

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه علمی - پژوهشی

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 هشتم / شماره ۲۹ / بهار ۱۳۹۷

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال هشتم/ شماره بیست و نهم/ بهار ۱۳۹۷/ شمارگان ۱۰۰۰/ بهای تک شماره ۱۵۰۰۰ 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 : دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران
حسین حبیبی تبار : استادیار حکمت اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
عین الله خادمی : استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران
عبدالحسین خسرو پناه : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
محمد ذبیحی : دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
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
علی محامد : دانشیار حکمت و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم
محمد محمد رضایی : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه تهران (پردیس قم)
ابوالفضل محمودی : دانشیار ادیان و عرفان - دانشگاه آزاد اسلامی علوم و تحقیقات تهران
عباسعلی وفایی : استاد ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

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: ۰۲۵-۳۳۳۳۰۶ و ۰۲۵-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۲۵-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

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

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

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

نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی kalam1391@yahoo.com 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
۷-۱۸.....	بررسی و نقد دلایل ابن سینا بر نفی قدم نفس فریال اسکندری/ محمد سعیدی مهر/ امیر عباس علی زمانی
۱۹-۳۶.....	زمینه های تاریخی و اجتماعی ظهور تصوف عملی در فرهنگ اسلامی محمود قیومزاده
۳۷-۷۱.....	واکاوی دیدگاه تناسخ در نظرگاه صدرالمتألهین شیرازی و تاثیر آن در مرگ اندیشی معاصر / حمید رضانیا شیرازی / محمدحسن مطیعی
۷۳-۸۸.....	بررسی آراء و مبانی فکری محمد رشید رضا در زمینه حدیث اختر سلطانی / مهدی مهریزی
۸۹-۱۱۱.....	تبیین و بررسی اخلاق پادشاهی و تاثیر اندیشه های ایران شهری بر جهان بینی عنصرالمعالی در قابوسنامه / محمد فرهادی / سینا فروزش / رضا شعبانی
۱۱۳-۱۳۳.....	اقتصاد اسلامی (شاخص های زمینه ساز در اخلاق اقتصادی بر مبنای قرآن و نهج البلاغه) ... حامد فتحعلیانی / سید حمید حسینی
۱۳۵-۱۶۱.....	واکاوی بداء از دیدگاه فریقین با نگاهی به آیات و روایات علی احمد ناصح / زهرا مولا قلقاچی / فاطمه محمدزاده
۱۶۳-۱۹۵.....	واکاوی دیدگاه های تأویلی کلامی دیوان ناصر خسرو بر اساس آیات قرآنی شاهرخ حکمت / ابوالفضل نیکعهد
1-8.....	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)

بررسی و نقد دلایل ابن سینا بر نفی قدم نفس

فریال اسکندری^۱

محمد سعیدی مهر^۲

امیر عباس علی زمانی^۳

چکیده

ابن سینا معتقد است که نفوس انسانی قبل از بدن موجود نیستند و سپس در بدنها به وجود می‌آیند یعنی پس از این که اجسام به وجود آمدند، نفوس به آنها ملحق می‌گردند. چون اگر نفوس قبل از اجسام موجود باشند همه دارای وجودی منفرد خواهند بود و در این صورت تکثر در آنها جایز نیست. علت این سخن ابن سینا آن است که وی بر این عقیده است که تکثر، تنها مربوط به بدنهایی است که نفوس به آنها ملحق می‌گردند و نمی‌تواند از جانب نفوس باشد؛ چون نفوس مجرد هستند و در مجردات تکثر وجود ندارد. اما حقیقت آن است که همان گونه که جواهر مادی متکثرند، جواهر مجرد هم باید متکثر و متمایز باشند و خلاف این امر، منجر به محال خواهد شد. دلیل دیگر ابن سینا بر حدوث نفس، اعتقاد به نفی تعطیل است اما علاوه بر این که اصل نفی تعطیل قابل قبول نیست این اصل اساساً شامل مجردات نمی‌گردد.

واژگان کلیدی

ابن سینا، حدوث نفس، قدم نفس، تکثر نفس، تعطیل.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

Email: e_school744@yahoo.com

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

Email: saeedimehr@yahoo.com

Email: amir_alizamani@uc.ac.ir

۳. دانشیار فلسفه دین، دانشگاه تهران، ایران

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۲۷

۱. مقدمه

افلاطون معتقد به قدم نفوس انسانی است اما شاگرد او ارسطو این نظریه را نپذیرفته است چرا که ارسطو نفس را صورت بدن می‌داند و صورت یک شیء، کمال اول و فعلیت همان شیء است و نمی‌تواند از قبل موجود باشد. با این حال ارسطو معتقد است که بعضی از اجزای نفس که کمال و صورت برای هیچ جسمی نیستند (یعنی عقل)، مفارقت پذیر هستند و در عین این که نفس فانی و میراست، عقل جاویدان خواهد بود. ابن سینا نیز قدم نفس را نمی‌پذیرد و معتقد است که با حدوث بدن، نفسی مجرد حادث می‌شود و به آن الحاق می‌گردد و آن نفس جاودانه و فنا ناپذیر است. وی دلایلی را در رد قدیم بودن نفس ارائه می‌کند اما این دلایل در بعضی موارد نیازمند بررسی و بازنگری هستند. در این مقاله با بررسی این دلایل به این مسئله می‌پردازیم که منعی در قدم نفوس انسانی وجود ندارد؛ علاوه بر این که اعتقاد به قدم نفوس، با آیات و روایات اسلامی سازگار تر است.

۲. دلایل ابن سینا در نفی قدم نفس

دلیل ابن سینا بر نفی قدم نفس در شفا

۲-۱. تکثر در مجردات جایز نیست

ابن سینا معتقد است که نفوس انسانی با حدوث بدن حادث می‌گردند و در شفا می‌گوید:

«نفوس انسانی، مفارق از بدن، قیامی ندارند سپس در بدنها به وجود می‌آیند چون نفوس انسانی در نوع و معنی متفقند و اگر فرض شود که وجودی دارند که با حدوث بدنها، حادث نمی‌گردد بلکه وجودی منفرد است در این صورت جایز نیست که نفس در این وجود، متکثر باشد و این به این دلیل است که تکثر اشیاء یا از جهت ماهیت و صورت است و یا از جهت نسبت به عنصر و ماده‌ی متکثر و تکثر یا به خاطر مکان‌هایی است که شامل مواد در جهتی خاص است و زمان‌هایی که به هر یک از آنها در حدوث اختصاص دارد و عللی که آنها را منقسم می‌سازد و مغایرت به واسطه‌ی ماهیت و صورت نیست چون صورت آن‌ها واحد است. بنابراین تنها از جهت قابل ماهیت یا شیء‌ای که ماهیت اختصاصاً به آن منسوب است متغایر می‌گردند و آن بدن است. اما اگر ممکن باشد که

نفس موجود باشد و بدن موجود نباشد در آن صورت ممکن نیست که نفوس با یکدیگر متغایر باشند و این در همه ی اشیاء اطلاق دارد پس اشیائی که ذوات آنها تنها معانی است و نوعیات آنها به اشخاص آن متکثر می گردد یا تکثر آنها فقط به حوامل و قوایل و منفعلات از آنها و یا به نسبت آنچه که به آن منتسب هستند و به زمان های آنها است و هنگامی که در اصل خود مجرد باشند به آنچه که گفتیم متفرق نمی گردند. پس محال است که بین آنها مغایرت و تکثر باشد پس این امر که نفوس قبل از ورودشان به بدن ها دارای ذات متکثر بالعدد باشند باطل است. همچنین جایز نیست که همه دارای یک ذات واحد بالعدد باشند چون هنگامی که دو بدن حاصل می شود دو نفس نیز برای آن حاصل می گردد. اما این دو نفس اگر دو قسمت یک نفس واحد باشند شیء واحدی که دارای استخوان و جسم نیست بالقوه منقسم خواهد بود و این با اصول مقرر در طبیعات و غیر آن باطل است و اگر یک نفس واحد بالعدد در دو بدن باشد، که به «تکلف زیادی» درابطال آن نیاز نیست.» (ابن سینا، ۱۹۵۶: ۱۹۸)

بررسی نقد و رد دلیل ابن سینا بر حادث بودن نفس (در شفا)

۱-۱-۲. نفی تکثر منجر به عدم افتراق در عالم مجردات می گردد:

۱. «تکثر اشیاء تنها از جهت ماهیت و صورت و یا نسبت به عنصر و ماده ی متکثر است و مجرد است به آنچه گفتیم متکثر نمی شوند...»:

پاسخ: اگر مجردات به آنچه که گفته شد متکثر نمی شوند پس چرا به نظر حکما عقول ده گانه متکثراند. چون عقول بنابر نظر حکما مجرد هستند و وابستگی به ماهیت و صورت و عنصر و ماده ندارند بنابراین همه، باید یکی باشند.

۲. علاوه بر آن عقول و نفوس و ذات احدیت نیز باید با هم متصل باشند و هیچ افتراقی نباید بین خالق و مخلوقاتش باشد چون افتراق تنها به ماهیت، صورت و ماده حاصل می گردد و در عوالم مافوق این عالم، مواد و عناصر وجود ندارند.

اگر گفته شود: عقول و مجردات عالم بالا اگر چه ماده ندارند اما ماهیت و صورت دارند و این ماهیت است که آنها را از یکدیگر جدا می سازد می گوئیم:

الف) چون وجه تمایز هر موجود از موجود دیگر ماهیت و چیستی آن است و اگر

موجودات با ماهیات خود (به معنی چیستی) از هم جدا نگردند هیچ وجه تمایزی با هم نخواهند داشت بنابراین همه ی موجودات از جمله خداوند باید دارای ماهیت باشند و بنابراین صرف الوجود بودن خداوند توجیهی نخواهد داشت.

ب) از آنجایی که وجود ماهیت برای تفکیک موجودات متکثر از یکدیگر لازم است سخن ابن سینا در اثبات حدوث نفس و نفی قدمت آن به این صورت توجیه پذیر می گردد که اگر نفوس قبل از الحاق به بدن از یکدیگر متمایزند و ماهیت و چیستی خاص خود را دارند این چیستی خاص را از کجا حاصل کرده اند و این تمایز چگونه برای آنها حاصل گشته است؟ مسلماً آنها فرصت زندگی و کسب فضایل یا رذائل و خصوصیت های خاص نداشته اند و بنابراین همه باید یکسان باشند در همین یکسانی نیز تفرد و تکثر معنایی ندارد چون تشخیص و تمایزی نیست پس همه ی آنها باید با یکدیگر متصل باشند و یک وجود مفرد را تشکیل دهند و بنابراین نمی توانند متکثر بوده و به بدن های متکثر ملحق شوند.

۲-۱-۲. تکثر نفوس قبل از الحاق به بدن ممتنع نیست

پاسخ ما به ابن سینا آن است که اگر چه نفوس گذشته ای نداشته اند و فرصت کسب فضائل برای آنها ممکن نبوده است و بنا بر این به اعتبار گذشته ی خود نمی توانند متفاوت باشند اما می توانند به اعتبار بدن هایی که در آینده به آنها ملحق می گردند متفاوت و مشخص گردند. بنابراین هر کدام از نفوس متفرد به اعتبار این که در آینده متعلق به چه فردی خواهند بود، مشخص هستند.

نفوس متمایز به چند صورت می تواند وجود داشته باشد:

۱. در علم الهی: به این گونه که خداوند آگاه است از این که کدام نفس به کدام بدن تعلق می گیرد و با حدوث انسان، این روح یا نفس را به این بدن ملحق می کند.
۲. نفوس موجودند و به اعتبار بدن های خود متمایزند و منتظر الحاق به آنها هستند.
۳. نفوس متمایزند اما هیچ وجه تمایزی ندارند و مانند جعبه های خالی شبیه به هم که از یک کارخانه تولید می شوند پس از حادث شدن هر فرد، بدون هیچ ترجیح و اولویتی و یکی یکی به ترتیب به بدن ها ملحق می شوند.

سؤال این است که آیا اگر نفوس بدون هیچ وجه تمایز و شکل و صورتی متکثر باشند باید به هم ملحق گردند یا نه؟

پاسخی که می توان به این سؤال داد این است که چنین نفوسی لزوماً به هم ملحق نمی گردند چون ممکن است هر کدام دارای حدی و ظرفیتی مخصوص به خود باشند که با ظرفیت و حد دیگری مشابه باشد اما نوعی حد و تشخیص برای او ایجاد کند که مانع از اختلاط با دیگر نفوس گردد.

شاید برای تمایز و تشخیص علاوه بر ماهیت، صورت و نسبت به عنصر و ماده، بتوان قائل به نوعی تفرد و تشخیص به واسطه ی جوهری مجرد گردید. قدر مسلم آن است که جوهر مجرد هم شیء هستند، چون موجود هستند. جوهر مجرد هم در مقایسه با یکدیگر دارای تمایز و تشخیص هستند. همان گونه که از یک جوهر مادی مانند یک صفحه ی کاغذ سفید می توانیم تعداد کثیری داشته باشیم عقلاً و منطقاً مانعی وجود ندارد که یک شیء مجرد نیز دارای تعدد و تکثر باشد.

ابن سینا معتقد است که نفوس نمی توانند متغیر باشند چون صورشان واحد است و تنها از جهت قابل ماهیت یا منسوب آن متغیر هستند اما در پاسخ به او می گوئیم: همان گونه که از یک جوهر مادی می توانیم تعداد کثیر مشابهی داشته باشیم که هر کدام به امر جداگانه ای تعلق بگیرند از یک جوهر مجرد نیز به همین گونه می توانیم نفوسی مشابه وجود داشته باشند که هر کدام به بدنی خاص تعلق بگیرند. مثلاً همان گونه که وجه تمایز صفحات کاغذ سفید مشابه به هم، حد خاصی است که به خود اختصاص داده اند که آنها را متمایز و متشخص می سازد وجه تمایز آن نفوس هم حد خاص آنها باشد.

اعتقاد بعضی حکما به این که نفوس قبل از الحاق به بدن و پس از آن نمی توانند به صورت فردی موجود باشند بر اساس این اندیشه است که وجه تمایز، تنها جوهر مادی یا انتساب به جوهر مادی است. در حالی که جوهر، شامل جوهر مادی و جوهر مجرداند و جوهر مجرد نیز باید از یکدیگر متمایز باشند و گرنه همه، یکی خواهند بود.

بر اساس آنچه که مذکور گردید حدوث نفس قبل از حدوث بدن ممتنع نیست اگر چه حدوث آن با حدوث بدن نیز امری ممتنع نیست و باید دید دلایل موجود، به نفع کدام

دیدگاه خواهد بود.

نظر ابن سینا درباره ی حدوث نفس در رساله ی احوال نفس و النجاه

می‌گوییم نفوس انسانی در نوع و معنا متفقند، پس اگر قبل از بدن موجود شوند یا دارای ذوات متکثر هستند یا دارای ذات واحداند. و محال است که دارای ذوات متکثر (متکثره الذات) باشند و محال است که دارای ذات واحد باشند، پس محال است که قبل از بدن دریافت شوند. (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۹۶)

سخن ابن سینا را به صورت یک برهان به این صورت می‌توان بیان کرد:

۱. اگر نفوس انسانی قبل از بدن موجود شوند باید دارای ذوات متکثر یا ذات واحد باشند.

۲. تالی باطل است.

نتیجه: مقدم هم باطل خواهد بود.

توضیح مقدمه ی اول توسط ابن سینا

«مغایرت نفوس - قبل از بدنها- با یکدیگر، یا از جهت ماهیت و صورت است و یا از جهت نسبت به عنصر و موادی که به واسطه ی مکان‌هایی که شامل ماده ای می‌شود و زمان‌هایی مربوط به حدوث آنها در ماده نشان و علل تقسیم‌کننده ی مواد آنها و مغایرت با ماده و صورت نیست چون صورت آنها واحد است و تغایر آنها با یکدیگر یا از جهت ماهیتی که آنها را می‌پذیرد یا ماهیتی است که به دلیل اختصاص به آن نفس به او منسوب است و آن بدن است. اما قبل از بدن، پس نفس، تنها، مجرد ماهیت است و ممکن نیست که نفسی با نفس دیگر در عدد متغایر باشد و ماهیت به طور ذاتی اختلاف را قبول نمی‌کند و این در هر شیء‌ای اطلاق دارد، پس اشیائی که ذوات آن فقط معانی هستند نوعیات آنها به حوامل و قوابل و منفعلات از آنها، متکثر می‌گردند؛ و هنگامی که در اصل خود مجرد باشند به آنچه که گفتیم متفرد نمی‌شوند، پس محال است که بین آنها مغایرت و تکاثر باشد. پس این مسئله که نفوس قبل از ورود به بدنها متکثر الذات باشند باطل می‌گردد و می‌گوییم جایز نیست که نفوس یک ذات واحد بالعدد باشد.» (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۹۷)

خلاصه

الف) ماهیت ذاتاً اختلاف را قبول نمی‌کند.

ب) اشیائی که ذوات آنها معانی است نوعیات آنها با حوامل متکثر می شود.
ج) هنگامی که مجرد باشند، در اصل خود، به آنچه که گفتیم منفرد نمی گردند.

بررسی و نقد

۲-۱-۳. تکثر نفوس قبل از الحاق به اجسام ممتنع نیست (۲)

الف و ب) مشخص نیست چرا ابن سینا نفوسی را که باید به بدن ملحق شوند ماهیت می داند و آنها را مانند ماهیت لا به شرط در نظر می گیرد که تنها باید به خاطر الحاق به حوامل و قوایل متکثر شوند حال آن که نفوس فرضی مذکور، نفوس موجوداند که هم دارای وجود و هم دارای ماهیت در خارج هستند و مشخصاً و تفرداً به بدن های خاص خود ملحق می شوند.

ج) همان گونه که ذکر گردید تفرد نفوس می تواند به واسطه ی جوهر مجرد خاص، حدود معین و باشد و عدم وجود ماده در عالم مجردات هرگز نمی تواند دلیل بر عدم وجود تمایز در مجردات باشد.

همچنین به واسطه ی انتساب که بدنی به می خواهند به آن ملحق شوند می توانند دارای نوعی تمایز و یا حتی به دلیل همین انتساب می توانند دارای جوهر مجرد خاص و متمایز از دیگر نفوس باشند .

۳. نحوه ی الحاق نفس به بدن از دیدگاه ابن سینا

۳-۱. الحاق نفس به بدن در شفا

ابن سینا نحوه ی تشخیص نفوس و الحاق آن به بدن ها را این گونه تشریح می کند:
«نفوس به صورت نفس واحدی از جمله ی نوع خود و به وسیله ی احوالی که آن نفوس به آنها ملحق می شوند، و آن احوال از آن جهت که نفس هستند لازمه ی آنها نیست، تشخیص می یابند. اعراض لاحقه از ابتدا و به صورت زمانی لاحق می گردند چون این اعراض از سببی تبعیت میکنند که تنها بر بعضی نفوس عارض می شوند، پس تشخیص نفوس نیز امری حادث است پس نفوس و تشخیص آنها قدیم نیستند و حدوث آنها با حدوث بدن است. در این صورت صحیح است که بگوییم همچنان که ماده ی بدنی ای که صلاحیت استعمال توسط نفوس را دارد حادث می گردد نفوس نیز حادث می گردند. پس

بدن حادث، مملکت و آلت آن نفوس خواهد بود. و نفس با نوعی بدن حادث می‌گردد که آن بدن مستحق حدوث آن نفس از مبادی اولی است و به هیئتی از نزاع طبیعی آن نفس را به اشتغال و استعمال و اهتمام به احوال خود و جذب به خود اختصاص می‌دهد و او را از همه ی اجسام دیگر منصرف می‌سازد و چون این نفس متشخص است مبدأ تشخیص آن از هیئاتی است که شخصاً متعلق به آن بدن است و آن هیئات مقتضی اختصاص آن نفس به آن بدن و مقتضی تناسب برای شایستگی یکی برای دیگری هستند و اگر چه آن حالت و آن مناسبت برای ما مخفی است و همان هیئات مبادی استکمالی هستند که برای نفس و به واسطه ی بدن، توقع می‌رود. «(ابن سینا، ۱۹۵۶: ۱۹۹)

۳-۲. نحوه ی الحاق نفس به بدن در رساله ی احوال نفس و النجاه

«پس در این هنگام صحیح است که نفس، هر گاه که بدنی صالح برای استعمال نفس از آن بدن حادث شود، حدوث یابد و بدن حادث مملکت و آلت و ابزار آن باشد و نفس در جوهر خودش نفسی است حادث با نوعی بدن، و آن بدن او را به حقیقت، با کششی طبیعی، به اشتغال و استعمال و اهتمام به احوال خود و جذب به سوی خود می‌کشاند و او را از هر جسمی غیر خود منصرف کرده به خود اختصاص می‌دهد.

پس به ناچار هنگامی که آن نفس به طور متشخص موجود گردد مبدأ تشخیص آن از هیئاتی که شخصاً به او تعیین می‌یابد به آن ملحق می‌گردد و این هیئات مقتضای اختصاص آن، به آن بدن و مناسبت برای صلاح یکی از آن دو برای دیگری است [و اگر چه آن حال و مناسبت بر ما پوشیده باشد] و آن نفس به واسطه ی بدن، مبدأ برای استکمالی که از آن توقع می‌رود واقع می‌شود (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۹۸) و بالطبع بر او زیادت می‌یابد نه به واسطه و وساطت او. (این قسمت در رساله ی احوال نفس در متن مخدوش است اما در النجاه به طور کامل بیان شده است اما سطور قبلی در هر دو کتاب یکسان هستند.) «(ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۸)

بررسی و نقد

۳-۳. نفس الحاقی ابن سینا نمی‌تواند صورت بدن و کمال اول جسم باشد

۱. اگر اعراض لاحق از ابتدا و به صورت زمانی لاحق می‌گردند چه اشکالی دارد

که فاصله ی زمانی را طولانی تر به نظر آوریم و نفوس را قبل از بدن ها، حادث بدانیم.
۲. اگر همچنان که ماده ی بدنی که صلاحیت برای استعمال توسط نفوس را دارد حادث می گردد، نفوس نیز حادث می شوند، هر یک از نفوس و ماده ی بدنی، دو شیء جداگانه هستند و هر کدام دارای ماده و صورت مخصوص به خود می باشند و در واقع به یکدیگر منضم می گردند و در این صورت ترکیب آنها انضمامی است و نه اتحادی و یکی نمی تواند صورت برای دیگری باشد.

۳. در این صورت این نفس صورت بدن نیست چرا که صورت هر شیء فعلیت ماده ی آن است و بدن حادث شده، خود هم دارای صورت و هم دارای ماده است و خود این نفس نیز دارای ماده و صورتی خاص خود است بنابراین نفس، این نفس لاحق شده نمی تواند صورت برای آن بدن حادث باشد.

۴. بر همین اساس این نفس را نمی توانیم به کمال اول برای جسم طبیعی آلی، تعریف کنیم. چون کمال، همان صورت است که مشخص گردید که نفس مذکور صورت برای بدن نیست و یا مفهوم کمال بالاتر از صورت و فی المثل مفهومی جداگانه است، در این صورت هم این نفس نمی تواند کمال اول برای جسم طبیعی آلی باشد چون کمال مذکور، کمال جسم است یعنی از جسم متکامل شده حاصل و حادث می گردد نه این که از خارج به آن الحاق شود.

ممکن است گفته شود این نفس دقیقاً هم زمان با حدوث بدن حادث می شود پس می تواند صورت بدن باشد. در پاسخ می گوئیم حدوث هم زمان، دلیل بر صورت بودن امری برای امر دیگر نیست بلکه صورت فعلیت ماده ی خود است و از خارج بر ماده ی خود لاحق نمی گردد.

نتیجه آن که چنین نفسی را نمی توان کمال اول برای جسم طبیعی آلی دانست و باید تعریف دیگری برای آن یافت.

۴. نفی تعطیل، دلیلی دیگر بر حدوث نفس

ابن سینا دلیل دیگری را بر حدوث نفس ذکر می کند که مبنی بر نفی تعطیل است.
«و دلیل دیگر آن که اگر جایز بود که نفس جزئی حادث گردد و آلتی که نفس به

واسطه‌ی آن کمال یابد و افعال خود را انجام دهد حادث نگردد آن نفس معطله خواهد بود و شیء معطل در طبیعت موجود نیست. «(ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۱)»
وی همچنین در شفا پس از ذکر این مطلب در ادامه می‌گوید: «پس وقتی این امر ممتنع است قدرت بر امر ممتنع وجود ندارد.» «(ابن سینا، ۱۹۵۲: ۲۰۳)»
نقد و بررسی:

۴-۱. تعطیل محال نیست

۱. ابن سینا معتقد است که شیء معطل در طبیعت وجود ندارد اما نفسی که قرار است به جسم ملحق شود در طبیعت و عالم ماده قرار ندارد و بنابراین مشمول این قانون نخواهد بود. بر این اساس این نفس در عالم مجردات معطل است و به محض ورود به عالم ماده فعالیت خود را آغاز می‌کند بنابراین حتی اگر ثابت شود که امر معطل در طبیعت وجود ندارد ارتباطی به نفوس قدیم ندارد و شامل آنها نمی‌گردد و این ادعا مردود است.

۲. در طبیعت بسیاری از امور معطل هستند. معطل به این معنا که برای انجام فعالیت و وظایف خود منتظر زمانی خاص هستند به عنوان مثال از بعضی از هورمون‌های بدن فعالیت خود را با رسیدن انسان به سن خاصی آغاز می‌کنند یا انواع ماده از حیوان یا انسان قابلیت کامل برای حمل و تولد نوزاد را دارند اما در بعضی موارد صاحب فرزند نمی‌شوند. در طبیعت، ابرها در آسمان منتظر می‌مانند تا دما و شرایط خاص برای باریدن آنها آغاز گردد، سفره‌های آب زیر زمینی، چاههای نفت، عناصر موجود در زمین و معادن از مواردی هستند که سالها و قرن‌ها معطل می‌مانند.

پس تعطیل به صورت انتظار برای انجام وظیفه در طبیعت وجود دارد.

۳. اما تعطیل که این عنوان که شیء بی‌هدف و بی‌دلیل در طبیعت باشد، با توجه به نظام هوشمندانه و حکیمانه‌ی خالق هستی وجود ندارد.

۴. مواردی از تعطیل در عالم مجردات را نیز می‌توانیم نام ببریم: مثلاً فرشته‌ای که اعمال خوب یا بد را می‌نویسد در مورد انسان‌های که هر کدام از این موارد را به ندرت انجام می‌دهند برای نوشتن عمل فرد معطل هستند. همچنین است بهشت و جهنم. و ملکی که مسئول دمیدن صور برای زنده شدن مردگان هست یعنی اسرافیل نیز تا روز حشر معطل

است. پس تعطیل هم محال نیست و همچنان قدم نفس محتمل است. و بنابراین ممکن است شیء معطلی که امید هیچ فایده ای از آن نمی رود وجود نداشته باشد اما اشیائی که کاربرد آنها منوط به زمان و دوره ای خاص است در طبیعت موجوداند و بنابراین حتی اگر نفس را از موجودات طبیعی به شمار آوریم باز هم تعطیل در مورد آن ممتنع نیست.

نتیجه گیری

اگر جواهر مجرد متکثر نباشند همه یکسان خواهند بود و تمایزی وجود نخواهد داشت حال آنکه جواهر مجرد، متمایز و بنا بر این متکثرند. عامل ایجاد تمایز هر چه که باشد می تواند در نفوس نیز ایجاد تمایز و تکثر نماید. همچنین در مجردات و غیر مجردات، تعطیل اگر به معنی انتظار برای انجام وظیفه باشد محال نیست و مواردی از آن یافت می شود. علاوه بر این ها نفس اگر از خارج از بدن به آن الحاق گردد نمی تواند کمال اول جسم باشد و این مسئله تعریف نفس از دیدگاه ابن سینا را با چالش روبرو می کند.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۲م)، احوال النفس یا المعاد الاصغر، قاهره، به اهتمام دکتر احمد فؤاد الاخوانی به ضمیمه ی چند رساله ی دیگر، و کتابخانه ی حکمت اسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۵۶م)، شفاء، (الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس)، پراگ، با ترجمه ی فرانسوی به اهتمام جان با کوش. کتابخانه حکمت اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴م)، النجاه من الغرق فی بحر الضلال، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و کتابخانه حکمت اسلامی.
۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، تحقیق و نگارش، محمد سعیدی مهر، تهران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

زمینه‌های تاریخی و اجتماعی ظهور تصوف عملی در فرهنگ اسلامی

محمود قیوم‌زاده^۱

چکیده

تمایز و پیدایی هر یک از فرقه‌ها و مکتب‌های اسلامی در قرون نخست را می‌توان معلول عوامل و زمینه‌های متعددی دانست که در یک فرآیند تدریجی و گاه متأثر از یکدیگر به وقوع پیوسته‌اند. پژوهش‌گران این عوامل مختلف را در یک تقسیم‌بندی کلی به بیرونی و درونی، طبیعی و غیرطبیعی و گاهی به داخلی و خارجی تقسیم کرده‌اند و از میان آنها به اسباب متعدد نفسانی، فکری، سیاسی، مذهبی و اجتماعی اشاره نموده‌اند. خاستگاه و سرچشمه‌های تصوف و عرفان اسلامی را نیز نمی‌توان مستقل از عوامل یاد شده، مورد فحص و بررسی قرار داد. پیدایش راه و رسم عرفانی در قرون اولیه را نمی‌توان به طور دقیق، فرقه‌گرایی به معنای خاص آن، که عمدتاً ناظر به تمایز اندیشه‌های کلامی است، به حساب آورد و بدین جهت است که بیشتر ملل و نحل‌نگاران نیز تصوف اولیه را در زمره فرقه‌های اسلامی شمارش نکرده‌اند. با این حال برخی عوامل که در ظهور و بروز فرقه‌های کلامی و دسته‌بندی‌های فقهی دخیل بوده‌اند، در پیدایی این نحله نیز سهم قابل توجهی داشته‌اند؛ هرچند نمی‌توان از اسباب ویژه و یا حداقل تأثیر بیشتر برخی عوامل، تاریخی آن چشم‌پوشی کرد. در مبحث حاضر تلاش می‌کنیم از میان عوامل مختلف پیدایی تاریخی تصوف و عرفان به مهم‌ترین عوامل تاریخی و اجتماعی و سیاسی که مورد تأیید بیشتر عرفان‌پژوهان نیز واقع شده است، اشاره نماییم.

واژگان کلیدی

بسترهای اجتماعی، تصوف، فرهنگ، زمینه‌های تاریخی.

۱. گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه، ساوه، ایران

مقدمه

در مبحث حاضر تلاش می‌کنیم از میان عوامل مختلف پیدایی تاریخی تصوف و عرفان به مهم‌ترین عوامل تاریخی و اجتماعی و سیاسی که مورد تایید بیشتر عرفان پژوهان نیز واقع شده است، اشاره نماییم. البته بحث قابلیت آموزه‌های دینی و برداشت و تفسیرهای صوفیانه ازان نیز از عوامل برجسته و تأثیرگذار در پیدایش و رشد و رواج این نحله اجتماعی بوده که در جای خود بایستی بدان پرداخت. تذکر این نکته نیز سودمند است که در اینجا مراد از عرفان و تصوف و سخن از پیدایش آن به عنوان یک جریان متمایز گروهی و یک سازمان و گرایش اجتماعی در میان دیگر گروه‌های اسلامی است، و نه عرفان به عنوان یکی از گرایش‌های معنوی و درونی نوع انسان که همواره با او بوده و هست. در مجموع می‌توان زمینه‌ها و اسباب کلی شکل‌گیری این گروه را در سه محور ذیل جستجو کرد:

۱. اختلاف افکار، روحیه‌ها و سلايق مسلمانان.

۲. زمینه‌های اجتماعی مشتمل بر بحران‌ها و تحولات سیاسی، اجتماعی.

۳. آشنایی ناشی از برخورد و تعامل فرهنگی و دینی مسلمانان با دیگر فرهنگ‌ها و

ملت‌ها.

۱. اختلاف افکار و سلايق مسلمانان

تفاوت‌های فردی انسان‌ها در روحیه، سلیقه، پیش‌فرضها و مقبولات فکری، طیف شخصیتی، تیپ روانی و... و نقش برجسته آنها در اختلاف نظریه‌ها و فهم و برداشت‌های متفاوت از متون و از جمله متون دینی، بر کسی پوشیده نیست. با نیم‌نگاهی به تاریخ اجتماع بشری روشن می‌شود که انسان‌ها به دلایل مختلف وراثتی، اقلیمی، اجتماعی و تربیتی از دل بستگی‌ها، منش‌ها، بینش‌ها و گرایش‌های فکری متفاوتی برخوردارند. از این روی است که برخی گفته‌اند تاریخ فلسفه و تفکر در واقع تاریخ نزاع مزاج‌های مختلف بشری است.^۱ اهمیت این عوامل و دلایل در شناخت تاریخ و ماهیت افکار فرقه‌ای

۱. ابوزهرة، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۸

بدان حدّ است که برخی اندیشمندان، در پیدایش فرق فکری و مذهبی عامل مذکور را، عامل پایه و بنیادین می‌دانند این مسئله در آیات قرآنی نیز مورد اشاره واقع شده است و برخی مفسران به این مسئله اشاره نموده‌اند. در قرآن مجید نه تنها به اختلاف درجات افراد بشری در هدایت پذیری تصریح شده است، بلکه به دیگر ظرفیت‌های بشری نیز توجه شده است: ^۱ «و قد خلقکم اطواراً». ^۲ قرآن حتی به وجود تفاوت و تفاضل درجات پیامبران و اختلاف سلیق آنان نیز تصریح دارد. ^۳ از همه روشن‌تر آیاتی چند از قرآن مجید است که می‌گوید: «و لو شا الله لجعلکم - و یا - لجعلهم امّة واحدة»؛ ^۴ این پدیده علاوه بر آیات قرآنی در روایات اهل بیت نیز مورد ملاحظه قرار گرفته است. آن بزرگواران علاوه بر تقسیم بندی معارف قرآنی و فهم‌های مختلف آن، ^۵ از اقسام مراتب و درجات افراد بشری و نیز درجات مختلف ایمان مؤمنان، که خود عاملی مهم در تفاوت فهم است، نیز سخن به میان آورده‌اند. ^۶ اختلاف طبایع به اضافه تنوع اجتماعی و فرهنگی مسلمانان، پیامدهای مهمی در حیات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آنان به وجود آورده است. ^۷ در واقع تفاوت فهم، نگاه و برداشت و انتظار هر یک از گروه‌ها و مکاتب اسلامی از تعالیم کتاب و سنت و در پی آن، تنوع عقاید دینی مسلمان و در نتیجه ظهور رفتارهای مختلف و احیاناً متضاد اجتماعی، سیاسی و... تا حدود زیادی نتیجه این عامل مهم بوده و پیدایش عرفان و تصوف

۱. سوره رعد، آیه ۱۷؛ سوره اسراء، آیه ۸۴؛ سوره انعام، آیه ۱۶۵.

۲. سوره نوح، آیه ۱۴.

۳. سوره بقره، سوره آیه ۲۵۳؛ سوره اسراء، آیه ۵۵؛ سوره بقره، آیه ۲۸۵؛ سوره اعراف، آیه ۱۵؛ سوره

کهف، آیه ۵۹ - ۸۲؛ سوره انبیاء، آیه ۷۹؛ سوره نساء، آیه ۸۲.

۴. سوره مائده، آیه ۴۸؛ سوره نحل، آیه ۹۳؛ سوره شوری، آیه ۸.

۵. محمد هادی معرفت، التفسیر و المفسرون، ج ۱، صص ۹۷ - ۱۱۳؛ به عنوان نمونه بنگرید به: روایات متعدد پیامبر ﷺ و اهل بیت، درباره بطون مختلف قرآن و اینکه برخی از آیات قرآن برای اقوام ژرف‌نگر نازل شده است؛ در اصول کافی، ج ۱، کتاب العقل.

۶. این قبیل روایات در جوامع مختلف شیعی از امامان گزارش شده است. به عنوان نمونه بنگرید: اصول

کافی، ج ۲، کتاب الایمان و الکفر، باب درجات الایمان.

۷. شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ص ۱۵ و ۱۶.

نیز از آن بی بهره نبوده است. اما شاید در بین علمای دینی کسی زودتر و کامل‌تر از عرفا، به این اختلاف افراد، آن هم در سطح جهانی توجه نکرده باشد عرفایی همچون ابن عربی معتقدند که خدا در نزد هر کس به اسمی تجلی می‌کند. لذا او هر کس دیگر یا قومی دیگر را که خداوند، نزد او به اسمی دیگر تجلی کرده است، انکار و لعن و تکفیر می‌کند؛ زیرا هر کس، تنها خود را حق و حافظ حق می‌داند. اما عارفان کامل که شرح صدر پیدا نموده‌اند، می‌دانند که: لله الاسماء الحسنی. آنان می‌دانند که حقیقت متلون و متکثر است (فصّ شعبیه فصوص الحکم)، و یقین به این راحتی‌ها به دست نمی‌آید که دیگران ادعا می‌کنند؛ در نتیجه کسی را لعن و تکفیر نمی‌نمایند: رک: چنین گفت ابن عربی، فصل آخر؛ شریعت و طریقت،

در اینجا مجال بحث تاریخی پیرامون تأثیر عامل یاد شده نیست.^۱ در مجموع می‌توان نتایج مختلف فکری در فهرست ذیل را تا حدود زیادی برخاسته از عامل مذکور تحلیل کرد و پیامد آن را در شکل‌گیری و تمایز راه و رسم صوفیان مشاهده کرد.

۱. دنیاگرایی افراطی و اشرافی‌گری و عیاشی برخی مسلمانان نخستین، اعم از سیاست‌مداران و کارگزاران حکومتی و عالمان دینی و یا مردمان عادی، و عکس‌العمل برخی مسلمانان زاهد و توجه آنان به آخرت و تبلیغ زهدگرایی.

۲. ظهور گروه‌های حشوی مسلک و ظاهر‌گرای افراطی و توجه صرف آنان به ظواهر شریعت. و در پی آن عکس‌العمل صوفیان در توجه به طریقت و حقیقت.

۳. چالش عقل‌گرایان (متکلمان، اهل اجتهاد و به ویژه معتزلیان) با نقل‌گرایان (اهل حدیث و اخباریان) و در این میان، عکس‌العمل برخی دیگر (صوفیه نخستین) با تأکید بر معرفت قلبی و درونی و تاویلی و ذوقیات و در نتیجه ظهور جریان‌های مختلف باطن‌گرا در برابر دو دسته یادشده.

۴. پیدایش جمودگرایی از سویی و خمودگرایی از سویی دیگر، در رفتارهای اخلاقی

۱. برای اطلاع بیشتر بنگرید: «تفاوت‌های بشری و نقش آن در فرقه‌گرایی مسلمانان»، مجله طلوع، شماره

و اجتماعی گروه‌های مختلف دینی، که بعضاً ناشی از برداشت‌های مختلف آنان از متون دینی بود.

۵. تنبلی و کاهلی و فرار از مسئولیت‌های اجتماعی و رنج‌های انسانی، در پیدایش برخی فرقه‌های تصوف را نمی‌توان نادیده انگاشت؛ که با نام عرفان و زهد و بی‌اعتنایی به دنیا، تمام وظایف انسانی خود و حتی بعد اجتماعی شریعت را نادیده می‌گرفتند. برای مثال، حوادث دوران حمله و حکومت مغول‌ها و رفتار برخی صوفی‌مسلمانان بی‌خیال از رنج‌های انسانی، خواندنی است. گرچه در همان زمان نیز، صوفیان صافی و جان‌باخته‌ای به نام سربداران، در سبزواری قیام نموده و رنج جهاد و فیض شهادت را به جان خریدند. قیام‌های صوفیانه در تاریخ اسلام، کم نبوده است. رک: علی اکبر ولایتی، تاریخ تمدن اسلامی، انتشارات وزارت امور خارجه

۶. افراط و پیشی گرفتن از پیامبر ﷺ و اوصیای معصوم ایشان در التزام به ظواهر و شعایر دینی و یا باطن‌گرایی محض؛ مطالعه سیر تاریخی تنازعات فکری در قالب مباحثی چون تأویل و تنزیل، ظاهر و باطن، اخباری و اصولی، فلسفه و دین، تفکیک و غیرتفکیک و از همه مهم‌تر، نزاع تاریخی و پیوسته اهل شریعت با اهل طریقت؛ نقش این عامل کلیدی را برای خواننده روشن‌تر خواهد ساخت.

فهم و برداشت عرفانی برخی مسلمانان از معارف دینی و توجه به عمق و باطن تعالیم شریعت اسلام، و در نتیجه پیدایش تفاسیر رازآلود از متون دینی را می‌توان تا حدود زیادی با این عامل تحلیل نمود. بنابراین است که برخی نویسندگان، اختلاف‌های فکری پیرامون خداشناسی، تشبیه و تنزیه خدا و طرز تلقی از اسماء و صفات، مسائل مربوط به مبدأ، معاد، نبوت، ولایت، رهبری دینی و سیاسی، انسان‌شناسی، کیهان‌شناسی و... این گروه با سایر فرقه‌های دینی را به اختلاف طبایع افکار و تفاوت‌های انسانی در برداشت از ظواهر و میزان عقل و درایت، راجع و مرتبط می‌دانند.^۱

همچنین گفته شده که با پیدایی علم کلام و تلاش‌های عقلانی برخی مسلمانان در

۱. حسن، حنفی، بحوث فی علوم اصول الدین، نص ۱۰۱،

توجیه تعالیم دینی (متکلمان)، عده ای از متشرعین نیز که از روحیه و یا حوصله جدل های عقلانی برخوردار نبودند و یا آمیزش تعالیم اسلامی با استدلال های عقلانی و گاهی استفاده از فرهنگ بیگانه (یونانی) را بر نمی تافتند، طرفدار ساده نگری و ساده اندیشی و ساده فهمی قرآن و منابع اسلامی شدند. جریان تصوف در مقابل متکلمین، بر معرفت ذوقی و قلبی تکیه کرد و در برابر متشرعین به تأویل و گرایش باطنی دست یازید.^۱

دور از واقعیت نیست که عطف توجه صوفیان نخستین به تفاسیر عرفانی و رویکردهای متعمقانه، تاکید بیشتر آنان به زهد درونی و بیرونی و وارستگی از مظاهر دنیا را، که منجر به شکل گیری جریان تصوف به عنوان گرایش باطنی به دین و آموزه های آن شد، نوعی مخالفت با ساده انگاری و ظاهر گرایی و یا رویکردهای دنیاگرایانه کسانی بدانیم که می خواستند علوم اسلامی را به صرف مباحث جدلی، و احکام و دستورات شریعت را به ظاهر گروی مکانیکوار تقلیل دهند.^۲

ب. زمینه ها و تحولات سیاسی - اجتماعی

آنان که اندک آشنایی و رابطه ای با حوادث و جریان های فکری، سیاسی و اجتماعی گذشته و حال دارند به نیکی می دانند که پیوند سیاست و قدرت مداران با دیانت و مذهب، همواره به صورت دوسویه جریان داشته و دارد. برخی دستاوردهای این پیوستگی را می توان در ظهور و رواج برخی فرقه ها و اندیشه های سیاسی - دینی، کلامی، فلسفی، فقهی و اخلاقی و هم در ضعف و احیاناً سقوط برخی دیگر از اندیشه ها و فرقه ها نشان داد. نقش چنین عاملی در دسته بندی ها و اختلافات مسلمانان به گونه ای بوده که پاره ای از پژوهش گران آن را مهم ترین عامل شکل گیری فرقه های اسلامی در قرون نخست دانسته و عوامل دیگر را فرعی و تحت الشعاع آن قلمداد می کنند.^۳ برخی دیگر ساختار و جوهره فرقه های بزرگ اسلامی در قرون نخست را از نوع جنبش هایی می دانند که در آغاز با انگیزه های سیاسی شروع و بعدها رنگ و بوی مذهبی و فلسفی به خود

۱. نقد صوفی، ص ۳۱.

۲. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۶۶.

۳. علی سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۲۲۵؛ تاریخ علم کلام، ص ۱۴.

گرفتند.^۱

از جمله این حوادث چالش برانگیز عبارت اند از: حادثه اختلاف بر سر جانشینی پیامبر و حوادث پیرامونی آن، شیوه انتخاب خلیفه دوم، اختلاف در شورای شش نفره منتخب خلیفه دوم برای تعیین خلیفه بعدی، شورش بر عثمان و قتل او (که با عنوان فتنه کبری یاد می شود)، جنگ های عصر امام علی علیه السلام و طغیان ناکثان، قاسطان و مارقان و بعد از آن مطلق العنان شدن حزب اموی به سرکردگی معاویه و در نهایت شهادت غمبار حسین بن علی علیه السلام و رخدادهای دینی، فرهنگی، سیاسی، نظامی و حتی اقتصادی ناشی از آن. این حوادث و بحران ها و تحولات سیاسی و قیام های دینی و نزاع های قبیله ای بین امویان و مخالفان آنها زمینه ساز اصلی و پشتوانه تاریخی شکل گیری فرقه های اسلامی و اندیشه های متمایز کلامی و حتی برخی تفاوت دیدگاه ها در تعالیم فقهی و از همه مهمتر ظهور زاهدان نخستین به عنوان زمینه ها و جوانه های زهد صوفیانه شد.^۲ البته رسالت این نوشتار، بررسی فرآیند چنین نقشی در شکل گیری تصوف است با مطالعه بیشتر روشن خواهد شد که رد پای بسیاری از مقبولات و مفروضات فرقه ای و شکل گیری برخی از مبانی کلامی و فقهی نظیر عدالت و قداست صحابه، لزوم اطاعت از حاکم جور و بی طرفی در حوادث سیاسی و همراهی با جماعت، ترجیح نظم و امنیت و مصحلت بر عدالت و حقیقت و ظهور دیدگاه ها و مبانی متنوع آنها، ریشه در این حوادث داشته است.

نقش تحولات سیاسی - اجتماعی در پیدایش تصوف

از تأثیر این عامل در فرآیند شکل گیری آغازین و به تعبیر بهتر پیدایش تاریخی تصوف نیز سخن به میان آمده است. هرچند نمی توان بین سیاست و پیدایی تصوف پیوند عمیق و مستقیمی همانند نقش آن در شکل گیری برخی فرقه های سیاسی و کلامی در قرون نخست، ایجاد نمود؛ اما شکل گیری این جریان را نیز نمی توان بدون مطالعه ساختارها زمینه ها و تحولات اجتماعی دوران پیدایش آن مورد ملاحظه قرار داد، چرا که

۱. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۸۹؛ و نیز حسین صابری، تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، ص ۲۴. به نقل از یحیی

فرغل، در کتاب عوامل و اهداف نشأة العلم الکلام، ص ۲۲۹.

۲. محمد بهی، الجانب الالهی، ص ۳۲.

با مطالعه تاریخ شکل‌گیری تصوف روشن خواهد شد که در آن زمان ناهنجاری‌های اجتماعی و تنازعات سیاسی در اوج خود بوده است. به عنوان نمونه، انتقال حکومت از امویان به عباسیان و درگیری‌های شدید نظامی این دو حزب، شورش‌ها و نهضت‌های سیاسی و مذهبی و از جمله قیام‌های علویان، حرکت زنج و قرامطه و نیز انشعاب، قیام و دعوت اسماعیلیان، از جمله حوادث مهمی بود که در زمان پیدایش تصوف (قرن دوم) رخ داد.^۱ بنا بر دیدگاه برخی مستشرقان و پژوهش‌گران مسلمان، اختلافات سیاسی و جنگ‌های طولانی میان حاکمان و درگیری‌های حزبی و فضای دنیاطلبی در جامعه اسلامی موجب شد که عده‌ای به دنیا و مظاهر آن بی‌اعتنا شده و به زهد روی آورند.^۲ حتی برخی پا را فراتر نهاده و ظهور اعتزال سیاسی (قاعدان) و گوشه‌نشینی و عزلت‌طلبی عده‌ای در جنگ‌های روزگار امام علی علیه السلام و روی آوردن آنها به عبادت‌راه، نخستین زمینه‌های زهدگرایی و دنیاگریزی به حساب آورده‌اند.^۳ از این جهت می‌توان گفت خفقان حاکم بر جامعه اسلامی از طرف حزب دنیا طلب/موی و حاکمان عباسی و نزدیکی متقابل آنان با برخی از فقیهان و مفتیان، زمینه مناسبی را برای عکس‌العمل زهدپیشگان و ظهور زهد و تصوف و باطنی‌گری ایجاد کرد. از این رو انتقاد و حمله شدید برخی از زهاد و صوفیه به فقیهان و عالمان مسلمان که مؤید دستگاه حاکم شده بودند را نباید حمل بر نزاع فقه و تصوف کرد، بلکه چالش اصلی متوجه مدعیان و سخن‌گویان این دو دانش اسلامی بوده است. مشایخ و بنیان‌گذاران تصوف عموماً خود را بی‌نیاز از توجه به فقه و مسائل فقهی نمی‌دیدند.

بنابر تحلیل یکی از پژوهش‌گران با تشکیل سازمان‌های مختلف اجتماعی در عصر

۱. سلیمان سلیم علم‌الدین، التصوف الاسلامی، ص ۲۲.

۲. محمد تقی مدرس، العرفان الاسلامی، ص ۱۳۵؛ قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ج ۲، ص ۲۱-۲۳؛ زین‌الدین کیانی نژاد، سیر عرفان در اسلام، صص ۲۱-۳۶؛ نیز بنگرید: سلیمان سلیم، التصوف الاسلامی، صص ۲۳-۲۴؛ و نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف، ص ۱۴۷.

۳. بنگرید: حسین عطوان، فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام، ترجمه حمیدرضا شیخی، مباحث مقدماتی کتاب.

عباسی از یک سو و تطوّر و تکامل فقه از سوی دیگر، جمعی از فقها به مشاغل و مناصبی چون قضا و فتوی گمارده شدند. ایشان برخلاف اسلاف شان در عهد راشدین و امویان، که همسان دیگر مسلمین فقط از عطایای بیت المال بهره مند بودند، به مانند دیوانیان، راتبه خوار خلافت یا حکومت های محلی شدند و صاحب قدرت و امتیازاتی در جامعه گشتند و بالطبع از آلودگی های امور دنیوی و تأثیر سیاست بازی های خلفا و سلاطین هم منزّه نماندند. در مقابل، زاهدان و عالمان متصوف از مال و جاه چشم پوشیده، سر بر خطّ حاکمان نهاده و زبان به انتقاد آن فقیهان و مفتیان گشودند. آنان علم بدون سلوک و ترکیه نفس را بی ثمر دانستند و علم فقه را هم که در گیر تفریح احکام غریب و مسائل عجیب شده بود، علمی دنیایی شمردند و فقهای مسندنشین قضا و فتوی را عالمان دنیایی. تا بدان جا که در طعن علمای دنیادار و کب کبه و دبدبه شاهوارشان، یحیی بن معاذ به تندی گفت: «یا اصحاب العلم قصورکم قیصریّه و بیوتکم کسرویّه و اثوابکم طالوتیّه و اخفافکم جالوتیّه و اوانیکم فرعونیه و مراکبکم قارونیّه و موائدکم جاهلیّه و مذاهبکم شیطنیه؛ فاین المحمدیه»^۱. و شاید بتوان گفت که در جریان و استمرار این گونه از رقابت ها و چالش ها و تمایزات فکری و اجتماعی بود که صوفیان نخستین تلاش کردند میان دیدگاه خود نسبت به شریعت و دیدگاه رقبا و عامّه مسلمانان نیز تفاوت و تمایز قایل شوند و به تدریج به طرح اندیشه تفکیک و تفاوت شریعت و طریقت و حقیقت پردازند و تعالیم خود را ورای حوزه تعالیم ظاهری شریعت بدانند.

مورخ و جامعه شناس شهیری چون ابن خلدون نیز، بعد از ارائه چنین تحلیلی می گوید: «همین که در قرن دوم و پس از آن روی آوردن به دنیا رایج شد، عده ای به عبادت روی آورده و به صوفی و متصوف شناخته شدند»^۲. برخی پژوهش گران دیدگاه دیگری را ارائه کرده اند، با این تحلیل که شکل گیری اولیه گروهی به نام زهّاد و عباد در آن عصر حاصل پناه آوردن عده ای از خسته دلان به شمع وجود ائمه علیهم السلام بود. از

۱. مجله معارف، دوره اول، شماره ۳، ص ۸۵. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: غزالی، احیاء العلوم، ج ۱، مباحث

مقدماتی.

۲. ابن خلدون، مقدمه، ج ۲، ص ۹۶۸.

نگاه ایشان ظلم و فشارها و افسار گسیختگی سردمداران اموی و عباسی موجب شد که زهد و عبادت از اصلاح امور مسلمین نوید گشته و به عبادت و گوشه گیری مشغول شوند. و چون در رأس این عده ائمه دین قرار گرفته بودند، این گروه به حکم هم دردی، پروانهوار گرد شمع وجود اهل بیت جمع گشتند. از آنجا که اینگونه اشخاص بر اثر سالها عزلت و عبادت، با خدا و عوالم معنوی سر و کار پیدا کرده بودند، جز به معارف و حقایق مربوط به خداشناسی و معرفه النفس به چیز دیگری رغبت نداشتند تا از آن معادن علم و تقوا، معارف دیگری فرا گیرند و ائمه دین هم از افاضه حقایق به آنها مضایقتی نداشتند. از جمله این افراد صوفیان برجسته و مشهوری نظیر ابراهیم ادهم، بشرحافی بایزید بسطامی، شقیق بلخی، معروف کرخی و فضیل بن عیاض بودند که هر کدام به عنوان همراه و شاگردان خاص سلوکی امام صادق و امام کاظم و حضرت رضا - علیهم السلام - شناخته شده اند.^۱ همچنین در باب روابط صمیمانه برخی از صوفیان نخستین با امامان شیعه گفته شد که افرادی مثل حسن بصری و اویس قرنی از شاگردان حضرت علی علیه السلام بوده اند. اضافه بر آن افرادی از قبیل کمیل، میثم تمار، رشید که همگی از صوفیان و زهاد نخستین بر شمرده شده اند، از صحابه و پیروان امامان شیعه بوده اند. قبل از آن نیز اصحاب صفة از قبیل سلمان فارسی، ابوذر و عمار که از اقطاب صوفیان متقدم به حساب آمده اند از معروف ترین شیعیان علی علیه السلام شناخته شده اند. (برای اطلاع تفصیلی از ارتباط تشیع و تصوف بنگرید به دو اثر مهم و تقریباً جامع کامل شیبی با عنوان «الصلة بین التصوف و التشیع» و نیز «الفکر الشیعی و النزعات الصوفیه»؛ همچنین بنگرید: علامه طباطبایی، شیعه در اسلام، ص ۱۰۸ - ۱۱۰، سید حسین نصر، آموزه های صوفیان، ص ۱۶۲ - ۱۸۹.

حاصل کلام اینکه، بنابر تحلیل یکی از نویسندگان معاصر:

در جهان اسلام خاستگاه اصلی تصوف را باید در اعتراض گروهی از مؤمنان دلسوخته جستجو کرد که پس از دوران طلایی صدر اسلام، شاهد گرایش مسلمین به تجمل، دنیاطلبی و آلودگی های ناشی از آن بودند. فتوحات مسلمین که از زمان خلیفه دوم - عمر -

۱. بنگرید، محمد حسین تهرانی، الله شناسی، ج ۳، صص ۳۲۳-۳۲۴.

آغاز شده بود، پس از گذشت کمتر از یک سده، سرزمین‌های وسیعی را به حیطه تصرف اسلام کشانید و به همراه آن ثروت سرشاری را به خزانه بیت المال سرازیر کرد. پس از دوران خلفای راشدین، خلافت در دست اولاد ابوسفیان - بنی امیه - موروثی شد و در واقع به نام خلافت رسول الله پایه‌های سلطنت استحکام یافت. پادشاهان نوکیسه شام به نام خلیفه رسول الله ﷺ، به زعم شعار و تعلیم اسلام که منادی برابری انسانی و برتری انسان به محک و معیار تقوا بود؛ به تجدید گرایش‌های قومی و نژادی پیش از اسلام پرداختند و ندای برتری عرب بر غیر عرب - عجم - را سردادند. با گسترش زندگی اشرافی که از کاخ سبز امویان ریشه گرفته بود و غیر از وابستگان آن دستگاه، رفته رفته دامان سایر مسلمین مرقه را نیز می‌آلود. دیگر از ساده زیستی پیامبر اسلام ﷺ، صحابه و اصحاب صفا، خاطره ای گنگ. اما شیرین، باقی مانده بود. واکنش به این رویکرد افسار گسیخته به دنیا، مبارزه منفی کسانی بود که دل در گرو خاطرات خوش صدر اسلام داشتند. بارزترین شکل این واکنش، تزهّد و تقشّف و سخت‌گیری و سخت‌زیستی گروهی از مسلمانان معترض و دردمند بود. اینان با تجدید خاطره سخت‌زیستی و تزهّد اصحاب صفا و با تکرار و تلقین آیات عذاب که ریشه خوف از آخرت را در دل‌ها استوار می‌کرد؛ جانب تفریط را گرفته، یکسره از دنیا و تعلقات آن روی گردان شدند. پوشش ساده و خشن، روزه بسیار، خوراک اندک و ارزان، نماز و تهجد و در یک کلمه ریاضت و عبادت، اساس زندگی این زاهدان را تشکیل می‌داد. این نهضت که از سوریه و عراق نشأت گرفته بود، بزودی به تمام دنیای اسلام سرایت کرد و بیش از همه جا در خراسان که در نیمه اول سده دوم، کانون دسایس و تحریکات ضد امویان بود، با حسن استقبال عامه مواجه شد.^۱

بعید نمی‌نماید که بگوییم تأکید فراوان امام علی علیه السلام به زهد و دنیا‌گریزی نیز بیشتر از همه ناظر به روحیه رفاه طلبی‌ای بود که عموماً در سیر تحولات سیاسی - اجتماعی عصر خلفا، بهویژه عثمان، ایجاد شده بود. تلاشی که البته در آن زمان با توجه به گرفتاری جامعه به ریای دینی و رفاه زدگی و سایر انحرافات اجتماعی به نتیجه مطلوبی نرسید. اما از تأثیر

گذاری آن در دوره های بعدی به ویژه بر کسانی که ظرفیت بیشتری برای پذیرش راه و رسم و سخنان آن بزرگوار را داشتند، نمی توان غافل شد. بنابراین می توان پیدایش تصوف نخستین را علاوه بر عامل پیش گفته تا حدودی معلول و یا عکس‌العملی در برابر برخی از رویدادهای سیاسی، اجتماعی از سویی و نوعی پاسخی عملی و اعلام نشده نسبت به افسار گسیختگی حاکمان آن زمان، از سویی دیگر دانست.

ج. روابط و تعامل فرهنگی - اجتماعی با غیر مسلمانان

هرچند با وجود هر یک از زمینه ها و عوامل قبلی، پیدایش اختلافات و انشعابات در جامعه اسلامی اجتناب ناپذیر می نماید، اما تأثیر عنصر اخذ و اقتباس از فرهنگ ها و ادیان دیگر و به تعبیر دیگر سازگار کردن و یا سازگار شدن دین پذیرفته شده با فرهنگ و علائق دین داران را نباید در رشد و رواج و گاهی پیدایش دسته بندی های کلامی و فکری و سلوکی مسلمانان کم اهمیت تر از عوامل مذکور ارزیابی کرد.^۱ دلیل آن نیز تا حدودی روشن است؛ چرا که با توسعه فتوحات و پذیرش اسلام توسط بسیاری از صاحبان دیگر ادیان و مکاتب و نیز آشنایی و تعامل مسلمانان با غیر مسلمانان تأثیر متقابل فرهنگی و دینی و اجتماعی، امری اجتناب ناپذیر بود. طبیعی بود که تازه مسلمانان نتوانند به کلی از رسوبات فکری و تربیت فرهنگی گذشته دست بکشند.

تأثیرپذیری مسلمانان به ویژه صوفیان از فلسفه های شرقی و فرهنگ های دیگر در طرح برخی از اندیشه های انحرافی و غلوآمیز نظیر حلول، تناسخ و نامیرایی امامان^۲. قابل انکار است و نه تأثیرگذاری رهبانیت مسیحی و احیاناً عرفان های شرقی بر برخی صوفیان نخستین و بعدی در دو بُعد آموزه ها و رفتارها.

صاحبان این دیدگاه عموماً با یافتن برخی شباهت های ظاهری اعتقادی و یا مجاورت ها و رفت و شدهای تاریخی و اقلیمی مسلمانان با غیرمسلمانان، بر اخذ و اقتباس بسیاری از مبانی و اندیشه های نظری و عملی، مکاتب اسلامی را، به ویژه تصوف اسلامی

۱. ملکیان، راهی به راهی، صص ۲۳۹-۲۴۱.

۲. خلاصه ای از این موارد را بنگرید: حسین، صابری، تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، صص ۲۵-۲۹؛ و نیز آقائوری، خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه های شیعی در عصر امامان، صص ۴۲-۴۵.

راه، وام دار حوزه خارج از اسلام دانسته اند.^۱ البته مشکل اساسی این دیدگاه آن است که برخی صاحبان آن برای آموزه های اصیل و ممتاز اسلامی و قرآنی و خلاقیت های فکری مسلمانان حساسی بازنکرده اند و علاوه بر فقر تاریخی گری، دچار قضاوت های عجولانه، تحقیق غیرهم دلانه و غیر همه جانبه هستند.^۲ گرچه این دیدگاه بیشتر از طرف مستشرقان و نویسندگان غربی دامن زده شده است، اما برخی نویسندگان مسلمان نیز خواسته یا ناخواسته به سوی آن کشیده شده اند.^۳

از این روی بسیاری از پژوهش گران ضمن تفکیک عوامل پیدایی اختلاف به درونی و بیرونی، روابط و تعامل فرهنگی اجتماعی مسلمانان با پیروان ادیان و مکاتب را یکی از عوامل مهم بیرونی شمرده و در تبیین این مهم از تأثیرگذاری صاحبان ادیان و مکاتبی نظیر یهود، نصارا، مجوس، صائبی، مکاتب و فلسفه های یونانی، دهری، هندی، ایرانی و... در میان فرقه های اسلامی سخن به میان آورده اند.^۴

این درحالی است که دست کم در برخی موضوعات شواهد و قراین زیادی، خلاف

۱. گردآوری منظم این دیدگاه ها را درباره تصوف و عرفان بنگرید: عرفان نظری، ص ۷۱ به بعد؛ ابو زهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۱۰۰، ۱۰۷، ۱۲۴، ۱۷۴؛ عبدالرحمن بدوی، تاریخ التصوف الاسلامی، ص ۳۱-۴۴؛ احمد امین، ضحی الاسلام، ج ۱، ص ۲۳۳.

۲. البته این در صورتی است که آنان پیدایش اصل اندیشه ها و جریان های فکری مسلمانان را برخاسته از دیگر فرهنگ ها بدانند و نه رشد و رواج آن را.

۳. به عنوان نمونه بنگرید: عباسعلی عمید زنجانی، تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف، بخش اول و چهارم؛ و نیز ملاحظه کنید سخنان اقبال لاهوری را در دو کتاب احیای تفکر دینی، و سیر فلسفه در ایران؛ جواد تهرانی، عارف و صوفی چه می گویند، صص ۱۲-۳۴. نمونه های عمومی تر از این تحلیل را بنگرید در: ابن تیمیه، اقتضاء الصراط المستقیم، ص ۱۰ به بعد؛ سامی نشار، نشأة الفكر الفلسفی، ج ۱، ص ۲۹۱-۳۰۲؛ عرفان عبدالحمید، دراسات فی العقاید والفرق، صص ۱۶۴، ۱۴۲.

۴. به عنوان نمونه بنگرید به: یثربی، عرفان نظری، ص ۷۱ به بعد؛ احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۳۲ به بعد؛ احمد امینی، ضحی الاسلام، ص ۳۳۳ به بعد.

آن را ثابت کرده است.^۱ در باب تصوف بنا بر گزارش استاد زرین کوب، شرق شناسانی نظیر ثالوک و دوزی، بر تأثیر آیین مجوس تکیه کرده اند و حتی بعضی از مشایخ صوفیه را مجوسی نژاد دانسته اند. ماکس هورتن از تأثیر آراء هندوان و مذاهب برهمنان بر راه و رسم برخی مشایخ صوفیه، سخن رانده است. هارتمان بیشتر بر نفوذ هندوان و فون کرمر بر تأثیر آیین بودایی پافشاری کرده است. آسین پالاسیوس، ونسنگ و تورآندرا به تأثیر دین مسیحی توجه خاصی کرده اند. برخی نیز در بیان منشأ عرفان اسلامی راهی دورتر را نشان داده اند. چنانکه از این میان وینفلد و براون به تأثیر حکمت نوافلاطونی توجه ورزیده اند. مرکس به نفوذ حکمت یونان، بلوشه به تأثیر عقاید و مبادی ایرانی، کارادو، علاوه بر عناصر فوق، بر تأثیر آیین یهود اشاره و تکیه کرده است.^۲ نیکلسون نیز موارد برجسته ای از تعالیم تصوف را برگرفته از فرهنگ گنوسی و متأثر از تعالیم مسیحیت می داند.^۳ از نگاه این گروه مجموعه آموزه های نظری و عملی و حتی مسائل و رسوم و مستحسنان ذوقی در تصوف اسلامی برگرفته از خارج حوزه اسلام و از منابع غیر اسلامی است. به عنوان نمونه، صوفیان نخستین نگاه تحقیرآمیز خود به دنیا، عشق و محبت به خدا و مبدا هستی، عزلت، ذکر، تجرد و توکل را از راهبان مسیحی و ریاضت کشی و تعالیمی نظیر وحدت وجود، فنا، شهود و معرفت باطنی، عشق و محبت و مراقبه را از عارفان هندی گرفته و در ارائه مفاهیم و معارفی چون نفی تشبیه و تجسیم، شهود، فنا، ریاضت، عشق، جمال و برخی دیگر از فروع نظری و عملی و حتی در استفاده از تمثیل و داستان، وامدار فلسفه یونانی و نوافلاطونی و یا ادیان و مکاتب ایرانیان بوده اند.^۴ این دیدگاه نه فقط آغاز پیدایش تصوف

۱. بنگرید: عبدالرحمن بدوی، تاریخ التصوف الاسلامی، صص ۳۱-۳۱؛ صائب عبدالحمید، تاریخ الاسلام السياسي والثقافي، صص ۲۹-۴۲.

۲. عبدالحسین زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، صص ۱۳-۱۲؛ و نیز بنگرید به: بدوی، تاریخ التصوف الاسلامی، صص ۲۱-۴۴.

۳. به عنوان نمونه بنگرید: نیکلسون، پیدایش و سیر تصوف، صص ۵۵، ۶۱، ۶۴، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۴۷.

۴. گزارش اجمالی و نقد و بررسی این ادعاها را بنگرید در: یشربی، عرفان نظری، صص ۷۱-۱۰۹؛ محمد تقی مدرسی، عرفان اسلامی بین نظریات البشر و بصائر الوحي، صص ۱۵۵-۱۷۷.

اسلامی، بلکه مراحل تکاملی آن را نیز همواره متأثر از فرهنگ بیگانگان می‌داند. تحقیقاً اگر بخواهیم به مجموعه گزارش‌های این نگاه افراطی پای بند باشیم، در آن صورت نه تنها تعالیم عرفانی، بلکه هیچ اندیشه‌ای را در میان مسلمانان نمی‌توان یافت که به نوعی برگرفته از بیگانگان و ادیان و مکاتب یهودی، مسیحی، مجوسی، یونانی و هندی نباشد. جالب توجه اینکه، گاهی آبشخور دو اندیشه متضاد به یک منشأ خارجی و گاهی نیز یک طرز تفکر اسلامی به دو منبع جداگانه و خارج از قلمرو اسلام نسبت داده شده است.^۱ برخی از آنها حتی پا را از مسائل جزئی فراتر نهاده و اعتراض صحابه و مسلمانان علیه عثمان و تمام مکتب تشیع و اصل بنیادینش، یعنی اعتقاد به وصایت و مرجعیت دینی و سیاسی امام علی (علیه السلام) را منتسب به عوامل خارجی و احياناً کید دشمنان اسلام کرده‌اند؛^۲ و یا در نگاهی خوش بینانه تر، تشیع را محصول ترکیب اسلام با فرهنگ دینی و سیاسی ایرانی دانسته‌اند. از همه مهم تر، پیش فرض و نگاه تحقیرآمیز و یا حداقلی صاحبان این نظریه نسبت

به اسلام و تعالیم آن است که به نظر می‌رسد برخی از آنها نتوانسته و یا نخواسته‌اند اسلام را به عنوان یک دین مشتمل بر عناصر معنوی بنگرند. از نگاه این دسته اسلام چیزی جز یک مشت تعالیم خشک و بی روح نبوده و تنها در ارائه نظامی حقوقی و فقهی هنرنمایی کرده است و در آن از طریقت و توجه به باطن و عناصر معنوی خبری نیست. بر اساس چنین نگاهی، قرآن و سنت به عنوان اصیل‌ترین منبع اسلامی تصوف، ظرفیت آن را ندارد که پاسخگوی ابعاد درونی انسان و پناه گاهی برای اهل سیر و سلوک عرفانی باشد و برای اغنای آنان برنامه‌ای داشته باشد؛ چرا که عمده توجه این شریعت به مسائل مربوط به زندگی ظاهری و نه باطنی بوده و تلاش کرده تا مردم را به فعالیت دنیوی و بهره‌مندی از

۱. مثلاً بنگرید: زهدی جارالله، المعتزله، بحث منشأ قدریه، صص ۴۴-۳۸؛ و مقایسه کنید با همان، منشأ جبریه صص ۹۴-۹۰؛ و نیز گزارش وی را از منشأ قول به خلق قرآن و ازلیت آن در: ص ۸۳؛ همچنین: ولوی علی محمد، دیانت و سیاست، ص ۱۷۹.

۲. ابوزهرة، تاریخ الجدل، ص ۹۲. گزارش مختصری از دیدگاه‌های مختلف را در این باره بنگرید در: فجرالاسلام، ص ۲۷۶-۲۷۸؛ قفاری، اصول الشیعه، ج ۱، ص ۸۹-۸۳؛ عرفان عبدالحمید، دراسات فی الفرق والعقاید الاسلامیه، صص ۳۳-۲۳.

لذات مباح زندگی دعوت کند.^۱ بر پایه تحلیل این افراد، می‌توان گفت اساساً اسلام فاقد هرگونه ساحت و حیات معنوی و حالت تجربه اصیل دینی بوده و برداشت‌های باطنی و رازآلوده از تعالیم آن نیز ممکن نیست. در واقع انکار خاستگاه دینی و درونی برای تصوف اسلامی توسط برخی افراد را باید ناشی از انکار وحیانی بودن تعالیم اسلامی بدانیم.^۲

نتیجه آنکه، پیوند طریقت صوفیان مسلمان به خاستگاه بیرونی و باور به تولد تعالیم اصلی آن از دیگر فرهنگ‌ها و سنت‌های دینی صحیح نیست؛ چرا که در هر یک از این سنت‌ها درخت معنویت ریشه در مبادی و آموزه‌های خود آن سنت دارد. همان‌طور که همه مسیحیان این را نامعقول می‌دانند که کسی به خاطر شناخت قدیس آگوستین از مکاتب افلاطونی و نوافلاطونی، معنویت آگوستین را یونانی بداند؛ برای ما نیز همان‌قدر نامعقول است که کسی معنویت امثال حافظ یا ابن عربی یا مولانا را معنویت غیراسلامی بداند؛ آن‌هم به این دلیل که این بزرگان از عشقی سخن گفته‌اند که به تعالیم مسیحیت شباهت دارد یا از بیانات اعتقادی خاصی بهره‌جسته‌اند که از مکتب نوافلاطونی یا فلسفه‌های یونانی و ادیان هندی اقتباس شده است. عرفان نظری و عملی این اولیاء، ریشه در فرهنگ معنوی اسلام و نهضت محمدی ﷺ

دارد و نه افکار و عقایدی که فلان یا بهمان حکیم و فیلسوف بیگانه اظهار داشته است. آنها ثمره‌های شجره معنوی اسلام‌اند و هیچ شجره‌ای ثمر نمی‌دهد، مگر آنکه محصول اش نیز هم سنخ اوست: گندم از گندم بروید، جوز جو. ^۳ البته هیچ‌کسی و از جمله خود عارفان منکر وحدت و یا تشابه برخی دستاوردهای عرفانی مختلف همچون وحدت وجود، فنا، توکل و... نیست؛ اما در برداشت‌ها و مقوله‌های فکری و فرهنگی باب توارد نیز برای همگان مفتوح است.

۱. بنگرید: عبدالحسین زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، صص ۲۵-۱۰؛ همو، دنباله جستجو، صص

۲. ویلیام چیتیک، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، صص ۳۰ - ۳۱.

۳. آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، صص ۱۷۴ - ۱۷۵.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن، (۱۴۰۷ ق)، تلبیس ابلیس، تحقیق السید الجمیلی، دارالکتب العربی.
۳. ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاہواء و النحل، تحقیق، محمد ابراهیم نصر و عبدالرحمن عمیره، ۵ ج،
۴. ابوزہرہ، محمد، (بی تا)، تاریخ المذاهب الاسلامیہ، دارالفکر العربی، قاہرہ.
۵. بغدادی، عبد القادر، (۱۹۹۸ م)، الفرق بین الفرق، تحقیق، بیروت، المکتبۃ العصریہ.
۶. بہی، محمد، (۱۹۷۲ م)، الجانب الالہی فی التفکیر الاسلامی، بیروت، دارالفکر.
۷. حنفی، حسن، (۱۹۹۴ ق)، بحوث فی علوم اصول الدین، تونس، دارالمعارف.
۸. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۳)، ارزش میراث صوفیہ، تہران، امیر کبیر.
۹. _____، (۱۳۷۵ ش)، جست و جو در تصوف ایران، امیر کبیر.
۱۰. _____، (۱۳۶۲)، دنبالہ جست و جو در تصوف ایران، تہران، امیر کبیر.
۱۱. سامی نشار، (۱۹۹۷ م)، علی، نشأۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام، دارالمعارف بمصر، قاہرہ.
۱۲. شبلی نعمانی، محمد، (۱۳۲۸ ش)، تاریخ علم کلام، ترجمہ سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تہران.
۱۳. شہرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۳ ش)، الملل و النحل، تحقیق محمد بن فتح بدران، قم، انتشارات شریف رضی.
۱۴. شبیبی، کامل مصطفی، (۱۹۸۲ م)، الصلۃ بین التصوف و التشیع، بیروت، دارالاندلس.
۱۵. صابری، حسین، (۱۳۸۳ ش)، تاریخ فرق اسلامی، سمت، تہران.
۱۶. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۹۳ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسۃ الاعلمی للمطبوعات.
۱۷. _____، (۱۳۷۱)، فرقه های اسلامی در سرزمین، شام در عصر اموی، ترجمہ حمید رضا شیخی، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد.
۱۸. علم الدین، سلیمان سلیم، (۱۹۹۹ م)، التصوف الاسلامی، تاریخ، عقاید، طرق، اعلام، بیروت، انتشارات نوفل.
۱۹. عمارہ، محمد، (۱۹۸۴ م)، الخلافہ و نشأۃ الاحزاب الاسلامیہ، بیروت، الموسسۃ العربیہ

للدراست.

۲۰. _____ (۱۳۷۷ ش)، احیاء علوم الدین، به کوشش حسین خدیو جم، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۱. غنی، قاسم، (۱۳۷۵ ش)، تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات و مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ، تهران، انتشارات زوار.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۱ ق)، الاصول الکافی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، بیروت، دار صعب.
۲۳. کوربن، هانری، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی - تهران، کویر.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ ق)، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. محمود صبحی، احمد، (۱۴۰۵ ق)، فی علم الکلام، دراسة فلسفیه لاراء الفرق الاسلامیه فی اصول الدین، بیروت، دار النهضة العربیه.
۲۶. مدرسی، محمد تقی، (۱۴۱۲ ق - ۱۳۷۱)، العرفان الاسلامی بین نظریات البشر و بصائر الوحی، بیروت، دارالبيان العربی.
۲۷. مطهری، (۱۳۸۵)، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، تهران، انتشارات صدرا.
۲۸. _____ (۱۳۷۰)، عرفان حافظ، تهران، صدرا.
۲۹. _____ (۱۳۶۸)، مجموعه آثار، تهران، قم، صدرا.
۳۰. معرفت، محمدهادی، (۱۴۱۶ ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۱. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۱)، راهی به راهی، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
۳۲. مولوی، جلال الدین محمد، (۱۳۶۳ ش)، مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۳. نصر، سید حسین، (۱۳۸۲)، آرمانها و واقعیت های اسلام، ترجمه ی انشاءالله رحمتی - تهران، انتشارات جام.
۳۴. یثربی، سید یحیی، (۱۳۷۲ ش)، عرفان نظری، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. _____ (۱۳۷۴)، فلسفه عرفان، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۶. یوسف پور، محمد کاظم، (۱۳۸۰)، نقد صوفی، تهران، روزنه.

واکاوی دیدگاه تناسخ در نظرگاه صدر المتالیهین شیرازی

و تاثیر آن در مرگ اندیشی معاصر

حمید رضانیا شیرازی^۱

محمدحسن مطیعی^۲

چکیده

امید به زندگانی جاودان سبب گردیده است که انسان باورهای گوناگونی را در باب حیات پس از مرگ پیدا کند که تناسخ یکی از آنهاست، این ایده که دیرینه‌ای طولانی دارد از سوی موافقان و مخالفان آن به بحث گذارده شده است و امروزه به عنوان یکی از پرسش‌های فراروی بشر خودنمایی میکند. در تعالیم دینی ما، مرگ همزاد و هم نفس آدمی است. هر دمی که فرو می‌بریم گرچه با آن زندگی خود را تأمین می‌کنیم، در عین حال با آن گامی به سوی مرگ برمی‌داریم. مرگ و زندگی هر دو آفریده خداوند هستند و ابزاری برای آزمون کردار آدمی. در اسلام و بویژه در مکتب تشیع اگر چه عقیده تناسخ از ناحیه پیشوایان معصوم علیهم‌السلام ابطال گردیده است، لیکن خردورزان و اندیشوران آن مکتب را از تفکر در آن زمینه باز نداشته است که صدرا به عنوان مؤسس مکتب حکمت متعالیه از جمله ایشان است که به خوبی این چالش را بررسی و حل نموده است. در این نوشتار، ضمن مرور بر تاریخچه این نگرش بشری، و بیان تقسیمات مربوط به آن، انظار و آراء آن فیلسوف و حکیم زبردست در این باب نیز به اجمال بررسی گشته است، بیانات وی در این مقوله روشنگری شگرفی در متفکران پس از خودش ایجاد نموده است تا آنجا که صدر المتالیهین را می‌توان جامع و کامل کننده این اباحت به شمار آورد. به هر حال، اگر چه بطلان نقلی و عملی تناسخ خدشه‌ناپذیر به نظر می‌رسد، اما درباره محال بودن عقلی آن و بررسی تأثیرات این نظریه، مجال بحث و تأمل باقی است.

واژگان کلیدی

تناسخ، مرگ اندیشی، نفس، صدر المتالیهین، تناسخ ملکی و ملکوتی.

۱. استادیار و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه، گروه مبانی اندیشه، مؤسسه علوم انسانی

Email: hamidrezania@miu.ac.ir

۲. استادیار و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه، گروه اخلاق، مؤسسه علوم انسانی

Email: m.h.moteei3646@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۱/۱۶

مقدمه

تناسخ اگر چه نتوانسته در میان مسلمانان، طرفداران قابل توجهی پیدا کند، لیکن در عین حال در نزد متلکمان و فیلسوفان مسلمان، به جهت ارتباط و پیوند ناگسستی آن با اصل معاد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و پیرامون آن بحث و بررسی‌های مختلفی به عمل آمده است (هرچند که ایشان غالباً بر ابطال این نظریه پرداخته‌اند و کمتر به شرح و تبیین آن اقدام کرده‌اند). بخصوص که بر اساس آموزه‌های دینی، روح و نفس آدمی از حیاتی جاویدان برخوردار است و با مرگ و جدایی آن از تن خاکی، فنا نمی‌پذیرد. این اعتقاد نقش بسزایی در نحوه نگرش مسلمانان به مسأله‌ی مرگ و سرنوشت انسان پس از آن داشته است. در این میان غالب فلاسفه و متکلمان به ابطال نظریه تناسخ پرداخته و کمتر به شرح و تبیین آن اقدام کرده‌اند. نوشتار حاضر کوششی است که به بیان یکی از اساسی‌ترین مسائل فراروی بشر و سرنوشت و آینده او می‌پردازد و با روشن شدن آن حقایق دیگری مانند اصل معاد، حشر انسانها، احیاء موتی و رجعت و... واضح‌تر می‌گردد. هر چند که موضوع تناسخ دارای شعب و زوایای متفاوتی است که بررسی جامع آنها هر کدام جداگانه مجال واسع و فراغی مناسب و عزمی راسخ را طلب می‌کند، چه اینکه بر خواننده گرامی پوشیده نیست که پرداختن کامل به این موضوع پژوهش‌های دراز دامن و نوشتارهای محققانه‌تری را درخور است. در این نظریه که بعدها با عنوان تناسخ نام گرفت، برخلاف تعلیمات و آموزه‌های پیامبران الهی، ارواح را دارای عود مجدد و بازگشت مکرر به دنیا دانسته‌اند، این تفکر با گذشت اعصار، رفته رفته توجه عده زیادی از مردم جهان را به خود جلب نمود، و آن را یک امر واقعی پنداشتند و حتی کسانی به عنوان یک عقیده دینی و مذهبی و یک رکن اعتقادی به آن دل بستند، چنانکه نزد بیشتر مذاهب هندی همچون هندوئیسم، بودیسم، جینیسم و دیگران مقبول افتاده است امروزه و جمعیتی نزدیک به یک میلیارد نفر را به دنبال خود می‌برد. و در خلال این مدت متمادی گروهی از دانشمندانی بزرگ در نقاط مختلف گیتی، این مطلب و این ایده را مورد بحث و انتقاد قرار داده‌اند و در کتب خود پیرامون آن قلم رانده‌اند. عموماً بر این عقیده‌اند که غلبه سهروردی بر فلسفه اسلامی به اندازه قابل ملاحظه‌ای به دست ملاصدرا محدود شد. حکیمی که نقدها و شرح‌های وی بر تعالیم

سهروردی او را به عنوان بالاترین مرجع حکمت متعالیه تثبیت کرد. سهروردی و ملاصدرا نماینده دو رویکرد متمایز به حکمت هستند. نظام فلسفی ملاصدرا فلسفه سهروردی را در بر می‌گیرد و اما او با بهره‌گیری از اندیشه‌های مشائی ابن سینا و تلفیق آن با آراء سهروردی، سبب گردیده که تا عصر حاضر تفوق اندیشه‌های خود را بر فلسفه اسلامی پای برجا نگه دارد. مهمترین توفیق ملاصدرا این است که او مبنای معرفت‌شناسی سهروردی را از نور به اصالت وجود تغییر داد. فلسفه صدرائی نمود بی نظیری از جریانهای فکری عمده اسلامی به دست می‌دهد. از همین رو سعی شده است تا تنها به اساسی‌ترین مسائل پرداخته و جایگاه این موضوع در مکتب حکمت متعالیه بازخوانی گردد.

بیان موضوع

«حتی اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلی اعمل صالحا فيما تركت کلاً ائماً کلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون؛ تا زمانی که مرگ یکی از آنان فرار رسد می‌گوید: پروردگار من! مرا باز گردان و شاید در آنچه ترک کردم (و کوتاهی نمودم) عمل صالحی انجام دهم، (ولی به او می‌گویند:) چنین نیست! این سخنی است که او به زبان می‌گوید (و اگر باز گردد. کارش همچون گذشته است)؛ و پشت سر آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند (مومنون، ۹۸)».

اگر چه بسیاری از مسائل مادی و مربوط به عالم طبیعت برای انسان روش شده و امور زیادی از اعماق اقیانوسها تا پهنه کهکشانها در تسخیر انسان است ولی از آنجایی که دانایی انسان محدود می‌باشد، برای مسائلی مانند روح هنوز در تحیر و سرگردانی به سر می‌برد، جالب است که با وجود تمام ناآگاهی‌ها مسائلی مانند تناسخ را نیز به آن نسبت می‌دهند. از آنجایی که حب ذات در انسان فطری و غریزی است از این رو بیم از مرگ و علاقه به بقاء از فطرت انسان می‌جوشد، همین عامل است که ابدیت و بقاء برای او یک واقعیت می‌باشد، پس اگر بخواهیم به ندای فطرت پاسخ گوئیم، با دلائل منطقی و عقلی حقیقت انسان را وجودی ابدی و جاودانی خواهیم یافت و اعتراف خواهیم کرد که انسان معجزونی است از بدن مادی و روح مجرد که از جنس ماوراء ماده است:

تن زجان و جان ز تن مستور نیست لیک کس را دید جان دستور نیست

به همین جهت شوائب مادی و تغییر و تحول در او راه ندارد. آنان که راه طرفداری از اصالت ماده را پیش گرفته‌اند و همه هستی را منحصر در ماده می‌بینند و جهان ماوراء ماده و هر موجود غیر مادی را مطلقاً انکار می‌کنند، مرگ انسان را برابر با نابودی و نیستی او تلقی می‌کنند. این در حالی است که طبق مکتب پیامبران الهی، قضاء (اراده) حکیمانه حضرت باری تعالی در نظام عمومی عالم بر این واقعیت تعلق گرفته است، که روح بشر پس از مرگ، دوباره به دنیا و دار تکلیف باز نگردد و زندگی جدیدی را در این جهان آغاز نماید، بلکه همچنان در عالم برزخ بماند تا در عرصه قیامت پا گذارد و به سرای جاودان آخرت منتقل شود.

بازگشت ارواح پس از مرگ به زندگی جدید و از سر گرفتن تکاملی، یکی از مسائل قدیمی است که در کتابهای فلسفی و اعتقادی و مذهبی از آن به تناسخ تعبیر شده است و دانشمندان و مورخان بر این باورند که زادگاه اصلی این عقیده در دو کشور هند و چین بوده است و گفته شده که این اعتقاد از هفت قرن قبل از میلاد حضرت مسیح مطرح بوده است (جان ناس، ۱۴۵).

در این نظریه که بعدها با عنوان تناسخ نام گرفت، برخلاف تعلیمات و آموزه‌های پیامبران الهی، ارواح را دارای عود مجدد و بازگشت مکرر به دنیا دانسته‌اند، این تفکر با گذشت اعصار، رفته رفته توجه عده زیادی از مردم جهان را به خود جلب نمود، و آن را یک امر واقعی پنداشتند و حتی کسانی به عنوان یک عقیده دینی و مذهبی و یک رکن اعتقادی به آن دل بستند، چنانکه نزد بیشتر مذاهب هندی همچون هندوئیسم، بودیسم، جینیزم و دیگران مقبول افتاده است امروزه و جمعیتی نزدیک به یک میلیارد نفر را به دنبال خود می‌برد (همان). و در خلال این مدت متمادی دانشمندانی بزرگ در نقاط مختلف گیتی، این مطلب و این ایده را مورد بحث و انتقاد قرار داده‌اند و در کتب خود پیرامون آن قلم رانده‌اند (صدرا، اسفار ج ۳ و ۹).

واقعیت آن است که دو مقوله حقیقت روح و کیفیت آن پس از مرگ، از جمله اموری است که روشن شدن آنها می‌تواند به مقدار زیادی به ایضاح بحث تناسخ نیز یاری رساند. مسئله زندگی روح پس از مرگ تنها به بازگشت روح به نزد انسان دیگری منحصر

نمی‌گردد بلکه از نظر برخی از قائلین به آن حالات دیگری چون مسخ (حلول روح انسانی در بدن حیوان) و یا فسخ (تعلق روح به گیاه) و همچنین رسخ (تعلق روح به جمادات) مطرح است و حکیم سبزواری (ره) در کتاب منظومه اش همه را در یک بیت این گونه آورده است: (ملاهادی سبزواری، ۲۰)

نسخ و فسخ، رسخ فسخ قسما انسانا و حیوانا و جمادا نما
در حقیقت روح - که از نظر قائلین به تناسخ امری جاودانه است - همواره در حال انتقال است که اگر خوب و صالح باشد سیر صعودی داشته و در ظرف و کالبد بهتری جای می‌گیرد و اگر بد و ناصالح و شدید باشد به پیکری پست‌تر منتقل می‌شود و سیر نزولی خواهد داشت.

ویژگی های تناسخ

برخی ویژگی های نظریه تناسخ را که در اینجا می‌توان به آنها اشاره نمود از این قرار است:

- تجسّدات پی در پی و مکرّر روح برای قانون تکامل عقلی و تربیتی اوست که یک قانون حتمی و فردی خلقت است و لذا به حدی و زمانی معین محدود نیست بلکه بستگی به مقدار مجاهده‌ای دارد که روح در این بدنها در راه کسب فضیلتها نیکبها، تربیت و اخلاق به کار می‌برد و چون به حد کمال رسید و هدف عالی خود را به دست آورد دیگر به بدن مادی نیاز ندارد و به مبدأ اولی کمال ملحق می‌شود.

- تجسّد واحد برای تکامل روحی کافی نیست ولی اگر روحی می‌توانست در همان تجسّد اولیه به آخرین حد کمال برسد دیگر به دنیا باز نخواهد گشت.
- تناسخ و عود ارواح یک قانون عمومی نیست بلکه فقط شامل ارواحی می‌شود که هنوز به کمال نرسیده‌اند.

- تجسّد‌ها پی در پی نیستند چون روح قائم به ذات است و مجرد می‌تواند بدون جسد مادی به زندگی خود ادامه دهد (درباره اینکه حقیقت روح چه چیزی است سه نظریه مشهور مطرح است که عقیده به تجرد روح از جسم و ماده یکی از آنهاست که گروهی از دانشمندان مسلمان نیز بدان معتقد شده‌اند)

- در هر تجسد تازه روح خاطرات زندگی قبل خود را فراموش می‌کند مگر صفات و امیال گذشته را که به تدریج به او باز می‌گردد.

- هر تجسد جدید رنج‌هایی دارد زیرا اصلاً عود روح به یک بدن برای روح دردناک است ولی روح در خلال این محتتها به ترقیاتی نائل می‌گردد، لذا عود روح هر چند به بدنی پرنج‌تر و بدبخت‌تر باشد از کمال، حظ بیشتری می‌برد. گفته شده ارواحی که منکوس شده و چنان در فساد فرو رفته‌اند که از حد انسانیت خارج شده‌اند. تجسد آنان به بدنهای بدبخت و رنجکش می‌باشد تا جزایی برای مکافات جرائم گذشته گردد که برای همیشه در ابدان شقی باقی می‌ماند.

تناسخ در نقل

به هر حال نظریه تناسخ و اکتشهای مختلفی را به دنبال خود داشته است. از نظر اسلام تناسخ به قول مطلق پذیرفتنی نیست و فلاسفه مسلمان نیز پیرامون آن به تفصیل بحث نموده‌اند. اگر چه فی الجمله در برخی از اقسام آن از سوی بعضی فلاسفه مورد قبول قرار گرفته است. شیخ صدوق محدث بزرگ جهان اسلام در کتاب «عیون اخبار الرضا» از هشتمین پیشوای شیعیان امام رضا علیه السلام نقل می‌کند آن حضرت در پاسخ مأمون، که از ایشان درباره مسئله تناسخ پرسیده بود، فرمود:

«من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم، يكذب بالجنه و النار، کسی که عقیده به تناسخ داشته باشد به خدا ایمان ندارد و بهشت و دوزخ را انکار می‌کند (عیون اخبار الرضا، ۷۹)» و نیز در فرمایشات حضرت علی علیه السلام در نهج البلاغه تعبیراتی به چشم می‌خورد که با صراحت این عقیده را نفی می‌کند، حضرت درباره مردگان چنین می‌فرماید: آنها (مردگان) نه می‌توانند کارهای بد خود را جبران کنند و نه توانایی دارند چیزی بر حسنات خود بیفزایند (نهج البلاغه، خ ۱۴۶). همچنین با دقت در آیات قرآن کریم که درباره رستاخیز فرموده است ملاحظه می‌شود که هیچگاه نفرموده است که شما چند بار زندگی متوالی خواهید داشت، در بعضی از آیات، خداوند تبارک و تعالی تأکید می‌کند بر اینکه: ما شما را از عدم بوجود آورده و حیات بخشیدیم و سپس می‌میرانیم و برای بازگشت در روز رستاخیز شما را زنده می‌کنیم مانند:

«منها خلقناکم و فیها نعیدکم و منها نخرجکم تارة اخرى؛ (طه، ۵۵) شما را از زمین آفریدیم و به آن بازمی‌گردانیم و بار دیگر بیرون می‌آوریم.»
بر طبق این آیه و نظائر آن بر اساس اراده خداوند زندگی متوالی برای انسان وجود ندارد و همه افراد بشر در روزی معین که قیامت یا یوم الحساب نامیده می‌شود: برای پاداش یا کیفر اعمال خود برانگیخته خواهد شد. و خداوند ضمن تأکید این مطلب در سوره حج به انسان می‌فرماید که نباید به این اصل کفر وزرید:

«و هو الذی احیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ان الانسان لکفور»؛ اوست آنکه شما را زندگی بخشید، سپس بمیراند، و باز زنده می‌کند همانا آدمی کفر می‌ورزد. (حجر، ۶۶)
صدرالمتألهین (ره) در مجلئ هشتم کتاب سفارش ضمن محال شمردن تناسخ آنرا اینگونه تعریف می‌نماید: «...عبارة عن تردد النفوس و الارواح فی هذا العالم من بدن مادی آخر... (صدر، ۴۴)»

تناسخ عبارت است از جابجا شدن ارواح نفوس در همین زندگانی که از یک بدن مادی دیگر انجام گرفته باشد. و نیز در کتاب عیون مسائل النفس درباره معنای تناسخ چنین آمده است که:

«صیرورة النفس نفسا لبدن آخر بعد انقطاعها عن بدنها الخاص بها...» یعنی همین که نفس به نفس برای بدن دیگری دگرگون شود پس از آنکه از بدن مخصوص به خودش منقطع شده باشد علامه مجلسی (ره) در کتاب بحار الانوار در این باره پس از بیان روایتی پیرامون نسخ ضمن بر شمردن تفاوت میان تناسخ و مسخ درباره تناسخ می‌گوید:
«...اما التناسخ بمعنی انتقال الروح من بدن الی بدن غیر الابدان المثالیة فمما اجمع علی نفیه جمیع المسلمین...؛ از جمله اموری که همه مسلمین بر نفی آن متفقند تناسخ بمعنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر غیر مثالی می‌باشد.»

این تعریف تمامی اقسام تناسخ را شامل می‌شود و ظاهرا استثناء کردن ابدان مثالی از آن روست که با استفاده از برخی روایات رأی دسته‌ای از محدثان و متکلمان بر آن است که روح انسان پس از مرگ در عالم برزخ به یک بدن مثالی ملحق می‌شود که جنسی مغایر متفاوت با بدن دنیایی او دارد. از آنجا که در تناسخ سخن از انتقال است انتقال اقسامی دارد:

الف - انتقال از دنیا به سرای آخرت که معاد نامیده می‌شود
ب - انتقال از قوه به فعل، مانند منتقل شدن نفس در سایه حرکت جوهری به کمال در خورخویش.

ج - منتقل شدن نفس و روح از بدن مادی به یک بدن مادی دیگر در همین جهان؛ تناسخ اصطلاحی که بعضی از فلاسفه براهمی و هندو و حتی بودائی و غیر ایشان به آن اعتقاد دارند همین نوع از انتقال را اراده کرده‌اند، همچنین تناسخی که از طرف معتقدان به آن مطرح شده سه صورت دارد که در فرصتی دیگر به آن خواهیم پرداخت.

دیدگاه صدرا، پیش فرضها

اگر بخواهیم به خوبی در یابیم که به درستی تناسخ چگونه در بیان صدرالمآلهین آمده است، یا اگر ابطال شده است چه مقدماتی در ابطال آن نقش داشته است، لازم است تا قبلاً مواردی را که به عنوان اصول حکمت متعالیه مطرح است را از نظر بگذرانیم، چرا که ادله‌ای را که وی برای بطلان تناسخ اقامه نموده‌اند مبتنی بر همین اصول و پیش فرضها است.

۱. ماهیت انسان

از دیدگاه ایشان ساحت‌های وجودی انسان کاملاً مادی و طبیعی نیست. بلکه وجود او از دو ساحت جسمانی - بدن - و غیر جسمانی - روح یا نفس - سامان یافته است، چنانکه شیخ اشراق نیز نفس را «نور اسفهدی» می‌نامد، زیرا که شیخ اشراق شیء را تقسیم نموده است به نور و غیر نور (مالیس بنور)، و آنکه نور است را تقسیم می‌نماید به آنکه قائم بالذات است و آنکه قائم بالذات نیست، پس قائم بالذات نیز به دو بخش عقول (انوار قاهره) که نسبت به مادونشان قاهر هستند و بخش دوم نیز نفوس است، یعنی نوریکه قائم بالذات است (انوار اسفهدیه) و اما آنکه قائم بالذات نیست؛ یا محلش جسم است و یا محلش انوار مجرده است که به اینها هیئات گفته می‌شود، البته هیئات نورانی بر خلاف هیئات ظلمانی (مانند کم و کیف و اعراض دیگر). چنانکه در مقاله ثانیه حکمت الاشراق برمی‌خوریم «و اذا كانت الافلاك حية و لها مدبرات، فلا يكون مدبراتها عللها، اذ لا يستكمل العلة النورية بالجواهر الغاسق، و لا يقهرها الغاسق بالعلاقة، فان النور المدبر المقهور

من وجه بالعلاقه فیکون مدبرها نورا مجردا قد نسیمیه «النور الاسفهدی» (سهروردی، ۱۴۷).

۲. آراء درباره حقیقت نفس

صدرالمتألهین در کتاب اسفار اربعه در باب نفس و حقیقت آن گفته‌های مختلفی را نقل می‌نماید. وی پس از بیان این اقوال می‌گوید؛ باطل نمودن یا نقض کردن آنها کار بسیار آسانی است - مانند آنکه شیخ الرئیس در شفا انجام داده است - چرا که هر کسی که اندک بضاعتی در حکمت داشته باشد، می‌داند که نفس جوهر شریفی است که از امور جسمانی مانند آتش و هوا، آب و زمین نیست، چه رسد به افرادی از حکماء گذشته مانند انباز قلس و غیر او، بنابراین تأویل و تعدیل سخنان ایشان اولی و بهتر از نقض و جرح است. بعضی از اقوال در مورد ماهیت نفس از این قرار است:

۱ - اجزای لایتجزی است ۲ - نار است ۳ - هواست ۴ - ارض است ۵ - ماء است ۶ - جسم بخاری است ۷ - عدد است ۸ - مرکب از عناصر است ۹ - حرارت غریزی است ۱۰ - برودت است ۱۱ - دم است ۱۲ - مزاج است ۱۳ - نسبت میان عناصر است که صدرا هر یک از این اقوال را حمل بر معنی خاصی نموده است.

در مبانی فلسفی صدرالمتألهین، نفس دارای یک حیثیت ذاتی و یک حیثیت اضافی است یعنی نفس را می‌توان از دو منظر مورد لحاظ قرار داد. در نگاه اول نفس به عنوان جوهری مجرد است و در لحاظ دوم جهت تعلق آن به بدن مورد توجه قرار گرفته است، بنابراین در تعریف نفس از مفاهیمی استفاده می‌شود که بیانگر تعلق و اضافه نفس به بدن باشد، لذا نفس را چنین تعریف می‌کنند: که: «النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة» (صدرا، ۲۳۱-۲۳۵)

مقصود از کمال جسم طبیعی بودن نفس، این است که جسم تمام و کمال بودنش به تعلق نفس است به خود جسم، اگر چه در مبنای صدرائی اینطور نیست که برای نفس نیازمند به تعریف باشیم زیرا نفس دارای یک وجود واحد است نه اینکه دارای یک وجود مستقل لافسه باشد، و سپس یک وجود عرض به آن ضمیمه گردد. وی معتقد است تعریف یاد شده ناظر به حقیقت نفس است و فرقی بین مقام نفس و مقام تعلق آن به بدن نیست، بلکه نفس وجود واحدی است که مفهوم اضافی نفس از آن انتزاع می‌گردد.

۳. تجرد نفس

رها و آزاد بودن و به عبارت دقیق‌تر مجرد بودن نفس از ماده و لوازم ماده، از جمله مواردی است که مورد اتفاق فلاسفه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه می‌باشد، ایشان در مواضع متعددی درباره اثبات تجرد نفس به اقامه برهان و دلیل روی آورده‌اند، که نه تنها تجرد نفس بلکه مغایر بودن نفس و بدن نیز از آنها قابل استفاده است و به عبارت دیگر نتیجه این ابحاث آن است که نفس در بدن «حلول» نمی‌کند بلکه صرفاً به آن «تعلق» می‌گیرد، اما اینکه حقیقت این رابطه تعلقی چیست، سخنی است که می‌بایست در جای خود مورد بحث قرار گیرد. صدرا بر خلاف حکماء سابق بر خود که تنها تجرد را درباره نفس و صور عقلی جاری می‌کردند، مسئله تجرد را به صور حسی و خیالی هم توسعه داده است و در باب اثبات آنها به اقامه دلیل نیز پرداخته است. اگر چه که صور فوق در شدت و ضعف، مانند یکدیگر نیستند و با هم اختلاف دارند ولی همچنین برای نفس مقام فوق تجرد را قائل است، اما آنچه اکنون مورد بحث است. یعنی پیش فرضهایی که میان موافقان و مخالفان مسئله تناسخ مورد اتفاق نظر است، مسئله تجرد نفس است.

ملاصدرا در کتب و رساله‌های خود ادله متعددی را برای اثبات تجرد نفس به کار گرفته است، وی در کتاب «اسفار» خود که در حقیقت سرچشمه جوشان و قیاض حکمت متعالیه است، به ذکر سه دلیل در باب اول و یازده حجت در باب ششم بسنده نموده است، همچنانکه در کتاب «مبدأ و معادش» به بیان چهار شاهد بر تجرد و غیر مادی بودن نفس پرداخته است، در اینجا به جهت رعایت اختصار به بیان یک دلیل و نیز شواهد مزبور از آن نهر زلال، جان را سیراب می‌سازیم:

یکی از ادله‌ای که برای اثبات جسمانی نبودن و نیز قابل تقدیر و اندازه‌گیری نبودن و خلاصه عاری از شوائب مادی بودن نفس مطرح می‌شود، قدرت درک نفس نسبت به کلیات و مفاهیم است، می‌دانیم که کلی یک مفهوم ذهنی است و در خارج وجود ندارد یعنی تجسم عینی خارجی برای آن قابل تصور نیست و خود همین دلیل بر تجرد روح و نفس است زیرا اگر روح مادی بود نمی‌توانست قابل برای یک حقیقتی که انتزاع شده است و قابل صدق به کثیرین است، باشد.

دلیل دیگر آنکه قوای بدنی پس از مدتی که کارهای بدنی و مادی انجام دادند خسته می‌شود و نیاز به استراحت و تجدید قوا دارند و علتش هم آن است که قوای جسمانی، مادی اند و ماده نیز قابل تبدیل و استحاله است و از همین رو احوال آن قوه و ضعف می‌پذیرد. اما قوه عاقله انسان - که بوسیله نفس اداره می‌شود - چنین نیست و مانند قوای جسمانی زوال نمی‌پذیرد یا خسته نمی‌شود. اما شواهدی که برای مجرد بودن روح ذکر می‌کند از آن جمله‌اند:

الف. قوای بدنی با یکدیگر تعاون و تعاضد دارند و نمی‌توانند با هم در ستیز باشند اما نفس برای تکامل خود باید با قوایی همچون غضبیه، شهویه و یا وهمیه (که قوای نفس هستند و نه بدن) مبارزه کند.

ب. ادراک عدد، زمان یا مکان و مقدار توسط نفس باعث تغییر در آن نمی‌شود در حالی که این امور در جسم موجب تغییر وضع و حالت آن است.

ج. نفس بی آنکه محدودیتی داشته باشد قادر بر ضبط مدرکات بسیاری است در حالی که بعد جسمانی با محدودیت مواجه است و این خود شاهد دیگری است بر اینکه نفس از سنخ امور جسمانی نیست.

د. خصوصیات و علائمی که در قوای جسمانی مشاهده می‌شود در نفس وجود ندارد، مانند ملول و خسته شدن قوای جسمانی که بر اثر کار زیاد روی می‌دهد و روبه فرسودگی می‌رود، در نتیجه وظیفه‌ای را که دارند به خوبی انجام نمی‌دهند یا اینکه آن کار را اشتباه به انجام می‌رسانند، همانند قوه بینائی که در حالت خستگی یا آسیب دیدگی دور را نزدیک و نزدیک را دور یا ضعیف می‌بیند و یا اصلاً نمی‌بیند، اما کثرت تعقل به نفس نیرو می‌بخشد و آن را شاداب‌تر ساخته و به پرواز و می‌دارد، لذا فرسوده و خسته نشدن نفس و روح از کثرت تعقل نیز دلیلی دیگر بر جسمانی نبودنش می‌باشد:

«ان القوة الجسمانية اذا اصاب آفة لها فاما ان لا يدرك، و اما ان يضعف ادراكها او يغلط فيها» (همان، ۲۹۵).

ه. نفس در تمام حالات نسبت به خودش آگاهی و علم دارد - به علم حضوری - حتی به هنگام خواب یا سستی یا بیهوش، اگر چه ممکن است احيانا برخی از اجزاء بدنش را

فراموش کند، بنابراین آنچه را که دائما نسبت به آن شعور و آگاهی دارد چیزی غیر از بدن و جسم و حالات جسم است. و شواهد دیگر که در این رابطه از او در کتب و رسائلش بر جای مانده و دلائل او بر این مدعاست.

۴. نحوه وجود نفس در مکتب صدر المتألهین

هر چند ملاصدرا نیز مانند دیگر فیلسوفان نفس را حادث می‌داند اما در اینکه حدوث و پیدایش نفس به همراه بدن صورت گرفته باشد، با شیخ اشراق - و نیز فلاسفه مشاء - همراهی نمی‌کند بلکه او حدوث نفس را به حدوث بدن می‌داند، به سخن دیگر، نفس را در حدوث جسمانی و در بقاء روحانی می‌داند وی در تعلیقه خویش بر حکمة الاشراق آورده است که:

«والحق عندنا ان النفس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء و هي ايضا مركبة الحدوث بسبب البقاء لتولدها من هيولى فانية هي صورة البدنة و صورة باقية هي كمال النفس...»
(صدرا، ۹۵)

حق نزد ما آن است که نفس حدوثش جسمانی و بقاءش روحانی است و همچنین نفس حدوثش مرکب و بقاءش بسیط - به دور از هرگونه ترکیب - است چرا که از هیولی و ماده اولیه‌ای متولد گشته که فناپذیر است و همان است که صورت بدن را تشکیل داده است و بقاء نفس به صورت کمال آن تحقق می‌یابد ...

نظریه حدوث جسمانی نفس و بقاء روحانی‌اش در بیشتر کتب و رسائل ملاصدرا آمده است که پاره‌ای از آنها را به عنوان نمونه اینجا نقل می‌کنیم: وی در کتاب عرشیه خود در این باره گوید:

«نفس انسانی از ابتدای آفرینش تا آخرین مرتبه ارتقایش دارای مقامات و نشأت ذاتی و اطوار گوناگون وجودی است در ابتدا که به تن تعلق می‌گیرد جوهری جسمانی است همراه با تطورات گوناگون تن اندک اندک نیرو گرفته و پیش می‌رود تا اینکه از تن بی‌نیاز می‌گردد آنگاه از این جهان به سوی جهان دیگر روانه شود پس نفس جسمانی الحدوث و روحانی البقاء است» (همان).

براهین قاطعی که صدر المتألهین به آن دست یافته است و آنچه که وی در باب

حدوث نفس آورده است را در تاریخ تفکر اسلامی می‌توان بدیع و با اهمیت ارزیابی کرد، در حقیقت وی بر اساس اصول حکمت متعالیه مانند: اصالت وجود و تشکیک در وجود، پیوستگی مراتب وجود و نیز حرکت جوهری وی درباره نحوه وجود نفس چنین عقیده‌ای برگزیده است، وی از طریق حرکت در جوهر به این نتیجه می‌رسد که نفس اگر چه در آغاز جسمانی‌الحدوث می‌باشد، ولی روحانی‌البقاء بودن مرحله دیگری از وجود آن به شمار می‌آید.

همچنین از نگاه صدرا وجود و هستی اصیل است، هستی درجانی دارد و این درجات بی‌طرفه، برخی از درجات مادی و برخی برزخی و خیالی و بعضی دیگر مجرد هستند و نیز در ذات هستی حرکت است بنابراین هرگاه شیئی بخواهد از مرحله ماده به مرحله مجرد نفسانی برسد باید وجودش در مسیر هستی حرکت کند و مراحل گوناگون را پشت‌سر بگذارد. در نتیجه نفس هم در ابتدای وجودش قوه جسمانی است که منطبق در جسم است و بالقوه انسان است.

پس از آن به واسطه حرکت جوهری از نازلترین مراتب وجودی حرکت می‌کند و بر اثر اشتداد وجودی از عالم جسم قدم فراتر می‌گذارد و به حد مجرد برزخی و پس از آن تجرد عقلانی و... می‌رسد. وی در شواهد چنین می‌گوید:

«نفس نخستین بار که به این جهان راه می‌یابد نیرویی جسمانی است پس از آن به صورت طبیعی می‌شود سپس این صورت طبیعی به نفس حساسه تبدیل می‌شود. آنگاه پس از به پایان رساندن مرتبه‌های حساسیت به جایی می‌رسد که می‌تواند در ذات خویش صورتهای گوناگون بیافریند و پس از آن قادر است یافته‌ها را در اندرون خود نگاه دارد و چون از این مرتبه می‌گذرد به مرتبه نطق و ادراک کلیات دست می‌یابد و از آنجا به مرتبه عقل عملی و از عقل عملی به عقل نظری با مراتبی که دارد (بالقوه، بالفعل، وفعال) دست می‌یابد. پس جان و نفس انسان کامل جانی است که از عالم امر است و همان روحی است که با خداوند پیوستگی دارد و «قل الروح من امر ربی» شاهد بر آن است.» (صدرا، ۱۲۴)

صدرا اگر چه به حدوث جسمانی نفس معتقد است، اما کینونیت عقلی آن را پیش از بدن انکار نمی‌کند بلکه آن را از ضروریات مذهب امامیه و موافق با شرع و آیات و اخبار

می‌داند. وی در کتاب کم نظیر خویش یعنی «اسفار»، ضمن اثبات حدوث نفس به موجودیت آن قبل از بدن اشاره می‌کند و می‌گوید: نفس در عین اینکه از حیث ذات و هویت بسیط است دارای شئون و اطوار و اکوان وجودی متعددی است که عبارتند از وجود قبل از طبیعت، وجود در طبیعت و وجود بعد از طبیعت، بنابراین اگر نفس در مرحله ماده و نشئه طبیعت حادث جسمانی است، منافاتی ندارد با اینکه در مرحله پیش از طبیعت از وجود عقلی برخوردار باشد، صدرا از احوال جمهور حکماء خبر می‌دهد که درباره احوال نفس دچار تحیر شده‌اند و یا در باب پیدایش یا بقاء و یا تجرد آن دچار سرگشتگی گشته‌اند، تا آنجا که حتی برخی تجرد روح را منکر شده‌اند، یا پاره‌ای دیگر بقاء نفس بعد از بدن را نپذیرفته‌اند و برخی نیز به نظریه تناسخ ارواح روی آورده‌اند در حالی که در نزد راسخان در علم و آنانکه در نظر و برهان و در کشف و وجدان جامعترین‌اند، نفس دارای شئون و حالات و اطوار کثیره است، از جمله حالاتی که مربوط به قبل از طبیعت می‌باشد آن است که نفوس انسان، قبل از بدن موجودند چرا که علت و سبب آنها کامل است -

علت تامه است - و سبب کامل نیز سبب خود را به دنبال دارد بنابراین نفس به همراه سببش موجود است - قبل از بدن و به وجود عقل - پس از آنجا که؛

الف. سبب حدوث نفس ازلی و ابدی است.

ب. و سبب مذکور قبل از بدن موجود بوده است.

ج. با توجه به معنای سبب و مسبب - که اگر سبب تام باشد از یکدیگر انفکاک

ناپذیرند،

د. سبب ذاتی تمام مسبب و نیز غایت آن است:

پس نتیجه می‌گیریم و یقین حاصل می‌کنیم که نفس قبل از بدن هم وجود داشته

است بر حسب کمالیکه در وجود دارد.

نهایت آنکه توقف بر بدن دارد، برخی از حالات و نشئه‌های آن است و در حقیقت آماده بودن بدن شرط پدید آمدن این نشئه و مرتبه پست و طبیعی آن می‌باشد که در حقیقت جهت فقری و امکانی و حاجتمندی و نقصی نفس را در بر گرفته است نه جهت غناء و تمامیت آن کلام صدرادر مجلد هشتم اسفار چنین است:

«اما الراسخون فی العلم ... فعندهم أنّ للنفس شؤوناً و أطواراً كثيرة، و لها مع بساطتها اكون وجودية ... و رأوا أنّ النفوس الانسانية موجودة قبل الابدان بحسب کمال علتها و سببها و السبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها کامل الذات تام الافادة و ما هو كذلك لا ینفک عنه مسببه لکن تصرفها فی البدن موقوف علی استعداد مخصوص و شروط معينة و معلوم أنّ النفس حادثة عند تمام استعداد البدن و باقیة بعد البدن اذا استکملت و ليس ذلك الاّ لأنّ سببها یبقى ابدالدهر، فاذا حصل لك علم یقین بوجود سببها قبل البدن، و علمت معنى السببية و المسببية، و أن السبب الذاتى هو تمام المسبب و غایتها، حصل لك علوم بكونها [- ای نفس -] موجودة قبل البدن بحسب کمال وجودها و غنائها، الذى يتوقف علی البدن هو بعض نشأتها، و يكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنية و الطبیعة الكونية؛ و هى جهة فقرها و حاجتها و امكانها و نقصها لاجهة و جوبها و غنائها و تمامها» (صدر، ۳۴۷).

بنابراین نفس ناطقه انسانی حقیقتی است دارای درجات و اکوان مختلف که به هر درجه‌ای از درجات نائل گردد، در آن درجه متوقف نماند و با پشت سرگذاردن آن مرحله، وارد مرحله جدیدی می‌شود، پس نفس به جهت وجود و کمال علت و سببش از وجودی کلی در عالم عقل بهره‌مند است و بعد از طی کردن این مرحله، زمانی که استعداد بدنی و آمادگی مادی در عالم طبیعت حاصل شد، نفوس جزئی موجود می‌شوند. البته نه به این معنا که بدن و عوارض آن شرط حقیقت نفس و هویت متعالی آن باشند، زیرا اگر چنین باشد لازمه‌اش این است که با نابود شدن بدن، حقیقت نفس نیز نابود گردد، در حالی که مقتضای براهین، بقای نفس است.

ملاصدرا پس از بیان مبسوط این مطلب، برخی از روایات و احادیث را که راجع به وجود نفس پیش از بدن دانسته با استفاده از نظریه فوق توجیه نموده است مانند آنچه نقل نموده است:

«و فی کلام أمير المؤمنين ع رحم الله امرء عرف من أين و فی أين و الی أين» که صدر ذیل این سخن مولی می‌افزاید: «فالاولی اشارة الی حال النفس قبل الكون و الوسط الی مامع الكون و الاخر الی ما بعد الكون» (صدر، ۲۵۶) مرحله اول (من أين) اشاره به

حالت نفس و مرتبه آن قبل از ورود به عالم طبیعت دارد و مرتبه و حالت دوم اشاره به آنچه که در عالم تکوین و طبیعت دارد می‌باشد و بالاخره مرحله نهایی اشاره به منزلگاه بعدی نفس است.

در خاتمه این قسمت تنها به این نکته اشاره می‌شود که جمهور متکلمین در باب نفس قائل به صورت بودن یا تجرد آن و بقای آن به صورت مجرد نیستند؛ بلکه آن را جسمی لطیف که در تمام بدن ساری می‌باشد می‌دانند، چنانکه صاحب گوهر مراد بر همین نکته تنبیه فرموده است.

۵. ارتباط نفس و بدن

آنچه تا به حال - بر سبیل اجمال - بیان گردید، اثبات جوهری به نام روح یا نفس و نیز نحوه وجود آن و چگونگی پیدایش و حدویش بوده است. همانطور که در تعریف تناسخ نیز آمده است در تناسخ بکلی جدایی نفس و روح از بدن صورت گرفته و به کالبدی دیگر رخت بر می‌بندد، از اینرو در اینجا این سؤال رخ می‌نماید که حقیقتا چه ارتباطی میان پیکره انسان و نفس یا روح او وجود دارد؟ و یا اینکه چه عاملی توانایی این را دارد که میان این دو وجود بیگانه ارتباط برقرار کند؟ و دیگر آنکه همراهی نفس با بدن - در این دنیا - آیا طبیعی است یا غیر طبیعی؟ پاره‌ای از صاحب‌نظران، ارتباط روح و بدن را فقط در حد یک نوع مجاورت و با هم بودن موقتی تلقی کرده‌اند آنها بدن را جامه‌ای دانسته‌اند که نفس مدتی آن را پوشیده و سپس به دور می‌افکند، بنابراین نزد این گروه رابطه نفس و بدن رابطه ظرف و مظروف است، عده‌ای دیگر فراتر رفته و علاقه میان روح و بدن را همانند رابطه ماده و صورت دانسته‌اند، گروهی نیز رابطه و تعلق میان نفس و بدن را بسی عمیقتر از این دانسته و قائلند که تعلق نفس و بدن بر حسب وجود و تشخیص است یعنی روح و بدن در حقیقت در عرض هم نیستند بلکه یک حقیقت از مراتب وجودند. در هر صورت کدام یک از این نظریه‌ها می‌تواند پاسخگوی این سؤال باشد که: چگونه یک موجود مجرد با موجودی مادی متحد شده و یک نوع جسمانی را تشکیل داده است؟ یا اینکه کدام یک از این نظریه‌ها می‌تواند مشکله ادامه حیات نفس بعد از مفارقت از بدن راحل کند و در حقیقت تناسخ را ابطال نماید؟ اینها سوالاتی است که با بررسی اندیشه‌های بلند خسرو

مکتب حکمت متعالیه در جستجوی پاسخ آنها هستیم.

صدرالمتألہین براساس حرکت جوهری که آن را ذاتی همه اشیاء می‌داند در این زمینه نیز ابداعات و تحولات تازه‌ای پدید آورده است، از نظر وی انسان اگر چه دارای نفس و بدن است اما در واقع یک حقیقت است و ترکیب آن دو ترکیب انضمامی - همچون ترکیب سفید و دیوار - نیست که در واقع دیوار و سفیدی از یکدیگر ممتازند اگر چه سفید عارض بر دیوار است و قائم به اوست بلکه یک ترکیب اتحادی بین نفس و بدن برقرار است، در حقیقت یک هویت و شخصیت است و همه افعال صادره از او به یک هویت منتسب است که آن انسان نام دارد.

در حقیقت براساس حرکت جوهری بدن در مسیر تکاملی خود به روح تبدیل می‌گردد. فیلسوف شهید معاصر، استاد مطهری در مجلد سیزدهم مجموعه آثارش درباره تأثیر اصل حرکت جوهری و عمقی، نامحسوسی که در جوهره عالم حکمفرماست، بر این مسئله می‌گوید:

«نظر صدرا مبدأ تکوین نفس، ماده جسمانی است، ماده این استعداد را دارد که در دامن خود، موجودی را پیروراند که با ماوراء الطبیعه هم افق باشد و هیچ مانعی هم وجود ندارد که یک موجود مادی در مراحل ترقی و تکامل خود تبدیل شود به موجودی غیر مادی.» (مطهری، ۲۴)

بنابراین طبق نظر صدرا نفس براساس حرکت جوهری در راه رسیدن به مقام مجرد از ماده بی‌نیاز می‌شود و ارتباط نفس و بدن بر حسب وجود و تشخیص در حدوثش است نه بر حسب بقاء، یعنی اگر چه در حین حدوث مانند سایر صور به ماده‌ای نیازمند است اما در بقاءش - بخاطر حرکت استکمالی که در جوهره اوست - منزّه از ماده می‌شود وی در کتاب اسفار ضمن بر شمردن شش مورد از انواع تعلق، در مورد پنجم در رابطه با تعلق نفس و بدن می‌گوید:

«اتحاس ما بحسب الوجود و التشخص حدوثا لا بقاء تعلق النفس بالبدن عندنا...»

(صدرا، ۳۲۶)

وی ادامه می‌دهد که انسان اگر چه از حیث هویت نفسانی اش شخص واحد محسوب

می‌شود، اما از این جهت که از جسم و نفس تشکیل یافته است نمی‌توان آن را واحد دانست. یعنی با توجه لحاظی که درباره انسان می‌کنیم تفاوت دارد، انسان از دیدگاه وی اگر چه در ابتداء با کمک ابزارهای حسی می‌تواند ببیند، بشنود، لمس کند و به مرور و کم‌کم بر اثر تکرار این افعال بدون استعانت از این ابزار امور علمی را در نزد خود حاضر می‌یابد و در آنها تصرف می‌کند و تعلقش را از بدن قطع می‌کند.

بنابراین از نظر صدرها همین ارتباط تعلق تدبیری نفس و بدن نیز یک مسیر استکمالی داشته و به مجرد نفس و تنزه آن از بدن ختم می‌گردد.

۶. بقای نفس پس از مفارقت از بدن

هر چند فلاسفه حکمت متعالیه بر مجرد نفس از ماده یا نحوه وجود نفس اتفاق نظر تام و کامل یا لاقلاً توافق فی الجمله دارند، اما پیرامون بقاء آن و اینکه حیات آن پس از مرگ و مفارقت از بدن چگونه ادامه خواهد یافت، موضوعی است که در مقدمه استدلال کنندگان له یا علیه تناسخ، جای گرفته است.

صدرالمتألهین نیز ضمن رد بر تناسخ، هر چند در اصل باقی ماندن نفس پس از مفارقت از بدن با شیخ اشراق همسوست لیکن میان نفسی که به مرتبه عقل بالفعل رسیده و نفسی که هنوز در مرحله مجرد حسی و خیالی باقی مانده است تفصیل قائل شده است؛ وی درباره اینکه نفوس نخواهند مرد در «الشواهد الربوبیه» می‌گوید؛ نفوسی که عقل هیولایی آنها بالفعل شده است بدون هیچ شک و شبهه‌ای پس از مرگ و فنای بدن باقی می‌ماند، چرا که هنگامی که به این مرتبه دست یافت، قوام نفس به ذات نفس و هویت نفس است نه به بدن بلکه وجود بدن در این مرحله منافع و حجاب برای تحصیل کمالات عقلیه اوست:

«اما النفوس التي صارت عقولها الهيولانية عقلاً بالفعل فلا شبهة في بقائها بعد البدن. لان قوامها ليس به بل هو حجاب عما لها بحسب الذات من التحقق بكمالها العقلي و وجودها النوري...» (صدرها، ۲۲۳)

صدرها در ادامه از اختلاف حکماء در باب بقاء نفوسیکه هنوز از مرحله قوه به فعل نرسیده‌اند، خبر می‌دهد، بنابر رأی برخی از ایشان با هلاکت بدن، اینگونه نفوس نیز نابود می‌شوند و برابر نظر پاره‌ای دیگر چنین نفوسی به ابدان عنصری دیگری منتقل می‌شوند و

عده‌ای نیز گویند اجرام دখانی - که مافوق اجرام دنیوی و مادون اجرام فلکی‌اند - موضوع تخیلات این نفوس است. (همان)

صدرالمتالیهین در مقام تحلیل این آراء تحت عنوان حکمت شرقیه می‌گویند، منشاء اختلاف این اقوال ناشی از انحصار نشأت و مراتب وجود انسان در نشأت حسی دنیوی و نشأت عقلی اخروی است و لذا گاهی معتقد به نابود شدن بعضی از نفوس شده‌اند و گاهی راه تناسخ را رفته‌اند که ارواح سافله به موجودات عنصر انسان یا حیوان یا نبات یا جماد می‌رود (مسخ، نسخ، فسخ و رسخ) و ارواح متوسطه به عالم افلاک و ... و علت این همه از این سرچشمه می‌گیرد که غفلت کرده‌اند از اینکه عوالم وجود بر سه گونه است: عالم محسوسات، عالم خیال و عالم مجردات به عبارت دیگر خداوند متعال عوالم وجود را به سه صورت مختلف آفریده است: دنیا، برزخ و آخرت. (همان)

وی می‌گوید که جسم و عوارض جسم و ادراک آنها به وسیله حس ظاهری از عالم دنیاست، نفس و عوارض نفس و ادراک آنها به وسیله حس باطن از عالم برزخ است، عقل و معقولات و ادراک آنها به وسیله عقل قدسی خالی از شائبه از عالم آخرت است که عالم امر است و ادراک آن با عقل قدسی امکان‌پذیر است (و در جای دیگر استشهاد به آیه شریفه قل الروح من امر ربی کرده و استفاده نموده که بنابراین روح از عالم امر است):

«فالجسم و عوارضه من الدنيا و ادراكها بالحق الظاهر والنفس و عوارضها من البرزخ و ادراكها بالحس الباطن والعقل و معقولاته من الآخرة و هی عالم الأمر و ادراكها بالعقل القدسی» (همان)

به هر حال صدرا بر بی‌نیازی و استغناء نفس از بدن در بقائش نسبت به نفوسی که از قوه به فعلیت رسیده‌اند و عقل بالفعل گردیده‌اند می‌گوید: هر آنچه که در وجودش مادی باشد در فعل و ایجاد هم مادی است زیرا که ایجاد فرع وجود و متقوم به آن است و به عکس اگر چیزی در فعل و ایجاد مادی نبود، وجودش هم غیرمادی خواهد بود و وجود غیرمادی در بقاءش نیازمند ماده نیست:

«اما كونه مستغنياً من البدن فی الوجود، فانما یثبت ذلك من استغناءه عن البدن فی فعله فان المستغنی عن الشئ فی فعله مستغن عنه فی ذاته، اذ الایجاد متقوم بالوجود، فاذا

احتاج شیء الی شیء فی وجوده فلا بدان یحتاج الیه فی فعله، اذ المحتاج الی المحتاج الی ذلك الشیء محتاج الی ذلك الشیء، فاذا ثبت استغناء الجوهر الناطق عن البدن فی فعله، ثبت استغناءه عند فی الوجود». (صدر، ۲۹۷)

بنابراین نفسی که مجرد شد - و تجردش با افعالی مانند ادراک ثابت شد - جوهری غیرمادی و بی‌نیاز از بدن خواهد بود و فعل و ایجادی غیرمادی دارد، پس معلوم می‌شود که در وجودش هم غیرمادی است و در نتیجه چون در فعل و ایجاد غیرمادی است و بی‌نیاز از بدن است، در بقاء وجودش هم بی‌نیاز از ماده و بدن خواهد بود.

مرحوم لاهیجی در «گوهر مراد» پس از پاسخ دادن به شبهه‌ای که درباره بقاء نفس مطرح است با توجه به اینکه آیه شریفه می‌فرماید: «کل شیء هالک الا وجهه» (قصص، ۸۸) در ادامه ضمن طرح تفصیل ملاصدرا در باب بقاء نفس و اینکه نفوسی که در مرحله قوی مانده‌اند، باقی نمی‌ماند را ضعیف می‌داند وی در ادامه گوید که بالفعل بودن در زمان تعلق نفس به بدن منافاتی با بالفعل شدن در وقت مفارقت ندارد و در حقیقت نفوس افرادی مانند اطفال و بلکه جنین‌های مرده نیز باقی خواهد ماند و در نهایت می‌گوید: «با این توجیه و وضوح یابد حدیث: إني أباهي بِكُم الأمم یوم القیمه ولو بالسقط» (لاهیجی، ۱۲۸)

۷. تفسیر مرگ

اینکه دیدگاه ما راجع به مرگ چگونه باشد، نیز یکی دیگر از نکته‌هایی است که در بررسی بطلان تناسخ لازم است، اگرچه از ناحیه تمام ادیان این مطلب پذیرفته شده است که مرگ پایان حیات انسان نیست. لیکن هر کدام به شیوه‌ای مخصوص به خود این حادثه مهم را توصیف نموده است، اگر بخواهیم آراء فلاسفه یا متکلمین را تنها درباره تفسیری که از مرگ دارند مرور و بررسی نماییم این نوشتار بس طولانی خواهد شد و حقا که محتاج به فرصت دیگر و مجالی واسع است، و در اینجا تنها نیم‌نگاهی به آنچه حکیم ملاصدرا در این باره معتقد بوده است، افکنده‌ایم.

صدر المتألهین (ره) معتقد است که اگرچه بیشتر دانشمندان طبیعی و اطباء علت مرگ را اختلال در بنیه و فساد مزاج و امثال آن می‌دانند، اما حقیقت آن است که علت جدایی نفس از بدن بدین سبب است که به تدریج نفس استقلال در وجود پیدا می‌کند و آرام آرام

از نشئه طبیعت به نشئه ثانیه رخت برمی کشد و همه این امور به جهت اصل حرکت ذاتی وجود در جواهر است. بنابراین نفس در تجوهرش از ضعف به قوت اشتداد پیدا می‌کند و هرچه نفس قوی‌تر می‌شود استفاده‌اش از بدن کمتر می‌شود، زیرا که دیگر نفس از بدن منحرف گشته و به جانب دیگر نشئه ثانیه و عالم فوق طبیعت اقبال نموده است، به عبارت دیگر براساس حرکت جوهری، اشیاء مادی انسان هم که جزئی از عالم طبیعت است، به‌طور مداوم در حال حرکت است، تا بدانجا که رابطه تدبیری نفس با بدن قطع شده و مرگ بر او عارض می‌گردد:

جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید
«فکلما خصلت للنفس قوة و تحصل، حصل للبدن و هن و عجز الی أن تقوم النفس
بذاتها و یهلك البدن؛ فارتحالهها یوجب خراب البیت لا أن خراب البیت یوجب
ارتحالهها». (صدر، ۵۳)

چنانکه از کلام صدر برمی‌آید، نفس خودش به صورت فعال - نه منفعل - خود را از بدن جدا می‌سازد و قطع ارتباط می‌کند به جهت حرکت در جوهر، در حالیکه در نظر سهروردی تنها از قطع شدن این علاقه تدبیری سخن گفته شده است و در حقیقت در اندیشه اشراقی - نفس و بدن دو جنبه متفاوت از پدیده واحدند، بدن متعلق به مرتبه پائین‌تر است که عشق و شوق به مرتبه بالاتر یعنی نور دارد که بر او غلبه و فرمانروایی دارد و از نظر یکی از سهروردی شناسان معاصر:

«به نظریه سهروردی می‌توان از دو دیدگاه هستی‌شناختی نگریست، وقتی از پائین نگاه کنیم، نفس و بدن دو حقیقت متفاوتند، زیرا مرتبه پایین‌تر که بدن متعلق به آن است شامل مرتبه بالاتر که مقوله نفس بدان تعلق دارد، نیست. مع ذلک، وقتی به همین سلسله مراتب وجودی از بالا نگاه شود. مسأله نفس - بدن کم‌رنگ می‌شود، زیرا بدن مُحاط در نفسی است که طبیعت آن فقط نوری شدیدتر از بدن است». (رضوی، ۱۳۷۷-۷۶)

بررسی ادله بطلان تناسخ

با به پایان رسیدن پیشفرضها و مقدمات، اکنون نوبت آن رسیده است تا درباره ابطال تناسخ سخن گوئیم، باید اذعان نمود که فلاسفه اسلامی غالباً بیش از آنکه به شرح نظریه

تناسخ و تقسیمات آن پردازند، بر ابطال آن همت گمارده‌اند. در این بخش ابتدا از تقسیمات ادله بطلان تناسخ آگاه خواهیم شد و سپس برخی از براهینی را که صدرالمتألهین، بر ابطال تناسخ اقامه کرده از نظر می‌گذرانیم، پرواضح است که این مجال کوتاه اجازه پرداختن با فراغ بال به تمامی زوایای بحث ابطال تناسخ را نمی‌دهد و در واقع کتب مبسوط و ژرف ستارگان آسمان حکمت و اندیشه، جویندگان حقیقت را به سوی خود فرا می‌خوانند.^۱

۱. تقسیمات ادله بطلان تناسخ

ادله بطلان تناسخ را می‌توان تقسیم نمود به:

الف. آنچه که دلالت بر محال بودن تناسخ به طور مطلق دارند یعنی در همه اقسامش که خود تقسیم می‌شود به ادله عقلی و نقلی.

ب. آنچه که دلالت بر بطلان تناسخ از اصل و اساس می‌کند که ایضا یا عقلی است یا نقلی.

ج. آنچه که دلالت بر بطلان تناسخ نزولی می‌کند.

علامه طباطبائی در حاشیه خود بر کتاب بحارالانوار مهمترین دلیل بر بطلان تناسخ را دلیل استحاله رجوع از فعل به قوه و کمال به نقص داشته است. (مجلسی، ۳۷۱) همچنین علامه حسن زاده آملی نیز در کتاب عیون مسائل نفس و بطلان تناسخ را قریب به بداهت داشته است زیرا رجوع از فعل به قوه استحاله‌اش بدیهی است.

۲. استدلال بر استحاله تناسخ از راه استحاله رجوع از فعل به قوه یا کمال به نقص

این دلیل خود از چند بخش تشکیل یافته است.

الف. نفس در بدو تعلقش به بدن امری بالقوه است نسبت به کمالات علمی و عملیش؛ انسان خلق شده است تا از نظر عملی به تقوا برسد و بتواند در مقابل هوی و هوسهای نامشروع و غیر انسانی خود، ایستادگی کند و نیز از جهت نظری و غیر عملی هم دانشمند و عالم شود. او هر چند در ابتداء خلقتش فقط قوه تقوا و علم را دارد ولی می‌تواند این صفات را به فعلیت برساند.

ب. نفس در جوهرش از قوه به فعل خارج می‌شود مانند بدن؛ همانطور که بدن رشد

می‌کند، روح و نفس نیز حرکت جوهری دارد و رشد می‌کند، گاهی در مسیر تقوا این سیر صعودی ادامه می‌یابد چنانکه می‌فرماید با روزه گرفتن این هم امکان‌پذیر است: «کتب علیکم الصیام... لعلکم تتقون» (بقره، ۱۸۳) و یا اینکه با پیروی از هوای نفس از انسانیت خارج می‌شود همانگونه که در قرآن آمده است: «...ولکنه اخلدالی الارض واتبع هواه فمثله کمثل الکلب...» (اعراف، ۱۷۸) بنابراین حرکت نفس به سوی کمال یا ضلال توقف‌ناپذیر است.

ج. هر نفسی به هنگام حیات جسمانی از قوه به فعل خارج می‌شود و در حقیقت حیات جسمانی به نوعی به فعلیت رسیدن قوای نفس است.

د. اگر نفس بعد از خروج از بدن؛ که ایضا خروج از قوه به فعل است. به بدن دیگری تعلق پیدا کند، لازم می‌آید بازگشت شیء از فعل به قوه که این تالی (رجوع از فعل به قوه) محال است به سه دلیل:

- دلیل اول بر محال بودن رجوع از فعل به قوه

حرکت نفس حرکتی جوهری است و هر حرکت جوهری ذاتی است و ذاتی نه تخلف‌پذیر است و نه اختلاف بر می‌دارد بنابراین خلافش امکان ندارد نه طبعی نه قسری و نه ارادی و نه اتفاقی؛ توضیح آنکه وقتی چیزی ذاتی شد تخلف از آن ذاتی امکان‌پذیر نیست. ذاتی خلافش امکان‌پذیر نمی‌باشد. یعنی از آنچه هست بر نمی‌گردد و عوض هم نمی‌شود، طبیعتی که اقتضای آن حرکت به جلو است نمی‌تواند مسیرش را بالعکس سازد حتی با قسر و فشار هم عوض نمی‌شود، زیرا قاسر باید با همین طبیعت کار کند اراده هم به طبیعت باز می‌گردد، از این رو وقتی انسانی فلج باشد هر قدر اراده قوی ای هم داشته باشد چون بدن اقتضاء راه رفتن ندارد، راه رفتن رخ نمی‌دهد، اتفاق یعنی بدون علت و خود به خود هم محال است، زیرا اگر ممکن بخواهد خود به خود موجود شود چون نسبتش به وجود و عدم مساوی است و لایقتضی الوجود و لایقتضی العدم است و با وجود این موجود هم باشد بین لاوجود و وجود تناقض است، لذا نیازمند به علت است و بدون علت، محال است که ممکن وجود پیدا کند.

- دلیل دوم

نفس و بدن با هم و معا از قوه به سوی فعلیت و از نقص به کمال خارج می‌شوند، پس اگر نفس به بدن دیگری تعلق پیدا کند که هنوز چنین است - طبق مدعای تناسخیان - لازم می‌آید که یکی از آنها بالقوه باشد، و دیگری بالفعل باشد یعنی بدن بالقوه و روح بالفعل باشد که چنین چیزی محال است زیرا از آنجا که ترکیب نفس و بدن ترکیبی اتحادی است، یعنی رابطه روح و بدن رابطه صورت و ماده است که یک موجود حقیقی را به وجود آورده است، نه موجودی مصنوعی و مجازی و ترکیب اتحادی نیز بین دو امری که یکی بالقوه باشد و دیگری بالفعل، تحقق پیدا نمی‌کند، به عبارت دیگر برای ایجاد این اتحاد باید هر دو بالفعل باشند.

- دلیل سوم

این دلیل را که علامه طباطبائی در کتاب نه‌ایه‌الحکمه (طباطبایی، ۱۱۶) نیز ذکر کرده‌اند می‌گوید: اگر شیء از فعل به قوه رجوع کند لازم می‌آید شیء برای خودش قوه بشود، مثلاً اگر فرض کنیم روح نوزاد نسبت به جوان عالم قادر، بالقوه است اگر روح جوان بخواهد روح نوزاد شود لازمه‌اش این است که روح جوان قوه برای نوزاد باشد، در حالیکه روح نوزاد قوه برای جوان بوده، یعنی روح جوان قوه شود برای قوه خودش. اما این تالی هم محال است. یعنی امکان ندارد که چیزی قوه برای خودش بشود، زیرا معنای بالفعل جوان بودن، یعنی واجد جوانی بودن، و معنی بالقوه جوان بودن، یعنی فاقد جوانی بودن و بین واجد و فاقد بودن تناقض است: «قوة قوة الشيء قوة لذلك الشيء فيلزم ان يكون شيء المذكور في حال كونه بالفعل امرا بالقوة». و ثانیاً اگر روح جوان هم فعلیت داشته باشد و هم قوه برای روح نوزاد لازم می‌آید که هم ضعیف باشد و هم قوی، زیرا که حالت قوه شیء اضعف از حالت فعلیتش می‌باشد. بنابراین از این راه منجر به تناقض محال می‌شود.

نتیجه آنکه با وجوه و دلایل سه گانه فوق، استحاله رجوع از فعل به قوه و از کمال به نقص معلوم می‌گردد و با محال شدن تالی (رجوع از فعل به قوه)، مقدم نیز محال و باطل خواهد بود، یعنی نفس نمی‌تواند بعد از خروج از بدن مجدداً به بدن دنیوی بازگشت کند.

تقریری دیگر از همین دلیل بر بطلان تناسخ

گاهی در تقریر دلیل گذشته چنین گفته می‌شود^۲ که به جای مقدمه چهارم و بعد از آن اینگونه بیان می‌شود که: اگر نفس بعد از خروجش از بدن به سوی فعلیت تعلق به بدن دیگری پیدا کند، آن بدن یا دارای نفس است یا بدنی است که نفس ندارد و هر دو قسم محال است، یعنی نمی‌شود که نفس به بدن روح‌دار یا بدن بی روح تعلق بگیرد. اما محال بودن قسم اول بدین سبب است (تعلق نفس به بدن روح‌دار) که لازم می‌آید، اجتماع دو نفس و دو روح در یک بدن واحد و این محال است زیرا که کثرت واحد است و هیچ شخصی نه با روحش و نه با بدنش قابل تشخیص نمی‌شود. و به عبارت دیگر نفس فعلیت بدن و تشخیص وجودی آن است، پس اگر نفوس متعددی در یک بدن اجتماع یابند، لازم می‌آید که برای موجود واحد دو فعلیت باشد و این محال است و نیز هر شخص در خود - به علم حضوری - می‌یابد که یک شخص و دارای نفس واحد است. و نیز محال بودن قسم دوم (تعلق نفس به بدن بی روح) نیز بدین خاطر است که لازم می‌آید رجوع از فعل به قوه که این هم به همان سه دلیل گذشته محال است.

قبل از ملاحظه برای ابطال تناسخ به همین وجه اجتماع دو نفس در بدن واحد تمسک می‌شده است، چنانکه شیخ اشراق همانند مشائیان بر آن است که تناسخ را مستلزم اجتماع و تعلق گرفتن دو نفس به یک بدن بداند و چون این لازمه محال است، بنابراین تناسخ هم محال خواهد بود، پیشفرضهایی که در قسمت قبل گذشت در فهم این دلیل راهگشاست. صدرالمتألهین استدلال قوه و فعل را مطرح می‌کند - به جای اجتماع دو نفس در بدن واحد - و علامه طباطبایی نیز به گونه‌ای استدلال می‌کند که از دلیل قدما و صدرا هر دو بهره‌مند شده‌اند.^۳

بطلان تناسخ در آراء صدرالمتألهین (ره)

مؤسس بنای متعالی حکمت با بهره‌گیری از پیش فرضهایی - که گذشت - از آنجا که تجرد نفس، حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن، حرکت جوهری، ارتباط و هماهنگی نفس و بدن، تشکیک در وجود، وجود عالم خیال و تجرد آن و اینکه تشخیص هر چیزی به صورت نوعیه آن وابسته است، در ابطال مطلق تناسخ ادله گوناگونی را اقامه

کرده است، که یکی از مهمترین آنها همان دلیل محال بودن بازگشت از فعلیت به قوه است؛ توضیح آنکه اگر بپذیریم که هر یک از جوهر نفس و بدن بر اساس حرکت جوهری در سیلان و حرکتند - پس هر دو در ابتدای پیدایش نسبت به کمالات خود بالقوه‌اند و رو به سوی فعلیت دارند. بنابراین تا هنگامی که نفس به بدن تعلق عنصری دارد، درجات قوه و فعلیت او متناسب با درجات قوه و فعلیت بدن خاص اوست.

به جز دلیل مزبور، صدرا دلائل دیگری را هم طرح می‌نماید که خود آن ادله را ضعیف شمرده و رد می‌کند، مانند این دلیل که اگر تناسخ محال نبود می‌بایست انسان، بودن روحش را در یک جسد دیگر به یاد داشته باشد و حال اینکه چنین تذکر و یادآوری که نفس او قبلاً به بدن دیگری تعلق داشته برای انسان مطرح نیست، این دلیل ضعیفی به شمار می‌رود زیرا نخست آنکه اگر این، بیان تمامی باشد در نهایت دلالت بر واقع نشدن تناسخ می‌کند نه بر محال بودن آن و مضافاً اینکه ملازمه‌ای در میان نیست، یعنی منافاتی ندارد که انسان مطالبی را که در حافظه داشته از یاد برده باشد چنانکه درباره عالم ذر، در روایات آمده است که مردم آن عالم و موافقش را از یاد برده‌اند و دیگر آنکه مقدمه دوم - اینکه انسان تعلق نفس به بدنهای گذشته‌اش را به یاد نمی‌آورد - با استقراء ناقص بدست آمده که مفید یقین نمی‌باشد.

«ثم انه - ابوالبركات - ابطال التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من أن أنفسنا لو كانت في بدن آخر لكاننا نعلم الآن شيئاً من تلك الاحوال التي مضت علينا... وهذه الحججة ضعيفة بوجه...» (صدرا، ۳۴۱)

دلیل دیگری که صدرا در مجلد نهم آن را مفسده عقلی تناسخ بر می‌شمرد اجتماع دو روح و دو نفس در یک بدن است:

«توهما ان محالیة التناسخ من جهة الشرع، انما الاشكال لزوم مفسدة التناسخ بحسب العقل و هو اجتماع نفسین علی بدن واحد» (صدرا، ۲۰۹)

توضیح آنکه نخست باید بدانیم که علت موجوده نفس، امر مفارق و غیر جسمانی است، بنابراین جسمانی بودن آن علت یا صورت طبیعی بودن، یا نفس دیگری بودن یا عرضی بودن آنها، همگی محال است زیرا آنها همه مادی‌اند که از نظر وجودی اضعف از

نفس (که معلول است) به شمار می‌رود، مقدمه دوم آنکه فیضان امر مفارق دائمی است، پس حدوث نفس توقف پیدا نمی‌کند مگر به حسب استعدادی که در قابل رخ می‌دهد. پس به مجرد استعداد بدن از مبدأ مفارق به آن افزوده می‌گردد؛ بر همین اساس اگر نفوس تناسخ یابند نفس دیگری به بدن تعلق خواهد گرفت که به سبب مرگ از بدن دیگری انتقال یافته است، اما این نتیجه به دو جهت باطل است؛ اول آنکه نفس مظهر فعلیت بدن و تشخیص و وجود آن است، پس اگر نفوس متعدد در یک بدن اجتماع پیدا کنند لازم می‌آید که موجود واحد دو فعلیت و دو وجود داشته باشد، دیگر آنکه هر شخص به علم حضوری می‌یابد که یک شخص بیشتر نیست، البته نظیر همین بیان با عنوان تقریر دیگری از برهان استحاله رجوع از فعلیت به قوه گذشت.

بطلان تناسخ نزولی

ملاصدرا در بیان بطلان تناسخ نزولی از دو دلیل خاص بهره گرفته است نخست آنکه اگر تناسخ نزولی صحیح باشد، واجب می‌گردد که به هنگام فساد بدن هر انسانی، بدن حیوان صامت دیگری تکوین یابد، زیرا که بدن انسان باب الابواب تمام ابدان عنصری است، پس حیات هر حیوان صامتی با انتقال نفس از انسان به آن صورت می‌گیرد، پس نفس هر انسانی به بدن حیوانی مناسب با خلقیاتی که اکتساب کرده، انتقال پیدا می‌کند، لکن مقدمه دوم باطل است، زیرا ظاهر آن است که علاقه لزومیه‌ای میان فساد بدن و بودن بدن حیوان صامت، نیست و مجرد احتمال موجب جزم و اعتقاد نمی‌شود، چرا که با تمکین از چنین احتمالات بعیدی، دیگر هیچکس نمی‌تواند در ملازمه میان دو چیز اعتماد پیدا کند.

دیگر آنکه اگر چنین اتصالی - میان مرگ و فساد بدن انسان و بدن حیوان صامت - وجودی داشت، واجب بود که به تعداد بدنهای باقیمانده از حیوانات منطبق بر بدنهای فاسد شده انسانی گردد، زیرا اگر متساوی نمی‌شدند (عدد حیوانات با عدد بدنهای فاسد انسانی) یا تعداد نفوس بر بدنهای افزایش می‌یافت و یا آنکه تعداد ابدان بر نفوس غلبه پیدا می‌کند که این هر دو صورتش باطل است، زیرا در حالت اول یا این می‌شد که برخی از نفوس به بدنهای تعلق می‌گرفت و یا برخی معطل می‌ماندند، و در حالت دوم یا یک نفس به چند بدن

تعلق می‌گرفت و یا برای برخی از بدن‌ها که نفس بدان‌ها تعلق نگرفته، نفس جدیدی خلق می‌شد که ترجیح بلامرجه لازم می‌آمد و یا برخی از بدن‌ها بدون نفس باقی می‌ماند که این را هم صدرا با جواب نقضی باطل می‌کند، وی می‌گوید: در یک روز تنها از مورچه تعداد بیشماری متولد می‌گردد که به تعداد مردگان در آن روز نمی‌رسد و یا به عکس به سبب طوفان و بیماری و غیره تعداد مردگان و بدن‌های فاسد پیش از تعداد بدن‌های حیوانی می‌گردد و این انطباق تحقق پیدا نمی‌کنند. (همان)

بطلان تناسخ صعودی

اما در بطلان تناسخ صعودی، اگر حیوان صامتی دارای نفس مجردی نبود بلکه نفس منطبعه‌ای داشت، محال است که از بدنی به بدن دیگر انتقال پیدا کند، چرا که آن نفس دیگر جوهر انطباعی و غیر قابل انتقال است و در این باره که در منطبعات چه اعراض باشد یا صور، انتقال محال است، برهان اقامه گردیده است، بنابراین در حالتی که تنها مبادی و آثار و افعال مادی و هیولانی و علقه‌های زمینی مانند شهوت و انتقام در آن است چگونه می‌تواند به کمال و ترقی و به رتبه انسانیت برسد، و مقتضای شهوت غالب و غضب، شقاوت و پستی سقوط و نزول نفس است (نه صعود آن) به مراتب پایین حیوانی (همان)، اگر چه به نظر می‌رسد که این دلیل تنها ناظر به صعود از بدن حیوان صامت به انسان است و درباره صعود از بدن شخص لئیم به شریف لااقل ساکت است.

دلیلی دیگر بر استحاله مطلق تناسخ^۴

این استدلال مبتنی بر حدوث جسمانی نفس و بقاء روحانی آن است یعنی آنکه نفس در اول وجودش مادی محض بوده و در حالتی به سر می‌برده که تنها افعال نباتی از او صادر می‌گشته و سپس مادی مثالی و آنگاه مادی مثالی عقلی و سپس مثالی عقلی شده است، در این برهان، مطلق تناسخ از آن جهت محال است که مستلزم انتقال منطبع یا تغیر مجرد است؛ قبلاً باید دانست که نفس از دو حالت خارج نیست، یا به بدن تعلق گرفته و یا مجرد از آن است. و تناسخ نفس در هر دو حالت محال است، اما در حالت اول - تعلق نفس به بدن - زیرا که کاملاً منطبع است یا لااقل برخی از مراتبش در ماده منطبع و نقش یافته است و انتقال امور منطبع محال است، اگر هم اشکال شود که در مرتبه تجرد نفس تناسخ صورت

می‌گیرد، پاسخ آن است که مرتبه مجرد و مرتبه مادی نفس هر دو به یک وجود، موجودند، چرا که حقیقت نفس، امری بسیط و واحد است، پس انفکاک یکی از دیگری ممتنع است.

اما در حالت دوم - تجرد نفس از بدن - نیز تناسخ محال است زیرا که آن امری مجرد وجدای از ماده است و محال است که تغییری در مجرد روی دهد، پس انطباعش و حلولش در ماده محال خواهد بود.

نتیجه‌گیری

مسئله تناسخ و بازگشت ارواح به دنیا برای زندگی جدید و از سرگرفتن تکامل دارای پیشینه‌ای طولانی بوده و گفته شده که از هفت قرن پیش از میلاد مسیح ﷺ مطرح بوده، خاستگاه این نظریه را کشورهایمانند چین، هند و حتی مصر باستان دانسته‌اند.

- در عصر حاضر گروهی از روحیون جدید غربی به جمع کثیر پیروان این نظریه در

شرق

پیوسته و کوشیده‌اند تا آن را با سخنان موجه‌تری مطرح سازند.

- از همان دیر باز فلاسفه و متکلمان بسیاری، با این مسئله دست به گریبان شده‌اند که برخی در نهایت در زمره‌ی پیروان آن در آمده و گروهی دیگر آن را انکار و ابطال نموده‌اند، که حکماء و دانشمندان مسلمان در دسته اخیر جای دارند.

- در ادله نقلی، بویژه در روایات معصومین (:) به شدت این نظریه ابطال شده و حتی معتقد به آن را، کافر به خدا و بهشت و دوزخ و اصول اساسی دین قلمداد نموده‌اند، اگر چه برخی از تناسخیان با تمسک به ظاهر پاره‌ای از این ادله و توجیه آنها، توهم نموده‌اند که دلایل مزبور در تایید مکتب تناسخ است.

- دانستن تقسیمات تناسخ در تمیز و تشخیص اقسام باطل یا غیر باطل آن اعانت و کمک شایانی می‌کند، چنانکه مثلاً تناسخ ملکوتی در زمره اقسام محال یا باطل در نیامده است.

- تعریف و تحدید دقیق موضوع و واژه تناسخ، مرزبندی میان آن و موضوعاتی چون

رجعت یا حشر جسمانی و... را آسان می‌سازد.

- قبل از ورود به آراء فلاسفه‌ای چون صدرالمتهین و شیخ اشراق و یا ابن سینا در این باب آگاهی از برخی از پیش فرضها و مقدمات مانند مباحث مربوط به نفس، بقاء نفس بعد از مرگ، چگونگی رابطه میان نفس و بدن و...، در تبیین رای ایشان نقش عمده‌ای ایفاء می‌کند.

- صدرالمتهین (ره) که به حق می‌توان او را جامع و کامل کننده بحثهای مربوط به تناسخ، اعم از آراء مشائیان یا اشراقی، دانست با وجوه عقلی مختلفی بر ابطال تناسخ و استحاله آن اصرار ورزیده است.

- دلیل استحاله رجوع از فعلیت به قوه را می‌توان از مطرح‌ترین ادله بطلان مطلق تناسخ بر شمرد، و اگر این دلیل و سایر ادله مخدوش گردد، با استفاده از ظواهر ادله نقلی، تناسخ باز هم باطل خواهد بود.

- اگر تناسخ صحیح باشد سؤالات زیادی قابل پی‌گیری هستند، از آنجمله اینکه: آیا تعداد نفوس با تعداد ابدان مساوی است؟ در سالهای قحطی و جنگ و امراض مسری و کشنده این تعداد و انطباق چگونه حفظ می‌شود؟ و اگر برای حیوانات هم، نفس و بدن قائل شویم - همانند انسان - وقتی بر اثر خشکسالی مثلاً یکباره میلیون‌ها حیوان بمیرند، تکلیف این موازنه چه خواهد بود؟

- اگر فرض کنیم که تناسخ را بپذیریم، آیا هنگام حلول نفس در بدن جدید، آثار و اعمال زندگی پیشین، از قبیل حرص، شک، طمع، خیرخواهی، حسد و... محو می‌شود یا باقی است؟

فرض اول که باطل است، زیرا اثر و صفت راسخ در نفس چگونه خود به خود زائل می‌شود، و فرض دوم هم باطل است زیرا اگر مثلاً روح زنی به بدن مردی در آید باید خصائصش در دوره زنانه در وی باقی مانده باشد، در این صورت آن خصال زنانه با خصال مردانه‌ای که در حیات جدید به سر می‌برد در تعارض خواهد افتاد، و نیز چنین است در صورتی که نفس مردی به قالب زنی در آید.

- کدام دستگاه رسیدگی، بعد از مرگ، اعمال و رفتار ناروای فلان روح را می‌سنجد و کیفی مناسب با آن در بدن آینده برای وی تعیین می‌کند؟ آیا مسئله کیفر و پاداش، در

مورد حیوانات هم صادق است؟ اگر گفته شود؛ حیوانات هم کیفر و پاداش زندگی قبلی خود را در بدن جدید می‌بینند، مستلزم این است که برای آنها تکلیف قائل شویم، زیرا جرم و کیفر جرم با تکلیف ملازمه دارد، یعنی تا تکلیفی نباشد، نقض تکلیف بی‌معناست، تکلیف عقلی که موضوعش منتفی است، تکلیف شرعی هم ندارند چون پیامبری نداشته‌اند، تکلیف طبیعی هم که مخالف‌پذیر نیست، به علاوه اینکه دوام و بقای برخی از حیوانات و نابود ساختن حیوانات دیگر است، پس جرم و کیفر چگونه معلوم می‌شود؟

- این نظریه پیامدهای دیگری نیز دارد از آنجمله؛ ایجاد روحیه ناامیدی و یأس و رواج تفکر بدبینی، این نظریه وسیله‌ای در دست قدرت طلبان خواهد بود که با آن، عزت و شوکت و قدرتشان را معلول نیک بودنشان و بدبختی و فلاکت رعایا و بیچارگان را نتیجه اعمال ناپسند زندگی قبلی معرفی می‌کنند، در نظریه تناسخ قدرت الهی محدود به آفریدن انسانهایی می‌شود که پیوسته در گردونه تحول و دگرگونی قرار گرفته‌اند.

- از آثار مهم مترتب بر قائل شدن به بطلان و امتناع تناسخ، حمل تمامی آیات مربوطه به زایش جدید و زندگانی دوباره بر تناسخ ملکوتی خواهد بود (نه تناسخ ملکی).

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن بابویه قمی، محمدبن علی، (۱۳۹۶ق)، عیون اخبار الرضا، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۱)، الاشارات و التنبیهات مع الشرح نصیرالدین محمدبن محمدبن الحسن الطوسی، تهران، چاپ اول، دفتر نشر کتاب.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۲)، شفاء، چاپ اول، قم، کتابخانه، آیت الله مرعشی نجفی.
۶. ابوریحان، محمدبن احمد البيرونی، (۱۳۷۶)، تحقیق ماللهند، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار.
۷. اخوان الصفا، (۱۳۴۷ ق)، رسائل، چاپ العصریه، مصر.
۸. والبریج، جان، (۱۳۷۵)، قطب اللدین شیرازی و علم الانوار در فلسفه اسلامی، مترجم جواد قاسمی، مشهد انتشارات بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۹. الجرجانی، علی بن محمد، (۱۹۹۱ م)، التعریفات لتصحیح محمدبن الحکیم القاضی، چاپ اول، ناشرون درالکتب مصری و دارالکتب الکتاب، بیروت.
۱۰. الحوزی الشرتونی اللبانی، سعید، (۱۴۰۳ ق)، المنجد و اقرب الموارد فی فصیح العربیه، فصیح العربیه و الشوارد، قم، منشورات مکتب آیت الله مرعشی نجفی.
۱۱. الشهرستانی، ابوالفتح احمد، (۱۹۸۲ م)، الملل و النحل، چاپ سوم، بیروت، دارللمعرفه.
۱۲. العاملی، سید حسین یوسف مکی، (۱۹۹۱ م)، الاسلام و التناسخ، چاپ اول، بیروت، دارالزهرا.
۱۳. المسعودی، ابی الحسن بن علی، (۱۹۶۴ م)، مروج الذهب و معادن الجواهر، چاپ چهارم، مصر، بی نا.
۱۴. بی ناس، جان، (۱۳۷۵)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ هشتم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. پورمان کارل، افلاطون، (۱۳۵۷)، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، شرح طرح نو.
۱۶. جهانگیری، اوشیدری، (۱۳۷۱)، دانشنامه مزدیسنا، چاپ اول، تهران، شرکت نشر مرکز.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۱)، عیون مسائل النفس، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ اول.
۱۸. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷ ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، چاپ اول، انجمن المدرسین قم المشرقه، مؤسسه النشر الاسلامی.

۱۹. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۰. دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، تهران، انتشارات حکمت.
۲۱. رضانی، حمید، (۱۳۸۲)، مکتب بازگشت، نشر بضمه الرسول، قم، چاپ اول.
۲۲. رضوی، مهدی امین، (۱۳۷۷)، سهرودی و مکتب اشراق، ترجمه مجد الدین کیوانی، چاپ اول، تهران، نشر مرکز. که ترجمه‌ای از: Suhrawardi and the school of Illumination.
۲۳. سبزواری، هادی، غرر الفوائد فی فن الحکمه (شرح المنظومه)، مشهد، دارالمترضی، [بی تا].
۲۴. سجادی، سید جعفر، (۱۳۶۲)، فرهنگ معارف اسلامی، چاپ اول، شرکت مؤلفان و مترجمان ایرانی، تهران.
۲۵. سجادی، سید جعفر (۱۳۴۰)، مصطلحات فلسفی ملاصدرا، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۶. شایگان، داریوش (۱۳۶۲)، فرهنگ ادیان و مکاتب فلسفی هند، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۷. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۸. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۳۴۶)، الشواهد الربوبیه، با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، مشهد، دانشگاه مشهد.
۲۹. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۳۵۴)، المبدأ والمعاد، تهران، انتشارات انجمن فلسفه ایران، اسفند، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی.
۳۰. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۳۵۶)، رساله ۳ اصل، تهران، چاپ اول انتشارات دانشگاه تهران.
۳۱. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۳۴۱)، عرشیه، با ترجمه تصحیح غلامحسین آهنی، چاپ اول، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
۳۲. صدرالدین محمدبن ابراهیم، (۱۹۹۸)، تفسیر القرآن کریم، دارالتعارف للمطبوعات بیروت، لبنان، چاپ اول.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۹۷۳م)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، الاعلمی.
۳۴. عابدی، احمد، (۱۳۷۶)، فلسفه زیارت، چاپ اول، تهران، انتشارات آستانه مقدسه.
۳۵. فارابی، ابونصر محمد، (۱۳۶۱)، آراء اهل مدینه الفاضله، ترجمه، سید جعفر کلینی، چاپ دوم، تهران، کتابخانه ظهوری.

۳۶. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین، مجتبوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش.
۳۷. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، کتابفروشی اسلامیة ۱۳۷۷ق.
۳۸. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۳.
۳۹. محمد فارسی، برکارت، المرشد الی آیات القرآن الکریم، چاپ سوم، دمشق، ۱۹۶۸.
۴۰. مشکور، محمدجواد، خلاصه ادیان، چاپ چهارم، تهران، انتشارات شرق، ۱۳۶۹.
۴۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۵)، شرح اسفار، ج ۸، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۱)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ اول، قم، انتشارات صدرا.
۴۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا.
۴۴. ملکیان، مصطفی، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه غرب، چاپ اول، تهیه و تدوین در همکاری حوزه و دانشگاه.
۴۵. واتسن و دیگران، (۱۳۷۶)، روح و دانش جدید، ترجمه محمدرضا غفاری، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴۶. هیک جان، (۱۳۷۶)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، چاپ اول، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.

منابع لاتین

47. The American Heritage Dictionary of the English Language (دائرة المعارف Bookshelf98)
48. Twenty Cases Suggestive of Reincarnation , 2nd ed. Charlottesville: University of Virginia Press, 1974 -Cases of the Reincarnation Type. vol. 1 : Ten Cases in India vol. 2. Ten Cases in Srilanka and vol. 111: Twelve Cases in Lebenon and
49. Turkey (Charlottesvill: University of Virginia Press. (1975-79)

پی‌نوشت‌ها

۱. در این زمینه از جمله می‌توان به این منابع مراجعه نمود: بحارالانوار ج ۶، ص ۲۷۱، الشفاء، بحث نفس فن ۶، مقاله ۵، النجاة، مقاله ۶، فصل ۱۴، اسفاراربعه، ج ۹ و ج ۸، شرح الاشارات، نمط ۸، کشف المراد، مقصد اول، فصل چهارم، مسأله دهم، عیون مسائل النفس، ص ۶۷۹، الشواهد الربوبیه، ص ۳۰۱، - شرح حکمه الاشراف، ص ۴۷۶، الموافق، ص ۲۶۱، شرح الموافق، ج ۷، المیزان، ج ۸ ص ۳۲۸ و ج ۱ ص ۲۱۱، تعلیقات علامه طباطبائی بر بحارالانوار، ج ۶، المشارع و المطارحات، ص ۴۹۹ و....
۲. پیرامون این تقریر از جمله می‌توان از این منابع بهره برد: - اسفار، ج ۹، صص ۲۰۸ و ۲۰۹، - المبدأو المعار ابن سینا، ص ۱۰۸، - النجاة، ص ۱۸۹ شرح الاشارات، ج ۳، ص ۳۵۶، - الشواهد الربوبیه، ص ۲۳۵، - التلویحات فصل ۶، ص ۸۱، - المشارع و المطارحات، ص ۴۹۹، - الشفاء النفس، ص ۳۱۸، - الموافق، ص ۲۶۱، شرح الموافق، ج ۷، ص ۲۵۲، - کشف المراد، المقصد، المقصد الثانی، ص ۱۹۱، - المیزان، ج ۱، ص ۲۱۱.
۳. برخی از افاضل محقق معاصر، دلیل مذکور را مخدوش داشته‌اند که با توجه به اینکه این استدلال، استدلال به بطلان مطلق تناسخ است در صورتیکه ما حالاتی که تعلق روح به بدن در آن حالات محال نیست، این مقدمات نمی‌تواند استحاله مطلق تناسخ را اثبات کند و لذا در آن اشکال می‌شود به اینکه، اولاً: مقدمه خروج از قوه به فعل در جوهرش اخص از مدعاست زیرا ممکن است وقتی روح جنینی تعلق گرفت همان لحظه جنین بمیرد و در همان آن این روح به بدن جنینی دیگری تعلق بگیرد. خروج نفس از بدن این است که روح از بدن استفاده کند حال اگر بعد از تعلق روح به بدن، بدن را منجمد کنند یا خواب کنند، روح از این بدن منجمد استفاده‌ای نمی‌کند، اگر مثلاً ۵۰ سال دیگر این روح منتقل به بدن دیگر شود حیات هم خداوند از دل خاک بدنی درست می‌کند و روح متناسب آن بدن به آن تعلق می‌گیرد. خداوند دو گونه می‌تواند بدن خلق کند یکی با نطفه یکی هم با انما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون (یس / ۸۲) بدنی از خاک می‌سازد و به آن روح امر می‌شود به این بدن تعلق پذیرد.
- ثانیا ما می‌بینیم خاک درخت می‌شود، آب بخار می‌شود و بخار آب می‌گردد. کسبیکه رجوع از فعل به قوه را محال می‌داند حرکت تنازلی را محال می‌داند و حال آنکه در جای خودش ثابت شده که حرکت تنازلی امکان‌پذیر است، جزوه درسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینره.
- هر چند به نظر می‌رسد که این وجه اخیر محل تأمل بیشتر می‌باشد یکی در باب حرکت تنازلی و دیگر اینکه آیا نجا به همان آب اول باز می‌گردد یا وجود جدیدی از آب که در حقیقت کمال تازه‌ای برای آن به شمار می‌رود
۴. این دلیل با استفاده از جزوه تحقیقی استاد فیاضی و با اجازه ایشان مطرح گردیده است.

بررسی آراء و مبانی فکری محمد رشید رضا در زمینه حدیث

اختر سلطانی^۱

مهدی مهریزی^۲

چکیده

نقد حدیث و دانش‌های مرتبط با آن، همواره، مورد توجه محدثان بوده است. رشید رضا، یکی از اندیشه‌وران معاصر و تأثیرگذار در زمینه حدیث است. او ضمن باور اجمالی به روایات، نقدهایی فراتر از آنچه مشهور عالمان مسلمان گفته‌اند، بر حدیث وارد ساخت. نگاهش نشدن حدیث در قرن اول، رواج نقل به معنا در احادیث، کثرت جعل و وضع، و تأکید بر نقد متن برای اعتبارسنجی روایات، از جمله مباحث قابل توجه در اندیشه اوست. شاید عدّه زیادی رشید رضا را سلفی و جزء «قرآنیون» بدانند، اما نگاه او به حدیث را می‌توان حد فاصل دیدگاه قرآنیون و مشهور محدثان دانست.

در این مقاله تلاش می‌شود تا ضمن نشان دادن خاستگاه اندیشه‌ها، مبانی و آرای رشید رضا نسبت به حدیث استخراج و نقد گردد.

واژگان کلیدی

رشید رضا، مبانی حدیثی، آرای حدیثی، منتقدان حدیث، روشنفکران مصری.

۱. مربی گروه الهیات، واحد ایلام، دانشگاه آزاد اسلامی، ایلام، ایران.

Email: akhtar.soltanii@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (مستول

Email: tossi217@gmail.com

مکاتبات)

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۹/۱۴

مقدمه

قرن نوزدهم و بیستم میلادی، فضای بازگشت به قرآن بود که در آن، جریان‌ها و گروه‌های فکری گوناگونی شکل گرفت. یکی از این جریان‌ها، «قرآنیون» بودند که اعتبار و حجیت حدیث را نفی می‌کردند. گروهی دیگر قرآن‌بستگی در تفسیر را مطرح ساخته و گروه سوم ضمن اعتقاد به حجیت حدیث و خبر واحد انتقادهای جدی بر حدیث وارد ساختند.

نقد حدیث به عنوان دومین منبع استنباط احکام شرعی، روز به روز در حال گسترش است. این جریان، هم از جهت فکری، هم از جهت عملی در زندگی و عملکرد مسلمانان و عالمان مسلمان تأثیر گذار می‌باشد. چنانچه ترویج این تفکر در چهارچوب مشخص قرار نگیرد و حدود آن رعایت نشود، ممکن است پایه‌های فکری و باورهای عمومی مسلمانان، سست شود و نگرش آنان نسبت به حدیث دگرگون گردد؛ همچنین برخی از میراث حدیثی اهل سنت از بین می‌رود. از این رو، شناخت این جریان‌ها و آشنایی با آراء و مبانی آنان، برای حدیث‌پژوهان ضروری است.

رشیدرضا یکی از این اندیشمندان است که در این جریان‌ها حد اعتدال را در پیش گرفته و میانه قرآنیون و دیدگاه مشهور اهل سنت است.

پژوهش حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته، ضمن معرفی رشیدرضا به خاستگاه پیدایش افکار او می‌پردازد و مبانی و آراء او را استخراج می‌کند.

مطالعه تحلیلی سیر تاریخی جریان فکری رشیدرضا و تبیین خاستگاه شکل‌گیری آن، و شناخت، تبیین و بررسی مبانی و آرای حدیثی رشیدرضا، همچنین بررسی تأثیر آرای او در حجیت و عدم حجیت حدیث، از اهداف مهم این پژوهش است.

مقاله‌ها و آثاری درباره رشیدرضا و اندیشه‌هایش نوشته شده است. از این جمله، می‌توان مقاله «رویکرد رشیدرضا به سنت»، (محمدعلی مهدوی‌راد، آئینه پژوهش، اسفند ۱۳۹۲) را نام برد که در آن با مروری کوتاه بر زندگی‌نامه رشیدرضا، بخش‌هایی از کتاب «آراء محمد رشید فی قضایا السنه النبویه من خلال مجله المنار» را بررسی کرده است.

از دیگر مقالات مرتبط می‌توان به مقاله «نگاهی به جریان‌های حدیثی معاصر اهل

سنت»، (مهدی مهریزی، علوم حدیث، زمستان ۱۳۸۳) اشاره کرد. نویسنده در این اثر با بر شمردن جریان‌های حدیثی معاصر، به بررسی آرای پنج گروه از آن به شکل گذرا پرداخته است. در این پژوهش نگارنده ضمن معرفی رشید رضا مصری، در تلاش است تا به بررسی بخشی از آراء او پرداخته، به نقد و تحلیل آن پردازد.

الف) شخصیت‌شناسی

این بخش پس از معرفی اجمالی رشید رضا، خاستگاه اندیشه‌های او را بررسی می‌کند.

۱. معرفی اجمالی

«شیخ محمد رشید رضا به سال ۱۲۸۵ ق / ۱۸۶۵ م، در خانواده‌ای سوری‌تبار، مشهور به «بیت آل‌رضا»، از نوادگان امام حسین علیه السلام به دنیا آمد. زادگاه وی روستای «قلمون» از توابع طرابلس در لبنان است.» (زرکلی، ۲۰۰۲، صص ۱۸۵ و ۱۸۶)

«دروس مقدماتی را نزد پدرش، روحانی و امام جماعت مسجد روستا، فرا گرفت و به حفظ قرآن پرداخت. سپس رهسپار طرابلس شد و در مدرسه «الرشیدیة» ادامه تحصیل داد. وی علاوه بر دروس ابتدایی، زبان ترکی را نیز آموخت. در سال ۱۸۸۲ م به مدرسه «الوطنیه الاسلامیه» که از مدارس پیشروی آن زمان بود، رفت و در یکی از مدارس دولتی عثمانی تحصیلاتش را به پایان رسانید.» (در نیقه، ۱۹۸۶، ص ۲۱)

«رشید رضا، در سال ۱۹۲۰ م به ریاست کنگره ملی سوری در دمشق برگزیده شد و در سال ۱۹۲۱ م به عنوان عضو هیأت نمایندگی سوریه و فلسطین برای اعتراض به قیمومیت انگلستان و فرانسه به جامعه ملل سفر کرد.» (لوشسکی، بی تا، ص ۳۶۲). «او در سال ۱۸۹۷ برای پیوستن به سید جمال و محمد عبده راهی مصر شد» (رشید رضا، ۱۳۵۰، ص ۸۴ و ۸۵)

رشید رضا از جمله تأثیرگذارترین منتقدان معاصر حدیث در اهل سنت و منتسب به مکتب سلفی است. امیر شکیب ارسلان معتقد است که «زمانی طولانی بعد از رشید رضا خواهد گذشت تا کسی دیگر در جهان اسلام قیام کند که بتواند جای خالی او را پر کند.» (ارسلان، ۱۹۳۷، ۲۸۴). «آلبانی، بیشترین تأثیرپذیری در زندگی علمی‌اش را استفاده از مجله المنار، خصوصاً مقالات رشید رضا در نقد حدیث، می‌داند. (شیبانی، ۱۴۰۷، ۴۰۱) سباعی

افزون بر اینکه رشید رضا را سرآمدترین شخصیت علمی مصر در زمینه حدیث می‌داند، درباره میزان پای‌بندی رشید رضا به حدیث می‌نویسد:

«با شناختی که از او دارم، به حق شهادت می‌دهم که در تمسک به سنن گفتاری و همچنین در ردّ اقوال فقهی مخالف با حدیث، خیلی جدی و سرسخت بود.» (سباعی، ۱۴۲۷ / ۲۰۰۶، ص ۴۱)

رشید رضا صاحب تألیفات متعددی است که عبارت‌اند از: «تفسیر القرآن الکریم مشهور به تفسیر المنار، مجله المنار، الوحی المحمدی، نداء الجنس اللطیف او حقوق النساء فی الاسلام، مساوات الامرة بالرجل، تاریخ الاستاذ الامام، حقیقه الربا، الخلافه او الامامه العظمی، السنه و الشیعه، الوحده الاسلامیه و ...»؛ (ارسلان، ۱۹۳۷، صص ۸ تا ۱۳) وی عبارت‌هایی چون «جدنا الحسین» (رشید رضا، بی تا، ج ۱۵، ص ۷۸) و «جدنا المرتضی» (رشید رضا، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۳۲) را در نوشته‌های خود بسیار به کار برده است.

او در سال ۱۳۵۴ ق دیده از جهان فرو بست.

۱. تأثیر عبده و سید جمال الدین بر افکار رشید رضا

نوشته‌های سید جمال و محمد عبده در «العروه الوثقی» تأثیر زیادی در اندیشه رشید رضا داشت؛ تا آنجا که در سال ۱۸۹۷ م، برای پیوستن به آنها راهی مصر شد. رشید رضا علت عزیمتش به مصر را چنین بیان می‌کند:

«تصمیم گرفتم که به جمال‌الدین پیوندم، تا بدین وسیله خود را از راه خواندن فلسفه و اجتهاد شخصی کامل سازم و به ایمان خود خدمت کنم. در زمان مرگ افغانی چون به خوبی معلوم شد که سیاست باز عبدالحمید بود که مایه تباهی او گردید، در امپراطوری عثمانی احساس خفقان کردم و تصمیم گرفتم به مصر بروم، به سبب حریت فکری که در آن‌ها وجود داشت، آنچه آرزومند بودم که در مصر بیشتر از همه چیز فرا بگیرم عبارت از بهره‌برداری از حکمت، تجربه و روح اصلاحی بود که محمد عبده در آن کشور به منصفه ظهور نشانیده بود.» (رشید رضا، ۱۳۵۰، ۸۴-۸۵)

رشید رضا، همواره متأثر از افکار استادش محمد عبده بوده، او را «استاذنا الامام» می‌نامید و آرای استاد خود را دنبال می‌کرد.

«محمد عبده، پیدایش جعل و تأویل حدیث، را پس از کشته شدن عثمان و روی کار آمدن امویان می‌داند.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ۲۲۲) او معتقد بود که هر گاه خبر واحد با عقل مخالف باشد، باید آن را کنار گذاشت؛ اگر چه از نظر محدثان از صحت بالایی برخوردار باشد. رشید رضا نیز در مورد تاریخ پیدایش جعل و تأویل حدیث با استاد خود اتفاق نظر دارد؛ بررسی تألیفات عبده و رشید رضا روشن می‌سازد که رشید رضا نسبت به استاد خود، محمد عبده از تسلط و تبحر بیشتری در حدیث برخوردار بوده است و می‌توان او را استاد محدثان اهل سنت در عصر حاضر قلمداد کرد. عبده روایات تفسیری را مانع رسیدن به مقاصد و مفاهیم عالی قرآن می‌داند، (رشیدرضا، ۱۳۵۰، ج ۱، صص ۸ و ۱۰) اما رشید رضا، این نظر استادش را ناشی از ناکافی بودن آگاهی او در حوزه حدیث پنداشته، می‌گوید:

«کان ینقصه سعة الاطلاع علی کتب الحدیث؛ از کمبودهای او نداشتن اطلاعات گسترده درباره منابع حدیثی بود.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۲۲۲)

«احمد شاکر نیز در بحثی پیرامون رشید رضا، به این مسئله اشاره می‌کند.» (احمد بن حنبل، ۱۳۷۰، ج ۱۲، ص ۱۲۴) شاید بتوان گفت محمد عبده، تتبع کاملی در منابع حدیثی نداشته است، بنابراین، از اطلاع و تسلط کافی در حوزه حدیث، برخوردار نبود.

ب) آراء و مبانی حدیثی رشید رضا

رشید رضا، به حدیث توجه خاصی داشت، و از تأثیرگذارترین منتقدان حدیث در قرن چهاردهم هجری بود. «او احادیث مندرج در کتب مشهور را می‌شناخت و روایاتی را که دست جعل بدانها رسیده بود، می‌دانست، به طوری که در این زمینه هم‌تا و نظیر نداشت.» (شرفی، عبدالمجید، ۱۳۸۳، صص ۸۶ و ۸۷).

۱. آراء رشید رضا در علوم حدیث

رشید رضا در زمینه علوم حدیث نظراتی دارد که با مشهور علمای اهل سنت، متفاوت است، مانند منع تدوین حدیث، صحیح نبودن تمام روایات صحیحین، نپذیرفتن عدالت تمامی صحابه. که در ادامه، به بررسی این مبانی می‌پردازد.

۱-۱. عدم کتابت حدیث در قرن اول هجری

اهل سنت، در سده‌های دهم تا چهاردهم، کمتر به موضوع عدم کتابت و تدوین حدیث پرداخته‌اند. از قرن چهاردهم به بعد رویکردی جدید به دانش‌های حدیثی و نقد آن به وجود آمده است. ممانعت از کتابت حدیث در قرن اول هجری را، عالمانی همچون رشید رضا، احمد امین مصری و ابوریه در دوران معاصر، مطرح کردند. رشید رضا در این مورد موضع خود را اعلام و به رد و نقد این مسئله پرداخت. او با آوردن مستندات روایی کتابت همچون حدیث عبدالله بن عمرو بن عاص، آنها را نقد و رد کرده است. (رشید رضا شید رضا، ج ۱۰، ص ۷۶۵ و ۷۶۶)، کتابت حدیث در قرن اول هجری را قبول ندارد. «او معتقد است در اصل تدوین حدیث به شکل رسمی، در قرن دوم و در اواخر دوران بنی امیه، مورد توجه قرار گرفت.» (ابوریه، ۱۴۱۸، ۲۶۷) «روایت زید بن ثابت و ابو هریره نیز توسط محدثان اهل سنت مورد تضعیف قرار گرفته است.» (الاعظمی، ۱۴۱۳، ص ۷۸) دیدگاه رشید رضا در مورد کتابت و تدوین حدیث با این روایت سازگار است.

۱-۲. صحیح ندانستن تمام روایات صحیحین

«کتاب صحیح بخاری و صحیح مسلم در میان اهل سنت از جایگاه بالایی برخوردار است و بعد از قرآن بهترین کتاب و صحیح‌ترین کتاب» (ر.ک: شهریزی، ۱۴۰۹، ص ۲۰۲) تلقی می‌شود. اینان ضمن افتخار به این دو کتاب تمامی روایات صحیح مسلم و صحیح بخاری را صحیح می‌دانند.

معاصران اهل سنت، در فضای بازگشت به قرآن، نقدهایی جدی بر حدیث وارد کردند. رشید رضا یکی از این عالمان است که در صحیح بودن تمامی احادیث صحیح بخاری تردید دارد. او می‌نویسد:

«در میان ما مسلمانان کسانی هستند که هر آنچه را در کتاب‌های تفسیر و دیگر منابع اسلامی آمده است، تقدیس می‌کنند و آن‌ها را مبرا از نقد و ارزیابی می‌دانند.» (رشید رضا، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۶۸)

او در جایی دیگر می‌گوید:

«در کتاب بخاری، روایاتی در زمینه عادت‌ها و غرائز وجود دارد که نه از اصول دین است و نه از فروع آن و با وجود ضعیف بودن، وارد در صحیح بخاری شده است. آیا

می‌توان به هر روایتی به صرف این که در صحیح بخاری آمده است، استناد و استدلال کرد؟! اگرچه از تأمل در بخاری، در می‌یابیم که پذیرفتن همه روایاتی که بخاری نقل کرده است - در هر موضوعی که باشد - نه از اصول ایمان است و نه از ارکان اسلام و حتی هیچ کس، اطلاع داشتن از روایات بخاری و پذیرفتن آنها را برای درستی اسلام فرد با شناخت تفصیلی او از اسلام شرط ندانسته است.» (رشید رضا، ق ۱۳۷۴، صص ۲۹ و ۱۰۴)

رشید رضا، برخی احادیث صحیحین را با نقد متنی و در برخی موارد نقد سندی، مردود و نادرست دانسته است؛ او در این باره می‌نویسد:

«من هذه الروایات ما لا یصح و لکن اخرجہ الشیخان؛ (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۲۱۶) برخی از این روایات صحیح نیست اما بخاری و مسلم آن را نقل کرده‌اند.»

همچنین در مورد سبب نزول آیه پنجم سوره هود روایتی را از بخاری نقل کرده و در رد آن می‌گوید:

«آنچه این روایات، در خصوص آیه مطرح کرده‌اند، نه از معنای آیه قابل برداشت است و نه در قرائت و لفظ آن مشخص است.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۱۱)

رشیدرضا در تفسیر المنار، به نص قرآن باقی مانده و به دستورات و مباحثی که قرآن تصریح فرموده، اکتفا می‌کند؛ به عنوان نمونه درباره «ناقۀ صالح آنچه را که بر مبنای روایات درباره خلقت این شتر از کوه یا تپه گفته شده، صحیح نمی‌داند.» (ر.ک: رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۸، ۵۰۱).

یکی دیگر از مباحث مورد توجه رشید رضا، دیدگاه او در مورد راویان و رجالی است که مسلم و بخاری از آن‌ها نقل قول کرده‌اند. با وجود اعتبار صحیح بخاری و مسلم نزد علمای اهل سنت، رشید رضا برخی از راویان صحیحین مانند «حجاج بن محمد اعور و ابراهیم بن یزید، را جرح کرده است.» (ر.ک: رشیدرضا، ۱۳۹۳، ۴۴۹)

«رشید رضا، در جرح و تعدیل راویان از سخنان عالمان این فن بهره جسته و مکتبی در این مورد ندارد» (شقیق، ۱۴۱۹: ۱۳۰) و بیشتر نقل‌هایش بدون تعلیق و اظهار نظری خاص است؛ (ر.ک: رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ۷۹) هرچند برخی موارد، به داوری پرداخته و سخن عالمی را بر دیگری ترجیح می‌دهد. به عنوان نمونه نکوهش «ابن معین» راجع به

«منهال بن خلیفه» را بر توثیق «بزار»، خلیفه ترجیح داده است. (ر.ک: رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۸۹ و ۹۰) با این وجود، از دیدگاه وی، صحیحین نسبت به سایر کتب حدیثی از برتری نسبی برخوردارند؛ به طوری که در نقل روایات ابتدا از شیخین نقل کرده و در صورتی که نقلی از این دو نباشد، به منابع و طرق دیگر اشاره می‌کند.

۱-۳. نپذیرفتن عدالت تمامی صحابه

علمای اهل سنت بر اساس جمله معروف «الصحابه کلهم عدول»؛ صحابه پیامبر ﷺ همگی عادل هستند، معتقد به اجماع امت بر عدالت صحابه‌اند. اما برخی از عالمان اهل سنت، مانند رشید رضا، این قاعده را نپذیرفته و عدالت تمامی صحابه را قبول ندارد. برخی اهل سنت در تعریف صحابی، گفته‌اند:

«بازگشت معنای صحابی به معنای لغوی آن است پس به هر مسلمانی که پیامبر ﷺ را دیده باشد - هرچند یک لحظه - صحابی گفته می‌شود.» (ذهبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۵).
عده‌ای نیز می‌گویند:

«صحابی به کسی گفته می‌شود که مدتی با پیامبر مجالست و همنشینی داشته باشد.»
(ابن صلاح، بی تا، ص ۱۴۶)

رشید رضا تعریف دوم را پذیرفته و تأکید می‌کند، اعتقاد به «عدالت تمام صحابه» افراط و اعتقاد به فاسق بودن همه صحابه تفریط است. او «عدالت همه صحابه» را یک قاعده اغلی می‌نامد و می‌نویسد:

«القاعده عند اهل السنه أن جمیع الصحابه عدولا فلا یخل جهل اسم راو منهم بصره السند و هی قاعده أغلیه لا مطرده، فقد کان فی عهد النبی ﷺ منافقون؛ قاعده اهل سنت که می‌گوید: «همه صحابه عادل هستند پس ندانستن نام یک راوی از صحابه خللی در صحت سند بوجود نمی‌آورد»، یک قاعده غالبی است نه فراگیر، زیرا در زمان رسول خدا ﷺ منافقانی در میان اصحاب بودند.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۵۰۶)

بنابراین، رشید رضا، عدالت همه صحابه را نمی‌پذیرد. دلیل او حضور منافقان در کنار رسول خدا است. به عنوان مثال بسیاری از دانشمندان متقدم اهل سنت، مانند ذهبی، نووی، رمزی نغانه، ابن حجر عسقلانی، ابن عساکر و دیگران کعب بن الاحبار را ستوده‌اند و

شیخان (مسلم و بخاری) از او حدیث نقل کرده اند. (ذهبی، ۱۴۰۵، ص ۱۶۸) اما رشید رضا کعب را عامل نقل سخنان یهود، در میان مسلمانان دانسته است. (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۲۸، ص ۷۵۲) و چنین می نویسد:

تردیدى ندارم که کعب دروغ می گوید، بلکه به ایمان و اعتقاد او نیز اعتماد و باور ندارم. (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۲۷، ص ۶۹۷)

وهب بن منبه، شخصیت دیگری است که رشید رضا، او را چون کعب الاحبار می داند. رشید رضا اغلب نام وهب بن منبه را در کنار کعب آورده و هر دو را، عاملان گسترش اسرائیلیت دانسته که نقش خود را به خوبی انجام داده اند. (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۲۷، ص ۷۸۳)

او روایات کعب الاحبار و وهب بن منبه را ساختگی می شمارد و یکی از دلایل ورود روایت های کتب یهود به مجموعه های حدیثی مسلمانان را، آشنا نبودن محدثان با کتب یهودیان می داند چنان که نزد آنان دلیلی هم بر دروغگویی چنین راویانی قائم نشده بود. سپس می نویسد:

«حال اگر در زمانی پس از آنان (محدثان)، مطلبی آشکار شد که برای آنان آشکار نبود (مانند دروغگویی یک راوی یا چند راوی)، آیا حدیث پژوه، با حس خود مبارزه کند و خود را تکذیب نماید و از روی دروغ و نفاق، آنان را تصدیق نماید، یا حقیقت را از مسلمانان کتمان کند تا مخالف گفته پیشینان نباشد با این که برای او مسئله ای آشکار شده که برای گذشتگان آشکار نشده بود.» (شرفی، ۱۳۸۳ ش، ص ۸۷)

رشید رضا احادیث کعب و وهب بن منبه را مخالف با اصول دین دانسته، می نویسد: «بر آنچه از امثال کعب الاحبار و وهب بن منبه روایت شده، اعتمادی نیست و اگر آنچه که نقل شده مشتمل بر اموری باشد که دین یا علم صحیح آن را انکار کند، بر بطلان آن یقین می کنیم.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۵۲۱).

۱-۴. تاکید بر وجود روایات جعلی و اسرائیلیات

رشید رضا، به تلاش یهودیان، برای ترویج آراء و افکارشان بعد از اسلام اشاره می کند و معتقد است، «آنها اخبار خرافی یا ساخته های ذهنشان را، در میان مسلمانان القاء

می‌کردند تا آن اخبار وارد کتاب‌های مسلمانان شود و با دین مسلمانان آمیخته گردد. به همین دلیل است که در کتاب‌های کهن مسلمانان، به مطالب خرافی بر می‌خوریم که در کتاب عهد قدیم وجود ندارد.» (ر.ک: رشید رضا، ۱۳۷۴، ج ۴، ۲۶۷ و ۲۶۸)

۲. مبانی رشید رضا در اعتبارسنجی حدیث

رشید رضا در پذیرش حدیث، اساسی را برای خود تبیین کرده که در فصل پیش‌رو، از نظر خواهد گذشت. قرآن محوری و توجه بر نقد متن، از مهمترین آرای او در این زمینه است.

۲-۱ عدم تعارض با قرآن

اولین منبع شناخت دین، قرآن کریم است و از مهمترین معیارهای ارزیابی روایات به شمار می‌رود.

رشید رضا یکی از نشانه‌های موضوع بودن حدیث را مخالفت با قرآن دانسته و در این مورد می‌نویسد:

«من علامة الحديث الموضوع مخالفة للقطعي من القرآن» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۵۹) از نشانه‌های حدیث جعلی، مخالفت قطعی آن با قرآن است.

رشید رضا، آنچه را که «درباره داستان حضرت آدم»، (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۵۳) «حضرت نوح»، (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ص ۱۰۴ و ۱۰۵) «حضرت لوط» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ۱۳۸ و ۱۳۹) و «عصای حضرت موسی» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۴۴) آمده، از اسرائیلیات دانسته و در مورد روایاتی که درباره عذاب قوم فرعون، آمده است، تنها قول ابن عباس را می‌پذیرد. او دلیل خود را برای پذیرش قول ابن عباس، «موافقت آن با معنای متبادر کلمه می‌داند.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۸۶) «روایت سحر نمودن پیامبر ﷺ که در صحیحین نقل شده را معارض قرآن دانسته و نمی‌پذیرد.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۵۱)

او معتقد است «اگر روایت صحیح باشد، جهت توضیح قرآن از آن استفاده می‌شود.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۳۴۳) رشید رضا هرچند بر این باور است که «قرآن، اساس دین و سنت، بیانی برای آن است»، (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۴۷۲) اما بسیاری از روایاتی را

که با ظاهر قرآن موافق نبوده ولی تعارضی هم با آن ندارند، رد می‌کند. وی در جایی دیگر در تناقض با باور خود می‌نویسد: «هرگاه به حکمی در قرآن اشاره شده باشد، نیازی به منبع دیگر نداریم.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ص ۱۲۰)

وی درباره روایات متعارض با ظاهر آیات قرآن می‌نویسد:

«اگر روایات را رها کنیم، می‌توانیم به راحتی به مفهوم آیه پی ببریم.» (رشید رضا،

۱۳۹۳، ج ۷، ص ۳۴)

به هر حال، عدم تعارض با قرآن، از مبانی فکری رشید رضا بوده و با توجه به آنچه در تفسیر المنار دیده می‌شود یعنی در عمل، به نقل روایت بسنده کرده و نه تنها به روایات استناد نمی‌کند، بلکه از پذیرش روایات نیز خودداری می‌کند.

به طور کلی می‌توان گفت که موافقت با قرآن، از مهم‌ترین معیارهای مورد استفاده رشید رضا در نقد و بررسی در المنار است. او بر عدم مخالفت حدیث با قرآن، تأکید ویژه‌ای داشته و می‌نویسد: «من اعتقادی به درستی سند حدیثی که با ظاهر قرآن مخالفت کند، ندارم؛ گرچه روایانش را توثیق کنند. چه بسیار روایانی که ظاهر فریبنده آنان سبب توثیق شده و حال آنکه باطنی نادرست دارند.» (رشیدرضا، بی تا، ۱۴۱)

۲-۲. تاکید بر نقد متن (نقد محتوایی)

رشیدرضا نقد حدیث را در دو مرحله می‌داند یکی از نظر سند و رجال حدیث (نقد

سندی) و دیگری نقد از نظر مضمون و محتوا (نقد محتوایی).

رشید رضا نقد محتوایی را بر نقد رجالی مقدم می‌داند. او معتقد است بررسی سند، شرط لازم برای برای شناخت حدیث است نه شرط کافی. «وی نقد محتوایی حدیث را امری مهم و ضروری دانسته، یکی از اشکالات محدثان پیشین را توجه صرف، به سند و رها کردن نقد متن بر می‌شمارد. نویسنده المنار بارها به صحت سند روایاتی اشاره کرده، در عین حال، آنها را فاقد اعتبار، و از اسرائیلیات خوانده است» (مسعودی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۷)

«او بر این نکته تاکید دارد که داشتن سند قوی را نمی‌توان دلیل بر صحت روایت و پذیرش روایات دانست» (سید علوی، ۱۳۷۸، ج ۲: ص ۱۷۰)؛ اما در عین حال به ارزش گذاری سند روایات باور دارد.

رشید رضا معتقد است جاعل سند می‌تواند جاعل متن نیز باشد و می‌نویسد:

«سند سازی و جعل و وضع سند و نسبت آنها به راویان مورد اطمینان، امری رایج بوده است، بنابراین در احادیثی که سندهای مورد اطمینان و ستودنی دارند، نیز باید دقت کرد، چرا که ممکن است دستهایی آنها را ساخته و پرداخته و به اصول و جوامع حدیثی معتبر نخستین نفوذ داده باشد» (مسعودی، ۱۳۸۸، صص ۲۳۰ و ۲۳۱)

او به نقد متن توجه ویژه‌ای داشته و در المنار نقد متن حدیث را به صورت جدی دنبال کرده است. او به این نکته توجه داشته که رجال حدیثی گذشته نتوانسته اند به درستی به پالایش و نقد متن حدیث پردازند.

۲-۳. عقل‌گرایی

گسترش دانش بشری در عرصه‌های گوناگون، منجر به نتایج قطعی و بدون خطا در تحقیقات بشری گشته است. بسیاری از محدثان اهل سنت و شیعه، عدم مخالفت روایات، با علم قطعی را، یکی از معیارهای پذیرش حدیث در نقد متن می‌دانند.

رشید رضا، بر همین اساس، نامعقول بودن برخی روایات را گوشزد، و نمونه‌هایی از احادیث مخالف با عقل را مطرح می‌کند؛ از جمله پس از بیان حدیثی با این مضمون که تمام اسرار قرآن در سوره فاتحه و اسرار سوره فاتحه در بسم الله و اسرار بسم الله در حرف باء و اسرار حرف باء در نقطه آن است، می‌نویسد:

«صدور این روایت از پیامبر ﷺ و اصحابش به اثبات نرسیده است و علاوه بر آن، این روایت معقول نیست». (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱، ۳۰۴)

«این منتقد با آنکه در مجموع حدیث «اشترط الساعه» را باور دارد اما به طرق متعدد، به ویژه عقل، روایات مربوط به این حدیث را نقد می‌کند.» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۹، ۴۸۳ و ۴۸۹)

رشیدرضا در تفسیر داستان لوط ضمن اشاره به برخی روایات، آنها را از اسرائیلیات می‌داند و به این دلیل اکتفا می‌کند که اینچنین سخنانی مبتنی بر مطالبی است که علم آنها را تکذیب می‌کند. «او ضمن اشاره به نقد خود در این مورد با اشاره به ممکن بودن این امور از نظر عقلی، به دانسته‌های علمی، که مبنای پذیرش در این موارد قرار می‌گیرند،

اشکال وارد کرده است» (رشید رضا، ۱۳۹۳، ج ۱۲، ۱۳۸ و ۱۳۹)

۲-۴. عدم حجیت خبر واحد

همواره، حجیت خبر واحد، بین دانشمندان اسلامی محل اختلاف بوده است. در فضای بازگشت به قرآن، رشید رضا و همفکرانش نیز از این قاعده مستثنی نبوده‌اند. رشید رضا بر این باور است که عمده در دین، قرآن و سنت عملی متواتر پیامبر خدا مانند نماز و مناسک حق است. مفهوم این سخن، آن است که سنت گفتاری، جزء دین محسوب نمی‌شود و به همین دلیل، نمی‌توان بر آن استدلال نمود و احکامی را بر آن صادر کرد.

رشید رضا، همچون استاد خود محمد عبده، در حجیت خبر واحد تردید داشته و آن را نپذیرفته است. او خبر واحد را ظنی می‌داند و بر این نکته تأکید دارد که مفاد خبر واحد «ظن» است و چون ظن گمان است، افاده علم نمی‌کند و یقین آور نیست. دیدگاه رشید رضا در مورد خبر واحد، متأثر از سید جمال الدین اسدآبادی و بی‌اعتنایی استادش محمد عبده نسبت به احادیث بوده است. یکی از شاگردان سید جمال در مورد دیدگاه استاد خود، چنین می‌نویسد:

«تواتر و اجماع و سیره عملی پیامبر ﷺ، تنها سنت صحیح هستند که در فهم قرآن کاربرد دارند و نه چیز دیگر» (مغربی، بی تا، ص ۶۰)

رشید رضا، برای حجیت خبر واحد، دو شرط قائل است: «۱- ظن حاصل از خبر واحد، باید به مرحله اطمینان و وثوق برسد. ۲- وثوق و اطمینان هر شخص برای خودش اعتبار دارد و کسی حق ندارد بگوید به دلیل این که فلان خبر، نزد دیگری اطمینان آور بوده، پس برای من نیز حجت است و به اصطلاح، ظن شخصی در حجیت خبر واحد لازم است نه ظن نوعی» (رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۱، ۱۳۷ و ۱۳۸)

رشید رضا بر این باور است که میزان حجیت خبر واحد به میزان باورمندی یا باور نداشتن افراد، مبانی فکری و روش آنها، بستگی دارد. بنابراین، اگر کسی براساس اخبار آحاد حکمی از احکام عبادی و یا وظایف فردی را بیابد، پیروی و تبعیت از آن حکم فقط بر خود آن فرد واجب است و دیگر افراد نمی‌توانند از او تقلید کنند. این نوع دیدگاه باعث

شده که رشید رضا بسیاری از احادیث را در حوزه اعتقادات و احکام نقد کند و دیدگاه‌هایی مخالف با عموم محدثان اهل سنت بیان دارد. با دقت در آراء رشید رضا، روشن می‌شود که او معتقد است، اخبار آحاد در مسائل اعتقادی حجت نیست» (رشیدرضا، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۲۹۱)

رشید رضا با این نگاه به سنت، بدون این که بخواهد سنت را پایمال می‌کند.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر، ضمن معرفی اجمالی، به بررسی آراء و اندیشه‌های یکی از تأثیرگذارترین منقدان حدیث در عصر حاضر پرداخت.

اندیشه رشید رضا بر مؤلفه‌هایی خاص استوار شده لذا آرای او اهمیت خاصی پیدا کرده است. او نگارش و تدوین حدیث در قرن اول هجری را نمی‌پذیرد و کتابت حدیث را نیمه دوم قرن دوم و اواخر حکومت امویان می‌داند. بر خلاف باور بیشتر اهل سنت، رشید رضا همه روایات صحیحین را درست ندانسته و به نقد آنها می‌پردازد و بر این باور است که روایات جعلی و اسرائیلیات در متون حدیثی وارد شده است. این منتقد، اصل مقبول اهل سنت مبنی بر «عدالت همه صحابه» را نقد کرده و راویانی چون کعب الحبار و وهب بن منبه را جاعل می‌داند.

رشید رضا در اعتبارسنجی حدیث نیز آرائی دارد. او معتقد است قرآن، محور سنجش روایات است و هر روایتی با قرآن معارض باشد هر چند دارای سندی قوی، قابل پذیرش نیست. او توجه و بررسی متن روایات را، افزون بر نقد سندی، یکی از مهمترین معیارهای اعتماد به روایت می‌داند و در این راه، برای عقل، جایگاه ویژه‌ای در نظر دارد. از دیدگاه او، نقد محتوایی بر نقد سندی مقدم است. رشید رضا، خبر واحد را ظنی الصدور می‌داند و می‌گوید اگر ظن حاصل از خبر واحد شخصی باشد و به مرحله اطمینان برسد، حجت است.

فهرست منابع

کتاب ها

۱. آقایی، سید علی، «حدیث- حدیث و قرآن»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۲.
۲. ابن حنبل، احمد، مسند احمد بن حنبل، ج ۱۱، بی تا.
۳. ابن خلدون، عبد الرحمن، تاریخ ابن خلدون (مقدمه ابن خلدون)، ج ۱، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴. ابن سعد (۱۴۱۷ق)، الطبقات الکبری، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۵، طبعه جدیده.
۵. ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، مقدمه ابن صلاح فی علوم الحدیث (نوع سی و نهم)، پاکستان، نشر فاروقی، بی تا.
۶. ابو زهره، محمد، الحدیث و المحدثون، مصر، دار الفکر العربی، بی تا.
۷. ابوریه، محمود، أضواء علی السنه المحمديه، بی جا، دار الکتب الاسلامی، بی تا.
۸. ابوریه، محمود (۱۴۱۸ق)، أضواء علی السنه المحمديه، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۹. ابوشعر، منذر (۲۰۰۳م)، الغزالی و السنه النبویه: نشأته و تطوره، دوم، دمشق، دار الشبائر.
۱۰. احمد بن حنبل (۱۳۷۰ق)، المسند، شرح شاکر، احمد، مصر، ج ۱۲، دار المعارف.
۱۱. ارسلان، الامیر الشکيب، السيد رشيد رضا أو اخاه اربعين و (۱۹۳۷م)، سنه، دمشق، ابن زیدون، الطبعه الاولى.
۱۲. الاعظمی، محمد مصطفی (۱۴۱۳ق)، دراسات فی الحدیث النبوی و تاریخ تدوینہ، ج ۱، بیروت، المکتب الاسلامی.
۱۳. الهی بخش، خادم حسین (۱۴۲۱ق)، القرآنیون و شبهاتهم حول السنه، طائف.
۱۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، ج ۴، بیروت، دار الفکر.
۱۵. بغدادی، ابو احمد بن علی (خطیب) (۱۴۰۵ق)، الکفایه فی علم الدرایه، بیروت، احمد عمرهاشم.
۱۶. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۸ق)، الجامع الصحیح، ج ۵، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۷. جواد علی، المفصل (۱۹۷۸ق)، فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۶، بیروت، دار العلم للملایین، بغداد، مکتبه النهضه.
۱۸. خضری، محمد (۱۳۷۳ق)، تاریخ التشریح الاسلامی، قاهره.
۱۹. ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، ج ۱ و ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۰. ذهبی، محمد حسین (۱۴۰۵ق)، الاسرائیلیات فی التفسیر و الحدیث، لجنه النشر فی دار الایمان، دمشق، ط ۲.

۲۱. رشید رضا، محمد، (۱۳۹۳ق)، المنار، تفسیر للقرآن الحکیم، النشر الثانی، دار المعرفه، بیروت، لبنان.
۲۲. رشید رضا، محمد، (بی تا)، المنار، دار المعرفه، بیروت، لبنان.
۲۳. رشید رضا، محمد (۱۳۷۴)، تفسیر المنار، قاهره، دار المنار.
۲۴. رشید رضا، محمد (۱۳۵۰ق)، تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده، قاهره، دارالمنار.
۲۵. رضائی، محمد بن رمضان (۱۴۳۴ق)، آراء رشید رضا فی قضایا السنه النبویه من خلال مجله المنار، ریاض.
۲۶. سباعی، مصطفی (۱۴۲۷ق/۲۰۰۶ م)، السنه و مکانتها فی التشریح الاسلامی، دار السلام، الطبعة الثانية.
۲۷. سلفی، محمد لقمان (۱۴۰۸ق)، اهتمام المحدثین بنقد الحدیث سندا و متنا، الرياض: بی نا.
۲۸. سیوطی، عبد الرحمن (۱۴۰۱)، الجامع الصغیر، ج ۲، بیروت، دار الفکر.
۲۹. سیوطی، جلال الدین، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، تحقیق: عبد الوهاب عبد اللطیف، ج ۱، لاهور: دار النشر الکتب الاسلامیه، بی تا.
۳۰. شرفی، عبدالمجید، الاسلام و الحدائث، ترجمه مهریزی، مهدی، اسلام و مدرنیته.
۳۱. شقیر، شفیق (۱۴۱۹ق)، موقف المدرسه العقلیه الحدیثه من الحدیث النبوی الشریف، بی جا، المکتب الاسلامی.
۳۲. شهروزی، عثمان بن عبد الرحمن (۱۴۰۹)، معرفه انواع علم الحدیث، (مقدمه ابن صلاح)، بیروت، دارالسورور.
۳۳. صدقی، محمد، «الاسلام هو القرآن وحده»، المنار، ش ۹.
۳۴. قرطبی، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفه الاصحاب، تحقیق: معوض، شیخ علی محمد و عبد الموجود، شیخ عادل احمد، ج ۱، بی تا.
۳۵. مسعودی، عبد الهادی (۱۳۸۸)، وضع و نقد حدیث، تهران: انتشارات سمت.
۳۶. مصری، احمد امین، فجر الاسلام، دار الکتب العربیه، بیروت، ط ۱۰، بی تا.
۳۷. مغربی، عبد القادر، جمال الدین افغانی، بی جا، دار المعارف، بی تا.
۳۸. و. لوشسکی، تاریخ عرب در قرون جدید، ترجمه پرویز با بی، تهران، انتشارات چاپاد.
۳۹. وانی، احمد، هویتة الشیع، بیروت، دار الصفوه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
- مقاله ها**
۴۰. سید علوی، سید ابراهیم (۱۳۷۸)، شناخت نامه علامه مجلسی، مقاله تعلیقات علامه طباطبائی بر بحار الانوار، ج ۲، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۱. فراستخواه، مقصود (۱۳۷۱)، کیهان اندیشه، شماره ۴۴.
۴۲. آقایی، سید علی (۱۳۸۹)، قرآن بسندگی و انکار حجیت حدیث، سال اول، شماره سوم.

تبیین و بررسی اخلاق پادشاهی و تاثیر اندیشه‌های ایران شهری بر جهان بینی عنصرالمعالی در قابوسنامه

محمد فرهادی^۱

سینا فروزش^۲

رضا شعبانی^۳

چکیده

در این نوشتار اصولی مانند راستی، جایگاه پادشاه، فره ایزدی، اصالت نژاد و عدالت در قابوسنامه مورد بررسی قرار گرفته است. در قابوسنامه پادشاه به خورشید مانند شده است و همه امور به خواست او انجام می‌گیرد؛ او باید عدالت را در جامعه اجرا کند و ایران شهر را از دروغ پاکسازی نماید و تا آرمان شهر به منصفه ظهور برسد. پادشاه باید آریایی باشد و هم از رحمت الهی برخوردار. پادشاه فراهم کننده شرایط مطلوب برای رستگار شدن مردم است و مردم در سایه تدبیر او می‌توانند علی قدر مراتبهم، از رحمت یزدانی سیراب شوند. این پژوهش که با روش تاریخی و رویکردی توصیفی، تحلیلی انجام پذیرفته، نشان خواهد داد که عنصرالمعالی تحت تاثیر اندیشه‌های ایران شهری قرار داشته است و مفردات این اندیشه‌ها را از منابع گوناگون از جمله منابع پهلوی، گرد آوری کرده است؛ نقطه اوج این تاثیر، باب هشتم کتاب است که به بیان اندرزهای انوشیروان اختصاص پیدا کرده است.

واژگان کلیدی

قابوسنامه، اندیشه ایران شهری، فره ایزدی، راستی، عدالت.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران.

Email: mfarhadee@yahoo.com

۲. استادیار تاریخ دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: sinafrozesh1@gmail.com

۳. استاد تاریخ دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران.

Email: m4.rezashabani@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۹

مقدمه

قابوسنامه یکی از آثار جاویدان ادبیات سیاسی است که مولفش آن را پند نامه خوانده است «چنین گوید جمع کننده این کتاب پندها». (عنصرالمعالی، ۳، ۱۳۹۰) اندرز نامه ای، از سوی پدری دلسوز، برای فرزندش «پس ای پسر چون من خویش را در دایره گذشتگان یافتم روی چنان دیدم... نامه ای دیگر در نکوهش روزگار و سازش کار و بیش بهرگی جستن از نیک نامی یاد کنم و ترا از آن بهره کنم». (همان، ۳). نویسنده در نخستین جملات، در باب ضرورت آموختن پندهای کتاب به (اصالت نژاد) اشاره می کند که یکی از مصادیق اندیشه های ایرانشهری است، «چنان زندگی کنی که سزای تخمه پاک تست که ترا تخمه بزرگ و شریفست و ز هر دو طرف کریم الطرفینی». (همان، ۴). تا کنون پژوهشی در باب بررسی تاثیر اندیشه های ایرانشهری بر جهان بینی عنصرالمعالی در نگارش قابوسنامه، انجام نگرفته است و قابوسنامه فارغ از جهان بینی عنصرالمعالی، آن هم بیشتر در حوزه ادبیات مورد توجه بوده است، در حالی که به نظر می رسد، بین جهان بینی نویسنده و ترتیب بیان و جنس موضوعات ارتباطی تنگاتنگ وجود دارد. قابوسنامه علاوه بر جنبه های ادبی، سرشار از مبانی و اندیشه هایی است که ریشه در تاریخ این سرزمین دارد. در این پژوهش مندرجات قابوسنامه با برخی از آثار پیش از اسلام مورد مقایسه قرار گرفته است تا خواننده به تشابه بارز بین مفاد کتاب و باورهای موجود در ایران باستان وقوف بیشتری حاصل نماید.

از آنجایی که خاندان زیاری کماکان دلبسته فرهنگ و تمدن ایران بودند و عنصرالمعالی نیز از این تمایلات بدور نبود، اندیشه های ایرانشهری در تالیف قابوسنامه تاثیری شگرف داشته است. به جرات میتوان آن را اثری ماندگار و در امتداد اندرزنامه های سیاسی ایرانیان دانست.

نگارنده یک باب از قابوسنامه را به بیان اندرزهای انوشیروان ساسانی که او را «پادشاه پادشاهان عجم» (ملک ملوک عجم) می خواند اختصاص داده است. او در باب علت تحریر کتاب، یاد آور شده؛ «اگر تو از گفتار من بهره نیکی نه جویی جویندگان دیگر باشند که شوند و کار بستن نیکی غنیمت دارند». (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰، ۴) از این تاکید

معلوم میشود که عنصرالمعالی، عموم صاحبان خرد را مطمح نظر داشته و البته فرزند خود را سزاوارتر می‌دانسته است.

مبانی نظری

در سرزمینی که ساکنانش برای برخورداری از نعمت باران همواره دست به آسمان داشتند و برای رهایی از تهدیدهای همه‌جانبه دشمنان به دنبال یافتن منجی عدالت‌گستری می‌گشتند؛ برقراری حکومت بدون توجه به باورهای ماورایی، مقدور نبود. به همین دلیل سازمان حکومت در ایران از روز نخست با جهان ماورا پیوند در هم آمیخت، قریب به اتفاق سران و سلاطین ایرانی خود را با، اَبَر نقش آفرینی به نام اهور مزدا، در ارتباط می‌دانستند. حکومتگران ایرانی همواره برای خود ماموریتی الهی قائل بودن و به دنبال فراهم نمودن شرایطی، تا سختی‌های این جهان از مردمشان دور باشد. اقدام به ساختن شهرهای ارمانی (آرمانشهرها) از جمشید گرفته تا کیکاووس و سیاوش و... در همین چهار چوب قابل فهم است. اساساً اندیشه ایران‌شهری چیزی نیست الا نقشه راه برای برپا داشتن آرمانشهری که جاودانگی را به ارمان بیاورد.

«زرتشت از اهورمزدا پرسش می‌کند که پیش از او، با نخستین کسی که سخن گفته و راه اهورایی را بدو آموخته چه کسی بوده است. اهورمزدا پاسخ می‌دهد با کسی که قبل از تو {زرتشت} با او سخن گفته و دین اهورایی را بدو آموختم، جم {جمشید} زیبا دارنده رمه‌های انبوه و فراوان بوده است. آنگاه اهورمزدا به زرتشت چنین می‌گوید که من جمشید را مورد خطاب قرار داده و به او گفتم آیا خواهان آن هستی تا به تعلیم قوانین من همت گماری و پیامبر من باشی؟ جمشید از این گفته من لختی به اندیشه شد و گفت: ای اهورمزدا، من برای این مهم و پراکندن و نشر تعالیم تو در خود آمادگی نمی‌بینم. پس من بدو گفتم اینک که در خود آمادگی نشر و تعالیم آیین مرا نمی‌یابی، پس در زیادگی و انبوهی آفریده‌های من کوشایی ورز، به آنها پادشاهی کن و در نگهداری و محافظت شان کوشا باش. از این جا جمشید به تمکین می‌پردازد. به اهورمزدا قول می‌دهد که در تکثیر آفریده‌های او و سلطنت بدانان جهد ورزد و چنان به تنظیم امور پردازد که در طی زندگانی، مردم در آسودگی باشند. سرما و گرما، بیماری و مرگ از قلمروش بگریزند و

زمین را به بهشتی تبدیل نماید. در چنین هنگامی اهورمزدا یک شمشیر زرینه و یک حلقه سیمین «انگشتری» که نشان سلطنت است به وی می دهد و جمشید به پادشاهی می رسد». (رضی، ۱۳۸۴، ۵۷) این گفتگو نظام - موبد شاهی - ایرانی را بخوبی نمایش می دهد. این رویه تا واپسین روزهای حکومت ساسانیان ادامه داشت؛ به عنوان نمونه در حجازی نقش رستم، اورمزد (اهورا مزدا ه) حلقه سلطنتی را در دست راست گرفته و عصای پادشاهی را با دست چپ، و هر دو علامت شاهی را به شاهنشاه عطا می کند. (بیانی، ۱۳۹۲، ۳۷) از همین روست که در ایران باستان جایگاه پادشاه به قدری اهمیت داشت که او را نماینده اهور مزدا بر روی زمین می دانستند. در نامه ای از اردشیر ساسانی خطاب به اردوان آمده است: «ما پادشاه را مظهر قدرت کامله خداوند می دانیم نه تنها به اطاعت ایشان سر فرود می آوریم بلکه ایشان را مانند خداوند پرستش می کنیم» (بیانی، ۱۳۹۲، ۵۹). به همین دلیل است که جایگاه پادشاه در اندیشه سیاسی ایران هم سان جایگاه خورشید در آسمان است و همانطوری که خورشید پادشاه ستارگان است شاه نیز پادشاه آدمیان است.

در مورد جمشید خواندیم وقتی به یاری فره ایزدی به سلطنت رسید هم خود را هم شاه نامید، هم موبد. هم وظایف شاهانه داشت هم مسئولیت مذهبی برای هدایت مردمان.

منم گفت با فرّ ایزدی همم شهریاری همم موبدی
بدان را ز بد دست کوتاه کنم روان را سوی روشنی ره کنم

(شاهنامه، داستان جمشید: ۱۴)

به این ترتیب میتوان گفت در ایران باستان نه تنها دین از سیاست جدا نبود بلکه هم بال و در هم تنیده بود. چنانچه از زبان اردشیر خطاب به فرزندش نقل شده است: «ان الاردشیر لابنه یا بنی، ان الملك و الدین اخوان لا غنی باحدهما عن الاخر، فالدین اس و المک حارس». (دینوری، ۲۰۱۲، ۱۳)

روشن است پادشاهی که عنان دین مردم را بدست دارد و حکمران دنیای آنان است باید، دنیا مردی خدا محور باشد. تا همواره مورد تایید خداوند قرار بگیرد. زیرا در تاریخ ایران بارها به از دست دادن فره ایزدی و نگونسازی پادشاهان اشاره شده است. شیرویه به خسرو پرویز، می نویسد: «این بلا بتو رسید از تو، و نه از من و نه از کس دیگری، گناه

تو کردی و خدای تعالی تو را بگرفت و مُلک از تو ستانید. (بلعمی، ۶۰) به همین دلیل پادشاهان کارهای خود را به اهورمزدا نسبت می‌دادند. داریوش میگوید: «بخواست اهورمزدا آنچه بوسیله من کرده شد با این هنرهاییکه اهور مزدا بر من فرو فرستاده کردم». (نارمن شارپ، ۱۳۸۴، ۹۱) به نظر می‌رسد، این باور، جان مایه‌ی ساختار اندیشه ایرانیان باستان در باب حکومت‌گری است، هر زمان، حاکمان در کسوت مجریان فرامین اهورمزدا ظاهر شدند و به راستی اراده‌ی مزدایی را بر روی زمین مستقر نمودند؛ روزگاری خجسته برای مردم فراهم شد چنانکه در روزگار جمشید، مرگ و فنا از روزگار رخت بر بست.

چنین سال سیصد همی رفت کار ندیدن مرگ اندران روزگار
بفرمان مردم نهاده دو گوش ز رامش جهان پرز آوی نوش
چنین تا بر آمد برین روزگار ندیدن جز خوبی از کردگار
(شاهنامه، داستان جمشید: ۱۴)

بر بنیاد آنچه گذشت میتوان گفت محور اندیشه ایران‌شهری، (پادشاهی و خویشکاری) اوست و دیگر مولفه‌های این اندیشه حول محور جایگاه پادشاه و تفویض سلطنت از جانب خداوند بدو می‌چرخد و «شاه خوب تجلی روح نیکو کار خدا و نماد فرمانروایی او بر زمین است، وظیفه او این است که آفرینش و دین بهی و شادمانی رعیتش را گسترش دهد». (هینلز، ۱۳۸۲، ۱۵۷) و کتابهایی مانند قابوسنامه حکایت نشان می‌دهد که با وجود ورود اسلام به ایران، این اندیشه‌ها یافت و به جهان‌بینی نخبگان جامعه از جمله عنصرالمعالی تبدیل شد.

جایگاه پادشاه در قابوسنامه

در قابوسنامه، جایگاه پادشاه، الهی است و کسی بدان نمی‌رسد مگر با اراده اهورمزدا (رحمت الهی)؛ «پس اگر چنانکه خدای تعالی بر تو رحمت کند و ترا پادشاهی رساند شرط پادشاهی نگاه دار چنانکه هست». (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰، ۲۲۶) اما شرط پادشاهی چیست؟ به قول عنصرالمعالی؛ «اما جهد کن تا از شراب پادشاهی مست نگردی، بشش خصلت اندر تقصیر مکن، نگاه دار: هیبت و داد و دهش و حفاظ و آهستگی و راست گفتن که اگر پادشاه از این شش خصلت یکی دور شود نزدیک شود بمستی و هر

پادشاهی که از مستی پادشاهی مست شود هشیاری او اندر رفتن پادشاهی باشد.» (همان، ۲۳۵)

از این روست که به باور برخی از پژوهندگان، ایرانیان همواره مردمی مذهبی بودند. «ایرانیان قدیم و جدید همه وقت مذهبی بوده اند..... به همین دلیل قهرمانان ملی ایران، حتی در دوره های افسانه ای و اساطیری آن نیز، مردمی مذهبی و اخلاقی شناخته شد ه اند...» (شعبانی، مبانی تاریخ اجتماعی ایران، ۱۳۸۹: ۱۰۷-۱۰۶)

برخی از صفات پادشاه را قابوسنامه چنین بر می شمارد: «پس اگر پادشاه باشی پادشاهی پارسا باش و چشم و دست از حرم مردمان (دور) دار و پاک شلوار باش... و اندر هر کاری رای را فرمان بردار خرد کن... که وزیر الوزرا پادشاه خرد ست... بهر کاری که خواهی کردن چون درو خواهی شدن نخست بیرون رفتن آن کار نگر و تا آخر نیننی اول مبین، بهر کاری اندر مدارا نگه دار... و بیداد پسند مباحشو و اما بر چاکران خویش برحمت باش و ایشان را از بد نگه بان باش که خداوندان چون شبان باشند و کهتران چون رمه» (عنصرالمعالی، ۲۹۹، ۱۳۹۰) از نظر. عنصرالمعالی تفاوت پادشاه و مردم را اینگونه توضیح می دهد، «فرق میان پادشاه و رعیت آنست که او فرمان ده است و این فرمان بردار». (همان، ۲۳۰). از این توضیح دانسته می شود که از نظر نگارنده قابوسنامه، رعایا باید کاملاً مطیع پادشاه باشند و پادشاه با صدور فرمانهای به موقع آنها را هدایت کند. در ادامه مولف قابوسنامه پادشاه را به آفتاب تشبیه می کند که شاه ستارگان است و می نویسد: «پادشاه چون آفتابست، نشاید که آفتاب بر یکی تابد و بر دیگری نتابد» (همان، ۲۳۳) و این نقطه اوج کلام عنصرالمعالی در مورد پادشاه است؛ زیرا در ایران باستان، آفتاب یا همان خورشید دارای جایگاه ویژه ای است. یکی از نیایش های پنجگانه خرده اوستا خورشید نیایش است که در آن از خورشید بعنوان چشم اهور مزدا یاد شده است. خورشید جاودانه رایومند تیز اسب، مورد ستایش قرار گرفته است. «درود بر خورشید تیز اسب، چشم اهور مزدا!» (اوستا، ۵۹۰: ۱۳۸۸) «خورشید جاودانه رایومند تیز اسب را می ستایم» (همان، ۵۹۱) در منابع از قول کرتیوس cortius آمده است: «خورشید علامت سلطنت و اقتدار ایران بوده، در بالای چادر شاه صورت خورشید که از بلور ساخته شده بود می درخشید» (بختور

تاش، ۱۳۴۷، ۳۰۹) به نظر می‌رسد حلقه‌ای که سلاطین ایران هنگام بر تخت نشستن از اهور مزدا دریافت می‌کردند نیز، نشانه‌ای از خورشید باشد. این برگزیدگی الهی و مانند کردن پادشاه به خورشید حتی وارد رویاهای ایرانیان هم شده بود، چنانکه پاپک زمانی که مرزبان و شهردار پارس بود در خواب دید: «چونانکه خورشید از سر ساسان بتابد و همه گیهان روشنی گیرد» (بیانی، ۱۳۹۲، ص ۵۹) عجیب نیست که صدها سال بعد شیخ صفی‌الدین اردبیلی در خواب می‌بیند: «چون کلاه از سر بر میدارد افتابی از فرق همایونش طالع می‌گردد که عالم را روشنی می‌بخشد» (ترکمان، ۱۳۸۲، ج اول، ۱۳)

این دو رویا از آن روی در کنار هم آمد تا دانسته شود خورشید تا چه حد در مافی الضمیر ایرانیان اثر داشته است که نیای دو سلسله پادشاهی، یکی پیش از اسلام و دیگری پس از اسلام، با وجود فاصله زمانی بسیار، در مورد رسیدن فرزندان‌شان به پادشاهی، خوابی یکسان دیدند. بنابر آنچه گذشت، عجیب نیست که در قابوسنامه پادشاه به خورشید مانند شده است و بعد از اسلام پادشاه را السلطان ظل الله خوانده‌اند. در قریب به اتفاق کتیبه‌های بر جای مانده از هخامنشیان، پادشاهان آن سلسله خود را برگزیده اهورمزدا می‌دانند و از آن روی که اهورمزدا، اراده کرده آنها به تاج و تخت رسیده‌اند. «اهور مزدا ی بزرگ، بزرگترین خدایان، او داریوش شاه را آفرید. او به وی شاهی را ارزانی فرمود» (نارمن شارپ، ۱۳۸۴: ۸۱) آنها حتی صفات خوبی مانند تیر اندازی و سوار کاری خود را به اهورمزدا نسبت می‌دادند. نقطه اوج اندیشه ظل الهی در این ادعای داریوش هخامنشی تجلی پیدا می‌کند؛ «اهور مزدا از آن من (است). من از آن اهور مزدا (هستم)» (همان، ۱۰۲) در سکه‌های اشکانی که ظاهراً تعصب مذهبی چندانی هم نداشتند چنین تعبیری دیده می‌شود. «در سکه‌های آنان عناوینی مثل «شاهنشاه آریانا برادر آفتاب و ماه» دیده شده است... در بعضی از سکه‌ها لفظ «تئوس» خوانده می‌شود که به معنی خداوندگار است. برخی خود را «تئوپاتر» یعنی «پسر خدا» یا کسی که پدرش خداست می‌نامیدند» (شعبانی، گزیده تاریخ ایران، ۱۳۸۹: ۱۰۱)

قابوسنامه نیز، پادشاه را چون آفتاب تابانی می‌داند که نورش باید بر همگان بتابد و همه از مواهب نور خسروانی برخوردار باشند. «پادشاه چون آفتابست، نشاید که آفتاب بر

یکی تابد و بر دیگری نتابد» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰: ۲۳۳) همچنین کیکاووس در مورد جایگاه پادشاه می نویسد: «پادشاه بزرگتر از همه کس است پس باید که گفتار و کردار وی بزرگتر از گفتار و کردار دیگران باشد» (همان، ۲۳۸) چنین تعبیری از جایگاه پادشاه با جایگاه خورشید در آسمان هم خوانی دارد و از منظر دیگری یاد آور جایگاه پادشاه نزد ایرانیان است که با تعبیر پیش گفته تناسب دارد. از دید عنصرالمعالی: «و اندر پادشاهی کارها(ی) بزرگ عادت کن زیرا که پادشاه بزرگتر از همه کسی است پس باید که گفتار و کردار وی بزرگتر از گفتار و کردار دیگران باشد تا نام بزرگ یابد که نام بزرگ بگفتار و کردار بزرگ توان یافت» (همان، ۲۳۹).

اصالت نژاد در قابوسنامه

در ایران باستان اهمیت نژاد و تبار بدان پایه بود که افراد بر اساس آن در جایگاه‌های اجتماعی قرار می گرفتند. به عبارتی دیگر مردم برای دست یافتن به مراتب عالی به دو چیز نیاز داشتند نخست اراده اهور مزدا و سپس لیاقت و قابلیت رسیدن به بزرگی که از طریق نژاد و خون میسر می گردید؛ داریوش شاه گوید: بدان جهت ما هخامنشی خوانده می‌شویم (که) از دیرگاهان اصیل هستیم، از دیرگاهان تخمه ما شاهان بودند». (نارمن شارپ، ۱۳۸۴، ۳۲) ساسانیان نیز میگفتند که از نژاد ایزدان هستند. بطور مثال در نقش رستم بر اسب اردشیر ساسانی نقر شده است: «این سوار پرستنده مزدا خدایگان اردشیر شاهنشاه ایران و از نژاد ایزدان پسر پابگ شاه است» (کریستینسن، ۱۳۸۲، ۶۳). افراد نیز تنها زمانی میتوانستند به مقامات ویژه دست پیدا کنند که یا از نژاد خاصی محسوب می شدند یا شغل خود را از طریق وراثت کسب می کردند. «پس دبیر باید که کریم الاصل، شریف العرض، دقیق النظر، عمیق الفکر، ثاقب الری باشد». (همان، ۹۵). همانگونه که ملاحظه می شود اصالت نژاد بعنوان نخستین شرط دبیر در روزگار ساسانیان قلمداد شده است. «در عهد ساسانیان، مجدداً به آن عادات باستانی بر می‌خوریم که بعضی مشاغل و مناصب ارثاً به روسای هفت دودمان نخستین می رسیده است» (همان، ۷۵) به قول گیرشمن «در جامعه ای مانند جامعه ایران عهد ساسانی، که در آن طبقات مختلف از هم مجزا بودند، شخص دنی النسب هرگز نمی توانست به صفی بالاتر از طبقه ای که میان آنان متولد شده بود ارتقا یابد» (گیرشمن،

۱۳۸۷، ۳۴۷) عنصرالمعالی در قابوسنامه در طلیعه سخنش پیش از هر چیز، به فرزندش، تبار او را یاد آور می‌شود: «ای پسر تخمه تو بزرگ و شریفست و زهر دو طرف کریم‌الطرفینی و پیوسته ملوک جهانی: جدت ملک شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر بود که نبیره آغش و هادان بود و آغش و هادان ملک گیلان بود بروزگار کیخسرو، و ابوالموید بلخی ذکر او در شاه‌نامه آورده است و مُلک گیلان از ایشان بجدان تو یادگار بماند و جده تو، مادرم، دختر ملک زاده‌المرزبان بن رستم بن شروین بود که مصنف مرزبان‌نامه است سیزدهم پدرش قابوس بن قباد بود، برادر ملک انوشروان عادل... ای پسر هشیار باش و قدر و قیمت نژاد خود بشناس و زکم بودگان مباش، هر چند من نشان خوبی و روز بهی اندر تو همی بینم.» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰، ۵)

«ازین سخنها اندرین وقت چند سخن نغز و نکته‌های بدیع یادم آمد از قول نوشروان عادل، ملک ملوک عجم، اندرین کتاب یاد کردم تا تو نیز بخوانی و بدانی و یادگیری و کار بند باشی که کار بستن سخنها و پندهای آن پادشاه ما را واجب تر باشد که ما تخمه آن ملکیم.» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰، ۵۰)

در این جا این پرسش به میان می‌آید چرا تا به این پایه نژاد و نسب برای عنصرالمعالی مهم است که در پاسخ میتوان گفت، گویا ایرانیان یکی از راههای انتقال فره کیانی را نسبت خونی می‌دانسته‌اند؛ لذا عنصرالمعالی به فرزندش یاد آور می‌گردد مبدا نژاد خود را گم کند. به باور او بکار بستن اندرزهای انوشیروان ساسانی بر آنها واجب‌تر از دیگران است زیرا آنها از تبار ساسانیانند. «هم مادی‌ها و هم هخامنشیان، تقرب‌نژادی و قومی را بطور عمده رعایت می‌کردند و در انتصاب‌های خود اولویت را به کسانی می‌دادند که با توجه به ملاحظات مزبور، بدانها نزدیکتر بودند» (شعبانی، مبانی اجتماعی ایران، ۱۳۸۹، ۱۱۵)

عنصرالمعالی در فراز دیگری برای نشان دادن اهمیت نژاد و تبار این گونه می‌نویسد: «مردم اصیل و نسیب اگر چه بی هنر باشد از روی اصل و نسب از حرمت داشتن مردم بی بهره نباشد» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۹: ۲۷). مولف به فرزند خود می‌فهماند داشتن اصالت نژاد بخودی خود موجب می‌شود که از احترام آحاد مردم برخوردار باشد؛ حتی اگر هنر و

دانشی نداشته باشد. در مورد یزد گرد سوم در تاریخ بلعمی آمده است: «... یک روز پرویز با شیرین حدیث همی کرد پس گفت: بهره‌ز نسل {خویش} ببریدم و فرزندان را زنان ندادم و از آن کار {پریشان و} پشیمان شده بود. شیرین گفت: خواهی تا از نسل {خویش} پسری بینی از آن پسران؟ گفت: خواهم. یزد جرد را پیش پرویز {آوردند} پرویز گفت: این پسر کیست؟ شیرین گفت: این پسر از پشت شهریار است {ولیکن پسر منست} و من از پنج سال {باز} او را همی {پروردم}. پرویز {بروی} شادی کرد، و او را در کنار خویش نشانند، و بنواخت و بسیار خواسته {مر} او را داد. پس آن سخن منجمان او را با یاد آمد، که او را {پسر} پسری بود و بر اندام وی نقصانی بود، و ملک عجم بر دست او برود {تافته شد}، پس شیرین را گفت: او را برهنه کن تا همه اندام وی بنگرم او را برهنه کرد، همه اندام او درست بود مگر دو گونه چپ او کمتر از آن راست بود. گفت: اینست که مرا از وی حذر باید کردن و او را اندرز بود و خواست که بر زمین زند. شیرین او را بگرفت از وی، و گفت: اگر ایزد تعالی قضایی کرده است، تو آن را نتوانی داشتن، باشد که آنکه تو از وی می ترسی نه این باشد. پرویز گفت: راست اینست، اکنون این را از پیش من ببر، که هرگز نخواهم که چشم من بر وی افتد.» (بلعمی، ۱۳۸۵، ۷۹۴). به هر روی تاریخ گزارش می کند بعدها یزدگرد سوم پس از جستجوی بسیار یافته شد و توسط امرای کشور بر تخت نشست و در نهایت عنوان واپسین شاه ساسانی یافت. در کلیله و دمنه که بازمانده ادبیات پیش از اسلام است؛ در باب شاهزاده و یاران او آمده است: «... دیگر روز اعیان آن شهر فراهم آمدند تا کار امارت بر کسی قرار دهند، که ملک ایشان را وارثی نبود.... کسی رفت و ملک زاده را از حبس بیرون آورد. پرسیدند... منشاء و مولد کدام شهر است؟ جواب نیکو و به وجه بگفت و از نسب خویش ایشان را اعلام داشت... اعیان شهر را حضور او موافق نمود و گفتند شایسته امارت این خطه اوست، چه ذات شریف و عرق کریم دارد، و بی شک در ابواب عدل و عاطفت اقتدا و تقیل به سلف خویش فرماید، و رسوم ستوده و آثار پسندیده ایشان تازه و زنده گردانند. در حال بیعت کردند و ملکی بدین سان آسان به دست او افتاد» (کلیله و دمنه، ۱۳۸۸، ۴۰۴). در این حکایت از کتاب کلیله، بزرگان شهر تنها از آن روی که از نسب ملک زاده آگاهی پیدا کردند؛ اورنگ پادشاهی

را به او سپردند؛ زیرا به باور آنان - ذات شریف و عرق کریم داشت - حکایت اصل و نژاد در تمام دوران ایران باستان معیار قطعی در سپردن عناوین و جایگاه‌های اجتماعی بود. به عبارتی: «...اهمیت مشروعیت دودمانی تا پایان عمر این سلسله (ساسانی) ادامه داشت. انتخاب آن دو زن (پوران‌دخت و آذرمدخت) به پادشاهی و عدم انتخاب سرداران بسیار قدرتمند به آن مقام، تاکید است بر اهمیت اصل دودمانی.» (جین رالف، ۱۳۹۱، ۲۱۲).

عدالت با محوریت حفظ نظام طبقاتی

در جامعه ایران پیش از اسلام، مردم به طبقات چند گانه تقسیم شده بودند که به نظر می‌رسد این تقسیم بندی از زمانی که ایرانیان گرد هم آمدند و دست به تشکیل دولت زدند، شکل گرفته باشد. «ایرانیان آریایی از بدو ظهور خود در منطقه فلات، به مرحله ای از رشد اجتماعی و تفکیک مسئولیت‌ها و تشخیص توانا ئیها و تعلقات خاص در میان خویش رسیده بودند که بتوانند از تقسیم بندیهای اجتماعی مبتنی بر کار و پیشه سخن بگویند. نسک‌هایی از اوستا که قدیمی تر است و محتملا به روزگار قبل از ظهور زرتشت پیامبر ایرانی می‌رسد، از حضور سه قشر اجتماعی «روحانیون» «گله داران» و جنگاوران در صحنه فعالیت‌های حیاتی حکایت دارد» (شعبانی، مبنای تاریخ اجتماعی ایران، ۱۳۸۹، ۱۱۳). در شاهنامه فردوسی آمده است جمشید پادشاه افسانه ای ایران نخستین بار مردمان را به دسته جات مختلف تقسیم نمود و برای هر گروه از مردمان وظیفه ای خاص تعریف کرد و بر سر آن کار گمارد.

گروهی که کاتوزیان خوانیش	برسم پرستندگان دانیش
جدا گردشان از میان گروه	پرستنده را جایگه کرد کوه
بدان تا پرستش بود کارشان	نوان پیش روشن جهاندارشان
و گروهی از مردم را که توان جنگیدن داشتند جدا و مامور دفاع از سرزمین و نبرد با تهدیدات خارجی نمود که فردوسی از آنان با عنوان نیساریان نام می‌برد:	
صفی بر دگر دست بنشانند	همی نام نیساریان خوانند
کجا شیر مردان جنگ آورند	فروزنده لشگر و کشورند

کزیشان بود تخت شاهی بجای وزیشان بود نام مردی پپای
سومین گروه کشاورزان بودند که کار تامین آذوغه مردمان بر دوش آنان بود.
بسودی سه دیگر گره را شناس کجا نیست از کس بریشان سپاس
بکارند و ورزند و خود بدروند بگاه خورش سرزنش نشنوند
چهارمین گروه پیشه وران بودند که کارهای مختلفی را انجام می دادند از بازرگانی
گرفته تا حرفه های مختلف.

چهارم که خوانند اهتو خوشی همان دست ورزان ابا سرکشی
کجا کارشان همگنان پیشه بود روانشان همیشه پر اندیشه بود
بدین اندرون سال پنجاه نیز بخورد و بورزید و بخشید چیز
از این هر یکی را یکی پایگاه سزاوار بگزید و بنمود راه
(شاهنامه، داستان جمشید)

«چنین تقسیماتی بطور مداوم ادامه داشته است و هر گروه از مردم به کاری که باید می پرداختند مشغول بودند و کارها و وظایف بطور موروثی از پدر به فرزند انتقال می یافت. و علوم و هنرهایی که مستلزم اکتساب بود، غالباً در خانواده ها باقی میماند و از طریق آموزش پدران به فرزندان منتقل می گشت» (شعبانی، مبانی تاریخ اجتماعی ایران، ۱۳۸۹، ۱۱۷). اگر تغییراتی هم رخ می داد بیشتر در میان سیاست ورزان و اشراف خود را نشان میداد. به عبارتی در مرحله ای که سلسله ای سقوط می کرد و سلسله ای دیگر جایگزین می شد ترکیب طبقه اشراف معطوف به هرم قدرت و سلسله جدید تغییر می کرد. مثلاً در دوره اشکانیان، گروههای اشراف نزدیک به آنان محوریت پیدا می کردند و در دوره ساسانیان اشراف نزدیک به آنان. البته هیچ دلیل قطعی وجود ندارد که بتوان گفت همه گروههای اشراف با تغییر سلسله ها از صحنه محو می شدند.

«اگر مردم به شیوه اسلاف زندگی می کردند دلایل توجیهی معتبری نیز وجود ندارد که بپنداریم نظام طبقاتی کشور بر هم خورده و سازمان سنتی خود را از دست داده بود. شاید تنها تغییر مهم را بتوان در جا به جایی اشرافی دانست که بداهتاً با تغییر سلسله

حکومتی، از هخامنشی به اشکانی، روی داده باشد» (همان، ۱۱۷).

«بی شک در انتخاب گروهها، نظر اساسی بر نهاد حکومت است؛ بدین معنی که افراد به میزان تقرب یا دوری از دستگاه مرکزی عمده قدرت در ایران، مورد توجه تشکیلات بر سر کار جامعه قرار می گرفتند و از مزایای متعددی که چنان مجاورتهایی داشت، بر خوردار می شدند» (شعبانی، مبانی تاریخ اجتماعی ایران، ۱۳۸۹، ۱۱۷).

برخی منابع اشاره می کنند که «علیرغم تحولات اجتماعی و سیاسی بویژه جابجایی سلسله‌ها، هفت خاندان بزرگ همواره اهمیت و نفوذ و پایگاه خویش را به دور از جریانات موجود حفظ کرده اند و در سازمان سیاسی - اقتصادی هر عصر نقش های اساسی و کلیدی را بر عهده داشته اند. این هفت خاندان عبارتند از قارن، سورن، اسپندیار، سپهبد، مهران، زیک و هفتمی آن خود خاندان ساسانی» (شعبانی، گزیده تاریخ ایران، ۱۳۸۹، ۱۶۲).

آنچه گذشت حکایت از نظام دیر پای طبقاتی در جامعه ایران پیش از اسلام دارد؛ گرچه با ورود آیین مقدس اسلام که معیار برتری را پرهیزگاری و تقرب به خداوند می دانست؛ بسیاری از ساختارهای قبل از اسلام فرو ریخت؛ اما اندیشه ای که باعث ایجاد نظام طبقاتی در جامعه پیش از اسلام شده بود؛ به حیات خود ادامه داد. از این رو کیکاوس در قابوسنامه به فرزندش توصیه می کند چنانچه از نزدیکان پادشاهی شد، باید که با آیین و اخلاق و آداب دربار و پادشاهی آشنا شود و این ممکن نخواهد شد مگر آنکه سیره پادشاهان را از کتب موجود بخواند و بکار بندد. «باید که بسیار سیرِ ملوک خوانده باشی و بدانسته و بتن خویش خدمت پادشاهی کرده باشی تا پیش خداوند خصلتها {ی} ستوده ملوک گذشته همی گویی تا آن اندر دل پادشاه کار کند» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰، ۲۰۴).

در بخش دیگری کیکاووس به فرزندش توصیه می کند «هر عملی که به کسی دهی سزاوار ده و از بهر طمع را جهان در دست بیدداگران و جاهلان منه و غافل و مفلس و بی نوا را عمل مفرمای که تا او خویشتن را ببرگ نکند ببرگ تو مشغول نشود و لکن چون وی را برگی و سازی باشد یکباره بخویشتن مشغول نباشد و بکار تو زود پردازد. نبینی که چون کشته و پالیزها را آب دهند اگر جوی کشت و پالیز {تر} و آب خورده بود زود آب

بکشت و پالیز} رساند، از آنچه خاک او آب نخورد و اگر زمین آن جوی خشک بود و دیرگاه بود تا آب اندر وی نگذشته بود چون آب بدو رسد فرو گذارد تا نخست تر و سیراب نگردد، آب بکشت و پالیز نرساند. پس عامل بی نوا چنان بود که ان جوی خشک، نخست برگِ خویش سازد آنگه برگِ تو» (عنصرالمعالی، ۲۲۰).

در جهان بینی عنصرالمعالی، جامعه دو طبقه دارد؛ مردمان خاصه و عامه و برای هر گروه عادات خاصی را بر شمرده است که حکایت از نگاه طبقاتی او دارد. مردمان خاصه؛ در میانه روز استراحت می کنند، به فرزندانشان هنر می آموزند، به شکار می روند، چوگان بازی می کنند، در کارهای روزانه خود نظم و ترتیب دارند، به زیارت خانه خدا می روند، بخاطر خویشتن داری نیکو، در شبانه روز یک نوبت غذا می خورند، از مجادله با دیگران پرهیز می کنند. «اما رسم محتشمان و منعمان چنانست که تابستان نیم روز بقیلوله روند باشد که بخشند یا نه» (همان، ۹۳). «فرزندان مردمان خاصه را به از هنر و ادب و فرهنگ نیست و فرزندان عامه را میراث به از پیشه نیست» (همان، ۱۳۵). «بدان که بر اسب نشستن و به نخجیر رفتن و چوگان زدن کار محتشمان است خاصه به جوانی» (همان، ۹۴). «بزرگان و خردمندان هر کاری را از آن خویش وقتی پدید کردند. بیست و چهار ساعت شبانه روزی بر کارهای خویش بیخشیدند (تقسیم کردند) میان هر کاری تا هر کاری را فرقی و وقتی نهادند و حدی و اندازه پدید کردند تا کارهای ایشان بیکدیگر نیامیزد» (همان، ۶۴). «بدان ای پسر که مردمان عامه را در شغلای خویش ترتیب و اوقات پدید نیست بوقت یا ناوقت ننگرند» (همان، ۶۴). «با هیچ کس جنگ (جدل) مکن که جنگ کردن نه کار محتشمانست» (همان، ۷۹). «مردمان خاص و محتشمان شبان روزی اندر یکبار نان خورند و این اندر طریق خویشتن داری نیکوست» (همان، ۶۵). نقطه مقابل مردمان خاصه یا محتشمان، مردمان عامه قرار دارند. مردمان عامه همان کسانی هستند که با تعبیر رمه از آنان یاد شده است. فرزندان مردمان عامه باید پیشه بیاموزند، مردم عوام در کارها فاقد نظم و ترتیب هستند و بدون برنامه و نظم غذا می خورند و...

این همان مرز بندی نامرئی بود که تعیین می کرد آحاد مردم در چه جایگاهی مستقر باشند و به چه کاری مشغول. اردشیر ساسانی که پس از استقرار بر اورنگ پادشاهی برای

افراد جامعه طبقاتی وضع نمود باور داشت: «که با بستن در طبقه ای به روی طبقات دیگر، طبقات پایین نتوانند به طبقات بالا ارتقا یابند، همچنین طبقه بالا نتواند مرز خود را بشکند و به طبقه خاندان شاهی انتقال پیدا کند و داعیه سلطنت را در سر پروراند» (بیانی، ۱۳۹۲، ۶۳). کیکاووس در فراز دیگری باز از سر نصیحت به فرزند خود همین مفهوم را یا آور می شود: «اگر پسرت آید، ای پسر،... اگر رعیت باشی ویرا پیشه ای بیاموزی و اگر اهل سلاح باشی بمعلم سلاح دهی تا سواری و سلاح شوریدن بیاموزد». (عنصرالمعالی، ۱۳۲). او می افزاید: «ولکن تو فرهنگ و هنر را میراث خود گردان و بوی بگذار تا حق وی گزارده باشی که فرزندان مردمان خاصه را به از هنر و ادب و فرهنگ نیست فرزندان عامه را میراث نیز به از پیشه نیست، هر چند پیشه نه کار کودکان محتشمانست، هنر دیگر است و پیشه دیگر» (همان، ۱۳۵). در این نگاه طبقاتی (طبقات بسته) برای هر کس دامنه رشد خاص و تعریف شده ای تعیین می شد، که گذر از آن غیر ممکن بود. جهان بینی عنصرالمعالی در این زمینه تحت تاثیر انوشیروان ساسانی است که به هیچ وجه حاضر نشد نظام طبقاتی ساسانی را در هم بشکند و اجازه دهد فرزند کفشگری، خواندن و نوشتن بیاموزد.

چو بازارگان بچه گردد دبیر	هنرمند و با دانش و ییاد گیر
چو فرزند ما بر نشیند به تخت	دبیری بیایدش پیروز بخت
هنر باید از مرد موزه فروش	بدین کار دیگر تو با من مکوش
بدست خردمند و مرد نژاد	نماند بجز حسرت و سرد باد
شود پیش او خوار مردم شناس	چو پاسخ دهد زو پذیرد سپاس
بما بر پس از مرگ نفرین بود	چو آیین این روزگار این بود
هم اکنون شتر باز گردان به راه	درم خواه و ز موزه دوزان مخواه

(شاهنامه فردوسی)

داریوش هخامنشی تعبیر جالبی از عدالت دارد: «شاهی از تخمه ما بر داشته شده بود آنرا من بر پا کردم. من آنرا در جایش استوار نمودم. چنانکه پیش از این (بود) همانطور من

کردم.... من مردم را در جایشان استوار نمودم، هم پارس، هم ماد و سائر کشورها را» (نارمن شارپ، ۱۳۸۴، ۳۹). این بخش از سخن را با جمله ای از قابوسنامه میتوان پایان داد آنجا که نویسنده به فرزندش می گوید: کل طایر یطیر مع شکله «هر پرنده ای با همانند خود پرواز می کند» (عنصرالمعالی، ۳۷، ۱۳۹۰).

راستی

یکی دیگر از مولفه های اندیشه ایرانشهری راستگویی و پرهیز از دروغ است. راست رفتاری در زندگی و راست گفتاری در سخن از روزگاران کهن یکی از خصیصه های ایرانیان بوده است. در کهن ترین بخش از کتاب مقدس پیروان آیین مزدیسنا آمده است: «این سرود های ستایش مزدا اهورائی است که اراده اش با راستی یکسان است و از برای رستگاری جهان و مردم درستکردارش فرود آمده است» (پوردادود، ۱۳۹). و با می خوانیم: «ای مزدا... توئی پدر منش پاک آفریننده راستی (همان، ۱۵۱) و همچنین: به آن کسی باید گوش داد که از راستی برخوردار است» (همان، ۱۵۷). در کتیبه بیستون که جهان بینی داریوش را بازتاب می دهد، و شاید بتوان آن رانخستین اندرز نامه و یا سیاست نامه ایران دانست، آمده است: «از آن جهت اهور مزدا مرا یاری کرد و خدایان دیگری که هستند که بی وفا نبودم، دروغگو نبودم، دراز دست نبودم» (نارمن شارپ، ۱۳۸۴، ۷۰)؛ «داریوش فرزندش را اینگونه نصیحت می کند: تو که از این پس شاه خواهی بود خود را قویا از دروغ بپای. اگر فکر کنی (که) کشور من در امان باشد، مردیکه دروغزن باشد او را سخت کیفر ده» (همان، ۶۷).

کیکاوس در قابوسنامه همین معنی را چنین می گوید: «به شش خصلت تقصیر مکن، نگاه دار: هیبت و داد و دهش و حفاظ و آهستگی و راست گفتن» (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰، ۲۳۵). و تاکید می کند: دروغ مگوی که همه ناجوانمردی اندر دروغ گفتن است. (عنصرالمعالی، ۱۳۹۰، ۲۶۰) و می افزاید: راستی پیشه کن که بزرگترین طراری راستی است» (همان، ۱۷۳). کیکاووس بعد از قرن‌ها سخن داریوش را تکرار می کند بی آنکه از کتیبه داریوش خبر داشته باشد و یا آن را خوانده باشد. با ذکر خاطره ای از دوران هم نشینی خویش با ابوالسوار، به فرزندش اندرز می دهد که: «هرچه گویی راست گوی و لکن

راست بدروغ مانند مگوی که دروغ به راست (مانند) همانا به، از راست بدروغ همانا» (همان، ۴۱-۴۳). داریوش در کتیبه بیستون می‌گوید: «... بخواست اهورمزدا و خودم بسیار (چیزهایی) دیگر کرده شد (که) آن در این نبشته نوشته نشده است. بآن جهت نوشته نشد، مبادا آنکه از این پس این نبشته را بخواند آنچه بوسیله من کرده شد، در دیده او بسیار آید (و) این او را باور نیاید، دروغ پندارد.» (نارمن شارپ، ۱۳۸۴، ۶۸).

شباهت نقطه نظر کیکاووس با داریوش، آنچنان است که آدمی می‌پندارد کیکاووس کتیبه داریوش را دیده و خوانده است و تحت تاثیر گفتار او، فرزندش را اندرز داده است. سخن آخر اینکه: «معمولا رسم است میان پارس‌ها از آن چه نهی و منع شده است، حتی سخن نیز نمی‌گویند. در نظر آنان زشت‌ترین کارها دروغ‌گویی است، و پس از آن وام گرفتن؛ و در این باره استدلال می‌کنند که آدم وام دار و قرضمند معمولا مجبور به دروغ‌گویی می‌شود» (رضی، ۱۳۸۴، ۲۶۱). عنصرالمعالی جان سخن را در این جمله می‌نویسد: «راستی پیشه کن که بزرگترین طراری راستی است» (عنصرالمعالی، ۱۷۳). به قول زرتشت: «منم زرتشت و تا به اندازه ای که در قوه دارم دشمن حقیقی دروغ پرست و یک حامی قوی از برای دوستاران راستی خواهم بود تا آنکه از این سبب بکشور جاودانی بیکران توأم رسید» (پورداد، ص ۱۹۱). سخن آخر اینکه به قول ادبا، در اندیشه ایران‌شهری «راستی استعاره مکنیه از خورشید و دروغ استعاره مکنیه از چراغ میر است» (موسوی، ۱۳۸۸، ش ۱۴) به قول زردشت با راستی به جاودانگی بیکران خواهیم رسید.

فره ایزدی

«{فره} پهلوی xwarrah، فارسی میانه مانوی farrah، اوستا خورنه، به معنای سعادت، شکوه و درخشش است. در ادبیات اوستایی و پهلوی، فره با برکت، اقبال و خواسته مربوط است و در واقع رسیدن به برکت، اقبال و خواسته وابسته به داشتن فره است اما فره بر اثر خویشکاری بدست می‌آید...» (اوستا، ۱۳۸۸، ج ۲، ۱۸، ۱۰). چنانچه پیش‌تر اشاره شد رسیدن به پادشاهی بدون تایید اهورمزدا ممکن نبود و اهورمزدا تمام قدرت و توانایی خود را به کسی می‌بخشید که در راه او حرکت نماید. «مزدا اهورا تمام قدرت کامل و اقتدار خسروی خود را با رسایی (هروتات) و جاودانی (امرتات) و راستی (اشا) و

شهریاری (خشترا) و پاک منشی (وهومنا) به آن کسی بخشد که در اندیشه و کردار دوست او باشد» (پورداد، ۱۳۸۴، ۱۵۹). یعنی گرچه پادشاه باید دارای اصالت می بود اما بدون انجام خویشکاری نمی توانست به مقام پادشاهی برسد و شرط رسیدن به پادشاهی ابتدا انجام خویشکاری مطابق با اراده اهورمزدا بود و در مرحله بعد باید از آزمونهای اهورمزدا سربلند بیرون می آمد، تا صداقت او که یکی از شرایط سترگ تعلق پادشاهی بود به اثبات برسد چنانچه در اوستا آمده است، «بآن کسیکه برای اثبات کلام خویش در برابر آتش سرخ تو ای اهورا که از برای قضاوت مدعیان بر افروخته شده استوار تواند ایستاد» (همان، ص ۱۵۷). به عبارتی بدون برخوردارگی از فره ایزدی پادشاه شدن امری محال بود؛ از همین روست که عنصرالمعالی هنگامی که به فرزندش می نویسد که من در سیمای تو آثار بزرگی را ملاحظه می کنم و این یعنی پادشاهی در وجود تو بالقوه وجود دارد، «من نشان خوبی و روزبهی اندر تو همی بینم» (عنصرالمعالی، ۵). و از انجای که باور دارد که سلطنت و داشتن فره ایزدی از مواهب الهی است که از جانب اهورمزدا به افراد ارزانی می شود می نویسد: «پس اگر چنانکه خدای تعالی بر تو رحمت کند و ترا پادشاهی رساند شرط پادشاهی نگاه دار چنانکه هست» (همان، ص ۲۲۶). تعبیر اگر خدای تعالی بر تو رحمت کند همان موهبت الهی است که لازمه رسیدن به پادشاهی است. و اما چرا عنصرالمعالی به فرزندش توصیه می کند که شرط پادشاهی نگه دار؟ در پاسخ باید نوشت او از سیره پادشاهانی که شرط پادشاهی نگه نداشته اند آگاه است و می داند بدون عمل به خویشکاری پادشاهی، سلطنت را دوام و بقایی نخواهد بود. اما شروط پادشاهی از دیدگاه عنصرالمعالی چیست؟ «اما جهد کن که از شراب پادشاهی مست نگردی و به بشش خصلت اندر تقصیر مکن، نگاه دار: هیبت و داد و دهش و حفاظ و آهستگی و راست گفتن که اگر پادشاه از این شش خصلت از یکی دور شود نزدیک بمستی شود و هر پادشاهی که از مستی پادشاهی مست شود هشیاری او اندر رفتن پادشاهی باشد.» (عنصرالمعالی، ۲۳۵). بر اساس آنچه گفته شد میتوان گفت در جهان بینی عنصرالمعالی، رسیدن به پادشاهی مشروط به داشتن سه شرط بود که دو شرط نخست شروط لازم و شرط سوم شرط کافی برای رسیدن به پادشاهی بود. اما سه شرط رسیدن به پادشاهی: الف) داشتن نژاد پادشاهی. ب)

پدیدار بودن آثار سلطنت و بزرگی در سیمای فرد. ج) انجام خویشکاری مطابق با اراده اهورمزدا. کما اینکه عنصرالمعالی در آغاز سخن خود بدین موارد اینگونه اشاره می‌کند: «ای پسر تخمه تو بزرگ و شریفست و زهر طرف کریم اترفینی و پیوسته ملوک جهانی... من نشان خوبی و روزبهی اندر تو همی بینم» (همان، ۵). پس اگر شروط یاد شده در فرد وجود داشت، آنگاه میتوان از اراده خداوند در رسانیدن فرد به پادشاهی سخن گفت که در تاریخ ایران از آن به فره ایزدی تعبیر شده است. و عنصرالمعالی از آن به عنوان (رحمت خداوندی) یاد می‌کند. در حکایت رسیدن اردشیر ساسانی به پادشاهی از غُرمی (میش کوهی) سخن گفته می‌شود که هنگام گریز اردشیر از دربار اردوان اشکانی به دنبال اردشیر دوید و عاقبت به او پیوست. «اردوان در شکفت شد. گفت آن سوار دو گانه را می دانم، آن غُرم اما چه شاید بود. از دستور پرسید. دستور گفت آن فره خدائست، تا به او نرسیده هنوز باید بتازیم. باشد که به دست آریمش، پیشتر که فر به او رسد» (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۸۵، ۴۱). و عاقبت نیز آن غرم به اردشیر ملحق می‌شود و اردشیر به پادشاهی می‌رسد. به قول فرخی سیستانی: فر شاهی چون تو داری لاجرم شاهی تراست. بدین ترتیب اگر کسی با داشتن این سه صفت به پادشاهی بر آمد بزرگترین انسانها است به قول عنصرالمعالی: «اندر پادشاهی کارها(ی) بزرگ عادت کن زیرا که پادشاه بزرگتر از همه کسی است پس باید که گفتار و کردار وی بزرگتر از گفتار و کردار دیگران باشد تا نام بزرگ یابد که نام بزرگ بگفتار و کردار بزرگ توان یافت» (عنصرالمعالی، ۲۳۹).

در داستان بر تخت نشستن منوچهر همین حکایت مانند دیگر پادشاهان ایرانی تکرار می‌شود. در شاهنامه حکیم طوس می‌خوانیم:

چو دیهیم شاهی بر سر نهاد	جهان را سراسر همه مژده داد
بداد و به آیین و مردانگی	به نیکی و پاکی و فرزاندگی
همم دین و هم فره ایزدییست	همم بخت نیکی و هم بخردیست

(شاهنامه، ۱۳۸۶: داستان منوچهر)

نتیجه گیری

قابوسنامه را باید آینه‌ی جهان بینی عنصرالمعالی دانست و این امیر فرهیخته زیاری را تداوم دهنده اندیشه ایرانشهری دانست که گرچه در عرصه حکمرانی چندان مجال اجرای آنها را نیافت، اما با ثبت آن در قابوسنامه، آیندگان را با جهان بینی ایرانی خودش آشنا نمود. با حذف این اندیشه‌ها، در ساختار کتاب تزلزلی بنیادی رخ خواهد داد و دیگر قابوسنامه‌ای در میان نخواهد بود. تکرار این مولفه‌ها در جای جای کتاب، نشان از مداومت عنصرالمعالی در مطالعه به قول خودش سرگذشت ملوکِ فارس از سوی او دارد. دست کم هجده باب از ابواب چهل و چهار گانه قابوسنامه را میتوان بر گرفته از اندیشه‌های ایرانشهری دانست و در ابواب دیگر نیز کم و بیش ردپای فرهنگ و سنن ایرانی به چشم می‌خورد. در قابوسنامه پادشاه منصوب خداوند است و «رحمت الهی» قرائت دیگری از فره کیانی است، جوهر پادشاهی فرمانروایی است، زیرا پادشاه از همه کس بزرگتر است و نام بزرگ به گفتار بزرگ و کردار بزرگ توان داشت و آفریدگار، پادشاه را چنان آفریده که همه را ببیند که به وی محتاجند. پادشاه از آن روی که مانند خورشید است، باید بگونه‌ای عمل نماید که همگان علی قدر مراتبهم از نورش برخوردار شوند که این عین عدالت است. در عین حال پادشاه باید مراقب باشد که از شراب پادشاهی مست نگردد تا رحمت الهی از او زایل نشود و از اورنگ پادشاهی سرنگون نگردد. در قابوسنامه به تقدیر خداوند گروهی از مردم توانگرند و گروهی درویش، و شایسته است هر گروه به فراخور طبقه اجتماعی که در آن قرار دارند به وظایف خود عمل نمایند تا بنیان جامعه استوار بماند. از دیدگاه عنصرالمعالی مملکت از عدل قوام گیرد، زیرا عدل باعث استواری رعیت می‌شود و رعیت با دلگرمی به کار می‌پردازد و به دولت خراج می‌دهد و دولت از خراج بدست آمده، سپاه فراهم می‌نماید و سپاه سیراب، ضامن امنیت کشور می‌شود و در سایه امنیت آبادانی پدیدار می‌گردد و سلطنت بر جای میماند و این همه از پرتو رفتار پادشاه عادل، میسر است که چشمه عمارت و خرمی عالم پادشاه دادگراست. در قابوسنامه راستی صفتی ارجمند است که شایسته است همگان بخصوص پادشاه به آن متخلق باشند. الگوی پادشاهان عادل در قابوسنامه ملوک فارسند و پادشاه نیکبخت و کار آزموده، کسی است که سرگذشت پادشاهان فارس بویژه نوشیروان عادل را - که از سخنش هم بوی

حکمت آید و هم بوی مُلک - خواننده باشد. ترکیب کتاب نشان می‌دهد که نویسنده احترام شایان توجهی به آیین مقدس اسلام قائل بوده است و هر جا که احتیاج افتاده به تعابیر اسلامی و قرانی استناد کرده است. سخن آخر: قابوسنامه را باید اثری تاریخی ادبی برشمرد که وجه تاریخی و سیاسی آن شایان توجه است و یکی از عوامل مهم تداوم اندیشه ایران‌شهری در دوران اسلامی است، که رد پای آن را در آثاری که بعدها به رشته تحریر در آمد به چشم می‌خورد.

فهرست منابع

۱. اوستا. (۱۳۸۸). به کوشش جلیل دوستخواه، ج ۲، تهران: انتشارات مروارید، چ ۱۴.
۲. اسکندر، کیکاووس بن. (۱۳۹۰). قابوسنامه، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ۱۷.
۳. اکبر زاده، داریوش. (۱۳۸۵). کتیبه های پهلوی، تهران: نشر پازینه: چاپ اول.
۴. بختورتاش، نصرت اله. (۱۳۸۰). نشان راز آلود، تهران: انتشارات فروهر: چاپ اول.
۵. بیانی، شیرین. (۱۳۹۲). شامگاه اشکانیان و بامداد ساسانیان، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
۶. بلعمی، محمد بن ابو علی. (۱۳۵۳). تاریخ بلعمی. (تکمله و ترجمه تاریخ طبری). تصحیح محمد تقی بهار. به کوشش محمد پروین گنابادی. تهران: روار
۷. پور داود، ابراهیم. (۱۳۸۴) گات ها کهن ترین بخش اوستا، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
۸. ترکمان، اسکندر بیگ. (۱۳۸۲) عالم آرای عباسی، ج ۲، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۹. دینوری، ابی محمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه. (۲۰۱۲). عیون الاخبار، قاهره: دارالکتب المصریه.
۱۰. رضی، هاشم. (۱۳۸۴). دین و فرهنگ ایرانی پیش از زرتشت، تهران: انتشارات سخن، چاپ دوم.
۱۱. شعبانی، رضا. (۱۳۸۹). مبانی تاریخ اجتماعی ایران، تهران: نشر قومس، چاپ یازدهم.
۱۲. _____ (۱۳۸۹). گزیده تاریخ ایران، تهران: انتشارات بین المللی هادی، چ اول.
۱۳. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: نشر قطره، چاپ یازدهم.
۱۴. کریستینسن، آرتور. (۱۳۸۲). ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: انتشارات ساحل و صدای معاصر، چاپ سوم.
۱۵. کلیله و دمنه. (۱۳۸۸). انشای نصراله منشی، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، تهران: انتشارات

- اهورا و صدای معاصر، چاپ دوم.
۱۶. کارنامه اردشیر بابکان از متن پهلوی. (۱۳۸۵) قاسم هاشمی نژاد، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم.
۱۷. گارثویت، جین رالف. (۱۳۹۱). تاریخ سیاسی ایران، ترجمه غلامرضا علی بابایی، تهران: انتشارات کتاب آمه، چ دوم (اول ناشر).
۱۸. گیرشمن، رومن. (۱۳۸۷). ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران: انتشارات معین، چاپ سوم.
۱۹. موسوی، سید رسول. ۱۳۸۸. «تصاویر بلاغی خورشید در شاهنامه و بازتاب اسطوره مهر در آن»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۵ - ش ۱۴.
۲۰. هینلز، جان. (۱۳۸۲) شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار - احمد تفضلی، تهران: نشر چشمه، چاپ چهارم.

اقتصاد اسلامی (شاخص‌های زمینه ساز در اخلاق اقتصادی) بر مبنای قرآن و نهج البلاغه

حامد فتحعلیانی^۱

سید حمید حسینی^۲

چکیده

هیچ حرکت اقتصادی و خصوصاً اخلاق جهادگونه در منظومه معرفتی دینی نمی تواند موفق باشد مگر آنکه خواستگاه، مسیر و مقصد آن خدایی، و بر مبنای اخلاقیات باشد. با تدبر در قرآن کریم می بینیم اهمیت بحث های اخلاق اقتصادی در دین مبین اسلام به گونه ای است که خدای متعال بخش قابل توجهی از این کتاب بزرگ و انسان ساز را به بحث های مختلف کلان و گاهی ریز اقتصادی از جمله حلال، حرام، مکروه، مستحب، جمع اموال، امتحان الهی از طریق مال دنیا، خمس، زکات، خرید، فروش، اجاره و حتی نوع عملیات اقتصادی مثل شکار، صید، اماکن، زمان های حرمت صید، زراعت، غواصی، کشتیرانی، دامداری و ... اختصاص داده است.

در این راستا بنا داریم ابتدا مختصراً به معنی جهاد و اقتصاد پرداخته، سپس شاخص های مدنظر قرآن کریم و نهج البلاغه را برای تحقق اقتصاد اسلامی در یک جامعه را بررسی کرده و پس از آن بعضی از راهکارهای اخلاق اقتصادی مندرج در قرآن کریم و نهج البلاغه و همچنین نتایج و آثار حاصله از اقتصاد اسلامی را در این مقاله هرچند به قدر بضاعت کم خودمان واکاوی نماییم.

واژگان کلیدی

اقتصاد، اسلام، اصلاح، اخلاق، اسراف، اصلاح الگوی مصرف.

۱. دانشجوی دوره‌ی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان، همدان، ایران.

Email: hamed.fathaliyani@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان، همدان، ایران (نویسنده مسئول)

Email: hosseiniamidz@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۲۶

مقدمه

از نظر قرآن کریم نهج البلاغه، دست انسان در انجام افعال اختیاری بسیار باز گذاشته شده است و بیان می‌دارد که مسیر و چگونگی، میزان، کیفیت، نتیجه و جهت حرکت در تمامی امور مادی و معنوی که اقتصاد و جهاد اقتصادی هم یکی از آنها است، با اختیار انسان انتخاب و طی می‌شود؛ لکن اگر این مسیر الهی باشد، توفیق و امداد خدا و تغییر بهینه سرنوشت توسط آن قدرت لایزال الهی رفیق راه انسان و به تبع آن جامعه انسانی می‌شود.

جهاد اقتصادی از منظر لغت با بررسی اجمالی کتب لغت عربی و فارسی می‌بینیم که کلمه جهاد از ریشه جهد به معنای پایدردی و جدیت در کار، طاقت و توان، کوشیدن، زحمت طاقت فرسا کشیدن، زحمت فراوان تحمل کردن و ... آمده است و کلمه ای همانند مجاهد هم یعنی رزمجو و مبارزی که خود را به سختی می‌افکند و به تبع آن کلمه جهاد هم به معنی مبارزه همراه با سختی، پایدردی و کوشیدن طاقت فرسا است. (ابن منظور، ۱۴۰۸)

با بررسی اجمالی کلمه اقتصاد نیز نشان می‌دهد که این کلمه از ریشه قصد و به معنی چیزی ضد افراط و تفریط در واقع به معنی میانه روی است. همچنین به معنی پس انداز، تعادل و صرفه جویی نیز می‌باشد. (لوئیس، ۱۳۶۵ و قریشی، ۱۳۶۷)

با انضمام کلمه جهاد به اقتصاد تبعاً به این معنی می‌رسیم که جهاد اقتصادی یعنی حرکتی جدی، پایدردانه و سخت کوشانه در راه پس انداز، تعادل و صرفه جویی و اگر این نگاه را با افق ملی در آمیزیم در واقع باید مفهوم یک حرکت جدی و سخت کوشانه در عرصه پس انداز، تعادل و صرفه جویی ملی در حیطه منابع و امکانات مادی و معنوی را در نظر بیاوریم. (حریری، ۱۳۷۸)

جهاد اقتصادی از منظر قرآن و نهج البلاغه

مسئلاً جهاد اقتصادی از دو منظر کلان قابل توجه است. نخست جهاد با اموال در راه دفاع از دین که در راستای جهاد جانی و در ادامه یا قبل از آن مطرح می‌شود و آیات متعددی به این نوع جهاد اشاره دارند از عبارات معروف "تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَ"

تُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (صف، آیه ۱۱) که عبارت قرآن کریم است. پس در این نوع از جهاد ما از کیان اسلامی حفاظت و از تعرض به آن جلوگیری می‌کنیم. البته خدای متعال به این نوع جهاد هم با نگاه تجارتهی معنوی و اقتصادی که منجر به سعادت می‌شود یاد کرده و بیان می‌دارد که ایمان به خدا و رسول خدا و جهاد در راه خدا با مال و جان تجارتهی است که مؤمنان را نجات می‌دهد. اما نوع دیگری نیز از جهاد اقتصادی مطرح است و آن حرکت و فعالیت اقتصادی به صورت جهادگونه است که موجب رشد و توسعه اقتصادی جامعه شده باشد و همانطور که افراد در جهاد نظامی به صورتی متهورانه، دلیرانه، با انرژی بسیار زیاد و در وقت کم اقدام به حرکات سنگین و بزرگ نظامی و یا صرف مبالغ قابل توجهی از توان اقتصادی و لجستیکی خود برای پیشبرد اهداف نظامی و جهادی خود می‌کنند، در جهاد اقتصادی به معنی اخیر نیز باید افراد با یک برنامه حساب شده، عمیق، همه‌جانبه و خستگی‌ناپذیر در جهت انجام عملیات و طرح‌های اقتصادی حرکت کرده و هدفگذاری آنها به گونه‌ای باشد که رشد برابند اقتصادی جامعه به شکل فزاینده و مضاعف را در پی داشته باشد. قرآن کریم در این خصوص با عبارتهی "فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَ كُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا" (نساء، آیه ۹۵) خداوند جهادگران با مال و جان خویش را بر نشستگان به لحاظ درجه برتری داده است. (طبرسی، ۱۳۸۴)

شاخص‌های زمینه‌ساز در جهاد اقتصادی

همچنانکه در مقدمه این نوشتار به بحث توحید، آثار و تبعات آن اشاره شد، جامعه به مرحله‌ی عملی جهاد اقتصادی نخواهد رسید مگر آنکه شاخصهای دینی با محوریت قرآن کریم در آن رعایت شود که مسلماً بعضی از این شاخص‌ها جنبه‌ی مقدمه‌داشته و بعضی دیگر عملاً در جهاد اقتصادی مؤثر و ایفاکننده‌ی نقش می‌باشند.

۱. ایمان و رعایت تقوای الهی

قرآن کریم در یک نگاه معنوی که آثار قطعی مادی دارد، داشتن ایمان و تقوا را موجب افزایش برکات و به تبع آن رشد اقتصادی می‌داند و اتفاقاً تکذیب دین و

معارف آن را موجب عذاب الهی برمی شمرد.

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (اعراف، آیه ۹۶) و اگر اهل شهرها ایمان آورده و تقوا پیشه می کردند، برکاتی از آسمان و زمین به رویشان می گشودیم، ولی آنها تکذیب کردند پس ما نیز ایشان را به سزای آنچه می کردند گرفتار ساختیم. پس انسان هوشمند که قرآن کریم را به عنوان کتابی که در آن هیچ شکی وجود ندارد قبول دارد و می داند که درنگاه توحید محور، ایمان راسخ و صحیح حتی آثار وضعی اقتصادی و جلب برکات مادی را هم در پی دارد، آن را به عنوان مقدمه ای برای جهاد اقتصادی خواهد دانست. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰)

۲. وجود اخلاق اقتصادی

در نگاه اقتصادی سالم که البته بی ارتباط به ایمان و رعایت تقوای الهی نیز نیست افراد می دانند که تجارت و اقتصاد نباید جایگزین سایر وظایف حتی اخلاقیات، انسانیت و یاد خدا شود.

رِجَالٌ لَا لُئْلِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ (نور، آیه ۳۷)
مردانی که نه تجارت و نه دادوستدی آنها را از یاد خدا و برپاداشتن نماز و دادن زکات غافل نمی کند و همچنین افراد می دانند که بابت هر چیز از هر راهی و به هر شکلی نباید کسب سود و مزد نمایند و از کمفروشی و کاستن از کیفیت و کمیت کار هم باید بپرهیزند.

وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ × أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ × وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ (شعراء، آیات ۱۸۲-۱۸۰) بر این رسالت اجری از شما طلب نم یکنم، اجر من جز بر پروردگار جهانیان نیست. پیمانانه را تمام دهید و از کمفروشان نباشید و با ترازوی درست بسنجید.

۳. توجه دقیق توأم با ایمان به قاعده نفی سبیل

با دقت در فضای تعلیماتی دین مبین اسلام و آیات قرآن کریم می بینیم که در اسلام هرگز پسندیده نیست که کفار بر مؤمنین تسلط داشته باشند.

وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (نساء، آیه ۱۴۱) خداوند به عنوان نمونه عبارت به این دیدگاه. هرگز برای کافران راهی برای تسلط بر مؤمنان قرار نداده است اشاره دارد.

آنچه مسلم است یکی از مهمترین و کاراترین راه‌های تسلط بر جوامع بشری، طریق اقتصاد است و از جهت جهاد اقتصادی باید این نگرش در بین جهادگران اقتصادی وجود داشته باشد که هرگز و به هیچ عنوان حاضر نباشند کمترین تسلط اقتصادی کفار و دشمنان را بر خود و جامعه خود بپذیرند که این روحیه از بهترین تمهیدات برای کلید خوردن جهاد اقتصادی است.

۴. تعاون و همکاری سازنده

تمامی عاقلان عالم به تجربه می‌دانند که از طریق تعاون و همکاری، امور با قدرت، سرعت و کیفیت بهتری انجام میشود و چه بسا بعضی از امور بدون تعاون و همکاری اصلاً به مرحله انجام نمی‌رسند. قرآن کریم نیز بر این اصل مهم به طور مطلق اشاره کرده «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (مائده، آیه ۲) در کارهای نیک و تقوا با هم همکاری کنید و در گناه و دشمنی همکاری ننمایید.

مسلماً می‌دانیم که حرکت در جهت توسعه اقتصادی جامعه و کم شدن مشکلات اقتصادی مردم آن هم به گونه ای جهادی و سخت کوشانه از مصداق‌های قطعی همکاری در کارهای نیک و تقوا است و بحث همکاری در امور خیر به قدری مهم است که قرآن حتی توصیه به خیر، صبر و استقامت را از نشانه‌های انسان‌های با ایمان برمی‌شمرد و می‌فرماید آنها به حق و صبر یکدیگر را سفارش می‌کنند. «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ» (عصر، آیه ۳)

۵. پرهیز از کسب درآمدهای حرام

الف: ربا

یکی از اصول و فاکتورهایی که باید در سطح جامعه رعایت شود تا زمینه جهاد اقتصادی فراهم شود پرهیز از ربا است. در منطق قرآن ربا موجب عدم سلامت جامعه،

دشمنی با خدا - که سر منشأ تمام قدرتها و فیضها است - و موجب سرگشتگی و بیهوشی جامعه است و مسلماً بیهوشی از عوامل مخمل به جهاد می‌باشد؛ چراکه فرد و جامعه بیهوش در امور جاری خود ناتوان است؛ چه برسد به امور جهادی و سخت‌کوشانه. قرآن انسان رباخوار را فردی بی‌شعور و جن‌زده معرفی می‌کند که دچار وسواس شیطان است و به تبع آن جامعه‌ای که دچار رباخواری شده در واقع متشکل از افرادی مست، سست‌عنصر، سودپرست و بی‌رغبت به فعالیت اقتصادی و جهاد و کوشش در این راه می‌باشد.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَتُومُونَ إِلَّا كَمَا يُتُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ (بقره، آیه ۲۷۵) آنان که ربا می‌خورند، در قیامت چون کسانی از قبر برمی‌خیزند که به افسون شیطان دیوانه شده باشند. و این به کیفر آن است که گفتند: ربا نیز چون معامله است. (طباطبایی، ۱۳۸۶)

ب: تصاحب اموال دیگران از طریق نامشروع

یکی از مواردی که مخالفت جدی با جهاد اقتصادی دارد، تصاحب مال دیگران از راه غیرقانونی و نامشروع است؛ چراکه در این حالت افراد به جای جهاد و کوشش صحیح و سازنده، درصدد کسب اموال دیگران از راه خلاف شرع برآمده و در اینصورت فقط مالی از یک نفر به فرد دیگر منتقل می‌شود که اتفاقاً از نظر قرآن موجب بی‌برکتی مال گشته و اصلاً به برآیند اقتصادی جامعه چیزی اضافه نکرده و افزایش سرمایه در سطح جامعه اتفاق نمی‌یافتد. قرآن کریم در این خصوص با توجه به فراوانی احتمال وقوع این مقوله دو «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِنَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره، آیه ۱۸۸) اموال یکدیگر را به ناشایست‌مخورد و آن را به رشوت به حاکمان مدهید تا بدان سبب اموال گروهی دیگر را به ناحق بخورید. و شما خود می‌دانید.

«وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (انعام، آیه ۱۵۲) به مال یتیم نزدیک مشوید مگر به نیکوترین وجهی که به صلاح او باشد تا به سن بلوغ رسد.

طریق ناصحیح حتی نزدیک هم نشوید؛ چه رسد به آنکه بخواهید از آن سوء

استفاده بکنید. این آیه به بدی و منفور بودن رشوه هم اشاره دارد که در واقع سعی نکنیم از طرق مختلف از جمله رشوه دادن به بعضی قضات و مراجع صدور حکم صاحب اموال و حقوق دیگران بشویم.

۶. انفاق اموال و شکرگزاری

در منظومه معرفت دینی همچنانکه ایمان عامل افزایش روزی و بستری برای احیاء شرایط جهاد اقتصادی نامیده شده، انفاق و شکر نعمت هم باعث برکت و افزایش مال معرفی شده است. قرآن کریم در این خصوص «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره، آیه ۲۶۱) مثل آنان که مال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، مثل دانه‌ای است که هفت خوشه برآورد و در هر خوشه‌ای صد دانه باشد. خدا پاداش هر که را که بخواهد، چند برابر می‌کند. خدا گشایش‌دهنده و داناست. یعنی اگر قصد افزایش مال را هم داریم، بهتر است نسبت به آنچه داریم به درگاه خدا شکرگزار بوده و بخشی از آن را در راه خدا انفاق کنیم که بنابر عمومیت مفهوم این آیه، خداوند هفتصد برابر را مژده داده است. به علاوه آنکه در این حرکت اقتصادی پاک آثار و برکات معنوی هم به فراوانی وجود دارد که از آن جمله تزکیه و آرامش نفس (توبه، آیه ۱۵۳) و همچنین نیابت از خدای تعالی در روزی رسانی به مخلوقات (حدید، آیه ۷) را می‌توان نام برد. اما برای انفاق مال در راه خدا طرق و اشکال مختلفی مطرح شده که تناسب با بحث جهاد اقتصادی نیز دارد از جمله این انفاق‌ها می‌توان به خمس اشاره کرد.

«وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (انعام، آیه ۴۱) و اگر به خدا و آنچه بر بنده خود در روز فرقان که دو گروه به هم رسیدند نازل کرده‌ایم ایمان آورده‌اید، بدانید که هر گاه چیزی به غنیمت گرفتید خمس آن از آن خدا و پیامبر و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان است. و خدا به هر چیز تواناست. اشاره به نوع دیگری از انفاق است که در شرایط خاصی واجب می‌شود و باید با انجام این امر واجب قدمی در جهت رفع

محرومیت بعضی از اقشار جامعه برداشته شود و به تبع آن بستری در جهت استیفاء حقوق نیازمندان و همچنین کم شدن فاصله طبقاتی در سطح جامعه و توجه به رشد اقتصادی دیگران در این قالب گردد.

از مصادیق دیگر انفاق می‌توان به زکات واجب و مستحب اشاره کرد. دین مبین اسلام با تشریح قاعده زکات در بعضی امور عملاً بستر دیگری را در جهت کم شدن فاصله طبقاتی جامعه و رشد اقتصادی دیگران فراهم آورده و در آیات متعدد خواص معنوی قابل توجهی را برای زکات برمی‌شمرد و بیان می‌نماید این حرکت اقتصادی آثار مثبت معنوی از جمله تزکیه نفس، تزکیه مال، جلب یاری خدا و هدایت ویژه را در پی دارد و در بیانی بسیار امیدبخش اظهار می‌دارد که خداوند خود صدقات (زکات) را همانند توبه بندگان قبول می‌کند و ما با دادن زکات توجه خدای متعال - این منشأ لایزال قدرت - را به خود جلب «أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» (توبه، آیه ۱۰۴) آیا هنوز ندانسته‌اند که خداست که توبه بندگان را می‌پذیرد و صدقات را می‌ستاند، و خداست که توبه‌پذیر و مهربان است؟ (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰)

۷. قرض الحسنه

در مقابل ربا که یکی از مصادیق خوردن مال به باطل است - و در ضعف اقتصادی جامعه تأثیر بسیار دارد - قرض الحسنه به عنوان یکی از مفاهیم عالیه اسلامی قرار دارد و در اهمیت آن همین بس که معمولاً کتب فقهی با حدیثی که دلالت بر ۱۸ صواب برای قرض الحسنه دارد باب دین و قرض را آغاز می‌کنند (لمعه دمشقیه) و این در حالی است که برای انفاق ۱۰ صواب شمرده شده است.

در قرض الحسنه فرد مقروض دغدغه باز پس دادن قرض را دارد و اهمیت آن در این است که اولاً با اداء دین کرامت انسانی حفظ شده و ثانیاً فرد از حرکت و تلاش باز نمی‌ایستد تا دین خود را اداء کند و این موجب تحریک اقتصادی فرد و به تبع آن جامعه می‌شود.

اهمیت قرض دادن به خدا قرآن کریم با عبارات خاصی از جمله قرض الحسنه را

امر شده ام که در میان شما به عدالت رفتار کنم مسلماً جامعه به عدالت اجتماعی و اقتصادی نخواهد رسید مگر آنکه بعضی موارد را رعایت کند که از جمله آنها عبارت است از:

الف: عدالت در توزیع و گردش سرمایه

انحصار یا به زبان امروزی رانت خواری در جوامع از عوامل مخل دستیابی همگان به شرایط سالم کسب و کار و تولید و به تبع آن رشد اقتصادی جامعه است؛ لذا بعضی از منابع عمومی جامعه اسلامی و مالیات هایی که در سطح جامعه در نظر گرفته می شود به نوعی حول همین موضوع می چرخد. «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا حَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حشر، آیه ۷) آن غنیمتی که خدا از مردم قریه‌ها نصیب پیامبرش کرده است از آن خداست و پیامبر و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و مسافران در راه مانده، تا میان توانگران دست به دست نشود. هر چه پیامبر به شما داد بستانید، و از هر چه شما را منع کرد اجتناب کنید. و از خدا بترسید که خدا سخت عقوبت است. همچنین خمس و زکات واجب که قبلاً از آنها سخن به میان آمد از جمله سایر مالیات های اسلامی است که به نوعی تمامی اقشار -خصوصاً اقشار ضعیف جامعه به لحاظ اقتصادی - را از گردش مالی و اقتصادی اجتماع شریک بهره مند می سازد. از مصادیق دیگر عدالت در توزیع و گردش سرمایه، کوتاه کردن دست ناهلان از فعالیت های اقتصادی است. ناهلان اقتصادی را می توان از این منظر غیرمتخصصان و کسانی که از صلاحیت کامل سنی، عقلی و ... جهت انجام فعالیت های اقتصادی برخوردار نیستند دانست؛ قرآن کریم در این خصوص می فرماید: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْشَوْهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء، آیه ۵) اموال خود را که خداوند آن را وسیله قوام زندگی شما قرار داده به نادان ها مدهید. برخورد با اخلال گران اقتصادی به عنوان دشمن و محارب قرآن کریم افراد رفاه طلب و به قول امروزی مرفهین بی درد را با عنوان معرفی می کند و بیان می دارد که کار این مترفین در رفاه طلبی خود (مترف) به جایی می رسد که این تنوع طلبی

و تجم لگرایبی آنها را به هر جنایتی وامیدارد در واقع اینگونه: «وَ اتَّبِعِ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أَثَرُوا فِيهِ وَ كَانُوا مُجْرِمِينَ» (هود، آیه ۱۱۶) و کسانی که ستم کردند و به دنبال رفاه و خوشگذرانی رفتند و اهل گناه بودند افراد مترف همان هایی هستند که به هر شکل ممکن در جهت رسیدن به اهداف رفاه طلبانه خود اقدام می کنند و به عنوان دشمن و محارب عاملی در جهت ایجاد ترمز و کاهش رشد اقتصادی و سختی کار خدمتگذاران جامعه در مسیر اقتصاد و جهاد اقتصادی هستند. در این شرایط جامعه به اقتصاد شکوفا و جهاد گونه نخواهد رسید مگر اینکه با این افراد از جمله سارقان عمده که اصطلاحاً اختلاس کنندگان نام دارند و همچنین محترکین برخوردار جلدی نماید. قرآن کریم در خصوص احتکار بیان می فرماید که مؤمنان از احتکار بدورند. (انفال، آیه ۲۸) مال و اولاد عامل امتحان الهی است. (حدید، آیه ۲۰) نقصان های اقتصادی از احتکار مالی است (شوری، آیه ۲۷) مال اندوزی و احتکار موجب انحطاط اخلاقی و تربیتی است. (توبه، آیه ۳۴) فزون خواهی، احتکار و مال اندوزی کار را به جایی می رساند که افراد به جای تولید، علم اندوزی و کسب افتخارات واقعی به قدری تحت تأثیر زیاده طلبی قرار می گیرند که حتی داشتن مردگان بیشتر را هم موجب افتخار خود می دانند. «الْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ» (تکاور، آیه ۲-۱) تفاخر به بیشتر داشتن شما را، غافل داشت تا کارتان و پایتان به گورستان رسید البته از نظر دیگری هم می توان به احتکار توجه کرد و آن کم فروشی و ضایع کردن مال مردم است. «وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ × الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ × وَ إِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» (مطففین، آیه ۳-۱) وای بر کم فروشان. آنان که چون از مردم کیل می ستانند آن را پُر می کنند و چون برای مردم می پیمایند یا می کشند از آن می کاهند. (طباطبایی، ۱۳۸۶)

از مصادیق بارز کمفروشی می توان به کمفروشی تخصص و مهارت اشاره کرد. در واقع در راستای تحقق جهاد اقتصادی باید افراد از تمام توان فکری، تخصصی، مادی و معنوی خود استفاده کنند تا حرکت جهاد گونه در اقتصاد شکل بگیرد و افراد در هر فن و حرف های که هستند اگر از خود، دانش و تخصص خود کم بگذارند مسلماً از مصادیق مطففین و مورد سرزنش الهی خواهند بود. خلاصه اینکه در قرآن برخورد با

اخلاق‌گراان اقتصادی و آنهایی که فضای اقتصادی جامعه را نامطلوب می‌کنند به اشکال مختلف از جمله عذاب الهی در مورد کسانی که به باغها و کشت و زرع خود تکیه داشتند یا منهدم شدن اموال برای کسانی مثل قارون که به ثروت خود می‌نازیدند و حقوق اجتماع را رعایت نمی‌کردند و یا کسانی که به دلیل جمع اموال حتی به جهاد در راه خدا نمی‌پرداختند و همین امر موجب تبعید و طرد آنها از جامعه اسلامی گردید، مطرح شده است.

۹. توجه به عبادت بودن کار

قرآن کریم به حرکت در راه خدا بسیار اهمیت داده و در واقع نفس حرکت را مهمتر از شکل آن دانسته است تا آنجا که می‌فرماید: «وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت آیه ۱) کسانی را که در راه ما مجاهدت کنند، به راه‌های خویش هدایتشان می‌کنیم، و خدا با نیکوکاران است. همچنان که این مفهوم عالی در مصرع زیر با بیانی شیرین عنوان شده است. تو پای به راه در نه و هیچ پیرس خود راه بگویدت که چون باید رفت پس هر کسی در راه خدا حرکت کند خداوند خود متکفل راهنمایی او خواهد بود و چه راهنمایی بهتر، دقیق تر و مطمئن تر از حضرت حق!

از طرفی در تعالیم بلند معصومین علیهم‌السلام کسانی که در راه طلب روزی حرکت می‌کنند مانند مجاهدان راه خدا شناخته شده. حضرت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این خصوص فرمودند: الکاد لعیاله کمجاهد فی سبیل الله، تلاشگر در راه کسب روزی برای خانواده اش همانند مجاهد در راه خداست. کسی که خواهان روزی بیشتر است تا اینکه خانواده‌اش در آرامش باشند اجر و پاداشش از کسی که در راه خداوند جهاد می‌کند بیشتر است پس کسی که در راه اقتصاد و کسب روزی حلال برای خانواده و جامعه خود حرکت کند، مسلماً از مصادیق رهروان راه خداست که هدایت او بر عهده خدای متعال خواهد بود. حال اگر این حرکت با شتاب و جهاد همراه باشد، قطعاً از سوی خدای متعال تضمین بیشتری برای آن خواهد بود. قرآن کریم در آیات متعدد به کار و تلاش اقتصادی تحت عنوان مجاهده و هجرت در راه خدا اشاره کرده و بیان می‌دارد که حرکت کشتی‌ها در دریا به امر خدا و برای بهره‌مندی انسان‌ها است (کهف، آیه ۷۹)، از

رحمت خداست که شب را مایه آرامش و روز را جهت بهره‌مندی از فضل خدا قرار داده است (قصص، آیه ۷۳)، حتماً پس از برگزاری نماز جمعه بروید و جهاد اقتصادی بکنید (جمعه، آیه ۱۰)، گناهی برای شما نیست که از فضل خدا طلب روزی کنید (بقره، آیه ۱۹۸) و اگر کسی در راه خدا از منزل خارج شود و مرگ او فرا برسد، اجر او بر خداست (نساء، آیه ۱۰۰) در قرآن کریم آمده است برای حضرت سلیمان اجنه به عنوان عمال و کارگر گماشته شده بودند تا در نزد او به امور مختلف از جمله غواصی و بنایی پردازند (انبیاء، آیه ۸۲) و در جای دیگر بیان می‌فرماید که اصلاً زمین برای این رام شده تا در آن حرکت کرده و از روزی الهی با توجه به سعی خودتان بهره‌مند شوید. (ملک، آیه ۱۵) پس جامعه‌ای که قصد حرکت در راه اقتصاد را دارد باید این آموزه قرآنی را مدنظر داشته باشد که کار و تلاش اقتصادی نوعی عبادت ممدوح و مورد سفارش اسلام بوده و هر کس به هر شکل ممکن باید در مسیر تبلیغ فرهنگ کار و تلاش اقدام نماید. (طبرسی، ۱۳۸۴)

۱۰. توجه به قراردادها و معاملات

یکی دیگر از اشکال‌هایی که موجب ایجاد اختلال در سطح جوامع مختلف و در امور اقتصادی می‌شود، عدم توجه به قراردادهای اقتصادی و یا عدم توجه به مفاد این نوع قراردادها است. در بعضی مواقع افراد بدون ثبت و ضبط شرایط معامله و صرفاً با اعتماد بین دو طرف اقدام به انجام معامله کرده و این امر در بسیاری از مواقع موجب عدم شفافیت و اختلال در روال صحیح معامله و فعالیت اقتصادی می‌شود و چه بسا با ضرر و زیان اقتصادی موجب تعطیلی آن فعالیت می‌گردد. قرآن کریم در این خصوص افراد را موظف کرده تا در هنگام انجام یک فعالیت اقتصادی حتماً به عقد قرارداد و به خدمت گرفتن شهود پردازند. حال چه این رابطه اقتصادی در حیطه قرض اتفاق بیفتد و چه در خصوص حرکت دین آور دیگری باشد. (بقره، آیه ۲۸۲) از طرفی قرآن پس از توصیه به انجام عقد قرارداد، برای اهل ایمان دستور به وفای به عهد و عقد را هم صادر فرموده یا *أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ* (مائده، آیه ۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به پیمانها وفا کنید. لذا بر مبنای قرارداد، طرفین فعالیت اقتصادی می‌دانند که چگونه برنامه

ریزی کنند، چه موقعی صاحب کالا و یا صاحب مبلغ مورد نظر خواهند بود و بر آن مبنا می‌توانند سایر فعالیت‌ها و برنامه‌های خود را هم هماهنگ نمایند. از طرفی با توجه به اخلاق اقتصادی که در اسلام بسیار مدنظر است، به صاحبان حق اعم از طلبکار در اثر قرض یا سایر دین‌ها سفارش شده که به طرف مقابل تا زمانی که بتواند دین خود را اداء کند فرصت داده شود و این تا هنگام گشایش، مهلتی به او دهید چرا که اگر این نوع گذشت و همکاری در فعالیت‌های اقتصادی تعطیل شود احتمال ورشکستگی بسیاری از افراد که در اثر تحولات اقتصادی، دچار فقر اقتصادی و عدم گردش مناسب پول و... شده‌اند بیشتر می‌گردد؛ یعنی همان چیزی که در غرب شاهد آن هستیم که با رکود اقتصادی و خصوصاً در صنعت ساختمان سازی بسیاری از مردم حتی خانه‌های مسکونی خود را از دست داده و بانک‌ها آنها را مصادره می‌کنند. لذا در حرکت جهادگونه اقتصادی از منظر قرآن از یک سو باید امور در قالبی کاملاً ضابطه مند با شروع و اتمام مشخص شده انجام گیرد و از دیگر سوی باید طرف‌های اقتصادی که توان مهلت دهی به طرف مقابل را دارند، او را از این مهم محروم نکنند تا از این طریق تمام ظرفیتهای اجتماعی به کار گرفته شده و احیاناً خیل ورشکستگان موجب تراز منفی اقتصادی جامعه نشود همچنانکه در مورد دیه مرد و زن هم که یک بحث اقتصادی و به عنوان جبران خسارات وارده بر فرد آسیب دیده مطرح شده، سفارش به تساهل با متهم نیز شده است.

۱۱. پیشگیری از اسراف و مصرف گرایی به عنوان منشاء نابسامانی‌ها (اصلاح

الگوی مصرف)

لغت اصلاح به معنی سروسامان دادن، الگو به معنی نمونه و مصرف به معنی هزینه کردن یا خرج کردن آمده است. (فرهنگ معین، ۱۳۷۱) بنابراین اصلاح الگوی مصرف عبارت است از سروسامان دادن بهینه میزان مخارج و هزینه‌ها. (عاکفی، ۱۳۸۵) از طرفی اسراف نیز به معنی تلف کردن مال، گذشتن از حد میانه و بیهوده خرج کردن است (فرهنگ معین، ۱۳۷۱) و در لغت عربی نیز به معنی خروج از تعادل و نقیض اقتصاد آمده است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱) همچنانکه از این تعاریف معلوم است، اسراف تلف کردن اموال و در نقطه مقابل اقتصاد و به تبع آن در نقطه مقابل و از عوامل کاهش

سرعت جهاد اقتصادی است. (دهخدا، ۱۳۳۷) انسان‌های مسرف، اموال، دارایی‌ها و حتی وقت و عمر خود را در مسیری غلط و بیش از حد تلف کرده و از این سرمایه‌ها به اندازه و در محل و در جهت مناسب استفاده نمی‌کنند و با از دست دادن این اوقات، فرصت‌های مناسب در جهت استحکام بخشیدن به زیرساخت‌های لازم برای رشد اقتصادی جامعه از بین رفته و روز به روز مسیر در جهت جبران فاصله با دنیای امروزی سخت‌تر و طولانی‌تر خواهد شد. لذا در معارف دینی می‌بینیم بزرگان نصایح و احادیث بسیار ارزنده‌ای را به عنوان چراغ راه و در نقطه مقابل اسراف به جامعه انسانی هدیه کرده‌اند که از آن جمله فرمایش رسول خدا ﷺ است که می‌فرمایند: قناعت مال تمام‌نشدنی است و بهترین افراد امت من قناعت‌کنندگان بدترین آنها طمع‌کارانند. (نهج‌الفصاحه، ۱۳۸۱)

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: از طمع خود به وسیله قناعت انتقام بگیر همچنانکه از دشمن خود با قصاص انتقام می‌گیری و کسی که به اندک قانع نشود از بسیار بهره‌نبرد. (نهج‌البلاغه، ۱۳۵۱) قرآن کریم نیز اسراف را امری شیطانی و مسرفان را نیز برادران شیطان نامیده است (اسراء، آیه ۲۷) و شیطان را هم دشمن آشکار انسان می‌داند. (یوسف، آیه ۵) پس اسراف عملی شیطانی و در راستای خدمت به دشمن و بلکه دشمنان است و همچنین بیان می‌دارد که اسراف‌کنندگان از محبت خدا به دورند و باز هم قرآن زیاده‌روی می‌کنند که او اسرافکاران را دوست ندارد. (انعام، آیه ۱۴۱) کریم صرفاً مصرف‌گرایی را عامل نابسامانی بیان کرده و مبتلایان به این بیماری را افرادی معرفی می‌کند که دچار بطر یعنی بی‌ظرفیتی در مقابل نعمت و کوتاهی در انجام وظیفه شده‌اند. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۱) با توجه به آنچه که گفته شد و سیره عملی جوامع موفق امروزی، صرف بیش از حد اموال و امکانات مادی و فرصت‌های پیش‌رو، دقیقاً از عوامل تقابل با حرکت جهادگونه اقتصادی است و لذا در جهاد اقتصادی خصوصاً با نگاه دینی باید حتی المقدور با اسراف مبارزه کرده و نسبت به اصلاح الگوی مصرف اقدام نمود.

۱۲. استفاده بهینه از منابع موجود برای مصرف

در تمامی نظام‌های اقتصادی بحث هزینه و فایده یکی از محورهای بسیار مهم و

غیرقابل انکار است. هیچ متفکر اقتصادی وجود ندارد که در یک حرکت اقتصادی تناسب بین میزان هزینه با میزان سود را مدنظر نداشته باشد.

در حرکت های اقتصادی و تولیدی متفکران اقتصادی مسلماً بنا را بر این می گذارند که از امکانات موجود بیشترین بهره برداری را نموده و حتی المقدور برگشت سرمایه و سود را در پی داشته باشند. امکانات موجود اصلاً قابل چشم پوشی نیست هرچند که طبیعی و خدادادی بوده و برای بدست آوردن آنها زحمت بسیار زیادی تحمل نشده باشد. قرآن کریم نمون‌هایی از استفاده بهینه از منابع موجود را مطرح کرده که بعضاً همراه با نوآوری و شکوفایی هم بوده است. مثلاً در خصوص حضرت یوسف علیه السلام و داستان قحطی ۷ ساله مصر که مهمترین بحث اقتصادی آن زمان بوده می بینیم که حضرت یوسف علیه السلام اولاً از یک سری امکانات خدادادی اعم از قدرت تأویل خواب و پیشگویی خدادادی خود و خاصیتی که در غلات وجود داشته و همچنین موقعیت سیاسی ایجاد شده استفاده می کند و از این نعمت الهی به شکلی نوآورانه بهره برده و دستور انبار کردن محصولات را صادر کرده و ثانیاً نحوه انبار کردن را با عبارت تعیین می کند که باید گندم در همان غلاف خود و به صورت پوست نکنده انبار شود تا مدت ۷ سال را دوام بیاورد. قال تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأْبًا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تَأْكُلُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنَ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ ثُمَّ يَأْتِي مِنَ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيهِ يَعْرِضُونَ (یوسف، آیات ۴۹-۴۷)

نیز در خصوص حضرت داود علیه السلام از آنجایی که خدای متعال بیان می فرماید وَاللَّائِيهِ الْهَدِيدَ (سبأ، آیه ۱۰) آهن را برای او نرم گردانیدیم و در جای دیگر نیز آمده است: وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ (انبیاء، آیه ۸۰) و به او آموختیم تا برایتان زره بسازد. تا شما را به هنگام جنگیدن حفظ کند. معلوم می شود ایشان از توانایی های خاصی برخوردار بوده و توان گفتگو با پرندگان و حیوانات و کسب اطلاعات از آنها را داشته (نمل، آیه ۱۶) و با استفاده از توان ذوب آهن و شکل دهی آن به حالت زره برای مجاهدان راه خدا جان پناه و زره می ساخته و به هر جهت از این نعمت خدادادی و منبعی که برای ایشان جنبه طبیعی داشته استفاده بهینه می کرده تا لشکر ایمان را در مقابل

سپاه کفر یاری و تقویت نماید. از همین دست می‌توان به بحث ساخت سد در مقابل حملات یاجوج و ماجوج توسط ذی‌القرنین اشاره کرد. (کهف، آیه ۹۶)

از مصادیق بارز و شاخص دیگری که در این خصوص می‌توان نام برد حضرت سلیمان علیه السلام است. خدای متعال می‌فرماید: باد، پرندگان، اجنه ساختمان ساز و غواص و قدرت‌هایی از این دسته را در اختیار سلیمان قرار دادیم. از منظر ما می‌توان این قدرتها را معجزه و یا قدرتی که به صورت طبیعی و نه متعارف در اختیار حضرت سلیمان علیه السلام قرار داده بود، نامید. اما مهم اینجاست که حضرت سلیمان علیه السلام از این منابع خدادادی به بهترین وجه در جهت اهداف الهی و توسعه اقتصادی و اجتماعی جامعه خود و حتی شکست دشمنان خدا استفاده کرد. با توجه به آنچه که گفته شد، استفاده بهینه از منابع موجود که اتفاقاً با نگاه نوآورانه همراه باشد یکی از مهمترین و مؤثرترین گام‌های جامعه در جهت جهاد اقتصادی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰) پس با الگوگیری از آموزه‌های قرآن کریم باید از این منابع موجود به نحو احسن استفاده کرده و در مسیر جهاد اقتصادی گام برداشت که اگر چنین شود بسیاری از معضلات کم‌شده و زمینه‌های فراوانی در جهت ایجاد مشاغل مفید و پر بازده ایجاد خواهد شد.

اقتصاد مقاومتی

تعریف کامل و جامع از اقتصاد مقاومتی را خود رهبر فرزانه انقلاب ارائه داده‌اند «اقتصاد مقاومتی یعنی آن اقتصاد که در شرایط فشار، در شرایط تحریم، در شرایط دشمنی‌ها و خصومت‌ها شدید می‌تواند تعیین‌کننده رشد و شکوفایی کشور باشد» به عبارتی مقاومت در برابر تمام برنامه‌ها و تحریم‌های دشمن و همچنین مقاومت در برابر الگوهای نادرست اقتصادی در جامعه و ارائه‌ی راهکارها و پیشنهادهای مطلوب در جهت رشد و شکوفایی و استقلال اقتصادی کشور است. اقتصاد مقاومتی یعنی شناخت هرچه بیشتر حوزه‌های فشار و تقابل با اقتصاد منفعل مصرف‌کننده بودن و نیز ترغیب افراد جامعه به مشارکت هرچه بیشتر در فعالیت‌های اقتصاد در جهت پیشبرد اهداف توسعه و پیشرفت کشور و عدم وابستگی به سایر کشورهای پیشرفته‌ی جهان می‌باشد. امام علی علیه السلام در فرازی از خطبه‌ی ۱۲۲ می‌فرماید: «هرگاه احساس کنیم چیزی باعث جمع پراکنده‌ی ما می‌شود و به وسیله

آن به هم نزدیک می‌گردیم و باقی مانده پیوندها در میان خود را محکم می‌سازیم، به آن علاقه نشان می‌دهیم.»

حال در جامعه کنونی و با وجود تمام مشکلات و تحریم‌های اقتصادی از جانب دشمنان همه‌ی افراد یک جامعه به ویژه در رأس آن دولتمردان باید تمام آرا و افکار خود را در گوشه‌ای نهاده و با تمام اختلاف‌های عقیدتی، علمی و مدیریتی در زمینه‌ی بحران‌های اقتصادی کشور و پیشبرد اهداف اقتصادی نظام اسلامی، وحدت وجودی پیدا کرده و با اتکاب مقاومت و عزت نفس و نیروهای جوان کشور به حل مشکلات و بحران‌ها بپردازند.

از طرفی چنین مقاومتی چه بسا موجب تعالی و خلاقیت انسان می‌شود و بی‌شک در مقوله‌ی اقتصادی منجر به مصرف و بهره‌وری صحیح منابع اقتصادی کشور و مدیریت و کنترل صحیح آن‌ها می‌شود.

در تفسیر قناعت تعبیرات مختلفی در منابع لغت و سخن بزرگان آمده است که تضادی باهم ندارند. بعضی قناعت را به معنای رضایت به آنچه خدا به انسان داده تفسیر کرده‌اند و برخی به راضی بودن به کمتر از نیازها و عده‌ای رضایت به حداقل زندگی و گاه گفته‌اند قناعت آن است که انسان در برابر آنچه خدا به او داده است خشنود باشد و بیش از آن را طلب نکند و این همان حقیقتی است که بسیاری از بارها از دوش انسان بر می‌دارد (پیام امام، مکارم، ج ۱۳، ص ۷۵۳) در کلام امیرالمؤمنین آمده است «القناعه مأل لا ینفد» (دشتی، ۱، ح ۵۷) «قناعت مالی است که هرگز تمام نمی‌شود» در تعریف جامعی از قناعت می‌توان گفت: حالتی است که انسان با داشتن حداقل ضروریات زندگی می‌سازد و به دنبال زرق و برق و اضافاتی که فکر و وقت انسان را پیوسته به خود مشغول می‌دارد و آلوده‌ی انواع محرمات می‌کند نمی‌رود. داشتن این روحیه به منزلت ثروت پایان‌ناپذیر است؛ چرا که انسان را از تمام ثروت‌های دنیا بی‌نیاز می‌سازد.

آرامش روان

یکی از دغدغه‌های امروز بشر در رویارویی با مشکلات اقتصادی رسیدن به آرامش و آسایش است. در جهان مادی گروهی در اثر فقر و تنگدستی و عده‌ای با مال‌اندوزی و

حرض و طمع بی رویه از این نعمت الهی به بهره مانده اند.

امام در حکمت ۲۷۳ می‌فرماید:

می‌خواهد حریصان دنیا را از حرض باز دارد و به کفاف و عفاف قانع سازد و از مسابقه گناه آلودی که برای به چنگ آوردن اموال بیشتر در میان گروهی از دنیا پرستان رایج است جلوگیری کند. از این منظر افراد حریض پیوسته در زحمتند و روحشان در عذاب و جسمشان خسته و ناتوان است (مکارم، ۱، ص ۲۹۷) به عبارتی تعبیر امام مبنی بر عدم تلاش و کوشش و جهد نمی‌باشد؛ بلکه همواره خداوند برترین پاداش‌ها را در کار و کوشش و کسب رزق حلال قرار داده است. اما اگر انسان به این نکته مهم توجه داشته باشد که روزی بندگان در نزد خداوند محفوظ و مقدر است دیگر برای کسب مال و ثروت، بیش از حد توان و مخارج زندگی اش خود را به زحمت نمی‌اندازد و این خود سبب می‌شود در زندگی به آرامش و آسایش بیشتری رسیده و گام‌های مؤثرتری بردارد که تنها جنبه‌ی ماده نداشته و سبب رشد و پیشرفت معنوی وی شود.

نتیجه‌گیری

جهاد از الفاظ بسیار با شکوه و تقدس است که در ذهن انسان شهادت و جانبازی در راه آرمان مقدس اسلام را تداعی می‌کند و انسان را به یاد بزرگانی می‌اندازد که سخت کوشانه در راه ترویج دین حرکت کرده و در این راه تمام سرمایه خود یعنی جان گرامی خویش را در طبق اخلاص گذاشته و از آن نیز مضایغه ننموده‌اند و از دیگر سوی اقتصاد از الفاظ است که معنای متعارف پول، ثروت و توان مالی و مادی را به ذهن متبادر می‌کند، حال وقتی جهاد اقتصادی مطرح می‌شود به نظر می‌رسد که باید امری بسیار شریف، پاک و خود جوش همراه با کوششی بسیار زیاد در مسیر تولید ثروت و توان مالی و مادی انجام پذیرد. لذا باید به منابع اصیل و مورد تأیید مراجعه کرد تا با الگوپذیری از آنها بتوان این حرکت عظیم را به سر منزل مقصود رهنمون شد.

قرآن کریم به عنوان مرجع تمام مراجع و قول فصل دین مبین اسلام انسان‌ها را به حرکتی مضاعف همراه با رعایت پارهای نکات اخلاقی، دینی، انگیزشی و مادی دعوت می‌کند و بیان می‌دارد. جامعه عملاً به جهاد اقتصادی نائل نخواهد شد مگر آنکه این

نکات و دستورات دقیقاً و مو به مو اجرا گردد که ابتدای آن از توحید خدا آغاز و انتهای آن نیز به توحید حق تعالی ختم می‌شود. قرآن کریم اصلاً و ابداً نقش تکنیک و راه اندازی صنایع را منکر نشده و اتفاقاً به فراخور حال و با توجه به مورد، بعضی از صنایع را هم مورد اشاره قرار داده که به هر جهت نقش علم روز، تجربه و تکنیک هم از موارد غیرقابل انکار در قرآن کریم و همچنین سیره و عرف عقلای عالم است.

با جهاد اقتصادی باید ارزش اجتماعی جامعه با عنوان یک کل احیاء شده و ارزش تک تک افراد جامعه نیز حفظ و بلکه ارتقاء یابد چراکه در واقع از هر دری که فقر وارد شود ایمان از در دیگر خارج می‌گردد. جهاد اقتصادی در واقع، دستیابی به کرامت انسانی از طریق ریشه کنی فقر و استضعاف مالی، جلوگیری از کاستی‌های اقتصادی، جلوگیری از انحطاط اخلاقی جامعه در نتیجه مال‌اندوزی زیاد و تکاثر و تهییج افراد برای اهتمام به امور دیگران را مدنظر قرار داده و متعرض این غفلت احتمالی شده که فکر نکنیم حرکت پرشتاب در مسیر اقتصاد موجب تباهی، سوداگری و در نقطه مقابل تعالی انسانی و اسلامی است. پس جهاد اقتصادی باید در جهت کرامت و تعالی انسانی و مهمترین شاخصه آن یعنی عدالت حرکت نماید. مسلماً ما نیز که در انتظار سید اوصیاء و آخرین ذخیره الهی هستیم، با جهاد اقتصادی خود که در مسیر تعالیم عالی قرآن کریم است، باید به سهم خود شرایطی را ایجاد کنیم که در زمان ظهور دولت یار؛ آن یار سفر کرده با بهترین شرایط مواجه بوده و اقدام به ایجاد عدل و قسط فرماید و ضمن احیای کرامت انسان، ابواب رحمت الهی به سوی انسان زمینی باز گردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم. ترجمه‌ی مکارم شیرازی.
۲. نهج‌البلاغه، (۱۳۵۱)، ترجمه‌ی علینقی فیض‌الاسلام، تهران، انتشارات بینا.
۳. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، (۱۴۰۸)، لسان‌العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴. حریری، محمدیوسف، (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات قرآنی، قم، انتشارات هجرت.
۵. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۳۷)، لغت‌نامه دهخدا، تهران، چاپ سیروس.
۶. راغب اصفهانی، ابی‌القاسم حسین بن محمد، (۱۳۸۱)، المفردات فی غریب القرآن، تهران، مکتبه‌المرتضویه.
۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۶)، تفسیر المیزان، ترجمه‌ی محمدباقر موسوی همدانی، قم، مؤسسه‌ی مطبوعات دارالعلم.
۸. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۳۸۴)، مجمع‌البیان، تهران، چاپ اسلامیة.
۹. عاکفی، اسماعیل، (۱۳۸۵)، اصلاح‌الگوی مصرف، بی‌جا، بی‌نا.
۱۰. قرشی، علی‌اکبر، (۱۳۶۷)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. معلوف، لوئیس، (۱۳۶۵)، المنجد فی اللغه، تهران، انتشارات اسماعیلیان.
۱۲. معین، محمد، (۱۳۷۱)، فرهنگ معین، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۰)، تفسیر نمونه، قم، انتشارات نسل جوان.

واکاوی بداء از دیدگاه فریقین با نگاهی به آیات و روایات

علی احمد ناصح^۱

زهرا مولا قلقاچی^۲

فاطمه محمدزاده^۳

چکیده

مساله «بداء» از جمله مسائلی است که علمای مذاهب اسلامی در مورد آن دیدگاه‌های مختلفی دارند. این مسئله از ویژگی‌های تفکر شیعی و متأثر از نصوص دینی است. از نظر شیعه، اعمال انسان در سرنوشتش تأثیر گذار است و خداوند براساس اعمال صالح یا ناصالح وی، تقدیرش را تغییر می‌دهد. برخلاف یهود که دست خدا را از هر گونه تغییر و تبدیل بسته می‌دانند. در اهمیت مبحث «بداء» همین بس که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «مَا عُبدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلِ الْبِدَاءِ» از اینرو راقمان این سطور درصددند به روش توصیفی - تحلیلی به تبیین هر چه بیشتر این موضوع بپردازند. به همین منظور پس از مفهوم‌شناسی واژه «بداء» و ذکر تفاوت آن با نسخ، به بررسی دیدگاه مفسران و علمای اهل تسنن پیرامون بداء پرداخته و ضمن نقل اقوال مشهور، دلایل شیعه بر اثبات بداء و اتهامات علیه شیعه را نیز مطرح نموده و با استدلال‌ات عقلی و نقلی شیعه را از تهمت‌های ناروای مخالفان مبرا ساخته است. بنابراین از نگاه مسلمانان هر نوع تحول و دگرگونی تحت قدرت و سیطره تدبیر خداوند بزرگ قرار دارد و قدرت خدای سبحان علی الاطلاق نافذ است و کسی توان ممانعت از تحقق آن را ندارد. قرآن کریم که کتاب جامع و جاویدان برای هدایت است، نیز در آیاتی چند بر آن تصریح نموده است.

واژگان کلیدی

بداء، فریقین، لوح محو، لوح اثبات، ام‌الکتاب.

Email: aliahmadnaseh@yahoo.com

۱. دانشیار دانشگاه قم، گروه علوم قرآن و حدیث

Email: zmola90@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناس ارشد دانشگاه قم

Email: Mohammadzadeh.f5266@gmail.com

۳. دانشجوی کارشناس ارشد دانشگاه قم

مقدمه

در تاریخ اسلام مسئله‌ی بدها نسبت به خدا، همواره یکی از مباحث کلامی مشکل و معرکه آراء و معضلات بوده و از اموری است که اختلاف نظر و دیدگاه در مورد مفهوم آن، سبب مرزبندی و اختلافات قابل توجهی میان فیلسوفان، متکلمان، مفسران و عارفان شده است.

بدها در اصل از اعتقادات مشهور شیعه امامیه بوده که مستند آن قرآن و حدیث است؛ از این رو در حقیقت مسئله‌ای نقلی بوده و ریشه در آیات و روایات دارد. علمای شیعه معتقدند که سرنوشت انسان‌ها تابع اسباب و عللی است که با دگرگونی آن‌ها، تغییر می‌کند؛ چه بسا به ظاهر وقوع حوادثی حتمی جلوه کند لیکن به دلیل دگرگونی یا جایگزینی برخی عوامل مؤثر در پیدایش آنان، به وقوع نپیوندند. علمای عامه پیرامون مفهوم و حقیقت بدها به دو دسته تقسیم شده‌اند؛ اعتقاد برخی از آنان همسو با اعتقاد شیعه در این زمینه است لیکن برخی دیگر از آنها مخالف حقیقت بدها بوده و مفهومی را که شیعه به آن معتقد است، دقیق بررسی نکرده و با برداشتی غلط از این عقیده که متأثر از معنای لغوی این کلمه است، نسبت‌های ناروایی به شیعه داده‌اند؛ به اینصورت که بدها را به معنای آشکار شدن امری مخفی برای خدا دانسته و شیعه را به نسبت دادن این معنا به خداوند متهم می‌کنند که در نتیجه‌ی آن، بدها را موجب تغییر در علم الهی دانسته و امکان جهل و نقص در علم خداوند را جایز می‌شمارند؛ درحالی شیعه به هیچ وجه چنین اعتقادی در این زمینه ندارد. لذا پرداختن به این مبحث با هدف تبیین معنی و حقیقت آن از نظر شیعه با دلایل عقلی و نقلی و رد اتهام از شیعه و هم چنین برداشتن گامی درصدد کم رنگ ساختن این اختلافات ضروری می‌نماید. شایان ذکر است که از مهمترین جنبه‌های کاربردی این بحث، تبیین این مسئله است که انسان موجودی مختار است که براساس اختیار و با انجام اعمال صالح و ناصالح در تعیین سرنوشت خویش مؤثر بوده و موجب تغییر در تقدیرات الهی می‌گردد لیکن این به معنای آن نیست که علم الهی تغییر پذیر است و جهل و نقص در آن راه دارد بلکه به حکم اینکه وجود خداوند از هر نظر بی‌پایان و نامحدود است به همه چیز احاطه دارد. این احاطه و حضور خداوند نسبت به همه چیز به

معنی علم و آگاهی کامل او بر همه چیز است به گونه‌ای که با دگرگونی و تغییر در پدیده‌ها هیچ‌گونه تغییری در علم او حاصل نمی‌شود؛ به عبارت دیگر تغییر تقدیر الهی در مورد انسان بر اثر اعمال پسندیده و ناپسند او صورت می‌گیرد و این به مفهوم آشکار شدن چیزی است که بر بندگان مخفی بوده و ظهورش برای آنان تازگی دارد، نه این که خداوند به علمی دست یابد که قبلاً از او مخفی بوده است.

توجه به منزه بودن ذات الهی از هرگونه جهل و نقص از یک سو و اسناد بداء به خداوند در متون دینی از سوی دیگر زمینه‌ای فراهم آورده تا مسئله بداء به طور گسترده در منابع کلامی و تفسیری مورد توجه و تحقیق قرار گیرد و به طور مستقل کتاب‌هایی در این زمینه تألیف شود. از اینرو توجه خاص قرآن کریم به مسئله بداء، ارزشی که ائمه معصوم علیهم‌السلام برای آن قائل بودند و هم چنین پرداختن اکثریت علماء به این موضوع در طول تاریخ، حاکی از اهمیت آن است به طوری که به گفته مؤلف الذریعه بیست و پنج کتاب و رساله مستقل در این باره نوشته شده است.

از جمله مسائل چالش برانگیز در این مبحث این است که آیا اراده و مشیت خداوند تغییر پذیر است یا اینکه اگر بر چیزی تعلق گرفت به هیچ وجه تغییر در آن راه ندارد؟ آیا انسان می‌تواند در سرنوشت خویش تأثیر گذار باشد؟ آیا تقدیرات الهی از روی جبر است و انسان‌ها چاره‌ای جز تسلیم در برابر آن ندارند یا خیر؟

این پژوهش با استناد به مهم‌ترین آیات و روایاتی که در اثبات «بداء» مطرح هستند، در اثنای بهره‌جستن از تفاسیر معتبر فریقین، دیدگاه علماء مشهور و معتبر هر دو فرقه را نیز بررسی نموده و سعی بر تبیین هرچه بیشتر موضوع و پاسخگویی به سؤالات مذکور دارد. بی‌شک کتب و پژوهش‌های بی‌شماری در این وادی به نگارش درآمده ولی هیچکدام، این موضوع را با این رویکرد بررسی نکرده‌اند.

۱. مفهوم شناسی «بداء»

اهل لغت واژه «بداء» را از ریشه «بدو» بداء بدواً بدواً به معنای «ظهور» نوشته‌اند. «ظهور» در دو معنا به کار می‌رود: «ظهور پس از خفا» و «پیدایش رأی جدید» که خود دو مصداق دارد: یکی پیدایش یک رأی بدون سابقه (از ریشه بدء)؛ در کار او «بداء» حاصل

شد یعنی در آن کار برایش نظری تازه پیدا شد. (فیروز آبادی، بی تا: ج ۱، ص ۶/ ابن منظور، بی تا: ج ۱۴، ص ۶۵/ جوهری، ۱۳۷۶ ق: ج ۶، ص ۲۲۷۸) و دیگری پیدایش یک رأی برخلاف رأی سابق؛ ابن فارس می‌نویسد: «می‌گویی در این کار برایم بدائی حاصل شد، یعنی نظرم درباره‌ی آن عوض شد» (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ج ۱، ص ۲۱۲) راغب می‌نویسد به معنای «روشن و آشکار شدن چیزی» است. (راغب اصفهانی، بی تا: ص ۱۱۳)

بدین سان بدهاء در لغت عرب در سه مورد به کارم می‌رود:

۱. آشکار شدن چیزی پس از مخفی بودنش ۲. پیدایش رأی جدید برخلاف رأی پیشین (تغییر رأی) ۳. پیدایش رأی جدید بدون سابقه پیشین.
شایان ذکر است که در قرآن و حدیث بدهاء به دو معنای اول به کار رفته و معنای سوم از محل خارج است و تنها معنای دوم مورد اختلاف است.

از جمله آیاتی که واژه «بدهاء» در آنها در معنای لغوی به کار رفته آیه «وَبَدَا لَهُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ» (زمر / ۴۷)؛ برای ستمکاران در روز قیامت، اموری آشکار می‌شود که هرگز گمان نمی‌کردند.» «وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتِ مَا كَسَبُوا» (زمر / ۴۸)؛ در روز قیامت اعمال بدی را که مشرکان، انجام داده‌اند، برایشان آشکار خواهد شد.» و «وَبَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يَخْفُونَ مِنْ قَبْلِ» (انعام / ۲۸)؛ روز قیامت، هنگامی که کفار در برابر آتش جهنم قرار می‌گیرند، اعمال و نیاتی را که پیش تر پنهان می‌کردند، در برابر آنها آشکار می‌شود.»

«بدهاء» در اصطلاح هم در مورد خداوند به کار می‌رود هم در مورد انسان ولی با دو معنای متفاوت از هم. بدهاء نسبت به مخلوقات عبارت است از تغییر عقیده بر اساس معرفتی نو با وضعیتی جدید که مستلزم تجدید نظر در امر مورد نظر است اما این معنا در مورد خداوند علیم که زمان و شرایط محیطی، دانش او را محدود نمی‌کند، نمی‌تواند مصداق پیدا کند. آنچه که نسبت دادن آن به خداوند رواست، معنای مجازی است به این بیان که «بدهاء» یعنی ظهور اراده خداوند برخلاف ظن و گمان مردم و پنهان برآنان. (خویی، ۱۴۱۴: ص ۲۰/ مطهری، ۱۳۷۸: صص ۶۶-۶۹) بر این اساس بدهاء عبارت است از تغییر در مراحل مقدماتی تحقق اشیاء در خارج؛ از جمله مشیت و اراده و قدر و قضا، بر اساس علم و قدرت مطلق خدا. (برنجکار، ۱۳۸۵: صص ۹۵-۱۱۱/ملکی میانجی، ۱۴۱۵: صص ۳۴۹-۴۰۳).

۲. تفاوت بداء و نسخ

با وجود آن که «بداء» از مسائل علم کلام است ولی ارتباط تنگاتنگ و مشترکاتی با نسخ که یکی از مباحث ذیل اراده تشریحی است، دارد از این رو شایسته است قبل از تشریح خود مبحث بداء ابتدا توضیح مختصری در مورد نسخ و تفاوت آن با «بداء» داده شود:

نسخ در حقیقت همان تقیید حکم از نظر زمان است و مستلزم مخالفت با حکمت و علم خدا نیست (خویی، بی تا: ص ۲۷۶). درباره رابطه نسخ با بداء نظرات گوناگونی ارائه شده است؛ شیخ مفید (ره) بداء را همان نسخ می‌داند. (مفید، ۱۳۸۷: ص ۹۲) برخی نیز گفته‌اند هر امری بعد از نهی و هر نهی بعد از امر، بداء است به شرط آن که جامع چهار شرط وحدت فعل، وحدت زمان، وحدت هدف و وحدت آمر و ناهی باشد و اگر دارای چهار شرط نبود، نسخ صورت گرفته است نه بداء (رازی، ۱۴۲۰ ق: ج ۲، ص ۱۱۱). میرداماد بداء را مانند نسخ می‌داند، با این تفاوت که نسخ را به امور تشریحی و بداء را به امور تکوینی مربوط می‌داند (میرداماد، ۱۳۷۴: ص ۵۸)، نظر او با روایات معصومین علیهم‌السلام سازگاری بیشتری دارد.

آیت الله جوادی آملی معتقد است: «همان گونه که بازگشت نسخ به تخصیص زمانی است و آنچه عرفاً نسخ نامیده می‌شود در حقیقت اعلام محدود بودن ظرف زمانی حکم پیشین است و از این رو گفته می‌شود: نسخ نسبت به خداوند «بیان» حکم است و نسبت به بندگان «رفع» حکم، بداء نیز نسبت به انسان‌ها «بداء» و نسبت به خداوند «ابداء» است؛ خدای سبحان که علم شهودی به اشیا از ازل تا ابد دارد و می‌داند در هر مقطع چه پدیده‌ای حادث خواهد شد و کدام پدیده رخت بر خواهد بست، نزد او بدائی مطرح نیست، بلکه ابداء، یعنی اظهار پس از إخفاء است، ولی نزد انسان‌ها بداء و ظهور پس از خفاء خواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۶، ص ۱۱۰)

بنابراین نسخ، هم در احکام شرعی و هم در امور تکوینی وجود دارد و وقوع آن در تکوینات به همان معنای بداء می‌باشد؛ چنان که آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (رعد / ۳۹)؛ خداوند هر چه را بخواهد محو و نابود می‌سازد و هر چه را بخواهد

اثبات می‌کند و لوح محفوظ نزد اوست.» نیز این مطلب را تصدیق می‌کند. علاوه بر این، همانطور که بداء جلوه ای از قدرت خداوند است به گفته قرآن مجید نسخ نیز از مصادیق قدرت خداوند است. چرا که می‌فرماید: «مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره/۱۰۶)؛ هر حکمی را نسخ کنیم یا آن را به فراموشی بسپاریم، بهتر از آن یا ماندش را می‌آوریم. مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست». خداوند در این آیه شریفه، مطلق بودن قدرت خود را دلیل نسخ معرفی می‌کند. در این صورت نسخ نیز مانند بداء دایر مدار قدرت لایزال الهی است.

۳. دیدگاه اهل تسنن

علمای اهل تسنن در این وادی اتفاق نظر ندارند و به دو گروه موافق و مخالف بداء تقسیم شده‌اند که در زیر به بررسی هر کدام پرداخته می‌شود.

۳-۱. موافقان بداء

ابن حجر از علمای بزرگ اهل سنت معتقد است وقتی گفته می‌شود «بدا لله» یعنی در علم خداوند سبحان از قبل معلوم بوده است که بعدها اراده نموده تا آن را آشکار سازد، و مراد از آن این نیست که امری ابتدا برای خداوند سبحان مخفی بوده و بعدها آشکار گردیده است؛ چرا که چنین چیزی از ساحت خداوند متعال محال است. (عسقلانی، ۱۳۷۹: ج ۶، ص ۳۶۴) هیشمی از علمای بزرگ اهل سنت، شافعی مذهب و با عقاید اشعری است. وی در مجمع الزوائد که از بزرگ‌ترین منابع روایی اهل سنت است در باب «طلوع الشمس من مغربها» از عبد الله بن عمرو روایت می‌کند: «أَنَّهَا [الشَّمْسُ] كَلَّمَا غَرَبَتْ أَتَتْ تَحْتَ الْعَرْشِ فَسَجَدَتْ وَاسْتَأْذَنْتْ فِي الرُّجُوعِ فَأَذَّنَ لَهَا فِي الرُّجُوعِ حَتَّىٰ إِذَا بَدَأَ اللَّهُ أَنْ تَطْلُعَ مِنْ مَغْرِبِهَا فَعَلَّتْ كَمَا كَانَتْ تَفْعَلُ أَتَتْ تَحْتَ الْعَرْشِ فَسَجَدَتْ وَاسْتَأْذَنْتْ فِي الرُّجُوعِ فَلَمْ يُرِدْ عَلَيْهَا شَيْءٌ، ثُمَّ تَسْتَأْذِنُ فِي الرُّجُوعِ فَلَا يُرِدُ عَلَيْهَا شَيْءٌ... (هیشمی، ۱۴۱۴: ج ۸، ص ۸)؛ خورشید هر زمان که غروب می‌کند زیر عرش رسیده پس سجده می‌نماید و از خداوند اجازه بازگشت می‌طلبد؛ پس به او اجازه داده می‌شود تا زمانی که برای خداوند بداء حاصل شود که خورشید از مغرب طلوع کند، در این هنگام خورشید مانند هر روز بالا آمده تا به زیر عرش می‌رسد، سپس اجازه بازگشت می‌طلبد اما به او اجازه داده نمی‌شود...»

بنابراین ملاحظه می‌شود که عبارات استفاده شده در این روایات، مطابق با همان عبارتی است که در کتب شیعه استفاده شده است. و در محتوای بداء بین علمای فریقین اختلافی نبوده است.»

بخاری و مسلم از ابوهریره نقل کرده‌اند که از پیامبر ﷺ شنیدم «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَبْسُطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيَسْأَلَ لَهُ فِي أَجَلِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ» (بخاری، ۱۴۲۵ ق: ج ۷، ص ۹۶/نیشابوری، ۱۴۱۲: ج ۱۶، ص ۱۱۴)؛ کسی که او را فراوانی روزی و طولانی شدن عمر خوش حال می‌کند پس صله‌ی رحم کند. «همچنین احمد بن حنبل از پیامبر ﷺ روایت کرده است: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُعْظَمَ اللَّهُ رِزْقَهُ وَ أَنْ يُمَدَّ فِي أَجَلِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ» (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱ ق: ج ۳، ص ۶۲۹) این روایات و همچنین روایات هم مضمون دیگر، صله رحم را سبب افزایش روزی و طول عمر معرفی می‌کنند که بیانگر تغییر سرنوشت و تقدیر بشر به دست خود و با اعمال خویش است.

عده ای از مفسران اهل سنت نیز در تفسیر آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/ ۳۹)؛ خداوند هر چه را بخواهد محو و نابود می‌سازد و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند و لوح محفوظ نزد اوست.» همان مضمون تفاسیر شیعه را بیان نموده‌اند. به عبارتی آن‌ها معتقدند خداوند همه امور را به اراده خود تغییر می‌دهد و هر حکمی را صلاح بداند نسخ کرده و به جای آن حکم دیگری را که صلاح بداند در میان می‌آورد و یا هر حکمی را بخواهد بی‌آنکه نسخ کند از میان بر می‌دارد. در ادامه به نقل اقوالی که تغییر را در همه چیز جز در سعادت و شقاوت و حیا و ممات جایز می‌دانند. (طبری، ۱۴۱۲: ج ۱۳، ص ۱۱۱/زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۵۳۴/ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۴، ص ۴۰۳/سیوطی، ۱۴۰۴ ق: ج ۴، ص ۶۵)

اقوال دیگری نیز از راویان سنی وجود دارد که به صورت مصداقی ذیل آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/ ۳۹)؛ خداوند هر چه را بخواهد محو و نابود می‌سازد و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند و لوح محفوظ نزد اوست.» نقل شده‌اند که همگی در تأیید بداء است. ما در اینجا به ذکر چند نمونه از آن‌ها می‌پردازیم:

ابن عباس و قتاده و ابن زید و ابن جریج گویند: مقصود احکامی است که نسخ

می‌شوند و بجای آن‌ها احکام جدیدی قرار می‌گیرد. (حائری طهرانی، ۱۳۳۸: ج ۶، ص ۹۸) حسن و کلبی و ضحاک - از ابن عباس - و جبائی نقل می‌کنند: مقصود این است که از کتاب اعمال مردم، آنچه مباح است و کیفر ندارد، محو می‌کند و طاعت‌ها و معصیت‌هایی که کیفر دارند، اثبات می‌کند. (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ج ۲، ص ۹۴)

سعید بن جبیر از ابن عباس روایت می‌کند امکان محو و اثبات در همه چیز است غیر از سعادت، شقاوت، مرگ و حیات. (سمرقندی، بی تا: ج ۲، ص ۲۳۱)

روایت شده عمر در حال طواف خانه کعبه این دعا را می‌کرد: «اللهم إن كنت کتبتنی فی أهل السعادة فأثبتنی فیها، و إن كنت کتبت علی الذنب و الشقوة فامحنی و أثبتنی فی أهل السعادة، فإنک تمحو ما تشاء و تثبت، و عندک أم الكتاب (طبری، ۱۴۱۲: ج ۱۳، ص ۱۱۳)؛ پروردگارا اگر مرا از اهل سعادت نوشتی، آن را ثبت کن و اگر گناه و شقاوتی از من نوشتی، محو کن و از اهل سعادت بگردان. چرا که تو هر چه را بخواهی محو و اثبات می‌کنی و ام الكتاب نزد تو است.»

علامه طباطبایی می‌فرماید در خود آیه دلیلی وجود ندارد تا آیه را به آن معانی تخصیص دهیم، و بدون هیچ تردیدی آیه اطلاق دارد و موارد مذکور هر کدام می‌تواند مصداقی از محو و اثبات باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷؛ ج ۱۱، ص ۳۷۵) قرطبی نیز معتقد است: این چیزی نیست که بتوان با اجتهاد به آن رسید. اگر روایت صحیحی در استثنا کردن این‌ها باشد، به آن معتقد می‌شویم؛ در غیر این صورت، آیه عام است و شامل همه چیز می‌شود و اظهار هم همین است، باورمان این است که تبدیل و تغییر برای قضای الهی نیست و محو و اثبات از چیزهایی است که قبلاً قضای الهی به آن تعلق گرفته است ولی به مرحله قطعیت نرسیده و به طور کلی قضای الهی بر دو گونه است: الف) قضای حتمی که حتماً واقع می‌شود. ب) قضای مشروط به اسباب که محو و اثبات از آن است. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۹، ص ۳۳۱)

آلوسی نیز در تفسیرش چنین اظهار نظر می‌کند: اگر محو و اثبات مربوط به اموری باشد که در نزد ملائکه است، فرقی بین سعادت و شقاوت و رزق و اجل و جز این‌ها نیست در این که همه‌ی آن‌ها قابل محو و اثبات است و اگر مربوط به چیزهایی باشد که علم خدا

به آن تعلق گرفته است، پس هیچ فرقی بین این امور نیست در این که قابل تغییر و تبدیل نیست.» (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۷، ص ۱۵۹)

۲-۳. مخالفان بداء

عقیده به بداء از لحاظ شهرت بیشتر به شیعه اختصاص داشته، حال آن که محتوای این عقیده و معنایی که از آن اراده شده است مورد اتفاق همه مسلمانان است. از طرفی برداشتی غلط از این عقیده که متأثر از معنای لغوی آن بوده، باعث شده است که برخی از علمای عامه با آن مخالفت نمایند، در حالی که این معنا از بداء هیچگاه در مذهب شیعه مراد نبوده است. مخالفان شیعه و پیروان اهل بیت علیهم السلام با تفسیرهای مغرضانه و نادرست از اعتقاد شیعه به «بداء»، نسبت‌های ناروایی را به شیعه داده‌اند، از جمله:

۱-۲-۳. خیاط، یکی از سران معتزله اقولی را به شیعه نسبت داده، آن گاه می‌گوید: «إِنَّ جَمِيعَهُمْ يَقُولُ بِالْبَدَاءِ وَهُوَ أَنَّ اللَّهَ يَخْبِرُ بَأَنَّهُ يَفْعَلُ الْأَمْرَ ثُمَّ يَبْدُو لَهُ فَلَا يَفْعَلُهُ (الخیاط، ۱۹۵۷: ص ۱۴)؛ تمام شیعیان به بداء معتقدند و بداء آن است که خداوند می‌گوید کاری را انجام خواهد داد، ولی بعد بداء برایش پیدا می‌شود و آن کار را انجام نمی‌دهد!»

۲-۲-۳. ابوالحسن اشعری درباره عقیده رافضه (شیعه) می‌نویسد: «رافضه درباره بداء سه گروه شده‌اند: الف) گروهی که بداء را بر خدا جایز می‌دانند؛ یعنی وقتی که خدا می‌خواهد کاری را انجام دهد و نمی‌دهد، برایش بداء حاصل شده است. ب) گروه دیگر معتقدند چنانچه خداوند چیزی را بداند و آن را از خلق پنهان دارد، در آن بداء جاری است، ولی اگر آشکار سازد دیگر بداء در آن روا نیست. این گروه در هر صورت، بداء را بر خدا روا می‌دانند. ج) گروه سوم اصلاً بداء را بر خدا روا نمی‌دانند.» (اشعری، ۱۹۵۷: ص ۲۹)

۳-۲-۳. فخر رازی از جمله مهم‌ترین مخالفان بداء از علمای اهل سنت است، زیرا بداء را موجب تغییر در علم الهی می‌داند و معتقد است: رافضه (شیعه) «بدا» را بر خداوند متعال جایز می‌داند به این معنا که چیزی که قبلاً برای خدا پنهان بوده آشکار شده است که برای اثبات این حرف خود به آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» استناد می‌کنند. فخر رازی به تصور اینکه بداء در همه جا به معنای ندامت و پشیمانی است، شیعه را متهم کرده و گفته

این عقیده باطل است چون علم خداوند اختصاص به ذات او دارد و تغییر و تبدیل در آن راه ندارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۱۹، ص ۵۰)

«پژوهشگری که از تحقیق علمی متنعم و از تحقق انصاف بهره‌مند است می‌داند که فرقه ناجی امامی که پیرو اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم‌السلام) است، به استناد رهنمود رهبران معصوم خود علم ازلی خدای سبحان به همه اشیا (کلی و جزئی، عام و خاص، جوهر و عرض و...) را محرز و مسلم می‌داند و برای تحقیق بیشتر باید متشابهات هر مکتب یا هر شخصیت علمی را به محکومات آن ارجاع داد تا روشن گردد که اعتقاد به علم ازلی خداوند به همه اشیا، اعم از کلی و جزئی، به صنفی خاص اختصاص ندارد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۶، ص ۴۸۷)

۴. دلایل شیعه بر اثبات بداء

همانطور که در معنای اصطلاحی بیان شد علمای شیعه معتقدند بداء در مورد خداوند در معنای مجازی استعمال می‌شود به این معنا که خداوند امور دور از ظن و گمان مردم و پنهان از آنان را طبق مصلحت برایشان آشکار می‌کند نه اینکه امری از خداوند مخفی بوده برایش آشکار شده باشد چرا که نسبت دادن این قول به خداوند مستلزم جهل و حدوث علم است که در باره‌ی خداوند محال است. بداء بدین معنی نه تنها آن گونه که برخی تصور کرده‌اند باوری برخلاف کتاب و سنت نیست، بلکه در موارد زیادی کتاب و سنت آن را تأیید می‌کند و حکایت از تحقق یا امکان تحقق آن در خارج دارد که در زیر به بررسی دلایل عقلی و نقلی جهت اثبات بداء می‌پردازیم.

۴-۱. عقلی

مهم‌ترین اشکال منکران بداء، ناسازگاری بداء با تغییرناپذیری علم خداوند است. اما این اشکال با تأمل در علم الهی و تفکیک آن به علم ذاتی و علم فعلی، به خوبی قابل حل است. علم ذاتی، عین ذات خداست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲، ص ۲۴۶) و ازلی و ابدی است و تغییر در آن راه ندارد. بلکه بداء در محدوده علم فعلی خداست. همانطور که آیت الله جوادی آملی می‌فرماید: «علم فعلی خداوند خارج از مقام ذات و محصول و ناشی از علم ذاتی اوست؛ مانند همه موجودهای امکانی که مسبوق به عدم بوده و ممکن است ملحق به

عدم گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۹، ص ۶۳) به عبارت اخری «بداء حق است، لیکن علم بدایی تحت احاطه علم ذاتی و ازلی خداوند است. بنابراین، خدای سبحان از لحاظ علم ازلی به لحاظ جمع بندی نهایی به آنچه واقع می شود عالم است و از آن سخن به میان می آورد.» (همان، ج ۴، ص ۴۲۴) پس «طرح بداء به همان معنای معهود بین مخلوق ها، نسبت به علم فعلی خدا که در قلمرو امکان قرار دارد نه وجوب، محذور عقلی ندارد» (همان، ج ۶، ص ۱۰۹)

شیخ مفید معتقد است بداء آموزه ای است که از راه نقل به امامیه رسیده است اگر به خاطر نقل نبود، اطلاق بداء بر خداوند ناروا بود. او معتقد است: بداء در مورد خداوند به معنای مجازی استعمال شده یعنی خداوند اموری را که بر حسب مصلحت به تأخیر انداخته بود برای انسان آشکار می کند و اختلافات در این زمینه فقط لفظی است. (مفید، ۱۳۸۷: ص ۴۶) اما این آموزه با دلایل عقلی نیز قابل اثبات است؛ زیرا در محدوده عالم طبیعت، تحول و دگرگونی راه دارد و هر انسانی با مراجعه به علم حضوری خود، در می یابد که وضعیت موجودش می توانست به گونه دیگری باشد و به همین دلیل دعا می کند و اجابت این دعاها چیزی جز بداء نیست. پس نه در علم خدا ابهامی وجود دارد و نه در جهان هستی تحیر و سرگردانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۹، ص ۴۲۳)

علاوه بر این، عقل همه کمالات از جمله قدرت مطلق را برای خدا اثبات می کند بر اساس قدرت مطلق، خدا حتی پس از تقدیری خاص می تواند آن را تغییر دهد و تقدیر جدیدی را رقم زند. پس انکار بداء، محدود کردن قدرت خدا و سلب کمالات از کمالات اوست که بر خلاف حکم عقل است (برنجکار، ۱۳۷۹: ص ۸) از سوی دیگر مسئله بداء منافاتی با اراده و اختیار انسان ندارد چرا که «فعل اختیاری به ضرورت حاصل می گردد و ضرورتی که از راه اختیار فاعل حاصل می گردد، نافی اختیار او نیست، چه این که امتناعی که به اختیار فاعل محقق می گردد نیز منافاتی با اختیار او نمی باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۳-۱، ص ۲۵۳)

شیخ طوسی ره نیز در کتاب الغیبه در ذیل حدیث ۴۲۲ در توجیه روایات مربوط به بداء می گوید: «بداء این است که مصلحت کاری تغییر پیدا کرده اما آشکار ساختن آن به

سبب مصلحتی به تأخیر افتاده است؛ بدون آن که مطلبی برای خداوند آشکار شده باشد؛ زیرا ما نه اعتقاد به این مطلب داشته و نه آن را ممکن می‌دانیم؛ و خداوند بزرگ تر از آن است که چنین باشد.» (طوسی، ۱۴۱۱: ص ۴۳۱)

آیه الله سبحانی در کتاب *اضواء علی عقائد الشیعه الامامیه*، بداء را مانند نسخ از عقائد شیعه امامیه بر می‌شمارد؛ نسخ را در تشریح و بداء را در تکوین، و شیعه را مشهور به اعتقاد به بداء، همانند اعتقاد به تقیه و متعه، می‌داند. با تبیین اصل بداء به رد دیدگاه یهود دال بر بسته بودن دست خداوند می‌پردازد. وی معتقد است خداوند قائم به امر و تدبیر، قیوم بر هر چیز و هر روز در کاری است؛ پس دست خدا بسته نیست بلکه مبسوط است در هر امری که بخواهد با حکمت و مشیت خویش تصرف نموده و آن‌ها را محو و یا اثبات می‌کند و اصل کتاب نزد اوست، بنابراین تغییر در لوح محو و اثبات خللی بر علم خداوند وارد نمی‌کند و خداوند عالم به کل حوادث می‌باشد و جهل در او محال است. (سبحانی، ۱۳۷۹: صص ۲۲۰-۲۲۲) بنابراین «بداء در تکوینات و نسخ در تشریحات هرگز ناشی از جهل حاکم یا تجهیل مردم نیست، زیرا خدای سبحان علم و شهود محض است و جهل و نسیان با علم و شهود سازگار نیست» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۷، ص ۳۵۰) آیه شریفه «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًا (مریم/۶۴)؛ پروردگار تو هرگز فراموشکار نیست» مؤید این بیان است.

نتیجه اینکه تغییر برنامه بر اساس حکمت، مانند تغییر نسخه‌ی پزشک در شرایط ویژه-ی بیمار، اشکال ندارد. چنانکه «بداء» در مورد خداوند، به معنای تغییر برنامه بر اساس تغییر شرایط است، البته تمام این تغییرات را خداوند از قبل می‌داند، همان‌گونه که گاهی پزشک از قبل می‌داند پس از دو روز عمل به این نسخه، وضع بیمار تغییر کرده و نیاز به دارو و نسخه‌ای دیگر دارد. و درباره‌ی خداوند هرگز به معنای پشیمان شدن یا تغییر هدف و یا کشف نکته‌ای تازه و تغییر موضع نیست، زیرا این معانی از جهل و محدودیت سرچشمه می‌گیرد که مربوط به انسان است، اما خداوند در مسیر امتحان و تربیت انسان این تغییرات را انجام می‌دهد. (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۳، ص ۱۶۳)

دلایل نقلی در دو بخش قرآنی و روایی قابل بررسی است. دلایل نقلی - قرآنی شامل آیات ناظر بر بداء است که خود در سه دسته آیات ناظر بر «مبانی و اجزای مفهوم بداء»، آیات بر «تغییر سرنوشت انسان‌ها را بر اثر افعال اختیاری آنان» و آیاتی که «مصادیق عینی بداء» را بیان می‌کنند، مطرح می‌شود. وجود چنین آیاتی دلیل بر ریشه قرآنی داشتن بداء است و از مهم‌ترین دلایل اثبات آن و رد اتهام از شیعه مبنی بر اعتقاد بر ملازمه بداء و جهل در مورد خداوند است. شیعه‌ای که معتقد بر صفات جمال و جلال پروردگار است چگونه می‌تواند نسبت جهل به خداوند بدهد؟! بخش دوم دلایل نقلی خود شامل روایات نبوی و روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام است که در موضوعاتی از قبیل: تفسیر معنای بداء، اهمیت اعتقاد به بداء، مصادیق بداء و ارتباط بین علم الهی و بداء بررسی می‌گردد.

۴-۲-۱. قرآنی

قرآن کریم گرچه به طور مستقیم به مسئله بداء نپرداخته است؛ ولی مضمون آن از برخی آیات استفاده می‌شود. این آیات در سه دسته جای می‌گیرند:

الف) آیاتی که ناظر به «مبانی و اجزای مفهوم بداء» است؛ از جمله آیات «قضا و قدر محتوم و غیر محتوم» که آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (رعد / ۳۹)؛ خداوند هر چه را بخواهد محو و نابود می‌سازد و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند و لوح محفوظ نزد اوست.» مهم‌ترین آن‌ها است. در این آیه از نسخ در تکوین یا همان بداء، به «محو» یاد شده است. قوانین و احکام ثابت در موطن معینی به عنوان امّ الكتاب همواره نزد خدا از دگرگونی محفوظ است و مقررات جزئی تغییرپذیر بر اساس نظامی خاص دگرگون می‌شود و خدا از ازل تا ابد با علم بی‌کران خود می‌داند چه حادثه‌ای مغلوب و چه پدیده‌ای غالب خواهد شد. نمونه‌ای از احکام ثابت و تغییرناپذیر الهی رخداد چشیدن مرگ است؛ «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (عنکبوت / ۵۷)؛ همه کس مرگ را می‌چشد و سپس به سوی ما باز می‌گردید» زیرا خداوند مرگ را از عالم طبیعت بر نمی‌دارد؛ پس اصل مرگ قابل زوال نیست و از موارد قضای ثابت الهی است؛ برخلاف مدت عمر هر انسان که از مسائل قدری است و با عوامل گوناگونی، مانند صدقه، صلّه رحم، دعا و... افزایش پیدا می‌کند و نیز با برخی عوامل مانند قطع رحم، ظلم به بی‌پناه

و... کاهش می‌یابد. قضای الهی مانند اصل مردن، از مسائل امّ‌الکتاب، و قَدَر خدا مانند آجَل محدود افراد از مصادیق «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» (رعد/۳۹) می‌باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۶، ص ۹۳)

علامه طباطبایی (ره) نیز ذیل آیه شریفه بیان می‌دارد: مراد از محو و اثبات در این آیه، نسخ احکام، محو کردن نامه اعمال، محو گناهان، اثبات حسنات و ... نیست بلکه نظر به اطلاقی که در آیه وجود دارد و هیچ قیدی بر مفهوم آن نخورده، به این معنا می‌باشد که برای هر وقتی کتاب مخصوص وجود دارد و این کتاب‌ها به تناسب اختلاف در اوقات، مختلف می‌باشند. و خداوند سبحان هر وقت که می‌خواهد در کتابی تصرف کند، آن را محو نموده و کتاب دیگری را به جای آن اثبات می‌کند؛ بنابراین این اختلاف کتاب‌ها که به تناسب اختلاف اوقات صورت می‌پذیرد، خود به خودی نیست بلکه از تصرفات گوناگون الهی ناشی می‌شود؛ ضمن آنکه نمی‌توان گفت قضایا و امور عالم در نزد خدا وضع ثابتی ندارد و حکم او مانند احکام ما آدمیان و صاحبان شعور تابع عوامل خارجی است؛ چون در ادامه می‌فرماید: «و عنده ام‌الکتاب»؛ یعنی اصل و ریشه عموم کتاب‌ها و آن امر ثابتی که این کتاب‌های دستخوش محو و اثبات بدان بازگشت می‌کنند، نزد او است و آن اصل، بر خلاف این فروعات، دستخوش محو و اثبات نمی‌شود؛ چون در غیر این صورت، دیگر لزومی نداشت که اصل کتاب‌ها خوانده شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۱، ۳۷۵)

بنابراین می‌توان گفت همه موجودات از دو حالت برخوردارند:

۱. تغییر که مستلزم قرار گرفتن در معرض مرگ، زندگی، زوال، بقا و نیز انواع دگرگونی‌ها می‌باشد؛

۲. ثبات، که موجودات را از جهت خود از هر گونه دگرگونی مصون می‌دارد.

براساس آن چه در خصوص عوالم کلی وجود در مباحث الهیات اسلامی مطرح است، صورت آن چه در عالم ماده و جسم تحقق می‌یابد، با صورت‌هایی در عالم مثال تطابق دارد و صورت عالم مثال نیز به نوبه خود با صور عالم عقل مجرد مطابق می‌باشد؛ یعنی نظام موجود در عالم پایین، بی‌آنکه دستخوش تغییر و تبدیل گردد، در عالم بالا

تحقق دارد و این بدان خاطر است که تحقق وجودی در عالم پایین، به علتی در عالم بالا نیاز دارد و آن علت در صورت تحقق، بری از تغییر خواهد بود؛ چون واقع از آن چه بر آن است تغییر نمی‌کند؛ پس چیزی که از جهت واقع بودنش تحول پذیر باشد، واقع نخواهد بود؛ بنابراین تحول پذیر بودن علت، و نیز تحقق و وجود معلول، مستلزم خلاف فرض انقلابی است که محال می‌باشد؛ در نتیجه باید گفت: نظام وجود هر عالمی، در عالم پیش از خود، به صورت تغییر ناپذیری ثابت است. (طباطبایی، ۱۳۷۰: ص ۸۸)

پس قضاء دو قسم است، یکی قابل تغییر و دیگری غیر قابل تغییر؛ و «بداء» در آنجا راه دارد که قابل تغییر باشد که از آن به «لوح محو و اثبات» تعبیر می‌شود اما علوم و تقدیرات حتمی خداوند که «لوح محفوظ»، «امّ الكتاب» و یا «علم مخزون» نامیده می‌شود، قابل تغییر و بداء بردار نیست، زیرا خداوند از نخستین روز به تمام اشیاء و پدیده‌ها و هستی‌های جهان هستی آگاه و دانا است و بر همه عالم احاطه تام دارد. بنابراین هر بدایی که در لوح محو و اثبات انجام می‌شود براساس مطالب لوح محفوظ است.

از دیگر آیاتی که ناظر به مبانی و اجزای مفهوم بداء است، آیاتی است که «علم مطلق و ازلی خداوند» را اثبات می‌کند مانند آیه «بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (انعام/ ۱۰۱)؛ او پدید آورنده آسمان‌ها و زمین است؛ چگونه ممکن است فرزندی داشته باشد؟! حال آنکه همسری نداشته، و همه چیز را آفریده؛ و او به همه چیز داناست». پس جهل در خداوندی که علمش مطلق و ازلی هست به هیچ وجه راه ندارد و بطلان سخن مخالفان بداء مبنی بر اینکه بداء مستلزم جهل خداست، واضح است.

آیات دیگری از جمله «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (آل عمران/ ۵)؛ هیچ چیز در آسمان و زمین بر خدا مخفی نمی‌ماند»، «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (انعام/ ۵۹)؛ کلیدهای غیب تنها در نزد اوست و جز او کسی آن‌ها را نمی‌داند. او آنچه در خشکی و دریاست می‌داند. هیچ برگی [از درختی] نمی‌افتد مگر آن که از آن آگاه است و نه هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و

نه هیچ‌تر و خشکی وجود دارد جز این که در کتابی آشکار (کتاب علم خدا) ثبت است. «اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيصُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ (رعد / ۹-۸)؛ خدا از جنین‌هایی که هر [انسان و حیوان] ماده‌ای حمل می‌کند آگاه است و نیز آنچه رحم‌ها کم می‌کند [و پیش از موعد مقرر می‌زاید] و هم آنچه افزون می‌کند [و بعد از موقع می‌زایند] و هر چیز نزد او مقدار معینی دارد. او از غیب و شهود آگاه و بزرگ و متعالی است.» همگی دلالت دارند بر اینکه خداوند به حکم اینکه وجودش از هر نظر بی‌پایان و نامحدود است، در همه جا حاضر و ناظر است و جایی از او خالی نیست و به ما از خود ما نزدیک‌تر است، بنابراین در عین اینکه محل و مکانی ندارد به همه چیز احاطه دارد، این احاطه و حضور او نسبت به همه چیز و در همه جا به معنی علم و آگاهی او بر همه چیز است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۲، ص ۴۲۷) بنابراین شکی نیست که خدا نسبت به تمام هستی و پدیده‌های آن، علم و آگاهی کامل دارد، به گونه‌ای که با دگرگونی و تحول در پدیده‌ها، هیچ‌گونه تغییری در علم او حاصل نمی‌شود: «أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (طلاق / ۱۲)؛ قطعاً علم خدا به همه چیز احاطه دارد» و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید / ۳)؛ اول و آخر و پیدا و پنهان اوست؛ و او به هر چیز داناست.»

هم چنین آیاتی که دلالت بر «عدم محدودیت قدرت خداوند» دارد: «مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (بقره / ۱۰۶)؛ هر حکمی را نسخ کنیم، و یا نسخ آن را به تأخیر اندازیم، بهتر از آن، یا همانند آن را می‌آوریم. آیا نمی‌دانستی که خداوند بر هر چیز توانا است.» و نیز آیاتی که تأثیر اراده و فعل ذات باری تعالی در هر زمان و بر همه حوادث را بیان می‌دارد: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُلُّ اللَّهُ مَغْلُوبَةً غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لَجْنُوا بِمِآلِهِمْ قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ (مائد / ۶۴)؛ و یهود گفتند: دست خدا (با زنجیر) بسته است. دستهایشان بسته باد! و بخاطر این سخن، از رحمت (الهی) دور شوند! بلکه هر دو دست (قدرت) او، گشاده است؛ هر گونه بخواهد، می‌بخشد.»

امام صادق علیه السلام در توضیح این آیه فرمود: عقیده‌ی یهود این بود که خداوند بعد از

آفرینش، از تدبیر امور کناره‌گیری کرده است و چیزی را کم یا زیاد نمی‌کند. «قَدْ فَرَّغَ مِنَ الْأَمْرِ فَلَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ص ۱۶۷) شیخ صدوق ره هم چنین در کتاب اعتقادات الإمامیه در باب بداء می‌نویسد: «إِنَّ الْيَهُودَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَّغَ مِنَ الْأَمْرِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ص ۴۰)؛ یهود معتقد است خدا پس از فراغت از امری به امور دیگر می‌پردازد» اما این عقیده یهود با باور مسلمانان نسبت به توحید ناسازگاری دارد چرا که هر مسلمانی بر این عقیده است که خدای بزرگ نه تنها عالم هستی را پدید آورده، بلکه هر روز در آن نقش آفرینی می‌کند: (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (الرحمن / ۲۹)؛ او هر روز در کاری است»، «يَحْيَىٰ وَ يَمِيتُ» (بقره / ۲۵۸)؛ زنده می‌کند و می‌میراند»، و «يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ» (آل عمران / ۴۰)؛ هر چه را بخواهد انجام می‌دهد». از این رو قرآن کریم در پاسخ به باور باطل یهود فرمود: «عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعُنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ (مائده / ۶۴)؛ دستهایشان بسته باد! و بخاطر این سخن، از رحمت (الهی) دور شوند! بلکه هر دو دست (قدرت) او، گشاده است».

آیه‌ی دیگری که در اثبات حقیقت بداء می‌توان به آن استشهاد نمود آیه‌ی «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ» (أنعام / ۲)؛ اوست که شما را از گلی مخصوص آفرید، سپس برای عمر شما مدتی مقرر کرد، و اجل حتمی و ثابت نزد اوست. طبق این آیه خداوند برای عمر انسان دو نوع زمان‌بندی قرار داده: یکی حتمی که اگر همهی مراقبت‌ها هم به عمل آید، عمر (مانند نفت چراغ) تمام می‌شود. و دیگری غیر حتمی که مربوط به کردار انسان است، مثل چراغی که نفت دارد، ولی آن را در معرض طوفان قرار دهیم. (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۴۱۰)

ب) آیاتی که «تغییر سرنوشت انسان‌ها را بر اثر افعال اختیاری آنان» مطرح می‌کنند:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد / ۱۱)؛ خداوند سرنوشت هیچ قوم و ملت‌ای را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند. و آیه مشابه‌اش «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكْ مُغَيِّرًا نُّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (انفال / ۵۳)؛ این، بخاطر آن است که خداوند، هیچ نعمتی را که به گروهی داده، تغییر نمی‌دهد؛ جز آنکه آن‌ها خودشان را تغییر دهند؛ و خداوند، شنوا و داناست.»

با توجه به این آیات دریافت می‌شود امر و فرمان خداوند دو گونه است، حتمی و غیرحتمی و فرشتگان فقط انسان را از حوادث غیر حتمی حفظ می‌کنند، بدیهی است که این حفاظت باعث سلب اختیار از انسان نمی‌شود و سرنوشت انسان‌ها و امت‌ها همچنان در اختیار خود آنهاست. و خداوند انسان را از حوادث غیر مترقبه حفظ می‌کند نه از حوادثی که با علم و عمد برای خود بوجود می‌آورند. بنابراین به انسان هشدار می‌دهد که به سراغ شانس و بخت اقبال و فال و نجوم نروید، سرنوشت شما به دست خودتان است. (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۴، ص ۳۲۶)

آیه «وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ (فاطر / ۱۱)؛ به هیچ کس زندگانی دراز داده نشود و از عمر هیچ کس کاسته نشود مگر آن که در کتابی ثبت است. همانا این کار برای خدا آسان است» نیز یکی از آیات اثبات کننده بداء به شمار می‌رود چرا که در مقام توصیف علم ثابت خداوند و ایجاد تغییر در میزان طول عمر به واسطه خود انسان است.

ج) آیاتی که ناظر به «مصادیق عینی بداء» بوده، به موارد خاص آن اشاره دارد؛ از جمله آیات شریفه «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (نوح / ۱۱-۱۰)؛ به آن‌ها گفتم از پروردگار خویش آمرزش بطلبید که او بسیار آمرزنده است تا باران‌های پربرکت آسمان را پی در پی بر شما فرستد.» و «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (اعراف / ۹۶) و اگر اهل شهرها و آبادی‌ها، ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آن‌ها می‌گشودیم؛ ولی (آن‌ها حق را) تکذیب کردند؛ ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات کردیم.» که بر تغییر سرنوشت انسان به سبب «ایمان و تقوی» دلالت دارند. شیخ طوسی (رحمه الله علیه) پذیرش توبه و محو گناهان به وسیله آن و ثبت حسنات به جای سینات را از مصادیق محو و اثبات دانسته و به آیه «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ (فرقان / ۷۰)؛ مگر آنان که توبه کنند و ایمان آورند و عمل صالح کنند که خداوند زشتی‌های آن‌ها را به نیکی بدل کند» استناد

نموده است تا اینطور گمان نشود که گناه به همان صورت که قبل از توبه بوده باقی می ماند. (طوسی، ۱۴۱۶: ج ۶، ص ۲۶۳)

آیه دیگری که ریشه قرآنی بدهاء را اثبات می کند آیه «وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ (اعراف / ۱۴۲)؛ با موسی سی شب وعده نهادیم و آن را با ده شب دیگر کامل کردیم.» است. روایت شده حضرت موسی علیه السلام به قومش فرمود: خدا به من سی روز وعده داده است تا با او مناجات کنم. زمانی که موسی علیه السلام از قومش جدا شد، خداوند ده روز بر آن افزود. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۷، ص ۱۴۲ / سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۳، ص ۵۳۵) شکی نیست که از ابتدا در علم پروردگار میقات موسی علیه السلام چهل روز بود، ولی براساس تغییر شرایط و برای امتحان بنی اسرائیل آن را بعداً بر موسی علیه السلام و قومش آشکار کرد.

آیه ۹۸ سوره یونس نیز یکی دیگر از آیات مهم در این زمینه است. خداوند متعال می فرماید: «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرَبِيَّةً آمَنَتْ فَانفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ (يونس / ۹۸)؛ پس اهل هیچ شهری (به موقع) ایمان نیاورد که (ایمانش به او) سود بخشد؟ مگر قوم یونس (که وقتی در آخرین لحظه ایمان آوردند)، ما عذاب خوار کننده را در زندگی دنیا از آنان برطرف کردیم و تا مدتی بهره مندشان ساختیم.» این آیه بیان می دارد که رمز خوشبختی انسانها در دنیا نیز ایمان است و سرنوشت مردم به دست خودشان است (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۳، ص ۶۲۴) چنانچه به گفته مفسران، قوم حضرت یونس علیه السلام بعد از آن که آثار عذاب الهی را دیدند به دعا و مناجات با خدا پرداختند و توبه کردند و خداوند عذاب را از آنها برداشت. (طبری، ۱۴۱۲: ج ۷، ص ۲۲ / طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۵، ص ۲۰۴ / سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۳۹۱)

علاوه بر این آیات، آیه ۲ طلاق بر تغییر سرنوشت انسان به سبب «ایمان و تقوی» و آیات ۷۶، ۸۳، ۸۴ و ۸۸ انبیاء، و ۱۴۳ تا ۱۴۶ صافات، ۳۳ انفال بر تغییر سرنوشت با «دعا و استغفار» و آیه ۷ ابراهیم بر «تأثیر شکرگزاری در فراوانی نعمت» و آیات ۱۱۲ نحل و ۱۵ تا ۱۷ سبأ بر تغییر سرنوشت به سبب «کفر» دلالت دارد.

یکی از بهترین و ضروری‌ترین راه‌های شناخت قرآن و تفسیر آن، بهره‌گیری از سنت معصومان علیهم‌السلام است؛ زیرا این سنت، یکی از منابع علم تفسیر و اصول پژوهش برای دست‌یابی به معارف قرآنی است. عترت طاهران علیهم‌السلام براساس حدیث متواتر ثقلین، همتای قرآن است و تمسک به یکی از آن‌دو بدون دیگری، مساوی ترک هر دو ثقل است. برای دست‌یابی به دین کامل، اعتصام به هر کدام باید با تمسک به دیگری همراه باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱؛ ۱۳۲/۱) بداء در جوامع روایی شیعه، به گونه‌ای مورد توجه خاص قرار گرفته است که برخی از علماء مانند شیخ مفید که قبلاً ذکر شد، آن را نقلی صرف دانسته‌اند. (مفید، ۱۳۸۷: ص ۴۶) اهل سنت نیز به رغم عدم پذیرش بداء و توهم مخالفت آن با علم الهی و نسبت دادن انحصار اعتقاد آن به شیعه، روایات بداء را بیش از امامیه در کتب خود نقل کرده‌اند.

از اینرو برای درک بهتر مفهوم بداء علاوه بر دلایل عقلی و قرآنی، روایات وارده در این زمینه نیز از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. شایان ذکر است حجم زیادی از روایات در این مبحث موجود است که این مجال گنجایش ذکر همه را ندارد و به مهم‌ترین آن‌ها پرداخته می‌شود.

۴-۲-۱. بداء در احادیث نبوی

لفظ «بداء» در لسان مبارک حضرت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مواردی به خداوند متعال نسبت داده شده است که این احادیث در منابع اهل سنت نیز موجود است. در اینجا به ذکر دو نمونه از آن‌ها اکتفا می‌شود:

«ان ثلاثة في بني اسرائيل: أبرص، أقرع و أعمى، بدالله أن يتبليهم (بخاری، ۱۴۲۵: ج ۲، ص ۳۸۴)؛ همانا سه فرد در بنی اسرائیل بودند: جذامی، طاس و نابینا. برای خداوند بداء حاصل شد که آن‌ها را مبتلا سازد...»

«إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاةِ أَحَدٍ وَلَكِنَّهُمَا آيَاتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ إِذَا بَدَأَ لَشَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ خَشَعَ لَهُ فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَصَلُّوا (نسائی، بی‌تا: ج ۳، ص ۱۴۱)؛ همانا خورشید و ماه به خاطر مرگ یا حیات کسی کسوف نمی‌کنند. ولیکن آن‌ها دو آیه و نشانه از نشانه‌های خدای عزوجل هستند. همانا خداوند عزوجل زمانی

که برای چیزی از مخلوقاتش ظهور کند. آن شیء برای خدا خشوع می‌کند. پس زمانی که این را دیدید نماز بگذارید.»

نقل چنین روایاتی در مهم‌ترین منابع حدیثی اهل تسنن خود برهانی قاطع و محکم است بر اثبات حقیقت بداء و بی‌اساس بودن مخالفت برخی از آنان. حال اگر این مخالفان اینگونه روایات را در بوته نقد قرار داده و حکم به عدم صحت آن‌ها دهند، اصلی‌ترین منابع روایی خودشان از اعتبار ساقط می‌شود. و اگر صحت آن‌ها را بپذیرند دیگر دلیلی بر مخالفت و متهم کردن شیعه وجود ندارد جز اینکه یا از روی تعصب است و یا جهل!

۴-۲-۲. بداء در روایات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام

بداء در روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام استعمال فراوانی داشته و این امر نشان دهنده اهمیت این مسأله از دیدگاه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام است. این روایات را می‌توان در عناوین مختلفی دسته بندی کرد. از جمله آن‌ها روایاتی است که بر «مفهوم بداء و تفسیر معنای آن» دلالت دارند. زراره از حرمان از امام صادق علیه‌السلام روایت کرده است که «هُمَا أَمْرَانِ مَوْقُوفٌ وَمَحْتَوْمٌ فَمَا كَانَ مِنْ مَحْتَوْمٍ أَمْضَاهُ فَلَهُ فِيهِ الْمَشِيئَةُ يَقْضِي فِيهِ مَا يَشَاءُ» (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹: ج ۲، ص ۹۴)؛ امور بر دو دسته‌اند اموری که مشروط و متوقف بر شرایط و عوامل هستند و امور حتمی، آنچه مشروط و متوقف است بر حسب مشیت الهی قابل تغییر است. هم چنین روایت دیگری از ایشان در تفسیر آیه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد/ ۳۹)؛ خداوند هر چه را بخواهد محو و نابود می‌سازد و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند و لوح محفوظ نزد اوست.» نقل شده که می‌فرمایند: «هَلْ يَمْحَىٰ إِلَّا مَا كَانَ ثَابِتًا وَهَلْ يُثَبِّتُ إِلَّا مَا لَمْ يَكُنْ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۱۳۷)؛ آیا محو شود جز آنچه ثابت بوده و ثبت می‌شود جز آنچه موجود نبوده است؟»

بداء نزد ائمه اطهار علیهم‌السلام از اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برخوردار است چنانچه امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند: «مَا عَبَدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِثْلَ الْبَدَاءِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۴۶)؛ خداوند به چیزی مانند بداء عبادت نشده است.» و «مَا عَظَّمَ اللَّهُ بِمِثْلِ الْبَدَاءِ» (همان)؛ خدا به چیزی مانند بداء بزرگ شمرده نشده است» همچنین در روایت دیگری از ایشان آمده است: «لَوْ عَلِمَ النَّاسُ مَا فِي الْقَوْلِ بِالْبَدَاءِ مِنَ الْأَجْرِ مَا فَتَرُوا عَنِ الْكَلَامِ فِيهِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ص

۳۳۴؛ اگر مردم می‌دانستند چه اجری در قول و عقیده به بداء است، از سخن در آن سست و خسته نمی‌شدند»

برخی دیگر از روایات نیز به بیان «مصادیق بداء» می‌پردازند. به طور کلی سنت الهی بر این قرار گرفته است که بداء براساس موضع‌گیری انسان و اعمال او انجام شود. از دیدگاه علیه السلام برخی عبادت‌ها علاوه بر اینکه موجب پاداش و ثواب الهی می‌شوند، در چگونگی قضا و قدر و تغییر آن یعنی بداء، نیز نقش دارند. از جمله این عبادت‌ها دعا، صلّه رحم و صدقه است که به بیان هر یک می‌پردازیم.

در احادیث بسیاری بر اهمیت دعا در قضا و قدر و بداء تاکید شده و دعا به پیشگاه الهی از جمله عوامل تغییر در قضا و قدر و رفع بلای مقدر برشمرده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اذْعُ وَلَا تَقُلْ إِنَّ الْأَمْرَ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۲، ص ۴۶۶)؛ دعا کن و نگو خدا از کارش (تقدیرها) فارغ شده است.»

امام موسی کاظم علیه السلام نیز فرمودند: «عَلَيْكُمْ بِالذُّعَاءِ فَإِنَّ الدُّعَاءَ لِلَّهِ وَالطَّلْبَ إِلَى اللَّهِ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَقَدْ قُدِّرَ وَفُضِيَ وَكَمْ بَقِيَ إِلَّا إِمْضَاؤُهُ - فَإِذَا دُعِيَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ سُئِلَ صَرَفَ الْبَلَاءَ صَرْفَهُ» (همان، ص ۴۷۰)؛ بر شما لازم است دعا کردن؛ زیرا دعا به پیشگاه خداوند و خواستن از او بلایی را که مقدر و حکم آن صادر شده و تنها امضاء و وقوعش باقی مانده اس، برمی‌گرداند. پس چون خداوند خوانده شد و از او درخواست شد، یکباره بلا برمی‌گردد.»

یکی دیگر از عوامل تغییر در قضا و قدر الهی به خصوص در مساله اجل و طول عمر، صلّه رحم است. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نیز امیرالمؤمنین علیه السلام و دیگر امامان علیهم السلام نقل شده است که فرموده‌اند: «صَلِّهِ الرَّحِمِ تَزِيدُ فِي الْعُمُرِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ج ۹، ص ۳۸۴)؛ صلّه رحم عمر را زیاد می‌کند.»

صدقه نیز یکی از اسباب برطرف کردن بلا و فقر و طول عمر است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «الْبُرُّ وَ صَدَقَةُ السَّرِيِّانِ الْفَقْرَ وَ يَزِيدَانِ فِي الْعُمُرِ وَ يَدْفَعَانِ عَنْ سَبْعِينَ مِائَةَ سَوْءٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۹۶، ص ۱۱۹)؛ نیکوکاری و صدقه فقر را از بین می‌برد و عمر را طولانی می‌گرداند و هفتاد مرگ بد را دفع می‌کنند.»

بین بداء و علم الهی رابطه‌ی محکم و استواری برقرار است. همانطور که گذشت برخی از علمای اهل تسنن شیعه را متهم به نسبت دادن جهل به خداوند، کرده‌اند. پیش‌تر بر اینگونه اتهامات با دلایل عقلی و قرآنی خط بطلان کشیده شد. اینک به برخی از روایات اهل بیت علیهم‌السلام که دلالت بر علم بی‌نهایت خداوند، راه نداشتن جهل در علم خدا و... می‌پردازیم تا به این وجه اثبات نماییم مگر می‌شود شیعه‌ای که از چشمه سار چنین آیین نابی سیراب می‌شود، قائل به چنین نظرات سخیفی در مورد پروردگار جهانیان باشد؟!

به عنوان مثال امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ لَّا جَهْلَ فِيهِ حَيَاةٌ لَّا مَوْتَ فِيهِ نُورٌ لَّا ظُلْمَةٌ فِيهِ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ص ۱۳۷)؛ خداوند را علمی است که جهل در آن راه ندارد و حیاتی است که مرگی در آن نیست و نوری است که ظلمت را در آن راه نیست.» همچنین می‌فرماید: «مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ بَدَأَ [لَهُ] فِي شَيْءٍ الْيَوْمَ لَمْ يَعْلَمْهُ أَمْسٍ فَأَبْرَأُوا مِنْهُ (ابن بابویه، ۱۴۱۴: ص ۴۱)؛ هر کس گمان کند که خداوند امروز چیزی را اراده می‌کند که دیروز نمی‌دانسته من از او بیزاری می‌جویم.»

امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: «الْعِلْمُ عِلْمَانِ فَعِلْمٌ عِنْدَ اللَّهِ مَخْزُونٌ لَمْ يَطْلِعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ وَ عِلْمٌ عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَمَا عِلْمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَ رُسُلُهُ فَإِنَّهُ سَيَكُونُ لَّا يَكْذِبُ نَفْسَهُ وَ لَّا مَلَائِكَتَهُ وَ لَّا رُسُلَهُ وَ عِلْمٌ عِنْدَهُ مَخْزُونٌ يَقْدَمُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يُؤَخَّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ مَا يَشَاءُ (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱، ص ۱۴۷)؛ به راستی برای خدا دو علم است: علمی نهفته و گنجینه که جز خود او نداند و بداء از این علم باشد و علمی که به فرشته‌ها و رسولان و پیغمبرانش آموخته و ما آن را می‌دانیم. نه ملائکه و نه رسولان آن را انکار نمی‌کنند. و خداوند با علمی که نزد خودش مخزون است آنچه را بخواهد مقدم یا مؤخر و یا اثبات می‌کند.»

روایتی نیز از امام کاظم علیه‌السلام منقول است که می‌فرماید: «لَمْ يَزَلْ اللَّهُ عَالِمًا بِالْأَشْيَاءِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَشْيَاءَ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ص ۱۴۵ / مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۴، ص ۸۸)؛ خداوند همواره نسبت به موجودات حتی پیش از خلقت آن‌ها آگاهی داشته است.» با توجه به روایات فوق چنین به دست می‌آید که بداء نه تنها با علم خداوند تناقض و منافات ندارد بلکه ناشی از علم خداوند نیز است. پس منشأ بداء علم است نه جهل.

نتیجه‌گیری

ماحصل آنچه گفته شد این است که «بداء» اصطلاحی کلامی و به معنی ظهور اراده خداوند است و بر خلاف باور برخی که آن را ابتکار شیعیان یا امامان شیعی دانسته‌اند، ریشه قرآنی دارد. منشأ وقوع «بداء»، علم ذاتی و غیر قابل تغییر خداوند است چرا که خداوند دو نوع علم دارد: یکی ام‌الکتاب یا لوح محفوظ که غیر قابل بداء و تغییر است و همه بداهها در آن ثبت شده‌اند لذا منشأ بداء است (منه البداء) و علم دیگر کتاب بداء یا لوح محو و اثبات است که قابل تغییر بوده و بداء در آن رخ می‌دهد (فیه البداء) پس منشأ بداء علم است نه جهل. «بداء» هرچند با دلایل عقلی و نقلی قابل اثبات است ولی اعتقاد به آن مختص امامیه است و معتزله و اشاعره آن را مورد انکار قرار داده‌اند. گرچه باید اذعان کرد که نزاع‌هایی که در منابع اهل سنت بر سر مسئله «بداء» جریان دارد، لفظی است و حقیقت «بداء» نزد آنان پذیرفتنی است. «بداء» با علم و اراده الهی هیچگونه منافاتی ندارد و هرگز مستلزم جهل و پشیمانی در ذات خداوند نیست بلکه اثبات کننده قدرت مطلق اوست و با این اعتقاد، قضا و قدر، نه قدرت خدا را محدود می‌کند و نه انسان را به ورطه جبر می‌کشاند. بسیاری معتقدند که رابطه نزدیکی بین بداء و نسخ وجود دارد، جز آنکه نسخ در امور تشریحی و بداء در امور تکوینی جاری می‌شود.

فهرست منابع

قرآن مجید

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق)، (۱۴۱۴ ق)، اعتقادات الإمامیه، قم: کنگره شیخ مفید، چاپ دوم.
۲. _____، (۱۳۹۸ ق)، توحید صدوق، قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۳۷۹)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفة.
۴. ابن شهر آشوب مازندرانی، (۱۳۶۹ ق)، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم: دار بیدار للنشر.
۵. ابن فارس، أحمد، (۱۴۰۴ ق)، معجم مقایس اللغة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۶. ابن کثیر، اسماعیل بن احمد، (۱۴۱۹ ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، (بی تا)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، بی تا، چاپ سوم.
۸. احمد بن حنبل شیبانی، (۱۴۲۱ ق)، المسند؛ بیروت: الرسالة.
۹. اشعری، ابوالحسن، (۱۹۵۷ م)، الانتصار و الردّ علی ابن الزواندی؛ بیروت: بی نا.
۱۰. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۵ ق)، صحیح البخاری؛ بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۲. برنجکار، رضا، (۱۳۷۹)، بداء از دیدگاه معصومان علیهم السلام، قم: فرهنگ جهاد.
۱۳. _____، (۱۳۸۵)، معرفت عدل الهی، تهران: انتشارات نبأ.
۱۴. بلاغی، محمدجواد، (۱۴۱۴ ق)، خوبی، ابوالقاسم، رسالتان فی البداء؛ قم: نشر یاران.
۱۵. جوادی آملی، عبد الله، (۱۳۸۷)، تسنیم؛ قم: اسراء.
۱۶. _____، (۱۳۸۶)، ریح مختوم، قم: اسراء، چاپ سوم.
۱۷. _____، (۱۳۸۵)، هدایت در قرآن، قم: اسراء، چاپ دوم.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ ش)، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین، الطبعة الأولى.

۱۹. حائری تهرانی، میر سید علی؛ مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش، چاپ اول.
۲۰. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹)، الوسائل الشیعة، قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
۲۱. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۴م)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة احیاء آثار آیت الله خوئی.
۲۲. خیاط المعتمزلی، عبدالرحیم بن محمد، (۱۹۵۷م)، الانتصار و الرد علی ابن الملحد، بیروت: المطبعة الکاثولیکیه.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی تا)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۲۴. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الأفویل فی وجوه التأویل، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۷۹)، اضواء علی عقائد الشیعه الامامیه و تاریخهم، تهران: نشر مشعر.
۲۶. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، (بی تا)، بحر العلوم، بیروت: دار الفکر، بی تا.
۲۷. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۹. _____، (۱۳۷۰)، رسائل توحیدی، ترجمه و تحقیق علی ایروانی، بی جا: انتشارات الزهراء، چاپ اول.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۳۱. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۶)، التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. _____، (۱۴۱۱)، الغیبة (محقق: عبادالله سرشار طهرانی و علی احمد ناصح)، قم: مؤسسه معارف اسلامی، چاپ اول.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث

العربی.

۳۵. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، قاموس المحيط، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.

۳۶. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳ش)، تفسیر نور؛ تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ یازدهم.

۳۷. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، جامع الاحکام القرآن، تهران: ناصر خسرو.

۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، کافی؛ تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه اسلامیة.

۳۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ش)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۴۰. _____، (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب

الإسلامیة، چاپ دوم

۴۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷ش)، انسان و سرنوشت، قم: انتشارات صدرا.

۴۲. مفید، محمد بن محمد، (۱۳۸۷)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تهران: آدینه گل مهر.

۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۴۴. ملکی میانجی، محمد باقر، (۱۴۱۵ق)، توحید الامامیه، تهران: وزاره الثقافه و الارشاد الاسلامی، موسسه الطباعه و النشر.

۴۵. میر داماد، محمد باقر بن محمد، (۱۳۷۴ش)، نبراس الضیاء، قم: انتشارات هجرت.

۴۶. نسائی، ابو عبدالرحمن، (بی تا)، سنن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۴۷. نیشابوری، مسلم بن حجاج، (۱۴۱۲ق)، صحیح مسلم، بیروت؛ لبنان: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۴۸. هیشمی، نور الدین، (۱۴۱۴ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، قاهره: مکتبه القدسی

صفحات ۱۹۵ - ۱۶۳

واکاوی دیدگاه‌های تأویلی کلامی دیوان ناصر خسرو بر اساس آیات قرآنی

شاهرخ حکمت^۱

ابوالفضل نیکعهد^۲

چکیده

ناصر خسرو شاعری است منحصر بفرد، یکی از این جهت که در ردیف معدود شاعرانی است که با تحقیق و تفحص راه خود را - جدا از هر گونه تعصب و نگرشی - یافته و برای اثبات درست بودن راه خود از نظر منطقی بویژه متوسل شدن به کلام وحی از هر کوششی در این راه فروگذاری نکرده است و در این ارتباط بیشتر به تأویل نظر دارد که در نهایت این تأویل را به خاندان عصمت و طهارت علیهم‌السلام ارجاع می‌دهد و با این نگاه که مأمور تبلیغ راه خود نیز می‌باشد تمام مباحث منطقی را برای دنبال کردن و به نتیجه رساندن راه خود طی کرده و هم از معانی و مفاهیم و هم از الفاظ و ترکیبات قرآنی در لابه لای نوشته‌ها به ویژه در دیوان بهره‌مند گردیده است.

تحقیق حاضر به روش کتابخانه‌ای و به صورت داده‌های مطالعاتی و برداشت‌های استدلالی و به روش توصیفی و تحلیلی به بسیاری از سوالات و ابهامات در این خصوص پاسخ می‌دهد.

واژگان کلیدی

قرآن، تأویل، ناصر خسرو، اخلاق، باطنی

۱. دانشیار گروه زبان ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اراک، اراک، ایران.

Email: sh_hekmat@iau_arak_ac.ir

۲. دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک، اراک، ایران.

Email: Abolfazl.Nikahd@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۱۶ پذیرش نهایی: ۱۳۹۶/۱۱/۱۶

مقدمه

برای ورود به هر کدام از مباحث مطروحه در دیوان حکیم، ناصر خسرو، و انتخاب موضوعی از موضوعات آنچنان دچار دشواری می‌شویم که خود این‌گزینش با توجه به گستره افکار و اندیشه‌های این حکیم فرا اندیش مستلزم درگیری ذهنی طولانی است؛ اما با توجه به دقت نظر بالا و والای ناصر خسرو به مسایل قرآنی و با در نظر داشتن گزینش خاصی که او در مذهب خود داشته و تأکیدات ویژه‌ای که به تأویل دارد. مبحث «تأویل» از منظر او همراه با شاهد مثال‌هایی که در دیوان آورده که به نوعی به عقاید کلامی او برمی‌گردد این مبحث را فراروی آغازین کلام قرار دادم. هر چند که در ادبیات کلاسیک‌ها اکثریت قریب به اتفاق شاعران به قرآن نظر خاص داشته‌اند. تا حدی که به جرأت تمام می‌توان گفت: ادبیات ما چیزی غیر از معارف اسلامی با پوششی جلوه‌گرانی نیست، که البته سخنی به گزاف نمی‌باشد. از آن جمله ناصر خسرو که به حق تمام هم و غم خویش را در ارایه این پوشش زیبا به کار بسته تا حدی که حتی در برابر دیگران که با او به نوعی به مخالفت و خیزش برخاسته‌اند. مبارزه می‌کند و این ستیز را تا مرحله‌ای ادامه می‌دهد که پشت پا به همه تمایلات و خواسته‌های خود می‌زند. و چنانکه در دیوانش می‌بینیم تمام نظریات ناصر خسرو مبتنی بر تأویل است که با توجه به بینش او و در نظر داشتن فضایل قرآنی و پذیرش مذهب اسماعیله که به قرآن و معانی و تأویل و باطن آن توجه خاصی دارد. همه و همه او را بر آن داشته که شریعت بدون تأویل فاقد هر گونه ارج و ارزشی است. هر چند که می‌دانیم در مبحث تأویل افراط و تفریط‌هایی نیز ممکن است وجود داشته باشد ولی در این مورد فقط به دیدگاه‌های این متکلم که از شعر به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدف بهره می‌گیرد و عقاید خود را آنچنان که مشهود است به منصفه ظهور می‌رساند؛ بسنده می‌کنیم.

«تأویل» و بررسی آن بعنوان بیان مسأله

پرگوه‌ر با قیمت و پر لولو لالا	دریای سخن‌ها، سخن خوب‌خدای است
تأویل چو لولوست سوی مردم دانا	شورست چو دریا به مثل صورت تنزیل
غواص طلب کن چه دوی بر لب دریا	اندر بن دریاست همه گوهر و لولو

اندرین شوراب زبهر چه نهاده‌ست چندین گهر و لولو، دارنده دنیا
از بهر پیمبر که بدین صنع و را گفت «تأویل» به داناده و تنزیل به غوغا
«دیوان ق ۲ ب ۴۰-۳۶ ص ۵»

با استناد به این ابیات و تأکیدات ویژه‌ایی که شاعر نسبت به تأویل - دارد. لازم است
تا این واژه پرمغز از جهاتی مورد واکاوی قرار گیرد. - مرحوم دهخدا گوید:

واژه «تأویل» چنانکه در فرهنگ‌ها ضبط شده به معنای: چیزی را به چیزی بازگرداندن
آن است. (اقراب الموارد) مشتق از اول که در لغت به معنی رجوع است - تأویل سخن
تدبیر و تقدیر و تفسیر آن (اقراب الموارد) تأویل کلام، بیان کردن آنچه کلام بدان باز
می‌گردد (منتهی الارب) و در اصطلاح، گردانیدن کلام از ظاهر به سوی جهتی که احتمال
داشته باشد و گویند که تأویل مشتق از اول است و بیان عبارتی به عبارت دیگر
(غیاث اللغات) بیان معنی کلمه یا کلام بطوری که غیر از ظاهر آنها باشد (فرهنگ نظام)
تأویل ظن به مراد و تفسیر قطع بدانست و بقولی تأویل بیان یکی از احتمالات لفظ و تفسیر
بیان مواد متکلم است و بیشتر تأویل در کتب الهی بکار رود (اقراب الموارد)

ابوطالب تغلبی گوید: «تفسیر بیان وضع لفظ است حقیقت یا مجاز و تأویل تفسیر
باطن لفظ است و مأخوذ است از اول و آن بازگشت بود به عاقبت کار» البته در نزد علمای
علم اصول تأویل اخص از تفسیر است. (دهخدا لغت‌نامه، ج ۱۳، ص ۲۷۸)

ارتباط افکار ناصر خسرو با مذهب پذیرش و تأویل

لازم است با توجه به مباحث کلی که در مورد «ناصر خسرو» مطرح می‌شود با در نظر
داشتن همین عنوان فوق کمی درباره‌ی پیشینه‌ی ناصر خسرو قبل از پذیرش مذهب
اسماعیلی مباحثی را مطرح کنیم. چنانچه از اوضاع و احوال و شرح حالات و احوال خود
او در لابلاهای آثارش و ذکر احوالات وی در تذکره‌ها و کتب متعدد برای ما روشن است -
می‌دانیم که او در علم «ملل و نحل» و کسب اطلاع بر مذاهب و ادیان رنج فراوانی را برده و
نه تنها مذاهب اسلامی بلکه ادیان دیگر مانند دین هندوان و مانویان و نصاری و زردشتیان
را نیز تحصیل کرده و از کتاب «زند» و «پازند» مکرر صحبت به میان آورده
و زمال شاه و میر چو توحید شد دلم زی اهل طیلسان و عمامه وردا شدم

گفتم که راه دین بنماید مرا زیرا که زاهل دنیا دل پرجفا شدم
«دیوان ق ۶۲ ب ۱۵-۱۴ ص ۱۳۹»

گفتند: شادباش که رستی ز جور دهر تا شاد گشت جانم و اندر دعا شدم
(دیوان - ق ۶۲) «دیوان ق ۶۲ ب ۱۶ ص ۱۳۹»

راهی است به دین اندر مرشعیت حق را جز راه حر و ری و کرامی و کیالی
راهی که در ورهبری شهر کمالست زین راه مشویک سوگر مرد کمالی
(دیوان - ق ۲۲) «دیوان ق ۲۱ ب ۳۶-۳۵ ص ۴۴»

و باز در قصیده ۱۱ دیوان عنوان می‌دارد:

ای خواننده کتاب زند و پازند زین خواندن زند تا کی و چند؟
دل پرز فضول و زند بر لب زردشت چنین نوشت در زند؟
«دیوان ق ۱۱ ب ۲-۱ ص ۲۳»

که در اینجا روی سخن شاعر به فرد زردشتی است که به کتاب مذهبی خود عمل
نمی‌کند و [ظاهراً پیروان همه مذاهب مورد نظر است] (شعار جعفر، گزیده اشعار
ناصر خسرو پاییز ۶۹ - چاپ چهارم انتشارات علمی)

و باز:

ز فلسفی و مانوی و صابی و دهری درخواستم این حاجت و پرسیدم بی مر
«دیوان ق ۲۴۲ ب ۵۸ ص ۵۱۰»

و دیگر:

چو فرقان از کتب و چو کعبه ز بناها چون دل زتن مردم و خورشید زاختر
ز اندیشه غمی گشت مرا جان به تفکر ترسند شد این نفس مفکر ز مفکر
از شافعی و مالک و ز قول حنیفی جستم ره مختار جهان داور رهبر
هر یک به یکی راه دگر کرد اشارت این سوی ختن خواند مرا آن سوی بربر
چون چون و چرا خواستم و آیت محکم در عجز بیچیدن، این کور شد آن کر
(دیوان - ق ۲۴۲) «دیوان ق ۲۴۲ ب ۳۹-۳۵ ص ۵۰۸»

و همچنین به ثنویت مانی اعتراض دارد به اینکه نور با ظلمت یک نهاد نیست و خیر و شر با هم برابر نتوانند بود؛

آنچه زیر روز و شب باشد نباشد یک نهاد راه از این جا گم شدست ای عاقلان بر مانوی چون گمان آید که گشته است او یگانه مرترا آنگهی به بایدت ترسیدن که پیش آرد دوی
«دیوان ق ۱۶۴ ب ۱۳-۱۲ ص ۳۴۵»

«اندیشه و عقاید کلامی ناصر خسرو»

به این نکته دست می یابم که او عقیده و انتخابی خود را [گذشته از درست یا غلط بودن] با تحقیق و تفحص و جستجوی خاصی پیدا کرده زیرا که عقاید پیشینیان را مورد مطالعه قرار داده و همه این بیت ها بهترین دلیل برای حقیقت یابی و جدیت در مسیر فرارویش می باشد.

حال که به این نتیجه رسیدیم. دنبال کردن مبحث اسماعیلیه که همان گزینش نهایی اوست مقوله ای است که با توجه به بحث تأویل که مراد اصلی کلام است؛ ارتباط تأویل و اسماعیلیه را که در آغاز کلام یاد آور شدیم به بحث می نشینیم.

کاملاً می دانیم که اسماعیلیان به قرآن و بویژه تأویل توجه خاصی دارند و برای هر مسأله ای بویژه قرآن عزیز ظاهری و باطنی را در نظر دارند و بیشترین توجه آنان به باطن تا مرحله نهایی آن که بواطن است نظر ویژه ای دارند. و از آنجایی که ناصر خسرو خود معتقد و متلزمی بسیار پر و پا قرص است و صراحتاً به این امر اشارت دارد و پافشاری خاصی نیز از خود نشان می دهد و در این امر معتقد است که فقط پیامبر و بعد از آن علی علیه السلام و امامان و خاصه امام زمانی که حاکم است پی به این امر می برد. و ناصر خسرو که «معتقدی تمام وجود» است نظر بر این دارد که حقیقت وحی باز شدن چشم درون به معنی باطنی است و اذعان دارد که حقیقت وحی درک بطن وجودی است که در ظاهر به چشم می آید. پس او به تأویل در قلمرو کلمات و آیات و روایات بسنده نمی کند بلکه او به اعماق کاینات می رود. به همین دلیل خورشید می تواند یک معنای ظاهری داشته باشد و یک معنای باطنی؛ معنای ظاهری آن همین است که می بینیم اما از دیدگاه شاعر مورد بحث معنی باطنی آن قوی ترین روحی است که در زمانه نور می دهد.

و در قصیده معروفش این نکته را باز می‌کند که:

ای هفت مدبر که در این پرده سرایید تا چند چو رفتید دگر باره برآیید
 خوبست به دیدار شما عالم ازیرا حوران نکو طلعت پیروزه قبايید
 سوی حکما قدر شما سخت بزرگ است زیرا که به حکمت سبب بودش مایید
 «دیوان ق ۲۱۳ ص ۴۴۶»

دکتر مهدی مجتبی در یکی از سخنرانی‌های خود درباره تأویل می‌فرماید: پنجره‌ای که به روی ما باز می‌شود. همچنین توفان و باد و آب و هر چه در وجود هست یک معنای ظاهری دارند و یک معنای باطنی. خود جسمیت‌ها نیز چنین است می‌بینید که ناصر خسرو با این سخنان پنجره‌ای را به روی ما باز می‌کند - عرفا نیز به نوعی این نکته را می‌گیرند و در خدمت اندیشه‌های خود قرار می‌دهند - مثلاً آنجایی که مولانا می‌گوید: «گل هدیه‌ای است از عقل کل» می‌گوید گل یک ظاهری دارد و یک باطن؛ باطن آن این است که عقل کل نمی‌تواند در هستی ظاهر بشود پس بخشی از وجودش را به شکل گل نشان می‌دهد (اطلاعات ۲۹/اردیبهشت/۹۴).

و باز اینکه اسماعیلیه معتقدند ظاهر دین اموری مثل نماز و روزه و دیگر عبادات است و باطن آن علم توحید و اثبات نبوت و معاد و مانند اینهاست کتاب و شریعت نیز به عنوان شی موجود احکام و حدودی دارند که برای اهل شریعت و علمای احکام از خاص و عام، ظاهر و پیداست و در عین حال احکام و فروعات دارای اسرار و باطن‌هایی هستند که جز بر خواص و راسخان در علم شناخته نیست. همچنانکه بقول دکتر محقق ناصر خسرو و در تأویل صلوه می‌گوید: «معنی ظاهر صلوه پرستش خداست به جسد به اقبال سوی قبله اجساد که آن کعبه است خانه خدای تعالی به مکه و تأویل باطن صلوه پرستش خدای است به نفس ناطقه به اقبال بر طلب علم کتاب و شریعت سوی قبله ارواح که آن خانه خداست آن خانه که علم خدای اندروی است و آن امام حق است علیه‌السلام (جامع الحکمتین)

باز به همین اعتقاد بحث درباره حشر و نشر و محاسبه و ماهیت و کیفیت آن به طریق تصدیق قول مخبران صادق و افزودن برهان‌های عقلی و حجت‌های فلسفی امکان‌پذیر است که خود همین امر نیازمند پاکی نفس و طهارت اخلاق و ریاضت در علوم است که

وقوف به حقیقت این سر از طریق آن علوم ممکن می شود. و اگر در آثار اسماعیلیه که تأکید بر امام و اهل بیت است اما باید دانسته گردد که محور تأویل ما از نظر آنان در خیلی از موارد ناطقان و اساس و حجج و دعوات و دیگر سلسله مراتب ورود و درجات دینی آنان است. (آفانوری علی - اسماعیلیه و باطنی گری)

یکی از مهمترین نکاتی که در تمام نوشته های اسماعیلیان به چشم می خورد، جستجوی حقیقتی است که در ابتدا جستجویی بیهوده است ولی سرانجام به اشراقی خیره کننده منجر می شود. تشکیلات و فعالیت های فرقه اسماعیله و پاسداری و تبلیغ تعلیمات آن در دست سلسله ایی از داعیان بود که [همچنانکه در بحث بالا ذکر شد] بر حسب مراتب زیر نظر داعی الدعاه که از اصحاب بلافضل امام بود؛ انجام وظیفه می کردند.

در نظام مذهبی اسماعیلیان امام اساس و مرکز عقیده، تشکیلات، وفاداری و عمل است. پس از آفرینش جهان در نتیجهی تأثیر عقل کل بر نفس کل، تاریخ بشر به چند دوره تقسیم می گردد. هر دوری با امامی «ناطق» یا پیغمبری آغاز می شود که عده ای امام «صامت» به دنبال دارد در بعضی دوره ها امامان مستور و در بعضی دیگر آشکار بودند و این آشکاری و مستوری با دوره های پیروزی و یا اختفای دین متناظر بود. امامان که در دور جاری از اولاد علی علیه السلام و فاطمه علیها السلام و از ذریه اسماعیل بودند معصوم و ملهم از جانب خداوند و به لحاظی خود در واقع خدا بودند [برنارد لوئیس].

زیرا امام عالم صغیر، یعنی تشخیص نفس لاهوتی عالم بود از این لحاظ امام سرچشمه علم و قدرت بود، یعنی منبع حقایق مکنونی که بر ناواردان پوشیده بود و مصدر فرمان هایی که مستلزم اطاعت کامل و بی چون و چرا بود برای نوکیشان دانش مکنون و فعالیت های پنهانی هیجانی داشت. حقایق مکنونم را از راه تأویل مکشوف می ساختند که از مشخصات معتقدات فرقه اسماعیلیه است و از این رو اسماعیلیان را گاه باطنی می نامیدند.

بعضی از شعب فرقه اسماعیلیه حتی از این فراتر رفتند و عقیده ای پیدا کردند که در میان بدعت های افراطی و تصوف اسلامی شایع است. غایت تمام الزامات دینی معرفت و شناخت امام حقیقی است وقتی که چنین معرفتی حاصل شد رعایت احکام دینی به معنای لغوی و ظاهری آنها از گردن مؤمن ساقط می شود و اگر باقی بماند فقط محض تنبه و تنبیه

است [لوئیس، برنارد، فدائیان اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، ۷۱ مؤسسه مطالعات فرهنگی ص ۲-۴۱]

مقدسی در «احسن التفاسیم» می‌گوید اسماعیله را باطنیه می‌گویند زیرا ظاهر قرآن را به باطن برمی‌گردانند - ولی ابن خلدون گوید به جهت آنکه آنان به امام باطن یعنی امام مستور و پنهان اعتقاد دارند - ناصر خسرو به همین مناسبت مخالفان خود را ظاهری خطاب می‌کند

فاطمیم فاطمیم فاطمی تا تو بدری زغم‌ای ظاهری
«دیوان ق ۲۶ ص ۵۵»

تأکید ناصر خسرو برای تأویل

با همه این مباحث ناصر خسرو نیز که خود را شاعر شعر زهد می‌شمارد استفاده‌های متنوع و متعددی از مضامین قرآنی در زهد کرده است ناصر خسرو به دلایل حرفه‌ای نیز باید توجه و عنایت زیادی به قرآن می‌کرد شغل و حرفه روحانی او ایجاب می‌کرد که بصیرت فراوانی به قرآن داشته باشد زیرا او از طرف خلیفه فاطمی مصر مأمور تبلیغ خاور زمین شده بود و عنوان حجت جزیره خراسان را داشت و مسلماً چنین مرتبه و پایه به کسی اعطا می‌شود که کتاب «الله» را از برداشته و به رموز آن آشنا باشد

مقرم به مرگ و به حشر و حساب کتابت زبر دارم اندر ضمیر
«دیوان ق ۱۸۹ ص ۴۰۰»

تا در هنگام مباحثه و مناظره و القا خطابه‌های دینی و مذهبی و اثبات مدعای خود بتواند به آن استشهاد و تمسک جوید. [محقق - تحلیل اشعار]

همچنین به دلیل اهمیت و شرافتی که ناصر خسرو برای سخن و به خصوص سخن دینی در آثار خود قایل می‌شود بسیار قابل توجه است چنانکه او عقل را سخن اول و قرآن را سخن آخر می‌شمرد و آدمی نیز از نظر او می‌تواند سخن شریف خداوند باشد. بویژه در آن هنگامی که برای خیر و منفعت خلق گام برمی‌دارد چنانچه در مورد حضرت رسول اکرم ﷺ که برترین خلق است می‌فرماید:

ایزد یکی درخت برآورد بس شریف از بهر خیر و منفعت خلق در عرب

خارش همه شجاعت و شاخش همه سخا رسته به آب رحمت و حکمت بر او رطب
«دیوان ق ۹۶ ص ۲۰۸»

از دیگر مباحث برجسته این نکته است که ناصر خسرو به کمک اندیشه تأویلی اسماعیلیه و باطنی هم در آیات متشابه و هم در آیات محکم عقاید خود را مستدل نشان می‌هد و او که دوره‌ای طولانی از عمرش را در تبعید و انزوا می‌گذارند و همدم و مجلسی بهتر از قرآن نمی‌توانست پیدا کند و هم کلام شدنش با حق تعالی علاوه بر افزودن علم و آگاهی او از هر نظر بد و آرامش و اطمینان روحی و روانی می‌بخشید - ناصر خسرو قرآن را به منزله دژی استوار می‌داند که ملجأ و پناه معنوی اوست او که از زندگی عالی، تجمل دنیوی، مال، منال، احترام و ثروت دست شسته و از امیر، وزیر سلطان و حاکم گریزان گشته بود و در جهان مادی عصر خویش جز تاریکی و ظلمت چیزی را مشاهده نمی‌کرد فقط و فقط قرآن بود که در سر تا پای وجود او اثر می‌کرد و در تنگنای دره ی میگان که تاریکی از همه سوی او را فرا گرفته بود؛ خانه دل او را روشن می‌ساخت.

همه این نکات سبب دقت نظر وافر او به مسایل قرآنی است که همگام با نظریات اسماعیلیه آمیخته و عجین گردیده، که از آن جمله است: مبحث مطرح شده تأویل که بیش از پیش برای ما آشکار نمی‌گردد که عنوان می‌دارد

شاخیسست خرد سخن برو برگ	تخمیسست خرد سخن از وبر
زیر سخن است عقل پنهان	عقلست عروس و قول چادر
دانای سخن نکو کند باز	از روی عروس عقل معجر
توروی عروس خویش بنمای	ای گشته جهان و خوانده دفتر

«دیوان ق ۴۳ ص ۴-۹۳»

بندیش که کردگار گیتی	از بهر چه آوریدت ای‌در
گاورسه ^۱ چو کردمی ندانی	بایدت سپرد زر به زرگر

پیدا چو تن تو است تنزیل تاویل در و چو جان مستر
«دیوان ق ۴۳ ص ۹۴»

پرخاش مکن سخن بیاموز از من چه رمی چو خرز نشتر
پر خردست علم تاویل پرید هگرز مرغ بی پر؟
«دیوان ق ۴۳ ص ۹۴»

(نیک عهد، ابوالفضل «شرح سی عقیده، مولف/۹۲»، ۱۳۷۲)

«استدلال و قیاس با بهره‌مندی از عقل»

ناصر خسرو و اسماعیلیه کلیه احکام و اعمال شریعت را ر مز و مثل و اشارت می دانند و معتقدند که اگر اختلافی نیز هست فقط در لفظ و رمز و عمل ظاهری اهل شرایع است نه معنی و تاویلشان و لفظ‌های قرآنی مختلف آمد و عمل‌ها و شریعت‌های پیغمبران همه مختلف آمد از بهر آنکه هر دو مانند کالبد مردم بودند و کالبدها مختلف بود و معانی کتاب‌های خدای و تاویل شرایع رسولان همه یکی آمد و آن حال خود یکی است از بهر آن که مانند روح مردم بود و روح را حال گردنده نیست "محقق - تحلیل اشعار ناصر خسرو"

همچنین از نکات بسیار برجسته که در لابلائی قصاید و ابیات تلؤلو دارد که مساله تاویل در بیان و تبیین آن کاملاً آشکار است مانند اینکه ناصر خسرو و بهشت را بنفس انسان کامل و دوزخ را به نفس انسان جاهل تاویل می کند و در جای دیگر می گوید: بهشت به حقیقت عقل (عقل کل) است و دوزخ به حقیقت نادانی است که باز درباره لزوم تاویل و آن در جای دیگر صراحتاً عنوان می دارد:

هر که بر تنزیل بی تاویل رفت او به چشم راست در دین اعوراست
مر نهفته دختر تنزیل را معنی و تاویل حیدر زیور است
مشکل تنزیل بی تاویل او بر گلوی دشمن دین خنجر است
مشک باشد لفظ و معنی بوی او مشک بی بو، ای پسر خاکستر است

«دیوان ق ۱۶ ص ۳۵-۳۴»

«تأویل از مباحث عمده کلامی»

در بعض آیات قرآن، تنزیل به عنوان نامی از نام های قرآنی بکار رفته ناصر خسرو و در زادالمسافرین پس از بخشی کوتاه گفته است :

«هر که از امت من بر تنزیل بایستاد و مر تأویل طلب نکرد بر مثال کسی بود که از درخت برگ خورد و از بار درماند بنابراین باز در اینجا تنزیل را ظاهر و تأویل را باطن قرآن دانسته است و در جای دیگر چنین تعریف کرده است؛

«معنی تأویل چیزی نیست مگر باز بردن هر چیزی را بدانچه اول او آن بوده است

(زادالمسافرین - ص ۳۹۵)

بویژه در مصراع «تأویل به داناده و تنزیل به غوغا» مجدداً معنا را آشکار می سازد که البته ناصر خسرو بر آن تکیه دارد تأویل علی عليه السلام از قرآن است. با همه این موارد می توان گفت: که در جای جای دیوان ناصر خسرو و گذشته از عقاید مذهبی که گزینش کرده در موارد جزئی و کلی کلام وحی را مدنظر داشته و برای اثبات عقاید خود به وفور از آن بهره گرفته است.

(ذکر غلامرضایی شرح سی قصیده ۸۱ چاپ سوم - جامی)

چنانکه در این مقال سعی شده تا به صورت شاهد مثال: به تلمیحاتی هم که کمتر مورد بحث دیگر شارحین بوده اشاراتی هر چند گذرا صورت گیرد.

نتیجه گیری

با نظریه مباحث پیشین و حاصل کلامی که از بحث منتج می شود و با دقت در این امر بیان می دارد همان طور که جسد بی روح خوار است کتاب و شریعت هم بدون تأویل و معنا بی مقدارند ناصر خسرو با همه مقدمات و در نظر داشتن نتایج مباحثش که بسیار هم بر آن تاکید دارد. ثابت می کند که باطن چیزها از ظاهرشان شریف تر و ظاهرشان نیز به باطنشان پایدار است پس سخن خداوند و شریعت رسول صلی الله علیه و آله هم به واسطه باطنشان است که شرافت بیشتری دارد. و کسی که از باطن آن دو بی خبر باشد؛ از دین الهی بی خبر است پس شک نیست که مسلمان و متکلمی چون ناصر خسرو پیش از سایر مسلمانان دغدغه فهم و درک معانی پیدا و پنهان آن را داشته باشد و در آثار مختلف خود از مقام و منزلت قرآن و فضائل و فواید آن سخن به میان آورده باشد و از جنبه دیگری می توان گفت «با در

نظر داشتن این نکته مهم که او نخستین شاعری است که شعر را در خدمت پند و اخلاق و موعظه ... گرفته است که در این امر شیوه منحصر بفرد را داراست و از هر جهت دلسوزی و اعتقاد راسخ خود را با توجه به مذهب پیش‌رو با یقین خاص اعلام نموده که در جای جای دیوان قابل مشاهده و برداشت مستقیم است.

نمونه‌ها و تلمیحات با برخورداری از آیات قرآنی با رویکرد تأویلی «نگاه شاعر به قضا و قدر»

ناصر خسرو به قضا و قدر بدان گونه که بعضی از افراد معتقدند، اعتقادی ندارد بلکه می‌گوید «خودت راه را انتخاب کرده‌ای»

اگر کار بودست و رفته قلم
چرا خورد بایدبسه بیهوده غم
وگر ناید از تونه نیک و نه بد
روا نیست بر تونه مدح و نه دَم
عقوبت مُحالست اگر بت پرست
به فرمان ایزد پرستد صنم
«دیوان ق ۳۰ ص ۶۲»

باز:

بهترین راه گزین کن که دوره در پیش توست

یک رهت سوی نعیم است و دگر سوی بلاست

اهدنا الصراط المستقیم.....

«دیوان ق ۱۰ ب ۱۵ ص ۲۰»

«دیدگاه اشاعره از مذاهب کلامی، نسبت به قضا و قدر»

از پس آنکه رسول آمده با وعد وعید
چندگویی که بد و نیک به تقدیر و قضاست
گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی
که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست
«دیوان ق ۱۰ ب ۱۶-۱۷ ص ۲۱»

گر خداوند قضا کرد گنه بر سرتو
پس گناه تو به قول تو خداوند تراست
«أیسر لِّلْإِنْسَانِ أَلْمَاسِعِ»
«دیوان ق ۱۰ ب ۱۸ ص ۲۱»

چو تو خود کنی اختر خویش را بد
مدار از فلک چشم نیک اختری را

«دیوان ق ۶۴ ص ۱۴۲»

چنانکه می دانیم، «قضا و قدر در نزد اشاعره عبارت است از اراده ازلی خدا به اشیاء به آن ترتیبی که هستند و «قدر» یعنی اندازه و میزان مخصوصی و معین، بنا به این عقیده اگر آتش در تماس با پنبه مثلاً آن را سوزاند به موجب قضای الهی است یعنی به موجب اراده خداوند است. که چنین قرارداد داده که آتش بسوزاند. اما اگر آتش چیزی را که باید بسوزاند نسوزانید (مانند آنکه حضرت ابراهیم علیه السلام را نسوزانید) به موجب قدر و تقدیر است به موجب تعریفی دیگر، قضا حکم ازلی و کلی است که خداوند درباره اشیا دارد و قدر اجرا و انفاذ این حکم است در زمان و مکان معین.

به تعبیری دیگر قضا علم اجمالی خداوند است به اشیا و موجودات و قدر علم تفصیلی. هر کس همی حذر ز قضا و قدر کند وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا
«دیوان ق ۶ ص ۱۳»

برداشت شاعر از «قضا و قدر» با موکدات قرآنی

شاعر می گوید: «عقل و نفس (قضا و قدر) هر دو خود منم پس چرا مانند سایر مردم از «قضا و قدر» بترسم؟ آنها رهبر من به سوی حقیقت اند.

نام قضا خردکن و نام قدر سخن یاد است این سخن زیکی نامور مرا
و اکنون که عقل و نفس سخنگوی خود منم از خویشتن چه باید کردن حذر مرا
«دیوان ق ۶ ص ۱۳»

در پایان قصیده اشاره ای دارد به آیه ۱۴-۱۰ سوره قیامت

«يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُكُ كَلَّا لَا وَزَرَ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ. روز قیامت انسان می گوید: «گریز گاه کجاست؟ نه چنین است، پناهگاهی نیست و استقرار بندگان در آن روز به سوی خداست .

يُنَبِّئُوا الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ - در آن روز انسان را از آنچه پیش یا پس فرستاده است خبر داده می شود.

بل الانسان على نفسه بصيرة - بلکه انسان به خوبی بر خویشتن آگاه است. در بعضی از موارد ناصر خسرو آیه ای از قرآن را چه بسا که می توان گفت «تضمین» کرده است. چون از آن روز بر نیندیشی که بریده شود درو انساب

«دیوان ق ۱۳ ص ۲۹»

«فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ مِمنون ۱۰۱/ و در آنجایی که به عقیده اشعریان که خیر و شر را مستند به خواست خدای دارند و برای اثبات عقیده خود به آیاتی از قبیل: «وما تشاؤون إِلَّا ان یشالله» یعنی شما اراده نمی کنید مگر اینکه خدا اراده کند؛ دست می زنند با بیتی کاملاً آشکار تسلط خود را چنانکه در مباحث پیشین اشاره شد کاملاً وانمود می سازد.

گویید که بدها همه برخواست خدای است جز کفر نگویند چو اعدای خدایید
«دیوان ق ۲۳۱/ب ۴۰ ص ۴۴۸»

«انسان برای بقاست»

ریشه‌ی همه علوم که در دست حضرت حق است، همه و همه در قرآن نهفته است و خداوند بشر را برای بقا آفریده است و نگاه کن و ببین که همه موجودات برای بقای خود چه تلاشی می کنند همچنانکه دانه اسپند برای بقای خود در آتش چه جست و خیزی را به نمایش می گذارد و اگر می خواهی به بقای همیشگی دست یازی، باید به قرآن عمل کنی و در این مسیر باید بدانی پیرو چه کسانی هستی

ترا خدای زبهر بقا پدید آورد ترا و خاک و هوا و نبات و حیوان را
نگاه کن که بقا را چگونه می کوشد به خردگی منگر دانه سپندان را
بقا به علم خدا اندراست و فرقان را سرای علم و کلید و درست فرقان را
اگر به علم و بقا هیچ حاجتست ترا سوی درش بشتاب و بجوی دربان را

«دیوان ق ۵۲ب ۴۸-۴۵ ص ۱۱۸»

«بدبینی ناصر خسرو نسبت به جامعه وقت»

باز فراوان اشاره دارد به اینکه مردم زمانه او را بد دین خطاب می کردند - [هر چند که این امر در همه موارد نسبت به یکدیگر وجود داشته و همواره به یکدیگر توهین می کردند زیرا که دین و مذهب خود را برتر می دانسته‌اند].

که این نسبت‌ها به ناصر خسرو نیز مستثنی نیست و کماکان وجود داشته؛ بعد از

پاسخی که به آن می دهد؛ اظهار می دارد که من همانند سلیمان که سپاه دیو در اختیار و مسخر او بود؛ چنین نیرویی را ندارم و اشاره مستقیم دارد به آیه ۱۷ سوره نمل:

«وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ مَجُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ». برای سلیمان [هنگام سفر کردن] سپاهیان از پری و آدمی در جایگاهی گرد آمدند.

بهینه جویان و جزین هیچ بهانه نه که تو بد مذهبی و دشمن یارانی
چه سخن گویم من با سپه دیوان نه مرا داد خداوند سلیمانی
«دیوان ق ۲۰۸ ب ۱۰-۹ صص ۴۳۵/۶»

که هم ایهامی به بهانه جویان که دیو و شیطان هستند و هم اینکه شما در ردیف دیو و شیاطین هستید.

و در دنباله اشاره دارد آنها فقط مانند سگ صدا می دهند ولی جرأت پیش آمدن ندارند؛ چون تنبل هستند.

پیش نایند همی هیچ مگر کز دور بانگ دارند همی چون سگ کهدانی
«دیوان ق ۲۰۸ ب ۱۱ ص ۴۳۶»

و سپس می افزاید که اینها چون نمی فهمند و نادان هستند ارزشی ندارند که من از آیات جلیله برای ایشان بخوانم تا آنها قانع شوند زیرا که آنان همچون گوساله نافهمند.

مرد هشیار سخن دان چه سخن گوید با گروهی همه چون غول بیابانی
که بود حجت بیهوده به سوی جاهل پیش گوساله نشاید که قرآن خوانی
«دیوان ق ۲۰۸ - ۱۴ - ۱۰ ص ۴۳۶»

«دلهای قفل زده»

و اعتقاد دارد کسانی که برای یافتن راه درست از نادرست به قرآن روی نمی آورند؛ همچون کسانی هستند که بر دلهاشان قفل زده شده است که اشارتی مستقیم به آیه ۶ سوره بقره و آیه ۲۴-۲۲ سوره محمد ﷺ دارد.

«حَتَّمَ اللَّهُ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ وَعَلَيَّ سَمْعَهُمْ وَعَلَيَّ أَبْصَارَهُمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ»
مهر نهاده است خداوند به دلهاشان و بر گوش هاشان و بر دیدگان شان پرده ای است و برای آنها در سرایی دیگر عذابی بزرگ است.

«أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى أَبْصَارَهُمْ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَيَّ قُلُوبٍ أَفْقَالُهَا».

دانی که خداوند نفرمود بجز حق حق گوی و حق اندیش و حق آغاز و حق آور
فقل از دل بردار و قرآن رهبر خود کن تاراه شناسی و گشاده شودت در
«دیوان ق ۲۴۲ ب ۵-۲۴ ص ۵۰۷»

آنگاه ادامه می‌دهد: من هم قبلاً مانند تو [خطاب عام] نادان و گمراه بودم اما به
واسطه پیروی از قرآن راه را باز یافتم.

ور راه نیابی نه عجب دارم از یراک من چون تو بسی بودم گمراه و محیر
چون یافتم از هر کس بهتر تن خود را گفتم زهمه خلق کسی باید بهتر
«دیوان ق ۲۴۲ ب ۳۳-۲۶ صص ۵۰۷-۸»

«آوردن قیاس در کلام برای اثبات عقیده خود»

و با دلیل منطقی اشارتی دارد، از آنجایی که من خودم را بهتر از سایرین دانستم و
فهمیدم به این نکته هم پی بردم که باید از مردمان روی زمین همواره کسی بالاتر از همه
باشد همچنانکه از بین و حوش و پرندگان...

چون باز زمرغان و چو اشتر زبهایم چون نخل زاشجار و چو یاقوت و زجوهر
«دیوان ق ۲۴۲ ب ۳۴ ص ۵۰۸»

و همچنانکه قرآن از همه کتب و رسایل و کعبه از هر بنایی بالاتر است.

چو فرقان از کتب و چو کعبه زبناها چون دل زتن مردم و خورشید زاختر
زاندیشه غمی گشت مرا جان به تفکر ترسنده شد این نفس مفکر ز مفکر
«دیوان ق ۲۴۲ ب ۳۶-۳۵ ص ۵۰۸»

هر یک به یکی راه دگر کرد اشارت این سوی ختن خواند مرا آن سوی بربر
چون، چون و چرا خواستم و آیت محکم در عجز پیچیدند، این کور شد آن کر
«دیوان ق ۲۴۲ ب ۹-۳۸ ص ۵۰۸»

«استدلال قرآنی در مورد پیمان شکنان»

که بلافاصله اشارت به آیه «بیعت» دارد.

یک روز بخواندم زقران آیت بیعت کا یزد به قرآن گفت که بد دست من از بر

«دیوان ق ۲۴۲ ب ۴۰ ص ۵۰۸»

«ان الذین یُبايعُونَ اِنَّمَا یُبايعُونَ اللهَ یَدُاللهِ فَوْقَ اَیْدِهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَاِنَّمَا یَنْکُثُ عَلَی نَفْسِهِ وَ مَنْ اَوْفَی بِمَا عَاهَدَ عَلَیْهِ اللهُ فَسَیُؤْتِیْهِ اجْرًا عَظِیْمًا». (سوره فتح ۱۰-۹)

آنانکه بیت کرده اند با تو بی گفتگو بیعت کرده اند با خدا در حالی که قدرت خدا بالای قدرتهای ایشان است پس هر که بشکند عهد را فقط می شکند پیمان را به زیان خویشتن و هر که وفا کند به آنچه پیمان بسته بر آن با خدا بزودی خواهد داد خدای بدو پاداش بزرگ.

ناصر خسرو بارها و بارها غیرت و حساسیت خاص قرآنی خود را بیان می دارد زیرا به راهی که انتخاب کرده از بن دندان اعتماد و اعتقاد دارد.

زیرا اشاره به این امر دارد که اگر کافری بخواهد این نور الهی را خاموش سازد خداوند بر خلاف میل او آن را روشن نگه می دارد که مستقیماً اشارتی است به آیه ۳۲- سوره توبه

«یُرِیدُونَ اَنْ یُّطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِاَفْوَاهِهِمْ وَ یابِی اللهُ اِلَّا اِنْ یَّیْمَ نُورُهُ وَ لَوْ کَرِهَ الْکَافِرُونَ»

گفتم که: «به قرآن در پیداست که احمد بشیرست و نذیرست و سراج است و منور»
ور خواهد کشتن به دهن کافر او را روش کندش ایزد بر کامه کافر

«دیوان ق ۲۴۲ ب ۶-۴۵ ص ۵۰۹»

و در همین دو بیت به آیه «یا ایها النبی انا ارسلناک شاهداً و مبشراً و نذیراً و داعیاً الی الله با زنه و سراجاً منیراً» اشارت دارد.

ای پیامبر تو را به سوی مردم فرستادیم به عنوان شاهد و مژده دهنده و بیم دهنده و فرا خواننده به سوی خدا به اذن وی و چراغی روشن.

«استدلال کلامی در اثبات عقیده و راه شاعر»

سپس در دنباله بحث خودش ناصر خسرو، هنگامی که وارد مصر می‌شود و مباحثی را مطرح می‌سازد و می‌خواهد که این مباحث هر چه زودتر برایش آشکار شود، بنابراین هنگامی که به نزد مقرب خاص خلیفه (مؤید) می‌رسد به او می‌گوید: «که پاسخ همه اشکالات را می‌دهم و مهری به دهانت می‌زنم که کاملاً قانع شوی که در بیتی صراحتاً بیان می‌دارد.

گفتا: «بد هم داروی با حجت و برهان
لیکن بنهم مهری به لب‌ت بر
و آفاق و زانفس دو گواه حاضر کردش
بر خوردنی و شربت من مرد هنرور
راضی شدم و مهر بکرد آنگه و دارو
هر روز بتدریج همی داد مزور^۱
«دیوان ق ۲۴۲ ب ۳-۱۰۱ ص ۵۱۳»

که اشاره‌ای است به آیه:

«سُرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت/۵۳)

یعنی ما به زودی نشانه‌های خود را در کرانه‌ها و نفس‌هایشان نشان خواهیم داد تا به آنان واضح شود که خدا حق است.

ناصر خسرو نیز همچون شاعران کلاسیک چه پیش و چه پس، بر این عقیده است که تمام عناصر آسمانها و زمین همه تسبیح خداوند را بر زبان دارند و این اعتقاد خود را با در نظر گرفتن این آیات اظهار می‌نماید.

چندین همی به قدرت او گردد
این آسیای تیز رو بی در
وین خاک خشک زشت بدو گیرد
چندین هزار زینت و زیب و فر
وین هر چهار خواهر زاینده
با بچگان بی عدد بی مر
تسبیح می‌کنندش پیوسته
در زیر این کبود و تنگ چادر
تسبیح هفت چرخ شنوده ستی
گر نیست گشته گوش ضمیرت کر
«دیوان ق ۲۲ ب ۵-۳۱ ص ۴۵»

^۱ - غذای بیمار

که به آیه: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (سوره ۱۷ - «اسرا» / ۴۴)

هفت آسمان و زمین و آنچه در آنهاست خدا را تسبیح می کند (به پاکی) و چیزی نیست مگر آنکه به ستایش خدا تسبیح می کند اما شما تسبیح آنها را نمی فهمید»
باز شاعر با توجه به دقت نظر همه جانبه اش به نکات و مسایل قرآنی و فقهی و تسلط کاملش بر قرآن در قصیده معروفش:

ای قبه گردنده بی روزن خضرا با قامت فرتوتی و با قوت برنا
«دیوان ق ۲ ب ۱ ص ۴»

در لابلای نصایح خویش، ضمن دعوت به شکیب و شکیبایی و مدارا در جهان هشدار می دهد اگر موردی برایت پیدا شد که نمی توانی شکیبایی کنی سخن قرآن را فرا یاد آر

بشکیب از یرا که همی دست نیابد بر آرزوی خویش مگر مرد شکیا
ورت آرزوی لذت حسّی بشتابد پیش آرزفکان سخن آدم و حوا
«دیوان ق ۲ ب ۱۲-۱۱ ص ۴»

و در دنباله اشاره دارد به اینکه همه چیز را با ترازوی عدالت قرآنی بسنج
آزار مگیر از کس و بر خیره میازار کس را مگر از روی مکافات مساوا
«دیوان ق ۲ ب ۱۳ ص ۴»

که اشارتی مستقیم به آیه ۱۲۶ سوره «نحل» دارد که می فرماید:
«وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ»
و اگر کیفر دادید به اندازه ای که رنج دیده اید کیفر بدهید و یا
«وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» ← (شوری/ ۳۸)

«معاد از مباحث علم کلام (اصول دین) علم عقاید اسلامی»

به خاطر اعتقاد درونی شاعر به مسأله قرآنی و آیات که با عمق وجود همه را پذیرفته در ابیات متعدد به این نکته اشاره می کنند که انسان حقیقتاً باید به بررسی اعمال و جودی خود آنهم قبل از آنی که مورد بازخواست قرار گیرد، پردازد و کاملاً مسأله «حاسبوا قبل

أَنْ تُحَاسِبُوا، را به منصفی ظهور برساند.

با تن خود حساب خویش بکن گر مَقْرَى به روز حشر و حساب

«دیوان ق ۱۳ ب ۲۸ ص ۲۸»

و چنانچه در قصیده معروف «پانزده سال برآمد که به میگانم» (ق ۹۰-دیوان)

به این امر اشاره دارد و با دَقَّت فراوان به آیات کریمه می گوید: وقتی می دانم در روز

رستاخیز تمام اعمالم آشکار و بر ملا می شود پس چه بهتر که خودم به محاسبه پردازم.

خیزم اکنون که از این راز شدم آگه گرد کردار بد از جامه بیفشانم

هر چه دانم که برهنه شود آن، فردا خیره بر خویشان امروز چه پوشانم

بد من نیکی گردد چو کنم توبه که چنین کرد ایزد وعده به فرقانم

«دیوان ق ۹۰ ب ۳۰-۲۷ صص ۷-۱۹۶»

که ابتدا اشاره دارد به آیه «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ - آیه ۹ - سوره طارق»

یعنی در آن روز، آنچه در دلهاست، آشکار می گردد.

زان روز بتسرس کاندرو پیدا آید همه کارهای پنهانی

زان روز که جز خدای سبحان را بر کس نرود ز خلق سلطانی

زان روز که هول او بریزاند نور از مه و زافتاب رخشانی

«دیوان ق ۲۸ ب ۲۸-۲۶ ص ۵۹»

«إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ» / (تکویر ۳-۱)

وز چرخ ستارگان فروریزند چون برگ رزان به باد آبانی

«دیوان ق ۲۸ ب ۲۹ ص ۵۹»

«فَإِذَا النُّجُومُ طُمِئِستُ»

چون پشم زده شده که و مردم همچون ملخان ز پس پریشانی

«دیوان ق ۲۸ ب ۳۲ ص ۵۹»

«وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْقُوشِ» (القارعه/۴)

آنگه زمین خلق برخیزد خویش و برادری و خسروانی

«دیوان ق ۲۸ ب ۳۳ ص ۵۹»

«فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ» مومنون/۱۰۱
پوشیده نماند آن زمان کاری کان را تو همی کنون پوشانی
«دیوان ق ۲۸ ب ۳۴ ص ۵۹»

«خداوند بشیر و نذیر در آیات الهی»

«أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ رُوحٌ فِي الْقُبُورِ وَ حُضِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ» (ق/۲۸ دیوان)
آیا آدمی نمی داند هنگامی که برانگیخته شود آنچه در گورهاست و آنچه در
سینه‌هاست آشکار شود؟ (عادیات/۱۰ و ۹)
بدون هر گونه تعصب و طرفداری باید اذعان کرد که ناصر خسرو در دیوانش -
گذشته از ابیاتی که برای اثبات مدّعی خویش در مذهبش بیان می‌دارد به حقیقت
ترجمانی از قرآن را ارایه نموده است. که تمام این ابیات یاد شده خود گواه اندکی بر این
نکته است.

همچنانکه در بیت‌های بعد از آن می‌گوید که اشاره کاملی است به آیات متعدده که
انسان را ضمن انذار به کارهای نیک سفارش می‌کند تا عملش سیئات را به حسنات مبدل
سازد آنهم با توبه.

«يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ تَحْلِلُ فِيهِ مُهَانَا إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا
فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ»

و كان الله غفوراً رحيماً ← فرقان ۷۰-۶۹

عذاب گناهکار دو چندان می‌شود مگر کسی که توبه کرد و مؤمن و نیکوکار شد
که خداوند، گناهان چنین کسان را به نیکی‌ها بدل می‌کند باز در جای دیگر اشارتی دارد به
اینکه انسان با توجه به علمش سنجیده می‌شود نه به جسم ظاهرش و در همین رابطه
می‌سراید:

مردم از راه علم بود مردم نه زین تن مصور دیداری
«دیوان ق ۲۳۳ ب ۳۱ ص ۴۸۹»

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ - (شما را آفریدیم آنگاه شما را تصویر کردیم)

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ← به عزتم سوگند که آفریدیم آدمی را در نیکوتر صورتی تین/۴

و در قصایدی دیگر خانه علم و کلید آن را قرآن می‌داند و بس
بقا به علم خدا اندر است و فرقان است سرای علم و کلید و در است فرقان را
اگر به علم و بقا هیچ حاجت است تو را سوی درش شتاب و بجوی دربان را
«دیوان ق ۵۳ ب ۷-۴۶ ص ۱۱۸»

تفسیر واژه «باب» به دانایی و برداشت قیاسی

که اشارتی مستقیم به علی علیه السلام است

پیامبر: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بَابُهَا»، که ایهامی به المستنصر است

«در سرای نه چوب است بلکه دانایی است»

او مکرراً انسان را از نعمت‌های گذرا و بی‌روح دنیوی [البته در حد غیرمتعادل] منع می‌کند زیرا معتقد است انسان با توجه به روح متعالی که داراست باید از نعمات اخروی برخوردار گردد. و اشاره دارد که:

جهان مادری گنده پیر است بروی مشو فتنه‌گر در خور حور عینی
«دیوان ق ۸ ب ۵ ص ۱۶»

که اشاره‌ای به آیه ۵۴ سوره دخان که می‌فرماید

كَذَلِكَ وَ زَوْجَانَهُمْ بِخُورٍ عَيْنٍ ← یعنی به مؤمنان حور عین را به همسری می‌دهیم و می‌گوید:

«پس حال که منتهای آفرینش هستی پس قدر خودت را بدان»

به جان‌خانه حکمت و علم و فضلی به تن‌غایت صنع جان‌آفرینی
«دیوان ق ۸ ب ۱۴ ص ۱۶»

که اشاره‌ای است مستقیم به آیه «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»

شاعر آزاده بلخ بارها و بارها در پژوهش که در دره یمگان طنین‌انداز شده به واژه «فرقان» به طور عمدی اشارت دارد، چرا که اعتقاد قلبی اوست که قرآن راه حق از باطل را به ما می‌نماید.

ورت آرزوی لذت حسی بشتابد پیش آر زفرقان سخن آدم و حوا
«دیوان ق ۲ ب ۱۱ ص ۴»

«انذار الهی»

..... وَ أَنْزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ. آل
عمران/۴

و فرو فرستاد فرقان (چیزی که میان حق و باطل تمیز دهد) را البته آنانکه کافر شدند
به نشانه های خدا برای ایشان است عذابی سخت (در این سرای و جهان دیگر) و خدا غالب
و صاحب انتقام است. و باز آیه یکم از سوره فرقان

«تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَيَّ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا»

خیر فراوان از خدایی است که فرو فرستاد فرقان (تمیز دهنده حق از باطل) را بر بنده
خود تا باشد برای جهانیان بیم کننده و باز در معنای قرآن (فرقان) اشاره دارد به
جداکنندگی قرآن مبارک در روز رستاخیز

روزیست از آن پس که در آن روز نیابد خلق از حکم عدل نه ملجاونه منجا
«دیوان ق ۲ ب ۵۱ ص ۶»

«که اشاره ای است به آیه ۱۱۴ سوره انعام»

«أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكْمًا وَ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ
يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ»

آیا او آن خدایی نیست که فرو فرستاد به سوی شما قرآن را در حالی که بیان شده
است (در آن بدانچه نیازمندید) و آنانکه دادیمشان کتاب، می دانند که قرآن فرود آمده از
نزد پروردگارت به بیان حق پس زنهار، مباش از شک کنندگان

همچنانکه در آغاز مبحث تأویل در مقدمه مقاله عنوان شد ناصر خسرو اشاره دارد به
اینکه دشمنان من در حقیقت همان کسانی هستند که خداوند در سوره بقره فرموده بر دل و
زبان و چشم آنها قفل زده شده است.

اندر جهان به دوستی خاندان حق چون آفتاب کرد چنین مشتهر مرا

وز دیدن و شنیدن دانش یله نکرد چون دشمنان خویش به دل کور و کر مرا

«دیوان ق ۶ ب ۱۹-۱۸ ص ۱۲»

بازتابی از آیه مبارکه: «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ...»
یعنی مُهر نهاد خداوند بر دلهای ایشان و بر گوشه‌اشان و بر چشم‌هایشان نیز پوششی.

(بقره ۷/)

دُر یکدانه یمگان بارها در اشعارش دنیا را به سراب تشبیه می‌کند که باز اشارتی به آیات قرآنی است.

به چه ماند جهان مگر به سراب سپس او تو چون دوی به شتاب؟

«دیوان ق ۱۳ ب ۱ ص ۲۷»

«خداوند همواره توبه پذیر است»

که بر گرفته از آیه ۳۹ سوره نور:

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقِيَّةَ حِسَابَةٍ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ».

و آنانکه کافر شدند کردارهایشان مانند سرابیست در زمین هموار که پندارد آنرا تشنه آبی تا وقتی که وی آید به آن مکان نیابد بدانجا چیزی و بیاید کافر خدا را نزد کردار خود و تمام بدهد خدا جزای او را و خدا زود حساب است.

ناصر خسرو بازگشت حقیقی را به سوی پروردگار می‌داند. به همین منظور از انسانها می‌خواهد که اگر گناه کرده‌اند باز هم به سوی او بروند و توبه کنند. زیرا بهترین نوع بازگشت همان راه اوست.

گر بترسی ز تافتنه دوزخ از ره طاعت خدای متاب
سوی او تاب کز گناه بدوست خلق را پاک بازگشت و متاب

«دیوان ق ۱۳ ۲۳-۲۲ ص ۲۸»

که بیانی است از آیه ۳۰ سوره رعد:

«قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابٌ»

بگو که اوست خدای من - نیست خدایی مگر او، بر او توکل کردم و سوی اوست

بازگشت.

شاعر خرد ناصر خسرو - همین که در مبحث. اعتراف به گناهان خود قبل از مرگ و فرا رسیدن روز رستاخیز اشاره کردیم - با توجه به بیت اشاره شده پیشین
نیک بنگر به روزنامه خویش در میمای خاک و خس به خراب
با تن خود حساب خویش بکن گر مفری به روز حشر و حساب
«۱۳ دیوان ق ۲۸-۲۷ ص ۲۸»

«واژه «حشر» در قرآن»

واژه «حشر» را به معنای گردهمایی برای رسیدگی و حساب و کتاب گرفته و به استناد به آیه ۹۷ سوره اسرا که می فرماید:

«وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلِيٍّ وَجُوهِهِمْ وَبُكْمًا وَصُمًّا»

و برانگیزیم ایشان را روز قیامت بر رویاهایشان در حالی که چون کوران چیز نینند و گنگان و کران که هیچ نشنوند.

«خوف شاعر از روز رستاخیز»

شاعر اعتقادی ما با همه عقاید راسخی که در راه دین و مذهب و راه و روش خود دارد باز نگران است که نکند نامه اعمالش در روز رستاخیز آنچنانکه قرآن انذار می دهد در دست چپش باشد پس به همین خاطر تلنگری به خود و مخاطب می زند.
کارهای چپ و بلایه مکن که به دست چپت دهند کتاب
«دیوان ق ۱۳ ب ۳۶ ص ۲۹»

که برگرفته از آیه ۲۵/سوره الحاقه

«وَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتِ كِتَابِيَهٗ» / و اما آنکس من که داده

شد نامه او به دست چپ او گوید ای کاش داده نمی شد مرا این نامه

«دغدغه شاعر از جامعه وقت»

تمام دغدغه ها و نگرانی های «شاعر بلخ» این است که هر ناملایمتی که در سرزمین

خراسان بزرگ رخ می‌دهد آسایش سرانجام دین را سبب می‌گردد و اظهار می‌دارد دین که در خراسان دارای ارج و قرب خاصی بود و ملک سلیمان به حساب می‌آمد اکنون محل دیو و شیطان شده و همچنانکه قارون و گنج‌هایش در زمین مدفون شد دین نیز به همان گونه در خراسان محو گردیده است. که اشاره و برگرفته از آیه ۱۰۲ / سوره بقره است که می‌فرماید:

«وَ اتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينِ عَلَيَّ مُلْكُ سُلَيْمَانَ»

و متابعت کردند آنچه می‌خوانند دیوان بر پادشاهی سلیمان که با اشعارش بدین گونه توصیف می‌کند

معدن دیوان ناکس اکنون شد	خاک خراسان چو بود جای ادب
خانه‌ش ویران و بخت وارون شد	حکمت را خانه بود بلخ و کنون
چونکه کنون ملک دیو ملعون شد	ملک سلیمان اگر خراسان بود
دین به خراسان قرین قارون شد	خاک خراسان بخورد مردین را
خاک خراسان مثال و قانون شد	خانه قارون نحس را به جهان

«دیوان ق ۳۷ ب ۲۰-۱۶ ص ۷۹»

که این قصیده یکی از مهمترین قصایدی است که بدینی خود را به خاک خراسان و حاکمان و مردم اظهار می‌دارد. (ق/۳۷-دیوان)

و در پایان همین قصیده چنانکه مطرح شد اشاره دارد که سرانجام خداوند او را در دل زمین پنهان و محو نمود. که از آیه ۸۱ سوره قصص برگرفته

«روز رستاخیز تمام قدرت‌ها محوند»

فَخَسَفْنَا بِهِ وَ بَدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِنْ فِيهِ أَنْ يُنْصِرُوهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ

«پس فرو بردیم قارون و سرایش را بزمین. پس نبود او را هیچ گروهی که یاری کند او را بجز خدای و نبود قارون یاری‌گری برای خود.»

باز چنانچه قرآن بارها و بارها انداز داده به روز جزا که هیچ یاری کننده‌ای به فریاد

کسی نمی‌رسد - او نیز با اعتقاد قلبی عنوان می‌دارد که:

روزی است مر این خلق را که آن روز روز حسد و حیلست و دهانیست

«دیوان ق ۵۱ ب ۱۹ ص ۱۱۵»

اشاره به آیه ۴۶ سوره طور که می‌گوید:

«يَوْمَ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ»

در آن روز نه سود دارد از ایشان کید ایشان چیزی و نه ایشان را یاری کنند

و در دنباله همین قصیده می‌گوید

آن روز یکی عادل است قاضی کو را بجز از راستی قضا نیست

«دیوان ق ۵۱ ب ۲۰ ص ۱۱۵»

که برگرفته از سوره مؤمن آیه ۲۰

«وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»

و خدا داوری می‌کند به عدل و راستی و آنانی که مشرکان می‌خوانند (می‌پرستند)

بجز خدا داوری نمی‌کنند به چیزی، زیرا خدا شنوا و بیناست.

و باز در ادامه قصیده

نیکی بدهد مان جزای نیکی بد، را سوی او جز بدی جزا نیست

«دیوان ق ۵۱ ب ۲۱ ص ۱۱۵»

«هر چیز در جایگاه خود»

«هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ»، و هست پاداش نیکی مگر جز نیکی - الرحمن / ۶۰

معتقد است همچنانچه سحر به پیغمبری نمی‌ماند، دبیری و شاعری از یک سو و علم و

دین از سوی دیگر، اگر چه هر دو سخن اند اما به هم نمی‌مانند.

نگر نشمری ای برادر گزافه بدانش دبیری و نه شاعری را

که این پیشه‌هاست نیکو نهاده هر الفغدن نعمت ایدری را

دگرگونه را هی و علمی است دیگر مرا الفغدن راحت آن سری را

بلی این و آن هر دو نطق لبت لیکن نماند هی سحر پیغمبری را

«دیوان ق ۶۵ ب ۱۹-۱۶ صص ۳-۱۴۲»

اشاره به آیه ۵۲ سوره الذاریات

«كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ»

«گفتار بی عمل»

همچنین نیامد به آنانکه پیش از کفار مکه بودند هیچ پیامبری مگر آنکه گفتند او جادوگری است یا دیوانه.

همینطور که بارها و بارها از سخن بی کردار نالان است - بیان می‌دارد که هنگامی انسان، از هوای نفس خود آسوده می‌شود که حرف و عملش یکسان باشد. قول و عمل چون بهم آمد بدانکه رسته شدی از تن غدار خویش «دیوان ق ۸۱ ب ۴۳ ص ۱۷۸»

اشاره به آیه ۲ سوره صف

«يا ايها الذين آمنوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ»

ای کسانی که ایمان آورده‌اید چرا می‌گویید آنچه را که انجام نمی‌دهید.

«شایستگی ترویج دین در دست اهل بیت علیهم‌السلام»

با توجه به اینکه ناصر خسرو با تمام وجود شیفته اهل بیت علیهم‌السلام است و مکرر اشاره دارد و در مذهب اسماعیلی هم ناصر خسرو بارها اشاره دارد به اینکه تأویل را فقط خاندان عصمت و طهارت بویژه علی علیه‌السلام می‌دانسته در بیتی شأن نزول آیه ۵۵ سوره مایده را بیان می‌کند.

آن را که در رکوع غنی کرد بی سوال درویش را به پیش پیمبر سخاوتمندش

«دیوان ق ۸۲ ب ۱۶ ص ۱۷۹»

«إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيَتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ

رَاكِعُونَ»

که دوست شما خدای است و پیغمبر او و آن کسانی که بگرویدند و آن کسانی که بیای می‌دارند نماز و بدهند زکوه و ایشانند رکوع کنندگان.

و بر این نکته تاکید می‌ورزد که اگر کسی می‌خواهد خدا را یاری دهد باید دین او را

پاسداری نماید و همه ارزشها با دین سنجیده می‌شود
قیمت‌سوی خدای به دین است و خلق را آن است قیمتی که به دین است قیمتش
نصرت به دین کن ای بخردم خدای را گر بایدت که بهره بیایی ز نصرتش
«دیوان ق ۸۲ ب ۹-۳۸ ص ۱۸۰»

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَ يَثِّبْ أَقْدَامَكُمْ»

ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر یاری کنید خدای را، یاری کند شما را و بدارد
استوار قدم‌های شما را. (سوره محمد ﷺ/۷)

«ایمان بر پایه تعقل و تفکر»

با مطالعه دقیق روی آثار ناصر خسرو (بویژه دیوان قصاید) به این نتیجه می‌رسیم که
ناصر خسرو هیچ مسأله‌ای را بدون تحقیق و جستجو و تتبع و مطالعه پذیرا نمی‌شود و معتقد
است که هر چیزی باید با بینش و بصیرت و آگاهی لازم صورت گیرد از آن جمله در راه
دین که سرلوحه همه کارهای اوست و معتقد است که اگر کسی چنین راهی را پیش نگیرد
در روز رستاخیز دچار گمراهی می‌شود.
هر کسی که نیل‌فنجند او بصیرت فرداش به محشر بصر نباشد
«دیوان ق ۱۷۱ ب ۴۱ ص ۳۶۰»

اشاره‌ای است به آیه ۷۲ سوره بنی اسرائیل:

«وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا»

و کسی که در این دنیا بی‌بصیرت باشد در جهان آخرت گمراه است
زیرا خدایی که بنده‌اش را همواره به سوی خود فرا می‌خواند - پس بنده باید به این
بصیرت برسد.

ایززدی خویش هی خواندنت ای شده فتنه به زمین و زمان
چند چپ و راست بتابی ز راه چون نیروی راست در این کاروان؟
«دیوان ق ۷ ب ۳-۲۲ ص ۴»

اشاره به آیه ۲۵/یونس:

«وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ».

و خداوند بندگانش را به سرای سلامت راهنمایی می‌کند - هر که را بخواهد به راهی راست. (ق ۷/ دیوان ۲۳-۲۲)

باز هشدار پی هشدار

فردا زین خواب چو آگه شوی سود ندادرت خروش و فغان
ای پسر خسرو حکمت بگو تات بود طاقت و توش و توان
این همه مایه ست که گفتم تو را مایه به باد از چه دهی رایگان؟
سود ندادرت پشیمان شدن خود شود آن روز گمانت عیان
«دیوان ق ۴۵۷ ب ۴۴-۳۹ ص ۱۵»

باز شاعر خود را به نوعی موظف می‌داند که هشدارش را به همه افرادی که در دنیا عمر خود را به خواب غفلت می‌گذرانند ارایه کرده باشد.

و روزی را خواهند دید که دیگر پشیمانی و عذرخواهی فایده‌ای ندارد.

که برگرفته از آیه ۵۷ سوره الروم

«فَيَوْمَئِذٍ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَعذِرَتُهُمْ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ»

پس در آن روز سود ندهد آنان را که ستم کردند، عذرخواهی ایشان و نه از ایشان خواهند که عذرخواهی کنند.

با ذهنیتی که از قرآن کریم دارد. در خیلی از موارد نیز به جای انذار بشارت هم می‌دهد. و به رحمت خداوند و بخشش بی اندازه او امیدوار است.

خدایت یکی را به ده وعده کرد بده گراننداری به دل در خلل
جهان جای الفنج غله ی تو است چه بی‌کار باشی در این مستغل
«دیوان ق ۲۲۲ ب ۱۷-۱۶ ص ۴۶۲»

اینکه حضرت حق وعده کرده که یک خوبی را ده برابر پاداش دهد که برگرفته از آیه ۱۶۰ سوره انعام

«مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امثالِهَا وَ مَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ»

هر که بیاورد عملی نیکو پاداش آن ده برابر نیکویی است. و هر که بیاورد عمل بد پس کیفر نخواهد شد مگر بمانند همان و به نیکوکاران و بدکاران [در این امر] ستم

نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

بررسی اشعار ناصر خسرو در دیوان نشان می‌دهد که وی درست است که به امر تأویل تاکید فراوان داشته اما اینکه راه آن چگونه باشد به قول آقای دکتر جلیل نظری در کتاب ناصر خسرو و اندیشه‌ی او، چیزی عاید خواننده نمی‌شود و شاید از بس وضوح این امر و اینکه مبنای فکر و اندیشه او همین مسأله بود. نیازی به بیان روشن‌تر آن ندیده است ولی وی کتاب وجه دین را تماماً در تأویلات مسایل و احکام دین نوشته که خود می‌تواند رهنمونی در این مسیر باشد - که امیدواریم پرداختن به این مباحث خود کلیدی باشد برای گشودن نکات بسیاری از مسایل بویژه در دوره خاص تاریخی و ادبی شاعر گوشه‌نشین یمگان - که جز به نهایت رسیدن چیزی دیگر سیرایش نمی‌کنند و در خاتمه با درود به روح شاعر والا و کمال اندیش

ایزد بر آسمان هی خواند تو خویشتن چرا فکنی در جر
از بهر بر شدن سوی علین از علم پای ساز و زطاعت پر
«دیوان ق ۲۲ ب ۴۰-۳۹ ص ۴۶»

اشاره به آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً» سوره

فجر آیه ۸-۲۷

ای نفس آرام گرفته برگرد به سوی پروردگارت در حالی که راضی و پسندیده باشی.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. آجرلو، لیلا (۱۳۸۴) کتاب شناسی ناصر خسرو قبادیانی چاپ اول انتشارات فرزاد
۳. بادکوبه‌ایی هزواه، مصطفی، (۱۳۷۰) ناصر خسرو قبادیانی، شرکت توسعه کتابخانه‌های ایران، چاپ ۲ تهران.
۴. جیبی، حسن، (۱۳۸۷)، جشن نامه استاد اسماعیل سعادت به‌مراه مقاله، محقق مهدی همان کتاب - نگاهی به شرح - بزرگ دیوان ناصر خسرو - فرهنگستان زبان و ادب فارسی
۵. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه
۶. شعار، جعفر، (۱۳۶۹)، گزیده اشعار ناصر خسرو چاپ چهارم انتشارات علمی
۷. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۳)، صور خیال در شعر فارسی چاپ هفدهم انتشارات آگه
۸. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰)، تازیانه‌ها سلوک چاپ دوازدهم انتشارات آگه
۹. غلامرضایی، محمّد، (۱۳۸۱) شرح سی قصیده ناصر خسرو چاپ سوم انتشارات جامی
۱۰. قویم، علی اکبر، (۱۳۸۴) خوان الاخوان ناصر خسرو قبادیانی چاپ اول انتشارات اساطیر
۱۱. لويس، برنارد، (۱۳۷۱) فداییان اسماعیلی (بدره‌ای فریدون مترجم) موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۱۲. مادلونگ استرن، ماسینون دخویه (۱۳۶۸) نهضت قرامطه ترجمه دکتر یعقوب آژند - میراث ملل
۱۳. مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی ناصر خسرو، یادنامه ناصر خسرو (۱۳۵۳) زیر نظر قطب علمی فردوسی و شاهنامه چاپ اول بهار ۹۴، دانشکده ادبیات و علوم انسانی فردوسی مشهد
۱۴. مجتبی، مهدی (۱۳۹۴) مقاله روزنامه اطلاعات سه شنبه ۲۹ اردیبهشت
۱۵. محقق، مهدی (۱۳۶۹) تحلیل اشعار ناصر خسرو چاپ چهاردهم انتشارات دانشگاه تهران
۱۶. محقق، مهدی (۱۳۶۳) شرح سی قصیده انتشارات توس چاپ اول
۱۷. محقق، مهدی، مینوی مجتبی آبان (۱۳۶۸) دیوان ناصر خسرو، دانشگاه تهران

۱۸. مشکور، محمد جواد (۱۳۶۷) ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذهب اسلام، مروی
۱۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۲) کلام و عرفان انتشارات صدرا چاپ سوم چاپخانه سپهر
۲۰. میر انصاری، علی (۱۳۷۲) کتاب شناسی ناصر خسرو قبادیانی تهران، انجمن آثار و مفاد فرهنگی
۲۱. ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۶۳)، جامع الحکمتین، تصحیح محمد معین تهران، انتشارات طهوری
۲۲. نظری، جلیل، (۱۳۸۳) ناصر خسرو و اندیشه او چاپ اول انتشارات دانشگاه شیراز.
۲۳. یوسفی، غلامحسین (۱۳۶۹) ناصر خسرو منتقدی اجتماعی یادنامه ناصر خسرو ۱۳۵۵، دانشکده ادبیات
۲۴. یوسفی، غلامحسین، (۱۳۷۲) برگ‌هایی در آغوش باد، انتشارات علمی چاپ دوم تهران، چاپخانه حیدری.

چکیده مقالات به انگلیسی
(Abstracts)

**The investigation of Nasser Khusrow's
interpretation and scholastic theology reviews based on
Qur'an Verses in the Poems**

*Shahrokh Hekmat
Abolfazl Nick Ahd*

Abstract

Nasser khusrow is a unique poet; one of the reasons is that he is among few poets who found his way by searching and exploring – apart from any bias or special attitude – and to prove the veracity of his own way from a logical point of view, especially by resorting to the word of revelation putting most effort in this direction has not deserted any attempt. He regards more attention to hermeneutics that finally this hermeneutics referring back to the origin and to the family of infallibility and purity. And by this view that he is also the advertiser agent, all of logical issues for following and getting results. He has enjoyed his Divan (poems collection) all interpretation, and all Quranic words and word combinations.

Keywords

Holy Quran, Interpretation, Nasser khusrow Morality Interior.

Looking at the verses and narrations from the perspective of the Bahraini

Ali Ahmad naseh

Zahra mola Galghachi

Fatemeh mohammad zadeh

Abstract

The issue of Beda is one of the issues The scholars of Islamic scholars have different views on them. This issue is one of the characteristics of Shiite thought and influenced by religious texts. Human actions affect its fate And God changes his destiny by virtue of his righteous deeds. Unlike the Jews, they regard the hand of God as making no change. In the importance of the issue of "Beda", the very fact that Imam Sadiq (as) says: "We are Abdullah Bashi like Al-Badda" Therefore, they seek to explain this issue in a descriptive-analytical way. For this reason, after the conceptualization of the word "Beda" and mentioning its difference with the manuscripts, He examined the views of the Sunni scholars and commentators on Beda, while quoting the famous sayings. The Shi'a's reasons for proving the Shi'a and the accusations against Shi'a have also been raised The Shi'a's reasons for proving the Shi'a and the accusations against Shi'a have also been raised Therefore, in the eyes of the Muslims, any kind of transformation under the power and dominance of the decree of the Great Lord And the power of the Almighty God is permissible, and one can not be prevented from realizing it. The Holy Qur'an, which is a comprehensive and immortal book for guidance, has also been stated in several verses

Key Words

Beda, Fieryan, False Tablet, Proof of Proof

Islamic Economics (Indicators of Economic Morality based on Quran and Nahj al-Balaghah)

*Hamed Fath'aliani
Seyyed hamid hosseini*

Abstract:

No economic movement and especially jihadist ethics in the religious epistemic system can not be successful unless it is the path, path, and destination of the divine, and based on morality. By looking at the Holy Qur'an, we see the importance of the discussions of economic ethics in the religion of Islam in such a way that the Almighty God made a significant portion of this great and humane book to various macro and sometimes microeconomic debates such as Halal, Haram, Makruh , Mustahab, divestiture, divine test through the world, khums, zakat, buying, selling, renting and even economic operations such as hunting, fishing, places of honor, fishing harbors, farming, diving, shipping, livestock and ... dedicated.

In this regard, we first briefly describe the jihad and the economy, then consider the Indicators of the Holy Quran and Nahj al-Balaghah for the realization of Islamic economics in a society, and then some of the strategies of economic ethics contained in the Holy Qur'an and Nahj al-Balaghah And also the results and the effects of Islamic economics in this article, although we look at our low income..

Keywords

economics, Islam, reform, ethics, loneliness, correction of consumption pattern.

Analysis of the effect of persian principles based on the world view of Onsorolmoali in qaboosnameh

Mohammad Farhadi
Sina Forouzesh
Reza Shabani

Abstract:

In this manuscript a few elements of Persian Principles (andisheh iranshahri) like Honesty, Kingdom Dominion, Divine Eligibility, racial purity and Justice is broadly explained in Qaboosnameh. In the book, The king has the greatness of the sun. Everything in the region of persia is under his command. He must Bring justice to the society and cleanse persia from deceit, to build the Persian Utopia. The King must be Aryan and blessed with God's Mercy. His mission is to Guide people to salvation in afterlife. This research has been done by Historical means, with analytical method. This research will say that Onsorolmoali has Gathered the elements of Persian Principles (Andisheh Iranshahri) from different resources such as pahlavi. He specialised the eight chapter, to anoshiravan's advices.

Keywords

Qaboosnameh, persian principles, divine eligibility, honesty, justice

The study of Mohammad Rashid Reza's views on the Hadith

Akhtar Soltani

Mehdi Mehrizi

Abstract

Hadith criticism and the sciences related to it have always been sources of different thoughts and opinions. One of the influential scholars in the field of Hadith in the contemporary age is Rashid Reza. Having a general belief in religious narratives and sayings, he provided us with criticism that goes beyond the well-known Moslem experts' criticisms of Hadith (religious leaders' sayings). Lack of Hadith scribing in the early centuries after Prophet Mohammad, spread of paraphrases for religious sayings, devising sayings (which are not quoted from the Prophet and Imams) and emphasis on textual criticism to distinguish true narratives from untrue, are some of the topics worthy of attention in his thought. Many scholars might consider Rashid Reza a Salafi scientist and one of those who belong to the Al-Quranioon. This is true but his view of the Hadith can be taken as a balance between the Al-Quranioon's perspective and the dominant popular viewpoint towards Hadith .

This article attempts at investigating Rashid Reza's principles and opinions in Hadith criticism in addition to showing the origins and intellectual and social causes of such ideas.

Keywords

Muhammad Rashid Rida, intellectual principles, opinions, analysis, criticism.

Reincarnation according to Sadra

Hamid Rezania Shirazi

Mohammad Hassan Motie

Abstract

The hope of eternal life have caused people of different beliefs in life after death found that reincarnation is one of them, The idea that chronic long been discussed by proponents and its opponents. Although the idea of reincarnation in Islam and Shi'ism, especially in the area of Infallible Imams (P) has been canceled. But intellectuals and thinkers of the school of thought that is not in the open field as the founder of the school of Mulla Sadra's Transcendent Philosophy is one of them. In this article, we review the history of this human attitude, and expression of its divisions, the eyes and opinions of a philosopher and expert on the subject has also been discussed briefly, he has created tremendous interpretive category as far as Mulla Sadra can be comprehensive and complete this Abhas be considered. However, although traditional and practical nullity of reincarnation seems immutable, but about the impossibility of reason and effect of this theory remains room for debate.

Key words

Reincarnation, soul, Mulla Sadra

Historical and social backgrounds The emergence of practical Sufism in Islamic culture

Mahmud Ghayoumzadeh

Abstract

The origins and sources of Sufism and Islamic mysticism can not be considered independently of the above mentioned factors. Genesis way of mysticism in the early centuries can not be precise, sectarianism In specific terms, it mainly refers to the distinction ideas verbal, take into account and thus is more heresiographical journalist also mysticism primary There are no counts of the Islamic sects. However, some of the factors involved in the emergence of verbal sects and jurisprudential classifications have also played a significant role in the emergence of this trend; However, it can not be ignored by historical factors, or at least by the influence of some of the factors. In the present article, we try to point out, among the various factors, the historical appearance of Sufism and mysticism to the most important historical and social factors that have been endorsed by most mystic scholars.

Keywords

Social context, Sufism, culture, historical context.

Review and critique of Ibn Sina's reasons for self-denial

*Faryal Eskandari
Mohammad Saeedi Mehr
Amir Abbas Ali Zamani*

Abstract:

Avicenna believes that human souls do not exist without their bodies, and then, they are created in their bodies. because if they exist without and before their bodies , they all have a single existence, but the Plurality is not permissible ;Avicenna says this because of he believes that plurality is only relates to bodies that the souls join to them and cannot relate to souls, because the souls are single and there is not any plurality in singles; the plurality is only due to the bodies in which the souls join them, but the truth It is that, divine jewelry should be Multiplied and distinct too, and the opposite will lead to impossible. The other reason for Avicenna for the occurrence is the belief in the negation of the ' principle of closure' but, moreover, this principle is not acceptable, it does not essentially include immaterial world because it only relates to to the nature.

Key Words

Avicenna. occurrence of soul, oldness of soul, plurality of soul, the principle of closure

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
8th Year, No. 29, Spring 2018

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 , Hossein Habibi Tabar
Ainollah khademi , Abdul Hosein Khosro Panah , Mohammad Zabihi ,
Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki , Mahmud Ghayum Zadeh ,
Ali Mahamed , Mohammad Mohammad Rezaei , Abulfazl Mahmudi ,
Abbasali Vafae

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: RIs 100 ,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