

بسم الله الرحمن الرحيم



فصلنامه علمی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

براساس نامه شماره ۳/۲۱۰۹۶۵ مورخ ۹۱/۱۱/۳ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و 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 دوازدهم / شماره سه / شماره پیاپی ۴۷ / پاییز ۱۴۰۱

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال دوازدهم/ شماره سه/ شماره چهل و هفتم/ پاییز ۱۴۰۱/ 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 دبلمی	دانشیار دانشگاه قم
علی احمد ناصح	استاد دانشگاه قم
محمد مهدی گرجیان عربی	استاد دانشگاه باقرالعلوم
ویلیام گراوند	استاد دانشگاه مک گیل
سید ساجد علی پوری	استاد دانشگاه علی گر هند
مارتین براون	استاد دانشگاه هاروارد

مدیر داخلی و دبیر تحریریه :	جعفر صدری
ویرایش علمی مقالات :	محمود قیوم زاده
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین :	فریبا 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: ۰۸۶-۴۲۲۴۱۵۰۹ و ۰۸۶-۴۲۲۴۸۹۸۹ - 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 به نشانی <http://kalam.saminattech.ir> امکان پذیر است.

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

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و

نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

فهرست مقالات

عنوان	صفحه
تحلیلی از نور از دیدگاه شیخ شهاب الدین سهروردی و امام خمینی (ره)..... ۲۴-۷	
ملاحات جلیلی احمدآباد/ خسرو ظفرنوائی/ سید محمد بنی هاشمی	
بررسی چگونگی شکل گیری و جریان سازی فرق اسلامی قرون دوم تا پنجم هجری..... ۵۴-۲۵	
مهران اسدی نژاد/ جلیل پورحسن دارابی/ عباس عاشوری نژاد	
ویژگی های عرفان در شعر امام خمینی (ره)..... ۷۸-۵۵	
اقدس جهانگیری/ علی اکبر افراسیاب پور/ مریم بختیار	
دیدگاه استاد سبحانی و اشاعره پیرامون اخلاق هنجاری و کرانه های آن..... ۱۰۰-۷۹	
مریم حاتمی حسین آبادی/ نوشین عبدی ساوجبان/ انشالله رحمتی	
نسخ دین از دیدگاه بهائیت بررسی و نقد دیدگاه با تأکید بر آیه پنجم سوره سجده..... ۱۲۲-۱۰۱	
علی خلجی/ علی قنبری مزرعه نوی/ امیر رضا خلیلی	
تبیین مصادیق قرآنی دعای ندبه از دیدگاه مفسران معاصر..... ۱۴۸-۱۲۳	
فاطمه رضائی/ راضیه پورمحمدی/ ابراهیم ابراهیمی/ روح الله جهانگیری مقدم	
تعارض عقل و نقل و روش حل آن در کلام تفکیکی و فلسفی شیعه..... ۱۷۰-۱۴۹	
حمیدرضا شاکرین	
بررسی مقامات عرفانی (توبه، صبر، رضا، ورع و توکل) در آثار امام خمینی (ره) و امام محمد غزالی..... ۱۹۸-۱۷۱	
جمال صالح زاده/ سید جاسم پژوهنده/ علی یار حسینی	
بررسی و تحلیل سلوک اجتماعی در مثنوی مولوی..... ۲۲۰-۱۹۹	
صمد عباس زاده گرجان/ محمد فرهنگد سربابی/ ابراهیم دانش/ فرامرز جلالت	
تحلیل گزارش میراث مکتوب امامیه از چگونگی پایان زندگانی پیشوایان دین (علیه السلام)..... ۲۴۲-۲۲۱	
محمدتقی شاکر	
جایگاه آتش و آیین های مربوط به آن در ایران با نگاهی به تحولات پسا اسلامی آن ۲۶۶-۲۴۳	
رقیه محمدزاده/ عبدالحسین لطیفی/ موسی الرضا بخشی استاد	
نقد و بررسی تطبیقی دیدگاه امامیه و زیدیه بر دلایل برتری ائمه شیعه نسبت به پیامبران پیشین..... ۲۸۸-۲۶۷	
محمدامین مدهوشی مزرعی/ عبدالحسین خسروپناه	
بررسی دیدگاه سید مرتضی و برخی صاحب نظران در باره اخبار غیبی قران کریم..... ۳۰۸-۲۸۹	
معصومه مستوفی/ سید محمد علی ایازی	
خُرده استراتژی وحدت در اندیشه مقام معظم رهبری..... ۳۳۹-۳۰۹	
عباسعلی نظر نوکنده / مرتضی خرّمی	
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)..... 1-14	

تحلیلی از نور از دیدگاه شیخ شهاب الدین سهروردی و امام خمینی (ره)

^۱ ملاحی جلیلی احمدآباد

^۲ خسرو ظفرنوائی

^۳ سید محمد بنی هاشمی

چکیده

سهروردی برای اثبات نظراتش در بسیاری از آثارش به قرآن و سنت استناد کرده است، با ذکر آیه ای به شباهت معنای آن آیه و نظر خود می پردازد. به خصوص برای دسته بندی انوار به آیه ی نور اشاره و براساس رتبه بندی که این آیه برای دارندگان انوار قائل است، به دسته بندی انوار بنابر میزان مجرد بودنشان می پردازد. امام خمینی (ره) نور را وجود می داند که مبدا وجود، نورالانوار و نور حقیقی است و همه انوار دیگر را تجلی نور الهی و عرضی می خواند. تمام مراتب هستی و درجات معرفت جزء تطورات نور است. ایشان در تبیین ماهیت نور به احادیث جمعی و حقیقت محمدیه و اسم اعظم الله و انسان کامل و ولایت می پردازد و حقیقت نوری را به زیبایی بیان می کند. در واقع نور پروردگار، کامل ترین و متعالی ترین انوار، محسوب می شود که نه تنها، در نور بودن نیازی به دیگری ندارد، بلکه تمام موجودات دیگر به واسطه ی آن نورانی می شوند. تمام موجودات از مرتبه ی عالی گرفته، که در رأس آنان حضرت محمد(ص) و اولیای الهی است به واسطه ی بازگشت به نورالهی، نورانی هستند تا نور بندگانی که به واسطه ی خلع کالبد به مقامی نورانی رسیده و نورالانوار را مشاهده می کنند. گسترده گی نور الهی تمام عالم را فرا می گیرد و به واسطه ی آن تمام موجودات در جایگاه خاص خود قرار می گیرند. سهروردی در حکمت الاشراق، که مهم ترین اثر او در باب نور است، قائل به وجود منبسط نفس صدور حقیقی حضرت حق است.

واژگان کلیدی

مراتب نور، شهاب الدین سهروردی، امام خمینی (ره).

۱. دانشجوی دکتری گروه عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی (س)، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: mahdihyeh1385@yahoo.com

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

Email: zafarnavaei@gmail.com

۳. استادیار گروه عرفان اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: seyedmohammadbanhashemi861@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۴/۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۱۴

طرح مسأله

مسأله نور و مراتب آن یکی از عمیق‌ترین مسائلی است که همواره ذهن فیلسوفان و متفکران را متوجه خود ساخته است. این جستار به بررسی نظریات دو فیلسوف برجسته اسلامی سهروردی و امام خمینی در ارتباط با نور و مراتب نور می‌پردازد. سهروردی با پذیرفتن حضوری دانستن علم اتحاد عاقل و معقول به نحو کلی و سهروردی و امام خمینی مسأله وجود را بر مبنای اصول هستی‌شناختی خویش یعنی دو مراتب بودن نور و به نحو اخص نفس‌انسان استوار کرد. مسأله وجود و نور در حکمت متعالیه اساس و بنیان است و این مباحث در حوزه شناخت‌شناسی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

در اینجا سؤال اصلی این است که سهروردی و امام خمینی حقیقت نور وجود را در چه می‌دانند؟ مراتب وجود نور را چگونه تبیین می‌کنند؟ چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در این دو مدل وجود دارد بی‌تردید تفاوت‌هایی در مبانی فکری این دو اندیشمند وجود دارد و لاجرم نتایجی که بدست می‌آید از جهاتی متفاوت خواهند بود اما علی‌رغم این تفاوت‌ها به نظر می‌رسد که دیدگاه این دو فیلسوف در برخی موارد به یکدیگر نزدیک می‌شوند؛ نگارنده در صدد تعیین این تفاوت‌ها و تشابه‌ها و نقد و بررسی آن‌ها با رعایت مبانی هر یک از این دو فیلسوف می‌باشد. در باره مراتب هستی بین مشائیان و اشراقیون اختلاف وجود دارد فلاسفه مشاء با علم به اینکه در راس عالم نور واجب‌الوجود، قرار گرفته‌اند او را مبدا تمام ممکنات و کائنات می‌دانند. کارهای بسیاری در خصوص نور از نظر شیخ سهروردی انجام شده مانند: نور در فلسفه سهروردی نوشته حکمت نصراله، محبوبه حاجی زاده و جایگاه نور در حکمت اشراق سیدمحمدعلی دیباجی و نقش و کارکرد نور در فلسفه اشراقی سهروردی از قدرت‌الله قربانی و مبانی شناخت و فهم قرآن از دیدگاه امام خمینی، محمد جواد حیدری، نقش قرآن در اندیشه عرفانی امام خمینی از حسین هاشمی و مفهوم نور در قرآن، برهان و عرفان، علی فتح‌الهی ولی مقایسه نظرات این دو بزرگوار و بخصوص مراتب نور از نظر ایشان و امام خمینی تا کنون بررسی نشده است.

تبیین نور و مراتب نور و ترسیم یک مدل که بیانگر دیدگاههای سهروردی و امام خمینی (ره) می باشد.

حقیقت نور

خداوند در قرآن، خود را نور عالم نامیده است «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». در آیاتی که به کتب آسمانی نیز اشاره شده است به نور بودن آنها نیز اشاره شده است. مثلاً در آیه ۴۴ سوره مائده آمده است «إِنَّا أَنْزَلْنَا النُّورَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ» در ادامه آیه ۴۶ آمده است «وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ» و در آیه ۲۵ سوره فاطر هم چنین آمده است «جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ» علاوه بر این در آیه ۱۵ سوره مائده هم چنین ذکر شده است «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ».

پیامبران الهی در قرآن به صفت نور متصف شدند، در آیه هشت سوره تغابن به مؤمنین و مسلمانان و انسان‌ها دستور داده می شود «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا» یعنی ما نور را نازل کردیم، ایمان بیاورید. در آیه ۱۵۷ سوره اعراف نیز آمده است «الَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ». در آیه ۱۷۴ سوره نساء نیز آمده است «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا» به این معنی که برای هدایت شما از جانب خدا برهانی (محکم) آمد، و نوری تابان به شما فرستادیم.

هدف انبیا بر اساس آیه ۱۱ سوره طلاق «لِيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» خارج کردن مومنان از ظلمات به سوی نور است. همچنین خداود در آیه ۲۵۷ سوره بقره، خود را سرپرست و ولی مؤمنان معرفی کرده و در موردشان اینطور می گوید «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» خداوند کسانی که به سرپرستی او آمدند را به سوی نور هدایت می کند. نقطه مقابل آن هم وجود دارد؛ کسانی که منکر سرپرست آنان می شوند را از نور به سمت طاغوت هدایت می کند «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِيَّاهُمْ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ».

با توجه به این آیات دشمنان و مخالفان راه هدایت طبق آیه ۳۲ سوره توبه کسانی هستند که می خواهند نور خدا را با حرف‌هایشان خاموش کنند. در آیه‌های مختلف این

معنی تکرار شده است. جالب این است که در آیه هشتم سوره تحریم دعای مؤمنان دعای نور است که می‌فرماید «رَبَّنَا آتِنَا نُورًا وَاعْفِرْ لَنَا» بنابراین تمام ابعاد و مراتب هستی مطابق معارف قرآنی تکمیل شده به نور است.

کامل‌ترین معنای نور در آیه ی ۳۵ سوره ی نور بیان شده که اولین استعمال این واژه می‌باشد. به این گونه که نور به خودی خود ظاهر است و روشن کننده ی اجسام دیگر می‌باشد. در استعمالات بعدی، نور برای نور محسوس و غیر محسوس نیز به کار رفته است. هم چنین نور در آیه ی ۱۷ بقره، نور به معنای پرتو آتش و پرتو هر چیزی است که از آن روشنایی می‌درخشد. در آیه ی ۱ انعام نیز، شاید جهت مفرد آمدن صیغه ی نور و جمع آمدن صیغه ی ظلمت، این باشد که وجود ظلمت همان عدم نور است در چیزی که باید نور داشته باشد، و یا چیزی که جا دارد نور داشته باشد و ندارد، و از جهت دوری و نزدیکی اش به نور متعدد می‌شود. به خلاف نوری که امری است وجودی، و وجودش ناشی از مقایسه ی آن با ظلمت نیست. اگر هم آن را به قیاس با ظلمت درجه بندی کرده و مراتبی قائل شویم، در حقیقت صرف تصور است. این تصور باعث تکثر حقیقی نمی‌شود. سهروردی نیز، تعریف واضحی از نور ارائه می‌دهد، این که نور بی‌نیاز از تعریف است، چون ظاهرتر از هر چیز دیگری است. او بیان می‌کند، اگر در عالم، شی‌ای باشد که نیازی به تعریف نداشته باشد، باید به خودی خود ظاهر باشد، و در عالم وجود هم، چیزی روشن تر از نور نیست. پس چیزی بی‌نیاز تر از نور به تعریف نیست.

در نتیجه تعریف نور از دید امام خمینی که بر اساس قرآن است و سهروردی تفاوت چندانی ندارند، بلکه تنها تفاوت می‌تواند در بیان تعریف ظلمتی که در مقابل نور است باشد که در امام خمینی، ظلمت عدم نور در چیزی که باید نور داشته باشد معرفی شده، اما از دید سهروردی ظلمت موجودی است که به خودی خود نور نیست، نه این که عدم باشد. آیه ی ۳۵ سوره ی نور به وضوح، به معانی نور که به نحو حقیقی و مجازی دسته بندی شده اند، اشاره می‌کند، انواری که برای خود ظاهر اند و آشکار کننده ی غیر خود هستند، که برترین مصداق آن نور پروردگار است، و دسته ی دوم انواری اند که به نحو مجازی نور یا دارای تور خوانده می‌شوند، چون نور محسوس به حس ظاهر هستند و

محسوسات توسط آن‌ها ظاهر می‌شوند. هم چنین نور غیر محسوس، نوری مجازی است که معادل آن عقل است، چون معقولات را ظاهر می‌کند سهروردی اشیا یا موجودات را در ابتدا به دو گروه، دسته‌ای که در حقیقت ذاتشان دارای نور و دسته‌ای که در حقیقت ذاتشان نور ندارند، تقسیم می‌کند. سهروردی نور را بی‌نیاز از تعریف می‌داند و آن را به عنوان امری که به خودی خود ظاهر و بی‌نیاز از غیر است معرفی می‌کند. او برای نور اقسامی قائل است و بنابر مجرد و عارضی بودن انوار را تقسیم و برای هر کدام نیز انواعی قائل است و از این انوار به ع قول یا نفوس تعبیر می‌کند. براین اساس این تعریف قرآن از نور با تعریف سهروردی بسیار نزدیک به هم است و هر دو برترین مصداق نور حقیقی را نور پروردگار معرفی می‌کنند.

حقیقت نور و ظلمت

از دید امام خمینی نور و ظلمت دو حقیقت جدای از هم هستند و به همین دلیل است که در بسیاری از آیات، نور با صیغه‌ی مفرد و ظلمت با صیغه‌ی جمع به کار رفته است. شاید جهتش این باشد که وجود ظلمت همان عدم نور است در چیزی که باید نور داشته باشد، و یا جبری که جا دارد نور داشته باشد و ندارد و از جهت دوری و نزدیکی اش به نور متعدد می‌شود، به خلاف نوری که امری است وجودی، و وجودش ناشی از مقایسه‌ی آن با ظلمت نیست، و اگر هم آن را به قیاس با ظلمت درجه بندی کرده و مراتبی قائل شویم، در حقیقت صرف تصور است و این تصور باعث تکثر حقیقی نمی‌شود. بنابراین این که گفته می‌شود خلقت نور قبل از ظلمت است، یعنی ظلمت امری علمی و منتزع از نبود نور است.

اما از دید سهروردی یک شی یا در حقیقت ذاتش نور است یا نیست. بنابراین نور امری است که به تنهایی و به صورت مستقل و در ذاتش نور می‌باشد، در صورتی که ظلمت به تنهایی نور یا نورانی نیست و در مقایسه‌ی با نور است که شینیت پیدا می‌کند. به نظر سهروردی رابطه‌ی نور و ظلمت، از نوع فی نفسه بودن نور و فی نفسه نبودن ظلمت است. در واقع ظلمت موجود است نه معدوم، زیرا سهروردی موجود را به آنچه در حقیقت ذات نور است و آن چه در حقیقت ذات نور نیست تقسیم می‌کند و در واقع ظلمت نبود

نور معنا می شود.

در رساله ی آواز پر جبرئیل سهروردی، به دو پر جبرئیل اشاره می شود. یکی پر راست که نور محض است و نسبت مستقیم با نورالانوار دارد و اضافه ی به حق است، و دیگری پر چپ که قسمتی از آن نشانه ی تاریکی است که به ذات و ماهیت او بر می گردد. با روشنایی پر راست جبرئیل که شعاع نور الانوار است، نشان تاریکی پر چپ تحت الشعاع قرار می گیرد. این همان تفسیری است که سهروردی از مضمون و معنی یک حدیث نبوی دارد که همانا خداوند خلق را در ظلمت خلق کرد، سپس از تورش به آن ها داد. او معتقد است، خلق در ظلمت، اشاره به سیاهی پر چپ است و جمله ی، سپس از تورش به آن ها داد، اشاره به شعاع پر راست است. از طریق این حدیث نبوی که، خداوند خلایق را در تاریکی و ظلمت آفرید و از نور خود بر آن ها تاباند، معنای فرموده ی خداوند در آیه ی ۷۸ توبه نیز مشخص می شود، به این صورت که تدبیر و اداره کردن از طرف خداوند، یعنی تابش نور وجود در مقام آفرینش اشیاء مطابق علم و حکمت او. در واقع خداوند موجودات را ایجاد نمود. در حالی که معقول او بودند و معقولات را ادراک کرد در حالی که موجود او بودند، یعنی برای خداوند معقول و موجود یک چیز است. پس علمی که عین ذات خداوند است، علت وجود اشیاء است که معلومیت اشیاء و اشراق او بر اشیاء می باشد. پس بنابر آیه ی ۸۴ زخرف، اوست که در آسمان و زمین است، مشخص می شود که خداوند نور است

از این مطالب متوجه می شویم که نور از دید امام خمینی نیز، اولین مخلوق قبل از ظلمت معرفی شده و سهروردی نیز خلق نور قبل از ظلمت را در نظام آفرینش می پذیرد.

هستی شناسی

در این بحث به هستی شناسی و تمایزات و تشابهات آن از دید سهروردی و هستی حقیقی از دید امام خمینی که سرآغاز آن حق تعالی است می پردازیم

ابتدا اشاره ای به نظام جهان شناسی با وجود شناسی با نوری امام خمینی و سهروردی می شود، از دید امام خمینی از جمله ی این آیات، آیات ۲۹ بقره، ، انعام، ۵۱ کهف می باشد که بر خلقت آسمان ها و زمین اشاره می کنند. اما توجه ما بیش تر بر روی نظام نوری

قرآنی است، یعنی نظام نوری که آیه ی ۲۵ نور بیش تر بر آن تکیه می کند که در رأس آن نور عمومی خداوند قرار دارد.

سهروردی نیز در حکمت الاشراق که مهم ترین اثر او در باب نور است به طور جامع به تفسیر نظام نوری اش می پردازد و برای نور مراتبی قائل می شود که در رأس آن نور الانوار جای می گیرد و انوار با موجودات بنابر میزان نور پذیری بیش تر، در جایگاهی والا تر قرار می گیرند؟ که به نظر وی بالاترین نور، نور اقرب یا نور نخستین و به قول ایرانیان باستان نور بهمن است که معادل آن در قرآن و روایات همان عقل اول یا مخلوق اول است که جایگاهی ویژه در جهان شناسی قرآنی دارد.

جامعیت امام (ره) در بین اندیشمندان مسلمان کم نظیر است، چرا که کمتر کسی را می توان یافت که هم در حکمت، هم در عرفان و هم در فقه و اصول در اوج باشد (فنائی اشکوری، ۱۳۸۹: ۳۱ و آشتیانی، ۱۳۸۹: ۴۶۹). از نظر آشتیانی چنین فردی نادر است و به همین سبب او از امام با عناوینی چون «وحید عصر در علوم عقلی و نقلیه و مأرب ذوقیه و خاتم الحکماء و العرفاء» یاد می کند (همو، ۱۳۷۸: ۳۰ - ۵۵). بر اساس آنچه از مجموع مباحث، نوشته ها، سخنرانی ها، کتاب ها و خاطرات ایشان به دست می آید، بیشترین میزان دلبستگی امام در مباحث فلسفی به حکمت متعالیه بوده است. ایشان بخش عمده ی اسفار را که مهم ترین و عمیق ترین اثر ملاصدراست، به مدت ده سال تدریس کرده اند. یکی از شاگردان امام، به نام آیت الله سید عبدالغنی اردبیلی (۱۲۹۹-۱۳۶۹ش) تقریرات درسهای شرح منظومه و بخش هایی از درس اسفار ایشان را که بین سال های ۱۳۲۳ تا ۱۳۲۸ شمسی در قم ایراد شده، به رشته تحریر در آورده اند. حضرت امام خود در نامه ای به مؤلف کتاب بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی (ره) می نویسند: اینجانب در زمانی که ساکن مدرسه دارالشفا بودم مدتها فلسفه تدریس می کردم (صحیفه امام، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۸۳).

دکتر مهدی حائری یکی از شاگردان درس های فلسفی امام خمینی (ره) می گوید: امام حکمت متعالیه را بر مشرب عرفانی تفسیر می کرد (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۳۵۶-۳۵۷ و ۴۸۲)

امام خمینی (ره) مانند هر فیلسوف دیگری از نظام جامع فلسفی برخوردار بوده و

بحث‌هایی که راجع به هستی‌شناسی، انسان و جامعه دارد از منظر یک فیلسوف ارائه می‌کند. به همین جهت می‌توان تمامی اندیشه ایشان را مانند بسیاری از فلاسفه بزرگ در قالب منظومه فکری خاصی مورد تحلیل، تبیین و توصیف قرار داد. هستی‌شناسی امام خمینی (ره) به عنوان یک فرد مسلمان، منطبق بر اصول و موازین دینی و اسلامی و متأثر از اندیشه‌های فلسفی، عرفانی و فقهی ایشان است. در جهان بینی الهی، هستی‌شناسی در کنار جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی مهم‌ترین و زیربنایی‌ترین اصل به شمار می‌رود. مهم‌ترین مسائل و موضوعات آن عبارتند از: ماهیت هستی و جهان، علت محدثه و مبقیه هستی، سرانجام هستی، هدف از آفرینش جهان، و سنت‌ها و اصول حاکم بر هستی. جهان بینی و هستی‌شناسی امام مبتنی بر حکمت متعالیه صدرایی و اصالت وجود است. این جهان بینی که در برابر جهان بینی ماتریالیستی معاصر اعم از لیبرالیسم یا کمونیسم قرار دارد، هستی را دارای هدف، مبدأ، معاد، نظام اکمل و جلوه ظهور حق تعالی می‌داند. از این رو، امام در پیامی که به گورباچوف فرستاد، مشکل و علت فروپاشی نظام کمونیستی را نه مالکیت دانست و نه آزادی، بلکه مشکل را مبارزه یهوده با خدا و گرایش به جهان بینی مادی قلمداد کرد (صحیفه امام، ۱۳۸۷، ج ۲۱: ۶۶). توحید محور اصلی هستی‌شناسی امام خمینی (ره) و بنیاد جهان هستی است. ریشه و اصل همه اعتقادات او را در تمام ابعاد معرفت و اندیشه تشکیل می‌دهد. بر همین اساس اندیشه سیاسی ایشان نوعی اندیشه توحیدی یا اندیشه سیاسی توحید مدار است.

کلمه «عالم» در اصطلاحات فلسفی به موجود یا موجوداتی اطلاق می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود درجه خاصی را اشغال کرده‌اند، به طوری که آن موجود محیط و مسلط بر تمام مادون خود بوده و محاط به مافوق خود است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶: ۱۰۵۷). در فلسفه برای هستی‌تقسیماتی ذکر می‌شود، یکی از معمول‌ترین تقسیمات برای هستی، تقسیم آن به سه عالم ماده [=ناسوت]، مثال [=ملکوت و عقل] تجبروت است. این تقسیم از دیرباز بین حکما معمول و متداول بوده است. امام خمینی (ره)، نیز در برخی آثار خود در ضمن بحث از مقامات و مدارج انسان، به این سه عالم اشاره می‌نماید (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۴). بسیاری از حکمای الهی عوالم هستی را چهار مرتبه دانسته و اضافه بر

این سه عالم، عالم لاهوت یا عالم ربوبی را نیز مطرح نموده اند (همان)، ایشان در دروس فلسفه خود به تبیین عوالم چهارگانه پرداخته اند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۶). بحث از عوالم هستی، صبغهای عرفانی داشته و در عرفان نظری، ذیل عنوان حضرات خمس، از این عوالم بحث میشود (خوارزمی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۸۳؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۵۰). حضرت در لغت به معنای درگاه و پیشگاه است و در اصطلاح اهل معرفت حضرات پنج گانه عبارت اند از: ۱- حضرت غیب مطلق یا عالم اعیان ثابته در حضرت علمیه پروردگار. ۲- حضرت شهادت مطلق، یعنی جهان ملک و ناسوت. ۳ و ۴- حضرت غیب مضاف، که یک بخش آنکه به غیب مطلق نزدیک است، جهان ارواح جبروتی و عالم ملکوت یعنی عقول و نفوس خوانده می شود، و بخش دیگر که به حضرت شهادت مطلق نزدیک است، عالم مثال است و آن را ملکوت نیز می گویند. ۵- حضرت جامع چهار قسم یاد شده و آن عالم انسانیت است، بنابراین، انسان کامل جامع همه ی حضرات است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۰؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۶۷۱).

حضرت یا حضرات عرفا همان عالم یا عوالم در نزد حکما می باشد (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۷۹۷). امام خمینی (ره) نیز در آثار خود به حضرات خمس تحت عنوان متداول در لسان عرفا اشاره نموده است. «شهادت مطلقه و غیب مطلقه و شهادت مضافه و غیب مضاف و مقام کون جامع، مطابق حضرات خمس متداول در لسان عرفا (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۴) و یا در جای دیگر می فرمایند: «و اعلم یا حبیبی، أن العوالم الکلیه الخمسه ظل الحضرات الخمس الالهیه» (همان، ۱۳۷۶: ۳۰۱).

تفاوت نظام نوری امام خمینی و سهروردی

این تفاوت در نحوه ی نام گذاری است، و این که در قرآن به طور منظم و پشت سر هم به بیان انواع انوار پرداخته نشده و تنها در یک آیه، یعنی آیه ی ۳۵ نور به طور جامع تر به انواع نور اشاره شده، اما در هستی شناسی سهروردی نور به عنوان واژه ای کلیدی معرفی می شود که انواع و اقسامی بنابر مجرد و عارضی بودنش داراست و در دو سلسله ی طولی و عرضی جای می گیرد.

اما شباهت آن دو در این است که، الله یا نورالانوار در بالاترین نقطه جای می گیرد و

تور مجرد اقرب یا نخستین مخلوق، بعد از آن، بنابر رتبه‌ی وجودی ایجاد می‌شود. بنابر این همان طور که در نظام سهروردی انوار به واسطه‌ی نسبتشان با انوار بالایی و پایینی دسته بندی می‌شوند، در نظام قرآنی نیز موجودات و در رأس آنان کامل‌ترینشان در بالاترین نقطه، و بقیه بنابر میزان تأثیر پذیریشان از نور حقیقی در مراتب پایین تر قرار می‌گیرند.

در نگاه هستی‌شناسانه امام (ره) انسان تنها موجودی است که جامع همه مراتب عینی و مثالی و حسی است و تمام عوالم غیب و شهادت و هر چه در آنهاست در وجود او پیچیده و نهان است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳۴-۳۵)

در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) انسان دارای وجودی گسترده است یعنی این قابلیت برای او وجود دارد که بتواند با کسب کمالات و طی مدارج به عوالم دیگر صعود نماید. کما اینکه نبی مکرم اسلام (ص) در شب معراج عوالم هستی را در نور دیدند. وجود نازنین پیامبر (ص) با ملکیان، ملکی، با ملکوتیان ملکوتی و با جبروتیان جبروتی بود. این مطلب بدین معناست که این مقام بالقوه برای آدمی امکان پذیر است و در اثر تربیت و تزکیه برای دیگران هم حاصل می‌گردد (همان). رسالت بزرگ پیامبران الهی و اولیا و اوصیا این است که با فراهم آوردن شرایط و مقدمات زمینه رشد و تعالی انسان را فراهم آورند. امام (ره) با بنیان‌گذاری نظام ارزشمند اسلامی در صدد فراهم آوردن زمینه چنین امری بودند.

تقسیم عالم به ملک و ملکوت، غیب و شهود براساس مراتب نوری

یکی دیگر از تقسیمات عالم، تقسیم آن به عالم دنیا و آخرت و ملک و ملکوت می‌باشد. از نگاه حضرت امام عالم دنیا یا عالم ملک با عالم ملکوت یا آخرت به هیچ وجه قابل قیاس نمی‌باشد.

ایشان در این زمینه می‌فرماید: «ای عزیز، اوضاع عالم آخرت را با این عالم قیاس مکن که این عالم را گنجایش ظهور یکی از نعمت‌ها و نعمتهای آن عالم نیست. این عالم با همه پهناوری آسمانها و عوالمش گنجایش ظهور پرده‌ای از پرده‌های ملکوت سفلی، که عالم قبر هم از همان است، ندارد، چه رسد به ملکوت اعلی که عالم قیامت نمونه آن است» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۹۶) از نظر ایشان تمامی عظمتها و جلال و کبریاها در عالم ملک جلوه‌ای از عظمت عالم ملکوت است که تنزل کرده است (همان، ۱۲۴).

البته این تقسیم در عرض تقسیم عوالم به سه یا چهار عالم نیست، بلکه در یک تقسیم بندی می توان عوالم را به سه یا چهار مرتبه تقسیم نمود و در تقسیم بندی دیگر عالم ملکوت و جبروت را در مقابل عالم ملک در یک معنی به عالم ملکوت نام گذاری نمود. و یا در مقابل عالم شهود، مابقی عوالم را عالم غیب نامید. حضرت امام (ره) در آثار گوناگون خود به تمامی این تقسیمات اشاره نموده و با نگاه از زوایای گوناگون مصطلحات گوناگونی را به کار گرفته است. توجه به عالم غیب در اندیشه سیاسی از جایگاه خاصی برخوردار است. نگاه امام (ره) به عالم و آدم، نگاه زمینی و ناشی از تفسیرهای خود بنیاد انسان از عالم و آدم نیست. اندازه ای که امام (ره) برای عالم وجود قائل است، محدود به عالم ماده نیست؛ بلکه نگاه او به عالم علاوه بر جهان مادی، جهان غیب را نیز شامل می شود. ایشان در مورد انقلاب اسلامی و پیروزی آن در وصیتنامه خود به وحدت غیب و شهود که حاصل آن پیروزی و تحقق این انقلاب بوده، اشاره دارد «این انقلاب بزرگ با تأییدات غیبی پیروز گردید» (صحیفه امام، ۱۳۸۷، ج ۲۱: ۴۰۱).

در بند ۱۸ الواح عمادی، سهروردی اشاره به اقسام عناصر می کند. این که جایگاهشان زیر افلاک در مقعر فلک قمر است. اجسام اثیری و عنصری هستند که عالم اثیری صورتشان ثابت و عنصری صورتشان متغیر است، یعنی کائن و فاسداند و عنصریات منفعل از اثیریات هستند؛ یعنی عنصریات از اثیریات یا افلاک اثر می پذیرند.

بنابراین، سهروردی عوالم را بر چهار صورت می داند اما عالم اجسام را ذکر نمی کند: ۱. عالم انوار قاهره، انوار مجرده ی عقلی که تعلقی به اجسام ندارند. ۲. انوار مدبره، انوار متبره ی اسپهبدیه فلکی و انسانی. ۳. نور عارض و جهان برزخیان و عالم صور معلقه ی ظلمانیه یا مستتیره. ۴. عالم اجسام یا برازخ، اعم از اجسام فلکی از قبیل کواکب و چون جهان بینی سهروردی نوری است، او هستی را نور و نور را هستی می داند و از نظر او هر چه که هست یا نور است یا غیر نور. این سلسله یا به صورت طولی، یا عرضی بررسی می شود. به گونه ای که در رأس سلسله طولی نور واحد یعنی نورالانوار قرار دارد و نور ایشان به صورت های متفاوتی تجلی می کند. بر این اساس اسامی مختلفی بنابر شدت و ضعف تجلی، داده می شود که سه مرتبه از آن با ما در ارتباط است ۱. مرتبه ی انوار قاهر اعلون طولی. ۲. مرتبه ی انوار قاهر عرضی یا ارباب انواع. ۳. انوار اسپهبدی یا نفوس ناطقه.

چون انوار اسپهبدی، خود حاصل اشراقات اصحاب اصنام اند مدیر برارخ جسمانی نیز هستند، پس برای به دست آمدن ارتباط بین عالم مجرد و اجسام وجود، عالمی میانی که با هر دو عالم متشابه باشد، ضروری است. این عالم، عالم مثال است. در جهان بینی اشراقی، عالم مثال، حلقه‌ی اتصال و ارتباط عالم ما و عالم انوار است.

در نتیجه دید سهروردی برزخ همان جسم است، یعنی ظلمت جوهری که قابل اشاره‌ی حسی است. او در ذیل بحث از احوال نفوس انسان بعد از مفارقت از بدن، به عالم مثال با خیال منفصل اشاره می‌کند و معتقد است علاوه بر سه عالمی که ابن سینا ذکر کرده، عالم دیگری وجود دارد که عالم صور معلق است. صوری معلق در اشباح که پاره‌ای از آن‌ها ظلمانی و پاره‌ای دیگر مستنیرند. عالم صور معلقه‌ی ظلمانیه برای تیره بختان که در رنج و عذابند می‌باشد و عالم صور مستنیره برای خوش بختان که در نعمت و لذت اند، است که محلی در عالم جسمانی ندارند و جایز است که در جهان حسی مظه‌ری داشته باشند. از این نفوس و مثل معلقه جن و شیاطین ایجاد می‌شوند. پس، این عالم، عالم اشباح مجرده است و بازگشت اجساد و اشباح ربانی و تمام مواعید نیوت به وجود عالم اشباح تحقق می‌پذیرد و این عالم با برزخی که در قرآن است و انسان پس از مرگ مدتی در آن جا می‌ماند، قابل مقایسه است.

عالم برزخ با مثال، اصطلاحی است که در آیات ۵۳ فرقان و ۲۰ الرحمن به معنای فاصله و حاجز میان دو دریا که با هم مخلوط نمی‌شوند، و آیه‌ی ۱۰۰ سوره‌ی مؤمنون، با مضمون فاصله‌ی میان مرگ و رستاخیز، مورد بررسی قرار می‌گیرد. برزخ را از دیدگاه کلامی - اعتقادی و فلسفی - عرفانی می‌توان مورد بررسی قرار داد. در واقع سه معنا دارد. ۱. زمان مرگ تا رستاخیز. ۲. گور = قبر. ۳. مانع بین دوزخ و بهشت. و نیز بر اساس تفسیر معنوی، برزخ، قدرت خدا یا عقبه به شمار می‌آید.

هم چنین، از دید فلسفی - عرفانی، برزخ به معانی، جسم، تعین اول = (عقل اول)، عالم برزخ و ماسوی الله به کار رفته. در حکمت اشراق از جسم، اعم از اجسام فلکی و عنصری تعبیر به برزخ می‌شود و برزخ را می‌توان به عالی و سفلی تقسیم کرد که در اعتبارات متفاوت به نام‌های مختلفی نامیده شده‌اند. ۲. تعین اول - برزخ، تعین اول یا عقل است که نخستین آفریده یا نخستین صادر از مبدأ هستی می‌باشد. ۳. عالم مثال یا عالم برزخ که بین

عالم جبروت و ناسوت واقع شده است. ۴. ماسوی الله.

سهروردی در دسته بندی انوار، انوار را به عالی و سافل طبقه بندی می کند. به این صورت که هر چقدر به منبع نور نزدیک تر باشند از شدت نوری بیش تری برخوردار و در درجه ی بالاتری هستند و به عالم ملکوت نزدیک تر، و هر چقدر از منبع نور دورتر باشند، از نور کم تری برخوردار می شوند و به عالم سفلی نزدیک تراند. برای این اساس می توان گفت، دو چشم ظاهر و باطن وجود دارد که چشم ظاهر، خاص عالم حس و شهادت و چشم باطن، خاص عالم ملکوت است. در واقع برای هر چشمی نوری ظاهری و باطنی وجود دارد، که معادل نور ظاهری، خورشید محسوس است و معادل نور باطنی از عالم ملکوت، قرآن و کتاب های نازل شده از سوی خدا است، بنابراین عالم شهادت نسبت به عالم ملکوت، مثل ظلمت نسبت به نور است. برای این اساس عالم ملکوت را عالم علوی، نورانی و روحانی نام نهاده اند و عالم شهادت را سفلانی و جسمانی و ظلمانی نامیده اند. پس می توان وجوه شابهت نظر سهروردی در تقسیم انوار عالی و سافل را با عالم شهادت و ملکوت فهمید. به دلیل این که به کرات در آیات نور، از قرآن با عنوان نور مبین و وسیله ی هدایت مردم، و از کتب آسمانی دیگر از قبیل تورات و انجیل به عنوان وسیله ی هدایت مردم یاد شده است، و از خورشید به عنوان موجودی نورانی در عالم محسوس و مادی یاد شده، که شدت و ضعف انوار دیگر به واسطه ی آن سنجیده می شود.

پروردگار یا نورالانوار

شاید تنها تفاوت امام خمینی و سهروردی، در نحوه ی بیان و نام گذاری ها باشد. پس در این مجال به نمونه هایی از این تفاوت ها و شباهت ها اشاره می کنیم.

بارزترین تفاوت امام خمینی و سهروردی در ذکر نام پروردگار به عنوان علت اصلی و فاعل حقیقی عالم، همان نام خاصی است که در نص قرآن، با عنوان الله، ذکر می شود، که سهروردی از خدا با عنوان نورالانوار به طور مکرر و نور محیط، نور مقدس، نور قیوم، نور اعظم و نور اغلی و فقار در موارد خاص تعبیر می کند.

نام های خدا مجموعه ای بیش از ۲۰۰ نام خداوند است، که در قرآن ذکر شده اند و اصطلاحاً ۹۹ تایی آن اسماء الحسنی با نام های نیکوی خداوند خوانده می شوند. هر چند که تعداد نامهای خدا شامل صفتها و کلمه‌های مرکب هستند، که در قرآن و سنت، از ۹۹

عدد خیلی بیشتر هستند، ولی مسلمانان اعتقاد دارند که گروه برگزیده ای از نامها، نام‌های نیکو، تعدادشان ۹۹ عدد است. از جمله: رحیم، رحمان، ملک، قدوس. جباره عزیز، مهیمن...

در مواردی اصطلاحات سهروردی در بیان نام خدا عین همان نام خدا در قرآن است. همانند قیوم، حی، مغنی، غنی و کلمه ی خاص وی یعنی نور در نظام آفرینش، چه از دید امام خمینی و چه از دید سهروردی، خدا یا نور الانوار به عنوان موجود مستقل در ذات، به عنوان متعالی ترین موجود در بالاترین جایگاه در نظر گرفته می شود که شاهد این مدعا، دلایل و قرائتی است که به اثبات وجود او دلالت می کند. در واقع از دید امام خمینی جهان نمونه ی بارزی از تثبیت وجود خدا و علم و آگاهی وی به تمام امور است، به طوری که بعد از ذکر داستان ها و یا سوری با مضامین دیگر اشاره به وجود خدا که ناظر بر تمام عالم و همه ی موجودات است می شود و او را تنها موجود آگاه بی واسطه، نسبت به همه ی امور معرفی می کند، در آیه ی ۳۵ سوره ی نور، الله نور السموات والأرض و ۶۹ زمر وأشرف الأرض بنور ربها، به نوریت واجب تعالی اشاره می شود و این که نوریت هر نیری به واسطه ی تورتیت اوست. منظور از نور در این جا، نوری است که به ذات خداوند نسبت داده می شود و خداوند را به طور کلی شامل می شود.

به تعبیر امام خمینی، می توان عالم را به سه نظر نگاه کرد:

یکی نظر کثرت است که عقل و نفس و طبیعت را هم ببینیم. در این نظر مضاف و مضاف الیه و اضافه ای هست؛ یعنی: «متجلی» و «جلوه» و «متجلی به» هست؛

در نظر دیگر به عالم، جلوه و متجلی هست و ماهیات هیچ می باشند؛

نظر سوم، نظر وحدت است که در این نظر، عارف می گوید: «لیس فی الدار غیره دیار» و جلوه را در متجلی فانی می بیند. با این نظر است که اگر تأییدات الهیه شامل شود، مراتب وجود شئون او دیده می شود و این طور نیست که غیریتی در عالم باشد. به اعتقاد امام، در آیات شریفه سوره حدید به این نوع نگاه اشاره شده است؛ مثلاً با آیه شریفه: «و هو معکم این ما کنتم» (حدید: ۴) به نظر اول اشاره شده است. و در آیه دیگر: «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم» (حدید: ۳) نظر را دقیق کرده که غیر از وحدت، چیزی نیست (رک: امام خمینی ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۴۳ - ۲۴۲).

در آثار سهروردی نیز با دلایلی متفاوت به اثبات وجود خدا پرداخته می شود، به خصوص در حکمت الاشراق بیان می شود که انوار چه عارضی باشند و چه مجرد، همگی در ماهیتشان محتاج به امری هستند که به خودی خود ظاهر و قائم به ذات باشد. سهروردی در بیان مفهوم نور و اقسام آن به نور جسمانی نیز اشاره می کند که به واسطه ی غیر، یعنی نور نورالانوار نورانی شده است. بر این اساس آیاتی را مطرح می کند که به نورانیت واجب تعالی دلالت دارند. در واقع در نظام نوری سهروردی، نورالانوار بالای همه ی انوار قرار دارد، و بر این اساس موجودات بنابر میزان برخورداری از نور، مقامشان تعیین می شود. هم چنین در الواح عمادی، بند ۹۱ و دیگر آثارش از جمله حکمت الاشراق، به این امر اشاره می کند که نور جسمانی هیئت و عرضی در جسم است که به واسطه ی امر دیگری ظاهر، و از نور برخوردار می شود. هرچه که قائم به خود و نورش از خود است، زنده است و آن نور مجرد است. پس حق اول، نور همه ی انوار و معطی حبات و بخشنده ی نوریت است؛ چون به خودی خود ظاهر و روشن کننده ی غیر است.

هم چنین، سهروردی انوار مینویه را به ماده، و خورشید را که سلطان انوار عرضیه ی ماده است را تشبیه به انوار عقلیه کرده است. این امور احیاناً از اختصاصات خود سهروردی است که با استناد به آیه ی ۶۹ زمر که، زمین به نور پروردگارش روشن می شود، بنا شده است

بر این اساس می توان وجوه تفاوت و شباهت، تقسیم بندی اشیا یا موجودات را در جهان شناسی امام خمینی و نظام سهروردی دید که چگونه امام خمینی پروردگار را عامل اصلی وجود این جهان معرفی می کند، و سهروردی نیز نورالانوار را در بالای نظام نوری جای می دهد و دلایلی دال بر وجود خداوند بیان می کنند که حاکی از این است که، خداوند تنها وجودی است که ظاهر است و هر موجودی به غیر او به واسطه ی او موجود است و از وجود او بهره می برد. بنابراین وجود واقعی تنها ذات خداوند است. پس هر چیزی دو وجه دارد، رویی به سوی خود و رویی به سوی پروردگار، بنابراین، هر موجودی به سبب جهت نفسانی خود معدوم و به اعتبار وجهه ی الهی وجود و هستی دارد.

نتیجه‌گیری

سهروردی برای خلق آثارش تنها از یک منبع متأثر نبوده، بلکه او در بسیاری از آثارش از جمله حکمت الاشراق، به صراحت بیان می‌کند که متأثر از ایران و یونان باستان بوده است. قرآن یکی از منابعی است که سهروردی از آن متأثر بوده است. بر این اساس، ما برای آشنایی بیش تر با نظام نوری در قرآن سعی بر این داشتیم که با تأمل و تذیر در آیات نور به تشابهات و تمایزات نور در امام خمینی و از دید سهروردی پردازیم.

از دید امام خمینی که در رأس همه ی آن‌ها خداوند است که کامل ترین و بارزترین موجود نوری محسوب می‌شود که به تنهایی ظاهر و آشکار است و به واسطه ی او موجودات دیگر نورانی می‌شوند، امام خمینی (ره) نور را وجود می‌داند که مبدا وجود، نورالانوار و نور حقیقی است و همه انوار دیگر را تجلی نور الهی و عرضی می‌خواند. تمام مراتب هستی و درجات معرفت جزء تطورات نور است. ایشان در تبیین ماهیت نور به احدیت جمعی و حقیقت محمدیه و اسم اعظم الله و انسان کامل و ولایت می‌پردازد

بر این اساس در نظام نوری سهروردی که به طور جامع تری به نور و اقسام و انواع آن می‌پردازد. به خداوند یعنی نورالانوار توجه ویژه ای شده، و دلایلی برای اثبات وجود او مطرح شده است، که در جای جای قرآن نیز ناظر چنین مطلبی هستیم. در واقع، سهروردی فیلسوفی اشواقی محسوب می‌شود، زیرا خود اذعان دارد که حکمت در دست کسی است که هم حکمت بحثی و هم حکمت ذوقی را دارا باشد و لازمه ی حکمت ذوقی و مشاهده ی بی واسطه، کسب حکمت بحثی است، به گونه ای که او خود را قلب زمانه معرفی می‌کند.

سهروردی خود اذعان دارد که اثر مهم او، یعنی حکمت اشراق، به طور دقیق به نظام نوری می‌پردازد. او در ابتدا به مفهوم نور و حقیقت نور و ظلمت اشاره می‌کند، تا مشخص کند که تفاوت نور و غیر نور در چیست، اما بر خلاف نظرات دیگران، ظلمت را عدم و غیر موجود نمی‌داند، بلکه از آن تعبیر به موجودی که در ذاتش تور یا نورانی نیست می‌کند، و بر این اساس به خلق انواع آن می‌پردازد. چون رساله ی حاضر تمرکز بیش تری بر روی نور دارد، ما تنها به اقسام نور اشاره کردیم، سهروردی برای نوره قائل به نظامی طولی

و عرضی است، طوری که در نظام طولی موجودات با انواری که از همه ی امور مجرد آند جای می گیرند و خود دارای اقسامی اند، یعنی انوار قاهر در طبقه ی طولی و ارباب اصنام در طبقه ی عرضی، و نور مدبر که تعلق تدبیری نسبت به امور دارد. در مقابل انوار مجرد، انوار عرضی یا عارضی قرار دارند که این انوار، قائم به خود نیستند و به همین دلیل مدرک و مدرک ذات خود نمی باشند که با نور در اجسام با نور در اتوار مجرده از انواع آن محسوب می شوند.

پس، انوار اگرچه در حقیقت نوری اختلافی ندارند، اما در شدت و ضعف نوری باهم متفاوت اند، یعنی هر نوری که به منبع نوری نزدیک تر باشد از نور بیش تر و جایگاه بالاتری برخوردار است، و هر نوری که دورتر از منبع نوری باشد در جایگاه پایین تری قرار دارد. بنابراین، رابطه و نسبتی بین انوار وجود دارد، به گونه ای که محبت و عشقی نسبت به انوار بالایی به دلیل این و افلاکی را شامل، و تقسیم بندی را در بر می گیرد که در عین هم گونی، امتیازاتی براساس فقر و نقصشان دارا می باشند. بنابراین، سهروردی بحث از نور را برای اثبات شناخت و معرفت بنا می کند.

فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۸)، نقدی بر تهافت الفلاسفة غزالی، قم: بوستان کتاب.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۸۵)، در حکمت و معرفت، به کوشش حسن جمشیدی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه (دروس فلسفه امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴. اشتراوس، لتو (۱۳۸۱)، فلسفه سیاسی چیست؟، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. التهانوی، محمدعلی (۱۹۶۷)، کشف اصطلاحات الفنون، تهران: خیام و شرکاء.
۶. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۹)، مقدمه ای بر فلسفه اسلامی معاصر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۷. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)، به کوشش عبدالله نصری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۲)، هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.
۹. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۰. خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن (۱۳۸۲)، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات مولی.
۱۱. خمینی، سید روح الله [امام] (۱۳۷۴)، شرح دعاء السحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. خمینی، سید روح الله [امام] (۱۳۷۵)، تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۳. خمینی، سید روح الله [امام] (۱۳۷۶)، شرح دعای سحر، ترجمه سیداحمد فهری، تهران: انتشارات فیض کاشانی.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، مجلد ۶ تهران: انتشارات صدرا.

بررسی چگونگی شکل‌گیری و جریان‌سازی فرق‌اسلامی قرون دوم تا پنجم هجری

مهران اسدی نژاد^۱

جلیل پورحسن دارابی^۲

عباس عاشوری نژاد^۳

چکیده

مقاله حاضر به بررسی فرقه‌های اسلامی و غیر اسلامی از قرن دوم تا پنجم پرداخته و نتایج و تاثیرگذاری این فرقه‌ها را از قرن دوم تا پنجم مورد بررسی قرار می‌دهد. فرقه‌گرایی یعنی، نگرش‌ها و اقداماتی که وجه مشخصه آن‌ها تندروی یا کندروی و در نتیجه جدایی از خط‌مشی و رهنامه رسمی حزب و گروه سیاسی است. هدف از انجام این پژوهش بررسی فرقه‌های اسلامی و غیر اسلامی از قرن دوم تا پنجم می‌باشد. خلافت عباسی یا عباسیان سومین خلافت اسلامی بود که پس از ظهور محمد به قدرت رسید. این خلافت توسط نوادگان عموی پیامبر اسلام، عباس بن عبدالمطلب، بنیان نهاده شد که به همین دلیل به خلافت عباسی شهرت یافت. در این پژوهش به بررسی فرقه‌های اسلامی و غیر اسلامی از قرن دوم تا پنجم پرداخته شد. معیار اسلامی بودن هر فرقه، پذیرش اسلام به عنوان دین است. همچنین باورهای باطنی و عدالت‌گرایانه از معیارهای انتخاب فرقه‌های غیر اسلامی می‌باشد.

واژگان کلیدی

فرقه، فرقه‌های اسلامی، فرقه‌های غیر اسلامی، اسلام، عباسیان.

-
۱. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، واحد داراب، دانشگاه آزاد اسلامی، داراب، ایران.
Email: Mehranasadinezhad3@gmail.com
 ۲. استادیار گروه تاریخ، واحد داراب، دانشگاه آزاد اسلامی، داراب، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: dr_jpourhassand@yahoo.com
 ۳. استادیار گروه تاریخ، واحد بوشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، بوشهر، ایران.
Email: hoorinejad@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۴/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱/۱۷

طرح مسأله

فرقه به دسته و گروهی از مردم اطلاق می‌شود. در علم ادیان مذهب مترادف با فرقه می‌باشد، به همین دلیل در جامعه اسلامی معمولاً مذهب در مورد انشعابات و دسته‌های فقهی بیشتر به کار می‌رود؛ مثل مذهب جعفری، مذهب حنبلی، مذهب حنفی، مذهب شافعی و مذهب مالکی. فرقه در لغت، به معنای طایفه، گروه و دسته‌های جدا شده از مردم می‌باشد و فرقه در اصطلاح از معانی مختلفی برخوردار است که برخی از آنها عبارتند از: تجمع خاص اشخاصی که به آیینی گرویده‌اند ولی توسط همگان به رسمیت شناخته نشده و در نهادهای اساسی جامعه قرار نگرفته‌اند، گروهی که به عمد خود را از جمعی وسیع و اصلی و یا سلسله اندیشه‌ها و باورهای خاص، جدا ساخته‌اند. در این معنا، فرقه در تعارض با سازمان دینی قرار می‌گیرد، در معنای اصولی فرقه انقطاع و یا دست کم طرد از یک آیین است که آن آیین از نظر جامعه شناختی تباه گشته و از نظر انسانی منحنط شناخته شده است. (نوبختی، ۱۳۶۱: ۲۳). نویسندگان کتاب‌های فرق، با الهام از روایات و پیشگویی‌هایی که در آن زمان مرسوم و مشهور بود، سعی در رساندن عدد فرقه‌های اسلامی به رقم خاصی داشتند. به عنوان مثال روایتی منسوب به رسول خدا (ص) موجب اصرار برخی محققین فرق به رساندن عدد فرقه‌ها به هفتاد و دو یا هفتاد و سه شده است: «به راستی که بنی اسرائیل به هفتاد و دو فرقه منشعب شدند، و امت من به هفتاد و سه فرقه متفرق خواهند شد، که همه آنها در آتش هستند جز یک گروه». (ترمزی، بی تا: ۴۵۸) و مشابه آن در منابع دیگر اهل سنت، یا مشابه این حدیث در منابع شیعه؛ «به راستی امت موسی (ع) بعد از او به هفتاد و دو فرقه تقسیم شدند؛ که یک فرقه از آنها نجات یافته بود و هفتاد و یک فرقه در آتش، و امت من بعد از من به هفتاد و سه فرقه تقسیم خواهند شد که یک فرقه نجات یافته و هفتاد و دو فرقه در آتش خواهند بود». (سجستانی، ۱۴۲۰هـ: ۵۰۳). چنانکه برخی از فرقه‌شناسان اسلامی، حتی کوچکترین تحرک و جنبشی را با عنوان یک فرقه و گروه مذهبی ثبت کرده و در این میان به کرات دچار خطا گردیده‌اند. دکتر محمدجواد مشکور نظری انتقادی در این رابطه دارد:

غالباً فرقه‌هایی که در کتب فرق و مذاهب اسلامی از جمله آن‌ها الفرق بین الفرق بغدادی آمده، ساختگی و بی اصل است، و پیروان اکثر آن فرق مردمان آزاد فکری بودند که در مقابل عقیده دولتی اشعری که از طرف بنی عباس تأیید می‌شده مقاومت و ایستادگی می‌کردند. علمای ظاهری و اشعری کوشیده‌اند مخالفان خود را تا آنجا که بتوانند به کفر و زندقه منسوب نمایند، و نام‌های مستهجنی برایشان بگذارند. چنانکه شیعه را رافضه و پیروان هشام بن حکم را از روی دشمنی از مجسمه شمرده‌اند. (مشکور، ۱۳۷۹: ۲۰). گسترش قلمرو جغرافیایی جهان اسلام و پیوستن حوزه‌های فکری، فرهنگی و تمدنی مختلف به آن مانند اندیشه‌های هندی، ایرانی، سریانی، یونانی، کلدانی، مصری و ... به عنوان بستر فکری تکوین جهان‌بینی این فرقه‌ها بسیار حائز اهمیت است و در این میان فرقه‌های زیدیه و اسماعیلیه جایگاه ویژه‌ای از این نظر داشته‌اند. پیوستن گروه‌های وسیع اجتماع و گستره پهناور جغرافیایی حضور این دو فرقه، آنها را از بسیاری از فرقه‌های نوظهور سده‌های اولیه اسلامی متمایز میکند. پیوستن فرقه‌های کوچک محلی به زیدیان و اسماعیلیان که به همراه خود، دیدگاه‌های جدید و بعضاً غیراسلامی و غیرعربی را به افق فکری آنان پیوند میدادند در تغییر ماهیت تدریجی این فرقه‌ها خصوصاً اسماعیلیه مؤثر افتاد که این امر با بررسی سیر تطور اندیشه آنها در طول تاریخ روشن می‌گردد.

اولین رخنه‌ی مسلمانان به ایران پس از حمله به حیره در غرب ایران آغاز شد و پس از آن راه تیسفون برای مسلمان گشوده شود و در این هنگام نبرد قادسیه صورت گرفت (سال ۱۶ هجری) و پس از شکست ایرانیان، زمین داران بزرگ ایرانی فرستادگانی را برای صلح نزد فرمانداری مسلمانان فرستادند و سعد بن ابی وقاص آنان را مکلف کرد که یا اسلام بیاورند و یا خراج پردازند و ایرانیان زردشتی توجیح دادند با پرداخت مالیات سرانه و مالیات زمین به فاتحان عرب امنیت خود را خریداری کنند. (گرشاسب چوسکی، ۱۳۸۴: ۴۴). پس از آن نوبت به فتح شوشتر و رام هرمز در خوزستان رسید و در آن جا نیز پس از شکست ایرانیان در برابر اعراب پس از مقاومت‌های فراوان آنان بر سر پرداخت خراج توافق کردند و غرب ایران به طور کامل فتح شد. در حمله به مرکز

ایران خصوصاً فارس چون آن محل جایگاه اصلی زردشت و محل سکونت خاندان‌های زردشتی بود اگر چه فتح شد ولی مردم آن مسلمان را به صرف پذیرش جزیه قبول کردند و اسلام نیاوردند. مراکز شمالی ایران و دیلمستان و طبرستان و مازندران اولین بار در اوایل دوران بنی امیه فتح شد و مردم آن تا قرن چهارم هجری همچنان بر دین خود باقی ماندند. (بلاذری، ۱۳۶۴: ۱۳۲). فتح ایران توسط مسلمانان به آسانی صورت نگرفت. برخی نواحی چندین بار فتح شد ولی بعد از برگشت مسلمانان دوباره آن نواحی سر به شورش برداشته و به دین قبلی خود برگشته و از پرداخته جزیه خودداری می‌کردند. تا سال‌ها پس از فتح ایران، ایرانیان هنوز امید به تجدید آزادی خود داشتند و مخصوصاً تا سال ۳۲ هجری که یزدگرد سوم پادشاه زنده مانده بود. مردم به امید برگشت وی بارها شوریدند و در این هنگام اعراب با سختی با ایرانیان برخورد کردند، و ایشان را اسیر می‌نمودند و اموالشان را به غنیمت می‌برند ولی این تعرض دائمی نبود و پس از آرامش ناحیه کارها به روال عادی برمی‌گشت. (صدیقی، ۱۳۷۵: ۴۸) برخی از بزرگان زردشتی هیچ‌گاه به دین اسلام نگرویدند و همواره مسلمانان را به عنوان غاصبی که سرزمین آنان را غصب کرده می‌پنداشتند و همین‌ها بودند که بعدها با اندیشه‌های ضد اسلامی و ملی خود دست به قیام‌هایی زدند و پیروان بسیاری کسب کردند. در هنگام فتح ایران به وسیله مسلمانان به دلیل اینکه آنان زردشتیان را بنابر آیه ۱۷ سوره ی حج، اهل کتاب م دانستند، تقریباً با آنان به مدارا رفتار شد و هیچ مورد که زردشتیان مورد تعقیب و آزار مردم قرار بگیرند دیده نشد. اگرچه تجاوزات محلی به آنان به دلیل مقاومت‌هایی که از آنان در برابر مسلمانان صورت می‌گرفته بیشتر از سایر ادیان (مسیحیت و یهودیت) بوده از جمله خون بهای آنان بنابر عقیده‌ی شافعیان فقط یک پانزدهم خون بهای مسلمانان تعیین گردید. اما با این وجود آنان از سوی مسلمان در شمار اهل ذمه قرار گرفتند. (اشپولر، ۱۳۶۴: ۶/۱-۳۳۴). انتشار دین اسلام در میان زردشتیان با همان سرعتی که مجاهدان اسلامی پیش می‌رفتند نبوده گاه سرسختی‌هایی از سوی زردشتیان برای پای بندی نسبت به دین خود صورت می‌گرفته است. شاید این به دلیل کین‌ای بوده که در ابتدا نسبت به اعراب که سرزمین آنان را تسخیر کرده بود، داشتند و این نفرت را

در حادثه‌ی کشته شدن عمر بن خطاب خلیفه ی دوم به دست یکایرانی به نام ابولؤلؤ فیروز در سال ۲۵ هجری مشاهده می شود. (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۶۵). اگرچه بسیاری از زردشتیان کم کم به دلایلی نظیر فرار از پرداختن جزیه، حفظ موقعیت اجتماعی - نزدیکی و زندگی با مسلمانان - در نتیجه، آشنایی آنان با نکات مثبت دین اسلام نسبت به دین تحریف شده ی زردشتی و رفتار مناسب بسیاری از حکام ولایات به اسلام گرویدند (اشپولر، ۱۳۶۴: ۱/ ۲-۳۴۰) ولی بسیاری از زردشتیان از گرویدن به اسلام امتناع کردند و با مهاجرت از ایران ناگزیر به هند رهسپار شدند. در باره این مهاجرت روایتی وجود دارد که به «قصه ی سنجان» معروف است. این سند اثر منظومی است که توسط شخصی به نام بهمن کیقباد پسر دستور هرمز دیار نوشته شده است. (پورداد، بی تا: ۲). در بسیاری از مناطق چون خوارزم و خراسان که نظام ارباب و رعیتی حکمفرما بود با گرویدن اشراف به اسلام، توده های رعایای آنان نیز به اسلام گرویدند. چنان که در این زمان زمین داران بزرگ و دهقانان به دلیلی نفوذی که میان مردم ایران داشتند؛ به عنوان واسطه بین مردم و اعراب مسلمانان و عامل گردآوری خراج و جزیه توانستند موقعیت خود را پس از اسلام نیز به طور نسبی حفظ کرده و نقش مؤثری در انتقال فرهنگ و آداب و رسوم و سنت های ایرانی و رویه های اداری دوره ی باستان به عصر اسلامی ایفا کنند. (اشپولر، ۱۳۶۴: ۱/ ۲-۳۴۰). شاید بتوان یکی از دلایل عمده ی گرویدن زردشتیان به اسلام را به شباهت های موجود بین این دو دین در برخی موارد دانست. مثل عقاید مسلمانان و زردشتیان در مورد وجود بهشت، دوزخ - روز رستاخیز - نمازهای پنجگانه و حتی اعتقاد به الله و ابلیس. (اهورامزدا و اهریمن) بنابراین در کل می توان عوامل مؤثر فراوانی از جمله دلایل اقتصادی و اجتماعی و مذهبی و ضعف آیین زردشت و عملکرد مؤیدان، همچنین عدالت و مساوات اسلام را علل پذیرش کم کم مسلمانان و اسلام از سوی مغلوبین ایرانی دانست. همچنین هنگامی که برخی سرزمین ها دستور به عدم گرفتن جزیه از تازه مسلمانان داده شد، زردشتیان سیل آسا به اسلام گرویدند که باعث بحران مالیاتی و در نتیجه برقرار کردن دوباره جزیه شد (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۲۴). علی رغم آموزه های دینی و برخی مظاهر مدارا و تساهل با زرتشتیان، رفتارهای

ستمگرانه ای نیز بر ضد آنان از طرف حکومت دیده می‌شد. به عنوان نمونه عیدالله بن ابی بکره حاکم اموی سیستان با زردشتیان بدرفتاری‌های بسیاری کرد و در سال ۵۱هـ.ق حتی می‌خواست آتشکده‌های زردشتیان را خراب کند. همچنین حجاج بن یوسف عامل امویان علاوه بر شکنجه‌های ذمیان تازه مسلمان دستور داد که حتی از آنان جزیه نیز بگیرند. (مسعودی، ۱۳۶۵: ۱/۱۹۴). اگرچه پس از گذشت یک قرن در ایران از پیروان دین زردشت کاسته شد؛ ولی هنوز عده بسیاری بودند که تا مدت‌ها بر دین کهن خود ماندند و حتی جنبش‌ها و نهضت‌هایی را نیز که در برگیرنده‌ی افکار زردشتی آنان بود به راه انداختند و در این میان بسیاری از افراد برجسته و خاندان‌های مهم وجود داشته‌اند که دارای افکار زردشتی بوده‌اند.. از جمله‌ی این خاندان‌ها برمکیان بودند که وزرای ایرانی عباسیان بوده و پدر آنان موسوم به برمک متولی آتشکده نوبهار بلخ بود. ظاهراً نخستین فرد این خانواده که اسلام آورد خالد پسر برمک بود. وی پس از اسلام آوردن به سپاه ابومسلم خراسانی از داعیان عباسی پیوست و پس از به خلافت رسیدن عباسیان مقام وزارت سفاح نخستین خلیفه عباسی را به دست آورد. (طبری، ۱۳۵۲: ۹/۲۳۵). جدّ اعلای سامانیان، سامان خداه، کیش زرتشتی داشت و از محترمان بلخ بود. وی به علت پاره‌ای ناملایمات از بلخ متواری شد و به والی مسلمان خراسان، اسدبن عبدالله القسری، پناهنده شد. وی از اسد اکرام‌ها دید و تحت حمایت وی بر دشمنان و بدخواهان محلی خود غلبه یافت و به دست وی اسلام آورد. (نرشخی، ۱۳۶۳: ۸۳). از دیگر افراد برجسته که برخی مورخان افکار وی را نزدیک به زردشتی‌گری دانسته و بر اسلام آوردن ظاهری وی تأکید داشته‌اند؛ ابومسلم خراسانی داعی بزرگ عباسیان و معروف به امین آل محمد و صاحب الدعوه بود که در شکست مروان بن محمد آخرین خلیفه ی اموی و انتقال خلافت به عباسیان نقش بسزایی داشت. این دسته از مورخان همراهی بسیاری از زردشتیان با وی چون سنباد مجوس و اسحاق ترک که ذکر آن‌ها خواهد آمد و قیام‌هایی که این افراد پس از قتل ابومسلم به خونخواهی وی انجام دادند و همچنین تلاشی که وی در ماجرای سرکوب «به آفرید» برای جلب نظر زرتشتیان انجام داد را از جمله نشانه‌های تفکرات زرتشتی ابومسلم و تظاهر وی به اسلام دانسته‌اند. (منهاج السراج، ۱۳۶۳: ۱/۲۰۱).

البته به نظر می‌رسد به تدریج چنین اتهاماتی به بهانه‌ای برای تکفیر مخالفان، رقبا و افراد بانفوذ و خطرناک و قتل آن‌ها تبدیل گردید. شاید در این میان ابومسلم خراسانی را به توان نخستین فرد قدرتمند و با نفوذی دانست که در بالاترین سطوح قدرت در دولت عباسی قربانی این اتهام گردید. در واقع خلیفه منصور به سبب هراس از موقعیت ابومسلم در پی حذف وی از عرصه قدرت بود. اتهام نامسلمانی و تظاهر به اسلام برای گرفتن حکم قتل ابومسلم از فقه‌های حکومتی کافی به نظر می‌رسید. ضمن این که عوام و متعصبان را نیز راضی می‌کرد. به دنبال قتل ابومسلم گروهی از ایرانیان خونخواهی وی را بهانه قرار داده و نخستین فرقه‌های الثقاتی را در روزگار عباسیان به وجود آوردند.

فرقه‌های اسلامی

تشیع

شیعه دومین مذهب بزرگ پیروان دین اسلام است. واژه شیعه شکل مختصر «شیعه علی» یعنی پیرو یا حزب علی بن ابیطالب، نخستین امام، است. شیعیان بین ۱۰ تا ۲۰ درصد از کل جمعیت مسلمانان جهان و ۳۸ درصد جمعیت مسلمانان خاورمیانه را تشکیل می‌دهند. هر چند در طول تاریخ شیعه به شاخه‌های متعدد تقسیم شد، اما امروزه تنها سه دسته اصلی شیعه دوازده امامی، شیعه اسماعیلی و شیعه زیدی وجود دارد. امامیه یا شیعه دوازده امامی بزرگترین شاخه شیعه است و اغلب اصطلاح شیعه به‌طور پیش‌فرض برای آن به کار می‌رود. مذهب شیعه مبتنی بر تفسیری از قرآن و سنت محمد است که از طریق امامان شیعه بیان و تعلیم شده است. وجه مشترک اعتقادات تمام شیعیان، باور به انتصاب علی بن ابیطالب برای جانشینی محمد، پیامبر اسلام، و امامت پس از وی از سوی خداوند است. شیعیان معتقدند فقط خداست که می‌تواند شخصی را برای حفظ اسلام، تعلیم شریعت و رهبری امت به عنوان امام نصب نماید. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۸۴).

به نظر نگارنده تشیع در طول تاریخ پربار خود، فراز و نشیب‌های فراوانی را پشت سر گذاشته است. فرازهایی که گاه این مکتب را در آستانه تسلط بر کل جهان اسلام قرار داد و نشیب‌هایی که گاه آن را در سراشیبی سقوط نمایانده است. در این میان، آنچه این مکتب را متمایز کرده، عناصری؛ مانند پیشینه‌ی دیرین بودن در ابعاد مختلف معارف اسلامی،

ادّعی توان تشکیل حکومت و به اثبات رسانیدن این ادّعا در مقاطعی چند، و بالاخره هویت مستقل آن در طول تاریخ بوده است.

معتزله

معتزله از جریان‌های اصلی کلامی اسلام بود. ایشان بر خلاف اهل حدیث که انبوه حدیث‌های اصیل و جعلی پیامبر و صحابه را مورد توجه خود قرار داده بودند، عقل و خرد را به تنهایی برای پیروی از اسلام راستین کافی می‌دانستند؛ و گاهی نظرات فلاسفه را با دین مخلوط می‌ساختند. بعدها اشاعره برخاستند و جانشین اهل حدیث شدند. اشاعره را می‌توان جمع میان معتزله و اهل حدیث دانست ولی آن‌ها نیز عقاید معتزله را مردود می‌دانستند. تأکید معتزله بر روی عقل آنچنان جدی بود که بر خلاف بسیاری از فقها که حدیث را مطلق می‌دانستند آنان اعتقاد داشتند که در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدم است. به علاوه و باز بر خلاف نظر بسیاری از علما، اعمال و احادیث صحابه را مطلق و لازم‌الاجرا نمی‌دانستند. اما اساسی‌ترین و در عین حال بحث‌انگیزترین موضع‌گیری معتزله در بحث پیچیده مخلوق (حادث) یا غیر مخلوق (قدیم) بودن قرآن پیش‌آمد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۳۶).

به نظر نگارنده معتزله بر این باور بودند که عقل بشری حاکم بلامنازع سرزمین معارف و ادراکات انسانی است و از چنان میدان وسیعی برخوردار است که هیچ حد و مرزی جز برهان برای خود قایل نیست، و آنگاه که با برهان به حقیقت امری دست یافت به هیچ روی حاضر نیست از آن دست شوید و سر در بالین امر دیگر بگذارد

اهل سنت

اهل سنت و جماعت، یکی از دو مذهب بزرگ اسلام است که اکثریت جمعیتی مسلمانان را شامل می‌شود. اهل سنت با نام‌ها سنی و اهل تسنن نیز شناخته می‌شوند. اهل سنت شامل فرقه‌هایی است که به وجود نص بر امام و خلیفه رسول خدا(ص) معتقد نیستند و تعیین خلیفه و امام را برعهده مسلمانان و به انتخاب آنان می‌دانند. جز ایران و عراق و آذربایجان و بحرین و لبنان، در دیگر کشورهای اسلامی اکثریت با اهل سنت است. اهل سنت از نظر کلامی و فقهی به فرقه‌ها و مذاهب گوناگونی تقسیم می‌شوند. مذاهب فقهی

اهل سنت عبارتند از: حنفی، پیروان ابوحنیفه؛ مالکی، پیروان مالک بن انس؛ شافعی، پیروان محمد بن ادریس شافعی؛ حنبلی، پیروان احمد بن حنبل. از نظر اعتقادی نیز اهل سنت به این فرقه‌ها تقسیم می‌شوند: اشاعره، پیروان ابوالحسن اشعری؛ اهل حدیث، پیروان احمد بن حنبل؛ معتزله، پیروان واصل بن عطا؛ ماتریدیه، پیروان ابومنصور ماتریدی سمرقندی (طبری، ۱۳۷۵: ۲۱۴). به باور اهل سنت، محمد برای خود جانشینی تعیین نکرد و جامعه اسلامی بر اساس سنت عمل کرده و ابوبکر، پدرزن پیامبر اسلام، را به عنوان نخستین خلیفه برگزیده‌است. در سمت مقابل، شیعیان معتقدند که محمد علی را به عنوان جانشین خود انتخاب کرده‌است. تنش سیاسی میان شیعیان و اهل سنت در طول تاریخ اسلام به مرور بیشتر شد و اخیراً با ظهور وهابیت، به اوج خود رسیده‌است. قرآن، حدیث (به خصوص آن دسته از احادیثی که در صحاح سته ذکر آنان رفته) و اجماع، پایه‌های فقه سنی را تشکیل می‌دهند. تسنن مجموعه‌ای از مذاهب سنی است که به مرور زمان، میانشان اختلافاتی پدید آمده‌است. اشاعره و ماتریدی مهم‌ترین مکاتب کلامی، و حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی مذاهب چهارگانه فقهی را تشکیل می‌دهند. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۴۷).

به نظر نگارنده اهل سنت یکی از دو مذهب بزرگ اسلام است که اکثریت جمعیتی مسلمانان را شامل می‌شود. اهل سنت با نام‌ها سنی و اهل تسنن نیز شناخته می‌شوند. اهل سنت شامل فرقه‌هایی است که به وجود نص بر امام و خلیفه رسول خدا(ص) معتقد نیستند و تعیین خلیفه و امام را برعهده مسلمانان و به انتخاب آنان می‌دانند.

اهل ذمه

ذمه در لغت به معنای عهد، پیمان، ضمانت، کفالت، امان و پناه آمده است و در اصطلاح فقهی واژه اهل ذمه بر پیروان ادیان آسمانی مسیحیت و یهودیت اطلاق می‌شود و همینطور بر مجوس (زرتشتی) که در مورد آنها شبهة الحاق به اهل کتاب وجود دارد و آنها کفاری هستند که که اهلیت قرارداد ذمه را داشته و با انعقاد پیمان دائم با حکومت اسلامی از حقوق معینی که حداقل شامل محترم بودن جان، مال و ناموس آنهاست برخوردار خواهند بود. این گروه برای زندگی در پناه دولت اسلامی و برخوردار شدن از حمایت‌های آن باید مبلغی را طبق قرارداد به حکومت بپردازند که به آن جزیه گفته شده و یکی از

اقسام بیت المال محسوب می‌گردد (نجفی، ۱۳۸۵: ۲۲۷). البته در معنا و وجه تسمیه جزیه اختلاف نظر وجود دارد. برخی از لغویون، جزیه را به معنای کافی بودن معنی کرده‌اند و معتقدند که بدین علت به این مال جزیه گفته‌اند که برای حفظ جان ایشان به گرفتن جزیه اکتفا شده است (راغب اصفهانی ۱۴۲۶: ۱۹۵) برخی جزیه را از باب جزا به معنای کیفر یا پاداش گرفته‌اند که این مال، جزا و کیفر کافر ماندن آنان و به قتل نرسیدن آنان به خاطر کفرشان است (شیخ مفید، ۱۴۱۷: ۲۶۹).

به نظر نگارنده اهل ذمه یا ذمی (کافر ذمی) به اهل کتاب متعهد به شرایط پیمان ذمه اطلاق می‌شود. از این موضوع در باب جهاد بحث شده است و در باب های خمس، تجارت، ایلاء، وکالت، شهادت، حدود، قصاص و دیات به مناسبت از آن سخن رفته است. به کسانی که راه سوم را انتخاب کنند و به شرایط ذمه ملتزم شوند، اهل ذمه یا ذمی گفته می‌شود، و دولت اسلامی در قبال تعهد ایشان به شرایط ذمه، متعهد است از آنان به عنوان شهروند حمایت کند و هیچ مسلمانی حق تعرض به آنان را ندارد.

شعوبیه

ایرانیان که در برابر استحاله و از دست دادن هویت ملی خویش سر می‌پیچیدند نهضت‌هایی را علیه خلفای مسلمان پایه‌ریزی کردند. از اواخر عهد اموی نهضت‌های ملی و سیاسی و مذهبی هر روز به رنگی ظاهر می‌شد. مقصود اصلی این جنبش‌ها برانداختن دولت و سیادت عرب بود. بزرگترین نهضت ایرانیان که به انقراض دولت و سیادت عرب‌ها انجامید نهضت شعوبیه بود. شعوبیه نام نحله‌ای است که از اواخر دولت اموی (اوایل قرن دوم هـ ق) ظهور یافت و به برانداختن بنی‌امیه، برکشیدن بنی‌عباس و استقلال سیاسی ایرانیان انجامید. شعوبیان برای عرب‌ها در نژاد و فرهنگ پیشیزی ارزش و اعتبار قائل نبودند و خود را برتر از عرب می‌دانستند. کار برتری جویی عرب و تحقیر عجم به جایی رسید که امویان غیر عرب و از جمله ایرانیان را موالی می‌خواندند. عکس‌العمل منطقی ایرانیان در برابر این تبعیض نژادی اعراب به دو شکل پدیدار شد: نخست گروهی که با تمسک به متن قرآن (سوره حجرات، آیه ۱۳) که ملاک برتری میان شعوب و قبائل را تقوای الهی می‌شمارد، به اصل مساوات میان عرب و عجم اعتقاد داشتند. این‌ها اگر چه در ابتدا «اهل

تسویه» خوانده می‌شدند، اما بعدها به «شعوبیه» شهرت یافتند. گروه دوم کسانی بودند که در برابر تبعیض و مظلّم اعراب، راه تعصب و افراط در پیش گرفتند و قائل به تفضیل و سیادت عجم بر عرب بودند. بعدها به تدریج نام شعوبیه به هر دو گروه اطلاق شد و گروه اخیر، پایه‌گذار نهضتی شد که به تحصیل استقلال ایرانیان در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی و ادبی منتهی گشت. استعمال لفظ شعوبیه به معنای مخالفان قوم عرب، به احتمال زیاد به بعد از سال ۱۳۲ هـ ق و دوران حکومت بنی‌عباس بازمی‌گردد. شعوبیه به معنای عام نام فرقه‌ای است که معتقد به فضیلت عرب بر سایر اقوام نیست و به معنای خاص عبارت از فرقه‌ای است که دشمن جنس عرب است و این قوم را پست‌ترین اقوام عالم می‌شمارد و جنس عجم را بر عرب ترجیح می‌دهد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۷۸-۷۹).

به نظر نگارنده شعوبیه نام بزرگترین نهضت ایرانیان است که پس از استیلای اعراب بر ایران، برای رهایی از بند امویان و جلوگیری از استحاله و از دست دادن هویت ملی، علیه خلفای مسلمان به پا شد و به حکومت اعراب و خلفای مسلمان اموی پایان بخشید.

صوفیان

تصوف، درویشی یا عرفان، طریقتی مبتنی بر آداب سلوک، جهت تزکیه نفس و اعراض از دنیا برای وصول به حق و به کمال رسیدن نفس است. تصوف در لغت به معنی پشمینه پوشی است و نسبت این جماعت به دلیل پشمینه پوشی و نشانه زهد بوده است. تصوف، بیشتر با آداب طریقت، همراه است؛ در حالی که عرفان، مکتبی جامع و مطلق سلوک معنوی و اعم از تصوف است و در بعضی موارد، عرفان، سلوک (فردی و) برتر دانسته شده است. به عبارتی، تصوف، روشی از سلوک باطنی است. در تعریف تصوف، نظرات مختلفی بیان شده؛ اما اصول آن بر پایه طریقه‌ای است که شناخت آفریدگار جهان، کشف حقایق آفرینش و پیوند بین انسان و حقیقت از طریق سیر و سلوک عرفانی و باطنی و نه از راه استدلال عقلی، میسر است. موضوع آن، نفی خودمحوری و نیست شدن خود و پیوستن به خالق هستی است. شیوه تصوف، کنترل نفس و ترک علایق دنیوی و خویشتن‌داری است. ظاهراً واژه صوفی به معنی پشمینه پوش در قرن دوم هجری، در برخی از سرزمین‌های اسلامی، به ویژه در میان رودان متداول شد. کسانی که در قرن دوم، صوفی

خوانده می‌شدند، تشکیلات اجتماعی و مکتب و نظام فکری و عرفانی خاصی نداشتند؛ به عبارت دیگر، تشکیلات خانقاهی و رابطه مرید و مرادی و آداب و رسوم خاص صوفیه و همچنین نظام فکری و اعتقادی که جنبه نظری تصوف را تشکیل می‌دهد، در قرن دوم و حتی در ربع اول قرن سوم، پدید نیامده بود (ناث، ۱۳۷۰: ۱۸۲).

به نظر نگارنده تصوف مأخوذ از تازی به نام مذهب طایفه‌ای است از اهل حقیقت که از خواهش نفسانی پاک شده و اشیای عالم را مظهر حق می‌دانند. تصوف از نخستین روزهای پیدایش خود تا قرن پنجم دستخوش تغییر و تحولات بسیاری قرار گرفت. گاهی دچار پیشرفت و گاهی دچار رکود می‌شد. تصوف در روزگار خود فراز و نشیب‌های بسیاری دید و صوفیان بسیاری عمر خود را وقف آن نمودند.

زنگیان

زنگیان دودمانی از ترکمانان بودند که از سال ۵۰۶ تا ۶۳۸ جلالی بر سرزمین‌هایی فرمان راندند که امروز در شمال عراق و سوریه واقع است. پایتخت شان نخست حلب و از سال ۱۱۵۴م دمشق بود. بنیادگذار این دودمان، عمادالدین زنگی پسر آق‌سنقر از سرداران سلجوقیان بود و ایشان از همین رو به زنگیان آوازه یافتند. مرگ زود هنگام ملک‌شاه، سبب شد که میان درباریان درباره بر تخت نشستن فرزندان خردسال سلطان کشمکش و جنگ درگیرد، چندان که سراسر روزگار سلطنت برکیارق به مدعیان سلطنت را فرو کوفتن گذشت. به این ترتیب قدرت مرکزی سلجوقیان رو به سستی نهاد و چندان که خوارزمشاهیان در فراود قدرت می‌گرفتند، در گوشه و کنار نیز حکومت‌هایی محلی، چون اتابکان فارس، اتابکان آذربایجان و اتابکان لرستان راه خود را از در حکومت پیش می‌گرفتند. زنگیان نیز در همین روزگار برآمدند (طبری، ۱۳۷۵: ۳۴۷). آق‌سنقر از همراهان و یاران نزدیک ملک‌شاه و حاجب او بود و لقب قسیم‌الدوله و نیز فرمان امارت بر حلب را از او داشت و در لشکرکشی ملک‌شاه به اورشلیم، از فرماندهان سپاه او بود. اما پس از ملک‌شاه، در جنگی که میان آق‌سنقر و تئش پسر آلپ‌ارسلان در گرفت، آق‌سنقر کشته شد. چون برکیارق، عمویش، تئش را در نزدیکی ری شکست داد و در تکریت به زندان کرد، عمادالدین پسر آق‌سنقر به رویارویی با صلیبیان رفت و ایشان را با چندین نبرد

پس‌راند. روزگار حکومت زنگیان بیش‌تر به جنگ‌های صلیبی گذشت. سیف‌الدین و نورالدین، پسران عمادالدین، اگرچه حکومت موصل و حلب را میان خود بخش کردند، اما همواره در پی هم‌پیمانی با دیگر حکومت‌های مسلمان بودند تا بر صلیبیان بتازند. امارت این دودمان با حمله مغول برچیده شد (ناث، ۱۳۷۰: ۶۳).

به نظر نگارنده پس از شکست دولت سلجوقیان شام به دست عمادالدین زنگی در ۵۲۱ق در حلب، سلسله زنگیان بر شام و شمال عراق حکومت کردند. این تغییر حکومت نه تنها از فشار بر علویان کاسته نشد بلکه تا حدودی اقدامات ضد شیعی نیز تشدید شد. نورالدین محمود زنگی که پس از پدرش عمادالدین، به حکومت رسید به عنوان یکی از متعصب‌ترین حاکمان ضدشیعی حلب و شمال شام تا این دوره شناخته می‌شود.

قرامله

فرقه «قرامله» که در کتب تاریخی و ملل و نحل به عنوان گروهی پرخاشگر، فتنه‌جو، عامل کشتارهای دسته‌جمعی و غارت مسلمانان معرفی شده‌اند، شاخه‌ای از فرقه «اسماعیلیه» بودند که با عقائد ویژه خود، در بطن جامعه اسلامی ظاهر شدند، و باعث دردهای بسیاری برای کارگزاران رسمی حکومت در عهد خلفای عباسی گشتند و در این ستیز و پرخاش بود که بسیاری از مسلمانان بی‌گناه را قربانی انحرافات فکری و بلند پروازیهای خود ساختند و می‌توان گفت که عملکرد سیاسی و نظامی این گروه قابل مقایسه با گروه «خوارج» در عصر بنی امیه است، هر چند که از لحاظ اعتقادی مشابهتی با یکدیگر نداشتند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۲۴). «اسماعیلیه» گروهی از شیعیان بودند که پس از شهادت امام جعفر صادق - علیه السلام - به امامت «اسماعیل بن جعفر» و فرزندان او معتقد شدند و خود بعدها به فرقه‌های گوناگونی تقسیم گردیدند. در میان آنها افراد و شخصیت‌هایی پیدا شدند که هر کدام مذهب اسماعیلیه را به نوعی تفسیر و توجیه نمودند و به امامت شخص بخصوصی دعوت کردند. یکی از چهره‌های معروفی که در میان دعا و شخصیت‌های برجسته اسماعیلیه نخستین، اسم و رسمی دارد و منشأ پیدایش حوادث بسیاری شده است، شخصی به نام «حمدان قرمط» است که پس از مرگ ابوالخطاب اجدع یکی از بنیانگذاران فرقه اسماعیلیه، شاخه‌ای در این فرقه ایجاد کرد و حرفه‌ای تازه‌ای آورد که بعدها طرفداران

او را «قرامطه» یا «قرمطی» گفتند.

به نظر نگارنده قرامطه یکی از شاخه‌های فرقه مذهبی اسماعیلیه است. پیروان این فرقه به مهدویت محمد بن اسماعیل اعتقاد داشتند و از پذیرش ادعای امامت خلفای فاطمی سرباز زدند. موسس این فرقه در آغاز یکی از داعیان دعوت اسماعیلی بود که فعالیت تبلیغی خود را در عراق به سال ۲۶۱ هجری آشکار کرد و مبلغانی به سرزمین‌های مختلف فرستاد.

فرقه‌های غیراسلامی

به آفریده

در روزهای اواخر دولت اموی و اوایل تأسیس دولت عباسی، شورش‌هایی در خراسان و ماوراءالنهر روی داد. نخستین و بزرگترین آن شورش به آفریدیان در دوران ابومسلم خراسانی بود که به نظر می‌رسد هویت طبقاتی و توده‌ای داشته است. ادوارد براون درباره نهضت به آفرید می‌نویسد: «در برابر فرقه‌هایی که ظاهراً در اسلام پدید آمد و عقاید قبل از اسلام و غیر اسلامی را به صورت جدید در می‌آورده و زنده کرد، مذاهب و معتقدات قبل از اسلام نیز در ایران مانده و دارای فعالیت و جنب جوش بود. آخرین مظهر آن پیغمبری است دروغی موسوم به بها فرید پسرماه فروردین.» (براون، ۱۳۳۷: ۴۵۹). ابن ندیم در ذکر مذاهبی که از مجوس پس از اسلام پیدا شد از بهافرید نام می‌برد و می‌نویسد: «در آغاز دولت عباسیان و پیش از ظهور ابوالعباس سفاح، مردی به نام بهافرید که از مردم روی از شهرستان ابرشهر بوده عقیده‌ی مجوسان را داشت. پنج نماز را بی‌سجده در حالی که به سمت چپ قبله توجه می‌کرد، ادا نموده و فالگوئی‌هایی داشت و مجوسان را به مذهب خود می‌خواند، انبوهی از مردم به او گرویدند. ابومسلم، شیب‌بن داح و عبد... بن سعید را نزد وی فرستاد و اسلام را بر او عرضه داشتند و او مسلمان شده و مقامی پیدا کرد. ولی بعد برای فالگوئی‌هایش اسلام او پذیرفته نشد و کشته شد و تا این زمان (اواخر قرن چهارم هجری) پیروان او در خراسان زیاد هستند.» (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۶۱۵).

به نظر نگارنده فرقه‌ای مذهبی در آغاز دوره خلافت عباسی. این فرقه در خواف

نیشابور پدید آمد. اَبومُسْلِم، به آفرید بنیانگذار فرقه را به اسلام دعوت کرد؛ اما بعد به خاطر برخی از نظرهای افراطی‌اش در ۱۳۱ق کشته شد. پیروان به آفریده می‌گفتند که به آفرید سوار بر اسبی، به آسمان صعود کرده است و به زودی به نزد پیروان خود باز خواهد گشت و انتقام خود و یارانش را از دشمنانش خواهد گرفت.

سبأذیه

قتل ابومسلم خراسانی را می‌توان یکی از مهم‌ترین رویدادهایی دانست که پس از به قدرت رسیدن آل عباس شرق عالم اسلام را تحت تأثیر قرار داد. خراسان به دلایل بسیار بستری مناسب برای بروز اعتراض‌ها و تولد فرقه‌های متعدد بود. دوری از دارالخلافه هم این امکان را به معارضان می‌داد تا از آن‌جا حرکت خویش را آغاز نمایند. ضمن آنکه موفقیت شخص ابومسلم در دعوت عباسی را می‌توان انگیزه‌ای جدی برای تکرار چنین حرکت‌هایی دانست. به همین دلیل هم مرگ وی بهانه‌ای جدی و الهام بخش برای حرکت‌های اعتراضی گردید. قبلاً اشاره گردید که این جنبش‌ها هم از منظر کلامی، هم سیاسی و هم نظامی در ابتدای راه بوده و از پختگی برخوردار نبودند. هرچه می‌گذشت بر غنای فکری و پشتوانه نظری این قبیل فرقه‌ها افزوده می‌شد. هنوز در جریان خونخواهی ابومسلم نیز هنوز فرقه‌ها با التقاتی از زرتشتی‌گری و اسلام به نظریه پردازی می‌پرداختند. به گزارش منابع به محض انتشار خبر قتل ابومسلم؛ سبأذیه قیام کرد. نکته قابل تأمل این که به محض خروج وی تعداد بسیاری از مخالفان گرد وی جمع شدند. البته به نظر می‌رسد این قیام به همان سرعت که شروع شده در هم شکسته است به همین دلیل هم شرح‌چندانی از آن در منابع ذکر نگردیده است. البته بدیهی ست چنان که منابع گفته‌اند؛ تعجیل در انجام این حرکت و نداشتن پشتوانه‌های فکری و عدم تدارک لازم سبب عدم توفیق حرکت سبأذیه در دراز مدت گردیده است. مسعودی پیروان سبأذ را عمدتاً خرّیان خراسان، جبال و طبرستان معرفی می‌کند که اکثرشان در روستاها و مزارع ساکن بودند. (مسعودی، ۱۳۶۵: ۳/۳۰۵) اما مورخان متأخرتر به چند گروهی بودن همراهان سبأذ اشاره کرده‌اند. ظاهراً نخستین بار در سیاست‌نامه نظام الملک یاران سبأذ را ترکیبی از گبران (زرتشتیان)، رافضیان (شیعیان)، و مزدکی‌ها ذکر گردیده‌اند. (نظام الملک، ۱۳۸۲:

۲۶۰) می‌خوانند نیز هواداران سنباذ را اعم از از گبران، مسلمانان و شیعیان معرفی میکند. (میرخواند، ۱۳۵۳: ۵/۲۵۵۸). غلامحسین صدیقی در کتاب جنبش‌های دینی در قرن‌های دوم و سوم هجری درباره نهضت سنباذ می‌نویسد: «در جنبش وی از شورش به آفرید از این حیث ممتاز است که به آفرید پس از مرگ خود فرقه‌ای بر فرقه‌های دین مزدایی افزود و بی آنکه در کار خود توفیق یابد سبب کشمکش در میان ایرانیان که در این زمان نیاز به وحدت فکر و عقیده داشتند را فراهم کرد، ولی سنباذ به نام ابومسلم در جمع‌آوری و تألیف آرای متشتت کوشید و پیروان وی پس از مرگش نسبت به وی وفادار ماندند.» (صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۸۵) به باور صدیقی جنبش سنباذ و بویژه سرعت تعجب‌آور پیشرفت کار وی، نشان داد که ایرانیان زیادی در آن روزگار به آرا و رسوم وطنی خود علاقه‌مند مانده و هنوز به آسانی از آیین و کیش قدیم دل بر نمی‌داشتند. هرچند آن‌ها از حیث عقیده کاملاً شبیه ایرانیان عصر ساسانی نبوده و به تدریج به مسلمانانی معتقد تبدیل می‌شدند؛ در عین حال نمی‌شد آن‌ها را مسلمانان مستعرب نیز نامید. (صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۸۶).

سنباذ از مردم روستای اهروانه (آهن) در نیشابور بود و با ابو مسلم خراسانی سابقه دوستی داشت و در دستگاه او ترقی کرد و به سپهسالاری رسید. هر زمانی که ابو مسلم از ری نزد خلیفه می‌رفت، خزائنش را به او می‌سپرد. سنباذ پس از کشته شدن ابو مسلم، به خون‌خواهی او برخاست و قومس و ری را زیر فرمان گرفت و خزائن ابو مسلم را به تصرف خود درآورد. سنباذ به گروهی از پیروان سنباذ می‌گویند که مردی زرتشتی و نامش پیروز اسپهبد بود.

استادسییان

یکی دیگر از نهضت‌هایی که تمامی طبقات و توده‌های مردم در آن شرکت داشتند و سیزده سال پس از سرکوبی سنبادیان نیرو گرفت، نهضت استادسییان به انگیزه‌ی خونخواهی ابومسلم بود. رهبر این قیام با نام‌های مختلف، استادسیس، استاذسیس و استاس‌یس از سوی مورخان معرفی شده است. (طبری، ۱۳۵۲: ۲۳۵). بسیاری از مؤرخان وی را غیرمسلمان و زردشتی خوانده‌اند که دعوی پیامبری و

مهدویت داشته است و شعارهای سیاسی و اجتماعی خود را در لباس دین علم کرده و چونم هدویت و انتظار سوشیانت (موعود زردشتیان) از عقاید باستانی ایرانیان است به همین سبب استادسیس با این ادعا در همه ی نقاط مریدان و پیروان فراوانی را بدست آورد. (طبری، ۱۳۵۲: ۱۶۷/۶) وی ظاهراً از اهالی «بادغیس» بود و در دوران امارت ابومسلم از سران و نام آوران خراسان بشمار می رفت. و به همین سبب وقتی که به انتقام قتل ابومسلم برخاست، گروه بسیاری از مردم خراسان با وی همراه شدند و آن چنان قدرت یافت که حتی از پذیرش ولایتعهدی مهدی عباسی برای منصور خودداری کرد. (یعقوبی، ۱۳۴۷: ۳۷۲/۲).

به نظر نگارنده جنبش استادسیس در میان قیام‌هایی که ضد عباسیان در سده دوم هجری پدید آمد، از همه ناشناخته‌تر بود. جنبش استادسیس در میان قیام‌هایی که ضد عباسیان در سده دوم هجری پدید آمد، از همه ناشناخته‌تر بود.

راوندیان

فرقه راوندیان ظاهراً در سال ۱۴۱ ه‍.ق در نزدیکی های کوفه اعلان وجود کرد. گروهی از مورخان آن‌ها را برآمده از راوند کاشان دانسته اند. اما مورخ برجسته ای مانند طبری، با توجه به این که در این روزگار غالب قیام‌ها از خراسان یزرگ سربر می آوردند؛ آن‌ها را نیز از اهالی خراسان برشمرده و از خونخواهان و هواداران ابومسلم برشمرده است. (طبری، ۱۳۵۲: ۴۷۲۵/۱۱) مورخ متأخرتری مانند خواندمیر این طایفه را منسوب به پیشوایشان موسوم به عبدالله روندیه و از اهالی راوند خراسان دانسته و در این باره می نویسد: «[راوندیان] منسوب به عبدالله روندیه بودند و به مذهب تناسخ عمل می نمودند و عبدالله در خراسان داخل داعیان عباسیان بود.» (خواندمیر، ۱۳۵۳، ۲/۲۱۱) ابن خلکان نیز آن‌ها را از اهالی روستایی به نام راوند در نزدیکی نیشابور دانسته است. (انصاف پور، ۱۳۵۹: ۲۷۰) برخی محققان نیز بر این باورند که ظاهراً برخی نویسندگان عموم فرقه های وابسته به ابومسلم را با عنوان راوندیه می نامیده اند. به این معنا که این افراد معتقد به امامت ابومسلم پس از ابراهیم امام بوده اند. (دنیل، ۱۳۶۸: ۱۴۱). بدیهی ست که اگر راوندیان از مردم خراسان بوده باشند؛ حمایتشان از دعوت فراگیر عباسیان و نزدیکی باورهایشان به ابومسلم

به نظر پذیرفتنی تر می آید. به هر حال در دوران مبارزه با امویان مخالفان متعددی با طرز فکر و ایده آل های مختلف در کنار هم قرار گرفته و مانند هر انقلاب و نهضت دیگری تنها به سبب دشمن مشترک با یکدیگر ائتلاف کرده بودند. اما با پیروزی نهضت و آشکار شدن ماهیت واقعی حاکمان جدید، بسیاری از ائتلاف کنندگان که آرمان های خود را بر بادرفته می دیدند، به دشمن نظم جدید تبدیل شده و یا از سوی حاکمان تازه از راه رسیده تحت فشار قرار می گرفتند. این عوامل باعث بروز انقلاب ها و نهضت های متعددی علیه عباسیان گردید. قتل ابومسلم نیز بهانه ای قابل استناد برای بسیج مردم - بویژه در خراسان - در تقابل با آل عباس بود. این که رهبران تمامی این حرکت ها از هواداران ابومسلم فرض شوند محل تردید فراوان است؛ اما این که همه آن ها مدعیان خونخواهی ابومسلم برشمرده شوند؛ چندان دور از واقعیت نیست؛ زیرا آن ها تا این اندازه هوشیاری داشته اند که از پتانسیل و انرژی قوی نام ابومسلم در آن برهه زمانی برای پیشبرد عقاید مسلکی و فرقه ای خویش بهره برداری کنند. بهر حال چنان که مرحوم زرین کوب تأکید می کند: «خاطره ابومسلم مثل شبهی سرگردان یک مقتول انتقام جوی تا چندین سال در نواحی شرقی و حتی غربی رویاهای آرام و طلایی خلیفه عباسی را با جنگ و وحشت همراه کرد. (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۶۲).

راوندیان، نام جنبشی است که پس از قتل ابومسلم خراسانی به دست منصور عباسی، در قالب فرقه ای مذهبی به دست ایرانیان تأسیس شد. فرقه راوندیه در زمان حکومت منصور عباسی می زیسته اند و از پیروان عبدالله راوندی به شمار می آیند. آن ها به خون خواهی ابومسلم خراسانی قیام کردند.

مانویان

در اواخر دوره ی ساسانی به دلیل آزار و شکنجه ی که از سوی زردشتیان به مانویان می رسید آنان کم کم پراکنده و به سرزمین های دوردست چون آسیای میانه گریختند. (کریستین سن، ۱۳۶۷: ۱۴۷) اما پس از سقوط دولت ساسانی و پایان سلطه ی موبدان و هیربدان زردشتی، مانویان بعد از چند قرن آوارگی دوباره به عراق (زادگاه مانوی) و ایران روی آوردند. گذشته از شکست زردشتیان، ضعف و شکست مسیحیان مصر

و عراق و شام نیز پیروان مانی را آسوده خاطر می‌کرد؛ زیرا به همان میزان که زرتشتیان بواسطه التقاط دیدگاه‌های مانی با زرتشتیگری وی را نکوهش می‌کردند، مسیحیان نیز از استفاده از برخی مولفه‌های دین مسیح (ع) در آیین مانی عصبانی بوده و از دشمنان بالقوه مانویان بشمار می‌آمدند. در واقع مانویان از هردوسو تکفیر می‌شدند و از گسترش این آئین جلوگیری می‌گردید. از طرف دیگر رومیان به این آیین به عنوان فرقه‌ای ایرانی نگریسته و این عامل نیز آن‌ها را در دشمنی با مانویان مصمم‌تر می‌کرد. به هر حال در هم شکستن شوکت امپراتوری ساسانی و هم چنین رومیان در مصر و سوریه و شامات و هم چنین تسامح و تساهل مذهبی مسلمانان نسل نخست که مانویان را مانند مجوس از اهل کتاب بشمار می‌آوردند (صدیقی، ۱۳۷۵: ۱۱۱)؛ باعث گرایش مانویان برای بازگشت به سرزمین‌های مادری شان در ایران و عراق می‌گردید. بدیهی است این شرایط محیط عراق و ایران را در دوره‌ی اسلامی برای اقامت مانویان مساعدتر کرد و به آنان آزادی عمل بیشتری نسبت به دوره‌ی قبل از اسلام عطا نمود. حتی در برخی شهرهای عراق و بخصوص بغداد؛ گروهی از مانویان آزادانه به ساخت معابد و دیر پرداختند. (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۴۶۰). طبق گزارش ابن ندیم از روزگار امویان در خراسان و عراق مانویان بسیاری بوده‌اند و آنچنان آزادی داشته و بی‌پروا بوده‌اند که به صورت بسیار آشکار به انتخاب رهبر می‌پرداخته‌اند. البته اهمیت مانویان در این زمان به اندازه‌ی اقلیت‌های مذهبی دیگر چون زردشتیان نمی‌رسیده است. (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۵۹۴).

به نظر نگارنده به هر ترتیب در دوران اموی، مانویان موفق شدند خود را به ساختار قدرت نزدیک کرده و تا حدود زیادی در حاشیه امنیت قرار گیرند. ضمن آن که در این دوره هنوز مباحث جدی و فرقه‌های متعدد کلامی سر برنیاورده و سنت ردیه نویسی هنوز آنطور که باید مطرح نگردیده و بازار آن رونق نیافته بود. همه این مسائل باعث آرامش مانویان در آنروزگار می‌گردید

سپید جامگان

سپید جامگان پیروان شخصی به نام هشام یا هاشم (طبری، ۱۳۵۳: ۱۲/۵۱۰۰؛ ابن طباطبا، ۱۳۶۰: ۲۲۴؛ ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۳۲/۳) یا عطاء (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۲۰/۲) بن

حکم یا حکیم که در زمان خلافت مهدی عباسی در مرو قیام کرد. وی سپس به نخشب از بلاد ماوراء النهر رفت. او مدعی بود از طرف ابومسلم خراسانی به پیغمبری برگزیده شده است. وی ظاهراً مردی کوتاه قامت، زشت رو و یک چشم بود و به همین سبب از نقابی بر ساخته از پارچه ای سبز (بیرونی، ۱۳۶۳: ۲۷۳) یا زرین (ابن طباطبا، ۱۳۶۰: ۲۴۴) به عنوان نقاب استفاده می کرد و وی از این جهت که نقابی بر چهره داشت به «المقنع» معروف گردید. پیروان او را به دلیل پوشیدن لباس سپید، سپید جامگان گفته اند. البته برخی اعتقاد دارند که اطلاق این واژه به آنان به خاطر اشتغال المقنع به حرفه ی «گازری» بوده است. (طبری، ۱۳۵۳: ۵۱۰۰/۱۲) البته ابن اثیر نیز یکی از دلایل سپیدجامگی پیروان المقنع را مخالفت با سیاه جامه بودن عباسیان دانسته است. (ابن اثیر، ۱۳۵۰: ۲۹۳/۹). مقنع در ابتدا به کارهای دیوانی پرداخت. وی مدتی نزد ابومسلم خراسانی به کار مشغول شد. وی در روزگار خلافت منصور دوانیقی (۱۶۷-۱۳۶هـ) به خونخواهی ابومسلم علم مخالفت برافراشت و حدوداً در سال ۱۴۹هـ در مرو ادعای پیامبری کرد. برخی از مورخان نیز بر این باورند که وی «وی ادعای خدایی کرد و می گفت خدای متعال آدم را آفرید و در صورت آدم رفت و از صورت آدم به صورت نوح رفت تا به صورت ابومسلم خراسانی رسید و پس از او در صورت من آمد. مقنع اعتقاد به تناسخ داشت. پیروان او هر گاه وی را می دیدند به سجده می افتادند و شعار پیروان وی «یا هاشم اعننا؛ ای هاشم ما را یاری کن» بود.» (مجمل التواریخ، ۱۳۱۸: ۳۳۵).

به نظر نگارنده جنبش سپیدجامگان در ادامه جنبش‌های بومسلمیه یا خونخواهان ابومسلم خراسانی در سال ۱۶۱ هجری به رهبری هاشم ابن حکیم ملقب به مقنع رخ داد، هواداران او اهل ماورالنهر، سغد، بخارا بودند که برای مخالفت با عباسیان که جامه سیاه داشتند، جامه سپید پوشیدند و به این نام مشهور شدند.

خرم دینان؛ سرخ جامگان

در باب وجه تسمیه این فرقه نظرات متفاوت و جالب توجهی وجود دارد. خواجه نظام الملک که غالباً در باب فرقه های غیر شافعی نظراتی متعصبانه دارد و دیدگاه ها و گزارش های او را در این موارد می بایست با احتیاط بررسی شود، خرم دینان را از دنباله ی

هواداران عقاید مزدکی دانسته و در این باب می‌نویسد: «... زن مزدک خُرْمه بنت فاده بگریخته بود از مدائن با دو کس و به روستای ری افتاده و مردم را به مذهب شوهر می‌خواند، تا باز خلقی در مذهب او آمدند از گبران، و مردمان ایشان را خُرمدین لقب نهادند.» (نظام الملک، ۱۳۸۲: ۲۵۸) این گزارش خواجه بعدها توسط برخی دیگر از مورخان نیز تکرار گردیده است. (مجمل التواریخ، ۱۳۱۸: ۳۴۵؛ عوفی، ۱۳۵۲: ۲۳۱). از طرف دیگر برخی مورخان این نام را برگرفته از باورهای باطنی خرم دینان دانسته‌اند. به عنوان مثال سمعانی در «الانساب اگرچه این عنوان را از القاب مزدکیان نیز می‌داند؛ با این همه با جدا کردن طایفه اخیر از مزدکیان می‌نویسد: «این نسبت به طایفه ای از باطنیان است که ایشان را خُرمدینه خوانند، یعنی به هر چه خواهند و میل کنند می‌گیرند. ایشان را از آن رو چنین لقب دادند که محرمات چون شراب خواری و سایر لذات و نکاح با نزدیکان و کارهایی را که از آن لذت می‌گیرند مباح شمردند... به این سبب آنان را خُرمدینان خوانند، چنانکه مزدکیان را چنین می‌خواندند.» (سمعانی، ۱۹۱۲م: ۱۹۵) ابن جوزی نیز به نوعی دیگر همین سخنان را تکرار کرده و می‌نویسد: «و این اسم [خرمیه] لقب مزدکیان بود که مزدائیان اهل اباحت بودند و در ایام قباد پیروان یافتند و زنان و محرمات را مباح کردند و محظورات را حلال دانستند. خُرمدینان را نیز چنین نامیدند، زیرا در اصل این مذهب به مزدکیان شبیه‌اند، اگر چه در فروع و مقدمات آن با ایشان مخالفت دارند.» (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۶۲). ابن اثیر نیز در باب باورهای خرمیان می‌نویسد: «خرم دینان نوعی از مجوس هستند که مردان آنان مادران و خواهران و دختران خود را به نکاح خویش درآورند و به همین جهت نام خرم به معنای شادی و خوش را بر آیین خود گذارده‌اند و این طایفه به تناسخ اعتقاد دارند و می‌گویند که برخی ارواح حیوانات به غیر حیوانات منتقل می‌شود.» (ابن اثیر، ۱۳۵۰: ۲۳۱/۹). اما یاقوت حموی جغرافی‌نویس برجسته اسلامی اگرچه به اقوال مورخان مذکور اشاراتی کرده است؛ اما خود به موضوع نامگذاری این فرقه نیز با نگاهی جغرافیامحور نگریسته و می‌نویسد: «خرم روستایی است در اردبیل و معنی آن به فارسی سرور است. نصر گوید من گمان می‌کنم که خرمیه که بابک از ایشان بود؛ به این روستا منسوب باشند.» (یاقوت، ۱۳۷۹هـ.ق:

۳۶۲/۲). اما مهم‌ترین گروه از فرقه خرم دینان؛ بابک‌یه بودند. در واقع میزان شهرت بابک و هوادارانش به اندازه ایست که بسیاری خرم دینان را با حوادث مربوط به بابک و قیامش می‌شناسند. چنانکه به نوشته برخی منابع «خرم دینان یا خرمیه فرقه ای دینی و سیاسی بودند که پس از کشته شدن ابومسلم خراسانی در آذربایجان قیام نمودند و آغاز کار ایشان ۱۹۲ هجری بود.» (ابن اثیر، ۱۳۵۰: ۲۵۱/۹) اما همانطور که گفته شد غالباً یکی از خصمانه‌ترین و مغرضانه‌ترین نظرات در باب این فرقه‌ها را خواجه نظام الملک طوسی ارائه کرده است. وی در تشریح باورها و معتقدات خرم دینان می‌نویسد: «قاعده ی مذهب ایشان این است که رنج از تن خویش برداشته و ترک شریعت کرده و چون نماز و روزه و حج و زکات و حلال شمردن خمر و مال و زن مردمان، هر چه فریضه است از آن دورند، هر گه مجمعی سازند تا جماعت بهم شوند، ابتدای سخن ایشان آن است که برکشتن ابومسلم صاحب دولت دریغ خورند و برکشنده ی وی لعنت فرستند و صلوات دهند بر مهدی فیروز و بر هارون پسر فاطمه و دختر ابومسلم و ابتدا خود را به راستگویی و پارسائی و محبت آن رسول فرا نمایند تا مردم را صید کنند، چون قوت گیرند در آن کوشند تا امت محمد را تباه سازند و دین را به زیان آورند و کافران را بر مسلمانان رحمت کنند، همین قدر در مورد آنان نقل کردم که بگویم چه سگان حرامزاده اند.» (نظام الملک، ۱۳۸۲: ۸-۳۱۷).

به نظر نگارنده جنبش سرخ جامگان تقریباً شبیه جنبش سپیدجامگان بود، منتها با یک تفاوت که بابک رهبر این جنبش بر عکس المقنع، هیچ وقت خودش ادعای پیامبری یا خدایی نکرد و برای جلب توجه پیروانش، نه ماه نخشب از چاه بیرون آورد و نه وسیله انعکاس نور خورشید به عنوان تجلی نور خدا داشت و نه فرصت یافت که خود را به تنور آتش بیفکند که پیروانش بیشتر به بازگشت او اعتقاد پیدا کنند، آن گونه که حکیم هاشم مقنع انجام داد، بلکه اکثریت مردم زحمتکش او را به خاطر مقاومتش در مبارزه، بی‌باکی و دلیری و توانایی معجزه‌آسا و مردم‌داریش، به حد پرستش ستایش می‌کردند و به فرمانش گوش فرا می‌دادند.

نتیجه‌گیری

فرقه به دسته و گروهی از مردم اطلاق می‌شود. در علم ادیان مذهب مترادف با فرقه می‌باشد، به همین دلیل در جامعه اسلامی معمولاً مذهب در مورد انشعابات و دسته‌های فقهی بیشتر به کار می‌رود؛ مثل مذهب جعفری، مذهب حنبلی، مذهب حنفی، مذهب شافعی و مذهب مالکی. فرقه در لغت، به معنای طایفه، گروه و دسته‌های جدا شده از مردم می‌باشد و فرقه در اصطلاح از معانی مختلفی برخوردار است که برخی از آنها عبارتند از: تجمع خاص اشخاصی که به آیینی گرویده‌اند ولی توسط همگان به رسمیت شناخته نشده و در نهادهای اساسی جامعه قرار نگرفته‌اند، گروهی که به عمد خود را از جمعی وسیع و اصلی و یا سلسله‌اندیشه‌ها و باورهای خاص، جدا ساخته‌اند. در این معنا، فرقه در تعارض با سازمان دینی قرار می‌گیرد، در معنای اصولی فرقه انقطاع و یا دست‌کم طرد از یک آیین است که آن آیین از نظر جامعه شناختی تباه گشته و از نظر انسانی منحنی شناخته شده است. فرقه‌های اسلامی عبارتند از: تشیع: شیعه دومین مذهب بزرگ پیروان دین اسلام است. واژه شیعه شکل مختصر «شیعه علی» یعنی پیرو یا حزب علی بن ابیطالب، نخستین امام، است. شیعیان بین ۱۰ تا ۲۰ درصد از کل جمعیت مسلمانان جهان و ۳۸ درصد جمعیت مسلمانان خاورمیانه را تشکیل می‌دهند. معتزله: معتزله از جریان‌های اصلی کلامی اسلام بود. ایشان بر خلاف اهل حدیث که انبوه حدیث‌های اصیل و جعلی پیامبر و صحابه را مورد توجه خود قرار داده بودند، عقل و خرد را به تنهایی برای پیروی از اسلام راستین کافی می‌دانستند؛ و گاهی نظرات فلاسفه را با دین مخلوط می‌ساختند. اهل سنت: اهل سنت و جماعت، یکی از دو مذهب بزرگ اسلام است که اکثریت جمعیتی مسلمانان را شامل می‌شود. اهل سنت با نام‌ها سنی و اهل تسنن نیز شناخته می‌شوند. اهل سنت شامل فرقه‌هایی است که به وجود نص بر امام و خلیفه رسول خدا(ص) معتقد نیستند و تعیین خلیفه و امام را برعهده مسلمانان و به انتخاب آنان می‌دانند. اهل ذمه: ذمه در لغت به معنای عهد، پیمان، ضمانت، کفالت، امان و پناه آمده است و در اصطلاح فقهی واژه اهل ذمه بر پیروان ادیان آسمانی مسیحیت و یهودیت اطلاق می‌شود و همین‌طور بر مجوس (زرتشتی) که در مورد آنها شبهة الحاق به اهل کتاب وجود دارد و آنها کفاری

هستند که که اهلیت قرارداد ذمه را داشته و با انعقاد پیمان دائم با حکومت اسلامی از حقوق معینی که حداقل شامل محترم بودن جان، مال و ناموس آنهاست برخوردار خواهند بود. شعوبیه: شعوبیه نام بزرگترین نهضت ایرانیان است که پس از استیلای اعراب بر ایران، برای رهایی از بند امویان و جلوگیری از استحاله و از دست دادن هویت ملی، علیه خلفای مسلمان به پا شد و به حکومت اعراب و خلفای مسلمان اموی پایان بخشید. ایرانیان که در برابر استحاله و از دست دادن هویت ملی خویش سر می‌پیچیدند نهضت‌هایی را علیه خلفای مسلمان پایه‌ریزی کردند. صوفیان: تصوف، درویشی یا عرفان، طریقتی مبتنی بر آداب سلوک، جهت تزکیه نفس و اعراض از دنیا برای وصول به حق و به کمال رسیدن نفس است. تصوف در لغت به معنی پشمینه پوشی است و نسبت این جماعت به دلیل پشمینه پوشی و نشانه زهد بوده‌است. تصوف، بیشتر با آداب طریقت، همراه است؛ در حالی که عرفان، مکتبی جامع و مطلق سلوک معنوی و اعم از تصوف است و در بعضی موارد، عرفان، سلوک (فردی و) برتر دانسته شده‌است. زنگیان: زنگیان دودمانی از ترکمانان بودند که از سال ۵۰۶ تا ۶۳۸ جلالی بر سرزمین‌هایی فرمان راندند که امروز در شمال عراق و سوریه واقع است. پایتخت شان نخست حلب و از سال ۱۱۵۴م دمشق بود. بنیادگذار این دودمان، عمادالدین زنگی پسر آق‌سنقر از سرداران سلجوقیان بود و ایشان از همین رو به زنگیان آوازه یافتند. مرگ زود هنگام ملک‌شاه، سبب شد که میان درباریان درباره بر تخت نشستن فرزندان خردسال سلطان کشمکش و جنگ در گیرد، چندان که سراسر روزگار سلطنت برکیارق به مدعیان سلطنت را فروکوفتن گذشت. به این ترتیب قدرت مرکزی سلجوقیان رو به سستی نهاد و چندان که خوارزمشاهیان در فرارود قدرت می‌گرفتند، در گوشه و کنار نیز حکومت‌هایی محلی، چون اتابکان فارس، اتابکان آذربایجان و اتابکان لرستان راه خود را از حکومت پیش می‌گرفتند. زنگیان نیز در همین روزگار برآمدند. قرامطه: فرقه «قرامطه» که در کتب تاریخی و ملل و نحل به عنوان گروهی پرخاشگر، فتنه‌جو، عامل کشتارهای دسته‌جمعی و غارت مسلمانان معرفی شده‌اند، شاخه‌ای از فرقه «اسماعیلیه» بودند که با عقائد ویژه خود، در بطن جامعه اسلامی ظاهر شدند، و باعث دردسرهای بسیاری برای کارگزاران رسمی حکومت در عهد خلفای عباسی گشتند و در

این ستیز و پرخاش بود که بسیاری از مسلمانان بی‌گناه را قربانی انحرافات فکری و بلند پروازیهای خود ساختند و می‌توان گفت که عملکرد سیاسی و نظامی این گروه قابل مقایسه با گروه «خوارج» در عصر بنی‌امیه است، هر چند که از لحاظ اعتقادی مشابهتی با یکدیگر نداشتند. فرقه‌های غیراسلامی نیز عبارتند از: به آفریدیه: غلامحسین صدیقی در کتاب جنبش‌های دینی در قرن‌های دوم و سوم هجری درباره نهضت سنباد می‌نویسد: «در جنبش وی از شورش به آفرید از این حیث ممتاز است که به آفرید پس از مرگ خود فرقه‌ای بر فرقه‌های دین‌مزدایی افزود و بی‌آنکه در کار خود توفیق یابد سبب کشمکش در میان ایرانیان که در این زمان نیاز به وحدت فکر و عقیده داشتند را فراهم کرد، ولی سنباد به نام ابومسلم در جمع‌آوری و تألیف آرای متشت کوشید و پیروان وی پس از مرگش نسبت به وی وفادار ماندند». به باور صدیقی جنبش سنباد و بویژه سرعت تعجب‌آور پیشرفت کار وی، نشان داد که ایرانیان زیادی در آن روزگار به آرا و رسوم وطنی خود علاقه‌مند مانده و هنوز به آسانی از آیین و کیش قدیم دل بر نمی‌داشتند. هرچند آن‌ها از حیث عقیده کاملاً شبیه ایرانیان عصر ساسانی نبوده و به تدریج به مسلمانانی معتقد تبدیل می‌شدند؛ در عین حال نمی‌شد آن‌ها را مسلمانان مستعرب نیز نامید. استادسیسیان: یکی دیگر از نهضت‌هایی که تمامی طبقات و توده‌های مردم در آن شرکت داشتند و سیزده سال پس از سرکوبی سنبادیان نیرو گرفت، نهضت استاد سیسیان به انگیزه‌ی خونخواهی ابومسلم بود. رهبر این قیام با نام‌های مختلف، استاد سیس، استاذسیس و استاس یس از سوی مورخان معرفی شده است. بسیاری از مؤرخان وی را غیرمسلمان و زردشتی خوانده‌اند که دعوی پیامبری و مهدویت داشته است و شعارهای سیاسی و اجتماعی خود را در لباس دین علم کرده و چونم‌هدویت و انتظار سوشیانت (موعود زردشتیان) از عقاید باستانی ایرانیان است به همین سبب استادسیس با این ادعا در همه‌ی نقاط مریدان و پیروان فراوانی را بدست آورد. راوندیان: فرقه راوندیان ظاهراً در سال ۱۴۱ ه‍.ق در نزدیکی‌های کوفه اعلان وجود کرد. گروهی از مورخان آن‌ها را برآمده از راوند کاشان دانسته‌اند. اما مورخ برجسته‌ای مانند طبری، با توجه به این که در این روزگار غالب قیام‌ها از خراسان یزرگ سربر می‌آوردند؛ آن‌ها را

نیز از اهالی خراسان برشمرده و از خونخواهان و هواداران ابومسلم برشمرده است. مورخ متأخرتری مانند خواندمیر این طایفه را منسوب به پیشوایشان موسوم به عبدالله روندیه و از اهالی راوند خراسان دانسته و در این باره می‌نویسد: «راوندیان» منسوب به عبدالله روندیه بودند و به مذهب تناسخ عمل می‌نمودند و عبدالله در خراسان داخل داعیان عباسیان بود. سپیدجامگان: سپید جامگان پیروان شخصی به نام هشام یا هاشم یا عطاء بن حکم یا حکیم که در زمان خلافت مهدی عباسی در مرو قیام کرد. وی سپس به نخشب از بلاد ماوراء النهر رفت. او مدعی بود از طرف ابومسلم خراسانی به پیغمبری برگزیده شده است. وی ظاهراً مردی کوتاه قامت، زشت رو و یک چشم بود و به همین سبب از نقابی بر ساخته از پارچه ای سبز یا زرین به عنوان نقاب استفاده می‌کرد و وی از این جهت که نقابی بر چهره داشت به «المقنع» معروف گردید. خرم دینان؛ سرخ جامگان: در باب وجه تسمیه این فرقه نظرات متفاوت و جالب توجهی وجود دارد. خواجه نظام الملک که غالباً در باب فرقه های غیر شافعی نظراتی متعصبانه دارد و دیدگاه ها و گزارش های او را در این موارد می‌بایست با احتیاط بررسی شود-، خرم دینان را از دنباله ی هواداران عقاید مزدکی دانسته و در این باب می‌نویسد: «... زن مزدک خُرْمَه بنت فاده بگریخته بود از مدائن با دو کس و به روستای ری افتاده و مردم را به مذهب شوهر می‌خواند، تا باز خلقی در مذهب او آمدند از گبران، و مردمان ایشان را خرم‌دین لقب نهادند.»

فهرست منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین (۱۳۵۰)، الکامل فی التاریخ (کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، ترجمه ی عباس خلیلی، تصحیح مهیار خلیلی، تهران، انتشارات شرکت سهامی چاپ.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۶۸)، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۴۶)، الفهرست، ترجمه ی م. رضا تجدد، چاپخانه ی بانک بازرگانی ایران.
۴. اشپولر، برتولد (۱۳۶۴)، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. انصاف پور، غلامرضا (۱۳۵۹)، روند نهضت های ملی و اسلامی در ایران، تهران، نشر انقلاب اسلامی.
۶. براون، ادوارد (۱۳۳۷)، تاریخ ادبی ایران، ترجمه علی پاشا صالح، چاپ اول، تهران، بی نا.
۷. بلا ذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۴)، فتوح البدان، ترجمه ی آذر تابش آذر نوش، تهران، سروش.
۸. بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳)، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، تهران، انتشارات ابن سینا.
۹. پورداوود (بی تا)، ایران شاه (تاریخچه ی مهاجرت زردشتیان به هندوستان)، چاپ اول، تهران، نشر توس.
۱۰. خواند میر، غیاث الدین بن هماد (۱۳۵۳)، حبیب السیر، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، تهران، نشر خیام.

۱۱. دنیل، آلتون (۱۳۶۷)، تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان در زمان حکم. کت عباسیان، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، دو قرن سکوت، چاپ نهم، تهران، نشر سخن.
۱۳. سمعانی، عبد‌الکریم (۱۹۱۲م)، الانساب، لیدن، بی نا.
۱۴. صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۵)، جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، چاپ دوم، تهران، انتشارات پازنگ.
۱۵. طبری، محمد بن جریر (۱۳۵۲)، تاریخ‌الریسل و الملوک، ترجمه صادق نشأت، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۶. طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
۱۷. گرشاسب چوسکی، جمشید (۱۳۸۴)، ستیز و سازش، ترجمه ی نادر میرسعیدی، چاپ اول تهران، نشر ققنوس.
۱۸. مجهول المؤلف (۱۳۱۸)، مجمل‌التواریخ و القصص، به تصحیح ملک الشعرای بهار، تهران، چاپخانه کلاله خاور.
۱۹. مسعودی، علی بن حسین (۱۳۶۵)، مروج‌الذهب و معادن‌الجوهر، ترجمه ی ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۰. متز، آدام (۱۳۸۸). تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
۲۱. مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۸۹). مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: کویر.
۲۲. منهاج‌السراج، جوزجانی (۱۳۶۳)، طبقات‌ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، امیرکبیر.

۲۳. نرشخی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۳۶۳)، تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر احمد بن نصر القبادی، تهران، انتشارات نیباء فرهنگ ایران.
۲۴. نظام الملک ابوعلی حسن (۱۳۸۲)، سیرالملوک (سیاست نامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۵. یاقوت حموی، شهاب الدین ابو عبد الله (۱۳۷۹ هـ.ق)، معجم البلدان بیروت، دار صادر.
۲۶. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۴۷)، تاریخ یعقوبی، ترجمه ی محمد ابراهیم آیتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۷. ناث. ر (۱۳۷۰). اسلام در ایران، ترجمه محمود افتخارزاده، تهران: میراث تاریخی اسلام.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۲۶ق) مفردات الفاظ القرآن/الکریم، تحقیق صفوان عدنان داوودی، انتشارات طلیعة النور، چاپ اول.
۲۹. شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۷ق) المقنعه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، چاپ چهارم.
۳۰. نجفی، محمد حسن. (۱۳۸۵) جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تصحیح و تعلیق عباس قوچانی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.

ویژگی‌های عرفان در شعر امام خمینی (ره)

اقدس جهانگیری^۱
علی اکبر افراسیاب پور^۲
مریم بختیار^۳

چکیده

هدف از انجام پژوهش حاضر، بررسی مبانی عرفان و وجه تمایز آن در شعر امام خمینی (ره) بوده است. این تحقیق با استفاده از روش کتابخانه‌ای با رویکرد توصیفی - تحلیلی انجام شده است. عرفان از نظر امام خمینی ابزاری برای رسیدن به مقصود اصلی، یعنی خشنودی خداوند و سعادت بشر است. از نظر امام، موضوع علمی از قبیل عرفان که ذات حق تعالی است، جزئی است نه کلی؛ یعنی علمی از قبیل عرفان که از موضوعات جزئی و شخصی بحث می‌کنند، نمی‌توانند مسائل را در صورت‌های منطقی قضایای حقیقی طرح‌ریزی کنند. موضوع علم عرفان، کلی است و در نتیجه از نوع قضایای حقیقی است، گویانکه طبیعت واجب‌الوجود در خارج از اذهان کلی، منحصر به فرد، یکتا و بی‌همتاست. مبادی علم عرفان که با آن ارتباط حق به خلق و ارتباط خلق به حق، با یکی از دو صورت یافتن کمال و عارفان ابرار روشن می‌شود، عبارت است از امهات و اصول حقایقی که لازمه وجود حق تعالی هستند و اسماء ذات نامیده می‌شوند. تفاوت منشأ و آبشخور بنیادین عرفان امام خمینی تا حدودی متفاوت از آبشخور صوفیان متقدم به‌ویژه تصوف ایرانی مکتب خراسان است. اهتمام امام به رعایت موازین شرع و مبادی قرآنی، پررنگ‌ترین بخش حیات اخلاقی عرفانی ایشان را تشکیل می‌دهد. او با تصوف منفی و مروج ترهب و انزواطلبی مخالف بود.

واژگان کلیدی

اشعار امام خمینی، عرفان نظری، عرفان عملی، عرفان تعقل‌گرا.

۱. دانشجوی دکتری گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

۲. دانشیار گروه ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: fariborz_foroutan@yahoo.com

۳. استادیار گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۵/۱۳

طرح مسأله

امام خمینی در نگاه غالب دوستان و دشمنانش، قبل از هر چیز سیاست‌مداری مصلح و سازش‌ناپذیر و فقیهی نوگرا و جسور است که با سودای تحولی بنیادین در عرصه حیات اجتماعی بشر شجاعانه گام در میدان نهاد و در این راه، از هیچ چیز پروا نداشت و تا براندازی نظامی طاغوتی و وابسته و بنیان نهادن حکومتی اسلامی و بر اساس احکام دین از پای ننشست. این قضاوت، البته نادرست و نابجا نیست، ولی آن چه در این میانه نادیده انگاشته شده، بعد معنوی و وجهه عرفانی این مرد بزرگ است، یادمان نرفته که به حکومت، جنگ، اقتصاد، و همه آن چه با آن سروکار داشت عارفانه می‌نگریست، تلاش و ایثار رزمندگان را می‌دید و می‌فرمود: «خرمشهر را خدا آزاد کرد!» در ماجرای طبس هم، شن‌ها را مأمور خدا نامید! البته جای شگفتی نیست؛ او سیراب و سرمست از جام باده عرفان قرآن و اولیای خود بود. شاید برای دیدن این وجهه، باید بیش و کم دیدی عرفانی داشت و اندکی از زلال این چشمه گوارا چشید.

البته فرهیختگانی بیش و کم بر این دقیقه واقف بوده و امام را قبل از هر خصوصیت و مزیتی به عنوان عارفی بالله و عالمی ربانی می‌شناسند، توصیف می‌کنند و الگو و اسوه خویش قرار می‌دهند، غالباً این‌ها، همان‌هایی هستند که خود در محضر عرفان نظری او به شاگردی نشستند و عرفان عملی را نیز تا عمق جان در زندگی سراسر ماجرای او لمس کردند.

استاد شهید مطهری که از برجسته‌ترین تربیت‌شدگان و پرورده نفس گرم معنوی امام بود و امام، خود ایشان را حاصل عمرش خواند، شیفتگی دلدادگی خویش را به مرادش، نه به عنوان فقیه اصولی بزرگ یا مفسر محدثی سترگ یا سیاست‌مداری هوشمند و شجاع که به عنوان عارفی کامل سالکی و اصل، این چنین توصیف می‌کند:

فکر می‌کردم که روح تشنه‌ام از سرچشمه زلال این شخصیت سیراب خواهد شد. اگرچه در آغاز مهاجرت به قم هنوز از مقدمات فارغ نشده بودم و شایستگی ورود به معقولات را نداشتم، اما درس اخلاقی که به وسیله شخصیت محبوبم در هر پنجشنبه جمعه

گفته می‌شد و درحقیقت درس معارف و سیروسلوک بود، نه اخلاق به مفهوم خشک علمی، مرا سرمست می‌کرد. بدون هیچ اغراق و مبالغه‌ای این درس مرا آن‌چنان به وجد می‌آورد که تا دوشنبه سه‌شنبه هفته بعد خودم را شدیداً تحت تأثیر آن می‌یافتم. بخش مهمی از شخصیت روحی و فکری من در آن درس و سپس در درس‌های دیگری که در طی دوازده سال از آن استاد الهی فراگرفتم انعقاد یافت و همواره خود را مدیون او دانسته و می‌دانم، راستی او روح قدس الهی بود ... (مطهری، ۱۳۷۹: ۸ - ۹).

آیت الله مصباح یزدی محقق برجسته حوزه فلسفه و عرفان نیز وجهه عرفانی امام را این گونه به تصویر می‌کشد:

در عصر کنونی، بی شک باید بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، امام خمینی، را از بهترین نمونه‌ها و الگوهای عرفان راستین و صحیح اسلامی به حساب آورد ... البته امام این را درواقع از اسوه‌های کامل و بی‌بدیل عرفان، یعنی پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) آموخته بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۷۶).

«یکی از چهره‌های درخشان جمع بین غیب و شهود» عنوانی است که عارف و مفسر برجسته، آیت الله جوادی آملی، بعد از سالیان مدیدی شاگرد امام بودن، غور و تعمق در آثار افکار و سیره عملی ایشان، به استاد خود می‌دهد:

و جامعان بین غیب و شهادت می‌کوشند همه آن چه را فهمیده یا یافته‌اند، به جامعه بشری منتقل کنند، لذا گاهی در علوم نقلی با استنباط از ظواهر دینی تدریس و تصنیف دارند و زمانی در علوم عقلی با استمداد از علوم متعارفه و مبادی تبیین شده آن دراسه و کراسه ای به یادگار نهند و گاهی نیز در مشاهدات قلبی با استعانت از کشف‌های اولی خطاناپذیر معصومان (ع) وراثتی و دراستی را به شاهدان انتقال می‌دهند و اسوه سالکان خواهند شد. یکی از چهره‌های درخشان جمع بین غیب و شهود استاد عالی مقام، حضرت امام خمینی است ... (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۲۰).

ایشان آثار عرفانی مدون و کتبی امام را، جدای از غنا و محتوای علمی ممتاز، کلیدی برای جویندگان طریقت واقعی عرفان می‌داند:

سال ۱۳۷۴ ق شرح دعای سحر را مرقوم داشتند که در آن بین مشهود و معقول و

منقول الفتی دلپذیر ایجاد کرد و به تعبیر سزاتر از آن‌ها پرده برداشت ... و در سنه ۱۳۴۹ ق مصباح‌النهاییه الی الخلافه و الولایه را نگاشت که در آن از چهره نگار خلافت محمدی (ص) و ولایت علوی (ع) غبارروبی نمود و کیفیت سریان این دو نور را در عوالم غیب و شهود با زبان رمز بیان داشت (همان: بیست و یک).

بدین سان می‌توان بیان نمود که شعر امام یکی از روشن‌ترین و مطمئن‌ترین مأخذ شناخت، جهان‌بینی و جامعه‌نگری ایشان است. امام اگر در سخنرانی‌ها، بیانیه‌ها و پیام‌هایشان، احیاناً محتاطانه برخورد کرده باشند یا در بعضی موارد ملاحظاتی کرده باشند، از شعر به عنوان یک دریچه صریح برای بیان حرف‌های دل خویش استفاده کرده‌اند؛ بنابراین شعر گفتن امام به نوعی گریز از غربت و تنهایی به خلوت انس با حق است. امام، بی‌دغدغه با خودش و دور از چشم تکفیر گران به صورت شعر، زمزمه‌هایی کرده است. شعر ایشان از سر تفنن و شاعری نیست. اگر از امام به شاعر تعبیر کنیم، نوعی تنزل رتبه برای آن بزرگوار است.

شعر امام خمینی، دارای ویژگی‌های سبک‌شناسی منحصر بفردی است. از طرفی دنباله عرفان اسلامی در دوره‌ای است که عرفان مضمون اصلی شعر فارسی نیست و از طرفی، نمودار شعر اجتماعی فارسی است که با هدفی ایدئولوژیک در پی افشاگری و هدایت فکری جامعه است. مشخصه‌هایی چون ساده‌نویسی، کاربرد واژگان نشان‌دار، عدم کاربرد تصویر در شعر ایدئولوژیک، کاربرد وزن‌های روان، عدم کاربرد مشخصه‌های زبانی کهنه و ... از نشانه‌های سبک‌شناسی شعر ایشان می‌باشد. شعر رهبر انقلاب اسلامی، امام خمینی، عمدتاً با گرایش عرفانی سروده شده، باین حال در میان اشعار ایشان، شعرهای اجتماعی نیز ملاحظه می‌شود. از آن جا که شعر معاصر، موضوعات اجتماعی و عاشقانه به سبک رمانتیسیم را تجربه کرده است، شعر امام به عنوان نمونه‌ای که خلاف جریان اصلی ادبی کشور سروده شده، قابلیت بررسی سبک‌شناسانه دارد (بخشی‌زاده، ۱۳۹۴، ص ۲). امام، یک شخصیت ممتاز سیاسی - مذهبی بودند و به خاطر صداقتی که بین مردم و ایشان وجود داشت، خود را به عنوان شاعر معرفی نمی‌کردند. شخصیت عرفانی امام در شعرشان موج می‌زند که وی را به شاعری عارف تبدیل کرده است. عرفان، انسان را به جایگاهی

والا می‌رساند و به همین واسطه، اشعار امام نجات‌بخش جامعه خواهند بود. مهم‌ترین مضمون آثار امام به‌خصوص در زمینه شعر، عرفان است. شعر بیشترین سهم را در تجلی افکار و معرفی شخصیت امام خمینی (س) در میان انواع هنرها دارد، به‌طوری‌که مهم‌ترین ابعاد وجودی امام در شعر معاصر امروز به تصویر کشیده شده است. امام پیش از آنکه یک فقیه یا فیلسوف یا سیاستمدار و یا حتی یک شاعر باشد، یک عارف است. عرفان امام عرفان حماسی است و این به آن معنی است که تصوف و عرفان مسلکی نیست. بهترین مأخذ برای شناخت جهان‌بینی عرفانی اشعار ایشان است که از روی تفتن سروده نشده‌اند.

مهدی‌پور (۱۳۷۹) در مقاله‌ای با عنوان «سیری در دیوان اشعار امام خمینی (ره)» اذعان داشته است که در شعر امام (ره) صفای معنوی عارفان راستین، آرامش قلبی مؤمنین و امید به آینده‌ای عاری از ظلم و بی‌عدالتی را می‌توان حس کرد و شعر امام، حرکت آفرین، تأثیرگذار و دارای روحیه حماسی است که حاکی از روح لطیف و بلند او و ایمان و یقین به وعده‌های الهی است.

سؤال اصلی این تحقیق عبارت است از این‌که: نظام اندیشه‌های امام خمینی که بر اساس عشق و در امتداد یک جربان بزرگ در عرفان اسلامی بنا شده، دارای چه اصول و ویژگی‌های در بعد نظری است؟ در این مقاله سعی شده است با استفاده از روش کتابخانه‌ای با رویکرد توصیفی - تحلیلی به این سؤال پاسخ داده شود.

چارچوب نظری

مراد از عرفان، نظامی از آرای هماهنگ و سازگار و متکی به تجربه‌های شخصی و شهودی از طور ماورای خرد متعارف بشری درباره هستی و شیوه‌های ره سپردن به حقیقت هستی و کشف رابطه میان شخص انسانی با خداوند و مخلوقات خداوند، در چارچوب «ولایت کلیه مطلقه الهیه» و التزام به لوازم آن است (قیصری رومی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۵). به عبارت دیگر، عرفان طریقه معرفت نزد آن صاحب‌نظران است که برخلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال (زرین کوب، ۱۳۸۷، ص ۶). معرفتی مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن احساس ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق برای انسان پیش می‌آید. این واژه که

در وجه لغوی به معنای شناختن، بازشناختن و معرفت است، در مفهوم عام بر وقوف به دقایق و رموز چیزی در تقابل با علم سطحی و قشری دلالت دارد و در مفهوم خاص، عبارت است از یافتن حقایق اشیا به طریق کشف و شهود که این وجه از عرفان با تصوف و سایر نحله‌های رازآلود هم‌پوشانی دارد (بیات، ۱۳۷۴، ص ۱).

معرفت عرفانی از نوع علم حضوری است؛ یعنی عارف به آنچه دست یافته، عین واقع و حقیقت است و تردیدی هم در آن ندارد. به عبارتی، علمی است شخصی که قابل انتقال به غیر نیست. ابن عربی از علم حضوری یا عنوان علم اسرار یاد می‌کند که به گفته وی برترین دانش است و به انبیای عظام و اولیای الهی تعلق دارد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۱۳۹).

اهل عرفان معتقدند مسائل علوم مبتنی بر مبادی‌اند که بر آنها برهان اقامه می‌شود؛ خواه برهان نظری یا برهان فطری کشفی (فناری، ۱۳۸۸، ۴۳) و لذا قونوی هم تأکید می‌کند که مسائل علم عرفان با امهات اسماء که مبادی‌اند، تبیین می‌شود (قونوی، ۱۳۸۸، ۶). اما شارح کلمات قونوی معتقد است مسائل علم عرفان با اسماء ذات و اسماء صفات و افعال و نسبت‌های میان آنها که حقایق متعلق به اسماء ذات و مراتب و مواطن^۱ و تفصیل آثار این اسماء هستند، از لحاظ تعلق و تخلق و تحقق، تبیین می‌شود.^۲

به عبارت دیگر، مسائل علم و عرفان به وسیله اسماء ذات، اسماء افعال و حقایق متفرع بر کلمات وجودی و اوصاف آنها به دست می‌آید و از این اسماء ذات و صفات و افعال و نسبت میان آنها، متفرع می‌شود. (حسن‌زاده آملی، منبع پیشین، درس ۳۶)

امام خمینی با نقد نظر فناری که مسائل علم عرفان را اسماء ذات و صفات و افعال دانسته، در باب تفاوت میان مبادی و مسائل علم عرفان می‌گوید: قَوْلُهُ: وَ بِمَا يَلِيهَا مِنْ أَسْمَاءِ

۱. «اسماء ذات، نزولاً، مواطنی را طی می‌کنند تا به این نشئه برسند که عروجاً هم برای آنها مواطنی است. اسماء به حسب ترتب طولی و مقاماتشان و به حسب عوالم و نشاتشان، مواطنی دارند» (سلسله نوارهای درس‌های منتشر نشده آیت الله حسن‌زاده آملی در شرح مصباح‌الأنس، درس ۴۷).

۲. «و مسائل ما يتضح باسماء الذات و بما يليها من أسماء الصفات و الأفعال و نسب البين من حقائق متعلقاتها و مراتبها و مواطنها و تفصيل آثارها، ، تعلقاً و تخلقاً» (فناوری، ۱۳۸۸، ۴۸).

الْصِّفَاتِ ... الى آخره، ظاهر کلام الشيخ أَنَّ الْمَبَادِيَّ عِبَارَةٌ عَنْ أُمِّهَاتِ الْأَسْمَاءِ، أَى الْأَسْمَاءِ الذَّاتِيَّةِ وَ الْمَسَائِلِ وَ مَا عَدَاهَا مَا يَتَّضِحُ بِهَا، فَلَا أَسْمَاءَ وَ الصِّفَاتُ وَ الْأَفْعَالُ مِنَ الْمَسَائِلِ لَا الْمَبَادِي، كَمَا هُوَ أَيْضاً ظَاهِرٌ كَلَامِهِ فِي الْمَقَامِ الرَّابِعِ مِنَ الْفَصْلِ الثَّانِي لِلتَّمْهِيدِ الْجَمْلِيِّ فَرَاجِع. (۱۴۱۰، ۲۲۰)

امام در این تعلیقه، با استناد به سخنان قونوی، می‌گوید: ظاهر کلام قونوی این است که مبادی عبارت‌اند از امهات اسماء؛ یعنی اسماء ذات و مسائل و آنچه جز آن است، با اسماء ذات روشن می‌شوند و لذا اسماء صفات و افعال از مسائل‌اند نه از مبادی. قونوی در آنجا تأکید می‌کند که ظهور حکم دو قسم اسماء صفات و اسماء افعال؛ از اجتماع احکام اسماء ذات متعین می‌شود و لذا شهود حق تعالی عبارت است از اینکه حق تعالی در حضرت علم ذاتی‌اش، حقایق لازم وجودش را که از اسماء ذاتی‌اش هستند و لوازم و توابع آن اسماء را که موسوم به اسماء صفاتند و لوازم اسماء صفات را که اسماء افعال‌اند، رؤیت کند (قونوی، ۱۳۸۸، ۳۰). بدین لحاظ، چنانکه امام خاطر نشان کرده است، از عبارت قونوی پیداست که او اسماء ذات را از مبادی دانسته و اسماء صفات و افعال را از لوازم و توابع اسماء ذات می‌داند. عرفان از نظر امام خمینی ابزاری برای رسیدن به مقصود اصلی، یعنی خشنودی خداوند و سعادت بشر است. بدیهی است این برداشت از عرفان برداشتی کارکردی، عملیاتی و معطوف به عمل است. به تعبیری می‌توان گفت که شناخت کارکردهای عرفانی در جامعه اسلامی مهم‌تر از شناخت ذاتی آن است. امام به کارکردهای عرفانی توجه دارد. ایشان در تمام سخنرانی‌های پس از انقلاب چنین رویکردی دارند. در تعریف وی، رزمندگان اسلام عارف واقعی‌اند و آنهایی که در پی ایجاد عدالت هستند، عارف‌اند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۱۴۹). این تعریف امام در برگیرندهٔ عنصری کارکردی است. امام عرفان را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که آن را برابر با دین قرار می‌دهد و این برابری عرفان و دین ریشه در دیدگاه نظری وی دارد. ایشان نگرش تقابلی را نقد می‌کند، همان گونه که تقابل میان دین و حکومت را به نقد می‌کشند و در یک چشم انداز گسترده، حکومت، سیاست و دین را برابر هم می‌نهند. از این رو، دین و عرفان در پی فرصتی برای ایجاد حکومت و برقراری عدالت هستند. بیشترین موضوعاتی که امام خمینی به آنها

پرداخته، عرفان و عشق معنوی است. رباعیات و غزل‌هایی که از امام (ره) باقی مانده است، همگی حکایتگر روحی عاشق و ضمیری واله و شیدا است.

بخش تحلیل‌ها

الف) ریشه نظری عرفان امام خمینی (ره):

در عرفان امام خمینی، نخستین حقیقتی که در عالم وجود ظاهر شده است، انسان کامل است. بر همین اساس است که عمده‌ترین مبنای عرفان امام بر مدار انسان کامل متمرکز است. برای مثال، ایشان کتاب مصباح‌الهدایه خویش را بر مبنای انسان کامل نگاشته است. به نظر می‌رسد که این مبنای عرفانی الهام گرفته از آموزه‌های قرآنی است؛ چرا که قرآن کریم جانشینی انسان را جعل الهی می‌داند و از انسان کامل به عنوان امام یاد می‌کند. بدین ترتیب است که در عرفان امام، نخستین حقیقتی که در عالم وجود ظاهر شده، انسان کامل است (مهاجرنیا، ۱۳۸۷: ۹-۱۰). او (انسان کامل)، تام‌ترین کلمات الهی است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۵۴) و به وسیله او است که دایره وجود به آخر می‌رسد (همان منبع، ۵۵). همچنین، امام معتقد است که انسان‌های کامل کاری را از سوی خود انجام نمی‌دهند؛ کار آنان کار خداست (امام خمینی، ۱۴۱۰، ۱۹۲).

می‌توان ادعا نمود که اولین و مهم‌ترین سرچشمه عرفان امام، قرآن کریم و سایر معارف اسلامی می‌باشد.

عرفان در اندیشه امام، در چارچوب تلقی ایشان از «اسلام اصیل» قابل ارزیابی است. ایشان خود به این حقیقت اشاره دارند: «تمام این مسائلی که عرفا در طول کتاب‌های طولانی می‌گویند در چند کلمه مناجات شعبانیه هست. بلکه عرفان اسلام از همین دعاهایی که در اسلام وارد شده است از اینها استفاده کرده‌اند؛ و عرفان اسلام فرق دارد با عرفان هند و جاهای دیگر» (امام خمینی، ۱۳۷۹: ج ۱۲، ۲۴۰). ایشان بر اساس آموزه‌های اسلامی معتقد بودند: «لا مؤثر فی الوجود الا الله» و مقصد تمام انبیا را معرفت الهی می‌دانست (همان منبع، ۱۷). بدیهی است که قرائت و تفسیری که امام از «اسلام ناب» و «عرفان ناب اسلامی» داشتند، در تکوین و تکامل انقلاب اسلامی نقش بنیادین داشت؛ زیرا قرآن را منبع اصیل عرفان و سرچشمه شهود ثاقب و صحیح می‌دانستند و شریعت اسلام را طریق سیروسلوک

الی الله و پایگاه اصلی اسفار عرفانی، از حدوث تا بقاء تلقی می‌کردند (رودگر، ۱۳۹۰: ۲) به گونه‌ای که عرفان را معرفت خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و افعالی او در حضرت علمیه و غیبیه با یک نوع مشاهده حضوری (امام خمینی، ۱۴۲۰: ۵۵) می‌دانند. تجلیات بیرونی این بینش عرفانی حضرت امام را می‌توان در گفتار و سروده‌های ایشان مشاهده نمود.

(ب) ویژگی‌های عرفان امام خمینی (ره)

مکتب عرفانی امام به عنوان یک مکتب اصیل اسلامی دارای شاخصه‌هایی است. عرفان اسلامی در فرایند تاریخی خود با تمام فراز و فرودهایی که داشته است، رجالی بزرگ و عارفانی سترگ را در دامن خود پرورش داده که هر کدام به نوبه خود برخی از آموزه‌های عرفانی و باطنی قرآن و سنت را کشف، و در فتح قله‌های بلند و آسمانی آموزه‌های متعالی اسلام موفقیت‌هایی به دست آورده و جلوه‌های از تعالیم باطنی آن را منعکس نموده‌اند ولی حقیقت آن است که عارفی به جامعیت امام خمینی کمتر آمده و یا در برخی از جهات می‌توان گفت نیامده است، اگرچه در عصر حاضر ژرفای اندیشه‌های متعالی به خصوص چهره عرفانی او به روشنی شناخته نشده است اما روزی که حجاب ضخیم معاصرت کنار برود آفتاب عرفان و معنویت آن بزرگ بر اندیشه سالکان دیار معنویت نمایان‌تر خواهد شد؛ لذا در اینجا به برخی از ویژگی‌های عرفان امام خمینی اشاره می‌کنیم.

۱. عرفان مبتنی بر تقوا

یکی از شاخص‌هایی که در معنویت و عرفان امام خمینی مشاهده می‌شود و شاخص خوبی برای تشخیص عرفان الهی از شبه عرفان‌های تقلبی است، این است که عرفان ایشان عرفانی دینی، مبتنی بر مفهومی به نام تقوا یا کف نفس است؛ یعنی هر کس به ما بشارت عرفان و معنویت و رشد معنوی بدهد ولی خود مفهوم کف نفس و تقوا را از دستورالعمل‌هایش حذف کرده باشد، نمی‌توان راه و مسلک او را به عنوان طریقی صحیح و مطمئن پیگیری نمود. انواعی از عرفان‌های قدیمی و نیز معنویت‌های مدرن سکولار وجود دارند که بر اساس عرفان منهای تقواست؛ یعنی یک عرفانی ارائه می‌دهند که در آن تقوا یا اساساً مطرح نیست؛ یا کاملاً رقیق شده و تشریفاتی است و در همین باره امام خمینی

می‌فرمایند:

هان ای نفس خسیس و ای دل غافل! از خواب برخیز و در مقابل این دشمنی که سال‌هاست تو را افسار کرده و در قید اسیری درآورده و به هر طرف می‌خواهد می‌کشاند و به هر عمل زشتی و خلق ناهنجاری دعوت می‌کند و وادار می‌نماید قیام کن و این قیود را بشکن و زنجیرها را پاره کن و آزادی خواه باش و ذلت و خواری را برکنار گذار و طوق عبودیت حق جل جلاله را به گردن نه که از هر بندگی و عبودیتی واره‌ی و به سلطنت مطلقه الهیه در دو عالم نایل شوی (امام خمینی، ب ۱۳۸۱: ۲۵۹).

۲. امام احیاگر عرفان راستین

عرفان امام خمینی احیاگر عرفان راستین و همان معنویتی است که اصحاب سر امام عارفان علی بن ابی طالب^(ع) از نفس قدسی علوی به طور مشافهه و به صورت گفتگوی چهره‌به‌چهره از آن حضرت دریافت می‌کرده‌اند. وقتی یکی از بستگان حضرت امام نامه عرفانی از او خواسته است، امام بعد از اشاره به نکته‌های عمیق عرفانی خطاب به پرسشگر می‌فرماید:

«همه اینها غیر از ذوق عرفانی است که از بحث به دور است و غیر، از آن مهجور، تا چه رسد به شهود وجدانی و پس از آن نیستی در عین غرق در هستی، «ادْفَع السَّراج که شمس طالع شد» (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۴۵۲).

در این فراز از کلام امام پرسش و پاسخی که بین کمیل و حضرت امیرمؤمنان علی^(ع) رخ داده به زیبایی جلوه نموده است، آن‌گاه که کمیل با اصرار از حضرت امیرمؤمنان^(ع) خواست درباره «حقیقت» توضیح دهد، حضرت بعد از بیان مطالبی خطاب به کمیل فرمود: «اطفی السراج؛ فان الصبح قد طلع» «چراغ را خاموش کن که صبح طلوع کرد» (صادقی ارزگانی ۱۳۸۷: ۸۲) لذا امام خمینی را باید احیاگر عرفان اصیل نامید که سرچشمه‌اش امیرالعارفین علی بن ابی طالب^(ع) بود.

۳. جامعه گرایی

در عرفان امام، بین ملک و ملکوت به زیبایی جمع شده است. بسیاری از عرفا چون نتوانستند بین ملک و ملکوت جمع نمایند و زندگی اجتماعی و سیاسی را با معنویت و زهد

و پارسایی جمع کنند، لذا گوشه‌گیری و انزوا اختیار نموده و اداره دنیا و امور سیاسی و اجتماعی را به اهلش واگذار کردند، و خود به ملکوت و امور معنوی پرداختند. ولی امام خمینی در اوج عرفان، زهد و پارسایی، رهبری سیاسی و توجه به امور اجتماعی و تلاش برای برقراری عدالت در ساحات مختلف و تشکیل حکومت را نه تنها با امور عرفانی و معنوی در تزامن نمی‌دیدند، بلکه این امور را از وظایف عارفان راستین می‌دانستند و این همان کار انبیا و اولیای الهی است که ولایت معنوی را با رسالت و امامت با هم برعهده داشتند. امام در این باره در سخنی شنیدنی خطاب به فرزندش می‌فرماید:

پسرم نه گوشه‌گیری صوفیانه دلیل پیوستن به حق است، و نه ورود در جامعه و تشکیل حکومت، شاهد گسستن از حق، میزان در اعمال، انگیزه‌های آنها است. چه بسا عابد و زاهدی که گرفتار دام ابلیس است و آن دام گستر، با آنچه مناسب او است چون خودبینی و خودخواهی و غرور و عجب و بزرگ‌بینی و تحقیر خلق الله و شییرک خفی و امثال آنها، او را از حق دور و به شرک می‌کشاند و چه بسا متصدی امور حکومت که با انگیزه الهی به معدن قرب حق نائل می‌شود، چون داوود نبی و سلیمان پیامبر -علیهما السیلام- و بالاتر و والاتر چون نبی اکرم -صلی الله علیه و آله و سل م- و خلیفه برحق ش علی بن ابی طالب -علیه السلام- و چون حضرت مهدی -ارواحنا لمقدمه الفداء- در عصر حکومت جهانی‌اش، پس میزان عرفان و حرمان، انگیزه است. هر قدر انگیزه‌ها به نور فطرت نزدیک‌تر باشند و از حُجُب حتی حُجُب نور وارسته‌تر، به مبدأ نور وابسته‌ترند تا آنجا که سخن از وارستگی نیز کفر است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۵۱۲).

امام خمینی عرفان را وارد عرصه اجتماعی کرد، یعنی مسائل عرفانی را از انزوا و قلب سالک به جامعه تسری داد و عرصه مباحث عرفانی را به جامعه، نه تنها موجب تحقیر ندانست، بلکه نیاز جامعه را به عرفان از هر علمی بیشتر می‌دانست، بدین ترتیب عارف کامل، در نظر او می‌تواند یک مصلح اجتماعی یا حاکم حکیم و رهبر واقعی مردم باشد و این نشان‌دهنده پیوند اندیشه عرفانی و سیاسی امام خمینی است.

۴. ولایت‌مداری

در عرفان امام خمینی ولایت و خلافت از مبانی مهم ایشان محسوب می‌شود. به‌طوری که یکی از ویژگی‌های مهم اندیشه عرفانی امام راحل موضوع «ولایت و خلافت» است، چرا که عصاره و جوهر عرفان ناب اسلامی مسئله ولایت و خلافت است با ورود ایشان به این موضوع اساسی، مکتب عرفان وارد مقوله جدیدی شد؛ امام می‌فرماید:

اگر دلت از این راز آگاه شد که این حقیقت غیبی برتر از آن است که دست اندیشمندان به دامن حضرتش برسد و تا جانشین آن حقیقت غیبی باشد در ظهور در استما و نور آن خلیاه در این آینه یا من کس گردد تا بدین وسیله دریای برکات گشوده گردد و رشمه یای خیرات سرزند و ابج ازل بدمد و آغاز به انجام بپيوند (امام خمینی ۱۳۶۰: ۳۰-۲۹).

از آنجاکه یکی از معانی ولایت حکومت است و این حکومت مقتضی «حکم» و «عدل» است امام در بیان این معنا می‌فرماید:

حکم کسی است که سلطان وحدت بر او چیره گشته و حق تعالی بر او تجلی به قهر فرموده و آن را از هم متلاشی و ریزریز کرده باشد و با وحدت تامه ظهور نموده و با مالکیت عظمی متجلی شده باشد. همان گونه که رستاخیز بز رگ با آن مالکیت ظهور خواهد کرد و اما کسی که در مشاهده کثرت است بدون آنکه از وحدت محجوب باشید و وحدت را مشاهده می‌کند بدون آنکه از کثرت غفلت نماید چنین کسی حق هر صاحب حقی را به او عطا می‌نماید و مظهر اسم مبارک (حکم عدل) است که از هیچ حدی تجاوز نکند و به هیچ بندهای ستم روا ندارد. او گاهی حکم می‌کند بر اینکه کثرت تحقق دارد و گاهی دیگر همین کثرت را ظهور وحدت می‌بیند چنانچه وجود مقدس متحقق به مقام برزخیت کبری و سراپا فقیر مولا و پر کشیده تا مقام قاب قوسین او ادنی مرتضی و مجتبی یعنی حضرت مصطفی ^ص به زبان یکی از امامان ^ع فرموده است ما را با خدای تعالی حالاتی است که در آن حالات، او او است و ما، ما هستیم و او ماست و ما اوئیم (امام خمینی ۱۳۶۰: ۱۴۹).

حقیقت محمدیه ^ص چون در جمیع مراتب به دو اسم «حاکم» و «عادل» تجلی کرد،

بدیهی است در مقام ملکی و دنیایی نیز مسئولیت تنظیم امور اجتماعی و تدبیر سیاسی مردم را به عهده دارد، موضوع انتصابی بودن خلافت و وجوب اطاعت از سوی مردم تماماً ناشی از این اصل مهم است. فلذا مناسبت نزول آیه اطاعت همین است آنجا که می‌فرماید: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء: ۵۹).

۵. مسئولیت‌پذیری

یکی دیگر از ویژگی‌های مهم عرفان امام این است که در عرفان امام عزلت و دوری از مردم راهی ندارد. عزلت و گوشه‌نشینی و عدم پذیرش مسئولیت که یکی از مشترکات اکثر مکاتب عرفانی است و معمولاً معنای عرفان و تصوف همراه با عزلت، مردم‌گریزی و ترک دنیا است اما ویژگی خاصی که عرفان امام دارد این است که ایشان در عین اوج عرفانی هیچ‌وقت از خلق گریزان نبودند و خدمت به خلق خدا را عبادتی بزرگ و عین سلوک می‌دانستند. امام نظر کسانی را که خیال کرده‌اند عرفان مردم را از فعالیت بازمی‌دارد نقد کرده‌اند و می‌فرمایند:

امیرالمؤمنین در حالی که اعرف خلق الله بعد از رسول الله در این امت و اعرف خلق الله به حق تعالی بود، مع ذلک نرفت کنار بنشیند و هیچ کاری به هیچ کس نداشته باشید؛ هیچ‌وقت هم حلقه ذکر نداشت، مشی ول بود به کارهایش، ولی آن هم بود. یا خیال می‌شود که کسی که اهل سلوک است، اهل سلوک باید به مردم دیگر کار نداشته باشد، در شهر هر چه می‌خواهد بگذرد اگر بنا باشید که اهل سلوک بروند کنار بنشینند، پس باید انبیا هم همین کار را بکنند و نکردند. موسی بن عمران اهل سلوک بود، ولی مع ذلک، رفت سراغ فرعون و آن کارها را کرد، ابراهیم هم همین‌طور، رسول خدا هم که همه می‌دانیم. رسول خدایی که سال‌های طولانی در سلوک بوده است، وقتی که فرصت پیدا کرد، یک حکومت سیاسی ایجاد کرد برای اینکه عدالت ایجاد بشود (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۱۱۶). امام، عرفان جامعه‌گرا را تعلیم و ترویج می‌کرد نه عرفان جامعه‌گریز را، عرفان جلوت نه خلوت محض را توصیف و توصیه می‌کرد.

۶. عرفان توأم با مبارزه و جهاد

شاخصه دوم عرفان امام، نسبت عرفان ایشان با مبارزه و جهاد است. شاخص اول در واقع جهاد روحی؛ یعنی جهاد با نفس بود و اما در اینجا منظور جهاد بیرونی است، نه فقط جهاد با شیطان در درون، بلکه جهاد با شیطان و شیاطین در بیرون؛ یعنی جهاد و مبارزه در عرصه‌های اقتصاد، سیاست، حقوق، فرهنگ و غیره. عرفان امام، عرفانی است که مستلزم جهاد اجتماعی توأم با مسئولیت‌پذیری است. به عبارتی دیگر سلوکی است که مسئولیت‌پذیری در برابر خدا، خود، جامعه، جهان و کل بشریت و موضع‌گیری عدالت‌خواهانه با آن گره‌خورده است. در همین راستاست که عرفان امام در مقابله با ظلم و استعمار بود ولی شبه عرفان‌ها و عرفان‌های قلابی در خدمت استعمار و توجیه ظلم و بی‌طرفی و بی‌تفاوتی هستند. اشغالگرهای غربی مخصوصاً انگلیسی‌ها در فرقه‌سازی‌های معنوی و عرفان‌های منهای تقوا و جهاد و عرفان‌های قلابی در آفریقا و آسیا در دنیا از جمله در جهان اسلام تخصص دارند. هدف از این نوع عرفان‌ها تئوریزه کردن تسلیم‌طلبی و سازش‌کاری و دعوت به صلح با اشغالگر است که به کلی با عرفان امام تفاوت دارد و در همین راستاست که امام بحث جبهه الله و طاغوت را مطرح می‌نماید:

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ
يُخْرِجُهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ (بقره: ۲۵۷) این دو، این دو جنبه است؛ این دو جبهه است: جبهه طاغوت و جبهه الله. جبهه الله را که توجه به خدا دارند و ایمان به خدا دارند، خدای تبارک و تعالی آنها را از همه ظلمت‌ها، از تمام ظلمت‌ها، اخراج می‌کند و به نور می‌رساند. آن نور، نور خود حق است. اینکه نور است، «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) از همه ظلمت‌ها که ما عداً الله است، آنها را خارج می‌کند، و به نور می‌رساند، و به الله می‌رساند. طاغوت مردم را از نور خارج می‌کند و به ظلمت می‌رساند؛ «ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ» (نور: ۴۰) این دوراه است: راه انبیا و راه طاغوت. راه انبیا راه خداست؛ و خدا ولی است و. و به دست خدا انسان تربیت می‌شود؛ و راه طاغوت، راه شیطان است که شیطان مربی انسان است. عزیزان من! توجه داشته باشید که در جند الهی وارد باشید (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۸: ۲۶۸-۲۶۹).

همچنین می‌فرمایند:

خیال می‌کردند که کسی که عارف است باید دیگر به کلی کناره گیرد از همه چیز و برود کنار بنشیند و یک قدری ذکر بگوید و یک قدری تغنی بشود و یک قدری چه بکند و دکانداری. امیرالمؤمنین در عین حالی که اُعرف خلق الله بعد از رسول الله در این امت، اُعرف خلق الله به حق تعالی بود مع ذلک، نرفت کنار بنشیند و هیچ کاری به هیچی نداشته باشد، هیچ وقت هم حلقه ذکر نداشت، مشغول بود به کارهایش، ولی آن هم بود. یا خیال می‌شود که کسی اهل سلوک است، اهل سلوک باید به مردم دیگر کار نداشته باشد، در شهر هر چه می‌خواهد بگذرد، من اهل سلوکم، بروم یک گوشه‌ای بنشینم و ورد بگویم و سلوک به قول خودش پیدا کند.

این سلوک در انبیا زیادتر از دیگران بوده است، در اولیا زیادتر از دیگران بوده است، لکن نرفتند تو خانه‌شان بنشینند و بگویند ما اهل سلوکیم (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۱۱۶).

۷. پیوند شریعت، طریقت، حقیقت و آمیختگی آن با سیاست

شاخصه مهم دیگر عرفان امام رابطه عرفان ایشان با شریعت است. امام درحالی که یک عارف است یک فقیه هم هست. درعین حال که یک عارف نظری و عملی است یک فقیه درجه یک و یک مرجع تقلید هم هست. این که کسی بگوید این واجب‌ها و حرام‌های شرعی برای ما عرفا نیست و برای متوسطین و عوام است، مطلبی است که در عرفان الهی به هیچ وجه مطرح نیست. در این نوع عرفان در اوج حال و مقام عرفانی باز التزام به شریعت وجود دارد، بدین ترتیب در مکتب عرفانی امام خمینی پابندی و تقید کامل به شریعت تا آخرین مراحل کمال معنوی وجود دارد. ایشان تقید به ظواهر شرع را به منزله پلی برای رسیدن به درجات بعدی و رعایت تک‌تک دستورات را برای رسیدن به مقامات عالیه لازم می‌دانند:

گاهی انسان عاصی و گناهکار بر اثر دوری از حق و کثرت معصیت، آن‌چنان در تاریکی و نادانی فرومی‌رود که دیگر نیازی به وسوسه شیطان ندارد، خود به رنگ شیطان درمی‌آید. صبغه الله، مقابل صبغه شیطان است؛ و کسی که دنبال هوای نفس رفت و از شیطان متابعت کرد، به تدریج به صبغه او درمی‌آید ... این امور به تدریج واقع می‌شود. امروز

یک نظر غیر صحیح، فردا یک کلمه غیبت، و روز دیگر اهانتی به مسلمان و. کم‌کم این معاصی در قلب انباشته می‌گردد و قلب را سیاه کرده، انسان را از معرفه الله بازمی‌دارد؛ تا به آنجا می‌رسد که همه چیز را انکار کرده، حقایق را تکذیب می‌نماید (امام خمینی ۱۳۸۳: ۲۸-۲۷).

از جمله ویژگی‌های دیگر عرفان امام خمینی^س پیوند شریعت و طریقت و حقیقت و آمیختگی آن با سیاست است. امام از عارفانی است که جدایی بین اینها را هلاکت می‌داند و راه عملی سلوک را توجه به واجبات الهی و احکام شریعت می‌داند امام در آثاری چون آداب الصلاة، آداب بعضی از احکام شریعت را تبیین فرموده و از سویی دیگر به عنوان یک عارف به اسرار عباداتی چون نماز می‌پردازد و کتابی همچون سر الصلاة را می‌نویسد. امام معتقد است که رسیدن به حقیقت فقط از راه حفظ شریعت و طریقت میسر است ایشان در این زمینه می‌فرماید:

«میان ظاهر و باطن و میان طریقت و شریعت رابطه‌ای ناگسستنی موجود است و یکی از راه‌هایی که انسان را به باطن و حقیقت می‌رساند آراسته کردن ظاهر به التزامات شرعی است بنابراین رسیدن به حقیقت از راه حفظ شریعت و طریقت میسر است» (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۰۱).

در نظر ایشان مبنای ریاضت و سیروسلوک شریعت و احکام آن همان گونه که امین وحی به بشر ابلاغ نموده است می‌باشد ایشان در کتاب چهل حدیث درباره توجه به شریعت در رسیدن به حقیقت می‌فرماید:

بدان که هیچ راهی در معارف الهیه پیموده نمی‌شود، مگر آنکه 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 ازاین 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 جهل‌گوینده است به مقامات عبادت و مدارج انسانیت (امام خمینی ۱۳۷۱: ۸).

۸. دعوت به‌سوی خدای متعال به‌جای دعوت به‌سوی خود

شاخصه مهم دیگری که در عرفان امام وجود دارد این است که در معنویت اسلامی و دینی امام خمینی دعوت به‌سوی خدای متعال حرف اول را می‌زند، اما در عرفان بعضی از داعیه داران عرفان دعوت به خود و مریدپروری یک اصل محسوب می‌شود به همین دلیل، سخنان ایشان پیرامون اخلاص ورزیدن بنده مؤمن بسیار قابل تأمل است:

پس، ای انسان بیچاره که عبادات و مناسک تو بُعد از ساحت قدس آورد و مستحق عتاب و عقاب کند، به چه اعتماد داری؟ و چرا خوف از شدت بأس حق تو را بی‌آرام نکرده و دل تو را خون ننموده. آیا تکیه گاهی داری؟ آیا به اعمال خود، وثوق و اطمینان داری؟ اگر چنین است وای به حال تو و معرفت به حال خود و مالک الملوک! و اگر اعتماد به فضل حق و رجاء به سعه رحمت و شمول عنایت ذات مقدس داری، بسیار بجا و به محل وثیقی اعتماد کردی و به پناهگاه محکمی پناه بردی (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۲۲۵).

و در مقامی دیگر می‌فرمایند:

انسان تا آخر عمرش هیچ‌گاه از شرّ شیطان و نفس مأمون نیست. کمان نکند که عملی را که به جا آورد برای خدا و رضای مخلوق را در آن داخل نکرد، دیگر از شرّ نفس خبیث در آن محفوظ ماند؛ اگر مواظبت و مراقبت از آن ننماید، ممکن است نفس او را وادار کند به اظهار آن و گاه شود که اظهار آن را به کنایه و اشاره نماید. مثلاً نماز شب خود را بخواهد به چشم خود بکشد، با حقه و سالوس از هوای خوب یا بد سحر و مناجات یا اذان مردم ذکری کند؛ و با مکاید خفیه نفس عمل خود را ضایع و از درجه اعتبار ساقط کند. انسان باید مثل طبیب و پرستاری مهربان از حال خود مواظبت نماید، و مهار نفس سرکش را از دست ندهد که به مجرد غفلت مهار را بگسلاند و انسان را به خاک مذلت و هلاکت کشاند؛ و در هر حال به خدای تعالی پناه برد از شرّ شیطان و نفس اماره (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۳۳۰).

۹. عرفان تعقل‌گرا

شاخصه دیگر عرفان الهی امام خمینی این است که عرفان ایشان عقلی است، ولی عرفان قلابی؛ خرافه بافی‌های عرفانی و تناقض‌گویی علیه بدیهیات عقلی است، درحالی‌که

در عرفان الهی هیچ مفهوم ضد عقل یا مادون عقل وجود ندارد. بدین ترتیب عرفان‌هایی که تعطیل عقل را خواسته و سخنان ضد عقل می‌گویند، یا سخنان ضد اخلاق، ضد فطرت، اشمئزاز آور و ضد وجدان دارند یا عرفان‌هایی که منجر به اعمال ظالمانه و غلط مثل قتل نفس، خودکشی، تحقیر دیگران و ازاین‌قبیل می‌شوند عرفان راستین نیستند. در همین راستاست که امام تفکر را پایه و بنیان عرفان راستین می‌دانند:

هر عملی اولش فکر است. هر کاری اولش تفکر و تأمل در اطراف کار است. اگر ما در روحمان ضعف باشد، نمی‌توانیم کاری بکنیم، روح را قوی کنید، قلب خودتان را قوی کنید، به خدا منقطع بشوید (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۴۲۶).

همچنین در بیانی دیگر می‌فرمایند:

ای نفس شقی که سال‌های دراز در پی شهوات عمر خود را صرف کردی، و چیزی جز حسرت نصیبت نشده، خوب است قدری به حال خود رحم کنی؛ از مالک الملوک حیا کنی؛ و قدری در راه مقصود اصلی قدم زنی که آن موجب حیات همیشگی و سعادت دائمی است؛ و سعادت همیشگی را مفروش به شهوات چندروزه فانی که آن هم به دست نمی‌آید حتی با زحمت‌های طاقت‌فرسا (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۷).

۱۰. عرفان عملگر

نکته دیگر این است که عرفان امام خمینی به گونه‌ای است که بیشتر از حرف و گفتار به عمل اهمیت می‌دهد، در واقع سیره ایشان چنین است که قبل از گفتار باید در مرحله اول خود عمل کرد و بعد آن را به دیگران تعلیم داد ضمناً عرفان امام خمینی، عرفان انتزاعی خنثی و خارج از صحنه زندگی و بی‌تأثیر در زندگی واقعی نیست، بلکه عرفان وسط صحنه است، ایشان در این باره می‌فرمایند:

ای طلبه مفاهیم! ای گمراه حقایق، قدری تأمل کن بین چه داری از معارف؟ چه اثری در خود از حق و صفاتش می‌بینی؟ علم موسیقی و ایقاع شاید از علم تو دقیق‌تر باشد ... همان‌طور که آنها عرفان بالله نمی‌آورد، عمل تو هم تا محجوب به حجاب اصطلاحات و پرده مفاهیم و اعتبارات است، نه از او کیفیتی حاصل شود نه حال ... معارفی که کدورت قلب را بیفزاید معارف نیست (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۹۰).

در همین باب در جایی دیگر پیرامون عالمان به معارف اسلامی می‌فرمایند:

هان ای طالبان علوم و کمالات و معارف، از خواب برخیزید و بدانید که حجت خداوند بر شما تمام‌تر است و خدای تعالی از شما بیشتر بازخواست فرماید، و میزان اعمال و علوم شما با میزان سایر بندگان خیلی فرق دارد و صراط شما باریک‌تر و دقیق‌تر است، و مناقشه در حساب شما بیشتر شود ... چنانچه ما در خود می‌بینیم که اگرچند مفهومی ناقص و پاره‌ای اصطلاحات بی‌حاصل تحصیل نمودیم، از طریق حق بازماندیم و شیطان و نفس بر ما مسلط شدند و ما را از طریق انسانیت و هدایت منصرف کردند، و حجاب بزرگ ما همین بی‌سر و پا شده؛ و چاره [ای] نیست جز پناه به ذات مقدس حق تعالی (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۳۸۰-۳۷۹).

۱.۱. پیروی از «صراط مستقیم»؛ راه نجات

شاخصه مهم دیگر عرفان امام خمینی تعادل و پیمودن صراط مستقیمی است که قرآن کریم از آن سخن گفته است. ایشان در این باره می‌فرمایند:

اسلام آمده است که قلوب یک انسان را، قلب‌های انسان‌ها را که سرگردان هستند و کمال مطلق [را] دنبالش هستند و نمی‌دانند کجاست، این سرگردان‌ها را می‌خواهد هدایت کند؛ راهنمایی کند به آن راهی که به آنجا می‌رسند. در قرآن و در نماز می‌خوانید: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ یک راه مستقیمی هست که این راهی است که انسان را به کمال مطلق می‌رساند و آن سرگردانی که از برای انسان است از بین می‌رود و بشر این راه مستقیم را اگر خودش بخواهد طی کند نمی‌تواند، اطلاع بر آن ندارد؛ خداست که اطلاع دارد بر این راه مستقیم؛ یعنی آن راهی که انسان را از این آشفتگی‌ها و از این حیرت‌ها بیرون می‌آورد و می‌فرستش طرف یک راهی که منتهی الیهش خداست. ما از خدا در نمازهایمان می‌خواهیم که خدا هدایت کند ما را به راه مستقیم، نه راه کج و نه راه از این طرف کج، راست و چپ؛ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ اینها راه‌هایشان علی‌حده است و هر چه جلو بروند دور می‌شوند از آن مقصد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۲: ۵۰۶).

و در تبیین این موضوع در جایی دیگر می‌فرمایند:

دیگر آن راه‌ها که می‌روید رها کنید. راه همین است؛ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، إِنَّ رَبِّي

عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (هود: ۵۶) ان طرف، طرف ندارد، دنیاست و ماورای آن. آنچه که مربوط به نفسانیت انسان است، شهوات انسان است، امال و آرزوهای انسان است، این دنیاست. همه انبیا آمدند برای اینکه دست شما را بگیرند از این علایقی که همه‌اش بر ضد آنی است که طبیعت و فطرت شما اقتضا می‌کند، شما را دستتان را بگیرند و از این علایق نجاتتان بدهند و واردتان کنند به عالم نور (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۳: ۳۴).

ب) وجوه تمایز عرفان امام خمینی (ره)

امام خمینی با تصوف منفی که دین و آیین را در ذکر و ورد منحصر کرده و گوشه‌گیری و پرهیز از انجام مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی را ترویج نماید به شدت مخالف بود. از نظر ایشان خودشناسی اساس خداشناسی و مبنای تهذیب نفوس آدمیان از رذایل و مفاصد اخلاقی و کسب فضیلت‌ها شرط لازم برای نیل به معرفت است. نیل به معرفت حقیقی و مقامات عالی معنوی جز با پیمودن طریقی که انبیای عظام و حجت‌های خدا در زمین آموخته و پیموده‌اند، ممکن نیست. (انصاری، ۱۳۹۱: ۱۸۱-۱۸۰)

به عقیده امام خمینی، دانای علم به جمال جمیل مطلق و ذات باری و تجلیات حق به اقتضای ذوق عرفانی را عارف دانند و آنکه این دانش را از مرتبه عقل به مرتبه قلب آورد و عملی نماید صوفی خوانند (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۱۵۷/۲-۱۵۶) از منظر ایشان ثمره سلوک إلی الله بی احتجاب به حجب ملکی یا ملکوتی، یا حجب معاصی قالبی یا قلبی، همان هدایت به «صراط مستقیم» است (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۸۹ و ۲۹۰). بدون تردید، امام از عرفای بزرگ شیعه، آشنا با مکتب عرفانی ابن عربی و درعین حال متأثر از آراء عرفانی ملاصدراست. ایشان در شرح دعای سحر، مصباح‌الهدایه الی الخلافه و الولایه، سر‌الصلوه دیدگاه‌های عرفانی خود را با زبان خاص خود شرح می‌دهد. امام عرفان اسلامی را در محضر آیت اله میرزا محمد علی شاه آبادی تلمذ نمودند و در حوزه عرفان نظری، فصوص الحکم و فتوحات مکیه ابن عربی بیش از سایر متون عرفانی نظر او را به خود جلب کرده بود. ایشان از مدرسان و شارحان بزرگ ابن عربی بودند و توجه ویژه‌ای به عرفان ابن عربی داشتند. در نظر او مباحث این کتب در بیان منازل معرفت از عمق لطیف برخوردار است (امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۲/۴۶۴)

از منظر امام امتیاز انسان از سایر موجودات، لطیفه ربانی و فطرت الهی یا همان امانت است. مرور گذرای تعالیم تصوف، تفاوت شگرف عرفان امام خمینی را با مشی صوفیانه معمول و مندرج در کتب و تذکره‌های عرفانی نشان می‌دهد. امام با تکریم آرای برخی از عارفان متقدم و نقد و رد مستدل دیدگاهشان، نظر نیک سرشتان از قدمای اصحاب قلوب را نیز تأیید می‌نماید. (موسوی الخمینی، ۱۳۸۹: ۵/۱) پرهیز از انزوا و حضور در عرصه اجتماع و اهتمام به اصلاح امور همگنان و تلاش برای تحقق آمال و اهداف بلند معنوی از طریق ایجاد نظام سیاسی، از جمله تفاوت‌های چشمگیر مشی عرفانی امام خمینی به نسبت سایر نحله‌ها و مکتب‌هاست.

تمایز در آبشخور و خاستگاه بنیادین عرفان

بدون شک، تفاوت منشأ و آبشخور بنیادین عرفان امام خمینی تا حدودی متفاوت از آبشخور صوفیان متقدم به‌ویژه تصوف ایرانی مکتب خراسان است. به‌زعم محققان در تصوف در بین آنچه ممکن است تأثیر بدون واسطه‌ای در پیدایش تصوف داشته باشد علاوه بر پاره‌ای از تعالیم زرتشت و عناصر عرفانی مزدیسنان و مطای اوستا، از آیین مانی، عقاید گنوسی، بودایی و مسیحی نیز باید یاد کرد (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۱). برخی از محققان احتمال تأثیر تصوف اسلامی را از آیین زرتشت مطرح نساخته‌اند، اما نقش حکمت اشراقی فہلویین را در رواج مبادی تصوف، محتاج بررسی دانسته‌اند. (همان: ۳۸۱) به‌هرحال، زرین کوب تأثیر اندیشه‌های گنوسی و بعضی از غلات را در اقوال حلاج مشهود می‌داند (همان: ۱۴۰).

نتیجه‌گیری

حضرت امام خمینی (ره) نیز باتوجه به مطالعه عمیق دیوان‌های شعر آن بزرگوار و سایر شاعران و عارفان، آمیزه‌ای از دستاوردهای شعر هزارساله فارسی را در شعر خویش متجلی و متبلور کرد آنچه عرفان امام خمینی را از سایر عرفا متمایز می‌سازد، این است که ایشان جامع شریعت و طریقت بوده و به ظواهر شریعت اهتمام ویژه داشته‌اند. از منظر امام، موضوع علم عرفان که حق تعالی است، جزئی است نه کلی، یعنی علم عرفان از موضوعات جزئی و شخصی بحث می‌کند و لذا نمی‌تواند مسائل را در صورت‌های منطقی قضایای حقیقی طرح‌ریزی کند. بدون شک، خاستگاه و آبشخور اساسی اندیشه‌های عرفانی امام خمینی را در متون اسلامی و روایی، فرهنگ علوی به‌ویژه تعالیم امامان و ادعیه شیعه (ع) باید جست‌وجو کرد. اهتمام امام به رعایت موازین شرع و مبادی قرآنی، پرنگ‌ترین بخش حیات اخلاقی عرفانی ایشان را تشکیل می‌دهد. او با تصوف منفی و مروج ترهب و انزواطلبی مخالف بود. لازم است پژوهشگران ادبی به بازخوانی غزلیات ایشان و بیان ظرایف آنها اقدام کنند و از آن جا که آثار عرفانی امام برای دستیابی محققین می‌تواند منبع اطلاعاتی خوبی در زمینه پرداختن به مسائل عرفانی باشد. باتوجه به تیراژ کم بعضی از این کتاب‌ها، اگر بر تعداد چاپ آن افزوده شود، مشکل دسترسی به آن‌ها را می‌کاهد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محیی الدین. بی تا. الفتوحات المکیه. بیروت: انتشارات دار صادر.
۲. اردبیلی، عبدالغنی. ۱۳۹۲. تقریرات فلسفه امام خمینی. چاپ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳. امام خمینی، روح الله، نقطه عطف، چاپ هشتم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۶۰، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، ترجمه سید احمد فهری، تهران: انتشارات پیام آزادی.
۵. انصاری، حمید. ۱۳۹۱. حدیث بیداری (نگاهی به زندگی نامه آرمانی - علمی و سیاسی امام خمینی). چاپ چهل و سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره).
۶. آملی، حیدر. ۱۳۶۸. جامع الاسرار و منبع النوار، تصحیح هنری کربن و عثمان یحیی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
۷. بخشی زاده، معصومه (۱۳۹۴)، سبک شناسی شعر امام خمینی (ره)، همایش بین المللی جستار ادبی، زبان و ارتباطات فرهنگی، ص ۲
۸. جعفری تبریزی، محمدتقی. ۱۳۸۱. نیایش حسین علیه السلام در صحرای عرفات. چاپ سوم، تهران: انتشارات به نشر.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۸۶) شرح دعای سحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. خمینی، سید علی (۱۳۹۲) الافادات و الاستفادات، تقریرات البحوث الاصولیه لسماحه الاستاذ السید حسن الخمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. خمینی، روح الله، دیوان امام (ره)، ۱۳۸۹، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۱۲. صادقی ارزگانی، محمدامین، ۱۳۸۷، آموزه‌های عرفانی از منظر امام علی ع.ق.م: انتشارات پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۳. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۸۸) مصباح الأنس، تحقیق محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.
۱۴. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۸) مفتاح الغیب، تحقیق محمد خواجه‌ای، تهران: مولی.
۱۵. محمدی گیلانی، محمد (۱۳۷۶) اسم مستأثر در وصیت امام و زعیم اکبر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. مدرّس زنوزی، آقا علی، ۱۳۷۶، بدایع الحکمه، تحقیق احمد واعظ، تهران: الزهرا.
۱۷. موسوی خمینی، روح‌الله. ۱۳۷۰. آداب الصلوه (آداب نماز). چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره).
۱۸. موسوی خمینی، روح‌الله،، ۱۳۸۷، ره عشق، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۹. موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۷، آداب الصلاه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.

دیدگاه استاد سبحانی و اشاعره پیرامون اخلاق هنجاری و کرانه های آن

مریم حاتمی حسین آبادی^۱

نوشین عبدی ساوجیان^۲

انشالله رحمتی^۳

چکیده

علم اخلاق درباره اهمیت والای انسان بحث و مطالعه میکند و اثبات پیوستگی اصول ان، از شاخه های مسئله تحسین و تقبیح است. کلیت و پیوستگی اصول علم اخلاق با تغییر مقتضیات، عادات، تقالید دچار دگرگونی نمی شود. مباحث ناظر به تحسین و تقبیح نیز از مسائل کاربردی و زیربنایی علم اخلاق است و اختلاف قرائت و برداشت حسن و قبح در علم اخلاق نگره های متهافتی ایجاد کرده است. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانهای ضمن عنایت به مبانی نظری اشاعره و استاد سبحانی درباره حسن و قبح به اثربخشی آن به مکاتب اخلاق هنجاری پرداخته است. معرفت شناسی اشاعره نسبت به حسن و قبح شرعی پیامدهای متعددی به دنبال داشته است همچون باور به کسب و اطاعت به جای خلق و تولید، ایلام، جواز عوض و عدم آن، جواز تکلیف مالایطاق و عدم تکلیف، تبعیض میان انسان‌ها در دنیا و آخرت، نبوت و عصمت، ارسال رسل و عدم آن، تسخیر، تفضل الهی نسبت به همه یا بعضی از بندگان حتی فساق و کافران. از دیگر سو استاد سبحانی با پیجویی نظریه فطرت اخلاقی و تکیه بر حسن و قبح ذاتی، نظریه اخلاقی خود را با بحث از اخلاق هنجاری آغاز می نماید و به طور کلی در پی تبیین نظامی از قواعد و اصول حاکم بر افعال اخلاقی است. نوعی تامل فلسفی درباره اصول اخلاقی و ارائه دلیل برای اعتقادات و ارزش‌ها از منظر استاد سبحانی منجر به ارائه اخلاق جاویدان و فطری شده است.

واژگان کلیدی

استاد سبحانی، اشاعره، نظریات اخلاقی، اخلاق هنجاری.

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

Email: m.hatamih@gmail.com

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

Email: noushinas@yahoo.com

۳. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: n.sophia1388@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱

طرح مسأله

شناخت کار صحیح و عمل به آن در مقتضیات زندگانی انسان‌ها همیشه امر آسانی نیست و گاهی اوقات امری در نزد گروهی درست و همان فعل نزد دیگران رفتاری ناصحیح به شمار می‌رود. فلاسفه اخلاق از این اختلاف به راحتی عبور ننموده و کوشش در شناخت ریشه‌های آن و تعیین رفتار اخلاقی دارند. معیار و ملاک سنجش ارزش‌های اخلاقی همچون مفاهیمی مانند خوب، بد، ثواب، خطا یا مفاهیمی الزامی همچون باید و نباید ناظر به شناخت دیدگاه‌های مختلفی است که در این باره بیان شده است. پیرامون این سوال نظرات مختلفی ارائه شده و هر مکتبی راهی مجزا و مستقل پی گرفته است ولیکن در یک نگاه کلان مهم‌ترین رویکردها را می‌توان غایت‌گرایی، وظیفه‌گرایی و فضیلت‌گرایی دانست. گرچه درباره فضیلت‌گرایی بعضی باور دارند نظریه‌ای دقیق نبوده و به عنوان مکمل نظریات دیگر است.

پی‌جویی سنجش ارزش‌های اخلاقی در اندیشه اسلامی بی‌ارتباط با مباحثی حول حسن و قبح نبوده و با تکیه بر این مبحث می‌توان جواب‌هایی برای آن به دست آورد، ولیکن چون اغلب اندیشمندان مسلمان مستقیماً ورود به این مسئله ننموده اند لازم است در این گونه از مباحث نگاهی به آثار ایشان پیرامون حسن و قبح پرداخته و معیار مطلوب و مقبول ایشان بر اساس این اندیشه‌ها روشن گردد.

از طرفی دیگر مسئله حسن و قبح ذاتی از مباحث مهم و بنیادی است که در علم اخلاق و کلام جایگاه اساسی دارد. این بحث از مسائل زیربنایی به شمار می‌رود بلکه در پاره‌ای علوم همچون علم اخلاق از آن مدد گرفت. به طور کلی، عواملی که اختلاف محیط، تمدن‌ها و گوناگونی عادات بدان صدمه وارد نسازند و از دوام و ثبات آن نگاهند ریشه در حسن و قبح ذاتی اخلاقی دارند. بدون باور به حسن و قبح عقلی و ذاتی ارزش‌های اخلاقی نسبی میشوند و همواره پایه‌های نااستوار خواهد داشت. از دریچه دیگر حسن و قبح عقلی به مثابه شالوده عدل الهی به شمار می‌رود چه اینکه علامه حلی در اینباره گفته است: «اصل و قاعده‌ای که مسأله‌ی عدل بر آن مبتنی می‌گردد، اعتقاد به حکمت الهی است، یعنی این که خداوند فعل ناروایی انجام نمی‌دهد و کار لازمی را ترک نمی‌کند.

حسن و وجوب تکلیف، وجوب لطف و دیگر مسائل مربوط به عدل الهی بر اصل مذکور مبتنی است...» (علامه حلی، ۱۳۳۸، ۱۰۵) ابن ابی الحدید معتزلی نیز در شرح نهج البلاغه توحید و عدل را دو رکن علم کلام می داند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۲، ۲۰، ۱۰۲) و همچنین شهید مطهری عدل الهی را به اعتبار این که از مسلمات قرآن و ضروریات دین است از اصول اعتقادی می شمارد (مطهری، ۱۳۶۳، ۲، ۳۲-۳۶).

از دیگر اشاعره نسبت به حسن و قبح عقلی تاخته و آنرا بر نمی تابند. ایشان به گونه ای در برابر جریان عدلیه قرار دارند. قلمرو حسن و قبح از سوی شرع تعیین میشود و بر همین اساس مکاتب اخلاق هنجاری با تغییر بنیادین روبرو میشود و زاویه نگاه به مسئله اخلاق هنجاری و مکاتب برآمده از آن به سمت و سویی دیگر سوق داده میشود. باعنایت به مطالب مزبور نگاهی به مبانی نظری استاد جعفر سبحانی و اشاعره و تحدید حدود کرانه های اخلاق هنجاری بر آن میتواند دیدی شفافتر و دقیقتری نسبت به این موضوع به دست دهد. از این رو در این جستار بر آنیم با عنایت آراء و نظریات استاد سبحانی به ارزیابی نظریات اخلاقی هنجاری پرداخته و با عنایت به نگاه اشاعره به حسن و قبح، دیدگاه استاد سبحانی و اشاعره پیرامون نظریات اخلاق هنجاری مورد پیجویی قرار خواهد گرفت. در این زمینه تحقیقات گوناگونی به رشته تحریر در آمده است که به اختصار آنرا از نظر میگذرانیم:

۱- مقاله «فضیلت گرایی ابن سینا» اثر حسین اترک (۱۳۹۳): در این مقاله سعی شده است جهات ابتکاری نظریه اخلاقی ابن سینا در مقایسه با دیگر حکمای اسلامی نیز بیان شود. بن سینا فضائل را به فضائل نطقی (یا عقلی) و خُلُقِی تقسیم می کند که فضائل نطقی، فضائل نفس هستند و فضائل خُلُقِی، فضائل بدن اراده کننده در نگاه او، راه رسیدن به فضائل اخلاقی، رعایت قاعده اعتدال است و نکته مهم در نظریه وی، اکثری دانستن این قاعده است.

۲- مقاله «فضیلت گرایی در اخلاق» نوشته احمد دبیری (۱۳۸۹): در این پژوهش تلاش شده است به مطلوبیت «فضیلت» به مثابه منش اخلاقی اشاره شود. سعادت گرایان در تبیین مفهوم «فضیلت» بر اموری از قبیل «صفت درونی»، «عادت و تمرین»، «انگیزه» و «پایه ای

بودن برخی خصایص انسانی نظیر مراقبت» تأکید میکنند. مهم ترین تفاسیر اخلاق فضیلت در سه دسته سعادت گرا، فاعل مبنا و اخلاق مراقبت قرار دارند. تأکید بر منش فضیلت مندانه فاعل اخلاقی، تقدم مفاهیم خوب و بد، بر مفاهیم باید و نباید، اهمیت دادن به اموری نظیر انگیزه ها و اندیشه های باطنی، توجه به نقش اسوه های اخلاقی و عینی دانستن فضایل اخلاقی از مهم ترین شاخصه های فضیلت گرایی است .

۳- مقاله «نسبت نظریه اخلاقی خواجه نصیر و نظریات هنجاری فلسفه اخلاق معاصر با تأکید بر اخلاق فضیلت محور» اثر معصومه سلیمان میگونی (۱۳۹۶): نگارندگان کوشیده اند با معرفی نظریات هنجاری اصلی در فلسفه اخلاق معاصر، نسبت نظریه اخلاقی خواجه نصیر را با هریک از آن ها مشخص کنند تا معیار سنجش ارزش های اخلاقی در نظریه اخلاقی خواجه نصیر مشخص شود. چنین کاری ضمن به روزرسانی نظریه اخلاقی وی، استفاده از این نظریه را در اخلاق کاربردی امکان پذیر می کند. یافته های این پژوهش نمایانگر این است که نظریه اخلاقی خواجه نصیر با هر سه نظریه نتیجه گرایی، تکلیف گرایی و اخلاق فضیلت محور نسبت دارد؛ اما عناصر اخلاق فضیلت محور در نظریه وی غلبه دارد.

منابع پیش گفته پاره ای از تحقیقاتی است که محققان پیرامون اخلاق هنجاری به رشته تحریری در آورده اند . با وجود این مطلب تا آنجا که نویسندگان این جستار اطلاع دارند تا کنون تحقیقی پیرامون اخلاق هنجاری از منظر آیت الله جعفر سبحانی و اشاعره نگاشته نشده است از این رو این تحقیق در نوع خود نوین و به صورت جزئی کار شده است.

۱- استاد سبحانی و ملاحظات او بر مکتب اشاعره

اشاعره عنوانی است که بر طرفداران نحله کلامی ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری داده میشود. (ر.ک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۷۳۶). (متوفی ۳۲۴) و در معنای عام همان بنیاد گرایان یا سستگرایان اهل سنت و جماعت اطلاق میشود. (همان) ابوالحسن اشعری در برابر دو جریان افراطی قرار گرفته بود و تلاش میکرد با پرهیز از افراط و دوری از تفریط راهی متعادل انتخاب کنند. (جریان هایی که افراطی نامیده میشدند همان

جنبه‌ی عقل‌گرایی را پیروی می‌کردند و در برابر ایشان عقلستیزی یا نقل‌گرایی به عنوان مسیر تفریط شناخته می‌شدند.) (همان) بنابراین ابوالحسن اشعری با تدوین طرحی جدید نوعی از تضاد میان عقل‌گرایان و ظاهر‌گرایان را برطرف مینمود، بر همین پایه با هر یک از دو گروه موافق و مخالف در این جهت که برهانهای عقلی در اثبات و استحکام باورهای دینی بدعت و حرام نیست همدلی کرد و به نگارش کتاب «رساله استحسان الخوض فی علم الکلام» کوشش ورزید و از دیگر سو در تهافت عقل با ظواهر دین، ظواهر را مقدم دانست و نتیجتاً درباره صفات ذات خدا و صفات خبریه با باورهای معتزلیان مقابله کرد همانگونه که اصل حسن و قبح عقلی و زیرشاخه‌های آن را نپذیرفت و هیچ واجب عقلی را صحیح ندانست و در این بسترها با اهل حدیث و جماعت همسو و همدل گردید. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۷، ۱۸۷) اشاعره درصدد بودند با مشی میان‌هرو در روشها به تضادهای موجود در ادبیات دینی پایان دهد. گرچه این طرح نوین به تعبیر بعضی (همان، ۱۸۷). روشی مطلوب به حساب می‌آمد ولیکن با گذشت زمان این کوشش‌ها نه تنها به حل مسائل اعتقادی و باورهای مردم کمکی نکرد بلکه توالی فاسدی نیز در ابراز باورها و روشهای ایشان ایجاد شد که به یکایک آن اشاره خواهد شد.

۱- ۱- صفات خبری

برای بار اول در کتب کلامی اشاعره تقسیم صفات خدا به خبری و غیرخبری آغاز شد و این تقسیم‌بندی برای خود مناط خاص و ویژگی‌های دارد چون که مراد از این صفات آن دسته از صفات خداست که شرع به آنها خبر داده و به اصطلاح در قرآن و روایات وارد شده‌اند همچون دست، صورت، چشم و دیگر صفات و هرگز انسان از مسیر خرد توانایی درک آنها را ندارد. ابوالحسن اشعری پس از عود از اعتزال به ترویج باورهای اهل حدیث و جماعت همت گماشت و از این سمت و سو مجبور شد این صفات را به معنای ظاهری خویش برگرداند ولیکن برای دوری از اتهام مجسمه و شبهه ناچار به افزودن قید بلاکیف در این باره شد و مراد این است که خدا دست دارد بدون اینکه کیفیت دست انسان را داشته باشد. (سبحانی، ۱۳۷۸، ۱ - ۲، ۵۹). البته صفات خبری بر خدا تنها به جماعت اشعری مسلک منحصر نیست بلکه افرادی همچون ابوحنیفه و شافعی نیز آن را نقل

کرده‌اند. (سبحانی، ۱۳۷۸، ۱-۲، ۶۰)

• نقد این سخن

ابوالحسن اشعری پیرامون مبحث تشبیه و تقیید در صدد بود دو مکتب را به سمت خود بکشاند؛ هم گروهی که ظواهر قرآن و سنت را اخذ می‌کردند و هم دسته اهل تنزیه که از تشبیه و تجسیم هر نوع اثر مادی و معنوی دوری می‌جستند. او برای راضی کردن هر دو گروه کلامی این نظریه را تئوریزه کرد و معتقد شد باید تنزیه خدا را در نظر گرفت که خود از ارکان مهم باورهای اسلامی است. همچنین باید از ابهام‌سرایی و اجمال‌گویی (تقیید) دوری جست. با عنایت به این دو رکن رکن باور اشعری از این دو حالت خارج نیست. نخست سر از تشبیه و تجسیم باری تعالی در می‌آورد یا صفات خبری ذات اقدس اله به صورت مجمل و؟ در می‌آید که هر دو مخالف باورهای دینی است. (همان، ۶۲).

۱-۲- خدا آفریننده کارهای عباد است.

اشاعره باور دارند در جهان هیچ کنش و واکنش و هیچ فعل و انفعالی انجام نمی‌شود مگر از رهگذر خدای سبحان که آن هم به طور بلاواسطه و مستقیم توسط خدا آفریده می‌شود و میان خدا و و جلوه‌های طبیعی هیچگونه سبب و علیتی در کار نیست. (همان، ۸۳)

• نقد این سخن

چنین برداشتی از توحید در خالقیت آثار نامطلوب فلسفی و کلامی به نام جبر و کسب اشعری را به دنبال دارد و هیچ حکیمی به آن ملتزم نخواهد شد. چه این که گفته شود آفریننده کنشهای انسان خود خدا باشد و قدرت بشر در آن بی‌اثر؛ چون این تالی فاسد به دنبال دارد که مسئول کارهای زشت و ناپسند انسان چه کسی است؟ اگر واقعاً نسبت انسان با کنش او نسبت ظرف و مظلوف و حال و محلی است و خدا در چنین مظلوفی مثلاً کنش نماز و روزه و رشوه و دزدی را می‌آفریند پس چرا بندگان مسئول کارهای خدا باشند و برای آن کیفر داده شوند یا پاداش. کار خدا را خدا انجام می‌دهد در حالی که بنده بار اقدام خدا را به عهده می‌گیرد. (همان، ۸۳)

۱-۲- کسب اشعری

در این بین ابوالحسن اشعری و طرفداران اشعریگری با عنایت به اشکال مزبور در

دفاع از باور خود نظریه‌های به نام کسب را مطرح ساختند و اظهار میدارند خدا آفریننده افعال انسان است و عباد خدا، کسبکننده آن هستند.

• نقد این نظریه

سخن شیخ اشعری مفسران کلام خود را بر دوراهی قرار میدهد چون اگر برای قدرت و اراده انسان جایگاهی قائل باشند اصل توحید در خالقیت (از نظر ایشان) آسیب می بیند گرچه مشکل جبر حل خواهد شد و اگر برای انسان قدرت و اراده‌ای قائل نباشند و منحصراً اعلام دارند انسان ظرف آفرینندگی خداست و به هنگام حدوث قدرت و اراده از بشر دستی پدید می‌آید و قدرت و اراده خدا کار را ایجاد می کند در این حالت اصل توحید در خالقیت و آفرینش مصون میماند ولی باز مشکل جبر حل نخواهد شد. (سبحانی، ۱۳۷۸، ۱-۲، ۹۶).

۱-۳- رؤیت خدا در روز رستاخیز

ابوالحسن اشعری باور دارد: ما معتقدیم خدا در روز قیامت با چشم‌ها دیده میشود همانگونه که ماه در شب چهاردهم رویت میگردد. افراد با ایمان و معتقد او را می بینند. (اشعری، ۱۴۳۰، ۲۱).

• نقد این سخن

براهین عقلی منکران رؤیت خدا آن است که رؤیت خدا نیازی به جهت دارد و نتیجتاً هنگامی که خدا جهتمند باشد باید دارای مکان و جسم باشد، در حالی که خدای سبحان نه جهتمند است و نه در مکانی خواهد بود و ذات اله از این نقایص به دور است. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۸، ۱-۲، ۱۷۱؛ و ر.ک: علامه حلی، ۱۴۰۷، ۴۶ با تعلیقه آیت الله سبحانی).

۱-۴- خدا متکلم به کلام نفس است.

اشعریان بر پایه توجه به نظر اهل حدیث در صدند باورهای حنابله را به صورت عاقلانه ابراز دارند و ناچار باید رنگ مذهب خویش را حفظ کنند. شعار حنابله این است که کلام خدا که همان حروف و جمل و اصوات است مانند دیگر صفات او قدیم بوده و از ذات خدا سرچشمه می گیرد و نه از صفات فعلی خدا. بنابراین اشعریها معتقدند کلام خدا

قدیم است ولیکن حقیقت کلام خدا همانند کلام بشر از اصوات و حروف نیست بلکه خدا دارای کلام نفسی است که به ذات خدا قائم بوده و کلام لفظی مسیری بر همان کلام نفسی خداست و حقیقت کلام همان کلام نفسی است و اطلاق کلام بر الفاظ و جمل یک نوع مجاز گویی است. (سبحانی، ۱۳۷۸، ۱-۲، ۱۹۲، به نقل نه‌ایه‌الاقدام، عبدالکریم شهرستانی).

• نقد این سخن

اشاعره باور دارند کسی که امر و نهی میکند یا از پرسشی گزارشی میدهد لازم است در ذهن خود سلسله معانی را سامان دهد و به گزارش‌دهنده آن معانی خواهند بود و ما این الفاظ را کلام حسی و معانی موجود در ذهن را کلام نفسی نامیدیم. در آنچه اشاعره ادعای وجود آن در نفس انسان متکلم را دارند جای انکار نیست و همه افراد بشر قهراً معانی را در ذهن خود دارند ولیکن آنچه اهمیت دارد این است که مفاهیم و معانی منظم در ذهن انسان که با آنها حدیث نفس میکند آیا درباره عالم غیب و در مورد امر و نهی از اراده و کراهت سرچشمه میگیرند. به سخن دیگر آیا در مورد اخبار غیر از علم و در مورد امیر و نهی غیر از اراده دخیلاند یا به یکی از این سه برمیکردند. در مراجعه با وجدان حقیقتی جز حقیقت علم و امر و نهی نیست در حالی که اشاعره اظهار میدارند این واقعیت جدای از واقعیت علم و اراده و کراهت است و از این مسیر درصددند برای انسان و نتیجتاً برای خدا وصفی ذاتی غیر از علم و اراده و کراهت ثابت کنند. پس کلام نفسی جدای از علم و اراده و کراهت است و در لوح نفس چیزی که نام آن را کلام نفسی بگذاریم وجود ندارد. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۸، ۱-۲، ۱۹۵).

۱-۵- اشاعره و معرفت‌شناسی حسن و قبح افعال

از دیدگاه اشاعره قبیح به چه چیزی اطلاق می‌شود که شرع از آن نهی تحریمی یا تنزیهی نماید و حسن برخلاف آن است یعنی چیزی که از لحاظ شرع منهی نباشد مانند واجب، مستحب و مباح. اشاعره اغلب مباح را نیز از قبیل حسن و همه را فعل خدا می‌دانند و مخالفان اشاعره افعال و کارهای حیوانات را به حسن و قبح توصیف ننموده و بعضاً پیرامون فعل کودکان اختلاف نظر دارند. (جرجانی، ۱۳۷۰، ۸، ۲۰۲؛ اشعری، ۱۴۰۸، ۷۴؛ باقلانی، ۱۴۰۷، ۷۴؛ جوینی، ۱۴۱۶، ۲۲۸) قبل از ارائه معنای حسن و قبح از دیدگاه و نظر

متکلمان اشعری باید ارائه شود. صفت کمال و نقص همچون علم و جهل از آنجا که عالم به صفت کمال وصف می شود و نادان به صفت نقص، در نتیجه کمال حسن و نقص قبیح و زشت است.

۱- ۵- ۱- ملائمت و منافرت با غرض

حسن مطابقت با غرض و هدف و قبح منافرت با غرض و هدف است گویی گفته شود ورزش برای سلامتی بدن خوب و شیرینی برای سلامتی دندان بد است. آنکه نه موافق و نه مخالف با غرض باشد نه حسن است و نه قبیح. صاحب مواقف معتقد است بعضی این مورد را مصلحت و مفسده معنا می کنند مانند قتل زید برای خانواده مقتول و خانواده قاتل. اما فخر رازی در این بخش حسن و قبح را به مفهوم سازگاری و ناسازگاری با طبع دانسته است. (الْحَسَنُ وَالْقَبِيحُ قَدْ يَرَادُ بِهَا مُلَائِمَةُ الطَّبْعِ وَ مَنَافَرَتُهُ؛ ن. ک: طوسی، ۱۳۵۹، ۳۳۹ و نیز ن. ک: رازی، ۱۴۰۵، ۱، ۲۴۶) چند نکته در این بخش مطمح نظر است: نخست معنای کمال و نقص از صفات نفسانی و صفات جسمانی انسان اعم بوده و اغلب در مبحث صفات اشیاء به کار می رود، همچون علم، شجاعت، جهل، ترس و برای افعال کارایی کمتری دارد یا اصلاً کارایی ندارد. دوم: در باب سازگاری و ناسازگاری با طبیعت انسان است که در این صورت به قوای ادراکی حسی یا خیالی یا وهمی نسبت پیدا می کند و میان انسان و حیوان اشتراکی به وجود می آید. لذا با قوه عاقله تنها منحصر نیست. چنین حسن و قبحی نوعی شخص انگاری است که مستلزم نوعی نسبی گرایی افراطی خواهد شد. با این پیش فرض از ملاک داوری اخلاق در باب افعال شخص عاقل و حتی از محل نظام نیز خارج می شود ولیکن اگر مراد از طبع تمایلات انسانی و گرایش های ملکوتی یا سرشت و طبع عقلانی شخص عاقل باشد می توان به آن تکیه نمود و این سخن، سخن قابل قبول است. گفتنی است از مهم ترین ملاکات حکم عقل عملی نسبت به حسن و قبح افعال همین نکته به حساب می آید. (ن. ک: ربانی گلپایگانی، درباره دیدگاه شهید مطهری؛ ن. ک: امید، ۱۳۸۸، ۳۳۹).

۱- ۵- ۲- استحقاق مدح و ثواب و ذم و عقاب

مطلب در این است که برخی از افعال آجلاً یعنی در دنیا شایسته مدح و آجلاً یعنی در آخرت متعلق ثواب است و بعضی دیگر از افعال در دنیا شایسته ذم و سرزنش و آجلاً در آخرت متعلق عقاب است. اگر چنین مدح و ثوابی بدان تعلق گرفت آن را حسن و اگر ذم و عقابی تعلق بگیرد آن را قبیح بدانیم. برای نمونه در فعل راستگویی صفتی وجود دارد که فاعل آن سزاوار مدح یا پاداش است و در برابر آن فاعل دروغگویی سزاوار عقاب خواهد شد. (رازی، ۱۴۰۵، ۱، ۲۴۶ تا ۲۴۷) محل نزاع در معانی حسن و قبح میان اشاعره و مخالفان ایشان همین مسئله است.

مورد نزاع در معانی حسن و قبح میان اشاعره و دیگران همین معنای سوم است که در این قسمت چند نکته حائز اهمیت است. نخست از سخن اشاعره دریافت می‌شود استحقاق مدح و ثواب و ذم و عقاب پس از ورود فرمان الهی است و رأساً موجد حسن و قبح فقط اوامر و نواهی خداست. (نگاه کنید جرجانی، ۱۳۷۰، ۴، ۲۸۲ و ۲۸۳) دوم بعضی از اشاعره درصددند مدح و ذم عقلایی را از ثواب و عقاب جدا کنند و اولی را مناسب عرف عموم مردم در نظر گرفته و عقلی نامیدند و دومی را شرعی تلقی کردند. طرفداران این دیدگاه تفتازانی (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۲۹۱ و ۲۹۲؛ میرشریف جرجانی، ۱۳۲۵، ۸، ۲۰۱ به بعد و فضل‌ابن روزبهان (مظفر)، ۱۳۷۴، ۱، ۲۶۰) سوم: جدا از اینکه انکار حسن و قبح از نظرگاه اشعریان که هم مدح و ذم عقلی و عقلایی را در بر بگیرد و هم ثواب و عقاب الهی را آن‌ها به دنبال پاسخ برای این نکته‌اند که آیا ثواب و عقاب اخروی هم در این مسئله وارد می‌شود یا خیر؟ فخر رازی معتقد است که این مبحث وارد موضوع بحث می‌شود. (طوسی، ۱۳۵۹، ۳۳۹) چهارم: برخی از اندیشمندان اشاعره معتقدند افزون بر مباحثی که مطرح شد می‌توان احتمالات دیگری نیز بازبینی نمود. احتمال نخست این است حسن و قبح افعال به واقعیات نفس‌الامری ناظر است اما عقل بشر توانایی فهم و درک آن‌ها را ندارد لذا به شرع نیازمند است.

احتمال دوم آن است که حسن و قبح ناظر به کار و علیت خداست نه انسان. به این توضیح که اشاعره اصل علیت میان پدیده‌ها را قبول ندارند و علت حقیقی و مستقیم هر

چیزی را ذات قدسی خدا می دانند لذا اگر رابطه ای هم باید لحاظ شود آن رابطه با خداست نه با کار ما و خداوند حسن و قبح را ایجاد می کند نه انسان. خلاصه آنکه اگر گفته شود کار الف خوب است چون به نتیجه ب منجر می شود چنین خوبی نادرست است ولی اگر گفته شود کار الف خوب است زیرا خدا نتیجه ب را بر آن مترتب نموده چنین وصفی حسن و قبح است و چنین برداشتی صحیح است. احتمال سوم این است که حسن و قبح یک امر قراردادی محض باشد و اصلاً واقعیتهایی نداشته باشد.

مطابق این نظرگاه آنچه میان مردم از حسن و قبح افعال شایع و مرسوم است مجموعه ای از قراردادهاست که یا عمومی است یا مرتبط با گروهی خاص است. لذا خوب و بد بودن افعال تابع قرارداد است. استاد مصباح یزدی از میان احتمالات سه گانه احتمال سوم را با نظرگاه اشاعره در باب حسن و قبح منطبق تر و ملایم تر می داند لذا هر آنچه انجام دادن آن بر مبنای قرارداد تجویز شده باشد خوب و آنچه بر مبنای قرارداد انجام دادنش ممنوع باشد بد است. نکته دیگری که باید افزود افعال انسان مطابق دیدگاه اشاعره حسن و قبح عقلی و ذاتی نخواهند داشت و تنها امر و نهی الهی است. (جوینی، ۱۴۱۶، ۲۲۸) یعنی دستور خدا فقط کاشف حسن و قبح بلکه جاعل حسن و قبح هم به حساب می آید. نکته اینکه اینجا باقی می ماند این است که آیا فرمان الهی در آغاز به فعل انسان تعلق می یابد و در پی آن فاعل نیز متعلق فرمان الهی و واجد استحقاق می شود. (ن. ک: جوادی و محمدی، ۱۳۸۷) اشاعره نخست دو مقام ثبوت و اثبات را خلط کردند و ثانیاً این بحث به مسئله متعلق معنای حسن و قبح اخلاقی ارتباط پیدا می کند و بعضی افعال ظاهری را علت تامه و بعضی دیگر را علت ناقصه حسن و قبح می دانند. دسته سوم هم باور دارند فعل ظاهری همراه با مقارنات باطنی آن با همدیگر به حسن و قبح متصف می شوند. (ن. ک: امید، ۱۳۸۸، ۵۱۲ تا ۵۱۴).

• نقد دیدگاه اشاعره

اگر حسن و قبح از مسیر شارع احراز شود در این صورت نه شرعاً ثابت خواهد شد و نه عقلاً در صورتی که حسن و قبح عقلاً و وجداناً ثابت است ولی شرعاً ثابت نشده است. با این تشریح که ما اگر عقلاً حسن برخی اشیا و قباح بعضی از اشیا را ندانیم نمی توانیم به

قبیح آن با وجود احتمال دروغ حکم کنیم و در نتیجه امکان صدور دروغ از خدا استبعاد ندارد و اگر به ما بگویند که فلان شیء قبیح است ما قطع به قباح آن نخواهیم داشت و اگر به اطلاع ما برسانند فلان شیء حسن و نیکوست ما نخواهیم توانست به دلیل امکان دروغ بودن این گزاره به حسن آن شیء یقین کنیم و این احتمال و امکان وجود دارد ما را به زشت امر کنند و از نیکو باز نمایند. در این حالت حکمت خدا منتفی خواهد شد در صورتی که از نظر ما خدا باحکمت و هدفمند است و ما را به زشت امر نمی کند و از حسن نهی نمیفرماید (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۰۷، ۵۷ - ۵۹، با تعلیقه آیت الله سبحانی). افزون بر این حسن و قبح عقلی ریشه بسیاری از مباحث کلامی است از جمله اخلاق فراهنجاری، لزوم خداشناسی، لزوم ارزیابی دلایل مدعیان نبوت، قبح عقاب بلا بیان، خاتمیت پیغمبران، لزوم بعثت رسولان اشاره کرد. (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۸، ۱ - ۲، ۲۴۵).

در یک خلاصه و برآیند نهایی این بخش باید گفت اشاعره با میانه روی که خود بدان ملتزم شدند نتوانستند ظواهر را حفظ کنند و نتوانستند با شیوههایی که توالی مفاسد در پی نداشته باشد با مسائل کلامی روبه‌رو شوند.

۲- مبانی نظری نظریات اخلاقی در اخلاق هنجاری

دیدگاه‌های اخلاق هنجاری در یک تقسیم‌بندی کلان به سه قسم تقسیم می‌شود: نظریات وظیفه‌گرایانه، نظریات غایت‌انگارانه یا نتیجه‌گرایانه و نظریات فضیلت‌گرایانه یا اخلاق مبنی بر فضیلت.

این دیدگاه‌ها در واقع قصد دارند ملاک ارزش‌های اخلاقی را تعیین نمایند.

وظیفه‌گرایی و نتیجه‌گرایی جوابی است به این پرسش اساسی در اخلاق که چه چیزی به عمل انسان ارزش اخلاقی می‌دهد و به سخن دیگر چه اقدامی دارای ارزش اخلاقی است. (ملکیان، ۱۳۸۷، ۲۶) ولیکن فضیلت‌گرایی بنیادی‌ترین پرسش در اخلاق را چنین می‌داند که چه چیزی به انسان ارزش اخلاقی می‌دهد. (ملکیان، ۱۳۸۷، ۲۸) از دیدگاه نتیجه‌گرایانه ارزش اخلاقی اعمال نه در خود اعمال و نه در انگیزه عامل آنهاست بلکه در پیامدهایی است که از آن سرچشمه می‌گیرد. (هلمز، ۱۳۸۵، ۶۰ و ملکیان، ۱۳۸۷، ۲۷) لذا عمل در حالتی صحیح است که در مقایسه با جایگزینش خیر برآمده از آن بر شر آن چیره

باشد. (فرانکنا، ۱۳۸۳، ۴۵؛ هولمز، ۱۳۸۵، صفحه ۶۳) این فرجام یا خیر که همان ارزش غیراخلاقی است امکان دارد لذت، حیات، آزادی، تحقق نفس، کمال، معرفت و غیره باشد. (گنسلر، ۱۳۸۵، ۲۶۵) از دیگر سو وظیفه گرایان باور دارند چیزی به عمل ارزش اخلاقی گویند که خود عمل بر طبق انجام وظیفه تحقق یابد و هیچ داعی و انگیزه بیرونی و درونی غیر از عمل به وظیفه نباید در آن دخالت کرده باشد. (ملکیان، ۱۳۸۷، ۲۷)

نیز وظیفه گرایان معتقدند درستی یا نادرستی عمل به دلیل طبیعت خودش یا ویژگی های پیرامون آن است و به واسطه آن قاعده عملی تعیین می شود و ملاک و مناط ثواب و عقاب عمل ارتباطی به نتایج آن کار نداشته و دست کم ملاک و مناط کار نیست یا بسیار حائز اهمیت نمی باشد. آنچه که اهمیت دارد عمل به وظیفه است. (پالمر، ۱۳۸۹، ۲۰) ولیکن پیرامون مبدا یا منشا وظایف اخلاقی افرادی همچون کانت برای همه موجودات عالم یک سری وظایف اخلاقی ارائه کرده اند و آن را مطابق عملکرد موجودات عاقل و مختار می دانند. (هولمز، ۱۳۸۵، ۲۳۷ تا ۲۳۸) گاهی نیز این وظایف را از کتب مقدس می دانند. (گنسلر، ۱۳۸۵، ۲۹۵ تا ۲۹۷) و این مطلب را ناظر به همان امر الهی دانسته و بر پایه آن می گویند هر چه خداوند جایز می شمرد نهی نموده و فرمان می دهد به ترتیب درست، نادرست و واجب است. (هلمز، ۱۳۸۵، ۱۶۸)

در برابر وظیفه گرایان و بر خلاف دو دیدگاه قبلی فضیلت گرایی مطمح نظر قرار می گیرد و اخلاق فضیلت گرایی مبتنی بر کردار نیست و بیشتر مربوط به اشخاص است و کردارها هستند که تعیین کننده هنجار اخلاقی می باشند. چه این که گفته اند کاری که درست است انجام بده و گفته اند شخص خوبی باش. (هلمز، ۱۳۸۵، ۷۰ و ۷۸) این سخن به این معناست که ارزش را در عامل کار و کننده اقدام می دانند نه در عمل و نه در پیامد و نتیجه عمل چون انسان را محدود به اعمال خارجی و درونی ندانسته بلکه برای او ابعاد درونی و باطنی گوناگونی ترسیم کرده اند و بیش از اعمال یدی به آن ها اهمیت می دهند. (ملکیان، ۱۳۸۷، ۲۸ و ۴۰).

لذا فضیلت گرایان عمده به پرورش خصایص منشی و ویژگی های انسانی و همچنین به انگیزه ها، ملکات و احساسات تاکید نموده تا قاعده ها یا اصل ها، یا نفس عمل. لازم به توجه

است مراد از فضیلت هم عبارتند از اولاً ملکات یا ویژگی‌هایی که کاملاً ذاتی نیستند بلکه حداقل تا حدی با یادگیری و تکرار یا هدیه الهی به دست آمده باشند. (فرانکنا، ۱۳۸۳، ۱۴۰). ثانیاً از نظر فضیلت‌گرایان فضایل مستلزم تمایل به انجام اعمال خاص در شرایط و احوال خاص و ویژه هستند. (فرانکنا، ۱۳۸۳، ۱۴۰) این سخن به معنای این است که فرد قابلیت و استعدادی برای انجام و اقدام به آن اخلاق و عمل شایسته داشته باشد. (گنسلر، ۱۳۸۵، ۳۰۱).

البته باید خاطر نشان کرد گاهی دیدگاه ترکیبی هم اظهار شده، فرضاً از دو گونه فضیلت‌گرایی سخن به میان آمده و آن عبارت است از غایت‌انگارانه و ویژه‌نگر و وظیفه‌گروانه و ویژه‌نگر. دیدگاه غایت‌انگارانه ویژگی‌نگر ناظر به ملکاتی است که نتیجه یا ارزش غیر اخلاقی مدنظر باشد. مثلاً تأمین بیشترین خیر برای همگان را ایجاد می‌کنند مثل فضیلت نیکخواهی برای دیگران. نظریات وظیفه‌گروانه ویژگی‌نگر ناظر به ویژگی‌های خاصی همچون همان نیک‌خواهی است که نه به دلیل پیامد یا ارزش غیر اخلاقی ایجاد می‌کنند بلکه به خودی خود خوب یا فضیلت‌اند. (فرانکنا، ۱۳۸۳، ۱۴۲) با ارائه مبانی نظری پیرامون موضوعات مطرح در اخلاق هنجاری و با توضیحاتی که در ادامه خواهد آمد به تحلیل اندیشه‌ی اخلاقی آیت الله جعفر سبحانی پرداخته و دیدگاه او نسبت به اخلاق هنجاری را مورد واکاوی و ارزیابی قرار خواهیم داد.

۴- سنجش باورهای اشاعره و استاد سبحانی پیرامون اخلاق و توجه به حسن و قبح افعال

از آنجا که حسن و قبح از لوازم اساسی عدل الهی به حساب می‌آید در نگاه اشاعره عدل الهی به دو صفت اراده مطلق و قدرت الهی بازگشته و آنان هر دو صفت را از صفات ذاتیه خدا تلقی کرده‌اند. برابر تفسیر ایشان درباره اراده و قدرت مطلق الهی باورهای ایشان پیامدهایی دارد: کسب و اطاعت به جای خلق و تولید، ایلام (بر خدا جایز باشد اطفال، حیوانات و انسان‌ها را چه در دنیا و در آخرت تحت هر شرایطی به عذاب مبتلا کند.) جواز عوض و عدم آن، جواز تکلیف مالایطاق و عدم تکلیف، تبعیض میان انسان‌ها در دنیا و آخرت، نبوت و عصمت، ارسال رسل و عدم آن، تسخیر (بر خدا جایز است برخی از

حيوانات را مسخر بعضی ديگر قرار دهد) تفضل الهی نسبت به همه يا بعضی از بندگان حتی فساق و كافران. (ن. ك: اشعری، ۱۴۰۸، ۱۱۵ و ۱۱۶؛ باقلانی، ۱۴۰۷، ۷۴؛ جوينی، ۱۴۱۶، ۲۳۶).

نگاه اشاعره در حكمت خدا نیز اثر خود را باقی گذاشته چنان كه ایشان به حكمت (صلاح و اصلح و معلل بودن افعال خدایی) نه تنها باوری ندارند بلکه آن ها را محال می پندارند. (همان)

۴- ۱- استاد سبحانی و معرفت شناسی حسن و قبح افعال

مقصود از حسن و قبح ذاتی آن است كه فعل هر موجود دانا و توانائی، كه در انتخاب كار خود مختار و آزاد است يا ذاتا حسن و زیباست و يا ذاتا قبیح . حال همه افعال موجود مختار و آزاد از این قلمرو بیرون نیست . در این نظریه فعل موجود دانا و توانا علت تام برای یکی از دو توصیف است و فعل در هر دو صورت، با قاطعیت تام یکی از آن دو وصف را به دنبال دارد و در توصیف آن، به یکی از آن دو، به چیزی نیاز ندارد (سبحانی، ۱۳۸۲، ۱۵) استاد سبحانی حسن و قبح عقلی را براساس فطرت خدادادی می پذیرد؛ بررسی علل پیدایش اختلاف ها و پی ریزی مذاهب گوناگون از مسائل و مباحث عمده حسن مقح عقلی است پیدایش اختلاف ها و پی ریزی مذاهب گوناگون تعصب های کور قبیله ای و گرایش های حزبی؛ بدفهمی و آزادی احبار و رهبان كج اندیشی در تفسیر حقایق دینی؛ منع و جلوگیری از تدوین احادیث پیامبر و نشر آن در نشر اساطیر عهدین؛ برخورد مسلمانان با ملت های متمدن كه برای خود كلام مستقل و عقاید دیگری داشتند و اجتهاد نوعی تامل فلسفی درباره اصول اخلاقی و مباحث حسن و قبح عقلی است و ارائه دلیل برای اعتقادات و ارزشهای اخلاق هنجاری (سبحانی، ۱۳۸۲، ۴۲۷)

استاد سبحانی در ملل و نحل خود از عقاید فقهی و موازین اخلاقی فرق اسلامی بخصوص اشاعره می نویسد و اندیشه هایی كه برای مكتب اشعری، اخلاقیات بوده است، مورد تجزیه و تحلیل قرار میدهد.

یکی از مسائل اصلی فلسفه اخلاق ارتباط بین اخلاق و دین است. اخلاقیون دینی ادعا دارند كه بدون دین چون بدون خدا نمی توان دلیلی برای متخلق بودن داشت. فلاسفه بر

آنانند که این امر را انکار کنند و حتی نظری متضاد را اتخاذ نموده اند. میل و کانت مخالف این امرند و عقیده دارند که دین مبتنی بر اخلاق است (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۱۴).

۴-۲- اخلاق فضیلت یا منش و خصوصیات اخلاقی

فضایل اخلاق تحت عنوان اخلاق فضیلت از دیدگاه استاد سبحانی در بستر امور و موازین فطرت الهی مقبول است. اصول بنیادین اخلاقی هر انسانی را از دیدگاه فرق اسلام و اراء اندیشمندان فرقه های اهل تشیع و تسنن را استاد سبحانی در کتاب ملل و نحل خود بزیبایی مورد بحث و بررسی قرار داده است.

این افراد عبارتند از: قاضی ابوبکر باقلانی، ابومنصور عبدالقاهر بغدادی، امام الحرمین جوینی، حجت الاسلام غزالی، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، فخرالدین رازی، سیف الدین آمدی، عضدالدین ایجی، سعدالدین تفتازانی، میر سید شریف جرجانی و قوشچی. آشنایی با افکار این افراد که تأثیر گذاری فراوانی نیز در اندیشه دوره اسلامی داشتند، در وضوح و روشنگری عقاید علمی نیز دارای اهمیت بسزایی است. (سبحانی، ۱۴۲۷، ۴۱۰).

اما بحث از اصول پنج اساس اخلاقی مکتب اعتزال را پنج اصل کلامی تشکیل می دهد از توحید و عدل و عید منزلت بین دو منزلت؛ امر به معروف و نهی از منکر. از این اصول را به نحو مبسوطی توضیح داده است. بخش مهم دیگر در باب معتزله، مسئله قضاوت تاریخ درباره آنهاست. مؤلف در این قسمت، از اتهام آلودگی آخرین بخش، تحقیقی از پیشوایان و دانشمندان معتزله و آثار علمی برجای مانده از ایشان است (همان، ۴۴۰).

۴-۳- اخلاق از دیدگاه آیت الله سبحانی و توجه به حسن و قبح افعال

اصول اخلاقی ریشه در فطرت هدایتی انسان دارد که قرآن هم به آن اشاره کرده و تغییر ناپذیر است و از سوی دیگر اصول اخلاقی انسانی داریم که ارتباط تنگاتنگ با اعمال و افعال و انتخاب آدمی دارد سیاری از آیات قرآن کریم مشتمل بر اوامر و نواهی و مسائل مربوط به تهذیب نفوس و کسب فضائل اخلاقی است و تغییر دادن آنها امکان پذیر نیست. مثل آیه: **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**. (بقره، ۷-). (سبحانی، ۱۴۲۷، ۴۴۲)

در روایات نیز به این امر اشاره شده است: هر گاه بشنوید کوهی از جایش حرکت کرده تصدیق کنید، اما اگر بشنوید کسی اخلاقش را رها نموده تصدیق نکنید؛ چرا که بزودی به همان فطرت خویش باز میگردد (مطهری، ۱۳۷۶، ۴، ۱۷).

آنچه در آئینه فطرت به صورت پاکی و کمال و نیکویی نمودار است. همگانی و همیشگی است و آنکه به صورت پلیدی و نقص و زشتی انعکاس یافته است نیز عمومی و ثابت میباشد. بنابراین در پیشگاه عقل و فطرت، اصول و پایه های فجور و تقوی، پلیدی و پاکی، هویدا و معلوم است. (سبحانی، ۱۴۲۷، ۷۹) بنابراین استاد سبحانی ان حسن و قبح اخلاقی را می پذیرند که ناشی از فطرت باشد.

در بحث و ملل استاد سبحانی می نویسد: «خلق ملکه ای است که به سبب آن افعال از نفس آدمی به سهولت و بدون فکر و رویت صادر می شود و ملکه کیفیت راسخی است در نفس که سرعت زایل نمی شود و آن بر دو قسم است یکی طبیعی و دیگری عادی. ملکه طبیعی آن است.» (سبحانی، ۱۴۲۷، ۳۵۷)

یکی از علما و عارفان علم اخلاق در اسلام مرحوم نراقی است ایشان در کتاب خود می نویسد:

«اما مزاج عادی یا کسبی این است که شخص در آغاز فعلی را اختیار خویش گزینش کند و از راه تکرار و تمرین آن فعل ملکه اش گردد چنان که فعلی از او به سهولت صادر گردد. بنابراین اگر بگوییم چون چیزی از اخلاق هست که قابل تغییر دادن نیست و همین مایه بطلان علم اخلاق است. مانند این است که بگوییم چون برخی از امراض صحت نمی پذیرند لذا همه علم طب باطل است با اینکه به بداهت عقل می دانیم برخی از بیماری ها علاج پذیرند.» (نراقی، ۱۳۵۸، ۷۲)

آیت الله سبحانی می نویسند: «هر جامعه ای که اخلاق مدار باشد، زنده است و جامعه ای که خالی از آن باشد، مرده و دارای حیات حیوانی خواهد شد.» (سبحانی، ۱۳۷۷، ۴۰۷).

استاد سبحانی نگاه ویژه ای به معرفت شناسی و همچنین وظیفه گرایی دارد و

می نویسند:

«در جوّ اندیشه‌های دینی نظریه‌هایی که به مبانی وظیفه‌گروی نزدیک است پدید آمده که در جهان اسلام اشعریون نمونه بارز آن هستند در دنیای مسیحیت نظریه امرالهی ارائه شده است. اشاعره و طرفداران امرالهی باور دارند که خوبی و بدی اعمال با عقل و برآورد پیامدهای مطلوب و نامطلوب تعیین نمی‌گردد، بلکه امرالهی خوب را خوب و بد را بد می‌کند. بنابراین ارزش اعمال با امر خداوند در خود آن اعمال پدید می‌آید. البته آنها از وجدان اخلاقی که وظیفه‌گرایان بر آن تأکید دارند.» (به نقل از جزایری، ۱۳۸۸، ۶۴۱)

اخلاق هنجاری ریشه در دنیای باستان بویژه در نوشته‌های افلاطون و ارسطو دارد. اخلاق مبتنی بر فضیلت نظریه‌ای است که طرفدار عمل کردن بر طبق فضیلت است و بعضی اظهار داشته‌اند که شقّ سومی در فضیلت‌گرایی به جای تمرکز بر ذات عمل یا نتایج حاصل از آن در تشخیص خوبی و بایستگی اخلاقی بر ویژگی‌ها و خصایل شخصیتی، اهمیت قائل است (همان، ۱۱۷).

به نظر میرسد، این دیدگاه‌ها نیز مشکلاتی داشته باشند. یک مورد آن مشکل معرفت شناختی است این که کدام عادات و عواطف، فضائل اصیل یا مناسب می‌باشند؟ چگونه میتوانیم فضیلت و عواطف اصلی را بشناسیم و شخص با فضیلت کیست؟ گر کسی از ما بپرسد که کار صحیح کدام است که انجام دهیم؟ پاسخ خواهیم داد آنچه را که، شخصی با فضیلت آن را انجام دهد. اما شما پاسخ خواهید داد که شخص بافضیلت کیست؟ پاسخ می‌دهیم کسی که کار خوب انجام می‌دهد. در این صورت ملاحظه میشود که با یک استدلال مواجه میشویم. بنابراین به نظر میرسد ما نیاز به معیاری برای شناخت فضائل داریم زیرا با این مسأله روبرو هستیم که آنچه فضیلت محسوب میشود، در طول زمان و مکان تغییر میکند.

چنانکه ارسطو غرور را یک فضیلت خاص میدانست دیدگاه سرمایه‌داری زیاده‌طلبی را یک فضیلت میداند؛ اگر از ارسطو در این رابطه پرسیم، خواهد گفت آنچه را یک شخص نیکو، انجام دهد، انجام بدهد. اما این پرسش مطرح میشود که شخص نیکو کیست؟ ما چگونه میتوانیم او را بشناسیم؟ حتی اگر در این جا به آن تعریف ارسطو تمسک شود که کار خوب را واسطه بین دو حد افراط و تفریط میداند، باز شناخت کاربرد آن، کار

دشواری خواهد بود. بنابراین به نظر میرسد اخلاق محض نیز خالی از ایراد نباشد (فرانکنا، ۱۳۹۳، ۲۴)

درحقیقت گفت: فضیلت گرایی که از جمله نظریه های واقع گرا در فلسفه اخلاق می باشد، از سوی فلسفه ی بزرگی همچون سقراط، افلاطون و ارسطو به اشکال مختلف تبیین شده است .

ادیان آسمانی را نیز میتوان در زمره ی مکاتب فضیلت گرا در اخلاق به شمار آورد. با این دین مبین اسلام بر ترویج فضائل و ترغیب به تحصیل آنها، از گرایش ذاتی انسان به لذت حال و راحت جهت سوق دادن انسانها به سمت فضایل و بهره مندی از نعمت های اخروی استفاده شده است. البته باید گفت: یک پرسش مهم در اینجا وجود دارد و آن این است که تقسیم فوق بر اساس چه معیاری ترسیم شده است؟

استادسبحانی در رابطه ارزشهای اخلاقی مکررا ابعاد معنوی وارتباط با خالق را یادآوری می کند (سبحانی، ۱۴۲۷، ۲۲۲) همچنین ایشان پیرامون فضایل انسانی وامور اخلاقی جهان اسلام دریک رابطه ی طولی با تعالیم کلام الهی است. همه ی انسانها براساس فطرت ملکوتی روبسوی رشد و کمال دارندفضیلت گرایی از دیدگاه استادسبحانی یک امر خدادادی ونهفته در خلقت ادمی است(سبحانی، ۱۳۸۲، ۵۵).

فضیلت گرایی به جای تمرکز بر عملکرد صرف و یا تمرکز بر نتایج حاصل از یک عمل در تشخیص خوبی یا بایستگی اخلاقی بر ویژگیها و خصایل شخصیتی اهمیت قائل است (همان، ۳۴۴) چنین چیزی خوب است که با صرف نظر از میزان خیر و خوبی که در نتیجه آن به بار می آید به دلیل برخی ویژگی های درونی و ذاتی اش خوب و بایسته باشد و در نهایت نظریه فضیلت به دنبال تحقق شخص خوب است نه عمل خوب و بد (ویلیامز، ۱۳۸۳، ۵۳۱).

از سخنان استاد جعفر سبحانی چنین بر می آید که ایشان نیز معتقد به فضیلت گرایی باشند؛ آنجا که گفته اند: «آنچه در آئینه فطرت به صورت پاکی و کمال و نیکویی نمودار است همگانی و همیشگی است و آنکه به صورت پلیدی و نقص و زشتی انعکاس یافته است نیز عمومی و ثابت میباشد بنابراین در پیشگاه عقل و فطرت، اصول و پایه های فجور و

تقوی، پلیدی و پاکی، هویدا و معلوم است» (سبحانی، ۱۳۷۷، ۶۰)
با این بیان، ایشان نسبی بودن فضیلتها را نیز رد میکنند چرا که ثبوت و همیشگی بودن پاکی ها و نیکویی و معلوم بودن پلیدیها در بیان ایشان، حاکی از اعتقاد وی به عدم نسبیّت گرایي در اخلاق است.

نتیجه گیری

نظریه اخلاقی هنجاری استاد جعفر سبحانی در جرگه نظریه های فضیلت گرایی قرار می گیرد. وی نظریه اخلاقی خود را با بحث از اخلاق هنجاری آغاز می نماید و به طور کلی در پی تبیین نظامی از قواعد و اصول حاکم بر افعال اخلاقی است. نوعی تأمل فلسفی درباره اصول اخلاقی و ارائه دلیل برای اعتقادات و ارزش ها از نظرگاه ایشان وجود دارد. آیت الله سبحانی با عنایت به امور جاری زندگی مردم در طول زندگی خود بر این باور است ایشان می توانند به داوری اخلاقی می پردازند و به خوبی و بدی، درستی و نادرستی، و بایستگی و نبایستگی اخلاقی اموری حکم می کنند. در این جستار با همین هدف و با روش توصیفی - تحلیلی بر این مطلب تأکید شد فضیلت اخلاقی و سایر موازین اخلاقیات بر محور فطرت الهی سامان یافته است. از نظر ایشان میتوان با رعایت موارد اخلاقی به مهارت و کمال رسید، و از طریق اخلاق فضیلت محور انسان به درک و تحصیل خیر نائل می شود و در این هنگام بر انسان ضروری می شود اراده ی خود را در به دست آوردن افعال خیر به کار گیرد، در این نوع اخلاق انسان خوب دارای منش فضیلت مند است؛ از دیگر سو در اخلاق وظیفه گرا به دنبال ویژگی های درونی و ذاتی برای یک عمل خوب هستیم، درستی و نادرستی عملی را برآمد از ذات خود آن فعل و عمل می دانستیم درحالیکه اخلاق فضیلت محور به دنبال تحقق عمل خوب و وضعیت خوب نیستیم بلکه به دنبال تشخیص و شناخت خوب و بد هستیم.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. اشعری، ابو الحسن، ۱۴۰۸، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، لبنان، دار لبنان للطباعة و النشر.
۲. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۳۰، *الابانه*، قاهره-مصر، مکتبه الثقافه الدينيه
۳. اميد، مسعود، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق در ايران معاصر*، تهران، نشر علم.
۴. باقلانی بصری، ابو بکر بن م هيب، ۱۴۰۷، *الانصاف فی ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به*، بيروت، عالم الكتب.
۵. بغدادی، عبد القاهر، ۱۴۰۱، *اصول الدين*، بيروت، دارالکتب العلمیه.
۶. تفتارائی، سعد الدين مسعود بن عمر، ۱۴۰۹، *شرح المقاصد*، تحقيق و تعليق عبدالرحمان عيره، قم، منشورات الشريف الرضي.
۷. جرجانی، مير محمد شريف، ۱۳۷۰، *شرح المواقف*، قم، منشورات الشريف الرضي.
۸. جوادى، محسن، وحسين اترك، ۱۳۸۶، *نظريه اخلاقی قاضی عبدالجبار معتزلی، فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهشهای فلسفی- کلامی*، شماره ۱، شماره پیاپی ۳۳، پاییز ۱۳۸۶.
۹. جوادى، محسن؛ و قباء محمد شيخ، ۱۳۸۷، *معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان*، فصلنامه علمی پژوهشی آينه معرفت، ش ۱۶، تهران.
۱۰. جوينی، امام الحرمين عبدالملك، ۱۴۱۶، *الارشاد الى قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، تحقيق اسعد تميم، بيروت، عوۀ الكتب الثقافیه.
۱۱. حلی، حسن بن يوسف، ۱۴۱۳، *كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد*، حواشی و تحقيق سيد ابراهيم موسوی زينجانی، قم، منشورات نکوری.
۱۲. دایرة المعارف بزرگ اسلامي، ج هشتم، چ اول، تهران ۱۳۷۷
۱۳. رازی، فخر الدين محمد بن عمر، ۱۴۰۵، *تفسير الفخر الرازی المشتهر بالتفسير الكبير و مفاتيح الغيب*، بيروت- لبنان، دار احیاء التراث العربی.

۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۵، *فرق و مذهب کلامی*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷، *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاویدان*، به کوشش علی ربانی گلپایگانی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۶. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۸، *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی*، قم، انتشارات توحید.
۱۷. سعیدی مهر، محمد، ۱۳۷۷، *آموزش کلام اسلامی*، قم، موسسه فرهنگی طه.
۱۸. شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبد الکریم، ۱۴۰۲، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت، دار المعرفة.
۱۹. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، ۱۳۹۱، *نهایة الاقدام*، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۲۰. طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۵، *تلخیص المحصل (معروف بنقد المحصل)*، بیروت - لبنان، دارالأضواء.
۲۱. گنسلر، هری، ۱۳۸۷، *درآمدی جدید به فلسفه اخلاق*، مترجم حمیده بحرینی، تهران، آسمان خیال: نقد قلم.
۲۲. لاریجانی، صادق: *مجله تخصصی کلام اسلامی*، مقاله فلسفه اخلاق.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۷، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۴. مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۵. مظفر، محمد حسن، ۱۳۷۴، *دلائل الصدق*، ترجمه محمد سپهری، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
۲۶. وارنوک، مری، ۱۳۸۰، *فلسفه اخلاق در قرن ۲۰*، ترجمه ابوالقاسم فنایی، قم، بوستان کتاب قم.
۲۷. هلومز، رابرت ال، ۱۳۸۹، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.

نسخ دین از دیدگاه بهائیت بررسی و نقد دیدگاه با تأکید بر آیه پنجم سوره سجده

علی خلجی^۱

علی قنبری مزرحه نوی^۲

امیر رضا خلیلی^۳

چکیده

برداشت نادرست بهائیت از معنای کلمه «يَعْرِجُ» در آیه پنجم از سوره مبارکه سجده که آن را به معنای «برداشتن و نسخ دین» می‌داند، موجب این سؤال شده که مبنای تفسیر آیه شریفه در متون بهایی چیست؟ و چه تفاوتی با برداشت مفسرین فرق اسلامی دارد؟ هدف این مقاله نقد علمی ادعای بهائیان در نسخ دین اسلام است و پرداختن به این موضوع با توجه به قرار گرفتن تبلیغات بهائیان بر این موضوع، ضرورت دارد. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و نیز جمع‌آوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای میسر شده است.

در دستاورد این پژوهش مشخص شد، ادعای بهائیان در این که «یعرج» به معنای نسخ و نسخ نیز به معنای ابطال باشد، تعبیر نادرستی است و تعبیر کنندگان آن بین معنای لغوی نسخ و اصطلاحی آن خلط نموده‌اند، که نتیجه آن نسخ اصل و گوهر ادیان پیشین و حکم به بطلان شرایع آنان است، در حالی که مفسرین اسلامی به این نتیجه ملتزم نیستند و تفسیر بهائیان از آیه پنجم سوره سجده تفسیر به رأی می‌باشد.

واژگان کلیدی

مذهب، نابرابری درآمد، اعتقاد به زندگی پس از مرگ، شایستگی رستگاری، Is2.

۱. دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: -ali.khalaji110@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اهل بیت (ع) جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: dr.ghanbari54@gmail.com

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

Email: amirkhalili1353@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۷/۱۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۴

طرح مسأله

یکی از پایه‌های مهم اعتقادی در فرقه بهائیت نسخ شریعت اسلام است. از نظر بهائیان بشر احتیاج دائمی به نزول وحی و تجدید ادیان دارد (عبدالبهاء، الف، بی تا، ص ۱۵۰-۱۵۱) و نیازمندی‌های او در زمان‌های متفاوت تغییر می‌کند و دین اسلام نمی‌تواند پاسخگوی نیازهای کنونی بشر باشد. از نظر ایشان «هر دوره‌ای برای خود اقتضائی دارد و خداوند، مردمان را متناسب با مقتضیات هر زمان از فیض خود بهره‌مند می‌کند. دین باید مطابق مقتضیات وقت باشد» (اشراق خاوری، الف، بی تا، ۱۹۰) پیروان این فرقه به اعتقاد خود احکام قدیمی و کهنه اسلام را کنار گذاشته و احکام جدید و متناسب با زمان، که توسط رهبران شان ابداع شده را انجام می‌دهند. بر پایه همین ادعا است که رهبران بهائیت خود را پیام آور دینی جدید معرفی می‌کنند و قائل به نسخ دین اسلام می‌شوند.

تاریخچه چنین باوری به تجمع و گردهمایی پیروان سید علی محمد باب شیرازی در بدشت باز می‌گردد که با هدف نسخ و باطل کردن احکام دین اسلام تشکیل شد. شوقی افندی از رهبران بهائیت می‌نویسد: «هدف اصلی و اساسی این اجتماع عظیم (بدشت) آن بود که اولاً به وسایل مقتضی استقلال امر بیان و انفصال شریعت رحمان از رسوم و آداب و سنن و شرایع قبلیّه به نحو مؤثر و نافذ اعلام گردد» (افندی، بی تا، ص ۹۳) افندی از شریعت اسلام به عنوان شرع قدیم یاد می‌کند و سرآغاز افول آن را به واقعه بدشت نسبت می‌دهد. «در اثر این اجتماع نفخه صور دمیده شد و طلوع دور بدیع، افول شرع قدیم را اعلام نمود و تحوّل چنین عظیم و متین که در تاریخ ادیان عالم بی‌مثل و قرین است، خالی از هرگونه رسوم و تشریفات و فارغ از طنطنه و دبدبه ظاهره صورت گرفت» (همان: ۹۷).

در این گردهمایی آنچه که در شریعت اسلام به عنوان احکام عملی تأکید شده بود؛ کنار گذاشته شد، و آنچه که منع شده بود؛ به عنوان آئین جدید به جای احکام اسلامی معرفی گردید. قره‌العین که زنی در میان رهبران بابی بوده و احترام زیادی برای او قائل هستند کشف حجاب می‌کند و اولین گام را در کنار گذاردن احکام اسلام بر می‌دارد: «ناگهان (قره‌العین) بی‌ستر و حجاب در محضر مبارک در مقابل اصحاب ظاهر شد و در

جانب راست جناب قدّوس که آثار خشم و غضب از رخسار ایشان هویدا بود جالس گردید و با کلمات آتشین، حلول دور جدید را اعلام و نسخ سنن و شعائر قدیمه را علی رؤوس الاشهاد ابلاغ نمود» (همان: ۹۴-۹۵) کار به جایی رسید که: «جانمازها که همیشه مبسوط بود چنان برچیده شد که دیگر مبسوط نگردید و مهرها که برای نماز تا آن روز روی هم می گذاشتند، شکسته شد و اسمش را بت گذاشتند». (اشراق خاوری، ب، بی تا، ج ۲، ص ۵-۶).

پس از اعلام علنی نسخ شریعت اسلام سردمداران بهائیت به تلاش برای توجیه نظری و علمی آن پرداختند. آنها ابتدا با رد خاتمیت پیامبر اکرم (ص) به لحاظ عقلی لزوم تجدید شریعت را اثبات می کنند. عبدالبهاء در خطابه ای که در پاریس دارد، اساس ادیان را یکی می داند اما معتقد است که فروعات به اقتضای زمان و مکان تغییر می کنند. وی می گوید: «هر یک از ادیان مقدسه الهیه که تا حال نازل شده منقسم به دو قسم است یک قسم روحانیات است قسم دیگر که تعلق به جسمانیات دارد و فرع است در آن به حساب اقتضاء زمان تغییر و تبدیل حاصل می شود ... عالم امکان مثل هیكل انسان می ماند گاهی صحت دارد گاهی علیل و مریض است لهذا معالجات نظر به اختلاف امراض متفاوت است آن قسم از شریعت الله که تعلق بعالم جسمانی دارد آن تغییر و تبدیل حاصل می کند و این نظر به اقتضاء زمان است.» (عبدالبهاء، الف، بی تا، ص ۲۳۷)

افزون بر استدلال های عقلی و عرفی که در منابع بهائی است، تمسک به آیات قرآن برای نسخ شریعت اسلام از دیگر تلاش های بهائیان برای موجه جلوه دادن ادعای خویش است. ابوالفضل گلپایگانی در کتاب فراند که از مفصل ترین و مهم ترین کتب نظری بهائیان است، با درج آیه پنجم سوره مبارکه سجده با تحریف معنوی کلمات قرآن کریم، ادعا می کند که دین اسلام پس از هزار سال زائل می شود. (گلپایگانی، بی تا، ص ۳۷-۳۸) او سپس چنین نتیجه گیری می کند که شروع اسلام تا زمان شهادت امام حسن عسکری (ع) دوره کمال و رشد بوده و پس از شهادت امام حسن عسکری (ع) در سال ۲۶۰ هجری شروع و زمان افول اسلام پس از هزار سال، یعنی در سال ۱۲۶۰ هجری بوده است و در همین زمان هم ظهور علی محمد شیرازی به عنوان مبشر دین جدید می باشد.

با مطالعه و بررسی استدلال ابوالفضل گلپایگانی در استفاده از آیه پنجم سوره مبارکه سجده و کیفیت تفسیر آن سوالات مهمی فراروی محققین قرار می‌گیرد. به راستی دلیل گلپایگانی بر نسخ دین اسلام پس از هزار سال چیست؟ از کدام یک از کلمات آیات شریفه فوق الذکر چنین برداشتی می‌شود؟ معنای دقیق «یدبر الامر» چیست؟ و چگونه می‌تواند بر آغاز طلوع ادیان دلالت کند؟ بر چه اساسی هزار سال، از زمان شهادت امام حسن عسکری (ع) آغاز می‌شود؟ تحقیق در پاسخ علمی و دقیق به سوالات فوق می‌تواند پرده از صحت و سقم استدلال نظریه پرداز بهائیان بردارد و واقعیت را برای خوانندگان محترم روشن نماید.

نوشتار حاضر در صدد نشان دادن معنای نسخ دین از دیدگاه بهائیت و نقد آن با تأکید بر آیه پنجم سوره مبارکه سجده می‌باشد. دستیابی به چنین هدفی از این جهت که تمام بنای نظری و اعتقادی بهائیت بر نسخ دین استوار است اهمیت زیادی دارد. از سوئی دیگر انجام این پژوهش به خاطر مقابله با تبلیغ بهائی گری در فضای مجازی و با هدف قرار دادن جوانان ضرورت دارد.

در بررسی پیشینه موضوع این مقاله مشخص شد پژوهشگران متعددی به بررسی مسأله نسخ دین اسلام پرداخته اند که در ادامه به برخی از مهم ترین آنها اشاره کرده و ضمن نقد آن وجه امتیاز این نوشتار را بیان می‌نمایم.

کتاب محاکمه و بررسی باب و بها (مصطفوی، ۱۳۴۴: ۸۶-۸۸) از آثاری است که به موضوع نسخ دین اسلام از نگاه بهائیت پرداخته است. در این کتاب در واقع به بیان تاریخ مبحث نسخ از دیدگاه بهائیه که توسط چه کسی (قره العین) و چه زمانی (۱۳۶۴ق) پرداخته است، ولی به طرح تئوری و نظری بهائیت درباره نسخ نپرداخته است.

کتاب نشستی تحقیقی با باب و بهاء از دیگر آثار در این زمینه است که در ضمن سه صفحه از همین آیه سوره سجده با رویکرد تفسیری (فقه اللغة) و با آیه اکمال دین و اتمام نعمت در حد چند سطر پاسخ داده است. اما پاسخها مختصر و ناقص است. (موسوی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۶۱-۳۶۳) این در حالی است که در این مقاله پاسخ جامعی درباره ادعای نسخ دین اسلام و با رویکرد کلامی ارائه شده است.

کتاب در جستجوی حقیقت (روزبهای، ۱۳۸۸، ص ۲۶۳-۲۶۵)، با رویکرد تفسیری (فقه اللغة) و تطبیق تاریخی یعنی محاسبات تاریخ ها و فاصله بین ادیان، نسخ مورد نظر بهائیت را به چالش کشیده است.

مقاله اسلام و نسخ ادیان اثر دکتر محمد حسن قدردان ملکی به بیان مفهوم لغوی و اصطلاحی نسخ، توضیح حقیقت نسخ و قلمرو آن و اشاره به آرای عالمان اسلامی به تبیین مبانی قرآنی پرداخته است. اما به موضوع نسخ از دیدگاه بهائیت اشاره ای ندارد. (قدردان ملکی، ۱۳۷۸، ص ۸۳)

مقاله «بررسی و تحلیل ادله نقلی ابوالفضل گلپایگانی در کتاب فرائد دربارہ میعاد یوم ظهور» (عشرتی و دیگران، ۱۳۹۵) به بررسی دیدگاه گلپایگانی که از نظریه پردازان شاخص بهائیان است می پردازد و نظرات مختلف او از جمله دیدگاه نسخ دین اسلام را به چالش می کشد. هر چند که در مقاله یاد شده به طور مستقیم این بحث با تأکید بر آیه پنجم سوره سجده به چالش کشیده می شود اما در عین حال اشاره مختصری به لحاظ تفسیری بدان داشته که کفایت از پاسخ مبسوط و دقیق را دارا نیست. هر چند که آثار فوق به نوعی به موضوع ادعای نسخ اسلام از دیدگاه بهائیان پرداخته اند اما به موضوع نسخ از نگاه بهائیان به صورت مستقل نپرداخته و به عنوان یک مساله به صورت جداگانه مطرح نشده است. این در حالی است که نسخ مهم ترین پایه اعتقادات بهائیان است. نوآوری و وجه امتیاز این مقاله با سایر آثار پیش گفته، افزون بر پرداختن به نظریه نسخ دین اسلام در اعتقادات بهائیان به صورت یک مساله مهم، این نظریه را با رویکردی کلامی - تفسیری به نقد کشیده و با ارائه تناقضات بهائیت از منابع اصلی شان به بررسی و نقد آن پرداخته است.

روش پژوهش در این مقاله توصیفی - تحلیلی است. در این مقاله ابتدا به مفهوم شناسی نسخ پرداخته و سپس ادعای بهائیان را مطرح خواهیم کرد و پس از بیان حقیقت نسخ، آثار مترتب بر بیان نادرست نسخ از دیدگاه بهائیت بازگو می شود.

مفهوم نسخ

یکی از راه هایی که برای شناخت معنای نسخ باید پیمود، مراجعه به کتب دست اول لغت است. نسخ، کلمه ای عربی است که ریشه اصلی آن «ن، س، خ» می باشد و

برای شناخت عمیق‌تر آن باید به کتب لغت عربی رجوع نمود. از مراجعه به کتابهای لغت هشت معنا به دست می‌آید:

- ۱- نسخ یعنی زایل کردن: «النَّسخُ إِزَالَتُكَ أَمْرًا كَانَ يُعْمَلُ بِهِ» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۰۱) نسخ؛ یعنی زایل کردن تو امری را که به آن عمل شده است. و نیز «النَّسخُ أَنْ تُزِيلَ أَمْرًا كَانَ مِنْ قَبْلِ يُعْمَلُ بِهِ» (عباد، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۶۶) نسخ؛ یعنی زایل کردن امری قبل از اینکه به آن عمل گردد. و همچنین «ازالة شیء بشيء يتعقبه» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۰۱) یعنی زایل کرد شیء را با شیء دیگر که به دنبال آن آمده است.
- ۲- نسخ یعنی برداشتن و تحویل: «النَّسخُ... قال قوم: قياضه رفع شيء وإثبات غيره مكانه. وقال آخرون: قياضه تحویل شيء إلى شيء. قالوا: النَّسخ: نسخ الكتاب. والنسخ: أمرٌ كان يُعْمَلُ بِهِ مِنْ قَبْلُ ثُمَّ يُنسخُ بِحَادِثٍ غَيْرِهِ» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۲۴) نسخ؛ یعنی برداشتن شیء ای و اثبات کردن دیگری را به جای آن، و یا تحویل شیء ای به شیء ای، و نسخ؛ امری است که از قبل به آن عمل شده است سپس برداشته شده یا تحویل شده به امر دیگری.

در کتاب تاج العروس من جواهر القاموس هفت معنای دیگر برای نسخ آمده است:

- ۳- «نسخه به كَمَنْعَه» (همان) نسخ کرد به سبب او مانند اینکه منع کرد او را.
- ۴- «النسخ نقل الشيء من مكان الى مكان و هو هو» (همان) نسخ یعنی نقل یک شیء از مکانی به مکان دیگر در حالی که شیء دوم همان شیء اول است.
- ۵- «نسخه غَيْرَه» (همان) نسخ کرد او را یعنی او را تغییر داد.
- ۶- «نسخه ابطله و اقام شيئاً مُقَامَه» (همان) نسخ کرد او را یعنی او را باطل کرد و شیء ای را به جای او نشاند.

- ۷- «النسخ تبدیل الشيء من الشيء» (همان) نسخ یعنی تبدیل یک شیء به شیء دیگر.
- ۸- «نسخه الله قردا و مسخه قردا بمعنى واحد» (همان) در این معنا نسخ را مرادف مسخ گرفته که در واقع این معنا می‌تواند به معانی پنجم یا ششم برگشت کند زیرا در مسخ، تغییر، ابطال و تبدیل نهفته است. البته این معنا را کتاب تاج العروس از قول فرّاء و ابی سعید

نقل کرده است.

۹- «نَسَخْتُ الْكِتَابَ مِنْ بَابِ نَفْعٍ وَ انْتَسَخْتُهُ وَ اسْتَنْسَخْتُهُ أَيْ نَقَلْتُهُ» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۴۴) در این معنا نسخ به معنای رونوشت از کتاب دیگری به کار رفته است. که در واقع این نوشته به جای نسخه اصلی نشسته است.

با توجه به معانی مختلف و متفاوت نسخ به دست می آید که این کلمه در کتب لغت مرادف معانی زایل، برداشتن، ابطال، منع، نقل، تغییر، تحویل، تبدیل، مسخ و استنساخ گرفته شده است. در قرآن کریم نیز بعضی از این معانی به جای کلمه نسخ به کار رفته است. به عنوان مثال در آیه شریفه «وَ إِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (نحل: ۱۰۱) کلمه «بَدَّلْنَا» به معنای نسخ به کار رفته است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۴۵).

معنای اولی کلمه نسخ همان ازاله است و این قیود بعد از رواج نسخ در احکام اضافه شده که نسخ حکم، جانشین کردن حکمی به جای حکمی دیگر است (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۵۳).

درباره معنای اصطلاحی نسخ گفته می شود چون این واژه یک اصطلاح قرآنی است با مراجعه به تفاسیر می بینیم آن را این گونه معنا کرده اند: «بیان انتهاء الحكم المستفاد من الآیة المتلوّة» (مراغی، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۸) نسخ، اعلام به پایان رسیدن حکمی است که از آیه تبعیت شده استفاده گردیده است. (قرشی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۷۸) و حکمت نسخ این است که احکام برای مصلحت مردم تشریع شده و این مصلحت به اختلاف زمان و مکان مختلف می شود، پس هنگامی که حکمی در زمانی که مورد احتیاج است تشریع می شود، سپس احتیاج به آن حکم منتفی می گردد؛ حکمت اقتضا می کند آن حکم به حکمی که موافق این زمان است، تبدیل شود. پس حکم دوم برای بندگان در فایده داشتن یا بهتر از حکم اول است یا مانند آن است. مَثَلِ نسخِ مَثَلِ طیبی است که غذاها و داروها را به خاطر مختلف بودن زمانها و مزاجها تغییر می دهد، و انبیاء صلوات الله علیهم اجمعین هم مصلحت مردم را در نظر گرفته اعمال شرعی و احکام اخلاقی را که همانند داروها برای بدن هستند، تغییر می دهند. بنابراین بعضی از احکام در زمانی دارای مصلحتند و در زمان دیگر دارای مفسده

هستند (مراغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۷). علامه طباطبائی نیز درباره معنای اصطلاحی نسخ می‌گوید: «انتهاء أمد الحكم و انقضاء أجله» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۴۹) به پایان رسیدن زمان حکم و سپری شدن مدت آن.

ادعای بهائیت

ابوالفضل گلپایگانی که از نظریه پردازان بزرگ بهائی است که درباره نسخ دین اسلام نظرات مفصلی دارد او می‌گوید: «آیه اولی که مبین میعاد ظهور است این آیه کریمه است که در سوره سجده می‌فرماید: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵) ترجمه آیه مبارکه این است که تدبیر می‌فرماید خداوند امر را از آسمان به زمین پس به سوی او عروج خواهد نمود در مدت یک روز که مقدار آن هزار سال است از آن چه شما می‌شمارید. یعنی حق جلّ جلاله امر مبارک دین مبین را اولاً از آسمان به زمین نازل خواهد نمود. و این معلوم است که نزول انوار امر دین از آسمان به زمین معقول و متصور نیست الا به وحی‌های نازله بر حضرت سید المرسلین و الهامات وارده بر ائمه طاهرین و این انوار در مدت دویست و شصت سال از هجرت خاتم الانبیاء تا انقطاع ائمه هدی کاملاً از آسمان به زمین نازل شد و مائده سماویه به نزول قرآن و بیانات ائمه علیهم السلام که مبین کتاب بودند بر امت اسلامیّه تماماً مبذول شد. و چون در سنه دویست و شصت هجریه حضرت حسن بن علی العسکری (ع) وفات فرمود و ایام غیبت فرا رسید و امر دیانت به آراء علماء و انظار فقهاء منوط و محوّل گشت اندک اندک اختلاف آراء و تشّتّ اهوّا در اقوال و افعال رؤسای ملت بیضا ظاهر شد و یوماً فیوم به سبب ظهور ظلمت بدع و اختلافات، افق امرالله تاریکتر و مظلّمتر گشت تا آن که از اسلام به جز اسم باقی نماند و عزّت و غلبه امم اسلامیّه به ذلّت و مغلوبیت مبدّل شد. و پس از انقضای هزار سال تمام از غیبت در سنه هزار و دویست و شصت هجریه شمس حق از افق فارس ظاهر گشت و بشارت قرآن و حدیث کاملاً تماماً تحقّق پذیرفت.» (گلپایگانی، بی‌تا، ص ۳۷-۳۸)

بنابراین بهائیت آیه شریفه را این گونه معنا می‌کند: دین از آسمان به سوی زمین فرستاده می‌شود سپس به سوی او باز گردانده می‌شود (یعنی نسخ می‌گردد) در روزی که

مقدار آن هزار سال است از آن روزهایی که شما در روی زمین بر می‌شمارید. پس منظور از کلمه امر در این آیه «دین» است و تدبیر بمعنی «فرستادن دین» و عروج بمعنی «برداشتن و نسخ دین» است!! روی این حساب هر مذهبی بیش از هزار سال نمی‌تواند عمر کند و باید جای خود را به مذهب دیگر بسپارد. و در عالم واقع نیز این امر تحقق یافته است که دوران انقضای هزار سال دین اسلام برابر با سال بعثت علی محمد شیرازی (معروف به باب) است. به این صورت که امام حسن عسکری (ع) در سال ۲۶۰ رحلت فرمودند و علی محمد شیرازی در سال ۱۲۶۰ یعنی دقیقاً هزار سال بعد ظاهر گشت.

گلیپگانی در حالی این مطالب را بیان می‌کند که معنای اصطلاحی نسخ با معنای لغویش متفاوت است. زیرا ازاله و حکم به بطلان در آنچه از ناحیه خداوند متعال صادر می‌گردد، امر محالی است، چون ناشی از جهل کسی است که حکمی را صادر نموده و سپس آن را نسخ کرده است. و در مورد حکیم مطلق جهل وجود ندارد. بنابراین مقصود از نسخ شریعت حضرت موسی (ع) توسط شریعت حضرت عیسی (ع)، نه اعلام زوال و عدم حقانیت شریعت حضرت موسی (ع) است، بلکه منظور به سر آمدن و سپری شدن مدت زمان اعتبار شریعت حضرت موسی (ع) است. چنانچه در بیان معنای اصطلاحی نسخ از دیدگاه علامه طباطبائی و المراغی گذشت. لذا نسخ به این معنا نه تنها در ناحیه خداوند متعال امر ممکن، بلکه با ملاحظه جهات مختلف از قبیل اختلاف استعدادها و ظرفیت‌های مردم و شرایط زمانی و مکانی برای خداوند حکیم، امر مستحسن و در حق بندگان به عنوان لطف تلقی می‌شود. از این رو قرآن مجید آن را تأیید می‌کند: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.» (بقره: ۱۰۶)

تفاوت معنای اصطلاحی با معنای لغوی و نقل از معنای لغوی نسخ تا جایی است که حتی در مواردی معنای لغوی آن کاملاً به دست فراموشی سپرده شده و زمانی که این کلمه استعمال می‌شود تنها معنای اصطلاحی‌اش به ذهن مخاطب خطور می‌کند. متبادر شدن معنای اصطلاحی کلمات به ذهن مخاطب و انصراف از معنای لغوی در عرف مسلمین فراوان است، به عنوان مثال شکی نیست در این که ما مسلمان‌ها از کلمات صلوٰه، زکاه، حج معانی شرعی آن را می‌فهمیم و از شنیدن این الفاظ معانی خاص آنها به ذهن ما تبادر

می‌کند که در علم اصول فقه تحت عنوان حقیقت شرعی یا متشرعه از آن بحث می‌شود. و نیز شکی نیست در اینکه این معانی شرعی، یک سلسله معانی حادث و جدید هستند که عرب‌های قبل از اسلام هیچ‌گونه انس و آشنایی با این معانی نداشتند بلکه این الفاظ بعد از اسلام از معانی لغوی به سوی معانی شرعی آن نقل داده شده است. در این باره مرحوم مظفر در کتاب اصول فقه می‌نویسد: «لا شک فی - انا نحن المسلمین - نفهم من بعض الالفاظ المخصوصه كالصلاة و الصوم و نحوهما معانی خاصه شرعیه، و نجزم بان هذه المعانی حادثه لم یکن یعرفها اهل اللغة العربیه قبل الاسلام، و انما نقلت تلك الالفاظ من معانیها اللغویه الی هذه المعانی الشرعیه» (مظفر، ۱۴۱۰، ص ۵۵). بر این اساس معانی لغوی صلوٰه، زکاء، حج به ترتیب عبارت بودند از دعا (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۴۶۴)، رشد و نمو (همان، ص ۳۵۸)، قصد (همان، ۲۲۶) که در حال حاضر با شنیدن این کلمات معانی شرعی آنها به ذهن مخاطب به انجام مجموعه‌ای از عبادات و معاملات با رعایت شرایط، آداب و احکام مخصوص به خود تبادر می‌کند.

حقیقت نسخ

تاریخ بشری از سویی شاهد ظهور پیامبران آسمانی و همچنین ادیان و شرایع الهی زیادی بوده است که علت این تکرار باید در مختلف بودن استعدادهای انسان و شرایط اجتماعی او جستجو کرد. و از سوی دیگر گذشت زمان، ارسال رسل و انزال کتب و نیز شکوفا شدن استعدادهای نهفته انسان، زمینه تکامل ادیان را به وجود آورده است. در واقع آیین‌ها و شرایع مختلف آسمانی تکمیل‌کننده و تصدیق‌کننده یکدیگر هستند. از سوی سوم در زمان‌های مختلف در ادیان الهی احکام فرعی و فروعات مطرح نبود تا این که مطابق نظر مشهور، حضرت نوح (ع) علاوه بر بیان آموزه‌های اعتقادی بنیان‌گذار شریعت شد: «شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» (شوری: ۱۳) بنابراین معنا تمامی پیامبران در اصل دعوت مردم به سوی خداوند متعال و آموزه‌های اعتقادی مانند توحید و معاد یکسان بودند. هر چند سطح تعلیمات پیامبران با توجه به تفاوت مخاطبین مختلف بوده است، به این علت که خداوند متعال، واحد و کامل مطلق است، لذا ارسال آیین‌های گوناگون و متناقض امری محال خواهد بود. قرآن کریم نیز بارها به یکی بودن

ادیان اشاره داشته است: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹)، «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا» (حدید: ۲۷) لذا کلمه «دین» در قرآن همواره به صورت مفرد به کار رفته است. بنابراین از یکی بودن ادیان، یکی بودن شرایع لازم نمی آید؛ چرا که شرایع یک سری بایدها و نبایدهای عملکردی است که بر حسب مصلحت‌ها و اقتضائات زمانی و مکانی، قابل تحول می‌باشد: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ» (مائده: ۴۸).

تا این جا به دو بعد رویکرد اصلی دین، یعنی امور اعتقادی و رفتاری اشاره شد. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا نسخ از ناحیه خداوند متعال امکان دارد یا نه؟ شهید مطهری در تفسیر آیه ۲۷ سوره حدید می‌گوید: «ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ» متضمن این نکته است که هر پیغمبر بعدی از همان راه رفته است که پیغمبران قبلی رفته‌اند. یعنی کسی خیال نکند پیغمبران راه‌های مختلف دارند، راه یکی بوده، از نوح تا خاتم الانبیاء راه یکی است. اختلافاتی که در شرایع و قوانین هست - که اختلاف در فروع است - به شکلی نیست که راه را دو راه کند. «آثار» جمع اثر است و اثر یعنی جای پا. پیغمبران هر کدام آمدند پا جای پای دیگران گذاشتند. (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۱۲۹-۱۳۰)

برای توضیح می‌گوئیم: اولاً بنابر آیه شریفه «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ» (مائده: ۴۸) دین همه انبیاء مانند دین خاتم انبیاء (ع) اسلام بوده و همه آنها مردم را به اسلام یعنی تسلیم در برابر فرمان خدا دعوت کرده‌اند؛ چون اسلام «عندالله» است و به حکم قرآن هر چه «عندالله» باشد، از دگرگونی و زوال مصون است: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل: ۹۶) پس اسلام امر باقی و ثابت است. لذا عنوان دین الهی تعدد پذیر نبوده و تشیه و جمع در آن جایز نیست. هر پیامبری که به رسالت مبعوث شد، دست آورد پیامبر قبلی را تصدیق کرد؛ وقتی هم نوبت به قرآن کریم رسید، هم دست آورد انبیای قبلی را تصدیق کرد و هم سطره خود را بر همه آنها اعلام داشت: «مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهِمِّنَا عَلَيْهِ» (مائده: ۴۸) البته این تصدیق و سطره مقتضای خاتمیت خاتم انبیاء (ع) است.

ثانیاً بعد از آن که مشخص شد دین همه انبیاء اسلام است، توحید، نبوت و معاد از اصول مسلم همه آنها بوده و نسخ آنها کاملاً بی‌معناست؛ تنها بعضی احکام فرعی و جزئی آنها قابل نسخ می‌باشد که این مسئله در مورد احکام شریعت خاتم پیامبران (ع) نیز مانند

تغییر قبله اتفاق که در سوره بقره آیه ۱۴۴ آمده است. نتیجه آن که نسخ به معنای پایان یافتن مدت زمان حکم است نه اینکه به معنای ابطال باشد. به عبارت دیگر هر چند حقیقت اسلام تسلیم محض الهی بودن است، ولی این تسلیم در هر عصری در قالب یک آیین خاصی ظاهر می‌شود مثلاً حقیقت تسلیم در عصر حضرت موسی (ع) پذیرش آیین او و در عصر حضرت عیسی (ع) پیروی از آیین وی و در عصر اسلام نیز حقیقت تسلیم جز با قبول شریعت حضرت محمد (ص) تحقق پیدا نمی‌کند.

پیامدهای مترتب بر معنای نادرست نسخ

۱- معنایی را که ابوالفضل گلپایگانی برای هر یک از کلمات آیه مبارکه ارایه داده است در کتب تفسیری یافت نمی‌شود، و این گونه ترجمه درباره آیه شریفه از مصادیق تفسیر به رأی محسوب می‌شود. در ذیل به ترجمه برخی از کلمات آیه شریفه اشاره می‌شود:

الف - کلمه «تدبیر» در قرآن کریم به معنای خلقت و آفرینش و سامان بخشیدن به وضع جهان هستی (طبرسی، ۱۳۸۲، ج ۸، ص ۵۱۰) استعمال شده است، نه به معنی نازل گردانیدن مذهب، بلکه در مورد دین و مذهب کلمه «تشریع» به کار می‌رود چنان که در آیه شریفه آمده است؛ «شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا» (شوری: ۱۳)

ب - آیات قرآن کریم کلمه «امر» را نیز به معنی دین و مذهب گرفتن نفی می‌کند، زیرا در آیات دیگری «امر» به معنی فرمان آفرینش (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۶۰) استعمال شده است مانند: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) همانا امر او این است که هر گاه چیزی را اراده کند می‌گوید موجود باش! فوراً موجود می‌شود.^۱

ج - بهائیت یا خود را شاخه‌ای از دین اسلام می‌داند یا نمی‌داند؟ اگر خود را شاخه‌ای از دین اسلام نمی‌داند، پس چرا به آیات قرآن کریم و روایات اسلامی استدلال می‌کند و احکام او برگرفته از دین مبین اسلام است؟ اگر خود را شاخه‌ای از دین اسلام می‌داند، با

۱. آیات ذیل نیز اشاره دارد که امر به معنای فرمان آفرینش استعمال می‌شود: سوره قمر، آیه ۵۰ - سوره مؤمنون، آیه ۲۷ - سوره اعراف، آیه ۵۴ - سوره ابراهیم، آیه ۳۲ - سوره نحل، آیه ۱۲ - سوره روم، آیه ۲۵ - سوره جاثیه، آیه ۱۲.

توجه به استدلالشان به آیه شریفه «الف و لام» در «الامر» مبین این است که کل امور دین اسلام منسوخ شده نه بخشی از آن. بنابراین نمی تواند احکام فقهی بهائیت شبیه به احکام اسلامی باشد.

د - کلمه «يعرج» در موارد دیگر استعمالش در قرآن کریم مانند آیه دوم سوره سبأ و آیه چهارم سوره حدید به معنی نسخ دین و زائل شدن به کار نرفته، بلکه به معنای صعود کردن و بالا رفتن (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۹۱) آمده است.

۲- «فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» - بنابر ادعای ابوالفضل گلپایگانی نسخ در ظرف زمان هزار سال صورت می گیرد. یعنی از زمان نزول دین جدید تا بقاء او در این دنیا و تا عروج آن هزار سال طول می کشد. در صورتی که اولاً با توجه به قرائنی از دیگر آیات قرآنی هزار سال تنها مدت زمان عروج را شامل می شود. زیرا در آیه «تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ» (معارج: ۴) کلمه «فی یوم» قطعاً قید برای «تعرج» است که مدت زمان مذکور را تنها مدت زمان عروج معرفی می کند. ثانیاً بنابراین که ظرف زمان هزار سال قید عروج به تنهایی - نه نزول دین، مکث در دنیا و عروج - باشد، منظور از عروج، مطلق عروج حوادث به سوی خداوند متعال است نه تنها عروج دین که ادعای بهائیت باشد.

۳- احتمال دیگر اینکه مراد از هزار سال صرف زیاد جلوه دادن مدت و زمان است نه اینکه واقعاً تحدید حقیقی باشد، هم چنان که در آیه «يَوْمَ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ» (بقره: ۹۶) نیز منظور همین است، یعنی می خواهد بفرماید دوست می دارند بسیار زیاد عمر کنند، نه اینکه عدد هزار سال خصوصیت داشته باشد و در عالم واقع نیز هزار سال عمر کنند.

۴- اینکه گلپایگانی ادعا کرد با توجه به آیه شریفه «فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ» بعد از هر هزار سال یک دین جدید ظهور پیدا می کند، می بایست مبدأ این هزار سال را یا از هنگام نزول این آیه کریمه یا از زمان وفات پیغمبر اسلام ﷺ محاسبه نماید، چون طبق آیه شریفه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳)؛ امروز کیش و آیین شما را به حد کمال رساندیم و نعمت خود را بر

شما تمام کردیم و دین اسلام را برای شما برگزیدیم» از نظر تشریع، دین اسلام قبل از وفات پیغمبر (ص)، به حد کمال خود رسیده و نقیصه‌ای در آن نمانده است. تنها با وفات آن حضرت دوران تشریع پایان یافت و وحی منقطع شد. لذا با در نظر گرفتن این آیه شریفه که در سال نهم از هجرت نازل شده، یا حتی با در نظر گرفتن زمان وفات پیامبر اسلام (ص) مدت هزار سال در سال ۱۰۰۹ هجری به پایان می‌رسد، نه در سال ۱۲۶۰ (موسوی و دیگران، ۱۳۸۹، ص ۳۶۲-۳۶۳).

۵- با اینکه در تفسیر این آیه احتمالات گوناگونی از سوی مفسرین ارایه شده است، ولی هیچکس احتمال نداده که آیه مربوط به تشریع ادیان بوده باشد. مثلاً مرحوم طبرسی در تفسیر مجمع البیان که از مشهورترین تفاسیر اسلامی به شمار می‌رود، با اینکه اقوال مختلفی در تفسیر آیه فوق ذکر کرده؛ ولی قولی مبنی بر اینکه آیه مربوط به تشریع ادیان باشد، از دانشمندان اسلامی نقل نکرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۱۰).

۶- این معنی با واقعیت عینی ابدأ تطبیق نمی‌کند، زیرا فاصله ادیان گذشته با یکدیگر در هیچ موردی یک‌هزار سال نبوده است! مثلاً فاصله میان ظهور حضرت نوح (ع) با حضرت ابراهیم (ع) ۱۶۰۰ سال - فاصله ظهور ابراهیم (ع) با موسی (ع) کمتر از ۵۰۰ سال - فاصله ظهور موسی (ع) با حضرت مسیح (ع) ۱۵۰۰ سال - فاصله میان حضرت مسیح (ع) و ظهور پیامبر بزرگ اسلام (ص) کمتر از ۶۰۰ سال بوده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۱۲۰).

۷- تولد سید علی محمد باب در سال ۱۲۳۵ و شروع ادعایش در سال ۱۲۶۰ هجری قمری بوده و با توجه به اینکه شروع دعوت پیامبر اسلام (ص) ۱۳ سال پیش از هجرت بوده فاصله میان شروع دعوت پیامبر (ص) و آغاز ادعای باب ۱۲۷۳ سال می‌شود یعنی ۲۷۳ سال اضافه دارد! (همان، ص ۱۲۱).

۸- هیچ کدام از ائمه (ص) یا حتی مسلمین ادعا نکرده‌اند که امامان و خلفاء پیامبر (ص) در تشریع اسلام هم شأن و هم رتبه ایشان بوده‌اند. بلکه وظیفه آنان حفظ و حراست اسلام، بیان احکام و ترویج شریعت بوده و هر چه می‌فرمودند مستند به قرآن یا پیامبر (ص) می‌کردند، و از آن حضرت نقل نموده و از خودشان چیزی به اسلام

نمی‌افزودند. بنابراین ادعای محاسبه مبدء هزار سال از روز وفات امام حسن عسکری (ع) بدون دلیل می‌باشد.

۹- سخن گلیپایگانی بر خلاف حرف بهاء الله است که می‌گوید: «بکدام عقل و درایت ظهور الهی و طلوع عزّ صمدانی معلق بنسخ شریعت قبل است بسا از مظاهر الهیه که آمده‌اند و تأیید احکام قبل فرموده‌اند و مجری داشته و ثابت نموده‌اند چه که حکم مظهر قبل بعینه حکم مظهر بعد است که از قبل نازل شده الیوم اگر نفسی فرق گذارد و مابین احکام الهی و مظاهر عزّ صمدانی فصل مشاهده نماید از توحید خارج بوده و خواهد بود» (نوری، ۱۳۱۰، ص ۴۷)

۱۰- اگر گلیپایگانی نسخ شریعت اسلام را اثبات کند این سخن عبدالبها را چگونه توجیه خواهد کرد: «شریعه الله بر دو قسم منقسم یک قسم اصل اساس است روحانیاتست یعنی تعلق بفضائل روحانی و اخلاق رحمانی دارد این تغییر و تبدیل نمی‌کند این قدس الاقداس است که جوهر شریعت آدم و شریعت نوح و شریعت ابراهیم و شریعت موسی و شریعت مسیح و شریعت محمد و شریعت حضرت اعلی و شریعت جمال مبارک است و در دوره جمیع انبیا باقی و برقرار ابداً منسوخ نمی‌شود. زیرا آن حقیقت روحانیّه است نه جسمانیّه، آن ایمانست عرفانست ایقانست عدالت است دیانت است مروّتست امانتست محبّه الله است مواسات در حالست رحم بر فقیرانست و فریاد رسی مظلومان و انفاق بر بیچارگان و دستگیری افتادگانست پاکی و آزادگی و افتادگی است و حلم و صبر و ثباتست این اخلاق رحمانیست این احکام ابداً نسخ نمی‌شود بلکه تا ابد الابد مرعی و برقرار است.» (عبدالبهاء، ب، بی تا، ص ۳۶-۳۷)

۱۱- ادعای ابوالفضل گلیپایگانی در کتاب «فرائد» نقض کننده حرف خویش در کتاب «مجموعه رسائل» است آنجا که می‌نویسد: «و لکن اهل بهاء... بحکم کریمه «وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ» (انعام: ۳۴) و کریمه «إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلُ الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) حفظ الهی را مانع از تغییر حجت باقیه می‌دانند. و کلام خداوند را مصون از رمی شیطان و مداخله مبطلین می‌شناسند و تحریف کلمات الهی را تفسیر بغیر ما اراده می‌دانند.» (گلیپایگانی، بی تا، ص ۴۹)

۱۲- بنابر ادعای میرزا حسینعلی نوری تنها دلیلی که در عقیده بهائیت موجب نسخ شریعت اسلام شده همانا سخن علی محمد شیرازی است که میرزا حسینعلی آن را این گونه نقل می‌کند: «اگر اعتراض و اعراض اهل فرقان نمی‌بود هر آینه شریعت فرقان در این ظهور نسخ نمی‌شد.» (نوری، ۱۳۱۰، ص ۴۷)

بر این اساس عواملی همچون اقتضائات زمانی و مکانی، تحریف، نقص و دیگر علل، موجب نسخ شریعت اسلام نبوده بلکه اظهار مخالفت شیعیان نسبت به علی محمد شیرازی بوده که او را وادار به مقابله و اظهار دشمنی با دین اسلام نموده است!! اگر شیعیان نسبت به علی محمد شیرازی مدارا کرده و اعراض و اعتراض نمی‌نمودند، به تصریح میرزا حسینعلی شریعت اسلام نسخ نمی‌شد. در این صورت با عدم نسخ شریعت اسلام حالت تناقض به وجود می‌آمد، از یک طرف شریعت اسلام نسخ نشده پس باید از آن پیروی نمود، و از سوی دیگر چون تابع علی محمد شیرازی شده‌اند باید دست از شریعت اسلام برداشته و متمسک به آیین بیان گردند!!

۱۳- حسینعلی نوری پس از مدح و ثنای حضرت محمد(ص) و خاتمیت ایشان و سلام بر امامان شیعه می‌نویسد: «الصلوة والسلام علی سید العالم و مربی الامم الذی به انتهت الرسالة و النبوة و علی آله و اصحابه دائماً ابداً سرمداً؛ درود و سلام بر آقای اهل عالم و پرورش دهنده امت‌ها! کسی که با او رسالت و نبوت پایان یافته است و بر خاندان و یارانش سلام و درود دائمی، ابدی و سرمدی باد!» (نوری، الف، بی تا، ص ۲۹۳) و باز می‌گوید: «الصلوة والسلام علی الذی به انتهت النبوة و الرسالة و انقطعت نفحات الوحی؛ درود و سلام بر کسی که نبوت و رسالت به او منتهی و وحی به او پایان می‌یابد.» (نوری، ب، بی تا، ص ۳۶) حسینعلی نوری در این دو جمله علاوه بر اعتراف به ختم نبوت پیامبر اکرم(ص)، به ختم رسالت ایشان و همچنین پایان یافتن وحی اعتراف دارد. بنابراین هیچ صاحب شریعتی برای نسخ اسلام نخواهد آمد و ادعای بهائیت درباره نسخ دین با این کلام نوری در تعارض خواهد بود.

۱۴- اشراق خاوری طی گزارشی درباره خاتمیت پیامبر اکرم(ص) می‌نویسد: «در قرآن سوره الاحزاب محمد رسول الله را خاتم النبیین فرموده. جمال مبارک - جلّ جلاله - در

ضمن جمله مزبوره می‌فرمایند که مقام این ظهور عظیم و موعود کریم از مظاهر سابقه بالاتر است؛ زیرا نبوت به ظهور محمد رسول الله که خاتم النبیین بود ختم گردید و این دلیل است که ظهور موعود عظیم، ظهور الله است و دوره نبوت منطوی گردید؛ زیرا رسول الله خاتم النبیین بودند. «(اشراق خاوری، ج، بی تا، ج ۱، ص ۱۰۶) بر مبنای این اعتراف حضرت محمد (ص) خاتم پیامبران و شریعت اسلام آخرین شریعت الهی است. بنابراین دین جدیدی نخواهد آمد که نسخ کننده شریعت اسلام باشد و ادعای نسخ اسلام توسط بهائیت باطل است.

۱۵- بر فرض پذیرش نسخ دین اسلام توسط علی محمد شیرازی با ادعای شریعت جدید وی، او بایّت را به عنوان شریعت جدید پس از اسلام آورد که در نتیجه بهائیت بر اساس ایده هزار سال بودن عمر یک شریعت در پی اثبات نسخ دین اسلام و ظهور شریعتی به نام بایّت برآیند. (روحانی و دیگران، بی تا، ص ۴۳-۴۴) همه تلاش حسینعلی نوری و قره العین بر آن بود که در واقعه بدشت استقلال بایّت را اعلام کنند. از این رو نوری مسلک بایّت را دین مستقل می‌داند: «حضرت اعلی به منظور اثبات استقلال دور جدید و نیز برای آماده ساختن زمینه ظهور قریب الوقوع جمال قدم احکامی بسیار دشوار و شدید نازل فرمودند. اگر چه اغلب این احکام هرگز به مرحله اجرا در نیامد، ولی نفس نزول این احکام دلالت بر استقلال آیین حضرت اعلی داشت. «(نوری، ب، بی تا، ص ۱۸۰-۱۸۱) اما سیزده سال پس از اعدام علی محمد شیرازی در سال ۱۲۷۹ ق از نبوت خویش سخن می‌گوید (هاجر و دیگران، بی تا، ص ۵۶) و قبل از گذشت هزار سال مسلک بایّت و احکام آن را نسخ می‌کند: «در کتاب مبارک بیان محو کتب بر مؤمنین فرض گردیده بود؛ مگر کتبی که در اثبات امر و شریعت الله نوشته شده باشد. جمال ابهی این حکم را نسخ فرموده‌اند. «(نوری، ج، بی تا، ص ۱۸۰) و همچنین او می‌نویسد: «قد رفع الله ما حکم به الی‌ان فی تحدید الاسفار؛ خداوند در سفر احکامی را که در بیان آمده برداشته است. «(همان، ۲۰۶)

بنابراین یا ایده هزار سال بودن عمر یک شریعت صحیح است؛ که در نتیجه ادعای نبوت و نسخ بایّت توسط حسینعلی نوری باطل است، زیرا هنوز سیزده سال از عمر بایّت

سپری شده، یا این ایده صحیح نیست؛ که در نتیجه ادعای بایان و بهائیان درباره نسخ دین اسلام باطل است.

۱۶- ادعای نسخ دین توسط علی محمد شیرازی نمی‌تواند صحت داشته باشد؛ زیرا او در نخستین روزهای ادعا خود را نماینده و نایب خاص امام زمان علیه السلام معرفی کرد. (فاضل مازندرانی، ۱۳۱ بدیع، ص ۵۵۳) پیروان باب به بهانه رسیدن به مهدی موعود و اینکه او باب مهدی موعود است، در پی او به راه افتاده بودند. بحث مهدویت و باب مهدویت مبتنی بر دین اسلام است. اگر او به عنوان ناسخ شریعت اسلام ظهور پیدا می‌کرد پیروانش نمی‌پذیرفتند؛ به همین دلیل پس از اعلام نسخ اسلام توسط قره العین بسیاری از پیروان علی محمد از او دست کشیدند: «حضار از ملاحظه این منظره سخت دچار حیرت و دهشت گشتند و حضور وی را به نحو مذکور در جمع نفوسی که حتی مشاهده سایه‌اش را مردود و ناصواب می‌شمردند، خلاف عفاف و معارض با اراده حضرت خفی‌اللطاف محسوب داشتند. خوف و غضب افنده را فرا گرفت و قدرت تکلم از جمیع سلب شد؛ به حدی که عبدالخالق اصفهانی از کثرت هیجان و اضطراب با دست خویش گلوی خود را چاک داد و در حالی که آغشته به خون بود، دیوانه‌وار خویش را از آن صحنه مهیب دور ساخت. برخی دیگر از اصحاب نیز مجلس را ترک گفته و دست از امر الهی کشیدند و رفض آداب و سنن سالفه را نپسندیدند.» (شوقی افندی، بی تا، ص ۹۵) لذا پس از فتنه بدشت و نسخ اسلام توسط قره العین هم پیروان علی محمد شیرازی دست از اسلام برداشتند. آیتی می‌نویسد: «قدوس فرمان داد که زودتر از شب‌های دیگر به اذان و مناجات و تلاوت قرآن پردازند؛ چه که عبادت هر شبه ایشان بر آن بود که قبل از صبح کلاً برخاسته با صدای بلند به تلاوت قرآن و دعا می‌پرداختند و حتی گاهی صدای ایشان به گوش سپاهیان می‌رسید و یکی از منصفین ایشان گفته بود که انصافاً اگر کفر آن است که اهل قلعه دارند و اسلام این است که ما سپاهیان داریم باید از اسلام بیزار و کفر را خریدار شد؛ زیرا از قلعه هر شب صدای دعا و نماز و قرآن به گوش می‌رسد.» (آیتی، ۱۳۴۲، ص ۱۶۳)

همانگونه که ملاحظه شد، بر اساس ادله، شواهد و گزارشات بهائیت ادعای نسخ اسلام باطل است؛ زیرا از یک سو این ادعا بدون اطلاع علی محمد شیرازی توسط بایان

مطرح شده است. از سوی دیگر ادعای نسخ شریعت هم‌زمان با ادعای بایّت علی محمد شیرازی و پیش از اعلان ادعای نبوت و یا حتی مهدویت وی مطرح شده است و در هیچ آیینی یک واسطه (باب) حق نسخ یک شریعت را ندارد و از جهت دیگر ادعای نسخ شریعت و احکام اسلام با اعترافات علی محمد شیرازی و حسینعلی نوری مبنی بر خاتمیت پیامبر اکرم (ص) در تناقضی آشکار است.

نتیجه گیری

در این نوشتار، نظریه نسخ دین اسلام، یکی از پایه های اعتقادی بهائیت مورد بررسی قرار گرفت. این فرقه با تمسک به آیه ۵ سوره مبارکه سجده و تحریف معنوی آن، یعنی «الْأَمْرَ» به معنای دین و مذهب، «يُذَبَّرُ» به معنای فرستادن دین و «يَعْرُجُ» به معنای برداشتن و نسخ دین، چنین ادعا می کند که دین اسلام پس از هزار سال زائل و نسخ گشته و شریعت جدیدی به نام بهائیت بر بستر نازل شده است. بر این اساس در این مقاله تلاش شد تا علاوه بر تبیین ادله بهائیان به نقد این دیدگاه بپردازد.

با بررسی معنای لغوی و اصطلاحی نسخ، مشخص شد معنای به کار گرفته شده در قرآن کریم در مورد نسخ، همان معنای به پایان رسیدن زمان حکم و سپری شدن مدت آن است که معنای اصطلاحی می باشد. زیرا اگر معنای نسخ، لغوی باشد که بهائیان معتقدند، امر به محال لازم می آید، به این دلیل که ازاله و حکم به بطلان در آنچه از ناحیه خداوند متعال صادر می گردد، امر محالی است، چون ناشی از جهل کسی است که حکمی را صادر نموده و سپس آن را نسخ کرده است، و در مورد حکیم مطلق جهل وجود ندارد، و نسخ ادیان گذشته توسط اسلام نسخ اصل و گوهر شریعت و حقانیت آنها نیست بلکه منظور به سر آمدن و سپری شدن دوره عمل آنهاست.

از سوئی دیگر دین همه انبیاء مانند خاتم الانبیاء (ص) دین اسلام بوده و اگر تفاوتی در ادیان گذشته وجود دارد در فروعات جزئی، به نام شریعت است، و همچنین توحید، نبوت و معاد از اصول مسلم همه ادیان است و نسخ آنها کاملاً بی معناست تنها بعضی احکام فرعی و جزئی شرایع مانند تغییر قبله قابل نسخ می باشد.

علاوه بر تفسیر به رأی بودن گفته‌های بهائیان درباره آیه شریفه که هیچ مفسری قائل به آن نشده پیامدهای نادرستی مانند: فاصله هزار سال بین ادیان، هم شأن و هم رتبه بودن امامان و خلفاء در تشریع اسلام با پیامبر ﷺ، مخالفت صریح با سخنان رهبران و مبلغان بهائیت همچون بهاء‌الله، عبدالبهاء، ابوالفضل گلپایگانی و... بر این معنای نسخ مترتب است. بر اثر چنین اعتقادی است که بهائیان در مورد نبوت هم تفسیر جدیدی درباره خاتمیت پیامبر اکرم (ص) ارائه می‌دهند.

این که چرا بهائیت در معنای آیه پنجم از سوره سجده به معنای لغوی کلمه نسخ استناد کرده‌اند؟ از اموری است که در پژوهش‌های بعدی می‌توان به آن پرداخت. همچنین آثار مترتب بر معنای نادرست نسخ را می‌توان از مراجعه به آموزه‌های بهائیت به دست آورد که باعث تغییر در اصول مسلم توحید، نبوت و معاد شده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آیتی، عبدالحسین؛ الکواکب الدرّیه فی مآثر البهائیه، مصر، السعاده، ۱۳۴۲ق.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق) معجم مقاییس اللغه، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، انتشارات دارالفکر، بیروت، لبنان.
۴. اسماعیل بن عبّاد (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغه، انتشارات عالم الکتاب، بیروت، لبنان.
۵. اشراق خاوری، عبد الحمید (الف) (بی تا) پیام ملکوت، مؤسسه ملی مطبوعات امری، تهران.
۶. اشراق خاوری، عبد الحمید (ب) (بی تا)، قاموس توقيع منبع، مؤسسه ملی مطبوعات امری، تهران.
۷. اشراق خاوری، (ج) (بی تا)، عبد الحمید، رحيق مخنوم، مؤسسه ملی مطبوعات امری، تهران.
۸. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، انتشارات دارالقلم، بیروت.
۹. راغب اصفهانی (۱۴۱۲ق)، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، انتشارات دارالقلم، بیروت.
۱۰. روحانی، پرویز و شهین احسان، گلگشتی در قرآن مجید، بی جا، بی تا.
۱۱. روز بهانی بروجردی (۱۳۸۸ش)، علیرضا، در جستجوی حقیقت، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم.
۱۲. شوقی افندی، (بی تا) قرن بدیع، مؤسسه معارف بهایی، کانادا.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۱۵. طریحی، فخرالدین محمد (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرين، انتشارات مرتضوی، تهران.
۱۶. عبدالبهاء، عباس (الف) (بی تا)، خطابات، مؤسسه ملی مطبوعات امری، تهران.
۱۷. عبدالبهاء، عباس (ب) (بی تا)، مفاوضات، مؤسسه ملی مطبوعات امری، تهران.
۱۸. فاضل مازندرانی، اسدالله، رساله امر و خلق، مؤسسه ملی مطبوعات امری، تهران، ۱۳۱ بدیع.

۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، نشر هجرت، قم.
۲۰. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۱. گلپایگانی، ابوالفضل (۱۳۱۵ق)، کتاب الفرائد فی بیان وجوه اقسام الدلیل و البرهان، مطبعه هندیه، مصر.
۲۲. گلپایگانی، ابوالفضل (بی تا)، مجموعه رسائل، نسخه الکترونیکی.
۲۳. مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا)، تفسیر المراغی، انتشارات دار التراث الاحیاء العربی، بیروت.
۲۴. مصطفوی تهرانی، حسن (۱۳۴۴ش)، محاکمه و بررسی باب و بها، انتشارات برهان، تهران.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸ش)، آشنایی با قرآن، انتشارات صدرا، تهران.
۲۶. مظفر، محمد رضا (۱۴۱۰)، اصول الفقه، انتشارات اسماعیلیان، قم.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۸. موسوی همدانی، سید محمد باقر (۱۳۷۴ش)، ترجمه تفسیر المیزان، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۲۹. موسوی، ع، مستوفیان، امیر علی (۱۳۸۹ش)، نشستی تحقیقی با باب و بها، انتشارات راه نیکان.
۳۰. نوری، حسینعلی (۱۳۱۰ق) اقتدارات و چند لوح دیگر، بی جا، بی نا.
۳۱. نوری، حسینعلی (بهاء الله) (الف) اشراقات، بی جا، بی نا، نسخه الکترونیکی.
۳۲. نوری، حسینعلی (بهاء الله) (ب) مجموعه الواح، مؤسسه ملی مطبوعات امری ایران، ۱۳۲ بدیع.
۳۳. نوری، حسینعلی (بهاء الله) (ج) اقدس، بی جا، بیت العدل، بی تا، نسخه الکترونیکی.

مجله

۱. عشرتی، غلام عباس، آل بویه، علیرضا، صمصامی، طاهره، بررسی و تحلیل ادله نقلی ابوالفضل گلپایگانی در کتاب فرائد دربارہ میعاد یوم ظهور، مجله مشرق موعود، سال دهم، شماره ۴۰، زمستان ۱۳۹۵.
۲. قدردان ملکی، محمد حسن، مجله کیهان اندیشه، فروردین و اردیبهشت سال ۱۳۷۸.

تبیین مصادیق قرآنی دعای ندبه از دیدگاه مفسران معاصر

^۱ فاطمه رضائی

^۲ سیده راضیه پورمحمدی

^۳ ابراهیم ابراهیمی

^۴ روح الله جهانگیری مقدم

چکیده

دعای ندبه از دعا‌های مشهور با موضوع استغاثه از آخرین منجی عالم بشریت است که در این دعا مباحثی دیگر مانند «حمد و صلوات»، «ثنای بر قضا»، «تاریخ از آغاز تا تکامل» نیز بیان شده است. مسأله مهدویت از مسلّمات اعتقادی شیعیان است، ادله‌ای را که بر اثبات نقش انسان‌ها در فرهنگ مهدوی اقامه شده در آیاتی از قرآن و ادعیه آمده است. ندبه و استغاثه از امام عصر (عج) در این دعا به جملات و کلماتی از قرآن اشاره شده است. پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای بر مبنای آموزه‌های قرآنی در دعای ندبه، بر آن است که مصادیق قرآنی را در فرازهایی از دعای ندبه مورد بررسی قرار دهد. نتایج به دست آمده از پژوهش بدین قرار است: از جمله فرازهایی با مصادیق خداوند عبارتند از: عزت و حکمت، رفع کننده ناگواری‌ها، نیرومندی، تسلط بر هستی، غایت هر چیزی، خالق پیشوایانی برای هدایت بشر؛ مصادیق ائمه (ع) در دعا می‌توان به وارثان زمین، صالحین، صادقین، راهنمایان بشر، بهترین برگزیدگان، خورشید و ماه و ستارگان عالم، نیکان عالم، وجه الله اشاره کرد؛ برخی از مصادیق امام عصر (عج) نیز منتظر، بازگرداننده دین، نابودکننده فسق و عصیان، خون خواه پیامبران و امامان پیشین، فرزند ستارگان درخشان، فرزند دانش‌های کامل، فرزند صراط مستقیم می‌باشد.

واژگان کلیدی

دعای ندبه، مصادیق، مفسران معاصر، امام عصر (عج).

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد خرم آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم آباد، ایران.

Email: Fatemer13981366@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، اراک، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: raz_sae@yahoo.com

۳. استاد و عضو هیات علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: ebrahimi978@atu.ac.ir

۴. دانشجوی دکتری، رشته حقوق و مدرس دانشگاه آزاد اسلامی، واحد ساوه.

Email: r.moghadam2000@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۱/۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۹

طرح مسأله

دعای ندبه همانند دیگر دعاها، انسان را متوجه نعمت‌های بی‌انتهای پروردگار می‌کند، خداوند پیامبران و امامان را فرستاد تا انسان را به سوی رستگاری و سعادت راهنمایی کنند، اما جاهلان به آنان چه ظلم‌ها کرده‌اند، تا حدی که آخرین حجت خداوند از نظرها پنهان گشته، فرازهای این دعا بیانگر ناسپاسی انسان‌ها در برابر آفریدگار است، این فرازها برگرفته از آیات قرآن است، امام صادق(ع) از رسول(ص) نقل کرده که فرمود: «ان علی کل حق حقیقه وعلی کل صواب نورا، فما وافق کتاب الله فخذوه وما خالف کتاب الله فدعوه» (کلینی، ۱۴۰۴: ج ۱، ص ۶۹) همانا بر هر حقی حقیقتی و بر هر صوابی نوری است، پس آنچه موافق کتاب خداست اخذ کرده و آنچه مخالف کتاب خداست رها کنید.

از جمله راهکارهای اهل بیت(ع) برای تبیین آموزه‌های هدایتی چه در مقام بینش و گرایش و چه در مقام کنش، آموزش دعا است. از جمله دعاهایی که از طریق اهل بیت(ع) وارد شده، دعای ندبه است که محتوای آن، توجّه خاصی به غیبت امام عصر(عج) دارد و همانند بسیاری از دعاها، دیگر، با حمد و ستایش خداوند متعال شروع شده و در ادامه، فلسفه‌ی بعثت پیامبران، جایگاه پیامبر(ص) و رسالت ایشان، جانشینی امیرالمؤمنین(ع)، وضعیّت امت پس از پیامبر(ص)، تحقق وعده‌های الهی، معرفی اهل بیت(ع) و معرفی امام زمان(عج) آمده است.

محتوای دعای ندبه در قالب چهار فراز «حمد و صلوات»، «ثنای بر قضاء»، «تاریخ از آغاز تا تکامل» و «استغاثه و طلب» (میرباقری، ۱۳۸۰ش: ۲۵۹-۲۵۸) و با بیان مطالبی فصیح، حماسی و عاطفی، به تاریخ رنج‌نامه شیعه می‌پردازد و در فراق امام زمان(علیه السلام)، می‌تواند تنبّه افراد در راستای اصلاح اوضاع اجتماعی و مبارزه با ظلم و فساد را برانگیزد و زمینه‌ساز ظهور آن حضرت باشد. هر چند که علامه مجلسی ادّعای خود مبنی بر انتساب دعای ندبه به امام صادق(علیه السلام) را به صورت مستند بیان نکرده است (مجلسی، ۱۴۲۳ق: ۳۰۳) اما می‌توان با توجّه با قراینی چون «سفارش به خواندن آن در ایام خاص (چهار عید) که به صورت معمول تنها از جانب معصومان(علیهم السلام) صادر می‌شده است» و «مضامین و عبارات والای آن»، احتمال مآثور بودن دعای ندبه از جانب معصوم(علیه

السلام) را دارای قوّت قابل تأملی دانست.

کتاب «مزار» تألیف ابن مشهدی قدیمی‌ترین پیشینه بحث برای دعای ندبه می‌باشد و پس از آن نیز علما به شروح دعای ندبه آورده‌اند که تشریح آثار در بخش پیشینه آورده شده است. هر کدام از منابع به صورت کلی دعای ندبه را مورد کنکاش قرار داده‌اند و پژوهش حاضر بر آن است از یک زاویه جزعی تر به بیان مضامین قرآنی دعای ندبه با استفاده از تفسیر مفسران معاصر بپردازد.

بررسی سندی این دعا بدین قرار است: «محمد بن جعفر مشهدی» را به عنوان محدّث و فاضلی جلیل القدر معرفی کرده‌اند (حر عاملی، ۱۳۶۲ ش، ۲: ۲۵۲). «محمد بن أبی قُرّة» را نیز فردی «ثقه» (حلی، ۱۳۴۲ ش: ۳۲۷) دانسته‌اند که شنیده‌ها و نوشته‌های زیادی از او برجای مانده است (نجاشی، ۱۳۶۵ ش: ۳۹۸). هر چند در کتب رجال پیرامون «محمد بن الحسین البرزوقری» توثیق خاصی وارد نشده است، ولی از یک سو، از شاگردان شیخ کلینی (کلینی، ۱۴۲۹ ق: مقدمه ج ۱: ۷۱) بوده و به دلیل قرار گرفتن در سلسله اسناد صحیح، می‌تواند در مظان اعتماد قرار گیرد (مامقانی، ۱۴۲۸ ق، ۲: ۲۷۳). از سوی دیگر، به دلیل طلب رحمت توسط شیخ طوسی - از صاحبان کتب رجالی متقدم - برای او (طوسی، ۱۴۱۴ ق: ۵۶) می‌تواند در مظان وثاقت باشد (مازندرانی حائری، ۱۴۱۶ ق، ۱: ۹۴). از همه مهمتر آن که وی از مشایخ شیخ مفید بوده (خویی، ۱۴۱۰ ق، ۱۵: ۲۹۰) و شیخ مفید از وی روایت متعدّدی نقل کرده است و این در حالی است که با روایات متعدّد و شهرتی که از او به جای مانده، اگر رجال‌شناسان متقدم و متاخر، نقصی در وثاقت و شخصیت وی سراغ داشتند، بیان می‌کردند. همچنین ابن مشهدی در مقدمه کتاب «مزار» بر این نکته تأکید کرده که فقط روایات با سند قابل اعتماد و راویان موثق (مِمَّا اتَّصَلَتْ بِهِ مِنْ ثِقَاتِ الرُّوَاهِ إِلَى السَّادَاتِ) را نقل کرده است (ابن مشهدی، ۱۴۰۹ ق: ۲۶).

قدیمی‌ترین منبع موجود که دعای ندبه در آن ذکر شده، کتاب «مزار» تألیف ابن مشهدی (متوفای ۶۱۰ ق) است (ابن مشهدی، ۱۴۰۹ ق: ۵۷۳)؛ پس از آن، این دعا توسط منابع معتبری مانند «إقبال الأعمال» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ ق، ۱: ۲۹۵) و «بحار الانوار» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ۹۹: ۱۰۴) نقل شده است. برخی نیز شروحو بر این دعا نوشته‌اند از جمله آن‌ها:

«شرح دعای ندبه» از صدرالدین محمد حسنی مدرس یزدی؛ «عقد الجمان لندبه صاحب الزمان» از میرزا عبدالرحیم تبریزی؛ «وسيله القربه فی شرح دعاء الندبه» از شیخ علی خوئی؛ «شرح دعای ندبه» از ملا حسن تربتی سبزواری؛ «النخبه فی شرح دعاء الندبه» از سید محمود مرعشی؛ «شرح یا ترجمه دعای ندبه» از سردار کابلی؛ «معالم القربه فی شرح دعاء الندبه» از محدث ارموی؛ «وظائف الشيعه فی شرح دعاء الندبه» از ادیب اصفهانی؛ «کشف الکربه» از محدث ارموی؛ «نوید بامداد پیروزی» از موسوی خرم آبادی؛ کتب و مقالاتی نیز در این خصوص نگاشته شده است از جمله آن‌ها می‌توان به «بررسی دعای ندبه» از علی احمد موسوی، بررسی «مبانی قرآنی دعای ندبه» از مرضیه عامری، «بررسی دعای ندبه» علی اصغر رضوانی، سیمای پیامبر (ص) و جایگاه اهل بیت (ع) در آئینه دعای ندبه از محبوبه سرمدی، نقد و بررسی «کتاب دعای ندبه و خرافات آن» از معصومه پرویزی اشاره کرد، لازم به ذکر است مقالات و کتب نام برده هر کدام به وجهی از وجوه دعا توجه داشته‌اند و هیچکدام به مصادیق قرآنی دعا به صورت جزئی توجه نداشته و شاید به صورت کلی اشاراتی داشته‌اند، لذا پژوهش حاضر بر آن است که در یابد از دیدگاه مفسران معاصر مصادیق قرآنی دعای ندبه چه کسانی هستند؟

دعای ندبه

مقام دعا برای تعجیل فرج نیز یکی از مهم‌ترین شرایط و چه بسا از همه مهم‌تر وجود تقوا در شخص دعاکننده می‌باشد و این به آن معناست که هرچند کثرت دعا به پیشگاه الهی، می‌تواند به فضل و رحمت او عامل بسیار مؤثری در جلو انداختن ظهور امام زمان باشد، اما استجابت همین دعا، مشروط به آن است که دعاکننده در انجام وظایف خود در زمان غیبت، کوشا و تلاش‌گر باشد. (بنی‌هاشمی، ۱۳۸۴: ص ۲۰۳)

دعای ندبه حالت «انتظار فرج» را در دل‌های مردم زنده نگه می‌دارد، و این خود ضد ناامیدی و یأس است، و امید، در مقاومت در شدائد سخت لازم است. (واعظ موسوی، ۱۳۶۳: ج ۱، ص ۴۵)

علامه مجلسی آن را در کتاب بحارالانوار به نقل از مصباح الزائر سید بن طاووس و در کتاب تحفه الزائر و در کتاب زاد المعاد نیز دعای ندبه را نقل کرده و در سرآغاز

می‌گوید:

و اما دعای ندبه که مشتمل است بر عقاید حقه و تاسف بر غیبت حضرت قائم (عج)، به سند معتبر از حضرت امام جعفر صادق، علیه السلام، منقول است، (رفیعی، ۱۳۸۶: ص ۷) که سنت است این دعای ندبه را در چهار عید بخواند، یعنی: جمعه، عید فطر، عید قربان و عید غدیر. (مجلسی، ۱۴۲۳: ص ۴۸۶)

ندبه و گریه و سوز و عشق، نیاز به شناخت دارد. (قرائتی، ۱۳۸۲: ج ۶، ص ۱۴۰) اولیای خدا در دعای ندبه، یوسف زمان را صدا می‌زنند و گریه می‌کنند. (همان، ص ۱۴۱) با ذکر مصائب اهل بیت و طول غیبت، اشک می‌ریزم و ندبه می‌کنیم تا هم عقده‌های خود را بگشاییم و هم با ثواب آن جبران خسارت‌ها را کنیم. انتظار ظهور و ثواب‌ها و مفاهیم آن در همین اشک و ناله خلاصه می‌شود. (طالقانی، ۱۳۶۲: ج ۵، ص ۶۷)

خواننده‌ی دعای ندبه به عمق فاجعه‌ای که با غیبت آخرین حجت خدا برسر جوامع انسانی آمده پی می‌برد و به عظمت مصیبتی که محروم شدن از وجود امام معصوم بر بشریت وارد کرده واقف می‌شود و از این رو چاره‌ای جز این نمی‌بیند که شبانه روز ندبه و زاری سر دهد و به حال و روز سیاهی که به آن گرفتار شده گریه کند. (مهدی پور، ۱۳۸۶: ص ۷۸)

دعای پر فیض ندبه توجه خاصی به غیبت امام عصر (عج) دارد، و همانند بسیاری از دعا‌های دیگر، با حمد و ستایش خداوند متعال شروع شده و به دنبال آن فلسفه‌ی بعثت پیامبران، جایگاه پیامبر (ص) و رسالت ایشان، جانشینی امیر المومنین (ع)، امت پس از پیامبر (ص)، تحقق وعده‌های الهی، معرفی اهل بیت (ع) معرفی امام عصر (عج) آمده است. (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۳: ص ۲۵) به نظر می‌رسد که لزوم وجود رهبر الهی برای جامعه اسلامی، سرگردانی و ضلالت، فراموشی احکام الهی سبب شده که به درگاه خداوند ناله زنیم و از خداوند بخواهیم ظهور نزدیک شود. درانتهای عبارت و فرازهای نقل شده از دعای ندبه، در پاورقی به آیاتی که مضمونشان با مضمون آن فراز همخوانی داشته اشاره شده است.

۱. تبیین فرازهایی با مصادیق خداوند

۱-۱. عزت و حکمت

در خصوص عزت و حکمت خداوند چنین آمده است که: «وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»^۱ و او نیرومند حکیم است.

در این قسمت ساحت پروردگار را تنزیه نموده، که هرگز در باره قیام او به عدل محتاج به شریک نیست، و به خواسته‌های موجودات پاسخ می‌دهد، و جهان آفرینش را به سر منزل می‌رساند و نظم یکنواخت جهان هستی شاهد گویائی است به یگانگی مدبر آن و نیز قیام پروردگار به عدل، و رهبری موجودات به سوی کمال، عبارت از خلق تدریجی و تغییر هر یک به صورت دیگر است. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۳، ص ۳۳) این فراز از دعای ندبه نیز گویای یگانگی و عدل و رهبری پروردگار است.

۲-۱. رفع کننده ناگواری‌ها

«اللَّهُمَّ أَنْتَ كَشَّافُ الْكُرْبِ وَ الْبَلْوَى»^۲ خدایا تو برطرف کننده سختی‌ها و حوادث ناگواری.

آیه فوق می‌گوید اراده خداوند بر همه چیز حکومت می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۵، ص ۱۷۵) اگر خداوند متعال جزای سویی بدهد اگر چه به مقدار مالشی باشد، کسی نمی‌تواند آن را برطرف کند، چون در مقابل اراده او تمام نیروهای عوالم تسلیم و مطیع و خاضع بوده، و هیچ نیرو و قدرتی نمی‌تواند اظهار وجود کند. (مصطفوی، ۱۳۸۰: ج ۷، ص ۳۱۷) در دعای ندبه نیز شخص مضطر این حس را به خداوند متعال دارد و از او برای رهایی از بلاها و حوادث کمک می‌طلبد.

۳-۱. نیرومندی

«يَا شَدِيدَ الْقُوَى»^۳ ای صاحب نیروهای شگرف.

آن کس که قدرت عظیمی دارد پیامبر اسلام را تعلیم داده. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱:

۱. سوره آل عمران (۳): آیه ۱۸، دوازده مورد در قرآن آمده.

۲. سوره الأنعام (۶): آیه ۱۷؛ سوره یونس (۱۰): آیه ۱۰۷.

۳. سوره النجم (۵۳): آیات ۵-۳.

ج ۲۲، ص ۴۸۴) با تعلیم آخرین نبی خود نیز حجتش را بر همگان تمام می‌کند و آن این است که پیرو پیامبر (ص) و اهل بیت ایشان شویم و با شناخت آخرین حجت خدا بر روی زمین برای ظهورش آماده شویم.

۴-۱. تسلط بر هستی

«يَا مَنْ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۱ ای که بر عرش چیره‌ای.

خداوند بخشنده‌ای که بر عرش استیلاء و تسلط دارد به قهر و غلبه، زیرا عرش، اعظم جمیع موجودات، و بقیه، تحت آن واقع است که لذا آن را ذکر فرمود تا دلالت کند بر آن که سلطنت و قهاریت الهی نسبت به کلیه ممکنات، مستقر و ثابت باشد. (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ج ۸، ص ۲۴۱) از این رو خدا بر همه چیز احاطه دارد، هیچ چیز نیست که از چیز دیگری به او نزدیک‌تر باشد هیچ چیز از او دور نیست. خدا بر هر چیز استیلا و اشراف دارد. (مترجمان، تفسیر هدایت، ۱۳۷۷: ج ۷، ص ۱۰۹) دعای ندبه نیز خداوند متعال را اینگونه یاد می‌کند.

۵-۱. غایت هر چیزی

«وَمَنْ إِلَيْهِ الرَّجْعُ وَالْمُنْتَهَى»^۲ و بازگشت و سرانجام به سوی اوست.

همانا مرجع و برگشت هر کسی بسوی پروردگار تست (پس این طاغی سرکش چگونه به وسیله دارائش طغیان می‌کند و نافرمانی پروردگار خود را می‌نماید و حال آن- که رجوعش به سوی خداست و او قادر بر اهلاک اوست و پس از اهلاک و برگشت به سوی او قادر بر مجازات اوست). (میرزا خسروانی، ۱۳۹۰: ج ۸، ص ۵۸۴) اصولاً همان‌گونه که بازگشت همه چیز به سوی او است، و همه می‌میرند و میراث آسمان و زمین برای ذات پاک او می‌ماند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۲۷، ص ۱۶۴) و بالاخره تکیه گاه عالم هستی و ابتدا و انتهای آن ذات پاک خدا است. (همان، ج ۲۲، ص ۵۵۸) در دعای ندبه فرازی که به این آیه اشاره دارد نیز خداوند متعال را غایت هر چیزی می‌داند که بازگشت همه به سوی اوست و خاضعانه درخواست خود را از این منبع فیض طلب می‌کند.

۱. سوره طه (۲۰): آیه ۵.

۲. سوره العلق (۹۶): آیه ۸؛ سوره النجم (۵۳): آیه ۴۲.

۱-۶. خالق پیشوایانی برای هدایت بشر

« وَ جَعَلْتَهُ لِلْمُؤْمِنِينَ مِمَّا إِمَامًا قَبْلَهُ مِنَّا تَحِيَّةً وَ سَلَامًا، وَ زِدْنَا بِذَلِكَ يَا رَبِّ إِكْرَامًا وَ اجْعَلْ مُسْتَقَرَّهُ لَنَا مُسْتَقَرًّا وَ مُقَامًا »^۱ و او را پیشوای اهل ایمان از ما گرداندی، از جانب ما به او تحیت و سلام برسان، و به این وسیله اکرام بر ما را ای پروردگار بیفزای، و جایگاه او را، جایگاه و اقامتگاه ما قرار ده.

در تحفه الاخوان از ابن مسعود روایت کرده گفت پیغمبر اکرم (ص) فرمود: ای پسر مسعود بالاترین غرفه‌ها در بهشت مخصوص علی بن ابی طالب (ع) و دوستان و شیعیان او می‌باشد که از دشمنان دین بیزاری جسته و در مقابل آزار و اذیت دشمنان دین و بدخواهان علی بردباری و شکیبائی به خرج داده‌اند. (بروجردی، ۱۳۶۶: ج ۵، ص ۵۵) سلامتی از آفات و یا دعای زندگی دائمی و سلامتی شنوند از جانب ملائکه و یا تحیت از ملائکه باشد و سلام از جانب خدا شنوند و یا هر یک بر دیگری تحیت و سلام کنند. (کاشانی، ۱۴۱۰: ج ۴، ص ۶۵)

« خَلَقْتَهُ لَنَا عِصْمَةً وَ مَلَاذًا وَ أَقَمْتَهُ لَنَا قَوَامًا وَ مَعَاذًا »^۲ تو او را برای ما نگهبان و پناهگاه آفریدی، و او را قوم و امان ما قرار دادی.

پروردگار عالم به اسرار و راز دل‌ها است و هر که را شایسته رسالت بداند این منصب عالی را بوی موهبت می‌فرماید و وظیفه طاقت فرسای تعلیم و آموزش بشر را به عهده او می‌گذارد و پس از آن که با تعلیمات غیبی گروه پیامبران را تربیت نموده و معارف الهی را به آن‌ها تلقین فرموده و روح قدسی به آنان موهبت فرموده است آنگاه منصب عالی رسالت و تعلیم بشر را به عهده آنان خواهد گذارد. (حسینی همدانی، ۱۴۹۴: ج ۶، ص ۱۴۹) از این رو جانشین پیامبر (ص) نیز تمام صفات و برنامه‌های او را، به جز وحی و تشریع، دارد یعنی هم حافظ شرع و شریعت است و هم پاسدار مکتب و قوانین او و هم رهبر معنوی و مادی مردم، لذا باید او هم دارای مقام عصمت و مصونیت از خطا و گناه باشد تا بتواند رسالت خویش را به ثمر برساند و رهبری مطاع و سرمشقی مورد اعتماد گردد. (بابایی، ۱۳۸۰: ج ۱،

۱. سوره الفرقان (۲۵): آیه ۷۵، ۷۶ و ۶۳.

۲. سوره الأنعام (۶): آیه ۱۲۴؛ سوره البقرة (۲): آیه ۱۶۵.

ص ۶۴۵) در این فراز امام عصر (عج) حافظ و نگهبان شیعیان معرفی شده است که در روایات بسیاری نیز به این موضوع اشاره شده است.

۷-۱. تکمیل نعمت با امامت

«وَأَتِمِّمْ نِعْمَتَكَ بِتَقْدِيمِكَ إِيَّاهُ أَمَامَنَا»^۱ و نعمت را با پیش انداختن او در پیش روی ما کامل گردان.

مسئله تکمیل دین که در این فراز بیان شده است طبعاً مسئله رهبری اسلامی که بارزترین و مهم‌ترین قضایایی است در آن مطرح شده تا مردم بدانند که ائمه معصومین (ع) رهبران واقعی دینی امت هستند، خواه از لحاظ سیاسی هم بر بلاد حکومت کنند یا نکنند. خواه به مصالح عالیه امت قیام کنند یا نه. (مترجمان، ۱۳۷۷: ج ۲، ص ۲۶۲) در نتیجه در این قسمت از دعا خواستار آخرین امام امت از سوی پروردگار عالم می‌شویم.

۸-۱. همنشینی با اولای الهی

«وَمُرَاقَقَةُ الشُّهَدَاءِ مِنْ خُلَصَائِكَ»^۲ و به همنشینی شهیدان از بندگان خالصت نایل نماید.

مسلمانان درجات و مقامات انبیاء خاصه نبینا محمد (ص) و اوصیاء بالاخص ائمه اطهار (ع) و صدیقین و شهداء بالاخص صدیق اکبر امیر المؤمنین (ع) و سید الشهداء ابی عبد الله و صالحین مثل عبد صالح ابی الفضل العباس از همه بالاتر و کجا دست سایر مؤمنین با ضعف ایمان و قلت عبادات و عدم تزکیه اخلاق بدامن آن‌ها می‌رسد و با آن‌ها محشور می‌شوند. (طیب، ۱۳۷۸: ج ۴، ص ۱۲۹) معاشران خوب و همنشین‌های با ارزش به قدری اهمیت دارد که حتی در عالم آخرت برای تکمیل نعمت‌های بهشتی این نعمت بزرگ به «مطیعان» ارزانی می‌گردد. (بابایی، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۴۲۰) این مصاحبت برای اهل ایمان بسیار حائز اهمیت است و در دعای ندبه نیز چنین اشاره شده است.

۱. سورة المائدة (۵): آیه ۳.

۲. سورة النساء (۴): آیه ۶۹.

۹-۱. متعهد به وعده‌ها

«...وَكُنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ...»^۱ و خدا هرگز از وعده خویش تخلف نمی‌کند.

کسی عجله می‌کند که بترسد فرصت از دستش برود و امکاناتش پایان گیرد، اما خدایی که از ازل تا ابد بر همه چیز قادر بوده و هست، عجله برای او مطرح نیست و همیشه قادر بر انجام وعده‌های خود می‌باشد. (شیرازی، مکارم، ۱۳۷۱: ج ۱۴، ص ۱۳۲) عدم تخلف وعده خداوند در این فراز نیز گویای تعجیل در فرج امام عصر(عج) است که شخص دعا کننده با حالت ندبه این تعجیل را از خداوند می‌خواهد.

۲. تبیین فرازهایی با مصادیق ائمه(ع)

۱-۲. وارثان زمین

«...إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ...»^۲ زمین مال خداست به هر که از بندگان او بخواهد ارث می‌دهد و سرانجام نیک از آن پرهیزکاران است. مصداق اتم این آیه ائمه اطهار و امام عصر(عج) است. (بروجردی، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۴۴۶) اکثر مفسران شیعه بر دلالت این آیه از قرآن کریم بر ائمه اطهار(ع) و امام عصر(عج) متف القول هستند.

۲-۲. صالحین در زمین

«صَالِحٌ بَعْدَ صَالِحٍ»^۳ شایسته‌ای پس از شایسته دیگر.

در روایات متعدّد آمده است که آن بندگان صالحی که وارث زمین خواهند شد، یاران حضرت مهدی(عج) هستند. (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۷، ص ۵۰۵، شریف لاهیجی، محمدبن علی، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۵، عروسی هویزی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۴۶۴، مغنیه، بی‌تا: ج ۵، ص ۳۰۲، شیخ مفید، ۱۴۲۴: ص ۳۵۷) زیرا که آنان مالک زمین عالم صغیر در هنگام ظهور قائم(عج) هستند. (خانی رضا، حشمت الله ریاضی، پیشین، ج ۹، ص ۴۳۹) در نتیجه صالحان روی زمین همین وارثان هستند که خداوند متعال در آیاتی به آن اشاره دارد.

۱. سوره الحج (۲۲): آیه ۴۷.

۲. سوره الأعراف (۷): آیه ۱۲۸.

۳. سوره النساء (۴): آیه ۶۹، سوره الأنبياء (۲۱): آیه ۱۰۵، سوره التحريم (۶۶): آیه ۴.

۳-۲. صادقین در زمین

«وَصَادِقٌ بَعْدَ صَادِقٍ»^۱ راستگویی پس از راستگویی دیگر

ایمان به خدا و روز رستاخیز و فرشتگان و کتب آسمانی و پیامبران، سپس انفاق در راه خدا به نیازمندان و محرومان، و برپا داشتن نماز، و پرداختن زکات، و وفای به عهد، و استقامت در برابر مشکلات به هنگام جهاد کسانی که این صفات را دارا باشند، صادقان و پرهیزگاراند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۸، ص ۱۷۹). در روایات شیعه و سنی آمده است که مقصود از «الصَّادِقِینَ»، محمد (ص) و آل محمد (ع) می‌باشند. (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۵، ص ۱۵۹؛ قرشی، ۱۳۷۱: ج ۴، ص ۳۲۷؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ج ۵، ص ۲۲۹) درواقع مصداق صدق مواردی هستند که ابتدای متن اشاره شد و بارزترین مصداقش اهل بیت (ع) است.

۴-۲. راهنمایان بشر

«أَيْنَ السَّبِيلِ بَعْدَ السَّبِيلِ»^۲ راه از پس راه کجاست؟

هر طریقی که بر خلاف دیانت باشد سبیل شیطان و هواهای نفسانی و متابعت اهل شرک و کفر و ضلالت و بدعت است نباید متابعت کرد. (طیب، ۱۳۸۷: ج ۵، ص ۲۴۵) در آیاتی از قرآن مراد از سبیل حق سبیل علی و اولاد او است (ثقفی تهرانی، محمد، پیشین، ۱۳۷۲: ج ۲، ص ۳۹۹). در روایاتی نیز ائمه اطهار (ع) می‌فرمایند ما راه مستقیم هستیم و بی-شک پیروی از آنان ما را از افتادن در دام شیطان نجات می‌دهد.

۵-۲. بهترین برگزیدگان

«أَيْنَ الْخَيْرَةِ بَعْدَ الْخَيْرَةِ»^۳ کجاست بهترین برگزیده بعد از بهترین برگزیده؟

از حضرت باقر (ع) و حضرت صادق (ع) روایت شده که فرمودند ما همان برگزیدگان خداوند هستیم، و این نزدیکترین اقوال و گفته‌هاست، برای آنکه ایشان شایسته‌ترین و سزاوارترین مردمند که توصیف باصطفاء و اجتناء و برگزیدگی و وارث علم پیغمبران

۱. سوره التوبه (۹): آیه، ۱۱۹.

۲. سوره الأنعام (۶): آیه، ۱۵۳.

۳. سوره الدخان (۴۴): آیه ۳۲.

شوند، زیرا ایشان متعبد و پایبند بحفظ قرآن و بیان حقایق آن بوده و عارف بحقایق و محکّمات و متشابهات آن میباشند، (طبرسی، بی تا، ج ۲۰، ص ۳۳۶)

۲-۶. خورشید و ماه و ستارگان عالم

«أَيْنَ الشَّمْسُ الطَّالِعَةُ أَيْنَ الْقَمَرُ الْمُنِيرُ أَيْنَ الْأَنْجُمُ الزَّاهِرَةُ أَيْنَ أَعْلَامُ الدِّينِ وَقَوَاعِدُ الْعِلْمِ»^۱ کجایند خورشیدهای تابان، کجایند ماه‌های نورافشان، کجایند ستارگان فروزان، کجایند پرچم‌های دین، و پایه‌های دانش.

در بعضی از نصوص تأویل این کلمات به جنبه‌های معنوی زندگی اجتماع بازگشته، و شمس رسول الله (ص) و قمر امیر المؤمنین (ع) و روز امامان راهنما و شب پیشوایان گمراهی در نظر گرفته شده است. (مترجمان، ۱۳۷۷: ج ۱۸، ص ۱۲۸) این فراز از دعای ندبه شمس و قمر و ستارگان و پرچم‌های دین را اهل بیت (ع) هستند را با حالت ندبه و زاری می‌خواند.

۲-۷. نیکان عالم

«أَيْنَ صَدْرُ الْخَلَائِقِ [الْخَلَائِفِ] ذُو الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» کجاست سرسلسله مخلوقات، دارای نیکی و تقوا.

حضرت صادق (ع) روایت کرده که مراد از «بر» ائمه معصومین و اهل بیت رسول رب العالمین است صلوات الله علیه و علیهم اجمعین، یعنی هرگز ادراک ائمه هدی و محبت ایشان نکنید تا حق ایشان را با ایشان نرسانید از بهترین اموال خود. (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۱، ص ۳۵۱) از این رو همانند فراز قبل این بار با لفظ «بر» پیشوایان خود را می‌خواند.

۲-۸. وجه الله

«أَيْنَ وَجْهُ اللَّهِ الَّذِي إِلَيْهِ يَتَوَجَّهُ الْأَوَّلِيَاءُ»^۲ کجاست جلوه خدا، که دوستان به سویش روی آورند.

وجه الله که اصل وجود است، در این مقام از ائمه اطهار (ع) وجه الله به پیغمبر (ص) و امام و عقل کامل که جهات هدایت خلقند. (ثقفی تهرانی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۲۱۲) در این فراز

۱. سوره الشمس (۹۱): آیه ۳-۱۰.

۲. سوره القصص (۲۸): آیه ۸۸؛ سوره البقرة (۲): آیه ۱۱۵.

از دعا منظور از «وجه الله» امام عصر (عج) است که با رویگردانی بسیاری از مردم مواجهه شده است. مگر اندکی از مومنین خاص که حب امام عصر (عج) را در دل دارند و برای ظهور این امام رحمت نیز آمادگی دارند.

۳. تبیین فرازهایی با مصادیق امام عصر (عج)

۱-۳. ریشه کن ستم

«أَيُّنَ الْمَعْدُ لِقَطْعِ دَابِرِ الظَّلَمَةِ»^۱ کجاست آن مهیا گشته برای ریشه کن کردن ستمکاران.

در روایت اهل بیت (ع)، رسول خدا (ص)، دین، ولایت ائمه امام غائب (عج) معرفت خدا، پنهان بودن گناهان از نعمت‌های ظاهری و باطنی شمرده شده است، این‌ها همه صحیح هستند و از مصادیق نعمت‌ها می‌باشند. (قرشی، ۱۳۷۱: ج ۸، ص ۲۵۹) از این رو با ظهور امام عصر (عج) این امید را می‌توان داشت که تنها راه ریشه کن کردن ستمکاران ظهور امام عصر (عج) می‌باشد.

۲-۳. منتظر

«أَيُّنَ الْمُنتَظَرُ لِإِقَامَةِ الْأَمْتِ وَالْعَوَجِ»^۲ کجاست آن که برای راست نمودن انحراف و کجی به انتظار اویند.

منظور از آیات ائمه (ع) هستند و آیه منتظره حضرت حجت امام زمان (عج) می‌باشد و کسی که پیش از قیام آن حضرت ایمان نیاورده باشد ایمانش سودی ندهد. (بروجردی، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۳۷۸) از این رو ایمان به آخرین امام قبل از ظهور آن حضرت از مقدمات پس از ظهور نیز می‌باشد.

۳-۳. بازگرداننده دین

«أَيُّنَ الْمُتَحَيِّرُ [الْمُتَّخِذُ] لِإِعَادَةِ الْمِلَّةِ وَالشَّرِيعَةِ»^۳ کجاست آن برگزیده برای بازگرداندن دین و شریعت.

۱. سوره لقمان (۳۱): آیه ۲۰.

۲. سوره الأنعام (۶): آیه ۱۵۸.

۳. سوره آل عمران (۳): آیه ۸۳.

عیاشی از حضرت صادق(ع) روایت نموده که مراد توحید اهل آسمان‌ها و زمین است خداوند متعال را و در مجمع از آن حضرت نقل نموده که معنی آیه آن است که اقوامی باکراه قبول اسلام نمودند و اقوامی بالطوع و الرغبة و عیاشی از آن حضرت نقل کرده که این آیه در باره قائم(عج) نازل شده است. (ثقفی تهرانی، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۴۴۹) از این رو امروزه که دین آن پذیرش اولیه را ندارد، موجب رویگردانی برخی از دین شده که با ظهور امام عصر(عج) دین اصلی ارائه خواهد شد.

۳-۴. نابودکننده فسق و عصیان

«أَيْنَ مُبِيدُ أَهْلِ الْفُسُوقِ وَالْعِصْيَانِ وَالطُّغْيَانِ»^۱ کجاست نابودکننده اهل فسق و عصیان و طغیان،

مراد از باطن این آیت آل محمد(ص) است که حق تعالی مهدی و قائم آل محمد(ص) را برانگیزاند بعد از تعب و آزار بسیار که آل محمد صلی الله علیه و آله از اعدا کشیده باشند پس غالب گرداند آل محمد(ص) را و ذلیل و خوار سازد اعداء ایشان را. (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ج ۳، ص ۴۵۴) چنانچه قبلاً بیان شد، عامل نابودی فسق و ریشه کن کردن فسادها امام زمان(ع) است که با ظهور حجت(عج) خاتمه می‌یابد.

۳-۵. محوکننده هواهای نفس

«أَيْنَ طَامِسُ آثَارِ الزَّيْغِ وَالْأَهْوَاءِ»^۲ کجاست محوکننده آثار انحراف و هواهای نفسانی. آیه برای آل محمد(ع) است، و خداوند مهدی و اصحاب او مالک می‌گرداند به سبب آن حضرت و اصحابش بدعت‌ها و باطل‌ها را، چنان که می‌رانند که شقی‌ها حق را تا آن که دیده نشود کجا است ظلم، و امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند. (بحرانی، ۱۳۷۸: ج ۳، ص ۹۶) در مناقب از حضرت کاظم و جد بزرگوارش سید الشهداء(ع) فرمود: این آیه در حق ما اهل بیت می‌باشد. (عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ج ۳، ص ۵۰۶) درواقع منصب امامت و حکومت و عظمت نزد اهل بیت(ع) است.

۱. سوره القصص (۲۸): آیه ۵.

۲. سوره الحج (۲۲): آیه ۴۱.

۳-۶. ناشر پرچم هدایت

«وَنَاشِرُ رَايَةِ الْهَدْيِ»^۱ و گسترنده پرچم هدایت.

این فراز از دعای ندبه نیز حمل بر رجعت و ظهور امام زمان (عج) است، پیغمبر (ص) مأمور شد که به کلی از کفار و اسلام‌شان صرف نظر نماید و منتظر فتح موعود الهی باشد چنانچه آن‌ها هم منتظر بودند که از دست او و مسلمانان آسوده شوند. (ثقفی تهرانی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۲۹۸) از این رو به دوره رجعت اشاره دارد. (طیب، ۱۳۷۸: ج ۱۰، ص ۴۶۹) چراکه طبق روایات آخرین حجت خداوند بر زمین پرچم هدایت را می‌گستراند.

۳-۷. خون خواه پیامبران و امامان

«أَيْنَ الطَّالِبِ بِذُحُولِ الْأَنْبِيَاءِ وَ أَبْنَاءِ الْأَنْبِيَاءِ أَيْنَ الطَّالِبِ [الْمُطَالِبِ] بِدَمِ الْمَقْتُولِ بِكَرْبَلَاءَ أَيْنَ الْمُنْصُورِ عَلَى مَنْ اغْتَدَى عَلَيْهِ وَ افْتَرَى»^۲ کجاست خواهنده خون پیامبران و فرزندان پیامبران، کجاست خواهنده خون کشته در کربلا، کجاست آن پیروز شده بر هر که به او ستم کرد و بهتان زد.

ذات مقدس پروردگار از آغاز خلقت بشر تا پایان آن، احدی را بدون اتمام حجت، مورد عذاب قرار نداده و نخواهد داد. (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ج ۹، ص ۳۸۴) آیه ارشاد بر این است که به مقتضای عدل سنت الهی بر این جاری شده که بدون اتمام حجت بر احدی عذاب روا نمی‌دارد و اکثر مفسرین گفته‌اند عذاب اعم از دنیوی یا اخروی می‌باشد. (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱: ج ۷، ص ۲۸۵) در نتیجه طبق عدل الهی، انتقام فقط منوط به آخرت نیست بلکه در آیاتی به عذابهای دنیوی بسیاری اشاره دارد و انتقام گرفتن خون انبیاء و ائمه (ع) نیز امریست متناسب با عدل الهی که توسط آخرین حجت اجرا می‌شود.

۱. سوره السجده (۳۲): آیه ۲۹.

۲. سوره الأنعام (۶): آیه ۱۶۴؛ سوره الإسراء (۱۷): آیه ۱۵؛ سوره فاطر (۳۵): آیه ۱۸؛ سوره الزمر (۳۹): آیه ۷.

۳-۸. مضطر

«أَيْنَ الْمُضْطَرُّ الَّذِي يُجَابُ إِذَا دَعَا»^۱ کجاست آن مضطری که اجابت شود هنگامی که دعا کند.

یکی از مصداق‌های روشن آن وجود مهدی (عج) است که در آن زمان که همه جا را فساد گرفته باشد، درها بسته شده، کارد به استخوان رسیده بشریت در بن بست سختی قرار گرفته، و حالت اضطرار در کل عالم نمایان است در آن هنگام در مقدس‌ترین نقطه روی زمین دست به دعا برمی‌دارد و تقاضای کشف سوء می‌کند و خداوند این دعا را سرآغاز انقلاب مقدس جهانی او قرار می‌دهد و به مصداق «وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ...» او و یارانش را خلفای روی زمین می‌کند. (شبر، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۴۳۶؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ج ۵، ص ۲۴۸، آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۰، ص ۲۱۸؛ آل سعدی، ۱۴۰۸: ص ۷۲۵؛ حجازی، ۱۴۱۳: ج ۲، ص ۸۰۰، ابن کثیر، ۱۴۱۹: ج ۶، ص ۱۸۴؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ج ۴، ص ۲۰۹) طبق این فراز از دعای ندبه انتظار می‌رود که آخرین حجت خداوند، پس از ظهور دعاهایش قابل اجابت است.

۳-۹. فرزند ستارگان فروزان

«يَا ابْنَ الشُّهُبِ الثَّاقِبَةِ»^۲ ای فرزند ستارگان فروزان.

در کافی و نعمانی باسناد مختلف از حضرت باقر(ع) روایت کرده‌اند که تفسیر فرمود به وجود حضرت بقیه الله که مخصوص حضرت است و وقت آن را هم تعیین فرموده در سنه دویست و شصت هجری غیبت می‌فرماید و مستور می‌شود سپس مثل شهاب قیس ظاهر می‌گردد و می‌فرماید بر اوی که: اگر درک کردی زمان او را چشمش روشن میشود اشاره به این که هر که درک کند زمان ظهور را چشمش روشن می‌گردد. (طیب، ۱۳۸۷: ج ۱۴، ص ۹) چنانچه قبلا بیان شد منظور از ستارگان فروزان ائمه(ع) است که در این فراز از دعا منظور شخص امام عصر(عج) است.

۱. سوره النمل (۲۷): آیه ۶۲.

۲. سوره التکویر (۸۱): آیات ۱۶-۱۵.

۳-۱۰. فرزند ستارگان درخشان

«يَا ابْنَ الْأَنْجُمِ الرَّاهِرَةِ، يَا ابْنَ السُّبُلِ الْوَاضِحَةِ»^۱ ای فرزند اختران درخشان، ای فرزند راههای روشن.

حضرت باقر(ع) فرمود می‌دانی سبیل الله چیست عرض کردم خیر فرمود کشته شدن در راه خدا مراد راه ولایت علی(ع) و ذریه او می‌باشد چه هر کس در راه ولایت علی(ع) کشته شود در راه خدا کشته شده و نیست کسی که باین آیه ایمان آورده باشد مگر آنکه برای او هم کشته شدن و هم مردن است یعنی اگر کسی کشته شود دوباره زنده گردید و بمیرد و اگر مرد زنده شود تا او را بکشند. (بروجردی، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۵۰۲) در مواردی مشابه نیز چنین آمد که مراد از «السُّبُلِ» ائمه(ع) هستند.

۳-۱۱. فرزند دانش‌های کامل

«يَا ابْنَ الْعُلُومِ الْكَامِلَةِ»^۲ ای فرزند دانشهای کامل.

در باره «علم کتاب» بسیاری از مفسران و غیر آنها گفته‌اند این مرد با ایمان از «اسم اعظم الهی» با خبر بود. یعنی آن نام الهی را در درون جان خود پیاده کرده بود. (بابایی، ۱۳۸۲: ج ۳، ص ۴۲۱) این آیه شریفه سنگیست بر دهان کسانی که منکر قدرت انبیاء و ائمه(ع) هستند. (طیب، ۱۳۷۸: ج ۱۰، ص ۱۴۳) مصداق فرزند دانش‌های کامل کسی جز ولی عصر(عج) نیست. چرا که در روایاتی احیاء کننده تمام علوم معرفی شده است.

۳-۱۲. فرزند معجزات موجود

«يَا ابْنَ الْمُعْجَزَاتِ الْمَوْجُودَةِ»^۳ ای فرزند معجزات موجود.

به راستی قرآن معجزه بلاغت است. این کتاب حکمت آموز آمیزه‌ای از این حروف است که شاید به آن کتاب اشاره دارند، و در عین حال این حروف رمزهایی میان خدا و اولیاء مقرب او هستند. (مترجمان، ۱۳۷۷: ج ۱۱، ص ۸۸) درواقع قرآن معجزه ماندگار پیامبر(ص) است و امام عصر(عج) از نسل آخرین نبی اسلام می‌باشد.

۱. سوره آل عمران (۳): آیه ۱۵۷.

۲. سوره النمل (۲۷): آیه ۴۰.

۳. سوره یس (۳۶): آیات ۱ - ۲؛ سوره القلم (۶۸): آیه ۱؛ سوره طه (۲۰): آیات ۲ - ۱.

۳-۱۳. فرزند صراط مستقیم

«يَا اِبْنَ الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ»^۱ ای فرزند راه مستقیم.

«صراط مستقیم» معنایی عام و وسیع دارد که همه این‌ها را شامل می‌گردد و دینی که خدا بدان امر کرده از توحید و عدل و ولایت کسانی که اطاعتشان را واجب دانسته مصداق آن است. (طبرسی، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۴۹) راه حق و طریق الی الله و صراط مستقیم فقط یک راه است و سبل شیطانی و هواهای نفسانی و طرق باطله هزار است هر دسته یکی از آن سبل رو کرده از این جهت اهل باطل هزار برابر اهل حق هستند. (طیب، ۱۳۷۸: ج ۱۳، ص ۱۱۱) درواقع اولیای الهی هم صراط مستقیم هستند و هم سیل که قبلا اشاره شد. با پیروی از این چراغ‌های هدایت گمراهی ممکن نیست.

۳-۱۴. فرزند خبر بزرگ

«يَا اِبْنَ النَّبَاِ الْعَظِيمِ»^۲ ای فرزند خبر بزرگ.

آن خبر عظیم آن چیزی است که در او اختلاف کردند ضمیر هم به مسلمین بر می‌گردد و ضمیر فیه بنیا عظیم از زمان حضرت رسالت همان موقع که نصب فرمود خلافت امیر المؤمنین را و همان موقع که امر فرمود بروند و سلام کنند به علی (ع) به لقب امیر المؤمنین و همان موقع که حدیث ثقلین را بیان فرمود الی زمان ما و الی زمان ظهور حضرت بقیه الله بین شیععه و سنی اختلاف برقرار بوده و هست. (همان، ج ۱۳، ص ۳۵۰) طبق آیاتی که خبر عظیم را تفسیر کرده‌اند می‌توان دریافت که در این فراز از دعای ندبه نیز امام عصر (عج) فرزند آخرین نبی اسلام است و در دعا او را چنین می‌خوانند.

۳-۱۵. فرزند کسی که نامش در ام الكتاب محفوظ است.

«يَا اِبْنَ مَنْ هُوَ فِي اُمِّ الْكِتَابِ لَدَى اللَّهِ عَلِيٌّ حَكِيمٌ»^۳ ای فرزند کسی که در ام الكتاب، نزد خدا، والا و حکیم است.

خداوند ابتداء تمام مقدرات ائمه هدی دارند از آن‌جا اخذ شده و حکیم است چون

۱. سوره الملک (۶۷): آیه ۲۲؛ فاتحه (۱): آیه ۶.

۲. سوره النبا (۷۸): آیات ۲ - ۱.

۳. سوره الفاتحه (۱): آیه ۶؛ سوره الزخرف (۴۳): آیه ۴.

تمامش موافق حکمت و مصلحت است و در اخبار بسیاری تفسیر شده به وجود مبارک امیر المؤمنین و آنچه به نظر می‌آید و الله العالم اینکه آنچه در لوح محفوظ است در لوح سینه امیر المؤمنین ثبت است چنانچه خود آن حضرت اشاره فرمود به سینه مبارکه خود و فرمود هر آینه خبر می‌دادم از آنچه واقع می‌شود تا دامنه قیامت. همان، ج ۱۲، ص ۴. در اینجا مراد آخرین فرزند ام الکتاب است که در تفاسیر آن را امام علی (ع) دانسته‌اند.

۱۶-۳. فرزند آیات

«يَا ابْنَ الْآيَاتِ وَالْيَتَامَ»^۱ ای فرزند آیات و نشانه‌ها.

یکی از یاران امام صادق (ع) نزد آن حضرت آمد و گفت: «خدا می‌گوید این قرآن، آیات روشنی است که در دل‌های اهل دانش قرار دارد. می‌خواهم بدانم منظور از اهل دانش در این آیه چیست؟»

امام (ع) در پاسخ گفت: «اهل دانشی که خدا در این آیه از آنان سخن گفته است، دوازده امام می‌باشند.» (خدامیان ارانی، ۱۳۹۴: ص ۱۲۹) طبق روایت مذکور فرزند آیات و نشانه‌ها اهل بیت (ع) می‌باشند.

۱۷-۳. فرزند برهان‌های آشکار

«يَا ابْنَ الْكَرَاهِينَ الْوَاضِحَاتِ الْبَاهِرَاتِ»^۲ ای فرزند برهان‌های نمایان.

منظور از «برهان» شخص پیامبر اسلام (ع) است. (بابایی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۴۸۲؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۶۶۸) برهان به معنای دلیل آشکار است که حق را از باطل تمیز دهد و راه سعادت و غرض از آفرینش را برای بشر بیان کند هم چنان که نور و روشنائی عرضی نیز وسیله بینائی بشر می‌شود که پدیده‌های جهان را بشناسد و آثار آن‌ها را بداند. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۴، ص ۳۱۳) در نتیجه برهان نیز وقتی که به خود شخص پیامبر (ص) اطلاق شود، مراد از فرزند برهان نیز امام عصر (عج) می‌باشد.

۱. سوره البینه (۹۸): آیه ۱؛ سوره التغابن (۶۴): آیه ۶؛ سوره البقرة (۲): آیه ۱۱۵؛ سوره الأنعام (۶): آیه ۱۵۸.

۲. سوره النساء (۴): آیات ۱۷۵ - ۱۷۴.

۳-۱۸. فرزند حجت‌های واضح

«يَا ابْنَ الْحُجَّجِ الْبَالِغَاتِ»^۱ ای فرزند حجت‌های رسا.

حضرت کاظم (ع) فرمود: بدرستی که برای خدا بر مردم دو حجت است: حجت ظاهره و حجت باطنه. اما حجت ظاهری، پیغمبران و انبیاء و ائمه‌اند. و اما باطنه، پس عقول است که خدای تعالی در بشر مقرر و تمیز خیر و شر را به آن دهند. (همان، ج ۳، ص ۳۹۹؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۸۹: ج ۲، ص ۳۹۵) درواقع آخرین حجت خداوند متعال برروی زمین مصداق اتم آن صاحب الزمان (عج) است.

۳-۱۹. فرزند نعمت‌های کامل

«يَا ابْنَ النَّعْمِ السَّابِغَاتِ»^۲ ای فرزند نعمت‌های کامل.

امام محمد باقر علیه السلام نقل نموده که اَمَّا نعمت ظاهره پس آن پیغمبر و معارف الهیه است که او آورده و اَمَّا نعمت باطنه پس ولایت ما اهل بیت و عقد مودّت ما است و در اکمال و مناقب از امام کاظم علیه السلام نعمت ظاهره بامام ظاهر و نعمت باطنه به امام غائب تفسیر شده. (همان، ج ۴، ص ۲۷۸) از آنجا که برای نعمت معانی زیادی به کار برده شده است اما در این فراز باتوجه به واژه این مراد اولیای الهی می‌باشد.

۳-۲۰. فرزند یس و ذاریات

«يَا ابْنَ يَسَ وَ الذَّارِيَّاتِ»^۳ ای فرزند یس و ذاریات.

از حضرت صادق (ع) روایت شده که «یس» اسم رسول الله است. (طیب، ۱۳۸۷: ج ۱۱، ص ۴۵؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۱۳، ص ۳۴۵) نسل بشر امروز، از ذریه‌ی حضرت نوح هستند و اولیای خدا زنده‌اند و سلام‌ها را دریافت می‌کنند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۰، ص ۴۰) در نتیجه مراد از فرزند یاسین همین از نسل رسول خدا بودن است.

۱. سوره الأنعام (۶): آیه ۱۴۹.

۲. سوره لقمان (۳۱): آیه ۲۰؛ سوره ابراهیم (۱۴): آیه ۲۸؛ سوره التکاثر (۱۰۲): آیه ۸؛ سوره آل عمران (۳): آیه ۷.

۳. سوره یس (۳۶): آیات ۴ - ۱؛ سوره الصافات (۳۷): آیات ۷۹، ۱۰۹، ۱۲۰ و ۱۳۰.

۳-۲۱. فرزند طور و عادیات

«يَا ابْنَ الطُّورِ وَالْعَادِيَّاتِ»^۱ ای فرزند طور و عادیات.

این سوره وقتی نازل شد که رسول خدا (ص)، علی (ع) را به جنگ ذات السلاسل فرستاد، و علی (ع) لشکر دشمن را شکست داده بود، و این بعد از چند نوبت اعزام لشکر واقع شد که رسول خدا (ص) به سرکردگی غیر علی (ع) فرستاده بود، آن‌ها نتوانستند کاری صورت دهند و هر یک لشکر را دچار شکست نموده، نزد رسول خدا (ص) برگشتند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲۰، ص ۵۹۳) در اینجا مراد این است که امام عصر (عج) از نسل دلاور مردان اسلام است.

۳-۲۲. صاحب عزت

«بَنَفْسِي أَنْتَ أُمِّيَّةٌ شَائِقٌ يَتَمَنَّى مِنْ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ ذَكَرًا فَحَنَّا بِنَفْسِي أَنْتَ مِنْ عَقِيدٍ عِزٍّ لَا يُسَامَى»^۲ جانم فدایت، تو آرزوی هر مشتاقی که آرزو کند، از مردان و زنان مؤمن که تو را یاد کرده، از فراق ناله کنند، جانم فدایت، تو قرین عزتی، که کسی بر او برتری نگیرد. زید بن ارقم جوانی بود در پاسخ سخنان هتک آمیز به عبد الله گفت بخدا سوگند تو ذلیل قوم خود هستی و محمد رسول (ص) عزیز و در پناه و عزت پروردگار است. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۱۶، ص ۳۷۱). عزت مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است ولی منافقان نمی‌دانند. (بابایی، ۱۳۸۳: ج ۵، ص ۱۹۳) در نتیجه صاحبان عزت نیز اولیای خاص خداوند هستند.

۳-۲۳. صاحب اصل و ریشه

«بَنَفْسِي أَنْتَ مِنْ أَثِيلٍ مَجْدٍ لَا يُجَارَى [يُحَادَى]»^۳ جانم فدایت، تو درخت ریشه‌دار مجدی که هم‌طرازی نپذیرد.

رسولان و پیامبران و اوصیاء (ع) شاگردان مکتب قدس ربوبی هستند و پیوسته از

۱. سوره العادیات (۱۰۰): آیات ۱۱ الی آخر.

۲. سوره المنافقون (۶۳): آیه ۸.

۳. سوره الواقعة (۵۶): آیات ۸-۱۰؛ سوره الواقعة (۵۶): آیه ۱۳؛ سوره الأحزاب (۳۳): آیه ۳۳؛ سوره الواقعة (۵۶): آیه ۲۷.

الهامات و تعلیمات و اشارات غیبی و سروش‌های هاتف و غیر آن‌ها استفاده می‌نمایند بر این اساس صورت اعتقادی آنان بتوحید کبریائی به طور موهبت است و متأخر از حرکت و اداء وظایف الهی نخواهد بود. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۱۳، ص ۱۰۶) سابقون معصومین هستند که هیچ‌گونه آلودگی پیدا نکردند. (طیب، ۱۳۸۷: ج ۱۲، ص ۳۹۵) از آنجا که خداوند متعال مهمترین امانت خود را به بندگان صالحش می‌دهد، در نتیجه صاحب اصل و ریشه درستی هستند.

۳-۲۴. نعمت دیرینه

«بَنَفْسِي أَنْتَ مِنْ تِلَادِ نِعَمٍ لَا تُضَاهِي»^۱ جانم فدایت، تو نعمت دیرینه‌ای، که او را ماندنی نیست.

نعمتی که از آن سؤال می‌شود عبارت از محمد (ص) و علی (ع) است، یا دوستی ما اهل بیت، یا ولایت ما اهل بیت چنانکه در اخبار آمده است. (همان، ج ۱۴، ص ۶۱۵) چنانچه قبلاً اشاره شد مراد از نعمت اولیای خاص الهی می‌باشد که در این فراز مراد امام عصر (عج) می‌باشد.

۱. سوره التكاثر (۱۰۲): آیه ۸؛ سوره الأعراف (۷): آیه ۱۵۹ و ۱۸۱.

نتیجه گیری

دعای ندبه همانند دیگر دعاها، انسان را متوجه نعمت‌های بی‌انتهای پروردگار می‌کند، خداوند پیامبران و امامان را فرستاد تا انسان را به سوی رستگاری و سعادت راهنمایی کنند، اما جاهلان به آنان چه ظلم‌ها کرده‌اند، تا حدی که آخرین حجت خداوند از نظرها پنهان گشته، فزاینده‌ای این دعا بیانگر ناسپاسی انسان‌ها در برابر آفریدگار است، این فزاینده‌ها برگرفته از آیات قرآن است، این دعا مورد بررسی برخی از محققین قرار گرفته است و برخی جنبه‌های اعتقادی و تربیتی استخراج کرده‌اند و پژوهش حاضر با استمداد از استدلال مفسران معاصر به بررسی مصادیق قرآنی دعا پرداخته است و برخی از آن مصادیق مربوط به خداوند، ائمه(ع) و امام عصر(عج) می‌باشد. از جمله فزاینده‌ای با مصادیق خداوند عبارتند از: عزت و حکمت، رفع کننده ناگواری‌ها، نیرومندی، تسلط بر هستی، غایت هر چیزی، خالق پیشوایانی برای هدایت بشر؛ مصادیق ائمه(ع) در دعا می‌توان به وارثان زمین، صالحین، صادقین، راهنمایان بشر، بهترین برگزیدگان، خورشید و ماه و ستارگان عالم، نیکان عالم، وجه الله اشاره کرد؛ برخی از مصادیق امام عصر(عج) نیز منتظر، بازگرداننده دین، نابودکننده فسق و عصیان، خون خواه پیامبران و امامان پیشین، فرزند ستارگان درخشان، فرزند دانش‌های کامل، فرزند صراط مستقیم و... می‌باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن عجبیه، احمد بن محمد. البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید. به تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان. قاهره: دکتر حسن عباس زکی، بی‌چا: ۱۴۱۹ق.
۲. ابن کثیر، مشقی اسماعیل بن عمرو. تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر). به تحقیق. محمدحسین بن شمس الدین، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون، اول: ۱۴۱۹ق.
۳. آل سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، تیسیر الکریم الرحمن، بیروت: مکتبه النهضة العربیه، دوم: ۱۴۰۸ق.
۴. آلوسی، سید محمود. علی عبدالباری، عطیه. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتاب العلمیه، اول، ۱۴۱۵ق.
۵. بابایی، احمد علی، برگزیده تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، سیزدهم: ۱۳۸۰ش.
۶. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، پیشین، ج ۷، ص ۲۸۵.
۷. بحرانی، سیدهاشم، المحجّه فیما نزل فی القائم الحجه، قم: موسسه الوفا، ۱۳۷۸ش.
۸. بروجردی، سید محمدابراهیم، تفسیر جامع، تهران: صدر، ششم: ۱۳۶۶ش.
۹. ثقفی تهرانی، محمد، تفسیر روان جاوید، تهران: انتشارات برهمن، سوم: ۱۳۸۹ق.
۱۰. حجازی، محمد محمود، التفسیر الواضح، بیروت: دارالجلیل الجدید، دهم: ۱۴۱۳ق.
۱۱. حسینی شاه عبد العظیمی، حسین بن محمد، تفسیر اثنا عشری، تهران: انتشارات میقات، اول: ۱۳۶۳ش.
۱۲. حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تهران: کتابفروشی لطفی، اول: ۱۴۰۴ق.
۱۳. خدامیان ارانی، مهدی، هرگز فراموش نمی‌شوی، شرح دعای ندبه، قم: عطر عطرت، دوم: ۱۳۹۴ش.
۱۴. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دارالمعارف للمطبوعات، اول: ۱۴۰۶ق.
۱۵. شبر، سید عبدالله. الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین. سید محمد بحر العلو. کویت: مکتبه الالفین، اول: ۱۴۰۷ق.

۱۶. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: نشر داد، اول: ۱۳۷۳ ش.
۱۷. شیخ مفید، محمد بن محمد، تفسیر القرآن المجید. به تحقیق سید محمدعلی ایازی، قم: مرکز انتشارات تبلیغ اسلامی، اول: ۱۴۲۴ ق.
۱۸. طباطبائی، محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، پنجم: ۱۳۷۴ ش.
۱۹. طبیب، سید عبدالحسین، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، دوم: ۱۳۷۸ ش.
۲۰. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، نورالثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان، چهارم: ۱۴۱۵ ق.
۲۱. قرائتی، محسن، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، یازدهم: ۱۳۸۳ ش.
۲۲. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۲۳. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. به تحقیق حسین درگاهی. تهران: وزارت ارشاد اسلامی، اول: ۱۳۶۸ ش.
۲۴. قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. سید طیب موسوی جزایری. قم: دارالکتاب، چهارم: ۱۳۶۷ ش.
۲۵. کاشانی، محمد بن مرتضی، تفسیر المعین. به تحقیق حسین درگاهی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم: اول: ۱۴۱۰ ق.
۲۶. کاشانی، ملافتح الله، خلاصه المنهج، به تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳ ق.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، به تحقیق سیدجواد مصطفوی. بی جا، انتشارات گلگشت، بی تا.
۲۸. گنابادی، سلطان محمد، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة، بیروت: الاعلامی للمطبوعات، دوم: ۱۴۰۸ ق.
۲۹. مترجمان، تفسیر هدایت، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، اول: ۱۳۷۷ ش.
۳۰. مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، تهران: نشر کتاب، اول: ۱۳۸۰ ش.
۳۱. مغنیه، محمد جواد، تفسیر الکاشف، تهران: دار الکتاب الاسلامیه، اول: ۱۴۲۴ ق.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتاب الاسلامیه، اول: ۱۳۷۴ ش.
۳۳. میرزاخسروانی، علیرضا. تفسیر خسروی. به تحقیق محمدباقر بهبودی، تهران: انتشارات اسلامی، اول: ۱۳۹۰ ش.

۳۴. نجفی خمینی، محمد جواد، تفسیر آسان، تهران: انتشارات اسلامی، اول: ۱۳۹۸ق.
۳۵. بنی‌هاشمی، سید محمد، راز پنهانی و رمز پیدایی، تهران: انتشارات نیک معارف، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
۳۶. واعظ موسوی، سید علی اکبر، شرح دعای ندبه، بهمن، تهران، اول، ۱۳۶۳ش.
۳۷. رفیعی، سید جعفر، تفسیر و شرح دعای ندبه، قم: شریعت، دوم: ۱۳۸۶ش.
۳۸. مجلسی، محمد باقر، زادالمعاد - مفتاح الجنان، بیروت: اعمی، اول، ۱۴۲۳ق.
۳۹. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار، چهارم: ۱۳۶۲ش.
۴۰. مهدی پور، علی اکبر، با دعای ندبه در پگاه جمعه، نشر موعود عصر (عج) تهران، دوم، ۱۳۸۶ش.
۴۱. صافی گلپایگانی، لطف الله، فروغ الولاية در دعای ندبه. قم: سوم، ۱۳۷۳ش.
۴۲. ابن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، تهران: دارالکتب الاسلامیه، دوم، ۱۴۰۹ق.
۴۳. حلی، حسن بن یوسف، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی زنجانی، قم، الشریف الرضی، دوم، ۱۳۶۳ش.
۴۴. ابن مشهدی، محمد ابن جعفر، المزار الکبیر، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۴۵. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ق.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۷۰ - ۱۴۹

تعارض عقل و نقل و روش حل آن در کلام تفکیکی و فلسفی شیعه

حمیدرضا شاکرین^۱

چکیده

از جمله مسائل روش‌شناختی، بویژه در صورت تعدد منابع معرفت، مساله همسازی در نسبت بین داده‌ها، همچنین دادوستدها و روش حل تعارضات احتمالی است. فرض تعارض در یک نگاه کلان در دو سطح درون‌منبعی و بینا‌منبعی قابل طرح است. مقاله پیش رو بر آن است تا چگونگی تعارض دلیل عقلی و نقلی و راه برون رفت از آن را از منظر دو روی آورد کلامی، یعنی کلام عقلی- فلسفی رایج و غالب در تاریخ تفکر کلامی شیعه و دیگری از نگاه کلام تفکیکی بررسی، مقایسه و ارزیابی کند. مقاله به لحاظ مقام گردآوری از روش کتابخانه‌ای و در مقام داوری از روش عقلی- تحلیلی بهره می‌گیرد. ماحصل تحقیق این است که کلام فلسفی و به تعبیری کلام عقلی اصطلاحی رایج هم در تعیین حوزه تعارض و هم در راه حل آن بنیاد قویم‌تری دارد و کلام تفکیکی حتی با تقریب به کلام عقلی اصطلاحی در برخی مواضع، از سختگی کافی برخوردار نبوده و نسبت به حل پاره‌ای فروض ناگویا است.

واژگان کلیدی

روش علم کلام، کلام فلسفی، کلام تفکیکی، تعارض عقل و نقل.

۱. دانشیار گروه علمی منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

Email: shakerinh@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۲/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۲۹

طرح مسأله

مسأله انسجام شناختی یا ربط و نسبت بین داده‌ها، داد و ستد داده‌های معرفتی با یکدیگر و بویژه حل تعارضات احتمالی از مسائل پراهمیت در حوزه روش‌شناسی است. این مسأله به لحاظ اهمیت فراوانی که دارد از دیر زمان به اشکال مختلفی در علوم گوناگون مطرح بوده و برای مثال در علم اصول فقه، که بن‌پایه روش شناختی اجتهاد فقهی است، باب گسترده‌ای برای تعارضات گشوده شده است. همچنین مباحثی چون عام و خاص و مطلق و مقید که در آن دانش مطرح گردیده، راه‌هایی برای حل این مسأله در فرض امکان جمع دلالتی درون منبعی، یعنی در درون منبع واحدی چون نقل است. منطق حل تعارض در دانشهای نظری چون علم کلام و علوم عملی چون فقه، در عین وجود برخی اشتراکات، از جهاتی تفاوت دارند. در عین حال تا آنجا که نگارنده جستجو کرده است هیچ تحقیق مستقلی برای بررسی این مسأله در فضای مباحث کلامی و اعتقادی به چشم نمی‌خورد. آنچه ادبیات موجود را تشکیل می‌دهد بررسی بسیار موجز و فشرده تعارض در شماری از کتب کلامیان و یا آثار مربوط به روش‌شناسی علم کلام است. مروری بر ۳۰ مقاله در روش‌شناسی کلامیان که از شماره ۸۵ تا ۱۱۵ فصلنامه «کلام اسلامی» منتشر شده به خوبی گویای این مسأله است. همچنین تنها مقاله‌ای که در باب مسأله تعارض یافت می‌شود با عنوان «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی» از آقای رضا برنجکار است. نگاشته مزبور در ضمن مبحث کلی تعارض عقل و نقل در فقه و ... در نهایت اختصار به حوزه عقاید نیز اشاره نموده و به نظر تفکیکیان در این باب تمایل پیدا کرده است. بنابراین نگاشته پیش رو نخستین مقاله‌ای است که به طور مستقل مسأله تعارض عقل و نقل را در حوزه مباحث کلامی آن هم به روش مقایسه‌ای و انتقادی بین دو جریان موجود بررسی می‌کند.

از طرف دیگر اولین سخنی است که از همه باحثان مسأله تعارض می‌توان انتظار داشت رجوع به مرجحات و برشماری برخی از مرجحات است. لیکن تا آنجا که نگارنده جستجو کرده است تا کنون هیچگونه سنخ‌شناسی و طبقه‌بندی متناسب با آن در باب

مرجحات صورت نگرفته است. این مساله نیز برای نخستین بار در مقاله حاضر رخ نموده و مرجحات در سه گونه سنخ شناسی و اقتضائات هر یک بررسی شده است.

به هر روی در این مقاله سخن در این است که آیا تعارض بین داده‌های عقلی با داده‌های متون وحیانی در حوزه مسائل اعتقادی و کلامی امکان دارد یا نه و اگر چنین چیزی رخ نمود راه چاره چیست؛ حذف همه، توقف و انتظار دلایل و مویدات دیگر، یا تقدیم یک جانب بر دیگری؟ در فرض اخیر نیز ملاک این تقدم و ضوابط و قواعد حاکمه و گونه‌های تقدیم مفاد دلیلی بر دلیل دیگر چیست؟

اکنون با توجه به اهمیت مباحث روش‌شناختی علم کلام و نقش این مساله در آن از یکسو و وجود دوجریان متفاوت در مواجهه با آن در عصر حاضر، یعنی کلام فلسفی و تفکیکی، برآنیم تا دیدگاه آن دو را در این باره بررسی‌ده و ارزیابی کنیم. مراد نگارنده از کلام فلسفی جریانی کلامی عقلی است، که از روش منطقی بهره می‌برد و فرق آن با دیگر مدل‌های عقلگرا استمداد از مفاهیم و گزاره‌های فلسفی در کشف، توضیح و تفسیر، طبقه‌بندی، اثبات و دفاع از دین و عقاید دینی است.^۱ در عین حال فلسفی شدن کلام می‌تواند به وجه خاص یا عام، ذومراتب و دارای گستره و حدود و ثغور متفاوتی باشد و چنان نیست که لزوماً در همه مباحث از آموزه‌های فلسفی استمداد کند. رویکرد تفکیک یا گرایش معارفی خراسان نیز جریانی در منطق فهم دین است که قدمتی نزدیک به یک قرن با پیشرانی مرحوم آیت‌الله میرزامهدی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ ه.ق) دارد.^۲ این جریان اگرچه عقل و خرد را باور دارد اما در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل دیدگاه متفاوتی دارد که در حد ضرورت بحث در ادامه خواهد آمد. در این بررسی ابتدا دو مبنای معرفت-شناختی در حل مساله که کلیت آن مورد وفاق طرفین است و در تطبیق اختلافاتی دارند را بیان و سپس مستقیماً به بیان راه حل‌های دو طرف می‌پردازیم.

۱. جهت آگاهی بیشتر پیرامون تعاریف کلام فلسفی بنگرید: عبدالحسین خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی، ص ۷۰؛ محمدحسن قدردان قراملکی، کلام فلسفی، صص ۲۹-۳۰؛ ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، ص ۷.

۲. در شرح حال وی بنگرید: محمدرضا حکیمی، مکتب تفکیک، ص ۲۱۲ به بعد.

اصل نفی تعارض حقیقی

از جمله مبانی معرفت شناختی قریب به اتفاق اندیشمندان مسلمان تلازم و انسجام منابع فهم و معرفت است. به موجب این اصل هیچگونه تعارضی بین داده‌های عقلی با یکدیگر، یا بین داده‌های وحیانی با هم و یا بین داده‌های هریک از این دو با دیگری وجود ندارد. بویژه آنکه عقل و وحی، هر دو از یک منبع سرچشمه گرفته و دو حجت الهی بر بشریت هستند. در روایت از امام صادق (علیه السلام) آمده است:

«یا هشام! ان لله علی الناس حجتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة: فاما الظاهرة فالرسل والانبياء و الائمه عليهم السلام و اما الباطنة فالعقول؛ ای هشام! خدا بر مردم دو گونه حجت دارد: حجتی آشکار و حجتی پنهان؛ حجت آشکار او، رسولان، پیامبران و امامان علیهم السلام هستند و حجت پنهان عقلهای آدمیان است»^۱.

صدرالمتألهین بر آن است که عقل نمی‌تواند با وحی (و حدیث و نقل) مخالف باشد؛ و هر جا که تصور شود آن دو، رو در روی هم قرار گرفته‌اند در واقع هنوز پای عقل به آن حقیقت کشیده نشده و در حقیقت، فرق است بین آنکه چیزی عقلا محال باشد با آنجا که عقل به آن دسترسی نیافته و آن را هنوز محک نزده باشد.^۲ او تاکید می‌کند که وحی مطمئنترین و اساسیترین منبع معرفت و حکمت است، و هر نظریه فلسفی و علمی که با آن منطبق نباشد خلل‌پذیر است و با تمام یا بخشی از واقعیت منطبق نمی‌باشد.^۳

در نگاه صدر، عقل و وحی، هر دو از یک منبع، یعنی روح القدس یا عقل فعال سرچشمه گرفته‌اند. عقل راستین (نه عقلی خام و گمراه و گرفتار وسوسه شیطانی) معرفت را با اتصال به عقلی کلی یا عقل فعال می‌گیرد و وحی نیز از همین راه به پیامبران می‌رسد؛ بنابراین باید این دو همواره مؤید یکدیگر باشند و نمی‌شود که از یک منبع دو ضد یا نقیض صادر گردد و یکی با دیگری ملایمت و سنخیت نداشته باشد.^۴

۱. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶.

۲. صدرالمتألهین، رساله سریان وجود، ص ۱۳۸.

۳. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، مقدمه محسن بیدارفر، ص ۲۸۲۶.

۴. بنگرید: صدرالمتألهین، المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة، مقدمه مصحح، صص ۲۸۱ و ۲۸۲.

علامه طباطبائی نیز معتقد است قرآن مجید به صراحت نظر عقل را امضاء و تصدیق کرده و آن را حجت قرار داده است، پس هرگز امکان ندارد که بین آن دو اختلاف و تعارضی رخ بنماید. از دیگر سو برهان عقلی بر حقیقت کتاب آسمانی وارد است و نتیجه آن مطابقت عقل با حقیقت کتاب است و تعارض بین دو امر واقعی متصور نیست. بنابراین اگر تعارضی بین دلیل عقلی قطعی و دلیل نقلی فرض شود بازگشت به ظهور ظنی لفظ می- کند و هرگز مجالی برای تعارض بین دلیل نقلی قطعی الدلالة با دلیل قطعی عقلی نبوده و در عمل نیز تا کنون چنین چیزی مشاهده نشده است.^۱

آیه الله سبحانی در این باره می نویسد: «وحي دليلي قطعي و عقل چراغی فروزان است که خداوند در نهاد هر انسانی قرار داده است؛ پس هیچ تعارضی بین این دو حجت الهی نتواند بود.»^۲

ایشان در ادامه توضیح می دهد که اگر تعارضی بدوی بین دو حجت یاد شده رخ نماید، لامحاله ناشی از این است که یا استنباط ما از دین در این مورد نادرست است، و یا خطایی در مقدمات برهان عقلی رخ داده؛ و گرنه محال است خدای حکیم انسانها را به دو طریق متعارض فراخواند.^۳

در عین حال گفتنی است بحث از عدم امکان تعارض در آنجا است که پای یقین منطقی (یقین بمعنی الاخص) و نوعی با شرایط دقیق آن در کار باشد، ولی در مرتبه فروتر از آن یعنی برخی یقینهای عرفی، روانشناختی و شخصی که فاقد برخی از شرایط یقین اصطلاحی اند امکان تعارض وجود دارد. البته مراد از امکان تعارض به لحاظ شانی و با نگاه بیرونی است؛ نه اینکه بالفعل کسی دارای دو قطع معارض همزمان باشد، زیرا چنین چیزی امکان پذیر نیست.

در برابر نگاه فوق جریان تفکیکی دیدگاه متفاوتی را مطرح می کند. در این رویکرد، ضمن پذیرش اصل عدم تعارض حقیقی، عقل مصطلح که همان عقل استدلالی و منطقی

۱. بنگرید: سید محمد حسین طباطبائی، شیعه، ص ۶۱.

۲. جعفر سبحانی، العقیده الاسلامیه، ص ۱۷.

۳. بنگرید: همان.

است، فاقد نوریت و حجیت^۱ و موجب انهدام شریعت قلمداد می‌شود: «فلو كان الاساس على ما توهموا عقلا لانهدم جميع الشرايع و لزم افحام الانبياء»^۲ بنابراین نفی تعارض عقل و نقل منحصر به حقیقت دیگری است که از آن به عقل نوری، فطری یا عقل مستقل یاد می‌کنند. این عقل خارج از وجود انسان بوده و رابطه‌اش با نفس همچون چراغ در خانه است.^۳ در پرتو این عقل، هر کسی پس از رسیدن به سن بلوغ و تمییز می‌تواند اموری چون حسن عدل، قبح ظلم، حسن شکر منع و... را درک کند، اما بدون اخبار شرع درکی از حسن و قبح غیر ذاتی ندارد.^۴ در نگره تفکیکی عقل نوری از هرگونه خطا معصوم بوده و لاجرم دارای حجیت ذاتی است؛ برخلاف عقل منطقی و استدلالی که آن را مصون از خطا ندانسته و حجیت و کاشفیتی برای آن قائل نیستند. فارغ از اشکالاتی که اصل این گمانه دارد،^۵ در تعیین گستره تعارض و چگونگی علاج آن نقش مهمی داشته و برخلاف نگره رایج در کلام عقلی که تعارض حقیقی بین عقل و نقل را منتفی می‌داند، در این نگره چنین تعارضی بین نقل و عقل منطقی و اصطلاحی امکان‌پذیر است.

اصل تقدم دليل راجح

اصل بنیادین در هرگونه تعارض تقدم دليل راجح است؛ اعم از اینکه تعارض بین دو دليل عقلی فرض شود، یا بین دو دليل نقلی و یا بین دليل عقلی و نقلی. در صورت تکافو ادله نیز در مسائل نظری و اعتقادی منطقاً راهی جز توقف و انتظار دلایل و مویذات دیگر نیست. اصل فوق اگرچه معمولاً مورد تصریح عالمان دینی واقع نشده و غالباً بحث از تقدیم

۱. بنگرید: میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ص ۹۹.

۲. میرزا مهدی اصفهانی، اساس معارف قرآن، ص ۲۸، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۰۹۴.

۳. میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ص ۶۱؛ نیز بنگرید: همو: انوار الهدایه، القضاء، القدر و البداء، ص

۸۱، تحقیق و نشر موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۹۵.

۴. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: سید محمد بنی هاشمی، عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی، چاپ شده در:

«جستارهای اعتقادی - عقل»؛ قم، موسسه معارف اهلیت (ع)، ۱۳۹۶، ص ۳۹۹ - ۴۴۱.

۵. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: حمیدرضا شاکرین، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عقل در نگره تفکیکی،

بررسی و نقد، ذهن، ش ۸۲، تابستان ۱۳۹۹.

و تاخیر این یا آن دلیل کرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که مبنای مورد قبول همه باحثان این عرصه همین بوده و سخن از تقدیم و تاخیر بر اساس راجح دانستن دلیلی بر دلیل دیگر در مقام تعارض است. نیز شایان گفت است که مراد از تعارض دو قطعی، تعارض دلایلی است که با قطع نظر از تعارض یقین آور باشند، مانند مفاد برهان منطقی با شرایط معتبر آن و مدلول صریح قرآن مجید و روایت متواتر یا محفوف به قرائن قطعی.

راجحیت دلیلی بر دلیل دیگر بر سه قسم است: راجحیت ذاتی، راجحیت عرضی و راجحیت اعتباری.

الف. در راجحیت ذاتی، ملاک ترجیح سنخ دلیل، یعنی صرف عقلی یا نقلی بودن، نیست. بنابراین به طور مطلق نمی‌توان انگاشت که دلایل عقلی مقدم بر نقلی هستند یا برعکس. بلکه ملاک مرتبه معرفتی و میزان صراحت و امثال آن است. در نتیجه قطع و یقین بمعنی الاخص مقدم بر دیگر مراتب یقین و هر مرتبه مقدم بر مرتبه فروتر است. لیکن بین دو دلیل قطعی هم‌رتبه از هر سنخ، یعنی عقلی باشد یا نقلی، فی نفسه رجحان ذاتی متصور نیست. از این رو آیه الله جوادی آملی بر آن است که:

«در موارد تعارض عقل و نقل ضابطه کلی وجود ندارد؛ گاهی دلیل نقلی مقدم است در صورتی که به لحاظ وضوح و دلالت و اعتبار، اقوی از مطلب عقلی باشد... و گاه مضمون عقلی مقدم است و این تقدم یا از باب مقید و مخصص لبی است و یا از باب اتقن و اقوی بودن آن است.»^۱

چه بسا گفته آید که این مطلب به معنای هم رتبه نشان دادن وحی خطاناپذیر الهی و سخنان معصومان(ع)، با دریافتهای عقول خطاپذیر و وهمیات آدمیان، در فرض تعارض آن دو است. پاسخ این است که الهی و خطاناپذیر بودن وحی قرآنی در مرتبه یقین بالمعنی الاخص است که حکم و منزلت آن پیشتر گذشت. لیکن فهم ما از قرآن لزوما در این مرتبه نیست و از همین رو امکان دارد که طرف تعارض قرار گیرد. بنابراین محل تعارض در چنین مواردی فهم بشری است که از عصمت مطلق و برابر با متن کتاب آسمانی برخوردار نیست.

۱. عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷۶.

در رابطه با فرمایشات اهل بیت (ع) مساله قدری دشوارتر است. اصل کلام اهل بیت در نفس الامر خود یک مساله است و سنت حاکی از آن مساله‌ای دیگر. اولاً صدور روایات حتی در متواترات از قطعیت برابر با صدور آیات شریفه قرآن برخوردار نیست، زیرا قرآن مجید افزون بر تواتری فوق تواتر مربوط به بسیاری از روایات؛ معجزه زنده و حجت خودبسنده است. ثانیاً قرآن مجید دارای عصمت لفظی و عین کلام الهی است، درحالیکه روایات، به دلیل جواز نقل به معنی، از این ویژگی بسیار مهم برخوردار نیستند. ثالثاً مسائلی در باب جهت صدور برخی از روایات وجود دارد که از جهاتی با قرآن مجید متفاوت است و بالاخره یکی از وجوه مهم موجب تعارض در این موارد، فهم حاصل از آنها است. بنابراین عامل اصلی تعارضها خطا در تشخیص صحت استنادی دلیل و فهم از آن است و همانگونه که احتمال خطا در دلیل عقلی مستند به خطای بشری است، در مورد ادله نقلی نیز همینطور است و هرگز به ساحت وحی یا سنت حقیقی و جایگاه منبع آن بازگشت نکرده و مقام عصمت از اینکه طرف تعارض به حساب آید مصون است.

ب. راجحیت غرضی آنجا است که در کنار یک دلیل قطعی، قرائن و شواهد تایید و تقویت کننده دیگری باشند، به طوری که در ظرف تعارض در برابر دلیل هم‌رتبه‌ای که فاقد این مویدات است مورد ترجیح قرار گیرد.

ج. راجحیت اعتباری آنجا است که دلیلی به حکم شرع یا اعتبار کننده مجاز دیگری معتبر یا مقدم بر دلیل دیگر شناخته شود. برای مثال ظن دارای حجیت ذاتی نبوده، ولی ظن خاص به حکم امضائی شرع، در احکام عملی و قضایی معتبر شمرده شده است. اما آیا دلیل اعتباری بر رجحان و تقدم دلیل عقلی قطعی بر دلیل نقلی یا بالعکس در مرتبه واحد وجود دارد یا نه؟ تا آنجا که نویسنده بررسی کرده چنین دلیلی نیافته و بر این گمان است که:

اولاً تقدیم و تاخیر یک جانبه در این فرض بدون مرجحات خاصه ترجیح بلامرجح است؛ چنانکه شیخ انصاری نیز فرموده است: «و الذی یقتضیه النظر وفاقاً لأكثر أهل النظر أنه كلما حصل القطع من دلیل عقلی فلا یجوز أن یعارضه دلیل نقلی و إن وجد ما ظاهره المعارضة فلا بد من تأویله إن لم یمكن طرحه؛ مقتضای نظر و آنچه اکثر صاحب نظران بر

آند این است که هرگاه قطع از دلیل عقلی حاصل شود، شاید که دلیل نقلی با آن به تعارض برخیزد. پس اگر دلیلی نقلی یافت شد که در ظاهر با آن معارضه می‌کند؛ چنانچه کنار گذاشتنش ممکن نباشد، باید به تاویل آن پرداخت.^۱

ثانیا جعل طریق و اعتباربخشی به آن در امور عملی امکان‌پذیر و منشا اثر است، اما در امور نظری و اعتقادی چنین نیست؛ چرا که در امور نظری و اعتقادی قطع و جزم لازم است و با اعتبار بخشی به دلیلی که اصالتا چنین شانی ندارد حقیقتا یقین حاصل نشده و جزمی پدید نمی‌آید.^۲

چگونگی حل تعارض در کلام فلسفی

۱. **تاویل دلیل نقلی؛** در نگاه فیلسوفان و متکلمان اگر تعارضی بین دو دلیل عقلی و نقلی رخ نمود، چنانچه دلیل نقلی قابل تاویل متناسب با دلیل عقلی باشد همین رویه معمول است. خواجه طوسی در نقدالمحصل می‌نویسد: «کلّ ما أخبر به مخبر صادق، فان كان ممکن الوقوع حکمنا بصحّته...؛ و إن كان ممتنع الوقوع، إمّا أن نرجع فيه إلی تأویل مطابق لاصول دیننا او نتوقف فيه؛ هر آنچه را که مخبر صادق از آن خبر دهد، اگر ممکن الوقوع باشد، حکم به صحت آن می‌کنیم...؛ ولی اگر رخ دادن آن ممتنع باشد، یا آن را هماهنگ با اصول دینمان تاویل کرده و یا در آن توقف می‌کنیم.»^۳ او در تجرید نیز فرموده است: «و يجب تأويله عند التعارض»^۴

علامه در توضیح نظر خواجه می‌نویسد اگر دلیل عقلی با نقلی تعارض داشته باشد؛ یا باید هر دو را صحیح بدانیم، یا هر دو را باطل، یا نقلی را صحیح انگاریم و عقلی را باطل، یا عقلی را صحیح دانیم و نقلی را تاویل کنیم. دو گزینه نخست نادرست و تناقض آمیز است. دلیل نقلی را نیز نمی‌توان صحیح انگاشت و عقلی را باطل؛ زیرا صحت قول پیامبر(ص) را با دلیل عقلی اثبات کرده‌ایم، پس اگر حکم عقلی را فاقد اعتبار و اعتمادناپذیر بشماریم،

۱. شیخ انصاری، فرائدالأصول، ج ۱، ص ۱۸.

۲. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: حمیدرضا شاکرین، روش شناسی عقاید دینی، صص ۱۲۹ - ۱۳۰.

۳. خواجه نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، ص ۴۲.

۴. همو، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، ص ۱۷۳.

نقل نیز از اعتبار ساقط می‌شود؛ چون عقل اصل نقل است و نقل فرع آن، و با ابطال عقل، نقل هم باطل می‌شود. پس تنها گزینه این است که با حفظ دلیل عقلی؛ نقل را تأویل نموده، چنان معنایش کنیم که مخالف عقل نباشد.^۱

سخن خواجه و تعلیل شارح اگرچه مطلق است، لیکن زمانی به کار می‌آید که دلالت دلیل نقلی به نحو ظهوری و قابل تأویل باشد.

ابن میثم بحرانی نیز دو شرط برای تأویل ذکر نموده است:

(۱) عدم امکان حمل بر ظاهر؛ او در این باره می‌گوید: زمانی به تأویل چنگ می‌زنیم که حمل بر ظاهر جایز نباشد؛ مثل آنجا که ظاهر دلیل نقلی جسمیت صانع را متبادر کند. اما در جایی که حمل بر ظاهر جایز باشد، به تأویل نمی‌پردازیم؛ چنانکه در مساله معاد حمل بر ظاهر اولی است. (۲) منتفی نبودن احتمال تأویل؛ او بر آن است وقتی می‌توان به تأویل روی آورد که زمینه و احتمال آن منتفی نباشد. برای مثال اگر با نقل متواتر و دلالت صریح ثابت شود که چیزی مانند معاد جسمانی جزء دین بوده و انکار آن موجب کفر است، دیگر جایی برای تأویل و احتمال آن وجود نخواهد داشت.^۲

کار بست تأویل در فرض عدم امکان حمل بر ظاهر مورد قبول و تاکید عالمان دیگری چون حکیم لاهیجی، علامه طباطبایی و دیگران قرار گرفته است. آیه الله جوادی آملی نیز پیام عقل مبرهن را بر ظواهر متن نقلی مقدم دانسته و بر آن است که عقل به منزله دلیل لَبّی متصل یا منفصل کلام الهی است و استنباط پیام دین از متن نقلی بدون ملاحظه قراین متصل و منفصل آن نارواست.^۳ به بیان دیگر همان‌طور که یک روایت عام یا مطلق، به وسیله دلیل نقلی مخصّص یا مقید، تقیید و تخصیص می‌خورد و عموم و اطلاق آن از حجیت می‌افتد؛ دلیل عقلی نیز گاه در قالب مخصّص یا مقید لَبّی موجب تخصیص یا تقیید دلیل نقلی به ظاهر معارض می‌شود.^۴ در عین حال ایشان متذکر می‌شود عقلی که منبع دین است، و

۱. بنگرید: ابوالحسن شعرانی، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، ص ۳۴۱.

۲. ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ۱۴۵.

۳. بنگرید: عبدالله جوادی آملی، تسنیم، ج ۱، صص ۱۶۲ و ۱۶۳.

۴. بنگرید: همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷۴.

حجّیت آن ثابت شده، مانند متن نقلی، باید اصیل و غیر محرّف باشد. «از این رو در تقدیم عقل بر نقل و در حمل منقول بر خلاف ظاهر نهایت دقّت، احتیاط و تحزّم همراه با اندیشناکی و خوف از حرمان پیام وحی الهی و تحمّل تبعات تلخ آن لازم است.»^۱

۲. رجوع به مرجحات خارجی؛ فرض دیگر این است که سند و دلالت نقل قطعی و تاویل ناپذیر باشد. البته ممکن است گفته آید که ممکن نیست عقل و نقل قطعی با یکدیگر تعارض نموده و تاکنون نیز چنین چیزی تحقق نیافته است. لیکن حداقل از دید اصحاب تفکیک اینگونه نیست. از طرف دیگر در مرتبه فروتر از یقین بمعنی الاخص امکان چنین چیزی وجود داشته و باید برای حل آن چاره‌اندیشی کرد.

چه بسا به نظر آید به همان دلیل سخن خواجه که بر اساس آن عقل مقدم و تاویل دلیل نقلی توجیه شد، در صورت تعارض دو دلیل قطعی نیز باید نقل را کنار نهاده و حکم عقل را مقدم داشت. در آنجا سخن این بود که عقل اصل نقل است و در این صورت همواره باید آن را مقدم داشت. لیکن به نظر می‌رسد ابتدای حجّیت نقل بر عقل مستلزم آن نیست که همواره و در هر شرایطی حکم عقل در هر مرتبه معرفتی را بر نقل، آن هم با هر درجه‌ای از قطعیت مقدم بداریم. مگر آنکه به لحاظ معرفت شناختی حکم عقل را همواره در مرتبه یقین بالمعنی الاخص و حکم نقل را در مرتبه فروتر از آن بنشانیم و چنین چیزی قابل توجیه نیست. از طرف دیگر حکم عقل به اعتبار نقل دینی مشروط به اعتبار آن در فرض عدم تعارض با هرگونه یقین عقلی، حتی مراتب فروتر از یقین بمعنی الاخص نیست. بنابراین اگر دلیل شرعی مطلبی را به یقین بالمعنی الاخص اثبات کرده و در مقابل دلیل عقلی خلاف آن را در مرتبه فروتری دلالت کند، بر اساس اصل تقدم دلیل راجح، که خود اصلی عقلی است؛ اعتبار دلیل نقلی محفوظ بوده و بر مودای عقلی فروتر مقدم می‌گردد.

فیاض لاهیجی اما، برای حل مسأله، آنجا که ثبوت چیزی در شرع به گونه‌ای باشد که در فرض تعارض با دلیل عقلی قابل تاویل نباشد، به تفصیل زیر می‌پردازد:

الف. اگر مسأله عقلی از اموری باشد که اثبات شریعت متوقف بر آن نباشد، مانند قدم

زمانی عالم، که ثبوت نبوت مبتنی بر نقیض آن نیست؛ در این صورت دلیل شرعی کاشف از وقوع خللی در طریق عقلی است، و مانعی نیست که در چنین مسأله‌ای هیچکس حقیقت را از طریق خرد بشری دریابد. بنابراین دلیل نقلی مقدم و داده عقلی کنار گذاشته می‌شود.

ب. فرض دیگر این است که مسأله عقلی از اموری باشد که اثبات شریعت متوقف بر آن است، مانند نفی علم خداوند به جزئیات، که ثبوت نبوت بر نقیض آن مبتنی است. در این صورت اتفاق جمیع علما برخلاف حقیقت و نیافتن آن توسط هیچ کس روا نباشد؛ و گر نه، سد باب اثبات شرع لازم می‌آید.^۱

به نظر می‌رسد تفصیل لاهیجی اگر چه در جای خود حایز اهمیت است؛ اما اولاً صرفاً نگاهی کارکردی به مسأله است. ثانیاً فرق است بین اینکه عقول آدمیان به تنهایی نتواند چیزی را دریابد، با اینکه عقل برهانی قطعی همگانی مبتنی بر بدیهیات^۲ چیزی را برخلاف حقیقت حکم کند. اگر چنین چیزی با نگاه فلسفی و معرفت‌شناختی، نه صرفاً با نگاه کلامی، که لاهیجی لحاظ کرده، ممکن باشد؛ بذر تردید در همه معارف بشری افشاندن شده و اعتبار عقل آسیب جدی می‌بیند. آنگاه آنچه اثبات شریعت بدان متکی است نیز از خطر تردیدپذیری در امان نخواهد بود.

در نتیجه به نظر می‌رسد همانگونه که از آیه الله جوادی آملی نقل شد در موارد تعارض عقل و نقل به لحاظ تقدیم عقل یا نقل ضابطه کلی وجود ندارد.^۳ بنابراین اگر دو دلیل عقلی و نقلی قطعی با یکدیگر تعارض کنند، چاره‌ای جز رجوع به مرجحات خاصه نیست. اگر یکی از دو دلیل به نحوی بر دیگری برتری داشت مقدم شده و دیگری مسکوت نهاده می‌شود و در صورت تکافو ادله جز توقف راه دیگری وجود ندارد؛ چرا که به طور مساوی احتمال اشتباه هم در مقدمات دلیل عقلی می‌رود و هم در دریافت مودای نقل.

۱. بنگرید: فیاض لاهیجی، گوهر مراد، صص ۴۱ و ۴۲.

۲. این امور قیودی است که خود لاهیجی در طلیعه کلامش ذکر کرده؛ همانجا.

۳. عبدالله جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص ۷۶.

چگونگی حل تعارض در رویکرد تفکیکی

بر اساس آنچه از نگاه تفکیکیان در حجیت و اعتبار معرفتی عقل گفته آمد مساله تعارض عقل و نقل در حوزه عقاید نیز روشن می‌شود. با توجه به اینکه گسترده‌ترین بحث در این زمینه را آیه الله ملکی میانجی انجام داده است، اکنون مساله را با محوریت آثار ایشان پی می‌گیریم. ایشان در توضیح مطلب می‌نویسد:

۱. **حجیت مطلق عقل فطری؛** عقل فطری حقیقتی نوری است که خداوند به نفوس بشری افاضه فرموده و چنین عقلی هرگز با دلیل نقلی در تعارض قرار نمی‌گیرد. معقولاتی که اینگونه ادراک می‌شود بسیار محدود و معین است، یعنی همان اموری است که عقل به صورت مستقل و بدیهی حسن و قبح یا وجوب و حرمت ذاتی آنها را درک می‌کند. آنچه برخلاف چنین عقلی باشد، اعم از نقلی، برهانی یا شهودی، ضرورتاً باطل است.^۱

۲. **تقدم دلیل نقلی بر برهان منطقی؛** حجیت محکّمات و ظواهری که دارای تواتر لفظی و معنوی است، در مقام افهام و تفهیم، ضروری فطری است و شارع نیز روش دیگری ندارد. بنابراین حجیت آنها نیازمند برهان عقلی نیست و تعارض برهان منطقی با دلیل نقلی از باب معارضه علم حصولی با علم حقیقی است.^۲ از جمله تفاوت‌های علم حصولی در نگاه ایشان خطاپذیری آن است، در حالیکه علم حقیقی کشف ذاتی از متعلق خود داشته و خطا در آن راه ندارد.^۳ بنابراین دلیل نقلی با اوصاف یاد شده بر برهان منطقی تقدم دارد.

ایشان همچنین معتقد است بر فرض بپذیریم که حجیت ادله نقلی مبتنی بر ادله عقلی است، باز گفتنی است که بر حجیت مفاد آیات شریفه قرآن، اعم از محکّمات و ظواهرش، براهین الهیه قائم شده است. بنابراین تعارض برهان منطقی با محکّمات و ظواهر یقینی قرآن مجید، تعارض دو عقلی است. لاجرم در این بین اصالت با دلیلی است که در بیان

۱. بنگرید: محمدباقر ملکی میانجی، توحید الامامیه، صص ۵۴ - ۵۵.

۲. همان، صص ۵۵ - ۵۶.

۳. همان، ص ۳۴.

اظهار و به لحاظ مفاد انور باشد.^۱

۳. **تقدم امور فطری بر نقل و تقدم دلیل نقلی در مظلمات؛** در نگاه ایشان معارف الهی بر دو گونه است: (۱) امور فطری ظاهر بذاته؛ چنانچه دلیل نقلی در مقابل این قسم از معارف عقلی اقامه شود، دلیل در برابر بدیهی است و ساقط می‌شود. (۲) امور مظلمی که کشف و فهم آنها محتاج دلیل است. تعارض این قسم از عقلیات با نقل، تعارض دلیل عقلی ضعیف و غیر نوری الذات با دلیل عقلی اقوی و نوری الذات است و لاجرم دلیل عقلی مرجوح و دلیل نقلی مقدم می‌باشد.^۲

۴. **تقدم دلیل نقلی در غیبات عمدیه؛** ایشان همچنین بر آن است که امور غیبی بر دو گونه است: (۱) غیبات نسبی؛ یعنی اموری که نزد برخی پنهان و نزد دیگران آشکار است و دستیابی به آنها از طرق مجاری عادی معرفت و رشد دانش، تکنولوژی، تفکر و تعلیم و تربیت بشری امکان‌پذیر است. مانند آگاهی از اخبار گوشه و کنار عالم از راههای دور و یا شناسایی اسرار و رموز نهفته در جهان طبیعت. (۲) اموری که اطلاع بر آنها از طریق اسباب عادی محال است، چرا که خداوند آنها را در حجاب عمدی قرار داده و سنت شریفش بر این تعلق گرفته که تنها کسانی خاص از مقربان خود را به نحو اعجازین بر آنها آگاه ساخته و دیگران تنها به واسطه ایشان بر آن آگاهی یابند. بنابراین عقل بشری را در این مجال قدرت بلندپروازی نیست. از این قبیل است مساله معاد، احوال و عوالم برزخ، قیامت، بهشت، دوزخ و امثال آن. در این موارد تعارض برهان منطقی و دلیل نقلی بی‌معنا است و وهمیات فرضیه را نباید که به تاویل آنچه در کتاب و سنت آمده اقدام کند. بر فرض انگاشت تعارض در این موارد هم حق اصالت با دلیل نقلی است، زیرا بیان این حقایق در متون دینی و اراده معنایی غیر از مدلول محکّمات و ظواهر و نصوص، موجب اغراء انسانها بر خلاف حقیقت است و چنین چیزی از حضرت حق ضرورتاً محال است.^۳

با توجه به آنچه گذشت لب لباب نگره تفکیکی این است که عقل فطری مقدم بر

۱. همان، ص ۵۶.

۲. بنگرید: همان، صص ۵۵ - ۵۶.

۳. همان، صص ۵۶ - ۵۹.

نقل است، ولی عقل اصطلاحی و براهین منطقی فاقد اعتبار ذاتی است و اگر هم مورد توجه قرار گیرد، همواره در رتبه پس از آن قرار دارد.^۱ شایان گفت است که همه آنچه گفته آمد در رابطه با دو دلیل قطعی است. اما دلیل ظنی غیر محفوظ به قرائن قطعی در حوزه اصول عقاید معتبر نبوده و فرض تعارض با دلیل ظنی خارج از مقام است.^۲

نقد

۱. حجیت محکّمات و ظواهر دارای تواتر لفظی و معنوی و اینکه شارع روش دیگری ندارد فی الجمله قابل تسلّم، اما در عین حال نکاتی در خور تأمل است:

الف. ضروری فطری و بی نیاز از برهان عقلی بودن حجیت دلالت متون یاد شده درست نیست؛ چرا که این مساله از بنائات عقلایی و تابع مبانی مختلف زبان‌شناختی، معناشناختی، متن‌شناختی و زمینه‌شناختی است. باورداشت پیگیری همین رویه توسط شارع نیز ثبوتاً درست است، ولی اثباتاً مبتنی بر پاره‌ای مبانی خداشناختی و دین‌شناختی، از جمله حکمت و هدایت‌گری الهی و مخاطب او با انسان از طریق متن دینی است. اکنون اگر صرف بنای عقلا برای ضروری فطری انگاری آن کفایت می‌کند، دیگر بنائات عقلایی نیز باید همین حکم را داشته و حتی نیازی به امضای شارع نداشته باشند؛ در حالیکه چنین چیزی قطعاً مردود است. از این رو به نظر می‌رسد ضروری و فطری‌انگاری چیزی یا انکار آن در نگره تفکیکی تا حدی گزینش‌گرانه و فاقد منطق معتبری است.^۳ از طرف دیگر خود بیان آیه الله ملک‌ی میانجی در بیان حجیت مدلول متون دینی حاوی یک استدلال عقلی است که یک مقدمه آن حجیت نصوص و ظواهر در خطابات عقلایی و مقدمه دیگرش تعلق حکمت شارع بر کاربست همین رویه در خطابه‌های خود و نتیجه آن حجیت مدلول خطابه‌های دینی است. این قیاس خود مبتنی بر مقدماتی است که بر آمده از قیاس‌های دیگر

۱. جهت آگاهی بیشتر بنگرید: رضا برنجکار، «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، جستارهای اعتقادی

(عقل)، صص ۳۵۱-۳۹۸.

۲. محمدباقر ملک‌ی میانجی، توحید الامامیه، صص ۵۹-۶۰.

۳. این مساله نمونه‌های دیگری در برخی از مستقلات عقلیه در نگره تفکیکی دارد که تطویل بحث در آن خارج از مقام است.

مانند حکمت شارع و لزوم خودداری از نقض غرض و... است.

ب. آیا در بنای عقلا، که شارع نیز بر اساس آن مشی نموده، هرگاه مدلول کلام با مفاد دلیل عقلی قطعی معارضه کرد، باز به همان مدلول ظاهری اخذ می‌شود یا نه؟ به نظر می‌رسد در اینجا تفصیلاتی هست که بحث از آن سخن را به درازا می‌کشاند. لیکن با صرف‌نظر از آن، مساله اصلی این است که در چنین مواردی مدلول تصدیقی کلام چگونه تشخیص داده می‌شود، آن هم با حفظ حکمت شارع، نوع مطلب و سطح مختلف فهم مخاطبان. به نظر می‌رسد چنانکه مفاد دلیل نقلی سند و دلالتا قطعی، غیر قابل تاویل و به لحاظ درجه معرفتی هم‌رتبه با مدلول برهان منطقی باشد، عملاً محل توقف است و نمی‌توان هیچیک را بر دیگری ترجیح داد. این توقف امری توصیه‌ای و اعتباری نیست تا بتوان جایگزینی برایش گذاشت، بلکه تحیری واقعی است و به عبارت دیگر در چنین مواردی دیگر دلالت تصدیقه‌ای وجود نخواهد داشت و علم آن به اهلش واگذار می‌شود و عقلا نیز رویه‌ای جز این نتوانند داشت. لیکن اگر به لحاظ دلالتی قطعیت نداشته و قابل تاویل به معنایی متناسب با مفاد دلیل عقلی است، به گونه‌ای که با دیگر محکومات دینی نیز در تعارض نباشد، در این صورت باید مفاد دلیل عقلی را قرینه بر معنای موافق عقل از دلیل نقلی دانسته و آن را به وجه مناسب تاویل نمود.

۲. اینکه تعارض برهان منطقی با دلیل نقلی از باب معارضه علم حصولی با علم حقیقی است، از جهاتی درخور مناقشه است؛ از جمله تفکیک نادرست بین علم حقیقی و حصولی و مساوی‌انگاری مطلق آنچه از متن دینی فهمیده می‌شود با ویژگیهای علم روح القدس. توضیح اینکه علم حقیقی در نگره تفکیکی اصطلاح خاصی است که تعریف معینی ندارد، ولی حامل آن روح القدس است و ویژگی اصلی آن نوریت و ظاهر بالذات و مظهر للغير بودن و به تعبیری کاشفیت ذاتی است.^۱ اصفهانی در این باره می‌نویسد: «علمی که اساس قرآن بر آن است همان علم حقیقی است که تعریف و توصیف بردار نیست و آن را جز با خودش نتوان شناخت، چرا که هر چیزی با علم شناخته می‌شود، پس علم جز با

۱. میرزا مهدی اصفهانی، ابواب الهدی ص ۶۲

علم شناختنی نیست.^۱ آنچه باید توجه داشت این است که در تقدیم دلیل نقلی بر برهان عقلی بین مراد اصلی و فهم از آن خلط شده و فهم بدوی از آن در رتبه علم حقیقی و دلیل نقلی در رتبه علم حصولی انگاشته شده است. این درحالی است که فهم از دلیل نقلی نیز طبق بیان تفکیکیان باید علم حصولی انگاشته شده و در این صورت ترجیح مطلق بر دلیل عقلی ندارد.

۳. ایشان در بند شماره ۳ اصالت را برای دلیلی می‌دانند که اظهر بیانا و انور مفادا باشد. بیان ایشان در این زمینه مردد بین دو معنی است:

الف. اینکه مراد از اظهر و انور همان مفاد دلیل نقلی باشد، زیرا آن را علم حقیقی، کاشف بالذات و موید به براهین الهیه خوانده‌اند، درحالی‌که چنین شانی را برای عقل اصطلاحی و برهان منطقی قائل نبوده و آن را علم حصولی، بالعرض، فاقد نورانیت ذاتی دانسته و دارای احتمال جهل مرکب بودن می‌دانند.^۲ اگر چنین منظوری در کار باشد، که ظاهراً هم همین است، باز گفت همان یک جانبه‌گرایی پیشین است. به عبارت دیگر صورت استدلالی بیان ایشان به شرح زیر خواهد بود:

(۱) در تعارض دلیل قطعی عقلی برهانی و قطعی نقلی، آنچه اظهر و انور است مقدم می‌باشد.

(۲) دلیل قطعی نقلی همواره اظهر و انور از عقلی قطعی برهانی است، پس:.

(۳) در تعارض دلیل قطعی عقلی برهانی و قطعی نقلی، همواره دلیل نقلی مقدم است.

ب. اینکه مراد از اظهریت و انوریت در هر مورد به طور خاص و فارغ از نگره بالا باشد، این مطلب نفی ترجیح مطلق یک جانبه و ملاحظه میزان استحکام و صراحت هر یک از طرفین تعارض است و قابل قبول می‌نماید؛ لیکن نسبت به فرض تکافو دلیلین ساکت است.

۴. مفاد قسمت دوم از بند ۴ نیز باز گفت همان نگاه پیشین در تقدم نقل بر عقل است

۱. همو، اساس معارف قرآن، ص ۲۲، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۰۹۴

۲. بنگرید: محمدباقر ملکی میانجی، توحید الامامیه، صص ۳۴ و ۵۶.

و با اشکالات مشابهی روبرو است.

۵. در رابطه با غیبات عمدی که در بند ۵ آمده نیز این سوال وجود دارد که از کجا بدانیم چیزی واقعا از امور غیبیه‌ای است که خداوند خواسته است فقط از راه نقل دینی بشر را از آن آگاه کند؟ بر فرض کسی از طریق برهان قطعی عقلی درکی از مساله‌ای راجع به حیات اخروی و برخی از خصوصیات آن به دست آورد، آیا باید گفت این از مساله غیبات عمدیه است و راه عقلی در این زمینه بی اعتبار و وهمیات فرضیه است؟ یا درک عقلی قرینه بر فهم صحیح مفاد دلیل نقلی است؟ یا دلیل بر این است که مساله از غیبات عمدیه نبوده، زیرا عقل نیز بدان راه دارد؟ ضمن آنکه بسیاری از حقایق دینی به گونه‌ای است که برای عقل دیریاب است، نه نایاب. در این موارد عقل پس از آشنایی با آنها به وسیله متون دینی به جهاتی هدایت می‌شود، سپس با ژرفکاویهایی خود به آگاهیهای جدیدی دست یافته یا به برداشتی بالاتر از سطح مدلول ظاهری و بدوی برخی از دلایل نقلی دست می‌یابد و این خود گونه‌ای از اثاره عقل توسط نقل است. در این صورت چه دلیل استواری وجود دارد که مساله از غیباتی است که نقل به نحو انحصاری بدان راه داشته و دستاورد عقلی بی اعتبار است؟ بویژه آنکه در اینجا انحصار نقل تنها در ارائه مطلب لحاظ نشده، بلکه در درک آن نیز نوعی انحصار و کنار نهادن عقل ملحوظ است.

۶. اینکه بیان حقایق غیبی در متون دینی و اراده معنایی غیر از مدلول محکّمات و ظواهر و نصوص، موجب اغراء انسانها بر خلاف حقیقت است و چنین چیزی از حضرت حق ضرورتا محال است؛ در صورتی درست است که اولاً حاق مطلب و همه سطوح و مراتب آن قابل اظهار بیانی و درک برای عموم بوده و نیازی به کاربست زبان استعاری یا در لفاف سخن گفتن و امثال آن در کار نباشد. این در حالی است که حتی مواردی که به نظر می‌رسد به اندازه فرض بالا پیچیدگی ندارد، گاهی در ادبیات دینی به گونه‌ای مطرح شده که قطعاً خلاف آن مراد است؛ مانند آیاتی که ظهور در تجسیم خداوند دارند. ثانیاً پیشفرض دیگر این مطلب آن است که خرد برهانی بشری را قرینه برای فهم و درک صحیح ندانسته و انسان را تهی از ابزارهای کافی برای فهم حاق مطلب بیانگریم.

به نظر می‌رسد در این موارد اگر دلیل قطعی عقلی معنایی فراتر از مدلول بدوی و

ظاهری کلام کشف کند و همان مراد باشد، اغرای صورت نگرفته، بلکه هدایت از طریق تعامل دو حجت الهی رخ داده است. البته اگر مدلول کلام از محکّمات و قطعیات باشد مساله دشوارتر شده و بر اساس آنچه پیشتر گفته آمد باید به مرجحات خاصه رجوع کرد. نتیجه اینکه اصل اولیه در متون دینی مدلول ظاهری کلام است، چه رسد به نصوص و محکّمات دینی. لیکن ملاک اصلی در فرض تعارض همان اصل تقدم دلیل راجح به لحاظ رتبه معرفتی و توقف در فرض تکافو ادله است.

در مجموع بر اساس آنچه گفته آمد دو احتمال یا دو قرائت از روش کاربست عقل و نسبت آن با نقل در نگره تفکیکی به دست می آید:

الف. اینکه برهان منطقی اصالتاً فاقد اعتبار است و در غیر مستقلّات عقلیه، تنها راه اکتفا به نقل معتبر است و عقل نظری تنها در صورت معاضدت نقل از اعتبار برخوردار می-شود. در نتیجه عقل برهانی قرینه تصرف در معنای نقل به نحو تخصیص و تقیید نبوده و به طریق اولی در صورت تعارض تباینی، نقل مقدم است.

ب. اینکه برهان منطقی، در صورت دقت و رعایت شرایط به لحاظ ماده و هیئت و ابتدا بر ضروریات، دارای اعتبار است. در این فرض از اینکه عقل برهانی قرینه تصرف در معنای نقل به نحو تخصیص یا تقیید باشد، تبیین روشنی نشده است؛ اما در فرض تعارض، قاعده یک جانبه کلی ای وجود ندارد و با وجود مرجحات خاصه برای هر طرف باید مرجحات را لحاظ نمود. ثمره چنین لحاظی علی القاعده این خواهد بود که اگر در موردی دلیل عقلی مقدم شود می تواند مخصص یا مقید دلیل نقلی بشود و در فرض تعارض تباینی موجب مسکوت گذاشتن نقل خواهد شد. این نگره نسبت به فرض تساوی دو دلیل ساکت است و احتمالاً جانب نقل را مقدم می دارد، زیرا آن را حجت بالاصاله و دلیل عقلی برهانی را حجت ثانوی و بالعرض می داند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت روشن شد که مبنای اولیه اندیشمندان مسلمان اولاً تلائم و انسجام منابع معرفت و عدم تعارض واقعی بین داده‌های عقل و نقل قطعی دینی است؛ ثانیاً ایشان اصل بنیادین در هرگونه تعارض را تقدم دلیل راجح دانسته و در صورت تکافو ادله، در مسائل نظری و اعتقادی، منطقاً راهی جز توقف و انتظار دلایل و مویدات راجحه برای هریک از طرفین تعارض نمی‌بینند. از طرف دیگر روشن شد که راجحیت دلیلی بر دلیل دیگر بر سه قسم ذاتی، عرضی و اعتباری است و دلیلی بر تقدم مطلق دلیل عقلی بر نقلی یا بالعکس و تقدیم و تاخیر یک جانبه، بدون مرجحات خاصه در مسائل نظری و اعتقادی وجود ندارد.

در مقابل نگره تفکیک عقل استدلالی و منطقی را مشمول مبنای نخست ندانسته و در مساله دوم نیز داده‌های عقل برهانی را همواره مرجوح و دلیل نقلی را بر آن مقدم می‌دارد. این در حالی است که افزون بر بنیاد نادرست بی‌اعتبارانگاری ذاتی عقل اصطلاحی، نگاه معرفت‌شناسانه نشان می‌دهد که تعارض مفاد دلیل نقلی با مدلول برهان منطقی دارای درجه معرفتی هم‌رتبه؛ دلالت تصدیقیه و چه بسا صدور نقل روایی را در ابهام فرومی‌برد و عملاً راهی جز توقف و انتظار دلایل یا قراین مرجحه خاصه باقی نمی‌گذارد. افزون بر آن ضروری و فطری‌انگاری چیزی یا انکار آن در نگره تفکیکی، فاقد منطقی دقیق و منقح است و لاجرم روش حل تعارض در این جریان را به امری دلبخواهانه و ناموجه سوق می‌دهد. در عین حتی حال اگر موضع آیه الله ملکی میانجی در حل تعارض عقل و نقل، مبنی بر اصالت دادن به دلیلی که در بیان اظهر و به لحاظ مفاد انور باشد را نه بر اساس نفی اعتبار برهان منطقی، بلکه بر اساس دیدگاه غالب کلامیان عقل‌گرا تفسیر کنیم، دچار ابهامات و کاستیهایی است از جمله اینکه اولاً انوریت مفاد در موضع تعارض چگونه تشخیص داده می‌شود و ثانیاً این نگره نسبت به فرض تکافو و تساوی طرفین ساکت است و راه حلی ارایه نمی‌کند.

فهرست منابع

۱. اصفهانی، میرزامهدی، ابواب الهدی، تحقیق: حسن جمشیدی، مقدمه، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۲. _____، اساس معارف قرآن، مشهد، مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره ۱۰۹۴.
۳. _____، انوار الهدایه، القضاء، القدر و البداء، تحقیق و نشر موسسه معارف اهل بیت علیهم السلام، قم، چاپ اول، ۱۳۹۵.
۴. انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، ج ۱، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۵. البحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶.
۶. برنجکار، رضا، «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، جستارهای اعتقادی (عقل)، قم، موسسه معارف اهلیت (ع)، ۱۳۹۶.
۷. بنی هاشمی، سید محمد، «عقل از دیدگاه میرزای اصفهانی»، «جستارهای اعتقادی (عقل)»؛ قم، موسسه معارف اهلیت (ع)، ۱۳۹۶.
۸. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج ۱، قم: نشر اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۳.
۹. _____، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، چاپ اول، ۱۳۸۶.
۱۰. _____، تبیین براهین اثبات وجود خدا، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول، بی تا.
۱۱. الحسینی الشیرازی، سید محمد، القول السدید فی شرح التجرید، قم، دار الایمان، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم، نشر معارف، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۱۳. السبحانی، جعفر، العقیده الاسلامیه، قم: موسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۳۸۳ = ۱۴۲۵ق.
۱۴. سلطانی، ابراهیم و نراقی، احمد، کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، تهران، موسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، اسفند ۱۳۷۴.
۱۵. شاکرین، حمیدرضا، روش شناسی عقاید دینی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۵.
۱۶. _____، هستی شناسی و معرفت شناسی عقل در نگره تفکیکی، بررسی و نقد؛ ذهن، ش ۸۲، تابستان ۱۳۹۹.
۱۷. شعرانی، ابوالحسن، شرح فارسی تجرید الاعتقاد، تهران، انتشارات اسلامیه، بی تا.

۱۸. الشیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (صدر المتألهین)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۱ ش.
۱۹. _____، رساله سریان الوجود، تهران، ناشر: کارخانه اقا میرزا عباس، ۱۳۰۲ ق.
۲۰. _____، المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدر، چاپ اول، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. الصدر، السید محمد باقر، فلسفتنا (موسوعة الشهید الصدر ج ۱)، قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصیة للشهید الصدر، الطبعة الأولى، ۱۴۲۴ هـ
۲۲. الطباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرّسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۲۳. _____، شیعه، (مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کوربن)، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۲۴. الطوسی، خواجه نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۲۵. _____، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت، دارالأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.
۲۶. قدردان قراملکی، محمدحسن، کلام فلسفی، قم، انتشارات وثوق، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۲۷. الکلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، الکافی، ج ۱ (۸جلدی)، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. اللاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، قم، مؤسسه امام صادق. ۱۴۳۳ ق.
۲۹. لاهیجی، فیاض، گوهر مراد، مقدمه زین العابدین قربانی، تهران، نشر سایه، چاپ اول، ۱۳۸۳ ش.
۳۰. الملکی المیانجی، محمدباقر، توحید الامامیه، تحقیق موسسه معارف اهل البيت (ع)، قم، نشر معارف اهل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۳۹۵.

بررسی مقامات عرفانی (توبه، صبر، رضا، ورع و توکل) در آثار امام خمینی (ره) و امام محمد غزالی

جمال صالح زاده^۱

سید جاسم پژوهنده^۲

علی یار حسینی^۳

چکیده

مقامات عرفانی یکی از مهمترین حرکات کمالی انسان به سمت جوهره هستی خلقت و خدا شناسی ره جویان این طریقت بوده است. یکی از مهمترین مسائل پیش روی این پژوهش بررسی رویکرد عرفانی امام محمد غزالی و امام خمینی در ارتباط با مقامات عرفانی بویژه مقامات (توبه، صبر، رضا، ورع و توکل) بوده است. یافته‌های پژوهش حاضر مبین آن است این دو عالم بزرگ، با صبغه فلسفی، اخلاقی و عرفانی و نیز رویکردی قرآنی و روایی به تبیین مقامات عرفانی مذکور پرداخته اند هر چند که در برخی موارد و بویژه در جزئیات با تفاوت‌های همراه باشد. روش گردآوری اطلاعات در این پژوهش، کتابخانه‌ای و روش پردازش، توصیفی و تحلیلی بوده است. بعد از بررسی آرا و دیدگاه‌های عرفانی امام محمد غزالی و امام خمینی، روشن می‌شود که آرای این دو عالم در خصوص مقامات عرفانی مورد مقایسه علیرغم نزدیکی در برخی موارد با تفاوت دیدگاهی و بویژه نقد امام خمینی بر آثار و دیدگاه‌های امام محمد غزالی همراه است و با توجه به فاصله زمانی طولانی بین دوره زمانی حیات امام محمد غزالی و حضرت امام خمینی و به دلیل استمرار و توسعه رویکردهای عرفانی توسط عرفای دیگر و بهره‌مندی و توسعه دیدگاه‌های عرفانی امام خمینی تحت تاثیر آنان، ایشان توانسته است دیدگاه‌های جامع‌تری رانست به عرفای قبل از خود نسبت به این مقامات عرفانی ارائه دهد.

واژگان کلیدی

عرفان، امام محمد غزالی، امام خمینی، مقامات عرفانی، مراتب نفس.

۱. دانشجوی دکتری گروه عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی (ره)، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

Email: jamalsalehzadeh1400@yahoo.com

۲. استادیار گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: pazhuhandeh@yahoo.com

۳. استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی، واحد مسجد سلیمان، دانشگاه آزاد اسلامی، مسجد سلیمان، ایران.

Email: hoseini.mis@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۳

طرح مسأله

در خصوص امام محمد غزالی و امام خمینی (ره) در حوزه عرفان نظرات مختلفی وجود دارد و تحقیقاتی انجام شده است. امام محمد غزالی به عنوان یکی از بزرگترین عرفای عصر خویش در قرن پنجم از طریق مناجات‌های خاصی که داشت توانست انوار الهی را در قلب خویش دریافت کند و حقیقت را دریابد. غزالی این حقایق و سیره عرفانی خود را در قالب کتب بسیاری درآورد که از مهمترین آنها در باب مسائل عرفانی و اخلاقی کتابهای احیاء علوم الدین و کیمیای سعادت نام برد که در اینجا به بعضی از مسائل آن در باب مقامات عرفانی از منظر ایشان پرداخته می‌شود از دیگر سو حضرت امام خمینی (ره) نیز به عنوان بزرگترین عارف عصر خویش که علاوه بر سیره فقهی و دینی خود نگاهی عالمانه‌ای در حوزه عرفان داشته‌اند و آثار و تالیفات زیادی در این حوزه به رشته تحریر درآوردند و دیدگاه‌های عرفان را به خوبی به حوزه‌های دیگری چون سیاست گره زدند و در ارتباط با عرفای قبل خوب با مطالعاتی گسترده و موشکافی به نقد برخی دیدگاه‌های عرفای قبل خود همچون امام محمد غزالی پرداخته‌اند. لیکن در این پژوهش ضمن بررسی این پنج مقام عرفانی (توبه، صبر، رضا، ورع و توکل) در آثار این دو بزرگوار روش سلوکی علمی و عملی عرفانی آنان نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این میان فاصله زمانی بسیار زیاد بین امام محمد غزالی - قرن پنجم - و امام خمینی (ره) در قرن حاضر سبب شده است که در این پژوهش به نوعی سیر رو به رشد پرداختن به آموزه‌های عرفانی را ملاحظه کرده و به نوعی از نوآوری‌ها و جذابیت‌های این پژوهش بشمار می‌آید. از این منظر اهمیت و ضرورت این تحقیق از آن جهت است که با تبیین و تطبیق مواضع و رویکردهای اخلاقی-عرفانی این دو چهره برجسته دینی و استوانه فرهنگی شیعه و سنی در دل «سنت اسلامی» می‌توان به میزان دارایی و ضعف و قوت نظری و عملی اخلاق فضیلت‌گرای عرفانی آن‌ها پی برد و جایگاهشان را در این زمینه نشان دهد.

تعریف عرفان

واژه عرفان، واژه‌ای متاخر از واژه تصوف است. یعنی واژه تصوف در قرن دوم مطرح شد و در مقابل واژه عرفان در قرن چهارم به بعد به عنوان یک دانش مطرح شد. البته

واژه عرف، یعرف یا عرفان و نوع واژه ها، هم در نصوص دینی ما و هم در زبان عربی وجود داشته است؛ ولی به عنوان یک مسلک، یک عقیده، یک مشی و یک دانش، این اصطلاح از قرن چهارم به بعد مطرح شده است. که افرادی مثل بوعلی سینا در مقامات العارفین از این واژه به صراحت یاد کرده اند ولی قبل از آن واژه تصوف به کار می رفته است. (خسروپناه، ۱۳۹۱: ۱)

عرفان در لغت؛ واژه "عرفان" در لغت به معنای شناختن است. در کتاب لغت، عرفان علمی از علوم الهی معرفی شده است: «نام علمی است از علوم الهی که موضوع آن شناخت حق و اسماء وصفات اوست. و بالجمله راه و روشی که اهل الله برای شناسائی حق انتخاب کرده اند عرفان می نامند». (دهخدا، لغت نامه، ج ۱۰، ۱۳۵۹: ۲)

عرفان در اصطلاح؛ «عرفان» در اصطلاح یعنی خداشناسی و شناخت حضرت حق تعالی». (سعیدی، گل بابا، ۱۳۸۳: ۵۲۸).

امام خمینی (ره) در تعریف عرفان می فرماید: «عرفان عبارت است از معرفت خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و افعالی او در حضرت علمیه و غیبیه با یک نوع مشاهده حضوری. همچنین علم حضوری داشتن به کیفیت صفاوتی و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمائی و اعیانی» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۵۵). همچنین امام خمینی در تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، عرفان را «کمال الجلاء و الاستجلاء» می داند (امام خمینی، ۱۴۰۶: ۵۵). این تعریف با آنکه خیلی موجز و مختصر است ولی تمامی چیزهایی که یک سالک برای وصول به طریق حقیقت باید داشته باشد در آن نهفته است چون امام در توضیح این تعریف می فرماید: «کمال الجلاء ظهور الحق فی المراه الاثم و کمال الاستجلاء شهوده نفسه فیها....، یعنی ظهور حق در آئینه اثم این کمال الجلاء است و ظهور ذات مقدسه لذاته در تعیناتش کمال استجلاء است» (همان، ۵۶)

حال و مقام در عرفان

عارفان غالباً از آیه ی «و ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (آیه ی ۱۶۴، سوره صفات) بهره گرفته اند و برای اهل طریقت و سالکان راه حقیقت، مقاماتی قائل شده اند؛ مقامات، منازل و مراحل هستند که عارف برای رسیدن به مقصود با مجاهدات و ریاضات طی می کند.

ابن سینا در کتاب اشارات گوید: «بدان که عارفان را اندر زندگی دنیا درجاتی و مقاماتی است، خاص به ایشان، که دیگران را نیست. و آنها را کارهایی است پوشیده اندر میان و کارهایی است ظاهر، که هر که آن را مستنکر بود، آن را متفکر داند و هر که بدان عارف باشد، آن را عظیم داند» (الاشارات و التنبیها، ۱۷۳)

غزالی نیز در احیاء علوم الدین گفته: «مقام، صفت ثابتی است مرقب را مقابل حال، که صفتی است غیر ثابت (احیاء علوم دین، ج ۴، ۱۳۹) جنید بغدادی نیز گفته است: «مقامات به شواهد است. هر که را مشاهده‌ی احوال است او رفیق است و هر که را مشاهده‌ی صفات است او امیر است. (تذکره الاولیا، ص ۴۴۰) دیگر صوفیه و عرفا نیز بر مذاق عرفانی خود، مقامات و احوال را تعریف نموده اند. احوال، حال واردی است غیبی بر قلب سالک و کیفیت آن بی دوام است که هر کدام از عارفان از آن تعریفی ارائه داده اند. به هر حال «مقامات» حرکات ظاهر است و «احوال» حرکات دل است. مقام ثابت است و دوام دارد و حال موقتی است. مقام از جمله‌ی مکاسب است و حال از جمله‌ی مواهب.

مقام، مراتب و مراحل دارد که هر کدام از عرفا به نوعی آن را دسته‌بندی کرده اند. مثلاً ابو نصر سراج در کتاب اللمع گفته است که مقامات عبارتند از: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا. (تذکره الاولیا، ص ۴۴۰) و صاحب مصباح الهدایه^۱، توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، شکر، خوف، رجا، توکل، رضا را مراتب مقامات دانسته است. و روزبهان بقلی در مشرب الارواح گفته است: مقامات هزار و یک مرتبه است که در ۲۰ باب جمع‌آوری شده است. و عطار در منطق الطیر آن را به هفت شهر ۱ - طلب ۲ - عشق ۳ - معرفت ۴ - استغنا ۵ - توحید ۶ - حیرت ۷ - فقر و فنا، تقسیم نموده است. (جان نثاری، ۱۳۹۶: ۴)

مبانی عرفانی امام محمد غزالی و امام خمینی (ره)

در میان دیگر عرفایی که به این حوزه پرداختند، بی گمان، ابو حامد محمد غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ ه.ق) را باید از معدود عالمان بزرگی دانست که نه تنها در عصر خود، بلکه در اعصار گوناگون تاریخ، توانسته است زنده بماند و با توجه به تبخّر و مهارتش در علوم

۱. عزالدین کاشانی.

مختلف و ابتکار و خلاقیتش در عرضه روش ها و بینش های نوین، به عنوان عنصری تأثیرگذار بر فکر و اندیشه جوامع اسلامی، چهره ای فرا زمانی کسب کند. از عرصه هایی که تأثیر شگرف ابوحامد، بر افکار متفکران و فرزندان جوامع اسلامی، کاملاً مشهود است و جایی برای انکار ندارد، عرصه اخلاق و تصوف است. همین تأثیر ژرف اندیشه اخلاق و تصوف غزالی است که ضرورت پرداختن به او را هویدا می نماید. (پیشه فرد، ۱۳۹۶: ۲)

غزالی از زمره نیرومندترین شخصیت ها و قوی ترین متفکران جهان اسلام است (کرین، ۱۳۷۱: ۲۴۲) که در دوره عرفان گروی خود، درباره مسأله معناشناسی الفاظ و گزاره های وحیانی به زبان عرفانی قائل است. منظور از زبان عرفانی، زبان عبارات و اشاراتی است که اندیشه ها و آموزه های حاصل از دریافت ها و تجارب مکاشفه ای عارف را بازنمایی می کند. از این رو تفسیر عارفانه غزالی از قرآن به ویژه در *مشکاة الأنوار* اوج مرحله نخست تفسیر عرفانی است که اصل و مبدأ خود را نزد امامان شیعه بازمی یابد (نصر، ۱۳۸۲: ۲۰۲-۲۰۳)

صرف نظر از ساختارشناسی عرفانی غزالی از علوم قرآن، رابطه انسان و قرآن در اندیشه غزالی حکایتی نوآورانه دارد؛ موضوعی که می تواند روایتگر منظری عرفانی در فهم معانی ذی بطون آیات قرآن باشد چرا که، در اندیشه غزالی، علوم مختلف، متعاون و مرتبط با یکدیگرند و غایت همه علوم وصول انسان به سعادت اخروی از طریق معرفت الهی است. علوم با هر درجه یا به طور مستقیم انسان را به سوی خدا راهبر می شوند یا یاور او در مسیر سلوک اند (غزالی، ۱۹۹۵: ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰). علوم و معارف، دینی و غیردینی، بالقوه و بالفعل، مندرس و موجود، قابل ادراک و غیرقابل ادراک برای بشر، حتی علمی که صلاح معاش و معاد متوقف بر آنها نیست، جملگی از دریای عظیم فعل خدا سرچشمه می گیرند و از این جهت برخوردار از ارزش الهی اند (غزالی، ۱۹۷۱: ۱۲، ۲۴).

ثانیاً، قرآن مجمع و مصدر علم اولین و آخرین و منبع جمیع علوم موجودات آشکار و نهان، کوچک و بزرگ، محسوس و معقول و علم اصول و فروع و شرعی و عقلی است. قرآن بحر محیطی است که تمامی علوم مختلف از پیشینیان و آیندگان چون نهرها و آبراهه ها از آن منشعب می شوند. اوایل همه دانش ها در آن موجود است (غزالی، ۱۹۷۱: ۹)

در زمان معاصر، امام خمینی (م ۱۳۶۸ ش) را می‌توان یکی بزرگترین عرفای معاصر بشمار آورد. شخصیتِ ذو وجوه معمار بزرگ انقلاب اسلامی چنان نبود که در بُعدی خاص چون فقاقت، سیاست، حکمت و یا بُعدی دیگر خلاصه شود. امام ابعادی متفاوت و گاه متضاد را یک جا، در شخصیتِ متألئی و پرخیر خود گرد آورده بود. از جمله عرصه‌هایی که باید ایشان را صاحب سبک و نظر دانست، وادی اخلاق و عرفان است که مبانی آن را امام خمینی (ره) از قرآن، دعا و ائمه معصومین (ع) وام گرفته‌اند. از این منظر عرفان ایشان دارای مبانی مختلف و منحصر بفرد است و ایشان در وجوه مختلف استقلال داشته است از جمله استقلال در عرفان، امام در کتاب آداب الصلوه چنین نوشته است: رسول بما هو رسول، استقلال ندارد، بلکه آیت و مرآت و نماینده است پس هجرت به او، هجرت به حق است. (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۶۲)

امام خمینی خاستگاه عرفان راستین را با روشن‌ترین و صریح‌ترین عبارات، آموزه‌های متعالی قرآن و مناجات ائمه معرفی نموده و در چندین جا به تناسب بر این مطلب تاکید نموده است. ایشان بزرگترین تحولی را که به وسیله قرآن در جهان به وجود آمده، تحول عرفانی داشته و گفته: تحول معنوی و تحول عرفانی که واسطه قرآن پیدا شده فوق همه مسائل است (محمدی و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۳۳)

غزالی نیز در جست و جوی حقیقت سرانجام پس از تفحص احوال و افکار متکلمان و باطنیه و صوفیه و فلاسفه راه صوفیه را بر می‌گزیند و می‌گوید: پس از آن که دانش‌های مختلفی چون ریاضیات، منطق و طبیعیات و الهیات و سیاست آسوده شدم به طریق صوفیه روی آوردم و دانستم راه آن‌ها از تهذیب نفس می‌گذرد. چون علم برای من از عمل آسان‌تر بود ابتدا کتاب‌هایی چون قوت القلوب ابوطالب مکی و آثار محاسبی و مطالب جنید و شبلی و بایزید بسطامی و دیگران را مطالعه کردم تا این که به عمق مقاصد علمی آن‌ها آگاهی یافتم و به «یقین دانستم که صوفیه پیشروان خاص طریق خدای متعال اند. سیرت‌شان بهترین سیرت و راهشان درست‌ترین راه هاست و خلق و خویشان پاکیزه تریم اخلاق». (ابوالقاسم، ۱۳۸۹: ۲۰۳)

در همین راستا در کتاب خود، احیاء علوم الدین^۱ به مقامات و احوالی می پردازد که مورد توجه صوفیه بوده و این فضایل را در کیمیای سعادت به دو دسته تقسیم کرده، یکی دسته فضایی که مقصد و هدف نهایی اند و در آخرت باقی می مانند مثلشکرو توحید و توکل و محبت و شوق و رضا و دسته دیگر توبه و صبر و خوف و زهد و محاسبه که وسیله اند برای رسیدن به قرب حق و سعادت اخروی (غزالی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۳۵۶). اما در احیاء علوم الدین ترتیب آنها را این گونه آورده: توبه، صبر، شکر، رجا، فقر، زهد، توحید، توکل، محبت، شوق، انس و رضا. (پورجوادی، ۱۳۸۱: ۲۳۹).

امام خمینی (ره) نیز همه این مقامات را در آثار خود آورده اما لفرش ها و کاستی هایی را که در آن دیده که با نقد آنها از جمله ورود حکایات عجیب و داستان های بعضا خرافی صوفیان و برخی روایات نادرست اهل سنت، به همین سبب در بازنویسی خود، تمامی آنها را حذف نموده اند و به جایشان روایات و معارف شیعه را جایگزین و تشریح فرمودند. یکی از حوزه های فکری غزالی و امام خمینی بیش از همه در خصوص مقاماتی همچون توکل، فقر و زهد صورت گرفته چرا که در آیین مقامات، امام خمینی همچون فیض کاشانی بر زهد افرطی و ناصواب غزالی خط بطلان می کشد و آن را از مسیر اعتدال به دور می داند و به جای آن اندیشه های افراطی، زهد، توکل و توحید مستخرج از مکتب اهل بیت (ع) را می نشاند و تفکر اشعری را از این کتاب ها زدوده و مشرب معتدل ائمه اطهار (ع) را جایگزین ساخته است.

مقام در عرفان

در آثار عرفانی برای معرفی مقام از عبارت های گوناگونی استفاده شده است که از آن جمله می توان به موارد زیر اشاره کرد:

مرتبه ای است که بنده به صورت کامل بر آن قیام کند. (طوسی، ۳۳۵) اقامت طالب برادای حقوق مطلوب به شدت اجتهاد و صحت نیت. (هجویری، ۴۸۴) آنچه که عبد به آن متحقق شده و با طلب و سعی خود در آن منزل گزیده است. (قشیری، ۱۲۳) بالا رفتن از حال

و ثابت قدم بودن در آن (گیلانی، ۱۷). آن چیزی که بنده رامتهیا شود (مثل صبر و شکر) و در آن تمام شود. (بقلی شیرازی: ۵۴۷) ملکه ای است ثابت بر امری از امور، (سهروردی، ج ۱: ۱۱۸) و یا بر صفاتی که در سالک نازل شده است. (اسیدی، ۶۳) مرتبه ای است از مراتب سلوک که در تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد. (عزالدین محمود کاشانی، ۱۲۵) آنچه سالک بعد از سکون و آرامش آن را دارا است. (نجم الدین کبری: ۹۱) صفتی که در انسان رسوخ پیدا کرده و جایز نیست از آن به صفت دیگر منتقل شود، مانند توبه. (این عربی، ج ۳۴: ۱) استیفا و دریافت تمام حقوق مراسم. (عبدالرزاق کاشانی، ۷۷) با توجه به تعاریف فوق، گرچه ظاهر عبارت های عارفان در تعریف مقام متعدد است اما از مجموع آنها می توان نتیجه گرفت که: مقام مرتبه است که سالک برای تحقیق احوال وارده در آن قیام کند و آن صفتی ثابت در سالک است؛ به طوری که هیچ تغییر بر آن راه نداشته و زایل نمی گردد. همچنین مقامات از صفات کسبیه بوده و در اثر ریاضت ها و مجاهدت ها به دست می آیند.

تفاوت مقام و حال

یکی از اصطلاحاتی که در عرفان برای بیان مراحل سلوک به کار می رود «حال» است که در تعریف آن گفته می شود: «حال عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی به دل بنده، بی تعلق مجاهدت» (هجوی، ۲۲۵) گفته شده: «عارفان برای تمیز بین حال و مقام نشانه هایی بر شمرند که اهم آنها عبارتند از:

الف) کسبی بودن مقام و موهبتی بودن حال

برای وصول به هر مقام لازم است سالک ریاضت هایی را تحمل کند و با مجاهدت خود مقدمات دستیابی به آن مقام را فراهم کند، برخلاف احوال که صرفاً موهبتی از جانب حق بوده و سالک در تحقق آن نقشی ندارد. هجویری می گوید: مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افاضل. و مقام از جمله مکاسب بود و حال از جمله مواهب. پس صاحب مقام به مجاهدت خود قائم بود و صاحب حال از خود فانی بود. قیام وی به حال بود کی حق تعالی اندر وی آفریند. (هجوی، ۲۲۵)

عزالدین کاشانی هم گفته است: «حال که نسبت به فوق دارد، در تحت تصرف سالک نیاید، بلکه وجود سالک محل تصرف او بود، و مقام که نسبت به تحت دارد، محل تصرف سالک بود» (عزالدین محمود کاشانی، ۱۲۵)

ب) گذرا بودن حال و ثبات مقام

احوال هیچ نوع ثباتی ندارند و همیشه در آمد و شد هستند ولی مقامات ثابت اند. این عربی در این باره گفته است: «حال صفتی است که انسان گاه آن را دارد و گاه از او زایل می شود و یا اینکه وجود آن صفت مشروط به شرطی است که با معدوم شدن شرط، آن حال نیز از بین خواهد رفت» (ابن عربی، ج ۱: ۳۴)

- ۱- مقام همان طور که گفته شد اکتسابی است و با تلاش و مجاهدت بدست می آید.
- ۲- حال اکتسابی نیست و از بخشش های خدای متعال بر قلب سالک است بدون آنکه سالک در ایجاد آن تأثیر مستقیم داشته باشد.
- ۳- مقام از جمله اعمال است و در اختیار و اراده ی سالک می باشد.
- ۴- حال از جمله احساسات و انفعالات روحی است و از اختیار سالک بیرون است.
- ۵- مقام پایدار است.
- ۶- حال ناپایدار است و ناپدید می گردد.

تفاوت های حال و مقام

مقام	حال
کسبی است.	موهبتی است.
ملکه است.	سریع الزوال است.
محدود است.	نامحدود است.
شرط سلوک است.	شرط سلوک نیست.
منزلگاه طریق سالک است.	توشه ی سفر سالک است.
با اختیار سالک حاصل می شود.	بدون اختیار سالک ایجاد می شود.

اختلاف بزرگان عرفان و تصوف در بیان کم و کیف و توصیف جزئیات این دو اصطلاح، امری غیر طبیعی نیست. تفاوت اقوال مشایخ در بیان تعداد و ترتیب احوال و

مقامات از اینجا نشأت می‌گیرد که یک چیز را بعضی «حال» می‌خوانند و بعضی «مقام». تشّت آراء درباره‌ی تعداد احوال و مقامات بارزتر است. بدین سبب، برخی آن را در سه مرحله خلاصه کرده و گروهی دیگر بر این تعداد، مراحل افزوده‌اند. «برای مثال: ابونصر سراج مقامات عرفان را شامل: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا می‌داند و می‌گوید احوال چیزهایی هستند که در دل در آیند و یا دل در آن‌ها در آید؛ همچون صفای یاد خدا. ایشان می‌گوید که احوال شامل: مراقبت، قرب، محبت، خوف، رجاء، شوق، انس، طمأنینه، مشاهده و یقین است» (همان: ۳).

بعضی عرفا درجه را مترادف با مقام به کار برده‌اند. «در گزارشی از یحیی بن معاذ (م ۲۵۸ ق) نقل شده است: درجاتی که ابناء آخرت به طرف آن‌ها در حال سیر هستند به ترتیب هفت درجه است: توبه، زهد، رضا، خوف، شوق، محبت و معرفت» (راشدی‌نیا، ۱۳۹۱: ۱۱).

مقامات عرفانی در نظریه سلوکی امام خمینی (ره)

نظریه‌ی سلوکی امام خمینی (ره) مستقیماً و تماماً متأثر از عرفان نظری و بر اساس آن است. امام در سلوک، معرفت را اصل و سلوک را در واقع سلوک در معرفت می‌داند که آثار عملی، رفتاری و اجتماعی در پی دارد و بر منازل و مقامات معرفتی و شهودی اصرار و تأکید تام می‌نماید. ادبیات امام در توضیح منازل و مقامات عرفانی و نحوه‌ی دست یافتن به آن، سرشار از مباحث و تذکریاتی است که فرد سالک را از موضع آگاهی و توجه عقلی به اوضاع و شرایط خود و فاصله‌ی وی از حقایق، برمی‌انگیزد و به حرکت و عمل وا می‌دارد.

منازل و مقامات اهل سلوک و مراتب آن، از نظر امام متناسب با حالات قلبیه‌ی آنان و برای هر سالک متفاوت است. «امام در بحث نماز منازل و مقامات هر یک از اهل سلوک را مختص به هر یک از آنان می‌داند که بر حسب آن حظ و نصیب می‌برند و راه‌های حرکت به سوی خداوند را نیز متعدد و به عدد انفاس خلّاق می‌دانند. قلوب اولیا آینه‌ی تجلیات حق و محل ظهور اوست،... مختلف است. پاره‌ای از قلوب، عشقی و ذوقی است که خدای تعالی به این گونه دل‌ها به جمال و زیبایی و بهاء تجلی کند و پاره‌ای از قلوب،

خوفی است که خدای تعالی بر آن گونه قلب‌ها به جلال و عظمت و کبریا و هیبت تجلی می‌فرماید و بعضی از قلوب هر دو جهت را داراست که خداوند بر آن به جلال و جمال و صفات متقابله تجلی فرماید و یا به اسم اعظم جامع تجلی کند که این مقام به خاتم انبیا و اوصیاء آن حضرت اختصاص دارد.

به همین دلیل امام در هیچ‌یک از آثار خود، همچون برخی از عرفا مثل خواجه عبدالله انصاری، امام محمد غزالی و ابوسعید ابوالخیر از ترتیب و توالی منازل و مقامات به گونه تفضیلی، سخن نگفته، در عین آن که از این جهت متعرض هیچ کدام از آنان نیز نشده است. فقط در تفسیر و توضیح برخی منازل و مقام‌ها، به نظریات برخی از آنان ایراد وارد کرده یا نظریات ویژه‌ی خود را ابراز نموده است. ترتیب و توالی مقامات در آثار امام خمینی (ره) به چهار گونه ذکر شده است:

۱. مراتب چهارگانه سلوک؛

۲. اسفار اربعه؛

۳. مقامات سه گانه‌ی نفس.

۴. مراحل و مراتب شهود حقایق و انوار هستی.

امام خمینی (ره) در مورد مقام‌های «رضا»، «شکر»، «توکل»، «زهد»، «خوف»، «صبر»، «اخلاص»، «هدایت» و «آداب عبودیت» نظرات ویژه‌ای را ابراز داشته و مراتب خاصی را بر شمرده‌اند (مبّلع، ۱۳۸۷: ۱۲).

معرفی اجمالی ۵ مقام عرفانی

۱- مقام توبه

توبه، یکی از مباحث مهم در عرفان عملی و مقامات العارفین است. توبه گرچه در نظر مفسران، علمای علم اخلاق، متکلمان و محدثان از جایگاهی بلند و ارزشی والا برخوردار است اما عارفان و صوفیان توجه‌ای خاص و عنایتی ویژه به آن مبذول داشته‌اند. سیری اجمالی در آثار مشایخ بزرگ به وضوح نشانگر این معنی است. از آثار ارزشمند آنان چنین بدست می‌آید که تقریباً همه اینها توبه را از مهمترین مقامهای سالک راه حق می‌دانسته‌اند. بعنوان نمونه در آثار مختلف پیر هرات از کشف الاسرار گرفته، منازل

السائرین و صد میدان و... این مطلب با اهمیت خاصی طرح شده است.^۱ محیی الدین عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی باب مفصلی را در دایره المعارف بزرگ خود (الفتوحات المکیه) به این امر اختصاص داده است. (محیی الدین عربی، ج ۱۳۹: ۲)

از نشانه‌های اهمیت توبه، تاریخ دیرینه آن است؛ زندگی آدم ابوالبشر (بقره: ۳۷) در این ناسوت خاکی با آن آغاز می‌شود، پیام آوران بزرگی همانند ابراهیم، اسماعیل^۲، یونس^۳، موسی^۴ و پیامبر بزرگ اسلام - صلی الله علیه و آله - هموار در حال توبه و در طلب توبه الهی بوده‌اند. (نصر: ۳)

امیرالمومنین علی ابن ابی طالب - علیه السلام - که همه صوفیان و عارفان بوجودش افتخار می‌کنند و وی را مرشد مرشدان و... می‌دانند - و فرزندان معصومش - بویژه امام زین العابدین - علیه السلام - رهنمودهایشان و خصوصاً نیایشهایشان مملو از توبه و استغفار است و سلوک معنوی بسیاری از ستاره‌های درخشان آسمان عشق و عرفان مانند رابعه عدویه، ابراهیم بن ادهم و فضیل عیاض و... با توبه آغاز می‌گردد و بسیاری از عارفان بزرگ آن را نخستین گام سالک در راه سازندگی می‌دانند. (حسینی، ۱۳۸۸: ۲)

از دیدگاه قرآن هم که بی‌گمان از مهمترین منابع عرفان است، دهها آیه به این امر خطیر اختصاص داده شده است، واژه «توبه» و مشتقاتش نود و دوبار و «استغفار» و مشتقاتش چهل و پنج مرتبه در کتاب خدای عزوجل استعمال شده است. افزون بر اینکه در آیات متعدد و مختلف دیگر هم بدون ذکر از این واژه‌ها این مسئله مطرح شده است. مفسران کتاب خدا نیز با عنایتی خاص به شرح و بسط و تفصیل معنای این واژه کوتاه اما پر محتوا پرداخته‌اند؛ تاملی اندک در تفاسیر شیعه و سنی بویژه تفاسیر عرفانی به روشنی این

۱. نمونه‌هایی از گفتار خواجه عبدالله انصاری در تفسیر ارزشمند «کشف الاسرار» به مناسبت‌های مختلف ذکر شده است

۲. «وارنا مناسکنا وتب علینا انک انت التواب الرحیم» بقره: ۱۲۸

۳. «وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر علیه فنادی فی الظلمات الا اله الا انت سبحانک انی کنت من الظالمین» (آیات ۸۷ و ۸۸ سوره انبیا)

۴. فلما افاق قال سبحانک تب الیک و انا اول المؤمنین، اعراف: ۱۴۳

واقعیت را نشان می دهد بعنوان نمونه پیرهرات در تفسیر ارزشمند خود ذیل اکثر آیات توبه و استغفار، در ابعاد گوناگون توبه سخن رانده است و آهنگ کلام وی نشانگر این است که گاه آنقدر تحت تاثیر نورانیت قرآن قرار گرفته که عنان اختیار از کف داده و مطالب والا و گرانقدری که سرشار از سوز، شیفتگی و عشق است، برای ما بیادگار گذاشته است. علامه طباطبایی نیز افزون بر تفسیر این آیات بحث مفصلی در ذیل آیات ۱۷ و ۱۸ سوره توبه طرح فرموده است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ۲۴۴)

۲- مقام صبر

پنجمین مقام سالکان، مقام صبر است. صبر از نظر لغوی به معنای حبس و امساک است و در اصطلاح عبارت است از خودداری و خویشنداری از شکایت نفس بر چیزی که شرع و عقل اقتضا میکند، یا از چیزی که شرع و عقل از آن نهی می کند. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۰۵)

مقام صبر نیز مانند سایر مقامات دارای مراتب است. خواجه عبدالله انصاری برای صبر سه درجه ذکر کرده است: صبر بر مصیبت، صبر بر معصیت و صبر بر طاعت. (انصاری، ۱۴۱۷ق: ۹۶)

برخی نیز صبر را از حیث مراتب صابران به سه دسته تقسیم کرده اند: اولین مرتبه آن ترک شکایت است که آن درجه تائبان است. منظور از ترک شکایت، شکایت در نزد بندگان خداست. (کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۹۵-۱۹۶) اکثر مؤمنان توان تحمل این مرتبه را دارند. مرتبه دوم راضی بودن به مقدرات الهی است، و این درجه زاهدان است. سومین مرتبه آن است که هر چه مولی با بنده انجام دهد بنده آن را نتیجه محبت خداوند دانسته و زیبا ببیند و این درجه صدیقان است. (غزالی، ۱۳۸۶: ۱۱۸)

صبر نشانه ایمان و استقامت مؤمن شمرده می شود، «و در خبر آمده است که پیامبر را پرسیدند از ایمان، گفت صبر است و خوش خویی. و نیز در اخبار آمده است که درویشان صبر کننده هم نشینان خدای عزوجل - باشند روز قیامت. ملا حسن کاشفی واعظ در لب لباب مثنوی راجع به صبر می نویسد «به صبر نفس پاک شود از جمیع الوان ظلمات و کدورات آرزوها و تمناها، و از ترک تعلقات دل صافی گردد ... و او کیمیایی است که

مس وجود سالک به برکت او زر خالص گردد. (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۵)
 بیش از این جان نیارم صبر کردن در برون بردرت چون حلقه سرخواهم زدن تاوا
 شود. (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۲۰۰)

۳- مقام رضا

رضا نهایت مقام سالکان (کاشانی، ۳۹۹) و بزرگترین مقامات اهل جذبه و محبت است. (شرح حدیث جنود و عقل، ۱۳۸۶: ۱۶۱) «رضا» در لغت به معنای خشنودی است و در اصطلاح عبارت است از این که شخص به آن چه از سوی خداوند برای او مقدر گردیده، خشنود بوده و هیچگونه کراهت قلبی از قضا و قدر الهی نداشته باشد. (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۵۹) در مقام رضا دو مؤلفه برجسته‌تر از سایر موارد می‌نماید: ۱- تسلیم شدن در برابر مقدرات الهی ۲- تأثیرپذیری رضا از محبت و ارتباط مستقیم بین آنها.
 هفتمین مقام از مقامات رضاست که بعضی از صوفیه مخصوصاً صوفیان خراسان آن را از احوال می‌شمارند و گروهی هم آن را از مقامات شمرده‌اند، بنده از خدای راضی نتواند بود مگر پس از آنکه خدای تعالی از وی راضی باشد؛ زیرا که خدای گفت «رضی الله عنهم و رضوا عنه» (سجادی، ۱۳۸۹: ۳۹).

در این مفهوم و مقام، تسلیم؛ عبارت از استقبال قضا و تسلیم به مقررات الهی است، مقام تسلیم فوق مرتبت توکل و رضا است و این مقام حاصل نمی‌شود مگر برای مراتب درجات تکامل را مرتباً پیموده به اعلا مرتبه یقین رسیده باشد و مرتبت رضا فوق مرتبت توکل است زیرا در توکل کاری را که سالک به خدای سپارد مثل آن است که او را وکیل کند تعلق خاطر خود را بدان باقی می‌دارد و لکن در مقام تسلیم، سالک قطع تعلق می‌کند و بالاتر از رضاست زیرا در مقام رضا هر چه خدا مقرر فرماید موافق طبع سالک است ولی در این مقام سالک را طبع نمی‌ماند که موافق یا مخالف باشد (سجادی، ۱۳۵۰: ۱۲۷).

حضرت علی (ع) در دعای کمیل درباره تسلیم و رضا می‌فرماید. که رضیا برضائک و تسلیماً لأمرک شاعر می‌فرماید: من در مقابل حضرت حق تسلیم محض هستم و اگر درد و رنج ناملایمتی از سوی حضرت حق به من برسد از او سرپیچی نمی‌کنم.

سر تسلیم نهادیم به پیش تو بیار هر چه خواهد دل تو بر سر ما، بسم الله
(فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۴۱۷)

۴- مقام ورع

«ورع» دومین مقام از مقامات عرفانی است. «ورع» در لغت به معنای پرهیزگاری و اجتناب و دوری از گناهان است. (بستانی، ۱۳۷۵: ۹۸۲) معنای اصطلاحی آن ترک نمودن اعمال مشکوک و شبه هناک است. سالک در این مرحله نه تنها از گناه، بلکه از هر عملی که حلال و حرام و خوب و بد آن را نمیداند نیز پرهیز میکند. (ابراهیمیان، ۱۳۸۳: ۶۴) او در این منزل باید خود را متعهد بداند هر غذایی را نخورد، هر جایی قدم نگذارد، هر حرفی را نزند، هر لباسی را نپوشد. سالک در این مقام با بزرگ شمردن فرمان های محبوب و انقیاد مطلق در برابر اوامر او، به پرهیز از شبههها ملزم می شود تا مبادا به دام آن ها افتد. عرفا ورع را مانند سایر مقامات دارای درجاتی میدانند، ابونصر سراج طوسی آن را به سه درجه تقسیم میکند:

الف) ورع مبتدیان، پرهیز کردن از امور شبهه ناک است.

ب) ورع اهل دل، مراقبت از دل به این که مبادا به غیر خدا متوجه شود.

ج) ورع عارفان و واصلان از هر امری که مبادا توجه و نظر آنان را از محبوب و مقصدشان بگرداند. (سراج طوسی، ۱۹۱۴م: ۴۴-۴۵)

آن چه در مقام ورع و مراقبه اهمیت دارد عزم و اراده سالک است. امام خمینی عزم و اراده را جوهره انسانیت و تفاوت درجات انسانی را نتیجه تفاوت درجات عزم و اراده می - داند. (چهل حدیث، بیتا: ص ۷) عرفا عزم و اراده را در امر سلوک بسیار پراهمیت می دانند تا آن جا که سالک در پرتو اراده توانایی میابد به جای گام برداشتن، در مسیر سلوک پرواز کند. (رازی، ۱۳۲۲ق: ۱۳۰)

۵- مقام توکل

توکل ششمین مقام از منازل سلوک و در زمره شریفترین احوال مقربان است. توکل در لغت یعنی قبول کردن و کالت و در اصطلاح عرفانی توکل چیزی نیست جز دریافت این نکته که همه امور به دست خداوند و تأثیر اسباب و علل فقط و فقط به دست اراده او

است (فضلی، ۱۳۹۰: ۳۴۱)

سالک در این منزل به مقامی دست می‌یابد که خداوند به او ابراز محبت میکند و میفرماید: «ان الله يحب المتوكلين». (آل عمران / ۱۵۹)

خواجه عبدالله انصاری توکل را دارای سه درجه میداند و مینویسد: «مرتبۀ اول توکل با درخواست و طلب و پرداختن به سبب همراه است، که خود نوعی توکل به اسباب است. مرتبۀ دوم توکل عبارت است از کنار گذاشتن درخواست و چشم پوشی از سبب که درحقیقت توکل بر توکل خویش است. مرتبۀ سوم توکل فقط به خداوند است نه بر اسباب یا بر توکل خویش. توکل مقام با شکوهی است که سالک در اثر استقامت و بعد از طی منازل به آن مقام میرسد. مقام توکل بخشی از ناحیه خداوند است. در این مقام سالک از آن چه خود داشت چشم میپوشد و کارها را به دوست واگذار میکند. او آرامش را با تمام وجود درمیابد و چنان احساس استغناء و بینایی میکند که جهان هستی را وابسته به خود می‌یابد. در چنین حالی سالک با ظهور کرامت درگیر میگردد و خواسته و ناخواسته از او کارهایی سر میزند که تعجب دیگران را بر می‌انگیزد. (غزالی، ۱۳۸۶: ۴۴۶)

غزالی همچنین بر این باور است: توکل حالتی از احوال و ثمره ایمان است به توحید، معنی این حالت اعتماد دل است بروکیل و استوار داشتن وی و آرام گرفتن به وی است (غزالی، ۱۳۸۶)

مقام توبه از منظر امام محمد غزالی و امام خمینی

امام خمینی در ارتباط با مقام توبه می‌فرماید که دو رکن اصلی توبه «پشیمانی» و «عزم بر عدم بازگشت» است و معتقدند همین که این دو رکن توبه حاصل شد، کار سالک طریق آخرت آسان شود و توفیقات الهیه شامل حال او شود و پس از آن، دو شرط دیگر که عبارتند از «ردّ حقوق مخلوق، و ردّ حقوق خالق» از شرایط کمال توبه و توبه‌ی کامله است؛ نه آن که توبه بدون آن‌ها تحقق پیدا نمی‌کند یا قبول نمی‌شود، بلکه توبه بدون درجاتی که برای توبه ذکر کرده‌اند، عبارت است از:

«توبه‌ی عُمال» که در این مرتبه انسان خاطی از اعمال فاسدی که انجام داده، به اعمال صالح روی می‌آورد. «توبه‌ی زهاد» که توبه از توجهی است که به دنیا پیدا کرده‌اند،

سپس با بی توجهی و با بی رغبتی به دنیا، آن حالت گذشته را جبران می‌سازند. «توبه‌ی اهل حضور» که توبه از آن غفلتی است که احياناً بر ایشان حاصل شده که با حضور، آن را جبران می‌سازند. «توبه‌ی متخلّقان»، که رجوع از اخلاق سیئه و تخلّق به حسنات اخلاقی است. «توبه‌ی عارفان» که رجوع از رؤیت حسنات مخلوقات است، با انتساب همه‌ی خوبی‌ها به منشأ و مبدأ آن‌ها، آن را جبران می‌سازند. «توبه‌ی موحدان» که بازگشت از هرچه غیر حق است، می‌باشد. اینان در حقیقت کسانی هستند که به حقیقت توحید راه می‌یابند و موحد حقیقی می‌باشند. علاوه بر این‌ها، حضرت امام یکی از اقسام توبه را توبه‌ی نصوح دانسته‌اند (خمینی، ۱۴۲۰: ۳۱).

امام محمد غزالی بر این باور است که اگر سالک کوی دوست به مقام توبه راه یافت و به ضعف و نقص خود واقف شد و همه‌ی نعمت‌های خداوند را منتی از سوی خالق دانست، نتیجه‌ی چنین معرفتی این می‌شود که همه‌ی خوبی‌ها را به خداوند نسبت دهد و حق تعالی را قیّاض علی الاطلاق بشناسد و همه‌ی نواقص و شرور موجود در عالم هستی را به ممکنات نسبت دهد. انسان بایستی در شرور، خود را سپر خداوند قرار دهد و همه‌ی نواقص و رخدادهای ناپسند را به خود منتسب کند و در کارهای خیر عکس این عمل کند؛ یعنی خداوند را سپر خویش بداند و همه‌ی خوب‌ها و خوبی‌ها را به خداوند نسبت دهد و در واقع، انسان تائب پس از طی مراحل یاد شده حقیقت شریفه‌ی «لاحول و لا قوه الا بالله» را در می‌یابد.

مقام رضا از منظر امام محمد غزالی و امام خمینی

از نگاه امام خمینی، مقام رضا مانند دیگر کمالات نفسانی دارای مراتب متکثره می‌باشد:

«درجه‌ی اوّل، رضای بالله است. سالک در این مقام خود را تحت ربوبیت او قرار داده و از این سلطه و سیطره، خوشحال و راضی است. طبیعی است شیطان هیچ گونه سلطه و چیرگی بر او ندارد و فقط چنین سالکی تحت تربیت و پرورش خالق خوبی‌هاست. روشن است چنین سالکی از تمام اوامر محبوب خشنود و راضی است.

درجه‌ی دوم، رضا به قضا و قدر حق است. یعنی خشنودی از پیش آمده‌های «گوارا و

ناگوار»، سالکی که به مقام رضا راه یافته، بلیات و امراض و مقابل این‌ها نزد او یکسان است؛ زیرا هر دو را عطیه‌ی حضرت دوست می‌داند و به آن راضی و خشنود است و معتقد است چه بسا کمال انسان در تنگدستی و تحمل مصایب و شداید و بلایا باشد. حضرت امام به روایتی اشاره می‌کنند: حضرت باقر(ع) از جابر بن عبدالله انصاری می‌پرسند: حال تو چگونه است؟ جابر در جواب می‌گوید: من مرض را خوشتر دارم از صحت و فقر را خوش‌تر دارم از غنی و... امام باقر(ع) در جواب می‌فرمایند: اما ما هرچه را خداوند عطا فرماید می‌خواهیم. اگر مرض را عنایت کند آن را می‌خواهیم و اگر صحت را عنایت کند، صحت را دوست داریم.

درجه‌ی سوم، رضا برضی الله است. حضرت امام مقام محبت و جذبه را اوایل این درجه می‌دانند. سالک در این وادی از خود خشنودی و رضایتی ندارد و رضایت و شادی او تابع رضایت حق است بنابراین، مقام رضا با مقام محبت مناسبت و سنخیت پیدا می‌کند و از آنجا که گفته‌اند: کل ما یفعلُ المحبوبُ محبوب، هر فعل و حکمی که از جانب محبوب باشد به جان می‌خورد و از انجام و پذیرش آن خشنود است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵). امام محمد غزالی نیز رضا را عالی‌ترین مقامِ مقربان الهی می‌داند و معتقد است که رضا «از ثمرات محبت و عشق است. به نظر محمد غزالی، حقیقت رضا، بر بیش‌تر مردم پوشیده است و تنها کسانی که علم تأویل دارند و فقیه هستند، معنای رضا را می‌فهمند. وی رضا را دو نوع می‌داند:

۱. راضی شدن به درد و بلاها و سختی‌ها به امید رسیدن به ثواب.

۲. رضا به قضای الهی به سبب دوستی با خداوند که این مورد از بالاترین مقامات مقربان است» (ساداتی، ۱۳۹۸: ۱۴).

مقام صبر از منظر امام محمد غزالی و امام خمینی

در آثار امام خمینی، صبر با دیدگاهی تلفیقی مطرح گردیده است، اما بیش‌تر رنگ و بوی عرفانی دارد و از نظر امام صبر، کلید ابواب سعادت و منشأ نجات از مهالک است و معتقدند «صبر بر بلیات، انسان را آزموده و ورزیده می‌کند، اراده و عزم او را تقویت می‌نماید و انسان را از عبودیت نفس خارج می‌سازد. صبر در معاصی، منشأ تقوای نفس

می‌شود و صبر در طاعت منشأ انس به حق و مأنوس شدن با خداوند می‌گردد و صبر در بلیات و معصیت‌ها انسان را به وادی «رضا» پذیرفتاری قضای الهی می‌کشانند که از مقامات والای به حقیقت رسیدگان است.

در حقیقت، همه‌ی اندیشمندان اسلامی با هر گرایشی می‌پذیرند که کلید کسب فضایل و پرهیز از رذایل اخلاقی، صبر و شکیبایی است. به عنوان مثال، نماز از نظر امام خمینی بُراق سیر و رَفَرَف عروج اهل معرفت و اصحاب قلوب است که «صبر» در آن جایگاهی اصلی دارد. به این ترتیب، نماز را نوعی صبر می‌داند که با آن می‌توان در برابر عذاب و ظلمت مقاومت نمود» (افراسیاب پور، ۱۳۹۰: ۸).

امام محمد غزالی در کتاب معروف احیاء علوم الدین درباره‌ی صبر و اهمیت آن از لحاظ دین و عرفان بحث گسترده و مفصلی دارد. «صبر عبارت است از پایداری و ثبات لشکری در مقابل لشکری دیگر که به علت تضاد بین خواسته‌ها و تمایلاتشان، با یکدیگر به درگیری و جنگ پرداخته‌اند... پس باید این صفت را که در پرتو آن انسان در سرکوبی شهوات و غلبه بر آن‌ها از حیوانات متمایز می‌شود، انگیزه‌ی دینی و شهوت‌طلبی را انگیزه‌ی نفسانی نامید و باید دانست که بین این دو انگیزه‌ی دینی از ملایکه‌ای هستند که به حزب خدا یاری می‌رسانند، در حالی که یاری‌دهندگان انگیزه‌ی نفسانی از شیطان‌هایی هستند که دشمنان خداوند را یاری می‌دهند.

مقام ورع از منظر امام محمد غزالی و امام خمینی

امام خمینی (س) ورع را پایه و اساس همه کمالات معنوی و مقامات اخروی می‌داند و معتقدند عبادت که انقیاد و ارتیاض نفس است و انسان را به فلاح و کمال می‌رساند بدون داشتن حالت پرهیز از حرام الهی نمی‌تواند ثمربخش باشد؛ در حقیقت انسان با «ورع» صفحه دل خویش را از کدورت و آلودگی عالم ماده و طبیعت رها می‌سازد و با عبادت و اعمال عبادی آن را مزین و منقش به نقوش زیبای خدا محوری و خداباوری می‌گردانند. امام سپس در مورد واژه «ورع» به بحث می‌پردازند (چهل حدیث، شرح حدیث ۲۹، ص ۴۷۳). و نهایتاً معنای آن را تقوی و شدت پرهیزگاری می‌خوانند که سالک طریق با متصف شدن به این حالت می‌تواند خود را از تجاوز از حریم عقل و شرع مصون بدارد.

امام خمینی (س) ضمن شرح حدیث ۲۹ به توضیح این مقام و توضیحاتی راجع به دومین توصیه پیامبر (ص) به حضرت علی (ع) که توصیه به «ورع» است، می‌پردازند. در این سفارش پیامبر (ص) پس از امر به ورع می‌فرمایند: «و لا تجتری علی خیانه ابداء». امام می‌گویند:

واژه خیانت که پس از ورع آمده است می‌تواند بیان‌کننده دو مطلب باشد:

الف) خیانت را نوعی از انواع معاصی بدانیم که پیامبر (ص) پس از امر به پرهیز از کل معاصی به دلیل اهمیت این نوع از آن، برای تأکید بیشتر مجدداً ذکر فرموده‌اند. (همان، ۴۷۵) حضرت امام در بیان عظمت و اهمیت امانت احادیث معتبری از ائمه (ع) مطرح می‌کند که در همان شرح آورده است.

ب) می‌توان برای خیانت معنایی عام در نظر گرفت و مطلق معاصی یا مطلق ارتکاب موانع سیر الی الله را خیانت دانست. (همان، ۴۷۹)

نتیجه آنکه، حضرت امام برای عموم مردم ورع را از مهمترین منازل دانسته و تحصیل آن را برای مسافر طریق آخرت ضروری شمرده‌اند و نیز معتقدند قلبی که به دور از ورع باشد، تیرگی گناه او را فرو می‌گیرد و از کراماتی که خداوند وعده فرموده است، محروم می‌گردد «علیکم بالورع فانه لا ینال ما عندالله الا بالورع» (الکلینی، اصول کافی، ج ۲) و البته این محرومیت خذلان و شقاوتی بزرگ می‌باشد.

امام خمینی (س) شش نوع ورع را مطرح می‌فرمایند که عبارتند از:

- ۱- ورع عموم مردم که از ارتکاب به گناهان کبیره پرهیز می‌کنند.
- ۲- ورع خواص مردم که از امور مشتبّه پرهیز می‌کنند تا مبادا گرفتار محرمات گردند.

۳- ورع زهاد و اهل زهد و آن پرهیز و دوری جستن آنان از امور مباح است؛ یعنی از آن دسته اموری که شرع حرام ندانسته، پرهیز و دوری کنند تا از آلودگی و کدورت مادیات مصون بمانند.

۴- ورع اهل سلوک و آن پرهیز کردن آنان از نگرستن به دنیا و نعمتهای آن است؛ زیرا اینان خواستار رسیدن به مقامات معنوی‌اند و قطع نظر از دنیا را مقدمه آن می‌دانند.

۵- ورع مجذوبان که پرهیز اینان پرهیز از مقامات معنوی است؛ زیرا مقصدشان وصول به باب الله است و مطمح نظر اینان شهود جمال خداوندی است.

۶- ورع اولیاء که پرهیز اینان از توجه داشتن به غایت است؛ زیرا فانی فی الله اند و مستغرق در او، پس چیزی جز حق نمی بینند که بخواهند از آن پرهیز کنند.

امام این توضیح مختصر را کافی نمی دانند و معتقدند هر کدام از این انواع، شرحی مفصل می طلبد. (چهل حدیث، شرح حدیث ۲۹)

مقام توکل از منظر امام محمد غزالی و امام خمینی

امام برخلاف برخی از صوفیه، هیچ منافاتی میان توکل و کسب و کار نمی بیند. به اعتقاد وی، ترک کسب و کار به بهانه توکل ناشی از جهل و نقصان آدمی است؛ چرا که: «توکل ترک اعتماد به اسباب است و رجوع اسباب است به مسبب الاسباب. پس با وقوع در اسباب منافات ندارد.» (شرح جنود عقل و جهل، ۲۱۳-۲۱۴) به اعتقاد وی توکل چهار رکن اساسی دارد

- ۱- سالک ایمان داشته باشد که خداوند بر آنچه او محتاج است، آگاه است.
 - ۲- سالک ایمان داشته باشد که خداوند قادر است نیازهای وی را برطرف کند.
 - ۳- خداوند بخل ندارد.
 - ۴- خداوند بر موکل خویش لطف و مرحمت بی پایان دارد.
- غزالی درجات توکل را در موارد زیر دسته بندی می کند
- درجه اول: آنکه شخص متوکل، به خداوند همانگونه اعتماد کند که به وکیل معتمد خویش اعتماد می کند. (همان، ۲۰۰-۲۰۱)
- درجه دوم: آنکه نسبت به خداوند، همچو طفلی باشد نسبت به مادر که جز او را نمی شناسد و در مهمات و مشکلات جز به او پناه نمی برد.

درجه سوم: آن است که در دست خداوند، چون مرده ای باشد در دست غسال! که به جبر تسلیم است و همه حرکات و تقلبات خود را از تقدیر ازلی می بیند. در این مقام است که دعا و طلب از خداوند متروک و مغفول می افتد. چرا که شخص متوکل، نه خود را می بیند و نه خواست خود را و نه امری خلاف خواست خود را تا دعا کند و خدا را بخواند

که به او خیری ببخشد یا از او شری را دفع کند.

قابل ذکر است که مولوی با این عقیده غزالی کاملاً موافق است. (رجوع شود به

مثنوی دفتر چهارم ابیات ۱۴۰۸ تا ۱۴۱۳ و دفتر سوم ابیات ۱۸۷۹ تا ۱۹۲۲)

از سوی دیگر امام خمینی مثل برخی دیگر عرفا معتقد است توکل با تفویض ارتباط نزدیکی دارد. کلینی در کتاب الکافی، احادیث مربوط به تفویض و توکل را در یک بخش به نام «بَابُ التَّفْوِیْضِ إِلَى اللَّهِ وَ التَّوَكُّلِ عَلَيْهِ» آورده است. عبدالرزاق کاشانی توکل را از شاخه‌های تفویض دانسته است و به گفته امام خمینی در چهل حدیث، تفاوت توکل و تفویض این است که در تفویض انسان خود را بدون قدرت می‌بیند و تنها خدا را دارای تأثیر در امور می‌داند؛ اما در توکل خدا را در کسب خیر و منفعت و کیل خود می‌کند (چهل حدیث، ۱۳۸۸، ۲۱۷)

این ویژگی‌های مقام توکل از منظر امام خمینی (س) در حالی است که امام محمد غزالی توکل را هر چند امری شایسته می‌داند و انسان متوکل را کسی معرفی می‌کند که در برابر دیگران احساس ذلت نمی‌کند. (احیاء علوم الدین، ۱۴۰۶ق، ج ۴، ص ۲۶۰)، اما غزالی توکل را به معنای دست‌روی دست گذاشتن و رهاکردن کار و کوشش می‌پندارد (نراقی، جامع السعادات، ۱۳۸۳ق، ج ۳، ص ۲۲۶). که نسبت به این دیدگاه امام خمینی و برخی عرفا همچون فیض کاشانیدر اشکال به این دیدگاه، گفته اند: در دین اسلام، توکل با کار و تلاش منافات ندارد.

نتیجه گیری

در ارتباط با اندیشه ها و مسالک عرفانی امام محمد غزالی و دیدگاه های او درباره صوفیه نکاتی زیر قابل توجه می باشد. اول اینکه دوره غزالی - قرن پنجم هجری - دوره شکوفایی تصوف و عرفان بود تشکیلات صوفیه و خانقاه ها و محالس مشایخ در این زمان بیش از هر زمان و دوره ای رواج داشت و دانشمندان این فرقه در سرزمین های اسلامی به خصوص ایران و بالخصوص در خراسان به عنوان زادگاه غزالی بسیار بوده اند، بطوریکه زمان غزالی از نظر تاریخی یکی از مهمترین دوره های فعالیت صوفیان در ایران است

در زمان معاصر نیز، امام خمینی (م ۱۳۶۸ هـ. ش) را می توان به عنوان یکی از بزرگترین عرفای عصر خویش و یکی از منتقدان جدی ابوحامد غزالی به شمار آورد. شخصیت ذو وجوه معمار بزرگ انقلاب اسلامی چنان نبود که در بُعدی خاص چون فقهات، سیاست، حکمت و یا بُعدی دیگر خلاصه شود. امام ابعادی متفاوت و گاه متضاد را یک جا، در شخصیت خود گرد آورده بود. از جمله عرصه هایی که باید ایشان را صاحب سبک و نظر دانست، وادی اخلاق و عرفان است. امام اندیشه هایی بدیع و روش هایی نوین در وادی مجاهدت و تهذیب نفس و سلوک طریق آخرت، به جامعه ی بشری تقدیم نموده است که باید در محافل انس، همچون کنگره ی اندیشه های اخلاقی - عرفانی امام، پرده از زوایای گوناگون و مبهم این بُعد از چهره ی تابناک این عبد صالح الهی برداشته شود. به شهادت آثار متنوع و گسترده ی حضرت امام در وادی اخلاق و عرفان و گواهی اشعار نغز و غزل های دل نواز او و اعتراف همگان - حتی منتقدانش - او شخصیتی عرفانی، متخلق، مهذب، عاشق و دل سوخته داشت. حتی در گفتار و نوشتار دلدادگان و شیدایان غزالی نیز، این حقیقت، به صورتی کاملاً شفاف منعکس است.

یکی از وجوه اشتراک شیوه سیر و سلوک امام محمد غزالی و امام خمینی بر شریعت و گذر از ظواهر و رسیدن به باطن عرفانی آن است. شیوه سلوکی این دو بزرگوار در بررسی مقامات عرفانی مبنای علمی را داشته است در بررسی مقامات عرفانی، امام خمینی علاوه بر سیره نبوی، مکتب اهل بیت را نیز مد نظر قرار داده است از این منظر،

سلوک عرفانی این دو متفکر بزرگ اسلامی سطوح مختلفی دارد کما اینکه نزد غزالی شامل مبانی آن ریشه در ۱-قرآن، ۲-تفسیر پیامبر(ص) از قرآن و فهم صحابه، تابعین و ائمه سلف و بزرگان صوفیه از قرآن کریم که در قالب روایات و احادیث و حکایات صوفیانه نقل شده است. ۳-وسنت پیامبر(ص) و سلوک عملی آن حضرت و صحابه و تابعین و ائمه سلف و بزرگان صوفیه بوده است و این ویژگی در نزد امام خمینی نیز منشاء جلوه‌هایی عرفانی ریشه در الف(قرآن کریم، ب)تفسیر و فهم پیامبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) از قرآن که در قالب احادیث و روایات نقل شده است؛ ج) سنت پیامبر(ص) و سلوک عملی آن حضرت و ائمه اطهار(ع) قرار داشته است

از دیگر ویژگی‌های عرفانی امام محمد غزالی و امام خمینی می‌توان به نقش فاصله زمانی بسیار زیاد بین امام محمد غزالی - قرن پنجم - و امام خمینی(ره) در قرن در نوع رویکرد عرفانی آنها به برخی حوزه‌های عرفانی در این پژوهش داشت سبب شده است که در نتیجه آن در این پژوهش به نوعی سیر و به رشد پرداختن به آموزه‌های عرفانی در قالب ضروریات زمانه خود رami توان ملاحظه کرد که همزمان با آن تلخیص، نقد و رفع برخی ابهامات و قصص و مثل‌های ضعیف عرفانی توسط اما خمینی در این دوره متناسب با دوره حیات خود، به نوعی از تفاوت‌های این دو شخصیت بزرگ عرفانی در این پژوهش محسوب می‌شود. به گونه‌ای که امام خمینی شعر و عرفان و اخلاق را با کلام و فلسفه و تفسیر زمانه خود درهم آمیخته بود و این همه را در عرصه سیاست و تدبیر جامعه به کار می‌گرفت لذا برای شناخت و معرفی امام، هیچیک از این ابعاد را نباید نادیده گرفت.

فهرست منابع

الف) کتاب‌ها

قرآن کریم

۱. ابراهیمیان، حسین، (۱۳۸۳) سیری در سلوک عارفان، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
۲. ابوالقاسم، محمد (۱۳۸۹)، ماهیت اخلاقی غزالی، ترجمه، امیر یوسفی، در مجموعه مقالات غزالی پژوهشی، به کوشش سید هدایت جلیلی، تهران، خانه کتاب
۳. بستانی، فؤاد افرا (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، تهران: نشر اسلامی، چاپ دوم
۴. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۱)، دو مجدد (پژوهش‌هایی درباره محمد غزالی و فخر رازی) تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۵. خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۲۰)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم: مؤسسه پاسدار اسلام، دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. (۱۳۷۸)، آداب الصلاه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر، چاپ هشتم.
۷. (۱۳۵۹)، شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۸. (۱۳۸۵) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران چاپ دهم.
۹. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۵)، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیر کبیر.
۱۰. طباطبایی، فاطمه (۱۳۸۷)، مراتب و درجات رضا از منظر امام خمینی، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر امام خمینی.
۱۱. سراج طوسی، ابونصر، (۱۹۱۴) اللمع فی التصوف، مصحح: رینولد آلین نیکلسون، لیدن: مطبعه بریل.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۳۷۸)، الحقایق فی محاسن الاخلاق بضمیمه قره

العیون و مصباح الانظار، تصحیح و تحقیق سید ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۱۲. غزالی، ابو حامد محمد (۱۳۸۶)، کیمیای سعادت، به تصحیح حسن خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۱۳. غزالی، محمد (بی تا الف). *احیاء علوم الدین*. جلد ۱، ۳، ۸، ۱۳ و ۱۴. بیروت: دار الکتاب العربی.

۱۴. کرین، هانری (۱۳۷۱). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه: اسدالله مبشری. تهران: امیرکبیر.
۱۵. محمد بن یعقوب الكلینی، (بی تا) اصول کافی، بیروت: انتشارات بیدار، جلد ۲،
۱۶. نصر، سید حسین (۱۳۸۲). *صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه*. ترجمه حسین سوزنجی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

ب) مقالات

۱۷. افراسیاب پور، علی اکبر (۱۳۹۰)، «بررسی «صبر» از دیدگاه امام خمینی»، پژوهشنامه‌ی متین، سال چهاردهم، شماره‌ی پنجاه و چهار، بهار ۱۳۹۰، صص ۱۸-۱.
۱۸. امامی، علی اشرف و اکبری چناری، علی (۱۳۹۱)، «تأملی در نگرش فیض کاشانی به عرفان و تصوف»، پژوهشنامه‌ی عرفان، شماره‌ی ششم، صص ۱-۲۳.
۱۹. راشدی‌نیا، اکبر (۱۳۹۱)، «مقامات عرفانی»، معارف عقلی، سال هفتم، شماره‌ی سوم، پیاپی ۲۴، پاییز ۱۳۹۱، صص ۵۳-۸۶.

۲۰. رودگر، محمدجواد (۱۳۹۰)، «انقلاب اسلامی و عرفان با رویکردی به آرای امام خمینی (ره)»، فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال هشتم، زمستان ۱۳۹۰، شماره‌ی ۲۷، صص ۴۳-۶۶.

۲۱. خوشحال، طاهره (۱۳۸۲)، «مقامات عرفانی پیامبر (ص) بر اساس تأویل آیات صبر در کشف‌الاسرار و دیگر متون عرفانی زبان فارسی»، مجله‌ی علمی-پژوهشی دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره‌ی دوم، شماره‌ی سی و چهارم و سی و پنجم، پاییز و زمستان ۱۳۸۲، صص ۱۷۳-۱۹۸.

۲۲. ساداتی، سیامک (۱۳۹۸)، «بررسی اندیشه و عرفان عین‌القضات همدانی»، فصلنامه‌ی تاریخ و ایده، سال دوم، شماره ششم، خرداد ۱۳۹۸، صص ۹۶۳-۹۳۸.

۲۳. سجادی، علی محمد و جمعه، معصومه (۱۳۹۴)، «سیر تطور احوال و مقامات عرفانی تا قرن ششم هجری»، فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی، سال ۳، شماره‌ی ۶، صص ۱۶۳-۱۴۰.

۲۴. غنوی، امیر (۱۳۹۸)، «مسیر تعالی در احیاء علوم الدین غزالی»، پژوهشنامه‌ی عرفان، سال یازدهم، شماره بیست و یکم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صص ۸۱-۵۹.

۲۵. کوهی حاجی آبادی و شکر (۱۳۹۶)، «مقامات عرفانی در اندیشه‌ی ابن سینا و سهروردی»، حکمت عرفانی، سال پنجم، شماره اول، پیاپی ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، صص ۳۱-۱۷.

۲۶. مبلّغ، سیدمرتضی (۱۳۸۷)، «ویژگی‌های نظریه‌ی سلوکی امام خمینی (ره)»، پژوهشنامه‌ی متین، ۴۰، صص ۱۵۲-۱۳۲.

۲۷. محمدی، محمدحسن، علی اکبر افراسیاب پور، امیر جوان آراسته، حسین خسروی (۱۳۹۹) عرفان امام خمینی (ره) و نقد اشو، فصلنامه علمی عرفان اسلامی، سال شانزدهم، شماره ۶۳: بهار.

بررسی و تحلیل سلوک اجتماعی در مثنوی مولوی

۱ صمد عباس‌زاده گرجان
۲ محمد فرهمند سرایی
۳ ابراهیم دانش
۴ فرامرز جلالت

چکیده

مثنوی معنوی اثر جاودانه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی به مثابه اثری از آثار موفق ادبی ایران و جهان، نمونه‌ای ارزنده و مهم در تاریخ ادبیات جهان است که با تحلیل جامعه‌شناختی آن، از منظر سلوک اجتماعی می‌توان به اطلاعات زیادی از اوضاع اجتماعی و بایدها و نبایدهایی که از فکر و تجربه و روان‌شناسی اجتماعی مولانا سرچشمه می‌گیرد و از آن به اندیشه سلوک اجتماعی تعبیر می‌شود، دست یافت. در این پژوهش که به شیوه توصیفی، تحلیلی تدوین شده است، دوره زمانی قرن هفتم را در نظر خواهیم داشت که در آن به نقش‌های اجتماعی، هنجارها و کنش‌ها و مقوله‌های مهم اجتماعی و نیز نهادهای اجتماعی خواهیم پرداخت. همچنین با توجه به جایگاه مهم مولانا در ادبیات، فرهنگ و تاریخ ایران زمین و نقش بی‌چون و چرای وی در تبیین آموزه‌های عرفانی، اخلاقی، بررسی نگاه و رویکرد وی به سلوک اجتماعی از خلال آثارش به‌ویژه مثنوی معنوی بسیار ضروری به نظر می‌رسد و این مهم می‌تواند ما را به آبخشورهای فکری مولانا درباره‌ی سلوک اجتماعی رهنمون شود.

واژگان کلیدی

جامعه‌شناسی، سلوک اجتماعی، فرهنگ، مثنوی مولانا.

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران.
Email: dr.samad.abbaszadeh@gmail.com
۲. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران. (نویسنده‌مسئول)
Email: Farahmand15@yahoo.com
۳. گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.
Email: e.danesh@uma.ac.ir
۴. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۶/۲۵

طرح مسأله

نیازهای زندگی امروز، تغییرات سریع اجتماعی، فرهنگی، تغییر ساختار خانواده، شبکه گسترده و پیچیده ارتباطات انسانی و تنوع، گستردگی و هجوم منابع اطلاعاتی، انسان‌ها را با چالش‌ها، استرس‌ها و فشارهای متعددی روبه‌رو کرده است که مقابله‌ی مؤثر با آن‌ها نیازمند توانمندی‌های روانی- اجتماعی است. «فقدان مهارت‌ها و توانایی‌های عاطفی، روانی و اجتماعی، افراد را در مواجهه با مسائل و مشکلات، آسیب‌پذیر کرده است و آن‌ها را در معرض انواع اختلالات روانی، اجتماعی و رفتاری قرار داده است» (افجه‌ای، ۱۳۷۷: ۲۲).

سلوک در فرهنگ فارسی معین، «در پیش گرفتن راهی، روش و رفتار» معنی شده است (معین، ۱۳۷۵: ۳۸۴). در لغت‌نامه‌ی دهخدا، سلوک، «سفر کردن و مدارا کردن»، معنی شده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۲۷۵۴). سلوک در اصطلاح، یعنی «پیمودن راه و سیر، یعنی تماشای آثار و خصوصیات منازل و مراحل بین راه حقیقت؛ سیر و سلوک چیزی جز سفر نیست سفر به سوی کمال انسانی که همان عرفان و لقای الهی است» (تهرانی، ۱۳۶۶: ۲۵). «این سفر آگاهی‌هایی می‌طلبد و زمانی دارد و زبانی، مبدئی دارد و مقصدی، مقاطعی دارد و منازلی، آدابی دارد و آفاتی، مرکبی می‌طلبد و راکبی، همراهانی دارد و راهزنانی، راهنمایی می‌خواهد و توشه‌ی راهی، حالاتی به ارمغان می‌آورد و مقاماتی و همه این‌ها نیازمند بحث و بررسی است» (رضایی تهرانی، ۱۳۸۲: ۲۰).

سیدجعفر سجادی در کتاب «فرهنگ اصطلاحات و تعابیر عرفانی» ذیل واژه «سلوک»

چنین می‌نویسد:

«سلوک، طی مدارج خاص از سوی سالک راه حق تا به مقام وصل و فنا رسد. از جمله مدارج آن: توبه، مجاهده، خلوت، عزلت، ورع، زهد، صمت، خوف، رجاء، حزن، جوع، ترک شهوت، خشوع، تواضع است؛ نسفی گوید: بدان که سلوک در لغت عرب، عبارت از رفتن است علی‌الاطلاق. یعنی رونده شاید که در عالم ظاهر سیر کند و شاید که در عالم باطن سیر کند و به نزدیک اهل تصوف، سلوک عبارت از رفتن مخصوص است و همان سیر الی‌الله و سیر فی‌الله است و سیر الی‌الله نهایت دارد و سیر فی‌الله نهایت ندارد و اگر

این عبارت فهم نمی‌کنی به عبارت دیگر بگویم و بدان که به نزدیک اهل تصوف، سلوک عبارت از رفتن است از اقوال بد به اقوال نیک و از افعال بد به افعال نیک و از اخلاق بد به اخلاق نیک و از هستی خود به هستی خدای. یعنی: چون سالک بر اقوال و افعال و اخلاق [نیک] ملازمت کند [انوار] معارف [بروی] روی نماید و چیزها را چنانکه چیزها هست بداند و ببیند و چون معارف روی نمود و در معارف به کمال رسید و چیزها را چنانکه چیزها هست، دانست و دید عارف آن باشد که از هستی خود بمیرد و به هستی خدای زنده شود اگرچه سالک را هرگز هستی نبود، اما می‌پنداشت مگر هست. باید که نیت سالک در [سلوک] ریاضات و مجاهدات آن نباشد که طلب خدا می‌کنم از جهت آنکه خدای با همه است؛ و حاجت به طلب کردن نیست و وجود همه از اوست و بقای همه بدوست و بازگشت همه به اوست، بلکه خود همه اوست و دیگر آن که باید که آن نباشد که مطالب طهارت و اخلاق نیک می‌کنم و آن نباشد که طالب علم و معرفت می‌کنم و آن نباشد که مطلب کشف اسرار و ظهور انوار می‌کنم و چون سالک به این مرتبه رسد اگر خواهد و اگر نخواهد آن چیز که به آن مرتبه مخصوص است [خود] ظاهر شود و اگر بدان مرتبه نرسد امکان ندارد که چیزی که به آن مرتبه مخصوص است ظاهر شود» (سجادی، ۱۳۸۳: ۴۸۸)

سلوک اجتماعی شامل قابلیت‌هایی می‌شود که توأمان هوش اجتماعی نامیده می‌شوند. «سلوک اجتماعی شامل قابلیت بیان افکار در تبادلات اجتماعی، دانش نسبت به نقش‌ها و ارزش‌های اجتماعی، مهارت درک شرایط مختلف اجتماعی، مهارت‌های حل مسأله و مهارت‌های ایفای نقش‌های اجتماعی است» (ترابی، ۱۳۷۹: ۴۹).

برای سلوک اجتماعی عناصر فردی و اجتماعی می‌توان برشمرد. البته این عناصر ارتباط تنگاتنگی با اخلاق دارد. «اخلاق فردی نیز ارزش‌های اخلاقی مربوط به حیات فردی انسان‌هاست که آدمی را فارغ از رابطه با غیر در نظر می‌گیرد؛ مانند فضیلت‌های صبر، حکمت، توکل، اخلاص و عزت نفس و رذیلت‌های پُرخوری، شتاب‌زدگی و سبک‌ مغزی. مراد از اخلاق اجتماعی؛ ارزش‌ها و ضدا ارزش‌های حاکم بر رابطه فرد با سایر انسان‌ها است؛ مانند معاشرت نیکو، عدل، احسان، حسد و تکبر» (علیزاده، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۲).

جامعه و ادبیات، دو رکن اساسی جامعه‌شناسی ادبیات است که برای شناختن آن، باید تعریف روشنی از آن دو ارائه کرد؛ «جامعه حاصل گردهم‌آیی و عمل متقابل انسان‌هایی است که در کار و تولید مشترک می‌کوشند و با یکدیگر روابط اجتماعی و اقتصادی دارند؛ اما این که جو فرهنگ در هر دوره به چه صورت است باید دید که در هر برهه هنر با چه جهان‌بینی تاریخی تطبیق می‌کند و در واقع روح زمانه هر دوره‌ای چیست» (همان: ۱۶).

در این میان در آثار به جای مانده از دوران قبل و بعد از اسلام، بعضی از آثار به صورت مستقیم و غیرمستقیم برای اداره امور و مدیریت توصیه‌ها و فرامینی آورده شده است که مثنوی مولوی از آن جمله است. «پس از ظهور دین مبین اسلام و ورودش به ایران، آثار تألیف شده تحت تأثیر دین مقدس اسلام قرار گرفتند. در درجه اول قرآن مجید و سیره حضرت رسول (ص) و (ائمہ) سپس احادیث معصومین تأثیرات بسزائی در شکل‌گیری اندیشه‌های مدیریتی به جای گذاشت» (دانش پژوه، ۱۳۶۶: ۳۷۴).

امروزه نگاه به آثار ادبی، که پیش‌تر جنبه لذت‌بخشی داشت، تغییر کرده است و به جنبه سودمندی آن‌ها نیز نگاه می‌شود و اعتقاد بر این است که: هر اثر ادبی بازتابی از فرهنگ و رفتار و آئین‌ها و رویدادهای اجتماع دوران خود است. بدین‌خاطر می‌توان از لایه‌های پنهان آن، فرهنگ عمومی جامعه و تعامل طبقات مختلف با یکدیگر از جمله: شیوه زندگی مردمان، دین، عرفان، اخلاق، فلسفه، اقتصاد، شیوه برخورد حاکمان با زیردستان و نحوه مدیریت جامعه را در آن یافت که این خود باعث بازخوانی آثار ادبی گذشته با نگاهی تازه و متفاوت شده است و بستر خوبی برای پژوهش‌های میان‌رشته‌ای است. با نظر به این که در روزگار گذشته، علوم گوناگون محدود بوده‌اند، گروهی از شاعران و نویسندگان ادبی در این علوم اطلاعاتی داشته‌اند و به طبع در آثار آن‌ها بازتاب دارد. به نظر می‌رسد این اشتغال در دوره‌ی کلاسیک ادبیات فارسی نمود بیشتری دارد و همین علت زمینه را برای مطالعات میان‌رشته‌ای در این دوره بیشتر فراهم آورده است. در واقع وقتی وارد حیطه جامعه‌شناسی ادبیات می‌شویم، هرگونه ارتباط اثر هنری با الهام و شهود شاعرانه در پراتز گذاشته می‌شود و ارتباط اثر ادبی و بازخوردها و پیامدهایش با بستر

اجتماعی به صورت آشکاری مورد تأیید قرار می‌گیرد. «جامعه‌شناسی ادبیات به عنوان یک دانش میان‌رشته‌ای، از یک طرف نقطه‌ی اوج علوم ادبی است و از طرفی دیگر با علوم اجتماعی و تاریخ، رابطه‌ی تنگاتنگی دارد. جامعه‌شناسان تعاریف مختلفی از جامعه‌شناختی ارائه کرده‌اند. یکی از این تعاریف که ساده‌تر به نظر می‌رسد، چنین است: جامعه‌شناسی شناخت علمی جامعه، مطالعه‌ی حیات اجتماعی و بررسی قوانین حاکم بر زندگی جامعه است که هنگام بررسی در زمینه‌ی ادبیات، به تحلیل محتوای اثر ادبی و جوهر اجتماعی آن تأکید می‌نماید» (لوونتال^۱، ۱۳۸۶: ۱۵).

باید گفت که: هر پژوهشگری در این حوزه جامعه‌شناسی ادبیات کار می‌کند در ابتدا باید موضع خویش را در باب این مسأله روشن کند. اما در این میان «ادبیات» و «جامعه» هر یک مصداق‌های متعددی دارند که تفاوت در این مصداق‌ها باعث ابهام در نتیجه‌گیری می‌شود؛ ولی در کل می‌توان بر این گفته تأکید کرد که: «هر اثر ادبی کم و بیش از جامعه و تحولات آن تأثیر می‌پذیرد و تا حدی نیز بر آن جامعه تأثیر می‌گذارد؛ بنابراین می‌توان از تعامل ادبیات و جامعه سخن گفت و این داد و ستد دوسویه میان جامعه و ادبیات نیز مقوله‌ای است که در بررسی نشانه‌های جامعه‌شناختی یک اثر ادبی به آن پرداخته می‌شود» (عسگری حسنکلو، ۱۳۸۶: ۴۴).

یکی از مفاهیم موجود در ساختار اجتماعی، مسأله اخلاق و اخلاق‌مداری است. فیلسوفان و متفکران غربی نظرات گوناگونی درباره‌ی اخلاق دارند:

«مایکل پالمر^۲ حوزه‌ی مطالعات اخلاق را به دو رویکرد اخلاق هنجاری^۳ و اخلاق^۴ تقسیم می‌کند. از نظر وی، اخلاق هنجاری به بررسی انواع امور خوب و بد و نحوه‌ی تعیین اعمال صواب و خطا می‌پردازد؛ از این‌رو، اخلاق هنجاری سنت اصلی تفکر اخلاقی از زمان سقراط، افلاطون و ارسطو را در برمی‌گیرد. اخلاق به تحلیل فلسفی درباره‌ی معنا و ویژگی زبان اخلاق می‌پردازد؛ برای مثال اصطلاحاتی مانند خوب و بد، یا صواب و خطا را

1- Leventhal

2- Micheal Palmer

3- normative ethics

4- ethics

بررسی می‌کند.

دیوید مک‌ناتن^۱ نیز مسائل مورد مطالعه در اخلاق را در قالب سه رویکرد تقسیم‌بندی می‌کند: ۱- اخلاق عملی (یا اخلاق کاربردی)، ۲- نظریه‌ی اخلاقی (یا اخلاق نظری) و ۳- فرااخلاق؛ نخست اخلاق عملی (یا اخلاق کاربردی) است که به بررسی مسائل اخلاقی خاص می‌پردازد: آیا سقط جنین هیچ‌گاه می‌تواند مقبول باشد؟ در جامعه‌ای که عدالت به‌طور کامل مراعات می‌شود چه ساختارهایی را می‌توانیم بیاوریم؟ دوم نظریه‌ی اخلاقی (یا اخلاق نظری) کوشش برای پدید آوردن نظریه‌ای از اخلاق است که برای پاسخ دادن به تمام مسائل اخلاقی خاص که در اخلاق عملی مطرح می‌شوند روشی کلی به ما ارائه می‌دهد. سوم پرسش‌هایی درباره‌ی سرشت و شأن تفکر اخلاقی ماست: آیا صدق اخلاقی^۲ وجود دارد؟ گاهی به فکر کردن درباره‌ی شأن تفکر اخلاقی، فرااخلاق می‌گویند، برای آن‌که آن را از اخلاق عملی و نظریات اخلاقی متمایز سازند. سپس مک‌ناتن درباره‌ی تداخل این رویکردها با یکدیگر و نیز کم‌رنگ بودن چنین مرزبندی‌هایی بیان می‌دارد: البته این سه حوزه کاملاً از هم جدا نیستند؛ اندیشه‌های فرد در یک حوزه نمی‌تواند از آرای وی در دو حوزه دیگر جدا باشد» (مدرسی، ۱۳۸۸: ۱۱۵-۱۱۴).

آگوست گنت^۳ فیلسوف فرانسوی است که به عنوان واضع نام جامعه‌شناسی^۴ و بنیانگذار جامعه‌شناسی نوین و دکترین پوزیتیویسم شناخته شده است. وی با اعتقادِ راسخ به فلسفه اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم)^۵ معتقد بود: «باید برای علوم انسانی نیز حیثیتی مشابه علوم تجربی قابل شد، به این معنی که علوم انسانی نیز باید از ابزار پژوهش تجربی استفاده کنند. گنت بر این باور بود که جوامع انسانی از سه مرحله الهی، فلسفی، و علمی عبور کرده‌اند (بعضاً مرحله‌ی اساطیری را نیز می‌افزایند). در جوامع اساطیری، کاهنان رهبران جامعه به‌شمار می‌روند، در جوامع الهی که تبلور تاریخی آن قرون وسطی است، پیامبران، و

1- David McNaughton

2- ethical truth

3- Auguste Comte

4- Sociology

5- positivism

در عصرِ رنسانس و پس از آن فیلسوفان. اما در دورهٔ کنونی (عصرِ علمی) دانشمندان و جامعه‌شناسان رهبرانِ جامعه خواهند بود. البته ممکن است در هر جامعه‌ای بازمانده‌هایِ فکریِ اعصارِ گذشته رسوب کرده باشد» (دیلینی^۱، ۱۳۸۷: ۸۵).

هدف در تصوف مولوی، رسیدن به صلح کل است. در این تصوف بیش از هر نهضتی با تغییر نقطه گرانگاه هستی از خدا به سوی انسان رو به رو هستیم. پیشروهای این اندیشه کسانی مثل حلاج، بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر هستند. البته تصوف در ادامهٔ راه خود به طور کلی با ظرافت عمل می‌کند، زیرا در این راه قربانیانی مثل حلاج، عین‌القضات و شهاب‌الدین یحیی سهروردی داده است که در راه این اندیشه سر دادند. این چنین است که هنرمندان انسان‌گرا از این قربانیان درس می‌گیرند و زبان از صراحت‌گویی بازپس می‌کشند و «انا الحق» گویی حلاج و «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید در بیان مولوی این گونه تأویل می‌شود:

پیشینه پژوهش

مفهوم ارتباط بین جامعه و ادبیات از قدیم‌الایام میان اندیشمندان محل تأمل بوده است. «افلاطون در کتاب جمهوری از رابطه شاعر و شعر او با مخاطبان سخن می‌گوید و تأثیر مثبت شاعر در زندگی اجتماعی مخاطبان را مردود می‌شمارد و به نوعی آغازگر بحث رابطه‌ی ادبیات و جامعه است» (دستغیب، ۱۳۷۸: ۸۰). اما به صورت مشخص در آغاز قرن نوزدهم میلادی بود که اولین پایه‌های علم مستقل جامعه‌شناسی ادبیات بنیان گذاشته شد. «مادام دواستال در سال ۱۸۰۰ م. کتابی با عنوان ادبیات از منظر پیوندهایش با نهادهای اجتماعی منتشر کرد. او در این کتاب سعی کرده بود تأثیر دین و آداب و قوانین را بر ادبیات، و تأثیر ادبیات را بر دین و آداب و قوانین نشان دهد» (ولک، ۱۳۷۷: ۲۶۰).

در زمینهٔ جامعه‌شناسی ادبیات فارسی، جز چند اثر بزرگ، تاکنون کار گسترده‌ای صورت نگرفته است. «امیرحسین آرین‌پور (۱۳۸۸) اولین کسی است که مباحث جامعه‌شناختی هنر و ادبیات را در ایران مطرح کرد. پس از وی، آثار دیگری نیز در این زمینه به چاپ رسید و نویسندگان، ضرورت پرداختن به این زمینه متذکر شدند» (خلیلی

جهان تیغ و عثمانی، ۱۳۹۱: ۱۱۶).

ناصری و جلالی (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «آفتابی در میان سایه‌ای (جلوه‌های انسان کامل در مثنوی مولانا)» با سیر در دنیای داستان‌های مثنوی به ردپای سالکان طریقت و عارفان حقیقت بر می‌خورده‌اند که در کوچه پس کوچه‌های افکار مولانا، سیل سعادت پیموده و نغمه روح نواز زندگی واقعی را با نوای نی مولانا در بزم بیدلی عاشقانه سروده‌اند و در میدان کسب حقایق معانی، گوی سبقت از دیگران ربوده‌اند و در کمال بندگی و خلوص نیت، سر تعظیم بر آستان بارگاه احدیت سوده و از خواهش‌های خویشان خویش به کلی آسوده‌اند. این دو بدین نتیجه می‌رسند که: «انسان کامل مولانا از یک سو عارفی است از خود تهی و سرشار از روح خدایی، که در لحظات بی‌خودی به دریافت حقایق معانی و موهبت نعمت‌های معنوی الهی نایل آمده است و از طرف دیگر عاشق دل‌سوخته - ای است که آتش در دل مشتاقان حضرت احدیت زده، از قابلی به مقبولی رسیده و مستغرق دریای وحدت الهی گردیده است. او مظهر اسماء و صفات الهی است و متصرف در جهان هستی؛ قلب جهان و علت غایی خلقت است» (ناصری و جلالی، ۱۳۹۲: ۱۰۳).

آساتوریان و آل عصفور (۱۳۸۶) در مقاله‌ای با عنوان «کرامت انسان و محورهای اصلی آن در مثنوی مولوی» محورهای اصلی کرامت انسانی از نظر مولانا در مثنوی شریف مورد واکاوی قرار داده‌اند. آن‌ها نتیجه می‌گیرند که: «کرامت انسان یکی از مباحث مهم انسان‌شناختی در عرفان اسلامی است. اصل این نظریه در آیات قرآن مجید و احادیث اسلامی مطرح شده است. چهار اصل مسجودی آدم، تعلم و تعلیم اسماء الهی، نبوت و ولایت به عنوان محورهای این کرامت بررسی شده است» (آساتوریان و آل عصفور، ۱۳۸۶: ۲۷).

محمدزاده (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با نام «نقد قدرت از دیدگاه مولانا در مثنوی» می‌نویسد: «کمتر کسی ممکن است به مولانا به چشم منتقد و مصلح اجتماعی نگاه کند و در آثار عرفانی و غنایی وی به دنبال آرای انتقادی و سیاسی باشد، اما درک عرفان و اندیشه انسانی و مردم‌گرایانه او، تردیدی در جامعیت شخصیت و جهان‌بینی وی باقی نمی‌گذارد، از این رو بسیار طبیعی می‌نماید که او وقتی از رستگاری انسان و زندگی صلح -

آمیز و مبتنی بر معنویت و آگاهی سخن می گوید، قدرت ستم گرایانه و استبداد ظالمانه را به مثابه مانعی عمده نکوهش می کند» (محمدزاده، ۱۳۸۸: ۳۱۲). وی در این نوشتار سعی کرده است با کنکاش در مثنوی، برخورد او با مسئله قدرت و حکومت و جهت گیری انتقادی نسبت بدان را بررسی و تحلیل کند.

جلیلی مؤخر (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «بررسی رفتارهای اجتماعی و جامعه در دفتر دوم مثنوی معنوی» تعدادی از مقالات و کتاب های پیرامون انعکاس اخلاق اجتماعی و جامعه در مثنوی معنوی مورد بررسی اجمالی قرار داده است. در ادامه با مطالعه حکایات و متن دفتر دوم مثنوی معنوی برخی رفتارهای اجتماعی و خصلت های جامعه مورد نظر مولانا را تشریح کرده است و دیدگاه مولانا نسبت به نقش انسان در جامعه و رفتارهای اجتماعی آورده است. وی نتیجه می گیرد که: «مثنوی مولانا با توجه به ساختار تعلیمی آن بستر مناسبی برای بررسی رفتارهای اجتماعی و نشان دادن اوضاع جامعه است» (جلیلی مؤخر، ۱۳۸۹: ۱۳۱).

بحث و بررسی

مولانا معتقد است که هنر باید در خدمت ایده و اندیشه باشد. نخستین نکته در باب مثنوی آن است که با توجه به ساختار داستانی و زبان ساده این اثر، می توان دریافت که اصلی ترین مخاطبان آن، طبقات پایین جامعه و عموم مردم بوده اند؛ بنابراین بسیاری از نکات در باب سلوک اجتماعی در این کتاب بازتاب داشته است. . هم از این روست که شخصیت هایی از جنس مردم عادی نیز در آن ایفای نقش می کنند. از آنجا که مولانا، بر اساس دیدگاه های صوفیانه خود، ارزش بسیاری برای مخاطبان شعر (مردم عادی) قائل است، هرگز بر آن نمی شود تا از کیفیت و عمق شعرش بکاهد، بلکه برعکس، وی با انتخاب شیوه بیانی متناسب با سطح فهم و درک مخاطبان، عمیق ترین مفاهیم عرفانی و انسانی را در ساده ترین شکل بیان می کند. مطالعه زندگی و شعر مولانا نشان می دهد که وی کمترین ارتباطی با دستگاه های سیاسی و حکومتی نداشته است و درست به همین دلیل، در شعر او از ستایش هیچ شاه و امیری اثری نمی یابیم. البته در داستان های مثنوی، شاهان و امیران نیز نقشی برعهده دارند ولی، غالباً آن ها را از نقش های سیاسی خود دور

می‌یابیم و مولانا، هرگز ایشان را در مقام یک پادشاه، تمجید نمی‌کند؛ کاری که در آثار صوفیانه پیشین، کم و بیش رواج داشته است؛ مثلاً در آثار سنایی غزنوی. بر این اساس، می‌توان گفت که در عصر مولانا، نهاد تصوف از ارتباط خود با دستگاه‌های سیاسی کاسته و مردمی‌تر شده است. در این بخش از پژوهش مهمترین مولفه‌های سلوک اجتماعی را بررسی می‌کنیم.

۱- آرامش و آسایش روانی

دنیای نکوهیده در منظر مولانا جلال الدین بلخی، دنیایی است که انسان را به آرامش اجتماعی نرساند و آینده مطمئن برای وی تأمین نکند و او را به حیاتی آزاد از بندهای نفسانی و دنیای سرشار از صفای درون شوق ندهد، چنین دنیایی که انسان اسیر چنگال حرص و راه نیافته به نشئه ابدی، پهنه‌ای است که آرامش روحی انسانها را بر هم می‌زند و انسان را از مقام والای انسانی تنزل می‌دهد تا جایی که هر کس به منافع فردی و شخصی خود می‌اندیشد دنیایی است که با غفلت از خداوند سپری می‌شود و قوای خشم و شهوت و غیره بر نیروی عقل غالبند و عقل به فرمان آنهاست (خالدیان، ۱۳۸۴: ۲۱).

مولانا می‌گوید:

چيست دنیا از خدا غافل شدن نی قماش و نقره و میزان و زن
مولانا در جای جای مثنوی راه رسیدن به آرامش درونی را فریاد می‌زند که همانا وصل شدن و پیوستن به نیستان و ذات اقدس الهی است. او در مثنوی هیجان‌ها و جزر و مدّها طوفان‌های روان، خشم و شهوت و حسد و کین، مکرها فسون‌های نفس اماره، عشق و محبت و صفا، درد فراق و سوز و گداز اشتیاق، نیاز عاشق و ناز معشوق، گردنکشی و خودبینی جباران، حجب و افتادگی وارستگان، ناله مظلومان، یادآوری جان از موطن اصلی و شوق پرواز به سوی آن، چهره‌ی زیبای فضایل، سیمای گریه‌رذایل، صفوت آدمی، خلّت ابراهیمی، یدبضای موسوی، دم عیسوی، عشق محمدی، همه را مانند نقاشی چابک دست ترسیم می‌کند. هم انسان‌شناس است، هم انسان‌دوست. مانند پدری مهربان نگران دیگران است که مبادا به بیراهه بیفتند و اسیر شهوت و هوای نفس گردند و از اصل خود باز مانند. گاهی پدران خیرخواهی و نصیحت می‌کند، گاهی پرخاش و ملامت، گاه آهسته

و نرم است و گاهی فریاد بر می آورد و نهیب می زند و در همه حال نگران آرامش درونی جوامع انسان هاست. او آرامش تک تک انسانها را ضامن بقای آرامش اجتماع می داند. هم چنین در داستان بسیار زیبای طوطی و بازرگان که داستانی است پر رمز و تمثیل و در حقیقت سرنوشت مرغ جان است که از منبع و موطن اصلی جدا افتاده و در قفس تن محبوس آمده، در ضمن پیامی که طوطی برای هموعان و دوستان دیرین خود در هندوستان می فرستد، و ناله و شکایتی که از هجر و دور افتادگی سر می دهد، سخن به مهجوری انسان می آید و درد فراق و التهاب عشق، و ناگهان سخن رنگ و بوی دیگر و شور و حال دیگر می گیرد.

ای جفای تو ز دولت خوب تر	و انتقام تو ز جان محبوب تر
نار تو اینست نورت چون بود	ماتم این تا خود که سورت چون بود
از حلاوتها که دارد جور تو	وز لطافت کس نیابد غور تو
نال و ترسم که او باور کند	وز کرم آن جور را کمتر کند
عاشقم بر قهر و بر لطفش بجد	بوالعجب من عاشق این هر دو ضد
والله از زین خار در بستان شوم	همچو بلبل زین سبب نالان شوم
این عجب بلبل که بگشاید دهان	تا خورد او خار را با گلستان
این چه بلبل این نهنگ آتشیست	جمله ناخوشها ز عشق او را خوشیست
عاشق کلست و خود کلست او	عاشق خویشست و عشق خویش جو

(مثنوی، دفتر اول: ۸۶)

۲- امید و اعتماد به نفس

کلرمنینگر و همکاران در کتاب «رشد شخصیت و بهداشت روانی» معتقدند که «انسانی که از نظر اجتماعی رشد یافته، به این نتیجه رسیده است که هر چه روابطش با دیگران بهتر و سالم تر باشد، میزان موفقیت و رضایتش بیشتر است. البته سازگاری با دیگران، با خودبینی و خودمحوری جمع نمی شود. اگر انسان خود را از دیگران برتر بداند، هرگز نمی تواند روابط خوبی با آنان داشته باشد. نخستین و مهم ترین گام برای برقراری یک رابطه خوب و سالم، توجه به دیگران و ارزش قائل شدن برای آنها است و این وقتی

حاصل می شود که شخص، از درگیری های درونی تا حدودی آسوده بوده و از سلامت روان و اعتماد به نفس کافی برخوردار باشد». (کلرمنینگر و همکاران، ۱۳۸۴: ۱۱۸)

البته در فرهنگ اسلامی و به تبع آن عرفان اسلامی، اصل بر اعتماد به خداوند و به تبع آن اعتماد و اتصال به واصلان است. چنانکه مولانا در این معنی گفته است:

گفت دارم بر کریمان اعتماد نیستم ز اکرام ایشان ناامید

(مثنوی، دفتر سوم: ۱۶۹۳)

بهره مندی از شخصیت و اعتبار اجتماعی، کم و بیش مطلوب همه انسان هاست. هر انسانی دوست دارد از شأن و جایگاهی شایسته در جامعه بهره مند و مورد ستایش دیگران باشد. نکته قابل توجه این است که شیوه های دست یابی به شخصیت متفاوت است. برخی انسان ها چون از راه های نادرست به دنبال کسب شخصیت می روند، در نتیجه به شخصیتی دروغین دست می یابند. اینکه شخص به واسطه نسبت دادن خویش به شخصیت های اجتماعی و به سبب ریاکاری و تزویر و درآوردن ادای بزرگان، عزت و شخصیت به دست آورد، در حقیقت، به شخصیتی دروغین روی آورده است و حال آنکه شخصیت واقعی و راستین، برآمده از درون مایه های خود شخص و جوشیده از دست مایه های علمی و معنوی خود انسان است. به تعبیر مولانا:

شاه آن باشد که از خود شه بود نی به مخزن ها و لشکر شه شود
تا بماند شاهی او سرمدی همچو عزْمُلك دین احمدی

(مثنوی، دفتر دوم، بیت های ۳۲۰۸ و ۳۲۰۹)

۳- تواضع

مولانا در باب تواضع، سخن بسیار گفته است و پیروان و شاگردان و عموم مردم را به رعایت آن دعوت کرده است. این مصلح اجتماعی براین اعتقاد است که تواضع موجب ارزش یافتن انسان و باعث بالندگی و رویش و پویندگی او می گردد. شعر معروف او در این زمینه الگوی جوانمردان است:

از بهاران کی شود سرسبز سنگ خاک شو تا گل بروید رنگ رنگ

(مثنوی، دفتر اول، ۱۹۱۱)

مولانا بر این نظر است که رحمت الهی شامل کسانی می‌گردد که فروتنی پیشه کنند:
آب رحمت بایدت، رو پست شو وانگهان خور خمر رحمت، مست شو
(همان، د۲/۱۹۴۰)
در سراسر مثنوی این نکته هویدا است که در حریم الهی تنها چیزی که اعتبار دارد
تواضع است.

جز خضوع و بندگی و اضطرار اندرین حضرت ندارد اعتبار
(همان، د۳/۱۳۲۳)

۴- داشتن روحیه‌ی ظرافت و شوخ طبعی در برابر مشکلات و سختی‌ها

در فرهنگ اسلامی و در آیات و روایات شوخ طبعی و گشاده رویی از ویژگی‌های
مومنان بر شمرده شده است. در وسائل الشیعه به نقل از کافی آمده است: «ما مِنْ مؤمن الا و
فیه دُعابه...»: «هیچ مؤمنی نیست مگر این که در او شوخی وجود دارد» (حر عاملی، ۱۳۶۷:
ج ۱۲/۱۱۲).

در نگاه دانش امروزی نیز شوخ طبعی و ظرافت در رفتار و گفتار با دیگران از
مهمترین شیوه‌های شادکامی در رفتار اجتماعی است. به باور شوارز و استراک، افراد
شادکام کسانی هستند که در پردازش اطلاعات در جهت خوشبینی و خوشحالی سوگیری
دارند یعنی اطلاعات را طوری پردازش و تفسیر می‌کنند که به شادمانی آنان منجر شود.
داینر نیز معتقد است که شادکامی نوعی ارزشیابی است که فرد از خود و زندگی خود به
عمل می‌آورد و مواردی از قبیل رضایت از زندگی، هیجان، و خلق مثبت، فقدان افسردگی
و اضطراب را شامل می‌شود و جنبه‌های مختلف آن هم به شکل شناخت و عواطف است.
وکاستا و مک کری که مدعی کشف ژن شادی بودند شادمانی را به‌طور عمده به
برون‌نگرایی و ثبات هیجانی مربوط ساختند» (کشاورز و وفاییان، ۱۳۸۵: ۵۲).

عارف همه چیز را از خدا می‌داند پس در برابر هر امری خود را به خدا می‌سپارد. به
قول سعدی شیرازی:

غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد؟ ساقیا باده‌بده شادی آن، کاین غم از اوست
غم و اندوه، یکی از پدیده‌های طبیعی روحی است که گرچه به طور طبیعی بر روح

و جسم انسان آثار ناگواری برجای می‌گذارد. در صورتی که آدمی اراده نماید، می‌تواند، وجود آن را به سود خویش تمام نماید. غم و اندوه در صورتی که به افراط نیانجامد و کنترل شود، می‌تواند عامل شگرفی برای تعادل روحی و شخصیتی انسان باشد. به تعبیر مولانا، گاهی غم همچون باغبان، شاخه‌های شادی‌های فرسوده و زاید را که بر تنه درخت روح سنگینی می‌کند، هرس می‌کند. در نگاه مولانا برخی وقت‌ها، غم، همچون ابر سیاه و سنگین بار است که با ریزش باران، گیاهان خشکیده را جان دوباره می‌بخشد. وی در این باره، می‌سراید:

فکر غم گر راه شادی می‌زند	کارسازی‌های شادی می‌کند
خانه می‌روید به تندی او ز غیر	تادر آید شادی نو ز اصل خیر
می‌فشاند برگ زرد از شاخ دل	تا بروید برگ سبز متصل
غم ز دل هر چه بریزد یا بُرد	در عوض حقّا که بهتر آورد
قند شادی، میوه باغ غم است	این فرح، زخم است و آن غم، مرهم است

(دفتر پنجم، بیت های ۳۶۷۸ - ۳۶۸۰، ۳۶۸۳ و ۳۷۵۲)

۵- عدالت

عدالت، کلیدی ترین مفهوم در فلسفه اخلاق، سیاست و حقوق است. رفتار و شیوه زندگی درست در سطح فردی، جمعی و سیاسی و صحت عملکرد آحاد جامعه و کارگزاران حکومت عمومی، حقوق و تکالیف و تعهدات هر فرد و ماهیت سیاست‌های اقتصادی - اجتماعی دولت‌ها ذیل مفهوم کلی عدالت قرار دارند. مفهوم عدالت صرفاً نظری نیست، بلکه معطوف به عمل است و کانون شبکه مفاهیم اخلاق، قانون، انصاف و آزادی است. عدالت؛ فضیلت اول و بنیادی است و مبنای دفاع از اصول دیگر است. در اخلاق و فلسفه سیاسی اسلام عدالت؛ قاعده حاکم است. چنان که نبی اکرم (ص) می‌فرماید: "بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ". مولانا از عرفای طراز اول جهان اسلام، در شاهکار جاویدان خود "مثنوی معنوی" آرای حکیمانه خود را به صورت حکایاتی در فرم شعر ارائه کرده است. آرای حضرت مولانا راهگشا و چراغ راهنمای بشر امروز است، زیرا بر حقایق ازلی و حکمت خالده مبتنی است.

حق تعالی عادل ست و عادلان	کی کنند استمگری بر ییـدلان
خوی شاهان در رعیت جا کند	چرخ اخضر خاک را خضرا کند
شه چو حوضی دان حشم چون لولها	آب از لوله روان در گولها

(مولانا، ۱۳۸۴، دفتر پنجم: ۲۱۱)

مولانا در دفتر ششم به فلسفه و علت عدل و به تبع آن تنبیه و سیاست مجرمان پرداخته است و این اصل را از مهمترین پایه های مناسبات اجتماعی دانسته است که ضامن سلامت رفتارهای اجتماعی می گردد. او می گوید در در شریعت هم عطا هم زجر هست نکته مهم پی بردن به چرایی آنهاست:

در شریعت هم عطا هم زجر هست	شاه را صدر و فرس را درگه است
عدل چه بود وضع اندر موضعش	ظلم چه بود وضع در ناموقعش
نیست باطل هر چه یزدان آفرید	از غضب وز حلم وز نصح و مکید
خیر مطلق نیست زینها هیچ چیز	شر مطلق نیست زینها هیچ نیز
نفع و ضرر هر یکی از موضعست	علم ازین رو واجبت و نافعست
ای بسا زجری که بر مسکین رود	در ثواب از نان و حلوا به بود
زانک حلوا بی او ان صفر ا کند	سیلیش از خبث مستنقا کند
سیلی در وقت بر مسکین بزن	که رهاند آتش از گردن زدن

(همان، دفتر ششم، ۲۲۳۳/۲۲۴۰)

مولانا معتقد است که اگر بی عدالتی در جامعه، دیده شود بازتاب بی عدالتی کارگزاران حکومتی است. البته سخن مولانا در اینجا مانند بیان ژورنالیستی و روزنامه وار حوادث اجتماعی نیست و با ذوق عرفانی خود امتزاج داده است.

۶- خشم و عدم کنترل آن

خشم یکی از جنبه های عادی زندگی است. هرکس گاهی دچار خشم می شود. اما آنگاه که خشم از کنترل خارج شود به یک حس مخرب و ویرانگر تبدیل می شود که مشکلات متعددی را در محیط خانوادگی و روابط سایر اشخاص به وجود می آورد (رحیمی یگانه، ۱۳۹۲: ۱۷۵) رسول گرامی اسلام درباره صبر بر خشم می فرمایند:

آن کس که خشم خود را در حالی که توان اعمال آن را دارد، مهار کند خداوند او را از ایمان و آرامش سرشار خواهد ساخت. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۰۶)

از نظر مولانا خشم و غضب انسان، مایه و خمیره آتش جهنم است. شعله‌های آتش دوزخ از خشم و شهوت ما شعله ور تر می‌شود. پس باید بهوش باشیم و این آتش را خاموش کنیم. آتش خشم و شهوت را تنها با نور ایمان می‌توان خاموش کرد. دوزخ هموقتی می‌بیند انسان با نور ایمان خود آتش خشم خود را سرد کرد، از او تشکر می‌کند، زیرا همان طور که بیان شد آتش خشم و شهوت سر منشأ آتش جهنم است.

خشم تو، تخم سعیر دوزخ است هین بکش این دوزخت را، کین فح است
(مولوی، ۱۳۹۱، ۳۵ / ۳۴۸۰)

مولانا می‌گوید که اگر از نور ایمان و معرفت الهی محروم و بی نصیب باشی، ولی از حلم و بردباری برخوردار باشی، باز هم نمی‌توانی آتش خشم و شهوت خود غلبه کنی زیرا این آتش غضب تو، آتش زیر خاکستر است و روزی باز نیرومند و قوی می‌شود.

گر، تو، بی نوری، کنی حلمی به دست آتشت زنده ست و، در خاکستر است
(همان / ۲۸۴۳)

آن تکلف باشد و، روپوش هین نار را نکشد به غیر نور دین
تا نبینی نور دین، ایمن مباش کاتش پنهان شود یک روز فاش
(همان / ۴۸۴۳-۳۴۸۳)

خشم بر شاهان شه و ما را غلام خشم را هم بسته ام زیر لگام
تیغ حلمم گردن خشمم زده ست خشم حق بر من چو رحمت آمده ست
(همان، ۱۵ / ۳۸۰۰ / ۳۷۹۹)

۷- سخن و سکوت به موقع

سکوت و خاموشی پسندیده، خودداری از گفتار حرام و سخنان بدون فایده می‌باشد سخن بیهوده گفتن تکلم درباره چیزی که نه فایده دنیوی دارد و نه سود آخروی، و پرگویی و هرزه گویی اعم از آن است، زیرا زیاده گفتن شامل سخن بی فایده و سخن بیش

از قدر حاجت می شود. که می تواند با یک کلمه مقصود خود را بگوید، اگر دو کلمه بگوید کلمه دوم زیادی است و شکی نیست که سخنان بی فایده گفتن مذموم است اگرچه گناه و حرام نباشد. خاموشی ضد همه آفات زبان است و در خاموشی، جمعیت خاطر و افکار و دوام هیبت و وقار نهفته است و باعث فراغت برای عبادت و فکر و ذکر است و وسیله سلامت از پیامدهای گفتار در دنیا و حفظ و ذخیره حسنات در آخرت است.

ادیات نهادی اجتماعی است و نیز از زبان به عنوان وسیله بیان استفاده می کند که آفریده اجتماع است. شگردهای ادبی سنتی مثل مجموعه نمادها و وزن در ذات خود اجتماعی هستند؛ قراردادهای و روایه‌هایی که فقط در جوامع بشری زاده می شوند. از این گذشته، ادبیات زندگی را به نمایش در می آورد، و «زندگی» تا حدود زیادی یک واقعیت اجتماعی است؛ هرچند جهان طبیعی و جهان درونی و ذهنی فرد نیز در ادبیات موضوع «تقلید» واقع می شود. خود شاعر نیز یکی از اعضای جامعه است که منزلت اجتماعی خاصی دارد، یعنی به فراخور حالش به شهرت و اجر اجتماعی می رسد و مخاطبانی دارد (هرچند این مخاطبان فرضی باشند. در واقع، ادبیات زاده نهادهای اجتماعی خاصی است، و در جوامع بدوی نمی توان شعر را از آیین، جادو، کار، و بازی تمیز داد. همچنین، ادبیات وظیفه یا «فایده‌های اجتماعی دارد که نمی تواند فقط فردی باشد. بنابراین بیشتر مسائل مانند سنت و قرارداد، انواع ادبی و روایا، و نماد و اسطوره به طور ضمنی یا در نهایت امر مسائل اجتماعی هستند. می توان این عقیده تومارس را پذیرفت که: نهادهای زیبایی شناختی مبتنی بر نهادهای اجتماعی نیست. حتی نمی توان آنها را جزئی از نهادهای اجتماعی دانست، آنها خود نوعی نهاد اجتماعی هستند که به نهادهای دیگر سخت گره خورده اند. (ولک و وارن، ۱۳۸۲: ۹۹)

تو چو گوشی او زبان نی جنس تو	گوشها را حق بفرمود انصتوا
کودک اول چون بزاید شیرنوش	مدتی خامش بود او جمله گوش
مدتی می بایدش لب دوختن	از سخن گویانسخن آموختن
تا نیاموزد نگوید صد یکی	ور بگوید حشو گوید بی شکی

(همان: ج ۱/ ۷۱۴)

مولانا در جای دیگر در مقابل انسان‌هایی که باطن حق جو دارند ولی مرددند توصیه می‌کند که اگر حقیقت را نمی‌بینید ولی گمان می‌کنید که این سخنان حق‌جویانه واقعیت دارد، پس سکوت پیشه سازید؛ زیرا صبر کردن و خاموشی گزیدن رحمت الهی را جذب می‌کند و عنایت حق به دیده باطن عطا می‌شود.

«فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ انصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (سوره اعراف، آیه ۲۰۴)؛ به آن گوش دهید و ساکت باشید؛ شاید مشمول رحمت خدا گردید.

خویش رسوا کردن است ای روز جو	در میان روز گفتن روز کو؟
وین نشان جستن، نشان علت است	صبر و خاموشی، جذوب رحمت است
آید از جانان جزای انصِتُوا	انصِتُوا پذیر تا بر جان تو

(همان: ج ۱/ ۱۸۰)

نتیجه گیری

سلوک اجتماعی شامل قابلیت‌هایی می‌شود که توأمان هوش اجتماعی نامیده می‌شوند. «سلوک اجتماعی شامل قابلیت بیان افکار در تبادلات اجتماعی، دانش نسبت به نقش‌ها و ارزش‌های اجتماعی، مهارت درک شرایط مختلف اجتماعی، مهارت‌های حل مسأله و مهارت‌های ایفای نقش‌های اجتماعی است. بررسی ما نشان می‌دهد که هدف در تصوف مولوی، رسیدن به صلح کل است. در این تصوف بیش از هر نهضتی با تغییر نقطه گرانگه‌هاستی از خدا به سوی انسان رو به رو هستیم. در نظر مولوی امور دنیایی، پلکانی برای رسیدن به کمال انسانی است و توجه به مسائل این جهانی در اندیشه مولوی از همین نظر اهمیت دارد. سلوک اجتماعی، قلمرو متنوعی دارد و در همه حوزه‌های دانش بشری، اعم از علوم انسانی و تجربی قابل کاربرد است. در یک نگاه کلی اندیشه سلوک اجتماعی مولوی را، می‌توان، به دو بخش تقسیم کرد: نخست آن بخش از دیدگاه‌ها و نگرش‌هایی که جهت‌گیری آرمان‌گرایانه دارد و انسان‌آرمانی و مدینه فاضله (آرمان‌شهر) را ترسیم می‌کند؛ یعنی مدینه و جامعه‌ای که مولوی برای مصور ساختن آن‌ها از تعبیرات نمادینی همچون دریا، بالا، مطلع شمس، نیستان، باغ ملکوت و... کمک می‌گیرد. این آرمان‌شهر، جامعه‌ای ورای وضع موجود و حتی دارای طبیعتی است، ورای طبیعت موجود. در مدینه آرمانی مولوی، مواد و مصالح و عناصر طبیعت و جامعه، نه بر اساس واقعیات موجود، بلکه آن‌گونه که مولوی می‌خواسته است با هم ترکیب شده و آرمان‌شهر مولوی را تشکیل داده است. انسان آرمانی مولوی نیز انسانی است آراسته به همه‌ی فضیلت‌ها و منزله از همه رذیلت‌ها. مولوی در نگاه آرمان‌گرایانه، آنچه می‌بیند، دیو و دد و همراهان سست عنصر است و آنچه می‌خواهد، شیر خدا و رستم دستان. او این حقیقت تلخ را باور کرده است که انسان مورد جستجو و مورد آرزویش، یافت نمی‌شود، زیرا دیگران نیز در طلبش روزان و شبان را در نور دیده و سرانجام دست از جستجو کشیده و جز غبار راه، دست‌آوردی نداشته‌اند، اما مولوی با این همه دست از طلب نمی‌دارد و چراغ دستان انسان‌جوی وی، خاموش نمی‌گردد و به منکران انسان‌اثری و مبلغان شکست جستجو پاسخ می‌دهد. حلقه‌های اتصال جامعه‌ای که مولوی از آن سخن می‌گوید، چه جامعه‌ی آرمانی و چه

جامعه‌ی واقع‌گرا، عشق و «حکمت» است. عشقی که از دل می‌جوشد و مرده را زنده، گریه را خنده و هشیار عافیت‌جوی را سرمست شوریده و مجنون زنجیر گسلنده می‌کند و حکمتی که از سر می‌جوشد و ریشه در اندیشه دارد.

بخش دیگر اندیشه سلوک اجتماعی مولوی، مأخوذ از روابط اجتماعی موجود (وضع موجود) است که می‌توان از آن به رئالیسم اجتماعی تعبیر کرد. خاستگاه این بخش از اندیشه اجتماعی مولوی، باید‌ها و نبایدهای واقع‌گرایانه جامعه است و مولوی آن‌ها را در قالب نظریه‌های اجتماعی، برای اصلاح ساختار اجتماعی موجود و هنجارمند کردن و ضابطه‌مند ساختن روابط انسانی بیان داشته است که مهم‌ترین آن را می‌توان تحمل و مدارا با هم‌نوعان دانست.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آساتوریان، فارمیک و آل عصفور، محمد. (۱۳۸۶). کرامت انسان و محورهای اصلی آن در مثنوی مولوی، نشریه علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره ۲۶، شماره ۲، صص ۴۲-۲۷.
۲. افجه‌ای، سیدعلی‌اکبر. (۱۳۷۷). مدیریت اسلامی، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی.
۳. پارسانسب، محمد (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی ادبیات فارسی، تهران: سمت.
۴. ترابی، علی‌اکبر. (۱۳۷۹). جامعه‌شناسی هنر و ادبیات، تبریز، انتشارات فروغ آزادی.
۵. تهرانی، سیدحسین. (۱۳۶۶). رساله اللب اللباب در سیر و سلوک، تهران: نشر حکمت.
۶. جلیلی مؤخر، کبری. (۱۳۸۹). بررسی رفتارهای اجتماعی و جامعه در دفتر دوم مثنوی معنوی، نشریه بهارستان سخن (ادبیات فارسی)، دوره ۶، شماره ۱۵، صص ۱۵۲-۱۳۱.
۷. خالدیان، محمدعلی (۱۳۸۴). بررسی موانع معرفتی با نگاهی به اندیشه‌ها و جهان‌بینی‌های مولوی. نشر موسسه فرهنگی انتشارات مخطومقلی فراغی.
۸. خلیلی جهان‌تغ، مریم و عثمانی، مکیه. (۱۳۹۱). نقد جامعه‌شناختی رمان سال‌های ابری از علی اشرف درویشیان، فصلنامه‌های ادبیات داستانی، سال اول، شماره اول، صص ۱۳۲-۱۱۳.
۹. دانش‌پژوه، محمدتقی. (۱۳۶۶). کشورداری و سیاست در نگاه سعدی، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۳). لغت‌نامه، تهران: انتشارات دهخدا.
۱۱. دیلینی، تیم. (۱۳۸۷). نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی، ترجمه بهرننگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران: نشر نی.
۱۲. رحیمی یگانه، زهرا (۱۳۹۲). خانواده شاد و با نشاط، اصفهان، حدیث راه عشق.
۱۳. رضائی تهرانی، علی. (۱۳۸۲). سیر و سلوک طرخی نو در عرفان شیعی، قم: نشر مؤلف.
۱۴. سجادی، سیدجعفر. (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات و تعابیر عرفانی، تهران: انتشارات طهوری.

۱۵. علیزاده، مهدی. (۱۳۸۹). اخلاق اسلامی (مبانی و مفاهیم)، قم: نشر معارف.
۱۶. کشاورز، امیر و وفاییان، محبوبه. (۱۳۸۵). بررسی عوامل تأثیرگذار بر میزان شادکامی، تهران: انتشارات سمت.
۱۷. کلرمینگر، ویلیام، مایر جان، و الیس وایتسمن، (۱۳۸۴). رشد شخصیت و بهداشت روانی. ترجمه: سیما نظیری، انتشارات انجمن اولیا و مربیان، ص ۱۱۸.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵) الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۱۹. لوونتال، لئو. (۱۳۸۶). رویکرد انتقادی در جامعه‌شناسی ادبیات، ترجمه‌ی محمدرضا شادرو، تهران، انتشارات نی.
۲۰. مدرسی، محمدرضا. (۱۳۸۸). فلسفه اخلاق، تهران: نشر سروش.
۲۱. معین، محمد. (۱۳۷۵). فرهنگ فارسی معین، تهران: انتشارات سخن.
۲۲. ناصری، ناصر و جلالی، فریبا. (۱۳۹۲). آفتابی در میان سایه‌های (جلوه‌های انسان کامل در مثنوی مولوی)، مجله‌ی عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، دوره‌ی ۹، شماره‌ی ۳۵، صص ۱۰۳-۱۲۸.
۲۳. ولک، رنه، وارن، اوستین (۱۳۸۲) نظریه ادبیات، ترجمه‌ی ضیا موحد و پرویز مهاجر، تهران: نیلوفر.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۴۲ - ۲۲۱

تحلیل گزارش میراث مکتوب امامیه از چگونگی پایان زندگانی پیشوایان دین علیهم‌السلام

محمدتقی شاکر^۱

چکیده

مساله نگاشته حاضر کنکاشی در چیستی کلمات به کار گرفته شده در میراث مکتوب امامیه از پایان زندگانی ائمه اطهار علیهم السلام و دست یابی به مقصود آنان می باشد؛ از این رو واژه شهادت و بررسی رابطه آن با واژگان قتل، موت و وفات محور این پژوهش است. فرآیند این پژوهش نشان می دهد هرچند در برخی تعابیر واژه قتل، موت و وفات نقش آفرینی می کند، اما بررسی مفهومی واژه شهادت نشان می دهد، مقصود از به کارگیری واژگان جانشین، نفی مقومات مفهومی شهادت نمی باشد، بلکه تطور رقیق مفهومی این واژگان در زمانه های پسین به انحصار یافتن هر یک، در مفهومی ویژه و بار معنایی خاص انجامیده است و بر این اساس نمی توان تلقی عصر جدید را بر مفاهیم دوره های گذشته تحمیل و برداشت های غیرواقعی از آن واژگان، همانند انکار شهادت برخی از معصومان را از گزاره های تاریخی و حدیثی نتیجه گرفت و این مسئله که جزء باورها و عقاید امامیه است به چالش کشید.

واژگان کلیدی

شهید، قتل، موت، وفات، شهادت.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه السلام.

Email: 14mt.shaker@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۲/۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۱۷

طرح مسأله

آگاهی یافتن به بار معنایی و مفهومی واژگان و الفاظ، یکی از عوامل مهم در جلوگیری از آسیب‌های احتمالی در شناخت‌یابی و تحلیل مسائل تاریخی - کلامی و فقهی است. چهار عنوان: قتل، موت، وفات و شهادت، واژگانی مهم در چگونگی تعبیر و به کارگیری الفاظ در رابطه با چگونگی پایان یافتن زندگی هر انسان مسلمان از جمله زندگی معصومان می باشد. این مفهوم شناسی مخاطب را پس از مرور کردن گزارش‌های تاریخی و همچنین روایات یاری می رساند تا واژگان و الفاظ مناسب را برای تعبیر از پایان زندگی معصومان انتخاب و به کار گیرد، و افزون بر این از چرایی و مقصود از به کارگیری برخی الفاظ در نگاشته‌های کهن تا عصر حاضر آگاهی یابد. اهمیت این واکاوی آنگاه نمایان تر می شود که برخی کوشیده اند با استفاده از به کارگیری الفاظ جایگزین همانند وفات یا موت، درباره پایان زندگی معصومان، مسئله شهادت ایشان را انکار و این انگاره را برآمده از متون و اندیشه تاریخ نگاران شیعی معرفی کنند از این رو با توجه به شکل گیری مراسم مذهبی در قالب عزاداری در ایام شهادت پیشوایان مذهب و حتی تاثیر آن در تعطیلات رسمی کشور و ابعاد اعتقادی و کلامی آن شایسته است جهت پاسخ به شبهات و بررسی علمی این مسئله به واکاوی آن پردازیم.

بررسی پیشینه مسئله‌ی نگاشته حاضر بیان کننده طرح نشدن این مسئله در کتاب یا مقاله‌ای به شکل مستقل است. مقاله جریان شناسی تاریخ نگاری شیعی در مسئله شهادت ائمه اطهار (علیهم السلام)، کشته شدن امامان شیعه را از جهت نشانگری نقش آفرینی ایشان در صحنه اجتماع و سیاست و برکنار نبودن ایشان از این عرصه با رویکرد جریان شناسی مکتب قم و بغداد به تحلیل نهشته است. نویسنده کتاب دانشنامه شهادت حضرت زهرا (سلام الله علیها) به اختصار به درستی تطبیق واژه شهادت بر چگونگی پایان زندگی حضرت فاطمه (سلام الله علیها) پرداخته است، از این رو آنچه در نگاشته پیش رو با رویکرد کلامی و روش معناشناسی مطرح می شود در سایر نگاشته ها قابل مشاهده نیست.

بر اساس روش معناشناسی حوزه های معنایی، برای به دست آوردن مقصود و فهم بهتر از کلمات باید واژه را با توجه به نقش و ارتباط واژگان در جمله و پیوندشان با کلمات

دیگر تبیین نمود تا در نظام معنایی، مقصود متکلم از کلماتش به دست آید. از این رو لازم است با مفهوم واژگان کلیدی و اصلی مورد مناقشه و ترابط میان آنها برای ایجاد فهمی دقیق و مقصود نویسنده از به کار گیری آن الفاظ آشنا شویم.

۱. وفات

وفات از ماده **وفی** است. لغت پژوهان عرب در تبیین معناشناختی آن از رسیدن شیء به کمال آن سخن گفته‌اند.^۱ **توفی** از باب تفعل به معنای گرفتن به گونه‌ای تمام و کمال است. برای نفس برخوردار از حیات، حرکت و روح که به موت مبتلا می شود واژه **وفات** به کار گرفته می شود. از این رو **وفات** را به معنای موت و مرگ، و **توفی** را به معنای گرفتن روح معنا کرده اند.^۲ راغب در مفردات می نویسد: از موت به توفی تعبیر شده است همانگونه که خداوند می فرماید: **اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا (زمر/۴۲)** (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۸۷۸) از این رو در نگاه واژه پژوهان اسلامی، وفات به معنای مطلق مرگ و بازگرفتن تام و کامل نفس است که می تواند به دلایل و عوامل گوناگونی ایجاد شده باشد.

آیات فراوانی در قرآن به مسئله توفی و وفات اشاره دارد. در آیه بیست و هشتم سوره نحل به مسئله توفی ستمگران توسط فرشتگان اشاره دارد. **"الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْقَوْا السَّلَامَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ شَوْءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"** (نحل/۲۸) همانها که فرشتگان (مرگ) روحشان را می گیرند در حالی که به خود ظلم کرده بودند! در این موقع آنها تسلیم می شوند (و بدروغ می گویند): ما کار بدی انجام نمی دادیم! آری، خداوند به آنچه انجام می دادید عالم است.

آیه سی و دوم این سوره به توفی پاکیزگان و اهالی بهشت توسط فرشتگان اشاره می کند. **"الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ"**

۱. و کل شیء بلغ تمام الکمال، فقد وفی و تم. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۸/۴۱۰)؛ فمن قال وفی فإنه يقول تم. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۵/۳۹۸).

۲. الوفاة: الموت. و توفاه الله: قبض روحه. (طریحی، ۱۳۷۵، ۱/۴۴۴)؛ و توفاه الله، إذا قبض نفسه. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۸/۴۱۰)؛ الوفاة: الموت. و توفی فلان و توفاه الله إذا قبض نفسه. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۵/۳۹۸).

تَعْمَلُونَ" (نحل/۳۲) همانها که فرشتگان (مرگ) روحشان را می‌گیرند در حالی که پاک و پاکیزه‌اند به آنها می‌گویند: سلام بر شما! وارد بهشت شوید به خاطر اعمالی که انجام می‌دادید.

مرور آیات وحی نشان می‌دهد واردشوندگان به بهشت، شامل کشته شدگان و همچنین دیگر مومنانی است که هرچند به مرگ طبیعی از دنیا رفته‌اند اما برخوردار از رفتار نیکو و عمل صالح بوده‌اند. "وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا" (النساء/۷۴) هر که در راه خدا بجنگد، چه کشته شود چه پیروز گردد، مزدی بزرگ به او خواهیم داد.^۱

بر این اساس خداوند در آیه ۳۲ سوره نحل برای تمامی افرادی که پس از مرگ (چه با شهادت در راه خدا یا مرگ طبیعی) وارد بهشت و نعمت الهی می‌شوند، از واژه توفی و وفات استفاده کرده است. آیه هفتاد سوره نحل مسیر پایان یافتن زندگی دنیایی را قانونی فراگیر برای انسان می‌داند و ادامه آفرینش را با توفی و وفات معرفی می‌کند. "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ" (نحل/۷۰) خداوند شما را آفرید سپس شما را می‌میراند. البته این وفات به معنای پایان مسیر وجودی انسان نیست بلکه استمرار یافتن آن با بازگشت به سوی خداوند است "ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ" (سجده/۱۱) سپس شما را بسوی پروردگارتان بازمی‌گردانند. آیه ای دیگر از کلام وحی رابطه توفی کامل و تام، با موت و مرگ را اینگونه بازگو می‌کند؛ "اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا" (زمر/۴۲) خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می‌کند.

بر این اساس از نگاه قرآن توفی شامل ستمگران و صالحان و به طور کلی تمامی انسان‌ها می‌شود و گونه‌های مختلف ایجادکننده مرگ اعم از مرگ طبیعی و غیر طبیعی را در زیرمجموعه عنوان عام خود قرار می‌دهد. در گزارش‌ها و روایات در دسترس نیز این مفهوم استمرار یافته و از دوره حضور تا قرن‌های اخیر وفات به معنای مطلق مرگ و باز پس گرفته شدن کامل نفس به کار گرفته شده است. به نمونه‌هایی از این موضوع در

۱. برای مشاهده دیگر آیات ر.ک: حج: ۵۸؛ زمر: ۷۳.

ادامه اشاره می رود:

معاذ بن کثیر از امام صادق علیه السلام نقل می کند: امر وصیت از آسمان در مکتوبی بر محمد نازل شد، و مکتوب سر به مهر تنها برای وصیت بر محمد (صلی الله علیه و آله) نازل گشت. جبرئیل عرض کرد: یا محمد؛ این است وصیت تو در باره امت نزد اهل بیت تو ... آنگاه امام صادق فرمود: آن مکتوب چند مهر داشت، علی مهر اول را گشود و به آنچه در آن بود عمل کرد، سپس حسن مهر دوم را گشود و به آنچه در آن مأمور شده بود عمل کرد، چون حسن وفات کرد و در گذشت، حسین علیه السلام مهر سوم را گشود (کلینی، ۱۴۰۷، ۱/۲۷۹ و ۲۸۰).

تعبیر وفات برای امام حسن (علیه السلام) در این روایت در حالی است که علت از دنیا رفتن امام حسن (علیه السلام) مسموم شدن ایشان با توطئه معاویه و اجرای جعهده بود؛ (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳، ۱۶/۲ و ۱۷) بر این اساس مرگ امام حسن (علیه السلام) به گونه ای طبیعی نبوده است و مقصود گوینده، نفی کشته شدن امام حسن (علیه السلام) بوسیله توطئه و ترور با سم نیست.

■ از نمونه های دیگر برای این ادعا، روایت حسین بن عبدالوهاب در عیون المعجزات از حسین بن حمدان حاضینی است، وی می گوید عیدالله بن جعفر ملالی گفت: با هرثمه بن اعین و گروهی به همراه مامون و مولایمان رضا (علیه السلام) از مرو به سمت طوس رفتیم. تعبیر ادامه گزارش اینگونه است: فحضرت وفات الرضا و غسله و دفنه؛ یعنی هنگام وفات و غسل و دفن امام رضا (علیه السلام) رسید. عیدالله بن جعفر ملالی در ادامه می افزاید من از هرثمه از چیزی که با آن به امام رضا سم داده بودند سوال کردم و هرثمه ماجرا را به تفصیل برای من تعریف کرد.^۱

این گزارش به روشنی دلالت می کند فردی که از واژه وفات استفاده کرده است، اقرار به سم دادن به امام رضا (علیه السلام) و در نتیجه مرگ غیر طبیعی و بلکه کشتن

۱. ادامه عبارت اینگونه است: و سألت هرثمه عن الشيء الذي سم به الرضا (ع) قال هرثمه ... (حسین بن عبد الوهاب، بی تا، ۱۱۲).

عامدانه امام رضا (علیه السلام) دارد. با این وجود از واژه وفات استفاده کرده است؛ چرا که مفهوم وفات، معنای عامی است که گونه های مختلف از دنیا رفتن از جمله کشته شدن به وسیله دشمن (شهادت) را در بر می گیرد.

■ نمونه دیگر این گفتار را می توان در عنوان انتخابی توسط شیخ مفید از اندیشوران شهر قرن پنجم برای تبیین زمان و چگونگی از دنیا رفتن امام علی (علیه السلام) مشاهده کرد که با وجود تعبیر کردن از پایان زندگانی امام علی (علیه السلام) به وفات، به کشته شدن (ترور) آن حضرت توسط ابن ملجم با شمشیر نیز تصریح دارد: و کانت وفاة أمير المؤمنين قبيل الفجر من ليلة الجمعة ليلة إحدى و عشرين من شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة قتيلا بالسيف قتله ابن ملجم المرادي لعنه الله في مسجد الكوفة (مفید، ۱۴۱۳، ۹/۱).

■ شیخ صدوق که تصریح به شهادت تمامی ائمه اطهار دارد، در تبیین چگونگی کشته شدن ایشان گاه از واژه قتل و گاه از واژه وفات استفاده کرده است. وی در تشریح چگونگی از دنیا رفتن امام حسن و امام باقر (علیهما السلام) هر دو را مسموم شده معرفی می کند اما یک جا از تعبیر مات و جای دیگر از تعبیر قتل استفاده می کند. (صدوق، ۱۴۱۴، ۹۸)

■ در قرون متاخر نیز لفظ وفات به معنای مطلق مرگ کاربرد داشته است. عبد الله بن جعفر نقل می کند من به همراه حسن و حسین و عبدالله بن عباس و عمر بن ام سلمه و اسامه بن زید نزد معاویه بودیم، که میان من و معاویه سخنی مطرح شد، به معاویه گفتم که: از رسول خدا (ص) شنیدم می فرمود: من نسبت به مؤمنان از خودشان اولی هستم، سپس برادرم علی بن ابی طالب به مؤمنان از خودشان اولی است و چون علی شهید شود، حسن بن علی به مؤمنان از خودشان اولی است سپس پسر حسین پس از او به مؤمنان از خودشان اولی است و چون شهید شود، پسرش علی بن الحسین بر مؤمنان از خودشان اولی است، ای علی تو محققا او را درک می کنی^۱ (کلینی، همان، ۵۲۹/۱).

۱. ... سمعت رسول الله يقول أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ثم أخي علي بن أبي طالب أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا استشهد علي فالحسن بن علي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ثم ابني الحسين من بعده أولى بالمؤمنين من أنفسهم فإذا استشهد فابنه علي بن الحسين أولى بالمؤمنين من أنفسهم و سندرکه یا علی.

ملا محمد صالح مازندرانی شارح شهر کتاب کافی در قرن یازدهم هجری، در توضیح جمله پایانی این روایت اینگونه می نویسد: کانت له عند وفات علی ستان؛^۱ (مازندرانی، ۱۳۸۲، ۳۶۷/۷) یعنی علی بن حسین (امام سجاد علیه السلام) هنگامه وفات امام علی (علیه السلام) دو ساله بود. از این رو امام علی (علیه السلام) در زمان حیات خود نواده خود علی بن حسین را دیده بود.

تعبیر به وفات برای پایان زندگانی امام علی (علیه السلام) از سوی ملا صالح مازندرانی، با توجه به کشته شدن ایشان توسط یکی از خوارج، بدون شک به معنای مرگ طبیعی امام علی (علیه السلام) نمی تواند برداشت و تفسیر شود.

■ اما دلیل روشن تر بر آنچه اشاره رفت، شیوه گزارش ولادت و از دنیا رفتن امام حسین (علیه السلام) توسط شیخ مفید است. شیخ مفید در کتاب الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، که به معرفی سرگذشت دوازده امام شیعه می پردازد در ذیل بخش امام حسین (علیه السلام) اینگونه می نویسد: باب ذکر الامام بعد الحسن بن علی و تاریخ مولده و دلائل امامته و مبلغ سنه و مده خلافته و وقت وفاته و سببها و موضع قبره. (مفید، ۱۴۱۳، ۲/۲۷) شیخ مفید با وجود استفاده از واژه وفات برای پایان زندگی امام حسین (علیه السلام)، در ذیل یکی از فصل ها در توضیح چگونگی از دنیا رفتن امام حسین (علیه السلام) تصریح به کشته شدن و شهادت ایشان می کند و می نویسد: و خرجوا الی الحسین فحصره و منعوه المسیر فی بلاد الله و اضطروه الی حیث لایجد ناصرا و لا مهربا منهم و حالوا بینه و بین ماء الفرات حتی تمکنوا منه و قتلوه فمضی ظمان مجاهدا صابرا محتسبا مظلوما ... شهیدا علی ما مضی علیه ابوه و اخوه. (مفید، ۱۴۱۳، ۲/۳۱ و ۳۲)

افزون بر استفاده از واژه وفات، گاه برای جان سپردنی که به همراه عامل بیرونی همانند سم دادن است از واژه قبض استفاده شده است. شیخ مفید و همچنین شیخ طوسی در

۱. نمونه های دیگر این موضوع را می توانید در کتاب منتهی الآمال شیخ عباس قمی و کتاب وفاه الصدیقه اثر عبدالرزاق مقرر مشاهده کرد که نویسندگان هر دو کتاب با وجود تصریح به شهادت فاطمه و شهیده بودن دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از واژه وفات نیز استفاده کرده اند. (ر.ک: لباف، ۱۳۸۷، ۶۰-)

حالی که در عنوان بحث از واژه وفات استفاده می کنند، ذیل عنوان باب نسب رسول الله (صلی الله علیه و آله) و تاریخ مولده و وفاته می نگارند: قبض بالمدينه مسموما.^۱ (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ۴۵۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ۲/۶)

آنچه اشاره رفت^۲ به این معنا نیست که همواره وفات در کلام وحی و همچنین روایات و گزارش های تاریخی برای اشاره به مرگ غیر طبیعی به کار رفته است، بلکه با آنچه اشاره رفت دانسته می شود واژه وفات از سده های گذشته تا سده های اخیر، همواره به معنای مرگ طبیعی به کار نرفته است؛ بر این اساس واژه وفات را بر مبنای معنای لغوی و کاربرد قرآنی، روایی و تاریخی، می توان لفظی عام دانست که در برگیرنده گونه های متفاوت مرگ و پایان زندگی دنیا از رحلت طبیعی و کشته شدن است؛ در نتیجه به کار گرفته شدن واژه وفات در متون گذشته، نمی تواند همواره به معنای باورمندی نویسنده آن متن، به از دنیا رفتن طبیعی متوفی تلقی و تفسیر شود.

۲. موت

موت به معنای مرگ است. به طور کلی موت در برابر حیات و زندگی است و با ورود مرگ بر چیزی، حیات از آن رخت برمی بندد (طریحی، ۱۳۷۵، ۲۲۳/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۹۰/۲). لغت پژوهان تصریح کرده اند که با توجه به گونه های حیات و زندگی، انواعی از مرگ محقق می شود. گاه مرگ در مقابل از بین رفتن نیروی رشدکننده موجود در حیوانات و نباتات به کار می رود همانند آیه: يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا. (حدید/۱۷) گاه در مقابل نیروی حسی به کار می رود همانند آیه: يَا كَيْتَبِي مِتْ قَبْلَ هَذَا. (مریم/۲۳) گاه در برابر

۱. این مسئله در سایر موارد نیز با تعبیری همانند: قبض مسموما، قبض قتیلا تکرار شده است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ۴۶۱ و ۴۶۵، شیخ طوسی، ۱۴۰۷، ۱۹/۶، ۳۹، ۴۱، ۸۱ و این تعبیر در سایر منابع نیز قابل مشاهده است همانند: شعیری، بی تا، ۲۷ و ۲۸؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ۳۰۷/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ۲۰۵/۹).

۲. نمونه های این گفتار بسیار فراوان است. از دیگر نمونه ها: به کار گیری لفظ وفات برای بیان چگونگی پایان زندگی جعفر بن ابی طالب مشهور به جعفر طیار و زید بن حارثه است. (ر.ک: ابن بابویه، ۱۴۱۳، ۱۷۷/۱) این در حالی است که جعفر به همراه زید در صحنه نبرد با نصاری روم در جنگ مته کشته شد. (ر.ک: الحمیری، بی تا، ۲، ۳۸۰)

زوال نیروی عاقله یا همان شکل گیری جهالت به کار می رود همانند آیه: *أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ* (انعام: ۱۲۲) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۷۸۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۹۲/۲)

مفهومی که از موت در قرآن کریم استفاده می شود، مرگ قطعی و توقف کامل اعمال و رفتار حیاتی است؛ *"كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ"* (عنکبوت/۵۷) هر انسانی مرگ را می چشد، سپس شما را بسوی ما بازمی گردانند. لفظ موت در قرآن، در معنای لغوی و گسترده آن بدون توجه به گونه های مرگ (از مرگ طبیعی یا غیر طبیعی) به کار گرفته شده است. در روایات نیز گستردگی مفهوم موت لحاظ شده است (ر.ک: ابن اشعث، ۱۴۲۰، ۱۳۵۸/۳؛ نسائی، ۱۴۱۱، ۶۰۲/۱) در روایتی آمده است: ان افضل الموت القتل (کلینی، ۱۴۰۷، ۵/۵۴). برترین مرگ ها، شهادت است.

بر این اساس استفاده از واژه موت برای اشاره به مرگ غیر طبیعی (کشته شدن) همانند اشاره به مرگ طبیعی، بدون مانع و صحیح می باشد. البته به کارگیری واژگان موت و قتل در کنار هم نشان می دهد مقصود گوینده از موت به دلیل قرینه مقابله،^۱ معنای مرگ طبیعی می باشد.^۲

۳. قتل

همچنان که ابن منظور و فراهیدی تصریح می کنند واژه قتل معنای شناخته شده ای دارد و مفهوم آن کشتن دیگری با زدن یا ایجاد جرح یا سم دادن یا هر علتی است که منجر به مرگ شود.^۱ به دیگر بیان قتل مرگی غیر طبیعی است که عاملی بیرونی زمینه ایجاد جدا شدن روح از بدن یا همان مرگ را فراهم می کند.

۱. قرینه مقابله بدین معناست که هریک از دو یا چند کلمه یا جمله که میان آنها طباق یا مقابله وجود دارد، بتواند مراد مفهومی یا مصداقی دیگری را مشخص کند یا بر حذفی از یکی از طرفین گواه باشد. ر.ک: قرینه مقابله و فن احتیاج در قرآن، سیدعلی هاشمی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲. مشابه این گفتار را می توان در دو واژه روح و نفس مشاهده کرد که به کارگیری جدای هر یک از آنها، با به کارگیری همزمان آن دو، به ضیق یا توسعه مفهومی و معنایی آن دو می انجامد.

۱. *قَتَلَهُ إِذَا أَمَاتَهُ بَضْرَبٌ أَوْ حَجَرٌ أَوْ سُمٌّ أَوْ عَلَّةٌ*. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۵۴۷/۱۱)؛ و القتل معروف، يقال: قتله إذا أماته بضرِب أو جرح أو علّة. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۵/۱۲۷).

راغب نیز در مفردات برای تبیین رابطه قتل با موت می نویسد: اصل قتل، جدا شدن روح است از بدن همانند مرگ؛ لیکن چون به کشته اطلاق شود قتل گفته می شود و به اعتبار از بین رفتن حیات، موت گفته می شود. (راغب أصفهانی، ۱۴۱۲، ۶۵۵) از این رو قتل گونه ای موت است که در آن فاعل و عاملی سبب و علت آن را پدیدار می سازد.

با توجه به معنای لغوی قتل، در قرآن قتل و میراندن دیگری، دو گونه دانسته شده است: الف: قتل به حق؛ ب: قتل ناحق. همچنان که کشته شدگان نیز دو گونه اند: کشته شدگان در راه خدا و کشته شدگان در غیر این راه. آیه سیزدهم سوره آل عمران در تبیین دو گروه حاضر در نبرد بدر، از آنان اینگونه تعبیر می کند: "فَبَشِّرْهُم بِأَنَّهُمْ يَكْفُرُونَ" (آل عمران/۱۳) يك گروه، در راه خدا نبرد می کرد و جمع دیگری که کافر بود. در آیه ای دیگر تفاوت مقاتله اهل ایمان و اهل کفر را در قرار گرفتن رفتارشان در مسیر الهی یا مسیر طاغوتی بیان می دارد: "الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ" (نساء/۷۶) کسانی که ایمان دارند، در راه خدا پیکار می کنند و آنها که کافرنند، در راه طاغوت نبرد می کنند.

پروودگار سبحان خود را خریدار جان پیکار کنندگان در راه حق دانسته است. "إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّهُمْ لَهُمْ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ" (توبه/۱۱۱) خداوند از مؤمنان، جانها و اموالشان را خریداری کرده، که (در برابرش) بهشت برای آنان باشد (به این گونه که): در راه خدا پیکار می کنند، می کشند و کشته می شوند.

از سوی دیگر خداوند متعال برای کسانی که به ناحق برگزیدگان الهی و مومنان را می کشند، کیفری پشیمان کننده قرار داده است: "إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَالَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" (آل عمران/۲۱) کسانی که نسبت به آیات خدا کفر می ورزند و پیامبران را بناحق می کشند، و (نیز) مردمی را که امر به عدالت می کنند به قتل می رسانند، و به کیفر دردناک (الهی) بشارت ده. این عذاب بی پایان تنها برای قاتلان انبیاء نیست بلکه برای تمام آنانی است که به کشتن هادیان به عدالت اقدام می کنند.

آیه ۱۴۴ سوره آل عمران قتل را گونه ای متفاوت از مرگ (موت) دانسته است. در این آیه عقب گرد به رفتار و باورهای گذشته (جاهلیت) با مُردن یا کشته شدن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به شدت مورد مذمت قرار گرفته است. "وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ" (آل عمران/۱۴۴) محمد فقط فرستاده خداست و پیش از او، فرستادگان دیگری نیز بودند آیا اگر او بمیرد و یا کشته شود، شما به عقب برمی گردید؟

کلام وحی، کشته شدن و حتی مرگ در راه خدا را ستوده و نیکی نهفته در آن را برتر از امور دنیوی می داند. "وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مِتُّمْ كَمَغْفِرَةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٍ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ" (آل عمران/۱۵۷) اگر هم در راه خدا کشته شوید یا بمیرید، (زیان نکرده اید زیرا) آمرزش و رحمت خدا، از تمام آنچه آنها (در طول عمر خود)، جمع آوری میکنند، بهتر است.

و بالاتر آنکه خداوند کشته شدگان در راه خود را زندگانی معرفی می کند که در نزد پروردگارشان روزی داده می شوند. "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُؤْرَقُونَ" (آل عمران/۱۶۹) هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته شدند، مردگانند! بلکه آنان زنده اند، و نزد پروردگارشان روزی داده می شوند.

کشته شده یا کشته شدگان در راه خدا در ادبیات غیر وحیانی (قرآنی) به شهید نام بردار شد. روایات نقل شده از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز از کشته شدگان در راه خدا (من قتل فی سبیل الله) گاه به عنوان من قتل فی سبیل الله و گاه با عنوان شهید یاد کرده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ۵/۵۴).^۱

از این رو در متون روایی و همچنین تاریخی عنوان قتل برای مصادیقی که بدون تردید شهادت محسوب می شود، به کار گرفته شده است. قاضی نعمان مغربی در شرح الاخبار با وجود قرار دادن عنوان: نعود الی ذکر شیء من مصرع الحسین و الوقائع بعد الشهادة؛ گزارش هایی می آورد که از شهادت امام حسین (علیه السلام) و یاران وفادار

۱. سخن بیشتر در این زمینه در ادامه در ذیل عنوان شهادت و شهید خواهد آمد.

ایشان با عنوان قتل یاد شده است که نمونه هایی از این عبارات اینگونه است:

- لما قتل حول الحسين عليه السلام جمع من كان معه (ابن حيون، ۱۴۰۹، ۳/۱۶۳)؛
 - عن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه و آله أنها قالت: رأيت النبي في منامي يبكي، فقلت: يا رسول الله ما يبكيك؟ قال: قتل ابني الحسين (همان، ۱۶۷)؛
 - عن محمد بن الحنفية، أنه قال: قتل منا مع الحسين بن تسعة عشر شابا كلهم ارتكض في جوف فاطمة عليها السلام (همان، ۱۶۸).
- در روایتی از امام باقر (علیه السلام) در بیان منزلت کشته شدن در راه خدا (شهادت) آمده است:

- كل ذنب يكفره القتل في سبيل الله عز و جل إلا الدين (ابن بابويه، ۱۳۶۲، ۱۲/۱).
- شيخ مفيد نیز با ایستایی درباره تبیین چگونگی پایان زندگی برخی از معصومان، نسبت به شهادت برخی از ایشان قاطعانه سخن می گوید و از واژه قتل و حتی مضی استفاده می کند: المقطوع به أن أمير المؤمنين و الحسن و الحسين ع خرجوا من الدنيا بالقتل ... و ممن مضى بعدهم مسموما موسى بن جعفر. (مفيد، ۱۴۱۴، ۱۳۱)
- خزاز رازی در کفایه الاثر، روایت ما منا إلا مقتول أو مسموم (خزاز رازی، ۱۴۰۱، ۱۶۲) که دلالت بر دخالت عامل غیر طبیعی بیرونی (مستقیم و غیر مستقیم) در جان سپردن تمامی ائمه اطهار (علیهم السلام) دارد مطرح کرده است. البته شیخ صدوق تعبیر و الله ما منا إلا مقتول شهيد (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ۲ / ۵۸۵) را در آثار خود از امام رضا (سلام الله علیه) نقل کرده است که در آن تصریحی روشن بر قتل فی سبیل الله و مسئله شهادت یکایک ائمه اطهار (علیهم السلام) وجود دارد.

بر این اساس می توان گفت مفهوم واژه قتل به گونه ای است که دربرگیرنده مفهوم شهادت به معنای کشته شدن در راه خداوند در دوره عصر حضور (به استناد آیات شریف قرآن) و قرون نخست و پس از آن (به استناد متون تاریخی-حدیثی) بوده است، هر چند در بیشتر موارد برای تمیز، از قید فی سبیل الله در کنار لفظ قتل برای دلالت بر کشته شدگان در راه خدا یا همان شهید استفاده شده است؛ اما این به کارگیری قید همواره همراهی این دو واژه را در کنار هم تلازم نبخشیده بلکه جنبه غالبی داشته است.

۴. شهادت

صاحب بن عباد در المحيط فی اللغة می نویسد: شهادت، خبر قطعی است و ابن فارس می گوید شهادت، خبر دادن به آن چیزی است که مشاهده شده است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ۳/۳۸۹). ابن منظور شهادت را به معنای آنچه فرد از آن آگاهی دارد و همچنین اداء آنچه نزد انسان از حاضر بودن و آگاهی یافتن است بیان می کند. وی، اصل شهادت را خبر دادن به آنچه مشاهده اش کرده است می داند.^۱ عسکری نیز با توجه به نزدیکی معنای شهادت و علم می نویسد: شهادت دانایی و آگاهی است که تنها به موجود تعلق می گیرد ولی علم درباره موجود و معدوم به کار گرفته می شود (عسکری، ۱۴۰۰، ۸۸).

در آیات وحی واژه شهادت، به مفهوم گواهی دادن و آگاهی به کار گرفته شده است. نمونه این آیات اینگونه است:

قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ (أنعام/۱۹). بگو: «بالاترین گواهی، گواهی کیست؟» (و خودت پاسخ بده و) بگو: «خداوند، گواه میان من و شماست. (همچنین بنگرید: مائدة/۱۰۶؛ بقره/۱۴۰)

در ادبیات فقه اسلامی شهادت مفهومی نزدیک با معنای لغوی و قرآنی شهادت دارد و به معنای گواه و گواهی دادن است. عباراتی همانند:

■ يجوز شهادة القابلة وحدها (الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، ۱۴۰۶، ۳۰۸)؛

■ لا أحيز في الهلال إلا شهادة رجلين عدلين (کلینی، ۱۴۰۷، ۴/۷۶)،

■ يجوز شهادة المسلمين في جميع أهل الملل ولا يجوز شهادة أهل الذمة على المسلمين (الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام، ۱۴۰۶، ۳۰۸)،

■ في قول الله عز وجل ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا قال قبل الشهادة (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۸۰/۷).

در روایات فقهی دلالت بر این سخن دارد. حتی در سده های اخیر نیز شهادت به

۱. أصل الشهادة: الإخبار بما شاهدته. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳/۲۴۰).

معنای گواهی دادن کاربرد فراوانی دارد (به عنوان نمونه ر.ک: نجفی، ۱۴۲۲، ۱۸۲/۴؛ قمی، ۱۴۱۴، ۵۱۷/۴؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰، ۲۵۲/۱۰؛ نوری، ۱۴۰۸، ۱۷/۴۴۵ و ۱۳/۳۳۶ و ۸/۳۰۹؛ مازندرانی، ۱۴۲۹، ۱۷/۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ۱۶/۲۲۸).

اما واژه شهادت افزون بر معنای لغوی آگاهی و گواهی دادن، در معنایی خاص یعنی کشته شدن در راه خدا یا همان "من قتل فی سبیل الله" که در آیات وحی از ایشان اینگونه یاد شده است، نیز به کار گرفته شده است. کلینی در میان موارد متعدد به کار گرفتن واژه شهادت در معنای فقهی آن (کلینی، ۱۴۰۷، ۷۶/۴؛ ص ۲۹۵؛ ۷/۳۷۹-۳۸۲ و ۳۸۸. همچنین ر.ک: ابن اشعث، بی تا: ۸۰، ۱۴۲-۱۴۶؛ ابن حیون مغربی، ۱۳۸۵، ۵۰۷/۲) در کافی بابی را با عنوان "باب فضل الشهاده" نام گذاری می کند (کلینی، ۱۴۰۷، ۵۴ و ۵۳/۵) و در ذیل آن روایاتی از جمله این روایت را که امام صادق (علیه السلام) از جدشان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می کند، آورده است: فوق کل ذی بر، بر حتی یقتل فی سبیل الله فإذا قتل فی سبیل الله فلیس فوقه بر. (کلینی، همان، ۵۳/۵).

واژه شهید در تطورات مفهومی، بار معنایی خاص خود را در میان مسلمانان بر مفاهیم اصلی و ریشه ای خود غلبه داد.

۴-۱. شهید

شهید بر وزن فعل و از ماده شهد است که این وزن، دلالت بر مبالغه می کند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۲۳۹/۳).^۱ در آیات وحی واژه شهید و جمع آن یعنی شهداء بارها به کار رفته است و در تمام موارد، مقصود از آن معنای لغوی و گوهر معنایی شهد یعنی شاهد و گواه بودن می باشد. به نمونه هایی از آیات وحی که در آن لفظ شهید وجود دارد و معنای آیات اشاره می رود:

■ وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ (بقره/۲۸۲) شاهد بگیرید! و نباید به نویسندگان و شاهد، (به خاطر حقگویی)، زبانی برسد.

۱. شهید هم می تواند به معنای فاعلی یعنی آگاه و حاضر باشد و هم به معنای مفعولی، یعنی چیزی که در منظر و محضر دیگری است.

▪ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً (نساء/۴۱) حال آنها چگونه است آن روزی که از هر امتی، شاهد و گواهی (بر اعمالشان) می آوریم، و تو را نیز بر آنان گواه خواهیم آورد. (همچنین بنگرید: مائده/۱۱۷، بقره/۱۴۳)

جمع واژه شهید که لفظ شهداء می باشد در قرآن به معنای لغوی آن به کار گرفته شده است و در هیچ موردی به معنای کشته شدن در راه خدا به کار نرفته است.^۱ نمونه آیاتی که در آن واژه شهداء به کار رفته است عبارتند از:

▪ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ (نساء/۱۳۵) ای کسانی که ایمان آورده اید! کاملاً قیام به عدالت کنید! برای خدا شهادت دهید. (همچنین بنگرید: بقره/۲۳)

با این وجود در ادبیات و لغت اهل شریعت، یعنی مسلمانان؛ حتی از صدر نخست واژه شهید به معنای کشته شده در راه خدا به کار گرفته شد. از این رو می توان در روایات و گزارش های تاریخی لفظ شهید در معنای خاص آن را نیز مشاهده کرد. معنایی که به مرور به معنای غالب برای واژه شهید تبدیل شد.^۲ از این رو در کتاب لغت نامه ها این معنا نیز انعکاس یافت. به عنوان نمونه ابن اثیر جزیری در قرن ششم و هفتم ذیل سخن از لفظ شهید می نویسد: والشَّهِيدُ فِيهِ كَذَلِكَ مِنْ قَتْلِ مُجَاهِدٍ فِيهِ سَبِيلُ اللَّهِ، وَ يَجْمَعُ عَلَى شُهِدَاءِ (ابن اثیر جزیری، ۱۳۶۷/۲، ۵۱۳). فیومی نیز در قرن هشتم می نگارد: الشَّهِيدُ: مَنْ قَتَلَهُ الْكُفَّارُ فِي الْمَعْرَكَةِ فَعِيلٌ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ (فیومی، ۱۴۱۴، ۳۲۵/۱).

اهل لغت و فقهاء نیز میان اصطلاح شهید به معنای کشته شده در راه خدا با معنای لغوی شهید یعنی شاهد بودن ارتباط قائلند؛ بدین گونه که دلیل به کار گیری واژه شهید برای کشته شده در راه خدا را از شاهد و زنده بودن وی، یا از آن رو که خدا و فرشتگان شاهدان برای بهشت رفتن اویند، یا از آن رو که فرشتگان رحمت شاهدان بر غسل اویند،

۱. حتی مقصود از شهداء در آیه ۶۹ سوره نساء به قرینه آیه ۱۹ سوره حدید، معنای خاص آن یعنی کشته شدگان در راه خدا نیست هر چند از جهت مصداقی می تواند شامل آنان باشد.

۲. این سخن با مقایسه میان کتاب های کهن لغت شناسی با کتب لغت نگاشته شده در قرون میانی نمود می یابد. (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ۳/۳۹۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳/۲۴۲).

بیان داشته اند (ابن اثیر جزری، همان، ۵۱۳/۲؛ فیومی، همان، ۳۲۵/۱؛ نجفی، بی تا، ۸۸/۴). در ادبیات عصر رسالت نیز از واژه شهید به معنای خاص آن استفاده شده است. در روایتی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده است: الشَّهَدَاءُ خَمْسَةٌ... وَ الشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (مالک بن انس، ۱۴۲۵، ۱۷۹/۲؛ بخاری، ۱۴۱۰، ۲۸/۲) در برخی روایات سوال از چیستی شهادت از سوی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مطرح شده است و اصحاب در پاسخ کشته شده در راه خدا را شهید دانسته اند.^۱

افزون بر آنچه اشاره رفت در روایاتی از ابن عباس به نقل از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده است: آن کسی که به ظلم کشته شود، شهید می باشد.^۲ این روایت که در دیگر کتب حدیثی اهل سنت نیز مطرح است (ر.ک: نسائی، ۱۴۱۱، ۳۱۰/۲ و ۳۱۱؛ نسائی، بی تا، ۴۳۰) دلالت می کند اطلاق واژه شهید منحصر به کشته شدگان در معرکه جهاد نیست، بلکه هر آنکه به ستم و ظلم کشته شود، شهید است.

به دلیل به کار گرفته شدن واژه شهید در معنای خاص آن در روایات، محدثان اهل سنت در دوره گردآوری احادیث، ابوابی را برای روایات شهادت و از جمله مصادیق شهداء گشوده اند. در سنن ابی داود بابی است با نام: باب فی الشَّهِید یُشْفَعُ؛ و در ذیل آن به روایتی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) اشاره شده که به مسئله شفاعت کردن شهید برای هفتاد نفر از نزدیکانش پرداخته است (ابن اشعث ابوداود، همان، ۱۰۹۲/۳). همچنین روایاتی مبنی بر نیاز نداشتن شهداء به غسل، و دفن شدن آنها به همراه خونشان و عدم نیاز به اقامه نماز میت، در مجامع حدیثی اهل سنت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده است.^۱

اما در تبیین مفهومی اصطلاح شهید در فقه، شیخ الطائفه مرحوم طوسی می آورد: الشَّهِید هُوَ الَّذِی یُقْتَلُ بَیْنَ یَدَیْ إِمَامٍ عَدْلٍ فِی نَصْرَتِهِ أَوْ بَیْنَ یَدَیْ مَنْ نَصَبَهُ الْإِمَامُ (طوسی، ۱۳۸۷، ۱۸۱/۱) شهید کسی است که در راه یاری امام عادل یا فرد منصوب از سوی او کشته شود. وی همچنین در کتاب النِّهَايَةُ فِی مَجَرَدِ الْفَقْهِ وَ الْفَتَاوَى، شهید را زیر مجموعه و

۱. وَ مَا تَعْدُونَ الشَّهَادَةَ؟ قَالُوا: الْقَتْلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. (مالک بن انس، ۱۴۲۵، ۳۲۸/۲).

۲. مَنْ قُتِلَ دُونَ مَظْلَمَتِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ. (ابن حنبل، ۱۴۱۶، ۴۹۶/۴).

۱ أَنَّ شَهِدَاءَ أُحُدٍ لَمْ يُغَسَّلُوا، وَ دُفِنُوا بِدِمَائِهِمْ، وَ لَمْ يُصَلَّ عَلَيْهِمْ. (ابن اشعث ابوداود، همان، ۱۳۶۹/۳).

نوع خاصی از کسانی که با مرگ مواجه شده اند تبیین می کند.^۱
دایره مصادیق به کارگیری این واژه به گونه ای است که در فتاوی فقهی آمده است درگیری و مبارزه با دزدی که با هدف دست اندازی به مال انسان سلاح کشیده، برای دفع خطر او از نفس و مال خویش جایز است و اگر این امر منجر به قتل شود، آن که کشته می شود (مقتول) شهید است.^۲

صاحب جواهر در تبیین مفهوم شهید، آن را کشته شده ای می داند که با اجازه نبی یا امام اقدام به نبرد یا دفاع کرده باشد، هر چند در آن مبارزه و جهاد به حق، خود امام و نبی حضور نداشته باشند (ر.ک: نجفی، بی تا، ۸۶/۴). صاحب جواهر مصداق شهید با احکام اختصاصی همانند دفن بدون غسل و کفن را کشته شدن در معرکه می داند اما اطلاق عنوان شهید را بر تمامی کشته شدگان در راه خدا بیان می کند؛ چه در جنگ کشته شوند، یا در جنگ جراحت بردارند و خارج میدان نبرد کشته شوند یا در شهر خود با هجمه دشمن کشته شوند. وی تطبیق عنوان القتل فی سبیل الله را برای صدق عنوان شهید کافی می داند، هر چند احکام اختصاصی شهید را برای کشته شدگانی با ویژگی های خاص همانند حضور در معرکه بیان می دارد.^۱ همچنان که تعبیر: الشهید إذا کان به رمق غسل و کفن و

۱. وی می نویسد: إن کان المیت شهیداً، و هو أن یقتل بین یدی إمام عدل فی نصرته أو بین یدی من نصبه الإمام. (طوسی، ۱۴۰۰، ۴۰) همچنین محقق حلی در النهایه و نکتهها این تعریف را تایید می کند. (محقق حلی، ۱۴۱۲، ۲۵۳/۱).

۲. من قصد إلى أخذ مال الإنسان وأشهر السلاح جاز للإنسان دفعه عن نفسه وعن ماله، فإن أذى ذلك إلى قتل اللص، لم یکن علیه شیء، وإن أذى إلى قتله هو کان شهیداً، وثوابه ثواب الشهداء. (طوسی، ۱۴۰۰، ۲۹۸).

۱. دلیل این مسئله روایتی است که احکام اختصاصی را تنها بر کشته شدگان در معرکه می داند همانند روایتی که غسل را برای تمامی مردگان به جز کشته شدگان در میانه دو صف دانسته است، همانند روایتی که با این قید مطرح شده است: اغسل کل الموتی ... إلا ما قتل بین الصّفین. (کلینی، ۱۴۰۷، ۲۱۳/۳). یا در روایتی دیگر آمده است: و إن کان المیت قتل المعركة فی طاعة الله لم یغسل و دفن فی ثیابه التي قتل فیها بدماؤه. (الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام، ۱۴۰۶). در حالی که در دیگر روایات سخن از من قتل

حظ و صلی علیه، و إن لم یکن به رمق کفن فی أثوابه، (کلینی، ۱۴۰۷، ۳/۲۱۱) دلالت می‌کند مسئله صدق عنوان شهید، با مسئله احکام خاص شهید متفاوت و قابل تفکیک است.

صاحب جواهر میان کشته شدن با آهن (شمشیر) یا چیز دیگر، کشته شدن خطئی یا عمدی، کشته شدن مرد یا زن، در صدق عنوان قتل فی سبیل الله (شهید) تفاوتی نمی‌نهد و حتی کشته شدگان با ظلم و دفاع کنندگان از جان و مال و آبرویشان را نیز از موارد مصادیق شهداء معرفی می‌کند. افزون بر آنچه اشاره رفت، صاحب جواهر میان اینکه کشتن توسط مشرکین یا اهل بغی انجام شود تفاوتی نمی‌نهد و به این گزارش استناد می‌کند که امام علی (علیه السلام) عمار بن یاسر و هاشم بن عتبہ (مقال) را با وجود کشته شدنشان توسط گروهی که خود را مسلمان می‌دانستند، بدون غسل به خاک سپرد.^۱

فی سبیل الله می‌باشد، بدون قید کشته شدن در میان دو صف یا در معرکه. (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ۳/۵۴ و ۵۳).

۱. انه لا فرق فيما ذكرنا ... بين المقتول بحديد أو غيره، و لا بين المقتول بسلاحه أو غيره، و لا بين المقتول خطأ أو عمداً بلا خلاف يعرف، لإطلاق الأدلة أو عمومها ... فيصدق حينئذ القتل في سبيل الله ... ونحوها غيرها من المقتولين ظلماً والمدافعين عن أنفسهم أو مالهم أو عرضهم ... لا فرق أيضاً في الشهيد بين قتل المشركين و قتل اهل البغي، و يدل عليه مضافاً إلى ذلك و إلى تناول أخبار الشهيد له خصوص خبر عمار عن جعفر عن أبيه: إن علياً لم يغسل عمار بن ياسر و لا هاشم بن عتبّة، و هو المرقال، و دفنهما في ثابهما. (نجفی، بی تا، ۴/۸۷-۹۳).

نتیجه گیری

از مجموع آنچه در مفهوم شناسی چهار واژه اصلی مرتبط با گزارش های پایان زندگانی ائمه اطهار (علیهم السلام) گذشت، دانسته می شود: مقصود از به کار گرفته شدن تعابیری همانند توفی، موت و همانند آن همچون قبض و مضی نمی تواند همواره به معنای مرگ طبیعی باشد و در نتیجه این امر نمی تواند انگاره ای در تردید در مسئله شهادت ایشان به شمار آید؛ بلکه به کارگیری این واژگان به دلیل اطلاق آنها و شمول گونه های مختلف مرگ و وفات، می تواند دربرگیرنده مصداق کشته شدن در راه خدا یا همان شهادت نیز باشد همچنان که شواهد نمایان کننده این امر در سده های نخست اسلامی و شیوع آن حتی تا دوره های اخیر مطرح شد. افزون بر این اصطلاح شهید به معنای کشته شده در راه خدا در ادبیات دینی تخصیص بر موارد حضور در نبرد با کفار ندارد.

فهرست منابع

- ۱- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، (۱۳۶۷)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ۲- ابن اشعث، محمد بن محمد، (بی تا)، *الجعفریات*، تهران، مکتبه النینوی الحدیثه.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۶۲)، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- ۴- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳)، *من لا یحضره الفقیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۵- ابن حنبل، احمد بن محمد، (۱۴۱۶)، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، بیروت، مؤسسه الرساله.
- ۶- ابن حیون مغربی، نعمان بن محمد، (۱۴۰۹)، *شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار*، قم، جامعه مدرسین.
- ۷- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، *مناقب آل أبی طالب علیهم السلام*، قم، علامه.
- ۸- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۰)، *صحیح البخاری*، مصر، وزارة الاوقاف.
- ۹- بن اشعث، ابوداود سلیمان، (۱۴۲۰)، *سنن أبی داود*، قاهره، دار الحدیث.
- ۱۰- بن عبد الوهاب، حسین، (بی تا)، *عیون المعجزات*، قم، مکتبه الداوری.
- ۱۱- بن هشام الحمیری المعافری، عبد الملک، (بی تا)، *السيرة النبویة*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلبی، بیروت، دار المعرفة.
- ۱۲- خزاز رازی، علی بن محمد، (۱۴۰۱)، *کفایة الأثر فی النصّ علی الأئمة الاثنی عشر*، بیدار، قم.
- ۱۳- راغب أصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- ۱۴- شاکر، محمد تقی، (۱۳۹۶)، *فاطمه (سلام الله علیها) پس از رسول خدا (صلی الله علیه و آله)*، قم، زمزم هدایت.
- ۱۵- شعیری، محمد بن محمد، (بی تا)، *جامع الأخبار*، نجف، مطبعة حیدریه.
- ۱۶- صاحب بن عباد، (۱۴۱۴)، *المحیط فی اللغة*، بیروت، عالم الکتاب.
- ۱۷- صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۴)، *إعتقادات الإمامیة*، قم، کنگره شیخ مفید.
- ۱۸- طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرين*، تهران، مرتضوی.
- ۱۹- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۸۷)، *المبسوط فی فقه الإمامیة*، تهران، مرتضوی.
- ۲۰- طوسی، محمد بن الحسن، (۱۴۰۷)، *تهذیب الأحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۱- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۰)، *النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوی*، بیروت، دار الکتاب العربی.
- ۲۲- عسکری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰)، *الفروق فی اللغة*، بیروت، دار الآفاق الجدیدة.

- ۲۳- فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹)، کتاب العین، قم، نشر هجرت.
- ۲۴- علی بن موسی علیهما السلام، الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا علیه السلام، (۱۴۰۶)، مشهد، موسسه آل البيت.
- ۲۵- فیومی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۴)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم، موسسه دار الهجرة.
- ۲۶- قمی، عباس، (بی تا)، سفینه البحار، قم.
- ۲۷- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، کافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۸- لباف، علی، (۱۳۸۷)، دانشنامه شهادت حضرت زهرا (سلام الله علیها)، تهران، منیر.
- ۲۹- مازندرانی، محمد هادی بن محمد صالح، (۱۴۲۹)، شرح فروع الکافی، قم، دارالحديث.
- ۳۰- مالک بن انس، (۱۴۲۵)، موطأ الإمام مالک، ابو ظبی، مؤسسه زاید بن سلطان.
- ۳۱- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۴)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۲- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۶)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار، قم، مرعشی نجفی.
- ۳۳- محقق حلی، (۱۴۱۲)، النهایة ونکتهها، قم، جامعه مدرسين.
- ۳۴- مغربی، ابن حیون نعمان بن محمد، (۱۳۸۵)، دعائم الإسلام، قم، موسسه آل البيت.
- ۳۵- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳)، الإرشاد فی معرفته حجج الله علی العباد، قم، کنگره شیخ مفید.
- ۳۶- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۴)، تصحیح اعتقادات الإمامیه، قم، کنگره شیخ مفید.
- ۳۷- نجفی، محمد حسن، (بی تا)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، لبنان، داراحیاء التراث العربی.
- ۳۸- نجفی، محمد حسن مظفر، (۱۴۲۲)، دلائل الصدق لنهج الحق، قم، موسسه آل البيت (علیهم السلام).
- ۳۹- نسائی، احمد بن علی، (۱۴۱۱)، السنن الکبری، دار الکتب العلمیه، بیروت، منشورات محمد علی بیضون .
- ۴۰- نسائی، احمد بن علی، (بی تا)، المجتبى من السنن، اردن، بیت الأفكار الدولیه.
- ۴۱- نوری، حسین بن محمد تقی، (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، موسسه آل البيت (علیهم السلام).

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۴۳ - ۲۶۶

جایگاه آتش و آیین‌های مربوط به آن در ایران با نگاهی به تحولات پسا اسلامی آن

رقیه محمدزاده^۱
عبدالحسین لطیفی^۲
موسی‌الرضا بخشی استاد^۳

چکیده

آتش در طول تاریخ یکی از عوامل مؤثر و بنیادین در زندگی مردمان ایران باستان و از آخشیح‌های (عناصر) مقدس، در آیین مزدیسنا است. آتش پیش از ظهور زرتشت و از همان ابتدا میان ایرانیان از قداست برخوردار بود و به عنوان یکی از خدایان برجسته، مورد پرستش و پس از ظهور زرتشت، با آیین ویژه‌ای در آتشکده نگهداری می‌شد، چراکه آتش را از همان ابتدا به عنوان یکی از نیروهای قهار طبیعت که دارای نیروی سحرآمیز مقتدری باشد می‌دانستند. آنچه این نوشتار در صدد واکاوی آن است تحولاتی است که آتش پس از ورود اسلام به ایران و اسلام آوردن تدریجی بیشتر ایرانیان به لحاظ جایگاه و کارکرد از سر گذرانده است. لذا، این پژوهش، با روش تحلیلی و با شیوه کتابخانه‌ای به این امر پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد، آتش در ایران پس از اسلام همچنان جایگاه مهمی داشته و در آیین‌های ایرانیان در اشکال و گونه‌های مختلف از جمله سوگند به آتش در دعاوی بعضی از اقوام و همچنین در آیین‌های مربوط به ازدواج و نیز سوگواری همچنان ادامه یافته است.

واژگان کلیدی

آتش، اسطوره، آیین، ایران باستان، مزدیسنا، نور.

۱. دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان تطبیقی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Rmohamadzadeh2@gmail.com
 ۲. استاد یار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، (نویسنده مسئول)
Email: Hoseinlatifi89@gmail.com
 ۳. استادیار گروه مطالعات اجتماعی و عضو هیئت علمی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.
Email: Bakhshiostad56@cfu.ac.ir
- تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱/۸

طرح مسأله

آتش از دیرباز همچون عاملی مهم در زندگی انسان تاثیرهای مثبت و منفی فراوانی داشته که این موضوع سبب وابستگی شدید انسان به آن شده، و از سویی خوف بسیار از نیروی مهلکش، ارزش آن را در بسیاری از ادیان تا حد تقدس بالا برده است.

درباره چگونگی کشف آتش و انواع آن، از دیرباز در سرزمین کهن و تاریخی ایران مطالب متعددی گفته شده، به عنوان مثال از پس بن مایه‌های اساطیر ایرانی و برخی از متون ایرانی میانه مانند مینوی خرد، بندهشن، روایات پهلوی، گزیده‌های زادسپرم و ... می‌توان به مطالب ارزنده‌ای در اینباره دست یافت. در گزیده‌های زادسپرم آمده است: «اورمزد آتش را در سه هزار سال اول و به همراه سایر پیش نمونه‌ها در عالم مینوی آفرید و در سه هزار سال دوم که عالم، مادی است آن را در تمامی پیش نمونه‌های آفرینشی پراکنده ساخت (گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: ۲۶،۱)».

در بندهشن نیز آمده است «اورمزد آتش را از روشنی بی کران آفرید، آنگاه باد را از آتش و آب را از باد و خاک را از آب آفرید و سپس همه چیز را پدید آورد. (بندهشن، ۱۳۸۵: ۳۹)»، همین‌طور در رساله روایات پهلوی (فصول ۱۸ و ۴۶) نکته در خور توجهی آمده است مبنی بر این که آفرینش آتش از خود اورمزد نشأت می‌گیرد: «اورمزد آتش را از خرد خویش و فروغ آن را از روشنی بی کران آفرید و تن مردمان را از تن آتش آفرید... (روایات پهلوی، ۱۳۶۷: ۵۳، ۲۷)».

لذا کشف آتش یکی از مهم‌ترین و حیاتی‌ترین اکتشافات تاریخ زندگی بشر بوده، تا بدانجا که هر قوم و ملتی درباره پیدایش آن اسطوره‌ها و افسانه‌های خاص خود را نقل کرده است؛ به عنوان مثال در اوستا گفته شده کشف کننده آتش هوشنگ پیشدادی است؛ از این رو از دوره هوشنگ تا کیانیان که دوره پیش از تاریخ به شمار می‌رود و بعدها در دوره هخامنشیان، اشکانیان، ساسانیان و حتی بعد از اسلام، آتش همواره به عنوان یک مفهوم بااهمیت مطرح و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده؛ در میان مردمان هند و ایرانیان باستان نیز آتش نمادی از یک گوهر مینوی است که مانند رشته‌ای آسمان و فضا و زمین را بهم متصل کرده است بوده، این نماد در آسمان به صورت خورشید و در فضا به صورت

تندر و در زمین از سایش دو چوب خشک ایجاد می‌شده است (باقری، ۱۳۸۶: ۴۸).
مقدس بودن عنصر آتش میان تمام اقوام قدیم، بخصوص آریایی‌ها مشترک و همیشه مورد ستایش مخصوص و محبت نوع بشر بوده است، زیرا که آتش دوست و مصاحب انسان بوده، آتش در اجاق خانواده‌ها فقدان اشعه آفتاب و گرمی خورشید را جبران می‌کرده است. و در پرستشگاه واسطه با عالم روحانی‌بوده و دعا‌های بشر را با اشعه خود که به منزله باله‌های آتشین است به سوی آسمان می‌برده است. (تاج‌بخش: ۱۳۷۳، ۲۶۰)

اهمیت و منزلت آتش در ایران و نقش این عنصر حیاتی و جایگاه آن در تاریخ اجتماعی و دینی قدیم، دارای شرح دراز است، در واقع این عنصر مظهر خداوندی در روی زمین بود لذا ایرانیان همواره آن را مظهر و نماد روشنی، درخشندگی، پاکی، مهر، محبت، گرمی، و مهم‌تر و بالاتر از همه شناخت و دانش اهورایی می‌دانستند. به همین علت آتش، روشنایی، نور و همچنین خورشید در آیین زرتشت گرامی و از عناصر مقدس و دارای بالاترین ارزش و جایگاه به شمار می‌آمد (اوشیدری، ۱۳۷۱: ۶۱). بدین ترتیب در باور زرتشتیان مظهر شناخت اهورا، آتش جاویدان است و آتر^۱، جلوه آتش زمینی می‌باشد که برای نیایش اهورامزدا روشن می‌شود (بایار، ۱۳۷۶: ۲۳۸).

در ایران پس از ظهور زرتشت، آتش ستوده است (پیش از زرتشت آتش در میان آریاییان به عنوان یکی از خدایان، پرستیده می‌شد) و این مهم در آثار بر جای مانده از آنان مشاهده می‌شود؛ برای نمونه، در یک سنگ نگاره کهن موسوم به دکان داوود که احتمالاً از آثار دوره مادها است، یک ایرانی برابر آتش دیده می‌شود. شاهان هخامنشی نیز در برخی نگاره‌ها در حال احترام برابر آتش ترسیم شده‌اند؛ زیرا که آتش نزد پادشاهان کیانی، جلوه فروغ و درخشش فره بود. همچنین، در زمان ساسانیان نقش آتشدان بر روی بیشتر سکه‌های آنان نقش می‌بسته است (باقری، ۱۳۸۶: ۴۹).

پیرامون تقدس آتش و آیین‌های مربوط به آن، کتاب‌ها و مقالات متعددی به چاپ رسیده که در هریک از آنها تنها به وجهی از مطالب این نوشتار پرداخته شده است، که از آن جمله می‌توان به کتاب رمز پرد/زی آتش نوشته ژان پیر بایار ترجمه جلال ستاری

(۱۳۷۶) اشاره کرد. در این کتاب ژان پیربایار با بیان این که چهار عنصر در طبیعت وجود دارد و آن عبارتند از: زمین (خاک) و هوا (باد) و آب و آتش. آتش را اصل نمی‌داند بلکه آن را عنصری وابسته به سه عنصر دیگر که از آسمان پدید آمده به حساب می‌آورد یا کتاب، اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی نوشته رحیم عفیفی (۱۳۷۴)، گفته شده در آغاز هزاره یکم پیش از میلاد زرتشت اصلاحاتی را در عقاید و در پی آن اساطیر ایرانی پدید آورد، با این وجود در قسمت‌های متأخر اوستا مانند یشت‌ها برخی از عقاید و باورهای پیش از زرتشت وارد دین شد که به عنوان منشأ و منبع شناخت اساطیر ایرانی همچنان به کار می‌رود، که در این میان، آتش از جایگاهی رفیع و والا برخوردار است، به خصوص که این عنصر ریشه در اسطوره‌های آریایی و مشترک میان اقوام هند و ایرانی دارد.

همچنین در مقاله «انتقال مفهوم جاودانگی از آتش به فرزند» در عبارتی همچون «اجاق کور» و «اجاق خانه» نوشته فرهاد محمدی و احمد گلی (۱۳۹۵) نگارنده با بیان اصطلاحاتی همچون «اجاق کور»، «اجاق خانه»، «دودمان» و البته با تمرکز بر مفهوم قداست و جاودانگی آتش در اندیشه گذشتگان و انتقال این مفهوم به فرزند و تداوم نسل به خصوص توسط فرزند ذکور عموماً به بیان آیین‌ها و موضوعاتی از آتش پرداخته که به نوعی با ماندگاری و انگیزه انسان‌ها به جاودانگی مرتبط است و بدین ترتیب موضوع جابه‌جایی معنای حقیقی و مجازی در نشانه‌های زبانی که از نظر لفظی و معنای ظاهری با آتش در پیوندند و از جهت معنای مجازی و کنایی بر فرزند و تداوم نسل دلالت می‌کنند، مورد بررسی قرار گرفته است.

در مقاله «آتش خانه در فرهنگ عشایر و اقوام جنوب ایران» از کشواد سیاهپور (پاییز و زمستان ۱۳۹۵، شماره ۲، ۶۱-۷۵) نیز نویسنده توجه خاصی، به تقدس آتش و مصادیق آن که مربوط به معیشت و گذران زندگی در بین عشایر و قبایل جنوب داشته و چنین بیان می‌کند که عشایر جنوب با دقت عمیق و ظرافت خاص بخش‌هایی از فرهنگ پیشین را با سنت اسلامی آمیخته و اختلاطی از دو فرهنگ را در جامعه قبیله‌ای خویش جاری ساخته‌اند و همین موضوع سبب شده تا آتش کانون خانواده و پایگاه معنوی مهمی در بین

آنها باشد. با وجود این، تاکنون کتاب یا پژوهش مستقلی که بتواند به پرسش این پژوهش پاسخ گوید، نوشته نشده است، از این رو تبیین جایگاه آتش و نور و تحولات آن در ایران اسلامی ضروری به نظر می‌رسد.

آتش نماد پاکی

در هیچ یک از اسطوره‌های کهن، آتش به عنوان نماد پلیدی ذکر نشده، بلکه همواره از آن به عنوان عنصری برای پاک کردن پلیدی‌ها نام برده شده است، این ویژگی آتش در دین زرتشت بسیار برجسته است، چنانکه زرتشت با گزینش آتش به عنوان نماد کیش خود، از پیروانش خواسته، همانند آتش پاک و درخشان باشند و همان گونه که شعله‌های آتش بالا می‌روند، آنان نیز هدف خود را به سوی انسانیت، پیشرفت و والایی، قرار داده و پیشروی کنند (رضایی، ۱۳۶۴: ۸۶)، و بدین ترتیب همانند آتش که ناپاکی‌ها را پاک می‌کند، خود را از آلودگی‌ها دور و مانند اجسام که در تماس با آتش درخشان می‌شوند، یک انسان هم باید پس از برخوردار شدن از علم و دانش، دیگران را از فروغ نیکی اشا^۱ برخوردار گرداند؛ چراکه به عقیده زرتشتیان، آتش نماد پالایش دنیاست و از طرف اهورامزدا آمده است تا انسان‌ها و موجودات دیگر را بیالاید.

در اندیشه‌های زرتشتی، آتش و نور، نشانه و رمز وجودی خداوند و فر یا خره، معرفت، حکمت و دانش است که به صورت آتش و نور به آدمی می‌پیوندد و این نوری که زرتشت را فرا گرفته به خرد و دانش، آتش مقدس، نور الهی و تجلی یزدانی معنا می‌شود که در مجموع شهود و اشراق باطنی را شامل می‌گردد، لذا گوهر آیین زرتشت (نور)، پاکی و بی‌آلایشی است، بدین ترتیب کاربرد آتش در معنی معرفت بخشی و پاک‌کنندگی، با اساطیر پیوند دارد و آبشخور آن، باورهای اساطیری است. (رضی، ۱۳۷۹: ۴۹-۵۰)

تطهیر کنندگی آتش، در روایات مربوط به پایان جهان نیز دیده می‌شود. «در پایان جهان تمامی افراد باید از آتش گداخته گذر کنند زیرا که در این زمان همه فلزات روی

۱. اشا: بهترین، پاکی نظام هستی

زمین در اثر حرارت ذوب شده و آتش همه جا را فراگرفته پس همه مردمان باید از روی آن بگذرند تا بدین جهت از گناهانشان پاک و طاهر شوند (بندهشن، ۱۳۶۹: ۱۴۷). در حقیقت گذر از آتش خود نوعی تطهیر است چراکه شعله‌های سرکش آتش هرآنچه از ناپاکی و پلیدی باشد سوزانده و تطهیر می‌کند، پس بیگناهان و شایستگان که دارای روحی جاودانند به محک آتش از هرگونه پلیدی و ناپاکی جدا و تنها کسانی می‌توانند داخل جنت شوند که با آتش پاک شده باشند.

در باور ایرانیان، آتش را باید فدیۀ داد چراکه آتش واسطه‌ای بین عالم مادی و عالم بالا و وسیله رساندن نیایش و قربانی به خدا است. اوست که نذر و قربانی را به خداوند می‌رساند، به واقع قربانی یکی از آیین‌هایی بوده است که جهت تقرّب به خدا (پیش از ظهور زرتشت به خدایان) و رفع بلا و شر و آفات انجام می‌گرفته است.

آتش در آیین زرتشتی مهم‌ترین عنصر مقدس و نمادی از تصور الوهیت است، الوهیتی که منزل شده و قابل رؤیت گردیده است. زرتشتیان براین باورند که «خورشید تابنده و روشن» چشم اهورامزدا است که از فراز و بلندی آسمان‌ها به تمامی جهانیان می‌نگرد. در اوستا نیز نماد تجلی خداست. همانطور که نور نیز زاییده آتش است و درست به همین دلیل ایرانیان باستان رو به سمت نور، نیایش اهورامزدا را به جا می‌آوردند تا به اهورامزدا که سرچشمه همه انوار است، نزدیک‌تر شوند. (رضی، ۱۳۷۹: ۳۵)

لذا از قدیم الایام تاکنون در میان اقوام مختلف این سرزمین آیین‌های گوناگونی با حضور پررنگ آتش برگزار می‌شده و اکنون نیز پس از گذشته سال‌ها نمونه‌های زیادی از این آیین‌ها به نسل‌های بعدی انتقال پیدا کرده و مردمان بسیاری همچنان این آیین‌ها را انجام می‌دهند، بدون آن‌که از پیشینه آنها اطلاعی داشته باشند. در اینجا به پاره‌ای از مهم‌ترین این آیین‌ها که چه آگاهانه و چه ناآگاهانه در راستای تکریم جایگاه آتش است، پرداخته می‌شود.

۱. وریا آزمون آتش

احترام آمیخته به تقدس آتش که در عمق باورها نشسته است، در صورتهای رفتاری از جمله در رسمها و آیینهای گوناگون تجلی می‌یابد. بیشتر این رسمها و آیینها در هنگام تغییر

فصل برگزار می‌شدند و برخی با آیینهای دیگر همراه بودند که در موارد بسیاری امروزه فراموش شده یا کمتر دیده می‌شوند از آن جمله آتشی که برای «سوگند» یا به اصطلاح «ور» آماده می‌شده است.

ور از واژه اوستایی ورنگهه^۱ برگرفته شده و در اوستا و پارسی باستان به معنی به جا آوردن، اعتقاد داشتن و باور کردن است (ویسپرد: ۱۲۱، ۱۳۸۱)، کلمه واور پهلوی و باور پارسی نیز از همین ریشه اشتقاق یافته است. (معین، ۱۳۶۳: ۱-۱۷۷)

از گذشته تا کنون این آزمون در بین افراد به خصوص اقوام مختلف ایرانی رایج بوده گفته می‌شود که زرتشت نیز به وسیله آتش مورد آزمون قرار گرفت با این تفاوت که که آزمایش آتشی که برای زرتشت نقل کرده‌اند آزمایش ایزدی بوده، مانند ابراهیم که آتش بر او گلستان شد (زادسپر، فصل ۱۰). کورتیوس، مورخ رومی، در نوشته‌های خود به این مطلب اشاره کرده که ایرانیان در برابر آتش به این عنصر مقدس سوگند یاد می‌نمایند (عفیفی، ۱۳۷۴: ۴۰۵-۴۰۶)..

در مورد آزمون آتش باید گفت که آتش از همان ابتدا کاربردی دو وجهی و از نمادهای دو قطبی محسوب می‌شده، زیرا که بسته به زمینه کاربرد آن مفاهیم متعددی از آن براشت می‌شده، از یک سو مخرب، ویرانگر و عاملی برای تخریب و سوزانده و از سوی دیگر مقدس، پاک، هستی بخش و نماد آسودگی، آرامش، اشراق و مداومت است. لذا مردمان در اعصار مختلف برای داوری بین گناهکار و بی گناه از آن استفاده می‌کردند، زیرا در این آزمون آیینی،

آتش به لطف توانایی بالقوه خود کسانی را که به تزکیه نفس و پاک ساختن روح خود پرداخته و در طول عمر خود سرگرم گناه و ناپاکی بوده‌اند می‌سوزاند و رسوا می‌کند، در عوض به افرادی که زندگی همراه با صداقت و پاکی داشته‌اند نه تنها آسیبی نمی‌رساند بلکه پاکی آنها را نیز به اثبات می‌رساند، بدین ترتیب برای دریافت حکمت و دوری از گناهابتدا فرد باید به شناخت حقیقی دست یابد و در تهذیب نفس خود بکوشد، روح را با اعمال نیک بیاراید و پاکیزه زندگی کند. از علایق ظاهری بگسلند و همه همت و

کوشش را وقف حکمت نماید، بدین ترتیب نخست از عقل کل برقی بر او تابد و از پس آن نوری سوزان او را فرا می‌گیرد، سرانجام در دریای نور فرو رفته و این آخرین مراتب کار می‌باشد، در این صورت اگر مورد آزمایش هم قرار گیرد از آن سربلند بیرون می‌آید. (سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۹۶، رضی: ۱۳۷۷، ۱۳۵-۱۳۶)

در حقیقت از این آزموم زمانی استفاده می‌شد که دو طرف دعوا برای تایید و محرز نمودن ادعای خود هیچ‌گونه مدرکی نداشتند، پس به خداوند متوسل شده، از او درخواست می‌کردند که درست را از نادرست بشناساند؛ در این جا داوری و حکمیت با خداست، اوست که می‌تواند آنچه نهان و آشکار است، هویدا سازد. بنابراین به ناچار، باید دو طرف تن به آزمون دهند، هر کدام که رستگار در آمد، حق با اوست. (ویسپرد: ۱۳۸۱، ۱۲۰-۱۲۲) در بخش بیست و دوم گزیده‌های زاد سپرم از سه آزمون دینی که امشاسپندان در دین نشان داده‌اند، یاد شده‌است، این سه آزمون عبارتند از: گذار از آتش، فلز گداخته و بریدن به کارد.^۱ در این آزمون در حقیقت صحت و درستی و یا کذب ماجرا بر افراد روشن می‌شود و بدین وسیله عیار وجودی شخص مشخص می‌گردد.

در این میان می‌توان به پاکی سیاوش و گذر او از آتش اشاره کرد: سیاوش برای رد تهمت نامادریش سودابه و اثبات پاک‌دامنی خویش به سلامت از آتش گذشت و به مناسبت این سرافرازی به مدت سه روز برای او جشن گرفتند.

چو خواهی که پیدا کنی گفت و گوی بیاید زدن سنگ را بر سبوی
ز هر در سخن چون بدین گونه گشت بر آتش یکی را بیاید گذشت

۱- امشاسپندان سه آیین ساخت (آزمون دینی) در دین را نشان دادند: نخست چاره آتشان و زرتشت به اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک سه گام فراز رفت، نسوخت. دیگر، فلز گداخته بر سینه (زرتشت) بریختند و بر آن افسرد. (زرتشت) به دست (آتر) بستد و به سوی امشاسپندان نگهداشت. هرگز گفت که پس از گسترش دین پاک، هنگامی که در دین اختلاف باشد، آن شاگردان تو بر پیشوایان دین چنین فلز بریزند و ایشان به دست بگیرند و بدان همه جهان مادی بگروند. سدیگر، بریدن به کارد، پس پیدا شدن اندرون شکم و فراز تاختن خون بود. پس دست برمالید، درست شد. (بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران،

چنین است سوگند چرخ بلند که بر بی گناهان نباید گزند
(فردوسی، ۱۳۹۳: ۴۵۴-۵)

نمونه دیگری از این آزمون را فخرالدین اسعد گرگانی از یک نامه پهلوی در سال ۴۴۰ هجری به رشته نظم کشیده است. این داستان یادگاری است که از روزگاران اشکانیان به ما رسیده است. پادشاهی از خراسان زمین (مرو) از زن زیبای خود ویسه، دختر پادشاه ماد، بدگمان شده وی را دوستار برادر کهنتر خود رامین پنداشت. از برای بر کنار کردن این بدگمانی از ویسه خواست که سوگند خورد و بی گناهی و پاک دامن خود را در رفتن به آتش بنمایاند.

چون ویس بی گناه نبود، دریافت که در آغاز آتش رستگار نخواهد بود این است که با رامین دوستار خود و با دایه خویش پنهانی از آن گزند دور گشتند به ری رفتند و در خان و مان یکی از دوستان رامین پنهان شده اند، در این آزمایش ایزدی، آیین دینی بیشتر از شاهنامه (در داستان سیاوش) یاد گردیده و واژه‌ی سوگند درست به مفهوم دیرینه خود، داوری ایزدی یا آزمایش خدایی، به کار رفته است. (تاج بخش: ۱۳۷۳، ۱۲۳-۱۲۴)

آیین آزمون به وسیله آتش به گونه‌ای، هنوز هم در بین تعدادی از اقوام ایرانی رایج است و آنها برای اثبات گناه یا صدق گفته‌های مظنونان از آتش استفاده می کنند، به عنوان مثال در بین اهالی قوم بختیاری هرگاه فردی مظنون به خطا و اشتباهی شود یا در مظان اتهام قرار گیرد او را به ادای سوگند در برابر مقدسات وادار می کنند که البته یکی از این مقدسات مهم، آتش است و جالب این که فرد گناهکار هرگز راضی به سوگند دروغ در برابر آتش نمی شود چرا که آنان اعتقاد راسخ بر این امر دارند که سوگند دروغ به آتش تاوان جبران ناپذیری برای آنان به همراه خواهد داشت، لذا آتش منزلت و جایگاه ویژه‌ای در میان اقوام مختلف بخصوص مردم لر و بختیاری دارد چنانچه بی حرمتی بدان را روا نمی دارند به گونه‌ای که هر زمان بخواهند از ناپسندی رفتار کسی یاد کنند او را "او به چاله ریز" (یعنی کسی که آب بر آتش می ریزد)، می خوانند.

سوگند به آتش در میان بختیاری‌ها پیشینه بس طولانی دارد. از نظر ایشان بی حرمتی به آتش گناهی بزرگ و نابخشودنی در نزد پروردگار و سرانجام بدی برای فرد دارد،

بختیاری‌ها زمانی که می‌خواهند آتشی برافروزند نام خدا را بر زبان جاری می‌کنند و این نشان از مقدس بودن آتش نزد آنان است. آنها معتقدند که آتش را نباید آلوده ساخت و چیزهای ناپاک در آتش انداخت و هرگز نباید به حریم و حرمت آتش توهین شود (خواجه گیر، ۱۳۹۸: ص ۱۶۱). این موضوع در میان غالب اقوام ایرانی مشاهده می‌شود، مثلاً قوم لر مانند قوم بختیاری آتش را در ردیف مقدسات دینی و ملی قرار می‌دهند و بدان سوگند می‌خورند، در نظر آنها از متداوالتین و مهم‌ترین آداب قداست و حرمت آتش و اجاق سوگند خوردن به آن است، این موضوع از چنان اهمیتی برخوردار است که آنها به اقتضای عقیده و ایمانی که به آتش و اجاق دارند می‌توانند مدعی و یا منکر مسئله‌ای شوند و بدین وسیله از خود رد اتهام نمایند، البته باید گفت که بدلیل همین باور معمولاً هیچگاه به دروغ سوگند نمی‌خورند چرا که اعتقاد محکمی به پیامد قسم دروغ خود دارند (بیگی، ۱۳۸۱: ۱۱۳-۱۱۴). در واقع، قسم به اجاق به خوبی موجب پایان یافتن دعوای افراد ایل و عشیره‌ای می‌شود، زیرا که آنها به سبب احترام و ارزشی که نسبت به اجاق و به خصوص کانون آتش برخی خانواده‌ها دارند^۱ براین باورند چنانکه تخلف کنند و به اجاق سوگند دروغ یاد کنند مورد غضب اجاق واقع و دچار زیان‌های جبران‌ناپذیری می‌شوند؛ زیرا که آنها اجاق خانه را صاحب قدرت و گاهاً منبع اثر می‌پندارند و براین باورند که خیانت در حق بعضی از خانواده‌ها که صاحب اجاق قوی‌تر و پرفروغ‌تر هستند بسیار خطرناک است.

بدین ترتیب خشم اجاق از اسباب زیان‌بار و مضری محسوب می‌شود که ممکن

۱- نشانه‌های تقدس و احترام اجاق را هم اکنون نیز در برخی جامعه‌های اولیه می‌توان دید. برای نمونه در ایل سرخی فارس، ۳ اجاق حالت تقدس دارند: اجاق «مشهدی محمد»، اجاق «دهدار کدبدین / قطب‌الدین»، اجاق «شمس یار احمد». ازاین‌رو، اعضای این واحد ایلی برای خود نوعی روحانیت قائل‌اند. در عین حال اجاق «کله‌رحمان» نیز به سبب تدبیر و کیاست بسیاری که در حفظ و احیای ایل به کار برده، مورد احترام فراوان است. اجاق «کرمعلی» بیانگر ریاست ایل است و روشن کردن اجاق کرمعلی بدان معنا ست که فردی از نسل او بتواند با کاری بزرگ، موجب سرفرازی ایل شود. (شهبازی، عبدالله، ایل ناشناخته، پژوهشی در کوه نشینان سرخی فارس، تهران، نشر نی، ۱۳۶۶، ص ۷۴).

است، بنیاد خانه و خانواده‌ها را بر باد دهد، لذا امروزه هنوز هم، برای احترام و تکریم آتش همانند گذشته در بین عشایر، نام‌گذاری فرزندان به نام‌های آذر و آتش دیده می‌شود^۱ (رضایی، ۱۳۶۴: ۱۳۳)، که البته همه این موارد یادآور آیین‌های نیاکان ایرانی است.

۲. اجاق آتش

اجاق به ویژه اجاق خانه از اصطلاحات و نمادهایی است که از دیرباز در بین اقوام مختلف ایرانی مورد احترام بوده و از ملزومات آتش می‌باشد به طوری که اجاق بدون آتش متصور نیست. اجاق در واقع محل یا چالی بود که در آن آتش می‌افروختند؛ لذا این واژه از اصطلاحاتی است که چه در زمان گذشته و چه در زمان حال بسیار مورد توجه بوده و می‌توان مصادیق متعددی را درباره آن مطرح کرد، به عنوان مثال، انسان‌ها همواره و در طی قرون متمادی تصورات و اشارات ذهنی خود، مانند آرمان جاودانگی و فناپذیری را به نمادهایی عینی و واقعی منصوب داشته‌اند، و از آنجایی که بشر در ادوار مختلف تاریخی مرگ را به عنوان تلخ‌ترین واقعیت غیرقابل اجتناب زندگی خود می‌دانسته، پس داشتن زندگی جاودانه همواره یکی از دغدغه‌های اصلی او بوده و در پی این اندیشه، به دنبال راهکاری برای جاودانگی و فرار از مرگ را در ذهن خود پروراندند و در طی مراحل گوناگون زندگی تلاش کرده این اندیشه را به نوعی با عناصر طبیعت نشان دهد؛ چراکه آتش برای انسان نخستین رمز و مفهوم جاودانگی را دربر داشت، پس با گذشت زمان و در مراحل مختلف این تصور به فرزند و تداوم نسل منتقل شده و در بعضی از واژگان زبانی ماندگار گردید، براین اساس واژگانی مانند دودمان و دوده که در بین نیاکان ما به معنی جای دود و آتش بوده حالا در معنی نسل و تبار از آن استفاده می‌شود و یا کلماتی مانند اجاق کور در معنای بی‌فرزند و عقیم، اجاق خانه در معنای مجازی فرزند که البته بیشتر فرزند پسر همگی دلالت بر این موضوع دارد که مفاهیمی که در بین گذشتگان مرسوم بوده امروزه و به مرور زمان از طریق زبان و فرهنگ به فرزندان منتقل شده‌است.

۱- یکی از همسران شاپور اول آتور- آناهیت «آتش آناهیتا» نام داشته و اسامی بسیاری در ترکیب با آتور در حکاکی‌ها یافت شده است.

(گلی، محمدی، ۱۳۹۵: ص ۱۹۰). به ویژه که گذشتگان ما بر این باور بودند که پیوند عمیقی میان آتش و ارواح در گذشتگان وجود دارد بدین ترتیب آتش پس از مرگ، از ارواح نیکان حمایت و پشتیبانی می‌کند، پس بر خود لازم می‌دیدند که بعد از مرگ یکی از فرزندان اعضای خانواده، به خصوص فرزند پسر بر گور او آتش برافروزند، از این‌رو اگر خانواده‌ای فرزندی نداشت مشخصاً پس از مرگ نیز کسی نبود تا یاد آنها را زنده نگه‌دارد و بر گورشان آتشی روشن کند به همین دلیل اصطلاح اجاق کور که در حقیقت معنایی منفی داشت بر آنان اطلاق می‌شد زیرا که برای چنین خانواده‌ای آتش دادگاه یا همان آتش مقدس خانگی خاموش می‌ماند (بویس، ۱۳۷۴: ۱۶۷). در این زمینه وجود پسری که پس از مرگ نگهدار نسل و دودمان باشد شرط کامیابی و سعادت است، البته باید گفت که این عقیده با عقاید کهنسال ایران، روم و یونان که پسر را حافظ آتشگاه و مذاهب و رسوم خانوادگی می‌دانستند نزدیکی بسیار می‌باشد. (بهمن بیگی: ۱۳۲۴، ۶) به عنوان مثال لر‌ها در گذشته پسر خانواده را مثابه چراغ خانه می‌دانستند و این باور که نشان در باورهای باستانی آنها داشت، ایشان را به روشن نگه‌داشتن چراغ یا اجاق در خانه وا داشته بود، که در اینجا «اجاق کور» نیز کنایه از خانه‌ای بود که فرزند پسر نداشت و نفرین «آو بوه و نژگاه بوات» به معنی آب در آتشدان پدر ریخته شود، نیز از این باور نشأت می‌گرفت، زیرا ایشان وقتی آب را در آتشدان خانه می‌ریختند که یا مرد بزرگ خانواده مرده یا دختری در یک خانه چشم به روی هستی می‌گشود، هم از این رو بود پسری را که بعد از چند دختر در یک خانواده به دنیا می‌آمد «اجاق» نام می‌نهادند زیرا او را چراغ خانه می‌پنداشتند. (حنیف: ۱۳۸۶، ۳)

امروزه پس از گذشت سالها هنوز هم این مفهوم در نزد اقوام و عشایر جنوب همچنان پابرجاست و مرگ فرزند پسر به معنای کور شدن آتش خانه است و از آنجایی که بر این باورند شخصی که اولاد ذکور و فرزندان شایسته ندارد، اجاق کور است، گاه برای خلاصی از این امر شوم به درمان و دعا متوسل می‌شوند تا خداوند فرزندی پسر و شایسته به ایشان ببخشد.

لذا این اندیشه ایران باستان همچنان در میان آنان ادامه دارد و اجاق خانه که اکنون در

معنای مجازی استفاده می‌شود بازمانده همان آتش خانگی یا سپنیشته^۱ است که در کانون خانوادگی نگهبان و پشتیبان خانواده به شمار می‌آمد (پورداورد، ۱۳۸۰، هات، ۱۷، بند ۱۹۸)، که برگرفته از آتش و تداوم و روشن بودن آن است. لذا از آنجایی که وجود فرزند حس جاودانگی و ماندگاری را به انسان می‌دهد، پیشینیان تصور و مفهوم زندگی جاودانگی را از آتش به فرزند انتقال دادند و با دیدن شعله‌های روشن و نورانی آتش این باور بیشتر در آنها قوت گرفت. از این رو، عبارت‌هایی که درباره اجاق ذکر شد، همه تأییدی بر مدعای انتقال تصور جاودانگی انسان از آتش به فرزند است. البته گاهی ممکن است معنی حقیقی یک کلمه به سبب استعاره یا تشبیه معنای مجازی پیدا کند و بعداً بر اثر استفاده بیش از حد دوباره به واژه حقیقی تبدیل شود و یا اینکه یک واژه حقیقی جلوه کند؛ مانند اجاق خانه که در اثر تشبیه فرزند به آن، مدت زمانی، در زبان مردم دربردارنده معنای مجازی فرزند بوده است، اندک اندک و به تدریج بر اثر تکرار در زبان مردم، تبدیل به معنای حقیقی فرزند شد؛ زیرا که انسان‌ها مفهوم جاودانگی از طریق نسل و تبار را از آتش و روشنی آن به خوبی دریافت می‌کردند بدین ترتیب کارکردهایی که در گذشته آتش خانگی در زندگی افراد ایجاد می‌کرد به خوبی در مفهوم فرزند نمود پیدا کرد.

امروزه افزون بر آنچه‌هایی که گفته آمد، میان اقوام ایرانی آیین‌هایی با محوریت آتش و اجاق آتش وجود دارد. برای نمونه آیین گرداندن یا چرخاندن عروس به دور آتش یا اجاق، سه تا هفت بار، مقدمه بردن عروس به خانه داماد است که در بیشتر مناطق ایران انجام می‌شود. در استان لرستان، پس از بردن عروس، او را سه بار به دور اجاق خانه پدری- که به نشانه تقدس و علامت زندگی و بقای نسل است می‌گردانند (حنیف: ۱۳۸۶، ۵۱)، در شهرستان نقده عروس را سه بار دور تنور خانه پدر می‌گردانند، در میان بختیاری‌ها هرگاه زوجی قصد ازدواج دارند، خرمنی از آتش فراهم می‌کنند و پس از آن، عروس را به گرد آتش می‌چرخانند؛ زیرا معتقدند که حرمت آتش سبب زایایی زنان و باروری عروس می‌شود و اهریمن نازایی از گرد او می‌گریزد، از همین رو، در روز عروسی وقتی عروس به در خانه داماد رسید، آتش بزرگی را فراهم می‌کنند و عروس را چندبار به دور آتش می‌

چرخانند و سپس گوسفندی قربانی می‌کنند (قنبری عدیوی، ۱۳۹۱: ۱۱۳). از دیگر آیین‌هایی که به دور آتش انجام می‌گرفته و همچنان نیز ادامه دارد آیین «پری خوان» است که اکنون با نام «ذکر خنجر» یا «رقص خنجر» در بین قوم ترکمن اجرا می‌شود. البته این آیین هم اکنون جنبه نمایشی پیدا کرده و به دلیل نداشتن ملزومات زیاد و راحتی در قابلیت اجرا در اکثر جشنها مانند عروسی، تولد و یا مراسم‌های دولتی اجرا می‌شود. درباره پیشینه اجرای این مراسم گفته شده که به حدود سه قرن پیش از ظهور اسلام برمی‌گردد و امروزه به دست گرفتن خنجر از سوی غزل‌خوان گروه را می‌توان یادگار دوران دانست که این آیین پیش از شکار و یا عزیمت به جنگ اجرا می‌شده است. همان‌طور که آتش ایسا قبل از شروع کارزار و نبردهای جنگی در آیین زرتشتی به نوعی نقش تقویت‌کننده روحی را در گذشته بازی می‌کرد. (گیمن، ۱۳۷۵، ۱۱۳)

البته چرخیدن به دور آتش نمی‌تواند آیینی تصادفی باشد، چراکه به موجب نمادشناسی اشکال، دایره علامت وحدانیت و نشانگر تمامیت و کمال بوده و در نتیجه علامت هماهنگی و نماد حرکت است. (شوالیه، ۱۳۸۲: ۱۶۷)

از سوی دیگر در اعتقادات ایرانیان باستان آتش علاوه بر این که عنصر مقدس و نماد هستی است گاه نیز نماد باروری می‌باشد، البته این تفکر فقط مختص به انسان نبوده و شامل جهان هستی و طبیعت نیز می‌گردد، زیرا که آتش در سنت‌ها و رسوم مختلف کشاورزی، منشاء پیدایش است بدین صورت که برای پاک‌سازی، زمین‌های زراعی را قبل از بذرافشانی آتش می‌زنند تا بدین صورت علفهای هرز به کلی از بین بروند و پاکسازی عینی در عمق و سطح خاک به وجود بیاید بدین ترتیب زمین آماده باروری و حاصلخیزی می‌شود، از سوی دیگر سوزاندن علفهای هرز به نوعی پیام‌آور فرا رسیدن بهار، و حیات نو و باروری طبیعت است. بدین ترتیب نقش بارور نمودن طبیعت به واسطه آتش، تا جایی گسترش یافته که در ردیف زاد و ولد انسانی قرار گرفته است.

در باور مردم لر، زمین سنگی بوده است که در ژرفای «آب‌های آغازین» آتش گرفته و بر رویه آب فراز آمده و خاک را پدید آورده است. بر این باور، در جان آب، آتش یعنی گوهر نرینگی نیز وجود دارد (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۱-۱۹). پس آب و آتش اساس هستی

و پایِ زندگی و باروری و پایداری است دلیل گرداندن عروس به دور آتش یا اجاق نیز از این باور ریشه گرفته است،

نیاکان ما بی‌توجهی به اجاق خانه و در نتیجه خاموشی آتش را، سبب زوال و به نوعی مفهوم مرگ پنداشته و آن را نشانهٔ بدیمنی تلقی می‌کردند، چنانچه به اعتقاد آنها کسانی که نسبت به آتش بی‌احترامی روا می‌داشتند، به خشم خداوند گرفتار می‌شدند از آن جمله می‌توان به داستان گرشاسب اشاره کرد؛ گرشاسب با تمام مقام و اهمیتش چون با گرز خود بر آتش کوبید دچار حرمانهای دشواری گشت. (رضی: ۱۳۸۱، ۶۸) این مسئله در دورهٔ پس از فتوحات اسلامی اهمیتی بیشتری یافت؛ زیرا انسان همواره تلاش کرده است تا نیازها و باورهای خود را با مقتضیات زمان و مکان تطبیق دهد. لذا پس از چیره شدن اعراب بر ایران و از بین رفتن نقش محوری موبدان در روشن نگاهداشتن آتش در آتشکده‌ها، این وظیفه تا مدت‌ها بر عهدهٔ جمهور مردم گذاشته شد که در خانه، آن را نگاهداری و محافظت کنند؛ زیرا عناصر فرهنگی به سرعت پدیدار یا ناپدید نمی‌شوند، بلکه به آرامی متحول می‌شوند. بنابراین، آتش نیز به عنوان یکی از عناصر فرهنگی ارجمند ایرانیان پیش از اسلام، پس از اسلام نیز البته با جایگاه و کارکردی متفاوت، بخشی از هویت ایشان باقی ماند. این آتش خانگی همچنین محل گرد آمدن اعضای خانواده و بود و آیین‌ها گرداگرد همین آتش برگزار می‌گردید و نقش مهمی در خانواده ایفا می‌کرد.

در آیین زرتشتی اهمیت آتش تا بدان جا بود که آتش را، فرزند اهورامزدا یا اورمزد می‌دانستند و به عنوان یکی از فرزندان اورمزد به آن نگریسته می‌شد، البته آنها آتش را پسر گرفته‌اند نه دختر، این نشان از تأثیرگذاری آتش دارد نه تأثیرپذیری آن. «آتش پور اورمزد، نشان از نرینگی آتش دارد در برابر سپنتا آرمیتی که نشان از مادینگی خاک دارد (کزازی، ۱۳۷۰، ۱۳۳)» در منابع عرفانی نیز آتش همسو با آفرینش قرار گرفته است؛ زیرا که آتش یکی از آخشیج‌ها و تشکیل دهندهٔ عالم هستی می‌باشد که سبب بوجود آمدن جهان شده است، در عرفان اسلامی اهمیت آتش از آب بیشتر است و گاه خصوصیتی که دربارهٔ آب بیان می‌شود، به آتش نسبت داده می‌شود و حتی گاهی گفته می‌شود که جوهرهٔ هستی متشکل از آب و آتش است، به عنوان مثال نجم‌الدین رازی در

اینباره می‌گوید: «پس آب بر آتش غلبه کرد، و از آن دود برخاست، قصد علو کرد آتش با دخان روی به بلندی نهاد از غایت لطافت و گرم روی، آب از کثافت و فسردگی طبع در سطح بماند (نجم‌الدین رازی: ۱۳۲۲، ۳۳)».

آتش و نور از همان آغاز از عناصر لاینفک و جدانشدنی فرهنگ ایران زمین به حساب می‌آمده و زرتشتیان همواره از آن در مراسم و آیین‌های خود استفاده می‌کردند چراکه نسبت به آتش و نور دیدگاهی معنوی و متعالی داشتند، بدین ترتیب از دوره باستان تا دوره اسلامی توجه به این مفهوم آتش و حضور همیشگی آن در مکان‌ها، در هر دوره‌ای با توجه به دین و فرهنگ حاکم بر زمانه خود، به نحوی زیبا تجلی پیدا کرده‌است.

۳. مرگ

آریاییان آتش را اساس و جوهر زندگی می‌پنداشتند و بر این عقیده استوار بودند که میان آتش و نبات و همچنین آتش و روح نیاکان ارتباط و نزدیکی وجود دارد و از این رو، بر گور مردگان خود آتش مقدس برمی‌افروختند. بازمانده این رسم در دوره‌های بعدی در میان ایرانیان به صورت روشن کردن شمع یا چراغ بر آرامگاه درگذشتگان ادامه یافت و همچنان نیز متداول است؛ به گونه‌ای که در آیین‌های عامه در بعضی از مناطق، سه شب بر روی گور در گذشته شمع و چراغ روشن نگه می‌دارند؛ زیرا بر این باور هستند که از این رهگذر، راه فرد در گذشته هنگام رفتن به جهان پس از مرگ روشن می‌شود، به عنوان مثال اهالی روستای مردان بخش خانمیرزای لردگان بعداز به خاک سپردن متوفی یکی از بستگان بر سر قبر یا نزدیک قبر وی آتشی می‌افروزد و یا چراغی بر سر گور می‌گذارد، زیرا که آنها معتقدند با این کار، قبر متوفی پر از نور خواهد شد. (حنیف: ۱۳۸۶، ۸۹) یا در خرم‌آباد اعتقاد براین است که در شبهای جمعه شمع یا چراغی را بر سر قبر مرده تا صبح روشن نگه می‌دارند و دم پختی به نام «مکش» می‌پزند و اعتقاد دارند که ارواح مردگان در شبهای جمعه آزادند و در این شب بر بام خانه‌های خود می‌آیند و انتظار آموزش و قدردانی و فاتحه دارند. (انجوی شیرازی: ۱۳۷۷، ۱۱۱-۱۱۲)

بنابراین، تا سه شب پس از مرگ، معمولاً آتش و شمع را روشن نگه می‌دارند و عقیده دارند روح در این سه شب از ترس گناهان خود و عذاب آن جهانی سرگردان است؛ لذا با روشن نگهداشتن آتش می‌توانند، این عذاب را برای آن کاهش دهند.

مردمان در ایران باستان براین عقیده بودند که آتش در زمان حیات همواره نگهبان خانواده است، بنابراین زمانی که بزرگ خانواده‌ای از دنیا می‌رفت برای اینکه همچنان آتش از روح فرد در گذشته پشتیبانی کند او را در ساحت اصلی آتشگاه خانوادگی دفن و بر سر قبر او آتش مقدس روشن می‌کردند (عفی، ۱۳۷۴: ۴۰۶)؛ زیرا آتش به سوی بالا تمایل دارد و در حکم نردبانی است که روح به علو گراینده را به مقصدش می‌رساند و آتش، که تجلی ذات حق است، این جسم اثری را به اثر باز خواهد گرداند. رد پای از این سنت مربوط به آتش و جسد در بین کردان کرمانشاه هنوز باقی است. در بین کردان ایل «گوران» هنوز آتش در آیین‌های عزاداری جایگاه ویژه‌ای دارد. آنها جسد مرده را غسل داده، تابوت جنازه او را بر روی زغال گذاخته عبور داده و راهی گورستان می‌کنند. پس از خاکسپاری در شب اول، بر آرامگاه او آتشی برپا می‌کنند و اعتقاد دارند که آتش، روح مرده را تصفیه و تطهیر می‌کند و گناهانش را می‌پالاید و او را از شر شیاطین محفوظ می‌دارد و نیز همان شب بر در منزل در گذشته آتشی می‌افروزند که نشانه راندن نیروهای شیطانی مرگ آسا است. این صیروت او از حالت انسانی فانی به موجودی جاودانی باید از طریق آتش صورت بگیرد (جعفری، ۱۳۹۱: ۴۷۶).

بختیاری‌ها بر گرد گور متوفی آتش می‌افروختند، ولی از آنجا که روشن نگاه داشتن آن بر گور دشوار بود و تنگناهایی داشت، به نماد و رمز پردازی روی آوردند و تنها به برافروختن چراغ که نماد آتش است، در چند روز و گاه تا چهل روز اکتفا کردند، پس از آن برای حفظ اعتقادات خود از نماد بهره بردند؛ بدین صورت که در رمز پردازی، شیر را که از گذشته تا کنون مظهر میترا، خورشید، قدرت، نور و آتش است، به عنوان نماد محافظ و نگهبان آتش نشان دادند چرا که از گذشته تا کنون شیر را نمادی از نیرو و قدرت می‌دانستند و این موضوع در تصاویر و نقاشی‌هایی که از پادشاهان برجای مانده به خوبی نمایان است. از سویی خورشید نیز منبع نور و گرما است و این اندیشه که در پایان جهان گناهکاران در آتش می‌سوزند و تنها نیکان و پارسایان باقی می‌مانند برگرفته از همین موضوع است، بدین ترتیب مردان که نگهبان آتش بودند بر سر قبر بزرگان خاندان و طوایف نمادی از شیر سنگی (برد شیر) قرار می‌دادند تا آتش همواره به صورت نمادین رحمت و لطف خود را از فرد متوفی دریغ ننماید و از سوی دیگر دیگران بدانند در این

قبر که برد شیر بر آن ایستاده، بزرگ مردی که حافظ آتش خاندان بوده، خفته است (جانبز، ۱۳۷۵: ۶۱). و از آنجا که مردان نگهبان آتش بودند از این رو بر سر قبر مردان بزرگ خاندان نمادی از شیر سنگی (برد شیر) می‌نهادند تا آتش همواره به صورت نمادین رحمت و لطف خود را از فرد متوفی دریغ ننماید و از سوی دیگر دیگران بدانند در این قبر که برد شیر بر آن ایستاده، بزرگ مردی که حافظ آتش خاندان بوده، خفته است.

امروزه از آتش (شمع) در مراسم‌های دیگری که قطعاً به پیشینیان ما باز می‌گردد، نیز استفاده می‌شود، به عنوان مثال مراسم چهل منبر که مربوط به عزاداری ایام محرم می‌باشد؛ در این مراسم که در روز تاسوعا و شب عاشورا با مضمون حاجت‌خواهی، نذر و نیاز، و توسل‌جویی در برخی مناطق ایران از جمله لاهیجان، گرگان، مشهد، تهران، اصفهان، شهرضا، کاشان، خرم‌آباد، بروجرد، اردبیل و بوشهر برگزار می‌شود. این آیین به نام‌های دیگری از جمله «چهل و یک منبر»، «چهل منبری»، «چهل منبران»، «شمع‌زنی»، «شمع‌گذاری» و «پامنبری» هم شناخته می‌شود. به بانیان این آیین و صاحبان منبرهای مخصوص آن «منبردار» و به شرکت کنندگان در آیین «شمع‌گذار» گفته می‌شود (مظاهری، ۱۳۹۵: ۱۷۱)

نذر شمع هنوز هم در بین زنان یزدی برای سلامتی کودکان بیمار که اغلب در کنار چاه‌های متبرک، معروف به چاه حاجت، جوار سقاخانه‌ها، در زیارتگاه‌ها و به ویژه در مراسم شام غریبان مورد استفاده قرار می‌گیرد. (رمضانخواهی: ۱۳۹۵، ۳۹۵)

اجزای این آیین نشان‌دهنده حضور عناصر ایرانی در آن است. به همین دلیل می‌توان روشن کردن شمع را با رسوم زرتشتیان ایران مقایسه کرد که در همه مکان‌های دینی آتش و شمع را روشن نگه می‌دارند و این مسئله درباره شیعیان به عنوان ایرانیان مسلمان که وارث بخشی از عناصر فرهنگی ایران باستان هستند و منافاتی با آموزه‌های اسلامی ندارد، نیز در بسیاری از موارد صادق است مثلاً در بیشتر خانه‌ها شب جمعه تا بامداد چراغ و نور را روشن نگه می‌دارند، در سفره عقد باید شمع و معمر آتش باشد. و روشن کردن چراغ‌های مساجد یا تکیه گاه‌ها هنوز هم رسم است.

نتیجه گیری

ایرانیان باستان نقش و اهمیت بسیاری برای آتش قائل بودند و آتش از تقدس و جایگاه بالایی میان مردم برخوردار بود. این جایگاه و تقدس، ریشه در باورهای آریاییان کهن، یعنی آریاییان پیش از مهاجرت به ایران دارد. در میان ایشان، آتش یکی از خدایان و در حقیقت از جمله مهمترین خدایان بوده است. می‌توان جایگاه والای آتش در میان آریاییان را بر سه پایه استوار دانست: نخست نقش حیات بخش آتش در اقلیم بسیار سرد آریاییان پیش از مهاجرت است که بود و باش ایشان بستگی تمام و انکار ناپذیری به وجود آن داشت. دوم ماهیت پاک کنندگی آتش که افزون بر جنبه بهداشتی، ساحتی شریعتی و نیز اخلاقی داشته است و محکی برای آزمایش درستی و پاکدامنی انسان‌ها بوده است. سوم کارکرد نمادین آتش یعنی بالا روندگی آن است: بنابراین کارکرد، آتش پیک انسان‌ها به سوی خدایان در آسمان و رساننده آرزوها و درخواست‌های ایشان به آنها قلمداد می‌شده و همچنین اجاق آن به مثابه دهان خدایان بوده است و نیایشگران و قربانی گزاران، پیشکشی‌های مربوط به خدایان را در مجمر یا اجاق قرار می‌دادند و این اهمیت این کارکرد تا جایی بوده است که اگر در برگزاری آیین‌ها، آتش بر افروخته نمی‌شد، مانند آن بود که آیینی برگزار نشده است.

اما با ظهور زرتشت و ابلاغ یکتاپرستی، آتش نیز همچون دیگر خدایان از دایره پرستش خارج شد و البته با پذیرش دگرگونی‌هایی در جایگاه و کارکرد، همچنان مورد تقدیس و بزرگداشت از سوی زرتشتیان قرار گرفت. آتش در ایران باستان به عنوان خرد، فرّ، فرزند اهورامزدا و حکمت و دانش دارای قداست بود و اکنون به واسطه نوری که ایجاد می‌کند با نور معرفت درآمیخته است و به عنوان نماد دانش و معرفت به کار می‌رود. آتش پیش از ورود اسلام به ایران نشانه جاودانگی و علو در بین مردمان بود و پس از اسلام و بر اساس مقتضیات دین جدید، مفاهیم آتش همچون جاودانگی، به فرزندان به ویژه فرزند ذکور انتقال یافت. چنان که پیشتر گفته آمد، در ایران پیش از اسلام آتش به دلیل احترام و قداستی که داشت، وسیله‌ای جهت ور و آزمون و سنجیدن درستی یا نادرستی

سخنان و مدعیات افراد بود که در اسطوره عبور سیاوش از آتش به نیکوی روشن است. چنین اعتقادی به آتش پس از اسلام نیز به اشکال و گونه‌های مختلف ادامه یافت، چنان‌که میان بعضی اقوام عشایر معمول است که هرکجا داوری به تنگنا می‌رسد و چاره‌ای برای دانستن صحت و کذب گفته فردی به چشم نمی‌خورد، با سوگند به آتش قضیه را فیصله می‌دهند. مفاهیم آتشدان و اجاق خانه نیز همچنان در میان بعضی از اقوام ایرانی مورد احترام است و جایگاه ویژه‌ای دارد. در آیین‌های سوگواری برای گرامی‌داشت، ارواح درگذشتگان همچنان استفاده از آتش و نور در فرهنگ ایرانی البته در قالب اسلام همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد. بدین ترتیب ایرانیان و به‌خصوص اقوام و عشایر با دقت و ظرافت خاص بخش‌هایی از فرهنگ پیشین را با سنت اسلامی درآمیخته و آمیزه‌ای از دو فرهنگ را در جامعه خویش جاری ساختند، چنانچه هنوز هم با وجود شهرنشینی و شهری‌مآبی اکثر اقوام و قبایل پیشین، باور بر تقدس آتش و لوازم آن پابرجا و ماندگار است.

فهرست منابع

۱. انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم، (۱۳۷۷)، فرهنگ مردم لرستان، با کوشش سعید شادابی، تهران، انتشارات افلاک
۲. ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، تهران، نشر اساطیر.
۳. اوشیدری، جهانگیر، (۱۳۷۱)، دانشنامه مزدیسنا، تهران، نشر مرکز،
۴. باقری، مهری، (۱۳۸۵)، دین‌های ایران باستان، تهران: بندهش.
۵. بایار، ژان پیر، (۱۳۷۶)، رمزپردازی آتش، ترجمه جلال ستاری، تهران، نشر مرکز.
۶. بندهشن، (۱۳۶۹)، ترجمه مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس.
۷. بندهشن، (۱۳۸۵)، ترجمه مهرداد بهار، تهران، انتشارات توس.
۸. بهار، مهرداد، (۱۳۷۵)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، انتشارات آگاه.
۹. بهار، مهرداد، (۱۳۶۲)، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران، انتشارات آگاه.
۱۰. بویس، مری، (۱۳۷۴) تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنعتی زاده، چاپ اول، تهران، نشر توس.
۱۱. بیگی، بهمن، (۱۳۲۴)، عرف و عادت عشایر فارس، شیراز، انتشارات نوید.
۱۲. پورداود، ابراهیم، (۱۳۸۱)، ویسپرد، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
۱۳. پورداود، ابراهیم، (۱۳۴۳)، ویسپرد، به کوشش بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات ابن سینا.
۱۴. پورداود، ابراهیم، (۱۳۷۵)، ویسپرد، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. پورداود، ابراهیم، (۱۳۸۰)، یسنا، چاپ اول، تهران، انتشارات اساطیر.
۱۶. تاج بخش، احمد، (۱۳۸۲)، تاریخ مختصر تمدن و فرهنگ ایران قبل از اسلام، تهران، انتشارات یادواره کتاب.
۱۷. حنیف، محمد، (۱۳۸۶)، سور و سوگ در فرهنگ عامه لرستان و بختیاری، تهران، انتشارات طرح آینده.
۱۸. جابز، گرترو، (۱۳۷۵)، سمبلها، ترجمه محمدرضا بقاپور، تهران، انتشارات مترجم..
۱۹. جعفری، محمد، (۱۳۹۱)، جامع‌الحکایات، ج ۱، تهران، انتشارات قطره.

۲۰. خواجه گیر، علیرضا گنجی - محسن، ذوالفقاری - آقاخانی بیژنی، محمود، «پژوهشی درباره آیین سوگند خوردن (ور) در قوم بختیاری»، (۱۳۹۸) دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه، شماره ۳۰، سال ۷، بهمن و اسفند.
۲۱. رضایی، عبدالعظیم، تاریخ ده هزار ساله ایران، (۱۳۶۴)، تهران، انتشارات رشدیه..
۲۲. رضی، هاشم، (۱۳۸۱)، دانشنامه ایران باستان، عصر اوستایی تا پایان دوره ساسانی، تهران، انتشارات سخن.
۲۳. رضی، هاشم، حکمت خسروانی، حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهروردی سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان، (۱۳۷۷)، تهران، انتشارات بهجت.
۲۴. رمضانخواهی، صدیقه، (۱۳۹۵)، فرهنگ عامه مردم شهر یزد، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات
- a. روایات پهلوی، ترجمه و گزارش مهشید میرفخرایی، (۱۳۶۷)، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی..
۲۵. دوشمن گیم، ژاک، دین ایران باستان، (۱۳۷۱)، ترجمه رویا منجم، تهران، انتشارات علم.
۲۶. سیاهپور، کشاور، «آتش‌خانه در فرهنگ عشایر و اقوام جنوب»، (۱۳۹۵)، مجله پژوهشهای ایران‌شناسی، سال ۶، شماره ۲، پاییز و زمستان، ص ۶۱-۷۵.
۲۷. شاهنامه، (۱۳۹۳)، پیرایش دکتر جلال خالقی مطلق، تهران، انتشارات سخن.
۲۸. شهبازی، عبدالله، (۱۳۶۶)، ایل ناشناخته، پژوهشی در کوه نشینان سرخی فارس، تهران، نشر نی
۲۹. شوالیه، جان، گریبان، آلن، فرهنگ نمادها، (۱۳۸۲)، ترجمه سودابه فضایی، چاپ دوم، تهران، نشر جیحون
۳۰. عباسیان، احمد، فلسفه و آیین زرتشت، (۱۳۸۹)، تهران، نشر ثالث، چاپ سوم.
۳۱. عفیفی، رحیم، اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، (۱۳۷۴)، تهران، انتشارات توس، چاپ اول
۳۲. قنبری عدیوی، عباس، (۱۳۹۱)، فولکلور مردم بختیاری، شهر کرد، تهران، انتشارات نیوشه.
۳۳. کزازی، میرجلال‌الدین، مازهای راز، جستارهایی در شاهنامه، (۱۳۷۰)، تهران، نشر مرکز.
۳۴. گزیده‌های زادسپرم، (۱۳۶۶)، ترجمه و تصحیح محمد تقی راشد محصل، تهران، موسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۳۵. گلی، احمد؛ محمدی، فرهاد، (زمستان ۱۳۹۵)، «انتقال مفهوم جاودانگی از آتش به فرزند در عباراتی چون (اجاق کور و اجاق خانه»، پایگاه مجلات تخصصی نور، مجله علمی-پژوهشی نورمگز، شماره ۴۵، ص ۱۸۹-۲۱۶.

۳۶. مظاهری، محسن، (۱۳۹۵)، فرهنگ سوگ شیعی، تهران، نشر خیمه.

۳۷. معین، محمد، مزدیسنا و ادب فارسی، (۱۳۶۳)، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، جلد ۱.

۳۸. نجم‌الدین رازی، عبدالله بن محمد، مرصادالعباد، (۱۳۲۲ه ق)، تهران، انتشارات بی نام

۳۹. هینلز، جان، شناخت اساطیر ایران، (۱۳۸۸)، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، نشر چشمه.

۴۰. یاحقی، محمد جعفر، فرهنگ اساطیر، (۱۳۶۹)، تهران، انتشارات موسسه مطالعات و

تحقیقات فرهنگی و سروش.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۸۸ - ۲۶۷

نقد و بررسی تطبیقی دیدگاه امامیه و زیدیه بر دلایل برتری ائمه شیعه نسبت به پیامبران پیشین

محمد امین مدهوشی مزرعی^۱

عبدالحسین خسروپناه^۲

چکیده

نقد و بررسی تطبیقی دیدگاه امامیه و زیدیه بر دلایل برتری ائمه شیعه نسبت به پیامبران پیشین است. پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های توصیفی - تحلیلی است که به چگونگی گردآوری اطلاعات داده‌ها، تجزیه و تحلیل و شیوه گزارش آن‌ها در تعیین طرح پژوهش مؤثرند. روش جمع‌آوری اطلاعات در پژوهش پیشرو، به شیوه بررسی اسناد و مدارک است؛ به همین منظور اسناد و مدارک در پژوهش حاضر مورد بررسی قرار گرفته‌اند. مسئله افضلیت امامان اهل بیت (ع) بر پیامبران پیش از رسول اکرم (ص) برگرفته از دو بحث نبوت و امامت خاصه در علم کلام است. طبق دیدگاه مکتب زیدیه بحث امامت بر چند محور استوار است؛ ۱- تفاوتی بین مقام خلیفه و امام وجود ندارد ۲- امام هویتی سیاسی دارد و لاغیر ۳- جهان‌بینی این مکتب بر این مبنا استوار است که در مرتبه نخست ملائکه، در مرتبه دوم انبیاء، در مرتبه سوم اوصیاء و در مرتبه آخر و چهارم ائمه اطهار قرار می‌گیرند ۴- همه انبیاء به طور عام همواره برتر از ائمه هستند ۵- شروط و صفات برای امام، مقامی فرازمینی نیست بلکه صرفاً ملاک گزینش است و ممکن است در هر کسی ظهور و بروز پیدا نماید، که پس از بیان دیدگاه زیدیه پیرامون بحث امامت و نقد آن با مراجعه به آثار عالمان شیعی بر افضلیت ائمه اطهار (ع) بر سه دلیل تمرکز شده است:

دلیل اول، برتری مقام امامت از مقام نبوت و رسالت است. دلیل دوم، حدیث متواتر تقلین است که امامان اهل بیت (ع) را عدل و همسنگ قرآن می‌داند. دلیل سوم، آیه مباهله است. پس در نتیجه نقد مبانی زیدیه پیرامون افضلیت امامان اهل بیت (ع) نسبت به پیامبران پیشین صحیح است و این گزاره طبق مبانی امامیه ثابت شده است.

واژگان کلیدی

امامت، نبوت، پیامبران پیشین، امامیه، زیدیه.

۱. سطح ۴ فقه و اصول، کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، استاد حوزه و دانشگاه. (نویسنده مسئول)
Email: aminmadhooshi313@gmail.com

۲. استاد تمام حکمت اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.
Email: khosropanahdezfuli@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۲/۶

طرح مسأله

از جمله مباحث مطرح در علم کلام و اصول مذهب شیعی بحث امامت است که در حقیقت از انشعابات مباحث نبوت می‌باشد و مورد تأکید متکلمان بوده است همچنین از دیرباز در میان متکلمان و علمای مذاهب اسلامی نسبت به افضلیت مقام امامان معصوم اختلاف نظر مبنایی وجود داشت که سبب می‌شد اقوال متعددی شکل گیرد از جمله؛ ۱. افضلیت امامان نسبت به جمیع پیامبران به جز پیامبران اولی العزم ۲. افضلیت امامان اهل بیت (ع) نسبت به همه پیامبران پیشین ۳. افضلیت همه پیامبران بر امامانی که دارای مقام نبوت نیستند ۴. توقف در مسئله. در میان مذاهب اسلامی زیدیه اساساً امر امامت و ولایت را درخور جایگاه انبیاء نمی‌داند که بخواهند بحث از برتری جایگاه امامان بر پیامبران پیشین به وجود آید به سبب اینکه امامت را امری فرازمینی ندانسته و صرفاً یک جایگاه سیاسی تلقی می‌کند اما در مقابل علمای شیعی دلایل متعددی بر افضلیت امیرمؤمنان علی (ع) و به تبع آن، افضلیت سایر امامان بر پیامبران پیشین اقامه نموده‌اند. برخی از اندیشوران شیعی ادعا کرده‌اند که اصحاب امامیه به سه وجه بر افضلیت آن حضرت، استدلال کرده‌اند: کثرت ثواب؛ ظواهر اعمال و منافع دینی به دست آمده از اعمال آن حضرت. عده‌ای دیگر برای اثبات افضلیت امامان (ع) از حدیث «علماء أمتی افضل من انبیاء بنی اسرائیل» استفاده کرده‌اند که قدر متیقن از «علمای امت» امامان معصوم هستند. برخی از دانشمندان به احادیثی مثل «علیُّ أحبُّ الخلق الی الله» و «علیُّ خیر البشر» و «علیُّ سید البشر» استناد کرده‌اند.

پژوهش حاضر با استناد به دیدگاه کرسول، از نوع پژوهش‌های کیفی است. Crewell (1995) در توضیح طرح پژوهشی کیفی معتقد است که چگونگی گردآوری اطلاعات داده‌ها، تجزیه و تحلیل، و شیوه گزارش آن‌ها در تعیین طرح پژوهش مؤثرند. روش جمع‌آوری اطلاعات در پژوهش پیشرو، به شیوه بررسی اسناد و مدارک است؛ لذا اسناد و مدارک در پژوهش حاضر مورد بررسی قرار می‌گیرند. پژوهش پیشرو به منظور فهم عمیق مسئله، مدارک و اسناد شامل احادیث معتبر و کتاب‌ها و مقاله‌های علمی مرتبط با موضوع را با دقت مورد مطالعه و کنکاش قرار داده تا بتواند اصول حاکم و مبانی زیدیه

پیرامون جایگاه و افضلیت امامان معصوم بر پیامبران پیشین را، استخراج نماید. پژوهشگر در انتخاب اسناد و مدارک مورد مطالعه به شیوه نمونه گیری هدفمند عمل نموده است. همچنین پژوهش حاضر در صدد است به نقد و بررسی دیدگاه مکتب زیدیه و بررسی آن با مبانی امامیه پیرامون افضلیت امامان معصوم بر پیامبران پیشین پردازد و جایگاه امامان معصوم را در مکتب امامیه بیان نماید.

تاکنون پژوهش های متعددی در مورد افضلیت امام، بیان گستره ی آن و بیان دیدگاه های فرق کلامی پیرامون این موضوع شکل گرفته است که می توان به این موارد اشاره نمود: افضلیت امام (دانشنامه کلام اسلامی)؛ نقش مقبولیت مردمی در آموزه لزوم افضلیت امام نوشته محمدحسین فاریاب؛ افضلیت امام از دیدگاه فرق کلامی نوشته علی رضا نجف زاده؛ گستره افضلیت امام بر اساس عقاید شیعه نوشته محمدحسین فاریاب؛ آیه هدایت و عصمت و افضلیت امام نوشته علی ربانی گلپایگانی؛ بررسی و نقد دیدگاه ملا اسماعیل خواجهویی درباره افضلیت قرآن بر امام نوشته عبدالرضا حسنانی.

اما آن چه سبب تمایز مقاله حاضر از مابقی مقاله ها شده است این هست که مقاله پیشرو به بررسی تطبیقی و نقد مکتب زیدیه پیرامون موضوع افضلیت امامان بر پیامبران پیشین پرداخته که در موضوع خود کاری نوین به شمار رفته و در ضمن آن به مبانی امامیه و تبیین آنها در جهت تعمیق باورها با تاکید بر نقد زیدیه پرداخته می شود.

۱- مفهوم شناسی

۱-۱. زیدیه

زیدیه یکی از فرقه های شیعه به شمار می روند و پیروان آنها معتقدند پس از امامت حضرت علی (ع)، امام حسن (ع)، امام حسین (ع)، امام سجاد (ع) و زید بن علی، به امامت رسیده است و امامت به هر مردی از اولاد حضرت فاطمه (س) می رسد که مردم را به امامت خود دعوت کند و در ظاهر، عادل، عالم و شجاع باشد و مومنان با او برای جهاد بیعت کنند. این فرقه در سال های آغازین قرن ۲ هجری قمری از شیعه منشعب شد و اعتقاد به قیام و مبارزه از ویژگی های مهم زیدیه است. اندیشه کلامی زیدیه بسیار شبیه اندیشه های معتزله است. (صابری، تاریخ فرق اسلامی، ج ۲، ص ۸۱) برخی از زیدیه در استنباط احکام

شرعی، مانند ابوحنیفه اخذ به قیاس می‌کنند. این فرقه، اساس آراء شرعی را بر اجماع علمای امت اسلام می‌دانند. (مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۲۱۸ و صابری، تاریخ فرق اسلامی جلد ۲، صص ۸۹-۸۰)

۲-۱. امامیه

امامیه یا شیعه دوازده امامی یا شیعه اثنا عشری بزرگ‌ترین شاخه از مذهب شیعه است. به باور شیعیان امامی پس از پیامبر، رهبری جامعه بر عهده امام است و امام از سوی خدا تعیین می‌شود. شیعیان امامی بر پایه احادیثی چون حدیث غدیر، حضرت علی (ع) را جانشین پیامبر اسلام (ص) و نخستین امام می‌دانند. آنها به دوازده امام اعتقاد دارند و بر این باورند که امام دوازدهم، مهدی، زنده است و در غیبت به سر می‌برد.

۲- بررسی دیدگاه مکتب زیدیه در مقام امامان معصوم

جایگاه امام طبق دیدگاه مکتب زیدیه بر اموری بنا شده است که به ذکر آنها پرداخته می‌شود:

اولاً تفاوتی بین مقام خلیفه و امام وجود ندارد و این دو مقام در حقیقت به مثابه یکدیگر هستند و صرفاً در جایگاه‌های زمینی و حکومتی و برای ایجاد نظم در نظام معاش ایجاد شده‌اند و تفاوتی با هم نخواهند داشت.

ثانیاً امام هویتی سیاسی دارد و لاغیر و جایگاهی مانند ولایت معنوی و باطنی برای آن متصور نیستند.

ثالثاً جهان‌بینی این مکتب بر این مبنا استوار است که در مرتبه نخست ملائکه، در مرتبه دوم انبیا، در مرتبه سوم اوصیاء و در مرتبه آخر و چهارم ائمه اطهار قرار می‌گیرند و هیچ گونه تقدیمی برای مقام ائمه نسبت به مابقی مراتب ذکر شده قائل نمی‌شوند.

رابعاً همه انبیا به طور عام همواره برتر از ائمه هستند.

خامساً شروط و صفات برای امام مقامی فرازمینی نیست بلکه صرفاً ملاک گزینش است و ممکن است در هر کسی ظهور و بروز پیدا بکند. در خلاصه می‌توان به این مطلب اذعان کرد که طبق مبنای مکتب زیدیه مقام امام پایین‌تر از مقام همه انبیا الهی بلکه ملائکه و حتی اوصیاء باشد. البته ذکر این نکته لازم است که در میان مکتب زیدیه فرقه‌ای بنام

حسینی که از طرف داران حسین بن قاسم هستند نسبت به مقام اهل بیت دچار اغراق گشته‌اند که مورد طعن و طرد مکتب خود یعنی زیدیه واقع شدند (بررسی منزلت انبیا و ائمه (ع) از منظر سه فرقه شیعی امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه، گرنه زاده، ۱۳۹۴ ش).

۳- بررسی دیدگاه مکتب امامیه در مقام امامان معصوم

دیدگاه شیعه بر افضلیت امامان معصوم (ع) بر پیامبران غیر از رسول خدا (ص) به قرآن و سنت مستند است. درحالی که مخالفان این عقیده تنها ادعای اجماع بر اشتباه بودن عقیده شیعیان کرده‌اند. (قفاری، اصول مذهب الشیعه، ج ۲، ص ۶۱۴) با توجه به همین قرآن کریم بر کتاب‌های آسمانی دیگر و نیز احاطه علمی انسان کامل معصوم از اهل بیت وحی، بر همه مطالب قرآن، می‌توان برتری امامان معصوم به‌ویژه حضرت مولی‌الموحدین علی بن ابی طالب (ع) را بر انبیای گذشته، از منظر قرآن مجید صائب دانست. (جوادی آملی، ۱۳۹۴ ش، ج ۶، ص ۳۲۹)

چون امامت دارای شئون والایی است، شیعه آن را همانند نبوت به نص و امر الهی و از اصول دین (مذهب) می‌داند. (قوشجی علی بن محمد، ۱۳۷۷ ش، ص ۱۷۹؛ ملا مهدی نراقی، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۳۷). درحالی که در دیدگاه اهل سنت از فروع دین شمرده شده و از این جهت از افعال مکلفان به شمار می‌آید. (محمدحسن مظفر، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ۸؛ ملا مهدی نراقی، ۱۳۹۶ ش، ص ۱۳۸)

۴- نقد دیدگاه مکتب زیدیه در مقام امامان معصوم

در جهت نقد به مبنای اول مکتب زیدیه (تفاوتی بین مقام خلیفه و امام وجود ندارد) باید بیان نمود که بین دو لفظ امام و خلیفه تفاوت لغوی و ماهوی وجود دارد.

امام در لغت دارای معانی مختلفی است از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱- به معنای پیشرو: «جاعلک للناس اماماً؛ من تو را پیشوای مردم قرار دادم.

(بقره، ۱۲۴)

«و اجعلنا للمتقین اماماً؛ ما را پیشوای پرهیزگاران گردان. (فرقان، ۷۴) مراد از واژه

امام در این دو آیه همان پیشرو و مقتداست.

۲- به معنای پیروی شده «و من قبله کتاب موسی اماماً» «و پیش از وی (قرآن) کتاب

موسی پیروی شده است.»

اما پس از بررسی معنای امام باید گفت معنای اصطلاحی خلیفه پس از وفات پیامبر اسلام وارد عرصه فرهنگ اسلامی شده است و تا قبل از آن یا نبوده یا اگر بوده خیلی به ندرت استفاده می‌شده است. اما ذکر این نکته لازم است که در بین اهل سنت این دو واژه از لحاظ معنای تفاوتی با هم ندارند و این دو اسم برای یک منصب و مقام استفاده می‌شود اما در نظر شیعه این دو واژه با هم تفاوت دارند و مقام امامت منصبی الهی است و خلیفه به معنای مصطلحش جانشینی پیامبر است از طرف مردم که این مطلب مورد پذیرش متکلمین شیعی نیست. (محمدعلی رستمیان، حاکمیت سیاسی معصومان، تهران: دبیرخانه مجلس خبرگان، ۱۳۸۱ش، ص ۳۰).

در نقد مبنای دوم مکتب زیدیه (امام هویتی سیاسی دارد و لاغیر) این نکته را باید ذکر نمود که این مبنا با ساحت امامان معصوم و همچنین با مبانی کلام اسلامی در تضاد است از آن جهت که امام به عنوان الگویی برای بشریت نمی‌تواند تک ساحتی باشد که اگر این گونه باشد دچار تالی فاسد عظیمی خواهد شد که صدمه‌اش به تمام پیکره دین مبین اسلام خواهد بود و این با مقام عصمت و انسان کامل بودن اهل بیت در تضاد است.

در نقد مبنای سوم زیدیه (مراتب وجودی پایین امامان) باید بیان نمود که اگر نگاه به مقام عصمت تصحیح شود دیگر دچار چنین خلطی در مقام اهل بیت و تنزل آنها به انتهای مراتب سلوکی نخواهید شد و در واقع باید بگوییم که از مسلمات دین است که مقام امامان نه تنها از ملائکه، اوصیا، بلکه از تمامی انبیاء به جز نبی مکرم اسلام بالاتر است. در این میان به این روایت اشاره می‌کنم که از امام صادق نقل شده است: «همانا نزد ما سری از اسرار پروردگار و علم از جانب پروردگارست که نه ملک مقرب و نه نبی مرسل و نه مومن آزموده شده به ایمان توان دریافت آن را ندارد و خداوند کسی را بدان مکلف نکرده است و احدی غیر ما خداوند را به واسطه این علم پرستش نکرده است.»^۱ (اصول کافی، ج ۲

۱. «أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا أَبَا مُحَمَّدٍ إِنَّ عِنْدَنَا وَ اللَّهِ سِرًّا مِنْ سِرِّ اللَّهِ وَ عَلِمًا مِنْ عِلْمِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَا يَحْتَمِلُهُ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَ لَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ وَ لَا مُؤْمِنٌ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ وَ اللَّهُ مَا كَلَّمَ اللَّهُ ذَلِكَ أَحَدًا غَيْرَنَا وَ لَا اسْتَعْبَدَ بِذَلِكَ أَحَدًا غَيْرَنَا ..»

ص ۲۵۳).

پس بدین خاطر موضوع برتری منزلت و علم اهل بیت عصمت و طهارت بر مبنای این روایت‌ها و استناد علمای شیعه در این مطلب به امثال این روایت‌ها بوده است و از مسلمات مکتب شیعی است.

اما در نقد دلیل چهارم مکتب زیدیه گفته می‌شود که بر طبق مسلمات و مبانی شیعه جایگاه امامان فراتر از پیامبران گذشته به غیر از نبی مکرم اسلام (ص) می‌باشد و این امر قابل اثبات است که در این جا به بعضی از این دلایل اشاره می‌شود:

۱- والایی مقام امامت نسبت به نبوت. در قرآن کریم در شأن حضرت ابراهیم (ع) می‌فرماید: (به خاطر آورید) هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگونی آزمود. و او به خوبی از عهده این آزمایشها برآمد. خداوند به او فرمود: «من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم!» ابراهیم عرض کرد: «از دودمان من (نیز امامانی قرار بده!» خداوند فرمود: «پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد! (و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند، شایسته این مقامند»^۱. (بقره، ۱۲۴) علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌گوید: حضرت ابراهیم (ع) در انتهای عمرشان پس از سپری نمودن امتحان‌های مختلف و در حالی که به چنین ظرفیتی نائل شد به درجه و جایگاه امامت رسیدند. (موسوی همدانی، سید محمدباقر، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۴۰۵، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۴ ش).

۲- اقتدای حضرت مسیح به حضرت حجت (عج) در هنگام ظهور بیان گر جایگاه والای امامت و تابعیت نبوت نسبت به این جایگاه والا دارد. (مجلسی، بحارالانوار، ترجمه دوانی، ص ۱۶۷، انتشارات دارالکتب اسلامی، چاپ ۲۸، تهران، ۱۳۷۸ ش)

قرآن و سنت و باتوجه به قوانین و قواعد متعارف در معارف اسلامی ممکن است شخصی به اخلاق و آداب همچنین به برخی رموز دست پیدا بکند ولی به مقام نبوت که یک منصب تشریعی است دست پیدا نکند اما در جهات دیگر بر این منصب یعنی نبوت

۱. «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ».

استیلا داشته باشد؛ به همین جهت، هرچند حضرت مسیح(ع) دارای مقام تشریع و در جایگاه پیامبران صاحب شریعت و اولوالعزم است و چنین جایگاهی برای حضرت حجت(عج) وجود ندارد اما در مقام ولایت تکوینی تابع و ماموم است و همین امر سبب برتری امام نسبت به پیامبران گذشته است. (برگرفته از حسن زاده آملی، حسن، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، ص ۸۴، چاپ دوم، انتشارات قیام، قم.)

اما در نقد مطلب پنجم مکتب زیدیه(شروط و صفات برای امام مقامی فرازمینی نیست) باید گفت که معرفت به جایگاه امام معصوم در تعریف و بیان شرایط و صفات امام بسیار مهم است اگر امام معصوم را صرفاً منصبی سیاسی و زعامت دنیوی بدانیم دچار چنین خلطی خواهیم شد اما اگر امام را دارای مقام و منصب الهی دانستیم سپس متناسب با این شرایط می‌سنجیم در این مقام روایتی از امام علی در مقام بیان صفات و شرایط امام و ولی که می‌فرمایند: «شایسته نیست که کسی که بر ناموس، خون‌ها، غنیمت‌ها، احکام دینی و رهبری مسلمانان ولایت دارد بخیل باشد زیرا چنین فردی به مال و ثروت مردم چشم طمع می‌دوزد. و شایسته نیست که امام مسلمین نادان باشد، و گرنه به واسطه نادانی خود مردم را گمراه می‌سازد. و شایسته نیست که امام مسلمین جفاپیشه باشد، و گرنه آنان را مستأصل و پریشان خواهد کرد. و شایسته نیست رهبر مسلمانان از دولت‌های بیگانه ترسناک باشد زیرا در این صورت (در پیمان‌های سیاسی خود بدون رعایت مصالح مسلمین) برخی را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهد. و نیز شایسته نیست حاکم اسلامی رشوه‌گیر باشد، زیرا در این صورت حقوق را پایمال می‌کند. و نیز شایسته نیست که پیشوای مسلمانان سنت پیامبر صلی الله علیه و آله را نادیده بگیرد زیرا نتیجه آن هلاکت امت خواهد بود»^۱. (خطبه ۱۳۱، نهج البلاغه)

۱. «لَا يَتَّبِعِي أَنْ يَكُونَ الْوَالِي عَلَى الْفُرُوجِ وَالْأَخْكَامِ وَإِمَامِهِ الْمُسْلِمِينَ، الْبَخِيلُ، فَتَكُونَ فِي أَمْوَالِهِمْ نَهْمُهُ، وَلَا الْجَاهِلُ فَيُضِلُّهُمْ بِجَهْلِهِ، وَلَا الْجَافِي فَيَقْطَعُهُمْ بِجَفَائِهِ، وَلَا الْخَائِفَ لِلدُّوَلِ فَيَسْخَذُ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ، وَلَا الْمُزْتَشِي فِي الْحُكْمِ فَيَذْهَبَ الْحَقُّوقُ وَيَقِفَ بِهَا دُونَ الْمَقَاطِعِ، وَلَا الْمُعْطَلُ لِلْسُّنَنِ فَيُهْلِكَ الْأُمَّةَ».

۵- دلایل افضلیت امامان اهل بیت (ع)

۵-۱. برتری منصب امامت بر نبوت و رسالت

نخستین دلیلی که می‌توان بر افضلیت امامان اهل بیت (ع) بر انبیا پیشین، اقامه کرد، برتری منصب امامت بر نبوت و رسالت است. چکیده این استدلال را می‌توان چنین تبیین نمود: از میان مناصب سه گانه نبوت، رسالت و امامت، منصب امامت از این رو که ریاست عمومی در امور دین و دنیاست از دو منصب دیگر برتر است چنان که امامت در شریعت اسلام از امامت در شرایع گذشته برتر است و از آنجا که اعطای مناصب الهی به افراد منوط به قابلیت افراد بوده و به مجرد اعتبار نیست، پس صاحب مقام امامت در شریعت اسلام، از صاحب مقام نبوت و رسالت به طور مطلق و از صاحب مقام امامت در شرایع گذشته برتر است. (مفید، ۴۱۳ق، ص ۲۸۰).

در اثبات صغرای استدلال و این که مقام امامت از مقام نبوت و رسالت برتری دارد می‌توان به آیه ۱۲۴ سوره بقره تمسک نمود؛ «هنگامی که خداوند ابراهیم را با وسایل گوناگون آزمود، و او به خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد، خداوند به او فرمود: من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم»^۱. همان‌طور که از ظاهر آیه پیداست، ابراهیم (ع) که از انبیاء و رسولان اولی العزم بود بعد از گذراندن آزمایش‌های متعدد و گوناگون و موفقیت در آنها این لیاقت و شایستگی را پیدا می‌کند که به مقام امامت نائل آید.

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می‌گوید: حضرت ابراهیم (ع) در انتهای عمرشان پس از سپری نمودن امتحان‌های مختلف و در حالی که به چنین ظرفیتی نائل شد به درجه و جایگاه امامت رسیدند. (محمدحسین طباطبائی، ۱۳۶۰ش؛ ج ۱، ص ۴۰۴).

پس مقام امامت چنان است که پیامبری چون ابراهیم پس از آنکه مدت‌ها مقام پیامبری را داشت و به مقام خُلت و دوستی خدای تعالی رسیده بود از سوی او به این مقام رسید و از خداوند این مقام را برای ذریه خویش نیز خواستار شد.

۱. «و اذا ابتلی ابراهیم ربّه بکلماتٍ فأتَمَّهن قال إنی جاعلک للناس اماماً».

در تفسیر آیه ۱۲۵ سوره نساء^۱ آورده شده که همانا خلیل انسان، کسی است که در امور و اسرار فرد وارد می‌شود و محبتش در درون قلب او می‌رود و هنگامی که خداوند ابراهیم را بر ملکوت اعلی و اسفل مطلع کرد و او قوم خود را پی در پی به توحید الهی دعوت کرد و آن‌ها را از پرستش ستارگان و ماه و خورشید و همچنین از پرستش بت‌ها منع نمود و نفس خود را برای رفتن در آتش، و فرزند خود را برای قربانی، و مال خود را برای بخشش تسلیم کرد، آن‌گاه خدا او را امام برای مردم قرارداد» (القمی النیشابوری، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۳۲ ذیل آیه ۱۲۴ سوره بقره؛ القاسمی، ۱۴۲۶ ق، ص ۱۱۳۸، ذیل آیه ۱۲۵ سوره نساء).

در غالب تفاسیر اهل سنت (سورآبادی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹؛ الخازن، ۱۴۲۵ ق، ص ۷۷؛ رشید رضا، ۱۴۲۳ ق، ص ۳۹۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۵؛ الآلوسی البغدادی، بی تا، ص ۵۱۱) با توجه به مبنای اعتقادی‌شان در بحث امامت که آن را منصبی بشری، و نصب امام را وظیفه مردم دانسته‌اند، امامت در این آیه را به معنای رسالت تفسیر کرده‌اند اما شواهد گوناگون دلالت بر این مطلب دارند که ابراهیم قبل از رسیدن به مقام امامت، مقام نبوت و رسالت را داشته است، و امامت مقامی متمایز از رسالت و نبوت است. در سوره صافات آیات ۱۰۲^۲ به بعد می‌فرماید: «هنگامی که اسماعیل به سن جوانی رسید و توانست پایه پای پدرش به کار و تلاش روزانه بپردازد، و وقتی با او به جایگاه «سعی» رسید، گفت: «ای پسرک من! من در خواب [چنین] می‌بینم که تو را سر می‌بُرم، پس بین چه به نظرت می‌آید؟ گفت: ای پدر من! آنچه را مأموری بکن! ان شاء الله مرا از شکیبایان خواهی یافت، هنگامی که هر دو تسلیم شدند و ابراهیم جبین او را بر خاک نهاد او را ندا دادیم که ای ابراهیم آن رؤیا را تحقق بخشیدی (و به مأموریت خود عمل کردی). ما این گونه نیکوکاران را جزا می‌دهیم. این مسلماً همان امتحان آشکار است که توجه به نکات مندرج

۱. «وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا».
 ۲. «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّ لِلْجَبِينِ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَدِّكُ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبْتَلَى».

در آیه روشن‌کننده مدعا است». (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶ ش، ص ۴۷۳).

اولاً در آیه به رؤیا - که یکی از طرق وحی به انبیاء است - اشاره شده است و همچنین آیه تصریح دارد که ابراهیم مورد ندای خداوند متعال قرار گرفت «ونادیناه أن یا ابراهیم» که دلالت می‌کند بر این که ابراهیم قبل از آزمایش سخت و بلای آشکار از انبیاء و رسولان الهی بوده است و مقام امامت برای ابراهیم بعد از مقام نبوت حاصل شده است و تفسیر امامت به نبوت و رسالت تفسیری ناصواب است.

و ثانیاً به اعتراف غالب مفسران اهل سنت ماجرای ذبح فرزند، از بارزترین موارد امتحان حضرت ابراهیم بود و بر اساس قرائنی که به برخی از آن‌ها اشاره کردیم، در زمان وقوع این امتحان، آن حضرت به مقام نبوت نائل شده بود، ولی از آنجا که بر مبنای خود - در مورد این که امامت اصطلاحی، تکلیف‌بندگان بوده و نصب امام، از جانب خداوند نیست - اصرار دارند مجبور شده‌اند که به اجتهاد در مقابل نص پناه ببرند و برخلاف این قرائن آشکار، بدون هیچ دلیلی بر قول خود دایر بر مترادف امامت و نبوت در آیه ابتلا اصرار ورزند، و یا کلمه «اتَمَّهَنَّ» را به معنای «يَتَمَّهَنَّ» بگیرند تا با این قرائن آشکار، مخالفت نکرده باشند (فخر رازی، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۵؛ الآلوسی البغدادی، بی تا، ص ۵۱۱؛ رشید رضا، ۱۴۲۳ ق، ص ۳۹۵).

آنچه تاکنون گفته شد، بیانگر برتری امامان (ع) بر انبیاء و رسولانی بود که به مرتبه امامت نائل نشده‌اند. اما از آیات و روایات می‌توان استفاده نمود که به‌طور قطع علاوه بر پیامبر اسلام، عده‌ای دیگر از انبیای الهی هم دارای مقام امامت بوده‌اند. مثلاً نص آیه مورد استدلال یعنی آیه ۱۲۴ سوره ابراهیم (که به آیه ابتلاء و آیه امامت هم مشهور است)، حضرت ابراهیم (ع) واجد این مقام دانسته است. حال سؤال این است که آیا نسبت به پیامبرانی که دارای مقام امامت هم بوده‌اند، می‌توان افضلیت امامان (ع) را ثابت نمود یا نه. باتوجه به دو نکته می‌توان افضلیت امامان (ع) بر چنین پیامبرانی را هم اثبات نمود:

۱. قرآن از سایر کتب آسمانی برتر است. در آیه ۴۸ سوره مائده^۱ آمده است: «و این

۱. «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ»

کتاب [قرآن] را به حق بر تو نازل کردیم، در حالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند، و حافظ و نگاهبان آنهاست». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹ش، ص ۳۷۸) به همین منظور قرآن کریم علاوه بر این که کتاب‌های قبل از خود را تایید می‌نماید و آنها را کتاب‌های انبیاء گذشته می‌داند بر همه‌ی آنها برتری و چیره است.

۲. در روایت‌های متعددی از منابع شیعه و اهل سنت، اهل بیت (ع) عدل و مساوی قرآن قرارداد شده‌اند. از جمله در حدیث متواتر ثقلین رسول خدا (ص) به این مضمون فرمودند: «همانا قرآن و اهل بیت دو گنج گران‌بهای پیامبر (ص) بین ما هستند که بنابراین روایت هرگز از همدیگر جدا نمی‌شوند تا این که در حوض کوثر بر پیامبر اکرم (ص) وارد شوند. از نظر برخی اندیشوران شیعه، امامان شیعه از همه انبیاء، حتی کسانی که مقام امامت نیز دارند برترند، و برتری و مقام و منزلت هر پیامبر در حد کتاب آسمانی اوست. (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۴۶۶) «إِنَّ فَضْلَ الْقُرْآنِ عَلَى سَائِرِ الْكَلَامِ كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ» (الهندی، ۱۳۹۹ ق، ج ۱، ص ۵۲۷، حدیث ۲۳۶۰).

۲-۵. همسنگ بودن امام با قرآن

دلیل دیگر بر افضلیت امامان اهل بیت (ع) بر انبیاء پیشین مرکب از دو قیاس است. قیاس اول: منزلت و مقام هر پیامبری به کتاب آسمانی اوست. کتاب آسمانی قرآن از همه کتب آسمانی دیگر برتر است. پس منزلت و مقام پیامبر اسلام از دیگر پیامبران آسمانی برتر است.

قیاس دوم: همه اهل بیت (ع) به‌ویژه علی (ع) هم ردیف قرآن هستند. قرآن از همه انبیاء و رسولان سلف برتر و افضل است: پس همه اهل بیت (ع) و به‌ویژه علی (ع) از همه رسولان و انبیاء سلف برتر و افضل‌اند.

بیان قیاس اول: برای اثبات صغرای این قیاس توجه به این مطلب ضروری است که هر پیامبر صاحب کتاب، مأمور ابلاغ و تبیین کتاب آسمانی‌ای است که خداوند متعال به او

۱. «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِن تَمَسَّكْتُمُ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا كِتَابَ اللَّهِ وَ عِزَّتِي أَهْلَ بَيْتِي وَ إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْخَوْضِ»

نازل فرموده است «و بر پیامبر چیزی جز رساندن آشکار نیست»^۱ (سوره نور آیه ۵۴ و سوره عنکبوت آیه ۱۸) و همچنین «و بر عهده ما چیزی جز ابلاغ آشکار نیست»^۲ (سوره یس آیه ۱۷) و بدیهی است که این کتاب آسمانی حدود و اندازه مأموریت او را معین می‌کند؛ بنابراین مقام و منزلت هر پیامبر به اندازه کتاب آسمانی اوست (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۶۶). در اثبات کبرای قیاس استناد به این آیه کفایت می‌کند: «این کتاب قرآن را بحق بر تو نازل کردیم درحالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند و حافظ و نگهبان آن‌هاست»^۳ (سوره مائده آیه ۴۸). این آیه دلالت روشن دارد که قرآن نه تنها تصدیق کننده تورات و انجیل و صحف انبیای سلف است بلکه بر آن‌ها هیمنه و سلطه و سیطره دارد و از آن‌ها نگاهبانی و محافظت می‌کند یعنی دیگر کتب آسمانی در سایه قرآن و به برکت وجود این کتاب اعتبار پیدا می‌کنند. بنابراین منزلت و مقام پیامبر اکرم (ص) از سایر انبیاء و رسولان برتر است زیرا که منزلت و مقام قرآن از دیگر کتب آسمانی برتر و به تبع آن از انبیاء و رسولان قبل از خود برتر است.

بیان قیاس دوم: در اثبات مقدمه اول (صغرای قیاس) حدیث ثقلین که مشترک بین فریقین است کفایت می‌کند: «من شما را ترک می‌کنم و دو چیز گران‌بها را در بین شما می‌گذارم، اگر به آن دو تمسک کنید بعد از من به هیچ وجه گمراه نمی‌شوید، کتاب خدا (قرآن) و عترت و اهل‌بیت (ع) و این دو هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا این که در روز قیامت در حوض کوثر بر من وارد شوند» (طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۲، و ر.ک: الهندی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۷۲).

اهل سنت حدیث دیگری به همین مضمون از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند که فرمود: «علی همراه قرآن و قرآن همراه علی است هرگز از یکدیگر جدا نمی‌شوند تا این که بر من در حوض کوثر وارد شوند» (الهندی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۶۰۳).

مطابق این دو حدیث و سایر احادیث مشابه، اهل‌بیت (ع) خصوصاً امام علی (ع) در

۱. «وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ»

۲. «وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ»

۳. «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ»

درجات معنوی هم طراز قرآن کریم می‌باشند بدین جهت که اگر خلاف آن باشد سبب می‌شود حقیقت و کُنه ذاتی قرآن از امامت فاصله گرفته و مابین قرآن و اهل بیت در مفهوم و مصداق هم خوانی وجود نداشته و دچار تناقض شود. پس اهل بیت (ع) به‌ویژه علی بن ابی طالب (ع) حقیقت قرآن را به همراه دارند و براساس مقدمه دوم که اثبات شد، قرآن بر همه کتب آسمانی پیامبران پیشین سیطره دارد و به منزله نگاهبان و حافظ آن‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۶۶).

۳-۵. فضیلت امامان به حکم آیه مباهله

دلیل دیگری که می‌توان به فضیلت امامان بر انبیا، اقامه کرد، آیه مباهله است. صورت استدلال این چنین است: ۱. به حکم آیه مباهله، علی (ع) به منزله نفس پیامبر اسلام (ص) است. ۲. کسی که به منزله نفس پیامبر (ص) است، برتر از هر کسی است که پیامبر (ص) از او برتر است. ۳. پیامبر اسلام (ص) برتر از همه انبیا و رسولان گذشته است. پس علی (ع) برتر از همه انبیا و رسولانی است که پیامبر اکرم (ص) از آنان برتر است. از میان این سه مقدمه، مقدمه دوم نیازی به تبیین نداشته، و امری واضح است. در اینجا به تبیین مقدمه اول و سوم می‌پردازیم.

توضیح مقدمه اول: در شأن نزول آیه مباهله^۱ که می‌فرماید: «هرگاه بعد از علم و دانشی که (درباره مسیح) به تو رسیده (باز) کسانی با تو به محاجه و ستیز برخیزند، به آن‌ها بگو: «بیاید ما فرزندان خود را دعوت کنیم شما هم فرزندان خود را؛ ما زنان خود را دعوت نماییم، شما هم زنان خود را؛ ما از نفوس خود دعوت کنیم، شما هم از نفوس خود؛ آن‌گاه مباهله کنیم؛ و لعنت خدا را بر دروغگویان قرار دهیم» (سوره آل عمران، ۶۱) آورده‌اند که هیئتی از مسیحیان نجران، به همراهی سه تن از دانشمندانشان به نام‌های: «ابو حارثه بن علقمه» اسقف اعظم نجران که نماینده رسمی کلیسای روم در آن منطقه بود، «عبدالمسیح» (عاقب) رئیس هیئت نمایندگی که به عقل و تدبیر و کاردانی معروفیت داشت

۱. «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ».

و «ایهم» (سید) که شخصی کهن سال و یکی از شخصیت‌های محترم در میان نجرانی‌ها بود، خدمت پیامبر (ص) رسیدند و عرض کردند: «کسی مثل حضرت مسیح را به ما نشان بده که بدون پدر متولد شده باشد. در این هنگام آیه ۵۹ سوره آل عمران^۱ نازل شد: «مَثَل عِيسَىٰ فِي نَزْدِ خَدَا، هَمْچُونِ آدَمَ اَسْت که او را از خاک آفرید و سپس به او فرمود: موجود باش او هم فوراً موجود شد».

هنگامی که پیامبر آن‌ها را به مباحله دعوت کرد، آن‌ها تا فردای آن روز از حضرتش مهلت خواستند و به مشورت با دانشمندان خود پرداختند. عالم بزرگشان به آن‌ها گفت: شما فردا به محمد (ص) نگاه کنید اگر با فرزند و خانواده‌اش برای مباحله آمد معلوم می‌شود که به گفته‌های خود اعتماد کامل دارد و احتمال نزول عذاب نسبت به خود را نمی‌دهد، پس از مباحله با او بترسید. در لحظه موعود، پیامبر (ص) آمد درحالی که دست علی بن ابی طالب (ع) را گرفته بود و حسن و حسین (ع) در پیشروی او می‌رفتند و فاطمه (س) پشت سرش بود، نصاری نیز بیرون آمدند درحالی که اسقف آن‌ها پیشاپیش بود هنگامی که نگاه کرد پیامبر (ص) با آن چند نفر آمدند درباره آن‌ها سؤال کرد به او گفتند: این، پسرعمو و داماد او و محبوب‌ترین خلق خدا نزد اوست و این دو پسر، فرزندان دختر او از علی (ع) هستند و آن بانوی جوان، دخترش فاطمه (س) است که عزیزترین مردم نزد او و نزدیک‌ترین افراد به قلب او است. اسقف به پیامبر اسلام (ص) عرض کرد: «ای ابوالقاسم! ما با تو مباحله نمی‌کنیم بلکه مصالحه می‌کنیم با ما مصالحه کن که پیامبر با آن‌ها مصالحه نمود. (سید بن طاووس، ۱۳۸۴، صص ۴۸۱-۴۲۷؛ سبحانی، ۱۳۸۰، صص ۴۴۰-۴۳۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ص ۵۷۸، ذیل آیه ۶۱ سوره آل عمران).

در آیه مباحله «ابناء» و «نساء» و «انفس» به صیغه جمع آمده، و در حقیقت هر یک از این واژه‌ها در مفهوم خود بکار رفته‌اند، هرچند در مقام واقع، هر یک بیش از یک یا دو مصداق نداشته باشد. به هر روی رسول اکرم (ص) از خانواده خویش همه کسانی را که مشمول ابناء و نساء و انفس بودند در ساحت مباحله شرکت داد و مصادیق آن امام علی (ع)،

۱. «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ».

حضرت فاطمه زهرا (س) و حسین (علیهما السلام) بودند، اما مصداق «انفسنا» کسی است که به منزله جان پیامبر است و تنها مصداق آن طبق امتثال رسول اکرم (ص) در آن صحنه، امیرمؤمنان حضرت علی بن ابی طالب (ع) است (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ص ۴۴۷).

در بین علماء و مفسرین امامیه تردیدی نیست که مصداق «ابناء»، صرفاً امام حسن و امام حسین (ع) هستند و تنها مصداق «نساء» حضرت فاطمه (س)، و مصداق انحصاری «انفس» علی بن ابی طالب (ع) است (طباطبایی، ۱۴۰۳، ص ۲۲۴؛ الطبرسی، ۱۴۱۵، ص ۳۱۱).

در منابع معتبر اهل سنت نیز اکثر محدثان و مفسران تصریح نموده‌اند که آیه مباهله در حق اهل بیت پیامبر (ص) نازل شده است و پیامبر (ص) تنها چهار شخص را همراه خود رهنمون نمود و آنها امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) و دخترش فاطمه (س) و علی (ع) بودند؛ بنابراین منظور از ابناءنا در آیه منحصرأً حسن و حسین (ع) هستند. همان‌طور که منظور از نساءنا فاطمه زهرا (س) است و منظور از انفسنا علی (ع) است.

روایت‌های متعددی در این زمینه از اهل سنت نقل شده که به برخی از آن اشاره می‌شود:

۱. در کتاب سنن ترمذی آمده است: وقتی آیه ۶۱ سوره آل عمران نازل شد پیامبر اکرم (ص) علی و فاطمه و حسن و حسین را فراخواند سپس گفت: خدایا این‌ها اهل من هستند (ترمذی، ۱۴۰۳، ص ۲۲۵، حدیث ۳۰۰۶).

۲. فخر رازی در التفسیر الکبیر بعد از نقل شأن نزول آیه ۶۱ سوره آل عمران و این که پیامبر (ص)، حسن و حسین و فاطمه و علی علیهم السلام را برای مباهله فراخواند می‌نویسد: «و اعلم أن هذه الرواية كالتفق على صحتها بين اهل التفسير والحديث» یعنی این روایت در حدّ روایاتی است که اهل حدیث و تفسیر بر صحت آن اتفاق نظر دارند (الزمخشری، ج ۳، ص ۲۴۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۲، ص ۲۴۸).

همچنین برخی از احادیث وجود دارد که پیامبر اکرم (ص)، علی (ع) را از خود و خود را از علی می‌داند و به وضوح می‌توان تساوی این دو بزرگوار را از آن استفاده نمود:

۱. «علی از من ومن از علی هستم و او امام هر مؤمنی بعد از من است (الهندی،

۱۳۹۹ق، ج ۱۱، ص ۵۹۹، حدیث (۳۲۸۸۳).

۲. «من برای خودم تو را قراردادم که تو برادر منی و من برادر تو هستم (الهندی، ۱۳۹۹ق، ج ۱۱، ص ۵۹۹، حدیث (۳۳۹۳۹).

در تبیین مقدمه سوم مبنی بر این که پیامبر اسلام (ص) بر همه انبیاء و رسولان قبلی افضلیت داشته است بین اهل سنت و امامیه تردیدی نیست و در روایات متعددی از پیامبر اکرم (ص) این موضوع به صراحت ذکر شده است:

«من سرور فرزندان آدم هستم و علی سرور عرب است» (الهیتمی المکی، بی تا، ص ۱۴۹)

«همانا خداوند خلق را آفرید و مرا از بهترین آنها قرارداد» (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۵۸۴)

از آنچه گذشت و روایت‌های دیگر با تعبیری مثل «خیر الرُّسل» یا «سید البشر» که در کتب اهل سنت آمده، افضلیت پیامبر اکرم (ص) بر سایر رسولان و انبیاء به وضوح فهمیده می‌شود. همچنین در کتب حدیثی شیعه احادیث متضافری یافت می‌شود که دلالت بر افضلیت نبی اکرم (ص) بر سایر انبیاء و رسولان دارد که به یک مورد آن اشاره می‌شود: پیامبر اکرم فرمود: «من سرور پیامبران و رسولان و برتر از ملائکه مقرب و جانشین‌های من سرور جانشینان پیامبران و رسولان و ذریه من برتر از ذریه پیامبران و رسولان هستند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۲).

در نتیجه اگر پذیرفته شود که علی (ع) نفس پیامبر اکرم (ص) است - همان‌طور که از ادله گذشته نزد امامیه و اهل سنت اثبات شد - و همچنین پذیرفته شود که پیامبر اکرم (ص) افضل انبیاء و رسولان است - همان‌طور که این مقدمه نیز در جای خود نزد امامیه و اهل سنت اثبات شد - بنابراین به وضوح می‌توان نتیجه گرفت که مقتضای تساوی علی (ع) با رسول اکرم (ص) افضلیت ایشان بر سایر انبیاء و رسولان است. چون دو فرد مساوی، از جهت رتبه و افضلیت نیز مساوی هستند. پس علی (ع) از سایر انبیاء و رسولان افضل است. اما آیا افضلیت سایر ائمه اثنی عشر علیهم السلام (امامان شیعه) نیز با این ادله قابل اثبات می‌تواند باشد. پاسخ این سؤال را با توجه به روایاتی که امامان (ع) را نور واحد معرفی

نموده‌اند می‌توان دریافت که به یک مورد از این روایت‌ها اشاره می‌شود: نبی اکرم (ص) فرمودند: «خداوند تبارک و تعالی مرا و اهل‌بیتم را از نور واحد آفرید. هفت هزار سال قبل از این که آدم ابوالبشر را بیافریند» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۳۶، ص ۳۰۲).

بنابراین اثبات افضلیت علی (ع) یا هر یک از امامان اثنی عشر بر انبیاء و رسولان قبل از اسلام به منزله اثبات افضلیت کل امامان علیهم السلام بر انبیاء و رسولان قبل از اسلام است.

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر با توجه به دلایل قرآنی و روایی تلاش شد تا مسئله برتری ائمه بر انبیاء به جز رسول خاتم (ص) و رد مبانی زیدیه در افضلیت امامان معصوم بر پیامبران پیشین مورد نقد و بررسی واقع شد و به همین منظور مقام امامت و نبوت و رسالت مورد مقایسه قرار گرفت و سه دلیل برای اثبات افضلیت امامان بر پیامبران قبل از نبی مکرم اسلام (ص) از دیدگاه امامیه مطرح گردید: ۱. به سبب برتری و منزلت اهل‌بیت عصمت نسبت به ادیان سابق حتی اگر پیامبری به درجه امامت رسیده باشد؛ ۲. بر اساس آیه مباهله، علی بن ابی طالب (ع) به منزله نفس پیامبر اکرم (ص) است و پیامبر (ص) نیز از همه پیامبران پیشین برتر است، پس علی (ع) - و سایر امامان که به منزله نور واحد هستند - از سایر انبیاء و رسولان پیشین برترند؛ ۳. بر اساس حدیث ثقلین، امامان از اهل‌بیت (ع) عدل و همسنگ با قرآن قلمداد می‌شوند و به این دلیل که قرآن از سایر کتب آسمانی پیشین، و به تبع آن از انبیاء و رسولان قبل، برتر و افضل است، پس امامان نیز از انبیاء و رسولان قبل دارای منزلت و شرافت بیشتری هستند. با این دلایل، ادعای برتری مقام امامت بر مقام نبوت و رسالت به اثبات می‌رسد، و نمی‌توان منکر آن شد و مخالفان برتری ائمه (ع) هیچ دلیلی جز اجماع در این باره ارائه نکرده‌اند که آن هم چیزی را ثابت نمی‌کند و با بررسی ای که صورت گرفت، روشن شد که اجماع ادعایی مزبور، نه قابل تحقق است و نه دارای حجیت و اعتبار.

فهرست منابع

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، (۱۴۱۸ق) تذکره الخواص من الامه فی ذکر خصائص الائمہ، قم، منشورات الشریف الرضی.
۲. ابو حیان نحوی، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق) البحر المحيط فی التفسیر، بیروت، دارالفکر.
۳. ایجی. القاضی عضد الدین عبدالرحمن (بی تا). شرح المواقف، شرحه للمحقق السید الشریف علی بن محمد الجرجانی. قم: منشورات الشریف الرضی.
۴. الآلوسی البغدادی، شهاب الدین سید محمود ۱۴۲۰ق تفسیر روح المعانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. الآلوسی البغدادی، شهاب الدین سید محمود. تفسیر روح البیان. للامام اسماعیل حقی البروسوی. بیروت: دارالفکر.
۶. ترمذی، ابی عیسی محمد بن عیسی بن سوره (۱۴۱۵ق). الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی. بیروت: داراصاء التراث العربی.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر بن عبدالله مشهور به سعدالدین تفتازانی (بی تا). شرح المقاصد. تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره. قم: منشورات الشریف الرضی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۶۰ش ادب فنای مقربان. ج ۶؛ قم: نشر اسراء.
۹. حاکم نیشابور، محمد بن عبدالله، (۱۴۰۷ق) المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالعلم للملایین.
۱۰. حسینی الميلانی، سید علی. ۱۴۲۱ق محاضرات فی الاعتقادات، قم: مرکز الابحاث العقائديه.
۱۱. الحلی، جمال الدین حسن بن یوسف المطهر المعروف بالعلامه الحلی ۱۴۰۲ق الألفین. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۷ش). امامت در بینش اسلامی. قم، مؤسسه بوستان کتاب.

۱۳. رشید رضا، محمد (۱۴۲۳ق). تفسیر القرآن العظیم المنار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. زحیلی، وهبة (۱۴۲۶ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج. چاپ هشتم. دمشق: دارالفکر.
۱۵. الزمخشري، جاره الله محمود بن عمر. الکشاف، بی‌جا.
۱۶. سبحانی، جعفر (۱۳۸۰ش). فروغ ابدیت. چاپ هفدهم. قم: بوستان کتاب.
۱۷. سید بن طاووس، رضی الدین ابوالقاسم علی بن موسی معروف به سید بن طاووس (۱۳۸۴ش). اقبال الاعمال. ترجمه: محمد روحی. چاپ دوم. قم: انتشارات سماء قلم.
۱۸. سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۱ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. للامام الحافظ. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. شرکانی. محمد بن علی بن محمد (۱۳۹۳ش). فتح القدر الجامع بین فنی الروایه و الدرايه من علم التفسیر. چاپ سوم. بیروت: دارالفکر.
۲۰. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد. بیروت: دارالفکر.
۲۱. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). تفضیل امیرالمؤمنین (ع). تحقیق و تصحیح علی موسی کعبی. قم: کنگره شیخ مفید.
۲۲. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق). سلسله مؤلفات الشیخ المفید. ج ۴. «اوائل المقالات» با تعلیقات شیخ فضل الله الزنجانی و الواعظ الجرندابی و تحقیق و تعلیق شیخ ابراهیم انصاری خوئینی. چاپ دوم. بیروت: دارالمفید؛ «النکت الاعتقادیه». چاپ دوم. بیروت: دارالمفید.
۲۳. شیرازی الشافعی البضاوی، ناصرالدین ابی الخیر عبدالله بن عمر بن محمد (۱۴۱۸ق). انوار التنزیل و اسرار التأویل المعروف بتفسیر البضاوی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۰۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. بیروت: مؤسسه الاعلی مطبوعات.
۲۵. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴ ه.ش) ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلد، جامعه مدرّسین

- حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی - ایران - قم، چاپ: ۵.
۲۶. طبرسی، ابی علی الفضل بن الحسن (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۷. طوسی، نصیرالدین (۱۴۱۶ق). قواعد العقائد. تحقیق علی الربانی الگلپایگانی. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۸. علاءالدین علی بن محمد بن ابراهیم الشهیر بالخازن، (۱۴۲۵ق). تفسیر الخازن. بیروت دارالکتب العلمی.
۲۹. علم الهدی، سید مرتضی (۱۴۱۰ق). رسائل الشریف المرتضی. تدوین سید احمد حسینی. قم: دارالقرآن الکریم.
۳۰. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر بن حسین بن حسن (۱۴۲۲ق). التفسیر الکبیر. چاپ چهارم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق) مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۲. قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۲۶ق). تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل. بیروت: دارالفکر.
۳۳. قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۶ش). آیین خاتم. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۴. قشیری النیشابوری، الامام ابی الحسین مسلم بن الحجاج (بی تا). صحیح مسلم. بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.
۳۵. قفاری، نصر عبدالله، (۱۴۱۶ق) اصول مذهب الشیعه الامامیه الاثنی عشریه عرض و نقد، بی جا.
۳۶. قمی (شیخ صدوق)، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه (۱۳۸۲ش). کمال الدین و تمام النعمه. ترجمه منصور پهلوان. چاپ دوم. قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث.
۳۷. قمی النیشابوری، نظام الدین الحسن بن محمد بن الحسین (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دارالکتب العلمیه.

۳۸. قندوزی (الحنفی)، سلیمان بن ابراهیم (بی‌تا). ینابیع الموده، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۹. کلینی الرازی، محمد بن یعقوب (بی‌تا). اصول کافی. ترجمه سید جواد مصطفوی. تهران: دفتر نشر و فرهنگ اهل بیت علیهم‌السلام.
۴۰. گرنه زاده، فاضل؛ قیوم زاده، محمود؛ (۱۳۹۴ش)، مقاله: بررسی منزلت انبیاء و ائمه (ع) از منظر سه فرقه شیعی امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه؛ نشریه علمی پژوهشی شیعه پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب؛ دوره اول، شماره ۴، صص ۶۳-۸۶.
۴۱. مازندرانی، محمد بن علی بن شهر آشوب (بی‌تا). متشابه القرآن و مختلفه. قم: انتشارات بیدار.
۴۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت). چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الوفا.
۴۳. مفید، (۱۳۵۸ش) النکت الاعتقادیه، ضمیمه الفرق بین الفرق عبد القاهر بغدادی، به اهتمام محمد جواد مشکور، تهران، اشراقی.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۹ش). تفسیر نمونه، با همکاری جمعی از نویسندگان. چاپ نوزدهم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶ش) و جمعی از فضلا، برگزیده تفسیر نمونه، تنظیم احمد علی بابایی، تهران: دارالکتب اسلامیه.
۴۶. نیشابوری، ابوبکر عتیق، (مشهور به سورآبادی) (۱۳۸۰ش). تفسیر سورآبادی. تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی. تهران: نشر نو.
۴۷. واحدی النیشابوری، ابی‌الحسن علی بن احمد (۱۴۱۵ق). الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۸. هندی. علی المتقی بن حسام‌الدین. (۱۳۹۹ق). کنز العمال. بیروت: مؤسسه الرساله.
- هیتمی المکی، احمد بن حجر (بی‌تا). الصواعق المحرقة، بی‌جا، بی‌چا.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۸۹ - ۳۰۸

بررسی دیدگاه سید مرتضی و برخی صاحب نظران در باره اخبار غیبی قرآن کریم

معصومه مستوفی^۱

سید محمد علی ایازی^۲

چکیده

یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم، موضوع وجود اخبار و مسائل غیبی در این کتاب است. در این مقاله با محوریت طرح و بررسی دیدگاه سید مرتضی در کتاب "الموضح عن جهة اعجاز القرآن الكريم" و دیگر دیدگاه‌های مخالف و موافق در رابطه با وجوه مختلف اخبار غیبی در قرآن، پرداخته و نهایتاً این نتیجه گرفته شده است که اخبار غیبی قرآن بطور کلی اعم از اخبار مربوط به آینده، حال و گذشته، و اخبار از مافی الضمیر انسان‌ها، هریک به تنهایی وجهی از وجوه اعجاز قرآن و دلیل رسالت پیامبر اسلام (ص) است و لکن قابل تحدی نیست.

واژگان کلیدی

اخبار غیبی، وجه و وجوه اعجاز، تحدی.

۱. عضو هیات علمی گروه علوم قرآن و حدیث، واحد شمال تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Mostofi.ma@gmail.com

(نویسنده مسئول)

۲. عضو هیات علمی گروه علوم قرآن و حدیث، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Ayazi1333@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۲/۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۹

طرح مسأله

کدام یک از انواع اخبار غیبی قرآن وجهی از وجوه اعجاز است؟

یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم موضوع وجود اخبار و مسائل غیبی در این کتاب است. قرآن کریم در آیات مختلفی این حقیقت را طرح کرده و از خوانندگان خود خواسته است تا در این باره به تدبّر و ارزیابی بنشینند. بی شک، تأمل در این باره نتیجه‌ای جز و حیانی بودن معجزه پیامبر گرامی اسلام^(ص) را ندارد.

اخبار غیبی در قرآن از تنوع ویژه‌ای برخوردار است. در قسمتی از آیات قرآن، سرگذشت‌های بسیاری از امت‌های گذشته را نقل کرده، در بخش دیگر، حوادثی از آینده را درباره مسائل گوناگون پیش‌گویی نموده، و این حوادث با فاصله از نزول آیات آن، همان گونه که قرآن فرموده، واقع شده، و دسته‌ای دیگر از خبرهای غیبی خود حقایقی مربوط به آینده جهان را به صراحت یا اشاره طرح نموده، که برخی از آن‌ها در پرتو تحولات علوم تجربی واقع شده، و برخی در آستانه فرارسیدن قیامت و ظهور محشر، و برپایی بهشت و دوزخ به ظهور خواهد رسید.

در برخی تقسیم‌بندی‌ها خبر دادن قرآن از ما فی الضمیر انسان‌ها، نیز در این مقوله می‌گنجد.

نگاشته‌های اندیشمندان در این خصوص، اعجاز اخبار غیبی که تا کنون به حقیقت پیوسته، اثبات اعجاز قرآن کریم در بیان اخبار غیبی بر اساس داده‌های باستان‌شناسی، و کارکرد خبرهای غیبی در آیات قرآن کریم وعهد عتیق است، که محور بحث غالباً در باره اخبار گذشتگان و اخباری است که به حقیقت پیوسته است.

در این مقاله، مبنای بحث، نظریه سید مرتضی درباره اخبار غیبی قرآن در کتاب «الموضح عن جهه إعجاز القرآن» می‌باشد، که ضمن طرح دیدگاه ایشان در این باره، و مقایسه نظرات او با برخی صاحب‌نظران در این زمینه، تلاش بر اثبات اعجاز همه انواع اخبار غیبی قرآن شده است.

پژوهشی در معنای غیب

الف) بررسی واژه غیب از نظر لغوی و اصطلاحی

ابن منظور در «لسان العرب» در معنای غیب می نویسد «الْغَيْبُ كُلُّ مَا غَابَ عَنْكَ»؛ یعنی غیب هر چیزی است که از تو پوشیده باشد. سپس از قول ابواسحاق اضافه می کند که در معنای «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» آمده است: «أَيُّ يُؤْمِنُونَ بِمَا غَابَ عَنْهُمْ مِمَّا أَخْبَرَهُمُ بِهِ النَّبِيُّ»^(ص) من أمر البعث والجنة والنار.^۱

ب) در کتاب «معجم الوسيط» در ذیل واژه غیب آمده است «غاب غیباً و غیوبه و غیباً، خلاف شهد و حضر». صاحب «معجم الوسيط» سپس در معنای اصطلاحی غیب آورده است: غیب نقطه مقابل شهادت است، و آن هر چیزی است که از حواس انسانی غایب باشد؛ اعم از آن که به وسیله دل قابل حضور باشد یا نه. وقتی گفته شود «سمعت صوتاً من وراء الغیب»، به معنای آن است که صدایی از نقطه ای که شنونده آن را نمی بیند، شنیدم.

راغب بر حسب شواهد قرآنی کلمه غیب را در ۹ معنی آورده است؛ به شرح زیر:

۱) غیب نسبت به غابت الشمس و غیرها - زمانی که خورشید و... از چشم پوشیده شود؛

۲) هر چیز که از حس و علم پنهان باشد، و آن چیز نسبت به انسان غایب است (که مصادیق آن در آسمان و زمین فراوان است؛ در قرآن آمده «و ما من غائبه فی السمائی و الأرض إلا فی کتاب مبین»؛ و هیچ ناپیدایی در آسمان و زمین نیست، مگر آن که در کتابی روشن و لوح محفوظ ثبت است)؛

۳) هر چیز که به اعتبار انسان پنهان باشد، نه برای خداوند تعالی؛ چرا که هیچ چیز از خداوند پنهان نیست. در سوره «سبا» آمده «لا یعزبُ عنه مثقال ذره فی السماوات و الأرض»؛ یعنی در آسمان ها و زمین هم سنگ ذره ای، از او پوشیده نیست؛

۴) غیب به معنای چیزی است که نه با حواس درک می شود، و نه عقول ابتدایی به

۱. لسان العرب، ذیل ماده «غیب»

آن دست می‌یابند؛ بلکه فقط به وسیلهٔ خیر دادن پیامبران به دست می‌آید. این معنا از آیه «الذین يؤمنون بالغیب»^۱ به دست می‌آید (پرهیزگاران کسانی هستند، که به غیب ایمان دارند).

(۵) معنای دیگر غیب، خلوت و نهان است. دربارهٔ مؤمنان می‌توان گفت که زمانی که از شما غایب می‌شوند نیز در حال ایمان قرار دارند، و مانند منافقان نیستند، که خداوند در وصف آن‌ها می‌فرماید «وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزءون»^۲ (و چون با دیوسیرتان خود تنها شوند، گویند ما با شما ایم؛ ما تنها ایشان را ریشخند می‌کنیم)؛ (۶) «حافظات للغیب بما حفظ الله»^۳ (زنان آنان در زمان غیبت همسر، کاری نمی‌کنند که همسرشان از آن اکراه داشته باشند)؛

(۷) الغیبه (از ریشهٔ غیب)؛ و غیبت آن است که انسان دربارهٔ دیگری، غیبی از وی یاد کند: «و لا نغیب بعضکم بعضاً»؛

(۸) الغیابه = طبقات پایین زمین، قعر چاه. «و ألقوه فی غیابه الجُب»^۴ (او را به ته چاه بیفکنید)؛

(۹) یکی از معانی غیب، اظهار نظر کردن دربارهٔ مطلبی بدون توجه به واقعیت آن مطلب است؛ یعنی اظهار نظر کردن از سرِ ناآگاهی، که در اصطلاح قرآن، آن را «رجماً بالغیب»^۵ می‌گویند.

در برخی تقسیم‌بندی‌ها خبر دادن قرآن از مافی الضمیر انسان‌ها از اخبار غیبی قرآن به حساب آمده است. بعضی اخبار غیبی قرآن را، دال بر معجزه بودن قرآن نمی‌دانند و عده‌ای با تقسیم‌بندی‌های متفاوتی که برای اخبار غیبی قرآن در نظر گرفته‌اند، بعضی از اقسام آن را وجه اعجاز دانسته‌اند.

۱. بقره، ۳.

۲. بقره، ۱۴.

۳. نساء، ۳۴.

۴. یوسف، ۱۰.

۵. کهف، ۲۲.

علی بن الحسین الموسوی الشریف الرضی (۳۵۵-۴۳۶) در کتاب خود /الموضح عن وجه القرآن درباره اخبار غیبی قرآن بحثی دارد، او می گوید: «کسانی که وجه اعجاز را مختص به خبر دادن از غیب می دانند، اگر بر این باور باشند که خبر دادن از غیب یکی از وجوه اعجاز قرآن و یکی از دلایل نبوت پیامبر اسلام^(ص) است باورشان صحیح است، ما نه نظر آنان را رد می کنیم و نه از آن دفاع می کنیم.

اما اگر وجه اعجاز را مختص به خبر دادن از غیب بدانند و آن را تنها دلیل نبوت پیامبر بدانند یا این که باید تحدی به خبر دادن از غیب صورت گیرد از جهاتی باطل است.

اول: این که در این صورت بعضی از سوره های قرآن معجزه نیست و نمی توان به آن تحدی کرد زیرا بسیاری از سوره ها حاوی اخبار غیبی نیست و می دانیم که تحدی به قرآن به سوره معینی نشده است و مخصوص سوره هایی که خبر غیبی دارند نیست.

دوم: این که تحدی به خبر دادن از غیب از عرف عرب خارج است و خلاف عادت آنهاست. قبلا بیان کردیم که تحدی باید به چیزهایی باشد که می شناسند و به آن عادت دارند.

سوم: این که خبر دادن از غیب در قرآن بر دو قسم است. یا خبر از گذشته است، مثل خبر از امت های گذشته و پیامبران پیشین. یا خبر از آینده است، مثل گفته خداوند تعالی: «لندخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنین محلّین روسکم و مقصّرين لا تخافون» (سوره فتح آیه ۲۷)؛ حقا خدا رویای پیامبر خود را راست گردانید که شما حتما سر تراشیده و موی کوتاه کرده بدون هیچ ترسی با خاطری آسوده به مسجد الحرام وارد خواهید شد. و یا «الم * غلبت الروم * فی ادنی الارض و هم من بعد غلبهم سیغلبون» (روم ۳۱) رومیان مغلوب شدند * در نزدیک ترین (نقطه) این سرزمین، ولی آنها پس از شکستشان به زودی خواهند شد، و اخباری شبیه این ها از اخبار آینده که خبر دادن از آنها هم زمان با واقع شدن آنها نبوده است .

و اما قسم دوم: یعنی خبرهای آینده زمانی دلالت بر اعجاز دارد که واقع شدنش صدق خبر را تأیید کند و الا قبل از وقوع، فرقی بین صدق یا کذب خبر وجود ندارد به جز مواردی معدود که دلیل صادق بودن خبر دلیل دیگری غیر از خود خبر داشته باشد.

بدیهی است که لزوم معجزه دانستن قرآن برای کسی که به آن تحدی شده باید قبل از وقوع خبرهای داده شده باشد. پیامبر اکرم^(ص) هم پیوسته مردم را دعوت به اقرار و تسلیم می‌کرد و این فقط در صورتی شدنی بود که آن‌ها بتوانند بر صدق نبوت و یا کتاب او استدلال کنند و در فاصله بین خبر دادن از آینده تا زمان واقع شدن آن اخبار به صدق آن اخبار علم داشته باشند (در حالی که چنین نیست) و در این صورت اخبار غیبی قرآن از حوادث آینده تا قبل از واقع شدن آن‌ها نمی‌تواند وجهی از وجوه اعجاز باشد.

اما قسم اول که خبر دادن از گذشته است. در قرآن اخباری از گذشته نیست، مگر این که خبر از امر آشکار و شایعی باشد که همه اهل قرآن را می‌شناسند یا حداقل بسیاری از آن‌ها و به همین دلیل مخالف با قرآن می‌تواند انکار کند و ادعا کند که این اخبار از کتب یا افواه رجال گرفته شده است.

آن‌چه که متکلمین در این باره می‌گویند: اگر که اخبار قرآن درباره گذشتگان از کتاب‌ها یا مردم گرفته شده بود ظاهر و منتشر بود و زمان و محل و فردی که از او گرفته شده بود مشخص بود به خصوص زمانی که درباره آن بحث و بررسی می‌شود و چنین نیز هست. این از آن اموری است که جایز نیست خداوند تعالی کسی را که به او علم نبوت داده به دیگران وابسته کند و به آن‌ها متکی گرداند. زیرا اگر چنین بود گفتار پیامبر به آن‌ها شبیه‌تر و نزدیک‌تر بود و در این صورت دلیلی یقین‌آور بر نبوت او نبوده و زایل‌کننده شک نیست و تا زمانی که چنین است نمی‌توان اخبار ماضی را دلیل نبوت پیامبر دانست. به دلیل این که اخبار آشکار و ظاهر از امور گذشته را نمی‌توان خبر از غیب نامید.

خبر دادن از حوادث آینده را به دلیل این که عادت بشر بر ندانستن آن است می‌توان غیب نامید که حتی برای دانستن آن‌ها با نظاره ستاره‌ها و یا امثال آن‌ها راهی بتوان پیدا کرده و اگر به اخبار آینده علمی پیدا کنند به صورت اجمالی است و دانستن آن‌ها باید به طریقه تفصیلی باشد و اخبار از اتفاقات گذشته زمانی غیب به حساب می‌آید که مخفی بودن آن مسلم باشد و کسی از آن اطلاع نداشته باشد مثل اخباری که انسان در قلب خود پنهان می‌کند و از رفتار او مشخص می‌شود و آن را بر دیگری افشا نمی‌کند و از کارهایی که به تنهایی انجام می‌دهد و یا سرّی انجام می‌دهد.

در قرآن چنین اخباری وجود ندارد و اگر چنین اخباری که پیامبر^(ص) از خارج می دهد وجود داشته باشد از بحث ما خارج است و آسیبی به سخن ما نمی زند زیرا ما درباره خبرهای غیبی قرآن بحث می کنیم و اگر اخبار از ما فی الضمیر انسان ها در قرآن نباشد گفته ما صحیح است و بطلان نظر کسی که اعجاز قرآن را به اخبار گذشته می داند واضح است.

اگر پرسیده شود که شما در آغاز کلام گفتید که خبر دادن از غیب یکی از وجوه اعجاز است، چگونه گفته اول صحیح است؟

گفته شده که ما می دانیم که آن چه که مردم از احکام حوادث آینده می دانند بستگی به میزان تجارب و عادات آنها دارد که تجارب و عادات آنان به مقدار آن نیست که از اتفاقات آینده به صورت مفصل و مشخص خبر دهند، زیرا آن چه که از آینده می دانند علم اجمالی است که به عادات آنها بر می گردد. مثلاً می دانند که سرما و گرما در فصل خودشان می آیند و میوه ها و کشت و زرع هر یک در اوقات خودشان پدیدار می شوند. علم به این حد از اجمال سودی به حال علم تفصیلی که مورد نظر ماست ندارد زیرا ما مطمئن هستیم که کسی از مردم نمی تواند از شدت و نقصان گرما در روزی معینی خبر دهد.

بدین ترتیب جایز نیست که ما این گونه خبر دهیم که بعضی میوه ها در سال آینده فاسد می شوند یا از بین خواهند رفت و بعضی از آنها رشد کرده و زیاد خواهد شد. بر سبیل تفصیل حال کسی که از رشد آنها خبر می دهد مانند کسی است که از فاسد شدن آنها خبر می دهد.

علم نجوم نیز در خبر دادن از اتفاقات آینده از جمله علوم اجمالی است به دلیل این که می بینیم منجمین در خیلی از موارد درست می گویند اما گاهی خطا می کنند، مانند خبرهایی که درباره شدت و قلت گرما یا سرما و زیادی و کمی بارندگی که همگی به رسم اجمال است.

اما اخبار صحیحی که از آینده به صورت مفصل خبر می دهند و احتمال خطا در آن بسیار کم است شیوه مشخص و دقیقی است که مردم راه دست یابی به آن را می دانند و آن

علم حساب است که آن‌ها را به زمان معین خسوف و کسوف در برجی معین و یا طلوع و غروب ستارگان در زمان مشخص دلالت دارد. به جز خبر دادن از اتفاقاتی به شیوه محاسبه درباره گرفتگی ماه و خورشید و امثال آن که غالباً صحت دارد و احتمال خطا در آن کم است. دیگر شیوه به عکس بسیار خطا دارد و صحت وقوع خبر کم است.

در این صورت اخباری که قرآن از اتفاقات آینده به صورت دقیق و مفصل ذکر کرده است چون اتفاق افتاده و صدق خبر ثابت شده دلالت بر معجزه دارد و خارج از حد توان بشر و دسترسی به آن است. مانند سخن خداوند در مورد شکست مشرکین در جنگ بدر: «سیهزم الجمع و یولون الذمر» (قمر ۴۵)

به زودی این جمع در هم شکسته شده پشت کرده و بگریزند؛

و قوله تعالی: «الم * غلبت الروم * فی ادنی الارض و هم من بعد غلبهم سیغلبون» (روم ۳۱) رومیان مغلوب شدند * در نزدیک‌ترین (نقطه) این سرزمین، ولی آن‌ها پس از شکستشان به زودی خواهند شد؛

و قوله تعالی: «لقد صدق الله و رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنین محلّقین رؤسکم و مقصّرین لا تخافون» (سوره فتح آیه ۲۷)؛ حقا خدا رویای پیامبر خود را راست گردانید که شما حتما سر تراشیده و موی کوتاه کرده بدون هیچ ترسی با خاطری آسوده به مسجد الحرام وارد خواهید شد؛

و گفته خداوند تعالی: «هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدّین کلّه و لو کره المشرکون» (سوره توبه، آیه ۳۲) او کسی است که رسول خود را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر هر چه دین است پیروز گرداند، هر چند مشرکان خوش ندارند. و این گفته خداوند متعال «وعدکم الله مغانم کثیره تاخذونها فعجل لکم هذه و کف ایدی الناس عنکم و لتکون آیه للمؤمنین» (سوره فتح، آیه ۱۹)؛ خداوند به شما غنیمت‌های فراوانی را وعده داده است که آن‌ها را خواهید گرفت ولی این (غنایم خیر) را زودتر به شما ارزانی داشت و دست تعدی مردم را از شما کوتاه کرد برای مؤمنان نشانه‌ای باشد و شما را به راه راست هدایت کند و (غنیمت‌های) دیگری (نیز هست) که به آن‌ها دست نیافته‌اید، تنها خداوند بر آن‌ها احاطه دارد و خدا بر هر چیزی قادر است؛

هم چنین «فَتَمَنُّوا الموت ان كنتم صادقین» و لن يتمنوه ابدا بما قدّمت ایدیهم « (بقره، آیه ۹۴ و ۹۵)؛ پس آرزوی مرگ کنید اگر راست می گویند هرگز آرزوی مرگ نخواهند کرده به خاطر اعمالی که از پیش فرستاده اند.

اما اخبار غیبی پیامبر اسلام^(ص) خارج از قرآن جدا زیاد است مانند گفته او به امیرالمومنین^(ع) «تقاتل بعدی الناکثین و القاسطین و المارقین»؛ بعد از من با ناکثین و قاسطین و مارقین خواهی جنگید.

و نیز سخن ایشان به عمار: «تقتلك الفئة الباغیه»؛ تو را گروه ستم کار می کشند. و هم چنین سخن ایشان به سراقه^۱: «كأنی بك و قد لبث سواری كسری»؛ می بینم تو را در حالی که دو دست بند پادشاه ایرانی را پوشیده ای .

آنچه را که ما از این اخبار ذکر کردیم مثنی از خروار است که ذکر بیش تر آنها خارج از موضوع است. آنچه را که ما از اخبار قرآن و پیامبر^(ص) خارج از قرآن ذکر کردیم همگی واقع شده و صدق آنها ثابت است و معلوم است که امثال این اخبار از روی ظن و گمانه زنی نیست زیرا ظن نمی تواند به شیوه تفصیلی مانند چنین اخباری (که ذکر آنها گذشت) صادق باشد و ناچارا کسی که از آنها خبر می دهد باید علم به آنها داشته باشد نه ظن و گمان.

جایز هم نیست که علم به آن اخبار علمی عادی باشد، زیرا علم عادی از دو حال خارج نیست:

(۱) علم ضروری

(۲) علم اکتسابی

۱. ابوسفیان سراقه پسر مالک بن جعشم الکنانی از بزرگان و شعرای قبیله آنها بوده است و در زمان جاهلیت به پیدا کردن رد پا معروف بود. زمانی که پیامبر(ص) باجماعتی از مکه به مدینه هجرت کرد، او با گروهی از مشرکین ایشان را تعقیب کرد. وقتی به پیامبر ملحق شد و پیامبر او را دید ← «نفرینش کرد و پاهای اسبش در گل فرو رفت. پشیمان شد و از پیامبر خواست تا او را نجات دهد. پیامبر(ص) او را دعا کرده و آزاد ساخت. وی به طرف قومش برگشت و بعد از واقعه طائف در سال هشتم هجری اسلام آورد.

ما دانستیم که علوم ضروری عادی، علمی نیست که بتوان به شیوه تفصیلی از اتفاقات آینده خبر داد. و اگر علم اکتسابی باشد حتما دلایلی دارد، ما می‌بینیم که کارهایی که مردم انجام می‌دهند یا از آن اجتناب دارند دلیلی بر تفصیلی بودن علم آنان نیست. در این صورت و به فرض صحت جملات فوق اخبار غیب از دو صورت خارج نیست.

یا از فعل خدای تعالی است مثل اخبار قرآن که ذکر شد.

یا از فعل پیامبر است مثل آن چه که آورده شد.

اگر از فعل خدای تعالی باشد دلیلی بر این نیست که فقط خارق‌العاده باشد بلکه در این جا هم از این جهت که اخبار از حوادث آینده صادق است و هم از این جهت که هیچ کس از افراد بشر در زمان نزول خبر از آن اطلاع نداشته معجزه است که در این صورت خرق عادت هم صورت گرفته است. اگر هم از فعل پیامبر^(ص) باشد بر علمی دلالت دارد که توضیح‌اش را داده‌ایم. معجزه در این جا علمی است که خارق‌العاده باشد.

آن چه را که ما در ابتدای سخن انکار کردیم وجهی از علم است که اساسا به صدق پیامبر برمی‌گردد و آن اخبار غیبی است که یا در قرآن وجود دارد یا خود به تنهایی وجهی از وجوه اعجاز است که جهات دیگر را در نظر نگرفته است.

گفتار سید مرتضی در مورد اخبار غیبی در همین جا خاتمه می‌یابد. بعد از طرح نظرات بعضی از دانشمندان، به اولین کسی که غیبی بودن اخبار قرآن را وجهی از وجوه اعجاز دانسته و به آن تصریح کرده است، ابراهیم بن سیار النظام (۲۳۱) است بر اساس آنچه ابن حزم (الفصل ۷۲/۱) نقل می‌کند به عقیده نظام اخبار غیبی شامل سه دسته‌اند:

(۱) آن چه در زمان گذشته اتفاق افتاده است.

(۲) آن چه در آینده رخ خواهد داد.

(۳) آن چه مردم در دل خود پنهان می‌دارند.

از متاخرین محمد عبدالعظیم زرقانی (۱۳۶۷ ه.ق) است که اخبار از غیوب را این گونه

دسته‌بندی می‌کند:

(۱) غیب‌الماضی.

(۲) غیب‌الحاضر.

۳) غیب المستقبل. (مناهل الزمان ۲۶۳ و ۲۶۴ و ۲۶۵)

و منظور او از غیب حاضر آن چه مربوط به خداوند و ملائکه و جن و بهشت و دوزخ و مثال این ها که پیامبر اکرم (ص) راهی برای دیدن و علم آن ها ندارد، است.

علی بن عیسی الزمانی (م ۳۸۴) فقط اخبار و حوادث مستقبل را جز اخبار غیب می داند و آن را وجهی از وجوه بی شمار اعجاز به حساب می آورد و دلیل او این است که چون زمان خبر دادن قبل از واقع شدن آن خبر است، پس این اخبار از ناحیه خدای علام الغیوب است. مانند: «و اذ یعدکم الله احدی الطائفین انّھا لکم و تودّون انّ غیر ذات الشّوکه تکون لکم و یرید الله ان یحق الحق بکلماته و یقطع دابر الکافرین» آیه ۷ سورة انفال (النکت ۱۰۱ و ۶۹)، که همان گونه که به پیروزی یکی از دو طایفه (طایفه غیر که ابوسفیان در آن بود یا سپاهی از قریش که به حمایت از طایفه غیر جدا شده بود) خبر داد و خداوند آن ها را به قریش در روز بدر پیروز گردانید، همان گونه که وعده داده بود. آیه ۹ سورة صف و آیه ۴۵ سورة قمر و آیات ۲۰، ۲۱ و ۲۷ سورة فتح نیز چنین هستند.

دیدگاه الرّمانی به صورت مفصل در کلام قاضی عبدالجبار تجلی می کند زیرا او جز مواردی معدود، غیب و غیوب را فقط برای آینده به کار می برد.

سلیمان حمد بن محمد الخطایی نیز اخبار غیب را محدود در اتفاقات آینده می داند با این تفاوت که در گفتارش محافظه کاری کرده تا جایی که بعضی پنداشته اند که این نظر را قبول ندارد. چون گفته است «جماعتی گمان کرده اند که وجه اعجاز در آن چه که شامل اخبار حوادث مستقبل است بوده و به آیه روم استدلال کرده و اخباری از این دست که با واقع شدنشان خبرها را تصدیق کرده اند.»

سپس خطایی گفته: «شکی در این نیست که اخبار مستقبل نوعی از انواع اعجاز قرآن است ولی خبرهای غیبی قرآن عمومی نیست که در هر سوره ای از قرآن وجود داشته باشد و خداوند سبحان معجزه بودن هر سوره را به نفسه صفت آن سوره می داند و آن صفت این است که کسی نمی تواند مثل آن را بیاورد. (بیان ۲۱)

ابوبکر محمد بن الطّیب الباقّانی (م ۴۰۳) هم این چنین است. او کسی است که وجوه اعجاز را سه وجه اعلان کرده است:

اول) اخبار از غیوب مستقبل

دوم) آن‌چه که قرآن از قصه‌های اولین و سیر متقدمین گفته در حالی که پیامبر امی بوده، نمی‌خوانده و نمی‌نوشته، و هیچ‌یک از کتاب‌های گذشتگان را نمی‌شناخته. یعنی امور عظیم از زمان خلقت آدم تا زمان بعثت پیامبر اکرم^(ص) که اتفاق افتاده است. (اعجاز ۳۴ و ۳۹)

سوم) اخبار از غیوبی که نبوده و واقع نمی‌شود و آن‌گونه قرآن از خبر داده یافت شده است.

چهارم) آن‌چه که قرآن از اخبار قرون گذشته که قصه آن را جز پیشرو اخبار اهل کتاب نمی‌داند، منظور کسی است که عمرش را در تقلم آن گذرانیده.

سامی عبدالعزیز الکومی غیب را به چهار وجه می‌داند:

غیب الماضی: که از قصص انبیاء گذشته و اخبار امت‌های پیشین به زبان امی که خداوند پرده غیب را برایش کنار زده است

غیب الحاضر: اخباری از آن‌چه که مشرکین می‌گویند و آن‌په انجام می‌دهند و اتفاقاتی که برای آن‌ها می‌افتد و آنچه که یدور فی قلوبهم.

غیب مستقبل: که اتفاقات آینده را که واقع خواهد شد، خبر می‌دهد.

غیب عالم هستی: از ظواهری خبر می‌دهد که علم آن‌ها را کشف کرده است که اکتشافات علمی با آیات قرآن تماماً متفق است.

علی بن احمد معروف به حزم (م ۴۵۶) خبر دادن از غیب را از وجوه اعجاز اعجاز نمی‌داند. مبنای گفته او سخن خطایی در این مورد است که گفته است در اکثر سوره‌های قرآن خبر دادن از غیب نیست چون خداوند هر سوره‌ای را معجزه می‌داند، هر کسی که خبر دادن از غیب را وجه اعجاز بداند با نصّ کلام خدا مخالف است. بنابر این، این گفته‌های فاسد پذیرفتنی نیست.

امام فخرالدین رازی در مسأله خبر دادن از غیب در کتاب *محصل افکار المتقدمین* بر این است که وجه اعجاز بودن آن‌ها قطعی و مسلم نیست زیرا کاهن خبری می‌دهد اگر صحیح شد به آن می‌نازد. و آن را از اطلاع خود از غیب می‌داند و اگر خبرش درست نبود

می‌گوید زمانی خواهد آمد که اتفاق می‌افتد و ما آن زمان را برای شما معین نمی‌کنیم. (شبهات ۱۵۲)

نظام الدین الحسن محمد بن قمی نیشابوری (۸۵۰ ه ق) که مسألهٔ اعجاز را در اسلوب و نظم موثر در قلوب - تأثیری که انکارش ممکن نیست - می‌داند، گفته است کسی که اعجاز را به منصرف کردن بشر از ناحیهٔ خدا بداند یا این که آن را مشتمل بر خبر دان از غیب بداند، به خودش بهتان زده است. (غرایب ۲۰۲/۱)

در ارتباط با نظریات سید مرتضی، مطالب زیر که حاوی نقدهایی به گفتار ایشان است، قابل توجه می‌باشد:

اشکال اول:

۱- آن‌جا که ایشان درباره خبرهای گذشته و این که "آن اخبار امور شایع و ظاهری هستند که نمی‌توان به آن‌ها اخبار غیبی اطلاق کرد" را بیان کرده است، میتوان با توجه به مطالب زیر اثبات کرد که اخبار گذشتگان جزو اخبار غیبی و آنها را دلیلی بر اعجاز قرآن کریم دانست.

با توجه به آنچه که راغب ذیل معنی واژه غیب گفته (غیب آنست که از حس و علم پنهان باشد) اخبار مربوط به گذشتگان میتواند جزو اخبار غیبی باشد.

۱.۱. با توجه به گفتار باقلانی در اعجاز القرآن آمده "آنچه که قرآن از قصه‌های اولین و سیر متقدمان گفته در حالیکه پیامبر خدا امی بوده، نمیخوانده و نمی نوشته و هیچیک از کتابهای گذشتگان را نمی شناخته یعنی اموری عظیم از زمان خلقت آدم تا زمان بعثت پیامبر ص"

۱.۲. مطلب فوق در کتاب القرآن و روایات المدرستین از زبان علامه عسکری نیز به این صورت آمده است. "رسول خدا فردی امی و فاقد توانایی خواندن و نوشتن بود پس قادر نبود تا اخبار و سرگذشتهای تاریخی را به نقل از مآخذی که در آن دوره وجود داشت بدست آورده و برای مردم بازگو کند"

۱.۳. اکثر قریب به اتفاق حوادث و سرگذشت‌های قرآنی در سور مکی واقع شده است و تنها درصد بسیار کمی از این وقایع در سوره‌های مدنی آمده است. (برگرفته از

اتقان ج ۱ ص ۶۹ و مباحث فی علوم القرآن ص ۶۳)

۱.۴. اهل کتاب که در بین مردمان آن عصر، از آگاهی بیشتری نسبت به تاریخ انبیا برخوردار بوده‌اند در مکه حضور نداشتند، بلکه اکثراً در مناطق مدینه، یمن و شامات متمرکز بوده‌اند.

۱.۵. به فرض تماس رسول خدا با اهل کتاب و دست‌رسی آن حضرت به تورات و انجیل مغایر بودن سرگذشت‌های قرآنی با حوادث مذکور در این دو کتاب دلیل واضح بر عدم اقتباس قرآن از کتب عهدین است.

۱.۶. با مطالعه تاریخ عربستان قبل از اسلام روشن می‌شود که در آن روزگار ادیان یهود و نصاری پایگاهی در مکه نداشته و بلکه در این شهر مرکزیت با شرک و بت‌پرستی بوده و یکی از محققان در این زمینه می‌نویسد: «در آن روزگاردین یهودیت در سرزمین یمن و منطقه مدینه رواج داشته و مسیحیت نیز در یمن و نواحی شام پیروانی داشت و در این نقاط مسیحیان کنیسه‌هایی به پا کرده بودند که بتوانند از جهت جلب توجه مردم با کعبه رقابت کنند. همانند کنیسه‌ای که در بحران (یمن) به پا شده بود و کنیسه قلیس که ابرهه آن را ساخته و به عرب‌ها فرمان داد تا به عنوان حج به طواف آن روی آورند و چون عده‌ای از این کار سر باز زدند وی با لشکر فیل سوار خود به مکه راه افتاد تا کعبه را خراب سازد» (القرآن الکریم و روایات المدرستین ج ۱ ص ۸۱)

۱.۷. در شرایطی که یهود و نصاری با تهمت‌های ناروا، پاکی و عصمت حضرت مریم را زیر سؤال برده و معتقد به مسلوب شدن حضرت عیسی بوده‌اند قرآن هر دو عقیده مزبور را نقل کرده و به شدت رد می‌کند. شرح مطلب در آیات زیر است:

«و بکفرهم و قولهم علی مریم بهتاناً عظیماً * و قولهم انا قتلنا المسیح عیسی بن مریم رسول الله و ما قتلوه و ما صلبوه و لکن شبه لهم * بل رفعه الله الیه و کان الله عزیزاً حکیماً» (سوره نسا آیات ۱۵۶ تا ۱۵۸) او به سبب کفرشان و دروغ بستن بزرگشان بر مریم و این سخنان که ما مسیح پسر مریم فرستاده خدا را کشتیم و حال آن‌که نه او را کشتند و نه بر دار کردند بلکه بر ایشان مشتبه شد بلکه خداوند او را به سوی خود برداشت و خدای توانای بی همتا و دانای با حکمت است.

در آیه دیگری می‌فرماید «لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة و ما من الة الا اله واحد» (مائده ۷۳)

هر آینه کافر شدند کسانی که گفتند خداوند یکی از سه خداست (اب و ابن و روح القدس) و حال این که هیچ خدایی جز خدای یگانه نیست.

در مواردی که قصه‌ها و اخبار گذشته قرآن با تورات و انجیل منطبق است، دلیل آن بر گرفتن پیامبر از کتب و مقولات آنان نیست زیرا، پیامبر امی بود و کتابی نمی‌خواند «ما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون» (عنکبوت ۴۸) تو پیش از (نزول) آن هیچ کتابی را نمی‌خواندی و با دست خود آن را نمی‌نوشتی و گر نه باطل اندیشان قطعاً (درباره قرآن) به شک می‌افتادند.

مقایسه قصص قرآن، تورات و انجیل:

دکتر محمد فیومی در کتاب *دراسات تاريخيه من القرآن الكريم* می‌نویسد: «برخی از مستشرقان از جمله گولد زیهر این تصور را دامن زده‌اند که قرآن در بیان قصص و سرگذشت‌های تاریخی به میزان زیادی تکیه بر تورات و انجیل دارد» فیومی پس از نقل مثال‌هایی که در این مورد زده و کوشیده‌اند که قرآن را از این حیث شبیه کتب تورات و انجیل نشان دهند، می‌نویسد: «باید گفت که سخنان ذکر شده از جهات عدیده با حقایق فاصله دارد».

اولاً، محمد، جز در دو نوبت، مکه را ترک نگفت، که یکی از آن دو مورد در سن ۹ سالگی بود، که در معیت عمویش ابوطالب بود (این سفر از ناحیه برخی مورد شک و تردید قرار گرفته)، و دیگری سفری که در سن ۲۵ سالگی صورت گرفته، که در آن سفر نیز لحظه‌ای از همراهان خود جدا نگشت.

اگرچه گلدزیهر تلاش کرده که این سفر را در شکل‌گیری شخصیت فکری پیامبر مؤثر جلوه دهد، اما در مقابل عده‌ای در وجود چنین تأثیری تردید کرده‌اند؛ به این دلیل که اساساً در قرآن قرینه‌ای نسبت به تأثیرپذیری اسلام از دیانت مسیحی وجود ندارد؛ ثانیاً، پیامبر شخصی امی بود که فاقد توانایی خواندن و نوشتن بود. آن حضرت در بین اهل کتاب نشو و نمایی نداشت، تا حتی با تلقین شفاهی علوم و اطلاعات آنان را فرا گیرد.

از آن گذشته، تعداد انگشت‌شماری از اهل کتاب که در مکه یا مدینه زندگی می‌کرده‌اند، از طبقات پایین جامعه به شمار می‌رفتند که معمولاً عهده‌دار مشاغل پست مانند خدمتگزاری اعراب یا شراب‌فروشی بودند .

از آن گذشته، زبان دینی آنان بیگانه با زبان عرب بود، که خود مانعی برای پیامبر در جهت درک تورات و انجیل به شمار می‌رفت؛

ثالثاً، از نظر تاریخی اثبات نشده که در مکه یا در نواحی اطراف آن، هرگز مرکزی فرهنگی و تحقیقی و دینی وجود داشته، تا به نشر مطالب کتاب مقدس اقدام کرده، و این مطالب به قرآن راه یابد؛

رابعاً، اگر تفکر یهود یا مسیحی‌گری در فرهنگ جاهلیت مؤثر واقع می‌شد، این اثرپذیری به ناچار به دلیل وجود ترجمه عربی کتاب مقدس امکان‌پذیر می‌شد؛ اما وجود این مطلب جداً غیر قابل اثبات است؛ بلکه آیه «فأتوا بالتورات فاتلوها إن كنتم صادقین» (بگو اگر راست می‌گویید، پس تورات را بیاورید، و آن را بخوانید).

مقایسه برخی از سرگذشت‌ها در قرآن و تورات

در مقایسه بین داستان‌های پیامبران در قرآن و تورات، می‌توان به داستان حضرت نوح^(ع) اشاره نمود، که علامه طباطبایی در مقایسه سرگذشت حضرت نوح، به مقایسه جالبی در قرآن، تورات و انجیل پرداخته و سپس نتیجه‌گیری می‌کند که: «داستان استثنای زن نوح در تورات نیامده، و بلکه تورات تصریح دارد که وی به کشتی در آمد و با شوهرش نجات یافت. بعضی در مقام توجیه روایت گفته‌اند ممکن است نوح دو زن داشته که یکی غرق شد و دیگری نجات یافت. دیگر این که در تورات ذکری از پسر غرق شده نیست در حالی که قرآن این داستان را ذکر کرده است. ضمناً در تورات به جز نوح و خاندان او نامی از مومنان نیست و بلکه تنها نوح و پسران و زن و زنان پسرانش نام برده است. دیگر آن که تورات عمر نوح را کلاً ۹۵۰ سال ذکر کرده، در حالی که ظاهر قرآن این است که این مدت زمانی بوده که نوح پیش از طوفان در بین قوم خود توقف داشته و آنان را به سوی خدا می‌خوانده است. خداوند می‌فرماید: «لقد ارسلنا نوحا الی قومه فلبث فیهم الف سنه الاّ خمسين عاما فاخذهم الطوفان وهم ظالمون» (عنکبوت، ۱۴)؛ هر اینکه نوح را به سوی قومش

فرستادیم. پس هزار سال مگر پنجاه سال در میان آنان درنگ کرد. پس عذاب (طوفان) آن‌ها را بگرفت در حالی که ستم‌کار بودند.

دیگر آن که خصوصیتی در تورات ذکر شده که در قرآن نیامده مانند: داستان قوس و قزح، داستان فرستادن زاغ و کبوتر برای اطلاع، خصوصیات کشتی از قبیل عرض و طول و ارتفاع و طبقات سه گانه آن، مدت طوفان. (المیزان ج ۱۰ ص ۳۹۴)

از جمله کسانی که به مقایسه تطبیقی بین داستان‌های قرآن و تورات دست زده‌اند، مالک بن نبی است. او در عین حال که معتقد به مشترکات ادیان بوده، و اعتقاد به تشابه وقایع وارده در قرآن و عهدین دارد، در عین حال، در کتاب الظاهره القرآنیه به مقایسه تفصیلی سوره یوسف در قرآن و تورات پرداخته، و در پایان موارد اختلاف و اتفاق این داستان را در جدولی آورده است (الظاهره القرآنیه، ص ۳۴۸)

اشکال دوم

سید مرتضی وجود اخبار غیبی را که خبر از ما فی الضمیر انسانها میدهد در قرآن انکار کرده، در حالیکه خداوند در مواردی از ما فی الضمیر انسان‌ها خبر می‌دهد. همچنین نظام غیب را شامل سه قسم می‌داند، که یکی از آن‌ها خبر دادن از آن چه که انسان‌ها از ضمیر خود پنهان می‌دارند، معرفی کرده است. ماوردی هم یکی از وجوه اعجاز را از ما فی الضمیر انسان‌ها دانسته، و می‌گوید، کسی جز علام الغیوب از آن‌ها خبر ندارد «و إذ یعدکم الله إحدى الطائفتین أنهما لکم و تؤدون أن غیر ذات الشوکه تکون لکم...»؛ به یاد آر زمانی را که خداوند به شما وعده می‌دهد و غلبه بر یکی از دو طایفه غیر و نفیر را که بر آن دست یابید و شما دوست می‌داشتید به آن طایفه که شوکتی نداشت دست یابید.

«لیحلفن بالله ان اردنا ألا الحسنی والله یشهد انهم لکاذبون» (توبه ۱۰۸)؛ هر آینه سوگند می‌خورند که ما جز نیکی نخواستیم و خدا گواهی می‌دهد که آنان دروغ‌گویان‌اند.

با توجه به مطالب فوق این دسته از اخبار غیبی نیز می‌توانند وجهی از وجوه اعجاز قرآن کریم باشند که سید مرتضی و جود آنها را در قرآن انکار کرده و انرا مختص اقوال و گفتار غیر قرآنی پیامبر ص میدانند.

اشکال سوم

سید مرتضی به آیاتی که از ظواهری خبر می‌دهد که بعدها علم آنها را کشف کرده و مکشوفات علمی با آیات قرآن کریم متفق است که موارد آن زیاد است و نیازی به شرح و آوردن مثال ندارد، توجهی نکرده است. سامی عبدالعزیز الکومی تحت عنوان غیب عالم هستی به این مساله اشاره کرده و آن را وجهی از وجوه اعجاز می‌داند، که جای آن در اخبار غیبی قرآن در کتاب الموضح خالی است. موارد متعددی از قوانین علمی که قرآن متعرض آن است و به وسیله علم وجود آن‌ها کشف شده، دلیل بر آن است که اخبار غیبی قرآن در این باره، می‌تواند وجهی از وجوه اعجاز باشد.

نتیجه گیری

از جمع نظریات مطرح شده در مقاله حاضر، اخبار غیبی در قرآن کریم شامل موارد زیر است:

- ۱- اخبار مربوط به گذشتگان.
 - ۲- اخبار مربوط به حال و آینده.
 - ۳- اخبار از ما فی الضمیر انسانها
 - ۴- قوانین علمی که قرآن از آن‌ها خبر داده و به اثبات رسیده و محقق شده است.
- برخلاف نظر سید مرتضی، ثابت گردید که، اخبار مربوط به گذشتگان وجهی از وجوه اعجاز قرآن کریم است. همچنین این نتیجه بدست آمد که اخبار از ما فی الضمیر انسان‌ها و قوانین علمی مطرح شده در قرآن کریم که به اثبات رسیده، و سید مرتضی از آن‌ها سخنی به میان نیاورده نیز وجهی از وجوه اعجاز قرآن کریم هستند. اما در غیر قلیل تحدی بودن همه موارد هیچ شکی وجود ندارد.

فهرست منابع

- ۱- ابن حزم، علی ابن احمد: الفصل فی الملل والاهواء والنجل. مصر ۱۳۱۷- ۱۳۲۰
- ۲- الامیری، محمد وفا الوان من الاعجاز القرآنی - حلب العیاره - مطبعه الشرق ط ۱ رمضان ۱۴۰۱
- ۳- الباقلائی، محمد بن طیب - اعجاز القرآن مصر - دارالمعارف - ط ۴- ۱۹۷۷
- ۴- بیومی - مهران محمد - دراسات تاریخیه من القرآن الکریم - بیروت - دارالنهضة العربیه ۱۴۰۸ ه.ق
- ۵- الرازی - محمد بن عمر فخرالدین - التفسیر الکبیر - طهران - دارالکتب العلمیه - ط ۲
- ۶- محصل افکار المتقدمین والمتأخرین - مصر - مکتبه الکلیات الازهریه
- ۷- الرمانی و الخطابی و الجرجانی - ثلاث رسائل فی الاعجاز القرآن - مصر - دارالمعارف زرزور - عدنان محمد
- ۸- سیوطی - جلال الدین - الاتقان فی علوم القرآن - به تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم - منشورات رضی بیدار عزیزی - ۱۳۶۳ ه.ش
- ۹- عسکری - سید مرتضی القرآن و روایات المدرستین - شرکت توحید النشر ۱۴۱۷ ه.ق
- ۱۰- الکومی - د. سامی عبدالعزیز - الاعجاز القرآنی فی مجال الاعلامی - مصر - مطبعه السعاده ط ۱ ۱۴۱۱ - ۱۹۹۰
- ۱۱- میر غفوریان - فاطمه - بررسی تطبیقی سیره حضرت موسی و بنی اسرائیل در قرآن و تورات - تهران - دانشکده اصول دین - ۱۳۷۸ ه.ش
- ۱۲- الموسوی - الشریف رضی - علی ابن الحسین - الموضح عن جهة اعجاز القرآن (الصرفه)
- ۱۳- تحقیق محمد رضا الانصاری القمی - مشهد - مجمع البحوث الاسلامیه - ۱۳۸۴ - ۱۴۲۹
- ۱۴- النیسابوری - الحسین ابن محمد - غرائب القرآن و رغائب الفرقان - مصر - مصطفی البای الحلبي و اولاده

خرده‌استراتژی وحدت در اندیشه مقام معظم رهبری

عباسعلی نظر نوکنده^۱

مرتضی خرمی^۲

چکیده

دستیابی به اهداف کلی انقلاب و زمینه‌سازی برای تحقق تمدن نوین اسلامی، به تدوین استراتژی کلان نیاز دارد. اما برای رسیدن به آن اهداف کلان، تحقق برخی اهداف میانی - که با نوعی همگرایی، راه رسیدن به آن اهداف کلی را هموار می‌سازند - اجتناب‌ناپذیر است. وحدت اسلامی و تقریب مذاهب یکی از این اهداف میانی است که دستیابی به آن، به تدوین خرده‌استراتژی دارد.

مقاله حاضر که با هدف ارائه یک مدل مفهومی از خرده‌استراتژی وحدت و به روش تحلیلی - توصیفی نگاشته شده است، می‌کوشد ضمن نشان دادن اهمیت مقوله وحدت اسلامی و بیان مفهوم کاربردی آن، استراتژی دستیابی به آن را از منظر مقام معظم رهبری مورد بررسی و تحلیل آکادمیک قرار دهد. یافته‌های تحقیق که با تحلیل بیانات معظم له به دست آمده است، نشان می‌دهد که رویکرد ایشان به مقوله وحدت، رویکرد فرآیندی و سیستمی بوده و وحدت یک ابزار یا تاکتیک موقت برای دستیابی به اهداف سیاسی و یک شعار فاقد پشتوانه علمی نیست؛ بلکه از نظر ایشان، وحدت یک خرده‌استراتژی است که می‌توان با بهره‌گیری از دانش مدیریت استراتژیک، چشم‌اندازی روشن برای آن ترسیم و با ارزیابی محیط داخلی و خارجی و در نظر گرفتن تهدیدها و فرصت‌های پیش روی امت اسلامی، اولویت‌های راهبردی دستیابی به آن را مشخص نمود.

واژگان کلیدی

مقام معظم رهبری، وحدت اسلامی، خرده‌استراتژی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه معارف اسلامی، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

۲. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد قائم‌شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، قائم‌شهر، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.kh49@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۵

طرح مسأله

قرآن کریم مسلمانان را به اتحاد و الفت با یکدیگر دعوت نموده است: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران/۱۰۳). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مسلمانان را به حفظ وحدت و پرهیز از تفرقه سفارش می‌کند: «ای مردم با جماعت باشید که دست خدا با جماعت است و هرگز متفرق نشوید» (متقی هندی، ۱۴۱۳ق: ۲۰۶/۱). و امیرالمؤمنین علیه السلام برای تقویت این امر در بین امت پیامبر صلی الله علیه و آله، بسیار تلاش نموده و خود را مشتاق‌ترین شخص به وحدت و پشتناز در این زمینه به شمار می‌آورد. (نهج البلاغه، خطبه)

عالمان دینی در تاریخ سیاسی و اجتماعی اسلام به عنوان حامیان دین و شریعت، همواره در گفتمان تقریب مذاهب اسلامی پیشگام بوده و تلاش‌های چشمگیری در این راستا مبذول داشته‌اند. آیت‌الله العظمی بروجردی از این عالمان است که به واسطه تلاش‌های بی‌وقفه در جهت تقریب مذاهب، باید او را از پیشگامان و بنیان‌گذاران گفتمان تقریب دانست.

وحدت امت اسلامی یکی از دغدغه‌های جدی امام خمینی (ره) بود، چنانکه فرمود: «قرآن کریم که [به] ما دستور داده و به مسلمین دستور وحدت داده، برای یک سال و ده سال و صد سال نیست، برای سرتاسر عالم است در سرتاسر تاریخ. و ما محتاج به این هستیم که عملاً وحدت را محقق کنیم ... و نگه داریم این وحدت را. ما الآن هم در بین راه هستیم و باید این وحدت را حفظ کنیم. و من امیدوارم که با برکت وحدت ملت ایران، این وحدت در سایر کشورهای اسلامی هم پیدا بشود که دارد پیدا می‌شود، و همه مسلمین دست واحد بشوند بر اعدا» (سخنرانی ۹ آذر ۱۳۶۴)

در سال‌های اخیر که به واسطه دسیسه‌های پیدا و پنهان قدرت‌های استکباری و دست‌نشانده‌های آنان و تعصب و جمود فکری برخی گروه‌های افراطی، رشته وحدت از میان مسلمانان گسسته و پراکندگی در میانشان بسیار شده است، وظیفه هر محقق منصفی به زبان آوردن گلوآژه‌های وحدت است که صف‌ها را به هم پیوند و اندیشه‌ها را به هم نزدیک گرداند تا همگی به ریسمان وحدت الهی چنگ زنند و جایی برای جدل‌های سترون باقی نماند. لذاست که مقام معظم رهبری - آنچنانکه به یاری حق در این مقاله نشان داده خواهد

شد- بر اساس مبانی قرآنی و با روش اجتهادی خردگرایانه خویش، به وحدت نه به عنوان یک ابزار و تاکتیک یا امری موقتی و زمان‌دار، بلکه به عنوان یک هدف میانی و یک خرده‌استراتژی می‌نگرند و با تبیین چشم‌اندازها، اهداف، لوازم و موانع تحقق وحدت، بر نقش انکارناپذیر آن در بازآفرینی تمدن نوین اسلامی تاکید می‌ورزند.

مفهوم‌شناسی

وحدت

«وحدت» در لغت به معنای یگانه شدن و انفراد است. لغویان درباره معنای «اتحاد» گفته‌اند: «والإِتِّحَادُ صِبْرُورَةُ الشَّيْثَيْنِ الْمَوْجُودَيْنِ شَيْئاً وَاحِداً؛ اتحاد، یکی شدن دو چیز موجود است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۵۸/۳) بنابراین، هرگاه چند چیز با حفظ خاصیت شخصی خود با هم یکی شوند، اتحاد حاصل خواهد شد. اتحاد میان مسلمانان به معنی نزدیک شدن فرقه‌های اسلامی به یکدیگر، با حفظ کیان و ماهیت آن‌ها است و این به معنی تحفظ بر اصول مشترک و آزاد گذاردن و معذور داشتن هر فرقه در فروغ خاصه خویش است. (خو محمدی، ۱۳۸۵: ۴۵). مقام معظم رهبری واژه وحدت را در قالب پاسخ به یک سؤال، این گونه معنا نمودند:

«منظور ما از وحدت چیست؟ یعنی همه مردم یک جور فکر کنند؟ نه. یعنی همه مردم یک جور سلیقه سیاسی داشته باشند؟ نه. یعنی همه مردم یک چیز را، یک شخص را، یک جناح یا گروه را بخواهند؟ نه. معنای وحدت این‌ها نیست. وحدت مردم یعنی نبودن تفرقه، نفاق، درگیری و کشمکش، حتی دو جماعتی که از لحاظ اعتقاد دینی هم مثل هم نیستند، می‌توانند کنار هم باشند، می‌توانند دعوا نکنند.» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۱۳۷۹/۱/۲۶)

به این ترتیب معلوم می‌شود وحدت امت اسلامی از نظر ایشان به معنای همدلی، همکاری و روابط حسنه مذاهب اسلامی با یکدیگر به منظور مقابله با دشمنان اسلام و تقریب بین مذاهب اسلامی با احترام به عقاید و اصول و مبانی فقهی و کلامی یکدیگر و عدم اهانت به مقدسات یکدیگر می‌باشد. لذا در سخنی دیگر به این نکته تصریح می‌کنند که:

«مراد ما از وحدت اسلامی، یکی شدن عقاید و مذاهب اسلامی نیست. میدان برخورد مذاهب و عقاید اسلامی و عقاید کلامی و عقاید فقهی - هر فرقه‌ای عقاید خودش را دارد و خواهد داشت - میدان علمی است؛ میدان بحث فقهی است؛ میدان بحث کلامی است و اختلاف عقاید فقهی و کلامی می‌تواند هیچ تأثیری در میدان واقعیت زندگی و در میدان سیاست نداشته باشد. مراد ما از وحدت دنیای اسلام، عدم تنازع است.» (بیانات در دیدار شرکت کنندگان در همایش کنفرانس وحدت اسلامی، ۱۳۸۵/۵/۳۰)

استراتژی

واژه استراتژی (strategy) از ریشه یونانی strategem به معنای فرمانده ارتش، مرکب از stratos به معنی ارتش و ago به معنای رهبر گرفته شده است. مفهوم استراتژی ابتدا به معنای فن، هدایت، تطبیق و هماهنگ‌سازی نیروها جهت نیل به اهداف جنگ در علوم نظامی بکار گرفته شد؛ (داوری، ۱۳۸۸: ۵۶) اما به تدریج، از بُعد نظامی محض فاصله گرفت و در معنای اصطلاحی جدید، این گونه تعریف می‌شود:

فن و علم توسعه و به کارگیری قدرت و توانایی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی ملت هنگام جنگ و صلح، به منظور تأمین حداکثر پشتیبانی از سیاست‌های ملی و افزایش احتمال دستیابی به نتایج مطلوب، برای کسب حداکثر پیروزی و حداقل شکست. (بابایی، ۱۳۶۹: ۴۴)

به عبارت دیگر، استراتژی یک برنامه واحد، همه‌جانبه و تلفیقی است که محاسن یا نقاط قوت اصلی را با عوامل و تغییرات محیط مربوط می‌سازد و به نحوی طراحی می‌شود که با اجرای صحیح آن از دستیابی به اهداف اصلی اطمینان حاصل شود. (Chandler, 1962, p.13) لذا می‌توان گفت: استراتژی یا راهبرد پلی میان تهدیدها و فرصت‌های محیطی و نقاط قوت و ضعف داخلی سازمان یا جامعه است. (باقریان: ۱۳۷۹)

اندروز^۱ می‌گوید: استراتژی عبارت است از الگوی منظورها، مقاصد، اهداف، خط‌مشی‌های اصلی و طرح‌هایی جهت دستیابی به اهداف (Christensen, 1989, p.15).

اسمیت^۱ و والش^۲ استراتژی را به عنوان مسیرهایی با جایگزین‌های مختلف آن توصیف می‌کنند (Smith And Walsh, 1978, p.19) از نظر میتزبرگ^۳ استراتژی عبارت است از الگوی به جریان انداختن تصمیمات. (Mintzberg and et.al, 1998, p.p.80-85).

مدیریت استراتژیک را مجموعه‌ای از تصمیمات و اقدامات مدیریتی خوانده‌اند که عملکرد بلندمدت یک شرکت یا سازمان را تعیین می‌کند. (حسین زاده و خدادادی، ۱۳۹۷: ۶۴) در تعریفی دیگر، مدیریت استراتژیک، هنر و علم تدوین، اجرا و ارزیابی تصمیمات وظیفه‌ای چندگانه است که سازمان را قادر می‌سازد با تکیه بر ذهنیتی پویا، آینده‌نگر، جامع‌نگر و اقتضایی به برای مسائل خود راه‌حل‌های بهینه را یافته و به اهداف بلندمدت خود دست یابد. (دیوید، ۱۳۸۳: ۲۴)

مدیریت استراتژیک به سازمان این امکان را می‌دهد که به شیوه‌ای خلاق و نوآور عمل کند و برای شکل دادن به آینده خود به صورت انفعالی عمل نکند. این شیوه مدیریت باعث می‌شود که سازمان دارای ابتکار عمل باشد و فعالیت‌هایش به گونه‌ای درآید که اعمال نفوذ نماید (نه اینکه تنها در برابر کنش‌ها، واکنش نشان دهد) و بدین گونه سرنوشت خود را رقم بزند و آینده را تحت کنترل درآورد. (پورصادق، ۱۳۹۳: ۳)

فرآیند مدیریت استراتژیک سه مرحله دارد: تدوین، اجرا و ارزیابی. (دیوید، ۱۳۸۹: ۲۵) در مرحله تدوین، مأموریت سازمان تعیین شده و عوامل خارجی و داخلی بررسی می‌شوند تا فرصت‌ها، تهدیدها، قوت‌ها و ضعف‌ها مشخص و بر اساس آن‌ها اهداف و استراتژی‌های سازمان در سطوح مختلف تعیین شوند. در مرحله اجرا، استراتژی‌های تعیین شده در مرحله تدوین، بایستی به اجرا درآیند. در مرحله ارزیابی، تغییرات احتمالی عوامل اثرگذار داخلی و خارجی و اثرات احتمالی آن‌ها بر مأموریت، اهداف و استراتژی‌ها و راهکارهای اجرایی بررسی می‌شود. همچنین نحوه انجام هر کدام از مراحل تدوین و اجرای استراتژی از ابعاد مختلف مورد مذاقه قرار می‌گیرند و در نهایت نتایج به دست آمده و

1- Smith

2- Walsh

3- Mintzberg

نحوه دستیابی به آن‌ها، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند تا انحرافات احتمالی شناسایی شده و در جهت رفع آن‌ها اقدام شود. (حسینی و سالاری: ۱۳۹۰)

خرده استراتژی‌ها: به اسنادی اطلاق می‌شود که در حوزه‌ای خاص اقدام به بازتعریف اسناد بالادستی به شکل روابط مستقیم و غیرمستقیم می‌نماید. خرده استراتژی‌ها همچنان کلان هستند؛ اگرچه نه به میزان سیاست‌های کلان.

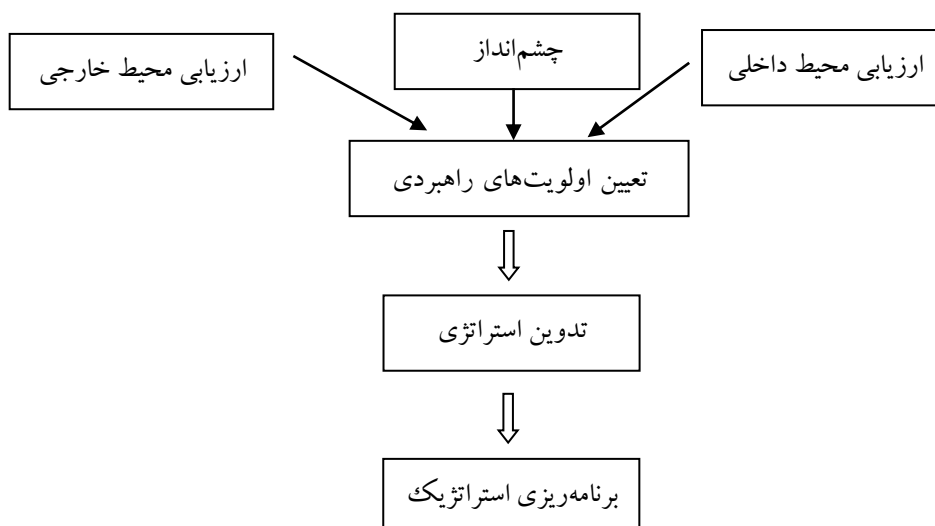
ضرورت بحث

در زمینه تقریب مذاهب و وحدت امت اسلامی تاکنون مباحث نظری بسیاری مطرح و کوشش‌های زیادی صورت گرفته و هرچند موفقیت‌هایی هم حاصل گردیده است، اما همچنان موانع متعددی بر سر راه تحقق آن وجود داشته و دارد. به نظر می‌رسد یکی از دلایل مهم به ثمر نرسیدن تلاش‌های تقریبی، نداشتن یک استراتژی مدون در راستای دستیابی به وحدت امت مسلمان است. از این رو تبیین نظری مؤلفه‌های وحدت اسلامی و تدوین استراتژی تقریب مذاهب - به‌رغم آنکه شاید در ابتدا موضوعی تکراری بنظر رسد - همچنان یکی از مؤثرترین راه‌های وصول به تفاهم صمیمی و اتحاد واقعی بین مسلمین تلقی می‌شود. این مقوله می‌تواند علاوه بر برقراری اتحاد و صلح در حوزه اسلامی، اتحاد و صلح در حوزه پیروان ادیان توحیدی و حتی در حوزه جوامع بشری را به ارمغان آورد. (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۶۴۵)

اکنون در مسیر تحقق اهداف بیانیه گام دوم رهبر معظم انقلاب و پایه‌ریزی بنیان‌های تمدن نوین اسلامی، تدوین خرده‌استراتژی‌های مختلفی چون: روابط بین‌الملل، محیط زیست، و ... از وظایف بنیادین نهادهای اندیشه‌ورز به شمار می‌رود. انسجام ملی و وحدت اسلامی نیز یکی از این خرده‌استراتژی‌هاست که با الهام از آموزه‌های مدیریت استراتژیک و با بهره‌گیری از منابع دینی، تدوین شده و می‌تواند یکی از مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب و زمینه‌های تحقق تمدن نوین اسلامی به شمار آید.

طرح بحث

بر اساس آنچه گفته شد، اگر جامعه اسلامی را به عنوان یک سازمان بزرگ در نظر بگیریم، استراتژی دستیابی به وحدت را می توان این گونه ترسیم نمود:



در فرآیند فوق:

- چشم انداز عبارت است از آینده‌ای واقع گرایانه و قابل تحقق که جامعه اسلامی باید به سوی آن حرکت کند. چشم انداز، وضعیتی را معرفی می کند که پس از اجرای موفقیت آمیز استراتژی وحدت، به آن دست خواهیم یافت.
- مقصود از محیط داخلی، فضای سیاسی، فکری و فرهنگی جوامع اسلامی و منظور از محیط خارجی، فضای جوامع غیرمسلمان و رقیب و تأثیر آن بر جهان اسلام و وحدت اسلامی است.
- تعیین اولویت های راهبردی: در این مرحله، اولویت فعالیت هایی که باعث پیشرفت به سوی چشم انداز می شوند، تعیین می گردند و درواقع به این سؤال پاسخ داده می شود که در دنیای پر تشّت اسلام که تقریباً زمینه ای برای همیاری بالفعل آن وجود ندارد، چه فعالیت هایی برای دستیابی به آرمان وحدت باید در اولویت قرار گیرد؟
- تدوین استراتژی ها: در این مرحله زمینه های عملکرد مناسب جهت دستیابی به

اهداف و چشم‌اندازها تعیین می‌شوند.

در صفحات آینده نشان داده خواهد شد که استراتژی دستیابی به وحدت به‌عنوان یک خرده‌استراتژی در بیان و بنان مقام معظم رهبری به خوبی و با دقتی تحسین‌برانگیز ترسیم گردیده و این نخبگان جوامع اسلامی‌اند که شایسته است با بهره‌گیری از این سخنان، به تدوین یک برنامه راهبردی هدفمند جهت تحقق وحدت اسلامی جامه عمل بپوشند. در این مقاله، با توجه به گستردگی موضوع، تنها مرحله تدوین استراتژی وحدت از منظر معظم‌له مورد بررسی قرار می‌گیرد.

چشم‌انداز

مقام معظم رهبری - که به‌راستی می‌توان ایشان را از پیش‌تازان وحدت مسلمین در دهه‌های اخیر حاضر نامید - علاوه بر آنکه اشتراک در هدف، اصول و مبانی، خط مشی، راهنما و رهبر را زمینه‌های پیدایی وحدت اسلامی دانسته‌اند، دستاوردها و نتایج متعددی را بر تحقق این آرزوی دیرین برشمرده و از عواقب ناگوار تفرقه و اختلاف بر حذر داشته‌اند:

۱) تحقق آرمان بلند تمدن اسلامی

رهبر معظم انقلاب در بیانیه مهم گام دوم انقلاب، به ورود انقلاب اسلامی ایران به دومین مرحله خودسازی، جامعه‌پردازی و تمدن‌سازی اشاره و بر لزوم نزدیک کردن انقلاب به آرمان بزرگ آن یعنی ایجاد تمدن نوین اسلامی تأکید دارند. ایشان در دیدار نمایندگان مجلس خبرگان رهبری، آرمان نظام جمهوری اسلامی را این گونه تعریف کرده‌اند:

«آرمان نظام جمهوری اسلامی را می‌شود در جمله کوتاه «ایجاد تمدن اسلامی» خلاصه کرد. تمدن اسلامی یعنی آن فضایی که انسان در آن فضا از لحاظ معنوی و مادی می‌تواند رشد کند و به غایات مطلوبی که خدای متعال او را برای آن خلق کرده است، برسد؛ ... تمدن اسلامی یعنی این؛ هدف نظام جمهوری اسلامی و آرمان جمهوری اسلامی این است.» (بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۴/۶/۱۳۹۲)

ایشان وحدت ملی را در کنار برخی امور دیگر، یکی از راهبردهای وصول به این آرمان بلند تلقی کرده و می‌افزایند:

«راه‌هایی که ما را به این اهداف (آرمان‌ها) می‌رساند؛ راهبردهای عمومی و کلی؛ این راهبردها را بایستی شناخت. تکیه بر اسلامیت ... تکیه بر آرای مردم و آنچه مردم‌سالاری را تشکیل می‌دهد و راهبردهایی از این قبیل؛ اینها سیاست‌های کلان و راهبردهای اصلی نظام جمهوری اسلامی است برای رسیدن به آن آرمان‌ها، کار عمومی، تلاش عمومی، ابتکار عمومی، وحدت ملی و از این قبیل...» (همان)

از این سخن پیداست که در نگاه معظم‌له، وحدت‌آفرینی و تقریب بین مذاهب اسلامی یک راهبرد اساسی و اجتناب‌ناپذیر برای تحقق چشم‌انداز کلان تمدن نوین اسلامی به شمار می‌رود؛ چرا که اصولاً تصور یک تمدن انسانی با وجود تشتت‌های مذهبی و انشعابات میهنی، دشوار است چه رسد به تحقق آن؛ و اگر فرضاً چنین چیزی محقق شود، دوام چندانی نخواهد یافت. گوستاو لوبون ضمن تأکید بر این نکته می‌گوید:

«اتحاد نژادی یا وحدت سیاسی که پیغمبر اسلام شالوده آن را در عربستان ریخته، از راه اتحاد مذهبی بوده و هیچ استبعاد نداشت با وفات وی (در سال ۶۳۲م) این اتحاد مذهبی ختم شده از بین برود.» (لوبون، ۱۳۱۸، ۱۷۱) همچنین یکی از ویژگی‌های بارز قرن چهارم و پنجم هجری که مقطع برجسته و درخشانی در اعتلای فرهنگی و علمی و ادبی جهان اسلام به شمار آمده و به درستی «دوران طلایی تمدن اسلامی» یا «عصر رنسانس اسلامی» نامیده شده است، وحدت نسبی بین طوایف و مذاهب مختلف بود که در سایه رواداری حاکمان آل‌بویه برقرار شده بود. به باور محققان، مدارای مذهبی حاکمان آن دوره و تعامل و وحدت نسبی میان فرق و مذاهب مختلف - با وجود درگیری‌های پراکنده‌ای که گاه میان شیعیان و حنابله در بغداد رخ می‌داد - راز موفقیت و تأسیس تمدن اسلامی بود و جامعه اسلامی با دوری از تفرقه و نزاع‌های قومی و قبیله‌ای توانست عصر رنسانس اسلامی را رقم بزند. (رستمی نجف‌آبادی و بهرامیان، ۱۳۹۷) حال اگر امت اسلامی بخواهد تمدن نوین اسلامی را با مختصات امروزی آن رقم بزند، ناگزیر است مجدداً برخی از راهبردهای پیشین از جمله وحدت اسلامی را در پیش بگیرد.

این راهبرد البته مراتبی دارد: نازل‌ترین مرتبه‌اش عدم تعرض جوامع و مذاهب اسلامی به منافع یکدیگر و عالی‌ترین آن، تلاش و همکاری برای دستیابی به آرمان مزبور است.

مراتب وحدت در سخن اندیشمندانه و بدیع دیگری از مقام معظم رهبری اینگونه تبیین شده است:

«وحدت و اتحاد دنیای اسلام مراتبی دارد؛ پایین‌ترین مرتبه‌اش این است که جوامع اسلامی، کشورها و دولت‌های اسلامی، اقوام و مذاهب اسلامی، علیه هم دست به تعرض نزنند، با هم معارضه نکنند... این قدم اوّل است. البته بالاتر از این، این است که دنیای اسلام علاوه بر اینکه به یکدیگر ضربه نمی‌زنند، در مقابل دشمن مشترک هم دست به دست هم بدهند، اتحاد واقعی و کافی داشته باشند، از یکدیگر دفاع کنند... از این بالاتر هم این است که کشورها و ملت‌های اسلامی هم‌افزایی کنند. کشورهای اسلامی از لحاظ علمی، از لحاظ ثروت، امنیت و قدرت سیاسی در یک سطح نیستند، می‌توانند به یکدیگر کمک کنند، هم‌افزایی کنند، آنهایی که بالاترند در هر بخشی، دست آن کسانی را که پایین‌تر هستند بگیرند... مرحله بالاتر هم این است که همه دنیای اسلام متحد بشوند در جهت رسیدن به تمدن نوین اسلامی. این چیزی است که جمهوری اسلامی هدف غایی قرار داده: رسیدن به تمدن اسلامی، منتها تمدن متناسب با این زمان، تمدن نوین اسلام.»

(بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی - ۱۳۹۸/۸/۲۴)

۲) غلبه بر تهدید و تهاجم دشمن

یکی از مهم‌ترین ثمرات وحدت، غلبه بر دشمنان امت اسلامی و خنثی‌ساختن تهدیدات آنان است. در مقابل، کینه‌توزی، بخل، نفاق و پشت یکدیگر را خالی کردن موجب تضعیف شوکت جامعه اسلامی گردیده و دشمنان را به طمع می‌افکند. مقام معظم رهبری تفرقه امت اسلامی را عامل اصلی ضعف و شکست کشورهای اسلامی و وحدت را رمز پیروزی و رهایی مسلمانان از ظلم و استعمار مستکبرین و حل مشکلات و گره‌های ناگشوده امت اسلامی می‌دانند:

«ملت‌های شجاع و به پا خاسته در مصر، تونس و لیبی و دیگر ملت‌های بیدار و مبارز بدانند، نجات آنان از ظلم و کید آمریکا و دیگر مستکبران غربی، تنها و تنها در آن است که تعادل قوا در جهان به نفع آنان برقرار شود. مسلمانان برای اینکه بتوانند مسائل خود را به صورت جدی با جهان‌خواران حل کنند، باید خود را به مرز قدرت بزرگ جهانی برسانند؛ و

این جز با همکاری و همدلی و اتحاد کشورهای اسلامی به دست نخواهد آمد.» (پیام به کنگره عظیم حج، ۱۳۹۰/۸/۱۴) معظم‌له در جای دیگر، می‌فرماید:

«آن چیزی که می‌تواند جلوِ تهاجم گستاخانه آمریکا را بگیرد، فقط و فقط وحدت ملی و وحدت کلمه است... علاج مقابله با تهدیدهای آمریکا عبارت است از وحدت ملت، وحدت مسئولان، مراعات جناح‌های مختلف سیاسی و گردآمدن حول همان محورهایی که امام بزرگوار ما به عنوان اصول این انقلاب و نظام معین کرده و مورد قبول این ملت است...» (بیانات در مراسم سیزدهمین سالگرد رحلت امام خمینی، ۱۳۸۱/۳/۱۴) و باز در جای دیگر خاطرنشان کرده‌اند:

«مهم‌ترین سلاح ملت ایران برای خنثی کردن تهدیدها، همبستگی ملی و همدلی است... همدلی و همبستگی شما مردم و چنگ زدن شما به ریسمان الهی و ایمان دینی، مهم‌ترین سلاح ملت ایران است.» (بیانات در دیدار زائرین و مجاورین حرم مطهر رضوی، ۱۳۸۴/۱/۱)

۳) علاج مشکلات

جهان اسلام مشکلات عدیده‌ای دارد. بخشی از این مشکلات و کاستی‌ها به مردم و برخی دیگر به دولت‌های کشورهای اسلامی بر می‌گردد. پاره‌ای دیگر از مشکلات نیز ریشه در توطئه‌های استعمارگران دارد. به باور سیدجمال‌الدین اسدآبادی، مسخ اندیشه دینی، فقدان دانش تجربی، رهبران نالایق، استعمار غرب و فقدان همبستگی اجتماعی عواملی است که رکود جامعه اسلامی را در عصر حاضر رقم زده است. (اسماعیل‌نیا، ۱۳۷۶) وی پس از شناخت مصائب، مفسد و توان‌مندی‌های جهان اسلام، در پی یافتن راه حلی برآمد و مهمترین راه حلی که برای نجات جهان اسلام ارائه داد، طرحی اصلاحی به نام «اتحاد اسلام» بود. شهید مطهری در تبیین این ایده می‌آورد:

«ظاهراً ندای اتحاد اسلام در برابر غرب را اولین بار سیدجمال طرح کرد. منظور از اتحاد اسلام، اتحاد مذهبی که امری غیر عملی است، نبود بلکه منظور اتحاد جبهه‌ای و سیاسی بود یعنی تشکیل صف واحد در مقابل دشمن غارتگر.» (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۳) خود او در شرح مبانی نظری این ایده می‌نویسد:

«سازمان مغز و اندیشه خود را به تشخیص درد اصلی شرق و جستجوی درمان آن اختصاص دادم. دریافتم که کشنده‌ترین درد شرق، جدایی افراد آن از یکدیگر و پراکندگی اندیشه‌های آنان و اختلافشان بر سر اتحاد و اتحادشان در اختلاف است. پس تلاش کردم در راه وحدت عقیده آنها و آگاه کردن آنها نسبت به خطر غربی که ایشان را فرا گرفته است.» (حسینی طباطبایی، ۱۳۵۷: ۳۸) مقام معظم رهبری نیز یکی از اصلی‌ترین راه حل‌های رفع مشکلات جهان اسلام را وحدت امت اسلام دانسته و معتقدند:

«اگر اتحاد بین مسلمین به صورت واقعی و به معنای حقیقی تحقق پیدا کند، اکثر مشکلات مسلمین برطرف خواهد شد.» (بیانات در دیدار شرکت کنندگان در کنفرانس وحدت اسلامی، ۱۳۸۹/۱۲/۱) و نیز تاکید کرده‌اند:

«امروز دنیای اسلام دچار محنت‌های بزرگی است و راه حل آن محنت‌ها، اتحاد اسلامی است. وحدت، هم افزایی، کمک به یکدیگر، از اختلافات مذهبی و فکری عبور کردن.» (بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی، ۱۳۹۵/۹/۲۷)

این راه حل، فارغ از عناصر زمان و مکان بوده و اختصاصی به زمان گذشته یا جغرافیای ایران اسلامی ندارد، بلکه به باور ایشان، «گره‌های بزرگ و گوناگون یک ملت را، اتحاد آن ملت با سرانگشتی معجز آسا باز می‌کند؛ چنان که اتحاد ملت ما نیز همین گونه بوده است و در آینده نیز همین‌طور خواهد بود. این، همان خصوصیتی است که امام بزرگوار، دائماً ما را به آن وصیت و نصیحت می‌کرد و پیوسته مردم را به «وحدت کلمه» و اتحاد در شعارها، حرکت‌ها، اقدام‌ها و همدلی با یکدیگر دعوت می‌فرمود. آن روز علاج مشکلات، وحدت کلمه و اتحاد بود؛ امروز هم اتحاد و وحدت کلمه، علاج کننده مشکلات است. (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۵/۱۱/۲۱) معظم‌له به مردم عراق نیز همین را توصیه کرده‌اند:

«ما امیدواریم که مسئولان برجسته ی فرهنگی، دینی، سیاسی، اجتماعی، مردمی و عشایری در عراق توجه کنند که علاج مشکل آنها «اتحاد کلمه» است. مبدا در دام دشمن بیفتند و با انگیزه‌های مذهبی و فرقه‌ای و سیاسی و جناحی و امثال اینها خودشان را تضعیف کنند و دشمن را تقویت؛ که نتیجه، تسلط دشمن خواهد بود. (بیانات در دیدار کارگزاران

نظام به مناسبت عید سعید فطر، ۱۳۸۵/۰۸/۰۲)

ارزیابی محیط داخلی و خارجی

از عوامل مهم و تأثیرگذار در تدوین یک استراتژی، شناخت درست از محیط و ارزیابی صحیح و دقیق از پدیده‌های محیطی است. اثربخشی و موفقیت یک استراتژی در صورتی تضمین خواهد شد که محیط و پدیده‌های محیطی به‌خوبی مورد بررسی قرار گرفته و تصمیمات موردنیاز با توجه به تأثیرات محیط و پدیده‌های مختلف محیطی اتخاذ شده باشد. هرگونه خوش‌بینی یا بدبینی مفرط درباره اوضاع و شرایط محیطی داخلی یا خارجی، استراتژی را عقیم خواهد ساخت. از سوی دیگر، استراتژی‌ها همواره با فرصت‌ها و تهدیداتی مواجه هستند. هر استراتژیستی که بتواند فرصت‌ها و تهدیدات حال و آینده را به‌خوبی پیش‌بینی کرده و نقاط قوت و ضعف مجموعه خود را به‌صورت صحیح ارزیابی کند، از کاستی‌ها و نقص‌ها رهایی یافته و از مشکلات و تهدیدات به‌سلامت عبور خواهد کرد. مقام معظم رهبری با استناد به حدیثی از امام صادق (ع) که فرمود: «الْعَالَمُ بَرْمَانَه لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللُّوَابِسُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۲۷/۱) به این نکته استراتژیک، اینگونه اشاره می‌کنند:

«باید بیدار باشیم، اگر صحنه را بشناسیم، عرصه را بشناسیم، دشمن را بشناسیم، نقشه دشمن را بدانیم، غافلگیر نخواهیم شد.» (بیانات در دیدار مردم کازرون، ۱۳۸۷/۲/۱۶)

مروری کوتاه بر پیام‌ها، سخنان و مواضع مقام معظم رهبری، نشان می‌دهد ایشان همواره با فراستی مثال‌زدنی، اوضاع و شرایط زمانه را رصد نموده و با ارزیابی دقیق از محیط داخلی و خارجی جامعه اسلامی، شرایط حال و آینده آن را از جهت وحدت و یکپارچگی یا تفرقه و اختلاف، تبیین و پیش‌بینی می‌نمایند. در نگاه ایشان، عمده‌ترین مسائلی که در حال حاضر، جوامع اسلامی در مسیر تحقق وحدت اسلامی با آن مواجه هستند، در دو قالب تهدیدها و فرصت‌ها قابل طرح و از این قرارند:

الف) تهدیدها

رهبر انقلاب در پیام‌شان به کنگره حج سال ۱۳۷۵ فهرستی از مشکلات جهان اسلام ارائه کرده‌اند که موجب شده این مجموعه پراستعداد، نتواند از امکانات استثنایی و کارساز

خویش بهره‌بردار و در نتیجه ملت‌ها و کشورهای اسلامی از قافله دانش بشری عقب، و از ثروت عظیم مادی خود بی‌بهره، و در فرهنگ، مقهور بیگانه؛ و در عرصه سیاست بین‌المللی، تابع دیگران؛ و از لحاظ نظامی غالباً در معرض تجاوز و سرکوب قدرتهای استکباری، بوده باشند. اهمّ این مشکلات که بیشتر بر اثر کوتاهی و غفلت یا خیانت از درون امت اسلامی، پدید آمده است، از این قرارند:

- اختلافات فرقه‌ای که بیشتر به وسیله علمای سوء و نویسندگان مزدور ترویج و تشدید می‌شود.

- اختلافات قومی و ملی ناشی از ملی‌گرایی افراطی که بیشتر به دست روشنفکران وابسته دامن زده می‌شود.

- تسلیم در برابر قدرت‌های مداخله‌گر که برخی کشورها را به اقمار قدرت‌های بزرگ بدل ساخته است.

- تسلیم در برابر فرهنگ فاسد غرب و حتی ترویج آن با انگیزه‌های سیاسی یا عقیدتی.

- بی‌اعتقادی و بی‌اعتنایی برخی از دولت‌ها به مردم خود و اراده و عقیده و نیازهای آنان، و خودکامگی در برابر آنان.

- مرعوب بودن بسیاری از شخصیت‌های سیاسی و فرهنگی دنیای اسلام از قدرت‌های مسلط جهان و امروز مشخصاً از آمریکا.

- حضور دولت غاصب صهیونیستی در قلب منطقه اسلامی که خود عامل بسیاری از مشکلات دیگر است.

- ترویج جدایی دین از سیاست و معرفی اسلام به عنوان یک تجربه فردی که هیچ کاری به مسائل زندگی از قبیل: حکومت و سیاست و اقتصاد و غیره ندارد.

و اما توضیح برخی از این موارد:

۱) عقب‌ماندگی مزمن

ظهور و انحطاط تمدن اسلامی از حوادث بزرگ تاریخ است. اسلام طی پنج قرن (۷۰۰ تا ۱۲۰۰ م) از لحاظ نیرو، نظم، بسط قلمرو حکومت، تصفیه اخلاق و رفتار، سطح

زندگانی، وضع قوانین منصفانه انسانی، ادبیات، دانشوری، علم، طب و فلسفه پیشاهنگ جهان بود. (دورانت، ۱۳۷۸، ۱۳۷۸، ۴/۴۳۲) اما صد افسوس که این اقتدار و عظمت تمدن اسلامی پس از چندی به ضعف و انحطاط گرایید. عوامل خارجی چون تهاجم نظامی (جنگ‌های صلیبی، حمله مغول و سقوط اندلس)، تهاجم اقتصادی و تهاجم فرهنگی و عوامل داخلی چون استبداد و ستم حاکمان و تجمل‌طلبی و عافیت‌خواهی مردم روند این انحطاط را سرعت بخشید. برخی صاحب‌نظران عامل افول تمدن اسلامی را فقدان وحدت و انسجام جامعه اسلامی و بروز تعصبات قومی و محلی دانسته‌اند. (زرین‌کوب، ۱۳۶۹، ۱۵) صرف‌نظر از عواملی که زمینه‌ساز افول و انحطاط تمدن اسلامی گردید، امروزه این یک واقعیت غیرقابل انکار است که «امت اسلامی دچار تفرقه است، دچار ضعف است، دچار عقب‌ماندگی است؛ کفار و دشمنان دین در سیاست و در امور زندگی او دخالت می‌کنند؛ به او ظلم می‌کنند و او نمی‌تواند از خودش دفاع کند.» (بیانات رهبری در دیدار اقشار مختلف مردم در سالروز میلاد امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۳۸۵/۵/۱۷)

۲) فرقه‌گرایی مذهبی

دشمنی و تفرقه یکی از عوامل اصلی انحطاط جوامع قبل از اسلام بود که آن‌ها را از دستیابی به یک تمدن مترقی محروم و بر پرتگاه هلاکت مُشرف می‌نمود. اسلام با تعلیمات مبنی بر جستجوی علم و ترک تعصبات قومی، مذهبی و اعلام همزیستی با اهل کتاب، غلّ‌ها و زنجیرهایی را که به تعبیر قرآن به دست و پا و گردن مردم جهان آن روز بسته شده بود، پاره کرد و زمینه رشد یک تمدن عظیم و وسیع را فراهم آورد (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۵۰). درواقع، یکی از ثمرات حرکت عظیم نبوی (ص) تبدیل کینه‌ها و دشمنی‌های عصر جاهلیت به اخوت اسلامی بود؛ چنانکه قرآن کریم فرمود: «وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا» (آل عمران/۱۰۳) و امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه قاصعه ضمن اشاره به نقش اختلاف و تفرقه در شکل‌گیری آن اوضاع نابسامان، مخاطبانانش را به قدرشناسی نعمت عظیم رسالت در رفع این آشفته‌گی‌ها دعوت نمود.

اما سوگمندانه باید گفت به‌رغم بهبود نسبی شرایط و از بین رفتن مظاهر تفرقه و گسست اجتماعی در جاهلیت پیش از اسلام، پراکندگی رأی و اختلاف فرقه‌ای بعد از

رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دوباره سر برداشت و از آن پس همواره بین مسلمین وجود داشته و مانعی سخت بر سر راه تعالی جامعه اسلامی به شمار رفته است. اختلافات مذهبی و جنگ‌های طایفه‌ای میان گروه‌های مختلف، جامعه اسلامی را دچار آشوب‌های اجتماعی و سیاسی نمود و همین امر علاوه بر عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، منجر به تضعیف دین شده و مسلمانان را از دستیابی به اهداف و آرمان‌های متعالی خویش باز داشت. (قاسمی آرانی، ۱۳۹۳: ۱۵۶)

به باور مقام معظم رهبری، اختلاف بین طرفداران دو عقیده بر اثر تعصبات، پدیده‌ای تاریخی است که هم بین فرق فقهی و اصولی اهل تسنن - مانند اشاعره و معتزله، حنبله و احناف و شافعیه و ... و هم بین فرق مختلف شیعه وجود داشته و تا حدودی طبیعی بوده و هست؛ لیکن از دوره‌ای به بعد، عامل دیگری هم وارد ماجرا شد و آن «استعمار» بود که وقتی وارد شد، از این سلاح حداکثر استفاده را کرد. (بیانات در دیدار شرکت کنندگان در هم‌اندیشی علمای اهل تسنن و تشیع ۱۳۸۵/۱۰/۲۵)

امروزه نیز نگاه دستگاه استکبار و استعمار به دنیای اسلام، این است که سعی می‌کنند دنیای اسلام را هرچه بیشتر از وحدت خود دور کنند. (بیانات رهبری ۱۳۹۵/۹/۲۵) همان دست‌های استعماری که در طول قرن‌های گذشته سعی می‌کردند بین شیعه و سنی اختلاف ایجاد کنند، امروز هم تلاش می‌کنند برای این که بین شیعیان و سنیان، کینه و برادرکشی و اختلاف به وجود آورند. تبلیغات وسیع دشمن در جهت اسلام‌هراسی، تلاش شتاب‌زده‌ای که برای ایجاد اختلاف میان فرقه‌های اسلامی و برانگیختن تعصب‌های فرقه‌ای می‌کند، دشمن‌تراشی‌های کاذب از شیعه برای سنی و از سنی برای شیعه، تفرقه‌افکنی میان دولت‌های مسلمان و کوشش برای تشدید اختلافات و تبدیل آن به دشمنی‌ها و معارضه‌های لاینحل و ... همه و همه واکنش‌های سرآسیمه‌گون و آشفته در برابر گام‌های استوار امت اسلامی به سوی بیداری و عزت و آزادگی است. (پیام به کنگره عظیم حج، ۱۳۸۹/۸/۲۴)

۳) ناسیونالیسم منفی

از منظر مفهومی، ناسیونالیسم آئین اصالت دادن به ملت و ملت‌گرایی است. (هیئت، ۱۳۸۱) در تعبیر دیگری، ملی‌گرایی یا ناسیونالیسم عبارت است از عشق و علاقه و تعلق خاطر داشتن یک ملت به سرزمین، زبان، فرهنگ، تاریخ و یا نژاد که همین وابستگی‌ها باعث می‌شود آن ملت از این خصایص دفاع کرده و آنها را حفظ کنند. (شهرام نیا و نظیفی، ۱۳۹۲: ۱۹۸)

«مک گراون» اعتقاد دارد در سال‌های اخیر کمتر پدیده سیاسی به اندازه ناسیونالیسم، توجه همگان را به خود جلب کرده است و در همان حال از کمتر پدیده‌ای بدین اندازه چشم‌پوشی شده است. (مک گراون، ۱۳۸۴: ۲۲۹) رگه‌هایی از ناسیونالیسم، در عرصه روابط بین‌الملل نیز رخ می‌نماید که گرچه منافعی داشته است، ولی با گسترش آن در جهان، بشر شاهد وقوع درگیری‌های خانمان‌سوزی مانند جنگ‌های بین‌الملل اول و دوم، جنگ بوسنی و ... نیز بوده است. ملی‌گرایی به معنی «الوطنیه» یا همان میهن‌دوستی نه تنها مذموم نیست، بلکه می‌تواند محرک و زمینه‌ساز توسعه‌یافتگی باشد؛ اما ملی‌گرایی به معنی «القومیة» که بر وحدت انسان‌ها بر پایه نژاد و ملیت خود و جدایی از سایر ملت‌ها و ایجاد تفرقه تأکید می‌کند، بُعدی منفی از ملی‌گرایی محسوب می‌گردد. (فیضی سخا، ۱۳۹۷: ۹۵) در کشورهای اسلامی، ناسیونالیسم یا ملی‌گرایی همواره رقیبی برای اندیشه‌های اسلام‌گرایانه و مبتنی بر وحدت امت اسلامی بوده است. این در حالی است که قرآن کریم در آیه «و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (حجرات/۱۲) صراحتاً به نفی مفاخرات قومی و قبیله‌ای می‌پردازد و تنها معیار کرامت انسانی را تقوای الهی معرفی می‌کند. بر این اساس، راه ملیت و تمدن اسلامی از ملیت‌گرایی، نژادپرستی و تمدن‌زدی الهی کاملاً جدا می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ۴۶۹)

از نگاه ابوزهره، عوامل گوناگونی چون دشواری مسائل کلامی، دخالت تمایلات نفسانی، اختلاف گرایش‌ها، تقلید از پیشینیان، ریاست‌طلبی و نزدیک شدن به دربار سلاطین عمده‌ترین عوامل اختلاف بین مردم در طول تاریخ بوده است. وی نژادپرستی و تعصبات قومی و طائفه‌ای را دارای نقش محوری در پیدایش و تشدید اختلافات دانسته و از

آن به «جوهر اسباب الخلاف» تعبیر کرده است. (ابوزهره، ۱۲)

سید جمال‌الدین اسدآبادی نیز ضمن تحلیل فلسفی و علمی-تاریخی مسأله «ملیت و دیانت اسلامی، این نظریه را که «حس تعصب قومی و نژادی از خصایص فطری و طبیعی انسان‌ها است» رد نموده و آن را عارضی خوانده و گفته است: این حس تعصب و علاقه قومی، طبیعی نیست؛ بلکه از ملکات عارض بر انسان‌ها است که ابتدا فقط برای رفع نیازها و جلب منافع در آنان پدید آمد، ولی به تدریج به واسطه تربیت صحیح نیافتن، با خروج از جاده اعتدال و رسیدن به مرحله افراط، با افزایش طمع ورزی و توأم شدن آن با قدرت، به صورت دشمنی اقوام با یکدیگر جلوه کرد. (اسدآبادی، ۱۴۲۲ق: ۸۷)

به باور مقام معظم رهبری، «گسیختگی دنیای اسلام، تلخی بزرگی است و شاید اساس مشکل در آن باشد. ملت‌های اسلامی از هم جدايند. شاید نزدیک به صد سال است که دست‌هایی احساسات ناسیونالیستی را در ملت‌های اسلامی تقویت می‌کنند. در کشورهای عربی، احساس ناسیونالیسم عربی را؛ در ترکیه احساس ناسیونالیسم ترکی را؛ در ایران احساس ناسیونالیسم ایرانی را و در سایر ملت‌های مسلمان، احساسات ناسیونالیسمی دیگر را... تزریق چنین احساساتی به قیمت این تمام خواهد شد که ملت‌های یکپارچه، اینطور از هم گسیخته شوند و دشمنان اسلام هر بلایی می‌خواهند بر سر مسلمانان بیاورند. این هم یک گسیختگی دردآور است که به دلیل احساسات ناسیونالیستی یا احساسات فرقه‌ای بین شیعه و سنی رخ نموده است.» (بیانات رهبری، ۱۳۷۳/۱۱/۱۲)

۴) توطئه دشمنان

یکی دیگر از کارها و آرزوهایی که آنها دنبال می‌کنند، این است که وحدت ملی و وحدت بین مسؤولان را از بین ببرند؛ آحاد و گروه‌های مردم را با نام‌های مختلف از هم جدا کنند و میان آنها دیوار بکشند؛ بین جمعیت عظیم ملت ایران، دیوارهای بلند قومی، مذهبی، حزبی، سیاسی و بحث‌های مجادله آمیز بکشند و وحدت و یکپارچگی را محو سازند... با طرح مسائل انحرافی، وحدت مسؤولان کشور را از بین ببرند؛ بین آنها دائم اختلاف بیندازند. (بیانات در دیدار جمعی از دانش‌آموزان و دانشجویان ۱۳۸۱/۸/۱۳)

ب) فرصت‌ها و ظرفیت‌ها

در همان پیام به کنگره حج سال ۱۳۷۵، فهرستی اجمالی از ظرفیت‌های جهان اسلام ارائه شده است. معظم‌له مرقوم داشته‌اند:

«در بخش امکانات، باید از جمعیت یک میلیارد و چند صد میلیونی مسلمین آغاز کرد که بیش از پنجاه دولت، و سرزمین گسترده‌ای در میانه اقیانوس آرام و اقیانوس اطلس را در اختیار دارند. در میان این جمعیت عظیم، ملت‌هایی که معروف به هوش سرشارند و تمدن‌هایی که دارای سابقه چند هزار سال است، و شخصیت‌های بارز علمی و سیاسی وجود دارند. این مجموعه که نامش امت اسلامی است، دارای فرهنگی غنی با میراثی زخار و همراه با شکوفایی و درخشندگی استثنایی است و در عین تنوع و گوناگونی گسترده، از وحدت و هم‌آهنگی شگفت‌آوری بهره‌مند است.... این ملت‌های برادر و همدل که از نژادهای سیاه و سفید و زرد تشکیل شده و به ده‌ها زبان سخن می‌گویند، همه خود را اجزاء امت بزرگ اسلامی می‌دانند و به آن افتخار می‌کنند و همه روزه به یک مرکز رو کرده با یک زبان خدا را نیایش کرده، از یک کتاب آسمانی درس و الهام می‌گیرند. منطقه جغرافیایی این مجموعه بشری، یکی از غنی‌ترین - اگر نگوئیم غنی‌ترین - سرزمین‌های جهان از لحاظ منابع طبیعی است، و بطور ویژه منابع نفت آن پشتیبان تمامی چرخ و پر تمدن ماشینی امروز جهان است.» ایشان در مواقع دیگری، این ظرفیت‌ها و استعدادها را با تفصیل بیشتری شرح داده‌اند:

۱) اصول مشترک

جامعه مسلمانان در پرتو اشتراکات عمیق اعتقادی، از ظرفیت بسیاری برای تحقق آرمان وحدت برخوردار است؛ چرا که خداوند در عرصه عقیده و شریعت و روش‌ها و اهداف در میان‌شان وحدت و هماهنگی به وجود آورده است. شیخ شلتوت در مقدمه‌ای که بر تفسیر مجمع البیان نوشته است، تعصّب‌نداشتن مؤلف آن را ستوده و چنین می‌نویسد:

«مسلمانان دارای دین‌های مختلف نیستند و نه صاحب انجیل‌های گوناگون. آنان دارای دین واحد و کتاب واحد و اصول واحد هستند ... و همه طالبان حقیقی هستند که از کتاب خدا و سنت رسول اخذ می‌شود و حکمت گمشده آنان است که از هر جایی آن را

می‌جویند.» (شلتوت، ۳۱). بدین گونه این استاد مصلح، فرقه‌های مختلف مذهبی را به همبستگی و اتحاد دعوت می‌کند و تفسیر مجمع‌البیان را یکی از مایه‌های وفاق و تقریب بین مذاهب اسلامی می‌شمرد. رهبر معظم انقلاب نیز ضمن نام‌گذاری سال ۱۳۸۶ به عنوان سال «اتحاد ملی و انسجام اسلامی» تاکید کردند که برای افزایش انسجام اسلامی باید بر اصول مشترک ملت‌های مسلمان تکیه کنیم. (بیانات در دیدار با زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی، ۱۳۸۶/۱/۱)

۲) مواهب طبیعی و خدادادی

بسیاری از کشورهای اسلامی از نیروی انسانی، امکانات طبیعی، ذخایر زیر زمینی، سابقه فرهنگی و تاریخی و توانایی‌های علمی و صنعتی باارزشی برخوردارند که مع‌الاسف، برخی از آنها ناشناخته است یا از آنها به درستی استفاده نمی‌شود؛ در حالی که بهره‌گیری صحیح از این ظرفیت‌هاست که مشکلات و معضلات مسلمین را چاره می‌کند.

۳) جمعیت فراوان

از مزیت‌ها و ظرفیت‌های دول و ملل اسلامی، تراکم جمعیتی و جمعیت زیاد است که عمدتاً در مناطق حساس و ژئوپلیتیک جهان مانند غرب آسیا سکنی دارند و اگر بخواهند، می‌توانند تأثیر شگرفی بر روابط بین‌المللی داشته باشند. مقام معظم رهبری به این ظرفیت مغفول اینگونه اشاره کرده‌اند:

«نزدیک به یک و نیم میلیارد نفر از جمعیت دنیا مسلمانند و مسکن آنها یکی از مهم‌ترین و ارزنده‌ترین قطعات این زمین است. این همه منابع طبیعی، این میراث عظیم فرهنگی، این نیروی انسانی کارآمد و بااستعداد، این نفت و گاز ارزشمندی که در این کشورها هست؛ اینها وسوسه‌کننده قدرت‌های استکباری است؛ می‌خواهند بر اینها تسلط کامل داشته باشند؛ اما بیداری امت اسلامی مانع این است.» (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۴/۲/۶)

اولویت‌های راهبردی

در فاز سوم تدوین استراتژی که تعیین اولویت‌های راهبردی نام دارد، مقام معظم رهبری برای تحقق خرده‌استراتژی وحدت و انسجام مسلمانان در گستره جهان اسلام، به چند عامل راهبردی اشاره می‌کند:

۱. تمسک به قرآن کریم و سنت نبوی

قرآن مسلمانان را به وحدت و یگانگی دعوت نموده و ضمن تشبیه اختلاف و پراکندگی به گودال آتش، (آل عمران/ ۱۰۳) نزاع و مخاصمه و اختلاف را عامل ازهم پاشیدگی جامعه و اتلاف نیرو و توان آن دانسته است. (انفال/ ۴۶) علامه طباطبایی (ره) از سیاق آیات ۱۰۲ و ۱۰۳ آل عمران نتیجه می‌گیرد که اعتصام به خدا و رسول، همان «اعتصام به حبل الله» و حبل الله همان قرآن و رسول خدا ﷺ است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۷۲/۳)

مطابق سخنی از امیرالمؤمنین (ع) در خطبه نخست نهج‌البلاغه، بزرگ‌ترین دستاورد بعثت رسول اکرم ﷺ ایجاد الفت و اتحاد در میان مردمی متفرق و پراکنده بوده است؛ مردمی که به واسطه تعصبات جاهلی به جان هم افتاده و در حال سقوط بودند و آن حضرت با تعالیم اسلامی همه را متوجه خدای یگانه کرد و امتیازات موهوم از قبیل مال و ثروت و نژاد و رنگ و حسب و نسب و امثال آن‌ها را از میان برداشت و تنها تقوی، علم و مجاهدت را ملاک برتری و فضیلت دانست. علی (ع) به اصحابش گوشزد می‌کند که قدر این نعمت بزرگ را بدانند تا پس از الفت و اتحاد به تفرق و اختلاف گرایش پیدا نکنند. (موثق، ۱۳۷۰: ۱۴۸/۱).

از آنجا که پدیده‌ها علاوه بر علت موجد (محدثه) برای بقای خویش به علت مبقیه نیز نیاز دارند، لذا همان‌طور که مسلمین با پیروی از قرآن و سنت، اختلاف و تشتت را به وحدت و یکپارچگی مبدل ساختند، برای استمرار آن نیز به پیروی حقیقی از رهنمودهای قرآن و سیره نبوی سخت نیازمند بوده و هستند. بر این اساس، امیرالمؤمنین (ع) در حکمتی سودمند می‌فرماید:

«اگر مردم رهبری قرآن را کنار بگذارند و از آن جز خطوطی باقی نماند، دچار تفرقه

و پراکندگی خواهند شد.» (نهج البلاغه، حکمت ۳۶۹).

مقام معظم رهبری نیز در موقعیت‌های گوناگون به نقش قرآن در وحدت بخشی صفوف مسلمین توجه داده و همگان را به وحدت پیرامون قرآن فراخوانده‌اند:

«توصیه دیگر قرآن به مسلمان‌ها، اتحاد کلمه آنهاست. اگر ما نهی قرآن را - که می‌گوید «و لا تفرقوا» - مورد توجه قرار ندهیم و به بهانه‌های مختلف بین خود اختلاف و تفرقه ایجاد کنیم و امت اسلامی را قطعه قطعه و جدا جدا کنیم، نتیجه همین وضعی می‌شود که ملاحظه می‌کنید: دشمن به قطعه‌ای از پیکر اسلامی حمله می‌کند، دیگر قطعه‌ها انگار نه انگار! در حال خواب خوش هستند! این جدایی است. باید به قرآن برگردیم. (بیانات در مراسم اختتامیه هجدهمین دوره مسابقات حفظ، قرائت و تفسیر قرآن کریم، ۱۳۸۰/۷/۲۶)

از نگاه ایشان، محور دیگر وحدت، شخصیت و سنت رسول گرامی اسلام ﷺ است:

«با تکیه به نام مقدس پیغمبر و یاد آن بزرگوار - که محور وحدت امت اسلامی است - باید بر اختلافات قومی، مذهبی و طایفه‌ای، و اختلافات سیاسی غلبه کرد.» (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۴/۲/۶) «وجود مقدس نبی مکرم و رسول اعظم اسلام، مهم‌ترین نقطه ایجاد وحدت است. دنیای اسلام می‌تواند در این نقطه به هم پیوند بخورد؛ اینجا جایی است که عواطف همه مسلمانها در آنجا متمرکز می‌شود؛ این، کانون عشق و محبت دنیای اسلام است.. سیاستمداران، نخبگان علمی و فرهنگی، نویسندگان، شعرا و هنرمندان ما روی این نقطه تکیه کنند و همه مسلمان‌ها با این شعار به هم نزدیک شوند. موارد مورد اختلاف را در نظر نگیرند، یکدیگر را متهم نکنند، یکدیگر را تکفیر نکنند و یکدیگر را از حوزه دین خارج نکنند.» (بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۵/۱/۲۷)

۲. محبت امیرالمومنین (علیه السلام)

نکته مهم دیگری که باید به آن توجه داشت این است که قرآن بدون امام معصوم، نه تنها مایه اتحاد نیست، بلکه موجب اختلاف است؛ زیرا دل‌های مریض با تحمیل آراء و اهواء خود بر آن مذهب‌سازی و فرقه‌سازی می‌کنند. چنان‌که حضرت امیر (علیه السلام) در پیش‌بینی روزگار پس از خود می‌فرماید:

«مردم در آن روز بر تفرقه و پراکندگی اتحاد می‌کنند و در اتحاد و یگانگی

پراکندگی دارند؛ گویا این مردم پیشوایان قرآن‌اند و قرآن پیشوای آنان نیست. در این هنگام جز نامی از قرآن نزدشان باقی نماند و جز خطوط آن چیزی نشناسند...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷) لذا در کنار پیروی از سنت رسول گرامی، چون نمی‌شود همه فرق اسلامی را به ولایت‌پذیری و اطاعت از امیرالمؤمنین و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام دعوت کرد، دعوت به محبت امیرالمؤمنین علیه‌السلام به عنوان صحابی بزرگ آن حضرت می‌تواند یکی از محورهای وحدت اسلامی به شمار آید. این نکته‌ای است که آیت‌الله بروجردی نیز به آن متفطن شده و مساله «مرجعیت علمی اهل بیت» را به عنوان چیزی که وحدت بر سر آن میسر است، پیشنهاد داده‌اند. مقام معظم رهبری نیز با تغییر کلیدواژه «مرجعیت علمی» به «محبت»، بر این نکته پای فشرده‌اند که علی بن ابی طالب (علیه‌الصلاة والسلام) در این دوران که مسلمان‌ها به وحدت و یکدلی احتیاج مبرمی دارند، می‌تواند مظهر این وحدت و نقطه اشتراک و تلائم و همبستگی میان فرق اسلامی قرار بگیرد... دلیل این امر هم این است که اشتراک باید در چنین نقطه‌ای باشد که همه مسلمان‌ها در مقابل آن، مذعن و معترف و مقرر باشند... همه مسلمان‌های عالم -از فرقه‌های مختلف- درباره امیرالمؤمنین این را قائلند که این شخصیت عظیم، این انسان بی‌نظیر و این مظهر کامل اسلام، ذره‌ای و لحظه‌ای از متابعت پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم سرپیچی و کوتاهی نکرد؛ از دوران کودکی، تا دوران نوجوانی، تا دوران ریعان شباب و تا آخر عمر، یک لحظه در راه مجاهدت برای خدا و برای اسلام و قرآن فروگذار نکرد. لذا در همه زمان‌ها و دوره‌ها، فرقه‌های اسلامی -به جز گروه ناچیز و اندک نواصب که خارج از فرق اسلامی هستند- شأن آن حضرت را شأن والا و برجسته و ممتازی می‌دانستند و این در کتاب‌های فریقین به روشنی قابل ملاحظه است. بنابراین امیرالمؤمنین (علیه‌الصلاة والسلام) ملتقی و محل اشتراک فرقه‌های اسلامی است و می‌تواند منبعی برای وحدت بین مسلمین به حساب بیاید.» (بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم در سالروز میلاد حضرت علی (ع)، ۱۳۸۷/۰۴/۲۶)

حتی جالب است که مقام رهبری، نهج البلاغه را نه یک کتاب شیعی، بلکه متعلق به همه مسلمین می‌دانند. (بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در هم‌اندیشی علمای اهل تسنن و تشیع، ۱۳۸۵/۱۰/۲۵)

۳. پرهیز از طرح مسائل حساسیت‌برانگیز

به موازات انتظار از جامعه اهل سنت برای همراهی و التزام به لوازم وحدت اسلامی، از شیعیان نیز انتظار می‌رود از طرح مسائل حساسیت‌زا پرهیز و چنانکه سیره علمای سلف بوده، ضمن دفاع از حقانیت مذهب حقه جعفریه و تبیین معارف ناب شیعی، به مقدسات اهل سنت احترام گذارند. متأسفانه در سال‌های اخیر، برخی افراد با استفاده از فضای مجازی و سایبری و به بهانه دفاع از اندیشه شیعه، به شخصیت‌های مورد احترام اهل سنت از صحابه و تابعین توهین کرده و تلاش‌های وحدت‌آفرین عالمان راستین دین در مسیر تقریب مذاهب اسلامی را نقش بر آب می‌کنند. در همین فضا رهبر انقلاب اسلامی، فتوایی صادر نمود که به موجب آن جسارت به همسران پیامبر ﷺ و سایر شخصیت‌های مورد احترام اهل سنت، حرام اعلام شد که این خود، از اولویت‌های مهم راهبردی در تحقق وحدت اسلامی است.

۴. حج ابراهیمی

یکی دیگر از راهبردهایی که از ظرفیت عظیم آن بعنوان بستری برای تحقق وحدت و تقریب می‌توان استفاده کرد، حج بیت الله الحرام است. مناسک حج در عین حال که یک مراسم معنوی پر رمز و راز برای سلوک معنوی فردی است، عالی‌ترین جلوه باشکوه اجتماع مسلمین و فرصتی بی‌نظیر برای ایجاد وحدت بین ملت‌های اسلامی است. رهبر انقلاب بارها بر اتمام این فرصت تأکید کرده‌اند؛ از جمله:

«یکی از جنبه‌های اجتماعی حج مسئله اتحاد است. حج، مظهر حضور عظمت امت اسلامی است، مظهر وحدت و یکپارچگی و مظهر قدرت امت اسلامی است. بزرگ‌ترین اجتماع امت در هر سال، بی‌وقفه در یک نقطه معین انجام می‌گیرد؛ یعنی امت اسلامی به‌وسیله حج خود را نشان می‌دهد... ملت‌های مسلمان در حج با هم آشنا می‌شوند، انس پیدا می‌کنند، زبان هم را می‌فهمند، ... شبهه‌ها برطرف می‌شود، دشمنی‌ها کم‌رنگ و بتدریج برطرف می‌شود، دل‌ها به هم نزدیک می‌شود، دست‌ها به کمک هم می‌آیند، کشورها و ملت‌ها می‌توانند به هم کمک کنند؛ به مسئله‌ی وحدت امت اسلامی هم خیلی باید توجه بشود...» (بیانات در دیدار کارگزاران حج، ۱۳۹۶/۰۵/۰۸)

و باز ابراز داشته‌اند:

«حج مظهر وحدت اسلامی است... ملکیت‌های مختلف، مذاهب مختلف، سلیقه‌های مختلف همه در کنار هم و مثل هم. همه با هم طواف می‌کنند، با هم سعی می‌کنند، با هم در عرفات و مشعر وقوف می‌کنند... همدلی اسلامی، مظهر واقعی همدلی و هم‌زبانی در حج است؛ نه فقط برای ملت ایران، [بلکه] برای همه مسلمانان جهان؛ برای امت اسلامی... حج مظهر تشکیل امت اسلامی است... از همه جا و از راه‌های دور، مسلمان‌ها جمع می‌شوند در کنار هم و چه فرصت بزرگی که با هم حرف بزنند، با هم همدلی کنند، دردهای یکدیگر را بشنوند، اظهار همدردی با یکدیگر بکنند؛ این دیگر کجا پیش می‌آید جز در حج؟» (بیانات در دیدار مسئولان و دست‌اندرکاران حج، ۱۳۹۴/۵/۳۱)

به باور معظم‌له، «جمع شدن افرادی از همه ملت‌ها در یک نقطه، آن هم یک نقطه مقدّس، فقط می‌تواند یک فایده و یک معنا داشته باشد. آن فایده و معنا این است که دور هم جمع شوند تا درباره سرنوشت امت اسلامی تصمیم‌گیری کنند و در این مجمع، به حیث امت، یک قدم خوب برداشته شود و کاری سازنده و مثبت صورت گیرد.» (بیانات در دیدار کارگزاران حج، ۱۳۷۳/۰۱/۳۱)

۵. مساله فلسطین

در اندیشه رهبری، به همان میزان که وجود غده سرطانی رژیم غاصب صهیونیستی در منطقه غرب آسیا یک تهدید واقعی برای امت اسلام به شمار می‌رود، دفاع از موجودیت سرزمین فلسطین و مظلومیت ساکنان آن، یکی از محورهای اتحاد مسلمین محسوب می‌شود. لذا ایشان ضمن پافشاری بر حفظ تمامیت ارضی فلسطین از بحر تا نهر و پیشنهاد انتخابات فراگیر با شرکت تمام فلسطینیان به عنوان راهکار قطعی حل این مناقشه مزمن، فلسطین را اصلی‌ترین مسئله جهان اسلام و محور وحدت همه مسلمانان و آزادگان جهان برشمرده و تاکید کرده‌اند:

«با وجود اختلافاتی که کشورهای اسلامی با یکدیگر دارند که برخی از آنها طبیعی و برخی دیگر توطئه دشمن و برخی دیگر ناشی از غفلت است، لیکن همچنان عنوان فلسطین می‌تواند و باید، محور وحدت همه‌ی آنان باشد. «مقاومت» و «فلسطین»، ارزشمندتر و

والا تر از آن است که در اختلافات میان کشورهای اسلامی و عربی و یا اختلافات داخلی کشورها و یا اختلافات قومی و مذهبی درگیر شود.» (بیانات در ششمین کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین، ۱۳۹۵/۱۲/۳)

۶. ایران اسلامی

نظام جمهوری اسلامی ایران از بدو تاسیس، منادی وحدت و پیشرو در زمینه ایجاد اتحاد میان مسلمانان بوده و با اقداماتی چون بکار بستن استراتژی صدور و نشر انقلاب، به چالش کشیدن نظام سلطه در خاورمیانه، ارتقای جایگاه شیعه از حاشیه به متن، و اثبات مردود بودن نظریه جدایی دین از سیاست، سعی در الگوسازی و ظرفیت‌سازی تحقق وحدت نموده است. (قوی و امیرلو، ۱۳۹۴: ۱۷۶)

رهبر معظم انقلاب نیز با شناخت درست از نقش غیرقابل انکار انقلاب اسلامی ایران در دستاورد وحدت، مسیر آینده نظام جمهوری اسلامی را نیز در این راستا تبیین کرده‌اند: «منادی وحدت، جمهوری اسلامی بود؛ همه قدرت‌های استکباری ریختند سر جمهوری اسلامی! ... چرا؟ چون منادی وحدت بود و آنها با وحدت دشمن‌اند. وحدت مسلمین، به ضرر آنهاست؛ لذا سعی می‌کنند وحدت را بشکنند...» (بیانات در دیدار کارگزاران نظام و میهمانان کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی، ۱۳۷۲/۰۶/۱۴)

«اتحاد مسلمین به معنای انصراف مسلمین و فرّک گوناگون از عقاید خاصّ کلامی و فقهی خودشان نیست؛ بلکه اتحاد مسلمین به دو معنای دیگر است که این دو معنا باید تأمین بشود:

اوّل اینکه در مقابله با دشمنان اسلام همدست و هم‌آواز و همدل باشند، فرّک گوناگون اسلامی حقیقتاً در مقابله با دشمنان اسلام همکاری و همفکری کنند؛ معنای دوّم این است که فرّک گوناگون مسلمین سعی کنند خودشان را به یکدیگر نزدیک کنند، تفاهم ایجاد کنند، مذاهب فقهی را با هم مقایسه کنند و منطبق کنند. بسیاری از فتاوی فقها و علما هست که اگر مورد بحث فقهی عالمانه قرار بگیرد، ممکن است با مختصر تغییری، فتاوی دو مذهب به هم نزدیک بشود. لذا ما جداً علاقه مند هستیم که «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» را ایجاد کنیم؛ ما مایلیم این کار انجام بگیرد. البتّه در گذشته این کار شروع شده

و تلاش‌های مخلصانه‌ای هم داشته، اما اکنون مدّت‌های مدیدی است که ما حرکت حقیقی‌ای مشاهده نمی‌کنیم و احساس می‌کنیم این کار باید انجام بگیرد و مردم مخلصی و مؤمنی و شخصیت‌های عالمی از همه‌ی دنیای اسلام همکاری کنند و ما آماده هستیم و مایل هستیم که میزبان این مجموعه باشیم. علما، فقها، متکلمین و فلاسفه اسلامی باید کوشش کنند و بنشینند آراء را با یکدیگر تطبیق کنند، در مجموعه‌هایی آنها را جمع کنند، نظرات فرّق مختلف اسلامی در مجموعه‌ای واحد و با نگاه مساعد به یکدیگر، در اختیار همه مسلمین قرار بگیرد. این از جمله کارهای بسیار لازم و ضروری است و امیدواریم که همّت صاحب همّتان، این کار را به انجام برساند.» (بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم، ۱۳۶۸/۰۷/۲۴)

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، معلوم می‌شود رهبری فرزانه انقلاب در راستای تبیین اهداف کلان انقلاب و آرمان تمدن اسلامی، از تبیین استراتژی‌های خُرد ذیل آن غافل نبوده‌اند. یکی از این استراتژی‌ها، استراتژی وحدت اسلامی است که ارکان اصلی آن در مواضع و بیانات ایشان متبلور شده است. از منظر ایشان، جمهوری اسلامی به معنای واقعی کلمه معتقد به لزوم اتحاد امت اسلامی است و به چشم یک حرکت سیاسی و تاکتیکی به آن نمی‌نگرد؛ بلکه بر پایه اعتقاد و ایمان عمیق قلبی، وحدت و تقریب مذاهب اسلامی را به عنوان یکی از اهداف میانی خویش جهت دستیابی به آرمان بلند تمدن نوین اسلامی تعریف کرده است. همچنین در این مقاله نشان داده شد که وحدت یک شعار فاقد پشتوانه علمی نیست؛ بلکه می‌توان با بهره‌گیری از دانش مدیریت استراتژیک، ضمن داشتن تعریفی صحیح و واقع‌بینانه از وحدت، چشم‌انداز روشنی از آن ترسیم و ضمن در نظر گرفتن تهدیدها و فرصت‌های پیش‌روی امت اسلامی، اولویت‌های راهبردی دستیابی به آن را مشخص نمود؛ چنانکه مقام معظم رهبری در طول سالیان متمادی و در موقعیت‌های گوناگون چنین کرده‌اند.

فهرست منابع

کتاب‌ها:

قرآن کریم

نهج البلاغه، ترجمه انصاریان.

۱. ابو زهره، محمد، بی‌تا، تاریخ المذاهب الاسلامیه، قاهره، دار الفکر الاسلامی.
۲. اسدآبادی، سیدجمال الدین، ۱۴۲۲ق، العروة الوثقی، سیدهادی خسروشاهی، قاهره.
۳. بابایی، غلامرضا، ۱۳۶۹، فرهنگ اصطلاحات روابط بین الملل، تهران، انتشارات سفیر.
۴. باقریان، محمد، ۱۳۷۹، مفاهیم و چارچوب مدیریت راهبردی با نگرش بومی، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم، مرکز نشر اسرا.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، شمیم ولایت، قم، مرکز نشر اسرا.
۷. حسینی طباطبایی، مصطفی، ۱۳۵۷، شیخ محمد عبده مصلح بزرگ مصر، تهران: انتشارات قلم.
۸. داوری، دردانه، ساززاده، محمدحسن، ۱۳۸۸، مدیریت استراتژیک از تئوری تا عمل، تهران، نشر آتنا.
۹. دورانت، ویل، ۱۳۷۸، تاریخ تمدن، ترجمه ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده و ابوالقاسم طاهی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. دیوید، فرد، ۱۳۸۹، مدیریت استراتژیک، ترجمه علی پارسائیان، سیدمحمد اعرابی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۹، کارنامه اسلام، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۲. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۴، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، مجمع البحرین، تحقیق احمد حسینی اشکوری، ج ۳، تهران، نشر مرتضوی.

۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.

۱۵. لوبون، گوستاو، ۱۳۱۸، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید محمد تقی فخر گیلانی، تهران، چاپخانه علمی.

۱۶. متقی هندی، علی، ۱۴۱۳ق، کنز العمال، ج ۱، بیروت، موسسه الرساله.

۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۳، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران، انتشارات اسلامی.

۱۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، انتشارات صدرا.

۱۹. موثقی، سید احمد، ۱۳۷۰، استراتژی وحدت در اندیشه سیاسی اسلام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

مقالات:

۱. اسماعیل‌نیا، محمود، ۱۳۷۶، «اصلاح جامعه در اندیشه سید جمال»، مجله قبسات، شماره ۵ و ۶.

۲. حسینی، میرزا حسن، سالاری، حسین، ۱۳۹۰، «تدوین استراتژی در اسلام از منظر نهج البلاغه»، مجله پژوهش‌های نهج البلاغه، شماره ۳۲.

۳. رستمی نجف‌آبادی، حامد، بهرامیان، مسعود، ۱۳۹۷، «نقش مدارای مذهبی در تاسیس تمدن اسلامی ۳۶۲-۳۳۴ هجری»، فصلنامه حبل‌المتین، دوره هفتم، شماره ۲۵.

۴. شهرام‌نیا، امیرمسعود، نظیفی، نازنین، ۱۳۹۲، «تعامل و تقابل ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران»، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، دوره دوم، شماره ۵.

۵. فیضی سخا، مهدی، ۱۳۹۷، «مفهوم‌شناسی و تهدیدات ناسیونالیسم از منظر آیت الله خامنه‌ای»، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال هشتم، شماره ۲۷.

۶. قاسمی آرانی، ابوذر، خرم‌آبادی آرانی، زینب، ۱۳۹۳، «بازخوانی مفهوم وحدت اسلامی در نهج البلاغه»، فصلنامه حبل‌المتین، شماره ۷.

۷. قوی، نیره، امیرلو، محمدعلی، ۱۳۹۴، «بازشناسی ویژگی‌ها و نقش جمهوری اسلامی

ایران در راهبرد کلان وحدت و همگرایی امت مسلمان»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال دوازدهم، شماره ۴۱.

۸. مک گراون، دیوید، ۱۳۸۴، «ظهور و سقوط ناسیونالیسم»، ترجمه محی‌الدین شریف زاده، فصلنامه زیربار، شماره ۵۷.

۹. هیئت، جواد، ۱۳۸۱، «ناسیونالیسم و باستان گرایی در ایران»، مجله وارلیق، شماره ۱۲۶.

منابع لاتین:

1. Chandler, A.D. "Strategy and Structure, The MIT press, Cambridge," 1962.
2. Christensen, Learned, "Anderws and Guth. Business policy: Text and cases
Ridard D.Irwin Inc. Hamewood III, 1989.
3. Mintzberg, Henry. Bruce Anstrand & Joseph Lampel, Strategy safari: A
Guided Through The wilds of Strategic management, frentice- Hall, 1998.

سایت‌ها:

<https://farsi.khamenei.ir/>

چکیده مقالات به انگلیسی

Sub-Strategy of Islamic Unity in the Thought of the Supreme Leader

*Abbas Ali Nazar Nokandeh
Morteza Khorrami*

Abstract

The unity of Muslims and Approximation of Islamic religions has been one of the concerns of great reformers, including Imam Khomeini. The Supreme Leader also has a process and systemic approach to unity and considers it not a temporary tactic to achieve some political goals but a strategy and an Islamic principle. According to this approach, the grand strategy of achieving the general goals of the Islamic Revolution and along with it, sub-strategies to achieve the intermediate goals can be found in some of his speeches. These sub-strategies and sub-goals, with a kind of convergence, pave the way for achieving those overall goals.

The present article tries to examine one of these sub-strategies, namely the strategy of achieving Islamic unity, from his perspective through analytical and descriptive methods. Findings show that in his statements, the three pillars of strategy, namely, vision, review and evaluation of internal and external environment and strategies are mentioned.

Keywords

Supreme Leader, Islamic Unity, Sub-Strategy.

Al-Sayyid al-Murtaḍā and Other Scholars on the Prophecies of the Quran

*Masoumeh Mostofi
Seyed Mohammad Ali Ayazi*

Abstract

An aspect of the Quranic miracle is its prophecies and prognostications. This article scrutinizes al-Sayyid al-Murtaḍā's account in al-Mūḍīḥ 'an jaha i'jāz al-Qur'ān al-karīm (The clarification of the dimension of the noble Quran's miracle), as well as other opponents or proponents of different aspects of Quranic prophecies. It is ultimately concluded that each of Quranic prophecies—including its prognostications of future events, as well as its revelation of present and past events, and its revelation of what is harbored in people's hearts—is an aspect of the Quranic miracle, and hence, they serve as unchallengeable evidence for Muḥammad's prophethood.

Keywords

Quranic prophecies, dimensions of Quranic miracle, challenge (tahaddi).

A comparative review of Imamiyyah and Zaidiyyah views on the reasons for the superiority of Shia imams over previous prophets

*Mohammad Amin Madhoushi Mazraie
Abdolhossein Khosro Panah*

Abstract

A comparative study of the views of the Imams and Zaydis on the reasons for the superiority of the Shiite Imams over the previous prophets. The present study is a descriptive-analytical research that is effective in determining the research design of how data is collected, analyzed and reported. The method of data collection in leading research is the method of reviewing documents; For this purpose, the documents in the present study have been examined.

The issue of the superiority of the Imams of the Ahl al-Bayt (AS) over the prophets before the Holy Prophet (PBUH) is derived from the two discussions of prophethood and special Imamate in theology. According to the Zaydi school, the discussion of Imamate is based on several axes; 1- There is no difference between the position of the caliph and the Imam 2- The Imam has a political identity and nothing else 3- The worldview of this school is based on the fact that in the first place the angels, in the second place the prophets, in the third place the guardians and in the last and fourth place the Imams They are pure. 4- All the prophets in general are always superior to the Imams. Imamate and its critique by referring to the works of Shiite scholars on the superiority of the Imams (AS) is focused on three reasons:

The first reason is the superiority of the position of Imamate over the position of prophethood and mission. The second reason is the continuous hadith of Saqaleen, which considers the Imams of the Ahl al-Bayt (AS) to be just and equal to the Qur'an. The third reason is the verse of Mubahila. Conclusion: Therefore, as a result of criticizing the Zaydi principles regarding the superiority of the Imams of the Ahl al-Bayt (AS) compared to the previous prophets, this statement has been proven according to the Imami principles.

Keywords

Imamate, Prophethood, Former Prophets, Imamate, Zaydi.

The place of fire and its related rituals in Iran with a look at its post-Islamic developments

Roghayeh Mohammadzadeh

Abdolhossein Latifi

Musaalreza Bakhshi Ostad

Abstract

Throughout history, fire has been one of the effective and fundamental factors in the life of the people of ancient Iran and one of the sacred elements in the religion of Mazdisna. Fire was sacred before the advent of Zarathustra and from the very beginning among the Iranians and was worshiped as one of the prominent gods and after the advent of Zarathustra, it was kept in the fire temple with a special ritual. What this article seeks to analyze is the developments that the fire has gone through after the arrival of Islam in Iran and the gradual conversion of more Iranians to Islam in terms of status and function. Therefore, this research has dealt with this issue through analytical method and library method. Findings show that fire still has an important place in post-Islamic Iran and in Iranian religions in various forms and types, including swearing fire in the claims of some tribes as well as in rituals related to marriage and Mourning has also continued.

Keywords

Fire, Myth, religion ,Ancient Iran, Mazdisna, Noor.

Analysis of the report of the written legacy of the Imamiyyah about how the lives of the religious leaders ended

Mohammad Taghi Shaker

Abstract

The problem of the present article is to delve into the meaning of the words used in the written heritage of the Imamia from the end of the lives of the pure Imams, peace be upon them, and to achieve their purpose; Therefore, the word "martyrdom" and its relationship with the words "murder", "death" and "death" are the focus of this research. The process of this research shows that although in some interpretations of the word murder, death and death play a role, but the conceptual examination of the word martyrdom shows that the intention of using substitute words is not to negate the conceptual elements of martyrdom, but to develop it. The conceptual dilution of these words in recent times has led to the monopolization of each of them, in a special concept and a special meaning, and based on this, it is not possible to impose the concept of the new age on the concepts of the past periods and unreal perceptions of it. Voggan, like the denial of the martyrdom of some innocents, drew conclusions from historical and hadith propositions and challenged this issue, which is part of the beliefs and opinions of the Imamiyyah.

Keywords

martyr, murder, death, death, martyrdom.

Study and analysis of social behavior in Rumi's Masnavi

*Samad Abbaszadeh Garjan
Mohammad Farahmand Sarabi
Ebrahim Danesh
Faramarz Jalalat*

Abstract

The spiritual Masnavi of the eternal work of Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi as a work of successful literary works of Iran and the world, is a valuable and important example in the history of world literature that by sociological analysis, from the perspective of social behavior can provide a lot of information. It was achieved from the social situation and the do's and don'ts that originate from Rumi's thought, experience and social psychology and are interpreted as the idea of social behavior. In this descriptive-analytical study, we will consider the period of the seventh century in which we will deal with social maps, norms and actions and important social categories as well as social institutions. Also, considering the important place of Rumi in literature, culture and history of Iran and his role in explaining mystical and moral teachings, examining his view and approach to social behavior through his works, especially the spiritual Masnavi, seems very necessary. This important point can lead us to Rumi's intellectual sources on social behavior.

Keywords

Sociology, Social Behavior, Culture, Rumi's Masnavi.

Investigation of mystical authorities (repentance, patience, reza, piety and trust) In the works of Imam Khomeini and Imam Mohammad Ghazali

*Jamal Salehzadeh
Seyed Jasem Pejhoandeh
Aliyar Hosseini*

Abstract

Mystical authorities have been one of the most important movements of human perfection towards the essence of the existence of creation and the theology of the followers of this path. One of the most important issues in this study was the study of the mystical approach of Imam Mohammad Ghazali and Imam Khomeini in relation to mystical authorities, especially authorities (repentance, patience, consent, piety and trust). The findings of the present study show that these two great worlds, with a philosophical, moral and mystical aspect as well as a Quranic and narrative approach, have explained the said mystical authorities, although in some cases, and especially in details, there are differences. The method of collecting information in this research was library and the method of processing was descriptive and analytical. It is associated with differences in views and especially Imam Khomeini's critique of the works and views of Imam Mohammad Ghazali, and due to the long time interval between the life of Imam Mohammad Ghazali and Imam Khomeini and due to the continuation and development of mystical approaches by other mystics and benefit and The development of Imam Khomeini's mystical views under his influence, he has been able to provide more comprehensive views of mystics before these mystical authorities.

Keywords

mysticism, Imam Mohammad Ghazali, Imam Khomeini, mystical authorities, levels of soul.

The conflict between narrative and rational proofs and its solution in Tafkiki and shia philosophical theology

Hamid Reza Shakerin

Abstract

A methodological problem, which becomes more important in case of multiplicity of resources of knowledge, is the relation between the datas of those resources, their cooperations and solving the conflictions which may occur between them. The probable confliction can be considered within the datas of a single resource, as it can be considered within the datas of several resources. The present issue is aimed to study and evaluate the resolution to problem of conflict, between narrative and rational reasons, from the view point of Shia rational-philosophical and Tafkik theology. The method of discovery in the issue is biblical and the method of evaluation is rational analythics. The results is, however, preference of the solution suggested by the rational theology and critising and Tafkiki one.

Keywords

methodology of Kalam, philosophical theology, Tafkik theology, conflict of narration and ration.

Explaining the Qur'anic examples of Nadbah prayer from the perspective of contemporary commentators

Fatemeh Rezaei

Seyedeh Razieh Pourmohammadi

Ebrahim Ebrahimi

Ruhollah Jahangiri Moghaddam

Abstract

The prayer of Nadbah is one of the famous prayers on the subject of appealing to the last savior of the human world, in which other topics such as "praise and blessings", "praise of fulfillment", "history from the beginning to evolution" are also expressed. The issue of Mahdism is one of the doctrines of the Shiites, the arguments for proving the role of human beings in the Mahdist culture presented in verses from the Qur'an and prayers. Scream and supplication from Imam al-Asr (as) In this prayer, sentences and words from the Qur'an are mentioned. The present study, using a descriptive-analytical method and collecting information in the form of a library based on Quranic teachings in Nadbah prayer, intends to examine Quranic examples in phrases from Nadbah prayer. The results of the research are as follows: Among the phrases with examples of God are: dignity and wisdom, remover of misfortunes, strength, dominion over the universe, the end of everything, the creator of leaders to guide mankind; Examples of Imams (AS) in prayer can be referred to the heirs of the earth, the righteous, the honest, the guides of mankind, the best chosen, the sun and the moon and the stars of the universe, the virtuous of the universe, the face of God; Some examples of Imam al-Asr (as) are waiting, restoring religion, destroying immorality and rebellion, bloodthirsty prophets and former imams, the child of shining stars, the child of perfect knowledge, the child of straight path.

Keywords

Nadbah prayer, examples, contemporary commentators, Imam Asr (as).

Religion version from the Baha'i point of view, investigating and criticizing the point of view with emphasis on the fifth verse of Surah As-Sajdah

Ali Khalaji

Ali Ghanbari Mazrae Noi

Amir Reza Ghanbari

Abstract

Khatamiyyat is one of the most important and common principles between all Islamic sects, including Shiites and Sunnis, and based on it, all Muslims believe that Muhammad ibn Abdullah (PBUH) is the last prophet and that God sent him as a messenger or prophet to guide human beings and religion. The misinterpretation of the meaning of the word "Ya'ruju" in the fifth verse of Surah As-Sajdah, which is considered to mean "removal and abrogation of the religion", has raised the question of what is the basis for the interpretation of the verse in Baha'i texts? Furthermore, what is its difference with the interpretation of commentators of Islamic sects? The purpose of this article is to critique one of the Baha'i claims. Achieving this goal is possible through the descriptive-analytical method as well as collecting information through the library research method. After a precise Literal and idiological analysis of abrogation, the Baha'i claim about the abrogation of religion is dealt with. The interpretation that "Ya'ruju" means abrogation and abrogation means cancellation is a contemplative and incorrect interpretation, and its interpreters seem to have confused the literal meaning of abrogation with its idiomatic meaning, which results in the abrogation of the original and the essence of the previous religions and decree on the invalidity of their laws; while Islamic commentators are not bound to follow this result.

Keywords

Abrogation, Religion, Baha'i, Sharia, Quran, Surah As-Sajdah.

Master Sobhani and the Ash'arites' views on normative ethics and its limits

Maryam Hatami Hossein Abadi

Noushin Abdi Savjian

Enshallah Rahmati

Abstract

Ethics discusses the great importance of man and proving the continuity of its principles is one of the branches of the issue of admiration and denunciation. The totality and continuity of the principles of ethics does not change with the change of requirements, habits, imitation. The issues of admiration and denunciation are also practical and fundamental issues of ethics, and the differences between the readings and perceptions of good and evil in ethics have created conflicting views. This article uses descriptive-analytical method and using library sources while considering the theoretical foundations of Ash'arites and Master Sobhani about good and bad and its effectiveness to the schools of normative ethics. Ash'arite epistemology regarding the goodness and ugliness of the Shari'a has had several consequences, such as belief in acquisition and obedience instead of creation and production, Ilam, permission to change and not to do it, permission to do so and not to do it, discrimination between human beings in this world and the hereafter, prophecy And infallibility, sending the messenger and its absence, conquest, divine favor to all or some of the servants, even immorality and infidels. On the other hand, Master Sobhani, by pursuing the theory of moral nature and relying on its inherent goodness and ugliness, begins his moral theory with a discussion of normative ethics and generally seeks a military explanation of the rules and principles governing moral actions.

Keywords

Master Sobhani, Ash'arites, moral theories, normative ethics.

Characteristics of mysticism in Imam Khomeini's poetry

*Aghdas Jahangiri
AliAkbar AfrasiabPour
Maryam Bakhtyar*

Abstract

According to the Imam, the subject of sciences such as mysticism, which is the essence of the Supreme Being, is partial and not general; That is, sciences such as mysticism, which discuss particular and personal issues, cannot formulate issues in the logical forms of real judgments. The subject of the science of mysticism is general and therefore of the type of real propositions, even though the nature of obligatory existence outside the general mind is unique, unique and unparalleled. The principles of mysticism, with which the relation of truth to creation and the relation of creation to truth are clarified by one of the two forms of finding perfection and the mystics of Abrar, are the principles of truths that are necessary for the existence of transcendence and are called the names of essence. The difference between the origin and the basic source of Imam Khomeini's mysticism is somewhat different from the source of the early Sufis, especially the Persian Sufism of the Khorasan school. The Imam's diligence in observing the rules of Sharia and Quranic principles is the most prominent part of his mystical moral life. He was opposed to negative Sufism and promoted atheism and isolationism. Innovation in this research is the basics of mysticism and the difference

In the poem of Imam Khomeini (RA) which has not been done in any research so far.

Key words

Imam Khomeini's poems, theoretical mysticism, practical mysticism, mysticism, Imam Khomeini's poetry.

A study of Islamic and non-Islamic sects from the second to the fifth century

*Mehran Asadi Nejad
Jalil PourHasan Darabi
Abbas Ashuri Nejad*

Abstract

The present article examines Islamic and non-Islamic sects from the second to the fifth century and examines the results and influence of these sects from the second to the fifth century.

Sectarianism means attitudes and actions that are characterized by extremism or laziness and, as a result, separation from the official policy of the party and political group. The purpose of this study is to study Islamic and non-Islamic sects from the second to the fifth century. The Abbasid or Abbasid Caliphate was the third Islamic caliphate to come to power after the rise of Muhammad. This caliphate was founded by the descendants of the uncle of the Prophet of Islam, Abbas bin Abdulmutallab, which is why it became known as the Abbasid caliphate. In this study, Islamic and non-Islamic sects from the second to the fifth century were studied. The criterion of any sect being Islamic is the acceptance of Islam as a religion. Esoteric and just beliefs are also criteria for selecting non-Islamic sects.

Keywords

sect, Islamic sects, non-Islamic sects, Islam, Abbasids.

An Analysis of Light from the Perspective of Sheikh Shahabuddin Suhrawardi and Imam Khomeini

Mallahat Jalili Ahmedabad

Khusraw Zafranawi

Seyed Mohammad Banihashemi

Abstract

Suhrawardi has relied on the Qur'an and Sunnah to prove his views in many of his works, mentioning a verse similar to the meaning of that verse and his opinion. Especially for the classification of light, he refers to the verse of light and according to the ranking that this verse gives to the holders of light, he classifies the light according to their degree of being single. And it is true light and calls all other lights the manifestation of divine and transcendental light. All levels of existence and degrees of knowledge are part of the evolution of light. In explaining the nature of light, he deals with the collective unity and the truth of Muhammad, the name of God Almighty, the perfect man and the province, and expresses the truth of light beautifully. In fact, the light of God is the most perfect and transcendent light, which Being light does not need another, but all other beings are illuminated by it. All beings, from the highest order, headed by the Prophet Muhammad (PBUH) and the saints, are enlightened by returning to the divine light, rather than the light of the servants who reach the luminous position through the dismemberment of the body and see the luminous. The expanse of divine light encompasses the entire universe, and through it all beings are placed in their own place. Suhrawardi in *Hekmat al-Ishraq*, which is his most important work on light, believes in the expanded existence of the true soul of Hazrat Haqq.

Keywords

Levels of Light, Shahabuddin Suhrawardi, Imam Khomeini.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
12 th Year. No. 47, Autumn 2022

ISSN: 1735-9899

License Holder : Saveh Islamic Azad University
(Islamic Teachings Department)
Managing Director : Mahmud Ghayum Zadeh
Chief Editor : Mohammad Hasan Ghadrddan Ghara Maleki

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrddan Maleki,
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,
Sayad Sajed Ali Pouri, Martin Brown

Internal Manager: Jafar Sadri

Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh

Translator: Fariba Hashtrodi

Publisher: Saveh Islamic Azad University

Page Design: Ehsan Computer ,Qom

Logo & Cover Design: Hamidreza Alizadeh

Price: Rls 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:	مشتک حقیقی
مشتک 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:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	شعبه:
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