

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

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

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال یازدهم / شماره چهار / شماره پیاپی ۴۴ / زمستان ۱۴۰۰

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

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

هیأت تحریریه:

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

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

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۲۳۳۳۰۶ و ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

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

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

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

نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله 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.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۷-۲۶	چیستی مرگ و تفکر عام گرایانه آن با محوریت آیه ۷۸ سوره نساء ریحانه امام جمعه / جعفر نکونام / مهرداد عباسی
۲۷-۵۰	تحلیل سنت شناختی بر نقش فاعلی امام زمان (عج) قاسم ترخان
۵۱-۷۲	بررسی تلازم رابطه امامت و خاتمیت در کلام امامیه سید مهدی حسینی
۷۳-۹۴	زمینه‌های کلامی حقوقی امکان تفویض قانون‌گذاری به بشر در حکومت اسلامی با نگاهی به وقایع مشروطه سید ابراهیم حسینی / محمد جواد شفق
۹۵-۱۱۶	تحلیل دیدگاه الوین پلاتینگا در رفع تضاد میان علم و دین حمید رضانیا شیرازی / غلامعلی احسانی
۱۱۷-۱۳۶	سلوک و شریعت رضا رضانی گیلانی
۱۳۷-۱۶۰	بررسی تقابل کفر و ایمان و حق و باطل و پیامدهای آنان بر اساس تشبیهات تمثیلی آیات قرآن عبدالرحیم زارعیان جهرمی / صفدر شاکر / ابراهیم زارعی فر
۱۶۱-۱۷۶	تأملاتی در چیستی و ضرورت کلام کاربردی عبدالرحیم سلیمانی بهبهانی
۱۷۷-۱۹۸	برهان امکان صفات (تخصیص) بر اثبات وجود خدا در کلام امامیه حمید عطائی نظری
۱۹۹-۲۲۶	نقد و بررسی مولفه‌های مدیریت فقهی علی فکور / علی شیرخانی / محمد ترابی
۲۲۷-۲۵۸	نقد و تحلیل دیدگاه ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری به مؤلفه‌های تربیت عرفانی کیهان کهنندل / سمیرا رستمی / سید محسن ساجدی راد
۲۵۹-۲۸۴	تحلیل کمی و کیفی حدیث قرب نوافل از دیدگاه عارفان مسلمان جلال یوسفی عنایت / علی حسین احتشامی / محمد رضا فریدونی
1-12	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)

چیستی مرگ و تفکر عام گرایانه آن با محوریت آیه ۷۸ سوره نساء

ریحانه امام جمعه^۱

جعفر نکونام^۲

مهرداد عباسی^۳

چکیده

مرگ از اساسی‌ترین دغدغه‌های پیش روی بشر، همواره مورد توجه اندیشمندان علوم قرآنی بوده و هر نظریه پرداز به فراخور منابع معرفتی، از زاویه‌ای به این مسئله پرداخته است. در بدیهی بودن این موضوع برای تمام انسان‌ها تردیدی نیست، اما در اینکه چیستی مرگ چیست و اساساً انسان در قبال آن چه موضعی می‌تواند داشته باشد، همیشه محل تضارب دیدگاه‌ها گردیده و هر مکتبی برای طرفداران خود، دستورالعمل‌هایی صادر نموده است. در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به آیه ۷۸ سوره نساء یکی از سوره مدنی قرآن می‌پردازیم. این سوره در مدینه نازل شده است. با دقت در آیات این سوره و موضوعات مطرح در آن میتوان گفت که این سوره در سال چهارم و پنجم هجرت نازل شده است. در این مقاله ابتدا به مفهوم شناسی مرگ از منظر آیه ۷۸ سوره نساء پرداخته شده و سپس سایر دیدگاه‌ها درباره مرگ مطرح گشته است. و آنگاه به بیان احادیث مرتبط با آیه ۷۸ سوره نساء پرداخته گردیده و در نهایت نتایج قابل استناد مطرح شده است.

واژگان کلیدی

مرگ، عام گرایانه، آیه ۷۸ سوره نساء.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: zaeri419@yahoo.com

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: jnekoonam@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: abbasimehrdad@yahoo.com

طرح مسأله

انسان با گذر زمان رشد عقلی و علمی دارد. این رشد انسان او را به تفکر درباره خود و پدیده‌های طبیعی اطراف خود فرامی‌خواند. با گذر زمان و براساس قاعده لطف الهی، انسان از نعمت نبوت و کتب آسمانی برخوردار شده و به مطالعه آن پرداخته است. یکی از کتب آسمانی، قرآن است. این کتاب الهی انسان را به تدبر و تفکر در باره خودش دعوت می‌کند. قرآن نوری است که خاموشی ندارد، چراغی است که درخشندگی آن زوال نپذیرد، دریایی است که ژرفای آن درک نشود، راهی است که رونده آن گمراه نگرده، شعله‌ای است که نور آن تاریک نشود... دریایی است که تشنگان آن، آبش را تمام نتوانند کشید، و چشمه‌ای است که آبش کمی ندارد، محل برداشت آبی است که هر چه از آن بگیرند کاهش نمی‌یابد... خدا قرآن را فرو نشاننده عطش علمی دانشمندان، و باران بهاری برای قلب فقیهان، و راه گسترده برای صالحان قرار داده است. بررسی معارف و علوم قرآن تقریباً در هیچ دورانی از تاریخ اختصاص به مسلمانان نداشته بلکه این موضوع همواره از سوی عالمان و پژوهشگران غیر مسلمان نیز پی‌گیری شده است به ویژه در قرون اخیر شاهد اهتمام جدی خاورشناسان قرآن پژوه نسبت به پژوهش‌های قرآنی هستیم.

اکثر متفکران در حوزه انسان‌شناسی برای رفع مشکلات روحی و روانی او در باب غایت زندگی و نحوه برخورد با مرگ، دلمشغولی داشته‌اند، اما این دیدگاه وجودی^۱ بود که این دغدغه‌ها را به صورت رسمی وارد محافل علمی نمود و به نظریه پردازی در این حوزه پرداخت (یالوم، ۱۳۹۰). دین اسلام با استفاده از منابع معرفتی خود یعنی قرآن کریم و روایات اهل بیت^(ع)، یک برنامه جامع برای موضوع مرگ دارد. همچنین، علامه طباطبائی به عنوان یکی از بارزترین فیلسوفان و مفسران قرآن در قرن اخیر، صاحب اندیشه‌ای است که مورد تأیید علمای قرن حاضر است (لگنهاوسن، ۱۳۸۰) و یکی از بهترین راه‌های آشنایی با الهیات و مباحث قرآنی شیعه، آثار ایشان است. در این پژوهش، مبنای بررسی قرآنی موضوع مرگ، تفسیر المیزان بوده است. این تفسیر از نظر بررسی مهم‌ترین منابع معرفتی زمان خویش و برگزیدن زیباترین و درست‌ترین نظریه، برتری خود

را بر سایر تفاسیر روشن ساخته است (شمس، ۱۳۸۵). بنابراین، بررسی نقاط اشتراک و افتراق این دو دیدگاه می‌تواند ما را با مفهوم مرگ بیشتر آشنا کند و نحوه مواجهه ما با این حقیقت انکارناپذیر زندگی را به‌درستی تبیین نماید تا هم بتوانیم از فرصت‌های زندگی استفاده کرده، از آنها لذت ببریم و هم نگران تمام شدن فرصت‌ها و افتادن در وادی پوچ‌گرایی^۱ و ضلالت نباشیم.

فقرات نزول

فقره عبارت است از، یک یا چند آیه پیاپی که از لحاظ لفظ و معناباهم ارتباط دارند، فقره گفته می‌شود. ممکن است چند فقره از یک سوره باهم یا پشت سرهم نازل شده باشد. سوره نساء دارای ده فقره نزول است که عبارت‌اند از:

ردیف	عنوان فصل	موضوع مطرح در فصل	بازه زمانی نزول
۱	آیات ۱-۴۲	حقوق مالی و غیر مالی زنان و یتیمان	سال چهارم هجرت
۲	آیه ۴۳	بیان وجوه این آیه در بین آیات حقوقی	سال چهارم هجرت
۳	آیات ۴۴-۵۷	بیان ستم‌گری یهود ساکن در مدینه	سال چهارم و پنجم
۴	آیات ۵۸-۷۰	هشدار به مسلمانان در عدم پیروی از یهود	سال چهارم و پنجم
۵	آیات ۷۱-۱۰۴	شیوه‌های برخورد با منافقان و اهل کتاب	سال پنجم
۶	آیه ۷۸	بیان مسئله فراگیر بودن مرگ	سال پنجم
۷	آیات ۱۰۵-۱۱۵	بیان شیوه صحیح داوری	سال پنجم
۸	آیات ۱۱۶-۱۳۵	بیان اعتقاد و عمل درست	سال پنجم
۹	آیات ۱۳۶-۱۷۵	تبیین وضعیت اعتقادی مومنان، مشرکان، منافقان	سال پنجم
۱۰	آیه ۱۷۶	بیان احکام میراث کلاله	سال پنجم

(جدول ۱: جدول فقرات نزول سوره نساء)

که در این پژوهش به بررسی چیستی مرگ و دیدگاه عام‌گرایانه از منظر آیه ۷۸ سوره نساء می‌پردازیم.

روش تحقیق

این پژوهش تلاش دارد با عنایت به تفاسیر مختلف و برداشت‌های مختلف از آیه ۷۸ سوره نسا درباره چستی مرگ و فراگیر بودن آن و با مراجعه به منابع تفسیری، فقهی و حقوقی، به روش توصیفی - تحلیلی و بهره بردن از تفاسیر مختلف، دیدگاه‌های متفاوت را پیرامون فراگیر بودن مرگ و بررسی قرار داده و در جامعه‌ی معاصر تبیین نماید. این پژوهش توصیفی-تحلیلی می‌باشد و در این راستا از منابعی چون کتابها، اسناد، مدارک و مقالات جهت اخذ اطلاعات استفاده خواهد شد و همچنین روش گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای بوده و با مراجعه به کتابخانه‌های عادی و دیجیتالی (الکترونیکی) صورت خواهد پذیرفت. لازم به ذکر است ابزار گردآوری اطلاعات فیش برداری از نوشته‌ها و اسناد و متون حقوقی مرتبط (کتب علمی، تخصصی، مقالات علمی-پژوهشی) و استفاده از سایت‌های معتبر فقهی می‌باشد.

معرفی سوره نساء

سوره نساء چهارمین سوره و از سوره‌های مدنی قرآن است که در جزء چهارم تا ششم قرار دارد. این سوره را نساء نامیده‌اند چون بسیاری از احکام فقهی مربوط به زنان در این سوره آمده است. سوره نساء بیشتر درباره احکام زناشویی و ارث سخن می‌گوید و در میان آنها به احکام نماز، جهاد و شهادت می‌پردازد. همچنین در این سوره مطالبی به صورت خلاصه درباره اهل کتاب و سرگذشت پیشینیان آمده و خداوند درباره منافقان هشدار داده است. این سوره را به این دلیل سوره نساء نامیده‌اند که واژه «نساء: زنان» بیش از بیست بار در این سوره به کار رفته و بیشتر احکام فقهی مربوط به زنان در این سوره آمده است. نام دیگر این سوره نساء الکبری یعنی سوره بزرگ زنان است، چون سوره طلاق «نساء الصغری» یا «نساء الفصری» یعنی سوره کوچک زنان نام دارد (خرم‌شاهی، ۱۳۷۷). سوره نساء جزو سوره‌های مدنی و در ترتیب نزول، نود و دومین سوره‌ای است که بر پیامبر (ص) نازل شده است. این سوره در چینش کنونی مُصَحَّف، چهارمین سوره است (معرفت، ۱۳۷۱) و در جزء چهارم تا ششم قرآن جای دارد. سوره نساء ۱۷۶ آیه، ۳۷۶۴ کلمه و ۱۶۳۲۸ حرف دارد. این سوره به لحاظ حجمی جزو سوره‌های سَبْعُ طَوَال و بعد از سوره بقره، طولانی‌ترین سوره قرآن است. سوره نساء حدود یک و نیم جزء قرآن را به خود اختصاص داده است.

یافته های پژوهش

اهمیت مرگ در نگرش قرآنی

مرگ در منطق قرآنی به معنای فنا و نابودی نیست بلکه دریچه ای به سوی جهان جاودانگی و بقاست. حقیقت مرگ چون حقیقت حیات و زندگی از اسرار هستی است به گونه ای که حقیقت آن تاکنون بر کسی روشن نشده است. بلکه آن چه ما از حقیقت آن می شناسیم تنها آثار آن است. آن چه از قرآن بر می آید آن است که مرگ یک امر عدمی و به معنای فنا و نیستی نیست بلکه یک امر وجودی است. یک انتقال و عبور از جهان به جهان دیگر است، از این رو بسیاری از آیات قرآن از مرگ به توفی تعبیر کرده اند که به معنای بازگرفتن و دریافت روح از تن است.

خداوند در بیان این امر وجودی می فرماید: الذی خلق الموت و الحیوه (ملک/۲) خداوندی که مرگ و زندگی را آفرید. در این جا خداوند، مرگ را همانند زندگی یک آفریده از آفریده های خویش بیان می دارد. چون اگر مرگ امری عدمی بود مخلوق و آفریده به شمار نمی آمد از مخلوقات هیچ گاه جز به «امور وجودی» تعلق نمی گیرد. به هر حال مرگ از مخلوقات و امر وجودی و دریچه ای است به سوی زندگی دیگر، در سطحی بسیار وسیع تر و آمیخته با ابدیت؛ خداوند می فرماید: ولئن متم او قتلتم لالی الله تحشرون (آل عمران/۵۸) اگر بمیرید و یا کشته (شهید) شوید به سوی خدا باز می گردید. در حقیقت مرگ پایان راه نیست بلکه آغاز راهی است که بدان به جهان های دیگر منتقل می شوید؛ و این جهان با همه عظمتش تنها مقدمه ای برای جهان های گسترده تر و فراخ تر، جاودانی و ابدی است. و به سخنی دیگر مرگ نه تنها موجب نمی شود تا زندگی، پوچ و بیهوده جلوه کند بلکه به زندگی این جهانی معنا و مفهوم می بخشد و از کارکردهای مرگ می توان معنا بخشی به زندگی دنیایی دانست؛ چون مرگ است که آفرینش هستی را از بیهودگی خارج می سازد و بدان جهت، معنا و مفهوم می بخشد.

واژه‌شناسی مرگ از دیدگاه قرآن کریم

قرآن درباره مرگ، کلمه «توفی» را به کار برده است. «توفی» و «استیفاء» هر دو از یک ماده‌اند (وفاء). هرگاه کسی چیزی را بدون کم و کسر دریافت کند، آن را استیفاء کرده، در زبان عربی، کلمه توفی را برای آن به کار می‌برند. «توفیت‌المال» یعنی تمام مال را بدون کم و کسر دریافت کردم. در چهارده آیه از آیات قرآن کریم، این تعبیر درباره مرگ آمده است. از همه آنها چنین استنباط می‌شود که مرگ از نظر قرآن، تحویل گرفتن است؛ یعنی انسان در حین مرگ، به تمام شخصیت و واقعیت خود در تحویل مأموران الهی قرار می‌گیرد و آنان انسان را دریافت می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۲). ترس از مرگ و نگرانی از آن، مخصوص انسان است. حیوانات درباره مرگ، فکر نمی‌کنند. آنچه در حیوانات وجود دارد، غریزه فرار از خطر و میل به حفظ حیات حاضر است. البته میل به بقا به معنای حفظ حیات موجود، اندیشه او را به خود مشغول می‌دارد که چیزی جدا از غریزه فرار از خطر و عکس‌العمل آنی و مبهم هر حیوانی در مقابل خطرها می‌باشد (مطهری، ۱۳۹۲).

از سوی دیگر، خداوند مرگ و زندگی را می‌آفریند. مفسران بحثی را در این آیه مطرح می‌کنند که حیات، امری وجودی و قابل آفرینش است، اما مرگ که فقدان حیات و نیستی می‌باشد، چگونه آفریده می‌شود! مثل اینکه ما نور داریم و سایه، سایه همان نبودن نور است، نه اینکه چیز دیگری باشد که خلق شود. علامه طباطبائی در این باب چنین بیان می‌دارد:

«کلمه حیات درباره چیزی به کار می‌رود که شعور و اراده دارد و کلمه مَوْت به معنای نداشتن آن است و معنای دیگری در اینجا از تعلیم قرآن برمی‌آید و عبارت است از آنکه همان موجود صاحب شعور و اراده، از یک مرحله زندگی به مرحله ای دیگر منتقل شود و قرآن کریم صرف این انتقال را مَوْت خوانده، با اینکه منتقل شونده شعور و اراده خود را از دست نداده است. بنابراین، دیگر نباید پرسید: مگر مرگ هم آفریدنی است؟! چون گفتیم: از تعلیم قرآن برمی‌آید که مرگ به معنای عدم حیات نیست، بلکه به معنای انتقال است. امری وجودی که مانند حیات، خلقت پذیر است» (طباطبائی، ۱۳۷۴).

مفهوم‌شناسی مرگ در قرآن کریم از منظر آیه ۷۸ سوره نساء

یکی از تک آیه‌های مرتبط با سوره نساء و نزول پیوسته آن آیه «أَئِنَّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُمْ لَوْ لَأَنَّ الْقَوْمَ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا» (نساء / ۷۸)، می‌باشد.

ذیل این آیه از ابن عباس روایت شده که چون عده‌ای از مسلمانان در جنگ احد شهید شدند، منافقین که از جهاد سرباز زده بودند، گفتند: اگر این برادران نزد ما [در شهر] مانده بودند، نمی‌مردند و کشته نمی‌شدند. لذا آیه ۷۸ نساء [در مذمت منافقان] نازل گردید. منافقان از شرکت در جنگ احد سرباز زدند و در شهر ماندند. این در شهر ماندن را عامل حفظ جان خودشان می‌دانستند.

«اینما تکونوا یدرکم الموت ولو کنتم فی بروج مشیده: هر کجا باشید مرگ شما را در می‌یابد، اگر چه در بناهای استوار و بلند باشید»، (بروج) جمع برج به معنای بنائی است که در چهار کنج قلعه‌ها بنا می‌کنند و بنیان آن را محکم می‌سازند، تا بتوانند در آن برج‌ها دشمن را دفع کنند، (مشیده) از ریشه (تشید) به معنی رفعت و بلندی است، به هر حال آیه شریفه در مقام تمثیل است و می‌فرماید: مرگ سرنوشتی محتوم است که گریبان‌گیر همه ابناء بشر خواهد شد، اگر چه شما به منظور فرار از آن به محکم‌ترین پناهگاهها پناهنده شوید، بنا براین دیگر جای آن نیست که توهم کنید، اگر در جنگ و قتال حاضر نشوید از خطر مرگ رهایی می‌یابید، چون مرگ به هر حال خواهد آمد، «وان تصبهم حسنه یقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئه یقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حدیثا: و اگر خیری به آنها برسد، می‌گویند: این از جانب خداست و اگر شری به آنها برسد می‌گویند: این شر از ناحیه توست، بگو: همه از جانب خداست، پس این گروه را چه شده است که به هیچ وجه بنا ندارند چیزی را درک کنند و بفهمند؟»، این آیه در بیان دو لغزش دیگر از بعضی از مسلمانان است و این اعتراضات نوظهور نیست، بلکه یهود هم چنین ایراداتی را به انبیاء خود می‌گرفتند و چنانکه قرآن می‌فرماید: «تشابهت قلوبهم»، یعنی افکار و قلبهای آنها با هم شباهت دارد. به

هر حال از سیاق آیه بدست می‌آید که منظور از حسنه پیشامدهای خوب مثل فتح و پیروزی و غنیمت و منظور از (سیئه) پیشامدهای بد مثل کشته شدن و مجروح گشتن و گرفتار و اسیر شدن است و اینها حوادث خوب را به خدا نسبت می‌دادند و حوادث بد را به پیامبر خدا (ص) نسبت می‌دادند، حال یا از راه تطییر و فال بد زدن و یا از باب نسبت دادن ضعف مدیریت و تدبیر به آن جناب بوده است، در حالیکه شخص مؤمن باید بداند که همه حوادث از اراده خدا ناشی می‌شود و این حوادث را ناظم نظام تکوین ردیف می‌نماید که همه موجودات در ایجاد و بقاء و افعال و حوادثی که برای آنها حادث می‌شود منقاد و مطیع او هستند، سپس در مقام تعجب از جمود فکری و خمود فهم آنها که نمی‌توانند این حقیقت راد رک کنند، می‌فرماید: اینهارا چه شده است که هیچ مطلبی رانمی‌فهمند؟ (ایمانی فر و همکاران، ۱۳۹۰)

با توجه به آیات قبل و آیات بعد، چنین استفاده می‌شود: این دو آیه نیز مربوط به جمعی از منافقان است که در صفوف مسلمانان جای گرفته بودند.

همان طور که در آیات قبل خواندیم، آنها از شرکت در میدان جهاد وحشت داشتند و هنگامی که دستور جهاد صادر گردید ناراحت شدند، قرآن به آنها در برابر این طرز تفکر سه پاسخ می‌گوید:

پاسخ اول همان بود که در آیه قبل گذشت، که اینها از مردم بیشتر از خدا می‌ترسند. و پاسخ دوم این که: زندگی دنیا زودگذر است و پاداش های جهان دیگر برای پرهیزکاران بهتر.

و پاسخ سوم این است که در آیه مورد بحث می‌خوانیم و آن این که: فرار از مرگ چه سودی برای شما می‌تواند داشته باشد؟ شما در هر کجا که باشید مرگ به دنبالتان می‌شتابد و بالاخره روزی شما را در کام خود فرو خواهد برد، حتی اگر در برج های محکم باشید، پس چه بهتر که این مرگ حتمی و اجتناب ناپذیر در یک مسیر سازنده و صحیح همچون جهاد انسان را دریابد، نه بیهوده و بی اثر.

می‌فرماید: «هر کجا باشید مرگ شما را می‌گیرد، اگر چه در برج های محکم باشید» «أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ».

جالب توجه این که: در آیات متعددی از قرآن مجید همانند آیه ۹۹ سوره «حجر» و آیه ۴۷ سوره «مدثر» از مرگ تعبیر به «یقین» شده است، اشاره به این که: هر قوم و جمعیتی، هر عقیده ای داشته باشند و هر چیز را بتوانند انکار کنند، این واقعیت را نمی توانند منکر شوند که زندگی بالاخره پایانی دارد، و از آنجا که بعضی از افراد به خاطر عشق به حیات، و یا به گمان این که: مرگ را با فنا و نابودی مطلق مساوی می دانند، همواره از نام آن و مظاهر آن گریزانند.

این آیات به آنها هشدار می دهد و آیه مورد بحث با تعبیر (يُدْرِكُكُمْ) به آنها گوشزد می کند که: فرار از این واقعیت قطعی عالم هستی، بیهوده است؛ زیرا معنی ماده «يُدْرِكُكُمْ» این است که: کسی از چیزی فرار کند و آن به دنبالش بدود و بدون تردید اگر مرگ در پی کسی درآید، او را خواهد گرفت (سلیمی بجستانی و وجدانی همت، ۱۳۹۴).

امیر مؤمنان (علیه السلام) در «نهج البلاغه» می فرماید: **إِذَا كُنْتَ فِي إِدْبَارِ وَالْمَوْتُ فِي إِقْبَالٍ، فَمَا أَسْرَعَ الْمُلْتَقَى!** «هنگامی که تو عقب می روی و مرگ به جلو می آید، چه زود با یکدیگر ملاقات خواهید کرد».

آیا با توجه به این واقعیت، عاقلانه است انسان خود را از صحنه جهاد و نیل به افتخار شهادت کنار بکشد، و در خانه در میان بستر بمیرد؟ به فرض که با عدم شرکت در جهاد، چند روز بیشتری عمر کند و مکررات را تکرار نماید و از پاداش های مجاهدان راه خدا بی بهره شود، آیا این به عقل و منطق نزدیک است؟!

اصولاً مرگ یک واقعیت بزرگ است و باید برای استقبال از مرگ توأم با افتخار آماده شد.

نکته دیگری که باید به آن توجه داشت این است: آیه فوق می گوید: «هیچ چیز حتی برج های محکم» (بُرُوجٌ مُّسَيَّدَةٌ) نمی تواند جلو مرگ را بگیرد، سر آن نیز روشن است؛ زیرا مرگ بر خلاف آنچه تصور می کنند از بیرون وجود انسان نفوذ نمی کند، که معمولاً از درون انسان سرچشمه می گیرد؛ چرا که استعداد های دستگاه های مختلف بدن خواه و ناخواه، محدود است، و روزی به پایان می رسد.

البته مرگ های غیر طبیعی از بیرون به سراغ انسان می آیند، ولی مرگ طبیعی از

درون، و لذا برج‌های محکم و قلعه‌های استوار نیز نمی‌توانند مانع آن شوند. درست است که قلعه‌های محکم گاهی جلو مرگ‌های غیر طبیعی را می‌گیرند، ولی بالاخره چه سود؟ مرگ را به طور کلی نمی‌توانند از بین ببرند، چند روز دیگر مرگ طبیعی به سراغ آدمی خواهد آمد.

قرآن به دنبال آن، در ذیل همین آیه به یکی دیگر از سخنان بی‌اساس و پندارهای باطل منافقان اشاره کرده که هر گاه به پیروزی برسند و نیکی‌ها و حسناتی به دست آورند، می‌گویند: از طرف خدا است، یعنی ما شایسته آن بوده‌ایم که خدا چنین مواهبی را به ما داده، می‌فرماید: «اگر به آنها حسنه‌ای برسد می‌گویند: از ناحیه خدا است» (وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ).

ولی هنگامی که شکستی دامنگیر آنها شود و یا در میدان جنگ آسیبی ببینند، می‌گویند: «اینها بر اثر سوء تدبیر و عدم کفایت نقشه‌های نظامی تو بوده است» (وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ) و مثلاً شکست جنگ اُحُد را معلول همین موضوع می‌پنداشتند.

بعضی از مفسران احتمال داده‌اند: آیه فوق درباره یهود است، و منظور از «حسنه» و «سیئه» همه حوادث خوب و حوادث بد است؛ زیرا یهود به هنگام ظهور پیامبر (صلی الله علیه و آله) حوادث خوب زندگانی خود را به خدا نسبت می‌دادند و حوادث بد را از قدم پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌پنداشتند (سلطانی رنانی، ۱۳۹۸).

ولی ارتباط آیه با آیات قبل و بعد که درباره منافقان است نشان می‌دهد: این آیه بیشتر مربوط به آنها است.

در هر حال، قرآن به آنها پاسخ می‌گوید که: از نظر یک موحد و خداپرست تیزبین، همه این حوادث، پیروزی‌ها و شکست‌ها از ناحیه خدا است که بر طبق لیاقت‌ها و ارزش‌های وجودی مردم به آنها داده می‌شود، می‌فرماید: «بگو: همه اینها از ناحیه خدا است» (قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ).

و در پایان آیه به عنوان اعتراض به عدم تفکر و تعمق آنها در موضوعات مختلف زندگی می‌گوید: «پس چرا اینها حاضر نیستند حقایق را درک کنند؟! (فَمَا لَهُمْ لَا

يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا).

پیش فرض‌های مهم و مؤثر سایر آیات قرآن در دیدگاه علامه طباطبائی نسبت به مرگ

برای شناخت صحیح مرگ در اندیشه قرآنی باید سه مطلب تبیین گردد: مبانی حاکم بر انسان‌شناسی قرآنی، جایگاه خداوند در هستی و نسبت انسان با او، قوانین حاکم بر مخلوقات الهی.

۱- انسان مخلوق و فعل خداست

در تفسیر آیه « هَلْ آتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا * إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا »: آیا زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود؟! * ما انسان را از نطفه‌ای مختلط آفریدیم، و او را می‌آزماییم؛ (بدین سبب) او را شنوا و بینا قرار دادیم! (الدَّهْر/۱-۲)، منظور از جمله «شَيْئًا مَّذْكُورًا» این است که چیزی نبود و اصلاً به حساب نمی‌آمد. پس انسان موجودی است حادث که در پدید آمدنش نیازمند به صانعی است تا او را بسازد و به خالقی نیاز است که او را خلق کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴).

۲- هدفمندی خداوند در خلقت انسان

علامه طباطبائی با اشاره به آیه ۳۲ سوره دخان^۴، آیه ۱۹۱ سوره آل عمران^۵ و آیه ۱۱۵ سوره مؤمنون^۶ می‌فرماید: «از آنجا که خدای متعال، حق است و فعل او هم حق است و خود تصریح کرده که عالم را به حق آفریده، بنابراین، او هم در آفرینش مجموعه عالم و همه اجزای آن هدف داشته است» (همان، ۱۵۷). علاوه بر هدفداری خداوند از آفرینش عالم به طور عام، هدفداری او از آفرینش انسان به طور خاص هم مورد تصریح قرار گرفته است (همان، ۳۰۲).

۳- انسان مرکب از جسم و روح است

در قرآن کریم، حدود بیست موضع واژه «روح» به کار رفته است که شامل روح انسان، جبرئیل و قرآن می‌شود (مصباح، ۱۳۷۸: ۴۴۶). در آیات شریفه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ: و ما انسان را از

عصاره‌ای از گل آفریدیم؛ سپس او را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن (رحم) قرار دادیم؛ سپس نطفه را به صورت علقه (خون بسته)، و علقه را به صورت مضغه (چیزی شبیه گوشت جویده شده) و مضغه را به صورت استخوان‌هایی درآوردیم؛ و بر استخوان‌ها گوشت پوشاندیم؛ سپس آن را آفرینش تازه‌ای دادیم» (المؤمنون/۱۲-۱۴)، علامه طباطبائی بیان می‌دارد که قرآن ابتدا به خلقت جسم و آنگاه به آفرینش روح انسان اشاره کرده است. خداوند متعال هنگام آفرینش، انسان را صاحب دو جوهر قرار داد: یکی جوهر جسمانی که ماده‌ی بدنی اوست و دیگری جوهر مجرد که روح و روان اوست. این دو پیوسته در زندگانی دنیوی، همراه و ملازم یکدیگرند (یاوری، ۱۳۸۶). همچنین، از سیاق آیات روشن می‌شود که صدر آیات، آفرینش تدریجی ماده‌ی انسان را وصف می‌کند (همان، ۲۳) و در ذیل آنها که به پیدایش روح یا شعور و اراده اشاره دارد، آفرینش دیگری را بیان می‌دارد که با نوع آفرینش قبلی مغایر است (طباطبائی، ۱۳۸۷)، که این اختلاف تعبیر خود شاهد است بر اینکه خلق آخر از سنخ دیگری است که نمی‌تواند ماده‌ی باشد، بلکه مجرد است. بنابراین، انسان دو بُعد جسم و روح دارد که اصالت انسان هم به روح اوست و در بُره‌ای از زندگی خویش، جسم او که متعلق به عالم دنیایی و فانی می‌باشد، از روح جدا می‌شود و پدیده‌ی مرگ اتفاق می‌افتد.

علامه طباطبائی با نگاهی به دیدگاه متفکران مسلمان و غیرمسلمان عالم درباره‌ی روح، چنین متذکر می‌شود:

«هیچ کس نمی‌تواند حقیقت داشتن روح و روان را انکار کند و معتقد باشد که روح وجود ندارد. حتی متعصب‌ترین ماتریالیست‌ها نیز منکر روح (به طور کلی) نیستند؛ یعنی نمی‌گویند که بین موجود جاندار و بی‌جان فرقی نیست، مُنتها آنها روح را به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کنند که با تعریف اسلام از مرگ همخوانی ندارد» (مصباح، ۱۳۷۸).

۴- اصل تسمیه در خلقت تمام مخلوقات از جمله انسان

خداوند سبحان می‌فرماید: «P مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى: خداوند، آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن دو قرار دارد، جز به حق و برای زمان معینی نیافریده است» (الرّوم/۸). علامه طباطبائی در تفسیر آیه فوق اشاره دارد:

«هر موجودی، از آسمان و زمین گرفته تا آنچه در میان آنهاست، وجودشان محدود به اصلی است که خداوند آن را تسمیه، یعنی تعیین و برآورد نموده است. اجل شیء، ظرفی است که شیء به آن خاتمه می‌یابد (الرّوم/ ۸)؛ به عبارتی دیگر، آنچه که مخلوق خدای حکیم است، طبق یک برنامه زمانی منظم و تعیین شده به عالم وجود پا می‌نهد و در هر نقطه از زمان، هستی و وجود معین خواهد داشت» (طباطبائی، ۱۳۷۴).

۵- پایان انسان‌ها رجوع‌إلی الله است

علامه طباطبائی در تفسیر آیاتی همچون آیه ۶ سوره انشقاق و آیه ۵۳ سوره شوری می‌فرماید:

«نتیجه و منتهای امر آفریدگان، بازگشت به خداست. حقیقتی که برای همه و از جمله انسان‌ها، بی‌کم و کاست اتفاق خواهد افتاد؛ زیرا این خواسته و امر تکوینی خدای متعال است. بنابراین، قرار گرفتن در راهی که به خدا ختم می‌شود، اجباری و اضطراری است» (طباطبائی، ۱۳۷۴)؛ به نقل از دیانی، ۱۳۹۰.

احادیث مرتبط با آیه ۷۸ سوره نساء

۱- الصادق (علیه السلام) - عَنْ حَمْرَةَ َ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام): ... قَالَ لَمَّا سَارَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) مِنَ الْمَدِينَةِ َ ... أَتَتْهُ أَفْوَاجٌ مُسَلِّمِي الْجَنِّ فَقَالُوا يَا سَيِّدَنَا نَحْنُ شِيعَتُكَ وَأَنْصَارُكَ فَمَرْنَا بِأَمْرِكَ وَمَا تَشَاءُ فَلَوْ أَمَرْنَا بِقَتْلِ كُلِّ عَدُوِّ لَكَ وَ أَنْتَ بِمَكَانِكَ لَكَفَيْنَاكَ ذَلِكَ فَجَزَاهُمْ الْحُسَيْنُ (علیه السلام) خَيْرًا وَقَالَ لَهُمْ أَوْ مَا قَرَأْتُمْ كِتَابَ اللَّهِ الْمُنْزَلَ عَلَى جَدِّي رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله) أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمْ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُسَيَّدَةٍ وَقَالَ سُبْحَانَهُ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَى مَضَاجِعِهِمْ وَ إِذَا أَقَمْتُ بِمَكَانٍ فَبِمَاذَا يُبْتَلَى هَذَا الْخَلْقُ الْمَتَّعُوسُ وَ بِمَاذَا يُخْتَبَرُونَ وَ مَنْ ذَا يَكُونُ سَاكِنَ حُفْرَتِي بِكَرْبَلَاءَ وَ قَدْ اخْتَارَهَا اللَّهُ يَوْمَ دَحَا الْأَرْضَ وَ جَعَلَهَا مَغْفَلًا لِشِيعَتِنَا وَ يَكُونُ لَهُمْ أَمَانًا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ. امام صادق (علیه السلام) - حمزه بن حمران نقل می‌کند: امام صادق (علیه السلام) فرمود: ... هنگامی که امام حسین (علیه السلام) از مدینه حرکت نمود... گروه‌هایی از جن که مسلمان بودند به حضور امام حسین (علیه السلام) مشرف شدند و گفتند: «ای سید ما! ما شیعه و انصار تو هستیم. هر امری که داری و هر چه که می‌خواهی به ما بفرما! اگر تو ما را به قتل کلیه دشمنان مأمور فرمایی

و در همین مکان باشی ما برای تو کافی خواهیم بود». امام حسین (علیه السلام) به آنان جزای خیر داد و فرمود: «آیا قرآنی را که خدا بر جدّم نازل کرده قرائت نکرده‌اید که می‌فرماید: **أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ**. نیز می‌فرماید: کسانی که کشته شدن بر آن‌ها مقرر شده است از خانه به قتلگاهشان بیرون می‌رفتند. (آل عمران/۱۵۴). اگر من در مکان خود بمانم پس این مردم چگونه آزمایش خواهند شد؟ و چه کسی در بقعه‌ی من که در کربلا است ساکن خواهد شد؟ در صورتی که خدا در موقع گسترش زمین آن بقعه را برای من انتخاب نموده و آن را پناگاهی برای شیعیان ما قرار داده و در دنیا و آخرت برای ایشان محلّ امن و امان خواهد بود» (مجلسی، ۱۴۰۳؛ بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۳۳۰).

۲- الرّسول (صلی الله علیه و آله) - **فَلَا تَخَافَنَّ أَحَدًا غَيْرَ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ**. پیامبر (صلی الله علیه و آله) - کسی جز از خدا نهراسد؛ زیرا که خدای متعال می‌فرماید: **أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ** (تفسیر اهل بیت علیهم السلام ج ۳، ص ۳۱۲ مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۳۲۷ / مکارم الأخلاق، ص ۴۵۰).

۳- الباقر (علیه السلام) - **فِي قَوْلِهِ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ** يَعْنِي الظُّلُمَاتِ الثَّلَاثَ الَّتِي ذَكَرَهَا اللَّهُ وَ هِيَ الْمَشِيمَةُ وَ الرَّحِيمُ وَ الْبُطْنُ. امام باقر (علیه السلام) - **أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّسَيَّدَةٍ**؛ یعنی سه تاریکی که خدا ذکر کرده [که جنین را احاطه کرده]، غلاف [پوشش دور جنین]، رحم و شکم است (مجلسی، ۱۴۰۳؛ بحار الأنوار، ج ۵۷، ص ۳۶۶).

۴- علی بن ابراهیم (رحمة الله علیه) - مراد از کلام خداوند متعال: **قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ** تمام نیکی‌ها و بدی‌هاست (مجلسی، ۱۴۰۳؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۰۱ / القمی، ج ۱، ص ۱۴۳ / البرهان). ابن عباس (رحمة الله علیه) - **الْحَسَنَةُ وَ السَّيِّئَةُ هُوَ السَّرَّاءُ وَ الصَّرَّاءُ وَ الْبُؤْسُ وَ الرَّخَاءُ وَ النَّعْمَةُ وَ الْمُصِيبَةُ وَ الْخِضْبُ وَ الْجَدْبُ**. ابن عباس (رحمة الله علیه) - منظور از **حَسَنَةُ** و **سَيِّئَةُ** همان آسایش و تنگدستی و بدبختی و رفاه و نعمت و مصیبت و حاصلخیزی و خشکسالی است (تفسیر اهل بیت علیهم السلام ج ۳، ص ۳۱۴ متشابه القرآن، ج ۱، ص ۱۹۴).

۵- العسکری (علیه السلام) - قَالَ الْإِمَامُ (علیه السلام)... وَ هُوَ لَاءَ كَانُوا إِذَا أَنْتَجَتْ خِيُولُهُمُ الْإِنَاثَ، وَ نِسَاؤُهُمُ الدُّكُورَ، وَ حَمَلَتْ نَحِيلُهُمْ وَ زَكَتْ زُرُوعُهُمْ، وَ رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ، وَ كَثُرَتْ الْأَلْبَانُ فِي ضُرُوعِ جُدُوعِهِمْ قَالُوا: يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ هَذَا بَرَكَةً يَبْعَتِنَا لِعَلَى (علیه السلام) إِنَّهُ مَبْحُوتٌ مُدَالٌ {فَبَدَلِكَ} يَنْبَغِي أَنْ نُعْطِيَهُ ظَاهِرَ الطَّاعَةِ لِنَعِيشَ فِي دَوْلَتِهِ. وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا أَيْ {وَ إِذَا} أَنْتَجَتْ خِيُولُهُمُ الدُّكُورَ، وَ نِسَاؤُهُمُ الْإِنَاثَ، وَ لَمْ يَزْبَحُوا فِي تِجَارَتِهِمْ وَ لَا حَمَلَتْ نَحِيلُهُمْ، وَ لَا زَكَتْ زُرُوعُهُمْ، وَ قَفُّوا وَ قَالُوا: هَذَا بِشُؤْمِ هَذِهِ الْأَبِيَّةِ الَّتِي بَايَعْنَاهَا عَلِيًّا (علیه السلام) وَ التَّضْذِيقِ الَّذِي صَدَقْنَا مُحَمَّدًا (صلى الله عليه و آله). وَ هُوَ نَظِيرُ مَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا مُحَمَّدُ (صلى الله عليه و آله) إِنْ تُصِيبُكُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ إِنْ تُصِيبُكُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِحُكْمِهِ النَّافِذِ وَ قَضَائِهِ لَيْسَ ذَلِكَ لِسُؤْمِي وَ لَا لِيُئْمِنِي. امام عسکری (علیه السلام) -

امام (علیه السلام) فرمود: «آنان وقتی که اسب‌هایشان ماده به دنیا می‌آوردند و زنانشان پسر به دنیا می‌آوردند و باغ‌های نخلشان خوب بار می‌داد و کشت و زرعشان پر بار بود و تجارتشان سوددار بود و شیر در پستان احشامشان زیاد بود می‌گفتند: انگار که این از برکت بیعت ما با علی (علیه السلام) است در حالی که او خود ثروتمند است، به خاطر همین باید یک پولی به او بدهیم، تا بتوانیم بر اطاعت او ظاهر سازی کنیم تا بتوانیم در حکومت او زندگی کنیم [از سر مجبوری و کراهت بودند] تا آنکه کار برعکس شد و چون خاموش شود، از رفتن بازایستند. (بقره/۲۰). یعنی [وقتی آنچه می‌خواستند نشد] و ... اسبان آن‌ها پسر زاییدند و زنانشان دختر زاییدند و در تجارتشان سود نبردند و نخل‌هایشان بار نداد و کشت و زرعشان پر بار نبود، ایستادند و [به شکایت] گفتند، این [بلاها] به خاطر شومی این بیعتی است که با علی (علیه السلام) کردیم و به خاطر شومی آن است که محمد (صلى الله عليه و آله) را در نبوتش تصدیق کردیم، این برخورد اینان مانند آن موردی است که خداوند فرمود: «ای پیامبر (صلى الله عليه و آله) و اگر به آن‌ها (منافقان) نیکی [و پیروزی] برسد، می‌گویند: «این، از ناحیه‌ی خداست». و اگر به آن‌ها بدی [و شکستی] برسد، می‌گویند: «این، از ناحیه‌ی توست». و خداوند در جواب آنان فرمود: بگو: «همه از ناحیه‌ی خداست». یعنی [ای پیامبر (صلى الله عليه و آله) به آنان بگو] همه‌ی این امور [مصائب یا فراخی‌ها] به خاطر حکمت حتمی و مقدر خداوند است و قضایی است که حتمی شده و هیچ ربطی به

شومی من یا یمن و پربرکت بودن من ندارد» (مجلسی، ۱۴۰۳؛ بحار الأنوار، ج ۳۱، ص ۵۷۰ / الإمام العسکری، ص ۱۳۲)

۶- الصادق (علیه السلام) - مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بَعْضُهُمَا مَشِيئَةُ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْأَمْعَاصِيَ عَمِلَتْ بِغَيْرِ قُوَّةِ اللَّهِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أُدْخِلَهُ اللَّهُ النَّارَ. امام صادق (علیه السلام) - هر آن کس که گمان برد، خداوند به بدی و پلیدی فرمان می دهد، قطعاً بر خداوند دروغ بسته است، و هر آن کس که گمان برد خیر و شر بدون خواست خداست، خداوند را از [دایره‌ی] قدرتش خارج می سازد. و هر آن کس که گمان برد که گناهان بدون قدرت الهی صورت می پذیرند، بر خداوند دروغ بسته است و کسی که بر خداوند دروغ بنهد، خداوند او را به جهنم داخل می کند (مجلسی، ۱۴۰۳؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۲۷).

۷- الرَّسُولُ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) - عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بَعْضُهُمَا مَشِيئَةُ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ الْأَمْعَاصِيَ بَعْضُهَا بِغَيْرِ قُوَّةِ اللَّهِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَمَنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أُدْخِلَهُ اللَّهُ النَّارَ. پیامبر (صلی الله علیه و آله) - از امام صادق (علیه السلام) روایت است: پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: هر کس گمان کند که خدا امر کرده که گناه و بدی ها انجام شود، بر خدا دروغ بسته و هر کس گمان کند که خیر و شر جز به مشیئت و اراده‌ی خدا انجام می شود، خدا را از سلطنت [بر همه چیز] خارج دانسته و هر کس گمان کند که گناهان بدون اراده و قدرت خدا انجام شده به خدا دروغ بسته و هر کس به خدا دروغ ببندد خدا او را به آتش جهنم می افکند (مجلسی، ۱۴۰۳؛ بحر العرفان، ج ۴، ص ۳۱۶)

نتیجه گیری

۱- برخی احتمال داده اند آیه ی ۷۸ سوره نساء در مورد یهودیان باشد که پس از ظهور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله حوادث خوب زندگی و پیروزی ها را به خدا نسبت می دادند و حوادث بد و شکست ها را از قدم پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می دانستند. و برخی از مفسران نیز بر آن اند که با توجه به ارتباط آیه با آیات قبل که در مورد منافقان است، این آیه نیز مربوط به آنهاست. اما این احتمال نیز وجود دارد که آیه ی فوق در مورد مسلمانان بی عمل باشد که در آیه ی قبل به آنها اشاره شد؛ یعنی ترسوهایی که از میدان می گریزند و تحلیل های غلطی از حوادث دارند.

۲- انسان از مرگ می گریزد ولی مرگ او را تعقیب می کند و بالاخره به او می رسد. این تعبیر به افراد گوشزد می کند که فرار از مرگ، به عنوان یک واقعیت قطعی عالم هستی، بیهوده است.

۳- امام عارفان در مورد توجه به مرگ خوب و بد می فرمایند: «ما رفتنی هستیم، و این یک مسئله واضحی است، لذا کوشش کنید که آن وقت که ملک موت می آید و مشاهده می کنید او را، آن با شما به یک صورت رحمانیت عمل کند؛ شما را که می برد به یک صورت خوب ببرد؛ کوشش کنید که آن جا که باب رحمت است بسته نشود و باب غضب باز نشود».

۴- مرگ گاهی از بیرون و در اثر حوادث بر انسان غلبه می کند که برج های محکم ممکن است جلوی آن را بگیرد، اما معمولاً از درون بر انسان چیره می شود؛ چون استعداد دستگاه های بدن محدود است و روزی به پایان می رسد، یا بیماری ها بر او غلبه می کند؛ از این رو قلعه های استوار هم نمی تواند جلوی مرگ طبیعی را بگیرد.

۵- حال که مرگ انسان حتمی است، عاقلانه نیست که انسان برای چند روز زندگی بیش تر در این دنیا خود را از صحنه ی جهاد کنار بکشد و از افتخار شهادت و پاداش های مجاهدان محروم شود و در خانه و در میان بستر بمیرد.

۶- برخی افراد سطحی نگر می کوشیدند رهبر اسلام را بدنام کنند و تمام بدی ها و شکست ها را از او می دانستند و از خود سلب مسئولیت می کردند. آنان تفکر عمیق

نمی‌کردند، و گرنه متوجه می‌شدند که علت اصلی همه‌ی امور خداست که آنها را آفریده است و بر اساس حکمت خویش و برای انسان‌ها آزمایش قرار داده است.

آموزه‌ها و پیام‌ها

- همه‌ی نعمت‌ها و پیروزی‌ها و حوادث تلخ و شیرین زندگی از مقدرات حکیمانه‌ی خداست.
- قانون مرگ حتمی است و موانع مادی چاره‌ساز آن نیست.
- نظام هستی را دو پاره نیست، که امور جهان دو خالق داشته باشد.
- در سخنان عمیقاً باید اندیشید.
- خدا مدافع پیامبر خویش است (پس بر انسان‌ها واجب است که مدافع رهبر الهی باشند).

فهرست منابع

۱. قرآن
۲. ایمانی‌فر، حمیدرضا و دیگران. (۱۳۹۰). «مواجهه با مرگ از دیدگاه قرآن و روانشناسی». پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم. س ۲. ش ۴. صص ۶۵-۷۲.
۳. خرّمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۷۷)، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۲، تهران، دوستان-ناهد.
۴. دیانی، محمود. (۱۳۹۰). «معنای زندگی از منظر سید محمدحسین طباطبائی». فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم. س ۱۲. ش ۴۸. صص ۲۳-۳۸.
۵. سلیمی بجستانی، حسین، وجدانی همت، مهدی. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی مفهوم مرگ در روانشناسی وجودی و دیدگاه قرآنی علامه طباطبائی (ره). پژوهشنامه معارف قرآنی، ۶(۲۲)، ۷-۳۶. doi: ۱۰.۲۲۰۵۴/rjqk.۱۰۱۵,۴۴۹۹
۶. سلطانی رنّانی، محمد، ۱۳۹۸، بررسی و نقد نظریات مفسران در بیان وجه ارتباط شرط و جزای آیه سوم سوره نساء،،،،،،،، <https://civilica.com/doc/۱۰۳۳۶۳۳۳>
۷. شمس، مرادعلی، (۱۳۸۵)، سیری در سیره علمی و عملی علامه طباطبائی (ره) از نگاه فرزندگان. ج ۱. قم: انتشارات اسوه.
۸. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۷۸)، انسان از آغاز تا سرانجام. ترجمه صادق لاریجانی. قم: بوستان کتاب.
۹. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: نشر دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. لگنهاوسن، محمد. (۱۳۸۰). «علامه طباطبائی و الهیات فلسفی معاصر». ترجمه منصور نصیری. مجله نقد و نظر. س ۷. ش ۲۷ و ۲۸. صص ۴۱۲-۴۲۷.
۱۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳، بحار الأنوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۲. مصباح، محمدتقی، (۱۳۷۸)، معارف قرآن. ج ۳. ج ۲. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، زندگی جاوید یا حیات آخری. چ ۷. تهران: انتشارات صدرا.

۱۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۲)، عدل الهی. چ ۴۰. تهران: انتشارات صدرا.

۱۵. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۱)، آموزش علوم قرآن، شرکت نشر چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۲، ص ۱۶۸.

۱۶. مقاتل بن سلیمان بلخی، ۱۴۲۳ق، تفسیر مقاتل بن سلیمان، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۱۷. بالوم، اروین. (۱۳۷۵). روایت‌هایی از روان‌درمانی (روانشناسی وجودی). ترجمه مهشید یاسایی. چ ۱. تهران: نشر آمون.

۱۸. یآوری، محمد جواد. (۱۳۸۶)، «آفرینش انسان و مراحل حیات او از منظر علامه طباطبائی». معرفت. س ۱۶. ش ۱۲۱. صص ۲۵-۴۲.

تحلیل سنت‌شناختی بر نقش فاعلی امام زمان (عج)

قاسم ترخان^۱

چکیده

سنت‌های الهی از مباحث فراموش شده‌ای است که جای آن در پژوهش‌های کلامی خصوصاً مباحث مربوط به بیماری کرونا و جهان‌پسا کرونا خالی است. نوشتار حاضر تلاش کرده است با مراجعه به متون دینی و بهره‌مندی از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و روش توصیفی تحلیلی در استنتاج دیدگاه و روش اجتهادی در کارکردها و برآیندها و استمداد از سنن الهی به این پرسش پاسخ گوید که در بلاهای عمومی و از جمله بیماری کرونا امام زمان (عج) چه نقشی دارد؟

از سویی عالم بر اساس سنت‌های الهی اداره می‌شود که استثناپذیر است و از سویی دیگر آن حضرت در سلسله علل غایی و فاعلی عالم قرار دارد. نقش فیض‌رسانی عام و خاص امام زمان (عج) را نیز باید در شبکه‌ای از سنت‌های الهی دید؛ یعنی امام در این منظومه به ایفای نقش می‌پردازد. بر اساس همین نظام، در دفع یا رفع بلا باید اولاً از اسباب مادی استفاده شود؛ اگرچه کارکرد اسباب مادی در دفع یا رفع عامل معنوی بلا، دائمی و همه‌جانبه نیست؛ ثانیاً؛ تأثیر عوامل معنوی در قالب سنت مشروط و مطلق تحقق می‌پذیرد که در اولی وجود شرط و در دومی وجود مصلحت محوریت دارند و نقش حضرتش را باید در این قالب دید.

واژگان کلیدی

امام زمان (عج)، نفس قدسی امام، سنت‌های الهی، بلای عمومی، اسباب معنوی، بیماری کرونا.

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

طرح مسأله

پیامبر (ص) و امامان (ع) در سلسله علل غایی (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸ (الف)، ص ۹-۲۴) و بلکه در سلسله علل فاعلی این عالم (ر.ک: همو، ۱۳۸۸ (ب)، ص ۷-۳۰) قرار دارند. با این لحاظ گاهی گفته می‌شود که در بلاهای عمومی و از جمله بیماری کرونا امام زمان (عج) کجاست و چه نقشی دارد و چرا این بلای عمومی را دفع نکرده یا رفع نمی‌کند؟

این پرسش را می‌توان به دو گونه ناظر به نقش خود امام (عج) و ناظر به نقش باورمندی به آن حضرت، طرح کرد. نوشتار حاضر به قسمت اول اختصاص دارد و در این راستا تلاش کرده است با مراجعه به متون دینی و بهره‌مندی از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و روش توصیفی تحلیلی در استنتاج دیدگاه و روش اجتهادی در کارکردها و برآوردها، به پرسش‌های فوق پاسخ دهد. اگرچه در مقالات و مکتوباتی به نقش‌های متعدد انسان کامل در هستی پرداخته شده است، اما ارزیابی نقش فاعلی امام زمان (عج) در منظومه و هندسه سنن الهی آن هم ناظر به یک بلای عمومی، موضوعی است که نگارنده آن را در مقاله‌ای نیافته است. از این جهت این نوشته را از سایر نوشته‌ها ممتاز می‌داند، منتها پیش از پرداختن به موضوع اصلی نوشتار، تذکر دو نکته در حل مسئله ضروری به نظر می‌رسد:

۱-۱. اداره عالم بر اساس نظام اسباب و مسببات

عالم بر اساس سنت‌های الهی اداره می‌شود. واژه سنت در کتب لغت به معنای وجه، صورت، عادت، طبیعت، طریقه (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۳، ص ۲۲۴-۲۲۶) و سیره (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۶۰-۶۱. ابن اثیر، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۴۰۹. فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۹۲) است و مقصود از آن در اینجا «ضوابطی است که خداوند متعال آن‌ها را برای تنظیم پدیده‌های هستی وضع کرده است» (صدر، ۱۳۹۸، ص ۵۰) که از آن به نظام اسباب و مسببات تعبیر می‌شود. پذیرش نظام اسباب و مسبب به این معنا است که موجودات جهان از همدیگر بیگانه نیستند و در یکدیگر تأثیر و تأثری حقیقی دارند و وقایع در پی

اسباب و علل خود اتفاق می‌افتند. آب وقتی حرارت ببیند، جوش می‌آید و چون حرارت از آن دور شود سرد می‌شود.

اشاعره در گذشته از «عاده‌الله قد جرت» (ایجی - میرسیدشریف، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۲۴۱-۲۴۲ و ج ۷، ص ۶۲-۶۳) و برخی هم اکنون از توالی و تعاقب میان دو پدیده حمایت کرده و به انکار علیت پرداخته‌اند (Hume, 1988, P. 85-87)؛ اما متکلمان شیعه با طرح این مطلب که علیت برخی از پدیده‌های جهان نسبت به بعضی دیگر در طول علیت خداوند، قرار دارد، هم علیت و فاعلیت خداوند را نسبت به هر چیزی که بر آن شیء صدق می‌کند اثبات کرده (رعد، ۱۶) و هم علیت انسان نسبت به افعالش را پذیرفته و با تصویر صحیح توحید افعالی به دلیل مهم جبرگرایان الهی خدشه وارد کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۹۳-۳۰۲).

این قانون به گونه‌ای فراگیر و استثناناپذیر است که همه حوادث عالم را شامل می‌شود. امام صادق (ع) در این باره فرموده است: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۸۳). از این جهت حتی حیات و زندگی امام زمان (عج) را نیز نباید از این قانون مستثنا تلقی کرد.

پذیرش این نکته بدان معنا است که فیض خداوند در قوس نزول و صعود بر اساس نظام اسباب و مسببات در عالم جریان می‌یابد.

قوس نزول، سیر تنزلی انسان از عالم اسماء و صفات الهی به عالم طبیعت است. به بیانی دیگر بر اساس تقسیم عوالم به عالم عقل، مثال و طبیعت (ماده) فیض از مبدء الهی سرریز شده و عالم عقل را فرا می‌گیرد و در نهایت به انسان می‌رسد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۱-۱۳۲. ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۰. جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۵۶۶-۶۲۱).

پایان قوس نزول، ابتدای قوس صعود است. انسان در عالم طبیعت زندگی می‌کند و با تزکیه نفس می‌تواند وارد عالم مثال شود و در صورت ادامه به عالم عقل و بالاتر راه یابد. پایان قوس صعود، خداوند است: «ای انسان تو با رنج و زحمت به سوی پروردگارت در حرکت هستی و عاقبت او را ملاقات خواهی کرد» (انشقاق، ۶).

۲-۱. واسطه فیض الهی در جهان هستی

امام زمان (عج) در هر دو قوس نزول و صعود از اسباب و علل فیض شمرده می‌شود. در قوس نزول، امامان (ع) در سلسله علل فاعلی این عالم قرار دارند؛ یعنی امام واسطه نزول فیض از طرف خداوند بر ماسوی است. با این توضیح که اولاً، این نقش از آن امام است و اختصاصی به امام حاضر ندارد و شامل امام غائب نیز می‌شود. ثانیاً، فیض‌رسانی گاهی عام و زمانی خاص است؛ یعنی به لحاظ دریافت‌کنندگان فیض، گاهی این فیض شامل همه موجودات اعم از انسان‌ها و غیرانسان‌ها و در انسان‌ها اعم از مؤمنان و کافران می‌شود و زمانی نیز خاص و ویژه است و صرفاً انسان‌های مؤمن از آن بهره می‌برند.

دلایل نقلی و عقلی فراوانی این مطلب را تأیید می‌کند. از جمله دلایل نقلی روایاتی است که بیان می‌کنند، امامان «ارکان الارض» می‌باشند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۶. شیخ طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۷۴۴. ابن‌مشهدی، ۱۴۱۹، ص ۸۹. شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۰۹) که زمین بدون آنان واژگون می‌شود (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹) و اهلش را فرو می‌برد. آنان حجت‌های الهی‌اند که گاهی ظاهر و گاهی غایب هستند و تا به حال زمین از آنان خالی نبوده است. آنان امان اهل زمین هستند، همچنان که ستارگان سبب امان اهل آسمانند. به واسطه آنان آسمان بر زمین فرود نمی‌آید، باران رحمت حق نازل و برکات زمین خارج می‌شود (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۷. همو، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۵۹۶ و ۶۱۵. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۹۲ و ج ۹۹، ص ۱۳۱)، زمین، درختانش را می‌رویاند و درختان میوه می‌دهند، غم‌ها و ضررها برداشته و نعمت‌های خاص و عام خداوند بر مردم و شیعیان نازل می‌شود (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۵۹۶ و همو، ۱۴۱۳، ج ۹۹، ص ۱۳۱. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۹، ص ۱۳۱) و به واسطه آنان است که خداوند به بندگانش روزی می‌دهد، باران از آسمان می‌بارد و برکات زمین آشکار می‌گردد (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۴. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۱۹).

در نتیجه از برکت وجود امام عصر (عج) است که مردم روزی می‌برند و به هستی اوست که زمین و آسمان بر پاست (مجلسی، ۱۴۲۳، ص ۴۲۳).

استدلال عقلی این مطلب را نیز می‌توان این‌گونه سامان داد که حق در مقام ظهورات

ذاتی، وحدت قاهره و در ظهورات متکثره فعلی، تعینات خاصه را اظهار می‌دارد، ولی آن وحدت، بدون کثرت و این کثرت، بدون وحدت حقیقی است، لذا نیاز به تجلی سومی بود که بتواند مقام جمع و تفصیل را ارایه کند، برزخ بین عالم ربوبیت و عبودیت و جامع حق و خلق باشد. از سویی به عالم طبیعت مربوط باشد و از سویی دیگر به عالم واحدیت، یعنی واسطه‌ای باشد بین این دو عالم. انسان کامل که مصداق بارزش امام معصوم (ع) است، از این دو نسبت برخوردار است و به همین سبب واسطه فیض به ما سویی (کثرات محضه)، مظهر ربوبیت حق شده است.

بر اساس قاعده فلسفی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد، یا الا من الواحد»؛ از یکی فقط یک صدور می‌یابد و یک فقط از یک صادر می‌شود، که قاعده فلسفی بدیهی و از شئون قاعده سنخیت علت و معلول است، باید بین ما و خداوند وسایطی در خلق و فیض و کمال و قضای حاجات و... باشد، فلاسفه از وسایط مزبور به «عقول مقدسه» تعبیر می‌کنند. گروه مشاء آن‌ها را ده عدد و گروه اشراقیون عدد مزبور را بدون دلیل دانسته و معتقدند تعداد عقول بسیار زیاد و شاید غیرمتناهی باشند (ر.ک: آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۸۱. گرامی، ۱۳۸۴، ص ۶۶-۷۰). از این وسایط در لسان روایات به انوار یا حقیقت پیامبر و اهل بیت تعبیر شده است (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ترخان، ۱۳۹۰، ص ۳۳-۶۱. حسینی تهرانی، ۱۴۰۸، ص ۱۰-۳۳).

در قوس صعود نیز امامان (ع) در سلسله علل غایی عالم قرار دارند. جهان آفرینش همانند باغ باطراوتی است که انسان‌ها، درختان و بوته‌های این باغند و آن‌ها که در مسیر تکامل اند، درختان و شاخه‌های پربار و منحرفان، علف‌های هرز این باغ می‌باشند. هدف از آبیاری چنین باغی آن است که درختان میوه سیراب گردند، نه علف‌های هرز؛ «أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ» (انبیاء، ۱۰۵). اگر روزی فرا برسد که تمام درختان باغ خشک شوند و گروه صالحان از روی زمین برچیده گردند، دلیلی بر آبیاری این باغ و ادامه فیض وجود نخواهد داشت. امام معصوم انسان کامل و سمبل گروه صالحان و هدف اصلی آفرینش است و از این جهت مورد خطاب قرار می‌گیرد که: «لولاك لما خلقت الافلاك» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۵۲)؛ اگر تو نبودی آسمان‌ها را خلق نمی‌کردم.

بی‌گمان برای حرکت در قوس صعود باید از اسبابی بهره برد: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده، ۳۵) و تمسک به امامان (ع) از بزرگترین وسایل وصول به خداوند به شمار می‌آید. امام صادق (ع) درباره این آیه قرآن: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف، ۱۸۰) فرموده است: «نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملا الا بمعرفتنا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۴).

نقش امام در هدایت انسان‌ها، تنها به نمایاندن راه راست خلاصه نمی‌شود، بلکه امام، افزون بر هدایت عام، افراد مستعد و لایق را در سپردن طریق و رسیدن به مطلوب واقعی خود که همان نیل به کمال مطلق است، یاری می‌رساند؛ به سخن دیگر، نقش امام در تکامل انسان‌ها، تنها نشان دادن راه تکامل نیست، بلکه روح افراد مستعد، به طور تکوینی در پرتو انوار باطنی امام، پرورش می‌یابد (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: ترخان، ۱۳۹۰، ص ۳۳-۶۱).

امام به جهت برخورداری از ولایت تکوینی همچون خورشیدی تابان است که در پرتو آن، نه تنها راه رسیدن به مقصد اعلای انسانیت روشن می‌شود، بلکه به طور تکوینی نیز در تکامل آدمی مؤثر است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۴ و ج ۴، ص ۵۷۸. ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۱۵).

بدون شک همه انسان‌ها مخلوق «لجل الله» و ساخته شده برای ذات مقدس اویند: «خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ، وَخَلَقْتُكَ لِأَجْلِي» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۳۰۶) و بازگشت آنان به سوی خداست و حسابشان نیز با خدا می‌باشد: «أَنَّ أَلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ أَنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ» (غاشیه، ۲۵ و ۲۶)، اما رجوع موجودات به حق به توسط انسان کامل است: «وَإِيَابُ الْخَلْقِ إِلَيْكُمْ وَحِسَابُهُمْ عَلَيْكُمْ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۶۱۲) و «مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بَدَأَ بِكُمْ... بِكُمْ فَتَحَّ اللَّهُ وَبِكُمْ يَحْتَم» (همان، ص ۶۱۵)؛ زیرا که انسان کامل فانی مطلق و باقی به بقاء الله است و از خود تعین و آئیت و انانیتی ندارد، بلکه خود از اسمای حسنی و اسم اعظم است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۳). از این رو امام زمان (عج) نیز دستگیر سالکان کوی دوست است و محبت به این امام همام در صعود به سر منزل مقصود، از نقش اساسی برخوردار است. با این توضیح در پاسخ به این پرسش که نقش امام زمان (عج) چیست باید گفت که ایشان

مجرای فیض الهی‌اند و برپایی نظام آفرینش و اعطای فیض به ما سیوی اللّٰه و هدایت و تربیت و خودسازی انسان‌ها، و... فرع بر وجود امام زنده‌ای است که از وجود او ما سیوی اللّٰه فیض ببرند و عطش خود را سیراب نمایند.

۲. دفع یا رفع بلا با عوامل مادی و معنوی

با توجه به دو نکته فوق، پاسخ به پرسش اصلی را پی گرفته و نقش فاعلی امام زمان (عج) را در دفع یا رفع بیماری‌های فراگیر بررسی خواهیم کرد. بر اساس آنچه گفته شد اگر اداره عالم بر اساس نظام اسباب و مسببات است و بلای عمومی ناشی از عوامل مادی و معنوی می‌باشد، دفع یا رفع آن بلا چگونه است؟ پاسخ کلی آن است همان گونه که اسباب بلاها می‌توانند مادی و معنوی باشند، نزول بلاها در قالب دو سنت مطلق و مشروط (که جریانش بسته به رفتار انسان‌ها است) تحقق می‌پذیرد و نسبت به بهره‌گیری از عوامل مادی و معنوی دفع و رفع آن‌ها تقسیماتی مطرح است که باید مورد بررسی قرار گیرد.

۲-۱. بهره‌گیری از عوامل مادی

اگر عامل بلا مادی یا معنوی باشد، بهره‌گیری از سبب مادی برای دفع یا رفع آن در نسبت با بهره‌گیری از عامل معنوی از چه جایگاهی برخوردار است؟

۱-۱-۲. دفع یا رفع سبب مادی با سبب مادی

گاهی مسبب یعنی بلاها صرفاً سبب و عامل مادی دارد. برای در امان ماندن از بلا پناهگاه مشترکی بین خداپرستان و مادیون وجود دارد که هر دو به صورت مساوی از آن استفاده می‌کنند و آن عبارت است از: سنن و قوانین تکوینی و طبیعی؛ مثلاً این قانون و سنت الهی است که دارو و درمان پناهگاهی برای نجات همه انسان‌ها از مریضی‌ها (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۹، ص ۶۶)، کار و تلاش پناهگاهی برای نجات از بلای فقر باشد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۷، ص ۴۱)؛ یعنی هر ملتی، خداپرست باشد یا نباشد، در صورتی که کار و تلاش نماید، از بلای فقر نجات می‌یابد و اگر از دارو استفاده نماید، شفا پیدا می‌کند.

از این رو، بهره‌گیری از اسباب مادی برای دفع یا رفع بلاهایی مانند بیماری، به‌عنوان پناهگاه‌هایی مشترک مورد تأکید و توصیه دین است (طبرسی، ۱۴۱۲، ص ۳۶۲) و از این

جهت نباید امام زمان (عج) را جایگزین این اسباب مادی کرد و هیچ نقشی را برای این اسباب قائل نشد. امامان (ع) نیز برای شفای از بیماری از همین عوامل استفاده می‌کردند. براین اساس، در پاسخ به پرسش اصلی می‌توان این گونه گفت که قرار نیست امام زمان (عج)، نظام اسباب و مسببات را به هم بریزد، همان گونه که دأب و سنت خدا نیز چنین چیزی نیست؛ لذا ممکن است خود امام نیز که جزئی از همین عالم است به بیماری مبتلا شود و برای شفای خود از بیماری یا دفع آن از همین اسباب مادی استفاده کند. وقتی عامل بیماری وجود داشته باشد بیماری هم تحقق می‌یابد. این همان نظام اسباب و مسببی است که خداوند بر اساس آن عالم را اداره می‌کند و ائمه اطهار نیز خلاف این نظام عمل نخواهند کرد. یکی از رازهای عدم دفع چنین بلای عمومی از سوی امام زمان (عج) همین است. از این رو می‌توان پرسش یاد شده را به گونه دیگر نیز مطرح کرد که چرا خدا کاری نمی‌کند. پاسخ آن است که بنا نیست خدا این نظام علی و معلولی را از کار بیندازد، البته آنچه گفته شد به معنای آن نیست که اسباب معنوی، مانند دعا و نفس قدسی امام، نمی‌توانند بلایی را که اسباب مادی دارند بر اساس قانون دیگری دفع یا رفع کنند که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۲-۱-۲. دفع یا رفع سبب معنوی با سبب مادی

گاهی حوادث و پدیده‌هایی که به‌عنوان سبب در این عالم رخ می‌دهد، اسبابی معنوی و فرامادی دارند. در متون دینی وارد شده است که گاهی سبب و عامل بیماری، گناهی است که بشر مرتکب می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۶۶۸)؛ همان گونه که بسیاری از ابتلائات و مشکلات زیستی از ناحیه عملکرد نادرست بشر بوده است. امروزه این بحث به صورت جدی مطرح است که آیا در پیدایش برخی از بیماری‌ها اغراض شیطانی و دستکاری خود بشر دخیل بوده است یا نه؟ بر این اساس آثار وضعی برخی از گناهان دامن‌گیر انسان‌ها می‌شود. این یک سنت و قانون الهی است.

اما چگونه ممکن است نزول بلاها بر اساس سنت‌های الهی، نتیجه گناهان بشر باشد؟ در توجیه آن قابل گفت است که نوعی وحدت بین اجزای هستی وجود دارد. نظام عام جاری در هستی، نظام واحد مرتبط الأطراف و متوافق الأجزاء است و به سبب این نظام

واحد، نظام‌های خاص جزئی حاکم در تک‌تک انواع، به آن نظام عام واحد، مرتبط می‌شوند. در نتیجه، استقامت و فساد حال هر یک از اجزاء، تأثیری در استقامت و فساد حال باقی اجزاء دارد و مقتضای طبیعت کل، اقتضای چیزی است که موافق آن طبیعت کل بوده و حال طبیعت کل به سبب آن مستقیم شود و مقاومت در برابر چیزی است که بر خلاف آن طبیعت کل است، چنانکه بدن تحت نظامی زندگی می‌کند که طبیعتش آن را اقتضا کرده و نفسش آن را انتظام می‌دهد و هر گاه اختلالی در بعضی از اعضای فعال بدن پدید آید، به سبب آن اختلال، نظم‌های سایر اعضا نیز مختل می‌شود و طبیعت بدن در برابر آن مقاومت کرده و به علاج آن می‌پردازد تا حال وی بهبود و نظام طبیعت بدن استقامت یابد و گرنه او را هلاک می‌کند یا طبیعت بدن هلاک می‌شود. سنت اجتماعی جاری در نوع انسانی، هر چند قوانین عملی اعتباری غیر حقیقی است، ولی بالأخره به حقیقت منتهی می‌شود؛ پس طبیعت انسانی به واسطه فطرت الهی خود برای این نوع، غایت و سعادت را اقتضا کرده و او را به سوی سنن و احکامی که بین او و سعادتش واسطه می‌شود، هدایت می‌کند و با عمل به این سنن و احکام، حالش اصلاح می‌شود و این دین حق است. پس دین حق از جهت ارتباط طبیعت انسان و فطرتش با سایر اجزای هستی، با هستی و جهان ارتباط دارد. در نتیجه، فساد سنت دینی در بین مردم که به سبب ظلم و معصیت به وجود می‌آید، در سایر اجزای هستی و جهان اثر می‌گذارد و قهراً طبیعت کل و علل حاکم در سایر اجزاء، برای علاج آن فساد، در برابر آن فساد مقاومت می‌کند تا اصلاح شود، و گرنه آن فساد را مورد تعقیب قرار داده و نابود می‌کند (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶؛ تعلیقه علامه طباطبایی، ص ۴۱۰-۴۱۱).

در واقع این نکته را می‌توان با این اصل جهان‌شناختی توضیح داد که جهان یک واحد زنده و با شعور است و اعمال خوب یا بد انسان‌ها با عکس‌العمل‌هایی از جهان مواجه می‌شود که احیاناً در دوره حیات و زندگی خود فرد به او می‌رسد ... این دیدگاه دقیقاً در مقابل نگاه مادیون است که بر این باورند جهان نسبت به آن‌ها بی‌تفاوت است و سنن تشریحی یعنی مقرراتی که باید بشر به آن‌ها عمل کند حساب مخصوصی در میان سنن تکوین ندارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۱۴. همان، ج ۳، ص ۳۵۰-۳۵۱).

آیا برای جلوگیری یا رفع این سنخ از بلاها می‌توان به اسباب مادی پناه برد؟؛ شایان گفت است که عوامل معنوی بلا گوناگون‌اند: گاهی از سنخ عوامل غیبی‌اند که طوفان سخت جنگ احزاب (احزاب، ۹ و ۱۰) یا شکافته شدن دریا برای نجات حضرت موسی (ع) (شعراء، ۶۰ - ۶۳) و ... را پدید می‌آوردند، در این گونه موارد، امکان جلوگیری یا رفع آن‌ها با اسباب مادی وجود نخواهد داشت. از این رو، صرفاً برای جلوگیری از چنین بلاهایی باید کاری را کرد که قوم یونس انجام دادند؛ یعنی آنچه در این گونه موارد کارساز است تضرع، استغفار، توبه و جبران گناهان می‌باشد (ر.ک: یونس، ۹۸. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۳۷۹-۲۸۲).

بلا عوامل معنوی گاهی به گونه‌ای هستند که می‌توان با اسباب مادی جلوی آثار آن‌ها را گرفت یا با اسباب مادی آثار آن‌ها را رفع کرد؛ مانند این که با استفاده از عوامل طبیعی، برخی بیماری‌هایی که منشاء آن گناه بشر است را دفع کرد یا با استفاده از این گونه عوامل طبیعی آن‌ها را درمان کرد. سرّ این مسئله در این مطلب نهفته است که عامل معنوی نیز با استخدام عامل مادی اثر می‌کند؛ اما باید توجه کرد که این درمان موقت است. علاوه بر این که شاید بتوان از پیامدهای مادی گناه پیشگیری کرد، یا پس از وقوع آن با اسباب مادی بتوان آن را مهار کرد، اما گناه مشکلات دیگری را نیز پدید می‌آورد که مادی نیست و نمی‌شود با اسباب مادی به مقابله با آن‌ها برخاست (ر.ک: ترخان، ۱۳۹۹، ص ۴۵-۴۶)، لذا ما توسعه با فسق و فجور را پایدار و همه‌جانبه ارزیابی نمی‌کنیم. این‌ها همه بر اساس سنت‌های الهی و نظام اسباب و مسببات است که در مقاله «تحلیل انتقادی سند توسعه پایدار با نگاهی به سنت‌های الهی» آن را تبیین کرده‌ایم (ر.ک: ترخان و یوسفیان، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱-۱۶۸).

در چنین مواردی نقش امام زمان (عج) چیست؟ آیا بناست آن حضرت جلوی نتیجه کار ناشایست بشر را بگیرد که اگر این بود غیبتش اتفاق نمی‌افتاد. غیبت و استمرار آن، بلائی است که نمی‌توان چیزی را مهم‌تر از آن برشمرد. با این بلا بشریت از فیوضات بسیاری محروم شد. عامل این بلای عظیم چه چیزی بود و هست؟ یقیناً یکی از مهم‌ترین عوامل آن به عدم آمادگی و گناه بشر بر می‌گردد:

«لَوْ أَنَّ أَشْيَاعَنَا وَفَقَّهَهُمُ اللَّهُ لِيُطَاعَتَهُ عَلَى اجْتِمَاعِ مِنَ الْقُلُوبِ فِي الْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ عَلَيْهِمْ لَمَا تَأَخَّرَ عَنْهُمْ الْيَمْنُ بِلِقَائِنَا؛ اگر شیعیان ما - که خدای آنان را بر انجام طاعت خویش موقت بدارد - در راه ایفای پیمانی که بر دوش دارند، همدل می‌شدند، میمنت دیدار ما از ایشان به تأخیر نمی‌افتاد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳، ص ۱۷۷).

پس برای دفع بلاى عمومی باید از راه اسباب آن وارد شد و در این جهت باید عامل آن را شناخت و دفع یا رفع کرد. عوامل معنوی از دو سو، هم در نزول بلا و هم در دفع و رفع آن، تأثیر گذارند و امام زمان (عج)، به‌عنوان عامل معنوی، می‌تواند تأثیر گذار باشد و جلوی آن را بگیرد یا رفعش کند؛ اما اولاً و بالذات بنا ندارد این نظام را به هم بریزد. ممکن است بر اساس اسباب و سنت دیگری جلوی این را بگیرد یا رفعش کند که در این صورت نیز در دایره اسباب و مسببات خواهد بود؛ اما باید توجه کرد که این بر اساس سنت مشروط تحقق می‌پذیرد و جریان آن، دایره مدار تحقق شرطش می‌باشد.

۲-۲. بهره‌گیری از عوامل معنوی

همان گونه که بیان شد برای در امان ماندن از بلاهای طبیعی پناهگاهی مشترک وجود دارد؛ اما خداپرستان پناهگاه دیگری در اختیار دارند. آنان با استفاده از اسباب معنوی می‌توانند به مقابله با بلا برخیزند. عوامل معنوی بسیارند (ر.ک: ترخان؛ ۱۳۹۷، ص ۱۲۵-۱۵۲) که از جمله آن‌ها دعا و توسل می‌باشد. خواستن از امام و توسل به آن حضرت گاهی سبب‌ساز است و گاهی سبب‌سوز.

مریضی را فرض کنید که همه پزشکان از او قطع امید کردند؛ در این جا آن کسی که خدا را قبول ندارد دیگر پناهگاهی ندارد، اما فردی که به خدا اعتقاد دارد دست نیاز به سوی مسبب‌الاسباب دراز می‌کند و شفای مریضش را از او می‌خواهد. این ارزش مقدمی دعا است و گرنه دعا یک ارزش فی‌نفسه و ذی‌المقدمی هم دارد که از این جهت پناهگاهی است برای نجات از بلاهای درونی؛ یعنی از سویی، دعا برای رسیدن به حاجت کارایی دارد و از سویی دیگر، خود نیز عبادت است که اگر حاجتی هم با دعا برآورده نشد باز برای درمان بلاهای درونی به کار می‌آید. در آیه ۶۰ سوره غافر: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ»، «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ

لَكُم» به ارزش مقدمی و «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَكِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي» به ارزش ذی‌المقدمی دعا اشاره دارد.

همچنین نفس قدسی امام از اسباب معنوی تأثیرگذار در عالم است؛ حتی در مواردی که انسان‌ها بدو توسل نمی‌جویند. امام به جهت برخورداری از مقام ولایت تکوینی می‌تواند در کائنات تصرف کند و جلوی بلایی را بگیرد یا بیماری را شفا دهد؛ اما تأثیر این سبب بر اساس دو گونه سنت و قانون مشروط و مطلق تحقق می‌پذیرد که در ذیل به توضیح آن می‌پردازیم.

۲-۲-۲. دفع یا رفع بلا در صورت حصول شرط

امام زمان (عج) در زمان غیبت همچون خورشید پشت ابر است (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۰۷). پشت ابر بودن خورشید به این معنا نیست که موجودات از آن بهره نمی‌برند و یا خورشید بهره‌ای نمی‌دهد. از برکات امام زمان (عج) در زمان غیبت این است که گروهی می‌توانند از ابرها بالا رفته و مستقیماً از شعاع آفتاب استفاده نمایند و در پرتو این ارتباط، تدریجاً ساخته شوند.

امام زمان (عج) شخصیتی است بی‌همتا که سبب می‌شود، دل‌های آماده، در هر جا که باشند، تحت تأثیر جذبۀ مخصوص اشعۀ نیرومند و پر دامنه شخصیتش، قرار گیرند و از این طریق آن امام معصوم می‌تواند به تربیت نفوس پردازد، هر چند خود نفوس، چندان آگاه نباشند (تربیت تکوینی از طریق ولایت تکوینی).

امام (عج) از نظر باطن بر اعمال مردم ولایت دارد و آنچه به باطن و حقیقت موضوع هدایت (دل‌ها و اعمال مردم) مربوط است، بر امام (عج) مکشوف است. لذا اعمال نیک و بد در نزد او حاضر و راه سعادت و شقاوت تحت نظر اوست. پس مقام امامت توأم با هدایت است و این هدایت، به معنای ارایۀ طریق نیست، بلکه رساندن به مقصود و مراد است؛ زیرا ارایۀ طریق، نمایان‌دن راه و خواندن مردم به سوی خدا، کار همه پیامبران و مؤمنان است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷۵ - ۲۷۶. همو، ۱۳۷۸، ص ۱۹۲ - ۱۹۷).

همان گونه که بیان شد خورشید علاوه بر روشنایی ظاهری در تکامل مادی به صورت تکوین مؤثر است و همین‌طور است خورشید معنوی؛ زیرا اوست که ارواح

صاحب اهلیت را به صورت تکوینی به سمت کمال مطلق هدایت و رهبری می‌کند. دفع یا رفع بلا از سوی امام زمان (عج) یک لطف ویژه است و بر اساس سنت مشروط به آنانی خواهد رسید که شرط آن را تحصیل کنند؛ مانند این که افاضات علمی و عنایات ربانی آن حضرت صرفاً به مؤمنان اختصاص دارد (موسوی اصفهانی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۶۸، ۱۳۸۳). حضرت به مؤمنان و شیعیان خود توجه کامل دارند و به واسطه ایشان بلاها از شیعیان برداشته می‌شود و به کمالات معنوی می‌رسند. آن حضرت می‌فرماید:

«أنا خاتم الأوصیاء و بی يدفع الله البلاء عن أهلی و شیعتی» (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۴۱. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۲، ص ۳۰)؛ من آخرین جانشین پیامبر هستم، و به وسیله من است که خداوند بلا را از خاندان و شیعیانم دور می‌سازد.

«إِنَّا يُحِيطُ عَلْمُنَا بِأَبَائِكُمْ، وَ لَا يَعْرُبُ عَنَّا شَيْءٌ مِّنْ أَحْبَابِكُمْ... إِنَّا غَيْرُ مُهْمَلِينَ لِمُرَاعَاتِكُمْ، وَ لَا نَاسِينَ لِدِكْرِكُمْ، وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَنَزَلَ بِكُمْ اللَّأْوَاهُ وَ اضْطَلَمَكُمُ الْأَعْدَاءُ فَاتَّقُوا اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۳، ص ۱۷۵)؛ ... ما در رعایت حال شما کوتاهی نمی‌کنیم و یاد شما را از خاطر نبرده‌ایم، که اگر جز این بود گرفتاری‌ها به شما روی می‌آورد و دشمنان، شما را ریشه‌کن می‌کردند. از خدا بترسید و ما را پشتیبانی کنید.

در هر حال، امام به عنوان یک عامل معنوی نقش تعیین‌کننده‌ای در عالم و آدم دارد؛ اما انتظار نقش خاص با سبب‌سازی و سبب‌سوزی است که مشروط به شرایطی است. لطف ویژه آن حضرت (عج) در قالب سنت مشروط تحقق می‌پذیرد؛ همان‌گونه که شرط گشایش و نزول برکات، ایمان و تقوای جوامع می‌باشد. اگر تلاشی در جهت حصول این شرایط از سوی جوامع تحقق نپذیرد، عامل محرومیت آنان از این لطف خاص، خود آنان خواهند بود و باید خود را ملامت و سرزنش کنند. به بیانی دیگر، این دارو شفابخش است؛ اما شفابخشی آن در گرو انجام برخی کارها است که با عدم تحقق شرط، جزاء هم تحقق نمی‌پذیرد. این قانون یک قانون مشروط است که تخلف‌ناپذیر می‌باشد.

۲-۲-۲. دفع یا رفع بلا در صورت وجود مصلحت

برخی از بلاها بر اساس سنت مطلق امتحان و ابتلا تحقق می‌پذیرد.

از منظر قرآن کریم و روایات، دنیا با تمام نعمت‌ها و نعمت‌هایش محل و وسیله ابتلای بشر است. ابزار امتحان نیز گاهی امور خیر و گواراست و زمانی امور شرّ و ناگوار. به عبارت دیگر ابتلا گاهی با امور خیر و خوب است، مانند سلامتی و دارایی و توانایی و زمانی با امور شرّ و بد است، نظیر بیماری و فقر و ضعف. از این رو، این گونه امور خوب و بد باید همیشه کمابیش وجود داشته باشند و گریز و گزیری از آن‌ها وجود ندارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۶، ص ۵۳۷. مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۴۳۳).

آزمون‌ها دو قسم‌اند: گاهی برای رشد، کمال و بالندگی انسان و زمانی به سبب گناهان و برای جبران آسیب‌ها و آفات و در هر صورت برای هدایت انسان است. آمیختگی تلخی با شیرینی در زندگی دنیا از سنت‌های الهی است؛ از این رو دنیا گاهی به کام مؤمنان و زمانی موافق کافران است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۵، ص ۶۰۸). این سنت از قوانینی است که هم به صورت مشروط و هم به صورت مطلق جریان دارد؛ یعنی بسیاری از ابتلاها این گونه‌اند که نتیجه رفتار انسان‌ها می‌باشند (رعد، ۳۱. فاطر، ۴۳)، در این صورت تمام برنامه‌ریزی‌ها و تلاش‌ها و علم‌آموزی‌ها و... باید در جهت جلوگیری از جریان این سنت مشروط - که تعبیر دیگری از نزول عذاب‌های دنیوی است - باشد.

برخی دیگر از ابتلاها این گونه نیستند؛ یعنی خداوند به صورت ابتدایی و بی‌قید و شرط به رفتار انسان، بشر را مبتلا به سختی‌ها (بأساء و ضراء) می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۹۹). مصلحت این گونه از سختی‌ها آن است که انسان در پرتو آن، ارتقای وجودی یابد. بر این اساس پیامبران و امامان (ع) برای این که از نظر وجودی ارتقا یابند به انواعی از ابتلائات آزمایش می‌شدند، لذا ممکن است جسم رسول خدا (ص) و امامان (ع) و حتی حضرت ولی عصر (عج) تحت قوانین کلی این جهان بر اساس مصلحتی بیمار شود (ر.ک: قطب الدین راوندی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۸-۱۶۹. ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۱۹۲-۱۹۴. طبرسی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۱)، یا به سبب مصلحتی بر اساس قانون اسباب و مسببات، بیماری از ایشان دفع شود.

بیان شد که امام از اسباب معنوی و مجرای فیض می‌باشد و نقشی عام دارد. در جایی که گناه، سبب ابتلا باشد، بی‌شک جریان سنت ابتلای مشروط بر اساس وجود مصلحت خواهد بود؛ همچنان که جریان سنت ابتلای مطلق نیز دائر مدار مصلحت می‌باشد. در این صورت دفع یا رفع بلا از سوی امام عصر (عج) نیز بر اساس وجود مصلحت خواهد بود. از این جهت فرقی بین مؤمن و کافر نیست؛ یعنی ممکن است وجود بلا یا استمرارش برای مؤمن و کافر به مصلحت باشد. به بیانی دیگر؛ امام در پرتو یکی از سنن الهی به ایفای نقش در نزول فیض می‌پردازد و جلوگیری از بلا یا رفع آن در صورتی موجه است که سنت دیگری مانند سنت امتحان و... آن را ایجاب نکند. خداوند با ابتلای بشر، وی را در مسیر رشد قرار می‌دهد. انسان با این ابتلائات به ضعف خود پی می‌برد و به تضرع و زاری رو می‌آورد.

با این توضیح می‌توان مهم‌ترین مصلحت بلای یادشده را بسترسازی برای جامعه مهدوی ارزیابی کرد. در ادامه در قالب دو نکته با محوریت جهان‌پساکرونا توضیحاتی ارائه و مطلب فوق مبرهن می‌شود:

۱. نکته اول: سیر و حرکت تکاملی جوامع و تاریخ

بر تاریخ و جامعه سنی حاکم است که از جمله آن‌ها سنت گرایش به حق می‌باشد. این یک سنت مطلق رقابت‌پذیر است؛ یعنی انسان‌ها می‌توانند در مقابل چنین گرایشی موضع منفی بگیرند؛ اما قادر نخواهند بود آن را محو کنند (ر.ک: صدر، ۱۳۹۸، ص ۹۲-۱۰۲). دقیقاً به همین سبب، بر این باوریم که منحنی سیر جامعه و حرکت تاریخ نهایتاً تکاملی و صعودی است؛ هرچند فرازونشیب‌های فراوان و چشمگیری می‌تواند داشته باشد، یا حتی در دوره‌هایی با رکود و سیر قهقرایی مواجه شود. این همان آینده قطعی است که انتظار آن سازنده و امیدبخش می‌باشد (ر.ک: مطهری، ج ۱۵، ص ۲۱۲-۲۱۳ و ۲۳۶).

از دو مثال زن حامله و درخت گلابی استفاده می‌کنم تا مطلب روشن‌تر شود:

بر اساس این نظریه جامعه انسانیت را باید همانند زن حامله‌ای دانست که به تدریج موعد وضع حملش خواهد رسید. پیامبران آمده‌اند که مراقبش باشند و به او کمک کنند، در مقام تشبیه مثلاً سقط جنین نکنند، بچه را زودتر از موقع و ناقص به دنیا نیاورد.

همچنین باید جامعه انسانیت را مانند یک نهال دانست. نهالی مانند گلابی را اگر در زمین بکارند، با تمام وجودش به سوی درخت گلابی شدن حرکت می‌کند. البته در این مسیر ممکن است دچار آفت‌زدگی هم بشود یک سال هم رشد نکند، ممکن است یک شاخه‌اش بشکند، ممکن است وضع دیگری پیش بیاید ولی مسیر طبیعی همه این «کل» به عنوان یک موجود زنده به طرف آن کمال نهایی خودش است (همان، ج ۱۵، ص ۸۲۲).

اما این که تکامل به چه معناست، خودش یک بحث مفصل دیگری دارد. از نگاه اسلام تکامل به معنای توأم شدن با امور انسانی و معنوی یعنی «صلاح و تقوا» و به معنای گام نهادن در راه رضای حق و قرب به حق است.

نظریه تکاملی جوامع و تاریخ (به عنوان یک مبنا که در بحث‌های فلسفه تاریخ، صورت‌بندی می‌شود) خود با دو مبنای جهان‌شناختی و انسان‌شناختی در ارتباط است: الف. مبنای جهان‌شناختی: اشاره شد که جهان در جهت تکامل بی‌تفاوت نیست و نسبت به حوادث جهان، عکس‌العمل موافق یا مخالف نشان می‌دهد. روشن است که تاریخ به صورت یک امر مجزا از سایر اجزاء دستگاه عالم، وجود خارجی ندارد.

ب. مبنای انسان‌شناختی: انسان فطرتاً حق‌گرا است و انحرافاتش به باطل از قبیل خطای در تطبیق است. این خطاها برای همیشه در انسان باقی نمی‌ماند، موقت است و انسان بالاخره به حق واقعی و به کمال واقعی خودش می‌رسد و این فطرت انسان است که انسانیت را به سوی یک وحدت و یک تشابه می‌برد، اختلاف‌ها تدریجاً در آینده کمتر می‌شود و انسان آینده هرچه بیشتر به فکرش و به عقیده‌اش و به اخلاقش و به معنویت خودش وابسته می‌شود و همان چیزی که اسمش را «جامعه واحد انسانی» می‌گذاریم در آینده به وجود خواهد آمد (همان، ج ۱۵، ص ۸۲۴-۸۲۵. ص ۱۴۰-۱۴۳. صدر، ۱۳۹۸، ص ۱۴۰-۱۸۳).

به بیانی دیگر؛ دلیل نظریه تکاملی بودن جوامع و تاریخ همان نظریه فطرت است. طبق نظریه فطرت اساساً انسانیت به سوی هویت واحد حرکت می‌کند و یک هویت ایده‌آل واحدی دارد که در عمق فطرتش است، و دین آن هویت واقعی انسانیت را به انسان عرضه می‌دارد و می‌خواهد همه هویت‌ها را در آن شکل قرار بدهد. آیه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ

بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه، ۳۳) به این معنا اشاره دارد.

با این توضیحات؛ به نظر می‌رسد جهان پساکرونا به آن هویت واحد جهانی خیلی نزدیک خواهد شد. در این دوران بشر خطاهای خودش را بهتر درک کرده و تلاش خواهد کرد که آن را جبران کند و در واقع از حیث معرفتی و عملی بستر برای تحقق جامعه مهدوی (به عنوان نقطه مطلوب در حرکت تکاملی جوامع) بیش از پیش فراهم خواهد شد.

۲. نکته دوم: تغییرات معرفتی و عملی در جوامع پساکرونا

جامعه از سه بعد انسان، طبیعت و رابطه (رابطه انسان با طبیعت و انسان با انسان) برخوردار است و جامعه مطلوب در صورتی شکل می‌گیرد که این ابعاد سه‌گانه ارتقا و بهبود یابد.

الف. در بعد انسانی این تغییرات معرفتی و رفتاری از همین الان پدیدار شده است. تمدن غربی ادعا می‌کرد که بر مناسبات جهانی حاکم است و همه باید در این چارچوب فکر و زندگی کنند. در این مدت رفتارهایی در جوامع غربی مشاهده شده است که روح وحشی‌گری تمدن غربی را بر ملا کرده است (برای آگاهی از این دست رفتارها، ر.ک: خامنه‌ای، ۲۱ / ۱ / ۹۹). این مشکل اگرچه در محصول این تمدن و نظام سرمایه‌داری است، اما مبانی آن (مانند فردگرایی، لیبرالیسم، اومانیسم، توجه به عقل خودبنیاد و ابزار، لذت‌طلبی، خودخواهی، علم‌زدگی، ادعای تسلط بر طبیعت، دوری از خدا و معنویت، بی‌هدفی و بی‌معنایی زندگی) را به چالش خواهد کشید؛ زیرا این تمدن با تکیه بر چنین مبانی‌ای، چنین انسان‌هایی را تربیت کرده است. نتیجه طبیعی این چالش معرفتی برگشت به فطرت یعنی گرایش به خدا است. از این رو دور از ذهن نیست که گفته شود جهان پس از کرونا جهانی است که به خدا بر می‌گردد نه این که از خدا برگردد. شواهد فراوانی وجود دارد که می‌تواند این سخن را تأیید کند. بشر امروز فهمیده است موجودی غیر از خدا توان نجات وی را ندارد. از این جهت با خدا ارتباط می‌گیرد و دعا می‌کند، هرچند اماکن عمومی تعطیل شده باشد.

ب. در بعد طبیعت نیز اگرچه کرونا به سلامت آسیب‌هایی زده است، اما آثار مثبت چنین بیماری بر محیط زیست انسانی قابل بررسی است.

متون دینی از سویی ایمان و تقوا پیشه‌گی مردم شهرها را از اسباب نزول برکات آسمان‌ها و زمین بر می‌شمارد (اعراف، ۹۶) و از سویی دیگر اسبابی مانند ظلم و رفتارهای ناشایست را عامل قحطی، حبس باران، خشکسالی، کاهش رزق و روزی، کاهش عمر و ابتلاء به بلاها می‌داند (این بحث دامنه‌درازی دارد. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: ترخان؛ ۱۳۹۷، ص ۱۲۵-۱۵۲). لذا بخشی از تغییرات در طبیعت بسته به تغییر انسان است که بر اساس سنت الهی به وقوع خواهد پیوست و از این جهت با تغییر رفتار انسان‌ها، طبیعت پساکرونا نیز دست‌خوش تغییرات خواهد شد.

ج. بی‌گمان در ارتباط انسان با انسان و طبیعت تغییرات مهمی را شاهد خواهیم بود.
 - ارتباط انسان با انسان: در این باره به این نکته بسنده می‌کنیم که پیشرفت جوامع در گرو انسجام و وحدت قابل تحقق است، اما همبستگی‌های مبتنی بر امور اعتباری و قراردادی که ریشه در فطرت آدمی ندارند، زوال‌پذیر می‌باشند. از این جهت در پرتو جامعه توحیدی است که می‌توان به وحدت واقعی و ثابت دست یافت. توضیح این که توحید عملی - اعم از توحید عملی فردی و توحید عملی اجتماعی - عبارت است از یگانه شدن فرد در جهت یگانه‌پرستی خدا و نفی هرگونه هواپرستی، پول‌پرستی، جاه‌پرستی و غیره، و یگانه شدن جامعه در جهت یگانه‌پرستی حق از طریق نفی طاغوت‌ها و تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها. فرد و جامعه تا به یگانگی نرسد به سعادت نائل نمی‌گردد و جز در پرتو حق‌پرستی به یگانگی نمی‌رسد. قرآن با مثل مردی که بنده چند فرد بدخوی ناسازگار است و مردی دیگر که تسلیم یک فرد است (زمر، ۲۹)، تفرق و تشتت در نظام شرک و متقابلاً یگانگی در نظام توحیدی را تبیین می‌کند. انسان در نظام شرک هر لحظه به سویی و به جانب قطبی کشیده می‌شود، خسی است بر دریا، موج‌ها هر لحظه او را در جهتی با خود می‌برند؛ اما در نظام توحیدی مانند یک کشتی مجهز به دستگاه‌های راهنمایی است، در یک حرکت منظم و هماهنگ تحت فرمان مقامی خیرخواه (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۱۷).

مدیران اصلی جوامع شرک آلود به جهت عدم آگاهی به تمام ابعاد و زوایای کلیت نظام اجتماعی و نیز اعضاء تشکیل دهنده، در جهان‌بینی‌ها متفاوت هستند و این تفاوت در جهان‌بینی‌ها به تفاوت در ایدئولوژی‌ها می‌انجامد و همین باعث می‌شود که جامعه از ثبات برخوردار نباشد و دائماً جهت، مسیر، سرعت و ... خود را تغییر دهد. از سوی دیگر، قانونمندی‌ها در جوامع شرک آلود به جهت عدم ابتدا بر فطرت توحیدی بر اساس سرشت مشترک انسانی و جوامع نمی‌باشد و بالطبع حرکت این گونه از جوامع یک حرکت قسری خواهد بود که پیشرفت را با کندی مواجه می‌سازد و پیشرفت واقعی را دست‌نیافتنی می‌نماید.

بی‌گمان پس از ابتلای مردم به ویروس کرونا با یک همبستگی اجتماعی بخاطر درد مشترک مواجهیم و یقیناً پس از آن، بشریت به سمت جهانی شدن پیش خواهد رفت. از آنجایی که این جهانی شدن به صورت طبیعی است و با جهانی‌سازی (که مبتنی بر اصول غیرسازگار با فطرت انسانی مانند لیبرالیسم و سکولاریسم و عناصر اعتباری) متفاوت است می‌تواند بستری را برای تحقق جامعه مهدوی فراهم کند.

- رابطه انسان با طبیعت: انسان در جهان پس از کرونا به این واقعیت نزدیک خواهد شد که سهمی بزرگی در پیدایی بلاهای خانمان‌برانداز داشته است و بلاهای طبیعی و تخریب محیط زیست و... از پیامدهای تصرفات ناسازگار انسان با حرکت کلی طبیعت و نظام آن است. بر این اساس جستجوی توسعه پایدار در پرتو دوری از فسق و فجور دور از انتظار نخواهد بود.

نتیجه این که گاهی بلا از سوی امام زمان (عج) دفع نمی‌شود؛ زیرا به صلاح بشریت نیست. البته معنای حرف ما این نیست که ما نباید کاری در دفع بلاها انجام دهیم؛ حساب ما با آن‌ها جداست. این که خدا می‌گوید من به قدر و اندازه می‌دهم تا انسان طغیان نکند: «وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ نَزَّلْ بِقَدَرٍ مَّا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ» (شوری، ۲۷) به معنای این نیست که ما هم باید مردم را فقیر نگه داریم (در این باره، ر.ک: ترخان و یوسفیان، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱-۱۶۸).

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر که با استمداد از سنن الهی تلاش کرده است به این پرسش پاسخ گوید که در بلاهای عمومی و از جمله بیماری کرونا امام زمان(ع) چه نقشی دارد؟ به دستاورد زیر منتج شده است:

۱. عالم بر اساس سنت‌های الهی اداره می‌شود، حتی حیات و زندگی امام زمان(عج) نیز از شمول آن استثناء نشده است.

۲. امامان(ع) نه تنها در سلسله علل غایی بلکه در سلسله علل فاعلی این عالم قرار دارند. از این رو برپایی نظام آفرینش و اعطای فیض به ما سِوَى اللَّهِ و هدایت و تربیت و خودسازی انسان‌ها، و... فرع بر وجود امام زنده‌ای است که از وجود او ما سِوَى اللَّهِ فیض ببرند.

۳. برای دفع یا رفع بلا حالت‌های گوناگونی متصور است:

الف. دفع یا رفع سبب مادی با سبب مادی: بی‌گمان بهره‌گیری از اسباب مادی برای دفع یا رفع بلاهایی مانند بیماری، به عنوان پناهگاه‌هایی مشترک بین خداپرستان و مادیون، مورد تأکید و توصیه دین است و از این جهت نباید امام را جایگزین این اسباب مادی کرد و هیچ نقشی را برای این اسباب قائل نشد.

ب. دفع یا رفع سبب معنوی با سبب مادی: اگر بلایی نتیجه گناهان بشر باشد، گاهی می‌توان با اسباب مادی از وقوع آن پیش‌گیری کرد یا با این اسباب آن را برطرف کرد، اما هم موقت خواهد بود و هم همه‌جانبه نخواهد بود؛ یعنی فاقد دوام است و همه ابعاد بلا را شامل نخواهد شد.

گاهی هم امکان دفع یا رفع بلا وجود ندارد. در هر دو مورد بهترین عامل بهره‌گیری از اسباب معنوی مانند دعا و تضرع و جبران گناهان در کنار استفاده از اسباب مادی است. لذا در این گونه موارد نیز دأب امام زمان(عج) اولاً و بالذات این نیست که بلای عمومی را بدون استفاده انسان‌ها از عوامل گفته شده، دفع یا رفع کند.

ج. دفع یا رفع سبب مادی یا معنوی با اسباب معنوی: در این حالت دو صورت تصور دارد: اول این که دعا و توسل به امام عصر(عج) می‌تواند عامل دفع یا رفع بلا باشد. دوم

این که نفس قدسی امام بدون این که انسان‌ها بدو توسل جویند عامل دفع و رفع بلا باشد. در هر دو صورت، تأثیر این دو بر اساس دو گونه سنت مشروط و سنت مطلق می‌باشد.

د. اگر جریان نزول بلا بر اساس سنت مشروط ابتلا باشد، شرط دفع یا رفع آن از سوی امام بر اساس سنت مشروط دیگری است؛ یعنی لطف ویژه امام شامل جوامعی می‌شود که از ایمان و تقوا برخوردار باشند و از او بخواهند و دعا کنند و تضرع را پیشه خود سازند. علاوه بر این که مصلحت، باید دفع و رفع بلا را اقتضا کند. بله در مواردی که جریان نزول بلا بر اساس سنت مطلق باشد که هدف از آن امتحان و رشد انسان‌ها است، در این صورت مصلحت ملاک نزول یا دفع یا رفع بلا می‌باشد.

هـ. با توجه به حرکت تکامی جوامع و تاریخ، و تحقق قطعی جامعه مهدوی، یکی از مصالح کلان نزول بلا می‌تواند بسترسازی برای تحقق چنین جامعه‌ای باشد که امام زمان(عج) بیش از ما به تحقق آن جامعه مشتاق است.

فهرست منابع

قرآن

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲، تهران: ۱۳۶۵ ش.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد؛ النهاية فی غریب الحدیث و الاثر؛ مؤسسه اسماعیلیان، چ ۴، قم: ۱۳۶۴.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی؛ ثواب الأعمال و عقاب الأعمال؛ دار الشریف الرضی للنشر، چ ۲، قم: ۱۴۰۶ ق.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی؛ علل الشرائع؛ داوری، چ ۱، قم: ۱۳۸۵ ش.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی؛ کمال الدین و تمام النعمة؛ محقق/مصحح: علی اکبر غفاری، اسلامیة، چ ۲، تهران: ۱۳۹۵ ق.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی؛ من لایحضره الفقیه؛ دفتر انتشارات اسلامی، قم: ۱۴۱۳ ق.
۷. ابن فارس، احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ مکتب الاعلام الاسلامی، چ ۱، قم: ۱۴۰۴ ق.
۸. ابن مشهدی، محمد بن جعفر؛ المزار الکبیر؛ دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱، قم: ۱۴۱۹ ق.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ لسان العرب؛ دار احیاء التراث العربی، چ ۳، بیروت: ۱۴۰۸ ق.
۱۰. آملی، سیدحیدر؛ جامع الأسرار و منبع الانوار؛ تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی؛ انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، تهران: ۱۳۶۸.
۱۱. ایجی - میرسیدشریف؛ شرح المواقف؛ تصحیح بدر الدین نعسانی، الشریف الرضی، چ ۱، قم: ۱۳۲۵ ق.
۱۲. ترخان، قاسم و حسین یوسفیان؛ تحلیل انتقادی سند توسعه پایدار با نگاهی به سنت‌های الهی؛ شیعه‌شناخت، شماره ۲، ۱۳۹۸، ص ۱۴۱-۱۶۸.
۱۳. ترخان، قاسم؛ «تأملی در قوانین فرامادی پیشرفت بر اساس سنت‌های اجتماعی الهی، دوره ۵، ش ۱، ۱۳۹۷، ص ۱۲۵-۱۵۲.
۱۴. ترخان، قاسم؛ رابطه توحید و ولایت (با تأکید بر حدیث سلسله الذهب)؛ قیسات، ش ۶۲، ۱۳۹۰، ص ۳۳-۶۲.

۱۵. ترخان، قاسم؛ نقش و تأثیر علل و عوامل فرامادی در بلایای طبیعی؛ قبسات، ش ۹۶؛ ۱۳۹۹، ص ۳۵-۶۵.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله؛ تحریر تمهید القواعد، الزهراء، تهران: ۱۳۷۲.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۱۵؛ نشر مرکز اسراء، قم: ۱۳۸۷.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۱۶؛ نشر مرکز اسراء، قم: ۱۳۸۸.
۱۹. حر عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعة؛ مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث، ج ۱، قم: ۱۴۰۹ق.
۲۰. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین؛ امام شناسی؛ حکمت، تهران: ۱۴۰۸ق.
۲۱. راوندی، قطب‌الدین؛ الدعوات/سلوة الحزین؛ دلیل ما، قم: ۱۳۸۵.
۲۲. ربانی گلپایگانی، علی؛ نقش غایبی امام در نظام آفرینش؛ انتظار موعود، ش ۳۱، ۱۳۸۸(الف)، ص ۹-۲۴.
۲۳. ربانی گلپایگانی، علی؛ نقش فاعلی امام در نظام آفرینش؛ انتظار موعود، ش ۲۹، ۱۳۸۸(ب)، ص ۷-۳۰.
۲۴. صدر، سیدمحمدباقر؛ المدرسة القرآنية؛ مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ج ۳، قم: ۱۳۹۸ق.
۲۵. صدر المتألهين، محمدبن ابراهيم؛ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة؛ تعليقه علامه طباطبایی، دار إحياء التراث العربي، ج ۳، بيروت: ۱۹۸۱م.
۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ شیعه در اسلام (طبع قدیم)؛ دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱۳، قم: ۱۳۷۸ش.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ الميزان في تفسير القرآن؛ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج ۲، بيروت: ۱۳۹۰ق.
۲۸. طبرسی، حسن بن فضل؛ مکارم الأخلاق؛ الشریف الرضی، ج ۴، قم: ۱۴۱۲ق.
۲۹. طبرسی، علی بن حسن؛ مشکاة الأنوار في غرر الأخبار؛ المكتبة الحيدرية؛ ج ۲، نجف: ۱۳۸۵ق.
۳۰. طوسی، محمدبن حسن؛ مصباح المتعبد و سلاح المتعبد؛ مؤسسة فقه الشيعة، بيروت: ۱۴۱۱ق.
۳۱. فیض کاشانی، محمدمحسن؛ الوافی؛ کتابخانه امام‌امیرالمؤمنین(ع)؛ ج ۱، اصفهان: ۱۴۰۶ق.
۳۲. فیومی، احمدبن محمد؛ المصباح المنیر؛ مؤسسه دارالهجره، ج ۲، قم: ۱۴۱۴ق.
۳۳. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافي(ط- الإسلامية)؛ دار الکتب الإسلامية، ج ۴، تهران: ۱۴۰۷ق.
۳۴. گرامی، محمدعلی؛ در بارة حدیث لولا فاطمه؛ دارالفکر، ج ۲، قم: ۱۳۸۴.

۳۵. مازندرانی، محمد صالح؛ شرح الکافی-الأصول و الروضة؛ محقق/مصحح: ابوالحسن شعرانی، المكتبة الإسلامية، چ ۱، تهران: ۱۳۸۲ق
۳۶. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار (ط-بیروت)؛ دار إحياء التراث العربي، چ ۲، بیروت: ۱۴۰۳ق.
۳۷. مجلسی، محمدباقر؛ زاد المعاد-مفتاح الجنان؛ مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چ ۱، بیروت: ۱۴۲۳ق.
۳۸. مصباح یزدی، محمدتقی؛ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن کریم؛ شرکت چاپ و نشر بین الملل، چ ۷، تهران: ۱۳۹۱.
۳۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ ج ۱؛ انتشارات صدرا، چ ۱۲، تهران: ۱۳۸۴ ه.ش.
۴۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ ج ۱۵؛ انتشارات صدرا، چ ۷، تهران: ۱۳۸۴ ه.ش.
۴۱. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ ج ۲؛ انتشارات صدرا، چ ۷، تهران: ۱۳۸۴ ه.ش.
۴۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ ج ۳؛ انتشارات صدرا، چ ۷، تهران: ۱۳۸۴ ه.ش.
۴۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ ج ۴؛ انتشارات صدرا، چ ۱۶، تهران: ۱۳۹۵ ه.ش.
۴۴. مفید، محمد بن محمد؛ کتاب المزار - مناسک المزار؛ کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چ ۱، قم: ۱۴۱۳ق.
۴۵. موسوی اصفهانی، محمدتقی، مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم (عج)؛ کامکار، چ ۱، قم: ۱۳۸۳.
۴۶. موسوی خمینی، روح‌الله؛ آداب الصلوة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران: ۱۳۷۸.
47. Hume, David; An Enquiry Concerning Human Understanding, Edited by Antony Flew, USA: Open Court, 1988

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۷۲ - ۵۱

بررسی تلازم رابطه امامت و خاتمیت در کلام امامیه

سید مهدی حسینی^۱

چکیده

یکی از مباحث بنیادی در اعتقادات شیعی رابطه امامت و خاتمیت است؛ براساس دیدگاه تشیع نه تنها بین امامت و خاتمیت ناسازگاری نیست بلکه تلازم نیز وجود دارد و نهاد امامت در امتداد نهاد نبوت بوده و فلسفه خاتمیت جز با امامت تکمیل نمی‌گردد. اما برخی از دانشمندان اهل سنت و روشنفکران دینی این تلازم و ترابط را مورد نقد قرار داده‌اند. ما در این پژوهش کوشیده‌ایم که به صورت مستند و علمی مهم‌ترین شبهات مطرح شده در خصوص شئون امام معصوم در کلام شیعه با اصل خاتمیت از جمله؛ ارتباط امام با عالم غیب، ولایت تشریحی، حجیت قول و مرجعیت دینی ائمه را بررسی، ارزیابی و نقد نمائیم. ملاک نبوت، «اخذ مستقیم از خدا» و «حجیت مستقل» است؛ حال آنکه شیعه، از یک سو امامانش را دارای حجیت متکی به نبی و به واسطه او می‌داند و از سوی دیگر، اخذ حقایق توسط امام را به طور غیرمستقیم و از مجرای میراث نبی معرفی می‌کند. با تبیین ابهامات و پاسخ به آن، روشن می‌شود که رهیافت تشیع در تفسیر اصل خاتمیت که مستظهر به قرآن، سنت نبوی و عقل سلیم است، تنها رهیافتی است که خاتمیت را توجیه می‌کند و موجب تداوم فلسفه رسالت و ولایت الهی می‌گردد.

واژگان کلیدی

کلام امامیه، مبانی کلامی، نبوت، خاتمیت، امامت، شبهه شناسی.

۱. عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

طرح مسأله

در منابع کلام اسلامی وظایف اساسی رسول خدا ﷺ عبارت است از: ۱. دریافت و ابلاغ پیام الهی ۲. تبیین و تفسیر وحی (مرجعیت دینی) با بیان معصومانه و توضیح آموزه‌های وحیانی و تشریح اهداف و مقاصد آن برای مردم و رفع هر گونه اختلاف در فهم و کشف و تفسیر دین ۳. ولایت و زمامداری امت ۴. تربیت نفوس و راهنمایی مردم؛

با عنایت به اینکه خاتمیت دین اسلام و پایان رسالت حضرت محمد ﷺ از ضروریات دین اسلام است و در آیات مختلف قرآن کریم همچون آیه «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (احزاب: ۴۰) و احادیث متواتر فریقین مانند حدیث منزلت که پیامبر خدا ﷺ به علی علیه السلام فرمود: «أما توضی أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي» (بخاری، صحیح بخاری، ۱۵۳/۵) به اثبات رسیده است، بدون تردید پس از ارتحال پیامبر اسلام ﷺ بارش وحی الهی بر اهالی زمین پایان پذیرفت و خورشید نبوت برای همیشه غروب نمود و به بیان علی علیه السلام: «بأبي أنت و أمي يا رسول الله لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوة و الإنباء و أخبار السماء» (نهج البلاغه: خطبه ۲۲۶) با وفات رسول خدا (ص) رشته‌ای برید که در مرگ غیر او چنان نشد؛ یعنی قطع شدن دعوت پیامبرانه و خبرهای آسمانی»

حال سؤال این است که تکلیف بقیه شئون و وظایف پیامبر ﷺ چه می‌شود؟ آیا خداوند متعال و پیامبر اسلام برای معطل نماندن وظایف مذکور تدبیری اندیشیده بودند یا خیر؟ بدین معنا که آیا با رحلت پیامبر ﷺ دیگر نیازی به تفسیر معصومانه و تبیین نقد ناپذیر از دین نبود؟ و بشر خود به درجه‌ای رسیده است که نیازهای دینی خود را با استفاده از قرآن، عقل و یا اجتهاد برطرف نمایند؟

پاسخ به این سوالات از اهمیت زیادی برخوردار است و به خوبی می‌تواند ریشه اختلاف‌های گسترده بین مذاهب مختلف اسلامی را نمایان کند.

پیشینه تحقیق

از قرن اول میلادی تاکنون هزاران اثر علمی در خصوص موضوع امامت توسط علمای فریقین و نیز پژوهشگران علاقمند به این مباحث، به صورت مستقل و یا در ضمن مباحث اصول اعتقادات و یا در ضمن تفسیر آیات مرتبط با امامت و خلافت تألیف شده است، مؤلف معجم ما کتب عن الرسول و اهل البيت عليهم السلام تعداد ۱۳۰۵۹ اثر درباره امام و امامت از شیعه را فهرست کرده است (عبدالجبار رفاعی، معجم ما کتب عن الرسول و اهل البيت / ۱۲۳/۵؛ ۶۹/۱۰)

آقابزرگ تهرانی (۱۲۹۳ ۱۳۸۸ ه. ق) کتاب شناس بزرگ شیعی، فهرست بالغ بر ۱۲۰ تک نگاره (رساله مستقل و مختص) دانشمندان مسلمان درباره امامت را گزارش کرده است.

به موازات تألیفات شیعیان در تبیین حقیقت و حقانیت امامت، مخالفان آنها نیز در مقام رویه نویسی و نقد نظریه امامت برآمدند. معروف ترین کتاب‌های علمای اهل سنت در مبحث امامت شرح المواقف نوشته عضد الدین ایجی، و کتاب شرح المقاصد نوشته سعدالدین تفتازانی و کتاب شرح العقائد النسفیة نوشته سعدالدین تفتازانی است. یکی از معروف ترین رویه نویسی‌ها، کتاب تحفه اثنی عشریه است که به زبان فارسی نوشته شد و میرحامد حسین، دایرة المعارف کم نظیر خود، عبقات الانوار را در پاسخ به آن آفرید.

در دوره معاصر نیز کتاب‌های ارزشمندی نگارش شده است که مهمترین آثار به شرح زیر است: وحی و نبوت، امامت و رهبری و خاتمیت، توسط استاد مطهری؛ نقش ائمه در احیای دین و معالم المدرستین اثر علامه سید مرتضی عسکری؛ وحی و نبوت در قرآن، و ولایت در قرآن اثر علامه جوادی آملی، العقیده الاسلامیه و خاتمیت، اثر علامه جعفر سبحانی؛ آئین خاتم و امامت اثر قدردان قراملکی؛ امامت در بینش اسلامی و خلافت و امامت در کلام اسلامی، اثر استاد علی ربانی گلپایگانی.

همچنین مقالات علمی و پایان نامه‌هایی توسط محققین ارجمند نوشته شده که چند نمونه را ذکر می‌کنم: مبانی و ادله امامت و رابطه آن با خاتمی، نوشته سید مهدی حسینی (نگارنده) رساله سطح ۴ حوزه علمیه قم، نسبت خاتمیت و امامت، نوشته خانم

اعظم السادات پیش بین، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد؛ فلسفه امامت و مسأله خاتمیت، پایان نامه کارشناسی ارشد نوشته خانم مریم پور رضاعلی دانش آموخته دانشگاه باقر العلوم و پایان نامه امامت و خاتمیت، تعارض یا سازگاری، نوشته حسن رضایی دانش آموخته دانشگاه خوارزمی تهران؛ پایان نامه خاتمیت از دیدگاه قرآن و حدیث نوشته سید ابوالحسن رضوی، دانش آموخته جامعه المصطفی العالمیه، پایان نامه مسأله خاتمیت و رابطه آن با امامت نوشته محمد رضا پهلوانی دانش آموخته موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) و دهها مقاله علمی که در این موضوع نگارش یافته است که از جمله مقاله آیت الله جعفر سبحانی با عنوان خاتمیت، انقطاع وحی تشریحی در پاسخ به سخنرانی دکتر سروش. مقاله نادرنگری - نقد مقاله خاتمیت دکتر عبدالکریم سروش نوشته قادر فاضلی در محله قسبات. مقاله خاتمیت از منظر متفکران معاصر، نوشته اعظم پیش بین و عباس جوارشکیان و مقاله نقد نظریه ناسازگاری خاتمیت نبی با ولایت امام، نوشته سعید مقدس و ..

• اما آنچه این تحقیق را از سایر موارد متمایز می کند، تمرکز نگارنده بر تلازم رابطه امامت و خاتمیت در کلام امامیه و بررسی و نقد مهم ترین شبهات اعتقادی مرتبط است.

• در طلیعه بحث به ذکر چند رهیافت از خاتمیت بسنده می کنیم و در ادامه به بیان رهیافت تشیع از خاتمیت و دفاع از آن می پردازیم.

رهیافتهای مختلف درباره خاتمیت

این رهیافت ها را می توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

الف. رهیافتی که معتقد است با ختم نبوت، نیاز بشر به وحی و شریعت خاتم نیز منتفی شده است.

ب. رهیافتی که معتقد است با ختم نبوت، بشر همچنان به شریعت و دین خاتم نیازمند است و تنها از تجدید نبوت مستغنی شده است. زیر شاخه های این رهیافت عبارتند از:

۱. خاتمیت نبوت؛ انقطاع وحی و آغاز دوره امامت معصوم به عنوان حجت الهی

(عقیده شیعه امامیه)

شیعه معتقد است خاتمیت، از عقائد قطعی عموم مسلمانان و مستند به قرآن و روایات است و با پایان مأموریت حضرت محمد صلی الله علیه و آله دین اسلام به کمال رسیده و سایر شئون پیامبر صلی الله علیه و آله به استثنای دریافت وحی، توسط امامان معصوم علیهم السلام تداوم خواهد داشت.

۲. خاتمیت بعثت و پایان دوره حجت الهی معصوم (عقیده اهل سنت)

اهل سنت با تشیع در ختم نبوت حضرت محمد هم عقیده‌اند؛ ولی معتقدند فرد یا افرادی برای امامت بعد از وی تعیین نشده‌اند و قائل به عصمت و در نتیجه حجیت فعل و قول خلفا نیستند.

۳. تجربه تفسیر ناشده

عده‌ای از نویسندگان مسلمان یا دگراندیشان بر این باورند که وحی الهی یا همان قرآن کریم بدون تفسیر در میان ما وجود دارد و گویا ما امروز در محضر پیامبر اسلام هستیم و مستقیماً از ایشان آیات الهی را دریافت می‌کنیم. (سروش، فربه تر از ایدئولوژی: ۷۷)

ترابط و تلازم امامت با خاتمیت

برخی از دانشمندان شیعه از جمله خواجه نصیر الدین طوسی (تجرید الاعتقاد، ۲۷۱) و مکارم شیرازی (پیام قرآن، ۳۷-۳۸) با بررسی ادله ضرورت وجود پیامبر اسلام، همان ادله را برای اثبات وجود امام معصوم و استمرار خط نبوت، اقامه کرده‌اند.

با توجه به این که خداوندی که نوع بشر را برای پیمودن راه کمال و سعادت آفریده است؛ همان گونه که باید برای هدایت او پیامبرانی را که متکی بر نیروی وحی و دارای مقام عصمت باشند مبعوث کند، لازم است برای تداوم این راه، بعد از رحلت پیامبران، جانشینان معصومی قرار دهد تا جامعه انسانی را در رسیدن به سر منزل مقصود کمک کند و به یقین بدون آن، این هدف ناتمام خواهد ماند؛ زیرا:

اولاً: عقول انسانی به دلیل نارسایی‌هایی که دارد به تنهایی برای تشخیص تمام عوامل و اسباب پیشرفت و کمال، قطعاً کافی نیست.

ثانیاً: آئین انبیا بعد از رحلت آنان، ممکن است دستخوش انواع تحریفات قرار گیرد.

برای جلوگیری از تحریف لازم است پاسدارانی معصوم و الهی باشند تا از آن پاسداری کنند. هر چند که خداوند صیانت و حفاظت از قرآن را تضمین کرده «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون» (حجر، ۹). و لکن این حفظ دین باید از طریق علل و اسباب آن باشد که مهم‌ترین این اسباب همانا امامان معصوم هستند.

ثالثاً: تشکیل حکومت الهی و برقراری عدل و قسط و رسانیدن انسان به اهدافی که برای آن آفریده شده است، جز از طریق معصومان ممکن نیست؛ زیرا حکومت‌های انسانی بنا بر شهادت تاریخ همیشه در مسیر منافع مادی افراد یا گروه‌های خاصی سیر کرده و تمام تلاش‌های آنها در همین راستا بوده است.

رابعاً: ادامه و استمرار دستورات دین در جوامع نیاز به وجود امامان خبیر و آگاه به تمام جزئیات و دقیق دین دارد، تا در هیچ لحظه‌ای کوچک‌ترین نقطه ابهامی برای کسی باقی نماند.

از آن چه گفتیم به خوبی ضرورت و فلسفه وجود امامان معصوم معلوم می‌گردد و به خوبی روشن می‌شود که اگر ما به خاتمیت نبوت اعتقاد داریم بدون تردید باید به امامت معصومین علیهم السلام به عنوان ادامه و تضمین خط رسالت نگاه کنیم و آنرا ضروری بشماریم.

شبهات مرتبط با رابطه خاتمیت و امامت و ارزیابی و رد آنها

در این تحقیق چهار شبهه اصلی پیرامون رابطه خاتمیت و امامت را طرح و بررسی خواهیم کرد:

شبهه اول: ناسازگاری وجوب اطاعت از امامان و حجیت آنان با خاتمیت

از نگاه برخی از دانشمندان اهل سنت و نیز برخی به اصطلاح دگر اندیشان شیعه، مبنای عقیده امامت نزد شیعیان - که امامان خود را حجت الهی و مفترض الطاعه می‌دانند - نفی‌کننده اصل خاتمیت است. حجت دانستن امامان به این معناست که دستورات و سخنان ایشان همانند رسول خدا از تسدید الهی برخوردار است و بی‌آنکه لازم باشد از دلیل و حکمت کلامشان پرسیده شود لازم‌الاتباع و حجت الهی هستند. این باور به منزله تداوم شئون پیامبری در فرد امام است و به عبارت دیگر شخصیت و جایگاه حقوقی رسول

خدا (ص) همچنان باقی است و تنها شخصیت حقیقی او با وفاتش پایان پذیرفته است. عبدالکریم سروش در کتاب بسط تجربه نبوی می نویسد:

«مفهوم ولایت تشریحی که گوهر نبوت حقوقی است، چنین چیزی است، پیامبر ولی خداوند است، و ولی بودن یعنی خود، حجت فرمان و سخن خود بودن و الحق، تجربه شخصی خود را برای دیگران تکلیف آور دانستن و به این طریق در جان و مال و عقیده و دنیا و سعادت مردم تصرف کردن تجربه بسیار گرانی است و دلیری بسیار می خواهد. این گوهر پیامبری است و پیامبری به این معنا ختم شده است... پس از پیامبر، احساس و تجربه و قطع هیچکس برای دیگری از نظر دینی تکلیف آور و الزام آور نیست. هر کس بخواهد نسبت به دیگری حکمی دینی صادر کند، باید خود را به دلیلی عقلی یا قانونی کلی، یا قرینه ای عینی و امثال آن مستند و موجه کند... هیچ کلام و متن دینی را هم نمی توان چنان تفسیر کرد که حق ولایت بدین معنی را به کسی بدهد، این عین تناقض است که رسول خاتم به کسی یا کسانی حقوقی را ببخشد که ناقض خاتمیت باشد... باب ولایت و نبوت را بسته می دانیم. از این پس تمام آدمیان با یکدیگر مساوی اند و برتری آدمیان به تقوی و تعقل است» (سروش، بسط تجربه نبوی ۱۳۳-۱۳۸).

ارزیابی و نقد

الف. عدم تنافی لازم الاطاعه بودن امامان با خاتمیت

اولاً: واجب الاطاعه بودن ائمه تلازمی با نبوت ندارد؛ چنانچه حکم عقل بر همگان حجت است ولی عقل، نبی نیست و نیز فتوای فقیهان بر دیگران حجت است ولی هیچ فقیهی نبی نیست؛

ثانیاً: آنچه که مایه امتیاز پیامبران از دیگران است این است که آنان صاحب شریعت و در مواردی پایه گذار شریعت بوده اند. در حالی که هرگز این ویژگی در امامان نیست و هیچ یک از ائمه چنین ادعایی نداشته اند؛

ثالثاً: در آیات قرآن کریم و کلمات شخص رسول خدا ﷺ دلایلی بر وجوب اطاعت از امام وجود دارد که به روشنی ادعای فوق را نقض می کند.

ب. واجب اطاعه بودن امام علیه السلام مبتنی بر قرآن است

خداوند در آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء: ۵۹) اطاعت از اولی الامر را همسان و در تراز اطاعت از خود و رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌داند و لازمه این حکم بلندی شأن و منزلت امام و عصمت وی در برابر گناه و خطاست.

به علاوه، شیعه و سنی در شمول آن بر رهبر واجد شرایط دینی اتفاق نظر دارند: «الامامه هی الخلافه الرسول فی اقامه الدین بحيث یجب اتباعه علی کافه الامه» (ایجی، شرح مواقف ۳/۴۵۸؛ آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین ۳/۴۱۶). به باور شیعه مصداق بارز رهبر واجد شرایط دینی، ائمه اطهار هستند اما اهل تسنن آن را به هر حاکم و رهبری تعمیم داده و چه بسا بعضی آن را شامل حاکم فاسق نیز می‌دانند. (تفتازانی، شرح المقاصد ۳/۶۹۴) چنانچه نووی (م ۶۷۶ق) عالم و محدث معروف اهل سنت می‌گوید:

«همه اهل سنت از فقها و محدثان و متکلمان بر این عقیده‌اند که خلیفه و حاکم به دلیل فسق و ظلم و تعطیل احکام خدا عزل و خلع نمی‌شود و خروج و قیام علیه او جایز نیست» (ر.ک: تفتازانی، شرح مقاصد ۵/۲۳۳ و ۲۵۷؛ بغدادی، اصول الدین ۲۷۸؛ ماوردی، الاحکام السلطانیة، ۱۹؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ۲۹۵؛ طحاوی، العقیده الطحاویة؛ علامه امینی، الغدیر، ۸/۱۳۶).

پس «مفترض الطاعه» نه به شیعه اختصاص دارد و نه با اصل خاتمیت تعارض پیدا می‌کند. چراکه - همانطور که ذکر شد - خاتمیت تنها در قلمرو نبوت و نزول وحی و شریعت جدید معنا و مفهوم پیدا می‌کند و آن با ظهور انسان‌های معصوم، مفترض الطاعه و حجت الهی مغایرتی ندارد.

ج. واجب اطاعه بودن امام مبتنی بر حکم و ابلاغ پیامبر صلی الله علیه و آله است

«شخص پیامبر خاتم در تعبیری بسیار روشن از وجود ویژگی «واجب اطاعه بودن»

درباره امامان شیعه خبر داده است:

۱. آنان را عدل و همتای قرآن معرفی می‌کند و می‌فرماید: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی». بدون تردید عترت مانند خود کتاب بر مردم حجت و از عصمت برخوردار است.

۲. پیامبر به مردم دستور می دهد که پیروی از عترت مایه هدایت و سرپیچی از گفته های آنان مایه گمراهی است چنانچه می فرماید: «ما ان تمسکتم بهما لن تضلوا ابدا». (مسلم، صحیح، ۴/ حدیث ۲۴۰۸) باز درباره امیرمؤمنان می فرماید: «انا مدینه العلم وعلی بابها» (مجلسی، بحار الانوار، ۲۰۰/۴۰)

آیا آگاهی امامان به مسائل عقیدتی و علمی یک آگاهی عادی بوده مانند شاگردی که در کلاس از آموزگار و استاد خود تعلیم می بیند یا این آموزه ها به صورت غیرعادی بوده همچنان که مصاحب حضرت موسی(ع) داری چنین مقامی بود؟ «و علمناه من لدنا علما» (کهف: ۶۵)

اگر واقعاً امامان معصوم مانند انسان های عادی بودند این همه تأکید بر پیروی از آنان چه معنا داشت بنابراین نباید تنها به بهانه حفظ خاتمیت دیگر آموزه ها را نادیده بگیریم. «(سبحانی، جعفر، «خاتمیت، انقطاع وحی تشریحی»: معارف ۱۳۸۴، شماره ۳۱) به علاوه، روایات بسیاری در منابع شیعه و سنی در این مضمون آمده است که: «علی محور و معیار حق است» (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۲/۲۹۷ و ابن قلاسی، تاریخ دمشق، ۳/ ۱۱۸؛ «علی امام و ولی شماس» (حاکم حسکانی، شواهد التنزیل، ۲۲۵) «علی حجت خداست (همان، ۱/۷۶) «علی وسیله نجات و هدایت است» (صفا قمی، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، ۱/ ۳۱ و ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه ۹/ ۱۶۸) با عنایت به محتوای صریح و شفاف این روایات نبوی لازم است به حکم و اعتبار حجیت کلمات و دستورات رسول خدا به حجیت و اعتبار امام علی(ع) باور کنیم. لذا نه تنها لازم الاطاعه بودن امام منافی اصل خاتمیت نیست؛ بلکه در امتداد حجیت و اعتبار نبوت و رسالت است.

شبهه دوم: تنافی روح باطنی و ارتباط با عالم غیب با خاتمیت

یکی از شبهاتی که بر عقیده امامت شیعیان مطرح می شود این است که ارتباط امامان معصوم با عالم غیب ناقض خاتمیت است.

شاه ولی الله دهلوی هندی با ادعای رؤیت پیامبر در عالم رویا! در این باره می گوید: «در عالم رویا از روح پیامبر درباره مذهب تشیع سؤال کردم و حضرت فرمود: مذهب

ایشان باطل است و بطلان مذهب ایشان از لفظ امام معلوم می‌شود. چون از آن حالت افاقت دست داد، در لفظ امام تأمل کردم معلوم شد که امام به اصطلاح ایشان، معصوم، مفترض الطاعه، منصوب للخلق است و وحی باطنی در حق امام تجویز می‌نمایند، پس در حقیقت ختم نبوت را منکرند، گویا زبانا آن حضرت را خاتم الانبیاء می‌گفته باشند... آنان را معصوم و مفترض الطاعه و دارای روح باطنی می‌دانند و این با پیامبری تفاوت چندانی ندارد» (دهلوی، التفهیمات الاهیة، ۲ / صص ۲۹۴ و ۳۰۱).

ارزیابی و نقد

اولاً: صرف ارتباط با فرشتگان، و یا حتی نزول وحی بر انسان‌ها از ویژگی‌های اختصاصی انبیا نیست و دلیل اصلی این مدعی آیات قرآن کریم است که در چند مورد ارتباط غیبی با مادر موسی (قصص: ۷ و طه: ۳۸)، و اعطای حکمت خاص به لقمان (لقمان: ۱۲)، فرود آمدن فرشتگان بر حضرت مریم عذرا (آل عمران: ۴۵-۴۶-۴۷) و نیز اعطای علم لدنی به برخی صالحان مانند حضرت خضر (کهف: ۶۵) و.. همگی دلیل وقوع چنین ارتباطی است بدون اینکه کسی ادعا کند این رابطه دلیل بر نبوت آنهاست. پس چرا در خصوص ارتباط امامان با عالم غیب تردید می‌شود؟ جالب است که بخاری در کتاب صحیح خود در فضایل عمر بن خطاب چنین مطلبی را از رسول خدا (ص) نقل کرده است (صحیح بخاری، ۹ / ۲۲۵)^۱

ثانیاً: ارتباط از طریق وحی تنها مشخصه پیامبران نیست، بلکه شرط نبوت آنان است که دریافت کننده وحی ادعای نبوت و آوردن شریعت جدید و یا حداقل ادعای تبلیغ شریعت پیشین را کرده باشد. ولی در مورد امامان معصوم علیهم السلام هرگز چنین ادعایی نشده و هیچیک از دوستان و پیروانشان نیز چنین ادعایی ندارند.

ثالثاً: شخص رسول خدا صلی الله علیه و آله در روایات مختلف، خود و اهل بیت گرامیش را به عنوان «مختلف الملائکه» ستوده است که نشانه امتیاز خاص این خاندان

۱. «قطعا در میان بنی اسرائیل که پیش از شما زندگی می‌کردند، مردانی بودند که با آنها سخن گفته می‌شد بدون آنکه پیامبر باشند، پس اگر در میان امتم کسی از آنان وجود داشته باشد، او عمر بن خطاب است».

مکرم نزد پروردگار متعال است (سیوطی، تفسیر درالمشور، ۵/ ص ۱۹۹)

به علاوه، پیامبر اسلام (ص) در جریان اولین دریافت وحی در پاسخ به سؤال علی که پرسید: یا رسول الله ناله ای که بلند شد صدای چه کسی بود؟ فرمود صدای ناله شیطان بود که از عبادتش نا امید شد سپس حضرت فرمود: همانا تو هر آنچه من می شنوم می شنوی و هر آنچه می بینم تو نیز می بینی با این تفاوت که تو پیامبر نیستی و لکن تو وزیر هستی و همواره بر خیر، خواهی بود. ^۱ نهج البلاغه صبحی صالح، ۳۰۱ و ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه ۱۹۷/۱۳

رابعا: فردای همچون شاه ولی دهلوی خودشان نقیض ادعایشان را باور دارند بطور مثال دهلوی همانطوری که نقل کردیم، بر پایه نقل یک رؤیایی مدعی شده پیامبر خدا (ص) را در عالم رؤیا دیده و با آن حضرت سخن گفته است و پاسخ شنیده است که عقیده شیعه در مورد امامت باطل است! حال از وی می پرسیم که چطور ارتباط جنابعالی با عالم غیب از طریق رؤیا صادق و صحیح است ولی دیگران نمی توانند چنین ارتباطی داشته باشند؟ پس یا رؤیای او کاذب است که نتیجه اش بطلان مستند وی در خصوص عقیده شیعه است و یا رؤیای او صادق است که نشانه صحت عقیده شیعه در مورد اتباط امامان معصوم با عالم غیب می باشد.

شبهه سوم: تنافی ولایت تشریحی امامان با خاتمیت

اینکه شیعیان معتقدند شئون پیامبر (ص) به ائمه (ع) واگذار شده، این اشکال را ایجاد می کند که بپذیریم تشریح احکام همچنان ادامه دارد و این استمرار تشریح، با خاتمیت اسلام ناسازگار است؛ زیرا یکی از شئون پیامبر اسلام (ص) تشریح احکام بوده و تفویض این امور به ائمه (ع) به این معناست که دین کامل نشده بوده؛ بلکه ناقص بوده و در حال تکمیل است.

در این خصوص دکتر سروش می نویسد: «چگونه می شود که پس از پیامبر خاتم کسانی در آیند و به اتکای وحی و شهود سخنانی بگویند که نشانی از آنها در قرآن و سنت نبوی نباشد و در عین حال تعلیم و تشریح و ایجاب و تحریمشان در رتبه وحی نبوی بنشینند و عصمت و حجیت سخنان پیامبر را پیدا کند و باز هم در خاتمیت خللی نیفتد؟ پس

خاتمیت چه چیزی را نفی و منع می‌کند و به حکم خاتمیت وجود و وقوع چه امری ناممکن می‌شود و چنان خاتمیت رقیقی که همه شئون نبوت را برای دیگران میسور و ممکن می‌سازد، بود و نبودش چه تفاوتی دارد... شیعیان با طرح نظریه غیبت خاتمیت را دو قرن و نیم به تأخیر انداخته‌اند» (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۴۲)

ارزیابی و نقد

ابتدا باید بدانیم اعتقاد شیعه در مورد ولایت تشریحی پیامبر اسلام (ص) و امامان (ع) چیست و آنگاه بررسی کنیم آیا اشکال طرح شده وارد است یا خیر؟

۱. شیعه معتقد است که مطابق آیات صریح قرآن کریم، حق تشریح و قانونگذاری مختص خداوند متعال است. این آیات عبارتند از: "وَ اللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ" «آل عمران: ۶۸» و "وَ اللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ" «جاثیه: ۱۹» و "وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَفْرَأَ أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَكَدَّ ضَلَالًا مُبِينًا" «احزاب: ۳۶»

۲. دسته دیگری از آیات قرآن، ولایت تشریحی را که در آیات قبل برای خداوند ثابت می‌کرد در آنها همان را برای رسول خدا ثابت می‌کند و قیام به تشریح و دعوت به دین و تربیت امت و حکومت بین آنان و قضاوت در آنان را از شئون و مناصب رسالت وی می‌داند مانند این آیات کریمه: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ «احزاب: ۶» و در همین معناست آیه "إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ" «نساء: ۱۰۵» و آیه "رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ" «جمعه: ۲» و: "لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" «نحل: ۴۴» و "أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ" «نساء: ۵۹» و "وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَفْرَأَ أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ" «احزاب: ۳۶» و "وَ أَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ احْذَرَهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ" «مائده: ۴۹».

پس برگشت ولایت آن حضرت بسوی ولایت تشریحی خداوند عالم است، به این معنا که چون اطاعت خداوند در امور تشریحی واجب است و اطاعت رسول خدا ﷺ هم اطاعت خداست؛ پس رسول خدا مقدم و پیشوای آنان و در نتیجه ولایت او هم همان ولایت خداوند خواهد بود. کما اینکه بعضی از آیات گذشته مانند آیه "أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا"

الرَّسُولَ" و آیه "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ..." و آیاتی دیگر به این معنا تصریح می کردند. (موسوی، ترجمه تفسیر المیزان، ۱۵/۶)

۳. امامان معصوم علیهم السلام طبق دستورات پیامبر الهی از جانب خداوند متعال وظیفه هدایت و راهنمایی مردم و تبیین احکام الهی و تشکیل حکومت و اداره مسلمین را به عهده دارند ولی معنای این امر اعطای حق تشریح به آنان نیست همانطوریکه معصومین علیهم السلام در عصر خودشان این ابهام را پاسخ گفته اند:

- در حدیثی که محمد بن شریح از امام صادق علیه السلام نقل کرده امام می فرماید: إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ وَلَا يَتَنَا وَأَوْجَبَ مَوَدَّتَنَا وَاللَّهُ مَا نَقُولُ بِأَهْوَانِنَا وَلَا نَعْمَلُ بِأَرَانِنَا وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا قَالَ رَبُّنَا عَزَّ وَجَلَّ (اشیخ مفید، امالی ۶۰)

خداوند ولایت ما را فریضه قرار داده و مودت ما را واجب نموده است، به خدا قسم ما مطابق هوای نفس سخن نمی گوئیم و مطابق آراء شخصی خود عمل نمی کنیم؛ بلکه همان را می گوئیم که خداوند متعال فرموده است. (امالی شیخ مفید، ص ۶۰)

- همچنین امام صادق (ع) می فرماید: مَهْمَا أَجَبْتُكَ فِيهِ لِشَيْءٍ فَهُوَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) كَسْنَا نَقُولُ بِرَأْيِنَا مِنْ شَيْءٍ بِصَائِرِ الدَّرَجَاتِ، ۳۰/۱ هرگاه من در موضوعی جواب تو را می دهم، آن کلام از رسول خدا (ص) است؛ ما هرگز به رأی خودمان سخن نمی گوئیم.

- امام باقر (ع) نیز خطاب به جابر فرمود: يَا جَابِرُ أَنَا لَوْ كُنَّا نَحْدُثُكُمْ بِرَأْيِنَا وَهَوَانَا لَكُنَّا مِنَ الْهَالِكِينَ وَلَكِنَّا نَحْكُدُّكُمْ بِأَحَادِيثِ نَكْنُزِهَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ كَمَا يَكْنُزُ هَؤُلَاءِ ذَهَبَهُمْ وَفَضَّتَهُمْ (بصائر الدرجات، ۲۹۹/۱) ای جابر ما چنانچه مطابق رأی و هوای خودمان برای شما حدیث نقل کنیم؛ بدون تردید از هلاک شدگان خواهیم بود. لکن ما بر اساس گنجینه آثاری که از رسول خدا (ص) نزدماست برای شما سخن می گوئیم؛ چنانچه مردم طلا و نقره خود را ذخیره و نگهداری می کنند.

۴. متفکر بزرگ تشیع علامه طباطبائی (ره) می گوید: "آنچه سزاوار است در این مقام به آن توجه شود، این است که دلایل فراوانی بر اکمال دین، قبل از رحلت پیامبر (ص) وجود دارد. لازمه این اکمال آن است که کتاب و سنت شامل تمام احکام شرعی

می‌شود... و از سوی دیگر در جای خود ثابت گردیده که امام (ع)، وظیفه‌اش فقط بیان احکام است نه تشریح. (طباطبایی، حاشیه الکفایه، ۹۷)

علامه طباطبائی در جواب این سؤال فرضی که چرا به امامان نسبت مشرع بودن داده می‌شود فرمود: "این فقط به این اندازه دلالت می‌کند آنچه امام (ع) نقل می‌کند، همان چیزی است که پیامبر (ص) گفته است و تفسیر آن چیزی است که نبی (ص) آورده است، نه بیشتر از آن." (همان)

شهید صدر (ره) نیز در این زمینه می‌گوید: «دوران تشریح با رحلت پیامبر به پایان رسید و احادیث صادره از امامان فقط بیان و تفصیل احکامی است که پیامبر تشریح نمود، نه غیر آن» (صدر، بحوث فی علم الاصول، ۳۰)

شبهه چهارم: ناسازگاری مرجعیت علمی ائمه و علم لدنی آنان با خاتمیت

در این خصوص دکتر سروش می‌نویسد: «چگونه میشود که پس از پیامبر خاتم کسانی در آیند و به اتکای وحی و شهود سخنانی بگویند که نشانی از آنها در قرآن و سنت نبوی نباشد و در عین حال تعلیم و تشریح و ایجاب و تحریمشان در رتبه وحی نبوی بنشیند و عصمت و حجیت سخنان پیامبر را پیدا کند و باز هم در خاتمیت خللی نیفتد؟» (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۴۲)

ارزیابی و نقد

حاصل سخن وی این است که «اعتقاد به امامت و مرجعیت علمی امامان معصوم علیهم‌السلام با اصل خاتمیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سازگار نیست؛ زیرا بر خلاف مفهوم خاتمیت که باب وحی را با در گذشت نبی خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم کاملاً مسدود می‌داند، معنی مرجعیت امامان معصوم این است که احکامی از آنان دریافت می‌کنیم که ریشه در قرآن و سخنان پیامبر ندارد؛ گویا آنان مانند پیامبر، نبی بوده و مورد خطاب وحی واقع می‌شوند و در نتیجه این امامان نیز بسان پیامبر خاتم به لباس نبوت آراسته شده‌اند و احکام را از عالم بالا دریافت می‌کنند» (سبحانی، جعفر، «خاتمیت، انقطاع وحی تشریحی»: معارف، ۱۳۸۴، شماره ۳۱)

لازم است برای رفع این تصور که حکایت از عدم شناخت وی از مصادر و منابع علوم امامان دارد، بطور خلاصه این منابع را بیان کنیم:

الف - دریافت علم از پیامبر(ص)

از منظر متکلمان امامیه، دریافت علوم و معارف از پیامبر اکرم(ص)، با واسطه یا بی واسطه (علم میراثی)، یکی از منابع علم امام است. شیخ مفید در آغاز اُمالی، به نقل از اصْبَغ بن نباته می نویسد: امام علی(ع) به او فرمود: «ای حارث، من برادر، همدم، وصی، ولی، رازدار و صاحب اسرار اویم [پیامبر اکرم(ص)]. به من فهم کتاب، فصل خطاب [داوری به حق]، علم گذشته، علم سلسله اسباب و مسببات قضا و قدر الهی، و هزار کلید از خزائن الهی سپرده شده است. هر کلید آن، هزار در از مجهولات را می گشاید و هر دری به هزار در از عهد و پیمان‌ها منتهی می گردد. از تمام اینها گذشته، به عنوان تفضل و بخشش، به شب قدر تأیید و برگزیده گشتم و بدان مدد یافتم و این مقام، تا آن زمان که شب و روز در گردش است، برای من و آن عده از فرزندانم که حافظ و امین اسرار الهی هستند، باقی است تا اینکه خدا وارث زمین و موجودات روی آن گردد» (شیخ مفید، اُمالی/ ۱۷). همچنین امام کاظم علیه السلام می فرماید: «همانا گذشتگان به واسطه قیاس نابود شدند. خداوند هیچ پیامبری را از دنیا نبرد مگر اینکه تمام دینش را تکمیل نمود از نظر حلال و حرام. پیامبر اکرم آنچه احتیاج داشتید در زمان خود آورد و شما پس از وفات او، به آنچه آورده و به اهل بیتش تمسک می کنید، آن علم و مطالب در نزد اهل بیت پیامبر پنهان است حتی جریمه يك خدشه». (صفا، بصائر، ۱/ ۱۴۷)

بنابر این پیشوایان معصوم احادیث را - بدون واسطه یا از طریق پدران بزرگوارشان - از رسول خدا اخذ کرده و برای دیگران نقل می کنند این گونه احادیث اهل بیت که سنداً متصل و منتهی به رسول خدا ﷺ است، در احادیث شیعه فراوانند و چنان استوار و ارزنده است که در جهان حدیث نظیر ندارد.

ب - الواح و کتب خاص

مرحوم صفا محدث بزرگ شیعه به استناد روایات متعدد یکی از منابع علم امامان را کتاب‌ها و الواح خاصی می داند که از انبیا و اوصیای گذشته(ص) به آنها رسیده بود. (صفا، بصائرالدرجات / ۱ / ۱۳۵) از امام صادق(ع) نقل کرده است: «داود(ع) وارث انبیا و سلیمان(ع) وارث داود و محمد(ص) وارث سلیمان(ع) و دیگر پیامبران بود. ما هم از

محمد(ص) ارث برده‌ایم و به درستی که صحف ابراهیم(ع) و الواح موسی(ع) نزد ماست». وی ضمن روایات از کتاب‌های دیگری هم نام می‌برد که می‌تواند از منابع علوم میراثی باشد؛ مانند کتاب جامعه که در وصف آن گفته شده همه ما محتاج انسان، حتی جزای یک خراش در آن وجود دارد (همان: ۱۴۲-۱۴۳) و صحیفه امیرالمؤمنین(ع) که به طول ۷۰ ذراع (حدود ۳۵ متر)، انشای پیامبر(ص) و املائی علی(ع) و دربرگیرنده همه حلال‌ها و حرام‌هاست (همان: ۱۴۲) و در روایات دیگری هم، از دو کتاب جفر سفید و جفر سرخ به عنوان منابع علم ائمه یاد شده است. و در توضیح آنها آمده است که جفر سفید دربردارنده زبور داوود(ع)، تورات موسی(ع)، انجیل عیسی(ع)، صحف ابراهیم(ع) و حلال و حرام و مصحف فاطمه(س) است.

مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی که یکی از ارزنده ترین جوامع روایی یعه هست مانند صفار، در باب استفاده امام از کتاب‌های انبیای گذشته(ص) و کتاب‌های خاص امامان، مانند جفر و جامعه و صحیفه فاطمه(س) و نیز درباره ویژگی‌های آنها روایاتی نقل کرده است(کافی / ۱/ ۲۳۱-۲۳۸ و ۲۴۰).

ج- استنباط از کتاب و سنت

امامان معصوم قسمتی از احکام الهی را که بر پیامبر گرامی نازل شده از کتاب خدا و سنت های موجود استنباط می کردند. استنباطی که دیگران را یارای آن نبوده است. برداشت های عمیق و واقع گرایانه یکی از مواهب الهی است که به ائمه اهل بیت داده شده و بخشی از علوم آنان را تشکیل می دهد. از این رو امام باقر می فرماید: خداوند منان چیزی را ترک نکرده که امت اسلامی به آن نیازمندند، مگر اینکه آن را در کتاب خود فرو فرستاده و برای رسول خود بیان کرده است.» (کلینی، ۱/ ۵۹)

سماعه، فقیه عصر امام موسی بن جعفر علیه السلام از امام سؤال می کند: «آیا همه چیز در کتاب خدا و سنت پیامبر او است یا چیزی را از پیش خود می گوئید.» او در پاسخ می گوید: «بل کل شیء فی کتاب الله و سنة نبیه» (کلینی، کافی، ۱/ ۶۲) بلکه همه چیز در کتاب خدا و سنت پیامبرش هست.

امام باقر علیه السلام در سخنان خود اغلب به آیات قرآن مجید استناد نموده از کلام خدا

شاهد می آورد و می فرمود: «هر مطلبی گفتم از من پرسید که در کجای قرآن است تا آیه مربوط به آن موضوع را معرفی کنم» (طبرسی، بی تا ۱۷۶)

بنابراین امامان معصوم احکام الهی را با فهم عمیق و قوه استنباط خدادادی از کتاب و سنت استخراج می کردند.

د- الهامات الهی

یکی از سرچشمه های علوم امامان معصوم، الهام غیبی است. قرآن کریم افرادی را معرفی می کند که با اینکه پیامبر نبودند اسراری از جهان غیب بر آنها الهام می شد. چنانکه درباره مصاحب موسی (خضر) که مدتی او را آموزش داد می فرماید:

«آتیناه رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما»؛ (کهف: ۶۵)

این افراد دانش خود را از طریق عادی فرانگرفته بودند بلکه به تصریح قرآن دارای علم لدنی بوده اند بنابراین نبی بودن مانع نمی شود که برخی از انسان های والا مورد خطاب الهام الهی قرار گیرند.

از امام کاظم (ع) نقل شده که می فرماید: «مُبَلَّغٌ عَلِمَنَا عَلَى ثَلَاثَةِ وُجُوهِ مَاضٍ وَ غَابِرٍ وَ حَادِثٍ فَأَمَّا الْمَاضِي فَمُقَسَّرٌ وَ أَمَّا الْغَابِرُ فَمَرْبُورٌ وَ أَمَّا الْحَادِثُ فَقَدْ فُتِيَ فِي الْقُلُوبِ وَ نَقَرَ فِي الْأَسْمَاعِ وَ هُوَ أَفْضَلُ عَلِمْنَا وَ لَا نَبِيَّ بَعْدَ نَبِينَا»؛ (کلینی، کافی ۱/ ۲۶۴) دانش ما بر سه دسته است؛ گذشته، آینده و حال، اما گذشته که تفسیر شده و اما آینده که نگاشته شده و اما حال به صورت افکندن در دل ها و کوبیدن در گوش ها است و این بالاترین علم ما است و پیامبری پس از پیامبر ما نیست. از ظاهر این روایت فهمیده می شود که امامان علاوه بر این که، علم به گذشته را با تفسیر و آینده را از نگاشته شده به دست می آورند، نسبت به مسائل و رخدادهای جاری با اتصال به آسمان و غیب جواب می گیرند، ولی آیا جوابی که می گیرند چیزی است که اصلاً بر پیامبر نازل نشده و به او نرسیده، یا این که رسیده و به دلیل عواملی اعلام نکرده بود و مسئولیتش را به عهده امام گذاشته است. نکته بسیار مهم در این روایت ذیل روایت، است که می گوید: «لا نبی بعد نبینا» گویا امام (ع) با این جمله می خواست، از همین شبهه رفع توهم کند.

بر این اساس ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز که مرجع امت در تبیین معارف الهی و احکام

دینی می باشند برخی از سؤالات را که پاسخ آن در احادیث مروی از پیامبر ﷺ یا کتاب علی ﷺ وجود نداشت از طریق الهام و آموزش غیبی پاسخ می دادند.

از این بیان می توان نتیجه گرفت کسانی که چنین اشکالی را مطرح می نمایند بین وحی تشریحی و الهامات الهی فرقی نگذاشته و تصور می کنند که به هر فردی که به او الهام شد او پیامبر خواهد بود. حال آنکه محدث بودن یکی از مقامات انسان های والاست که در عین حال که فرشتگان با او سخن می گویند ولی نبی نخواهد بود.

به علاوه بین انشاء احکام و اخبار از احکامی که بر رسول خدا نازل شده است باید فرق گذاشت. انشاء احکام جدید ناقض خاتمیت است ولی اخبار از احکامی که بر قلب پیامبر فرود آمده است تأیید خاتمیت و نشانه آن است.

شگفت اینجا است که افرادی الهام به مادر موسی (قصص: ۷) را یا سخن گفتن فرشتگان با مریم و یا همسر ابراهیم (آل عمران: ۴۲) را می پذیرند اما در سخن گفتن فرشتگان با امامان معصوم و در جریان گذاشتن آنها نسبت به احکامی که قبلاً تشریح شده است تردید و اعتراض دارند.

نتیجه گیری

با بررسی فلسفه نبوت و تطبیق آن بر فلسفه امامت از منظر کلام شیعی به خوبی مشخص می شود که در بیشتر موارد فلسفه بعثت انبیاء و فلسفه نصب امامان و جانشینان پیامبر خاتم (ص) یکسان است و وجه تمایز اصلی، انقطاع وحی الهی همزمان با رحلت نبی مکرم اسلام است که به معنای اكمال دین و ختم نبوت است؛ لکن تداوم سایر رسالت های پیامبر از جمله سرپرستی امت اسلامی، تبیین کلام الهی، تربیت نفوس و صیانت از دین برای تحقق اهداف الهی در جامعه توسط امامان ضروری است. در این نوشتار بطور مستدل، بطلان و بی پایه بودن ادعای برخی از دانشمندان اهل سنت و دیگر اندیشان شیعی، مبنی بر نقض خاتمیت با امامت به اثبات رسید و تبیین شد معیار نبوت، دریافت مستقیم وحی از خداوند با ادعای پیامبری و حجیت مستقل است لکن نه امامان شیعه چنین ادعایی داشته اند و نه شیعیان چنین اعتقادی دارند، لذا نه تنها اوصاف امامان شیعه به ویژگی هایی همچون؛ ولایت تشریحی، اتصال به عالم غیب، علم لدنی، حجیت و مفترض الطاعه بودن با خاتمیت ناسازگار نیست؛ بلکه این اختیارات، توانایی ها و ویژگی ها از لوازم مسئولیت خطیر رهبری و امامت همه جانبه امت اسلامی است؛ بطوریکه بدون آن امکان تداوم راه رسالت و استمرار خط ولایت الهی قابل تضمین نیست. والحمد لله رب العالمین.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. آمدی، سیف الدین، غایه المرام فی علم الکلام، المجلس الأعلى لشؤون الاسلامیه، القاہرہ، ۱۳۹۱ هـ.ق.
 ۲. ابن قلانسی حمزة بن اسد، تاریخ دمشق، چاپ دارالفکر، بیروت، لبنان، ۱۴۱۴ هـ.ق.
 ۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ هـ.ش
 ۴. الطحاوی، ابی جعفر، مشکل الآثار، چاپ دارالکتب العلمیه بیروت، ۱۴۱۰.
 ۵. ایجی، قاضی عضدالدین، المواقف، فی علم الکلام، دارالقلم، بیروت، ۱۹۷۸ م.
 ۶. بحرانی، میثم ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، منشورات المرعشی، قم، ۱۴۰۶ هـ.ق.
 ۷. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، منشورات الرضی، قم، ۱۳۷۰ هـ.ش.
 ۸. حاکم حسکانی، ابو عبیدالله بن احمد، شواهد التنزیل، مؤسسه اهلیت (ع)، قم، ۱۴۲۷ هـ.ق.
 ۹. حلّی، حسن بن یوسف، الألفین، انتشارات هجرت، قم.
 ۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۴ هـ.ق.
 ۱۱. رضی، سید شریف، نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، تهران، ۱۳۵۱ ش.
 ۱۲. سبحانی، جعفر، العقیده الاسلامیه، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۳۸۷ هـ.ش
 ۱۳. سبحانی، جعفر، خاتمیت، انقطاع وحی تشریحی: پاسخ ایت الله سبحانی به دکتر سروش، معارف، شماره ۳۱، ۱۳۸۴.
 ۱۴. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، نشر صراط، ۱۳۸۵ هـ.ش.
 ۱۵. سروش، عبدالکریم، فربه تر از ایدئولوژی، نشر صراط، ۱۳۷۵ هـ.ش.
 ۱۶. صدوق، محمد بن علی، معانی الاخبار، نشر دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۲ هـ.ش.
 ۱۷. صدوق، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ هـ.ق.
 ۱۸. الصفّار، حسن بن مروج، بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد (ص)، مؤسسه

- الاعلمی، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۱۹. علم الهدی، سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، مؤسسه النشر الاسلامی، قم المقدسه، ۱۴۱۱ هـ.ق.
۲۰. رفاعی، عبدالجبار، معجم ما کتب عن الرسول و اهل بیته، وزارت ارشاد، ۱۳۷۱ هـ.ش.
۲۱. رازی، محمد بن عبدالقادر، مختار الصحاح، مکتبه لبنان، ۱۹۹۲ م.
۲۲. صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، ص ۳۰، مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین، حاشیة الکفایة، ص ۹۷، بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی
۲۴. طوسی، خواجه نصیر الدین، قواعد العقائد، دارالصفوه، بیروت، ۱۳۷۲ هـ.ش.
۲۵. طوسی، نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، مکتب الاعلام الاسلامی،
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، انتشارات هجرت، قم، ۱۴۰۹ هـ.ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، بی تا.
۲۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، امالی، کنگره شیخ مفید، ۱۳۱۴ هـ.ق.
۲۹. مفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات، تبریز، چاپ سوم، ۱۳۷۱ هـ.ش.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۲ هـ.ش.
۳۱. موسوی همدانی، سید محمد باقر، ترجمه المیزان، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۳ هـ.ق.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۷۳ - ۹۴

زمینه‌های کلامی حقوقی امکان تفویض قانون‌گذاری به بشر در حکومت اسلامی با نگاهی به وقایع مشروطه

سید ابراهیم حسینی^۱
محمد جواد شفق^۲

چکیده

مطابق بینش اسلامی اصل بر عدم ولایت فردی بر دیگری است و حق حاکمیت تنها به خداوند مالک هستی و عالم علی‌الاطلاق، تعلق دارد و در حکومت اسلامی که فرض بر انحصار قانون‌گذاری در خداوند است قانون‌گذاری افراد همواره مورد سؤال بوده که بر چه اساس استوار است و کدام مبانی به آن مشروعیت می‌بخشد. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و با تکیه بر اسناد کتابخانه‌ای به واکاوی امکان قانون‌گذاری بشر به عنوان اختیاری تفویضی از سوی خدا پرداخته است. فرضیه منتخب در برابر فرضیه رقیب که اساساً چنین حقی را به رسمیت نمی‌شناسد بر این نظر منطبق گردید که با نگاهی به جریان مشروطه و نیز سایر نظریات فقهی کلامی مطرح در این زمینه، اختیار قانون‌گذاری به افراد در برخی حوزه‌ها تفویض گردیده البته مشروط به مطابقت و یا لااقل عدم مغایرت با موازین اسلامی.

واژگان کلیدی

تفویض، قانون، قانون‌گذاری، مشروطه، منطقه‌الفراغ.

۳. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران.

Email: sehoseini@hotmail.com

۳. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.shafaghi@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۴/۱۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲

طرح مسأله

جایگاه قانون‌گذار در یک نظام سیاسی از جمله موضوعات مهمی است که در فلسفه سیاسی و حقوقی باید آن را یافت. در نظام‌های غیر دینی، نهاد قانون‌گذار جایگاه معینی دارد، محل نمایندگان مردم است و اراده عام را که قوانین بر اساس خواست شهروندان تصویب شود، به تصویر می‌کشد. نماینده حاکمیت ملی در باب قانون‌گذاری هستند و هیچ محدودیتی جز خواست مردم و احیاناً برخی اصول کلی بنیادین دموکراسی، ندارند و سایر قوا نیز ملزم به پیروی از آن هستند؛ اما در نظام‌های دینی مانند جمهوری اسلامی ایران که بر پایه ایمان به خدای یکتا و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر اوست و نیز ایمان به وحی الهی و نقش اساسی آن در بیان قوانین (اصل دوم قانون اساسی)، تأسیس شده، چنین جایگاهی محل سؤال است. در نظامی که معتقد است کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید بر اساس موازین اسلامی باشد (اصل چهارم)، مجلس چه جایگاهی دارد.

خصوصاً بر اساس نظریه‌ای که معتقد است هیچ موضوعی در فقه خالی از حکم شریعت نیست و اسلام برای همه امور و موضوعات کلی و جزئی دارای حکم است. در چنین فرضی مجلس چه ماهیتی دارد و آیا واقعاً باز هم مانند نظام‌های غیردینی می‌توان آن را نیروی قانون‌گذار و قوه مقننه خواند یا دیگر چنین چیزی صحیح نیست و حداکثر آن است که مجلس نقش کشف قوانین و برنامه‌ریزی برای اجرای آن را دارد. برگشت گزاره فوق به این مطلب است که بشر حق قانون‌گذاری دارد یا نه؟ با توجه به این که مطابق بینش اسلامی اصل بر عدم ولایت فردی بر دیگری است و حق حاکمیت تنها به خداوندی که مالک هستی و عالم علی‌الاطلاق است.

بنابراین این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و با تکیه بر اسناد معتبر کتابخانه‌ای در پی پاسخ به این پرسش است که با نگاهی به دکترین مشروطه و سایر نظریات مرتبط در این باب، مشروعیت قانون‌گذاری بشر در حکومت اسلامی چگونه توجیه می‌گردد و آیا اساساً امکان تفویض آن هست؟

پژوهش‌هایی در مورد رابطه دین و قانون و نیز مشروطه به طرح بحث پرداخته‌اند،

همچون کتاب دین و قانون تألیف محسن اسماعیلی و همکاران که به تبیین این رابطه و جایگاه مجلس و نیز مفهوم قانون با ادبیاتی حقوقی پرداخته و کتاب قانون و قانون‌گذاری در آرای اندیشمندان شیعه از محمد جواد جاوید که با تمرکز بر انقلاب اسلامی، تنها آراء برخی اندیشمندان و علمای معاصر در مورد قانون را جمع آری نموده است. همچنین مقاله شرع‌گرایان و قانون در عصر انقلاب مشروطه ایران از محمد راسخ و فاطمه بخشی زاده که به خوبی در کنار سایر پژوهش‌ها نظرات و موضع‌گیری علما در مورد مسئله قانون را تبیین کرده است، اما این موارد بخصوص مورد اخیر و آثار مشابه با رویکرد تاریخی - تحلیلی طرح بحث کرده‌اند و مطالب مطروحه عمدتاً حول محور قانون و ماهیت آن بوده است. از این رو تبیین نوع قانون‌گذاری بشر و توجیه مشروعیت آن (بر مبنای نظریه‌ی تفویض اختیار) با تکیه بر مبانی کلامی و زمینه‌های حقوقی آن همچون تأثیر جریان مشروطه بر قانون‌گرایی در آن برهه، امری است که در این پژوهش بدان پرداخته می‌شود.

در ادامه طی دو فصل مطالب ارائه خواهد شد. قسمت اول به جهت تبیین شاکله و ریشه‌های موضوع به رابطه دین و قانون به طور کلی می‌پردازد. در بخش دوم تحت عنوان قانون‌گذاری بشر با طرح نظرات علمای مشروطه و سایر تفکرات مربوطه، نظریه واگذاری اختیار قانون‌گذاری به افراد تبیین می‌گردد.

۱. ارتباط دین و قانون

یکی از مباحث مقدماتی آن است که آیا اساساً میان دین و قانون (سیاست) رابطه‌ای وجود دارد؟ برای این مقدمه نظرات مختلفی ابراز گردیده که به جهت ایجاد یک ساختار کامل و تقسیم‌بندی جامع در این حوزه و برخورداری از یک دید مناسب به اختصار به آن‌ها می‌پردازیم. به‌طور کلی در این رابطه به دو دیدگاه می‌توان اشاره کرد:

۱-۱. نفی ارتباط میان دین و سیاست (قانون)

این نظریه همان دیدگاه سکولار است که معتقد است رابطه‌ای میان دین و سیاست وجود ندارد. سکولار در لغت به معنای غیرمذهبی، دنیوی، این‌جهانی، زمینی و بشری است. سکولاریسم در معانی گوناگونی مثل جداانگاری دین و دنیا، عقلانیت و علم محوری به کار می‌رود (ویلسون، ۱۳۷۴: ۱۲۴). در اصطلاح اما برای این واژه معانی مختلفی

ذکر شده اما پیش از آن توجه به این نکته لازم است که سکولاریسم دارای درجات و مراتب و تقسیم‌بندی‌هایی درون خود هست که برخی شدید و خیلی ملایم‌تر هستند. برخی ابراز داشته‌اند که سکولاریسم به معنای حذف یا بی‌اعتنائی و یا به حاشیه بردن نقش دین در ساحت‌های مختلف حیات انسانی از قبیل سیاست، حکومت، امور فرا طبیعی، عقلانیت و اخلاق است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۱۸).

سکولاریسم به دنبال جلوگیری از دخالت دین در امر سیاست و اداره کشور و عدم تحمیل ایدئولوژی‌های دینی برای تأثیرگذاری بر ساحت‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی جامعه است. حال در برخی سطوح آن رویکرد بی‌طرفی به دین و برخی سطوح دیگر رویکرد ضد دین دارد. از همین رو اندیشمندان دو برداشت در این حوزه ذکر کرده‌اند:

الف) بی‌طرفی مثبت که مبتنی بر رویکرد تساهل‌گرای دولت است؛ چراکه دولت در این حالت همچون ناظری بی‌طرف عمل می‌کند و حق به رسمیت شناختن هیچ دین و گروه مذهبی یا سازمان اعتقادی‌ای را ندارد (وثیق، ۱۳۹۱: ۶۳). مثل بسیاری از کشورهای غرب از جمله آمریکا که در اصلاحیه نخست قانون اساسی آن بیان شده: «کنگره در خصوص ایجاد مذهب یا منع پیروی آزادانه از آن یا محدود ساختن آزادی بیان یا مطبوعات یا حق مردم برای برپایی اجتماعات آرام و دادخواهی از حکومت برای جبران خسارت هیچ قانونی وضع نمی‌کند.» البته این کشورها همیشه هم به این اصول و بی‌طرفی مثبت پایبند نیستند؛ چراکه قوانینی چون مخالفت با حجاب در محیط‌های آموزشی و دانشگاه‌ها و یا ممنوعیت استفاده از روبند برای زنان در مکان‌های عمومی با رویکرد فوق منافات دارد، درحالی که به بهانه‌هایی همچون مخالفت این قبیل افعال با نظم عمومی (که مشتمل بر علائق و فرهنگ مردمان یک کشور نیز هست) چنین مقرراتی را در جهت ممنوعیت آن‌ها وضع و توجیه می‌کنند.

ب) بی‌طرفی منفی یا بی‌دینی بنیادگرا که دولت با حذف دین به عنوان رقیب خود قصد مدیریت جامعه را داشته و حتی ممکن است که در رابطه با علائق دینی شهروندان به تقویت بی‌دینی و تضعیف شهروندان دین‌دار پردازند (همان، ۶۴).

از کشورهای بلوک شرق در گذشته و کمونیست می‌توان در این حوزه نام برد. از جمله کشور چین که درجاتی از این نوع رویکرد را از طریق احداث اردوگاه‌های کار اجباری و قرنطینه مقطعی برخی مناطق مسلمان‌نشین به جهت شست‌وشوی مغزی و بازگرداندن ایشان به جامعه دلخواه دولتمردان چینی، اعمال می‌کند.^۱ سکولارها دلایل مختلفی را برای نفی و طرد دین ارائه کرده‌اند، از جمله آن که دین همواره اصول و تعالیم ثابتی دارد در حالی که نیازهای بشر در طول زمان همواره متغیر است و در نتیجه دیگر نمی‌تواند به این نیازها پاسخ دهد و یا این که حاکمیت دین با دموکراسی و حاکمیت مردم در تضاد و تناقضی آشکار است و در زمینه قانون‌گذاری مردم به بهترین وجه مصلحت خود را تشخیص می‌دهند و هر مرجع دیگری غیر از مردم امر را به توتالیتری و دیکتاتوری حکام می‌کشاند. برخی دیگر معتقدند دین امری ملکوتی است و ساحتی منزه دارد که برای حفظ این قداست نباید در امور سخیف سیاسی که احیاناً آمیخته به امور غیراخلاقی است دخالت کند (فراست خواه، ۱۳۷۳، ۲۱۸).

عده‌ای از اندیشمندان مسلمان نیز معتقدند رسالت انبیا منحصر در تبلیغ دین بوده و شأن دین عدم دخالت در امور اجتماعی و سیاسی است از نظر ایشان رسالت پیامبر اسلام نیز امری کاملاً اخلاقی و معنوی بوده چراکه آن حضرت در صدد تشکیل دولت سیاسی نبود و اگر چه به اقتضایات سیاسی زمان خویش این امر را انجام داد اما تشکیل دولت از سوی او به جهت وظیفه دینی و پیامبری او نبوده بلکه بنای او تنها اعتلای اخلاق و معنویت در میان مردم بوده است (عبد الرزاق، ۱۳۸۲: ۱۸۱). دلایل فوق در کتب مختلفی و در جای خود به صورت مشروح پاسخ داده شده، از جمله آن که دین دارای احکام ثابت و متغیر است و بر اساس مراجعه به اصول ثابت و تفریع فروع متغیر می‌توان نیازهای متغیر روز را

۱. به نظر می‌رسد دولت چین به صورت نظام‌مند در پی اهداف خطرناک خود است و در این رابطه نیاز است دولت‌های اسلامی به طور جدی از این مسلمانان حمایت کنند.

- https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/boiling-us-like-frogs-chinas-clampdown-on-muslims-creeps-into-the-heartland-finds-new-targets/2019/09/20/25c8bb08-ba94-11e9-aeb2-a101a1fb27a7_story.html
- <https://www.bbc.com/persian/iran-45873283>

پاسخ گفت. دخالت دین در شئون اجتماعی و سیاسی بشر هیچ معنی ندارد چرا که از جمله عناصر دین اسلام، کلی بودن قواعدی است که قابلیت انطباق با مسائل جدید و به اصطلاح مستحدثه را دارد و با استفاده از متد اجتهاد در فقه شیعه می‌توان به این مهم دست یافت. با توجه به این نکته که همه نیازهای بشر متغیر و متحول نیستند، بلکه نیازهای ثابتی وجود دارد که با گذشت اعصار و قرون و آمد و شد نسل‌های بشری باقی می‌ماند نیازهایی چون یافتن حقیقت، انسانیت، کمال و آرامش (مطهری، ۱۳۷۳: ۴۲).

همچنین اصل دانستن دموکراسی و ادعای تشخیص بهترین مصالح توسط مردم مورد مناقشه است؛ چرا که همیشه خواسته عمومی منطبق بر مصلحت جمعی افراد نیست و چه بسا تصمیم‌های جمعی که مطابق خرد نبوده و به تبعیت از هوا و هوس بر اساس منافع شخصی افراد اتخاذ شده است. از سوی دیگر مطابق بینش اسلامی حق حاکمیت متعلق به خالق و آفریننده و مالک هستی است و او خود این حق را از طرق مختلف اعمال می‌کند که در ادامه ذیل بحث از امکان‌سنجی قانون‌گذاری بشر مطرح خواهد شد.

در پاسخ به تنزیه دین از امور ناپاک سیاست نیز ابراز می‌شود که ریشه‌های این توهم دخالت نابجا و عملکرد نادرست کلیسا و مسیحیت تحریف شده بوده است. این آلودگی‌ها و زمانی است که سیاست از ارزش‌های الهی دور باشد. «لذا راه‌حل قطع ارتباط دین و سیاست نیست بلکه اتخاذ تدابیر لازم برای جلوگیری از سوءاستفاده و کج‌فهمی‌ها و آلودگی سیاست به قدرت‌طلبی راهگشا خواهد بود» (عمید زنجانی، ۱۳۷۸: ۴۹). در رابطه با رسالت پیامبر نیز بحث‌های زیادی ارائه شده از جمله آن که استدلال پیش‌گفته حاصل برداشتی التقاطی از قرآن و سیره و سخنان پیامبر و مبتنی بر پیش‌داوری‌های ذهنی‌ای که بر حقایق تحمیل گردیده است. لذا دقت در احکام اجتماعی اسلام و مباحث حدود و تعزیرات و اهتمام آن حضرت به امور دین و دنیای مسلمانان و تعاملات ایشان با یکدیگر در جامعه و نیز با نظر به سیره پیامبر از جمله نامه‌نگاری به سایر ممالک و توسعه حدود تبلیغی و اجرای احکام اجتماعی اسلام و توجه به بیت‌المال و اموال حکومتی و... گواه نادرستی آن ادعا است.

۲-۱. ارتباط میان دین و امور اجتماعی و سیاسی

در مقابل گروهی عقیده دارند دین در این حوزه‌ها دخالت دارد اما خود این گروه نیز به دسته‌های مختلفی قابل انقسام هستند؛ چراکه این متفکران اصل این ارتباط را پذیرفته‌اند اما گستره دخالت دین در ارتباط با سیاست مورد بحث و نظر است که سبب تقسیم ایشان به دو گروه حداقلی و حداکثری می‌گردد. برخی این گستره را محدود به احوال شخصیه یا حقوق مدنی و یا شرط مسلمان بودن حکام یا جمعیت مسلمان یک کشور می‌دانند.

از نظر ایشان مطابق بینش اسلامی اصل بر عدم ولایت افراد بر یکدیگر است و حق حاکمیت الهی و اعمال ولایت بر دیگران مشروط به اذن الهی است. برخی ابراز داشته‌اند که خداوند به هیچ کس از نظر شرعی اذن خاص نداده و وضع و اجرای قوانین را به عهده خود مردم نهاده است. افرادی چون مهدی بازرگان و برخی متفکران دیگر شأن انبیا را منحصر به رسالت و نبوت می‌دانستند و اساساً حکومت دینی را بی‌معنا می‌انگاشتند و معتقد بودند خداوند حق ولایت خود را در همه زمان‌ها به مردم واگذار کرده تا با اختیار خود آن‌گونه که می‌پسندند آن را اعمال کنند (حسینی، ۱۳۹۶: ۱۸۹).

۲. قانون‌گذاری بشر

با توجه به این که مطابق بینش اسلامی اصل بر عدم ولایت فردی بر دیگری است و حق حاکمیت تنها به خداوند مالک هستی و عالم علی‌الاطلاق، تعلق دارد و در نتیجه حق تشریح و وضع قانون منحصر در ذات اوست (جاوید، ۱۳۸۹: ۵۶) آیا بشر حق قانون‌گذاری دارد؟ پاسخ به این سؤال مستلزم ذکر دسته‌بندی‌ها و نظرات متفکرانی است که در این زمینه مطالعه و تدبر داشته‌اند. در این زمینه به خصوص بررسی جریان مشروطه و طرز برخورد انواع جریان‌های مذهبی (هاشم زهی، ۱۳۸۶: ۱۶۶) و فقها با مسئله جدید قانون و قانون‌گذاری در آن برهه، می‌تواند به تبیین بحث کمک بسیاری کند. ابتدا باید بینش اسلامی عدم امکان تقنین بشر به صورت مستقل تشریح کنیم و منظور از این مدعا را دریابیم و پس از آن به نظرات فقها در جریان مشروطه بپردازیم.

۱-۲. تبیین معنای عدم استقلال بشر در قانون‌گذاری

مطابق بینش اسلامی اصل بر عدم ولایت فردی بر دیگری است و حق حاکمیت تنها به خداوندی که مالک هستی و عالم علی‌الاطلاق است، تعلق دارد و اساساً انسان‌ها حق ندارند و نباید خودسرانه برای خود قانون وضع کنند (سبحانی، ۱۴۰۹: ۴۱۸). با این توضیح که کل هستی مخلوق خدای متعال و ملک تکوینی و حقیقی اوست. «اگر بپذیریم که همه چیز - از جمله خود انسان - ملک حقیقی خدای متعال است و خداوند مالک حقیقی هر چیزی است که نشانی از هستی دارد و ربّ تکوینی و تشریحی هموست، در نتیجه باید بپذیریم که هرگونه تصرفی در جهان هستی، باید مسبوق به اذن و اجازه وی باشد؛ ما آن‌چنان آزاد نیستیم که بتوانیم در اشیاء گوناگون و از جمله انسان‌های دیگر هرگونه که بخواهیم تصرف کنیم. بر این اساس ما حق نداریم دست به اعتبارهایی بزنیم که با مالکیت حقیقی خدای متعال تنافی داشته باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۸۶).

به بیان روشن‌تر هیچ‌کس حق اعتبار و انشا و امرونهی ندارد حتی اجماع همه افراد یک جامعه یا همه انسان‌های روی زمین، قانون آفرین نیست و فقط کسی حق فرمان دادن به انسان را دارد که مالک حقیقی او و همه جهان باشد؛ یعنی همان ربّ تکوینی انسان است که می‌تواند و باید ربّ تشریحی و قانون‌گذار او باشد. ربوبیت تشریحی به این معناست که تنها خداوند حق قانون‌گذاری دارد. (سبحانی، ۱۳۸۳: ۳۸۶؛ سبحانی، رضایی، ۱۳۸۶: ۱۴۸) تشریح به معنای قانون‌گذاری است و قانون‌گذار انسان باید دو ویژگی داشته باشد: الف) انسان‌شناس باشد. به گونه‌ای که به همه رموز و اسرار جسمی و روانی انسان به طور دقیق آگاه باشد. ب) از هر نوع سودجویی پیراسته باشد؛ چون قانون‌گذار ممکن است تحت تأثیر منافع شخصی، گروهی، قبیله‌ای، حزبی و... قانون وضع نماید و هیچ‌کس غیر از خدا ویژگی‌های فوق را ندارد. از همین رو قانون‌گذاری برای انسان، اختصاص به خدا دارد.

از دیدگاه اسلام، نظام اعتقادی از نظام ارزشی و قانونی جدا نیست، بلکه این دو با یکدیگر ارتباط نزدیک و مستقیم دارند و اصولاً نظام اعتقادی منشأ نظام ارزشی است. پس احکام و مقررات - خواه فردی و خواه اجتماعی - باید، هم با مصالح این جهانی و هم با مصالح اخروی و ابدی سازگار باشد و عقل بشر از کشف وجود و عدم این دو سازگاری -

مخصوصاً سازگاری دوم - ناتوان است، پس بشر نمی‌تواند قانون وضع کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۸). از سوی دیگر، چون تنها خدای متعال است که اولاً دانای نهران و آشکار است و همه مصالح دنیوی و اخروی و ابدی انسان‌ها را می‌داند و نزدیک‌ترین و بهترین راه‌های تحصیل آن مصالح را می‌شناسد و ثانیاً تحت تأثیر هواهای نفسانی و اغراض شخصی واقع نمی‌شود و ثالثاً خالق جهان هستی و مالک و صاحب‌اختیار حقیقی آن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۸۹).

با عنایت به مطالب فوق، می‌توان قوانین را از دیدگاه اسلامی بر دو قسم تقسیم نمود: نخست قوانینی که در متن کتاب یا سنت معتبر آمده که این‌گونه احکام ثابت و تغییرناپذیر است و هیچ‌کس حق کوچک‌ترین چون‌وچرا یا تصرف در آن‌ها را ندارد. چنین احکامی از ضروریات دین اسلام است و انکار آن‌ها موجب کفر و ارتداد می‌شود زیرا به انکار ربوبیت تشریحی الهی برمی‌گردد.

این قوانین خود دو قسم‌اند: برخی مستقیماً از سوی خداوند متعال وضع گردیده و بعضی دیگر قوانینی است که خداوند، حق وضع آن‌ها را به پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) و سایر معصومین (علیهم السلام) عطا نموده است. گروه دوم قوانین جزئی و موقت است که به نام‌های «احکام سلطانی»، «احکام ولایتی» و «احکام حکومتی» نامیده می‌شود؛ در فقه، حاکم شرعی - معصوم یا غیر معصوم - حق دارد مقرراتی محدود به زمانی خاص یا منطقه‌ای خاص، وضع کند که در متن کتاب و سنت نیامده است. در متن اسلام همین اذن و اجازه‌ای است که به حاکم شرعی داده شده؛ اما اختیار این که چه قانونی و برای چه مدتی و در چه منطقه‌ای وضع شود همه به دست خود حاکم شرع است.

در واقع معنای این که قانون‌گذاری باید به خدای متعال منتهی شود این نیست که خداوند همه قوانین را بدون واسطه و مستقیماً وضع کند، بلکه در مورد بخشی از قوانین، کافی است که اجازه وضعش را به دیگران بدهد؛ که اجازه وضع بخشی از قوانین کلی و ابدی را به پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) و سایر معصومین (علیهم السلام) داده و اذن تشریح همه قوانین مقطعی و موقت - یعنی احکام سلطانی - را به حاکمان شرع، اعم از معصوم و غیر معصوم داده است (همان، ۶۷).

۲-۲. دیدگاه عدم امکان تفویض قانون‌گذاری به بشر

قانون‌گذاری به معنای تفویض این اختیار از سوی خدا خود مشتمل بر نظرات مختلفی است برخی آن را در دایره بسیار محدودی تفسیر می‌کنند مانند طرفداران مسلک اصالة الحذر که اساساً انجام هر عملی را منوط به اذن شارع می‌دانستند (جعفری لنگرودی، ۱۳۵۳: ۶۷) و عده‌ای دیگر آن را در حوزه وسیع‌تری در نظر می‌گیرند. در واقع تدوین یا تقنین شریعت در این موضع مورد بحث قرار می‌گیرد. (الغفوری، ۱۳۹۱: ۱۵۰، Zubair, H. M, 2013: 23) نمود کامل این اختلاف‌نظر در جریان مشروطه به چشم می‌خورد. در مورد مشروطه دو دسته از فقها مقابل یکدیگر قرار گرفتند. عده‌ای که به آن‌ها مشروعه‌خواهان هم اطلاق می‌شد و از جمله شاخص‌ترین ایشان مرحوم شیخ فضل‌الله نوری بود که مشروطیت و وضع قانون را غیر شرعی و نادرست می‌دانستند؛ و در مقابل علمای مشروطه خواه قرار داشتند که با رد ادله مخالفین به دفاع از آن تفکر می‌پرداختند افرادی چون آیت‌الله نائینی و آخوند خراسانی از این جمله بودند. در ادامه به بیان نظرات و استدلال‌های هر دو گروه می‌پردازیم.

برداشت هر گروه از معنای قانون متفاوت بود. (طحان‌نظیف، احسانی، ۱۳۹۶: ۵۹) و از سوی دیگر ارتباط دکنترین شریعت با قانون‌گذاری به مفهوم وارداتی غربی مورد سؤال جدی بود. (Kamali, M. H, 1991: 5) نزد مخالفان مشروطه قانون همان فرامین الهی بود که به عنوان وسیله‌ای لازم، سعادت و کمال افراد جامعه را تأمین می‌کند. قانونی که از سوی ذات باری تعالی نازل گشته است. ایشان وضع قانون در مقابل احکام الهی را نادرست می‌دانستند و به شدت آن را رد می‌کردند. دلایل مخالفین مشروطه که معتقد به عدم امکان تفویض قانون‌گذاری از سوی خدا به بشر یا مضیق بودن آن در دایره‌ی بسیار محدودی هستند، به موارد مختلفی قابل انقسام است (بخشی زاده، راسخ، ۱۳۹۷: ۹۴). از جمله:

الف) عدم نیاز به جعل قانون

علی‌رغم آن که شیخ فضل‌الله نوری به عنوان رهبر مخالفان مشروطه «قانون اساسی و داخلی و نظام‌نامه و دستورالعمل‌ها را برای محدود کردن سلطنت مطلقه» (نوری، ۱۳۹۰: ۲۹۶) لازم می‌دانست اما معتقد بود که قانون الهی به عنوان کامل‌ترین و جامع‌ترین قوانین،

تمام نیازهای شخصی و اجتماعی و سیاسی افراد را پاسخگو است. چنانچه شیخ فضل‌الله نوری در مورد اصل ۲۷ متمم قانون اساسی که قوای مملکت را به سه بخش قوه مقننه، قوه قضاییه و قوه مجریه تقسیم می‌کرد، تشکیل قوه مقننه را ضلالت محض می‌دانست، زیرا در اسلام برای احدی تقنین و جعل حکم هر که باشد، جایز نیست و «اسلام ناتمام ندارد که کسی او را تمام نماید» (نوری، ۱۳۶۳: ۱۱۴) و در وقوع حادثه باید به باب الاحکام که نواب امام (علیه السلام) هستند، رجوع کنند و استنباط از کتاب و سنت نماید نه تقنین و جعل.

شیخ فضل‌الله می‌فرمود: «این مطلب (عدم نیاز به قانون) از برای مسلمانان محتاج به دلیل نیست و به حمدالله ما طایفه امامیه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهی را در دست داریم.» (نوری، ۱۳۹۰: ۲۸۳) البته وضع قانون فقط در حد تدوین «دستورالعمل و تعیین صغریات اعمال مأمورین دولتی و تعیین ضابطه برای امور شخصی در مجلس» (همان، ۲۸۴) را می‌پذیرفتند. این استدلال، یکی از رایج‌ترین معانی در میان مخالفین مشروطه بوده است، چنانچه در جواب استفتایی در این باره پاسخ داده شد که: «این مجلس که به مرحمت اعلیحضرت همایونی مرحمت شد، محض رفاهیت رعیت و اصلاح امور دولت است و فقط حدود در این مجلس رسماً کاره‌ای دولتی و اصلاحات امور سلطنتی است که سابقاً بر وجه استقلال واقع می‌شد و حال باید بر وجه شوروی. به هیچ‌روی در امور شرعی و احکام سلطانیه اثناعشری چه معاشیه و چشم معادیه حق دخالت و تعرض ندارد» (ترکمان، ۱۳۶۳: ۶۶). نویسنده «دلایل البراهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکّمات القرآن» نیز می‌نویسد: «در هر مملکتی که قانون نباشد برای انتظامات داخله و تعیین حدود محتاج به وضع قانون خواهی بود ولی مملکت اسلامی که سر مویی از مسائل را خدا تا قیامت فروگذار نکرده است ابداً احتیاج به اختراع قانون نیست» (نجفی، ۱۳۹۰: ۲۴۱).

ب) ناسازگاری با خاتمیت پیامبر اسلام

دلیل دیگر مخالفان مشروطه ناسازگاری وضع قانون با خاتمیت پیامبر اسلام بود. این استدلال در واقع روی دیگر سکه برای استدلال قبلی است؛ چرا که ادعا می‌کند با خاتمیت پیامبر و عدم ارسال رسل بعد از پیامبر اسلام به دلیل جامعیت و کامل بودن دین و رسیدن به مرحله بلوغ همه جانبه آن، دیگر وضع قانون بشری ممکن نیست. ایشان با تمسک به دلیل

عقلی بر نبوت، بیان می‌کردند که با توجه به آن که عقول بشر از رسیدن به بسیاری از معارف و حقایق ایمان و سعادت قاصر است و از طرف دیگر خداوند به مقتضای قاعده لطف و یا فیاضیت خود بندگان را گمراه و در ضلالت رها نمی‌کند، بلکه هر موجودی را به تکامل وجودی تا حد اعلا رهنمون می‌شود؛ لذا بر خداوند واجب است که پیامبران را برای بشر بفرستد که آخرین ایشان کامل‌ترین معارف را برای انسان‌ها به ارمغان آورده است. حال اگر فرض شود انسان‌ها خود قادر به وضع قانون کامل باشند، این دلیل عقلی بر وجود نبوت و خاتمیت بی‌اساس می‌گردد. به همین جهت این‌گونه سخنان مطرح می‌شد که «اگر در صدر اسلام به انعقاد مجلس شورا ولی حق را خانه‌نشین کردند حال می‌خواهند به شورای دیگر ختم احکام نبوت را بگیرند» (زرگری‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۰۴). در کلمات شیخ فضل‌الله، به استدلال پیش‌گفته این‌گونه اشاره شده که: «اسلام بدون اقرار نبوت محقق نیست و اقرار به نبوت به غیر دلیل عقلی متصور نیست و دلیل عقلی بر نبوت سوای احتیاج ما به چنین قانونی و جهل و عجز ما از تعیین آن نمی‌باشد و اگر خود را قادر بر آن بدانیم پس دیگر دلیل عقلی بر نبوت نخواهیم داشت» (نوری الف، ۱۳۹۰: ۲۸۴).

اعتقاد به وضع قانون در واقع انکار نبوت محسوب می‌شد چراکه دلیل نبوت با این پیش‌فرض منتفی می‌گردید. از همین رو شیخ فضل‌الله اظهار می‌کرد: «اگر کسی گمان کند که ممکن است و صحیح است که جماعتی از عقلا و حکما و سیاسیون جمع شوند و به شوری ترتیب قانونی دهند آن کس از رقبه اسلام خارج می‌گردد، چراکه انکار خاتمیت کرده و انکار خاتمیت به حکم قانون الهی کفر است» (همان، ۲۸۵). البته از نظر ایشان امکان وقوع فروع جدید و مسائل مستحدثه و حوادث واقعه مطابق روایاتی چون مقبوله عمر بن حنظله وجود داشت اما راه مواجهه با آن موارد مورد نیاز در جامعه همان استنباط و تفسیر متون اسلامی توسط فقها و مجتهدین اسلام‌شناس بود، نه از طریق نمایندگان قانون‌گذاران.

ج) بدعت

از دیگر استدلال‌های مخالفین مشروطه یا همان مشروعه خواهان این بود که با توجه به کامل بودن دین در تمام امور و مسائل مورد نیاز افراد بشر و با توجه به اینکه تمام افعال

مکلفین در قالب یکی از احکام خمس و وجوب، حرمت استحباب، کراهت و اباحه مستند می‌گردد، لذا وضع قانون از سوی مجلس در واقع افزودن بر این احکام خمس است؛ یعنی در قالب قانون مواردی که در اسلام مباح است حرام می‌گردد و یا برعکس آن و همان نسبت دادن امور خارج از دین به آن و در واقع «الزام و التزام به چیزی خارج از شریعت است» که حرام تشریحی و بدعت در دین است. از این رو الزام و واجب کردن امری از سوی قانون که در شریعت مباح شده، صحیح نیست و مخالف اسلام است. تبدیل احکام مباح به واجب زمانی مجاز شمرده می‌شود که عناوین ثانویه مطرح شود. عناوینی چون نذر، امر والدین، یمین (سوگند) و... که در فقه محصور است. الزامی خارج از موارد احصا شده در فقه، نادرست و ناصواب و بدعت است.

۲-۳. دیدگاه تفویض قانون‌گذاری به بشر در برخی حوزه‌ها

در مقابل استدلال‌های مخالفین مشروطه که قائل به عدم تفویض قانون‌گذاری از سوی خداوند به بشر و یا تفویض آن در یک دایره به شدت محدود آن‌هم صرفاً به دست مجتهدین بودند، مشروطه خواهان با وجود دسته‌بندی‌های مختلف معتقد به تفویض قانون‌گذاری از سوی خدا به بشر در برخی حوزه‌ها هستند. البته باید توجه داشت که در واقع هر دو گروه مشروعه خواه و مشروطه خواه معتقدند که قانون‌گذاری اصالتاً به خداوند عالم تعلق دارد. موافقین مشروطه و دیدگاه تفویض قانون‌گذاری به بشر در برخی حوزه‌ها، خود نظرات مختلفی ارائه کرده‌اند که از جمله شاخص‌ترین آن‌ها نظرات آیت‌الله نائینی است؛ بنابراین در این بخش در قالب ادله موافقین مشروطه به بیان نظرات ایشان و سپس دیدگاه شهید آیت‌الله محمدباقر صدر می‌پردازیم. (البته ذکر شهید صدر در میان مسائل مشروطه صرفاً به خاطر ماهیت نظریه ایشان است که در این دسته‌بندی قرار می‌گیرد و نه مقارنت تاریخی).

الف) نیاز به قانون

آیت‌الله نائینی در تبیین مشروعیت قانون‌گذاری بشر و نوع تفویض آن از سوی خداوند به بشر احکام اولیه و ثانویه را به منصوصات و غیر منصوصات تقسیم می‌کند. حکم منصوصات مشخص است و هیچ‌گونه تغییر و تحول و نسخ در آن‌ها راه ندارد، این‌گونه

احکام درخور نسخ و تغییر نیستند، بلکه تا روز قیامت از اعتبار و ارزش برخوردارند. برخلاف غیر منصوصات که مربوط به سیاسیات نوعیه است که غالباً تحت ضوابط ثابت در نمی‌آیند و تابع مقتضیات زمان و مکان هستند (نائینی، ۱۳۸۲: ۱۸۰)؛ بنابراین ۱. قوانین و دستوراتی که باید در تطبیق آن‌ها با شریعت دقت شود تنها مربوط به منصوصات است. ۲. شورا و مجلس فقط درباره غیر منصوصات نظر می‌دهد و آنجا که نفس شرع حکم و قانون مسئله را بیان کرده، اظهار نظر شورا بی‌معنا و فاقد مجوز شرعی است. ۳. چنانچه در زمان حضور و بسط ید امام و ولی کل، ترجیحات و اعمال نظر کارگزاران امام در قسمت دوم یعنی در غیر منصوصات است، اعمال نظر نائبان عام و یا ماذونین از جانب آنان نیز در غیر منصوصات است. ۴. چون معظم سیاسات نوعیه که از قسمت دوم یا غیر منصوصات است، از سویی نیز چون انتظام امور و جلوگیری از غضب غاصبین و تحدید آن‌ها که از وظایف واجب و حسبی است بدون تنظیم قانون میسر نمی‌گردد، بنابراین قانون‌گذاری در این امور با اذن من له الإمضاء و الاذن یعنی مجتهدین جامع شرایط بلا اشکال و مشروع است؛ با اذعان به این که سیاسات نوعیه به اختلاف مصالح و مقتضیات مختلف هستند و به همین جهت در شریعت مقدس قابل مشورت می‌باشند، بنابراین قوانین مربوط به آن‌ها نیز با تغییر مصالح و مقتضیات در معرض تغییر خواهند بود. این تغییر لازم بر طبق وظیفه حسبیه است.

(ب) عدم ارتباط وضع قانون با بدعت

مطابق نظر ایشان، با تقسیم احکام به منصوصات و غیر منصوصات و این که در زمینه غیر منصوصات حکم خاصی جعل نشده و وضع قانون در اینجا به وکی مبسوط‌الید سپرده شده، اطاعت از او واجب است و در عصر غیبت هم بسته به نظر نواب عام ایشان و یا افراد ماذون از سوی آنان خواهد بود.

از طرفی بدعت به معنای آن است که آنچه خارج از دین است به دین نسبت داده شود و به عنوان امری دینی تلقی گردد و این معنا در حوزه غیر منصوصات منتفی است، چرا که در این زمینه چیزی به دین نسبت داده نمی‌شود و وضع قانون به خودی خود تا وقتی که آن را جزء دین به شمار نیاوریم بدعت نیست و اساساً این حوزه به افراد بشر سپرده شده و در اختیار ایشان است که چگونه جامعه خود را نظم و نسق ببخشند، اگرچه

بایستی مطابق با قواعد و اصول شریعت باشد و با آن مغایرت نداشته باشد؛ بنابراین منشأ اشکال آن است که قانون در نظر شیخ فضل‌الله نوری به معنایی متفاوت از آنچه آیت‌الله نائینی در نظر دارد، است. چنانچه آیت‌الله نائینی بیان می‌کند: «ترتیب دستور اساسی... بر وفق مقتضیات مذهب... از بدیهیات است و عدم اندراجش من حیث نفسه در عنوان تشریح و بدعت... ظاهر و هویدا است و مأخوذ بودن مغالطه مغرضانه و عامیانه... که به واسطه نفهمیدن حقیقت تشریح و بدعت است... از واضحات است (همان، ۱۱۷).

ج) سازگاری با خاتمیت

در رابطه با منافات تقنین با خاتمیت و دلیل نبوت نیز روشن شد که حوزه‌های زیادی خارج از شمول منصوصات است که طی توضیحات پیش‌گفته در اختیار حاکم اسلامی و مأذونین از ایشان است که در زمینه غیر منصوصات می‌توانند نظام‌هایی اداری و قانونی را تعریف کنند. این اختیارات از سوی شارع به ایشان سپرده شده و این نمی‌تواند با دلیل نبوت منافات داشته باشد؛ چراکه در غیر این صورت نفس این تفویض در امور غیر منصوص و سکوت در زمینه غیر منصوصات از سوی شارع حکیم شایسته نمی‌بود.

همچنین پیش‌فرض این استدلال ناقص بودن عقول بشر و نیاز انسان در تمام مسائل و موارد به پیامبران بوده بدین معنا که پیامبران از طریق کتب آسمانی به دنبال بیان تمام حقایق و مسائل بشری بوده‌اند و حال آنکه ادعای جامعیت تعالیم انبیا در تمام موضوعات و مسائل مطابق با بینش اسلامی، صحیح نیست؛ چراکه به عنوان مثال این ادعا که قرآن به عنوان کتاب آسمانی پیامبر اسلام بیانگر تمام حقایق و مسائل ریزودرشت بشر است با استناد به آیات قرآن نیز قابل استنباط نیست، بلکه آنچه از آیات قرآن نظیر «تبیانا لکل شیء» (نحل، آیه ۸۹) فهمیده می‌شود آن است که قرآن تنها متکفل بیان هر آنچه است که برای هدایت و رسیدن به کمال واقعی بشر ضرورت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۴۳)؛ بنابراین مطابق نظر علمای مشروطه‌خواه هدف از جعل قانون در مجلس شورا توسط نمایندگان وضع قوانین جامع و کامل برای تنظیم دین و دنیای مردم به صورت هم‌زمان و یکسان نبوده، آنچه در اینجا مشهود است همان تعریف متفاوت از قانون است که قانون را مسئول تنظیم چنین برنامه‌ای می‌داند و با این پیش‌فرض آن را منافی با خاتمیت و دلایل نبوت می‌شمارد

درحالی که اساساً کار کرد قانون مطابق نظر مشروطه خواهان چنین نبود.

د) منطقه الفراغ

منطقه الفراغ از دیگر نظرات در زمینه قانون گذاری است که ما آن را از موارد تفویض قانون گذاری از سوی خدا به بشر تعبیر کرده و در این دسته بندی آوردیم. یکی از مشهورترین نظریه پردازی‌ها درباره رابطه دین و قانون این دیدگاه است که به منطقه الفراغ معروف است. نظریه منطقه الفراغ که از آن تحت عنوان منطقه العفو نیز یاد می‌شود در میان دانشمندان اهل سنت از قدمت و طرفداری بیشتری برخوردار تا فقهای شیعه. منطقه العفو نامی است که از حدیث سلمان برگرفته شده است. این روایت در منابع روایی اهل سنت از پیامبر نقل شده است: «ما احل الله فی کتابه فهو حلال و ما حرّم فهو حرام و ما سکت عنه فهو عفو، فاقبلوا من الله عافیه فإنّ الله لم یکن لینیسی شیئا» (الحاکم نیشابوری، ۱۴۲۷: ج ۳، ۱۲۷).

این نظریه برای سازگار ساختن نظام حقوقی اسلام با همه زمان‌ها و مکان‌ها ارائه شده که با توجه به تقسیم احکام شریعت به دو گروه ثابت و متغیر، احکام ثابت برای پاسخ به نیازهای ثابت انسان است و احکام متغیر برای پاسخ به نیازهای متغیر و منطقه الفراغ مربوط به همین گونه نیازهای متغیر است. این منطقه حوزه احکام مباح به معنای اعم (یعنی مستحبات، مکروهات و مباح به معنای خاص آن) است. شارع این نقطه را از تشریح احکام الزامی فارغ و خالی نموده است البته آیت الله صدر به این نکته اشاره می‌کند که: «ولی از آنجا که شارع می‌دانسته که اگر برای آن فعل، حکم الزامی جعل کند این حکم در گذر زمان مفسده‌هایی به بار می‌آورد، اگرچه برخی افعال فی نفسه اقتضای وجوب و حرمت و الزام داشته باشند» (صدر ج، ۱۴۱۱: ۶۸۶).

شهید صدر همچنین این معنا را تبیین می‌کند که به جز احکام ثابت و احکام متغیری که با اجتهاد در طریق مصلحت کشف می‌شوند در جایی که حکم الزامی وجوب یا تحریم نداریم، حکومت می‌تواند به قانون گذاری بپردازد و «این قوانین نباید با شرع و قانون اساسی مخالفت داشته باشند» (اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۱۸۶؛ صدر، ۱۴۲۱: ۱۸). طبق این دیدگاه احکام به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. احکام ثابت غیر قابل تغییر و حکم آن‌ها در همه

زمان‌ها مشخص است؛ اما در زمینه احکام متغیر نص و حکمی نداریم و شارع در این زمینه سکوت کرده و البته سکوت او به جهت غفلت و بی‌توجهی به این حوزه نبوده، بلکه آن را برای حاکم اسلامی منطقه اعمال اختیار و اعمال نظر قرار داده که بسته به مقتضیات زمان تصمیم‌گیری شود. اینجا این سؤال مطرح می‌شود که این نظریه مستلزم وجود نقص در دین است؛ چراکه در نظام حقوقی اسلام خلأ قانونی وجود ندارد تا نیازمند پر کردن آن از سوی حاکم و به نمایندگی از او، قوه مقننه باشیم. قرآن کریم به صراحت اسلام را کامل و تمام معرفی می‌کند. به معنای آن که تکلیف همه پدیده‌های موردنیاز بشر برای نیل به هدایت و سعادت را تعیین کرده است «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضت لکم الاسلام دینا» (مائده، آیه ۳) در این صورت چه خلاء وجود دارد که آن را با قانون‌گذاری بشری پرکنیم؟ وجود چنین حوزه‌ای در فقه و حقوق اسلامی نه تنها نشانه نقص آن نیست که اتفاقاً رمز بالندگی، انعطاف‌پذیری و توانایی آن برای پاسخ به نیازهای زمان یا مکان‌های متفاوت است؛ زیرا منطقه مزبور از روی بی‌توجهی و برحسب اتفاق به وجود نیامده و تابع مقررات احکام ثابتی است که ولی امر با توجه به مقتضیات روز در چارچوب آن، تصمیمات قانونی اتخاذ نموده و آن‌ها را به مورد اجرا می‌گذارد.

نتیجه گیری

همان‌طور که بیان شد میان دین و سیاست که قانون از مهم‌ترین شئون آن است ارتباطی محکم برقرار است اما حدود این رابطه با نظرات مضیق و موسعی قابل بررسی است. دیدگاه‌های مختلفی در رابطه با قانون‌گذاری بشر تشریح گردید. صاحب‌نظران دینی معتقدند قانون‌گذاری از شئون انحصاری خداوند است چراکه وضع قانون مستلزم تصرف و تسلط بر دیگران است و احدی چنین حقی بر دیگری ندارد. از این رو برخی با نپذیرفتن قانون و قانون‌گذاری، آن را با شریعت الهی در تضاد دانسته و با دلائلی همچون ایجاد بدعت در دین یا بی‌نیازی به قانون، آن را رد کردند. ایشان قائل به عدم تفویض قانون‌گذاری از سوی خداوند به بشر و یا تفویض آن در یک دایره به شدت محدود آن‌هم صرفاً به دست مجتهدین بودند. مطابق این نگاه شریعت در هیچ قلمرو و موضوعی فاقد حکم نیست تا نیازمند قانون‌گذاری بشر گردیم البته ممکن است که حکم برخی موضوعات ناپیدا به طور خاص در فقه مورد تصریح قرار نگرفته باشد اما به طور حتم با عمومات و اطلاقات شرعی می‌توان حکم آن‌ها را استنباط کرد. استنباط احکام کشف و استخراج آن‌هاست نه قانون‌گذاری جدید.

از سوی دیگر چنانکه بیان شد نظرات اخیر صحیح به نظر نمی‌رسد، چراکه قانون‌گذاری به معنای ورود و اظهار نظر در مسائل دینی نیست تا دچار بدعت شویم، از سوی دیگر هدف از جعل قانون در پارلمان توسط نمایندگان وضع قوانین جامع و کامل برای تنظیم دین و دنیای مردم به صورت هم‌زمان و یکسان نیست، بلکه مقصود تنظیم روابط اجتماعی و نظم دادن به جامعه در قالب یک نظام حقوقی است؛ بنابراین در مواردی که از سوی شارع دستور و برنامه‌ای تشریح نشده، وضع قانون به افراد بشر سپرده شده که در چارچوب موازین اسلامی اقدام کنند چنانکه این معنا در نظریات آیت‌الله نائینی و شهید صدر با بیانی متفاوت هویدا بود. نتیجه آن که شهروندان و مجلس به نمایندگی از آنان اجازه دارند تا در این گونه موارد هر طور که مصلحت و منفعت اقتضا می‌کند اقدام به جعل مقررات نمایند چراکه به مقتضای ادله پیش‌گفته اختیار تفویض قوانین در این حوزه‌ها به صورت مستقل به ایشان تفویض گردیده است البته مشروط بر آن که اصول و معیارهای شریعت مراعات کنند.

فهرست منابع

۱. اسماعیلی، محسن، (۱۳۹۰). دین و قانون، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق
۲. بخشی زاده، فاطمه و راسخ، محمد، (۱۳۹۷). شرع‌گرایان و قانون در عصر انقلاب مشروطه ایران، مجله حقوقی دادگستری، شماره ۱۰۱
۳. ترکمان، محمد، (۱۳۶۳). مکتوبات و اعلامیه‌ها، مکتوبات... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ فضل‌الله نوری در مشروطیت، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا
۴. جاوید، محمد جواد، (۱۳۸۹). قانون و قانون‌گذاری در آرای اندیشمندان شیعه، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، چ ۱
۵. جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۵۳). مکتب‌های حقوقی در حقوق اسلام، تهران، ابن‌سینا، چ ۳
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۷). حق تعیین حقوق بشر تنها از آن خداست، مجله الکترونیکی اسراء، شماره ۲
۷. الحاکم النیشابوری، محمد بن عبد الله (۱۴۲۷). المحقق: عبد السلام بن محمد بن عمر علوش، بیروت، دار المعرفه، الطبعة الثانية
۸. حسینی، سید ابراهیم، (۱۳۹۶). شریعت و تقنین در کشور های اسلامی، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
۹. رجیبی (دوانی)، محمد حسن، (۱۳۹۰) و مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه، تهران، نشر نی، چ ۲
۱۰. زرگری نژاد، غلامحسین، (۱۳۹۰) رسائل مشروطیت به روایت موافقان و مخالفان، تهران، انتشارات موسسه تحقیقات علوم انسانی، چ ۲
۱۱. سبجانی، جعفر و محمد رضایی، محمد، (۱۳۸۶). اندیشه اسلامی، تهران، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، چ ۱۶
۱۲. سبجانی، جعفر، (۱۴۰۹). الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل، به قلم الشیخ حسن مکی العالمی، قم، المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، الطبعة الثانية
۱۳. سبجانی، جعفر، (۱۳۸۳). منشور جاوید (تفسیر موضوعی)، قم، موسسه امام صادق (ع)، چ ۱، چ ۱

۱۴. صدر، محمد باقر، (۱۳۹۹)ق. لمحۀ فقهیۀ تمهیدیۀ عن مشروع دستور الجمهوریۀ الاسلامیۀ فی ایران، قم، مطبعه الخيام
۱۵. صدر، محمد باقر، (۱۴۱۱). اقتصادنا، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ج ۱ و ۲
۱۶. صدر، محمد باقر، (۱۴۲۱). الاسلام يقود الى الحیاء، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیۀ للشهد الصد
۱۷. طحان نظیف، هادی، احسانی، رضا. (۲۰۱۷). خوانشی نو از دیدگاه‌های تحلیلی نسبت به مفهوم قانون در عصر مشروطه. پژوهش‌نامه حقوق اسلامی، ۱۸(۴۵)، ۵۷-۸۰
۱۸. عبد الرازق، علی، (۱۳۸۲). اسلام و مبانی قدرت، ترجمه امیر رضایی، تهران، قصیده سرا، ج ۲
۱۹. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۷۸). قواعد فقه، تهران، سمت، ج ۳
۲۰. الغفوری، خالد، (۱۳۹۱). معالم العلقه بین الفقه و القانون، در: الفقه و القانون تصورات و مقترحات و معالجات منهجیة، قم، مرکز الدراسات الاسلامیة لمجلس الشوری الاسلامی، ج ۱
۲۱. فراستخواه، مقصود، (۱۳۷۳). سرآغاز نواندیشی معاصر، تهران، شرکت سهامی انتشار
۲۲. قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۳۸۰). سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، قم، بوستان کتاب، ج ۲
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۱). حقوق و سیاست در قرآن، نگارش محمد شهبابی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۴
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۲). قرآن شناسی، تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی کیا، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳). اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا، ج ۹
۲۶. نائینی، میرزا محمد حسن، (۱۳۸۲). تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، قم، بوستان کتاب، ج ۱
۲۷. نجفی مرندی، ابوالحسن، (بی تا). دلائل البراهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکّمات القرآن: در زرگری نژاد، غلامحسین، (۱۳۹۰) رسائل مشروطیت به روایت موافقان و مخالفان، تهران، انتشارات مؤسسه تحقیقات علوم انسانی، ج ۲
۲۸. نوری، شیخ فضل الله، (بی تا). رساله تذکره الغافل و ارشاد الجاهل در زرگری نژاد، غلامحسین، (۱۳۹۰) رسائل مشروطیت به روایت موافقان و مخالفان، تهران، انتشارات مؤسسه تحقیقات علوم انسانی، ج ۲

۲۹. نوری، شیخ فضل الله، (۱۳۲۵)ق. در دفاع از نظرات خود درباره‌ی مجلس شورا، در رجیبی (دوانی)، محمد حسن، (۱۳۹۰) و مکتوبات و بیانات سیاسی و اجتماعی علمای شیعه، تهران، نشر

نی، ج ۲

۳۰. نوری، شیخ فضل الله، (بی تا). رساله حرمت مشروطیت، در ترکمان، محمد، (۱۳۶۳). مکتوبات و اعلامیه‌ها، مکتوبات... و چند گزارش پیرامون نقش شیخ فضل الله نوری در مشروطیت، تهران،

موسسه خدمات فرهنگی رسا

۳۱. وثیق، شیدان، (۱۳۹۱). لائسیته چیست، تهران، اختران، چ ۱

۳۲. ویلسون، برایت آر، (۱۳۷۴). جداانگاری دین و دنیا، ترجمه مرتضی اسعدی در فرهنگ و دین

زیر نظر بهاءالدین خرمشاهی، تهران، طرح نو

۳۳. هاشم زهی، نوروز، (۱۳۸۶). شرایط اجتماعی و پارادایم‌های روشنفکری در آستانه دو انقلاب

ایران: انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۱.

34. https://www.washingtonpost.com/world/asia_pacific/boiling-us-like-frogs-chinas-clampdown-on-muslims-creeps-into-the-heartland-finds-new-targets/2019/09/20/25c8bb08-ba94-11e9-aeb2-a101a1fb27a7_story.html

35. Zubair, H. M. (2013). Legislation of Islamic Jurisprudence: A Dialogue between Opponents and Proponents. *Journal of Rotterdam Islamic Social Sciences* Vol, 2(1).

36. Kamali, M. H. (1991). *Principles of Islamic jurisprudence*(pp. 283-296). Cambridge: Islamic Texts Society.

تحلیل دیدگاه الوین پلانتینگا در رفع تضاد میان علم و دین

حمید رضانیا شیرازی^۱
غلامعلی احسانی^۲

چکیده

این تحقیق با هدف بررسی و تحلیل دیدگاه الوین پلانتینگا در حوزه علم و دین و رفع تضاد ادعایی میان آنها با روش پژوهش کتابخانه‌ای و از نوع توصیفی و تحلیل محتوا انجام شده است. اهمیت نسبت بین علم و دین موجب شده است دانشمندان زیادی در این باب ورود پیدا کنند که از جمله آنها «آلویس کارل پلانتینگا» می‌باشد یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مهم‌ترین موارد ادعایی در تضاد بین علم و دین در زمینه خلقت انسان، عمر زمین و نظریه تکاملی داروین اتفاق افتاده است. از نظر پلانتینگا این تعارضات واقعی نبوده و سطحی است که با نگاه عمیق‌تر تضاد بین آنها دیده نمی‌شود. این نوع تفکر در برخی از اندیشمندان مسلمان نیز دیده می‌شود. پلانتینگا شواهدی از کتاب مقدس برای حل تعارض ارائه نمی‌دهد و تمرکز وی بر محور ایمان و مؤمنان و خدا باورانه است. در برخی موارد دیدگاه وی در حل تعارض با متون اسلامی هم خوانی ندارد در حالیکه وی مدعی حل تعارض در تمام ادیان است. دیدگاه پلانتینگا با واقعیت‌های بیرونی نیز همخوانی ندارد. در نتیجه وی در حل تعارض بین علم و دین راه جدید و متفاوت از دیگر اندیشمندان در این زمینه ارائه نکرده است.

واژگان کلیدی

پلانتینگا، علم، دین.

۱. عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: rezania110@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری مدیریت، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: ehsani@miu.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۳

طرح مسأله

انگاره تعارض علم و دین که امروز در جهان مسیحی غرب و در سایر جوامع متجدد به عنوان یک اصل مسلم پذیرفته شده است، مولود یک سلسله عوامل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است که طی چند قرن، کشورهای مسیحی غرب، آن‌ها را تجربه کرده‌اند، (شبلی نعمانی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۲۳) تعمیم تعارض بر خواسته از جهان غرب در باره علم و دین به جوامع اسلامی، یک تفکر انحرافی است. زیرا در طول قرن‌ها هیچ‌گاه در کتاب آسمانی اسلام، به عنوان منبع معرفتی بشر تعارضی بین علم و دین پدید نیامده است اما بعد از دوره رنسانس که تاریخ جدید علم از آن آغاز می‌شود تحول عظیم فرهنگی و شکوفائی علم که در اواخر قرن چهاردهم میلادی آغاز شد بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان، علم را در تعارض با آموزه‌های دین و به ویژه مسیحیت می‌دیدند. در نتیجه علم به عنوان تنها روش کشف حقیقت و دین به عنوان نیروی معنا ساز زندگی تعریف گردید. ادیان نیز اعتبار علم به عنوان کشف حقیقت را انکار کردند به این ترتیب، علم، منکر معنا بخشی و ارزش دهی دین است. دین نیز متقابلاً از اقرار به اهمیت و واقعیت علم استنکاف ورزید. (ویلبر، ۲۰۰۰ ص ۱۸۸) ریشه بحث رابطه علم و دین، به تعامل ارباب کلیسا و دیدگاه آنان درباره دانش‌های جدید بشری و نحوه تعامل با دانشمندان برمی‌گردد؛ اما پیامد‌های تعامل غیر سازنده آنان، پرسش‌ها و چالش‌های را فراروی دانشمندان مسلمان نیز قرار داده است؛ به طوری که امروزه بحث رابطه علم و دین، در حوزه معرفتی جهان اسلام نیز از مسائل جدید کلامی و از مسائل مورد مناقشه محسوب می‌شود و افکار دانشمندان زیادی را به خود معطوف ساخته و درصدد پاسخگویی متقن به چالش‌هایی ادعایی نموده است. (رضانیا شیرازی، حمید، ۱۳۹۴)

به موازات گسترش روزافزون علم جدید و طرح ادعای تعارض میان یافته‌های جدید علمی و تعالیم دینی، این بحث اهمیتی روزافزون یافت. در این بین اگر تعارض جدی بین علم و دین وجود داشته باشد، نتیجه آن دست کم شک و تردید نسبت به باورهایی است که با علم ناسازگار است. لذا متفکران بسیاری برای پاسخگویی و رفع این تعارضات به این

مباحث پرداخته اند. از جمله آنها «آلوین کارل پلانتینگا»^۱ است. هدف از پژوهش بررسی تحلیل دیدگاه های پلنتینگاه در باب تعارض علم و دین با رویکرد اسلامی است. روش پژوهش کتابخانه ای و از نوع توصیفی و تحلیل محتوا می باشد.

زندگی نامه

فیلسوف معروف معاصر الوین پلانتینگا از سال (۱۹۹۱) با نگارش کتاب (وقتی ایمان و عقل به منازعه برمیخیزند)^۲ وارد این قلمرو شده است و تا سال (۲۰۱۱) سه اثر دیگر منتشر کرده است: مباحث «معرفت شناختی در منازعه میان واقعگرایی و نا واقعگرایی علمی»^۳ (۱۹۹۳) «علم و دین: آیا علم و دین با یکدیگر سازگارند؟»^۴ (۲۰۱۰) و «جای تعارض واقعی؛ علم، دین و طبیعت باوری»^۵ (۲۰۱۱) (پور محمدی، ۱۳۹۲، ص ۷۹-۹۷) آلوین کارل پلانتینگا^۶ (متولد ۱۹۳۲) فیلسوف تحلیلی^۷ آمریکایی است که در زمینه های فلسفه دین^۸، معرفت شناسی^۹ فعالیت می کرد. از سال ۱۹۶۳ تا ۱۹۸۲ به عنوان استاد فلسفه در دانشگاه نوتردام^{۱۰} و دانشگاه کالوین^{۱۱} تدریس می کرد. بعد از مدتی دارای کرسی تدریس در زمینه فلسفه ای این دانشگاه شد. او از سال ۱۹۸۳ تا ۱۹۸۶ به عنوان رئیس انجمن فیلسوفان مسیحی فعالیت داشت. پلانتینگا سی امین نویسنده معاصر پر استناد در دائرة المعارف فلسفه استنفورد^{۱۲} بود. هم چنین وی یکی از اعضای آکادمی علوم و هنر آمریکا^{۱۳} بود. برخی از تأثیر گذارترین آثار پلانتینگا شامل «خدا و ذهن های دیگر»^{۱۴} (۱۹۶۷)، طبیعت ضرورت^{۱۵}

-
1. Alvin Carl Plantinga
 2. when faith and reason clash
 3. Epistemological issues in the scientific
 4. Science and Religion: Are They Compatible?
 5. Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, & Naturalism
 6. Alvin Carl Plantinga
 7. Nalytic philosopher
 8. philosophy of religion
 9. epistemology
 10. Notre Dame
 11. Calvin University
 12. Stanford Encyclopedia of Philosophy
 13. American Academy of Arts and Sciences
 14. God and Other Minds
 15. The Nature of Necessity

(۱۹۷۴) خدا، آزادی و شر^۱ (۱۹۷۴)، شناخت خدا^۲ (۲۰۰۸)، علم ودین^۳ (۲۰۱۰) و دارای چند کتاب دیگر در باره معرفت شناسی است اندیشه اصلی زندگی و کار وی فلسفه مبتنی بر دفاع از اعتقاد مسیحی است. (عظیمی، حسن، ۱۳۸۳، ص ۲۵)

پیشینه تحقیق

مبینی شورکی، علی محمد، ۱۳۸۳. عقلانیت باور دینی از دیدگاه پلانتینگا، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی. این اثر در باره معرفت و باور دینی و نقد آن در باره آرای پلانتینگا است که تنها بخشی از دیدگاه وی را نسبت به علم دین بررسی کرده است.

مقاله ای با عنوان «علم دینی از دیدگاه پلانتینگا» از دکتر محسن جوادی در سال ۱۳۸۷ در مجله فصل نامه علمی - پژوهشی روش شناسی علوم انسانی شماره ۵۷، ۱۳۸۷، مرضیه فقیهی فاضل (۱۳۹۶) الهیات طبیعی و رابطه علم و دین از منظر پلانتینگا، پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت) پاییز وزمستان ۱۲۹۶ شماره ۳۰

شکوهی پور، مطهره و محمد، کیوانفر، ۱۳۹۸، بررسی استدلال تکاملی پلانتینگا علیه طبیعت باوری و نقد سوسا و پاسخ پلانتینگا، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز دوره ۱۹، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸

رسولی پور، رسول و جلو خانی، روح انگیز، پلانتینگا و مسأله تعارض میان علم و دین، مجله اشارات، شماره ۳ بهار و تابستان ۱۳۹۴

مقری، محسن، تحلیلی انتقادی بر علم دینی پلانتینگا، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز دوره ۱۵، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۴

رضانیا شیرازی، حمید، بازخوانش فرضیه ثبوت (فیکسیسم) با فرضیه تکامل انواع (ترانسفورمیسم) و ارتباط آن با رویکرد قرآن کریم، فصلنامه مطالعات قرآنی، پاییز، ۱۳۹۹ ه ش؛

رضانیا شیرازی، حمید، واکاوی مناسبات علم و دین در نگاه هانس کونگ، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، بهار، ۱۳۹۴ ه ش؛

1. God, Freedom, and Evil
2. Knowledge of God
3. Science and Religion

رضانیاشیرازی، حمید، «قرآن و نظریه فرگشت ارزیابی نظریه کلارک بر پایه دیدگاه علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی»، فصلنامه علوم قرآن و تفسیر معارج، زمستان ه ش؛ ۱۳۹۶

میر بابا پور، سید مصطفی، رابطه علم و دین در دیدگاه اول پلانتینگا، مجله معرفت کلامی، سال هشتم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۶

جوادی، محسن، در مقاله «الوین پلانتینگا و معرفت شناسی اصلاح شده»، پژوهشهای فلسفی-کلامی، بهار ۱۳۸۱، شماره ۱۲-۱۱، در باره چستی معرفت از دیدگاه وی پرداخت.

عظیمی، سید حسن، پایان نامه ای با عنوان «معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه پلانتینگا با راهنمایی محمد لگنهاوزن در سال ۱۳۸۳ به بررسی دیدگاه های وی در باره رابطه باور دینی و شناخت پرداخت.

در سالهای اخیر مقالات محدودی درباره دیدگاه پلانتینگا در باب تعارض علم و دین در زبان فارسی منتشر شده است.

براون، کالین^۱، در (۱۳۷۵) در «فلسفه و ایمان مسیحی^۲» به مترجمی «طاطه میکائیلیان» به نقد بخشی از دیدگاه های پلانتینگا اشاره کرده است. اینکه پلانتینگا می گوید قسمت اعظم آنچه در علوم، به ویژه در علوم انسانی از جمله اقتصاد، روانشناسی، جامعه شناسی، جریان دارد، با فرض نوعی طبیعت گرایی متافیزیکی دنبال می شود به دلیل این است که چون پلانتینگا در یک خانواده مذهبی مسیحی پرورش یافته است پیش فرضهای دین گرایانه اش را به علوم سرایت داده است. زیرا مسیحیت اولیه در ابتدا عقل و فلسفه و حتی علم را به رسمیت نمی شناخت. (براون، کالین، (۱۳۷۵) ص ۳۴)

اهمیت بحث از تعارض میان علم و دین در دیدگاه پلانتینگا

به عقیده پلانتینگا این درست نیست که کسی بگوید برای ما مومنان وجود تعارض میان علم و دین اهمیتی ندارد، چرا که ایمان ما به علم جدید یا قدیم متکی نیست. پلانتینگا

دو دلیل ذکر میکند که تعارض میان علم و دین مسئله مهمی است و باید جدی گرفته شود. تبیین رابطه علم و دین نزد بسیاری از اندیشمندان از اهمیت خاصی برخوردار است؛ گرچه بسیاری از نزاع‌ها فقط دامن‌گیر مسیحیت است، ولی پاره‌ای از دستاوردهای علمی باورهای مشترک سایر ادیان را نیز به چالش خوانده است. مانند مدعیات داروین درباره خلقت انسان که منشأ او را نه از خاک، بلکه از حیوان انسان نما می‌داند و تقریباً فرایند خلقت را کاملاً به شکلی دیگر تفسیر می‌نماید می‌تواند چالشی برای ادیان آسمانی محسوب گردد. (رضانیا شیرازی، ۱۳۹۹)

دلیل اول

علم و دستاوردهای آن در طول قرون متمادی مورد پذیرش گسترده عموم مردم بوده است. اساساً اگر منصفانه بنگریم شاید با شکوه‌ترین دستاورد تلاش‌های فکری بشری در روی کره زمین محسوب بشود.

بنابراین، هر نظرگاه و عقیده‌ای که در تعارض جدی با علم باشد نیازمند تبیین و توجیه است. اینکه چرا کسانی گاهی نظر مخالف علم اتخاذ میکنند حتماً نیازمند دلیل است؛ ضمن اینکه، نادیده گرفتن این حقیقت در واقع به معنایی شکست در افکار عمومی خواهد بود. (پلاتینگا، ۲۰۱۱، ص ۳-۴)

چنان که ملاحظه می‌کنید این دلیل مبتنی بر واقعیت تاریخی و اجتماعی است، یعنی بر اساس جایگاه و موقعیت علم در نزد بشر بر اهمیت آن استناد شده است. اما پلاتینگا دلیلی الهیاتی هم می‌آورد که بالطبع برای مومنان جایگاه مهمتری دارد.

دلیل دوم

یکی از آموزه‌های اساسی یهودی و مسیحی که مورد پذیرش برخی از جریان‌های فکری اسلامی به ویژه جریان‌های عرفانی است انسان موجودی است که بر اساس تصویر^۱ الهی خلق شده^۲ بخش بزرگی از این شباهت به تصویر الهی به این برمیگردد که ما انسانها دارای عقل خدا دادی هستیم که ثمرها یش شناخت و معرفت است. در واقع،

1. Imago dei

۲. «پس خدا انسان را در صورت به مانند خود آفرید» کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۲۶-۲۷»

فعالیت علمی انسان یکی از باز نمود های ذات خداوند است، هر چند باز نمودی محدود و واجد خطاست. (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۴-۵) بنابراین، علم جدید در واقع به نوعی بازتاب و تجلی ذات خداوند در ما انسان است و نمیتوان آن را دستکم گرفت. بر این اساس، نزاع میان علم و دین که هر دو بیانگر وجهی از وجوه خداوند هستند که عجیب و پرسش برانگیز خواهد بود.

علم دینی از دیدگاه پلانتینگا

مسیحیان اولیه معتقد بودند که حقیقت در تعالیم دین مسیح نهفته است و بدین جهت تفکر در کلمات مسیح و عبادت در پیشگاه خداوندی را تمام تلاش خویش قرار داده بودند. این مسائل موجب بالاگرفتن بحث عقل و حدود دخالت عقل در قلمرو دین و رابطه میان این دو گردید. (براون، کالین ۱۳۷۵، ص ۵۴)

پلانتینگا در مقاله‌ی «طبیعت گرایی روش شناختی؟»^۱ با مثالی از دانش معاصر در رابطه با نظریه‌ی تکاملی حیات، مفهوم علم دینی را بیان می‌کند و می‌گوید که: «طبق نظریه تکامل، حیات زنده به طور طبیعی و تنها توسط قوانین بنیادین فیزیک و شیمی، از ماده‌ی غیر زنده به وجود آمده است و تمامی موجودات زنده‌ی دیگر از طریق انتخاب طبیعی و جهش های ژنتیکی تصادفی، از موجودات زنده‌ی اولیه پدیدار گشته اند.

برخی مانند «ریچارد داوکینز»^۲ این مسئله را نه تنها یک نظریه، بلکه حقیقتی یقینی پنداشته اند و از آن نتیجه گرفته اند که روند تکاملی حیات کاملاً تصادفی بوده و نیازی به وجود خدا در آن نیست.^۲ اما تجربه خود علم نشان داده است نظریاتی که زمانی به منزله‌ی حقیقت نهایی پنداشته می‌شده اند چطور زبر بار نقد و نقض رفته و اغلب طرفداران خود را از دست داده اند نظریات نجوم بطلمیوسی و فیزیک نیوتنی نمونه آنها است. (پلانتینگا، ۱۹۹۶، ص: ۱۶ به نقل از: مقری، ۱۳۹۴، ص ۱۱۹) اما در حقیقت چنین پنداشتی

1. Methodological Naturalism

2. Richard Dawkins

ریچارد داوکینز زیست شناس تکاملی انگلیسی است که از منتقدان بزرگ خلقت گرایی و هرگونه خدا باوری به شمار می‌رود و آثار و فعالیت‌های اجتماعی متعددی را در طرفداری از خداناباوری به انجام رسانده است.

کاملاً سازگار با وجود خدا است، به طوری که خداوند حیات را از طریق قوانین طبیعت خلق کرده و توسط انتخاب طبیعی و جهش‌های ژنتیکی تصادفی مسیر تکامل را به این ترتیب ایجاد نماید که هیچ منافاتی با روش علم ندارد. نا دیده گرفتن خدا در این موارد فقط ناشی از پیش فرض الحادی طبیعت‌گرایی است. (پلانتینگا، ۱۹۹۶: ص: ۱۴۷)

دلیلی که پلانتینگا بر این مدعا می‌آورد آن است که فرد مسیحی این آزادی را دارد تا نتایج طبیعت‌گرایی را کنار بگذارد و نتیجه‌ای را برگزید که شواهد خاص خودش، شامل گفته‌های کتاب مقدس، او را به آن سمت می‌کشاند. گزینه‌ی دیگری که مسیحی خدا باور در کنار تکامل قرار می‌دهد از نظر پلانتینگا، خلقت مستقیم خداوند است. (همان به نقل از مقری، ۱۳۹۴: ص ۱۲۰)

آنچه از بررسی‌های دیدگاه رایج در چند قرن اخیر در باره علم و دین آشکار می‌شود این است که علم فعالیتی است عینی، عمومی، تأیید پذیر، که فقط یافته‌های عقل و حس را شایسته عنوان علم پنداشته است. اما دین در این دیدگاه‌ها، تجربه‌ای خصوصی و درونی تلقی شده، که از فردی به فرد دیگر متفاوت است در حالی که ذات علم در همه جا یکسان است و لذا نمی‌تواند آغازی برای فعالیت علمی باشد. در این خصوص باید گفت که البته ذات علم در همه جا یکسان است اما درک و دریافت علم نیز از فردی با فرد دیگر متفاوت است همانطور که ذات دین نیز در همه جا یکسان است اما درک آن از فردی به فردی متفاوت است و در این مورد تفاوتی بین علم و دین نمی‌باشد.

به عقیده‌ی پلانتینگا، دیدگاه غالب در خصوص علم و دین، ریشه در مبنا‌گرایی «دکارت^۱ و جان لاک^۲» دارد که بارها به زیر بار نقد و نقض رفته است (پلانتینگا ۱۹۹۶: ص: ۱۹۵ - ۱۹۸).

تعارض علم و دین

شاید اولین تنش جدی بین علم جدید و دین به قرن هفدهم میلادی و قضیه گالیله برمیگردد. در آن زمان تعارض ادعایی میان این دو در حوزه ستاره‌شناسی بود. البته به

1. René Descartes
2. John Locke

عقیده پلانتینگا اینکه این تنش را صرفاً مخالفت با کلیسا بدانیم ساده اندیشی است، بلکه دیدگاه گالیه به نوعی موضعگیری در برابر دیدگاه ارسطویی مسلط زمانه بود؛ نوعی تقابل میان نگاه کلیسا و علم در تبیین جهان. اما تلقی عمومی از این جریان این بود که مخالفان گالیه کشیشها، کاردینالها و اسقفهای اعظم بودند. به همین دلیل قضیه گالیه تبدیل به نمادی در اعتراض به کلیسا شد. (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۶)

در واقع کلیسا خود را حامی دیدگاه ارسطویی می دانست و آن را به عنوان دیدگاه رسمی کلیسا به رسمیت شناخته بود. در این میان برخی از تفسیرهایی که از متن کتاب مقدس می شد هم دخیل در کار بود. مثلاً اینکه در کتاب یوشع آمده است که یوشع به خورشید دستور توقف می دهد، که به نوعی ترجیح سیستم بطلموسی بر کپرنیکی است. (همان ص ۷)

بعد از این تنش جدی تعارضات میان علم و دین به موازات رشد علم مدرن به حوزه های دیگری هم گسترش پیدا کرد. فهرست مفصلی از این تعارضات را میتوان در کتاب وایت^۱ دید (باربور، ۱۳۹۲، ص ۵۳-۶۹). در میانه قرن نوزدهم میلادی یک تنش جدی دیگر رخ داد و آن تنشی بود که از ناحیه نظریه تکامل داروین مطرح شد. اتفاقاً باز هم این بنیادگرایان مسیحی و انجیل گرایان بودند که بر تعارض دیدگاه داروین و کتاب مقدس پای فشردند. خود داروین چندان وارد این نزاع نشد.^۲

پلانتینگا با توجه به این پیش زمینه و نیز فضای امروز مباحث علم و دین به برخی از موارد تعارض بیشتر پرداخته است. او معتقد است که تعارض های میان علم و دین، تعارض های ادعایی و تعارض های سطحی اند دسته اول تعارض هایی هستند که صرفاً ظاهری اند و تعارض های واقعی نیستند بلکه فقط ادعای تعارض است. در مورد دسته دوم او وجود اصل تعارض را می پذیرد اما این تعارض ها را سطحی میداند. مراد از سطحی بودن در دیدگاه او این است که این تعارضات به درجه ای نیست که ابطال کننده برای دین محسوب شود. استدلال پلانتینگا در باره سطحی بودن تعارض بین علم و دین در نظریه

1. White

2. Johnson, P. E. Darwin on Trial, InterVarsity press, 1991

تکامل است که می‌گوید نظریه تکامل با باورهای خدا پرستانه ناسازگار نیست زیرا نظریه تکامل از مقدمات نادرست آنها بر می‌خیزد حتی اگر نظریه تکامل یا نظریه های علمی دیگر در علم معاصر با باور خدا پرستانه ناسازگار باشند، به این معنا نیست که آموزه های دینی غیر عقلانی یا تضمین نشده اند (پلانینگاه، ۲۰۱۱، ص ۹)

ناسازگاری بین تکامل علمی و دین دربرگیرنده چند ادعا است:

الف. زمین دارای عمر کهنی حدود چهار و نیم میلیارد سال است؛ این نظریه را زمین کهن سال می‌نامند.^۱

بسیاری از بنیادگرها یا انجیل‌گرایان مسیحی قائل به تفسیری تحت‌اللفظی از روایتی خلقت هستند که در دو فصل اول سفر پیدایش آمده است. بر اساس این تفسیر، آنها اینطور فکر می‌کنند که سن زمین و در واقع جهان خیلی کمتر از میلیاردها سالی است که توسط علم مدرن فعلی بیان میشود. (پلانینگاه، ۲۰۱۱، ص ۱۰) از نظر آنها خدا در شش تا ده هزار سال پیش زمین را آفرید، آن هم به صورت کامل، نه به صورت ناقصی که مثلاً بر اثر فرایند تکامل یا هر فرایند دیگری به صورت کنونی درآمده باشد. این در واقع یک نوع تعارض صریح علم با باورهای برآمده از متن مقدس است. در واقع با توجه به سخنان آگوستین (۳۵۴-۴۳۰) مسیحیان در مورد اینکه مراد از روزهای خلقت که در متن مقدس آمده دقیقاً مطابق با ۲۴ ساعت فعلی باشد تردید داشتند. (همان)

ب. حیات از شکل‌های نسبتاً ساده به شکل‌های نسبتاً پیچیده تبدیل شده است؛ این نظریه به نظریه پیشرفت مشهور است.^۲

ج. تنوع حیات امروزی ریشه در تغییرات و دگرگونی‌های ظریف نسبت به اصل و منشأ موجودات دارد؛ نظریه توارث همراه با اصلاحات و تغییر^۳

د. زندگی از یک مکان در زمین نشات گرفته است و تکامل یافته اند که همه ارگانیسم‌های زنده به لحاظ تبارشناسی به آن پیوند دارند. این نظریه فرض نیاز‌هایی

-
1. the ancient earth.
 2. the progress thesis.
 3. the thesis of descent with modification.

مشترک^۱ نامیده می شود

هـ توارث همراه با اصلاح و دگرگونی بر اساس یک مکانیسم طبیعی است معمولاً این مکانیسم همان فرایند انتخاب طبیعی است که بر اساس جهش ژنتیکی تصادفی عمل می کند، این دیدگاه به نام داروینیسیم^۲ خوانده می شود و حیات فی نفسه از یک ماده غیر زنده و بدون هیچ فعالیت خلاقانه خاصی از طرف خدا بسط و گسترش پیدا کرده است، تنها فرآیندهای که در آن کاربرد دارد فرآیندهایی است که توسط قوانین رایج فیزیک و شیمی توصیف می شوند؛ که فرض منشأ طبیعی^۳ نامیده میشود.

پلانتینگا عنوان می کند که در خصوص تضاد دین و علم در مسئله آفرینش (خلقت دفعی و تدریجی) به شیوهای خاص، می توان گفت هم علم و هم دین درست می گویند. پلانتینگا یک مثال می زند تا نشان دهد که می شود هر دو نظریه را پذیرفت؛ مثال درباره نور است: برخی گفته اند که نور ذره است و برخی گفته اند که موج است. یکی از نظریه پردازان مکانیک کوانتوم، که برداشتی کپنهاگی از این نظریه داشت، میگوید نور هم ذره است و هم موج است. پلانتینگا میگوید این درست است و او می تواند چنین استدلالی بکند؛ زیرا او دانش کافی دارد. درباره دین و علم هم می توان چنین چیزی گفت که هر دو درباره مسئله خلقت درست میگویند (قراملکی، ۱۳۷۳ ص ۴۱) وی می گوید نظریه تکامل به هیچوجه بیطرف نیست و چقدر احتمال دارد که نظریه تکاملی درست باشد روشنفکران و دانشگاهیان مسیحی باید در این زمینه به پاسخ بدهند که آیا روش تکاملی از روند آزمایشی واقعی برخوردار بوده است یا آنهم بر اساس مقدمات نظری صرف پایه گذاری شده است. (پلانتینگا ه، ۱۹۹۱، ص ۱۶) او عنوان می دارد که طبق افسانه ای که امروزه به آن اعتقاد دارند، طبیعت همه علم است و هیچ مذهب و خدایی وجود ندارد. پلانتینگا با این عقیده کاملاً مخالف است و می گوید که این یک جنگ سه جانبه است. از یکسو دیدگاه طبیعت گرایی همیشگی وجود دارد که می گوید خدایی وجود ندارد؛ طبیعت همین است و بشر بخشی از این طبیعت است. (قراملکی، ۱۳۷۳ ص ۶۳).

1. the common ancestry thesis.
2. darwinism
3. the naturalistic origins thesis

هماهنگی بین علم و دین به جای تعارض

مسئله پلانتینگا این است که چگونه می‌توان از دستاوردهای علم در تایید خدا باوری بهره گرفت؟ وی تلاش دارد که میان علم و دین به رغم مخالفت‌ها هماهنگی و سازگاری نشان دهد. زیرا اساس تلاش پلانتینگا این نکته است که علم جدید در دامان مسیحیت ریشه دواند، بالید و شکوفا شد و این واقعیت که بسیاری از بنیانگذاران علم جدید (نیکولاس کپرنیک، گالیله، ایزاک نیوتن، رابرت بویل، و...) از خدا باوران جدی بودند. از این جهت علم مدرن در دیدگاه پلانتینگا میراثی از مسیحیت تلقی شده است.

پلانتینگا تلاش میکند با طرح سوالاتی مثل «چه شرایطی برای توفیق یک علم لازم است؟» «چه اموری در رشد علم نقش دارد؟» «اساساً شروط لازم و کافی پیشرفت علم چیست؟» پاسخ آن را در هماهنگی میان علم و خدا باوری بیابد. او برای اینکه به این پرسشها پاسخ دهد این پرسش بنیادتر را مطرح میکند که «ماهیت علم چیست؟» او با کندوکاو در ماهیت علم و خصوصیات اصلی آن نشان میدهد که میان علم و دین هماهنگی عمیقی در مبانی وجود ۲ دارد و اساساً علم جدید، مبانی خود را مدیون خدا باوری است. (پلانتینگا، ۲۰۱۱، ص ۲۶۵-۲۶۶) پلانتینگا بر آن است که احتمال نظریه تکامل بر اساس طبیعت‌گرایی بسیار متفاوت با احتمال آن بر اساس خدا باوری مسیحی و شواهد تجربی است؛ زیرا یک دلالت ضمنی میان تکامل و طبیعت‌گرایی وجود دارد. بر اساس مبانی طبیعت‌گرایی، تنها نظریه‌ای که توجیه‌کننده چگونگی به وجود آمدن نظم و تنوع عظیم گیاهی و جانوری است، نظریه تکامل است؛ اما پلانتینگا بر آن است که جمع میان طبیعت‌گرایی و تکامل خود متناقض بوده و غیرعقلانی است (پلانتینگا، ۱۳۸۰: ۱۸) به نظر او، تکامل عمیقاً ریشه در دین دارد و راهی است برای اینکه به خودمان بگوییم اینجا چه میکنیم، از کجا آمده‌ایم و به کجا خواهیم رفت.

تحلیل دیدگاه پلانتینگا

پلانتینگا هیچ‌گاه نمونه‌های برای هماهنگی علم و دین از کتاب مقدس نمی‌آورد بلکه تنها به نقش پدیده خدا باوری در علم می‌پردازد که آنهم رویکرد عقلی و فلسفی دارد. شاید به این دلیل باشد که چون کتاب مقدس اساساً کتاب علمی نیست و رویکرد

هدایت گرایانه دارد بلنتینگا نیز تمام تلاشش این است که خدا باوری با روح علم نه تنها در تضاد نیست بلکه هماهنگی دارد و نمونه هایش را از بیرون دین مقدس می آورد. وقتی در قران به این مسئله نگاه می اندازیم می بینیم که قران کریم هم از علم استفاده کرده و هم در علم تأثیر گذاشته نمونه آنها اعجاز علمی قران در باره مراحل خلقت انسان، مراحل رشد انسان و سیر تحول خورشید (سوره تکویر) است. بنا بر این دیدگاه پلانتینگا در باره هماهنگی علم و دین بسیار محدود است در رویکرد اسلامی به علم و دین می توان بسیار فراتر از دیدگاه وی این گون هماهنگی را دریافت.

دیدگاه های مختلفی درباره ماهیت علم وجود دارد: دیدگاه «واقعگرایی»^۱ علم را تلاشی برای شناخت حقیقت درباره جهان میداند. دیدگاه «ابزارگرایی»^۲ که ارزش علم را در توانایی اش برای کمک به ما جهت زندگی کردن در این جهان و حل مشکلات و مسائل پیش رو میداند؛ «تجربه گرایی سازنده»^۳ که هدف اصلی علم را تولید نظریه های تجربی مناسب میداند. (پورمحمدی، ۱۳۹۲ ص ۱۳۸)

از نظر پلانتینگا آنچه خصوصیت اصلی علم را می سازد تلاش برای کشف حقیقت است، لذا واقعگرایی نظریه ای نزدیکتر به حقیقت علم است. اگر ماهیت علم را واقعگرایی و حقیقت جوئی بدانیم این خدا باوری است که می تواند تبیین درستی از امکان تحقق علم و واقع نمایی و کارایی ابزار و روشهای علمی برای کشف حقیقت ارائه دهد، نه طبیعت باوری. (پلنتگاه، ۲۰۱۱ ص ۳۴) او برای تبیین نظریه اش بار دیگر به انسان شناسی ادیان ابراهیمی متوسل می شود و نظریه خلقت انسان بر اساس تصویر الاهی را پیش میکشد.

از نظر مسیحیت، یهودیت و برخی از افکار اسلامی خدا دارای اوصاف و جنبه های مختلف است، از جمله علم مطلق، توان مطلق، خوبی مطلق و... اگر انسان بر اساس تصویر الاهی خلق شده است پس لاجرم او نیز باید علم یا توانایی آموختن داشته باشد. پس ما انسانها باید توانایی و قوای شناختی داشته باشیم. این قوای شناختی باید با جهان اطراف

-
1. Realism
 2. instrumentalism
 3. Constructive empiricism

هماهنگ باشد تا ما بتوانیم آن را بشناسیم. (پلاتینگا، ۱۹۹۶ ص ۳۲) علم چنان که (نوام چامسکی^۱) هم میگوید از هماهنگی میان حقیقت و توانایی علم سازی انسان به وجود می‌آید. در واقع، علم از راه به کارگیری قوای شناختی متعارف انسانی مثل ادراک حسی، حافظه، بینش پیشین، فرایند استقرا و از این دست قوا و فرآیندهای متعارف شناختی حاصل میشود. حتی ابزارهای پیشرفته که به شناخت ما عمق می‌بخشند نیز بر اساس و به کمک همین قوای اساسی شناختی به وجود آمده‌اند. پس خداوند قوای شناختی ما را به گونه‌ای آفریده که با آن میتوانیم جهان اطراف را بشناسیم و با اعتماد به آن علم ایجاد کنیم. بنا بر این خدا باوری به راحتی منبع علم و قابل اعتماد بودن آن را توجیه میکند (مهدوی نژاد، ۱۳۸۴، ص ۳۴)

پلاتینگا معتقد است که بین خدا باوری دینی و علم هماهنگی وجود دارد. برای مثال، گالیله^۲ دست به آزمایشی زد تا بفهمد سخن ارسطو در اینکه جسم سنگین سریعتر از جسم سبک به زمین میرسد درست است یا نه. وقتی او از برج پیزا^۳ دو تا سنگ سبک و سنگین را رها کرد و مشاهده کرد که همزمان به زمین میرسند، نتیجه‌ای که عایدش شد فقط این نبود که ارسطو در آن روز اشتباه میکرد یا آزمایش ما فقط در آن روز درست است و اکنون بعد از دو هزار سال ممکن است چیزهای سنگین زودتر از چیزهای سبک به زمین برسند، بلکه نتیجه‌ای که گرفته می‌شود این است نظریه ارسطو به طور کلی نادرست است. یا وقتی ما با آزمایشاتی به صحت نظریه جاذبه نیوتن میرسیم آن را فقط برای دوره زمانی خاص یا مکانی خاص معتبر نمیدانیم بلکه آن را به نحو کلی تعمیم میدهیم. نتیجه این است که خدا ما انسانها را طوری آفریده است که از استقرا استفاده میکنیم و جهان را طوری آفریده که استدلال استقرایی در آن موفق است از این جهت میان لوازم ضروری علم جدید و خدا باوری هماهنگی عمیق وجود دارد. (پلاتینگا، ۲۰۱۱ ص ۲۹۶)

1. Noam Chomsky
2. Galileo
3. Torre pendente di Pisa

بر اساس آنچه بیان شد، دیدگاه الوین پلانتینگا درباره رابطه علم و دین هماهنگی بین آنها خصوصیتی که پلانتینگا درباره ماهیت علم برمی شمرد واقع گرایستی است. از نظر او علم به دنبال کشف حقیقت است و دین نیز از روش دیگر به کشف حقیقت می پردازد. وی دیدگاه های دیگری را که درباره ماهیت علم وجود دارد فقط نام برده و چندان آنها را توضیح نمی دهد؛ آنها را نظریه هایی میداند که ماهیت و هدف اصلی علم را دنبال نمی کنند. توضیحاتش درباره واقع گرایستی در این حد است که خصلت اصلی علم صدق محوری و حقیقت جویی است و برای تایید دیدگاهش نقل قول هایی از بزرگان علم ذکر می کند. ادعای پلانتینگا در اینجا این است که خدا باوری همراهی بیشتری با این خصلت علم دارد تا طبیعت باوری. شاید مهم ترین عامل برای تحقق خصلت واقع گرایانه علم وجود قابلیت و توانایی رسیدن به واقعیت در انسان باشد که به باور پلانتینگا خدا باوری به بهترین نحوی بر این ویژگی انسانی تاکید دارد. از جمله دیگر خصوصیات علم قانونمند بودن و پیشبینی پذیر بودن آن است که از نظر پلانتینگا به بهترین وجهی بر اساس خدا باوری تبیین می شود. این جا است که پلانتینگا از کتاب مقدس بیرون آمده است و دلیل های عقلی خودش را به متون دینی نسبت می دهد و نمی تواند از متون دینی برای اثبات نظریه خودش استفاده کند.

پلانتینگا تعدادی از نظریات علمی را بررسی می کند که برخی دانشمندان و فلاسفه آنها را ناقص هایی برای باورهای دینی به شمار می آورند؛ نظریاتی از قبیل تکامل داروینی، فیزیک نیوتنی، مکانیک کوانتومی و برخی نظریات روانشناسی تکاملی. در بررسی دقیق هر یک از این نظرها، پلانتینگا نشان میدهد بخشی از این آراء، که بر ضد باور به وجود خداست، صرفاً افزون های متافیزیکی و غیرعلمی است، که ریشه طولانی در پیشفرض الحاد و طبیعت گرایستی دارد.

پلانتینگا، در خصوص طبیعت گرایان همی گوید آنها نادرستی باورهای دینی را در پایه ی شواهد خود قرار میدهند و سپس نظریات علمی خود را پیش میبرند. با این روش،

جای شگفتی نیست که علم الحادی خود را ناسازگار با باورهای دینی ببیند. در آخر، پلانتینگا چنین نتیجه می‌گیرد که نادرستی و نامعقول بودن باورهای دینی در نظر طبیعت گرایان، مستقیماً متأثر از پیشفرض عدم وجود خدا است، که فلسفه‌ی طبیعت‌گرایی به آن پایبند است. تأمل در گفته‌های پلانتینگا نشان می‌دهد که وی بیش از آنکه سودای بازسازی علوم تجربی را بر اساس آموزه‌های دینی داشته باشد، نگران نفوذ الحاد در زیر پرچم علم جدید است. از نظر وی اگر پژوهش علمی در چارچوب تجربه‌ی محض صورت گیرد، بدون نیاز به آموزه‌های دینی، حقیقت مورد نظر را می‌نمایاند. اما اشکال در این است که وفا داری به چنین روشی، در عمل مشکل است و بسیاری از دانشمندان از پیش فرضهای الحادی برای تقویت فرضیه‌های خود استفاده می‌کنند؛ در چنین وضعیتی است که وی توصیه می‌کند عالمان دینی نیز از دانسته‌های دینی خود به جای پیش فرض‌های الحادی استفاده کنند. یعنی نوعی مقابله به مثل کنند در نتیجه هیچ روش جایگزین برای مسئله علم و دین در دیدگاه وی وجود ندارد. این در حالی است که در منابع اسلامی به وفور می‌توان یافت که از روش علمی استفاده شده است. بعضی دانشمندان معتقدند که دخالت باورهای دینی، یقیناً به تنازع می‌انجامد و احتمال دارد که تنش میان ایمان و عقل را به حداکثر برساند؛ زیرا مؤمن در جستجوی شکاف‌های مورد انتظار در تبیین علمی است مثلاً طرح نظریه خلقت دینی در برابر نظریه تکامل، کشمکش دائمی را میان مؤمنان طرفداران نظریه تکامل به دنبال دارد. (مک مولین، ۱۳۳۹ ص ۷۰).

پاسخ پلانتینگا این است که کتاب مقدس منبعی است که خداوند از طریق آن با انسانها سخن گفته است و مطالب بسیار برای گفتن دارد. کتاب مقدس در باره منشأ و هدف حیات سخن می‌گوید و علم نمی‌تواند در این زمینه با آن درگیر شود و دلیل تکامل در حدی نسبت به نتواند دلیل خلقت دینی را شکست دهد (پلانتینگا، ۱۹۹۱ ص ۳۲)

بنابراین نمی‌توان گفت که دخالت باورهای دینی اساساً تنازع ایمان و عقل را افزایش می‌دهد. تعارض میان ایمان و عقل یقیناً ممکن است روی دهد؛ اما احتمال وقوع آن کمتر از

هنگامی است که بررسی علمی را از احکام ایمانی جدا کنیم و بگذاریم که بطور دلخوا خود گسترش یابد (پلانتینگا، ۱۳۹۶)

در دیدگاه پلانتینگا بیش از آنکه به مسئله علم و دین از نوع خود متون دینی پرداخته شود به رابطه مؤمنان و علم پرداخته شده است و بی‌شتر نگران الحاد در مؤمنان است تا در متون دینی این در حالی است که در متون دینی مقدس تعارضات آشکار بین علم و دین وجود دارد که پلانتینگا به آنها اشاره نکرده است یا لاقلاً توجیهی برای آنها بیان نکرده است.

مسئله دیگر این است که اگر موضوع علم و دین را از نظر اسلام بررسی کنیم مستقیماً می‌توانیم به متون ان به جای مؤمنان بررسی کنیم که وجه تمایز این متون نسبت به کتب دینی مسیحی است که نه تنها تعارض بین متون دین اسلامی با علم نمی‌توان یافت بلکه راهکارهای معقول در صورت بروز تعارض در آنها یافت که بررسی آنها در جای خودش می‌طلبد و از عهده این تحقیق خارج است.

انتقاد دیگر این است که وی به علم خدا باورانه پایبند است و آن را در همه زمینه‌ها ساری و جاری میداند، در حالی که علم باید جهانشمول باشد و برای همه درهای گشوده داشته باشد؛ مانند جامعه‌شناسی. در نظر او، علم خدا باورانه هم برای همه (صرفنظر از هندو بودن یا ادیان دیگر) درهای گشوده دارد. این علم می‌خواهد پدیده‌ها را از منظر خدا باورانه تبیین کند و اگر بی‌خدایان نخواهند این نوع تبیین علمی را قبول کنند، باز هم جهانشمول خواهد بود. بنابراین علم پلانتینگا متکی به خدا است و بدون خدا علمی هم اگر باشد بدون فایده است در حالیکه در واقعیت اینطور نخواهد بود.

حال از پلانتینگا باید پرسید که این همه تنوع در زندگی بر روی کیهان از کجا آمده است؟ پلانتینگا با این استدلال که در ورای پدیده‌هایی مثل باد و زمین لرزه و ... قدرتی الهی وجود دارد، نظریه تکامل را که برای این پدیده‌ها قائل به یک خاستگاه طبیعی و فیزیکی است، رد می‌کند. انتقاد اینجاست که این نظریه تبیینی طبیعی برای پدیده‌های

می‌آورد که در یک صورت دیگر می‌توان آن را عمل خدا دانست. این نظریه‌ها فقط مثال‌هایی از پدیده‌های طبیعی می‌آورند؛ پدیده‌هایی که برخی مردم برای آنها قدرت مافوقی متصور می‌شوند. در نتیجه، این مسئله نمی‌تواند موجب رد یک نظریه علمی شود.

شاید بتوانیم بگوییم که علم اغلب با مشاهده و آزمایش و با پیش‌بینی‌های آزمون‌پذیر سروکار دارد، اما هیچ‌یک از اینها برای ماهیت علم ضروری نیست. زیرا اگر علم را به منزله‌ی فعالیتی نظام‌مند بنگریم که حقیقت را جستجو می‌کند، معقول است که هر کسی در چنین فعالیتی از تمامی دانسته‌های خود یاری بجوید. در این صورت، او می‌پرسد که چرا علمی را که از یافته‌های قطعی دین بر خواسته است در کشف حقایق دیگر به کار نبرند.

بنابر این تجربه شخصی و نفسی انگاشتن علم دینی نسبت به علم تجربی تلقی بدون دلیل خواهد بود. این در حالی است که در قرآن بیشترین تاکید برای دریافت حقیقت استفاده از علم است که در آیات قرآن به چشم می‌خورد. «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ» (رعد: ۱۶) در این جا قرآن نیز برای روشن شدن علم دینی از مثال استفاده می‌کند و مسئله علم را به بینا و نابینا تشبیه می‌کند و از آن به مانند تاریکی و روشنایی تعبیر می‌کند. موضوع آیه فوق استفاده از علم به معنی رایج و استفاده از ابزار حسی است. کارکرد آیه نیز ترغیب به استفاده از این ابزار برای کشف حقیقت است. نتیجه اینکه بینا و نابینا در دریافت حقیقت مساوی نیست قطعاً بینا با استفاده از ابزار حس برتر است همین طور در مقایسه روشنایی و تاریکی قطعاً روشنایی (با هر تفسیر) می‌تواند حقیقت را بهتر نمایان کند. در این جا مهم این است که این گونه آیات قرآن از روش تجربی برای روشن شدن حقیقت استفاده می‌کند. یعنی آیه در فحوای خود علاوه بر این مثال ظاهری از روش تجربی برخوردار است به این معنی که اگر این مثال را قبول ندارید بروید تجربه کنید و با علم تجربی فرق اینها را دریابد.

آیات دیگر «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ» (عنکبوت ۲۰) و «انظُرُوا

مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (یونس ۱۰۱) ناظر به استفاده از ابزار علمی برای کشف حقیقت است.

نتیجه اینکه تفاوت بین علم دینی مسیحی پلانتینگا و علم دینی اسلامی در استفاده قرآن از روش های علمی است. پلانتینگا به جای تبیین علوم تجربی بر اساس آموزه های دینی به نفوذ الحاد در علم پرداخته است. در نظر او چنانچه پژوهش علمی در چارچوب تجربه‌ی محض صورت گیرد، بدون نیاز به آموزه های دینی، حقیقت مورد نظر را می نمایاند. به عقیده او اشکال در این است که چنین روشی، از پیش فرض های الحادی برای تقویت فرضیه های خود استفاده می کند؛ در چنین وضعیتی است که وی توصیه می کند عالمان دینی نیز از دانسته های دینی خود به جای پیش فرض های الحادی استفاده کنند. وی اصل را بر این گذاشته است که روند معمولی ساختار ادراکی آدمی اذعان به وجود خدا را در پی دارد؛ اما سوء فهم ها منشأ الحاد می شود. همانطور که در آیاتی چند به طور نمونه بیان شد، علم دینی بر اساس متون اسلامی خود از روش های علمی برای کشف حقیقت استفاده می کند در نتیجه دچار چنین مشکلاتی در آن به وجود نخواهد آمد و این تفاوت بین علم دینی پلانتینگا و علم دینی اسلامی است.

نتیجه گیری

تعارض علم و دین که امروز در جهان مسیحی غرب و در سایر جوامع متجدد به عنوان یک اصل مسلم پذیرفته شده است. تنش جدی بین علم و دین با قضیه گالیله برجسته شد که تعارض میان این دو در حوزه ستاره شناسی رخ داد. دیدگاه گالیله به نوعی تقابل میان نگاه کلیسا و علم در تلقی عمومی از این جریان این بود و با نظریه تکاملی داروین به اوج خود رسید. پلانیتینگا معتقد است که این تعارضات نه واقعی بلکه سطحی است. زیرا نظریه تکامل دارای مقدمات و پیش فرضهای نادرست است. حتی اگر نظریه تکامل یا نظریه های علمی دیگر در علم معاصر با باور خدا پرستانه ناسازگار باشند، به این معنا نیست که آموزه های دینی غیر عقلانی یا تضمین نشده اند (پلانیتینگا، ۲۰۱۱ ص ۹) تعارضات مهم در زمینه یافته های علوم تجربی در زمینه عمر زمین، منشأ حیات، تنوع حیات، خلقت انسان و روند تکامل بوده است. پلانیتینگا در خصوص تضاد دین و علم در مسئله آفرینش (خلقت دفعی و تدریجی) معتقد است که این گونه موارد تعارض را به اثبات نمی رساند زیرا داده های تجربی در این زمینه ها با قطعیت و شواهد کافی همراه نیست و حتی خود این اندیشمندان نیز در باره آنها اختلاف دارند پلانیتینگا یک مثال می زند تا نشان دهد که می شود هر دو نظریه را پذیرفت. برخی گفته اند که نور ذره است و برخی گفته اند که موج است. نظریه پردازان کوانتوم، میگویند نور هم ذره است و هم موج است. در باره سایر تضاد های ادعایی بین علم و دین هم همینطور است. در نظر پلانیتینگا با دلایلی که بیان شد نه تنها بین علم و دین تضادی نیست بلکه هماهنگی نیز وجود دارد. مشکل پلانیتینگا در حل تعارض این است که هیچ گاه نمونه های را برای هماهنگی علم و دین از کتاب مقدس نمی آورد بلکه تنها به نقش پدیده خدا باوری در علم می پردازد که آنهم رویکرد عقلی و فلسفی دارد. به همین جهت دریافت های پلانیتینگا از دین محدود بوده و فقط نگاه فلسفی به خدا باوری دارد. اگرچه وی مدعی حل تضاد علم و دین در تمام ادیان است اما مطالعات وی در زمینه اسلام نیز اندک است که با آن همخوانی ندارد.. زیرا در اسلام می توان مستقیم از داده های وحیانی به جای دخالت مؤمنان از متن سود جست.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. باربور، ایان، ۱۳۹۲. دین و علم، ترجمه: پیروز فطوریچی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. براون، کالین، ۱۳۷۵. فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهه وس میکائیلیان، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. پورمحمدی، نعیمه، ۱۳۹۲. کتابشناسی تحلیلی پلانتینگا، خانه کتاب.
۴. جوادی، محسن، ۱۳۸۷. پژوهشی روش شناسی علوم انسانی، مجله فصل نامه علمی، شماره ۵۷.
۵. جوادی، محسن، ۱۳۸۱. الوین پلانتینگا و معرفت شناسی اصلاح شده، پژوهشهای فلسفی - کلامی، شماره ۱۲-۱۱.
۶. رسول پور، رسول و جلو خانی، ۱۳۹۴. روح انگیز، پلانتینگا و مسأله تعارض میان علم و دین، اشارات، شماره ۳.
۷. شبلی نعمانی، محمد، ۱۳۸۶. علم کلام جدید، ترجمه فخر داعی گیلانی. انتشارات اساطیر.
۸. شکوهی پور، مطهره و محمد، کیوانفر، ۱۳۹۸، بررسی استدلال تکاملی پلانتینگا علیه طبیعت باوری و نقد سوسا و پاسخ پلانتینگا، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز دوره ۱۹، شماره ۲.
۹. عظیمی، حسن، ۱۳۸۳. معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه پلانتینگا، تربیت مدرس دانشگاه قم.
۱۰. فقیهی فاضل، مرضیه، ۱۳۹۶. الهیات طبیعی و رابطه علم و دین از منظر پلانتینگا، پژوهش نامه فلسفه دین (نامه حکمت) پاییز و زمستان شماره ۳۰.
۱۱. رضایا شیرازی، حمید، باز خوانش فرضیه ثبوت (فیکسیسم) با فرضیه تکامل انواع (ترانسفورمیسم) و ارتباط آن با رویکرد قرآن کریم، فصلنامه مطالعات قرآنی، پاییز، ۱۳۹۹ ه ش؛
۱۲. رضایا شیرازی، حمید، واکاوی مناسبات علم و دین در نگاه هانس کونگ، فصلنامه پژوهشهای اعتقادی - کلامی، بهار، ۱۳۹۴ ه ش؛
۱۳. رضایا شیرازی، حمید، «قرآن و نظریه فرگشت ارزیابی نظریه کلارک بر پایه دیدگاه علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی»، فصلنامه علوم قران و تفسیر معارج، زمستان ه ش؛ ۱۳۹۶.
۱۴. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۷۳) موضع علم و دین در خلقت انسان، تهران نشر آرایه.

۱۵. مبینی شورکی، علی محمد، ۱۳۸۳. عقلانیت باور دینی از دیدگاه پلانتینگا، مؤسسه آموزشی امام خمینی.

۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۲. رابطه علم و دین، مؤسسه پژوهشی امام خمینی.

۱۷. مقری، محسن، ۱۳۹۴. تحلیلی انتقادی بر علم دینی پلانتینگا، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز دوره ۱۵، شماره ۴

۱۸. مهدوی نژاد، محمدحسین، ۱۳۸۴. دین و دانش: بررسی انتقادی مسئله تعارض علم و دین، دانشگاه امام صادق

۱۹. میر بابا پور، سیدمصطفی، ۱۳۹۶، رابطه علم و دین در دیدگاه اول پلانتینگا، معرفت کلامی، سال هشتم، شماره اول.

منابع انگلیسی

1. Plantinga, Alvin (1996). Darwin, Mind and Meaning, http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles.
2. White, A.D. A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom, New York: D.Appleton and Co., 1898.
3. Plantinga, Alvin. 2011. Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism. Oxford: Oxford University Press.
4. Rezanian Shirazi, Hamid, "Religion and Science; a philosophical study," Concept publisher, 2012, India
5. Wilber, Ken (2000), The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion, in: The Collected Works of Ken Wilber, Boston: Shambhala, Vol. 8: 81- 269, 188pp.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۶ - ۱۱۷

سلوک و شریعت

رضا رمضانی گیلانی^۱

چکیده

سلوک مبتنی بر شریعت و شریعت مولد سلوک تا شهود دارای اهمیت خاص و ضرورت علمی و عملی ویژه ای است، زیرا یکی از مسائل بنیادین در عرفان عملی نسبت شناسی سلوک و شریعت در سه مرحله قبل، حین و بعد از وصول می باشد که مسئله ای چالشی بوده و معرکه آرای اصحاب معرفت و ارباب معنویت و عرفان پژوهان شد. در نوشتار حاضر مسئله محوری تبیین نسبت سلوک و شریعت در مراحل مختلف سلوکی و جریان شهود است تا جایگاه شریعت در هندسه سلوک و مراتب وجودی سالک الی الله تا مقام وصول درک و دریافت شود. روش بحث نیز نقلی - عقلی با جانمایه عرفانی است که پس از تبیین مفهومی هر کدام از سلوک و شهود، دستاورد مقاله در اثبات و ایضاح شریعت بعنوان منبع معرفت، میزان کشف و شهود، تأمین باید و نبایدهای سلوکی سالک در همه مراتب معنوی و فتوحات غیبی تا مقام فناء و بقای بالله ظهور یافته و دو دیدگاه سقوط تکلیف و تفکیک شریعت از طریقت و حقیقت را مورد نقادی قرار داده است.

واژگان کلیدی

سلوک، شهود، شریعت، سقوط تکلیف، طریقت و حقیقت.

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم، قم، ایران.

طرح مسأله

سلوک عرفانی از اهمیت و حساسیت خاصی برخوردار است و هرگاه با شریعت قرین شده و سلوک شریعت مدارانه مطرح شود اهمیت و حساسیت آن چندبرابر خواهد شد. زیرا «سلوک عرفانی»، بدون التزام عملی به شریعت، منتج به نتیجه سلوکی نخواهد شد. بدین جهت در ساحت سلوک با مسائلی چون: ۱- سلوک منهای شریعت ۲- سلوک باضافه شریعت تا مراحل سلوک ۳- سلوک منهای شریعت در مقام شهود یا حین وصول ۴- سقوط شریعت یا تکلیف بعد از شهود مواجهیم که نه تنها در عرفانهای نوپدید و سکولار (سلوک منهای شریعت یا شریعت گریز) بلکه در عرفانهای صوفیانه (برخی از فرق صوفیه و جمله صوفیه، مسئله لزوم شریعت تا مراحل سلوک) و بالاتر در برخی سلوک گرائی روشنفکرانه و مدرن مسئله تفکیک گوهر از صدف و در نتیجه معنویت و گوهر بدون صدف و هسته منهای پوسته و در برخی جریانهای انحرافی تصوف و عرفان اسلامی تفکیک شریعت از طریقت و شریعت از حقیقت روبرو هستیم و این همه مسئله تبیین ترابط مستمر و دیالکتیکی سلوک و شریعت را دارای ضرورت و اولویت خاصی می‌کند. این است که بیان و اثبات لزوم شریعت گروی برای همه اصحاب سیر و سلوک از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد و «سقوط تکلیف» نه تنها در هیچ مرتبه‌ای از مراتب و هیچ منزلی از منازل معنوی - سلوکی، اعتبار ندارد بلکه تکلیف در مراحل بالاتر و برتر سلوکی، بیشتر و وظایف، دشوارتر می‌شود و افراد هر چه به خداوند تقرب بیشتری داشته باشند، تکالیف سنگین تری خواهند داشت؛ زیرا به تعبیر اهل معرفت "حسنات ابرار، سیئات المقربین" (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۱۵، ص: ۲۸۵) از دیدگاه عرفان اصیل اسلامی و سلوک و حیانی سلوک فاقد شریعت، سلوک نیست، بلکه سراب و موجب ضلالت و فساد است و فرجامی جز ندامت و پشیمانی ندارد، همانگونه که علی علیه السلام فرمود: «أَلَا وَ إِنَّ شَرَائِعَ الدِّينِ وَاحِدَةٌ وَ سُبُلُهُ قَاصِدَةٌ مَنْ أَحَدَ بِهَا لِحَقَّ وَ عَنِمَ وَ مَنْ وَقَفَ عَنْهَا ضَلَّ وَ نَدِمَ» (نهج البلاغه، ص ۱۷۶) و نیز همان بزرگوار التزام به کتاب خدا را یکی از شاخص‌های مؤمنان قلمداد کرده و فرموده است: «مؤمن، ملتزم به کتاب خداست و زمام خود را به قرآن سپرده و قرآن را هبر و راهنمای اوست، هر جا قرآن و معارف گرانسنگ آن فرود آید، فرود

می آید و هر جا که قرآن منزل کند، مؤمن هم منزل می کند و قرآن برای خیر و خوبی، هیچ هدفی را فراروی انسان قرار نمی نهد مگر آنکه مؤمن دستیابی به آن را وجهه همت خود قرار می دهد، و هیچ منزلتی را ترسیم نمی کند مگر آنکه آن را قصد می کند" (نهج البلاغه - خ ۸۶). چنانکه ابن عربی نکته نغز و پرمغزی را در حاکمیت گفتمان شریعت در سلوک تا شهود مطرح کردند که: کُلُّ عِلْمٍ حَقِيقَةٌ لِحَاكِمٍ لِلشَّرِيعَةِ فِيهَا بِالرَّدِّ، فَهُوَ صَحِيحٌ وَ اَلَا فَلَا يَعْوَلُ عَلَيْهِ. (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ۶۹) و سید حیدر نیز آورده اند: «شریعت نام و عنوان است برای وضع الهی و شرع نبوی از حیث بدایه و طریقت اسم آن است از حیث وسط و حقیقت به لحاظ نهایت و شریعت اسم جامعی است برای همه مراتب چه این که مرتبه اول مرتبه عوام و مرتبه دوم، مرتبه خواص و مرتبه سوم مرتبه خاص الخاص است.» (آملی، ۱۳۸۲ ص ۳۵۰-۳۵۱) و التزام به شریعت تنها با انجام واجبات و ترک محرمات، تحقق نمی یابد و آدمی را در زمره «متقین» که در حقیقت عارفانند، قرار نمی دهد مگر آنکه برای پرهیز از در افتادن در آنچه از دیدگاه شریعت ممنوع است، حتی از اموری که ممنوع نیستند نیز پرهیزد؛ چنان که از رسول خدا (ص) نقل شده است که فرمود: «لَا يَبْتَغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَذَرًا مِمَّا بِهِ الْبَأْسُ» (حرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۶۰) بر اساس آموزه های نبوی (ص) کسی که در عمل، ملتزم به آموزه های قرآن نیست و آنچه را قرآن، حرام کرده، حلال می شمرد، اساساً به قرآن ایمان نیاورده است تا چه رسد به اینکه سالک و رهرو کوی دوست به شمار آید. پیامبر اعظم (ص) فرمود: «مَا آمَنَ بِالْقُرْآنِ مَنْ اسْتَحَلَّ حَرَامَهُ» (همان، ص ۵۶) علی (ع) امام خمینی (رض) نیز که شاگرد مکتب اهل بیت (ع) است، بر لزوم عمل به ظاهر شریعت و ابتنای سلوک بر شریعت تأکید کرده اند: «بدان که هیچ راهی در معارف الهیه پیموده نمی شود مگر آن که ابتدا کند انسان از ظاهر شریعت، و تا انسان متأدب به آداب شریعت حقه نشود، هیچ یک از اخلاق حسنه از برای او به حقیقت پیدا نشود، و ممکن نیست که نور معرفت الهی در قلب او جلوه کند، و علم باطن و اسرار شریعت از برای او منکشف شود، و پس از انکشاف حقیقت، و بروز انوار معارف در قلب نیز متأدب به آداب ظاهره خواهد بود، و از این جهت دعوی بعضی باطل است که «به ترک ظاهر، علم باطن پیدا شود» یا «پس از پیدایش آن، به آداب ظاهره

احتیاج نباشد" و این از جهل گوینده است به مقامات عبادت و مدارج انسانیت» (خمینی {امام}، ۱۳۷۳، ص ۷) و اهل باطن بدانند که وصول به مقصد اصلی و غایت حقیقی، جز تطهیر ظاهر و باطن نیست؛ و بی‌تشبّه به صورت و ظاهر، به لبّ و باطن نتوان رسید؛ و بدون تلبّس به لباس ظاهر شریعت، راه به باطن نتوان پیدا کرد؛ پس در ترک ظاهر ابطال ظاهر و باطن شرایع است؛ و این از تلبیسات شیطان جنّ و انس است. (خمینی {امام}، ۱۳۶۹، ص ۷۶) استاد جوادی آملی نیز در مقدمه سرالصلوه حضرت امام خمینی (ره) می‌گوید: حضرت امام (ره) در تعلیقه بر شرح فصوص چنین می‌فرمایند: «طریقت» و «حقیقت» جز از راه «شریعت» حاصل نخواهند شد، زیرا ظاهر راه باطن است ... کسی که چنین می‌بیند که با انجام تکلیف‌های الهی باطن برای او حاصل نشد، بداند که ظاهر را درست انجام نداد. و کسی که بخواهد به باطن برسد بدون راه ظاهر، مانند برخی از صوفیان عوام، او هیچ دلیلی از طرف خداوند ندارد.» (جوادی آملی، ۱۳۶۹، ص ۲۲). به تعبیر استاد جوادی آملی: "اگر عارفان در سیر و سلوک، تابع شریعت و ولایت اهل بیت علیهم السلام باشند و راه صحیح را طی کنند، گوشه‌ای از علم شهودی انبیاء و اولیا به آنها می‌رسد" (جوادی آملی، عبد الله، ۱۳۸۶، ص ۲۴۸) و اگر تهذیب و تزکیه، برخلاف مسیر شرع باشد، ریاضتی باطل است. سیر و سلوک جز با انجام واجبات و مستحبات از یک سو و ترک محرّمات و مکروهات، از سوی دیگر، قابل قبول نیست و بازدهی ندارد (جوادی آملی، عبد الله، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۹۵) و یقین در آیه «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»، یقین معرفتی است و تفسیر آن به مرگ، از باب جری و تطبیق است؛ و تفسیر آن این است که یکی از منافع عبادت، یقین است و رسیدن به یقین، جز از راه عبادت و بندگی، امکان ندارد (جوادی آملی، عبد الله، ۱۳۸۶، ص ۶۹) در عرفان اسلامی برای اصناف انسانی از اهل ایمان، اهل احسان و اهل ایقان شریعت هست که مناسب حال و مقام آنان است و لذا "حسنات الابرار سیئات المقربین" معنا و مبنای عمیق عقلی پیدا می‌کند. بنابراین مسئله محوری نوشتار حاضر این است که در معارف عرفانی اصیل سلوک و شریعت چه نسبتی دارند و آیا سالک می‌تواند در مراحل سلوک از سیر شهودی یا بعد از شهود فارغ از شریعت شده و نظریه سقوط تکلیف معنادار و منطقی هست؟ در هر حال در باب سلوک

مبتنی بر شریعت کتب و مقالات مستقل و غیرمستقل فراوانی نوشته شد و در برخی نوشته ها سوالات و شبهات مطرح نیز پاسخ داده اند، لکن نوشتار حاضر تبیین و تثبیت شریعت در مراتب و مقامات براساس هندسه سلوکی مبتنی بر منابع وحیانی است که در منابع پیشین به صورتی که در این مقاله پرداخته ایم بدان توجه نشد. مقاله حاضر عهده دار بیان و تبیین نسبت مستمر سلوک و شریعت در همه مراحل سلوک تا شهود بوده و هدف نوشتار نیز نقد ایجابی - سلبی نظریه سقوط تکلیف و تفکیک شریعت از طریقت و حقیقت است که چگونگی تحقیق و تدوین آن براساس تبیین مفاهیم کلیدی، بیان منزلت شریعت در معارف عرفانی اعم نظری و عملی و منبع حصول معرفت و وصول به شهود یا لقای رب با چشم دل و قرب حقیقی - وجودی به حق سبحانه و تخلق باخلاق الهی و رنگ و رائحه خدائی یافتن است.

۱. مفهوم شناسی

شناخت دقیق و همه جانبه مفاهیم مهمترین مانع مغالطات لفظی و معنوی در حوزه معرفت است، زیرا تلقی و تصور درست از مفاهیم می تواند جلوی انحراف از مسیر و تحریف محتوایی را بگیرد و به همین وزن است که اهل منطق و فلسفه گفته اند "تصدیق بلا تصور محال است" بنابراین هرگونه تصدیق ایجابی یا سلبی در تحقیق مورد نظر ما متفرع بر درک و دریافت صائب و صادق از مفاهیم سلوک و شریعت است.

مفهوم سلوک

سیر و سلوک دو واژه اند که در این ترکیب هر یک معنای خاص خود را دارند. سلوک به معنای حرکت کردن و سفر کردن است و این سفر مستلزم رفتن از جایی به جایی دیگر نیست. به بیان دیگر مکانی نیست و مکانی است یا حرکتی درونی و رفتن از منزلی معنوی به منزلی دیگر و از مقامی معنوی به مقامی دیگر است، هر چند گاهی با سفر ظاهری نیز همراه می شود. واژه ی "سیر" نیز گرچه در لغت به معنای سفر کردن آمده است، اما وقتی به همراه سلوک به کار می رود و "سیر و سلوک" گفته می شود به معنای دیدن است. پس سیر و سلوک یعنی دیدن و رفتن. سالک با دیدن و نگرش و بینش باطنی - ملکوتی حرکت کرده و کنش گری خواهد داشت و کنش ها، اعمال و حرکات او نیز

تجربه‌ها و نگرش‌ها و بینش‌های جدیدتری برای او به ارمغان می‌آورد. سالک را اهل سلوک و نیز اهل طریقت هم می‌نامند. البته طی مراحل طریقت در هر نوع سیروسلوک، مستلزم شناخت چهار امر است: ۱- راه ۲- رونده ۳- مقصد ۴- راهنما. از آتجائی که قطع علایق ماده بسیار صعب و دشوار است، زاد و توشه این سفر روحانی، مجاهده و ریاضت نفسانی است. بامجاهدت، اندک اندک رشته‌های علقه عالم کثرت را پاره کرده و از عالم طبع سفر می‌کند. و هنوز از خستگی راه نیاسوده، وارد عالم برزخ که کثرت انفسیه است، می‌شود. در این جا به خوبی مشاهده می‌کند که ماده و کثرات خارجی در درون خانه طبع او چه ذخایری به ودیعت نهاده بودند. این‌ها همان موجودات خیالیه نفسانیه هستند که از برخورد و علاقه به کثرات خارجی به وجود آمده و جزء آثار و ثمرات و موالید آن به حساب می‌آیند. این خیالات مانع از سفر او می‌شوند و آرامش او را می‌گیرند و چون سالک، ساعتی بخواهد در ذکر خدا بیارمد ناگهان چون سیل بر او هجوم آورده و قصد هلاک او را می‌کنند. مسافر راه خدا و طریق خلوص و عبودیت حق، از این دشمنان نمی‌هراسد؛ دامن همت بر میان می‌بندد و به یاری آن نغمه قدسیه راه مقصد را در پیش می‌گیرد و از عالم خیالات که او را «برزخ» نامند خارج می‌شود. ولی سالک باید بسیار بیدار و هشیار باشد که در زوایای خانه دل، چیزی از این خیالات به جای نمانده باشد، زیرا داب این موجودات خیالیه، این است که در موقع بیرون کردن آنها، خود را در گوشه و زوایای مخفیة دل پنهان می‌کند، به طوری که سالک فریب خورده گمان می‌کند از شر آنها خلاص شده و از بقایای عالم برزخ چیزی با خود همراه ندارد؛ ولی آن هنگام که مسافر به چشمه حیات راه یافته و می‌خواهد از عیون حکمت سیراب شود ناگهان بر او تاخته و با تیغ قهر و جفا، کارش را می‌سازند" (ر.ک: حسینی تهرانی، ۱۴۲۱، ص ۲۵-۲۷)

استاد جوادی آملی می‌فرماید: "عارف که کمال را در رسیدن می‌داند نه در فهمیدن، برای وصول به مقصد اصلی و عرفان حقیقی، عبور از یک سلسله منازل و مراحل و مقامات را لازم و ضروری می‌داند و نام آن را «سیر و سلوک» می‌گذارد. سیر و سلوک عبد به سوی خدا، سیری عمودی است؛ نه افقی و منظور از «عمودی» در این جا، عمودی در هندسه الهی است، نه در هندسه طبیعی؛ یعنی به «مکانت برتر» راه یافتن است، نه به «مکان

برتر) رفتن. از این رو زاد و توشه ای طلب می کند تا انسان را در سیر به مکان برتر کمک کند. خداوند از سیر و سلوک به عنوان یک سفر صعودی و عمودی یاد می کند و می فرماید: "یرفع الله الذین امنوا منکم و الذین اتوا العلم درجات" (مجادله-۱۱) کسی که سیر صعودی کند، «مرتفع» می شود و ذات اقدس اله از این سیر به «رفع» یاد می کند، چنانکه در سوره «فاطر» از این سیر به «صعود» تعبیر شده است: "الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه" (فاطر-۱۰) بنابراین، از این دو تعبیر «رفع» و «صعود»، معلوم می شود که سیر و سلوک، عمودی و مکان طلبی است، نه افقی و مکان خواهی؛ چون سیر به طرف مکان، گرچه مکان برتر باشد باز افقی است؛ نه عمودی و خدا از رفعت کسانی مانند حضرت ادریس (علیه السلام) که این سفر را پشت سر گذاشته اند، چنین یاد می کند: "و رفعا مکانا علیا" (مریم-۵۷) که منظور از آن، مکانت عالیه است، نه مکان صوری و ظاهری، و ذات اقدس خداوند در وصف خود نیز به عنوان کسی که دارای درجات رفیع است یاد می کند: "رفیع الدرجات ذو العرش" (غافر-۱۵) بنابراین، سیر الی الله یعنی سیر به طرف درجات رفیع، و مومنان، از درجات رفیع و عالمان، از درجات برتر و بیشتری برخوردارند و «کلمه طیب» هم به آن سمت صعود می کند، و چون کلمه طیب که همان معرفت و عقیدت صائب است، با روح عارف معتقد عجین می گردد، بازگشت صعود عرفان و عقیده صائب به صعود عارف معتقد است" (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۱، ص ۲۲۳-۲۲۴) بنابراین سیر و سلوک در عرف عرفان عمودی و طولی از ماده به معنا و از ملک به ملکوت تا مقام شهود و وصول به حق و قبر وجودی به اوست.

مفهوم شریعت

«شرع» ریشه در «شریعه» دارد که به معنای وارد شدن در آب و نوشیدن از آن است که در مورد حیوانات بکار می رود و در معنای ثانوی به معنای راه روشن گشوده شده است. این اصطلاح مجازاً به راه روشن و مشخصی اطلاق می شود که به سوی خدا رهنمون گردد یا به عبارت دیگر قانونی را گویند که خداوند برای هدایت بشر فرستاده است (چیتیک، ۱۳۸۹، ص ۸۴) و در جای دیگری می نویسند: «در هر حرکتی در حق هر موجودی، به حکم شرع بنگرید و با او براساس آنچه که شارع فرموده رفتار کنید با آنها براساس

واجب یا مستحب رفتار کنید و از آنها پافراتر نگذارید لذا در همه آنها مقام محمودی خواهید داشت، نزد خدا ایمن و محترم خواهید بود و واجد نور الهی خواهید شد» (چیتیک، ۱۳۸۹، ص ۵۲۱) به بیان دیگر شریعت به معنای مجموعه باید و نبایدها یا احکام فقهی اسلام است که در قالب وجوب، حرمت، اباحه، استحباب و کراهت، ظهور یافته است. در عرفان اهل بیتی سلوک بر مدار شریعت می‌گردد و سیر و سفر معنوی تنها بر فلک باید و نباید های الهی و وحیانی دور می‌زند، چه اینکه شریعت حقه محمدیه (ص) حامل و حاوی همه کمالات معنوی و مقامات سلوکی است و خط قرمز طی طریقت تا رسیدن به حقیقت همانا شریعت خواهد بود و شریعت دارای لایه‌ها و سطوح گوناگونی است که سالک را در همه مراحل سلوکی اش اداره می‌کند و در هیچ مرحله و منزلی او را مهمل و رها نمی‌سازد تا سرگردان شود. ابن عربی نیز بر این باورند که هیچ راهی برای ما جز آنچه که در شرع معین گشته وجود ندارد. اوسخن کسی را که خلاف این حقیقت ادعا کند از اساس باطل می‌داند: «فانه لا طریق لنا الی الله الا ما شرعه فمن قال بانّ ثمّ طریقا الی الله خلاف ما شرع فقولہ زور...» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲، ۳۶۶) و مقصود ما در این مقاله شریعت بمعنای خاص یعنی «احکام تکلیفی» و یا «فقه اصغر» و قوانین و باید و نبایدهای مربوط به حوزه اعمال و کنش و واکنش سلوکی انسان سالک است که البته از منبع زلال «وحی» و «سنت» معصومان (ع) استخراج و استنباط شده و آب حیات تکاملی آدمیان است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲۱، ص ۲۶۸ - ۲۶۹)

۲. شریعت متناظر با سطوح سلوک

هرگاه نسبت شریعت و سلوک را در تناظر با هم مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم، می‌یابیم که شریعت بدلیل انطباق با فطرت و تشریح درهماهنگی با تکوین از ظرفیت وسیع برای پوشش دادن هندسه سلوک تا شهود برخوردار می‌باشد. به تعبیر علامه طباطبایی رحمته الله اسلام یعنی راه فطرت و طبیعت همیشه راه حقیقی انسان است در زندگی وی و با این وضع و آن وضع تعبیر نمی‌پذیرد و خواسته‌های طبیعت و فطرت - نه خواسته‌های عاطفی و احساسی و نه خواسته‌های خرافی - خواسته‌های واقعی او سرمنزل فطرت و طبیعت، سرمنزل و مقر سعادت و خوشبختی اوست.... (طباطبایی، ۱۳۹۳، ص ۱۴) و در نسبت دین الهی با

فطرت انسان در جایی دیگر فرموده‌اند: «دین الهی تنها و تنها وسیله سعادت برای نوع بشر است، و یگانه عاملی است که حیات بشر را اصلاح می‌کند، چون فطرت را با فطرت اصلاح می‌کند و قوای مختلف فطرت در هنگام کوران و طغیان تعدیل نموده، برای انسان ریشه سعادت زندگی در دنیا و آخرتش را منظم و راه مادیت و معنویتش را هموار می‌نماید.» (همان ج ۲ ص ۱۶۸)

بنابراین شریعت و فطرت نسبت تام وجودی دارند و شریعت فطرت مدون و فطرت شریعت مکون است و خدای فطرت که خدای شریعت هم هست چون خالق انسان است انسان را بهتر از خود انسانها شناخته و برای تربیت و پرورش او «اسلام» را قرار داده است به تعبیر علامه طباطبایی (رضی): «دین عبارت است از روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تأمین کند و هم در عین حال با کمال اخروی و زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای تعالی موافق است ناگزیر چنین روشی باید در شریعتش قوانینی باشد که متعرض حال معاش به قدر احتیاج نیز باشد.» (همان ص ۱۹۵) بنابراین شریعت الهیه وسیله قرب انسان به سوی خدا و شکل‌گیری ملکات وجودی انسان در راستای لقای رب است و شریعت اسلام همه مسائل جزئی و کلی را در خصوص سیر تکاملی آدمیان به سوی خدا و مراتب وجودیشان بیان کرده است به هیچ دلیلی معارف اسلامی و آموزه‌های آن حقایق و اسرار باطنی دارد و چنان که حقایق ظاهری دارد و مردمانی که اهل اسلام‌اند احکام خاص خود، مردمانی که اهل ایمان‌اند احکام خاص خود و مردمانی که اهل «احسان» اند نیز احکام ویژه خود را دارند که خط قرمز و مشترک احکام همگان «انجام واجب و ترک حرام» است. چنانچه علامه فرمودند: «دین چیزی به غیر از سنت حیات، و راه و روش که بر انسان واجب است آن را پیشه کند تا سعادت‌مند شود نیست. پس هیچ انسانی هیچ هدف و غایتی ندارد مگر سعادت...» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶ ص ۲۶۷) و تکالیف الهی اموری است که ملازم آدمی است و مادامی که در این نشأه، یعنی در دنیا زندگی می‌کند چاره‌ای جز پذیرفتن آن ندارد، حال چه این که خودش فی حد نفسه ناقص باشد و هنوز به حد کمال وجودش نرسیده باشد و چه این که از حیث علم و عمل به حد کمال رسیده باشد... (همان، ج ۱۲، ص ۲۹۴) ناگفته پیداست که تکلیف هر انسانی چه

ناقص یا کامل، انسان متکامل یا انسان کامل مکمل باشد در حد و جودی و نوع شدن و تصعید تکاملی اوست و هر کسی را به اندازه توان وسعش و میزان دارایی و درجه تکاملی‌اش تکلیف کرده‌اند و مراتب و درجات الهیه برای پوشش دادن به همین مراتب وجودی انسانها مکلف است. (همان، ج ۲، ص ۶۸۴ - ۶۸۵) زیرا انسانها از حیث مرتبه علمی - معرفتی، مرتبه عملی - معنوی و سلوک عقلی - قلبی و سیر عرفانی با هم متفاوتند و شریعت اسلام که بر گفتمان توحید و اخلاص قرار گرفته است و توحید و اخلاص آن نیز بر عشق و محبت الهی قرار دارد و روش تربیتی آن بر خلاف روش تربیتی مکاتب بشری که نتیجه‌گرایی و آثار دنیوی و عاجل را جستجو می‌کنند و روش انبیای الهی هم که نیز بر نتیجه‌گرایی از نوع اخروی‌اش تکیه زده است بر اساس و روش جذبه و محبت الهی است. و لذا روش تربیتی - تکلیفی‌اش نیز بر اصل فطرت که کانون محبت الهی است (همان، ص ۳۵۸ و ۳۶۰) تعبیر و تفسیر شده است و می‌توان گفت روش تربیتی‌اش روش فطرت بر فطرت است که جوهره‌اش حب الهی است. چنین مکتب تربیتی - تکلیفی‌ای برای همه اصناف انسانها از انسانهای عوام و عادی در دینداری و تکامل معنوی تا انسانهای متوسط در سیر و سلوک الی الله و کمال علمی - عملی یعنی اصحاب یمین و ابرار و تا انسانهای عالی بلکه عالی در درجات قرب و جودی و انقطاع کامل علمی و عملی احکام و شریعت خاص به خود را دراست و افراد این اصناف نیز که با هم در درجه تکاملی متفاوتند نیز دارای احکام مخصوص بر اساس شریعت حقه اسلام هستند.

۳. جایگاه شریعت در هندسه سلوک معنوی

شریعت اسلام همه روش‌ها و مکانیسم عبور از ماده به معنا و گذر از اعتباریات به حقایق را در قالب شریعت نشان داده است، علامه طباطبایی (رض) می‌نویسند: «مراقبت کامل اعمال دینی از قبیل طاعات و عبادات، همان مرحله عمومی تقوی دینی را نتیجه می‌دهد و بس. و نیز روشن می‌شود که سیر در مراتب بعدی کمال و ارتقاء و عروج به مدارج عالیه سعادت باطنی، دلیل و رهبری می‌خواهد که انسان با هدایت و راهنمایی وی، قدم در راه گذاشته، به سیر پردازد و در امتداد مسیر، زمام طاعت را به دست وی بسپارد و البته متبوعیت و مطاعیت (دستورات) وی نیز در زمینه مراعات کامل متن شریعت خواهد

بود، نه دستوراتی که به حسب شرع، مجاز شناخته نشده باشد و حلالی را حرام کند یا حرامی را حلال نماید.» (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۵۵) یا در رساله‌الولایه، با شفافیت و جامعیت هر چه تمام‌تر می‌نویسند: «وإنَّ شریعة الاسلام لم تهمل مثقال ذرة من السعادة و الشقاوة الا بیئتھا، و لا شیئاً من لوازم السیر الی الله سبحانه یسیراً او خطیراً الا اوضحتها... و ممّا یظهر أنّ حظّ کل امرء من الکمال بمقدار متابعة للشرع و قد عرفت أنّ هذا الکمال أمر مشکک ذو مراتب، و نعم ما قال بعض اهل الکمال: إنّ المیل من متابعة الشرع الی الرياضات الشاقّة فرار من الاشق الی الاسهل. فإنّ اتباع الشرع قتل مستمرّ للنفس دائمی مادامت موجوده و الرياضة الشاقّة قتل دفعی و هو أسهل ایثاراً. و بالجمله: فالشرع لم یهمل بیان کیفیة السیر من طریق النفس». (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶) در متن یاد شده نکات مهم ذیل را مطرح شد:

۱. شریعت اسلام هر آن چه برای سیر الی الله لازم است طرح و ارائه کرده‌اند.
۲. بهره هر کس از کمال و سلوک و شهود به مقدار تبعیت او از شرع مقدس است.
۳. ریاضت‌های بشری قتل نفس دفعی و آسان است اما تبعیت از شریعت و التزام به آن در طول عمر قتل نفس تدریجی و دشوار است. علامه طباطبایی بر آن است که عرفان در نهاد و نهان وجود انسان ریشه دارد و غریزه واقعی‌گرایی انسان او را به جذب و انجذاب در برابر کمال مطلق وا می‌دارد و وجود مقیدش را به وجود مطلق متصل می‌کند.

۴. مراتب سلوک معنوی شریعت‌گرا

انسانها در مسیر استکمالی خویش بر محور میزان معرفت و مجاهدت سه درجه دارند: ۱. انقطاع تام از عالم مادی و اعتباریات یافته‌اند (مقربین) (گروه تام الاستعداد) ۲. انقطاع ناقص از طبیعت به سوی ماورای طبیعت پیدا کرده‌اند. (اصحاب یمین - ابرار) ۳. انقطاعی نیافته‌اند و گرفتار گرداب و ویل مادیت شده‌اند (اصحاب شمال). اما بر اساس اعتقادات صحیح و واقعی که دارند به استثنای گروه معاند و ملحد در نوسان هستند. عمده فرقهائی که بین آنها وجود دارد و به ریشه علمی - عملی آنها برمی‌گردد را بر اساس احکام و شریعت مخصوص به آنها در امور واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تدبیر و تربیت می‌نماید و مناسب حال اسلام، ایمان، احسان، معاشرت، صداقت، خلّت احکامی صادر

کرده است و احکام الهی ظاهر، باطن، آداب و اسرار دارد چنان که برای محبت، عشق، وجد، وله، شیدایی و آن چه که «فنا» نامیده می شود نیز احکامی صادر کرده است و حکم هر یک نیز ویژه خود اوست و به غیر آن سرایت نمی کند.

بنابراین شریعت الهیه عامل وسیله قرب انسان به سوی خدا و شکل گیری ملکات وجودی انسان در راستای لقای رب است و شریعت اسلام همه مسائل جزئی و کلی را در خصوص سیر تکاملی آدمیان به سوی خدا و مراتب وجودیشان بیان کرده است به هیچ دلیلی معارف اسلامی و آموزه های آن حقایق و اسرار باطنی دارد و چنان که حقایق ظاهری دارد و مردمانی که اهل اسلام اند احکام خاص خود، مردمانی که اهل ایمان اند احکام خاص خود و مردمانی که اهل «احسان» اند نیز احکام ویژه خود را دارند که خط قرمز و مشترک احکام همگان «انجام واجب و ترک حرام» است. به تعبیر علامه طباطبایی رحمته الله علیه: «کسی که خدا را دوست می دارد، باید به قدر طاقت و کشش ادراک و متصورش از دین او پیروی کند و دین نزد خدا اسلام است و اسلام همان دین است که سوی خدا مردم را به سوی آن می خوانند و انبیاش و رسولانش به سوی آن دعوت می کنند و مخصوصاً آخرین ادیان الهی یعنی دین اسلام که در آن اخلاص هست که مافوق آن تصور ندارد. دین فطری است که خاتم همه شرایع و طرق نبوت است و با رحلت خاتم الانبیاء (ص) مسأله نبوت ختم گردید... رسول خدا (ص) طریقه و راهی را که پیموده راه توحید و طریقه اخلاص معرفی نموده است چون پروردگارش او را دستور داده که راه خود را چنین معرفی کند و فرمود: «قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة انا و من اتبعنى و سبحان الله و ما انا من المشركين...» (یوسف، ۱۰۸) پس دعوت و اخلاص بالاصاله صفت خود آن جناب و به تبع صفت پیروان او است. آنگاه در آیه: «ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها» (جاثیه - ۱۸) می فرماید: شریعتی را که تشریح کرده تبلور دهنده این سبیل، یعنی سبیل دعوت و اخلاص است... پس با این بیان و این آیات روشن گردید که اسلام یعنی شریعتی که برای پیامبر اسلام تشریح شده، همان سبیل اخلاص است، اخلاص برای خدای سبحان که زیربنایش حب است، پس اسلام دین اخلاص و حب است... (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳ ص ۲۴۹ - ۲۴۸) ناگفته پیداست که تکلیف هر انسانی چه ناقص یا کامل، انسان متکامل یا انسان

کامل مکمل باشد در حد و جودی و تصعید تکاملی اوست و هر کسی را به اندازه وسع و میزان دارایی و درجه تکاملی اش تکلیف کرده‌اند و مراتب و درجات الهیه برای پوشش دادن به همین مراتب وجودی انسانها مکلف است. (همان، ج ۲، ص ۶۸۴ - ۶۸۵) زیرا انسانها از حیث مرتبه علمی - معرفتی و مرتبه عملی - معنوی و سلوک عقلی - قلبی و سیر عرفانی با هم متفاوتند. بنابراین چنین مکتب تربیتی - تکلیفی ای برای همه اصناف انسانها از انسانهای عوام و عادی در دینداری و تکامل معنوی تا انسانهای متوسط در سیر و سلوک الی الله و کمال علمی - عملی یعنی اصحاب یمین و ابرار در درجات قرب و جودی و انقطاع کامل علمی و عملی احکام و شریعت خاص به خود را داراست، افراد این اصناف که با هم در درجه تکاملی متفاوتند نیز دارای احکام مخصوص به خود هستند که در شریعت حقه اسلامیان و تبیین شد. به تعبیر استاد علامه طباطبائی (رض): «افراد هر چه به خداوند تقرب بیشتری داشته باشند، تکالیفشان سنگین تر است حسنات الابرار، سیئات المقربین» (طباطبائی، ۱۳۸۱، ص ۲۰ - ۱۷).

۵. سقوط شریعت در سلوک؟

حال باید دانست که تفاسیر و پاسخگوئی عارفان به مقوله «شهود و شریعت» و نسبت آنها با هم در مراحل گونه‌گون سلوکی و اینکه تکالیف شرعی «ساقط» می‌شود یا نه؟ یکسان نبوده و از پیچیدگی خاصی برخوردار است که حداقل به دو چیز نیاز است الف) فهم حقائق و دقائق عرفان علمی و نظری و مقامات و منازل و احوال سالکان کوی دوست ب) زبان‌شناسی عرفانی و فهم مراد و مقصود آنان از نسبت شهود و شریعت و حتی «سقوط شریعت» در منازل و مقاماتی از سلوک که مقام بیخودی و فناء باشد (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۶۵، ص ۳۸۷ - ۳۹۴) لکن دو تفسیر و رهیافت از جریان «شهود و شریعت» را مطرح می‌کنیم:

الف) سقوط شریعت در شهود: مقام فناء مقام شریعت گروی و تکلیف نیست چه اینکه حالت سُکر و فنا و بی‌خودی خودی و مستی است چنانکه طفل، مریض و دیوانه در فقه بر او تکلیفی مترتب نیست اینان نیز تکلیفی ندارند البته در عرفان بین «مجدوب» و «مجنون» باید فرق نهاد چنانکه بین «مدهوش» و «بیهوش» که دهشت از معرفت و فناء از

خود حاصل می‌گردد و چنان در سیطره جذب و جلوه الهی‌اند که هیچگونه تصرفی در خویشان ندارند که آنان دیوانه خال لب و جمال جانان‌اند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۶۱) و ابن عربی نیز به قبض و بسطهای درونی در اثر واردات غیبی بر سالکان حق اشاره کرده که در اثر تجلی حق از تدبیر نفوس خود باز داشته شده‌اند و یا پیوسته در حالت بهت و تفکر به سر می‌برند (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۴۹) به تعبیر دیگر سالک در حالت فنا چنان سرمست از توحید و غافل از غیر خدا می‌شود که تسلط عقل از او زایل شده، کلماتی را بر زبان جاری می‌کند که با میزان شرع و عقل تطبیق و توافق ندارد (قاضی سعید، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۶۱۵ - ۶۱۶) و به تعبیر «ابن سینا»: «بسا که عارف در حال اتصال به عالم قدس، نسبت به هر چیزی غفلت داشته باشد و در حکم کسانی باشد که بر آنان تکلیفی نیست و لازمه توجه تکلیف به مکلف، درک وی از تکلیف است و در واقع، وقتی عارف در حال فناء و استغراق است، قالب او در اختیار خودش نیست و از آن غافل است و از طرفی، شریعت به قالب و ظاهر انسان مربوط است و در آن حالت عارف دیگر نمی‌تواند در قلمرو شرع واقع شود و اساساً در این گونه موارد، تکلیفی نیست که عارف بخواهد انجام دهد و به جای این که بگوئیم که عارف به شرع عمل نمی‌کند، باید گفت: شرع متوجه عارف نمی‌شود.» (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۹۳ - ۳۹۴) استاد علامه حسن‌زاده آملی نیز در شرح فراز یاد شده از «مقامات عارفین» فرموده‌اند: «عارف حاضر و مراقب است و می‌کوشد که عبد شکور باشد. در آن انسان قوی کامل این طور نیست ولی این آقا یک وقت ظهور برایش دست می‌دهد یک فکر عجیبی، جذبه‌ای، خلسه‌ایی، هیمن شدیدی و حیرت‌شگفتی برایش روی می‌آورد و مدتی از خود خبر ندارد. گاهی در شرح حال بعضی از آقایان هم می‌خوانیم که مدت درازی در چنین حالی به سر برده‌اند و این حال بر آنها مستولی شده بود... وقتی چنین ظهوری برای عارف دست می‌دهد، چه بسا در آن وقت متوجه تکلیفش نباشد که به قول شیخ رئیس «فهو فی حکم من لا یکلف» نه اینکه مکلف نباشد بلکه فی حکم من لا یکلف است. الآن هم اگر برای عارفی حالتی دست می‌دهد در حکم غیر مکلف است و بعد که به حالت طبیعی خود برگشت و افاقه حاصل شد، نمازش را هم می‌خواند، روزه‌اش را هم می‌گیرد و تکالیف دیگر را نیز انجام می‌دهد، به قول خواجه عبدالله انصاری: صاحب غلبه

عشق از خود آگاه نیست، آنچه مست می کند که او را گناه نیست.» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۹ - ۳۲۱) و استاد جلال‌الدین آشتیانی در تحلیل و تبیین رهیافت یاد شده از جریان سقوط تکلیف در مقام محو و فناء می نویسد: این حکم ویژه کسانی است که به حالت «صحو بعد المحو» نرسیده‌اند و دائماً در جذبه دور می‌زند و گرفتار فنا شده، به مرحله بقاء نرسیده‌اند... چنین افرادی از خوردن و نوشیدن نیز غافلند تا چه رسد به واجبات و مستحبات و همانند اطفال و مجانین از تکلیف معافند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۵۸ - ۱۸).

ب) عدم سقوط شریعت در شهود: رهیافت دوم اگرچه در طول رهیافت اول است لکن به تعبیر و تفسیری دیگر که در حقیقت در مقام فناء و شهود نیز تکلیف ساقط نمی‌شود بلکه عمق بیشتر و شدیدتر یافته و ماهیتی دیگر به خود می‌گیرد و اینکه عبادت و شریعت محوری قبل از وصول با عبادت و شریعت محوری پس از وصول با هم امتیازها و فرقه‌های داشته و قبل از «شهود» علم به شریعت برای عبور از ظاهر به باطن و پس از «شهود» التزام به؛ شریعت بازتاب و انعکاس سرور و ابتهاج باطن در ظاهر است و از اینکه حافظ نیز سروده‌اند؛

در ازل بست دلم با سر زلفت پیوند تا ابد سرنکشد و ز سر پیمان نرود
این راه را نهایت صورت کجا توان بست کش صد هزار منزل، بیش است در بدایت
منم که دیده به دیدار دوست کردم باز چه شکر گویمت ای کارساز بنده نواز
نیز دلالت تام و کامل بر عدم انقطاع عبودیت و التزام به شریعت قبل از فناء و بعد از فناء که «بقاء» را به دنبال دارد یا در دو مقام محو قبل از صحو و صحو پس از صعق و محو دارد تا مقام «شکر» پس از خروج از «سُکر» تحقق یابد که پیامبر اکرم (ص) شبها نمی‌خوابید و سحرخیزی و عبادت داشت تا جایی که قدم‌هایش ورم کرد. وقتی به او گفتند تو چرا این همه رنج می‌بری در حالی که خداوند همه گناهان گذشته و آینده تو را بخشیده است؟ فرمود: «ألا أكونُ عبداً شكوراً» (کلینی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۹۵، ج ۶) و این تبعیت عاشقانه از معشوق است.

چنانکه امام خمینی (رض) نیز در تصویر و تفسیر «شریعت محوری» در دو مقام سلوک قبل از شهود و پس از شهود نوشته‌اند: «برای ارباب معارف الهیه، روشن و واضح

است که انسان سالک، تا در سیر الی‌الله و سلوک جناب‌الله است، نماز و دیگر مناسکش فرق بسیار دارد با ولی کاملی که سیر را به آخر رساند و به غایه‌القصوامی عروج کمالی و معراج روحی و معنوی رسید و قدم به محفل انس قاب قوسین نهاد، زیرا که سالک، مادامی که در سلوک و سیرالی‌الله است نمازش بُراق عروج و رفرف وصول است و پس از وصول، نمازش نقشه تجلیات و صورت مشاهدات جمال محبوب است بدون آنکه اعمال رویه‌ای در ترکیب آن شود بلکه از قبیل سرایت حکم غیبت به شهادت و ظهور آثار باطنی به ظاهر است... (خمینی {امام}، ۱۳۶۹، ص ۱۰ - ۱۱) و استاد جوادی آملی در شرح اجمالی مطالب یاد شده نوشته‌اند: «... برای اسرار نماز نیز مراتبی است که هر درجه بالا نسبت به پائین باطنی است مستور، و هر رتبه پایین نسبت به بالا ظاهری است مشهور، و نمازگزار سالک همواره با جان و دل از مشهوری به مستور سفر می‌کند، تا نه از شهرت نامی باشد و نه از سُتر اثری، و نه از راز نشانی و نه از نماز عیانی و نه از نماز گزار اسمی که تنها معبود دیده می‌شود و بس.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴) همچنین امام خمینی (رض) در تفسیر آیه «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر - ۹۹) مرگ را بمعنای «فناى در حق» دانسته و برداشت ناصواب برخی از صوفیان از این آیه مبنی بر رفع شریعت و سقوط تکلیف را رد نموده و مورد سرزنش قرار داده‌اند و عبادت در این مقام را که پس از وصول است عبادت از حق شمرده که در مرآت عبد واقع می‌گردد (خمینی {امام}، ۱۳۶۹، ص ۸۳ و ۹۶) به هر حال نگرش و بینش نهائی حضرت امام خمینی (رض) در شرح «دعاء السحر» ظهور یافت که: «کیف و علم ظواهرالکتاب و السنة من أجل العلوم قدراً و أرفعها منزلة و هو اساس الأعمال الظاهرية و التكاليف الالهية و النواميس الشرعية و الشراع الالهية و الحكمة العملية، التي هي الطريق المستقيم الى أسرار الربوبية و الأنوار الغيبية و التجليات الالهية، و لولا الظاهر لما وصل سالک الى کماله و لا مجاهد الى مآله.» (خمینی {امام}، ۱۳۶۷، ص ۱۹) چنانکه در شرح چهل حدیث (خمینی {امام}، ۱۳۷۳، ص ۸) و آثار دیگرشان نیز به تأدب به آداب شریعت قبل از شهود و پس از شهود متناسب بر مراحل و مقامات عبادت و مدارج انسانیت اشاراتی ظریف و عمیق به رابطه و نسبت شریعت، طریقت و حقیقت نموده‌اند. ر.ک: خمینی، ۱۳۶۹، ص ۸۷، ۱۶۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۱۳۶۹، ص ۱۱، ۱۶، ۲۸، ۵۱، ۸۳) و آنگاه

انتقاد خویش از جهله «صوفیه» را نیز مطرح نموده‌اند (خمینی، ۱۴۰۶، ص ۲۰۱) که: «آنچه پیش بعضی اهل تصوف معروف است که نماز، وسیله معراج وصول سالک است و پس از وصول سالک، مستغنی از رسوم گردد. امر باطل بی‌اصل و خیال خام بی مغزی است که با مسلک اهل الله و اصحاب قلوب مخالف است و از جهل به مقامات اهل معرفت و کمالات اولیاء صادر شده». (خمینی، ۱۳۶۹، ص ۱۳) و استاد آیت‌الله جوادی آملی نیز در تفسیر آیه «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر، ۹۹) می‌فرماید: «انسان تا زنده است نسبت به عبادت خدا تکلیف دارد و تنها با رسیدن مرگ این تکلیف به پایان می‌رسد و «مفاد کلمه (حَتَّى) بیان حدّ عبادت و نهایت آن است نه فائده و منفعت. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج ۱۵، ص ۲۲۸ و ۲۲۷، ج ۱۶، ص ۱۲۸ - ۱۲۷، ج ۱۲، ص ۳۳۷، ج ۱۳، ص ۲۱۱) و یا آورده‌اند که «یقین» در آیه «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر، ۹۹) همان یقین معرفتی است و اگر به «مرگ» تفسیر شده است از باب جری و تطبیق است نه تفسیر مفهوم یقین و «حتی» غایت نیست تا گفته شود که وصول به یقین غایت عبادت است پس عبادت کن تا به یقین بررسی و با دست‌یابی، به یقین می‌توانی عبادت را رها کنی. هرگز! بلکه مراد آن است که یکی از منافع عبادت، یقین است و رسیدن به یقین جز از راه عبادت و بندگی میسر نیست؛ اگر راهنما بگوید: پله‌های نردبان را طی کن تا دستت به شاخسار بلند ثمربخش برسد، معنای گفته‌اش این نیست که به محض دست‌رسی به آن شاخسار، نردبان را رها کن، زیرا رها کردن نردبان، مایه سقوط و محرومیت قطعی است پس از ابزار صعود نباید دست کشید که دست برداشتن از ابزار صعود انسان را به دره سقوط شک، تردید، جحود و انکار می‌کشاند بنابراین قشر از لبّ و شریعت و طریقت از حقیقت تفکیک ناپذیرند. (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۷۰ - ۶۹)

نتیجه گیری

از مجموعه مطالب متن مقاله می توان به این نتیجه رسید که:

- ۱- شریعت حقه محمدیه(ص) از جامعیت خاصی در تولید معرفت عرفانی و تعیین تکلیف سالک در سلوک باطنی و سیرانفسی برخوردار می باشد، به گونه ای که در هیچ مرحله سلوکی سالک را معطل نگذاشته و دستورالعمل های لازم را بیان و تبیین کرده است.
- ۲- شریعت نبوی به دلیل بهره مندی از کمال در کنار جامعیت دارای ظواهر و بواطن یا لایه های درونی و ساحات(عرضی) و سطوح(طولی) می باشد که طریقت و حقیقت در ذیل و ظل شریعت قرار گرفته و شریعت حقیقت واحده تشکیکی و ذومراتب می باشد.
- ۳- نظریه تفکیک بین شریعت و طریقت و حقیقت و در نتیجه عدم نیاز به شریعت در مراحل از سلوک یا در مقام وصول نادرست و کژراهه رفتن و قرائت جاهلانه از حقایق و رقایق شریعت است.
- ۴- شریعت که پوشش دهنده سلوک از آغاز تا انجام و در جمیع مراحل حدوث و بقاست نظریه سقوط تکلیف را نیز مردود دانسته و تکلیف سالک را در تمامی مراتب تعیین و تبیین کرده است.
- ۵- همه اصناف و طبقات مردم در مراتب مختلف دینداری و بویژه سالکان کوی حق سلوک باطنی ملزم به رعایت شریعت قبل از شهود و بعد از شهود می باشند.

فهرست منابع

- قرآن
نهج البلاغه
۱. ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، ج ۱، داراحیاء التراث، بیروت، لبنان، ۱۴۰۸ ق.
 ۲. ابن سینا، حسین، الاشارات و التنبیها؛ شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، مطبوعات دینی، چاپ اول، ۱۳۸۴ قم.
 ۳. آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح مقدمه قیصری، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۵، قم.
 ۴. —، شرح فصوص الحکم، با تصحیح و تعلیق و شرح سیدجلال الدین آشتیانی، حرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵ ش، تهران.
 ۵. سید حیدر آملی، المقدمات من کتاب نص النصوص، به کوشش هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۷.
 ۶. ---، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم ج ۱ و ۲، تحقیق: محسن موسوی تبریزی، سازمان چاپ و انتشارات و انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۵.
 - ، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، شرکت انتشارات علمی - فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۹.
 ۷. ---، اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، انتشارات قادر، تهران، ۱۳۷۷.
 ۸. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱۱، مرکز نشر اسراء، چاپ سوم، ۱۳۷۹ ش، قم.
 ۹. ---، دین شناسی، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش، قم.
 ۱۰. ---، بنیان مرصوص، ج ۳، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ش، قم.
 ۱۱. جوادی آملی؛ تسنیم؛ ج ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۰.
 ۱۲. جوادی آملی، حیات عارفانه امام علی (ع)، چاپ دوم، ۱۳۸۱ قم.
 ۱۳. جوادی آملی، عبدالله: شمس الوحی تبریزی، ۱۳۸۶، قم، مؤسسه اسراء
 ۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۹)، شرح حکمت متعالیه جزء ششم. تهران: الزهراء.
 ۱۵. حسن زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیها، نمط نهم، مطبوعات دینی، چاپ اول، ۱۳۸۲ ش، قم.

۱۶. خمینی [امام]، روح‌الله، مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة والولایة با مقدمه استاد جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۳، تهران.
۱۷. —، شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ چهارم، ۱۳۷۳، تهران.
۱۸. —، سِرِّ الصلوة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۶۹، تهران.
۱۹. —، آداب‌الصلوة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۶۹، تهران.
۲۰. چیتیک، ویلیام، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، انتشارات جامی، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۲۱. شبستری، محمود، گلشن راز، نشر اشراقیه، چاپ اول، ۱۳۶۸ ش، تهران.
۲۲. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۱۲ هـ.ق.
۲۳. —، ترجمه تفسیرالمیزان، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ نوزدهم، ۱۳۸۳ ش، قم.
۲۴. دفتر انتشارات اسلامی، رساله‌الولایه، ترجمه و مقدمه صادق حسن‌زاده، انتشارات بخشایش، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش، قم.
۲۵. —: بررسی‌های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، ۱۳۸۷، قم، بوستان کتاب
۲۶. —: شیعه (مجموعه مکاتبات و مراسلات علامه طباطبائی با هانری کربن)، ۱۳۸۲، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
۲۷. —: شیعه در اسلام، انتشارات اسلامی، زمستان ۱۳۶۲ ش.
۲۸. —: طریق عرفان، (ترجمه رساله‌الولایه) صادق حسن‌زاده، ۱۳۸۱، قم، انتشارات بخشایش
۲۹. —: معنویت تشیع، با مقدمه علامه حسن‌زاده آملی، تدوین: محمد بدیعی، ۱۳۸۵، قم، انتشارات تشیع
۳۰. صدوق محمد بن علی، شرح توحید صدوق، قاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق، تهران.
۳۱. لاهیجی، محمد، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوّار، چاپ پنجم، ۱۳۸۳ ش، تهران.
۳۲. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲۱، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۳.
۳۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۳، ۱۳۸۳، انتشارات صدرا، تهران.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۶۰ - ۱۳۷

بررسی تقابل کفر و ایمان و حق و باطل و پیامدهای آنان بر اساس تشبیهات تمثیلی آیات قرآن

عبدالرحیم زارعیان جهرمی^۱

صفدر شاکر^۲

ابراهیم زارعی فر^۳

چکیده

از ابزارهای مهمی که می‌توان به وسیله آن، مفاهیم و مطالب را دقیق‌تر و سریع‌تر به اذهان مردم منتقل نمود، استفاده از ضرب المثل، تشبیه، تمثیل و غیره است. قرآن کریم در راستای بیان پیام‌های هدایتی در قالبی بلاغی و مفهومی، از ابزارهایی همچون استفاده از مثال و تشبیه تمثیلی بهره برده است. در قرآن مجید حدود ۵۰۰ آیه وجود دارد که دارای تشبیه، تمثیل، کنایه، مجاز و تشبیه تمثیلی می‌باشد. این مقاله درصدد است با اتخاذ روش توصیفی - تحلیلی، پس از تبیین مفهوم تشبیه تمثیلی و کارکرد قرآنی آن، تشبیهات تمثیلی قرآن کریم در مقوله منافقین و نفاق را مورد بررسی و واکاوی قرار دهد. آنچه مسلم است از ابتدا خلقت حضرت آدم (ع) مبارزه و نبرد حق و باطل برای اثبات توحید و یکتاپرستی و نفی شرک و بت پرستی وجود داشته و تا قیامت نیز وجود خواهد داشت؛ زیرا یکی از مبانی و اصول اولیه حق مبارزه با کفر و شرک و باطل است و آیات زیادی در قرآن در همین رابطه نازل شده است. خداوند به همین منظور از تشبیه تمثیلی در قرآن برای تداعی هر چه بیشتر این موضوع به اذهان انسان‌ها استفاده نموده است. ما نیز در این مطالعه آیاتی در این باب آورده‌ایم و همچنین در قرآن آیات زیادی درباره مذمت کافران و مشرکان و آنچه می‌پرستند بیان شده است و تمثیلاتی آورده است و حتی سوره‌ای کامل به نام سوره کافرون نازل شده است و قرآن برای آن‌ها تمثیل و تشبیهات زیادی آورده است.

واژگان کلیدی

تشبیه تمثیلی، تقابل، حق، باطل، کفر، ایمان.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد فسا، دانشگاه آزاد

Email: a.zareian1340@gmail.com

اسلامی، فسا، ایران.

۲. استادیار رشته زبان و ادبیات عرب، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی،

Email: yaserak1099@yahoo.com

استان فارس، فسا، ایران. (نویسنده مسئول)

۳. استادیار رشته زبان و ادبیات عرب، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی،

Email: zareifar@yahoo.com

استان فارس، فسا، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱/۲۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۰

طرح مسأله

آیات قرآن کریم از نثری موزون و نظم‌ی منسجم و سجعی مملو از بهترین امثال و محکم‌ترین تشبیهات برخوردار است. مسلماً بهترین زبانی که می‌تواند معارف عقلی و مفاهیم معنوی را برای مردم تبیین نماید، تشبیه و تمثیل است که شاخص‌ترین آن تشبیه تمثیلی است. با این تشبیهات و تمثیل‌ها می‌توان انسان را به سوی زندگی سعادت‌مند هدایت نمود و به واقعیت‌ها نزدیک‌تر کرد. با اینکه استفاده از تشبیه تمثیلی در ادبیات قبل از اسلام که در فصاحت و بلاغت معروفند بسیار کم است، اما یکی از راه‌های منتخب خداوند جهت هدایت مردم تشبیه یک مجموعه به مجموعه دیگر است که به آن تشبیه مرکب یا تشبیه تمثیلی گفته می‌شود. این روش برای بالا بردن درک و فهم مردم در همه زمان‌ها بسیار مؤثر است. قطعاً خداوند از ارائه تشبیه تمثیلی در قرآن اهداف مهمی دارد. تشبیه در لغت به معنای همانند ساختن و مثال آوردن است و در اصطلاح، قرار دادن همانندی بین دو چیز یا چند چیز که آنان در یک یا چند صفت مشترک باشند. به عبارتی تشبیه، یادآوری و شباهتی است که از جهتی یا جهاتی میان دو چیز مختلف وجود دارد» (اله‌اشمی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲). تشبیه هسته اصلی و مرکزی اغلب خیال‌های شاعرانه است. صورت‌های گوناگون خیال و نیز انواع تشبیه، مایه گرفته از همان شباهتی است که نیروی تخیل شاعر در میان اشیاء کشف می‌کند و در صور مختلف به بیان در می‌آورد (پورنامداریان، ۱۳۸۱: ص ۲۱۶). تشبیه تمثیل از فروع بحث تشبیه و از گونه‌های خاص تشبیه مرکب است و مانند سایر گونه‌های تشبیه، کوششی است برای تبیین جوانب یک حکم کلی یا مسأله معقول که به کمک مشبه به مرکب، قابلیت تبدیل به تصویر را دارد. تشبیه تمثیل، تشبیهی است که وجه شبه قابل تأویل داشته باشد و آن وجه شبه، به سمت محسوس بودن میل کند و در آن برای مشبه معقول (حکم کلی) نیز زمینه‌های سیر به محسوس شدن را فراهم آورد (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۶: ص ۸۴). تمثیل در لغت به معنای «همانند ساختن» و در اصطلاح، تشبیه چیزی به چیزی یا شخصی به شخصی است

تا از آن فایده معنوی حاصل شود؛ اما اصل «مثل» از «مثال» است. امروزه هر سخن نغز متداول در زبان‌ها را که نکته‌ای اخلاقی، فلسفی، دینی، سیاسی و ادبی در آن باشد، می‌توان مثل گفت. در اصطلاح بیان، یکی از تقسیم‌های تشبیه از جهت وجه شبه، تمثیل است؛ تشبیه تمثیلی، تشبیهی است که وجه شبه در آن از امور متعدد گرفته شده باشد (الخطیب، ۲۰۰۳م: ص ۱۹).

ریشه تمثیل در دو محور می‌توان جستجو کرد: ۱- مَثَل ۲- مِثْل.

مَثَل: چیزی که شنونده یا خواننده را متوجه امر دیگر کند و آن را در نظر او معین و مشخص می‌کند.

«لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (النحل/ ۶۰)

کسانی که به روز قیامت ایمان ندارند و اعمالشان مانند زنده به گور کردن دختران صفت زشت، برای آنهاست و اما برای خداوند عالی‌ترین صفت است که هیچ چیز از قلمرو او خارج نیست و او قادر بر همه چیز است و او عزیز و حکیم است.

مِثْل «در فرهنگ فارسی به معنای، مانند، نظیر، حکایت، عبرت، پند و اندرز» (معین، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۳۸۵۷).

مِثْل «در لغت‌نامه دهخدا به معنای داستان، قصه، افسانه، سال، نمون، نمودار آمده است» (دهخدا، ۱۳۶۱، ج ۲۳، ص ۱۱۹).

با یک تحقیق کوتاه و گذرا در مورد سابقه تشبیه تمثیلی در قرآن و کارهایی که دانشمندان علوم قرآنی و مفسرین قرآن در زمینه تشبیه تمثیلی به صورت گذرا انجام داده‌اند به این نتیجه خواهیم رسید که همه‌ی آنها مطالبی به صورت کوتاه آورده‌اند؛ مانند ابوالقاسم محمود زمخشری در تفسیر کشاف، ابن عاشور در التحرير والتنویر، احمد بن یوسف در البحر المحیط و یا در تفاسیر شیعی معاصر مانند تفسیر المیزان علامه طباطبائی و اخیراً کتاب تشبیهات و تمثیلات، تألیف جهان بخش ثواقب و یا مقالات متعددی که امروزه به مرحله تحریر در آورده‌اند

مانند مقاله تشبیه تمثیل از نگاه زمخشری از غلامرضا کریمی فرد چاپ شده در نشریه نثر پژوهی ادب فارسی بهار ۱۳۷۸ ش. چاپ شده است ولی همه ی آنها این بحث را بصورت جدی مانند این رساله دنبال نکرده‌اند و اما از نظر قدمت و سابقه زمانی بحث تشبیه تمثیلی و موضوع پیرامون آن برمی گردد به زمان ظهور معتزله، که به عنوان یک موضوع جدی بر سر راه مفسرین قرار گرفت ولی در هیچ کدام پیرامون این موضوع، به صورت بحثی مستقل پرداخته نشده است. در قرآن، عالم وجود به حصر عقلی به حق و باطل (یا ضلال) تقسیم می شود و ماورای حق همه مصداق مشمول عنوان ضلال و باطل قرار می گیرد: «فماذا بعد الحق الا الضلال» (یونس/۳۲) که ضلال در این فرهنگ یعنی روی آوردن به باطل در اثر شناخت ناقص و ادراک نادرست. بررسی ساختار حق و باطل و شناخت ویژگی های آن دو و تشخیص عوامل و موانع تحقق هر کدام، هم از درون اندیشه آدمی را تحت تأثیر قرار می دهد و هم در تکوین شخصیت و رفتار او نقش اساسی ایفا می کند و انسان را از عمل ضلالت باز می دارد. عملی که هر گاه انسان حق و باطل را در می آمیزد و یکی را جانشین دیگری کند و آنچه را سزاوار نیست از یکی سلب و به دیگری مستند سازد، حاصل می شود (رحیم پور، ۱۳۸۵: ص ۱۴۸). در این میان، قرآن کریم جهت ملموس سازی مفاهیم حق و باطل، از تشبیهات و تمثیلاتی زیبا استفاده نموده است. در این مطالعه بر آن هستیم که با تحقیق و تفحص در منابع علوم قرآنی و بررسی آیات قرآن از نظر بلاغی به این مطلب نزدیک شویم که چه اهدافی برای بیان تشبیهات و تمثیل ها در قرآن می توان حدس زد. سوال اینجا است که آیا تشبیه تمثیلی فقط در امور مادی و محسوس است یا اینکه تشبیه تمثیلی در امور معقول و انتزاعی مانند کفر، ایمان، حق و باطل نیز می باشد؟

بیان حق و باطل در قالب تشبیه به «شجره»

در آیاتی از سوره مبارکه «ابراهیم»، حق و باطل در قالب بیان تشبیهات تمثیلی با محوریت «شجره» مطرح گردیده است. در ابتدا، مثل کلمه طیه یا همان حق، به شجره طیه تشبیه شده است:

«أَلَمْ تَرَ كَيْفَ صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (۲۴) تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (۲۵)؛ آیا ندیدی چگونه خداوند «کلمه طیبه» (و گفتار پاکیزه) را به درخت پاکیزه‌ای تشبیه کرده که ریشه آن (در زمین) ثابت، و شاخه آن در آسمان است؟! (۲۴) هر زمان میوه خود را به اذن پروردگارش می‌دهد. و خداوند برای مردم مثلها می‌زند، شاید متذکر شوند (و پند گیرند)! (۲۵)

«کلمه طیبه» مشبه، «ک» ادات تشبیه، «شجره طیبه» مشبه به، و «أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا» وجه شبه است؛ پس تمام ارکان تشبیه در این ساختار وجود دارد. مشبه، معقول و ذهنی و مشبه به، محسوس و عینی است، وجه شبه نیز «منتزع از متعدد» است (جرجانی، بی تا: ص ۵۷)؛ یعنی مجموعه مناسبات یا ملائمات (متعلقات، اجزاء یا عناصر) «مشبه به» (= شجره طیبه) این وجه شباهت را پدیدار می‌سازد. در آیه شریفه، اگرچه مشبه، مفرد مقید به صفت است، اما «مشبه به» مرکب است و تشبیه مرکبی را ساخته؛ لیکن پرواضح است که القای معنا و مفهوم مورد نظر در آیه، بسیار فراتر از یک تصویرسازی صرف است؛ یعنی باید در این آیه، به دنبال چیزی از جنس تشبیه، اما فراتر از آن بود. بهترین نشانه و کد زبانی راهگشا در این بحث، همان «مثل» است؛ یعنی ساحتی از تشبیه که برای تمثیل سازی به کار گرفته شده است. تصویر مطرح در آن، تشبیه مرکبی است که «مشبه به» در آن جنبه مثلی دارد (شمیسا، ۱۳۹۰: ص ۲۴۹).

پس از تشبیه «شجره طیبه»، در آیه بعدی به «شجره خبیثه» اشاره رفته است:

«وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ؛ (همچنین) «کلمه خبیثه» (و سخن آلوده) را به درخت ناپاکی تشبیه کرده که از روی زمین برکنده شده، و قرار و ثباتی ندارد.» (۲۶)

ارکان این تشبیه شامل مشبه: کلمه خبیثه - کفر و شرک؛ مشبه به: درخت خنظل. درختی که اصل و ریشه محکمی ندارد؛ وجه شبه: سُست - ناپایدار،

ضعیف و تلخ؛ ادات - ک و نوع تشبیه مرکب و تمثیلی است.

دو طرف تشبیه هر دو حسی هستند - و هر دو طرف تشبیه (مشبه و مشبه به) مطلق و بدون قید است و هر دو وجه مرکب است. مشبه و مشبه به متعدد و ادات تشبیه در آن آشکار و تمثیل در ابتدای کلام و جمله بیان شده است.

غرض تشبیه تمثیلی در این آیه برای توجه و تنبه، بیداری و هشدار برای دور شدن از شرک و کفر به خدا و اعمال بد است.

عبارت «اجْتَبَتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ»؛ به این مفهوم است که ریشه درخت به زمین فرو نمی‌رود؛ بلکه در بالای زمین می‌روید) این عبارت، نقطه مقابل: «أَصْلُهَا ثَابِتٌ» می‌باشد (که صفت شجره طیبه است). در عبارت «مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ» این درخت (گیاه) ناپاک، ثباتی ندارد، قرقرارا مثل ثبت ثباتا می‌باشد. در این آیه، گفتار بی دلیل که مردود و بی ثبات است و به زودی فرسوده و تباه می‌شود، به این درخت و گیاه پلید و بی ثبات تشبیه شده است. (طبرسی، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ص ۳۱۲)

تشبیه تمثیلی حق و باطل در آیه هفدهم سوره رعد

برای بیان تشخیص اصل از غیر اصل، ضمن بیانی تشبیهی تمثیلی، در آیه هفتم سوره «الرعد» اینچنین می‌فرماید:

«أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ؛» [همو که] از آسمان، آبی فرو فرستاد. پس رودخانه‌هایی به اندازه گنجایش خودشان روان شدند، و سیل، کفی بلند روی خود برداشت و از آنچه برای به دست آوردن زینتی یا کالایی، در آتش می‌گدازند هم نظیر آن کفی بر می‌آید. خداوند، حق و باطل را چنین مثل می‌زند. اما کف، بیرون افتاده از میان می‌رود، ولی آنچه به مردم سود می‌رساند در زمین [باقی] می‌ماند. خداوند مثل‌ها را چنین می‌زند.»

در آیه فوق در حقیقت سه تشبیه است: «نزول آیات قرآن» از آسمان وحی

تشبیه به نزول قطرات حیات بخش باران شده، «دل‌های انسان‌ها تشبیه به زمین‌ها و دره‌ها که هر کدام به اندازه وسعت وجودشان بهره می‌گیرند و "وسوسه‌های شیطانی" به کف‌های آلوده روی آب تشبیه شده است» که این کف‌ها از آب پیدا نشده، بلکه از آلودگی محل ریزش آب پیدا می‌شود و به همین جهت وسوسه‌های نفس و شیطان از تعلیمات الهی نیست، بلکه از آلودگی قلب انسان است، و به هر حال سرانجام، این وسوسه‌ها از دل مؤمنان برطرف می‌گردد و آب زلال وحی که موجب هدایت و حیات انسان‌هاست باقی می‌ماند!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ج ۱۰، ص ۱۶۸).

ارکان تشبیه تمثیلی اول عبارت است از مشبه: اعمال کافران؛ مشبه به: کف و خاشاک بر روی آب؛ وجه شبه: بی‌ارزش و بی‌خاصیت بودن و از بین رونده بودن؛ ادات تشبیه: مثل.

ارکان تشبیه دوم عبارت است از: مشبه: اعمال باطل کفار؛ مشبه به: کثافت روی مواد آب شده؛ وجه شبه: بی‌ارزش بودن مواد زائد؛ ادات تشبیه: مثل.

در این مثال پر معنی که با الفاظ و عبارات موزونی ادا شده و منظره حق و باطل را به عالی‌ترین صورت ترسیم کرده، حقایق فراوانی نهفته است. از دیدگاه بیضاوی، آیه شریفه بهترین مثال جهت تبیین و تشخیص حق از باطل است؛ چرا که باطل هیچ‌گاه پایدار و دائمی نیست و سرعت زوال آن حتی از مثال کف آب نیز بیش‌تر است (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق: ج ۳، ص ۱۸۵).

تشبیه تمثیلی تقابل حق و باطل در آیه چهاردهم سوره رعد

تقابل دعوت حق و باطل در آیه چهاردهم سوره رعد نیز در قالب تشبیهی زیبا مطرح گردیده است:

«لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ؛ دعوت حق از آن اوست! و کسانی را که (مشرکان) غیر از خدا می‌خوانند، (هرگز) به دعوت آنها پاسخ نمی‌گویند! آنها همچون کسی هستند که کف‌های

دست) خود را به سوی آب می‌گشاید تا آب به دهانش برسد و هرگز نخواهد رسید! دعای کافران، جز در ضلال (و گمراهی) نیست!» (۱۴)

ارکان تشبیه در این آیه عبارت است از مشبه: مشرکان و کافران؛ مشبه به: کسی که عطش و تشنگی دارد و از راه دور دست به سوی آب می‌رود ولی به آن نمی‌رسد. وجه شبه: بی‌نتیجه بودن اعمال و به هدر رفتن نیرو و امکانات و به حاجات خود نرسیدن؛ ادات تشبیه: ک.

از دیدگاه زمخشری، مراد از عدم توانایی بر استفاده از آب در تشبیه استفاده شده در آیه شریفه برای کافران، منع از استفاده از راه‌هایی همچون جامد شدن آب و یا خارج شدن آن از میان انگشتان استفاده کننده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۵۲۱).

از دیدگاه صاحب تفسیر «بحرالمحیط»، پنج وجه برای تشبیه بیان شده در آیه می‌توان تصور کرد: ۱. فرد احساس عطش می‌کند و برای بالا کشیدن آب از چاه تلاش می‌نماید؛ اما این تلاش بیهوده است. ۲. فرد به آب دست می‌یابد؛ اما نمی‌تواند آن را بالا بیاورد تا بتواند بنوشد. ۳. سراب را دیده و به گمان اینکه آب است، به سراغ آن می‌آید. ۴. با دست و زبان خود تلاش می‌کند آب بنوشد؛ اما این تلاش بی‌فایده است. ۵. آب از میان انگشتان وی خارج می‌شود و نمی‌تواند آن را بنوشد (ابوحیان، ۱۴۲۰ق: ج ۶، ص ۳۶۸).

«بعضی گفته‌اند معنای جمله آن است که کفار، در این درخواست از خدایان خود، مانند کسی می‌باشند که می‌خواهد با دست‌های خود، آب بیاشامد، اما در ضمن این که دست‌هایش را می‌گشاید، لای انگشتان‌اش را هم، باز گذاشته است، بنا بر این هیچ بهره‌ای از آن نمی‌برند» (طبرسی، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ص ۲۶۸).

تشبیه تمثیلی پیرامون هدایت یا عدم هدایت منوط به خواست و مشیت الهی

تشبیه حق و باطل، در قالب بیان خواست و مشیت الهی پیرامون گرایش یا عدم گرایش به حق، در آیه ۱۲۵ سوره «الانعام» اینگونه مطرح گردیده است:

«فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ؛ آن کس را که خدا بخواهد هدایت کند، سینه‌اش را برای (پذیرش) اسلام، گشاده می‌سازد؛ و آن کس را که به خاطر اعمال خلاف‌اش بخواهد گمراه سازد، سینه‌اش را آن چنان تنگ می‌کند که گویا می‌خواهد به آسمان بالا برود؛ این گونه خداوند پلیدی را بر افرادی که ایمان نمی‌آورند، قرار می‌دهد!» (۱۲۵)

ارکان تشبیه تمثیلی اول عبارت است از: مشبه: «مَنْ يُرِدُ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضَيِّقًا» انسان کافری که سینه تنگ دارد. مشبه به: «يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ» کسی که می‌خواهد به آسمان بالا رود و کار سخت انجام دهد. وجه شبه: کار سخت، طاقت فرسا، نرسیدن به مقصد. ادات تشبیه: کاف در کانما.

ارکان تشبیه تمثیلی دوم عبارت است از: مشبه: انسان مؤمن؛ مشبه به: کسی که سینه گشاده و شرح صدر دارد؛ وجه شبه: داشتن تحمل و صبر؛ ادات تشبیه: کاف در کانما.

بنا به گفته راغب، جمله «حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ» به منزله تفسیر است برای کلمه «ضيقًا» و اشاره است به اینکه امتناع دل‌های گمراهان از قبول حق شبیه است به امتناع ظرفی که بخواهند چیزی را که حجمش بیشتر از حجم آن است در آن جای دهند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ص ۲۲۶). در این آیه شریفه، موضوع معنوی هدایت الهی، با مثالی حسی و بدیهی جهت ملموس‌سازی هر چه بهتر عنوان گردیده است. لذا تشبیه موضوعی معنوی به وسیله موضوعی مادی و حس پذیر در آیه صورت پذیرفته است.

تشبیه تمثیلی تقابل کفر و ایمان در آیه ۵۸ سوره اعراف

«وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا
كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ»

«و زمین پاک [و آماده]، گیاهش به اذن پروردگارش بر می آید؛ و آن [زمینی] که ناپاک [و نامناسب] است [گیاهش] جز اندک و بی فایده بر نمی آید. این گونه، آیات [خود] را برای گروهی که شکر می گزارند، گونه گون بیان می کنیم» (اعراف/۱۵۸). ترجمه، محمد مهدی فولادوند.

نکات بلاغی

در این آیه سه تشبیه بکار رفته است:

ارکان تشبیه اول:

مشبه: دل مومن

مشبه به: البلد الطیب

وجه شبه: بار بار آمدن ثمر و میوه و فرزندان پاک ادات: حذف شده

ارکان تشبیه دوم:

مشبه: قلب و دل کافران

مشبه به: الذی خبث فرد ناپاک و زمین کثیف

مشبه به: یخرج الاثکدا و كذلك یصرف

ادات: حذف شده است.

وجه شبه: محذوف است.

ارکان تشبیه سوم:

مشبه: البلد الطیب - الذی خبث - مشبه به: یخرج نباته - لایخرج الاثکدا

باریدن باران - وجه شبه: حذف شده است - ثمرات و میوه‌ها و فرزندان -

ادات: تشبیه حذف شده است.

در این آیه یک تشبیه تمثیلی مرکب به کار رفته است.

و نوع تشبیه تمثیلی آن بلیغ است که وجه شبه و ادات تشبیه حذف شده

است.

هر دو طرف تشبیه حسی است - هر دو طرف تشبیه مطلق است و مقید نمی‌باشند.

دو طرف تشبیه مرکب است - مشبه و مشبه به متعدد است - بیان حال مشبه: نزد مخاطب معلوم است.

اغراض و اهداف بلاغی تشبیه تمثیلی این آیه: برای توجه و تنبه و همچنین تخویف است.

«البلد الطیب آن سرزمینی است که خاکش پاک و بخشنده و دارای خیر و برکت زیاد است و سرزمین ناپاک و خبث زمینی است که بی برکت و نفع و سودی نمی‌رساند و زمینی پست کثیف است. البلد الطیب «زمین خوب و بی رنج و زحمت برای کشاورز، خیر و برکت دارد و زراعت آن خوب و پرفایده است. در عین حال همین هم خارج از امر و فرمان خداوند نیست. «الذی خبت لایخرج الاتکدا» و زمین ناقابل و شورزا، برکتی ندارد و در دادن محصول، بخیل است این معنی از سدی است در عین حال برای خداوند ممکن است که از زمین شوره‌زار هم محصول خوب و پرفایده برویاند لکن عادت بر این جاری نشده و این کار خلاف مصلحت است» (البحر المحیط، محقق جمیل صدیقی محمد، جلد پنجم، ص ۸۰).

«انسان هم از روی حساب تکلیف خود را بهتر می‌شناسد و می‌داند نفع و خیر را از چه راهی باید جستجو کند و از طرف دیگر انسان باید توجه کند که هر گاه برای نفع اندک دنیا این همه تلاش می‌کند، سزاوار است که برای نفع سرشار آخرت تلاش کند. خداوند در آخر آیه می‌فرماید همان‌طور که این مثل را بیان می‌کنیم، دلایل خود را به گوش سپاس گزاران می‌رسانیم. یعنی همان‌طور که آیات و دلایل را یکی پس از دیگری برای شما بیان کردیم، برای کسانی که شکر نعمت‌های خدا را به جا می‌آورند نیز بیان می‌کنیم. یکی از نعمت‌های که خداوند به ایشان ارزانی داشته است هدایت و فراهم کردن نجات و سعادت است» (مجمع البیان، مترجم حسین نور همدانی، ج ۹، ص ۱۳۸).

بسیاری از مفسران بر این عقیده‌اند که این آیه درباره مومنان و کفار است: به عنوان یک تشبیه تمثیلی است که وحی الهی در این آیه به باران تشبیه شده است. دل‌های بنی آدم به زمین‌هایی که باران بر آن می‌بارد تشبیه شده است؛ بنابراین باران وحی الهی بر زمین و هر دلی می‌بارد ولکن آن کسانی که از باران وحی الهی بهره‌مند می‌شوند و مصداق بلد الطیب می‌گردند که دارای دلی پاک و پاکیزه باشند؛ آن‌گاه میوه این سرزمین‌های پاک، اخلاق خوب ایمان بالا، شوق به اولیاء الله، اخلاص در عمل، عمل به وظیفه و... می‌باشد و در مقابل دل و قلب کفار که بسان زمین آلوده و کثیفی است که از این باران وحی بی‌بهره است. این آیه شریفه در صدد پاسخ به این پرسش برآمده است، می‌فرماید «والبلد الطیب یخرج نباته باذن ربه» سرزمین پاکیزه و شیرین، بستر مناسب و لایق به فرمان پروردگار، گیاهان مناسب و خوبی را می‌رویانند. دل‌های پاک و قلب‌های آماده انسان‌ها نیز بر اثر وحی الهی، میوه‌های شیرین اخلاص و صفا را پرورش می‌دهند.

نکدا: در لغت عرب به معنای انسان بخیل و خسیس است؛ همان انسانی که در اصطلاح می‌گویند نم‌پس نمی‌دهد. این نوع گیاهان که در شوره زار می‌روید نکد می‌گویند. زیرا همان‌گونه که انسان بخیل به کسی خیر و فایده‌ایی نمی‌بخشد، این نوع سرزمین‌ها نیز بی‌خاصیت و فاقد ارزش هستند.

«**كذلك نصرफ الايات لقوم يشكرون** لذا اگر مردم در این آیه سپاسگزار نباشد نه بر باران رحمت الهی اشکال وارد است و نه بر وحی آسمانی اشکال وارد است؛ زیرا این که دو رحمت الهی ۱- باران ۲- وحی الهی، به گونه مساوی، زمین‌ها و دل‌ها را فرا می‌گیرند، بلکه اگر اشکالی وجود دارد از خود زمین و دل است. زیرا بعضی از زمین‌ها استعداد پرورش گیاه را ندارد و محصول آن‌ها خار است لذا قلب بعضی از انسان‌ها استعداد هدایت شدن را ندارد و خود را بی‌نیاز از وحی می‌پندارند» (مثالهای زیبای قرآن، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶).

«به عبارتی فاعلیت فاعل و قابلیت قابل نیز با هم نیاز می‌باشد زیرا برای رسیدن به کمال و سعادت دو چیز لازم است- الف) فاعلیت فاعل، ب) قابلیت

قابل، یعنی برای رسیدن به کمال هم عوامل و اسباب ترقی لازم است و هم زمینه-های ترقی، بنابراین، تنها فاعلیت فاعل (باران) کفایت نمی‌کند بلکه قابلیت قابل (آمادگی و لیاقت زمین) نیز لازم است. یعنی اگر صدها سال باران بر زمین بیارد چون شوره‌زار است.

یگ گل هم به بار نخواهد نشست

«لذا پیامبر اکرم همان‌گونه که اسلام بر مسلمانان من العجمله اباذر عرضه کرد و آن‌ها را به مسلمان شدن دعوت کرد بر ابوجهل و ابولهب و دیگر کفار را نیز عرضه و آن‌ها را به اسلام دعوت نمود ولی قلب پاک و پاکیزه مسلمانان و اباذر آماده دریافت حق و سبب روشن نهال ایمان شد در صورتی که همان گفتار پیامبر (ص) بر قلب شوره‌زار ابوجهل و ابولهب تأثیر نگذاشت و سبب رویش بخل و کینه در وجود آن‌ها شد» (ناصر مکارم شیرازی، مثالهای زیبای قرآن، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶).

این آیه **البلد طیب** به زمین حاصلخیز که خاک مناسبی دارد اشاره دارد و «الذی خبث» به زمین نامرغوبی که هیچ گیاه سودمندی را نمی‌رویانده اشاره دارد» (مثل‌های زیبای قرآن، ص ۲۱۵-۲۱۶ ج ۱).

آیه سوره حج: تقابل شرک و کفر و توحید و یکتا پرستی

حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا حَرَّمَ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ
الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ (حج / ۳۱)

«و خاص و خالص و بی‌هیچ شائبه شریک برای خدا آورید و آن را پرستید، و هر کس به خدا شرک آرد (در عجز و بیچارگی) بدان ماند که از آسمان درافتد و مرغان (در فضا) بدنش را به منقار (قطعه قطعه) برابند یا بادی تند او را به مکانی دور (بدون هر وسیله نجات) در افکند.»

نکات بلاغی

در آیه دو تشبیه تمثیل به کار رفته است:

ارکان تشبیه اول:

مشبه: توحید، خنفاء لله

مشبه به: در عرش و آسمان منالسماء

وجه شبه: نورو روشنایی و هدایت محذوف

ادات تشبیه: تشبیه حذف شده

ارکان تشبیه دوم:

مشبه: شرک به خدا یشرک بالله

مشبه به: سقوط از آسمان خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ

وجه شبه: ظلمت و تاریکی و نابودی

ادات تشبیه: محذوف

اهداف واغراض تشبیه تمثیلی این آیه

۱- این آیه شریفه توحید را به آسمان، و شرک را تشبیه به سقوط از آسمان کرده است که خورشید، ماه و ستارگان در خود نگه داشته است که همه منبع نور و روشنائی برکت هستند علاوه بر اینکه خود آسمان از زیبایی خاص و عظمت خیره کننده‌ای برخوردار است. همانگونه که توحید مرکز نور و عظمت خدا است و برای موحدین برکت و روشنائی به ارمغان می‌آورد و سقوط از آسمان - فنا و نابودی و ظلمت در بر دارد و شرک نیز، سراسر ظلمت و تاریکی و جهل و در نهایت فنا و نابودی در پی دارد.

۲- تشبیه دیگر اینکه توحید را به آسمان که وجه شبه آن نور و روشنائی و برکت است و دیگری تشبیه شرک به سقوط از آسمان - که وجه شبه آن ظلمت و تاریکی و فنا و نابودی است.

۳- در تفسیر کشاف بیان شده است که: «می‌توان این آیه هم تشبیه تمثیلی مرکب دانست و هم تشبیه مفرق دانست اگر مرکب باشد مشرکین را چنان به تصویر کشانده است و نقش‌بندی نموده است که اینگار از آسمان افتاده و مرغان آن‌ها ربوده باشند و بسان گوشت تگه تگه درمعه آن‌ها قرار گرفته‌اند یا آن که

چنان تندبادی بر آنان وزیده باشد که آن‌ها را در جاهای دور افکنده باشد و اگر تشبیه مفرق باشد در این فرض، ایمان در بلندی و علّوش به آسمان همانند شده درحالی که انسان‌های بی‌بهره از ایمان و مشرک را به کسی تشبیه کرده که از آسمان افتاده باشد و شیطان او را دستخوش تندبادهای وزیده در مغاک نابودی قرار داده و به وادی گمراهی کشانده است» (کشاف، ترجمه مسعود انصاری، جلد سوّم، ص ۲۵۴).

«حنفاء لله غیر مشرکین: یعنی خالص و مخلص و به هیچ شائبه‌ایی شریک برای خدا قرار ندهید یعنی به راه راست باشید، از ادیان دیگر دست بردارید و حجتان از روی اخلاص و توحید به جای آرید و در تلبیه حج احدی را شریک خدا نسازید و سپس درباره مشرکین تمثیلی می‌آورد که هر که به غیر خدا روی آورد مثل این است که از آسمان سقوط می‌کند و مرغان او را به منقار می‌گیرند و او را به وسیله باد به جای دوری می‌برد» (مجمع البیان، جلد ۱۶، ص ۲۱۰).

«الحنفاء: جمع حنیف و حنیف به معنی حقیقت‌گرا- و حنیف اسمی است که پیروی می‌کند از این ملت و المسلم اسمی است که نامیده شده است به خود ابراهیم و اهل دین و پیروان او و معنی حنفاء لله به ملت و پیروان ابراهیم که خالصانه به او و دین او لبیک می‌گویند.

«و غیر مشرکین به لانهم کانوا یقولون «لبیک لا شریک لک الا شریک هو لک تملکه و ما لک» قتاده می‌گوید و کانوا فی الشریک یحجون و یرحمون البنات و الامهات و الاخوات و کانوا یسمون حنفاء فنزلت حنفاء لله غیر مشرکین به ای حجاجاً والله مسلمین موحدین یعنی من اشریک لایکون حنفاء» (تفسیر کشف الاسرار، ج ۶، ص ۳۶۶؛ تفسیر جلالین، ترجمه مسعود قادر مزری، جلد ۴، ص ۳۳۶)

«لذا با توجه به این مقدمه، کسانی که یکنایی و بی‌همتایی خداوند را نپذیرند و برای خداوند شریک بگیرند از صف موحدین خارج شده گویا از آسمان به سوی زمین سقوط کرده که هرگز نجات پیدا نمی‌کند زیرا در وسط زمین و

آسمان به یکی از دو بالای زیر گرفتار می‌شوند که نتیجه هر دو مرگ و نابودی است.

۱- گرفتار پرندگان گوشت خوار آسمان می‌شود و هر قطعه از بدنش خوراک یکی از پرندگان لاشخور می‌شود و در نهایت تنها استخوان‌هایش به زمین می‌رسد.

۲- و یا در وسط آسمان و زمین گرفتار طوفانی می‌شود که او را به نقطه دور دست پرتاب می‌کند، جایی که دسترسی به هیچ انسانی ممکن نیست تا او از این گرفتاری نجات یابد.

آیه ۱۲۲ سوره انعام

«أَوَمَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام/ ۱۲۲).

ترجمه «آیا کسی که مرده [دل] بود و زنده‌اش گردانیدیم و برای او نوری پدید آوردیم تا در پرتو آن، در میان مردم راه برود، چون کسی است که گویی گرفتار در تاریکی‌هاست و از آن بیرون آمدنی نیست؟ این گونه برای کافران آنچه انجام می‌دادند زینت داده شده است.»

نکات بلاغی

در این آیه دو تشبیه تمثیلی به کار رفته است.

ارکان تشبیه اول:

مشبه: فاحیناه	مشبه به: میتا
وجه شبه: نور، ظلمت	ادات تشبیه ک- مثل

ارکان تشبیه دوم:

مشبه: کانونا یعلمون (مومنین)	مشبه به: کافرین
وجه شبه زندگی و زنده بودن- حیات) و مرده بودن و ممات	
ادات تشبیه: ک- مثله)	

تشبیه تام و مرسل است و در آن همه ارکان تشبیه وجود دارد هر دو طرف

تشبیه مشبه و مشبه به حسی است.

هر دو طرف تشبیه مطلق و بدون قید و بند است.

هر دو تشبیه مرکب و تمثیلی است.

تشبیه تسویه یعنی مشبه آن متعدد است و به مشبه به آن متعدد و تشبیه تسویه و جمع هستند.

تشبیه مقلوب است یعنی دو طرف تشبیه با هم جا به جا شده است.

اغراض و اهداف بلاغی تشبیه تمثیلی این آیه

۱- برای تخویف و اندرز و ترساندن، تنبه و توجه و بیدار شدن است.

۲- در این آیه خداوند کسی که پس از گمراهی او را هدایت کرده و به او توفیق یقین داده باشد به مانند مرده‌ای تشبیه کرده است که او را زنده کرده است و برای او نوری قرار داده است که با کمک آن بین مردم راه می‌روند و حق از باطل تشخیص می‌دهد.

«که کافر چنان در ظلمات کفر گرفتار است که ضرب المثل شده است علت اینکه کافر را مرده می‌نامند این است که از حیات، بهره‌ای نگرفته و خودش نیز از زندگی خود بهره‌مند نمی‌شود؛ بنابراین حال کافر از حال مرده بدتر است زیرا مرده کاری نمی‌کند که گرفتار کیفر شود و به دیگران هم زیانی نمی‌رساند و علت اینکه مومن را زنده می‌نامند این است که در حیات وی خودش و دیگران بهره‌مند می‌شوند. قرآن در چند جا مومن را زنده و کافر را مرده نامیده است. «فَأَنْتَكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى (روم/۵۲، ص ۴۱۰). لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا (یس/۷۰، ص ۴۴۴).

وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْوَاتُ» (فاطر/۲۲، ۴۳۷) و علت اینکه قرآن و

ایمان و علم را نور نامیده‌اند این است که مردم به وسیله این‌ها راه خود را پیدا می‌کنند و از تاریکی‌های کفر و سرگردانی ضلالت هدایت می‌شوند و علت این- که کفر را ظلمت نامیده‌اند، این است که کافر به وسیله کفر هدایت نمی‌شوند و راه سعادت خود را نمی‌یابد به همین دلیل است که در این آیه کافر را ناینا

خوانده‌اند: **وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ** (فاطر / ۱۹، ص ۴۳۷).

کور و بینا، یعنی کافر و مومن برابر نیستند.

«در مورد من کان میت آورده است که: موت ومیت در پنج وجه آمده وجه

آمده است» (تفسیر کشف الاسرار، ترجمه، ج ۳، ص ۴۷۶-۴۷۷).

۱- نطفه که هنوز در بند خلقت قرار نگرفته است که در سوره بقره آمده

است «کنتم امواتا فاحیاکم یعنی نطفاً لم تخلقوا فخلقکم» (بقره/۲۸).

۲- وجه دوم موت به معنای ضلالت که او کان میتا یعنی ظلّاعن الهدی

فهدیناهم که در سوره الملائکه آمده است: «و ما یستوی الاحیاء والاموت»

(فاطر/۲۲).

۳- به معنی قحط و جذویت زمین و نارس شدن نباتات و گیاهان که در

سوره فاطر آمده است «فسقناه الی بدمیت» (فاطر/۳۵).

۴- وجه چهارم موت به معنی زهوق روح برسییل عقوبت پیش از استیفاء که

در سوره بقره آمده است «و هم الوف حذر الموت، فقال لهم الله موتوا ثم احياء

هم» (بقره/۲۴۳).

وجه پنجم: حقیقت موت به معنی اجل هر کس - که خداوند می‌فرماید:

انک میتا و انهم میتون، کل نفس ذائقة الموت (الزمره/۳۰) که نظائر آن در

قرآن فراوان است» (تفسیر کشف الاسرار، ترجمه، ج ۳، ص ۴۷۸).

«شباهت‌های کفار و حیوانات افراد دیدگاه قرآن در تفسیر آیه ۱۲۲

سوره انعام

۱- حیوان مسائل را درک نمی‌کند؛ زیرا فهم و شعور ندارد و حرکت و

کارهایش غریزی است کفار نیز فهم و شعور ندارند به همین دلیل آفتاب حقیقت

را نمی‌بینند.

۲- حیوانات احساس مسئولیت نمی‌کنند، حیوان مزرعه یتیم - موقوفه و ملک

غیر را نمی‌شناسد و حساب حلال و حرام را نمی‌کنند و خود را در برابر این امور

مسئول نمی‌داند چون درک ندارند کفار هم احساس مسئولیت و حساب حلال و

حرام نمی‌کنند.

۳- حیوانات فرمانبردارِ غریزه‌اند او چیزی غیر از علف و آب و خورد و خوراک و محل استراحت و اصطبل نمی‌شناسد کفار نیز مانند حیوانات تابع هوی و هوس هستند.

۴- حیوانات تابع منطق و دلیل و کتاب و حساب نیستند کفار نیز از درک استدلال‌های قوی و محکم و در عین حال ساده قرآن در امور مختلف مخصوصاً در توحید و معاد عاجزند.

۵- حیوانات سود و زیان خویش را تشخیص نمی‌دهند لذا گاهی به سوی پرتگاه‌های خطرناک می‌روند چون سود و زیان خویش را درک نمی‌کنند کفار مشرکین نیز همچنین می‌باشند عبادت بت‌ها و پیروی از هوی و هوس برای آنان سودی ندارد و نمی‌فهمند که عزت، سعادت، درستکاری در سایه توحید است مشرکان این امور را نمی‌فهمند» (تفسیر نمونه، جلد دوم، ص ۱۵۵ تا ۱۵۶).

چرا مشرکین و کفار از حیوانات بدتر هستند «بَلْ هُمْ اضَلُّ سَبِيلاً»

۱- «حیوانات اگر در مرحله حیوانیت می‌ماند و ترقی نمی‌کند به این دلیل است که بیش از این استعدادش ندارد اما انسان دارای چنان استعدادی است که می‌تواند از فرشتگان سبقت بگیرند.

رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مقام آدمیت

«أَنْتَى جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»

۲- حیوانات هر کدام به فراخور استعدادشان به انسان خدمات زیادی می‌دهند. برخی- شیر- گوشت- پشم- بارکشی و غیره اما انسان کفار و مشرک حتی با سرمایه خویش به جامعه نه تنها سودی نمی‌رسند بلکه موجب تورم- گرانی... در جامعه می‌گردند.

۳- حیوانات براساس یک برنامه‌ریزی عزیزی حرکت می‌کنند و فرمان حق آن‌ها را به سوی اهدافشان هدایت می‌کند اما کفار و مشرکان تحت تاثیر هوی و هوس بوده برعقل غالب می‌شود عقل آن‌ها برده شده و بر فطرت آن‌ها پرده

می‌افکنند و فطرت آن‌ها را می‌پوشانند.

۴- حیوانات هر چقدر که ضرر داشته باشند ضرر آن‌ها محدود است در حد نیازش از دیگران به آن‌ها ضرر می‌رساند ولی انسان با پیروی از هوی و هوس به دیگران ظلم و ستم می‌کند تا جایی که ظلم و ستم آن‌ها نهایت ندارد.

۵- حیوانات کار خلاف و زشت خود را توجیه نمی‌کنند و آن را خوب جلوه نمی‌دهند ولی انسان تابع هوی و هوس کار زشت خود را توجیه می‌کند» (تفسیر نمونه، جلد دوم، ص ۱۵۶ تا ۱۵۷).

لذا نتیجه می‌گیریم که انسان تابع هوی و هوس از حیوان گمراه‌تر است گاهی درک و شعور یک حیوان از انسان بالاتر و بیشتر است و گاهی موجب نجات هموعان خود و حتی نجات انسان‌ها می‌گردند و به این ترتیب هیچ موجودی خطرناک‌تر و زیان‌بارتر از یک انسان هوی پرست و بی‌ایمان و و سرکش نمی‌باشد به همین دلیل به این نوع انسان هوی پرست لقب «شرالدواب» (بدترین چهار پایان داده شده است).

نتیجه‌گیری

امثال و حکم در قرآن کریم، حاوی آموزه‌های اخلاقی و پندهای فردی و اجتماعی است و به جهت مشخصه‌های خاص خود، بسیار تأثیرگذارتر از کلام عادی عمل می‌کند. لذا بخش قابل توجهی از آیات قرآن به امثال قرآنی اختصاص یافته است. قرآن به منظور هدایت بشر و تأمین سعادت او، برخی از پیام‌های والای خود را با زبان تمثیل بیان نموده تا همگان بتوانند آن را درک کنند. استفاده از زبان تمثیل، برای فهم بهتر امور غیر عینی در قالب بیان عینیات و ملموسات است. لذا قرآن با استفاده از تمثیلات، تنوع را به خطاب‌ها بخشیده و آن را از حالت خشک و بی‌روح خارج ساخته است. پس از بررسی «تشبیهات تمثیلی حوزه حق و باطل در قرآن کریم» این نتیجه حاصل گردید که جهت ملموس - سازی هر چه بهتر موضوعات هدایتی در شناخت و تشخیص حق از باطل، در

قرآن کریم، موضوعات معنوی با امور حسی تبیین شده‌اند. بدین مفهوم که جهت تبیین حق، تشبیهات تمثیلی از جهان طبیعت استفاده شده است؛ چرا که این مثال‌ها عینی هستند و خواننده می‌تواند ارتباط بهتری با آن‌ها برقرار نماید. تشخیص حق از باطل با تشبیه به شجره یا درخت که همان ساختار شبکه‌ای است، تشبیه باطل به کف روی آب، تشبیه پیشرفت ایدئولوژی باطل به موضوع سخت صعود به آسمان و... نمونه‌هایی از این ملموس‌سازی است که اعجاز بلاغی قرآن کریم را در ارتباط امور ذهنی با عینی اثبات می‌سازد. خداوند برای هدایت مردم به حقایق عقلی، حقیقت دنیا و آخرت، نشان دادن عاقبت کار داعیان به حق، ستم، ظلم ظالمان مثل‌ها می‌زند. بیان امثال یکی از اصول مسلم قرآن است که خداوند با بیان تمثیل و تشبیه به هر چه بخواهد مثل می‌زند گرچه ممکن است از نظر مردم کوچک باشد و یا خیلی بزرگ و سخت باشد. بعضی مواقع در یک مثل ریز و کوچک بهترین و بزرگ‌ترین حکمت و درس نهفته است و گروه زیادی از مردم به وسیله آن هدایت می‌نمایند. «مرحوم فیض کاشانی در تفسیر آیه ۱۷ سوره بقره - کلمه مثلهم را به حالهم العجیبه ترجمه کرده و می‌فرماید خداوند امثال را برای مردم در کتابش بیان نموده است، زیرا مثل در دل می‌نشیند و با مثل تخیل به صورت حقیقت در می‌آید و معقول به صورت محسوس تصور می‌شود.» در تمثیل، حجم و شکل مهم نیست - تمثیل ابزار روشنگری و بصیرت دادن است. خداوند با بیان این تمثیل‌ها، آزمایش دل‌ها و روان‌ها را اراده فرموده است. خداوند با بیان این تمثیل‌ها، دشمنان و مشرکین و کفار از اعمالشان برحذر می‌دارد و مومنان را بر ایمان‌شان پایدارتر می‌نماید. «سیوطی در الاتقان مطلبی از شافعی بیان می‌کند که ایشان علم امثال را از جمله علوم قرآنی می‌داند که بر مجتهد واجب است بشناسد.»

فهرست منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند
۱. ابوحنیفه اندلسی، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، بیروت: دارالفکر.
 ۲. ابوالفضل رشیدالدین میبدی، کشف الاسرار
 ۳. ابوالقاسم محمود زمخشری، تفسیر کشاف، مترجم مسعود انصاری، انتشارات ققنوس، تهران.
 ۴. ابوالقاسم زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی.
 ۵. ابن عاشور، التحریر والتنویر، انتشارات دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰.
 ۶. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق: محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۷. پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۸)، سفر در مه، تهران: نگاه.
 ۸. جرجانی، علی بن محمد، (بی تا)، التعریفات، بی جا: دارالکتب العلمیه.
 ۹. جلال الدین سیوطی، تفسیر جلالین، ترجمه مسعود قادر مزری، جلد ۵، ص ۴۶۱.
 ۱۰. جهان بخش ثواقب، تشبّهات و تمثیلات قرآن، چاپ دوم، انتشارات قو، تهران، ۱۳۵۹..
 ۱۱. حمزوی، طیبه، مقایسه تشبیه تمثیل در قرآن کریم و نهج البلاغه، دانشگاه پیام نور تهران، ۱۳۸۹.
 ۱۲. الخطیب التبریزی، جلال الدین محمد بن عبد الرحمن، (۲۰۰۳م)، الايضاح فی علوم البلاغه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دارالشامیه.
 ۱۴. رحیم پور، فروغ، تحلیلی از ساختار حق و باطل در قرآن کریم با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان، پژوهش دینی، شماره سیزدهم، تابستان ۱۳۸۵.

۱۵. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، چاپ ششم، انتشارات امیر کبیر، تهران.
۱۶. شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۶۶)، صور خیال در شعر فارسی، تهران: آگاه.
۱۷. عبداللهی، محبوبه، تمثیل روایی و انواع آن در ادب فارسی، پژوهش‌های ادبی و بلاغی، شماره ۶، بهار ۱۳۹۳.
۱۸. عبدالتواب، صلاح‌الدین، (۱۹۹۵م)، الصورة الادبیة فی القرآن الکریم، بیروت: مکتبه اللبنا.
۱۹. فتوحی، محمود، (۱۳۹۰)، سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، تهران: سخن.
۲۰. طبرسی، فضل بن الحسن، (۱۳۷۵ش)، تفسیر جوامع الجامع، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۱. طبرسی، فضل بن الحسن، (۱۳۷۲ش) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: فراهانی.
۲۲. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ترجمه حسین نوری همدانی، انتشارات فراهانی، چاپ اول
۲۳. فیض السلام، نهج البلاغه،
۲۴. محسن قرائتی، تفسیر نور، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - چاپ دهم، تهران، بهار ۱۳۸۳.
۲۵. محمد محمدی ری شهری، میزان الحکمه، انتشارات دارالحدیث قم، ۱۳۸۴ هـ.ش.
۲۶. محمد بن یوسف، البحرالمحیط، انتشارات دار الفکر، چاپ اول، بیروت، ۱۴۲۰هـ.ق.
۲۷. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، انتشارات درالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۹ش.
۲۸. ناصر مکارم شیرازی، مثال‌های زیبای قرآن، انتشارات نسل جوان، چاپ اول قم، سال ۱۳۸۶. ه.ش.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۷۶ - ۱۶۱

تأملاتی در چیستی و ضرورت کلام کاربردی

عبدالرحیم سلیمانی بهبانی^۱

چکیده

کلام کاربردی اصطلاحی نوپیدا و تا حدودی مبهم است، و حداقل سه معنا قابل تصور است: ۱. تمرکز بر مباحث اعتقادی مورد نیاز نسل امروز و حذف مباحثی که تاریخ مصرف آن منقضی شده؛ ۲. راهکارهای تأثیربخشی معرفت‌های دینی در حیات فردی و اجتماعی، ۳. شیوه‌های هنجارسازی باورهای اعتقادی. معنای اول، تفاوت بنیادین با علم کلام به معنای متعارف و رایج ندارد، و نسبت میان آن دو، عموم و خصوص مطلق است، اما کلام کاربردی در معنای دوم و سوم، هویتی متمایز از کلام رایج دارد، و مشتمل بر مجموعه قواعدی است که مبانی آن قواعد، برگرفته از دانش‌های مختلفی همچون همچون اخلاق، تربیت، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی است. نوشته حاضر، علاوه بر تبیین معانی سه‌گانه و ضرورت و جایگاه آنها، به نسبت میان هر یک از آنها با علم کلام پرداخته است.

واژگان کلیدی

کلام کاربردی، معارف کاربردی، هنجار، معرفت، باور.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

طرح مسأله

در دوران اخیر، توصیف پاره‌ای از علوم به وصف «کاربردی» رواج پیدا کرده است. ریاضیات کاربردی (Applied Mathematical)، منطق کاربردی (Applied Logic)، اخلاق کاربردی (Applied ethics) و فلسفه کاربردی (applied philosophy)، از این قبیل است. مراد از واژه «کاربردی» نسبت به برخی مصادیق این ترکیب‌ها، تا حدودی روشن است، و بر همین اساس، انگیزه افزودن این قید هم آشکار است.

از باب مثال، در بیان چیستی «ریاضیات کاربردی»، آن را شاخه‌ای از ریاضیات دانسته‌اند که از یک سو به کاربرد ریاضیات در رشته‌های دیگر می‌پردازد (مدل)، و از سوی دیگر سعی دارد مبانی نظری ریاضیات محض را به مبانی عملی نزدیک‌تر کند و به عنوان پلی بین ریاضیات محض و علوم کاربردی عمل کند. ریاضی کاربردی واسطه ریاضیات محض و مدل‌سازی ریاضی با رشته‌های مهندسی (به‌طور خاص در زمینه محاسبات مهندسی، هوش مصنوعی، خمش تیرها، طراحی قطعات مهندسی و ابزار دقیق با تحلیل تنش و کرنش، بررسی ویژگی‌های نانومواد و نانو کامپوزیت‌ها و مواد به صورت تابعی درجه بندی شده، برنامه‌ریزی حمل و نقل، تحلیل فرایندهای شکست و خوردگی در مواد)، رشته‌های مدیریت (برنامه‌ریزی ریاضی، طرح ریزی بهینه)، اقتصاد (اقتصاد ریاضی، تحلیل داده‌های مالی، پیش‌بینی بازار)، جغرافیا (تحلیل داده‌های کلان اقلیمی در پیش‌بینی و برنامه‌ریزی هوشمند در کشاورزی) و پزشکی (تعیین زمان جذب یک دارو، تعیین مدل ریاضی رگ‌ها برای ساخت میکرو-ماشین‌ها و کاربرد در دارورسانی هدفمند در بدن، تحلیل روند رشد سلولهای سرطانی و مدل‌سازی ریاضی مربوطه و ...) است (موضوعات تحقیقاتی در ریاضیات کاربردی، ۱۳۹۹).

در مورد «منطق کاربردی» نیز تصریح می‌شود که رشته‌ای مستقل در کنار منطق صوری و منطق مادی نیست، بلکه گرایشی است که در آن با بهره‌گیری از قواعد منطقی، سعی دارد جنبه مهارتی و کاربردی را هدف اصلی آموزش منطق قرار دهد؛ از این رو در کتاب‌های آموزشی مربوط به منطق کاربردی چند کار صورت می‌گیرد: از اصطلاحات پیچیده و مغلق رایج در کتاب‌های منطقی، استفاده نمی‌شود؛ تنها مطالبی از منطق بیان

می‌شود که جنبه کاربردی داشته باشد؛ در بیان مطالب از مثال‌های ساده و ملموس فراوانی استفاده می‌شود (خندان، ۱۳۹۹، ص ۱۶-۱۷).

نسبت به «اخلاق کاربردی»، با اینکه چند دهه از عمر این اصطلاح می‌گذرد، و در عالم غرب منابع متعددی با این عنوان تدوین شده است، اما به نظر می‌رسد هنوز تعریف دقیقی از این شاخه علمی ارائه نشده است (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۰، ص ۸۳؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، ص ۴۹-۵۶). اخلاق کاربردی در عبارت‌هایی مختصر، این‌گونه تعریف شده است: کاربردی کردن ارزش‌های اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۰، ۸۴)، کاربرد نظریه‌های کلی اخلاقی، یا احکام حاصل از آنها در مسائل خاص اخلاقی، و به عبارت دقیق‌تر: کاربرد مبانی و معیارهای اخلاقی در حوزه یا مسئله‌ای خاص (ر.ک: همان، ۸۶).

برخی دیگر، در تعریفی غایت‌شناختی از اخلاق کاربردی گفته‌اند:

اخلاق کاربردی، به دنبال دست یافتن به قواعدی خاص تر از قواعد عام اخلاقی است که در شرایط ویژه و موضوعات و موارد مشخص تر و جزئی تر کارایی داشته باشد؛ هر چند که به نظریه‌های عام مطرح در اخلاق هنجاری نیز بی توجه نیست. برخی ویژگی‌های اخلاق کاربردی عبارت است از: ۱. توجه بیشتر به زمینه‌ها و جزئیات؛ ۲. تکیه بر معضلات کاربردی مسایل و کانون بحران‌های اخلاقی؛ ۳. برخورداری از روشی، نه کاملاً قیاسی و نه کاملاً استقرایی، بلکه شیوه‌ای که به استعاره از جان راولز، آن را «موازنه متفکرانه» می‌خوانند؛ ۴. توجه مستقیم به موضوعات عملی و کاربردی در اخلاق؛ ۵. بررسی مسایل جدید اخلاقی که در نتیجه پیشرفت تکنولوژی و علم مطرح شده است؛ ۶. پی‌جویی راه حل‌های عملی در مورد تعارضات اخلاقی و تلاش برای ارائه پاسخ‌های جدید به برخی مسایل چالش‌خیز قدیمی؛ ۷. تلاش برای نهادینه کردن اخلاق میان گروه‌ها و جوامع مختلف (اخلاق کاربردی؛ مفاهیم و کاربردها، ۱۳۸۵، ص ۱۲).

و اما اصطلاح «فلسفه کاربردی» نیز از این ابهام‌ها مصون نیست. اصطلاح فلسفه در دهه‌های اخیر از انحصار متافیزیک خارج شده و در معنایی عام‌تر شیوع استعمال پیدا کرده است، و بر همین مبنا به شاخه‌های مختلفی همچون فلسفه اخلاق، فلسفه دین، فلسفه علم،

فلسفه منطقی و... تقسیم شده است. از سوی دیگر، تفکیک فلسفه به کاربردی و نظری بیش از آنکه تقسیمی بر اساس موضوع، روش یا محتوا باشد، تقسیمی نیازمحور است. کاربردی بودن فلسفه از یک سو می‌تواند به معنای مشارکت آن در مباحث نظری سایر علوم باشد، مانند مشارکت فلسفه در مباحث کاملاً نظری مرتبط با علوم شناختی، و از سوی دیگر می‌تواند به معنای پرداختن به مسائلی باشد که امروزه از نیازهای اصلی فردی و اجتماعی انسان است، مانند فلسفه برای کودکان، که در آن رشد تفکر انتقادی کودکان محل توجه است. بر این اساس، فلسفه کاربردی می‌تواند طیف وسیعی از مباحث فلسفی، از متافیزیک و منطقی گرفته تا معرفت‌شناسی و اخلاق و... را در بر داشته باشد (زاهدی، ۱۳۹۳، ص ۱۰).

و اما در حوزه دانش کلام نیز در سالیان اخیر، اصطلاح «کلام کاربردی» از سوی برخی نویسندگان و اندیشمندان مطرح شده است، اما بحث و گفت‌وگوی چندانی در محافل علمی و در قالب آثار مکتوب، پیرامون آن شکل نگرفته است، و همان مباحث اندک که در این باره منتشر شده نشان از تلقی‌های مختلف و متباین در مقام کاربرد این واژه دارد؛ تلقی‌هایی که قابل جمع نبوده و صرفاً دارای اشتراک لفظی‌اند. با وجود این پیشینه بسیار اندک، و فهم‌های متباین، به تازگی در برخی رشته‌های دانش کلام، واحد درسی با همین عنوان، پیش‌بینی شده است! از این رو ضرورت دارد آثار بیشتری از سوی صاحب‌نظران در باب چیستی، مبانی و شاخصه‌های کلام کاربردی منتشر شود تا اولاً نویسندگان و پژوهشگران این عرصه بر معنایی واحد اجماع کرده و از دام مغالطه اشتراک لفظی مصون بمانند، و ثانیاً ابعاد و زوایای معنای مورد اجماع، و نسبت آن با کلام رایج عیان گردد.

نظر به تازه بودن ادبیات مفهومی کلام کاربردی، درنگ در مفهوم آن می‌تواند از برخی سوء برداشتها درباره آن، که خطر نهادینه شدن در فضای کلامی جامعه را دارد، جلوگیری کند. نوشتار حاضر در صدد است به این سؤالات پاسخ دهد که: کلام کاربردی دقیقاً به چه معنا یا معانی است، و چه نسبتی با علم کلام به معنای رایج و مصطلح دارد؟ و از چه میزان اهمیت برخوردار است؟. در مورد پیشینه بحث، به غیر از یک مقاله و یک نشست علمی (که در ضمن مباحث، به آنها اشاره خواهد شد)، موردی یافت نشد.

واژه مرکب «کلام کاربردی»- چنان که گفته شد- تا کنون رواج چندانی نداشته است، اما در همان موارد محدود، حد اقل در سه معنای متفاوت استعمال شده است:

۱. معنای اول: روزآمد کردن دانش کلام مطابق نیاز نسل امروز

گاهی مراد از کلام کاربردی، پالایش کلام موجود، و تأکید بر آن دسته از موضوعات و مسائل و شبهات اعتقادی است که دغدغه ذهنی نسل امروزی است. این موضوعات و مسائل و شبهات بر دو دسته است. دسته اول، مواردی است که اختصاص به نسل حاضر نداشته و در همه اعصار با شدت و ضعف، فکر بشر را به خود مشغول کرده است؛ مباحثی همچون: خلقت جهان، جبر و اختیار، قضا و قدر، شرور، و سرنوشت انسان پس از مرگ. دسته دوم، مسائل نوپدید است که در گذشته مطرح نبوده و یا کمتر مطرح بوده، اما اکنون در پی عوامل مختلفی همچون سرعت تعاملات فرهنگی جوامع مختلف، پیشرفت‌های علوم تجربی و انسانی، و تحولات نظام‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای انسان‌ها مطرح شده، و زمینه تجدید نظر در نگرش او به مبده هستی و حقوق و وظایف انسان در قبال خالق جهان، انسان‌های دیگر و عالم طبیعت را ایجاد کرده است. مباحث دسته دوم، در قرن اخیر معمولاً با عنوان «کلام جدید» یا «مسائل جدید کلامی» مطرح می‌شود.

اصطلاح دیگری که معادل این معنا از کلام کاربردی است، اصطلاح «معارف کاربردی» است، که اخیراً اثری هفت جلدی مشتمل بر سلسله مباحث اعتقادی، با همین عنوان منتشر شده است، و در مقدمه اثر، در بیان مراد از اصطلاح مذکور، به این مطلب اشاره شده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۷).

اصطلاح کلام کاربردی در این استعمال، خالی از ابهام بوده، و مدلول تصویری آن، مطابق با مراد استعمالی و مراد جدی است. تعریفی که یکی از نویسندگان ارائه کرده است، می‌تواند ناظر به همین معنا باشد؛ هرچند تعریف روشنی نیست. وی در تعریف کلام کاربردی می‌گوید: «کلام کاربردی عبارت است از کاربرد مبانی و معیارهای کلامی در تقریر یا اثبات یک مسئله یا موضوع خاص اعتقادی مورد نیاز جامعه، با توجه به روش‌های متفاوت مکاتب کلامی در استفاده از منابع وحیانی، برهانی، عرفانی و تجربی یا تلفیقی از

آنها» (محمدی، ۱۳۹۴، ص ۸۱).

این تعریف، دارای ابهام شدید است؛ مراد از «کاربرد مبانی و معیارهای کلامی در تقریر یا اثبات یک مسئله اعتقادی» چیست؟ حل مسأله اعتقادی با معیارها و قواعد کلامی - صرف نظر از مسامحه در تعبیر - هرگز نمی‌تواند تفاوت کلام متعارف و کلام کاربردی را نشان دهد. آنچه می‌تواند تمایز کلام کاربردی را نشان دهد، همان قید «مسئله یا موضوع خاص اعتقادی مورد نیاز جامعه» است، که بایستی به همان بسنده می‌شد، و در این صورت، به همان تعریف مذکور در این نوشتار برمی‌گردد.

۱-۱. نسبت معنای اول با کلام رایج

کلام کاربردی به این معنا، تفاوت ماهوی با علم کلام متعارف و رایج ندارد، بلکه بر این مبنا که کلام جدید (مسائل جدید کلامی) را بخشی از علم کلام بدانیم و نه در مقابل آن - که قول برگزیده هم همین است - نسبت میان کلام کاربردی و علم کلام، نسبت عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی کلام کاربردی، بخشی از میراث عظیم مباحث اعتقادی است که روز به روز، در حال اصلاح و تکمیل و تعمیق است.

کاربردی کردن کلام به این معنا، عبارت است از تمرکز بر مباحث مورد نیاز مخاطبان امروزی، و حذف مباحثی که به تاریخ علم کلام پیوسته و فاقد کارکرد در عصر کنونی است. کلام کاربردی، در کنار این پالایش، متضمن چند فعالیت و اقدام دیگر هم است: ۱. نوآوری در تبیین اعتقادات، و عرضه مباحث اعتقادی متناسب با سطوح مختلف سنی و تحصیلی؛ ۲. بازنگری و نوآوری در استدلال‌ها و دفاعیه‌ها و روش‌های مواجهه، به منظور افزایش ضریب اقتناع و نفوذ؛ ۳. توجه بیشتر به مسائل و شبهات نوپدید و تولید پاسخ‌های متنوع برای جدیدترین شبهات.

۱-۲. ضرورت و نقش کلام کاربردی به معنای اول

کلام کاربردی به این معنا، با تجمیع مباحث مورد نیاز زمانه حاضر - اعم از مسائل قدیمی و مستمر مورد نیاز و مسائل جدید و نوپیدا - و پیراستن علم کلام از مباحث صرفاً تاریخی، می‌تواند نقش و رسالتی تاریخی برعهده گیرد. این نقش عبارت از پایان دادن به نزاع‌ها و اختلافات چند دهه اخیر در باره نسبت کلام قدیم و کلام جدید، و منزه کردن

کلام از نسبت‌هایی همچون عدم کارآیی، جدلی و غیر برهانی بودن و ... است، که البته تفصیل این مطلب مجال دیگری می‌طلبد.

با این توضیح، ضرورت کلام کاربردی هم روشن می‌گردد.

البته قید «کاربردی» تا زمانی موضوعیت دارد، که این نقیصه در کلام رایج باقی است، و اما بعد از پالایش علم کلام از مباحث غیر ضرور و تنظیم مباحث ضروری - اعم از مباحث کلام قدیم و کلام جدید - در یک نظام یک پارچه و منطقی، این قید نیز موضوعیت خود را از دست می‌دهد.

۲. معنای دوم: راهکارهای تأثیربخشی معرفت‌های دینی در حیات فردی و اجتماعی

معنای دیگری که از عبارات برخی نویسندگان برداشت می‌شود، با معنای اول به کلی متفاوت است. دغدغه طراحان کلام کاربردی در این معنا، مسأله شکاف میان دانسته‌های اعتقادی اشخاص با عمل و سبک زندگی آنها است. این پرسش همواره مطرح بوده است که چرا انسان‌ها در موارد بسیار، به لوازم معرفت‌های کلامی خود ملتزم نیستند، و این معارف در اعمال آنها تجلی و نمود پیدا نکرده، بلکه در تعارض با آن معارف است؟ در جست‌وجوی پاسخ به این دغدغه مهم و سرنوشت‌ساز، به این اندیشه راه یافته‌اند که کلامی متفاوت از کلام رایج، به منظور علاج این درد ابداع کنند. با این توضیح، کلام کاربردی مشتمل بر مجموعه مباحثی خواهد بود که راهکارهای تأثیربخشی معرفت‌های دینی در حیات فردی و اجتماعی را نشان دهد.

عبارتی که برخی پژوهشگران در تعریف کلام کاربردی ارائه کرده‌اند، ناظر به این معنا است: «کلام کاربردی عبارت است از مجموعه مطالعات راه‌های تحقق باورها و مقولات کلامی در محیط زندگی فردی و اجتماعی انسان. کلام نظری معاد و توحید را اثبات می‌کند و کلام کاربردی تلاش می‌کند آن را به عرصه عملی وارد کند» (سبحانی، ۱۳۹۶).

این عبارت، شبیه‌سازی شده‌ی یکی از تعاریف اخلاق کاربردی است؛ یعنی: «کاربردی کردن ارزش‌های اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی» (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۰).

۸۴)، و البته از جهاتی مورد تأمل است:

۱. در این تعریف، سخن از «تحقق باور در محیط زندگی» رفته است که تعبیری مسامحه آمیز و مبهم است؛ زیرا باور، در نفس انسان تحقق می‌یابد نه در محیط زندگی. در توجیه عبارت می‌توان گفت مراد از این تعبیر، تحقق آثار و لوازم خارجی باور است.

۲. اشکال دیگر این تعریف، عطف واژه «مقولات» بر واژه باور است. مراد از مقولات در اینجا روشن نیست. در بهترین توجیه، می‌توان آن را مرادف واژه باور فرض کرد، که البته به دلیل وضوح معنایی لفظ باور، نیازی به آن نیست و حذف آن، سزاوارتر است.

۳. واژه «باور» در این تعریف به چه معناست؟ اگر مراد، تصدیق قلبی - در مقابل تصدیق عقلی و منطقی - است، در حوزه اعتقادات، معادل «ایمان» خواهد بود. آنچه مورد توافق نسبی است، شکاف میان معرفت و تصدیق عقلی و عمل است، و اما در باره نسبت ایمان و عمل، اعتقاد به وجود چنین شکافی محل تأمل است، و بلکه یکی از راهکارهای ارائه شده در مسأله «شکاف میان معرفت و عمل» نقش رخنه‌پوشی ایمان است، یعنی اگر معرفت عقلی به مرحله تصدیق قلبی (ایمان) صعود کرد، عمل را به دنبال خواهد آورد (ر.ک: اکبریان، ۱۳۹۱، ۱۰۱). بر اساس این دیدگاه، مسأله «شکاف میان معرفت و عمل» یک گام به عقب رفته و تبدیل می‌شود به مسأله «شکاف میان معرفت و باور»، یعنی باید به دنبال راهکار برای تبدیل معرفت به باور بود؛ چرا که اگر باور (ایمان) حاصل شد، عمل هم در پی آن خواهد آمد. احادیثی همچون: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ» (زانی و سارق، در حین زنا و سرقت، دارای ایمان نیستند) (جمعی از علماء، ۱۳۸۱، ص ۲۹۳-۲۹۴) و: «الْإِيمَانُ وَالْعَمَلُ أَخَوَانِ تَوَآمَانِ وَرَفِيقَانِ لَا يَفْتَرِقَانِ» (ایمان و عمل همزاد یکدیگر و دو قلو هستند و همچون دو رفیقی هستند که از یکدیگر جدا نمی‌شوند) (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۴۶) نیز این مطلب را تأیید می‌کند، و به موازات افزایش ایمان، تخلف در مقام عمل کاهش می‌یابد.

حاصل سخن آنکه: پیش فرض این تعریف، پذیرش «شکاف میان باور و عمل» است؛ در حالی که آنچه مورد پذیرش است، «شکاف میان معرفت و عمل» است، و میان معرفت و باور فرق است. اگر منکر شکاف میان باور و عمل شدیم، و عمل مطابق باور را اثر و

نتیجه طبیعی باور دانستیم، تعبیر «راه‌های تحقق باورها در محیط زندگی» تعبیر صحیحی نخواهد بود.

۳. معنای سوم: شیوه‌های هنجارسازی باورهای اعتقادی

هنجارهای فرهنگی یک جامعه، بیانگر هویت و موجودیت آن جامعه است و در تشویق افراد به عمل بر طبق آن هنجارها نقش مؤثری ایفا می‌کند. در حل مسأله شکاف میان معرفت و عمل، یکی از راه‌های مؤثر در پوشش این شکاف، هنجارسازی آموزه‌های اعتقادی است. وقتی آموزه‌های اعتقادی تبدیل به هنجار شد و جزئی از فرهنگ جامعه گردید، جنبه بازدارندگی آن، انگیزه افراد در عمل به آموزه‌های مذکور و عدم ارتکاب اعمال منافی آن را تقویت می‌کند. همین امر، کنش‌گران عرصه اجتماعی و متکلمانی که پاسداری از عقاید مؤمنان و ترویج عقاید دینی مهم‌ترین دغدغه آنهاست، را به این سو می‌کشاند که برای تبدیل آموزه‌های دینی به فرهنگ و هنجار اجتماعی، و زدودن هنجارهای متعارض با این آموزه‌ها چه باید کرد؟

یکی از معانی کلام کاربردی - و یا بخشی از مباحث آن - می‌تواند مسأله شکاف عقاید و فرهنگ - و به تعبیر دیگر: شکاف باورهای فردی و هنجارهای اجتماعی - باشد. از عبارتی که از برخی پژوهشگران نقل کردیم، می‌توان این معنا را نیز استنباط کرد (ر.ک: سبحانی، ۱۳۹۶).

در ادامه نوشتار، به ارزیابی این دو معنا - از طریق تبیین نسبت آن دو با کلام رایج، و ضرورت و اهمیت آن - می‌پردازیم.

۴. نسبت معنای دوم و سوم با کلام رایج

برای روشن شدن نسبت دو معنای اخیر کلام کاربردی با علم کلام رایج و متعارف، لازم است مروری بر موضوع، مسائل و اهداف علم کلام صورت گیرد. هر چند در تعیین موضوع علم کلام اختلافات گسترده‌ای وجود دارد (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۸، ص ۲۷ - ۳۰)، اما صرف نظر از جزئیات این اختلافات، می‌توان «عقاید دینی» را به عنوان قدر مشترک این اقوال دانست. بر این اساس، مسائل علم کلام، مجموعه مباحث مربوط به جهان‌بینی (شامل خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی) است که از سنخ هست‌ها (در

مقابل بایدها و نبایدها) و مربوط به حوزه بینش و معرفت و عقیده است، و در مقابل آن، دو حوزه فقه و اخلاق قرار دارد که ناظر به حقوق و وظایف انسان (بایدها و نبایدها) از منظر دین است. هدف و رسالت علم کلام نیز استنباط، تنظیم، تبیین و اثبات عقاید دینی و دفاع از آنها و پاسخ به شبهات است.

این تقسیم‌بندی در راستای هدف محوری بعثت انبیاء است. انبیای الهی برای عرضه برنامه جامع سعادت انسان مبعوث شدند. محتوای این برنامه، در دو کلمه قابل تلخیص است: ایمان و عمل صالح («وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَ لَنُجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ... وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ»؛ عنکبوت: ۷ و ۹). ایمان، عمل قلب است، و عمل صالح، مربوط به جوارح است. از این دو، عمل صالح متوقف بر ایمان و در طول آن است، و اما ایمان، عملی اختیاری و متکی بر معرفت است، و متعلق ایمان، همان معارف و عقاید دینی است، که علم کلام، متکفل تبیین، اثبات و دفاع از آنهاست.

بر این اساس، نقش علم کلام، تحصیل یکی از مقدمات ایمان (به عنوان فعل اختیاری) است. حصول برخی از مقدمات فعل اختیاری، لزوماً منجر به ذی المقدمه نمی‌شود. تا زمانی که جزء اخیر علت تامه‌ی فعل اختیاری - یعنی اراده - حاصل نشود، فعل (ایمان) محقق نمی‌شود. اما بررسی این مسأله که علاج پُر کردن شکاف میان معرفت و ایمان - به عنوان عمل اختیاری - (و یا معرفت و عمل) چیست، در حیطه رسالت علم کلام نیست. در باره ایمان، آنچه در علم کلام مورد بحث واقع می‌شود، حد اکثر مربوط به ماهیت و آثار و احکام ایمان (و مقابل آن، یعنی کفر) است. مسأله شکاف میان معرفت و عمل، از مباحث میان رشته‌ای، و مربوط به حوزه تربیت و اخلاق و روان‌شناسی تربیتی و ... است، که از دیرباز مورد بحث قرار داده‌اند.

ممکن است گفته شود: چه اشکال دارد که امروزه این مباحث را هم در علم کلام داخل کنیم؛ چنان که بسیاری از مسائل جدید کلامی در کلام سنتی داخل نبود و به مرور زمان داخل شد؟

پاسخ این است که دخول یا عدم دخول یک مسأله در این علم، مانند هر علم دیگر،

تابع ضابطه و ملاک است، و ضابطه، همانا انطباق و تناسب با موضوع و غایت و روش این علم است، و این مباحث، منطبق بر موارد مذکور نیست. بنابراین، با افزودن قیدی مانند قید «کاربردی» بر عنوان علم کلام، ماهیت علم کلام تغییر نمی‌کند، تا مجوزی برای ادخال چنین مباحثی در علم کلام گردد. و البته، عدم دخول این مباحث در علم کلام، نه منقصتی برای علم کلام بوده و نه از کارآمدی و فایده‌مندی آن می‌کاهد. علم کلام - چنان که ذکر شد - متکفل تشخیص سره از ناسره در متعلقات ایمان، و تبیین و اثبات و دفاع از این متعلقات است، و ایمان، محرک عمل، و در رتبه‌ای مقدم بر عمل نشسته است.

با توضیحات ارائه شده، تکلیف معنای سوم کلام کاربردی (شیوه‌های هنجارسازی باورهای اعتقادی) هم معلوم می‌شود؛ یعنی نه تعیین هنجارها و ضد هنجارها، و نه شیوه‌ها و ابزار هنجارسازی و تبدیل معارف اعتقادی به هنجارهای اجتماعی، در حیطه علم کلام نیست. تعیین هنجارها و ضد هنجارها در حیطه دو دانش فقه و اخلاق است، و تبیین مکانیسم‌ها و فرایندهای هنجارسازی نیز در حیطه علم جامعه‌شناسی و دانش‌های مرتبط است.

بنابراین، هر چند ضرورت و اهمیت بحث از دو مسأله‌ی «شکاف میان معرفت و عمل» و «فرایند تبدیل معرفت به هنجار» بر کسی مخفی نیست، اما سخن در ارتباط این دو با علم کلام است. جایگاه این دو، نه علم کلام به معنای رایج، و نه «کلام کاربردی» به معنای اول از سه معنای مذکور در این نوشتار است.

۵. ضرورت کلام کاربردی به معنای دوم و سوم

مسأله شکاف میان معرفت و عمل، همواره مورد توجه مکاتب اخلاقی بوده، و هنوز هم بحثی زنده و معرکه آراء است. این بحث در فلسفه اخلاق ارسطو تحت عنوان آکرسیا مطرح شده است که ناظر به بحث اتحاد معرفت و فضیلت افلاطون است. در دیدگاه سقراط و افلاطون، علت موثر بر عمل، صرفاً معرفت است، به گونه‌ای که هیچ علتی در مقابل معرفت روشن نمی‌تواند مانع عمل شود. ارسطو با قبول تاثیر معرفت بر عمل اخلاقی، بر این عقیده بود که میل و نفس انسانی این توانایی را دارد که گاه به رغم معرفت و حتی معرفتی روشن، مانعی را بر سر راه عمل اخلاقی ایجاد نماید. او برای تحقق عمل، چندین

علت را به صورت پراکنده در نظریه های اخلاقی خود بر می شمرد و مبانی عمل را در امور متعدد جست و جو می نماید. از نظر ارسطو، امیال، که از تخیل نفس ناپرهیزگاری برخاسته‌اند، این امکان را دارند که گاه شرایطی ایجاد نمایند تا انسان دست به عملی برخلاف علم و شناخت عقلانی خود بزند. در چنین شرایطی که انسان با علم به فضیلت بودن یک عمل برخلاف آن رفتار می کند، می شود چنین گفت که علم انسان به فراموشی سپرده شده است. ارسطو این ضعف اخلاقی را به وجود میل و شوق در انسان نسبت می دهد، امری که با مقابله با آن، عمل اخلاقی تحقق پیدا می کند (جوادی - صیادنژاد، ۱۳۸۸، ص ۱).

این بحث، بعد از ارسطو تا کنون ادامه داشته و اندیشمندان مسلمان نیز با الهام از آیات و احادیث معصومان علیهم السلام، راه‌حلهایی ارائه کرده‌اند. گاهی با توسل به آموزه قرآنی «شاکله» (اسراء: ۸۴) در صدد حل مسأله برآمدند (ر.ک: ایزدی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۷ - ۱۲۶)، و گاهی نیز از عنصر «ایمان» در این مسیر سود جسته‌اند (ر.ک: اکبریان، ۱۳۹۱، ۱۰۱ - ۱۲۰)، و یا از نظریه اعتباریات بهره گرفته‌اند (ر.ک: حقی، احمد و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۱۸۷ - ۲۰۹). نکته قابل ذکر این است که هرچند در غالب این آثار، بر معرفت و عمل اخلاقی تأکید شده است، اما این قید - چه در اصل مسأله و چه در راهکارهای پیشنهادی - موضوعیت نداشته، و معرفت اعتقادی از یک سو، و اعمال مشمول باید و نبایدهای فقهی از سوی دیگر را هم فرا می گیرد.

با این توضیحات معلوم می شود این مسأله، از سنخ ضرورت‌های بر زمین مانده نیست تا دغدغه‌مندان عرصه دانش کلام، در صدد ادخال آن در مباحث کلامی برآیند.

نتیجه‌گیری

دستاورد پژوهش حاضر را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. کلام کاربردی اصطلاحی نوپدید و متأثر از اصطلاحات مشابهی همچون ریاضیات کاربردی، منطق کاربردی، اخلاق کاربردی و فلسفه کاربردی است، که بر معنای آن تسالم و اجماعی حاصل نشده و مبتلا به ابهام و اشتراک لفظی، و حد اقل دارای سه معنا است: روزآمد کردن دانش کلام مطابق نیاز نسل امروز؛ راهکارهای تأثیربخشی معرفت‌های دینی در حیات فردی و اجتماعی؛ و شیوه‌های هنجارسازی باورهای اعتقادی.

۲. معنای اول، فاقد اشکال بوده و به دلیل نقشی که در رفع شکاف میان کلام قدیم و کلام جدید می‌تواند ایفا کند، از اهمیت و ضرورت برخوردار است. نسبت این معنا با کلام رایج و مصطلح نیز عموم و خصوص مطلق است. البته قید «کاربردی» تا زمانی موضوعیت دارد، که این نقیصه در کلام رایج باقی است، و اما بعد از پالایش علم کلام از مباحث غیر ضرور و تنظیم مباحث ضروری - اعم از مباحث کلام قدیم و کلام جدید - در یک نظام یک‌پارچه و منطقی، این قید نیز موضوعیت خود را از دست می‌دهد.

۳. معنای دوم، هرچند ناظر به مسأله‌ای مهم و ضروری است، اما جایگاه بحث از این مسأله، علم کلام نیست. علم کلام عهده‌دار تبیین، اثبات و دفاع از متعلق باور و ایمان (عقاید دینی) است، و اما مکانیسم شکل‌گیری ایمان و باور - به عنوان عمل اختیاری قلب - و مسأله شکاف میان معرفت و عمل، در حیطه علم کلام نیست، بلکه از مباحث چند رشته‌گی حوزه‌های تربیت و اخلاق و روان‌شناسی تربیتی و ... است.

۴. معنای سوم کلام کاربردی - همچون معنای دوم - خارج از حیطه علم کلام و رسالت متکلم است. تعیین هنجارها و ضد هنجارها در حیطه دو دانش فقه و اخلاق است، و تبیین مکانیسم‌ها و فرایندهای هنجارسازی نیز در حیطه علم جامعه‌شناسی و دانش‌های مرتبط است.

فهرست منابع

۱. «اخلاق کاربردی؛ مفاهیم و کاربردها»، ۱۳۸۵، مجله نگاه حوزه، شماره ۱۹۹، ۱۶ دی ۱۳۸۵، ص ۱۲-۱۷.
۲. اکبریان، سید محمد، ۱۳۹۱، «نظریه ایمان در رفع شکاف معرفت و عمل اخلاقی»، پژوهشنامه اخلاق، شماره ۱۷، پاییز ۱۳۹۱، ص ۱۰۱-۱۲۰.
۳. ایزدی، محسن، ۱۳۹۷، «حل مسئله شکاف بین علم و عمل اخلاقی از طریق آموزه قرآنی «شاکله» (با تأکید بر اخلاق کاربردی)»، فصلنامه پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، تابستان ۱۳۹۷، شماره ۳۹، ص ۱۰۷-۱۲۶.
۴. پور قاسم، احمد، ۱۳۹۸، «فلسفه کاربردی چیست؟ / گفتگو با پروفیسور دیوید آرچارد»، فصلنامه اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۱۵۱، تابستان ۱۳۹۸، ص ۶-۹.
۵. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، ۱۳۶۶، تصنیف *غرر الحکم و درر الکلم*، تصحیح: مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. جمعی از علماء، ۱۳۸۱، *الأصول الستة عشر*، تصحیح: محمودی، ضیاء الدین محمودی و دیگران، قم، مؤسسه دار الحدیث الثقافية.
۷. جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷، *معارف کاربردی*، جلد اول، مشهد مقدس، مؤسسه جوانان آستان قدس رضوی.
۸. جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۷، *اخلاق کاربردی*، چاپ اول، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. جوادی، محسن؛ صیادنژاد، علیرضا، ۱۳۸۸، «بررسی شکاف بین نظر و عمل اخلاقی از دیدگاه ارسطو»، اندیشه دینی، شماره ۳۲، پاییز ۱۳۸۸، ص ۱-۲۸.
۱۰. حقی، احمد؛ صفایی مقدم، مسعود؛ مرعشی، سید منصور؛ حسین زاده، علیمحمد، ۱۳۹۷، «بررسی رابطه میان نظر و عمل در تربیت اخلاقی براساس نظریه اعتباریات علامه طباطبایی»، فصلنامه تربیت اسلامی، شماره ۲۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۸۷-۲۰۹.
۱۱. خندان، علی اصغر، ۱۳۹۹، *منطق کاربردی*، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات سمت، مؤسسه فرهنگی طه.
۱۲. ربانی گلیپایگانی، علی، ۱۳۹۸، *ما هو علم الکلام*، چاپ هفتم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

۱۳. زاهدی، محمد صادق، ۱۳۹۳، «فلسفه کاربردی و میان رشتگی»، فصلنامه مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، دوره ششم، شماره ۲، بهار ۱۳۹۳، ص ۱-۱۷.
۱۴. سبحانی، محمد تقی، ۱۳۹۶، نشست علمی «کلام کاربردی؛ ضرورت و قلمرو»، (<https://www.hawzahnews.com>) ۲ خرداد ۹۶، کد خبر: ۴۱۶۳۵۵.
۱۵. شریفی، احمد حسین، ۱۳۹۰، «چیستی اخلاق کاربردی»، معرفت اخلاقی، شماره ۷، تابستان ۱۳۹۰، ص ۸۳-۹۶.
۱۶. محمدی، مسلم، ۱۳۹۴، «کلام کاربردی؛ ضرورت و هویت»، فصلنامه تحقیقات کلامی، شماره ۸، بهار ۱۳۹۴، ص ۶۹-۸۸.
- «موضوعات تحقیقاتی در ریاضیات کاربردی»، سایت: <http://modernmath.ir/research-topics-in-applied-mathematics/>، به نقل از: <https://fa.wikipedia.org>، تاریخ بازدید: ۱۳۹۹/۱۰/۲۰.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۹۸-۱۷۷

برهان امکان صفات (تخصیص) بر اثبات وجود خدا در کلام امامیه

حمید عطائی نظری^۱

چکیده

یکی از استدلال‌هایی که در کلام اسلامی برای اثبات وجود خدا ارائه شده است برهان موسوم به امکان صفات یا اعراض است که گاه آن را برهان تخصیص نیز نامیده‌اند. چکیده برهان مزبور آن است که اوصاف اجسام به برخی صفات ویژه از میان تمام صفات ممکن، با توجه به اصل علیت حتماً معلول وجود یک مُخَصَّص و مُرَجَّح غیر جسمانی است که همان آفریدگار عالم و علت تخصیص و ترجیح صفات اشیاء است. تاکنون پیشینه و تقریرها و تحولات این برهان در کلام امامیه بررسی نشده است و از سرگذشت و تطورات تاریخی آن در کلام امامی آگاهی چندانی در دست نیست. با توجه به ضرورت شناسایی و معرفی استدلال‌های متکلمان بر اثبات وجود خدا، در مقاله حاضر با تتبع تاریخی در متون کلامی امامیه تقریرهای مختلف متکلمان امامی از برهان امکان صفات بازشناسی و تشریح می‌شود و ضمن مقایسه آنها با یکدیگر تحولات این برهان کمترشناخته شده در کلام امامیه تبیین می‌گردد. پژوهش حاضر نشان می‌دهد که از قرن ششم هجری تا دوره صفویه دست کم چهار تقریر مختلف از برهان امکان صفات در متون مختلف کلامی ارائه شده است که از حیث تعداد و ترتیب مقدمات و نتیجه تفاوت‌های بارزی با یکدیگر دارند. تأکید متکلمان متأخر بر اثبات واجب الوجود و ناتوانی برهان امکان صفات از اثبات آن به تنهایی، موجب انضمام برهان امکان و وجوب به این برهان، و در نهایت، اقبال اندک متکلمان امامی به این برهان گردید.

واژگان کلیدی

برهان امکان صفات، تخصیص، اثبات وجود خدا، کلام امامیه، حِمَّصی رازی.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

طرح مسأله

در کلام اسلامی استدلال‌های گوناگونی به منظور اثبات وجود خدا ارائه شده است و متکلمان مسلمان کوشیده‌اند از طرق مختلف برهان‌هایی را برای وصول بدین مقصود طرح‌ریزی کنند. برخی از این برهان‌ها همچون برهان حدوث و قدم و برهان وجوب و امکان با اقبال عموم اندیشه‌ورزان روبرو شده و مقبولیت بیشتری نسبت به بعضی دیگر از براهین خداشناسی یافته است. اما برخی دیگر از استدلال‌های ارائه شده در این زمینه، بنا به دلایلی، توفیق چندانی در جلب نظر عموم متکلمان نداشته و صرفاً در پاره‌ای از متون کلامی برای اثبات وجود باری تعالی بدانها استناد شده است. یکی از این برهان‌های کمترشناخته شده که متکلمان مسلمان در قرون میانی برای اثبات وجود خدا ارائه کرده‌اند برهانی است موسوم به «امکان صفات» یا برهان «تخصیص». این برهان هیچگاه از شهرت و تداول چندانی در کلام اسلامی و امامی برخوردار نبوده است، با این وصف، در درازنای چند قرن به عنوان یکی از برهان‌های فرعی اثبات وجود خدا در نگاشته‌های کلامی مطرح بوده و موضوع بحث و بررسی متکلمان قرار داشته است.

شوربختانه در تحقیقات معاصر توجه شایانی به این برهان خداشناسی و زوایای مختلف آن نشده است و به همین جهت نیز تاریخ و تقریرات و تطورات مختلف آن در کلام اسلامی تاکنون به نحو مستوفی بررسی و تشریح نگردیده. پژوهش‌هایی که پیش از این نوشتار، در باب برهان امکان صفات یا برهان تخصیص منتشر شده تنها منحصر است در چند نگاشته کوتاه در تحقیقات انگلیسی. هربرت آلن دیویدسن در مقاله‌ای مستقل به تشریح و بررسی این برهان در کلام اشاعره از باقلانی تا جوینی و سپس تقریرهای غزالی و موسی بن میمون از آن پرداخته است (Davidson, 1968, pp. 299-314). سپس ولفسن در بخشی از کتاب ارزشمند خویش به نام *فلسفه علم کلام* پاره‌ای از تقریرهای این برهان را که در کلام اشعری و یهودی برای اثبات حدوث عالم ارائه شده است بررسی کرده (ولفسن، ۱۳۶۸ ش، ص ۴۶۵ - ۴۷۶). در ادامه، دیویدسن در فصلی از کتاب معروفش با عنوان *برهان‌هایی بر قدم، حدوث و وجود خدا در فلسفه اسلامی و یهودی قرون میانی* به تکمیل مقاله پیشگفته‌اش در باب پیشینه و تحولات و تقریرهای مختلف برهان تخصیص در

کلام اسلامی و یهودی دست یازیده است (Davidson, 1987, pp. 154-212). متأسفانه در تحقیقات و مکتوبات فارسی تقریباً هیچ توجهی به طرح و بررسی برهان امکان صفات یا تخصیص نشده است. برای نمونه در کتابهایی چون *تبيين براهين اثبات خدا* نوشته عبدالله (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش، ص ۱۴۳ - ۱۶۴)، *خداشناسی* (فدردان قراملکی، ۱۳۸۶ ش، ص ۵۳ - ۸۵)، *سیری در ادله اثبات وجود خدا* (غروی، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۱۷ - ۱۳۷) از برهان امکان صفات هیچ یاد نشده است. همچنین، در هیچ‌یک از تحقیقات یادشده، تقریرهای متکلمان امامی از برهان امکان صفات یا تخصیص مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. از این رو شایسته است ابعاد مختلف برهان مزبور و فراز و فرودهای آن به‌دقت کاویده شود تا بخشی مغفول از تاریخ براهین خداشناسی در کلام امامیه آشکار گردد. به همین منظور، پس از تعریف برهان امکان صفات، با تتبع در متون کلامی امامیه پیشینه و تقریرهای مختلف این برهان بازشناسی و تبیین و مقایسه می‌شود. مقاله حاضر نخستین گزارش تا حد امکان کامل را از سرگذشت برهان امکان صفات و تقریرات و تطورات گوناگون آن در کلام امامیه ارائه می‌نماید و به تحلیل و بررسی انتقادی آن می‌پردازد.

تعریف برهان امکان صفات (تخصیص)

پیش از آنکه به تعریف برهان امکان صفات پردازیم باید مفهوم مفردات این عنوان توضیح داده شود. در عنوان «امکان صفات»، اصطلاح «امکان» به معنای «امکان خاص»، یعنی سلب ضرورت از طرفین (جانب موافق و مخالف) یا به تعبیر دیگر، نفی ضرورت وجود و عدم است. وقتی ذاتی نسبت به پذیرش چیزی بدون اقتضا باشد و ذاتاً مقتضی اُتصاف یا عدم اُتصاف به آن چیز نباشد، گفته می‌شود اُتصاف آن ذات بدان چیز «امکان» دارد یا «ممکن» است. برای نمونه، متصف شدن انسان به اوصافی چون سیاه بودن یا باسواد بودن نه ممتنع است و نه ضروری. انسان ممکن است باسواد باشد یا بی‌سواد، همانطور که می‌تواند سفید باشد یا سیاه، و ذاتاً نه مقتضی سیاه بودن یا عالم بودن است نه مقتضی سیاه نبودن و عالم نبودن. در این صورت، اُتصاف انسان به سیاهی یا علم امری است که «امکان خاص» دارد. همچنین، در عنوان «امکان صفات» مراد از «صفات» همان «اعراض» است که حالات و چگونگی یک ذات را نشان می‌دهند مثل شکل و اندازه هر جسم. از همین رو گاه

از برهان امکان صفات با عنوان برهان «امکان اعراض» نیز یاد شده است.

به طور کلی استناد به «امکان» اشیاء برای اثبات خداوند به دو طریق ممکن است:

۱. استدلال به «امکان جواهر یا ذوات اشیاء» که بر اساس آن برهان «امکان و وجوب» معروف ارائه شده است با این مضمون که: چون عالم ممکن الوجود است، و ممکن الوجود ذاتاً وجود ندارد و برای موجود شدن نیازمند به علتی واجب الوجود است که موجب ضرورت یافتن وجود برای آن شود، پس باید آفریدگار واجب الوجودی در هستی وجود داشته باشد.

۲. استدلال به «امکان صفات یا اعراض اشیاء» که چنین استدلالی برهان «امکان صفات» نام دارد و در ادامه تقریرهای مختلف آن بررسی می‌شود.

بر اساس آگاهی‌های موجود، نام‌گذاری استدلال بر اثبات وجود خداوند از طریق صفات و اعراض ممکن اشیاء به برهان «امکان صفات» یا «امکان اعراض» به طور مشخص در آثار کلامی فخر رازی صورت گرفته است (الرازی، ۱۳۷۸ ش، ص ۳۴۲؛ همو، ۱۴۳۳ ق، ص ۵۱؛ همو، ۱۴۳۶، ج ۱، ص ۴۲۴؛ همو، ۲۰۰۴ م، ص ۸۷). تا آنجا که می‌دانیم در میان معتزله و اشاعره و امامیه پیش از فخر رازی، برای استدلال مورد بحث نام برهان «امکان صفات» به کار نرفته بوده است. با این وصف، چنانکه خواهیم دید، اصل این استدلال، بدون اِتِّصاف به عنوان یادشده، در نگاشته‌های کلامی متکلمان پیش از فخر نیز وجود داشته است.

محور برهان امکان صفات، استناد به امکان صفات اشیاء برای اثبات خداوند است، همانطور که در برهان امکان ذوات، با استناد به امکان ذوات اجسام عالم، وجود باری تعالی به عنوان علت وجود و وجوب بخش عالم اثبات می‌شود. در برهان امکان صفات، اصل امکانی بودن صفات اشیاء به انضمام این قاعده که تحقق و رجحان هر صفت ممکن الوجودی حتماً معلول علتی مخصّص است، مقدمه اثبات وجود خداوند به عنوان مخصّص و مرجّح صفات اشیاء قرار می‌گیرد. از آنجا که این برهان با استناد به ضرورت وجود مخصّص و مرجّح برای صفات اجسام در صدد اثبات وجود خداوند به عنوان «مخصّص و مرجّح صفات اشیاء» است، در بعضی تحقیقات معاصر آن را «استدلال از

(طریق) تخصیص^۱ نیز نامیده‌اند (Madelung, 2006, p. 277). در این تحقیقات به نامگذاری این استدلال به برهان «امکان صفات یا اعراض» در کلام اسلامی اشاره‌ای نرفته و تنها به یادکرد از آن زیر عنوان «برهان تخصیص» اکتفا شده است.

استدلال از طریق تخصیص، به طور کلی، به نوعی روش استدلالی اطلاق می‌شود که در آن با استناد به اصل علیت، ضرورت وجود یک علتِ مُخصَّص یا مُرَجَّح به منظور تخصیص یا ترجیح یک امر ممکن از میان سایر امور ممکن برای یک موضوع اثبات می‌شود. در کلام اسلامی استدلال از راه تخصیص کارکردهای چندگانه‌ای داشته است: گاهی از آن برای اثبات حدوث عالم استفاده کرده‌اند و گاهی به منظور اثبات ضرورت وجود مُحدث برای عالم، و در مواردی هم به عنوان طریقی برای اثبات خداوند به عنوان مُرَجَّح صفات مخلوقات. نمونه‌هایی از این دست استدلال‌ها از راه تخصیص در زیر شرح داده می‌شود:

۱) برهان تخصیص برای اثبات حدوث عالم

در شماری از متون کلامی، استدلالی از راه برهان تخصیص برای اثبات حدوث عالم ارائه شده است که از آن با عنوان «طریق التخصُّص» (ابن میمون، ۱۴۲۹ ق، ص ۲۱۷) یا «مسلك افتقار الاختصاص إلى مخصَّص» (ابن تیمیه، بی تا، ج ۳، ص ۳۵۱) یاد شده. مضمون این استدلال چنین است:

الف) اجسام عالم برای اختصاص به صفات ویژه‌ای مثل شکل و مقدار و مکان خاصی که دارند نیازمند به مخصَّص و مُرَجَّح هستند؛ چون امکان اتِّصاف آنها به صفاتی غیر از آنچه که اکنون دارند وجود داشته است.

ب) هر چیزی که محتاج به مخصَّص باشد حادث است؛ چون فعل مخصَّص که فاعلی مختار است حتماً فعلی حادث است.

پس: اجسام عالم حادث است (الآمدی، ۱۴۲۸ ق، ج ۳، ص ۳۱۹ - ۳۲۱).

متکلم اشعری نامدار، امام الحرمین جوینی نیز تقریرهایی از برهان تخصیص را برای اثبات حدوث عالم ارائه کرده است (الجوینی، ۱۴۲۴ ق، ص ۱۲۹ - ۱۳۳). موسی بن

1 . argument from particularization / proof of particularization.

میمون (د: ۶۰۱ ه.ق.). فیلسوف یهودی اندلسی، از میان دلایل متکلمان بر حدوث عالم استدلال از طریق تخصیص را بهترین استدلال ارزیابی کرده است (ابن میمون، ۱۴۲۹ ق، ص ۲۱۸).

۲) برهان تخصیص برای اثبات خداوند به عنوان مُحدثِ عالم

استدلال از طریق تخصیص همواره یکی از روش‌های رایج متکلمان اشعری برای اثبات نیازمندی عالم حادث به مُحدث و مؤثر نیز بوده است. از نظر این متکلمان چون:
الف) حدوث عالم در زمانی پیش یا پس از هنگام حدوث آن، ممکن و جائز بوده است و حدوث آن در هنگامی که حادث شده هیچ اولویتی نسبت به حدوثش در سایر اوقات نداشته است؛

ب) و رجحان و اولویت یافتن یکی از طرف‌های ممکن، ضرورتاً نیازمند به علت است؛

پس حدوث عالم در لحظه‌ای خاص نیز محتاج وجود یک مُخصَّص و مرجَّح است. در نتیجه، عالم باید مُحدثی داشته باشد تا سبب رجحان و اولویت حدوث آن در یک زمان خاص شود (البغدادی، ۱۳۴۶ ق، ص ۶۹).

بنابراین، برهان تخصیص، در کلام اشعری به خوبی شناخته شده بوده است و از آن برای اثبات خداوند، به عنوان مرجَّح و مُخصَّص زمانی خاص به حدوث عالم استفاده می‌شده است. احتمالاً همین برهان با گسترش دامنه‌اش از استدلال به لحظه خاص حدوث اجسام به سایر صفات اجسام مثل شکل و اندازه خاص، برهانی مستقل را برای اثبات وجود خدا به نام برهان «امکان صفات» پدید آورده است. گفتنی است که برهان «امکان و وجوب» نیز در واقع، نوعی خاص از برهان تخصیص است که در آن با لحاظ امکان اتِّصاف عالم به دو وصف وجود و امکان، ضرورت وجود یک علت و مُخصَّص برای ترجیح وجود عالم بر عدم آن اثبات می‌شود.

۳) برهان تخصیص برای اثبات خداوند به عنوان مرجَّح صفات مخلوقات (برهان امکان صفات)

چکیده و لبّ برهان «تخصیص» یا «امکان صفات» برای اثبات وجود خدا تأکید بر این

نکته است که اَتِّصاف اجسام به برخی صفات ویژه از میان تمام صفات ممکن، با توجّه به اصل علیّت حتماً معلول وجود یک مُخَصَّص و مُرَجَّح است. در حقیقت، همانگونه که موجودات جسمانی در ماهیّت امکانی، مشترک هستند و همه آنها ممکن الوجودند و به همین دلیل نیز برای اَتِّصاف به صفت وجود، نیازمند به علّت هستند؛ تمام اجسام در ماهیّت جسمیّت نیز شریکند و نسبت به پذیرش صفات مختلف حکم یکسانی دارند؛ یعنی برای تمام آنها اَتِّصاف به یکایک صفات امری ممکن است. از این رو، هر یک از اجسام برای اَتِّصاف به اوصاف ویژه ای که دارند نیازمند به علّت و مُخَصَّصی هستند که موجب اختصاص آن صفات ویژه به جسم شود. مُخَصَّص مزبور باید موجودی غیر جسمانی باشد تا خودش محتاج به مخصّصی دیگر برای اَتِّصاف به صفات نباشد. این مُخَصَّص غیر جسمانی همان آفریدگار عالم است.

بر بنیاد آنچه گفته شد معلوم می‌شود که زیربنای برهان امکان صفات چهار مقدمه و اصل زیر است:

- (۱) اشتراک اجسام در ذات و حقیقت.
- (۲) امکانی بودن صفات اجسام.
- (۳) اصل علیّت و لزوم وجود مخصّص برای تخصیص صفات به اجسام.
- (۴) نفی علیّت ذات و لوازم جسم و سایر امور جسمانی برای تخصیص صفات به اجسام.

توضیح و شرح اصول بنیادین پیشگفته، در ضمن تبیین تقریرهای مختلف برهان امکان صفات در کلام امامیه ارائه خواهد شد.

تقریرهای گوناگون برهان امکان صفات در کلام امامیه

بررسی متون کلامی متقدم امامیه نشان می‌دهد که ظاهراً نخستین تقریر از برهان امکان صفات یا تخصیص در کلام امامیه از سوی بنیانگذار مکتب حله متقدم، سدیدالدین حمّصی رازی در قرن ششم هجری قمری ارائه شده است و پس از او چند تن از دیگر متکلمان امامی تقریرهایی از این برهان را در آثار خویش مطرح کرده‌اند. چنین به نظر می‌رسد که برهان امکان صفات در آثار کلامی متکلمان امامی مکتب بغداد همچون شیخ

مفید و شریف مرتضی و شیخ طوسی مجال طرح نیافته بوده است. ممکن است علت غیبت این برهان در مباحث خداشناسی متکلمان امامی مکتب بغداد متقدم و متأخر آن باشد که این برهان بیشتر در میان اشاعره مطرح بوده و چون کلام امامیه در دو مکتب مزبور ارتباط چندانی با کلام اشاعره نداشته است، زمینه انتقال آن برهان از مکتب اشعری به مکتب امامیه فراهم نشده است. به هر روی، تقریرهای اندک بازمانده از برهان امکان صفات یا تخصیص در نگاه‌های کلامی امامیه حکایت از اقبال اندک متکلمان امامی به این برهان و جایگاه نه چندان مهم آن در مبحث خداشناسی کلام امامیه دارد. در ادامه، تقریرهای ارائه شده از برهان امکان صفات در متون کلامی امامیه بررسی و با یکدیگر مقایسه می‌شود تا تطورات این برهان در کلام امامیه روشن گردد.

۱. تقریر حمّصی رازی

برهان امکان صفات یا اعراض، پس از برهان حدوث و قدم و برهان نظم، سومین استدلالی است که حمّصی رازی (د: پس از ۶۰۰ ه.ق.) در کتاب *المُنْقِد من التقلید* برای اثبات آفریدگار اقامه کرده است. حاصل این برهان، اثبات خداوند به عنوان «فاعل مختار غیر جسمانی» است؛ بنابراین با این استدلال، هم اصل وجود خداوند ثابت می‌شود و هم دو وصف مختار و غیر جسمانی بودن او. صورت برهان امکان صفات به تقریر حمّصی از این قرار است:

۱. اجسام پیرامون ما با وجود آنکه در جسمانیت و تحیز (مکان‌مند بودن) مشترک هستند، در نوع و صفات، با یکدیگر متفاوتند؛ یعنی دارای نوع و صفات متمایزی از همدیگر هستند. برای نمونه، برخی از جنس خاک و جامدند و بعضی از جنس آب و مایع و بعضی دیگر از جنس هوا.

۲. در امور متماثل با یکدیگر، افتراق و تمایز در صفات یا حکم، حتماً به سبب یک علت و عامل خاصی است. بنابراین، باید عامل خاصی موجود باشد که موجب تفاوت و تمایز اجسام از یکدیگر شده باشد.

۳. این عامل مُفَرَّق و مُمَيِّز یا مختار است یا موجب.

۴. اگر عامل مُفَرَّق، موجب باشد، یا به سبب حلول و مجاورت، غلقه و ارتباطی با

اجسام دارد، یا هیچ علقه و ارتباطی با اجسام ندارد:

الف) اگر در اثر حلول و مجاورت، علقه و ارتباطی با اجسام داشته باشد، آنگاه این عامل مُفَرَّق باید متعدّد و متکثر باشد تا بتوان گفت که _ مثلاً _ آنچه موجب آب بودن آب و صفات موجود در آب می‌شود، در آن حلول کرده یا در مجاورت آن قرار گرفته، یا اینکه عامل مُفَرَّق دیگری که مقتضی هوا بودن هوا است در هوا حلول کرده و یا در مجاورت آن جای گرفته است.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که: چرا آنچه (یعنی عامل مُفَرَّق) موجب آب بودن آب شده است در آب حلول کرده یا مجاور آن قرار گرفته و چرا آن چیز در هوا یا در زمین حلول نکرده است؟ همین پرسش در خصوص دیگر مفرّقات و ممیّزات نیز قابل طرح است که چرا در فلان جسم خاص حلول کرده ولی در جسم دیگری حلول نکرده است. همچنین اگر این مفرّقات و ممیّزات موجب، به سبب مجاورت، اختصاص به اجسام پیدا کرده باشند آنگاه این موجبات، خود نیز از سنخ جسم خواهند بود و در جسم بودن، مشترک با اجسام دیگرند، لکن با وجود این، افتراقی نیز با اجسام دیگر دارند از این حیث که این مفرّقات و ممیّزات موجب، فاعل و علت ایجاد صفاتی در اجسام هستند، در حالی که اجسام دیگر، پذیرنده این صفات اند. پس در اینجا نیز این پرسش قابل طرح است که چه چیز باعث تفاوت و تمایز این مفرّقات و ممیّزات موجب از دیگر اجسام شده است به گونه‌ای که اینها موجب تفارق و تمایز اجسام شده‌اند ولی اجسام دیگر قابل و پذیرنده آن تمایزها و صفات هستند. پس باید در اینجا مفارق و ممیّز دیگری نیز وجود داشته باشد؛ در حالی که چنین چیزی نیست.

بنا بر این، ممکن نیست بین این مفرّقات و ممیّزات موجب و اجسام علقه و ارتباطی به سبب مجاورت یا حلول وجود داشته باشد.

ب) اگر _ چنانکه گفتیم _ میان این مفرّقات و ممیّزات موجب و اجسام، علقه و ارتباطی در اثر مجاورت یا حلول وجود نداشته باشد، آنگاه اختصاص این مفرّقات و ممیّزات موجب به برخی از اجسام بدون دلیل خواهد بود، و در نتیجه باید در تمام اجسام وجود داشته باشند و اثر آنها در تمام اجسام ظاهر گردد؛ یعنی هر یک از اجسام دارای تمام

صفات آب و هوا و خاک و آتش باشد؛ در حالی که می‌دانیم اینچنین نیست.
۵. بنابراین ممکن نیست عاملِ مُفَرَّق و مُمیِّز، موجودی موجب باشد، پس این عامل، فاعلی مختار است.

۶. این فاعل مختار یا جسمانی است یا غیر جسمانی.

۷. اگر فاعل مختار، جسمانی باشد باید مرکب از اجزاء حارّ (گرم)، بارد (سرد)، راطب (تر) و یابس (خشک) باشد. اکنون با این سؤال مواجه می‌شویم که چه عاملی موجب تفاوت و تمایز اجزاء جسم از یکدیگر در این صفات شده است؟ یعنی چه عاملی سبب شده برخی از اجزاء جسم، گرم باشند و برخی دیگر سرد، برخی تر باشند و برخی دیگر خشک؟ پس به ناچار باید عاملِ مُفَرَّق و مُمیِّز دیگری در کار باشد. همچنین، موجود زنده ماهیتی متفاوت با صیرف چهار عنصر آب و خاک و هوا و آتش دارد، پس باید عاملِ مُفَرَّق و مُمیِّز دیگری وجود داشته باشد که موجب تمایز و جدایی میان این موجود زنده - که خود، عاملِ مُفَرَّق و مُمیِّز اجسام از یکدیگر بود - و آن عناصر چهارگانه از یکدیگر شده باشد. باز همین پرسش در خصوص این عاملِ مُفَرَّق و مُمیِّز دوم نیز در صورتی که جسم باشد قابل طرح است و در نتیجه، تسلسل پیش می‌آید که مُحال است. بنابراین، فاعل مختاری که عاملِ مُفَرَّق و مُمیِّز اجسام از یکدیگر است موجودی جسمانی نیست.

نتیجه آنکه: فاعل مختاری در عالم وجود دارد که عاملِ مُفَرَّق و مُمیِّز اجسام عالم است و خود، موجودی غیر جسمانی است (الحَمَّصی الرازی، ۱۴۳۵ ق، ج ۱، ص ۳۲ - ۳۳). چنانکه در صدر استدلال گفتیم، به باور حَمَّصی رازی، وی با این برهان هم وجود آفریدگار را ثابت کرده است و هم مختار و غیر جسمانی بودن او را.

مقایسهٔ تقریر حَمَّصی رازی از برهان امکان صفات با تقریر متکلم معتزلی برجسته ابوالحسین بصری (د: ۴۳۶ ه.ق.) از این برهان نشان می‌دهد که صورت‌بندی برهان حَمَّصی تا حدود زیادی از حیث بنیان و روند و چارچوب کلی با تقریر ابوالحسین بصری مشابه است. تقریر ابوالحسین بصری از برهان امکان صفات از طریق آثار یکی از پیروان نامدار او، رکن الدین محمود ملاحمی (د: ۵۳۶ ه.ق.) به دست ما رسیده است. او در دو کتاب المعتمد فی الأصول و تحفه المتکلمین پس از تبیین برهان حدوث و قدم، به توضیح برهانی دیگر بر

اثبات وجود خدا پرداخته است که آن را به ابوالحسین بصری منسوب داشته (الملاحمی الخوارزمی، ۱۳۹۰ ش، ص ۱۵۵). گزارش ملاحمی از این برهان در دو کتاب یادشده تفاوت‌هایی از حیث ترتیب مقدمات و نحوه بیان دارد و گزارش وی از برهان امکان صفات ابوالحسین بصری در کتاب *المعتمد فی الأصول* کامل‌تر و دقیق‌تر است (الملاحمی الخوارزمی، ۱۳۹۰ ش، ص ۱۵۵ _ ۱۵۶؛ همو، ۱۳۸۷ ش، ص ۳۸ _ ۳۹). مقایسه صورت گرفته حاکی از آن است که تقریر ابوالحسین بصری از برهان امکان صفات یا تخصیص تقریری بسیار مبسوط‌تر و به مراتب فنی‌تر و پیچیده‌تر از تقریر حمّصی رازی است و در شیوه بیان و چینش مقدمات با تقریر وی تفاوت‌هایی دارد. با این وصف، با توجه به شباهت‌های موجود میان این دو تقریر در طرح مقدمات بنیادین برهان، احتمال تأثیرپذیری حمّصی رازی از ابوالحسین بصری در تقریر این برهان قوی و مقبول به نظر می‌رسد.

۲. تقریر محقق حلی

در مکتب حله متقدم پس از حمّصی رازی، محقق حلی (د: ۶۷۶ ه.ق.) متکلم امامی دیگری است که در یکی از رسائل کلامی مختصر خود به برهان امکان صفات در زمره براهین اثبات وجود خدا اشاره کرده است. او در رساله *ماتعیه* به بیان مقدمات این برهان پرداخته است و آن را اینگونه تقریر نموده:

(آ) اجسام موجود در عالم خارج در صفاتی چون رنگ و طعم و شکل اختلاف دارند.
(ب) [تمام اجسام در ماهیت جسمیت شریکند و نسبت به پذیرش صفات مختلف حکم یکسانی دارند و برای تمام آنها اتّصاف به یکایک صفات امری ممکن است].
بنابراین، اختلاف اجسام در اتّصاف به صفات یادشده، ناشی از ذات آنها نیست.
در نتیجه: خالق باید وجود داشته باشد که سبب اختلاف اجسام در اتّصاف به صفاتی چون رنگ و طعم و شکل باشد و موجب اختصاص صفات ویژه به آنها شود (المحقق الحلی، ۱۴۳۳ ق، ص ۳۹۲).

در قیاس با تقریر حمّصی رازی از برهان امکان صفات، تقریر محقق حلی صورتی بسیار خلاصه و ساده از این برهان را ارائه می‌نماید و از حیث نتیجه نیز برخلاف تقریر حمّصی، مختار و غیر جسمانی بودن خداوند را ثابت نمی‌کند. در واقع، نهایت چیزی که از

تقریر محقق حلی حاصل می‌شود اثبات علّتی خارج از ذات اجسام برای اتّصاف اجسام به صفات مختلف است. معلوم است که برای اثبات وجود خداوند با چنین تقریری باید مقدّمات دیگری را نیز بدان افزود تا علّت اتّصاف اجسام به صفات ویژه فقط در خداوند منحصر شود.

۳. تقریر ابن میثم بحرانی

یکی دیگر از اندک متکلمان امامی که تقریری از برهان امکان صفات را برای اثبات وجود خداوند در ضمن آثار خود مطرح نموده ابن میثم بحرانی (د: حدود ۶۹۹ ه.ق.) است. او در موضعی از شرح نهج البلاغه‌ی خود به بازگویی برهان امکان صفات متکلمان پرداخته است؛ اما در کتاب کلامی اصلی‌اش به نام قواعد المرام به این استدلال برای اثبات وجود خدا اشاره‌ای نکرده. ابن میثم برای تبیین برهان امکان صفات مقدّمات زیر را بیان نموده:

(الف) اجسام فلکی و عنصری، متمائل و مشابه یکدیگرند.

(ب) با وجود مشابهت یادشده، هر یک از این اجسام، متّصف به صفاتی خاص هستند که دیگر اجسام فاقد آنها هستند.

(ج) علّت و عامل این تخصیص، جسمیت یا یکی از لوازم آن نیست؛ زیرا این امور میان تمام اجسام مشترک است و علّیت آنها باید موجب حصول صفات ناشی از آنها در تمام اجسام شود، در حالی که چنین نیست.

(د) علّت و عامل این تخصیص، یکی از عوارض جسمائیت نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا درباره‌ی تخصیص برخی از اجسام به آن عارض نیز همان پرسش قابل طرح است که دلیل اختصاص آن اجسام به این عارض چیست؟ اگر برای آن اختصاص نیز علّتی به همین نحو باشد آنگاه تسلسل پیش می‌آید که باطل است.

(و) علّت و عامل این تخصیص، طبیعت نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا فعل طبیعت در مادّه بسیط، به نحو یکسان است در حالی که ما شاهد ظهور و حصول صفات مختلف و متنوعی در اجسام هستیم.

در نتیجه: علّت و عامل این تخصیص، مدبّر حکیمی باید باشد که همان آفریدگار جهان است (البحرانی، ۱۳۶۲ ش، ج ۳، ص ۲۳۰).

نکته جالب توجه این است که همچون تقریر محقق حلی، نحوه تقریر ابن میثم از برهان امکان صفات با تقریر حمّصی رازی تا حدود زیادی متفاوت است. برخلاف تقریر حمّصی، در استدلال ابن میثم نیز «مختار بودن» علتِ مخصّص اثبات نمی‌شود. بنابراین آشنایی ابن میثم با این برهان، از طریق حمّصی رازی نبوده است و این آشنایی باید مأخذی دیگر_ احتمالاً آثار فخر رازی_ داشته باشد.

۴. تقریر منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی

تقریر دیگری از برهان امکان صفات نیز در رساله‌ای با نام/ثبات واجب منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی (د: ۶۷۲ ه.ق.) آمده است که از حیث مقدمات و نتیجه تا حدودی با تقریرهای پیشگفته از این برهان متفاوت است. استناد رساله یادشده به خواجه نصیرالدین طوسی البته قطعی نیست؛ زیرا در منابع کهن معتبر نامی از این رساله در زمرهٔ مکتوبات خواجه نیامده است. در دورهٔ معاصر، شیخ آقا بزرگ طهرانی در الذریعهٔ این رساله را از جمله آثار خواجه به‌شمار آورده است (الطهرانی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۱۰۸) و مدرّس رضوی نیز انتساب آن را به خواجه محتمل دانسته (طوسی، ۱۳۹۰ ش، مقدمه ص آ؛ مدرّس رضوی، ۱۳۸۶ ش، ص ۵۷۱). با این وصف، در دست‌نوشته‌های شناخته‌شده از این رساله نام خواجه به عنوان نویسندهٔ آن ذکر نشده است و تنها در صفحهٔ عنوان یک نسخه از این رساله چنین قید شده: «رسالهٔ اثبات واجب که به طریق سماع منسوب به محقق طوسی است» (همانها). محتوا و سبک نگارشی رسالهٔ مزبور با آثار معروف خواجه چندان سازگار و همخوان نیست و با توجه به عدم ذکر این رساله در منابع معتبر و درج نشدن نام خواجه به عنوان نویسندهٔ قطعی رساله در نسخ شناخته شده از آن، احتمال انتساب این رساله به خواجه ضعیف به نظر می‌رسد. به هر حال، نقل و بررسی تقریر مذکور از برهان امکان صفات در رسالهٔ یادشده حتی با وجود احتمال اندک انتساب آن به خواجه خالی از فایده نیست. صورت‌بندی برهان امکان صفات در رسالهٔ پیشگفته بدین ترتیب است:

(۱) همهٔ اجسام در حقیقت جسمیت یکسان و مشابه‌اند.

(۲) بنابراین، اختصاص جسم فلک و زمین به صفات خاصّی که دارند امری ممکن‌الوجود است.

۳) ترجیح صفاتی خاص برای جسم فلک و جسم زمین از میان تمام صفات ممکن، نیازمند مخصّص و مرجّح است.

۴) این مخصّص و مرجّح، طبیعت و حقیقت جسمیت نیست و گرنه خود آن نیز به سبب جسم بودن و دارا بودن صفات خاص، برای تخصیص صفاتش محتاج به خود خواهد بود که امریست مُحال.

پس: مخصّص صفات اجسام موجودی غیر جسمانی است که همان واجب‌الوجود است. (طوسی، ۱۳۹۰ ش، ص ۲)

اگرچه در نتیجه استدلال یادشده بجای مختار بودن خداوند به واجب‌الوجود بودن او اشاره شده است، از صرف مقدمات صریحی که در متن برهان آمده است واجب‌الوجود بودن خدا ثابت نمی‌شود. با این برهان نهایت چیزی که اثبات می‌شود وجود علّتی غیر جسمانی است که موجب تخصیص صفات اجسام می‌گردد اما واجب‌الوجود بودن این علّت باید با افزودن مقدمات دیگری به برهان ثابت شود.

۵. تقریر علامه حلّی

در مکتب حلّه متأخر تقریر دیگری از برهان امکان صفات در یکی از آثار متکلم برجسته امامی، حسن بن یوسف بن مطهر حلّی ملقب به علامه حلّی (د: ۷۲۶ ه.ق.) قابل مشاهده است. اگرچه صورت بندی برهان امکان صفات آنگونه که علامه حلّی ارائه کرده است، از حیث چارچوب اصلی استدلال با آنچه که در تقریر حمّصی رازی دیدیم یکسان است، از جهت مضمون، تفاوت‌های قابل توجهی با آن دارد و به تقریر پیشگفته منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی شباهت بیشتری دارد. تقریر علامه از برهان امکان صفات در کتاب *تسلیک النفس بدین صورت است:*

الف) اجسام از حیث حقیقت جسمیت با یکدیگر یکسان و مشابه‌اند.

ب) اختصاص هر یک از اجسام به أعراض و صفات خاصی که قائم به جسم است امری امکانی است.

ج) [بر اساس اصل علّیت] تحقّق هر امر ممکن، نیازمند به علّت و مؤثر است. بنابراین، اختصاص یافتن هر یک از اجسام به أعراض و صفات خاصی که دارند نیازمند به

علت و مؤثری است.

د) این مؤثر و علت امری جسمانی نیست؛ زیرا همه اجسام در این حقیقت جسمیت با یکدیگر مشترکند، در حالی که اعراض و صفات آنها متفاوت است. پس: علت و مؤثری غیر جسمانی برای حصول صفات اجسام وجود دارد که همان خداوند است (الحلی، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۳۵).

چنانکه علامه یادآور شده است، برای منتهی شدن این برهان به اثبات واجب الوجود باید برهان «وجوب و امکان» به آن ضمیمه شود. این تصریح نشانگر آن است که از نظر علامه این تقریر از برهان امکان صفات قادر به اثبات خداوند به عنوان آفریدگاری واجب الوجود نیست و تنها وجود علتی غیر جسمانی را در هستی ثابت می کند که لزوماً مساوی با خداوند نیست.

۶. تقریر ابن ابی جمهور احسائی

احتمالاً برترین تقریر از برهان امکان صفات از حیث نتیجه تقریری است که ابن ابی جمهور احسائی (د: پس از ۹۰۴ ه.ق.) در کتاب *المجلی* ارائه کرده است. او در این تقریر برای آنکه برهان امکان صفات به اثبات واجب الوجود منتهی شود، برهان وجوب و امکان را بدان ضمیمه کرده است. این امر تحوّل شایان توجه در تقریر برهان امکان صفات یا تخصیص در کلام امامیه به حساب می آید که حاصل این برهان را از تقریرهای پیشین متمایز می گرداند. البته چنانکه دیدیم، قبل از ابن ابی جمهور، علامه حلی به این نکته در پایان تقریر خودش از برهان امکان صفات اشاره کرده بود که برای منتهی شدن این برهان به اثبات واجب الوجود باید برهان «وجوب و امکان» به آن ضمیمه شود، لیک خود در متن برهانش بدین کار اقدام نکرده بود. تقریر ابن ابی جمهور از برهان امکان صفات را می توان به شکل زیر صورت بندی کرد:

۱. اجسام در جسمیت مشترکند و تمایز آنها از یکدیگر به سبب صفات است.
۲. اختصاص برخی از اجسام به بعضی صفات اگر بدون علت باشد، مستلزم ترجیح بلا مرجح است که مُحال می باشد.
۳. اگر اختصاص برخی از اجسام به بعضی صفات در اثر علتی باشد، آنگاه یا این

علت، جسمیت جسم است یا امری خارج از آن. اگر علت اختصاص صفات، جسمیت اجسام باشد، در این صورت چون جسمیت امری مشترک میان همه اجسام است باید اقتضای یکسانی برای همه اجسام داشته باشد و صفات یکسانی را برای همه آنها اقتضا نماید. در این صورت، جسمیت نمی‌تواند موجب پدید آمدن صفاتی خاص فقط برای برخی اجسام شود تا در اثر این صفات خاص، اجسام از یکدیگر متمایز شوند. به بیان دیگر، در فرض یادشده، صفات ممیز در همه اجسام به‌طور یکسان پدید خواهد آمد که در نتیجه، موجب تمایز اجسام از همدیگر نمی‌شود. این امر، خلف فرض ممیز بودن صفات است.

۴. پس علت اختصاص اجسام به صفات باید امری و رای جسمیت اجسام باشد. در این صورت، این علت یا واجب‌الوجود است که مطلوب ما ثابت می‌شود، یا ممکن‌الوجود است که با توجه به استحاله دور و تسلسل باید منتهی به علتی واجب‌الوجود بالذات شود که مطلوب ماست.

نتیجه آنکه: علت اختصاص اجسام به برخی صفات، یا واجب‌الوجود است یا موجودی منتهی به آن و در هر حال واجب‌الوجود ثابت است. (ابن ابی‌جمهور الأحسائی، ۱۴۳۴ ق، ج ۲، ص ۵۱۲)

تقریر فوق نیز باز یادآور این نکته است که از نگاه متکلمان امامی فلسفی مشرب در اثبات وجود خداوند آنچه اهمیت دارد اثبات موجودی به عنوان واجب‌الوجود است و برهان امکان صفات به تنهایی قادر به اثبات چنین موجودی نیست و بنابراین برای وصول بدین مقصود نیازمند به انضمام برهان امکان و وجوب است.

۷. تقریر فیاض لاهیجی

یکی از واپسین تقریرهای برهان امکان صفات یا اعراض در کلام امامیه تقریری است که متکلم شهیر عصر صفوی، ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی (د: ۱۰۷۲ ه.ق.) در کتاب *سوارق‌الایهام* بازگو کرده است. او این تقریر را به عنوان یکی از راه‌های حکمای طبیعی برای اثبات وجود خدا نقل کرده است و خود نسبت به آن اظهار نظری ننموده. تقریر او از برهان امکان صفات نظیر همان تقریر پیشگفته از ابن ابی‌جمهور أحسائی است و بر مقدمات زیر استوار است:

(۱) اجسام در جسمیت با یکدیگر اشتراک دارند ولی هر یک دارای صفات خاصّ متمایز از یکدیگر هستند.

(۲) از آنجا که ترجیح بلا مرجح مُحال است، اختصاص هر یک از اجسام به صفات خاصّ خود باید علّتی داشته باشد.

(۳) این علّت باید امری غیر از جسمیت که میان همه اجسام مشترک است باشد.

(۴) علّت یادشده، یا واجب‌الوجود است که در این صورت مطلوب ما ثابت است، یا ممکن‌الوجود.

(۵) اگر علّت مزبور ممکن‌الوجود باشد به جهت امتناع دور و تسلسل باید منتهی به واجب‌الوجود گردد.

بنابراین: علّت تخصیص اجسام به صفات خاصّ متمایز یا واجب‌الوجود است یا منتهی به آن، و در هر صورت وجود واجب‌الوجود ثابت است (اللاهيجی، ۱۴۳۰ ق، ج ۵، ص ۵۵).

پس از قیاض لاهیجی، برهان امکان صفات در آثار متکلمان پیروان او از جمله فرزندش، میرزا حسن لاهیجی (د: ۱۱۲۱ ه.ق.) مطرح نشده است. از این رو به نظر می‌رسد این برهان بعد از قیاض لاهیجی دست کم در نگاشته‌های کلامی معروف و متداول میان امامیه مجالی برای طرح نیافته است و حضور قابل توجهی در میان برهان‌های اثبات وجود خداوند نداشته. در واقع، با توجه به دیدگاه متکلمان فلسفی مشرب امامیه در خصوص ناتمام بودن برهان امکان صفات و عدم کفایت آن برای اثبات واجب‌الوجود و لزوم انضمام برهان امکان و وجوب به آن، این امر طبیعی به نظر می‌رسد که برهان امکان صفات در صورت اصیل و اصلی خودش دیگر مجالی برای طرح و حضور در مباحث خداشناسی متکلمان امامی متأخر پیدا نکرده باشد و به تدریج از صحنه کلام امامیه مطرود و مهجور گردد.

ارزیابی و نقد برهان امکان صفات

در مقام ارزیابی و نقد برهان امکان صفات یا اعراض باید به این نکته اشاره کرد که برخی ایرادات مهم بر پاره‌ای از مقدمات بنیادین این برهان مثل «اشتراک اجسام در ذات و حقیقت» و «نفی علّیت ذات و لوازم جسم و امور جسمانی برای تخصیص صفات به اجسام»

وارد است که اتقان و درستی این برهان را زیر سؤال می‌برد. در واقع، بر اساس آگاهی‌های کنونی می‌دانیم که اجسام اشتراک تام در ذات و حقیقت ندارند، و به تعبیری، از حیث حقیقت، کاملاً همسان و مشابه یکدیگر نیستند و از ذاتیات مختلفی برخوردارند. ذرات بنیادی عناصر از حیث تعداد و آرایش یکسان نیستند و همین تفاوت‌ها موجب ظهور صفات و خواص مختلف در عناصر گوناگون و اجسام ترکیب یافته از آنان می‌شود. بنابراین، هرچند اجسام در برخی جنبه‌های ذاتی اشتراک و تماثل دارند، در بعضی امور ذاتی دیگر، و به تعبیر منطقی، در برخی فصول ذاتی با یکدیگر متفاوتند. بر این اساس، اختلاف اجسام در صفات، به طور عمده بازگشت به برخی از امور و جنبه‌های ذاتی خود اجسام و عناصر تألیف یافته از آنها دارد و دیگر در تبیین و تعلیل آنها نیازی به لحاظ علّتی خارج از خود اجسام و ذاتیات آنها نیست. در این صورت، پاره‌ای از مبانی برهان امکان صفات با چالشی جدی مواجه می‌شود و پذیرش این استدلال را دشوار می‌سازد.

باری، می‌توان با نقل محور استدلال امکان صفات از صفات خارجی اجسام به فصول ذاتی آنها و پرسش از علّت اختلاف اجسام و عناصر در فصول ذاتی، تقریری تازه از برهان تخصیص ارائه داد. در این تقریر نوین، علّت اختلاف عناصر و اجسام در پاره‌ای امور یا فصول ذاتی که منشأ صفات خارجی آنها هستند، همان علّت ایجاد ذات و وجود عناصر و اجسام لحاظ می‌شود که موجودی است مجرد و ورای عالم اجسام. در این صورت، علّت خارجی مجرد ایجاد اجسام همان علّت اختلاف صفات ذاتی و خارجی اجسام نیز به حساب می‌آید که با ضمیمه برهان امکان و وجوب می‌توان در نهایت به اثبات وجود خداوند واجب‌الوجود به عنوان مرجّح و مخصّص صفات اجسام رسید.

نتیجه گیری

برهان امکان صفات یا اعراض که گاه برهان تخصیص نیز نامیده می‌شود از جمله برهان‌های کهن مطرح در پاره‌ای از متون کلامی اشعری و معتزلی و امامی برای اثبات وجود خدا بوده است. در این برهان با لحاظ اشتراک اجسام در حقیقت جسمیت و امکان اتّصاف آنها به صفات مختلف، و نیز با توجّه به اصل علّیت، برای اتّصاف اجسام به برخی صفات ویژه از میان تمام صفات ممکن، ضرورت وجود یک مُخَصَّص و مُرَجَّح غیر جسمانی که موجب تخصیص و ترجیح برخی صفات برای هر جسم گردد اثبات می‌شود. بررسی پیشینه و تقریرهای گوناگون برهان امکان صفات و تطوّرات تاریخی آن در کلام امامیه حاکی از آن است که از قرن ششم هجری تا دوره صفویه دست کم چهار تقریر مختلف از این برهان در متون مختلف کلامی ارائه شده است که از حیث تعداد و ترتیب مقدمات و نتیجه تفاوت‌های بارزی با یکدیگر دارند. نخستین تقریر شناخته شده از برهان مزبور در کلام امامیه تقریر حِمّصی رازی است که با برهان یادشده در صدد اثبات وجود آفریدگاری مختار و غیر جسمانی برآمده است. دومین تقریر از برهان امکان صفات تقریری است بسیار ساده‌تر که از سوی محقّق حلّی و ابن میثم بحرانی ارائه شده است. در این تقریر برخلاف تقریر حِمّصی، مختار و غیر جسمانی بودن خداوند ثابت نمی‌شود و تنها علّتی خارج از ذات اجسام برای اتّصاف اجسام به صفات مختلف اثبات می‌گردد. در تقریر سوم از برهان امکان صفات که در یکی از آثار علامه حلّی و رساله‌ای منسوب به خواجه نصیرالدین طوسی وارد شده است، اگرچه با برهان امکان صفات فقط وجود یک علّت و مؤثر غیر جسمانی برای حصول صفات اجسام ثابت می‌شود، به واجب‌الوجود بودن این علّت هم تصریح شده است. چهارمین تقریر متفاوت از برهان امکان صفات در آثار ابن ابی‌جمهور أحسانی و قیاض لاهیجی مطرح شده است که در آن آشکارا با انضمام برهان امکان و وجوب به برهان امکان صفات تحوّل قابل توجّه در نتیجه برهان امکان صفات پدید آمده و وجود علّتی واجب‌الوجود یا منتهی به آن برای اختصاص اجسام به برخی صفات ثابت شده است. برخی ایرادات مهم بر پاره‌ای از مقدمات بنیادین برهان امکان صفات مثل «اشتراک اجسام در ذات و حقیقت» و «نفی علّیت ذات و لوازم جسم و امور جسمانی برای تخصیص صفات به اجسام» وارد است که صحت این برهان را با تردید روبرو می‌کند و لزوم بازنگری در تقریر این برهان را یادآور می‌شود.

فهرست منابع

١. ابن أبی جمهور الأحسائي، محمد بن علی، (١٤٣٤ هـ.ق.)، فمجلی مرآة المُنجی، ٥ ج، تحقیق و تصحیح: رضا یحیی پور فارمد، جمعیه ابن أبی جمهور الأحسائي لإحياء التراث، بیروت.
٢. ابن تیمیة، أحمد بن عبدالحلیم، بی تا، درء تعارض العقل والنقل، ١١ ج، تحقیق: محمد رشاد سالم، بی جا.
٣. ابن میمون، موسی، (١٤٢٩ هـ.ق.)، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية: الدكتور، الطبعة الثانية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٤. الأمیدی، سيف الدین، (١٤٢٨ هـ.ق.)، أبحاث الأفكار في أصول الدین، تحقیق: احمد محمد المهدي، الطبعة الثالثة، ٥ ج، مطبعة دارالكتب و الوثائق القومية، القاهرة.
٥. البحراني، ابن ميثم (١٣٦٢ ش.)، شرح نهج البلاغة، ٥ ج، مكتب الاعلام الاسلامي، قم.
٦. البغدادي، عبد القاهر، (١٣٤٦ هـ.ق.)، أصول الدین، مطبعة الدولة، استانبول.
٧. جوادى آملی، عبدالله، (١٣٧٨ ش.)، تبیین براهین اثبات خدا، مركز نشر اسراء، چاپ سوم، قم.
٨. الجوينی، عبد الملك، (١٤٢٤ هـ.ق.)، العقيدة النظامية، دراسة و تحقیق: محمد الزبيدي، دار سبيل الرشاد - دارالفناتس، بیروت.
٩. الحلّی، الحسن بن یوسف، (١٤٢٦ هـ.ق.)، تسليک النفس إلى حظيرة القدس، تحقیق: فاطمه رمضانی، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، قم.
١٠. الحِصّی الرازی، سدیدالدین (١٤٣٥ هـ.ق.)، المُنقذ من التقليد، مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ دوم، ٢ ج، قم.
١١. الرازی، فخرالدین، (١٣٧٨ ش.)، المَحْصَل، تحقیق: حسین آتای، منشورات شريف رضی، قم.
١٢. الرازی، فخرالدین، (١٤٣٣ هـ.ق.)، معالم أصول الدین، اعتنى به: نزار حَمّادی، دار الضیاء، الكويت.
١٣. الرازی، فخرالدین، (١٤٣٦ هـ.ق.)، نهاية العقول في دراية الأصول، تحقیق: سعيد عبداللطيف فوذة، ٤ ج، دارالذخائر، بیروت.
١٤. الرازی، فخرالدین، (٢٠٠٤ م.)، الرياض الموقنة في آراء أهل العلم، تحقیق: أسعد جمعة، مركز النشر الجامعی، تونس.
١٥. الطهراني، الشيخ آقا بزرك، (١٤٠٣ هـ.ق.)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ٢٦ ج، دارالأضواء، بیروت.

۱۶. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۹۰ ش.)، رساله اثبات واجب، چاپ شده در: طوسی، نصیرالدین، مجموعه رسائل خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح: محمدتقی مدرّس رضوی، چاپ دوم، دانشگاه تهران با همکاری مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، تهران.
۱۷. غزویان، محسن، (۱۳۸۶ ش.)، سیری در ادلّه اثبات وجود خدا، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، قم.
۱۸. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۶ ش.)، خداشناسی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۹. اللاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۴۳۰ ه.ق.)، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج۵، تحقیق: اکبر اسد علی زاده، چاپ اول، مؤسسه امام صادق(ع)، قم.
۲۰. المحقّق الحلّی، جعفر بن الحسن، (۱۴۳۳ ه.ق.)، الرسالة الماتعیة المطبوعة ضمن رسائل المحقّق الحلّی، تحقیق: رضا الأستاذی، مؤسسه بوستان کتاب، قم.
۲۱. مدرّس رضوی، محمدتقی، (۱۳۸۶ ش.)، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، اساطیر، چاپ سوم، تهران.
۲۲. الملاجمی الخوارزمی، رکن الدین، (۱۳۸۷ ش.)، تحفة المتکلمین فی الردّ علی الفلاسفة، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۳. الملاجمی الخوارزمی، رکن الدین، (۱۳۹۰ ش.)، المعتمد فی أصول الدین، تحقیق: ویلفرد مادلونگ، میراث مکتوب، تهران.
۲۴. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸ ش.)، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، چاپ اول، انتشارات الهدی، تهران.

25. Davidson, Herbert A., (1968), "Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy", *Philosophy East and West*, Vol. 18, No. 4, pp. 299-314.

26. Davidson, Herbert A., (1987), *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

27. Madelung, Wilferd, (2006), "Abū I- Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God", In J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven: Peeters, pp. 273-80.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۲۶ - ۱۹۹

نقد و بررسی مولفه‌های مدیریت فقهی

علی فکور^۱

علی شیرخانی^۲

محمد ترابی^۳

چکیده

با پیروزی انقلاب اسلامی ایران و حاکمیت ولایت فقیه و ورود فقه جعفری به عرصه مدیریت کشور، رویکرد ها، تعاریف و جهت گیری های متنوعی درباره مدیریت فقهی ارائه شده است. دکتر سروش یکی از منتقدین معروف این عرصه می باشد. یکی از نقدهای اساسی ایشان به مدیریت فقهی، تناقض و عدم امکان چنین مدیریتی است. ایشان با بیان اینکه کار فقه فقط بیان احکام رفع خصومت است نه برنامه‌ریزی، تدبیر جامعه را به علم می سپارد و مدیریت فقهی را در تقابل با مدیریت علمی معرفی می کند.

تحقیق پیش رو قصد دارد با روش عقلی و فلسفی به تبیین و نقد نظر ایشان بپردازد و در کشف معنای عمیق و درست مدیریت فقهی و صیانت از آن در برابر شبهات قدم بر می دارد. نتیجه به دست آمده از تحقیق بیانگر این است که برخلاف پندار دکتر سروش، ادیان به طور اعم و اسلام به طور اخص از برنامه ریزی و مدیریت بیگانه نیستند بلکه شریعت الهی در بطن خود مدیریت لازم، برای اداره کشور را دارا است و قواعد کلی برای تطبیق بر جزئیات در تمام اعصار را دربر دارد و مدیریت فقهی به معنی نفی مدیریت علمی نیست بلکه به معنی سنجش قواعد علوم با ارزش‌های دینی و احکام الهی (فقه اکبر) می‌باشد زیرا فقه به معنای احکام فردی، فقه اصغر است و فقه به معنای اعم، فراتر از این و اعم از باورها، ارزش‌ها، مشروعیت و مناسک در تمام ابعاد فردی و اجتماعی است.

واژگان کلیدی

عبدالکریم سروش، فقه، مدیریت، مدیریت فقهی.

۱. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

۲. عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: rooz1357@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.

طرح مسأله

مدیریت و فقه دو دانش هستند که هر دو در حوزه علوم انسانی قرار دارند. مدیریت عبارت از بکارگیری منابع انسانی وامکانی، از طریق سازماندهی و برنامه‌ریزی به جهت حصول اهداف سازمانی می‌باشد (رضاییان، ۱۳۸۴، ص ۷). فقه به‌عنوان یکی از علوم دینی در اصطلاح مشهور علماء شیعه عبارت از علم به احکام شرعیه فرعیه می‌باشد که از طریق ادله تفصیلیه بدست می‌آید (حسن بن زین الدین، بی تا، ص ۲۶) و در معنای عام خود، همچنان که در مبانی نظری فقه خواهد آمد باورها، ارزش‌ها، احکام و مناسک دینی را نیز در بر می‌گیرد.

مدیریت فقهی، مدیریت مضافی است که عبارت از سامان دادن مجموع حرکت فرد و جامعه در تمام ابعاد آن، براساس معیارها و ضوابط فقه به معنای عام آن، می‌باشد. بنیان شدن مدیریت کشور در تمام عرصه‌ها بخصوص بعد از انقلاب شکوهمند اسلامی بر پایه فقه و دین مبین اسلام می‌باشد که هزارن سوال و شبه در مورد کارایی فقه در مدیریت جامعه، فقه و علم، قلمرو فقه، فقه و حکومت و... ایجاد کرده است تعاریف، نظرات و جهت گیری‌های متنوعی در طرفداری یا مخالفت با مدیریت فقهی وجود دارد که خود تحقیق مستقلی را می‌طلبد.

مخالفان و منتقدین مدیریت فقهی براین باورند که در دین سخنی از توسعه، مدیریت و رهبری نیامده است و این امور به عهده عقل و علم گذاشته شده است و می‌گویند حکومت و مدیریت جامعه نیازمند مدیریت علمی است و مدیریت فقهی که براساس فقه و فقاہت است نمی‌تواند جامعه را اداره کند. هر یک از افراد در آثار گوناگون خود با عبارات متفاوت و با تمام اختلافاتی که با هم دارند مسیر جدایی دین از سیاست را پیموده‌اند و مدیریت فقهی و دینی را امری غیر ممکن و یا عبث و بیهوده بیان کرده‌اند. آقای سروش از مهمترین منتقدان مدیریت فقهی می‌باشد که هدف بررسی و نقد این مقاله می‌باشد.

اهداف

اهداف علمی:

الف- نبود نوشتاری مستقل و مبسوط در تبیین و نقد نظر آقای سروش در مورد مدیریت فقهی.

ب- رفع شبهات و تحکیم بنیان معرفت دینی در اذهان بخصوص جوانان.

ج- تبیین مفهومی جامع و کامل از مدیریت فقهی.

اهداف عملی:

پژوهش پیش رو می تواند در دانشگاه ها، حوزه ها و سایر مراکز علمی، تبلیغی و پژوهشی برای فعالیت های علمی و تبلیغی مورد استفاد قرار گیرد.

روش شناسی

با توجه به موضوع پژوهش حاضر که دارای ابعاد مختلف تعریفی، توجیهی، تفسیری و تحلیلی می باشد عمدتاً از روش عقلی و فلسفی و استدلالی و روش میان رشته ای استفاده می شود.

فرضیه

آقای سروش معتقد است از آنجا که فقه متکفل بیان احکام ساده و اولیه یک زندگی می باشد، در دنیای پیچیده امروز مدیریت فقهی امکان ندارد و با مدیریت علمی ناسازگار است ولی در نقد او می توان گفت که مدیریت فقهی امری ممکن است، چرا که فقه اجتهادی جعفری توان پاسخگویی به بایدها و نبایدها در تمام زمینه های فردی و اجتماعی، در تمام اعصار را دارا بوده و ارزشها و گزاره های فقهی و دینی با روشهای مدیریتی درهم تنیده و منافاتی با برنامه ریزی و مدیریت علمی ندارد.

مفاهیم

۱- مدیریت

واژه «مدیریت» اسم مصدر باب افعال و در لغت با توجه به ریشه معنایی آن به معنی «گرداندن و چرخاندن» می باشد. ریشه این کلمه «دور» و «دوران» به معنی گردش و چرخیدن می باشد (ابن منظور، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۶۵).

مدیریت در اصطلاح، به خاطر وسعت دامنه موضوعات و مسائل آن، به آسانی قابل تشریح نیست و تاکنون تعاریف بسیاری از این علم ارائه شده است. بعضی از تعاریف مدیریت عبارتند از:

الف- مدیریت، عبارت است از قبول مسئولیت برای هدایت و اداره سازمان به منظور نیل به هدف مطلوب و انجام مقاصد (تقوی، ۱۳۶۸، ص ۲۰).

ب- مدیریت، فرآیندی است که به وسیله آن، کوشش‌های فردی و گروهی به منظور نیل به هدف مشترک، هماهنگ می‌شود (تقوی، ۱۳۶۸، ص ۲۰).

ج- مدیریت انسان‌ها و رهبری آنها عبارت است از فنّ بهتر بسیج کردن و بهتر سامان دادن و بهتر سازمان دادن و بهتر کنترل کردن نیروهای انسانی و به کار بردن آنها (مطهری، ۱۳۹۲، ص ۲۳۵).

در هر صورت مدیریت، نیازمند برنامه‌ریزی، تشکیل یک سازمان و یا نظام دادن به یک مجموعه برای اجرای برنامه‌ها، فراهم کردن و تهیه امکانات و افراد مورد نیاز برای اجرای برنامه‌ها، نظارت بر اجرای صحیح و به موقع برنامه‌ها و این قبیل اقدامات می‌باشد. آن چه با موضوع این مقاله (مدیریت فقهی) در میان انواع مطالعات علم مدیریت ارتباط تنگاتنگی دارد، مطالعات مدیریت اسلامی می‌باشد که در ادامه بیان می‌شود.

۲- مدیریت اسلامی

در مورد تعریف مدیریت اسلامی، هریک از صاحب نظران اسلامی به فراخور برداشت‌های خود از اسلام و معارف اهل بیت، تعریفی را ارائه داده‌اند که در مجموع، مدیریت اسلامی با تمام تفاوت‌هایی که عبارات نظریه پردازان آن با هم دارند، حول محور تلفیق مدیریت علمی با موازین و اهداف شرعی و اسلامی دور می‌زند. بنابراین؛ مدیریت در چارچوب روش‌های علمی و پیوند آن به باورهای الهی و اعمال آن در چارچوب مقررات و احکام شرعی را مدیریت اسلامی می‌نامند که زمینه رشد انسان به سوی خداوند را فراهم نماید و مطابق کتاب و سنت و سیره و روش پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) و علوم و فنون و تجارب بشری، جهت رسیدن به اهداف یک نظام در ابعاد مختلف، همانند یک محور و مدار و قطب عمل کند.

۳- فقه

فقه در لغت به معنای فهم و علم پیدا کردن نسبت به یک چیز می باشد. جوهری می گوید: «الفقه، الفهم. قال اعرابی لعیسی بن عمر: شهدت علیک بالفقه...» (جوهری، ۳۹۳ق، ج ۶، ص ۲۲۴). فقه در اصطلاح عام خود به معنای فهم دقیق دین اعم از اعتقادات، اخلاق و احکام می باشد که به این معنا بزرگانی چون شهید ثانی در منیة المرید (شهید ثانی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۷) و ابو حامد غزالی در احیاء العلوم به آن تصریح کرده اند. (غزالی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، صص ۸۱-۸۳). اما اصطلاح خاص فقه که معنای رایج میان فقها می باشد به معنای، علم به احکام شرعیه فرعیه، است که از طریق ادله تفصیلیه به دست آید (طوسی، ۱۳۰۳، ج ۱، ص ۲۱).

۴- مدیریت فقهی

با توجه به این که فقه در اصطلاح دارای دو معنا عام و خاص می باشد، مدیریت فقهی هم دارای معنای عام و خاص می شود. مدیریت فقهی در معنای عام خود، دقیقا معادل مدیریت اسلامی است زیرا فقه در این ترکیب اضافی همه معارف اسلامی را در بر می گیرد بنابراین مدیریت فقهی در این معنا نوعی رویکرد نسبت به مدیریت اسلامی به حساب نمی آید بلکه مترادف با مدیریت اسلامی است که تعریفش قبلا بیان شد. اما مدیریت فقهی در معنای خاص خود، به منزله مدیریت اسلامی نیست بلکه شامل رویکردی هایی بر مبنای فقه خاص، به مدیریت اسلامی می شود. در این رویکرد ها (رویکرد های فقهی یا اجتهادی یا استنباطی به مدیریت)، بر اساس مراجعه به متون اسلامی و با توسل به روش اجتهادی مصطلح، به استنباط بایدها و نبایدها در مدیریت موجود به عنوان یک واقعیت و یک اصل پذیرفته شده اقدام می شود که پرداخت به این رویکردها و ارزیابی آن ها نوشتار مستقلی را می طلبد؛ البته در این مقاله در ضمن بررسی نظر دکتر سروش در مورد چنین مدیریتی سعی بر استخراج بهترین رویکرد به مدیریت فقهی شده است.

تبیین نظر دکتر سروش در باره عدم امکان مدیریت فقهی

خلاصه ادعای دکتر سروش، عدم امکان مدیریت فقهی و ضرورت مدیریت علمی، است. ایشان به صراحت می‌گویند: فقه برنامه ریزی به دست نمی‌دهد و اصلاً «برنامه ریزی فقهی» یک تناقض آشکار است (سروش، ۱۳۷۴، ص ۱۲). ایشان در جایی دیگر می‌گویند: جهان و تاریخ را فقه و فقها نمی‌سازند. بلکه جهان و تاریخ تحول خود را دارند و فقه از پس می‌آید تا در جهان تحول یافته و واجد چارچوب و روابط جدید، زندگی را برای آدمیان مطبوع تر و بی‌کشمکش تر کند. (آن هم به نحو اقلی) (سروش، ۱۳۷۸، ص ۴۱). این عبارت اخیر هم ضمن اینکه به اقلی بودن فقه و انحصار آن در رفع اختلافات و کشمکش به عنوان دلیل بر ادعای ایشان، اشاره می‌کند، به جامعه ساز نبودن فقه اشاره می‌کند که ریشه در نظر ایشان در مورد برنامه ریز نبودن فقه دارد.

برای تبیین هر چه بیشتر مدعای ایشان باید تناقض مدیریت فقهی و مدیریت علمی تشریح شود. در مورد تناقض باید گفت: منظور ایشان از تناقض، تناقض میان مدیریت و فقه است یعنی ترکیب اضافی «مدیریت فقهی» ترکیب دو امر متناقض می‌باشد. ایشان این تناقض را میان نیازمندی مدیریت به برنامه ریزی علمی و حکم محور بودن فقه مطرح می‌کند و می‌گویند: فقه مجموعه احکام است و «حکم» غیر از «برنامه» است (سروش، ۱۳۷۴، ص ۱۲). بحث برنامه و حکم در دلایل خواهد آمد. در این جا صرفاً گفته می‌شود طبق نظر دکتر سروش مدیریت (برنامه ریزی) با فقه (احکام) متناقضین هستند و به همین دلیل «مدیریت فقهی» امکان تحقق ندارد و امری محال می‌باشد و اداره جامعه باید به علم سپرده شود.

اما درباره مدیریت علمی، ایشان این مدیریت را برای تدبیر معاش لازم و درست می‌دانند و آن را در تقابل با مدیریت فقهی قلمداد می‌کنند. ایشان می‌گویند: وقتی می‌گوییم فقه برای زندگی ما در این جهان برنامه نمی‌دهد،.... به معنای آن است که حکم می‌دهد ولی برنامه نمی‌دهد. برنامه ریزی کار علم است نه کار فقه. منظور ایشان از مدیریت علمی یعنی مدیریتی که بر اساس علوم مختلف، برای تدبیر ابعاد مختلف زندگی به کار گرفته می‌شود و فقه به دلیل حکم محور بودن در این علوم نمی‌گنجد.

بنابراین ایشان مدیریت فقهی را محال و در مقابل مدیریت علمی را ممکن بلکه لازم می دانند. در ادامه به بیان و نقد دلایل ایشان پرداخته می شود.

تبیین دلایل دکتر سروش و نقد آن ها در باره عدم امکان مدیریت فقهی

از مجموع آراء ایشان در باره دین و به طور خاص درباره فقه، می توان مطالبی را یافت که ایشان به صراحت آن ها را، دلایل عدم امکان مدیریت فقهی قرار داده است. آن دلایل عبارت از تغایر حکم با برنامه ریزی و اقلی بودن فقه، می باشند. در ادامه، این دو دلیل به ترتیب تبیین و مورد نقد واقع می شوند:

دلیل اول دکتر سروش بر عدم امکان مدیریت فقهی و نقد و ارزیابی آن

۱- تبیین دلیل اول

دکتر سروش می گوید: گمان نمی کنم کسی که با ماهیت حقوق و فقه آشنا باشد، در تصدیق این معنا (تناقض برنامه ریزی فقهی و برنامه ریزی حقوقی) چندان درنگ کند (سروش، ۱۳۷۴، ص ۱۲). یعنی اگر کسی مفهوم فقه (احکام دینی) و حقوق (احکام و قوانین اجتماعی اعم از دینی یا غیر دینی) را بداند، به آسانی تصدیق می کند که مدیریت (برنامه ریزی و اداره امور دنیا) امکان ندارد فقهی یا حقوقی باشد زیرا احکام و برنامه ریزی مفهوماً دو چیز متفاوت هستند که اجتماع آن ها اجتماع نقیضین است. بنابراین در قضیه «مدیریت فقهی تناقض آشکار است»، محمول (تناقض) با تحلیل موضوع (مدیریت فقهی) آشکار می شود و برای تصدیق این قضیه نیاز به استدلال خارجی نیست بلکه علت تصدیق این قضیه تصور صحیح موضوع و محمول می باشد و به اصطلاح قضیه از بدیهیات است. بر این اساس دکتر سروش مهمترین ادعای خود را در باب مدیریت فقهی، که تناقض و عدم امکان تحقق این نوع مدیریت باشد امری بدیهی می داند.

جهت تبیین این دلیل، بررسی سه مطلب (معنای حکم، برنامه ریزی و تغایر حکم با برنامه ریزی)، نزد دکتر سروش، ضروری است:

مطلب اول: معنای حکم: دکتر سروش فقه را مجموعه احکام دینی می داند که درباره موضوعات مختلفی فردی و اجتماعی صادر شده است ولی این احکام در بُعد اجتماعی صرفاً برای رفع نزاع می باشد. ایشان می گوید: فقه علم به فروع احکام است و

آشکار است که متضمن دستورات و اوامر و نواهی برای کارهای اجتماعی و فردی است... که عمدتاً خود را در منازعات نشان می‌دهند. به تعبیر غزالی، «اگر مردم با هم نزاع نکنند، فقها بیکار می‌مانند». این حرف را یک فقیه درجه اول بیان کرده است، کسی که کاملاً به ماهیت فقه و وقوف داشته است. او در کتاب اول از کتب چهارگانه احياءالعلوم می‌نویسد: «ولو تناولوها بالعدل لانقطع الخصومات و تعطل الفقهاء»: «اگر مردم در این زندگی به عدل عمل کنند، خصومتها مرتفع خواهد شد، و فقها بیکار خواهند ماند». معنای «بیکار ماندن فقها» این است که آنها به نتیجه مطلوبشان رسیده‌اند... او (غزالی) می‌گوید فقه در جایی به کار می‌آید که خصومتی در کار است، مردم بر نهج عدل رفتار نمی‌کنند و لذا به اعمال مقررات حاجت می‌افتد. اگر مردم عادلانه رفتار کنند دیگر به قانون و فقیه حاجتی پیدا نمی‌شود (سروش، ۱۳۷۴، ص ۱۲) بنابراین منظور دکتر سروش از حکم همین احکام قضایی فقه می‌می‌باشد که مجموعه‌ای از باید و نبایدها و حقوق دینی است که در باب رفع نزاع و اختلاف وارد شده است.

مطلب دوم: معنای برنامه ریزی: از مجموع مثال‌های ایشان در خدمات و حسنات دین به دست می‌آید که منظور ایشان از برنامه ریزی و مدیریت (در معنای لغوی آن)، مجموعه‌ای از فعالیت‌های منظم علمی، مدیریتی اصطلاحی، فرهنگی، سیاسی و... که باعث گرداندن و تدبیر ابعاد مختلف اجتماع می‌شود. با این تعریف از مدیریت و برنامه ریزی واضح می‌شود که فقهی که کارش حکم است اساساً قابلیت کشیدن بار مدیریت جامعه در تمام ابعاد را ندارد و این همان معنای تناقض و ممکن نبودن و محال بودن مدیریت فقهی است.

مطلب سوم: تغایر حکم و برنامه ریزی: از ظاهر عبارات سروش که قبل از این بیان شد به دست می‌آید که منظور از غیریت، غیریت و تباین مفهومی و مصداقی بین حکم و برنامه ریزی است یعنی اساساً برنامه ریزی با حکم جمع نمی‌شوند که داوری درباره صحت این تباین کلی در نقدها خواهد آمد.

نکته در خور توجه این است که بر اساس نظر سروش عدم قابلیت فقه در مدیریت جامعه، در درجه اول حکم محور بودن آن است نه انحصار آن در احکام قضایی، زیرا اگر

فقه در بردارنده احکام و باید و نباید در تمام ابعاد زندگی باشد، باز هم طبق نظر ایشان غیر از برنامه ریزی است. بنابراین انحصار فقه در فقه القضا، صرفاً قابلیت آن را در بیان حقوق دینی منحصر به بُعد قضایی می‌کند. بحث در مورد انحصار فقه در فقه القضا تحت عنوان اقلی بودن فقه در دلیل دوم مطرح خواهد شد. بنابراین گرچه ایشان فقه را از معنای خاص آن هم خاص تر می‌داند ولی این خاص تر بودن صرفاً تغایر حکم و برنامه ریزی را تأکید می‌کند و گرنه حتی اگر فقه منحصر در احکام قضایی نباشد باز هم طبق عبارات دکتر سروش، فقه حکم محور است پس دنباله رو و غیر از برنامه ریزی است.

در پایان باید گفت: این ادعا که مدیریت فقهی امکان ندارد و مُستدلّ کردن آن به تغایر حکم و برنامه، مبتنی بر پیش فرضی از سوی دکتر سروش می‌باشد. آن پیش فرض این است که دکتر سروش فکر می‌کند که فقه به تنهایی و بدون استفاده از علم و عقل بشری و حتی سایر ارکان دین، نزد علما و روحانیون و به تبع جامعه، همه کاره در اداره جامعه پنداشته شده است. تامل در عبارات ایشان مانند عبارات پایانی مقاله فقه در ترازو این پیش فرض را نشان می‌دهد. ایشان در آنجا می‌گویند: علم فقه را (به معنی همین فقه موجود) تاکنون بسیار جدی گرفته اند و آن را قائمه جامعه دینی کرده اند، و در میان علوم دینی به آن رشد و فرهیختگی بیشتری بخشیده اند و سعادت عاجل و آجل آدمیان را در گرو و تابع آن نهاده اند، و آن را علمی ابدی و کامل و برای همه جوامع و همه ادوار تاریخ دانسته اند. اما مجموع خصایصی که برای علم فقه برشمریم موجب می‌شود که دست کم در تمام این امور به چشم تردید نگاه کنیم. بنابراین، پرسش نهایی من از آیت‌الله منتظری این است که ما تا چه حد حق داریم چنین علمی را مدار زندگی و مبنای حقوق و ملاک تصمیم‌گیری درباره جان و ناموس مردم قرار دهیم؟ آیا علم فقه موجود تاب کشیدن چنین بار گرانی را دارد؟ (سروش، ۱۳۷۴، ص ۲۱).

این پیش فرض باعث شده است که دکتر سروش به تقابل صددرصدی با آن پردازد. به خاطر همین ادعای عدم امکان مدیریت فقهی کرده است که نقطه مقابل همه کاره بودن فقه می‌باشد. و در مقام دلیل هم، تغایر و تباین حکم فقهی با برنامه ریزی را مطرح نموده است که دنباله رو دانستن فقه توسط سروش می‌تواند شاهدهی بر این تغایر باشد.

۲- نقد و ارزیابی دلیل اول

پیش فرض دکتر سروش (همه کاره دانستن فقه توسط روحانیون و مردم)، دلیل (تغایر حکم و برنامه) مبتلا به اشکالاتی است که دلیل اول را از اعتبار می اندازد. در ادامه این اشکالات به ترتیب طی دو مطلب بیان می شود:

مطلب اول: نقد پیش فرض دکتر سروش: فقهای شیعه معتقد نیستند که صرف وجود فقه اصطلاحی بلکه فقه به معنای عام آن، بدون استفاده از علم و عقل بشری، برای اداره و مدیریت جامعه در تمام ابعاد آن کافی است؛ بلکه استفاده از تدابیر علمی همراه با کاردانی مدیران و عدالت و تقوا از سوی آن ها، جهت اداره و مدیریت جامعه از سوی فقها لازم بلکه واجب شمرده شده است. به عنوان نمونه در بحث ولایت فقیه که خود، برنامه ریزی اسلام جهت مدیریت کلان کشور می باشد امام خمینی می فرماید: اجتهاد مصطلح در حوزه ها کافی نمی باشد بلکه یک فرد اگر أعلم در علوم معهود حوزه ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم گیری باشد، این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی تواند زمام جامعه را بدست گیرد (امام خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲۱، ص ۱۷۷-۱۷۸).

دکتر سروش برای این پیش فرض، وقایعی را در ابتدای مقاله دین اقلی و اکثری بیان می کند که مثلاً روحانی کاروان حج یا جامعه مدرسین به نقل از یکی از مسئولان بلند پایه، دین را برای اداره جامعه کافی می دانند به طوری که دین هم چیز را گفته و نیازی به علوم بشری نیست و در پایان برداشت خود از این وقایع را به کل روحانیت نسبت می دهد و می گوید: ذهنیت عموم مردم ما، البته به تبع رهبران روحانی ما، این است که دین، منبعی و مخزنی حداکثری است..... حداکثر نتایج را از حداقل احکام انتظار داشتن، و حل مشکلات ذهنها و زندگیهای پیچیده را از احکامی که در خور ساده ترین معیشتها هستند، خواستن و اجتهاد را به معنی اکثری کردن اقلی ها گرفتن، منشأ و مادر مشکلات نظری و عملی جدی در جامعه ما شده است (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲-۳).

بحث اقلی و اکثری در دلیل بعدی مطرح می شود ولی در مورد این عبارت دکتر سروش، مشخصاً این نقد وارد است که این معنا از اکثری بودن احکام را بدون سند و دلیل

علمی به رهبران دین نسبت داده است. رهبران دین کجا گفته اند که قرآن یا احادیث بدون عقل و علوم، مخزن همه علوم و راه حل‌های نیازهای زندگی است؟ بلکه نظر رهبران دین این است که در دین هر آنچه برای هدایت و سعادت لازم است، مطرح شده است و بسیاری از امور به عقل و علوم سپرده شده است و عقل بشری و علوم در کنار وحی حجت خداست. کافی است به تفاسیر مفسران اهل سنت و شیعه، در ذیل آیات (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ - نحل/۸۹) و (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ - انعام/۳۸) و (وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ - انعام/۵۹) مراجعه نمود تا مشخص شود که بیشتر مفسران (کتاب) را در دو آیه ی اخیر به لوح محفوظ و علم الهی و در آیه ی نخست (کتاب) را به قرآن و آیه را به جامعیت دین در امر هدایت تفسیر کرده اند؛ یعنی کتاب و به تبع آن، سنت، بیانگر تمام اموری است که در امر هدایت و سعادت انسان‌ها نقش دارد؛ نه این که حلال همه ی مشکلات و نیازهای فردی و اجتماعی، و مادی و معنوی آدمیان باشد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۶۲ - ۳۶۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۲۶۸؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا، ج ۲، ص ۴۱۸؛ طبرسی، مجمع البیان، بی تا، ج ۲، ص ۵۸۲)؛ البته در این که نگاه افراطی به اکثری بودن دین وفقه میان بعضی از روحانیون و به تبع آن میان مردم وجود دارد، شکی نیست لکن این تصور با بحث علمی فرق می‌کند. در مورد این پیش فرض، دکتر سروش می‌بایست با استقصایی تام، نظر فقها و رهبران روحانی را در مورد این پیش فرض جمع آوری و تبیین می‌نمود، آنگاه تازه ادعای ایشان در مورد اینکه علما و فقها، دین را همه کاره قرار داده اند، نظری علمی و قابل جرح و تعدیل از سوی اهل علم دانسته می‌شد.

نقل دکتر سروش از جامعه مدرسین در مورد اینکه اعضای این جامعه در مان تمام مشکلات اقتصادی را در عمل به دستورات دین به خصوص توصیه های اقتصادی اسلام می‌دانند، بر فرض صحت نقل، هیچ گاه به معنی عدم حجیت عقل و علم در باب اقتصاد نیست بلکه تاکید بر این است که رفع مشکلات اقتصادی از مجرای تعبد به دین و دستورات دین که عقل هم جز آن است، ممکن است. در هر صورت با چند نقل نمی‌توان نسبتی به همه فقها و بزرگان و رهبران دین داد و با چنین استقرای ناقصی حکمی را اثبات

نمی شود.

به احتمال قوی عبارات فقها در باره دخالت فقه در تمام موضوعات فردی و اجتماعی جهت صدور حکم آن موضوعات و سخن فقها مبنی بر قابلیت استخراج برنامه ریزی از احکام فقهی یا از فقه به همراه سایر ارکان دین در برخی موضوعات مثل سیاست، فرهنگ و... و سخنان علما درباره کمال دین، این پیش فرض را در ذهن ایشان ایجاد کرده است که نزد روحانیون و رهبران دینی، فقه همه کاره در تدبیر زندگی بشریت شمرده می شود به طوری که نیازی به علوم بشری نیست. در صورتی که عبارات علماء بزرگ شیعه درباره فقه و جامعیت آن بر خلاف این برداشت سطحی، دارای معنایی عمیق می باشد که با فهم دقیق تعریف، موضوع، هدف و فلسفه علم فقه و دین آشکار می شود.

به عنوان نمونه امام خمینی (قدس سره) می فرماید: فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲۱، ص ۲۸۹). برداشت سطحی از این سخن، همان پیش فرض دکتر سروش می باشد اما کسی که با علم فقه و فلسفه و اهداف آن آشنا باشد سخن امام خمینی را سخنی عمیق درباره فقه می داند که درصدد بیان این مطلب است که فقه که مبتنی بر وحی و عقل به عنوان دو حجت خدا می باشد، برنامه واقعی و کامل زندگی انسان را ارائه می دهد. برنامه ریزی فقهی، واقعی است چون مبتنی بر دستورات خداست. کامل است چون مبتنی بر وحی و عقلانیت است و کلیه تخصص ها و علوم بشری را تا مادامی که مخالف وحی نباشد، درست می داند و در کنار وحی حجت می شمارد. امام خمینی در پاسخ به این اشکال که فقها توانایی اداره سیاسی و نظامی کشور و مانند آن را ندارند، به همین نکته استفاده از متخصصین و علوم بشری در اداره کشور تصریح کرده است. ایشان می گوید: «این اشکال وارد نیست؛ زیرا ما می بینیم که تدبیر و اداره امور در هر دولتی با همکاری تعداد زیادی از متخصصان و کارشناسان انجام می گیرد و حاکمان و رؤسای جمهور از گذشته تا به حال، بجز تعدادی اندک از آنان، آشنا به فنون سیاست، رهبری و امور نظامی نبوده اند، بلکه امور (کشور) به وسیله متخصصان هر فن جریان داشته است. حال اگر کسی که در رأس حکومت قرار می گیرد، شخصی عادل باشد، بناچار وزراء و کارگزاران عادل یا درستکار را انتخاب می کند. در نتیجه، ظلم، فساد

و تجاوز به بیت المال و آبرو و جان مسلمانان کم می‌شود؛ همان گونه که در زمان ولایت امیرالمؤمنین (ع) همه ی کارها به دست شریف ایشان انجام نمی‌شد؛ بلکه آن حضرت، استانداران، قاضیان، فرماندهان ارتش و مثل آنها داشته است.. (امام خمینی، ج ۲، ۱۴۲۱ق، ص ۶۶۵).

آیت الله جوادی عاملی سرچشمه پندار ناکارآمدی مدیریت دینی را همین پیش فرض دکتر سروش می‌داند و گویند: سرچشمه ناکارآمدی حکومت دینی محدود کردن دین در نقل و خارج ساختن عقل از صحنه شریعت است. اگر دین را به ظاهر آیات و روایات محدود کنیم و هرچه خارج از این دو باشد را غیر دینی بدانیم، توهم ناکارآمدی دین در اداره امور جامعه پدید می‌آید. لکن دین در نقل (کتاب و سنت) خلاصه نمی‌شود منبع دین حکم خدا و اراده ذات اقدس الهی است و کاشف از این اراده دلیل دینی است و دلیل دینی مجموعه عقل و نقل است. برهان عقلی مانند دلیل نقلی جهت شرعی است. یعنی همان گونه که با ادله نقلی (آیه و روایت) مسئله فقهی مثل وجوب نماز، وجوب قرائت یا اصولی مثل استصحاب ثابت می‌شود، محتوای دلیل عقلی مانند قبح عقاب بلا بیان نیز اصولی مانند براءت و... کاشف یا ناقل بودن اجازه و ربیع فضولی مسئله ای فقهی را اثبات می‌کند و... در این جهت تفاوتی میان دلیل عقلی و نقلی نیست (جوادی عاملی، ۱۳۸۹، ص ۲۹).

بنابراین فقه و دینی همه کاره اجتماع است که خودش نوعی مدیریت علمی باشد و عقل و علم را قبول داشته باشد زیرا عقل جزئی از دین است و در کنار وحی مجموعاً برنامه ریز تمام ابعاد زندگی انسان می‌باشند و در روایات اسلامی از عقل به عنوان حجت باطنی و راهنمای مؤمنین اشاره شده است.

مطلب دوم: نقد دلیل دکتر سروش: این سخن که حکم فقهی غیر از برنامه ریزی است و فقه برنامه ریز نمی‌تواند باشد، سخنی اشتباه می‌باشد زیرا اولاً حکم فقهی هم، حداقل مصداقی از برنامه ریزی در امور دینی در جوامع دینی می‌باشد. همچنان که در برنامه ریزی و مدیریت جامعه نیاز به حکم و قانون، قدم اساسی در برنامه ریزی است بلکه سایر برنامه ریزی‌ها در مورد تعلیم و تربیت و صنعت و... بدون قانون منجر به هرج و مرج

می‌شود. ثانیاً، درست است که ادعای حل و فصل همه مشکلات دنیوی مثل ترافیک و کشاورزی از ناحیه فقه نادرست است ولی نفی هر گونه برنامه و طرح از فقه هم، صحیح نمی‌باشد زیرا فقه صرفاً مجموعه‌ای از احکام و آداب دینی نمی‌باشد بلکه بسیاری از احکام اسلام، بیان برنامه ریزی اسلام در مورد اموراتی مانند سیاست، فرهنگ، اقتصاد و... می‌باشد مانند احکام مربوط به گرفتن مالیات، قضاوت، خانواده، معاملات و... ثالثاً برنامه ریزی علاوه بر روش دارای بعد ارزشی هم هست که در مدیریت اسلامی، احکام هر برنامه، مبین بعد ارزشی آن است پس احکام فقهی بعدی از برنامه ریزی به حساب می‌آیند نه اینکه امری در تغایر با برنامه ریزی باشند. رابعاً؛ به قول صاحب کتاب فقه در محک زمانه، جهان بینی و ایدئولوژی اسلام با توجه به روش‌های معرفتی پذیرفته شده، می‌تواند جامعه را طرح ریزی کند و به مرحله اجراء درآورد (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۴۷) زیرا اسلام مخالف با عقل و علوم بشری مطابق با دستورات خدا نیست و آن‌ها را هم جز دین و حجت می‌داند. بنابراین فقه به همراه سایر ارکان دین برای برنامه ریزی تمام ابعاد زندگی بشر آمده‌اند و علاوه بر اینکه مغایر با برنامه ریزی نمی‌باشد بلکه فقه به همراه سایر ارکان، مصداق واقعی و کامل برنامه ریزی است و در واقع معنای صحیح مدیریت فقهی همین معنا می‌باشد.

بنابراین آنچه که تاکنون گفته شد، اگر منظور سروش از تناقض، این است که نمی‌شود بر اساس احکام فقه خیلی از مسائل را حل نمود، حرف صحیحی است. کار فقه اصولاً موضوع شناسی و موضوع سازی نیست و عدم ورود فقه به موضوعات، نقص فقه هم به حساب نمی‌آید ولی این تناقض بر خلاف نظر دکتر سروش، به خاطر غیریت حکم و برنامه نیست زیرا حکم و قانون فقه هم، مصداقی از برنامه ریزی است بلکه تناقض در همه کاره پنداشتن فقه است که ناصواب بودن آن بحث شد.

اما اگر منظور ایشان، تناقض صددرصدی است، سخنی نادرست است زیرا حکم فقهی هم حداقل مصداقی از برنامه ریزی در عرصه حقوق دینی است. بنابراین بر فرض صحت برداشت ایشان از مدیریت فقهی (تدبیر همه جانبه زندگی بر اساس احکام فقه)، باز تناقض بر این برداشت به معنای یاد شده (تناقض صددرصدی)، مترتب نمی‌شود.

دلیل دوم دکتر سروش بر عدم امکان مدیریت فقهی و نقد و ارزیابی آن

قبل از پرداختن به این دلیل باید گفت: دلیل دوم با دلیل اول (تغایر حکم و برنامه) متفاوت است زیرا در دلیل اول دکتر سروش از طریق حکم محوری فقه و تغایر حکم با برنامه، به دنبال اثبات عدم امکان مدیریت است و در این دلیل ایشان بر اقلی بودن فقه حتی در عرصه محوری خودش یعنی حکم، تاکید می کند. به این معنا که با فقهی که صرفاً منحصر در احکام یک زندگی ساده یا منحصر در احکام قضایی است چگونه می توان جامعه را مدیریت کرد؟

ایشان در مورد تفاوت این دو دلیل می گوید: فقه اگر به فرض، حداکثری باشد، باز هم غنای حکمی دارد، نه غنای برنامه ای (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۳۹). این عبارت به وضوح تفاوت دو دلیل ایشان را نشان می دهد.

۱- تبیین دلیل دوم

دکتر سروش با عبارات مختلفی که در ادامه تعدادی از آن ها خواهد آمد، این دلیل را مطرح نموده اند. ایشان می گوید: علم فقه، علمی اقلی است؛ یعنی اقل احکامی را می دهد که برای رفع خصومت لازم است و لاغیر؛ نه این که حداکثر کاری را که برای اداره و تدبیر زندگی لازم است، بیاموزد (سروش، ۱۳۷۸، ص ۲۱).

ایشان در بحث اقلی بودن فقه، بعد از بحث مفصلی در اثبات اقلی بودن فقه می گوید: برنامه ریزی به هیچ رو از فقه بر نمی آید و داشتن چنین انتظاری از آن عبث است (سروش، ۱۳۷۷، ص ۴) این عبارات همان مدعای سروش (عدم امکان مدیریت فقهی) را بیان می کند که این بار بر اقلی بودن فقه مُستدل گشته است.

صورت منطقی این دلیل به این صورت است: صغری: برنامه ریزی و مدیریت فقهی، برنامه ریزی بر اساس فقه اقلی می باشد. کبری: برنامه ریزی بر اساس آنچه که اقلی است، ناممکن و عبث است. نتیجه: مدیریت فقهی امری ناممکن و عبث است.

جهت تشریح مقدمات و مبانی این استدلال، معنای حد وسط (اقلی بودن فقه) و مبانی آن، باید واضح شود.

مطلب اول: معنای اقلی بودن فقه: دکتر سروش معیار و ضوابطی دقیق برای تعیین

اقلی و اکثری ارائه نکرده است لذا عباراتش دو تفسیر را برای اقلی بودن فقه به دست می دهد.

ایشان در تفسیر اول می گوید: (فقه) اقلی یعنی احکامی که با اقل شرایط معیشت آدمی وفق می دهد و قابل اجراست و حاجات یک زندگی ساده را که همیشه و همه جا می توان داشت، بر می آورد اما حاجات بزرگتر در یک زندگی پیچیده تر را منظور نمی دارد (سروش، ۱۳۷۷، ص ۴) طبق این تفسیر معیار اقلی بودن فقه، پرداختن فقه به کمترین کارهای ممکن و لازم جهت تدبیر یک زندگی ساده و بدوی در ابعاد مختلف فردی و اجتماعی می باشد.

اما تفسیر دوم دکتر سروش مبتنی بر حکم محور بودن فقه و انحصار آن در احکام قضایی است. ایشان می گوید: اگر حیاتی اخروی در پی حیات دنیوی نبود، حاجت به دین و فقه دینی هم نمی افتاد. مطلوب و مقصود شارع بالذات تأمین سعادت اخروی است، اما چون برای حصول سعادت اخروی و آماده شدن برای لقای بهجت زای الهی، عابدان به آرامش دنیوی نیاز دارند تا به ادای تکالیف و انجام عبادات بپردازند، بدین سبب شارع، بالعرض، نیم نگاهی به دنیا افکنده است و قوانینی اقلی برای سیاست خلق و رفع خصومات و دفع تعدیات و حفظ حرمت دین و عقل و جان و نسل و مال وضع کرده است (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۶).

در این عبارت سروش، ضمن بیان مبنای اقلی بودن فقه (اخروی بودن دین) که بحثش خواهد آمد، انحصار فقه را در احکام قضایی، اقلی بودن فقه مطرح می کند.

بنابر آنچه که گفته شد، بدست می آید که دکتر سروش فقه اقلی را فقه مخصوص یک زندگی ساده یا فقه منحصر در فقه القضا بیان می کند که واضح است طبق هر دو تفسیر از فقه اقلی، فقه توان و قابلیت مدیریت زندگی پیچیده امروزی را ندارد.

مطلب دوم: مبنای دکتر سروش در مورد اقلی بودن فقه: تأسی دکتر سروش از غزالی در انحصار فقه به رفع خصومت، اخروی محض دانستن دین و استقرار ناقص درون دینی در مقاله «دین اقلی و اکثری» مبنای دکتر سروش بر اقلی بودن فقه می باشند.

در مورد مبنای اول (تأسی سروش از غزالی)، دکتر سروش فقه را فنی که متکفل

عمل است و احکام و فروع آن را به ما می آموزد، تعریف می کند (سروش، ۱۳۷۵، ص ۲) اما ضمن تأثیرپذیری از تعریف غزالی از فقه در احیاء علوم الدین، تصریح می کند که علم فقه، فقط علم به احکامی است که عهده دار رفع خصومت است. ایشان در ذاتی و عرضی، در باره علم فقه می گوید: به استثنای بخش عبادیات ویژه چون حج و صوم و...، فقه قانونی برای فصل خصومات و استقرار نظم در جامعه است و اگر مردم حقیقتاً به عدالت و انصاف رفتار کنند و دست به تعدی و تجاوز نبرند، به فقه حاجتی نخواهد افتاد (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۵)

در مورد مبنای دوم (اخروی محض دانستن دین)، دکتر سروش می گوید: اگر حیاتی اخروی در پی حیات دنیوی نبود، حاجت به دین و فقه دینی هم نمی افتاد. مطلوب و مقصود شارع بالذات تأمین سعادت اخروی است، اما چون برای حصول سعادت اخروی و آماده شدن برای لقای بهجت زای الهی، عابدان به آرامش دنیوی نیاز دارند تا به ادای تکالیف و انجام عبادات پردازند، بدین سبب شارع، بالعرض، نیم نگاهی به دنیا افکنده است و قوانینی اقلی برای سیاست خلق و رفع خصومات و دفع تعدیات و حفظ حرمت دین و عقل و جان و نسل و مال وضع کرده است. (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۶).

در مورد مبنای سوم (استقراء)، دکتر سروش در ابتدای مقاله «دین اقلی و اکثری» مثال هایی در مورد احکام اجتماعی و عبادی فقه می آورد و آن ها را حداقل کار ممکن در آن عرصه اجتماعی و عبادی می داند. به عنوان نمونه در مورد احکام طهارتی اسلام می گوید: احکام طهارتی که در شرع آمده، حداقل کاری است که فرد در ساده ترین شرایط و بدوی ترین جوامع می تواند در مقام رعایت بهداشت انجام دهد. یعنی حتی در اقلی ترین شرایط معیشتی، آن حکم اقلی قابل اجراست، ولی معنایش این نیست که حکمی است اکثری برای شرایط پیچیده تر (سروش، ۱۳۷۷، ص ۳). ایشان در مدارا و مدیریت هم خلاصه این مثال ها را این گونه بیان می کند: بخش فقه دین، کاری حداقلی می کند؛ یعنی نه طهارت فقه برای تأمین بهداشت کامل است و نه قصاص و دیات، حداکثر کار لازم را برای پیشگیری از جرم انجام می دهند و نه خمس و زکات، حداکثر مالیات لازم برای گردش امور حکومتند. این احکام را حتی اگر برای دنیا بدانیم، باز هم باید آن را حداقل کاری

باید بدانیم که باید برای این دنیا کرد و لذا برای حداکثرش باید برنامه ریزی عقلایی بکنیم. (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۳۸-۱۳۹).

ایشان نتیجه استقراء ناقص خود را در مقاله اقلی و اکثری این گونه به تمام احکام فقه تعمیم می دهد: یا باید احکام فقهی را صرفاً اعمال عبادی تکلیفی بدانیم (که در این صورت نقش شان در مسائل اجتماعی نه حداقلی، بلکه صفر خواهد شد)، یا باید این احکام را ناظر به مسائل اجتماعی و برای حل آنها بدانیم، یعنی بگوییم که برای این دنیا آمده اند که در این صورت، نقش فقه در تنظیم امور دنیایی فقط حداقلی خواهد بود (سروش، ۱۳۷۷، ص ۳).

۲- نقد و ارزیابی دلیل دوم

در نقد و ارزیابی این دلیل، به ترتیب، تفسیر و تعریف ایشان از اقلی بودن فقه و مبانی ایشان طی چهار مطلب، مورد نقد و ارزیابی قرار می گیرد.

مطلب اول: نقد تعریف سروش از اقلی بودن فقه: اشکالی که در تعریف فقه اقلی وجود دارد این است که خود دکتر سروش مرتکب تناقض شده است که از طرفی مدیریت فقهی اقلی را در زندگی ساده می پذیرد و از طرف دیگر سخن از عدم امکان مدیریت فقهی می گوید. البته ممکن است در رفع این تناقض گفته شود:

دلیلی که ایشان بر اقلی بودن فقه می آورد به خوبی نشان می دهد که منظور از تنظیم زندگی ساده توسط فقه همان تنظیم امور حقوقی است پس تعریف اول هم به تعریف دوم بر می گردد زیرا ایشان می گوید:

این حکم در مورد جمیع نظامهای حقوقی در جمیع جوامع صادق است. چرا که اصولاً مسائل حقوقی بخش کوچکی از زندگی بشر را فرا می گیرد و اساساً هم ناظر به فصل خصومات است. و همین است معنای آنکه غزالی گفت که ولایت فقیه اولاً بر قلوب نیست، بلکه بر ابدان است و ثانیاً اگر مردم به عدل رفتار کنند و خصومات برطرف شود، فقه و فقها هم بیکار خواهند ماند. (سروش، ۱۳۷۷، ص ۴) یا در جایی دیگر می گوید: دین در همه‌ی زمینه‌ها حداقلها را بیان کرده است. فقه دینی موجود، مجموعه‌ای از احکام حقوقی است که اولاً متناسب با جامعه‌ای بدوی و اولیه است و ثانیاً برنامه‌ریزی و طراحی

زندگی از عهده‌ی آن بر نمی‌آید (این کار اساساً از عهده‌ی فقه خارج است زیرا فقه صرفاً مجموعه‌ای از حلال و حرام‌ها و بایدها و نبایدهاست) (سروش، ۱۳۸۸، ص ۹۱). این پاسخ اگر درست باشد مشکل مثال‌های اول مقاله «دین اقلی و اکثری» را حل نمی‌کند که به صراحت دکتر سروش آن‌ها را به عنوان برنامه‌های فقه برای تدبیر جامعه ساده آورده است.

همچنین ممکن است در رفع این تناقض گفته شود که امروزه زندگی در تمام ابعاد آن بسیار پیچیده شده است پس مدیریت فقهی اقلی با عدم امکان مدیریت فقهی فرق چندانی ندارد. و دو تعریف دارای فحوای واحد هستند و می‌خواهند بر این نکته دلالت کنند که فقه به اقل نیازهای زندگی پرداخته است پس امکان مدیریت جامعه توسط آن وجود ندارد.

ولی در پاسخ به این رفع تناقض هم باید گفت: برخی از مبانی ایشان در مورد دلیل دوم، با تعریف اول و برخی با تعریف دوم سازگار هستند بنابراین تناقض و ابهام در سخن ایشان همچنان پابرجاست.

مطلب دوم: نقد تأسی دکتر سروش از غزالی در انحصار فقه به رفع خصومت

یک: اینکه دکتر سروش در تبیین ماهیت و ویژگی‌های فقه به اصطلاح اهل فن یعنی فقها رجوع کرده است، روش درستی است ولی واضح است که برای تبیین معنای یک اصطلاح، سخن یکی از اهالی اصطلاح، آن هم سخن مخالف قریب به اتفاق اهل اصطلاح، قطعیتی نمی‌آورد و تا کشف معنای قطعی برای این اصطلاح، دکتر سروش راه زیادی دارد و باید نظر دیگر فقهای تراز اول و حتی اهل لغت را جمع‌آوری می‌نمود و آنگاه به کشف معنای درست فقه می‌پرداخت تا نظر ایشان درباره اقلی بودن فقه، علمی به حساب می‌آمد و تازه قابل جرح و تعدیل بود. بنابراین این تأسی ایشان صرف یک احتمال واضح البطلان در معنای فقه است و با مشهور بلکه قریب به اتفاق نظر فقها و اهل لغت مخالف است و چنین استقرای به غایت ناقص را، مبنای نظریه علمی قرار دادن (عدم امکان مدیریت فقهی)، نمی‌تواند قابل قبول باشد.

دو: غزالی در تاکید بر دنیوی بودن فقه و انحصار آن در رفع خصومت منفرد بلکه

متروک در این گرایش است زیرا همه فقهای شیعه و سنی، علم فقه اصطلاحی را مجموعه ای از گزاره‌هایی می‌دانند که از منابع (کتاب و سنت و عقل و...) جهت بیان احکام تمام افعال مکلفین (جزایی و غیر جزایی و دنیوی و اخروی) استنباط می‌شود. به عنوان نمونه شهید اول در تعریف فقه می‌گوید: الفقه لغة: الفهم. و شرعا: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية... أن الحكم الشرعي إما أن تكون غايته الآخرة، أو الغرض الأهم منه الدنيا، و الأول: العبادات. و الثاني: إما أن يحتاج إلى عبارة، أو لا، و الثاني: الأحكام. و الأول: إما أن تكون العبارة من اثنين - تحقيقا أو تقديرا - أو لا، و الأول: العقود، و الثاني: الإيقاعات (شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۳۰-۳۱) در میان قله های فقاقت فقه جعفری، باز می توان به عبارت محقق کرکی استناد کرد که می گوید: الفقه في اللغة هو الفهم كما في الصحاح و المصباح و هو العلم بالشيء كما في القاموس المحيط أما في اصطلاح الفقهاء فالفقه كان في الصدر الأول يستعمل في فهم أحكام الدين جميعها، سواء كانت متعلقة بالایمان و العقائد و ما يتصل بها، أم كانت أحكام الفروج و الحدود و الصلاة و الصيام. و بعد فترة تخصص استعماله فصار يعرف بأنه علم الأحكام من الصلاة و الصيام و الفروض و الحدود. و قد استقر تعريف الفقه - اصطلاحا كما يقول الشهيد - على «العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية لتحصیل السعادة الأخروية» (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، المقدمة، ص ۶).

محقق کرکی در این عبارات هم به معنای لغوی و هم به معنای عام و خاص فقه پرداخته است که کاملا واضح است که ایشان مانند سایر فقها هیچگاه به معنای اخصی که دکتر سروش از عبارات غزالی در باره فقه تحت عنوان فقه دنیا، استظهار کرده است، معتقد نبوده اند.

بنابراین گستره ابواب فقه بسیار وسیع تر از چیزی است که دکتر سروش گمان کرده است و کافی است به کتب فقها مراجعه نمود تا بر گستردگی و تبویب فقه پی برد.

عبدالحسین خسرو پناه می گوید: در مذهب شافعی هم، که غزالی پیرو آن است، فقهای شافعی، متون فقه شافعی را به چهار گروه تقسیم نموده اند: عبادات، معاملات، مناکحات، و احکام جناحی و جزایی (خسرو پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۸). در این تقسیم بندی احکام رفع خصومت یکی از بخش های فقه شافعی به حساب می آید. سایر مذاهب اهل

سنت هم فقه را محصور در فقه القضا نمی دانند. در هر صورت چون گستردگی فقه امری روشن است به این میزان اکتفاء می شود.

سه: هدف علم فقه کشف حکم خدا درباره افعال انسان در قالب احکام خمسه توسط منابع استنباط می باشد. حال سوال اساسی از دکتر سروش این است که حکم خداوند نسبت به افعال غیر جزایی ما مثل معامله کردن، تفکر کردن، شرکت در انتخابات، تشکیل حکومت، رفتارهای اقتصادی ما در بازار سرمایه و بازار مالی و هزاران رفتار جوانحی و جوارحی، فردی و اجتماعی، جزایی و غیر جزایی انسان ها چیست؟ و اساسا چه علمی متکفل پاسخ گویی به این سوالات است؟

اگر گفته شود این امور را خدا به عقل واگذار کرده است، خود این جواب، یعنی حجیت عقل در این موارد که استخراج حکم خدا از طریق منبع عقل را در پی دارد و این همان علم فقه است زیرا کار فقیه این است که حکم خدا را از هر منبعی که حجیتش در علم اصول ثابت شده است، استنباط کند. البته دکتر سروش می تواند نام دیگری بر علم فقه و فقیه در زمینه احکام غیر جزایی بگذارد ولی این نام گذاری این حقیقت که همه افعال انسان محکوم به حکمی از طرف خداست، را عوض نمی کند. مگر اینکه ایشان قائل به این باشند که خداوند در این موارد ما را بلامتکلیف قرار داده است و حکمی صادر نکرده است و بشر را به حال خودش واگذار کرده است که این کار از ساحت لطف و ربوبیت خداوند حکیم به دور است. و انسان ها هم، از بهائم بلامتکلیف نیستند. بنابراین فقه و کار فقیه گسترده تر از احکام جزایی است. اگر به فرض، گفته شود: احکام غیر جزایی در فقه واقعی مطرح شده است ولی فقه موجود به این احکام نپرداخته است. شهادت اندکی بررسی، در حد مطالعه فهرست کتب فقهی موجود، بر بطلان این فرض کافی است.

اگر هم گفته شود، پاسخ این سوالات بر عهده بخش دیگر دین یعنی اخلاق است. این پاسخ ناشی از عدم شناخت بخش های دین است. محمولات علم اخلاق، حسن و قبح افعال جوارحی و جوانحی انسان است و این با محمولات علم فقه که وجوب و حرمت افعال انسان است فرق دارد. بر اهل فن پوشیده نیست که گزاره اخلاقی (مانند حسادت بد است) با گزاره فقهی (مانند حسادت حرام است) متفاوت است، هم چنان که محمولات علم

عقاید هم با این دو بخش متفاوت است و کدام اسلام شناس است که نداند (خدا و جود دارد) محل بحث در اعتقادات است در حالی که همین گزاره در ارتباط با عمل انسان تبدیل به گزاره اخلاقی (اعتقاد به خدا خوب است) و گزاره فقهی (اعتقاد به خدا واجب است) می شود. بنابراین درست است که اخلاق هم در باره اعمال انسان بحث می کند لکن حیثیت بحث و محمولات، در اخلاق با علم فقه فرق می کند و هیچ یک جای دیگری را نمی گیرند.

چهار: صاحب کتاب فقه در محک زمانه می گوید: غزالی در کتاب احیاء علوم الدین برای تبیین بُعد دنیوی فقه، بخش قضای فقه را مطرح می سازد، ولی به این نکته نیز تصریح دارد که احکام نماز و روزه و حلال و حرام، از معنوی ترین اعمالی است که فقیه بدان می پردازد (خسرو پناه، ۱۳۸۸ ص ۲۹). بنابراین حتی اصل تاسی دکترو سروش هم غلط است و منطبق با سخن غزالی نیست و اینجاست که سخن دکترو سروش از پشتوانه تقلید هم، خالی می شود. نقد بر آراء غزالی هم، بسیار است و بحث دیگری را می طلبد. امام خمینی به عنوان یکی از جدی ترین منتقدین غزالی می فرماید: اشکال در کلام شیخ غزالی، آنکه علم فقه را از علوم دنیایی و فقها را از علمای دنیا دانسته با اینکه این علم از اعز علوم آخرت است و این ناشی است از حب نفس و حب به آن چیزی که به خیال خودش اهل اوست یعنی علم اخلاق به معنای متعارف رسمی (امام خمینی ، ۱۳۹۵ ، ص ۳۹۵).

مطلب سوم: نقد اخروی محض دانستن دین: انتظار سعادت اخروی از دین، باعث نمی شود که دین اخروی محض باشد و دین درباره دنیا بحث نکند زیرا سعادت در آخرت وابسته به تنظیم امورات دنیا هم می باشد. دینی که می خواهد راه سعادت در آخرت را به انسان ها نشان دهد باید راه درست زندگی کردن را نشان دهد. میزان تاثیر و تاثر دنیا و آخرت در هم، به حدی زیاد، در هم تنیده و پوشیده است که پرداخت دین به همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی را ایجاب می کند.

دکترو سروش این ارتباط را فی الجمله قبول دارد. ایشان می گوید: مطلوب و مقصود شارع بالذات تأمین سعادت اخروی است، اما چون برای حصول سعادت اخروی و آماده شدن برای لقای بهجت زای الهی، عابدان به آرامش دنیوی نیاز دارند تا به ادای تکالیف و انجام عبادات بپردازند، بدین سبب شارع، بالعرض، نیم نگاهی به دنیا افکنده است و قوانینی

اقلی برای سیاست خلق و رفع خصومات و دفع تعدیات و حفظ حرمت دین و عقل و جان و نسل و مال وضع کرده است. (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۶). اشکال این سخن دکتر سروش در این است که حد ارتباط اعمال دنیایی با سعادت اخروی (لقای خدا) را رفع مزاحمت‌های دنیا و خصومت‌های انسان‌ها با هم، توسط دین بیان می‌کند و راه رسیدن به سعادت را صرف عابد بودن و انجام عبادات بیان می‌کند. بلکه عبادتی که مد نظر متون دینی است عبارت از اطاعت بی چون و چرا از دستورهای خداوند می‌باشد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «عبادت رکوع و سجود نیست، بلکه اطاعت است. کسی که مخلوق خدا را به بهای عصیان خدا پیروی کند، در واقع مخلوق را عبادت کرده است» (حرعاملی، ۱۴۰۴، ج ۱۶، ص ۱۵۵).

بنابراین دین علاوه بر پرداختن به رفع خصومت باید به تمام ابعاد زندگی انسان جهت دهد و لازمه این امر، پرداختن دین به تمام ابعاد زندگی است.

دکتر سروش می‌گوید: دین همان قدر که با قرن پنجم می‌ساخت با قرن بیستم هم می‌سازد. دستاوردهای علمی و صنعتی اگر به سعادت اخروی کمک کنند، به لحاظ دینی مطلوبند و گرنه، نه. لکن می‌دانیم که این امور در سعادت اخروی دخلی ندارند، چرا که مؤمنانی که در قرن پنجم بدون الکتریسیته و هواپیما و اتوبان زندگی می‌کردند نیز به دلیل ایمان و علمشان مأجور بودند و سعادت اخرویشان در گروهی پیشرفت دنیوی نبود (سروش ۱۳۷۶، ص ۱۹۱ و ۲۵۲)

این سخن هم، نفی ورود دین به مسائل دنیا را نمی‌کند زیرا رویکرد دین در مداخله در امور دنیا به منظور رساندن انسان به سعادت است لذا پرواضح است که بیان قواعد علوم مختلف وظیفه فقه و دین نیست ولی ارزش‌گذاری، بیان حکم و حتی بیان برنامه و اصول کلی در امور حیاتی و مهم مانند علوم انسانی و به خصوص مدیریت کلان جامعه، به دلیل وابستگی وثیق آنها با سعادت انسان توسط دین و بر پایه لطف خداوند ضروری است.

بنابر آنچه بیان شد، دین اخروی محض نیست بلکه دین اعم از فقه و اخلاق و عقاید، با رویکرد هدایت انسان و رساندن او به سعادت به حل مسائل دنیا و تامین سعادت اخروی می‌پردازد. این همان مدیریت فقهی به معنای عام و درست آن می‌باشد که دکتر سروش

آن را، منحصر در مدیریت بر اساس دین صرفاً اخروی و رافع نزاع دنیوی، نموده است.

مطلب چهارم: نقد استقراء ناقص دکتر سروش

نتیجه ای که دکتر سروش از استقراء ناقص خود، در ابتدای مقاله اقلی و اکثری می‌گیرد با اقلی دانستن مصادیق مطرح شده در ابتدای مقاله مذکور نمی‌سازد زیرا در آن مصادیق بحث بر سر آن است که فلان مصداق از احکام فقه (مثلاً یک بار کشیدن) کمترین کار در جهت هدف آن کار (نظافت) است. واضح است که نتیجه این بحث استقراء این است که پس هر حکم شرعی نسبت به هدفش کمترین کار ممکن است نه این که بگوییم پس مجموعه فقه کمترین کار لازم در اداره دنیاست.

بین این دو نتیجه فرق واضحی است زیرا در اولی احکام منفردا، اقلی خوانده شده است و در دومی مجموعه فقه اقلی خوانده شده است در حالی که اگر به مجموعه احکام فقه بماند، نگاه کنیم می‌بینیم در تامین کامل هر یک از اهداف خود مانند نظافت، اقتصاد، عبادت و... مجموعه‌هایی از احکام دارد که در کنار هم اهداف را به نحو کامل محقق می‌کنند به عنوان مثال، گرچه در مسئله نظافت، یک بار شستن حداقل کار ممکن است ولی یک بار شستن تنها حکم فقهی در باب نظافت نیست بلکه فقه در این مسئله قوانین مفصلی دارد. فقه اولاً میان نجاست و کثیفی و پاکی و تمیزی فرق قائل است و به تبع آن میان طهارت و نظافت هم فرق قائل است و خود طهارت را هم به طهارت باطنی (مثل وضو) و طهارت ظاهری (مثل آب کشیدن وسایل نجس) تقسیم می‌کند بعد به بیان احکام زیادی در مورد این اقسام پرداخته است به طوری که تشریح مفصل فقه و روایات در باب بهداشت و نظافت با تاکید بر ارجاع به حکم عقل و متفکران این زمینه، منظومه کاملی درباره نظر فقه در باب بهداشت به حساب می‌آید. حال لازم بود ابتدا دکتر سروش کل این احکام را بررسی می‌کرد، همچنین بقیه مجموعه‌های احکام اسلام در باب احتکار و اقتصاد و جزا و... را مطالعه می‌نمود تا به منظومه اسلام در هر موضوع دست یابد، بعد با این پشتوانه مطالعاتی، نظرش را در باره اقلی یا اکثری بودن فقه ارائه می‌داد. در حالی که ایشان در مقاله اقلی و اکثری حتی به تفاوت طهارت و نظافت هم اشاره نکرده است.

نتیجه گیری

بر خلاف نظر دکترسروش، ادیان به طور اعم و اسلام به طور خاص از برنامه ریزی و مدیریت بیگانه نیستند بلکه شریعت الهی در بطن خود مدیریت لازم، برای اداره کشور را دارا است و قواعد کلی برای تطبیق بر جزئیات در تمام اعصار را دربر دارد و مدیریت فقهی به معنی نفی مدیریت علمی نیست بلکه به معنی سنجش قواعد علوم با ارزش های دینی و احکام الهی (فقه اکبر) می باشد زیرا فقه به معنای احکام فردی، فقه اصغر است و فقه به معنای اعم، فراتر از این و اعم از باورها، ارزش ها، مشروعیت و مناسک در تمام ابعاد فردی و اجتماعی است.

الگوی ارائه شده این مقاله برای مدیریت جامعه عبارت از سامان یافتن مجموع فعالیت های فرد و جامعه در تمام ابعاد فردی و اجتماعی براساس معیارها و ضوابط فقه اکبر (احکام، ارزش ها، قواعد و مبانی دین) می باشد. این معنا از مدیریت فقهی مترادف با مدیریت اسلامی است. این مدیریت هیچ گونه تنافی با مدیریت علمی ندارد. توضیح اینکه مدیریت علمی را، می توان به دو معنای سازگار با مدیریت فقهی و سازگار با مدیریت فقهی تعریف نمود. مدیریت علمی در معنای اول، یعنی مدیریتی که به هیچ عنوان با دین ربطی پیدا نمی کند زیرا به زعم معتقد به این معنا، در دین سخنی از توسعه، مدیریت و رهبری نیامده است و این امور به عهده عقل و علم بشری گذاشته شده است. در واقع مدیریت علمی در این معنا یعنی مدیریتی که بر اساس علوم مختلف بشری، برای تدبیر ابعاد مختلف زندگی به کار گرفته می شود و فقه به دلیل حکم محور بودن در این علوم نمی گنجد. اما می توان معنای دومی هم برای مدیریت علمی ارائه داد که درمقابل مدیریت فقهی نیست و می تواند با مدیریت فقهی سازگار باشد. مدیریت علمی در معنای دوم یعنی مدیریت بر اساس عقل، علم و ارزش های انسانی که این مدیریت می توان در تضاد با منابع دینی و فقهی نباشد بلکه کاملاً بر اساس موازین آنها به دست آید علاوه بر این که در خود دین هم برای مدیریت جامعه قوانین متعددی است که با کار علمی و اجتهاد قابل استنباط می باشد. بنابراین مدیریت علمی در این معنا، مفهومی است که مدیریت فقهی می تواند، مصداقی از آن باشد بدون اینکه تضادی با هم داشته باشند.

بنابراین این مقاله از رویکرد مدیریت فقهی بر مبانی فقه عام دفاع می کند.

فهرست منابع

قرآن

- ۱- تقوی، سیدرضا (۱۳۶۸)، نگرشی بر مدیریت اسلامی. تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۲- جمال الدین، محمدبن مکرم بن منظور (۱۳۷۷). لسان العرب. تهران: انتشارات صبا.
- ۳- جوادی عاملی، عبدالله (۱۳۸۹)، دین و مدیریت کارآمد. مجله پاسدار اسلام. شماره ۲۹۶.
- ۴- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح (۳۹۳ هـ ق)، تاج اللغة و صحاح العربیة، چاپ اول. بیروت - لبنان: دار العلم للملایین
- ۵- حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة. مصحح: گروه پژوهش مؤسسه آل البیت. چاپ اول. قم: انتشارات مؤسسه آل البیت (ع).
- ۶- حسن بن زین الدین (بی تا). معالم الدین، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۷- خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۸)، فقه در محک زمانه، چاپ اول، تهران: کانون اندیشه جوان
- ۸- رضاییان، علی (۱۳۸۴). اصول مدیریت، تهران: انتشارات سمت، چاپ ۱۷.
- ۹- زمخشری، محمودبن عمر (۱۴۰۷ هـ ق)، الکشاف عن حقائق التنزیل. چاپ سوم. بیروت: دار الكتاب العربی
- ۱۰- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). فربه تر از ایدیولوژی، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- ۱۱- (۱۳۷۶). مدارا و مدیریت، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
- ۱۲- (۱۳۷۸). فقه در ترازو. کیان شماره ۴۶.
- ۱۳- (۱۳۷۲). فربه تر از ایدیولوژی. کیان شماره ۱۴.
- ۱۴- (۱۳۷۲). حکومت دموکراتیک دینی. کیان شماره ۱۱.
- ۱۵- (۱۳۸۴). من و مصباح هم داستانیم. بازتاب اندیشه ۶۷.
- ۱۶- (۱۳۸۵). سنت و روشنفکری دینی. بازتاب اندیشه ۸۴.
- ۱۷- (۱۳۷۷). دین اقلی و اکثری. کیان شماره ۴۱.
- ۱۸- (۱۳۷۷). ذاتی و عرضی در دین. کیان شماره ۴۲.
- ۱۹- ۱۳۷۵. تحلیل مفهوم حکومت دینی. کیان شماره ۳۲.
- ۲۰- ۱۳۷۴. خدمات و محسنات دین. کیان شماره ۲۷.
- ۲۱- شهیداول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، چاپ اول، قم: انتشارات کتابفروشی، بی تا.

- ۲۲- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۹۸)، منیه المرید فی آداب المفید و المستفید. قم: بوستان کتاب قم.
- ۲۳- طبرسی، امین الدین ابوعلی الفضل بن الحسن. مجمع البیان. تهران: ناصر خسرو. بی تا.
- ۲۴- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)، تفسیر المیزان. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۲۵- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن (۱۴۰۳ هـ ق)، عده الاصول. چاپ اول. قم: انتشارات آل البيت.
- ۲۶- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار الحیاء التراث العربی. بی تا.
- ۲۷- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۰ ق). المستصفی من علم الاصول، بیروت: شرکه دار الارقم ابن ابی الارقم.
- ۲۸- کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، (۱۴۱۴ هـ ق)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، چاپ دوم، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام،
- ۲۹- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲)، امامت و رهبری. تهران: انتشارات صدرا.
- ۳۰- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۹۵)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (قدس سره).
- ۳۱- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۸۲). صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۳۲- موسوی خمینی، سید روح الله (۱۴۲۱ هـ ق)، کتاب البیع. چاپ اول. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (قدس سره).

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۵۸ - ۲۲۷

نقد و تحلیل دیدگاه ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری به مؤلفه‌های تربیت عرفانی

کیهان کهندل^۱

سمیرا رستمی^۲

سید محسن ساجدی راد^۳

چکیده

ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری هر دو از پیران طریقت‌اند که سال‌های متمادی از عمر خویش را در تهذیب و تربیت سالکان صرف کرده‌اند. این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و به روش توصیفی - تحلیلی قصد دارد تا به ارزیابی مؤلفه‌های تربیت عرفانی از جمله پیر، ذکر، سماع، اخلاص، سخاوت و شکیبایی در شیوه تربیتی ابوسعید ابوالخیر و قشیری با تکیه بر کتاب‌های *اسرارالتوحید*، *رساله قشیری* و *ترتیب السلوک* پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که از نگاه این دو عارف، سالک باید ابتدا حدنصاب‌های اخلاقی و تربیتی را دارا باشد و سپس پیری راه‌دان را که مزین به صفات تقوی، سخاوت و تواضع بوده برگزیند. هر دو عارف، ذکر را به‌عنوان یکی از آداب سلوک پذیرفته و انواع و آدابی برای آن قائل شده‌اند؛ هرچند در آداب عرفانی قشیری، این موضوع دشوارتر به نظر می‌رسد. ابوسعید، سماع را یکی از اصول تربیت عرفانی خود و آن را غذای روح می‌داند؛ اما قشیری نگاه مثبتی به سماع ندارد. ابوسعید و قشیری، اخلاص و اجتناب از تزویر را از شرایط سلوک می‌دانند. همچنین سخاوت شیخ و مرید را در تربیت عرفانی مهم می‌شمارند؛ به‌ویژه اینکه در اغلب حکایت‌های *اسرارالتوحید*، صحبت از بخشش ابوسعید است و او را باید شیخ سخا نامید و قشیری نیز برای بخشش، انواعی از جمله سخاوت در تن، در ثواب و مال برمی‌شمارد. در نهایت، ابوسعید و قشیری، شکیبایی در برابر امر نفس‌آماره، اوامر و نواهی شیخ و ناملازمات راه سلوک را ضروری می‌دانند و با رفتارشان همچون صبوری و شکرگزاری بر مرگ فرزند، شکیبایی را به مریدان و اطرافیان‌شان تعلیم می‌دهند.

واژگان کلیدی

تربیت عرفانی، ابوالقاسم قشیری، ابوسعید ابوالخیر، قرن پنجم.

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

Email: Sadrakoh@gmail.com

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

Email: Srostami152@gmail.com

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

Email: Sajedirad 2010@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۳/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۱۵

طرح مسأله

قرن پنجم دوره سرنوشت‌ساز تاریخ ایران در زمینه‌های علمی، ادبی و عرفانی است. عارفان نامی در اقصی نقاط خراسان به تربیت سالکان طریقت اهتمام داشتند و سالکان مبتدی درس جوانمردی و تقوی را از پیران جهان‌دیده می‌آموختند. تصوف، نوعی آداب اخلاقی است؛ آدابی که انسان را در مسیر تعالی قرار می‌دهد، او را به معراج برده و همسایه خداوند می‌کند. انسان سالک که با رعایت حدنصاب‌های اخلاقی و تربیتی به طریق سلوک قدم نهاده، باید خطرهای راه را بشناسد و از ورطه‌های مهلک خود را برهاند. سالک باید در ابتدای کار، پیری کاردان و راه‌شناس را برای سلوک خویش برگزیند؛ زیرا سلوک با همه لطایف و زیبایی‌های خود، راهی دشوار است و گردنه‌های صعب‌العبور دارد که گاه سالک را از ادامه راه مأیوس می‌کند و از آنجا که سلوک امری تدریجی است، سالک نمی‌تواند و نباید که آن را یک‌شبه به پایان برساند. نقش و حضور پیر در تربیت عرفانی به حدی است که بی‌پیر بودن سالک، در واقع نوعی کاستی و عیب به حساب می‌آید. از طرف دیگر، پیر نیز باید لحظه‌به‌لحظه سالک را ارشاد کند و از خطای او نگذرد؛ زیرا گذشتن از خطای سالک، خیانت به او و به راهی است که در پیش رو دارد. سالک نیز باید پیر حقیقی را از پیر نمایان شیاد بازشناسد.

علاوه بر نقش پیر، ذکر و سماع از جمله مسائل مطرح و مورد بحث در آداب تربیت عرفانی و تصوف هستند. عرفای بزرگ و پیران تصوف هر کدام نظرهای مختلفی در مورد ذکر و سماع دارند و آن را برای مریدان خویش در مسیر سلوک در نظر گرفته‌اند. ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری، در مورد ذکر و سماع عرفانی با هم اختلاف نظراتی دارند که این اختلاف نظرها در شیوه تربیت عرفانی سالکان نیز تأثیر گذاشته است. ابوسعید علاوه بر ذکر، انجام سماع را برای سالک مهم می‌شمارد؛ اما قشیری تنها بر اصول ذکر تأکید دارد و سماع را چندان مهم نمی‌شمارد.

همچنین، هر دو عارف نامی در زمینه برخورداری از خصایل پسندیده‌ای همچون سخا، اخلاص و صبر، الگوی زمانه خود بوده‌اند و سعی می‌کردند با رفتار و منششان، مریدان خود را به رعایت چنین صفاتی توصیه و الزام کنند و بر رعایت جوانب و

دستورالعمل‌های چنین صفاتی پافشاری نمایند؛ هرچند قشیری نسبت به ابوسعید سعی داشته در کتاب‌های خود، از جمله ترتیب‌السلوک و رساله‌اش، جزئیات و توضیحات بیشتری را در این زمینه‌ها بیان کند و ابوسعید سعی داشته به‌عنوان عارفی اجتماعی، با تکیه بر رفتار و گفتار محبت‌آمیز و آمیخته به طنز و با اشراف بر اندیشه‌ی دیگران، در مسیر مقابله با تزویر، هدایت شاهان و حمایت از مردم در مانده و تربیت مریدان، از خود واکنش‌های مناسبی نشان داد و در جامعه‌ای که خشونت و غارتگری موج می‌زند، بیشترین تأثیر اصلاحی را از خود به‌جا گذارد.

هرچند تصوف در ایران از ابتدا تا قرن پنجم، فراز و نشیب‌های فراوانی را داشته است و در اعصار مختلف مشایخ تصوف، آداب خاصی در سلوک عرفانی ارائه داده‌اند؛ اما ابوسعید و قشیری با وجود اینکه در یک مقطع زمانی و محدوده‌ی جغرافیایی و نیز تحت تأثیر آموزه‌های استاد مشترکی بوده‌اند، گاهی در تعالیم عرفانی‌شان اختلاف نظر دارند؛ از این رو، این پژوهش بر آن است تا ضمن تحلیل مؤلفه‌های تربیت عرفانی ابوسعید ابوالخیر و قشیری، به بررسی نقش پیر، ذکر (کیفیت بیان و انواع آن)، سماع، سخا، اخلاص و صبر در تربیت عرفانی دو عارف ذکر شده بپردازد.

چگونگی و ضرورت بیان این مؤلفه‌ها در تربیت عرفانی و پرداختن به وجود شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در آداب و نوع آن‌ها در شیوه‌ی تربیت عرفانی ابوسعید ابوالخیر و قشیری، از ضرورت‌های انجام این پژوهش است.

پیشینه پژوهش

با توجه به تحقیقات گسترده‌ای که تاکنون در حوزه‌ی مطالعات عرفانی به‌ویژه تحلیل ساختاری و محتوایی آثار عارفان نامی و تأثیرگذاری همچون ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری انجام شده است؛ اما تاکنون پژوهش مستقلی درباره‌ی مقایسه دیدگاه این دو عارف در مورد مؤلفه‌های تربیت عرفانی همچون پیر، ذکر، سماع، سخا، اخلاص و صبر نوشته نشده است؛ اما پژوهش‌های انجام شده مشابهی با عناوین زیر قابل توجه است:

۱. هاشمی سجده‌ئی، ابوالفضل (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «استاد و نقش آن در سیر و سلوک با نگاه آسیب‌شناسی» به مقوله نقش پیر و لزوم حضور او در سلوک عرفانی

می‌پردازد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که در سال‌های نفوذ تصوف، افراد شیاد، خود را به‌عنوان پیر تصوف معرفی کرده و راه سلوک را بر سالکان بسته‌اند و با این وسیله راه‌یابی سالکان را به محضر پیران واقعی سد کرده‌اند.

۲. شمس، محمدجواد و زارع بازقلعه، صنویا (۱۳۹۰) در مقاله «ادب و سلوک عرفانی» خاطر نشان می‌سازند که ادب در عرفان حفظ حریم بندگی است و انسان سالک برای رسیدن به خداوند باید آداب خاصی را رعایت نماید.

۳. فاضلی دهکردی، مهدی و سلمان رضوان‌خواه (۱۳۸۹) در مقاله «بررسی ذکر به‌عنوان یکی از شاخصه‌های انس با قرآن و تأثیر آن در تربیت اخلاقی» به جنبه‌های مختلف انس با قرآن و خداوند می‌پردازد. نتایج حاصل از این پژوهش حاکی از این است که ذکر، دعا و عبادت در تربیت عرفانی نقش بسزایی دارد و تنها خداوند به صلاح انسان واقف است.

۴. طالب‌زادگان، اسماعیل (۱۳۹۷) در کتاب «تذکره‌المؤمنین: ذکر در آینه قرآن و حدیث» بیان می‌کند که به سبب اهمیتی که اسلام برای انسان قائل شده، دستورهایی برای او ارائه کرده است و قرآن مجید که کتاب راه سعادت است، انسان را به ذکر و یاد او فرامی‌خواند. در این کتاب، علاوه بر توصیه بر بیان ذکر، به حفظ و نگهداری آن نیز اشاره شده است.

۵. ولی‌یاری اسکندری، علیرضا و امیری، لیلا (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «رقص عرفانی سماع از دیدگاه ابوسعید ابوالخیر و مولانا»؛ ضمن بیان معنای لغوی سماع، آن را وجد و پای کوبی صوفیان معرفی کرده و به بیان نقطه نظرات ابوسعید ابوالخیر و مولوی در این باره می‌پردازند.

۶. فتوره‌چی، مینو (۱۳۸۴) در مقاله «سماع در اسرارالتوحید»؛ ضمن معرفی کتاب اسرارالتوحید، به بیان دیدگاه ابوسعید ابوالخیر در مورد سماع می‌پردازد. او زمان مکان و آداب سماع ابوسعید را نیز با حکایات گوناگون بیان کرده است.

۷. رضایی کهن‌مویی، راحله (۱۳۹۶) در پایان‌نامه خود با عنوان «مطالعه تطبیقی سلوک عرفانی از منظر ابوالقاسم قشیری و عزیزالدین نسفی» به این نتیجه رسیده که سیر

سلوک قشیری غالباً متأثر از آیات قرآن و روایات بوده است؛ درحالی که نسفی به سبب تأثیرپذیری از عرفان ابن عربی، بیشتر بر جنبه کشف و شهود و تجلی تأکید دارد.

۸. اشتیاقی، فتانه (۱۳۹۲) در پایان‌نامه خود با عنوان «نظام عرفانی ابوسعید ابوالخیر» به این نتیجه دست یافته است که اعتقاد راسخ ابوسعید به عرفان مثبت و اجتماعی، سبب شد که برخلاف دیگران، به جای انزوا و گوشه‌گیری، با قرار گرفتن در متن جامعه و با بکارگیری شیوه‌های رفتاری و گفتاری خاص، به ارشاد مردم و طبقه حاکمه پردازد.

۹. غلامی مرحقی، رضا (۱۳۹۴) در پایان‌نامه خود با عنوان «تحلیل عرفانی مسائل تربیتی از دیدگاه امام محمد غزالی و ابوالقاسم قشیری در کیمیای سعادت و رساله قشیریه» صرفاً به جمع‌آوری شواهدی در ابعاد تربیتی و عرفانی، از جمله عزت‌نفس، تقوا، مجاهدت، معرفت، رضا و محبت و ... از دیدگاه این دو عارف می‌پردازد و بر جنبه استحکام‌بخشی نظام خانواده و دوری از انحرافات اخلاقی با به کار بستن چنین فضایی تأکید دارد.

۱۰. بهرام‌پوریان، برزو (۱۳۹۹) در پایان‌نامه خود با عنوان «نظام سلوکی ابوسعید ابوالخیر؛ مبانی و ساختار» به این نکته دست یافته است که ابوسعید، عارفی است متمایل به مشرب ملامتی و اعتقاد به شادخواری و ذوق و مستی در عرفان که سبب شده تفاوت‌های بارزی در طریقت خویش با سایر مشایخ عصر خویش داشته باشد.

پژوهش حاضر در ادامه پژوهش‌های عنوان‌شده، می‌کوشد تا ضمن تحلیل سبک و شیوه تربیت عرفانی از دیدگاه ابوسعید ابوالخیر و قشیری، نقش پیر، ذکر، سماع، بذل، اخلاص و بردباری را در مسیر سلوک و شیوه تربیت عرفانی از دیدگاه دو عارف ذکر شده بررسی کند. همچنین درصدد پاسخگویی به سؤالات زیر است: اهمیت نقش مؤلفه‌های مذکور در شیوه تربیت عرفانی از دیدگاه ابوسعید و قشیری تا چه حد است؟ نقش چنین مؤلفه‌هایی از نظر این دو عارف، چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در تربیت عرفانی با هم دارند؟ کدام‌یک سهل‌گیر و کدام‌یک سخت‌گیر و متعصب عمل می‌کند؟

روش پژوهش

این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. پس از مطالعات حکایات کتاب‌های اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، رساله قشیریه و

ترتیب السلوک، استخراج و طبقه‌بندی فیش‌ها انجام شد و سپس نقطه نظرات ابوسعید ابوالخیر و قشیری در مورد نقش پیر، ذکر، سماع، دهش، اخلاص و صبوری و شباهت‌ها و تفاوت‌های دیدگاه‌های آنان درباره مؤلفه ذکر شده و درنهایت، رسیدن به سبک تربیتی هر دو عارف نامی بررسی شده است.

بحث و بررسی

۱. تربیت عرفانی

عرفان نوعی شناخت و معرفت مستقیم فراحسی و فراعقلی است و فرآیند رفع موانع و کشف حجاب‌های قلب با نوعی سلوک یا جذب به آن را میسر می‌سازد (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۹۵: ۵)؛ پس عارف به باطن، غیب و وحدت اصیل نهفته در وراء ظواهر و کثرت‌ها وقوف می‌یابد. این روند سیر انفسی دارد و مستلزم کمال نفس است و از راه خودشناسی و اشراق درون حاصل می‌شود. در صورت کلی عرفان به دوشاخه نظری و عملی تقسیم می‌شود (ر.ک: همان: ۵).

تربیت عرفانی، روشی است برای هموارسازی ارتباط انسان با خداوند، و پرورش انسانی است که جز حق نبیند و جز صدای حق نشنود. عرفان پرده‌ها را از چشم سالک کنار زده و از او انسانی دیگرگونه می‌سازد. انسانی که مصداق کلام سعدی گردد:
رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند بنگر که تا چه حد است مکان آدمیت
(سعدی، ۱۳۸۸: ۱۴۲).

۲. تحلیل سبک و مؤلفه‌های تربیت عرفانی در شیوه تربیتی ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری

۱-۲. ضرورت وجود پیر در تربیت عرفانی

در مسیر تکامل تصوف همیشه افرادی فرصت طلب و سودجو، خود را به کسوت پیران مربی درآورده و راه را بر سالکان طریقت سد می‌کرده‌اند. هرچند سالک قبل از ورود به عرصه سلوک، باید حدنصاب‌های اخلاقی و تربیتی را در خود محک بزند؛ اما برای سلوک الی الله از انتخاب و پیروی از پیری راه‌دان ناگزیر است تا با وجود خطرات و سختی‌های طاقت‌فرسای این مسیر به خطا نرود. در فرهنگ اصطلاحات عرفانی، پیر، مرشد

و راهنما معنی شده است (سجادی، ۱۳۵۰: ۱۱۳). پیر، شخصیتی معنوی است که خود راه‌های سلوک و سفر عرفانی را طی کرده و در میان اهالی آسمان نامی به هم رسانیده است. نجم‌الدین رازی در *مرصادالعباد*، لزوم پیروی از پیر را در سلوک چنین بیان می‌کند: «بدان که احتیاج مرید سالک به شیخ از جواهرات بسیار است ... و اینکه راه ظاهر به کعبه صورتی بی دلیل راه‌شناس نمی‌توان برد...» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۳: ۲۲۸). بنابراین، تبعیت از پیر سبب در امان ماندن از وسوسه‌های گوناگونی می‌شود که سالک را تهدید می‌کند و او را از ادامه مسیر بازمی‌دارد:

حذر از وسوسه نفس که در راه خدا مردم افکن تر از این غول بیابانی نیست
(سعدی، ۱۳۸۸: ۹۴۷)

طی این مرحله بی‌همرهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
(حافظ، ۱۳۷۳: ۲۵۴)

سالک باید پیری را برگزیند که راه‌های آسمان را بشناسد و به تمام معنا کاردان باشد و قدرت تمیز راه را از چاه دانسته باشد. پیری که سال‌های طولانی از عمر خود را در تهذیب اخلاق گذرانده و خود سرسپرده پیری دیگر بوده باشد (ر.ک: انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۰).

پیر را بگزین که بی‌پیران سفر هست بس پرآفت و خوف و خطر
پس رهی را که ندیدستی تو هیچ هین مرو تنها ز رهبر سر میپیچ
(مولوی، ۱۳۷۲: ۱۳۳)

از نظر قشیری، علم تصوف از چند جهت از علوم دیگر متمایز است. اول عطش خداجویی، دوم آمادگی از خودگذشتگی و سوم ضرورت ادب‌آموزی از شیخ تربیت و طریقت. مرید در راهی قدم می‌نهد که نبردی بی‌امان میان نفس اماره و قلب مشتاق در جریان است. نتیجه این نبرد سرنوشت‌ساز پیری را می‌طلبد که خود قبلاً بر نفس اماره پیروز شده و از مهالک راه باخبر باشد. پیری که علاوه بر تجارب سلوک خویش از تجربه‌های دیگر مشایخ نیز آگاهی داشته باشد.

اهمیت ادب‌آموزی مرید نزد پیر از نظر قشیری به قدری مهم است که در عنوان اولین فصل کتاب ترتیب السلوک به این نکته تأکید می‌ورزد. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های

قشیری در سلوک مریدان، پیروی آنان از پیران ناصالح است. او می‌داند که این کار، سالک را از مسیر واقعی دور می‌کند و حقایق را از او پوشیده می‌دارد. قشیری علت اصلی نوشتن کتاب رساله قشیری را نیز، نفوذ فساد در تصوف عنوان می‌کند، تا زنگ خطر ورود صوفی نمایان و شیادان را به تصوف به صدا در آورد، و صوفیان اقصی نقاط ایران از این خطر در امان بمانند (قشیری، ۱۳۹۷: ۲۶-۲۹). همچنین، از دیدگاه قشیری، یکی از مهم‌ترین عواملی که باعث سرعت بخشیدن به سلوک می‌شود، تلمذ نزد شیخ دانشمند است (ر.ک: همان: ۲۶).

از نظر شیخ ابوسعید نیز، تربیت عرفانی بدون حضور پیر غیرممکن است. «شیخ ما را گفتند: اگر کسی خواهد بی‌پیری این راه رود، تواند؟ شیخ گفت: نتواند، برای آنکه کسی باید که بدان راه رسیده باشد، تا او را بدان راه دلالت کند و عیب و هنر راه بازو بگوید و در هر منزل گوید. که این فلان منزل است، اینجا زیادت مقام باید کرد و اگر مهلکه جایی باشد، بگوید که حذر باید کرد که او را به رفق دل می‌دهد تا او به قوت دل آن راه می‌رود تا به مقصود رسد، چون به مقصود رسید بیاساید» (محمدبن منور، ۱۳۶۶: ۲۹۶).

ابوسعید ابوالخیر بر این باور است که مرید بدون پیر چون دیوی در بیابان سرگردان است. او اطاعت سالک از پیر را هم‌سنگ اطاعت از خداوند می‌داند و در این سخن به کلام الهی استناد می‌کند (ر.ک: همان، ۲۹۷). ابوسعید ضمن تشبیه پیر به نور، پیر را چون نوری می‌داند که در قیامت بنده را شفاعت می‌کند (ر.ک: همان: ۲۹۰).

از مهم‌ترین ویژگی‌های پیر از نظر قشیری در تصوف، این است که پیر باید با رفتار خود الگوی عملی سالکان طریقت قرار گیرد. سالک در مسیر سلوک، عوام است و باید در رفتار و کردار به پیر تاسی جوید. از نگاه قشیری پیر باید کارآموده بوده و قبلاً خود مسیر سلوک را با موفقیت طی کرده باشد. او باید نسبت به خطرهای راه آگاهی کامل داشته و هر خطر را در وقت مناسب به سالک گوشزد نماید. پیر باید از دانش کافی بهره‌مند باشد (ر.ک: قشیری، ۱۳۹۷: ۲۶-۲۷). قشیری در جای دیگر به ادب پیر اشاره می‌کند و تأکید می‌ورزد که پیر باید مؤدب به آداب باشد. در این قسمت بایان حکایتی از بایزید بسطامی ادب پیر را گوشزد می‌کند: «از استادم ابوعلی شنیدم رحمه‌الله علیه که گفت: بایزید

بسطامی را صفت کردند که فلان جای مردی پدیدار آمده است که به ولایت می‌گوید. بایزید قصد او کرد تا او را ببیند... مرد بیرون آمد و اندر مسجد آب دهان بینداخت. بایزید بازگشت و بروی سلام نکرد. و گفت: این مردی است که ادبی از آداب شرع نگاه نمی‌دارد، چگونه امین بود بر اسرار حق سبحانه» (قشیری، ۱۳۹۱: ۴۲۷-۴۲۸). این مسئله بیانگر آن است که پیر طریقت باید جامع آداب شریعت باشد. او نباید هیچ اصل و فرعی را مهمل گذراند؛ زیرا سالک تنها به رفتار او می‌نگرد و به او تأسی می‌جوید.

ابوسعید خود پیری کاردان و بلندآوازه است. او برای کسی که رهبری مریدان را به عهده می‌گیرد، صفاتی برمی‌شمارد و خود نیز به این اصول پایبند است: از منظر ابوسعید، تکبر از رذایل بزرگ است. پیر باید نسبت به مردم حتی پیروان اقلیت‌های دینی فروتن باشد. با تواضع پیر نسبت به مرید است که سالک اصول تربیت عرفانی را بهتر فرامی‌گیرد؛ برای مثال، ابوسعید با آن مقام در زهد و تصوف به دعوت مهمانی یکی از مریدان خود در راه، لیک گفته و با وی در نهایت فروتنی رفتار می‌کند (ر.ک: محمدین منور، ۱۳۶۶: ۲۳۸). در جای دیگر تواضع شیخ ابوسعید در برابر لقمان سرخسی که از عقلای مجانبین است، جالب توجه است (ر.ک: همان: ۲۲۴).

ابوسعید معتقد است که وقت، شمشیری است که قبل و بعد خود را قطع می‌کند. وقت انسان، این نفس است بین دو نفس گذشته و آینده، پس هم پیر و هم سالک باید که وقت خود را غنیمت بشمارند و از آن در راه تزکیه و تعلیم بهترین استفاده را بکنند (ر.ک: همان: ۳۰۷).

پیر باید پس از پذیرفتن سالک و بیان شرایط سلوک، به او تلقین ذکر کند؛ بنابراین ذکر از جمله مسئله مهم در تربیت عرفانی سالک است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

۲-۲. ضرورت انجام ذکر در تربیت عرفانی

اغلب مشایخ صوفیه، برای ذکر به عنوان یکی از آداب سلوک ارزش فوق‌العاده قائل هستند؛ به گونه‌ای که نجم‌الدین رازی در *مرصادالعباد* درباره ذکر و آداب آن سخن می‌گوید که سالک باید قبل از ذکر، غسل یا وضو داشته باشد، جامه پاک بپوشد و خانه نظیف کرده، بوی خوش بسوزاند. در هنگام ذکر باید به قبله نشست. غالب ذکر نجم‌الدین

رازی «لا اله الا الله» است (ر.ک: نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۳: ۱۳۷۲).

کتاب *اسرار التوحید* با این ذکر شروع می‌شود: «الحمد لله الذي نور قلوب أوليائه به لطائف أنواره و جعل سرّ أرباب آجائه» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۲). ابوسعید نیز یکی از اصول سلوک را ذکر می‌داند و مریدان خویش را به مداومت بر آن سفارش می‌کند. او بر ذکر شریف «یا الله» مداومت داشته و مریدان را به انجام آن سفارش می‌کند. ذکر «یا الله» و «الله» ذکر غالب مشایخ تصوف است و این نام شریف، همان است که به عقیده ابن عربی به همراه اسم رحمان، اسم اعظم الهی است (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۹۵: ۲۳۸). ابوسعید در سفر و حضر بر این ذکر مداومت داشت؛ به نحوی که در حق او مبالغه‌هایی نیز کرده‌اند. نظیر «اگر ابوسعید می‌خفت از اقصای حلق او آواز الله الله می‌آمد» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۵۳-۲۷). راه ارتباط با خداوند به عقیده ابوسعید ابوالخیر به عدد همه آدمیان و بسی بیشتر از این است. از هر دلی راهی به سوی خداوند متعال است: «او خود مدت‌ها در صومعه به سکوت مشغول بود و جز به ضرورت با کسی سخن نمی‌گفت. با یک نان روزه می‌گشاد. در سرای بسته و به ذکر می‌پرداخت. در هنگام ذکر نیز پنبه‌ای در گوش خود می‌کرد، تا آوازی حال او را آشفته نسازد. ابوسعید بعضی از شب‌ها خود را بر درختی می‌افکند و به ذکر مشغول می‌شد. او در ابتدای کار ریاضت، بسیاری از شب‌ها را تا صبح به ختم قرآن و ذکر مشغول بود» (همان: ۳۱-۲۷).

محمد بن منور در کتاب *اسرار التوحید* نقل می‌کند که ذکر ابوسعید فقط منحصر به «یا الله یا الله» نبود؛ بلکه او گاه چند بیت شعر را به عنوان ذکر تکرار می‌کرد و به مریدان خویش نیز توصیه می‌نمود (ر.ک: همان: ۲۹). همچنین، او عادت اهل خانقاه را برای مریدان، پاکی جامه و طهارت مداوم می‌داند و بعد از آن به ذکر بین نماز شام و خفتن اشاره می‌کند و در بیان ذکر به این آیه شریفه تمسک می‌جوید: «و من أليل فسيحه أدبار النجوم» (طور / ۴۹).

ابوسعید حالت سماع را هم نوعی نماز و ذکر می‌داند (ر.ک: همان: ۲۲۶). از اذکار دیگر شیخ ابوسعید و آموختن آن به مریدانش، دعا به حال مردم بوده است. چنانچه در حکایات دیدار او با قشیری به این نکته اشاره شده است (ر.ک: همان: ۲۲۶). ابوسعید

سفارش کرده بود که هر کس هر شب جمعه هزار بار صلوات بفرستد، حضرت محمد (ص) را به خواب زیارت خواهد کرد که او خود حکایت صلوات فرستادن و دیدارش با پیامبر (ص) را بیان کرده است (ر.ک: همان: ۲۶۸).

قشیری نیز از جمله عارفانی است که به ذکر اهمیت فراوان داده و آداب خاصی برای آن در نظر گرفته است. او در رساله قشیری و ترتیب السلوک فصل خاصی را به این مهم اختصاص داده و خود نیز بر انجام آن اهتمام تمام دارد. قشیری در ابتدای ترتیب السلوک، ضمن تقسیم ذکر به ذکر زبانی، یقظه، قلب، سِرّ و جوارح، چگونگی آموزش و شیوه استفاده از آنان را برای سالکان نیز بیان می‌کند.

از نظر قشیری، ذکر زبانی، ساده‌ترین نوع ذکر است و اکثر مشایخ تصوف آن را به مریدان خود آموزش می‌دهند؛ اما کیفیت و نوع اذکار متفاوت است: «مقامی از مقامات سلوک است و آن تلاش سالک است، برای بهره‌مندی از نیروهای درونی خویش برای رسیدن به مرتبه قرب الهی» (قشیری، ۱۳۹۷: ۳۵). قشیری مداومت ذکر زبانی برای سالک را مهم می‌شمارد؛ زیرا معتقد است که «اگر ذکر زبانی ادامه یابد به مرحله یقظه می‌رسد و یقظه از نظر گاه حکیم سهروردی مرحله اول طریقت است؛ یعنی بیداری از خواب غفلت بعد از تکرار ذکر...» (همان: ۳۵). ادامه ذکر زبانی به ذکر قلب می‌انجامد. سالک بر تکرار ذکر زبانی اصرار می‌ورزد و در ذکر فانی می‌شود، پس ذکر قلبی آغاز می‌گردد. «هرچند کسی جز سالک ذکر قلبی‌اش را نمی‌شنود؛ اما او گمان می‌برد که دیگران ذکر را می‌شنوند» (همان: ۴۲). در بحبوحه ذکر زبانی، اگر سالک دل از غفلت بشوید و بر نفس پیروز گردد، به نحوی که واردات بر قلب آید، او به ذکر سِرّ نائل شده و به مرتبه‌ای بالاتر صعود کرده است. «درواقع ذکر سِرّ همان ذکر قلب است؛ اما قدری فراتر از آن» (همان: ۳۹). وقتی قلب از همه کدورت‌ها پاک شود، ذکر سِرّ پدید می‌آید.

قشیری در ادامه آموزش ذکر به سالکان، چنین مطرح می‌کند که «در ابتدای ذکر جوارح، سالک در اندام خود حرکتی مشاهده می‌کند. پس از مدتی این حرکات به صوت تبدیل می‌شود و از همه اعضا جز زبان کلماتی شنیده می‌شود. حرکت اعضا و شنیدن صدا از آن‌ها برای سالک چیز شگفتی نیست؛ زیرا او تجربه‌هایی از انواع دیگر ذکر داشته و

به نوعی در ذکر غرق شده است (همان: ۴۵).

ابوالقاسم قشیری در تربیت عرفانی سالکان، آداب خاص خود را دارد که در میان همه آداب، ذکر از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در کتاب *ترتیب السلوک* چنان بر بیان ذکر تأکید می‌ورزد که گویی این کتاب مختص ذکر است: «سزد که مرید بر ذکر مداومت کناد تا از همه اشیا غایب شود و این غیبت متوقف بر توفیق الهی است در تقویت اراده او» (همان: ۲۱).

مهم‌ترین آداب، شرایط و مراحل ذکر از نظر قشیری در باب سی و سوم کتاب *رساله قشیریه* مطرح شده است و حسن مطلع این بخش را آیه شریفه «یا ایها الدین آمنو ذکرو الله ذکراً کثیراً» (احزاب/۴۱) قرار داده است. او در آداب و شرایط ذکر بر این عقیده است که مرید باید هنگام ذکر، از خویش غایب شود و در ادامه از خود ذکر نیز غیبت کند. این غیبت و حضورها، ارتقا مقام سالک را در پی دارد و او را به درگاه ربوبی نزدیک‌تر می‌کند. ذکر مورد تأکید قشیری در کتاب‌های *ترتیب السلوک* و *رساله قشیریه*، «الله الله الله» است (قشیری، ۱۳۹۷: ۳۴). او می‌گوید سالک در هر شرایطی و در هر مکانی می‌تواند ذکر بگوید و با خداوند بزرگ ارتباط برقرار کند. همچنین، قشیری در کتاب *رساله قشیریه* بخش ذکر را به سخن حضرت محمد (ص) آذین می‌بندد (ر.ک: همان، ۱۳۹۱: ۳۴۶). قشیری کمال سالک را در ذکر می‌داند و تکرار ذکر را زمینه ورود به بارگاه الهی می‌داند. در ادامه، ذکر را منشور الهی می‌شمارد و از خصایص محاسن آن بسیار سخن می‌گوید (ر.ک: همان: ۳۴۷).

از نگاه قشیری ذکر موقوف به وقت نیست و هر زمان که سالک اراده کند، می‌تواند آن را به جا بیاورد. قشیری ذکر را مهم‌تر از فکر می‌داند و به این نکته اذعان دارد که خداوند بزرگ ذکر خود را مقابل ذکر ما قرار داده است. آنجا که می‌فرماید: «فَاذْكُرُونِي أَذْکُرْکُمْ» (بقره/۱۵۹). چنانکه مشاهده می‌کنیم قشیری معتقد است که ذکر به دل سالک حلاوت می‌بخشد و شیرینی آن در کنار قرآن و نماز روح را طراوت داده و وحشت غفلت را از انسان دور می‌سازد (قشیری، ۱۳۹۱: ۳۴۸-۳۵۲). همچنین ذکر عشقی می‌آفریند که از دو سو برای انسان بُرد است. او عاشق خدا می‌شود و خدا نیز شیفته او می‌گردد؛ «مَنْ عَشَّقَنِي

عَشَقْتَهُ» (همان: ۳۵۳).

در شیوه تربیت عرفانی قشیری، وی کوتاهی در ذکر به وسیله سالک را مستوجب عقوبت می‌داند. او مریدان را به بیان ذکر «الله الله» در هر حال سفارش می‌کند و کم‌توجهی به ذکر را ناپسند می‌داند. او معتقد است اگر سالک در اثنای ذکر، به امور دیگر توجه کند، به مرحله و مرتبه‌ای پایین تنزل می‌یابد. سالک باید آن‌چنان در ذکر غرق شود و پایبند به آن گردد که خبر مرگ پدر و مادر نیز خللی در کار او ایجاد نکند (ر.ک: همان: ۳۸). در جای دیگر، خود غفلت از ذکر را عقوبت عارف می‌داند و از زبان نوری می‌گوید: «هر چیزی را عقوبتی است و عقوبت عارف آن است که از ذکر بازماند» (همان: ۳۵۳). وی سالک را برای رسیدن به خدا به تداوم ذکر گفتن تشویق می‌کند.

چنانکه قبلاً اشاره شد، ابوسعید ابوالخیر حالت سماع را نوعی نماز و ذکر می‌داند؛ بنابراین، سماع و همچنین نحوه انجام آن در زمان و مکان خاص، از جمله مؤلفه‌های تربیتی در شیوه تربیتی عرفا و آموزش آن به سالکان بوده است که بدان پرداخته می‌شود.

۳-۲. ضرورت شناخت و نحوه انجام سماع در تربیت عرفانی

سماع، نوعی طرب عاشقانه و پای کوبی عاشق زمینی همراه با عشق، ارادت و نیاز عارفانه برای معشوق آسمانی است. از منظر دیگر، مجامع موسیقی و وجد صوفیه، سماع نام دارد (ر.ک: چیتیک، ۱۳۸۲: ۱۴۸). صوفیه در حال جذب دل خود را به دلداری متوجه ساخته و با حرکات مناسب همراه با آهنگ‌های موزون و مخصوص، ذکر را تکرار می‌کنند (ر.ک: حیدر خانی، ۱۳۷۴: ۶۹). صوفی در این حالت فوق مستی شبیه چیره‌دستی است که سر از پا نمی‌شناسد و تمام قوای او متوجه معشوق است و همه و حتی خود را فراموش کرده است (ر.ک: مشیری، ۱۳۵۶: ۱۶). مولوی در مثنوی معنوی، سماع را غذای عاشقان و محرک خیال می‌داند: «او معتقد است سماع موجب بروز و ظهور مکنونات سالک می‌شود. او رقص در حین سماع را رهیدگی از جسم و خرسندی از هوای عشق می‌داند و دست‌افشانی و پای کوبی هنگام سماع را چون حرکات برگ‌ها در هوای بهاران می‌شمارد» (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۳۴).

گروهی از اهل تصوف بر این باورند که هر کدام از حرکات سماع رمز خاصی دارد:

الف) چرخ زدن: اشاره به شهود حق در جمیع جهات. ب) جهیدن: اشاره به شوق به عالم علوی. ج) پای کوبی: اشاره به پایمال کردن نفس اماره. د) دست‌افشانی: اشاره به دستیابی به وصال محبوب (ر.ک: همان: ۳۳). با توجه به رموز مذکور، می‌توان گفت که سالک در سماع به نوعی بر هوای نفس غالب می‌شود و ما سوی‌الله را در نظر نمی‌آورد و حرکاتش از روی لهو و لعب نیست. خواجه عبدالله انصاری سماع را اشارت می‌داند؛ اما اذعان می‌دارد که هرگز سماع نکرده است؛ مگر در نکته و اشارتی (ر.ک: انصاری، ۱۳۶۲: ۵۸۱-۵۸۰). حاکمی در کتاب سماع در تصوف معتقد است: «صوفیه با سماع چنان سینه را از دوست پر می‌کنند که یاد خودشان فراموششان می‌شود. هر قلبی آواز دلنواز را دوست دارد و این آواز خوش دل‌های بیمار را مداوا می‌کند. همان‌گونه که کودک‌کان را با آواز خوش خواب می‌کنند» (ر.ک: حاکمی، ۱۳۶۷: ۴-۲).

سماع زمانی مؤثر واقع می‌شود که با آداب خاص بر گزار شود. هجویری می‌گوید: «بدان شرط ادب سماع آن است که آن را عادت نسازی و باید چون سماع کنی، پیری آنجا حاضر باشد و مبتدیان باید که سماع نکنند» (هجویری، ۱۳۸۴: ۶۱۰-۶۰۹). کاشانی در مصباح‌الهدایه، آداب سماع را چنین برمی‌شمارد: «از جمله آداب سماع اخلاص است، در مجلس سماع باید کسانی حضور یابند که سماع را منکر نباشند، در مجلس سماع نباید لقمه حرام استفاده شود، هر کس به مجلس سماع وارد شد باید اول به ادب و سکوت بنشیند، انسان در مجلس سماع باید تا می‌تواند به خصوص در حضور مشایخ، قوت امساک داشته باشد. و حرکتی از خود نشان ندهد» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۱۹۶-۱۹۴).

هرچند ابوسعید ابوالخیر و قشیری هر دو از آبخور عرفان ابوعبدالرحمن سلمی سیراب شده‌اند؛ اما با وجود این، خط‌مشی عرفانی و تعلیمات این دو با هم تفاوت‌هایی دارد. در تعلیمات ابوسعید، گاه تساهل دیده می‌شود و در طریق سلوک، آسانگیرتر به نظر می‌آید و سماع را از ارکان سلوک می‌داند؛ چنان‌که آن را با نماز یکی می‌داند. ابوسعید، شیخ سماع است و در حالتی آن را از یاد نمی‌برد (ر.ک: محمدبن منور، ۱۳۶۶: ۶۲). او برای سماع ارزش فوق‌العاده قائل است. هرچند سماع سال‌ها پیش از ابوسعید ابوالخیر در تصوف آغاز شده بود؛ اما او در قرن پنجم از طلایه‌داران سماع به شمار می‌رفت (ر.ک:

شفیعی کد کنی، ۱۳۸۵: ۱۰۳).

خانواده ابوسعید دوستدار سماع بودند. محمد بن منور در بیان تاریخ ولادت شیخ بیان می‌کند که «پدر شیخ هر شب با جمعی از اهالی میهنه نشست داشتند و بعد از ذکر و خوردن خوراکی‌های لازم به سماع می‌پرداختند» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۶۲) و این نشان از سابقه سماع در خاندان ابوسعید ابوالخیر دارد. به همین دلیل در کمتر حکایتی از اسرارالتوحید سخن از سماع شیخ و مریدان به میان نیامده است. ابوسعید رد سماع را رد طریقت می‌داند (ر.ک: همان: ۲۹۹) و شاید به جرئت بتوان گفت که او بیش از هر عارف دیگری به سماع پرداخته و به آن علاقه نشان داده است (ر.ک: همان: ۲۹۹). شدت علاقه و عمل شیخ ابوسعید به سماع به حدی بود که گاه بعضی از بزرگان بر او اعتراض می‌کردند. چنانکه ابوعبدالله باکو بر شیخ ایراد می‌گیرد و شیخ در پاسخش می‌گوید: «او حدیث رقص جوانان در سماع، جوان را نفس از هوای خالی بُود و... اگر دستی بر هم زنند، هوای دست بریزد و اگر پای بر دارند، هوای پایش کم شود. چون بدین طریق هوا از اعضای ایشان نقصان گیرد...» (همان: ۲۰۸-۲۰۷).

پاسخ شیخ ابوسعید را می‌توان چنین تحلیل کرد که منظور شیخ تخلیه انرژی جوانان بوده است. چنانکه امروز جوانان برای تخلیه انرژی به ورزش، کوهنوردی و... می‌پردازند. ابوسعید نیز با این دلیل خواسته که بگوید انرژی ذخیره شده در وجود جوانان چه بهتر که در سماع تخلیه گردد، تا به گناهی آلوده نگردند و مرتکب خطایی نشوند.

ابوسعید ابوالخیر برای سماع وقت خاصی نداشت و هر زمان که حالی دست می‌داد - که البته بیشتر مواقع چنین بود - به سماع می‌پرداخت و قوالان را به خواندن امر می‌کرد و به همین سبب به او شیخ سماع می‌گفتند. از جمله زمان‌هایی که شیخ به سماع می‌پرداخت، عبارت‌اند از: الف) در هنگام اذان (ر.ک: همان: ۲۲۶)؛ ب) در هنگام چله‌نشینی (ر.ک: همان: ۱۲۶)؛ ج) بعد از نماز (ر.ک: همان: ۱۳۹)؛ د) در سفر (ر.ک: همان: ۲۳۸). ابوسعید نه تنها در زمان‌های مختلف، بلکه در مکان‌های گوناگون نیز سماع را برگزار می‌کرد؛ از جمله در بازار (ر.ک: همان: ۹۵) یا در خانقاه (ر.ک: همان: ۱۳۵).

برخلاف ابوسعید، قشیری در تربیت سالکان، سخت‌گیر و متعصب است. آوازه

تعصب او در جای جای رساله‌اش پیداست؛ به حدی که در بعضی نزاع‌های محلی و اختلافات فرقه‌ای نیز شرکت می‌جسته است و گاه به مردم شهرهای مختلف نامه می‌نوشت و آنان را به مخالفت وامی‌داشت و این کار از پیری که شرط اول ارادت را خروج از دنیا می‌داند، بعید است. از سوی، قشیری در ابتدای جوانی از استادش ابوعلی دقاق اجازه سماع خواست و استاد به او اجازه نداد. قشیری در رساله قشیریه، غیر سخنان پراکنده در مورد سماع، بابتی را به این موضوع نیز اختصاص داده است. نظرهای او در مورد سماع متفاوت و گاه متناقض است. درواقع، محمدبن‌منور در بعضی از حکایات اسرارالتوحید، به انکار ابوالقاسم قشیری نسبت به سماع اشاره می‌کند و در ادامه، با وقوع اتفاقی و یا درخشش اندیشه‌ای در ذهنش، نظرش در مورد سماع ابوسعید دگرگون می‌شود و آن را تأیید می‌کند (ر.ک: همان: ۷۶-۷۷). از سوی هم، قشیری از زبان عرفای بزرگ، سخن خود را می‌گوید و گاه برای بیان شرایط سماع از دید خود و یا منع آن، خود را پشت سخنان بزرگان تصوف پنهان می‌سازد؛ برای مثال، از زبان ابن جریج، سماع را مباح می‌داند (ر.ک: قشیری، ۱۳۹۱: ۵۹۳).

قشیری به‌طور صریح و روشن سماع را انکار و نفی نمی‌کند؛ اما به‌صورت تلویحی بیان می‌کند که مرتبه عارف و سالک بالاتر از آن است که به لهو، سهو و یا لغو سماع کند. از این سخن می‌توان چنین برداشت کرد که او سماع مشروط را برای آموختن سالک او پیر روا می‌دارد؛ زیرا وی از بطالت اوقات سالک در لهو و پای کوبی حذر دارد. قشیری برای سماع حدود خاصی معین کرده است. او هرچند آواز خوش را می‌ستاید و اذعان می‌دارد که اطفال با آواز خوش آرام می‌گیرند؛ اما در آواز و شادی نیز حدود خاص خود را دارد (ر.ک: همان: ۵۹۷-۵۹۴).

قشیری گاه از سماع، نشاط عارفانه و پای‌کوبی را اراده کرده و از زبان بزرگان تصوف سماع را معنی کرده و شرایط آن را عنوان کرده است: «جعفر گوید ابن زبیدی از شاگردان جنید بود و پیری بزرگوار بود فاضل، چون به وقت سماع حاضر بودی اگر وی را خوش آمدی. ازار فروکردی و بنشستی و گفستی صوفی با دل خویش بود و اگر وی را خوش نیامدی، گفستی سماع خداوندان دل را بود و برفتی» (همان: ۶۰۴). یا از کلام رویم،

برداشت می‌شود که مقصود قشیری از سماع، بیان رقص و پای کوبی است و همچنین آداب حرق جامه نیز از زبان او بیان شده است (ر.ک: همان: ۶۰۴).

قشیری استاد مسلم تصوف است. او می‌داند که واژه را چگونه به استخدام خود درآورد که از آن بوی تردد و نفاق برنخیزد. درجایی از قول استادش، ابوعلی دقاق سماع را بر عام حرام می‌داند و بر زاهدان حلال. و در همین جا سماع را برای اصحاب تصوف و یاران ابوعلی دقاق مستحب می‌شمرد و در همین حال در یک چرخش از استجاب سماع گذشته و به ضلالت آن اشاره می‌کند (ر.ک: همان: ۶۰۰). قشیری چنان که مرسوم اوست با واژه‌های بزرگان تصوف موضوع سماع مشروط را نیز بیان می‌کند.

در کلام بزرگان تصوف برای سماع و آموختن آن به سالک، شرایطی در نظر گرفته شده است. هرچند نظر قشیری باز از گفتار دیگر عرفا نمود می‌یابد: «شبلی را پرسیدند از سماع، گفت: ظاهر وی فتنه بود و باطن وی عبرت بود هر که اشارت داند، سماع عبرت، او را حلال بود و اگر به خلاف این بود خویشتن را اندر بلا و فتنه افکنده باشد (همان: ۶۰۲). قشیری خود در مورد مشروط بودن سماع نیز مستقیم سخن می‌گوید: «و گفته‌اند سماع حلال نیست، مگر کسی را که نفس وی مرده بود و دلش زنده بود نفس خویش را به شمشیر مجاهده کشته باشد و دلش به نور موافقت زنده بود» (همان: ۶۰۲).

استاد ابوعلی دقاق نیز برای سماع شرط معین کرده و با این کار بر ابهام اندیشه قشیری در سماع افزوده است: «از استاد ابوعلی شنیدم که گفت سماع طبع بود مگر که از شرع بود و فتنه بود مگر که از عبرت بود» (همان: ۶۰۲). همین موضوع سبب شده است تا قشیری در رساله خویش رأی متقن و مطمئن در مورد سماع نداشته باشد. او هرگاه بتواند و با هر وسیله‌ای که در دست داشته باشد، بر سماع می‌تازد. در ابتدای فصل سماع در رساله قشیری، قشیری کنترل هوای نفس را در سماع جزء اصول اولیه آن می‌داند. او هرچند سماع را مباح می‌داند؛ اما در رساله، سندی دال بر سماعش یافت نمی‌شود. به نظر می‌رسد دلیل اکراه او بر سماع، نگرانی از ورود شیطان به ضمیر سالک در حین سماع باشد و اینکه سماع به لهو و لغو گراید و حال سالک را تباه گرداند. گرچه او عارف سالک را برتر از این می‌داند که سماع او را به باطل سوق دهد. قشیری از طرف استاد خویش ابوعلی دقاق نیز از

سَماع نهی شده بود: «جنید گفت چون مرید را بینی که سماع دوست دارد بدان که از بطالت بقیتی با وی ماندست» (همان: ۶۰۸).

قشیری گاه سماع را وسوسه شیطان می‌داند و مرید را زمانی موفق می‌پندارد که از این وسوسه دوری گزیند و به ذکر پردازد (ر.ک: همان: ۷۳۵) و در پایان فصل سماع، با بیان حکایت فریب خوردن صوفیان از شیطان به واسطه انجام سماع (ر.ک: همان: ۶۲۰)، اعتقاد و باور خویش را در مورد سماع به صورت روشن بیان می‌کند؛ همچنین، او با بیان حکایت قوم بنی اسرائیل و جامه دریدن برخی از آن‌ها، سماع و جامه دریدن را مطلوب می‌شمارد (ر.ک: همان: ۶۰۹). گاه منازعه قشیری با سماع و سماع‌کنندگان به حدی شدید می‌گردد که در حکایت رویم زبان به توهین می‌گشاید (ر.ک: همان: ۶۱۴).

بدون تردید می‌توان گفت که ابوالقاسم قشیری نسبت به سماع نظر مساعدی ندارد و در رساله خویش گاه سماع را فقط به معنی شنیدن استعمال می‌کند و آن وجد و نشاطی که از استماع کلمات قرآن و یا شنیدن آواز پرندگان به انسان دست می‌دهد، را سماع تلقی می‌کند؛ اما زمانی که از سماع به عنوان یک نوع رقص و پای کوبی صوفیانه نام می‌برد، بیشتر مواقع خود کنار می‌ایستد و سخنان و حکایات عارفان بزرگ و پیران مربی را جلو می‌اندازد. با این حال، موضع دوگانه قشیری در مورد سماع در جای‌جای رساله مشهود است. همچنین، در سخنان قشیری در مورد سماع، مطلبی که حکایت از ارتقا سالک به واسطه سماع باشد، دیده نمی‌شود و دیگر اینکه هیچ سندی و حکایتی در رساله دلیل بر سماع کردن قشیری یافت نشده است. با این حال، او شاید فقط خواسته بابی تحت عنوان سماع در رساله‌اش داشته باشد تا به وسیله آن نظرات بزرگان تصوف را درباره آن بیان کند.

قشیری در کتاب ترتیب السلوک نیز، اندک از کلمه سماع استفاده کرده است و این کلمه را گاه به معنی شنیدن به کار برده و زمانی به معنی مجلس پای کوبی استعمال کرده است. قشیری تنها یک بار در این کتاب از کلمه سماع به عنوان مجلس پای کوبی استفاده کرده است (ر.ک: همان، ۱۳۹۷: ۶۳) و موضع او در این کتاب درباره سماع چندان مشخص و روشن نیست.

۴-۲. ضرورت اخلاص و پرهیز از ریا در تربیت عرفانی

اخلاص، یک فضیلت خاص است که باعث می‌شود انسان عملش فقط برای رضای خداوند تعالی باشد و هیچ غرض دنیوی و حتی اخروی (ترس از جهنم یا طمع به بهشت) در کارش نباشد و از اینکه ذره‌ای از عبادت و یا کار نیکش را مردم متوجه شوند، ناراحت می‌شود. در قرآن مجید آمده: «وَلِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ» (زمر/۳). همچنین، حضرت محمد (ص) می‌فرمایند: «اعمال خود را برای خداوند با اخلاص انجام دهید؛ زیرا خدا فقط کارهایی را می‌پذیرد که از روی اخلاص برای او انجام گرفته باشد» (پاینده، ۱۳۸۷: ۲۱).

ریا، نقطه‌ی مقابل اخلاص است و آن از رذایل اخلاقی است. از نظر غزالی، ریا کردن در طاعت خداوند تعالی از کبایر است و حتی به شرک نزدیک است. او معتقد است هیچ بیماری غالب‌تر از ریا نیست. ریا، دل پارسان را آلوده و بیمار می‌کند و آنان تمایل دارند که هر عملی که می‌کنند مردم با خبر گردند و به تقوا و عبادت آنان پی ببرند (ر.ک. همان: ۲۰۷). در تربیت عرفانی نیز ریا، آفت راه و کار سالک است؛ آن غول بیابانی است که در دنیای درون، سالک را از راه به درمی‌کند و درون سالک را از پاکیزگی عبادت تهی می‌کند و اعمال نیکش را ضایع می‌گرداند.

ابوسعید، به عنوان پیر طریقت سعی بر این داشته است که اعمال و عبادات خویش را مخلصانه و فقط برای رضای خداوند متعال انجام دهد. او در این راه از نصیحت‌های استادانش نیز بسیار بهره برده است: «شیخ ما گفت: قدس الله روحه العزیز، روزی بوالقاسم بشر یاسین ما را گفت: یا با سعید جهد کن تا طمع از معاملات بیرون کنی که اخلاص با طمع گرد نیاید و عمل با طمع مزدوری بود و با اخلاص بندگی بود» (محمدبن منور، ۱۳۶۶: ۱۸-۱۹).

شیخ ابوسعید، حساسیت خاصی بر روی اخلاص سالک دارد. او یکی از شرایط قدم نهادن در مسیر الی الله را اخلاص می‌داند. اگر عمل انسان اندک هم باشد؛ اما خالصانه باشد، او را کفایت می‌کند: «یکی گفت: ای شیخ اخلاص چیست؟ شیخ گفت: رسول صلی الله علیه وسلم گفته است: اخلاص سیری است از اسرار حق در سیر و جان بنده که نظر پاک او بدان سیر است و مدد آن سیر از نظر پاک سبحان است و آن مدد، رقیب آن سیر است و موحد که موحد است بدان سیر است. کسی گفت: ای شیخ آن سیر چیست؟ شیخ گفت:

لطیفه‌ای است از الطاف حق» (همان: ۲۹۲-۲۹۳). همچنین، شیخ ابوسعید بر این باور بود هر کس با نفس زنده باشد، با مرگ می‌میرد؛ اما کسی که با اخلاص و صدق زنده است، هرگز نمی‌میرد؛ بلکه از سرایی به سرای دیگر نقل مکان می‌کند (ر.ک: همان: ۲۹۳) و چنین فردی در کمال آزادی است.

ابوسعید معتقد است که همه مشکلات فردی و اجتماعی از آنجا سرچشمه می‌گیرد که مردم می‌کوشند خود را جز آنچه هستند، نشان دهند و دامنه این تظاهر در زندگی فردی و اجتماعی، مصیبت‌های اساسی برای تاریخ بشریت به وجود آورده است. ریا عامل نابودکننده اصالت انسان‌ها و جوامع است. ریا همواره تمدن و حاکمیت‌ها را چون موریانه از درون خورده و نابود می‌کند. ابوسعید، یکی از بزرگ‌ترین مبارزان جبهه ریاست. او در هر شرایطی بر ریاکاری می‌تازد و خود سرلوحه اخلاص مریدان و سالکان طریق الی الله است. دامنه فکری ابوسعید فراتر از مسائل عبادی است. او حتی اخلاص در نواختن چنگ را هم مهم می‌داند. در بیان حکایت پیر چنگی که از همه جا رانده شده بود و به گورستان پناه آورده و با اخلاص از شب تا صبح برای خداوند متعال چنگ می‌نواخت، ابوسعید اخلاص پیر چنگی را می‌ستاید (ر.ک: همان: ۹۲-۸۵).

ابوالقاسم قشیری در رساله‌اش بر خلوص در اندیشه و عمل سالک تأکید دارد. در ابتدا از زبان حارث محاسبی می‌گوید که هر که باطن خود را با اخلاص و مراقبت آراسته گرداند، خداوند عزوجل ظاهر او را به مجاهده و اتباع سنت آراسته می‌گرداند (ر.ک: قشیری، ۱۳۹۱: ۳۴). قشیری از آنجا که روش اوست، رهنمودهای تربیتی را از زبان دیگران و یا در قالب حکایات نغز بیان می‌کند. او از این طریق سعی دارد آنچه را در آن برهه خاص از زمان از عالم تصوف فوت شده است، گوشزد نماید و راه ورود صوفی‌نمایان به عالم تصوف را سد کند. در این باره، قشیری در نفی ریاکاری از زبان فضیل می‌گوید: «و فضیل گوید: دست بازداشتن عمل از بهر مردمان ریا بود و عمل از بهر مردمان شرک بود» (همان: ۲۸). او در کتاب *تربیت السلوک*، گاهی هم از رابطه خالصانه خود با استادش مثال می‌آورد و از این طریق، مریدان را به رعایت اخلاص تحریض می‌کند (ر.ک: همان، ۱۳۹۷: ۷۱-۷۲). یا در جای دیگر، از زبان آنس بن مالک می‌گوید: «پیغامبر صلی الله علیه و سلم گفت: سه چیز است که دل مسلمانان را از خیانت پاک کند: اخلاص اندر عمل خدای را و

نصیحت کردن پادشاه و جماعت مسلمانان را ملازمت کردن» (همان، ۱۳۹۱: ۳۲۲).

از دیدگاه قشیری، صداقت و اخلاص، شیرینی عمل و عبادت را برای همیشه در مذاق انسان تازه نگه می‌دارد. انسان سالک باید عبادت و نیکوکاری‌هایش فقط برای رضای خداوند بزرگ باشد؛ زیرا خداوند خود توفیق نیکوکاری و عبادت را به انسان داده است (ر.ک: همان: ۴۶ - ۴۷). «یوسف بن الحسین گوید: اگر خدای را ببینم با جمله معصیت‌ها دوست‌تر دارم از آنک با یک ذره ریا» (همان: ۶۱).

قشیری هم در رساله و هم در تربیت السلوک بر اخلاص و دوری از ریا اصرار می‌ورزد. از نظر او، صدق و اخلاص ملازم هم‌اند و هر دو، شرط ورود به عرصه سلوک هستند. اخلاص دل را پاکیزه می‌گرداند؛ زیرا عملی که با اخلاص انجام گیرد، رضای خداوند را در پی دارد. صاحب اخلاص از مدح و ذم کسی خشنود و ناراحت نمی‌گردد؛ زیرا عملش صرفاً برای خشنودی خداوند است. او انتظار و چشم‌داشت کمک و خیری از انسانی ندارد. اخلاص سِرّی از اسرار الهی است که خداوند آن را در دل بنده‌ای قرار می‌دهد که دوستش دارد. انسان مخلص، ظاهر و باطن اعمالش یکی است. او فقط و فقط برای رضا و تقرب الهی عمل نیکی را انجام می‌دهد و در دنیا و آخرت به دنبال پاداش نیست؛ زیرا او می‌داند که در دنیا چیزی عزیزتر از اخلاص وجود ندارد. پس سالک عابد باید از ابتدا اعمال و عبادات خود را برای رضای خداوند بزرگ خالص گرداند (ر.ک: همان: ۳۲۲ - ۳۲۶).

۲-۵. ضرورت بذل و بخشش در تربیت عرفانی

از موضوع‌های قابل طرح در شرع مقدس و تربیت عرفانی، بذل و بخشش است. پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «از لغزش انسان سخاوت‌مند بگذرید؛ زیرا هر دم بلغزد، خدا دست او را می‌گیرد» (پاینده، ۱۳۸۷: ۶۳). گروهی از عرفا، بخشش را لازمه ورود به عرصه سلوک می‌دانند؛ از جمله نجم رازی، صفت بخشش را از صفات مهم مرید می‌داند؛ او حتی معتقد است که مرید باید دنیا و آخرت را بذل کند و حتی از سر جان خویش نیز بگذرد (ر.ک: نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۳: ۲۵۹ - ۲۶۰). ابوعلی دقاق، استاد ابوالقاسم قشیری، سخاوت را مراتبی می‌نهد از قرار: الف) سخاوت: هر که حق بر نفس خود برگزیند، صاحب سخاوت است؛ ب) جود: هر که حق بر دل خود برگزیند، صاحب جود است؛ ج) ایثار و هر که حق

را بر جان خود برگزیند، صاحب ایثار است (ر.ک: عطار، ۱۳۸۹: ۵۴۸). کاشانی نیز در مصباح الهدایه، بذل را از مکارم اخلاق می‌داند و اهل ایثار را به چند طایفه تقسیم می‌کند: اول، طایفه‌ای که به مال ایثار می‌کنند؛ دوم، طایفه‌ای که به جای ایثار می‌کنند؛ سوم، طایفه‌ای که به زندگی خود ایثار می‌کنند؛ و چهارم، طایفه‌ای که به حظوظ اخروی ایثار می‌کنند (ر.ک: کاشانی، ۱۳۶۷: ۳۴۶-۳۴۹). در اشعار شاعران نیز پیوسته به کرم و دهش توصیه شده است؛ از جمله سعدی می‌گوید:

خواهی متمتع شوی از دینی و عقبی با خلق کرم کن چو خدا با تو کرم کرد
(سعدی، ۱۳۸۸: ۶۳۹)

در تربیت عرفانی، سالکی که اهل بخشش است، بهتر و زودتر به مقصد می‌رسد که این امر نیز در برنامه سلوک ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری جایگاه خاصی دارد. در جای جای اسرارالتوحید، سخن از بذل و بخشش ابوسعید است؛ از جمله، حکایت دشمنی قاضی صاعد و ابواسحق کرامی با ابوسعید که قصد تحقیر و نابودی وی را داشتند، روشن‌نگر آن است که با بذل و بخشش می‌توان حتی نظر دشمنان را تغییر داد و این جزء خصایل نیکوی شیخ بود (ر.ک: محمدبن منور، ۱۳۶۶: ۶۸-۷۱). او حتی با این رفتار نیکو، دیگران را نیز به بخشش وامی‌داشت؛ نمونه این امر از زبان حسن مؤدب بیان شده است که با نظر شیخ و کرامت او، گبر مسلمان شده و بعد از آن، تمام اموال خویش را در راه صوفیان خرج می‌کند (ر.ک: همان: ۱۱۱). در حکایت دیگر، محمدبن منور از زرافشانی شیخ ابوسعید به کودک فقیر که بر در خانقاه شیخ می‌گذشت، پرده برمی‌دارد (ر.ک: همان: ۹۶) یا در حکایت دیگر، دو کیسه زر از بو عمر و حسکو به شیخ می‌رسد و شیخ با آن زر، دو هزار نفر از اهالی روستای پوشندگان را اطعام می‌کند (ر.ک: همان: ۹۷-۹۸). در چنین حکایاتی، ابوسعید غیر از روی گشاده با دست گشاده نیز به استقبال فقرا می‌رفته است و او را بعد از شیخ کرامت باید شیخ بذل و بخشش نام نهاد.

به طور کل، به اعتقاد ابوسعید، سخاوت از شرافت انسان است و این فضیلت نیز همچون تواضع، حلم و شرم لازمه سلوک انسان (ر.ک: همان: ۱۰۲) و عامل افزایش روزی است؛ چراکه خود، آنچه را یافته و درجه‌ای را کسب کرده، حاصل شب‌بیداری و بی‌دریغی مال می‌شمارد و بسا افرادی که با دیدن رفتار نیکوی او به اسلام گرویده‌اند (ر.ک:

همان: ۳۰۶-۲۸۵).

قشیری نیز همچون ابوسعید، سخاوت شیخ و مرید را در سلوک ضروری می‌داند؛ اما او برای سخاوت و بذل انواعی برمی‌شمارد:

الف) سخاوت در تن: قشیری در این باره حکایت جامه در آوردن بشر بن حارث در سرمای سخت زمستان را برای موافقت با درویشان بیان می‌کند که از تن خود برای فقرا بخشش می‌کند (ر.ک: قشیری، ۱۳۹۱: ۴۱۵-۴۱۶)؛

ب) سخاوت در ثواب و پاداش: گروهی از اهل تصوف، پاداش عمل خویش را بذل می‌کردند؛ برای مثال، سری سقطی، پاداشی را که خود می‌توانست از سلام کردن دارا باشد به طرف مقابل بذل می‌کند (ر.ک: همان: ۴۱۴)؛

ج) بذل مال: اکثر مشایخ تصوف با سخاوت خویش توانستند مریدان بسیاری را به گرد خود جمع آورند؛ همچنان که شافعی هنگام بازگشت از صنعا به مکه، در بیرون از شهر مکه خیمه زد و ده هزار دینارش را مُشت مُشت بذل کرد (ر.ک: همان: ۴۱۳-۴۱۴). بعضی مشایخ حتی در این امر آداب مخصوص به خود داشتند. چنانچه شیخ ابوعبدالرحمن نقل می‌کند که استاد بوسهل با دست خویش چیزی به کسی بذل نمی‌کرد؛ بلکه آن را بر زمین می‌افکند تا آن کس، هدیه او را از زمین بردارد؛ زیرا او معتقد بود که دنیا آن قدر نمی‌ارزد که دست خویش را بالای دست دیگری قرار دهی (ر.ک: همان: ۴۱۲).

قشیری حقیقت جود را این می‌داند که بخشیدن برای انسان دشوار نباشد و سخاوت را اولین رتبه می‌داند. از زبان انس بن مالک می‌گوید که زکات خانه آن است که در آن مهمان‌خانه سازی. قشیری در ادامه از سخاوت اشعث در مسجد کوفه سخن می‌گوید (ر.ک: همان: ۴۰۲-۴۱۴). او با این حکایات به سالک راه سلوک گوشزد می‌کند که وسیله جلب دیگران و مورد احترام واقع شدن سخاوت است.

۶-۲. ضرورت صبر در تربیت عرفانی

صبر در تعبیر صوفیانه، خودداری از جَزَع، نسبت به امری مکروه و نامطلوب است و نیز صبر، ترک شکایت از درد و بلاست (ر.ک: کی منش، ۱۳۶۶: ۶۶۴). واژه صبر به طور مکرر در قرآن مجید، در کلام پیامبر اسلام^(ص) و ائمه معصوم^(ع) به کاررفته است؛ از جمله در قرآن آمده: «...وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ» (بقره/۱۵۶). پیامبر^(ص) فرموده‌اند:

«الصَّبْرُ مِنَ الْإِيمَانِ بِمَنْزِلَةِ الرَّأْسِ مِنَ الْجَسَدِ» (پاینده، ۱۳۸۷: ۲۷۹) و حضرت علی^(ع) می‌فرماید: «الصبر مفتاح الفرج» (موسوی، ۱۳۸۳: ۱۵۸). توجه ویژه به صبوری به این سبب است که در تکامل روحی و معنوی انسان و حرکت او، خواه در مسیر دین یا اقتصاد و ... نقش بسزایی ایفا می‌کند و «اصولاً کار تربیت، بدون کف نفس و خودداری درونی آرامش و طمأنینه موفقیتی نخواهد داشت» (مظلومی، ۱۳۶۶: ۲۶۱).

در ادبیات فارسی صبر را گیاه تلخی تعریف می‌کنند که نماد تلخی است (زمردی، ۱۳۸۷: ۲۷۳) و دیوان‌های اشعار شاعران سرشار از مفاهیم و داستان‌هایی در مورد شکیبایی است. برای مثال، مولوی در بیان داستان مرد ضریر، صبر را می‌ستاید و آن را مفتاح فرج می‌خواند (مولوی، ۱۳۷۲: ۴۷۷).

در شرع مقدس و تربیت عرفانی، صبر را به انواعی تقسیم کرده‌اند که هر نوع، مرتبط با بخشی از زندگی انسان و تلاش او برای تقرب به درگاه الهی است؛ از جمله:

الف) صبر در مقابل گناه: که مصداق آن حضرت یوسف^(ع) است (ر.ک: یوسف/۹۰)؛

ب) صبر در عبادت؛ که در تفسیر کشف‌الاسرار به آن اشاره شده است (ر.ک: میبیدی، ۱۳۸۰: ۳۴)؛

ج) صبر در مقابل آزار کفار و مشرکان: طبق قرآن، پرهیزکاران کسانی هستند که در برابر عذاب‌های منکران پایداری می‌کنند (ر.ک: هود/۴۹)؛

د) صبر در برابر رویدادهای سخت و مصائب: که در قرآن به آن اشاره شده است (ر.ک: بقره/۱۵۵-۱۵۶)؛

ه) صبر در سلوک عرفانی: سالک در سیر و سلوک عرفانی باید شکیبایی ویژه داشته باشد. در این راه هم باید در برابر امرونی‌پیر صبور بود و هم بر سختی عبادت و ریاضت و انجام واجبات و مستحبات شکیبایی ورزید. راه سلوک، راهی پرخطر و صعب است و این دشواری، شکیبایی سالک را می‌طلبد تا بعد از هر خطر و سختی، مصمم‌تر از قبل به مسیر خویش ادامه دهد و به مقصد نهایی نزدیک گردد.

در این باره، اکثر مشایخ و پیران تصوف بر لزوم داشتن صبر و شکیبایی در سلوک تأکید فراوان دارند. کلاباذی، صبر را انتظار گشایش از سوی خدای مهربان می‌داند (ر.ک:

الکلاباذی، ۱۴۱۳: ۱۱۰). از نظر راغب اصفهانی، صبر در تنگنا نگه‌داشتن است. ابوالفتوح رازی صبر را حبس نفس می‌داند. خواجه‌نصیرالدین طوسی نیز، صبر را حبس نفس از جزع به وقت وقوع مکروه می‌داند (ر.ک: خوشحال، ۱۳۸۴: ۱-۲). در این باره، ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری نیز شکیبایی را رکن اساسی سلوک می‌دانند و سالکان را به بردباری سفارش می‌کنند.

یکی از مهم‌ترین جلوه‌های شکیبایی در سلوک و زندگی ابوسعید به‌عنوان مرشد و راهنمای مردم، شکیبایی او در مرگ فرزندش است. ابوسعید در ماجرای مرگ پسر دل‌بند و خُرد خود در نهایت صبوری با دو بیت زیر خود را تسلی می‌دهد:

زشت باید دید و انگارید خوب زهر باید خورد و انگارید قند
توسنی کردم ندانستم همی کز کشیدن سخت‌تر گردد کمند
و بعد از آن، پسری دیگر خُرد از آن شیخ ما فرمان یافت. بر زفان شیخ رفت که اهل بهشت از ما یادگاری خواستند. دستنوشان فرستادیم تا رسیدن ما بود» (محمدبن‌منور، ۱۳۶۶: ۱۹۳).

هرچند بیش از این نیز ابوسعید در جوانی در بیابان‌ها با شکیبایی بسیار به ریاضت مشغول بود و از ریشه‌ خارهای صحرا به‌عنوان غذا استفاده می‌کرد. گاه شیخ ابوسعید بر بی-حرمتی سهوی یا عمدی بعضی از مردم شکیبایی می‌کرد و این کار در حضور مریدان و سالکان طریق موجب می‌گشت که آنان به صورت عملی صبر را فراگیرند. برای مثال، حکایت گذر شیخ از معبری در نیشابور و پرتاب شدن سهوی مقداری خاکستر بر جامه او و صبوری و شکرگزاری او که موجب گریه و تأثر یاران گردید (ر.ک: همان: ۲۰۹).

در تربیت عرفانی ابوالقاسم قشیری نیز صبر جایگاه ویژه‌ای دارد. زیباترین معنی صبر از دید وی، این است که حال نعمت و محنت برای انسان فرق نکند و در هر حال آرامش خاطر داشته باشد (ر.ک: قشیری، ۱۳۹۱: ۲۸۲-۲۸۱). حکایات بسیاری در رساله قشیریه مبین صبر و شکیبایی عارف و سالک در مسیر قرب الی الله است. در هر سفری خطرها و مصائب فراوان وجود دارد و سلوک نیز، سفری از خلق و خود به خداست. بنابراین، در سفر سالک، صبر بسیار می‌تواند کارگشا و راهگشا باشد. قشیری در حکایت

استاد سمنون تأثیر صبر را در سفر سلوک به خوبی به تصویر می‌کشد (ر.ک: همان: ۵۸). همچنین، در جای دیگر، قشیری با بیان سؤال و جواب با ابوالعباس، ارزش صبر را در سلوک نشان می‌دهد (ر.ک: همان: ۷۸).

قشیری می‌داند که در طریق سلوک تا سالک به سلاح صبر مجهز نباشد، نمی‌تواند بر حمله نفسِ اماره که همواره به بدی فرمان می‌دهد، فائق آید. در این باره، «وی را از تصوف پرسیدند. گفت: صبر کردن است زیر امر و نهی» (همان: ۷۹). از نظر او، بنای تصوف بر صبوری گذاشته شده است. شکیبایی بر امر نفس اماره، صبر به اوامر پیر و تحمل نواهی شیخ، همه صبوری شایسته می‌طلبد تا در نهایت سالک بتواند به آن مقصدی که باید قدم نهد و نتیجه ریاضت و تلاش خویش را ببیند.

همچنین قشیری معتقد است که در تصوف و در سفر سلوک باید دیگران را با عمل به نیکی و شکیبایی دعوت کرد. سالک عارف باید خود ترجمان سخش باشد؛ زیرا مردم به عمل اسوه‌ها می‌نگرند و به آن تأسی می‌کنند و در این راستا، حکایت‌هایی می‌آورد؛ از جمله: «سری را از صبر پرسیدند، سخن اندر آن همی گفت. کژدمی بر پای او افتاد. در وقت چندباره بزد وی ساکن بود. گفتند: یا شیخ چرا بنراندی؟ گفت: شرم داشتم از خدای که اندر صبر سخن گویم و صبر نکنم» (همان: ۲۸۵).

قشیری از بیان استادش ابوعلی دقاق، حد صبر را این می‌داند که انسان به طور عموم و سالک طریق الی الله به طور خاص از تقدیر شکوه نکنند. او همچنین، حقیقت صبر را بیرون آمدن از بلا بر حسب شدن در آن می‌داند و در ادامه حضرت ایوب^(ع) را مثال می‌آورد که در آخر فرمود: *مسنی الضر و انت ارحم الراحمین* (ر.ک: همان: ۲۸۶).

قشیری در ترتیب *السلوک* می‌گوید که صبوری که سالک در مسیر سلوک بر ریاضت و سختی‌های راه تحمل می‌کند، از بیرون به او داده شده و خود عبد، صبوری از خود بر ریاضت ندارد. در جای دیگر، ابوالقاسم قشیری سراسر راه سلوک را ابتلا و امتحان می‌داند و سالک را بر آن می‌دارد که در این طریق، مصابرت و مواظبت کند تا به مقام قرب الی الله نائل گردد (ر.ک: همان، ۱۳۹۷: ۶۹-۶۴).

نتیجه‌گیری

ابوالقاسم قشیری و ابوسعید ابوالخیر هر دو بر لزوم وجود پیر در تربیت عرفانی خود تأکید دارند. آن‌ها معتقدند که سالک برای طی مسیر سلوک، باید پیری کاردان را برگزیند. قشیری در رساله خویش، صفاتی چون ادب و تقوا را برای پیر برمی‌شمارد. از نظر ابوسعید ابوالخیر نیز شاخص‌ترین صفت پیر، تواضع است؛ زیرا تکبر انسان را از پیشرفت بازمی‌دارد. استفاده صحیح از وقت و کم‌توجهی به دنیا از صفات دیگری است که ابوسعید برای پیر برمی‌شمارد. در طریق سلوک رازداری از امور واجب تلقی می‌شود. سالک و پیر هر دو در طریق سلوک باید از وسوسه نفس پرهیز کنند. در مسیر تربیت عرفانی اصل این است که پیر از خطای سالک چشم‌پوشی نکند؛ زیرا این اغماض حقوق الهی را ضایع می‌کند.

اکثر مشایخ در تربیت عرفانی خود، مداومت بر ذکر را از آداب سلوک دانسته و انجام آن را به مریدان خویش آموزش می‌دهند؛ ابوسعید و قشیری نیز در مسیر تربیت عرفانی به بیان ذکر توجه ویژه داشته و هر دو در بیان ذکر «الله الله» اتفاق نظر دارند. هرچند هر کدام اذکار مختص خود نیز داشته‌اند. قشیری بر بیان ذکر «الله الله» تأکید فراوان دارد و این ذکر شریف، ذکر ابوسعید ابوالخیر نیز هست؛ با این تفاوت که ابوسعید ابوالخیر غیر از «الله الله»، اذکار دیگری نیز به صورت شعر و یا حتی در حالت سماع دارد. از اذکار معروف ابوسعید می‌توان به «خدایا فردا صوفیان را نانِ خوش ده که بخورند» اشاره کرد.

سماع از جمله آداب تصوف همراه با پای‌کوبی و رقص با نغمه موسیقی و آواز خوش است که بیشتر در خانقاه برگزار می‌شود. از میان عرفای صاحب‌نام در سماع می‌توان به ابوسعید ابوالخیر اشاره کرد. او در شیوه تربیت عرفانی خود از هر فرصتی برای سماع بهره می‌جوید و آن را غذای روح می‌داند و معتقد است سالک بدون سماع به نتیجه نمی‌رسد. در کمتر حکایتی از کتاب *اسرارالتوحید* سخن از سماع ابوسعید ابوالخیر به میان نیامده است. در این حکایات زمان، مکان و مراحل سماع او مشخص است. او حتی از سماع‌کنندگان پذیرایی می‌کند. در مقابل او، ابوالقاسم قشیری هرچند عارفی بنام و هم‌دوره ابوسعید است؛ اما چندان تمایلی به سماع ندارد؛ زیرا بیم آن دارد که سماع سالک را به لهو

و لغو بیفکند. او در رساله قشیریه، موضعی دوگانه در مورد سماع اتخاذ کرده است. گاه از زبان بزرگان تصوف و بیان حکایاتی از آنها، سماع را منکر می‌شود و زمانی دیگر به آن روی خوش‌نشان می‌دهد. در کتاب ترتیب السلوک در دو موضع از سماع نام برده، یکی به معنی شنیدن و دیگر بار از سماع به معنی پای کوبی سخن گفته و نظر جنید را در این باره بیان کرده است. این رفتار دوگانه و تردیدآمیز قشیری شاید به شیوه تربیت عرفانی او نیز بی‌ارتباط نباشد؛ زیرا برخلاف ابوسعید که در تربیت عرفانی اهل تساهل است، قشیری سرسخت و متعصب عمل می‌کند.

از گرفتاری‌های بزرگ اجتماعی در قرن پنجم، تزویر شایعی بود که اخلاص و ایمان همه را تهدید می‌کرد و روزه‌روز بر شدت آن افزوده می‌شد؛ از این رو، ابوسعید و ابوالقاسم قشیری، یکی از شرایط قدم‌نهادن در مسیر الی الله را اجتناب از ریا و به کار بستن اخلاص می‌دانند. ابوسعید اخلاص را سرّ و لطیفه‌ای از الطاف حق به جانب بنده می‌داند و ریاکاری را در زندگی فردی و اجتماعی منشأ مشکلات اساسی به وجود آمده برای انسان در طول تاریخ می‌داند که سبب نابودی اصالت و شرافت او شده است. ابوسعید عارفی اجتماعی بوده که با تکیه بر رفتار و گفتار محبت‌آمیز و آمیخته به طنزش و با اشراف بر ضمیر اطرافیان، در مسیر مقابله با ظاهرسازی کوشا بوده است. ابوالقاسم قشیری نیز هم در رساله‌اش و هم در تربیت السلوک، سالک طریق الی الله را به خلوص نیت فرامی‌خواند. در این باره، گاه به رابطه خالصانه خود با استادش اشاره می‌کند و از این طریق مریدان به رعایت اخلاص تحریض می‌کند و گاه چنانچه طریقه اوست، اهمیت اخلاص را از زبان دیگر عرفا و یا در قالب حکایات تأثیرگذار نمودار می‌سازد.

همچنین، ابوسعید و ابوالقاسم قشیری سخاوت شیخ و مرید را در سلوک و تربیت عرفانی مهم می‌شمارند؛ به‌ویژه اینکه در اغلب حکایت‌ها و نقل‌قول‌های ذکر شده در اسرار التوحید، صحبت از بخشش ابوسعید است؛ در حقیقت، او را بعد از شیخ کرامت باید شیخ بذل و بخشش نام نهاد و با این رفتار باعث می‌شد دیگران را نیز به بخشش ترغیب شوند. به اعتقاد ابوسعید، بخشش نشانه شرافت و لازمه سلوک انسان و عامل افزایش روزی است. قشیری نیز چون ابوسعید بر سخاوت در سلوک عرفانی تأکید دارد؛ اما او برای

بخشش انواعی از جمله سخاوت در تن، در ثواب و مال برمی‌شمارد و از جمله منافع سخاوت را جلب دیگران و مورد احترام واقع شدن ذکر می‌کند.

در نهایت، ابوسعید و ابوالقاسم قشیری سراسر راه سلوک را ابتلا و امتحان می‌دانند و سالک را بر آن می‌دارند که در این طریق صبر پیشه کند تا به مقام قرب الی الله نائل گردد.

این عارفان نامی، با عمل و رفتارشان، شکیبایی را به مریدان و اطرافیانشان تعلیم می‌دادند؛ از جمله صبوری و شکرگزاری ابوسعید در مرگ فرزندان یا تحمل ریاضت‌هایی در بیابان و چشم‌پوشی از بی‌حرمتی و گستاخی اطرافیان در حق خود. قشیری نیز معتقد است اصل و بنای تصوف بر صبوری گذاشته شده است و جلوه‌های آن را در شکیبایی بر امر نفس اماره، بر اوامر و نواهی شیخ، بر سختی‌ها و ناملایمات سلوک دانسته است تا در نهایت سالک بتواند نتیجه ریاضت و تلاش خویش را ببیند.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید.
۲. اکلابادی، ابی‌بکر بن اسحاق (۱۴۱۳). التعرف لمذهب اهل التصوف. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. انصاری، ابو اسماعیل عبدالله (۱۳۶۲). طبقات صوفیه. تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.
۴. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۷). نهج الفصاحه. ترجمه محسن غروریان. چاپ دهم. قم: عصر ظهور.
۵. چیتیک، ویلیام (۱۳۸۲). درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی. ترجمه جلیل پروین. تهران: پژوهشکده امام خمینی^(ره).
۶. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۳). دیوان اشعار. تهران: آروین.
۷. حاکمی، اسماعیل (۱۳۶۷). سماع در تصوف. تهران: دانشگاه تهران.
۸. حیدرخانی، حسین (۱۳۷۴). سماع عارفان. تهران: سنایی.
۹. خوشحال، طاهره (۱۳۸۴). بازتاب مفهوم قرآنی صبر در ادبیات عرفانی. چاپ اول. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۱۰. رحیمیان، سعید (۱۳۹۵). مبانی عرفانی نظری. چاپ هفتم. تهران: سمت.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۲). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.
۱۲. زمردی، حمیرا (۱۳۸۷). نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی. چاپ اول. تهران: زوار.
۱۳. سجادی، سید جعفر (۱۳۵۰). فرهنگ لغات، اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
۱۴. سعدی، مصلح‌الدین عبدالله (۱۳۸۸). کلیات سعدی. تصحیح حسین استاد ولی بهاء‌الدین اسکندری. تهران: قدیانی.
۱۵. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵). چشیدن طعم وقت. تهران: سخن.

۱۶. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۹). دیوان اشعار. تهران: گلستا.
۱۷. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۱). رساله قشیریه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی فرهنگی.
۱۸. _____ (۱۳۹۷). تربیت السلوک. ترجمه محمود رضا افتخارزاده. تهران: جامی.
۱۹. کاشانی، عزالدین محمودبن علی (۱۳۶۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: هما.
۲۰. کی منش، عباس (۱۳۶۶). پرتو عرفان. تهران: سعدی.
۲۱. محمد بن منور (۱۳۶۶). اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابوسعید. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: آگه.
۲۲. مشیری، فریدون (۱۳۵۶). یکسو نگریستن و یکسان نگریستن. تهران: نوبهار.
۲۳. مظلومی، رجبعلی (۱۳۶۶). با ترتیت مکتبی آشنا شویم. چاپ اول. تهران: سپهر.
۲۴. موسوی، سید محسن (۱۳۸۳). ماه در آب. چاپ اول. قم: دارالحدیث.
۲۵. مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۲). مثنوی معنوی. تصحیح عبدالباقی گولپینارلی. دفتر چهارم. تهران: گلبان و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۶. میدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۸۰). کشف الاسرار و عده الابرار. شرح رضا انزابی- نژاد. چاپ هفتم: تهران: جامی.
۲۷. نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۳). مرصادالعباد. تصحیح محمدامین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
۲۸. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴). کشف‌المحجوب. تهران: سروش.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۸۴ - ۲۵۹

تحلیل کمی و کیفی حدیث قرب نوافل از دیدگاه عارفان مسلمان

جلال یوسفی عنایت^۱
علی حسین احتشامی^۲
محمد رضا فریدونی^۳

چکیده

کسب اطلاعات کمی و کیفی از احادیث کمک شایانی به فهم مبانی حدیثی دانشمندان اسلامی می‌کند. مسلک‌های مختلف اسلامی اهتمام ویژه‌ای به احادیث معصومین نشان داده‌اند. از جمله اهل عرفان نیز به این مهم پرداخته‌اند و در آثار خود با اشاره به احادیث معصومین (ع) اصول خود را بر این پایه بنا نهاده‌اند. ایشان در پرداختن به حدیث، مبانی خاص خود را دارند. اختلاف مبانی ایشان با علمای حدیث موجب گردیده گاهی اهل عرفان به جعل و تحریف احادیث منسوب شوند. به نظر می‌رسد تجزیه و تحلیل فراوانی احادیث مورد اهتمام اهل عرفان با روش‌های دقیق علمی راهگشای فهم مبانی و قواعد ایشان در مواجهه با احادیث باشد. این تحقیق به بررسی فراوانی حدیث «قرب نوافل» در ۱۱۰ منبع عرفانی پرداخته است. تلاش شده است تاریخ بکارگیری و فراوانی این حدیث با بهره‌گیری از روش‌های علمی و نوین مورد تحلیل کمی و کیفی قرار گیرد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد در مقاطع مختلف تاریخی این حدیث مورد توجه اهل عرفان بوده است. این اطلاعات می‌تواند در بررسی اعتبار سند حدیث قرب نوافل راهگشا باشد.

واژگان کلیدی

فهم حدیث، حدیث پژوهی، عرفان اسلامی، قرب نوافل.

۱. دانشجوی دوره دکترای تخصصی الهیات و معارف اسلامی، گرایش علوم قرآن و حدیث، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

Email: usofi@chmail.ir

۲. استادیار علوم قرآن و حدیث، واحد تویسرکان، دانشگاه آزاد اسلامی، تویسرکان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ehteshamy@chmail.ir

۳. استادیار گروه عرفان اسلامی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

Email: freydooni@chmail.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۷/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱

طرح مسأله

روایات اسلامی نقشی اساسی در پیشرفت فرهنگ دینی داشته است. از ابتدای ظهور دین اسلام حدیث در نقش بیان‌کننده آموزه‌های اسلامی و شرح‌دهنده متن قرآن کریم جایگاه ویژه‌ای داشته است. احادیث معصومین (ع) همواره مورد توجه دانشمندان اسلامی بوده است. تشکیل دانش‌هایی نظیر علم الحدیث و حدیث‌شناسی نشان‌دهنده اهتمام ویژه جامعه اسلامی به بحث روایات است. در این میدان گروه‌های مختلف اسلامی روش خاص خود را در حدیث‌شناسی داشته‌اند. عارفان مسلمان نیز از این قافله عقب‌نمانده‌اند و در این ساحت تلاش‌های زیادی نموده‌اند. ایشان برای رسیدن به بطن اعتقادات و مفاهیم اسلامی از احادیث معصومین (ع) استفاده‌شایانی نموده‌اند. در احادیث موجود برخی از روایات به احادیث عرفانی شهرت پیدا کرده‌اند. این احادیث به موضوعاتی نظیر تهذیب نفس، معرفت و محبت خداوند متعال، سیر و سلوک، عظمت خداوند و شناخت نفس می‌پردازند. برای فهم بهتر این روایات نیاز به بررسی فراگیر و جامع آن است. یکی از ابعادی که برای بررسی یک حدیث راهگشاست توجه به فراوانی یک حدیث در متون اسلامی است. با تکیه بر فراوانی و سیرتاریخی استفاده از احادیث می‌توان اطلاعات کاربردی برای قضاوت درباره حدیث به دست آورد.

یکی از ایرادات منتقدان به عرفان اسلامی، استفاده از احادیث ضعیف‌السند و مستند نبودن مباحث است. مخالفان عرفان در ارزیابی حدیث، ملاک را علم الحدیث متعارف قرار می‌دهند. اما اهل عرفان در پاسخ به مواردی نظیر عدم نیاز به نقلیات و تکیه بر شهودی بودن عرفان نموده‌اند.

سوال کلی این تحقیق آن است که فراوانی و سیرتاریخی استفاده از حدیث قرب نوافل در منابع عرفانی چگونه است و چه تعداد از منابع عرفانی به این حدیث اشاره نموده‌اند. آیا کثرت ذکر یک حدیث در منابع اسلامی با اعتبار آن حدیث رابطه‌ای دارد؟ آیا عارفان مسلمانی که در علوم حدیثی تخصص داشته‌اند به این حدیث استناد نموده‌اند؟

در این زمینه تحقیقاتی چند صورت گرفته، از جمله:

مقاله‌ای با عنوان «جایگاه حدیث قرب نوافل در منابع فریقین» بوسیله مجید معارف و

مصطفی آذرخشی نگاشته شده که در پژوهش نامه قرآن و حدیث شماره ۷ به چاپ رسیده است. نویسندگان در این مقاله، از برداشت برخی از اهل عرفان که این حدیث را مرتبط با وحدت وجود دانسته اند انتقاد نموده‌اند. از نظر ایشان مقصود از حدیث قرب نوافل نیل بنده به مرتبه ای است که فقط مشیت و اراده الهی را می خواهد.

مقاله «مراتب قرب در عرفان اسلامی» نوشته داود حسن زاده که در مجله حکمت عرفانی شماره ۴ به چاپ رسیده است نیز به حدیث قرب نوافل پرداخته است. این مقاله نتیجه می گیرد تجلی حق بودن انسان نشان از نزدیکی میان انسان و خداوند است. از آنجا که دو وجه ارتباطی عام و خاص بین خلق و حق وجود دارد سلوک هر یک از این دو راه مایه قرب انسان می شود.

مقاله «حدیث قرب نوافل، مفهوم شناسی و کاربرد آن در تفسیر تسنیم» نوشته طاهره ناجی صدره و دیگران که در مجله رهیافتهایی در علوم قرآن و حدیث به چاپ رسیده است. نویسندگان در این مقاله معتقدند تفسیر تسنیم تلاش نموده است با استناد به این حدیث مبانی صحیح عرفان اسلامی را با تکیه بر قرآن و حدیث ارائه نماید.

این پژوهش به روش تحلیلی به تجزیه و تحلیل داده‌ها و یافته‌ها پرداخته است؛ و با استفاده از مطالعه اجمالی و بکارگیری نمودار در ۱۱۰ منبع مهم عرفانی فراوانی و سیر تاریخی این حدیث را بررسی نموده است. در پایان تحلیل کیفی و کمی از مطالب انجام شده است.

۱- عرفان

«عرفان» مصدر ماده عَرَفَ، به معنای «شناختن» است. اسم فاعل آن «عارف» و مصدر دیگرش «معرفت» است. «ماده عَرَفَ و مشتقات آن با ماده عَلِمَ و مشتقاتش بسیار قریب المعنی‌اند» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۹: ۲۳۹).

محقق قیصری در تعریف عرفان آورده است: «فحده هو العلم بالله سبحانه من حیث اسماء و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد. و بحقایق العالم و بکیفیه رجوعها الی حقیقه واحده هی الذات الاحدیة و معرفه طریق السلوک و المجاهده لتخلیص النفس عن مضایق القیود الجزئیة، و اتصالها الی مبدئها و اتصافها بنعت الاطلاق و الکلیة و قد علم

الفائدة ایضا» (قیصری، ۱۳۸۱ش، ۷). عرفان اسلامی به دو قسمت عرفان عملی و عرفان نظری تفکیک می‌شود. محقق قیصری در تعریف فوق این دو قسمت را گنجانده است. عرفان نظری به بیان نظری انسان‌شناسی و هستی‌شناسی می‌پردازد و می‌کوشد آنچه عارف در سیر و سلوک عملی خود بدان دست یافته به زبان برهان و استدلال بیان کند.

«در عرفان نظری دو مسئله اساسی وجود دارد اول توحید دوم موحد. در عرفان عملی مسیری که سالک آن را طی می‌کند تا به مقام ولایت و توحید برسد تبیین می‌گردد. در عرفان نظری با برهان اثبات می‌شود که یک وجود شخصی لایتناهی بیکران، تمام هستی و همه واقع و خارج را پر کرده است، به نحوی که دیگر جایی برای وجود دوم نیست. به بیان دیگر، یک وجود بسیط و نامتناهی همه متن واقع را در همه سطوح و مراتب فرا گرفته، و این وجود بسیط صرف و مطلق وجود، همان حق تعالی و خداوند متعال است. و ماسوای او هر چه هستند، همه جلوه‌ها و تجلیات و شئون اویند» (امینی نژاد، ۱۳۹۰ش، ۱۳۷).

«توحید استدلالی و اثبات وحدت شخصی وجود که نقطه ثقل عرفان نظری می‌باشد محصول سلوک عارفان است. جایگاه سلوک عرفانی در علم طریقت و عرفان عملی می‌باشد. و عرفان عملی علمی است که با تعبیر، توصیف و تبیین تجربه سالکانه به ترسیم راهکارهای سیر در صراط مستقیم و طی مقامات و منازل را بر عهده دارد» (فضلی، ۱۳۸۴ش، ۶۱).

نتیجه این که می‌توان عرفان اسلامی را علم به مبانی ذیل دانست:

۱- خداوند متعال از حیث اسماء ۲- مسئله مبدا و معاد ۳- حقایق عالم ۴- روش سیر و سلوک و رها ساختن نفس از قیود جزئی و پیوستن به مبدا خویش و اتصاف به صفات الهی و به طور خلاصه موحد شدن.

۲- احادیث مورد اهتمام مسلمان

در منابع اسلامی روایاتی وجود دارد که به احادیث عرفانی شهرت یافته‌اند. عارفان مسلمان نسبت به این احادیث توجه و اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند؛ و در آثار خود به این روایات استناد نموده‌اند. این احادیث به موضوعاتی مانند شهود قلبی خداوند متعال، کشف برای اولیای الهی، آثار اخلاص و تهذیب نفس، بی‌اعتنایی به اشیاء مادی، عظمت خداوند

متعال، معرفت نفس و سیر و سلوک مربوط هستند. این احادیث عمدتاً منسوب به پیامبر (ص) و گاهی منسوب به امام علی (ع) و سایر اهل بیت (ع) هستند. این تحقیق به یکی از مهمترین احادیث مورد استناد عارفان مسلمان پرداخته است.

۳- حدیث قرب نوافل

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَّاطِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَا رَبِّ مَا حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ. قَالَ يَا مُحَمَّدُ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمَحَارَبَةِ وَأَنَا أَسْرَعُ شَيْءٍ إِلَى نُصْرَةِ أَوْلِيَائِي وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدُّدِي عَنْ وَفَاةِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ وَإِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يَضِلُّهُ إِلَّا الْعِنَى وَلَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَهَلَكَ وَ إِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يَضِلُّهُ إِلَّا الْفَقْرُ وَلَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَهَلَكَ وَمَا يَتَّقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَّقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَّبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعْتَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَنْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أُجِيبُهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ» (كلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۵۲). یعنی عده ای از اصحاب از احمد ابن محمد ابن خالد از اسماعیل ابن مهران از ابی سعید قماط از ابان ابن تغلب از امام باقر(ع) نقل نموده اند هنگامی که پیامبر(ص) به معراج رفت، گفت: پروردگارا حال مؤمن نزد تو چگونه است؟ خداوند فرمود: ای محمد، هر که به یکی از دوستانم اهانت کند، آشکارا به جنگ من آمده است و من به یاری دوستانم از هر چیز شتابان ترم. من در هیچ کاری به اندازه‌ی که درباره وفات مؤمن تردید دارم، تردید ندارم؛ زیرا او از مرگ بدش می‌آید و من از ناراحتی او بدم می‌آید؛ و به راستی برخی از بندگان مؤمن هستند که جز توانگری، آنان را اصلاح نکند (و حالشان را نیکو نسازد) و اگر آنها را به حال دیگری را درآورم، نابود و هلاک می‌شوند؛ و برخی از بندگان مؤمن هستند که جز نداری و فقر، آنان را اصلاح نکند و اگر آنها را به حال دیگری برگردانم، هرآینه هلاک می‌شوند؛ و هیچ یک از بندگانم به من تقرب نجوید با عملی که نزد من محبوب‌تر باشد از آنچه بر او واجب کرده‌ام؛ و به درستی که به وسیله نافلة به من تقرب می‌جوید تا آنجا که من دوستش می‌دارم و چون دوستش دارم، آنگاه گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و

چشمش می‌شوم که با آن می‌بیند و زبانش می‌گردد که با آن سخن می‌گوید و دستش می‌شوم که به آن می‌گیرد. اگر بخواندم، اجابتش می‌کنم و اگر خواهشی از من کند، به او می‌دهم.

۳-۱- حدیث قرب نوافل در منابع حدیثی

حدیث قرب نوافل در منابع قدیمی حدیثی شیعی و اهل تسنن وجود دارد. البته گاهی با اختلاف جزئی آمده است. مآخذ این حدیث به ترتیب قدمت به این شرح است:

۱- در کتاب «المصنف» نوشته عبدالرزاق صنعانی این حدیث به عنوان حدیث مرسل از حسن بصری به این شکل آمده است: «أخبرنا معمر عن الحسن قال يقول الله: مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُجِبَّهُ فَأَكُونُ عَيْنِيهِ اللَّتَيْنِ يَبْصُرُ بِهِمَا وَآذَانِيهِ اللَّتَيْنِ يَسْمَعُ بِهِمَا وَيَدَيْهِ اللَّتَيْنِ يَبْطِشُ بِهِمَا وَرِجْلَيْهِ اللَّتَيْنِ يَمْشِي بِهِمَا فَإِذَا دَعَانِي أُجِبُّهُ وَإِذَا سَأَلَنِي أُعْطِيَهُ وَإِنْ اسْتَغْفَرَنِي غُفِرْتُ لَهُ» (صنعانی، بی تا، ۱۱: ۱۹۲).

۲- دومین کتابی که حدیث قرب نوافل را ذکر کرده است کتاب «المؤمن» نوشته حسین ابن سعید اهوازی در نیمه اول قرن سوم است. در این کتاب، حدیث قرب نوافل به شکل مرسل از صادقین (ع) ذکر شده است. با این تفاوت که حدیث امام باقر (ع) حدیثی قدسی بوده اما حدیث منقول از امام صادق (ع) طی نقلی درباره نزول جبریل بر پیامبر (ص) آمده است. دو حدیث کتاب المؤمن به این شکل است:

«عن أبي جعفر قال قال الله عز وجل من أهان لي ولياً فقد أَرُصد لمحاربتي و ما تقرب إلي عبد بمثل ما افترضت عليه و إنه ليتقرب إلي بالنافلة حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده التي يبطش بها و رجله التي يمشي بها إن دعاني أجبتة و إن سألتني أعطيتة و ما ترددت في شيء أنا فاعله كتددت في موت المؤمن يكره الموت و أنا أكره مساءته» (اهوازی، ۱۴۰۴ق، ۳۲).

«عن أبي عبد الله ع قال نزل جبرئيل على النبي ص فقال يا محمد إن ربك يقول من أهان عبدی المؤمن فقد استقبلنی بالمحاربة و ما تقرب إلي عبدی المؤمن بمثل أداء الفرائض و إنه ليتنفل لي حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده

التي يبطش بها و رجله التي يمشى بها و ما ترددت في شيء أنا فاعله كترددى في موت [فوت] عبدى المؤمن يكره الموت و أنا أكره مساءته و إن من المؤمنين من لا يسعه إلا الفقر و لو حولته إلى الغنى كان شرا له و منهم من لا يسعه إلا الغنى و لو حولته إلى الفقر لكان شرا له و إن عبدى ليسألنى قضاء الحاجة فأمنعه إياها لما هو خير له» (همان، ۳۲).

۳- سومین ماخذ حدیث قرب نوافل کتاب «صحیح» نوشته بخاری (م ۲۵۶ق) است وى چنین می نویسد: «حدثني محمد بن عثمان بن كرامة حدثنا خالد بن مخلد حدثنا سليمان بن بلال حدثني شريك بن عبد الله بن أبي نمر عن عطاء عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص): إن الله قال من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، و ما تقرب إلى عبدى بشيء أحب إلى مما افترضت عليه، و ما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذى يسمع به، و بصره الذى يبصر به، و يده التى يبطش بها، و رجله التى يمشى بها، و إن سألتى لأعطيته، و لئن استعذنى لأعيذته، و ما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددى عن نفس المؤمن يكره الموت، و أنا أكثر مساءته» (بخاری، بی تا، ۷: ۱۹۰).

۴- در کتاب «المحاسن» نوشته برقى (م ۲۷۴ق) حدیث مزبور به این شکل آمده است: «عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ حَمَادٍ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ اللَّهُ مَا تَحَبَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَحَبَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَّبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا إِذَا دَعَانِي أُجِبُّهُ وَ إِذَا سَأَلَنِي أُعْطِيهِ وَ مَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدْتُهُ فِي مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ» (برقى، ۱۳۷۱ش، ۱: ۲۹۲).

۵- ابو یعلیٰ موصلى (م ۳۰۷ق) نیز در مسند خود حدیث قرب نوافل را به این شکل آورده است: «حدثنا العباس بن الوليد حدثنا يوسف بن خالد عن عمر بن اسحاق أنه سمع عطاء بن يسار يحدث عن ميمونة زوج النبي (ص) ان رسول الله (ص) قال قال الله عز وجل من أذى لي ولياً فقد استحق محاربتى ما تقرب إلى عبد بمثل أداء فرائضى و إنهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوْفَلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أُحِبَّبْتُهُ كُنْتُ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ قَلْبَهُ الَّذِي يَعْقِلُ بِهِ إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيَهُ وَإِنْ دَعَانِي أُجِبُّهُ وَ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا

فَاعِلُهُ كَتَرَدْدِي عَنْ مَوْتِهِ وَ ذَاكَ أَنَّهُ يَكْرَهُهُ وَ أَنَا أَكْرَهُهُ مَسَاءَتَهُ» (موصلی، بی تا، ۱۲: ۵۲۰).

۶- کلینی (م ۳۲۹ق) در کتاب «الکافی»، این حدیث را با دو متن از صادقین (ع) به نقل از پیامبر اکرم (ص) ذکر کرده که از این قرار است:

«عِدَّةٌ مِنْ أَضْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْقَمَّاطِ عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ ص قَالَ يَا رَبِّ مَا حَالُ الْمُؤْمِنِ عِنْدَكَ قَالَ يَا مُحَمَّدُ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَ أَنَا أُسْرِعُ شَيْءٌ إِلَى نُصْرَةٍ أَوْ لِيَانِي وَ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدْدِي عَنْ وَفَاةِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُهُ الْمَوْتُ وَ أَكْرَهُهُ مَسَاءَتُهُ وَ إِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يَضِلُّهُ إِلَّا الْعِنَى وَ لَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَهَلَكَ وَ إِنَّ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ مَنْ لَا يَضِلُّهُ إِلَّا الْفَقْرُ وَ لَوْ صَرَفْتُهُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَهَلَكَ وَ مَا يَتَقَرَّبُ إِلَى عَبْدٍ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعْتُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَنْطِشُ بِهَا إِذَا دَعَانِي أَوْ أَجَبْتُهُ وَ إِنَّ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۳۵۲).

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى وَ أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ جَمِيعًا عَنِ ابْنِ فَضَالٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ حَمَادِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرَصَدَ لِمُحَارَبَتِي وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمِعْتُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَنْطِشُ بِهَا إِذَا دَعَانِي أَوْ أَجَبْتُهُ وَ إِنَّ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَ مَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدْدِي عَنْ مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُهُ الْمَوْتُ وَ أَكْرَهُهُ مَسَاءَتُهُ» (همان، ۲: ۳۵۲).

۷- طبرانی (م ۳۶۰ق) نیز حدیث قرب نوافل را در کتاب «المعجم الکبیر» با ذکر این سند نقل نموده است: «حدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفَرِيَابِيُّ ثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ ثَنَا صَدَقَةُ بْنُ خَالِدِ ثَنَا عِثْمَانُ بْنُ أَبِي الْعَاتِكَةِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْقَاسِمِ عَنِ أَبِي أَمَامَةَ عَنِ النَّبِيِّ (ص) قَالَ اللَّهُ: مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْعَدَاوَةِ ابْنِ آدَمَ لَنْ تَدْرِكَ مَا عِنْدِي إِلَّا بِأَدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْكَ وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَحَبَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَكَوْنِ قَلْبُهُ الَّذِي يَعْقِلُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ فَإِذَا دَعَانِي أَوْ أَجَبْتُهُ وَإِذَا سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَ إِذَا اسْتَنْصَرَنِي نَصَرْتُهُ وَ أَحَبُّ عِبَادَةٍ

عبدی الی النصیحة» (طبرانی، بی تا، ۸: ۲۲۲).

۸- شیخ صدوق (م ۳۸۶ق) در کتاب «التوحید» حدیث مزبور را چنین آورده است: «أَجْبَرَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ طَاهِرٌ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يُونُسَ بْنِ حَيَوَةَ الْفَقِيهَةِ بِبَلْخِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْهَرَوِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُهَاجِرٍ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ خَالِدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ يَحْيَى الْحَنِينِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَنَسِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَنْ أَهَانَ وَلِيًّا لِي فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ وَمَا تَرَدَّدْتُ فِي شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ مِثْلَ مَا تَرَدَّدْتُ فِي قَبْضِ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَ أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ وَلَا يَدُّ لَهُ مِنْهُ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِمِثْلِ أَدَاءٍ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَنَفَّلُ لِي حَتَّى أُحِبَّهُ وَمَتَى أُحِبَّهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصْرًا وَيَدًا وَمُؤِيدًا إِنْ دَعَانِي أُحِبُّهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ يَرِيدُ الْبَابَ مِنَ الْعِبَادَةِ فَأَكْفُهُ عَنْهُ لئَلَّا يَدْخُلَهُ عُجْبٌ فَيُفْسِدَهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالْفَقْرِ وَكَوْ أَعْيَبُهُ لَأُفْسِدَهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالْعِنَاءِ وَكَوْ أَفْقَرُهُ لَأُفْسِدَهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالسُّقْمِ وَكَوْ صَحَّحْتُ جِسْمَهُ لَأُفْسِدَهُ ذَلِكَ وَإِنْ مِنْ عِبَادِي الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالصَّحَّةِ وَكَوْ أَشَقَمْتُهُ لَأُفْسِدَهُ ذَلِكَ إِنْ أَدْبُرْتُ عِبَادِي لِعِلْمِي بِقُلُوبِهِمْ فَأَنْتَى عَلَيْهِمْ حَبِيرٌ» (صدوق، ۱۳۹۸ش، ۳۹۹).

با ملاحظه شواهد فوق و ذکر این حدیث در منابع متعدد می توان گفت که حدیث

قرب نوافل از نظر ماخذ، اعتبار بالایی دارد.

۳-۲- حدیث قرب نوافل در منابع تفسیری

۱- فیروزآبادی (م ۸۱۷ق) در تفسیر «بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز» حدیث قرب نوافل را در ذیل تفسیر آیه «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً» (انبیاء / ۷۲) به این شکل آورده است: «قال الله تعالى لا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه و بصره» (فیروزآبادی، ۱۴۱۶، ۵: ۱۰۹).

۲- حقی برسوی (م ۱۱۳۷ق) در تفسیر روح البیان حدیث قرب نوافل قدری متفاوت آورده است: «و فی الحدیث القدسی ما تقرب عبد الی بمثل أداء ما افترضت علیه و انه لیتقرب الی بعد ذلك بالنوافل حتی أحبه و المراد بالنوافل نوافل الصلوات و غیرها و منها

سلوک الصوفیة فانه يتقرب به السالك الى الله بأزالة الحجب المانع عن النظر الى وجه الله الكريم» (حقی برسوی، ۱۳۷۱ق، ۹: ۱۴۱).

۳- آلوسی (۱۲۷۰ق) در تفسیر «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی» حدیث قرب نوافل را با تفاوت‌هایی به این شکل ذکر نموده است: «إذا تقرب العبد بها إلى ربه أحبه فإذا أحبه كان سمعه و بصره فإذا كان الحق بصر مثل هذا العبد رآه و أدركه بصره لأن بصره الحق فما أدركه إلا به لا بنفسه و ما ثم ملك يتقرب إلى الله تعالى بنافلة بل هم في الفرائض و فرائضهم قد استغرقت أنفاسهم فلا نفل عندهم فليس لهم مقام ينتج أن يكون الحق بصرهم حتى يدركوه به فهم عبيد اضطرار و نحن عبيد اضطرار من فرائضنا و عبيد اختيار من نوافلنا إلى آخر» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۴: ۲۴۳).

۴- آیت الله جعفر سبحانی در تفسیر «مفاهیم القرآن» حدیث مزبور را به نقل از اصول کافی به این شکل آورده است: «ما تقرب إلى عبد بشيء أحب إلى مما افترضت عليه، و انه ليتقرب إلى بالنافلة حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و لسانه الذي ينطق به، و يده التي يبسط بها» (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۹۵).

۵- یعقوب جعفری از مفسران معاصر نیز حدیث قرب نوافل در ذیل بحث «معجزه و کرامت و ارهاص» آورده است. ایشان ابتدا بحث کرامت و وقوع آن برای اولیا و صالحان از بندگان خدا را مطرح کرده و می‌گویند کراماتی که از اولیای خدا سر می‌زند، در اثر ایمان و تقوا و مداومت در انجام فرائض و نوافل است که بنده را به مقام قرب الهی می‌رساند و او را محبوب خدا می‌کند و چون انسانی به این مقام رسید چشم و گوش و دست و پای او کارهای خدایی می‌کند. سپس حدیث قرب نوافل را به این شکل ذکر می‌کند: «قال رسول الله (ص) ان الله قال: ... ما تقرب الى عبد بشيء أحب الى بما افترضته عليه و انه ليتقرب الى بالنافلة حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و لسانه الذي ينطق به و يده التي يبسط بها» پیامبر خدا فرمود: خداوند می‌فرماید: هیچ بنده‌ای با چیزی بر من نزدیک نشده که محبوب‌تر از اعمالی باشد که بر او واجب کرده‌ام و همانا او با مستحبات بر من نزدیک می‌شود تا آنجا که او را دوست می‌دارم و چون او را دوست داشته باشم گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشم او می‌شوم که با آن می‌بیند

و زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید و دست او می‌شوم که با آن کار انجام می‌دهد (جعفری، ۱۳۷۶ش، ۳، ۳۰۱).

۳-۳- حدیث قرب نوافل در منابع عرفانی

۱- ابو حامد محمد غزالی (م ۵۰۵ق) در کتاب احیاء علوم الدین در توضیح حدیث قرب نوافل آورده است که خداوند متعال حجاب از دل بنده بردارد تا به دل او را بیند، و او را از نزدیک خود ممکن گرداند، و ارادت او در ازل آن بود که باطن او از حلول غیر پاک گرداند و او را از علایق و عوایق که میان او و مولایش حایل باشد فارغ و خالی سازد، تا به حدی که جز بحق و از حق نشنود، و نبیند جز بحق، و نگوید جز بحق. چنانچه پیامبر (ص) از حق حکایت کرده است که لا یزال العبد یتقرب إلی بالتّوافل حتّی احبّه فیذا أحبّته فأکون سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر و لسانه الذی به ینطق. پس دوستی او کسی را که دوست دارد ازلی باشد هر گاه به ارادت ازلی، که موجب تمکین سلوک این بنده است در راه قرب، اضافه کرده شود، و چون به فعل او، که برداشتن حجاب است از دل بنده، اضافه کرده آید. پس او حادث بود که به حدوث سببی که مقتضی آن باشد حادث شود. چنان که گفت سبحانه و تعالی: همیشه بنده به نوافل به من تقرب نماید تا وی را دوست گیرم. پس تقرب آن به نفل‌ها سبب صفای باطن او باشد، و برخاستن پرده از دل او، و رسیدن او به درجه قرب پروردگار. و آن همه فعل خدای است و لطف او در حق بنده. و معنی دوستی او بنده را این است (غزالی، ۱۳۸۶ش، ۴: ۵۶۸).

۲- فرید الدین عطار نیشابوری (م ۶۲۷ق) در «تذکره الاولیاء» در ذکر ابوالقاسم نصرآبادی بدون اشاره مستقیم به حدیث قرب نوافل آن را در قالب نثر مسجع به این شکل آورده است: «حق تعالی غیور است، و از غیرت اوست که به او راه نیست مگر بدو. و گفت اشیا که دلالت می‌کنند از او می‌کنند، که بر او هیچ دلیل نیست جز او. و گفت: به متابعت سنت معرفت توان یافت و به ادای فرایض قربت حق تعالی و به مواظبت بر نوافل محبت». و گفت: هر که را ادب نفس نباشد، او به ادب دل نتواند رسید و هر که را ادب دل نبود، چگونه به ادب روح نتواند رسید. و هر که را ادب روح نبود چگونه به محل قرب حق تعالی تواند رسیدن. بل که او را چگونه ممکن بود که بساط حق تعالی جلّ و علا را تواند سپردن.

مگر کسی که او ادب یافته بود به فنون آداب و امین بود در سرّاً و علانیه» (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵م، ۲: ۳۱۶).

۳-مولوی (م ۶۷۲ق) در مثنوی معنوی حدیث مزبور را بدین شکل به نظم در آورده است:

من حواس و من رضا و خشم تو	گفته او را من زبان و چشم تو
سر تویی چه جای صاحب سر تویی	رو که بی‌یصر و بی‌تویی
من ترا باشم که کان الله له	چون شدی من کان لله از وله
هر چه گویم آفتاب روشنم	گه تویی گویم ترا گاهی منم

(مولوی، ۱۳۷۳ش، ۸۰)

و این بیت:

حق مرا شد سمع و ادراک و بصر	چون بمردم از حواس بو البشر
-----------------------------	----------------------------

(همان، ۱۲۸)

و نیز آورده است:

تا رهد از مدبریها مقبلش	چشم او من باشم و دست و دلش
-------------------------	----------------------------

(همان، ۴۹۵)

۴- سعید الدین فرغانی (م ۷۰۰ق) در کتاب «مشارق الدراری» به این حدیث پرداخته است. وی معتقد است روح بالغ به این مقام، از کلیه قیود موجب انحراف خلاص می‌شود و آثار وحدت و بساطت روح، متمیز از احکام نفس و کثرات لازم قوا و آلات تدبیری ظاهر می‌گردد و احکام هر یک از نفس و روح و سرّ متمیزاً از یک دیگر مشهود می‌شود و سالک در این مقام به مرتبه قرب نوافل می‌رسد و حق در این موطن، سمع و بصر عبد است (فرغانی، ۱۳۷۹ش، ۴۶).

۵- قیصری (م ۷۵۱ق) در شرح فصوص الحکم آورده است که بلوغ به مقام قرب نوافل خود مقامی عظیم است، و مظهریت تجلیات آسمانی و قرب نوافل در بسیاری از اولیا همراه با ظهور شیطان نفس نیست. در برخی نیز، از ناحیه توجه به حق، در خیال آنان نیز این توجه مطلقاً بروز ندارد، و به ندرت، از ناحیه ظهور تجلی آسماء مخصوص که منشأ آن

استعداد ذاتی است، مترنم به سبحانی ما أعظم شأنی و و ارفع بلطفک إنی من البین می‌شوند، و بسا که بین تلوین و تمکین گرفتار آیند (قیصری، ۱۳۷۵ش، ۱۶).

۶- سید محمد حسین تهرانی نیز در کتاب «الله شناسی» به این حدیث پرداخته است. از نظر ایشان این حدیث، روایت بسیار مهمی است هم از جهت متن و دلالت آن، و هم از جهت سند و طریق روایت آن. ایشان از میرزا جواد آقا ملکی تبریزی، در کتاب «لقاء الله» نقل می‌کند: این حدیث قدسی متفق علیه بین همه اهل اسلام است. ایشان سپس درباره مصادر این حدیث می‌گوید: اما از طریق شیعه: الشیخ الثقة الجلیل الاقدم أبی جعفر أحمد بن محمد ابن خالد البرقی که مقدم بر کلینی بوده و در سلسله مشایخ اجازات او قرار دارد، در کتاب «المحاسن» خود، از أحمد بن أبی عبد الله برقی، از عبد الرحمن بن حماد، از حنان بن سدر، از أبی عبد الله علیه السلام روایت کرده است که قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: قَالَ اللَّهُ: مَا تَحَبَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ. وَ إِنَّهُ لَيَتَحَبَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ. فَإِذَا أُحِبَّهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَ بَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ، وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا (تهرانی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۷۹).

۳-۴- جمع بندی حدیث قرب نوافل

حدیث قُرْب نَوَافِل حدیث قدسی است که خداوند متعال در معراج خطاب به پیامبر(ص) فرمود. این حدیث از جایگاه مؤمن نزد خداوند متعال و تقرب انسان به خدا به وسیله انجام دادن واجبات و مستحبات سخن گفته است. در این حدیث بی حرمتی به ولی خدا به منزله جنگ با خدا ذکر شده و خداوند از شتاب برای یاری ولی خود سخن به میان آورده است. طبق بند دیگری از این حدیث بنده مؤمن به وسیله انجام نوافل به خدا تقرب پیدا می‌کند و خدا گوش و چشم او می‌شود.

عارفان مسلمان این حدیث را به‌عنوان مستندی برای مباحث عرفانی خود مورد توجه قرار داده‌اند. ابن عربی، الفاظ حدیث قرب نوافل را حقیقی تلقی کرده و آن را شاهی بر نظریه وحدت وجود دانسته است (ابن عربی، بی تا، ۲: ۳۲۲). از نظر وی منظور از اینکه خدا چشم و گوش بنده مؤمن می‌شود، فنای انسان در صفات حق است (قیصری، ۱۳۷۵ش، ۳۵).

در مقابل برخی از فقها و محدثان، الفاظ این حدیث را کنایه و مجاز می‌دانند و بر این باورند که باید الفاظ حدیث را به گونه‌ای تفسیر کرد که به وحدت وجود، حلول و فنا منجر نشود. این گروه وجوه مختلفی برای عبارت مورد بحث حدیث بیان کرده‌اند. از جمله شیخ حر عاملی این وجوه را به عنوان وجوه صحیح معنای آن، برشمرده است. ۱- امداد الهی به مؤمن برای انجام دادن کارها تنها برای رضای خدا ۲- امداد خدا به مؤمن همچون کمک اعضا و جوارحش به او ۳- عزیز شدن خدا نزد مؤمن همچون اعضا و جوارح او ۴- تکیه مؤمن تنها به خدا ۵- نزدیکی خدا به مؤمن (حرعاملی، ۱۳۸۰ش، ۸۱-۸۲).

علامه مجلسی ضمن توضیح یک نقل از این حدیث با تأکید بر این که آنچه مایه تقرب بنده به خدا می‌شود در درجه اول، انجام دادن تکالیف است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۷۲: ۱۵۵). در توضیح دیگری برای همین حدیث ضمن نفی برداشت‌های دیگر چهار وجه بیان می‌کند، از جمله این که بنده از فرط تَخَلُّق به اخلاق الهی، جز به آنچه خدا دوست می‌دارد نمی‌نگرد، یا این که خدا در نظر بنده، محبوب‌تر از قوای شنوایی و بینایی‌اش می‌گردد، یا این که خدا نور چشم و نیروی دست و پا و زبان بنده می‌شود، و از همه مهم‌تر این که عبد بر اثر شکستن هوی و هوس خویش و ترجیح خواست‌های الهی بر خواست‌های شخصی‌اش، چنان می‌شود که سراسر وجود او تحت تصرف الهی درمی‌آید و خدا تدبیر نفس و بدن و قلب و عقل و جوارح او را به دست می‌گیرد (همان، ۸۴: ۳۱۳).

۴- تحلیل کمی سیر تاریخی حدیث «قرب نوافل»

۴-۱- آثار قرن سوم تا پنجم هجری

در آثار عرفانی قرن سوم تا پنجم هجری قمری در کتب «جواهر التصوف»، «رسائل الجنید»، «ختم الاولیاء» و «کیفیه السلوک»، «اللمع»، «قوت القلوب»، «مجموعه آثار سلمی»، «حلیه الاولیاء»، «شرح التعرف»، «شرح أسماء الله»، «کشف المحجوب» این حدیث ذکر شده است. تنها اثری که در این دوره به حدیث مزبور پرداخته است کتاب «طبقات الصوفیه» است.

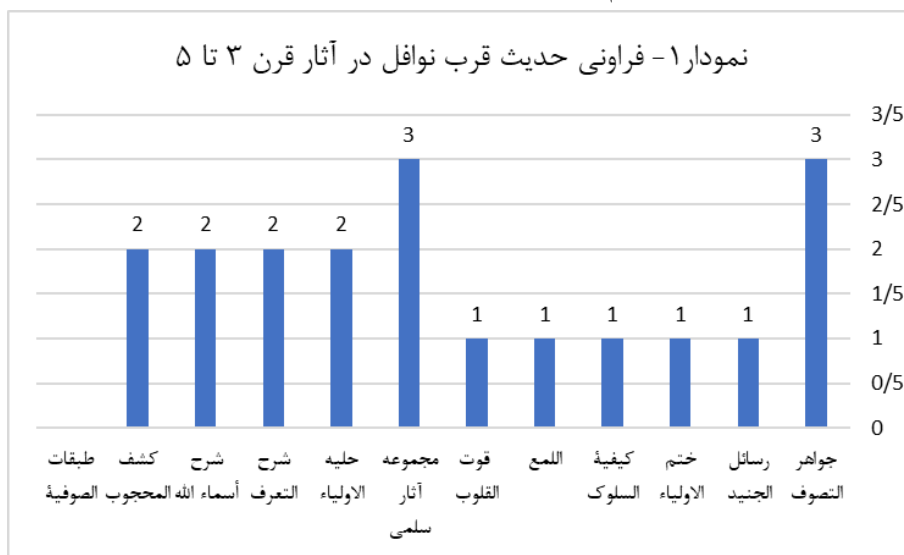
در بین ۱۲ اثر عرفانی قرن ۳ تا ۵، در ۱۱ اثر به این حدیث اشاره شده است.

در مجموع، اهل عرفان در این دوره ۱۹ بار به این حدیث پرداخته‌اند.

به طور متوسط در این دوره هر اثر ۱/۷ بار این حدیث ذکر شده است. بیشترین تعداد ذکر حدیث در این دوره ۳ مورد در «جواهر التصوف» و «مجموعه آثار سلمی» است.

در ۱ اثر به این حدیث اشاره ای نشده است. در ۵ اثر نیز تنها یک بار آمده است. بر اساس قدمت زمانی اولین اثر عرفانی که به این حدیث پرداخته است «جواهر التصوف» یحیی بن معاذ (م ۲۵۸ ق) است. آخرین اثر نیز «کشف المحجوب» هجویری است.

در بین ۷ مقطع تاریخی که حدیث قرب نوافل بررسی شده این حدیث در قرن ۳ تا ۵ از نظر تعداد تکرار در رتبه دوم قرار دارد.



۴-۲- آثار قرن ششم هجری

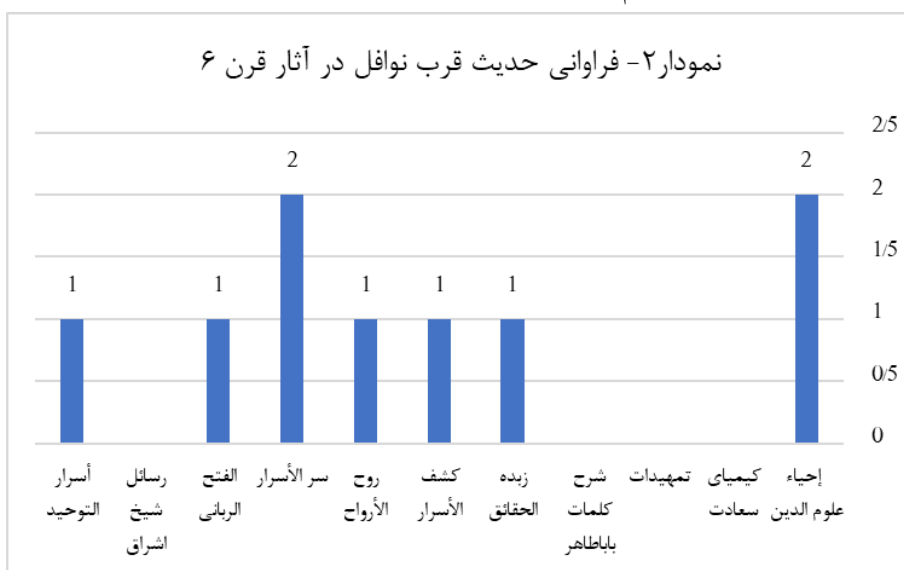
در آثار عرفانی قرن ششم هجری قمری، کتب «احیاء علوم الدین»، «زبد الحقائق»، «کشف الاسرار»، «روح الارواح»، «سراسر»، «الفتح الربانی» و «اسرار التوحید» این حدیث را ذکر نموده‌اند.

در بین ۱۱ اثر عرفانی قرن ۶، در ۷ اثر به این حدیث اشاره شده است. در مجموع، اهل عرفان در این دوره ۹ بار به این حدیث پرداخته‌اند.

به طور متوسط در این دوره هر اثر ۰/۸ بار این حدیث را ذکر کرده است. بیشترین تعداد ذکر حدیث در این دوره ۲ مورد در «احیاء علوم الدین» و «سرالاسرار» است.

در ۴ اثر به این حدیث اشاره ای نشده است. در ۵ اثر نیز تنها یک بار آمده است. بر اساس قدمت زمانی اولین اثر عرفانی این مقطع که به این حدیث پرداخته است «احیاء علوم الدین» غزالی (م ۵۰۵ق) است. آخرین اثر نیز «اسرار التوحید» ابن منور (م ۶۰۰ق) است.

در بین ۷ مقطع تاریخی که حدیث قرب نوافل بررسی شده این حدیث در قرن ۶ از نظر تعداد تکرار در رتبه ششم قرار دارد.



۳-۴- آثار قرن هفتم هجری

در آثار عرفانی قرن هفتم هجری قمری، کتب تفسیر عرائس البیان، مشرب الأرواح، تذکره الأولیاء، فصوص الحکم، الفتوحات المکیه، کتاب الحجب، منارات السائرين، مشارق الدراری، منتهی المدارک این حدیث را ذکر نموده‌اند.

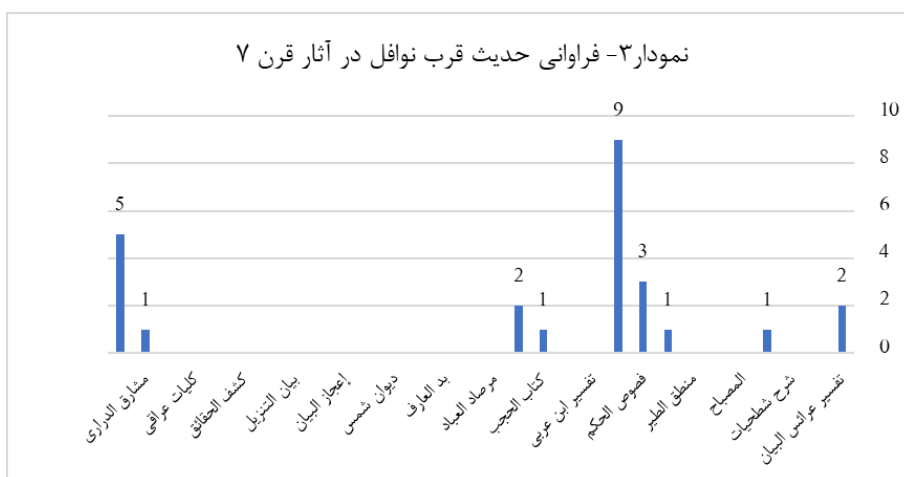
در بین ۳۰ اثر عرفانی قرن ۷، فقط در ۹ اثر به این حدیث اشاره شده است.

در مجموع، اهل عرفان در این دوره ۲۵ بار به این حدیث پرداخته‌اند.

به طور متوسط در این دوره هر اثر ۰/۸ بار این حدیث را ذکر کرده است. بیشترین تعداد ذکر حدیث در این دوره ۹ مورد در «فتوحات مکیه» ابن عربی (م ۶۳۸ق) است.

در ۲۱ اثر به این حدیث اشاره ای نشده است. در ۴ اثر نیز تنها یک بار آمده است. بر اساس قدمت زمانی اولین اثر عرفانی این مقطع که به این حدیث پرداخته است «تفسیر عرائس البیان» روزبهان بقلی (م ۶۰۶ق) است. آخرین اثر نیز «منتهی المدارک» فرغانی (م ۷۰۰ق) است.

در بین ۷ مقطع تاریخی که حدیث قرب نوافل بررسی شده این حدیث در قرن ۷ از نظر تعداد تکرار در رتبه اول قرار دارد.



۴-۴- آثار قرن هشتم هجری

در آثار عرفانی قرن هشتم هجری قمری، کتب حبه المحبه، انتها نامه، حق یقین، اصطلاحات صوفیه، رسائل کاشانی، مصنفات سمنانی، شرح فصوص الحکم، مدارج السالکین، آثار میر سید علی، مقدمات نص النصوص، جامع الأسرار، این حدیث را ذکر نموده‌اند.

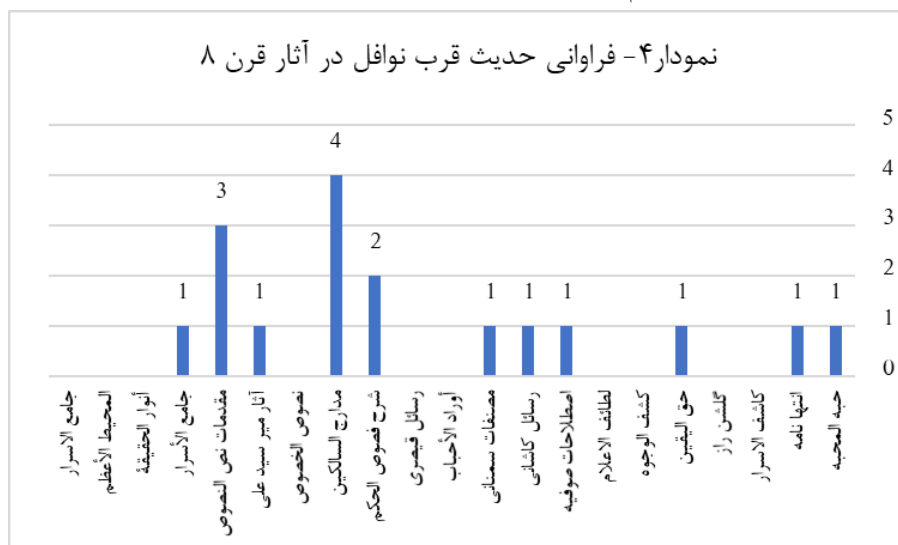
در بین ۲۱ اثر عرفانی قرن ۸، در ۱۱ اثر به این حدیث اشاره شده است.

در مجموع، اهل عرفان در این دوره ۱۷ بار به این حدیث پرداخته‌اند.

به طور متوسط در این دوره هر اثر ۰/۸ بار این حدیث را ذکر کرده است. بیشترین تعداد ذکر حدیث در این دوره ۴ مورد در تفسیر «مدارج السالکین» ابن قیم جوزی (م ۷۵۱ق) است.

در ۱۰ اثر به این حدیث اشاره ای نشده است. در ۸ اثر نیز تنها یک بار آمده است. بر اساس قدمت زمانی اولین اثر عرفانی این مقطع که به این حدیث پرداخته است «حبه المحبه» سکندری (م ۷۰۹ق) است. آخرین اثر نیز «جامع الاسرار» سیدحیدر آملی (م ۷۹۴ق) است.

در بین ۷ مقطع تاریخی که حدیث قرب نوافل بررسی شده این حدیث در قرن ۸ از نظر تعداد تکرار در رتبه دوم قرار دارد.



۴-۵- آثار قرن نهم هجری

در آثار عرفانی قرن نهم هجری قمری، کتب انسان الکامل، الکهف و الرقیم، ضوء اللمعات، ینبوع الاسرار، نقد النصوص این حدیث را ذکر نموده‌اند.

در بین ۱۱ اثر عرفانی قرن ۹، در ۵ اثر به این حدیث اشاره شده است.

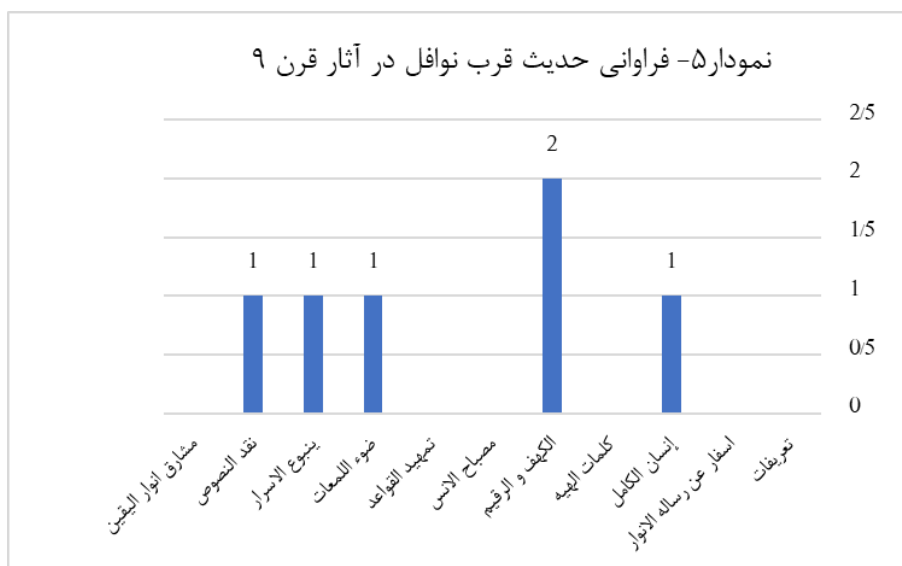
در مجموع، اهل عرفان در این دوره ۶ بار به این حدیث پرداخته‌اند.

به طور متوسط در این دوره هر اثر ۰/۵ بار این حدیث را ذکر کرده است.

بیشترین تعداد ذکر حدیث در این دوره ۲ مورد در «الکهف و الرقیم» عبد الکریم الجیلی (م ۸۳۲ق) است.

در ۵ اثر به این حدیث اشاره ای نشده است. در ۴ اثر نیز تنها یک بار آمده است. بر اساس قدمت زمانی اولین اثر عرفانی این مقطع که به این حدیث پرداخته است «انسان الکامل» عبد الکریم الجیلی (م ۸۳۲ق) است. آخرین اثر نیز «نقد النصوص» جامی (م ۸۹۸ق) است.

در بین ۷ مقطع تاریخی که حدیث قرب نوافل بررسی شده این حدیث در قرن ۹ از نظر تعداد تکرار در رتبه آخر قرار دارد.



۴-۶- آثار قرن دهم تا سیزدهم هجری

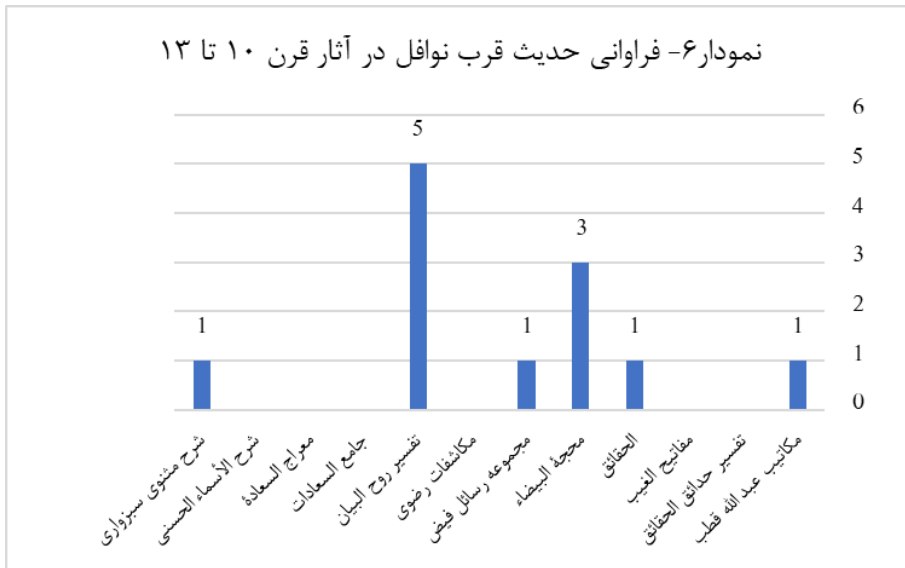
در آثار عرفانی قرن دهم تا سیزدهم هجری قمری، کتب مکاتیب عبد الله قطب، الحقائق، محجۀ البيضاء، مجموعه رسائل فیض، تفسیر روح البیان و شرح مثنوی سبزواری این حدیث را ذکر نموده‌اند.

در بین ۱۲ اثر عرفانی این مقطع، در ۶ اثر به این حدیث اشاره شده است. در مجموع، اهل عرفان در این دوره ۱۲ بار به این حدیث پرداخته‌اند. به طور متوسط در این دوره هر اثر ۱ بار این حدیث را ذکر کرده است.

بیشترین تعداد ذکر حدیث در این دوره ۵ مورد در تفسیر «روح البیان» حقی بروسوی (م ۱۳۸ق) است.

در ۶ اثر به این حدیث اشاره ای نشده است. در ۴ اثر نیز تنها یک بار آمده است. بر اساس قدمت زمانی اولین اثر عرفانی این مقطع که به این حدیث پرداخته است «مکاتیب» عبدالله قطب (م ۹۰۹ق) است. آخرین اثر نیز «شرح منثوی» حکیم سبزواری (م ۱۲۸۹ق) است.

در بین ۷ مقطع تاریخی که حدیث قرب نوافل بررسی شده این حدیث در قرن ۱۰ تا ۱۳ از نظر تعداد تکرار در رتبه ششم قرار دارد.



۴-۷- آثار قرن چهاردهم تا پانزدهم هجری

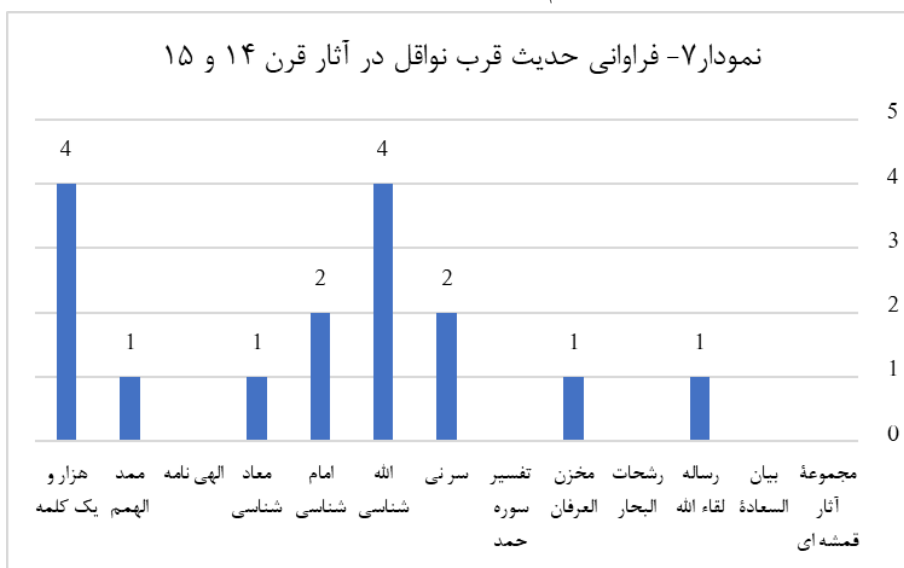
در آثار عرفانی قرن چهاردهم تا پانزدهم هجری قمری، کتب رساله لقاء الله، مخزن العرفان، سر نی، الله شناسی، امام شناسی، معاد شناسی، ممد الهمم و هزار و یک کلمه این حدیث را ذکر نموده‌اند.

در بین ۱۳ اثر عرفانی این مقطع، در ۸ اثر به این حدیث اشاره شده است. در مجموع، اهل عرفان در این دوره ۱۶ بار به این حدیث پرداخته‌اند. به طور متوسط در این دوره هر اثر ۱/۲ بار این حدیث را ذکر کرده است.

بیشترین تعداد ذکر حدیث در این دوره ۴ مورد در «الله شناسی» تهرانی (م ۱۴۱۶ق) و «هزار و یک کلمه» حسن زاده آملی است.

در ۵ اثر به این حدیث اشاره ای نشده است. در ۴ اثر نیز تنها یک بار آمده است. بر اساس قدمت زمانی اولین اثر عرفانی این مقطع که به این حدیث پرداخته است «رساله لقاء الله» ملکی تبریزی (م ۱۳۴۳ق) است. آخرین اثر نیز «هزار و یک کلمه» حسن زاده آملی است.

در بین ۱۱ مقطع تاریخی که حدیث قرب نوافل بررسی شده این حدیث در قرن ۱۴ تا ۱۵ از نظر تعداد تکرار در رتبه چهارم قرار دارد.



۵- جمع بندی تحلیل کمی حدیث

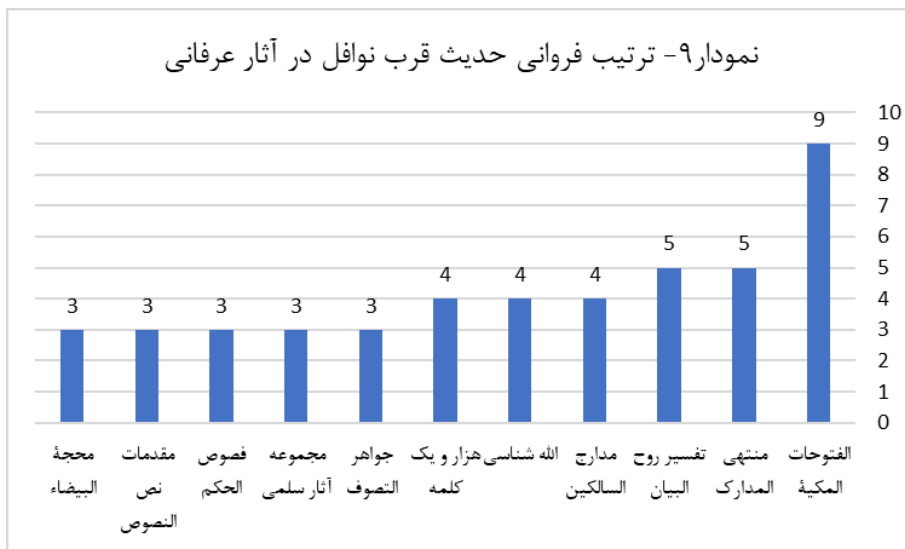
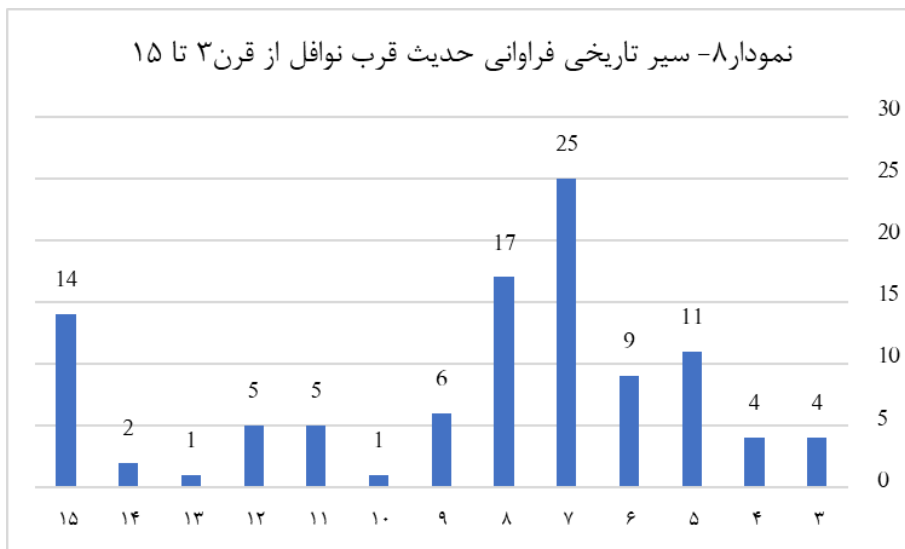
به لحاظ سیر تاریخی استفاده از حدیث «قرب نوافل» در نمونه بررسی شده بیشترین فراوانی حدیث در قرن هفتم هجری قمری با ۲۵ حدیث و کمترین فراوانی در قرن دهم و سیزدهم هجری قمری با یک حدیث است.

در بین ۱۱۰ اثر عرفانی در ۵۷ اثر به این حدیث اشاره شده است.

در مجموع در آثار بررسی شده ۱۰۴ بار به این حدیث پرداخته اند.

به طور متوسط در هر اثر ۰/۹۵ بار این حدیث ذکر شده است.

بیشترین تعداد ذکر حدیث ۹ مورد است که در کتاب «فتوحات مکیه» نوشته محیی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ق) آمده است. پس از آن کتب «منتهی المدارک» فرغانی (م ۷۰۰ق) و «تفسیر روح البیان» حقی بروسوی با ۵ تکرار قرار دارند. در ۵۳ اثر به این حدیث اشاره ای نشده است. در ۳۴ اثر نیز تنها یک بار آمده است.



نتیجه گیری

با پردازش دقیق احادیث توجه به فراوانی و سیر تاریخی آن در منابع اسلامی می توان به اطلاعات مفیدی دست یافت و مقدمات ورود به سایر مباحث حدیثی را فراهم نمود. این مقاله از این روش برای فهم بهتر حدیث «قرب نوافل» استفاده نموده است. نتایج تحقیق حاکی از آن است که این حدیث در مقاطع مختلف تاریخی مورد استفاده عارفان مسلمان قرار گرفته است. بررسی منابع حدیثی نیز حاکی از آن بود که این حدیث در منابع اسلامی دارای اعتبار و سابقه بوده و بسیاری از علمای مسلمان بدان پرداخته‌اند.

نتایج تحقیق نشان می‌دهد عالمان و محدثان نظیر شیخ کلینی و شیخ صدوق و نیز برخی عارفان مسلمان نظیر سیدحیدر آملی و ملاحادی سبزواری که خود در علوم حدیثی نیز صاحب نظر هستند به این حدیث استناد نموده‌اند. این مطلب به اعتبار حدیث کمک شایانی می‌کند.

بر اساس تحلیل کمی حدیث قرب نوافل نتایج زیر به دست آمد:

به لحاظ سیر تاریخی استفاده از حدیث «قرب نوافل» در نمونه بررسی شده بیشترین فراوانی حدیث در قرن هفتم هجری قمری با ۲۵ تکرار و کمترین فراوانی در قرن ۱۰ و ۱۳ هجری قمری با یک بار ذکر حدیث است.

در بین ۱۱۰ اثر عرفانی در ۵۷ اثر به این حدیث اشاره شده است. در مجموع ۱۰۴ بار این حدیث ذکر شده است. یعنی به طور متوسط در هر اثر ۰/۹۵ بار آمده است. بیشترین تعداد ذکر حدیث در کتاب «فتوحات مکیه» آمده است. در ۵۳ اثر به این حدیث اشاره ای نشده است. در ۳۴ اثر نیز تنها یک بار آمده است.

با توجه به فراوانی کمی این حدیث در طول تاریخ و ذکر این نکته که عارفان مسلمان به سند حدیث بی‌اهمیت نبوده‌اند می‌توان رابطه مستقیمی بین معتبر بودن حدیث قرب نوافل با کثرت استفاده از آن در منابع عرفانی در نظر گرفت.

فهرست منابع

الف) کتاب

۱. قرآن کریم
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق)، *عوالی اللتالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم، دار سید الشهداء للنشر.
۳. ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۲ق)، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. ----- (بی تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار الصادر.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
۶. اسفراینی، نور الدین عبد الرحمن (۱۳۵۸ش)، *کاشف الأسرار*، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
۷. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۸. آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ق)، *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، قم، نور علی نور.
۹. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰ش)، *مبانی و فلسفه عرفان نظری*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰. اهوازی، حسین بن سعید (۱۴۰۴ق)، *المؤمن*، قم، انتشارات مدرسه امام مهدی (عج).
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا)، *الجامع الصحیح*، بیروت، دارالفکر.
۱۲. تهرانی، سید محمد حسین (۱۴۲۶ق)، *الله شناسی*، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی.
۱۳. جعفری، یعقوب (۱۳۷۶ش)، *تفسیر کوثر*، قم، موسسه انتشارات هجرت.
۱۴. حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲ق)، *مشارق أنوار الیقین فی أسرار أمیر المؤمنین علیه السلام*، بیروت، اعلمی.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۰ش)، *الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیة* (کلیات حدیث قدسی)، تهران، انتشارات دهقان.

۱۶. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی (۱۱۳۷ق)، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر.
۱۷. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۱ق)، مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ چهارم.
۱۸. سمعانی، احمد (۱۳۸۴ش)، روح الأرواح فی شرح أسماء الملك الفتحاح، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. سمنانی، علاء الدوله (۱۳۸۳ش)، مصنفات فارسی سمنانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۳۷۷ش)، شرح مصباح الشریعة، ترجمه عبد الرزاق گیلانی، تهران، پیام حق.
۲۱. شیخ بهایی، محمد بن حسین (۱۳۸۴ش)، منهاج النجاح فی ترجمة مفتاح الفلاح، تهران، حکمت.
۲۲. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، نشر اسلامی.
۲۳. صنعانی، عبد الرزاق (بی تا)، المصنّف، بیروت، المجلس العلمی.
۲۴. طبرانی، سلیمان بن احمد (بی تا)، المعجم الكبير، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۵. طبری آملی، عماد الدین ابی جعفر (۱۳۷۶ش)، کامل بهایی، قم، مؤسسه طبع و نشر.
۲۶. عطار نیشابوری، فرید الدین (۱۹۰۵م)، تذکره الأولیاء، لیدن، مطبعة لیدن.
۲۷. غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۸۶ش)، احياء علوم الدين، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
۲۸. فرغانی، سعید الدین (۱۳۷۹ش)، مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۹. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۱ش)، احادیث معنوی، تهران، امیر کبیر.
۳۰. فضلی، علی (۱۳۸۴ش)، «ساختار عرفان اسلامی»، معارف عقلی، پیش شماره ۱.
۳۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۶ق)، بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، قاهره، وزارة الاوقاف المجلس الاعلی للثئون الاسلامیة.
۳۲. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۴۲ش)، کلمات مکنونه، تحقیق، عزیزالله عطاردی، تهران، فراهانی.

۳۳. قیصری، داود (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۴. ----- (۱۳۸۱ش)، رسائل قیصری، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، اسلامیه.

۳۶. گنابادی، محمد بن حیدر سلطان علی شاه (۱۴۰۸ق)، بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت، اعلمی.

۳۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامية.

۳۹. موصلی، ابو یعلی احمد بن علی (بی تا)، المسند، دمشق، دار المأمون.

۴۰. مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۸۶ش)، فیہ ما فیہ، تهران، انتشارات نگاه.

۴۱. مولوی بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۷۳ش)، مثنوی معنوی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۴۲. میبیدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، کشف الاسرار و عدة الأبرار، تهران، امیر کبیر.

۴۳. نسفی، عزیز الدین (۱۳۷۹ش)، بیان التنزیل، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

ب) لوح فشرده

۱- مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (۱۳۶۸ش). عرفان ۳، قم، نور.

چکیده مقالات به انگلیسی

Quantitative and qualitative analysis of the hadith Ghorb Nawafil from the perspective of Muslim mystics

*Jalal Yousefi Enayat
Ali Hossein Ehteshami
Mohammad Reza Fereydoni*

Abstract

Acquiring quantitative and qualitative information from hadiths helps to understand the hadith principles of Islamic scholars. Various Islamic sects have paid special attention to the hadiths of the infallibles. Mystics, among others, have dealt with this issue and in their works, referring to the hadiths of the Infallibles (AS), they have based their principles on this basis. They have their own principles in dealing with hadith. The difference of their basis with the scholars of hadith has caused mystics to be sometimes attributed to forgery and distortion of hadiths. It seems that the frequent analysis of the hadiths of the mystics with accurate scientific methods paves the way for understanding their principles and rules in the face of the hadiths. This research has examined the frequency of the hadith "Ghorb Nawafil" in 110 mystical sources. An attempt has been made to analyze the history of use and frequency of this hadith quantitatively and qualitatively using modern scientific methods. The findings of the research show that this hadith has been considered by mystics in different historical periods. This information can be helpful in examining the authenticity of the hadith document near Nawafil.

Keywords

Understanding Hadith, Hadith Studies, Islamic Mysticism, Ghorb Nawafil.

Analysisi Abu Saeed Abolkhair and Abolghasem Ghoshiri's view on the components of mystical education

Keyhan Kohandel

Samira Rostami

Seyed Mohsen Sajedi Rad

Abstract

Abu Sa'id Abu al-Khair and Abu al-Qasim al-Qashiri are both elders of the sect who have spent many years of their lives refining and educating seekers. This research in a library method and descriptive-analytical method intends to evaluate the components of mystical education such as old age, remembrance, listening, sincerity, generosity and patience in the educational method of Abu Saeed Abu al-Khair and Abolghasem Qashiri based on the books of Asrar al-Tawhid and Risaleh. Arrange for conduct. The findings of the research show that from the point of view of these two mystics, the seeker should first have the limit of moral and educational quorum and then choose the aging path that is adorned with the attributes of piety, generosity and humility. Both mystics have accepted dhikr as one of the etiquettes of conduct and have considered its types and etiquettes; however, in Qushiri mystical rites, this seems more difficult. Abu Sa'id considers hearing to be one of the principles of his mystical education and it is the food of the soul; But Qashiri does not have a positive view of hearing. Abu Sa'id and Abu al-Qasim al-Qashiri consider sincerity and avoiding hypocrisy as conditions for conduct. Abu Sa'id considers sincerity as a secret and a joke of Altaf al-Haqq, and with a language mixed with humor, shows the nature of hypocrisy that destroys human originality and individual and social calamities. Qashiri also often expresses the importance of sincerity in the language of mystics or in the form of anecdotes indirectly. Abu Saeed and Abu al-Qasim Qashiri consider the forgiveness of the sheikh and the disciple important in mystical education; In particular, in most of the stories of Asrar al-Tawhid, there is talk of Abu Sa'id's forgiveness, and he should be called Sheikh Sakha, and Qashiri enumerates for forgiveness, types such as generosity in body, reward and wealth. Finally, Abu Sa'id and Abu al-Qasim al-Qashiri consider patience to be necessary in the face of the sheikh, the orders and prohibitions of the sheikh, and the misfortunes of the path of conduct, and teach patience to their followers and those around them through their behavior such as patience and gratitude for the death of a child.

Keywords

Abol-Ghaseme Ghoshairi, Abol-saeed Abel-kheir, Mystical education, Fifth century.

Critique of the components of jurisprudential management

Ali Fakoor

Mohammad Torabi

Ali Shirkhani

Abstract

Dr. Soroush is one of the theorists of the contemporary period who has raised several problems from the impossibility and contradiction of jurisprudential management to the pests of the operation of such management. He states that the main goal of religion is the Hereafter and accordingly does not consider religion to have a plan for the affairs of the world, especially the government and the general management of society. Of course, jurisprudence as a part of religion has social rules related to the world, but Dr. Soroush, stating that firstly the work of jurisprudence is only to express the ruling and not planning and management and secondly the rules of minority jurisprudence are limited to eliminating hostilities and worship. , Does not consider this part of religion, like the whole religion, to be useful for managing worldly affairs. On the other hand, he considers this worldliness to be one of the shortcomings of jurisprudence in the management of the religious community and does not necessarily consider the government and the jurisprudential community to be religious and moral. He has concluded from the worldliness, the purpose of the transcendence and minority of jurisprudence, the transcendence and continuity of jurisprudence, then they consider the permanent knowledge of jurisprudence due to being based on secret materials as another plague of jurisprudential rule in addition to the principle The fact that jurisprudence is based on secret materials also causes the inefficiency of jurisprudence in society. He also considers the central task of jurisprudence to be contrary to human rights and does not consider the task-oriented jurisprudential government to be democratic.

The present research, due to the necessity of answering such doubts and problems, explains and criticizes their opinions in a rational and philosophical way.

Keywords

Jurisprudence, management, jurisprudential management, rule of jurists.

The argument from particularization for God's existence in Twelver Shī'ism kalām

Hamid Ataei Nazari

Abstract

Among classical arguments for God's existence in Islamic theology is The argument from particularization which is also called "the proof of possibility of attributes" and "proof of particularization". The gist of the argument is that since all bodies share in corporeality yet differ in various attributes, there must be some cause for the particularization of the attributes of bodies. the cause must be an eternal agent who is not a body. Different versions of the argument presented by Twelver Shī'ī theologians in various schools caused important and considerable evolution in the history of the argument. Such evolution in Twelver Shī'ism kalām has not been the subject of researches so far. In the present paper, having discussed different versions of the argument in Twelver Shī'ism kalām from the 6th/12th to 11th/17th centuries, illustrated changes and the evolution of the argument in the period. It shows that there are four different versions of The argument from particularization for God's existence in the Twelver Shī'ism kalām, which are rather distinct in the premises and conclusion. The argument from particularization has not been received much attention from Twelver Shī'ī theologians, probably due to some fundamental flaws in it, including its disability to prove God as a necessary existent (wājib al-wujūd).

Keywords

The argument from particularization, particularization, proof of God's existence, Twelver Shī'ism kalām, al-Ḥimmaṣī al-Rāzī.

Reflections on the nature and necessity of practical words

Abdul Rahim Soleimani Behbahani

Abstract

Practical terminology is a nascent and somewhat ambiguous term, with at least three conceivable meanings: 1. Focusing on the doctrinal issues needed by today's generation and eliminating issues that have expired; 2. Strategies for the effectiveness of religious knowledge in individual and social life, 3. Methods of normalization of beliefs. The first meaning is not fundamentally different from theology in the conventional sense, and the relationship between the two is general and absolute, but applied theology in the second and third meanings has a distinct identity from common theology, and consists of a set of rules that The principles of those rules are derived from various sciences such as ethics, education, sociology and psychology. The present article, in addition to explaining the three meanings and their necessity and position, deals with the relationship between each of them with common theology.

Keywords

Applied Theology, Applied Knowledge, Norm, Knowledge, Belief.

Examining the opposition of disbelief and faith and truth and falsehood and their consequences based on allegorical similes of Quranic verses

*Abdolrahim Zareian Jahromi
Safdar Shaker
Ibrahim Zareifar*

Abstract

One of the important tools that can be used to convey concepts and content more accurately and quickly to people's minds is the use of proverbs, similes, allegories and so on. The Holy Quran has used tools such as using examples and allegorical similes in order to express guiding messages in a rhetorical and conceptual format. There are about 500 verses in the Holy Quran that have similes, allegories, allusions, metaphors and allegorical similes. This article intends to study and analyze the allegorical similes of the Holy Quran in the category of hypocrites and hypocrisy by adopting a descriptive-analytical method, after explaining the concept of allegorical simile and its Quranic function. What is certain is that from the beginning of the creation of Adam (pbuh) there has been a struggle between right and wrong to prove monotheism, vicariousness and denial of polytheism and apostasy, and there will be resurrection because one of the basic principles of the right is to fight against infidelity, polytheism and falsehood, and many verses in the Qur'an have been revealed in this regard. For this purpose, God has used an allegorical analogy in the Qur'an to associate this issue with human minds as much as possible. We have also included verses in this regard in this chapter of this treatise. Also, in the Qur'an, many verses have been mentioned about the condemnation of the disbelievers and the polytheists and what they worship, and he has given allegories, and even a complete surah called Al-Kafirun surah has been revealed and the Qur'an has given many allegories and similes for them. Although it has been expressed in discussions with various allegories, we have given an example of it here and followed by commentaries by commentators.

Keywords

Allegorical Simile, Opposition, Right, Wrong, Infidelity, Faith.

Conduct and Sharia

Reza Ramezani Gilani

Abstract

This research has been done with the aim of examining and analyzing Alvin Plantinga's perspective in the field of science and religion and resolving the alleged conflict between them by the method of library research and descriptive and content analysis. The importance of the relationship between science and religion has led to the entry of many scientists in this field, including "Alvin Carl Plantinga". Research findings show that the most important claims in the conflict between science and religion in the field of human creation, life Earth and Darwin's theory of evolution happened. According to Plantinga, these conflicts are not real and are a level that does not show a contradiction between them with a deeper look. This kind of thinking is also seen in some Muslim thinkers. Plantinga does not provide evidence from the Bible to resolve conflict, and his focus is on faith, believers, and theism. In some cases, his views on conflict resolution are inconsistent with Islamic texts, while he claims conflict resolution in all religions. Plantinga's view is also inconsistent with external realities. As a result, he has not offered a new and different way of resolving the conflict between science and religion than other thinkers in this field.

Keywords

Conduct intuition, sharia, fall of duty, path and truth.

Analysis of Alvin Plantinga's view on resolving the conflict between science and religion

*Hamid Rezania Shirazi
Gholam Ali Ehsani*

Abstract

This research has been done with the aim of examining and analyzing Alvin Plantinga's perspective in the field of science and religion and resolving the alleged conflict between them by the method of library research and descriptive and content analysis. The importance of the relationship between science and religion has led to the entry of many scientists in this field, including "Alvin Carl Plantinga". Research findings show that the most important claims in the conflict between science and religion in the field of human creation, life Earth and Darwin's theory of evolution happened. According to Plantinga, these conflicts are not real and are a level that does not show a contradiction between them with a deeper look. This kind of thinking is also seen in some Muslim thinkers. Plantinga does not provide evidence from the Bible to resolve conflict, and his focus is on faith, believers, and theism. In some cases, his views on conflict resolution are inconsistent with Islamic texts, while he claims conflict resolution in all religions. Plantinga's view is also inconsistent with external realities. As a result, he has not offered a new and different way of resolving the conflict between science and religion than other thinkers in this field.

Keywords

Plantinga, science, religion.

Investigating the possibility of delegating legislation to human beings in the Islamic government; Looking at the constitutional events

*Seyed Ibrahim Hosseini
Mohammad Javad Shafaghi*

Abstract

According to the Islamic view, the principle is based on the absence of individual guardianship over another, and the right of sovereignty belongs only to God, the Owner of the universe and the world above. And which principles legitimize it. This article uses a descriptive-analytical method and relies on library documents to explore the possibility of human legislation as an authority delegated by God. The elected hypothesis, in contrast to the rival hypothesis, which does not recognize such a right in principle and holds members of parliament solely responsible for planning matters, agreed with the view that, given the constitutional process and other theories, legislative authority It has been delegated to individuals in some areas, provided, of course, that they comply with or at least do not contradict Islamic norms.

Keywords

Delegation, law, legislation, constitution, Al-Faragh area.

The Relationship between Imamate and Khatamiyya in Imami Theology

Seyed Mahdi Hosseini

Abstract

One of the fundamental issues in Shiite beliefs is the relationship between Imamate and Khatamiyya; according to the Shiite view, not only is there no incompatibility between Imamate and Khatamiyya, but there is also a connection. The position of Imamate is alongside the position of prophethood, and the purpose of Khatamiyya will not be fulfilled except by Imamate. However, some Sunni scholars and religious intellectuals have criticized this connection. In this study, based on reliable and scholarly documents and with the help of the principle of Khatamiyya, we try to examine, evaluate and criticize the most important doubts raised about the affairs of the Infallible Imam in Shiite theology; including the Imam's relationship with the unseen world, legislative guardianship, the authority of the word and the religious authority of the Imams.

The criterion of prophecy is "receiving direct revelation from God" and "independent authority"; this is while the Shiites, on the one hand, consider their Imams to have authority based on the Prophet and through him, and on the other hand, they believe the acquisition of truths by the Imam indirectly through the legacy of the Prophet. By explaining the ambiguities and answering them, it becomes clear that the Shiite approach in interpreting the principle of Khatamiyya, which is reflected in the holy Qur'an, the Prophetic tradition and common sense, is the only approach that justifies Khatamiyya and causes the continuation of the divine mission and guardianship.

Key words

Imami Theology, Theological Principles, Prophecy, Khatamiyya, Imamate.

Traditional analysis on the actual role of Imam Zaman

Qasem Tarkhan

Abstract

Divine law is a forgotten topic that has no place in theological research, especially in studies of Corona virus and the post- Corona world. The present article has tried to answer this question by referring to religious texts and using the library method in collecting information and descriptive-analytical method in inferring the view and ijthad method in the functions and results and using divine laws, what is the role of Imam Zaman against Corona virus?

On the one hand, the world is governed according to the causal system, which is inseparable, and on the other hand, the Imam is in the series of ultimate and actual causes of the world. The role of general and specific blessing of Imam Zaman should also be seen in a network of divine traditions; That is, the Imam plays a role in this system. According to the same system, in repelling or eliminating calamity, material causes must be used first; However, the function of material objects in repelling or eliminating the cause of spiritual calamity is not permanent and comprehensive; Secondly; The influence of spiritual factors is realized in the form of conditional and absolute law, in the former of which the existence of a condition and in the latter of the existence of expediency are central, and the role of His Holiness must be seen in this form.

Keywords

Imam Zaman (AS), , Imam & holy soul, divine Laws, public calamity, spiritual causes, Corona virus.

What is death and its populist thinking with the focus on verse 78 of Surah Nisa

*Reyhaneh Imam Jomeh
Jafar Nekounam
Mehrdad Abbasi*

Abstract

Death is one of the most fundamental concerns facing human beings, has always been considered by scholars of the Qur'anic sciences, and every theorist has approached this issue from an angle according to epistemological sources. There is no doubt that this is obvious to all human beings, but what is death and what is basically what human beings can stand on, has always been a point of contention, and each school has issued instructions to its followers. In this article, we will deal with verse 78 of Surah Nisa, in a descriptive-analytical manner. This surah was revealed in Medina. Carefully in the verses of this surah and the issues raised in it, it can be said that this surah was revealed in the fourth and fifth year of the Hijrat. In this article, first the concept of death from the perspective of verse 78 of Surah Nisa is discussed and then other views on death. The narration related to verse 78 of Surah Nisa 'have been narrated and finally the citation able results have been presented.

Keywords

Death, universalism, verse 78 of Surah Nisa.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
11 th Year. No. 44, Winter 2022

ISSN: 1735-9899

License Holder : Saveh Islamic Azad University
(Islamic Teachings Department)
Managing Director : Mahmud Ghayum Zadeh
Chief Editor : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

Internal Manager: Jafar Sadri
Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh
Translator: Fariba Hashtrodi
Publisher: Saveh Islamic Azad University
Page Design: Ehsan Computer ,Qom
Logo & Cover Design: Mohammad Ehsani
Price: Rls 250 ,000

Address: Islamic Teachings Department ,Saveh Islamic Azad University ,
Felestine Square ,Saveh ,Iran.

Postal Code: 39187 **Postal Box:** 366

Tel: +98 (0)255 2244461 ,2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

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

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی