

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

www.ISC.gov.ir پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال یازدهم / شماره سه / شماره پیاپی ۴۳ / پاییز ۱۴۰۰

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال یازدهم/ شماره سه/ شماره چهل و سوم/ پاییز ۱۴۰۰/ شمارگان ۱۰۰۰/ بهای تک شماره ۶۰۰۰۰ تومان

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

هیأت تحریریه:

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه	: جعفر صدری
ویرایش علمی مقالات	: محمود قیوم زاده
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین	: فریبا هشترودی
ناشر	: دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی	: مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)
صفحه آرایی	: قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸
طرح جلد و لوگو	: محمد احسانی
ویرایش	: حمید رضا علیزاده

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۸۶-۴۲۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۴۱۵۰۹ - 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 دایره‌المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

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

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

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

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

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

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

فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۷-۳۲	مفاهیم و تفکرات شیعی در شعر صائب تبریزی مریم آسرای/ ایرج مهرکی/ آذر دانشگر
۳۳-۵۶	بررسی مبانی کلامی انسان‌شناختی تعامل انسان با محیط زیست با تأکید بر مقام خلیفه‌اللهی انسان مرتضی بیات/ محمدناصرسقای بی‌ریا/ محمدبهشتی
۵۷-۷۶	تطبیق معنویت سرخپوستی و عرفان اسلامی (با تأکید بر احوال از نظر ابونصر سراج و کاستاندا) زهرآ پریدختان/ محمد قادری مقدم/ محمد علی شریفیان
۷۷-۱۰۰	واکاوی مستشهادات قرآنی امام صادق (ع) در تبیین احکام شرعی سیده فاطمه حسینی میرصفی
۱۰۱-۱۲۰	اقتضائات همنشینی «حکمت» و «کتاب» در قرآن در مسأله اثبات ولایت فقیه غزاله رضایی/ مهدی ایمانی مقدم
۱۲۱-۱۳۸	بررسی و نقد خلقت جهان در شش روز مهین شهریور
۱۳۹-۱۶۰	بررسی زیبایی شناسی قرآن کریم با رویکردی بر معناشناسی و تکثر معنا محمد طاهری گندمانی/ محمدرضا حاجی اسماعیلی
۱۶۱-۱۸۰	ذات و صفات خدا در اندیشه فضل ابن شاذان و اتین ژیلسون صفرعلی عارفخانی/ عباس گوهری/ مهدی بیات مختاری
۱۸۱-۱۹۴	جایگاه دین در اندیشه‌ی علی اکبر دهخدا فهمیه عبدالی بارند/ معصومه قره داغی/ مقصود علی صادقی گندمانی/ داووداصفهانیان
۱۹۵-۲۲۰	بررسی تحلیلی عوامل مؤثر بر تفاوت رویکرد مفسران اهل سنت در آیات فضایل اهل بیت(ع) یعقوب فتح الهی/ رحمت اله عبدالله زاده/ محسن قاسم پور/ حمیدرضا فهیمی تبار
۲۲۱-۲۴۰	بررسی ارتباط خدا و انسان در مصیبت نامه عطار و هفت اورنگ جامی زهرآ قزلسفلی/ اکبر شعبانی/ محمد فاضلی
۲۴۱-۲۶۰	بررسی روش نقلی استنباط معارف کلامی علامه طباطبایی از قرآن با محوریت کاربرد (قاعده وضع) و (مجمل و مبین) در باب اوصاف و افعال الهی ناهیده مهدوی/ محمدکاظم رضا زاده جودی/ سیدعلی پور منوچهر
۲۶۱-۲۸۲	تبیینی از سعادت محوری بر مدیریت سازمان از منظر تعالیم اسلامی علیرضا نوبری
۲۸۳-۳۰۴	مقایسه عقل و قلمرو آن از دیدگاه ملاصدرا (حکمت متعالیه) و میرزای اصفهانی (تفکیک) شهاب الدین وحیدی مهرجردی/ محسن مروی نام بغدادآبادی
۳۰۵-۳۲۶	کسب و کار های مقاومتی مبتنی بر آموزه های اسلامی سید محمود هاشمی
1-15	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۲ - ۷

مفاهیم و تفکرات شیعی در شعر صائب تبریزی

مریم آسرایبی^۱

ایرج مهرکی^۲

آذر دانشگر^۳

چکیده

شکل‌گیری حکومت صفویه، حمایت شدید پادشاهان این سلسله از آیین اهل‌بیت(ع)، ایجاد زمینه‌های مساعد اجتماعی و فرهنگی، نقشی بسزا در تقویت شعر آیینی و مذهبی داشته است. دودمان صفوی برحسب سیاست خود و ضدیتی که با دولت سنی عثمانی داشتند به رسمی کردن مذهب شیعه و رواج تشیع پرداختند و پادشاهان این سلسله شاعران را تشویق به سرودن اشعاری با مضامین شیعی و ستایش از ائمه شیعی کردند که نتیجه آن در ادبیات فارسی سبب سروده شدن اشعاری بود که به جای مدیحه و شعر درباری، به مدح و منقبت اولیای دین و ذکر کرامات ائمه اطهار و مصیبت شهیدان کربلا می‌پرداخت. صائب بزرگ‌ترین شاعر ایرانی عصر صفوی است که به سرودن اشعار و قصاید شیعی زیبا و سرشار از عاطفه صادق و پویا، همت گمارده است. در این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته می‌شود، نوع نگاه صائب به این مسأله و چگونگی تجلی امامان در شعرش بررسی می‌گردد. پس از مطالعه و بررسی مشخص می‌شود عواملی چون شکل‌گیری حکومت شیعی صفویه، عنایت و توجه ویژه پادشاهان آن به اشاعه و ترویج فرهنگ شیعی، ایجاد بستر مساعد اجتماعی و فرهنگی، در گسترش و رسوخ مفاهیم و عناصر شیعی نقشی غیرقابل انکار داشته است. این مفاهیم و تفکرات در شکل‌ها و قالب‌هایی بازتاب یافته است.

واژگان کلیدی

شیعه اثناعشری، صائب، عصر صفوی، اصول اعتقادات، مفاهیم شیعی.

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

Email: maryamasraee1358@gmail.com

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

Email: I.Mehr41@gmail.com

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

Email: a.daneshgar2015@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۱/۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۲۱

طرح مسأله

مفاهیم و تفکرات شیعی اثناعشری و ستایش از امامان شیعه از همان قرن‌های نخست شکل‌گیری شعر فارسی فراخور موقعیت، شرایط سیاسی و اجتماعی، مستقیم یا غیرمستقیم مورد استفاده و دستمایه کار شاعران قرار گرفته است؛ به طوری که در شعر شاعرانی چون کسایی، فردوسی و ناصر خسرو این گرایش‌ها در قالب مدح و منقبت به شکلی پراکنده و در حاشیه دیده می‌شود، لکن اوج رواج و رونق شعر شیعی به ویژه شیعه اثناعشری در دوره صفویه اتفاق افتاد. با روی کار آمدن دولت صفوی، رواج علوم اسلامی به ویژه مسائل اعتقادی تشیع در صدر سیاست پادشاهان این سلسله قرار گرفت. شاعران ممدوحان خود را به گونه‌های مختلف وصف کرده‌اند و با کمک شگردهای ادبی و اغراق شاعرانه به توصیف ائمه اطهار پرداخته‌اند.

در میان متون ادبی، دیوان صائب از جمله آثار است که با خلق مضامین تازه و کاربرد تصاویر شاعرانه، بنیادهای تفکر شیعی، عقاید و اندیشه‌های حاکم بر عصر صفوی را آگاهانه و عالمانه به روشنی منعکس می‌کند. این بازتاب که متأثر از باورها و اعتقادات وی است، مباحثی چون اصول اعتقادی و مفاهیم شیعی را مطرح می‌نماید. احساسات مذهبی، نفوذ عقاید دینی و دوستداری و محبت ائمه (ع) از مضامینی است که در شعر صائب آشکار است.

مذهب تشیع در این دوره بر تمام شئون زندگی ایرانیان سایه انداخته بود. مراسم، آداب دینی و مذهبی و رفتارهای فردی و اجتماعی شیعیان به شدت تحت تأثیر آموزه‌های شیعی قرار داشت. احترام به اهل بیت (ع)، اهتمام به تعظیم شعائر شیعی، برپایی عزاداری محرم و عاشورا، احترام به سادات و ... همه با تأثیرپذیری از مذهب شیعه بود که ضمن تأثیر مستقیم بر زندگی اجتماعی شیعیان عصر صائب، موجب تمایز آنان از پیروان دیگر مذاهب اسلامی نیز شد.

این پژوهش بر آن است تا با کاوش در اشعار صائب، عناصر و تفکرات شیعی دوازده امامی، مفاهیم و نمادها و همچنین عوامل مؤثر بر رشد و گسترش آن در شعر او و میزان توفیق و توجه شاعر در به کارگیری این مفاهیم را به روش توصیفی - تحلیلی مورد بررسی

و تحلیل قرار دهد. سؤالاتی که این پژوهش در صدد پاسخگویی به آن برآمده است این است که مفاهیم و تفکرات شیعی چگونه و به چه شکل‌هایی در شعر صائب جلوه گر شده است؟ و میزان توجه شاعر در به کارگیری این مفاهیم به چه صورت است؟ جلوه‌ها و تفکرات شیعی و اصول اعتقادی مذهب شیعه را که در اشعار صائب مورد تحلیل قرار گرفته در قالب مفاهیم و عناصری چون: ولایت و امامت، مدح و منقبت امامان شیعی و مضامین شیعی از قبیل ولایت و امامت، شفاعت، اهل کسا، مهدویت و انتظار و ... در شعر صائب بازتاب یافته است.

یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد او بیش از همه به مدح امام حسین (ع) و واقعه کربلا پرداخته است و در درجه بعد ستایش امام علی (ع) و القاب وی و سپس به مدح امام رضا (ع) توجه نشان داده است. در میان مضامین شیعی موجود در دیوان او، شاعر با زبانی صریح و به دور از ابهام و پیچیدگی، عشق و ارادت خویش به اهل بیت را با اسلوبی محکم و استوار به تصویر کشیده است و در نهایت سادگی و به دور از تکلفات لفظی بیش از آن که در خدمت لفظ و آرایه‌های بدیعی باشد، در خدمت معنا و بیان اندیشه‌های شاعر است.

پیشینه پژوهش

با بررسی‌های انجام گرفته تاکنون کار تحقیقاتی و پژوهشی با عنوان «مفاهیم و تفکرات شیعی» در شعر صائب تبریزی انجام نشده است. البته کتاب‌ها و مقالاتی نزدیک به موضوع پیشینه به رشته تحریر درآمده است. رسول دریاگشت مجموعه مقالاتی را که درباره صائب نوشته شده است را در کتاب صائب و سبک هندی گردآوری کرده است (۱۳۷۱). همچنین کتاب تفکر شیعه و شعر دوره صفوی، تألیف اسحاق طغیانی (۱۳۸۵) که به بررسی میزان بروز تفکر شیعی در شعر دوره صفوی پرداخته است.

پرنوش پژوهش در مقاله «بازتاب شیعه در اشعار صائب» به نقش پادشاهان در ترویج مذهب تشیع و همچنین ارتباط بین اشعار صائب با مذهب شیعه اشاره کرده است. مقاله‌ای با عنوان "تشیع در شعر شاعران ایرانی عصر صفوی" از فریدون طهماسبی به چاپ رسیده است.

ولی رویکرد نوآورانه پژوهش حاضر، گردآوری و تحلیل ابیات با تمرکز بر مفاهیم و

تفکرات شیعی است که در شعر صائب انعکاس یافته است. اشعار این شاعر شیعی، برخلاف وجود معانی متین و تأثیر عمیق آن، همچنان از نگاه تیزبین پژوهشگران عرصه شعر شیعی، پنهان مانده است و همین امر ما را بر آن داشت تا با مراجعه به اشعار گرانسنگ او، درون‌مایه‌های مهم شعر شیعی وی را استخراج و تحلیل نماییم تا این شاعر را بیش از پیش به جامعه علمی تشیع و خوانندگان معرفی نماییم.

روش پژوهش

محور اساسی این پژوهش بر این بوده است که تفکر شیعی در دیوان صائب (تصحیح محمد قهرمان) مطالعه و بررسی گردد و ضمن ارزیابی کم و کیف آنها مشخص شود که این تفکر خاص در شعر او به چه میزان است. در این پژوهش از روش «توصیفی - تحلیلی» برای تبیین دیدگاه این شاعر در خصوص اصل امامت و اصول عقیدتی مربوط به آن در دوره صفویه استفاده و ایاتی گزینش و تحلیل شده که اصول مذهبی و اعتقادی شاعر به صورت اشارات مستقیم و آشکار در آن‌ها دیده شده و در اصل مبنایی دینی و معرفتی دارد. لازم به ذکر است در این پژوهش ارجاع ابیات غزلیات به صورت (شماره غزل / شماره بیت) و شماره قصاید به شکل (قصاید: شماره صفحه) ذکر گردیده است.

مبانی تحقیق

۱- تشیع و اشعار مذهبی

شیعه در اصطلاح به پیروان حضرت علی (ع) و خاندانش، و کسانی که معتقد به جانشینی بلافضل آن حضرت بعد از پیامبر اسلام (ص)، و نصّ ولایت او در غدیر خم از طرف پیغمبر می‌باشند، گفته می‌شود (مشکور، ۱۳۷۲: ۲۷۰). واژه شیعه چهار بار در قرآن ذکر شده از جمله (مریم/۶۹) «مِن كُلِّ شِيعَةٍ» و به معنی گروه و پیرو آمده است. مذهب تشیع نتیجه حوادثی است که بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) رخ داد و اتفاقات قرن اول هجری. اجتماع سقیفه، کشته شدن خلیفه سوم، اتفاقات جنگ صفین، شهادت امام حسین (ع) و پیدایش توأیین از جمله حوادث مهم و مؤثر در شکل‌گیری تشیع بوده‌اند.

ایرانیان از همان ابتدا به این مذهب علاقه خاصی نشان دادند. بعد از ورود دین اسلام در برخی از مناطق ایران تشیع رواج داشت، تا اینکه در ابتدای قرن دهم با روی کار آمدن

صفویان، شاه اسماعیل صفوی، تشیع را مذهب رسمی ایران اعلام کرد و آن را در اغلب مناطق ایران گسترش داد. متناسب با این شرایط خاص مذهبی که در ایران شکل گرفت، ادبیات فارسی به ویژه شعر دچار تحولاتی شد که یکی از آنها رواج مدح و مرثیه ائمه اطهار شیعه به عنوان موضوعی تازه بود که در دیوان اکثر شعرا کم یا زیاد این موضوع دیده می‌شود.

به طور کلی ورود هر نوع اندیشه و تفکر در صحنه علم و ادب و فرهنگ، وابستگی مستقیم با عقاید صاحبان آثار علمی و ادبی و همچنین اعتقادات حامیان آنها، یعنی زمامداران روزگار آنان، داشته است و اندیشه‌ها و نظریاتی که آنها ابراز می‌کرده‌اند، با پشتوانه این دو عامل مهم می‌توانسته عرض اندام نماید و رشد و گسترش داشته باشد. اگر سوی این دو عامل به یک جهت می‌بود، ترقی و تکامل عقیده مورد توافق طرفین به نحو چشمگیری رو به گسترش می‌نهاد و با این شرایط در تمام نهادهای اجتماعی و فرهنگی تاثیر می‌گذاشت. در این شرایط، ادبیات زمینه مساعدی برای بیان این گونه افکار و عقاید به شمار می‌آمده و نویسندگان و گویندگان متعهد در حد توان، از این مجرا، عقیده و نظر خود را ابراز می‌کردند.

کسایی مروزی نخستین شاعر شیعه مذهب فارسی زبان است. وی در قرن چهارم و پنجم هجری قمری می‌زیست. او در آغاز شاعری مدیحه‌سرا بوده اما در اواخر عمر پشیمان شد و به سرودن مواعظ و اشعار مذهبی پرداخت. وی بر مذهب شیعه اثناعشری بود (صفا، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۲). او برای ابراز باورها و عواطف دینی خود نسبت به اهل بیت در قطعه زیبایی چنین به مرثیه سرایی می‌پردازد:

دست از جهان بشویم عزّ و شرف نجویم مدح و غزل نگویم مقتل کنم تقاضا
میراث مصطفی را فرزند مرتضی را مقتول کربلا را تازه کنم توگدا

(ریاحی، ۱۳۷۳: ۷۰)

پادشاهان سلسله صفوی، ضمن گسترش مبانی حکومت، تعالیم شیعی و سنت آل محمد (ص) را نیز در جامعه رواج دادند. «شاعران عمدتاً به دلیل اشعاری که در مدح امامان (ع) می‌سرودند، مورد حمایت قرار می‌گرفتند» (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱: ۶۶). بیشتر

شاعران بنا بر رسم زمانه به ذکر منقبت و فضایل ائمه شیعه و مرثیه‌سرایی و ذکر مصائب خاندان پیامبر (ص) به ویژه حادثه کربلا و شهادت امام حسین (ع) پرداخته‌اند. چنانچه صائب می‌گوید:

زالله‌زار شهادت گلی بچین صائب به بوی خون مشو از خاک کربلا قانع
(۵۱۳۸ / ۸)

۲- گسترش تشیع در دوره صفوی

نفوذ تفکر شیعی در دوره‌های قبل از صفویه، بیشتر از طریق خلق آثار ادبی صورت می‌گرفت و عموم قلمزنان شیعی مذهب، با این روش مسئولیت خطیر خود را جامه عمل می‌پوشانیدند، چون قبل از صفویه اکثر قریب به اتفاق حاکمان سیاسی از حامیان و هواداران دیگر مذاهب بودند و مانع از آن می‌شدند که آن‌ها همانند دیگران در صحنه‌های سیاسی، علمی و ادبی حضور عادی و معمولی پیدا کنند. از این رو تفکر شیعی در ادبیات ما آن حضور مطلوب و آرمانی خود را پیدا نکرد و آنچه در این باره از آنان بر جای مانده، در واقع مطالبی است که در قالب اشعار تعلیمی، حماسی، مدایح و مرثی پیغمبر اکرم (ص) و خاندانش سروده شده است (جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۹).

با تأسیس حکومت صفویه در آغاز قرن دهم هجری، نخستین پایگاه رسمی برای حمایت تشیع شکل گرفت و نظامی پی‌ریزی شد که در آن تمایل و گرایش ویژه‌ای به این آیین و مذهب مشاهده می‌شد. «به طور کلی حکومت صفوی خود را برپا کننده آیین اهل بیت (ع) می‌دانست. از این رو سعی بر تقویت و رواج آن داشت و از آن پس ستایش اهل بیت و ائمه اطهار (ع) موضوعی بود که در دیوان غالب شاعران، بسیار به چشم می‌خورد، از این منظر و ایجاد زمینه‌های مساعد اجتماعی و سیاسی این دوره، خود نقش مهمی در تقویت شعر آیینی داشت» (محدثی خراسانی، ۱۳۸۸: ۸۷). در دوره صفویه توجه شهریاران صفوی نسبت به مبلغان و مروّجان شیعه باعث شد که انواع دانش‌ها و علوم مذهبی را رونق و رواج بی‌سابقه‌ای بخشند. در این دوره، برخلاف انتظار، شاعران شیعی چندان مورد توجه دستگاه‌های حکومتی صفویان قرار نگرفتند، ولی با وجود این، شاهد شاعران فراوان و دفترها و دیوان‌های زیادی از آنها هستیم که در کمتر دوره‌ای سابقه داشته است. در غالب این آثار، موضوعات و مطالب مذهبی، به ویژه مناقب و مرثی پیشوایان شیعه راه یافته است

و تقریباً در همه آنها مدح یا مرثیت خاندان رسالت را می‌توان دید (طغیانی، ۱۳۹۵: ۳۴). شاهان بزرگ این سلسله از جمله شاه تهماسب و شاه عباس اول شاعران را به مدیحه سرایی ائمه تشویق می‌کردند و در سایه چنین سیاستی بود که شاعران مرثیه‌گوی نظیر محتشم کاشانی و دیگران در این دوره ظاهر شدند. علی‌رغم مهاجرت عدّه بسیاری از شاعران این دوره به دیار هند به ویژه صائب، با این همه آنان از نفوذ مفاهیم و تفکرات شیعی بارور شده بی‌تأثیر نماندند.

۲-۱- صفویان مدافع تشیع دوازده امامی

احداث مدارس در عصر صفوی از رشد صعودی و از حمایت حکومت صفوی برخوردار بود. در وقف‌نامه‌های مدارس به ویژه مدارسی که از موقوفات و امکانات مالی بیشتری برخوردار بودند، به برگزاری شعائر مذهبی شیعه توجه می‌شد. مدارس در این دوره تا حد ممکن به مذهب رسمی کشور و معارف شیعه اختصاص داشت. برخی براین باور هستند اساساً دگرگونی نوینی در اندیشه و عملکرد سیاسی در این دوره صورت نگرفته‌است، ولی گروه دیگری از پژوهش‌گران، دوره صفویه را سرآغاز نوزایی ایران، تشیع و اندیشه‌های شیعی می‌دانند. باورها، سیاست و ایدئولوژی صفویان به شیعه دوازده امامی، تأثیر ژرفی در شکل دادن ایران امروزی داشته‌است. به همین دلیل صائب در قصاید از دولت صفوی ستایش کرده و در مدح پادشاهان این سلسله به شیعی بودن آنان با عنوان "اثنا عشر" اشاره کرده‌است. گویا صائب استفاده از عناصر مرتبط با مذهب تشیع برای توصیف و مدح ممدوح خود را مؤثرتر از سایر توصیف‌ها دانسته‌است. از جمله در مدح شاه صفی می‌گوید:

صاحب لوای مذهب اثنی عشر صفی کامروز ازوست سکه دین جعفری عیار
(قصاید: ۳۵۴۴)

خاک ره ائمه اثنا عشر صفی کز کلک راست خانه جهان را دهد قرار
(قصاید: ۳۵۴۵)

و در جای دیگر به ترویج مذهب اثنا عشری توسط شاه صفی اشاره کرده‌است:
رواج مذهب اثنا عشر به عهده توست بکوش و دست از این شیوه ستوده مدار
(قصاید: ۳۵۵۴)

ترویج تشیع به عنوان تنها مذهب رسمی کشور و تلاش‌های پیگیری که پادشاهان صفوی برای تثبیت آن انجام می‌دادند از اشعار صائب کاملاً مشهود و نمایان است. وی در مرثیه شاه‌صفی این گونه سروده است:

چارده سال هلالی مذهب اثنا عشر بود از شمشیر گردون صولت او پایدار
(قصاید: ۳۵۵۷)

در مدح شاه عباس دوم و تهنیت ورود او به اصفهان:
آسمان بنیاد خواهد کرد از اقبال بلند مذهب اثنا عشر را چون بروج آسمان
(قصاید: ۳۵۶۵)

و همچنین در مدح شاه‌عباس ثانی و توسعه تشیع در هند در فتح قندهار:
در هند گشت خطبه اثنا عشر بلند شد کامل‌العیار زر از نام هشت و چار
(قصاید: ۳۵۶۸)

در مدح شاه عباس دوم
ز اعتقاد راسخ او مذهب اثنا عشر یک سرو گردن گذشته‌است از بروج آسمان
(قصاید: ۳۵۸۰)

و گاهی از عنوان هشت و چهار بهره برده؛ درباره شاه‌عباس دوم می‌گوید:
از رسوخ اعتقادات آسمان بنیاد شد چون بروج آسمانی مذهب هشت و چهار
(قصاید: ۳۵۵۹)

۲-۲- سیادت صفویه با توجه به اشعار صائب

کسروی در کتاب "شیخ صفی و تبارش" این گونه آورده است: «خاندان صفوی به سیادت شناخته شده و این تبار چندان استوار نموده که کسی گمان دیگری نبرده و تنها چیزی که از زخم‌زبان تاریخ‌نویسان عثمانی درباره خاندان صفوی آسوده مانده است، همین تبار سیادت است که در این باره به خاموشی گرییده‌اند» (کسروی، ۱۳۲۲: ۳).

صائب بارها به ادعای صفویان در سیادت و انتساب به خاندان امامت، به ستایش از آنان پرداخته و سلطنت آنان را به پشتوانه همین انتساب توجیه می‌کند. وی درباره شاه‌صفی

می گوید:

کدام فخر به این می رسد که از شاهان ترا به شاه نجف می رسد نژاد و تبار
(قصاید: ۳۵۵۳)

و در مرثیه شاه صفی می گوید:

داغ جانسوز شهید کربلا را تازه کرد مرگ این شاه حسینی نسبت حیدر تبار
(قصاید: ۳۵۵۷)

تاج فرق پادشاهان بود از راه نسب در حسب ممتاز بود از خسروان روزگار
(قصاید: ۳۵۵۸)

و در مدح شاه عباس دوم:

چنان که بود بحق جدّ او وصی رسول بحق ز پادشهان اوست سایه یزدان
(قصاید: ۳۵۹۵)

۲-۳- منسوب بودن دودمان صفوی به امام موسی کاظم (ع)

به گفته ملک الشعراى بهار جدّ خاندان صفوی شیخ صفی الدین اردبیلی، پیشوای گروهی از صوفیان بود و مدعی بود که بیستمین نواده امام هفتم از امام موسی کاظم (ع) است (بهار ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۵۱).

صائب در قصیده‌ای که با عنوان در "تعمیر تربت پاک امیرالمؤمنین علی (ع)" سروده در مدح وی به این نسبت دودمان صفوی به ائمه به ویژه امام موسی کاظم (ع) اشاره کرده است:

از خاندان کاظم و از دوده حسین کرده است اختبار شفیعى بزرگوار
(قصاید: ۳۵۴۴)

۳- صائب

میرزا محمدعلی فرزند میرزا عبدالرحیم تبریزی اصفهانی معروف به «صائب» از بزرگ‌ترین شاعران عصر صفوی و ملک الشعراى دربار پادشاهان صفوی است. خاندان وی تبریزی الاصل بود اما او در اصفهان تولد و رشد یافت و در همان جا مدفون شد.

او در شعر مقام و منزلتی بزرگ یافت و عنوان مشهورترین غزل سرای دوره‌ی صفوی و بنیان‌گذار مکتبی نوین را به خود اختصاص داد (جعفریان، ۱۳۷۹: ۴۸۳). وی در آغاز جوانی احرام سفر حج بست و به زیارت مکه و مدینه مشرف گردید و در بازگشت از این سفر به زیارت حضرت علی بن موسی الرضا (ع) شتافت.

صائب مانند بسیاری از شاعران دیگر مدیحه‌سرا بوده و از جمله ممدوحان وی، افرادی مانند ظفرخان، شاه جهان و شاه عباس دوم بودند.

صائب مردی دیندار و معتقد و مواظب فرایض و سنن اسلامی بوده است. مذهب او شیعه دوازده امامی است. بیت زیر گواه این گفته است:

ز پیروان شریعت در این سرای سپنج دو شش زد آن که به اثنا عشر توگما کرد
(۸/۳۷۷۱)

صائب از نعمت عظیم ولایت و محبت معصومین برخوردار است. وی نه تنها خود اهل دیانت و معتقدات دین اسلام است بلکه در باب اعتقادات و باورهای ناب دینی، نظر خود را چنین صریح و روشن بیان می‌کند:

شایسته خدا و رسول است اعتقاد ضایع مکن به اهل جهان اعتقاد را
(۸/۶۹۲)

همچنین ابیات زیر نشان می‌دهد وی انسانی وارسته و معتقد و فردی مذهبی و مقید به شرع بود:

از صراط مستقیم شرع، پا بیرون منه تا توانی کرد فردا از صراط آسان گذار
(قصاید: ۳۶۱۷)

از صراط المستقیم شرع پوشیدن نظر با دو چشم بسته تنها در بیابان ماندن است
(۲/۱۰۷۰)

صائب در عصری می‌زیسته است که کشور پهناور ایران از نعمت آبادی و عمران و رفاه و آسایش بهره کامل داشته و از لحاظ سیاسی سلاطین صفویه به یک نوع وحدت دینی و ملی موفق شده‌اند.

سلطنت خاندان صفوی در سال ۹۰۷ هجری پس از پاره‌ای فتوحات نظامی شاه اسماعیل و تاج‌گذاری وی در تبریز آغاز گردید (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۲۹-۸). شاه اسماعیل با اتکا بر نفوذ دویست ساله نیاکان خود، حکومت صفویه را تأسیس کرد و در نخستین اقدام خویش در تحکیم مبانی این حکومت، مذهب شیعه اثناعشری را مذهب رسمی حکومت و قلمرو خویش اعلان نمود. وی در شهر تبریز تاج‌گذاری کرد، خطبه خواند و سکه به نام امیرالمؤمنین (ع) ضرب کرد.

ابیات زیر از صائب درباره شاه صفی گواه این مطلب است:

صاحب لَوای اثناعشر صفی کامروز از وست سکه دین جعفری عیار

(قصاید: ۳۵۴۴)

در هند گشت خطبهٔ اثناعشر بلند شد کامل العیارزر از نام هشت و چار

(همان: ۳۵۶۸)

به گفتهٔ ادوارد براون «سلسلهٔ صفویه این افتخار را داشت که از ایران ملتی دوباره، مستقل، خودمحور، پر قدرت و مورد احترام بسازد که مرزهای آن در زمان پادشاهی شاه عباس کبیر با مرزهای امپراطوری ساسانی برابر بود» (براون، ۱۳۶۹، ج ۴: ۱۶).

ابیات زیر از صائب درباره شاه صفی گواه این مطلب است:

آن فارس جهان عدالت که فارس را از ظلم پاک کرد به شمشیر آبدار

در هم شکست خسرو اقلیم روم را در چشم تنگ ازبک ظالم شکست خار

(قصاید: ۳۵۴۴)

پادشاهان صفوی به حفظ ظواهر شرع و انجام مراسم مذهبی علاقهٔ تامی داشتند و مردم نیز به مصداق «النَّاسُ عَلَى دِينِ مَلُوكِهِمْ» از این روش پیروی می‌کردند و در حفظ ظواهر شرع متعصب و ثابت قدم بودند. صائب در ستایش شاه عباس دوم می‌گوید:

حکم بر عالم به فرمان شریعت می‌کند هست با فرماندهی در شرع از فرمانبران

(قصاید: ۳۵۶۴)

مفاهیم و تفکرات شیعه بازتاب یافته در شعر صائب

۱- ولایت و امامت

امامت در لغت به معنای پیشوایی است. و در اصطلاح، اعتقاد به جانشینی امیر مؤمنان علی بن ابیطالب (ع)، پس از رحلت رسول اکرم (ص) است. شیخ مفید در تعریف امام چنین گوید: «امامیه بر آنند که باید در هر زمانی امامی موجود باشد که خداوند با او بر بندگان مکلفش احتجاج کند و با وجود او مصلحت در دین به اوج کمال رسد» (اوائل المقالات، ۱۳۸۸: ۳۸).

از مباحث مهم که نقش فراوانی در تاریخ تشیع دارد و عدم پذیرش آن از جانب مخالفان، باعث مسائل بسیاری بعد از رحلت پیامبر گردید، سزاواری و شایستگی بر حق امام علی (ع) برای امامت است که شاعر شیعی عصر صفوی به آن پرداخته است. شخصیت امام علی (ع) و سجایای والای آن حضرت در شعر فارسی، به ویژه اشعار صائب مورد توجه قرار گرفته است. جلوه‌های مفاهیم ولایت و امامت در قالب تعبیرات مختلفی چون: ولایت، امیر المؤمنین، حیدر، ذوالفقار، غدیر و ... ظهور و بروز پیدا کرده است. ارادت صائب به امام علی (ع) تنها ابراز محبت نیست، بلکه گواهی دادن به حقانیت او در امامت است. وی در مدح شاه عباس دوم می گوید:

هست از دست ولایت قوت بازوی او آب شمشیرش بود از جویبار ذوالفقار
(قصاید: ۳۵۷۷)

در جای دیگر در مدح او می گوید:

بازوی او گرفته دست ولایت است دم را سپرده است به آن تیغ، ذوالفقار
(قصاید: ۳۵۹۱)

و در مرثیه شاه صفی:

آفتابی بود از نور ولایت جبهه‌اش بود کار او رواج دین حق لیل و نهار
(قصاید: ۳۵۵۸)

عید غدیر: عید غدیر از مضامین مذهبی است که سازنده تاریخ اجتماعی شیعیان به شمار آمده و به رمز و شعار تشیع نیز تبدیل شده است. این عید به عنوان عید ولایت

حضرت علی (ع) از آن جهت که با داعیه‌های مذهبی صفوی مناسبت داشت، مورد توجه صائب است:

آخر ز فیض کوثر تمام سال عید غدیر شد به مقیمان این دیار
(قصاید: ۳۵۴۳)

عید خُم: و در غزلی از مضمون نشاط عید خُم می گوید:

نگردد راست هر پستی که از منت دوتا گردد نبرد از ماه نو صائب نشاط عید خُم بیرون
(۱۲/۶۲۶۸)

مولود کعبه: صائب در قصیده در "توصیف کعبه" اشاره‌ای به ولادت حضرت علی (ع) در خانه خدا داشته و خطاب به کعبه می گوید هیچ تعریفی برای تو سزاوارتر از این نمی‌بینم که بگویم زادگاه علی (ع) هستی:

ای سواد عنبرین فامت سویدای زمین مغز خاک از نکته مشکین لباست خوشه چین
هیچ تعریفی ترا زین به نمی دانم که شد در تو پیدا گوهر پاک امیرالمؤمنین
بهترین خلق بعد از بهترین انبیاء ابن عم مصطفی داماد خیر المرسلین
(قصاید: ۳۵۴۲)

ذوالفقار: شمشیر معروفی است که از طرف پیامبر (ص) به علی (ع) سپرده می شود. ذوالفقار نماد و سمبل شجاعت و دلاوری حضرت امیر می باشد که در فرهنگ و ادبیات شیعی جایگاه و ارجی در خور یافته است. صائب در مدح شاه عباس دوم از عنوان ذوالفقار حیدری بهره برده و می گوید:

تیغ او دارد نسب از ذوالفقار حیدری چون نسازد پاک زنگ کفر از لوح جهان؟
(قصاید: ۳۵۶۵)

دستمایه‌های مذهب شیعه که صائب از آنها در خلق مضامین ادبی بهره برده بسیار است، به عنوان مثال شمار ابیاتی که در آنها از "ذوالفقار" سخن رفته است بیش از چهل بیت است، دویست اشاره شده از همین ابیات هستند:

دل، دونیم از آه شد، ذوالفقار حیدرست در جهاد نفس، این شمشیر پر جوهر بر آرد
(۱۲/۴۵۶۴)

القاب علی (ع) در شعر صائب

امیرالمؤمنین: به عقیده شیعه لقب امیرالمؤمنین، مختص حضرت علی بن ابیطالب است و بس. صائب در قصیده در وصف کعبه و تخلّص به مدح امیرالمؤمنین علی (ع) و اختصاص عنوان "امیرالمؤمنین" به ایشان و تشبیه غاصبین و دیگر منتسبین به آن، با تمثیلی به شیوه اسلوب معادله می‌سراید:

چون لباس کعبه بر اندام بت، زینده نیست جز تو بر شخص دگر نام امیرالمؤمنین
(قصاید: ۳۵۴۲)

حیدر

از مشهورترین لقب‌های علی (ع) که نماد شجاعت و دلاوری حضرت امیر(ع) است: تا نگرداند نظر حیدر، نگردد آسمان تا نگوید یا علی، گردون نخیزد از زمین
(قصاید: ۳۵۴۲)

علی

گردید گل گشاده جبین چون کف علی برگ از نیام شاخ برآمد چو ذوالفقار
(قصاید: ۳۵۴۳)

يعسوب دين: به معنی سرپرست و جلودار

خانه زنبور دل بی‌شهاد ایمان مانده بود گر نمی‌شد باعث تعمیر او يعسوب دين
(قصاید: ۳۵۴۲)

شاه‌نجف

زین درد جانستان که مسیحاست عاجزش صائب مگر به شاه‌نجف التجا برد
(۱۱/ ۴۰۴۴)

ساقی کوثر

منت خدای را که سخن‌های آبدار صائب ز فیض ساقی کوثر به من رسید
(۹/ ۴۳۲۳)

۲- ثنای امامان و ائمه اطهار

۲-۱- مدح و منقبت امام حسین (ع) در اشعار صائب

صائب شاعری عارف مشرب و شیعی مذهب، هم در مقام مدح و توصیف پیشوایان و ائمه دین با اشعاری حکیمانه و عرفانی برآمده، و هم از مفاهیم و موضوعات مذهبی برای خلق مضامین و معانی بکر، احساسی و تغزلی در شعر خویش بهره برده است. تأثیر عظیم شهادت امام حسین (ع) و یاران او در کربلا، بر ادبیات اسلام و خصوصاً تشیع بر کسی پوشیده نیست. وی قصیده‌ای فاخر در مدح حضرت سیدالشهدا دارد که شامل ۵۷ بیت؛ آینه‌ایست صافی که جمال ارادت و دیدگاه معرفتی صائب را نسبت به امام حسین (ع) بیان می‌نماید:

مظهر انوار ربانی، حسین بن علی آن که خاک آستانش دردمندان را شفاست
عقدہ‌ها از ماتمش روی زمین را در دل است دانه تسبیح، اشک خاک پاک کربلاست

مفاهیم و موضوعات اعتقادی شیعی زیر در خلال قصیده مطرح شده‌اند:

شهید کربلا

کی دلش سوزد به داغ دردمندان دگر؟ چرخ کز لب تشنگان او شهید کربلاست

تأکید بر زیارت امام حسین (ع) در ماه رجب

در رجب هر کس موفق شد به طوف مرقدش بی تردّد جای او در مقعد صدق خداست

ضرورت گریستن در عزای امام حسین (ع)

قطره اشکی که آید در عزای او به چشم گوشوار عرش را از پاکی گوهر سزااست

سجده بر مهر کربلا

چند روزی بود اگر مهر سلیمان معتبر تا قیامت سجده گاه خلق مهر کربلاست

شهادت امام حسین (ع) در حالت تشنگی

با لب خشک از جهان تا رفت آن سلطان دین آب را خاک مذلت در دهان زین ماجراست

افتادن پیکر حسین بن علی بعد از شهادت زیر دست و پا

آن که بود آرامگاهش از کنار مصطفی پیکر سیمین او افتاده زیر دست و پااست

مقهور و ملعون بودن یزید

تا شد از قهر الهی طعمه دوزخ یزید نعره هل من مزید از آتش دوزخ نخاست
تکیه گاهش بود از دوش رسول هاشمی آن سری کز تیغ بیداد یزید از تن جداست
بهره گیری مستقیم از کربلا و شهادت امام حسین (ع) در مضمون سازی‌های تغزلی و
احساسی تک بیت‌های صائب کاملاً مشهود است. اشعاری از این دست اندوهی تلخ در
جان و روح خواننده می‌نشانند؛ اندوهی که برآمده از جوشش درونی شاعرو شناخت او از
مصیبت‌هایی است که در واقعه کربلا بر امام حسین (ع) گذشته است.

کربلا: صائب با تشبیه سینه خود به کربلای دردها گفته است:

غوطه زد در خون خود دردی که پا در وی نهاد سینه ما دردمندان کربلای دردهاست
(۶/۹۶۰)

تشنگی: شهادت امام حسین و یاران او در حالت تشنگی، اسباب مضمون‌سازی برای

صائب بوده است:

آب مروّت از قدح هیچ کس مجوی خود را حسین و روی زمین کربلا شناس
(۶/۴۸۵۱)

فضیلت ماه محرم: تأکید به اهمیت دهه اول محرم دارد و توصیه به استفاده بهینه از

این ایام دارد:

بود ده روز سالی موسم این دانه‌افشانی ز غفلت مگذران بی گریه ایام محرم را
(۶/۳۹۳)

لعن یزید

لعن یزید، تلخی حرمت ز می‌برد بر روی ما عبث در میخانه بسته‌اند
(۶/۴۱۳۱)

ممنوعیت لعن یزید توسط حاکم بغداد: به گفته امیری فیروزکوهی زمان

سرایش بیت زیر به سالی بر می‌گردد که میرزا صائب به عتبات عالیات مشرف بود. حاکم
بغداد مردم را از لعن یزید ممنوع کرده بود و با اینکه میرزا در همه عمر خود یک بیت در

هجو کسی نساخته بود این بیت را سرود:
حاکم بغداد حکمی کرد می باید شنید تا که او باشد نباید کرد لعنت بر یزید

(مقدمه دیوان صائب به قلم امیری فیروز کوهی، ۱۳۷۳: ۳۸)

نخل، نخل ماتم: در فرهنگ معین در تعریف نخل آمده است: «درخت خرما، خرما بن. تابوت بزرگ و بلندی که با پارچه‌های قیمتی تزین کنند و بر آن آینه‌ها و خنجرها و شمشیرها نصب نمایند و روز عاشورا به عنوان تابوت حسین بن علی (ع) در دسته حرکت دهند» (معین، ۱۳۸۷: ۱۴۶۰). لازم به ذکر است در بیت زیر اصطلاح **علم سبز** نیز از اعتقادات شیعه اثنا عشری است:

لشکر کش بهار رسید از ریاض غیب از دوش نخل شد علم سبز آشکار
(ج ۶، قصاید: ۳۵۴۳)

ای سرو وقت رفتن ازین لاله زار نیست نخل مصیبت شهدا را نبسته‌اند
(۲/۴۱۳۲)

۲-۲- ثنای امام رضا (ع)

از میان امامان شیعی علاوه بر مدح و منقبت امام حسین (ع)، صائب قصیده‌ای نیز در مدح و منقبت امام رضا (ع) دارد؛ چرا که او سعادت زیارت این امام را بعد از سفر حج داشته است:

لله الحمد که بعد از سفر حج صائب عهد خود تازه به سلطان خراسان کردم
(۱۰/۵۶۳۹)

وی در قصیده‌ای با ۵۱ بیت در مدح و منقبت امام رضا (ع) از مضامین زیر بهره برده و می‌سراید:

سرور دنیا و دین

سرور دنیا و دین سلطان علی موسی الرضا آن که دارد همچو دل در سینه عالم قرار

غریت رضا

شکوۀ غریت غریبان را ز خاطر بار بست در غریبی تا اقامت کرد آن کوه قار

قتل رضا

زهر در انگور تا دادند او را دشمنان ماند چشم تاک تا روز قیامت اشکبار

لزوم زیارت قبر امام رضا (ع)

از فشار قبر تا روز جزا آسوده است هر که اینجا از هجوم زایران یابد فشار

طواف مرقد امام رضا برابرست با هفتاد حج: از امام کاظم (ع) نقل است که

فرمودند: «کسی که پسر م علی را زیارت کند پاداش او در پیشگاه خداوند مانند پاداش هفتاد حج نیکو است» (قمی، ۱۳۷۶: ۳۸۱).

آنکه باشد یک طواف مرقدش هفتاد حج فکر صائب چون تواند کرد فضلش را شمار؟

پاداش نماز خواندن در حرم امام رضا (ع)

می‌گذارد هر که در پایین پای او نماز می‌دهد بالای سر فردوس جایش را قرار

همچنین در ادامه همین قصیده صائب اشعاری در مذمت شراب سروده که گریزی

دارد به مدح امام رضا (ع) و مفاهیم زیر از خلال قصیده استخراج شده است:

سلطان ابوالحسن

سلطان ابوالحسن علی موسی آن که هست گلمیخ آستانه او ماه و آفتاب

شفاعت امام رضا (ع)

روزی که دست او به شفاعت علم شود خجلت کشد ز دامن پاک گنه ثواب

شاه غریبان

غریت به چشم خلق چو یوسف عزیز شد روزی که گشت شاه غریبان ترا خطاب

۲-۳- حضرت مهدی (عج) و انتظار ظهور

از دیگر مضامین خاص شیعی و مطرح شده در شعر صائب، مسأله انتظار فرج مهدی

موعود (ع) است. «اعتقاد به ظهور منجی و مهدویت در معنای عام خود، یک باور دینی

فراگیر در بین انسان‌ها بوده است. در ادیان مختلف چنین اعتقادی، به نحو ملموس و بارزی

تجلی یافته است و منجی با تعابیر مختلفی چون مسیحا در یهود و مسیحیت، سوشیانت در

زرتشت و در نهایت حضرت مهدی (عج) در فرهنگ اسلامی، یاد شده است» (حکیمی، ۱۳۶۰: ۶۵). بازتاب مفهوم مهدویت و انتظار در شعر فارسی، به آغاز دوره صفویه و رسوخ تفکر شیعی باز می‌گردد.

شاعر شیعی مذهب عصر صفوی ما نیز از این تأثیر برکنار نبوده، وی در مدح شاه صفی از عنوان حضرت **مهدی** (عج) مدد جسته و این چنین سروده است:

صبح ظهور حضرت مهدی که حصن دین از اعتقاد راسخ او گشت استوار
(قصاید: ۳۵۴۴)

و در همان قصیده:

شاهنشاهی که بینۀ صاحب الزّمان از نام او ظهور نموده است در شمار
و در مدح شاه صفی از عنوان **عدالت مهدی** بهره جسته:

تویی دوازدهم از نژاد شیخ صفی جهان چگونه نگیری به عدل مهدیوار؟
(قصاید: ۳۵۵۳)

و در ادامه:

اگر به بینۀ صاحب الزّمان نگری یکی است تو با بینات آن به شمار
(قصاید: ۳۵۵۴)

وی همچنین در مدح شاه عباس دوم به ظهور **صاحب الامر** اشاره کرده:

مرشد کامل تویی سجاده ارشاد را تا شود نور ظهور صاحب الامر آشکار
(قصاید: ۳۵۵۹)

و در مدح شاه عباس دوم و دعا برای جاودانگی ممدوح، سخن از منجی است که به صورت عینی وبا صراحت:

باد در زیر نگین او را جهان چون آفتاب تا شود نور ظهور صاحب الامر آشکار
(قصاید: ۳۵۸۰)

از عنایات الهی روزگار دولتش متصل گردد به عهد مهدی صاحب زمان
(قصاید: ۳۵۸۲)

۳-۳- اهل کسا، آل عبا

بر طبق روایت «حدیث کسا» حضرت محمد (ص)، علی بن ابیطالب (ع)، فاطمه دختر محمد (ص)، حسن بن علی (ع) و حسین بن علی (ع) در زیر عبا پیامبر گرد آمدند. سپس جبرئیل امین نازل شد و آیه تطهیر را خواند. این مفهوم در شعر صائب با تعبیرات گوناگون نظیر: **آل عبا، آل یاسین و اهل بیت** به کار رفته است.

آل عبا: بیت زیر نمایانگر اردات بی شائبه او به اهل الله و خاندان نبوت است:

روی ما را سرخ خواهد کرد صائب‌روز حشر آل تمغایی که که از آل عبا داریم ما
(۱۴/ ۲۶۷)

و در بیت زیر معتقد است شهادت مخصوص ایشان است:

نیست هر نخجیر لاغر لایق فتراک عشق آل تمغای شهادت خاصه آل عباس
(قصاید: ۳۵۸۹)

آل یاسین: در بیت زیر بر خود می‌بالد که از مدح کنندگان آل یاسین است:

به کردار بد و افعال زشت من مبین صائب همینم بس که از مدحت گران آل یاسینم
(۷/ ۵۶۰۳)

اهل بیت: برگرفته از حدیث ثقلین

نیست اهل بیت را رنگین تر از وی مصرعی گر بود بر صدر نه معصوم جای او، بجاست
(قصاید: ۳۵۸۹)

۳-۴- شفاعت

از دیگر مفاهیم و جلوه‌های شیعی که در شعر صائب بازتاب یافته است، شفاعت می‌باشد. شفاعت در اصطلاح و لغت به معنای میانجی‌گری در نزد صاحب قدرتی برای جلب رضای او در مورد عفو گنهکار است. نزد متکلمین شفاعت عبارت است از وساطت و میانجی‌گری پیغمبر در روز جزا برای درخواست تخفیف، عذاب یا درخواست عفو گنهکاران است. امامیه اتفاق نظر دارند که رسول خدا (ص) گروهی از مرتکبان گناهان کبیره امتش را در روز قیامت شفاعت می‌کند (اوائل المقالات، ۱۳۸۸: ۴۳). از این رو پیغمبر را شفیع، شفیع محشر و شفیع روز جزا می‌خوانند. در بیت زیر صائب از حضرت محمد

(ص) با عنوان «شفیع المذنبین» یاد کرده است:

یا شفیع المذنبین صائب فدای نام تو از سر لطف و کرم، تقصیر او را در گذار
(قصاید: ۳۶۱۷)

به موجب قرآن در روز جزا هیچ کس را جرأت شفاعت نیست مگر کسی را که
خداوند اذن شفاعت دهد» (سبا/۲۳).

در مذهب شیعه ائمه اطهار و اهل بیت بعد از رسول خدا (ص) و انبیاء، بزرگ ترین
شافعان روز جزا محسوب می شوند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱/۱۷۹).

صائب از هند جگر خوار برون می آیم دستگیر من اگر شاه نجف خواهد شد
(۵/۳۴۲۷)

از گناه میکشان خواهد گذشتن کردگار چون شفیع خویشتن ساقی کوثر کرده اند
(۵/ ۲۴۸۳)

صائب در قصیده‌ای که در مدح و منقبت امام رضا (ع) سروده، به مضمون شفاعت
امام رضا پرداخته است:

هر که باشد در شمار زائران در گهش می تواند شد شفیع عالمی روز شمار
(قصاید: ۳۵۴۸)

زان پیشتر که عدل الهی به انتقام از خون من نگار کند پنجه عقاب
در سایه همای شفاعت مرا بگیر تا سر بر آورم ز گریبان آفتاب
(قصاید: ۳۵۵۱)

۳-۵- تولی و تبری

تولی به معنی دوستی و محبت با دوستان خدا و تبری به معنای دشمنی و بیزاری با
اهل باطل می باشد. به عقیده و فرهنگ شیعی منظور از دوستان خدا، اهل حق، ائمه اطهار و
پیروان و هواداران واقعی آنها می باشند. از حضرت علی (ع) نقل است که فرمودند: «شیعه
ما از خود گذشتگان در راه ولایت ما، دوستدار یکدیگر در جهت موالات ما، و یار
یکدیگر در مورد امر ما هستند» (کلینی، بی تا: ۲/۲۷۳).

این دو مفهوم در شعر شاعر شیعی مذهب بسامد داشته است:

ز پیروان شریعت در این سرای سپنج دو شش زد آن که به اثنا عشر توگیا کرد
(۸/ ۳۷۷۱)

شاعر در بیت زیر از مضمون توگی و تبری برای بیان عقیده خویش یاری جسته؛ به عقیده صائب کلید بهشت، از آن کسانی است که به دنیا و تعلقات آن پشت کنند:
خلافِ نفسِ کلیدِ درِ بهشت بود به هر چه نفسِ توگی کند تبری کن
(۷/ ۶۳۵۲)

نتیجه گیری

از آنجایی که بارزترین شاخصه شعر شیعی پرداختن به مسأله امامت اهل بیت و هدایت‌گری خاندان عصمت و احیای یاد و نام و فضایل آنان و بازگو کردن مظلومیت‌های خاندان رسالت و افشای جنایات ظالمان نسبت به دودمان پاک حضرت رسول (ص) است؛ از این رو در تحقیق حاضر مفاهیم و اشعار مورد بررسی توانست دوره صفویه را تجسم‌کننده یک دوره ادبی و تاریخی به شمار آورد و استفاده و به کارگیری مفاهیم و عناصر شیعی توسط شاعر منظور، شعر صفویه را به دوره‌های پرتحرک از تعبیر و مفاهیم شیعی مبدل نماید.

اساس سیاست شاهان صفوی، رواج مذهب شیعه بود. پادشاهان صفوی در مشروعیت بخشیدن به حکومت خود از طریق پیوند با اسلام از هیچ تلاشی فروگذار نکردند و به حفظ ظواهر شرع و انجام مراسم مذهبی علاقه داشتند و مردم نیز از این روش پیروی می‌کردند. انگیزه سرودن اشعار مذهبی در ذکر کرامات و مصائب امامان در ایران آن روز بسیار بود. صائب در چنین جامعه‌ای رشد کرده و تفکرات و مفاهیم شیعی در آثارش کاملاً پیدا است. وی بدون شک شیعی امامی اثناعشری و مردی کاملاً دیندار و مواظب فرائض و واجبات و معتقد اصول و مبادی بوده است و این اعتقاد و ایمان و عمل به ارکان آن، همه‌جا در شعر وی مشاهده می‌شود. قصاید او در مدح امیرالمؤمنین، سیدالشهدا و امام رضا (ع) گواه این مطلب است. در شعر او به ترویج تشیع به عنوان تنها مذهب رسمی کشور و کوشش‌های پیگیری که شاهان صفوی برای تثبیت و تحکیم آن انجام می‌دادند، اشاره شده است.

انتساب صفویان به سیادت و تقدس سیادت از موضوعات اشاره شده در قصاید اوست. معتقدات دینی و مذهبی حاکم بر جامعه عصر صفوی باعث شد تا صائب نشانه‌های شیعی و اعتقادی زمانه را در شعرش وارد نماید. صائب با هنرمندی تمام، مفاهیم و مسائل اعتقادی و مسلکی تشیع را در تک بیت‌هایی رسا و جامع با تمام ویژگی‌های سبک هندی به گونه‌ای زیبا ترسیم کرده است. از جمله مفاهیم و تفکرات شیعی که در این پژوهش بررسی و تحلیل شده است به اختصار شامل: صفویان و شیعه اثناعشری، ولایت و امامت، مدح و منقبت حضرت علی، سیدالشهداء و امام رضا (ع)، مهدویت و انتظار، شفاعت، توکی و تبری است. لازم به ذکر است این مفاهیم و اعتقادات مذهبی در اشعار صائب کاربرد معمول و متعارفی داشته است و اشعار شیعی وی به دور از تکلف سروده شده و شاعر در پی نشر عقاید و اندیشه‌های خود است و به معنا، بیش از لفظ توجه دارد؛ البته این بدین معنا نیست که صنایع ادبی در اشعار وی وجود ندارد، بلکه آرایه‌های ادبی به طور کامل در خدمت معناست و برای تبیین و تأکید بیش‌تر عقاید درونی شاعر آورده شده است. وی در باب ائمه اطهار روشن و صریح، اعلام محبت و ابراز معرفت دارد و در مسیر عبودیت، تمسک و توسل به ایشان می‌کند. نور ولایت چه در قصایدی که در مدح و مصیبت‌شان سروده و چه در غزلیاتش که گذرا اشاره دارد، منعکس است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. براون، ادوارد (۱۳۶۹) تاریخ ادبیات ایران از آغاز صفویه تا عصر حاضر، ترجمه بهرام مقدادی، مروارید
۲. بهار، محمدتقی (۱۳۷۳) سبک‌شناسی، ج ۳، تهران: امیرکبیر
۳. دریاگشت، رسول (۱۳۷۱) صائب و سبک هندی، کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد
۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۵) روزگاران دیگر، تهران: سخن
۵. جعفریان، رسول (۱۳۷۹) صفویه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه
۶. —، — (۱۳۸۸) تاریخ تشیع در ایران، چاپ سوم، تهران: علم
۷. ریاحی، محمد امین (۱۳۷۳) کسایب مروزی، تهران: علمی
۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۸) ادبیات فارسی از عصر جامی تا روزگار ما، تهران: نشرنی
۹. شیخ مفید (۱۳۸۸) اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ترجمه و تحقیق سجاد واعظی، تهران: نشر آذینه گل مهر
۱۰. صائب تبریزی، میرزا محمدعلی (۱۳۷۰-۱۳۶۶) دیوان، دوره ۶ جلدی، تصحیح محمد قهرمان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
۱۱. —، — (۱۳۷۳) کلیات، با مقدمهٔ امیری فیروزکوهی، تهران: انتشارات کتابفروشی خیام
۱۲. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱) تاریخ ادبیات در ایران، جلد پنجم، تهران: انتشارات فردوس
۱۳. —، — (۱۳۸۰) تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، چاپ شانزدهم، تهران: فردوس
۱۴. طباطبایی (۱۳۶۲) تفسیرالمیزان، ج ۱، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: کانون انتشارات محمدی

۱۵. طغیانی، اسحاق (۱۳۸۵) تفکر شیعه و شعر دوره صفوی، اصفهان: دانشگاه اصفهان
۱۶. قمی طاب نژاد، عباس (۱۳۷۶) نگاهی بر زندگی چهارده معصوم (ع) ترجمه انوارالبهیة، ترجمه محمدمهدی اشتهااردی، چاپ دوم، قم: انتشارات ناصر
۱۷. کسروی، احمد (۱۳۲۲) شیخ صفی و تبارش، کتابخانه پایدار
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا) الاصول من الکافی، تصحیح غفاری، بیروت: دارالصعب
۱۹. گلچین معانی، احمد (۱۳۸۱) فرهنگ اشعار صائب دوره دو جلدی، تهران: امیرکبیر
۲۰. مشکور، محمدجواد (۱۳۷۳) فرهنگ فرق اسلامی، چاپ دوم، مشهد: آستان قدس رضوی
۲۱. محدثی خراسانی، زهرا (۱۳۸۸) شعر آیینی و تأثیرات انقلاب اسلامی بر آن، تهران: مجتمع فرهنگی عاشورا
۲۲. معین، محمد (۱۳۸۷) فرهنگ معین، تهران: امیرکبیر.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۵۶ - ۳۳

بررسی مبانی کلامی انسان‌شناختی تعامل انسان با محیط زیست با تأکید بر مقام خلیفه‌اللهی انسان

مرتضی بیات^۱

محمدناصرسقای بی‌ریا^۲

محمدبهشتی^۳

چکیده

مقاله حاضر به تبیین مبانی کلامی انسان‌شناختی تعامل انسان با محیط زیست با تأکید بر مقام خلیفه‌اللهی انسان می‌پردازد. مهم‌ترین نتیجه تحقیق آن است که بر اساس آیات قرآن کریم، محیط زیست پدیده‌ای است که برای انسان به‌عنوان خلیفه‌الله خلق شده است. انسان هدف غایی محیط زیست پیرامون وی می‌باشد، از آنجاکه انسان به‌عنوان خلیفه خداوند در زمین مسئولیت‌های ویژه‌ای از طرف خداوند از جمله عمران و آبادانی زمین به او سپرده شده است و هرگونه تخریب و تزییع محیط زیست را برخلاف مسئولیت انسان بودن می‌داند و هرگونه بی‌توجهی و غفلت از این وظیفه، فرار از مسئولیت تلقی می‌شود.

واژگان کلیدی

محیط زیست، اسلام، انسان‌شناختی، خلیفه‌الله.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه اراک، اراک، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m_bayat@araku.ac.ir

۲. عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

Email: biria1390@gmail.com

۳. عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

Email: mbeheshti@rihu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۳/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۷

طرح مسأله

یکی از تفاوت‌های اصلی انسان سنتی و انسان مدرن این است که انسان سنتی تحت تأثیر طبیعت، زندگی خود را تغییر می‌دهد. ییلاق‌ها و قشلاق‌های انسان سنتی متأثر از وضعیت هوا و منابع غذایی و آبی بود و طبیعت تأثیری مستقیم بر رفتارهای انسان داشت و زندگی خود را بر اساس طبیعت پیرامونی تنظیم می‌کرد. اما انسان مدرن برعکس انسان سنتی بر روی طبیعت اثرگذار است و بدون نیاز به آنکه زندگی خود را بر اساس وضعیت طبیعت اداره کند، محیط زیست پیرامون خود را بر اساس شرایط و اراده خود تغییر می‌دهد و اراده انسان مدرن بر طبیعت پیرامون حاکم است. در چنین شرایطی نهاد و من طبیعی انسان مدرن حاکم بر طبیعت، خواهان تخریب همه‌جانبه محیط زیست و مصادره محیط پیرامون خود در راستای منابع آبی و لذت‌های زودگذر خود است و فرانهاد و فرامن انسان مدرن در اندیشه کنترل غریزه ویرانگری طبیعت است.

بنابر نتایج کنفرانس‌های بین‌المللی درباره حفظ حقوق محیط زیست، ادیان یکی از بزرگترین پتانسیل‌های موجود در احیای حقوق از دست‌رفته محیط زیست می‌باشند. اسلام به عنوان دینی که دغدغه سعادت بشر از اصلی‌ترین آرمان‌های آن است، در کتاب آسمانی خود قرآن مجید به تبیین اخلاقی تعامل انسان با محیط زیست می‌پردازد. تحقیق حاضر بر آن است که مدل تعامل انسان با محیط زیست را بر اساس آیات کلام وحی تبیین کند و ضمن بیان نظرات و دیدگاه‌های مختلف، اصول اخلاقی و مبانی نظری موضوع تحقیق را در راستای تئوری پردازی قرآنی محور کشف کند و سرانجام به احکام و وظایف اخلاقی انسان در تعامل با محیط زیست می‌پردازد.

چگونگی اندیشیدن انسان‌ها پیرامون هستی، طبیعت و انسان در رویکرد انسان نسبت به بایدها و نبایدها در تعامل با محیط زیست تأثیر عمیق و قطعی می‌گذارد.

نظام‌های فکری و اعتقادی گوناگون علاوه بر ارائه نظریات هنجاری پیرامون شیوه درست تعامل با طبیعت هریک به پرسش درباره ارزش ذاتی نیز پرداخته‌اند. این موضوع موجب شده است تا جهت‌گیری‌های ارزشی متفاوتی پدیدار شوند که هر یک مبنایی برای

نظریه‌ها و رهیافت‌های مختلف اخلاق زیست‌محیطی به‌شمار می‌آیند.

در مقاله اسلام و محیط زیست نوشته ابوالقاسم یعقوبی منتشر شده در نشریه حوزه شماره ۱۰۵ و ۱۰۶ در سال ۱۳۸۰ ش‌نگاهی کلی و اجمالی به رابطه اسلام و محیط زیست پرداخته شده است. در مقاله حفاظت محیط زیست در اسلام نوشته عباس اسماعیلی و همکارانش منتشر شده در مجله دانشگاه علوم پزشکی رفسنجان شماره ۲۵ زمستان ۱۳۸۶ به این نکته پرداخته شده است که در جوامع اسلامی، می‌بایست با بهره‌گیری از تمامی امکانات قانونی، اخلاقی و شرعی موجود، از تخریب زیست‌کره و منابع حیاتی آن جلوگیری کرد. در مقاله جایگاه محیط زیست در منظر اسلام نوشته راضیه سفیدکار و سید محمد مظلومی منتشر شده در دومین کنفرانس برنامه ریزی و مدیریت محیط زیست سال ۱۳۹۱ بر شناخت اصول زیست‌محیطی و تحصیل آن و پرهیز از تخریب آن و سعی برای سالم سازی آن از بارزترین حقوق انسانی و نیز از روشن‌ترین تکالیف بشری تأکید شده است. در مقاله رویکردهای نوین به درون‌مایه‌های دینی در حفاظت از محیط زیست نوشته امیرحسین صادقی و همکارانش منتشر شده در مجله پژوهش و حوزه شماره ۳۰ و ۳۱ سال ۱۳۸۶ به ارائه گزارش‌هایی از دیدگاه‌های تعدادی از دانشمندان و پژوهشگران اسلامی در کشورهای اسلامی و غربی که به زبان انگلیسی منتشر شده است پرداخته است. تفاوت بارز مقاله حاضر با سایر مقالات مرتبط این است که سعی نموده است به صورت بنیادی‌تر به مسأله ارتباط اسلام و محیط زیست بپردازد و مبانی کلامی انسان‌شناختی تعامل انسان با محیط زیست با تأکید بر مقام خلیفه‌اللهی انسان را مورد بررسی و مطالعه قرار دهد امری که در سایر پژوهش‌های مرتبط دیده نمی‌شود.

محیط زیست

«محیط زیست» واژه‌ای فارسی است. معادل عربی آن «البیئه» و معادل لاتین آن «Environment» است. محیط زیست در معنای کلی و عام، مکان و فضایی است که در آن زیستن وجود دارد و آن را در خود فرو گرفته و با آن در کنش متقابل قرار دارد. واژه محیط زیست یک اصطلاح جدید است که از قرن بیستم میلادی به بعد رایج شده و برای آن تعاریف متعدد و متنوعی از سوی اندیشمندان غربی و اسلامی ارائه شده است که ما در

- ادامه به بعضی از آنها که نزدیکتر به معنا و تعریف مورد نظر می‌باشد اشاره می‌نمائیم:
۱. محیط زیست عبارت است از: «مجموعه‌ای متشکل از هوا، آب، ذرات معلق مانند دود، غبار و خاک است». (لواسانی، ۱۳۷۲، ۳)
 ۲. یونسکو در تعریف محیط زیست می‌گوید: «محیط زندگی بشر یا آن بخشی از جهان که بنا به دانش کنونی بشر، همه حیات در آن استمرار دارد». (کیس الکساندر، ۱۳۸۴، ۶) در این تعریف، دامنه تعریف را وسیع قرار داده و گفته است محیط زیست، محیط زندگی است که حیات در آن جاری است.
 ۳. یکی از اندیشمندان مسلمان می‌گوید: قدر متیقن از تعاریف مختلفی که برای محیط زیست بیان شده عبارت است از: «قسمتی از طبیعت که هر کس در زندگی خود با آن سروکار دارد». (حسین الخشن، ۱۳، ۱۴۲۵)
 ۴. محیط زیست عبارت است از: «محیطی که انسان در آن زندگی می‌کند» که شامل محیط جاندار و بی‌جان می‌شود و محیط زیست جامد یا بی‌جان شامل طبیعتی که خداوند آن را خلق کرده و صنعتی که انسان آن را ساخته، می‌گردد. همچنین شامل زمین، افلاک و آسمان و ستارگان مانند خورشید، ماه و سایر نجوم می‌گردد. محیط زیست صنعتی شامل نهرهایی که انسان حفر کرده یا درختانی که غرس کرده و راه‌هایی که ساخته و بناهایی که بنا کرده و آلات و ادوات کوچک و بزرگی که برای صلح یا جنگ ساخته، می‌شود. (قرضاوی، ۱۲، ۱۴۲۱)
- از مجموع تعاریف مختلفی که ذکر شد، نتیجه‌گیری می‌شود که این تعاریف، تفاوت ریشه‌ای و عمیقی با یکدیگر ندارند و تفاوت عمده آنها در تعبیر است. لذا تعریف مورد نظر ما از محیط زیست در این رساله که وجه مشترک همه تعاریف می‌باشد عبارت است از: مجموعه عوامل و عناصر که فرایند زیستن را احاطه کرده است و میان آنها و انسان تأثیر و تأثر برقرار است. این مجموعه شامل عوامل بی‌جان مانند: زمین، خاک، آب، هوا، فضا و عوامل جاندار مانند گیاهان و حیوانات می‌شود.
- آلودگی زیست محیطی در معنایی فراگیر دربرگیرنده طیف وسیعی از آلودگی‌ها

است که شامل آلودگی صوتی^۱ و آلودگی منابع آبی، آلودگی حرارتی^۲ ناشی از تخلیه پساب‌های^۳ گرم تأسیسات حرارتی، آلودگی هوا و تخریب فضاهاى سبز طبیعی و مصنوعی است. (خوش اخلاقی، ۱۳۸۱، صص ۵۳-۷۵)

انسان‌شناختی

«انسان‌شناختی»^۴ در لغت به معنای «مطالعه انسان یا صفات انسانی» است و در اصطلاح تعاریف متعددی از آن شده است که یکی از تعاریف دقیق توسط «جرالد ویس» ارائه شده است: «علم مطالعه مجموعه پدیده‌های مرتبط با انسان در هر جای سیاره زمین و حتی فراتر در تمامی زمان‌ها است». (بهرامی، ۱۳۷۹، ۹۰-۱۱۱)

انسان‌شناسی، شاخه‌های گوناگونی دارد: ۱. انسان‌شناسی جسمانی؛ ۲. انسان‌شناختی زبان‌شناختی؛ ۳. انسان‌شناختی فرهنگی و باستان‌شناسی.

در انسان‌شناسی جسمانی نوع بشر به عنوان یک پدیده زیست‌شناختی بررسی می‌شود و در شاخه زبان‌شناختی، به دگرگونی درونی زبان‌ها و کاربردهای اجتماعی زبان می‌پردازد، و انسان‌شناسی فرهنگی الگوهای مسلط بر فرهنگ بشری را مطالعه می‌کند. افزون بر این شاخه‌ها در فلسفه روان‌شناسی، ... مباحث دیگری مطرح می‌شود که می‌توان آنها را زیرمجموعه انسان‌شناسی قرار داد. در دیدگاه‌های روان‌شناسانه بعضی همچون اگزیستانسیالیست‌ها منکر سرشت انسان هستند و بعضی متأثر از نگاه‌های انسان‌شناسی یهودی و مسیحی انسان را دارای سرشتی خوب یا بد می‌دانند. (بهرامی، همان)

قرآن مجید، بهترین و معتبرترین منبع شناخت انسان است؛ زیرا فرستنده قرآن، خالق انسان و از تمامی جغرافیای وجودی انسان، آگاه است.

انسان‌شناسی مستند به قرآن و روایات به تحلیل خصوصیات ذاتی انسان می‌پردازد و در آن اوصافی از قبیل رابطه انسان با خداوند که مالک هستی است و رابطه انسان با طبیعت مورد توجه دقیق قرار می‌گیرد.

-
1. Sound Pollution.
 2. Thermal Pollution.
 3. Backwater.
 4. Anthropology

۱. هویت طبیعی - روحانی انسان

انسان بخشی از طبیعت است که عناصر وجودی پیکر او با عناصر موجود در طبیعت همسانی دارند. قرآن می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا»؛ (نوح، ۱۷) و خداوند شما را از همچون گیاهی از زمین رویاند.

واژه «انبت» به معنای رویاندن، اشاره به این حقیقت است که خمیرمایه وجود مادی انسان با عناصر مادی طبیعت مشترک است. بُعد دیگر وجود انسان، وجود روحانی اوست که خداوند بعد از اتمام ساختار مادی انسان، با دمیدن روح در آن به انسان حیاتی دیگر گونه می‌بخشد و خداوند برای آفریدن همین بُعد است که آفرینندگی خود را تحسین می‌کند.

«ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون: ۱۴)؛ آن‌گاه نطفه را به صورت علقه درآوردیم، پس آن علقه را به صورت مضغه گردانیدیم و آن‌گاه مضغه را استخوان‌هایی ساختیم. بعد استخوان‌ها را با گوشتی پوشانیدیم، آنگاه آفرینشی دیگر پدید آوردیم، آفرین باد بر خدا که بهترین آفرینندگان است.

روح انسانی با همه شرافت وجودی‌اش که منسوب به خداوند است (حجر: ۲۹؛ ص: ۷۲) با نزول در دنیا و حلول در بدن مادی، به بعضی قیود مادی محدود شده است و اختلاط با طبیعت و رفع نیازهای اولیه انسان با سلوک و تکامل روحانی روح عجین شده است. بعضی مکاتب همانند رواقیون و کلیسون که اصالت را به روح می‌دهند راه رشد معنوی انسان را در بی‌اعتنایی به مواهب طبیعی می‌دانند. (پاپکین، ۱۳۸۱، ۳۲) اسلام برخلاف این مکاتب به استفاده از نعمت‌های دنیایی تشویق می‌کند:

«قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (اعراف: ۳۲)؛ بگو زیورهایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده و روزی‌های پاکیزه را چه کسی حرام گردانیده است؟ بگو این نعمت‌ها در زندگی دنیوی برای کسانی است که ایمان آورده‌اند و روز قیامت نیز به شکل خالص برای آنان می‌باشد.

پیامدهای زیست‌محیطی در نگاه طبیعی - روحانی به انسان

اسلام مکتبی معتدل است که به تعامل توحیدمحور با محیط زیست دعوت می‌کند. نه به دوری مطلق از لذت‌های دنیوی توصیه می‌کند و نه گرایش مطلق به لذت‌های دنیوی را در برنامه خود دارد. همان‌طور که ذکر شد، بعضی مکاتب اصالت را به روح می‌دهند و بدن را از مواهب دنیایی محروم می‌کنند و بعضی اصالت را به لذت‌های نفسانی، و دنیوی می‌دهند و روح را از تکامل بازمی‌دارند. در چنین فضایی تعهد به حفظ سلامت محیط زیست وقتی در برابر لذت‌ها قرار بگیرد کم‌اهمیت یا بی‌اهمیت جلوه خواهد کرد. (پرمن، ۱۳۸۲، ۱۵۲) به علاوه انسان با اعتقاد به حضور روح خدایی در کالبد مادی و اعتقاد به زندگی پس از مرگ مسئولانه‌ای خواهد داشت و تعرض به محیط زیست را با سعادت زندگی پس از مرگ در تضاد می‌بیند.

«أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا پنداشته‌اید

که شما را بیهوده و عبث آفریدیم و اینکه به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟

بندگی انسان

از اساسی‌ترین مبانی تعامل انسان با محیط زیست، نوع نگاه قرآن کریم به جایگاه انسان نسبت به خداوند، به‌عنوان مالک حقیقی طبیعت می‌باشد، و اقتضای این نگاه این است که انسان تعلق محض و وابستگی تام به خداوند دارد و از خود هیچ ندارد و اگر قوت یا نعمتی دارد همه از خداست، ضمن اینکه هیچ تسلطی بر سود و زیان و مرگ و زندگی خود ندارد و در يك كلام، انسان بنده محض است و با همه عظمتی که دارد مملوك خداوند است و محیط زیست به‌عنوان امانتی به او اعطا شده است تا آن را مدیریت کند (نساء: ۲۸؛ نحل: ۵۳؛ روم: ۵۴؛ فاطر: ۱۵؛ اعراف: ۱۸۸؛ تکویر: ۲۹).

معنای عبودیت

واژه‌شناسان معانی متفاوتی از حقیقت بندگی که از مشتقات واژه «عبد» می‌باشد، ارائه

نموده‌اند.

احمدبن فارس واژه «معبّد» را که از مشتقات عبد است این‌گونه تشریح می‌کند:

«المعبد، المذلول، يوصف به البعير... الطريق المعبد و هو المسلوك المذل». «معبّد»

به معنای رام شده است، شتر بدان وصف می‌شود... راه معبد یعنی راهی که هموار و نرم است. (ابن فارس، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۷۰۲)

قیومی گفته است: «عِبَادَةٌ وَ هِيَ الْإِنْقِيَادُ وَ الْخُضُوعُ»؛ عبادت عبارت است از گردن نهادن و فروتنی. (قیومی، بی تا، ۳۸۹)

طریحی می‌نویسد: «الْعِبَادَةُ هِيَ غَايَةُ الْخُضُوعِ وَ التَّدَلُّلِ وَ لِذَلِكَ لَا تُحَسِّنُ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى... وَ الْعِبَادَةُ فِي الْحَدِيثِ وَ الْقُرْآنِ جَمْعًا لِعَبْدٍ وَ هُوَ خِلَافُ الْحُرِّ... وَ الْعِبَادَةُ بِحَسَبِ الْإِصْطِلَاحِ هِيَ الْمَوَاطَبَةُ عَلَى فِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ»؛ عبادت نهایت فروتنی و رام بودن است. به همین دلیل جز برای خدای متعال نیکو نیست... و عباد در حدیث و قرآن جمع عبد در مقابل حر است. (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۰۵)

حضرت امام صادق علیه السلام عبودیت را این گونه تشریح می‌کند: «الْعَبُودِيَّةُ جَوْهَرٌ كُنْتُهَا الرَّبُّوِيَّةُ أُصِيبَ فِي الْعَبُودِيَّةِ»؛ (مصباح الشريعة، ۱۴۰۰، ج ۶، باب ۱۰۰) بندگی گوهری است که باطن آن ربوبیت است، سپس هر چه از بندگی به دست نیامده باشد در ربوبیت یافت می‌شود و هر چه از ربوبیت پنهان باشد می‌توان در بندگی بدان رسید.

امام خمینی ره در تفسیر این حدیث می‌فرماید: «کسی که با قدم عبودیت سیر کند و داغ ذلت بندگی را در ناصیه خود گذارد، وصول به عَرِّ رَبُّوِيَّةِ پیدا کند، طریق وصول به حقانیت ربوبیت، سیر در مدارج عبودیت است و آنچه در عبودیت از انانیت مفقود شود، در ظلّ حمایت ربوبیت آن را می‌یابد، تا به جایی رسد که حق تعالی سمع و بصر و دست و پای او شود چنانچه در حدیث مشهور بین فریقین وارد است... پس سالک الی الله را ضرور است که به مقام ذلّ خود پی برد و نصب العین او ذات عبودیت و عزت ربوبیت باشد و هر چه این نظر قوت گیرد، عبادت روحانی تر و روح عبادت قوی تر می‌شود. (موسوی خمینی، ۱۳۸۰، ۹)

با توجه به کاربردهای قرآنی واژه عبد، تفسیر طریحی از عبد، نهایت تذلل همراه با اطاعت در برابر مولی، درست تر به نظر می‌رسد و این معنا ممکن است:

الف. از طریق تکوین به دست بیاید که در این صورت تذلل به مقتضای خلقت و تکوین است و قرآن عبادت آسمان‌ها و زمین را از گونه تکوینی می‌داند.

«إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا» (مریم: ۹۳)؛ هر که در آسمان‌ها و زمین است جز بنده‌وار به سوی خدای رحمان نمی‌آید. در آیه مذکور واژه «عبد» برای موجودات به معنای عبودیت تکوینی است.

ب. از طریق اختیار انسان حاصل شود و عبودیت اختیاری سرسپردگی از روی تعقل و تفکر است که آیه «قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ» (اعراف: ۶۵)؛ گفت: ای قوم من خدا را پرستید شاهدی بر آن است. در این آیه حضرت هود از قوم خود می‌خواهد تا خدا را بندگی کنند، یعنی از روی اختیار و با فکر این عبودیت را بپذیرند. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ۸ و ۱۳)

با توجه به اینکه قرآن بندگان را در سه دسته قرار می‌دهد و در بعضی از آیات واژه «عبد» را بر همه موجودات اطلاق می‌کند. «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أَمْثَلُكُمْ» (اعراف: ۱۹۴) در حقیقت کسانی را که به جای خدا می‌خوانید بندگانمانی شما هستند. در بعضی آیات واژه «عبد» را بر انسان‌ها اطلاق می‌کند: «يَا حَسْرَةً عَلَى الْعِبَادِ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ» (یس: ۳۰).

دریغاً بر این بندگان! هیچ فرستاده‌ای بر آنان نیامد مگر آنکه او را ریشخند می‌کردند، که در این دو دسته از آیات مراد از عبد، صرف مخلوق بودن است که از نظر اراده تکوینی خداوند، عبد او شمرده می‌شوند و در دسته دیگری از آیات واژه عبد برای گروهی خاص از انسان‌ها به کار رفته است که با اضافه لفظ عبد به ضمیری که به خداوند برمی‌گردد عبد نوعی شرافت پیدا می‌کند که در نتیجه اعمال اختیاری و فرمانبرداری از خداوند این شرافت را کسب کرده است.

«يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي» (فجر: ۲۷) و (۲۹) ای نفس مطمئنه، خوشنود و خداپسند به سوی پروردگارت بازگرد و در میان بندگان من در آی.

«عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا» (انسان: ۶)؛ چشمه‌ای که بندگان خدا از آن می‌نوشند و به دلخواه خویش جاریش می‌کنند.

از این بیان و کاربرد متفاوت عبد، روشن می‌شود که بندگی به معنای اختیاری آن به کسی گفته می‌شود که خود را ملک طلق پروردگار بداند و در رفتار و اندیشه‌اش اراده

خداوند ظهور تمامی داشته باشد. (طباطبائی، ۱۴۰۲، ج ۲، ۲۸۶)

عبودیت انسان در روابط زیست‌محیطی

بندگی انسان نقطه‌ی مقابل اعتقاد به لذت‌محوری و آزادی بی‌حساب و کتاب انسان است، انسان بریده از خدا، خود را آزاد و صاحب اختیار منافع جهان می‌داند و با خوی درندگی به جان طبیعت افتاده و حاضر است گران‌بهاترین ثروت‌های طبیعی در خدمت لذات آنی و زودگذر او قرار گیرد. اما انسانی که در مکتب عبودیت پرورش یافته باشد فقط با اذن معبود به سراغ نعمت‌هایش می‌رود.

انسان خلیفه‌ی خداوند

آیه خلافت از آیه‌های عمده در انسان‌شناسی اسلامی است؛ زیرا رتبه‌ی انسان در نظام هستی را نشان می‌دهد و اثبات خلافت انسان، اشرفیت او را نسبت به سایر موجودات ثابت می‌کند. (حویزی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۵۱) خلیفه و خلافت هر دو از ریشه «خلف» هستند، خلف به معنای چیزی است که در پشت چیز دیگری قرار دارد و خلیفه و خلافت به معنای جانشین و جانشینی هستند.

جانشینی گاه در امورات حسی است: «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً» (فرقان: ۶۲)؛ و اوست آن که هر یک از شب و روز را جانشین دیگری قرار داد. گاهی در کارهای اعتباری استفاده می‌شود: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص: ۲۶)؛ ای داود، ما تو را در روی زمین خلیفه قرار دادیم. حال که خلیفه شدی بین مردم به حق قضاوت کن. در این آیه شریفه متخلف فیه قضاوت است و از دیدگاه اسلام، حکومت از آن خداست «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷؛ یوسف: ۴۰ و ۶۷) حکومت (بر جهان هستی) جز برای خدا نیست. هر کسی بخواهد حکومت حقی داشته باشد باید از سوی خدا منصوب شده باشد. پس کسی که از ناحیه خداوند نصب شود طبعاً خلیفه با خداست. حال سؤال این است که این خلافت چه نوع خلافتی است؟ در پاسخ باید گفت: این خلافت اعتباری و تشریحی است. چون قاضی بودن یک مقام تکوینی نیست، بلکه جعلی و اعتباری است.

نتیجه اینکه، تشریحی بودن خلافت در این آیه مسلم است اما آیا داود خلافت تکوینی هم داشته یا نه. از این آیه چیزی بر نمی‌آید گرچه نفی هم نمی‌شود (مصباح

یزدی، ۳۶۳، ۱۳۷۶) و گاهی در امورات حقیقی و متافیزیکی کاربرد دارد. مثل خلافت آدم که در قرآن کریم مطرح شده است (بقره: ۳۰) و این جانشینی اعتباری نیست، بلکه جانشینی تکوینی است.

آیه خلافت از جهاتی مورد بحث قرار گرفته است. از جمله اینکه مراد از «خلیفه» در این آیه چیست؟ مراد از خلافت در این آیه چیست؟

درباره اینکه خلیفه کیست نظریات متفاوتی ارائه شده است. بعضی خلیفه را حضرت آدم می‌دانند. (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ۷۴) بعضی خلیفه را نوع انسان می‌دانند و حضرت آدم و ذریه‌اش مصداق خلیفه می‌باشند. چون مقام خلافتی که فرشتگان لایق آن نبودند مسلم است که افراد جانی و سفاکی مانند صدام، بوش و گروه‌های تکفیری و داعشی و... لایق آن نیستند. آنچه این نظریه را تأیید می‌کند آیات دیگری در قرآن است که عمومیت خلافت از آنها استفاده می‌شود. مثل این آیات: «ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ» (یونس: ۱۴)؛ پس شما را خلیفه در زمین قرار می‌دهد؛ «يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ» (نمل: ۶۲)؛ و شما را خلیفه‌ها در زمین کنند.

دلیل دیگر اینکه خداوند در پاسخ و رد پیشنهاد فرشتگان مسئله فساد در زمین و خونریزی در آن را نفی نکرد و فرمود که: خلیفه‌ای که من در زمین قرار می‌دهم خونریزی نخواهد کرد و فسادانگیزی نخواهد کرد و ادعای فرشتگان را نیز مبنی بر تسبیح و تقدیس خداوند، انکار نمود بلکه آنان را در این ادعای خود تصدیق نمود. (طباطبایی، همان، ج ۱، ۱۱۶)

بعضی مراد از خلیفه را حضرت آدم و همه انبیای الهی می‌دانند به این دلیل که انبیاء واسطه فیض خداوند هستند تا پیام الهی را دریافت و به مردم ابلاغ کنند. همان گونه که غصروف واسطه تغذیه بین بافت‌های گوشتی بدن و استخوان‌ها هستند و بافت‌های گوشتی از رساندن غذای لازم به استخوان‌ها عاجز هستند. (طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱، ۹۲)

منظور از خلافت

مفسران نظریات گوناگونی درباره «منظور از خلافت چیست؟» دارند.

الف. منظور از خلافت آدم و فرزندانانش جانشینی از پیشینیان است که قبل از حضرت

آدم روی زمین زندگی می‌کرده‌اند و از آنجا که نسل پیشین خونریز و فاسد بودند، منقرض و نابود شدند و حضرت آدم به‌عنوان جانشین آنان قرار داده شد. (مراغی، ۱۹۸۵، ج ۱، ۸۰)

ب. مقصود از خلافت، خلافت و نمایندگی آدم و یا فرزندان او از خداوند است. این نظریه را بسیاری از محققان پذیرفته‌اند؛ زیرا سؤالی که بعد از این فرشتگان می‌کنند و می‌گویند نسل آدم مبدأ فساد و خونریزی و ما تو را تسبیح می‌کنیم با همین معنا تناسب دارد و نمایندگی خدا در زمین با فساد سازگاری ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ج ۱، ۱۷۲) و مقصود از خلافت این است که آدم یا فرزندان او مظهر اسماء و صفات خدا می‌باشند و این خلافت از جانب خداوند برای عموم بشر است و مصداق آن انبیاء و اولیاء هستند. (سبحانی، ۱۳۶۴، ۱۳۳)

بررسی نظریات درباره مصداق خلیفه

با توجه به گفت‌وگویی که بین خداوند و فرشتگان بوده است مراد از خلیفه شخص حضرت آدم نمی‌تواند باشد؛ زیرا فساد و خونریزی در او راه نداشته است و این فرزندان و نسل او بوده‌اند که فساد و گناه برای آنان متصور است. بنابراین، آدم و فرزندان وی مصداق خلیفه در زمین هستند و بررسی مشتقات واژه خلیفه که در آیات اشاره شد می‌تواند همین معنا را تأیید کند.

با توجه به سیاق آیه خلافت و با توجه به آنچه که از تأمل در آیه به ذهن تبادر می‌شود مراد از خلافت، خلافت از خداوند است. همان‌گونه که اگر حکمران کشوری اعلام کند که من می‌خواهم جانشینی تعیین کنم آنچه که فی‌البداهه به ذهن می‌آید این است که می‌خواهد به جای خود جانشینی را تعیین کند. به علاوه الزام و اجبار ملائکه به سجده برای آدم برای این است که جانشین از طرف خدا باشد و اگر جانشین از ناحیه دیگران باشد با الزام فرشتگان به سجده بر او تناسبی ندارد. (مصباح یزدی، همان، ۳۶۴) به علاوه حدیثی که از امام صادق (ع) نقل شده است خلافت را به معنای جانشینی از خدا معنا می‌کند. امام صادق (ع) فرشتگان بعد از آگاهی از مقام آدم دانستند که او و فرزندان او سزاوارترند که خلفای الهی در زمین و حجت‌های او بر خلق باشند. (مکارم شیرازی، همان، ج ۱، ۱۷۳)

بررسی مفهومی خلافت

خداوند انسان را خلق کرد و پرتوی از صفات خود را در وی متجلی نمود و انسان جلوه‌ جامعی از اسمای حسنی و صفات کمالیه حق تعالی را داراست و برای همین از او تعبیر به خلیفه‌الله نمود و از لوازم این مقام تصرف تکوینی در عالم است که می‌تواند در عالم تصرف کند و از مواهب آن بهره‌مند گردد. (نصری، ۱۳۷۹، ۴۵۲) انسان کامل حجت حق بر روی زمین است و بر اساس این سخن گوهریار که می‌فرماید: «بِئْمِنِهِ رِزْقَ الْوَرَى وَ بِوَجُودِهِ تَبَّتِ الْأَرْضُ وَ السَّمَاءُ»؛ (مفاتیح‌الجنان، دعای عدیله) و از برکتش بندگان روزی یافته‌اند و به وجودش زمین و آسمان استوار گشته است. انسان کامل در همه جا حضور دارد، لذا امکان ندارد خداوندی که «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (رحمن: ۲۹) است؛ خلیفه‌ او در بعضی از امور شأنی نداشته باشد، درحالی که انسان کامل آئینه تمام‌نمای حق است و همه صفات و اسمای الهی در وی ظهور می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۱۳۷)

امام علی (ع) مقام حجت بودن خود و اهل‌بیت را برای انسان‌ها این‌گونه توصیف می‌کند: «شما مردم به وسیله‌ ما، از تاریکی‌های جهالت نجات یافته و هدایت شدید، و به کمک ما به اوج ترقی رسیدید. صبح سعادت شما با نور ما درخشید، گر است گوشی که بانگ بلند پندها را نشنود، و آن کس را که فریاد بلند کر کند، آوای نرم حقیقت چگونه در او اثر خواهد کرد؟ قلبی که از ترس خدا لرزان است، همواره پایدار و با اطمینان باد» (نهج‌البلاغه خ ۴).

آنچه که در حدیث شریف ذکر شده است اشاره به مصادیق کامل جانشین‌های خداوند است و با تأمل در آیات روشن می‌شود که آدم با صرف انسان بودن به مقام خلیفه‌اللهی نرسید. آدم به واسطه علم به اسماء الله که ملائکه از آن آگاهی نداشتند به این مقام تشریف یافت و سجده ملائکه بر آدم و جانشینی او از خداوند برای شخصیت حقوقی آدم و مقام انسانیت است. بنابراین، آنچه جعل شده است خلافت برای حقیقت انسان است و چون هم خلافت الهی مقول به تشکیک و دارای مراتب گوناگون است و هم کمال‌های انسانی درجات مختلفی دارد هر مرتبه از خلافت برای مرتبه خاصی از مراتب هستی آدم جعل شده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۳، ۴۰)

بنابراین انسان‌ها: ۱. یا مصداق خلیفه اعظم و آئینه کمالات خداوندی هستند. این افراد با علم لدنی و الهی بر وظیفه‌شان نسبت به همه جهان و محیط زیست متعهد هستند؛ ۲. یا در درجات پایین تری قرار دارند که باید تحت نظارت خلیفه خداوند، در مسیر کمال و قرب الهی و نیل به سعادت گام بردارند. این نگرش راه روشنی در پیش روی پیروان مکتب اسلام قرار می‌دهد و خروج از بلا تکلیفی و پوچ‌گرایی را، که خروجی مکاتب مادی و بشری است، به ارمغان می‌آورد.

کرامت انسانی

قرآن مجید انسان را دارای کرامت ذاتی می‌داند که صرف نظر از ویژگی‌های انسانی و جغرافیایی و طبیعی به انسان خلعت کرامت را عطا فرموده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء: ۷۰)؛ و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا بر مرکب‌ها برنشانیدیم و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم و آنها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.

تکریم، آن است که چیزی را مورد عنایت خاص قرار دهند و او را به چیزی اختصاص دهند که مختص به او است و در دیگران نیست. تکریم مفهومی نفسی است و در آن به غیر کاری نیست، بلکه تنها شخص تکریم شونده مورد توجه است که از کرامت و شرافت خاصی برخوردار شود. به خلاف تفضیل که مقصود از آن، این است که شخص مورد تفضیل از دیگران برتری یابد. درحالی‌که او با دیگران در اصل آن عطیه شریک است. انسان در میان سایر موجودات خصوصیتی دارد که در دیگران نیست و آن داشتن نعمت عقل است و معنای تفضیل انسان بر سایر موجودات این است که در غیر عقل با دیگران مشترک و در عقل بر دیگران برتری دارد. (طباطبایی، همان، ج ۱۳، ۲۱۵، ۲۱۴)

در روایات اسلامی کرامت انسانی به داشتن عقل معنا شده است. قال الصادق (ع): «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّنَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ فَقَالَ لَهُ: أَذْبَرَ فَأَذْبَرَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبَلَ فَأَقْبَلَ، فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَكَرَّمْتُكَ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي» (کلینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ۲۱) خداوند عقل را آفرید در حالی که اولین مخلوق

روحانی بود و از سمت راست عرش از نور خودش آفرید سپس به او گفت: رو کن، او نیز رو کرد سپس به او گفت: برگرد و او نیز برگشت. خداوند تعالی فرمود تو را مخلوق عظیمی آفریدم و بر جمیع مخلوقاتم گرامی داشتم.

کرامت انسان به گونه‌ای است که بالقوه امکانات و توانایی‌های رسیدن به کامل‌ترین درجات را دارد. در ارزش خلقت انسان همین بس که خداوند او را با دست قدرت خود آفریده است (ص: ۷۱) و از روح خود در وی دمیده است (حجر: ۲۹). بنابراین، اگر انسان از این ظرفیت‌های وجودی خود استفاده کند به درجاتی خواهد رسید که هیچ موجودی توان راهیابی به آن را ندارد و کرامت انسان مرهون خلافت او است؛ زیرا جانشین موجود کریم از کرامت برخوردار است به این شرط که در ادعای خود صادق باشد و در تمامی شئون علمی و عملی خود از مستخلف^۱ عنه تبعیت کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ۲۴)

آثار تفسیر صحیح کرامت انسانی

هرگونه برداشت افراطی از کرامت انسانی در رفتارهای زیست‌محیطی انسان آثار شومی به بار می‌آورد به صورتی که چپاول افسارگسیخته نسبت به محیط زیست را به دنبال خواهد داشت و آنچه که برخی از منتقدان ادیان را به اعتراض در برابر انسان‌مداری جوامع دینی واداشته همین برداشت نادرست از نظریه مذکور بوده است که در عمل، معیار تعامل با محیط زیست قرار گرفته است. از لوازم و تبعات منفی تفسیر تفریطی از کرامت انسان، برتری دادن بعضی از انسان‌ها بر برخی دیگر از حیث نژاد و جغرافیا و... است. این قابل مقایسه است با حفظ کرامت انسانی در حکومت امام علی (ع) که ابوالاسود دوئلی که از خواص و قضات زمان حضرت بوده است به جرم اینکه صدایش را بر شخص محکوم بلند کرده است از منصب قضاوت عزل می‌شود (نوری طبرسی، ۱۹۴۸، ج ۳، ۱۹۷).

تأثیرات تکوینی متقابل اعمال انسان و محیط زیست بر یکدیگر

مراجعه به کتاب و سنت نشان می‌دهد وجود تأثیر تکوینی رفتار انسان بر محیط زیست مورد تأیید قرار گرفته است. محور اصلی این تفکر آن است که کردار نیک یا زشت انسان در پیدایش یا کاهش نعمت‌های جهان سهم بسزایی دارد و توسعه یا عدم توسعه نعمت‌های خداوندی را به دنبال دارد: «وَكُلُّهُ أَنْ أَهْلَ الْقَرْيَةِ آمَنُوا وَأَتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم

بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶)؛ و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم، ولی تکذیب کردند پس به کیفر دستاوردها [گریبان] آنان را گرفتیم.

پیام آیه این است که بین داشتن تقوای الهی و عدم ورود به گناهان و رشد اقتصادی رابطه مستقیمی وجود دارد. نزول برکات آسمانی از قبیل برف و باران و سرما و گرما به اندازه‌ای که برکات زمین از قبیل گیاهان و میوه‌جات و امنیت را فراهم آورد می‌تواند معلول تقوای الهی باشد. (طباطبایی، همان، ج ۸، ۲۰۱) مطابق منطق قرآنی، گسترش زلزله، قحطی، بیماری‌های واگیردار، جنگ و غارتگری، از بین رفتن امنیت، آلودگی دریاها، کمی صید و مانند آن ناشی از رفتارهای انسان‌هاست و تدبیر الهی بر این واقع شده است تا به خاطر بعضی از اعمال، انسان را مجازات دنیوی کند و تمامی هستی که لشکر الهی هستند در راستای اعمال مجازات قرار گیرند (همان، ج ۱۶، ۱۹۰).

خداوند می‌فرماید: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا» (روم: ۴۱)؛ به سبب آنچه دست‌های مردم فراهم آورده، فساد در خشکی و دریا نمودار شده است تا سزای بعضی از آنچه را که کرده‌اند به آنان بچشانند.

در طوفان نوح از میان موجودات زنده خشک‌زی به جز معدودی همگی غرق شدند برای همین حضرت نوح(ع) مأموریت یافت تا برای جلوگیری از انقراض نسل حیوانات از هر دو جفت انتخاب کند و با خود به کشتی ببرد و علت این فاجعه زیست‌محیطی سرپیچی از فرامین الهی بود و حضرت نوح(ع) بارها این مسئله را به مردم گوشزد کرده بود که راه رهایی از مصیبت‌های ناشی از اعمال و نزول برکات و رحمت خداوندی در گرو توبه و استغفار است.

«وَ أَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» (هود: ۱۳)؛ و اینکه از پروردگارتان آمرزش بخواهید، سپس به درگاه او توبه کنید تا اینکه شما را با بهره‌مندی نیکویی تا زمانی معین بهره‌مند سازد. در آیات دیگری مقصود از «متاعاً حسناً» به روشنی بیان شده است.

«فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يُمَدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ

وَبَيْنَ وَ يَجْعَل لَكُمْ جَنَاتٍ وَ يَجْعَل لَكُمْ أَنْهَارًا» (نوح: ۱۰-۱۲)؛ پس گفتم از پروردگارتان آموزش بخواهید که او همواره آموخته است تا بر شما از آسمان باران پی‌درپی فرستد و شما را به اموال و پسران یاری کند و برایتان باغ‌ها قرار دهد و نهرها برای شما پدید آورد.

پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی محیط زیست

۱. خداوند آفریننده حکیم و مدبر هستی است و فعل لغو از او سر نمی‌زند.
۲. انسان موجودی مختار است که با خرد و اختیار و تکلیف مخاطب به خطاب الهی است و خداگرایی و خداجویی در او فطری و سرانجام او آرامش‌نهایی در کنار خداوند است.
۳. دین، در نفس‌الامر، دارای حقیقت سازواره ثابتی است.
۴. دین شامل آموزه‌هایی فطری برای باز تعریف نسبت و مناسبات آدمی با «خود»، «خدا»، «دیگر انسان‌ها» و «طبیعت» است.

۵. دین مجموعه آموزه‌های نظام‌مند معرفتی است و از سه ساحت عقاید (گزاره‌ها)، فقه (دستورها و احکام تکلیفی و وضعی)، اخلاق (ارزش‌ها، شایسته‌ها و ناشایسته‌ها) فراهم آمده است. حاصل فهم ما در قلمرو دین باید سازمند، نظام‌وار و منسجم باشد تا هر بخش مکمل بخش دیگر بوده و در تناقض با هم نباشند (سیدامامی، ۱۳۸۹، ۵۸).

تأثیر محیط زیست بر انسان

انسان در پناه محیط زیست سالم، محیطی امن و سالم را خواهد داشت و بیماری‌های روحی و روانی از جمله افسردگی که دستاورد زندگی ماشینی و مدرن امروزی است، کاهش می‌یابد.

سلامت محیط زیست بر هوش و استعداد و قابلیت‌های فردی اثر می‌گذارد به گونه‌ای که خلیات ساکنان معتدل زمین با ساکنان گرمسیر و سردسیر متفاوت است، محیط زیست علاوه بر تأثیر در قد و قامت و چگونگی اندام‌ظاهری بر فکر و اندیشه و رفتار انسان تأثیر شگرف دارد. (ابن‌خلدون، ۱۳۷۴، ج ۱، ۸۲)

بر مبنای تحقیقات میدانی ستی افرادی که در اقلیم‌های سردسیر پرورش یافته‌اند دارای بدن و قلبی قوی، اعتماد به نفس، روحیه گذشت، صداقت و دور از حيله‌گری هستند

و مردمان مناطق گرمسیر دارای احساسات شدید هستند که روحیه هیجانی در سطح بالا زمینه به وجود آمدن جنایات بزرگ را فراهم می‌آورد. (منتسکیو، ۱۳۶۲، ج ۱، ۴۸۱) ارسطو انسان و محیط زیست را جدایی‌ناپذیر می‌داند و انسان را از عوامل جغرافیایی و نهادهای سیاسی متأثر دانسته است (جیمز، باربر، ۱۳۷۳، ۱۳۶).

مردم سرزمین‌های سردسیر، به‌ویژه در اروپا بیشتر دلیر اما کم‌هوش و کم‌هنر هستند و مردم آسیا را هوشمندتر و هنرمندتر می‌داند (ارسطو، ۱۳۵۸، ۲۹۷) و ابن‌سینا زندگی در مناطق کوهستانی را موجب نیرومندی بدن و شجاعت نفس می‌داند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ۲۱۳) در قرآن نیز مسئله تأثیرپذیری انسان از محیط زیست مورد توجه قرار گرفته است. قرآن می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا»؛ (فرقان، ۴۸) ما از آسمان آبی پاک فرو فرستادیم.

مفسران طهور را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که طهور یعنی چیزی که بسیار پاکیزه است و پاکی آن ذاتی است و غیر خود را پاکیزه می‌کند و جسم آلوده را پاک می‌کند و پلیدی‌های روان را می‌زداید. (طباطبایی، همان، ج ۱۶، ۲۶۶)

رنگ زرد را مایه سرور و شادی انسان معرفی می‌کند (نمل، ۶۱) و رویش انواع گیاهان بر روی زمین را مایه خرسندی و ابتهاج بینندگان می‌داند. (حج، ۶۲) امام صادق (ع) درباره تأثیر باد بر بدن انسان به مفضل می‌فرماید: «اگر باد راکد و ساکن باشد جان‌ها در معرض هلاکت قرار می‌گیرند و انسان‌های سالم را بیمار و بیماران را بدحال‌تر و میوه‌ها را فاسد و سبزی‌ها متعفن می‌شوند و شیوع «وبا» را به دنبال دارد و غلات نابود می‌شوند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ۱۱۹) و مفسران آیه «وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا» (ذاریات: ۱) را به وزش باد تفسیر کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۲، ۳۷۹). می‌گویند وقتی خداوند به موجودات طبیعت سوگند می‌خورد، برای توجه دادن انسان به اسرار علمی و فواید و نقش آنها در زندگی انسان‌هاست.

امام علی (ع) در توصیف و مذمت اهل بصره می‌فرماید: «اخلاق شما پست، پیمان‌های شما سست و سیره شما دورویی و آب شهرتان شور است». (نهج‌البلاغه، خ ۱۳) در بیان دیگری می‌فرماید: «خاک سرزمین شما بدبوترین خاک‌ها است، از همه جا به آب (سطح

دریا) نزدیک‌تر است و از آسمان دورتر است (منظور پست و پایین) که نه دهم بدی‌ها در محیط شماسست». (همان)

تأثیر محیط زیست در زندگی انسان را کسی نمی‌تواند نادیده انگارد. این موضوع از چنان اهمیتی برخوردار است که دانش جدیدی به‌عنوان «اکولوژی» در کنار سایر دانش‌ها پدید آمده است. موضوع این دانش، مطالعه روابط میان موجودات و محیط زیست آنها است. بنابراین، اکولوژی انسانی تحقیقی درباره تأثیر انسان بر روی محیط زیست و تأثیر محیط زیست بر انسان می‌باشد (ادوارد، ۱۳۴۸، ص ۱).

نتیجه‌گیری

انسانی که خداوند مقام خلیفه‌اللهی را به او داده است، نخست باید تعالیم الهی را فراگیرد تا مجری اراده تشریحی خداوند در زمین باشد. بعد از اینکه جان خود را به معارف و علوم وحیانی مجهز نمود وجود خود را در جهان بیرونی تجلی می‌بخشد و به آباد کردن زمین می‌پردازد (حدید: ۲) و از آنجا که این آباد کردن از انسانی ناشی شده است که حکمت الهی در روح او راسخ شده است با قسط و عدل به آباد کردن زمین می‌پردازد و در همین راستاست که علوم انسانی و تجربی و مهندسی و معماری الهی شکل می‌گیرند و روابط انسان‌ها و زمین رابطه‌ای خدامحور خواهد بود و تن و روان انسان در چنین فضایی است که سعادت و رفاه این جهانی و شکوفایی استعدادهای انسان خلیفه‌اللهی را به دنبال خواهد داشت.

یکی از اصول قرآنی برای حفظ محیط زیست تربیت انسان‌های قرآنی است که در دامن وحی تربیت شده‌اند که بازتاب این تربیت پرهیز از اسراف و دعوت به قناعت و حفظ امانت در عرصه محیط زیست است. پایبندی به اخلاق بیشترین سهم را در حفظ محیط زیست خواهد داشت، اگر کسی تخریب محیط زیست را برای دستیابی به توسعه ناپایدار رویه خود قرار دهد از مقام خلیفه‌اللهی دور خواهد شد با تربیت افراد قرآنی، خانواده و گروه‌ها و احزاب و دولت‌های قرآنی خواهیم داشت که بیشترین سهم را در حفظ حقوق محیط زیست خواهند داشت. این اصل قرآنی هرچند در کوتاه‌مدت بحران زیست‌محیطی

- جهان امروز را حل نخواهد کرد، اما در بلندمدت می‌تواند محیط زیست را به پایه‌های توسعه‌ای پایدار برساند که بر مبنای اصول اخلاقی شکل گرفته باشد:
۱. انسان دارای یک هویت طبیعی روحانی است که از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند.
 ۲. کمالات روحی و جسمی انسان به تدریج و به مرور زمان ایجاد می‌شوند.
 ۳. با توجه به حضور روح در کالبد جسمانی انسان و اعتقاد به زندگی پس از مرگ انسان در این دنیا زندگی مسئولانه‌ای خواهد داشت.
 ۴. انسان موجودی مختار است که با خرد و اختیار و تکلیف مخاطب به خطاب الهی است و خداگرایی و خداجویی در او فطری است.
 ۵. عبودیت انسان در اطاعت او در برابر خداوند است.
 ۶. انسان خلیفه خداوند است؛ یعنی اوصاف و کمالات خداوند باید در او تجلی پیدا کند.
 ۷. کرامت انسان به داشتن عقل انسان است که زمینه رسیدن به کامل‌ترین درجات را فراهم می‌کند.
 ۸. رفتار انسان با طبیعت تأثیر تکوینی دارد، لذا در پیدایش و یا کاهش نعمت‌های جهان سهم بسزایی دارد.

فهرست منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۸۲، ترجمه سیدمحمددشتی، قم، الهادی.
۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۳۷۴، مقدمه، ترجمه پروین گنابادی، چ هشتم، تهران، علمی و فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۲، قانون در طب، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، چ ششم، تهران، سروش.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد، ۱۴۲۲ق، مقایس اللغة، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. ادوارد، راجرز، ۱۳۴۸، اکولوژی انسانی و بهداشت، ترجمه سیاوش آگاه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران.
۶. ارسطو، ۱۳۵۸، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۷. بهرامی، محمد، ۱۳۷۹، «علی و انسان‌شناسی قرآنی»، پژوهش‌های قرآنی، سال ششم، ش ۲۲ و ۲۳، ص ۹۰-۱۱۱.
۸. پایکین، ریچارد و استرول آروم، ۱۳۸۱ف کلیات فلسفه، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، چ هجدهم، تهران، حکمت.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، اسلام و محیط زیست، قم، اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۰، تسنیم، قم، اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، تفسیر موضوعی قرآن کریم، سیره پیامبران (۱)، قم، اسراء.
۱۲. حسین الخشن، ۱۴۲۵ق، الاسلام و البیئه خطوات نحو فقه بیئی، بیروت، دارالهادی.
۱۳. حویزی، عبدالعلی بن جمعه، ۱۳۸۳، تفسیر نورالثقلین، تصحیح هاشم رسولی محلاتی، قم، مطبعة العلمیه.
۱۴. ریچارد پایکین و آروم استرول، ۱۳۶۴، کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چ سوم، تهران، حکمت.

۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۶۴، تفسیر صحیح آیات مشکله، تهران، مؤسسه نشر بلیغ.
۱۶. سیدامامی، کاووس، ۱۳۸۹، اخلاق و محیط زیست (رهیافتی اسلامی)، تهران، دانشگاه امام صادق(ع).
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۰۲ق، المیزان فی التفسیر القرآن، چ چهارم، قم، انتشارات اسلامی.
۱۸. طبرسی، فضل بن الحسن، ۱۴۱۲ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح ابوالحسن شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامیة.
۱۹. طریحی، فخرالدین، ۱۳۶۷، مجمع البحرین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۰. طنطاوی، محمدسید، ۱۹۹۷، التفسیر الوسیط القرآن الکریم، مصر، دار نهضة للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۱. طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، التیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۲. قرضاوی، یوسف، ۱۴۲۱ق، رعاية البيئه في شريعة الاسلام، قاهره، دارالشرق.
۲۳. قمی، شیخ عباس، بی تا، مفاتیح الجنان، قم، اسوه.
۲۴. قیومی، احمدبن محمد بن علی المقرئ، بی تا، المصباح المنیر، بیروت، المكتبة العلمیة.
۲۵. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۷۹، اصول کافی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة.
۲۶. کیس الکساندر، ۱۳۸۴، حقوق محیط زیست، محمدحسن حبیبی، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران.
۲۷. لواسانی، احمد، ۱۳۷۲، کنفرانس بین المللی محیط زیست در ریو، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الانوار، بیروت، الوفاء.
۲۹. مراغی، احمد مصطفی، ۱۹۸۵، تفسیر المراغی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۳۰. امام صادق(ع)، ۱۴۰۰ق، مصباح الشریعه فی حقیقه العبودیة، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، معارف قرآن، خداشناسی - کیهان‌شناسی - انسان‌شناسی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۲. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۹، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. منسکیو، ۱۳۶۲، روح القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهتدی، چ هشتم، تهران، امیرکبیر.
۳۵. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۰، آداب نماز، تهران، مؤسسه چاپ و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۶. نصری، عبدالله، ۱۳۷۹، مبانی انسانی در قرآن، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۷. نوری طبرسی، میرزا حسین، ۱۴۰۸ق، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۷۶ - ۵۷

تطبیق معنویت سرخپوستی و عرفان اسلامی (با تأکید بر احوال از نظر ابونصر سراج و کاستاندا)

زهرا پریدختان^۱
محمد قادری مقدم^۲
محمد علی شریفیان^۳

چکیده

عرفان، راه و روش کسب معرفت، بصیرت و سفری درونی از خود به خدا رسیدن است. عرفان اسلامی بر اساس تجربیات عارفانی چون: ابوسعید ابوالخیر، ابونصر سراج، مولوی و دیگر عرفا شکل گرفته است و معنویت سرخپوستی در بین سرخپوستان مکزیک، بر اساس تجربیات کارلوس کاستاندا، به جوامع معرفی شده است. این مقاله با هدف تطبیق احوال سالک در معنویت سرخپوستی با احوال سالک در عرفان اسلامی بر اساس احوالی که ابونصر سراج در کتاب «اللمع» آورده است به روش توصیفی-تحلیلی مورد مطالعه کتابخانه‌ای قرار گرفته است. نتیجه تحقیق نشان می‌دهد، سالک سرخپوستی احوالاتی از قبیل: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، وجد، انس، طمأنینه، مشاهده و یقین، مراتب ده گانه احوال که در «اللمع» آمده است، را تجربه می‌کند با این تفاوت که به دلیل نوظهور بودن این معنویت تقسیم بندی کلیشه‌ای «احوال» صورت نگرفته است.

واژگان کلیدی

معنویت سرخپوستی، عرفان اسلامی، احوال، ابونصر سراج، کاستاندا.

۱. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شیروان، دانشگاه آزاد اسلامی، شیروان، ایران. (مقاله برگرفته از
Email: hakimeh1424@gmail.com رساله دکتری)

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شیروان، دانشگاه آزاد اسلامی، شیروان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Mghaderim52@yahoo.com

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد شیروان، دانشگاه آزاد اسلامی، شیروان، ایران.
Email: masharifian47daa@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۲/۱۸

طرح مسأله

« عرفان در لغت به معنای شناخت و شناسایی است؛ اما در اصطلاح روش و طریقه ویژه‌ای است که برای دستیابی و شناسائی حقایق هستی و پیوند و ارتباط انسان با حقیقت بر شهود، اشراق، وصول، اتحاد با حقیقت تکیه دارد» (سهروردی ۱۳۷۴: ۱). عرفان علمی است که انسان کمال‌جو برای کسب معرفت و تعالی روح خویش به آموختن آموزه‌های نظری و عملی آن می‌پردازد تا با پیروی از اصول خاص آن و تمرین و ممارست و تهذیب نفس به هدفی که در آن علم نهفته، به اغنای روح خویش پردازد. یکی از اهداف مشترک عرفان اسلامی و معنویت سرخپوستی پالایش روح از پلیدی‌های نفسانی و کسب کمالات روحانی و معنوی است تا با گوش جان طنین روح نواز حقیقت را بشنوند و با چشم دل به تماشای بستان معرفت حق تعالی بنشینند. عرفان در بین اقوام و ملل مختلف به گونه‌های متفاوت و با اهداف و نگرش‌های خاص همان محیط ظهور و سالکانی را به خود جذب کرده است. گاه عرفانی پاره‌ا، فراتر از جغرافیای خویش نهاده و در کشورهای دیگر سالکانی را به خود جذب کرده است. از جمله دلایلی که باعث گسترش یک عرفان در کشورهای دیگر می‌شود موضوع فطری بودن بحث پرستش در نهاد انسانهاست که در شرایط مختلف اجتماعی سعی می‌کند راهی برای ارضای این نیاز پیدا کند و از طرفی دیگر هم انسان مدرن در عصر ارتباطات و رسانه‌های گوناگون قرار دارد که از طریق اینترنت، فیلم، کارتون، کتاب، رمان و موسیقی و... با آداب و رسوم و گرایشهای انسانی، مذهبی و اعتقادی، قومی و ملیتی کشورهای دیگر آشنا می‌شود که سبب گرایش برای حصول به حقیقت شده است. از جمله عرفانهایی که در ایران از طریق رسانه‌های مذکور رونق یافته و علاقمندانی پیدا کرده، معنویت سرخپوستی است. «ماهیت زبان عرفانی با زبان دیگر علوم تفاوت دارد؛ تعالیم و موضوعات دیگر علوم اکتسابی است و می‌تواند به دیگران منتقل شود، اما مفاهیم و تعالیم عرفان اسلامی مبتنی بر دریافت‌ها و مواجهید شخصی است. انتقال تجارب شخصی و دریافت‌های ذوقی غیر ممکن یا بسیار سخت است» (میرباقری فرد ۱۳۹۱: ۸۲). هر یک از عرفا برای احوال تعداد و ترتبی را قائل شده‌اند. ابونصر سراج

نیز احوال را به مراتب ده گانه تقسیم بندی کرده است. این مراتب عبارتند از: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، وجد، انس، طمأنینه، مشاهده و یقین. عرفان اسلامی و معنویت سرخپوستی در دو محیط جغرافیایی با ادیان و اعتقادات خاص و متفاوت ظهور و رشد یافته است. عرفان اسلامی با تجارب معنوی عارفانی نظیر: ابوسعید ابوالخیر، مولوی، قشیری، هجویری، سراج، کاشانی و... و معنویت سرخپوستی با تجارب معنوی کارلوس کاستاندا و دون خوان ماتوس سرخپوست مکزیکی، به ملتها معرفی شده است. کارلوس کاستاندا که تحت تعلیم استادش دون خوان ماتوس قرار گرفته بود تجربیات معنوی اش را در چهارده جلد کتاب به صورت خاطرات نقل کرده است. دون خوان درحالی که خود را نوال معرفی کرده است در انتخاب راه سلوک به «راه دل» اشاره و تأکید می کند. نوال واژه‌ای است که در مفهوم راهنما و مرشد استفاده شده است. در پژوهش حاضر ملاک تطبیق احوال در معنویت سرخپوستی، احوالی است که از نظر ابونصر سراج در کتاب «اللعم» ذکر شده است.

اهداف پژوهش

- ۱- بررسی شباهت‌های، احوال سالک در معنویت سرخپوستی و عرفان اسلامی با تأکید بر احوالی که از نظر «ابونصر سراج» در کتاب «اللعم» آمده است.
- ۲- بررسی تفاوت‌های، احوال سالک در معنویت سرخپوستی و عرفان اسلامی با تأکید بر احوالی که از نظر «ابونصر سراج» در کتاب «اللعم» آمده است.

پیشینه تحقیق

در مورد معنویت سرخپوستی مقاله‌هایی نوشته شده است؛ لیکن مقاله‌ای که در آن به بررسی و تطبیق احوال سرخپوستی با احوال از نظر ابونصر سراج صورت نگرفته است. از جمله مقالاتی که راجع به معنویت سرخپوستی به نگارش آمده است عبارتند از:

۱. مقاله «واکاوی عناصر ادیان ابتدایی در عرفان سرخپوستی دون خوان» حسن زاده (۱۳۹۲) نویسنده در آن به بررسی نیروی مقدس یا مانایی که درون اشیاء وجود دارد و همچنین وجود عنصر روح در میان موجودات جاندار و غیر جاندار و رابطه احترام‌آمیز و گاه پرستش گونه انسان با طبیعت و عناصر آن پرداخته است.

۲. مقاله «سیر و سلوک در تعالیم کاستاندا» کیانی (۱۳۸۷) نویسنده در آن به بررسی دستورات عملی عرفان کاستاندا که آن را شکل گرفته از عرفان‌های شرقی می‌داند و به دستورات عملی که باعث وصول به معرفت شهودی می‌شود، پرداخته است.
۳. مقاله «عرفان سرخپوستی» زاهدی (۱۳۶۸) نویسنده در آن علاوه بر معرفی آثار کاستاندا به شرح و تفسیر مفاهیم واژه‌های خاصی که در این آثار آمده پرداخته است.
۴. مقاله «عرفان سرخپوستی کارلوس کاستاندا» اسدپور (۱۳۸۶) نویسنده به بررسی مطالب کتابهای کاستاندا از دیدگاه استعاره با سه نظریه مقایسه، تعامل و کنش‌گفتاری پرداخته است.

روش تحقیق

پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی مورد مطالعه کتابخانه‌ای قرار گرفته است.

بحث و بررسی

احوال حالتی است که در دل سالک به صورت گذرا وارد می‌شود. قشیری احوال را چنین تعریف کرده است: «حال نزد قوم معینی است که بر دل درآید بی آنکه ایشان را اندر وی اثری باشد و کسی» (قشیری ۱۳۸۵: ۹۲). هجویری نیز با تعریف قشیری موافق است و گفته است: حال عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی به بنده بی تعلق به مجاهدت وی بدان. (هجویری ۱۳۸۳: ۲۷۵) سراج، حال را موهبتی الهی می‌داند که به سالک اعطا می‌گردد «و اما معنی الاحوال فهو ما يحل بالقلوب او تحل به القلوب من صفاء الاذکار» (سراج ۲۰۰۱: ۳۶). در خصوص دوام و بقای حال از نظر مشایخ صوفیه اختلاف نظر وجود دارد. برخی حال را دائمی و برخی ناپایدار دانسته‌اند. از نظر سراج حال گذرا است وی با نقل نظر جنید در این باره موافقت خود را بیان کرده است (سراج ۲۰۰۱: ۴۰). هر عارفی برای احوال و مقام، تعداد، ترتیب و درجاتی مختلف قائل شده است، این اختلاف آرا در مصادیق حال و مقام ناشی از تفاوت تجربه‌های شخصی آنان است سراج در اللمع از ده حال و هفت مقام سخن گفته است درعین حال با تعبیر «غیرذلک» تعداد احوال رابه ده منحصر نمی‌داند. سهروردی در عوارف المعارف ۱۴ حال برشمرده است. شقیق بلخی از چهار منزل سخن رانده است (شقیق بلخی ۱۳۶۶: ۱۰۸). عزالدین کاشانی (فوت ۷۳۵)

درباره دوام و تغییر حال گفته است: «بعضی مشایخ برآنند که حال آن است که ثبات و استقرار نیابد؛ بلکه چون برق پدید آید و زایل گردد... و بعضی برآنند که تا ثبات و باقی نشود آن را حال نخوانند. چه حلول اقتضای نبوت کند و چیزی که چون برق لامع گردد و فی الحال منطقی شود، اسم حال بر او درست نیاید و این مذهب اختیار شیخ شهاب الدین سهروردی است و گفته است که بقای حال مایه حدیث النفس نشود، مگر حالی ضعیف... و احوال قویه هرگز با نفس ممتزج نشوند، همچنانکه روغن به آب» (کاشانی ۱۳۶۷: ۱۲۷). سید شریف جرجانی (فوت ۸۰۵) با ارائه تعریفی از حال به موهبتی بودن آن اشاره کرده و برخی مصداق‌های آن را برشمرده است: «من طرب او حزن او قبض او بسط او هیته...» (جرجانی ۱۳۰۶ق: ۳۶). هر عارفی برای احوال و مقام، تعداد، ترتیب و درجاتی مختلف قائل شده است، این اختلاف آرا در مصادیق حال و مقام ناشی از تفاوت تجربه‌های شخصی آنان است سراج در اللمع از ده حال و هفت مقام سخن گفته است. روزبهان بقلی (فوت ۶۰۶) در مشرب الارواح و شرح شطحیات در تعریف حال گفته است: «حال آن باشد که از انوار غیب به دل رسد در وقت مصفی کند. بدیهه تجلی بود ظهور حق به نعت کشف سرّ روح را را بی کسب و رسم». (روزبهان بقلی ۱۳۸۲: ۴۰۰)

در ادامه بحث، با تأکید بر تعریف احوال از ابونصر سراج: «احوال چیزهایی هستند که در دل درآیند و یا دل در آن‌ها درآید همچون صفای یاد خدا... تعداد و ترتب احوال: مراقبه، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، طمأنینه، مشاهده و یقین است» (سراج ۱۳۸۲: ۹۷). به تطبیق احوال سالک سرخپوستی و سالک عرفان اسلامی می‌پردازیم.

۱- مراقبه (مراقبت دل)

سراج طوسی، مراقبت را آگاهی دل بر ناظر بودن خدا بر انسان می‌داند: «مراقبت بنده آن است که بداند و یقین کند که خداوند بر تمامی دل و درونش آگاه است. پس دل را از همه وسوسه‌های مذموم که او را از خدا دور می‌دارند، نگه دارد». (۱۳۸۸: ۱۰۷) و همچنین مراقبت نزد اهل سلوک، عبارت است از باور قلبی سالک به این که خداوند در همه احوال، عالم بر قلب و مطلع بر رازهای درونی است. البته همین که سالک یقین حاصل کرد به این که خدا همیشه او را می‌بیند و بر زوایای درونی او واقف و مطلع است، مراقب

اندیشه‌های شیطانی خواهد بود که قلب را از ذکر خداوند باز می‌دارد. از پیغمبر اسلام (ص) روایت شده که فرمودند: «خداى را چنان پرستش کن که گویی او را می‌بینی و اگر تو او را نبینی، او تو را می‌بیند. (سراج ۱۹۹۷: ۵۵)

در معنویت سرخپوستی از سالک با نام «سالک مبارز» یاد می‌شود. زیرا؛ سالکی که در مسیر معنویت گام بر می‌دارد باید به جنگ تمام بدی‌ها و رذایل اخلاقی و روحی خویش برود تا سبب جلای روح خویش شود. سالک مبارز در تمام طول سلوک همیشه در حال مبارزه است. این مبارزه همان مراقبت از خویش در مقابل پلیدی‌ها و تیرگی‌های روح است. عارفان واصل با نام «صاحبان بصیرت» یاد می‌شود. صاحبان بصیرت مراقبت را بزرگترین توفیق برای انسان بویژه سالک می‌دانند. «آری، مراقبت بزرگترین توفیق انسان است و از آگاهی خام حیوانی رشد می‌یابد و پرورده می‌شود تا آن که سراسر قلمرو گزینه‌های انسانی را در بر می‌گیرد. صاحبان بصیرت، حتی کمالی بیش از این برای آن قایل می‌شوند تا آن جا که تمام قلمرو استعدادها و امکانات بشری را در بر بگیرد» (کاستاندا، ۱۳۶۸: ۸۸).

از جمله مراقبت‌هایی که سالک مبارز درگیر آن است از بین بردن خودبزرگ‌بینی است. زیرا با از بین بردن این رذیله اخلاقی، دنیای دیگری از عالم معنا به روی سالک گشوده می‌شود و از خطا مصون می‌ماند. «اهل سلوک فهرست‌هایی استراتژیک تهیه می‌کنند. هر فعلی را که از ایشان سر می‌زند در این فهرست می‌گنجانند. بعد تصمیم می‌گیرند که کدام یک از اینها را می‌توان تغییر داد تا از نظر مصرف کردن نیرو، فرصت آسودن برای ایشان پیش آید. واژه استراتژیک به معنایی که وی درباره آن سخن میگفت فقط آن الگوهای رفتاری را که برای بقای نفس و خوشبختی ما ضرورت ندارند، در بر می‌گیرد. در فهرستهای استراتژیک سالکان، خود بزرگ‌بینی به صورت فعلی جلوه‌گر می‌شود که بیشترین نیروی انسان در تلاش برای ریشه کن کردن آن، به هدر می‌رود. یکی از نخستین مقاصد اهل سیر و سلوک آزاد ساختن آن نیرو به منظور رویارویی با ناشناخته‌ها به کمک آن است. اقدام به هدایت نیرو در مسیر جدید، همان مصون شدن از خطا است» (کاستاندا، ۱۳۶۸: ۳۰). از دیگر مراقبت‌های ضروری در سلوک سرخپوستی مهار کردن

نیروی جنسی و انسانی است. مهار کردن غریزه جنسی نوعی انرژی در سالک ذخیره می‌کند به همین منظور مراقبت از آن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. دون خوان به کاستاندا می‌گوید: «من همواره به تو گفته‌ام که نیروی غریزه جنسی واجد اهمیت و فوق العاده است و باید با مراقبت فراوان آن را مهار کرد و به کار بست. اما تو همیشه از آن چه من گفته‌ام ناخشنود شده‌ای، زیرا گمان می‌بردی که من از خویشنداری در قالب اخلاقیات سخن می‌گفتم، در حالی که مقصود من همواره ذخیره کردن و تجدید مسیر انرژی بوده است» (کاستاندا، ۱۳۶۸: ۸۰). سراج می‌گوید: وقتی سالک خدا را حاضر و ناظر بر اموراتش ببیند مراقب اعمال و نیات خود خواهد شد. کاستاندا نیز مراقبت را از مهم‌ترین وظایف سالک در سلوک سرخپوستی می‌داند و تأکید می‌کند سالک تا از نفسانیات و مادیات رها نشود به انسان بصیر تبدیل نمی‌شود و این امر تنها با مراقبت است که حاصل می‌شود.

۲- قرب

سراج طوسی، قرب را نزدیک بودن دل به خداوند می‌داند: «قرب بنده آن است که با دلش نزدیک بودن خدا را ببیند و بخواهد که با کردارهای نیک یعنی طاعات و جهت دهی نیروهای درونش در پیشگاه حق و یادآوری همیشگی در نهان و آشکار آن را بیشتر کند».

(۱۳۸۸: ۱۰۸)

در معنویت سرخپوستی نیز قرب را نزدیکی دل به خالق دانسته و این نزدیکی تا حدی است که گوش جان و چشم دل، شنوا و بینای حقایق پنهان می‌شوند. «وقتی که مردمان بصیر رؤیت می‌کنند، با صورت گرفتن همسویی جدید، چیزی همه چیز را تبیین می‌کند. این چیز آوایی است که در گوش ایشان می‌خواند که این چیست و آن چه. اگر صدا با گوش دل شنیده نشود، آن چه صاحبان بصیرت می‌بینند، رؤیت نیست» (کاستاندا، ۱۳۶۸: ۷۷)

سالک مبارز با از بین بردن خود بزرگ بینی احساس قرب و نزدیکی به عالم معنا پیدا می‌کند و مرگ را پایان زندگی نمی‌داند. و بر این باور است که جهان دارای شعور و آگاهی است. «آن چه انسان را به جهان شناخت می‌دهد، عادت است، عادت‌ها فرد را وادار

می‌کند تا همیشه دنیا را هماهنگ با افکارش ببیند حتی چنین هم نباشد، انسان می‌کوشد که آن را چنان بنمایاند. ترک گفتن عاداتها است که انسان را به وراء واقعیت‌های موجود رهنمون می‌شود، و البته افراد بشر قادرند حتی قوی‌ترین عادت را هم به راحتی ترک کنند. عادت من بودن را. اگر سالک به خود بینی ادامه دهد، از سرمنزل مقصود به دور می‌افتد، زیرا اوج آگاهی تنها زمانی به سراغ انسان می‌آید که خود بزرگ بینی از وجودش رخت بر بسته باشد. پس می‌بایست بدون چون و چرا، مسؤلیت کامل اعمال خود را بپذیرد و پس از اخذ تصمیم تا سرحد مرگ و بدون کوچک‌ترین تردید و کمترین پشیمانی، پایداری کند. آن چه در نقطه تعارض با مسؤلیت قرار دارد، مسامحه، تعلل و تبلی است. یقین کامل به این که سالک هیچ فرصتی برای تلف کردن ندارد، تعلل را خاکستر خواهد کرد و این کار با تمرکز بخشیدن ذهن بر هر چه که به مرگ می‌پیوندد، انجام می‌شود. همه کسانی که تصویری از انسان در پیش روی دارند، او را می‌دارند که طبق تصور آنها زندگی کند. پس باید نام و نشان شخصی نابود شود و سالک به یاد داشته باشد که مرگ، و فقط مرگ، همراه جاودانی او است. اگر انسان اعتقاد و ایمان داشته باشد، می‌تواند به تنهایی به مقابله با ناملایمات و خطرات برخیزد و نیاز به همراهی و همیاری دیگران نخواهد داشت. سالک پس از آن که از خود و از دیگران بُرید، آماده است تا گام بعدی را به سوی هدف بردارد. او باید به یاد داشته باشد که نوعی شعور و آگاهی مرموز و بی‌کران با هستی عجیب شده است» (کاستاندا، ۱۳۶۸: دو). سراج قرب را نزدیکی به خداوند می‌داند و می‌گوید سالک از درون احساس نزدیکی و دوستی نسبت به خداوند پیدا می‌کند. کاستاندا نیز از وحدت و یگانگی سالک با طبیعت سخن می‌گوید و یادآور این موضوع می‌شود که سالک وقتی خود بزرگ بینی را در وجودش از بین برد جهان خلقت با او به رفاقت می‌نشیند و پرده‌ها رو از جلوی دیدگان سالک کنار می‌زنند که این خود حاصل قرب و نزدیکی سالک با جهان خلقت است.

۳- محبت

تعریف محبت بنده: «نگاه به بخشش‌های خداوندی است و دیدن میزان قرب و نگهداشت و سرپرستی خدا درباره خود است و نگاه با ایمان و کهن اعتقاداتش به

کرامت‌های خداوند در حق اوست که چه سان او را در نظر داشته و راه نموده و از دیر باز او را به مهر پرورده تا بنده هم خدای را دوست بدارد» (سراج طوسی ۱۳۸۸: ۱۰۹).

دون خوان دنیا را رازی می‌داند که فقط اهل معرفت از حقیقت آن آگاهند سالک مبارز ایمان دارد جهان دارای ادراک و شعور است. بر این باور است نیرویی عظیم و قادر بر آن حاکم است که از آن نیرو، گاه با نام عقاب و جلوه‌های عقاب یاد می‌کند و گاه آن نیرو را خدا می‌نامد. برای رسیدن به رؤیت عوالم ناپیدا به تهذیب نفس می‌پردازد. سالک مبارز هر بار که به خلوص نزدیک می‌شود شاهد تجربه‌ها و شگفتی‌هایی می‌شود که باعث ایجاد شوق در سلوک سالک می‌شود. این رؤیت‌ها نشانه توجّه محبوب به وی است که با مهرورزی به سالک او را به سوی خویش فرا می‌خواند. «دنیا اسرارآمیز است. آنچه ما می‌بینیم همه دنیا نیست. خیلی بیش از اینها وجود دارد. آنقدر زیاد که در واقع بی‌نهایت است. پس می‌کوشی تمامی آن را برای خودت توجیه کنی، فقط موفق می‌شوی دنیای مأنوسی بسازی. اگر من و تو اینجا هستیم، در دنیائی که تو واقعی می‌نامی، برای این است که هر دوی ما آن را می‌شناسیم. تو دنیای اقتدار را نمی‌شناسی و به همین دلیل هم نمی‌توانی مأنوسی بسازی» (کاستاندا ۱۳۷۷: ۲۰۳). وقتی محبوب محب خویش را مورد لطف قرار می‌دهد دنیای دیگری را در مقابل چشمان او می‌گشاید. «دنیا یک راز است و ابداً آن طوری که تو تصور می‌کنی نیست... مسلماً آنطور که تو تصور می‌کنی هم هست. ولی این، تمامی آنچه که در دنیا وجود دارد نیست. خیلی بیش از اینهاست. تو از همان نخست متوجه شده بودی و امشب کمی بیشتر درخواهی یافت» (کاستاندا ۱۳۷۷: ۲۰۶-۲۰۵).

و در جایی دیگر دون‌خوان از محب و محبوب سخن می‌گوید: «زندگی سالک نمی‌تواند سرد و تنها و خالی از احساسات باشد، چرا که بر مبنای علاقه، از خود گذشتگی و ایثار نسبت به محبوب خود پی‌ریزی شده است» (کاستاندا ۱۳۷۷: ۲۶۹). سراج از محبت دوسویّه محب و محبوب یعنی انسان و خالق سخن گفته و این کشش درونی را دوجانبه می‌داند. کاستاندا نیز چنین عقیده‌ای دارد و از محبت دوسویه بین محب و محبوب سخن می‌گوید.

۴- خوف

خوف و ترس درونی یکی از الطاف الهی به بندگانش است تا به وسیله آن به طرف خویش دعوت کند. سراج خوف را اینگونه تعریف می‌کند: «خوف تازیانه خداست، تأدیب کند آن کسی را که از درگاه او رمیده». (سراج طوسی ۱۳۸۸: ۱۱۱)

در معنویت سرخپوستی، تولتک‌هایی که تحت تعلیم استادان عرفانی بودند در آغاز تعلیمات خویش که با گیاهان نیروبخش وارد سلوک می‌شدند برای رؤیت آنچه که از قدرت دید مردم عادی پنهان بود گرفتار خوف قلبی می‌شدند: «تولتکها مردمانی بودند که خود را با بافت زندگی روزمره سازگار می‌کردند، همچنان که بسیاری از پزشکان، هنرمندان، معلمان، پیشوایان ادیان و سوداگران روزگار خود را نیز بدین کار می‌پردازند. زیرا کنترل دقیق سازمان اخوت، به حرفه‌های خود می‌پرداختند و تا بدان حد کاردان و متنفذ می‌شدند که حتی سلطه خویش را بر گروه‌هایی از مردمان بیرون از قلمرو جغرافیایی تولتک نیز می‌گسترده‌اند. دون‌خوان می‌گفت، پس از آن که برخی از این کسان در پی سده‌ها سروکار داشتن با گیاهان نیروبخش - در فرجام کار آموختند - که چه گونه رؤیت کنند، آنان که تعهد بیشتری احساس می‌کردند، آغاز به تعلیم علم رؤیت به افراد صاحب معرفت کردند و این آغازی بود بر انجامشان چون زمان گذشت، بر شمار صاحبان بصیرت افزوده گشت، اما وسواس ایشان در آن چه رؤیت می‌کردند، رؤیتی که حتی ایشان را از حرمت و بیم سرشار می‌نمود» (کاستاندا ۱۳۶۸: ۱۲). دون‌خوان در ادامه تعلیماتش به کاستاندا یادآور می‌شود: «اموری که در فراسوی توان ادراک ما هستند، ناشناختنی قلمداد می‌شوند و تمایز بین آنها و شناختنی‌ها بسیار حساس است. در آمیختن این دو با یک‌دیگر، صاحبان بصیرت را به هنگام رویارویی با ناشناختنیها در وضعی نامساعد قرار می‌دهد. صاحبان بصیرت قدیم در برخورد با این امر گمان بردند که روش کارشان خطا است و هرگز به خاطرشان خطور نکرد که بیشتر چیزهایی که در عالم خارج وجود دارد، ماورای فهم ما است. در واقع، این خطای وحشت‌انگیز در قضاوت بود که برای آنان به غایت گران تمام شد» (کاستاندا ۱۳۶۸ الف: ۵۲). دون‌خوان به کاستاندا گوشزد می‌کند زمانی که در عالم ناشناخته‌ها یا همان کشف و شهود غرق بودی در حالت تسلیم به سر می‌بردی و

گرفتار ترس و وحشت بودی.» در جایگاه بالای صخره هموار، تو در عالم ناشناخته ها عمیقاً فرورفته بودی. اما به طبیعت مبالغه جوی خودت تسلیم شده، به وحشت گرفتار آمده بودی. این بدترین چیزی بود که کسی می توانست انجام دهد. از این رو، از سوی چپ بیرون آمده بودی مانند خفاشی که از جهنم گریخته باشد، خوشبختانه انبوهی از چیزهای غریب با خود آورده بودی» (کاستاندا ۱۳۶۸: ۱۰۷). سراج از خوف نوعی تازیانه یاد می کند. به طوری که وقتی سالک از درگاه خدا دور شود خدا در دلش خوف ایجاد می کند تا به وی بازگردد. کاستاندا از خوف به آن معنایی که سراج شرح داده است سخن نگفته و فقط از خوفی که سالک در مواجهه با ناشناخته ها احساس می کند یاد کرده است.

۵- رجا

رجا، همان امیدواری است که در سختی ها و شدائد روزگار در دل و ذهن انسان ایجاد می شود تا به قدرت آن بر مشکلات فائق آید. سراج گوید: «هرگاه مطلوبی متوقع باشد که در زمان استقبال حاصل خواهد شد، و طالب را ظن باشد به تحصیل اسباب آن مطلوب، فرحی را که از تصور حصول آمیخته با توقع در باطن او حادث شود رجاء خوانند.» (سراج طوسی ۱۳۸۸: ۱۱۲)

در معنویت سرخپوستی نیز امیدواری از درون به سالک ندا می دهد و اجازه نمی دهد سالک دچار یأس و شکست شود و پیروزی بر حال کنونی را با امید سپری می کند که حاصلش ایجاد شعف روحی است همچنان که کاستاندا در برهه ای از زمان گرفتار اندوه شده و با تقویت امید در وجودش تلخی ها را به ذوق تبدیل می کند. در یادداشت هایش می نویسد: «از آن جا که فردی درون بین هستم، وقتی که تمام تجلیات درون پیلۀ خود را برافروزم در یک دم همه ما خواهیم رفت. احساس کردم غم در راه است و باید گریه کنم، اما عاملی در درون من از شنیدن این که درون بین خوان ماتیوس نزدیک است آزاد شود، چنان دستخوش شادمانی گشت که سراپا شور و شعف، از جا جستم و فریاد کشیدم می دانستم که دیر یا زود به مرحله دیگر آگاهی خواهم رسید و از اندوه خواهم گریستم. اما آن روز مالا مال از شادکامی و خوش بینی بودم» (کاستاندا ۱۳۶۸: ۲۳۲). از نظر سراج، رجاء و امید است که به سالک قدرت معنوی می بخشد تا در برابر سختی ها و رنج ها

صبوری کند. کاستاندا نیز می‌گوید: وقتی سالک دچار سردرگمی و شکست روحی شود صدایی از درونش به او ندا می‌دهد.

۶- وجد (شوق)

وجد اشتیاق قلبی و شادمانی روحی و جان است که گاهی خداوند متعال بر بندگانش ارزانی می‌دارد. استناد به روایت: «از پیامبر روایت شده است که گفت: ایا کسی مشتاق بهشت است؟ و همچنین از او روایت شده که پیوسته در دعایش می‌گفت: خدایا از تو لذت نگاه به رخسارت و شوق دیدارت را می‌خواهم» (سراج طوسی ۱۳۸۸: ۱۱۴).

در معنویت سرخپوستی سالک، شکنجه‌ها و رنج‌هایی که از خرده‌خود کامه می‌کشند را با شکیبایی تحمل می‌کنند زیرا به سرانجام سیر و سلوک خویش ایمان دارد و عذابها را در درونشان به شادمانی بزرگ تعبیر می‌کند. دون‌خوان از خاطراتش برای کاستاندا از خرده‌خود کامه‌ای که در سلوک او تأثیر بسزایی داشت چنین تعریف می‌کند: «... آن مرد موجودی به تمام معنی شیر بود، آبرویی برای خود نیندوخته بود. به عقیده روشن بینان جدید، یک خرده‌خود کامه کامل چیزی ندارد که آن را از خطر حفظ نماید. دون‌خوان به سخن گفتن ادامه داد: - هر روز با زبونی و افتادگی رفتار می‌کردم، گاهی در زیر سرزنش ضربه‌های تازیانه می‌گریستم، با وجود این شاد کام بودم. استراتژی ولینعمت من همان چیزی بود که مرا و او می‌داشت از امروز تا فردا را سرکنم، بی آن که از وقاحت آن مرد نفرت داشته باشم. من یک سالک بودم، می‌دانستم که دارم انتظار می‌کشم و می‌دانستم برای چه انتظار می‌کشم شادمانی بزرگ اهل سلوک درست در همین مسأله نهفته است» (کاستاندا، ۱۳۶۸: ۴۱). سالک در مواجهه با ناشناخته‌ها و ماوراء عالم طبیعی در خود نوعی وجد و شادی و سرور احساس می‌کند. «انسان در برابر ناشناخته از ماجراجویی استقبال می‌کند و دستخوش نشاط و سرزندگی می‌شود. این خاصیت ناشناخته‌ها است که در ما احساسی از امید و شادکامی ایجاد می‌کند، حتی احساس بیمی که در اثر برخورد با ناشناخته در ما برانگیخته می‌شود، بسیار خشنود کننده است. روشن بینان جدید به مدد قوه رؤیت دریافته‌اند که انسان در رویارویی با ناشناخته‌ها به بهترین حالت خویش دست می‌یابد» (کاستاندا، ۱۳۶۸: ۵۱). و از اینکه در کشف حقایق هستی موفق می‌شوند و روشن

بینی جزئی از وجودشان می شود و جدی بی نظیر را تجربه می کنند. «سالکان به این دلیل در این جهان به سر می برند که آموزش ببینند و گواهانی بی غرض بار آیند تا راز هستی خویش را باز نمایند و از پیروزی خود در کشف حقیقت هستی انسان به وجد آیند. این برترین هدف روشن بینان جدید است. و البته همه سالکان به این مقام نایل نمی شوند» (کاستاندا، ۱۳۶۸ الف: ۱۸۸). سراج شادمانی روحی و درونی را که سالک از آن برخوردار می شود، وجد می خواند. کاستاندا می گوید: سالک وقتی با ماوراء طبیعت و ناشناخته ها مواجه می شود در وجودش شعفی ناب حس می کند و به وجد می آید.

۷- انس

سراج انس را لذتی درونی و دیدار درونی جلوه های خداوند متعال می داند. «انس در اصطلاح عبارت است از التذاذ باطن به مطالعه کمال جمال محبوب» (سراج، ۱۳۸۸: ۱۱۵). در معنویت سرخپوستی سالک مبارز وقتی به مرحله بصیرت می رسد با رؤیت عقاب و جلوه های عقاب مأنوس می شود. «اصولا عقاب رویت پذیر نیست. یک صاحب بصیرت با تمام وجود خود عقاب را حس می کند. چیزی در همه ما هست که ما را قادر می سازد تا با تمام وجود به شهود دست یابیم صاحبان بصیرت فعل رؤیت عقاب را به صورتی بسیار ساده تبیین می کنند: انسان عبارت است از تجلیات عقاب و فقط بدان نیاز دارد که دوباره به اجزای مرکب کننده خویش باز گردد. مساله از آگاهی انسان ناشی می شود. این آگاهی او است که درهم و برهم و مغشوش می گردد در لحظه ی حساس که باید حالتی ساده و روشن باشد. تجلیات بر هستی خود گواهی می دهند، آگاهی انسان به تفسیر رو می آورد و حاصل آن کسب بصیرت نسبت به عقاب و جلوه های آن است اما در واقع نه عقابی وجود دارد و نه جلوه های عقاب. آن چه در عالم خارج وجود دارد قابل فهم و ادراک هیچ موجود زنده ای نیست» (کاستاندا ۱۳۶۸ الف: ۶۰). سراج می گوید: سالک وقتی از جلوه های خدا و تماشای آن لذت باطنی برد با آن انس می گیرد. کاستاندا نیز می گوید: سالک از تماشای عقاب و جلوه های عقاب لذت می برد و با آن مأنوس می شود. عقاب در معنویت سرخپوستی قدرت برتر و حاکم بر جهان هستی است.

۸- طمأنیه (اطمینان)

وقتی سالک بر باورهایش ایمان و اعتقاد راسخ و تخطی ناپذیر داشته باشد به سکون و آرامشی خاص در دل و جانش می‌رسد که این آرامش باعث می‌شود خدا را همچون دوستی حقیقی همیشه در کنارش ببیند و غیر از او به کسی متکی نباشد و در برابر شدائد زندگی لب به اعتراض نگشوید و صبر برایش شیرین‌تر خواهد بود. طمأنیه در اصطلاح آرامش و سکون و اعتماد دل به خداوند است. «آرامش و طمأنیت دلها اندر ذکر خداوند بسته است» (سراج طوسی ۱۳۸۸: ۱۱۷). ابونصر سراج برای اطمینان سه نوع درجه قائل است. «اطمینان بر سه قسم است: یکی اطمینان عامه است که چون به ذکر خدا مشغول شوند، اطمینان بیابند به این که خداوند، دعای آنها را اجابت خواهد فرمود و روزی آنها را خواهد رسانید و آفات را از آنها دفع خواهد کرد. این اشخاص در حال، دارای نفس مطمئنه هستند؛ یعنی مطمئنه به ایمان و اعتقاد. نوع دوم، اطمینان خواص است که راضی به قضاء الهی هستند و در بلا صابرند و حال اخلاص و سکونت خاطر و اعتماد دارند و بر کلام الهی که «ان الله مع الذین اتقوا والذین هم محسنون» (نحل ۱۲۸) و «ان الله مع الصابرين» دل بسته و بدان امیدوارند. نوع سوم، اطمینان اخص خواص است، که در وادی حیرت سرگردان می‌شوند؛ زیرا اینها در مقام خداوند به طوری مأخوذ به هیبت و عظمت او هستند و به طوری واقفند به این که خداوند «لا یدرک» [یعنی خداوند ادراک نمی‌شود] و مصداق «ولیس کمثله شیء» (شوری ۱۱) [یعنی هیچ چیز مانند خدا نیست] و «لم یکن له کفوا احد» (توحید/۴) [یعنی بر ایشان همتایی نیست]، که سکونت قلب ندارد. بلکه در عطش تمنی واقع‌اند» (۱۹۹۷: ۳۴۲-۳۴۰).

در معنویت سرخپوستی نیز سالک مبارز با بهره‌مندی از شکیبایی و نظم و انضباط در وجود خویش از آرامش و طمأنیه خاصی برخوردار است کاستاندا در آتشی از درون می‌نویسد: «من شش ماه در آن خانه وقت صرف کرده، در آن مدت چهار صفت رکن سلوک را به کار بسته بودم و در پرتو آنها کامیاب شده بودم حتی یک بار به حال خود تأسف نخورده یا از ناتوانی نگریسته بودم. شادکام و استوار بودم. بردباری به معنی پابندی با جان و دل به چیزی است که سالک می‌داند به راستی در راه است و این بدان معنی نیست

که سالک به هر سو روی آورد تا با توطئه چینی به کسی آزار برساند، یا برای تصفیة حسابهای گذشته نقشه بریزد. بردباری چیزی مستقل است. تا وقتی که سالک از خویشنداری و انضباط و زمانبندی بهره‌ور است، مطمئناً بردباری هر آن چه و که سزاوارش باشد، بدو خواهد بخشید» (کاستاندا ۱۳۶۸ الف: ۴۴). سراج لب نگشودن در مصائب و سختی‌ها و رضا بودن به آن چه پیش می‌آید را حاصل طمأنینه و اطمینان قلبی سالک می‌داند. کاستاندا نیز بردباری و شکیبایی را حاصل اطمینان قلبی می‌داند.

۹- مشاهده

سراج مشاهده را از راه دل می‌داند. «مشاهده همان است که دل‌ها از غیب و با کمک خود غیب، دریافت می‌کنند و آنرا عیان نمی‌سازند و وجدشان را آشکار نمی‌سازند» (۱۳۸۸، ۱۱۸).

در معنویت سرخپوستی مشاهده را گامی فراتر نهادن در سلوک می‌دانند که سالک به رؤیت ناشناختنی‌هایی که در ورای عالم محسوس است نائل می‌شود. «خودداری از دستیابی به نظم، خطای بزرگی بود که صاحبان بصیرت باستانی مرتکب آن شدند. یک پیامد مرگبار این خطا پذیرفتن این فرضیه آنان بود که ناشناخته و ناشناختنی دارای مفهوم واحدی است. این بر عهده مردان بصیر جدید افتاد که آن خطا را اصلاح نمایند اینان برای آن دو مفهوم مرزهایی معین کردند و ناشناخته را به چیزی تعبیر نمودند که از دید انسان پوشیده و شاید در متنی هراس آور مخفی باشد، با این همه دستیابی به آن در قلمرو مقدمات بشر است. ناشناخته در زمانی معین جای خود را به شناخته می‌سپارد» (کاستاندا ۱۳۶۸ الف: ۵۱).

سالکی که به مقام مشاهده جهان خارج از عالم محسوس برسد در واقع به نوعی از آگاهی دست پیدا کرده است که در معنویت سرخپوستی از آن به انسان اهل بصیرت یاد می‌کنند. «جهان خارج چنان نیست که ما گمان می‌بریم. ما تصور می‌کنیم جهان خارج دنیای نمودهای محسوس است، ولی این طور نیست. تو نمی‌توانی میدان‌های انرژی را به شهود دریایی؛ چنین گنشی از عهده انسان متوسط بر نمی‌آید. اگر قادر به رؤیت آنها شده باشی، در آن صورت تو از اهل بصیرت خواهی بود و در این صورت قادر به تبیین حقایق

مربوط به آگاهی خواهی شد» (کاستاندا ۱۳۶۸ الف، ۵۴). کاستاندا تجربه کشف و شهود خویش را چنین توصیف می‌کند: «احساس کردم رعبی آنی بر من چیره شده است که بی درنگ آن را مهار کردم. در این لحظه حسی غیر عادی، ولی کاملاً آشنا به من دست داد که من دریافتم خودم هستم و با وجود این خودم نیستم. اما با استعدادی غریب و درعین حال بی نهایت آشنا، از همه چیز در پیرامون خویش آگاه بودم منظر عالم یکباره در برابر من نمایان شد. تمام وجود من رؤیت می‌کرد؛ سراسر آن چه من در هشیاری عادی، آنها را تن خویشتم می‌نامم توان حس کردن یافته بود، گفتمی همه اعضا و جوارح من به چشمی عظیم مبدل گشته، قادر به کشف همه چیز شده بود» (کاستاندا ۱۳۶۸ الف، ۲۶۸). سراج شهود قلبی و باطنی را که از راه دل و چشم بصیرت حاصل می‌شود را مشاهده می‌داند. کاستاندا نیز در سلوک به راه دل تأکید می‌کند و می‌گوید: سالک به مدد دل، به درجه‌ای خواهد رسید از محسوسات گذر کرده و باطن عالم ماده و امورات را مشاهده می‌کند.

۱۰- یقین

سراج باور قلبی را یقین می‌داند. «هرگاه بنده‌ای حقیقت یقین را دریابد، بلا برایش نعمت و تلخی‌ها برایش راحت می‌شوند.... یقین باورداشت دل است به این که خدا با اوست». (۱۳۸۸، ۱۱۹) ابونصر یقین را ریشه تمامی احوال عارف می‌داند و معتقد است همه حالها به آن ختم می‌شود و باطن همه احوال نیز یقین است و جمله احوال فقط ظاهر یقین هستند و او همچنین سرانجام یقین را تصدیق کامل غیب و نهایت آن را بشارت و حلاوت نیایش و انجام آن را دیدار خداوند می‌داند (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۱۲۰).

در معنویت سرخپوستی، کاستاندا خود را در کنار کائنات و خالق هستی مشاهده می‌کند و با شعف و وجدی که در خود احساس می‌کند گویی از خود فنا و به خالق هستی بقا یافته است که این خود حاکی از یقینی است که سالک آن را حس و تجربه می‌کند. «من از دیدگاه ذهنی خود آن نور را به مدتی نامعلوم مشاهده کردم. شکوه آن منظره فراتر از قدرت توصیف من بود، با وجود این نمی‌دانستم چه عاملی آن را چنان زیبا جلوه‌گر می‌ساخت. بعد این اندیشه به ذهن من آمد که زیبایی آن از یک احساس هماهنگی، یک احساس آرامش و آسودگی ناشی از رسیدن به مقصد و رهایی از خطر در پایان کار

سرچشمه می گیرد. احساس کردم که با آسودگی تمام دم و بازدم میزنم. چه احساس دلپذیری از فراوانی به من دست داده بود؟ بدون اندک تردید می دانستم که به لقای خداوند و به سرچشمه هستی نایل شده ام خداوند عشق بود، بخشایش بود. در آن نور غوطه ور شدم، احساس پاکی و رستگاری کردم بی اختیار گریستم، در اصل برای خود می گریستم. منظر آن نور پرشکوه باعث شد خود را بی مقدار و گنهکار احساس کنم» (کاستاندا، ۱۳۶۸: ۳۲۷). سراج پایان همه حالها را به یقین ختم می کند و معتقد است کمال سالک در یقینی است که سالک آن را حس می کند و کاستاندا نیز بیان می کند وقتی سالک با چشم دل به تماشای عوالم دیگر نشست یقین و صف ناپذیری او را فرا می گیرد.

نتیجه‌گیری

از آنجایی که عرفان اسلامی، از قدمت طولانی برخوردار است در طول قرون متمادی هر عارف وارسته‌ای که به وصال حق رسیده، احوال عرفانی‌اش را با توجه به تجربه‌اش تعداد و ترتیبی خاص بخشیده است. به همین دلیل در تعداد و ترتیب احوال اختلاف نظر وجود دارد. لیکن معنویت سرخپوستی، یک معنویت نوظهور است که در قرن معاصر توسط کارلوس کاستاندا تجربه شده است و تجربیاتش را در قالب خاطره، نوشته است. سالک سرخپوستی نیز همچون سالک اسلامی احوال ده‌گانه‌ای که ابونصر سراج آن را ذکر کرده است را تجربه می‌کند و با توجه به مراقبت‌هایی که از درون خود شروع می‌کند احوال روحانی و معنوی را می‌چشد و در نهایت همچون سالک اسلامی به درجه‌اش شهود رسیده و با کائنات یکی می‌شود. تفاوتی که در مقایسه این دو عرفان دیده می‌شود یکی، تعداد و ترتیبی است که ابونصر سراج، بیان کرده، در معنویت سرخپوستی چنین تعداد و ترتیبی ذکر نشده است و احوالی که سالک سرخپوستی تجربه می‌کند نامگذاری نشده و واژه‌هایی که در معنویت سرخپوستی برای بیان احوال آمده، گاه در معنای حقیقی کلمه استفاده نشده است و دیگر اینکه خوف در دو عرفان معنای متفاوتی دارد در عرفان اسلامی خوف از خدا، او را واردار به استمرار سلوک می‌کند ولی در معنویت سرخپوستی چنین خوفی وجود ندارد و اگر خوفی هم یاد شده است فقط در مقابل رؤیت امور ماوراء و ناشناخته‌ها، سالک دچار وحشت و خوف شده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- اسدپور، رضا. (۱۳۸۶). «عرفان سرخپوستی کارلوس کاستاندا»، اطلاعات حکمت و معرفت. سال دوم، ش ۲. صص ۶۲-۵۵.
- ۲- جرجانی، سیدشریف علی بن محمد. (۱۳۰۶ق). *التعریفات*، مصر: مطبعه الخیریه، (افست: ایران: انتشارات ناصر خسرو)، الطبعه الاولى.
- ۳- حسن زاده، مهدی. (۱۳۹۲). «واکاوی عناصر ادیان ابتدایی در عرفان سرخپوستی دون خوان»، *دو فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشنامه ادیان*. سال هفتم. ش ۱۴، صص ۲۸-۴۴.
- ۴- روزبهان بقلی شیرازی، ابومحمد. (۱۳۸۲). *شرح شطحیات*، مقدمه و تصحیح هنری کوربن، ترجمه مقدمه: محمدعلی امیرمعزی، چاپ چهارم، تهران: طهوری.
- ۵- زاهدی، تورج. (۱۳۶۸). «عرفان سرخپوستی»، *فصلنامه میان رشته‌ای. کیهان فرهنگی*. ش ۶۶، صص ۲۶-۲۹.
- ۶- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی محبتی. چاپ هفتم، تهران: انتشارات اساطیر..
- ۷- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*، تصحیح و مقدمه رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- ۸- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۹۷م). *اللمع فی التصوف*، تصحیح و مقدمه رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۹- سراج، ابونصر عبدالله بن علی. (۲۰۰۱م). *اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی*، تصحیح کامل مصطفی الهداوی، بیروت: دارالکتب العلمیه، الطبعه الاولى.
- ۱۰- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۴). *عوارف المعارف*، چاپ دوم، تهران: شرکت علمی و فرهنگی.
- ۱۱- شقیق بلخی، ابوعبدالله. (۱۳۶۶). *رساله آداب العبادات*، تصحیح پل نویا، ترجمه نصرالله، پورجوادی، مجله معارف، دوره چهارم، ش ۱، صص ۱۰۶-۱۲۰.

- ۱۲- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازی. (۱۳۸۵). رساله قشیریه. مترجم: ابوعلی حسن بن علی احمد عثمانی. چاپ نهم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۳- کاستاندا، کارلوس. (۱۳۷۷). *دون‌خوان از زبان دون‌خوان*، (جلد اول)، مهندس علیرضا دولت‌آبادی، چاپ اول، تهران: بدیهه.
- ۱۴- کاستاندا، کارلوس. (۱۳۶۸). *آتشی از درون*، ادیب صالحی. چاپ چهارم. انتشارات شباویز.
- ۱۵- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۶۷). *مصباح الهدایه*، به تصحیح همایی، چاپ سوم، تهران: انتشارات هما.
- ۱۶- کیانی، محمد حسین. (۱۳۸۷). *سیرو سلوک در تعالیم کارلوس کاستاندا، اخلاق*، پاییز و زمستان، ش ۱۳ و ۱۴ از ص ۲۷۸ تا ۳۱۴.
- ۱۷- میرباقری فرد، علی اصغر. (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی»؛ پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال ششم، ش دوم، پیاپی ۲۲، صص ۶۵-۷۷.
- ۱۸- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۳). *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، چاپ اول، تهران: سروش.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۰۰ - ۷۷

واکاوی مستشهدات قرآنی امام صادق (ع) در تبیین احکام شرعی

سیده فاطمه حسینی میرصفی^۱

چکیده

فقه در اصطلاح، استنباط و استخراج احکام شرعی فرعی از روی ادله تفصیلی آنهاست. قرآن کریم به عنوان اولین دلیل و منبع برای شناخت احکام شرعی، فقهی و حقوقی و نیز ارتباطات فردی و اجتماعی و بزرگترین پشتوانه برای رسول خدا (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع)، در اثبات احکام فرعی اسلام است. آگاهی از مستشهدات قرآنی اهل بیت (ع) به عنوان یکی از مهمترین ادله فقه در استخراج و استنباط احکام شرعی فرعی حائز اهمیت است.

در این مقاله، نگارنده به هدف پاسخ به این سوال که «مستشهدات قرآنی امام صادق (ع) در استنباط احکام شرعی فرعی کدام است؟» با تدبیر در مفهوم فقه و ادله آن، احکام شرعی، آیات قرآنی و نیز روایات رسیده از امام صادق (ع)، به بررسی این موضوع پرداخته است.

از آنجا که دستیابی به احکام شرعی و فقهی، مقدمه عمل به آنها و تأمین سعادت دنیا و آخرت انسان است، آشنایی با نحوه استشهدات و استدلال‌های ائمه معصومین (ع) به آیات قرآن در اثبات احکام اسلام ضروری است. لذا در این مقاله با عنوان «واکاوی مستشهدات قرآنی امام صادق (ع) در تبیین احکام شرعی» سعی شده است ضمن بیان مقدمه‌ای کوتاه درباره فقه و ادله تفصیلی آن در استنباط احکام شرعی، با ذکر روایات رسیده از امام صادق (ع) استشهدات و استدلال این امام همام را در اثبات احکام فرعی اسلام بیان گردد.

واژگان کلیدی

مستشهدات قرآنی، احکام شرعی، ادله فقه، روایات، امام صادق (ع).

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

طرح مسأله

قرآن کریم، اولین و مهمترین منبع برای استخراج احکام شرعی است. فراوانی روایات رسیده از آن بزرگواران در خصوص احکام شرعی گواه بر توجه خاص ایشان به بیان احکام الهی است. از سوی دیگر آن بزرگواران عنایت ویژه بر مرجعیت قرآن و لزوم استفاده از آن داشته‌اند. نتیجه طبیعی این دو آن است که (آیات الاحکام) مورد توجه ویژه اهل بیت (علیهم‌السلام) قرار بگیرد. امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: «نحن الراسخون فی العلم و نحن نعلم تأویله». (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۳)

ایشان با حکومت ده خلیفه اموی و دو خلیفه عباسی معاصر بوده است. ایشان رسالتش را در چنین عصری که همانا تبلیغ سنت صحیح نبوی، ابلاغ احکام الهی، پاسداری از حریم ایمان و اسلام، و مقابله با هر گونه تحریف و انحراف مکتب بود، هماهنگ با شرایط زمان و مکان و افکار عمومی جامعه انجام داد. (سپهر، بی تا، ج ۱، ص ۱۹)

فقه شیعه در سیر تکاملی خود دوره‌های گوناگونی را سپری کرده است. امام خمینی (قدس سرّه) می‌فرماید:

این فقهی است که با زبان امام صادق (علیه‌السلام) بسط پیدا کرده است که برای احتیاج بشر از اول تا آخر هر مسئله‌ای پیش بیاید، مسائل مستحدثه، مسائلی که بعدها پیش خواهد آمد که حالا نمی‌دانیم، این فقه از عهده جوابش بر می‌آید و هیچ احتیاجی ندارد به این که یک تأویل و تفسیر باطل کنیم. (موسوی خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۰، ص ۱۵۷)

مطالعه و مرور ادبیات موضوع و پژوهش‌های پیشین و نیز گردآوری آیات قرآن کریم و روایات مرتبط با موضوع احکام فقهی در گفتمان امام صادق (علیه‌السلام) و استخراج و تبیین مشتهدات قرآنی حضرت درباره احکام الهی، از جمله گام‌های پژوهشی در ساماندهی این مقاله می‌باشد.

شایان ذکر است که با بررسی‌های انجام شده تا کنون پژوهش مستقلی با این موضوع نوشته نشده است اما نویسندگان کتابهای فقه استدلالی به روایات معصومین (علیهم‌السلام) برای تبیین احکام شرعی استناد نموده‌اند که از جمله آنها به کتاب جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، از محمد حسن نجفی معروف به صاحب الجواهر، بیروت، انتشارات دار

إحياء التراث العربی، می توان اشاره نمود.

این کتاب مشهورترین آثار فقهی قرن سیزدهم می باشد که از نظر وسعت تتبع و جمع آوری و احاطه به اقوال و نظریات فقهی ارزشمند است. این کتاب را می توان به عنوان یک دوره کامل فقه شیعه دانست که مؤلف به روایات اهل بیت (علیهم السّلام) استناد نموده است.

تعریف لغوی واصطلاحی فقه

فقه در لغت، به معنای دانستن و فهمیدن است، (فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۲۸۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۴۴۲) همچنین به معنای درک کردن چیزهای مخفی نیز آمده است. (مجموعه من کبار اساتذة الفقه الاسلامی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۹) راغب در مفردات، آن را پی بردن از معلومات حاضر به معلومات غایب معنا کرده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۶۴۲) بنابراین فقه در لغت به معنای مطلق فهم یا فهم دقیق مسائل نظری است. (گرجی، ۱۳۷۷، ص ۷)

فقه در اصطلاح دانستن احکام شرعی فرعی از روی ادله تفصیلی آنهاست. (جرجانی، ۱۴۰۵، ص ۲۱۶) بنابراین، فقه مطلق دانستن احکام نیست بلکه دانستن استدلالی احکام است، یعنی دانستن از روی ادله (کتاب، سنت، عقل، اجماع) و وسائط در اثبات آنها، نه وسائط در ثبوت (گرجی، ۱۳۷۷، ص ۷)

ادله فقه

فقه یکی از شریف ترین و گسترده ترین علوم و معارف اسلامی است که نقش سازنده ای در زندگی مسلمانان دارد. قوانین و احکام اسلامی مستند به منابعی است که برخی از آن ها در زمان مؤسس دین، یعنی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله و سلم) مورد استناد بوده است و بعضی در ادوار بعد منبع و مدرک حکم معرفی شده است. یکی از منابع و مصادر اولیه تشریح یا ادله اصلی کتاب الله می باشد که حدود ۵۰۰ آیه از آن مربوط به احکام فرعی و عملیه و به اصطلاح احکام فقهی است (سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۳۵؛ عاملی شهید ثانی)، بی تا، ج ۳، ص ۶۳) که در دوران رسالت بر حضرت محمد (صلی الله علیه و آله - و سلم) نازل شد؛ این آیات با عنوان عمومی آیات الاحکام شناخته شده است.

منابع استنباط احکام نزد شیعه و بیشتر مسلمانان عبارت است از: کتاب، سنت، اجماع و عقل؛ بنابراین رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه معصومین (علیهم السّلام) که در حقیقت «قرآن ناظر و اسلام مجسم» هستند، همواره به تفصیل و تبیین، آیات قرآن کریم همت گماشتند و احکام الهی و نیز معارف بلند دینی و اسلامی را با استناد به آیات قرآن کریم بیان نموده‌اند.

تعریف حکم شرعی

بر اساس تعاریف ارائه شده در این خصوص، حکم شرعی عبارت است از آنچه که شارع به عنوان شاریت برای موضوعات مختلف اعتبار کرده است. مانند: وجوب، حرمت، ملکیت، زوجیت، پاکی، ناپاکی ...

حکم شرعی بر دو قسم تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شود.

الف) حکم تکلیفی، حکمی شرعی است که موضوع آن، فعل یا ترک آن توسط مکلف است و از لحاظ لزوم و یا عدم لزوم انجام (اقتضاء و تخییر)؛ حکم تکلیفی به پنج قسم تقسیم می‌شود که عبارتند از: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه؛ که در اصطلاح به آنها احکام خمسہ تکلیفیه می‌گویند.

ب) حکم وضعی، حکمی شرعی است که گرچه پیوسته با افعال و ترک فعل از جانب مکلفان ارتباط دارد، اما این ارتباط همیشه به صورت مستقیم نیست. یعنی در ابتدا به فعل و یا ترک فعل از طرف مکلف تعلق نگرفته بلکه به اشیاء یا اشخاص تعلق گرفته است. مانند: زوجیت همسر و شرط بلوغ و عقل. و یا اگر به صورت مستقیم ارتباط پیدا کند به دلیل بیان شرطیت فعلی برای صحت فعل دیگر است. مانند: شرطیت نماز ظهر برای صحت نماز عصر. (گرگی، ۱۳۷۷، ص ۷)

استشهاد و استدلال به آیات در اثبات احکام فرعی اسلام در کلام امام صادق(ع)

احکام و قوانین عملی اسلام که در طول دوران رسالت به وسیله رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) به مردم ابلاغ گردید، یا در قرآن آمده است و یا در احادیث منقول از آن حضرت تشریح گردیده؛ لذا مسلمانان منبع احکام و دستورات اسلامی را کتاب و سنت

یعنی آیات قرآن و دستورات رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه معصومین (علیهم السلام) می دانند و بعدها منابع دیگری چون عقل و اجماع نیز به آن اضافه شد.

احکام قرآن به دسته های مختلف تقسیم شده است که برخی از آنها عبارتند از:

۱. عبادات مانند نماز، روزه، حج، زکات و...
۲. احکام خانواده: مانند: نکاح، رضاع، حضانت، طلاق، نفقه، وصیت، ارث، و...
۳. احکام اقتصادی و معاملات مالی مانند: خرید و فروش، اجاره، رهن، عاریه، و...
۴. احکام اقتصادی حکومت مانند: نظام اقتصادی جامعه و مناسبات مالی طبقات اجتماعی و درآمدهای عمومی دولت و...

۵. احکام و مقررات قانونی

۶. احکام سیاسی حکومت مانند: جنگ، صلح، مراوده با غیر مسلمانان و...

۷. احکام انتظامی و مقررات جزائی مانند: اجرای عدالت و استیفای حقوق، قضا، شهادت، سوگند، دعاوی و...

۸. احکام جنایی و کیفری مانند: جرائم و مجازات هایی چون قصاص، حدود،

تعزیرات و دیات

بدون تردید استنباط دقیق احکام شرعی از آیات قرآن وابسته به اطلاع مفسر و فقیه از اسباب و شرایط نزول و احاطه وی بر قرائن زمان نزول می باشد.

فقه از جمله بارزترین و برجسته ترین علوم است که با شخصیت یگانه امام صادق (علیه السلام) عجین شده است. آن حضرت درباره شریعت و نیز احکام اسلامی می فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَعْطَى مُحَمَّدًا (ص) شَرَائِعَ نُوحٍ وَ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى عِ التَّوْحِيدِ وَ الْإِحْلَاصِ وَ خَلَعَ الْأَنْدَادِ وَ الْفِطْرَةَ الْخَنيفِيَّةَ السَّمْحَةَ وَ لَا رَهْبَانِيَّةَ وَ لَا سِيَّاحَةَ أَحَلَّ فِيهَا الطَّيِّبَاتِ وَ حَرَّمَ فِيهَا الْحَبَائِثَ وَ وَضَعَ عَنْهُمْ إِضْرَهُمْ وَ الْأَعْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ثُمَّ افْتَرَضَ عَلَيْهِ فِيهَا الصَّلَاةَ وَ الرِّكَاءَ وَ الصِّيَامَ وَ الْحَجَّ وَ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحَلَالَ وَ الْحَرَامَ وَ الْمَوَارِيثَ وَ الْحُدُودَ وَ الْفَرَائِضَ وَ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ زَادَهُ الْوُضُوءَ وَ فَضَّلَهُ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَ بِحَوَاتِيمِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ وَ الْمُفْضَلِ وَ أَحَلَّ لَهُ الْمَعْنَمَ وَ الْفَيْءَ وَ نَصْرَهُ

بِالرُّعْبِ وَ جَعَلَ لَهٗ الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَ طَهَّرَهَا وَ أَرْسَلَهُ كَافَّةً إِلَى الْأَبْيَضِ وَ الْأَسْوَدِ وَ الْجَنِّ وَ الْإِنْسِ وَ أَعْطَاهُ الْعِزَّةَ وَ أَسْرَ الْمُشْرِكِينَ وَ فِدَاهُمْ ثُمَّ كَلَّفَ مَا لَمْ يُكَلِّفْ أَحَدًا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ سَيْفٌ مِنَ السَّمَاءِ فِي غَيْرِ غَمْدٍ وَ قِيلَ لَهُ - فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ».

(کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۷؛ حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴۷)

امام صادق (علیه السلام) فرمود: همانا خدای تبارک و تعالی شریعت‌های نوح، ابراهیم، موسی و عیسی (علیهم السلام) را به محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) عطا فرمود، و آن شرایع یکتاپرستی است و اخلاص و ترک بت پرستی و فطرت حنیفیه آسان (که همان طریقه و روش اسلام است) و اینکه گوشه گیری و صحرا گردی (کناره گیری از جماعت مسلمین) نیست، چیزهای پاکیزه را در این شرایع حلال کرد و پلیدیها را حرام نمود و تکلیف سنگین و زنجیرهایی که به گردن آنها بود برداشت آنگاه در آن شرایع مقرر فرمود، نماز، زکات، روزه و حج و امر به معروف و نهی از منکر و حلال و حرام و میراث‌ها و حدود و فرائض و جهاد در راه خدا را، به اضافه وضو [و وضو را برای محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) اضافه فرمود] و آن حضرت را فضیلت بخشید به سبب سوره فاتحه الكتاب و آیات آخر سوره بقره و سوره‌های پر فصل (از سوره ق یا محمد یا فتح تا آخر قرآن) و غنیمت و فیه را برای او حلال فرمود و او را با رعب (و ترسی که در دل دشمنانش می‌افکند) نصرت بخشید، و زمین را برایش سجده گاه و پاک کننده (در تیمم) قرار داد، و او را بسوی همگان از سفید و سیاه و جن و انس ارسال فرمود، و گرفتن جزیه و اسیر کردن مشرکین و فدیة گرفتن را به او عطا فرمود، سپس تکلیفی به او متوجه شد که به هیچ یک از پیغمبران آن تکلیف متوجه نشده بود، و از آسمان شمشیری بی غلاف بر او نازل شد و باو گفته شد «در راه خدا جنگ کن (و اگر تو را تنها گذاشتند) تنها خودت تکلیف داری (که با دشمنان دین جنگ نمایی).

در این قسمت ضمن بیان برخی از احکام شرعی به روایاتی از امام صادق (علیه السلام) و مستشهادات ایشان در اثبات احکام شرعی، خواهیم پرداخت. شایان ذکر است با توجه به این که روایات فقهی صادره از امام صادق (علیه السلام) در کتابهای حدیثی و فقهی بسیار است در این جا به منظور اختصار به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

نماز

قرآن کریم درباره وجوب نماز می‌فرماید:

«وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاٰكِعِينَ»؛ (بقره / ۴۳)

و نماز را بپا دارید، و زکات را بپردازید، و همراه رکوع کنندگان رکوع کنید (و نماز را با جماعت بگزارید)!

امام صادق (علیه‌السلام) درباره وجوب نماز می‌فرماید:

قَالَ الصَّادِقُ (ع) فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا (نساء/ ۱۰۳) قَالَ مَفْرُوضًا؛ (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۹۷)

امام صادق (علیه‌السلام) در تفسیر این آیه شریفه که خداوند عزوجل می‌فرماید: إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا یعنی: (همانا نماز بر مؤمنان نوشته‌ایست واجب و معین یا بر مؤمنان)، فریضه‌ای است دارای اوقات معین. آن حضرت فرمود: یعنی مفروض (واجب) است.

امام صادق (علیه‌السلام) درباره وجوب نماز می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ الزَّكَاةَ كَمَا فَرَضَ الصَّلَاةَ»؛ (صابری یزدی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۵) همان‌گونه که خداوند نماز را واجب ساخته زکات را نیز واجب کرده است.

روزه

خداوند متعال می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ».
(بقره/ ۱۸۳)

ای افرادی که ایمان آورده‌اید! روزه بر شما نوشته شده، همان‌گونه که بر کسانی که قبل از شما بودند نوشته شد؛ تا پرهیزکار شوید.

امام صادق (علیه‌السلام) درباره وجوب روزه ماه مبارک رمضان می‌فرماید:

«صِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ يُصَامُ لِرُؤُوسِهِ وَ يُفْطَرُ لِرُؤُوسِهِ» (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۱۰، ص ۳۵۵؛ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۰۶)

روزه ماه رمضان واجب است، به هنگام دیدن هلال رمضان روزه گرفته می‌شود و نیز

به هنگام رؤیت هلال شوال افطار کردن واجب می‌گردد.

همچنین روایت شده که امام صادق (علیه‌السلام) فرمودند:

«إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ لَمْ يَفْرَضِ اللَّهُ صِيَامَهُ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْأُمَّمِ قَبْلَنَا فَقُلْتُ لَهُ فَقَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَالَ إِنَّمَا فَرَضَ اللَّهُ صِيَامَ شَهْرِ رَمَضَانَ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ دُونَ الْأُمَّمِ فَفَضَّلَ بِهِ هَذِهِ الْأُمَّةَ وَ جَعَلَ صِيَامَهُ فَرِضًا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ عَلَى أُمَّتِهِ». (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۰۰)

سلیمان بن داود منقروی از حفص بن غیاث نخعی روایت کرده است، که گفت: از امام صادق (علیه‌السلام) شنیدم که می‌فرمود: خدا روزه ماه رمضان را بر هیچ یک از امت‌های پیش از ما واجب نساخته است، گفتم: پس قول خدای عزوجل که فرمود: «ایا ای کسانی که ایمان آورده‌اید، روزه داشتن بر شما واجب شده است، همان طور که بر امت‌های پیش از شما واجب شده بود» چگونه توجیه می‌شود؟ امام فرمود: همانا که خدا روزه ماه رمضان را بر پیامبران واجب کرده بود، نه بر امت‌ها، ولی این امت را به وسیله آن برتری بخشید، و روزه داشتن آن را هم بر رسول خدا واجب ساخت و هم بر امتش.

خمس

امام صادق (علیه‌السلام) در تفسیر آیه ۴۱ سوره انفال می‌فرماید:

«ابن عیسی قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله تعالى - وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى (انفال/ ۴۱) فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) بِمَرْفُوقِهِ عَلَى رُكْبَتَيْهِ ثُمَّ أَشَارَ بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ هِيَ وَ اللَّهُ الْإِفَادَةُ يَوْمًا يَوْمٌ إِلَّا أَنَّ أَبِي جَعَلَ شِيعَتَهُ فِي حِلٍّ لِيُرْكَوَا». (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۴۴)

ابن عیسی گوید: از امام صادق (علیه‌السلام) در باره قول خدای تعالی، «بدانید هر چه غنیمت گیرید پنج یک از خدا و پیغمبر و خویشاوندان است» پرسیدم، حضرت دو آرنج را بر زانو گذاشت و با دست اشاره کرد و فرمود: بخدا که آن استفاده روز بروز است (که باید خمس آن را داد) جز آنکه پدرم شیعیان خود را حلال کرد تا آلوده نباشند.

همچنین در پاسخ سؤالی که از ایشان درباره خمس پرسیده شده می‌فرماید:

«عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ مَالِكِ الْجَعْفِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) أَنَّهُ سَأَلَهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ

جَلَّ وَ اَعْلَمُوا اَنْمَا عَنَّمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ حُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ (انفال/۴۱) قَالَ اَمَّا حُمُسُ اللّٰهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلِلرَّسُولِ يَضَعُهُ حَيْثُ يَشَاءُ وَ اَمَّا حُمُسُ الرَّسُولِ فَلِاقْرَابِهِ وَ حُمُسُ ذَوِي الْقُرْبَى فَهُمْ اَقْرَبَاؤُهُ وَ الْيَتَامَى يَتَامَى اَهْلِ بَيْتِهِ فَجَعَلَ هَذِهِ الْاَرْبَعَةَ الْاَشْهُمَ فِيهِمْ وَ اَمَّا الْمَسَاكِينُ وَ اَبْنَاءُ السَّبِيلِ فَقَدْ عَلِمْتَ اَنَّا لَا نَأْكُلُ الصَّدَقَةَ وَ لَا تَحِلُّ لَنَا فِيهِ لِلْمَسَاكِينِ وَ اَبْنَاءِ السَّبِيلِ». (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۲؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۲۵؛ مشکینی، ۱۴۲۴، ص ۴۰۱)

زکریا بن مالک گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم معنای این آیه را (انفال/۳۱) بدانید که چون غنیمت به دست شما برسد پنج یک آن از آن خدا است و از آن رسول و از آن خویشان پیغمبر و یتیمان و تهی دستان و آواره گان فرمود: اما سهم خداوند از خمس در اختیار پیغمبر است که هر جا خواهد مصرف می کند و اما سهم رسول از خمس از آن خویشان او است و سهم ذوی القربی که خویشان پیغمبرند با سهم یتیمان که مقصود یتیمان از خاندان پیغمبرند این چهار سهم مخصوص خاندان پیغمبر است و اما سهم تهی دستان و آواره گان میدانی که ما صدقه (زکات) نمی خوریم و بر ما حلال نیست (و در عین حال رعایت حال مساکین و تهی دستان نیز لازم است) لذا دو سهم از خمس مخصوص تهی دستان و آواره گان از سادات است.

زکات

خداوند متعال درباره زکات آیاتی را نازل نموده است. (بقره/۱۷۷، ۱۱۰، ۴۳؛ مائده/۱۲؛ توبه/۱۱، ۵؛ انبیاء/۷۳؛ حج/۷۸؛ نور/۳۷؛ فاطر/۱۸؛ اعلیٰ/۱۵؛ شمس/۱۰)

امام صادق (علیه السلام) در خصوص وجوب زکات می فرماید:

«اِنَّ اللّٰهَ تَعَالَى فَرَضَ الزَّكَاةَ كَمَا فَرَضَ الصَّلَاةَ فَلَوْ اَنَّ رَجُلًا حَمَلَ الزَّكَاةَ فَاَعْطَاهَا عَلَانِيَةً لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ عَتَبٌ وَ ذَلِكَ اَنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَرَضَ لِلْفُقَرَاءِ فِي اَمْوَالِ الْاَغْنِيَاءِ مِمَّا يَكْتَفُونَ بِهِ وَ لَوْ عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّ الَّذِي فَرَضَ لَهُمْ لَمْ يَكْفِهِمْ لَرَادَهُمْ فَاِنَّمَا يُؤْتَى الْفُقَرَاءَ فِيمَا اُوْتُوا مِنْ مَنَعٍ مَنْ مَنَعَهُمْ حُقُوقَهُمْ لَا مِنَ الْفَرِيضَةِ». (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۴۹۸؛ صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۶۹)

خداوند زکات را واجب کرد همان طوری که نماز را واجب نمود، حال اگر شخص

زکات را حمل نمود و آن را علنی و آشکار به مستحقش داد بر او ملامتی نیست زیرا حق عزوجل در اموال اغنیاء برای فقراء آنچه را که ایشان را کفایت کند قرار داده و اگر حق تعالی بداند آنچه فرض و واجب نموده کفایت فقراء را نمی‌کند البته آن را افزایش می‌دهد ولی باری تعالی آگاه است که حق معین شده در مال اغنیاء برای فقراء کافی است منتهی نیازمندان و محتاجین هلاک شده‌اند زیرا اغنیاء حقوق آنها را نمی‌دهند و ایشان را از آنچه خدا بر ایشان معین فرموده منع می‌کنند.

در روایت دیگری امام صادق (علیه السلام) در پاسخ سؤال یکی از اصحاب درباره آیه

۶۰ سوره توبه، به بیان ویژگی های مستحقین دریافت زکات پرداخته و می‌فرماید:

«عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ (توبه / ۶۰) قَالَ الْفَقِيرُ الَّذِي لَا يَسْأَلُ النَّاسَ وَ الْمُسْكِينُ أَجْهَدُ مِنْهُ وَ الْبَائِسُ أَجْهَدُ مِنْهُمُ فَكُلُّ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْكَ فَأِعْلَانِيهِ أَفْضَلُ مِنْ إِسْرَارِهِ وَ كُلُّ مَا كَانَ تَطَوُّعاً فَاسْرَارُهُ أَفْضَلُ مِنْ إِعْلَانِيهِ وَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا يَحْمِلُ زَكَاةَ مَالِهِ عَلَى عَاتِقِهِ فَسَمَّهَا عِلَانِيَةً كَانَ ذَلِكَ حَسَنًا جَمِيلًا». (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۵۰۱)

راوی می‌گوید به ابو عبدالله صادق (علیه السلام) گفتیم: معنای فقیر و مسکین چیست که خداوند عزوجل می‌گوید: «زکات فریضه، ویژه فقرا و مساکین است...» ابو عبد الله گفت: فقیر، یعنی مستمندی که کار می‌کند و به در یوزگی نمی‌رود. مسکین، یعنی بیکار است و آدم بیکار سخت بی‌نوا است. فقیر بائس، یعنی هر چه داشته در اثر: غارت، سیل، هوار، از دست داده و هیچ برگ و نوائی ندارد. هر فریضه‌ای که خداوند واجب می‌کند، آشکار آن بهتر از پنهان است و هر طاعتی که مردم شخصا پیشقدم شوند، پنهان آن بهتر از آشکار است. زکات هم جزء فرائض است: اگر کسی زکات خود را بر دوش بگذارد و آشکارا میان حاجتمندان تقسیم کند، کار بسیار شایسته و خوبی کرده است.

حج

خداوند متعال می‌فرماید:

«فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَ مَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اِسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ». (آل عمران / ۹۷)

در آن، نشانه‌های روشن، (از جمله) مقام ابراهیم است؛ و هر کس داخل آن [خانه خدا] شود؛ در امان خواهد بود، و برای خدا بر مردم است که آهنگ خانه (او) کنند، آنها که توانایی رفتن به سوی آن دارند. و هر کس کفر ورزد (و حج را ترک کند، به خود زیان رسانده)، خداوند از همه جهانیان، بی نیاز است.

همچنین در آیات دیگری نیز ضمن اشاره به این فریضه الهی، احکام آن را بیان می‌دارد. (بقره/۱۶۷؛ توبه/۳؛ حج/۲۷)

امام صادق (علیه السلام) نیز با استناد به آیات قرآن کریم، ضمن پاسخ گویی به سؤالاتی که درباره حج و وجوب آن از وی می‌پرسیدند، احکام آن را نیز بیان می‌دارد.

حضرت درباره احکام حج می‌فرماید:

«حَجُّ الْبَيْتِ وَاجِبٌ لِمَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَهُوَ الرَّادُّ وَالرَّاحِلَةُ مَعَ صِحَّةِ الْبَدَنِ وَ أَنْ يَكُونَ لِلْإِنْسَانِ مَا يَخْلُقُهُ عَلَى عِيَالِهِ وَ مَا يَزِجُّ إِلَيْهِ بَعْدَ حَجِّهِ وَ لَا يَجُوزُ الْحَجُّ إِلَّا تَمْتَعًا وَ لَا يَجُوزُ الْإِفْرَاقُ وَ الْإِفْرَاقُ إِلَّا لِمَنْ كَانَ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ لَا يَجُوزُ الْإِحْرَامُ قَبْلَ بُلُوغِ الْمِيقَاتِ وَ لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ عَنِ الْمِيقَاتِ إِلَّا لِمَرْضٍ أَوْ تَقِيَّةٍ وَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أْتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ». (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۱۰، ص ۲۲۵؛ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۰۶؛ صابری یزدی، ۱۳۷۵، ص ۳۲۲)

حج واجب است بر هر کس که استطاعت دارد و استطاعت عبارت خوراک مال سواری و صحت بدن و به قدری داشته باشد که خرج خانواده‌اش تأمین شود و پس از بازگشت از مکه اداره شود، جایز نیست مگر حج تمتع. حج اقران و افراد فقط برای کسی که خانواده‌اش در مسجد الحرام ساکن باشد احرام جایز نیست تا به میقات نرسد و از میقات تأخیر انداختن آن جایز نیست مگر به واسطه مریض بودن یا تقیه. خداوند می‌فرماید: «وَأْتَمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ»؛ (بقره/۱۹۶) و حج و عمره را برای خدا به اتمام برسانید! (خسروی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۱۲)

جهاد در راه خدا

همچنان که آیات قرآن کریم به جهاد در راه خدا اشاره دارد (بقره/۲۴۴، ۲۱۶، ۱۹۳، ۱۹۰؛ نساء/۸۴، ۷۴؛ انفال/۶۰، ۵۶، ۳۹؛ توبه/۲۰؛ نحل/۱۱۰؛ فتح/۷، ۴؛ حدید/۲۵؛

صف/۱۴)، ائمه معصومین (علیهم‌السلام) نیز ضمن بیان وجوب آن، آن را از برترین فرایض برشمرده‌اند.

امام صادق (علیه‌السلام) درباره فضیلت جهاد در راه خدا می‌فرماید:
 «الْجِهَادُ أَفْضَلُ الْأَشْيَاءِ بَعْدَ الْفَرَائِضِ». (الحر العاملي، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۱۳؛ فتال نیشابوری، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۲؛ صابری یزدی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵) امام صادق (علیه‌السلام) فرمود: پس از واجبات، جهاد برترین چیزهاست.

امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: همانا خداوند به رسول خود آن چیزی را تکلیف کرد که هیچ یک از خلائقش را بدان تکلیف نکرده بود؛ او را تکلیف کرد که اگر از گروه رزمنده همراهی نیابد، خویش به تنهایی به عرصه نبرد درآید و حال آنکه هیچ کس از پیشینیان و پسینیان را چنین تکلیفی نکرد، سپس این آیه را تلاوت فرمود: «فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ»؛ (نساء / ۸۴) در راه خدا پیکار کن که بر هیچ کس جز بر نفس خویش مکلف نیستی. (آزیر، ۱۳۸۱، ص ۳۲۴)

معرفی گناهان کبیره در کلام امام صادق (علیه‌السلام)

امام صادق (علیه‌السلام) در پاسخ به درخواست یکی از اصحاب، با استناد به آیات قرآن کریم و سخنان پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)، گناهان کبیره را برمی‌شمرد. در روایتی آمده است که عمرو بن عبید خدمت حضرت صادق (علیه‌السلام) رسید و این آیه را خواند: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ» (نساء، ۳۱) گفت: آقا مايلم گناهان کبیره را از روی قرآن بشناسم.

امام (علیه‌السلام) شروع به تفصیل نموده و فرمود:

۱. شرک به خدا به دلیل «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ»؛ (نساء / ۴۸)
۲. یأس و ناامیدی از رحمت خدا به دلیل «وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ»؛ (یوسف / ۸۷)
۳. نافرمانی پدر و مادر زیرا نافرمان پدر و مادر شقی است به دلیل این آیه «وَبِرًّا بِوَالِدَيْهِ وَكَمْ يَجْعَلُنِي جَبَّارًا شَقِيًّا»؛ (مریم / ۳۲)
۴. آدم کشی به دلیل این آیه «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا»؛ (نساء / ۹۳)
- ۵ و ۶. نسبت عمل زشت به زنان پاک دادن و خوردن مال یتیم به دلیل این آیه «إِنَّ

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا»؛ (نساء/ ۱۰)

۷. فرار از جنگ به دلیل این آیه «وَمَنْ يُؤَلِّهْمْ يَوْمَئِذٍ دُبرَةً»؛ (انفال/ ۱۶)
۸. رباخواری از این آیه استفاده می‌شود «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا»؛ (بقره/ ۲۷۵)
۹. سحر و جادوگری به دلیل این آیه «وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ»؛ (بقره/ ۱۰۲)
۱۰. زنا به دلیل آیه «وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا»؛ (فرقان/ ۶۸)
۱۱. قسم دروغ «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا»؛ (آل عمران/ ۷۷)
۱۲. خیانت کردن «وَمَنْ يَعْلُلْ يَأْتِ بِمَا عَلَّ»؛ (آل عمران/ ۱۶۱)
۱۳. ندادن زکات به دلیل آیه «يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ»؛ (توبه/ ۵۳)
۱۴. شهادت دروغ و کتمان شهادت «وَمَنْ يَكْتُمهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ»؛ (بقره/ ۲۸۳)
۱۵. شراب‌خواری به دلیل فرمایش پیامبر اکرم که فرمود: «شَارِبُ الْحَمْرِ كَعَابِدٍ وَتَيْنٍ»؛ شراب‌خوار مانند بت پرست است.

۱۶. ترك نماز به دلیل این فرمایش که «مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا - فَقَدْ بَرِيَ مِنْ ذِمَّةِ اللَّهِ وَ ذِمَّةِ رَسُولِهِ»؛ هر کس نماز را عمدا ترک کند دیگر با خدا و پیامبرش کاری نخواهد داشت.
- ۱۷ و ۱۸. پیمان‌شکنی و قطع پیوند خویشاوندی به دلیل آیه «الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ»؛ (بقره/ ۲۷)

۱۹. دروغگوئی و گزاف‌سرائی به دلیل آیه «وَاجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ»؛ (حج/ ۳۰)
۲۰. جرات پیدا کردن بر خدا به دلیل این آیه «أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ»؛ (اعراف/ ۹۹)
۲۱. کفران نعمت به دلیل این آیه «وَلَكِنَّ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»؛ (ابراهیم/ ۷)
۲۲. کم‌فروشی به دلیل آیه «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ»؛ (مطففین/ ۱)
۲۳. لواط به دلیل آیه «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ»؛ (نجم/ ۳۲)
۲۴. دین‌سازی و بدعت به دلیل قول پیامبر اکرم که فرمود: «مَنْ تَبَسَّمَ فِي وَجْهِ مُبْتَدِعٍ فَقَدْ أَعَانَ عَلَيَّ هَذَا دِينَهُ»؛ هر کس تبسم کند در صورت بدعت‌ساز مثل این است که کمک به نابودی دین خود کرده است.

عمرو بن عبید از خدمت امام خارج شد بلند بلند گریه می‌کرد و می‌گفت: هلاک شد کسی که میراث شما را صاحب گردید و در علم و مقام با شما مبارزه کرد. (مجلسی،

۱۹۸۳، ج ۴۷، ص ۲۱۶؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۷۵؛ خسروی، ۱۳۹۸، ص ۱۸۶

بیان حدود الهی در سخنان امام صادق (علیه السلام)

امام صادق (علیه السلام) درباره حدود الهی می‌فرماید:

عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: قال النبي (ص) لسعد بن عبادَةَ: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى حَدًّا مِنْ حُدُودِ اللَّهِ حَدًّا - وَجَعَلَ مَا دُونَ الْأَرْبَعَةِ الشُّهَدَاءِ مَسْئُورًا عَلَى الْمُسْلِمِينَ». (طبرسي، ۱۳۸۵، ص ۱۵۳؛ صابري يزدي، ۱۳۷۵، ص ۳۶۵)

از امام صادق (ع) نقل شده است که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) به سعد بن عباده فرمود: خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده است، و بر هر آن کس که از حدی از حدود الهی تجاوز کند حدی قرار داده است و کمتر از چهار گواه را [در اثبات گناهی که نیازمند چهار گواهند] بر مسلمانان پوشیده داشته [و نامعلوم] است.

۱. حد سرقت

«وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ». (مائده/۳۹-۳۸)

دست مرد دزد و زن دزد را به کیفر عملی که انجام داده‌اند به عنوان یک مجازات الهی قطع کنید، و خداوند توانا و حکیم است* اما آن کس که پس از ستم کردن، توبه و جبران نماید خداوند توبه او را می‌پذیرد زیرا خداوند آمرزنده و مهربان است.

امام صادق (علیه السلام) درباره علت قطع نکردن دست سارقی که زیر شکنجه اعتراف به سرقت کرده ولی مال مسروق را نیاورده است، می‌فرماید:

«عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ رَجُلٍ سَرَقَ سَرِقَةً فَكَافَرَ عَنْهَا فَضُرِبَ فَجَاءَ بِهَا بِعَيْنِهَا هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْقَطْعُ قَالَ «نَعَمْ وَ لَكِنْ لَوْ اعْتَرَفَ وَ لَمْ يَجِئْ بِالسَّرِقَةِ لَمْ تُقَطَّعْ يَدُهُ لِأَنَّهُ اعْتَرَفَ عَلَى الْعَذَابِ». (صدوق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۳۵)

از سلیمان بن خالد نقل کرده که وی گفت: از حضرت ابو عبد الله (علیه السلام) پرسیدم مردی مالی را سرقت کرده ولی انکار می‌کند، او را می‌زنند تا وی مال را حاضر می‌کند آیا دستش را قطع می‌نمایند؟

حضرت فرمودند: بلی ولی اگر اعتراف به سرقت نمود و مال مسروق را نیاورد دستش

را قطع نمی کنند زیرا اعترافش به خاطر شکنجه بوده و تا مال را نیاورد، سرقت مال ثابت نمی گردد.

همچنین امام صادق (علیه السلام) در روایت دیگری می فرماید:

عن الصادق (علیه السلام) من أخذ سارقاً فعفا عنه فذاك له فإذا رفع الى الإمام قطعه فإن قال الذي سرق منه أنا أهب له لم يدعه الإمام حتى يقطعه إذا رفع الى الإمام و إنما الهبة قبل أن يرفع الى الإمام و ذلك قول الله وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ (توبه/۱۱۲) فإذا انتهى الحد إلى الإمام فليس لأحد أن يترکه». (الحر العاملي، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۵)

صاحب مال و کسی که از او سرقت شده است به شرطی که از سارق شکایت نکرده باشد، می تواند از او گذشت کند. اما پس از این که از او نزد امام و حاکم شرع شکایت شد، امام دست او را قطع می کند. گر چه در این هنگام صاحب مال بگوید: من گذشت کردم و دست او قطع نشود؛ زیرا زمان گذشت صاحب مال، قبل از مرافعه نزد امام است و دلیل آن قول خداوند است که می فرماید: «آنان کسانی هستند که حافظ حدود الهی اند؛ پس زمانی که حد به امام منتهی شد کسی حق ترک آن را ندارد.

۲. حد محاربه

خداوند متعال می فرماید: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ». (مائده/۳۳)

کیفر آنها که با خدا و پیامبرش به جنگ برمی خیزند، و اقدام به فساد در روی زمین می کنند، (و با تهدید اسلحه، به جان و مال و ناموس مردم حمله می برند)، فقط این است که اعدام شوند؛ یا به دار آویخته گردند؛ یا (چهار انگشت از) دست (راست) و پای (چپ) آنها، به عکس یکدیگر، بریده شود؛ و یا از سرزمین خود تبعید گردند. این رسوایی آنها در دنیاست؛ و در آخرت، مجازات عظیمی دارند.

از امام صادق (ع) درباره تفسیر این آیه سؤال می شود که حضرت در پاسخ

می فرماید:

«سُئِلَ الصَّادِقُ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ فَقَالَ إِذَا قُتِلَ وَ لَمْ يُحَارَبْ وَ لَمْ يَأْخُذِ الْمَالَ قُتِلَ وَ إِذَا حَارَبَ وَ قُتِلَ وَ صُلبَ وَ إِذَا حَارَبَ وَ أَخَذَ الْمَالَ وَ لَمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدُهُ وَ رِجْلُهُ وَ إِذَا حَارَبَ وَ لَمْ يَقْتُلْ وَ لَمْ يَأْخُذِ الْمَالَ نَفِي وَ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ نَفِيًّا يُشْبِهُ الصَّلْبَ وَ الْقَتْلَ يُثَقَّلُ رِجْلَاهُ وَ يُزْمَى فِي الْبَحْرِ».

(صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۶۸)

همانا کیفر آنان که با خدا و رسول او به جنگ برخیزند و در زمین به فساد و تباهی کوشند جز این نباشد که آنها را به قتل رسانده یا به دار آویزند، و یا دست و پایشان به خلاف یک دیگر ببرند، یا آنان را تبعید و نفی بلد کنند. (مانده/۳۳) آن حضرت در پاسخ این چنین فرمود: اگر بکشد و بجنگد و مال نبرد، او را بکشند، و هر گاه بجنگد و بکشد، او را بکشند و به دار آویزند، و هر گاه بجنگد و مال بستاند و کسی را نکشد، دست راست او و پای چپش را قطع کنند، و اگر بجنگد و کسی را نکشد و مالی را نبرد او را نفی بلد و تبعید کنند. و سزاوار است که نوعی نفی بلد شود که شبیه دار آویختن و کشتن باشد، پای او را چیز سنگینی بندند و او را به دریا اندازند.

در شرح این روایت آمد است که: «این توضیح برای نفی خلاف مشهور است، ولی مؤلف محارب را سارق مسلح می‌داند، کسی که امنیت را از مردم سلب کرده است و او را به هر کجا که تبعید کنند همین شیوه را دنبال خواهد کرد و نفی بلد اگر در خشکی باشد مشکلی را حل نمی‌کند لذا گفته است معنی نفی آن است که چیزی همانند قتل و صلب باشد و نفی از خشکی، به دریا تبعیدی است که مشابه قتل یا صلب است و نتیجه اش ایجاد امنیت است در همه جا». (صدوق، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۴۰۹)

۳. حد زنا

خداوند متعال می‌فرماید:

«الرَّائِيَةَ وَ الزَّانِيَةَ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَ حُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ». (نور/۳-۲)

زن و مرد زناکار را هر یک، صد تازیانه بزنید، و هرگز در دین خدا رافت (و محبت کاذب) شما را نگیرد اگر به خدا و روز جزا ایمان دارید، و باید گروهی از مؤمنان مجازات آنها را مشاهده کنند* مرد زناکار جز با زن زناکار یا مشرک ازدواج نمی‌کند، و زن زناکار را جز مرد زناکار یا مشرک به ازدواج خود در نمی‌آورد، و این کار بر مؤمنان تحریم شده است.

امام صادق (علیه السلام) در باره ازدواج نکردن با فرد زنا کار می‌فرماید:
«لَا تَتَزَوَّجُوا الْمَرْأَةَ الْمُسْتَعْلَنَةَ بِالزَّنَا وَلَا تَزَوَّجُوا الرَّجُلَ الْمُسْتَعْلَنَ بِالزَّنَا إِلَّا أَنْ تَعْرِفُوا مِنْهُمَا التَّوْبَةَ». (طبرسی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۸۹)

با مرد و زنی که آشکارا زنا می‌دهد ازدواج نکنید مگر آنکه بدانید توبه کرده‌اند. و نیز در پاسخ به سؤال زراره از آیه قرآن کریم می‌فرماید:

«عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الزَّانِيَةَ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ قَالَ هُنَّ نِسَاءُ مَشْهُورَاتٍ بِالزَّنَا وَ رِجَالٌ مَشْهُورُونَ بِالزَّنَا شَهَرُوا بِالزَّنَا وَ عَرَفُوا بِهِ وَ النَّاسُ الْيَوْمَ يَتَلَكَّ الْمَنْزِلَةَ مَنْ أُقِيمَ عَلَيْهِ حَدُّ الزَّنَا أَوْ شَهَرَ بِالزَّنَا لَمْ يَنْبَغِ لِأَحَدٍ أَنْ يُنَاكِحَهُ حَتَّى يَعْرِفَ مِنْهُ تَوْبَةَ». (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۰۶؛ طبرسی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۴)

زراره گوید: از امام صادق (ع) در مورد آیه شریفه که می‌فرماید: «مرد زنا کار به همسری نگیرد مگر زن بی‌عفت یا مشرک را، و نیز زن زنا کار همسر نمی‌گیرد مگر مرد زنا کار یا مشرک را (نور/۳)» سؤال کردم، حضرت فرمودند: مراد زنان و مردان مشهور به زنا هستند آنان که به زناکاری معروفند، و اکنون نیز حکم همان است، هر کس که حد زنا بر او جاری شده یا مشهور است به زنا، شایسته نیست که کسی با او ازدواج کند تا هنگامی که توبه‌اش کاملاً شناخته شود.

۴. حد قذف

در قرآن کریم درباره شرایط جاری شدن حد بر افرادی که به زنان پاکدامن تهمت می‌زنند، آمده است:

«وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا

تَقْبُلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». (نور/۵-۴)

و کسانی که زنان پاکدامن را متهم می‌کنند سپس چهار شاهد (بر ادعای خود) نمی‌آورند آنها را هشتاد تازیانه بزنید، و شهادتشان را هرگز نپذیرید، و آنها فاسقانند* مگر کسانی که بعد از آن توبه کنند و جبران نمایند که خداوند غفور و رحیم است.

دلیل وجود چهار شاهد از دیدگاه امام صادق(علیه السلام)

در روایتی از امام صادق(علیه السلام) نقل شده، که ابو حنیفه فقیه معروف اهل تسنن می‌گوید: از امام صادق(علیه السلام) پرسیدم: آیا زنا شدیدتر است یا قتل؟ فرمود: «قتل نفس» گفتم: اگر چنین است پس چرا در قتل نفس دو شاهد کافی است، اما در زنا چهار شاهد لازم است؟

فرمود: شما درباره این مسأله چه می‌گوئید؟ ابو حنیفه پاسخ روشنی نداشت بدهد، امام(علیه السلام) فرمود: «این به خاطر این است که در زنا دو حد است، حدی بر مرد جاری می‌شود، و حدی بر زن، لذا چهار شاهد لازم است، اما در قتل نفس تنها یک حد درباره قاتل جاری می‌گردد». (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۷۴)

البته مواردی وجود دارد که در زنا تنها بر یک طرف حد جاری می‌شود (مانند زنای به عنف و امثال آن) ولی اینها جنبه استثنایی دارد، آنچه معمول و متعارف است آن است که با توافق طرفین صورت می‌گیرد، و می‌دانیم همیشه فلسفه احکام تابع افراد غالب است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، صص ۳۷۶-۳۶۹)

۵. حد قتل

خداوند در مورد مجازات فردی که دیگری را به عمد بکشد می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَ لَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ». (بقره/ ۱۷۹-۱۷۸)

ای افرادی که ایمان آورده‌اید! حکم قصاص در مورد کشتگان، بر شما نوشته شده

است: آزاد در برابر آزاد، و برده در برابر برده، و زن در برابر زن، پس اگر کسی از سوی برادر (دینی) خود، چیزی به او بخشیده شود، (و حکم قصاص او، تبدیل به خونبها گردد)، باید از راه پسندیده پیروی کند. (و صاحب خون، حال پرداخت کننده دیه را در نظر بگیرد.) و او [قاتل] نیز، به نیکی دیه را (به ولی مقتول) پردازد؛ (و در آن، مسامحه نکند). این، تخفیف و رحمتی است از ناحیه پروردگار شما! و کسی که بعد از آن، تجاوز کند، عذاب دردناکی خواهد داشت* و برای شما در قصاص، حیات و زندگی است، ای صاحبان خرد! شاید شما تقوا پیشه کنید.

امام صادق (علیه السلام) در مورد مجازات کسی که شخصی را به عمد به قتل برساند، با استناد به آیات قرآن کریم می‌فرماید:

«سَأَلَ سَمَاعَةَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ قَالَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا عَلَى دِينِهِ فَذَاكَ الْمُتَعَمِّدُ الَّذِي - قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا». (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۹۸)

سماعه بن مهران از امام (علیه السلام) پرسید در باره گفتار خداوند عز و جل که فرموده است: «هر کس مؤمنی را عمداً بکشد پس جزایش جهنم است» (نساء: ۹۳) امام فرمود: مراد آن است که کسی مؤمنی را برای دینش بکشد، پس او را متعمد گویند که خداوند بزرگ در کتاب خود ذکر کرده و عقوبتی بس بزرگ برای او آماده نموده است.

نتیجه گیری

با توجه به این که مکتب اهل بیت (علیهم السلام) همان مکتب قرآن است و با استناد به حدیث ثقلین که پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) می‌فرماید: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي أَهْلَ بَيْتِي مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا وَإِنَّهُمَا لَمْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ»؛ (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۲، ص ۲۲۶؛ طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۵۰؛ الحرانی، ۱۴۰۴، ص ۴۵۸؛ صدوق، ۱۴۰۰، ص ۴۱۵؛ مکی (شهید اول)، ۱۳۷۹، ص ۱۶؛ عاملی (شهید ثانی)، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۳) ائمه اطهار همواره قرین قرآن بوده‌اند و از آنجایی که استنباط دقیق احکام شرعی با استناد به آیات قرآن منوط به این است که فقیه از تمامی علوم و معارف

قرآن آگاهی داشته باشد لذا ائمه (علیهم‌السلام) که برگزیدگان الهی و جانشینان بعد از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) هستند، به خاطر داشتن ویژگی‌هایی چون عصمت، علم لدنی و... بر تمامی معارف قرآن احاطه داشته و در اثبات احکام شرعی و بیان دستورات دینی همواره به آیات قرآن کریم استناد و استشهاد می‌نمودند و روایات رسیده از ایشان که در منابع حدیثی و فقهی جمع آوری شده است، نشان دهنده این مطلب می‌باشد. لذا بعد از قرآن کریم، سنت پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و نیز ائمه (علیهم‌السلام) نیز به عنوان دومین منبع در استخراج احکام شرعی فرعی، مورد استفاده فقهای اسلامی قرار می‌گیرد.

با بررسی‌های انجام گرفته در روایات تفسیری و فقهی رسیده از امام صادق (علیه‌السلام)، مشخص گردید که حضرت در بیان احکام مختلفی مربوط به باب عبادات، خانواده، احکام اقتصادی و معاملات، احکام سیاسی و حکومت، تبیین حدود الهی و... به آیات قرآن استشهاد و استدلال نموده‌اند.

و آنچنان که از سخنان حضرت درباره شریعت و احکام اسلامی برمی‌آید، فقه از بارزترین و برجسته‌ترین علمی است که با شخصیت یگانه امام صادق (علیه‌السلام) عجین شده است.

بنابراین احکام و قوانین عملی اسلام که طی دوران رسالت به وسیله رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) ابلاغ می‌شد یا در قرآن آمده است و یا در احادیث منقول از آن حضرت تشریح گردیده است؛ لذا مسلمانان منبع احکام و دستورات اسلامی را کتاب و سنت یعنی آیات قرآن و دستورات رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) می‌دانند و بعدها منابع دیگری چون عقل و اجماع نیز به آن اضافه شد.

فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه آیت ا... ناصر مکارم شیرازی

۱. ابن شهر آشوب السروی المازندرانی، ابوجعفر رشید الدین محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، تحقیق: یوسف البقاعی، تهران: زبان نوین، ۱۳۷۸.
۲. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، قم: الحوزة العلمية بقم، مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر، ۱۴۰۴ ق.
۳. آذیر، حمید رضا، بهشت کافی؛ ترجمه روضه کافی، قم: انتشارات سرور، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۴. الجرجانی، علی بن محمد، التعریفات، تحقیق: إبراهيم الأبیاری، بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الأولى، ۱۴۰۵ هـ.
۵. الحر العاملی، محمد بن حسن بن علی بن محمد بن حسین، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: انتشارات آل البیت، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۶. الحرانی، ابن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول ص، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.
۷. حکیمی، محمد رضا، محمد و علی، الحیة، مترجم: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۸. خسروی، موسی، احتجاجات - ترجمه جلد چهارم بحار الانوار، تهران: انتشارات اسلامیة، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۹. خسروی، موسی، زندگانی حضرت امام جعفر صادق علیه السلام، تهران: اسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۹۸ ق.
۱۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب الفاظ القرآن، چاپ دوم، انتشارات کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۲.
۱۱. سپهر، عباس قلی خان، ناسخ التواریخ، به تصحیح و حواشی محمدباقر بهبودی، تهران:

کتابفروشی اسلامیة، بی‌تا.

۱۲. سیوطی، جلال‌الدین بن ابی بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، تهران: افست، ۱۳۸۰.

۱۳. صابری یزدی، علی رضا، *الحکم الزاهرة*، مترجم: محمد رضا انصاری محلاتی، قم:

مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.

۱۴. الصدوق، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین، *الخصال*، الطبعة الثانية، جامعه مدرسین

حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ هـ

۱۵. -----، *أمالی*، بیروت: انتشارات اعلمی، چاپ پنجم،

۱۴۰۰ ق.

۱۶. -----، *علل الشرائع*، قم: انتشارات داوری، چاپ اول، بی

تا.

۱۷. -----، *علل الشرائع*، مترجم: سید محمد جواد ذهنی

تهرانی، قم: انتشارات مؤمنین، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.

۱۸. -----، *من لا یحضره الفقیه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین،

چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق.

۱۹. -----، *من لا یحضره الفقیه*، مترجم: علی اکبر غفاری،

تهران: نشر صدوق، چاپ اول، ۱۳۶۷ ش.

۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی

جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، سال پنجم، ۱۴۱۷ ق.

۲۱. طبرسی، رضی‌الدین، حسن بن فضل، *مکارم الأخلاق*، قم: انتشارات شریف رضی،

چاپ چهارم، ۱۳۷۰ ش.

۲۲. -----، *مکارم الأخلاق*، مترجم: سید ابراهیم میر باقری،

تهران، انتشارات فراهانی، چاپ دوم، ۱۳۶۵ ش.

۲۳. -----، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، نجف: انتشارات حیدریه،

چاپ دوم، ۱۳۸۵ ق.

۲۴. الطبرسی، احمد بن ابی طالب، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، کتابفروشی قدس محمدی و

- دارالنعمان، نجف اشرف، ۱۳۸۶ هـ
۲۵. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، *الروضه البهیه فی شرح لمعة الدمشقیة*، بیروت: مؤسسه الاعلی، بی تا.
۲۶. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ ق.
۲۷. فتال نیشابوری، محمد بن حسن بن علی بن احمد بن علی، *روضه الواعظین و بصیره المتعظین*، قم: انتشارات رضی، چاپ اول، بی تا.
۲۸. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، *قاموس المحيط*، بیروت: المؤسسة الرساله، ۱۴۲۶ هـ
۲۹. فیض کاشانی، ملا محسن، *تفسیر الصافی*، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش.
۳۱. گرجی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقها*، تهران: انتشارات سمت، چاپ دوم، ۱۳۷۷ ش.
۳۲. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار*، الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بیروت: ۱۹۸۳ م.
۳۳. مجموعه من کبار اساتذة الفقه الاسلامی، *موسوعة جمال عبدالناصر فی الفقه الاسلامی*، قاهره: مجلس الاعلی للثئون الاسلامیه، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۹۰ م.
۳۴. مشکینی، علی، *تحریر المواعظ العددیة*، قم: الهادی، چاپ هشتم، ۱۴۲۴ ق.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
۳۶. مکی (شهید اول)، محمد، *الدرة الباهرة من الأصداف الطاهرة*، مترجم: عبد الهادی مسعودی، قم: انتشارات زائر، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۳۷. موسوی خمینی، روح الله، *صحیفه نور*، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۹ هـ.

اقتضائات همنشینی «حکمت» و «کتاب» در قرآن در مسأله اثبات ولایت فقیه

غزاله رضایی^۱

مهدی ایمانی مقدم^۲

چکیده

ولایت به معنای حکومت فقیه، در فقه و در کلام به روش نقلی و عقلی مورد توجه است. مسئله اصلی نوشتار حاضر، استنادات قرآنی دلایل عقلی مشروعیت ولایت فقیه با بررسی نحوی کاربرد «حکمت» و تطبیق آن با مسأله ولایت است. در قرآن، کتاب و حکمت همنشین، به معنای قرآن و ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام است. این حکمت را انبیا توسط وحی و امت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم توسط عقل و نقل دریافت می‌کنند. بنابراین حجیت عقل برای مشروعیت ولایت بعد از معصوم نیز ادامه دارد. از سوی دیگر حکمت به معنای ولایت به دلیل همنشینی با کتاب به معنای قرآن، نمی‌تواند هر نوع حکمت و ولایتی باشد. زیرا قرآن ولایت مخالف و ضد خدا و خدایی خدا را نهی می‌کند. بنابراین می‌توان از همنشینی «حکمت» و «کتاب» در قرآن، حجیت ولایت حتی در زمان غیبت امام معصوم و برای ولایت ولی فقیه را استنتاج کرد.

واژگان کلیدی

حکمت، ولایت، ولایت فقیه، دلایل عقلی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)

Email: shokret_mehraboon@yahoo.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اراک، اراک، ایران.

Email: m.moghadam90@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۲۵

طرح مسأله

از تحقیق در کلمات فقها و روایات به دست می‌آید که نظریه ولایت فقیه به عصر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم برمی‌گردد. در واقع بر اساس روایات وارده از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و معصومین علیهم السلام و رویه‌ی عملی آن بزرگواران در رابطه با نصب‌های عام آن‌ها، نه تنها این نصب‌ها و اعطای مسئولیت‌ها از دایره‌ی فقیه عادل خارج نیست، بلکه تنها شامل ایشان است. (اراکی، ۱۴۲۵ق)

ولایت به معنای امارت و حکومت برای فقیه از دیدگاه نقلی و عقلی یا فقهی و کلامی مورد توجه قرار گرفته است. علم کلام، علمی است که درباره‌ی اسماء، صفات و افعال خداوند سبحان سخن می‌گوید و علم فقه، علمی است که در رابطه با افعال مکلفین بحث می‌کند. بنابراین هر مسئله‌ای که در آن از «فعل الله» بحث شود، مسئله‌ای کلامی است و هر مسئله‌ای که در آن از «فعل مکلفین» بحث شود، مسئله‌ای فقهی است. بنابراین ولایت فقیه هم می‌تواند به عنوان تکلیف خود فقیه و مسلمین در فقه مورد بحث قرار گیرد و هم به عنوان ادامه ولایت تشریحی خداوند در علم کلام مورد مذاقه باشد چرا که تمایز علوم به موضوع آن است.

اما برخی تصور کرده‌اند که امتیاز علمی مانند کلام و فقه وابسته به شیوه استدلال است، به این بیان که هر مسئله‌ای که دلیل عقلی بر آن اقامه شود، کلامی است و هر مسئله‌ای از طریق نقل ثابت شود، آن مسئله فقهی است. اما این تصور درستی نیست، زیرا ممکن است دلیل عقلی در هر دو علم، اعم از کلام و فقه اقامه شود. در واقع ممکن است دلیل یک مسئله فقهی فقط عقلی باشد. از سوی دیگر صرف عقلی بودن دلیل، کلامی بودن مسئله را اثبات نمی‌کند. (حسینی ترکستانی، ۱۳۸۳ش، ص ۷۰)

با توجه به این نگرش، نظرات علما را در رابطه با فقهی یا کلامی دانستن ولایت فقیه به دو دسته تقسیم کرده‌اند: ۱- عده‌ای معتقد به فقهی بودن ولایت فقیه‌اند. ۲- عده‌ای معتقد به کلامی - فقهی بودن مسئله ولایت فقیه‌اند. که بر اساس آنچه گفته شد این تقسیم بندی اشکال دارد. فقهی بودن ولایت فقیه به معنای بحث از وظیفه فقیه در اقدام برای کسب این ولایت و نیز وظیفه مردم در اطاعت و قبول ولایت است. (مومن، ص ۶)

اما اگر بخواهیم ولایت فقیه را در علم کلام بررسی کنیم، دیگر ثقل بحث بر روی تکلیف فقیه یا مردم نخواهد بود؛ بلکه براساس تعریف علم کلام، اینبار باید از مشروعیت ولایت فقیه بحث نمود که آیا می‌توان در یکی از اصول دین جایگاهی برای آن یافت و آیا در این زمینه، اقدامی از سوی خداوند (الوجوب عن الله) الزام است؛ مثل نصب عام فقیه؟ (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ص ۳۵۷)

بر اساس این تعاریف پذیرش فقهی بودن ولایت فقیه، منوط به پذیرش کلامی بودن ولایت فقیه است. زیرا تا مشروعیت ولایت فقیه پذیرفته نشده باشد، بحث در رابطه با احکام فقهی ولایت فقیه خالی از فایده است. در پژوهش‌هایی به کلامی و فقهی بودن ولایت پرداخته شده است که به تعدادی از آنها می‌پردازیم.

حسین علی منتظری، کتاب مبانی فقهی حکومت اسلامی، قم: موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، ۱۳۸۷. موضوع این کتاب فقه حکومت و مباحث مربوط به دولت و اختیارات و مسئولیت‌های ولی فقیه و ادله‌ی مربوط به اثبات ولایت فقیه می‌باشد. نویسنده-ی این کتاب به شیوه‌ی عقلی و نقلی به تبیین مسأله ولایت فقیه می‌پردازد. او دیدگاه اساتید علمی نظیر ملا احمد نراقی و شیخ مرتضی انصاری را مطرح و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهد.

عبدالله جوادی آملی، کتاب ولایت فقیه ولایت فقاها و عدالت. قم: اسراء، ۱۳۷۹. از منظر آیت الله جوادی آملی کلامی بودن ولایت فقیه، از کلامی بودن امامت سرچشمه می‌گیرد و با آنکه اثبات ولایت و تعیین امامت پس از نبوت از سوی خداوند، یک مسئله کلامی است، ولی در عین حال در فقه نیز از آن بحث می‌شود، هم از وظیفه امام در پذیرش امامت و هم از وظیفه مردم در اطاعت از امام خود.

اصغر کدخدایی الیادرا نی. کتاب بررسی تطبیقی نظریه ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی، شیخ انصاری و آیت الله خویی، قم: دانشگاه تهران، پردیس قم، ۱۳۸۸. از نظر مولف این کتاب ولایت فقیه تا قبل از مرحوم نراقی، همواره در کتب علما به صورت پراکنده و به مناسبت در ابواب مختلف فقهی مورد بررسی قرار می‌گرفت. اما ملا احمد نراقی، نخستین فقیهی است که بحث مستقلی را در کتاب خود به ولایت فقیه اختصاص

می دهد. از نظر نویسنده، با توجه به قسمت هایی از کلام شیخ در بحث ولایت فقیه و شواهد دیگری از سایر کتب ایشان، نمی توان با قطع و یقین گفت ملا احمد نراقی زعامت و رهبری سیاسی فقیه را قبول ندارد و شیخ انصاری ولایت فقها را محدود به حفظ اموال غیب و قصر و امثال اینها می داند.

محمد هادی معرفت، کتاب ولایت فقیه، انتشارات ذوی القربی، ۱۳۹۰. استاد معرفت در این اثر معتقد است، مساله‌ی ولایت فقیه گرچه ریشه‌ی کلامی دارد اما جنبه‌ی فقهی آن باعث شده است تا فقها از روز نخست در ابواب فقهی از آن بحث کنند و موضوع ولایت فقیه را در هر یک از مسائل مربوطه روشن سازند و اجرای احکام و حدود و احکام انتظامی اسلام را که وظیفه‌ی سلطان اسلام است و در عصر حضور بر دست امامان معصوم و نایبان خاص آنان اجرا می گردد، در دوران غیبت، به فقهای شیعه واگذار شود.

محمد محمدی اشتهازدی، مقاله ولایت فقیه و اختیارات او از دیدگاه مرجع بزرگ، نراقی، نشریه پاسدار اسلام، ش ۲۴۸، ۱۳۸۱. از نظر نویسنده، اکثریت قاطع فقها بلکه همه فقهای شیعه، اصل ولایت فقیه جامع شرایط را در عصر غیبت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف پذیرفته اند، ولی در مورد حدود قلمرو آن، نظریات مختلفی وجود دارد، در میان فقهای بزرگ، مرحوم محقق بزرگ ملا احمد نراقی با دلایل مختلف فقهی، عقلی و کلامی ثابت کرده که ولایت فقیه جامع شرایط، مانند ولایت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیه السلام، جز در موارد نادر ثابت است.

حسین مظاهری، مقاله ولایت فقیه از منظر عقل و قرآن، نشریه حکومت اسلامی، شماره پانزدهم، بهار ۸۹. نویسنده معتقد است دلایل عقلی متعددی برای اثبات ولایت فقیه بیان شده است، اما فقیهان به آیات قرآن استناد نکرده اند. او در مقاله خود به شماری از آیاتی که دلالت بر ثبوت ولایت برای فقیه دارند اشاره می کند.

بنابراین مسئله‌ی ولایت فقیه از نظر کلامی و فقهی مورد توجه قرار گرفته است. اما نکته حائز اهمیت این است که هر کدام از مباحث فقهی ولایت فقیه و کلامی ولایت فقیه می توانند از دیدگاه دلایل عقلی و نقلی مورد بررسی قرار بگیرند. که بر این اساس، این مباحث به چهار گروه تقسیم می شود. ۱- دلایل نقلی مباحث فقه ولایت فقیه ۲- دلایل

عقلی مباحث فقه ولایت فقیه ۳- دلایل نقلی مباحث کلام ولایت فقیه ۴- دلایل عقلی مباحث کلام ولایت فقیه.

در رابطه با حجیت دلایل نقلی که مربوط به مورد ۱ و ۳ می شود، شرایط کلی مطرح در علوم مربوط به حجیت نقل، حاکم است، مانند: علم درایه و رجال برای حجیت حدیث. در رابطه با حجیت مباحث فقهی که مربوط به مورد ۱ و ۲ می شود، شرایط کلی حجیت در فقه، حاکم است، مانند ادله اربعه معتبر فقهی برای استنباط احکام شرعی. اما به حجیت دلایل عقلی مباحث کلامی ولایت فقیه پرداخته نشده است.

همچنین قرآن کریم به عقل و دلایل عقلی حجیت داده است و این امر در نوشته ها و آثار علمی مورد توجه قرار گرفته است. اما آنچه در این پژوهش مورد توجه است، مشخصا حجیت دلایل عقلی، صرفا برای مشروعیت ولایت فقیه در آیات قرآن کریم است که تا به حال مورد توجه قرار نگرفته است.

علاوه بر اینکه با بررسی نوشته ها و آثار علمی فقها، می یابیم ایشان کمتر برای اثبات ولایت فقیه، به قرآن کریم استناد کرده اند؛ برخی از متأخرین مانند ملا احمد نراقی و برخی معاصرین مانند امام خمینی در این باره به طور گسترده سخن گفته اند، اما همگی در عدم استناد به آیات قرآن کریم برای اثبات امر ولایت، مشترک هستند. اما اخیرا پژوهش هایی انجام شده است که شماری از آیات قرآن کریم بر ثبوت ولایت فقیه را بیان می کند. بنابراین، این یک بحث نو است. (مظاهری، ۱۳۸۹، ص ۱۷) اما در این پژوهش آنچه مورد بررسی قرار می گیرد، حجیت دلایل عقلی ولایت فقیه با استفاده از آیات قرآن کریم است.

در این پژوهش با مخاطب شناسی آیاتی که حکمت در کنار کتاب آمده است و شناخت ویژگی های کتاب و حکمت در آیات، به حجیت دلایل عقلی برای مباحث کلامی ولایت فقیه می پردازیم. به بیان دیگر با توجه به موضوع علم کلام به مشروعیت دلایل عقلی جهت ثبوت ولایت فقیه با توجه به همنشینی حکمت و کتاب در آیات قرآن کریم می پردازیم.

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. کتاب در لغت

کتاب به معنای ضمیمه سازی چیزی به چیز دیگر (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۱، ص ۱۹۶) و به معنای مکتوب (طبرسی، ۱۳۶۰ش، ج ۱، ص ۱۱۶) آمده است. احمد بن فارس در این باره می‌نویسد: (ک، ت، ب) اصل صحیح واحد يدلّ علی جمع شیء الی شیء. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۵۸) اصل (ک، ت، ب) بر ضمیمه چیزی با چیزی دلالت می‌کند. بنابراین لغت شناسان معنای اصلی "کتاب" را جمع و انضمام دانسته‌اند.

با توجه به معناهای باز گفته: معنای وضعی اولیه‌ی کتاب، نه نوشتن و نوشتار است و نه مجموعه‌ی مدون بین دو جلد، این واژه در اصل به معنای انضمام و جمع بین دو چیز وضع شده است. اما در رابطه با ارتباط نوشتن و انضمام؛ تردیدی نیست که اکنون رایج‌ترین معنا در کاربرد واژه‌ی کتب و مشتقات آن، نوشتن است. با توجه به اینکه معنای اصلی و «موضوع له» اولیه‌ی این واژه، انضمام است، این پرسش مطرح می‌شود که آیا ارتباطی بین «نوشتن» و «انضمام» وجود دارد؟ راغب اصفهانی، این ارتباط را چنین بیان می‌کند: «و فی التعارف ضمّ الحروف بعضها الی بعض بالخطّ» (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۶۹۹) در عرف زبان، به انضمام حروف به یکدیگر با خط، کتابت گفته می‌شود.

بنابراین معنای اصلی کتاب، جمع و انضمام است که غالباً برای انضمام حروف به یکدیگر به کار می‌رود.

۱-۲. کتاب در قرآن

واژه‌ی «کتاب» در قرآن کریم ۲۴۷ بار در هیئت و ساختار مختلف به کار رفته است. از جمله معانی کتاب در قرآن، لوح محفوظ، فریضه کردن، حکم راندن، جعل کردن، امر کردن (تفلیسی، ۱۳۵۹ش، ص ۲۴۸)، کارنامه اعمال انسان و از همه مهم‌تر قرآن، تورات و انجیل است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۳۲۰ الی ۳۳۲).

۱-۳. حکمت در لغت

برخی لغت‌شناسان که به ریشه اصلی واژه‌ها توجه دارند، معنای اصلی و اولیه حکمت را منع و جلوگیری بیان کرده‌اند و معتقدند که حکم (حکم قضایی) از آن مشتق شده و به

معنای چیزی است که از ظلم جلوگیری می‌کند. حکمت نیز بر همین قیاس است و به معنای چیزی است که از جهل جلوگیری می‌کند. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۰) فیومی ضمن تأیید مطالب فوق، بر آن است که وجه تسمیه حکمت آن است که حکمت، حکیم را از اخلاق ناپسند منع می‌کند. (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۵)

نتیجه این بررسی لغوی نشان می‌دهد: برای حکمت معنای منع و جلوگیری در تمام معانی لغوی ذکر شده، مشترک است. همچنین معنای جلوگیری برای اموری که بار منفی دارند به کار می‌رود.

۴-۱. حکمت در قرآن

واژه‌ی حکمت در قرآن ۲۰ بار به کار رفته است. حکمت از ریشه‌ی "ح، ک، م" است که مشتقات آن ۲۱۰ بار در قرآن آمده است. در تفاسیر برای واژه‌ی حکمت معانی بسیار متعدد و متفاوتی بیان شده است. از جمله این معانی که مفسران برای مفهوم حکمت در قرآن بیان کرده اند، عبارت است از: حق به معنای رأی و اعتقاد مطابق با واقع که لازمه آن کمال باشد (علامه طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۷۱)، معرفت نافع (همو، ج ۱۶، ص ۲۱۵)، نوعی احکام و اتقان که خللی در آن نباشد و غالباً در عقلیات صادقی که احتمال خطا در آن راه ندارد، استعمال شود (همو، ج ۲، ص ۳۹۵)، مجموعه‌ای از معرفت، علم، اخلاق پاک، تقوا و نور هدایت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۷، ص ۳۶)، علوم قرآن، قول و فعل صادق، دانش دین، نبوت، معرفت به خدا، فهم، ترس از خدا، دانشی که خدا به پیامبران و امت‌هایشان داده که آنها را به معرفت خدا و دین راهنمایی کند و طبری بعد از بیان این اقوال، جامع آنها را این معنا می‌داند: علمی که سودش چشمگیر و بسیار باشد (طبری، ۱۳۶۰ش، ج ۲، ص ۶۵۹).

نتیجه‌ی این بررسی نشان می‌دهد: حکمت در قرآن، مجموعه‌ای بسیار نافع است که در آن خطایی نیست.

۴-۵. ولایت در لغت

ولایت با فتحه به معنای محبت و با کسره به معنای تولیت و سلطنت است و والی کسی را گویند که زمام امور دیگری را به دست خود گیرد و عهده دار آن گردد.

(طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۴۵۵) در معنای سیاسی - اجتماعی این مفهوم که در قرآن نیز به کار رفته است، «سرپرستی» و «رهبری» در نظر گرفته شده است. (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۵۷۰)، (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۱۴۱)

۱-۶. ولایت در قرآن

ولایت از ریشه "و،ل،ی" است که ولایت در قرآن ۲ بار و مشتقات ولی بسیار در قرآن آمده است.

حقیقت ولایت در قرآن از جایگاه بلند اعتقادی و محتوای عمیق ارزشی برخوردار است و از ذخایر و گنجینه‌های نهفته در درون و باطن عالم و آدم حکایت می‌کند، که آن نیز از سرچشمه حقایق باطنی جهان و کنه وجود عالم و نیز مبدأ اعلای فیض، یعنی وجود واجب تعالی فیضان کرده و جان و جهان را حیات بخشیده و بر هر آنچه هست، از مُلک و ملکوت، غیب و مشهود، تکوین و تشریح سیطره پیدا کرده است. (ابراهیم زاده)

مقام امامت و خلافت کلی الهی است و خلافتی است تکوینی که به آن جهت جمیع موجودات و ذرات در برابر «ولی امر» خاضعند. خداوند همان ولایت تکوینی و تشریحی که خودش دارد، همان ولایت را بدون این که جدا کند برای پیغمبر و امام علیه السلام ثابت کرده است و فرموده: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ...» و البته معلوم است که «ولایت خدا» اصلی و حقیقی است و ولایت امام علیه السلام تبعی است و از شئون ولایت خداوندی است و از آن مستقل و جدا نیست. (نراقی، ۱۳۶۹ش، ص ۱۳۰)

لذا قرآن در آیات دیگری تصریح نموده که ولایت با همه اقسام و ابعادش بالاستقلال و بالاصاله برای خداوند که خالق و موجد جهان هستی و جهانیان است، می‌باشد. از جمله آیات زیر است: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ (شوری/۹) آیا آنها غیر خدا را ولی خود برگزیدند؟! در حالی که ولی فقط خداست. "هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ (کهف/۴۴) سرپرستی خاص خدای به حق است.

۲. مخاطبان تعلیم حکمت همنشین کتاب در قرآن

با مطالعه آیاتی که کتاب و حکمت را در کنار هم دارند، می‌توان به دو سوال پاسخ

داد:

۱_ از منظر قرآنی جامعه هدف تعلیم کتاب و حکمت در طول تاریخ چه کسانی

بودند؟

در هر آیه‌ای از قرآن کریم که کتاب و حکمت در کنار هم آمده‌اند، دریافت‌کننده آن دو، فقط انبیاء (علیهم السلام) هستند. (آل عمران/ ۴۸ و ۸۱ و مائده/ ۱۱۰)، به جز امت خاتم المرسلین که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم مأمور به تعلیم کتاب و حکمت به آنها بودند (بقره/ ۲۳ و ۱۲۹ و ۱۵۱، آل عمران/ ۱۶۴، نساء/ ۵۴ و ۱۱۳ و جمعه/ ۲). اما تا قبل از ایشان، انبیا علیهم السلام تنها دریافت‌کنندگان حکمت از جانب خداوند بودند و آگاهی از کتاب و حکمت رمز و دلیل نبوت و ملاکی جهت تشخیص پیامبر بعدی توسط پیامبر قبلی بود.

۲_ معنای کتاب و حکمتی که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم مأمور به

تعلیم آن بوده‌اند، چه چیزی است؟

با توجه به آیات و روایات مرتبط با رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، تطبیق تعلیم قرآن با تعلیم کتاب امری روشن و واضح است. اما خصوصیات تعلیم حکمتی که در کنار کتاب آمده است، عبارتند از:

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان تنها پیامبری است که مأموریت تعلیم کتاب و حکمت را به مردم داشت (بقره/ ۱۲۹ و ۱۵۱، آل عمران/ ۱۶۴ و جمعه/ ۲) و مأمور به تعلیم عموم مسلمین، حتی مدعیان اسلام بود (قمر/ ۵). اما به جز اولوالالباب از آن متذکر و بهره‌مند نمی‌شوند (بقره/ ۲۶۹). مأموریت تعلیم کتاب و حکمت توسط پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم از جانب خداوند، امری لازم و موکد و به عنوان نعمت و منت الهی است که خداوند تعلیم آن را بر عهده‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌گذارد و بشر بدون این منت الهی امکان دستیابی و بهره‌مندی از آن را ندارد (آل عمران/ ۱۶). اختصاص کتاب و حکمت به امت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، مورد حسادت یهودیان قرار

گرفت. (نساء / ۵۴)

با توجه به خصوصیات ذکر شده و روایتی از ابن عباس که صریحا به این مسئله اشاره می‌کند و در رابطه با آیه‌ی ۱۶۵ آل عمران می‌فرماید: در این آیه کتاب به معنای قرآن و حکمت به معنای ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام است. (فرات کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۷۳) در قرآن کریم هر گاه حکمت در کنار کتاب آمده است، به ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام اشاره می‌نماید. (رضائی، ۱۳۹۹ش، ۱۶۳)

۳- مقایسه تعلیم کتاب و حکمت برای انبیا (ع) و امت پیامبر اسلام(ص)

با توجه به آیات قرآن کریم تفاوت‌های تعلیم کتاب و حکمت به انبیا علیهم السلام با تعلیم کتاب و حکمت به امت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به شرح زیر است:

۱- انبیا علیهم السلام تنها دریافت کنندگان حکمت همنشین کتاب بودند و ماموریت تعلیم آن به امت‌های خود را نداشتند. همان‌طور که خداوند در آیه‌ی ۸۱ سوره‌ی آل عمران در رابطه با پیمانی که از انبیا علیهم السلام در رابطه با کتاب و حکمت گرفته است، می‌فرماید: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّنْ كِتَابٍ وَ حِكْمَةٍ تُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَ لَتَنْصُرُنَّهُ» و در ادامه این آیه خطاب به انبیا می‌فرماید: «قَالَ أَ أَفَرَرْتُمْ وَ أَخَذْتُمْ عَلَيَّ ذَلِكُمْ إِصْرِي ...» که در آیه‌ی ۸۴ همین سوره پاسخ انبیا علیهم السلام را اینگونه بیان می‌کند: فرمود «قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ عَلَيْنَا...»

در واقع با نظر به میثاقی که در این آیه خداوند از پیامبران گرفته است که هر گاه کتاب و حکمت به شما دادم، آن گاه پیامبری نزد شما آمد که آنچه را با شماست تصدیق می‌کند، به او ایمان بیاورید و او را یاری کنید، گویا آگاهی از کتاب و حکمت، رمز و دلیلی بر نبوت است که ملائک تشخیص انبیا بعدی توسط انبیا قبلی است. بنابراین تا زمانی که ارسال رسل ادامه دارد، این آگاهی به مردم نمی‌رسد، زیرا اگر غیر نبی آن را دریافت کند و در انحصار انبیا نباشد، این ملائک نمی‌تواند ملائک شناخت نبی بعدی توسط نبی قبلی قرار گیرد. علاوه بر اینکه در هیچ آیه‌ای انبیا علیهم السلام به جز پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، مامور به تعلیم حکمت به امت خود نبودند. همچنین از این آیه دریافت می‌شود، عموم انبیا مورد تعلیم حکمت قرار گرفته‌اند. بنابراین تعلیم حکمت تا قبل از پیامبر

صلی الله علیه و آله و سلم از طریق وحی و نقل و تنها برای انبیا علیهم السلام بوده است. اما پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، ماموریت تعلیم آن را به عموم امت داشتند و در آیات قرآن کریم ماموریت ایشان برای مخاطبین مختلف و گسترده ای بیان شده است و هیچ کدام از آیات، گروه یا افرادی را از آن استثنا نکرده اند. (بقره/ ۱۲۸ و ۱۲۹)

۲- تعلیم کتاب و حکمت به انبیا علیهم السلام از جانب خداوند و در قالب وحی است (بقره/ ۲۵۲ و آل عمران/ ۴۸ و نساء/ ۱۱۱ و ص/ ۲۰). بنابراین، نبوت انبیا شرط دریافت حکمت بوده است.

اما تعلیم کتاب و حکمت به امت مسلمان از جانب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده است. با توجه به آیه‌ی ۲۶۹ بقره که بعد از منوط کردن عطای حکمت به خواست خداوند و خیر کثیر خواندن آن، می‌فرماید: «وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»، پذیرفتن، متذکر شدن و بهره مندی از کتاب و حکمت مخصوص صاحبان خرد است. همچنین در حدیث مشهوری که در آن جنود عقل و جهل بیان شده است، حکمت از جنود عقل، در مقابل هوی از جنود جهل قرار گرفته است. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۲ و ابن شعبه، ۱۴۰۴ق، ص ۴۰۲) و در احادیث زیادی حکمت از آثار عقل شمرده شده و هوی، هوس و شهوت ضد عقل بیان گردیده است. (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۳) بنابراین بعد از انبیا علیهم السلام عقل شرط پذیرش حکمت که با توجه به آنچه بیان شد، ولایت امام علی علیه السلام است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم آن را در کنار قرآن تعلیم داده است.

۴- علت تغییر مخاطب حکمت همشین کتاب بعد از پیامبر (ص)

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از طریق وحی، قرآن و ابلاغ ولایت را دریافت می‌کند و ماموریت می‌یابد آن دو را به عموم امت تعلیم دهد. با این بیان تا قبل از ابلاغ ولایت توسط پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، وحی، تنها طریق دریافت ولایت بوده است. بعد از ابلاغ ولایت امیر المومنین علیه السلام توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، مخاطب یعنی امت مسلمان معاصر ایشان، اولین گروهی هستند که با مسئله ولایت از طریق وحی آشنا می‌شوند. آیه‌ی ۲۶۹ بقره می‌فرماید: خداوند حکمت را به هر که بخواهد می‌دهد و هر که صاحب حکمت شد، به تحقیق خیر فراوان به او داده شده، سپس

می‌فرماید: «ما يَذْكُرُ إِلَّا أَوْلُوا الْأَلْبَابِ» در واقع وسیله‌ی دریافت حکمت که همان ولایت است را عقل و خرد بیان می‌کند. این مطلب به عقل در کنار نقل در رابطه با پذیرش ولایت حجیت می‌دهد.

بنابراین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با ابلاغ ولایت امیر المومنین علیه السلام به عموم امت مسلمان، به عقل به عنوان وسیله‌ی برای پذیرش ولایت حجیت می‌دهد، اما در این قسمت این سوال مطرح می‌شود که این حجیت برای دلایل عقلی پذیرش ولایت تا چه زمانی ادامه می‌یابد؟ به عبارت دیگر صرفاً مربوط به پذیرش ولایت امیر المومنین علیه السلام است یا این حجیت ادامه می‌یابد؟

۵- روند حجیت عقل برای پذیرش ولایت

با توجه به آیه ۸۱ سوره‌ی آل عمران، همان طور که اشاره کردیم شناخت کتاب و حکمت، دلیل شناخت انبیا بعدی توسط انبیا قبلی بوده است. بنابراین از زمان حضرت آدم علیه السلام، تمام انبیا علیهم السلام کتاب و حکمت را از طریق وحی دریافت کرده‌اند و این شیوه دریافت نقلی تا زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم ادامه می‌یابد. اما ایشان بعد از دریافت کتاب و حکمت از طریق وحی، ماموریت تعلیم آن به عموم امت را می‌یابد.

در رابطه با ادامه‌ی روند تعلیم کتاب و حکمت دو احتمال به وجود می‌آید:

۱- فرض اول: تعلیم کتاب و حکمت از آغاز خلقت به وسیله‌ی وحی بر انبیا علیهم السلام آغاز می‌شود و آگاهی از آن تا زمان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به صورت انحصار در انبیا علیهم السلام ادامه می‌یابد و با ارسال آخرین پیامبر از انحصار انبیا علیهم السلام خارج می‌گردد و با حجیت یافتن عقل در کنار نقل، امت صلاحیت شناخت ولایت امیر المومنین علیه السلام و به دنبال آن ولایت ۱۲ امام را پیدا می‌کنند. اما در زمان غیبت امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف، در رابطه با شناخت ولایت، حجیت عقل بشر از بین می‌رود و صرفاً حجیت نقل باقی می‌ماند.

۲- فرض دوم: وحی وسیله‌ی تعلیم کتاب و حکمت به انبیا علیهم السلام از آغاز خلقت تا زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بوده است. با تعلیم کتاب و حکمت به

معنای قرآن و ولایت، عقل در کنار نقل جهت اثبات ولایت حجیت می‌یابد و حجیت عقل در کنار نقل از بین نمی‌رود.

لازمه فرض اول، نقض غرض و مخالف حکمت خداوند است که محال است. بنابراین فرض دوم صحیح است و روش قرآن در حجیت بخشیدن به دلایل عقلانی پذیرش ولایت به جهت سلامت و خاتمیت قرآن به عنوان آخرین کتاب آسمانی روش قابل استناد و متقن است. بنابراین بر اساس آیات قرآن کریم عقل در کنار نقل جهت اثبات ولایت حجیت می‌یابد. در ادامه به شرایط ولایت در قرآن می‌پردازیم.

۶- حجیت قرآنی فقیه بودن ولایت

در ادامه به دلایل قرآنی فقیه بودن ولی، با توجه به همنشینی حکمت و کتاب در قرآن کریم می‌پردازیم. عموماً مفسران، کتاب همنشین حکمت را در این آیات به قرآن تفسیر نموده‌اند. (میبدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۳۶۸. همان، ج ۱۰، ص ۹۵ و ۹۶. طبرسی، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۸۰. طوسی، ج ۱، ص ۴۶۷. همان، ج ۲، ص ۲۹. رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۹، ص ۷۷ و ۸۰) حکمت نیز با توجه به آنچه گفته شد به معنای ولایت است.

تا اینجا حجیت دلایل عقلی برای ولایت را بیان کردیم. در این قسمت با این سوال مواجه می‌شویم: آیا این ولایت که قرآن برای شناخت آن بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عقل حجیت می‌دهد، ولایت و زعامت به صورت کلی است یا شرایط خاصی دارد؟ یا به عبارتی دیگر شامل ولایت طاغوت هم می‌شود یا صرفاً برای ولایت در راستای ولایت الهی است؟

در رابطه با فقیه بودن ولایت، دلایل عقلی متعددی بیان شده است. همچنین اخیراً دلایل قرآنی برای ثبوت فقیه بودن ولایت نیز مورد توجه قرار گرفته است. اما در این قسمت از پژوهش با نگاه به همنشینی حکمت و کتاب به این بحث می‌پردازیم.

قرآن کریم در آیه ۶۰ سوره نساء می‌فرماید: **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَّحِمْوْا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا (نساء/ ۶۰)** آیا ندیدی آن‌هایی را که گمان می‌کنند به قرآن و تورات و انجیل ایمان آورده‌اند و می‌خواهند مراغه را پیش طاغوت

ببرند، حال آنکه به آنها امر شده است که به طاغوت کافر گردند و شیطان می‌خواهد آنها را به بیراهه دوری بکشانند و گمراه سازد.

بنابر این آیه، لازمه پذیرش کتاب، پذیرش حکم و ولایت پیامبر و جانشینان اوست و مساله توأمان بودن کتاب و حکمت (ولایت) از آیه قابل استنتاج است. بنابر این اگر حکمت را در آیاتی که همنشین کتاب است، به معنای ولایت الهی در نظر بگیریم، متناسب همنشینی با کتاب به معنای قرآن است، اما اگر به معنای ولایت به صورت کلی در نظر بگیریم که شامل ولایت الهی و ولایت طاغوت می‌شود، به لحاظ معنایی متناسب همنشینی با کتاب به معنای قرآن نیست. زیرا این آیه حرمت مراجعه به طاغوت را نشان می‌دهد و طاغوت در فرهنگ قرآن، شامل هر مخالف و ضد خدا و خدایی خدا می‌شود.

خداوند در سوره‌ی بقره طاغوت را اینگونه معرفی می‌کند: اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (بقره/۲۵۷) خدا یار کسانی است که ایمان آورده‌اند، آنان را از تاریکی‌ها بیرون آورده و به سوی نور می‌برد و کسانی که کافر شدند یارانشان شیطان و طغیانگران‌اند که آنها را از عالم نور به ظلمات و تاریکی‌ها می‌برند، اینان اهل آتش و در آن برای همیشه خواهند بود.

با در کنار هم قرار دادن این دو آیه، به این استنباط می‌رسیم که مراجعه به طاغوت (انکار ولایت خدا) و اعتقاد به طاغوت، انسان را از نور به تاریکی می‌برد و سرانجام آن، جاودانگی در آتش است. بنابراین ولایتی که قرآن برای شناخت آن بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عقل حجیت می‌دهد، نمی‌تواند هر ولایتی باشد و در واقع صفات سلبی آن مشخص شد. در این قسمت با این پرسش مواجه می‌شویم صفات ثبوتی این ولایت چیست؟

از سوی دیگر خداوند در آیه‌ی ۸۳ سوره‌ی نساء می‌فرماید: وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْرِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَاعَوْا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أَوْلِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا. و هنگامی که ایشان را خبری از امنیت یا ترس و ناامنی برسد، آن را منتشر می‌سازد و اگر آن را به پیامبر و اولو

الامر، رد می کردند، آنهایی که از ایشان پرسش می کنند، می فهمیدند و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، جز عده کمی، شیطان را پیروی می کردند.

در این آیه خداوند فرمان می دهد که مسلمانان به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مراجعه نمایند، در صورتی که این امر ممکن نباشد، باید به اولی الامر که جانشین آن‌ها هستند، مراجعه شود. با توجه به *الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ* منظور از *أُولَى الْأَمْرِ*، کسی است که اسلام را بشناسد و نیازهای جامعه را بشناسد که این شرایط در ولایت مجتهد جامع الشرایط جمع شده است. علاوه بر اینکه عقل حکم می کند که نمایندگان امام معصوم در زمانی که حکومت از دست آنان خارج شده، فقیهانی عادل، مدیر و مدبر هستند. روایت مقبوله عمر بن حنظله نیز این حکم را تأیید می کند. امام صادق علیه السلام در این روایت می فرماید: «کسی که در حلال و حرام ما خوب بنگرد (تأمل و استنباط کند)، ... باید او را به داوری برگزینند... همانا من او را حاکم بر شما قرار داده ام.» (حرعاملی، ۱۳۶۷ق، ج ۱۳۶، ص ۲۷)

بنابراین، انسان از مراجعه به حاکم و حکومت بی نیاز نیست و قرآن مراجعه به طاغوت و حکومت‌های غیر مشروع را نهی کرده است. عقل انسان نیز از کنار هم قرار دادن این دو مقدمه، به وجوب نصب حاکم الهی حکم می کند؛ حاکمی که مراجعه به وی، مراجعه به طاغوت نباشد و چنین فردی، همان فقیه جامع شرایط فتوا است.

در واقع کتاب همنشینی حکمت به معنای قرآن با ولایت طاغوت به معنای آنچه که مخالف و ضد خدا است، مخالفت می کند و از سوی دیگر ولایت در راستای ولایت الهی را تأیید می کند. از آنجایی که کتاب و حکمت به معنای قرآن و ولایت، در آیاتی همنشین شده اند، نمی توانند ناقض و نافی یکدیگر باشند. به بیان دیگر نمی توانیم حکمت را به معنای هر ولایتی که شامل ولایت طاغوت و ولایت در راستای ولایت الهی است، بگیریم. بنابراین آنچه گفته شد، ولایتی که قرآن برای مشروعیت آن بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عقل حجیت می دهد، ولایت فقیه است که در راستای حکومت الهی است.

نتیجه گیری

مسائل کلامی و فقهی ولایت از دیدگاه نقلی و عقلی به صورت جداگانه مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. اما در این پژوهش نقل‌هایی - اختصاصاً آیات قرآن - که به عقل برای پذیرش ولایت حجیت می‌دهد پرداخته شده است. در این نوشتار استنادات قرآنی دلایل عقلی مشروعیت ولایت فقیه با بررسی نحوی کاربرد «حکمت» و تطبیق آن با مسأله ولایت مورد توجه است. زیرا حکمت همنشین کتاب در قرآن کریم مخاطب خاص دارد و انبیا علیهم السلام و امت پیامبر اسلام حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم مخاطبان آن هستند. حکمت در این آیات به معنای ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام است. بنابراین آگاهی از ولایت ایشان تا قبل از امت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم از طریق وحی بوده است و بعد از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم، عقل در کنار نقل جهت مشروعیت ولایت حجیت می‌یابد. نقض این حجیت بعد از زمان معصومین علیه السلام و در زمان غیبت کبری، نقض غرض و مخالف حکمت خداوند است.

از سوی دیگر کلام خداوند حکیم و چینش کلمات توسط او حکیمانه است و همنشینی کلمات در آیات قرآن کریم، در معنای کلمات تاثیر گذار است. یکی از این همنشینی‌های حکیمانه، همنشینی حکمت به معنای ولایت و کتاب به معنای قرآن است. با عنایت به اینکه آیات قرآن کریم، ولایت مخالف خدا و ضد خدا را نهی می‌کند، نمی‌توانیم حکمت همنشین کتاب را به معنای هر ولایتی که شامل ولایت طاغوت هم می‌شود بگیریم، زیرا قرآن ولایت مخالف و ضد خدا و خدایی خدا را نهی می‌کند. اگر ولایت طاغوت را از صفات صلبی این ولایت نگیریم، در این صورت کتاب و حکمت ناقض و نافی یکدیگر می‌شوند. بنابراین طاغوت از صفات سلبی ولایتی است که آیات قرآن کریم به دلایل عقلی مشروعیت آن حجیت می‌دهد. از سوی دیگر آیات قرآن کریم، روایات و عقل، دلایلی برای ثبوت فقیه بودن ولایت مطرح کرده‌اند، که از مجموع اینها به دست می‌آید که اقتضائات همنشینی حکمت و کتاب در قرآن کریم به دلایل عقلی در کنار دلایل نقلی جهت مشروعیت ولایت فقیه حجیت می‌دهد. به بیان دیگر می‌توان از همنشینی «حکمت» و «کتاب» در قرآن، حجیت ولایت حتی در زمان غیبت امام معصوم و برای ولایت ولی فقیه را استنتاج کرد.

فهرست منابع

کتاب

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، الأملی، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
- ۴- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
- ۵- ابن درید، محمد بن حسن، جمهره اللغه، لبنان: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷ م.
- ۶- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله و سلم، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
- ۷- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، محقق و مصحح: عبد السلام محمد هارون، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۸- اراکی، محسن، نظریه الحکم فی الاسلام، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.
- ۹- بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۰- تفلیسی، حبیب بن ابراهیم، وجوه قرآن، تهران: بنیاد قرآن، ۱۳۵۹ ش.
- ۱۱- حر عاملی، محمد بن الحسن، وسایل الشیعه، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۷ ق.
- ۱۲- جوادی آملی، عبد الله، ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ ش.
- ۱۳- رازی، فخرالدین، تفسیر کبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۴- راغب اصفهانی، ابو القاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، محقق: صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالعلم - دارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۵- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه ی علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.

- ۱۶- طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه‌ی تفسیر جوامع الجامع، مترجم: مترجمان، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷ش.
- ۱۷- طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مترجم: مترجمان، تهران، انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ش.
- ۱۸- طریحی، فخر الدین بن محمد علی، مجمع البحرین، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ش.
- ۱۹- عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمیه، ۱۳۸۱ق.
- ۲۰- فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق.
- ۲۱- فیومی، أحمد بن محمد، المصباح المنیر، قم: موسسه دار الهجرة، ۱۴۱۴ق.
- ۲۲- قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- ۲۳- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم: دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.
- ۲۴- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ق.
- ۲۵- مصباح یزدی، محمد تقی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم، مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام، ۱۳۹۰ش.
- ۲۶- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ش.
- ۲۷- موسوی خمینی، روح الله، کتاب البیع، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۲۱ق.
- ۲۸- میدی، رشید الدین احمد بن ابی سعد، کشف الاسرار و عدة الابرار، محقق: علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.
- ۲۹- نراقی، ملا محمد مهدی، انیس الموحدین، مصحح: شهید قاضی طباطبائی، تهران، دارالزهرا، ۱۳۶۹ش.

مقاله

- ۱- برنجکار، رضا، مفهوم حکمت در قرآن و حدیث، فصلنامه مبین، ۱۳۸۸.
- ۲- رضائی، غزاله، غلامعلی، احمد، مرادی، محمد، همنشینی حکمت و کتاب در قرآن و زایش مفهومی نو، پژوهشنامه قرآن و حدیث، ۱۳۹۹، ش ۲۶.
- ۳- شاکر، محمد کاظم، نگاهی دیگر به معناشناسی کتاب و حکمت، مجله پژوهش دینی، ۱۳۸۰، ش ۳.
- ۴- شریفی، مهین، بررسی واژه‌ی حکمت در قرآن، نشریه‌ی بینات، ۱۳۷۹، ش ۲۵.
- ۵- مظاهری، حسین، ولایت فقیه از منظر عقل و قرآن، نشریه حکومت اسلامی، ۱۳۸۹، ش ۱.
- ۶- مومن، محمد، مبادی ولایت فقیه، مجله حکومت اسلامی، ش ۲.

پایان نامه

- ۱- پاشایی، حسن، بررسی تطبیقی مفهوم حکمت در قرآن و عهدین، پایان نامه کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، ۱۳۸۹ ش.
- ۲- حسینی ترکستانی، سید امیر حسین، ولایت فقیه در اسلام، پایان نامه کارشناسی ارشد فقه و معارف اسلامی، مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
- ۳- طالبی، سید علی، مفهوم شناسی حکمت در کتاب و سنت با تاکید بر آرا فلاسفه‌ی مسلمان، پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۸۶ ش.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۸ - ۱۲۱

بررسی و نقد خلقت جهان در شش روز

مهین شهریور^۱

چکیده

آیات قرآن از آفرینش شش روزه و گاهی هشت روز آسمان‌ها و زمین سخن می‌گویند اما علم جدید روند شکل‌گیری اجرام آسمانی و زمین را در بازه‌های زمانی طولانی مدّت دانسته و شکل‌گیری جهان را در مدّت زمانی معادل چند روز محدود نمی‌پذیرد. بدینسان بسیاری از قرآن پژوهان معاصر، از فهم ظاهر گرایانه و مشهور مفسران کهن مبنی بر آفرینش آسمان‌ها و زمین در مدت زمانی معادل شش روز متعارف عدول کرده و تعبیر «سته ایام» را به شش دوران و مرحله تأویل نموده‌اند. این راهکار هم درخور نظر است که در فضای علم نمی‌توان برای توضیح پدیده‌های طبیعی به امری خارج از طبیعت ارجاع داد و مداخله یک نیروی غیبی برتر، قابل‌پیش‌بینی و محاسبه نیست درحالی که بنیان بیان قرآن بر حضور و مداخله بی‌قید و شرط یک نیروی غیبی برتر و متعالی نهاده شده است. بدینسان چون نظرگاه دینی، به پیش‌فرض‌های بسته علم محدود و مقید نیست، به نتایج محاسبات علمی هم لزوماً مقید و ملزم نخواهد بود و می‌تواند بر آن شود که در این زمینه نیروهایی فرا حسی دخالت نموده‌اند. باین همه در عصر کنونی، دانش تجربی محترم‌تر و معتبرتر از آن است که با چنین تحلیلی بتوان نتایج و داده‌های آن را نادیده گرفت و درواقع چنین نگاهی، بر تصور تقابل قرآن و علم، مهر تصدیق و تثبیت می‌زند. در نتیجه اگر قرار بر اختیار یک قول افتد، تأویل «سته ایام» به شش زمان و دوران، یگانه قول تعیین یافته و مرجح جلوه می‌کند.

واژگان کلیدی

خلقت، زمین، آسمان، شش روز، هشت روز، نقد.

۱. ۱- دانش‌آموخته دکتری، مدرس مدعو گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
Email: mahin.shahriavar@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۴/۲۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۰

طرح مسأله

در هفت آیه از «قرآن کریم» خداوند می فرماید آسمان‌ها و زمین و آنچه را در شش روز آفریده است. و در سوره فصلت آیات ۹ الی ۱۲ می فرماید در هشت روز آفریدم. در تفسیر این آیات، دربارهٔ اختلاف عدد و چگونگی آفرینش تدریجی آن‌ها و تنافی آن با قدرت الهی، اختلاف نظر زیادی میان مفسرین رخ داده است

این مقاله، ضمن بیان نظرات مفسرین در آیات متعددی از «قرآن کریم» اشاره شده که خداوند، آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید. در تفسیر این آیات، دربارهٔ مقصود از شش روز و چگونگی آفرینش تدریجی آن‌ها و تنافی آن با قدرت الهی، اختلاف نظر زیادی میان مفسرین رخ داده است. در این مقاله، ضمن یادآوری نظرات مفسرین و شرح سخنان دانشمندان سعی شده چگونگی و مراحل خلقت جهان از زبان قرآن و نهج البلاغه نیز بررسی شود. و به سوالات مبهم پاسخ داده شود.

- مقصود از شش و هشت روز چیست؟

- آیا روزهای معمولی مربوط به زمین - که اکنون به وسیلهٔ آن، سال و ماه را محاسبه

می کنیم - مقصود است؟ یا روزهایی غیر از این؟

- چگونه قبل از خلق آسمان‌ها و زمین، روزها اندازه گیری شده است؟

- خداوندی که قادر است همهٔ آسمان‌ها و زمین را در یک لحظه بیافریند، چرا برای

آفرینش آن‌ها شش روز وقت گذاشت؟

هدف پژوهش

در این مقاله مراحل گوناگون آفرینش جهان بررسی و شبهاتی که به ظاهر در میان برخی از آیات در این زمینه دیده می شد با استفاده از نظرات دانشمندان و مفسران بر طرف شد.

روش پژوهش

این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی و براساس مطالعه و مذاقه روی متون و کتب متعدد و متنوع، مطالب مرتبط با موضوع استخراج و فیش برداری شده، سپس به بررسی خلقت جهان و شبهات وارد در این زمینه پرداخته شده است.

بحث و بررسی

۱- آیاتی که مراحل و دوره های خلقت جهان را بیان کرده است

آیاتی که بیانگر آفرینش جهان هستی است می توان به سه دسته تقسیم کرد:

- آیاتی که خلقت آسمان و زمین را در شش روز بیان کرده است :

(إن ربکم الله الذی خلق السموات و الأرض فی ستة ایام.) (اعراف/۵۴؛ یونس /۳؛

هود/۷؛ حدید /۴)

- آیاتی که آفرینش آسمان و زمین و آنچه که بین آنهاست را در شش روز عنوان

کرده است:(الذی خلق السموات و الأرض و ما بینهما فی ستة ایام.) (فرقان /۵۹؛ سجده /۴؛

ق / ۳۸)

- آیاتی که مجموع آفرینش را در هشت روز گفته است :

قُلْ أٰنِکُمْ لَتَکْفُرُوْنَ بِالَّذِی خَلَقَ الْأَرْضَ فِی یَوْمَیْنِ وَ تَجْعَلُوْنَ لَهُ اٰنْدَادًا ذٰلِکَ رَبُّ

الْعٰلَمِیْنَ (فصلت/۹)

وَ جَعَلَ فِیْهَا رَوَاسِیَ مِنْ فَوْقِهَا وَ بَارَکَ فِیْهَا وَ قَدَّرَ فِیْهَا اَقْوَامَهَا فِی اَرْبَعَةِ اَیَّامٍ سَوَاءٍ

لِلنَّاسِ لَیْلَیْنِ (فصلت/۱۰)

ثُمَّ اسْتَوٰی اِلٰی السَّمَاءِ وَ هِیَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِاَرْضِ اِئْتِیَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَا اٰتٰیْنَا

طَائِعِیْنَ (فصلت/۱۱)

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِی یَوْمَیْنِ وَ اَوْحٰی فِی کُلِّ سَمَاءٍ اَمْرًا وَ رَزٰتِنَا السَّمَاءَ الدُّنْیَا

بِمَصَابِیْحٍ وَ حِفْظًا ذٰلِکَ تَقْدِیْرُ الْعَزِیْزِ الْعَلِیْمِ (فصلت/۱۲)

۲- بررسی واژه یوم

قبل از بررسی و تحلیل موضوع خلقت جهان از دیدگاه قرآن کریم بهتر است واژه

یوم مورد مذاقه علمی قرار گیرد که کمک شایانی در بررسی و تحلیل موضوع مقاله

خواهد کرد.

۲-۱- معانی یوم در قرآن

قرآن کریم در آیه ۵ سوره یونس می فرماید: «هُوَ الَّذِی جَعَلَ الشَّمْسَ ضِیَاءً وَ الْقَمَرَ

نُورًا وَ قَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السُّنِّیْنَ وَ الْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ ذٰلِکَ اِلَّا بِالْحَقِّ یُفَصِّلُ الْاٰیَاتِ

لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ: او کسی است که خورشید را روشنایی، و ماه را نور قرار داد؛ و برای آن (ماه) منزلگاه‌هایی مقدر کرد، تا عدد سال‌ها و حساب را بدانید. به تعبیر دیگر، در این آیه قرآن کریم به صراحت حرکات ماه را مبنایی برای محاسبه روز، ماه و سال عنوان نموده است. به همین جهت معنا ندارد که قبل از پیدایش خورشید، زمین و ماه، «یوم» به معنای بیست و چهار ساعت باشد؛ لذا «یوم» در آیات مورد بحث هرگز به معنی روز معمولی نیست، چرا که قبل از آفرینش زمین و آسمان، اصلاً «یوم» به این معنی وجود نداشته است. (راغب الاصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹۸)

در قرآن کریم نیز صدها بار کلمه «یوم» و «ایام» به کار رفته و در بسیاری از موارد به معنی شبانه روز معمولی نیست. به عنوان مثال آیه ۴۷ سوره حج (روز هزار ساله) و آیه ۴ سوره معارج (روز پنجاه هزار ساله) که ناقد قرآن به آنها اشاره نموده‌است؛ یا در آیه ۱۴۰ سوره آل عمران می‌فرماید: «إِنَّ يَمَسُّكُمْ فَوْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ فَوْحٌ مِثْلُهُ وَ تِلْكَ الْآيَاتُ تُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ: این روزگار را به اختلاف احوال میان مردم می‌گردانیم، تا مقام اهل ایمان به امتحان معلوم شود. همچنین در آیه ۳۶ سوره توبه می‌فرماید: «يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ: روزی که آسمان‌ها و زمین را آفرید.» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۷ ص ۴۰۱)

به طور مشخص، واژه «یوم» در هر یک از این آیات به معنای غیر از شبانه روز معمولی بوده و نیز برای بیان موضوعی جداگانه به کار رفته است. واقعاً مغرضانه است که با این وجود، «یوم» را به معنای روز معمولی به حساب آورد و یا با ربط دادن آیات متفاوت به هم (مثل ربط دادن آیه مربوط به مدت زمان قیامت، به مدت زمان روزهای خلقت) برای آن مدت زمان تعیین نمود؛ در حالی که در هر یک از این چهار آیه، «یوم» مدت زمانی متفاوت دارد. چنانچه (از مفسرین شیعه در قرن ۱۱ هجری) ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف، می‌گویند: «إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهٖ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ: شش روز یعنی شش وقت و دوران» (طبرسی،

(۱۴۱۵ ق.، ص ۱۵۴)

۲-۲- معانی یوم در احادیث

در روایات و سخنان پیشوایان دینی نیز، کلمه «یوم» به معنی دوران، بسیار به کار رفته است.

امیرمؤمنان علی (ع) در حکمت ۳۹۶ نهج البلاغه میفرماید: «الدَّهْرُ يَوْمَانِ يَوْمٌ لَكَ وَ يَوْمٌ عَلَيْكَ: روزگار دو روز است، روزی به سود تو است و روزی به زیان تو.» (ابن ابی الحدید، ۱۴۲۸، ص ۱۷۷)

۳- بررسی و تحلیل خلقت جهان از دیدگاه آیات قرآن در شش روز

با توجه به ۷ آیه قرآن، آسمان و زمین در شش دوره خلق شده است که منظور از آفریدن آنها، جمع کردن اجزاء و سپس جدا ساختنش از مواد دیگری، متشابه با هم و متراکم در هم است و به حکم این آیات خلقت آسمانها در دو روز و خلقت زمین نیز در دو روز - به آن معنایی که برای روز کردیم - صورت گرفته و در نتیجه از شش روز، دو روز باقیمانده که در آن تقدیر ارزاق و یا به عبارتی، به حرکت در آوردن زمین به دور خورشید است، به نحوی که در اثر دور و نزدیک شدنش از خورشید و نیز در اثر میل به سوی شمال و جنوب، چهارقسم هوا در زمین پیدا شد: هوای بهاری، تابستانی، پاییزی و زمستانی و در نتیجه زمین آماده گردید برای اینکه ارزاق روزی خواران از آن بروید. (جوادی آملی، ۱۳۸۱ ش.، ص ۱۱۲)

در سوره فصلت خلقت آسمان و زمین را اینگونه بیان می کند: (خلق الأرض فی یومین)

در تفسیر این آیه گفته شده است: «خدا زمین را در دو روز (دو دوره) به گونه‌ای خلقت فرموده که مناسب برای سکونت و زندگی انسان و حیوانات دیگر باشد و فاصله بین زمین و خورشید طوری است که حرارت زمین به میزان معتدلی است نه بسیار سرد است که سبب انجماد همه موجودات شود و نه بسیار گرم که سکونت در آن غیر قابل تحمل باشد. زمین را هوا فرا گرفت که انسان، حیوانات و نباتات بتوانند تنفس کنند. گردش زمین به دور خود و خورشید به سرعتی است که شب و روز متعادل و فصول مختلفی به وجود

آمده که فقدان هر کدام کافی است که قسمتی از زندگی مختل شود. (طیب، ۱۳۷۸ ش.، تهران، ج ۱، ص ۴۵۰)

- (جعل فیها رواسی من فوقها و بارک فیها و قدر فیها اقواتها فی اربعه ایام سواء للساتلین).

بعد از تذکر به اینکه زمین را در مدت دو روز از عدم بوجود آورده در مقام تنظیم آفرینش آن برآمده که در بالای زمین کوه‌های برافراشته و در آنها از انواع و اقسام گیاهان، معادن و غیر آن برکت داده و روزی خلق را در آن اندازه‌گیری نموده است، اینها همه در چهار روز بوده است. (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱ ش.، ج ۱۱، ص ۳۱۵)

و این روزی به اندازه نیاز نیازمندان و تقاضا کنندگان است. منظور از ساتلین در اینجا ممکن است انسان‌ها بوده باشند، یا اعم از انسانها، حیوانات و گیاهان. مطابق این تفسیر نه تنها نیاز انسانها بلکه نیاز حیوانات و گیاهان را از آغاز در زمین پیش بینی کرده، و آنچه برای ادامه حیات آنها لازم بوده، آفریده است. (رافعی، ۱۴۲۱ ق.، ص ۱۲۳)

در آینه منظور از (بارک فیها) آن است که خدا در زمین خیر بسیاری قرار داد که موجودات زنده روی زمین از نبات، حیوان و انسان در زندگی خود انواع بهره‌ها را در آن خیرات می‌برند. (طباطبایی، ۱۳۶۲ ق.، ص ۱۲۹)

با توجه به این دو آیه، آفرینش مراحل تکاملی دارد:

۱. خلق شدن (خلق الارض)

۲. استقرار و تثبیت (جعل فیها رواسی)

۳. تزریق منافع در زمین (بارک فیها)

۴. تامین نیازهای همگان (سواء للساتلین) (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۳۱۸)

قرآن کریم بعد از پایان سخنان مربوط به آفرینش زمین و مراحل تکاملی آن، به بحث از آفرینش آسمانها پرداخته، می‌فرماید:

(ثم استوی الی السماء و هی دخان): سپس اراده آفرینش آسمان نمود در حالی که به

صورت دود بودند. (کلینی، ۱۳۶۷ ش.، ص ۲۷۴)

برای روشن تر شدن آیه، ابتدا به معنای استوا می‌پردازیم. استوا در اصل به معنای

اعتدال یا مساوات دو چیز با یکدیگر است و هنگامی که این ماده با حرف «علی» متعدی شود به معنای استیلا و سلطه بر چیزی است، مانند: «الرحمن علی العرش استوی: خدا بر عرش استیلاء دارد». طه / ۵

و هنگامی که با «الی» متعدی شود به معنای قصد یا رسیدن به چیزی است؛ مانند آیه مورد بحث که می فرماید: (ثم استوی الی السماء). (ابن الملکن، ۱۴۰۶ ق.، ص ۲۰۹) پس خدا به امر آسمان پرداخت و به گفته عبدالحسین طیب، خدا عالم بالا را از این کرات جویه خورشید و ماه و ستاره منظم فرمود و هر کدام را در جای خود قرار داد. (بحرانی، ۱۴۱۷ ق.، ص ۱۶۸)

در حالی که آسمان دود بود یعنی بخارات زمین بود که به بالا متصاعد گردیده و مثال دود می نمود. (البانی، ۱۴۱۲ ق.، ص ۲۱۱) آیت الله مکارم شیرازی در مورد کلمه «ثم» که ظاهراً خلقت آسمانها را بعد از خلقت زمین و متعلقاتش آورده می گویند:

- تعبیر «ثم» معمولاً برای تأخیر در زمان می آید ولی گاه به معنی تأخیر در بیان می باشد. اگر به معنی اول باشد مفهومی این است که آفرینش آسمانها بعد از خلقت زمین و آفرینش کوهها و معادن و مواد غذایی صورت گرفته است ولی اگر به معنای دوم باشد هیچ مانعی ندارد که آفرینش آسمانها قبلاً صورت گرفته و زمین بعد از آن، ولی به هنگام بیان کردن، نخست از زمین و ارزاق و منابع آن، که مورد توجه و نیاز انسانهاست، شروع کرده و سپس به شرح آفرینش آسمانها پرداخته است. معنای دوم گذشته از این که با اکتشافات علمی هماهنگ تر است با آیات دیگر قرآن نیز موافقت دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش.، ص ۱۵۶)

ایشان سپس به عنوان شاهد آیات ۲۷-۳۳ سوره نازعات «أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا (نازعات/ ۲۷) رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا (نازعات/ ۲۸) وَ أَعْطَشَ لَيْلَهَا وَ أَخْرَجَ ضُحَاهَا (نازعات/ ۲۹) وَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا (نازعات/ ۳۰) أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَ مَرْعَاهَا (نازعات/ ۳۱) وَ الْجِبَالَ أَرْسَاهَا (نازعات/ ۳۲) مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِأَنْعَامِكُمْ (نازعات/ ۳۳)» را ذکر می کنند که روشن می سازد مسایل مربوط به زمین بعد از آفرینش آسمانها بوده است.

(مکارم شیرازی، همان، ص ۲۲۷)

- ففضاهن سبع سموات فی یومین و اوحی فی کل سماء امرها): سپس هفت آسمان را در دو روز برپا ساخت و در هر آسمان آنچه را می‌خواست فرمان داد.

این آیه اشاره به وجود دو دوران در آفرینش آسمانهاست که هر دورانی از آن میلیون‌ها یا میلیارد‌ها سال به طول انجامیده و هر دوران به نوبه خود به ادوار دیگر تقسیم می‌شود. این دو دوره ممکن است دوران تبدیل گازهای فشرده به مایع و مواد مذاب، و دوران تبدیل مواد مذاب به جامد بوده باشد. (مصطفوی، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۹۸)

آسمان دارای طبقات متعددی است که عدد هفت برای آنها در قرآن بکار رفته است. درباره این رقم دو نظریه گفته شده است:

۱- عدد تکثیر باشد یعنی آسمان‌های فراوان و کرات بی شماری آفریدیم.

۲- ممکن است دال بر تعداد باشد؛ یعنی خدا هفت آسمان را در دو روز خلق کرد، و همه ستاره‌ها و سیارات طبق جمله بعد در این آیه، جزء آسمان اول هستند، که البته تفسیر دوم صحیح‌تر است. (معرفت، ۱۳۷۹ ش، ص ۴۰۶)

علماء دوران‌های شش‌گانه خلقت اینگونه تشریح شده است:

۱- روزی که همه جهان بصورت توده گازی شکل بود که با گردش به دور خود از هم جدا گردید و کرات را تشکیل داد.

۲- این کرات تدریجاً بصورت توده مذاب و نورانی، و یا سرد و قابل سکونت در آمدند.

۳- روز دیگر منظومه شمسی تشکیل یافت و زمین از خورشید جدا شد.

۴- روز دیگر زمین سرد و آماده حیات گردید.

۵- سپس گیاهان و درختان در زمین آشکار شدند.

۶- سرانجام انسان‌ها و حیوانات در روی زمین ظاهر گشتند. (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ص ۱۰۳)

۴- بررسی انتقادی شبهات آیات مربوط به خلقت جهان در ۶ یا ۸ روز

در ابتدای مقاله مطرح شد که: هفت مورد، قرآن می فرماید خلقت آفرینش در شش روز بوده است (اعراف / ۵۴، یونس / ۳، هود / ۷ و حدید / ۴) (فرقان / ۵۹، سجده / ۴ و ق / ۳۸). در حالی که در آیات (۹-۱۲) سوره فصلت خداوند می فرماید: زمین را در ۸ روز آفرید. در ظاهر آیات شبه ای ایجاد شده است. قبل از بررسی موضوع، باید به این نکته توجه شود که قرآن کریم هر لفظ را به دقیقترین شکل ممکن به کار برده است؛ لذا باید در ترجمه این الفاظ دقت کافی به عمل آید. بین آیات ۹-۱۲ سوره فصلت و آیاتی که خلقت آسمان ها و زمین را در شش روز عنوان میکنند، تفاوت آشکاری وجود دارد؛ زیرا در آیات دیگر برای بیان مدت زمان آفرینش مجموع آسمان ها و زمین از لفظ «خلق» استفاده شده است؛ مثل آیه ۵۴ سوره اعراف که می فرماید: « خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ » اما در آیات ۹-۱۲ سوره فصلت، فعل «خَلَقَ»، فقط برای مدت زمان خلقت زمین به کار برده شده است. برای کوه ها، از فعل «جَعَلَ» و برای اقوات، از فعل «قَدَّرَ» و برای آسمان ها که به صورت هفت آسمان درآمدند از فعل «فَقَضَاهُنَّ» استفاده شده است؛ یعنی: «خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ..... وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِي..... وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا..... فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ.....» فعل «خَلَقَ» بر اصل وجود و خلقت چیزی و فعل «جَعَلَ» بر کیفیاتی دلالت میکند که به دنبال آن، وجود پیدا می کند (واعظ، ۱۳۹۲ ش.، ص ۲۰۹)، (بخاری، ۲۰۰۹ م.، ص ۱۹۸)

همچنین معنی «قَدَّرَ» از ماده «قدر» به معنای اندازه چیزی و نهایت آن (ابن فارس، ۱۳۹۹ ش.، ص ۲۳۱)

و معنی «قَضَى» عبارت است از حکم، فصل، اتمام و امضای یک امر (بی آزار شیرازی، ۱۳۸۱ ش.، ص ۲۰۰)

در نتیجه نمی توان آیات ۹-۱۲ سوره فصلت را با آیاتی که خلقت جهان را در شش روز عنوان نموده اند، به یکدیگر ربط داد. (سوادکوهی، ۱۳۸۶ ش.، ص ۳۰۳)

چرا که همانطور که گفته شد، در آیات ۹-۱۲ سوره فصلت فعل «خَلَقَ»، فقط برای مدت زمان خلقت زمین به کار برده شده، نه مجموع آفرینش زمین و آسمان. (ثقفی،

(۲۰۰۴ م.، ص ۱۹۹)

البته باید گفت از دیر زمان تاکنون، بسیاری از مفسرین به این نکته توجه ننموده و در تفسیر آیه ۱۰ فصلت گفته اند: منظور از ۴ روز، ۴ روز به اضافه دو روز آیه ۹ است (ابن قیم الجوزی، ۱۳۹۰ ش.، ص ۳۴۱)

قُلْ أَإِنِّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ذَلِكُمْ رَبُّ
الْعَالَمِينَ (فصلت/۹)

وَ جَعَلَ فِيهَا رِوَاسِيَّ مِنْ فَوْقِهَا وَ بَارَكْ فِيهَا وَ قَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً
لِلسَّائِلِينَ (فصلت/۱۰)

علما در پاسخ به این شبهه گفته اند که منظور از تقدیر اقوات در ۴ روز، مجموع آن با دو روز اول است. مثل گفتار کسی که می گوید از بصره تا بغداد را در ۱۰ روز طی نمودم و تا کوفه را در ۱۵ روز که منظور آن کل زمان مسافرتش می باشد» (جرجانی، ۱۴۰۹ ق.، ص ۸۸)

قریب به همین مفهوم را طبرسی در مجمع البیان، علامه طباطبایی در المیزان و آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه ذکر کرده اند. (قدردان، ۱۳۸۴ ش.، ص ۹۴)

در واقع ناقد قرآن نظر مفسرین را نقد کرده نه آیات قرآن کریم.

از طرف دیگر، در هفت آیه ای (آیات سوره های (اعراف/ ۵۴)، (یونس/ ۳)، (هود/ ۷)، (فرقان/ ۵۹)، (سجده/ ۴)، (ق/ ۳۸)، (حدید/ ۴).) که مدت خلقت را در شش روز بیان فرموده، سخنی از هفت آسمان نیست، بلکه از لفظ «السموات» بدون قید استفاده شده و لذا منظور از آن در این آیات، همه کرات و اجرام آسمانی و فضای بین آنها (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا) می باشد. به عبارت دیگر، در آیاتی که خلقت آسمان ها و زمین را در شش روز عنوان نموده، مدت خلقت کل جهان مادی مد نظر بوده و در واقع این ایام مربوط به ادوار کیهانشناسی است. ولی در آیات ۱۲-۹ سوره فصلت، بحث از خلقت زمین و شکل گیری عوارض طبیعی بر روی آن بوده، لذا ایام ذکر شده مبین ادوار زمین شناسی است. درحقیقت با توجه به مضمون این دو دسته آیات یعنی آیات ۱۲-۹ سوره فصلت و آیاتی که خلقت جهان را ۶ روز معرفی نموده‌اند، و

آنچه گفته شد، هیچ ربطی بین آنها وجود ندارند. (عسقلانی، ۱۳۹۰ ش.، ص ۳۰۶)

۴-۱- نتایج حاصله از بررسی و نقد آراء و شبهات

زمین در دو روز (دوران) خلق شده، اما در این آیات درباره مدت زمان خلق آسمان ها اشاره ای نشده است. (حاکم نیشابوری، ۱۴۲۲ ق.، ص ۱۶۹)

در کره زمین، بروز کیفیات (مثل پدید آمدن کوه ها) و تقدیر اقوات در چهار دوران رخ داده است. البته برخی مفسرین گفته اند: ممکن است این چهار روز، مربوط به تقدیر اقوات بوده و ربطی به جعل کوه ها نداشته و منظور از آن، چهار فصل سال باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷: ۵۵۲). یعنی « وَ جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَ بَارَكَ فِيهَا وَ قَدَرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ... (فصلت/ ۱۰)» اقوات (چیزهایی که موجب قوت گردند) را در چهار فصل مقدر فرمود. (رازی، ۱۴۰۱ ق.، ص ۴۰۳)

آسمان ها بعد از خلقت زمین و در پایان دو دوره، به صورت هفت تایی درآمده که خاصیت هریک با دیگری متفاوت است. عبارت «.....أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرًا..... (فصلت/ ۱۲): در هر آسمانی کار مخصوص به آن را وحی کرد»، در آیه ۱۲ سوره فصلت ناظر به این موضوع است. در حقیقت می توان گفت «به صورت هفت آسمان در آمدن آسمان ها»، دو دوران به طول انجامید، نه خلقت آن؛ چرا که قرآن کریم در آیه ۱۱ سوره فصلت (ثم استَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ: سپس به آسمان پرداخت و آن دود بود)، میفرماید خداوند پس از خلقت زمین، به آسمان پرداخت که شبیه دود بود و سپس آنها را به صورت هفت آسمان درآورد. یعنی قبل از به صورت هفت آسمان در آمدن آسمان ها، آسمانی وجود داشته که شبیه دود بودهاست. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق.، ص ۱۹۴)

۵- بررسی خلقت زمین از دیدگاه علم

باید این نکته را خاطر نشان نمود که مقصود تطبیق قطعی یافته های علمی با آیات قرآن کریم نیست. بلکه هدف آن است که اثبات شود از نظر علمی، نه تنها دلیلی بر اشتباه بودن آیات مورد بحث وجود ندارد، بلکه شواهد علمی در مقام تأیید این آیات قرار گرفته اند. (تاسلامان، ۱۳۹۹ ش.، ص ۲۰۹)

کره زمین از گازهای داغ و ذرات غباری که پس از تشکیل خورشید در اطراف این ستاره به جامانده بود، به وجود آمد. پس از گذشت میلیون‌ها سال کره زمین که مملو از مواد مذاب بود، به تدریج سرد شده و شکل واقعی خود را به دست آورد که ابتدا مذاب و سپس سطح آن سرد شده و به صورت جامد درآمد (واعظ، ۱۳۹۲: ۲۱۳). به عبارت دیگر، کره زمین ابتدا گاز بوده که در مرحله اول به صورت مذاب (مایع) و در مرحله دوم به صورت جامد درآمده است. (نیل دگراس، ۱۳۹۳، ص ۲۴۰)

عمر زمین را به دوران‌های مختلفی تقسیم می‌کنند که مبنای این تقسیم‌بندی، ظهور یا انقراض و یا سایر اتفاقات مهم دیگری نظیر کوه‌زایی و... می‌باشد. براساس این مبنا، چهار دوران کلی برای زمین در نظر گرفته می‌شود که عبارتند از: پرک امبرین (Precambrian)، پالئوزویک (Paleozoic)، مزوزویک (Mesozoic)، سنوزویک (Cenozoic) (Urie, 2006: 69).

(شهریور، مهین، ۱۳۹۶، ش. ۳۸)

بعد از به وجود آمدن زمین، ماگماهای درون آن، چنان قوی بودند که مرتباً سطح ضعیف و خشکیده زمین را باز کرده و مواد مذاب خود را بیرون ریختند. خروج مواد مذاب موجب شد مقدار زیادی از گازها که در درون زمین محبوس بودند به سطح زمین آمده و از طریق سطح به طرف ارتفاعات بالا صعود نمایند. از طرفی سطح این سیاره در مراحل اولیه مورد هجوم میلیون‌ها شهاب سنگ قرار گرفت و برخی از این سیارک‌ها و ستاره‌های دنباله دار حاوی مقدار عظیمی یخ بودند. در اثر خروج گازهای درون زمین و بخار آبی که از برخورد شهاب سنگ‌ها با سطح زمین حاصل شده بود، جو زمین یا اتمسفر اولیه شکل گرفت (قشیری نیشابوری، ۱۴۲۶ ق، ص ۲۶۶)

لذا جوی که امروز سیاره ما دارد، به طور کلی با جو اولیه زمین متفاوت است. در واقع زمانی که زمین برای نخستین بار و در حدود 4/4 میلیارد سال پیش رو به سردی گذاشت، در اثر خروج گازهای درون زمین، بخار آب، مونوکسید کربن، دی‌اکسید کربن و آمونیاک (دخان به معنای گازهای شبیه دود) به جو تزریق شد که غلظتشان یک

صد برابر جو امروز زمین بود. (شاه‌رکنی، ۱۳۹۰ ش، ص ۲۸۸)

به تدریج دی‌اکسید کربن توسط باکتری‌ها به اکسیژن تبدیل شد. اکسیژن با آمونیاک واکنش شیمیایی داده و سبب آزادسازی نیتروژن گردید. عمل فتوسنتز گیاهان نیز سطح اکسیژن را به میزان چشمگیری افزایش داد؛ در حالی که سطح دی‌اکسید کربن کاهش می‌یافت (Gregory, 2009: 88)

همچنین انرژی پرتوهای فرابنفش، مولکول‌های آب را شکستند و آن را به هیدروژن و اکسیژن تبدیل کردند که هیدروژن (به دلیل سبکی) از جو خارج شده و اکسیژن در جو باقی ماند. لذا جو اکسیژن دار بر روی زمین پدید آمد و در حقیقت جو زمین زمانی شروع به تکامل کرد که دارای اکسیژن شد. ۴۰۰ میلیون سال قبل غلظت اکسیژن، به ده درصد مقدار فعلی و حدود ۲۰۰ میلیون سال قبل به مقدار فعلی رسید (Sumich & Morrissey, 2004:5).

اکسیژن موجب پیدایش لایه اوزون گردیده و در نتیجه جو فعلی زمین در حدود ۴۰۰ میلیون سال پیش تشکی و در پایان دو دوره به صورت فعلی و لایه لایه درآمد (coursehero.com; Itteilag, 2012: 29 & Addams, 2017).

لذا جو فعلی زمین را جو سوم آن میخوانند (Cobb, B. Allan, 2009: 22).

بدین صورت که در مرحله اول هلیوم و هیدروژن به دلیل سبک بودن از جو زمین گریخت و در مرحله دوم با پیدایش جو اکسیژن دار، اتمسفر زمین تکامل پیدا کرده و به صورت فعلی و لایه لایه درآمد. این لایه‌ها عبارتند از: تروپوسفر^۱، استراتوسفر^۲، مزوسفر^۳، ترموسفر^۴، یونوسفر^۱، اگزوسفر^۲ که مجموعاً لایه پایینی جو که ارتفاع آن در قطب‌ها در حدود ۸ کیلومتر و در استوا در حدود ۱۸ کیلومتر است. بسیاری از ابرها در این لایه قرار داشته و با افزایش ارتفاع، دما و فشار هوا در آن کاهش می‌یابد (PUBLISHING & Sadili, 2003, 398).

لایه دوم جو که ضخامت متوسط آن حدود ۲۳ کیلومتر است. (Marine &, 2006, 278)

در ۳ کیلومتر اول استراتوسفر، دمای هوا ثابت است، اما در قسمت‌های بالاتر با

افزایش ارتفاع، دمای هوا نیز افزایش می‌یابد. (Addams, 2017, 643)
لایه ازن در این لایه قرار گرفته است (حاجی حیدری، ۱۳۹۳، ش. ص ۱۳۶)
تا ارتفاع حدود ۸۰ تا ۵۸ کیلومتری از سطح زمین قرار گرفته و در آن با افزایش ارتفاع، دمای هوا کم می‌شود. روزانه حدود ۵۰ تن شهاب سنگ در مزوسفر تبخیر می‌شوند (Cain, 2015, 609)

تا ارتفاع حدود ۶۰۰ تا ۴۶۰ کیلومتری از سطح زمین قرار گرفته و در آن با افزایش ارتفاع، دما نیز افزایش پیدا می‌کند. این دما ممکن است به ۱۵۰۰ کلوین برسد که منشاء اصلی آن یونیزه شدن مولکول‌های اکسیژن و نیتروژن، در اثر برخورد با پرتو فرابنفش خورشید است. (Atkinson, 2015, 412)

بخش عمده‌ای از پرتو ایکس و فرابنفش در این لایه جذب می‌شوند با فضای کیهانی بعد از خود، هفت آسمان مطبق را تشکیل می‌دهند که خصوصیت هر کدام از آنها با دیگری متفاوت است. (گلیسر، ۱۳۹۳، ش. ص ۱۱۰)

۶- چرا جهان هستی در یک لحظه آفریده نشد؟

سؤالی که در اینجا مطرح است آن است که با این که خدا می‌تواند با یک اراده و در یک لحظه آسمانها و زمین و آنچه را که میان آنهاست را خلق کند، و بارها با این جمله (کن فیکون) از این قدرت سخن به میان آورده است، چرا آفرینش جهان را در چند مرحله و دوره قرار داده است؟

طبق دیدگاه مفسرین، سه پاسخ به این سؤال می‌توان داد..

- اگر آفرینش در یک لحظه می‌بود، کمتر می‌توانست از عظمت و قدرت و علم آفریدگار حکایت کند، اما هنگامی که در مراحل مختلف، طبق برنامه‌های منظم و حساب شده، انجام گیرد، دلیل روشن‌تری برای شناسایی آفریدگار خواهد بود. و به تعداد مراحل که پیموده است، نشانه‌های تازه‌ای از عظمت آفریدگار بدست می‌آید. (سرمد، زهره ۱۳۹۳، ش. ص ۳۹۵)

- حکمت خلقت جهان در شش روز برای این است که به بندگان بگوید در همه امور تأمل و تأنی داشته باشند حتی اگر بتوانند آنها را در یک لحظه انجام دهند. (مجدی،

۱۳۹۱ ش.، ص ۱۹۵)

-نظام آفرینش به تدریج بوجود آمد چون مادیات باید مسبوق به ماده و مدت باشند. (عسقلانی، ۱۳۲۶ ش.، ص ۲۱۴)

نتیجه گیری

از مجموع بحث می توان به این نتیجه رسید که، آیاتی که خلقت آسمان ها و زمین را در شش روز عنوان نموده، منظور مدت خلقت کل جهان مادی و این ایام مربوط به ادوار کیهان شناسی است. ولی در آیات 12-9 سوره فصلت، بحث از خلقت زمین و شکل گیری عوارض طبیعی بر روی آن بوده و ایام ذکر شده مبین ادوار زمین شناسی است. لذا این دو دسته آیات هیچ ربطی با یکدیگر ندارند. به علاوه شواهد و یافته های علمی در مقام تأیید این آیات قرار گرفته اند.

با توجه به آیات خلقت آسمان و زمین در شش روز، یک نظریه می تواند این باشد که مراد از روز همان دوره است. چون اگر روز (یوم) را به معنای طلوع تا غروب خورشید بگیریم، با یافته های علمی دانشمندان مبنی بر آفرینش جهان در میلیاردها سال تناقض ایجاد می شود و از طرفی در زمان آفرینش، حرکت وضعی (گردش زمین به دور خودش) مطرح نبوده زیرا هنوز زمین و خورشید خلق نشده بود. بنابراین یوم به معنای دوره می باشد. خواه این دوران کوتاه باشد، و یا طولانی هر چند میلیونها سال به طول انجامد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه
۳. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله. (۱۴۲۸ق.)، شرح نهج البلاغه، بغداد، دار الكتاب العربي.
۴. ابن الملقن، عمر بن علي. (۱۴۰۶ق.)، تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، مکه مکرمه، دار حراء.
۵. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق.)، معجم مقاييس اللغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۳۹۹ ش.)، معجم مقاييس اللغة، قاهر، دار الفكر.
۷. ابن قيم الجوزي، أبو عبد الله. (۱۳۹۰ ش.)، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية.
۸. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق.)، لسان العرب، بيروت، دار صادر.
۹. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۶ق.)، لسان العرب، بيروت، دار احياء التراث العربي، چاپ ۵، جلد ۱.
۱۰. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین (۱۳۶۱ ش.)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، جلد ۱۱
۱۱. البانی، محمد ناصر الدین. (۱۴۱۲ق.)، سلسلة الأحاديث الضعيفة و الموضوعة و أثرها السیئ فی الأمة، الرياض، دارالمعارف.
۱۲. بحرانی، هاشم بن سلیمان توبلی. (۱۴۱۷ق.)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، دار التفسیر.
۱۳. بخاری، محمد بن إسماعیل. (۲۰۰۹م.)، التاريخ الكبير، بيروت، دائرة المعارف العثمانية.
۱۴. بی آزار شیرازی، عبد الکریم (۱۳۸۱ ش.)، قرآن و علوم طبیعی، تهران، الهدی.
۱۵. تاسلامان، جانر (۱۳۹۹ ش.)، بیگ بنگ، فلسفه و خدا، رامین، کریمی، تهران، سایلاو، چاپ ۲
۱۶. ثقفی، ابوالفرج مسعود بن الحسن. (۲۰۰۴م.)، فوائد أبي الفرج الثقفی، بيروت، مخطوط نُشر فی برنامج جوامع الكلم المجانی التابع لموقع الشبكة الإسلامية.
۱۷. جرجانی، أبو احمد بن عدی. (۱۴۰۹ق.)، الكامل فی ضعفاء الرجال، قاهره، دار الفكر.

۱۸. حاجی حیدری، ابوالحسن، (۱۳۹۳ ش.)، پیدایش جهان هستی و حیات بر کره زمین، تهران، مازیار.
۱۹. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۲ ق.)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۰. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۰۱ ق.)، تفسیر الرازی مفاتیح الغیب او التفسیر الکبیر، قاهره،
۲۱. راغب الاصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ ق.)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ ۵.
۲۲. سرمد، زهره؛ بازرگان، عباس و حجازی، الهه. (۱۳۹۳ ش.)، روش های تحقیق در علوم رفتاری، تهران، آگه.
۲۳. سوادکوهی، علی اصغر (۱۳۸۶ ش.)، از اسطوره های آفرینش تا انفجار بزرگ، تهران، نسل نو اندیش
۲۴. شاه رکنی، لقمان (۱۳۹۰ ش.)، فیزیک و جهان هستی تا قیامت، دزفول، اهورا قلم.
۲۵. شهریور، مهین (۱۳۹۶ ش.)، قرآن پیشگام علم نجوم، تبریز، اختر.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن. قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۲۷. طبرسی، فضل بن الحسن. (۱۴۱۵ ق.)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت، منشورات مؤسسه علمی للمطبوعات
۲۸. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ ش.)، اطیب البیان فی تفسیر قرآن، تهران اسلام، چاپ دوم، جلد ۱.
۲۹. عسقلانی، ابن حجر. (۱۳۹۰ ش.)، لسان المیزان. بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات .
۳۰. عسقلانی، أحمد بن علی. (۱۳۲۶ ش.)، تهذیب التهذیب. هند، مطبعة دائرة المعارف النظامیه.
۳۱. قدردان، محمد حسن (۱۳۸۴ ش.)، راز خلقت و بقا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی .
۳۲. قرائتی، محسن (۱۳۸۳ ش.)، تفسیر نور، تهران، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، چاپ ۱۱، جلد ۱۰.
۳۳. قشیری نیشابوری، مسلم ابن حجاج. (۱۴۲۶ ق.)، صحیح مسلم. الرياض، دارا الطیبه.

۳۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۶۷ ش.)، اصول کافی. تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۵. گلیسر، مارسلو، (۱۳۹۳ ش.)، رقص جهان، بازیاری شورایی، علی، تهران، سبزان.
۳۶. مجدی، صمد، (۱۳۹۱ ش.)، خلقت جهان و تکاملی نوین از نظر قرآن و علم شیراز نوید
۳۷. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ ش.)، التحقیق فی کلمات القرآن. تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۸. مصطفوی، مصطفی (۱۳۸۳ ش.)، خلقت جهان هستی از دیدگاه قرآن و روایات، تهران، مرسل.
۳۹. معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۹ ش.)، تفسیر و مفسران. قم، موسسه فرهنگی تمهید.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ ش.)، تفسیر نمونه. تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۴۱. نیل دگراس، تایسن، (۱۳۹۳ ش.)، پیدایش جهان هستی و حیات بر کره زمین، آریایی، جمیل، تهران، مازیار.
۴۲. واعظ، سامعه. (۱۳۹۲ ش.)، کره زمین چگونه شکل گرفت، تهران، آگه.
43. Addams, jane, (2017), water vapor nitrogen Large concentration of gases in the atmosphere, coursehero.com.
44. Atkinson, Nancy, (2015), Thinking About Time Before the Big Bang, <http://bigbangpage.com> p=609.
45. Cain, Fraser, (2015), Earth's Early Atmosphere, <http://www.universetoday.com>.
46. Cobb, B. Allan, (2009), Earth Chemistry, Infobase publishing, ISBN: 978-0-7910-9677-2.
47. Gregory, Kenneth & simmons, Lan & brazel, Anthony & Day, john, (2009), Environmental Sciences: A Student's Companion, SAGE publications India.
48. Itteilag, E. Richard, (2012), Holy Capitalism: Origins, Workings and Energy Catalyst, Author House, ISBN 978-1-4772-1737-5.
49. PUBLISHING CO, INC. 34. Jarumayan, A. Germana & Sadili, V. Milagros, (2003), The Changing Earth, KATHA
50. Sumich, L. James & Morrissey, John Francis, (2004), Introduction to the Biology of.
51. Marine Life, jones & Bartlett publishers, Inc. Urie, Patricia, (2006), Earth's Crust, published in the united states, Mark press.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۶۰ - ۱۳۹

بررسی زیبایی شناسی قرآن کریم با رویکردی بر معناشناسی و تکثر معنا

محمد طاهری گندمانی^۱

محمد رضا حاجی اسماعیلی^۲

چکیده

اصل ترادف و تکثر معانی الفاظ قرآن کریم بعنوان یک رویکرد زیبایی شناختی این کتاب مقدس همواره مورد توجه صاحب نظران بوده است. این رویکرد همواره در طول تاریخ دارای موافقین و مخالفین زیادی بوده است. مفسرین و قرآن پژوهان موافق تکثر معنایی سعی دارند با بهره گیری از آن مقبولترین، قابل پذیرش ترین و زیباترین مفهوم و تفسیر از آیات الهی را ارائه نمایند. این رویکرد بعضاً با اتهاماتی همچون افتادن در دام تشبث، نسبت گرایی و همین طور تفسیر به رأی مواجه شده است. در مقاله حاضر سعی شده با بهره گیری از روش توصیفی تحلیلی و استفاده از شواهد قرآنی و دلایل متقن و علمی ضمن تبیین موضوع زیبایی و ابعاد مختلف آن به نقد و تحلیل آن پرداخته شود و ضمن پذیرش اصل عدم امکان ترادف برای واژگان قرآنی و محدودیت آنها از یک سوی و همچنین ضرورت ارائه موضوعات و مفاهیم فراوان دینی از سوی دیگر، آن را بعنوان اصلی مهم و کاربردی اثبات نماییم. نتایج تحقیق چنین است که در کاربردهای قرآنی واژگان زیبایی تفاوت‌هایی وجود دارد که در مجموعه برداشت‌های ما از آیات الهی تاثیر گذار است. در کاربردهای قرآنی واژگان زیبایی تفاوت‌هایی وجود دارد که در مجموعه برداشت‌های ما از آیات الهی تاثیر گذار است.

واژگان کلیدی

تکثر معانی، زیبایی شناسی، معنا شناسی، تفسیر، ترادف.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران.
Email: m.taherigandomani@gmail.com
۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
(نویسنده مسئول)

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

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۵/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲۸

طرح مسأله

همواره وحدت یا کثرت معنایی الفاظ از مهمترین موضوعات مورد بحث محققین بوده است. این موضوع به عنوان یکی از مبانی مهم معناشناسی توجه بسیاری از اندیشمندان را به خود جلب نموده است. معناشناسی به عنوان یکی از شاخه‌های علم زبان‌شناسی می‌باشد که به منظور شناخت معنا و مفهوم نشانه‌ها بکار برده می‌شود. هدف اصلی معناشناختی شناخت توان سخنگوی یک زبان در درک و فهم صحبت‌ها و پی بردن به اهداف و منظوره‌های یکدیگر می‌باشد. زبان‌شناس بایستی درک کند که یک سخنگوی یک زبان به چه دلیل با شنیدن بعضی کلمات پی به معنای خاص برده و در عین حال بعضی کلمات را رد می‌کند. در واقع معناشناسی و شناخت تکثر معنا کلیدی جهت گشایش دریچه‌های متن و کلام می‌باشد. شناخت و کسب درک درستی از این علم قطعاً می‌تواند درکی درست همراه با یک حس زیبا از مفاهیم قرآنی نیز کارگشا باشد. استفاده بهینه از تمامی روشها و ابزار جهت حیات بخشیدن و ایجاد زیبایی به مفاهیم و پرداختن به حقایق و طراوت بخشیدن به مخاطب از جلوه‌های زیبا و باشکوه قرآن کریم می‌باشد.

واژه زیبا از مصدر زبیدن دارای معانی چندی از جمله زینده، جمیل، نیکو، شایسته، آراسته و خوش نما است و زیبایی هم یعنی کیفیت زیبا و حالت مقبول که عبارت است از هماهنگی و نظمی که با پاکی و عظمت در اشیاء وجود دارد، این عامل تخیل، عقل و تمایلات عالی بشر را به تحسین وادار نموده و در وجود او انبساط و لذت ایجاد نموده و این شادی و لذت امری متغیر و نسبی است. زیبایی نوعاً قابل شناسایی و درک بوده، لیکن غیرقابل تعریف است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۱۷). با این وجود تا کنون برای زیبایی تعریف‌های فراوان و متفاوتی ارائه شده است و هر گروه با توجه به میزان اطلاعات و رشته تخصص خویش سعی در معرفی و شناساندن آن نموده اند.

زیبایی‌شناسی امروزی از هنر و فلسفه یونان سرچشمه گرفته و در قرن هجدهم میلادی تحت عنوان دانشی مستقل ایجاد گردید و تاکنون رشد زیادی داشته و دارای شاخه‌های متنوعی گردیده است و در ادامه مباحث و نظریات فراوانی را عرضه نموده است. با مراجعه به قرآن کریم و نظر به آیات وحی به وضوح می‌توان دریافت که بعد زیبایی در آن اهمیتی

ویژه و ممتاز داشته و قرآن کریم برای زیبایی نظامی بسیار جامع و کامل ارائه داده و در رابطه با مباحث مهم و مطرح در عرصه زیبایی و زیبایی‌شناسی دارای رای و صاحب نظر است (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۳۹).

زیبایی‌شناختی نمونه‌ای از روش‌ها و مکاتب گوناگون در تفسیر قرآن کریم است که بر اساس این نظریه، هدف غایی و کمال قرائت متن در به حداکثر رساندن وجوه معنایی یک اثر می‌باشد. این رویکرد دارای فواید زیادی از جمله ارزش ادبی چند معنایی است، اما در عین حال در «هرمنوتیک پسامدرن» دارای مشکلاتی از جمله بی‌اعتنایی به قصد و منظور مولف متن و بازی آزاد نشانه‌ای با متن است. بطور عام در تفسیر قرآن کریم رویکرد مفسرین تأیید کننده «قصده گرایان انحصاری» است و از سویی روشهایی همچون تفسیر زیبا شناختی که فهم‌های طولی و عرضی و همچنین چند معنایی قرآن کریم را بدنبال دارد، با اتهاماتی چون تشتت و نسبی‌گرایی در تفسیر مورد پذیرش نیست. (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱۲۲-۱۳۰).

در رابطه با تکرر معنا، معناشناسی، زیبایی‌شناختی، و موضوعات پیرامون این موارد، کتب و مقالاتی چند تألیف گردیده است. از جمله آنها می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

موسوی لری و یاقوتی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای تحت عنوان «تبیین جلوه‌های تصویری آیات قرآن با تکیه بر نظریه سید قطب» به نظریه تصویرپردازی هنری آیات قرآن سید قطب پرداخته و از قاعده تصویری بودن زبان عربی در بیان اغراض گوناگون قرآن بهره می‌برد.

پارسایی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «مبانی شمول‌پذیری در آیات قرآن کریم» به مبانی شمول‌پذیری آیات و اصول آن یعنی عدم انحصار فهم به عصر مخاطبان، التزام به فرهنگ عصر نزول، وجود معانی کلی در قرآن کریم، و استعمال الفاظ برای روح معنا پرداخته است. شهبازی و شیرازی (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «مقایسه چند معنایی در تفسیر کشاف و مجمع البیان» به موضوع گسترش معنایی، تخصیص معنایی، انتقال معنایی از راه مجاز و استعاره به عنوان روند تغییر معنایی در دو تفسیر مذکور پرداخته‌اند. سیدی و خلف (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل زیباشناختی تصویرهای هنری در قرآن (مطالعه موردی سوره فصلت)» علل پدید آمدن این تصاویر را استعاره، کنایه تشخیص و تجسیم و همچنین

حاصل ترکیب عناصری مانند تقابل صحنه‌ها، محاوره و گفتگوها می‌داند. طیب حسینی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «نقدی بر نظریه بنت الشاطی در عدم ترادف میان واژه‌های قرآن» با بیان نظریه بنت الشاطی در چهار مورد نظریه او را نقد کرده است:

- ۱- ناتوانی از بیان تفاوت میان بعضی کلمات مترادف ۲- ناشناخته بودن بعضی معانی بیان شده برای اعرابی که قرآن به زبان آنها نازل شده است ۳- بی‌ثمر و اثر بودن بعضی تفاوت‌های بیان شده در تفسیر قرآن ۴- عدم قبول انکار ترادف در کلمات متعلق به دو لهجه. اما کتاب یا مقاله‌ای که بطور خاص به موضوع زیبایی‌شناختی با رویکرد تکثر معنانشاسی و تکثر معنا در خصوص قرآن کریم پرداخته باشد، نگاشته نشده است. نوآوری این پژوهش در مقایسه با تحقیقات فوق‌ترکز بر آیات الهی و بررسی آنها بر اساس موضوع «زیبایی‌شناختی قرآن کریم با رویکردی بر معنانشاسی و تکثر معنا» است.

۱. تکثر یا مفرد بودن معنای الفاظ در قرآن کریم

یکی از مهمترین و اصلی‌ترین مبانی تکثر معنا بر اصل کاربرد لفظ در بیشتر از یک معنا استوار است. این به این معناست که متکلم قادر است یک لفظ را در یک کاربرد و ساخت در چند معنا به کار برد. پیش فرض دوم در رابطه با چندلایگی زبان و تکثر معنا می‌باشد که موید مبین بودن قرآن کریم است، این فرض بر مبنای استفاده لفظ واحد در چند معنا استوار است، کتاب الهی در صورتی می‌تواند «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل/۸۹) باشد که بتواند با استخدام کمترین الفاظ بیشترین معانی را بیان نموده و به مخاطبین ابلاغ نماید.

تکثر معنای متن می‌تواند حاصل تعدد مرجع ضمیر، دلالت حروف بر چندمعنا، موصول یا اسم اشاره، مشترک لفظی یا معنوی بودن برخی از عبارات و الفاظ باشد، از این موارد در آیه: « فِی کِتَابٍ مَّکْنُونٍ * لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ » (واقعہ / ۷۹ و ۷۸) است که اگر ضمیر مفعولی در « لَا یَمَسُّهُ » به قرآن ارجاع داده شود، یک حکم فقهی را عنوان نموده است؛ به این معنا که ناپستی بدون طهارت به قرآن دست زد (طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۵۱۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱۰: ۱۰۹)، به عبارتی « لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ »، صفت سوم برای قرآن است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۹: ۱۳۷)، با این بیان نفی در معنای نهی بکار رفته و در غیر این صورت کذب لازم می‌آید (جرجانی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۵۸)؛ زیرا این به این معنا نیست که

شخص غیر طاهر آن را مس ننماید. ولیکن در صورتی که ضمیر مفعولی در « لا یَمَسُّهُ » به: « کِتَابِ مَكْنُونٍ » ارجاع داده شود؛ یعنی آن را صفت برای « کتاب مکنون » فرض نموده است، اینجا در حقیقت یک حکم معرفتی را بیان داشته و سخن از تماس با اعضا نیست، بلکه به این معنا است که برای درک و فهم درست آن به وجود و نهادی پاک از گناهان و عاری از هر گونه وابستگی به غیر خدا نیاز است (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۳۹). شبیه این موارد در آیه: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (احزاب / ۵۶). واژه «یصلُّونَ» در حقیقت یک لفظ می باشد که در دو معنای متفاوت به کار رفته است، یکی صلوه خداوند که به معنای رحمت و مغفرت او است و دیگری صلوه ملائکه که به معنای طلب مغفرت و استغفار است (محمدی ری شهری، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۱۶).

یا معنای لفظ «مساجد» در آیه شریفه: «وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن / ۱۸)، که این لفظ بر دو وجه می باشد: معنای اولی آیه یعنی مساجد یا عبادتگاهها متعلق به خدا هستند، و در عبادت هیچ کسی را شریک و همتای خداوند قرار ندهید؛ لیکن در روایتی از امام جواد (ع) منظور از مساجد مواضع سجده عنوان شده و بر این اساس محل قطع نمودن دست دزد در اجرای حد دست دزد چهار انگشت عنوان گردیده است. بنابراین جمله اول آیه شریفه این گونه معنا می شود که جایگاههای سجده تعلق به خداوند دارند که با آنها باید پرستش خداوند انجام شود، پس آنها تعلق به سارق ندارند که در برابر جرمش از او گرفته شوند. تفسیر نقل شده از امام برای آیه مذکور برداشتی دیگر می باشد که کنار معنای اول قرار می گیرد و هر دو معنا مقصود و منظور آیه شمرده شده اند و این موارد بر امکان موضوع چند معنایی آیه دلالت دارند (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۱۴۸).

از نمونه های دیگر چند معنایی، صیغه «يُضَارُّ» در: «وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» (بقره / ۲۸۲) است، در این آیه فعل مضارع «يُضَارُّ» می تواند شکل ادغام شده ای از فعل معلوم «لا يُضَارُّر» در معنای «نباید ضرر بزند»، باشد. در اینجا دو عامل کاتب و شهید هر دوازده نظر نحوی و دستوری، فاعل مخاطب خداوند محسوب می شوند، مضافاً که عبارت «يُضَارُّ» را می توان شکل ادغام شده فعل مجهول «لا يُضَارُّر» عنوان نمود، به این معنا که نباید ضرر زده شود و در این حالت هریک از کاتب و شهید بعنوان نایب فاعل ایفای نقش می نمایند؛

لیکن در این حالت مخاطبِ خدای متعال نخواهند بود؛ بلکه طرفین معامله مخاطب هستند. پذیرش هر کدام از دو معنای فوق منشاء بروز احکام فقهی متفاوتی از آیه شده است (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۲۴۱).

در رابطه با امکان چند معنایی در آیات الهی از اهل بیت (ع) نیز روایاتی نقل شده است، از جمله در مورد آیه دوم سوره مبارک کوثر: «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ»، عنوان شده که خداوند در این آیه پیامبر (ص) را مخاطب خویش قرار داده و فرمود: «حال که ما به تو کوثر را عطا کردیم هم نماز بخوان و هم نحر انجام بده». در اینجا «وَانْحَرْ» معنای مشهوری را در بردارد که بیشتر مفسران آن را بیان نموده اند، از نظر آنها نحر به معنای قربانی کردن شتر می باشد که هم شامل عبادت بدنی نماز و هم عبادت مالی زکات را شامل می شود. اهل بیت معصومین معنای دیگری را هم برای آن بیان نموده اند، از جمله حضرت علی (ع)، امام صادق (ع) و امام باقر (ع) فرموده اند: «وأنحر به این معناست که زمان گفتن تکبیرة الاحرام در نماز، دست ها بایستی تا مقابل نحر یا گردن بالا آورده شود»، پس نتیجه این که «وَانْحَرْ» در دو معنای قربانی کردن شتر و بالا آوردن دست ها تا مقابل گردن معنا شده است (النعمانی، بی تا، ج ۲: ۲۲۰).

۲. تفاوت معنایی الفاظ مرتبط با زیبایی در قرآن

هر لفظ از قرآن کریم برای دلالت نمودن بر مفهومی خاص بکار رفته و واژه دیگری از بین تمامی الفاظی که فرهنگهای لغت و تفاسیر برای آن مفهوم عنوان نموده اند، نمی تواند نقش آن لفظ را ادا نماید. پس در مورد قرآن ترادف منتفی است و در رابطه با هر یک از واژگان آن یک سری دلالت های جزئی و حاشیه ای وجود دارد که با کمک آنها از دیگر الفاظ هم معنای خود متمایز می گردند (مصطفوی، ۱۳۷۴: ۲۲۸). بر همین اساس تفاوت هایی بین واژه های زیبایی در کاربست های قرآنی آن وجود دارد که در چگونگی برداشت ما از آیات الهی تاثیر گذار می باشند. این تفاوتها در بعضی مواقع روشن و آشکار بوده و در بعضی مواقع پوشیده می باشند. ابوهلال عسکری به منظور تبیین تفاوت دو لفظ جمال و حسن تفاوت هایی برشمرده است.

(۱) جمال امورات، کارها، خلق و خوی ها و یا زیادی در مال و جسم است که مقام و

جایگاه انسان را برتری داده است، اما این معنا در لفظ حسن وجود ندارد. با نظر به این تفاوت، جمال با توجه به تاثیرش در رابطه با انسان در نظر گرفته می شود، در صورتی که حسن به خودی خود و فی نفسه در نظر گرفته شده و سنجیده می شود.

۲) حسن برای بیان زیبایی صورت بکار رفته و در مرتبه بعد برای افعال و اخلاق نیز بکار رفته است، لکن لفظ جمال برای بیان زیبایی در اخلاق، عملکرد و احوالات ظاهری بوده و در مراحل و مراتب بعدی در بیان زیبایی صورت استفاده شده است.

از بررسی دقیق کاربردهای دو واژه حسن و جمال در قرآن این نکته بدست می آید که کاربرد لفظ حسن در قرآن بسیار وسیع تر از لفظ جمال است. ماده جمال فقط برای سخن گفتن از امورات معنوی و غیرمادی استفاده شده، لکن حسن و مشتقات آن بر هر دو نوع، اعم از حسی و معنوی اطلاق گردیده است؛ پس با نظر بر کاربرد این واژگان بدست می آید که هر جمیلی که عنوان شده حسن نیز می باشد، لیکن حسن تا زمانی که جزو امور اعتباری محسوب نشود، اطلاق جمیل بر آن صحیح می باشد.

زینت آن نوع زیبایی و زیوری می باشد که به چیز یا کسی ضمیمه شده که آن را زیبا ساخته است، بنابراین با دو واژه جمال و حسن که هر دو بر زیبایی اولیه دلالت دارند، دارای تفاوتی آشکار است، کاربرد قرآنی دو صفت حسن و جمال همیشه برای بیان زیبایی های خوب، پسندیده و مطلوب است، اما زینت برای بیان هر دو نوع ترین های مثبت و منفی کاربرد دارد. واژه حلیه نیز دارای مفهوم زینت است و صرفاً برای بیان آراستن تن انسان در قرآن استفاده شده است. بهجت نیز از واژگان هم معنای این گروه به آن نوع زیبایی ای اطلاق می شود که با شادی بخشی و طراوت آفرینی همراه است و آخرین واژه مورد بحث در اینجا تسویل می باشد که عبارت است از آراستن نفسانی که از نظر قرآن امری نکوهیده و ناپسند است.

۳. پدیده های زیبایی شناسانه در قرآن

زیبایی از جمله موضوعات بسیار وسیع و گسترده است و از طبیعت مادی تا ماورای طبیعت و عالم غیر مادی همه را دربر گرفته است. قرآن کریم توجهی ویژه به زیبایی و زیبایی شناختی داشته و در تعدادی چند از آیات الهی به این موضوع اشاره نموده است.

کتاب الهی در راستای بیان اهداف خویش مواردی از زیبایی‌های عالم هستی، زیبایی‌های اخلاقی و معنوی و پرده‌هایی از زیبایی‌های جذاب جهان آخرت را برای بشریت به تصویر کشیده است. زیبایی‌هایی که قرآن کریم به آنها اشاره کرده را در محورهای زیبایی انسان، زیبایی حیوانات و زیبایی طبیعت اعم از نباتی و جمادی است. در زمینه زیبایی انسان مراحل خلقت او و همین‌طور چگونگی رشد و نمو جنین و تعلق روح به جسم به عنوان خلقتی دیگر یاد نموده است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مومنون/۱۴)، احسن بر آن خدایی که بهترین آفرینندگان است؛ در این آیه کار برد حسن دو جهت را بیان می‌نماید، از یک طرف حسن پروردگار و خالق را بیان نموده و از سوی دیگر حسن مخلوق که انسان باشد را یاد آور شده است. همچنین زیبایی ظاهری انسان مانند اشکال، رنگها و صورتهای انسانها که بسیار متنوع و گونه‌گونه است یاد کرده است. یکی از کاربردهای اصلی و مهمی که زیبایی با جذابیت خاص خود ایفا نموده و در بیان زیبا و جذاب قرآن کریم هم آمده، ویژگی مایه آزمایش بودن آن است. حقیقت زندگی زمینی انسان در آیاتی چند از قرآن کریم با بیانی زیبا بازگو شده است. انسان بنا بر ساختار وجودی و جوهر ذاتی خویش از سویی به زندگی دنیایی گرایش چندانی ندارد، و از طرف دیگر سعادت او بستگی به اعتقاد راسخ او دارد، از این رو خداوند چنین مقرر داشته که انسان به میدان عقیده و عمل وارد شده و مورد آزمایش قرار گیرد، به همین سبب است که خداوند میان او و امور مادی موجود مانند مال، مقام و اولاد پیوند و دلبستگی ایجاد کرده و حب آنها را در دلش قرار داده است، بنابراین هر آنچه در زمین وجود دارد برای انسان زیبا و دوست داشتنی است و به سبب وجودشان بر روی زمین جزو زیورها و آرایه‌های آن محسوب شده و به سبب آن انسان پاینده و دلبسته دنیا شده است. این امر ادامه دارد تا زمانی که به امر خداوند مهلت برای زندگی انسانها در روی زمین سر آید، تعلقات دنیوی همه را از او گرفته و زیبایی‌ها همه محو می‌شوند و جهان پیرامون همانند دشتی بایر می‌شوند که هیچ رویدنی، خرمی و نشانه‌ای از حیات بر وجود ندارد.

در زمینه زیبایی‌های حیوانات خداوند در سوره مبارک نحل مواردی چند از نعمت‌های خویش بر بندگان را برشمرده است، در این آیات هنگام تبیین استفاده‌هایی که

چهارپایان و دامها برای انسان دارند، بعد زیبایی شناختی آنها را هم عنوان نموده است، در آنجا به مواردی همچون زیبایی دل انگیز بازگشت دامها از چراگاه هنگام غروب خورشید در شامگاهان و همچنین زیبایی به صحرا رفتن آنها زمان طلوع آفتاب در صبحگاهان و همین طور استفاده زینتی مرکبها را در کنار بهره برداری به جهت حمل و نقل بیان نموده است.

دومین وجهی که در قرآن به زیبایی آن تأکید شده طبیعت است. قرآن کریم از تمامی گونه‌های طبیعت اعم از بی جان و جاندار، واقعی و مصنوعی همه به زیبایی سخن گفته است. اگرچه گونه‌های حیوانی و همچنین دست ساخته‌های بشری نمی‌توانند همچون درختان، کوههای سر به فلک کشیده و باران تاثیر زیبایی شناختی را پدید آورند، اما قرآن کریم در عین پیگیری اهداف و مقاصد دینی و فکری به آنها توجه ویژه داشته و در بسیاری موارد از آنها بعنوان عوامل خلق احساس زیبایی و مولد رضایت خاطر عنوان نموده است. آیات قرآن کریم وارده در رابطه با طبیعت به بیش از ۷۵۰ آیه می‌رسد. در قرآن درباره آسمان و زیبایی‌های آن آیات فراوانی هست که آسمان مانند سقفی گسترده و پر راز و رمزی یکی از آشکارترین عرصه‌های ممتاز زیبایی در عالم هستی را شکل داده است. آسمان با این عظمت در شب و روز هر دو زیباست، در هنگام شب بوسیله ستارگان درخشان و زیبا آذین بندی شده است و در هنگام روز خورشید تابان با طلوع خویش، نور این زیباترین پدیده عالم هستی را به زمین و زمینیان اهدا می‌نماید و شب هنگام آن را به میهمانی شب می‌برد، چنین تعبیری اهمیتی ویژه به زیبایی داده است، قرآن کریم زینت را بعنوان نشانه‌ای از حس زیادوستی انسان به طور مستقل در رابطه با زیباسازی آسمان از سوی خدای تعالی عنوان نموده و همینطور تقدیر خالق متعال در رابطه با زیباسازی را متذکر شده است، در ادامه لفظ کواکب را ذکر نموده و به این صورت تأکید بر معنا را بیان داشته است؛ چرا که ستارگان با آن عظمت غیر قابل توصیف در حکم زینت برای آسمان می‌باشند. در رابطه با کیفیت زینت بخشی ستارگان به آسمان و چو چندی عنوان شده است: یکی از آنها نور و درخشش آنهاست که از زیباترین و ممتازترین صفات می‌باشد، اشکال مختلف و در عین حال متناسب ستارگان، نحوه طلوع و غروب آنها و همین طور ترکیب

پس زمینه تاریک با گوه‌های نورانی و درخشان و زیبایی که در سطح آن قرار دارند. زیبایی آسمان تنها مختص شب نیست، بلکه روزهم آسمان زیبایی، جذابیت و لذت خاص خود را دارا می‌باشد، از جمله صحنه‌های با شکوه و دلکش آن، زمان زیبا و دا انگیز طلوع خورشید در صبح هنگام می‌باشد که نور زرد طلایی رنگش را بر زمین می‌گستراند. قرآن کریم هم به این لحظه زیبا سوگند یاد نموده و صحنه‌هایی گوناگون و زیبا از آن ارائه نموده است. قرآن صحنه‌ای زیبا و جذاب از غروب خورشید را در احساس ذوالقرنین به زیبایی توصیف نموده که خورشید در چشمه‌ای گلگون فرو می‌رود .

در زمینه نباتات و جمادات نیز آیات فراوانی در قرآن کریم هست. شاید یک دلیل آن امتیازی است که زیبایی‌های نباتی بر زیبایی‌های جمادی دارند و آن رشد، تغییر، شادابی، خرمی، زیبایی رنگ رنگ گونه و تغییر ی است که در نباتات از جمله گیاهان و درختان وجود دارد ولی در عین حال این ویژگی‌های زیبایی بخش در پدیده‌های دیگر کمتر وجود دارد، و شاید دلیل استفاده از واژه «بهجت» برای آنها همین موضوع بوده است. قرآن کریم بعد از ذکر دو موضوع آفرینش و زیبایی آسمان و توجه دادن به آنها در سوره مبارکه «ق» منظری دیگر از زیبایی‌های طبیعت را خاطر نشان نموده است و می‌فرماید: «و الْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَ أَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَ أُنْبِثْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَ ذِكْرًا لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ * وَ نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبِثْنَا بِهِ جَنَاتٍ وَ حَبَّ الْحَصِيدِ * وَ النَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ * رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَ أَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ» (ق/۱۱-۷)، در این آیات بعد از گستراندن زمین و برافراشتن کوه‌های بلند و استوار موضوع رویاندن گیاهان در زمین را بیان نموده است، دشتهای مسطح و هموار در کنار کوه‌های برافراشته که بستر مناسب طبیعی جهت رشد و نمو گیاهان و درختان می‌باشند و اختلاف و تضاد این دو از نظر زیبایی‌شناسی، زیبایی طبیعت را به شکل غیر قابل وصفی افزایش داده است، نخل‌های خرما با قامتی افراشته و سر به فلک کشیده و شکوفه‌های پیچ پیچ بر روی هم، در میان همه درختان بلندی که به شکل معمولی می‌باشند و میوه‌هایشان جدا از هم قرار دارند و نه خوشه‌ای، زیبایی خاصی به آنها داده است.

۴. نشانه‌های زیبایی شناختی در قرآن کریم

برای معرفی نشانه‌ها و معیارهای لازم و کافی برای یک چیز زیبا تلاش‌های فراوان و گوناگونی صورت می‌گیرد. به عنوان مثال هگل دانشمند معروف آلمان در قرن ۱۹ تناسب، و نظام مندی را به عنوان نشانه‌های زیبایی و زیبایی شناختی در عالم طبیعت معرفی نموده است. یکی از مهمترین اصول در امر زیبایی وحدت در کثرت است و نتیجه ترکیب این دو عامل خلق پدیده زیبایی است. هر کدام از وحدت و کثرت دارای صوری می‌باشد و هماهنگی بین اجزاء، تناسب، توازن، سیرتدریجی، تحول، تکرار، تقویت، تمرکز و تضاد به عنوان صورت‌های آن دو شمرده می‌شوند. با سیری در قرآن کریم نشانه‌ها و عواملی را می‌توان برای زیبایی برشمرد که از ویژگی‌های آفرینش الهی در عالم هستی محسوب می‌شوند. از آن جمله است:

۵. الف) زیبایی به مثابه تناسب و توازن

نظام آفرینش طبق هندسه ای دقیق و نظمی استوار بنا شده است که در آن همه چیزها به قدر و اندازه و با نسبت سنجی متناسب، مشخص و معلوم آفریده شده است. آیات بسیاری از کلام الهی گواه بر این مطلب می‌باشند. اگر قدر را به معنای توازن و تناسب تعریف کنیم، در می‌یابیم که بین واژه‌های قدر، خلق و زیبایی در قرآن کریم ارتباطی بسیار واضح و حیرت‌انگیز دیده می‌شود. بدین ترتیب برای خلق دو صفت وجود دارد: یکی قدر که با تناسب هماهنگ است و دیگری حسن که با زیبایی همراه می‌باشد.

موزون در لغت و ماده از ریشه وزن و به معنای سنگینی اجسام است و در بعضی مواقع کنایه از زیبا و متناسب الاجزاء بودن دارد. کاربرد این ویژگی برای خلقت خداوند بر این امر دلالت دارد که هر چیزی که خلق نموده دارای ویژگی اندازه مناسب، زیبایی و تناسب ساختاری است.

۶. ب) زیبایی به مثابه چینش و ترکیب منظم

در عالم هستی کنار هم قرار گرفتن و چینش منظم اجزای مخلوقات یکی دیگر از نشانه‌های زیبایی است که در قرآن کریم به آن اشارات زیادی شده است، این چینش با نظم زیبا به اشکال مختلف ظاهر شده است، گاهی به شکل ردیفی و کنار هم قرار

گرفتن است که در قرآن کریم هنگام سخن گفتن از وسایل و امور بهشتی و شرایط حاکم بر آن از آن یاد نموده است.

۷. ج) زیبایی به مثابه تنوع و تضاد

یکی دیگر از نشانه‌های زیبایی در خلقت الهی و مخلوقات، گوناگونی و تنوع شگفت‌انگیز حاکم بر آنها است. انواع مختلف جمادات، نباتات، حیوانات و انسانها با گونه‌های بسیار زیاد تایید کننده این امر است. مضافاً این که افراد هر گونه نیز از جهت یا جهاتی با یکدیگر متفاوت هستند، در عین حال یک نوع وحدت یکپارچه بر تمامی نظام آفرینش حاکم است و هر موجودی در جایگاه خویش نقشی مختص به خود را ایفا می‌نماید. در مواقعی این تنوع و گونه‌گونگی به تضاد انجامیده است، ظهور کوه سر به فلک کشیده و بلند در کنار دشت مسطح و یا درختان بلند و سر به فلک کشیده در کنار درختان کوتاه، یا روز و شب در کنار سیاهی، سپیدی و شفافی از این نمونه‌های تضاد و عوامل ایجاد زیبایی هستند.

۸. د) زیبایی به مثابه تنوع رنگ‌ها

رنگ‌ها از دیگر عوامل برجسته زیبایی شناختی می‌باشند که همچون لباسی زیبا تن موجودات را زیبا نموده‌اند. انواع رنگها در عالم زیبای طبیعت هر یک جلوه و نمودی از حسن را به نمایش گذاشته‌اند و هر یک تاثیری ویژه بر روح و روان آدمی دارد. تعدادی از آیات قرآن به رنگ‌های گوناگون اشاره نموده‌اند، از جمله رنگ سبز که بیانگر نعمت و خرمی است، به همین جهت رنگی بهشتی بوده و بر خوبان جامه ابریشمی سبز رنگ پوشانده است.

تنوع رنگها در عالم هستی یکی از نمونه‌های تنوع در آفرینش بوده و جزو نشانه‌های زیبایی در عالم هستی است. تنوع رنگها در پدیده‌های زمینی از جمله مواردی است که در قرآن کریم به آن اشاره شده است. از این موارد عسل، گیاهان، انسانها، میوه‌ها، جنبدگان و چهارپایان را می‌توان برشمرد. این موارد در سوره مبارک نحل هنگام بیان نعمتها و زیبایی‌های گوناگون بیان شده است.

۹. هم‌زیبایی به مثابه پیراستگی از عیوب

عیب و نقص زیبایی و نظام زیبایی حاکم بر یک شیء یا یک مجموعه را دچار اختلال می‌نماید و با فرض این که زیبایی آنرا از بین نبرد، اما قطعاً مقدار زیادی از ارزش آن می‌کاهد. به همین سبب عاری بودن از عیوب و نقص و برخوردار بودن از کمال از نشانه‌های مهم آفرینش الهی است. قرآن کریم هنگام توجه به آسمان و نظام زیبایی حاکم بر آن این قید را عنوان نموده و انسان را به عاری بودن از هر گونه عیب و نقص در آن توصیف نموده است، یا در جای دیگر ضمن تاکید انسانها را مورد خطاب قرار داده که هر چه می‌خواهید در آفرینش خداوند رحمان جستجو کنید، لیکن در مانده شده و در آن هرگز ناهمگونی و کمبودی نخواهید یافت.

جمیل یکی از صفات ویژه الهی است و با توجه به مفهومی که دارا می‌باشد، غیر از صفات دیگر مانند حیات، علم، قدرت، اراده و دیگر صفات ذاتی و فعلی حضرت حق می‌باشد. در اینجا این نکته قابل ذکر است که با پذیرش این اصل که همه زیبایی‌ها فعل و خلق حضرت حق می‌باشند، جمال او ما فوق همه زیبایی‌های معقول و محسوسی است که در قلمرو انسان و جهان پیرامون او قابل دریافت می‌باشند.

۱۰. فضای تکرر معنا در رابطه با زیبایی در قرآن

بر نص صریح آیات الهی هدف قرآن کریم هدایت بشر است، «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي»، «اسراء / ۹»، در اینجا هدایتگری قرآن به این معناست که انسان را به سوی عقیده و راه و روشی می‌خواند که با آن چه از دیگران به ارث برده یا خود کسب نموده و از جای‌های مختلف تأثیر پذیرفته، در کلیت منافات دارد، چرا که اگر انسان با چیزهایی که از راه‌های مختلف کسب نموده قادر بود به سعادت برسد، دیگر هدایت قرآن معنایی نداشت. این که قرآن هدایتگر است یعنی این که باورها و داشته‌های بشر درست نیستند و او بایستی بوسیله آموزه‌ها و هدایت قرآنی مسیرش را مشخص و اصلاح گرداند.

چشم انداز حرکت قرآنی به این معناست که بشر در استوارترین راه و آئین حرکت نماید: «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِّلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ»، هدف هدایت قرآنی شناساندن حق به انسان به بهترین شکل و جهت دادن و رشد او در همه جوانب حیات بشری، فردی و جمعی و مقاوم

ساختن او در برابر گمراهی و آموزش او که با باطل ستیز نماید.

در اینجا باید به این نکته مهم توجه شود که رسالت حرکت قرآنی این است که به این استوارترین شیوه، پایبند و ملتزم باشد و جهت استمرار آن تلاش نماید، از پذیرش و انجام هر امری در راستای تحکیم این التزام دریغ ننماید و از هر کاری که با این استواری سازگار نیست، به شدت پرهیز نماید، بشارت و مژده ای که خداوند در ادامه آیه به مومنان داده به همین معنا است، «وَيُشِرُّ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا»، (اسراء/۹). یعنی کار صالح هر عملی است که در استمرار آن استوارترین و دقیق‌ترین راه و آیین به کار آید. این رسالت زمانی به وقوع می‌پیوندد که در سه حیطه و گستره، با استواری تمام اتفاق بیفتد:

- ایمان راسخ به خداوند یکتا و توحید.

- عمل به دستورات شریعت بر اساس قرآن کریم.

- پایبندی همه جانبه به آداب، اخلاق و رفتارهای فردی و اجتماعی مطابق با فطرت

انسانی که مایه تحکیم حیات اوست و اسباب تکاملش را فراهم می‌نماید.

هر زمانی که این سه امر تحقق یابد، می‌توان ادعا داشت که انسان به احساس و درک زیبایی حقیقی نائل شده است. در حقیقت هدایت قرآن کریم به استوارترین آئین دارای معنایی عام است و می‌توان این برداشت را نمود که قرآن کریم بشر را در قلمرو احساس، خیال و اندیشه‌های باطنی نیز به سمت زیباترین‌ها رهنمون نموده است، چرا که آن چه که استوارترین است، قطعاً بایستی زیباترین نیز باشد. زیبایی هم نوعی قوام و استواری است و اقوام هم باید اجمل باشد.

اصولاً احساس و درک زیبایی از ارکان مهم حیات بشر است که قرآن کریم قصد دارد انسان را بوسیله آن احیا، تزکیه و تربیت نموده و آن را در زندگی فردی و جمعی بشر جاری و ساری سازد به گونه ای که زندگی و تمدن انسانی سر و سامان یافته و باور و عقاید فرد و جامعه بر مبنای آن استوار گردد. احساس زیبایی همچون دیگر پایه‌ها و ارکان حیات بشری، دارای ماهیتی قرآنی است که در فلسفه‌های رایج بین متفکران بشری همتا و همانندی ندارد. این ماهیت منحصر به فرد را می‌توان با نظر به آیات قرآن کریم با شمول

آفاقی و مظاهر حیاتی و اندیشه ای آن بدست آورد و از این طریق به دستگاهی شامل و کامل در باب زیبایی شناسی دین در پرتو قرآن کریم رسید. برای رسیدن به این مهم مطالعه دقیق جلوه‌ها و جایگاه‌های تصویر زیبایی در آیات الهی و همچنین پیش از آن شناخت و درک جایگاه و رسالت بشر در تصویر قرآنی راهگشا است.

۱۱. بعد اعجاز بیانی مفاهیم مرتبط با زیبایی و تاثیر آن در معنای زیبایی

معنا شناسی قرآن کریم دارای ابعادی چند می باشد. یکی از مهمترین آنها بعد اعجاز قرآن می باشد و همین طور از جمله ابعاد اعجاز قرآن کریم، اعجاز بیانی است. دانشمندان علم بلاغت و مفسران قرآن کریم از جمله زمخشری، سکاکی، جرجانی و جاحظ از دیرباز در رابطه با اعجاز بیانی قرآن کریم اشاراتی داشته اند. در دوره معاصر نیز نویسندگانی مانند مصطفی صادق رافعی در کتاب «اعجاز القرآن» در خصوص اعجاز موسیقایی قرآن مطالب جدیدی را بیان نموده اند، به گونه ای که توجه ویژه ای به صوت و صدا در قرآن کریم می دهد و معتقد است که حروف در کلمات و کلمات در آیات آنچنان تناسبی با معنا و مفهوم آیات دارند که این نظم را در هیچ کتاب بشری نمی توان یافت. همچنین معتقد است تغییرات صدایی که منجر به مدّ و کشش صوت، غنّه، شدت و لین در ادای کلمات می شود نظمی آهنگین و یک موسیقی کم نظیر خلق می نماید. (الرافعی، ۲۰۰۵: ۱۴۷-۱۵۲)، همین طور عمر السلامی در کتاب «الاعجاز الفنی فی القرآن»، در رابطه با دلالت لفظ بر معنا، مطالب مفید و با ارزشی را بیان نموده است. اما شاید بتوان گفت نخستین بار سید قطب در کتاب خود «التصویر الفنی فی القرآن الکریم» و همین طور در تفسیر «فی ظلال القرآن» به شکلی روشمند و منسجم به این بحث پرداخته است. ایشان در تالیفات خود به طور مبسوط به ابعاد ظاهری و موسیقایی الفاظ قرآن به عنوان یکی از جنبه های مهم و اساسی اعجاز بیانی توجه نموده است و تأثیر شگرف این جنبه را در ابعاد معنوی قرآن کریم مورد بررسی قرار داد. بعنوان مثال ایشان افزون بر اینکه بین آهنگ و موسیقی الفاظ قرآن با معانی آنها ارتباطی بسیار نزدیک می بیند بدنبال شناساندن جنبه هنری موسیقی قرآن است؛ به این معنا که علاوه بر تأثیری شگفت انگیز بر احساسات و وجدان مخاطب، معانی والای آیات آن هم بر قوه خیال او تأثیر گذاشته و نمایی دقیق از آنچه می شنود در ذهن و خیال او متناسب

با پیام آیات مجسم می‌نماید؛ «فی ظلال القرآن: ۲۱-۱۹» همچنین او آیه ۲۶ سوره مبارک فصلت «لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ»، را نشان بر اعجاز تاثیر گذاری قرآن کریم در وجود مخاطبان و جهت بخشی در نحوه رویارویی آنان با این بعد از اعجاز قرآن می‌داند.

نظم آهنگین حروف و کلمات آیات وحی و چیش بی نظیر آنها به گونه ای است که نهایتاً به توسعه ظرفیت معنا می‌انجامد. ضرب آهنگ و موسیقی جذاب و دلنشین حاصل از الفاظ و عبارتهای قرآن کریم به شکلی است که معانی را به زیباترین شکل و نما در پیش چشم خواننده ظاهر می‌سازد.

۱۲. نوع و شکل الفاظ مرتبط با زیبایی در ایجاد معنا

قرآن کریم سرسلسله تمامی معجزات قولی و تعین لفظی وحی در عالم ماده است. این معجزه در جایگاه نزول در جامه تعبیر و ترکیب و شکل و قالب واژگان درآمده است. این شکل‌گیری در ادبیات بشری در قالب عربی مبین (شعرا/۱۹۵) تجلی نموده تا انسانها در آن بیندیشند و به اندازه توان و ظرفیت خویش از آن بهره مند گردند. آثاری همچون «اعجاز القرآن»، «معانی القرآن» از رمانی، نظم القرآن جاحظ، اعجاز القران باقلانی، مفتاح العلوم سکاکی و دلایل الاعجاز و اسرار البلاغه جرجانی، مطول و مختصر دو اثر گراندتر تفتازانی و همچنین الاتقان سیوطی و ده‌ها اثر دیگر همه در موضوع اعجاز لفظی قرآن کریم نگاشته شده‌اند. هدف همه اینها تبیین زیبایی قرآن کریم نگاشته شده‌اند. هدف همه اینها تفسیر زیبایی قرآن کریم، بیان صحیح تناسب میان لفظ و معنای آیات الهی، رعایت حال در پیام‌رسانی از سوی خداوند بوده است. هدف تفهیم زیبایی‌های معنوی و تبیین مقتضای حال در قالب الفاظ می‌باشد (خانجانی، ۱۳۹۱: ۴۵-۵۹).

تمثیل یکی از ابزارهای مهم در القای کلام الهی به بشر می‌باشد. تمثیل را می‌توان نوعی مقایسه و تشبیه دانست که گوینده مخاطب را در درک سخن خویش ناتوان می‌داند. این وسیله علاوه بر این که در تفهیم مطلب و مقصود گوینده بسیار موثر و کارآمد می‌باشد، دارای ویژگی‌های دیگری از جمله زینت کلام، القای کلام همراه با یک حس خوش و زیبایی به مخاطب یا مخاطبین نیز می‌باشد. خداوند تبارک و تعالی انبیاء و رسل

خویش را از این ابزار بهره‌مند ساخته است. پیامبران الهی بسیاری از پند و اندرزهای تربیتی و اخلاقی خود را در قالب زبانی ساده و همراه با تمثیلات گویا، شیوا و شیرین به امت‌های خویش ابلاغ نموده‌اند. در کتب آسمانی و از جمله قرآن کریم تمثیل و کاربرد مثال‌ها جهت هرچه زیباتر بتصویر کشیدن یکی از فضایل اخلاقی به منظور جلوه دادن آن در منظر عموم و ترغیب و تشویق مردم به آن‌ها گردیده است (اکبری دستک، ۱۳۹۱: ۲۱-۴۳).

۱۳. طرح تصویری مفهوم زیبایی در قرآن کریم

قرآن کریم در راستای اقناع مخاطبین و ایجاد فهم بهتر مفاهیم برای همگان از ابزار و طرح‌های مختلفی بهره‌گرفته است، یکی از این ابزارها بیان طرح‌های تصویری می‌باشد. معناشناسی بعنوان یکی از زیرساخت‌های اصلی زیبایی‌شناختی که موضوع تحقیق حاضر می‌باشد دارای حوزه‌ها و شاخه‌های مختلفی همچون معناشناسی در زمانی، فرازمانی و طرح‌های تصویری می‌باشد. یکی از شاخه‌های معناشناسی شناختی، طرح‌های تصویری می‌باشند که به سه قسمت حجمی، حرکتی و قدرتی تقسیم می‌شوند. طرح‌های تصویری یکی از ساخت‌های مفهومی مورد توجه معناشناسان شناختی بوده است که این طرح‌زایش اندیشه فردی به نام چامسکی زبان‌شناس معروف در رابطه با زبان و شناخت زبان می‌باشد. او دارای دیدگاهی خاص، یعنی جدایی حوزه قواعد زبان از دیگر فرایندهای ذهن انسان می‌باشد. بنابراین طرح تصویری نوعی ساخت مفهومی می‌باشد که براساس تجربه ما از جهت خارج در زبان ما نمود پیدا می‌کند. قرآن کریم به عنوان آخرین و کامل‌ترین پیام الهی از تمامی اسلوب‌ها و ابزارها جهت القای کلام خویش بهره‌برده است. از جمله طرح‌های حجمی تصویری «اصحاب رس» را می‌توان عنوان نمود. «وَعَادُوا وَتَمُودَ وَأَصْحَابَ الرَّسِّ وَقُرُونًا بَيْنَ ذَلِكَ كَثِيرًا» (فرقان / ۳۸). در آیه فوق اگر چه «رس» حال ظاهر قومی را بیان داشته، اما در واقع به صورت استعاره از واژه در بیان حال آنها بهره‌برده است و آن به جهت ابلاغ بودن استعاره در بیان معنا و مفهوم می‌باشد. یا کاربرد «صراط» در آیه «وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصُّرَاطِ لَنَا كِئُونَ» (مؤمنون / ۷۴)، که بنا بر نظر بسیاری از مفسرین با توجه به کلام امام علی (ع) منظور از صراط ولایت می‌باشد که در اینجا آن را چون امری قابل تصور و محسوس عنوان نموده است. «عروة الوثقی» (بقره / ۲۵۶)، «سرر

موضوعه» (واقعه / ۱۵) از دیگر موارد مشابه مثالهای فوق می‌باشند.

طرح حرکتی از دیگر طرح‌های تصویری می‌باشد. در آیات الهی خداوند به مواردی نیز در این زمینه اشاره نموده است: «وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ» (ابراهیم/۴۶)؛ که خداوند در این آیه مکر کافران را بسیار بد و سنگین دانسته تا جایی که کوه‌های سخت و سنگین را به حرکت در آورده و از جای می‌کند. آیات ۱۴ تا ۱۶ سوره مبارک مزمل نیز بر این امر دلالت می‌نمایند.

طرح قدرتی به عنوان سومین طرح تصویری در واقع به عنوان عامل مقاوم در جهت طرح حرکتی تصور می‌شود. از جمله شواهد قرآنی قابل ذکر آن موارد ذیل می‌باشند: «لَوْ أَحَظَّ لِلْبَشَرِ» (مدثر/۲۹)، «وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ» (تکویر/۶)، «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ آثْنَيْنِ...» (هود/۴۰).

آیه اول بیانگر عذاب سخت الهی است که هیچ راهی برای گریز از آن وجود ندارد. آیه دوم تعبیر قرآنی به دریایی که صفت غرق کردن دارد عنوان شده است، صفتی متمایز به عنوان شعله ور شدن و برافروختن داده و قدرت جوشندگی آن به امر الهی را بیان داشته است. و نهایتاً آیه سوم جوشش تنور به عنوان علامت نزول عذاب بر قوم نوح را مطرح می‌کند که این قوم عاصی به علت عصیان، راه گریز را بر خود بسته اند. نتیجتاً این که خداوند تبارک و تعالی در کتاب خویش جهت تفهیم موضوعات از طرح‌های تصویری که شامل حجمی، حرکتی و قدرتی می‌باشند، بهره برده است (دهقان، ۱۳۹۴: ۹-۲۸). در این طرح‌ها برای پدیده‌های مختلف اعم از عاقل و غیر عاقل خصوصاتی چون تنفس، تکلم، بصیرت و خصوصیات دیگر قائل شده و برخی از پدیده‌های بی جان را دارای صفات و ویژگی‌هایی همچون حرکت کردن، افروختن، متلاشی شدن و ... می‌داند و این‌ها همه در راستای تکثر معنای واژگان و ایجاد زیبایی و زیبایی بخشی می‌باشند.

نتیجه‌گیری

در قرآن کریم هر لفظ صرفاً برای بیان یک مفهوم به کار رفته است و هیچ لفظی از جمیع الفاظ موجود در فرهنگهای لغت و کتب تفسیر نمی‌تواند آن معنای مورد نظر را ادا نماید، بنابراین در قرآن کریم پدیده ترادف لغات جایگاهی ندارد و هر کدام از واژگان آن دارای دلالت‌های حاشیه‌ای و فرعی است که بوسیله آنها از واژگان دیگر هم معنای خود ممتاز می‌شود، بر همین اساس در کاربردهای قرآنی واژگان زیبایی تفاوت‌هایی وجود دارد که در مجموعه برداشت‌های ما از آیات الهی تاثیر گذار است. این تفاوتها گاهی مواقع روشن و گاهی پوشیده است. آنچه مسلم است تاثیر این برداشت‌های متکی بر ابعاد ذهن و عین است که منجر به تکثر معانی در واژگان است. با بررسی آیات الهی این نتیجه به دست می‌آید که زیبایی امری نسبی و متغیر بوده و ابعاد آن بر دو محور عینی یا دیداری و ذهنی یا نامحسوس استوار است. این موارد با معناشناسی، تکثر معنا و نهایتاً خلق و ایجاد زیبایی در ارتباط بوده و در این پدیده تاثیر گذار هستند.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ۱۴۱۵، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: دارالقرآن کریم.
۱. ابوالفتح، سید امیر. ۱۴۰۴ق، آیات الاحکام جرجانی، تهران: انتشارات نوید.
 ۲. اسعدی، محمد. ۱۳۹۵ش، سایه‌ها و لایه‌های معنایی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات.
 ۳. الرفعی، مصطفی صادق. ۲۰۰۵م، اعجاز القرآن و البلاغه النبویه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۴. سعیدی روشن، محمد باقر. ۱۳۸۹ش، زبان قرآن و مسائل آن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۵. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۶ش، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار.
 ۶. طباطبایی، محمد حسین. ۱۴۱۷ق، المیزان، قم: منشورات جماعه المدرسین فی الحزه العلمیه.
 ۷. طوسی، محمد بن حسن. ۱۳۶۵ش، تبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالاحیاء التراث عربی.
 ۸. طیب حسینی، سید محمود. ۱۳۸۸ش، چند معنایی در قرآن کریم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 ۹. قائمی‌نیا، علیرضا. ۱۳۹۳ش، بیولوژی نص، نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 ۱۰. قطب، سید. ۱۹۸۸م، فی ظلال القرآن، بیروت: انتشارات دارالشروق.
 ۱۱. محمدی ری شهری، محمد. ۱۳۹۰ش، تفسیر قرآن ناطق، قم: ناشر دار الحدیث.
 ۱۲. مصطفوی، حسن. ۱۳۷۴ش، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 ۱۳. النعمانی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۹۹ق، الغیبه للنعمانی، طهران: مکتبه الصدوق.
 ۱۴. واعظی، احمد. ۱۳۹۰ش، نظریه تغییر متن، تهران: ناشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مقالات

۱۵. اکبری دستک، فیض الله. ۱۳۹۱. «تمثیل ابزار مشترک قرآن کریم و اناجیل». فصلنامه مطالعات قرآنی. شماره ۱۲.
۱۶. پارسایی، تهمنه. ۱۳۹۱ش. «توسعه پذیری معنا در تفسیر قرآن کریم». فصلنامه مطالعات قرآنی، شماره ۱۲.
۱۷. خانجانی، علی اوسط. ۱۳۹۱. «واژه‌های همسان آوا در قرآن کریم». فصلنامه مطالعات قرآنی. شماره ۱۲.

۱۸. دهقان، سمیرا. ۱۳۹۴. «مؤلفه‌های معناشناسی واژگان قرآن در شیوه تبیینی امام علی (ع)». فصلنامه مطالعات قرآنی، شماره ۲۴.
۱۹. رضاداد، علی‌ه. ۱۳۸۸ش. «روش‌های نوین در عرصه تفسیر». مجله پژوهش دینی. شماره ۱۹.
۲۰. سیدی سیدحسین و خلف، حسن. ۱۳۹۳ش. «تحلیل زیبایی‌شناختی تصویرهای هنری در قرآن (مطالعه موردی سوره فصلت)». مجله پژوهش‌های ادبی قرآنی. سال اول. شماره ۲.
۲۱. شاکر، محمد کاظم. ۱۳۸۷ش. «مدل‌های چندمعنایی در تفسیر قرآن و کتاب مقدس». پژوهش‌های فلسفی - کلامی. شماره ۳۸.
۲۲. شهبازی، محمود و شیرازی نرگس. ۱۳۹۲. «بازتاب لطافتها و ظرافتهای زبانی و ادبی قرآن در ترجمه». مجله پژوهش‌های ادبی قرآنی. سال اول. شماره ۲.
۲۳. مقدسی، یوسف. ۱۳۹۸. «زبان و اسلوبهای بیانی در داستانهای قرآنی». فصلنامه مطالعات قرآنی. شماره ۴۰.
۲۴. موسوی‌لر، اشرف‌السادات و یاقوتی، سپیده. ۱۳۹۴ش. «زیباشناسی کلام و حیانی قرآن کریم». مجله جلوه هنر، شماره ۳۹.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۸۰ - ۱۶۱

ذات و صفات خدا در اندیشه فضل ابن شاذان و اتین ژیلسون

۱ صفر علی عارفخانی

۲ عباس گوهری

۳ مهدی بیات مختاری

چکیده

مسئله خداشناسی ازدغدغه‌های بنیادی انسان است. نقش اساسی این مفهوم ونحوه باوربه وجود یاعدم وجودخدا در همه ابعاد زندگی انسان آشکاراست، ونگرش ملحدانه نسبت به خدااست که ماهیت هستی انسان رابه‌طور عام ومعنای آزادی ومسئولیت اخلاقی اورابه‌طورخاص، تعیین می‌کند. لذا شناخت ذات وصفات الهی از مهم ترین مباحث کلامی است که اندیشمندان فارغ از روش‌هاومبانی فکری هریک درباره آن گفتگو و ابراز عقیده کرده‌اند. در این راستا پژوهش حاضر که به روش کتابخانه‌ای و اسنادی انجام گرفته به بررسی و مقایسه دیدگاه‌های فضل ابن شاذان و اتین ژیلسون در خصوص ذات و صفات خدا می‌پردازد. نتایج این تحقیق نشان داد که بین دیدگاه ژیلسون به عنوان یک فیلسوف نوتومائی و فضل ابن شاذان به عنوان یک متکلم شیعی که تفکرات فلسفی او در مورد ذات و صفات خداوند مشابه فیلسوفان مشاء است، نقاط اشتراک فراوانی وجود دارد. از اشتراکات آنان روش یکسان فلسفی ایشان؛ یعنی روش بهره‌گیری از عقل در استدلال هایشان و عقیده یکسان آنها در سازگاری عقل و دین است که باوجود اختلافاتی در نحوه بیان مطالب، موجب اشتراک عقیده شده است.

واژگان کلیدی

ذات و صفات خدا، فضل ابن شاذان، اتین ژیلسون.

۱. دانشجوی دکتری کلام، گروه فلسفه و کلام اسلامی (کلام) واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران.
Email: s.arefkhani@gmail.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران (نویسنده، مسئول)
Email: gohari_a@yahoo.com

۳. دانشیار گروه علوم قرآن حدیث، واحد نیشابور. نیشابور، ایران. استاد مدعو دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی.
Email: m.mokhtari38@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۴/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۳

طرح مسأله

مفهوم خداوندنحوه باوربه وجود یا عدم وجود خدا در همه ابعاد زندگی انسان‌ها وجود دارد و در تعیین معنای آزادی و مسئولیت اخلاقی انسان تأثیر گذار است؛ زیرا چگونگی خدای مورد باور، ماهیت و حدود و افعال اخلاقی انسان را معین می‌سازد. لذا با توجه به اهمیت خداشناسی در زندگی انسان، این سؤال در ذهن انسان ایجاد می‌شود که چطور می‌توان به طور صحیح و کامل به این علم دست یافت؟ باید گفت مرتبه‌ای از معرفت خدا به صورت فطری در نهاد انسان‌ها جای گرفته است و با هستی آن‌ها عجین گشته است، ولی این شناخت نمی‌تواند به تنهایی تأمین‌کننده کمال خداشناسی باشد. از این رو مسئله خداشناسی و شناخت صفات و ذات او از مهم‌ترین مفاهیمی است که ذهن دانشمندان و متکلمان بسیاری را به خود مشغول کرده است؛ به نحوی که هر یک از طرق مختلفی به این مسئله نگریده‌اند که بررسی این دیدگاه‌ها می‌تواند منجر به کشف و درک بهتر مسئله خداشناسی شود.

لذا در این پژوهش سعی شده است تا مسئله خداشناسی (ذات و صفات خدا) از دیدگاه شخصیتی دو متفکر بزرگ؛ فضل ابن شاذان و اتین ژیلسون بررسی گردد. تا مسیری روشن در پیش روی محقق قرار گیرد. چرا که هر چه دروادی بیکران شناخت حق تعالی گام برداریم خود را به کمال علمی و عملی نزدیک ساخته‌ایم؛ هر چند شناخت حق تعالی و یافت معرفت شایسته و بایسته دوازده‌سترس بزرگ‌ترین انبیاء و اولیاء می‌باشد. و در راستای این هدف از منابع کتابخانه‌ای و مستندات موجود در رابطه با دیدگاه‌های این دو متفکر بزرگ بهره گرفته شده و پس از بیان مطالب مطروحه و ذکر آراء هر یک از این اندیشمندان به بررسی مقایسه‌ای و تطبیقی و نتیجه‌گیری نظرات آنان پرداخته شده است.

مفهوم شناسی

مفهوم شناسی یکی از مباحث مهمی است که عدم توجه کافی به آن، سبب می‌شود تا اختلاف نظرهای بسیاری در بحث صفات الهی به وجود آید. لذا اگر مفهوم شناسی صفت و ذات با دقت انجام گیرد موجب میشود بسیاری از نظریات متفاوت و مخالف به نظر واحدی منتهی شوند و بسیاری از اختلافات در این رابطه که منشا آن در مسائل لفظی است حل شود.

معنای لغوی ذات و صفات

کلمه «ذات» مؤنث «ذو» در فرهنگ لغات؛ به معنای صاحب، مالک، دارا و خداوند می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱۴۶۱)؛ و به معنای چیزی است که شایسته علمی پیدا کردن و خبر دادن داشته باشد (معلوف، ۱۴۲۴ ق: ۲۴۰). همچنین به معنای «قائم به خود» و «طبع» نیز آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۳۹۰). کلمه «ذات» در اصطلاح متکلمان با تعابیر مختلفی بیان شده است، از جمله: در موجودات خارجی هر چه جوهر و قوائم به نفس خود است آن را ذات گویند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۹). ذات به معنای خود و عین شیء است. ذات شیء، یعنی خودش و عین شیء (خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۱۵). آنچه قائم به نفس باشد و مراد از قائم به نفس، بی‌نیازی از محل است (فخر رازی، ۱۳۸۹: ۸۲). واژه ذات در متون فلسفی با تعابیر مختلفی بیان می‌شود از جمله: هر چیزی که قابل اشاره باشد در موضوعی نباشد، کلیات جواهر، عرض، مقولات نه‌گانه و برهویت شخصی و ماهیت نوعی نیز اطلاق می‌شود و ذات و حقیقت در بعضی موارد به یک معنا آمده‌اند؛ و نیز اطلاق بر جوهر شیء و آنچه صالح باشد که از آن خبر داده شود (سجادی، ۱۳۷۵: ۳۳۳). خواجه نصیرالدین طوسی بیان می‌دارد: «کلمایمکننا نآنی تصور فانامکن تصور لامع غیره فهو ذات والافهوصفه»؛ یعنی هر چیزی که بدون لحاظ غیر، قابل تصور و ادراک باشد ذات است و هر چه بدون اعتبار غیر، قابل درک نباشد صفت است (طوسی، ۱۴۱۶ ق: ۳۰). از نظر ملاصدرا؛ ذات به معنای هویت و وجود خاص شیء می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۹ ق: ۴۰۵).

کلمه صفت از ریشه «وصف» است و به معنای آراستن و نعمت است (زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۵۲۳). صفت یعنی آنچه به موصوف قائم باشد، مثل علم و قدرت و جمال و علامتی که موصوف با آن شناخته می‌شود. کلمه صفت در آثار متکلمین در معانی مختلفی به کار رفته است، از جمله: آن الصفه هی ما قامت بالشیء؛ صفت چیزی است که قائم به چیز دیگر است (سمیح، ۱۹۹۸ م: ۷۰۰). صفت، اسمی است که بر بعضی احوال ذات دلالت می‌کند مثل کبیر و شفیع (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۷۳). صفت چیزی که وصف از آن مشتق و بر آن دلالت می‌کند، مثل علم و قدرت و حکمت (آمدی، ۱۳۹۱ ق: ۱۴۴). با توجه به مجموع تعریف‌هایی که برای صفت توسط متکلمان ارائه شده است، می‌توان گفت نزد آنان

صفات، مفاهیم مشتقی‌اند که از وجود حقایقی در ذات موصوف یا نبود اموری در آن حکایت می‌کند، مانند لفظ عالم، قادر، شفیع و نور. معانی صفت در فلسفه عبارت‌اند از: صفت، عرضی است که در جوهر حلول می‌کند، اما جزء جوهر نیست (اخوان الصفاء، ۱۴۰۵: ق: ۳۸۵). صفت چیزی است که وجود نفسه آن عین وجود لغیره آن باشد (زنوزی، ۱۳۶۱: ۲۲۶). هرگاه ذات و ماهیت را از این جهت که موصوف به وصفی معنای ویژه‌ای است در نظر آوریم واژه صفت به کار می‌رود (فخر رازی، ۱۳۸۹: ۲۷).

بر خورداری خدا از ذات و صفات

یکی از نخستین مسائل در مبحث صفات الهی آن است که آیا اساساً خداوند را می‌توان دارای صفت یا صفاتی دانست. گروهی از اندیشمندان شرقی و غربی به صراحت بر پیراسته بودن ساحت الهی از هرگونه صفتی تأکید می‌ورزند؛ چنان‌که به گفته افلوپین (ح ۲۰۳-۲۷۰م): «ما نمی‌توانیم هیچ صفتی به خدا نسبت دهیم؛ زیرا خدا برتر از همه کمالات است» (لثو الدرز، ۱۳۸۷: ۹۵؛ ر.ک: افلوپین، بی‌تا: ۶۲ و ۷۱). اما برخی دیگر از عارفان نفی صفات را به مقام ذات اختصاص می‌دهند و می‌گویند: «اسماء و صفات بما هی اسماء و صفات محدودند؛ و ذات واجب را حدی نیست؛ و از این جهت است که جمیع اسماء و صفات در آن مقام منبع، مضمحل و معدوم خواهند بود» (حسینی طهرانی، ۱۴۱۷: ۵۹). دیدگاه رایج در میان فیلسوفان مسلمان، متکلمان امامی و معتزلی؛ این است که صفات خداوند وجودی جدا از ذات او ندارند؛ همه این اوصاف عین ذات و در نتیجه عین یکدیگرند (فارابی، ۱۳۶۱: ۴۷؛ علامه حلی، ۱۴۰۷: ۲۹۶؛ شهرستانی، ۱۴۰۲: ۴۴). بسیاری از عارفان مسلمان نیز این نظریه را با تفسیری خاص پذیرفته‌اند (ابن عربی، بی‌تا: ۶۸۶؛ قیصری، ۱۳۷۶: ۲۸؛ فناری، بی‌تا: ۱۲۶-۳۳۶). اندیشمندان برجسته مسیحی و یهودی نیز از همین دیدگاه جانب‌داری می‌کنند. در روایات نیز شواهدی در تأیید این دیدگاه می‌توان یافت؛ چنان‌که امام صادق (ع) با اشاره به سخن کسانی که شنوایی و بینایی و نیز آگاهی و توانایی خداوند را به واسطه گوش و چشم و علم و قدرتی می‌دانند که زاید بر ذات اوست (سمیعا بسمع و بصیرا ببصیر و علیم بعلم و قادراً بقدره) می‌فرماید: «من قال ذلک و دان به فهو مشرک ... ان الله (تبارک و تعالی) ذات علامه سمیعه بصیره قادره؛ کسی که چنین سخنی

بگوید و بدان اعتقاد ورزد، مشرک است. «... خداوند ذاتی است بسیار دانا، شنوا، بینا و توانا».

دیدگاه فضل ابن شاذان در مورد ذات و صفات خدا

ابو محمد فضل ابن شاذان نیشابوری، فقیه صاحب نظر، متکلم متفکر، مفسر حاذق، دانشمند شهیر عالم اسلام و مؤلف گرانقدر در علوم و فنون اسلامی می‌باشد. فضل ابن شاذان از متکلمان زبردست در عرصه مناظره با مخالفان اهل بیت و از یاران نزدیک امام حسن عسگری (ع) است. او همچنین توفیق خدمت به امام رضا (ع)، امام جواد (ع) و امام هادی (ع) را داشته‌است. فضل ابن شاذان برخی از صفات ویژه پروردگار را که در میان سایر صفات ثبوتی و سلبی جایگاه ویژه‌ای دارند این گونه نقل می‌کند: در رابطه با صفت توحید که از مهمترین صفات خداوند است. فضل ابن شاذان با نقل روایتی از امام رضا (ع)، به اهمیت این امر عظیم و دلایل آن اشاره نموده است. در این روایت که فضل ابن شاذان علت بسیاری از احکام و اعتقادات شیعیان را که از امام رضا (ع) شنیده است، هنگامی که به مسأله توحید می‌رسد، برای شاگردش علی بن محمد بن قتیبه نیشابوری نقل می‌کند: اگر شخصی بگوید: به چه دلیل بر بندگان واجب شده که بر واحدیت و احدیت الله تعالی اقرار نموده و معرفت پیدا کنند؟ در جواب گفته می‌شود چند علت دارد، از جمله آنکه اگر این معنا بر آنها واجب نبود، جایز بود که گمان کنند دو مدبر یا بیشتر وجود دارد و وقتی این توهم جایز شد، هرگز به صانع خودشان هدایت نشده و او را از غیرش نمی‌توانند ممتاز کنند، زیرا هر شخصی می‌تواند این تردید برایش به وجود آید که، آن کسی را که عبادت می‌کند احتمالاً غیر از خالقش باشد و آن خدایی را که اطاعت می‌کند غیر از خدایی است که به او امر نموده است. در نتیجه هیچ انسانی حقیقتاً به صانع خود هدایت نشده و خالق خود را واقعاً اطاعت نکرده است و امر هیچ امری و نهی هیچ نهی کننده‌ای نزد کسی ثابت و محقق نخواهد شد، چراکه امر کننده را به شخصه نشناسد و نهی کننده را از غیرش تشخیص ندهد (صدوق، علل الشرایع، ۱۳۸۵ق، ص ۲۵۵). فضل ابن شاذان در روایت فوق‌الذکر از چنین استدلالی در جهت اثبات وحدانیت حق تعالی بهره می‌جوید:

«اگر شخصی سوال کند: چرا بر بندگان واجب است اقرار کنند هیچ چیزی شبیه به

خدا نمی‌باشد؟ در جواب گفته می‌شود چند علت دارد، از جمله آنکه اگر بر بندگان واجب نباشد بدانند به این که هیچ موجودی شبیه او نیست باید جایز باشد که آنچه بر مخلوقین جاری می‌گردد بر او نیز جاری شود، از قبیل عجز، جهل، تغییر، زوال، فناء، دروغ و دشمنی و کسی که اتصافش به این صفات جایز باشد، از فناء و زوالش در امان نبوده و به عدلش وثوق و اطمینانی نیست و قول و امر و نهی و وعده و وعید و ثواب و عقابش محقق نخواهد بود، در نتیجه بین خلایق فساد روی داده و ربوبیت بدین ترتیب باطل می‌گردد» (صدوق، علل الشرایع، ۱۳۸۵ق، ص ۲۵۵). و در جای دیگر فضل ابن شاذان بیان می‌کند: از جمله دلایل توحید آن که: مردم تنها عزمشان را بر طاعت و عبادت خدای بی‌همتا معطوف دارند، نه غیر او، در حالی که پروردگار و صانع و رازقشان به هیچ موجودی شباهت ندارد. دلیل دیگر آن که: اگر ندانند موجودی شبیه او نیست شاید پروردگار و صانعشان بت‌هایی بوده که پدرانشان نصب کرده‌اند یا خورشید و ماه و آتش‌های افروخته باشد و بدیهی است این معنا مستلزم فساد و ترک تمام طاعات و ارتکاب جمیع معاصی می‌باشد» (قمی، تفسیر قمی، ۱۳۶۷ش، ص ۲۵۳؛ کلینی، الکافی، ۱۳۶۵ش، ص ۳۹۷).

بحث از صفت عدل الهی از آنجا که در بر گیرنده‌ی مباحث متعددی از صفات مختلف خداوند است و هم چنین با توجه به اهمیت و جایگاه ویژه‌ای که این صفت خاص در عقاید شیعیان دارد. تا جاییکه این صفت جزو اصول اعتقادی شیعیان قرار گرفته و دو گروه شیعه و معتزلیان اهل سنت در میان سایر گروه‌های کلامی به عدلیه شهره گشته‌اند، لذا از بحث‌های پراکنده در مورد صفات مختلف خداوند از قبیل اراده، قدرت، حکمت و... صرف نظر شده است و همه این صفات در مبحث جبر و اختیار مورد بررسی قرار می‌گیرد. مسأله جبر و اختیار در نگاه اول به عنوان یکی از مسائل انسان‌شناسی مطرح است، زیرا صحبت از مختار یا مجبور بودن انسان در بخشی از افعال و سرنوشتش می‌باشد. در این صورتسوالی اساسی مطرح می‌شود، آیا اراده و مشیت الهی موجب سلب اختیار از آدمی است یا خیر؟ و به عبارتی دیگر آیا افعال اختیاری انسان، در صورت صاحب اختیار دانستن انسان، از محدوده قدرت و قضا و قدر خداوند خارج است یا این که عمومیت قدرت خدا و قضا و قدر او شامل افعال اختیاری انسان نیز می‌گردد؟ پاسخ به این دو سوال

بود که موجب پیدایش سه اندیشه‌ی بزرگ، یعنی جبر، تفویض و امر بین الامرین گردید.

الف- نظریه جبریه: یک نظریه فلسفی است که بر طبق آن هر رویدادی از جمله رفتارها و کنش‌های انسان، به صورت علی (علت و معلول) بدست زنجیره پیوسته‌ای از رخدادها پیشین به طور کامل تعیین شده است. به عبارت دیگر بر اساس جبرگرایی، سیستم جهان دارای نظم علی و جبری می‌باشد که سرانجام تنها به یک نتیجه واحد منتهی خواهد شد. شهرستانی جبر را نفی فعل از بندگان و انتساب تمامی آنها را به خداوند می‌داند و بر همین اساس گروه‌های جبرگرای اسلامی را به دو گروه جبریه خالصه و جبریه متوسطه تقسیم می‌کند. گروه نخست هیچ گونه عمل اختیاری و قدرتی را برای انسان متصور نیستند. گروه دوم، برای انسان قدرتی را به اثبات می‌رسانند که هیچ تأثیری در فعل او ندارد^۱ اولین گروهی که شهرستانی آنها را جزء جبریه برمی‌شمرد، جهمیه، اصحاب جهم بن صفوان، می‌باشند. اینان جزء گروه نخست جبریه، یعنی جبریه خالصه به حساب می‌آیند. وی عقیده جهم بن صفوان درباره قدرت و اختیار در آدمی را چنین بازگو می‌کند: انسان بر هیچ چیزی قادر نیست و به توانا بودن بر انجام کاری ستوده نمی‌شود. او قدرت و اراده و اختیار ندارد و خداوند به همان شیوه‌ای که افعالی را در سایر جمادات خلق می‌نماید در انسان نیز افعالی را ایجاد می‌کند. از این رو نسبت دادن افعال به انسان مانند نسبت افعال به جمادات، مجازی است، چنان که گفته می‌شود: درخت میوه داد، آب جاری گشت، سنگ حرکت کرد. در صورتی که این خداست که میوه را در درخت خلق نموده و آب را جاری ساخته و سنگ را به حرکت واداشته و... بنابراین همانگونه که افعال جبری است، پاداش و عقوبت در مقابل این افعال نیز جبری است و تکلیف نیز به ناچار جبری خواهد بود^۲ (برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۴۰؛ شهرستانی، الملل و النحل، ۱۴۰۲ق، ص ۸۵).

ب- نظریه تفویض: تفویض در لغت به معنای واگذاری و سپردن امر به دیگری است و در بحث حاضر به معنای واگذاری تکوینی افعال از سوی خدا به انسان‌ها است، به نحوی که قدرت انجام برخی کارها به انسان‌ها واگذار شده و خداوند خود را از این قدرت کنار کشیده و بر افعال انسان‌ها قدرت ندارد (ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۰۵ق، ص ۲۱۰). به عبارت دیگر خداوند در فعل خود مانند یک ساعت‌ساز عمل می‌کند، یعنی همانگونه که

ساعت در اصل موجودیتش محتاج ساعت‌ساز است، انسان نیز در اصل به وجود آمدنش و اصل خلقتش به خالق حکیم نیازمند است، اما ساعت پس از آنکه ساخته شد خود به طور طبیعی کارش را بر همان مکانیزی که برایش تعریف شده است، ادامه می‌دهد و دیگر نیازی به ساعت‌ساز ندارد، مخلوقات و در رأس آنها انسان نیز در ادامه‌ی حیات وزندگیشان و اعمال و رفتارشان نیازمند خالق و مدبری نیستند. پس همانگونه که ساعت‌ساز دیگر قدرت ندارد که ساعت را بر خلاف آن مکانیزی که برایش طراحی کرده است وادار به حرکت کند، خداوند نیز قدرتی بر اعمال بندگانش بر خلاف آن ساختاری که خود طراحی کرده است ندارد و اعمال و رفتار بندگان در تحت قدرت خودشان قرار دارد و خداوند متعال هیچ دخالتی در اعمال و رفتار آنها ندارد (برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵ ش، ص ۴۵).

در میان فرقه‌های اسلامی دو گروه مرجئه‌قدریه و معتزله به این دیدگاه منسوب گشته‌اند. بر اساس برخی اسناد عده‌ای انتساب این نظریه را به گروه مرجئه‌قدریه نمی‌پذیرند. اما از دیدگاهی که معتزلیان در مورد افعال بندگان داشتند، چنین برمی‌آید که آنها در نهایت ملتزم به داشتن اینچنین اندیشه‌ای بوده‌اند. نظریه جبر و نظریه تفویض هر کدام با اشکالات متعددی روبرو بودند، اولی مستلزم نسبت ظلم و ستم به خدا بود، زیرا در این دیدگاه خدا خود افعالی را در بندگان ایجاد می‌کرد، بدون اینکه بنده اختیار و قدرتی از خود داشته باشد و در نهایت هم بر طبق همان عمل بنده یا پاداش دریافت می‌کرد و یا مبتلا به عقوبت الهی می‌شد (برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۴۵). معتزله در تلاش برای رفع این اتهام از ذات احدیت مرتکب اشتباه بزرگتری شدند. آنان سعی کردند با انتساب افعال بندگان به خودشان این معضل را حل نمایند و از طرفی با این مشکل مواجه شدند، که یک عمل نمی‌تواند تحت اختیار دو شخص قرار گیرد، در نتیجه ذات بی‌نهایت را که دارای قدرت بی‌نهایتی نیز هست، در قسمتی از قلمرو حکومتش عاجز دانستند و بر این امر دقت نداشتند که عجز از صفات مخلوقات و ممکنات است، نه صفت خالق بی‌همتا. در مقابل دیدگاه جبرگرایان و مفوضه، دو دیدگاه دیگر مطرح شد. این دو دیدگاه هم به مشکل انتساب ظلم به خدا و هم به اهمیت توحید افعالی توجه داشتند. نظریه نخست مربوط به

ابوالحسن اشعری است، وی با طرح نظریه کسب سعی در رفع اتهام از اهل سنت در مواجهه با مشکل استناد ظلم به خدا داشت. گرچه این گروه انتسابشان را به جبرگرایان نمی‌پذیرند، ولی بر اساس تقریرات انجام گرفته از نظریه کسب، صاحبان این دیدگاه را می‌توان در ردیف جبریه متوسطه دانست. ایچی در توضیح این که افعال بندگان آیا فعل آنهاست یا فعل خدا می‌گوید: «افعال اختیاری بندگان تنها با قدرت خداوند سبحان واقع می‌شوند و قدرت بندگان هیچ‌تأثیری در آن ندارد، بلکه عادتش بر این است که در بنده ایجاد قدرت و اختیار نماید. پس آنگاه که مانعی در بین نبود، این فعل را که تحت قدرت اوست، در بنده ایجاد می‌کند، در حالی که این فعل مقارن هر دو قدرت است. بنابراین فعل بنده مخلوق خداست، چه در ابتدای ایجاد و چه در زمانی که در عبد حادث می‌شود و مکسوب عبد است و مقصود از کسب فعل توسط بنده، مقارنت ایجاد فعل با قدرت و اراده بنده است بدون این که عبد تأثیر یا مدخلیتی در به وجود آمدن آن فعل داشته باشد، به غیر از این که عبد تنها محل به وجود آمدن فعل است» (ایچی، عضد الدین المواقف، ۱۴۱۷ق، ص ۲۱۴).

ج- نظریه امر بین الامرین: زمانی که دو نظریه جبر و تفویض در جامعه آن زمان در محافل علمی مورد بحث و بررسی واقع شد و این فکریه جامعه القاء گردید که نمی‌توان در ارتباط قدرت خدا با افعال بندگان بین این دو نظریه، دیدگاه دیگری یافت، شیعیان در پی یافتن دیدگاهی صحیح دست به دامن اهل بیت رسول خدا (ص) گردیدند و از آنها در این باره کسب تکلیف نمودند. امام صادق (ع) در این مورد فرمودند: «لَا جَبْرَ وَلَا قَدَرَ وَلَا كَيْفَ مَنَزَلَةً بَيْنَهُمَا فِيهَا الْحَقُّ الَّتِي بَيْنَهُمَا لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالِمُ أَوْ مَنْ عَلَّمَهَا إِيَّاهُ الْعَالِمُ». «نه جبر است و نه قدر (تفویض) بلکه منزلی بین این دو منزل که حق در آنجاست. آن منزل را کسی جز عالم یا کسی که عالم او را به آن آشنا ساخته‌باشد، نمی‌شناسد.» در عبارت دیگری از امام (ع) آمده است: «لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین امرین» چنانکه بیان شد برای برخی این دیدگاه مطرح بود که نمی‌توان بین دو نظر جبر و تفویض چیز دیگری را متصور شد. به همین دلیل برخی از اصحاب امامان معصوم (ع): از ایشان این که آیا می‌توان بین جبر و تفویض فاصله‌ای را تصور نمود، ؟ امام (ع) در جواب می‌فرماید: بله و وسیع‌تر از فاصله‌ی میان زمین تا آسمان می‌باشد.

ذات و صفات خدا از دیدگاه ژیلسون

اتین هانری ژیلسون فیلسوفی فرانسوی است که از پیروان فلسفه «نوتومیسم» و یکی از پایه‌گذاران این مکتب فلسفی و مدیر «مؤسسه تحقیقات قرون وسطایی» تورنتو می‌باشد. علاوه بر تخصص علمی بالای ژیلسون، ایمان راسخ و تعهدات دینی او، عملاً او را تبدیل به یکی از رهبران اصلی نهضت احیای فلسفه توماس آکوئینی کرده است. شاید بتوان توماس آکوئینی (۱۲۲۶-۱۲۷۴م) را بزرگترین فیلسوف مسیحی از آغاز تا عصر حاضر بر شمرد. در رابطه با موضوع مورد بحث این مطالعه، ژیلسون برای پاسخگویی به این مطلب که آیا انسان می‌تواند به شناسایی ذات خدا، نائل شود؟ بیان می‌دارد: «ابتدا شایسته است که ما توانایی ذاتی انسان برای شناخت را تعیین کنیم» (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ۱۳۷۵ش، ص ۱۶۷). در بیانات ژیلسون تقسیم‌بندی خاصی برای صفات الهی ذکر نشده است ولی در این مطالعه سعی شده است این بخش را تا حدودی طبق تقسیم‌بندی صفات از دیدگاه فضل ابن شاذان و متکلمین دسته‌بندی کنیم.

علم خداوند

علم یکی از اوصاف ثبوتی خداوند است. در دیدگاه ژیلسون خدا عین هستی و وجود است. خدا هستی و وجود محض بوده و از قوه به دور است او وجود نامتناهی است و به این جهت از هر تعینی که حاصل از ماده باشد مبراست. و چون هرچه غیر مادی تر باشد از درجه علم و معرفت بیشتری برخوردار است، پس خداوند که در اعلی درجه تجرد است، بالاترین مرتبه کمال علم و معرفت را دارا می‌باشد. همانگونه که او گوید: بدون شک، خدا فی ذاته به معنای اتم کلمه معقول است و از آن جا که کامل و به معنای اتم کلمه مجرد است در اعلی مرتبه تعقل و معقولیت قرار دارد» به این جهت هم به ذات خود به طور کامل علم دارد و هم به ماسوی خود کاملاً علم دارد (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ۱۳۷۵ش، ص ۳۸۸).

ژیلسون اعتقاد دارد خداوند چون در اعلی ترین درجه معقولیت قرار دارد لذا به همه امور علم دارد. او در همه اشیاء حضور بالذات دارد. علت آن این است که خدا به عین ذات خود خالق جهان است. به این جهت نیز آگاه به همه امور است. و چون در خداوند

فعلیت هستی و علم بسیط است پس علمی که او از نتایج دارد معلول علم او به مبادی نیست. به علت آنکه در مورد خداوند علم او به مبادی و نتایج عین یکدیگر و آن دو نیز عین فعلیت او که عین هستی است می‌باشند. از آنجا که علم به مبادی و نتایج آنها عین ذات اوست پس او به جزئیات عالم نیز آگاه است (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ۱۳۷۱ش، ص ۲۶۲). در هر صورت «باید قبول داشت که خدا علم به جزئیات دارد و اشخاص و افراد را به وجود جزئی آنها می‌شناسد» (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ۱۳۷۱ش، ص ۲۶۳)

حیات

حیات از اوصاف الهی است که همه فلاسفه و متکلمان بر آن اتفاق نظر دارند که جزء صفات ثبوتی ذاتی خداوند است. ژیلسون اعتقاد دارد که از راه‌هایی که بواسطه آن می‌توان شناخت خود را از الوهیت گسترش داد این است که خداوند را از اموری که در مخلوقات دیده می‌شود منزله سازیم و اسمایی را که در آنها یافت می‌شود در سطح متعالی تری به خدا نسبت دهیم، پس بر این اساس به علت آنکه همه روابط بین انسان و خدا روابطی از نوع رابطه معلول با علت است می‌توان طبق این قاعده بیان کرد که خداوند حی است. چرا که حیات در موجودات وجود دارد و اگر هیچ حیاتی در خداوند به عنوان علت نخستین نباشد در هیچ‌کدام از معلول‌های او هم حیات نمی‌تواند وجود داشته باشد «خدا حقیقت همان است که چنین اسمایی یعنی حیات فی نفسه و غیره بدان اشارت دارند.» (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ۱۳۷۱ش، ص ۲۲۷). ژیلسون اعتقاد دارد که؛ «این امر صحیح است که خدا در همه چیز حضور دارد زیرا همه اشیاء تابع قدرت خدایند و خدا از طریق حضور به معنای دقیق این کلمه در همه چیز حاضر است زیرا همه اشیاء نزد او حاضرند اما بالاتر از این، خدا از طریق ذاتش در همه اشیاء موجود است از آن حیث که خدا به عنوان علت وجود آنها در اشیاء حضور دارد» (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ۱۳۷۵ش، ص ۲۹۴).

تکلم

یکی از مسائلی که مذاهب اسلامی در باب آن اختلاف دارند کلام خداست و آراء مختلفی در مورد آن مطرح شده است. در این باره ژیلسون بیان می‌دارد؛ «اینکه خداوند تکلم کرده و آنچه گفته حتی اگر ما نتوانیم آن را بفهمیم حقیقی است، قطعیتی تزلزل ناپذیر دارد.» (ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ۱۳۷۱ش، ص ۵۷) و در جای دیگر بیان می‌کند که؛ «همه اعضای این خانواده قبول دارند که وحی حقیقتاً وجود دارد و آن عبارت است از وحی مسیحی آنها این قول را مسلم می‌دانند نه اینکه مسلم فرض می‌کنند» (ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ۱۳۷۱ش، ص ۵۹) ولی با این حال می‌گوید «مادام که دلایلی قاطع، مبنی بر اینکه خداوند تکلم کرده است موجود نباشد نمی‌توان آن را پذیرفت و چنین دلائلی را باید در تاریخ جست. ژیلسون می‌گوید که خداوند با انسان تکلم کرده است و البته این انسان، کسی جز پیامبر نیست (ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، ۱۳۷۱ش، ص ۶۸).

قدرت

قدرت از اوصاف ثبوتی و ذاتی خداوند می‌باشد. در این رابطه ژیلسون انسان را موجودی می‌داند که قادر به تحصیل اعلی مراتب خیر است همچنان که «این قابلیت را نیز دارد که آن مرتبه را از دست دهد. یا از آن فرود افتد (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ۱۳۷۱ش، ص ۱۹۴) با این مطلب نظر خود را در مورد قدرت انسان به طور ضمنی بازگو می‌کند. یعنی اگر انسان بخواهد می‌تواند کاری را انجام دهد. مانند تحصیل بالاترین درجات خیر و اگر هم نخواهد می‌تواند از انجام آن کار سرباز زند. حال که قدرت در مورد انسان این معنی را می‌دهد به نحو ارجح خداوند قادر حقیقی است، لذا ژیلسون می‌گوید همه اشیاء تابع قدرت خدایند. وی گرچه معتقد است که اگر اراده خدا به شیئی تعلق گرفت نمی‌تواند آن را اراده نکند، چون اراده او لایتنیغیر است. ولی با اینحال بیان می‌دارد برای خداوندی که کمال مطلق است هیچ چیز ضروری نیست و مجبور نیست که ممکنات را بوجود آورد. چون چیزی جز ذات خداوند در کار نیست که خداوند مجبور باشد از آن پیروی کند پس قادر مطلق خداوند است (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ۱۳۷۵ش، ص ۲۹۴).

حکمت

ژیلسون نحوه تصور صحیح در مورد حکیم بودن خداوند را اینگونه توضیح می‌دهد: «خدا خیر یا حکیم نیست چون او خیر و حکمت را به وجود می‌آورد بلکه بر عکس خدا خیر و حکمت را پدید می‌آورد چون او خود خیر است و حکیم است» (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ۱۳۷۵ش، ص ۲۲۸) ژیلسون معتقد است صفت حکمت و صفاتی نظیر آن از کمال بدون نقص حکایت می‌کنند. «خواه در مورد خدا گفته شوند و خواه در مورد مخلوقات همگی کمالات غیر مشروط را بیان می‌دارند» مهم ترین مسئله‌ای که در اینجا باید به آن اشاره شود معنای حکمت از دیدگاه ژیلسون است به این معنا به طور صریح در کتاب‌های او اشاره نشده است تنها چیزی که از مطالب او می‌توان دریافت آن است که خداوند به نحو متعالی این صفت را داراست (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ۱۳۷۵ش، ص ۲۲۷). از دیدگاه ژیلسون خداوند هم به همه مخلوقات علمدارد و هم آنها را به سمت مقصد خاصشان که کمال آنها نیز در آن نهفته است هدایت می‌کند و اگر این معنی مطابق با حکمت باشد بدین ترتیب از دیدگاه ژیلسون خداوند حکیماست (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ۱۳۷۱ش، ص ۲۶۶-۲۶۵).

جود

جود به معنای بخشش، بخشندگی، سخاوت و سخاء است و مقابل بخل می‌باشد. اتین ژیلسون در بخشی از کتاب «روح فلسفه قرون وسطی» پرسشی را مطرح می‌سازد که در ضمن آن تا حدودی به معنای جود از نظر او اشاره شده است و آن اینکه «خلقت فعلی از قبیل جود است» ژیلسون بیان می‌دارد که چون خلقت از دیدگاه فلاسفه افاده وجود از وجود مطلق به موجودات است پس باید دید که خداوند که خیر مطلق است جودش به چه کسی تعلق می‌گیرد و آنچه می‌بخشد چیست؟ به اعتقاد او برای جواب به این پرسش از تفکر مسیحی می‌توان چاره جوئی کرد. او به همین خاطر از کتاب امثال آیه‌ای را ذکر می‌کند «خدا همه چیز را برای خویشتن ساخت (کتاب مقدس، امثال، باب ۱۶، آیه ۴) و از اینجا نتیجه می‌گیرد که «تنها در خداست که چون علت و غایت عین یکدیگرند آن که همه چیز را ساخت جز برای خویشتن نمی‌توانست بسازد ولیکن اگر جهان را برای خود

آفرید جودی که در فعل آفرینش به کار برد چه می‌توانست باشد و این کلام را در رفعت مرتبت به کدام منزلت باید فرا برد تا از آن بتوان رفع تناقض کرد: جودی که با غرضی مقرون است! (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ۱۳۷۱ش، ص ۱۶۳).

خیر

خیر چیزی است که هر شیئی به آن اشتیاق و علاقه دارد و آن وجود یا کمال وجود است. از دیدگاه ژیلسون «خیر فی نفسه وجود است» البته خیر و وجود در تحلیل عقلی با هم تفاوت دارند ولی در خارج عین یکدیگر می‌باشند. و گرچه «مفهوم وجود در ذهن مقدم بر مفهوم خیر است» ولی خیر در عالم واقع بر وجود تقدم دارد و «در نظام علیت خیر در مرتبه اول قرار می‌گیرد» و «به این دلیل که ذاتا شایسته طلب است علت غایی است» از نظر ژیلسون خیر مطلوب همگان است (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ۱۳۷۵ش، ص ۲۵۱-۲۵۳). ژیلسون می‌گوید «خدا نه تنها خیر است و خیر اعلی است چون او وجود اعلی است بلکه خیر بالذات است. خداوند به عین ذاتش خیر است در حالی که دیگر موجودات تنها از طریق بهره‌وری خیرند و در حقیقت ذات او عین هستی است؛ و چون هر کمالی را که خدا واجد است به اقتضای ذات اوست در نتیجه خدا عین خیریت است.» (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ۱۳۷۵ش، ص ۲۵۹-۲۵۸ و ۲۶۱-۲۶۰). در مجموع می‌توان گفت که از نظر ژیلسون خیر و وجود عینیکدیگرند و خداوند خیر مطلق است.

عنایت

از نظر ژیلسون عنایت الهی منحصر به کلیات نیست. اما خدائی که اشیاء را ایجاد کرده است آنها را از لحاظ غایتی ایجاد کرده و تربیت داده است یعنی همه موجودات به حکم عنایت خدا با توجه به غایتی که خود او باشد مرتب شده‌اند ولی اینکه گفته می‌شود خود خدا غایت است به این معنی نیست که مراتب کمال خدا از جانب آنها افزایش می‌یابد بلکه به این جهت است که خداوند این کمال را در اشیاء تا جایی که در قابلیت آنهاست مرتسم می‌سازد و به جهت آنکه انسان‌ها در عالی‌ترین درجه قابلیت هستند «از همین روست که عنایت خدا به نحو خاصی مواظب آنهاست و محیط بر آنهاست.» (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ۱۳۷۰ش، ص ۲۶۶) در دیدگاه ژیلسون نه تنها خدا با

عنایت خود مراقب انسان است «بلکه انسان را در این عنایت سهیم می‌سازد» (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ۱۳۷۰ش، ص ۲۶۹) یعنی انسان به نحوی مانند خداوند می‌تواند غایتی را که همان خیر است تصور کند و وسائلی را که برای تحصیل آن لازم است ترتیب دهد. او برخلاف سایر موجودات که محکوم عنایت خدا هستند هم محکوم به عنایت خدا و هم محکوم خویش است. در عین حال حاکم بر ماسوی خود است. و این مطلبی است که به عقیده ژیلسون «یکی از عالی‌ترین اقسام شرف را به انسان می‌بخشد» (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ۱۳۷۰ش، ص ۲۱۸).

اراده

در میان اوصاف ثبوتی خداوند، صفت اراده از اهمیت خاصی برخوردار است و به طور کلی به مفهوم خواستن، قصد کردن و عزم می‌باشد. از نظر ژیلسون اراده الهی عین ذات او و ذات او عین فعلیت وجود است. به این جهت اراده الهی عین وجود است. این امر تنها در مورد خداوند صادق است و حتی ملائکه از آنجا که متناهی و مرکب از ماهیت و وجودند عین علم و اراده خود نیستند» (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ۱۳۵۷ش، ص ۴۸۹) طبق گفته ژیلسون اراده الهی غایتی جز ذات خود را طلب نمی‌کند یعنی که خداوند «بالضرورة کمال خود را اراده می‌کند و در مرحله دوم (بالتبع) اراده‌اش به اشیای ما سوا تعلق می‌گیرد» (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ۱۳۷۵ش، ص ۲۷۵). اعتقاد ژیلسون بر آن است که «خدا اراده می‌کند تا هر معلولی به سبب علت خویش موجود گردد و مشیت او بر این امر تعلق می‌گیرد که همه اشیاء به سبب غایات خویش موجود شوند این حقیقت وجود غایت‌مندی را در جای جای عالم طبیعت تبیین می‌کند.» (ژیلسون، مبانی فلسفه مسیحیت، ۱۳۷۵ش، ص ۲۷۷).

اول و آخر

اول در لغت، به معنای آغاز چیزی است و آخر نیز در لغت، به معنای انجام، سرانجام، بازپسین و فرجام می‌باشد. ژیلسون در بخشی که به اثبات وجود خدا می‌پردازد در برهان علیت فاعلی او را علت فاعلی نخستین می‌داند که نه تنها وجود اول است بلکه مبدأ اول تمام موجودات است. به این جهت مبداء جهان و اول جهان شمرده می‌شود. در برهان

غایتمندی غایت همه موجودات طبیعی را خداوند معرفی می‌کند. به این جهت او اول و آخر جهان است. او به این مطلب در کتاب «روح فلسفه قرون وسطی» آنگاه که در مورد عنایت الهی صحبت می‌کند نیز اشاره کرده است. و در جایی دیگر می‌گوید «پس باید تمام موجودات هر چه باشند به حکم عنایت خدا با توجه به غایتی که خود او باشد مرتب شوند چه همان گونه که مبدأ آنهاست غایت آنها نیز هست.» (ژیلسون، روح فلسفه قرون وسطی، ۱۳۷۰ش، ص ۲۶۵). در مجموع باید گفت ژیلسون خداوند را اول و آخر این جهان هستی می‌داند.

نتیجه گیری

اعتقاد فضل ابن شاذان به عنوان یک متکلم مسلمان آن است که برای شناسایی ذات و صفات خدا نیازمند مدد الهی هستیم. همچنان که وی در بازگویی بسیاری از صفات الهی از سخنان دینی بهره برده است و این چیزی است که باعث اشتراک سخن ژیلسون و فضل ابن شاذان در صفات الهی گردیده است. البته قابل ذکر است که در مقایسه با ژیلسون، فضل ابن شاذان در شناخت صفات الهی بر شناسایی او از راه معلولاتش تکیه ندارد و تکیه بیشتر او بر وحی و سنت می‌باشد. به طور اخص می‌توان گفت؛ در میان صفات خداوند؛ علت علم الهی به ذات خود در نظر فضل ابن شاذان و ژیلسون مجرد ذات اوست و خداوند به جهت آنکه در اعلی مرتبه تجرد است، در اعلی درجه معقولیت بوده و به خود و به غیر خود علم دارد. از نظر فضل ابن شاذان چون خداوند مبدا موجودات است پس به نتایج آنها و هر چه که از آنها متولد می‌شود علم دارد. پس به این جهت عالم به جزئیات نیز هست و آنها را به نحو کلی می‌داند. ژیلسون نیز معتقد است که چون خداوند خالق جهان است. در همه اشیاء حضور بالذات داشته و به همه امور علم دارد. در رابطه با صفت حیات؛ به نظر فضل ابن شاذان و ژیلسون خداوند «حی» می‌باشد به این معنا که عالم به نفس خود است و در همه جا حضور دارد. در مورد صفت تکلم؛ سخن مشترک ژیلسون و فضل ابن شاذان در این مورد آن است که خداوند، بدون تردید از طریق پیامبران با بشر صحبت کرده و وحی را نازل نموده است. و درباره صفت قدرت از نظر دو متفکر می‌توان نوشت:

خداوند از دیدگاه ژیلسون و فضل ابن شاذان قادر مطلق است. از دیدگاه فضل ابن شاذان و ژیلسون جود، رساندن خیر و فائده از جانب خداوند است بدون آنکه او غرضی را دنبال کند. در رابطه با صفت حکمت؛ فضل ابن شاذان و ژیلسون اعتقاد دارند که خداوند حکیم است. به این معنا که او چون عالم است و خود اشیاء را آفریده است، نیازهای اولیه و ثانویه آنها را برآورده کرده و ایشان را به سوی مقصد خاص خود هدایت می‌کند. تعریف مشترک ژیلسون و فضل ابن شاذان برای صفت خیر آن است که خیر، چیزی است که همگان آن را می‌طلبند و به آن شوق دارند. فضل ابن شاذان اعتقاد دارد خیر چیزی است که وجود شیء به آن کامل می‌شود و از نظر او خداوند چون واجب الوجود بالذات است خیر محض می‌باشد. ژیلسون تعریف ذکر شده برای خیر را، یکی از نشانه‌های خیر می‌داند. صفت اراده‌در نظر فضل ابن شاذان و ژیلسون چنین است که؛ واجب است که اراده خداوند علمی باشد. و منشأ این اراده نمی‌تواند تخیل یا ظن باشد چون اینها با غرض همراه هستند ولی اراده خداوند چیزی خارج از ذات او را طلب نمی‌کند و به جهت غرضی کار را انجام نمی‌دهد. و در نهایت در دیدگاه این دو شخصیت، صفت عنایت به علم الهی بازگشت می‌کند. ژیلسون بیان می‌دارد که خلقت، نخستین پایه اعتقاد به عنایت است. خداوند گرچه واحد است اما واجد صور علمی کثیر است. او چون اشیاء را آفریده علم به آنها دارد و مراقب آنها است و این عنایت منحصر به کلیات نیست. فضل ابن شاذان نیز عنایت را به معنای شمول علم الهی بر همه موجودات می‌داند.

فهرست منابع

۱. آمدی، علی سیف الدین، ۱۳۹۱ق، غایة المرام في علم الکلام، تحقیق حسن محمود عبد اللطیف، قاهره، مجلس الأعلى للشئون الإسلامية.
۲. ابن منظور، ۱۴۰۵ق، لسان العرب، تحقیق التراث، جلد هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی
۳. ابونصر فارابی، ۱۳۶۱، آراء اهل المدینه الفاضله، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع)،
۴. اخوان الصفاء، ۱۴۰۵، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام اسلامی.
۵. بن شاذان نیشابوری، فضل؛ نماز چرا و چگونه از نگاه امام رضا به روایت فضل.
۶. ابن شاذان نیشابوری، فضل؛ الايضاح، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۳.
۷. برنجکار، رضا، ۱۳۸۵، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، کتاب طه، قم.
۸. بیات مختاری، مهدی؛ مسند فضل بن شاذان، ۴ جلد (جلد چهارم در حال چاپ)
۹. بیات مختاری، مهدی؛ خورشید شرق در سده سوم فضل بن شاذان نیشابوری موسسه کتاب شناسی شیعه قم ۱۳۹۲
- ۱۰ - جنیدی، فریدون؛ فضل بن شاذان نیشابوری و نبرد اندیشه‌ها در ایران پس از اسلام، انتشارات بلخ، ۱۳۶۰.
- ۱۱ - حسین زاده یزدی، محمد؛ شناخت خدا در الهیات اسلامی و فلسفه غرب، مجله معرفت ۱۳۷۳، ش ۶۹
- ۱۲ - حسینی ارموی، سید جلال الدین؛ الايضاح فضل ابن شاذان نیشابوری، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. تیر ماه
- ۱۳ - جرجانی، سید شریف، ۱۳۲۵ش، شرح المواقف، قم، منشورات الشریف الرضی.
- ۱۴ - داوود قیصری، ۱۳۷۶، شرح فصوص الحکم، ج ۱، نشر مولی، ص ۲۸
- ۱۵ - دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷، لغت نامه، نشر تهران، جلد ۶، ۱۱۴۶۱

- ۱۶- زبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، جلد ۲۰، بیروت: دارالفکر،
- ۱۷- زنوزی، عبدالله، ۱۳۶۱ش، لمعات الهیه، تصحیح جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۸- ژیلسون، اتین؛ خدا و فلسفه معاصر، مترجم همایون همتی کیهان فرهنگی ۱۳۷۱ ش ۹۰
- ۱۹- ژیلسون، اتین؛ خدا و فلسفه، مترجم شهرام پازوکی، مجله روش شناسی علوم انسانی، ۱۳۷۵ ش ۱۰۶
- ۲۰- ژیلسون، اتین؛ تعلیم مقدسی، ترجمه محمد محمد رضایی
- ۲۱- ژیلسون، اتین؛ تاریخ فلسفه در قرون وسطی، مترجم رضا گندمی، انتشارات سمت، ۱۳۹۵.
- ۲۲- ژیلسون، اتین؛ نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم، ترجمه احمد احمدی، انتشارات سمت، ۱۳۸۰.
- ۲۳- ژیلسون، اتین هانری، ۱۳۷۵ش، مبانی فلسفه مسیحیت، مترجم: محمد محمدرضایی، سید محمود موسوی، چاپ اول، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۲۴- ژیلسون، اتین هانری، ۱۳۷۰ش، روح فلسفه قرون وسطی، مترجم: علی مراد داودی، چاپ دوم، انتشارات علمی فرهنگی
- ۲۵- ژیلسون، اتین هانری، ۱۳۷۱ش، عقل و وحی در قرون وسطی، مترجم شهرام پازوکی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۶- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۵ش، خدا و فلسفه، مترجم شهرام پازوکی، شماره ۱۰۶، مجله روش شناسی علوم انسانی.
- ۲۷- سجادی، سید جعفر، ۱۳۷۵ش، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۸- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، ۱۴۰۲ق، المملو النحل، تحقیق محمد سید گیلانی، جلد اول، بیروت، انتشارات دار المعرفه.
- ۲۹- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۵ق، علل الشرایع، قم، انتشارات مکتبه الداوری

- ۳۰- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۱۶ق، قواعد العقاید، تحقیق علی ربانی گلپایگانی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- ۳۱- علامه حلی، حسین، ۱۴۰۷، کشف المراد، قم: موسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۲.
- ۳۲- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۳۸۹، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی .
- ۳۳- فضل بن شاذان، ۱۳۶۳، الايضاح، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۴- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۷ش، تفسیر قمی، تحقیق سید طیب موسوی جزایری، جلد اول، چاپ چهارم، قم، انتشارات دارالکتاب.
- ۳۵- هیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳ش، گوهر مراد، تصحیح موسسه امام صادق، چاپ ۱، قم، نشر سایه.
- ۳۶- لئو الدرزی، ۱۳۸۷، الهیات فلسفی توماس آکویناس، مترجم: شهاب الدین عباسی، نشر طبع و نشر، چاپ دوم.
- ۳۷- معلوف، لویس، ۱۴۲۴ق، المنجد، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ هشتم، جلد دوم،
- ۳۸- محمد حسین، حسینی طهرانی، ۱۴۱۷، توحید علمی و عینی، مشهد: علامه طباطبائی، چاپ دوم.
- ۳۹- ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه.

جایگاه دین در اندیشه‌ی علی اکبر دهخدا

فهیمة عبدالی بارند^۱

معصومه قره داغی^۲

مقصود علی صادقی گندمانی^۳

داوود اصفهانیان^۴

چکیده

علی اکبر دهخدا، پژوهشگر، روزنامه‌نگار و نویسنده برجسته دوره مشروطه ابتدای قرن ششمی در ایران است. دهخدا که او را بیشتر با عنوان فرهنگ عظیمی که بنیانگزارش بود می‌شناسیم، از مبارزان سرسخت حقوق مردم و دفاع از مشروطیت بود و تا پایان عمر همواره بر باورهای خود پایدار بود. کتاب «چرند و پرند» دهخدا که مجموعه‌ای از یادداشت‌های طنز آمیز و شجاعانه او در روزنامه علیه فساد دولت و دربار بود، هنوز یکی از زیباترین آثار طنز زبان فارسی به شمار می‌رود. هدف از تحقیق حاضر تبیین می‌کوشد جایگاه دین و مذهب را در اندیشه دهخدا تبیین کند. سوال اصلی تحقیق این است که دیدگاه علی اکبر دهخدا نسبت به مذهب چگونه بوده است؟ فرض بر آن است که دهخدا فردی مذهبی بود که دشمنی و کینه‌ای سر سخنانه با جهل و خرافات و خرافه پرستی و تعصبات کور داشت بنابراین تلاش خواهد شد به شیوه توصیفی-تحلیلی به مذهب و دین در اندیشه‌ی دهخدا پرداخته شود.

واژگان کلیدی

علی اکبر دهخدا، دین، اندیشه، دوره مشروطه، روشنفکر.

۱. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

Email: fahimabdal@yahoo.com

۲. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Masomehgaradagi90@gmail.com

۳. گروه تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی، تهران، ایران.

Email: sadeghimage@yahoo.com

۴. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

Email: Esfahaniandavod@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۸/۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۱۷

طرح مسأله

علی اکبر دهخدا نامی که هم در ادبیات ایران در خور توجه و به گونه ای ممتاز است و هم در دوران مشروطه و در حیطه سیاست مر بوط به آن زمان. خلاقیت علی اکبر دهخدا در سیاست، روزنامه نگاری، تحقیق و تتبع ادبی، نثر نویسی، شعر و درک فهم مسائل فرهنگی و اجتماعی و خصوصیات انسانی و اخلاقی از وی شخصیتی ممتاز ساخته است. وی در دوره ای که شاید بتوان گفت تجربیات اندکی داشت به فعالیت های سیاسی روی آورد و بعد از مدتی به نوشتن مقالات سیاسی پرداخت، در دوره ای دیگر توجه اش به سمت ادبیات محض رفت و شروع به نوشتن آثار بزرگ ادبی کرده آثاری همچون امثال و حکم و لغت نامه که هر کدام از این آثار نیاز به بحث زیادی در مورد خود دارند.

زندگی علی اکبر دهخدا را در مجموع می توان به سه دوره تقسیم کرد که هر کدام از این دوره ها سرشار از حوادث و اتفاقات مهم سیاسی و اجتماعی می باشد. دوره اول که از تولد وی شروع و با پیوستن به روزنامه صور اسرافیل به اوج خود می رسد و با کودتای مستبدین در ۱۴ خرداد ۱۲۸۷ یعنی به توپ بستن مجلس و تبعید پایان می پذیرد، دوره دوم دوره استبداد صغیر است و در این دوران علی اکبر دهخدا با تنی چند از روشنفکران مشروط خواه در اروپا به سر می برند این دوران دوران تبعید علی اکبر دهخدا است. دوره سوم بازگشت علی اکبر دهخدا به ایران است در همین دوران به وکالت مجلس انتخاب می گردد این دوران، دوران فاصله گرفتن دخدا از سیاست است. تا به حال تحقیقی در زمینه جایگاه دین در اندیشه دهخدا نگارش نشده است ولی به طور کلی می توان به تالیفات زیر اشاره کرد؛

- سهیلا ترابی فارسانی، علی بهزادی (۱۳۹۴)؛ «نگاهی به زندگی اجتماعی، سیاسی علی

اکبر دهخدا»، مجله تاریخ پژوهی، شماره ۶۳

این مقاله در صدد است تا حیات سیاسی دهخدا و فراز و نشیب های آن را مورد بررسی قرار دهد و از این طریق پرتوی هر چند اندک بر زندگی وی افکند.

- حمید رضا جدیدی، اکرم ویسکرمی (۱۳۹۱)؛ «دهخدا و بازتاب وقایع مشروطه در

مقالات چرند و پرند»، مجله ی تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی (واحد محلات)، شماره ۲۷

این پژوهش با روش تحلیلی- توصیفی به دنبال بررسی مقالات چرند پرنده و بازتاب وقایع تاریخی دوران مشروطه بر این مقالات است.

- مجید نظری (۱۳۸۹)؛ «اندیشه ی دینی در شعر دوره ی مشروطه»، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه زنجان، ۱۳۸۹

در این رساله بحث، معطوف به اندیشه ی دینی و بازسازی اندیشه ی دینی در بین شاعران دوره مشروطیت است.

۱. تولد و تحصیلات

در سال ۱۲۵۸ ه. ق در کوچه قائم علی خان محله سنگلج چشم به جهان گشود. پدر او خان بابا خان قزوین از ملاکان قزوین بود. حدود نه یا ده سال داشت که پدرش فوت کرد و او به همراه دو برادر و یک خواهرش تحت سرپرستی میرزا یوسف خان پسر عموی خان بابا خان قرار گرفت. اما آن قومیت به دو سال نکشید و از آن زمان به بعد بود که سرپرستی خانواده کاملاً بر عهده مادر افتاد وضع زندگی علی اکبر در آن سال در وضعیت خوبی قرار نداشت. اما از آن جا که بخت با او یار بود و در همسایگی شیخ هادی نجم آبادی، روحانی روشن اندیش دوره قاجار خانه داشتند. آموزش صرف و نحو و اصول فقه و کلام اسلامی را زیر نظر این شیخ بزرگ و شیخ غلام حسین بروجردی به مدت هفت سال آموخت. بعد از آن در آزمون ورودی مدرسه علوم سیاسی تهران شرکت و پذیرفته شد اما بنا به دلایلی نامعلوم به مدت دو سال از تحصیل فاصله گرفت و بعد از آن دو سال دوباره تحصیل را از سر گرفت. علی اکبر آن قدر هوش و ذکاوت از خود نشان داد که محمد حسین فروغی او را به عنوان دستیار خود و برای تدریس ادبیات فارسی انتخاب کرد. فراگیری سایر دروس به ویژه زبان فرانسه علی اکبر را در ردیف شاگردان ممتاز مدرسه علوم سیاسی قرار داده بود (رزاقی شانی، ۱۳۸۷: ۳۵).

دهخدا در این سالها با فراگیری علوم قدیم و جدید مبارزه خود را بر ضد استبداد قاجارها به صورت ناپیوسته و خام آغاز کرد. او مانند تمامی جوانان پر شور انقلابی از استقلال و تنوع و گوناگونی و فشار عقاید ناصواب و تسلیم کورکورانه بیزار بود. پس از اتمام دوره تحصیل در سال ۱۲۸۲ ه. ش به عنوان منشی معاون الدوله غفاری به ماموریت

سفارت ایران در بالکان فرستاده شده وی دروین اقامت کرد و سفرهایی به رُم، بخارست و پاریس داشت و در این سفرها تجربیات بسیاری آموخت. با پیشرفت های علمی و فرهنگی دنیای اطراف آشنا شده و به تکمیل زبان فرانسه پرداخت و یک سال و نیم بعد در سال ۱۲۸۴ ه. ش بنا به دلایلی نا معلوم به ایران بازگشت. بعد از مدتی به عنوان معاون و مترجم مهندس روبرک بلژیکی در امور راه شوسه خراسان استخدام شده و در همان زمان ها بود که شروع به نشر شب نامه هایی بر ضد جهل و خرافات و استبداد قاجار ها کرد. در همین راستا بود که با میرزا قاسم خان صور اسرافیل آشنا شد و دعوت به همکاری در روز نامه صور اسرافیل شد (مرادی کوجی، اسماعیلی گلهرانی، ۱۳۸۲: ۸۳).

روزنامه صور اسرافیل، روزنامه ای مشروطه خواه و انقلابی است که به مدیریت میرزا جهانگیر خان شیرازی و با سرمایه گذاری میرزا قاسم خان تبریزی چند ماه پس از استقرار مشروطیت در ایران آغاز به کار کرد و اولین شماره آن در روز پنج شنبه ۱۷ ربیع الاول ۱۳۲۵ شروع به کار کرد.

روش و شیوه این روزنامه هفتگی - سیاسی، تاریخی و اخلاقی است و از آغاز قرار بر این بود که این روزنامه به طور هفتگی انتشار یابد ولی هر بار بنا به دلایلی توقیف و با تعویق نشر می شد.

صور اسرافیل، از جمله معدود روزنامه های دوره مشروطه بود که با حروف چینی و کاغذ خوب منتشر شد و بسیار مورد توجه مردم قرار گرفته بود « صور اسرافیل نخستین روزنامه بود که در کوچه و بازار غالباً به وسیله کودکان به فروش می رفت و به همه نقاط ایران و برخی ممالک جهان می رسید و منطقی متین و زمانی همه کس فهم داشت». (دبیر سیاقی، ۱۳۸۴: ۵)

صور اسرافیل در دو دوره و روی هم رفته سی و پنج شماره منتشر شد. دوره اول آن درسی و دو شماره زمانی منتشر شد که مجلس اول تشکیل شده بود و پرچم آزادی بر افراخته شده بود. اما با گذر زمان میان آزادیخواهان و به خصوص مجلسیان و محمد علی شاه دشمنی ایجاد شد و محمد علی شاه شروع به سخت گیریهای بسیار زیادی نسبت به مشروطه خواهان کرد و در آخر هم با به توب بستن مجلس ملی به عمر مشروطه پایان داد و

دوران استبداد آغاز شد در آن دوران مطبوعات روزهای سختی را پشت سر می گذاشتند و صدمات بسیاری گریبانگیر روزنامه های آن دوران شد و به طبع روزنامه صور اسرافیل هم در این دوران دچار صدمات جبران نا پذیری بسیاری شد. چرا که روزنامه توقیف، میرزا جهانگیر خان شیرازی در باغ شاه دستگیر و اعدام شد، میرزا علی اکبر دهخدا به سفارت انگلیس پناهنده و بعد از طریق آن ها و با عده ای دیگر از آزادیخواهان به اروپا تبعید گردید.

دوره دوم صور اسرافیل در شهر ایوردون از بلاد سویس توسط علی اکبر دهخدا و معاضدالسطنه چاپ گردید و ظاهرا نیز بیش از سه شماره چاپ نشده است و اینکه « گاهی نوشته اند که چهار شماره از صور اسرافیل در سویس نشر نشده استدرست نیست » (مرادی کوچی، اسماعیلی گلهرانی، ۱۳۸۲: ۱۳۰) گفته شد که روزنامه صور اسرافیل روزنامه ای بود مشروطه خواه و انقلابی که بسیار مهم مورد توجه قرار گرفت. از آن جایی که دهخدا رویه آزادی خواه، سلحشور و آرمان گرایی داشت و قلم توانای او را نیز باید به همه آن صفات اضافه کرد، مورد توجه میرزا قاسم خان تبریزی سرمایه گذار روزنامه صور اسرافیل قرار گرفت. و با دعوت میرزا قاسم خان تبریزی به روز نامه هفتگی صور اسرافیل پیوست نویسنده اصلی روزنامه صور اسرافیل علی اکبر دهخدا است. دهخدا هم تحلیل ها و بررسی های سیاسی می نویسد و هم نوشته های طنز آمیز اجتماعی - سیاسی. معروفیت روزنامه صور اسرافیل به خاطر مقالات «چرند و پرند» است که به قلم علی اکبر دهخدا نوشته و در این روزنامه به چاپ می رسد.

هدف این روزنامه چنان که خود بار ها عنوان کرده است و بر اساس سر مقاله شماره اول آن عبارت است از « تکمیل معنی مشروطیت و حمایت از مجلس شورای ملی و معاونت روستائیان و قوا و مظلومین ».

نخستین شماره صور اسرافیل با ستایش خدا آغاز می شود « که ما ایرانیان ذلت و رقیّت خود را احساس کرده و فهمیدیم که باید بی از این بنده عمرزید و مملوک این و آن نباشیم ». به همین خاطر با در یک جنبش مردانه در چهاردهم جمادی الاخره سال ۱۳۲۴ ه. ق مملکت خویش را مشروطه و دارای مجلس ورای ملی نموده »

علی اکبر دهخدا که در مقالات چرند و پرند روزنامه صور اسرافیل دیده می شد فردی است که به ظاهر از هیچ ارباب قدرت و صولت دوره خودش ترس ندارد و گاه آن ها را یک به یک با اسم و رسم عنوان می کند و حتی در معرفی آن ها هیچ پرده پوشی به کار نمی برد. به طور مثال در دومین شماره صور اسرافیل سرکشی های سالارالدوله والی لرستان و بروجرد را بهانه سخن قرار می دهد و خطاب به او می گوید « ای جوان کم تجربه از این ملت مظلوم بی رمق چه می خواهی؟ و چه خیال خام در سر پر هوس داری؟ چرا دنیا را منحصر به لرستان و بروجرد می دانی و به پشت گرمی جمعی ازدان صحراگر که فقط انتفاع شخصی و چپاول و غارت را مد نظر دارند، گول می خوری و ... » (دهخدا، ۱۳۶۱: ۸).

روزنامه مشروطه خواه و انقلابی صور اسرافیل به دلیل چاپ مقالات تند و انقلابی علی اکبر دهخدا بارها توقیف و انتشار آن به تعویق افتاد.

علی اکبر دهخدا به عنوان بارزترین نویسنده زمان خودش و تنها نویسنده مقالات چرند و پرند روزنامه صور اسرافیل دارای ویژگیهای زیادی بود که او را از همتایان زمان خودش مجزا می ساخت. دهخدا به عنوان فردی ایدآلیست که در نوشتن مسائل سیاسی و اجتماعی آن روز هیچ ترسی به خود راه نمی داد، در سیاست اخلاق را مد نظر خود قرار می داد و بر خلاف اصول اخلاقی چیزی نمی نوشت.

اساس کار دهخدا در نوشتن مقالات اجتماعی سیاسی و انتقادی و طنز آمیز به اختصار دو چیز بوده است « انتقاد اعمال سیئه و انتقاد خرافات مضره » که صریح و بدون تبعیض و بر حسب احکام شریعت مطهره و اوامر حقه وجدانی بدون هراس و بیم و بی ملاحظه احدی از خودی و بیگانه، در عباراتی عقیف و طنزی ملایم و طرحی منطقی تحریر شده است (دبیر سیاقی، ۱۳۸۴: ۹).

صور اسرافیل، چه به لحاظ درگیری با حکومت و چه به لحاظ اعتراض های محافظه کاران و سنت گریان در طول عمر یک سال و چند ماهه خویش بارها توقیف گردید.

نخستین توقیف روزنامه بعد از انتشار ششمین شماره آن بود. دومین توقیف آن بس از انتشار شماره چهاردهم آن بود، بعد از چاپ شماره نوزدهم باز وقفه ای در کار انتشار

روزنامه ایجاد شده توقیفاتی دیگری هم پیش آمد که همه این توقیفات ریشه در همان انتقادهای وسیع اجتماعی، سیاسی و... بوده تا اینکه بالاخره با به توب بستن مجلس و اعدام و تبعید میرزا جهانگیر خان شیرازی و علی اکبر دهخدا و به عمر خود در ایران پایان داد و پرونده این روزنامه در ایران بسته شد.

۲. دهخدا و مقالات چرند و پرند

گفته شد که روزنامه صور اسرافیل از جمله روزنامه های پر طرفدار دوره مشروطه است و اینکه معروفیت را مدیون مقالات چرند و پرند به قلم علی اکبر دهخدا است مهمترین نام مستعار میرزا علی اکبر خان قزوین در چرند و پرندش دخو بود که این مخفف کلمه دهخدا ست. البته جز این دهخدا نام های مستعار دیگری هم در هنگام نوشتن چرند و پرند، تناسب اشخاص و موضوع طنز خود استفار می کند. نام هایی همچون: خرمگس، سگ حسن دله، غلام گدا، اسیرالحوال، دخو علی شاه و....

چرند و پرند در زمان انتشار خود نوعی تازه از نقد و بیان مطالب اجتماعی و سیاسی به زبان طنز و نیشخند بود طبیعتاً طرفداران و خواستار زیادی داشت. حقیقتاً باید گفت که همین نوع نوشتار مقالات باعث شد که آن روزنامه در میان طبقات بازاری و کاسب و مردم عادی و عام رواج بسیار پیدا کند و خیلی سریع معروف و زبان زد گردد.

«چرند و پرند» های دهخدا ویژگی های منحصر به فردی دارد. چرا که دهخدا با حکایت های شوخی آمیز و طنز آمیز خود به اقتضای زمانه، آشکارا، کثر رفتاری ها اجتماعی و خصلت های نا به هنجار مرتجعان، خرافه پرست ها و جاهلان و جااعلان را به مسخره و ریشخند می گرفت و در اوج سخن پردازی های خود باطنه و تعریض و زحم زبان به حاکمان و بدگویان و آن ها که برضد مصالح مردمعمل می کردند و نکاتی را یاد آوری می شد که بسیاری از نویسندگان دیگر جرأت بیان آن را نداشتند. به طور مثال در شماره ۷ و ۸ از روزنامه صور اسرافیل چنین آمده است که «ما می ماندم متعجب که چطوری می شود که آدم حاجی کاسب خداشناس این قدر پول داشته باشد. برای این که معلوم است که این همه از راه حلال که جمع نمی شود. لابد باید سکه دیزه حاجی عباس را آدم به زور تصرف کرده باشد، مال فلان یتیم را فلان صغیر را، فلان بیوه را به صرف

چماق گرفته باشد. یا باز در جایی دیگر اینگونه آمده است در این روزها از چند نفر که سنگ هوا خواهی ایران را به سینه می زنند و خود را طرفدار ملت می دانند می شنوم که می گویند: می خواهیم صلح کنیم، می گویم: آقایان! این حرف غلط است، مگر بین دولت ایران و یک دولت دیگر دیگر نزاعی شده که مصالحه کنید و باز یک معاهده تازه ای مثل عهد نامه ترکمن چای برای بد بختی ملت ببندید؟)

دهخدا، صوراسرافیل، ۱۳۶۱: ۱۶).

چرند و پرند را شاید بتوان یکی از ماندگارترین نوشته‌های دانست که از تلاطم و فرازها و فرودهای مشروطیت بیرون آمده گفته شد که زبان چرند و پرند زبان شوخی و طنز است، اما طنز چیست؟

طنز واکنشی یا عکس‌العملی است که از احساسات ناموافق و نامساعد افراد جامعه نسبت به یک شخص یا واقعه خاص با هدف تغییر آن شخص و یا واقعه ناشی می‌شود. در واقع باید اینگونه گفت که طنز همچون فریادی است که در اوج ناراحتی به یک نیشخند و یا قهقهه تبدیل می‌شود. طنز با تمسخر تفاوت دارد. تمسخر با هدف خندانند ایجاد می‌شود و برای این هدف از هر ابزاری استفاده می‌کند. در این میان ممکن است هدف همان ابزار یا وسیله باشد و وسیله عین هدف، و این دو از لحاظ زمانی هیچ فاصله‌ای با یکدیگر ندارند. به طور مثال کاری که یک دلقک انجام می‌دهد و شکلی که از خود در می‌آورد با خنده‌ای که در همان زمان بر صورت افراد ایجاد می‌کند هم یک وسیله است هم هدف، و کار در همین جا به اتمام می‌رسد؛ اما در طنز هدف و ابزار با هم فاصله‌ی زمانی دارند، چرا که یک سخن و یا یک مطلب طنز آمیز ممکن است خنده‌ای بر چهره مخاطب در همان زمان ایجاد نکند اما این هنوز اول کار است چرا که خنده در این جا مقدمه یک تفکر و یا تنبیه است.

طنز از نظر محتوا و از نظر آرایه و عرضه به چند دسته تقسیم می‌شود که باید در مورد آن توضیح مختصری داد و طنز از نظر نحوه آرایه و عرضه آن بر دو نوع است:

۱- طنزی است که برای بین مقصود و یا تشدید و تاثیر مورد نظر دست به نوعی قیاس می‌زند و یک اتفاق به ظاهر جدی را به صورت یک واقعه کمدی تشبیه می‌کند و

به این نوع طنز، طنز تمثیلی می گویند.

۲- طنزی است که وقایع را به صورت مستقیم و با دید طنز و هزل به حیطة بحث و نقد می برد، که به این گونه از طنز، طنز تفسیری می گویند.

در طول تاریخ یا بهتر است بگوئیم در بحرانی ترین روزهای تاریخ، بسیاری از دولتمردان از طریق همین طنز تمثیلی واقعیت های تلخ و یا تأسف برانگیز را بیان کرده اند. و این همان روزهایی است که هر فردی نمی داند باید بخندد و یا گریه کند.

و اما طنز از نظر فرم و محتوا نیز بر دو نوع است:

- طنزی که در مضمون و محتوای یک واقعه وجود دارد.

- طنزی که از طریق چگونگی بیان و یا روایت و تفسیر آن به خواننده القا می گردد. طنزهای سیاسی دهخدا غالباً از نوع طنز تفسیری و چگونگی برخورد او از حوادث روزگار است طنزهای سیاسی و اجتماعی و گاه اقتصادی علی اکبر دهخدا در مقالات چرند و پرند او خلاصه می شود. چرند و پرند از جمله مقالاتی است که یک روزنامه نگار جوان در مصاف مستقیم با مراجع قدرت و در زمان یک حکومت خودکامه نگاشته شده است.

دهخدا از زبان عامیانه مردم، مثل ها و داستان ها، کنایه ها، تکیه کلام ها و اصطلاح ها، دشنام ها، شوخی ها و اعتقادات و خرافه های مردم کمک گرفت و نثری روان و شیوا را آفرید نثر دهخدا در حکایت های مندرج در چرند و پرند نثری سده و روان اما پر تحرک و زنده و صمیمی است و مخاطبانش را که عامه مردم بودند را به وجه و نشاط می آورد و از طریق این حکایات با مردم سخن می گفت. تجربه نثر و نگارش مقالات چرند و پرند در روزنامه صور اسرافیل به دهخدا نشان داده بود که ((زبان عامیانه، از آن جا به ذهن عوام مانوس تر و مالوف تر است و از تقلید و پیچیدگی نثر رسمی عاری و خالی است، یکی از برنده ترین سلاح های مبارزه ادبی و وسیله ای موثر برای بیان حقایق تلخ اجتماعی و مبارزه با مفاسد است. (مرادی کوچی، اسمعیل گلهرانی، ۱۳۸۲: ۴۲).

۳. دهخدا و مذهب

علی اکبر دهخدا شاعر و نویسنده و سیاست مدار دوره مشروطه که با شروع کار در روزنامه صور اسرافیل در واقع دست به یک انتخاب سیاسی زد و به طور واضح در ردیف و صف مشروطه خواهان و مخالفان حکومت استبداد قرار گرفت، یک فرد بی دین نبود مزاج او ضد مذهبی نبود در واقع فردی مذهبی بود که دشمنی و کینه ای سر سخنانه با جهل و خرافات و خرافه پرستی و تعصبات کور داشت. به اعتقاد او « با این که امروز مزایای دین حنیف اسلام بر همه دنیا مثل آفتاب روشن شده » و « تنها چیزی که برای ما مسلمین می ماند تدر در قرآن و استخراج قوانین به مقتضای هر دوره و عصر آن گنج شایگان و بحر بی پایان می باشد »

اما « موافق عقاید کهنه پرستان ملکت، یعنی آن دسته از مردم که اوهام آباء کرام خود را به هر درجه از کثافت که باشد دو دستی چسبیده و حفظ آن را از وظایف مقدسه خود می شمارند » (دهخدا، ۱۳۶۱: ۱۰۴).

« ملت بدبخت که از حقیقت مذهب خود بی خبر » است و « علمای آن جز نفس پرستی و حب ریاست مقصدی ندارند » فقط « به اطاعت تعبدی و کورکورانه مجبور است » (عابدی، ۱۳۷۹: ۳۵).

دهخدا اگر چه برای سنت ها احترام قائل است اما محصور ماندن در سنت ها را به نقد می کشد و سنت پرستی را محکوم به شکست می داند.

اساس کار دهخدا در نوشتن مقالات اجتماعی، سیاسی و انتقادی و طنز آمیز به طور خلاصه در دو چیز بوده است « انتقاد اعمال سیئه و انتقاد خرافات مضره » که صریح و بدون تبعیض و بر حسب احکام شریعت مطهره و اوامر حقه وجدانی بدون هراس و بیم و بی ملاحظه احدی از خودی و بیگانه، در عباراتی عقیف و طنزی ملایم و طرحی منطقی تحریر می شده است (دبیر سیاقی، ۱۳۸۴: ۱۱).

مقاله اجتماعی سیاسی شماره چهارم روزنامه با عنوان « ظهور جدید » که به برخی از متعصبان و زیان بردگان از نهضت مشروطه بر خورده بود به عالم نمایان مفسد و ریاکار اعتراض کرده بود. اگر چه این مقاله که با قلم تندی نوشته شده بود اما سر سخن او با

روحانیون طرفدار استبداد بوده چنان که خود وی «خاطراتش در مورد استبداد چنین نوشته شده است» (در یکی از نمره های صوراسرافیل مقاله تندی به ضد روحانیون طرفدار استبداد نوشته شده بود و جمعی از این روحانیون آقای طباطبایی را ملاقات کردند و او را برضد نویسندگان مقاله تحریک کردند و به او گفتند که مندرجات مقاله صور اسرافیل بر خلاف موازین شرع مبین و توهین به اسلام است. مرحوم طباطبایی هم ناراحت شده و به بهبهانی می گوید: آقا شما مقاله صور اسرافیل را خوانده اید؟ بهبهانی با خونسردی جواب داد: بلی آقای طباطبایی با عصبانیت گفت: نویسندگان این مقاله کافرند و به اسلام توهین کرده اند و واجب القتل اند.

این خبر به محمد علی شاه رسید و او که آرزو داشت نفاق ما بین مشروطه خواهان پیش بیاید به مقصود نهایی خود، نابودی مظلومه خواهان، نزدیک تر شود یک دسته سوار در حدود دو بیست نفر برای محافظت اداره صور اسرافیل و مدیران و کارکنان آن فرستاد. دهخدا در سر مقاله شماره پنجم اتحاد نهانی رجال مستبد و متجاوزان دیرینه با روحانی نماهای وقت و طرفداران وضع گذشته را آشکار و بر ملا ساخت و همچنین در سر مقاله شماره ۸۷ به صوفیان ظاهری و درویش مسلکان ریائی و رفتار غیر عارفانه آنان تاخت برده بود. و بعد از همه اینها به قول خود دهخدا در مقاله «دفاع» مندرج در همان شماره ۸۷ «و لوله، خُذُوهُ فَعَلُّو» در پایتخت ایران در مرکز آزادی و مقر دارالشورای ملی پیچید و از هر دهان طعن و لعن به صور اسرافیل، که به قول بعضی «کتابی است که در مصر چاپ می شود و به روایت برخی دیگر نسخه ای است که از هند می آید» (عابدی، ۱۳۷۹: ۶۴).

دهخدا در سر مقاله شماره نهم از تهمت های و نسبت های دفاع می کند و نکات مورد اعتراض مقاله های قبلی خود را که مخالفان بر آن تکیه کرده اند نقل و شرح می کند و با دلایل عقلی و نقلی روشن می سازد که هیچ موردی مخالف طریقه و آئین و مذهب و دین نیست. می نویسد «..... قسمتی از بیانات حقه خود را به پاره ای از علماء اعلام مشتبه کرده بودند، بدان درجه که ممکن بود شرح دادیم و برائت ذمه ی کاغذ و قلم را خواستیم» (دبیر سیاقی، ۱۳۸۴: ۱۵).

نتیجه گیری

علی اکبر دهخدا در نوشته های خود به علما و روحانیونی می تازد که ترجیح می دهند به جای آخرت به دنبال ثروت، قدرت و لذت از زندگی بروند. در واقع او می خواهد که علمای مشروطه خواه و مستبد را از هم مجزا کند و به خوانندگان خود معرفی کند.

پس اینکه برخی او را ضد مذهب می دانند و او را مخاطب روحانیون معرفی می کنند به خطا رفته اند چرا که سر سخن او با جامعه روحانیت و تمامی روحانیون نبوده. دهخدا حتی بعد از تبعیدش و اقامت در اروپا و آن زمان که دست به انتشار روزنامه‌ها صورت اسرافیل می زند از روحانیون برای تغییر اوضاع سیاسی ایران و مبارزه با استبداد محمد علی شاه کمک می خواهد.

۱. اشاره به آیه « خذوه فعلوه » (بگیریدش و به زنجیر بکشیدش)

۲. به طعن یعنی مندرجات روزنامه نوشته بیگانگان است و از خارج کشور دیکته یا تحریر شده و فرستاده می شود.

فهرست منابع

۱. دبیر سیاقی، سید محمد (۱۳۶۱)؛ دیوان دهخدا، تهران، انتشارات تیراژه
۲. دبیر سیاقی (۱۳۸۴)؛ «خاطراتی از دهخدا و از زبان دهخدا»، مجله بخارا، شماره ۴۷
۳. درودیان، ولی الله (۱۳۸۳)؛ دهخدا مرغ سحر در شب تار (مجموعه مقاله)، تهران: انتشارات اختران
۴. دهخدا، میرزا علی اکبر، صور اسرافیل، میرزا جهانگیر خان (۱۳۶۱)؛ صور اسرافیل (دوره کامل؛ مجموعه متون و اسناد تاریخی، کتاب پنجم) قاجاریه، تهران: نشر تاریخ ایران
۵. رزاقی شانی، علی (۱۳۸۷)؛ علی اکبر دهخدا، تهران: انتشارات تیرگان
۶. عابدی، کامیار (۱۳۷۹)؛ صور اسرافیل و علی اکبر دهخدا (یک بررسی تاریخی و ادبی)، تهران: انتشارات کتاب نادر
۷. مرادی کوچی، شهناز، اسماعیلی گلهرانی، فتح الله (۱۳۸۲)؛ معرفی و شناخت دهخدا، تهران: نشر قطره

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۲۰ - ۱۹۵

بررسی تحلیلی عوامل مؤثر بر تفاوت رویکرد مفسران اهل سنت در آیات فضایل اهل بیت (ع)

۱ یعقوب فتح الهی
۲ رحمت اله عبدالله زاده
۳ محسن قاسم پور
۴ حمیدرضا فهیمی تبار

چکیده

در این مقاله با روش تحلیلی به منشأ رفتار مفسران اهل سنت در مواجهه با آیات فضایل اهل بیت (ع) پرداخته شد؛ مفسران بزرگ اهل سنت مانند فخر رازی و طبری و زمخشری که تقریباً موضع منصفانه تری نسبت به آیات فضایل اهل بیت (ع) در پیش گرفته و به مستندات تاریخی اکتفا کرده اند، گرچه معرفت شناسی اصیل آیات فضایل به دست نمی دهند و در بین برخی مفسران همچون قرمطی برخوردارهای متفاوتی هم در تفسیر آیات فضائل اهل بیت (ع) به چشم می خورد که همگی ناشی از باورهای مذهبی و شرایط اجتماعی و اختلاف نسبت به تشیع است. البته شرایط اجتماعی و حاکمیت سیاسی یک فرقه نیز به این مسئله دامن زده است؛ سکوت در برابر برخی آیات مورد اجماع صحابه، تفسیر خلاف دیدگاه مشهور، غفلت از منابع و یا تحریف منابع، عوامل عقیدتی و توجیه تکلف آمیز آیات فضائل، مهم ترین شیوه های این مفسران برای گذر از تفسیر این آیات است.

واژگان کلیدی

آیات فضایل، تفسیر، اهل بیت، مباحله، مفسران اهل سنت.

۱. دانشجوی دکترای رشته علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

Email: yyyy.22562256@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: abdollahzadeh_arani@yahoo.com

۳. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: m.qasempour@atu.ac.ir

۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان، کاشان، ایران.

Email: h_fahimitabar@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۴/۲۴

طرح مسأله

یکی از محورهای مورد بحث در مطالعات قرآنی آیات فضایل اهل بیت(ع) است. اهمیت بررسی این مسئله به‌ویژه با عنایت به تفاسیر متعدد و گوناگون قابل درک است؛ آیات فضایل اهل بیت(ع) مناقشات زیادی را در بین مذاهب اسلامی برانگیخته است و عده‌ای از مفسران اهل سنت از دریچه نگاه تعصب آمیز خود به آن پرداخته‌اند برخی از مفسران نیز جانب انصاف را رعایت کرده‌اند؛ این آیات در بین مفسران اهل سنت موافقان و مخالفانی دارد و هر کدام نیز در موافقت یا مخالفت با آن، دلایلی ارائه می‌کنند، بررسی آیات فضایل اهل بیت(ع) در بین مفسران اهل سنت موضوعی است که در نوشته‌ها و آثار دیگر احتمالاً مورد بررسی قرار گرفته اما، آنچه مسئله اصلی این پژوهش را تشکیل می‌دهد، رویکرد ویژه به عوامل مؤثر و دخیل در رویکرد مفسران اهل سنت به آیات فضایل اهل بیت(ع) می‌باشد.

باید تأکید کرد در منابع اهل سنت، با احادیث تفسیری در خصوص آیات فضایل اهل بیت(ع) برخوردهای متفاوتی صورت گرفته است؛ و به این شکل بوده است:

۱. همسویی با امامیه؛ ۲. نقد سندی احادیث ذیل آیات فضایل؛ ۳. تأویل؛ ۴. استناد به احادیث محرف؛ ۵. استناد به احادیث متشابه یا متعارض.

نوع مواجهه با آیات فضایل اهل بیت(ع) در بستر تاریخی خود قابل فهم هست؛ یعنی برای درک رخدادها باید به شرایط سیاسی و اجتماعی مفسران نیز پرداخت که زمینه‌های پژوهش حاضر را شکل می‌دهد؛ سیاست‌های رسمی حکومت، تساهل یا سخت‌گیری نسبت به تشیع، تسلط فرقه‌های مذهبی و دیگر عوامل بیرونی در نگاه مفسران اهل سنت تأثیراتی داشته است. گرچه نزول آیات فضایل به‌ویژه آیاتی همچون آیه مباهله، ولایت، اتصال، تبلیغ و آیه ليله المیت، دایه الارض و ... در برخی تفاسیر اهل سنت غیرقابل انکار است، ولی اغلب رویکرد مفسران اهل سنت به آیات فضایل اهل بیت(ع) متفاوت است و معرفت‌شناسی حقیقی از روح آیات اهل بیت(ع) فضایل فهمیده نمی‌شود؛ جریان‌شناسی این رویکرد و علل تفاوت آن و یا عوامل مؤثر بر رویکرد مفسران اهل سنت موضوع اصلی این پژوهش است.

آیات فضایل اهل بیت(ع)، آیاتی از قرآن هستند که درباره امام علی(ع) یا در مورد فضایل سایر ائمه اطهار نازل شده‌اند یا امام علی(ع) مصداق آن‌ها معرفی شده است. از ابن عباس نقل شده است آن مقدار از قرآن که درباره علی(ع) نازل شده، درباره هیچ کس نازل نشده است همچنین ابن عباس از رسول خدا(ص) نقل کرده خدا آیه‌ای را نازل نکرد که در آن «یا ایها الذین آمنوا» باشد، مگر آنکه علی در رأس مؤمنان و امیر آنان است او نزول بیش از ۳۰۰ آیه را در مدح علی(ع) دانسته است (ابن منظور: ۱۴۰۶ق، ج ۱۸، ص ۱۱). ما در این مقاله تلاش کردیم جریان شناسی کنیم و از هر دوره تاریخی شاخص‌ترین تفسیرهای اهل سنت را از متقدمین شروع کرده و به متأخرین رسیده‌ایم و نوع مواجهه مفسران با آیات فضایل را در حدود چندین عامل چارچوب بندی نمودیم...

روش انجام این تحقیق به صورت توصیفی - تحلیلی از طریق گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و با بهره‌مندی از ابزار فیش برداری است با رعایت اقتضائات یک پژوهش تاریخی است که سعی بر حفظ سیر تاریخی بحث و درک و تحلیل شرایط خاص هر دوره هست و در این پژوهش آیاتی که در بیان فضائل اهل بیت مسلم و قطعی است را در تفاسیر مورد پژوهش اهل سنت رصد و تحلیل می‌شود که عوامل مؤثر بر رویکرد آنان چه مواردی بوده‌اند و تا چه میزان و با چه زاویه دیدی به ذکر آیات فضایل و تفسیر و تبیین آن اهتمام داشته‌اند.

پیشینه تحقیق

تحقیقات مرتبطی نیز در این زمینه انجام گردیده است که به چند مورد اشاره می‌شود: قاسم باستانی ۱۳۸۸ در کتاب خود تحت عنوان "گزیده‌ای از فضایل امام علی(ع) از دیدگاه مفسرین و محدثین اهل سنت" در سه بخش دیدگاه اهل سنت در مورد آیات فضایل را مورد بررسی قرار داده است؛ این تحقیق در سه بخش تنظیم شده است: بخش اول: آیاتی که در شان علی(علیه السلام) نازل شده است؛ بخش دوم: فضایی که در شان علی(علیه السلام) وارد شده است؛ بخش سوم: امتیازات عملی علی(علیه السلام)، یعنی کارهایی که آن امام انجام داده‌اند.

علیرضا طیبی(۱۳۹۶) مقاله تحقیقی با عنوان " بررسی اهل بیت(ع) در تفسیر کشاف

و تطبیق آن با تفاسیر صافی و شواهدالتنزیل" تلاش کرده است که تطبیق آیات فضایل بر اهل بیت (ع) در این تفاسیر معروف اهل سنت واکاوی شود. به این نتیجه رسیده است که نتایج پژوهش حاکی از آن است که زمخشری اسباب نزول‌ها را به تفصیل بیان کرده است، اما در حوزه فضایل اهل بیت، تنها به حدود ۱۰ درصد (۲۱ آیه از ۲۰۰ آیه) پرداخته و در مواردی اندک به فضایل ایشان در ذیل آیات اشاره می‌کند. او نه تنها از ذکر برخی اسباب نزول مشهور و متواتر ذیل آیات مربوط به فضایل اهل بیت خودداری کرده، بلکه هیچ تحلیلی از چنین آیاتی به دست نداده و پیامدهای اجتماعی مربوط به آن‌ها را بیان نکرده است، اما حسکانی در تفسیر شواهدالتنزیل با بیش از ۱۲۰۰ روایت در ذیل ۲۱۰ آیه به فضایل اهل بیت از طرق عامه و فیض کاشانی در تفسیر صافی نیز از طرق خاصه به شرح و تبیین فضایل پرداخته است.

عبدالله میر احمدی و زهرا مدرسی راد (۱۳۹۶) در مقاله پژوهشی مشترکی که با عنوان "نقد تفسیر تفهیم القرآن درباره آیات فضایل بر اساس دیدگاه مفسران فریقین" انجام دادند به این نتیجه رسیدند که با وجود اندیشه تقریب‌گرایانه مودودی، برخورد وی با آیات فضائل چند گونه است که همگی ناشی از تعصب‌های مذهبی اوست. سکوت در برابر برخی آیات مشهور مورد پذیرش فریقین، تفسیر خلاف دیدگاه مشهور و توجه تکلف‌آمیز برخی دیگر از آیات فضائل مهم‌ترین شیوه‌های مودودی برای گذر از تفسیر این آیات است. این برخوردها نشان می‌دهد، اگر چه مودودی برخی از دیدگاه‌های جزمی سلفی را نقد و رد کرده است، اما در تعامل با آیات فضائل اهل بیت (ع)، همان مسیر سلفی را می‌پیماید.

محمد تقی اسدی و عبدالله حاجی علی (۱۳۹۷) در مقاله تحقیقی خود با موضوع "بررسی تطبیقی فضایل اهل بیت در آیه مباحله" به این نتیجه رسیدند که جمعی از مفسران اهل تسنن این فضیلت را می‌پذیرند، ولی برخی دیگر در بیان فضیلت اهل بیت در آیه تشکیک می‌کنند که پذیرفتنی نیست؛

فاطمه طهماسبی (۱۳۹۸) در مقاله پژوهشی خود با عنوان "بررسی آیات فضائل اهل بیت (علیهم السلام) در تفسیر ابن کثیر" به این نتیجه دست یافته است که این کتیر به برخی

از فضایل موجود اهل بیت در این آیات اذعان داشته و در عین حال، دیگران را نیز در بعضی از فضایل شریک دانسته است. با این حال، آن دسته از فضایل اهل بیت را که بر شایستگی حضرات معصومین (ع) برای کسب مقام ولایت بر است تاکید دارند، انگار کرده یا به دیگران نسبت داده است. حاصل پژوهش اینکه این کثیر بر خلاف تعهدش مبنی بر بیان حقایق قرآن، گرفتار استنباطات شخصی شده و در تفسیر این آیات، بر اساس تعصبات مذهبی خود عمل کرده و حتی به ماجرای لیلۃ المیت و غدیر خم که در کتاب تاریخش، متصل به آن‌ها پرداخته، اشاره نکرده است. این پژوهش عامل غرض شخصی مقرر را نمایان ساخته است.

این آثار و تحقیقات مرتبط گرچه در تدوین این پژوهش می‌توانند مفید باشند اما هیچ کدامشان اشتراک زیادی با ویژگی‌های پژوهش حاضر ندارند امتیاز و انحصار پژوهش حاضر در این هست که به تبارشناسی عوامل مؤثر بر رویکردهای اهل سنت در مواجهه با آیات فضایل می‌پردازد که به نوعی بررسی جریان فکر اهل سنت هست و تحقیق مشابه صورت نگرفته است. به همین خاطر پژوهش حاضر در نوع خود منحصر به فرد می‌باشد.

عوامل مؤثر بر رویکرد تفسیری اهل سنت در آیات فضایل اهل بیت(ع)

این عوامل در دو بخش مورد واکاوی قرار می‌گیرند؛ در بخش اول به عوامل درونی مثل، باورهای مذهبی و عقیدتی پرداخته می‌شود و در بخش دوم عوامل بیرونی و ساختاری همچون شرایط سیاسی، فرهنگ اجتماعی حاکم و میزان آموزش‌ها و منابع در دسترس موجود بررسی می‌شود.

بخش اول: عوامل درونی

عوامل کلامی

گروهی برانند که چندگانگی مفسران اهل سنت در برداشتهای خود از آیات قرآن علی‌الخصوص آیات فضایل، ناشی از اختلاف دیدگاه‌ها و شیوه‌های تفسیری صحابی در حجاز و غیر حجاز است، چه این که غنای حدیثی در حجاز و کمبود آن در خارج حجاز، همواره باعث اختلاف آنان در فهم معارف دین و آیات فضایل بوده است. صحابه مهاجر در بیرون حجاز در نتیجه فقر حدیثی به قیاس و رأی روی آوردند. برعکس صحابه باقی

مانده در حجاز به سنت و حدیث بسنده کردند. این اختلاف از صحابه به تابعان و از تابعان به شاگردان منتقل گردید. گروهی دیگر بر این عقیده‌اند که اختلاف مفسران اهل سنت در فهم آیات فضایل ناشی از تفاوت نگرش آنان در حجّت بودن و حجّت نبودن سخنان صحابه است؛ زیرا کسانی که قول صحابه را حجّت دانسته‌اند خود را بی‌نیاز از اجتهاد شمرده‌اند و به عکس آنان که سخن و نظر صحابه را حجّت ندانسته‌اند برای رهیافت به کنه دین ناگزیر به آیات فضایل پرداخته‌اند. شکل دیگر این نگرش‌های متفاوت را می‌توان در ترجیح سخن یکی از صحابه بر سایر صحابه شاهد بود مثلاً ابوحنیفه سخنان ابن عباس را بر سخن دیگران ترجیح می‌دهد و شافعی در بسیاری از مسائل آرای زید بن ثابت را بر دیگران ترجیح می‌دهد و همین موضوع به اختلاف بین پیروان صحابه منتهی شده است؛ در کنار عوامل یادشده عامل کلامی را نمی‌توان نادیده گرفت، این تفاوت‌های کلامی، در برداشت مفسران اهل سنت از قرآن نیز دخالت یافته است. در این زمینه سخن عبدالله کرخی حنفی (م: ۳۴۰) در خور درنگ است که می‌گوید: هر آیه و حدیثی که مخالف نظریه اصحاب ما [علمای حنفی] باشد، منسوخ است و یا باید تأویل برده شود (ذهبی، ۴۳۴/۲)

به نظر می‌رسد زمینه‌ها و بسترهای مختلفی در کنار حاکمیت شرایط اجتماعی جریان و مکتب خلفا بر مفسران آن جریان را کمک نمود تا عقاید کلامی خود را در تفسیر آیات فضایل دخالت داده و دفاع به ظاهر علمی و موجه از آراء خود داشته باشند، این بسترها و زمینه‌ها به خاطر وابستگی عقیدتی مفسران اهل سنت به عقاید کلامی خودشان هست آیه نازل شده مبنی بر اینکه از پیامبر و صاحبان امر از خودتان اطاعت کنید، نازل شد و در مورد علی و حسن و حسین نازل شد و در پی آن پیامبر در باره علی فرمود: هر که من مولای اویم پس علی مولای اوست همان طور که ملاحظه می‌شود، کار پیامبر و در ارتباط با امور یادشده بیان جزئیات و یا مصادیق آیات فضایل به مسلمانان و حتی نشان دادن چگونگی انجام این تکالیف در عمل هم بود (مجلسی، ج ۸۲، ص ۲۷۹) و در باره ولایت ضمن معرفی مکرر امام علی ما به عنوان وصی و جانشین خود و فضائل و شئون والای ایشان که در منابع تاریخی و حدیثی شیعه و سنی مضبوط است، (طبری، ج ۲، ص ۳۲۱) در واقعه

غدیر، به دستور خدای متعال امام علی را به ولایت منصوب فرمود. امام صادق به همه این کارها را با عنوان «تفسیر ولایت» یاد کرده است.

در مورد بازتاب تفسیر فضایل اهل بیت در منابع و تفاسیر اهل سنت، باید گفت که دانشمندان و مفسران سنی از ذکر روایات و تفسیر ائمه اهل بیت در کتاب‌های خود اجتناب نکرده‌اند؛ چنان که به عنوان مثال، با جستجوی رایانه‌ای عبارت: «قال علی بن ابی طالب» در ۶۶ تفسیر سنی، ۴۲۳۳ نتیجه به دست آمد؛ اما از جهت کیفیت و نوع برخورد با این روایات باید گفت که بسته به میزان انصاف و آزاد بودن عالم سنی از تعصبات مذهبی، وضعیت متفاوت است.

برخی از عالمان اهل سنت با ملاحظه بی‌انصافی در حق اهل بیت و در جامعه روزگار خود، آستین همت بالا زده و به تألیف کتاب و گردآوری آیات و روایات در خصوص اهل بیت از اقدام کرده‌اند که این کتاب‌ها در حقیقت تفسیر آیات ولایت محسوب می‌شود؛ (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۴۴) اما در آثار آن‌ها که در امتداد سیاست خلفا در منع نشر تفسیر اهل بیت و در راستای سیاست اعراض از اهل بیت از تعصب شدید آکنده بوده‌اند و تحت تأثیر تبلیغات اموی قرار گرفته‌اند، بخصوص صاحبان جوامع حدیث اهل سنت، کمتر به احادیثی بر می‌خوریم که از امامان اهل بیت از روایت کرده باشند. (طباطبایی، ج ۵، ص ۲۷۴)

برخی در کنار روایات موافق مذهب اهل سنت، به نقل روایات اهل بیت نیز پرداخته‌اند. گاه این افراد، تنها به همین سبب، از سوی متعصبان اهل سنت مورد طعن و تحقیر قرار گرفته‌اند. به عنوان مثال، محمد حسین ذهبی درباره ثعلبی صاحب تفسیر «الکشف والبیان» می‌گوید: «ثعلبی مردی کم بضاعت در حدیث است، او نمی‌تواند حدیث صحیح را از موضوع تشخیص دهد، و گرنه احادیث ساختگی شیعه درباره اهل بیت در تفسیر خود روایت نمی‌کرد (ذهبی، ج ۱، ص ۲۴۴) در جای دیگر می‌گوید: او نسبت به بسیاری از احادیث ساختگی بر زبان شیعه فریب خورده است؛ و به عکس درباره تفسیر ابن کثیر - که روش او خلاف افرادی مانند ثعلبی و حاوی بی‌انصافی بسیار در مورد آیات فضایل است. می‌گوید: «این تفسیر از بهترین کتاب‌های تفسیر به مأثور است.» (همان، ص

تأثیر پیش فرض‌های عقیدتی برخی مفسران اهل سنت در تفسیر قرآن کریم امری غیرقابل انکار است؛ چنان که این پیش دانسته‌ها، جهت‌گیری‌های فکری خاصی را به‌عنوان مراد الهی به خواننده متن انتقال می‌دهد و گاهی او را از ترجمه ارتباط دقیق بامعنای اولیه متن محروم می‌سازد. در این میان، ترجمه تفسیری یا محتوایی قرآن بیشترین امکان انتقال پیش دانسته‌ها از معنای این متن الهی را در پی دارد. آیات فضایل، شاخص‌ترین مصداق واکاوی پیش فرض‌های فکری مترجمان تفسیری اهل سنت محسوب می‌شود.

پس از ارزیابی شاخص‌ترین تفسیرهای قرآن ذیل آیات امامت و فضایل امام علی (ع) درمی‌یابیم که رویکرد آن‌ها مشابه مفسران مذاهب خویش است. از این‌رو، مفسران اهل سنت در ترجمه آیات مربوط به امامت علی (ع) و آیات فضایل تابع پیش فرض‌های کلامی هستند، ولی در این مورد دیدگاه یکسانی ندارند. چنان که در تفسیر طبری و زمخشری این پیش فرض‌های کلامی راجع به مسئله امامت کم‌رنگ است و ته‌رنگی از آن در ترجمه دیده می‌شود که چندان برجسته نیست. چنان که این دو مفسر در بیشتر موارد بدون هیچ اشاره‌ای از کنار آیه عبور می‌کنند و با نوعی انصاف، تفسیر خویش را از تعصبات فرقه‌ای می‌زدایند. هر چند بر خلاف قرمطی و... پیش فرض‌های کلامی در تفسیرش کاملاً برجسته است. او در تفسیر آیات امامت و فضایل امام علی (ع) با مترجمان شیعه اختلاف نظر دارد؛ شاهد این امر ترجمه متعصبانه و ارائه تفسیری کوتاه همراه با شرح لغات است که در غالب موارد مخالف با ظاهر آیات و روایات معتبر فریقین است. تعصب برخی مفسران تا بدان جاست که نه تنها در صدد کم‌رنگ کردن نقش امام علی (ع) در آیات مربوط به فضایل ایشان است، بلکه عملاً با تأویل آیات، عدم ارائه معنای صحیح کلمات یا تعیین محدوده مصداق آیات درباره اشخاصی غیر از حضرت علی (ع)، نزول این آیه را درباره ایشان انکار می‌کند.

تحریف سندی احادیث

عالمان و مفسران سنی گاه روایات صحیحی را از اهل بیت در کتاب‌ها و تفاسیر خود آورده‌اند، ولی به تحریف و تأویل آن‌ها پرداخته‌اند یا با اظهار نظر سست و گاه مغالطه در

تضعیف یا رد آن‌ها کوشیده‌اند. در اینجا پاره‌ای موارد ذکر می‌شود؛

طبری در جامع البیان و ابن کثیر در تفسیر خود با ذکر سند از امام علی بن ابی طالب در شأن نزول آیه: «وَأَنْزَلَ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ الشَّعْرَاءَ». داستان دعوت خویشان را نقل کرده‌اند، ولی کلمات کلیدی سخن پیامبر (وصیی و وزیر و خلیفتی فیکم) را حذف کرده و به صورت مبهم گفته‌اند:

فرمود: «.. فایکم یؤازرنی علی هذا الأمر فیکون أخی و کذا و کذا؟» ... قلت أنا یا نبی الله أکون وزیرک علیه، قائد پرقبتی ثم قال «إن هذا أخی و کذا و کذا، قاسمحو له و أطيعوا...» (طبری، ج ۱۱، ص ۱۷۵؛ ابن کثیر، ج ۶، ص ۱۵۳)

شگفت اینکه طبری در کتاب تاریخ خود این حدیث را بدون تحریف نقل کرده است. (طبری، ج ۲، ص ۳۲۰)

امام علی فرموده است: «فرض الله الإمامة نظاما للامة و الطاعة تعظمة للإمامة: خدا امامت را برای نظم و آرامش مردم و پیروی از امام را برای بزرگ شمردن مقام امامت واجب کرده است.» این مستند در نهج البلاغه شرح فیض الاسلام (ج ۴، ص ۱۱۶۷) نیز آمده است؛ اما در شرح (ابن ابی الحدید، ج ۱۱، ص ۵۱) به «الأمانة نظاما للأمة» تحریف شده است. از آنجا که ابن ابی الحدید شرح این عبارت را بر اساس امامت نوشته است، معلوم می‌شود که این تحریف در متن پس از او ناشیانه صورت گرفته است. شاهد درستی این مطلب، عبارت بعدی است که فرمود: «و الطاعة تعظیم للإقامة.»

امام علی می‌فرماید:

آری! خداوند از زمین هیچ‌گاه از حجت الهی خالی نیست، با پدیدار و شناخته است و با ترسان و پنهان از دنیا شده است تا حجت خدا باطل نشود نشانه‌هایش از میان نرود

ابن ابی الحدید در شرح آن گوید: «تا زمین از کسی که برای خدا بر بندگانش احاطه و اشراف دارد، هیچ‌گاه خالی نباشد.» (ابن ابی الحدید، ج ۱۸، ص ۳۵۱) و می‌افزاید: «و این سخن تقریبا تصریح به حقانیت مذهب امامیه است.»

آنگاه چنان که شیوه برخی دیگر از عالمان سنی است، به تحریف معنای حدیث علوی پرداخته می‌گوید: جز این که اصحاب ما آن را بر این حمل می‌کنند که مراد وی از

این سخن ابدال هستند، آنان که در اخبار نبوی در باره آنان سخن رفته است که آنان در زمین گردش می‌کنند، برخی شناخته شده و برخی ناشناس هستند و از دنیا نمی‌روند تا رازی را که همان عرفان است، نزد گروه دیگری که جانشین ایشانند، به ودیعه گذارند. این در حالی است که امام علی در ادامه سخن می‌فرماید: «آنان جانشینان خدا در زمین و دعوت کنندگان به دین او هستند.» (سید رضی، ص ۲۹۸)

مؤلف احکام القرآن از مفسران سنی در مراد از من عنده علم الكتاب (الزعاد/ ۴۳) چهار قول ذکر کرده است که قول سوم آن امام علی بن ابی طالب است. (ابن عربی، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۱۱۱۳) او در مورد این قول می‌گوید: «کسانی ائمه اهل بیت و شیعیان که گفته‌اند مراد علی بن ابی طالب است، بر دو وجه آیه را تأویل کرده‌اند؛ معتقدند که او عالم‌ترین مؤمنان است؛

به دلیل گفته پیامبر که فرموده است: «أنا مدينة العلم و علی یأئها.» من شهر علمم و علی در آن.

این مفسر سنی سپس بدون ذکر دلیل هر دو وجه را رد کرده است. او در مورد وجه اول گفته است: «و لیس كذلك، بل ابوبکر و عمر و عثمان اعلم منه» چنین نیست، بلکه ابوبکر و عمر و عثمان از او عالم‌ترند.

و در مورد وجه دوم گوید: «و هو حدیث باطل، النبی صلی الله علیه و آله و سلم مدینه علم و ابوابها أصحابه...» (همو، ص ۱۱۴) این حدیث باطلی است، پیامبر شهر علم است و ذرهای آن اصحاب او هستند

هیثمی روایت سلمان از پیامبر را نقل کرده است که فرمود: «وصی بدین معناست که او نسبت به خانواده‌اش وصیت کرد، نه به خلافت و جانشینی، (هیثمی، ۱۹۶۷م، ج ۱۹ ص ۴۷)

ابن کثیر در پی حدیث ابوجعفر امام باقر: «اهل الذکر» در آیه (النحل / ۲۳) گوید: «مراده: أن هذه الأمة أهل الذکر صحیح، فإن هذه الأمة أعلم من جميع الأمم السابقة.» (ابن کثیر، ج ۴، ص ۴۹۲) مراد وی این است که این امت، اهل ذکر هستند و این صحیح است، زیرا این امت از همه امت‌های پیشین داناترند..

جصاص گوید: شیعه گمان می‌کند که مراد از گفته خدای متعال: و اولی الأمر منکم) النساء (۵۹) علی بن ابی طالب (رضی الله عنه) است و این تأویل فاسدی است؛ زیرا «اولی الأمر» یک جماعت و گروه چند نفری است در حالی که علی بن ابی طالب و یک نفر است. (جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۷۸)

وی از جعفر باقری روایت کرده است که آیه: «إنما ولیکم الله ورسوله و الذی آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم را کعون» در شأن علی بن ابی طالب نازل شده است آنگاه که انگشتر خود را در حال رکوع صدقه داد.

در ادامه با همان استدلال به رد این حقیقت پرداخته است: این آیه صفت همه مسلمانان است زیرا گفته خدای متعال: «آنان که ایمان آورده‌اند، همان ایمان آورندگان که اقامه نماز و ادای زکات می‌کنند در حالی که در رکوع نمازند، صفت جماعت است و برای یک نفر نیست. بدین ترتیب، روایات صحیح منقول از فریقین در شأن نزول این آیه را به‌طور کلی نادیده گرفته است. (جصاص، ج ۴، ص ۱۰۳)

در تفسیر آیه: «قل لا أسئلكم علیه اجرا إلا الموده فی القربی، بگو من از شما در برابر رسالتم مزدی طلب نمی‌کنم به‌جز مودت نسبت به خویشان؛ در کنار ذکر چند وجه، این تفسیر را ترجیح داده‌اند: یعنی مزدی از شما نمی‌خواهم جز این که به اطاعتی که شما را به خدا نزدیک می‌کنند، عمل کنید. (این کثیر، ج ۷، ص ۱۸۳)

ابن تیمیّه به ابن عباس نسبت داده که گوید: معنای آن مودت خویشان پیامبر که نیست... مراد این است که مزاحم او نشوند تا رسالت پروردگارش را ابلاغ کند (ابن تیمیّه، ج ۷، ص ۱۰۰)

ابن کثیر در پی آیه اثنی عشر نقیباء، به‌طور مستند از عبد الله بن مسعود نقل کرده که گوید: از رسول خدا سوال کردیم که این امت چند خلیفه خواهد داشت؟ فرمود: «اثنا عشر كعدة نقیاء بنی اسرائیل» دوازده نفر به تعداد نقیبان بنی اسرائیل، آنگاه می‌افزاید: «اصل این حدیث از حدیث جابر بن سمره در صحیحین ثابت است، آن جا که گوید: «از پیامبر شنیدم می‌گفت: «لا ینزال امر الناس ماضیه ما ولیهم اثنا عشر رجلا» همواره امر این امت... تا این که دوازده مرد ولایت آنان را به عهده بگیرند. سپس پیامبر کلمه‌ای گفت که بر من پوشیده

ماند، پرسیدم پیامبر چه گفت؟ گفتند: فرمود «کلهم من قریش» همه آنان از قریش هستند. (ابن کثیر، ج ۳، ص ۵۹)

سپس می‌گوید: معنی این حدیث بشارت به وجود ۱۲ خلیفه صالح است که حق را برپا می‌دارند و در میان امت عدل را اجرا می‌کنند؛ و می‌افزاید: لازمه این حدیث پی در پی بودن و پیوستگی روزگار این ۱۲ خلیفه نیست، آنگاه چهار خلیفه اول را از آنان شمرده سپس به پایان قرن اول، عمر بن عبدالعزیز رسیده و گوید برخی از بنی عباس نیز از آنان هستند. (همان)

شگفت این که وی اقرار می‌کند: «ظاهر این است که مهدی موعود و مورد بشارت در روایات، جزو آنان است که همانام پیامبر است و زمین را از عدل پر می‌کند، پس از آن که از ستم پر شده باشد.» (همان)

با این حال بدون ذکر دلیل، به شیوه استادش ابن تیمیه می‌گوید: «لیس هذا بالمنتظر الذی تتوهم الرافضة وجوده ثم ظهوره» (همان) این آن منتظری نیست که شیعه به وجود و ظهور او گمان دارد

همان‌طور که می‌بینیم فخر رازی باینکه معروف به اشکال تراشی در مسائل مختلف علمی است دلالت آیه را بر اینکه اولولأمر باید افراد معصومی باشند پذیرفته است، منتها از آنجا که آشنایی به مکتب اهل بیت (ع) و امامان و رهبران این مکتب نداشته این احتمال را که اولولأمر اشخاص معینی از امت بوده باشند نادیده گرفته است و ناچار شده که اولولأمر را به معنی مجموع امت (نمایندگان عموم طبقات مسلمانان) تفسیر کند، در حالی که این احتمال قابل قبول نیست، زیرا همان‌طور که گفتیم اولولأمر باید رهبر جامعه اسلامی باشد و حکومت اسلامی و حل و فصل مشکلات مسلمین به وسیله او انجام شود و میدانیم حکومت دست جمعی عموم و حتی نمایندگان آنها به صورت اتفاق آراء عملاً امکان پذیر نیست، زیرا در مسائل مختلف اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اخلاقی و اقتصادی که مسلمانان با آن روبرو هستند، به دست آوردن اتفاق آراء همه امت یا نمایندگان آنها غالباً ممکن نیست و پیروی از اکثریت نیز پیروی از اولولأمر محسوب نمی‌شود، بنا بر این لازمه سخن فخر رازی و کسانی که از دانشمندان معاصر عقیده او را تعقیب کرده‌اند این می‌شود که

عملا اطاعت از اولولأمر تعطیل گردد و یا به- صورت یک موضوع بسیار نادر و استثنایی درآید.

این موارد نشان می دهد که عامل تحریف منابع یا تحریف منابع در بین مفسران اهل سنت یکی از علل نگرش متفاوت آنها در نگرش به آیات فضایل بوده است

بخش دوم: عوامل بیرونی

شرایط اجتماعی به مجموعه شرایط سیاسی و اجتماعی و هرگونه آداب و رسوم و سبک زندگی حاکم در جامعه عصر نزول که در اصطلاح مفسران به فرهنگ زمان نزول معروف است، گفته می شود. توجه به فرهنگ زمان نزول در تفسیر آیات قرآن امری روشن و مطابق با سیره عقلا است(رجبی و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۵۷) و نیز شامل شرایط اجتماعی عصر مفسر می شود، همان شرایطی که پیوسته در حال دگرگونی بوده و این دگرگونی گاهی موجب تغییر معانی برخی از واژگان نسبت به معانی زمان نزول شده (همان: ۹۸) و گاهی در اثر تقسیم بندی جامعه اسلامی به فرقه ها و مذاهب و نحله های مختلف (مکتب خلفا، مکتب ولایت) هر کدام پیرو یک مکتب خاصی شده و تاریخ گواه است که دخالت عقاید کلامی و غلبه شرایط اجتماعی توسط مفسران هر یک از مکاتب فوق (خلفا، ولایت)، موجب کاهش آزادی و قدرت انتخاب منصفانه و روشمند و افتادن در دام تفسیر به رای در تفسیر قرآن به خصوص در مسائل اعتقادی گردیده است (رستمی، ۱۳۸۸: ۱۸۵)

وابستگی فرقه ای

مکتب و جریان خلفا با اقداماتی که در انزوای اهل بیت با از بین بردن منابع و روایات پیامبر (ص) درشان و فضائل اهل بیت معصومین (ع) با اجرای سیاست های عدم تدوین حدیث، عدم توجه به اصحاب مورد اعتماد، ترویج جعل حدیث جهت فضیلت تراشی برای خلفا، اجازه نشر قصه ها و داستان های خرافی اسرائیلیات و در نهایت با تطمیع اصحاب و محدثان مزدور و دنیاطلب، موجب حذف و تغییر و تحریف احادیث نبوی و علوی به عنوان منابع دست اول در حوزه تفسیر قرآن و فقه و احکام شده و باب تفرقه و فرقه گرایی را باز نمودند(رستمی، ۱۳۸۸: ۳۹۱). یکی از آیاتی که در مورد فضیلت و جایگاه والای امامت و ولایت اهل بیت (ع) نازل شده و از دسیسه های سیاسی بی نصیب نمانده است، آیه مودت

است. جریان و مکتب خلفا برای این آیه پنج معنا و تفسیر ارائه داده‌اند که هر یک از آن معانی، ناشی از دوری آن‌ها از جریان و مکتب ولایت است. در این باره، باید توجه داشت که رشک بر امام علی (علیه‌السلام) حتی پس از شهادت آن حضرت نیز بروز یافت. برای نمونه، می‌توان از آن چه کمی پیش‌تر درباره کوشش حاکمان اموی برای محو فضایل علی (علیه‌السلام) گفته شد، یاد کرد که با تأمل بر محتوای آن کوشش، به روشنی می‌توان آن را به عنوان بخشی از موارد بروز رشک بر علی (علیه‌السلام) باز شناخت. هم چنین، باید دانست که ابوجعفر اسکافی از عثمانی‌ها (دوستاناران و پیروان خلیفه سوم که علی (علیه‌السلام) را دشمن می‌داشتند با عنوان حسود یاد کرده و گفته است که آنان، فضایل علی (علیه‌السلام) را مورد خدشه و طعنه قرار می‌دادند. (ابن ابی الحدید، ج ۱۳، ص ۲۱۵).

از میان تفاسیر اهل سنت در قرن چهارم که تحت تأثیر جریان اجتماعی مکتب خلفا (به خصوص در حوزه فقهی متأثر از مذهب حنبلیان) در آیات مختص به اهل بیت به‌ویژه آیه مودت، دو پهلو و ابهام گونه سخن رانده است، تفسیر طبری هست که به روش تفسیر روایی - اجتهادی (ادبی) آیه مودت را تفسیر کرده و نظر مودت قریش به پیامبر (ص) به جهت خویشاوندی با آن حضرت را استنباط نموده است. در بررسی میزان تأثیر پیش‌فرض‌های کلامی و شرایط اجتماعی در تفسیر طبری باید گفت که تفسیر طبری صرفاً تفسیری روایی نیست؛ زیرا طبری به مسائل و مباحث کلامی نیز توجه داشته و نظریات خود را در قالب گردآوری و نقل احادیثی دال بر موضع کلامی خود بیان کرده است. وی کمتر به نقد مستقیم نظریات گروه‌های مخالف پرداخته است. ولی در مورد نقش و جایگاه اهل بیت (ع) در این تفسیر، ابهامات و شبهاتی وجود دارد که به نظر می‌رسد فشارها و حملات فرقه حنابله مسبب این ابهامات هستند؛ چرا که در برخی کتب وی و حتی در خود تفسیر طبری از فضائل اهل بیت پیامبر (ص) خالی نیست (از باب نمونه ذیل سوره آل‌عمران، آیه ۶۱ سوره مائده، آیه ۵۵ سوره ضحی، آیه ۵ و سوره احزاب، آیه ۳۳)، ولی در موارد متعدد، به شأن نزول آیات مرتبط با اهل بیت، به‌رغم تصریح به آن‌ها در منابع دیگر، اشاره‌ای نشده است. مهم‌تر از همه، عدم تصریح یا اشاره به ماجرای غدیر خم، ذیل آیه ۶۷ سوره مائده

است، در حالی که وی در کتابی جداگانه روایات فراوانی در این باب گرد آورده است. در ذیل آیه ۳ سوره مائده نیز نزول آن را در آخرین حج پیامبر، در روز عرفه دانسته و حتی قول به نزول آن در هجدهم ذی حجه را نیاورده است (طبری ۱۴۰۶: ۶/۳۵). این در حالی است که وی دو روایت دال بر وفات پیامبر، هشتاد و یک روز بعد از نزول این آیه، نقل کرده که با توجه به تاریخ وفات پیامبر در ۲ یا ۱۲ ربیع الاول به روایت اهل سنت و ۲۸ صفر به روایت شیعه ناسازگار است. طبری روایات اندکی نیز به نقل از اهل بیت آورده است. از جمله، خبری است به نقل از امام باقر علیه السلام در شأن نزول آیه برائت، (توبه، ۹) که طبق آن به پیامبر وحی می شود که آیه را باید خود او یا یک تن از تبار او ابلاغ کند و از این رو علی علیه السلام مأمور ابلاغ آیه می شود (همان، ۴۷/۱۰).

در مورد مذهب طبری، احمد ذهبی (متوفای ۷۴۸) او را با عنوان یکی از پیشوایان بزرگ اسلام و فردی مورد اعتماد یاد می کند و درباره او می گوید: ثقة صادق، فیه تشیع و موالات لاتضر (ذهبی، ۱۳۹۶: ۳/۴۹۹)، او را به وثاقت و صداقت لهجه وصف می کند و اضافه می کند: در وجود او تشیع و موالات (ارادتمندی نسبت به خاندان نبوت) یافت می شود که به مقام شامخ وی زیان نمی رساند. وی تفسیر خود را با ذکر درود بر پیامبر و آل او آغاز می کند (طبری، ۱۴۰۶: ۳/۱). یاقوت حموی او را تکذیب می کند و معتقد است ابو جعفر طبری، رافضی (شیعه تندرو) نیست. وی می گوید: «پیروان مذهب حنبلی بر او حسادت ورزیده و او را به تشیع متهم ساخته اند و خوارزمی آن را معتنم شمرده و به آن افتخار کرده است» (حموی، ۱۳۸۱: ۱/۵۷). وی درباره حدیث غدیر، تألیفی در دو مجلد دارد که روایات و طرق و اسناد حدیث غدیر را در آن گرد آورده است. (فیروزآبادی، ۱۳۹۲: ۲/۱۸۹) تألیفی دیگر نیز درباره حدیث طیر مشوی که یکی از بزرگ ترین فضایل امیر مؤمنان علی (علیه السلام) محسوب می شود، دارد و در آن، تمامی طرق و اسناد این حدیث را جمع آوری کرده است (ابن کثیر، ۱۴۱۱: ۱۱/۱۴۷). یاقوت حموی می گوید، طبری کتاب احادیث غدیر خم را در پی تکذیب یکی از مشایخ بغداد که ابن عساکر نام او را ابوبکر بن ابی داود سجستانی یاد می کند نوشت که می گفت: این حدیث دروغ است؛ زیرا علی (علیه السلام) در آن هنگام در یمن به سر می برده است. ابو جعفر طبری پس از

شنیدن این گفتار به نوشتن کتاب یاد شده همت گماشت. او در این کتاب، ابتدا فضایل امیر مؤمنان را یاد می‌کند؛ سپس به گردآوری طرق و اسناد حدیث غدیر پرداخته است. یاقوت می‌گوید موقعی که این کتاب را نوشت، گروه زیادی از شیعیان بغداد گرد او آمدند تا نوشته او را استماع کنند. وی برای متهم نشدن به رافضی بودن، صفحاتی در فضائل شیخین بر آن افزود. سپس با درخواست عباسیان رساله‌ای در فضائل عباس نگاشت که از این کار خسته شد و دیگر به این گونه درخواست‌ها پاسخ نداد (حموی، ۱۳۸۱: ۵/ ۲۶۹). یاقوت می‌گوید: چون وی متهم به تشیع بود، از بیم گستاخی عامه، او را در شب به خاک سپردند (همان، ۲۴۲). این وصف، به جهت فشار حنبلیان بر طبری و ترس از آسیب‌های آنان، گاه می‌بینیم طبری در تفسیرش گزارشی دارد که پیوند او با اهل بیت را زیر سؤال می‌برد. شاید تحت تأثیر شرایط و فضای محیط اجتماعی آن روز قرار گرفته باشد؛ به‌ویژه به این دلیل که تفسیر وی در آن هنگام مورد توجه عموم بود و بهترین تفسیری بود که در آن عهد عرضه شد و مورد استقبال همگان قرار گرفت (معرفت، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۷۲). وی ذیل آیه: «و أنذر عشیرتک الأقرین» (شعرا، ۲۱۴)، حدیث مفصلی از مولا امیر مؤمنان (علیه‌السلام) از طریق محمد بن اسحاق، تاریخ نگار بزرگ صدر اسلام، نقل می‌کند؛ بدین مضمون که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه و آله و سلم دستور داد تا غذایی فراهم شود و تمامی خویشاوندان خود را دعوت کرد. در آن جمع همه فرزندان و نوادگان هاشم و عبدالمطلب حضور یافتند. آن گاه به آنان فرمود: بهترین تحفه را برای شما آورده‌ام؛ آن که به خدا شرک نورزید و تنها او را بپرستید و هر که از شما در اجابت دعوت پیشی گیرد و مرا در این امر یاری کند، وصی و جانشین و وزیر من خواهد بود. این سخن را تکرار کرد ولی هیچ یک جوابی ندادند و هر بار علی (علیه‌السلام) از جا بر می‌خواست و لبیک می‌گفت. در نهایت پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله و سلم فرمود: حال که چنین است، بدانید که علی، خلیفه و جانشین من خواهد بود و از هم اکنون مطیع و فرمان‌بردار وی باشید. ابولهب و دیگران برخاستند و با تمسخر به ابوطالب گفتند، از هم اکنون تو را دستور داده تا فرمان‌بردار فرزندان باشی! ولی طبری در تفسیر خود آن را با ابهام آورده است؛ بدین گونه فایکم یوازرنی علی‌هذا الامر علی أن یکون أخی و کذا و کذا؛ و گفته پیامبر (ص) را چنین آورده است: ان هذا أخی و

کذا و کذا فاسمعوا له و اطيعوا (طبری، ۱۴۰۶: ۱۹ / ۷۵). اکنون این سؤال مطرح است که چرا طبری در تاریخ آشکارا واقعیت را گزارش کرده ولی در تفسیر، راه ابهام گویی را پیموده است؟ همان است که قبلاً اشاره شد. تفسیر وی محط نظر همگان و عامه مردم بوده و از غوغاگران نادان هراس داشته است؛ ولی این ویژگی در تاریخش وجود نداشته و توانسته است آزادانه گزارش کند (معرفت، ۱۳۸۰: ۲ / ۱۷۵).

از میان تفاسیر اهل سنت که تحت تأثیر شرایط اجتماعی جریان خلفا، نظریه نسخ آیه مودت را در تفسیر آن برگزیده است، تفسیر المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز از ابن عطیه اندلسی از تفاسیر اجتهادی اهل سنت در قرن ششم است. در مورد رویکرد ابن عطیه اندلسی در تفسیر آیات مربوط به فضایل اهل بیت باید گفت که وی تحت تأثیر جریان و مکتب خلفا قرار گرفته و تا حد امکان سعی در طفره رفتن از بیان فضایل اهل بیت بر می آید. در نقل روایات، گاهی از گفتار ائمه اهل بیت علیهم السلام آغاز می کند. معمولاً هنگامی که اظهار نظر می کند، آن را با عنوان قال القاضی ابو محمد مطرح می کند، این روش، به تفسیر املائی می ماند تا انشایی و می رساند که وی تفسیر خود را بر جمع شاگردان املا می کرده و آنان می نوشته اند، مانند فراء در «معانی القرآن». ابن عطیه در جهتی از تفسیر خود محافظه کارانه عمل کرده است، مثلاً در تفسیر آیه «و انذر عشیرتک الاقربین» (شعرا، ۲۱۴) روایت وارده را به طور سر بسته و ابهام گونه نقل کرده است (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۳: ۴ / ۲۴۵). هم چنین ذیل آیه تطهیر (احزاب، ۳۳) شأن نزول آن را درباره اهل بیت علیه السلام (۵ تن آل عبا) دانسته و روایات مربوط به آن را به عنوان رأی مشهور آورده است، ولی احتمال می دهد شامل زوجات نیز بشود با این وصف سخن پیامبر (ص) خطاب به ام سلمه (انت الی خیر) را نیز در پی آن آورده و مسئله را مبهم رها کرده است. ذیل آیه مربوط به خاتم بخشی علی علیه السلام، (مائده، ۵۵) اقوال مفسرین را در این خصوص که علی علیه السلام هنگام نزول آیه، در حال رکوع، انگشتر خود را به سائل بخشید، می آورد و روایت می کند که پیامبر (ص) پس از نزول آیه از خانه بیرون آمد، سائلی را دید و از او پرسید: کسی به تو چیزی داده است؟ عرض کرد: آری، آن مرد نماز گزار، این انگشتری نقره را در حال رکوع به من بخشید حضرت نگاه کرد و دید آن که مرد به او اشاره می کند،

علی علیه‌السلام است. آن گاه گفت: الله اکبر و آیه را بر مردم خواند. ابن عطیه سپس طبق شیوه خود، با سکوت از کنار قضیه می‌گذرد (همان، ۳۸۴).

از دیگر تفاسیر اهل سنت طبقه چهارم اهل سنت که همچون تفسیر مفاتیح الغیب فخر رازی برخلاف نظرات غالب تفاسیر اهل سنت آیه مودت را به مودت در حق اهل بیت پیامبر (ص) و اصحاب آن حضرت تفسیر نموده‌اند، تفسیر روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم از سید محمود آلوسی از تفاسیر اجتهادی و کلامی اهل سنت در قرن سیزدهم است که به شیوه اجتهادی آیه مودت را به مودت اهل بیت پیامبر (ص) تفسیر نموده با این تفاوت که در کنار مودت اهل بیت، مودت اصحاب پیامبر (ص) را به‌عنوان ستارگان هدایت واجب می‌داند.

از برجسته‌ترین آثار آلوسی تفسیر روح المعانی است که تفسیری است عقلی و اجتهادی که روش بلاغی، بیانی و ادبی را پیش می‌گیرد. آلوسی در تفسیر خود درباره مسائل اصول و فروع، از مذهب سلف تأثیر پذیرفته و آشکارا آن را بیان می‌دارد، وی به معتزله و شیعه بسیار می‌تازد از جمله ذیل آیه ۱۵ سوره بقره که به زمخشری می‌تازد. وی شیوه بدینی به شیعه و تهمت‌های ناروای سلف خویش را دنبال کرده، در هر مناسبت، تهمت‌هایی بیان نموده که در کلام گذشتگان نبوده است؛ مانند، سوره ساختگی «الولایة» که نویسنده زردشتی «دبستان المذاهب» آن را به شیعه نسبت داده و در هیچ یک از منابع شیعه یافت نشده است، آلوسی آن را به «ابن شهر آشوب» نسبت می‌دهد. وی مسائل فقهی را هم به‌طور گسترده بیان می‌کند و آرای فقها و مناقشات و مجادلات آنان را یادآور می‌شود، چنان که از تفسیر به کتاب فقه تبدیل می‌شود مانند آیه ۲۳۶ سوره بقره. در مسائل کلامی هم سخن را به درازا می‌کشاند. وی از تفسیر رمزی و عرفانی نیز چشم نمی‌پوشد ولی پس از تفسیر ظاهری آیات، در حدّ توان به آن می‌پردازد، در این مورد از تفاسیر نیشابوری، قشیری، ابن عربی و مانند آن، بهره می‌گیرد (معرفت، ۱۳۸۰: ۲/۳۰۱؛ یازی، ۱۴۱۸: ۴۸۰؛ ذهبی، ۳۵۲/۱؛ خرماهی، ۱۳۶۴: ۱/۷۰۳). وی در تفسیر آیات مربوط به اهل بیت (ع) به‌خصوص آن آسانی که دلالت بر ولایت و خلافت اهل بیت بشود، مخالفت نشان داده و می‌گوید: روایاتی که شیعه در ذیل آیه «و انذر عشیرتک الاقربین» (شعرا، ۲۱۴) به

آن‌ها تمسک می‌جویند و ادعا دارند که آن آیه در مورد امر خلافت است، روایاتی مؤول یا ضعیف یا موضوع و جعلی است (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۳۳/۱۰)؛ اما در مورد آیه تطهیر آن را به حضرت علی (ع) حضرت فاطمه و حسن و حسین (علیهم‌السلام) تفسیر می‌کند (همان، ۱۹۶/۱۱). هم چنین در ذیل آیه ۳ و ۶۷ سوره مائده به داستان غدیر خم اصلاً اشاره‌ای نمی‌کند (همان، ۳۵۸/۴). در مورد آیه ولایت (مائده، ۵۵) وی بعد از توضیحات مختلف در نهایت می‌گوید غالب اخباریان معتقدند که این آیه در مورد حضرت علی (ع) نازل شده است.

عامل اجتماعی و نزاع‌های مذهبی

برخی مفسران اهل سنت به جهت تأثیرپذیری از شرایط اجتماعی و سیاسی زمان خود همواره سعی داشتند سبب نزولی را برای برخی آیات فضایل تبیین نمایند که اهل بیت را از دایره شمول آن خارج نمایند؛ چرا که رواج حداکثری عقاید فقهی اهل سنت در جهان اسلام و حاکمیت طولانی سیاست مداران آنان بر قلمرو جهان اسلام و به انزوا فرو بردن شیعیان و خفقان علیه آنان، موجب ابراز چنین رأیی در مورد سبب نزول آیه مودت گردیده است؛ هر چند که تعداد زیادی از مفسران بزرگ اهل سنت در تفسیرشان اعتراف کرده‌اند که محل نزول این آیه و آیات دیگر، مدینه است و تمام مفسران مکتب اهل بیت به دلیل روایات متعدد از ائمه هدی بالاتفاق قائل‌اند که آیه مودت در شان اهل بیت نازل شده است که مقام والای آن‌ها را بیان کرده و وجوب محبت و مودت آن‌ها را بر همه مسلمین واجب کرده است. در اینجا به تاریخ سیاسی مفسران اهل سنت اشاره می‌شود و رویدادهایی که بر تفاسیر اهل سنت بسیار تأثیر مستقیمی داشته است. به‌ر حال جریان‌های فکری دنیای سنی متأثر از رویکردهای غالب و سیاسی بوده‌اند؛

هر گونه مطالعه‌ای درباره تاریخ دینی این جوامع مستلزم بررسی همه جانبه در تحولات سیاسی آن‌هاست که خود نیازمند مطالعات دراز دامن همه جانبه است؛ بنابراین بدون هیچ تأکید دوباره‌ای در این باره، بحث را از این زاویه پیش می‌کشیم که در قرن‌های سوم و چهارم قمری و به دلیل پیدایی دولت‌های کوچک و بزرگ در پهنه دارالسلام از یک سو و همچنین حمله‌هایی که از سوی گروه‌های مختلف شیعه بر بنیاد اندیشه و ساختار

سیاسی اهل سنت وارد می‌شد، خلافت عباسی چه از لحاظ نظری و چه از لحاظ واقعیت سیاسی دچار ضعف و سستی گردید و به دلیل اختلافات درون سنی از یک سو و ضعف نظام خلافت ناشی از نفوذ امرا و فرماندهان نظامی و مدعیان حکومت بر بغداد، علمای سنی نتوانستند در برابر همه این تهدیدها اقدام مؤثری در راستای حمایت از اندیشه یکپارچه سنی و یا دست کم نظام سنی خلافت انجام دهند. بروز فتنه‌های شهری در بغداد و جنگ‌ها و خونریزی‌های گاه و بیگاه، نشان دهنده بحران در سطح قدرت در قلب جهان اسلام بود. این جنگ و فتنه‌ها با همه عوامل پنهان و غیر پنهان سیاسی و اجتماعی و اقتصادی که داشت، نشان دهنده یک چیز و آن هم تحولاتی بود که در ساختار طبقات جامعه و گرایش‌های مذهبی و سیاسی آنان در حال انجام بود و پایان تدریجی دوره‌ای از تعاملات جامعه با حکومت و بافت قدرت و شروع دوره‌ای نوین که بیش از هر چیز رو به سوی تغییر بافت حاکمیت و طبقات متنفذ اجتماعی داشت را نشان می‌داد. در مورد طبقات اجتماعی، از یک سو طبقه دیوان سالاران دولتی و نخبگان روشنفکر و اهل ادب و علما و فقها و مذاهب فقهی از دیگر سو را باید مورد توجه قرار داد.

گرچه پاسخ به انگیزه‌ها و چالش‌های سیاسی و تحولات تاریخی از یک سو و نیز تأملات درون اعتقادی و فقهی مذاهب و ایجاد احساسی درون سنی برای تحول در اندیشه اهل سنت و جماعت به منظور ارائه به صورت مذهب جامع و برای سواد اعظم مسلمین، عامل اصلی برای تحول اهل سنت و جماعت بود، ولی بی‌تردید و چنانکه بررسی منابع تاریخی به خوبی نشان می‌دهد، اراده سیاسی خلیفگان عباسی از یک سو و حکومت‌های سلطانی از دیگر سو در این فرایند نقش مهمی داشت و باید احیاگری سنی را در قرن پنجم قمری حاصل این تلاش‌های دوگانه دانست. فقها و محدثان و متکلمان سنی البته فعالیت‌های دینی و علمی خود را داشتند و در مقابل نیز اهالی قدرت سیاسی نیز تدابیر سیاسی خود را دنبال می‌کردند، ولی با بررسی روابطی که عملاً میان برخی از نمایندگان علمای سنی با خلافت و یا سلاطین برقرار بود، می‌توان نمونه‌هایی از تلاقی و گاه همگامی را در پیدایش آنچه ما آن را احیاء گری سنی می‌نامیم، میان هر دو سو معاینه دید.

در حقیقت اهل سنت و جماعت به‌عنوان گرایش اصلی و جریان فکری اکثریت

مسلمانان، پس از چندین سده منازعات و تحولات و مناسبات با قدرت‌های سیاسی و سایر عوامل مؤثر در تحولات اجتماعی، به‌عنوان پاک‌اندیشی اسلامی مطرح گردید. از شخصیت‌های دینی محوری در این دوره، ابوالحسن ماوردی به‌عنوان شخصیتی که با تالیف چندین کتاب و مهم‌تر از همه الاحکام السلطانیه در تثبیت اهل سنت و جماعت کوشیده است، شایان توجه بیشتری است. شرایط خلافت و مذهب اهل سنت در نیمه دوم قرن چهارم قمری، اسباب تالیف کتاب الاحکام السلطانیه را از سوی ماوردی ایجاد کرد. این شرایط اجتماعی خود را بر نظریه سیاسی ماوردی تحمیل کرد، به‌طوری که می‌توان گفت ماوردی ضمن اینکه کوشیده است نظریه‌ای اصیل و متکی بر منابع شریعت عرضه کند، در عین حال نظریه او بازتابی است از واقعیت سیاسی آن دوره.

فقهای سنی که بنیاد امامت و خلافت را از نقطه نظر اسلام سنی بر مصلحت استوار می‌دیدند، در متحول کردن ساختار و شرایط مشروعیت سیاسی بر بنیاد مصلحت، تناقضی با هندسه معرفت دینی سنی نمی‌یافتند و بنابراین ضمن تأکید بر ضرورت حفظ و تداوم بنیاد خلافت، از حکومت‌های سلطانی دفاع می‌کردند. البته در دوره‌های مختلف این مسئله تفاوت می‌کرده است؛ به‌طور مثال در دوره سلاجقه مواضع حنفیان به دلیل حنفی بودن سلاطین سلجوقی و حمایت آنان از مذهب و فقهای حنفی، نسبت به حکومت مثبت بود. در همین دوره به دلیل حمایت خواجه نظام الملک، وزیر نامدار و پر نفوذ سلاجقه از شافعیان، شافعیان از موضع او حتی شاید نسبت به خلیفگان عباسی دفاع می‌کردند؛ اما اصولاً در نیمه دوم عصر عباسی، این حنبلیان بودند که از خلفای عباسی حمایت جانانه می‌کردند (غزالی، ۱۳۵۲ ق، ۲/۱۲۴)

تاویل منابع

یکی از شیوه‌های برخی مفسران اهل سنت در مواجهه با آیات فضایل، تأویل سندی آن‌هاست؛ عده‌ای از اهل سنت، پا را از گروه پیشین فراتر گذاشته و به جعل حدیث دست زده‌اند. برخی از این روایات تفسیری منسوب به پیامبر اکرم و ائمه اهل بیت، اعم از اسباب نزول، احکام و... به‌طور عمدی برای مقابله با احادیثی ساخته شده است که تفسیر صحیح آیات مربوط به ولایت و عصمت و امامت و فضایل اهل بیت است. نمونه‌هایی از این اخبار

ذکر می‌شود:

در پی آیه (النساء / ۴۳) در حکم ورود جنب به مسجد، آورده‌اند: عمرو بن میمون از ابن عباس نقل می‌کند که گوید رسول خدا فرمود: «سدوا الأبواب إلا باب علی» (قرطبی، ۱۴۰۶، ۵ / ۲۰۸) ولی برخی از اهل سنت این حدیث صحیح را این گونه تحریف کرده‌اند: «سدوا الأبواب إلا باب ابي یکر» و افزوده‌اند: پیامبر فرمود: «از امین‌ترین مردم بر من در مصاحبت و مال خود، ابوبکر است و اگر من جز پروردگارم دوستی را بر می‌گرفتم، ابوبکر را انتخاب می‌کردم جز در خانه ابوبکر، همه ذره‌ایی که به مسجد گشوده است، بسته شود. (قاسمی، ۱۳۹۸ ج ۳، ص ۱۱۷)

ابن عربی گوید، عطاء بن سائب ما را حدیث کرد که عبدالرحمن بن عوف طعام و شرابی فراهم ساخت و چند تن از اصحاب پیامبر بالا را دعوت کرد، سپس به امامت نماز مغرب ایستاد و سوره کافرون را غلط خواند. در پی آن خدای متعال این آیه را نازل کرد: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در حال مستی به نماز نزدیک نشوید تا بدانید چه می‌گویید...»

چنان که ملاحظه می‌شود، عبدالرحمن بن عوف خود امامت نماز مغرب را به عهده می‌گیرد و اسمی از امام علی در آن نیست، بدین ترتیب افزودن نام ایشان در خبر و نقل آن از زبان ایشان از دسیسه‌های دشمنان اهل بیت است. تردید نیست که وقتی نتوانسته‌اند سابقه برخی صحابه را در شرب خمر پاک کنند، (ابن عربی، ج ۱ ص ۱۵۳؛ جصاص، ج ۲، ص ۴؛ بیضاوی، ج ۱، ص ۱۳۸) با جعل یک حدیث، امام علی را به پندار خود با آنان یکسان جلوه داده‌اند. البته این نمونه را از زاویه‌ای دیگر می‌توان از مصادیق تحریف به شمار آورد در باره آیه: «إنما ولیکم الله ورسوله و الذین آمنوا...» گفته‌اند: ابوجعفر محمد بن علی باقر گفت: «در باره‌ی مؤمنان نازل شده است، به او گفته شد: «برخی می‌گویند که آن در باره علی بن ابی‌طالب نازل شده است. گفت: «او از مؤمنان است. (مطرزی، ج ۳، ص ۱۳۳)

نتیجه گیری

اکثر تفاسیر اهل سنت در ادوار مختلف تاریخی از متقدمین تا متأخرین و زمان حال با تأثیرپذیری از پیش فرض‌های کلامی و شرایط اجتماعی جریان و مکتب خلفا هر کدام با تکیه بر جنبه‌های فقهی (مالکی، حنبلی، شافعی و حنفی) یا کلامی (اشعری، معتزله و غیره) مورد قبول خود، اقدام به تفسیر آیات فضایل و دیگر آیات مربوط به اهل بیت کرده‌اند و تا جایی که از بدیهی‌ترین و متواترترین روایات مربوط به سبب نزول آیات مربوط به ولایت و امامت اهل بیت (ع) چشم‌پوشی نموده و از ذکر آن‌ها در تفسیر خود اجتناب نموده‌اند. با این وجود از میان تفاسیر اهل سنت برخی از آن‌ها حداقل در جنبه مصداقی آیات فضایل را به مودت اهل بیت (ع) تفسیر نموده‌اند و گاهی در کنار اهل بیت (ع) به جهت تأثیرپذیری از عقیده جریان خلفا مبنی بر تعدیل صحابه، صحابه پیامبر (ص) را به مثابه ستارگانی تلقی کرده‌اند که کشتی اهل بیت برای رسیدن به مقصد، به آن علائم و چراغ راه نیازمند می‌باشند؛ برای مثال تفاسیر جریان و مکتب خلفا برای دفاع از عقاید کلامی خود در تفسیر آیه مودت دست به اقداماتی از جمله: مکی النزول دانستن آن، منقطع دانستن استثناء در آن، معنای مجازی سببیت قائل شدن بر حرف «فی» در آیه مودت، سعی در عدول از تفسیر حقیقی آیه مودت نموده و حدود پنج نظر مختلف ارائه داده‌اند. به نظر می‌رسد به جهت تأثیر شرایط اجتماعی و سیاسی اکثریت اهل سنت در آن دوره بوده است که دیگر آیات فضایل نیز به خاطر شرایط سیاسی چنین تحریف‌های را به خود دیده است.

جایگاه اهل بیت علیهم‌السلام در روایات کتب حدیثی و معاجم اهل سنت، به‌طور مستقیم یا با واسطه برخی از کتب شیعه، مانند کتاب غایة‌المرام مرحوم بحرانی، از دیگر بررسی‌های رساله حاضر بوده است و مکمل آن، بررسی آرا و اقوال و نظریات و احادیث تفسیری و احادیث کتب حدیثی با ذکر احادیث نمونه از مفسران اهل سنت است. همچنین، سرسختی بی‌دلیل دو طایفه از مخالفان اهل بیت علیهم‌السلام و بی‌توجهی آنان نسبت به اعترافات همسران پیامبر صلی الله علیه و آله و تصریح آن حضرت و نیز موقف خاص آیه تطهیر در میان آیات مربوط به همسران پیامبر صلی الله علیه و آله، استقلال یا وابسته بودن

آیه تطهیر، دو تیره شدن خاندان وسیع پیامبر صلی الله علیه وآله: زنان پیامبر صلی الله علیه وآله و اهل البیت (اهل کسا)، مطالب مهم دیگری است.

آخرین بحث، درباره آیات فضایل در پرتو آیه «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ...» با ذکر مفهوم لغوی ولایت و نقل روایات و نظریات تفسیری مهم اهل سنت است و با نقد و بررسی، نادرستی سخن علمای اهل سنت درباره ولایت ثابت شده است. سپس انواع ولایت‌ها در قرآن، مورد بحث و بررسی قرار گرفته و آنگاه، ولایت اهل بیت با الهام از حب متقابل خدا و رسول در آیه شریف «و من یرتد منکم عن دینه...» با نقد و بررسی آرا و دیدگاه‌های علمای اهل سنت درباره آیه یاد شده مطرح شده است. نگارنده، در پایان به این نتیجه رسیده است که اهل بیت علیهم السلام در تفاسیر مهم اهل سنت با اذعان و اعتراف اکثر مفسران و محدثان سنّی جایگاهی بس رفیع و منزلتی بی‌بدیل دارند و همراه و قرین قرآن‌اند.

با تأملی در منابع تفسیری، حدیثی، رجالی و تاریخی اهل سنت، می‌توان صدها آیه با عنوان‌های متعدد در شأن خاندان اهل بیت (ع) به دست آورد. اهل سنت، روایات تفسیری و غیر تفسیری فراوان و باارزشی دارند که با اسناد معتبر، در منابع معتبر آنها وارد شده است؛ به طوری که برخی دانشمندان اهل سنت در مورد بعضی از این روایات، ادعای تواتر و گاهی اجماع کرده‌اند. قرآن به برخی حقوق بسیار اساسی اهل بیت (ع) اشاره کرده که نجات و سعادت آدمی در گرو شناخت و ادای این حقوق است. این حقوق که برخی مادی و بعضی معنوی‌اند، عبارت‌اند از: حق ولایت و رهبری، حق مودت و دوستی، حق صلوات و سلام، حق فیء و حق خمس. متأسفانه پس از رسول خدا (ص)، جریان فضیلت سوز و فضیلت‌ساز، تمام تلاش خود را صرف کتمان و انکار فضایل اهل بیت (ع) و ساختن فضیلت برای دیگران کرده بود.

فهرست منابع

۱. ابن ابی الحدید معتزلی، عبد الحمید، شرح نهج البلاغۃ. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق
۲. ابن سعد هاشمی بصری، محمد بن سعلین منیع. الطبقات الكبرى. تحقیق محمد عبد القادر عطاء | بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق
۳. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، بی جا، مولی، ۱۳۹۵..
۴. ابن عطیه، ابھی المراد فی شرح علما بغداد، بیروت: موسسه اعلمی، ۱۴۲۳
۵. ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹
۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحکم.. منهاج السنۃ النبویة. عربستان: جامعه الإمام محمد بن سعود. ۱۴۰۶
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم. لسان العرب. بیروت: دار صادر. ۱۴۰۶ق.
۸. ایازی، سید محمد علی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۸.
۹. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه. ۱۴۱۵ق
۱۰. بیضاوی، عبدالین عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل. تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق
۱۱. جصاص، احملین علی، احکام القرآن (جصاص). تحقیق: محمد صادق قمحاوی. بیروت: دار احیاء التراث اعربی، ۱۴۰۵ق
۱۲. حموی، یاقوت. معجم البلدان. ترجمه: علینقی منزوب. تهران: سازمان میراث فرهنگی کشور، معاونت پژوهشی. ۱۳۸۱
۱۳. خرماهی، بهاء الدین. تفسیر و تفاسیر جدید، سازمان انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۶۴.
۱۴. ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، دار الکتب الحدیثه، الطبعة الثانية، ۱۳۹۶ ق

۱۵. رجبی، م؛ و دیگران. روش شناسی تفسیر قرآن. قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. ۱۳۷۹
۱۶. رستمی، علیرضا. (۱۳۸۸). تاثیر جریان‌های سیاسی بر تفسیر و مفسران. قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). ۱۳۸۸
۱۷. سید رضی، محملین حسین - نهج البلاغه، قم: دار الهجره
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه قم، پنجم: ۱۴۱۷ ق.
۱۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ ق.
۲۰. غزالی، الاحیاء، قاهره، ۱۳۵۲ ق
۲۱. فیروزآبادی (حسینی)، سید مرتضی.. فضائل الخمسه من الصحاح الستة. تصحیح: شیخ محمد، آخوندی. تهران: دار الکتب الاسلامیه. چاپ دوم. ۱۳۹۲.
۲۲. قاسمی، جمال الدین، محاسن التأویل، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۸ ق.
۲۳. قرطبی، محملین احمد، الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو، ۱۴۰۶ ق
۲۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. مطرزی، ناصرالدین، المغرب فی ترتیب المعرب، سوریه، مکتبه اسامه بن زید،
۲۶. معرفت، محمدهادی. تفسیر و مفسران. قم: موسسه فرهنگی تمهید. چاپ اول. ۱۳۸۰
۲۷. هیشمی، علی بن ابی بکر. مجمع الزوائد. بیروت: دارالکتاب. ۱۹۶۷ م.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۴۰ - ۲۲۱

بررسی ارتباط خدا و انسان در مصیبت نامه عطار و هفت اورنگ جامی

زهرا قزلسفلی^۱

اکبر شعبانی^۲

محمد فاضلی^۳

چکیده

انسان، خدا و رابطه ی متقابل آن ها با هم یکی از موضوعات بسیار بنیادی در ادبیات عرفانی است. شاعران عارف به عنوان دارندگان روح لطیف و حساس الهی در میان ابیات خود، ارتباط خدا و انسان را به شکل نغز و دلنشین گنجانده اند که از عمیق ترین فرازهای آثارشان شده است. این پژوهش به صورت کتابخانه ای و به شیوه ای تطبیقی ارتباط خدا با انسان را در مصیبت نامه عطار نیشابوری و دیوان جامی مورد بررسی قرار داده است. هدف از این پژوهش بررسی ارتباط خدا با انسان بر اساس اصول اولیه انسانی یاوری، هدایت و عشق انجام شده است که نشان می دهد ارتباط خدا و انسان از دغدغه های مهم این دو عارف بوده و آنان راه ها و عوامل مختلفی برای تحقق آن ارائه داده اند؛ مهمترین نتایج به دست آمده از این پژوهش عبارت اند از این که آثار عطار و جامی سرشار از نمود ارتباط خدا و انسان است و این ارتباط گاه از زبان شاعر و گاه از زبان شخصیت های داستانی نقل می شود. بی پروایی و جسارت و صمیمیتی که در اشعار این دو وجود دارد به ابیات آنها عمق خاصی بخشیده که به خواننده احساس لطافت و اوج بندگی دست می دهد ضمن اینکه رابطه عاشقانه پروردگار عالیترین نوع رابطه بوده است.

واژگان کلیدی

ارتباط، خدا، انسان، عطار، جامی.

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

Email: Zghezelsofla1986@gmail.com

ایران.

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

Email: Shabany_akbar@yahoo.com

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.

M.fazeli@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۴/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۳

طرح مسأله

رابطه خدا و انسان در آثار نویسندگان و شاعران جایگاه ویژه ای دارد شهید مطهری معتقد است، «در اسلام همه چیز بر محور خدا دور میزند چه از نظر هدف بعثت انبیاء و چه از نظر هدف زندگی یک فرد... که مردم دعوت شده اند تا با خدا آشنا بشوند و پیغمبران حلقه اتصال اند میان مخلوق و خالق و رابط آیندواند» (مطهری، ۱۳۵۱، ص ۱۳-۱۲).

یونگ نیز در کتاب «روان شناسی و دین» به نوعی به این ارتباط اشاره می کند: «وقتی که گیلگامش در حماسه ی بابلی، با کبر و غرور فراوان خود، خدایان را احضار می کند، خدایان هم مردی را که از لحاظ نیرو با گیلگامش، برابری می کند، ابداع و خلق می کنند تا بدینوسیله به جاه طلبی کفرآلود این قهرمان پایان بدهند» (یونگ، ۱۳۷۰، ص ۲۵) همچنین جیمز در کتاب «دین و روان» نیز بر این باور است: «مردم مذهبی بطور کلی قبول دارند که هر واقعه و امری که به زندگی آنها ارتباط دارد، به نظرشان انعکاسی از مشیت الهی است» (جیمز، ۱۳۸۷، ص ۱۶۸).

«دستگاه بزرگی که همه نیروهای جهان و بل همه جهان نیرو ماده از اوست، آن دستگاهی که بشر آنرا گاهی بنام، دستگاه آفرینش، زمانی با اسم قوه ای ماوراء الطبیعه، عالم غیب دستگاه الوهیت، خدا می نامد؛ اگر کسی با آن آشنا شد، با آن ارتباط پیدا کرد، با آن معامله ایجاد نمود و از آن بهره مند شد، محال است که دیگر نیروئی، قدرتی، مقامی چیزهای دیگر او را بخود جلب کنند» (همان، ۱۳۸۷، ص الف)

محمدی ری شهری بر این باور است، «اگر دیده انسان حجاب نداشته باشد و موانع شناختهای عقلی و قلبی جلو دیده عقل و قلب را مسدود نکرده باشند، او به هر چیز که بنگرد خدا را مشاهده می کند. در آئینه زمین، کوه، صحرا، دریا، درختان و در همه چیز، دیده بینا خدا را می بیند» (محمدی ری شهری، ۱۳۷۵، ص ۸۳).

شاعران پارسی زبان نیز به این موضوع توجه ویژه ای داشته اند به عنوان نمونه عطار، حافظ و مولانا در آثارشان بارها به این ارتباط اشاره کرده اند.

مولانا اول و آخر جهان را پروردگار دانسته و بر این اعتقاد است که خدا از طریق همه ذرات هستی با انسان در ارتباط است:

ای ده‌سندۀ عقل‌ها فریاد رس تا نخواهی تو نخواهد هیچ کس
هم طلب از تست هم آن نیکویی ما کی ایم، اول تویی، آخر تویی
(مولوی، ۱۳۷۹: ۱۴۴۰/۶-۱۴۳۸)

عطار در مصیبت نامه خود به خوبی به این ارتباط اشاره می‌کند:

گفت: پیشت آمدم ای رهنمای تا بگویم من که می گوید خدای
تو چه بد دیدی زما زین جایگاه جسته ای از ما بغیر ما پناه؟...
در عتاب اینت اگر من چند سال حبس نکنم، نه خدای ذو الجلال!
(مصیبت نامه، بخش ۳۷)

اهداف تحقیق

رابطه ی انسان و خدا به عنوان یکی از محورهای مورد بحث در میان شاعران و نویسندگان بوده و تنها تفاوت موجود جهان بینی آنها مربوط به نقش و تاثیری که برای خدا و انسان در نظام هستی قائل اند، است.

هدف از انجام این تحقیق بررسی تطبیقی نمود ارتباط خدا و انسان از دیدگاه عطار و جامی بوده است تا بتوان با فهم و درک عمیق آن زمینه روابط معنوی را فرا روی بشر قرار داد تا با تمسک به آن قله های کمالات معنوی را فتح نموده و از گرداب های هولناک پوچ گرایی در امان مانده و با آگاهی به ارتباط خالق با او به مقابله با مشکلاتش برآید و از آنجا که شاعران ادب فارسی نگاه ویژه ای به این موضوع دارند برای پژوهنده نیز این موضوع همواره پر از جذبه بوده است که بدانند از نگاه عطار و جامی چه نوع ارتباطی برای خدا و انسان در نظر گرفته شده است و بی گمان هر اندازه ابعاد دیدگاه عارفان در این موضوع مشخص شود برای جامعه انسانی سودمند تر خواهد بود و راه را برای انسان هایی که از حقیقت خود و خدا فاصله گرفته اند هموار می سازد.

سوالات تحقیق

هر پژوهشی در پی پاسخ دادن به سؤالات و فرضیات تحقیق پدید می آید که با جمع آوری مطالب و توصیف و تحلیل آنها درصدد پاسخ‌دهی به آنها است. در این جستار سؤالاتی پیرامون موضوع مطرح شده که عبارت‌اند از:

- رابطه میان خدا و انسان از دیدگاه عطار و جامی چگونه است؟
- اصلی‌ترین راه ارتباط پروردگار، در آثار دو شاعر کدام است؟
- خدای مورد اعتقاد دو عارف مورد مقایسه از چه وجوه و جنبه‌هایی برخوردار است؟
- انسان مطرح در آثار دو شاعر از چه جنبه و وجوهی مورد ارتباط قرار می‌گیرد؟

پیشینه تحقیق

تاکنون در خصوص رابطه‌ی خدا با جهان و انسان مقالات زیادی به چاپ رسیده است که در ضمن این تحقیقات به دیدگاه عارفان هم اشاره شده است؛ از جمله‌ی این مقالات می‌توان به رابطه‌ی خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی (۱۳۹۱)، خدای وحدت وجودی و تصاویر برآمده از آن در آثار منظوم عطار (۱۳۹۸)، الگوی ارتباط وحیانی (۱۳۹۱)، نقش ابعاد اصلی شخصیت در نوع ارتباط با خدا (۱۳۹۳)، من و تو (۱۳۷۸)، ارتباط غیر زبانی میان خدا و انسان از توشیهو کو ایزوتسو (۱۳۴۸)، رابطه بین انسان و خدا از دید مولانا (۱۳۹۶)، رابطه خدا با انسان؛ تمثیل، تجسد یا تجلی؟ (۱۳۹۱) و (Popp, Luborsky, Andrusyna, Cotsonis, & Seligman, 2002). اشاره نمود.

در این بین آنچه مشهود است، عدم بررسی ارتباط خدا و انسان از سوی محققان، در اشعار شاعرانی همچون عطار و جامی به صورت تطبیقی است. لذا این پژوهش به بررسی این موضوع با طرح سوال پژوهشی چگونگی ارتباط خدا و انسان از دیدگاه عطار و جامی، می‌پردازد.

روش پژوهش

روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش از نوع کتابخانه‌ای به صورت توصیفی و تحلیل محتوایی است؛ بدین گونه که ابتدا با مطالعه اشعار این دو شاعر و سپس شروح آثارشان و استفاده از کتب و مجلات و نشریات و رساله‌های مطرح مرتبط با موضوع تحقیق در این زمینه استفاده شده است. مباحث موردنظر فیش برداری، سپس این فیش‌ها دسته‌بندی، به صورت موضوعی عنوان‌بندی و تجزیه و تحلیل شده که در نهایت به تدوین و نگارش مقاله پرداخته شد.

مبانی تحقیق

۱- مفهوم کلمه ارتباط، خدا و انسان

مفهوم ارتباط در نوشتار حاضر، نسبت هستی شناختی میان خدا و انسان از یک سو و پیوند ناگسستگی میان آن دو از سویی دیگر است. مارتین بوبر در کتاب «من و تو» رابطه بین خدا و انسان را این گونه توضیح می دهد:

«این مسئله که شما به خدا بیش از هر چیز دیگر نیاز دارید همیشه مشغولیت ذهن شماست ولی آیا به راستی پروردگار در سرشاری ابدی خود به شما نیازمند است؟ اگر خدا به انسان نیازمند نبود انسان چگونه می توانست به حیات خود ادامه دهد؟ شما برای بودن خود به خدا نیازمندید و خدا برای همه آنچه که مفهوم بودن شماست به شما نیازمند است... جهان ملعبه الهی نیست تقدیر الهی است... خلقت بر ما می گذرد. با ما یکی می شود ما را متحول و دگرگون می کند ما را شیفته و سرمست می سازد، آنگاه ما تسلیم می شویم در خلقت شرکت می کنیم با خلقت مواجه می شویم و خویشتن را به عنوان مددکار و همنشینان به او پیشکش می کنیم». (بوبر، ۱۳۹۸، ص ۱۳۱)

سروش در کتاب «سنت و سکولاریزم» به بررسی خدا پرداخته است، مفهوم خدا یکی از مهمترین مقوله های حیات آدمی است. آدمی در تمام موقعیت ها، چه در تنهایی و یا بطن زندگی اجتماعی و چه به عنوان یک دین دار یا ملحد همواره با این مفهوم همواره رو به رو بوده است. این مفهوم ریشه در تفکر بشری داشته و تمدن ها، فرهنگ ها و ادیان مختلف متأثر از مفهوم خدا در تاریخ بشر به صحنه ظهور رسیده اند. (سروش، ۱۳۸۱) تیورای نیز در کتاب «دین شناسی تطبیقی» به این مفهوم اشاره داشته است و می گوید: خدا در اسلام تنها آفریننده و نابودکننده همه پدیده هاست. خدا همه جا حاضر است و اگر چه ویژگی های انسانی چون شنوایی، بینایی و ... در توصیف او به کار می رود، نباید او را به شکل انسان تصور کرد. ازلی و ابدی و در حال آفرینش است. جهان را آفریده و همواره در حال تغییر نگه می دارد. حضور خدا در هر نقطه از جهان احساس می شود. خدا وجودی اسرارآمیز است که به واسطه پیامبران خود را به انسان ها می شناساند. داور همه خوبی ها و بدی هاست. (تیورای، ۱۳۸۱: ۱۸۳-۱۹۷).

توجه به انسان و مطالعه آن پدیده تازه‌ای نیست و تاریخی کهن دارد و از قدیم الایام مورد توجه مذاهب و مکاتب و فرهنگ‌های گوناگون بوده و کم‌تر عالم، ادیب، شاعر و عارفی را می‌توان یافت که به گونه‌ای به انسان نپرداخته باشد و با توجه به اینکه یک سوره از قرآن مجید یعنی سوره‌ی ۷۶ به نام انسان نامگذاری شده، انسان در اسلام نیز از منزلت والایی برخوردار است و «در آیات بسیاری از قرآن کریم خدا متعال شرف و منزلت انسان را بیان می‌کند. در آیاتی نیز انسان از جانب پروردگار تکریم شده است.» (خرمشاهی، ۱۳۷۷: ۳۰۶)

عطار در فصل بیست و هشتم مصیبت نامه به انسان یا آدمی پرداخته است. سالک فکرت در منزل بیست و هشتم سفر خود به نزد آدمی می‌رود و با او گفتگو می‌کند: هم کلام و رؤیت از حضرت تراست کن فکان در قبضه قدرت تراست (عطار، ۱۳۸۶: ۳۴۸)

۲- رابطه خدا با انسان

پروردگار با تمامی انسان‌ها در ارتباط است اما این ارتباط در مورد انسان‌های مختلف یکسان نیست بلکه به تناسب موقعیت و زمان هر فرد متفاوت است. این ارتباط و نظر ذات حق در اشعار عطار و جامی با آدمی یکسان نیست بلکه شرایط افراد در نوع ارتباط پروردگار با انسان نقش مستقیم دارد به طوری که ارتباط گاهی در قالب یآوری و یاری دهنده بودن خالق با انسان است و گاهی با عشق و گاهی خشم و یا از مجرای هدایت و بخشندگی، افراد مورد خطاب پروردگار قرار می‌گیرند.

۳- یآوری و یاری دهنده

یکی از مفاهیم یافت شده در آثار عطار و جامی در ارتباط بین خدا و انسان مفهوم یآوری پروردگار در این ارتباط است. یاری دهنده به معنای مساعد، کمک کننده، دستیار، پایمرد، مددکار است. این یافته با نتایج مطالعه‌ای که توسط Popp, Luborsky, Andrusyna, Cotsonis, & Seligman, 2002 انجام شد، همسو و مشابه است چرا که در آن مطالعه نیز مفهوم (Protective و Helpful) در ارتباط بین خدا و انسان، بود. پروردگار حامی مظلومان است و نمی‌گذارد که احدی حق آنان را پایمال کند. در

این تلقی پروردگار از راه های مختلفی زورگویان را به سزای اعمال بدشان می رساند و به خواسته های آرمانی مظلومان جامه عمل می پوشاند. وقتی انسان خود را از مقابله با امرا و حاکمان زورگو ناتوان می بیند و نمی تواند در مقابل آنان از حق خود دفاع کند، برای تسلی خاطر خودش هم که شده، دست به آفرینش چنین انگاره هایی می زند. نمونه این نوع انگاره ها را در آثار عطار و جامی می بینیم. حکایت هایی که در آنها خدا حتی پادشاهان قدرتمند را به سختی کیفر می دهد. نمونه دیگری از این نوع تلقی آرمانی را در حکایتی از مصیبت نامه می بینیم. در آنجا می خوانیم که روزی عبدالله طاهر هنگام بازگشت از شکار بر پلی می گذشت، ناگاه پیر زالی از گوشه ای بیرون جست تا نامه ای به دست وی بدهد. این کار پیرزن باعث شد که اسب عبدالله برمد و کلاه او از سرش بیفتد. عبدالله سخت عصبانی شد و از او پرسید: «که هستی و اینجا چه می کنی؟» پیرزن شکایت نامه ای به دستش داد و گفت که فرزندم در زندان تو اسیر است. ای امیر! لطف کن و او را از بند آزاد کن که از درد او جانم می سوزد و روزگارم سیاه شده است. به پیری و دل پر سوز من رحم کن! اما امیر که بسیار خشمگین بود، سوگند خورد که فرزندش را آزاد نخواهد کرد تا جانش در حبس بر آید. پیرزن با شنیدن این حرف آه و ناله اش به آسمان رفت و عبدالله را از پروردگاری ترساند که همه چیز به دست اوست و او بر هر کاری تواناست:

گر تو بر کاری خدا هم نیز هست	قادر و داننده هر چیز هست
من کنون با او گذارم کار خویش	تو برو، من نیز بردم بار خویش
تا در چون حق جهانداری بود	بدر در تو آمدن عاری بود
تن زدم، جان سوخته، رفتم ز جای	تا تو بهتر آیی اکنون یا خدای

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۸)

حرف های پیر زن که نشان دهنده سوز درونش هم بود، عبدالله را بشدت تحت تأثیر قرار داد و احوالش را دگرگون کرد. سپس، در حالی که اشک خونین می بارید، سوگند خورد که تا پسر پیرزن را از زندان آزاد نکنند و در همان جا مقابل چشمش به او تحویل ندهند، از پل نخواهد گذشت؛ و سرانجام، پسر را آزاد کردند و به مادرش تحویل دادند.

عطار ادامه می‌دهد:

خلعتش بخشید و گفت آن سرفراز تا بگردانند در شهرش، بنماز
پس منادی می‌کنند از چپ و راست کاین طلیق الله، آزاد خداست
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۱۸)

عطار، بعد از این ابیات می‌گوید که این کار علی‌رغم خواسته‌ی عبدالله و به‌خواست
پروردگار انجام شد. اگر صبر کنی، پروردگار را نیکوتر از شاهان خواهی یافت.

شخصی از حضرت علی (ع) پرسید: «آیا به غیر از قرآن وحی دیگری وجود دارد؟»،
حضرت پاسخ دادند که جز قرآن وحی دیگری نیست؛ ولی پروردگار به دوستان خود
فهمی همانند وحی داد تا با آن یاری شوند:

گفت وحی نیست جز قرآن و لیک دوستان را داد فهمی نیک نیک
تا بدان فهمی که همچون وحی خاست در کلام او سخن گویند راست
(عطار، ۱۳۸۶: ۵۷)

به حق آنکه دوستدار منی در همه کار و بار یار منی
(جامی، ۱۳۶۶: ۲۵۰)

لله و فی الله است یاری ما به غرض نیست دوستداری ما
(همان)

چه خوش وقتی و خرم روزگاری که یاری برخورد از وصل یاری
برافروزد چراغ آشنایی رهایی یابد از داغ جدایی
(همان)

بحمدالله که دولت یاریم کرد زمانه ترک جان آزاریم کرد
(همان)

۴- عشق

از جمله مفاهیم دیگری که در این جستار به آن پرداختیم عشق خدا نسبت به بندگان
خویش است. عشق به معنای «به حد افراط دوست داشتن، دوستی مفرط، محبت تام و شوق

مفرط است.» (معین، ۱۳۸۲: ۱۵۹۱) مفهوم اصلی عشق از خود گذشتن، دیگران را بر خود ترجیح دادن، ایثار و شاد کردن است.

یافته های این مطالعه با یافته های مطالعات (Kapogiannis, Barbey, Su, Krueger, et al. 2009; Kapogiannis, Barbey, Su, Zamboni, et al. 2009; Kendler & Grafman, 2009; et al. 2003)، همراستا و مشابه بود که در آن مطالعات نیز مفهوم (Love) در ارتباط بین خدا و انسان، بیان شده بود.

یونگ نیز در کتاب «روانشناسی و دین» معتقد است: «حقیقت عشق کمال قوانین است، زیرا شامل نجابت، نیکی، عدالت و ترحم است» (یونگ، ۱۳۷۰، ص ۱۶۴)

جیمز در کتاب «دین و روان» معتقد است: «ما باید خداوند را همانند پدری بدانیم که در آسمان با نگاهی محبت آمیز ما را می نگرد» (کوربت، ۱۳۹۳: ۱۱)

عشق تو رونق جهان بشکست عشق روی تو پشت جان بشکست
(عطار، ۱۳۸۶: ۵۶)

ما ز خرابیات عشق مست الست آمدم نام بلی چون بریم چون همه مست آمدم
(همان: ۴۹۵)

عطار به صورت مستقیم بیان می دارد که این عشق از ازل در صندوقچه ی دل ما به امانت گذاشته شده است و انسان قبل از آن که پا به عالم هستی بگذارد عاشق معشوق بوده است.

خواستم تا پیش جانان پیشکش جان آورم پیش دستی کرد عشق و جانم اندر بر بسوخت
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۸)

پیشگاه عشق بسی بالاتر و والاتر از این است که کسی با اختیار آن را به دست بیاورد. عشق یک موهبت الهی است که به هر کس بخواهند عنایت می کنند. عرفا گاهی این موهبت را مقدم بر صورت هستی پذیرفتن انسان در عالم مادی می دانند و گاهی آن را قضای آسمانی می دانند که «هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی». احمد غزالی می گوید: «روح چون از عدم بوجود آمد بر سر حد وجود، عشق منتظر مرکب روح بود» (ارژنگ

عشق جز بخشش خدایی نیست این به سلطانی و گدایی نیست
(عطار، ۱۳۸۶: ۹۵/۱۲۵)

عشق و قفسست بر دل پر درد وقف در شرع ما بهایی نیست
(همان: ۱۲۵)

پروردگار انسان را بر اساس عشق آفرید و هیچ مخلوق دیگری جز آدم نمی تواند در
راه عشق جای پای پروردگار بگذارد:

عشق چون خاصیت انسان بود گرملک عاشق شود انس آن بود
(عطار، ۱۳۸۶: ۹۶)

جامی نیز در آثار منظوم خویش از میان همه مباحث عرفانی هر جا فرصت یافته، از
عشق تمجید نموده است. او عشق را موهبتی ازلی می داند که شرف آدمی وابسته بدان
است. به همین لحاظ، نگارنده معتقد است که شاید عشق از نظر جامی همان امانتی است
که انسان آن را پذیرفت و دیگران از قبولش امتناع ورزیدند. عشق است که باعث شد خدا
در وجود انسان چنان ظرفیتی ببیند که او را مظهر تمام اسما و صفات خویش گرداند. جامی
برای عشق جایگاهی ویژه قابل است و خمیر مایه ی حیات موجودات را از گوهر عشق
دانسته است:

چون صبح ازل ز عشق دم زد عشق آتش شوق در قلم زد
از لوح عدم قلم سر افراشت صد نقش بدیع بیکران کاشت
هستند افلاک زاده ی عشق ارکان به زمین فتاده عشق
(جامی، ۱۳۶۶: ۷۵۷)

افراد بسیاری مست جام عشق پروردگارند ولی گام اول عاشقی، با استناد به آیه ۵۴
سوره مائده از سوی خدا برداشته شده است:

گفت شیخا جماعتی هستند کهر جام هوای او مستند
اول او دوست داشت ایشان را بس به دل مهر کاشت ایشان را
نکننی فهم این سخن آلا که بخوانی فسوف یاتنی آلا

هـ بقوم یحییهم و یحبب بونه ای حییب گشته محیب
گرنه او دوستداردت ز نخست کی بود دوستداری تو درست؟
(جامی، ۱۳۶۶: ۲۵۰)

جامی معتقد است که عشق فیض الهی است که خاص انسان است نه فرشتگان:
ملایک را چه سود از حسن طاعت چو فیض عشق بر آدم فرو ریخت
(جامی، ۱۳۶۶: ۳۲۴)

جامی بر این باور است که عشق انسان به پروردگار، سایه ای از عشق او به آدمی است:

عشق او تخم عشق ما و شماسست خواستگاری نخست از وی خاست
(همان: ۲۵۰)

۵- خشم، عصبانیت و تنبیه

از مضامین دیگر در آثار عطار و جامی، خشم، عصبانیت و تنبیه است؛ خشم در لغت نامه دهخدا به معنای غضب، غیظ، قهر، سخط، برآشفتگی ذکر شده است. یافته های این مضمون با یافته های مطالعات (Kapogiannis, Barbey, Su, Krueger, & Grafman, 2003; Kapogiannis, Barbey, Su, Zamboni, et al. 2009; Kendler et al. 2003) همسو و مشابه بود. در آن مطالعات نیز مفهوم (Anger و Punish)، بیان شده بود.

گفت حق می گوید این کافر مدام از کجا می خورد تا اکنون طعام؟
(عطار، ۱۳۸۵: ۵۹۷)

ورکنی برپای قهرت مضطرم صد نثار لطف ریزی بر سرم
خوف اگر یک عقبه بنمایی مرا از رجا صد عقده بگشایی مرا
(عطار، ۱۳۸۵: ۲۹۳)

در حکایت سه از مقاله هفتم مصیبت نامه ناظر ظلم پادشاهی هستیم که خانه پیری را ویران می کند و خدا به دعای پیر دردمند، شاه را در قصرش هلاک می سازد:

گفت گر اینجا نبودم ای اله تو نبودی نیز هم این جایگاه؟
حق تعالی کرد آن شه را هلاک در سرای خود فروبردش به خاک
(عطار، ۱۳۸۵: ۲۰۳۷)

خوف اگر یک عقبه بنمایی مرا از رجا صد عقده بگشایی مرا
(عطار، ۱۳۸۵: ۱۴)

صد هزاران ساله طاعت کردنی طوق لعنت می کند در گردنی
(عطار، ۱۳۸۵: ۳)

پروردگار متعال وقتی با خشم و غضب خود با انسان برخورد می کند باز هم صد
چراغ از لطف در روبه روی او قرار می دهد:

از عذاب خویش اگر بیم دهی درس زاری زود تعلیم دهی
ور رهی تاریک پیش آری مرا صد چراغ از لطف خویش آری مرا
(عطار، ۱۳۸۵: ۱۸)

عالمی بود که شب و روز به آموختن علم و طاعت حق مشغول بود. خدا به پیامبر
زمانش وحی فرستاد تا به او بگوید چون دنیادوستی، علم تو اثری ندارد و جای تو جز
دوزخ سوزنده من نیست:

چون تو دنیا دوستی حق ذره ای از تو نپذیرد چه باشی غرّه ای
چون ز دل دنیات دور افکنده نیست جای تو جز دوزخ سوزنده نیست
صد جهان با علم و با معنی به هم دوزخ آرد باار با دنیا به هم
(عطار، ۱۳۸۵: ۱۴۶)

درباره ی تضاد اسما و صفات جلالیه و جمالیه ی خدا باید گفت که هر لطف حق
تعالی همراه با قهر اوست و هر قهرش با لطف. عارفان و عاشقان در گاهش از خوف و رجا
و قبض و بسط لحظه ای در امان نیستند، هر خوفی آبتن لطفی و هر رجایی در پی
دارنده ی خوفی است:

بر تو کس نیست آمر و ناهی همه آن می کنی که می خواهی
نه عطای ترا خطا مانع نه بـلالی ترا ولا دافع
(جامی، ۱۳۶۶: ۶)

جامی خشم خدا با بندگانش را در نظام هستی همواره محسوس دانسته و حتی خشم
پروردگار را در جهان دیگر را نیز توصیف کرده است:

گفت آن روز که از ظلمت خشم پرده شان بسته شود بر دل و چشم
دانش و بینششان کم گردد پشت دینداریشان خم گردد
(همان: ۱۰۱)

جامی در هفت اورنگ به خشم پروردگار مستقیماً اشاره می کند که چنانچه خدا با
خشم با بندگانش بخواهد برخورد کند آنها کالا از صفحه هستی محو می گردند:

چو بر بقعه ای خشم گیرد خدای ازان رگ بجنبانم آن را ز جای
به یک لحظه زیر و زبر سازمش ز بنیاد هستی بر اندازمش
(همان: ۵۱)

۶- هدایت کننده

از مضامین دیگری که در این مطالعه یافت شد، کنترل و هدایت کننده بودن
پروردگار بود. هدایت در لغت به معنی ارشاد و راهنمایی از روی لطف و خیرخواهی است.
راغب اصفهانی در کتاب «مفردات» می گوید: «هدایت در لغت به معنی ارشاد، راهنمایی و
نشان دادن راه با لطف و مدارا و مهربانی است.» (راغب: ۱۴۰۴) این مضمون با یافته های
مطالعات (Kay, Gaucher, McGregor, & Nash, 2010; Krause, 2010)، مشابهت
داشت و در آن جستار نیز مفهوم (Control)، ذکر شده بود.

آدمی از زمان خلقت تا زمان مرگ همواره در ارتباط با خدا بوده است. انسان بعد از
خلقت و آمدن به عالم خاک به خود واگذاشته نمی شود بلکه پروردگار همواره ناظر بر
تمام مسائل زندگی اوست و در قالب هدایت با انسان ارتباط دارد. جامی به حاکمیت مطلق
پروردگار باور دارد؛ وی بر این اعتقاد است که پروردگار هدایتی عامه و فراگیر دارد و این
حاکمیت با دخالت چیزی از بین نمی رود. این نوع ارتباط با مخلوق که ناشی از هدایت

همیشگی وی به خالق است یکی از صور مشخص از رابطه‌ی عامل و معمول است. پروردگار در محنت و بلا نیز به انسان یاری و تعلیم می‌دهد که با چشم دل، برکات پوشیده در محنت و بلا را مشاهده کند:

شکر چیست؟ از خار گل پنداشتن جزو را نادیده، کل پنداشتن
(عطار، ۱۳۸۶: ۴۱)

جذبه ای بود از عنایت در رسید کفر بگریخت و هدایت در رسید
(همان: ۶۳)

پیغمبر اکرم فرمود: پروردگار فرشتگان را آفرید و در سرشت آنها تنها عقل را نهاد، حیوانات را آفرید و در سرشت آنها تنها شهوت را نهاد، انسان را آفرید و در سرشت او هم عقل را نهاد و هم شهوت را (مطهری، ۱۳۶۱) که عطار عقل دینی که مورد ستایش او بوده و به نوعی راهنمای انسان از طرف خداست اشاره می‌کند:

عقل را قل باید و امر خدای تا شود هم رهبر و هم رهنمای
(عطار، ۱۳۸۵: ۸۶۱)

از دیدگاه جامی هدایت پروردگار نشان دهنده‌ی نوعی ارتباط همیشگی است که هیچ تغییری در آن نیست و هیچ خللی بر آن وارد نمی‌گردد. پروردگار با این حکم ازلی ارتباط خویش را با انسان منقطع نکرده و آدمی با توسل به این دستاویز خویشتن را از هر گونه تقدیر رها ساخته است.

جامی معتقد است گاهی پروردگار از طریق انسان‌های کامل به هدایت انسان می‌آید: جد او مصدر هدایت حق از چنان مصدری شده مشتق
(جامی، ۱۳۶۶: ۱۵۵)

برق هدایت ز سحاب کرم شعله برافروخت علم بر علم
(همان: ۱۹)

و جامی در هفت‌اورنگ خود به مناجات پروردگار پرداخته و به ارتباط پروردگار از طریق هدایت اشاره می‌کند:

گر چه جامی بود از بی‌خبران چه شود گر به طفیل دگران
بخشی از هستی خویشش خبری بندی از طاعت خویشش کم‌ری
در دلش تخم هدایت کاری بر گلش ابر عنایت باری
(همان: ۲۱)

۷- بخشاینده

از مفاهیم دیگر یافت شده در ارتباط بین انسان و خدا می‌توان به مفهوم بخشاینده بودن اشاره کرد. بخشنده بودن در فرهنگ معین به معنای عفو کننده و رحم کننده است. این مضمون همسو با یافته‌های مطالعات (Krause, 2010 و Froese & Bader, 2007) هست و در آن مطالعات ارتباط بین انسان و پروردگار (Forgive)، کشف گردید.

رحمت و مهربانی پروردگار شامل حال تمام بندگان و موجودات می‌شود او رحمان و رحیم است و بندگان پرهیزگارش را بسیار دوست دارد و رحمت عام او، حتی شامل خطاکاران نیز می‌شود و در صورتی که توبه کنند، پروردگار تمام گناهان آن‌ها را می‌بخشد؛ خدا ذات مقدسی که صاحب رحمت و بخشش فراگیر است بر بندگان از مؤمن و کافر و روزی دهنده ایشان است، رحمت وسیع او همه موجودات را فرا گرفته. رحمان و رحیم هر یک صفت مشابه برگرفته از رحم هستند. معنای رحمان، بخشش عام پروردگار است، اما لفظش از اسماء خاصه حق است؛ یعنی هیچ موجودی جز پروردگار به این لفظ نامیده نمی‌شود. رحمان، نام خالق بلندمرتبه است.

گر چه هست از بخشش آسایشی هیچ بخشش نیست چون بخشایشی
(عطار، ۱۳۸۵: ۲۰)

باز روح از لطف وز بخشش که داشت زود میکائیل را سر برافراشت
(همان: ۴۰)

عطار در مصیبت‌نامه از زبان برخی که در طلب باران دست به دعا برداشته به ارتباط پروردگار از طریق بخشایش اشاره می‌کند:

آن‌همه دریای بخشش کان تراست می نبخشی می نریزی آن کجاست
(همان: ۳)

که به محض کرم بیامرزم از کهنه گرچه کوه البرزم
(جامی، ۱۳۶۶: ۲۵۰)

حول و قوت ز فضل حلق بینی بخشش محض بینی اش ز خدا
گل حکمت ز باغ حلق چینی بر تو جاری شده ز وهب عطا
(همان: ۹۶)

جامی پروردگار را بخشایشگر دانسته و به انتظار بخشایش گناهکاران اشاره می‌کند:
آمده‌ام با همه آلاشی منتظر بخشش و بخشایشی
(همان: ۱۲)

بنده جامی که در افزایش توست چشم بر بخشش و بخشایش توست
بخششی ورز و ببخشای بر او گر نبخشایی ای وای بر او
از جحیم سخطش ایمن دار در نعیم کرمش ساکن دار
(همان: ۵۴)

نتیجه‌گیری

ارتباط خدا و انسان در آثار عطار و جامی، مفاهیم بسیار مهمی که در جهان هستی نمود دارد، مشهود است که از آن جمله می‌توان به مفاهیم یاری‌دهنده و محافظت‌کننده بودن، عشق، خشم، عصبانیت و تنبیه، کنترل و هدایت‌کننده و بخشاینده بودن را ذکر نمود که می‌توان در راستای پیشرفت معرفت و شناخت به ذات هستی از این مضامین بهره‌مند شد.

به‌طور کلی ساختاری که عطار و جامی آن را برای ارتباط پروردگار با آدمی تبیین کردند نشان‌دهنده میزان عشق خالق نسبت به مخلوق و سیلانیت ارتباط آدمی با پروردگار در تمام لحظات زندگی اش است.

فهرست منابع

۱. بوبر، مارتین (۱۳۹۸)، من و تو، ترجمه ابو تراب سهراب، تهران: فرزانه روز.
۲. تیواری، کدارات، (۱۳۸۱)، دین شناسی تطبیقی، ترجمه مرضیه شنکایی، ویرایش علمی بهزاد سالکی، چاپ اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.
۳. جامی، عبدالرحمن (۱۳۶۶). مثنوی هفت اورنگ، تصحیح مدرس گیلانی، تهران: سعدی، چاپ دوم.
۴. جیمز، ویلیام (۱۳۸۷). دین و روان، ترجمه مهدی قائینی. قم: دارالفکر
۵. خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۷۷). حافظ نامه، تهران: انتشارات سروش، چاپ چهارم.
۶. الراغب الاصفهانی، أبی القاسم الحسین بن محمد. (۱۴۰۴ ه.ق). المفردات فی غریب القرآن. دفتر نشر الكتاب.
۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۱)، سنت و سکولاریزم، تهران: صراط.
۸. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۶). مصیبت نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن، ج ۲، چاپ سوم
۹. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، (۱۳۸۸)، مصیبت نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: سخن.
۱۰. صارمی، سهیلا (۱۳۷۳)، مصطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. کوربت، لیونل (۱۳۹۳)، روان درمانی مذهبی، مترجمین سیامک خدا رحیمی و دیگران، چاپ اول، تهران: آراد کتاب.
۱۲. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۷۵)، مبانی خداشناسی، چاپ اول، قم: دارالحدیث.
۱۳. مدی، ارژنگ (۱۳۷۲). عشق در ادب فارسی از آغاز تا قرن ششم، چاپ دوم، قم: موسسه تحقیقات و البحوث الثقافیه.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۵۱)، هدف زندگی، چاپ اول؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۱). گفتارهای معنوی. تهران: صدرا.
۱۶. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۹)، مثنوی معنوی، به سعی و اهتمام رین ولد نیکلسون، تهران: ثالث و همای.
۱۷. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۰)، روان‌شناسی و دین، ترجمه دکتر محمدحسین سروری؛ تهران: سخن.
۱۸. مقالات:
۱۹. ایزوتسو، توشیهو کو (۱۳۴۸)، ارتباط غیرزبانی میان خدا و انسان، معارف اسلامی، شماره ۸، صص ۶۲-۵۱.
۲۰. پژوهنده، لیلیا (۱۳۹۱). رابطه خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی، نشریه ادب پژوهی، شماره ۲۲، صص ۹۷-۱۲۴.
۲۱. زرگران، ایمان (۱۳۹۸). خدای وحدت وجودی و تصاویر برآمده از آن در آثار منظوم عطار، مجله علمی شعر پژوهی، دانشگاه شیراز، شماره سوم، سال یازدهم، صفحات ۴۲-۱۹.
۲۲. علم مهرجردی، نسرین (۱۳۹۱). رابطه خدا با انسان؛ تمثیل، تجسد یا تجلی؟، دوره ۹، شماره ۲۸، صص ۳۰-۵.
۲۳. غزازی، الهام (۱۳۹۶). رابطه بین انسان و خدا از دید مولانا، اسفار، سال سوم، شماره ۶، صص ۱۱۱-۱۳۲.
۲۴. صادقی، منصوره السادات (۱۳۹۳). نقش ابعاد اصلی شخصیت در نوع ارتباط با خدا، دو فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات اسلام و روان‌شناسی، شماره ۱۵، صص ۱۲۶-۱۰۳.
۲۵. لطفی، سید مهدی (۱۳۹۱)، الگوهای ارتباط و حیانی، مجله علمی پژوهشی الهیات تطبیقی، شماره ۷، صص ۷۹-۱۰۰.
26. Froese, P. & Bader, C. D. (2007). God in America: Why theology is not simply the concern of philosophers. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46, 465-481.
27. Kapogiannis, D. Barbey A. K. Su, M. Krueger, F. & Grafman, J. (2009). Neuroanatomical variability of religiosity. *PLoS ONE*, 4(9), e7180. doi:10.1371/journal.pone.0007180.

28. Kapogiannis, D. Barbey, A. K. Su, M. Zamboni, G. Krueger, F. & Grafman, J. (2009). Cognitive and neural foundations of religious belief. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the U.S.A.* 106, 4876–4881.
29. Kay, A. C. Gaucher, D. McGregor, I. & Nash, K. (2010). Religious belief as compensatory control. *Personality and Social Psychology Review*, 14, 37–48.
30. Krause, N. (2010). God-mediated control and change in self-related health. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 20, 267–287.
31. Popp, C. A. Luborsky, L. Andrusyna, T. P. Cotsonis, G. & Seligman, D. (2002). Relationships between God and people in the Bible: A core conflictual relationship theme study of the Pentateuch/Torah. *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes*, 65, 179–196.
32. WEINGARTEN, Carol P. et al. Relationships between God and people: an interpersonal study of scriptures. *International Journal for the Psychology of Religion*, 2014, 24.2: 133-150.

بررسی روش نقلی استنباط معارف کلامی علامه طباطبایی از قرآن با محوریت کاربرد (قاعده وضع) و (مجمل و مبین) در باب اوصاف و افعال الهی

ناهیده مهدوی^۱

محمد کاظم رضا زاده جودی^۲

سیدعلی پور منوچهر^۳

چکیده

از میان مباحث علم کلام، بحث‌های روش‌شناختی این دانش همانند سایر علوم بسیار حائز اهمیت است. در حالیکه روش‌های مختلف متکلمان در دو حوزه استنباط عقاید دینی و دفاع از آنها به عنوان رسالت اصلی این علم در کتابهای کلامی قدیم و جدید مورد مطالعه قرار گرفته ولی خلا مباحث روش‌شناختی متکلمین در حوزه‌ی استنباط‌های کلامی قابل ملاحظه هست. به نظر نگارنده این مسئله قابل توجه است که بسیاری از مباحث ادبی همچون وضع، استعمال، دلالت، حقیقت و مجاز، اصول لفظی و نیز مباحث مفاهیم «عام و خاص» «مطلق و مقید» «مجمل و مبین» که از مباحث الفاظ به شمار می‌آیند می‌تواند در بحث روش‌شناسی علم کلام بکار آید. ولیکن از میان مباحث مذکور، در این مقاله به علت رعایت اختصار و گنجایش این نوشتار سعی نموده‌ایم تنها، میزان و چگونگی بهره‌برداری علامه طباطبایی در استنباط‌های کلامی خویش از قاعده وضع و «مجمل و مبین» در باب اوصاف و افعال الهی را به روش تحلیلی مورد بررسی قرار داده و نتایج آن را بازگو می‌نماییم.

واژگان کلیدی

استنباط، روش نقلی، علم کلام، اصول فقه، علامه طباطبائی.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Mahdavi6271@gmail.com
۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: mkrjodi@yahoo.com
(نویسنده مسئول)
۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوقی اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: ali.poormanuchehri@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۵/۱۱

طرح مسأله

زبان دین در قلمرو عقاید، یعنی جهان‌شناسی، خداشناسی، غیب‌شناسی، معادشناسی و ... پیچیده و دشوار است و عمده مطالب و آموزه‌های دینی از متشابهات قرآنی و حدیثی می‌باشد. به همین دلیل این پرسش اساسی مطرح است که در این عرصه، زبان دین را چگونه باید فهمید و با چه روشی می‌توان از زبان پیچیده متشابهات به عمق معنای آن‌ها و مقصود و مراد خداوند دست یافت؟ برای پاسخ به این پرسش، ضروری می‌نماید روش‌های فهم استنباط متکلمین برجسته مورد مذاقه قرار گیرد تا طریقه‌ای باشد جهت حل مسائل کلامی و ارتقاء آنها. از جمله این روش‌ها می‌توان به روش نقلی اشاره داشت که در تمام علوم دینی دانشمندان بدان تمسک جسته و برای وصول به حقیقت از آن بهره جسته‌اند. از جمله این دانشمندان و پاسداران عقاید دینی علامه طباطبایی متکلم، فیلسوف و مفسر تاریخ معاصر می‌باشد که در این مقاله به بررسی روش نقلی استنباط ایشان از قرآن کریم در خصوص اوصاف و افعال الهی می‌پردازیم به این ترتیب که ابتدا مفاهیم را تعریف و سپس استنباط علامه را بیان می‌کنیم از آنجائیکه تمام اصول مورد استفاده ایشان وسیع و گسترده می‌باشد لذا جهت رعایت اختصار و گنجایش این نوشتار تنها به دو مورد از قواعد و اصول یعنی «قاعده وضع» و «مجمل و مبین» کفایت می‌کنیم.

مفاهیم

روش: عبارت است از فرآیند عقلی یا غیر عقلانی ذهن برای دستیابی به شناخت یا توصیف واقعیت. در معنای دیگر روش به مجموعه طریقی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند اطلاق می‌گردد (ساروخانی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴)

روش عقلی: در این روش، عقل با استعانت از قیاس و استقراء، مجهولات را از مبادی معلوم استنتاج می‌نماید (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۱۹) قیاس ممکن است شکل برهانی (با مواد یقینی و بدیهی)

جدلی (با استفاده از مقبولات) خطابی (مشهورات) باشد. (جوارشکیان، ۱۳۷۰)

دیدگاه علامه پیرامون روش عقلی

متکلمان برجسته از جمله علامه طباطبایی در بحث نظر که پایه ثابت همه آثار کلامی ایشان بود، بر این نکته تاکید می کردند که یافته های عقل نظری که در قیاس منطقی، به کار می روند اگر از صحت مادی و صوری برخوردار باشند مفید علم و قطع خواهند بود. بنابراین عقل منطقی و قیاس برهانی در قلمرو کلامی از منظر او دو کاربرد اساسی داشت. اولاً بسیاری از آموزه های عقیدتی به کمک قیاس منطقی اثبات می شد. ثانیاً گزاره های عقل نظری که در حوزه علوم مختلف به مدد قیاس منطقی اثبات شده بود، می توانست به مثابه قرینه در فهم گزاره های دینی موثر باشد. تا آنجا که اگر متن دینی با نتیجه قطعی مقیاس منطقی در تعارض می افتاد به لزوم تاویل متون دینی حکم می کردند.

تعریف عقل: معنای اصلی عقل در لغت عربی، منع، نهی، امساک، حبس و جلوگیری است (جوهری فارابی، اسماعیل بن حماد، ۱۹۸۴، ص ۱۷۶۹) افلاطون عقل را قوه شهود و مثل و صور کلی می داند (افلاطون، ۱۳۹۸، ج ۲) ارسطو عقل را قوه انتزاع مفاهیم کلی از مفاهیم جزئی خیال می داند (ارسطو، ۱۳۹۳، ص ۲۲۳)

عقل اصطلاحی و اقسام آن: برای عقل به لحاظ های مختلف تقسیم های گوناگونی ذکر شده است.

مثل تقسیم به لحاظ وجود شناختی، تقسیم به لحاظ معقول آن تقسیم به لحاظ عرصه حضور و تقسیم به لحاظ کارکرد (نصرتیان، ۱۳۹۵، ص ۱۳۱) اما عقل اصطلاح موضوع کلام به دو گونه کارکرد استقلالی و کارکرد عالی تقسیم شده است که برای رعایت تناسب با محتوای مقاله که در کارکرد استقلالی خود به کارکرد نظری عملی و ابزاری قابل تقسیم می باشد (برنجکار، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲) از توضیح آنها اجتناب می نمایم.

روش نقلی: روش نقلی به معنای خاص یکی از روش های دینی به حساب می آید و با مبنا قرار دادن منابع دینی (قرآن و روایات) سعی می شود مقصود شارع مقدس از متن کشف شود (ملکیان، مصطفی ۱۳۸۰)

منظور از نقل، آیات قرآن کریم و احادیث است قرآن منبع و حیانی الهی و احادیث تبیین کننده آیات قرآن هستند متکلم برای دستیابی به حقیقت در مقام استنباط به قرآن و

روایات که متقن‌ترین منابع هستند مراجعه می‌کند زیرا از منظر عقل نیز شرط دستیابی به بسیاری از معارف اعتقادی رجوع به وحی و سنت است (مکارم شیرازی ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۲۴۸)

با نگاهی به متون اسلامی در می‌یابیم که وحی در هدایت انسان‌ها نقش بی‌بدیل دارد قرآن مجید در معرفی خویش به صراحت خود را هدایت‌کننده مردم (بقره ۱۸۵) راهبر مومنان و هدایتگر نیکوکاران (اسراء ۹ و ۸۲) رهایی بخش انسان از تاریکی به نور (ابراهیم ۱۰) و برطرف‌کننده اختلاف‌ها می‌داند (شوری ۸)

کتابی که از اوصافش «برهان» نور» «حکمت» و «ذکر» بوده و تبیان همه چیز است (نساء)

در احادیث متعدد نیز قرآن به عنوان کتابی حاوی علم و اخبار هر آنچه در جهان رخ داده و خواهد داد مطرح می‌شود هر چند خرده‌های آدمیان قادر به درک همه‌ی این علوم نیست (کلینی ج ۱ ص ۵۹)

«باب الروالی الکتاب و السنه و انه لیس شیء من الحلال و الحرام...» و از این رو محتاج رجوع به پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت معصوم (ع) هستند. از همین جاست که حدیث ثقلین مورد پذیرش فریقین است، و راه نجات از گمراهی را تمسک به قرآن و عترت معرفی می‌کند و این دو راه را از هم جدا ناپذیری می‌داند و اعتماد اهل بیت (ع) را راه مطمئن وصول به حقایق قرآن اعلام می‌کند (ترمذی، ابوعیسی، ۱۴۱۹، ص ۶۶۱) شیخ مفید ۱۴۱۴ ص ۳۴۹ در احادیث بسیاری نیز تصریح شده است که علوم مورد نیاز انسان‌ها در نزد امامان معصوم (ع) است و برای دستیابی به این علوم باید به سخنان آنان رجوع کرده در آن دقت و تامل نموده و سرانجام تسلیم فرمایش‌های آنها شد همچنین به صراحت آمده است که هر کس چنین نکند و هدایت را از جای دیگری بخواهد گمراه خواهد شد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۹۵-۹۰)

دیدگاه علامه پیرامون روش نقلی

علامه طباطبایی نیز با اشاره به اهمیت و ضرورت وحی و هدایت الهی معتقد است بشر مانند همه موجودات از هدایت عام الهی یا همان هدایت فطری برخوردار است و نیز بر همین اساس به طور طبیعی میل به کمال و سعادت دارد و لیکن از آنجاییکه فطرت انسانی با محدودیت هایی نیز مواجه است گاهی در مسیر سعادت دچار خطا می شود. چرا که ساختار وجودی او به گونه ای است که نمی تواند تمام جزئیات زندگی را سامان دهد. به همین دلیل انسان برای رسیدن به کمال و سعادت خود نیاز به اتصال به وحی و بهره گیری و تمتع از آن دارد. اما معتقد است کلام اهل بیت (ع) و پیامبر اکرم (ص) در توضیح آیات قرآن حجت است و این حجت بودن به بیان مشابهاًت و اسرار تاویل آیات اختصاص ندارد و در مورد نص و ظاهر آیات نیز حجت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۲۶۱)

اکنون جهت فهم روش استنباط علامه از وحی بنابر موضوع مقاله در دو مرحله:

۱- به بیان استعمال وضع ۲- قاعده مجمل و مبین در باب خداشناسی می پردازیم.

قاعده ی وضع

۱-۱- معنای لغوی وضع

وضع در لغت، قراردادن لفظ است در برابر معنی، و در اصطلاح تخصیص دادن چیزی است به چیز دیگر که هر گاه چیز اول اطلاق گردد یا حس شود چیز دوم فهمیده شود از آن و مراد از اطلاق، استعمال لفظ است و اراده ی معنی و مراد از حس و احساس نیز استعمال لفظ است اعم از اینکه با این استعمال اراده ی معنی شده باشد یا نشده باشد (دهخدا، تعریفات جرجانی)

۱-۲- **حقیقت وضع در علم اصول:** عبارت است از قراردادن لفظ در برابر معنی

و تخصیص لفظ به معنای مزبور (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۵)

۱-۳- وضع از دیدگاه علامه

از منظر علامه طباطبایی وضع الفاظ گرچه در اصل برای اشیاء موجودات مادی بوده است اما این وضع نه به خاطر شکل ظاهری اشیاء و موجودات بلکه به خاطر غرض و هدفی که از آنها انتظار می رفته و آثاری که از آنها سر می زده صورت گرفته است و به همین

جهت به رغم تغییر شکل و صورت، تا هنگامی که غرض و اثر چیزی باقی باشد، اسم و لفظی که برای آن وضع شده بود نیز باقی است به عنوان مثال لفظ «چراغ» که در ابتدا برای چراغهای فتیله دار روغن سوز وضع شده بود اکنون در مورد چراغ الکتریکی به کار می‌رود، با اینکه میان این دو چراغ هیچگونه همانندی از نظر شکل و ظاهر نیست؛ به طوری که از خصوصیات شکلی و ظاهری موضوع له (واژه چراغ) هیچ چیز باقی نمانده است. اما در عین حال به خاطر یکی بودن هدف و اثر مشترک میان آن دو که همان «روشنی بخش» است واژه چراغ همچنان به کار می‌رود. به این ترتیب معیار نامگذاری اشیاء و ملاک وضع لغات، غایت و اثر مطلوب در اشیاء است. در خصوص اسماء و اوصاف الهی نیز به همین ترتیب ایشان معتقدند اسماء حسنی علاوه بر اینکه برای نامیدن خداوند دلالت می‌کنند هدف و غایتی نیز دارند که عبارت است از معنای وصفی ای که افاده می‌نمایند بنابراین هر اسمی که در قرآن کریم جهت نامیدن و مورد خطاب قرار دادن ذات اقدس الهی آمده است علاوه بر مقصود مذکور دلالت بر توصیف و وصفی از صفات باریتعالی نیز دارد.

مساله صفات از دیدگاه علامه

باب ورود ایشان به مساله خدا شناسی اسماء الله است که در آیاتی چند مورد تاکید قرار گرفته است. مقصود از اسم یا اسماء خداوند در آیاتی مثل «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»^۱، «أَقْرَأَ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ»^۲، «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا»^۳ و نظایر آن چیست؟ از آن جا که قرآن در قامت یک متن و به زبان قوم عرضه شده روش علامه آن است که برای استنباط از آن از همه دانش‌های زبانی کمک می‌گیرد و در گام اول تلاش می‌کند. متن قرآن را به کمک قواعد و اسلوب‌های زبان عرب فهم کند. و در گام‌های بعد، آن جا که متن به این شیوه‌ها قابل تفسیر و فهم نباشد و یا تعارضی آشکار شود، از مبانی عقلی، کلامی، و فلسفی برای گشودن مشکل استمداد می‌گیرد.

در موضوع مورد بحث نخست علامه به قاعده وضع تمسک می‌کند. و براساس

۱- سوره اعلی، آیه ۱.

۲- سوره علق، آیه ۱.

۳- سوره اعراف، آیه ۷۱.

تصریح لغت شناسان که کلمه «اسم» برای نامیدن اسماء وضع شده است و تا زمانی که قرینه ای خلاف این را ثابت نکند، در باب خداوند نیز برای نامیده شدن به کار رفته است. تعبیر «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» مبین آن است که در باب خداوند سخن از اسم نیست، بلکه سخن از اسماء است. تعدد اسماء در صورتی معقول است که هر اسم علاوه بر دلالت بر نامیدن خداوند، وصفی را نیز افاده کند. تقریر علامه در این باره چنین است. (طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۵۱۰)

«توصیف اسماء خدا به وصف (حسنی) - که مونث حسن است - دلالت می کند بر اینکه اسم در رابطه با ذات خداوند علاوه بر نامیدن، معنای وصفی ای هم افاده می کند پس مراد از اسماء نه تنها دلالت بر هر اسم دارای معنای وصفی بلکه اسمی که در معنای وصفیش حسنی هم داشته باشد دارد، باز هم نه هر اسمی که در معنای وصفیش حسن و کمال خوابیده باشد بلکه آن اسمائی که معنای وصفیش وقتی با ذات خدای تعالی اعتبار شود به غیر خود احسن هم باشد، بنابراین شجاع و عفیف هر چند از اسمائی هستند که دارای معنی وصفیند و هر چند در معنای وصفی آن ها حسن خوابیده لکن لایق به ساحت قدس خداوند نیستند زیرا چنین صفاتی از یک خصوصیت جسمانی حکایت می کنند و به هیچ طریقی نمی توان خصوصیات جسمانی را از آن ها سلب کرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸)

پس اسماء خداوند بر خلاف اسمی مرتجل، تنها دلالت بر ذات ندارد بلکه هر کدام مفید یک توصیف هستند؛ اما نه هر توصیفی بلکه وصف کمالی. آشکار است که در اینجا به لحاظ روش شناسی به نحو مضمّر کلام خود را به این مبنای کلامی فلسفی متکی کرده اند که حق تعالی متصف به همه کمالات و پیراسته از هر گونه نقصی است. و این استنباط بر مبنای ۲ مقیاس صورت گرفته است: مقیاس اول که متأثر از مبانی حکمت متعالیه است که همان مبنای برهان صدیقین بر اثبات وحدت واجب است که گفته اند: هنگامی که ثابت شد اصالت از آن وجود است و حق تعالی وجود محض و واقعیت محض بوده و عدم و ماهیت در او راه ندارد و نیز مستدل شد که کمال مساوی وجود است و عدم و ماهیت منشا نقص است. ثابت می شود که ذات حق تعالی کمال واقعی را داراست، زیرا کمال واقعی آن است که به وجود و واقعیت برگردد و از احکام و لوازم وجود و واقعیت باشد و چون

ذات حق وجود محض است پس کمال محض نیز خواهد بود. (مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، بی تا، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ص ۱۳۲ - ۱۲۶)

مقیاس دوم نیز مبتنی بر این اصل فلسفی است که «معطی یک کمال محال است فاقد آن کمال باشد» مدعی است از آن جا که یک دسته از کمالات مانند علم، قدرت، حیات و اراده در مخلوقات دیده می شود، می توان بدست آورد که مبدا و منشا اصلی موجودات دارای آن کمالات است. اشکالی که در این مقیاس وجود دارد، آن است که این مقیاس حداکثر دلالت دارد که خالق کمالاتی را که به مخلوقات افاضه فرموده است خود به نحو اکمل دارد، اما به هیچ وجه دلالت ندارد بر این که ذات حق تعالی، کمال مطلق است. (مطهری، مرتضی، بی تا، ص ۱۲۵؛ همو، بدایة الحکمه، ۱۳۸۷، ترجمه علی شیروانی، قم، موسسه نشر اسلامی، ص ۱۶۰)

اما علامه با وقوف به این اشکال معتقد است، مقیاس دوم را باید با بیان ذیل تصویر کرد تا اشکال از منشاء مرتفع گردد. به نظر وی «ما هرگز قادر نخواهیم بود با توجه عادی خود موجود مطلق را تصور کنیم ولی این بدان معنا نیست که ما مقید را بدون اطلاق تصور کنیم، بلکه با کمی تامل واضح می شود که مطلق همواره در میان قیود متصور است، بر این اساس برای اینکه اطلاق را علی حده تصور نماییم خصوصا در مورد خداوند اطلاق مفهومی را پیوسته با نفی نگهداریم. و این مساله نسبت به حضرت حق ضرورت مضاعف دارد زیرا هرچه را در مورد خداوند اثبات کنیم مطلق خواهد بود چرا که تقید و اشتراط معلولیت را در بر دارد. از این رو اطلاق را با نفی باید نگه داشت و گفت: خدا موجود است ولی نه مانند این موجودات، علم دارد نه از این علم ها قدرت دارد نه مانند قدرت مخلوقات و ..» (طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۵۸؛ همو، بی تا، صص ۱۱۰ - ۱۰۵). با توجه به این بیان تکمیلی علامه، با مقیاس دوم نیز می توان صفات خداوند را علی الاطلاق در حد ادراک عقل بشری دریافت.

یکی از مخاطرات توصیف خداوند ارتکاب به بلیه تشبیه است. اگرچه بر اساس آیه مذکور، خداوند به اسماء حسنی متصف است، اما این اتصاف باید به گونه ای توجیه شود که مستلزم تشبیه نباشد. اکنون باید دید کلام علامه در این باب چیست؟ و به چه شیوه ای

به مقصود خود رسیده اند. ایشان معتقدند آیه مذکور اگرچه تسمیه و توصیف خداوند به اوصاف کمالی را مجاز می‌شمرد، اما به قرائن مختلف به نفی تشبیه نیز اشاره دارد. اگر بخواهیم روش و مبانی ایشان را برای رسیدن به استنباط فوق‌نشان دهیم، باید از سه قرینه سخن بگوییم.

قرینه نخست - که در اینجا به صراحت از آن سخن نگفته‌اند، اما بی‌شک در پس ذهنشان بود - قرینه عقلی است و در نهاییه الحکمه فرموده‌اند: «انَّ الْوَاجِبَ بِالذَّاتِ لَمَّا شَارَكَ لَهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَفَاهِيمِ مِنْ حَيْثُ الْمِصْدَاقِ» (همو، ۱۴۲۰، ص ۳۴۴). واجب الوجود بالذات در هیچ یک از مفاهیم از حیث مصداق شریکی ندارند، بنابراین مبنای عقلی مشیر بر آنست که صرف اشتراک مفهوم بین خداوند و مخلوقاتش مستلزم تشبیه نیست. لذا اشتراک در مفهوم اسماء حسنی اگر از حد مفهوم تجاوز کند و به مصداق کشیده شود جایز نیست.

اما قرائن دیگری به استنباط ایشان کمک کرده است که عبارتند از: نخست تمسک به یک قرینه ادبی در آیه مورد بحث است و جالب این که در این جا از یک قرینه زبانی - ادبی، درست به همان مطلبی می‌رسند که از قرینه عقلی بدست می‌آید. در آیه مذکور: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» تعریف و تاخیر مبتدا مفید حصر اسماء حسنی در خداوند است. بنابراین هیچ مشارکتی در اسماء حسنی بین الله و ماسوی نیست. قطعاً بر اساس قرینه عقلی مذکور، مقصود از قصر مستفاد از آیه حصر حیثیت مصداق است و نه حیثیت مفهوم. بدین ترتیب قرینه متصل زبانی در آیه خود مشیر بر نفی تشبیه است.

سومین قرینه که به استنباط علامه از آیه مذکور مدد رسانده است قرینه لفظی منفصل، یعنی دسته‌ای از آیات است در مواضع دیگر، توصیف خداوند را نهی می‌کنند. از تامل در آن آیات آشکار می‌شود که نه مطلق توصیف، بلکه توصیف خداوند به اسماء ناشایست را نهی فرموده است.

آیات ۱۵۹ و ۱۶۰ سوره صافات^۱، ۸۱ و ۸۲ سوره زخرف^۱، ۹۱ سوره مومنون^۲ از

۱- سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ

قبیلند. اما آیه ای که مفسر آیات مذکور است و نیز می تواند به عنوان وجه جمع میان آیات دال بر جواز توصیف و آیات نهی توصیف عمل کند، این آیه تامل برانگیز است که می فرماید: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ»^۳. علامه در تفسیر این آیه می فرماید «ضمیر در جمله ی یصفون» - با در نظر گرفتن اینکه این آیه متصل به آیه قبل است - به کفار نام برده برمی گردد و استثنای «الا» در آن استثنای منقطع است، و معنای آیه این است که خداوند از توصیفی که کفار می کنند منزّه است و یا خدا از آنچه که کفار درباره اش می گویند و از اوصافی که برایش می تراشند از قبیل ولادت و نسبت و شرکت و امثال آن منزّه است. ولی بندگان مخلص خدا او را به اوصافی وصف می کنند که لایق ساحت قدس اوست و یا طوری وصف می کنند که لایق اوست.

و در صورتی که این دو آیه را مستقل در نظر گرفته شود همچنان که مستقل نیز هستند، معنایی وسیع تر و دقیق تر از آن معانی دارد، چون در این صورت باید ضمیر در «یصفون» را به عموم برگردانده شود و چون کلمه ی «یصفون» مطلق است و شامل همه گونه وصف می شود، آن گاه اگر استثنا را هم متصل در نظر گرفته شود، معنا چنین می شود: خدای تعالی منزّه است از تمامی وصف هایی که واصفان برایش می کنند مگر تنها بندگان مخلص خدا که وصف آن ها درست است. اما منزّه بودن خدا از وصف واصفان علتش این است که واصفان خدا را با مفاهیمی که نزد خود آنان محدود است توصیف می کند و خدا غیر محدود است و همچنین هیچ یک از اوصاف او قابل تحدید نیست، و هیچ لفظی نمی تواند قالب تمام عیار اسماء و صفات او گردد، پس هر چیزی که واصفان درباره خدا بگویند خدا از آن بزرگتر است، هر آنچه که از خدا در وهم آدمی بگنجد باز خدا غیر از آن چیز است.

و اما اینکه وصف عباد مخلصین درباره خدا درست است دلیلش این است که خدای

۱- قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكُدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ * سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يُصِفُونَ
 ۲- مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَكُدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَكَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ

۳- سوره صافات، آیه ۱۵۹ و ۱۶۰.

عز و جل بندگانی دارد که ایشان را برای خود خالص کرده، یعنی دیگر هیچ موجودی غیر از خدا در این افراد سهمی ندارد و خود را به ایشان شناسانده و غیر خود را از یاد ایشان برده، در نتیجه تنها خدا را می شناسند، چنین مردمی اگر خدا را در نفسشان وصف کنند، به اوصافی وصف می کنند که لایق ساحت کبریایی اوست و اگر هم به زبان وصف کنند - هر چند الفاظ قاصر و معانی آن ها محدود باشد - دنبال وصف خود این اعتراف را می کنند که بیان بشری جزو قاصر است از اینکه قالب آن معانی باشد و زبان بشر الکن است از اینکه اسماء و صفات خدا را در قالب الفاظ حکایت کند. (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۶۵). مرحوم علامه سپس استنباط خود را مستند به این حدیث پیامبر می کند: «لا احصی ثنا علیک انت کما اثنت علی نفسک»^۱ که بر خدا ثنا گفته و نقص ثنایش را اینگونه کامل کرده که آنچه را خداوند در ثنای بر خودش اراده می کند منظورش می باشد. بنابر آنچه گذشت موضع مرحوم علامه در رابطه با آیات مذکور که به ظاهر متعارضند اینگونه است که ایشان با تکیه بر سیاق و قرینه ی متصل و قواعد ادبی و تعامل روایات استنباط خود را بیان کرده اند.

بهره برداری از مبانی اصول فلسفی

ماحصل کلام علامه در مساله توصیف این بود که: ۱. توصیف خداوند به صفات کمالی علی الاصول جایز است. ۲. تشبیه خداوند به ماسوی الله در مصداق جایز نیست اگرچه در مفهوم جایز است. اکنون باید دید علامه به چه شیوه ای اسماء و صفات الهی را تفسیر می کنند به نحوی که دو مطلب فوق مراعات شود. ایشان در ادامه ی مطلب به دو اصل از اصول فلسفه صدرایی تمسک می کنند. یکی اشتراک معنوی وجود و اوصاف کمالی و دیگری مساله ی تشکیک.

بر اساس اصل اول وجود و سایر کمالات وجودش مثل علم، قدرت، اراده و ... که خود از مظاهر وجودند، در هر جا به کار روند مشترک معنوی هستند. بنابراین اطلاق آن ها

۱- پروردگارا من نمی توانم تو را وصف گویم و ستایش کنم. تو همان طوری که خودت درباره خودت می گویی.

بر الله و ماسوی الله به نحو مشترک معنوی جایز است، اما به نحوی که مستلزم تشبیه نباشد. (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۰، رسائل توحیدی، ترجمه علی شیروانی، تهران، نشر الزهراء، ص ۲۰؛ همو، ظهور شیعه، ۱۳۶۰، قم دفتر نشر فقیه، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۶۰، همو، بی تا، ص ۱۲۶ و ۱۲۹ و ۱۳۲).

براساس اصل دوم تنها در صورتی می توان علیرغم اشتراک معنوی در اوصاف مذکور از تشبیه مصون ماند که در مصداق اختلاف باشد و اختلاف در مصداق، در کنار قبول اشتراک در مفهوم فقط به صورت تشکیک جایز خواهد بود. (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۸۷، ص ۲۶). مبنای علامه در استنباط نظریه تشکیک صدرا می باشد که بر اساس آن اختلاف بین خالق و مخلوق در وجود، علم، قدرت و حیات از نظر شدت و ضعف و تقدم و تاخر است. اتلافی که در آن ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک می باشد، یعنی حمل این مفاهیم بر خدا و انسان یکسان است. خدا وجود دارد و انسان نیز وجود دارد، ولی همین وجود از نظر مصداق در خدا شدید است و در انسان ضعیف، اما از نظر مفهومی هم به وجود محدود وجود می گویند و هم به وجود بی نهایت، علم، قدرت و حیات نیز همین گونه است، بنابراین بر طبق حکمت متعالیه و براساس اصالت وجود در عالم واقع هیچ امر اصیلی غیر از وجود واقعیت ندارد، پس تکثر در موجودات به مراتب آن ها از نظر شدت و ضعف برمی گردد. این اصل تشکیک در مفهوم وجود به سایر مفاهیم کمالی مانند علم، قدرت، حیات و ... را نیز در برمی گیرد و کاربرد مفهومی این واژه ها بر خدا و مخلوقات یکسان است، هرچند از لحاظ مصداقی متفاوتند، یعنی خدا را اینطور وصف کرده که حیات دارد، ولی نه مثل حیات ما، علم دارد نه مثل علم ما و ...

از نظر علامه اسلام بدین ترتیب موفق شده است که اولاً: دین را به طور یکنواخت بر عوام و خواص عرضه دارد، ثانیاً: عقل سلیم را به کار گیرد و نگذارد که این موهبت الهی بیهوده و بی فایده به حال خود بماند، ثانیاً: ارتباط بین خالق و مخلوق به خواست خداوند برقرار گردد، رابعاً: میان طبقات مختلف اجتماع انسانی یک نوع وحدت ایجاد کند. (طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۲۹۴). به بیان دیگر، علامه طباطبایی معتقد است بیان ساده ی قرآن به چند دلیل است، اول آن که عوام مردم جز حسیات را

درک نمی‌کنند و معانی کلی را جز در قالب جسمانیات نمی‌فهمند، دوم اینکه، کسانی هم که در اثر ریاضت‌ها و مجاهدت‌های علمی فهمشان ترقی یافته، واسطه‌ی اختلاف ابزارهای که هر یک به دست دارند مراقبتشان در فهم حقایق حقایق اختلاف فاحشی دارد، سوم این که این امر بدیهی است که گفتن و فهماندن معانی به فرد فرد انسان، جز راه معلومات ذهنی افراد که در خلال حیات و زندگی دنیوی تحصیل کرده‌اند ممکن نیست، یعنی اگر شخصی تنها و تنها با محسوسات انس دارد باید معانی را برای او از راه همان محسوسات مجسم کرد، اما کسی که قدم فراتر نهاده از غیر محسوسات هم ادراکاتی دارد رتبه‌ی فهمش بالاتر است، از این رو برای درک معانی هم می‌تواند از محسوسات استفاده کند و هم از ادراکات عقلی. چهارم اینکه هدایت و راهنمایی دین اختصاص به طایفه و دسته معینی ندارد، بلکه همه‌ی مردم را شامل شده و برای تمام طوایف و طبقات آمده است. بنابراین، از منظر علامه این امور دست به دست هم داده تا قرآن معهودات ذهنی انسان را بر گرفته و به واسطه‌ی مناسبتی که میان آن معلومات و حقایق در جهتی وجود دارد، حقایق را بیان کند مانند کالایی که آن را ابزار مخصوص می‌سنجد و وزن می‌کنند، تنها برای مناسبتی که از نظر وزن بین آن‌ها برقرار است و گرنه در جهت‌های دیگر از قبیل شکل، صورت، حجم و غیر آن ادا مناسبتی میان آن کالا و ترازو وجود ندارد. (طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷، ج ۳، ۶۳-۶۰)

۲) (مجمّل - مبین)

۱-۲- **تعریف لغوی (مجمّل):** واژه «مجمّل» در اصل یک لغت عبری به معنای تکامل و استحکام است و به مناسبت همین معنا، بر شتر به خاطر استقامتش در زندگی، صبر و تحملش در سختی‌ها و استقامتش در کامل کردن کارها، جَمَل اطلاق شده است. سپس در عربی به معنای چیزی که تناسب و نظم در آن جمع شده است، استعمال شده و جمال ظاهری همان است که هر بخشی از اعضاء از تناسب و اعتدال برخوردار باشد. (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۱۴۱، مصطفوی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۰)

۲-۲- **تعریف اصطلاحی:** علما اصطلاحاً مجمل را چنین تعریف کرده‌اند: «آن چه که دلالتش واضح نیست و مقابل مجمل، مبین است، مقصود از مجمل این است که مراد و

مقصود متکلم از لفظ مجهول باشد (مظفر، ۱۳۸۴، مترجم، غرویان، ص ۳۴۱)

۲-۳ معنای لغوی (مبین) «بان» یعنی ظاهر و روشن شده «بینه» یعنی دلالت روشن عقلی یا حسی (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ ش، ص ۲۰۳) معنای حقیقی (بین) آشکار شدن و وضوح بعد از ابهام و اجمال بوسیله جداسازی و تفصیل است (مصطفوی، بی تا، ج ۱، ص ۳۶۶)

۲-۴ معنای اصطلاحی (مبین)

در اصطلاح مبین آن است که ظهوری دارد که به مقصود گوینده یا فاعلش به نحو ظنی یا یقینی دلالت می‌کند. و لذا مبین هم شامل ظاهر می‌شود و هم شامل نصّ (مظفر، ۱۳۸۴، مترجم غرویان، ص ۱۳۴۱)

۲-۵ دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص مجمل و مبین آیات العقاید

از نظر علامه طباطبایی شیوه و سبک بیان خداوند در خصوص عقاید نیز مانند سایر آیات همان شیوه زبان عمومی و براساس اصول محاوره عقلایی است. اندیشمندان مسلمان نیز از دیرباز بر این باور بوده اند که اسلوب زبان قرآنی همان اسلوب تفهیم و تفاهم و عرف عمومی مردم در انتقال معناست و این امر بدیهی است زیرا اگر شارع زبانی غیر از زبان معمول و متعارف و سبک بیانی تاسیس کرده بود به دست ما می‌رسید بنابراین علامه طباطبایی با استناد به آیه ۵ سوره ابراهیم از زبان پیامبران الهی به «لسان قدم» تعبیر نموده و می‌فرماید «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم» معتقد است زبان پیامبران همان زبان عموم مردم است که با توجه به قرینه ی «لیتّن لهم» در آیه و کلمه «بین» در آیه ی بعدی چنین استنتاج می‌شود که سبک زبانی انبیا همان اسلوبی است که همه فهم و مانوس مخاطبان می‌باشد و طباطبایی (۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۹-۱۷) ایشان در خصوص آیاتی که دیگران آنها را مجمل دانسته معتقد است.

قرآن در بیان مقاصد خویش مستقل است بدین معنا که مفاد بسیاری از آیات بدون مراجعه به سند قرآن، معلوم و روشن است مقتضای نور بودن (مائده ۱۵- اعراف ۱۵۷) قرآن نیز همین است بدین ترتیب ایشان با بهره گیری از قرائن مفصل و متصل و روایات معصومین و بهره گیری از اصول فلسفی، و ... اجمال آیات را برطرف نموده و مبین بالغیر

نموده است (همان) اکنون به بررسی نمونه هایی از آیات مذکور در خصوص افعال الهی می پردازیم.

۲-۶- مسالهی افعال باریتعالی از دیدگاه علامه با تمسک به قاعده (مجمل و مبین)

باب ورود ایشان به مسالهی افعال، تفسیر آیات مشتمل بر الفاظ مجمل می باشد. روش علامه همانطور که در مسالهی اسما و صفات ذکر شد آنست که برای استنباط از آیات از همه ی دانش های زبانی کمک می گیرد و در گام اول تلاش می کند متن قرآن را به کمک قواعد و اسلوب های زبان عرب فهم کند و در گام های بعد از مبانی عقلی، کلامی و فلسفی استمداد می گیرد. از نمونه های مسالهی مورد بحث تعبیر «ثم استوی علی العرش» در آیه ی ۵۴ سوره اعراف و نظایر آن می باشد.

علامه در تفسیر لفظ عرش ابتدا به قاعده وضع تمسک کرده و با تبیین مفهوم آن از نظر لغت شناسان می فرماید «عرش به معنای تختی است که پادشاه بر آن می نشیند که طبق نظریه ی روح معنای ایشان کنایه از مقام سلطنت و خلق و تدبیر امور مخلوقات می باشد و این استنباط بر دو مبنا صورت گرفته است. مبنای اول متأثر از برهان واجب الوجود و غنی بالذات می باشد که طبق آن عقل دلالت می کند بر اینکه در عالم خالق اصیلی غیر از خداوند نیست و موجودات امکانی مخلوق خداوند هستند و افعال و آثار آن ها بدون هیچ مجازگویی افعال صادر از خداوند هستند و هر آنچه در عالم هستی وجود دارد مستقیم و یا با واسطه مخلوق خداوند است و این مطلب «توحید در خالقیت» می باشد.

مقصود از حصر خالقیت در خداوند، خالقیت استقلالی و ذاتی است. به این معنا که در جهان هستی نظام ثابت و پایداری هست که آثار طبیعی و افعال بشری مطابق آن جریان دارد و برای هر چیزی اثر تکوینی خاصی است، همان طور که برای هر اثر و فعلی فاعل خاصی است و چنین نیست که هر فاعلی بتواند هر فعلی را انجام دهد، یا هر فعلی از هر فاعلی صادر شود همه ی این ها به اذن خداوند است و او است کسی که علاوه بر وجود آتش، سببیت برای سوزاندن را هم به آتش می دهد. پس تاثیر آتش به اذن و تقدیر الهی است. این همان قانون عام علیت است که در نظام هستی جاری است و حس و تجربه نیز

آن را تایید کرده و حیات انسانی در عرصه علم و عمل، بر آن مبتنی است. (سبحانی، جعفر، ۱۳۸۹، محاضرات فی الهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم، موسسه انتشارات اسلامی، ص ۶۱)

مبنای دوم بر اساس بحث توحید در ربوبیت می‌باشد که عبارت است از اعتقاد به اینکه تدبیر عالم ممکنات به دست خداوند است، و اسباب و علل طبیعی همگی کارگزاران خداوند هستند که به امر و مشیت او عمل می‌کنند. توضیح مطلب آن که هر جزء از نظام هستی به دلیل فقر امکانی، فاقد وجود ذاتی است، ولی فقر منحصر در ابتدای آفرینش او نیست بلکه در بقا نیز این فقر همراه اوست. بنابراین تدبیر عالم، جدای از خلق و ایجاد عالم نیست و تدبیر همان خلق و ایجاد مستمر است. مطالعه هر صفحه از کتاب عظیم هستی انسان را به وجود نظام واحد و ارتباط وثیق بین اجزای آن هدایت می‌کند و واضح است که وحدت و انسجام و سازواری نظام عالم در صورتی امکان پذیر است که همه‌ی عالم زیر نظر حاکم و مدبر واحدی باشد و اگر هستی تحت اراده دو مدبر بود اثری از پیوستگی تدبیر و انسجام اجزای عالم وجود نمی‌داشت، زیرا تعدد مدبر و نظام - به دلیل اختلاف آن ها در ذات یا صفات و خصوصیات - قهراً مستلزم اختلاف در تدبیر و اراده است و این اختلاف با انسجام و سازواری اجزای عالم منافات دارد. پس وحدت و انسجام نظام عالم نشانگر وحدت تدبیر و مدبر است. (سبحانی، جعفر، ۱۳۸۹، ص ۶۱). آیه‌ی شریفه‌ی قرآن نیز به همین مطلب اشاره دارد «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.....»^۱. ایشان در این استنباط به قرینه‌ی متصل آیات نیز توجه کرده‌اند و فرموده‌اند: «این آیات متصل و مربوط به آیات قبل، مجازات شرک به خدا و تکذیب آیات او را بیان نموده می‌فرماید: گناه انسان را به هلاکت ابدی و شقاوت همیشگی دچار می‌کند، این آیات هم همان بیان را تعقیب نموده و آن را تعطیل می‌کند. به اینکه پروردگار همه عالم یکی است و تدبیر همه امور به دست اوست»، بنابراین، شکر او و خضوع در برابرش بر همه واجبست. و این یگانگی رب العالمین را به دو طریق تاکید می‌نماید: یکی از این راه که خدای تعالی کسی است که

آسمان ها و زمین را آفرید و امور آن را به نظام احسنی که جمیع اجزاء و اطراف آن را به هم مرتبط می‌سازد تدبیر می‌نماید، پس او به تنهایی رب العالمین است.

یکی هم از این راه که خدای تعالی کسی است که برای جمیع خلایق روزی فراهم نموده و انواع میوه ها و غلات و هر رزق دیگری را به عجیب ترین و لطیف ترین وجهی آفریده و این خود دلیل بر این است که پروردگار دیگری برای عالم نیست. (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۶۲) تفسیر علامه از عرش در آیات دیگر مانند آیه‌ی ۲۰ سوره تکویر، آیه‌ی ۱۵ سوره بروج، آیه‌ی ۴ سوره حدید و غیره با تکیه بر اصول و مبناهای ذکر شده عبارتست از این که استوی بر عرش کنایه از استیلا و تسلط خداوند بر ملک خود و قیامتش به تدبیر امور آن به طوری که هیچ موجودی را به کمال واقعیتش رسانده حاجت هر صاحب حاجتی را می‌دهد. و نیز عرش مرحله و مقامی است که در عالم کون زمام جمیع حوادث و اسباب آن ها و ترتیب سلسله‌ی علل بدانجا منتهی می‌شود. (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۶۲)

از نمونه های دیگر در این بحث می‌توان به تعبیر «جاء ربك» در آیه‌ی ۲۲ سوره‌ی فجر اشاره نمود. «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا: ملائکه صف به صف امر پروردگارت را بیاوردند». علامه در تفسیر عبارت فوق معتقد است در این جمله نسبت آمدن خدای تعالی از متشابهات است و منظور از آمدن خدا آمدن امر خداست. اگر بخواهیم روش و مبانی ایشان را برای رسیدن به استنباط فوق نشان دهیم باید از سه قرینه سخن بگوییم.

قرینه‌ی نخست: ایشان صراحتاً تعبیر لیس کمثله شیء در سوره‌ی شوری آیه‌ی ۱۱، «فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ: او که پدید آورنده آسمان ها و زمین است و از جنس خود شما برایتان همسرانی آفرید و نیز برای چهارپایان جفت خلق کرد و به این وسیله نسل شما و چهارپایان را زیاد کرد، هیچ چیزی مثل او نیست و او شنوا و بیناست» محکم دانسته و می‌فرماید: لیس کمثله شیء یعنی مثل خدا چیزی نیست و حرف «کاف» زائد است که تنها به منظور تاکید آمده و نظایر آن در کلام عرب بسیار است. بنابراین، عبارت آمدن پروردگار کنایه از آمدن امر خداست. (طباطبایی، سیدمحمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۶۵) همچنین

ایشان در جای دیگر برای آیات متشابه قرآن آیه‌ی الهیاتی «الرحمن علی العرش استوی» را مثال می‌زند و محکم آن را لیس کمنله شیء می‌داند و می‌فرماید ذهن در معنای الهیاتی قرآن به تردید می‌افتد، اما در صورت مواجهه با آیه محکم آن «لیس کمنله شیء» می‌یابد که این است و همچون استوای مخلوقات و معنای آن احاطه خدا بر آفریدگان است. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۵۰

قرینه‌ی دوم: دومین قرینه که به استنباط علامه از آیه‌ی مذکور مدد رسانده است، قرینه لفظی مفصل یعنی دسته‌ای از آیات است که دلالت بر آمدن امر خدا در روز قیامت دارد مانند «والامر یومئذ لله»^۱، همچنین آیه «هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ یَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ»^۲ و آیات دیگری مانند «هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ یَأْتِنِیَ أَمْرٌ رَبِّکَ...»^۳، پس معلوم می‌شود در آیه‌ی مورد بحث مضافی حذف شده و تقدیر آیه «جاء امر ربک است» و یا نسبت آمدن به خدا دادن در آیه‌ی شریفه از باب مجاز عقلی است.

قرینه سوم: با توجه به اصل فلسفی مبرهن شده که ذات خداوند محل حوادث نیست و حرکت و انتقال و تغییر از لوازمات امکان و جسم می‌باشد و ذات الهی منزّه و متعالی است از آن.

۱- سوره انفطار، آیه ۱۹.

۲- سوره بقره، آیه ۲۱۰.

۳- سوره نحل، آیه ۳۳.

نتیجه گیری

همانگونه که از بررسی و مطالعه آثار علامه طباطبایی در حوزه ی معارف اعتقادی متوجه شدیم ایشان در استنباط های خویش از آیات قرآن کریم معیارهایی چون دلالت الفاظ، اصول لفظیه، حجیت ظهور، مبانی برون دینی فلسفی، قرائن منفصل و متصل، مجمل و مبین، جمع خانواده آیات و روایات را مورد توجه قرار داده اند که آنها را می توان به عنوان الگوی روش استنباط معارف اعتقادی برای پژوهشگران حوزه ی علم کلام معرفی نمود.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱) ساروخانی، باقر، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵)
- ۲) مظفر، محمدرضا، منطق، (ترجمه و اضافات شیروانی، علی، انتشارات دارالعلم، قم، ۱۳۸۷)
- ۳) جوادشکیان، عباس، مبانی نظری روش تحقیق در علوم انسانی (جمله مصباح، سال اول، ۱۳۷۰)
- ۴) نصرتیان، اهور، مهدی، ۱۳۹۵، روش‌شناسی استنباط در علم کلام، قم، موسسه دارالحدیث
- ۵) برنجکار، رضا، ۱۳۹۳، روش‌شناسی علم کلام، تهران، انتشارات سمت
- ۶) مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، پیام قرآن، ج ۱، تهران دارالکتاب اسلامی
- ۱۱) کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۸۷، الکافی ترجمه و حواشی مهدی آیت‌اللهی، نشر جهان آرا
- ۱۲) مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، بحارالانوار، بیروت موسسه الوفاء
- ۱۳) طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، المیزان فی تفسیر القرآن، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۴) مظفر، محمدرضا، ریال اصول فقه، ۱۳۸۴، مترجم، محسن غروی، علی شیروانی، قم، الدالفکر
- ۱۵) سبحانی، جعفر، ۱۳۸۹، محاضرات فی الالهیات، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، قم موسسه انتشارات اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۸۲ - ۲۶۱

تبیینی از سعادت محوری بر مدیریت سازمان از منظر تعالیم اسلامی

علیرضا نوبری^۱

چکیده

در راستای توجه به منویات مقام معظم رهبری در مورد توجه به مسائل مربوط به علوم انسانی و اجتماعی، در کنار این آموزه‌های اسلامی، محققین علوم اجتماعی و مدیریت در سراسر جهان به نتایجی از رفتار انسان و محیط دست یافته‌اند که بسیاری از جوامع آنها را در امور اجتماعی و سازمانی خود بکار بسته و با برنامه‌ها و تصمیمات خود پیوند زده‌اند، در حالی که بسیاری از آنها در اصول دین ما مسلمانان و دستورات دینی اسلام در ابعاد مختلف یافت می‌شود که با کاربست آنها می‌توان در کنار اهداف دنیوی یعنی امور اجتماعی و سازمانی انسان، سعادت اخروی را نیز میسر نماید، که تلفیق این دو مقوله مهم در عرصه مدیریت و علوم اجتماعی از وظایف اندیشمندان و محققین اسلامی این عرصه می‌باشد.

در این تحقیق با روش مطالعه هرمنوتیک با بهره‌گیری از تفاسیر و تاویل قرآن کریم و منابع درسی مدیریت برآنیم با نگاهی متفاوت ماهیت سازمان و فلسفه مدیریت و نقش کلیدی انسان در آن را با فلسفه خلقت انسان و فراز و نشیب زندگی و مشیت الهی در رسیدن به سعادت و کمال پیوند زده و در عظمت دین مبین اسلام خاطر نشان سازیم که هر آنچه در علوم امروزه و آینده به آن دست یافته و خواهیم یافت.

واژگان کلیدی

منابع انسانی، مدیریت سازمانی، سعادت بشر، تعالیم اسلامی.

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

طرح مسأله

از ابتدای دوره هخامنشی که تمام ایران کنونی به اضافه قسمتهایی از کشورهای همسایه تحت یک فرمان درآمد، تقریباً دو هزار و پانصد سال می‌گذرد. از این بیست و پنج قرن، نزدیک چهارده قرن آن را ما با اسلام به سر برده ایم و این دین در متن زندگی ما وارد و جزء زندگی ما بوده است؛ با آداب این دین کام اطفال خود را برداشته ایم، با آداب این دین زندگی کرده ایم، با آداب این دین خدای یگانه را پرستیده ایم، با آداب این دین مرده‌های خود را به خاک سپرده ایم. تاریخ ما، ادبیات ما، سیاست ما، قضاوت و دادگستری ما، فرهنگ و تمدن ما، شوون اجتماعی ما، و بالاخره همه چیز ما با این دین توأم بوده است نیز به اعتراف همه مطلعین، ما در این مدت خدمات ارزنده و فوق‌العاده و غیر قابل توصیفی به تمدن اسلام نموده ایم و در ترقی و تعالی این دین و نشر آن در میان سایر مردم جهان، از سایر ملل مسلمان - حتی خود اعراب - بیشتر کوشیده ایم. هیچ ملتی به اندازه ما در نشر و اشاعه و ترویج و تبلیغ این دین فعالیت نداشته است. (مطهری، ۱۳۷۵، ص. ۵۳)

حیات طیبه‌ی اسلامی شامل دنیا و آخرت است. مسئله این است که زندگی دنیوی - که به سمت اهداف الهی حرکت می‌کند - باید زندگانی حقیقی و راستین عادلانه را برای مردم تأمین کند. در اسلام، عدالت مسأله‌ی بسیار مهمی است. ارزشی که از نظر اسلام به هیچ وجه و در هیچ شرایطی مورد مناقشه قرار نمی‌گیرد. عدالت، هدف پیغمبران است؛ هدف انقلاب اسلامی هم بوده است. در سایه‌ی عدالت، زندگی مردم می‌تواند با رفاه و توسعه‌ی مادی به سمت اهداف معنوی هم حرکت کند (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۸۴: ۶۷). بنابراین، آن چیزی که ما به آن نیاز داریم تهیه نقشه‌ی پیشرفت کشور بر اساس جهان‌بینی اسلام برای انسان در منطق اسلام است. در این نقشه‌ی پیشرفت و تحول معنا ندارد که پیشرفت با فحشا، با غوطه خوردن در منجلاب فساد همراه باشد. معنویت، پایه‌ی اساسی این پیشرفت خواهد بود. پیشرفتی که محورش انسان است و انسانی که دارای بُعد معنوی قوی است، انسانی که علم، دنیا، ثروت و فعالیت زندگی را وسیله‌ای قرار می‌دهد برای تعالی روحی و رفتن به سوی خدای متعال (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۸۶: ۳۰-۳۳)

علوم انسانی، دو سه قرن است که در دنیا ابداع شده و اشخاصی روی آن فکر کرده‌اند، کار کرده‌اند، مسائلی را به وجود آورده‌اند، بعضی هم که [ابداع آنها] به قرن نهم رسد، چندین دهه است که دارند روی آن کار میکنند؛ یعنی به اصطلاح چیزهایی جزو علوم مختلف انسانی هستند که برای ما حکم واردات را پیدا میکنند؛ حالا غیر از فلسفه و ادبیات و مانند این چیزهایی که مربوط به خود ما است، مسائلی به وجود آمده، سرفصل‌هایی تولید شده، روی آن کار شده، فکر شده، نقد شده، چند لایه ردوبدل شده - این کارها انجام گرفته - ما حالا میخواهیم وارد بشویم و این مسائل را از آن ریشه‌ی به اصطلاح غیر دینی یا بعضاً ضدّ دینی آن جدا کنیم و به یک منشأ قرآنی و یک منشأ دینی و وحیانی متصل کنیم. خب این خیلی مهم است؛ این یک تسلط اساسی بر کارهای دیگران لازم دارد؛ ما باید بدانیم که دیگران در این زمینه‌ها چه کرده‌اند. [دانستن] کارهایی که آنها انجام داده‌اند، پیشرفتهایی که آنها انجام داده‌اند، از مسائلی است که مورد نیاز است و باید کار بشود (بیانات امام خامنه ای ۹۶/۳/۱).

بنابراین نه تنها حق داریم بلکه مسئولیم در راستای دانش و تخصصمان روابط علوم و یافته‌های امروزی را با آیین و آداب و قوانین اسلامی مورد بررسی و مطالعه قرار داده و در شناساندن جامعیت آن به عنوان دین سعادت و کمال انسان بکوشیم .

با توجه به رشد سریع و گسترش اسلام در جهان و تقارن موج آزادخواهی‌های مسلمانان در نقاط مختلف جهان به ویژه خاورمیانه این تفکر قدرت می‌یابد که مسلمانان در نگرش خود بر محیط پیرامون خود دارای بینش جدید و متفاوتی نسبت به گذشته یافته‌اند، و کشورهای غیر اسلامی و غرب به این نتیجه رسیده‌اند که خواسته‌های مسلمانان رنگ و بوی جدیدی دارد.

لذا این انتظار می‌رود که این تحولات در ابعاد مختلفی باشد. تا کنترل و دخالت آنها را در مبانی مختلف و علوم گوناگون میسر سازد. در این بین بیش از خود مسلمانان، ادیان و ملل دیگر چشم به این تحولات دوخته‌اند و در صورت تحقق آرمانهای اسلامی و انسانی و عدل و مساوات در این کشورها، تمایلات و رشد جمعیتی این دین ناب محمدی (ص) گسترش بیش از پیش خواهد یافت، و این مقدور نخواهد بود مگر با گسترش علوم

اسلامی، که در صورت بومی سازی و مطالعه دقیق در آن مشتمل بر تمام علوم خواهد بود. و این گسترش، زمانی تحقق می یابد که مطالعات قرآنی چنان با علوم روز منطبق گردد که خواننده و محقق را به تفکر جدیدی تحت عنوان رشته های بین رشته ای واداشته و به این نتیجه برساند که هر آنچه که امروز به عنوان علوم نوین و نظریه پردازی به دست دانشمندان ظهور می کند، در گذشته دور در سینه پیامبران و امامان دین اسلام و کتب آسمانی آنها، به ویژه خاتم انبیاء محمد مصطفی (ص) و قرآن مجید بوده است که در صورت تعمق و تمسک به آنها خوشبختی و هدایت و سعادت انسان حتمی خواهد بود. چرا که به فرمایش مقام معظم رهبری: الگوهای غربی با شرایط، مبانی ذهنی و اصول خودشان شکل پیدا کرده و ناموفق بوده اند. بنده به طور قاطع این را می گویم: الگوی پیشرفت غربی، الگوی ناموفق است. درست است که به قدرت رسیده اند، به ثروت رسیده اند؛ اما بشریت را دچار فاجعه کرده اند.

ایشان همچنین در دیدار با بانوان قرآن پژوه کشور می فرمایند: «این علوم انسانی را ما به صورت ترجمه ای، بدون اینکه هیچگونه فکر تحقیقی اسلامی را اجازه بدهیم در آن راه پیدا کند، می آوریم تو دانشگاه های خودمان و در بخشهای مختلف اینها را تعلیم می دهیم؛ در حالی که ریشه و پایه و اساس علوم انسانی را در قرآن باید پیدا کرد. یکی از بخشهای مهم پژوهش قرآنی این است. باید در زمینه های گوناگون به نکات و دقائق قرآن توجه کرد و مبانی علوم انسانی را در قرآن کریم جستجو کرد و پیدا کرد. این یک کار بسیار اساسی و مهمی است. اگر این شد، آن وقت متفکرین و پژوهندگان و صاحب نظران در علوم مختلف انسانی می توانند بر این پایه و اساس بناهای رفیعی را بنا کنند. البته آن وقت می توانند از پیشرفتهای دیگران، غربی ها و کسانی که در علوم انسانی پیشرفت داشتند، استفاده هم بکنند، لکن مبنا باید مبنای قرآنی باشد.» (۸۷/۷/۲۸)

امروزه بیشتر نظام های کلامی در غرب با تفکر اومانیستی، انسان شناسی را بر خداشناسی مقدم ساخته اند. متکلم مجتهد - نه مقلد - نباید اجازه دهد تحولات اساسی سده های اخیر در تمدن مغرب زمین، دامن گیر او گردد؛ زیرا انحراف از مسیر تفکر و بی اعتبار دانستن کتاب مقدس، بزرگ ترین عامل سنت ستیزی و سنت زدگی در این سرزمین شده

است؛ بر این اساس، توجه به تحولات جدید، داشتن دغدغه خلوص دینی، نداشتن روحیه عافیت طلب، سهل انگار و تقلیدی و پرهیز از خودباختگی فرهنگی از ضرورت های یک متکلم است تا در ارائه راه حل مباحث کلامی، کامیاب باشد. در برخی از مدل های کلام جدید، مباحث انسان شناسی مقدم می شود. در این مباحث به تقسیم نیازهای مادی (فیزیکی و زیست شناختی) و معنوی (اخلاق و روحی) فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی، درونی و بیرونی، عمومی و خصوصی و بهنجار و نابهنجار پرداخته می شود و نیازهای انسانی را که دین، شایسته و بی بدیل به آنها پاسخ می دهد، شناسایی می کند. (خسروپناه، ۱۳۸۸، ۳۸)

فلسفه خلقت انسان و مدیریت

نگرش سیستمی از دیدگاههایی است که از یونان باستان سابقه ای تحلیلی داشته و امروزه نیز به عنوان یکی از روشهای تجزیه و تحلیل مجموعه ها به کار می رود. از دیدگاه سیستم عقلایی، سازمانها ابزاری هستند که به منظور دستیابی به اهداف خاص طراحی شده اند. اینکه یک ابزار بی حاصل بوده و یا مثرثمر، به عوامل بسیاری بستگی دارد. (سیدجوادین ۱۳۹۱، ۷۳)

انسان نیز در این دیدگاه و در قالب یک سیستم قابلیت مطالعه دارد. در بخش نهاده، ژنهای والدین که حاوی بسیاری از دیدگاهها و استعدادها بالقوه نیک و بد است و قرآن کریم تاکید فراوانی بر این بخش از ابتدای تشکیل نطفه دارد، به طوری که می فرماید:

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا . (انسان، ۲)

یعنی، ما انسان را از نطفه مختلطی آفریدیم ، و او را می آزمائیم (لذا) او را شنوا و بینا قرار دادیم.

واژه «نبتلیه» اشاره به رسیدن انسان به مقام تکلیف و تعهد و مسؤولیت و آزمایش و امتحان دارد ، و این یکی از بزرگترین مواهب خداوند است که به انسان کرامت فرموده و او را شایسته تکلیف و مسؤولیت قرار داده است. و از آنجا که آزمایش و تکلیف بدون آگاهی ممکن نیست ، در آخر آیه اشاره به ابزار شناخت و چشم و گوش می کند که در اختیار انسانها قرار داده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳، ص. ۲۵/۳۳۵)

پس این امکان خودشکوفایی در همان لحظه‌ی تشکیل نطفه در بشر ایجاد می‌شود و تا روز تولد ادامه دارد. در بخش فرآیند سیستم، پس از تولد در محیط خانواده و محیط جامعه تحت تعلیم و ترتیب قرار گرفته و شخصیت او شکل می‌گیرد، به طوری که پس از بلوغ با استفاده از قوه‌ی تجزیه و تحلیل خود و با استفاده از کاملترین مرجع و راهنمای هستی یعنی قرآن و احادیث و روایات به عنوان یک ریشه اخلاقی واحد به خودسازی می‌پردازد تا آنچنانکه حق تقوا و پرهیزکاری است رفتار نماید که در سوره آل عمران آیه ۱۰۲ چنین می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! آنگونه که حق تقوی و پرهیزکاری است از خدا پرهیزید و از دنیا نروید مگر این که مسلمان باشید. (باید گوهر ایمان را تا پایان عمر حفظ کنید). که در اینجا منظور از مسلمان بودن، نه تنها مسلمان اسمی است بلکه مسلمان کسی است که تسلیم اوامر خالق هستی باشد. محصول و ستاده این سیستم بنده‌ای است وارسته، تحت جاذبه ارتباط با "رب العالمین" که با کوله باری از حسنات راهی آخرت می‌شود و از انواع نعمات جسمانی و روحی که ابعاد آن برای ما ناشناخته است بهره مند می‌گردد.

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا.

و کسانی که ایمان آورده اند و عمل های شایسته به جا آورده اند به زودی آنها را در بهشت هایی که از زیر (ساختمان ها و درختان) آنها نهرها جاری است درمی آوریم، که در آن جا برای ابد جاودانه اند، وعده حقی است که خدا داده، و چه کسی در گفتار از خدا راستگوتر است؟ (نساء، ۱۲۲).

با توجه به این که هر سیستم نیازمند بازخوردی است تا ضمن کنترل و تطبیق فرآیند با هدف، در رفع اشکالات و نواقص برآید. سیستم کنترل اسلام بر مبنای یک تفکر خود کنترلی است یعنی شخص هر لحظه خود را تحت نظارت حکیمانه خداوند احساس کرده و بر طبق آیات کلام الله هیچ نقطه ای را در هیچ مقطع و زمانی فارغ از وجود او نمی‌داند.

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِنَفْسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَ

لِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِيَتَّبِعُوا مَا عُلِّمُوا تَتَّبِعُوا. (اسراء، ۷)

همچنین در سوره مبارکه حشر مومنین سفارش می شوند که به خویشتن برگردند، اندیشه و عمل خویش را به محاسبه بکشند و هر کس باید دقت کند که برای فردای خود چه چیزی از پیش فرستاده است.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ لَتَنْظُرَ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ. (حشر، ۱۸)

ای کسانی که ایمان آورده اید، از خدا پروا کنید و هر کسی باید (به دیده دل) بنگرد چه چیزی برای فردا (ی خویش) پیش فرستاده و از خدا پروا کنید، که خدا از آنچه می کنید آگاه است.

باورهای اعتقادی، به ویژه اعتقاد به خدا و معاد، ضامن اجرایی ارزشها و هنجارهای دینی هستند و این ضمانت اجرایی، در کنترل جامعه و سلامت آن نقش بسزایی دارد؛ به عبارت دیگر، افراد جامعه و حکومت با دو روش، کنترل و نظارت می شوند؛ نخست نظارت بیرونی که از طریق احکام جزایی و کیفری صورت می پذیرد؛ دوم، نظارت درونی که از طریق باورهای اعتقادی تحقق می یابد و این نوع نظارت، علاوه بر هزینه کم، تاثیر و نقش بیشتری را ایفا می کند. (خسروپناه، ۱۳۸۸، ۲۹۱)

لذا این سیستم از طریق "توبه" قابلیت جبران و بازسازی را در فرد ایجاد می نماید. و وظیفه هر مسلمان است که جهت تسریع و بهینه سازی این مهم در محیط زندگی به توصیه قرآن کریم به امر به معروف و نهی از منکر مبادرت ورزیده و با استفاده از این اهرم قدرتمند با امید بخشیدن به عنایات خداوند مانع بی تفاوتی در جامعه شوند.

وَ لَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. (آل عمران، ۱۰۴)

باید از میان شما طایفه ای باشند که مردم را به سوی خیر دعوت نموده، امر به معروف و نهی از منکر کنند. و این طایفه همانا رستگارانند.

انسان، نیازمند چیست؟

خداوند انسان را نیز همچون تمام موجودات زنده نیازمند آفریده است، و فلسفه این نیاز در انسان حرکت به سوی کمال است. اگر مجموعه‌ی نیازمندیهای موجودات زنده نبود، هر گونه پویایی، رشد و کمال متوقف می‌گردید. این ویژگی مهم انسان است که در طول تاریخ موجبات مطالعات عدیده‌ای را فراهم آورده است. از تجزیه و تحلیل روانی فروید در شخصیت انسان که آنرا به "اید"، "راگو" و "سوپرالگو" تقسیم کرده تا رفتار یون، انسان‌گرایان، پدیده‌شناسان و اگزستانسیالیسم‌ها که هر کدام به نحوی غرایز و تمایلات جنسی و جسمی انسان را در ارزشهای اخلاقی و اراده و اختیار او در محیط‌های مختلفی چون سازمانها مطالعه کرده و گاهی به آن شکل فلسفی نیز داده‌اند، به جز بشر که با حشر انسانی محشور می‌شود، سایر موجودات ابتدا و انتها شروع و پایانی دارند. البته در این که حیوانات نیز محشور می‌شوند در سوره تکویر به آن اشاره شده است. تفصیل مطلب به بحثی گسترده نیاز دارد، ولی معاد و قیامت و زندگی در عالم آخرت، مقصد اصلی انسان‌ها است.

انسان می‌خواهد به «حق مطلق» برسد تا فانی در خدا شود. اصولاً اشتیاق به زندگی ابدی در نهاد هر انسانی نشانه وجود جهان جاوید و مصون از مرگ است. (رحیم پور، ۱۳۸۵، ۲۲)

اگر انسان باورش آمد که یک مبدی برای این عالم هست، و یک بازخواستی برای انسان هست در یک مرحله بعد، مردن فنا نیست، مردن انتقال از یک نقص به کمال است؛ اگر این را باورش بیاید، این انسان را نگه می‌دارد از همه چیزها، از همه لغزشها. (همان منبع، ۱۱)

چون که دانستی که هر کسی مرکب است از نفس و بدن، پس بدان که حقیقت آدمی و آنچه به سبب آن بر سایر حیوانات ترجیح دارد همان «نفس» است که از جنس ملائکه مقدسه است. و «بدن» امری است عاریت، و حکم مرکب از برای نفس دارد، که بدان مرکب سوار شده و از عالم اصلی و موطن حقیقی به این دنیا آمده، تا از برای خود تجارتی کند و سودی اندوزد، و خود را به انواع کمالات بیاراید، و اکتساب صفات حمیده

و اخلاق پسندیده نماید، و باز مراجعت به وطن خود نماید. (نراقی، ۱۳۹۵، ۱۵)

پس نیاز اصلی و عمده انسان‌ها ارضا شدن با زندگی حیوانی و مادی نیست. خداوند روح انسان را بر می‌گزیند و به نفخه‌ای از خود، با جسمی کاملاً مادی و زوال‌پذیر به نام بدن، آشنا می‌کند و او را با چنین حربه‌ای می‌آزماید تا دوباره آن را به سوی خود بخواند و در سرای ابدی به آن چه در این دنیا پرداخته، سزایش دهد. در نتیجه انسان به چیزی فراتر از عالم طبیعت یعنی مسائل مربوط به روح و به تعریف روشن‌تر معنویت نیازمند است.

معنویت دینی باید عنصری اصلی در حرکت و پژوهش علمی قرار گیرد، در این صورت اخلاقی شدن جامعه نیز تحقق پیدا خواهد کرد (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸: ۱۸۵)

معنویت دینی با پیشرفت‌های زمان نه تنها مخالف نیست، بلکه متدینین و اهل معنار را در جهت دست‌یابی به پیشرفت مادی و معنوی سوق می‌دهد و تفکری که امروز از طریق انقلاب به دنیا عرضه شده بسیار نو و مبتنی بر مذهب است. تحلیل‌ها و نگرش‌های مادی مدرنیسم را از تفکرات الهی و معنوی جدا می‌کنند، هر چیز مذهبی و معنوی - چه اسلامی و چه غیراسلامی - متعلق به گذشته و ارتجاعی به حساب می‌آید. هر چیز نو و مدرن به این معنا بود که به حتم ضد مذهبی و غیرمعنوی است. این برداشت غلط از مذاهب بود. اما تفکر معنوی عرضه شده در انقلاب اسلامی به دنیای کنونی تفکری پویا و پیشرفته است (بیانات امام خامنه‌ای، ۱۳۶۸: ۴۹۵)

معنویت اسلامی معنویتی جامع و دربردارنده‌ی همه ابعاد زندگی است. معنویت در اسلام و مکتبی که اهل بیت عصمت و طهارت: آن را در قول و فعل خویش معرفی کردند معنویت در متن زندگی است و در همه چالش‌ها و تضادهای زندگی حضور فعال دارد. (همان، بیانات، ۱۳۸۶: ۹۹)

مدیریت یکی از ارکان زندگی اجتماعی است؛ زیرا در اجتماع، منافع و مقاصد افراد و سرنوشت اشخاص با یکدیگر ارتباط و اشتراک پیدا می‌کنند. ضرورت مدیریت در زندگی اجتماعی تا آنجاست که حتی بسیاری از حیوانات که بصورت اجتماعی زندگی می‌کنند براساس فرمان‌گریزه، مدیری را برمی‌گزینند. حال انسانها که بصورت اجتماعی

زندگی می‌کنند، بطریق اولی نیازمند سازماندهی، برنامه‌ریزی و سیستمی هستند که بتواند آنها را به اهدافشان رهنمود سازد. مدیریت و راهکارهای آن و تربیت مدیران لایق از اهم مبانی فکری دینی محسوب می‌شود. انسان نمی‌تواند به گونه‌ای ناموزون و همچون وصله ای ناهم‌رنگ در جهان هستی زندگی کند. او به همان اندازه که از نظام، تشکیلات و مدیریت فاصله گیرد با شکست و ناکامی روبرو خواهد شد و محکوم به فناست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶، ص ۲۱)

دانشمندان مختلفی در خصوص نیازهای مادی انسان مطالعاتی انجام و آنها را طبقه بندی کرده‌اند که از معروف‌ترین آنها جامعه‌شناسی آلمانی آبراهام مازلو است که نیازها را در مطالعات تکمیلی خود به پنج دسته طبقه بندی نموده است. ۱- نیازهای فیزیولوژیکی ۲- نیازهای ایمنی ۳- نیازهای اجتماعی یا تعلق ۴- نیازهای قدر و منزلت ۵- نیازهای خودیابی یا تحقق ذات.

او معتقد است که این نیازها به ترتیب در اشخاص ظاهر می‌شوند. لیکن مهمترین خلع محسوس در این نظریه عدم توجه به ادامه حیات پس از مرگ می‌باشد، توجه مادی به زندگی و غفلت از یاد خداوند چنین سلسله مراتبی را ایجاد می‌نماید. خداوند متعال در قرآن مغضوبین (منکرین متفکر) و ظالین (گمراهان بی‌خبر) را در مقابل بندگان و مومنین یاد می‌کند که مورد رحمت حق تعالی بوده و نعمت عطا شده‌اند، در سوره مبارکه " فاتحه الكتاب " هستند و در آیه ۶۹ سوره نساء به چهار گروه نبیین، متقین، شهدا و صالحین نام برده شده‌اند که در ارضای نیازهای فیزیولوژیکی حداقلی خود در پیمودن صراط مستقیم ربشان و کسب رضای او از هیچ کاری دریغ نمی‌کنند و با یاد او آرامش و امنیت روحی یافته‌اند " الا بذکر الله تطمئن القلوب ".

با وجود و ارضای تمام نیازهای سلسله مراتب فوق‌الذکر یاد خداوند در دل انسان نباشد به فرمایش قرآن زندگی پراضطرابی خواهد داشت.

در سوره طه آیه ۱۲۴ می‌فرماید: *وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى* یعنی و هر که از یاد من روی گرداند حتماً برای او زندگی تنگی خواهد بود (هر چند دارای مال و منال وافر باشد، به لحاظ انقطاع از غیب، و عدم قناعت

نفس و طلب زیادی و تزلزل موارد اتکاء و خوف از حوادث) ، و روز قیامت او را نابینا محسوس می کنیم. وجه بی ارزش است موقعیتهای دنیوی در مقابل آخرت . کلام و سیره معصومین (ع)، درس زندگی سعادت‌مند در این دنیا و رستگاری آخرت برای انسان است. همان‌طور که در معیارهای استخراج شده مشاهده شد، معارف اسلامی فقط به یک بعد انسان نمی‌پردازد و انسان را در تمام ابعاد وجودی رشد می‌دهد. براین اساس می‌توان چنین نتیجه‌گیری نمود که در رویکرد اسلامی، نظامی جامع و همه‌جانبه در مقام تعریف ویژگی‌های مدیران مد نظر است که ابعاد درونی ساختاری، رفتاری را بصورت همزمان پوشش می‌دهد.

سعادت بشر یا اهداف سازمانی

سعادت در فرهنگ ملت‌های مختلف تعاریف متفاوتی دارد و هر یک از اقوام بشری سعادت را به گونه‌ای خاص تعریف نموده و مطابق با آن تعریف مصداق خاصی را برای آن بیان می‌کنند. بعنوان مثال عده‌ای سعادت را در تمول و مال می‌دانند و اقوام دیگر جمال و عده‌ای دیگر کمال را موجب سعادت می‌دانند اما اگر به فرهنگ اسلامی خودمان مراجعه کنیم و بخواهیم سعادت را از نظر اسلام جویا شویم باید به کتاب آسمانی مان یعنی نسخه شفا بخش حیات آدمی و دستورالعمل زندگانی خود که همان قرآن مبین است رجوع نماییم. قرآن کریم حیاه طیبه یا سعادت حقیقی را اینگونه و در نتیجه چنین اعمالی دست یافتنی می‌داند که:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (نحل آیه ۹۷)

مفسران قرآن؛ معانی متعددی برای «حیات طیبه» ذکر کرده‌اند؛ مانند:

۱. روزی حلال (طوسی، ج ۶، ۴۲۴)
 ۲. قناعت و خشنودی از قسمت الهی (کاشانی، ج ۱، ۶۶۲)
 ۳. عبادت توأم با روزی حلال (دمشقی، ج ۴، ۵۱۶)
 ۴. زندگانی در طاعت خداوند (رازی، ج ۱۲، ۸۹)
- البته با توجه به نتایجی که از انجام عمل صالح نصیب مؤمنان می‌شود؛ حیات طیبه،

مفهومش آن‌چنان وسیع و گسترده است که همه اینها و غیر اینها را در بر می‌گیرد. در حقیقت موارد نام برده از باب مصادیق می‌باشند. پس حیات طیبه؛ یعنی زندگی پاکیزه از هر نظر؛ پاکیزه از آلودگی‌ها، ظلم‌ها، خیانت‌ها، دشمنی‌ها، اسارت‌ها، ذلت‌ها و انواع نگرانی‌ها و هر گونه چیزی که آب زلال زندگی را در کام انسان ناگوار می‌سازد. (مکارم شیرازی، ج ۱۱، ۳۹۴)

به دیگر سخن، حیات طیبه؛ یعنی زندگی‌ای که نیازهای مادی، جسمانی و معنوی - چه علمی، چه عملی، چه روحی - آدمی را پاسخ گو باشد. (خامنه‌ای، ج ۶، ۲۵).

تمایل انسان به یک زندگی گروهی و اجتماعی از دوران باستان و زندگی اولیه مشاهده می‌شود و این تمایل در قالب تجمع‌های گوناگونی تا به امروز شکل گرفته است. ظهور سازمان‌ها و لازمه انجام امور افراد در یک قالب تعریف شده و با هدف، نشان از آن دارد که انسان خواسته یا ناخواسته به دنبال چیزی است که در نگاه خود در اهداف سازمان‌ها آن را تعریف می‌کند، ولی واقعیت این است که هدف غایی انسان سعادت و رسیدن به کمال است، لیکن این مهم چون درسی است که پیش نیازهای آن می‌بایست در قالب اهداف کوتاه مدتی قابل دسترس شده و زمینه رسیدن به آن را فراهم نماید. انسان جهت امرار معاش و گذران زندگی که آن هدف را دنبال می‌کند در اجتماعات و سازمانها فعالیت می‌نماید و این امر موجب می‌شود خصوصیات را از خود بروز دهد که برای اعضاء سازمان و هموعان خود جالب می‌باشد و زمینه مطالعات و تحقیقات را در عرصه زندگی مادی انسان فراهم آورده است. خلع بوجود آمده در این میان آن است که برخی انسان‌های غافل، بدون توجه به سعادت واقعی و صراط مستقیم "خالق کریم" اهداف خرد دنیوی را ملاک زندگی خود قرار داده و فقط به آن می‌اندیشند و این اندیشه ویژگی‌ها و خصوصیات رفتاری آنها را دگرگون نموده و از آنها موجودی غیرقابل پیش‌بینی می‌سازد تا عرصه تحقیقات متنوع شده و نتایج حاصله محققین متفاوت شود.

مدیریت را شاید در این نگرش بتوان چنین تعریف کرد:

مجموعه‌ی اعمالی که با آگاهی از دستورات خداوند متعال موجبات اطاعت افراد و جوامع از اوامر الهی (تبعیت از هدایت تشریحی) و فعل و انفعالات محیطی (نظم تکوینی)

شود.

در تفسیر و توضیح این تعریف می توان چنین گفت که بین هدایت تشریحی و نظم تکوینی رابطه ای مثبت و تعاملی دقیق وجود دارد و برخورداری از وجود مثبت و آثار سودمند و آینده های موجود در طبیعت، در اثر پیروی از " ما انزل الله " امکان پذیر بوده و بر عکس هر گونه بی توجهی و انحراف از دستورالعملهای آسمانی فساد جریانهای طبیعی زیست محیطی را به دنبال خواهد داشت و روز سالم آن را دچار اختلال خواهد نمود. لذا مدیران به عنوان متولیان این امر و کسانی که آهنگ حرکت به سوی سعادت را می نوازند، می بایست با اعمال نفوذ و ایجاد انگیزه این رابطه را به طور صحیح تشریح و تدوین نمایند. پس مدیران و محققان می بایست دنبال راههای شناخت روابط علت و معلولی بین این دو باشند و اهمیت آن را در سعادت بشر تشریح و آن را در مجموع زیر سیستمهای سازمانی مورد بررسی قرار داده و اطلاع رسانی نمایند، تا همگان بدانند که خطرات ناشی از انحراف و نتایج سوء عملکردشان چه خواهد بود و شاهد این ادعا را آیه ۱۹ سوره رعد قرار دهند که:

انما انزلنا الیک من ربک الحق " تنها آنچه که از جانب پروردگارت به تو نازل شده است حق و ضرورت بی مثال هستی در جهت تحقق هدف آفرینش و ابزار نیل به سعادت موعود است . "

نتیجه این که به عنوان محقق در علوم مدیریتی می بایست مطالعات سازمانی و رفتاری را به عنوان یک مطالعه خرد از سعادت کلان انسان در نظر گرفته و اهداف و راهبردهای سازمانی را اهدافی جزئی از هدف خلقت و آفرینش انسان داشته و مطالعات و رهنمودهای خود را جهت تحقق اهداف به کار بندیم و در این مسیر آیه ۴۷ سوره نساء را سرلوحه امور قرار دهیم.

و کان الله شاکرا علیها یعنی خالصانه دل به صاحبدل بسپار که پذیرا و قدرشناس علیم اوست.

چگونگی رسیدن به هدف و مشیت الهی:

آنچه که امروز به عنوان مدیریت منابع انسانی، مدیریت استراتژیک، مدیریت بحران، برنامه ریزی استراتژیک و ... ما را در رسیدن به هدف راهنمایی می نماید حاصل مطالعات درون سازمانی و تحقیقات جامعی در سطوح مختلف و جوامع گوناگون بر رفتار افراد در موقعیت های مختلف می باشد که با سعی و خطا و تکرار و تمرین حاصل گردیده و همچنان ادامه دارد. ولی نباید قافل بود که خداوند در سوره بلد می فرماید: همانا انسان را در رنج آفریدیم. یعنی این که رنج و مرارت های زندگی لازمه حرکت هوشیاران عالم در بستر کمال خواهد بود و تمام دانشمندان و متفکران اعم از محققین علم مدیریت یا دیگر علوم بدانند که رنج و ناکامیهای فراوان آنها باعث زندگی تلقی نمی شود بلکه به فرمایش قرآن کریم " دردها و رنجها در چارچوب حکمت الهی، لازمه زندگی و چاشنی آن به منظور رسیدن به کمال از طریق بندگی حق تعالی است. و در برنامه ریزی های مادی و راهبردهای مطالعه شده مشیت الهی فراموش نشود چرا که خداوند به صراحت در آیه ۲۳ سوره کهف فرموده اند:

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا . یعنی هرگز نگویید که من این کار را فردا

انجام می دهیم و در ادامه آیه می فرماید:

إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا . مگر آنکه (بگویی اگر) خدا بخواهد ، و هر گاه (ان شاء الله گفتن را) فراموش کردی پروردگار خود را به یاد آر و بگو: امید است پروردگارم مرا به (راهی) نزدیکتر از این به رشد و صواب هدایت نماید. یعنی کلام خود را مقید به مشیت الهی کنید پس برای رسیدن به اهداف سازمانی و دنیوی باید کوشید و رنج و مشقت دنیوی را تحمل و دل و دیده خود را آبدیده نمود تا با تعقل به هدف نهایی رسید و هدف نهایی دارالسلام است یعنی سرای صلح و آرامش مطلق و آنجا نیست جز آخرت که در آن برای مومنین هیچ درد و رنجی وجود ندارد.

ویژگی‌های مدیران در سازمان‌ها

در تفکر شیعی، ضرورت مدیریت را باید در امامت جستجو کرد. زیرا امامت از نظر شیعه، به عنوان یک اصل اعتقادی، چیزی جز مدیریت جامع و کامل نیست، الامامه ریاسة عامه فی امور الدین و الدنیا، ((امامت، ریاستی عمومی در امور دین و دنیاست)). (برادران حکیمی، جلد ۲، ص ۳۶۵).

شجره طیبه امامت، ریشه در زمین وحی دارد و با آب عصمت و طهارت سیراب می‌گردد و از نور وجودی نبوت تغذیه می‌کند و شاخه‌های سرسبزش بر سر امت اسلامی و جامعه بشری سایه می‌افکند، مدیریت یکی از شاخه‌های این درخت تناور است. امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیائه . . . لیشروا لهم دفائن العقول، ((خداوند پیامبران خود را در میان مردم برانگیخت تا با مدیریت خویش ذخایر پنهان استعدادها را استخراج کنند)). در نظام اداری و اجتماعی اسلامی، مدیریتها از امامت ریشه می‌گیرند، در واقع باید گفت: مشروعیت مدیریت در جامعه دینی ناشی از پیوندی است که با امامت دارد. هرگاه این رابطه قطع گردد، کلیه حرکات مشروعیت و خاصیت خود را از دست می‌دهند. آنچه که باید بدان اشاره کرد، این است که مشکل جامعه ما مشکل کمبودها نیست، بلکه مشکل ضعف بعضی از مدیریتها است که هرگاه با الهام از مبانی معنوی اسلام اصلاح گردد، بسرعت می‌توان بر مشکلات فایق آمد. (عظیم زاده، ۱۳۸۶)

امیر مومنان همچنین در خطبه ۴۰۲ نهج البلاغه می‌فرماید: همانا سزاوارترین مردم به فرماندهی کسی است که تواناترین آنها بر اجرای امور و داناترین آنها به فرمان خداوند در فهم مسایل باشد.

آنچه بدیهی است این است که انسان برای نیل به هدف که در فلسفه خلقت، کمال و سعادت و در سازمانها اهداف از پیش تعیین شده هر سازمانی تعریف شده، نیازمند مدیر و راهنما می‌باشد. لذا فردی که برای این مهم انتخاب می‌شود باید ویژگی و توانایی داشته باشد که می‌توان آن را در چهار مقوله خلاصه کرد:

۱- توان شناخت خصائل و ویژگیهای وجود انسان و نحوه بروز آنها

۲- توان شناخت انواع شیوه های رفتاری افراد و گروههای سازمانی
۳- توان شناخت و آگاهی از انگیزه ها و محرکهای اشخاص که منجر به ایجاد نحوه ی خاصی از رفتار می شود.

۴- توان شناخت و استفاده از انواع دانشها و علوم به منظور رهبری موثر بر افراد
لیکن بزرگترین چالش امروز بشری انتخاب مدیران و راهبرانی است که توان هدایت این کشتی را به سر منزل مقصود داشته باشند.

استاد شهید مطهری در مقاله "مدیریت و رهبری در اسلام" رهبری و مدیریت را مستلزم نوعی رشد می داند و رشد را به معنای شناخت، لیاقت و شایستگی، حفظ و نگهداری و در انتها بهره برداری از امکانات و سرمایه های مادی و معنوی که در اختیار انسان است.

آیت الله مصباح و ویژگی مدیران اسلامی را اینگونه بر می شمارد:

۱. هدف او از انجام کار، کمال معنوی و قرب الی الله است. اولویت با کاری است که برای هدف مفید تر باشد
۲. او به نفع شخصی خود نمی اندیشد بلکه هدف انتفاع مجموعه انسان هایی است که در این مسیر قرار دارند، حال ممکن است از این طریق منافع شخصی او نیز تامین شود.
۳. جلوگیری از وابستگی اجتماعی درازمدت، یعنی ممکن است کاری در زمان حال به نفع جامعه باشد، اما در درازمدت موجب وابستگی اجتماعی و سیطره اقتصادی دشمنان شود.

مدیر لایق و شایسته از دیدگاه اسلام حداقل باید این ویژگی ها را داشته باشد، ایمان و ارتباط با خداوند، مهر و عطوفت نسبت به مردم، سعه صدر، صبر و شکیبایی در برخورد با مسائل، شایستگی و لیاقت در انجام امور، ریاست طلبی و خودکامه نبودن، تفویض اختیار و مسئولیت خواهی، مراقبت و نظارت، مشورت با افراد صالح و شایسته، وفای به عهد، عدم احتجاب و احتراز از فاصله گرفتن از مردم، عدم سوء استفاده خود و وابستگان از امکانات، داشتن روحیه انتقادپذیری، برقراری عدالت، قضاوت و داوری بر اساس حق و عدالت. (مشتاق، ۱۳۸۵)

امام علی (ع) به مالک اشتر رعایت تقوای الهی، مقدم داشتن اطاعت او بر هر چیز و

پیروی از دستورات وی را فرمان می‌دهد... و نیز دستور می‌دهد که شهوات نفسانی را شکسته و خوار نموده، در مقابل تهاجمات شهوانی خویشنداری کند؛ زیرا نفس انسان را به بدی و ادا می‌کند مگر کسی را که مورد رحم الهی قرار گیرد. (نامه ۵۳ نهج البلاغه)

در کنار تقوای دینی و سیاسی امام علی (ع) به کارگزاران و والیان خود توصیه به تقوای اخلاقی نیز می‌دهند. چنانکه امیرالمومنین (ع) هنگامی که محدبن‌ابی‌بکر را استاندار مصر نمود، در آغاز فرمانش به او دستور تواضع، نرمش و مساوات را داد. (نامه ۲۷)

امام (ع) در فرمانش به مالک اشتر، عالی‌ترین تعبیرهای عاطفی و احساسی درباره محبت به مردم را به کار برده می‌فرماید: ای مالک، دل خویش را در پوششی از رأفت به رعیت و محبت به آنان و لطف بدیشان قرار بده، زیرا آنها از دو گروه بیرون نیستند، یا برادر تو می‌باشند و یا انسانی چون تو هستند. آری آن کارگر مسلمان برادر استاندار است و آن کشاورز ذمی انسان چون او می‌باشد. (نامه ۵۳)

تقوای مالی نیز از دیگر مواردی است که حضرت علی (ع) درباره آن به کارگزارانش به رعایت آن توصیه می‌فرماید. حضرت در توصیه اش به فرماندار آذربایجان ضمن امانت خواندن حکومت می‌نویسد: برخورد زمامدار اسلامی با آن (حکومت) باید برخورد یک امانتدار باشد نه یک طعمه‌خوار. (نامه ۵) شریح قاضی منزلی را به هشتاد دینار خریده بود. هنگامی که گزارش آن به امام رسید، آن حضرت نامه بسیار توییح آمیزی برای وی نوشت و فرمود: آگاه باش! به زودی نزد تو می‌آید کسی که نه نگاهی به سند منزلت می‌کند و نه سؤالی از شاهدانت می‌نماید، تا آنکه تو را به نقطه‌ای دور با چشمانی که از حسرت خیره بدان شده است ببرد و یکه و تنها به قبر و گور تسلیم نماید. (نامه ۳)

می‌توان از کلام خداوند متعال در قرآن کریم بهره جست که بهترین الگو و راهنمای انتخاب را در پیش روی ما قرار داده و افرادی را تحت عنوان صاحبان خرد معرفی نموده است. در قرآن مجید در شانزده مورد از خردمندان، تحت عنوان "اولوالالباب" یاد شده است. که از حیث معنی در لغت، جمع لب یعنی مغز گردو است و اصطلاحاً عقل و خرد معنی می‌شود. بنابراین می‌توان اولوالالباب را صاحبان خرد معنی کرد. و در آیه ۳۵ سوره احزاب خصوصیات الصالحین، الصادقین، الحافظین فروجهم، القانتین، الذاکرین، الصابرين، المتصدقین را به عنوان خصوصیت انسان کامل بیان می‌کند.

نتیجه گیری

دین اسلام و رسول خدا (ص) به استناد آیه ۴۰ سوره احزاب که می‌فرماید: ما كان مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لَكِنْ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّنَ وَ كَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا . به عنوان آخرین دین و خاتم پیامبران معرفی شد. علت این ختمیت عدم تحریف قرآن کریم و جامعیت قوانین مطرح شده در آن است. بنابراین وظیفه هر محقق مسلمان است که در راستای پاسخ به نیازهای متغیر انسانها که با توجه به شرایط اجتماعی، جغرافیایی، سیاسی و ... در حال تغییر و دگرگونی است، متناسب با تخصص و مهارت خود با توجه عمیق به مفاهیم این دایره المعارف کمال و سعادت مطالعات خود را گسترش داده و با انطباق قوانین و اوضاع با فرامین قرآن کریم و احادیث اهل بیت ضمن گسترش و جهانی نمودن دین مبین اسلام راه را برای رسیدن به سرمنزل مقصود مهیا سازد و بی شک توصیه‌ها و سفارشات گوناگونی در این راستا قابل تامل بوده و لزوم ترویج آن به زبان ساده و تخصصی امری است که امر به معروف و نهی از منکر یکی از این مهم‌هاست که در آیه ۱۱۰ سوره آل عمران این چنین تاکید شده است :

كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ تُوْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ لَوْ اٰمَنَ اَهْلُ الْكِتٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُوْنَ وَ اَكْثَرُهُمْ الْفٰسِقُوْنَ .

شما از ازل بهترین امتی بودید که برای مردم پدید آمدید . چون امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید . اگر اهل کتاب هم ایمان می‌آوردند ، برایشان بهتر بود ، لیکن بعضی از آنان مؤمن و بیشترشان فاسقند .

و مولا علی (ع) نیز در حکمت ۲۵۲ ضمن بیان جامعه‌ای از مسائل زندگی در این باره می‌فرماید:

فَرَضَ اللّٰهُ الْاِيْمَانَ تَطْهِيرًا مِنَ الشُّرْكِ وَ الصَّلَاةَ تَنْزِيْهًا عَنِ الْكِبْرِ وَ الرِّكَاءَةَ تَسْبِيْحًا لِلرِّزْقِ وَ الصِّيَامَ اِتِّبَاعًا لِاِخْلَاصِ الْخَلْقِ وَ الْحَجَّ تَقْرِيْبَةً لِلدِّيْنِ وَ الْجِهَادَ عِزًّا لِاِسْلَامِ الْاُمَمِ بِالْمَعْرُوْفِ مَصْلَحَةً لِلْعَوَامِّ وَ النَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ رَدْعًا لِلسُّفْهَاءِ وَ صِلَةَ الرَّحِمِ مَنَامَةً لِلْعَدَدِ وَ الْقِيَاصَ حَقْنًا لِلدِّمَاءِ وَ اِقَامَةَ الْحُدُوْدِ اِعْظَامًا لِلْمَحَارِمِ وَ تَرْكَ شُرْبِ الْخَمْرِ تَحْصِيْنًا لِلْعَقْلِ وَ مُجَابَبَةَ السَّرِيْقَةَ اِيْجَابًا لِلْعِفَّةِ وَ تَرْكَ الرِّزْنِ تَحْصِيْنًا لِلنَّسَبِ وَ تَرْكَ اللُّوَاطِ تَكْثِيْرًا لِلنَّسْلِ وَ الشَّهَادَاتِ اسْتِظْهَارًا

عَلَى الْمُجَاحِدَاتِ وَ تَزَكِ الْكُذِبِ تَشْرِيفاً لِلصِّدْقِ وَ السَّلَامَ أَمَاناً مِنَ الْمَحَاوِفِ وَ الْأَمَانَةَ نِظَاماً
لِلْأُمَّةِ وَ الطَّاعَةَ تَعْظِيماً لِلْإِمَامَةِ

خدا "ایمان" را برای پاکسازی دل از شرک ، و "نماز" را برای پاک بودن از کبر و خودپسندی و "زکات" را عامل فزونی روزی، و "روزه" را برای آزمودن اخلاص بندگان ، و "حج" را برای نزدیکی و همبستگی مسلمانان ، و "جهاد" را برای عزت اسلام، و "امر به معروف" را برای اصلاح توده های ناآگاه ، و "نهی از منکر" را برای بازداشتن بی خردان از زشتی ها ، "صله رحم" را برای فراوانی خویشاوندان ، و "قصاص" را برای پاسداری از خون ها، و اجرای "حدود" را برای تحقق عفت ، و ترک "زنا" را برای سلامت نسل آدمی ، و ترک "لواط" را برای فزونی فرزندان ، و "گواهی دادن" را برای به دست آوردن حقوق انکار شده ، و ترک "دروغ" را برای حرمت نگهداشتن راستی ، و "سلام" کردن را برای امنیت از ترس ها، و "امامت" را برای سازمان یافتن امور امت، و "فرمانبرداری از امام" را برای بزرگداشت مقام رهبری، واجب کرد.

پس کاملترین و جامع ترین خط مشی زندگی و شیوه مدیریت و راهنمای زندگی خصوصی و کاری ما در این چنین دستورات و فرامینی نهفته است که می بایست به شکلی علمی و متناسب با نیاز جامعه و افراد آن و به زبان روز تفسیر و در اختیار همگان قرار گیرد، باشد که خداوند از این رهگذر عنایت ویژه‌ای نصیب مخلوق خود کرده و سعادت‌مند گرداند.

فهرست منابع

قرآن کریم

- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، ۱۳۷۹، انتشارات پارسیان، قم
۱. تفسیر المیزان. تالیف سید محمدحسین طباطبایی، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، ۱۳۸۲، دفتر انتشارات اسلامی، قم
 ۲. جعفری تبریزی، محمد تقی، ۱۳۷۶، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران
 ۳. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۹۱، شرح نهج البلاغه، موسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البيت (ع)، اصفهان
 ۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۶، مدیریت و فرماندهی در اسلام، مدرسه الامام علی ابن ابیطالب (ع)، قم
 ۵. نراقی، ملا احمد، ۱۳۹۵، معراج السعاده، نشر آبان، قم
 ۶. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، کلام جدید با رویکرد اسلامی، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری، نشر معارف، قم
 ۷. رحیم پور، فروغ السادات، ۱۳۸۵، معاد از دیدگاه امام خمینی (س) - تبیان آثار موضوعی (دفتر سی ام)، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، موسسه چاپ و نشر عروج
 ۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، مجموعه آثار (۱۴)، صدرا، تهران
 ۹. حسینی خامنه ای، علی، ۱۳۸۸، سایه سار ولایت، ج ۶، نشر معارف، قم
 ۱۰. حسینی خامنه ای، سید علی سایت مقام معظم رهبری (مدظله العالی)
 ۱۱. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، دارالکتب السلامیه، تهران
 ۱۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، ۱۴۱۹ ق، تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت
 ۱۳. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸ ق، الاصفی فی تفسیر القرآن، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم

۱۴. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت
۱۵. نصری، عبدالله، ۱۳۸۲، فلسفه آفرینش، دفتر نشر معارف، قم
۱۶. ریچارد اسکات، سازمانها و سازماندهی، ترجمه سیدرضا سیدجوادین، ۱۳۹۱، مروارید، تهران.
۱۷. حکیمی، محمدرضا و برادان، الحیات، جلد ۲
۱۸. عظیم زاده اردبیلی، فائزه، ۱۳۸۶، تئوری مدیریت از دیدگاه امام علی (ع)، فصلنامه ندای صادق، شماره ۲۰
۱۹. مشتاق، زینب، ۱۳۸۵، خصوصیات یک مدیر لایق و شایسته از دیدگاه اسلام، توسعه مدیریت شماره ۷۲
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۱، پیش نیازهای مدیریت اسلامی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۲۱. مطهری، مرتضی، فطرت، -سایت www.mortezamotahari.com
۲۲. مطهری، مرتضی، تکامل اجتماعی انسان، -سایت www.mortezamotahari.com

مقایسه عقل و قلمرو آن از دیدگاه ملاصدرا (حکمت متعالیه) و میرزای اصفهانی (تفکیک)

شهاب الدین وحیدی مهرجردی^۱
محسن مروی نام بغدادآبادی^۲

چکیده

واژه عقل یکی از مفاهیمی است که تعاریف متعددی به خود دیده. برخی عقل را مساوق وجود انسانی دانسته و برخی آن را منشا گمراهی و سقوط از حیطة تعبد الهی دانسته. برخی آن را معادل فلسفه به کار برده و گروهی به لزوم تفکیک عقل و فلسفه حکم کرده اند. فلاسفه عقل را ارج نهاده و اهل حدیث و اشاعره آن را طرد کرده اند ملاصدرا عقل را قوه تحلیل گر و از مراتب و شئون نفس می داند و گستره ی آن را از عقل هیولانی تا عقل مستفاد می داند اما میرزا عقل را مخلوق و افاضه از سوی خداوند می داند «ظاهر بذاته و مظهر لغیره». عقل از نگاه وی تنها حقیقی روشنگر است و نه از مراتب نفس. پژوهش حاضر در پی مقایسه عقل و قلمرو آن در اندیشه این دو عالم بزرگ اسلامی است که شباهت ها و تفاوت های میان آن دو را تبیین می کند.

واژگان کلیدی

ملاصدرا، میرزا مهدی اصفهانی، عقل، مراتب عقل، قلمرو عقل.

طرح مسأله

عقل یکی از مسائل بسیار مهم و اساسی اندیشه‌ی انسانی است که تبیین و تحلیل آن می‌تواند نقش به‌سزایی در عرصه‌ی فلسفه و کلام ایفا کند. اهمیت عقل در این است که نه تنها خود از منابع دین به شمار می‌رود بلکه برای فهم منابع دیگر نیز مانند کتاب و سنت بیش از هر چیز به عقل نیازمندیم.

نکته‌ای که هرگز نباید آن را از نظر دور داشت قلمرو عقل است به این معنا که عقل اگرچه در کار شناخت معارف و حقایق هستی - چه در ظاهر و چه در غیر ظاهر - در مرحله‌ای و تا حد زیادی توانایی و بسندگی دارد، اما در مرحله‌ای نیز ناتوان است، توانایی حصول شناخت معارف در تمام امور را ندارد و از درک آنها به خودی خود ناتوان است؛ اما وقتی که عقل به آن حقیقت‌ها توجه داده شود و آن موضوعات به صورت صحیح و درست به عقل ارائه گردد، آن گاه عقل بر ادراک و تصدیق آنها توانایی پیدا می‌کند.

محدود بودن قدرت عقل (کلینی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۴، آمدی، بی تا، ج ۲، ص ۵۰۵). در شناخت و حصول معرفت به تمام هستی، چیزی است که خود عقل به ما می‌گوید و به آن حکم می‌کند و از این جاست که انسان برای درک حقایق هستی و معارف الهی، به دو حجت نیازمند است: ۱. حجت ظاهری که پیامبر و ائمه (ع) هستند. ۲. حجت باطنی که عقل است در درون خود انسان. (کلینی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۹)

عالم انسانی عرصه تجلی اندیشه‌های متفاوت و تعارض نحلّه‌های فکری مختلف است و در مقایسه بین دو عالم و اندیشمند انتظار اختلافات و اشتراکات فکری در موضوع واحدی وجود دارد.

این پژوهش تلاشی است در باب مقایسه عقل و قلمرو آن بین ملاصدرا و میرزای اصفهانی و پاسخ به این سوال که بین این دو عالم شباهت و تمایزی در مورد عقل، مراتب و تعریف آن وجود دارد؟ آیا این دو اندیشمند علاوه بر توانمندی‌های عقل در باب شناخت و حقایق عالم هستی قایل به قلمرو عقل می‌باشند؟ می‌توان گفت صدرا قایل به مراتب عقل است ولی میرزا قایل به مراتب نیست اما هر دو به نوعی قایل به قلمرو عقل در دسترسی به تمام حقایق عالم هستی می‌باشند. لازم به ذکر این است که در باب این موضوع

اگرچه بصورت مجزا تحت عنوان عقل از دیدگاه صدررا در فصلنامه پژوهش های فلسفی کلامی دانشگاه قم توسط شهاب الدین وحیدی به چاپ رسیده اما در مورد عقل از دیدگاه میرزا مقاله ای پژوهشی به چاپ نرسیده و بصورت مقایسه ای نیز تا کنون پژوهشی انجام نگرفته است. این پژوهش کمکی است به محققان محترم که می خواهند در باب عقل و قلمرو آن به طور مقایسه ای مطالعه و تحقیق داشته باشند.

واژه شناسی

عقل در لغت

اربابان لغت در کتاب های خود معانی متعددی برای عقل بیان داشته اند از قبیل: نهی، بازداشتن، جلوگیری کردن، امساک، منع و نیز فهم، تدبیر، درک و معرفت..

- عقل به معنای علم، ملجأ و پناهگاه، حصن، امساک و نهی کردن و قلب آمده است و آن را ضد حمق می داند و نیز آن را علم به صفات اشیا از حسن و قبح و کمال و نقصان آنها می داند و در ادامه می گوید: عقل قوه ای است که بین حسن و قبح تمیز قائل می شود و آن دو را از یکدیگر باز می شناسد. (الزبیدی، ۱۳۰۶: ج ۸، ۲۵)

- عقل به معنای نهی و ضد جهل و جمع آن عقول می باشد. و «عقل همان قلب است و نیز نیرویی است که امور را تثبیت می کند و قوه ای است که به واسطه آن انسان از سایر حیوانات متمایز می گردد.» (ابن منظور، ۱۴۰۸: ج ۹، ۳۲۶)

- عقل، به معنای خرد، دانش و دریافت صفات اشیا از حسن و قبح، کمال و نقصان، خیر یا شر و علم به مطلق امور به سبب قوتی که ممیز قبیح از حسن است، یا به سبب معانی و علوم مجتمعه در ذهن که بدان اغراض و مصالح انجام پذیرد، یا به جهت هیئت نیکو در حرکات و کلام که برای انسان حاصل می شود.» در ادامه می گوید: عقل جوهری است لطیف و نوری است روحانی که بدان نفس درک می کند علوم ضروریه و نظریه را. (صفی پور، ۱۳۷۷: ج ۳ و ۴، ۸۶۲).

- عقل به معنای خرد، دانش و آن قوه ای است برای نفس انسان که بدان، دقایق اشیا را تمیز دهد و آن را نفس ناطقه نیز گویند که در اصل لغت، مصدر است به معنای بند در پا بستن. (رامپوری، ۱۳۶۳: ۶۰۷).

مقایسه بین دو دیدگاه صدرا و میرزا

بدون تردید مقایسه و داوری بین دو دیدگاه بدون توجه به مبنای فکری و جهان بینی آنها صحیح نمی باشد از این رو سعی شده با توجه به مبانی به دست آمده از آثار موجود صدرا و میرزا به تبیین عقل و موضوعات مربوط به آن پرداخته شود.

صدرا نفس انسانی را دارای دو قوه می داند که یکی تصورات و تصدیقات را درک می کند (عقل نظری) و دیگری حسن و قبح اعمال انسانی را استنباط می کند (عقل عملی). انسان به وسیله عقل نظری به حق یا باطل بودن مدرکات خود اعتقاد پیدا می کند و به وسیله عقل عملی به خیر یا مظنون به خیر بودن عمل اعتقاد پیدا می کند

از این جمله ی صدرا می توان فهمید که نگاه او به عقل چگونه است، همین که نفس به یک مرتبه وجودی بالاتری رسید و از وهم و شک فراتر رفت و توانست در مورد یک فعل به مظنون الخیره برسد. روشن است که این نگاه ربطی به نگاه تفکیک به عقل ندارد که آن را نور روشن گرینا و معصوم از خطا می داند، و این که داده های عقل (هر چند اندک) یقینی، و ثابت است. از این جا تفاوت دو دیدگاه (ملاصدرا و میرزا) در حجت دانستن عقل روشن می شود!

صدرا عقل را مرتبه ای از فعلیت نفس می داند و کمال این عقل (نظری) استخراج نظریات از ضروریات یقینی (قطعی) است. پس احکام عقل نظری عبارت از نتیجه ای است که از برهان می گیرند. قوام برهان به یقین (قطع) است که این یقین و قطع ذاتاً معصوم نیست و نمی تواند میزان و ملاک برای مطابقت با واقع یا مخالفت با واقع باشد چون این قطع یک حالت نفسانی است و تا این حالت برای نفس باقی است نمی تواند احتمال خلاف واقع را در سود قطع خود بدهد، ولی کاشف واقع نیست، چون گاهی همین قطع بعداً خلافتش ثابت می شود که تا به حال نفس در جهل مرکب بوده است.

میرزا تنها موجود مجرد تام را ذات خداوند می داند که به تعبیری نوری الذات بالذات می گوید. ما سوی الله را همگی مخلوق خدا می داند، و مخلوقات را به دو دسته کلی نورانی و ظلمانی تقسیم می کند. مخلوقات نورانی را مانند عقل، علم، حیات، قدرت، نور حقیقت محمدیه (ص)، به مخلوقات نوری الذات بالغیر تعبیر می کند و جز اینها را

مظلم الذّات می داند. در عبارات میرزا تعبیر ظلمانی دو کاربرد دارد، گاه برای مخلوقاتی چون جماد، نبات، حیوان، نفس و... به کار می رود، و گاهی حتی مخلوقات نورانی الذّات را نیز به اعتبار بالغیر بودنشان ظلمانی تعبیر می کند. یعنی هر چیز ماسوی الله (نوری الذّات بالذات) را ظلمانی تعبیر می کند. پس به نسبت خداوند (خالق) همه مخلوقات مظلّمند، اما در بین مخلوقات نسبت به یکدیگر بعضی را نورانی می داند و بعضی را ظلمانی و تعبیر مجرد نیز برای مخلوقاتی چون عقل و علم به کار می برد در مقابل مخلوقات مادی، به اعتبار عدم تشخیص و تخیز علم و عقل.

از نظر میرزا حقیقت عقل و علم یکی است یعنی کشف، ذاتی هر دوی آنهاست و نیز هر دو معصوم و مصون از خطا هستند، و فرقتشان در متعلّق است، به جهت بازدارندگی آنها عقل گویند. و عدم بازدارندگی (مثل: ارتفاع و اجتماع نقیضین محال است)، آنها علم می گویند.

با توجه به نگاه مذکور به عقل و علم، تفسیر کردن عقل به قوه و استعداد [که با به فعلیت رسیدن مسلط بر مبادی و متمکن بر مقدمات می شود تا به علم حصولی برسد] صحیح نیست، چون اینها مقدمه و طریق کسب صورت ذهنی است که موجب قطع می شود، و روشن است که قطع علم حقیقی نیست، بلکه علم حقیقی همان نوری است که بر صورت ذهنی و محل آن (نفس) و حاصل آن که قطع باشد، بر همه اینها احاطه دارد، بنابراین عقل در این دو دیدگاه بسیار تفاوت دارند.

(۱) ماهیت عقل

صدرا به پیروی از فلاسفه مشاء، عقل را یکی از شئونات و قوای نفس به شمار می آورد و می گوید: نفس، در وجود انسان یعنی کمال اوّل، متعلق به جسم طبیعی آلی دارای حیات بالقوه و در این جهت با نفس نباتی و حیوانی مشترک است. ولی بر آنها امتیاز دارد از این جهت که قادر بر ادراک امور کلیه و انجام اعمال فکریه است و لذا برای این نفس... دو قوه است: قوه ی علامه و قوه ی عمّاله (ملاصدرا، ۱۳۷۶ ص ۲۹۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۰۳) یعنی قوای این نفس انسانی هم مدرک کلیات است و هم مدرک جزئیات و نیز در معانی و صور تصرف می کند.

اما میرزای اصفهانی و پیروان مکتب تفکیک تعریف^۱ ویژه و منحصر به فردی از عقل ارائه می‌کنند. آنها عقل را موجودی نوری و مستقل بالذات می‌دانند که «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» است. و خارج از نفس. میرزا می‌گوید: عقل است که برای هر عاقلی ظاهر بالذات است، پس از آن که در حال کودکی و نیز در حال غضب و شهوت شدید، فاقد آن است، و به وسیله آن، عاقلان خود را از دیوانگان متمایز می‌کنند. و این همان حجّت است که احادیث وارده آن را حجّت باطنی دانسته‌اند. و انسان هنگام نافرمانی آن، عقوبت می‌شود... و آن، حجّت و فارق میان حقّ و باطل، صدق و کذب، حسن و قبیح، خوب و بد فریضه و سنّت است.

صدرای و میرزا در تعریف عقل و معنایی که از آن لحاظ می‌کنند اختلاف مبنایی پیدا می‌کنند. میرزا عقل را یک موهبت الهی و به مثابه یک چراغ روشنگر نگاه می‌کند که فقط وظیفه روشنگری داشته و بالذات پاک و معصوم است و به هنگام غضب و شهوت شدید نفس، این نور از انسان گرفته می‌شود. اما صدرای عقلی را می‌شناسد که در کنار قوه شهوت و غضب و اراده به عنوان یکی از مراتب و شئون نفس انسانی به شمار می‌رود. عقلی که در کودکی انسان به صورت هیولائی است و چنان استکمال می‌یابد که می‌تواند به عقل مستفاد تبدیل شود.

۲) اقسام و مراتب عقل

اصدرا، عقل را به دو قسم نظری و عملی (قوه‌ی عالمه و قوه‌ی عامله) تقسیم می‌کند. [انسان] با (قوه‌ی عالمه)، ادراک تصوّرات و تصدیقات می‌نماید و آن را عقل نظری و قوه‌ی نظریه می‌نامند و به وسیله (قوه‌ی عامله) استنباط صناعات انسانی می‌کند و قبیح و جمیل را در فعل و ترک می‌فهمد (چنان که قوه‌ی نظریه حق و باطل را می‌فهمد) که آن را عقل عملی و قوه‌ی عملیه می‌گویند. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۰۴)

ملاصدرا برای عقل عملی و نظری مراحل چهارگانه‌ای برمی‌شمارد. (همان، ص ۳۲۴). چهار مرتبه عقل عملی عبارتند از: تهذیب ظاهر، تطهیر باطن، مشاهدات و فنا فی

۱. از نظر میزای مهدی تعبیر «تعریف عقل» مسامحی است، چرا که چیزی معرف عقل نیست بلکه عقل را به 1 خودش می‌شناسیم (ظاهر بذاته).

الله (ملاصدرا، ۱۳۶۷، ج ۱ ص ۲۲۷؛ شواهد الربوبیه، ۱۳۷۵، ص ۳۰۹، ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۲۴) و چهار مرحله عقل نظری عبارتند از: عقل هیولائی یا بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۰۴)

اما میرزا عقل را از شئون نفس نمی داند، و این مراتب چهارگانه و استکمالی را برای عقل نمی پذیرد. از نگاه پیروان میرزا می توان عقل را به سه لحاظ تقسیم بندی کرد، ۱. واجدان عقل و خردورزان، ۲. معقولات و هر آنچه در باره آنها تعقل می شود ۳. حقیقت عقل.

الف) عقل عام و عقل خاص

عقل عام آن است که همه ی بشر، حتی شبانانی که رمه های خویش را در دل کوهسارها و چراگاهها و هامون ها و می چرانند و آنها را اداره و نگهداری می کنند از آن بهره مندند و بهره می برند و همه چیز را با آن به سامان می آورند... (حکیمی، ۱۳۸۳؛ ص ۲۵) (مانند عقل فطری ملاصدرا)

از آنجا که این عقل را عموم مردمان دارا بوده و در فعالیت های روزمره حیات از آن بهره می جویند با نام عقل عام نامگذاری شده است .
عقل خاص آن است که فرهیختگان بشری - که طبیعتاً درصد کمی از مردم هستند - از آن بهره برده و در مقایسه با نوع اول ، خاص نامیده شده است .

ب) عقل بسنده و عقل نابسنده (کافی و ناکافی)

عقل در کار شناخت حقایق هستی (حقایق ظاهر و غیر ظاهر ، حال و آینده) در یک مرحله بسنده است و در یک مرحله نابسنده . مقصود از بسندگی، ادراک خود به خود است و مقصود از نابسندگی، فقدان این ادراک است ، یعنی عقل در مرحله ای نابسنده است و چیزهایی هست یا خواهد بود که از ادراک آنها به خودی خود ناتوان است لیکن هنگامی که به آن حقیقت ها توجه داده شد و موضوعات به صورتی درست به عقل ارائه گشته بر ادراک و تصدیق آنها تواناست. (حکیمی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۹)

ج) عقل سطوحی و عقل دفائنی

این تقسیم بندی بر خلاف دو تقسیم بندی گذشته در فهم مبانی مکتب تفکیک و روش تعقلی آن بسیار حائز اهمیت است. چرا که بدون این تبیین از ماهیت عقل، فهم بسیاری از حقایق پوشیده می ماند.

عقل سطوحی: استفاده از سطح عقل نه عمق آن و این عقل عام بشری است که بشر در زندگی روزمره خود از آن استفاده می کند تا سطح علوم و فلسفه ها و ریاضیات و هنرها و اختراع ها و اکتشافها و... (، حکیمی، ۱۳۸۳ ص ۱۹۶)

عقل دفائنی: یعنی استفاده از عمق عقل نه فقط سطح آن. میرزا و پیروانش این اصطلاح را از سخنان امام علی بن ابیطالب گرفته اند. (سیدرضی، ۱۳۷۹، خطبه اول). حکیمی مقایسه بین این دو گونه عقل را این چنین بیان می دارد: نسبت عقل سطوحی به عقل دفائنی مانند نسبت حس است به عقل. شما چیزهایی را با حس درک نمی کنید و با عقل درک می کنید و وجود آن قطعی است... با ظواهر و سطوح عقل می توان به ظواهر و سطوح اشیا و جهان و حقایق جهان رسید. با نیروهای دفائنی عقل می توان به دفائن (ناپیداهای) هستی و اعماق عالم رسید. (حکیمی، ۱۳۸۳، ص ۷۰)

۳) حجیت عقل

صدرا و میرزا در تعریف و شناخت عقل، دو دیدگاه متفاوت دارند، اما در این امر که عقل از حجیت ذاتی برخوردار است اتفاق نظر دارند. طبق دیدگاه صدرا، پیامبران و فرستادگان خداوند در عالم و جوامع انسانی، همان حجیت و اعتباری را دارند که عقل در عالم بسیط روحانی خود داراست؛ چرا که نور ذاتی و درخشندگی درونی آنان به گونه ای است که ظاهرشان را هم فراگرفته و اشراق و نورانیت قلب نیز باعث اشراق و نورانیت قالب گردیده است.

صدرا با استناد به روایات ائمه معصوم (ع) در مورد حجیت ظاهری و باطنی، به این نتیجه رسیده است که اطاعت از خداوند و حجیت های ظاهری، یعنی پیامبران و از جمله آخرین پیامبر الهی، حضرت محمد (ص)، واجب و ضروری است؛ هر چند وقتی که پیامبر اسلام به عنوان آخرین پیامبر و فرستاده خدا رحلت می کند، رشته نبوت و پیامبری برای

همیشه قطع می‌شود و از آن پس دیگر پیامبری از طرف خداوند به رسالت مبعوث نخواهد شد و بر همین اساس، دیگر در بین مردم حجت ظاهری خداوند وجود نخواهد داشت و مردم نیز بی‌نیاز از پیامبر دیگری خواهند شد. حجت باطنی (عقل) خود حکم می‌کند که به حجت ظاهری نیازمند است، لذا پس از پیامبر خاتم کتاب او (قرآن) و اوصیای او (معلم‌ان کتاب) در حکم حجت ظاهری اند.

میرزا نیز در این که عقل در کنار نبی حجت باطنی است با ملاصدرا موافق است. او می‌گوید: این عقل که حجت باطنی برای هر عاقل و واجد آن است، از حجت های خدا بر آفریدگان اوست... و عقل که حجت و معصوم بالذات از جانب خدای متعال است... به ذات خود بر ذات خود، حجت است و خود، خویش را معرفی می‌کند و حیثیت ذات آن، کشف و آشکار کردن خود و غیر خود است. پس آن، حجت بالذات است: از بدیهیات اولیه این است که حجت بالذات همان عقل است و آن نیز از ضروریات عقلی است، چرا که همه ی حجت ها به حکم عقل حجت می‌شوند... و آن (عقل) حجت داخلی الهی است؛ چنانکه روایات در کافی و غیر آن بر این معنا وارد شده است که عقل رسول داخلی خدا و حجت باطنی خدا و شرع داخل است؛ چنانکه شرع، عقل خارج است. (اصفهانی، بی تا (۲) ص ۱ و ۲)

میرزا در معنایی که از حجیت عقل اراده می‌کند از فلاسفه و حکما فاصله می‌گیرد. از نگاه مکتب تفکیک حجیت یعنی حجت بودن، و حجت یعنی دلیل قاطع و برهان برنده. به خلاف حجت اصطلاحی که در علم اصول مطرح است. در آنجا تعبیر حجت به معنی معذوریت است، یعنی فاعل می‌تواند عذر بیاورد که من چون قطع داشتم این ظرف آب است آن را خوردم، حال که قطع من خلاف واقع بوده و این ظرف شراب بوده من معذورم و مستحق عقاب نیستم.

میرزا درباره حجیت ذاتی عقل و اینکه اگر عقل حجیت دارد و حجت باطنی است، پس چرا عقلای عالم باهم اختلاف کرده اند، می‌گوید: «و عقل ذاتاً حجت است و ضرورتاً حجیت بخش معقولات خود نیز هست. و اختلافی که بین افراد به ظاهر عاقل در معقولات به چشم می‌آید یا باید گفت که اکثر آنها عقل ندارند و توهم می‌کنند که عاقل

اند، در حالیکه در متن واقع عاقل نیستند، یا از آن جهت است که آنان از نور عقل محجوبند، چون فرمانروایی عقل را نپذیرفته اند، پس آنان فاسقند چرا که عصیان کرده اند عقل را و هنگامی که عصیان کردند، از درک عقل و درک حجیت ذاتی آن و حجیت معقولات عقل محروم شده و دچار اشتباه گردیده و جاهلانی شدند که در جهل مرکب مانده اند...» (همان، ص ۳)

۳) ویژگی های عقل

در مورد ویژگیهای عقل نگاه صدرا و میرزا متفاوت است و هریک به شیوه خاصی به این مسئله پرداخته اند، ملاصدرا با طرح بحث جنود عقل و جهل به ویژگیهای عقل می پردازد. به اعتقاد صدرا عقل دارای خصوصیات و صفاتی نیکو و پسندیده است. در مقابل عقل، جهل قرار دارد که دارای صفات رذیله و پست می باشد. (ملاصدر ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۰۹)

امامیرزا مهدی عقل را از سنخ نور می داند. از دیدگاه او یکی از اوصاف عقل، تجرد از ماده و لواحق ماده است و در میان آفریده های خداوند، تنها انوار قدسی و کمالات نوری همچون نور علم، عقل، حیات، قدرت و نور حقیقت محمدیه (ص) مجرداند. البته نه تجردی که فیلسوف می گوید چون تجرد فیلسوف قدیم هم هست. از نظر میرزا این کمالات نوری که مجرد هستند مخلوق و حادث اند نه قدیم. اما به جز این انوار، هرچه در عالم تحقق دارد، مادی است.

با بررسی آثار میرزا در باب عقل می توان به این ویژگی ها نیز اشاره کرد.

- ۱- نور عقل پس از گذراندن دوران طفولیت، به فرد ممیز داده می شود.
- ۲- با این نور، خوبی و بدی یک سلسله از کارها برای انسان کشف می شود. (مانند خوبی احسان و بدی ظلم)
- ۳- انسان در حال غضب یا شهوت شدید، این نور را از دست می دهد و بدی کار را ملتفت نمی شود.

۴- عاقلان به خاطر دارا بودن همین نور، خود را از دیوانگان متمایز می شمارند.

۵- انسان به خاطر مخالفت با عقل، مستحق کیفر می گردد.

- ۶- این نور، حجت باطنی (درونی) خداوند بر انسان عاقل است.
 - ۷- نور عقل، فارق میان واجب عقلی (فریضه) و مستحب عقلی (سنت) است.
 - ۸- عقل و علم، از جهت حقیقت نوری باهم تفاوت ندارند.
- ویژگی دیگر عقل که آن را از مطلق علم جدا می‌سازد، این است که مقارن با اعطای آن، تکلیف و استحقاق کیفر رخ می‌نماید. تا پیش از آن، انسان در معرض بازخواست و کیفر نیست، اما بعد از آن، انتظارات دیگران (حتی خودش)، از او متفاوت می‌شود.

۴) قلمرو عقل

صدرا و میرزا علاوه بر توانایی عقل در کشف حقایق عالم هستی، قایل به قلمرو و محدودیت آن در شناخت تمام حقایق عالم هستی و عام غیب هستند که در این جا به بیان این قلمرو از دیدگاه این دو اندیشمند پرداخته می‌شود.

الف) قلمرو عقل در آثار صدرا

در آثار صدرا تردیداتی در رابطه با توانایی عقل انسان برای کشف بعضی حقایق می‌یابیم. در مواردی چون: رموز و اسرار قرآن، اسما و صفات خدا، نفس‌شناسی، جزئیات معاد، بهشت و دوزخ، شناخت روز قیامت، حشر و نشر عالم ارواح، معراج روحانی و جسمانی پیامبر (ص).

۱. عدم توانایی عقل به دسترسی فهم دقیق اسرار و رموز قرآن:
فهم دقیق رموز و اسرار قرآن بر خلاف پندار بسیاری از علمای دنیا، با کثرت بحث و فحص و دقت‌های عقلی قابل حصول نیست. (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۸۶)
۲. غیرممکن بودن شناخت تمام اسما و صفات خدا:
بدان، به درستی که شناخت اسما و صفات خدا، در نهایت عظمت و شکوه است و به دست آوردن آن صفات، با عقل فلسفی و مباحث فکری، ممکن نیست و همچنین عقل این مطالب عالی را حتی به واسطه مطالعه و دقت در اقوال متعدد و متکثر هم، نمی‌تواند کشف کرده و بفهمد، چرا که هیچ‌یک از این معارف، باعث بصیرت برای عقل نمی‌شود و اثری ندارد مگر افزودن حجابی بر حجاب دیگر. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۳۳۳)
۳. ناتوانی عقل در معرفت اسما خداوند و خلقت آسمان‌ها و زمین در شش روز، و

استوای او بر عرش. (همان، ص ۴۹۲-۴۹۳).

۴. ناتوان بودن راه عقل در کشف پاره‌ای از حقایق مجرد و نظایر اینها که عقل ارباب فکر و اهل نظر از ادراک آن عاجز است. (ملاصدرا، ۱۳۴۰ ص ۲۳).

۵. ملاصدرا بر «نفس‌شناسی» که مهم‌ترین دلیل شناخت خداست، تأکید می‌ورزد؛ ولی آن را دور از قلمرو عقل و بحث‌های فلسفی می‌داند و معتقد است: انسان باید به وسیله احادیث و اخبار ائمه معصوم، به نفس پی ببرد و آن را بشناسد: نفس‌شناسی، علمی پیچیده است و فلاسفه با همه بحث‌های طولانی و نیروی تعقل و پرداختن مستمر به آن، از اصل مطلب دور مانده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۲۲۴ و ۲۲۵).

۶. دور از دسترس عقل بودن علم به حقایق احوال مادی و ایمان به غیب جز از طریق خبر (ادله سمعی) و ایمان به غیب. (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۱۵۱)

۷. دچار اشتباه شدن عقل در شناخت اسرار و رموز جهان هستی:

بدان به درستی که این مسائل (اسرار و رموز جهان هستی) که مورد اختلاف بین فلاسفه و انبیاست، فلاسفه ادعا دارند که اینها اسرار و رموز جهان هستی است... با این که دانشمندان و فلاسفه در تمام عمر خود به بحث و آموزش پرداختند و در اسرار و راز و رمز جهان هستی تفکر کردند، ولی باز دچار اشتباه شدند و به خطا رفتند. (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۲۸۶ و ۲۸۷)

۸. تأکید به ناتوانی فیلسوفان و حکیمان در دسترسی به حقایق عالم هستی از طریق عقل و اعتقاد به اینکه تنها راه دستیابی به حقایق عالم هستی، از طریق نور ولایت و نبوت ممکن است. (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۲۱۸)

۹. نادیده گرفتن هدایت الهی و مستقل دانستن عقل در نیل به شناخت حقایق هستی و بسنده نمودن به بحث و جدل انسان را از نظر معرفت‌شناختی در بن بست قرار می‌دهد. همان گونه که بسیاری از متفکرین به سبب اعتماد افراطی بر مباحث عقلی و عدم مراجعه به کتاب خدا و سنت پیامبر اکرم (ص) با قلب فارغ از وساوس شیطانی در نهایت از رسیدن به شناخت حقیقی مایوس و ناتوان گشته (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۷۹)

۱۰. صدرا بحث معاد (مراد اصل معاد نیست بلکه جزئیات آن منظور است). جسمانی را یکی از مسائلی می‌داند که عقل نظری و فلسفی از درک جزئیات آن عاجز است و برای

تصدیق معاد جسمانی، باید به کتاب و سنت و اخبار و احادیث معصومان رجوع کرد، تا به آنچه حق است پی برد. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۴۷۱ و ۴۷۲)

۱۲. مردود شمردن تأویل آیات و اخبار معادی و تأکید بر درستی و راستی اعتقادات فطری مردم درباره قیامت و معاد، که به آن ایمان دارند. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۴۷۹)

۱۳. عقل از فهم واقعی بهشت و دوزخ و دیگر احوال عالم قیامت و آخرت ناتوان و قلمروش محدود است. (همان، ص ۴۷۹)

۱۴. ناتوانی عقل نظری - علاوه بر شناخت نفس - از ادراک اولیات امور اخروی، مانند شناخت روز قیامت، حشر و نشر عالم ارواح. معنای صراط و میزان و سایر احوال آخرت و نشئه قبر، همه از علوم و مکاشفاتی است که عقل نظری در ادراک آن، ناتوان است و جز به نور متابعت وحی سید عربی و اهل بیت نبوت و ولایتش (ع) نمی‌توان آن را ادراک کرد. (ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص ۸۳)

۱۵. ناتوانی عقل نظری از ادراک و فهم بعث مردگان از استخوان‌های پوسیده و از بین رفته. (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۴۸۸)

۱۶. عاجز و ناتوان بودن عقل بشری از ادراک معراج روحانی و جسمانی پیامبر که حقیقت است و انسان برای تصدیق آن، تنها می‌تواند به اخبار و احادیث رجوع کند. (همان، ص ۴۷۷ و ۴۷۸). از دیدگاه صدرا عقل در این موارد قلمرو دارد نه این که ناتوان باشد چرا؟ چون در حیطه و قلمرو او نیست و اگر به آن دسترسی یابد و نور عقل به آن بتابد می‌تواند به تبیین آن‌ها پردازد.

ب) قلمرو عقل در آثار میرزا

از نگاه میرزا قلمرو قدرت عقل در شناخت و حصول معرفت به تمام هستی، چیزی است که خود عقل به ما می‌گوید و به آن حکم می‌کند و از اینجاست که انسان برای درک حقایق هستی و معارف الهی، به دو حجت نیازمند است: ۱. حجت ظاهری که پیامبر و ائمه (ع) هستند. ۲. حجت باطنی که عقل.

از نظر میرزا در این جا دو بحث وجود دارد. ۱. شناخت و معرفت خداوند ۲. اثبات صانع و کمالات او مانند علم و حکمت، حیات، قدرت، اختیار و مانند آن.

در مقام اول راهی برای برهان عقلی وجود ندارد نه لمّی و نه ائی. چرا که نتیجه برهان علم حصولی عقلی است و این با معرفت در تضاد است، چرا که معرفت به صورت حضوری و شهودی برای نفس حاصل می‌شود نه عقل و عقل راهی به آن ندارد بلکه عاقل بنفسه خدا را می‌شناسد و مشاهده می‌کند. پس هر آنچه که عقل درک می‌کند و بر آن اشراف می‌یابد مانعی برای معرفت خداوند است. اما در مقام دوم برهان می‌تواند نقشی داشته باشد، اما نه برهان لمّی و ائی مصطلح؛ چرا که این دو نوع برهان بر پایه علت و معلول استوار است بلکه طبق نظر صحیح بر مدار سنخیت بین علت و معلول می‌گردد و گذشت که نظر صحیح مطابق با واقع و مطابق با اجتماع پیامبران و پیروان شریعت‌ها بطلان علت و معلول و بطلان سنخیت است؛ بلکه لازم است که فاعل حق متعال متفاوت با فعلش باشد از همه جهات، زیرا که در غیر این صورت صانع، مصنوع خواهد شد و دلیل می‌شود بعد از آنکه مدلول بوده و برای گفته‌های محال مجالی وجود ندارد. پس برهانی که در اینجا می‌توان استفاده کرد برهان شبیه به ائی است و آن توجه دادن به مصنوع بودن اشیاء و تغییرات آنها به همراه توجه دادن به عدم مشابهت بین اشیاء و صانع آنها است تا اینکه آفریننده از دو عرصه خارج شود؛ عرصه تعطیل (ما هیچ چیزی نمی‌فهمیم) و عرصه تشبیه. (اصفهان‌بی، تا (۳) ص ۳۰ و ۳۱)

میرزادر باب قلمرو عقل برای شناخت معارف استناد به کلام معصوم می‌کند. از امام صادق (ع) سؤال شد: آیا عقل انسانی به تنهایی برای مردمان کافی است؟ امام فرمودند: «خود عقلی که در انسان وجود دارد، درمی‌یابد که نمی‌تواند همه چیز را درک کند و بفهمد و محتاج است که چیزهایی را فرا گیرد و بیاموزد.» (کلینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۴) در روایت دیگر، امام علی (ع) می‌فرمایند: «نهایت درجه عقل، اعتراف به نادانی است.» (آمدی، بی تا، ج ۲، ص ۵۰۵)

اگر گفته شود که: لازمه‌ی این حرف شما که برای شناخت خدا نمی‌توان از برهان استفاده کرد، تعطیل عقول از شناخت خداوند و بلکه از همه معارف است و حقیقتاً انسان مانند «حیوان کر، کور و لال می‌شود که هیچ چیز را تعقل نمی‌کند.» (بقره، آیه ۱۷۱) این گونه پاسخ داده می‌شود که: از اینکه انسان‌ها در مرتبه‌ی حیوانات باقی بمانند و

معرفت بسیطی نسبت به خداوند داشته باشند نه مرکب، تالی فاسدی به وجود نمی آید؛ چرا که بر خداوند واجب نیست که خودش را بر بندگان به صورت ترکیبی شناساند و اگر این کار را بکند، فضلی است از جانب او بر بندگان. همان طور که خداوند عقل را از مجانین و انسانهای کودن گرفته است. در هیچ روایتی نیامده که خداوند به بنده اش گفته باشد چرا مرا نشناختی؛ چرا که شناخت خداوند کار بشر نیست. (اصفهانی، بی تا) ص (۲۹)

بر همین اساس میرزا معتقد به قلمرو عقل و از این لحاظ احتیاج به نبی برای تکامل عقل و دستیابی به معارف حقه الهی می داند:

«کار انبیاء و پیروان آنها آن است که با آگاهی دادن، مردم را به عقول و حجت ذاتی که در آنها هست متوجه می کنند تا اینکه علم بسیط آنها مرکب شود، چرا که هر عاقلی علم بسیطی به عقل خودش و حجیت این عقل دارد. چگونه، این گونه نباشد در حالی که مردم پیوسته معلومات خود را با آن می سنجند البته آنها متوجه این ترکیب نیستند. (اصفهانی، بی تا) (۳)، ص ۹»

میرزا در مورد ضرورت ارسال نبی (ص) از طرف خداوند برای هدایت بشر در آثارش این طور بیان می دارد: «بشر در ترکیب علوم بسیطش حتی علوم ضروری نیازمند یادآوری های پیامبران است. اگر خداوند پیامبری نفرستد که عقلها و جانها را از قوه به فعل برساند و آنها را به سوی درجات معارف پیش ببرد، عقل در حجاب خواهد ماند و مردم در مقابل خداوند در روز قیامت حجتی خواهند داشت و می توانند اینگونه بگویند که: تو [خدا] پیامبری نفرستادی که ما را متوجه کند و عقول و جانهای ما را به مقام فعلیت برساند خداوند تعالی پیامبران را بشارت دهنده و انذاردهنده فرستاد تا مردمان بعد از آمدن پیامبران در مقابل خداوند حجتی نداشته باشند و نتوانند بگویند: چرا پیامبری نفرستادی که ما در نتیجه از آیات تو پیروی می کنیم. این مطلب در قرآن مجید به صراحت بیان شده است.» (اصفهانی، بی تا) (۳)، ص ۱۰. در جای دیگر احتیاج انسان به نبی را این گونه بیان می کند: «قرآن، و رسول و ائمه (علیهم السلام) بر این تذکر می دهند که در حقیقت علوم بشری جهالت و نادان است و دانسته های بشری هم در حقیقت چیزی جز مجهولات نیست و

آنچه آنها معارف می دانند جز ضلالت چیزی نیست و آنچه را که عقل می نامند جز شیطنت چیزی نیست. (اصفهانی، بی تا (۱) ، ص ۶) علوم بشری جز توهمات و تصورات نیست.» (همان، ص ۱۵)

میرزا برای اثبات دلیل خود در مورد علوم بشری می گوید: «قرآن برای خودش مبارز می طلبد به سبب اینکه علم، هدایت و حکمت [الهی] است که بالذات با علوم بشری و حکمت آنها تباین دارد. پیامبر و ائمه با قرآن متحد هستند. آنها قرآن را به اینکه علم و هدایت و حکمت و نور و سرچشمه های علم و راه نجات و داروی بیماریها است توصیف می کنند. سنخیت این علم که نبی و ائمه با آن متحد هستند از نوع و سنخ علوم بشری نیست، بلکه با آن متباین است و تضاد دارد. پس ناگزیر باید آن را حق دانست و باید در آن اندیشید که حق است یا حق نیست و تباین داشتن معلومات الهی با معلومات بشری دلیلی بر درستی آن است و اینکه آن علم الهی است ، می شود یا نمی شود.» (اصفهانی، بی تا (۴) ، ص ۲۵۶) اینکه میرزا برای اثبات نیاز بشر به نبی از نیاز بشر به قرآن سخن می گوید به این دلیل است که او نبی و ائمه را با قرآن متحد می داند: « پیامبر و ائمه با قرآن متحدند از جهت علمی و این را با بانگ بلند برای اهل عالم بیان می کند تا روز قیامت. پس لازم است که علوم قرآن از پیامبر گرفته شود و متحدان با قرآن شناخته شوند و از آنجا که سنخ علوم قرآن آنگونه که در نزد آنان است بطونی دارد که با سنخ علوم بشری متباین است و از آنها متمایز است چرا که بر حقیقت علم استوار است و معلومات آنان با معلومات بشری اختلاف دارد در علومشان زیرا قرآن حجتی است برای آنها و برهانی الهی است.» (اصفهانی، بی تا (۴) ص ۲۶۰)

از دیدگاه میرزا لزوم نصب نبی برای دست یافتن به بعضی حقایق و معارف الهی که عقل دارای قلمرو می باشد به چهار صورت اثبات می شود:

۱- عقلی که خداوند را به صورت اجمالی مشهود می کند گاهی عصیان می کند و به تفصیل متوجه آیات انفسی و آفاقی به صورت تفصیلی نمی شود تا اینکه بتواند خداوند از دریچه معرفت شناسایی کند. پس خلیفه ای باید باشد تا عقول انسانی را به سمت شهود تفصیلی بکشاند.

۲- مسیر نامتناهی درک معارف بر بشر بسته خواهد شد اگر بخواهند بدون راهبری که آنها را راهنمایی کند آن را ببینند و (انسان) با غیر متناهی (معارف) تناسبی ندارند.

۳- عقل انسانها نمی تواند تمام جهات مصالح کارها و مفسد آنها را درک کند؛ پس لازم است یک عالمی از غیب و عارف الهی که مصالح و مفسد افراد را می داند، عقول را امر و نهی کند.

۴- عقول گاهی از ادراک حسن و قبح مستقلات هم محروم می شوند (عاجز می شوند) به خاطر کثرت انجام اعمال قبیح. پس لازم است کسی که عقول را نسبت به امور قبیح متذکر شود تا انسانها زشتی ها و ناپسندها را ترک کرده و امور پسندیده را انجام دهد. (اصفهانی، بی تا (۲) ص ۶-۸)

بنابراین قلمرو عقل از نگاه میرزا این گونه است که: حقایق عالم هستی نیز، برخی در شعاع نور عقل قرار دارد و بعضی دیگر در شعاع نور آن قرار ندارد. در آن مواردی که حقایق در شعاع نور عقل نیست، آدمی به کسانی نیازمند است که فراتر از انسانهای عادی باشند، تا به کمک آنها، به حقایق معارف پی ببرند، مانند ادراک چگونگی صفات خداوند و جزئیات آن؛ عقل برای این که کاملاً از آنها مطلع شود، باید از حجت ظاهری - یعنی پیامبر، ائمه هدا (ع) و وحی - کمک بگیرد و همه اهل حکمت همایند که عقل به تنهایی نمی تواند راه راست و درست رسیدن به حقایق هستی را نشان دهد. (حکیمی، ۱۳۷۸، ص ۹۸ و ۱۱۹)

مقایسه دو دیدگاه درباره قلمرو عقل

در این که عقل انسانی حد و مرزی دارد، همه عقلا اتفاق نظر دارند. صدرا و میرزا نیز از این قاعده مستثنی نیستند. صدرا این مهم را با عباراتی مختلف در آثار متعدد بیان می کند. (ملاصدرا، ۱، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۶۶ و ۱۶۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۷۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۱۴؛ ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۲۱۸)

بدان، به درستی که شناخت اسما و صفات خدا، در نهایت عظمت و شکوه است و به دست آوردن آن صفات، با عقل فلسفی و مباحث فکری، ممکن نیست. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۳۳؛ ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۲۸۶، ملاصدرا، ۱۳۴۰، ص ۸۳)

می توان نتیجه گرفت که صدرا در جای جای بسیاری از کتب و آثارش، این حقیقت

را به طور مکرر یادآور شده است که علم و معرفت راستین و واقعی و یقینی را باید از وحی و صاحبان آن - پیامبر(ص) و ائمه هدی(ع) - اخذ کرد و به آن ایمان آورد، تنها راه حق و حقیقت و درک و شناخت پاره ای از معارف حقه الهی و مسائل مربوط به آن مانند نفس، جزئیات معاد، معراج روحانی و جسمانی پیامبر، حشر و نشر و بعضی دیگر از معارف الهی، تنها از طریق تمسک به وحی و ریسمان نبوت و ولایت و استناره از نور آنها ممکن می‌باشد.

از دیدگاه میرزا:الف) عقل در شناخت و معرفت خداوند و در اثبات صانع و کمالات او مانند علم و حکمت، حیات، قدرت، اختیار و مانند آن و بسیاری از معارف حقه الهی قلمرواش محدود است.

ب) علوم بشری در حقیقت چیزی جز مجهولات، توهمات و تصورات نیست و برای دستیابی بشر به علوم حقیقی احتیاج به نبی می‌باشد.

ذکر این نکته ضروری است که قلمرو عقل دلالت بر نکوهش عقل ندارد، صدرا و میرزا این محدودیت عقل را پذیرفته اند مانند موضوعاتی چون جزئیات معاد، شناخت نفس، حشر و نشر، بهشت و دوزخ و اسماء و صفات الهی. میرزا نیز قائل به محدودیت عقل است زیرا آن را مخلوق خداوند می‌داند.

اختلاف ملاصدرا و میرزا در قلمرو عقل در مورد شناخت خداوند و همچنین اثبات خداوند و کمالات او مانند علم و حکمت در این است که صدرا قلمرو عقل را در اثبات خداوند محدود نمی‌داند اما در شناخت جزئیات صفات خدا، و جزئیات معاد و نحوه حشر و نشر محدود می‌داند. ولی میرزا عقل را هم در شناخت خداوند و هم در اثبات خداوند و کمالات او، محدود می‌داند.

در تبیین آرای صدرا و میرزا در باب قلمرو عقل می‌توان گفت، با وجود اختلاف اما متفقند که: حقایق عالم هستی، برخی در شعاع نور عقل قرار دارد و بعضی دیگر در شعاع نور آن قرار ندارد. در آن مواردی که حقایق در شعاع نور عقل نیست، آدمی به کسانی نیازمند است که فراتر از انسان‌های عادی باشند، تا به کمک آنها، به حقایق معارف پی ببرد، مانند ادراک چگونگی صفات خداوند و جزئیات آن؛ عقل برای این که کاملاً از آنها مطلع شود، باید از حجت ظاهری - یعنی پیامبر(ص) و وحی - کمک بگیرد.

نتیجه گیری

صدرا شیوه شناخت معارف را استدلالی می داند و استدلال برهانی را یکی از کارکردهای عقل می داند اما میرزا معتقد است این استدلال برهانی یکی از شیوه های عقل بوده و اشتباه پذیر است و شیوه شناخت معارف الهی تنها استدلالی نیست زیرا اگر شیوه شناخت معارف الهی استدلالی می بود فقط باید ابوعلی سینا و افلاطون و فارابی و نظیر این حکما به معارف برسند در صورتی که عامه مردم به این شناخت می رسند و آن رسیدن به شناخت شیوه انبیاء است. چنان که خود بوعلی سینا در معاد جسمانی شیوه را ارجاع می دهد به قول صادق مصدق.

از دیدگاه صدرا عقل فعل نفس است و یکی از مراتب آن است و عقل را ذاتی نفس می داند. ولی میرزا عقل را خارج از نفس می داند.

صدرا برای عقل مراتب قائل است مانند: نظری و عملی اما میرزا قایل به مراتب برای عقل نیست و تقسیم عقل به سطوحی و دفائنی رادو مقوله می داند نه مراتب عقل، پیروان میرزا با تقسیم عقل به سطوحی و دفائنی معتقدند این تقسیم به اعتبار دارنده عقل است. یک درجه عقل که همه مردم دارند سطوحی و عمومی است ولی درجات عالی تر عقل که عقل دفائنی باشد زمینه اش ایجاد می شود. یعنی زمینه رسیدن به عقل دفائنی در دست انسان است به این معنا که او باید تلاش کند تا لایق افاضه این نور عقلانی بشود و فقط خدا نور الذات بالذات است و غیر او همه چیز ظلمانی است حتی عقل و علم به این معنا که ممکن الوجود هستند بنابراین خدا که نورالذات بالذات است باید خودش، خودش را بشناساند.

در باب قلمرو عقل می توان گفت، با وجود اختلاف اما هر دو متفقند که برخی حقایق عالم هستی، در شعاع نور عقل قرار دارد و برخی قرار ندارد، مانند صفات خداوند و جزئیات آن که عقل برای اطلاع از آنها، باید از حجت ظاهری - پیامبر(ص) و وحی - کمک بگیرد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آمدی، عبدالواحد (۱۴۰۸ق)، غررالحکم و دررالکلم یا مجموعه کلمات قصار حضرت علی(ع)، مترجم محمدعلی الانصاری، دارالکتاب، قم.
۲. ابن منظور، (۱۹۸۸). لسان العرب، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، بیروت، لبنان.
۳. الحسینی الواسطی الزبیدی، السید محمد(۱۳۰۶ق)، تاج العروس، ۱۰ جلد، المنشأ، بجماله مصر، الطبعة الاولى، مصر.
۴. صفی پوری، علامه عبدالرحیم بن عبدالله الکریم (۱۳۷۷ق.)، منتهی الارب، چاپ اسلامی، افست، تهران.
۵. رامپوری، غیاث الدین محمد بن جلال الدین، (۱۳۶۳). غیاث اللغات، به کوشش منصور ثروت، امیر کبیر، تهران.
۶. معلوف، لوئیس، المنجد، (۱۹۵۶) المطبعة الکاتولیکیه، چاپ پنجم، بیروت.
۷. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۰) اسرار الآیات، به تصحیح محمد خواجوی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۹۸۱) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه العربیه، ۹ جلد، دار احیاء التراث العربی، المطبعة الثالثه، بیروت، لبنان.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۲)، المبدأ والمعاد، مترجم احمد بن الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۳)، تفسیر القرآن، بیدار، قم.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۳)، رسائل فلسفی، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، قم.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۴۰)، رساله سه اصل، مصحح حسین نصر، مولی، تهران.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۷)، شرح اصول الکافی، ۳ جلد، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۱۳) شرح هدایه اثیری، چاپ سنگی، تهران.

۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۵) شواهد الربوبیه، ترجمه عبدالله نوارنی، سروش، تهران.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۰) اسرار الآیات، به تصحیح محمد خواجه‌جوئی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۲)، مفاتیح الغیب، صحه و قدم‌له محمد خواجه‌جوئی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات نشر دانشگاهی، تهران.
۱۸. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، دار و مکتبه الهلال، بیروت.
۱۹. اصفهانی، میرزاهمدی. ابواب الهدی، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره، ۱۲۴۱۲، مشهد
۲۰. _____ (بی تا)، تقریرات، ج ۱، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۸۰. مشهد
۲۱. _____ (بی تا)، معارف القرآن، صدرزاده، نسخه خطی، موسسه معارف اهل بیت. قم
۲۲. (بی تا) حجیت القرآن، موسسه معارف اهل بیت، قم _____
۲۳. _____ اعجاز القرآن، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۴۱۲. مشهد
۲۴. مناصب النبی، موسسه معارف اهل بیت، قم. (بی تا) _____
۲۵. اصفهانی، میرزا مهدی؛ (بی تا) تقریرات، صدرزاده، نسخه خطی؛ مؤسسه معارف اهل بیت، قم
۲۶. _____ (۱۳۸۷)؛ ابواب الهدی؛ مقدمه و تعلیق و تحقیق حسین مفید؛ انتشارات منیر، تهران
۲۷. _____ (۱۳۶۳)؛ ابواب الهدی؛ تقریر سید محمد باقر نجفی یزدی؛ مشهد:
۲۸. حکیمی، محمد رضا (۱۳۷۵)؛ مکتب تفکیک؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران
۲۹. _____ (۱۳۸۳)، مقام عقل، دلیل ما، قم
۳۰. _____ (۱۳۷۸)، اجتهاد و تقلید در فلسفه؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی. تهران
۳۱. سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین بن موسی، (۱۳۷۹)؛ نهج البلاغه ترجمه محمد دشتی؛ ستاد اقامه نماز. تهران
۳۲. کلینی (۱۳۷۱)؛ اصول الکافی؛ ترجمه و شرح سید هاشم رسولی؛ دفتر نشر فرهنگ اهل بیت، تهران.

کسب و کار های مقاومتی مبتنی بر آموزه های اسلامی

سید محمود هاشمی^۱

چکیده

تجارت و کسب و کار سابقه دیرینه‌ای در تمدن بشری دارد. انسان‌ها از دیرباز برای رفع نیازهای خود به تجارت رو آورده‌اند. سخت کوشی و مقاومت در برابر سختیها از آموزه های اساسی اسلام است و اهتمام به کار و تلاش از دیدگاه اسلام نوعی عبادت است. در نتیجه آموزه‌های دینی و فقهی در اسلام توجه خاصی به این امر دارند. یک کسب و کار برای پایداری خود بایستی بتواند از مزیت های موجود استفاده و همزمان فرصت‌های جدید را کشف کند. کسب و کار مقاومتی به کسب و کارهایی گفته می شود که در شرایط بحران مقاوم، پویا و امکان رشد، شکوفایی و پیشرفت داشته باشند. پژوهش حاضر از نوع کاربردی بوده و با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. براین اساس کلیه مستندات و مدارک معتبر مرتبط با کسب و کار و آموزه های اسلامی و سایر منابع موثق روایی که برای تبیین کسب و کار مقاومتی محوریت داشته، مورد بهره برداری قرار گرفته است. در ابتدا به تشریح کسب و کار مقاومتی و راهکارهای تحقق آن و نقش آموزه های دینی در مقاومت کسب و کارها در بحران های طبیعی و مصنوعی و پرداخته شده است.

واژگان کلیدی

اعتقادات، تعالیم اسلامی، کسب و کار مقاومتی، تجارت.

۱. استادیار گروه مدیریت بازرگانی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Hashemi_2986@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۸

طرح مسأله

عقل یکی از مسائل بسیار مهم و اساسی اندیشه‌ی انسانی است که تبیین و تحلیل آن می‌تواند نقش به‌سزایی در عرصه‌ی فلسفه و کلام ایفا کند. اهمیت عقل در این است که نه تنها خود از منابع دین به شمار می‌رود بلکه برای فهم منابع دیگر نیز مانند کتاب و سنت بیش از هر چیز به عقل نیازمندیم.

نکته‌ای که هرگز نباید آن را از نظر دور داشت قلمرو عقل است به این معنا که عقل اگرچه در کار شناخت معارف و حقایق هستی - چه در ظاهر و چه در غیر ظاهر - در مرحله‌ای و تا حد زیادی توانایی و بسندگی دارد، اما در مرحله‌ای نیز ناتوان است، توانایی حصول شناخت معارف در تمام امور را ندارد و از درک آنها به خودی خود ناتوان است؛ اما وقتی که عقل به آن حقیقت‌ها توجه داده شود و آن موضوعات به صورت صحیح و درست به عقل ارائه گردد، آن گاه عقل بر ادراک و تصدیق آنها توانایی پیدا می‌کند. متخصصان مرتبط با حوزه کسب و کار تعاریف منحصر به فردی در رابطه با این موضوع دارند. بعضاً کسب و کار را خرید و فروش و تجارت معنی کرده است. و برخی کسب و کار را فعالیت پول در آوردن و تجارتي که از آن پول حاصل شود، معنا کرده است. کسب و کار عبارت است از تمامی فعالیت‌هایی که با هدف کسب درآمد، تامین مخارج جاری زندگی و تامین پتانسیل‌های سرمایه‌گذاری انجام پذیرد گفته می‌شود کسب و کار و همچون سایر شئون زندگی و عبادات دینی، دارای اصول، بنیادها و ضوابط خاص خود است و رعایت اصولی مانند ذکر نام و یاد خداوند در انجام کار، امانت‌داری، محکم کاری، وجدان کاری، آگاهی و تخصص به عنوان جان‌مایه سلامت کسب و کار و توفیق در آن ضروری است. کسب و کار مقاومتی یک مفهوم تازه‌ای است که تاکنون توسط هیچ نظریه پرداز مطرح نشده در این مقاله در نظر است ابتدا به تشریح کسب و کار مقاومتی و راهکارهای تحقق آن و نقش آموزه‌های اسلامی در مقاومت کسب و کارها در بحران‌های طبیعی و مصنوعی و روش‌های مقابله، مقاومت و پویایی کسب و کارها پرداخته شود.

کسب و کار و تجارت به دلیل اینکه رابطه تنگاتنگ با مردم دارد. از اهمیت زیادی در

جوامع برخوردار می باشد. اسلام برای کارهای تولیدی به ویژه کشاورزی، دامداری و کارهای تجاری اهمیت قائل است. یکی از عمده ترین رهیافت های عرضه شده در متون اسلامی، تلاش برای ایجاد هویت دینی در صاحبان کسب و کار است در نتیجه آموزه های دینی و فقهی در اسلام توجه خاصی به این امر دارند. یک کسب و کار برای پایداری خود بایستی بتواند از مزیت های موجود استفاده و همزمان فرصت های جدید را کشف کند. کسب و کارهایی که در بحران کرونا از مقاومت خوبی بوده اند، دارای ریسک کم بوده فلذا پایداری برای این گروه از کسب و کارها از اهمیت زیادی برخوردار است. ایجاد اصلاحات تدریجی و بهبود مستمر فعالیت ها و فرآیندها برای افزایش موفقیت و ماندگاری بیشتر این نوع کسب و کارها اهمیت دارد.

با توجه به شیوع کرونا در سطح بین المللی، تاثیرات آن نه تنها در ایران بلکه در سراسر دنیا نیز بسیار مشهود بوده است. زندگی، کار و آینده بسیاری از مردم کشورهای پیشرفته نیز به طور مستقیم تحت تاثیر قرار گرفته و عده زیادی شغل خود را از دست داده اند، بسیاری از کسب و کارها بعد از اتمام بحران، قادر به ادامه نخواهند بود و بازارهای اقتصادی به شدت دچار ریزش و تحول ساختاری شده اند. برقراری رابطه همکاری با رقبا یکی از رویکردهای جذاب است که می تواند زمینه ساز پایداری کسب و کارها در دوره بحران شود. بنگاه هایی که وارد رابطه هم رقابتی می شوند از طریق همکاری متقابل به ایجاد ارزش جدید مشغول بوده و از طریق رقابت با یکدیگر سهم بیشتری از ارزش ایجاد شده بدست می آورند. بکارگیری استراتژی هم رقابتی نوعی ایجاد مشارکت و پایداری کسب و کار است که در آن بیش از دو شرکت رقیب با هدف بدست آوردن مزایای بالاتر از طریق به اشتراک گذاری و بکارگیری جمعی منابع و قابلیت های خود فعالیت می کنند. بهره مندی از این راهکار امکان دسترسی به سطوح بالاتری از منابع به ویژه تحقیق و توسعه مشترک، تامین و خرید مشترک، دانش تخصصی و فناوری پیشرفته تر، بازاریابی و برندینگ مشترک و توسعه محصولات جدید را فراهم می سازد.

کسب و کار مقاومتی یک مفهوم تازه ای است که تاکنون توسط هیچ نظریه پردازی مطرح نشده اما اقتصاد مقاومتی در سال ۱۳۸۹ برای اولین بار توسط امام خامنه ای مطرح و

در ادامه توسط برخی از کارشناسان حوزه اقتصاد نیز مورد مذاقه قرار گرفته است. در این مقاله در نظر است ابتدا به تشریح کسب و کار مقاومتی و راهکارهای تحقق آن و نقش آموزه‌های دینی در مقاومت کسب و کارها در بحران‌های طبیعی و مصنوعی و روش‌های مقابله، مقاومت و پویایی کسب و کارها پرداخته شود.

روش تحقیق

با مطالعات انجام شده در ادبیات کسب و کار مبتنی بر آموزه‌های اسلامی، این پژوهش سعی دارد مفاهیم اولیه کسب و کار مقاومتی را مرور نماید. سپس با استفاده از ادله، آیات و روایات به تبیین دیدگاه اسلام در اهمیت کسب و کار مقاومتی بپردازد، کار جمع‌آوری اطلاعات کتابخانه‌ای است. پژوهش حاضر از نوع کاربردی بوده و با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. براین اساس کلیه مستندات و مدارک معتبر مرتبط با کسب و کار و آموزه‌های اسلام و سایر منابع موثق روایی که برای تبیین کسب و کار مقاومتی محوریت داشته، مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. با توجه به اینکه یافته‌های این پژوهش در واقع بنیان‌های نظری هستند، در ساختار مقاله تحت عنوان کسب و کارهای مقاومتی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی مطرح شده‌اند.

کسب و کار

کسب و کار از مسائلی است که برای پیمودن راه‌های ترقی مادی و معنوی، نقشی بنیادین دارد و برای ادامه زندگی و بقای جامعه ضرورتی اجتناب‌پذیر است. از دیدگاه اسلام کار کردن فقط برای کسب درآمد و افزودن ثروت نیست و در این میان معیارهای مهم اخلاقی نیز دخالت دارند. عناصر اخلاقی کار و تولید در آموزه‌های دینی بسیار گسترده است. تحقق عینی این عناصر، از یک سو زمینه‌ساز گسترش و بهینه‌سازی فعالیت‌های تولیدی و در نتیجه رشد اقتصادی است و از سوی دیگر، ضمن جهت‌دهی به فعالیت‌ها و سرمایه‌گذاری‌ها، سالم‌سازی آن‌ها را موجب می‌شود. این روزها خیلی از مردم علاقه دارند تا به جای استخدام در یک موسسه یا شرکت، کسب و کاری برای خود ایجاد نمایند. که به برخی از کسب و کارهای بزرگ و کوچک اشاره می‌کنیم

کسب و کار خانگی (از نوع کوچک): به هر فعالیتی که در محوطه منزل مسکونی

افراد انجام پذیرد و برای راه اندازی آن از ابتدایی ترین و یا دم دستی ترین وسایل و تجهیزات استفاده شود کسب و کار خانگی می گوئیم و امروزه کسب و کارهای خانگی از بخش های حیاتی و ضروری فعالیت های اقتصادی کشورمان ایران محسوب میشوند.

کسب و کار اینترنتی (آنلاین): کسب و کار اینترنتی به فروش محصولات یا خدمات به وسیله اینترنت و در فضای آنلاین و یا رسانه های اجتماعی گفته می شود. این نوع کسب و کار به سرعت در اقتصاد امروز ایران رشد و پیشرفت کرده است. خرید و فروش اینترنتی به کوچکترین کسب و کارها نیز این امکان و فرصت را می دهد که به مخاطبان خود در سطح جهانی با حداقل هزینه دسترسی پیدا کنند.

کسب و کار خانوادگی: کسب و کاری است که صاحبان آن با هم خویشاوند و فامیل هستند. به عبارت دیگر به کسب و کارهایی گفته می شود که افراد یک خانواده و خویشاوندان اقدام به تشکیل کسب و کاری می نمایند. کسب و کاری که متعلق به افراد یک خانواده می باشد و توسط افراد فامیل و غیر فامیل اداره می شود.

کسب و کار مقاومتی

رشد و مقاومت کسب و کارها در دوران بحران یکی از پیچیده ترین اقداماتی است که افراد باید انجام دهند. امروزه در دنیای پیچیده ای زندگی می کنیم؛ دنیایی که هر لحظه در حال تغییر بوده و روش هایی جدیدی را برای داشتن یک زندگی ساده تر، پیش روی ما می گذارد. در بحران و تهدیدات بسیاری از کسب و کارها با سرعت بالا ممکن هست از رونق بیفتند و یا حتی به سمت نابودی کشانده شوند.

یکی از عمده ترین رهیافت های عرضه شده در متون اسلامی، تلاش برای ایجاد هویت دینی در صاحبان کسب و کار است. نشانه هایی از رویکرد اسلام در ایجاد هویت اخلاقی در تجار و صاحبان حرفه ها را می توان در تعبیر از کاسب در مقام دوست خدا (الکاسب حبیب الله) یافت. راقم سطور کسب و کار مقاومتی را از سنخ اقتصاد مقاومتی و مدیریت دانسته اند و آن را مجموعه ای از تدابیر مدیریتی که آسیب کسب و کار را در برابر ریسک ها کاهش می دهد، و یا روشی برای مقابله با تحریم ها و بحران ها دانسته است.

سخت کوشی و مقاومت در برابر سختیها از آموزه های اساسی اسلام است و اهتمام

به کار و تلاش از دیدگاه اسلام نوعی عبادت است. اسلام برای کارهای تولیدی به ویژه کشاورزی، دامداری و کارهای تجاری اهمیت قائل است. یکی از عمده‌ترین رهیافت‌های عرضه شده در متون اسلامی، تلاش برای ایجاد هویت دینی در صاحبان کسب و کار است در نتیجه آموزه‌های دینی و فقهی در اسلام توجه خاصی به این امر دارند. یک کسب و کار برای پایداری خود بایستی بتواند از مزیت‌های موجود استفاده و همزمان فرصت‌های جدید را کشف کند. کسب و کار مقاومتی به کسب و کارهایی گفته می‌شود که در شرایط بحران‌هایی مثل کرونا، رکود و تورم، تحریم، جنگ و حتی در شرایط رقابت خصمانه داخلی و خارجی فعال و پویا بوده و امکان رشد، شکوفایی و پیشرفت داشته باشند. (سعیدی کیا، ۱۳۸۴)

استراتژی‌های مقاومتی در کسب و کار

عاقبت اندیشی و برنامه ریزی مناسب، رکن اساسی پیشرفت و کمال یابی است. در اتخاذ خط مشی‌های کسب و کار لازم است از بلندپروازی اجتناب شود، زیرا اتخاذ استراتژی بلندپروازانه، وقتی که با توانایی‌های فرد و امکانات موجود در جامعه توازن و هماهنگی نداشته باشد، نتیجه‌ای جز شکست و به هدر دادن منابع جامعه دربرنخواهد داشت. از این رو، در اتخاذ شیوه در برنامه‌های پیشرفت و مقاوم نمودن کسب و کار لازم است با توجه به امکانات موجود، شیوه و استراتژی‌طوری طراحی شود که در دراز مدت کسب و کار به پیشرفت برسد و اتخاذ روش سنجیده و حساب شده، با توجه به امکانات، به مراتب نتیجه‌ای بهتر از انتخاب روش‌های شتابان و عجولانه دارد. صاحبان کسب و کارها در مواجهه با بحران‌ها باید از برخی از رویکردهایی که می‌تواند کسب و کار را در مواجهه با تهدیدات و بحران‌های مختلف مقاوم کند منجمله مقاوم سازی کسب و کار، رقابت‌همکارانه در کسب و کار، نوسازی کسب و کار، نوآوری مدل کسب و کار و توسعه کسب و کار با توجه به تغییرات شرایط محیطی و نوع بحران یا تهدید استفاده نمایند.

۱- مقاوم سازی کسب و کار

مقاوم سازی کسب و کارها برای شرایط بحران بسیار حائز اهمیت است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که عمده‌ترین عوامل مؤثر بر افزایش تاب‌آوری و مقاوم سازی در سطح کسب و کارها شامل تحول‌پذیری، احتیاط و نگاه به کل زنجیره ارزش و اکوسیستم و تنوع در طراحی راه‌حل‌ها و تأکید بر نوآوری، مدیریت نوسانات زنجیره تأمین، حفظ و افزایش ظرفیت تولید، حفظ و تقویت نیروی انسانی، مدیریت هزینه‌ها و بدهی‌ها و جریان نقدینگی و حفظ و افزایش فروش و ظرفیت‌های مربوط به آن، هستند. (گزارش فرصت‌ها و تهدیدهای کرونا، ۱۳۹۹)

کسب و کارهایی که در شرایط بحران، رکود و تورم، تحریم، جنگ و .. از وضعیت خوبی به لحاظ تولید، فروش و .. برخوردار بوده اند دارای ریسک کم بوده و مقاوم سازی برای این نوع از کسب و کارها از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار می‌باشد. این کسب و کار برای پایداری و مقاومت خود در برابر بحران‌های مذکور بایستی بتواند از مزیت‌های موجود استفاده و همزمان فرصت‌های جدید را کشف کند. بنابراین با ایجاد یک زمینه‌ی دوسو توانی در سازمان از طریق مجموعه‌ای از فرآیندها، سیستم‌ها و ساختارهای دوگانه، سازمان‌ها از توانایی لازم برای مواجهه با تغییرات محیطی برخوردار می‌شوند (نژاد بلوچی و همکاران، ۱۳۹۵)

۲- رقابت همکارانه در کسب و کار

مفهوم رقابت همکارانه یا هم‌رقابتی که از مفاهیم موجود در حوزه مدیریت استراتژیک است به معنای همکاری در عین رقابت است. هم‌رقابتی یکی از رویکردهای جذاب است که می‌تواند زمینه‌ساز پایداری کسب و کارها در دوره بحران و تهدید شود. کسب و کارهایی که وارد رابطه هم‌رقابتی (همکاری و رقابت توأمان) می‌شوند از طریق همکاری متقابل به ایجاد ارزش جدید مشغول بوده و از طریق هم‌رقابتی با یکدیگر سهم بیشتری از ارزش ایجاد شده بدست می‌آورند. بکارگیری استراتژی هم‌رقابتی نوعی پایداری کسب و کار است که در آن بیش از دو شرکت رقیب با هدف بدست آوردن مزایای بالاتر و بعضاً قوی و مقاوم شدن خود در برابر آسیب‌ها و بحران‌ها فعالیت می‌کنند.

کنند. بهره‌مندی از این راهکار امکان دسترسی به سطوح بالاتری از منابع به ویژه تحقیق و توسعه مشترک، تامین و خرید مشترک، دانش تخصصی و فناوری پیشرفته تر، بازاریابی و برندینگ مشترک و توسعه محصولات جدید را فراهم می‌سازد. (نظری و همکاران ۲۰۱۳۹۵).

شایستگی‌های یک کسب و کار که آن را قادر می‌سازد محصولات یا خدماتی منحصر به فرد ارائه و مزیت پایداری ایجاد کند و در مواجهه با بحران راه‌گشا باشند از عوامل کلیدی کسب و کار می‌باشند. معمولاً این نوع شایستگی‌ها که شامل مهارت‌ها، تجربیات و ... منابع انسانی کارآمدتر هستند با گذشت زمان و افزایش تجربه بوجود آمده و می‌توانند در توسعه محصولات و خدمات جدید راهگشا باشند.

۳- نوسازی و بازسازی کسب و کار

این رویکرد برای کسب و کارهایی مفید است که در دوره بحران با ریسک متوسط مواجه بوده و فروش آنها کمتر شده است ولی نیاز به تغییر مدل کسب و کار ندارند. این نوع کسب و کارها برای باقی ماندن در میدان رقابت و حضور موفق در بازار، باید به بازسازی کسب و کار و رسیدن به مزیت رقابتی پایدار تلاش نمایند. در نوسازی کسب و کار موضوع اصلاح فرآیندهای مدیریتی اهمیت زیادی دارد و بر سبک مدیریت صاحبان کسب و کار تمرکز دارد. در واقع بروز شرایط ناخواسته بحران برای این نوع کسب و کارها بازسازی استراتژیک کسب و کار را ضروری ساخته است. (داوری و همکاران، ۱۳۹۹). لذا صاحبان کسب و کار هم باید به نوآوری، پیشگامی و ریسک‌پذیری و هم به تعهد مدیران ارشد و ساری و جاری ساختن مدیریت جهادی، اصلاح ساختار سازمان و منابع انسانی توجه ویژه داشته باشند.

بحران همیشه به معنای خطر نیست، مدیریت هوشیار می‌تواند از آن به عنوان فرصت استفاده کند. در کل باید گفت بازسازی تغییراتی مثبت و پایدار در کسب و کار ایجاد می‌کند. معمولاً افراد در مقابل تغییر مقاومت می‌کنند ولی رهبر بازسازی باید این باور را در آن‌ها به وجود آورد که تغییر در حال شکل‌گیری، یک مزیت خواهد بود. به نظر می‌رسد ساده باشد ولی این نکته را در نظر داشته باشید که حداقل دو سوم از کسب و کارهای

گرفتار مشکل، نمی توانند در زمانی مناسب، اقدامات مناسبی انجام دهند به شکلی که ممکن است آینده کسب و کار به طور کلی از بین برود.

۴- نوآوری مدل کسب و کار

نوآوری مدل کسب و کار اهمیت ویژه ای برای شرکتهای نوپا دارد بگونه ای که شانس بقایشان را افزایش می دهد. عوامل اصلی در افزایش اهمیت نوآوری در مدل کسب و کار عبارتند از فرآیندهای جهانی سازی، چرخه های کوتاه تولید، تغییرات شدید فناوری و افزایش نقش اطلاعات، منابع نامشهود و بعضا بحران ها می باشد.

شرکتها به منظور حفظ ارزش ایجاد شده در سطح قبلی و یا تلاش برای افزایش سطح ایجاد ارزش تصمیم به پیاده سازی نوآوری در مدل کسب و کار خود میگیرند بنابراین، مسئله اساسی در مدیریت معاصر، ایجاد و معماری مدل کسب و کاری است که منجر به ثبات در محیط آشفته را ممکن سازد، و به موفقیت در بازار کمک کند. لذا مدل کسب و کار جامع، پویا و نوآورانه در حال تبدیل شدن به عامل مهم خلق ارزش برای بنگاه های اقتصادی است. (جعفری، ۱۳۹۶، ۲)

این استراتژی برای کسب و کارهایی مفید است که در شرایط بحرانی فروش آنها کاهش نیافته ولی منطق درآمدزایی آنها آسیب دیده است و نیازمند بازاندیشی در مدل کسب و کار خود هستند.

۵- توسعه کسب و کار جدید

توسعه کسب و کار را می توان مجموعه ای از ایده ها، ابتکارات و فعالیتهایی دانست که برای بهتر شدن یک کسب و کار وجود دارد. این امر شامل افزایش درآمد، رشد از نظر گسترش، افزایش سودآوری با ایجاد مشارکت استراتژیک و تصمیم گیری درباره ی استراتژی های کسب و کار است.

توسعه کسب و کار مستلزم انجام وظایف و فرایندهایی برای ایجاد و اجرای فرصت های رشد در داخل و بین سازمانها است. در بروز بحران ها برخی کسب و کارها مشتریان خود را از دست داده و منطق درآمدزایی آنها آسیب می بیند. بنابراین توسعه کسب و کارهای جدید برای آنها ضروری است. استراتژی های توسعه کسب و کار، زمینه ورود به

تولید محصولات و خدمات جدید در نهایت توسعه فروش، افزایش دارایی، افزایش سود و یا ترکیبی از این موارد می‌شود. یک کسب و کار می‌تواند با بهره‌گیری از استراتژی‌های مختلف از جمله تمرکز، تنوع، توسعه بازار، توسعه محصول و اتحاد استراتژیک امکان بقا و سودآوری خود را تضمین کند.

تأثیر آموزه‌های دینی بر مقاوم سازی کسب و کارها

دین اسلام مردم را به انجام فعالیت (کسب و کار) دعوت می‌کند و از انسانها می‌خواهد که از کار خویش دیگران را نیز بهره‌مند سازند و به طور مستقیم و غیر مستقیم مردم را تشویق به کسب و کار می‌کند تا از فقر و گرسنگی در یک جامعه اسلامی جلوگیری شود. در نتیجه افکار دینی یک فرد می‌تواند تأثیر گذار بر کسب و کار او باشد دین اسلام چون بیشترین توجه را به تک تک افراد جامعه دارد میتواند صاحبان کسب و کار را در کار و فعالیت آنها بیشتر تشویق کند، و صاحبان کسب و کار با دید دینی می‌توانند در کار خود موفقیت بیشتری کسب نمایند و تنها به فکر منافع خویش نباشند و دیگران را نیز در موفقیت خویش شریک سازند، تا بتواند کار را توسعه دهد. با یک نگاه کلی به ویژگی‌های یک فرد کاسب و خصوصیات که اسلام از یک انسان با تقوا انتظار دارد می‌توان فهمید که انسان مؤمن به تمام معنا، میتواند یک کاسب واقعی باشد چون، مسئولیت‌پذیری، دستیابی به درجات بالاتر اجتماعی و تحمل شکست و امید و فعالیت که از ویژگی‌های یک کاسب است در اسلام نیز به انسانها توصیه شده است تا بتوانند به موفقیت و کامیابی دنیوی و اخروی دست یابند (حنیفر، ۱۳۸۸).

اسلام همواره بشر را متوجه این نکته می‌کند که هر چه هست عمل است یعنی کار و فعالیت و کارآفرین. لذا سرنوشت انسان را عمل او تشکیل می‌دهد. این یک طرز تفکر واقع‌بینانه و منطقی با قوانین طبیعت است. قرآن کریم راجع به عمل بسیار تأکید دارد، و به تعبیر رسا و زیبایی در این خصوص میفرماید: «برای بشر جز آنچه که کوشش کرده است هیچ چیز وجود ندارد» (نجم، ۳۹).

۱- صبور بودن در کسب و کار

زندگی انسان در دنیا، آمیخته با مشکلات و تلخی ها و ناکامی های عجیبی است که اگر با سلاح صبر و شکیبایی در مقابل آن بایستد و مقاومت کند به یقین پیروز خواهد شد، و ثمره شیرین صبر و مقاومت خود را خواهد چشید و اگر ناشکیبایی کند و در برابر حوادث زانو زند، هیچ گاه به مقصد نخواهد رسید. منظور از صبر همان استقامت در برابر مشکلات و حوادث گوناگون است که نقطه مقابل آن جزع بی تابی، از دست دادن مقاومت و تسلیم شدن در برابر مشکلات است.

صبور بودن در کسب و کار یعنی توانایی داشتن، آرامش و بردباری در برخورد با مشکلات و موانع احتمالی برای رسیدن به یک هدف برنامه ریزی شده در مدت زمان مشخص برای رسیدن به موفقیت می باشد. یکی از دلایلی که باعث شده افراد موفق به دستاوردهای بزرگی در کسب و کارشان برسند وجود خصوصیات منحصربه فردی می باشد که در این افراد به دلیل شرایط خاص زندگی و یا نوع تربیت شان در دوران کودکی نهادینه شده است.

امام علی (ع) می فرمایند کار کنید و آن را به پایانش رسانید و در آن پایداری کنید، آن گاه شکیبایی ورزید و پارسا باشید. همانا شما را پایانی است؛ پس، خود را به آن پایان برسانید (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۶).

خداوند در آیات قرآن، اعتقاد به معاد و روز جزا را از موجبات پایداری در برابر سختی ها و ایجاد صبر و شکیبایی در آدمی می داند و از مردم می خواهد تا به این عنصر ایجاد صبر و شکیبایی توجه کنند: (بقره ، آیات ۴۵ و ۴۶)

صبر ثمره استغفار ، ایمان به معاد ، امید به امداد الهی ، انفاق ، شب زنده داری ، بینش توحیدی و است و از مجموع آنچه در آیات و روایات آمد، می توان نتیجه گرفت که اهمیت صبر و شکیبایی و استقامت بسیار بیش از آن است که ما فکر می کنیم . به گفته بعضی از مفسرین صبر در قرآن مجید بیش از هفتاد بار یا نزدیک به صد بار تکرار و تأکید شده این نشان می دهد که صبر برتر از همه فضیلت های اخلاقی است (کیهان، ۱۳۹۵) فلذا یکی از راهکار های مقاومت کسب و کار ها تقویت باورهای توحیدی و صبر در صاحبان کسب و کار ها می تواند باشد .

۲- شناخت آسیب‌ها و تهدیدات کسب و کار و تبدیل کردن تهدیدات به فرصت

تهدید ذاتاً امر منفی نیست بلکه میتواند بصورت کنترل صحیح موجبات خلق فرصت و منفعت و در صورت عدم کنترل صحیح موجبات ضرر را فراهم کند. تمام پیشرفتهای عالم گیر انسانهای موفق بدلیل وجود تهدیداتی بوده که بر سر راه اهداف آنها وجود داشته است.

فرصت و تهدید مفاهیم، شرایط و موقعیت‌هایی نسبی هستند. یک فرصت برای یک سازمان در زمان حال، ممکن است در آینده برای آن سازمان تهدید باشد. یک فرصت / تهدید برای بخشی از سازمان ممکن است تهدید / فرصت برای بخش دیگری از سازمان باشد. یک فرصت / تهدید ممکن است همزمان تهدید / فرصت هم برای سازمان باشد. اینکه یک پدیده یا اتفاق برای سازمان فرصت یا تهدید باشد بستگی به فرد تحلیل‌کننده، موقعیت او، طرز تلقی او از سازمان و رویکرد استراتژیک او از سازمان دارد. (کارگرنژاد، ۱۳۸۹)

مردم باید همواره یاد خدا را در دل داشته باشند که موجب اطمینان و آرامش است و هر گونه اضطراب و ترس را از دل‌ها می‌زداید. از آنجا که تهدید، به حوزه جنگ نرم و جنگ روانی مربوط است و بر احساسات و عواطف تاثیر دارد و اذهان و قلوب را درگیر می‌کند، یاد خداوند بهترین عامل آرامش و سکونت و اطمینان بخش است. (یوسف، آیات ۳۲ و ۳۳) خداوند می‌فرماید: *الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ*؛ همان کسانی که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا آرام می‌گیرد. آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد. (رعد، آیه ۲۸)

پایداری و استقامت در برابر تهدیدهای متصور وظیفه مردم است. از نظر قرآن، بسیاری از این تهدیدها، عملی نمی‌شود و تنها یک جنگ روانی است؛ اگر امت مقاومت کند و استقامت ورزد، به طور طبیعی سایه تهدید از سر آنان برداشته می‌شود. خداوند بیان می‌کند، استقامت بر ایمان، موجب بی‌تأثیر بودن تهدیدهای دشمنان است، چنانکه تهدیدهای فرعونی این گونه بی‌تأثیر شد. (اعراف، آیات ۱۲۲ تا ۱۲۶)

۳- مسئولیت اجتماعی

با کار و تلاش، فقر اجتماعی از بین می‌رود و فرد با کسب درآمد می‌تواند به دیگران کمک کند. مسئولیت اجتماعی، شخص را به کار فرامی‌خواند؛ حتی اگر به درآمد آن نیاز نداشته باشد. فرد باید در بُعد اجتماعی انسانی مفید و مؤثر باشد. حضرت امیرمؤمنان با کار در باغ، چاه و قنات حفر می‌کرد و آنان را برای مردم و کمک به نیازمندان وقف می‌کرد یا آنکه بردگان بسیاری را با کار و درآمد خویش رها ساخت. تأمین نیازهای اساسی اجتماع: افراد با کار می‌توانند نیازهای افراد جامعه را برطرف سازند. فرد نمی‌تواند تمام نیازهای خود را برطرف سازد؛ بنابراین هر کس با انجام کار خاصی می‌تواند نیاز مردم را برطرف کند و در مجموع، نیازهای تمام افراد تأمین شود. (هاشمی، ۱۳۹۹، ۴۵)

فرد مسئولیت پذیر پاسخ‌گوست و مسئولیت تصمیم‌ها و پیامدهای کارهای خود را می‌پذیرد؛ سرمشق دیگران است؛ حساس و اخلاق‌مند است؛ به درستکاری و خوشنامی در کارش اهمیت می‌دهد؛ برای ادای تمام مسئولیت‌های خویش کوشاست و مسئولیتی را که به عهده می‌گیرد، با تمام توان انجام می‌دهد. (هاشمی، ۱۳۹۹، ۶۸) فلذا مسئولیت اجتماعی باعث می‌شود که صاحبان کسب و کار که مبتنی بر آموزه های اسلامی حرکت می‌کنند در برابر بحران‌ها و مشکلات فقط به خود و منافع خود فکر نکنند و چون به همه ذینفعان جامعه فکر می‌کنند و خود را مسئول می‌دانند هم‌انگیزه مقاومت آنها در برابر مشکلات بیشتر می‌شود و هم‌خدای متعال کمک می‌کند که بتوانند در برابر مشکلات ایستادگی کنند.

۴- استحکام و توانمندسازی سرمایه انسانی

توانمندسازی، کارکنان را قادر می‌سازد تا در مواجهه با مشکلات و تهدیدها، از مقاومت و انعطاف‌پذیری بیشتری برخوردار باشند. لذا می‌تواند به‌عنوان منبعی که از آسیب‌پذیری کارکنان جلوگیری نماید و بذرا امید را در شرایط بحرانی از جمله انهدام سرمایه‌های مالی و از بین رفتن زندگی انسانی، در دل آنان بکارد، مفید واقع گردد. (پاک طینت، ۱۳۸۷، ۱۵)

تقویت اعتقاد دینی، عامل بسیار مهم در ایجاد انگیزه و مقاومت کارکنان است و

چنانچه در کلام اولیای دینی، آثاری برای عملی خاص عنوان شده باشد، فرد پرهیزکار به جهت باورهای خود در جهت کسب آن می‌کوشد و فعالیت خود را در همان سو قرار می‌دهد. انسان‌های معتقد به عالم ماورا، کارهای بسیاری را برای نتایج آخرتی انجام می‌دهند. از بذل جان جهادگران تا صرف مال دارایان در طول تاریخ، بسیار دیده شده است. (هاشمی ۱۳۹۹، ۴۶)

توکل تعطیل کردن قوا و اعتماد به خدا که او به جای شخص عمل انجام دهد نیست. کار نکردن و سکون، تضمین الهی را در پی ندارد. در آیات قرآن، توکل در موردی مطرح شده که مسلمان امر خطیری را باید انجام دهد و خداوند دلهره و نگرانی او را با ایجاد اطمینان معنوی از بین می‌برد. مؤمن، وکالت خدا را کافی می‌داند و اعتماد به او را بر اعتماد به دیگران ترجیح می‌دهد: "ومن یتوکل علی الله فهو حسبه إن الله بالغ امره قد جعل الله لكل شیءٍ قدرًا" (سوره طلاق، ۳)

در اسلام کاری در دنیا و آخرت مفید است که از روی اخلاص و فقط برای رضای الهی انجام شود. تنها کسانی که کار خود را بر اساس انجام وظیفه و به نیت اخلاص و برای کسب رضایت الهی انجام دهند می‌توانند از موفقیت قطعی خود مطمئن باشند این اطمینان در قرآن کریم به صورت مکرر به متقین و پرهیزکاران داده شده است. عبارت "والعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِینَ" در آیه ۱۲۷ سوره اعراف مؤید این مطلب بوده و اینکه سرانجام کار با نیت اخلاص در دنیا پیروزی، راحتی و آرامش است. (هاشمی، ۱۳۹۹، ۶۴)

برای اینکه سرمایه انسانی در برابر تهدیدات و سختی‌های کسب و کار مقاوم باشند باید اعتقادات دینی خود را تقویت کنند و در همه احوال خصوصاً در سختی‌ها و مشکلات به خدا توکل نمایند و فعالیت‌های خود را برای خدا خالص کنند

۵- روحیه جهادی

لازمه روحیه جهادی حرکتی بی وقفه در هر شرایط مکانی و زمانی و امکاناتی است و این امر، یعنی دارا بودن روحیه «خستگی ناپذیری»، آن چنان که رزمندگان دفاع مقدس الگوی عملی آن بودند که در سخت ترین شرایط، گاه تا چند شبانه روز، بدون استراحت به جهاد فی سبیل الله می پرداختند.

روحیه جهادی برخاسته از ارزشهای جهادی است به نحوی که فردی که به ارزش های جهادی ایمان داشته باشد روحیه جهادی در او ایجاد میگردد مهمترین نشانه داشتن روحیه جهادی عبارت است از سختکوشی و تلاش مستمر برای رسیدن به نتیجه. فردی که دارای روحیه سخت کوشی باشد خود را وقف کار خواهد کرد و ساعت کار برای او معنا نخواهد داشت یکی از ارزش های جهادی همان تلاش مستمر هست که در زمان کوتاه و با اثربخشی بیشتری هویدا می شود

یکی از ویژگی های مهم کار جهادی انجام کار تشکیلاتی است در کار تشکیلاتی بر اساس آیه ۲ سوره مبارکه مائده که می فرماید وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى و تعاون متعلق به عنوان افراد با یکدیگر به صورت گروهی کار می کنند و نقش های یکدیگر به خصوص نقش رهبر را می پذیرند (مائده ، ۲)

دیگر ویژگی های کار جهادی رعایت ارزش اخلاقی مانند پرهیز از دروغ، غیبت و ریا در کار میباشد ویژگی دیگر کار جهادی ایمان به کار است ایمان به کار باعث ایجاد شور و حرارت و جدیت در کار و در نهایت رسیدن به اهداف میشود. (یخچالی ، ۱۳۹۷، ۶۶-۶۷)

۶- گسترش و تعمیق دانش و معرفت فنی کسب و کار

راه حل مقابله با تغییرات اجتناب ناپذیر و مشکلات کسب و کار بهبود فردی مداوم است دانش شخصی در خصوص کسب و کار و توانایی به کارگیری آن ارزشمندترین سرمایه است. برای مواجهه و مقابله با بحران‌ها باید مهارت خود را در کسب و کار بهبود بخشید.

دانش و معرفت فنی صاحبان کسب و کار نسبت به کسب و کار خود باید لااقل در حدی باشد که بتواند بر اساس آن در مواقع حساس و بحران و بعضاً تهدید تصمیم مقتضی و صحیح اخذ کنند. لذا به کمک تسلط بر فنون مورد نیاز کسب و کار و با آگاهی نسبت به نقاط قوت، نقاط ضعف را در مواقع با مواجهه با تهدید می‌توان پوشش داد. در کسب توانمندیهای فنی لزوم رتبه بندی آنها به اصلی و فرعی با توجه به محدودیت‌های (وقت و انرژی محدود) بسیار حائز اهمیت است لذا باید کسب توانمندیهای اصلی نسبت به مهارتهای فرعی در اولویت قرار گیرد.

در تمام موارد سعی می‌کند ممتاز باشد؛ اعتماد به نفس دارد؛ به مهارت بالایی در حرفه خود دست پیدا می‌کند؛ جدی و پرکار است؛ به موقعیت فعلی خود راضی نیست و از طرق شایسته دنبال ارتقای خود است؛ سعی نمی‌کند به هر طریقی در رقابت برنده باشد. (هاشمی، ۱۳۹۹، ۶۹)

به طور کلی کارآفرینان مسلمان، بنا به توصیه مذهب ما، نوآور، آگاه نسبت به زمانه، با بصیرت، شکیبا، عفو پیشه، سخت کوش و ... هستند زیرا کاراندک اگر با بصیرت و دانش انجام گیرد بسیار است و کار بسیار که با نادانی صورت پذیرد کم است. صاحبان کسب و کار قبل از اقدام به فعالیت، مسائل کسب و کار را آموخته و با مشارکت در کارهای گروهی و هم افزایی مقدمات شکوفایی اقتصاد و پیشرفت علمی را فراهم می‌کنند (خوزین، ۱۳۸۸).

۷- ترویج فرهنگ انفاق، احسان، ایثار و نیکوکاری

انفاق مصدر باب افعال از ریشه نفق است به معنای پرداختن بخشی از آنچه خدا به انسان روزی کرده است در راه خدا، چه به عنوان زکات که واجب است و چه به عنوان

صدقه که مستحب است. زیرا در قرآن کریم « انفاق» به معنای زکات نیز به کار رفته است (خرمشاهی، ۱۳۷۷، ۳۱۲).

یکی دیگر از مهمترین امتیازهای کار در نظام اقتصاد اسلامی، پایه گذاری آن بر روی اصول اخلاقی ایمان، ایثار، احسان و برادری است. استفاده های پایه های اخلاقی در کنار توجه به عدالت و انصاف در تجارت و معاملات و همچنین تأکید بر کسب و کار حلال از امتیازات اقتصاد اسلامی می باشد.

انفاق در اسلام امری بزرگ، تربیتی و جهت گیری الاهی و ریشه دار است و به همین جهت اسلام مردم را به بخشندگی برمی انگیزد. قرآن و احادیث، مردم را به سوی انفاق تشویق کرده و چنان خواسته اند که آدمی، بخشندگی و انفاق را جزو اخلاق نیکو و رفتار نشاط انگیز خود قرار دهد. این موضوع می رساند که اسلام مردم را بر آن وامیدارد که اموال و امکانات را از مالکیت های انحصاری در آورند و آن ها را محبوس نسازند و در راه مصالح جامعه به مصرف برسانند.

به لحاظ اینکه انفاق، خرج کردن و هزینه کردن است، پس به نظر میرسد با انفاق، مردم با ایمان باید گودال های فقر را پر کنند و منافذ خطرهای اقتصادی را از میان بردارند تا جامعه اسلامی گرفتار تکاثر، کثرت طلبی و مال اندوزی نشود و بحران اقتصادی پدید نیاید (محمودی، ۱۳۸۳، ۲۵).

۸- جدیت، پیگیری و مداومت در کسب و کار

پیامبر خدا (ص): مداومت بر عمل در پیروی از آثار و سنت ها، گرچه آن عمل اندک باشد، نزد خدا پسندیده تر و فرجامش سودمندتر است از سختکوشی در عبادت بر اساس بدعتها و پیروی از هوس ها. امام صادق (ع): کار مداوم اندک اما توأم با یقین، نزد خداوند برتر از کار بسیار است که همراه یقین نباشد. امام باقر (ع): محبوبترین کارها در پیشگاه خدای عزوجل کاری است که بنده بر آن مداومت ورزد، گرچه اندک باشد. امام صادق (ع): هرگاه شخصی کاری را آغاز کند، باید تا یک سال آن را ادامه دهد. سپس، اگر خواست به کار دیگری پردازد؛ زیرا شب قدر که آنچه خداوند می خواهد مقدر می کند، در آن یک سال وجود دارد. پیامبر (ص): به اندازه ای که تاب و توان دارید، کاری

را به عهده بگیرید؛ زیرا خداوند خسته نشود تا آن گاه که شما خسته شوید. محبوبترین کارها در پیشگاه خدا مداوم ترین آنهاست گرچه اندک باشد (دهقانی زاده، ۱۳۹۱).

در بیان سیره اقتصادی امام علی (ع) در کسب و کار، جدیت در کار و تلاش و تولید فراوان از بارزترین ویژگی های رفتاری امام علی (ع) بود، آن حضرت با کار و تلاش طاقت فرسا محصول فراوانی تولید می کرد تا جایی که درباره آن حضرت گفته شده: «کثره المعونه و قله الموونه؛ بازدهی زیاد ولی هزینه کم است.

نتیجه گیری

سخت کوشی و مقاومت در برابر سختیها از آموزه های اساسی اسلام است و اهتمام به کار و تلاش از دیدگاه اسلام نوعی عبادت است. در نتیجه آموزه های دینی و فقهی در اسلام توجه خاصی به این امر دارند. یک کسب و کار برای پایداری خود بایستی بتواند از مزیت های موجود استفاده و همزمان فرصت های جدید را کشف کند. کسب و کار مقاومتی به کسب و کارهایی گفته می شود که در شرایط بحران هایی مثل کرونا، رکود و تورم، تحریم، جنگ و حتی در شرایط رقابت خصمانه داخلی و خارجی فعال و پویا بوده و امکان رشد، شکوفایی و پیشرفت داشته باشند

این پژوهش برای شناسایی و توصیف کسب و کارهای مقاومتی مبتنی بر آموزه های اسلامی صورت پذیرفته است. با مطالعات انجام شده در ادبیات کسب و کار و آموزه های اسلامی، مفاهیم اولیه کسب و کار مقاومتی را مرور نموده. سپس با استفاده از ادله، آیات و روایات به تبیین دیدگاه اسلام در اهمیت کسب و کار مقاومتی پرداخته است. در ابتدا به تشریح کسب و کار مقاومتی و راهکارهای تحقق آن و نقش آموزه های دینی در مقاومت کسب و کارها در بحران های طبیعی و مصنوعی پرداخته شده است.

صاحبان کسب و کارها در مواجهه با بحران ها باید از برخی از رویکردهایی که می تواند کسب و کار را در مواجهه با تهدیدات و بحران های مختلف مقاوم کند استفاده کنند که در این تحقیق به برخی از استراتژی های مقاومتی منجمله مقاوم سازی کسب و کار، رقابت همکارانه در کسب و کار، نوسازی کسب و کار، نوآوری مدل کسب و کار و

توسعه کسب و کار با توجه به تغییرات شرایط محیطی و نوع بحران یا تهدید اشاره شده است.

کسب و کار برای پایداری و مقاومت خود در برابر بحران ها بایستی بتواند از مزیت های موجود استفاده و همزمان فرصت های جدید را کشف کند. هم رقابتی یکی از رویکردهای جذاب است که می تواند زمینه ساز پایداری کسب و کارها در دوره بحران و تهدید باشد. برای نوسازی کسب و کارها صاحبان کسب و کار هم باید به نوآوری، پیشگامی و ریسک پذیری و هم به تعهد مدیران ارشد و ساری و جاری ساختن مدیریت جهادی، اصلاح ساختار سازمان و منابع انسانی توجه ویژه داشته باشند. عوامل اصلی در افزایش اهمیت نوآوری در مدل کسب و کار شامل فرآیندهای جهانی سازی، چرخه های کوتاه تولید، تغییرات شدید فناوری و افزایش نقش اطلاعات، منابع نامشهود و بعضا بحران ها می باشد.

در بخش پایانی تحقیق به تاثیر آموزه های دینی بر مقاوم سازی کسب و کارها پرداخته شده و مولفه های صبور بودن در کسب و کار، شناخت آسیب ها و تهدیدات کسب و کار و تبدیل کردن تهدیدات به فرصت، مسئولیت اجتماعی، استحکام و توانمند سازی سرمایه انسانی، روحیه جهادی، گسترش و تعمیق دانش و معرفت فنی کسب و کار، ترویج فرهنگ انفاق، احسان، ایثار و نیکوکاری، جدیت، پیگیری و مداومت در کسب و کار احصا گردیده است

صبر ثمره استغفار، ایمان به معاد و است لذا یکی از راهکار های مقاومت کسب و کارها تقویت باورهای توحیدی و صبر در صاحبان کسب و کارها می تواند باشد. تمام پیشرفتهای عالم گیر انسانهای موفق بدلیل وجود تهدیداتی بوده که بر سر راه اهداف آنها وجود داشته است. پایداری و استقامت در برابر تهدیدهای متصور کسب و کار از الزامات صاحبان کسب و کار است. مسئولیت اجتماعی باعث می شود که صاحبان کسب و کار که مبتنی بر آموزه های اسلامی حرکت می کنند در برابر بحران ها و مشکلات فقط به خود و منافع خود فکر نکنند و چون به همه ذینفعان جامعه فکر می کنند و خود را مسئول می دانند هم انگیزه مقاومت آنها در برابر مشکلات بیشتر می شود و هم خدای متعال کمک می کند

که بتوانند در برابر مشکلات ایستادگی کنند

توانمندسازی، کارکنان را قادر می‌سازد تا در مواجهه با مشکلات و تهدیدها، از مقاومت و انعطاف‌پذیری بیشتری برخوردار باشند. تقویت اعتقادات دینی، توکل به خدا، اخلاص در کار و... از جمله مولفه‌های توانمندسازی کارکنان است. روحیه جهادی برخاسته از ارزشهای جهادی است به نحوی که فردی که به ارزش‌های جهادی ایمان داشته باشد روحیه جهادی در او ایجاد می‌گردد یکی از ارزش‌های جهادی همان تلاش مستمر هست که در زمان کوتاه و با اثربخشی بیشتری هویدا می‌شود.

در بیان سیره اقتصادی امام علی(ع) در کسب و کار، جدیت در کار و تلاش و تولید فراوان از بارزترین ویژگی‌های رفتاری امام علی(ع) بود، آن حضرت با کار و تلاش طاقت فرسا محصول فراوانی تولید می‌کردند لذا یکی از مولفه‌های مقاوم‌سازی کسب و کار جدیت و تلاش صاحبان کسب و کارها می‌باشد.

فهرست منابع

- ۱) قرآن کریم ، سوره طلاق ، آیه ۳
- ۲) قرآن کریم ، سوره مائده ، آیه ۲
- ۳) قرآن کریم ، سوره نجم
- ۴) قرآن کریم ، سوره بقره
- ۵) قرآن کریم ، سوره رعد
- ۶) قرآن کریم ،سوره اعراف
- ۷) نهج البلاغه ، خطبه ۱۷۶
- ۸) مهر محمدی، محمود (۱۳۸۴). سند ملی آموزش و پرورش، تهران: وزارت آموزش و پرورش ، دفتر تدوین سند ملی آموزش و پرورش.
- ۹) خنیفر، حسین. (۱۳۸۸). کارآفرینی در ادیان و مکاتب (مطالعه موردی: نظام ارزشی اسلام). دانشنامه کارآفرینی. ۳۱-۱.
- ۱۰) خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۷ش، دانشنامه قرآن و قرآنپژوهی، ۱، تهران: انتشارات دوستان
- ۱۱) محمودی، عباسعلی، ۱۳۸۳ش، انفاق کلید اقتصاد، تهران: انتشارات فیض کاشانی.
- ۱۲) هزار جریبی، جعفر. (۱۳۸۹). کارآفرینی و اخلاق اسلامی. علوم اجتماعی. ۴۷، ۳۵-۱.
- ۱۳) دهقانی زاده، مرضیه. (۱۳۹۱). کسب و کار و کارآفرینی از دیدگاه قرآن و اسلام. کنفرانس ملی کارآفرینی و مدیریت کسب و کارهای دانش بنیان.
- ۱۴) خوزین، علی، ۱۳۸۸، نوآوری و کارآفرینی از دیدگاه اسلام، دومین کنفرانس ملی خلاقیت شناسی و مهندسی و مدیریت نوآوری ایران، تهران، پژوهشکده علوم خلاقیت شناسی، نوآوری و
- ۱۵) خلیلی، حسام‌الدین، ۱۳۹۱، مقاومت اقتصادی در پرتو اقتصاد مقاومتی ، فصلنامه علمی کاراگاه ،دوره دوم ، سال پنجم ، شماره ۲۰)
- ۱۶) هاشمی ، سید محمود ،۱۳۹۹، اخلاق و احکام کسب و کار ، پژوهشکده مطالعات میان

فرهنگی دانشگاه آزاد اسلامی

- ۱۷) پاک طینت، اقبال، ۱۳۸۷، توانمند سازی کارکنان، ضرورت‌ها و راهکارها، فصلنامه مدیریت، سال پنجم، شماره ۱۱
- ۱۸) یخچالی، مصطفی، ۱۳۹۷، واکاوی الگوی سازمان جهادی، اندیشه مدیریت راهبردی، شماره اول، سال دوازدهم، شماره پیاپی ۲۳، ۴۹-۸۰
- ۱۹) سعیدی کیا، مهدی. ۱۳۸۴، اصول و مبانی کارآفرینی، تهران، انتشارات کیا.
- ۲۰) گزارش فرصت‌ها و تهدیدهای کرونا برای کسب و کارهای ایرانی، ۱۳۹۹، مرکز پژوهش‌های مجلس
- ۲۱) محمدعلی نژادبلوچی، زهره و اکبری، محسن و احمدی، پرویز، ۱۳۹۵، ابعاد و انواع دوسو توانی سازمانی، کنفرانس بین‌المللی مدیریت و حسابداری، تهران
- ۲۲) نظری، محسن، ۱۳۹۵، رقابت همکارانه مروری بر تنشی در استراتژی. چهارمین کنفرانس بین‌المللی مدیریت استراتژیک. صفحه ۲
- ۲۳) جعفری، امین، ۱۳۹۶، نوآوری در مدل کسب و کار. مجله بررسی‌های بازرگانی، ۲
- ۲۴) توجه قرآن به عوامل ایجاد و تقویت صبر، کیهان، ۱۳۹۵، شماره ۲۱۵۱۵
- ۲۵) ۱۶ فرصت و تهدید اقتصاد ایران، روزنامه ایران مورخ ۲۲ دیماه ۱۳۸۶
- ۲۶) کارگرنژاد، مهدی، ۱۳۸۹، تکنیک تبدیل تهدید به فرصت
- ۲۷) دهقانی زاده، مریم، ۱۳۹۱، کسب و کار و کارآفرینی از دیدگاه قرآن، کنفرانس ملی مدیریت کسب و کار،
- داوری، علی، جعفر زاده، مهدی، ۱۳۹۹، گزارش چهار استراتژی بازگشت کسب و کار در بحران کرونای کند.

چکیده مقالات به انگلیسی

Resistance businesses based on Islamic teachings

Seyyed Mahmoud Hashemi

Abstract

Trade and business have a long history in human civilization. Humans have long been involved in business to meet their needs. Hard work and resistance to hardships is one of the basic teachings of Islam and diligence is a form of worship from the Islamic point of view. As a result, religious and jurisprudential teachings in Islam pay special attention to this matter. For a business to be sustainable, it must be able to use existing advantages and at the same time discover new opportunities. Resistant business is a business that is called Have resilient, dynamic and potential for growth, prosperity and progress in crisis situations. The present study is of applied type and has been done by descriptive-analytical method. Accordingly, all valid documents related to Islamic business and teachings and other reliable sources of narrative that were central to the explanation of resistance business have been exploited. First, describe resistance business and strategies for realization It and the role of religious teachings in the resilience of businesses in natural and man-made crises are discussed.

Keywords

Beliefs, Islamic teachings, resistance business, trade.

Comparison of reason and its realm from the point of view of Mulla Sadra and Mirza Isfahani

Shahabaldin vahidi mehrjardi
Mohsen marvinam baghdadabadi

Abstract

The word ‘‘Reason’’, is one of the notions that have been defined variously. Some identified it with the human being and some considered it as origin of misleading and faults of Humanity and even the cause of our falling from Heaven. According to some Reason is the same as philosophy and to others it should be separated from philosophy. Philosophers have been glorifying it and the Ahl-Hadith have been denying it. Meanwhile Mulla Sadra (Muslim philosopher) considered Reason as an analytic Faculty and a being placed in highly grades of soul(Nafs), that comes in divisions from potential to Used(bi al-mostafad) Reason. On the other hand Mirza considered the Reason as a created being and as an illuminated by God which is clear by itself and a thing by which others are cleared. He sees it as a reality to insight and not as a part of soul. This research is to compare Reason between Sadra and Mirza.

Keywords

Mulla Sadra, Mirza, Reason, Grades of Reason, Realm of Reason.

An Explanation of Bliss on Organizational Management from the Perspective of Islamic teachings

Alireza Nobari

Abstract

We, the Muslims, believe to the God as the only creator and ruler and general governor of the cosmos. We are also believer that his words(in QURAN)is the last sent message to human beings , which is sent to prophet Mohammad as a role model of humankind and receiver of revelation and after him followed by innocent IMAMS to direct people for reaching to the perfectionism and the best way of life.

However, concerning the mentioned points by leader of IRAN Ayatollah Khamenei about paying attention to art and social, it is great to note that international re-Searchers in management and social have gained some fantastic results in relation with humankind behavior and environment that is used in organismic and social affairs, whereas the most important parts of these findings are available in general principles of ISLAM that whit applying these aforesaid principles we can provide felicity in both material and spiritual aspects for human beings. Naturally its task of Islamic speculative and researchers.

Hence, it would be the trouble of researchers that how to accommodate organismic and social affairs to Islamic principles? How to change the manpower's conception as the most important part of an organization coincidental with applying Islamic doctrines?

In this Article by using of hermeneutics methods , alongside the interpretation of QURAN and academic sources of management, we tried to coordinate the role of human-power and management methods with the philosophy of creation, and meantime we tried to clear the way of accede to commonweal and evince whatever has been found or will be found in new sciences, is intangible in Islamic principles and profoundly attention and enough focus is required to form capacity about this case in people and we can come to conclude that it is the GREATNESS OF ISLAM.

Keywords

Inference, Narrative Method, Theology, Principles of Jurisprudence, Allameh Tabatabai.

A Study of the Narrative Method of Inferring Theological Knowledge of Allameh Tabatabai from the Qur'an with the Focus on the Application (Rule of Status) and (Concise and Explanatory) on Divine Attributes and Actions

Nahideh Mahdavi

Mohammad Kazem Reza Zadeh Judi

Seyed Ali Pour Manoucherhr

Abstract

Among the topics of theology, the methodological discussions of this knowledge, like other sciences, are very important. However, the gap in the methodological issues of theologians in the field of verbal inferences is considerable. In the opinion of the author, it is noteworthy that many literary topics such as status, usage, signification, truth and permissibility, verbal principles, as well as the topics of "general and specific" concepts, "absolute and limited", "concise and explanatory" Can be used in the discussion of theology methodology. However, among the mentioned topics, in this article, due to the brevity and capacity of this article, we have tried only to explain the extent and manner of Allameh Tabatabai in his theological inferences from the rule of situation and "concise and explanatory" about divine attributes and actions. We examine the analytical method and recount its results.

Keywords

Inference, Narrative Method, Theology, Principles of Jurisprudence, Allameh Tabatabai.

Investigating the relationship between God and man in the tragedy of Attar and Haft Aurang Jami

*Zahra Ghezelsafla
Akbar Shabani
Mohammad Fazeli*

Abstract

Man, God and their relationship with each other is one of the most fundamental topics in mystical literature. Mystical poets, as the possessors of the gentle and sensitive divine spirit, have included the relationship between God and man in the form of grace and pleasantness, which has become one of the deepest phrases of their works.

This study has examined the relationship between God and man in a library and in a comparative way in the tragedy of Attar Neyshabouri and Divan Jami. The purpose of this study is to investigate the relationship between God and man based on the basic human principles of help, guidance and love, which shows that the relationship between God and man is one of the important concerns of these two mystics and they offer different ways and factors to achieve it. In; The most important results This research includes the fact that the works of Attar and Jami are full of the relationship between God and man, and this relationship is sometimes quoted from the language of the poet and sometimes from the language of fictional characters. The recklessness, courage and intimacy that exist in the poems of these two have given a special depth to their verses that give the reader a feeling of tenderness and the peak of servitude, while the loving relationship of God has been the highest type of relationship.

Keywords

Communication, God, Man, Attar, Jami.

Analytical Study of the Factors Affecting the Different Approach of Sunni Commentators in the Verses Concerning the virtues of the Ahl al-Bayt (PBUH)

*Yaghub Fatollahi
Rahmatollah Abdolzadeh
Mohsen Ghasempour
Hamidreza Fahimi Tabar*

Abstract

In this article, the source of the behavior of Sunni commentators in the face of the verses of the virtues of the Ahl al-Bayt (AS) is discussed analytically; Great Sunni commentators such as Fakhr al-Razi, Tabari, and Zamakhshari, have taken an equitable position towards the verses of the virtues of the Ahl al-Bayt (AS) and have been content with historical documents, although they do not give a good epistemology of these verses. There are different approaches in interpreting the verses of the virtues, which are all due to religious beliefs, social conditions and differences towards Shiism. In addition, the social conditions and political rule of a sect have also contributed to this issue; The silence about some verses agreed upon by the Companions, the interpretation in contrast to famous opinion, neglect or distortion of sources, ideological factors and obligatory justification of the verses of virtues are the most important ways for these commentators to go through the interpretation of these verses.

Keywords

Verses of virtues, Interpretation, Ahl al-Bayt (AS), Mubahila (Challenge), Sunni Commentators.

The place of religion in the thought of Ali Akbar Dehkhoda

*Fahimeh Abdali Barand
Masoumeh Qarah Daghi
Maghsoud Ali Sadeghi Gandomani
Davood Isfahanian*

Abstract

Ali Akbar Dehkhoda is a prominent researcher, journalist and writer of the constitutional period at the beginning of the solar century in Iran. Dehkhoda, better known as the great culture he founded, was a staunch fighter for the rights of the people and the defense of constitutionalism, and remained steadfast in his beliefs for the rest of his life. Dehkhoda's book "Nonsense", which was a collection of his humorous and courageous notes in the newspaper against government and court corruption, is still considered one of the most beautiful works of Persian humor.

The purpose of this study is to explain the place of religion in the thought of Dehkhoda. The main question of the research is what was Ali Akbar Dehkhoda's view of religion? It is assumed that Dehkhoda was a religious person who had a stubborn enmity and hatred with ignorance, superstition, superstition and blind prejudices, so an attempt will be made to deal with religion in Dehkhoda's thought in a descriptive-analytical manner.

Keywords

Ali Akbar Dehkhoda, Religion, Thought, Constitutional Period, Intellectual.

The essence and attributes of God in the thought of Fadl Ibn Shazan and Etienne Gilson

Safar Ali Arefkhani

Abbas Gohari

Mehdi Bayat Mokhtari

Abstract

The issue of theology is one of the fundamental concerns of man. The essential role of this concept and the way of believing in the existence or non-existence of God is obvious in all aspects of human life, and it is the atheistic attitude towards God that determines the nature of human existence in general and the meaning of freedom and moral responsibility in particular. Therefore, the knowledge of the nature of divine attributes is one of the most important theological topics that thinkers have discussed and discussed about it, regardless of their methods and intellectual foundation. God pays. The results of this study showed that there are many similarities between Gilson's view as a Neutomai philosopher and Fadl Ibn Shazan as a Shiite theologian whose philosophical thoughts on the nature and attributes of God are similar to those of the Peripatetic philosophers. One of their commonalities is their same philosophical method, that is, the method of using reason in their arguments and their same opinion in the compatibility of reason and religion, which, despite differences in the way of expressing the content, has caused the common opinion.

Keywords

The essence of the attributes of God, Fadl Ibn Shazan, Etienne Gilson.

Investigating the dimensions of the aesthetic value of the Holy Quran with an approach to plurality of meaning

Mohammad Taheri Gandmani

Mohammadreza haji esmaili

Abstract

The principle of synonymy and multiplicity of meanings of the words of the Holy Quran as an aesthetic approach of this holy book has always been considered by experts. This approach has always had many supporters and supporters throughout history. Commentators and Quranic scholars in favor of semantic pluralism try to use it to provide the most acceptable, acceptable and beautiful concept and interpretation of divine verses. This approach is sometimes faced with accusations such as falling into the trap of anarchism, relativism and interpretation. In the present article, we have tried to use descriptive-analytical method and use of Quranic evidence and sound scientific reasons while explaining the subject of beauty and Its various dimensions should be critiqued and analyzed, and while accepting the principle of the impossibility of synonymy for Qur'anic words and their limitations on the one hand, as well as the necessity of presenting many religious topics and concepts on the other hand, prove it as an important and practical principle.

Keywords

Holy Quran, plurality of meanings, aesthetics, semantics, interpretation, synonymy.

Review and critique the creation of the world in six days

Mahin Shahrivar

Abstract

The verses of the Qur'an speak of the creation of the heavens and the earth in six days and sometimes eight days, but modern science considers the process of formation of celestial bodies and earth in long periods of time and does not accept the formation of the universe in a period of time equal to a few days. Thus, many contemporary Qur'anic scholars have deviated from the ostensible and famous understanding of the ancient commentators - that the heavens and the earth were created in a period equivalent to six normal days - and interpreted the interpretation of the "set of days" into six periods and stages. In the meantime, it is also worth noting that in the field of science, it is not possible to refer to something out of nature to explain natural phenomena, and the intervention of a superior occult force is not predictable and calculable, while the Qur'anic expression is based on the presence. And the unconditional intervention of a superior and transcendent occult force has been introduced. Thus, since the religious point of view is not limited to the closed presuppositions of science, it will not necessarily be limited to the results of scientific calculations, and it can be concluded that trans-sensory forces have intervened in this field. However, in the present age, experimental knowledge is more respected and valid than such an analysis can ignore its results and data. And in fact, such a view affirms the image of the opposition between the Qur'an and science. As a result, if a promise is to be made, the interpretation of the "set of days" into six times and eras is the only determined and preferred promise.

Keywords

Creation, earth, sky, six days, eight days, critique.

Requirements for the companionship of "wisdom" and "book" in the Qur'an in the matter of proving Velayat-e-Faqih

Ghazale Rezaei

Mahdi imanimoghadam

Abstract

Velayat, meaning the rule of the jurisprudent, is considered in jurisprudence and in theology in a narrative and rational way. The main issue of the present article is the Qur'anic citations of the rational reasons for the legitimacy of Velayat-e-Faqih by examining the application of "wisdom" and its application to the issue of Velayat. In the Qur'an, companion book and wisdom means the Qur'an and the guardianship of Ali ibn Abi Talib (as). This wisdom is received by the prophets through revelation and the ummah of the Prophet of Islam (peace and blessings of Allaah be upon him) through reason and narration. Therefore, the authority of reason for the legitimacy of the province continues after the infallible. On the other hand, wisdom meaning guardianship cannot be any kind of wisdom and guardianship due to its association with the book meaning the Qur'an. Because the Qur'an forbids guardianship against God and the divinity of God. Therefore, it is possible to deduce from the companionship of "wisdom" and "book" in the Qur'an, the authority of guardianship even during the absence of the Infallible Imam and for the guardianship of the Supreme Leader.

Keywords

Wisdom, Velayat, Velayat-e-Faqih, Rational Reasons.

Analysis of Imam Sadegh's (as) Quranic Martyrdom in Explaining the Shari'a Rulings

Seyedeh Fatemeh Hosseini Mirsafi

Abstract

Jurisprudence in terminology is the inference and extraction of sub-Shari'a rulings from their detailed arguments. The Holy Quran as the first reason and source for understanding the rules of Sharia, jurisprudence and law as well as personal and social relations and the greatest support for the Messenger of God (PBUH) and the Ahl al-Bayt of infallibility and purity(AS), in proving the sub-rules of Islam.

Knowledge of the Qur'anic testimonies of the Ahl al-Bayt(AS) as one of the most important arguments in jurisprudence is important in extracting and inferring the sub-religious rules.

In this article, the author aims to answer the question "What are the Qur'anic testimonies of Imam Sadegh(AS) in deriving sub-religious rules?" By contemplating the concept of jurisprudence and its evidences, religious rules, Quranic verses as well as narrations received from Imam Sadegh(AS), he has studied this issue.

Since achieving the Shari'a and jurisprudential rules is the prelude to practicing them and ensuring the happiness of this world and the hereafter, familiarity with the method of martyrdom and arguments of the Imams to the verses of the Qur'an is essential in proving the rules of Islam. Therefore, in this article, entitled "Analysis of the Quranic testimonies of Imam Sadegh(as) in explaining the Shari'ah rules", while giving a brief introduction about jurisprudence and its detailed arguments in deriving the Shari'a rules, by mentioning the narrations received from Imam Sadegh(AS) The martyrdom and argument of this Imam should be stated in proving the sub-rules of Islam.

Keywords

Quranic testimonies, religious rules, evidence of jurisprudence, narrations, Imam Sadiq (as).

Indian spirituality and the implementation of Islamic mysticism (with emphasis on status of Abu Nasr Sarraj and Castaneda)

Zahra Paridokhtan

Mohammad Ghaderi Moghaddam

Mohammad Ali Sharifian

Abstract

Mysticism is the way to gain knowledge, insight and an inner journey to reach God. Islamic mysticism is based on the experiences of mystics such as Abu Sa'id Abu al-Khair, Abu Nasr Saraj, Rumi, and other mystics, and Indian spirituality has been introduced to societies among Mexican Indians based on the experiences of Carlos Castaneda. This article has been studied in a descriptive-analytical library with the aim of comparing the condition of the seeker in Indian spirituality with the condition of the seeker in Islamic mysticism based on the condition mentioned by Abu Nasr Saraj in the book "Al-Lama". The result of the research shows that the Indian seeker experiences conditions such as: meditation, closeness, love, fear, hope, ecstasy, love, reassurance, observation and certainty, the tens of levels of conditions mentioned in "Al-Lama", with the difference that The reason for the emergence of this spirituality is not the division of the stereotypes of "state".

Key words

Indian spirituality, Islamic mysticism, Ahwal, Abu Nasr Saraj, Castaneda.

A Study of the Anthropological Theological Foundations of Human Interaction with the Environment with Emphasis on the Position of the Human as the Caliph of God

*Morteza Bayat
Mohammad Nasser Saqa Biya
Mohammad Beheshti*

Abstract

The present article explains the anthropological theological foundations of human interaction with the environment by emphasizing the position of the human as the Caliph of God. The most important result of the research is that according to the verses of the Holy Qur'an, the environment is a phenomenon that has been created for human beings as the Caliph of God. Man is the ultimate goal of the environment around him, since man, as God's Caliph on earth, has been given special responsibilities by God, including the development of the earth, and considers any destruction and loss of the environment contrary to the responsibility of being human, and any negligence to this duty is considered an escape from responsibility.

Keywords

Environment, Islam, Anthropology, Caliph of God.

Shia Concepts and Thoughts in the Poetry of Saeb-Tabrizi

*Maryam Asraei
Iraj Mehraki
Azar Daneshgar*

Abstract

The formation of the Safavid government, the strong support of the kings of this dynasty for the religion of the Ahl al-Bayt (AS), and the creation of favorable social and cultural contexts has played a significant role in strengthening religious poetry. The Safavid dynasty, in accordance with their policy and their opposition to the Sunni Ottoman government, formalized the Shia religion and the spread of it. Furthermore, the Safavid kings encouraged the poets to compose poems with Shia themes and praising Shia Imams, and the result in Persian literature was the writing of poems that, instead of praising and courtly poetry, praised the saints and mentioned the virtues of the Imams and the suffering of the martyrs of Karbala. Saeb is the greatest Iranian poet of the Safavid era who had made efforts to compose beautiful Shia poems that are full of honest and dynamic emotion. In this research, which has been written in a descriptive-analytical method, the viewpoint of Saeb to this issue and how the Imams manifest in his poetry are examined. After studying and analyzing, it is found that factors such as the formation of the Safavid Shia government, the special attention of Safavid kings to the spread and promotion of Shia culture, creating a favorable social and cultural context, had an undeniable role in the spread and penetration of Shia concepts and elements. These concepts and thoughts are reflected in forms and templates.

Keywords

Twelver Shia, Saeb, Safavid era, Principles of Beliefs, Shia Concepts.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
11 th Year. No. 43, Autumn 2021

ISSN: 1735-9899

License Holder : Saveh Islamic Azad University
(Islamic Teachings Department)
Managing Director : Mahmud Ghayum Zadeh
Chief Editor : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,
Reza 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: Mohammad Ehsani
Price: Rls 250 ,000

Address: Islamic Teachings Department ,Saveh Islamic Azad University ,
Felestine Square ,Saveh Iran.

Postal Code: 39187 **Postal Box:** 366

Tel: +98 (0)255 2244461 ,2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

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

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی