

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

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

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال چهاردهم / شماره یک / شماره پیاپی ۵۳ / بهار ۱۴۰۳

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال چهاردهم/ شماره یک/ شماره پنجاه و سه/ بهار ۱۴۰۳/ شمارگان ۱۰۰۰/ بهای تک شماره ۱۱۰۰۰۰ تومان

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

هیأت تحریریه:

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه	: جعفر صدری
ویرایش علمی مقالات	: محمود قیوم زاده
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین	: فریبا هشترودی
ناشر	: دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی	: مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)
مترجم	: محمد احسانی
صفحه آرایی	: حمیدرضا علیزاده
ویرایش	: خدمات احسان

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۸۶-۴۲۴۳۳۰۰۶ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

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

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

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

نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله به نشانی <http://kalam.saminattech.ir> امکان پذیر است.

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

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

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

نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

فهرست مقالات

عنوان	صفحه
ویژگی های فرهنگی مهاجرین و بازتاب آن در قرآن و احادیث ماندانا ازوجی / محمدعلی میر / مهدی افچنگی / حامد خانی	۷-۲۸
نقش منجی گرایی در برون رفت از بحران معنا در عصر مدرن لیلا افسری	۲۹-۵۰
شاخصه های بُعد کُنشی فرهنگ زمینه ساز ظهور امام زمان (عج) (با نگرشی به آموزه های انطباقی دعای ندبه و قرآن)..... مرتضی پهلوانی / فاطمه رضائی / مهدی عبداللہی پور / روح الله جهانگیری	۵۱-۷۲
گونه شناسی رفتار ائمه (ع) در اظهار ادله عقلی بر امامت خویش محمود قاسم ترخان / کوثرالسادات هاشمی	۷۳-۹۶
تکفیر منافقین..... عباسعلی رستمی	۹۷-۱۱۰
نقد و بررسی مدعای خانم لمبتون در موضوع تطوّر آموزه عصمت نزد شیعه..... عزالدين رضا نژاد / میثم درگاهی	۱۱۱-۱۲۸
مواجهات انتقادی فلسفه سینوی و کلام اشعری در نفس شناسی و تأثیر آن در مسأله معاد..... نرجس رودگر / زهرا ضیائی / فاطمه شریف فخر	۱۲۹-۱۵۰
اندیشه های ایرانی در عرفان ابن عربی..... اردلان زمانی / محمد محمدرضایی	۱۵۱-۱۷۴
بررسی ابعاد و آثار ایمان در ارتقای سلامت روانی افراد مبتلا به کرونا..... روح الله شاطری / حمید ستوده	۱۷۵-۱۹۰
بررسی تطبیقی فطرت به مثابه ی یکی از پیامدهای عوالم پیشین در حکمت متعالیه و معارف دینی..... محمد شریفانی / علی عباس آبادی / محمد کاظم خواجه احسنی	۱۹۱-۲۱۶
نقش «توحید اجتماعی» در فلسفه علوم اسلامی با محوریت آیات قرآن مورد مطالعه: علم کلام و عرفان..... محمد عرب صالحی / فریده پیشوایی	۲۱۷-۲۳۶
تفسیر سوره حمد در مقارنه بین دیدگاه امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی..... عقیله موسی نیا / علی اکبر افراسیاب پور / مریم بختیار	۲۳۷-۲۵۸
درجات زینت آسمان بین قرآن کریم و علم اخترشناسی..... صالح نبی حمدامین / عزیز جوانپور هروی / حسین نوروزی تیمورلویی	۲۵۹-۲۹۱
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts).....	1-13

ویژگی‌های فرهنگی مهاجرین و بازتاب آن در قرآن و احادیث

ماندانا ازوجی^۱
محمدعلی میر^۲
مهدی افچنگی^۳
حامد خانی^۴

چکیده

مسأله هجرت یکی از مهمترین مسائلی است که در آغاز اسلام، اساسی‌ترین نقش را در شکل‌گیری حکومت اسلامی ایفا کرد و از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است که از یک سو مؤمنان را از تسلیم در برابر فشار و خفقان مشرکان باز می‌دارد و از سوی دیگر عامل صدور اسلام به شبه جزیره العرب می‌شود. مهاجرین به کسانی می‌گویند که ساکن مکه بودند و بعد از مسلمان شدن به امر پیامبر اکرم (ص) به مدینه هجرت کردند و با توجه به این موضوع مهاجرین با هجرت خود در ترویج اسلام و همچنین اشاعه فرهنگ‌ها، باورها، ارزش‌ها، اعتقادات و آداب و رسوم جدید نقش داشتند و در این راه نیز متحمل سختی‌های بسیاری شدند. به همین سبب پیامبر عظیم‌الشأن اسلام (ص) به مهاجرین توجه و التفات ویژه‌ای داشتند، چراکه آنان زندگی مادی و اموال خود را در خدمت دعوت او قرار دادند و با هجرت خود صدای اسلام را به گوش جهان رساندند و قرآن کریم نیز از آنان به نیکی یاد کرده است که در قرآن کریم آیاتی در بیان ویژگی‌های مهاجرین وارد شده از جمله خصوصیات بارز مهاجران: اخلاص، صبر، استقامت و توکل به خداوند متعال را می‌توان برشمرد. از این رو در این مقاله به ویژگی‌های فرهنگی مهاجرین و بازتاب آن در قرآن و احادیث پرداخته شده است و روش این تحقیق کتابخانه‌ای است. تلاش شده است تا ابعاد مختلف فرهنگی و رابطه بین جایگاه مهاجرین و تاثیر حضور آنان در جامعه مورد بررسی قرار گیرد.

واژگان کلیدی

هجرت، مهاجرین، فرهنگ پذیری، قرآن، احادیث.

۱. دانشجوی گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

Email: mahdi1shm@gmail.com

۲. استادیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mohammadalimir.60@gmail.com

۳. استادیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

Email: mehdi afchengi5@yahoo.com

۴. دانشیار گروه الهیات، واحد گرگان، دانشگاه آزاد اسلامی، گرگان، ایران.

Email: Mehrvash@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۶ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳

طرح مسأله

عده زیادی از انسان‌ها دلایل متفاوتی مانند جنگ، کار، تحصیل و... تن به مهاجرت‌های کوتاه و طولانی مدت یا حتی دائم می‌دهند. آمار رشد سریع مهاجرت، دلیلی بر صحت این موضوع است؛ ولی وجود فرهنگ‌ها، باورها، ارزش‌ها، اعتقادات و آداب و رسوم متفاوت در جوامع مختلف، تأثیر زیادی در ساختار شخصیت و تربیت افراد مهاجر و حتی جوامع مهاجرپذیر خواهد داشت که این تأثیرات سبب تغییرات مثبت یا منفی رفتاری یا حتی آسیب‌هایی در این افراد می‌شوند؛ بنابراین، سازگارشدن با فرهنگ، آداب و رسوم جدید برای افراد مهاجر امری بسیار ضروری و درخور توجه است تا افراد با کمترین آسیب به اهداف خود دست یابند. مهم‌ترین و اساسی‌ترین پیامد مهاجرت نتایج فرهنگی آن است. طبق شواهد گوناگون، مسائل قومی از پیچیده‌ترین و در عین حال، تأثیرگذارترین مسائل اجتماعی و سیاسی در جوامع محسوب می‌شوند. (نوری، ۱۳۶۹، ۹۸)

هجرت دارای پیامدهای مثبت و منفی زیادی است که در همه ابعاد زندگی سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی مهاجرین و میزبان تأثیر گذار هست زمینه را برای تغییرات فرهنگی و اجتماعی به وجود آورده و بر نوع تدین و شدت و ضعف آن تأثیر می‌گذارد. نقش مهم در تغییر سبک زندگی مهاجرین و فرهنگ جامعه میزبان دارد. مفهوم و مراد هجرت در روایات بسیار نزدیک به هجرت در عرف قرآن می‌باشد. در کتاب النهایه فی غریب الحدیث و الاثر که با بحث روایات به معنای لغوی و اصطلاحی کلمات پرداخته است، این چنین آمده است: در حدیث آمده: **لا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ**. به نظر می‌رسد مراد از این هجرت، هجرت از مکه به مدینه است. دین مقدس اسلام نیز در محیطی اگر انسان نتوانست به وظائف دینی خود عمل کند، دستور به مهاجرت می‌دهد، و برای مهاجر که برای خدا مهاجرت کند اجر و ثواب در نظر گرفته است.

سازگاری فرهنگی مسئله‌ای است که در بستر و چارچوب فرهنگی، اجتماعی، روانی، سیاسی، جمعیت‌شناختی و... رخ می‌دهد و بررسی آن تنها از منظر فرهنگی و تلاش برای توضیح و تبیین آن از یک جنبه منفرد، یافته‌ها را ناقص خواهد کرد. اما مهاجرت به دلیل اینکه مستلزم سازگاری است، از پیچیده‌ترین پدیده‌های اجتماعی محسوب می‌شود؛ البته تا

جایی که این سازگاری به صورت بهنجار و متعادل برآورده شود، نیازهای فرد مهاجر برآورده می شود. مهاجرت در عمل فرد مهاجر را در شبکه جدیدی از تبادلات اجتماعی در همه حوزه های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی قرار می دهد که اگر این شبکه ظرفیت پاسخ گویی به این نیازها را داشته باشد، برای فرد مهاجر همناویی به معضل تبدیل می شود. (قراملکی، ۱۳۸۷، ۳۹۲)

در برخی آثار به مبانی هجرت در قرآن و منظرهای مختلف اشاره شده است ولی این پژوهش صرفاً به بیان مهاجرت از دیدگاه قرآن پرداخته و اشاره ای به ویژگی های فرهنگی مهاجرین نکرده است. در تحقیق دیگر به مباحثی همچون مفهوم و اهمیت هجرت در قرآن و فقه پرداخته اند و نسبت به آثار و انتقال فرهنگی مهاجرین اشاره ای نکرده اند. گرچه تاکنون تحقیقات خوبی صورت گرفته ولی به تبیین ویژگی های فرهنگی مهاجرین کمتر پرداخته شده است. این مقاله به آثار و ویژگیهای فرهنگی مهاجرین پرداخته و انعکاس آنرا در قرآن و احادیث مورد تحلیل و بررسی قرار می دهد. این پژوهش با بررسی آیات و احادیث مرتبط با آثار فرهنگی هجرت به بررسی شرایط فرهنگی مهاجرین می پردازد.

برای اینکه فرهنگ به شکل مؤثر عمل و هدف های جامعه را تأمین کند، باید عناصر مختلف آن به خوبی با یکدیگر هماهنگ باشند. وحدت فرهنگی همان انسجام همه عناصر و مجموعه های فرهنگی است که کارکرد واحدی دارند؛ اما پدیده هایی نظیر قوم مداری (اهل قریش)، وجود خرده فرهنگ ها و فرهنگ های مهاجران می توانند این وحدت فرهنگی را با آسیب روبه رو کنند. همچنین سازگاری منفعلانه ممکن است آسیب های جدی اجتماعی و روانی در بر داشته باشد و مهاجران را در خطر از دست دادن پیوندهای خود بعد از رحلت پیامبر (ص) به جانشینی امام علی (ع) بیانجامد و این رقابتی بود که در بین تیره های مختلف قریش وجود داشت. (صفورایی پاریزی، ۱۳۸۲، ۳۱)

در موضوع هجرت تحقیقات زیادی صورت گرفته که هر کدام جنبه های خاصی را مورد توجه قرار داده است، اما بحث جامع و کاملی نسبت به نتایج فرهنگی مهاجرین نشده است و می توان گفت نوآوری این مقاله بررسی آثار و نتایج فرهنگی مهاجرین و بازتاب آن در قرآن و احادیث است. قرآن کریم هدف مهاجرت را نجات جان و مال و توسعه

فرهنگ و تمدن اسلامی با نیت خالص فی سبیل الله صورت می‌داند.

۱. مفاهیم

۱-۱. هجرت

هجرت از ماده هجر به معنای ترک و جدایی است، مهاجرت در اصل به معنای بریدن از دیگری و ترک وی است. (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸، ۵۳۶)

مهاجرت گاهی با بدن: «... وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَصَاجِحِ...»^۱ «در بستر از آنها دوری نمائید».

یا با زبان و قلب: «إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا»^۲ «قوم من قرآن را رها کردند».

و گاهی بریدن از غیر با هر سه (بدن، زبان، قلب) است: (راغب اصفهانی، ۱۳۸۸، ۵۳۶)

«وَ اضْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَ اهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا»^۳ «و در برابر آنچه (دشمنان) می‌گویند شکبیا باش و به طرزی شایسته از آنان دوری گزین!»؛ «... وَ الَّذِينَ هَاجَرُوا...»^۴

«... و کسانی که هجرت کردند...». یعنی کسانی که از بلاد کفر به بلاد ایمان هجرت کردند. که به همه اینها هجرت می‌گویند.

هجرت اهداف مختلفی نیز در پی دارد، از جمله اینکه گاهی هجرت برای کسب دانش و علوم است (مَنْ خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ يَطْلُبُ عِلْمًا شَيْعَهُ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ) (کلینی، ۱۴۰۴، ۳۴)، گاهی به هدف حفظ دین (مَنْ فَرَّ بِدِينِهِ مِنْ أَرْضٍ...)^۵ و گاهی برای فرار از ظلم و ظالم (هاجروا... من بعد ما ظلموا)^۶ و گاهی برای رسیدن به خداوند (مهاجرٌ مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي)^۷ و زمانی برای فرار از گناه است (يَهْجُرُونَ السَّبِيَّاتِ) (مجلسی، ۱۴۰۳،

۱. نساء: ۳۴.

۲. فرقان: ۳۰.

۳. مزمل: ۱۰.

۴. بقره: ۲۱۸.

۵. مجموعه ورام، ج ۱ ص ۳۳.

۶. نحل: ۴۱.

۷. عنکبوت: ۲۶.

(۲۳۲) و همه اهداف گذشته یا به نیت خدا و (فی سبیل الله) است یا برای غیر خدا. مفهوم و مراد هجرت در روایات بسیار نزدیک به هجرت در عرف قرآن می باشد. در کتاب النهایه فی غریب الحدیث و الاثر (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ۲۴۴)

که با بحث روایات به معنای لغوی و اصطلاحی کلمات پرداخته است، این چنین آمده است: در حدیث آمده: **لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ**. به نظر می رسد مراد از این هجرت، هجرت از مکه به مدینه است؛ زیرا در ادامه مطلب آمده: **فَلَمَّا فُتِحَتْ مَكَّةُ صَارَتْ دَارَ إِسْلَامٍ كَالْمَدِينَةِ وَانْقَطَعَتِ الْهَجْرَةُ** که خداوند بر آن وعده بهشت داده است: **إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ...**

۱-۲. مهاجرین

عنوان مهاجران بر مسلمانانی گذارده شد که به دلیل آزار و اذیت مشرکان مکه به دستور پیامبر (ص) از مکه به مدینه مهاجرت کردند. (مقریزی، ۱۴۲۰، ۸۵) البته در این ارتباط تعاریف دیگری نیز در منابع موجود می باشد مثلاً تعبیر شده است به تمام مسلمانانی که تا فتح مکه در سال هشتم هجری، از مکه به مدینه مهاجرت کردند؛ با این حال کسانی که قبل از صلح حدیبیه (سال ششم هجری) وارد مدینه شدند، از جایگاه بالاتری برخوردارند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ۲۶۱)

در قرآن ۲۴ بار از مشتقات هجرت یاد شده که با عناوین مهاجران، الذین هاجروا و من هاجر است. (جعفری، ۱۳۹۰، ۵۳۶) همچنین قرآن از مهاجران در کنار جهادگران یاد کرده^۱ و آنان را با صفات صبر و توکل^۲ ستوده، (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹، ۹۵) و مؤمنان حقیقی^۳ دانسته است که با هجرت به ایمانشان تحقق بخشیدند. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴۹۹) قرآن کریم از آموزش گناهان^۴ و ورودشان به بهشت نیز سخن گفته است.^۵ البته به گفته عالمان

۱. بقره: ۲۱۸؛ انفال: ۷۲-۷۵.

۲. نحل: ۴۲.

۳. انفال: ۷۴.

۴. بقره: ۲۱۸؛ انفال: ۷۴.

۵. آل عمران: ۱۹۵.

شیعه از ظاهر آیات برداشت می‌شود که منظور خداوند، مهاجرانی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۷۴) که بر عهد و پیمان خود استوار ماندند، نه همه آنان. (طوسی، ۱۳۸۹، ۳۲۹)

مهاجر بودن در قرن‌های نخستین قمری افتخار محسوب می‌شد؛ عمر بن خطاب در تقسیم بیت‌المال، مهاجران را به دلیل سبقت در اسلام، سهم بیشتری داد (ابن سعد، ۱۴۰۳، ۲۱۴) و اعضای شورای شش نفره برای تعیین خلیفه پس از خود را از میان آنان انتخاب کرد؛ (یعقوبی، ۱۳۸۹، ۱۶۰) هر چند کار نظارت بر آن را به انصار سپرد.

برخی از افراد سرشناسی که به دستور پیامبر (ص) از مکه به مدینه مهاجرت کردند، عبارتند از:

امام علی (ع) نخستین امام شیعیان و جانشین پیامبر (ص) است، او در لیلۃ‌المبیت (شب هجرت پیامبر) در جای خواب پیامبر (ص) خوابید تا مشرکان گمان نکنند که پیامبر (ص) هنوز از مکه خارج نشده است. همچنین از جانب پیامبر مأموریت یافت تا اماناتی که از مردم نزد پیامبر (ص) بود را به صاحبانشان برگرداند و پس از سه روز به سوی مدینه حرکت کرد. (مسعودی، ۱۸۹۳، ۲۰۰)

فاطمه (ع) دختر پیامبر (ص) که در سال دوم هجری با امام علی (ع) ازدواج کرد. (طبری، ۱۳۷۰، ۴۱۰) او به همراه چند زن دیگر از جمله فاطمه بنت اسد به سرپرستی امام علی (ع) سه روز پس از حرکت پیامبر (ص) به مدینه مهاجرت کردند. (ابن شهر، ۱۳۷۹، ۱۸۳)

ام سلمه، همسر عبدالله بن عبدالاسد بود که افراد قبیله اش برای مدتی مانع از هجرت وی به همراه شوهرش به مدینه شدند. او پس از شهادت ابوسلمه به همسری پیامبر (ص) درآمد. (ابن هشام، ۱۴۱۸، ۴۶۹)

ابوبکر بن ابی‌قحافه، پیامبر (ص) را در جریان هجرت به مدینه همراهی می‌کرد و به همراه او در غار ثور پنهان شد. (طبری، ۱۳۷۰، ۲۷۳) او پس از درگذشت پیامبر به عنوان خلیفه انتخاب شد و از این رو از نگاه اهل سنت خلیفه اول از خلفای نخستین است، اما شیعیان خلافت او را نمی‌پذیرند و بر این باورند که پیامبر (ص)، امام علی (ع) را جانشین خود تعیین کرده است. (مظفر، ۱۳۸۰، ۶۰)

عمر بن خطاب (خلیفه دوم)، عثمان بن عفان (خلیفه سوم)، حمزه بن عبدالمطلب عموی پیامبر، عثمان بن مظعون، ابوحنیفه، مقداد بن عمرو، ابوذر غفاری و عبدالله بن مسعود از دیگر مردان مهاجر بودند. همچنین زینب دختر پیامبر(ص)، ام کلثوم دختر پیامبر(ص)، رقیه دختر پیامبر(ص)، فاطمه بنت اسد، ام ایمن، عائشه، زینب دختر جحش و سوده دختر زعمه بن قیس از دیگر زنان مهاجر بودند. (مسعودی، ۱۸۹۳، ۲۰۰)

۱-۳. فرهنگ پذیری

منظور از فرهنگ پذیری فرایندی دائمی، پایدار و پویا است که متضمن پذیرش انتقال عناصر قوی فرهنگ دیگری از جمله باورها و مقدسات آن و نیز اخذ مدل‌های فکری فرهنگ دیگر است که تغییر در شیوه تفکر را موجب می‌شود. و به تعبیر دیگر فرهنگ پذیری به مجموعه پدیده‌هایی اطلاق می‌شود که از تماس دائم و مستقیم بین گروه‌هایی از افراد یا فرهنگ‌های جوامع مختلف نشأت می‌گیرد و منجر به تغییراتی در الگوهای فرهنگی اولیه گروه‌ها یا جوامع مزبور می‌شود. (روح الامینی، ۱۳۷۰، ۱۳۷)

۲. آثار هجرت مهاجرین

در ارتباط با هجرت مهاجرین بایستی ابتدا این مطلب را اذعان بداریم که گروه کوچکی از مسلمانان بعد از دیدن وضع رقت‌بار مسلمانان و شکنجه بی‌امان مشرکان و... مسئله را با پیامبر (ص) مطرح کردند و از حضرت کسب تکلیف نمودند. حضرت در پاسخ فرمود: «اگر به سرزمین حبشه سفر کنید، برای شما بسیار سودمند خواهد بود» زیرا بر اثر وجود یک زمامدار نیرومند و دادگر در آنجا به کسی ستم نمی‌شود و آنجا سرزمین دوستی و پاکی است و شماها می‌توانید در آن سرزمین بسر ببرید تا خدا فرجی برای شما پیش آورد».

«لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى أَرْضِ الْحَبَشَةِ فَإِنَّ بِهَا مَلِكًا لَا يُظْلَمُ عِنْدَهُ أَحَدٌ وَهِيَ أَرْضٌ صِدْقٍ حَتَّى يَجْعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فَرْجًا مِمَّا أَنْتُمْ فِيهِ» (ابن هشام، ۱۴۱۸، ۳۴۹)

کلام پیامبر اسلام (ص)، چنان اثر کرد که در زمانی کوتاه آنهایی که آمادگی بیشتری داشتند، بار سفر بستند.

شبانہ و مخفیانه، برخی پیاده و بعضی سواره راه جده را پیش گرفتند و مجموع آنها

در این نوبت ده یا پانزده نفر بودند. چهره شاخص آنها جعفر بن ابی طالب بود و میان آنها چهار زن مسلمان نیز دیده می‌شد. (طبری، ۱۳۹۸، ۵۴۶)

سخنان جعفر بن ابیطالب نزد نجاشی زمامدار حبشه چنان تاثیر گذاشت که شاه حبشه، از گفتار جعفر کاملاً خوشحال شد و گفت: «به خدا سوگند، عیسی را بیش از این مقامی نبود.» ولی وزیران و اطرافیان منحرف، گفتار شاه را نپسندیدند و او علی رغم افکار آنها عقاید مسلمانان را تحسین نمود و به آنها آزادی کامل داد.

در نتیجه هجرت این گروه از مسلمانان بذر اسلام در بیرون از جزیره العرب پاشیده شد، هنگام بازگشت جعفر و همراهان، چهل تن از اهل آن کشور که ایمان آورده بودند، به جعفر گفتند: به ما اجازه ده تا خدمت این پیامبر (ص) برسیم و اسلام خود را بر او عرضه بداریم. همراه جعفر به مدینه آمدند، هنگامی که فقر مالی مسلمانها را مشاهده کردند، به رسول خدا (ص) عرض کردند: ما اموال فراوانی در دیار خود داریم، اگر اجازه فرمایید به کشور خود بازگردیم و اموال خود را همراه بیاوریم و با مسلمانان تقسیم کنیم، پیامبر (ص) اجازه فرمودند، رفتند و اموال خود را آوردند و میان خود و مسلمین تقسیم کردند، در این هنگام آیه‌های سوره قصص نازل گردید^۱ و خداوند از آنها تمجید کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ۳۹۳)

قرآن از مهاجران یاد شده با عنوان پیشگامان نخستین یاد کرده است. چنان که می‌فرماید: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ الْاَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِاِحْسَانٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ»^۲

«پیشگامان نخستین از مهاجرین و انصار، و کسانی که به نیکی از آنها پیروی کردند، خداوند از آنها خشنود گشت و آنها (نیز) از او خشنود شدند.»

در جای دیگر از قرآن کریم می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا...»^۳

۱. قصص: ۵۲-۵۴.

۲. توبه: ۱۰۰.

۳. نحل: ۴۱.

«آنانی که در راه خدا هجرت کردند، بعد از آن که ستم شدند.» درباره این گروه نازل شده است.

گاهی اوقات به این هجرت، هجرت اولیه و به هجرت گروهی از مسلمانان که بعد از صلح حدیبیه و به دست آمدن یک محیط نسبتاً امن به مدینه هجرت نمودند، هجرت ثانیه گفته می‌شود، و گاهی بر هجرت تمام کسانی که بعد از جنگ بدر تا زمان فتح مکه به مدینه مهاجرت کردند، این عنوان اطلاق می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ۲۶۲)

بررسی تاریخ نشان می‌دهد که هجرت پیامبر اکرم (ص) و مهاجرین، دو عامل اصلی در پیروزی اسلام در برابر دشمنان نیرومند بود. (ابن هشام، ۱۴۱۸، ۳۰۴) اگر هجرت نبود اسلام در محیط خفقان آور مکه از میان می‌رفت. هجرت پیامبر اکرم (ص) اسلام را از شکل منطقه‌ای بیرون آورد و در شکل جهانی قرار داد.

هجرت در راه خداوند متعال و در راه خیر و نیکی سبب پدیدار شدن آثار متعددی در زندگی انسان می‌شود که چند نمونه را به اختصار بیان می‌کنیم:

اولین اثر ایجاد امنیت است که بسیار حائز اهمیت می‌باشد همانگونه که در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَ سَعَةً...»^۱ «کسی که در راه خدا هجرت کند جاهای امن فراوان و گسترده‌ای در زمین می‌یابد...».

طبق این آیه اسلام با صراحت دستور می‌دهد که اگر در محیطی بخاطر عواملی نتوانستید آنچه وظیفه دارید انجام دهید به محیط و منطقه امن دیگری مهاجرت کنید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ۹۰)

دومین اثر هجرت، آمرزیده شدن و بخشش گناهان در پرتو رحمت پروردگار عالمیان: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۲

۱. نساء: ۱۰۰.

۲. بقره: ۲۱۸.

«کسانی که ایمان آورده‌اند و کسانی که هجرت کرده و در راه خدا جهاد نموده‌اند، آنها امید به رحمت پروردگار دارند و خداوند آمرزنده و مهربان است.»
بر پایه این آیه مؤمنان و مجاهدان همگی به رحمت الهی امید دارند البته مؤمنان اهل هجرت و جهاد در راه خدا، در مرتبه والا از رجای واثق و رحمت خاص برخوردارند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ۴۱)

سومین اثر نجات یافتن از محیط‌های آلوده به شرک و کفر و روی آوردن: «إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا»^۱
«زمانی را به خاطر بیاور که آن جوانان به غار پناه بردند و گفتند: «پروردگارا! ما را از سوی خود رحمتی عطا کن و راه نجاتی برای ما فراهم ساز.»
آثار دیگری نیز در پرتو هجرت مهاجرین شکل گرفت که در تثبیت و ثبات حکومت اسلامی نقش بسزایی داشتند، عبارتند از:^۲

- ◀ توسعه اسلام و ازدیاد مسلمانان.
 - ◀ تشکل مسلمین.
 - ◀ ایجاد ارتش اسلام.
 - ◀ ایجاد مرکز قدرت برای مسلمانان.
 - ◀ تشکیل حکومت اسلامی در مدینه، و تبدیل شدن یشرب (مدینه) به «مَدِينَةُ الرَّسُولِ».
 - ◀ مهار دشمنان و سرکوب آنها (اعم از مشرکین و یهودیان).
 - ◀ بیرون آمدن اسلام از شکل منطقه‌ای و جهانی شدن و عزت آن.
 - ◀ پیروزیهای پی در پی و فتح مکه.
 - ◀ فراهم آمدن زمینه تربیت انسانهایی چون سلمان و اباذر و عمار و ...
- مروری اجمالی بر مجموعه این آثار و پیامدها ما را به این نتیجه واقف می‌سازد که پیامبر اسلام (ص) با هجرت خود درصدد تشکیل و نظام بخشی جامعه اسلامی بود. لذا

۱. کهف: آیه ۱۰.

۲. رک: تفسیر آیات: کهف: ۱۵ و ۱۶؛ انفال: ۲۶، ۷۴ و ۷۵؛ توبه: ۴۰؛ نساء: ۶۶؛ مریم: ۴۹؛ نحل: ۴۱؛ آل عمران: ۱۹۵؛ کهف: ۱۶؛ نساء: ۸۹؛ بقره: ۲۱۸؛ قصص: ۲۱؛ نساء: ۱۰۰؛ آل عمران: ۱۹۰ و ۱۹۵.

اقدامات انجام شده در آستانه جرت به مدینه در یک جهت و برای دستیابی به چنین هدفی بود.

۳. ویژگی های فرهنگی مهاجرین

در تاریخ بشریت، کسانی بیشترین نقش سازنده را داشته‌اند که حرکت و هجرت کرده‌اند. هجرت آدم (ع) تاریخ بشر را، هجرت موسی (ع) تاریخ یهودیت را و هجرت مسیح (ع) سرنوشت مسیحیت را رقم زد و هجرت پیامبر اکرم (ص) سبب گسترش اسلام و هجرت علی (ع) از مدینه به کوفه و هجرت حسین بن علی (ع) از مدینه به مکه و از آنجا به کربلا، موجی شد که تمام حرکتها و موجها و هجرت گذشتگان در او جمع آمد و همین طور ائمه دیگر. مهاجرین دارای ویژگی های فرهنگی خاصی بودند که در قرآن و احادیث نیز بازتاب داشت از این رو در ذیل به مهم ترین ویژگی های آنها می پردازیم.

۳-۱. ترویج و تقویت ایمان و اخلاص در عمل

اولین ویژگی فرهنگی مهاجران، ترویج ایمان و عمل با اخلاص و انگیزه الهی است که از ایمان آنها سرچشمه می گیرد. بعضی آیات و روایات را در این زمینه عبارتند از: در چند آیه از قرآن قید «فی سبیل الله؛ در راه خدا» برای هجرت مهاجران ذکر شده است؛ مانند «**هَاجِرُوا وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ**»^۱ «در راه خدا هجرت و جهاد کردند.» و «**مَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا**»^۲؛ «کسی که در راه خدا هجرت کند، در زمین جاهای امن ... می یابد.» و مانند «**وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا... فِي سَبِيلِ اللَّهِ**»^۳؛ «کسانی که ایمان آوردند و هجرت کردند... در راه خدا.»

در روایت دارد که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «**أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهَجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَتَرَوَّجُهَا فَهِيَ هِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ**» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۹)

۱. بقره: ۲۱۸.

۲. نساء: ۱۰۰.

۳. انفال: ۷۲-۷۴.

ای مردم! (ارزش و عدم ارزش) اعمال فقط با انگیزه‌ها است و فقط برای هر کس همان می‌ماند که نیت کرده است. پس کسی که هجرتش به سوی خدا و رسولش باشد، پس هجرتش به سوی خدا و رسول او است و کسی که هجرتش به سوی دنیایی باشد که به آن برسد، و یا زنی که با او ازدواج کند، هجرتش به سوی همان چیزی است که به سوی آن هجرت کرده است.»

به همین جهت است که ابراهیم (ع) اعلان می‌دارد «إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَى رَبِّي»^۱؛ «به راستی به سوی خدایم هجرت می‌کنم.» و «إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي»^۲؛ «من به سوی خدای خود می‌روم.»

آری مهم‌ترین صفت و ویژگی مهاجر آن است که هجرتش، تلاشش، تبلیغش و... همه برای خدا باشد و ایمانش از سر تسلیم و رضایت خداوند: «مَنْ دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ طَوْعًا فَهُوَ مُهَاجِرٌ»^۳ (کلینی، ۱۴۰۴، ۱۴۸) هر کس داوطلبانه (و از سر تسلیم در مقابل رضایت خداوندی) به اسلام در آید، مهاجر است.»

«لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»^۳ «(این اموال) برای فقیران مهاجری است که از خانه و کاشانه و اموال خود بیرون رانده شده‌اند، در حالی که فضل الهی و رضای او را می‌طلبند و خدا و رسولش را یاری می‌کنند.»

در این آیه سه صفت برای مهاجران خدایی ذکر شده است: دنبال فضل الهی بودن، خشنودی او را در خواست نمودن، و خدا و رسول او را یاری کردن؛ ولی در واقع همه این صفات به یک هدف؛ یعنی، اخلاص برمی‌گردد.

آیات فوق سراسر ایمان و توحید و انگیزه الهی جوانان مهاجر کهف را بیان می‌کند.

۱. عنکبوت: ۲۶.

۲. صافات: ۹۹.

۳. حشر: ۸.

۳-۲. پاکیزگی و طهارت

یکی از ویژگی های فرهنگی این است که مبلغ مهاجر آن گاه سخنش به دلها راه خواهد یافت که از دل پاک برآید. به همین جهت است که پیامبران، از جمله خاتم پیغمبران، آن گاه وحی را تلقی و دریافت می کنند که به اوج پاکی رسیده باشند. و بعد از دریافت وحی و راه یابی به عمق کتاب تدوین، دستور راه یابی به قلب کتاب تکوین، یعنی انسان را می یابند و به پیامبر اکرم (ص) در روزهای اول بعثت دستور چنین هجرتی داده می شود. «وَالزَّجْرَ فَاهْجُرْ»؛ «و از پلیدی دوری کن».

هر چند این فرمان جنبه دفعی دارد نه رفعی؛ ولی به این مقدار این پیام را همراه دارد که مبلغان مهاجر باید هجرتی از گناهان داشته باشند و برخوردار از طهارت و پاکی روحی باشند.

رسول خدا (ص) درباره اهمیت طهارت و پاکیزگی چنین فرموده است: **بُنِيَ الدِّينُ عَلَى النَّظَافَةِ وَقَالَ: مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطَّهْوَرُ**؛ (فیض کاشانی، ۱۴۰۲، ۲۸۱) دین بر نظافت و پاکی بنا شده و کلید قبولی نماز طهارت است.

در جای دیگر فرمود: **الطَّهْوَرُ شَطْرُ الْإِيمَانِ** (محمدی ری شهری، ۱۴۲۲، ۵۸۸)؛ طهارت نیمی از ایمان است.

در شریعت مقدس اسلام، طهارت شرط صحت بعضی از عبادات است که بدون آن عمل باطل است و در برخی، شرط کمال است که نبود آن از ارزش عمل می کاهد. از این رو، امام حسن (ع) به عنوان یک رهنمود کلی فرمود: **إِنَّ مَنْ طَلَبَ الْعِبَادَةَ تَزَكِي لَهَا** (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۱۲)؛ هر کس خواهان عبادت است، خود را برای آن پاکیزه می کند. طهارت ظاهری، مقدمه طهارت روح و دستیابی به تقوا می گردد که آن نیز مایه بالا رفتن اعمال و پذیرش آن در درگاه الهی است. حضرت امیر سلام الله علیه در این باره می فرماید: **... فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءِ قُلُوبِكُمْ... وَ طَهْوَرُ دَنَسِ أَنْفُسِكُمْ...؟** تقوای الهی، دوی بیماری دل و پاک کننده پلیدی جان شماست.

۱. مدثر: ۵.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹، ص ۶۳۵.

۳-۳. پرهیز از گناه و روی آوردن به کار خیر

یکی از بارزترین ویژگی‌های فرهنگی مهاجران که حتی نام هجرت به خود گرفته دوری از گناه و تمایلات نفسانی و گرویدن به کارهای خیر است که این فرهنگ پسندیده بین امت اسلام ترویج پیدا کرد.

بدان جهت در روایت دارد از پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «أَشْرَفُ الْهِجْرَةِ أَنْ تَهْجَرَ السَّيِّئَاتِ» (محمّدی ری شهری، ۱۴۲۲، ۵۲۱) برترین هجرت آن است که از گناهان هجرت کنی.»

در جای دیگر نیز دارد که پیامبر اکرم (ص) فرمود: «الْهِجْرَةُ هِجْرَتَانِ: إِحْدَاهُمَا أَنْ تَهْجَرَ السَّيِّئَاتِ وَ الْأُخْرَى أَنْ تُهَاجِرَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَ رَسُولِهِ وَ لَا تَنْقَطِعُ الْهِجْرَةُ مَا تُقْبَلَتِ التَّوْبَةُ؛ هِجْرَتِ دُو كُونَةٍ اسْت: يَكِي از آن‌ها اينكه از بدیها دوری كنی و دیگری آن است كه به سوی خداوند متعال و رسولش هجرت كنی و تا زمانی كه توبه پذیرفته می‌شود، هجرت قطع نمی‌شود.» (محمّدی ری شهری، ۱۴۲۲، ۶۶۰۲)

پیامبر اکرم (ص) فرمود: «أَفْضَلُ الْهِجْرَةِ أَنْ تَهْجَرَ مَا كَرِهَ اللَّهُ» (محمّدی ری شهری، ۱۴۲۲، ۵۲۱) برترین هجرت آن است كه فاصله بگیری از چیزی كه خدا بد می‌داند.»

و فرمود: «أَفْضَلُ الْهِجْرَةِ أَنْ تَهْجَرَ السُّوءَ؛ برترین هجرت آن است كه از بدی هجرت کنی.» (محمّدی ری شهری، ۱۴۲۲، ۵۲۱)

حضرت در روایتی دیگر می‌فرماید: «الْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ الْخَطَايَا وَ الذُّنُوبَ؛ مهاجر کسی است كه (از) خطاها و گناهان هجرت كند.» در اینجا به صورت حصر می‌فرماید تنها مهاجر کسی است كه از خطاها و گناهان هجرت كند.

حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: «أَهْجَرُوا الشَّهَوَاتِ فَإِنَّهَا تَقُودُكُمْ إِلَى رُكُوبَةِ الذُّنُوبِ وَ التَّهْجِيمِ عَلَى السَّيِّئَاتِ؛ از شهوات هجرت و دوری كنید، زیرا شهوات شما را به سوی ارتكاب گناهان و هجوم بردن بر زشتیها هدایت می‌كند.» (تمیمی آمدی، ۱۳۹۵، ۲۵۰۵)

۳-۴. فرهنگ صبر و استقامت

یکی از برجسته ترین صفات انسانی که عامل بازدارندگی دارد، صبر و استقامت است. صبر در لغت به معنای خویشتن داری، حبس و در تنگنا و محدودیت قرار دادن است. (زیبیدی، ۱۴۱۴، ۷۱) و برخی نیز آن را بازداشتن نفس از اظهار بی تابی و بی قراری دانسته اند. (جوهری، ۱۳۶۹، ۷۰۶) در فرهنگ اخلاقی، صبر و استقامت عبارت است از وادار نمودن نفس به انجام آنچه که عقل و شرع اقتضا می کنند و باز داشتن از آنچه عقل و شرع نهی می کنند. (طریحی، ۱۳۶۲، ۱۰۰۴) و همچنین حفظ نفس از اضطراب، اعتراض و شکایت و همچنین به آرامش و طمأنینه گفته می شود. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۱۸۲)

پیرامون مساله صبر و استقامت مهاجرین و نمود پیدا کردن این شاخصه فرهنگی در برابر مشکلات و ظلم و آزار و اذیت ها از سمت دشمنان، قرآن کریم با بیانی شیوا و روشن می فرماید: «فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ»؛ «آنها که هجرت کردند و از سرزمین خود بیرون رانده شدند و در راه من آزار دیدند و جنگ کردند و کشته شدند (ولی همه را تحمل کردند) به یقین گناهان شان را می بخشم.»

در آیه دیگری نیز در توصیف مهاجران فرمود: «الَّذِينَ صَبَرُوا»؛^۲ «آنها کسانی هستند که صبر و استقامت پیشه کردند.»

خداوند به پیامبرش - که کوه صبر بود - به عنوان مبلغ دستور می دهد: «وَأَصْبِرْ عَلٰی مَا يَأْتِيَنَّكَ مِنْهُمْ وَاجْزُؤْهُمْ جِزْيَتَهُمْ بِأَمْنٍ»؛ «و در برابر آنچه آنها (مخالفان و دشمنان) می گویند شکیا باش و با طرز زیبایی از آنها هجرت و دوری نما.»

مرحوم طبرسی می گوید: «این آیه دلالت می کند بر اینکه مبلغین (مهاجر) اسلام و دعوت کنندگان به سوی قرآن، باید در مقابل ناملايمات شکیایی پیشه کنند و با حُسن

۱. آل عمران: ۱۹۵.

۲. نحل: ۴۲-۱۱۰.

۳. مزمل: ۱۰.

خلق و مدارا، با مردم معاشرت نمایند تا سخنان آنها زودتر پذیرفته شود.»
(طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۷۹)

۳-۵. امیدواری و توکل به پروردگار

از دیگر ویژگی‌های فرهنگی مهاجرین امیدواری، توکل و اعتماد بر خداوند متعال می‌باشد.

قرآن کریم می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»^۱

«کسانی که هجرت کردند و در راه خدا جهاد نمودند، آنها امید به رحمت پروردگار دارند، و خداوند آمرزنده و مهربان است.»

چنان که حضرت موسی (ع) هنگام هجرت به مدین، سخنان توکل بر خدا بود. قرآن می‌گوید: «هنگامی که متوجه جانب مدین شد، گفت: امیدوارم پروردگارم مرا به راه راست هدایت کند.»^۲

۳-۶. فرهنگ راستگویی در عمل

یکی دیگر از ویژگی‌های برجسته فرهنگی مهاجرین که در موفقیت و نفوذ اجتماعی آنها نقش بسزای دارد، راست‌گویی و صداقت‌پیشگی است.

پیامبران مخصوصاً پیامبر خاتم (ص) یکی از راه‌های موفقیتشان راست‌گویی بود؛ تا آنجا که پیامبر اکرم (ص) معروف به امین شده بود؛ یعنی، در همه چیز و همه جا مورد اطمینان بود، و گفتار او سراسر صداقت بود.

قرآن درباره این ویژگی می‌فرماید: «لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ... أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ»؛ «این اموال برای مهاجران فقیری است که از سرزمین خود بیرون رانده شدند... آنها راستگویانند.»

نقش و کاربرد این ویژگی درباره مبلغان مهاجر بیشتر ظاهر می‌شود؛ چرا که نقل

۱. بقره: ۲۱۸.

۲. قصص: ۲۰-۲۲.

مطالب به دور از تحریف و خلاف واقع باشد.

در یک کلام، مهاجرین در گفتار و رفتار خود صادق و راستگو بودند، و راستین کسی است که رفتار او گفتارش را تصدیق کند و راستی آن را آشکار سازد. امام کاظم (ع) در این رابطه می خوانیم: «مَنْ صَدَقَ لِسَانُهُ زَكِيَ عَمَلُهُ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۰۳) کسی که زبانش راست بگوید، کردارش پاک می شود». البته واژه «زکی» دو معنا دارد که هم به معنای افزایش است و هم به معنای پاکیزگی می باشد؛ لذا صداقت علاوه بر تطهیر عمل فرد، بر اعمال حسنه او نیز می افزاید.

نتیجه گیری

هجرت در زندگی بشر و پیشرفت علوم و بوجود آمدن تمدنها نقش تعیین کننده ای داشته و دارد. اسلام به عنوان آخرین دین الهی در ابعاد مختلف مسئله هجرت را مطرح کرده و بر آن پای فشرده است.

هجرت می تواند به دو انگیزه انجام می گیرد: از جمله اهداف دسته نخست می توان به اموری چون رهایی از استضعاف، رهایی از ظلم و ستم، حفظ ایمان، حفظ جان و مانند آن اشاره کرد. برخی دیگر از اهداف هجرت اموری چون انجام عبادت و آیین ها و مناسک، تقوا و پرهیزگاری، بهره مندی از فضل الهی، تفقه در دین و فراگیری معارف دینی و احکام الهی و احسان و انجام کارهای نیک می باشد. به هر حال، رهایی از فشارها و رسیدن به محیط مناسب جهت دست یابی به کمالات انسانی و رشدی از مهم ترین اهداف و فلسفه هجرت است. در نگرش اسلام به مسائل فرهنگی به موضوع هجرت برمیخوریم که در قرآن کریم و سیره قولی و عملی رسول اکرم (ص) مورد تاکید فراوان قرار گرفته است. صرفنظر از آثار فردی این پدیده، از بعد فرهنگی می توان به آثار شگرف آن در تاریخ صدر اسلام پرداخت به گونه ای که منشأ تحولات بسیار عظیمی گردید که باعث شکل گیری جامعه اسلامی و تثبیت و تقویت پایه های نظام اسلامی شد.

در نتیجه رضایت و خشنودی خدا در آیه ۱۰۰ سوره مبارکه توبه: «وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» روی یک عنوان کلی قرار گرفته و آن هجرت، نصرت، ایمان، عمل صالح و صبر و استقامت است، تمام صحابه مادامی که تحت این عناوین قرار داشتند مورد رضای خدا بودند و زمانی که از تحت این عناوین خارج شدند، از تحت رضایت خدا نیز خارج می شوند، و دیگر به آن ها مهاجر گفته نمی شود که مورد رضایت خداوند تبارک و تعالی قرار داشته باشند.

به هر حال، کسانی که توانایی هجرت را دارند ولی هجرت نمی کنند و در محیط کفر و ناسالم می مانند، در جایگاه بدی قرار خواهند گرفت و آتش دوزخ در قیامت ایشان را می سوزاند. چرا که از نظر قرآن ترک هجرت از سیطره و سلطه کافران و مشرکان، گناهی بزرگ است و خداوند جز از ناتوانان از هیچ کس نمی گذرد؛ زیرا بودن ایشان در آن محیط موجبات

تقویت دشمنان و کافران و نیز زمینه ساز پذیرش کفر و دست کم نفاق است هجرت جزء مسائل مهم اجتماعی و ترک آن در شرایط خاص جزء منکرات اجتماعی است. اگر انسان در محیط فسق و گناه قرار بگیرد و آنجا را ترک ننماید، عملی منکر را انجام داده است. از دیدگاه نهج البلاغه نیز فریضه‌ی هجرت، تشریحی دایمی و همیشگی است و طبعاً منحصر به دوره‌ی اولیّه‌ی اسلام و عصر پیامبر نمی‌باشد: **وَ الْهَجْرَةُ قَائِمَةٌ عَلٰی حُدُودِ الْاَوَّلِ... و** هجرت همچنان است که در روزگار اول بود. و پیوسته هجرت باید نمود. و خداوند به مردم روی زمین، از این که ایمانشان را پنهان دارند و یا آشکار سازند، نیازی ندارد و عنوان مهاجر به کسی نمی‌توان داد مگر آن که حجت خدا در زمین را بشناسد. پس کسی که آن را شناخت و بدان اقرار نمود، او مهاجر خواهد بود. «

همچنان که مهاجرت دارای آثار فرهنگی مثبت است می‌تواند پیامدهای خطرناک هم داشته باشد که از آن در اسلام به عنوان تعرب و بازگشت به جاهلیت و فرهنگ جاهلی یاد می‌شود و دامنه‌های تعرب تا باورها و فرهنگ مهاجرین ریشه دوانیده و آثار مخرب اعتقادی و اجتماعی و روانی برای او به ارمغان می‌آورد.

مهاجر از دیدگاه نهج البلاغه، دست به یک رفتار اعتراضی و قهرآمیز زده تا بتواند با هجرت، هویت ایمانی و معنوی و اخلاقی خود را حفظ کرده، شخصیت اسلامی‌اش مصون بماند. در مجموع از منظر متون دینی، هجرت دارای سه دستاورد مهم می‌باشد:

اولاً: با وسعت رزق و ازدیاد در آمد مهاجران همراه است؛ مهاجران محور روابط خویش را خشنودی و رضایت خداوند در نظر می‌گرفتند؛ از این رو، می‌توان آنها را به عنوان الگوهای فرهنگی گروه‌های اسلامی معرفی کرده و خط مشی کلی و خطوط اساسی همه گروه‌ها در جوامع اسلامی را براساس الگوهای قرآنی و رویکردهای دینی مهاجرین تنظیم و تدوین کرد. و در مجموع می‌توان به این نتیجه دست یافت که ویژگی‌های فرهنگی مهاجرین در بعد نظری با بررسی انگیزه‌های اساسی آن که از آیات قرآن و روایات معصومین: استنباط می‌شود با بعد عملی آن که در اقدامات پیامبر اکرم(ص) پس از هجرت تاریخی به مدینه و پیامدهای آن مشهود است، قابل انطباق است و می‌توان هر دو را در جهت تمرکز بخشیدن به نظام فرهنگی و اجتماعی اسلام دانست.

فهرست منابع

- قرآن کریم، (۱۴۱۸ق/۱۳۷۶ش)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دارالقرآن الکریم.
- نهج البلاغه، (۱۳۸۷)، محمد بن حسین شریف الرضی، مترجم: محمد دشتی، ناشر: الهادی.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (صدوق)، (۱۳۸۳) علل الشرائع، ناشر: مومنین.
 ۲. ابن جریر طبری؛ تاریخ طبری، (۱۴۰۸ق) بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ سوم.
 ۳. ابن سعد، محمد بن سعد، (۱۳۸۳ق) طبقات الکبری، ناشر: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۰۳.
 ۴. ابن شهر آشوب، (۱۳۷۹ق) مناقب، مصحح: آشتیانی، محمد حسین و رسولی، هاشم، ناشر: علامه.
 ۵. ابن طاووس، رضی الدین، (۱۴۰۶ق) فلاح السائل، نشر: صدرا.
 ۶. ابن واضح یعقوبی، (۱۳۶۲ق) تاریخ یعقوبی، مرکز انتشارات علمی، ترجمه دکتر ابراهیم آیتی.
 ۷. ابن الاثیر، محمد الجزری، (۱۳۶۷ق) النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، الجزء الخامس، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
 ۸. ابن هشام، الحمیری، (۱۴۱۸)، سیره النبویه، المدنی، قاهره: المطبعه، ناشر: مکتبه محمد علی صبیح و اولاده، بمصر.
 ۹. ابن هشام، سیره ابن هشام، (۱۴۱۸)، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ ششم.
 ۱۰. بحرانی، یوسف، (۱۳۶۹)، الحدائق الناضره، نشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۱۱. بغدادی، احمد بن علی، (۱۴۱۷)، تاریخ بغداد، نشر: دارالکتب العلمیه.
 ۱۲. تمیمی آمدی، (۱۳۹۵)، عبدالواحدین محمد، غرر الحکم و درر الکلم، ناشر: موسسه فرهنگی دارالحدیث.
 ۱۳. جعفری، یعقوب، (۱۳۹۰)، تفسیر کوثر، ناشر: هجرت.

۱۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۵)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، نشر: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹)، مراحل اخلاقی در قرآن، ناشر: اسراء.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۶۹)، صحاح اللغة، نشر: امیری.
۱۷. خمینی، روح الله، (۱۳۹۸)، سرالصلوة: معراج السالکین و صلوة العارفين، نشر: موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۸)، مفردات الفاظ القرآن، ناشر: مرتضوی.
۱۹. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴)، تاج العروس فی شرح القاموس، نشر: دارالفکر.
۲۰. صفورایی پاییزی، محمد مهدی، (۱۳۸۳)، آموزه های دینی و نقش آنها در پیشگیری از آسیبهای روانی، مجله معرفت، شماره ۷۷.
۲۱. طباطبائی، محمد حسین؛ (۱۳۷۴)، المیزان، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. طبرسی، (۱۳۷۲)، مجمع البیان، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۳. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۷۰)، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث العربی.
۲۴. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۹۸)، تاریخ طبری، مترجم: ابوالقاسم پاینده، سال نشر.
۲۵. طریحی، فخرالدین، (۱۳۶۲)، مجمع البحرين، نشر: تهران، مرتضوی.
۲۶. طوسی، محمد بنا حسن، التبیان، (۱۳۸۹)، ناشر: آل البیت.
۲۷. عسکری، مرتضی، (۱۳۸۵)، سقیفه، بررسی نحوه شکل گیری حکومت پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) نشر: تهران، منیر.
۲۸. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۰۲)، المحجّة البيضاء، تهران، مکتبه الصدوق.
۲۹. فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۷۸)، هندسه معرفتی کلام جدید، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۴)، کافی، ناشر: بیروت، دارالاحیاء التراث.
۳۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (علامه مجلسی)، (۱۴۰۳)، بحار الأنوار الجامعة لدرر الاخبار الاثمة الاطهار، ۳۳ جلد، بیروت: مؤسسه الوفاء.

۳۲. محمدی اشتهاردی، محمد، (۱۳۹۰)، پندهای جاویدان، نشر: نبوی.
۳۳. محمدی ری شهری، (۱۴۲۲)، منتخب میزان الحکمه، قم، دارالحديث.
۳۴. مسعودی، علی بن حسین، (۱۸۹۳ م)، تنبيه و الاشراف، ناشر: مطبعة بریل، لیدن، هلند.
۳۵. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۶، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۶. مقریزی، (۱۴۲۰ق)، امتاع الاسماع، دار صادر.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۰)، تفسیر نمونه (ج ۳)، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۹)، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، نشر: قم مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
۳۹. نراقی، احمد، (۱۳۷۸)، معراج السعاده، نشر: جمال.
۴۰. نوری، میرزا حسین، (۱۳۶۹)، مستدرک الوسائل، نشر: آل بیت.
۴۱. یعقوبی، احمد بن اسحاق، (۱۳۸۹)، تاریخ یعقوبی، ناشر: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

نقش منجی گرایی در برون رفت از بحران معنا در عصر مدرن

لیلا افسری^۱

چکیده

نگاهی مادی گرایانه و تک بعدی به جهان و انسان شاید تا حدی حلال مشکلات مادی انسان در عصر حاضر باشد ولی مشکلات مضاعفی در عرصه معنا و معنا بخشی زندگی خواهد نمود که خود، به مراتب بسیار مشکل آفرین تر از کمبود های مادی می باشد به گونه ای که بحران بزرگتری به نام «بحران معنا» ایجاد می نماید. زیرا پیشرفت تکنولوژی، دنیا را به سمت تبدیل شدن به یک واحد جهانی می برد و به جهانی شدن می رساند و این قضیه با در نوردیدن فواصل مکانی، فرهنگ ها و هویت جوامع را دچار تغییر و دگرگونی می نماید که حاصل آن سردرگمی انسان عصر مدرن می باشد. از سوی دیگر بررسی دقیق متون مقدس در ادیان، حاکی از آن است که همه ادیان اعم از توحیدی و غیر توحیدی در فحوای آموزه های خود، از انگیزه و رسالت جهانی شدن برخوردار می باشند که این جهانی شدن ادیان غیر از جهانی شدن مدرنیته بوده که با مولفه منجی گرایی نگاهی امید بخش به آینده ایجاد می کنند. فلذا توجه به منجی گرایی و تمرکز بر این اندیشه نقش تاثیر گذاری در مواجهه با بحران معنای عصر مدرن داشته و آینده ای روشن برای بشریت ترسیم می کند. اما تنها نگاه امیدبخش به آینده کافی نبوده و نیازمند بررسی درست اعتقاد به منجی گرایی می باشد تا با برداشت صحیح از این موضوع مقدمات جهانی شدن ادیان را فراهم کرده و زمینه را برای ظهور منجی آخرالزمان فراهم نماید.

واژگان کلیدی

جهانی شدن، عصر مدرن، بحران معنا، منجی گرایی.

۱. عضو هیئت علمی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

Email: afsare12345@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۶

طرح مسأله

اعتقاد به منجی و نجات بشر از ناحیه خداوند متعال و به دست مردم نیکوکار مطلبی است که در بین ادیان الهی و بعضاً غیر الهی امری مسلم و محرز بوده و جای هیچگونه شک و تردیدی نیست. با مروری در کتب مقدس یهود، مسیح، زردشت، هندو و بودا به دست می‌آید که اعتقاد به منجی و نجات دهنده بشر از ظلم و تباهی و فساد و گناه، امری مسلم و انکارناپذیر است. هرچند بعدها و به مرور زمان و با تحریف آثار آنان، پیروانشان در مصداق دچار اشتباه شده‌اند و راه را به بیراهه رفته‌اند اما آنچه از اصل دین آنان برمی‌آید اعتقاد به منجی و مصلح آخر الزمان امری بدیهی می‌باشد. در بین ادیان، آیین زردشت در اعتقاد به منجی به حسب سبقه زمانی خود گوی سبقت را از ادیان دیگر ربوده است و اندیشه موعود آخر الزمان را در محیطی عرضه نموده است که هیچ گونه ذهنیت قبلی در این باره وجود نداشته است بعد از آن در ادیان یهود و مسیح نیز، جهان درخشان و باشکوه آینده توسط منجی پایانی شکل خواهد گرفت. دین اسلام نیز در فضایی این نظریه را مطرح می‌کند که به واسطه وجود پیروان سایر ادیان و اعتقادات آنها، تا حد زیادی دورنمای پذیرش منجی آخر الزمان وجود داشته است. بنا بر این اعتقاد به منجی و مصلح آخر الزمان امر اجتناب‌ناپذیر ادیان بوده است. از طرفی در عصر حاضر، پدیده بحران معنا از چالش برانگیزترین مسائل جهان بشری به شمار می‌رود و چه بسا این پدیده در جایگاه نخست و سرآمد همه مشکلات زندگی انسان می‌باشد. پرسش اساسی این است که بحران معنا چیست و از کجا نشئت می‌گیرد و چگونه گسترش و تداوم می‌یابد و آیا راه حلی برای آن وجود دارد یا خیر؟ البته طبیعی است که جهان بینی‌ها و نوع نگرش‌ها به انسان و جایگاه انسان در جهان می‌تواند در ایجاد و یا رفع بحران معنا موثر باشد. در این میان جهان بینی‌های مادی‌گرایی لائیک، با توجه به تنگناهای بینشی و ارزشی که در قلمرو انسان‌شناسی به وجود می‌آورند، نقش بسزایی در بحران زایی و بحران‌افزایی در زندگی بشر ایفا می‌کند و بر اساس مبانی و اصول خودپرداخته نادرست خود، به بحران معنا در زندگی دامن می‌زند. در مقابل، مکاتب الهی، در پاسخ به احساس بی‌معنایی و پوچی زندگی، پاسخ‌های دیگری را در فراروی بشر قرار می‌دهد که امید به ظهور مصلح و

منجی بشر از ظلم و ستم در رأس این پاسخ ها قرار دارد که در میان همه ادیان الهی، اعتقادی مشترک به شمار می آید. البته صرف چنین اعتقادی قطعا باعث نجات انسان معاصر نخواهد بود بلکه اعتقادی نجات بخش است که با ارائه چشم انداز روشنی نسبت آینده، راهکار حرکت به سمت آن چشم انداز روشن را نیز داشته باشد.

پژوهش هایی که در این زمینه انجام گرفته اند عبارتند از:

۱- مقاله جهانی شدن و بحران معنا تألیف علی اشرف نظری، نویسنده در مقاله مذکور به جهانی سازی غرب می پردازد و تشکیل دهکده جهانی را عاملی برای ایجاد بحران معنا معرفی می کند.

۲- مقاله بحران معنا در گفتمان جهانی شدن تألیف غلامرضا بهروزی لک، نویسنده مقاله مذکور دهکده جهانی غرب را عامل ایجاد بحران معنا معرفی می کند.

۳- مقاله جهانی شدن، بحران معنا و منجی گرایی تألیف غلامرضا بهروزی لک، نویسنده در مقاله مذکور اعتقاد به منجیگرایی ادیان را بطور کلی راهکاری برای مقابله با جهانی شدن غرب معرفی می کند.

ما در این پژوهش به بررسی علل ایجاد بحران معنا و چگونگی گسترش آن می پردازیم و تفاوت «جهانی شدن» در عصر مدرن و «جهانی شدن» از دیدگاه ادیان را مورد بررسی قرار می دهیم و تبیین میکنیم که نقش اعتقاد به منجی آخرالزمان در مقابله با پدیده بحران معنای حاصل از جهانی شدن مدرنیته بسیار مؤثر است اما کافی نیست بلکه ارائه راهکار مقابله با جهانی شدن غرب که عامل اساسی ایجاد بحران در عصر مدرن است با عنایت به برداشت صحیح از منجیگرایی میسر است که پیروان خود را از خمودی و گوشه گیری و صرف چشم امید داشتن به آینده خارج کرده و به سمت زمینه سازی برای ظهور منجی آخرالزمان سوق می دهد.

فرضیات تحقیق

- ۱- «جهانی شدن» مدرنیته با «جهانی شدن» ادیان متفاوت است.
- ۲- مدرنیته باعث ایجاد تحول و دگرگونی در فرهنگ و هویت ملت ها شده است.
- ۳- تغییر و تحول فرهنگ ملت ها با ایجاد «بحران معنا» مرتبط است.

۴- اعتقاد به منجی گرایی مهمترین راه برون رفت از بحران معنا می باشد.

۵- صرف اعتقاد به منجی گرایی زمینه ساز نجات بشریت از سردرگمی و بحران نمی باشد.

روش تحقیق

روش تحقیق در این نوشته کتابخانه ای و استفاده از کتب و مقالات می باشد.

بررسی مفاهیم و واژگان کلیدی پژوهش

منجی و منجی گرایی

الف) مفهوم منجی

منجی در لغت به ضمّ «م» به معنای رهاننده، نجات دهنده، رها کننده، رستگاری دهنده، نجات بخش و رهایی بخش می باشد. (لغتنامه دهخدا)

ب) منجی گرایی

اعتقاد به منجی مفهومی است که خواسته تمامی انسان ها با اعتقادات و مذاهب مختلف در تمام اعصار تاریخ می باشد و همواره مصلحان اجتماعی برای تحقق آن کوشیده و پیروان ادیان نیز بر اساس تعالیم دینی خویش همواره در تمنای آن بوده اند. نوید های کتب آسمانی، همه و همه نشان می دهند که سرانجام، آینده ای روشن در پیش است و فساد و بی عدالتی ریشه کن خواهد شد، در سراسر جهان پرچم توحید و یکتاپرستی به اهتزاز در خواهد آمد و دنیا پر از عدل و داد خواهد شد. بنابر این جهان، روزی را در پیش دارد که در آن روز، تمام ممالک دنیا اعم از کشورهای کوچک و بزرگ به یک کشور تبدیل شده و مرزهای جغرافیایی برداشته شده و حکومت واحد جهانی تشکیل شود. در آن روز تمام جهان یک قانون و یک رهبر حکومت می کند. (سرائی، ۱۳۸۹: ۱۲)

در منابع اسلامی (قرآن و سنت) و کتاب مقدس یهودیان و مسیحیان بشارات مختلفی پیرامون منجی موعود و خصوصیاتش آمده است که تصویری از آینده و وقایع آخر الزمان را ارائه می دهد. قدرتهای بزرگ جهان همواره این ادعا را داشته اند که برای ایجاد صلح و امنیت و عدالت در تمامی جهان دست از تلاش بر نمی دارند اما بر اساس واقعیت های موجود می بینیم که نه تنها این هدف محقق نشده است بلکه روز بروز بر میزان جنگ ها و

غارت ها و کشتار انسانی و تجاوز به حقوق ملت ها افزوده شده است. به همین دلیل مسئله ظهور منجی به عنوان یک مسئله مشترک بین تمامی ادیان، اهمیتی بیش از پیش پیدا می کند تا با بررسی دقیق ابعاد آن، انسانها بتوانند به منظور تامین صلح و امنیت و عدالت به واسطه تحقق ظهور منجی آخر الزمان تلاش گسترده ای انجام دهند تا آنان را از وضع موجود نجات دهد و اصول انسانی را احیا کند. (همان: ۹)

ج) پیشینه تاریخی منجی گرایی

همه ادیان جهان به گونه ای معتقدند که هر گاه بشر به لحاظ معنوی و اخلاقی پا در انحطاط و ورطه هلاکت بگذارد و از مبدا هستی فاصله بگیرد و جهان را تاریکی جهل، غفلت و ستم فراگیرد، شخصیتی نجات دهنده ظهور خواهد کرد. در هر آیینی به صورت رمز به حقایقی اشاره شده است که با معتقدات آیین های دیگر توافق و هماهنگی دارد.

از نگاه زردشتیان، موعود مزدیسنا «سوشیانت» یا «سوشیانس» نام دارد. اینان منتظر سه موعود هستند که میان هر یک از آنها هزار سال فاصله قرار داده شده است. آنان طول جهان را به دوازده هزار سال تقسیم کرده اند که مجموعاً به چهار مقطع سه هزار ساله تقسیم می شود. چهارمین دوره سه هزار ساله دهمین هزاره، عهد سلطنت روحانی پیغمبر ایران، «زردشت» شمرده می شود.

در آغاز هر یک از هزاره یازده و دوازده، دو تن از پسران زردشت ظهور خواهند نمود. در آخر دوازدهمین هزاره پسر سوم یعنی «سوشیانت» پدیدار شده، جهان را نو خواهد کرد، مردگان را برمی انگیزد و قیامت و جهان معنوی برپا خواهد کرد. (تفضلی، ۱۲۸۰، پرسش ۱، بند ۹۵)

بر مبنای معتقدات یهودیان، نجات دهنده پایانی مسیح (مسیح) است. اعتقاد بیش تر دانشمندان یهود بر این است که ظهور مسیح و فعالیت او برای یهود، وضع جهان و تأمین خواست ها و نیازهای مردمان بخشی از نقشه های خدواند در آغاز آفرینش بوده است و لزوم وجود نجات بخشی که کسی جز مسیح نیست، پیش از آفرینش کائنات به ذهن خداوند خطور کرده است. (کهن، ۱۳۸۲: ۳۵۲)

به اعتقاد مسیحیان و به اشاره‌های آشکار مطالب عهد جدید، نجات بخش پایانی همان عیسی مسیح است که بار دیگر زنده خواهد شد و جهان را از نابسامانی خواهد رهانید: «... و به شما می‌گویم که مرا دیگر نخواهید دید، تا وقتی آید که گویند مبارک است که به نام خداوندی آید.» (انجیل لوقا، باب ۱۳، بند ۳۵) همچنین مسیح نیز چون یک بار قربانی شد تا گناهان را رفع نماید، بار دیگر بدون گناه برای کسانی که منتظر او می‌باشند، به جهت نجات ظاهر خواهد شد. (رساله به عبرانیان، باب ۹، بند ۲۸)

نکته حایز اهمیت در این قضیه این است که هر دو گروه مسیحیت و یهود در انتظار نجات بخشی جهان توسط انسانی که از قدرت الهی بهره‌مند شده باشد به سر می‌برند. در «حقوق نبی» می‌گوید: «اگرچه تأخیر نماید، برایش منتظر باش؛ زیرا که البته خواهد آمد و درنگ نخواهد نمود.» (حقوق نبی، فصل ۲، بند ۲) در «اشعیا نبی» می‌گوید: «اما آنانی که منتظر خداوند می‌باشند قوت تازه خواهند یافت و مثل عقاب پرواز خواهند کرد، خواهند دوید و خسته نخواهند شد.» (اشعیا نبی، فصل ۴۰، بند ۳۱) در جای دیگر می‌گوید: «خوشا به حال کسانی که منتظر او باشند.» (همان، فصل ۳۰، بند ۱۸)

در آیین هندو، موعود نجات بخش موسوم به «کالکی» در پایان آخرین دوره زمانی از ادوار چهارگانه جهانی یعنی «کالی یوگ» ظهور خواهد کرد. بنابر تفکر هندو یکم، جهان از چهار دوره‌ی رو به انحطاط تشکیل شده است (ایوونس، ورونیکا، ۱۹۴۳ م: ۴) در چهارمین دوره، یعنی عصر کالی، فساد و تباهی سراسر جهان را فرا می‌گیرد. زندگانی اجتماعی و معنوی به نازل‌ترین حد نزل می‌کند. در پایان چنین دوران سیاهی، آخرین و دهمین تجلی به نام «کالکی» سوار بر اسب سفید و به هیئت انسان ظهور خواهد کرد. وی سراسر جهان را سواره و با شمشیری آخته درخشان درمی‌نوردد تا بدی و فساد را نابود کند، با نابود کردن جهان، شرایط برای آفرینشی نو، مهیا می‌شود تا بار دیگر عدالت و فضیلت ارزش یابد. (همان: ص ۱۲۵ و ۱۲۶)

در آیین بودا، موعود بودایی به لحاظ ماهیت چه در متون مقدس و چه در فرهنگ کشور‌های بودایی موعودی شخص است و نام و ویژگی‌های مشخصی دارد. او در ابتدا انسانی خاکی است ولی به مرور زمان جنبه الهی می‌یابد. «اومانید» خود بودا انسانی کامل

ولی خاکی است. «میتریه» اگر چه با نام‌های مختلف از او یاد می‌شود، تنها موعود آیین بودا است. «میتریه» به لحاظ کارکرد، تا پیش از آمدن از آسمان «توشیته» است یعنی نجات بخش فردی و مومنان می‌تواند در کمالات معنوی به او متوسل شوند و از این رو کارکرد نجات بخشی «میتریه» محدود به آخرالزمان نیست اما در آخرالزمان نجات بخش جمعی است «میتریه»، حکومت جهانی را از آخرین پادشاه جهان پیش از خود تحویل می‌گیرد و بر زمین حکومت می‌کند. از محتوای متون مقدس چنین برمی‌آید که اگر هر یک از شاهان و حتی خود میتریه، به وظایف خود در برقراری مساوات در جامعه درست عمل نکند، دوباره در زندگی بشر انحطاط حاصل می‌شود. البته در عصر وی صلح و امنیت برقرار است و در این موارد او فقط ادامه دهنده راه شاهان پیشین است و اصل نجات بخشی جمعی اش مربوط به نجات بخشی معنوی است. (جعفری، ۱۳۹۰: ۵۷)

از نظر اسلام آینده از آن خوبی هاست و آنچه می‌ماند «خیر و حق» است و باطل رفتنی است، گرچه جولان اندکی داشته باشد: «و بگو حق آمد و باطل نابود شد که همانا باطل محو شدنی است» (اسراء / ۸۱). همچنین قرآن کریم به صراحت می‌فرماید: «و هر آینه در زبور پس از ذکر نوشتیم که زمین را بر بندگان نیک و شایسته من به میراث می‌برند» (الانبیاء / ۱۰۵) و نیز «می‌خواستیم بر کسانی که در آن سرزمین ناتوان شمرده می‌شدند، منت نهیم و آنان را پیشوایان کنیم و آنان را وارثان سازیم» (قصص / ۵) این امید در فرهنگ اسلامی آنگاه پرفروغ تر می‌شود که خاتم رسولان می‌فرماید: «اگر از روزگار جز یک روز باقی نمانده باشد، خدای متعال مردی از اهل بیت مرا بر می‌گمارد تا دنیا را پر از عدل و داد نماید، همانگونه که پر از ظلم و جور شده است.» (مجلسی، ۱۳۶۴، ج ۵۱: ۷۴) اگر فقط یک روز از عمر جهان باقی بماند، مایوس نشوید که وعده فرجام نیک و غلبه خیر بر بدی، حتمی است و مهدی، منجی موعود (ع) خواهد آمد.

بنابراین اندیشه نجات بخشی و اشاره به موعود آخرالزمان و ایجاد نظامی همسان با دستورهای خداوند، در همه ادیان وجود دارد و علیرغم وجود اختلاف در مسائلی از قبیل مصداق موعود، مکان و زمان ظهور، اما همه بر این نظر متفق هستند که منجی آخرالزمان از خاندان نبوت و دارای همه صفات پسندیده می‌باشد. همچنین وصف جهان منتظر در ادیان

گونگون، الگوی واحدی دارد و آن جامعه ای است که در زمینه های فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، علمی و فرهنگی به ابتدال کشیده شده است و فساد و تباهی به اوج خود رسیده است. آنگاه است که منجی آخرالزمان ظهور کرده، و به تمام فسادها و تباهی ها پایان می بخشد و دنیایی روشن و پر فروغ بنا می نهد.

بحران معنا

بحران معنا چیست و از کجا نشئت می گیرد؟ زمانی که انسان به اصالت خویش آگاه نباشد و به منظور پیدایش موجودات، آنچنان که شاید و باید پی نبرد، وی خود به خود در گردابی از اوهام و خیالات واهی و سست قرار می گیرد و چنانچه این موضوع یک بحران تلقی نشود، قطعاً آغاز یک بحران است و به ایجاد « بحران معنا » خواهد انجامید.

اوضاع و شرایط زندگی انسانی هنگامی وخیم تر خواهد بود که نه منشاء پیدایش انسان و نه فرجام زندگی انسان و نه حکمت و هدف انسان از زندگی در این جهان برای وی یا روشن نباشد و یا اگر هم بر حسب ظاهر به نظرش روشن برسد، با حقیقت و روح زندگی آنچنان که باید فاصله بسیار داشته باشد. چنانچه زندگی انسانی با معیارها و شاخص های مورد نظر و پذیرش پست مدرنیسم تعریف شود، از چنین تعریفی تنها معنایی در سطح و محدوده زندگی مادی و این جهانی و غریزی حاصل خواهد شد و چیزی فراتر از آن در حد معنای حقیقی زندگی به دست نخواهد آمد. در این صورت، اعتبار و ارزش زندگی انسانی به اعتبار و ارزش باورها و بایدها و نبایدهایی خواهد بود که تحت تأثیر بینش ها، گرایش ها و کنش های سکولاریستی - لیبرالیستی تنظیم و ارائه می شوند. از نگاه پست مدرن واقعیت هایی ورای حس و تجربه و مشهوداتی جز مشهودات مادی وجود ندارد تا مبنای یک تعریف حقیقی از زندگی و تعیین هدف و حکمت متعالی آن قرار گیرد. این نکته هنگامی روشن تر می شود که بر اساس مستندات تاریخی، دریابیم که افکار و اندیشه ها و دیدگاههای فردیک نیچه فیلسوف قرن نوزدهم، زمینه های لازم را برای ظهور و بروز پست مدرنیسم فراهم کرد. (رهنمایی، ۱۳۹۹: ۲۰) بر مبنای اندیشه پست مدرنیسم درک واقعی ماهیت از کجایی، در کجایی و به کجایی انسان مخدوش می شود و معنای زندگی و چرایی و حکمت آن یعنی حقیقتی که همه افراد انسان در جستجوی آن تلاش

می‌کنند به چالش کشیده می‌شود. زیرا کسی را نمی‌توان یافت که در هیچ برهه‌ی زمانی ای دغدغه‌مند دریافت معنای واقعی زندگی و چیستی و چرایی آن نبوده است، حال اگر درک جواب درست و رسیدن به پاسخ صحیح و حقیقی را نیابد با بحران بزرگی به نام « بحران معنا » روبرو خواهد شد یعنی اینکه انسان نداند که از کجا آمده است؟ در کجاست و به کجا رهسپار است؟ نبود پاسخ مناسب به این سه پرسش میشود بحران معنا (crisis of meaning) یعنی وضعیتی که در آن معیارها و شاخص‌های ارزیابی انسان دچار تلاطم و بحران میشود و نظام دانایی و آگاهی‌اش فرو می‌ریزد و معیارهای ثابتی برای داوری وجود ندارد.

عصر مدرن

از نظر تاریخی، دوران مدرن با دوره‌ی رنسانس آغاز می‌شود و با عصر روشنگری و انقلاب فرانسه و ایده‌آلیسم آلمانی به عنوان گفتار کلیدی غرب تحکیم می‌شود. از ویژگی‌های این دوران می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- (۱) در این دوره، فردیت اعتلا یافته و سنت نقد می‌شود.
 - (۲) در این دوره فرد خودمختار با ظهور به شکل سوژه‌ی دکارتی، خود را ارباب و مالک طبیعت اعلام میکند و به مفهوم پیشرفت و پیش فعلی از تاریخ ارزش و بها می‌دهد.
 - (۳) آگاهی فرد از فردیت خود
 - (۴) جدایی دین از دولت
 - (۵) تأکید بر آزادی‌های فردی
 - (۶) افسون زدایی از جهان
 - (۷) تأکید بر علم گالیله‌ای و نیوتونی همراه با انقلاب‌های علمی و صنعتی در غرب
 - (۸) دوران عقل‌ابزاری، به معنای تسلط انسان بر طبیعت و انسان از طریق به‌کارگیری علم و تکنولوژی
 - (۹) عقل‌انتقادی، به معنای تأکید بر سوژه‌ی خودمختار که شناسنده‌ی خود و جهان است و بر آزادی‌های فردی خود تأکید می‌کند. (جهانبگلو، ۱۳۸۴: ۷۱ و ۷۲)
- محصول دوران مدرنیته با ویژگی‌های فوق‌پیشرفت علم و تکنولوژی و گسترش

دانش بشری است که در نهایت منجر به جهانی شدن شده است. به عبارت دیگر می‌توان گفت که مقصود از عصر مدرن، عصر جهانی شدن است. (میرمحمدی، ۱۳۸۱)

جهانی شدن از دو منظر سخت افزاری و نرم افزاری قابل بررسی می‌باشد. منظور از سخت‌افزار جهانی شدن، تغییر و تحول در شرایط زندگی انسان‌هاست که خود محصول گسترش دانش و تکنولوژی‌های پیشرفته ارتباطی و در کل رشد و گسترش دانش بشری در زمینه علم و تکنولوژی است. جهانی شدن از جهت سخت‌افزاری وضعیتی است که موجب شده است، با گسترش تکنولوژی‌های ارتباطی، انسانها در تعامل با یکدیگر قرار گیرند. یعنی اگر روزگاری چنین بود که گاه ذائقه غذایی مردم متفاوت بود، اکنون ارتباطات، چنان انسان‌ها را به هم نزدیک کرده که همه امور در قالب پدیده واحد، یا حالت ادغام کنندگی که پدیده‌های ارتباطی به وجود آورده‌اند در حال شکل‌گیری هستند به عبارت دیگر جهانی شدن از منظر سخت‌افزاری، همانند ظرفی است که شما می‌توانید مظروف‌های مختلفی را در آن قرار دهید، همانند کاسه‌ای که مواد مختلف را در آن می‌ریزید. البته اینکه چه مظروفی در این ظرف قرار بگیرد، دیدگاه‌های بسیار متفاوتی وجود دارد. اینجاست که بعد نرم‌افزاری جهانی شدن مطرح است.

اما بعد نرم‌افزاری جهانی شدن مربوط محتوا و ماهیت جهانی شدن است. در این بعد سه دیدگاه، برجسته و حائز اهمیت است: دیدگاه اول دیدگاه دین‌داران و پیروان ادیان است که ما می‌توانیم از نرم‌افزار و نگرش دینی و سنت‌گرایانه به جهانی شدن سخن بگوییم که بر اساس آن بسیاری از ادیان مدعی هستند که می‌توانند محتوا و نرم‌افزار مناسب برای این سخت‌افزار، یعنی جهانی شدن باشند. به عبارت دیگر جهانی شدن احیای سنت یا نگرش سنتی است. این مسئله در مسیحیت، یهودیت و همه ادیان آسمانی ابراهیمی وجود دارد.

دیدگاه دوم دیدگاهی است که از منظر مدرن به این پدیده می‌نگرد و معتقد است که محتوای مناسب برای عصر جهانی شدن، لیبرال دموکراسی است، لذا کسانی چون گیدنز، فوکویاما و بسیاری از اندیشمندان غربی معتقدند که لیبرال دموکراسی، بلوغ‌نهایی انسان است و بهترین وضعیت برای تنظیم جهان امروز، وضعیت لیبرال دموکراسی است.

اما نگرش سوم که سعی می‌کند نرم‌افزار و محتوای خاصی را برای وضعیت جدید ارائه بدهد، نگرش پسامدرن است که توضیح آن در این فرصت مقدور نمی‌باشد. (شیرودی، ۱۳۸۳)

مدرنیته و ارتباط آن با بحران معنا

بدون تردید بحران معنا حاکی از شکستن یک نظام معنایی شکل‌گرفته قبلی است. انسانها همواره در جست و جوی معنای زندگی خویش به ادیان، مکاتب و دیدگاههای مختلفی پناه برده‌اند. پس همواره در شرایط عادی زندگی انسانها، یک نظام معنایی مسلط وجود دارد که سازنده معنا برای انسان است. حال سؤال این است که آیا ما در جهان امروز، واقعا شاهد بحران معنا هستیم یا خیر؟

علت پیوند بحران معنا با تحولات و افول مدرنیته غربی بدان جهت است که دنیای مدرن غربی همراه با گسترش شیوه تولید سرمایه‌داری در جهان به تدریج خود را بر جهان مسلط ساخت و حتی در کشورهای غیر غربی نیز نگرش غربی ایجاد کرد و با سرکوب کردن فرهنگها و تمدن‌های آنها این ایده را مطرح ساخت که برای پیشرفت راهی جز غرب وجود ندارد و از این جهت مدرنیته با ارائه و ایجاد یک نظام معنایی خاص، خود را امری جهانی ساخته است و از این جهت هرگونه تحولی در آن، تحولاتی جهانی خواهد داشت. سیطره یافتن مدرنیته به این معنا باعث شد که غرب، سعی کرد با نام مدرنیسم خود را بر همه جهانیان تحمیل کند و فرهنگها و ایدئولوژی‌های دیگر را به حاشیه براند که در جهان اسلام هم تا حدی چنین پدیده‌ای رخ داده است. در طول دو سده گذشته یکی از واکنش‌هایی که از سوی مسلمانان در برابر تهاجم و سیطره مدرنیته غربی صورت گرفته است، اصلاح‌طلبی و احیای فکر دینی است که ما انقلاب اسلامی را اوج احیای فکر اسلامی می‌دانیم. به هر حال مدرنیته غربی را نمی‌پذیریم و دیدگاههای خاص اسلامی را دنبال می‌کنیم. اما واقعیت این است که مدرنیته تا سال ۱۹۷۹ که انقلاب اسلامی و اسلامگرایی در همه جهان اسلام ظهور بارزی داشت، عملا سیطره داشته است. اصول مدرنیته غربی، به تدریج در طول چند قرن و پس از رنسانس در غرب شکل گرفته بود که اگر بخواهیم آنها را به اجمال بررسی کنیم، می‌توانیم به چهار رکن آن اشاره

نماییم. نخستین رکن مدرنیته غربی با اومانیزم یا انسان محوری شکل گرفت که برخی معتقدند، سرآغاز چنین بحثی را دکارت ایجاد و بنیان نهاده بود. به هر حال آنچه در مدنیت غربی مطرح است، انسان محوری است.

انسان محوری از این نظر، محور و معیار قرار گرفتن انسان به جای معیارهای قبلی است که صرفاً بر آموخته‌های کلیساهای کاتولیک استوار بود. یعنی ما به جای اینکه بگوییم انسان مکلف است و باید تکلیف خود را از دین و متولیان دین بپرسد، بگوییم که آیا دین و متولیان آن می‌توانند نیازهای انسان را برطرف کنند یا خیر؟ از این رو پیدایش بحث انتظار بشر از دین در الهیات و علم کلام هم از این جهت در مغرب زمین شکل می‌گیرد. به هر حال، انسان محوری در اوج و افراطی‌ترین حالت‌های خود که در لسان نیچه تعبیر می‌یابد، این است که "خدا مرده است". یعنی اگر انسان محور باشد، دیگر خدا جایگاهی نخواهد داشت، چون اساس تفکر قرون وسطای مسیحی، محوریت خداوند بوده است، آنها تصمیم گرفتند با کنار زدن خداوند، انسان را محور قرار دهند. به تعبیر دورکیم، همین که علم بشری رشد می‌کند، خاکریزهای دین و خداوند رفته رفته فتح می‌شود و آنقدر پیشرفت خواهد کرد که دین و خداوند خاکریزی نخواهد داشت و از جامعه محو خواهد شد. حال اینها افراطی‌ترین نگاهها به اومانیزم و انسان محوری در غرب بوده است. اما به هر حال انسان محوری در دنیای غرب، عملاً چنین دیدگاه‌هایی را به بار آورده است.

دومین رکن مطرح برای مدرنیته، اصلاح دین یا سکولاریزم است که عملاً پروتستان‌ها به آن دامن زدند. سکولاریزم هم یکی از اصول و پدیده‌های مدرنیته غربی محسوب می‌شود. رکن سوم نیز، عقلانیت خاصی بود که در دوره روشنگری قرن ۱۸ در اروپا شکل گرفت. عقلانیتی که بر اساس اومانیزم شکل گرفته بود و همه امور را با شناخت محدود بشری می‌سنجید؛ یعنی عقل مدرن عمدتاً بر اساس معیارهای این جهانی و مادی قضاوت می‌کرد و در عمل قاضی هر میدانی بود. این نگاه به عقل با نگرش اسلامی متفاوت است. مدرنیته عقلی را که ما در اسلام و فلسفه ارسطویی داریم، کنار گذاشت و موجب غلبه عقل تجربی گردید. رکن چهارم را می‌توان مدرنیسم، قرائت کلام پیشرفت دانست که معتقد بود راه سعادت چیزی جز تجربه غرب نیست و به مردم جهان اگر بخواهند سعادت یابند،

باید به همین شیوه غربی زندگی کنند.

با توجه به اصول مدرنیته می‌توان گفت که سیطره‌ای که مدرنیته در جهان پیدا کرد ذهنیت و نظام معنایی جهان را به نوعی خاص شکل داد؛ یعنی نظام معنایی که برای بسیاری از انسان‌ها شکل گرفت این است که انسان می‌تواند همه کار را انجام بدهد و عقل انسان قادر به شناخت همه چیز است و حل و فصل امور اجتماعی شخصی، فردی، سیاسی و ... همه باید از منظر عقلانیت بشری بگذرد. بنابراین اهمیت مدرنیته این است که نظام معنایی فراگیر در دنیا بر اساس آموزه مدرنیته شکل گرفت.

مدرنیته غربی در فرآیند تحول خود در اواخر قرن بیستم یا حداقل در نیمه دوم قرن بیستم، با پدیده‌هایی روبرو شد که از آن به گسترش تکنولوژیهای ارتباطی یاد می‌شود. نخستین نگرش به این بخش جدید را شاید مارشال مک‌لوهان در سال ۱۹۶۵، در تعبیر خود به نام «دهکده جهانی» مطرح کرد که عملاً نشان داد گسترش تکنولوژی‌های ارتباطی، تغییر، تحول و دگرگونی را در جهان ایجاد کرده است و ما دیگر، از عصر دولت و ملتها یا عصر تجزیه دنیا به مناطق کوچک یا نگاه جزیره‌ای عبور می‌کنیم و تنها یک واحد جهانی داریم و به یک کل همگن و متعامل با یکدیگر به نام «دهکده جهانی» می‌رسیم. (بهر روز لک، ۱۳۸۴)

جهانی شدن و بحران معنا

جهانی شدن در بعد سخت‌افزاری بدان جهت با بحران معنا گره خورده است که موجب کم‌اهمیت شدن مکان شده است زیرا یکی خصلت‌های جهانی شدن این است که اهمیت مکان را تضعیف می‌کند و در نهایت ممکن است آن را از بین ببرد. مراد از مکان در اینجا فضای اجتماعی است که با جغرافیای خاصی پیوند دارد. مکان جغرافیایی، فضای خاص اجتماعی را ایجاد می‌کند. فضای اجتماعی چگونگی رابطه انسانها با یکدیگر است. چنین رابطه‌ای در گذشته از مکانی تا مکان دیگر تفاوت داشت، یعنی تمامی مکانها، تمایز فضاها و روابط اجتماعی را نیز به همراه داشته است. اینجا فاصله‌های اجتماعی که با مکان با یکدیگر جدا شده بودند، سبب تمایز و تفاوت است، اما هنگامی که امکان برقراری ارتباط میان انسانها در گستره‌های مکانی وسیعتر امکان‌پذیر می‌شود، فضای

روابط اجتماعی، دیگر به مکان خاص قبلی محدود نشده و زمینه ارتباط و تعامل انسانها در فضای بزرگ تری فراهم می شود چون در گذشته روابط به صورت دیداری و چهره به چهره تعیین کننده بود، طبعاً فضای ارتباط اجتماعی عمدتاً بر اساس رابطه فیزیکی و مبتنی بر مکان خاص صورت می گرفت. اما با فراهم شدن ارتباط انسانها از طریق تکنولوژیهای ارتباطی، فضای اجتماعی نیز گسترش یافته است و حداقل از محدودیت مکانی قبلی خارج شده است. از این جهت، جهانی شدن به دلیل خصلت سخت افزاری خویش، سبب بحران هویت میگردد. هویت‌های پیشین که با مکان و فضای اجتماعی محدودی تعریف می شدند، طبعاً در عصر جهانی شدن با شرایط جدیدی مواجه می شوند. جهانی شدن وقتی این فاصله ها را از بعد سخت افزاری کم می کند، با مکانیسم ادغام کنندگی و همگرایی خود موجب تخریب فرهنگ های مختلف می شود. برداشته شدن مرزها و کم اهمیت شدن مکان موجب می شود که تماس و همگرایی میان انسانها گسترش یابد و در نتیجه فضای اجتماعی پیشین به نفع فضای اجتماعی بزرگتر جدید، تحت الشعاع قرار گرفته، به تدریج حذف شود. پس بعد سخت افزاری جهانی شدن از این جهت منشأ بحران می شود که انسانی که همیشه فکر می کرد این پدیده سیاه یا سفید است و به شیوه خاصی به آن می نگریست، وقتی مطلع می شود انسانهای دیگری که مثل او زندگی می کنند، در جای دیگر، پدیده را به شکلی دیگر می بیند، این ابهام، تردید و سؤال پیش می آید که آیا واقعا نگاه من درست بوده یا آنچه دیگری می بیند صحیح است. این از بین رفتن مرزهای هویتی موجب می شود که انسان ها، به نوعی در تعامل و اصطکاک یا در نزاع تمدن ها و فرهنگ ها با هم قرار بگیرند و خود این پدیده سبب می شود که بحران معنا و بحران هویت شکل بگیرد. بحران هویت ملازم بحران معنا است. هویت یعنی اینکه انسان چه کسی است. همان معیارها و شاخص هایی که او را از دیگران متمایز می کند و با عده دیگر مشترک می کند، این تعریف هویت است. (برگر، ۱۳۹۵؛ ۸۴)

بنابراین طبق خصلت سخت افزاری جهانی شدن، با ادغام فرهنگ ها و تمدن ها در یک فرهنگ فراگیر جهانی، با یک بحران هویتی روبرو هستیم. البته تأثیر گذاری جهانی شدن به لحاظ سخت افزاری با گسترش آگاهی انسانها نیز مربوط است. توسعه و گسترش

رسانه‌های ارتباطی پیشرفته در فضای جهانی شدن، زمینه دسترسی انسانها را به لحاظ ابزاری افزایش داده است. گسترش دسترسی به اطلاعات باعث تأملات بیشتر انسانها می‌گردد و حتی زمینه تبلیغات جریانات مختلف را فراهم می‌سازد؛ به بیان دیگر، انسانها با ابزارهای تکنولوژیک جدید، در معرض امواج تبلیغاتی مختلف و گاه متعارض قرار می‌گیرند که خود موجب می‌شود، باورهای پیشین انسانها در معرض چالش قرار گیرند. چنین ویژگی در دوره‌های قبل کمتر بوده است و محدودیتهای مکانی و زمانی فرصت چندان زیادی را برای امواج تبلیغات مختلف فراهم نمی‌کرد، لذا باورهای انسانها معمولاً دست‌نخورده و پایدار باقی می‌ماند. چنین خصلتی نیز ناشی از بعد سخت‌افزاری با ابزارهای ارتباطی جهانی شدن است. اما به لحاظ نرم‌افزاری هم، جهانی شدن موجب بحران شده است؛ یعنی سؤال این است که واقعا مظلوف و محتوای مناسب برای ظرف جهانی شدن چیست؟ مدرنیته‌ای که روزگاری سیطره یافته بود اهمیت خود را از دست داده است از سوی دیگر فرهنگ‌ها و ادیان دیگر هم هرکدام مدعی هستند که انسان را به سعادت میرسانند و باهم در حال نزاع هستند. در این وضعیت بحران معنا که فقدان یک نظام معنایی مسلط است فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف خود مدعی هستند که نظام معنایی خاص خود را شکل بدهند.

جهانی شدن در ادیان و مدرنیته

آنچه از مباحث گذشته به دست می‌آید این است که گسترش تکنولوژی‌های ارتباطی، تغییر و دگرگونی در جهان ایجاد کرده است که دنیا را به سمت تبدیل شدن به یک واحد جهانی یک و کل همگن به نام «دهکده جهانی» پیش میبرد. با مطالعه دقیق‌تر جهانی شدن مدرنیته میبینیم که هرچند اندیشمندان لیبرال سرمایه‌داری اندیشه‌های مربوط به مقوله موعودگرایی ادیان را بیماری فتوریسم (امیدواهی به مدینه فاضله) قلمداد میکنند اما خود به طراحی سناریوهایی در ارتباط با پایان تاریخ دست میزنند. هرچند که این سناریوها به پیروزی نظام سرمایه‌داری تاکید میکنند اما آنچه که حائز اهمیت است، اعتقاد به اصل تفکر جهانی شدن می‌باشد.

از طرف دیگر بررسی مسئله منجی‌گرایی در ادیان نشان می‌دهد که همه ادیان بشری

از ادیان توحیدی تا ادیان غیر توحیدی به دلیل وجود مفاهیمی مشترک مانند نجات از انگیزه و رسالت جهانی شدن برخوردار می‌باشند. حال سوال اینجاست که چه تفاوتی بین جهانی شدن متصور در ادیان با جهانی شدن عصر مدرن وجود دارد؟

موعود گرایی ادیان با عنایت به عناصری از قبیل احیای اهداف انبیای الهی، وجود موعود به عنوان نقطه اوج تعهد ادیان وجود عنصر نجات به دست انسانی برتر، ایجاد صلح جهانی، رستاخیز مذهبی در عصر جهانی شدن و عدالت محوری نگاهی امید بخش به آینده ایجاد میکند. هرچند انتظارات جوامع بر اساس ارزش‌ها فرهنگ و تفکرات خود از مقوله پایان تاریخ متفاوت است اما توحید محوری، توسعه و رفاه بر اساس عدالت خواهی، رشد علم و عقلانیت از ویژگی‌های جامعه منتظر موعود می‌باشد. مطالعه تطبیقی این شاخص‌ها نسبت به لیبرالیسم، بیانگر آن است که فقدان ویژگی‌های مزبور در ایدئولوژی لیبرالیستی آن را از ظرفیت و توانمندی لازم جهت جهانی شدن محروم می‌سازد. فلذا هرچند امروزه لیبرالیسم، جهانی سازی دارد و هرچند تکنولوژی به عنوان عامل جهانی سازی و به طور عمده در اختیار طرفداران اندیشه لیبرالیسم قرار دارد، اما فقدان ویژگی‌های موعود گرایی ادیان، در تفکر لیبرالیستی این را از تفکر جذائیت همگانی و اقبال عمومی در سطح جوامع بشری محروم می‌سازد. علاوه بر این الگوی لیبرال با فرض پذیرش تجربه موفق تاریخی در حوزه جغرافیایی خاص به منصف ظهور رسیده و بر فرهنگ و سنن تاریخی و فرهنگی جامعه خاص مبتنی است و برای همه جوامع بشری قابل پذیرش نیست. بنابراین انسان قرن بیست و یک و عصر مدرن یک بحران وجودی را تجربه می‌کند و چنین انسانی، احساس گم‌شدگی و ناآرامی داشته و اساس زندگی خود را مورد پرسش قرار می‌دهد و با چالش‌های ذهنی فراوانی دست و پنجه نرم می‌کند.

نقش منجی گرایی ادیان در معنا بخشی و رفع بحران عصر مدرن

توجه به مباحث ذکر شده، ما را به سوی فضایی رهنمون می‌سازد که انسانها در شرایط جهانی شدن، به دلیل مواجه شدن با بحرانها و مشکلات پیش روی خویش، عملاً تشنه و نیازمند نجات هستند و بزرگ‌ترین بحران پیش روی آنها فرو ریختن نظام معنایی می‌باشد در چنین شرایطی است که انسانها آرامش و اطمینان خویش را از دست داده و

دستخوش بحران‌ها و اضطرابات درونی می‌شوند. همه مکاتب به نوعی در صدد ارائه معنایی برای انسان هستند. همه انسان را به اصول و آرمانهایی دعوت می‌کنند که اگر انسان آنها را رعایت نموده و مدّ نظر قرار دهد، سعادت وی تأمین خواهد شد. البته هر چند چنین ادعاهایی وجود دارد، اما این ادعاها در میزان تحقّق متفاوت هستند. برخی از این مکاتب، همانند داستان «کف آب» در قرآن هستند که با خروش و هیجان کاذب مدعی حقیقت هستند. طبق دیدگاه قرآن آنچه برای انسانها مفید است، همان آب یا حقیقت محض است که هیچ چیز نمی‌تواند جای آن را بگیرد.

از سوی دیگر یکی از ویژگی‌های انسان این است که همواره دنبال یک معنا برای زندگی است. انسانها تشنهٔ معنا و دنبال روی آن هستند. بنابراین هرچند در کوتاه مدت در فضای بحرانی قرار می‌گیرند، در نهایت به شیوه‌های مختلف معنایی - هرچند کاذب - روی می‌آورند. از این حیث در شرایط کنونی نیز که انسانها دچار بحران معنا هستند، بالاخره به سوی یک معنا و نظام معنا بخش شتابان در حال حرکت اند. اما نکته اساسی آن است که در طول تاریخ، همواره مدعیان دروغینی ظهور کرده و انسانها را مدتی به خود مشغول داشته‌اند، اما در نهایت حق پیروز نهایی میدان بوده است. حال سؤال این است که کدام نظام معنایی می‌تواند به صورت واقعی، همه‌جانبه و فراگیر، بحران معنایی انسانها را مرتفع سازد؟

به نظر می‌رسد در پاسخ به این پرسش باید گفت که ادیان به پیشینه تاریخی خود از یک سو و از سوی دیگر به دلیل ماهیت پیام خویش و سازگاری آن با فطرت انسانی از قدرت معنا بخشی زیادی برخوردار هستند. زیرا قدرت معنا بخشی ادیان با آموزه نجات پیوند خورده است؛ به دلیل اینکه آموزه نجات و منجی‌گرایی آموزه مشترک در تمام ادیان است؛ یعنی نگرش ادیان به تاریخ، یک نگرش خطی تکاملی است به این معنا که سیر حرکت تاریخ در کل رو به تکامل است و سرانجام جهان نیک است. اما این سرانجام نیک با تقدیر الهی در قالب ظهور منجی الهی رقم خواهد خورد و این بحران معنایی که انسان معاصر با آن مواجه است، با بازگشت به آغوش خلقت و اصالت مبدأ هستی حل خواهد شود. اما نکته حائز اهمیت این است که صرف اعتقاد به منجی آخرالزمان و چشم به

راه دوختن برای آمدن او، نه تنها مایه حیات جانها نخواهد بود بلکه به عنوان مخدر اذهان هم عمل خواهد کرد. همانگونه که امروز علیرغم اعتقاد تمام امتها به منجی آخرالزمان شاهد تسلط و استعمار غرب بر امتها هستیم و این بدان جهت است که امتها چشم به راه دوخته اند تا موعود ادیان هر آینه از راه برسد و آنها را از رنج و ستم برهاند. اما این تفکر بعد از پیروزی انقلاب اسلامی با رهبری امام خمینی رنگ و بویی دیگر به خود گرفت. در فرهنگ انقلاب اسلامی برای رسیدن به جامعه آرمانی آخرالزمانی باید زمینه سازی لازم برای ظهور منجی انجام بگیرد. از اینرو در سالهای اخیر موضوع تشکیل «تمدن نوین اسلامی» توسط رهبر انقلاب اسلامی، آیت الله خامنه ای، مطرح شده است تا در سایه چنین تفکری مسلمین تشکیل امت واحده جهانی بدهند و زمینه ساز ظهور موعود آخرالزمان باشند. زیرا پرواضح است که حکومت جهانی به یکباره و دفعی اتفاق نمی افتد و نیازمند مقدمات و زمینه سازی برای تحقق می باشد. همچنین این حکومت باید برگرفته از تمدنی اصیل باشد. تمدن بزرگ اسلامی که با بعثت نبی مکرم اسلام (ص) آغاز و با فراز و فرودهایی که در سیر تطوری خود داشته است، باید به نقطه ای برسد که زمینه ساز ظهور منجی آخرالزمان باشد. تمدن اسلامی که همه مؤلفه های آن مبتنی بر آموزه های اسلام ناب است و دین، اخلاق، علم، عدالت، همبستگی ملی، امنیت و آرامش، حفظ وحدت و یکپارچگی خردورزی و رعایت حقوق مظلومان از عوامل و عناصر تمدن آن به شمار می آید باید از ظرفیت های موجود در جهان اسلام بهره گرفته و تبدیل به تمدن نوین اسلامی شود.

نتیجه‌گیری

موعود‌گرایی ادیان با عنایت به عناصری از قبیل احیای اهداف انبیای الهی، وجود موعود به عنوان نقطه اوج تعهدادیان وجود عنصر نجات به دست انسانی برتر، ایجاد صلح جهانی، رستاخیز مذهبی در عصر جهانی شدن و عدالت محوری نگاهی امیدبخش به آینده ایجاد میکند. مطالعه تطبیقی این شاخص‌ها نسبت به لیبرالیسم، بیانگر آن است که فقدان ویژگی‌های مزبور در ایدئولوژی لیبرالیستی آن را از ظرفیت و توانمندی لازم جهت جهانی شدن محروم می‌سازد. فلذا هرچند امروزه لیبرالیسم، جهانی‌سازی دارد و هرچند تکنولوژی به عنوان عامل جهانی‌سازی و به طور عمده در اختیار طرفداران اندیشه لیبرالیسم قرار دارد، اما فقدان ویژگی‌های موعود‌گرایی ادیان، در تفکر لیبرالیستی این تفکر را از جذابیت همگانی و اقبال عمومی در سطح جوامع بشری محروم می‌سازد. علاوه بر این الگوی لیبرال با فرض پذیرش تجربه موفق تاریخی در حوزه جغرافیایی خاص به منصف ظهور رسیده و بر فرهنگ و سنن تاریخی و فرهنگی جامعه خاص مبتنی است و برای همه جوامع بشری قابل پذیرش نیست. بنابراین انسان عصر مدرن، یک سردرگمی را تجربه کرده و اساس زندگی خود را مورد پرسش قرار می‌دهد و با چالش‌های ذهنی فراوانی دست و پنجه نرم می‌کند زیرا تصویر معنای زندگی به مبانی و روش‌های انسانی گره خورده است، هر اندازه این مبانی و اصول و روش‌ها مطمئن‌تر و پایدارتر باشد، زندگی معنای روشن‌تری می‌یابد و بالعکس؛ هر اندازه مبانی و اصول مورد نظر ناپایدارتر باشد، گم‌گشتگی و سردرگمی در جامعه رواج بیشتری می‌یابد. حاصل این سردرگمی بشر همانگونه که شاهد آن هستیم «بحران معنا» خواهد بود و این بحران، زمانی مرتفع می‌شود که انسان بداند از کجا آمده و برای چه منظوری آمده است و سرانجام به کجا رهسپار خواهد شد؟ فلذا مهمترین راه برون‌رفت از «بحران معنا»، تغییر اساسی در نگرش انسان و زندگی انسانی بر اساس جهان‌بینی معتبر و باورهای صحیح، اصیل و پایدار می‌باشد و این میسر نیست جز با بازگشت به آموزه‌های الهی و باوری که به پایان جهان نیک، در

تمامی ادیان الهی موجود است و تحت عنوان اعتقاد به منجی پایانی مطرح است و از آنجا که اندیشه انتظار و منجی گرایی از نظر ماهیت، یک اندیشه جهانی و فراملیتی می باشد که همه قلمرو های جغرافیایی و انسانی را فرا گرفته و آینده ای روشن برای بشریت ترسیم میکند می تواند به همراه التزام عملی به لوازم و ضروریات آن مقدمه ساز تحقق حکومت جهانی شده و مؤلفه «جهانی شدن» ادیان را به ارمغان آورد. زیرا صرف اعتقاد به ظهور منجی و چشم به راه دوختن بدون هیچ التزام عملی و زمینه سازی ظهور نه تنها نمی تواند مایه نجات انسانها از سردرگمی و بحران باشد بلکه اساسا هیچ برنامه ای برای مقابله با تسلط استعمار هم نخواهد داشت.

فهرست منابع

۱. یونس، ورنیکا، فرفی، باجلان، (۱۹۷۳ م)، اساطیر هند، اساطیر.
۲. برگر، پیترا، اشرفی برزیده، احمدرضا، (۱۳۹۵)، مدرنیته-تکثرگرایی و بحران معنا، جامعه شناسان.
۳. بهروزی لک، غلامرضا، (۱۳۸۴)، جهانی شدن، بحران معنا و منجی گرایی، پگاه حوزه.
۴. تفضلی، احمد، (۱۳۸۰)، مینوی خرد، تهران، توس، چاپ سوم.
۵. جهانبگلو، رامین، گودرزی، منصور، (۱۳۸۴)، نشر نی.
۶. جعفری، ابوالقاسم، (۱۳۹۰)، منجی در آیین بودا، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۷. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغتنامه دهخدا.
۸. سرائی، علی، (۱۳۸۹)، بشارت به منجی موعود، نشر موعود عصر.
۹. شیروودی، مرتضی، (شماره ۱۶، ص ۱۴۰ - ۵۸)، تاریخ و مبانی فکری و فلسفی جهانی سازی غرب، آمریکا و اسلام، فصلنامه مطالعات منطقه ای.
۱۰. کهن، ابراهام، گرگانی، امیر فریدون، (۱۳۸۲)، گنجینه ای از تلمود، تهران، اساطیر.
۱۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۶۴)، بحارالانوار، اسلامیه، تهران.
۱۲. میرمحمدی، داوود، (شماره ۱۱، بهار ۸۱)، جهانی شدن، ابعاد و رویکردها، فصلنامه مطالعات ملی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۲ - ۵۱

شاخصه‌های بُعد کُنشی فرهنگ زمینه‌ساز ظهور امام زمان (عج) (با نگرشی به آموزه‌های انطباقی دعای ندبه و قرآن)

۱ مرتضی پهلوانی

۲ فاطمه رضائی

۳ مهدی عبداللّهی پور

۴ روح الله جهانگیری

چکیده

دعای ندبه از دعا‌های مشهور با موضوع استغاثه از آخرین منجی عالم بشریت است. ادله‌ای را که بر 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 روش توصیفی-تحلیلی و بر مبنای آموزه‌های قرآنی در دعای ندبه، به تبیین شاخصه‌های بُعد کُنشی فرهنگ زمینه‌ساز ظهور امام زمان (عج) پرداخته است. نتایج به دست آمده از پژوهش بدین قرار است: ۱. محتوای دعای ندبه در قالب چهار فراز «حمد و صلوات»، «ثنای بر قضا»، «تاریخ از آغاز تا تکامل» و «استغاثه و طلب» و با بیان مطالبی فصیح، حماسی و عاطفی، به تاریخ رنج‌نامه شیعه می‌پردازد و در فراق امام زمان (عج)، می‌تواند تنبّه افراد در راستای اصلاح اوضاع اجتماعی و مبارزه با ظلم و فساد را برانگیزد و زمینه‌ساز ظهور آن حضرت باشد؛ ۲. دعای ندبه، لزوم وجود رهبر الهی برای جامعه اسلامی و لزوم نجات انسان از سرگردانی و ظلالت با کمک رهبر الهی و فراموشی احکام الهی را شاخصه‌های بُعد کُنشی فرهنگ ظهور می‌داند؛ ۳. عوامل زمینه‌سازی ظهور، مسئله شناخت امام زمان (عج)، شناخت وظایف و عمل به آن و مطیع امر بودن و فداکاری است.

واژگان کلیدی

دعای ندبه، زمینه‌سازی، ظهور، امام زمان (عج).

۱. استادیار، عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی، دانشگاه دریانوردی و علوم دریایی چابهار، چابهار، ایران.
Email: pahlavani114@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Fatemer13981366@gmail.com

۳. استادیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران.
Email: abdollahipour@yahoo.com

۴. کارشناسی ارشد حقوق جزا، مدرس دانشگاه علامه طباطبائی.
Email: R.moghadam2000@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲

طرح مسأله

بر اساس آموزه‌های وحیانی، جهان دارای خداوندی یکتا (انبیاء/۲۲)، مالک (آل عمران/۲۶) و مدبر (یونس/۳) است و هر انسان خردمندی که در هستی و هماهنگی موجود در آن تأمل کند، بر وجود خالقی حکیم اقرار خواهد داشت (آل عمران/۱۹۱). پس از یقین به وجود خداوندی حکیم، بیهوده بودن خلقت هستی نیز بی معنا بوده (مؤمنون/۱۱۵) و جهان هستی دارای اهداف مشخص و ماندگاری خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۷۳) که حکمت الهی اقتضاد دارد تا برای تحقق هدف خلقت، انسان‌ها با هدف مذکور و چگونگی دستیابی به آن آشنا گردند که این مهم از طریق بعثت انبیای الهی محقق گردید (محمدی، ۱۳۷۸، ص ۳۴۸). بدیهی است که پس از پیامبر اسلام (ص) به عنوان آخرین پیامبر الهی (الاحزاب/۴۰) - لازم است تا جریان مذکور ادامه داشته باشد و همان دلیلی که موجب بعثت انبیاء شد، موجب نصب امام بعد از پیامبر (ص) می‌گردد (خرازی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶؛ آل یاسین، ۱۴۱۳، ص ۲۷۷).

در دوران حاضر نیز حضرت مهدی (عج) - به عنوان آخرین فرد از خاندان اهل بیت (ع) - مسئولیت هدایت جهان هستی را بر عهده دارد (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۴۶)؛ البته به دلیل عدم آمادگی فراگیر جهت بهره‌مندی مستقیم از رهبری الهی ایشان، امکان بهره‌مندی کامل از لطف وجودی امام فراهم نیست (حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۶۳) اما پس از فراهم شدن شرایط ظهور آن حضرت، تمامی ظرفیت‌های جریان هدایت هستی جهت شکوفاشدن استعدادهای الهی انسان‌ها و تسهیل مسیر کمال و قرب الهی پدیدار می‌شود.

مهمترین منبع اسلامی در زمینه‌ی ظهور، قرآن کریم است که مباحث مربوطه را به طور کلی و اصولی بیان کرده و همانند بسیاری از موضوعات دیگر، از بیان جزئیات ماجرا، ساکت است ولی می‌توان از تتبع در آیات، تحقق یک حکومت عدل جهانی و فراگیر را به دست آورد. قرآن کریم با بیش از ۱۲۰ آیه ناظر به این موضوع (نک: بحرانی، ۱۳۷۸، صص ۷-۹۰)، بشارت دهنده‌ی سعادت افراد بشر و حکومت صالحان و اتمام حکومت ستمگران بر اساس اراده‌ی الهی است. قرآن کریم با قاطعیت تمام، پیروزی نهایی دین

الهی (توبه / ۳۳؛ صف / ۹)، غلبه‌ی قطعی متقیان (انبیاء / ۱۰۵)، کوتاه شدن دست ستمکاران و جباران برای همیشه (قصص / ۵) و آینده درخشان و سعادت‌مندانه بشریت (اعراف / ۱۲۸) را نوید داده است.

از جمله راهکارهای اهل بیت (ع) برای تبیین آموزه‌های هدایتی چه در مقام بینش و گرایش و چه در مقام کُنش، آموزش دعا است. از جمله دعاهایی که از طریق اهل بیت (ع) وارد شده، دعای ندبه است که محتوای آن، توجه خاصی به غیبت امام عصر (عج) دارد و همانند بسیاری از دعاهای دیگر، با حمد و ستایش خداوند متعال شروع شده و در ادامه، فلسفه 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.

پیشینه پژوهش

پس از جستجو و بررسی و مراجعه به برخی از کتابخانه‌ها، پژوهشگاه اطلاعات و مدارک علمی ایران و سایت‌های مختلف اینترنتی مشخص گردید که کتاب یا پایان‌نامه‌ای به عنوان «شاخصه‌های بُعد کُنشی فرهنگ زمینه‌ساز ظهور امام زمان (عج) (با نگرشی به آموزه‌های انطباقی دعای ندبه و قرآن)» ارائه نشده است، اما کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌های مشابهی مربوط به ظهور وجود دارد که به معرفی برخی از آن‌ها می‌پردازیم: «فروغ الولاية» در دعای ندبه» از آیت الله صافی گلپایگانی، «ندبه در فراق امام زمان» از آقای محمد حسین صفاخواه، «شرح دعای ندبه» از آیت الله طالقانی، «درسنامه مهدویت» از سلیمیان، «شرح دعای ندبه» از موسوی خرم‌آبادی، پایان‌نامه‌ای با عنوان «مبانی قرآنی دعای ندبه» از عطیه رنگ‌بو، اشاراتی به مباحث قرآنی دعای ندبه داشت پرداخته شده است. پژوهش حاضر به دنبال آن است با تحلیل فرازهای دعای ندبه بر مبنای آموزه‌های قرآنی، ارائه دهنده‌ی برجسته‌ترین مبانی قرآنی ظهور با تأکید بر دعای ندبه باشد تا گامی هرچند کوچک را در زمینه‌ی تأکید بر پیوستگی قرآن و عترت (ع) و فرهنگ‌سازی و بینش‌بخشی در راستای ظهور امام زمان (عج) بردارد. تتبع نگارنده در آثار منتشر شده بیانگر آن است که تاکنون با این نوع نگرش و نگارش، اثری به زیور طبع آراسته نشده است.

۱- مفهوم شناسی واژگان

برای دست یافتن به فهم مشترک، در ابتدا به تبیین مفهوم واژگان کلیدی این پژوهش، پرداخته می‌شود:

۱-۱- فرهنگ زمینه‌ساز

واژه‌ی فرهنگ از ترکیب دو جزء «فر»- به معنای جلو، بالا، شکوه، درخشندگی و بزرگی- و «هنگ»- به معنای قصد و آهنگ، بیرون کشیدن و برآوردن- تشکیل شده است. معنای متعددی چون تعلیم و تربیت، علم و ادب، عقل و خرد، آموزش و پرورش و بزرگی و سنجیدگی (دهخدا، ۱۳۷۶: ج ۱۱، ۱۷۱۳۲)

بدیهی است که فرهنگ زمینه ساز ظهور، منبعث از فرهنگ و حیانی خواهد بود. خداوند ابزارهای گوناگون شناخت- شامل بر حس، خیال، وهم، عقل و قلب (پژوهشکده تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۶: ۶۰-۵۹)- را در اختیار انسان قرار داده که در قرآن کریم به برخی از این ابزار (نحل: ۷۸) اشاره شده است؛ اما با تمام این ابزارها، فهم و درک برخی از معرفت‌ها برای انسان، امکان پذیر نیست (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۳۵) و وی در این زمینه به وحی الهی نیازمند بوده و آنچه که از طریق وحی به دست می‌آورد را نمی‌تواند از مسیر دیگری به دست آورد. خداوند متعال در این زمینه فرموده است:

از نظر نگارنده مفهوم «فرهنگ زمینه ساز» بدین شرح است:

«مجموعه‌ای از آموزه‌های بینشی (ناظر به عقاید و باورها)، گرایشی (ناظر به ارزش‌ها) و کنشی (ناظر به آداب، رسوم، الگوها و شیوه‌های عملی) که از قرآن کریم و سیره‌ی پیامبر گرامی اسلام (ص) و اهل بیت علیهم‌السلام ایشان- به عنوان تبیین کنندگان قرآن- به دست می‌آید و ناظر به ایجاد زمینه‌های فردی و اجتماعی لازم جهت پذیرش حقیقی ولایت امام زمان (عج) به عنوان آخرین فرستاده‌ی الهی- است.»

۱-۲- ظهور

یعنی آشکار شدن چیز نهان بعد از مخفی شدن آن، (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۱ ص ۲۶۴). «الظفر ظَهَرَ عَلَيْهِ يَظْهَرُ ظُهُورًا وَأُظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ص ۵۲۶). ظاهر شدن و دیده شدن توسط حواس ظاهری. (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۵ش: ج ۳، ص ۱۷) ظهور

در اصطلاح یعنی ظاهر شدن حضرت مهدی (عج) پس از پنهان زیستن طولانی، جهت قیام و برپایی حکومت عدل جهانی است. (سلیمیان، ۱۳۸۳ش: ص ۲۶۷)

۱-۳- دعا

«دعا» از ریشه‌ی (دعا- یدعو) و به معنای خواندن، (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۴، ص ۳۶۰) فراخواندن «ندا» درخواست و استغاثه است (راغب اصفهانی، بی تا: ص ۳۱۵) در دعا مخاطب فقط خداوند است و علاوه بر طلب و درخواست در گرفتاری‌ها سپاس و ستایش در گشایش‌ها و نعمت‌های خداوند نیز دعا شمرده می‌شود (رشاد، ۱۳۸۰ش، ص ۳۱۸).

۱-۴- دعای ندبه

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

بررسی سندی این دعا بدین قرار است: «محمد بن جعفر مشهدی» را به عنوان محدث و فاضلی جلیل القدر معرفی کرده‌اند (حر عاملی، ۱۳۶۲ش، ۲: ۲۵۲). «محمد بن ابی قُرّه» را نیز فردی «ثقه» (حلی، ۱۳۴۲ش: ۳۲۷) دانسته‌اند که شنیده‌ها و نوشته‌های زیادی از او برجای مانده است (نجاشی، ۱۳۶۵ش: ۳۹۸).

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) می‌توان با توجه 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 قوت قابل تأملی دانست.

۲. شاخصه‌های بُعد کُنشی فرهنگ زمینه‌ساز ظهور امام زمان (عج)

۲-۱. مبانی ظهور در دعای ندبه

از آنجا که یکی از وسایل ارتباط بندگان با خدا مسأله دعا و نیایش است و یک برنامه عمومی برای همه کسانی که می‌خواهند با خدا مناجات کنند را در بر دارد چرا که روح هر عبادتی قرب به خدا و راز و نیاز با اوست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۶۳۸) لذا آیه شریفه: **(وَ قَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ، إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ)** (سوره غافر (۴۰): آیه ۶۰) هم دعوت به دعا می‌کند، و هم وعده اجابت می‌دهد، و هم علاوه بر این دعا را عبادت می‌خواند، و نمی‌فرماید کسانی که از دعا به درگاه من استکبار می‌کنند، بلکه به جای آن می‌فرماید کسانی که از عبادت من استکبار می‌کنند. زیرا اگر منظور از عبادت، تنها دعا، که یکی از اقسام عبادت است باشد ترک دعا، استحقاق آتش نمی‌آورد بلکه منظور ترک مطلق عبادت است که استحقاق آتش می‌آورد، پس معلوم می‌شود مطلق عبادت‌ها دعایند. (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۴۷).

از رسول خدا(ص) روایت آورده که فرمود: **خدای تعالی فرموده هیچ مخلوقی دست به دامن مخلوق دیگر نمی‌شود، مگر آنکه من رشته اسباب آسمان‌ها و اسباب زمین را علیه او قطع می‌کنم، دیگر اگر از من چیزی بخواهد عطایش نمی‌کنم، و اگر به درگاهم دعا کند دعایش را مستجاب نمی‌سازم، و هیچ مخلوقی دست به دامن خود نمی‌شود و چشم امید از مخلوق من نمی‌پوشد مگر آن که آسمان‌ها و زمین را ضامن رزقش می‌کنم، آن وقت اگر دعا کند اجابت می‌کنم، و اگر حاجت بخواهد بر می‌آورم، و اگر طلب آمرزش کند او را می‌آمزم.** (حلی، ۱۳۸۴: ص ۱۲۳ و ۱۲۴).

پس توسل و یادآوری به ساحت مقدس امام زمان (عج) یکی از وظایف شیعه در دوران غیبت آن امام همام است. (لک علی آبادی، ۱۳۸۸: ص ۷۳) البته دعا باید حقیقتاً دعا باشد، نه اینکه مجازاً و صورت آن را آوردن، وعده اجابت هر چند مطلق و بی‌قید و شرط است، اما این شرط را دارد که داعی حقیقتاً دعا کند، و علم غریزی و فطریش منشأ خواسته‌اش باشد، و خلاصه قلبش با زبانش موافق باشد، چون دعای حقیقی آن دعائی است که قبل از زبان سر، زبان قلب و فطرت که دروغ در کارش نیست آن را بخواهد نه تنها

زبان سر، که به هر طرف می‌چرخد، به دروغ و راست و شوخی و جدی و حقیقت و مجاز. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۲، ص ۴۵).

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).

خواننده دعای ندبه به عمق فاجعه‌ای که با غیبت آخرین حجت خدا بر سر 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، این موارد یاد شده از جمله مواردی است که مبنای ظهور در دعای ندبه محسوب می‌شود.

۲-۲. لزوم وجود رهبر الهی برای جامعه اسلامی

اسلام در هر کار به وحدت فرماندهی دستور می‌دهد و همچنین اجتماع بزرگ باید رهبر و سرپرست واحدی داشته باشد، چه بسا که توصیه شده همه افراد بشر در انتخاب رهبر فوق العاده دقیق و سختگیر باشند، و زمام فکر و برنامه خود را به دست هر کس نسپرنند، زیرا رهبر باید همه دردها، نیازها، و خواسته‌های پیروان خود را به خوبی درک کند تا برای درمان و پاسخگویی به آن آماده باشد.

اگر اجتماع از رهبری صحیحی محروم بماند گرفتار عواقب دردناک شایعه سازی‌ها و نشر شایعات خواهد شد (داورپناه، ۱۳۷۵: ج ۹، ص ۳۰۴) خداوند متعال برای رهنمائی مردم ولی و اولی به تصرف نصب فرموده که پیروی از او بر همه واجب است و طاعت او بر هر فرد واجب است، حکم او بر همه افراد نافذ است هر که از اطاعت او سرپیچی کند از سعادت محروم است و هر که از او پیروی کند رستگار است. (نک: حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۵، ص ۸۲).

اینکه قوم بنی اسرائیل مدت چهل سال سرگردان شدند بخاطر این بود که آنها سالیان دراز در زیر ضربات استعمار فرعون به سر برده بودند و رسومات این دوران به صورت عقده‌های حقارت در روان آنان لانه کرده بود لذا حاضر نشدند در مدتی کوتاه زیر نظر رهبری حضرت موسی علیه السلام روح و جان خود را شستشو دهند و با یک جهش سریع برای زندگی نوینی که توأم با افتخار و قدرت و سر بلندی باشد آماده شوند لذا باید سالیان دراز در بیابان‌ها سرگردان بمانند. (داورپناه، ۱۳۷۵: ص ۲۳۹ و ۲۳۸) در آن موقع که مردم گمراه در بیابان زندگی دچار حیرت شده بودند، تنها پیامبران بودند که می‌توانستند بشر را از این سرگردانی نجات داده و آنان را به مکتب دین رهنمائی کنند، و با ارائه یک سلسله اصول اخلاقی و مقررات اجتماعی روابط زندگی را سر و سامان بخشند. پیامبران که برای هدایت و رهنمائی مردم با برنامه خاص از جانب خداوند برانگیخته شده‌اند همگی هدف واحد و مشخصی را تعقیب نموده و در حقیقت در دعوت آن‌ها کوچک‌ترین اختلاف نیست، چنان که می‌فرماید (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَآلِهِ أُوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى) (شوری/۱۳) یعنی شریعت و آئینی را که خدا برای

شما قرار داد همانست که نوح را به آن سفارش نمود و بر تو نیز همان را وحی نمودیم و به ابراهیم و موسی و عیسی نیز همین آئین را توصیه کردیم. (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ج ۲، ص ۱۸۳)

امام علی (ع) فرموده‌اند: زمین هیچ‌گاه از حجت خدا (امام) خالی نمی‌ماند. اما خداوند، به علت ستمگری انسان‌ها و زیاده روی‌شان در گناه، آنان را از وجود حجت در میان‌شان بی‌بهره می‌سازد. (کاتب نعمانی، ۱۳۹۰: ص ۲۰۲). حضرت مهدی (عج) در اخبار قائم اطلاق شده برای این که ایستاده و آماده برای ظهور و قیام به امر امامت است و بر مردمان صالح که در امر ایمان و اطاعت ثابت و راست و پا برجا می‌باشند اطلاق می‌شود (... مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ...) (طیب، ۱۳۶۰: ج ۱، ص ۱۵۱).

از این رو نیازمند به رهبری مدبر و عالم به علوم الهی جهت رفع این نابسامانی‌ها هستیم و بهترین عمل دعا برای ظهور این ذخیره‌ی الهی است. که دعای ندبه این گونه اشاره می‌کند:

« أَيْنَ الْحَسَنِ أَيْنَ الْحُسَيْنِ أَيْنَ أَبْنَاءِ الْحُسَيْنِ صَالِحٍ بَعْدَ صَالِحٍ وَ صَادِقٍ بَعْدَ صَادِقٍ
أَيْنَ السَّبِيلِ بَعْدَ السَّبِيلِ، أَيْنَ الْخَيْرَةِ بَعْدَ الْخَيْرَةِ أَيْنَ الشُّمُوسِ الطَّالِعَةِ أَيْنَ الْأَفْقَامُ الْمُنِيرَةَ
أَيْنَ الْأَنْجُمِ الزَّاهِرَةِ أَيْنَ أَعْلَامِ الدِّينِ وَ قَوَاعِدِ الْعِلْمِ أَيْنَ بَقِيَّةِ اللَّهِ الَّتِي لَا تَخْلُو مِنَ الْعِتْرَةِ
الْهَادِيَةِ »

حسن کجاست؟ حسین کجاست؟ فرزندان حسین کجایند؟ شایسته‌ای پس از شایسته دیگر راستگویی پس از راستگویی دیگر، راه از پس راه کجاست؟ کجاست بهترین برگزیده بعد از بهترین برگزیده؟ کجایند خورشیدهای تابان، کجایند ماه‌های نورافشان، کجایند ستارگان فروزان، کجایند پرچم‌های دین، و پایه‌های دانش، کجاست آن باقیمانده خدا که از عترت هدایتگر خالی نشود.

در این فراض از دعای ندبه بیان کلمه استفهام آمیز «آین» می‌باشد که در واقع شاید داعی می‌خواهد به ذکر واژه در سرآغاز جمله، علت‌گریه و ندبه‌ی خود را با اشاره بیان کند. و می‌خواهد شدت محبت خود را در فراق آن بزرگواران ابراز نماید با این که می‌خواهد از این طریق خشم و غضب خود را نسبت به ستمکاران و غاصبان حقوقشان ظاهر

نماید. (نک: زمردیان، ۱۳۷۲: ص، ۴۰۹ و ۴۱۰) تمامی این معانی در کلمه‌ی اسرار آمیز «أین» گنجانده شده، چون در اصطلاح عرب این طور معمول است که هر گاه بخواهند چیزی را از کسی طلب کنند که کمال ادب را رعایت نمایند و تقاضای آمرانه نباشد این کلمه را به کار می‌برند. (همان) بنابراین در هر عصری معصومی وجود دارد. خداوند انواری را آفریده که وقتی دل و جانمان را مورد تابش خود قرار می‌دهند وجودمان منور، و در حقیقت به مرتبه‌ی انسانیت و کمال نائل می‌شود؛ آن انوار، انبیاء و ائمه علیهم‌السلام هستند.

۳-۲. لزوم نجات انسان از سرگردانی و ضلالت با کمک رهبر الهی

قرآن کریم عهده‌دار صلاح دین و دنیای جامعه بشر بوده و وسیله تامين سعادت انسان در همه دوران زندگی می‌باشد. و راهنمایی است که هیچ‌گاه پیروان خود را دچار حیرت نمی‌کند و آنان را از سرگردانی نجات می‌دهد و قرآن همان صراط مستقیم است، اگر انسان راه‌های زندگی خود را از روی بصیرت انتخاب نکند و به صراط مستقیم نرساند موجب نگرانی و سرگردانی او است و اگر این راه را طی کند نگرانی و اضطرابش از بین می‌رود و مسیر زندگی‌اش خدایی می‌شود.

انسان اگر مقصدی داشته باشد باید طی طریق کند تا به مقصد برسد و این سه نحوه تصور می‌شود یکی آن که دانسته راه مستقیم را گرفته و به کمال سهولت طی می‌کند و به مقصد می‌رسد دیگر آنکه راه را گم می‌کند و بر خلاف می‌رود و هر چه برود از مقصد دورتر می‌شود که این ضلالت است دیگر آنکه حیران و سرگردان است نمی‌داند به چه طرف سیر کند، (طیب، ۱۳۶۰: ج ۱۴، ص ۲۹۷)

خداوند بر آن نیست که قومی را بعد از آنکه هدایتشان نمود، بی‌راه بگذارد تا آنچه را (که باید از آن) پرهیز کنند، برایشان بیان کند. قطعاً خداوند به هر چیزی داناست. (سوره التوبة (۹): آیه ۱۱۵) بنا بر این مردم در زمان غیبت کبری به خود واگذار نشده‌اند، بلکه موظفند که در فراگیری شاخص‌های دینی و احکام و وظایف مذهبی خود، به فقها و مراجع دینی که نایبان عام امام زمان (عج) هستند، مراجعه کرده و دستورات آنان را اطاعت کنند. و مخالفت با آنها مخالفت با امام زمان (عج) محسوب می‌شود. (موسوی خرم آبادی، ۱۳۸۸: ص ۲۱۸).

بیشتر مردم به سبب بی اطلاعی از گناهان و خطرات، آن‌ها گرفتار معصیت و نافرمانی خدا می‌شوند و در دام شیطان قرار می‌گیرند. از سویی برخی از مردم حرمت و ممنوعیت گناهان را مربوط به زمان و یا مکان خاصی می‌دانند که این نیز یکی از دام‌های شیطان است و البته همیشه برای انسان توجیهاتی را آماده می‌کند تا او را گرفتار آلودگی نماید و از دستیابی به رشد و سعادت خود محروم سازد. (بهارانچی، ۱۳۸۵: ص ۶۷) از دیر باز چهره‌ی شیطان به عنوان کسی که عامل گمراهی مردم و مانع هدایت انسان‌ها به سوی توحید و دعوت انبیاء بوده است، و در فرصت‌ها به لطایف الحیل به انحراف و گمراهی انسان اقدام می‌کند و او را به انحاء و اشکال مختلف وسوسه می‌کند. (تقوایی، ۱۳۹۰: ص ۵۵).

در این خصوص امام علی (ع) می‌فرماید: شیطان گمراه‌کننده، و نفسی است که به بدی فرمان می‌دهد، آنان را با آرزوها مغرور ساخت، و راه گناه را برایشان آماده کرد، و به آنان وعده‌ی پیروزی داد، و سرانجام به آتش جهنم گرفتارشان کرد. (دستی، ۱۳۹۰: حکمت، ص ۳۲۳)

از این رو در دعای ندبه با تضرع خاصی عامل نابودکننده‌ی فساد و گمراهی را این گونه بیان می‌کند:

أَيْنَ حَاصِدُ فُرُوعِ الثَّغْيِ وَ الشَّقَاقِ [النَّفَاقِ]، أَيْنَ ظَلَمَسِ آثَارِ الزَّيْغِ وَ الْأَهْوَاءِ أَيْنَ قَاطِعِ حَبَائِلِ الْكِذْبِ [الْكَذِبِ] وَ الْاِفْتِرَاءِ أَيْنَ مُبِيدِ الْعَتَاةِ وَ الْمَرْدَةِ أَيْنَ مُسْتَأْصِلِ أَهْلِ الْعِنَادِ وَ التَّضْلِيلِ وَ الْإِلْحَادِ أَيْنَ مُعْزِ الْأَوْلِيَاءِ وَ مُدْلِّ الْأَعْدَاءِ ... أَيْنَ مُؤَلَّفِ شَمْلِ الصَّلَاحِ وَ الرِّضَا.

کجاست دروکننده شاخه‌های گمراهی و شکاف‌اندازی، کجاست محوکننده آثار انحراف و هواهای نفسانی، کجاست قطع‌کننده دامهای دروغ و بهتان، کجاست نابودکننده سرکشان و سرپیچی‌کنندگان، کجاست ریشه‌کن‌کننده اهل لجاجت و گمراهی، و بی‌دینی کجاست عزت‌بخش دوستان، و خوارکننده دشمنان... کجاست گردآورنده پراکندگی صلاح و رضا.

امام عصر (عج) تمام آثار و کج روی‌های هوا و هوس نفسانی را از بین می‌برد و بعد از ارائه راه حق تمام دروغگویان و تکذیب‌کنندگان را به هلاکت می‌رساند و دوران صدق و

صفا و راستی را برقرار می‌کند و تمام کسانی که از حد و مرز الهی خارج شده‌اند را به هلاکت می‌رساند، و اهل ایمان را عزت می‌بخشد و اهل استکبار و کافران را به ذلت می‌کشانند و تقوا را طوری به جهانیان اعلام می‌کند که متناسب اوضاع آن زمان در حکومت حقه الهیه باشد و به برکت وجود این بزرگواران که حجت‌های خدا روی زمین هستند آسمان و زمین باهم اتصال می‌کنند و قوای جاذبه در آنها حکم فرما می‌شود و در آن روز فتح پرچم اسلام بر تمام دنیا افرشته می‌شود و جهانیان را دعوت به اتحاد می‌کند و همه را به سوی اسلام قرآن فرا می‌خواند. (نک: زمردیان، ۱۳۷۲: ۴۷۷-۵۳۷).

امام باقر(ع) در این خصوص می‌فرماید: فرزندان پیامبر(ص) و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام درهایی به سوی خداوند، طریق الی الله، دعوت کننده خلق به سوی بهشت، و راهنمایان به سعادت و کمال‌اند تا روز قیامت. (عاملی، ۱۴۰۹: ج ۲۷، ص ۲۰).

۳-۳. تحریف احکام الهی

یکی از مسائل مهم و حساسی که در باره قرآن پیش می‌آید مسئله «تحریف قرآن مجید» است، آیاتی از قرآن به صراحت دلالت دارد که قرآن از تحریف محفوظ مانده و تا ابد نیز مصون خواهد ماند و خداوند در برابر تحریف کنندگان از کتاب خود دفاع خواهد کرد و ستمگران نخواهند توانست، دست خیانت به سوی قرآن ببرند و آن را بازیچه خود قرار دهند و به دلخواه خود در آن تغییراتی ایجاد کنند.

لفظ تحریف در بسیاری از روایات منقول از پیغمبر و ائمه آمده است که منظور: تحریف در معانی و مقاصد قرآن است نه در الفاظ و کلماتش مثل روایت جابر از پیغمبر(ص) که آن حضرت فرمود «روز قیامت سه چیز می‌آید که شکایت می‌کنند قرآن و مسجد و عترت، قرآن می‌گوید ای پروردگار من مرا تحریف و پاره پاره کردند و مسجد می‌گوید مرا تعطیل و تقبیح نمودند و عترت می‌گوید ما را کشتند و طرد کردند و آواره ساختند» (صدوق، ۱۳۹۷: ص ۲۱۲) و امیر المؤمنین در نهج البلاغه در ضمن خطبه‌ای می‌فرماید «و محققا زمانی بعد از من برای شما خواهد آمد که چیزی در آن زمان پنهان‌تر از حق و آشکارتر از باطل نباشد (تا آن که می‌گوید) و در نزد مردم آن زمان هیچ کالائی فاسدتر از قرآن نباشد هر گاه چنان که شایسته و سزاوار است تلاوت شود و نه رایج‌تر از

قرآن وقتی از مواردش تحریف شود. (دستی، ۱۳۹۰: ص ۳۲۰) آن‌ها صریحاً دروغ می‌گویند، حرام و رشوه می‌خورند و احکام خدا را تغییر می‌دهند، آن‌ها با فطرت خود این حقیقت را دریافته بودند که چنین اشخاصی فاسقند و جایز نیست سخنان آن‌ها را در باره خدا و احکام او بپذیرند، و سزاوار نیست شهادت آن‌ها را در باره پیامبران قبول کنند. (عاملی، ۱۴۰۹: ج ۱۸، ص ۹۴) به این دلیل خداوند آن‌ها را نکوهش کرده است:

(قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبْتُ أَتُوبُهُمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ) (سوره البقرة (۲): آیه ۷۹).

«پس وای بر کسانی که مطالبی را با دست خود می‌نویسند، سپس می‌گویند: این از طرف خداست، تا به آن بهای اندکی بستانند، پس وای بر آن‌ها از آنچه دست‌هایشان نوشت و وای بر آن‌ها از آنچه (از این راه) به دست می‌آورند!»

و در آیه دیگر می‌فرماید: **(فَأَذِّنْ مُؤَدِّنَ يَبْتِهِمْ: أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ، الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ، وَ يَنْتُونَهَا عَوْجًا)** (سوره الأعراف (۷): آیات ۴۴ و ۴۵) و اعلام‌گری در بینشان اعلام می‌کند که لعنت خدا بر ستمگران، که از راه خدا جلوگیری می‌کنند و راه خدا را منحرف می‌سازند. اختلاف‌های دینی و انحراف از جاده صواب، معلول ستمکاری علماء بوده که مطالب کتاب را برای مردم نگفتند و یا اگر گفتند، تاویلش کردند و یا در آن دست انداخته تحریفش نمودند، حتی در روز قیامت هم خدای تعالی این ظلم علماء را اعلام می‌دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۵۸۷) آن‌هایی که احکام الهی را کتمان کردند و حقایق را به مردم نگفتند این‌ها همان اشخاصی هستند که گمراهی را با هدایت و عذاب را با آموزش مبادله کرده‌اند راستی چگونه در شعله‌های آتشین جهنم صبر خواهند نمود؟ و چه چیز آن‌ها را بر آتش جهنم شکیب و بی‌باک نموده است که اعمالی که موجب گرفتاری آنان در آتش است با دست خود انجام داده و خود را به عذاب الهی و آتش دوزخ مبتلا می‌سازند بسی جای شگفت است. (داورپناه، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۳۸۹) این جمله اشاره به حدیثی است که رسول اکرم(ص) می‌فرماید: «هر جبار و ستمگری، قرآن را به پشت سر اندازد، خداوند کمر او را می‌شکند.» رسول اکرم(ص) با این جمله، مصونیت قرآن را از تحریف، تضمین می‌کند و این نوید را می‌دهد که این کتاب آسمانی از دستبرد

ستمگران و تحریف بدعت گذاران محفوظ خواهد ماند و خداوند آنان را از این عمل ناشایست جلوگیری خواهد نمود. آنان هرگز نمی‌توانند، قرآن را بازیچه خود قرار دهند، احکام آن را از میان بردارند و یا تحریفش کنند همان طور که با کتب ادیان گذشته این گونه رفتار کردند و متن آن‌ها را تغییر داده، تحریفش کردند. (نک: ابلاغی نجفی، ۱۳۳۲: ج ۱، ص ۳۴).

واقعا اگر مسلمانان قرآن را در پیشاپیش خود قرار می‌دادند و از روشنایی آن کسب نور می‌نمودند، از عذاب دائمی و انحطاطی که دامن‌گیرشان شده است، در امان بودند و در پرتگاه بدبختی و ذلت سقوط نمی‌کردند، تاریکی‌های ضلالت و گمراهی آنان را بدین گونه فراموش می‌گرفت، هیچ حکمی از احکام خدا از هدف عالی خود منحرف نمی‌شد و هیچ قدمی از مسیر صحیح و راه راست لغزش نمی‌کرد. (هاشم زاده هریسی، بی تا: ص ۳۷) در دعای ندبه می‌خوانیم:

أَيْنَ الْمَعْدُ يُقَطَعُ دَابِرَ الظَّلْمَةِ أَيْنَ الْمُتَنَتِّظِرُ لِإِقَامَةِ الْأُمَّتِ وَالْعِوَجَ أَيْنَ الْمُزْتَجَبِي
لِإِزَالَةِ الْجُورِ وَالْعُدْوَانَ أَيْنَ الْمُدَّخِرُ لِتَجْدِيدِ الْفَرَائِضِ وَالسَّنَنِ أَيْنَ الْمُتَّخِيِرُ [الْمُتَّخِذُ]
لِإِعَادَةِ الْمِلَّةِ وَالشَّرِيعَةِ أَيْنَ الْمُؤَمِّلُ لِإِخْيَاءِ الْكِتَابِ وَحُدُودِهِ أَيْنَ مُخَيِّي مَعَالِمِ الدِّينِ وَ
أَهْلِهِ أَيْنَ قَاصِمِ شَوْكَةِ الْمُعْتَدِينَ أَيْنَ هَادِمِ أُنْبِيَةِ الشُّرْكِ وَالنَّفَاقِ أَيْنَ مُبِيدِ أَهْلِ الْفُسُوقِ وَ
الْعِصْيَانِ وَالطُّغْيَانِ.

کجاست آن مهیا گشته برای ریشه کن کردن ستمکاران، کجاست آن که برای راست نمودن انحراف و کجی به انتظار اویند، کجاست آن امید شده برای از بین بردن ستم و دشمنی، کجاست آن ذخیره برای تجدید فریضه‌ها و سنتها، کجاست آن برگزیده برای بازگرداندن دین و شریعت، کجاست آن آرزو شده برای زنده کردن قرآن و حدود آن، کجاست احیاگر نشانه‌های دین و اهل دین، کجاست درهم شکننده شوکت متجاوزان، کجاست ویران کننده بناهای شرک و دورویی، کجاست نابود کننده اهل فسق و عصیان و طغیان.

یکی از اهداف بسیار مهم امام مبارزه با انحرافات و کجروی‌ها و ریشه کن کردن مفساد است. امام می‌آید تا به ظلم و ستم فرجام داده و عدل و داد را روی زمین بگستراند. پیامبر(ص) در یک پیشگویی فرمود: يملا الله به الارض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما و

جورا. (کاتب نعمانی، ۱۳۹۰: ص ۱۸).

دعای ندبه توجه خاصی به آخرین منجی عالم بشریت دارد و همچنین در فرازهایی از این دعا عواملی که مانع ظهور می‌شود را با حالتی خاص و گریه و زاری مسئلت خود را از خداوند این گونه در خواست می‌کند که ظلم و ستم تمام دنیا را در بر گرفته و به یک رهبر از جانب خداوند برای ایجاد اتحاد و دوری از ظلم و ستم نیازمند است و همین سبب سرگردانی و ضلالت می‌شود و در پی آن چندین فرقه ایجاد می‌شود که کتاب الهی را با توجه به عقاید خود تحریف می‌کنند، بنابراین مسئله توجه به ظهور در فرازهای این بخش توسط شخص داعی مشخص می‌گردد.

۳. عوامل زمینه سازی ظهور در دعای ندبه

در دعای ندبه نیز عوامل مهمی به عنوان زمینه ساز ظهور شناخته شده که پس از شناخت پروردگار و ستایش او، شناخت آخرین ذخیره الهی، شناخت وظایف و عمل به آن، مطیع امر بودن و فداکاری در این دعا مورد بررسی قرار گرفته، یکی از فواید این دعا این است که: ما می‌توانیم با دعا و گریه و ندبه ظهور را نزدیک تر کنیم.

۳-۱. مسئله شناخت امام زمان (عج)

شناخت امام و حجت الهی بسیار مهم است که در روایت‌های زیادی بر آن تاکید شده است و به مسلمانان سفارش شده است در این راه از خداوند یاری بخواهند که راه نعمت و حجت الهی بر آنان گشوده شود و به واسطه وجود او انسان‌ها از دیگر نعمت‌های الهی بهره‌مند گردند.

اعتقاد به وجود امام زمان در هر عصر و زمانی واجب است، و به موجب دلایل عقلی و نقلی، ایمان بدون شناخت امام زمان (عج) تحقق نمی‌پذیرد زیرا که پیروی کردن بدون معرفت و شناخت امکان ندارد. (الهامی، ۱۳۷۲: ص ۱۱) مسئله شناخت امام زمان (عج) از مسائل ضروری است که به تعبیر روایات، اگر کسی امام زمان خویش را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده است. (برقی، ۱۳۷۰: ص ۵۵۱، ۱۴۱۱: ج ۲، ص ۴۱۲) و شناخت بقیه الله بدین جهت لازم است که اگر او را نشناسیم نه تنها عمل ما باطل است بلکه منحرف و گمراه خواهیم شد. امام موسی بن جعفر (ع) فرمود: امام، حجت بندگان است و هر که او را

رها کند گمراه می‌شود و هر که با او باشد نجات می‌یابد و رستگار می‌گردد. (کورانی،

۱۴۱۱: ج ۴، ص ۱۴۸) به همین جهت است که در دعا می‌خوانیم:

أَيْنَ ابْنِ النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى وَ ابْنِ عَلِيٍّ الْمُزْتَضَى وَ ابْنِ خَدِيجَةَ الْغَزَاءِ وَ ابْنِ فَاطِمَةَ
الْكُبْرَى بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي وَ نَفْسِي لَكَ الْوَقَاءُ وَ الْحَمَى يَا ابْنَ السَّادَةِ الْمُقَرَّبِينَ يَا ابْنَ
النُّجَبَاءِ الْأَكْرَمِينَ يَا ابْنَ الْهُدَاةِ الْمَهْدِيِّينَ [الْمُهْتَدِينَ] ... وَ أَقْتَرَابَا مِنَ الْعَلِيِّ الْأَعْلَى.

کجاست فرزند پیامبر برگزیده، و فرزند علی مرتضی، و فرزند خدیجه روشن‌جبین، و فرزند فاطمه کبری؟ پدر و مادر و جانم فردایت شود، برایت سپر و حصار باشم، ای فرزند سروان مقرب، ای فرزند نجیبان گرامی، ای فرزند راهنمایان راه یافته... ای فرزند کسی که نزدیک شد، آنگاه در آویخت، تا آنکه در دسترسی و نزدیکی به خدای علیّ اعلی، به فاصله دو کمان یا کمتر بود.

در این بند از دعا به وجود مقدس او اشاره شده و ائمه هدی علیهم‌السلام از آن جهت ذریه و اولاد رسول خدا (ص) خوانده شده‌اند که فرزندان حضرت زهرا علیها‌السلام دختر پیامبر اکرم (ص) می‌باشند، که در اینجا امام زمان علیه‌السلام را مخاطب قرار داده و او را به حسب و نسب صفات جمیله یاد کرده و او را به هر یک از لوازم مقام ولایت نسبت می‌دهد، بنا بر این تمام انبیاء و اوصیاء دارای حجت‌هایی بوده که با همه کمالات و خصوصیات که داشته‌اند دین خدا را تمام کرده‌اند و ناظر بر اوضاع و احوال مردم هنگام ورود به جهنم و بهشت هستند. (نک: زمردیان، ۱۳۷۲: ص ۵۵۵).

وقتی پذیرفتیم رب و پرورش دهنده انسان‌ها همواره بهترین شرایط به ثمر رسیدن انسا ن‌ها را فراهم می‌نماید و متوجه شدیم خداوند در راستای همین ربوبیت و پرورش دهندگی‌اش یک روز هم بشریت را بدون حجت و راهنما به معنی واقعی کلمه رها نکرده است، می‌فهمیم که حجت حق تمام آنچه برای هدایت کامل انسان نیاز است در بر دارد و لذا مواظب خواهیم بود چشمانمان از دیدن همه کمالات حجت پروردگار غفلت نکنند. (طاهرزاده، ۱۳۸۸: ص ۱۳۷).

۲-۳. شناخت وظایف و عمل به آن

بزرگان ما براساس روایات و احادیث و سفارش پیامبر (ص) و معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وظایفی را برای مردم در حال غیبت کبری بیان کرده اند که هر یک از آنها خود زمینه‌ساز ظهور مهدی موعود (عج) خواهد بود. مرحوم محدث قمی به چند مورد از آنها اشاره کرده است:

۱- مهموم بودن برای آن جناب در ایام غیبت. ۲- دعا کردن برای حفظ وجود مبارک امام عصر (عج) از شر شیاطین انس و جن و طلب تعجیل فرج و نصرت و پیروزی او بر کفار و ملحدین و منافقین. ۳- صدقه دادن در حد توان برای حفظ وجود مبارک ولی عصر (عج). ۴- به جا آوردن حج به نیابت از امام عصر (عج) چنان که در گذشته میان شیعه مرسوم بوده است. ۵- برخاستن از برای تعظیم به هنگام ذکر نام مبارک آن حضرت به ویژه نام مبارک قائم (عج). ۶- تضرع و درخواست از خداوند برای حفظ دین و ایمان از دستبرد شیاطین و رهایی از شبهات. ۷- استمداد و استعانت و استغاثه به آن جناب در هنگام سختی‌ها و گرفتاری‌ها و بیماری‌ها و شبهات و فتنه‌ها. (قمی، ۱۳۸۳: ج ۲، ص ۳۸۴) در دعا می‌خوانیم:

إِلَى مَتَى وَ أَيْ حِطَابٍ أَصِفُ فَيْكَ وَ أَيْ نَجْوَى عَزِيزٍ عَلَيَّ أَنْ أَجَابَ دُؤْنَكَ وَ [أَوْ] أَنَاغَى عَزِيزٍ عَلَيَّ أَنْ أَبْكِيكَ وَ يَحْذُلَكَ الْوَرَى عَزِيزٍ عَلَيَّ أَنْ يَجْرِي عَلَيْكَ دُونَهُمْ مَا جَزَى هَلْ مِنْ مُعِينٍ فَأَطِيلَ مَعَهُ الْعَوِيلَ وَ الْبُكَاءَ هَلْ مِنْ جَزُوعٍ فَأَسَاعِدَ جَزَعَهُ إِذَا خَلَا هَلْ قَدِيتَ عَيْنٌ فَسَاعِدْتَهَا عَيْنِي عَلَى الْقَدَى ... وَ نَحْنُ نَقُولُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

تا چه زمانی نسبت به تو سرگردان باشم، ای مولایم، و تا چه زمان، و با کدام بیان، تو را وصف کنم، و با چه راز و نیازی؟، بر من سخت است که از سوی غیر تو پاسخ داده شوم، و سخن مسرت‌بخش بشنوم، بر من سخت است که برای تو گریه کنم، ولی مردم تو را وا گذارند، بر من سخت است، که بر تو بگذرد و نه بر دیگران آنچه گذشت، آیا کمک‌کننده‌ای هست، که فریاد و گریه را در کنارش طولانی کنم؟ آیا بی‌تابی هست؟ که او را در بی‌تابی‌اش، هنگامی که خلوت کند یاری رسانم، آیا چشمی هست که خار فراق در آن جا گرفته، پس چشم من او را بر آن خار خلیدگی مساعدت کند... تا ما بگویم: ستایش خاص خدا، پروردگار جهانیان است.

از این مرحله بازهم شیعه‌ی منتظر، حال و هوای دیگری پیدا می‌کند و سخنش گونه‌ای دیگر به خود می‌گیرد. پس از آن که اصل و نسب و ویژگی‌های منحصر به فرد آن عزیز گم شده را به زبان آیات و روایات بیان نمود، حال، ندبه خوان و گریان، بیان حال مشتاقی خود را به زبان می‌آورد، غم سرگشتگی و گم‌گشتگی، دل ندبه خوان را به آتش می‌کشد. (صفا خواه، ۱۳۸۲: ص ۳۲)

۳-۳. مطیع امر بودن و فداکاری

منتظران ظهور از مردم هر زمانی برترند، زیرا خدای تعالی عقل و فهم و معرفتی به آن‌ها عطا فرموده است که غیبت نزد آنان، به منزله‌ی مشاهده است و آنان را در آن زمان مانند مجاهدان پیش روی پیامبر خدا (ص) که با شمشیر به جهاد برخاستند قرار داده است. آنان مخلصان حقیقی و شیعیان راستین ما و دعوت کنندگان به دین خدای تعالی در نهان و آشکارند. (طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۱۷)؛ **الْمُنْتَظَرُونَ يُظْهِرُونَ أَفْضَلَ أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذِكْرُهُ، أَعْطَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ وَالْأَفْهَامِ وَالْمَعْرِفَةِ مَا صَارَتْ بِهِ الْعَيْبَةُ عِنْدَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْمَشَاهِدَةِ، وَ جَعَلَهُمْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ بِمَنْزِلَةِ الْمُجَاهِدِينَ بَيْنَ يَدَيِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) بِالسَّيْفِ أَوْلِيكَ الْمُخْلِصُونَ حَقًّا، وَ شَيَعْتُنَا صِدْقًا، وَ الدُّعَاءُ إِلَى دِينِ اللَّهِ سِرًّا وَ جَهْرًا.**

در روایات فراوانی نیز آمده است که هنگام ظهور و بعد از آن، شیطان هم چنان به کار خود ادامه خواهد داد. برای نمونه، از امام باقر(ع) روایت شده است: هنگام ظهور امام عصر(عج)، منادی آسمانی در اول روز ندا می‌دهد که حق با علی(ع) و شیعیان اوست. سپس شیطان در آخر روز از زمین ندا خواهد داد: به درستی که حق با عثمان و پیروان اوست و در آن هنگام است که اهل باطل به شک خواهند افتاد. (شیخ مفید، ۱۴۲۴: ج ۱۱، ص ۳۷۱) اصحاب امام عصر(عج) از مقام والایی برخوردارند تا جایی که در روایتی از امام باقر(ع) رسیده است که حضرت فرمود: گویا می‌بینم اصحاب امام قائم(عج) را که میان شرق و غرب را احاطه کرده‌اند و همه چیز مطیع ایشان است، حتی حیوانات وحشی زمین و پرندگان آسمان. همه چیز به دنبال کسب رضایت ایشان هستند تا جایی که قسمتی از زمین بر قسمت‌های دیگر افتخار می‌کند که امروز یکی از اصحاب قائم(عج) بر من گذشت.

(حر عاملی، ۱۴۰۹: ج ۳، ص ۴۹۴) که در دعای ندبه می‌خوانیم:

يَنْتِ شِعْرِي اَيْنَ اسْتَقَرَّتْ بِكَ النَّوَى بَلْ اَيُّ اَرْضٍ تُقْلِكُ اَوْ تُزِي اَبْرَضَوَى اَوْ غَيْرَهَا
اَمْ ذِي طَوَى عَزِيْزٌ عَلَيَّ اَنْ اَرَى الْخَلْقَ وَ لَا تُزِي وَ لَا اَسْمَعَ [اَسْمَعَ] لَكَ حَيْسَا ... لَا
تُصَاهِي بِنَفْسِي اَنْتَ مِنْ نَصِيْفِ شَرْفٍ لَا يُسَاوِي اِلَى مَتَى اَحَارُ [اَجَارُ] فَيْكَ يَا مَوْلَايَ.

ای کاش می‌دانستم خانه‌ات در کجا قرار گرفته، بلکه می‌دانستم کدام زمین تو را برداشته، یا چه خاکی؟ آیا در کوه رضوایی یا در غیر آن، یا در زمین ذی طوایی؟ بر من سخت است که مردم را می‌بینم، ولی تو دیده نمی‌شوی، و از تو نمی‌شنوم صدای محسوسی و نه رازونیزی... جانم فدایت، تو قرین شرفی، که وی را برابری نیست.

مسامانان از گذشته تا حال اعتقاد داشته‌اند که خداوند متعال زمامداری امت اسلام را به شخص رسول اکرم (ص) سپرده و سپس به اعتقاد پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام این امر به امامان معصوم علیهم‌السلام منتقل شده است و این مطلب را به ادله‌ی اربعه: کتاب، سنت، عقل و اجماع، می‌توان اثبات کرد. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۸: ص ۵۹) و اگر شیعیان ما که خداوند آن‌ها را به طاعت و بندگی خویش موفق بدارد در وفای به عهد و پیمان الهی اتفاق و اتحاد می‌داشتند و عهد و پیمان الهی را محترم می‌شمردند، سعادت دیدار ما به تأخیر نمی‌افتاد و زودتر به دیدار ما نائل می‌شدند؛ و اگر بر اساس معرفت واقعی و راست‌گویی و صداق عمل می‌کردند چیزی از ما بر ایشان پنهان نمی‌ماند مگر آنچه که ما برای آنان ناخوشایند می‌دانیم و تأثیری بر آن‌ها ندارد. (مجلسی، ۱۴۲۳: ج ۵۳، ص ۱۷۷، طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۲، ص ۴۹۸)

خداوند متعال، رسولان و ائمه اطهار علیهم‌السلام را برای هدایت بشر به سوی سعادت ابدی فرستاده، از این رو خداوند پیروی و اطاعت از آنان را پیروی و اطاعت از خود و دشمنی با آن‌ها را دشمنی با خود دانسته، بنابراین باید مطیع امر ائمه اطهار (ع) باشیم زیرا کسانی که با کفر و فسق و نافرمانی خداوند، زندگی خود را سرکنند، در آخرت به عذاب الهی گرفتار خواهند شد و در آتش جهنم خواهند سوخت.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر حاکی از آن است که محتوای دعای ندبه در قالب چهار فراز «حمد و صلوات»، «ثنای بر قضا»، «تاریخ از آغاز تا تکامل» و «استغاثه و طلب» 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 زمینه‌سازِ ظهور آن حضرت باشد.

در دعای ندبه نیز لزوم وجود رهبر الهی برای جامعه‌ی اسلامی و لزوم نجات انسان از سرگردانی و ظلمت با کمک رهبر الهی و فراموشی احکام الهی را شاخصه‌های بُعد‌کنشی فرهنگ ظهور می‌داند و عوامل زمینه‌سازی ظهور را مسئله شناخت امام زمان (عج)، شناخت وظایف و عمل به آن و مطیع امر بودن و فداکاری بیان نموده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابلاغی نجفی، محمد جواد. (۱۳۳۲ق)، لهدی الی دین المصطفی. به تحقیق احمد صفایی، قم: صیدا، بی جا.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: نشر صادر، سوم.
۳. الهامی، داوود، (۱۳۷۲)، آخرین امید، قم، مکتب الاسلام، اول.
۴. بحرانی، سیدهاشم، (۱۳۷۸)، المحجّه فیما نزل فی القائم الحجه، قم: موسسه الوفا.
۵. برقی، احمد بن محمد، (۱۳۷۰ق)، محاسن برقی، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
۶. بنی هاشمی، سیدمحمد، (۱۳۸۴)، راز پنهانی و رمز پیدایی، تهران، انتشارات نیک معارف، چاپ اول.
۷. بهارانچی، سید محمد حسینی، (۱۳۸۵)، محرّمات اسلام، عطر عترت، چاپ: انصار المهدی، اول.
۸. تقوایی یعقوب، (۱۳۹۰)، علل و عوامل گمراهی، امّ القرآن، قم: اول.
۹. حلّی، ابن فهد، (۱۳۸۴)، عدّه الداعی. به تحقیق تحشید محمد حسنی ناجی. قم: یازده.
۱۰. داورپناه، ابوالفضل، (۱۳۷۵)، أنوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: صدرا، اول.
۱۱. دشتی، محمد، (۱۳۹۰)، ترجمه نهج البلاغه، قم: پیام مقدس، چهارم.
۱۲. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۴۳)، لغت نامه‌ی دهخدا، تهران: سیروس.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، ترجمه صفوان عدنان داوودی، دمشق: دارالقلم، دارالشامیه.
۱۴. رشاد علی اکبر، (۱۳۸۰)، دانشنامه امام علی، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ اسلامی.
۱۵. زمردیان، احمد، (۱۳۷۲)، ندبه و نشاط، شرحی بر دعای ندبه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، دوم.
۱۶. سلیمیان، خدامراد، (۱۳۸۳)، فرهنگ نامه مهدویت، قم: موسسه تخصصی مهدویت، اول.
۱۷. شیخ مفید، محمد بن محمد، (۱۴۲۴ق)، تفسیر القرآن المجید. به تحقیق سید محمدعلی ایازی، قم: مرکز انتشارات تبلیغ اسلامی، اول.

۱۸. صافی گلپایگانی، لطف الله، (۱۳۷۳)، فروغ الولاية در دعای ندبه. قم: سوم.
۱۹. طاهرزاده، اصغر، (۱۳۸۸)، دعای ندبه، زندگی در فردایی نورانی، اصفهان: لب لامیزان، دوم.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، پنجم.
۲۱. طبیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸)، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، دوم.
۲۲. عاملی، ابراهیم، (۱۳۶۰)، تفسیر عاملی، تهران: انتشارات صدوق.
۲۳. عاملی، حر، (۱۴۰۹ق)، وسائل السیعه، قم: موسسه آل البيت (ع) الاحیای التراث، بی جا.
۲۴. قمی، عباس. (۱۳۸۳)، منتهی الآمال فی تواریخ النبی و آل. به تحقیق هاشم میلانی. قم: دلیل نشرما، اول.
۲۵. کاتب نعمانی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۰)، غیبت نعمانی. به تحقیق محمد فربودی. قم: انتخاب اول، اول.
۲۶. کورانی، علی، (۱۴۱۱ق)، معجم احادیث الامام المهدی، قم: معارف الاسلامیه، اول.
۲۷. لک علی آبادی، محمد، (۱۳۸۸)، دلشدگان، هنارس، قم: اول.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۲۷ق)، بحار الانوار، قم: انتشارات احیاء کتب المقدسه، اول.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۲۳ق)، زادالمعاد - مفتاح الجنان، بیروت: اعمی، اول.
۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۶)، چکیده ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی، ترجمه: حسین علی عربی و محمد مهدی نادری قمی، قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، چهارم.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، اول.
۳۲. موسوی خرم آبادی، سید مصطفی، (۱۳۸۸)، شرح دعای ندبه، قم: همای نشر.
۳۳. مهدی پور، علی اکبر، (۱۳۸۶)، با دعای ندبه در پگاه جمعه، نشر موعود عصر (عج) تهران، دوم.
۳۴. واعظ موسوی، سید علی اکبر، (۱۳۶۳)، شرح دعای ندبه، بهمن، تهران، اول.
۳۵. هادوی تهرانی، مهدی، (۱۳۷۸)، ولایت و دیانت، قم، خانه خرد، اول.
۳۶. هاشم زاده هریسی، نجمی، (بی تا)، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، بی جا.

گونه‌شناسی رفتار ائمه(ع) در اظهار ادله عقلی بر امامت خویش

قاسم ترخان^۱

کوثرالسادات هاشمی^۲

چکیده

آگاهی یافتن مردم از صداقت افرادی که مدعی منصب الهی هستند، متوقف بر اظهار دلایل عقلی و نقلی است. نبی اکرم(ص) درباره ائمه اثنی عشر(ع)، دلایل نقلی و عقلی متعددی بیان فرمود؛ به علاوه هر یک از ائمه(ع) نیز بر حقانیت امام بعدی دلایلی را اظهار داشتند. فارغ از استدلال‌هایی که دیگر معصومان در این خصوص مطرح نمودند، هر امام گاهی به احادیث وارده از جانب پیامبر(ص) یا امام پیشین و گاهی به ادله عقلی استناد و خود را به عنوان امام و جانشین پیامبر(ص) معرفی کرده است. پژوهش حاضر که در جمع‌آوری مطالب از شیوه کتابخانه‌ای و در حوزه اندیشه‌ورزی از روش تحلیلی استفاده کرده، به دنبال شناخت این مطلب است که فرآیند رفتاری ائمه(ع) در استفاده از ادله عقلی بر اثبات حقانیت خود چگونه بوده است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ائمه اطهار(ع) در اظهار ادله عقلی به مناسبات زمانی و سطح ادراکی مخاطبان فرآیند پنج‌گانه زیر را طی کرده است: اظهار شایستگی نسبت به خلافت، تلاش در حفظ ارزش‌ها، معرفت‌افزایی، برتری علمی، اظهار افضلیت در برقراری حکومت توحیدی جهانی.

واژگان کلیدی

ادله عقلی، معجزه، افضلیت، اثبات امامت، اثنی عشری.

۲. عضو هیئت علمی و دانشیار گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. (نویسنده مسئول)

Email: Tarkhan@iict.ac.ir

۲. دانش آموخته سطح چهار رشته کلام اسلامی جامعه الزهرا(س).

Email: K.s.hashemi.71@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۷/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۲۸

طرح مسأله

از نگاه شیعه امامیه، امامت، ریاست عمومی امام در امور دینی و دنیوی به نیابت و جانشینی از پیامبر است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۹). بر اساس چنین نگاهی امام نه تنها یک مقام معنوی است، بلکه از مرجعیت دینی و قضایی و ولایت سیاسی و اجتماعی برخوردار است. برای شناخت مصداق این جایگاه و تمییز او از مدعیان دروغین، باید دلایلی ارائه شود که برای مردم راه‌گشا باشد. از این جهت، اولین اقدامی که از جانب امام صورت می‌گرفت، ارائه دلیل بر صدق مدعای خود بود؛ البته تمسک به ادله برای اثبات این ادعا به زمان شروع امامت محدود نبود و تا پایان دوران امامت آن امام ادامه می‌یافت. در معرفی ائمه (ع) دلایل عامی وجود دارد که از جانب رسول اکرم (ص) بیان شده است. علاوه بر آن، هر امام نیز، ادله‌ای را برای اثبات حقانیت خود ارائه می‌کرد که ممکن است از راه نقل و بیان آیات و روایات باشد یا از طریق عقل و ارائه برهان‌هایی همچون افضلیت، اعلییت، عصمت و یا به وسیله اظهار معجزه صورت پذیرد.

این مطلب از جهات گوناگونی قابل تحقیق است؛ از جمله: انواع ادله‌ای که برای اثبات حقانیت امامت ممکن است ارائه شود، می‌تواند از جانب امام پیشین اقامه شود و یا ممکن است خود امام بر امامتش دلیل بیاورد، لذا می‌توان فراوانی ادله ارائه شده در هر دوره‌ای را بررسی کرد و ادله ارائه شده توسط امام با شرایط زمانی و مکانی را نسبت‌سنجی کرد.

در نوشتار حاضر سعی شده تا ادله عقلی‌ای که هر یک از ائمه (ع) بر اثبات امامت خود اظهار داشتند، در یک نمای کلی دیده شود و این نکته با توجه به اقتضات زمانی و مکانی آن دوران مورد بررسی قرار گیرد. همچنین از بین گزارشات تاریخی و متون روایی‌ای که در دسترس قرار دارد، به مواردی استناد شود که نوعی استدلال عقلی در آن لحاظ شده و این استدلال عقلی به منظور اثبات جانشینی از پیامبر اکرم (ص) توسط خود آن امام به خدمت گرفته شده است.

پیش از این، آثار ارزشمندی از علمای شیعه در تبیین ادله امامت اهل بیت (ع) نگاشته

شده است؛ مانند کتاب الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد از شیخ مفید که ادله نقلی و عقلی بر امامت تمام ائمه(ع) را تبیین کرده است. سید هاشم بحرانی در کتاب مدینه المعجزه الائمه اثنی عشر معجزات فراوانی از اهل بیت(ع) جمع آوری نموده و کتاب دلائل الامامه نوشته محمد بن جریر طبری آملی که با هدف شناسایی ادله حقانیت ائمه اطهار(ع) تألیف شده است؛ همچنین مقاله «راهبردی ویژه در بررسی مسئله امامت و اثبات آن» به قلم محمد حسین زاده که او نیز ادله عقلی و نقلی بر امامت را فارغ از اینکه خود امام به آن استنادی کرده باشد، بیان نموده است. آنچه نوشته حاضر را از آثار قبلی متمایز می‌سازد، دو نکته زیر است؛ اولاً، فارغ از ادله نقلی و ادله عقلی‌ای که سایر معصومین(ع) اظهار داشتند صرفاً بر ادله عقلی‌ای که هر امام جهت اثبات حقانیت خود اقامه کرده است، متمرکز می‌شود که پیش از این، هیچ اثر دیگری به صورت مستقل به آن پرداخته است؛ ثانیاً، به شناخت رفتار ائمه(ع) در شرایط زمانی و مکانی مختلف، به عنوان یک جریان واحد نگریسته و سعی شده است که تصویر واحدی از رفتار ائمه(ع) در اظهار ادله امامت خود پیرامون استدلال‌ات عقلی به دست دهد که با فراز و نشیب‌های زمانه با تغییراتی همراه بوده است. به این سیر نیز در آثار پیشین پرداخته نشده است.

گونه‌شناسی ادله عقلی

عقل از ابزار استنباط و اثبات معارف دین است. به استدلال قیاسی که کبرای آن یک مقدمه عقلی باشد، دلیل عقلی گفته می‌شود، هرچند اثبات صغرای آن در پرتو ادله تاریخی و نقلی تحقق پذیرد.

استدلال‌های عقلی که در اثبات امامت به کار گرفته می‌شود، عبارت‌اند از: برهان افضلیت، با این تقریر که اگر فردی در صفات و کمالات انسانی افضل از دیگران باشد،^۱

۱. افضلیت نزد متکلمان مسلمان از دو حیث مطرح است: نخست افضلیت به معنای فزون‌تر بودن کرامت و ثواب او نزد خداوند و دومی افضلیت در صفاتی که شرط امامت ظاهری است. متکلمان امامیه به اتفاق، افضلیت از هر دو حیث را از شرایط ضروری امامت می‌دانند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: نجف‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۲۰۷-۱۷۳).

عقل حکم می‌کند او امام باشد و تقدیم مفضول عقلاً قبیح است.^۱ همان‌گونه که بر اساس برهان علم، اعلم بر دیگران ترجیح دارد. برهان عصمت که بر اساس آن، معصوم از خطا و اشتباه، در هدایت کردن سایرین اولویت دارد. معجزه نیز از ادله عقلی مهم در تصدیق مدعیان مناصب الهی است. عقل حکم می‌کند که مدعی امامت هنگامی که ادعایش با آوردن معجزه همراه باشد، در ادعای خود صادق است؛ زیرا اگر خداوند معجزه را به دست مدعی کاذب اظهار کند، به این معنا است که شخص کاذب را تصدیق کرده؛ درحالی که تصدیق کاذب، موجب فریب مردم می‌شود و صدور چنین امری از خداوند محال است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲، ص ۲۹۲؛ سبحانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۹۴).

برخی از براهین عقلی ارائه شده توسط ائمه (ع) به صورت مشترک در عصر تمام امامان جاری بود و برخی دیگر متناسب با شرایط زمانی ظهور می‌یافت. این ادله تحت دو عنوان برهان مشترک و براهین مختص تبیین می‌شود.

برهان عقلی مشترک

با مطالعه سیره معصومین روشن می‌شود که برهان معجزه در تمام دوران‌ها اظهار شده است. عجز در لغت به ناتوانی یا انتهای چیزی معنا می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۳۲؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۸۸۳) معجزه نیز از ماده عجز، به معنای امر خارق العاده‌ای است که از جانب مدعی نبوت یا امامت اظهار می‌شود. این واقعه باید مقرون به تحدی باشد و به صورتی انجام پذیرد که دیگران توانایی انجام مثل آن را نداشته باشند و مطابق ادعای او باشد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۳۵).

۱. معجزات امام علی (ع): گزارش‌های متعددی از معجزات امام علی (ع) در منابع فریقین یافت می‌شود. بحرانی، پانصد و پنجاه و پنج معجزه از امیرالمؤمنین (ع) گردآوری نموده. (بحرانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ج ۲، ج ۳) تفتازانی نیز معجزات آن حضرت را غیر قابل شمارش عنوان می‌کند (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۷۵). کثرت نقل معجزات از یک سو و

۱. مقدمه اول: امام علی (ع) افضل از دیگران است. مقدمه دوم: هر افضل از دیگران شایسته مقام جانشینی از پیامبر است (از شرایط امام افضلیت از دیگران است). نتیجه: امام علی (ع) شایسته مقام جانشینی از پیامبر است. مرحوم طیب این برهان عقلی را در قالب سه مقدمه توضیح داده است، برای آگاهی، ر.ک: طیب، ۱۳۶۲، ص ۴۶۱-۴۶۴).

بیان آن در آثار غیر شیعی، اصل وقوع معجزه از امام علی(ع) را ثابت می‌نماید.

۲. معجزات حسنین(ع): از حسنین(ع) نیز معجزات متعددی نقل شده است؛ اما بسیار متفاوت از آنچه انبیاء الهی همچون شکافتن دریا با عصا اظهار می‌داشتند. خوارق عاداتی که از جانب اهل بیت(ع) صورت می‌پذیرفت، در جمع خصوصی و غالباً به درخواست مراجعه‌کنندگان بود؛ مانند آنچه از حبابه والیه و ام اسلم نقل شده است. زنانی که به همراه ام غانم به «صاحبه الحصاة» مشهورند. (المامقانی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۳۰۸؛ الجوهری، بی‌تا، ص ۱۷_۱۸؛ الحسّون، بی‌تا، ص ۸۹ و ۱۵۷ و ۵۷۳؛ التستری، ۱۴۲۴، ج ۱۲، ص ۱۹۱ و ۲۱۱ و ۲۳۲؛ امین، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۸۳) هر یک از این بانوان در زمان‌های مختلفی، از ائمه(ع) تقاضای معجزه‌ای می‌کردند که بر امامت آنان دلالت داشته باشد. مثلاً حبابه والیه از حضرت علی(ع) درباره دلایل امامت او سوال می‌کند. حضرت علی(ع) سنگی را با انگشتر خود، مهر می‌زند و می‌فرماید، اگر کسی ادعای امامت داشت و توانست همان‌گونه که دیدی، مهر بزند، بدان او امام واجب‌الاطاعه است. حبابه پس از شهادت امیرالمؤمنین(ع) نزد حسن بن علی(ع) و پس از آن نزد امام حسین(ع) می‌رود و همانند عملکرد امیرالمؤمنین را می‌بیند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۳۶؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۵۳۴).

۳. معجزات امام سجاد(ع): این معجزات بر اساس اقتضانات زمانی و مکانی در قالب‌های مختلفی صادر می‌شد؛ مانند اینکه وقتی محمد بن حنفیه ادعای امامت داشت، امام سجاد(ع) برای اثبات حقانیت خود در جانشینی از پیامبر اکرم(ص) و به منظور اینکه انحرافی در شیعیان از مسیر امامت پیش نیاید، عموی خود را نزد حجرالاسود برد و پس از اینکه حجرالاسود به سخن درآمد و بر صداقت حضرت سجاد(ع) گواهی داد، محمد حنفیه نیز به امامت ایشان معتقد شد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۴۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۱۴۷؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۱۶).

۴. معجزات امام باقر(ع): گاهی این معجزات با شفای بیماران نشان داده می‌شد؛ مثلاً هنگامی که ابوبصیر از قدرت تکوینی انبیاء بر شفای بیماران سوال می‌پرسد، امام باقر(ع) بر چشم ابابصیر دست می‌کشد و او بینا می‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۷۰؛ فیض کاشانی،

۱۴۰۶، ج ۳، ص ۷۷۰؛ صفار، ۱۴۰۴، ص ۲۶۹)

۵. معجزات امام صادق(ع): دوران امام صادق(ع) که زمینه طرح مباحث علمی فراهم بود، امام فرصت یافت تا در خلال بیان معارف، اگر کسی درخواست شناخت حقیقت را داشت، او را راهنمایی کند. روزی جمعی از شاگردان امام صادق(ع) برای مناظره با مرد شامی گرد آمده بودند. مرد شامی خواست تا امام آن زمان را به او معرفی نمایند. هشام به امام صادق(ع) اشاره کرد. امام صادق(ع) اموری را درباره مسیری که مرد شامی آمده بود، افرادی که با آنها برخورد داشت و موارد دیگر به او فرمود. شامی پس از هر سخن امام(ع)، آن را تصدیق می کرد و در پایان به نبوت حضرت رسول(ص) و وصایت امام صادق(ع) شهادت داد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۱). مسأله‌ای که مرد شامی بر آن مناظره داشت، در باب امامت بود که به تشخیص مصداق امام در آن زمان منتهی شد. امام نیز برای تثبیت این ادعا، از امور غیبی سخن گفت که اطلاع از آنها برای انسان عادی میسر نیست و باعث شد مرد شامی به امامت امام صادق(ع) شهادت دهد (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۶۴-۳۶۵؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۹۴).

۶. معجزات امام کاظم(ع): امام کاظم(ع) در شرایطی می زیست که فشار حکومت بر اهل بیت(ع) به اوج خود رسیده بود. در این هنگام دعوت اشخاص به مسیر امامت به صورت فردی امکان پذیر بود. حضرت موسی بن جعفر(ع)، شخصی به نام حسن بن عبدالله را به معرفت توصیه کرد و او را به سزاواری امیرالمؤمنین(ع) و امامان بعدی نسبت به خلافت آگاه ساخت. آن مرد معجزه‌ای از امام طلب کرد. به دستور امام درختی که در آن نزدیکی بود زمین را شکافت و حرکت کرد، سپس به جای خود باز گشت. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۵۳؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۲۳) امام ابتدائاً به فراگیری معرفت توصیه می کنند و پس از اینکه این مرحله طی شد، امری خارق‌العاده به او نشان می دهند.

۷. معجزات امام رضا(ع): از امام رضا(ع) نیز معجزاتی اظهار شده است که قدرت امام بر تصرفات تکوینی را نشان می دهد؛ مانند بلعیدن برخی از اطرافیان مأمون توسط شیری که بر روی پارچه نقش بسته بود و به امر امام(ع) زنده شد (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۶۷؛ حرّ عاملی، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۳۱۹).

۸. معجزات امام جواد(ع): امام جواد(ع) که در کودکی به امامت رسید، از راه اظهار علوم الهی که در اختیار داشت، امامتش را اثبات می‌کرد. با این وجود، بیان امور پنهانی و تصرفات تکوینی نیز از دیگر روش‌های اثبات حقانیت امام جواد(ع) بود. یحیی بن اکثم پس از مناظره با امام در مسائل مختلف، سوالی را در ذهن کتمان می‌کند. امام می‌فرماید: می‌خواهی درباره امام از من بپرسی؟ او سخن امام را تأیید کرد و علامتی بر امامت ایشان درخواست نمود. به امر امام، عصائی که در دست حضرت بود به امامتش شهادت داد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۵۳).

این روایت مشتمل بر دو امر اعجاز گونه است؛ اول اینکه حضرت به خواسته پنهانی راوی آگاهی دارد. مورد دیگر سخن گفتن جسمی بی‌جان و اقرار به امامت جوادالائمه(ع) است، که هر دو واقعه با ادعای امامت همراه شدند. جالب‌تر اینکه ارائه این معجزات پس از این است که حضرت جواد(ع) به سوالات علمی او پاسخ کامل می‌دهد.

۹. معجزات امام هادی(ع): از آنجا که در زمان امام رضا(ع) شیعه بیشتر به مردم معرفی شد و مناطق مختلفی به اهل بیت(ع) ابزار علاقه نمودند، در دوران امامان بعدی، این محبت افزایش یافت. در مقابل، سختگیری دشمن هم بی‌سابقه بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، ص ۳۲۸). خفقان حاکم بر این عصر، اجازه برپایی محافل علمی را نمی‌داد؛ غالباً حضرت هادی(ع) از راه بیان امور غیبی، نشانه‌های امامت را به دیگران نشان می‌داد. علی بن مهزیار در حال شک به امامت امام هادی(ع) امام را از دور می‌بیند، سوالی را در ذهن آماده می‌کند و با خود می‌گوید اگر او چهره‌اش را به روی من بگشاید، حتماً امام است. هنگامی که امام به او نزدیک شد، صورتش را می‌گشاید و به سوالی که او در ذهن داشت، پاسخ می‌دهد (نوری، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۶۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۱۳).

۱۰. معجزات امام عسکری(ع): سخت‌گیری‌ها در زمان امام عسکری(ع) ادامه یافت. ارتباط مردم با امام بسیار محدود و تحت کنترل صورت می‌گرفت. طبیعی است رفتار امام(ع) در این شرایط به صورتی باشد که موجب حساسیت بیشتر دشمن و به خطر افتادن جان خود و پیروانش نشود. در نتیجه دلیل ارائه شده از جانب امام متناسب با مخاطب خاص و معدود بود. نصیر خادم نقل می‌کند که حضرت عسکری(ع) با غلامان خود به زبان

ترکی، رومی و صقالبی سخن می‌گفت؛ درحالی که به دلیل حصر، شرایط فراگیری آن‌ها را از کسی نداشت. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۳۰؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۱۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۸۵۲).

هرچند علم به لغات مختلفه از خواریق عادات به‌شمار نمی‌آید و دیگران از مثل آن عاجز نیستند؛ اما تسلط بر زبان‌های مختلف بدون گذراندن مقدمات، از خواریق عادات است و از این رو، باعث تعجب راوی شد و امام(ع) نیز از این امر به عنوان حجّت بر امامت یاد می‌کند.

۱۱. معجزات امام مهدی(عج): شرایط زمانی به گونه‌ای رقم خورد که به منظور حفظ جان امام، مساله غیبت حضرت مهدی(عج) از چشم امت پیش آمد. اثبات امامت در چنین فضایی، اختصاصاتی دارد. نکته قابل توجهی که در ادله عقلی ارائه شده بر امامت امام زمان(عج) مشهود است، این است که این ادله از پیش از تولد حضرت شروع شد. موارد متعددی از ارهاص در امامت حضرت واقع شد، از بارداری مخفیانه مادر امام تا ارائه امور خارق العاده توسط حضرت مهدی(ع) که دلالت بر امامت ایشان داشت. به دلیل اینکه حضرت مهدی(عج) پس از شهادت پدر وارد دوران غیبت می‌شد و نیاز بود این ادله پیش از غیبت صورت گرفته باشد؛ مانند اینکه گروهی از شیعیان برای پرداخت وجوهات شرعی خدمت امام حسن عسکری(ع) می‌رسند، حضرت آن‌ها را به فرزندش ارجاع می‌دهد و او را متولّی دریافت وجوهات می‌داند. حضرت مهدی(عج) نیز از حلال و حرام بودن اموال خیر داده و اموال حرام را به صاحبانش برمی‌گرداند (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۶۱؛ بحرانی، ۱۴۱۳، ج ۸، ص ۴۹).

در دوران غیبت صغری نیز خبر دادن امام از امور پنهانی ادامه پیدا می‌کند و در زمان غیبت کبری علاوه بر آن، می‌توان به شفا دادن افراد بیماری که تصرف تکوینی امام را می‌رساند نیز توجه داشت. نقل شده که مردی از مصر اموالی به مکه آورد، تا آن را به صاحب امر امامت برساند؛ چون به نتیجه نرسید، نامه‌ای نوشت و با فردی به سامرا فرستاد، تا جانشین امام عسکری(ع) را بیابد. وی به خانه امام عسکری(ع) رفت و نامه‌اش را به سفرای امام مهدی(عج) سپرد. در پاسخ به او نوشته شد: «خدا به تو در عزای رفیقت اجر بدهد. او

از دنیا رفت و وصیت کرده است که مالی که با او بود به فرد ثقه‌ای داده شود تا مطابق آنچه در نامه‌ای که برای او نوشته خواهد شد، عمل کند.» آن واقعه همان گونه که در نامه نوشته شده بود، اتفاق افتاد. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۶۴؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۲۳)

بعد دیگر درباره معجزات امام زمان (عج)، پس از ظهور اتفاق خواهد افتاد. روایاتی در این باره آمده که معجزات متعددی را برای حضرت بیان می‌کند. (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ص ۲۳۸؛ طوسی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۹۱؛ حر عاملی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۳۴).

براهین عقلی مختص

عملکرد ائمه اطهار(ع) در بهره‌گیری از ادله عقلی را می‌توان به شش مرحله تقسیم کرد که از امامت حضرت علی(ع) آغاز شد و تا ظهور حضرت مهدی(عج) ادامه می‌یابد.

۱. حاکمیت و خلافت

امیرالمومنین(ع) در شرایطی مسئولیت رهبری امت اسلام را بر دوش گرفت که جامعه اسلامی با رحلت رسول اکرم(ص)، امکان انحراف اسلام از مسیر اصلی را داشت و حکومت نوپای اسلامی به رهبری شایسته برای ادامه راه نیازمند بود؛ حکمرانی‌ای که منشأ صدور احکام و معارف اسلامی بوده و تنها به زمامداری سیاسی ختم نمی‌شد. امام علی(ع) در جمع خصوصی و مجامع عمومی از برهان افضلیت استفاده می‌کند. فضائل خود در امور مختلف را یادآوری نموده و اولویت خویش را ثابت می‌کرد. اظهار افضلیت از جانب امام جهت اثبات شایستگی در استمرار اهداف نبوی بوده است. به یک نمونه از مواردی که حضرت بر افضلیت خود استدلال نمود اشاره می‌شود؛ حضرت علی(ع) فرمود: «من به این امر [خلافت] شایسته‌ترم و برای شما سزاوارتر است که با من بیعت کنید. این امر را از انصار گرفتید و [برای در اختیار گرفتن خلافت]، علیه انصار بر قرابت پیامبر اکرم(ص) استدلال کردید و از اختیار ما اهل بیت نیز غاصبانه درآوردید. آیا شما به انصار نگفتید که به رسول خدا(ص) نزدیک‌ترید و انصار نیز کار خلافت را به شما تسلیم کردند؟ من نیز با شما همان طور که با انصار احتجاج کردید، احتجاج می‌کنم. من به رسول خدا(ص) در حیات او و بعد از رحلت ایشان سزاوارترم. من وصی، وزیر، امانت‌دار اسرار و علم اویم و من صدیق اکبر و فاروق اعظم و اولین مؤمن و تصدیق‌کننده ایشانم.» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۷۳-)

۷۴؛ مرعشی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۳۵۱؛ طبری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۷۴).

اولویت داشتن نسبت به جانشینی نبی اکرم (ص)، با عبارات مشابه دیگری نیز از حضرت علی (ع) صادر شده که منابع اهل سنت به نقل آن پرداختند (ابن عساکر، بی تا، ج ۴۲، ص ۴۳۹؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۰۲؛ طبری، بی تا، ج ۳، ص ۴۷۶).

علاوه بر برهان افضلیت، آنچه توانمندی حضرت علی (ع) را نسبت به استمرار اهداف نبوی نشان می‌دهد، عصمت او از خطا و اشتباه بود. امام علی (ع) در این باره نیز از برهان عصمت استفاده کرده و حقانیت خویش را اثبات می‌کند. حضرت تعداد فرق اسلامی را هفتاد و سه فرقه برمی‌شمارد و تنها یک فرقه را فرقه حق قلمداد می‌کند. کسانی که حضرت علی (ع) را بر حق دانسته و به وجوب اطاعت از او معتقدند. در این میان به صراحت خود را امام می‌نامد و اوصیای پس از خویش را به عنوان امیران فرقه حق معرفی می‌کند. یکی از ویژگی‌هایی که درباره آنان ذکر می‌کند، طهارت و عصمت اهل بیت (ع) است. همین ویژگی عصمت است که سایر اوصاف از آن سرچشمه گرفته، از جمله اینکه شاهد بر اعمال خلق و حجت بر امت باشند و هم ردیف قرآن قرار گیرند. کسی که امکان خطا در او باشد؛ نمی‌تواند حجت را بر دیگران تمام کند و شهادتی که احتمال خطا داشته باشد، شهادت حقیقی به حساب نمی‌آید و هم ردیف قرآن قرار نمی‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت دلیل پیروی از امام علی (ع) و اهل بیت (ع)، عصمت و طهارت آنان معرفی شده است. (سلیم بن قیس هلالی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۶۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۸، ص ۱۴) برخی از منابع حدیثی، بخش میانی حدیث را نقل کرده‌اند.^۱ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۱؛ ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۲۴۰؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸۳).

۲. تبیین ارزش‌ها

دوران امامت امام مجتبی (ع) به گونه‌ای رقم خورد که حضرت یارانی برای تشکیل حکومت و به فعلیت رساندن این شأن از امامت خود نداشت. جامعه‌ای که در آن، تملق و تزویر جای ارزش‌ها را گرفته بود. امام مجتبی (ع) با بیان افضلیت خود و مطرح کردن

۱. «ان الله تبارک و تعالی طهرنا و عصمنا و جعلنا الشهداء علی خلقه، و حجتہ فی أرضه و جعلنا مع القرآن، و جعل

القرآن معنا، لا تفارقه و لا یفارقنا»

فضلیت‌های خاندان خویش به شایستگی خود بر خلافت استناد می‌نمود؛ مانند ارجاع دادن به فضائل حضرت علی(ع) و حضرت زهرا(س)، از جمله طهارت و عصمت، سبقت در ایمان که ارزش‌های اصیل در انتخاب فردی شایسته در رهبری جامعه و امامت مسلمانان به شمار می‌آمد. (طوسی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۶۱-۵۶۳) همین باعث می‌شد تبلیغات سوء دشمن بی‌اثر شود. همچنین سبب می‌شد به دیگران تمایز بین خلافت و سلطنت را نشان دهد. مسأله‌ای که از این دوران به بعد میان آن‌ها خلط شد؛ لذا حضرت به بیان شاخص‌های مؤثر در امر خلافت می‌پردازد. مانند اینکه امام حسن(ع) در جریان صلح با معاویه، بر فراز منبر رفته و شایستگی معاویه بر خلافت را رد می‌کند. سپس ادعای خلافت و شایستگی خود نسبت به آن مقام را مطرح می‌کند و در اثبات آن، به اولویت خود بر مردم تمسک می‌جوید. امام(ع) فرمود: «ای مردم، معاویه گمان کرده من او را شایسته خلافت می‌دانم و خود را نه! معاویه دروغ گفته است. من در کتاب خدا و کلام پیامبر(ص) بر تمام مردم از خودشان شایسته‌ترم.» (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۲۸۸-۲۸۹)

اگر مراد حضرت(ع) از اولویت در کتاب و سنت، نصوصی باشد که دلالت بر شایستگی او دارد، در این صورت، دلیل ارائه شده به عنوان دلیل نقلی شناخته می‌شود و اگر منظور امام(ع) از اولییتی که در کتاب و سنت از آن یاد شده، افضلیت باشد، سخن امام(ع) به دلیل عقلی اشاره دارد. به این نحو که من اولی به امامت هستم؛ زیرا افضلیت و اولویت من در کتاب و سنت مطرح شده است و هر که افضل باشد، امام است. پس من امام هستم.

با مراجعه به صدر روایت و تصویر فضایی که این سخنان در آن ایراد شده است، می‌توان گفت مراد امام(ع) استدلال به افضلیت به عنوان دلیل عقلی است. پس از انعقاد صلح، معاویه شروع به سخنرانی کرد و گفت: «حسن بن علی ما را شایسته خلافت دانست و نه خود را. به همین جهت آمده تا با ما بیعت کند.» پس از این، امام لب به سخن گشوده و به صورت تفصیلی امتیازات خاندان خود را بر شمرد؛ از جمله: طهارت، قرابت به رسول اکرم(ص)، سابقه ایمانی پدرش، لزوم فرستادن صلوات بر اهل بیت(ع) پس از صلوات بر حضرت رسول(ص)، شریک بودن در امتیازات نبی اکرم(ص) مانند خمس و دور بودن از

محرمات بر او همچون صدقه، اشاره به واقعه مباحله و موارد دیگر. امام حسن(ع) این امور را به عنوان امتیازاتی معرفی می‌کند که اهل بیت(ع) را بر سایر مردم برتری داده است. (طوسی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۵۶۱-۵۶۳).

در عصر امام حسین(ع) حفظ ارزش‌های اسلامی شکل تازه‌ای به خود گرفت. همان‌گونه که پیغمبر(ص)، حکومت تشکیل داد و این تشکیل حکومت درسی برای تاریخ اسلام شد. مقابله با انحرافات بزرگ هم باید به وسیله امام حسین(ع) انجام می‌گرفت تا درسی عملی برای مسلمانان در طول تاریخ باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، ص ۱۴۷).

امام(ع) ضمن اجرای این مسئولیت، در جایگاه‌های مختلف و متناسب با حوادثی که رخ می‌داد، از بیان شایستگی خود در برابر افرادی که علناً رفتار مخالف شریعت اسلامی داشتند، کوتاهی نمی‌کرد. از جمله اینکه پیش از برپایی نماز به عموم لشکر خطاب کرد: «ای مردم اگر تقوای الهی پیشه کنید و حق را برای اهل آن بشناسید، خداوند از شما راضی‌تر است. ما خاندان محمد(ص) هستیم و به ولایت و سرپرستی این امر [خلافت] بر شما سزاوارتر از کسانی هستیم که چیزی را ادعا می‌کنند که شایسته آن نیستند.» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۷۹؛ طبرسی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۲)

امام(ع) در این سخنان، ابتدا از نامه‌ها و دعوت‌هایی یاد می‌کند که از جانب همین مردم برای او فرستاده شد تا رهبری آنان را به دست بگیرد. پس از اینکه طرح مسأله امامت صورت گرفت، دلیل خود را بر حقانیت نسبت به خلافت و رهبری ارائه می‌دهد. امام(ع)، قرابت خود به پیامبر اکرم(ص) را مطرح می‌کند و اهل بیت(ع) را اولی و شایسته‌تر به جانشینی او معرفی می‌نماید. این سخن امام از آن جهت بود که مخاطب سخنانش، قرابت به رسول خدا(ص) را موجب افضلیت می‌دانستند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴؛ ج ۱۸، ص ۴۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۴۸۷). بنابراین که قرابت به رسول خدا(ص) مصداق افضلیت در بحث امامت باشد، امام حسین(ع) در آن زمان، نزدیک‌ترین فرد به رسول اکرم(ص) بوده، پس او امام است. در این صورت، حضرت(ع) مصداق افضلیت را با توجه به پیش فرض ذهنی مخاطبان تعیین می‌کند.

بنابراین، بیان برتری حسنین(ع) با هدف تبیین ارزش‌های اصیل در جامعه صورت

پذیرفت و در مقابل جریان تزویر و افرادی که تظاهر به مخالفت با اسلام می‌کردند، قرار داشت.

۳. معرفت افزایی

در دورانی که ائمه(ع) این امکان را نداشتند تا در فراخوان‌های عمومی، مردم را به امامت و بیعت با خود فراخوانند، تلاش خود را به این طریق صرفه داشتند که ذهنیت مردم را درباره کلیات و ضرورات امامت و اوصاف کسانی که شایستگی جانشینی بر حق نبی مکرم اسلام(ص) را داشتند، آماده کنند. از توحید و نبوت حقیقی سخن می‌گفتند و ویژگی‌های فردی که شایستگی خلافت پس از نبی را دارد؛ اما خودشان را به صراحت در مجامع عمومی، مصداق این امام معرفی نمی‌کردند.

بیان افضلیت در رهبری برای اثبات امامت تا جایی قابل توسل است که امکان تشکیل حکومت باشد یا فضای اعلان آن فراهم باشد؛ اما به دلیل شرایط خاصی که در دوران امام سجاد(ع) حاکم بود، استدلالی بر افضلیت خود نسبت به حکومت و رهبری اجتماعی مطرح نمی‌شود.^۱ امام سجاد(ع) می‌فرماید: «در مکه و مدینه بیست مردی که ما را دوست ندارد، نیست.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۱۴۴)؛ از این رو، آن حضرت به دو شیوه، مسئله امامت را مطرح می‌کنند: بیان کلیات امر امامت و صفات شایسته امام^۲ و همچنین در قالب اظهار معجزات.

در دوران امامت امام باقر(ع) فضایی فراهم شد تا با ایجاد تشکل بین مسلمانان برای معرفت افزایی آنان در قالب کرسی تدریس اقداماتی زیربنایی صورت گیرد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، ص ۲۳۵) در ضمن بیان معارف، اگر شخصی جوایب حق بود، امام(ع) به اولویت خود نسبت به امامت نیز می‌پرداخت. مانند اینکه در تبیین معارف آیه «الْأُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ أَزْوَاجُهُمْ وَأُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (احزاب، ۶)، خود را اولی به امامت معرفی نمود. امام محمد باقر(ع) در تفسیر آیه

۱. این ادعا مبتنی بر فقدان چنین استدلالی در منابع حدیثی و تاریخی است.

۲. درست است که بیان صفات و کمالات نفسانی می‌تواند با دلیل افضلیت سازگاری داشته باشد؛ اما آن امام صفات و کمالات شخص خود را بیان نمی‌کردند؛ بلکه ویژگی‌های امام را به صورت کلی مطرح می‌فرمودند.

شریفه فرمود: این آیه درباره اولی الامر و پیشوایان نازل شده و بر حسین بن علی و فرزندان آن حضرت بعد از آن جناب جاری گردیده است. ما از مؤمنین و مهاجرین به امر ولایت و امامت و رسول خدا سزاوارتریم و با وجود ما، احدی شایسته این مقام نیست.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۸۸) در ادامه روایت، حضرت شایستگی دیگران به این امر را مردود می‌داند و می‌فرماید: «ایشان نیز نصیب ندارند. ای اباعبدالرحمن بدان هیچ یک از اهل بیت پیامبر، غیر از ما در این امر نصیب و بهره‌ای ندارد.» با این توضیح که معنای اولویت، همان افضلیت باشد.

امام باقر(ع) به علم و فقاقت شناخته شده بود و از فرق مختلف از سخنان او استفاده می‌کردند؛ ولی امام این نموداری در علم را به عنوان دلیل بر امامت خود مطرح نکرد؛ بلکه آن را ابزاری برای بالا بردن معرفت مردم نسبت به تثبیت اصل امامت قرار داد؛ زیرا در زمان امام باقر(ع) مردم از نظر علم دینی در سطح پایینی بودند تا جایی که از برخی احکام مثل زکات فطره بی‌خبر بودند (آمدی، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۱۳۱) و برخی احکام حج و نماز را هم نمی‌دانستند (کاظمی، بی‌تا، ص ۵۶). امام(ع) در این شرایط، به صراحت مردم را دعوت می‌کند تا برای دریافت معارف دینی اصیل، عترت را معیار قرار دهند. مثلاً در گفتاری از امام باقر(ع) آمده است: «فرزندان رسول خدا (ص) درهای علوم الهی و راه رسیدن به رضای او و دعوت کنندگان به بهشت و سوق دهندگان مردم به آنجا هستند.» (حرّ عاملی، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۲۰) در روایت دیگری نیز آمده است: «شما در آغاز به وسیله ما اهل بیت هدایت شدید و سرانجام کار شما نیز با ما پایان می‌پذیرد.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۷۸) این‌ها نمونه‌ای از بیانات حضرت درباره فضائل اهل بیت(ع) است که به اثبات اصل امامت و اوصاف امام پرداخته است، نه اثبات امامت شخص خود از طریق برهان عقلی افضلیت. آنچه دلیل عقلی بر اثبات امامتشان بود، همان دلالت معجزه است.

اوضاع سیاسی در ابتدای زمان امامت حضرت صادق(ع) به نحوی بود که امکان قیام امام وجود داشت و شواهدی بر این قیام دیده می‌شد؛ زیرا حکومت اموی دچار تزلزل شده بود. امام(ع) به صراحت خود را رهبر معرفی می‌کند و از فشار دوران امام سجاد و امام باقر (علیهماالسلام) خبری نیست (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، ص ۲۶۴)؛ مثلاً از سخنان حضرت در روز

عرفه چنین نقل شده که امام صادق(ع) در «موقف» با صدای بلند می‌فرمود: «ای مردم، رسول خدا، امام بود و بعد از آن علی بن ابی طالب، سپس حسن، سپس حسین، سپس علی بن حسین، سپس محمد بن علی، پس «هه». امام(ع) این سخنان را سه بار از پیشاروی خود و سه بار از سمت راست و سه بار از سمت چپ و سه بار به پشت برگشت و مجموعاً دوازده بار آن را تکرار نمود. عمرو می‌گوید: از برخی از ادیبان زبان عربی درباره‌ی معنای «هه» پرسیدم، همگی گفتند: این واژه براساس لهجه یکی از قبایل عرب، به معنای «از من پرسید» است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۶۶) امام جعفر صادق(ع) در این دوران از ادله نقلی برای معرفی خود استفاده می‌کرد؛ چون پشتوانه علمی و شناساندن جایگاه امامت، توسط دو امام پیشین صورت گرفته بود و کافی بود امام خود را مصداق آن معرفی نماید.

با روی کار آمدن بنی عباس و انحراف ایجاد کردن آنان در قیامی که می‌توانست به دست امام صادق(ع) صورت بگیرد، بار دیگر تقیه در عمل امام ظاهر شد. در این زمان امام اقدامات زیر بنایی جهت ایجاد سازمان و کالت و تربیت شاگردان را آغاز نمود که حدود سال ۱۲۵ قمری است. (جباری، ۱۳۸۹، ص ۷۵-۱۰۴) از این زمان تا دوران امام کاظم(ع)، رشد علمی و معرفتی اصحاب ائمه(ع) به سمت ایجاد بستری مناسب برای فعالیت سازمان و تشکیلاتی نوین در شیعه است. تشکیلاتی که تا دوران امامت حضرت مهدی(عج) ادامه می‌یابد. بنابراین از دوران امام صادق و امام کاظم(ع) شاگردان ائمه به صورت مستقیم و غیر مستقیم از جانب ائمه تغذیه علمی می‌شدند. یکی از وظایف و کلا، جهت دهی و انتقال مردم به سمت امام بعدی بود. (جباری، ۱۳۸۲، ص ۴۵)

مناظرات امام صادق(ع) نیز مکرراً نقل شده است، اما رویکرد این مناظرات بر اثبات امامت آن حضرت نیست؛ از جمله مناظره درباره وجود خدا، حدوث عالم، مسائل دینی، استنباط احکام فقهی، شیوه انتخاب حاکم و برخی احکام فقهی. (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۶۴) لذا در این دوران هم نمی‌توان از احتجاجات علنی امام مبنی بر امامت خویش اثری یافت و ادله محدود به معجزات در مجامع خصوصی است.

به مرور فضای جامعه به نحوی رقم می‌خورد که فشار بر اهل بیت(ع) از جانب حاکمان بیش از دیگر اوقات احساس می‌شود؛ امام کاظم(ع) هم ملتزم به تقیه است و هم

در فشار ناشی از حبس قرار دارد. (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، ص ۲۹۰-۲۹۳) به دلیل دوری امام از مردم، تکیه امام بر تربیت افرادی بود که بتوانند در غیاب امام، علوم اهل بیت (ع) را به دیگران منتقل کنند و اوج شکل دهی به سازمان و کالت است. مشی امامان شیعه که حرکت در مسیری فرهنگی بود، از شدت برخورد عباسیان با آنها می‌کاست. امامان شیعه هر نوع تشکل درونی را در پرده تقیه حفظ می‌کردند. این تشکل نوعی ارتباط علمی و امامتی بود و توطئه سیاسی در آن وجود نداشت. البته این مقدار نیز مورد قبول حکومت نبود؛ زیرا آنها، این مسائل را مقدمه اقدامات سیاسی گسترده بعدی می‌دیدند. (جعفریان، ۱۳۸۷، ص ۳۹۵) در گزارشی تاریخی آمده است که امام کاظم (ع) خود را به عنوان فرزند رسول خدا (ص) معرفی می‌کند، همین حرکت منشأ زندانی شدن امام توسط هارون عنوان شده است؛ (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۶۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۶۵؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ص ۱۸۴) در حالیکه سخنی که تصریح به امر خلافت و امامت ایشان باشد بیان نکردند. اگر چنین سخنی از جانب امام بیان شده بود، حتما منشأ مساله‌ای بزرگ می‌شد؛ همان گونه که ذکر نسبت داشتن با رسول خدا (ص) احساس خطر هارون را برانگیخت و امام را زندانی کرد. اما چنین بیانی در کتب تاریخی نیامده است. در نتیجه بیان سخنانی و اعلان فضیلت، عصمت و علمیت برای شخص امام ممکن نیست. از این رو دلایل حضرت به صورت ارائه معجزه برای افرادی است که قابلیت هدایت شدن در آن‌ها دیده می‌شود.

تذکر این نکته ضروری است که ائمه (ع) مدعی امامت بودند و به این امر تصریح کردند؛ لکن از آنجا که این نوشتار به ادله عقلی اختصاص دارد و از بیان ادله نقلی اجتناب می‌کند، از بیان احادیثی که مضمون استدلال عقلی ندارد، خودداری کرده است.

۴. برتری علمی

امام رضا و امام جواد (علیهما السلام) که به نوعی با حاکمیت آن دوران در ارتباط بودند، به بهانه‌های مختلف به مناظرات علمی فراخوانده می‌شدند. این بزرگواران حقانیت خود را با نشان دادن برتری علمی در مناظره با دانشمندان ادیان مختلف اثبات می‌کردند. به گزارش حسن بن محمد نوفلی، راوی حدیثی که مناظره امام رضا (ع) را با جاثلیق روایت کرده، مناظره‌ای به درخواست مأمون صورت گرفت و هدف مأمون از برگزاری

این جلسه را آزمون امام(ع) بیان کرده است. (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۵۵)
همچنین درباره مناظره امام رضا(ع) با سلیمان مروزی نقل شده که سلیمان از متکلمان خراسان، نزد مأمون می‌رود. مأمون به او می‌گوید علی بن موسی نزد من آمده، با او مناظره کن. سلیمان می‌گوید او قادر به پاسخ‌دادن به سؤالاتم نیست و خوش ندارم نزد بنی‌هاشم تحقیر شود. مأمون پاسخ می‌دهد که اتفاقاً برای همین، می‌خواهم با او مناظره کنی. (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۹)

این گزارشات نشان می‌دهد که اظهار برتری علمی توسط امام رضا(ع) در این مجالس، حقانیت او را نسبت به چیزی که ادعا داشت، روشن می‌کرد. در مجالسی که به قصد آزمون امام ترتیب داده می‌شد و علمای ادیان و مذاهب دیگر دعوت می‌شد، امام با توسل به ادله متقن، اعلیت خود را به محتوای معارف اسلامی و ادیان الهی اعلام می‌دارد. به عبارت دیگر، اگرچه امام(ع) به زبان نمی‌آورد که این برتری علمی نشان از حقانیت من دارد؛ اما قرائن حالی و مقامی ایشان نشانگر دعوی امامت است.

امام جواد(ع) نیز به دلیل اینکه در سن کودکی به امامت رسید، بخشی از آنچه برای اثبات حقانیت خود ارائه داد، قوت علمی‌ای بود که جز از راه افاضه الهی حاصل نمی‌شد؛ یعنی برتری در علوم دینی و الهی به نحوی که برای دیگران قابل دستیابی نبود. همان گونه که اشاره شد بعد از اینکه با تحمیل ولایتعهدی و برگزاری مناظرات، نگاه‌ها به سمت اهل بیت(ع) جلب شد، از جانب دشمن سختگیری شدت گرفت و در زمان امام هادی(ع) و امام عسکری(ع) این فشار کاملاً مشهود بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، ص ۳۲۸). زندان و حصر در منطقه تحت حفاظت از جمله این اقدامات است؛ در نتیجه ارتباط ائمه(ع) با مردم، از طریق واسطه‌ها و نخبگان صورت می‌پذیرفت و این شیوه تا زمان غیبت کبری ادامه یافت. ادله‌ای که می‌توانست در دیدارهای مختلف برای مخاطبان مناسب باشد و در کوتاه‌ترین زمان آنان را به مطلوب برساند، همان معجزه بود؛ لیکن در قالب اظهار علمی و به صورت بیان اخبار غیبی و توجه دادن مخاطبان به این امر که این شخص شایستگی دارد از افرادی باشد که خداوند او را به داشتن علوم غیبی برگزیده است و شرایط رهبری را داراست؛ مانند تسلط امام عسکری(ع) به زبان‌های مختلف (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۳۰) یا

خبر دادن از جزئیات وجوهات شرعی‌ای که محضر امام زمان (عج) آورده می‌شد. (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۶۱)

۵. افضلیت در برقراری حکومت جهانی توحیدی

نخستین سخن حضرت مهدی (عج) در کنار کعبه، رسیدن نسب او به انبیاء بزرگ الهی و برتری در علم به کتب آسمانی است. امام باقر(ع) از اولین سخنانی که پس از ظهور از حضرت مهدی (عج) صادر می‌شود، خبر می‌دهد و بر انتساب خود به رسول اکرم (ص) تأکید می‌ورزد. (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ص ۲۷۹-۲۸۲؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۵۵؛ قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۰۴) امام زمان (عج) خود را از نسل انبیاء الهی معرفی می‌کند و با این عبارات درصدد بیان شایستگی خود نسبت به جانشینی انبیاء الهی است. منظور از شایستگی، داشتن فضائلی است که در انبیاء الهی بیان شده است. او خود را به خاندانی منتسب می‌کند که در فضائل بر عالمیان برتری دارند و این برتری در تمام اعضای آن خاندان وجود دارد. برای اثبات این مسأله به آیه قرآن استناد می‌کند. در زمان ظهور، امام زمان (عج) یگانه معصوم باقی مانده از نسل خاندان طهارت است و شخص دیگری مصداق این آیه قرار نمی‌گیرد. پس خود را ذخیره شده از نسلی می‌داند که به دلیل وجود فضائل، بر دیگران برتری دارند.

اگر منظور از یگانگی، داشتن فضائل انبیاء پیشین نباشد، معنا ندارد خود را باقی مانده از نسل آدم(ع) معرفی کند؛ زیرا همه انسان‌ها در این امر مشترکند. درباره سایر انبیا نیز، خود را برگزیده از نسل آنان می‌نامد که نشانگر داشتن خصوصیت‌های ویژه‌ای در اوست. در قالب قیاس می‌توان چنین گفت: کسی که در فضائل بر دیگران برتری داشته باشد، اولی به جانشینی از انبیاست. من در فضائل بر دیگران برتری دارم (زیرا از خاندانی هستم که تمام اعضای آن، به دلیل داشتن فضیلت‌هایی برتر از عالمیان هستند) پس من جانشین انبیاء هستم.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که دین اسلام معجزه جاودانه‌اش از سنخ علم و معارف بلندی است که از طریق تفکر ایجاد می‌شود، آنچه ائمه(ع) برای اثبات امامت ارائه دادند نیز بر همین منوال جاری است؛ یعنی نشانه‌ای که از طریق آن به فکر فرو رفته و به ایمان برسند. می‌توان ادله ارائه شده از جانب ائمه(ع) را به این صورت تحلیل کرد: آنچه ائمه(ع) در مواجهه با مخاطب عام ابراز می‌داشتند، چیزی بود که به تفکر و معرفت بالاتری نیاز داشت؛ یعنی معرفی خود به عنوان افضل افراد در علم، عصمت و طهارت. این ادله نیز مانند معجزه جاودان پیامبر اسلام(ص) برای مردم سایر اعصار در دسترس است؛ اما آنچه در مراجعه خصوصی و در مقام درخواست دلیل خاص از ائمه(ع) بر امامت بودند، در قالب معجزه اظهار می‌شد. غالباً از جانب افرادی که نتوانسته بودند به جهت کوتاهی اندیشه، از طریق صفات بارز در ائمه(ع) آنان را به عنوان امام بشناسند یا افرادی که برای رفع تردید، نیاز به مشاهده عملی داشتند.

به صورت کلی ائمه(ع) در ارائه ادله عقلی به دو فاکتور مهم توجه داشتند که عبارتند از اقتضائات زمانی و سطح مخاطب. اعلان در سطح عمومی جامعه که با شرایط زمانی تغییر می‌یافت و درخواست‌های شخصی بر ارائه دلیل نیز متناسب با فهم مخاطب اجابت می‌شد. امیرالمومنین(ع) در آغاز این مسیر آنچه در تعیین خطوط اصلی لازم می‌نماید، از اظهار فضیلت و عصمت، در اختیار مخاطب عام قرار می‌دهد. در دوران حسنین(ع)، ارزش‌های تبیین شده توسط امیرالمومنین محافظت می‌شود. در قالب بیان ارزش‌های اصیل ولایی؛ همچون عصمت، سبقت ایمانی، بر ملامت‌آختن تملق و تزویر که در عصر امام حسن(ع) صورت پذیرفت. همین رویکرد بر حفظ ارزش‌ها، توسط قیام امام حسین(ع) استمرار یافت. چهار امام بعدی به دنبال پرورش علمی مسلمین بودند. تبیین اصول کلی امامت و ویژگی‌های امام بر حق، ذهن مردم را از حاکمان اموی و عباسی دور می‌کرد و به اهل بیت(ع) مشتاق می‌نمود. ثمره آشنایی مردم با این اوصاف موجب شد که امام رضا و جوادالائمه(ع) با نشان دادن برتری علمی خود در جلسات مناظره، صاحبان حقیقی علم و معرفت را به دیگران یادآور شوند. فشار ایجاد شده در دوران امام هادی و امام عسکری(ع)

اعلان عمومی امامت را بر نمی‌تابید؛ لذا ائمه(ع) در خفا و نسبت به یاران خاص خود با نشان دادن امور خارق‌العاده‌ای همچون بیان امور غیبی، قرار داشتن خود در منصب الهی امامت را نشان می‌دادند. دورانی که حضرت مهدی (عج) نزد پدر بود یا در غیبت صغری به سر می‌برد، به همین شیوه عمل می‌کرد و اظهار ادله اعجاز گونه امامت نزد خواص، تا زمانی ادامه می‌یابد که امام از نگاه دیگران پنهان است. هنگام ظهور، آنچه امیرالمومنین(ع) در ابتدای امر امامت اظهار داشته بود که اولویت او را در تمام شئون نبوی نشان می‌داد، فرزندش مهدی موعود (عج) اعلان عمومی می‌کند و افضلیت و اولویت خود را نسبت به جانشینی از پیامبران الهی و خاتم آنان بیان می‌دارد. پس از آن به تمام شئون امامت جامه عمل می‌پوشاند و اولویت و اعلمیت خود را در عرصه عمل و تشکیل حکومت جهانی توحیدی به منصف ظهور می‌گذارد.

فهرست منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید، (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی (ره)، قم.
۲. ابن أبی زینب، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۷ق)، الغیبة للنعمانی، نشر صدوق، تهران، اول.
۳. ابن اثیر، عزالدین، (۱۳۸۵ق)، الكامل فی التاریخ، دار صادر، دار بیروت، بیروت، اول.
۴. ابن بابویه، محمد، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، غفاری، علی اکبر، اسلامیة، تهران، دوم.
۵. _____، (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا(ع)، نشر جهان، تهران، اول.
۶. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۳۷۹)، مناقب آل أبی طالب(ع)، علامه، قم، اول.
۷. ابن عساکر، (بی تا)، تاریخ مدینة دمشق، شیری، علی، دارالفکر.
۸. ابن اثیر، عزالدین، (۱۴۱۵ق)، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، علی محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دارالکتب العلمیة، اول.
۹. _____، (۱۳۸۵ق)، الكامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت، اول.
۱۰. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، اول.
۱۱. اربلی، علی، (۱۳۸۱ق)، كشف الغمة فی معرفة الأئمة، رسولی محلاتی، سید هاشم، بنی هاشمی، تبریز، اول.
۱۲. آمدی، علی بن محمد، (۱۴۲۴ق)، الإحكام فی أصول الأحكام، دارالفکر، بیروت.
۱۳. امین، السید محسن، (بی تا)، أعیان الشیعة.
۱۴. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۳ق)، مدینة معاجز الأئمة الإثنی عشر، المعارف الإسلامیة، قم، اول.
۱۵. التستری، محمد تقی، (۱۴۲۴ق)، قاموس الرجال، دفتر انتشارات اسلامی، اول.
۱۶. تفتازانی، سعد الدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، الشریف الرضی، افسست قم، اول.
۱۷. جباری، محمدرضا، (۱۳۸۲)، از سازمان و کالت تا فقاہت، موعود، خرداد و تیر، شماره ۳۸.

۱۸. _____، ملبوبی، محمد کاظم، (پاییز ۱۳۸۹ش، ص ۷۵-۱۰۴)، بررسی تطبیقی سازمان دعوت عباسیان و سازمان و کالت امامیه (مراحل شکل‌گیری و عوامل پیدایش)، تاریخ در آینه پژوهش، سال هفتم، قم.
۱۹. جعفریان، رسول، (۱۳۸۷)، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه (علیهم السلام)، انصاریان، قم، یازدهم.
۲۰. الجوهری، أحمد بن عبید الله، (بی‌تا)، مقتضب الأثر فی النصّ علی الأئمة الإثنی عشر، المنصوری، نزار، طباطبایی، قم، اول.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ق)، الصحاح، دارالعلم للملایین، بیروت، اول.
۲۲. حرّ عاملی، محمد، (۱۴۲۵ق)، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، اعلمی، بیروت، اول.
۲۳. _____، (۱۴۱۲ق)، وسائل الشیعه، آل البيت علیهم السلام، قم.
۲۴. الحسّون، محمد، (بی‌تا)، اعلام النساء المؤمنات، دار الأسوة، دوم.
۲۵. خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۹۱)، انسان ۲۵۰ ساله، صهبا، تهران، دوازدهم.
۲۶. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، المركز العالمی للدراسات الإسلامیة، قم، سوم.
۲۷. سلیم بن قیس، (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس، انتشارات هادی، قم، اول.
۲۸. صفار، محمد، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۹. طبرسی، احمد، (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، نشر مرتضی، مشهد، اول.
۳۰. طبرسی، فضل، (۱۳۹۰ق)، إعلام الوری بأعلام الهدی، اسلامیه، تهران، سوم.
۳۱. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۵ق)، المسترشد، بی‌نا، اول.
۳۲. طبری آملی صغیر، محمد بن جریر، (۱۴۱۳ق)، دلائل الإمامة، بعثت، قم، اول.
۳۳. طبری، محمد بن جریر، (بی‌تا)، تاریخ طبری (تاریخ الامم والملوک للامام)، اعلمی، بیروت.
۳۴. طوسی، محمد، (۱۴۱۴ق)، الأمالی، مؤسسه البعثة، دارالثقافة، قم، اول.
۳۵. طبیب، سید عبد الحسین، (۱۳۶۲)، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، کتابخانه اسلام، چهارم.

۳۶. فاضل مقداد، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، دوم.
۳۷. فتال نیشابوری، محمد، (۱۳۷۵)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، انتشارات رضی، قم، اول.
۳۸. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۰۶ق)، الوافی، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی(ع)، اصفهان، اول.
۳۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، موسوی جزائری، طیب، دارالکتاب، قم، سوم.
۴۰. کاظمی، اسدالله، (بی تا)، کشف القناع عن وجوه حجیة الإجماع.
۴۱. کلینی، محمد، (۱۴۰۷ق)، الکافی، دارالکتب الإسلامیة، تهران، چهارم.
۴۲. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربی، بیروت، دوم.
۴۳. مرعشی، قاضی نور الله، (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق و إزهاق الباطل، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، اول.
۴۴. المامقانی، عبدالله، (بی تا)، تنقیح المقال فی علم الرجال، مؤسسه آل البيت(ع) لإحياء التراث.
۴۵. مفید، محمد، (۱۴۱۳ق)، الإختصاص، المؤتمر العالمی لالقیة الشیخ المفید، قم، اول.
۴۶. _____، (۱۴۱۳ق)، الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، مؤسسه آل البيت(ع)، کنگره شیخ مفید، قم، اول.
۴۷. _____، (۱۴۱۳ق)، النکت الاعتقادیة، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، اول.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، پیام امام امیرالمؤمنین(علیه السلام)، تهیه و تنظیم: جمعی از فضلاء، دارالکتب الاسلامیه، تهران، اول.
۴۹. نجف زاده، علی رضا، افضلیت امام از دیدگاه فرق کلامی، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال ۴۲، شماره پیاپی ۸۴/۲، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۷۳-۲۰۷.
۵۰. نوری، حسین، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، آل البيت علیهم السلام، قم، اول.

تکفیر منافقین

عباسعلی رستمی^۱

چکیده

مسئله تکفیر بیشتر جنبه کلامی دارد تا فقهی و خاستگاه آن نیز اعتقادی است بسیاری از متکلمان بین کفر و ایمان را ملکه و عدم ملکه می‌دانند یعنی اگر مو من به خدا نباشد کافر خواهد بود، نفاق و صفات منافقین در سیزده سوره^۲ از قرآن مطرح شده است. در اوایل سوره بقره نیز خداوند افراد را به سه گروه مومن، کافر و منافق تقسیم و به جهت پیچیدگی شخصیت منافقان، خصوصیات آنان را مورد توجه قرار داده است و در سوره نهم از قرآن که نام‌های متعددی دارد و معروف‌ترین آنها (براءت، توبه، فاضحه) است برائت به این جهت که آغاز آن بیزاری خداوند از مشرکان است، توبه به خاطر اینست که در این سوره از توبه سخن فروان به میان آمده و نام‌گذاری به (فاضحه) به جهت آنست که آیات مختلفی از آن بیان‌کننده رسوایی و فضاحت منافقان و پرده‌برداری از باورها و اعمالشان بوده. در این پژوهش بررسی می‌شود منافق کافر است و خارج از اسلام؟ یا کفرش دارای مفهومی است عام؟ (پنهان کردن حق) برخی اعتقاد دارند اسلام ظاهری برای مسلمان بودن فرد کافی است و ایمان درونی لازم نیست. از این منظر منافق مسلمان است و می‌تواند ارث ببرد و با مسلمان از دواج کند، برخی دیگر معتقدند ارتکاز ذهنی از اسلام، ایمان و باورهای درونی اوست و اسلام ظاهری کفایت نمی‌کند؛ در نتیجه منافق کافر است احکام و آثار کفر بر او جاری است و حق شهروندی در جامعه اسلامی از او سلب می‌گردد و در آخرت عذاب‌های جاودانه دارد. گفتنی است پیامدها و آثار مربوط به نفاق در حوزه باورها و اعتقادات است. لکن در حوزه رفتار و عمل همچون ریاء با کفر اصطلاحی متفاوت است و به معنی خروج از اسلام نمی‌باشد.

واژگان کلیدی

قرآن، روایات، اسلام، ایمان، تکفیر، منافق.

۱. عضو هیئت علمی، واحد قوچان، دانشگاه آزاد اسلامی، قوچان، ایران.

Email: abbasalirostamisani39@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۱۷

۲. بقره، آل عمران، نساء، مائده، انفال، توبه، عنکبوت، احزاب، فتح، حدید، حشر، منافقین، تحریم.

طرح مسأله

به نظر می‌رسد در این موضوع که نفاق کفر اصطلاحی است "یا لغوی" کمتر بحث شده در حاکم احکام اصطلاحی نجس بودن، ارث نبردن از مسلمان و جایز نبودن ازدواج با مسلمان و جاودانه بودن در عذاب آخرت است و کفر لغوی به معنای پوشاندن حق و ارتکاب گناهان صغیره و کبیره و دارای احکام فوق نیست

تبیین این مفهوم موجب می‌شود مسلمانان از آسیب‌های اعتقادی، اقتصادی و فرهنگی مصون بمانند چون منافق روابط اجتماعی را با مسلمانان حفظ می‌نماید اما در پنهان به اسلام و جامعه اسلامی اعتقاد ندارد و سنگین‌ترین ضربه و آسیب را در طول تاریخ به بنیادهای اعتقادی مردم وارد کرده است لذا قرآن جایگاه آنان را در پست‌ترین مکان‌های دوزخ قرار داده است. «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً إِلَّا الَّذِينَ تَأْتُوا وَ أَصْلَحُوا وَ اعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَ أَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَ سَوْفَ يُؤْتِي اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْراً عَظِيماً» (نساء، ۱۴۶-۱۴۵) منافقان در پست‌ترین درجات دوزخند و هرگز برای آنان یآوری نخواهی یافت. مگر کسانی که توبه کنند و اعمال خود را اصلاح نمایند و به خدا تمسک، دین خود را برای خدا خالص گردانند که در آن صورت با مؤمنان خواهند بود.

معنا شناسی نفاق

نفاق مصدر باب مفاعله و از ریشه نَفَقَ گرفته شده است. اصل نَفَقَ به گودالی در زمین اطلاق می‌شود که علاوه بر در ورودی در دیگری برای خروج دارد. (فراهیدی،

و در اصطلاح به معنای دو چهره بودن، دو شخصیت از خود نشان دادن که حاکی از نوعی بیماری روانی است و به دیگر عبارت منافق به کسی اطلاق می‌شود که در باطن کافر، و در ظاهر مسلمان است (يَقُولُونَ يَا فَوَهِيمٌ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ) با زبان خویش حرفی می‌زنند که در دل‌ها نشان خلاف آن است. (ال عمران/۱۶۷) طبرسی در علت این نام‌گذاری می‌گوید منافق به سوی مومن با ایمان خارج می‌شود و به سوی کافر با کفرش، نَفَقَ (بر وزن فرس) نقبی است در زیر زمین که درب دیگری برای خروج دارد و در آیه

(فَإِنْ اسْتَطَعْتَ إِنْ تَبَنَّى نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلْمًا فِي السَّمَاءِ) اگر می توانی حفره ای در زمین بزن یا نردبانی بر آسمان بگذار (انعام، ۳۵) مراد همان نقب است یعنی اگر بتوانی نقبی در زمین یا نردبانی بر آسمان بجوئی نا گفته نماند (یربوع) خزنده ای است شبیه به موش، شاید موش صحرايي بوده باشد این خزنده دو لانه می سازد یکی به نام (نافقا) که ان را مخفی می کند و دیگری به نام (قاصعا) که آشکار است چون دشمن در قاصعا به آن حمله کند وارد نافقا شده و از آن خارج می شود این مطلب در صحاح و قاموس و اقرب الموارد نقل شده، طبرسی در علت تسمیه نافقا گفته که یربوع از آن خارج می شود به نظر راغب در مفردات: منافق از نَفَقَ به معنای نقب است که از راهی وارد و از راه دیگری خارج می شود بنا بر این منافق را از آن جهت منافق گویند که از ایمان خارج شده چنانچه از مرحوم طبرسی نقل شده و یا از دری وارد و از در دیگری خارج می شود چنانچه از راغب نقل گردیده شاید از آیه (إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) منافقان به یقین همان فاسقان هستند (توبه، ۶۷): علت را فهمید که فسق به معنای خروج است (قرشی، قاموس قران، ج ۳، باب نفاق)

شهید مطهری می گوید لغت نفاق از واژه (نَفَقَ) است یعنی راه البته، راه های مخفی و پنهان در لغت هم وقتی واژه نفاق را بررسی می کنیم می بینیم که گفته اند برای اینکه منافق دو راه و دو درب برای خودش قرار می دهد یک درب ورودی که به واسطه آن درب وارد می شود به اسلام و یک درب خروجی که باید فرض کنیم پنهانی است از یک درب وارد می شود و از درب دیگر خارج می گردد (مطهری مرتضی پانزده گفتار مسئله نفاق ص ۲۰)

قران نخستین بار واژه نفاق را با توجه به مناسبت آن با معنای لغوی در معنای انسان دو چهره و دو روبه کار برده است (جعفر سبحانی منشور جاوید ج ۴ ص ۹)

گستره معنایی نفاق

نفاق مثل کفر معنای وسیعی دارد. هم دو گانگی در باور و ایمان را شامل می شود که در خروجش از اسلام نگاه متکلمان و فقیهان متفاوت است، و هم شامل گفتار و عمل است که از آن به عنوان (ریاء) نام برده شده و به معنی خروج از اسلام نیست. روایتی از امام

صادق نقل شده: سه صفت در هر کس باشد منافق است اگرچه روزه بگیرد، نماز بخواند و تصور مسلمانی داشته باشد، ۱- کسی در امانت خیانت کند، ۲- کسی به هنگام سخن گفتن دروغ بگوید ۳ کسی وعده دهد و خلف وعده کند (بحارالانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۸) و سفینه البحار ج ۲ ص ۶۰۵ نقل از تفسیر نمونه ج ۴ ص ۲۴

به یقین اینگونه افراد نفاقشان اخلاقی، اجتماعی است و به معنای خروج از اسلام نیست ولی نشانه‌هایی از نفاق در وجود آنهاست مخصوصاً درباره ریاکاران امام صادق (ع) فرمودند: *الرِّيَاءُ شَجَرَةٌ لَا تَثْمِرُ إِلَّا الشِّرْكَ الحَفِيُّ وَأَصْلُهَا النِّفَاقُ* ریا و ظاهر سازی درخت شوم و تلخی است که میوه‌ای جز شرک خفی ندارد و اصل و ریشه آن نفاق است (باب پنجم از مصباح الشریعه منسوب به امام صادق) علاوه قرآن انسان را به توحید و وحدت معبود می خواند (بقره، ۱۶۳، مائده، ۵) و او را از دو گانگی در شخصیت و دو چهره گی نهی می کند (بقره، ۸-۲۰) تا وحدت و بهداشت روانی انسان تامین گردد. برخی از صاحب نظران می گویند (مهم ترین مسئله در سلامت شخصیت وحدت روان و تعهد مذهبی است. وحدت شخصیت و یگانگی روان انسان مظهر و نماینده بارز توحید ذات مقدس الهی است (مقاله نقش مذهب در سلامت روان)

حکیم منافق

دانشمندان در خصوص اسلام منافق دو گروه شده اند. گروهی منافق را در عداد کافران بشمار آورده اند و گروهی دیگر آنها را در زمره مسلمانان می دانند. دیدگاه های این دو گروه به همراه مستندات روایی؛ و عقلی عبارت است.

گروه اول

برخی اعتقاد و باور درونی را علاوه بر اظهار اسلام، شرط لازم برای قرار گرفتن اشخاص در دایره اسلام می دانند. بنابراین، منافقان و انسانهای شاک، که در ظاهر اقرار به شهادتین دارند، ولی در باطن دچار تردید و ناباوری هستند مسلمان نیستند، احکام و آثار اسلام برای آنها جاری نمی شود؛ اما گروه دیگر اظهار شهادتین را برای اجرای احکام و آثار اسلام کافی دانسته اند، بر مبنای دیدگاه دوم منافقان مسلمان به شمار می آیند و احکام کفار بر آنها جاری نمی شود. امام خمینی در این خصوص در عداد دسته اول جای می گیرد.

ایشان در تعریف منافق می نویسد (الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ الْإِسْلَامَ وَبُاطِنُونَ الْكُفْرَ) یعنی منافقان اظهار اسلام می کنند و کفر خود را مخفی می دارند. امام خمینی در باره حکم آنها معتقد است اگر اسلام به معنی اعتقاد به اصول سه گانه (الوہیت، توحید و نبوت؛ یا به اقرار زبانی و اعتقاد قلبی تعریف شود منافقین در مقام ثبوت کافر بشمار می آیند، البته احکام ظاهری اسلام بر آنها جاری است؛ تا مادامی که خلاف ثابت نشده باشد. و در صورت علم به نفاق، احکام کفر بر آنها جاری می شود. در ضمن ایشان یادآوری می کنند چنانچه اسلام عبارت باشد از صرف اقرار ظاهری و شهادت زبانی، در این صورت منافق طاهر است جان، مال و عرض وی محترم و آثار اسلام بر او جاری می شود. امام (ر) در خصوص شرایط لازم برای مسلمان بودن دیدگاه نخست را می پذیرد؛ یعنی اعتقاد به اصول سه گانه را لازم و ضروری می داند و معتقد است اقرار به شهادتین به تنهایی برای مسلمان بودن کافی نیست، زیرا اقرار، زمانی اعتبار دارد که بر مبنای باور قلبی باشد (خمینی، کتاب الطهاره، ۱۳۷۹، ج ۳: ۴۶۵). ایشان در توضیح این مطلب می نویسد: آنچه در حقیقت اسلام معتبر است، به گونه ای که اهل شریعت از مفهوم اسلام می فهمند، چیزی جز اعتقاد و باور به اصول سه گانه یا چهار گانه، الوہیت، توحید، نبوت پیامبر اکرم (ص) و معاد بنا بر احتمالی، نیست». (همان: ۴۶۶). امام در بیانی دیگر می فرماید: بدان که ریا در اصول عقاید و معارف الهیه از جمیع اقسام ریایا سخت تر و عاقبتش از همه بدتر و ظلمتش از تمام ریایا بیشتر و بالاتر است صاحب این ریا اگر در واقع معتقد به امری که ارائه می دهد نباشد از جمله منافقین است که مخلد در آتش و هلاکت ابدی از برای اوست و عذابش اشد عذابهاست (خمینی، شرح چهل حدیث ۱۳۸۵، ۳۶) با عنایت به اینکه امام یکی از آثار کفر که خلود در جهنم است در باره منافقین ذکر کرده، مشخص می شود منافق کافر و خارج از اسلام است و عذابش شدید ترین عذابهاست.

از جمله فقہایی که در این گروه قرار دارند و این دیدگاه را تایید می کنند شیخ انصاری در کتاب الطهاره، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی در عروه الوثقی، آقا ضیا عراقی در نهایه الافکار است به عنوان نمونه آقا ضیا عراقی می گوید (بدون تردید تنها اظهار شهادتین برای مسلمان بودن کفایت نمی کند، زیرا حقیقت اسلام عبارت است از

اعتقاد به خداوند متعال و تصدیق نبوت پیامبر اسلام (ص) و اکتفا به اظهار شهادتین از آن جهت است که نشانه‌ای از اعتقاد درونی است (عراقی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۹۲). سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، معتقد است در حکم به مسلمان بودن کافر اظهار شهادتین کافی است، هر چند موافقت زبان او را با قلبش ندانیم؛ اما اگر علم به مخالفت درونی او داشته باشیم، کفایت نمی‌کند و نمی‌توان احکام اسلام را بر او جاری کرد» (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۱۰۸). طرفداران این دیدگاه، ارتکاز ذهنی متشرعه را دلیل بر صحت نظر خود گرفته‌اند. می‌گویند افراد پایبند به اسلام به کسی گفته می‌شود که به الوهیت، توحید و نبوت معتقد باشد؛ و شخصی که اعتقاد قلبی به اسلام ندارد و در ظاهر اظهار اسلام می‌کند، مسلمان نیست. لذا در پاسخ به دیدگاه گروه دوم که با استناد به برخی روایات اقرار شهادتین را در تحقق اسلام کافی دانسته‌اند گفته‌اند: از آنجا که اقرار نشانه اعتقاد و راه دست یابی به قلب است؛ اظهار ظاهری کفایت نمی‌کند بنا بر این اگر شخصی به آنچه اظهار می‌کند اعتقاد ندارد و دروغ می‌گوید، نمی‌توان احکام اسلام را در باره او جاری کرد. همچنین به استناد گروه دوم در توجیه رفتار پیامبر با منافقین صدر اسلام که احکام اسلام را در باره آنان جاری می‌کرد و اسلام ظاهری را کافی می‌دانست پاسخ داده‌اند، این رفتار به جهت مصالحی بوده که برخی از آنها ذیلاً ذکر می‌شود

- ۱- حفظ همبستگی و جلوگیری از بروز درگیری‌های داخلی در جامعه اسلامی.
- ۲- توجه به فزونی جمعیت مسلمانان در برابر کفاری که به صورت صریح با دین مبین اسلام مخالفت می‌کردند.
- ۳- تعلیم اصل اکتفا به ظاهر اسلام؛ زیرا در صورت خدشه دار شدن این اصل، عده‌ای سوء استفاده کرده و به این بهانه به مسلمان واقعی حمله می‌بردند.
- ۴- ممکن است مصالح دیگری نیز در نگاه پیامبر (ص) بوده که اکنون برای ما روشن نیست.

گروه دوم از فقها

شیخ صدوق در کتاب الهدایه، محقق حلی در شرایع، علامه مجلسی در بحار الانوار، صاحب جواهر در جواهر الکلام، مرحوم حکیم در مستمسک العروه، آقارضا همدانی در

کتاب الطهاره و محقق خوئی در التتبیح، از جمله فقهای هستند که اظهار شهادتین را برای مسلمان بودن کافی می دانند. شیخ صدوق می گوید: (اسلام عبارت از اقرار به شهادتین است و به وسیله همین اقرار جان و مال افراد از تعرض مصون می ماند و کسی که بگوید (لا اله الا الله محمد رسول الله) جان و مالش محفوظ خواهد بود). (صدوق، ۱۴۱۸ق: ۵۳) علامه مجلسی معتقد است (اسلام همان اعتقاد ظاهری به خدا و رسولش و انکار نمودن چیزهایی است که از ضروریات دین اند، پس در اسلام اقرار قلبی هم شرط نیست و همه کسانی که شهادتین را اظهار می کنند مسلمانند حتی منافقین به جز نواصب و غلات). (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸: ۲۴۴) آیت الله خوئی می گوید در تحقق اسلام صرف اظهار شهادتین بر زبان کفایت می کند، هر چند شخص اعتقاد قلبی بدانچه بر زبان می آورد نداشته باشد. وی اظهار می دارد ظاهر آن است در حکم به مسلمان بودن شخص، اظهار شهادتین کفایت می نماید هر چند بدانیم آنچه در زبان می گوید با باور درونی او مخالف است، البته تا زمانی که که انکار یا تردیش را اظهار نکند. (خوئی، بی تا، ج ۴: ۲۰۸) ایشان در مورد کسانی که در خانواده مسلمان زاده می شوند می گوید: این افراد تا آنگاه که اظهار کفر نکرده اند، حکم مسلمانان را دارند. و دلیل این امر سیره قطعی متصل به زمان اهل البیت (ع) است، زیرا دستوری از معصوم (ع) مبنی اظهار شهادتین کسانی که به سن بلوغ رسیده اند، به ما نرسیده است. علاوه روایاتی داریم که کفر را مشروط به جحد و انکار می دانند، یعنی فرد مسلمان تا مسیر جحد و انکار را طی نکرده محکوم به اسلام است. اما کسانی که در ابتدا کافرند و بعد می خواهند وارد اسلام شوند، برای تحقق اسلام اظهار شهادتین کافی است، هر چند اقرار صوری باشد، نه از روی اعتقاد؛ زیرا پیامبر (ص) در اسلام آوردن کافران به صرف شهادتین اکتفا می نمود؛ و با منافقین نیز همان رفتاری را می کرد که با دیگر مسلمان انجام می داد. (همان، ج ۳: ۶۳-۶۲)

مستندات روایی گروه دوم

پیامبر گرامی اسلام (ص) در آغاز بعثت، جهان را به شهادتین فراخواند و فرمود: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» بگویند نیست خدایی جز الله تا آنکه رستگار شوید. و فرمود «اعتقدوا ان لا اله الا الله» باور کنید خدایی نیست جز الله، این سخن گرانها که بر تارک جامعه بشری می درخشد، در بردارنده این حقیقت است که شهادت به یگانگی خداوند باعث مسلمان شدن است و تفتیش عقاید و تجسس در اعتقادات مردم، ممنوع است. این اصل مترقی، بر عملکرد قرون وسطایی کلیسا در تفتیش عقاید مردم خط بطلان کشیده است. بنا بر این اگر شخصی بخواهد وارد محدوده‌ی اسلام شود، و جان و مالش محترم باشد شهادتین کافی است، اما ایمان قلبی نیاز به معرفت دارد که بالاتر از مرتبه‌ی لسان است، پس این فرد مسلمان، و عقیده‌ی او محترم و خون، مال و ناموس او در امان است، و کسی حق تکفیر او را ندارد لذا در یک جمع بندی می توان گفت پذیرش اصول عبارت از شهادت به یگانگی خداوند و رسالت پیامبر گرامی اسلام (ص) و قبول معاد است که در اکثر روایات تنها به شهادتین اکتفاء نموده است، در نتیجه اگر کسی فقط شهادتین را به زبان بیاورد ولو احتمال دهیم در دل تشکیکی به این اقرار داشته حکم اسلام برای او جاری و تمامی حقوق یک مسلمان در مورد او قابل اجرا است و کسی حق تکفیر و متهم نمودن به شرک را ندارد. اما یک سری از فروع و متعلقات دین که عبارت از جزئیات معاد، نبوت و صفات خداوند است، اگر کسی معتقد باشد و عمل کند ایمان او کامل و در قیامت نیز اهل نجات خواهد بود و اگر معتقد نباشد و عمل نکند، او متهم به کفر و شرک نمی‌شود، فقط می‌توان گفت در قیامت این میزان از معرفت نجات بخش او نخواهد بود

بخاری در بابی به اسم «المعاصی من امر الجاهلیه، و لا یكفر صاحبها بارتکابها الا بالشرک» گناهان از آثار جاهلیتند و کسی که مرتکب این گناهان شود نمی‌توان او را تکفیر کرد، مگر این که مرتکب شرک شوند (صحیح بخاری ج ۱ ص ۳۴، کتاب ایمان) پیغمبر (ص) فرمود: تو قطعاً کسی هستی که در توحشتی جاهلیت وجود دارد، و قول خداوند هم این است (ان الله لا یغفر ان یشرک به) کسی که بر او شرک ورزد نمی‌بخشد (نسا/۴۸) یعنی در صورتی تکفیر جایز است که انسان برای خداوند شریکی را

انتخاب کند، و با انجام گناه نمی‌شود انسانی را کافر خواند و الا هیچ موحدی در عالم باقی نخواهد ماند اگر چه گروهی اعتقاد دارند کسی مرتکب گناه کبیره شد کافر است و از اسلام خارج شده و حق شهروندی از او سلب گردیده در نتیجه او از مسلمان ارث نمی‌برد و عذاب دائمی را در پی دارد اما پیامبر رحمت در این حدیث فرمودند مرتکب گناه کبیره شخص را از اسلام خارج نمی‌کند و نباید او را تکفیر کرد البته ایمان را ضعیف می‌کند و به مقدار انجام گناه باید مجازات شود.

عبدالله بن عمر گوید: عمر بن خطاب به من خبر داد، روزی در حالی که ما نزد رسول خدا(ص) بودیم مردی در لباس‌های در نهایت سفید و موهای به شدت سیاه، نشانه‌ی سفر هم نداشت (مسافر نبود) از ما نیز کسی را نمی‌شناخت آمد و روبروی پیامبر(ص) نشست تا حدی که زانوهایش را به زانوهای حضرت چسباند، و کف دستانش را بر روی ران‌هایش گذاشت و گفت: ای محمد(ص) از اسلام برایم بگو، پیامبر(ص) فرمود: اسلام شهادت دادن به یگانگی خداوند و رسالت محمد رسول خداست، نماز را اقامه کرده و زکات پردازای، روزه ماه رمضان و حج خانه‌ی خدا را در صورت استطاعت انجام دهی (صحیح مسلم، ج ۱، ص ۲۹؛ سنن نسائی، ج ۸، ص ۹۸؛ سنن کبری، بیهقی، ج ۴، ص ۳۲۵؛ کنز العمال، ج ۱، ص ۲۷۰)

در حدیث ابن عمر از پیامبر(ص) نقل است که آن حضرت(ص) فرمود: من دستور دارم تا با مردم پیکار کنم تا آن که شهادت بدهند به یگانگی خداوند و این که محمد(ص) رسول خداست و نماز را بپا دارند و زکات را پردازند پس وقتی چنین کردند، خون و مال خود را حفظ کرده‌اند، والا حساب آنان با خداست (صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۲، سنن کبری، بیهقی، ج ۳، ص ۳۶۷)

حتی در روایات اهل سنت، کسی که احتمال داده شود نماز می‌خواند، این نماز صحیح باشد یا خیر؟ چنین کسی جانش محترم است. بخاری نیز نقل می‌کند وقتی پیامبر(ص) علی(ع) و خالد را به یمن اعزام می‌کرد کسی به آن حضرت گفت: تقوا پیشه کن، پیامبر فرمود: مگر تقوا پیشه نکردم در این حال خالد گفت: گردنش را بزخم؟ پیامبر(ص) فرمود: خیر شاید نماز می‌خواند (صحیح بخاری، ج ۵، ص ۲۰۷).

ابن تیمیه معتقد است، تکفیر یک مسئله کاملاً شرعی است و باید بر اساس آنچه در کتاب و سنت آمده است، اثبات گردد. کافر کسی است که خدا و رسولش او را، کافر خوانده باشد و با تعالیم آشکاری که پیامبر(ص) آن را از جانب خداوند آورده است، به مخالفت برخیزد. (سلیمان بن عبد الوهاب، الصواعق الالهیه فی الرد علی الوهابیه، ط ۲، ص ۷-۶) بنابراین، باید از تکفیر افراد از روی هوا و هوس و یا به جهت اینکه مخالف ما هستند، پرهیز نمود، هرچند آنان ما را تکفیر کنند و خون ما را حلال شمارند (همان، ج ۳ ص ۲۸۳؛ ابن تیمیه، منهاج السنه النبویه، ج ۵، تحقیق محمد رشاد سالم، ط ۱ ص ۹۵) ابن تیمیه با اشاره به احادیثی از پیامبر اکرم(ص) که بر محفوظ بودن حرمت جان و مال و آبروی مسلمان دلالت دارند مانند حدیث «من صلی صلاتنا واستقبل قبلتنا وأکل ذبیحتنا فهو المسلم...» و احادیث دیگری که ملاک مسلمانی را صرف اظهار شهادتین و التزام ظاهری به احکام اسلامی بیان می‌کند، می‌افزاید: «وهذه الأحادیث كلها فی الصحاح». او می‌گوید سلف در تعامل با یکدیگر بر این اساس رفتار می‌نمودند و با وجود برخوردها و منازعاتی که میان آنها رخ می‌داد یکدیگر را تکفیر نمی‌کردند. در کفر و ایمان نیز باید به اقرار شخص نگریست: اگر به توحید و نبوت پیامبر ایمان داشت و با شهادتین آن را اظهار کرد، مسلمان خواهد بود و تمام حقوق مسلمان را دارا خواهد شد.

بر اساس صحیححه حرمان، امام باقر(ع) فرمود: **الاسلام ما ظهر من قول أو فعل و هو الذی علیه جماعه الناس من الفرق كلها و به حقت الدماء و علیه جرت الموارث و جاز النکاح و...** اسلام عبارت است از آشکار شدن قول و فعل که بواسطه این ظهور خون افراد محترم، وارث، ازدواج با مسلمان برای او مجاز است (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲)

سخن امام صادق در خصوص آیه «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا» (حجرات: ۱۴) که فرمودند اگر کسی خیال کند آنان ایمان آوردند، دروغ گفته زیرا قرآن می‌فرماید، هنوز ایمان داخل قلوب آنان نشده و اگر بگویند آنان مسلمان نشدند، دروغ گفته زیرا قرآن فرموده بگویند اسلام آوردیم (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۲۵).

ملاحظه می‌شود این گروه بر اساس روایت‌های منقول معتقدند اسلام صرف شهادتین و عبادات مختصر است، و کسی که شهادتین را بگوید، مسلمان، و مال و جان و

ناموس او محترم است. البته این گروه در عین حال معتقدند که ایمان مرتبه ای بالاتر است. پس کسی نمی تواند فردی را به خاطر ضعف ایمان یا انجام ندادن برخی اعمال، کافر بخواند و او را خارج از اسلام بداند و حکم قتل او را صادر کند چرا که ما حق کشتن کافر را نیز به دلیل کافر بودنش بدون اذن پیامبر(ص) و امام نداریم، تا چه رسد به انسانی که خدا، رسول خدا(ص)، قبله و قرآن را قبول دارد.

نقل شده شخصی از امام صادق(ع) در مورد فرق اسلام و ایمان پرسید. ایشان فرمود. ایمان معرفت این امر با این است، یعنی با اقرار ظاهری حکم اسلام بار می شود ولی اگر بخواهد ایمان هم تکمیل شود باید معرفت قلبی هم حاصل شود سپس امام فرمود: اگر اقرار کرد ولی معرفت حاصل نشد، او مسلمان است، اگر چه گمراه است (یعنی معرفت درست حاصل نکرده است). (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱: ۲۴)

علی بن ابراهیم از پدرش ابراهیم بن هاشم از ابن ابی عمیر از حکم ابن ایمن از قاسم صیروفی شریک مفضل نقل کرده که گفت: از ابا عبدالله(ع) شنیدم می فرمود: «به واسطه ی اسلام خون محترم شمرده شده و امانت ادا گردیده و فروج حلال شده و ثواب نیز بر ایمان است» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۲۴). حال اگر کسی سؤال کند، شرط حفظ خون و مال و آبرو در چه صورتی تحقق پیدا می کند پاسخ داده میشود ملاک تشخیص، روایات است وقتی راوی از اسلام و ایمان و فرق آن دو سؤال می کند امام می فرماید: «اسلام آن ظاهری است که مردم برآند و شهادت می دهند که خدایی جز خدای یگانه نیست، او تنهاست و شریکی ندارد و این که محمد بنده و فرستاده اوست و اقامه ی نماز است، و پرداخت زکات، و حج خانه خدا است و روزه ماه رمضان» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲: ۲۰).

بنابراین اسلام آن چیزی است که شامل پرستش محض خداست که انسان در مسائل شرعی متعبد می شود و با اعضاء و جوارح خویش آن را انجام می دهد مانند نماز و روزه و حج و .. که این نوع تعبد به احکام شرعی شامل عموم مردم می شود، این همان چیزی است که در آیه فرمود: هنوز ایمان در دل های شما وارد نشده زیرا به احکام الهی عمل می کنند ولی عملی که خلاف میل آنان باشد سرپیچی می کنند و ممکن است انجام ندهند. به نظر این عده از فقیهان: اعتقاد قلبی برای تحقق ایمان لازم است، نه اسلام. این دسته از

فقیهان به سیره قطعی در عصر پیامبر اکرم (ص) مبنی بر حکم به اسلام کافران به صرف اظهار شهادتین، استناد کرده‌اند. پیامبر (ص) با منافقین به گونه افراد مسلمان رفتار می‌نمودند و با آنان معاشرت داشتند، در حالیکه قرآن کریم به عدم اعتقاد قلبی آنان خبر داده بود: «وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَذِبُونَ» (منافقون: ۱).

بر اساس همین رویکرد معنایی است که در تعریف اسلام گفته‌اند: اسلم فلان؛ ای تدین بالاسلام یعنی اسلام را قبول کرد (اقرّب الموارد، کلمه سلم) یعنی اگر کسی به وجود خداوند و یگانگی او و نبوت پیامبر (ص) و آن چه از جانب او ابلاغ شده اقرار کند مسلمان خواهد بود، و این نخستین مرتبه از اسلام است که آثار شرعی بر او مترتب می‌گردد؛ یعنی جان، مال و عرض او حرمت پیدا می‌کند، ارث می‌برد، و از حقوق شهر وندی در جامعه اسلامی برخوردار می‌شود.

نتیجه گیری

با توجه به چند شخصیتی بودن منافق و عدم اعتماد عرف و جامعه و معرفی کردن خداوند منافق را به عنوان منفور ترین و ناپاک ترین گروه در ۱۳ سوره و دهها آیه، و نقل صدها روایت از اهل البیت (ع) و ائمه اهل سنت در بیان صفات، نشانه ها و ضرر به های جبران نا پذیری که با رفتار دو گانه به چهره اسلام وارد کردند و فتوای منفی فقهاء اهل سنت و تشیع در باره منافقین، نتیجه گیری می شود منافق (کافر) است و کفرش به معنی خروج از اسلام است نه ایمان و پیامدهای آن محرومیت از حقوق شهر وندی است، ارث نمی برد، با مسلمان نمی تواند ازدواج کند و در آخرت وارد جهنم می شود و در آنجا جاودانه خواهد ماند. دلیل بر این نظریه ارتکاز ذهنی متشرعه است یعنی اظهار شهادتین در بین مسلمانان به معنی باور و اعتقاد قلبی است نه بیان لفظی، و رفتار پیامبر (ص) با منافقین به مانند مسلمانان با ایمان به جهت مصالح و شرایط خاص آن زمان بود.

فهرست منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی.

۱. ابن فارس، حسین بن احمد، (۱۴۱۸ق)، معجم المقاییس فی اللغة، دار الفکر، بیروت.
۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، دار العلم، بیروت.
۳. کلینی، محمد بن یعقوب. اصول کافی. ج ۲ باب (ان الاسلام یحقن به الدم) از کتاب ایمان و کفر، بیروت، نشر دار الاضواء.
۴. قمی، شیخ عباس، (۱۴۰۲ق)، سفینه البحار، مؤسسه انتشارات فراهانی، تهران.
۵. امام خمینی. روح الله. (۱۳۸۵)، شرح چهل حدیث، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۶. قرشی، علی اکبر. (۱۳۸۷)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۷. یزدی، سید محمد کاظم، (بی تا)، العروه الوثقی، مدرسه الامام علی بن ابیطالب، قم.
۸. عراقی. اقا ضیاء. (۱۴۰۵ق)، نهاییه الافکار. قم. مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. امام خمینی، روح الله، (۱۳۷۹)، کتاب الطهاره، قم، مؤسسه نشر آثار امام، مؤسسه عروج.
۱۰. خویی، ابوالقاسم، التنقیح فی شرح العروه الوثقی، قم، مجموعه آثار آیت الله خویی.
۱۱. بخاری، محمد بن اسماعیل، (بی تا)، صحیح بخاری، دارالتعلیم.
۱۲. مسلم بن حجاج، (۱۴۲۷ق)، صحیح مسلم، دار طیبه، بیروت.
۱۳. شیخ صدوق، علی بن بابویه، (۱۴۱۸ق)، من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین.
۱۴. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۸ق)، کتاب الهدایه، قم، مؤسسه الامام الهادی.
۱۵. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، دارالوفا.
۱۶. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، ج ۱ و ۷ و ۸ تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۷. طباطبایی محمدحسین، (۱۳۸۴ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم، موسوی همدانی ج ۱ و ۲، قم دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق.م)، العین، انتشارات هجرت، قم.
۱۹. صباح الشریعه، (۱۳۷۷)، منسوب به امام صادق (ع)، نشر تهران. باب پنجاهم.
۲۰. ترجمه تفسیر المیزان، (۱۳۸۴)، جلد ۱۹، مترجم موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. تفسیر نمونه، (۱۳۷۷)، ج ۲۴، مکارم شیرازی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

نقد و بررسی مدعای خانم لمبتون در موضوع تطوّر آموزه عصمت نزد شیعه

عزالدین رضانژاد^۱

مبتم درگاهی^۲

چکیده

عصمت امام علیہ السلام از جمله مباحث کهن در کلام اسلامی است و علی‌رغم تأکیدات فراوان و استدلال بر آن و مسلم‌دانستن آن به عنوان منصبی الهی و در راستای نبوت، همچنان آماج حمله‌ها و شبهات قرار دارد تا جایی که، اخیراً، خانم لمبتون، با ادعای مطالعه‌ی تاریخی تفکر شیعه، تلاش دارد تا مسأله امامت پیشوایانی معصوم را فاقد ریشه تاریخی و ناشی از غلو در عقاید غالبان معرفی کند که از اواخر قرن دوم با مقداری تعدیل از سوی متکلمان شیعه، به تدریج، اندیشه‌ی غالب شیعه گشته است و حتی پا را فراتر گذاشته و مدعی آن است که اعتقاد به عصمت امام را نمی‌توان به هیچ کدام از امامان، اصحاب ائمه و حتی عموم شیعیان در قرن نخست هجری نسبت داد! واکاوی مدعای مذکور و شواهد ارائه‌شده حاکی از عدم تحلیلی صحیح و عقلانی از تطوّر مبانی فکری تشیع است و نقد و بررسی آن نشان می‌دهد که او بین فرآیند تکامل در مبانی فکری تشیع با توسعه در مبانی فکری از اجمال به تفصیل خلط کرده است. این تحقیق با هدف شناخت خلط و خطای لمبتون با تتبع در کلمات و عبارات بر جای مانده از او در کتاب «دولت و حکومت در اسلام» انجام شده و نیل به این مقصد در سایه بررسی، توصیف و تحلیل دقیق کلام او با گردآوری داده‌های کتابخانه‌ای میسر است و نتیجه‌ی آن، نقد و بررسی مدعای او در موضوع تطوّر فکری تشیع در آموزه عصمت، و اثبات خطا و خلط او در فهم اندیشه مدافعان اندیشه‌های کلامی شیعه است.

واژگان کلیدی

مدعای خانم لمبتون؛ عصمت؛ شیعه؛ امامان معصوم.

۲. استاد تمام گروه کلام، جامعه‌المصطفی العالمیه (ص)، قم، ایران.

Email: rezanejad39@yahoo.com

۲. فارغ التحصیل سطح چهار حوزه علمیه و استاد سطوح عالی حوزه علمیه تهران. (نویسنده مسئول)

Email: maysamdargahi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۰/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۰

طرح مسأله

در عرصه‌ی آموزه‌های تشیع، برخی نواندیشان مسلمان و غیر مسلمان، تشیع را پدیده‌ای تاریخی دانسته‌اند در کشاکش جریان‌ات سیاسی قرن نخست هجری ظهور کرده و از این رو دارای مبانی و اصول بنیادین ثابتی نیست، بلکه با گذر زمان و پیدا شدن شرایط مختلف، مبانی فکری آن شکل گرفته است، لذا بر این عقیده‌اند که آموزه‌های اعتقادی شیعیان از دوره شکل‌گیری و ادوار پس از آن تاکنون، در آن قسم که با دیگر مسلمانان هم سو نیستند، ساختگی و مبتنی بر تلاش‌های آنان برای حفظ موقعیت و جایگاه خود، در عرصه‌های گوناگون بوده که مسأله عصمت جانشینان پیامبر اعظم از این دسته قضیه‌هاست. این تفکر از حدود یک صد سال پیش تاکنون، توسط جریان‌های نوگرا در حوزه اندیشه شیعه، با انجام پژوهش‌هایی با رویکردی گاه نه‌چندان میانه‌رو شکل گرفته که در آن به بهانه‌های مختلف، اندیشه‌های شیعه را به چالش کشیده‌اند؛ که می‌توان به کسروی در کتاب شیعه‌گری، حکمی زاده در کتاب اسرار هزار ساله، برقی در مقدمه کتاب شاه‌راه اتحاد قلمداران، خود قلمداران در کتابش و کدیور؛ اشاره کرد اما در دو سه دهه اخیر این پژوهش‌ها از حالت انتقادی محض به فرضیه‌سازی گراییده شده و با جنبه‌های علمی و روشمند، مخصوصاً از طرف پژوهشگران غربی عرضه شده است. هرچند که وجه مشترک هر دو گروه متقدم و معاصر، نگاه تاریخی و اثبات‌گزاره‌های کلامی از میان‌گزاره‌های تاریخی است که بر این اساس، ریشه‌اندیشه هر دو گروه، به سیاسی‌نگری محض در باب جانشینی پیامبر در قرن نخست هجری باز می‌گردد، بی‌آن که به جایگاه معرفتی جانشین پیامبر (امام) نگاهی داشته باشند. در این میان، «آن‌کاترین لمبتون»، دختر یکی از اعیان انگلیس و دانشیار زبان فارسی در دانشکده مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن و وابسته مطبوعاتی سفارت انگلستان در تهران، در دوران پهلوی، در یکی از معروف‌ترین کتاب‌های خود یعنی «دولت و حکومت در اسلام» مدعی است شیعه در ابتدا یک جنبش سیاسی مذهبی بود که معتقد بود رهبری جامعه اسلامی بر عهده امیرالمؤمنین علیه السلام و فرزندان ایشان می‌باشد اما بعدها بر اثر وقایعی که اتفاق افتاد این

مذهب تبدیل به نوعی پوشش برای تمامی جنبش‌های اسلامی شد. او همچنین معتقد است: تفکر و معتقدات شیعه تا زمان امام صادق علیه السلام وجود نداشته است و پس از آن با تلاشهای «هشام بن حکم» به ثمر نهشته است. وی در ادامه با تحلیلی از جریان عصمت در اندیشه شیعی می‌گوید: «شیعیان معتقدند که امام به عنوان جانشین پیامبر باید معصوم بوده و از خطا در عمل و هم در گفتار مبرا باشد. این اندیشه بر خلاف اندیشه سابق، پذیرفته شده شیعیانی مانند هشام بن حکم شد که معتقد بود: عصمت پیامبر صلی الله علیه و آله و بی‌گناهی آن و عصمت پیامبران و امامان نقش مهمی در اعتقادات شیعیان دارد. اما نه لفظ عصمت و نه اندیشه آن در قرآن و احادیث اهل سنت نیامده است و این اندیشه برای اولین بار در قرن دوم در میان شیعیان مطرح شده است و علت مطرح کردن عصمت برای امام نزد شیعیان ساختن یک اندیشه مخالف در برابر اندیشه خلیفه نزد اهل سنت می‌باشد.» (لمبتون، ۱۳۸۰، ص ۳۸۴ تا ۳۸۵)

پر واضح است که در مسائلی همچون عصمت، مطرح ساختن سیر تطوّر تاریخی آن آموزه، مجالی در رویارویی با استدلال‌ات عقلی - که پشتوانه‌ای محکم در اثبات آن نزد مذهب امامیه است - ندارد و اصولاً نیازی نیست تا در مسأله‌ای که در حیطه‌ی ادراکات عقلی است، به تاریخ رجوع کرد و برای اثبات یا عدم آن از گزاره‌های تاریخی مدد گرفت، چه اینکه تاریخ تنها در عرصه وقوع یا عدم وقوع حادثه یا قضیه‌ای بحث می‌کند و تاریخ کلام با خود علم کلام متفاوت می‌باشد و تاریخ کلام نمی‌تواند دلیل بر درستی یا نادرستی اصل گزاره کلامی باشد بلکه دلیلی بر راستی و ناراستی است؛ منتها نظر به اینکه خانم لمبتون مدعی است در تتبع آموزه‌های تاریخی، اثری از اعتقاد به عصمت نزد امامان نخست و اصحاب ایشان یافت نمی‌شود، و این باور با تکیه بر اندیشه برخی غالیان مطرح شده است، نویسنده در نقد و بررسی این ادعا بر خلاف برخی نویسندگان که به صورت کلی به این شبهات و نظائر آن پرداخته‌اند به مانند مقالات آقایان؛ سید محمد هادی گرامی (مقاله «ملاحظات در باره گفتمان تفویض در نخستین سده‌های اسلامی»، فصلنامه امامت پژوهی، سال اول، شماره ۴، صص ۱۸۱ تا ۲۱۰)، رضا قربانی (مقاله «تحلیل شرک انگاری اعتقاد به مقامات الهی امامان بر پایه اوصاف قرآنی مشرکان، فصلنامه امامت

پژوهی، سال اول، شماره ۴، صص ۱۵۳ تا ۱۷۹). مرتضی حاج حسینی (مقاله «تحلیل شرک انگاری اعتقاد به مقامات الهی امامان بر پایه اوصاف قرآنی مشرکان، فصلنامه امامت پژوهی، سال اول، شماره ۴، صص ۱۵۳ تا ۱۷۹). و محمد صفر جبرئیلی (مقاله «تحلیل شرک انگاری اعتقاد به مقامات الهی امامان بر پایه اوصاف قرآنی مشرکان، فصلنامه امامت پژوهی، سال اول، شماره ۴، صص ۱۵۳ تا ۱۷۹). ؛ و همچنین سخنرانی‌ها و نشست‌های تخصصی آقایان کهنی (مقاله «تحلیل شرک انگاری اعتقاد به مقامات الهی امامان بر پایه اوصاف قرآنی مشرکان، فصلنامه امامت پژوهی، سال اول، شماره ۴، صص ۱۵۳ تا ۱۷۹).، حسن طارمی (مقاله «تحلیل شرک انگاری اعتقاد به مقامات الهی امامان بر پایه اوصاف قرآنی مشرکان، فصلنامه امامت پژوهی، سال اول، شماره ۴، صص ۱۵۳ تا ۱۷۹). و...؛ در تحلیلی منطقی به چگونگی شکل‌گیری آموزه عصمت نزد شیعیان می‌پردازد تا خواننده خود در صحت و سقم ادعای مذکور به یقین و اطمینان قلبی برسد و دیگر جایی برای فرضیه‌های مذکور و مشابه آن در انتساب به مکتب شیعه باقی نماند؛ چه اینکه آموزه عصمت در اصل اعتقادی امامت - که امتداد نبوت و اصلی بر آمده از سنت الهی است - در گذر زمان برای توده‌ی شیعیان و غیر شیعیان مطرح و با نقش آفرینی عناصر تاریخی، از اجمال به تفصیل تکمیل گشته است.

در ادامه ضمن تصریح به محورهای ادعای خانم لمبتون و بررسی آن با توجه به کتاب مذکور، سعی شده با کنکاش و مذاقه مدعای ایشان تحلیل و نقد گردد.

محور های ادعایی خانم لمبتون

۱. نبودن لفظ و اندیشه عصمت در قرآن و احادیث اهل سنت و مطرح شدن این اندیشه برای اولین بار میان شیعیان در قرن دوم
۲. ساختن یک اندیشه مخالف در برابر اندیشه خلیفه نزد اهل سنت
۳. تعمیم بخشیدن به واژه شیعه از پیروان امیرالمؤمنین به عموم مسلمین حتی قائلین به خلفاء سه گانه

این سه مدعا به تفصیل ذیل نقد و تحلیل می‌شود؛

نقد محور اول

رد یابی واژه عصمت در تاریخ اسلام با توجه به بیگانه نبودن عرب جاهلی با مفهوم عصمت، امری مشکل نیست، و به راحتی در محاورات خود از آن بهره می‌بردند؛ تا جایی که نام فرزندان خود را نیز همچون عصمه بن ابیر، عصمه بن حصین، عصمه بن السرح، عصمه بن قیس، عصمه بن مالک، عصمه بن مدرک، عصمه بن ریاب و..... که همگی از اصحاب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بودند، می‌گذاشتند. (ابن اثیر، بیتا، ج ۳، ص ۵۳۵) و یا در اشعار از این واژه استفاده می‌کردند. به عنوان نمونه می‌توان به شعر حضرت ابوطالب که درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سروده است، اشاره کرد:

و أبيض يستقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمهً للارامل

(هشام، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۱)

قرآن کریم نیز به عنوان یک متن مقبول از سوی تمام مسلمانان، به مفهوم و اندیشه عصمت از زوایای گوناگون پرداخته است. به عنوان نمونه می‌توان به کریمه «... كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف، ۲۴)؛ این چنین کردیم تا بدی و فحشا را از او دور سازیم؛ چرا که او از بندگان مخلص ما بود! اشاره کرد.

ابن عباس و دیگر مفسران همچون حسن، سدی، مجاهد، سعید بن جبیر، قتاده در تفسیر این آیه بر این باورند که جبرائیل در هیئت حضرت یعقوب علیه السلام ظاهر شده، و یا از طریق ندای غیبی یا مشاهده‌ی تمثال حضرت یعقوب علیه السلام مانع از گناه یوسف علیه السلام شده، و آن را بر لطف و عنایت خداوند تطبیق کرده‌اند. (طبری، ۱۳۸۷، ق، ج ۱۲، ص ۱۰۹) {۱}

چنین نقلی صرف نظر از درستی یا نادرستی اش، می‌تواند دلیلی بر وجود آموزه‌ی بازدارندگی پیامبران از گناه به وسیله‌ی لطف و عنایت خداوند در آن دوران باشد. مفسران شیعه و سنی دیگری نیز در زمان‌های بعدی بر دلالت این آیه بر عصمت و بازدارندگی پیامبران از گناه، تأکید کرده‌اند. (طوسی، بیتا، ج ۶، ص ۱۲۱-۱۲۲) {۲}

روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مجامع اهل سنت نیز نشان از وجود چنین مفهومی می‌کند. به عنوان نمونه می‌توان به روایت بخاری در صحیح و نیز نسائی و بیهقی از طریق ابوسعید خدری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اشاره کرد که حضرت چنین می‌فرمایند: «ما استخلف خليفة الا

له بطانتان بطناناً تأمره بالخير و تحضه عليه و بطناناً تأمره بالشر و تحضه عليه و المعصوم من عصم الله؛ خلیفه‌ای به خلافت نمی‌رسد، مگر آنکه برای او دو دوست خاص و محرم است؛ محرم و همراهی که او را امر به انجام دادن خیر می‌کند و او را بر آن تشویق می‌کند و محرم و همراهی که او را امر به شر می‌کند و او را بر آن تشویق می‌کند؛ و معصوم کسی است که خداوند او را [از گناه و شرور] حفظ کند. (بخاری، ج ۷، ص ۲۱۳)

در روایتی دیگر از پیامبر ﷺ درباره ی جانشینان پس از خود، چنین وارد است؛ که حضرت فرمودند: «ان تولوا ابابکر تجدوه زاهداً في الدنيا راغباً في الآخرة و ان تولوا عمر تجدوه قویا امینا لا تأخذہ في الله تعالی لومة لائم و ان تولوا علیاً تجدوه هادياً مهدياً یسلک بکم الطریق؛ اگر ولایت ابوبکر را بپذیرید، او را فردی زاهد نسبت به دنیا و راغب در آخرت خواهید یافت و اگر ولایت عمر را بپذیرید، او را فردی قوی و امین خواهید یافت که در راه خدا از ملامت کنندگان هراسی ندارد و اگر ولایت علیؑ را بپذیرید، او را راهنما و هدایت شده خواهید یافت که شما را در راه هدایت خواهد برد.» (حاکم نیشابوری، ج ۳، ص ۷۰) این روایت نیز صرف نظر از درستی یا نادرستی اش ظهور در عصمت دارد زیرا پیامبر اکرم ﷺ در روایت مذکور، امام علیؑ را فردی هدایت شده و هدایت کننده می‌داند که انسان‌ها را به راه راست هدایت می‌کند. روشن است که چنین ویژگی‌هایی، تنها بر انسان معصوم صدق پیدا می‌کند و کسی که دچار لغزش نباشد و از گناهان معصوم باشد، هدایت شده و هدایت کننده می‌باشد.

مسلمانان صدر اسلام نیز در کلمات و محاورات خود، عصمت پیامبر اکرم ﷺ را از اعتقادات راستین خود به شمار آورده‌اند. نظیر چنین کلماتی از ابوبکر، خزیمه بن ثابت (بلاذری، ۱۳۳۷ه ش، ج ۱، ص ۵۰۹)، مقداد (طبری، ۱۳۸۷ ق، ج ۲، ص ۱۴۰) حسان بن ثابت (ابن هشام، ۱۳۹۶ه، ج ۳، ص ۷۵۶) و ... نقل شده است. برای نمونه از عایشه این جمله نقل شده است که می‌گفت: «هیچ گاه رسول خدا ﷺ میان دو امر مخیر نشد، مگر آنکه آسان‌ترین آنها- تا زمانی که گناه نبود- را انتخاب می‌کرد؛ اما اگر گناه بود، پیامبر دورترین مردم از آن بود.» (احمد بن حنبل، ج ۶، صص ۱۱۴، ۱۶۲، ۱۸۹ و ۲۲۹؛ بخاری، ج ۴، صص ۱۶۶ و ۱۶۷ و ج ۷، ص ۱۰۱؛ نیشابوری، ج ۷، ص ۸۰؛ بیهقی، ج ۷، ص ۴۱ و ج ۱۰،

ص ۱۹۲؛ ابن اثیر، ج ۱، ص ۳۶؛ ابن کثیر، ج ۶، ص ۳۶؛ ذهبی، ج ۱، ص ۴۵۳).
 با توجه به آنچه گذشت، روشن می‌شود که مسئله‌ی عصمت «چه لفظ و چه مفهوم»،
 از ابتدا در محاورات بوده و اعراب نیز با مفهوم آن کاملاً مانوس بودند و قرآن کریم، سنت
 نبوی و کلمات صحابه بیانگر وجود اعتقاد به عصمت می‌باشد. در نتیجه ساخته و پرداخته
 ی مکتب تشیع نیست.

جامعه‌ی شیعی، پس از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز با توجه به روایات متعددی که از پیامبر
 اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ درباره عصمت ائمه اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام به ویژه امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام صادر شده بود، به طور
 غالب، عصمت امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام را پذیرفته بود؛ اگر چه در قلمرو عصمت ایشان، میان
 اصحاب اختلافاتی وجود داشت، اما انصاف این است که در عصمت امام علی عَلَيْهِ السَّلَام از گناه
 و نیز از اشتباه در تبیین دین، در بدنه‌ی اصلی جامعه شیعی بعد از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و در نزد
 بزرگانی همچون سلمان، مقداد، ابوذر، مالک اشتر، ابن عباس و... تردیدی نبوده است؛
 چنان که سلمان درباره‌ی امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام می‌گوید: «به خدا سوگند علی عَلَيْهِ السَّلَام گمراه نشد؛
 بلکه او هدایت‌گر و هدایت شده است.» (مغربی، ۱۴۰۹ هـ، ج ۱، ص ۱۲۴)

البته با گذشت زمان، اعتقاد به عصمت در عصر حضور امامان شیعه، و بالخصوص در
 عصر ائمه متأخر به کمال خود نزدیک می‌شود تا اینکه فضای جامعه شیعی نسبت به
 مسئله‌ی عصمت، چنان می‌شود که حسین بن سعید اهوازی از شاگردان امام جواد، امام
 هادی و امام عسکری عَلَيْهِمُ السَّلَام، علمای شیعه را بر قبول عصمت متفق می‌داند.
 (اهوازی، ۱۴۰۲ هـ، ص ۷۳) و با تحقیق جدی در این باره به ویژه ملاحظه‌ی روایات فراوانی
 که در منابع حدیثی محدثان مدرسه‌ی قم وجود دارد، هر محقق منصفی را به این نتیجه
 می‌رساند که جامعه‌ی حدیثی از زمان غیبت امام (عج) تا سده پنجم هجری به حق طرفدار
 و معتقد به آموزه‌ی عصمت امام عَلَيْهِ السَّلَام از گناه بوده و این مدعا با مراجعه به آثار محدثانی
 همچون برقی (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج ۱، ص ۹۲)، صفار (صفار، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۵۱)، کلینی
 (کلینی، ۱۳۶۵ هـ، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۳)، ابن بابویه (قمی، ۱۳۶۷ ش، ص ۳۰)، ابن قولویه
 (ابن قولویه، ۱۳۵۶ ش، ص ۱۰۱)، نعمانی (نعمانی، ۱۳۹۷ ق، ص ۲۳۰)، شیخ صدوق و... ثابت
 می‌شود. زیرا اگر مسئله عصمت در آن زمان مطرح نبود دیگر جایی بر بحث اعتقاد به سهو

انجام دادن پیامبر یا انجام ندادن آن نمی بود؛ در نتیجه وجود اعتقاد «سهوالنبی» خود دلیل محکمی بر این ادعا می باشد.

اما آنچه که بعد از ذکر این موارد می توان بدان اشاره کرد این است که با وجود اینکه در اعتقاد به عصمت امام علیه السلام در میان اصحاب، از زمان امام علی علیه السلام تردیدی نیست، (صدوق، ۱۴۱۳ه، ج ۲، ص ۳۶۶) {۳} اما حق این است که باید هشام بن حکم را نخستین کسی دانست که مسئله ی عصمت امام را به طور مستدل و علمی تئوریزه کرده، و به مجامع علمی عصر خود کشانده است و نباید انتظار داشت مسئله ی عصمت با تمام جزئیات خود، در عصر حضور امام علیه السلام منعکس شده باشد؛ از این رو مسئله ی عصمت، رشد و تکامل تبیین خود را در سده های بعدی به ویژه به وسیله ی متکلمان مکتب بغداد به دست آورد.

با توجه به مطالب ذکر شده، نظریه ای نبودن لفظ و مفهوم عصمت، در قرن اول و طرح شدن آن توسط غالیان شیعه در آغاز قرن دوم هجری؛ (دولت و حکومت در اسلام، ص ۳۷۴) باطل می باشد.

نقد محور دوم

از مطالب مذکور در نقد محور اول، به خوبی فهمیده می شود که واژه ی عصمت در ابتدا بر عصمت از گناه اطلاق می شد، اما نباید روایاتی (اگر چه اندک) که در ضمن آنها، واژه ی عصمت در مورد عصمت از خطا و اشتباه نیز به کار رفته است، نادیده گرفته شود. چنین کاربردی، اگر چه در کلمات صحابه و یاران ائمه اطهار علیهم السلام حضور چندانی ندارد، اما به تدریج در کلمات برخی محدثان همچون صدوق و پس از آن متکلمانی همچون شیخ مفید و دیگران جایگاه خود را به دست آورد؛ تا جایی که پس از وفات شیخ طوسی، وقتی سخن از واژه عصمت به میان می آید، دیگر نمی توان مورد آن را منحصر به عصمت از گناه دانست.

فلذا بحث عصمت از گناهان پیش از تصدی منصب امامت {۴}، پس از تصدی امامت {۵}، عصمت از ترک مستحبات {۶}، عصمت از اشتباه در عمل به دین، عصمت از اشتباه در انجام واجبات، عصمت از اشتباه امور عادی، عصمت امام از اشتباه در تبیین دین

و عصمت از اشتباه در نظریات علمی {۷} در میان علماء شیعه در پنج قرن نخست هجری مطرح و محل اختلاف آنان می باشد. و این اختلافات نام برده در میان آنها و ادله اثبات مدعی خود از قرآن و احادیث (چه به صورت ایجابی و چه به صورت سلبی) برای اینکه ثابت کند اصل مبحث عصمت در زمان رسول خدا ﷺ مطرح بوده و نزاع در حیطة و دامنه عصمت است کفایت می کند، و ادعای مطرح کردن عصمت برای امام نزد شیعیان، ساختن یک اندیشه مخالف در برابر اندیشه خلیفه نزد اهل سنت نبوده است. {۸}

در نتیجه بر اساس این نظریه در این بحث باید گفت: باور عصمت، اصلی بر آمده از سنت الهی است و ریشه در قرآن و حدیث داشته که تبیین آن، برای توده شیعیان و غیر شیعیان در گذر زمان و بر اساس عناصر تاریخی، تکمیل و ارائه گشته، هر چند که بنیان های فکری شیعه در تمام دوران ها، حداقل برای خواص و آن چنان که پیش از این گفته شد، آشکار بوده است.

نقد محور سوم

ویژگی های لغات در علم تاریخ کلام بسیار مهم می باشد؛ که به نظرمی رسد در ادعای مذکور مغفول واقع شده است، زیرا که یک لفظ در هر علمی و شاید در هر زمانی یک معنای خاصی پیدا می کنند، لذا برای رجوع به یک متن تاریخی یا فقهی و حدیثی یا کلامی و فلسفی باید به ویژگی های مخصوص هر لغت در هر علم توجه داشت. لذا استعمال لغاتی که در فقه و حدیث و اصول به کار رفته است، در یک متن فلسفی یا کلامی ثقیل است و اگر کسی مبادرت به چنین کاری بکند، قطعاً باید آن لغت یا مفهوم را توضیح و در اعصار مختلف (اگر دارای معنایی متفاوت است) تشریح نماید .

از همین رو است که لغات و کلمات، در هر فرهنگ، ویژگی و کاربرد خاصی دارند و بسیاری از مفاهیم، ریشه در سابقه ی تاریخی و کلامی آن فرهنگ دارد. ویژگی های حاکم بر هر عصری باعث می شود کاربرد های خاص برای بسیاری از مفاهیم ایجاد شود که بدون درک آن ویژگی ها نمی توان تصویری صحیح برای آن مفهوم داشت.

به همین جهت خواندن یک مسئله مهم کلامی در بستر تاریخ باید ناظر به معانی و اصطلاحات همان عصر تاریخی باشد که خانم لمبتون در این باب نیز دچار لغزش شده اند

و معنایی درستی از واژه شیعه نداشته اند.

شیعه را می توان در طول تاریخ به سه مفهوم متفاوت که ناشی از دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است، تقسیم کرد :

الف) در زمان پیامبر.

ب) در حوادث بعد از پیامبر.

ج) ساخته غیر مسلمانان.

دیدگاه نخست معتقدند که بر اساس پاره ای از روایات، پیامبر اسلام در جریان های مختلفی از گروهی با عنوان شیعه در میان مسلمانان و با اسامی مشخص، نام برده اند که نمونه آن را می توان در روایات شیعه وسنی یافت (برای نمونه؛ جلال الدین سیوطی از جابر بن عبدالله انصاری و عبدالله بن عباس روایت کرده است که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در تفسیر آیه ی «انّ الذین آمنوا و عملوا الصالحات اولئک هم خیر البریة» به علی الکلیله اشاره کردند و فرمودند «والذی نفسی بیده انّ هذا و شیعتہ هم الفائزون یوم القیامة» و یا در تعبیر دیگر «أنت و شیعتک و موعدی و موعدکم الحوض إذا جاءک الامم للحساب تدعون غراً محجلین» (السیوطی، ج ۸، ص ۵۳۸). بر این اساس، این نامگذاری در لسان پیامبر اسلام بی جهت بکار نرفته است به علاوه سیاق عبارات نشان از اهمیت این گروه نزد پیامبر دارد (الحمیری، ص ۲۷) همچنین گزارش های تاریخ بر آن است که این گروه اعتقادی عمیقتر و دانشی فراتر از عموم مردم داشته اند، همان دانش و اعتقادی که بعد ها تفصیلش از زبان امامان بیان شد. علامه کاشف الغطاء پس از اشاره به برخی از این روایات می نویسد: «مدلول این احادیث این است که گروهی از صحابه ی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شیعه ی علی الکلیله بوده اند و مقصود از شیعه ی علی الکلیله کسانی که او را دوست می داشتند یا به او عداوت نمی ورزیدند نیست، زیرا صرف محبت فردی نسبت به دیگری، یا عداوت نداشتن نسبت به وی، کافی در شیعه نامیدن آن فرد نیست، و واژه ی شیعه در فرهنگ عربی چنین مدلولی ندارد، بلکه مفاد آن علاوه بر محبت ورزیدن، پیروی کردن از دیگری است. و اگر احیاناً واژه ی شیعه در غیر این معنا به کار رود، مجازی است نه حقیقی. بنابراین، مفاد ظاهر این روایات این است که در میان اصحاب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ افرادی

بوده اند که با علی علیه السلام نسبت و ارتباط ویژه ای داشته و قول و عمل او را بیانگر خواست پیامبر صلی الله علیه و آله و شارح تعالیم او می دانستند و بر این اعتقاد بوده اند که علی حامل اسرار نبوی است» (کاشف الغطاء، ص ۱۲۳)

دیدگاه دوم نیز کلمه شیعه را در سیر حوادث و جریانات پس از رحلت پیامبر معنا می کنند. در نگاه ایشان ماجرای سقیفه، منازعات دوره عثمان، حوادث جنگ های جمل و صفین، آغاز دوران امام حسن علیه السلام، واکنش های مربوط به جریان شهادت امام حسین علیه السلام، منازعات جریان زید بن علی و عصر صادقین علیهم السلام هر یک جداگانه یا در کنار چند عامل با هم، موجبات پیدایش این معنا را فراهم کرده است.

دیدگاه سوم کسانی هستند که سعی می کنند تا با ایجاد پیوند میان تشیع و ایرانیان و یا میان تشیع و عبد الله بن سبأ که به یهودیت متهم است، تشیع را متهم به جدایی از اسلام کنند و مفهومات و معتقدات شیعه را ساخته و پرداخته گروهی خاص بدانند.

گذشته از صحت و سقم این نظریات، تاملی در نقل های تاریخی نشان دهنده بکارگیری اولیه واژه شیعه و نظائرش با غلبه همین لفظ (عمر بن بحر جاحظ، ج ۱ ص ۸۸) بصورت اضافه به اشخاص موثر در جامعه اسلامی، بوده است؛ مانند: شیعه علی «چنانکه در روایات نبوی یافت می شود» (کلینی، ج ۱ ص ۴۴۳)، شیعه عثمان، شیعه ابی سفیان، شیعه معاویه و در زمانی نه چندان طولانی از وفات پیامبر، آنطور که مرحوم مفید (مفید، ص ۳۴) و ابو حاتم رازی (رازی، ص ۲۶۱) گفته اند، غالباً استعمال این واژه با «ال» عهد، برای طرفداران علی بن ابی طالب بکار رفته است، که شواهدی فراوان دارد (کلینی، ج ۴، ص ۳۱) و بدون آن همراه با اضافه به نام شخص استعمال می شده، سپس به مرور زمان بر پیروان علی بن ابی طالب علیه السلام و معتقدان به ائمه بعد از آن اطلاق شده است.

به هر روی، عدم یکپارچگی در میان جریان ها که عموماً حول محور جایگاه سیاسی است، سبب شده تا در بیان معنای اصطلاحی شیعه، تعاریفی بدون جامعیت و مانعیت ارائه شود که می توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. تنها محبت ورزیدن نسبت به امامت امیر المؤمنین علیه السلام: بر طبق شواهد فراوانی این محبت، اعتقاد به برتری امام علی علیه السلام را به همراه داشته است. (رازی، مرکز الدراسات و

البحوث الیمنی، صنعا، ص ۲۵۹،).

۲. اعتقاد به برتری ایشان بر همه صحابه یا حد اقل برخی: مانند عثمان. (اشعری،
النشرات الاسلامیه، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۶۵).

۳. برتری همراه با اعتقاد به امامت آن حضرت: همراه با اعتقاد یا بدون اعتقاد به نص
الهی. (اشعری، النشرات الاسلامیه، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۶۵).

۴. پذیرفتن برتری آن حضرت از سایر صحابه، قول به امامت ایشان و همچنین
فرزندان ایشان: همراه با نص یا صرف اعتقاد به برتری ایشان. (شهرستانی، دارالمعرفه،
بیروت، ج ۱، ص ۱۳۱).

۵. اضافه نمودن برخی تعابیر: مانند: عصمت، توکی و تبری به تعاریف اخیر.
(شهرستانی، دارالمعرفه، بیروت، ج ۱، ص ۱۳۱).

همانطور که دیده می شود هر یک از این تعاریف تنها به پاره ای از اختلافات دخیل
در موضوع جایگاه سیاسی اشاره دارد،

که از یک سو با شخصیت امام علی علیه السلام و فضائل ایشان پیوند می خورد و از سوی
دیگر در بحث قدرت سیاسی در مقطعی با عدم همراهی خلفا در مدینه و در مقطعی دیگر
با عدم پذیرش دستگاه بنی امیه در کوفه گره خورده است.

در نتیجه آنچه از عدم یکپارچگی این تعاریف برداشت می شود، این است که معنای
شیعه در ادوار مختلف دارای برداشت های متفاوت بوده و خانم لمبتون در تعریف شیعه به
معنای مطلق یا مقید آن و یکسان تلقی کردن برخی از گروه های منسوب به شیعه صرفاً به
خاطر اعتقاد به برتری امام علی علیه السلام بر برخی از خلفا دچار خلط شده است. از همین
روست که باید اول معنای شیعه درست تبیین گردد و بعد به دنبال معتقدات آن در تاریخ
رفت.

نتیجه گیری

اگر تطوری قابل تصور باشد این تطوّر در مبانی فکری شیعه نیست بلکه در مبانی فکری پیروان شیعه رخ داده است و برای اثبات تطوّر فکری تشیع به مستنداتاتی که بیانگر تحول فکری پیروان شیعه است، تمسک کردن کاری اشتباه می باشد. از این رو اندیشه عصمت برگرفته از عقل، قرآن و سنت، که زمان آن مربوط به صدر اسلام است و هشام بن حکم و مؤمن طاق در زمان امام صادق (ع) نخستین کسانی هستند که مساله عصمت امام را به طور مستدل و علمی توریزه کرده و تکامل و تبیین عصمت را باید در متکلمان مکتب بغداد به دست آورد. از این رو سخن بسیاری از افرادی که چنین نسبت‌هایی را به شیعه می دهند، مثل خانم لمبتون، که عدم نظریه عصمت و حتی نبودن مفهوم و لفظ آن را در صدر اسلام را ادعا کردند؛ با توجه به مطالب ذکر شده باطل بوده و مدعی آنها ثابت نمی گردد.

آن چه که به نظر می رسد این است که بین فرآیند تکامل در مبانی فکری تشیع با توسعه در مبانی فکری از اجمال به تفصیل خلطی صورت گرفته که ریشه های آن به سختی قابل فهم است. که متأسفانه برخی که با تفکر شیعه عناد هم دارند، و در مقابل اندیشه و استدلالات محکم قرآنی و عقلی عصمت انبیا و امامان علیهم السلام در مانده شده اند؛ با تمسک به این سیر تطوری سعی در ملوث نشان دادن این حقیقت قرآنی و عقلی کردند.

پی نوشت

{۱} و انما حمل همها على الفاحشة و همه على غير ذلك، لأن الدليل دل من جهة العقل و الشرع على ان الأنبياء، لا يجوز عليهم فعل القبائح، و لم يدل على انه لا يجوز عليها ذلك بل نطق القرآن بأنها همت بالقبيح، قال الله تعالى و قال نسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها عن نفسه. و قوله حاكياً عنها الآن حصحص الحق انا راودته عن نفسه و إنه لمن الصادقين و قال «قالت فذليكن الذي لئمتني فيه و لقد راودته عن نفسه فاستعصم» و أجمعت الأمة من المفسرين و اصحاب الاخبار على انها همت بالمعصية، و قد بين الله تعالى ذلك في مواضع كثيرة ان يوسف لم يهم بالفاحشة. و لا عزم عليها منها قوله «كذلك لنصرف عنه السوء و الفحشاء» و قوله «إنه من عبادنا الْمُخْلِصِينَ» و من ارتكب الفاحشة لا يوصف بذلك و قوله «ذلك ليُعَلِّمَنَّ أَنِّي لَمْ أَحْنُ بِالْغَيْبِ»؛ شيخ طبرسي، مجمع البيان، ج ۵، ص ۳۴۴؛ ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ج ۱۱، ص ۵۰؛ زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۴۵۸؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ج ۱۸، ص ۴۴۰ و...

{۲} أخرج عبد الرزاق و الفريابي و سعيد بن منصور و ابن جرير و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و أبو الشيخ و الحاكم و صححه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لما هَمَّتْ بِهِ تَزِينَتِ ثُمَّ اسْتَلْقَتْ عَلَى فَرَاشِهَا وَ هَمَّ بِهَا وَ جَلَسَ بَيْنَ رِجْلَيْهَا تَبَانَهُ نُودِي مِنَ السَّمَاءِ يَا ابْنَ يَعْقُوبَ لَا تَكُنْ كَطَائِرٍ يَنْتَفِ بِقَبِي لَإِ رِيَشٍ لَهُ فَلَمْ يَتَعْظَ عَلَى النَّدَاءِ شَيْئاً حَتَّى رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صُورَةِ يَعْقُوبَ عَاضَا عَلَى إِصْبَعِيهِ فَفَزِعَ فَخَرَجَتْ شَهْوَتُهُ مِنْ أَنْامِلِهِ فَوَثَبَ إِلَى الْبَابِ فَوَجَدَهُ مَغْلَقًا فَرَفَعَ يَوْسُفَ رِجْلَهُ فَضَرَبَ لَهَا الْبَابَ الْأَدْنَى فَانْفَرَجَ لَهُ وَ اتَّبَعَتْهُ فَأَدْرَكَتَهُ فَوَضَعَتْ يَدَيْهَا فِي قَمِيصِهِ فَشَقَّتْهُ حَتَّى بَلَغَتْ عَضْلَةَ سَاقِهِ فَ أَلْقِيَا سَيِّدَاهَا لَدَى الْبَابِ».

{۳} وی در این باره می گوید: «امام دچار سهو و اشتباه نمی شود؛ از گناهان معصوم و از خطاها مبرا است...؛ او از تمام گناهان معصوم است.» (شیخ صدوق، کمال الدین، ج ۲، ص ۳۶۶. [الامام] لا یسهو و لا یغلط و لا یحیف معصوم من الذنوب مبرأ من الخطایا... و أن یكون معصوماً من الذنوب كلها)

{۴} مرحوم صدوق درباره ی عصمت پیامبر ﷺ و امام علیؑ از برخی گناهان صغیره، پیش از تصدی منصب امامت، دیدگاهی مبهم دارد (الاعتقادات، ص ۷۰؛ همو، عیون اخبار الرضا(ع)، ب ۱۵، ح ۱). شیخ مفید نیز در این باره توقف کرده است (تصحیح اعتقادات

الامامیه، ص ۱۳۰). اما سید مرتضی در (تنزیه الانبیاء، ص ۱۸؛ همو، الرسائل، ج ۱، ص ۴۱۳) حلبی در (الكافی فی الفقه، ص ۱۰۴) و کراچکی (التعجب، ص ۱۶) با تأکید بر ضرورت عصمت امام از گناهان قبل از تصدی منصب امامت، موجب نگرش تازه‌ای به این مسئله شدند که تاکنون نیز ادامه دارد. همچنین، باید توجه داشت نخستین بار این شیخ طوسی بود که مسئله عصمت امام از هنگام تولد را مطرح کرد (الامام (ع) معصوم من اول عمره إلی آخره فی اقواله و افعاله و تروکه...» (شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۹۸) در حالی که پیشینیان تنها به عصمت امام پیش از تصدی منصب امامت توجه داشتند؛ هر چند درباره‌ی تبیین معنای عصمت از هنگام تولد، توضیحی ارائه نشده است (پژوهشی در عصمت معصومان، ص ۶۹؛ رضا استادی، «پاسخ به چالش‌های فکری در بحث عصمت و امامت»، ص ۳۶)

{۵} چنان که در این باره می‌توان به سخنان افرادی همچون ام سلمه (تاریخ ابن عساکر، ج ۳، ص ۱۲۰) و سلمان فارسی در وصف امیر المومنین (شیخ صدوق، الخصال، ج ۲، ص ۵۵۹؛ همو، علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۲۳؛ سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس، ص ۸۸۱، ح ۵۲) محمد بن ثابت از یاران امام سجاد علیه السلام (دلائل الامامة، ص ۲۱۲) ابن ابی یغفور و حمزه طیار از یاران امام صادق علیه السلام (رجال الکشی، صص ۲۴۹ و ۳۴۹) هشام بن حکم از یاران امام صادق و امام کاظم علیه السلام (شیخ صدوق، الخصال، ج ۱، ص ۲۱۵؛ همو، الامالی، ص ۶۳۲؛ همو، معانی الاخبار، ص ۱۳۲) حسین بن سعید اهوازی شاگردان امامان جواد، هادی، و حسن عسکری علیهم السلام (کتاب الزهد، ص ۷۳) و... اشاره کرد.

{۶} مرحوم شیخ مفید اگر چه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام را حتی از ترک سب و سبوحی مستحبات نیز معصوم می‌دانست (تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۱۲۹) ولی بر این باور بود که چنین عصمتی برای آنها ضرورت ندارد؛ به گونه‌ای که امکان ترک مستحب برای صاحب منصب نبوت و امامت وجود دارد (الفصول المختاره، ص ۱۰۳) پس از وی، شاگردان معروفش، مرحوم سید مرتضی (قد یعدل الانبیاء عن کثیر من المندوبات الشاقه، و إن كانوا یفعلون من ذلك الكثير (سید مرتضی علم الهدی، تنزیه الانبیاء، ص ۷۱) شیخ طوسی (التبیان، ج ۸، ص ۱۳۷) نیز با برگزیدن همین دیدگاه در توجیه ظاهر آیات قرآنی

بیانگر صدور گناه و ظلم از برخی پیامبران، مقصود از گناه و ظلم را «ترک اولی» می‌دانند. {۷} به نظر می‌رسد در میان متکلمان ذکر شده تنها مرحوم طبری به این مبحث قائل هستند (المسترشد، ص ۵۷۱) از این رو می‌توان وی را بر این باور بدانیم که امام را از اشتباه در نظریات غیر دینی معصوم می‌داند. ابن قبه، صدوق و شیخ مفید به صراحت لازمه‌ی منصب امامت را تنها علم به دین دانسته‌اند و پس از وی مرحوم سید مرتضی آشکارانه تنها لازمه‌ی منصب امامت را تنها علم به دین دانسته است که امام را در امور غیر دینی موظف به مراجعه به کارشناس نموده است (انه يجب ان یکون عالما بجمیع ما یتحتاج الیه الامه فی الاحکام) (شیخ مفید، المسائل الجارودیه، ص ۴۵؛ همو، اوائل المقالات، ص ۳۹).

{۸} در ادامه مشهور از متکلمان متأخر با تکیه بر دلایل عقلی و نقلی، پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام را در تمامی شئون زندگی خود معصوم از هر گونه خطا و اشتباهی می‌دانند؛ ولی از آنجا که بررسی دیدگاه متأخران برای رد نظریه مذکور به کار نمی‌آید، تحقیقات بیشتر در این زمینه را به عهده خود خوانندگان می‌گذاریم. (ر.ک: یوسفیان و شریفی، ص ۲۳۶)

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن الأثير، عز الدين (۱۴۰۹ق)، اسد الغابه في معرفه الصحابه، دار الفكر، بيروت.
۲. ابن بابويه، على بن حسين، (۱۴۰۴ق)، الامامه والتبصره، مدرسه الامام المهدي، قم، قم.
۳. ابن قولويه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶ق)، كامل الزيارات، دار المرتضويه، نجف،.
۴. ابن هشام، عبدالملك، (بي تا)، السيره النبويه، دار المعرفه، بيروت.
۵. اهوازي، حسين سعيد، (۱۴۰۲ق)، كتاب الزهد، مطبعه العلميه، قم.
۶. برقي، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱ق)، المحاسن، دار الكتب الاسلاميه، قم.
۷. بلاذري، احمد بن يحيى بن جابر، (۱۴۱۷ق)، دار الفكر، بيروت.
۸. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، مكتبه آيت الله المرعشي النجفي، قم.
۹. طبرسي، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البيان في تفسير القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۱۰. طبري، محمد بن جرير، (۱۳۸۷ق)، جامع البيان، بيروت، دار التراث.
۱۱. طوسي، محمد بن حسن، (بيتا)، التبيان في تفسير القرآن، ناشر: دار احياء التراث العربي، چاپ: بيروت.
۱۲. كليني، محمد بن يعقوب، (۱۳۶۵)، الكافي، ۸ أجزاء، دار الكتب الإسلاميه، طهران.
۱۳. لمبتون، آن كاترين سواين فورد، (۱۳۸۰)، دولت و حكومت در اسلام، عروج، ترجمه صالحی - عباس فقيهي، تهران.
۱۴. مغربي، قاضي نعمان، (۱۴۰۹ق)، شرح الاخبار، جامعه مدرسين، قم.
۱۵. نعماني، محمد بن ابراهيم، (۱۳۹۷ق)، الغيبه، مكتبه الصدوق، تهران.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۵۰ - ۱۲۹

مواجهات انتقادی فلسفه سینوی و کلام اشعری در نفس‌شناسی و تأثیر آن در مسأله معاد

نرجس رودگر^۱

زهرا ضیائی^۲

فاطمه شریف فخر^۳

چکیده

هدف از این پژوهش بررسی مواجهات انتقادی فلسفه سینوی و کلام اشعری در نفس‌شناسی و تأثیر آن در موضع‌گیری هر یک در مسأله معاد است. متکلمین اشاعره به منظور دفاع از آموزه معاد جسمانی، با اتخاذ رویکرد جسمانیت نفس و تطابق آن با آموزه‌های وحیانی، معادشناسی کلامی خود را تأسیس نمودند. دیدگاه اشاعره مورد نقد ابن سینا قرار گرفت. ابن سینا با تدوین ماهیت جدیدی از علم‌النفس در الهیات و طبیعیات، نتیجه نوینی در اثبات‌ناپذیری عقلی معاد جسمانی و اثبات عقلی معاد روحانی دست یافت. پژوهش حاضر با روش توصیفی و تحلیلی، افزون بر انعکاس دیدگاه‌های هر یک، به مواجهه انتقادی ابن سینا با اشاعره در نفس‌شناسی و معادشناسی پرداخته است. ابن سینا با ایجاد رابطه منطقی میان دستاوردهای عقلی با ظواهر شرع مقدس، افق‌های جدیدی در فلسفه گشود. قبول فی‌الجمله معاد جسمانی وارد در شرع و اثبات معاد روحانی محض از جمله این موارد است. اشاعره نیز با هدف هماهنگی میان مبانی کلامی و ظواهر شریعت، در مسیر مشابه با ابن سینا گام برداشتند که به اثبات جسمانیت معاد منتهی گردید. در نهایت در اثر اصطکاکات نظری میان اشاعره و ابن سینا دیدگاه‌های مختلف آنان در مورد معاد شکل گرفته است.

واژگان کلیدی

اشاعره، ابن سینا، معاد جسمانی، معاد روحانی، مواجهات انتقادی کلامی-فلسفی.

۱. استادیار گروه فلسفه و عرفان، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: Narjes_Rodgar@miu.ac.ir

(نویسنده مسئول)

۲. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: 1362114@gmail.com

۳. استادیار گروه کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: fatemeh_shariffakhr@miu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۲/۲۸

طرح مسأله

در طول تاریخ تفکر بشری، مسأله نفس همواره توجه بسیاری از نظریه‌پردازان را به خود جلب کرده است؛ زیرا این موضوع مبداء بسیاری از دانش‌ها از جمله علم اخلاق، روان‌شناسی، فلسفه و کلام واقع شده است. نفس‌شناسی علمی است که عهده‌دار مطالعه و بررسی مباحث پیرامون نفس است و متضمن مسائل کلی نفس از جمله شناخت نفس، اثبات نفس و توضیح برخی احکام و آثار آن است. نفس‌شناسی فلسفی به تبیین عقلی از نفس، اقسام آن، جاودانگی، حدوث و قدم آن می‌پردازد و نفس‌شناسی کلامی نیز به معنای شناخت نفس از آن حیث که مخاطب تکلیف الهی است، توجه دارد. موضوع نفس، همواره مورد توجه متکلمان و فلاسفه اسلامی بوده است. در قرن سوم و چهارم، متکلمین اشاعره و ابن سینا، با هدف هماهنگ‌سازی آموزه‌های دینی با مبانی کلامی و فلسفی، به قرائت‌ها و نتایج خاصی از نفس‌شناسی، مخصوصاً در زمینه معاد و بیان کیفیت آن، دست یافتند. بخش عمده‌ای از نظریات آنان به وسیله انتقاد دیدگاه طرف مقابل به وجود آمد. این انتقادات به صورت مواجهات انتقادی در آثار هر یک از اشاعره و سنت‌سنوی انعکاس یافته است. بررسی و تحلیل این مواجهات به طور صریحی از انگیزه‌های هر یک از آنان در تبیین و تفسیرهای نفس‌شناسی پرده برداری می‌کند. علاوه بر آنکه، شناخت صحیحی از نظریات آنان در میزان تفوقات‌شان در هماهنگ‌سازی معارف دینی با مبانی آنها به دست می‌دهد. این امر ضرورت پرداختن به این مسأله را قوت می‌بخشد. بخصوص آنکه تاکنون پژوهشی مستقل در این رابطه به نگارش در نیامده است. در پژوهش‌های موجود، ضلعی از اضلاع مسأله مطرح شده مورد بررسی قرار گرفته است و نهایتاً به بررسی معاد از منظر دو مکتب سنوی و اشعری پرداخته شده است لیکن مواجهات و تأثیر و تأثرات این جریانات کمتر مورد توجه بوده است. محمد حسین حسینی طهرانی در معادشناسی، انتشارات مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلامی (۱۴۲۳) دشواری‌های ابن سینا در پذیرش معاد جسمانی را مورد بررسی قرار داده است. غلام‌رضا فیاضی در علم‌النفس فلسفی، انتشارات مؤسسه امام خمینی (۱۳۸۹) ادعای ابن سینا در هماهنگی میان علم‌النفس با آیات الهی را با رویکرد فلسفی و نه کلامی مورد انتقاد قرار داده است. وحیده حداد در ابن سینا و فعل و

انفعالات نفس و بدن انتشارات ایده گستر (۱۳۹۱) ادله ابن سینا را در تجرد نفس مورد بررسی قرار داده است. علیرضا اسعدی و حسن معلمی در فرایند استکمال نفس از دیدگاه ابن سینا، فصلنامه انسان پژوهی دینی (۱۳۹۱) براهین ابن سینا در اثبات جوهریت نفس را مورد کنکاش قرار داده‌اند. مقاله جسم‌انگاری متکلمان درباره نفس از قرن سوم تا ششم، نوشته مهدی قجاوند، فصلنامه انسان پژوهی دینی (۱۳۹۳) نفس‌شناسی اشعری را مورد بررسی قرار داده است. همچنین آرای متکلمین در نفس‌شناسی در مقاله نقش مسأله اعاده معدوم بر منازعات فرق اسلامی پیرامون آموزه معاد علی معموری، نشریه حکمت و فلسفه (۱۳۸۹) نقد شده است. در صور جاودانگی، نقد و نظر (۱۳۹۲) اکبر اسد عزیززاده، نفس و معاد از دیدگاه متکلمان را مورد ارزیابی قرار داده است. تمرکز پژوهش‌های مذکور یا معطوف به علم‌النفس سینیوی و ارتباط آن با معاد بوده است یا منحصر در نفس‌شناسی اشاعره و معاد جسمانی از دیدگاه آنان. در این میان، مواجهات انتقادی صورت گرفته میان این دو مکتب که در موضع‌گیری نظری آنها نقش مؤثر ایفا کرده است عموماً مورد غفلت واقع شده است. هدف این پژوهش تحلیل و ارزیابی دیدگاه‌های اشاعره و ابن سینا در علم النفس و ارتباط آن با معاد جسمانی و روحانی از زاویه تقابلات و مواجهات انتقادی است که میان آن دو محقق شده است. توجه به مواجهات صورت گرفته بین مکاتب مختلف فکری، علاوه بر اینکه نقش این مواجهات در شکل‌گیری نظریات را معلوم می‌کند سبب شناخت دقیق‌تر نسبت به ساختار فکری هر دو طرف مواجهه و بصیرت کاملتر نسبت به اصل نظریه می‌شود.

۱. مبانی نفس‌شناسی اشعری

۱-۱. جسم‌انگاری نفس

متکلمین اشاعره در مباحث انسان‌شناسی شان به انسان به عنوان پدیده‌ای متافیزیکی نگاه نمی‌کنند، بلکه بیشتر به بررسی لوازمی می‌پردازند که موضوع انسان را در ارتباط معناداری با معتقدات دینی قرار می‌دهد. یکی از اعتقادات دینی که پیوند عمیقی با مسأله انسان دارد، اعتقاد به «جسمانیت حیات اخروی» است که در هندسه معادشناسی اشاعره از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. از این رو، آنان برخلاف فلاسفه، به جای بکارگیری واژه

«نفس» از تعبیر «حقیقت انسان» جهت تبیین معاد جسمانی استفاده می‌کنند و مباحث انسان‌شناسی را در بخش صفات مکلف و پیش از بیان صفات مکلف مورد بررسی قرار می‌دهند؛ با این استدلال که بحث از صفات مکلف فرع بر شناخت مکلف است؛ زیرا همواره سخن گفتن از صفات ذات یک شیء فرع بر شناخت ذات است (قجاوند، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶)

با این حال، تحلیل اشاعره از حقیقت انسان دارای دو بعد کلامی و فلسفی است. از منظر کلامی، دغدغه اصلی آنان اثبات جسمانیت معاد است. لیکن از حیث فلسفی آنان به دنبال تبیینی متفاوتی از حقیقت انسان بودند که توسط آن بتوانند هم مسأله جاودانگی عذاب‌ها و ثواب‌های اخروی را تبیین نمایند و هم جایگاه خدا را نسبت به دیگر موجودات با انتساب لفظ تجرد، حفظ نمایند. مهم‌تر اینکه بررسی‌های فوق می‌بایست در چارچوب آموزه‌های وحیانی صورت‌بندی می‌شد. لذا به گفته فخر رازی آنان مباحث انسان‌شناسی را به دلیل مقدمه بحث معاد جسمانی دنبال می‌کنند. (فخر رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، صص ۲۵۶-۲۵۷)

اشاعره برای توضیح حقیقت انسان و ربط آن به جسمانیت معاد و تمایز آن با جایگاه خدا، مسأله «جوهر فرد» یا «جزء لایتجزی» را مطرح نمودند. این نظریه در همه صورت‌های آن زمینه کلامی مناسبی را برای توضیح جسمانیت معاد فراهم می‌ساخت. از یک سو، تصور تناهی اشیاء و گسستگی میان آنها، مطابق تعریف اشاعره از جزء لایتجزی، بستر مطلوبی را جهت تبیین وجود خدا و عمومیت قدرت او فراهم می‌آورد (ر.ک: باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۴۴؛ فخر رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۷۰) از سوی دیگر نیز تأثیر بسزایی در تبیین حقیقت انسان و مسائل مربوط به آن ایفا می‌کرد (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰، صص ۳۳۱-۳۳۴، ۳۳۲؛ جوینی، ۱۴۲۰، صص ۳۶، ۳۸-۳۹؛ غزالی، ۱۳۱۹، صص ۷۱-۷۲؛ فخر رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، صص ۲۶۳-۲۷۴، ۲۷۶-۲۸۰)

باقلانی جوهر فرد را جوهری مادی می‌داند و اعتقاد به جوهر مجرد (مطابق نظر فلاسفه) را مخالف دین می‌شمرد (باقلانی، ۱۴۲۵، ص ۱۶؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۵) اشعری سعی می‌کند اعتقاد به جوهر فرد را به نوعی با مسلمانی گره بزند به این بیان که «اهل اسلام اتفاق نظر دارند بر اینکه اجسام متناهی‌اند چرا که به اجزائی ختم می‌شوند که دیگر قابل تقسیم نیستند اما فلاسفه قائلند اجسام تا بی‌نهایت قابل تقسیم‌اند.» (اشعری، ۱۴۰۰،

ص ۷۹) آنان این مسأله را داخل اصول مذهب نموده و اعتقاد به آن را واجب دانستند (نعمانی، ۱۳۸۶، صص ۱۳۰-۱۳۱) از نظر اشاعره، اجسام مرکب از اجزای لایتجزی است که در آن اتصال حقیقی وجود ندارد و این اجزاء دارای یک هویت هستند. وقتی که همه اجسام متحد الحقیقه باشند، باید همگی به یک نهج و یک حالت باشند و حال آنکه اجسام دارای خواص و خصوصیات مختلف هستند، از اینجا ثابت می‌شود که این خصوصیات از خود آن اجسام نیست بلکه قادر مختاری آنها را به وجود آورده که ما او را خدا می‌خوانیم. اشاعره این اصل را پایه و اساس بسیاری از قواعد اسلام مانند اثبات قادر مختار و قیامت می‌خوانند (نعمانی، ۱۳۸۶، صص ۱۳۰) این نظریه نخستین بار توسط باقلانی مطرح شد. وی این نظریه را پایه‌ای برای اندیشه‌های عقلانی خود به کار گرفت (فخری، ۱۳۷۲، صص ۲۳۱-۲۳۲) در حالی که ابن سینا بکارگیری این اصل را در اثبات جسمانیت معاد، تفکری ظاهرانه، عامیانه، سطحی و فاقد روش عقلی در فهم مسائل دینی عنوان می‌کند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۶۵-۶۶؛ ۱۳۷۵، ص ۵۸)

۱-۲. تحلیل حقیقت انسان بر مبنای جزء لایتجزی

جزء لایتجزی بر تعریف اشاعره از حقیقت انسان تأثیر داشته است. تصور برخی از آنان از حقیقت انسان، جزء لایتجزایی در بدن است. اشعری قائل است حقیقت انسان به عنوان کوچک‌ترین جزء جسم، با وجود آنکه غیر قابل انقسام است، مجرد نبوده و مکان آن از حیث ادراک در قلب انسان است و نفس ساکن در آن است (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۳۱-۳۳۲؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۸۰-۸۱؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۲۵۰) از این رو، نفسی که در قلب قرار دارد یا عرضی جسمانی است که در قلب حلول کرده یا جسمی لطیف به شمار می‌رود (فخر رازی، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۶) باقلانی و جوینی نیز حقیقت انسان را متشکل از جسم لطیفی می‌خوانند که با اجسام متراکمی درهم آمیخته و خدا حیات را در بقای آن قرار داده است (ر.ک: جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۷، ص ۲۵۰) از نظر او نفس، جسم لطیفی است همان‌گونه که شبنم در گل جریان دارد و در تمام بدن نافذ است و از ابتدای زندگی انسان تا آخر عمرش هیچ‌گونه تحلیل و تبدلی در آن صورت نمی‌گیرد، طوری که اگر کسی او را پس از سال‌ها ببیند، تغییری در او مشاهده نمی‌کند و آن واجد حیات، قدرت و

اراده است (باقلانی، ۱۴۲۱، ص ۱۱؛ ۱۴۲۵، ص ۱۲۱؛ جوینی، ۱۴۱۶، ص ۳۷۷؛ ابن سبعین، بی تا، ص ۱۵۳) به طور کلی می‌توان گفت از دیدگاه اشاعره، تفاوتی ندارد که نفس را جسمی لطیف بدانیم یا عرضی جسمانی، چرا که بدون شک، مهم برای اشاعره اتحاد بدن دنیوی و اخروی از طریق شیوه بازگشت جزء لایتجزاست، که ملاک وحدت را در خود ابدان دانسته‌اند و از این طریق به اثبات جسمانیت معاد می‌پردازند.

۱-۲. پیامد طبیعی و الهی اعتقاد به حقیقت انسان بر اساس جزء لایتجزی

بر اساس تحلیل اشاعره از حقیقت انسان بر اساس جزء لایتجزی، مباحثی در حوزه الهیات اشاعره شکل گرفت که در تضاد کامل با دیدگاه فلاسفه قرار داشت. مهم‌ترین آنها عبارتند از: ۱. جسمانیت نفس متعلق به بدن (اینهمانی نفس و بدن) ۲. جسمانیت معاد. اشاعره در گام نخست بر پایه انحصار تجرد در ذات خدا (لا مجرد فی الوجود الا الله) (اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲؛ جزایری، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۰۱) نفس انسان را از شمولیت مجردات خارج و به آن معنایی جسمانی بخشیدند و با این تفسیر، اینهمانی جسمانی نفس و بدن را شکل دادند (جوینی، ۱۴۱۶، ص ۳۷۷؛ ابن سبعین، همان، ص ۱۵۳) سپس با شمولیت قدرت مستمر و مستولی خدا بر همه آنچه در عالم است، انسان و حقیقت او را وارد این تئوری بزرگ نموده، معتقد شدند که اگر خدا بر اساس قدرت خویش قادر باشد که اجزای محدود و قابل شمارش اجسام را مجتمع سازد به تفرق آنها نیز قادر خواهد بود (شهرستانی، ۱۹۳۴، صص ۵۴-۷۷-۵۶-۷۸؛ فخررازی، ۱۹۸۶، ص ۴۳) در گام بعد با حمل معنای معاد در اعاده معدوم، ضمن تبیین جسمانیت معاد، عینیت انسان دنیوی و اخروی را اثبات کردند (اشعری، ۱۴۰۰، صص ۳۳۱-۳۳۲؛ باقلانی، ۱۹۵۷، ص ۴۲؛ جوینی، ۱۴۲۰، صص ۳۶، ۳۸-۳۹؛ فخررازی، ۱۴۱۱، صص ۳۷۸؛ ۱۳۴۱، ص ۳۰۵؛ غزالی، ۱۳۱۹، صص ۷۱-۷۲؛ فخری، همان، ص ۲۲۸) در راستای جسمانی دانستن ذات انسان و جسمانیت معاد، لذا ید و آلام، ثواب و عقاب در عالم اخروی نیز از سنخ وجودات و شئون دنیوی دانسته شد.

۲. نفس‌شناسی سینیوی

ابن سینا به عنوان یک فیلسوف بیش از اشاعره به ضرورت استدلالی کردن عقاید دینی معتقد است. اما آنچه که مسیر او را از اشاعره متمایز می‌سازد، آن است که به اعتقاد او تمام موضوعات متون دینی - از جمله معاد - باید در متافیزیک اثبات گردد (ابن سینا، ۱۳۶۰، ص ۷۲) این امر محقق‌شدنی نیست جز با تأسیس متافیزیکی که جدای از محتوای کتاب و سنت، خود را موظف به اثبات محمولات مربوط به معتقدات دینی بداند. تفاوت جدی نگاه بوعلی به این موضوع، توجه اصالی به علم فلسفه یا مابعدالطبیعه است که به اعتقاد وی تتبع این علم، عقاید دینی نیز مستدل می‌گردد. این امر نشان‌دهنده مبنای فکری دیگر بوعلی یعنی اعتقاد به هماهنگی دین و فلسفه است. شاهد دیگر بر این امر جایگزینی واژه الهیات به جای مابعدالطبیعه در بسیاری از آثار او می‌باشد (همو، ۱۳۶۳، ص ۳؛ ۱۳۷۹، ص ۱۶؛ ۱۴۲۶، ص ۱۷)

از دیگر تفاوت‌های روش او با اشاعره در مستدل ساختن محتوای دینی این است که وی برخلاف خط فکری اشاعره که از اثبات جسمانیت معاد به مطالعه و تحقیق در بیان حقیقت آدمی منتهی می‌شدند، از همان آغاز پژوهشی مستقل، تحت عنوان نفس‌شناسی را پیش می‌گیرد و بعد از آن به مباحث پیرامون معاد و بیان کیفیت آن منتهی می‌گردد. این امر دال بر نگاه اصالی وی به مباحث فلسفی است.

۲-۱. سه مؤلفه مهم نفس‌شناسی سینیوی در برابر آراء اشاعره

سه مؤلفه مهمی که نفس‌شناسی ابن سینا را در تقابل جدی با دیدگاه اشاعره نشان می‌دهد، عبارت است از:

۱. اثبات نفس و مغایرت آن با بدن در مقابل یگانه‌انگاری اشاعره: برهان «انسان

معلق در فضا» مهم‌ترین دلیل دوگانه‌انگاری نفس و بدن شمرده شده است. ابن سینا این برهان را دوبار در *الشفاء*، یک بار در *الاشارات مفصلاً* بیان نموده و در *الاصحویه و رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها*، به شرح و تبیین این برهان و اثبات گوهر مجرد نفس، علاوه بر بدن در حقیقت انسان پرداخته است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۷، ۳۴۸ به بعد؛ ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۲؛ ۱۳۸۸، صص ۱۲-۱۳؛ ۱۳۸۲، صص ۱۴۳-۱۴۴)

۲. **میل به بقاء و جاودانگی نفس:** ابن سینا با طرح این مبحث دو هدف را دنبال می‌کند: یک. امتناع اعاده معدوم، بدین معنا که مرگ فنا و نابودی انسان نیست، بلکه تمام واقعیت انسان نفس است که پس از مرگ باقی است. دو. نفس ملاک وحدت دنیوی و اخروی انسان است و این همانی نفسانی انسان در دو نشئه فراهم می‌گردد. وی در *الاشارات* اثبات می‌کند از آن جایی که نفس فعلیت بقا دارد، بسیط است پس نمی‌تواند قوه فساد داشته باشد... پس همواره جاودان خواهد بود (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۸۵)

۳. **مباحث پیرامون سعادت و شقاوت:** ابن سینا با تحلیل این دو عنصر اولاً تکلیف نفوس انسانی، بعد از مفارقت از ابدان را مشخص می‌کند (همو، ۱۳۷۹ الف، ص ۶۸۱) ثانیاً اینکه موضوع جاودانگی عذاب‌ها و لذات اخروی را به بهترین شکل ممکن تبیین می‌سازد. وی در مقام تعریض به نظریه اشاعره معتقد است که، آنچه که در کتب کلامی اشاعره از حالات حقیقت انسان در حیات اخروی بیان شده، ناظر به ثواب و عقاب است که پدیده‌ای بیرونی، جسمانی و منطبق با دیدگاه جسم‌انگارانه از حقیقت انسان است در حالی که از نظر او این تعریف کاملاً غیر عقلانی است چرا که ثواب در نگاه فلسفی به معنای حصول کمال نفس و عقاب به معنی دور شدن نفس، از کمال تفسیر شده است (همو، ۱۳۷۹ ب، ص ۱۳۵) وی به صورت غیر مستقیم، اشاعره را متقاعد می‌سازد تا مقداری از الفاظ و عبارات قرآنی و روایی فراتر روند و مقدمات سعادت و لذت آخرت را مهیا سازند. از نظر ابن سینا سعادت و شقاوت ارتباط وثیقی با معرفت، علم و آگاهی دارد و در وصول به لذت و ألم حقیقی، نقش بسزاتری نسبت به اعمال و مناسک دینی ایفا می‌کنند؛ چرا که در هندسه فلسفی سینی، علم و عمل، نقش تکمیل‌کننده‌ای در رسیدن به سعادت و شقاوت ابدی دارند.

ابن سینا در رابطه با اصلاح ذهنیت متکلمین نسبت به آیات وحیانی و توجه به نمادین بودن آیات در دخالت آنها در جسمانیت معاد، به دو نظریه مهم در خصوص نفی و قبول معاد جسمانی می‌پردازد:

یک. توجه به غیر قابل قیاس بودن لذت و ألم اخروی نسبت به لذت و آلام حسی. ابن سینا در مقام اعتراض به اشاعره، سعادت و شقاوت اخروی را سعادت عقلانی و عروج انسان به عالم عقل و بالاتر از درک اوهام انسانی می‌داند. (همو، ۱۳۷۹ الف، صص ۶۸۲-)

(۶۸۱) از نظر او از آنجا که سعادت انسان در گرو رسیدن به مرتبه عقل است، این امر با لذات حسی غیر قابل جمع است و تنها کسی که فضایل را با حکمت و علم همراه کند، به سعادت ابدی خواهد رسید (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۵۵) و چون سعادت، ماهیتی عقلانی دارد لذت و سعادت مطلوب انسان در این عالم به دست نمی‌آید، بلکه در عالم دیگری غیر از این عالم مادی محقق می‌گردد (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۴۳) پس چگونه می‌توان قبول کرد که لذت حقیقی در عالم عقبی، از نوع لذت حسی، مادی و جسمانی باشد؟

دو. در تقسیم‌بندی انسان‌ها در وصول به سعادت و شقاوت در الاضحویه نیز از احوال نفوس ناقصی خبر می‌دهد که در کسب علوم و معارف کوتاهی نموده، در عین حال از هیأت و اخلاق ناپسند نیز منزّه بوده‌اند. (همو، الاضحویه، ص ۶۰۴) احوال این گروه که تا حدودی بی‌نام مانده است، حکایت از حالتی دارد که نه خوب است و نه بد. ابن سینا برای فرار از دام تناقض منطقی درباره احوال این گروه در فلسفه خود، به تأیید ظاهرانه حدیث نبوی مبنی بر پذیرش معاد جسمانی این دسته حکم کرده (همان، ص ۱۱۴؛ ۱۴۰۴، ص ۴۷۲؛ ۱۳۷۹ الف، ۶۹۶؛ ۱۳۷۹ ب، ص ۱۰۱) و بر این باور است که نفوس این گروه پس از مفارقت از بدن به مواد سماویه می‌پیوندند. از آنجایی که دیدگاه فلاسفه قبل از ابن سینا به شکل احتمال و امکان بیان شده ابن سینا نیز احتمال آن را بلامانع دانسته است (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۷۳) وی در *المبدأ و المعاد، النجاه و الشفاء*، حشر جسمانی این گروه را از طریق تعلق نفوس آنان به جسم سماوی، می‌پذیرد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱، صص ۱۳۲-۱۳۳)

۳. مواجهات انتقادی ابن سینا با متکلمین اشاعره در نفس‌شناسی و تأثیر آن در

معاد جسمانی و روحانی

همان‌گونه که ملاحظه شد، متکلمین اشاعره با تکیه بر مبنای جسم‌انگاران نفوس، معاد جسمانی صرف را تقویت نمودند و آن را کاملاً هماهنگ با باورها و معتقدات دینی پنداشتند. اما در دستگاه فلسفی سینیوی و مطابق تقریری که او از نفس ابراز نمود، شالوده عقلانی باور به معاد روحانی و پذیرش وحیانی معاد جسمانی به نحو استواری پایه‌گذاری شد. این تفاوت در دیدگاه‌ها، ناشی از مواجهات انتقادی و رفت و برگشت‌هایی است که میان ابن سینا و اشاعره به وجود آمد. در این قسمت به بررسی و تحلیل مواجهات انتقادی

ابن سینا نسبت به رویکرد کلامی اشاعره می‌پردازیم.

۳-۱. مواجهه انتقادی ابن سینا از اشاعره از طریق اختصاص دادن علم مستقلی بنام علم النفس

بوعلی در *الشفاء* به دو حیثیت نفس اشاره می‌کند. اول، نگاه به نفس از آن جهت که با بدن در ارتباط است، دوم، توجه به ذات نفس به تنهایی. از آنجا که از نظر او میان مطالعه ذات نفس و خصوصیات وجودی خارج از ذات آن تفاوت است، از این رو، علم النفس را یک بار از جهت ذات آن در الهیات مورد توجه قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۹-۱۰) و بار دیگر به سبب ارتباطش با بدن در طبیعیات بحث می‌کند (همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۴) و در آنجا نیز بر لزوم اثبات جوهریت روحانی و الهی نفس تأکید (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۱۰) و ذکر مباحث مربوط به نفس در طبیعیات را از نوع مباحث استطرادی و حاشیه‌ای می‌خواند (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۳۳) گویا از این طریق در صدد بیان نماید جایگاه علم-نفس بعد از باور به تجرد آن از طبیعیات به الهیات منتقل می‌شود. این انتقال مبنایی برای پاگیری نظریه معاد روحانی محسوب می‌شود.

۳-۲. تبیین تعامل امر مادی و مجرد از طریق بنیاد معرفتی علم النفس سینوی و نقد دیدگاه جسم‌انگاری اشاعره

بدون شک یکی از مهم‌ترین دلایلی که اندیشه اشاعره را به سمت و سوی یگانه-انگاری نفس و بدن سوق داد، عدم توجه به معانی عمیق و ژرف اصطلاحات دینی از قبیل: عدم درک در تبیین تعامل امر مجرد و مادی و نحوه ارتباط واحد و کثیر بود. بر این اساس آنان قاعده الواحد فلاسفه را نیز منافی قدرت الهی دانستند؛ زیرا عدم صدور کثیر به صورت دفعی از واجب را مستلزم نوعی نقص و عجز برای خدا به شمار می‌آوردند (ر.ک: ایچی، بی تا، ج ۴، صص ۱۲۷-۱۲۸، ۱۲۵؛ فخررازی، ۱۴۱۱، ص ۲۳۷)

ابن سینا برای تبیین تعامل امر مجرد و مادی مباحث گسترده‌ای را حوزه معرفتی نفس ارائه کرد. وی با تفکیک و تمایز میان ادراک عقلی و ادراکات جزئی (=حسی و خیالی) ادراک عقلی نفس را دارای خصوصیت متافیزیکی و مجرد از ماده قلمداد کرد (همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۰؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، صص ۳۰۸) و سایر ادراکات (جزیی) را مادی

نامید (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۳۹۳) و بدین طریق توانست تبیین ساختار ماهیت ادراک را در نظام دوگانه‌انگاری نفس و بدن به روشنی بیان کند. وی همچنین به منظور ایضاح تعامل نفس و بدن معتقد شد که صورت‌های ادراک جزئی بدون لحاظ مادی بودن آنها قابل تبیین نیستند و با اغماض از مادی بودن آن، نمی‌توان بسیاری از خصوصیات کارکردی آن را توجیه کرد (ابن سینا، ۱۳۷۹ الف، ص ۳۴۴؛ ۱۳۲۶، صص ۲۸-۲۹) از طرف دیگر نیز نمی‌توان از نقش محوری نفس در تحقق ادراک به مثابه فعل نفس غافل گشت (همو، ۱۴۰۴، صص ۲۱۵، ۳۴۱) از این رو، بر اساس دیدگاه دوگانه‌انگار، حقیقت «من» به عنوان فاعل ادراک، دارای حقیقتی متافیزیکی است که در مرکز دایره معرفت و آگاهی قرار دارد و مدرک حقیقی است، از این رو مجرد است و سایر ادراکات جزئی مانند ادراک حسی و خیالی که مادی هستند، نقش واسطه برای تحقق ادراک نفس را ایفا می‌کنند. ابن سینا به این وسیله به تبیین فلسفی ادراک دست یافت. این تبیین با ساختار مادی بودن انواع ادراکات هیچ تناسب و سنخیتی ندارد. این مسأله افزون بر مباحث معرفتی نفس، ریشه در معادشناسی سنیوی دارد که در همین موارد اختلافات بوعلی و اشاعره برجسته است.

در نظر ابن سینا مرگ عبارت است از قطع ارتباط ابزاری بدن با نفس. بدن به منزله ابزاری برای نفس است و با زوال و عدم قابلیت این ابزار، نفس از آن جدا می‌شود. پس نفس که حادث به حدوث بدن و روحانی است و بعد از جدایی از بدن به حیات خود در عالم دیگر ادامه می‌دهد (همان، صص ۴۶۹-۴۷۳) در حالی که اشاعره وجود حیات اخروی را نتیجه انقلاب حاصل از دنیا تفسیر می‌نمایند نه مباحث نفس‌شناسی.

اصل دیگر در فلسفه سنیوی، روحانیه الحدوث و البقا بودن نفس است. ابن سینا نفس را امر مجرد روحانی می‌داند که با حدوث بدن حادث می‌شود؛ فیکون تشخص الانفس ایضا امر حادثا، فلاتکون قدیم لم تزل و یکون حدثها مع البدن (همان، ص ۳۰۸) این رأی ابن سینا در تقابل جدی با دیدگاه حدوث جسمانی نفس است که از سوی متکلمین اشاعره مطرح شد.

۳-۳. بینونت هستی شناختی خالق و خلق در نظریه فیض و نظریه خلق از عدم و تأثیر آن در بحث معاد

نظریه فیض این سینا توضیحی است برای خلقت کثیر از واحد. مطابق این نظریه، همه مخلوقات هستی از جمله انسان‌ها، به غیر از عقل اول که بلافاصله در سلسله معلولات طولی بعد از واجب الوجود است، مخلوق و معلول با واسطه خداوند هستند (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، صص ۷۵-۹۰؛ ۱۳۸۳، صص ۳۱-۳۲) در این نظریه، ترتیب موجودات به گونه‌ای است که بعضی از مخلوقات و موجودات در قوس نزول هستی به وجود می‌آیند مانند عقول، نفوس فلکی و هیولی و برخی دیگر از آنها در قوس صعود هستی، مانند عناصر اربعه، معدنیات، نباتات، حیوانات و انسان‌ها. این سیر صعودی به همان ترتیب نخست برمی‌گردد و بر آن دور می‌زند یعنی از انسان ادامه می‌یابد تا به خداوند که مبدء وجود هستی است، برسد. از نظر ابن سینا انسان رسالت اتصال و تشبه به مبادی عقلی را به عهده دارد و انسان کامل کسی است که این رسالت را محقق سازد (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۱) مطابق این نظریه افاضه مخلوقات لازمه جلالت خداوند است (همو، ۱۳۷۹، ب، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ ۱۴۰۴، ص ۴۰۳) و لازمه بودن برای چیزی به معنای امکان انفکاک و عرضی بودن آن است. لذا نسب و اضافات منسوب به خدا نه ذاتی و نه جزئی از ذات خدا به شمار می‌رود (همو، ۱۴۰۴، ص ۳۴۴) بلکه مابین با ذات خداوند است (همان، ص ۳۰۴) از این رو در نظریه صدور، فاصله بین خالق و مخلوق بیشتر به چشم می‌خورد و هرگونه یگانگی و اتحاد میان ذات الهی و مخلوقات را نفی می‌کند.

اشاعره نیز در جهان بینی‌ای که مطرح می‌کند در صدد است نوعی مابینت و جدایی خالق از مخلوقات را از نظر وجودی به تصویر بکشد (جرجانی، همان، ج ۴، ص ۴۱) نظریات ایشان در مورد خلق از عدم، تأکید بر تجرد ذات الهی به عنوان امری متمایز کننده از سایر موجودات نشان می‌دهد ایشان نیز در صدد بیان نوعی بینونت بین خداوند در راستای تنزیه ذات الهی از سایر ذوات است. در نظریه خلق از عدم، خلقت بدون هیچ واسطه‌ای از عدم محض صورت گرفته است بدین ترتیب آنها بر خلاف نظر ابن سینا وجود سلسله مراتب هستی و عوالم عقول و نفوس را به عنوان وسایط انکار نمودند و هستی را صرفاً در قالب

خدا و خلق به طور کلی، طبقه‌بندی می‌نمودند(اشعری، ۱۴۰۰، ص ۸۱؛ شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۹۲)

بنابراین مشاهده می‌شود حکمت سینوی و کلام اشعری هر دو در صدد نوعی تنزیه ذات حق از طریق بیان بینونت ذات و خلق بوده‌اند، اما این امر که در نظریه ابن سینا به صورت مستدل و برهانی بیان شد در نظریه اشعری صرفاً به عنوان انتقاداتی بر بیان ابن سینا انکار شد و صرفاً بر اصل بینونت بدون هیچگونه تبیین فلسفی ناظر بر چگونگی ایجاد عوالم بیان گردید. به عبارت دیگر مواجهه اشاعره در این مورد با نظریات بوعلی به صورت سلبی و انتقادی است.

همچنین نظریه فیض بوعلی و طرح سلسله مراتب هستی با رعایت اصل سنخیت مجال دیگری برای بوعلی در امر معاد گشوده است. چرا که وی در مورد حشر قایل است که هر دسته از انسان‌ها به دلیل میل و اشتیاقی که حاصل تعقل و ادراک آنان است، متناظر با آن، به سمت هر یک از عوالم سه‌گانه اشتیاق پیدا می‌کنند. تعداد کمی از نفوس بشری که کاملین در علم و عمل هستند پس از گذراندن ادراکات حسی و خیالی، در قوه عقلی خود به کمال رسیده و به ادراک معقولات محض نائل می‌شوند. بنابراین حشر آنان کاملاً روحانی است، اما عده دیگر که به درجه کاملین نرسیده‌اند اعم از نفوس متوسط یا نفوس کودکان یا بئله از آنجا که به روحانیت محض نرسیده‌اند به فلکی از افلاک متمسک می‌شوند و حرکت خود را با آن به صورت دوری ادامه می‌دهند. بوعلی از این دسته به عنوان «بدنیون» یاد می‌کند چرا که حشر آنان به نوعی جسمانی البته از نوعی فلکی است(ابن سینا، ۱۹۵۲، ص ۸۷؛ ۱۳۷۹، ب، ص ۱۵۲)

۳-۴. تصویرسازی معاد روحانی و جسمانی بر اساس مباحث علم النفس و نقد معاد جسمانی اشاعره

مباحث معاد در فلسفه ابن سینا در دو فصل قابل طبقه‌بندی است:

۱. قبول اما عدم اثبات معاد جسمانی

۲. اثبات معاد روحانی. در هر دو مورد ابن سینا تعریضات و انتقاداتی را به عقاید

اشاعره اظهار نموده است. وی به طور خاص در دو کتاب *اللّهیات والنجاه*، و اختصاص

چیزی بیش از دوازده صفحه از رساله الاضحویه بر عدم اثبات عقلی معاد جسمانی (همو، ۱۳۸۲، صص ۵۵۹-۵۷۰) ضمن تشریح عقیده متدینین و متشرعین در معاد جسمانی و منجر شدن دیدگاه آنان به تناسخ، جسمانیت معاد را غیرقابل اثبات می‌داند. با این وجود، به تأیید ظاهرانه شریعت گردن نهاده و آن را از طریق شرع می‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص ۴۶۱؛ ۱۳۷۹ الف، ص ۶۸۲) اما از آنجایی که وی اعتقاد به سعادت و شقاوت بدنی و روحانی را امری «متضاد» می‌داند (همو، ۱۳۷۹ الف، ص ۶۸۲) لذا عبارات وی در معاد جسمانی بر معیار منطق و فلسفه، باید حمل بر تشبیه و تمثیل گردد. این امر منجر به اثبات معاد روحانی می‌گردد. عبارت تکان‌دهنده وی در *النجاه* بر لزوم بحث فلسفی معاد، مؤید توجه ویژه او در معاد روحانی است (ابن سینا، ۱۳۷۹ الف، ص ۷۱۳)

برخی از تعریضات ابن سینا در مورد معاد جسمانی به اشاعره در مباحث مربوط به طبیعیات نفس مطرح شده است. آنجا که بوعلی درصدد است نظریه تناسخ را رد نماید به نقش بدن و ارتباطش با نفس اشاره می‌نماید.

ابن سینا با ایجاد رابطه خاصی که بین نفس و بدن ایجاد می‌کند، هم امکان تعلق گرفتن نفوس به بدن دیگر را ملازم با تناسخ می‌داند (همو، ۱۳۷۱، صص ۹۰-۹۱؛ ۱۳۶۳ صص ۱۰۹؛ ۱۴۰۴، ص ۳۰۸) و هم عود نفوس به کالبد در عالم آخرت را نوعی تناسخ می‌پندارد (همو، ۱۳۶۳، ص ۵۶۷) ابن سینا دیدگاه اشاعره را در اثبات جسمانیت معاد تا حد نظریه تناسخون تنزل داده است. وی در رد نظریه اشاعره معتقد است که عود نفوس در آخرت، مستلزم دو محذور عقلی است؛ نخست آنکه مطابق نظریه اعاده معدوم اشاعره، اعاده باید با جمیع عوارض، از جمله زمان صورت گیرد (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۷) و این امر شدنی نیست. دوم اینکه مطابق مدعای اشاعره، ستودن و نکوهیدن و ثواب و عقاب، فرع بر تکلیف است و تکلیف نیز مترتب بر انسانیت انسان است که بر اساس فرض نخست، محقق نشدنی است. پس اگر عود نفس به بدن به جهت ثواب و عقاب باشد، بدن دوم و بعث به مقصود نینجامیده است (همو، ۱۳۸۲، صص ۲۱-۲۲)

از سوی دیگر اشاعره قائل به آنست که معاد اعاده معدوم یعنی همان جسمی است که از بین رفته و نفس به عنوان امر جسمانی مجدداً باز می‌گردد. ابن سینا از دو جهت با این نظر مقابله می‌نماید اول اینکه اگر معاد اعاده معدوم باشد و اگر حقیقت انسان امری

جسمانی باشد هر جسم با مزاج خاص خود باید بعینه در مکان و زمان و شرایط قبلی باز گردد در حالیکه این امر در تصویر اشاعره در معاد منتفی است. چرا که اشاعره تأکید می‌کند بدن اخروی عین بدن دنیوی است حال آنکه باید عینیت زمانی نیز احراز شود که حداقل این عینیت در این بازگشت وجود ندارد. زیرا زمان بازگشتی نیست و بدن بازگشته در زمان دیگری واقع شده است (همو، ۱۴۰۴، ص ۴۸) دوم اینکه اگر اشاعره نفس را امر دومی غیر از بدن می‌داند که البته جسمانی است، آنگاه بازگشت این نفس به بدن از آنجا که عینیت دو بدن عقلاً منتفی است، به تناسخ می‌انجامد. چون عقلاً بدن دوم عین بدن اول نیست. پس دارای مزاج تفاوت است و نفس دیگری را طلب می‌کند و بازگشت این نفس به آن؛ بدون مناسبت‌های لازم و در نتیجه دچار مفسده تناسخ است. حتی با فرض مثلثیت نیز این امر به محال منجر می‌گردد، زیرا اگر مثل آن هم باشد، پس دیگر خود آن نیست (همان، ص ۴۷)

ابن سینا به منظور تبیین رابطه نفس و بدن، در مواجهه با اندیشه «جسمانیه الحدوث و البقاء» اشاعره، نظریه «روحانیه الحدوث و البقاء» را مطرح نموده و اذهان متکلمین اشاعره را به دو مسأله «حدوث» و «بقاء» منعطف می‌سازد. تحلیل ابن سینا از مسأله «حدوث»، مبتنی بر اهتمام او به موضوع «بدن» است، به این معنا که حدوث نفس، وابسته به همراهی با بدن یا بعد از آن است (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۳۰۶-۳۱۰؛ ۱۳۷۹ الف، ص ۳۸۰؛ ۱۳۷۹ ب، ص ۸۱) وی از این طریق دیدگاه اشاعره مبنی بر «پیدایش نفوس پیش از ابدان» و نادیده انگاشتن نقش بدن در پیدایش نفوس (غزالی، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۱۱۱؛ ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۲۶؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۵؛ جرجانی، همان، ج ۷، صص ۲۵۰-۲۵۳) را منتهی به تناقض می‌داند و آن را رد می‌کند.

از طرف دیگر، زمانی که اشاعره بقاء جسمانی نفس را بر اساس ظاهر آیات «نعیم مقیم» (توبه/ ۲۱) و «عذاب مقیم» (شوری/ ۴۵) بر دوام و ثبات بدون انقطاع و با شرط وجود بدن مادی تفسیر می‌کنند (فخررازی، همان، ج ۱۶، ص ۱۵) ابن سینا بقای نفس را بر اساس عدم وابستگی اش به بدن مورد ملاحظه قرار می‌دهد و معاد روحانی را که در قلمرو فلسفه است، را به اثبات می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص ۳۷۳-۳۷۴) هر چند که او این نظریه را در نفوس «ثله»، با عبارت «قول ممکن» با دیدگاه خاصش درباره استکمال نفس، مستثنی

کرده (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴) و با تقسیم‌بندی که از نفوس به دست می‌دهد، دیدگاه کلی اشاعره را در خلود دائمی عذاب و پاداش مخدوش می‌نماید (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۶، ۳۸۲)

تقابل و مواجهه جدی دیگر ابن سینا با اشاعره در همراهی نفس و بدن است. بوعلی به دلیل مشخصاتی که برای عوالم بعدی بیان می‌کند و از طرفی تناسخ به معنای گرفتاری ابدی نفس در عالم طبیعت را نفی می‌کند، نفس را امری روحانی می‌داند که در طبیعت با بدن همراه شده و بعد از مرگ به تنهایی به حیات ادامه می‌دهد. نتیجه قهری این طرز تفکر، امتناع معاد جسمانی است. اما از آنجایی که ابن سینا سخت به آموزه‌های اسلامی پایبند است، لیکن به حکم شریعت، مصاحبت نفس و بدن را در قیامت برای گروهی که قبلاً از آنها یاد کردیم، متعبدانه می‌پذیرد. به اعتقاد ابن سینا اثبات تجرد نفس و بقای آن لازمه بقا و حیات نفس است و اگر نتوان تجرد نفس را اثبات کرد، با مرگ بدن و کمالات ذاتی بدن، نفس هم از بین می‌رود و آن‌گاه اثبات حیات اخروی دچار مشکل می‌گردد (همان، ج ۳، صص ۲۶۸، ۱۱۴) بنابراین حضور جسم و بدن دنیایی در آخرت از نظر بوعلی بر طبق مبانی عقلی منتفی است و همین امر سبب قول به معاد روحانی نزد وی شده است و مبنای اشاعره راجع به حضور بدن در آخرت یعنی معاد جسمانی از نظر وی قابل اثبات نیست.

۳-۵. مواجهه انتقادی ابن سینا با اشاعره در اثبات معاد روحانی براساس لذت عقلی به عنوان کمال نفس

شالوده ابن سینا برای ورود به مباحث علم النفس در الهیات، جهت اثبات معاد روحانی، بر تفسیر «لذت» مبتنی است. وی در رساله النفس و الاضحویه، مباحثی را درباره لذات قوا و اختلاف مراتب آنها بیان کرده است. اما بیانات او درباره لذت در المبدء والمعاد کامل‌تر است. در الاضحویه شرط حصول لذت را مقید به زمانی دانسته که سنگینی مقارنت با بدن از انسان سلب شده باشد (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲؛ ۱۳۲۶، ص ۶۰۶) در الاشارات والتنبیها، رابطه لذت را با کمال و خیر عقلی به تصویر کشیده و معتقد است: افرادی که به کمال علم و عمل رسیده‌اند، واجد بالاترین لذت عقلی‌اند (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، صص ۳۵۲ و ۳۸۲-۳۸۳) در المبدء والمعاد نیز رابطه لذت را با کمال سعادت بررسی نموده - است (همو، ۱۳۶۳، صص ۱۱۴-۱۱۵) ابن سینا پس از بررسی احوال نفس انسان‌ها پس از

مفارقت از بدن، موضوع لذت را به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات معادروحانی، مطرح نموده است. مفهوم لذت در نظام فلسفی سینیوی، در بردارنده مؤلفه‌های اساسی؛ ملائمت، کمال، خیر و ادارک است که فعلیت تام و مقام تجرد تام را با خود به همراه دارد. از این رو، طرز چیش مباحث علم‌النفس در الهیات، ضرورتاً منتهی به اعتقاد به معادروحانی می‌گردد. معادی که در آن هیچ شائبه‌ای از مادیت قابل رؤیت نیست. به عبارتی مقام تجرد تام و فعلیت محض است. این دیدگاه، خاص ابن سینا است و در آن تمام مبانی اشاعره در موضوع نفس و معادجسمانی را زیر سؤال می‌برد و نظریات آنها را خدشه‌دار می‌کند؛ زیرا پایه معاد ابن سینا بر مفهوم لذت استوار گشته است که درست نقطه مقابل ثواب و عقابی است که متکلمین اشاعره از آن برای اثبات معادجسمانی استفاده نمودند.

۳-۶. تمسک ابن سینا به آموزه‌های وحیانی در معادشناسی همگام با تمسک به ادله عقلی و نقد ظاهرگرایی اشعری

همانطور که ملاحظه شد، متکلمین اشاعره و ابن سینا در مواجهه با موضوع معاد بیان کیفیت آن، نظر ویژه‌ای به نقش محوری آموزه‌های وحیانی، داشتند. اشاعره به منظور دفاع و پایبندی به آموزه معادجسمانی، دست به تنظیم جهان‌بینی خاص مطابق با آن آموزه، زدند. حاصل تلاش آنها منجر به شکل‌گیری دیدگاه‌های خاصی شد و نظریات آنان را مبدل به قفل و زنجیرهایی کرد که مانع رشد عقلی آنها در دستیابی به حقیقت نفس و معادجسمانی شد. در حالی که ابن سینا با مطالعه فلسفی علم‌النفس، با چشم‌پوشی از برخی اشکالات آن، معادجسمانی و روحانی را آن‌گونه که مورد تأیید قرآن بود، به اثبات رسانید. نتیجه جهد فلسفی ابن سینا در معادجسمانی، معرفی معاد «وارد در شرع» بود که اوج تواضع ابن سینا در پایبندی او به آموزه‌های دینی بود. این سعی عاقلانه او در قبول معادجسمانی در مقابل اشعریانی بود که تنها هدفشان در انطباق‌سازی آموزه‌های وحیانی با دیدگاه کلامی‌شان خلاصه می‌شد.

ابن سینا اثبات کیفیت معاد را منوط به اثبات پاداش و کیفرهای اخروی عنوان کرد. بدین معنا که اگر کیفر و پاداش را در نوع جسمانی منحصر بدانیم، معاد فقط جسمانی خواهد بود و اگر نعمات و لذات اخروی را براساس پاداش‌های عقلی در نظر بگیریم، معادروحانی خواهد بود (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۵۹) مهم‌ترین معضل ابن سینا در تبیین

مسأله پاداش‌های اخروی، ذهنیت متشرعه و متکلمان اشاعره بود. وی دیدگاه فلسفی خود را درباره معادروحانی در کنار بررسی آیات قرآنی مطرح کرد به این دلیل که از اندیشه‌های او بوی مخالفت با آیات وحیانی استشمام نگردد. ابن سینا در فصل سوم الاضحویه گرچه تناسخون را مورد هدف قرار داده، اما خطاب اصلی او به طور کلی تمامی اندیشه‌هایی است که در مقابل دیدگاه او مطرح شده‌اند (همو، ۱۳۸۲، ص ۵۵۹)

ابن سینا در مواجهه با آیات دال بر معاد، معتقد بود برخی از آنها به صراحت بر معادروحانی تأکید دارد و برخی از آنها به گونه‌ای است که باید از ظاهر آنها فراتر رفته و دست به دامن تأویل و تمثیل شد؛ چرا که به اعتقاد او، زبان شریعت، زبان خلاق است، و نهاد شریعت بر آن است که تنها به زبان خلاق نمی‌تواند سخن بگوید، بنابراین هرآنچه که خلاق بتواند بفهمد، آن را دریافت می‌کند و آنچه را که خلاق نتواند درک کند با زبان تمثیل و تشبیه بیان کرده‌است (همان، صص ۵۶۲، ۵۵۹) از جمله آیاتی که معادروحانی ابن سینا را تأیید می‌کند عبارتند از؛ **فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ** (یس/۵۴) که دلالت دارد بر اینکه جزا، جز عمل چیزی نیست؛ **إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهْرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ** (قمر/۵۴-۵۵) اشاره به توصیف بهشت روحانی دارد. پاره‌ای از آیات قرآن به گونه‌ای به توصیف بهشت و دوزخ می‌پردازد که گویا الان انسان‌ها در بهشت و یا در جهنم متنعم و یا معذبنند؛ **هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ** (الرحمن/۴۳) **يَسْتَجِلُّونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ** (عنکبوت/۵۴) این آیات نشان می‌دهد که معادروحانی ابن سینا کاملاً منطبق بر آیات قرآن است و او هرگز برخلاف قرآن و آموزه‌های دینی، سخنی از خود بیان نکرده است. حال آنکه اشاعره با دست گذاشتن بر آیات دال بر معاد جسمانی به انگیزه انطباق نظریات کلامی شان با آیات وحی، در اثبات معاد جسمانی درست عمل نکردند. معاد جسمانی که اشاعره از این طریق ادعای آن را دارند، کاملاً سست و بی‌پایه است. آنان تنها نام معاد جسمانی را یدک کشیدند. چون معاد جسمانی را با تمسک به جسم مادی عنصری پذیرفته‌اند و بدون هیچ استدلال عقلی به صرف تبعیت از شریعت آن را اثبات کردند.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که ملاحظه گردید، مواجهات انتقادی جدی میان اشاعره و ابن سینا در علم‌النفس و به تبع آن در معاد صورت گرفت. این مواجهات انتقادی در سنت فلسفی سینوی به ایجاد رویکرد مستقل فلسفی در علم‌النفس و معادشناسی منجر گردید بدین معنا که وی در اثر انتقادات اشاعره در عدم بهره‌مندی از منابع دینی، چارچوب فلسفی هماهنگ با آموزه‌های دینی را در زمینه نفس و معاد فراهم آورد. حال آنکه متکلمین اشاعره به خاطر اصول فکری‌شان در پیروی از ظاهر شرع و ادله نقلی نتوانستند به لایه‌های عمیق و پنهانی معاد روحانی دست پیدا کنند. از این رو، مطابق اصول اعتقادی‌شان، معاد جسمانی را به دلیل انطباق با ظاهر کتاب و سنت، پذیرفته و اعتقاد به آن را واجب دانسته‌اند. اتخاذ چنین رویکردی که بر فهم ظاهری از گزاره‌های دینی استوار است سبب تمرکز مباحث آنها بر حشر اجساد و لوازم آن شده است. طرح معاد فلسفی سینوی و مواجهات ابن سینا با معادشناسی اشاعره، دیدگاه‌های آنها را با تناقضات اساسی مواجه ساخت و نظریات کلامی آنها را تا حد نگاه عوامانه و سطحی تنزل داد.

فهرست منابع

قرآن

۱. اسفراینی، اسماعیل، (۱۳۸۳)، انوار العرفان، تحقیق سعید نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۵)، احوال نفس (رساله فی النفس و بقائها و معادها) تحقیق احمد فواد الاهوانی، بیروت، دارالمکتب العربی.
۳.، (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، بلاغت.
۴.، الاضحویه، تهران، انتشارات اطلاعات.
۵.، (۱۳۷۹ب)، التعليقات با مقدمه و تحقیق دکتور عبدالرحمن بدوی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶.، الشفاء الطبیعیات الفن السادس؛ النفس، الدکتور ابراهیم مدکور، ۱.
۷. المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، (۱۳۷۱)، قم انتشارات بیدار.
۸.، (۱۳۷۹الف)، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، چاپ محمد تقی دانش پژوه.
۹.، (۱۳۷۶)، الهیات، تدوین حسن حسن زاده آملی، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی.
۱۰.، (۱۳۲۶)، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، قاهره دارالعرب.
۱۱.، (۱۳۶۳)، المبدء و المعاد، تدوین نوارانی، تهران، دانشگاه مگ گیل و دانشگاه تهران.
۱۲.، (۱۳۶۰)، دانش نامه علایی، تدوین خراسانی، تهران کتابخانه فارابی.
۱۳.، (۱۳۸۸)، رساله اقسام نفوس، مجموعه رسائل، ترجمه ضیاء الدین دری، قم، انتشارات ایت اشراق.

۱۴.، (۱۹۵۲)، رساله العروس، به کوشش شارل کونس، مجله
الکتاب، قاهره.
۱۵.، (۱۳۸۳)، رساله‌ای در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و
تسلسل اسباب و مسیبات، موسی عمید.
۱۶.، (۱۳۲۶)، رسائل ابن سینا، ضیاء الدین دری.
۱۷.، (۱۴۲۶)، عیون الحکمه، رسائل فی النفس و بقائها و معادها، بنشره
حلمی ضیاء اولکن، استانبول، جامعه استانبول.
۱۸. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰)، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن.
۱۹. ایچی، عبدالرحمن بن احمد، (بی تا)، المواقف، قم الشریف الرضی.
۲۰. باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب، (۱۴۲۵)، الانصاف فی ما یجب اعتقاده، تحقیق شیخ زاهد
کوثری، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۲۱.، (۱۴۲۱)، الاعجاز، تعلیق ابوعبدالرحمن عویضه، بیروت
دارالکتب العلمیه.
۲۲.، (۱۹۵۷)، التمهید، به کوشش مکارتی، بیروت.
۲۳. بدالعارف، عبدالحق، ابن سبعین، عبدالحق، (بی تا)، بدالعارف، به کوشش جورج کتوره،
بیروت، دارالاندلس.
۲۴. جرجانی، میرسید شریف، (۱۳۲۵)، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعمانی، قم انتشارات
الشریف الرضی.
۲۵. جوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶)، الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد، بیروت، دارالکتب
العلمیه.
۲۶.، (۱۴۲۰)، الشامل فی اصول الدین، بیروت.
۲۷. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۹۸۶)، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه کلیات
الازهریه.
۲۸.، (۱۳۴۱)، البراهین، به کوشش محمد باقر سبزواری، تهران.
۲۹.، (۱۴۱۱)، المحصل الافکار المتقدمین و المتأخرین، قاهره،
مکتبه دارالتراث.

- ۳۰..... (۱۹۳۴)، تفسیر کبیر، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۱. شهرستانی، عبدالکریم، نهایه الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، پاریس.
- ۳۲..... (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۱)، رساله زادالمسافرین، تصحیح کاظم مدیر شانه چی، مشهد، دانشگاه مشهد.
۳۴. الفاخوری، حنا؛ الجبر، خلیل، (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، کتاب زمان.
۳۵. غزالی، ابو حامد، (۱۳۱۹)، تهافت الفلاسفه، قدم و علق حواشیه الدكتور صلاح الدین الهواری، بیروت، المكتبه العصریه.
- ۳۶..... (۱۹۸۸)، معارج القدس فی مدارج معرفه النفس، بیروت دارالکتب العلمیه.
- ۳۷..... (۱۴۱۴)، الاجوبه الغزالیه فی المسائل الاخرویه، مجموعه رسائل، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۸. نعمانی، علامه شبلی، (۱۳۸۶)، تاریخ علم کلام، سید محمد تقی فخرداعی گرگانی، تهران، اساطیر.
۳۹. فخری، ماجد، (۱۳۷۲)، سیر فلسفه در جهان اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۰. قجاوند، طاهری، مهدی، سیدصدر الدین، (۱۳۹۳)، جسم انگاری متکلمان درباره نفس، مجله علمی-پژوهشی، شماره ۳۱.
۴۱. موسوی جزایری، سید نعمت الله، (۱۴۱۷)، نورالبراهین، موسسه النشر الاسلامی، بی جا.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۷۴ - ۱۵۱

اندیشه‌های ایرانی در عرفان ابن عربی

اردلان زمانی^۱

محمد محمدرضایی^۲

چکیده

این پژوهش بر آن است تا ارتباط اندیشه‌های باستانی سرزمین ایران را با عرفان مسلمانان نشان دهد و از بررسی ارتباط این ایده‌ها با سایر مکاتب سخنی نمی‌رود. روش این بررسی توصیفی - تحلیلی و موضوع محور است و چندان از ارتباط تاریخی این اندیشه‌ها سخنی گفته نمی‌شود. همچنین برای دوری از پراکنندگی بحث و پرهیز از بررسی تاریخی چرخش ایده‌های عارفانه میان اهل عرفان در اینجا تنها ابن عربی به عنوان نقطه‌ای از عرفان نظری در میان مسلمانان گزیده شده است که ایده‌های عرفانی در آن به نحوی ساختارمند در کنار هم قرار می‌گیرند. واژه نظری اشاره به نظری بودن این ایده‌ها دارد و عرفان عملی را از قلم می‌اندازد. در این نوشته چند انگاره کلان عرفانی که مبانی اصلی عرفان مسلمانان هستند از جمله اسماء و صفات، اعیان ثابت و عالم خیال، انسان کامل و هسته اصلی این انگاره‌ها یعنی وحدت وجود مورد واکاوی قرار می‌گیرد و پیش از آن آنچه که گمان می‌شود که قرین این ایده‌ها در فرزان‌های ایرانی است یعنی سخن از امشاسپندان، زروان، فروهرها و انسان نخستین بررسی خواهد شد. نتیجه‌ای که از این نوشته گرفته می‌شود این است که ارکان اصلی عرفان مسلمانان کم و بیش تفصیلی بر انگاره‌های فرزان‌های ایرانی است.

واژگان کلیدی

امشاسپندان، زروان، فروهر، انسان نخستین، وحدت وجود، عرفان ابن عربی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، دانشکده گان فارابی، تهران، ایران.

Email: Ardalanzamani@ut.ac.ir

۲. استاد فلسفه دین، دانشگاه تهران، دانشکده گان فارابی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Mmrezai@ut.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۸/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۲۷

طرح مسأله

در این باره که آیا در ایران باستان اندیشه‌های عرفانی بزرگی وجود داشته است یا نه میان پژوهشگران غربی دیدگاه‌های گوناگونی دیده می‌شود. شائول شاکد از رایتزن اشتاین، شیدر، گوتز، اس ویکاندر و جی ویدن‌گرن به‌عنوان پژوهشگرانی که بر انگاره‌های عرفانی آیین‌های ایرانی تاکید بسیار دارند نام می‌برد که بی‌شک خود شاکد نیز یکی از آنان است و در میان مخالفان چنین دیدگاهی از نیبرگ و ژان دومناک نام برده است. (شاکد ۱۹۶۹: ۱۷۵-۱۷۶). کم و بیش همه پژوهش‌گرانی که در تلاش بوده‌اند جنبه‌های رازورز و عرفانی ادیان ایرانی را نشان دهند و یا آنها را انکار کنند به این سو رفته‌اند که نشانه‌هایی از تعالیم پنهانی، رده‌بندی‌های معنوی میان دینداران، تجربه‌های متعالی و اموری از این دست را یافته یا نفی کنند. با این حال، نگارنده بر آن است که اگر خود اندیشه‌های رایج ادیان ایرانی را نیک بنگریم، اندیشه‌هایی عمدتاً از جنس دیگر یعنی عرفانی‌اند. این سوگیری نادرست پژوهشگران از این برخاسته که بیشتر آنان باورمندان به یکی از ادیان ابراهیمی هستند یا اینکه در فضای آنها بزرگ شده‌اند. در ادیان ابراهیمی اندیشه‌های رازورزانه معمولاً یک سری تعالیم پنهانی هستند که در تقابل با تفسیر رایج از دین قرار می‌گیرند. حال آنکه اندیشه‌های رایج در ادیان ایرانی به‌روشنی رازورزانه و عرفانی‌اند و ادیان ابراهیمی آنگاه که رخ عرفانی خود را می‌نمایند به این گونه ادیان و اندیشه‌ها نزدیک می‌شوند و در کنار آنها می‌نشینند. اینکه در ادیان ایرانی فرقه‌های عرفانی که از جامعه منزوی باشند به‌وفور دیده نمی‌شود و همه چیز آشکار و بارز است دلیلش بیشتر آن است که این ادیان ادیانی ذاتاً عرفانی هستند، بر خلاف ادیان ابراهیمی که عمدتاً شریعت محورند و اهل عرفان در میان آنها چاره‌ای جز انزوا گرفتن و با رمز و اشاره سخن گفتن و بیرون کشیدن انگاره‌های عرفانی از متون اصیل دینی با کمک انواع گوناگون تعبیر، تفسیر و تاویل ندارند. اینکه ادیان ایرانی ذاتاً ساختاری عرفانی دارند در پایین ادامه خواهد شد، با این حال نمی‌خواهم ویژگی مهم رده‌بندی در میان گروه‌های عرفانی را کتمان کنم.

در ایران و در میان پژوهشگران ایرانی اهل فن هیچ‌گاه تردیدی درباره سریان حکمت

و عرفان ایرانی از دوران باستان تا دوران معاصر وجود ندارد. در شاهنامه فردوسی پرتوهای فرزانش ایرانی در قالب داستان همچنان می‌درخشد. سهروردی فیلسوف و عارف ایرانی قرن دوازدهم بر آن بود که فرزندگان جهان باستان حکمت اشراق را تعلیم می‌دادند و اندیشه و فلسفه خود را به ایران باستان پیوند می‌زند. نویسنده کتاب تبصره العوام در قرن سیزدهم می‌گوید که هیچ مذهب نزدیک‌تر به مذهب فلاسفه از مذهب مجوس نیست. (شیرازی ۱۳۹۶: ۱۲۰) به تعبیر جلال‌الدین همایی قسمتی از فلسفه خسروانی ایرانیان که در ردیف دیگر مسلک‌های قدیم مقامی بزرگ و پیروان فراوانی داشته است پس از اسلام به گونه تصوف متجلی گشته و عقاید حکمای پهلوی با افکار متصوفه که بیشتر ایرانی بوده‌اند در آمیخته است و این طایفه وارث یادگار قدیم ایران شده‌اند. (همایی ۱۳۴۲: ۹۶) اقبال لاهوری بر آن است که صوفیان ایرانی به اقتضای اصل زرتشتی، عشق جهانگیر را آتش مقدس نامیدند که جز خدا همه چیز را می‌سوزاند (لاهوری، ۱۳۴۹: ۹۹).

میرچا الیاده (الیاده ۱۹۷۸: ۳۰۲) بر آن است که اندیشه‌های دینی بسیاری در ایران شکل گرفته‌اند که او مهم‌ترین آنها را چنین برمی‌شمرد: ساختارهای دوگانه‌انگاری جهان‌شناختی، اخلاقی و دینی؛ اسطوره منجی؛ آخرت‌شناسی خوشبینانه یعنی باور به پیروزی نهایی خیر و رستگاری عام؛ رستاخیز بدن و بسیاری از اسطوره‌های عرفانی. هنری کربن که سال‌ها بر فلسفه ایرانی کار کرده است سهروردی را احیاکننده فرزانش ایران باستان می‌خواند (کربن، ۱۴۰۰: ۴۹) و بر آن است که نشانه‌های بسیاری از انتقال نسبت انسان با خدا از پارس باستان به پارس اسلامی و پیوستگی این دو می‌توان یافت (کربن، ۱۳۹۴: ۳۵۰) جیمز راسل با نقل این داستان مشهور که زرتشت خندان متولد شد و اینکه چنین چیزی در عرفان مسیحی و اسلامی وجود ندارد می‌گوید که هرگاه در متون با مسئله سرخوشی و سرمستی به مثابه سیمایی برجسته از عرفان در ایران حتی در جلوه‌های متاخر آن یعنی عرفان صوفیانه روبه‌رو می‌شویم مهر آیین زرتشت بر خود دارد (راسل ۱۹۹۳: ۶۱) وی همچنین با بیان این نکته که در رویارویی زرتشت و اهورامزدا، اهورامزدا به‌عنوان دوست و محبوب صمیمانه مورد خطاب قرار می‌گیرد این شیوه خطاب کردگار - اهورامزدا را همان شیوه صوفی اسلامی می‌داند که خدا را به مثابه یار یا دوست خود فرامی‌خواند و

می‌گوید نگرش عرفان زرتشتی کلافاقد مفهوم ترس از خداست که جزء جدانشدنی عرفان‌های دیگرست. (همان: ۶۲)

همچنین در اینجا باید از دو نوشته پربار سخن گفت. هاشم رضی در کتاب حکمت خسروانی و بابک عالیخانی در کتاب بررسی لطائف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی گام بزرگی در راستای زنده کردن و بررسی انگاره‌های عرفان ایرانی در متون گذشته برداشته‌اند. با این حال، وجه متمایز مقاله حاضر تمرکز بر اندیشه‌های عرفان ابن عربی به عنوان ساختارمندترین عرفان نظری مسلمانان است و به ارکان این عرفان نظری یعنی مباحث اسماء و صفات، اعیان ثابت، عالم خیال، انسان کامل و وحدت وجود می‌پردازد. هدف این نوشته بازگویی آنچه از فرزانش و خرد ایرانی است که در عرفان مسلمانان جلوه گر شده است. روش پژوهش بررسی موضوع محور^۱ و نشان دادن همانندی‌ها و یکسانی فلسفه اندیشه‌هاست که در نتیجه باید به معنای وجود ریشه مشترک تفسیر شوند.

در ادامه آنچه می‌آید گزارشی کوتاه از برخی باورهای باستانی ایران زمین است که پس از بازگویی آنها برآیند برخی از اندیشه‌های اصلی عرفان ابن عربی را با آنها مقایسه کنیم.

۱. امشاسپندان

در اندیشه‌های زرتشتی اهورامزدا خدای هستی‌بخش، آفریننده و خردمند هفت جلوه اساسی دارد که به ترتیب: ۱. وهومنه یا بهمن که به معنای نیک‌نهاد و خردمند است و نماد نیکی و خردمندی خداست. ۲. اشه یا اردی‌بهشت که به معنای داد‌گری، نظم و قانون ابدی است. ۳. شهرپور که به معنای شهریاری آرمانی است که نماد قدرت خداوند است. ۴. اسفند که به معنای مقدس یا بردبار و فروتن است و نماد محبت و پاکی و باروری است. ۵. خرداد که به معنای رسایی و کمال است و نماد کمال و پارسایی و زندگی است. ۶. امرداد که به معنای جاودانگی و بی‌مرگی است و ۷. سپنت‌مینو که برترین آنهاست و معنای روح مقدس را می‌دهد و تنها امشاسپندی است که کاملاً به خدا اختصاص دارد (پورداد، الف ۱۳۷۷: هات ۴۷، ۱۱۰).

سپنته‌مینو جلوه بزرگ خداست که هم وهومنه است و هم اشه. از این جهت که

آفرینش را صورت داده و فیض هستی‌بخش خود را بسط داده است. اشته است و از این جهت که سبب عروج آفریدگان به مقام‌های بالاتر می‌گردد و هومنه نام دارد (عالیخانی ۱۳۷۹: ۹۴). بنابراین آفریدگاری اهورامزدا در اردی‌بهشت جلوه‌گر می‌شود چنانچه در یسنا ۷:۳۱ آمده است که: ای مزدا به وسیله این مینوست (اشه) که تو می‌روی و همچنین در بخش نخست بندهش آمده است که هر مزد پیش از آفرینش خدای نبود (دادگی ۱۳۶۹: ۳۵). پس خداوندی خدا که مستلزم وجود آفریدگان است به دست اشته صورت می‌پذیرد. دستگیری از آفریدگان نیز به وسیله بهمن است؛ چنانکه در یسنا ۲:۲۸ آمده است که ای اهورامزدا با هومنه به تو روی می‌آورم. از طرفی می‌دانیم که اشته و هومنه نیز دو وجه از جلوه بزرگ اهورامزدا یعنی سپنت‌مینو هستند. در یسنا ۷:۴۴ آمده است که: ای مزدا همانا می‌کوشم تا تو را به وسیله سپنت‌مینو آفریدگار همه چیز بشناسم. در اینجا هم آفرینش و هم شناخت به سپنت‌مینو نسبت داده شده است که نشان می‌دهد اشته و هومنه دو وجه از سپنت‌مینو هستند. با این حال باید بدانیم که هومنه از اشته وجه بالاتری دارد یعنی وجه و هومنه‌ای سپنت‌مینو از وجه اشته او بالاتر است؛ زیرا و هومنه وجه خرد اهورامزدا است.

همچنین در فروردین‌یشت ۸۲ و ۸۳ آمده است که: فروهرهای نیک توانای پاک مقدسین را می‌ستایم آن (فروهرهای) امشاسپندان را آن شهریاران تندنظر، بلندبالا، بسیار زورمند، دلیر اهورایی را که مقدسین فناپذیرند. که هر هفت یکسان اندیشند، هر هفت یکسان سخن گویند، هر هفت یکسان عمل کنند که در اندیشه یکسان در گفتار یکسان در کردار یکسان و همه را یک پدر و سرور است اوست اهورامزدا. اینجا تاکید بسیاری است بر وحدت ذاتی امشاسپندان که جلوه‌های برتر اهورامزدا هستند. متن دیگری که بر این وحدت تاکید بسیار دارد یشت ۱۳:۱۸ است که در آن آمده است: مائرسپنته، روان سپید، درخشان و تابنده هر مزد است و ترکیب‌هایی که پذیرد زیباترین ترکیب‌های امشاسپندان است. سپنته‌مینو بزرگترین امشاسپندان است که به روشنی اشاره دارد که حقیقت هر مزد زیباترین ترکیب‌های امشاسپندان را می‌پذیرد.

همچنین باید به این نکته توجه داشت که خود اهورامزدا نیز جلوه‌ای است از ذات

مطلق؛ زیرا در گات‌ها ۳۱:۱۱ مزدا عطف بر اهورا به‌عنوان صفت برای ضمیر او آمده است که اشاره به ذات مطلق او دارد: او که اهورا و مزداست. همچنین خود اهورامزدا نیز فروهر خاص خود را دارد زیرا در فرگرد ۱۹ فقره ۱۴ اهورامزدا به زرتشت می‌گوید که فروهر مرا که اهورا هستم به یاری بخوان و در یشت ۱۳:۸۰ می‌آید که در میان همه آن فروهرهای نخستین اکنون آن فروهر اهورامزدا را می‌ستایم که بزرگترین و بهترین و زیباترین و استوارترین و خردمندترین و خوش‌اندام‌ترین، بنا بر راستی اشته‌والا‌ترین است. فروهر داشتن به‌معنای اصل و حقیقتی و رای خود داشتن است که نشان می‌دهد اهورامزدا نیز صفتی است از برای آن ذات مطلق.

۲. زروان خدای روشنایی و تاریکی

در باورهای زروانی که اندیشه‌ای پیشازرتشتی است و در جای‌جای کتب زرتشتی نیز اشاراتی به آن آمده است خدای زروان هم خدای روشنایی و هم خدای تاریکی است؛ زیرا زروان هم پدر هرمزد و هم پدر اهریمن است و خود و رای نور و ظلمت است. در اوستا دو نوع زروان را از هم بازشناخته‌اند، یکی زروان بی‌کران و دیگری زروان کرانمند (زرت ۱۹۷۲: ۵۷). اسطوره زروان به ما می‌گوید که در زمانی که اصلاً چیزی وجود نداشت زروان برای هزار سال قربانی می‌کند تا صاحب فرزندی به‌نام هرمزد شود تا آسمان و زمین را بیافریند. پس از هزار سال او به فکر فرو می‌رود یا به شک می‌افتد که آیا این قربانی‌ها فایده‌ای داشته است یا نه؟ در حالی که او چنین می‌اندیشد هرمزد و اهریمن در بطن مادرشان پدید می‌آیند (همان: ۶۰). درباره اینکه اگر هیچ چیزی جز زروان نیست پس زروان برای چه کسی قربانی می‌کند و یا اینکه مادر کیست از تحلیل‌های زرتشتی می‌توان دریافت که زروان برای خودش قربانی می‌کند و او خود هم خدا و هم روحانی‌ای است که به خدا توجه دارد و همچنین مادر هم خود اوست و او جنبه پدری و مادری هر دو را داراست. (همان: ۶۲) شهرستانی این اسطوره را به این بیان ساده تقریر می‌کند که اهریمن از شک زروان و هرمزد از خرد او پدید آمد. وی همچنین بیان می‌کند که برخی زروانیه برآند که همواره با خدا چیزی یا فکرتی ردیته یا عفونتی وجود دارد و آن مصدر شیطان است. (شهرستانی ۱۹۶۸: ۳۹-۴۰).

به نظر می‌رسد که در اندیشه زرتشتی زروان جای خود را به اهورامزدا داده است؛ یعنی اهورامزدا که خود وجهی از روان خدای مطلق بود کنون جای خود را به سپنت‌مینو (سپنت‌مینو در اندیشه زرتشتی جایگاه اهورامزدا در اندیشه زروانی را دارد) می‌دهد و سپنت‌مینو و انگره‌مینو دو وجه از اهورامزدا هستند.

۳. فروهرها

بنا بر آموزه‌های اوستا یسن ۲۶ بند ۴ و یشت ۱۳ بند ۱۴۹ تا ۱۵۵ آدمی دارای پنج نیرو است. نخست اهو که نیروی جنبش، حرکت و حرارت غریزی زندگی است که آن را جان گفته‌اند. دوم نیروی دنا است که همان واژه دین است و به معنای وجدان یا همان نیروی ممیزه روان است. سوم بئوذ که نیروی فهم و درک است. چهارم ارون که همان روان است. پنجم فروشی یا فروهر بخش مینوی و بالاترین نیروی آدمی است که در حقیقت خدایی است. هر چیزی این نیروی خدایی را در خود دارد که چون درگذرد این نیروی خدایی به خاستگاه نخستش بازمی‌گردد. پیش از خلقت انسان و ترکیب یافتن جهان مادی فروهرها وجود داشته‌اند که در عالم بالا صور معنوی و روحانی کلیه مخلوقات اهورا بوده‌اند. در فصل اول بندهش در فقره هشت آمده است که پیش از آفرینش عالم مادی اهورامزدا عالم فروشی را بیافرید؛ یعنی آنچه که در دنیا بایستی ترکیب مادی گیرد از انسان و جانور و گیاه و غیره پیش از آن صور معنوی آنها موجود بوده است. عالم فروشی در مدت سه‌هزار سال طول کشیده است. پس از انقضای این دوره روحانی از روی صور معنوی فروشی‌ها گیتی با آنچه در آن است ساخته شده است و آنچه بعدها پا به دایره وجود خواهد گذاشت نیز از همین صور معنوی پدیدار خواهد شد. چنانچه از لفظ فروشی برمی‌آید این قوه به معنی حافظ و نگاهبان می‌باشد نه آنکه فقط انسان را چنین پاسبان و فرشته‌ای است بلکه در کلیه مخلوقات اهورامزدا این قوه موجود است و حتی ایزدان و امشاسپندان و خود اهورامزدا نیز فروهر دارند و فروهر اهورامزدا بزرگ‌تر، بهتر، زیاتر، پایدارتر، باهوش‌تر، رساتر، مقدس‌تر نامیده شده است (پورداد ۱۳۷۷ پ، ۵۸۹-۵۹۰).

میرچا الیاده نیز اشاره کرده است که بنابر روایت ایرانی هر پدیده‌ای در گیتی مثالی افلاطونی دارد که برین و ناپیدا است. هر چیزی دارای دو جنبه است، جنبه مینوی و جنبه

دنیوی. هر چیزی که در گیتی پیدا می‌شود در همان هنگام به صورت مینوی نیز وجود دارد و مرحله مینوی بر مرحله دنیوی پیشی دارد. (الیاده ۱۹۵۴: ۶)

بر اساس تحلیل‌های کریستین سن نگارش یشت ۱۳ که درباره فرورها است به پیش از دوران هخامنشی یا آغاز آن بازمی‌گردد (کریستین سن ۱۳۴۵: ۱۲۳) و همچنین برخلاف نوشته‌های پسین‌تر، در یشت ۱۳ فرورها مانند اهورامزدا قدیم، ازلی و ابدی‌اند و اینکه سرایندگان یشت ۱۳ برخلاف معمول آفرینش فرورها را به اهورامزدا نسبت نداده‌اند (مولایی ۱۳۸۲: ۲۰).

در بند ۱ فروردین یشت اهورامزدا به زرتشت می‌گوید که فرورهای پاکان به یاری او آمدند. به‌طور کلی از بندهای آغازین فروردین یشت برمی‌آید که فرورهای پاکان در آفرینش به یاری اهورامزدا آمدند و همه آفرینش برای نمونه جریان داشتن رودها، برپایی آسمان، وزش بادها، زایش و بسیاری چیزها به دست فرورهای پاکان صورت می‌گیرد. از این بندها می‌توان برداشت کرد که همه آفرینش به دست فرورهای پاکان هدایت می‌شود و سپس اهورامزدا به زرتشت می‌گوید که چون چنین است هنگامه گرفتاری باید فرورهای پاکان را به کمک فراخواند.

۴. نمونه انسان نخستین

نخستین انسان در اندیشه‌های باستانی ایران کیومرث است که به روایت بندهش چون بیمار شد بر دست چپ افتاد و از سر او سرب، از خون او ارزیر، از مغز او نقره، از پای او آهن، از استخوان او روی، از پیه او آبگینه، از بازوی او پولاد و از جان او زر پیدا آمد. سپس از تخمه کیومرث که چهل سال در زمین بود و از آن تخمه در نهایت مشی و مشیانه که یکی مرد و دیگری زن است پدید آمدند. هر مزد به مشی و مشیانه گفت: مردم‌اید، پدر و مادر جهانید. شما را با برترین عقل سلیم آفریدم. جریان کارها را با عقل سلیم به انجام رسانید. اندیشه نیک اندیشید، گفتار نیک گوید، کردار نیک ورزید، دیوان را مستایید (دادگی ۱۳۶۹: ۸۱-۸۰).

گویا در منابع قدیمی‌تر چندان از کیومرث به عنوان انسان نخستین نام برده نشده و این عنوان سپس تر افزوده شده است. ما از یشت ۱۳ بند ۱۴۵ درمی‌یابیم که کیومرث به

نخستین‌ها اشاره دارد زیرا در تقابل با سوشیانت آمده است که نظر به فرجام کار دارد: همه فروشی‌های نیرومند، مقدس و نیک راستان را می‌ستاییم از گیه‌مرتن (کیومرس) تا سوشیانت پیروزگر. بنابر تحلیل‌های آرتور کریستین سن کیومرس در متون قدیمی‌تر مانند فروردین‌یشت انسان نخستین نیست بلکه همه شواهد نشان می‌دهد که کیومرس نمونه اولیه‌ای است که پیش از وجود بشر بوده است (کریستین سن ۱۳۴۵: ۴۳). این نظر با نگاه به این قطعه که در بندهش نیز آمده است تایید می‌شود که اورمزد نخستین بار به مشی و مشیانه می‌گوید که شما انسان هستید شما نیای جهان هستید و من شما را از نظر کامل اندیشی بهترین آفریدم (دادگی ۱۳۶۹: ۱۵). چیزی که هیچ‌گاه درباره کیومرس به کار نرفته است. همچنین در بندهش و دادستان دینیک فصل ۲ کیومرس نخستین آفریده و نه نخستین انسان است.

در بغ‌نسک بنا بر روایت دینکرد نهم فصل ۵۳ بند ۱۸ آمده است که دین زرتشت (درست همان) طبع کیومرس است و طبع کیومرس همان دین زرتشت است.

آنچه از فرزان‌ش ایرانی که در عرفان ابن عربی است:

۱. اسما و صفات وجود و امشاسپندان

اینکه خداوند اسما و صفاتی دارد از مسلمات دین اسلام است هرچند که بر سر چگونگی آنها اختلاف باشد. قرآن لبریز از آیاتی است که اسما و صفاتی را به خداوند نسبت می‌دهد. اما اسما و صفات را به‌عنوان جلوه‌هایی از وجود مطلق خدا دانستن و هویت وجودی بخشیدن به آنها در نص قرآن نیست و سپس تر با گرایش‌های کلامی، فلسفی و عرفانی به میان مسلمانان آمده است.

می‌دانیم که در مکتب ابن عربی اسما نسبت‌هایی هستند که وجود مطلق به خود می‌گیرد. وجود مطلق که ذات و حقیقت هستی است صفت‌های بسیاری دارد که از اضافه‌شدن این صفت‌ها به او اسمای او حاصل می‌شود. چنانکه این ذات با اضافه‌شدن صفت علم عالم نامیده می‌شود و با اضافه‌شدن صفت لطف لطیف نامیده می‌شود. بنابراین اسمایی که از جنس واژگانند خود اسماء در عرفان به شمار نمی‌روند و اسماء اسماء

هستند (قیصری ۱۳۷۵: ۶۴). اسما در حقیقت نسبت‌هایی هستند میان ذات و صفت؛ یعنی ذاتی که به صفات گوناگون درمی آید اسما گوناگونی هم پیدا می‌کند. برای نمونه، مهرداد دانای بلند بی‌پروا شخصی است که به دلیل انتساب به صفت‌های دانایی، بلندی و بی‌پروایی این اسم‌ها را به خود گرفته است. بنابراین، اسم‌ها همه از جهت ذات با هم برابرند؛ زیرا یک ذات در همه آنها نقش آفرینی می‌کند و تنها از جهت صفت خاص به خود از یکدیگر متمایز می‌شوند. هر اسمی بر ذات و صفتی که طلب می‌کند دلالت دارد. از جهت دلالتش بر ذات بر همه اسماء دیگر هم دلالت می‌کند و از جهت دلالتش بر آن معنای خاص با دیگر اسماء بیگانه است. پس اسم همان مسمی است از آن جهت که بر ذات دلالت دارد و مسمی نیست از آن جهت که تنها بر صفت خاص خود دلالت می‌کند (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۹-۸۰). هر اسم الهی همه اسمای دیگر را در خود دارد و در افقش موصوف به همه اسما است. پس هر اسمی در افق خود و در علم خود حی، قادر، سمیع، بصیر و متکلم است (ابن عربی، بی‌تا: جلد ۱: ۱۰۱).

پیشتر گفتیم که امشاسپندان در حقیقت جلوه‌های خدا هستند. همه چیز در حقیقت جلوه خداست، به تعبیری آن ذات مطلق پذیرای این جلوه‌هاست. در فرزان‌ش ایرانی نیز این نکته را از یشت ۱۳:۱۸ آوردیم که سپنت‌مینو روان سپید، درخشان و تابنده هر مزد است و ترکیب‌هایی که پذیرد زیباترین ترکیب‌های امشاسپندان است. با این حال، برخی از آنها کاملتر و شکوهمندترند، به کمال نزدیک‌ترند و جلوه‌گری بیشتری دارند. از میان اسمای الهی که همه جلوه‌ها و گوناگونی خدای واحد هستند در عرفان ابن عربی هفت اسم که به ائمه اسماء موسوم‌اند والاترین‌ها هستند که می‌توان آنها را قرین امشاسپندان دانست که جلوه‌های برتر اهورامزدا هستند. ائمه اسماء از این قرارند: حی، عالم، مرید، قادر، سمیع، بصیر و متکلم (قیصری ۱۳۷۵: ۴۴)، و جالب است که در شمارش نیز با امشاسپندان برابرند و هر دو هفت جلوه‌اند. اسماء چنانکه آمد از نظر ذات با خود و وجود برابرند و در سخن از امشاسپندان هم گذشت به نقل از فروردین‌یشت ۸۳ آنها هم با هم برابرند و اندیشه و گفتار و کردار یکسانی دارند و این وحدت ذاتی آنها را نشان می‌دهد.

در عرفان ابن عربی اسم الله که جامع‌ترین اسم وجود است و خود در حقیقت بالاتر

از اسمای هفت گانه است نیز یک اسم به‌شمار می‌رود و ذات مطلق وجود نیست. در عالم اسماء و صفات است که این اسم شکل می‌گیرد و ورای آن عالم ذات مطلق است که هیچ گونه اسم و رسمی ندارد و قابل شناخت نیست. اهورامزدا نیز چنانکه گذشت خود نام و صفتی است که در ورای آن ذات مطلق هست. دلایل آن نیز چنانچه ذکر شد این بود که در ۳۱:۱۱ آمده است که او مزدا و اهورا است؛ یعنی مزدا و اهورا را به‌عنوان صفت برای او به‌کار برده است و در یشت ۱۳:۸۰ اهورامزدا نیز فروهر دارد یعنی واقعی‌تری ورای خود دارد و در بخش خدای زروان نیز گذشت که اهورامزدا و اهریمن خود دو فرزند (درحقیقت دو جلوه) از خدای مطلق یا زروان هستند.

جلوه خدا بودن یعنی خداست که دارد خدایی می‌کند؛ خدایی کردن نیز به معنای آفریدن، بخشیدن و هر چه که یک خدا انجام می‌دهد است. بیشتر این افعال در اندیشه زرتشتی به موجوداتی به نام امشاسپندان نسبت داده شده است که هر چند گویا موجوداتی جدای از اهورامزدا هستند ولی سپس به‌صراحت در می‌یابیم که همه جلوه‌های اهورامزدایند. اسماء و صفات در نگاه آغازین تنها وجه زبانی دارند و در دین اسلام خود خداست که دارد خدایی می‌کند و اگر می‌آفریند به صفت آفرینندگی و اگر می‌بخشد به صفت بخشندگی موصوف می‌شود. پس با نگاه کوتاه به کتاب‌های زرتشتی و وجه موجود بودن امشاسپندان پررنگ‌تر است و با نگاه به کتاب مقدس اسلام خداست که اسماء و صفات گوناگونی دارد. اگر بخواهیم اصطلاحات خود ابن عربی را به‌کار بریم آنچه در قرآن می‌آید تاکید بسیار بر تنزیه است و عرفان مسلمان با بیانی که از آن ارائه می‌دهد تلاش دارد با تاکید بر تشبیه آن را به یک توازن برساند؛ زیرا در نگاه ابن عربی نیکوترین راه شناخت توازن میان تشبیه و تنزیه یعنی این‌همانی و غیریت است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۷۰). در فرزان‌های ایرانی به‌نسبت با قرآن تشبیه پررنگ‌تر است و تنها بر تنزیه تاکید نشده است. موجوداتی دیگری به‌جز خدا هم دست در کارند هر چند آنها نیز جلوه‌های خدایند و چیزی جز او نیستند. عارفان مسلمان همواره تلاش کرده‌اند که تفسیرهای تشبیهی را از دل قرآن بیرون بکشند ولی چه آن تفسیرها را بپذیریم و چه نپذیریم غلبه وجه تنزیهی قرآن و دین اسلام چنان پررنگ است که قابل کتمان نیست.^۲

این نگاه به اسمای الهی به‌عنوان جلوه‌های خدا که همه از نظر به ذات با هم برابرند زیرا چیزی جز ذات مطلق نیستند که به صورت‌های گوناگون درمی‌آید رهنمون به دیدگاه وحدت وجود می‌شود؛ زیرا همه آن جلوه‌های کارگر در هستی را به همان ذات مطلق برمی‌گرداند.

اسمای الهی همچنین به‌منزله پللی میان این جهان و وجود مطلق هستند. هم از منظر وجودشناسانه این جهان و هر چه در اوست چیزی جز آثار و احکام و مظاهر اسمای الهی نیست و هم از منظر معرفت‌شناسانه ما برای شناخت وجود که خود معنای دقیق سلوک به‌سوی خداست چاره‌ای جز معرفت اسمای الهی نداریم (ابن عربی بیتا: جلد ۳، ۵۲۵). گفتیم که سبب مینو که اساسی‌ترین جلوه اهورامزدا است از طرفی اشه و از طرفی وهومنه است که خود اشه و وهومنه دو امشاسپند و جلوه خدایند. اشه وجه وجودی و آفرینشگری اهورامزدا و وهومنه وجه معرفت‌شناختی اوست؛ زیرا به‌وسیله اوست که آفریدگان به مدارج بالا صعود می‌کنند. در اینجا کافی است که یسنا ۲:۲۸ را بازگو کنیم که می‌گوید ای مزداهورا با وهومنه به تو روی می‌آورم.

فارغ از این گفته‌ها و شباهت‌ها، آنچه مایلیم بیشتر بر آن تاکید کنم این است که متمایزترین ویژگی عرفان مکتب ابن‌عربی بهره‌ای است که از اسما و صفات می‌گیرد و نقش وجودی که به آنها می‌دهد و تصویرگری است که از آنها دارد. با خواندن متون عرفانی او شکی در این باره نمی‌ماند. آسین پالاسیوس به‌درستی می‌گوید که کل فتوحات مبتنی بر ارزش رمزی اسمای الهی است (نقل از چیتیک ۱۹۸۹: ۳۸۶). اگر ما ذهنمان را از انبوه متون عرفانی خوانده شده پاک کنیم این پرسش برای ما روشن‌تر می‌شود که اگر در متون دینی مسلمانان گفته شده خداوند دانا و شنواست چرا در عرفان مسلمانان باید به این اسم‌ها جنبه وجودی داد و سپس آفرینشگری خداوند را با این اسما تبیین کرد و همه عالم را نیز اسم دانست؟ نقش آفرینی اسم در هستی پیش از اینکه در عرفان مسلمانان بیاید در مسیحیت نیز اشارتی به آن بود و گویا پیش از مسیحیت هم اندک سخنی از آن جریان داشت. با این حال اگر به دوران پیشین‌تری بازگردیم، یعنی متون عرفان ایرانی، برجسته بودن اسم‌ها و نقش آفرینی آنها در هستی شگفت‌آور است. در هر مزدیشت زرتشت از

اهورامزدا می‌پرسد که چه چیزی قادرتر، پیرومندتر، بلندرتبه‌تر و برای روز واپسین موثرتر است؟ چه چیزی پیرومندترین است؟ چاره‌بخش‌ترین است؟ چه چیز بر خصومت دیوها و مردمان بیشتر غلبه می‌کند؟ چه چیز بیشتر در اندیشه انسان اثر می‌کند؟ چه چیزی وجدان را بهتر پاک می‌کند؟ اهورامزدا پاسخ می‌گوید که اسم ما و امشاسپندان همه این ویژگی‌ها را دارد (پورداوود ۱۳۷۷پ: ۴۹). پیشتر نیز گفته شد که در بند یک فروردین یشت این فروهرهای پاکان هستند که در آفرینشگری اهورامزدا به یاری او آمده‌اند و نقش‌آفرینی می‌کنند. به نظر می‌رسد نتوان مکتب و عرفانی را یافت که به اندازه عرفان مسلمانان و عرفان ایرانی این اندازه بر نقش وجودی و نقش‌آفرینی اسما در هستی تاکید کند و آن را برجسته سازد و این تنها یک شباهت ساده نیست.

درباره اسما و صفات سخنان بسیاری می‌توان گفت. نکته دیگری که باید بازگو شود تاکیدی است بر ارتباط سخن از اسما و وحدت وجود. اینکه خدا داناست برای یک عارف مسلمان به این معناست که وجود داناست و وجود صفت دانایی را دارد و نتیجه آنکه اساساً هر چه دانایی است به همان وجود واحد بازمی‌گردد. این بیان را می‌توان در این جمله آورد و گفت خدا یا وجود، دانایی است. چیزی که البته در متون عرفانی مسلمانان چندان به چشم نمی‌خورد هر چند همه گفته‌های آنان برای رسیدن به این است که وجود مصدر حقیقی همه صفات است. در همان بندهای آغازین هرمزدیشت وقتی اهورامزدا اسم‌های خود را برای زرتشت برمی‌شمرد به‌صراحت می‌گوید که من خرد هستم. من خردمند هستم. من دانایی هستم. من دانا هستم (پورداوود ۱۳۷۷پ: ۵۱). همین چند کلمه را اگر ابن عربی می‌دید بی‌شک صفحات بی‌شماری در توضیح آن می‌نوشت و از این نکته که خرد بر خردمند و دانایی بر دانا مقدم شده است شگفت‌زده می‌شد و نکته‌های عرفانی می‌سرود.

۲. اعیان ثابت و عالم خیال

اعیان ثابت به کوتاه سخن حقایق اشیاست در علم خداوند. صورتی است که خداوند در علم خود برای آفرینش نگارش کرده است. تصویر اندیشه خداست. سپس جلوه‌گری وجودی او در آینه اعیان ثابت آفرینش را پدید می‌آورد. اعیان ثابت همان صورتگری

خدایی برای آفرینش‌اند. با سخن از اعیان ثابت‌ه است که می‌توان از دو گونه فیض یا تجلی خدایی سخن بگوئیم: تجلی ذاتی حق یا فیض اقدس و تجلی وجودی او یا فیض مقدس.^۳ فیض اقدس تجلی ذات بر ذات است که ظهور اعیان ثابت‌ه را به دنبال دارد. فیض مقدس تجلی وجودی در آئینه اعیان ثابت‌ه است که سبب ظهور احکام این اعیان می‌شود (ابن عربی ۲۰۰۳: ۹۱). این واژگان نباید چندان رهن‌ما شوند. سخنان ابن عربی در عین پیچیدگی ساده است. فیض اقدس یا تجلی ذاتی توجه خدا در درون خود و گونه‌ای اندیشه است؛ مانند زمانی که ما صورتی از شی خاصی را در ذهن خود پدید می‌آوریم. فیض مقدس وجودبخشیدن به آن اندیشه درونی است. بی‌شک آن اندیشه درونی هیچگاه خود آفریده نمی‌شود بلکه آثار و نمونه آن است که آفریده می‌شود. به همین سبب ابن عربی آنها را اعیان ثابت‌ه می‌خواند؛ هر چند عین هستند ولی ثابت‌اند یعنی وجود خارجی ندارند ولی معدوم هم نیستند. این وصف ثابت را ابن عربی از بیان متکلمان در ثابتات ازلیه گرفته که آنها را نه موجود و نه معدوم می‌دانستند؛ هر چند در حالی که اعیان ثابت‌ه موجودند ولی وجود خارجی ندارند ثابتات ازلیه چیزی میان وجود و عدم‌اند. از این سخنان درباره اعیان ثابت‌ه می‌توان دریافت که آنها ربط وثیقی با اسما خدا دارند. کم‌وبیش می‌توان گفت اعیان ثابت‌ه همان اسماء هستند با این تفاوت که اعیان ثابت‌ه نتیجه یا خود اندیشه درونی خدا هستند و اسماء نتیجه اعیان ثابت‌ه یا همان اندیشه درونی‌اند. پس اعیان ثابت‌ه نسبت به اسماء پیشینی‌ترند. با این بیان که نشان‌دهنده همبستگی اعیان ثابت‌ه و اسماء است می‌توانیم دریابیم که سخن از اعیان ثابت‌ه و عالم خیال نیز در یک راستاست.

در وجودشناسی عرفانی پس از اعیان ثابت‌ه عالم ارواح کلی است که مجرد محض هستند و در تناظر با عالم اسماء و صفات قرار دارند. پس از آن عالم خیال است که صورت‌های نیمه‌مجردی هستند که هر چند از ماده مجردند اما کیفیات ماده را از خود نشان می‌دهند. هر چند پیشتر فارابی از نقش قوه خیال در درک صور خیالی سخن گفت، با این حال آغازگر سخن از عالم خیال به‌عنوان عالمی مستقل در هستی سهروردی است که فلسفه‌اش احیای فرزانش ایران باستان است. سهروردی در کتاب‌های خود استدلال‌هایی را برای اثبات عالم مثال یا خیال آورده است که نیازی به بازگویی آنها در اینجا نیست. اما

یکی از آنها استدلال از راه امکان اشرف است که اگر عالم مادی وجود دارد باید عالمی والاتر و شریف‌تر از آن وجود داشته باشد که از سنخ خودش باشد (سهروردی ۱۳۷۲: ۴۳۴). عالم خیال یا مثال هر چند همه ویژگی‌های عالم ماده را دارد اما خود ماده در آن حضور ندارد و به همین دلیل واسطه‌ای میان عالم ماده و عالم روحانی است. این دلیل می‌تواند از این انگاره عرفانی برخیزد که در هستی هیچ گونه گسست و خلایبی وجود ندارد. این انگاره از همان روح اساسی عرفان یعنی وحدت وجود برمی‌خیزد.

عرفان ابن عربی انگاره عالم خیال را به نحو ساختارمندتری بیان می‌کند. از آنجایی که بر اساس وحدت وجود آنچه غیر از وجود مطلق است نه وجود است و نه وجود نیست و چیزی میان آن دو است یا بهتر بگوییم چیزی است که هر دو وجه را دارد این حالت میانی یا در برزخ بودن را نیز خیال می‌نامند. از آنجا که عالم خیال عالمی است که نه مادی است و نه مجرد و چیزی میان آن دو است این حالت میانی را به هر چیزی اطلاق می‌کنند و چون هر چه غیر خداست نه اوست و نه او نیست نیز می‌توان به بیانی همه هستی غیر خدا را خیال نامید. بنابراین چرایی سخن از عالم خیال برای سهروردی و خیال‌دانستن همه چیز از نظر ابن عربی یکی است.

از فروهرها به عنوان نیرویی خدایی در همه موجودات در فرزان‌ش ایرانی سخن گفتیم؛ فروهرها اصل و اساس هستی هر چیزی هستند و در همه موجودات حضور دارند. همچنین گفتیم که فروهر به معنای حافظ و نگهدارنده است. این نکته می‌رساند که فروهر هر چیزی اصل اوست که آن را نگاه می‌دارد و در صورت نبود آن فروهر از هم می‌پاشد. ناصر خسرو قبادیانی فرزانه ایرانی که در قرن یازدهم می‌زیست و ما می‌توانیم رگه‌هایی از فرزان‌ش ایرانی را در اندیشه‌های او ببینیم در بیان چیستی طبیعت کلی^۴ در معنای ارسطویی آن یعنی ذات و حقیقت می‌گوید که به معنای حافظ و نگاه‌دارنده است (ناصر خسرو ۱۳۶۲: ۱۲۳). ملاصدرا فیلسوف دیگر ایرانی می‌گوید که حکمای پارس رب‌النوع هر پدیده‌ای را به نام همان نوع مادی نام نهاده‌اند (ملاصدرا ۱۳۶۰: ۱۷۱). اینکه هر چیزی اصل و حقیقتی دارد که آن بالاترهاست همگان را به یاد مثل افلاطون می‌اندازد. اما اینکه هر چیزی اصل و حقیقتی دارد که آن بالاترهاست به وضوح بسی پیش از افلاطون در فرزان‌ش ایرانی پذیرفته شده بود

و البته اینکه لزوماً آنها در عالم دیگری هستند در فرزان‌ش ایرانی دیده نمی‌شود، آنها همیشه و همه‌جا هستند. در عرفان ابن عربی نیز روشن است که سخن از عالم به معنای عالم مجزای دیگری نیست بلکه برای نشان دادن جنبه‌های پنهان و والای هستی و لایه‌لایه بودن هستی است. هستند کسان بسیاری که اندیشه مثل افلاطونی را برآمده از فرزان‌ش ایرانی و انگاره فروهرها می‌دانند و هم استدلال‌هایی علمی و هم تاریخی برای اثبات آن آورده‌اند.^۵ در اینجا مجال پی‌گیری آن نیست. هر چند سخن از آن می‌تواند بسیار کارا باشد؛ زیرا یکی از کلیدی‌ترین اندیشه‌ها از میان مبانی اندیشه‌های عارفانه است.

فیلسوفان پیشتر بر این نکته تاکید کرده بودند که انسان یک بدن جسمانی دارد، یک نفس دارد و یک روح. در عرفان ابن عربی این بخش‌های وجودی پذیرفته شده است. نفس بخشی متعالی‌تر از بدن است که جایگاهش عالم خیال است. روح مجرد محض است در عالم ارواح و خود روح نیز برآمده از اعیان ثابت است. اما اگر همه عرفان ابن عربی را با وجه وحدت وجودی‌اش خوانش کنیم، همه این بخش‌های متعالی انسان در واقع یک چیز است در صورت‌های گوناگون. در فرزان‌ش ایرانی نام فروهر برای همه این بخش‌ها به کار رفته است. چنانچه پیشتر گفته شد فروهر بخش متعالی‌تری از بدن است و وسیله اتصال به عالم بالا، نیروی خدایی است در هر چیزی که در پایان به اصل خود برمی‌گردد، اصل هر چیزی است که از چیستی آن چیز محافظت می‌کند یا به بیان فلسفی قوام هر چیزی به آن است، و صور کلی مخلوقات اهورامزدا است که آفرینش از روی آن انجام شده است. این عبارت نشان می‌دهد که فروهرها همان جایگاه اعیان ثابت را دارند. همچنین گفتیم که بنابر تحلیل‌های کریستین سن در یشت ۱۳ که از قدیمی‌ترین یشت‌ها است، برخلاف دیگر نوشته‌ها، فروهرها مانند اهورامزدا قدیم ازلی و ابدی هستند و آفرینش آنها به اهورامزدا نسبت داده نشده است. قرابت محکم فروهرها با اعیان ثابت نیز در همین جاست، زیرا اعیان ثابت نیز آفریده نشده‌اند و در خود خدا هستند.

۳. انسان کامل

حلاج گویا نخستین کسی است که در میان مسلمانان از انسان کامل سخن گفت و با ندای من حق هستم خود را نمونه‌ای از انسان به کمال رسیده دانست. در عرفان ابن عربی

انگاره انسان کامل برای دو معنا به کار می‌رود: ۱. نمونه آغازین انسانی ۲. انسان به کمال رسیده یا عارف راستین. نمونه آغازین انسانی همان عین ثابت انسان است که هر چند همه افراد انسان نمونه‌های آن هستند با این حال تنها معنای دوم انسان کامل یعنی عارف راستین ظهور کامل و راستین آن است. هر چند از انسان کامل معمولاً چنین برداشت می‌شود که انسان به کمال رسیده را منظور دارد اما براساس پژوهش ماساتا‌کا تاکشیتا انسان کامل در اندیشه ابن عربی بیشتر در معنای نخست و برای نمونه آغازین انسانی به کار رفته است. تاکشیتا همچنین با این ایده همخوان است که آدمی که ابن عربی از آن سخن می‌گوید نخستین انسان نیست بلکه نمونه آغازین انسانی است.^۶

کمال انسان کامل به جامعیت او در دارا بودن همه اسماء خداست. خدا با اندیشیدن در آیینه اعیان ثابت (که خود نتیجه اندیشه درونی او بودند) عالم اسماء را آفرید که همه اسماء خود برآمده از ذات خدا هستند. انسان تنها آفریده‌ای است که همه آن اسماء را داراست و این جامعیت و کمال او را می‌رساند. رسیدن به این جایگاه که کار عارفان راستین است تحقق کمال انسان است. جهان همان انسان تفصیل یافته است و انسان اجمال جهان است. انسان روح جهان است.

ایده انسان کامل یا آفرینش به صورت خداوند ایده‌ای اساسی برای عرفان است و وجه برتری و برجستگی انسان از میان سایر آفریدگان را بیان می‌کند. همچنین تناظری با اعیان ثابت دارد؛ زیرا خداوند عین ثابت انسان را چنین آفریده است. پس عین ثابت انسان والاترین عین ثابت یعنی والاترین اندیشه و صورتگری خدایی است. همچنین اندیشه انسان کامل زایشگر باور به سیر صعودی و نزولی انسان است؛ زیرا به انسان گرفتار در طبیعت که گویا آفریده فرودین است یادآوری می‌کند که جایگاه حقیقی او نه طبیعت بلکه بسی بالاتر از آن است و او آفریده برتر است.

پیشتر گزارشی از نمونه نخستین انسان در فرزانش ایرانی گذشت. این بیان از بغ‌نسک که دین زرتشت (درست همان) طبع کیومرث است و طبع کیومرث همان دین زرتشت است یک جا همه آنچه در عرفان مسلمانان درباره فطری بودن دین و محوریت انسان کامل هست را در خود دارد. عبدالرحمن بدوی در کتاب انسان کامل با بازگو کردن دیدگاه

هاینریش شدیر ایرانشناس آلمانی نظریه انسان کامل را اندیشه‌ای ایرانی و برآمده از ایده انسان نخستین می‌داند که نمودش در شخصیت کیومرس است (بدوی ۱۹۷۶: ۲۱). همچنین در آنجا باز بر این نکته تاکید می‌شود که کیومرس یا انسان نخستین در واقع نمونه‌ای از انسانیت و اصل آن است و از برجستگی نقش انسان نخستین در آفرینش سخن می‌گوید که باید به جنگ اهرمن برود (همان: ۲۵، ۲۶). بدوی همچنان این نکته را بازگو می‌کند که به کمک آرای گوتزه روشن شده است که در قرن پنجم پیش از میلاد در ایران تفسیر عام و شاملی براساس مبدا تناظر میان کون اکبر و کون اصغر؛ یعنی مبدا باور به اینکه عالم همان انسان کبیر و انسان همان عالم صغیر است وجود داشت (همان: ۲۶).

نتیجه گیری

این بخش از نوشته هم می‌تواند بخش جداگانه‌ای با عنوان وحدت وجود باشد و هم به عنوان نتیجه گیری این پژوهش قلمداد شود؛ زیرا هر آنچه درباره ارکان عرفان ابن عربی گفته شد خود به وحدت وجود ختم می‌شود. اساسا ابن عربی بیش از اینکه بکوشد از وحدت وجود نام ببرد و آن را اثبات کند از ارکان اندیشه خود دفاع می‌کند، ارکانی که وحدت وجود را نتیجه می‌دهند. سخن از تجلی و نه آفرینش علی و معلولی خود از نشانه‌های وحدت وجود است. اگر درباره اندیشه وحدت وجودی عرفان مسلمانان و ابن عربی^۷ تردیدی نکنیم می‌توانیم سخن از آن را در فرزانش ایرانی پی بگیریم. به طور کلی سخن از وحدت وجود هیچ‌گاه به طور صریح در آثار ابن عربی نیامده است.^۸ این پیروان، شاگردان و مفسران او بودند (که خصوصا بیشتر آنها ایرانی بودند از جمله کسی که ابن عربی او را وارث علم خود خواند و به فرزندخواندگیش گرفت، یعنی صدرالدین قونوی، و سپس بیشتر شاگردان قونوی) که نام وحدت وجود را بر اندیشه‌های او نهادند. سخن از تجلی داشتن خدا و نقش کلیدی آن تجلی‌ها در آفرینش و سپس سخن از وحدت و یکی بودن آن تجلی‌ها با خدا فریادگر اندیشه وحدت وجود است. سخن از امشاسپندان به عنوان والاترین تجلی‌های خدایی و جلوه‌گری‌های خدا در هستی چیزی جز وحدت وجود نیست. فرورها به عنوان ایده‌های اندیشه خدایی و صورتگری او برای آفرینش که ازلی و ابدی‌اند و آفریده نشده‌اند و همچنین وحدت و یکی بودن مقام انسان کامل و مقام خدایی همه به وحدت وجود ختم می‌گردد. از نگاه نگارنده همه دیدگاه‌های اساسی عرفان ابن عربی که از پایه‌های باور به وحدت وجود هستند در اندیشه‌های ایرانی ریشه‌های استواری دارند.

اینکه امشاسپندان که جلوه‌های اهورامزدا هستند، هر هفت یکسان اندیشند یکسان عمل کند و یکسان سخن گویند، و اینکه ترکیب‌هایی که اهورامزدا می‌پذیرد زیباترین ترکیب‌های امشاسپندان است جز صراحت بر وحدت ذاتی همه آنها و وحدت وجود چه چیز می‌تواند باشد؟ همین عبارت ساده که «زروان خدایی است کج جز او هیچ چیز نیست»

آیا نشان از وحدت مطلق یک خدا در مرتبه ذات خود ندارد؟ در روایت پلوتارک هست که هر مزد برای آفرینش خویشتن را سه برابر فراخ کرد و بگسترده (پلوتارک ۱۹۳۶: ۲۶۹).

در حقیقت همه آنچه درباره امشاسپندان و اسما و صفات، فروهرها و اعیان ثابت و کیومرث و انسان کامل گذشت و خصوصاً بحث زروان همگی به وحدت وجود ختم می‌شوند و این بخش از نوشته هر چند از نظر ساختاری بخش جداگانه‌ای است اما از نظر محتوایی چیزی جز نتیجه‌گیری بخش‌های قبل نیست. همچنان که در عرفان ابن عربی وحدت وجود برآمده از گفته‌های او درباره اسما و صفات، اعیان ثابت، انسان کامل و سایر مباحث اوست در سوی فرزانش ایرانی نیز وحدت وجود از همان سخنانی که درباره امشاسپندان و فروهرها و انسان نخستین و زروان گذشت برمی‌آید.

در این نوشته با تمرکز بر عرفان ابن عربی به‌عنوان ساختارمندترین عرفان نظری میان مسلمانان و توصیف و تحلیل ارکان عرفان او یعنی مباحث اسما و صفات، اعیان ثابت و عالم خیال و همچنین انسان کامل که همگی حول محور باور به وحدت وجود می‌چرخند تلاش شد تا همانندی‌هایی که میان این ارکان از عرفان ابن عربی و آنچه در فرزانش ایرانی از امشاسپندان، فروهرها، انسان نخستین و خدای زروان وجود دارد برجسته شود. هر چند روند مباحث و اندیشه‌ها اختلافی هزاران ساله دارند و زبان و شیوه بیان آنها گوناگون است با این حال، بنیان و فلسفه این اندیشه‌ها همسانی بسیاری را نشان می‌دهند. هدف این نوشته نیز روشن ساختن این همسانی بود. چنانچه در بررسی و پیگیری اندیشه‌های باستانی و اسطوره‌ای، صرف ردیابی یک اندیشه در مکاتب قدیمی‌تر و نشان‌دادن وجوه همانند از راهگشایترین پژوهش‌ها است؛ نشان‌دادن وجه شباهت و همانندی ارکان فرزانش ایرانی و عرفان مسلمانان نیز هدف اساسی این پژوهش به‌عنوان بخشی از نخستین گام‌ها در این راه است. گام‌های بیشتر می‌تواند تمرکز و تحلیل نوشته‌های به‌جا مانده از فرزانش ایرانی و خوانش دوباره آنها در این ساختار عرفانی باشد.

پی‌نوشت

۱. در واقع روش بررسی تحلیل تاریخی اینکه چگونه این اندیشه‌ها از یک مکتب به مکتب دیگری رفته اند نیست. بررسی سیر تاریخی این اندیشه‌ها البته بسیار می‌تواند راهگشا باشد. به هر روی می‌توان چند مورد کلی را ذکر کرد. اینکه بیشتر اهل عرفان و تصوف از میان مسلمانان ایرانی بودند و به طور کلی تاثیر تاریخی اندیشه‌های ایرانی بر آیین یهود در دوره هخامنشی و تاثیرپذیری فلسفه‌های افلاطونی و نوافلاطونی از اندیشه‌های ایرانی و سپس تاثیرپذیری عرفان مسلمانان از اندیشه‌های آنان و نگاه مطلوب مسلمانان به ایرانیان به عنوان مردمی اهل کتاب و دارای تمدن.

۲. این نکته را هم باید در نظر داشت که تاکید بسیار بر تنزیه به تشبیه خواهد انجامید و تاکید زیاد بر تشبیه تنزیه را نتیجه خواهد داد. به گمان من بیش از آنکه توازن میان آنها اهمیت داشته باشد شناخت نسبت‌های میان آنها اهمیت دارد و تاکید و تشبیه هر دو یک داستانند. با این حال این سخن ابن عربی که تشبیه وجه عرفانی تر داستان است سخن بسیار نیکی است.

۳. در مقاله (مقایسه مفاهیم گاهانی اسپننه مینو و اسپنیشته مینو با فیض مقدس و فیض اقدس در نظام عرفانی ابن عربی) با این استدلال که اسپنیشته مینو و جهی از اهورامزداست که نسبتی با خلق ندارد و آنگاه که اهورامزدا نسبتی با خلق پیدا می‌کند اسپننه مینو نامیده می‌شود میان این دو انگاره و فیض اقدس و مقدس مشابهتی برقرار شده است (میرزایی و قادری ۱۳۹۱).

۴. در اینجا کاملاً همان طبیعت کلی رایج در فلسفه ارسطویی را منظور داریم که به معنای اصل و ماهیت حقیقی یک چیز است. تاکید دوباره بدین خاطر بود که در عرفان نظری نیز طبیعت کلی اصطلاحی است که معنای دیگری دارد.

۵. فلسفه افلاطون پس از او همواره به عنوان فلسفه ثنویت شناخته شده است. ارسطو شاگرد وی آغازگران سخن از ثنویت را مغان می‌داند (ارسطو، ۲۰۱۸: کتاب ۱۴، فصل ۴).

۶. تاکشیتا که نوشته‌های ابن عربی در کتاب شجره الکون را بررسی می‌کند گویا برایش غریب است که چرا سیدحسین نصر محتوای کتاب شجره الکون ابن عربی را به انسان

کامل ربط می‌دهد (تاکشیتا ۱۹۸۳: ۸۸). اگر به تشبیه معرفت و انسان کامل به درخت در فرزانش ایرانی؛ تشبیه زرتشت به درخت و سپس تشبیه ظهور خدا و معرفت به درخت در نوشته‌های اسلامی توجه کنیم جای غرابتی نیست. برای نمونه شعر دقیقی شاعر قرن دهم که مردی آگاه به فرزانش ایرانی بود و در آن زرتشت را به درختی پرشاخ تشبیه کرده است. در شاهنامه کیومرث درخت نخستین است. پیش از همه در یسنا ۴۳/۸ که از درختی می‌گوید که فره ایزدی و آتش دانش از آن ساطع است. نمونه‌های جایگاه نمادین درخت در فرزانش ایرانی بسیار است و شاید از شمار بیرون باشد. سپس تر در قرآن داستان برخورد موسی با درختی شعله‌ور می‌آید. عین القضاة همدانی صوفی ایرانی که چشم‌اندازهای بسیاری از فرزانش ایرانی را می‌توان در آثار او یافت هر جا که در قرآن از واژه درخت استفاده شده است را به نور خدا تفسیر می‌کند (همدانی ۱۳۷۳: ۲۶۳).

۷. درباره هر دو دیدگاه تردیدهایی وجود دارد. کم‌وبیش باور به وحدت وجود در اندیشه‌های ابن عربی پذیرفته شده است هر چند گاهی تردیدهای چند نیز درباره آن داشته‌اند. اما اینکه عرفان پیش از ابن عربی وحدت وجودی است یا آغاز باور به آن در میان مسلمانان با ابن عربی است محل سخن است. نیکلسون (نیکلسون ۱۹۲۳: ۲۷) و عقیقی (ابن عربی ۱۹۴۶: ۲۵) بر این باورند که آغازگر وحدت وجود در میان مسلمانان ابن عربی است. بسیاری از دیگران با این ایده مخالفند. ادوار براون بر این رای است که اندیشه وحدت وجود نخست در اواخر قرن نهم و آغاز قرن دهم میلادی پیدا شد و پیدایش این فکر با ظهور دو تن از عرفا توأم است. نخستین آنها بایزید بسطامی است که از یک خانواده مجوس برخاست و دیگری جنید است که به قول جامی او نیز ایرانی بود. براون می‌گوید این نکته شایان توجه است که بایزید و جنید هر دو ایرانی بودند و به احتمال بسیار پس از آنکه با آن شور و حرارت به تصوف گرویدند افکاری را که مدت‌ها در ایران رواج داشت و خاص این سرزمین بود وارد تصوف کردند؛ زیرا عرفای ایران بودند که با طول و تفصیل فوق‌العاده تصوف را از جنبه وحدت وجود بسط و توسعه دادند (براون ۱۹۰۸: ۴۲۸).

۸. با این حال او در کتاب المعرفة عنوانی دارد به نام مسئله وحدة الوجود (ابن

عربی ۲۰۰۳: ۱۲۸).

فهرست منابع

منابع فارسی و عربی

۱. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۴۶). فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی. دار الکتب العربی، بیروت.
۲. ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). فتوحات المکیه، دار الصادر، بیروت
۳. ابن عربی، محی‌الدین. (۲۰۰۳). کتاب المعرفه، محقق و مصحح محمد امین ابوجوهر، دار التکوین للطباعه و النشر، دمشق
۴. آذرفرنگ و آذرباد. (۱۳۹۷). دینکرد، کتاب ششم تا نهم. به اهتمام فریدون فضیلت. ناشر برسم
۵. بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۶). الانسان الکامل فی الاسلام. الناشر و کاله المطبوعات. الکویت
۶. پورداوود، ابراهیم. الف (۱۳۷۷). گات‌ها، انتشارات اساطیر، تهران
۷. پورداوود، ابراهیم. ب (۱۳۷۷). یسنا، انتشارات اساطیر، تهران
۸. پورداوود، ابراهیم. پ (۱۳۷۷). یشت‌ها، انتشارات اساطیر، تهران
۹. دادگی، فرنیخ. (۱۳۶۹). بندهش. گزارنده مهرداد بهار، انتشارات توس، تهران
۱۰. رضی، هاشم. (۱۳۷۹). حکمت خسروانی. نشر بهجت. تهران
۱۱. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. مصححین هانری کربن، نجفقلی حبیبی، سید حسین نصر، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه) تهران
۱۲. شهرستانی، عبدالکریم. (۱۹۶۸). الملل و النحل، تحقیق: عبدالعزیز محمد الوکیل، موسسه الحلبي و شرکاء للنشر و التوزیع، قاهره
۱۳. شیرازی، محمد بن حسین بن حسن. (۱۳۹۶). تبصره العوام فی معرفه مقامات الانام، مقدمه و تصحیح جعفر واعظی، نشر سخن، تهران.
۱۴. عالیخانی، بابک. (۱۳۷۹). بررسی لطایف عرفانی در نصوص عتیق اوستایی، انتشارات هرمس، تهران
- قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۶۳). جامع الحکمتین. تصحیح و مقدمه فارسی و فرانسوی محمد معین و هانری کربن، کتابخانه طهوری، شرکت گلشن، تهران
۱۵. قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، محقق و مصحح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران
۱۶. کربن، هانری. (۱۳۹۴). ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران

- شیعی. ترجمه انشاءالله رحمتی. نشر سوفیا. تهران
۱۷. کربن، هانری. (۱۴۰۰) چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی. جلد یکم. نشر سوفیا. تهران.
۱۸. کریستین سن، آرتور. (۱۳۴۵). ترجمه ذبیح‌الله صفا. نشر دانشگاه تهران
۱۹. لاهوری، محمد اقبال. (۱۳۸۰) سیر فلسفه در ایران، ترجمه اح آریان پور، انتشارات نگاه، تهران
۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۰). شواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه، مصحح جلال الدین آشتیانی. محشی هادی بن مهدی سبزواری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران
۲۱. مولایی، چنگیز. (۱۳۸۲). بررسی فروردین یشت، انتشارات دانشگاه تبریز، تبریز
۲۲. میرزایی، محمد؛ قادری، تیمور. (۱۳۹۲). مقایسه مفاهیم گاهانی اسپنسته مینیو و اسپنیشته مینیو با فیض مقدس و فیض اقدس در نظام عرفانی ابن عربی. مجله ادیان و عرفان. سال چهل و پنجم. پاییز و زمستان.
۲۳. همایی، جلال‌الدین. (۱۳۴۲). غزالی نامه، کتابفروشی فروغی، تهران
۲۴. همدانی، عین‌القضات، (۱۳۷۳). تمهیدات. مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، نشر گلشن، تهران.

منابع انگلیسی

25. Aristotle. (2018). *Metaphysics*. Translated by W. D. Ross. Digireads.com
26. Browne, Edward G. (1908). *A Literary History of Persia*. London. (1908). T. Fisher Unwin Ltd: Adelphi Terrace.
27. Chittick, William C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge*. State University of New York Press
28. Eliade, Mircea. (1978). *A History of Religious Ideas*. Volume 1. Translated from the French by Willard R. Trask. The University of Chicago Press, Chicago
29. Eliade, Mircea. (1954). *Cosmos and History, The Myth of The Eternal Return*. Translated from the French by Willard R Trask. Harper and Brothers. New York
30. Nicholson, Reynold A. (1923). *The Idea of Personality in Sufism*. Cambridge, University Press
31. Plutarch. (1936). *Isis and Osiris*. Loeb Classical Library edition.
32. Russell, James R. (1993). *On Mysticism and Esotericism among the Zoroastrians*. Iranian Studies. Vol. 26. No 1/2 (winter-Spring,).
33. Shaked, Shaul. (1969). *Esoteric Trends in Zoroastrianism*. Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities. Volume Three. Jerusalem
34. Takeshita, Masataka. (1983). *The Theory of Perfect man in Ibn Arabi's Fusus AL-Hikam*. Lecture of Islamic Studies. Faculty of Letters. Tokyo University.
35. Zaehner, R C. *Zurvan*. (1972) *A Zoroastrian Dilemma*. Biblo and Tannen. New York.

بررسی ابعاد و آثار ایمان در ارتقای سلامت روانی افراد مبتلا به کرونا

روح‌الله شاطری^۱
حمید ستوده^۲

چکیده

ابتلا به بیماری واگیردار کرونا و پیامدهای ناشی از شیوع آن، تهدیدی برای سلامت روان و زمینه‌ساز اختلال اضطرابی کرونا و ویروس شده که قهرا، آثار روان‌شناختی این بیماری در سطوح مختلف جامعه، اهمیت به‌سزایی دارد و حتی می‌تواند به‌عنوان یک بحران فردی و اجتماعی تلقی شود. از این رو، توجه به پیامدهای کارکردی باورهای دینی برای شناخت پیشگیرانه، و نحوه مواجهه با این مصیبت و نیز کاستن از آلام و رنج‌های بیماران، راهنمای ارزشمندی باشد. این مقاله، با استفاده از داده‌های کتابخانه‌ای و اسنادی به روش توصیفی - تحلیلی و کارکردگرایی، به بررسی برخی از مهمترین مبانی کمال‌گرایی نفس انسان از منظر توحیدی می‌پردازد که توجه به آن می‌تواند تأثیر مثبتی در ارتقای سلامت روانی بیماران کرونایی داشته باشد. این تحقیق که با رویکرد کیفی انجام شده، ضمن تبیین ماهیت و حقیقت ایمان دینی، نشان می‌دهد که افزایش سطح تاب‌آوری و پیشگیری از ابتلا به فشارهای روحی و روانی ناشی از ابتلا به بیماری‌های حاد همانند کووید ۱۹، در پرتو اعتماد به خداوند و صبر بر ابتلائات قرین خواهد بود.

واژگان کلیدی

ایمان، آرامش روانی، اضطراب، ابتلا، کمال‌نفس.

۱. استادیار دانشگاه علوم پزشکی ایران، دانشکده پزشکی، گروه معارف اسلامی، ایران؛ تهران. و دانشگاه علوم پزشکی ایران، مرکز توسعه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت.

Email: Shateri39@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه علوم پزشکی ایران، دانشکده پزشکی، گروه معارف اسلامی، ایران؛ تهران. و دانشگاه علوم پزشکی ایران، مرکز توسعه پژوهش‌های بین‌رشته‌ای معارف اسلامی و علوم سلامت. (نویسنده مسئول)

Email: sotudeh.h@iums.ac.irr

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۸/۱۵

طرح مسأله

با توجه به بروز اختلالات روانی ناشی از ابتلا به ویروس کرونا، پرداختن به سرمایه‌های معنوی انسان برای صیانت و ارتقای سلامت فردی و جمعی حائز اهمیت است؛ زیرا اساساً اموری همانند سلامت، بیماری و بهداشت، صرفاً معطوف به بعد بیولوژیکی انسان نیست؛ بلکه اموری چند وجهی است و نمی‌توان آن را بدون توجه به سایر ابعاد بررسی کرد؛ به خصوص در موقعیت‌های حاد و بحرانی مانند ظهور یک بیماری واگیردار عمومی، این مسأله اهمیت مضاعف می‌یابد که فرد مبتلا چگونه باید با این بیماری فراگیر مبارزه کند و چگونه می‌تواند آن را باور و توجیح کند تا با پذیرش این بیماری، مسیر درمانش تسهیل گردد. این مقاله در صدد است که رابطه ثبات روانی را با ایمان به عنایت الهی در پرتو رشد و شکوفایی نفس انسانی در ابتلائی همانند مواجهه با کوید ۱۹ از منظر معارف دینی تبیین نماید و به تحلیل و بررسی نقش دین در کنترل اضطراب و کاهش استرس بیماران پردازد و تبیین نماید که آرامش واقعی با سعادت و کمال انسانی گره خورده است.

از منظر پیشینه بحث، مقالاتی در رابطه با معنویت درمانی از نویسندگان محترم درباره نقش مثبت اعتقادات دینی در کاهش بار بیماری‌ها منتشر شده است؛ مقالاتی همانند «بررسی نقش حمایت اجتماعی، تنظیم هیجانی و بهزیستی معنوی در اضطراب ویروس کرونا» در فصلنامه مطالعات اسلامی در حوزه سلامت؛ «تدوین مدل پیامدهای روان شناختی اضطراب ناشی از اپیدمی کرونا ویروس، و بررسی نقش میانجی‌گری سلامت معنوی» در فصلنامه فرهنگ مشاوره و روان درمانی؛ «تاثیر سلامت معنوی بر کاهش استرس ابتلا به کرونا در کارکنان آرامستان‌ها با نقش میانجی معنویت در محیط کار» در فصلنامه دین و سلامت.

با دقت و بررسی در این مقالات روشن شد که این موضوع با رویکرد کارکردگرایی و بهره‌مندی از مبانی نظری اسلام درباره نقش ایمان و کمال‌گرایی انسان تحلیل نشده است و از این جهت، نوشتار حاضر، به بیان و طرح راهکارهای دینی در خصوص کنترل و

مدیریت سطوح اضطراب در مواجهه با ابتلا به کرونا پرداخته و در نوع خود، تبیین جدیدی را به ارمغان آورده است.

بنابراین، این مقاله با توجه به نقش معنویت و باورهای دینی در ابعاد مختلف زندگی به خصوص کمک به درمان بیماران مبتلا به کرونا انجام گرفته و در پی پاسخگویی به این سوال است که حقیقت و ماهیت ایمان چیست و ارتباط آن با رشد و کمال انسان در پرتو مواجهه با ابتلاهای زندگی همانند بروز بیماری‌های مسری و مهلک چگونه است؟ و اساساً، چگونه می‌توان حالاتی روحی - روانی شبیه ناامیدی، احساس درماندگی، ترس و استرس ناشی از قوه مرگ و زندگی را در طول دوره ابتلا به COVID-19 مدیریت کرد؟

برای پردازش این موضوع، منطبق تحقیق ایجاب می‌کند که در ابتدا، به تبیین مفاهیم مسئله - به روش توصیفی - خواهیم پرداخت. سپس با تبیین حقیقت و ماهیت ایمان از منظر مبانی نظری به بررسی عوامل موثر در ارتقاء سلامت روحی بیماران کرونایی - به روش تحلیلی - از این منظر خواهیم پرداخت.

مفهوم‌شناسی

۱. کرونا ویروس

این واژه از کلمه لاتین "corōna" به معنی تاج یا هاله گرفته شده است. از خصوصیات ظاهری آن زوائد تاج‌مانند بر روی سطوح دیواره ویروس‌هاست. این ویروس به طور طبیعی در پستانداران و پرندگان شیوع پیدا می‌کند (هادی، ۱۳۹۸: ۶) و طیف نشانه‌های بالینی COVID-19 از عفونت بدون علامت تا نارسایی شدید تنفسی گزارش شده است. علائم اصلی شامل تب، گزارش خستگی، سرفه خشک، گلو درد، درد عضلانی، تنگی نفس و تندنفسی، و نیز علائم غیرمعمول شامل تولید خلط، سردرد، هموپتیزی، اسهال و در نهایت اختلال‌های انعقادی خون و نارسایی کلیوی است (هادی، ۱۳۸۹: ۷) خاصیت اصلی این ویروس، انتقال سریع آن است که از طریق سرفه، عطسه، تنفس در محل بسته، و ... به سادگی انتقال می‌یابد (هونگ، ۱۳۸۹: ۲) و نیز این ویروس از ۳ تا ۷ روز نهفته است (همان: ۲) و از این رو، بیماران مبتلا به آن، تا زمان بهبودی باید در قرنطینه قرار گیرند (همان: ۵).

۲. اضطراب

اضطراب یک حالت خلقی و از شایعترین اختلالات روانپزشکی است که هیجان منفی شدید در واکنش به وقایع یا شرایط ذهنی یا واقعی تهدیدکننده می‌باشد و از طریق سه سیستم واکنشی جسمی، شناختی و رفتاری آشکار می‌شود. عناصر شناختی اضطراب شامل افکار اضطرابی مثل نگرانی، ترس از ناتوانی در سازگاری با موقعیت و نیز تردید نسبت به آینده خواهد بود؛ و نوع حاد آن، بر سیستم فیزیولوژیکی عصبی و ایمنی بدن تأثیر منفی می‌گذارد و از سوی دیگر، انجام امور روزانه یا ایجاد ارتباط را با مشکل مواجه می‌سازد. (اتیکسون، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۹۲؛ قلعه بندی، ۱۳۹۶: ۲۹۹-۳۰۱؛ دادستان، ۱۳۷۶: ۶۰ - ۶۱؛ شاملو، ۱۳۷۶: ۱۷۴)

۳. ابتلا

ابتلاء در لغت، به معنای علم به گنه و حقیقت شیء است که در واقع معادل واژگانی همانند آزمون، تجربه و کشف کردن به کار می‌رود؛ همانطور که در فروغ لغویه آمده است: «يقال بلاه و ابتلاء اذا اختبره و امتحنه» (عسکری، ۱۴۲۶، ج ۱: ۱۰). البته برخی از محققان آن را به معنای ایجاد تحول و دگرگونی برای تحصیل نتیجه مطلوب می‌دانند. مرحوم مصطفوی در تحلیل این کلمه معتقد است: «ان الاصل الواحد فیها هو ایجاد التحول، ای التقلب و التحویل؛ ... و أما الامتحان و الاختبار و الابتلاء و التجربة فكلّ هذه من معانی مجازیه و من لوازم الاصل و آثاره بحسب الموارد؛» ابتلا به معنای دگرگونی و تحویل یعنی رسیدن به نتیجه است، و لذا امتحان، از آثار و لوازم آن و از باب استعمال در معنای مجازی خواهد بود (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۳۱۸). به هر روی، با عنایت به معنای لغوی به نظر می‌رسد که ابتلای انسان به معنای گرفتار شدن در بستر حوادث تکوینی و قرار گرفتن در معرض تکالیف تشریحی برای کشف استعداد عبودیت و رسیدن به کمال لایق او خواهد بود.

۴. ایمان

ایمان در لغت، به معنای گرویدن، ایمن گردانیدن و باور داشتن است. راغب در مفردات می‌گوید: «أمن: أصله طمأنينة النفس و زوال الخوف... و الإیمان... هو التصدیق

الذی معه آمن، فالایمان التصدیق. و الله المؤمن، لأنه آمن عباده من أن یظلمهم؛ امن به معنای اطمینان نفس و از بین رفتن ترس است و ایمان به معنای تصدیق و باوری که همراه با امنیت بخشی باشد. خداوند مومن است یعنی بندگان خود را از اینکه به آنها ظلمی روا شود، حفظ می‌کند. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۹۰)

ماهیت و حقیقت ایمان

با توجه به اینکه نوع جهت‌گیری‌های انسان در زندگی، بر پایه عقاید و باورهای اوست و از سوی دیگر داشتن اعتقادات صحیح از اصلی‌ترین عوامل آرامش بخش بوده که نقش مهمی در کاهش تنش‌های روانی و تشویش‌های ذهنی دارد، در این بخش از نوشتار به تبیین حقیقت ایمان و ماهیت ایمان دینی خواهیم پرداخت.

مرحوم خواجه نصیر طوسی، حقیقت ایمان قبول و اعتراف قلبی به اصول دین و نیز اقرار زبانی نسبت به آنها، می‌داند که ساختار ذاتی ایمان را تشکیل می‌دهد؛ یعنی نه تصدیق قلبی به تنهایی، ایمان به شمار می‌آید و نه صرفاً، اقرار زبانی. وی در کتاب تجرید الاعتقاد درباره تعریف ایمان می‌فرماید:

الایمان: التصدیق بالقلب و اللسان و لا یکفی الا اول لقوله تعالی: «وَجَدُوا بِهَا وَ اسْتَبَقَتْهَا اَنْفُسُهُمْ» (نمل/ ۱۴) و نحوه، و لا الثانی لقوله: «قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَ لکن قَوْلُوا اَسْلَمْنَا». (حجرات/ ۱۴) ایمان عبارت است از تصدیق به دل و زبان؛ و تصدیق به دل کافی نیست به دلیل سخن خداوند که در تصدیق فرعونیان کافر می‌فرماید: «و آن را انکار کردند، درحالی‌که به آن یقین داشتند» و مانند آن؛ و صرف تصدیق زبانی نیز کافی نیست به دلیل گفته خداوند که به اعرابی که در نزد پیامبر شهادتین را جاری می‌کردند، می‌فرماید: «بگو ایمان نیاورده‌اید، بلکه بگویند که اسلام آورده‌اید». (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۵۷۷)

البته، به نظر می‌رسد که ایمان، یک امر باطنی است و جایگاه آن قلب آدمی است، نه زبان و ظاهر او. امام خمینی (قدس سره) حقیقت ایمان را علمی می‌داند که به مرتبه قلب و درک وجدان رسیده و همراه با اطمینان و انقیاد باشد (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۸۸).

از این رو، اعتبار لسانی و اقرار زبانی، صرفاً برای بروز همان تصدیق قلبی، و صحت اطلاق لفظ مسلمان بر آن فرد است؛ یعنی هر فردی که شهادتین را بر زبان جاری می‌کند،

مسلمان خواهد بود، و احکام اسلام بر او جاری می‌گردد؛ به ویژه آنکه باید توجه داشت که گرایش به اسلام ممکن است انگیزه‌های مختلفی داشته باشد، و حتی با انگیزه‌های مادی و منافع شخصی همراه باشد، و گاه آدمی با اکراه خود را مسلمان نشان می‌دهد در حالی که واقعا، مسلمان نیست؛ ولی تحقق ایمان، حتما از انگیزه‌های معنوی، و به ویژه از علم و آگاهی، نشأت می‌گیرد و از این رو، پیغمبر گرامی اسلام (ص) می‌فرماید: «الاسلام علانیة، و الایمان فی القلب»^۱ اسلام امر آشکاری است، ولی جای ایمان در دل است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۵: ۲۳۹). همچنین، امام صادق علیه السلام در روایت حماد، وظیفه قلب انسان را پذیرش ایمان دانسته، می‌فرماید:

ایمانی که خدا بر قلب واجب فرموده، اعتراف و شناخت و اعتقاد و رضا و تسلیم است به اینکه خدایی جز «الله» نیست، او یگانه است و بی‌شریک، و سزاوار پرستش و یکتا اوست، و او را همسر و فرزندی نیست، و محمد صل الله علیه و آله بنده و فرستاده او است و اقرار کردن به همه پیامبران و کتاب‌هایی که از جانب خدا آمده است. این است آنچه خدا از اعتراف و معرفت بر قلب واجب کرده است. و کار قلب همین است... و این، رأس ایمان است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۳۴).

به گواهی برخی از آیات قرآن نیز، قلب انسانی، مصدر و منبع ایمان است و به صراحت، ایمان را به قلب استناد داده و فرموده است: «إِلَّا مَنْ أُوْكِرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِإِلْإِيمَانِ» (نحل / ۱۰۶).^۲ البته، از منظر قرآن مجید و سنت، نشانه ایمان قلبی به خدا و پیامبر، اطاعت عملی از فرمان ایشان است؛ یعنی هر فردی که چنین عقیده و معرفتی داشته باشد، رفتارش، گفتار او را تصدیق می‌کند. با توجه به توضیحاتی که داده شد، روشن می‌گردد که چگونه در برخی از روایات، ایمان اعم از تصدیق یا معرفت قلبی و اقرار زبانی و عمل جوارحی دانسته شده است؛ یعنی لسان این گونه از روایات، لسان اقتضا است؛ به طوری که مراد آن است که شخص مومن باید همه اعمالی را که ایمان به آن فرمان می‌دهد اتیان نماید؛ زیرا از

۱. محمد باقر مجلسی، همان، ج ۶۵، ص ۲۳۹.

۲. «مگر آن کس که مجبور گردد (که چیزی بر خلاف عقیده خویش بگوید)، و قلب او به ایمان و باور خود مطمئن است».

این رهگذر است که اعمال آدمی ارزش می‌یابد.

از سوی دیگر، حقیقت ایمان با توجه به دخالت عنصر علم در آن به علم یقین، عین یقین و حق یقین تقسیم می‌شود؛ به طوری که علم یقین، ایمانی است که از روی ادله و براهین عقلی حاصل شود؛ به طوری که شخص مومن در ابتدا، به خداوند تعالی از طریق دلایل و قرآئن ایمان می‌آورد. عین یقین نیز ایمانی است که در اثر رشد انسان در آن درجات پدید می‌آید و از راه نورانیت دل و صفای باطن پیدا می‌شود تا حقایق را به چشم دل مشاهده کند و بهشت و جهنم نصب العین او قرار گیرد. سوم، حق یقین است و آن ایمانی است که نورانیت آن، همه اعضاء و جوارح را فرا می‌گیرد و در این حالت، غیر از خدا نخواهد و نجوید و دنیا در نظر او هیچ نماید؛ در این مرحله، پرده‌ها از جلوی چشمان او کنار رفته و به مشاهده حقایق و لقاءالله، نایل می‌گردد: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ؛ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ؛ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ...» (تکواثر / ۷-۵).^۱

بنابراین، از منظر قرآن کریم، به هر اندازه که معرفت آدمی عمیق‌تر و خضوع و خشوع یا تسلیم قلبی او ژرف‌تر و مستحکم‌تر باشد، ایمان هم افزایش می‌یابد؛ و به این جهت، در روایت آمده است: «نِعْمَ وَزِيرُ الْإِيمَانِ الْعِلْمُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۴۸). نتیجه آنکه ایمان نوعی تسلیم و باور به حقایق متعالی دین است که در نتیجه شناخت و معرفت پدید می‌آید و در اثر تجربه عملی فرد رشد می‌کند و در گفتار و رفتار وی تجلی و تصدیق می‌شود و مقتضیات آن، تا ظاهرترین بخش‌های وجودی مومن سریان می‌یابد. در این وضعیت، اعمال جوارحی همچون اقرار به زبان و انجام فرایض دینی تابع آن ایمان قلبی خواهد بود.

درمان اضطراب ناشی از کرونا با عنایت به آثار ایمان

امروزه، اضطراب، بخشی از زندگی هر انسانی را تشکیل می‌دهد و سطوحی از آن را می‌توان بهنجار دانست و تأثیر مثبت آن را بر فرایند تحوّل پذیرفت؛ چرا که سازندگی و خلاقیت را در جهت مواجهه با منابع تنیدگی‌زا گسترش می‌دهد؛ اما اگر اضطراب از این

۱. «قطعاً شما جهنم را خواهید دید، سپس (با ورود در آن) آن را به عین یقین خواهید دید.

حد فراتر رود و جنبه مزمن و مداوم پیدا کند، موجب استیصال فرد می‌شود و انعطاف او کاهش می‌یابد و طیف گسترده‌ای از اختلال‌های روانی را به وجود می‌آورد. در مقابل، آنچه می‌تواند همه جنبه‌های زندگی او را دربر بگیرد و آنها را تحت شعاع قرار دهد، و موجب آرامش حقیقی و سلامت معنوی او گردد، ایمان است که ذیلاً نقش و آثار آن در دو مقطع تبیین می‌شود.

۱. احساس آرامش و رضایتمندی در بلا

ایمان و اعتماد به خداوند، در واقع پاسخ به نیاز فطری و متعالی انسان است، و موجب معنایابی زندگی و معناداری تحمل درد و رنج‌ها در زندگی می‌شود و از سوی دیگر، نگرش توحیدی و تقدیر باوری، به خصوص در برخی اوضاع بحرانی همانند پاندمی کرونا که یک بیماری جهانی بوده و از قدرت و اختیار انسان خارج است می‌تواند ترس و نگرانی ناشی از این بیماری را به آرامش ذهنی و روانی و نیز احساس رضایت‌مندی نزدیک نماید.^۱ خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» (حدید / ۲۲).^۲

از این رو، با توجه به مضمون آیاتی که خداوند را سرپرست مومنان و تکیه‌گاه همیشگی آنان معرفی می‌کند، (آل عمران / ۶۸) اعتقاد به قدرت لایزال الهی که همه اسباب و مسببات در ید قدرت مطلق اوست، عامل موثری در ایجاد نشاط روحی، امید به بهبودی از بیماری و در نتیجه سازگاری با درد و رنج ناشی از آن، یا رویارویی با بحران‌های ناشی از بیماری‌های تهدیدکننده حیات خواهد بود و موجب بارش سکون و آرامش از سوی خداوند متعال است که در پیشگیری از فشارهای روانی و عارض شدن هیجان‌های منفی مانند ترس، خشم و اندوه بر فرد مبتلا تأثیر بسزایی دارد؛ یعنی هر چقدر ایمان عمیق‌تر گردد، احساس رضایتمندی او نیز ثبات و استواری بیشتری می‌گیرد و در نتیجه عوامل فکری مانند باورهای نادرست در پرتو ایمان به خداوند از بین می‌رود و ناهنجاری‌های روانی مانند

۱. «الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم» (رعد: ۲۸)

۲. هر رنج و مصیبتی که در زمین یا در نفس خویش به شما رسد همه در کتاب پیش از آنکه همه را ایجاد کنیم ثبت است و البته این کار بر خدا آسان است.

اضطراب و افسردگی در اشکال مختلف آن درمان خواهد شد: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ» (فتح / ۴)

بنابراین، داشتن ایمان دینی سبب معنا و آرامش در زندگی افراد می‌شود که نتیجه آن کاهش ترس و اضطراب ناشی از ابتلا به کووید-۱۹ است. در واقع افرادی که از سطوح معنوی بالایی برخوردارند، تاب آوری و انعطاف پذیری روان شناختی بهتری دارند که موجب می‌شود نسبت به شرایط، ذهن آگاهی داشته باشند و فشار و درد ایجاد شده را قابل تحمل تر ادراک نمایند.

۲. رشد و شکوفایی نفس انسانی در هنگام ابتلا

یکی از اصول محکم قرآنی در باب جهان، هدفمندی و غایت داری و خلقت آگاهانه است؛ همانطور که فرمود: «مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (احقاف / ۳). این نوع بینش اسلامی، سبب معنابخشی و هدفمندی خلقت انسان و نیز مقتضای حیات ابدی او خواهد بود تا او نیز با اختیار در فرایند این حرکت تکاملی به سمت غایت وجودی خودش گام بردارد؛ مسیری که قطعا از رهگذر ابتلائات و سختی‌های فراوانی در این دنیا عبور خواهد کرد؛ همانطور که در قرآن کریم فرمود: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق / ۶)^۱

از منظر فلسفی، مراد از کمال یک موجود، اشتداد وجودی و رسیدن به فعلیت و وضعیتی است که با آن شیئی سازگار است. (رازی، ۱۳۸۱: ۴۴۵) بنابراین، کمال هر موجودی، صفتی وجودی و ظهور همه استعدادهای نوعی آن شیئی است. از این رو، کمال هر چیزی در پرتو اهداف هستی آن موجود، معنا می‌یابد و هر اندازه که یک موجود به اهداف آفرینش خود نزدیک باشد، کامل تر خواهد بود.

با این بیان، هدف و کمال نهایی انسان نیز، نقطه‌ای است که کمالی فراتر از آن برای انسان متصور نیست و همه تلاش‌ها برای رسیدن به آن است و آن رسیدن به فوز و فلاح و سعادت است: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا» (احزاب / ۷۱)^۲ که این امر در

۱. «ای انسان البته با هر رنج و مشقتی، عاقبت به حضور پروردگار خود می‌روی».

۲. «و هر کس اطاعت خدا و رسولش کند، به رستگاری (و پیروزی) عظیمی دست یافته است».

پرتو قرب الهی حاصل می‌شود؛ مقامی که انسان به ذات اقدس الهی رهنمون می‌شود و در جوار رحمت الهی استقرار می‌یابد: «فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر / ۵۵)^۱. قهرا، چنین امکانی به فرد، طبقه، یا گروه ویژه‌ای اختصاص ندارد و همه انسان‌ها قابلیت و استعداد برخورداری از رسیدن به چنین سعادت ابدی را که موجب آرامش روانی می‌گردد، دارند و برای همگان نیز مسیر و روش رسیدن به آن یکسان است؛ مسیری که راه و رونده، هر دو یکی هستند؛ به طوری که راه رسیدن به مقامات معنوی از خود انسان و باورها و اوصاف درونی او آغاز می‌شود؛ یعنی اعمال ظاهری و باطنی آدمی در نفس او تأثیر می‌گذارد و همه چیز به نفس او بر می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۲۵ق، ج ۶: ۱۷۷) و این ظلمت و نورانیت نفس است که مسیر را مشخص می‌کند: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» (اسراء / ۷)^۲.

بنابراین، در میان استعدادهای انسان، هر چند که عینیت یافتن خواسته‌های مادی و حیوانی نیز نوعی کمال است ولی نباید آن را در عداد کمالات حقیقی انسانی برشمرد؛ زیرا در چنین مرحله‌ای انسانیت انسان، هنوز بالقوه است و تنها حیوانیت او بالفعل شده است و این استعدادهای محدود و ناپایدار، با هویت حقیقی انسان سازگار نیست. باری، استکمال هر یک از آن استعدادهای، به میزانی ارزشمند و سودمند است که زمینه تحقق کمال حقیقی او را فراهم نماید و مقدمه دست‌یابی به آن باشد؛ و از این رو، صدر المتألهین معتقد است که کمال انسان کامل، تنها با انسانیتی افزون بر انسانیت انسان ناقص محقق می‌شود (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۸۲)؛ یعنی فصل‌اخیر هر نوعی، کمال مورد انتظاری دارد که رسیدن به آن هدف نهایی نوع مزبور است.

بنابراین، آرامش حقیقی زمانی به دست می‌آید که استعدادهای ذاتی و حقیقی او، در سایه‌گزینش آگاهانه و در قالب ایمان به فعلیت برسد و رسیدن به این مرحله نیز، امری اختیاری و ارزشی است. از این رو، شاخص کمال آدمی، امور اعتباری و قراردادی نیست تا بدان دلخوش گردد بلکه به اموری حقیقی باز می‌گردد، تا در روح و روان آدمی، اثری

۱. «و هر کس اطاعت خدا و رسولش کند، به رستگاری (و پیروزی) عظیمی دست یافته است».

۲. «اگر نیکی کنید، به خودتان نیکی می‌کنید؛ و اگر بدی کنید باز هم به خود می‌کنید».

واقعی در پی داشته باشد و او را به نفس مطمئنه و بردبار تبدیل کند.

با این توضیح روشن می‌شود که رفع اختلالات روانی نظیر افسردگی و اضطراب ناشی از ترس بیماری کرونا، از طریق معنوی میسر است؛ به این گونه که فرد در مواردی که از عهده او کاری ساخته نیست با اعتقاد به آزمایش و ابتلای الهی درک نماید که سرنوشت هر انسانی مقدر است و تقدیم و تاخیری در اجل، حاصل نمی‌شود؛ بلکه این گونه از امتحان‌های الهی برای این جهت است که انسان در خلال آن گرفتاری‌ها، کمال یابد و استعدادهای درونی او از قوه به فعلیت برسد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۷: ۱۸۳؛ ج ۸: ۱۳۵). این نوع نگرش ضمن انجام توصیه‌های پزشکی و بهداشتی در پیشگیری و درمان کرونا، سبب مقاومت، افزایش تاب آوری و مدیریت استرس و دلهره غیرطبیعی می‌شود. شهید مطهری در این زمینه می‌فرماید:

این خصوصیت مربوط به موجودات زنده بالاحص انسان است که سختی‌ها و گرفتاری‌ها، مقدمه کمال‌ها و پیشرفت‌هاست. ضربه‌ها، جمادات را نابود می‌سازد و از قدرت آنان می‌کاهد؛ ولی موجودات زنده را تحریک می‌کند و نیرومند می‌سازد؛ بس زیادت‌ها که اندر نقص‌هاست. مصیبت‌ها و شدائد، برای تکامل بشر ضرورت دارد، اگر محنت‌ها و رنج‌ها نباشد، بشر تباہ می‌گردد. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۶)

مدیریت ابعاد روانی و معنوی بیمار در پرتو ایمان و آثار آن

با توجه به مباحثی که در این مقاله بیان شد کاملاً روشن است که یکی از نیازهای روانی و فطری که در سلامت معنوی انسان نقشی بنیادین را دارد، نیاز به آرامش حقیقی و دائمی است که انسان‌ها همواره به دنبال آن می‌گردند؛ با این حال، واقعیت انکارناپذیر آن است که به موازات گسترش دانش بشری در روانپزشکی، روانشناسی و به ویژه در روانکاوی، ناهنجاری‌ها و فشارهای روانی مانند اضطراب و افسردگی و هیجانات منفی (الیس و هارپر، ۱۳۹۵: ۲۴۴، اتکینسون و همکاران، ۱۳۹۶: ۴۹۲، الیس، ۱۳۹۳: ۲۷۰) در اشکال مختلف آن مانند ترس، خشم و اندوه در جوامع صنعتی توسعه یافته است و انسان متجدد، به شدت از احساس پوچی و بی‌هویتی رنج می‌برد و خودکشی را تنها چاره آن قرار داده است؛ (محمدپور، ۱۳۸۵: ۳۳)

بنابراین، نشان دادن راهی برای نجات از این ناهنجاری‌های روحی - روانی که به

شیوع کرونا به صورت فراگیر در زندگی مردم ظهور پیدا کرده گریز ناپذیر است تا بتوان در جهت معنابخشی و معرفت دهی به زندگی بشر مؤثر باشد؛ زیرا امروزه مسأله کرونا در افواه عمومی، صرفاً یک بیماری ساده تلقی نمی‌شود، بلکه یک بیماری واگیر و شایع است که همراه با دلالت‌های معنوی و قصه مرگ و زندگی است و لذا، مواجهه با این بیماری به یک پدیده حساس، ملتهب و پراسترس بدل شده که گاه ترس از کرونا، بیشتر از خود این بیماری اثر منفی بر جای گذاشته است. بنابراین، توجه به ساحت الهیاتی و جهان‌بینی دینی در کنار ساحت دنیوی و تدبیر بیماری و تداخل این دو با هم می‌تواند به نحو بهتر و موفق‌تری بهداشت و سلامتی را در ابعاد فردی و اجتماعی به ارمغان آورد و مقابله با بیماری را تسهیل نماید. در این میان، دین با حل مسأله معنای مرگ و زندگی و تأمین پشتوانه‌های اعتقادی برای اتفاقات ناگوار و شرور در حیات بشر، به تقویت ایمان فرد کمک می‌کند. این اندیشه، اثر کارکردی مهم و آرامش‌آوری برای انسان در حیات دنیوی و چالش‌های رنج آور آن خواهد داشت و لذا اگر این اعتقاد برای انسان درونی شود، حتی در مقابل مرگ نیز حالت رضایت خواهد داشت و نگرانی از وجودش رخت می‌بندند.

از این رو، مداخلات معنوی وقتی با افزایش خدا آگاهی همراه شود منجر به افزایش خود آگاهی و تغییر نگرش بیماران نسبت به زندگی می‌شود و زمانی که خود آگاهی وجود داشته باشد آگاهی کاربرد درستی پیدا می‌کند و سبب به حداقل رساندن آسیب‌پذیری افراد می‌شود. به بیان دیگر، با ابراز هم‌دردی، دل‌داری و ارائه راهکارهای معنوی، می‌توان موجب تثبیت هویت معنوی بیمار شد و برای مقابله با مشکلات بیماری، احساس افسردگی و اضطراب را کاهش داد تا در کنار حمایت‌های بیرونی و درمانی، وی از انرژی درونی و نیروهای مثبت هیجانی، برخوردار شود و بتواند با تقویت روحیه، توان مقابله با این بحران را در خودش بالا ببرد. در این وضعیت به علت فعال بودن بعد معنوی، زمینه دعا و تضرع به درگاه الهی، صبر و شکر فعال شده و به واسطه تسکین احساسات آکنده از فشار عصبی، احساسات فرد مبتلا به بیماری تقویت می‌شود و در نتیجه اقدامات معنوی می‌تواند در کنار روند درمانی، تاثیر مثبتی را بر سیستم ایمنی، قلبی - عروقی و عصبی بگذارد و پذیرش شرایط بیماری و مواجهه با آن را راحت‌تر نماید. همچنین تبیین مسأله مرگ با نگاه مثبت و ناظر به حیات وجودی انسان به عنوان یک حادثه واقعی، درگیری‌های ذهنی بشر را با آن

چه که آن را عدم می‌پندارد حل می‌کند تا در لحظات منتهی به مرگ، التیام بخش فرد باشد و از سوی دیگر، تبیین چگونگی مواجهه انسان با بلاهای طبیعی و شرور او را از یاس و ناامیدی می‌رهاند و آن را به عامل پویایی در تکامل و پیشرفت فرد تبدیل می‌نماید. از این منظر، دین روشن می‌نماید که خیر و شرهای موجود در این جهان، وضعیت نسبی دارند و به صورت مطلق نیستند.

بنابراین، در صورتی که به پدیده کرونا نیز توجه درستی شود این بیماری نیز می‌تواند جنبه‌های مثبت خود را برای بشر به ارمغان بیاورد و آن را به فرصتی برای توجه به معنای زندگی، بازگشت به خویشتن و خودسازی، آشنایی با نقائص دانش بشری و تلاش برای پیشرفت‌های علمی و رهیافت بیشتر به معنویت‌خواهی خداسو تبدیل کند.

از سوی دیگر، با اقدامات معنوی بر پایه حقیقت دینی می‌توان ترس‌های غیرمنطقی را از بین ببرد؛ ترس‌هایی که با شواهد غیر واقعی دیواره‌های ذهنی فرد را فرا گرفته و به صورت واقعی جلوه می‌کند و اثر آن بدتر از مواجهه با اثرات خود این بیماری شده است. به همین دلیل در مواجهه با بیماری کرونا باید علاوه بر اقدامات پزشکی با مداخلات معنوی و الهام بخش ترس‌های بی‌مورد را از بین برد تا مدیریت دوره بیماری به سهولت انجام شود؛ بنابراین مواجهه معنوی با کرونا یک مواجهه تقلیل‌گرایانه نیست بلکه این نوع از مواجهه به تمام ابعاد وجودی انسان توجه دارد و به بعد جسمی و مادی او نیز ناظر است؛ تا فرد بیمار بتواند از رهگذر همه مشکلات و مصائب مراتب بالاتر رشد و کمال را درک کرده و آنها را در وجود خود شکوفا نماید؛ چرا که اساساً، انسان منحصر در ماده نیست و حقایق غیرمادی نیز در وجود او تاثیرگذار است هرچند که برخی از این حقایق روحی و روانی، هرگز در ظرف علم و تجربه بشری ننگنجد. از همین منظر، مداخلات معنوی با تثبیت هویت معنوی فرد، می‌تواند مانع از بروز آسیب‌های ناشی از مواجهه شدن با احساس تنهایی و برآورده نشدن انتظارات روحی و روانی او در دوره ابتلا به بیماری گردد. زیرا احساس ترس و تنهایی که این بیماری به نوبه خود به آن دامن زده عوارض جسمانی همانند فشار خون، مرگ زودرس و یا عوارض روانی مانند اضطراب و استرس و افسردگی را به همراه دارد.

نتیجه‌گیری

ایمان به خداوند، در واقع پاسخ به نیاز فطری و متعالی انسان است، و از این رو، موجب معنایابی زندگی و معناداری تحمل درد و رنج‌ها در زندگی می‌شود. از سوی دیگر، اعتماد به خداوند حکیم و باور به تأثیر اعمال صالح در هویت و شاکله نفس انسانی، می‌تواند نقش مهمی را در پیشگیری و مدیریت ناهنجاری‌های روانی ایفا کند و از این رهگذر، اگر اقدامات معنوی و درمانی جهت کاهش سطح اختلالات روانی ناشی از بیماری کرونا با توجه به پشتوانه‌های اصیل دینی و نیروی ایمانی صورت پذیرد، تأثیرات مثبتی را برای رسیدن فرد مبتلا به آرامش ذهنی و روانی همراه خواهد داشت؛ زیرا از منظر وحیانی، گاه، بیماری‌های فراگیر در جامعه بشری از سنت‌های الهی برای امتحان بندگان می‌باشد و در این وضعیت، آرامش حقیقی انسان باید در پرتو دین حق و صحیح معنا و مفهوم یابد. ثمره چنین باوری، در کنار رشد و شکوفایی نفس انسانی، طمأنینه مؤمن و رهایی او از هرگونه خوف و حزن می‌باشد که معنویت حقیقی را از سایر معنویات دروغین و انحرافی که امروزه در قالب عناوین مختلف برای رهایی از تنیدگی‌های روانی رواج یافته، جدا می‌سازد. بنابراین، انسان مومن در سایه وصول به حقیقت و تقرب به خدای متعال می‌تواند مشکلات زندگی و بیماری‌ها را تحمل نماید و خود را از دام اضطراب‌ها و تنیدگی‌های دنیای مادی نجات دهد. لازمه آن نیز عمل به فرامین الهی خواهد بود؛ چرا که منشأ همه افعال انسان از ساحت درونی او مایه می‌گیرد؛ به طوری که شاکله درونی انسان، قدرت تأثیر بر ساحت‌های فراتر و همگون ساختن آنها با مقتضیات خود را دارد؛ فلذا، مقتضیات تحقق ایمان و به ویژه رشد و شکوفایی معنوی انسان حتی در سخت‌ترین حوادث دنیوی بر همه وجود انسان مومن سیطره می‌یابد و با استحکام قلبش، او را در مسیر تحمل و رفع بیماری‌های تهدیدکننده حیات همانند کرونا یاری خواهد داد.

فهرست منابع

- قران کریم.
- نهج البلاغه.
۱. اتکینسون، ریتا ال و اتکینسون، ریچارد سی و همکاران، (۱۳۹۶)، روانشناسی هیلیگارد، محمد تقی براهنی و سعید شاملو و همکاران، تهران، انتشارات رشد.
 ۲. اتیکسون، ریتا، اتیکسون، ریچارد و هیلیگارد، ارنست، (۱۳۶۷)، زمینه روان‌شناسی، ترجمه زیر نظر محمد تقی براهنی، تهران، انتشارات رشد.
 ۳. ایس، آلبرت و هارپر، رابرت، (۱۳۹۵)، زندگی عاقلانه، مهرداد فیروز بخت، تهران، انتشارات رشد.
 ۴. ایس، آلبرت، (۱۳۹۳)، احساس بهتر، بهتر شدن، بهتر ماندن، مهرداد فیروزبخت، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا.
 ۵. احمدوند، محمدعلی، (۱۳۸۲)، بهداشت روانی، تهران، انتشارات پیام نور.
 ۶. جان بزرگی، مسعود و نوری، ناهید، (۱۳۹۳)، شیوه‌های درمانگری اضطراب و تنیدگی، استرس، تهران، انتشارات سمت.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، انسان در اسلام، تهران، نشر فرهنگی.
 ۸. جوادی آملی، (۱۳۹۰)، تفسیر موضوعی، مراحل اخلاق در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
 ۹. خمینی، روح الله، (۱۳۸۲)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۱۰. دادستان، پریخ، (۱۳۷۶)، روانشناسی مرضی تحولی، تهران، سمت.
 ۱۱. رازی، قطب الدین، (۱۳۸۱)، الهیات، (تعلیق باغنون)، تهران، میراث مکتوب.
 ۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، لبنان، دار العلم.
 ۱۳. شاملو، سعید، (۱۳۷۶)، بهداشت روانی، تهران، رشد.
 ۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
 ۱۵. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۶ق)، بدایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
 ۱۶. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۲۵ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، نشر اسلامی.
 ۱۷. علامه حلی، یوسف، (۱۴۱۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن زاده آملی، قم، نشر اسلامی.

۱۸. عسکری، ابوهلال (۱۴۲۶ق)، الفروق اللغویه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۲۰. قلعه بندی، میرفرهاد و سایر همکاران، (۱۳۹۶)، درسنامه روان پزشکی بالینی و علوم رفتاری، تهران، انتشارات ارجمند.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، (۱۴۰۷ق) تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۲۲. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه وفا.
۲۳. محمدپور، احمد رضا و ویکتور امیل، (۱۳۸۵)، فرانک بنیانگذار معنا درمانی، تهران، دانژه.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۰)، به سوی خودسازی، نگارش، کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۸۰)، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۶. مصطفوی، حسن، (۱۴۰۲ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران مرکز کتاب لترجمه و النشر.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۳)، تکامل اجتماعی انسان، قم، صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، مجموعه آثار استاد، تهران، انتشارات صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، آشنایی با قرآن، تهران، انتشارات صدرا.
۳۰. هادی، مهدی، (۱۳۹۸)، کرونا ویروس جدید، تهران، دانشگاه علوم پزشکی تهران.
۳۱. هونگ، جانگ ون، (۱۳۹۸)، دستورالعمل عمومی پیشگیری از ویروس کووید ۱۹، ترجمه امین بذرافشان و همکاران، شانگهای، انتشارات علم و فناوری.
32. Tanu Singhal. (2020) A Review of Coronavirus Disease-2019 (COVID-19). The Indian Journal of Pediatrics, volume 87, pages281–286.
33. Feng, He.Yu, Deng.Weina, Li. (2020).Coronavirus disease 2019: What we know? . Special Issue on New coronavirus (2019-nCoV or SARS-CoV-2) and the outbreak of the respiratory illness (COVID-19): Part-IV, July 2020,0Volume92, Issue7, Pages 719-725
34. ShajeeaArshad ,Ali, MariamBaloch, NaseemAhmed, AsadullahArshad Ali, AymanIqbal.(2020).The outbreak of Coronavirus Disease 2019 (COVID-19)—An emerging global health threat. Journal of Infection and Public Health, Volume 13, Issue 4, April 2020, Pages 644-646.

بررسی تطبیقی فطرت به مثابه‌ی یکی از پیامدهای عوالم پیشین در حکمت متعالیه و معارف دینی

محمد شریفانی^۱

علی عباس آبادی^۲

محمد کاظم خواجه‌احسنی^۳

چکیده

آیات و روایات فراوانی که درباره‌ی آموزه‌ی عوالم پیشین وارد شده، اندیشمندان مسلمان را در طول تاریخ به نظریه‌پردازی پیرامون آن وا داشته است. حکمت متعالیه نیز به عنوان یک دستگاه معرفتی مبتنی بر روش‌شناسی فلسفی و الهام‌گرفته از آموزه‌های ناب دینی، از این قاعده برکنار نیست؛ لذا ملاصدرا نظریه‌ی ویژه‌ای در مورد عوالم پیشین و نحوه‌ی حضور انسان در آن‌جا ابراز داشته است. او معتقد است انسان‌ها در رتبه‌ای (نه زمانی) پیش از ظهور در عالم دنیا، هویت عقلی‌ای داشته‌اند که از پشت پدران عقلی‌شان بیرون کشیده شده و با شهود ربوبیت پروردگار، با زبان حال «بلی» گفته‌اند و میثاق سپرده‌اند. در روایات شیعی نیز به وضوح از دو عالم «ارواح» (روح‌های بدون بدن) و «ذر» (طینت‌های دارای اراده و ادراک) سخن به میان آمده است. اما یکی از پیامدهای کلامی-معرفتی باور به این آموزه، مسأله‌ی فطرت است. بر اساس نظریه‌ی صدرالمتهلین، حضور در عوالم پیشین تأثیری در پیدایی و نیز کیفیت این حقیقت در انسان ندارد؛ زیرا فطرت عبارت است از خلقت و ویژه‌ی آدمی که در همه‌ی انسان‌ها مشترک و یکسان است. اما با توجه به روایات شیعی، فطرت انسان نتیجه‌ی حضور و معرفت او در عوالم پیشین است؛ از این رو اولاً فطرت‌های انسان‌ها کاملاً یکسان نیستند، ثانیاً اختیار و انتخاب‌های انسان در نحوه‌ی شکل‌گیری فطرت او نقش دارد، و ثالثاً برخی فطرت‌ها ممدوح و برخی دیگر مذمومند.

واژگان کلیدی

فطرت، عوالم پیشین، ملاصدرا، روایات، بررسی تطبیقی.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، ایران.

Email: sharifani40@yahoo.com

۲. دانش‌آموخته‌ی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: ali.abasabady@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

Email: mk.khajeahsani@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۳۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۲۵

طرح مسأله

در تعدادی از آیات قرآن کریم - که برخی صاحب‌نظران شمار آن‌ها را حدود ۲۰ آیه می‌دانند (امینی، ۱۳۹۲ش، ص ۱۹۶) - به حیات انسان پیش از عالم دنیا اشاره شده است. مهمترین آیات در این زمینه آیات ۱۷۲ تا ۱۷۴ سوره‌ی اعراف هستند که به «آیه‌ی میثاق» یا «آیه‌ی ذر» مشهورند و از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و مفسران مسلمان قرار گرفته‌اند:

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ * وَ كَذَلِكَ نَقُصُّ الْأَيَاتِ وَ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» (اعراف: ۱۷۲-۱۷۴).

هم چنین آیاتی که از تکذیب و کفر پیشین برخی کافران خبر می‌دهند و آن را به موطنی پیش از این موطن باز می‌گردانند (الأعراف: ۱۰۱، یونس: ۷۴، سبأ: ۵۱-۵۴، التغابن: ۵)، آیاتی که گرفتن عهد و میثاق از پیامبران پیش از ورودشان به عالم دنیا را توضیح می‌دهند (آل عمران: ۸۱، الأحزاب: ۷، طه: ۱۱۵، النجم: ۵۶)، آیاتی که به گرفتن عهد و میثاق و نذر از همه‌ی انسان‌ها پیش از عالم دنیا اشاره می‌کنند (الأحزاب: ۲۳، یس: ۶۰-۶۱، الإنسان: ۷)، آیاتی که با بیان کیفیت خلقت انسان و مراحل آن، نشئه‌های مختلف حیات انسان - پیش و پس از عالم دنیا - را فرایاد می‌آورند (الحج: ۵، الواقعة: ۶۰-۶۲، التغابن: ۲، الإنسان: ۱)، آیاتی که به نوعی تفکیک و جداسازی میان انسان‌ها - «انفکاک» و «تزیل» - اشاره می‌کنند و خبر از وجود برخی مؤمنین در صُلب کفار می‌دهند (الفتح: ۲۵) و نیز برخی آیات دیگر، اشاره به وجود انسان پیش از عالم دنیا دارند و می‌توانند منبعی برای این آموزه به شمار بیایند. ذیل بیش‌تر آیاتی که بدان‌ها اشاره شد، روایاتی از امامان معصوم رسیده و آن‌ها را به عوالم پیشین خلقت انسان تفسیر، تأویل و یا تطبیق نموده است.

از سوی دیگر، بسیاری از روایات اهل بیت (ع) به تصریح بیان می‌کند که آغاز حیات انسان، عالم دنیا نیست؛ بلکه انسان پیش از ورود به عالم دنیا، از عالم یا عوالم دیگری نیز عبور کرده است. بخشی از این روایات ذیل آیات مربوط به عالم ذر آمده و بخشی دیگر

به صورت مستقل نقل شده است. علامه امینی ۱۵۰ روایت مرتبط با این موضوع را گردآوری کرده و بیان می‌دارد که روایات دیگری نیز در دسترس او بوده‌اند که جهت جلوگیری از اطاله و اطناب، به آن‌ها نمی‌پردازد (امینی، ۱۴۳۴ق، ص ۲۷۰) و مرحوم شیخ حرّ عاملی که از بزرگان محدثین و تراث‌شناسان شیعه می‌باشد، تعداد این روایات را در همه کتب روایی افزون بر هزار حدیث می‌داند (حرّ عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۲۵). ملاصدرا نیز تعداد این روایات آن‌چنان زیاد می‌داند که گویی اعتقاد به وجود انسان قبل از این دنیا، از ضروریات مذهب امامیه است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۹۰). از جهت اعتبار و سند نیز، بیان همین نکته کافی است که علامه امینی سند چهل حدیث از این احادیث را بررسی نموده، حکم به صحت اصطلاحی همه‌ی آن‌ها می‌کند (امینی، ۱۳۹۲، صص ۲۷۰-۲۸۶). لذا می‌توان نتیجه گرفت روایات این باب اگر متواتر لفظی نباشند، لااقل متواتر معنوی‌اند. تا جایی که برخی بزرگان گفته‌اند این روایات فوق حد تواترند (ملکی میانجی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۳۸).

این حجم فراوان نصوص دینی در رابطه با این موضوع، موجب شده است که از ابتدای تاریخ تفکر اسلامی، اندیشمندان مختلفی از منظرهای گوناگون (تفسیری، کلامی، فلسفی، عرفانی، حدیثی و حتی پزشکی) به نظریه‌پردازی درباره‌ی عوالم پیشین و نحوه‌ی ارتباط آن‌ها با عالم دنیا و حتی عوالم بعد از مرگ بپردازند. که یکی از مهم‌ترین این نظریات، دیدگاه ملاصدرا می‌باشد.

اما درباره‌ی موضوع عوالم پیشین، دو بحث مهم مطرح است: اولاً- کدام‌یک از نظریاتی که درباره‌ی چگونگی وجود انسان‌ها در عوالم پیشین ارائه شده، تطابق بیش‌تری با نصوص دینی دارد و به طرز جامع‌تری آن نصوص را توضیح می‌دهد؟ به عبارت بهتر، کم‌تکلف‌ترین «نظریه» در برابر «نصوص» کدام است؟ ثانیاً- پذیرش هر کدام از این نظریات، چه آثار و پیامدهایی در سایر موضوعات نظام معرفت کلامی بر جای می‌گذارد؟ به نظر می‌رسد بر خلاف پرسش اول - که در طول قرون متمادی نظریه‌های متعددی پیرامون آن مطرح شده و هر کدام نیز کوشیده‌اند تطابق حداکثری با نصوص معتبر به دست دهند - پرسش دوم کم‌تر مورد توجه بوده است. هدف این پژوهش آن است که با فرض

پذیرش آموزه عوالم پیشین انسان و حقیقی دانستن زبانِ نصوص درباره‌ی آن، ردّ پای آن را در یکی از موضوعات اصلی انسان‌شناسی یعنی مسأله‌ی فطرت دنبال کند و به این پرسش پاسخ دهد که صاحبان نظریه‌های انسان قبل‌الدنیا - و به طور ویژه صدرالمتألهین - از نحوه‌ی حیات انسان قبل از عالم دنیا، چه استفاده‌ای در موضوع فطرت می‌کنند؟

برای نیل به این مقصود سعی شده است پس از ارائه‌ی نظریه‌ی مهم ملاصدرا پیرامون عوالم گذشته‌ی انسان و بیان روایات اصلی و مفهوم مستفاد از آن‌ها، مسأله‌ی فطرت به عنوان یک پیامد کلامی در این دو دیدگاه بررسی شده، با روش تحلیلی و با تکیه بر منابع کتاب‌خانه‌ای به صورت تطبیقی مقایسه گردد.

در دهه‌های اخیر موضوع فطرت مورد استقبال جدی عالمان و صاحب‌نظران بوده است. از یکسو این موضوع نزد حکما و فلاسفه اسلامی خصوصاً آیت الله شاه‌آبادی و همچنین علامه طباطبایی و شاگردانش جایگاه ویژه‌ای داشته و تحقیقات متعددی همچون کتاب «فطرت» از استاد مطهری، مقاله «مطالعه تحلیلی فطرت در مدرسه فکری محمد حسین طباطبایی» نوشته رقیه یوسفی و محمد غفوری‌نژاد و مقاله «تحلیل و بررسی فطرت در آثار استاد شهید مطهری» نوشته بهزاد آروانه و محمد داوودی در این باره صورت گرفته است. از سوی دیگری محدثین و متکلمین نیز تلاش نموده اند، موضوع فطرت را بر اساس روایات اهل بیت (علیهم السلام) تبیین و تحلیل نمایند که مقاله «فطرت در احادیث» نوشته رضا برنجکار نمونه‌ای از آن است. نوآوری و امتیاز این تحقیق آن است که فطرت را به عنوان پیامد آموزه‌ی عوالم پیشین واکاوی نموده و بصورت تطبیقی تحلیل نماید. نکته مهم آنکه در کتاب گرانسنگ کافی که نخستین و معتبرترین دائرة المعارف حدیثی شیعه است، مباحث انسان‌شناختی ذیل کتاب ایمان و کفر آمده و با ابواب عوالم پیشین و طینت آغاز گشته است که حاکی از اهمیت این آموزه در تحلیل مسائل انسان‌شناسی همچون فطرت است.

۱. آموزه‌ی عوالم پیشین

در بخش آغازین تحقیق برآنیم تا صورت‌بندی نظریه‌های عوالم پیشین انسان را با دو رویکرد فلسفی و معارفی مطرح کرده، تصویری روشن از این دو نگاه درباره‌ی کینونت

پیشین انسان در عوالم قبل از این دنیا ارائه دهیم.

۱.۱- عوالم پیشین در حکمت متعالیه

ملاصدرا با ابداعات فلسفی خویش و با اتکا بر مبانی حکمت متعالیه به تحلیل مراحل سیر تکوینی پیدایش انسان پرداخته و عوالم پیشین انسان را بر این اساس صورت‌بندی نموده است. محققان زیادی کوشیده‌اند نظریه‌ی کلان ملاصدرا پیرامون عوالم پیشین را از خلال آثار او به دست دهند و برای بررسی تفصیلی باید به آن‌جا رجوع کرد (برای نمونه، ر.ک: عباس آبادی، اله‌بداشتی و عابدی ارانی، ۱۴۰۰؛ فصیحی، میرباقری و واحدی، ۱۳۹۰). مهم‌ترین مبانی او برای ابتدای این نظریه عبارتند از: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وحدت شخصیه و تشکیک در وجود، حرکت جوهری، عوالم (مراتب) وجودی، مجرد غیرتام نفس و در نهایت، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس. ملاصدرا صدرا از یک سواصل آموزه عوالم پیشین را به صراحت پذیرفته و قائل به حقیقت و حقانیت آن بوده (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ۲۳۹)، و از سوی دیگر آن را بسیار پیچیده و غیرقابل ادراک برای عموم اهل تحقیق می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۲). وی اثر مستقلی درباره‌ی عوالم پیشین ندارد، بنابراین خلاصه‌ی دیدگاه او را از خلال آثار گوناگون فلسفی - عرفانی او که در آن‌ها به مناسبت‌های مختلف از این موضوع سخن گفته است و نیز در تفسیر آیات و روایاتی که پیرامون عوالم پیشین هستند، مطرح می‌کنیم.

از دیدگاه ملاصدرا، انسان‌ها قبل از ورود به عالم دنیا و وجود جزئی و شخصی‌شان، هویت‌های عقلی دارند که خداوند آن‌ها را از پشت پدران عقلی‌شان بیرون کشیده و بر آنان تجلی کرده است. در آن‌جا به اضطرار، ربوبیت و وحدانیت خدا و حقیقت وجودی خویش را مشاهده کردند. چون خطاب آمد: «ألسنتُ بربکم»، ندای او را شنیدند و با اقرار به وحدانیت و ربوبیتش در عالمی پیش از این عالم اجابتش کردند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۴۵). اگر انسان به علم حضوری، حقیقت ربطی و تعلق خود را با خداوند یافته باشد، حتما حق تعالی را با چشم دل دیده و در آن موطن شهودی، به ربوبیت خدا و عبودیت خویش اقرار کرده و میثاق سپرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۲۴۳-۲۴۴؛ ملاصدرا، بی تا، ج ۸، صص ۳۳۵-۳۵۲). در آن موطن، همه‌ی انسان‌ها معترف به حقیقت

ربوبی پروردگار بوده‌اند؛ اما همه به یک نحو اقرار نکردند، بل که مخاطبان از همان آغاز در صقع ربوبی متمایز بوده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۷۳).

بنا بر این از نگاه ملاصدرا، انسان‌ها در صقع ربوبی و عالم علم الهی حاضر شده، مورد خطاب پروردگار خویش قرار گرفته‌اند. پس عالم ذر، همان عالم علم الهی است که ملاصدرا آن را با مُثُل الهی افلاطون یکی می‌داند؛ هر چند معتقد است دیگران در فهم نظریه‌ی مثل افلاطونی به خطا رفته‌اند.

۱.۲- عوالم پیشین در معارف دینی

در روایات اهل بیت (ع) مواقف متعددی برای حیات انسان قبل از عالم دنیا بیان شده است که انسان‌ها در آن وقوف و آگاهی و انتخاب داشته‌اند. در این مجال سعی می‌شود ضمن ارائه یک دسته‌بندی جامع، روایات مهم هر دسته را طرح نموده و در نهایت نتیجه‌ی نهایی‌ای که از مجموع این روایات به دست می‌آید، بیان کنیم. در انتخاب روایات تلاش شده است که روایات منتخب با مجموعه‌ی روایات این باب هماهنگ باشند و اصطلاحاً شاذّ یا منفرد نباشند. در یک تقسیم‌بندی کلان، مواقف انسان در عوالم پیشین به دو مرحله تقسیم می‌شوند، عالم ارواح و عالم ذر.

- عالم ارواح (اظّله)

اولین موقعی که انسان در عالم قبل از دنیا، در آن نوعی وقوف و انتخاب داشته است، موقف روح بدون بدن است. طبق روایات خداوند متعال، ارواح را دوهزار سال پیش از بدن‌ها آفریده و مراحلی را طی نموده است. طبق دسته‌ای از روایات، خداوند متعال در عالمی قبل از دنیا ارواح دوست‌داران انبیاء و اوصیاء را به ایشان عرضه کرده و شناسانده است. حضرت علی (ع) در پاسخ به ادعای شخصی که خود را از محبان و متولیان ایشان معرفی می‌کرد، چنین فرمودند: «**إن الله خلق الأرواح قبل الأبدان بألفی عام، ثم عرض علينا المحبّ لنا، فو الله ما رأیت روحک فیمن عرض**». (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۸) نکته‌ی قابل توجه آن جاست که در این روایت، شناخت اهل بیت (ع) از دوست‌داران و شیعیان‌شان نیز به عالم ارواح ربط داده شده است و این مطلب، نشان از حضور شخصی و جزیی ارواح همه‌ی آنان در آن عالم دارد.

در دسته دیگری از روایات علاوه بر این که تأکید می‌شود خداوند ارواح را پیش از بدن‌ها آفرید، به شرافت و منزلت روح اهل‌بیت(ع) در میان سایر ارواح نیز اشاره شده است (ر.ک: شیخ صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۰۸). هرچند طبق روایاتی دیگر وجودات مقدس اهل‌بیت(ع) از ابتدای خلقت، حتی پیش از آن که بخواهند روح داشته باشند، به صورت پیکرهایی از نور بوده‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۲). بنابراین تنها در مورد اهل‌بیت(ع) مرحله‌ای پیش از خلقت روحی نیز وجود داشته است که می‌توان آن را مرحله‌ی «خلقت نوری» نام نهاد. اما گزارشی در دست نیست که از وجود چنین خلقتی برای سایر بندگان خبر داده باشد.

دسته‌ای دیگر از روایات این باب بیان می‌دارند که ارواح پیش از حضور در این دنیا، در موقفی گرد هم بوده‌اند و از ایشان پیمان ستانده شده است؛ آن‌گاه بر اساس آشنایی یا تنافری که در آن موقف نسبت به یک‌دیگر پیدا کرده‌اند، در این دنیا نیز انس و محبت یا دشمنی و نفرت پیدا می‌کنند. (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق، ص ۴۲۶).^۱ به نظر می‌رسد این الفت یا عداوت نیز متأثر از پیمان بستن یا پیمان نبستن آن‌ها با اولیای الهی باشد.

در چندین روایت نیز به موقفی اشاره شده است که گروهی از انسان‌ها به صورت سایه‌هایی (اظله) بوده و از آن‌ها پیمان‌هایی گرفته شده است. امام باقر(ع) در روایتی می‌فرماید: در آن موطن، میان شیعیان و امامان(ع) پیمان و عهدی برقرار شده که ناگسستی است و تکلیف ولایت را در این دنیا معین می‌کند: «... إِنَّ اللَّهَ أَخَذَ مِيثَاقَنَا وَ مِيثَاقَ شِيعَتِنَا وَ نَحْنُ وَ هُمْ أَظْلُهُ، فَلَوْ جَهِدَ النَّاسُ أَنْ يَزِيدُوا فِيهِمْ رَجُلًا أَوْ يَنْقُصُوا مِنْهُمْ رَجُلًا مَا قَدَرُوا عَلَيْهِ» (برقی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۱۳۶). البته این عهد در عالم دنیا نیاز به تجدید و تکمیل دارد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۶۷). ظاهراً تعبیر «اظله» اشاره به موقف دیگری جدای از عالم ارواح نداشته نباشد؛ بل که این کلیدواژه، عبارت دیگری از همان عالم ارواح است

۱. عن أبي عبد الله(ع) قال: «إِنَّ الْأَرْوَاحَ جُنُودًا مُجَنَّدَةً، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا فِي الْمِيثَاقِ اتَّخَفَ هَاهُنَا، وَ مَا تَنَافَرَ مِنْهَا فِي الْمِيثَاقِ اخْتَلَفَ هَاهُنَا». امام صادق(ع) فرمود: «ارواح، [مانند] لشکریانی گردآمده هستند؛ روح‌هایی که در زمان ميثاق با یک‌دیگر محبت پیدا کرده‌اند، این‌جا نیز الفت پیدا می‌کنند، و روح‌هایی که در زمان ميثاق از یک‌دیگر نفرت پیدا کرده‌اند، این‌جا نیز درگیری پیدا می‌کنند».

(ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱، ص ۱۳۱؛ ملکی میانجی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۳).

- عالم ذرّ (طینت)

دومین موقف انسان‌ها پیش از حضور در عالم دنیا که انسان‌ها در آن انتخاب‌هایی داشته‌اند، موقف روح همراه با بدن ذرّی است که در اصطلاحات دینی به عالم ذرّ و عالم طینت شناخته می‌شود.

در دسته ای از روایات این باب، خداوند متعال پیش از این که آفرینش دنیایی را آغاز کند، وجود همه‌ی انسان‌ها را از گِل مخصوصی سرشته و به هر انسانی، بدنی مانند ذرّه عطا کرده و روح را به آن بدن مرتبط نموده؛ آن‌گاه ایشان را مورد خطاب و امتحان قرار داده است (به عنوان نمونه ن.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶)^۱. روایاتی از این دست، تصریح دارند که بدن‌های ذرّی در عالمی پیش از دنیا آفریده شده‌اند و خطاب و امتحان در مورد ایشان واقع گردیده است.

شایان توجه است که در این دسته از روایات، اشاره‌ای به بیرون کشیدن انسان‌ها از پشت آدم(ع) نشده است؛ بلکه در روایاتی دیگر تصریح دارد که خود او و نیز سایر پیامبران در این موقف حضور داشته و امتحان شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸). از سوی دیگر، برخی روایات به صراحت بیان می‌کنند که خداوند متعال، نسل آدم(ع) را از پشت او بیرون کشید و آنان هم چون ذرّاتی پراکنده شدند. آن‌گاه مورد خطاب قرار گرفتند

۱. عن أبي جعفر(ع) قال: «... إن الله عز وجل قبل أن يخلق الخلق ... ثم أخذ طيناً من أدبم الأرض، فعرکه عرکاً شديداً، فإذا هم كالذّرّ يدبّون، فقال لأصحاب اليمين: إلى الجنة سلام، و قال لأصحاب الشمال: إلى النار، و لا أبالى. ثم أمر نارا، فأسعرت، فقال لأصحاب الشمال: ادخلوها، فهايوها، و قال لأصحاب اليمين: ادخلوها، فدخلوها...»

امام باقر(ع) فرمود: «... خداوند عزوجل پیش از این که خلقت [دنیایی] را آغاز کند، ... گلی از رویه‌ی زمین برگرفت و آن را به شدت ورز داد که به شکل ذره‌هایی در آمد که جنب و جوش داشتند. آن‌گاه به اصحاب یمن فرمود: با آرامش به سوی بهشت بروید! و به اصحاب شمال فرمود: به سوی دوزخ بروید؛ و اهمیتی هم نمی‌دهم [که مرا نافرمانی می‌کنید]! سپس دستور داد آتشی برافروزند و به اصحاب شمال فرمود: وارد آتش شوید! اما ایشان از آتش ترسیدند. آن‌گاه به اصحاب یمن فرمود: وارد آتش شوید! آنان وارد شدند...»

و از ایشان پیمان ستانده شد.^۱ در برخی از روایات این باب، تصریح دارد که آدم(ع) خودش این ماجرا را مشاهده کرده و حالتی متفاوت با نسلش داشته است. در مورد این که چه گونه این ذره‌ها در آن موقف، مخاطب سخن الهی قرار گرفته و پس از ادراک به انتخاب ارادی دست زده و پاسخ حضرت حق را داده‌اند، روایاتی در دست است که بیان می‌دارد که حاکی از گونه‌ای شعور در ایشان است. به عنوان نمونه: «قلت لأبي عبد الله(ع): كيف أجابوا و هم ذرّ؟! قال: «جعل فيهم ما إذا سألهم أجابوه، يعني في الميثاق» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲).

نکته دیگر آنکه در برخی روایات، صراحتاً لفظ «اول» برای توصیف عالم ذر به کار رفته است و می‌توان از آن استفاده کرد که گویا عالم ذر، تعدّد داشته و این روایات به نخستین عالم ذر اشاره می‌کنند. به عنوان نمونه: سألت أبا عبد الله(ع) عن قول الله تبارك و تعالی: (هذا نذيرٌ من النذر الأولى) (النجم: ۵۶). [قال: «يعني محمّداً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَيْثُ دَعَاهُمْ بِالْإِقْرَارِ بِاللَّهِ فِي الذَّرِّ الْأَوَّلِ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۸۵). باید توجه داشت که حتی اگر نپذیریم وصف، مفهوم اصولی دارد، اما کنار هم گذاشتن قرآینی، ما را مُجَباب می‌کند که روایات به بیش از یک عالم ذر اشاره می‌کنند. چرا که در برخی روایات می‌گویند آدم(ع) خود یکی از آن ذرات بود و گاهی بیان می‌دارند این ذرات از پشت او بیرون کشیده شد. بنابراین پذیرش تعدّد، میان این دو دسته از روایات جمع می‌کند. (مازندرانی، ۱۳۹۷، ج ۸، ص ۱۳).

۱. عن أبي عبد الله(ع) في قول الله تعالى: (و إذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم) إلى آخر الآية (الأعراف: ۱۷۲) قال: «أخرج الله من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذرّ، فعرفهم نفسه. و لولا ذلك لم يعرف أحد ربه. ثم قال: أ لست بربكم؟ قالوا: بلى. و إنّ هذا محمّد رسولی و علی أمير المؤمنین خلیفتی و أمینی» امام صادق(ع) در مورد این سخن خداوند متعال که: «و [به یاد بیاور] هنگامی که پروردگارت از فرزندان آدم، از پشت‌های شان نسل شان را بر گرفت...» فرمود: «خداوند از پشت آدم، نسل او تا قیامت را بیرون کشید. آنان مانند ذراتی بیرون آمدند و خداوند خود را به آنان شناساند. اگر این نبود، هیچ کس پروردگارش را نمی‌شناخت. سپس به آنان فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا. و [نیز فرمود]: این محمّد، فرستاده‌ی من است و این علی، امیر المؤمنین، جانشین و امانت‌دار من است» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۷۱).

جمع‌بندی روایات مربوط به عوالم پیشین

همان‌طور که ملاحظه شد، در روایات مربوط به عوالم پیشین، کلیدواژه‌های «ذره»، «میثاق»، «ارواح» و «اظله» تکرار شده‌اند که با بررسی دلالتی آن‌ها و کنار هم قرار دادن روایات گوناگون، می‌توان از مجموع آن‌ها چنین نتیجه‌گیری کرد:

۱. خداوند متعال ارواح همه‌ی انسان‌ها را پیش از بدن‌های‌شان آفریده و در وجود آنان حیات و عقل قرار داده است. آن‌گاه خود را و پیامبران و حجت‌های الهی را بدیشان شناسانده و بر ربوبیت خود و نبوت رسول خدا (ص) و جانشینی و ولایت امامان دوازده‌گانه (ع) عهد و پیمان ستانده است.

۲. در عالمی دیگر و پیش از آفرینش آدم (ع) خدای متعال برای هر روح، یک بدن ذرّی مخصوص به خود، از گل (طین) آفریده و هر روحی را به بدن مخصوص به خود مرتبط گردانیده است. آن‌گاه دیگر بار نسبت به همان امور پیش گفته از ایشان پیمان گرفته است.

۳. در مرتبه‌ی سوم، پس از آفرینش آدم (ع) و هنگامی که همه‌ی این بدن‌های ذرّی در پشت او قرار گرفته بوده‌اند، خداوند این بدن‌ها را بیرون کشیده و در آنان روح و حیات دمیده و از ایشان مجدداً عهد و پیمان ستانده است. صدر آیه‌ی ۱۷۲ سوره‌ی اعراف، به این مرحله اشاره دارد.

در نتیجه، دست‌کم سه موطن مختلف از روایات بر می‌آید که به ترتیب به آن‌ها «عالم ارواح (اظله)»، «عالم ذرّ اول» و «عالم ذرّ دوم» گفته شده است. اختلافات ظاهری مربوط به روایات نیز به دلیل تعدّد مواقف است؛ به خلاف برخی محققان که گمان کرده‌اند این تعارضات قابل جمع نیستند و از این رو باید حکم به سقوط این روایات از حجیت نمود.

۲. تبیین فطرت به مثابه پیامد عوالم پیشین

اینک که تصویر عوالم پیشین مبتنی بر دو رویکرد فلسفی و معارفی روشن گردیده است، نتایج و پیامدهای این دو تصویر در تحلیل فطرت به عنوان یکی از موضوعات اساسی انسان‌شناسی را بررسی می‌نماییم. ابتداءً توجه داریم که فطرت از ریشه‌ی «فطر» و به معنای شکافتن (زییدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳ ص ۳۲۵)، گشودن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴ ص ۵۱۰)، ابتدا (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۲ ص ۷۸۱) و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۶) آمده است. بر این اساس می‌توان گفت فطرت به معنای آفرینش و خلقت و به تعبیر دقیق‌تر خلقت ابتدایی یا ابداعی است، گویا آفرینش به گونه‌ای شکافتن عدم است. همچنین این کلمه از حیث هیأت بر وزن «فعلت» و مصدر نوعی است که دلالت بر نوع خاص دارد. در نتیجه معنای فطرت عبارت است از خلقتی که سرشت انسانی را پدید می‌آورد.

۲.۱ - فطرت از نگاه حکمت صدرایی

فطرت به عنوان یک مسأله مستقل فلسفی و کلامی در آثار فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق مطرح نبوده است. هر چند صدرالمتألهین فطرت را مورد مطالعه مستقل فلسفی یا عرفانی قرار نداد است اما بحث‌های پراکنده وی حول این موضوع از تفصیل بیشتری نسبت به پیشینیان برخوردار است (غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵).

ملاصدرا در آثار مختلفش، تفاسیر متعددی از مفهوم فطرت بیان کرده است. حالت اعتدالی روح (ملاصدرا، ۱۳۸۱، صص ۱۴۴-۱۴۸)، استعداد و قوه‌ی کسب معارف (ملاصدرا، بی‌تا، ج ۹، صص ۱۱۸-۱۲۰)، استعداد تکامل (ملاصدرا، ۱۳۶۶، صص ۴۴۵-۴۴۶) و وجود اندک‌کافی و اندماجی انسان در مرتبه‌ی ذات ربوبی (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۴۳۴ و ۶۲۶-۶۲۷) تفاسیر چهارگانه‌ای است که صدرا از مفهوم فطرت به دست داده است.

ملاصدرا معتقد است در مراحل سیر تکوینی پیدایش انسان، عوالمی باید سپری گردد. بر طبق حکمت متعالیه، حقایق هستی در ابتدا در صقع ربوبی و علم عنایی حضرت حقند؛ سپس وارد عالم عقل و سپس عالم مثال می‌شوند و در نهایت به این دنیای مادی می‌رسند. در این سیر تکوینی، تمامی حقایق و از جمله حقیقت انسان، ابتدا در صقع ربوبی

جای داشته‌اند. بر همین اساس، فطرت انسان نیز از عوالم برتر نزول یافته و از صُقع ربوبی پایین آمده است و لذا فطرت انسانی الهی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۴۲). ملاعلی نوری در توضیح همین معنا می‌گوید که نسبت اصل فطرتِ نفس به عالم حقایق اشیا و صورت‌های لطیف عقلی مانند نسبت صورت و ظاهر به حقیقت و کنه است (نوری، ۱۳۹۷ش، ص ۷۱۲).

در اندیشه‌ی ملاصدرا، مبدأ همان فطرت اولی است و معاد، بازگشت به سوی فطرت است. به باور صدرالمآلهین، هنگام سیر نزول، انسان‌ها در بهشتی جای دارند که آدم و حوا در آن سکونت داشتند و سپس به این موطن هبوط کردند. اما در سیر صعودی‌شان - که در حقیقت سیر به سمت توحید است - در بهشت موحدین داخل می‌شوند. سیر نزول، سیر از کمال به نقص و سقوط از فطرت اولی است؛ اما سیر صعود، سیر از نقص به سوی کمال است و به همین دلیل، در نزول، هبوط انسان و در صعود، عروج به سوی حق رخ می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۴۳۴).

بنابراین در اندیشه‌ی صدرا دو گونه فطرت مطرح است: فطرت اولی و فطرت ثانیه. فطرت اولی همان فطرتی است که تمام آحاد بشر در بدو تولد دارا هستند و در تمام ایشان یکسان است. اما این فطرت بالقوه است و به واسطه‌ی اعمال انسان جهت می‌یابد. به عبارت دیگر، فطرت اولی قوه‌ای است که با اعمال انسان بالفعل می‌گردد. در حقیقت، اصل فطرت در ابتدا نسبت به دریافت آثار و ملکات، یکسان می‌باشد؛ اگر اعمال انسان حسن و فضیلت باشد، قلب صفا و نورانیت می‌یابد و اگر اعمال انسان قبیح باشد، قلب ظلمانی شده، آماده‌ی پذیرش وسوسه‌های شیطانی می‌گردد. این حالت دوم و بالفعل، همان فطرت ثانیه است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۴۷۸). به نظر می‌رسد جعل اصطلاح «فطرت ثانیه» از سوی ملاصدرا، به همان اصطلاح قرآنی «شاکله» اشاره داشته باشد که ناظر به شخصیتی است که بر اثر امور اکتسابی در انسان شکل می‌گیرد. با این بیان، بهتر است از سخن گفتن درباره‌ی دو نوع فطرت اجتناب ورزیم؛ بلکه می‌توانیم فطرت یکسان و مبدأ مشترک همه‌ی انسان‌ها را «فطرت» و آن حالت بالفعل و ثانوی را «شاکله» بدانیم که با سایر تعبیرها نیز هماهنگی بیشتری داشته باشد.

نکته‌ی دیگر این که به عقیده‌ی ملاصدرا فطرت انسان غیر از فطرت حیوان است. در حقیقت، فطرت حیوان ابتدای فطرت انسان است؛ همان‌گونه که انتهای فطرت گیاه، ابتدای فطرت حیوان است. فطرت‌ها و نشئه‌های وجودی متفاوتند؛ اما در حقیقت انسان، این فطرت‌ها با یکدیگر متصلند؛ هر چند از حیث کمال و نقص و همچنین شدت و ضعف متمایز با همند. نفس در سیر حرکت جوهری خود، ابتدا نبات، سپس حیوان و آن‌گاه انسان ناطق می‌گردد و اگر این اشتداد وجودی او ادامه یابد، می‌توان ملک و بالاتر از ملک شود و به مرتبه‌ی عقل برسد.

بنا بر آن چه بیان شد، فطرت در نگاه ملاصدرا عبارت از خلقت ویژه‌ای است که خداوند بر اساس آن آدمیان را آفریده است و چون آفرینش به معنای نزول حقایق از عوالم برتر در عالم دنیاست، این فطرت نیز از عوالم بالا نزول کرده و چگونگی انسان را در این عالم شکل داده است. از سوی دیگر، پیش‌تر دیدیم که صدرالمتألهین عالم ذر را تعبیری دیگر از عالم وحدت جمعی نفوس می‌داند که محاط و مهیم بر عالم دنیاست. پس فطرت هم چیزی جز نحوه‌ی خاص پیدایش حقیقت انسان (به صورت جمعی) در عوالم بالا نخواهد بود. در مجموع ملاصدرا، پیدایش حقیقت فطرت را ناشی از همان حضور حقیقت انسان در عوالم بالا می‌داند؛ اما روشن نمی‌کند که حضور این حقیقت چه نسبتی با آن عوالم دارد؟ به عبارت دیگر، اگر فرض کنیم که چنین عوالمی در کار نبود و آدمی بی‌واسطه پای بر زمین خاکی می‌گذاشت، چه اشکالی پدید می‌آمد؟ لازمه‌ی دیگر دیدگاه صدرالمتألهین این است که حقیقت فطرت در تمامی انسان‌ها به یک صورت و با نحوه‌ای یکسان باشد.

۲.۲ - فطرت از نگاه معارف دینی

واژه «فطرت» فقط یک بار در قرآن کریم و بصورت مضاف به «الله» در آیه ۳۰ سوره روم^۱ آمده است. اما مشتقات آن به صورت فراوان در معنای ابداع و خلق استعمال شده است. آن چه تاکنون درباره‌ی حقیقت فطرت گفته شد، مطلبی حق و قابل دفاع است؛ یعنی

۱. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»

انسان به نحو ویژه‌ای آفریده شده که او را از سایر انواع مخلوقات متمایز ساخته و به او شخصیتی جداگانه بخشیده است. امور فطری اجمالاً میان همه‌ی انسان‌ها یکسان هستند و بر همین اساس، فطرت انسان‌ها پایگاه احتجاج انبیای الهی در دنیا و نیز احتجاج خدای متعال در روز قیامت خواهد بود. اما آن‌چه کم‌تر مورد توجه قرار گرفته و یا اساساً مغفول واقع شده است، آن است که این خلقت ویژه، ثمره و حاصل حضور انسان در نشئه‌ی عالم ارواح و عالم ذر است.

بنا بر معارف دینی پیدایش فطرت، حاصل حضور انسان در عوالم پیشین و انتخاب‌های ارادی اوست. طبق آیه‌ی میثاق، خداوند انسان‌ها را بر خودشان شاهد قرار داده و بر این اساس، آنان را متوجه پروردگارشان نموده است. سپس از آنان بر ربوبیت خود اقرار گرفته است و بیان کرده که با شما چنین کردم تا در هنگامه‌ی احتجاج، عذری نتراشید و خود را غافل از ربوبیت من ننمایید (سوره اعراف، آیه ۱۷۲).^۱ امام صادق (ع) در تفسیر این آیه، می‌فرماید: آن فطرتی که خداوند انسان‌ها را بر آن آفرید، «اسلام» (یعنی تسلیم در برابر خداوند) است. خداوند زمانی آنان را بر این فطرت مفسور کرد که از ایشان [در عوالم پیشین] میثاق بر توحید گرفت و گفت: آیا من پروردگار شما نیستم؟ البته در میان نوع انسان، هم مؤمن و هم کافر وجود دارد (حلی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۹۵).^۲ در روایتی دیگر، امام باقر (ع) آن فطرتی را که خداوند انسان‌ها را بر آن مفسور کرده، معرفت پروردگار می‌داند و می‌فرماید: خداوند ذریه‌ی آدم (ع) تا قیامت را از پشت او بیرون کشید و خود را به آنان شناساند و معرفی کرد. اگر چنین نبود، هیچ‌کس پروردگارش را نمی‌شناخت. سپس حضرت روایتی از رسول خدا (ص) نقل می‌کنند که هر نوزادی بر فطرت متولد می‌شود. آن‌گاه در توضیح این روایت می‌فرماید: یعنی معرفت به این دارد

۱. «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ».

۲. «عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (ع)، قال: سألته عن قول الله عز وجل: (فطرت الله التي فطر الناس عليها): ما تلك الفطرة؟ قال: «هي الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، قال: (أ لست بربكم)؟ وفيه المؤمن والكافر»

که خداوند عز و جل آفریدگار است. از همین روست که اگر از ایشان پرسند آسمان‌ها و زمین را چه کسی آفریده است، [بر اساس فطرت خود] می‌گویند: خداوند یکتا آن‌ها را آفریده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۶ق، ص ۳۳۰).^۱

روشن است که کنار هم گذاشتن این دو مطلب از سوی امام، یعنی حضور در عالم ذر و ولادت بر اساس فطرت، بدین معناست که آن حضور و اشهاد در عوالم پیشین است که موجب چنین فطرتی شده است. با توجه به این دو روایت، می‌توان نتیجه گرفت که آن فطرت عبارت است از «معرفت به خالقیت خداوند» و «تسلیم در برابر ربوبیت او».

در روایات دیگری نیز آمده است که آن معرفت با حضور در عوالم پیشین در انسان‌ها پدید آمد؛ هرچند آن جایگاه را فراموش کردند، ولی آن معرفت در دل‌های‌شان استوار شد و البته روزی آن جایگاه را نیز به خاطر می‌آورند (برقی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۴۱).^۲ شاید از همین نکته نیز بتوان استفاده کرد که چنین نحوه‌ای از معرفت پیدا کردن - یعنی فراموشی صحنه و حفظ معرفت - بیان دیگری از خلق بر اساس فطرت است. هم‌چنین در حدیثی دیگر، امام صادق (ع) به صراحت بیان می‌فرماید که طاعت و ولایت و معصیت در آن عالم و بر اساس امتحان‌های آن عالم پدید آمد؛ و گر نه، اطاعت و معصیتی معنا نداشت «فَثُمَّ ثَبَّتِ الطَّاعَةَ وَالْوَلَايَةَ وَالْمَعْصِيَةَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۸).

۱. «عن زرارة، عن أبي جعفر(ع)، قال: سألته عن قول الله عز وجل: (حنفاء لله غير مشركين به). قال: «الحنيفية من الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لخلق الله». قال: «فطرهم على المعرفة به». قال زرارة: وسألته عن قول الله عز وجل: (و إذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بریکم قالوا بلى) الآية. قال: «أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذر، فعرفهم وأراهم نفسه، ولو لا ذلك لم يعرف أحد ربه». وقال: «قال رسول الله(ص): كل مولود يولد على الفطرة، يعنى المعرفة بأن الله عز وجل خالقه، كذلك قوله: (و لئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله)»

۲. «عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله(ع) عن قول الله (و إذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بریکم قالوا بلى)؟ قال: «ثبتت المعرفة فى قلوبهم ونسوا الموقف، سيدكرونه يوماً مآ. ولو لا ذلك لم يدر أحد من خالقه ولا من رازقه»

۳. بررسی تطبیقی فطرت در حکمت متعالیه و معارف دینی

اینک نوبت آن رسیده است که پس از بیان ویژگی‌ها و ممیزات سرمایه‌های فطری بر اساس رویکرد فلسفی، این ویژگی‌ها را از منظر آموزه‌ی فطرت در معارف قرآن و معصومین به مثابه‌ی پیامد و نتیجه عوالم پیشین انسان، تحلیل و بررسی کنیم.

۳.۱- فطرت در رویکرد فلسفی

در رویکرد فلسفی، سرمایه‌های فطری ناظر به امور فرامادی و فراحوانی است که انسان ابتداء و ذاتا و به طور غیراکتسابی واجد آنهاست (آروانه و داوودی، ۱۳۹۰، ص ۵) که هم‌بیش و آگاهی خاص و هم‌گرایش و احساس را شامل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۴۷۴). صفات ناشی از غریزه و طبیعت انسان را فطری نمی‌گویند، حتی اگر در همه‌ی انسان‌ها مشترک باشد و یا این که از بدو تولد تا هنگام مرگ همراه انسان باشد. مانند: میل به خوردن در هنگام گرسنگی که مشترک بین انسان و حیوان است. لذا می‌توان گفت فطرت و سرمایه‌های فطری واجد این ویژگی‌ها می‌باشد:

۱. صفات فطری در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد و به فرد، زمان یا مکان خاصی اختصاص ندارد. ظهور واژه «الناس» در آیه فطرت نیز دلالت بر عمومیت فطرت نسبت به همه مردم دارد (خمینی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۱). به تعبیر دیگر مقصود از «انسان» در تعریف فطرت، نوع انسان است نه فرد آن.

۲. امور فطری ذاتی هستند نه اکتسابی. یعنی خداوند آنها را در سرشت انسان‌ها قرار داده و محصول تربیت، تعلیم و شرایط اجتماعی نیستند. البته تمامی صفات و ویژگی‌های انسان می‌توانند تحت تأثیر امور یادشده شدت و ضعف پیدا کنند. اما اصل پیدایی این سرشت و مؤلفه‌های آن، ربطی به اراده و آگاهی انسانی ندارد.

۳. فطرت انسان، ارزشمند و مقدس است (همان، ص ۴۶۸). زیرا اعطاشده از سوی خداست و خداوند برای کمال و پیشرفت نوع بشر، آن را در باطن انسان به ودیعه گذاشته است. لذا در آیه، فطرت مضاف به لفظ جلاله آمده است (فِطْرَتَ اللَّهِ). اگر فطرت به انسان هم اسناد پیدا کند، از قبیل اسناد به مبدأ قابلی است نه مبدأ فاعلی.

۴. فطرت قابل تبدیل نیست. یعنی نه خدا آن را عوض می‌کند و نه غیر خدا. بر همین

اساس در آیه‌ی فطرت، تبدیل با «لا»ی نفی جنس به طور مطلق نفی شده است.

۳.۲- بررسی فطرت مبتنی بر رویکرد معارفی

یکم: تفاوت فطرت‌ها

همه‌ی انسان‌ها به نحوی در عوالم پیش از دنیا حضور داشته‌اند و نسبت به صحنه‌ای که خدای متعال برای آنان پدید آورده (اشهاد)، موضع‌گیری و انتخاب کرده‌اند. اما با دقت در نصوص وارد شده چنین فهمیده می‌شود که هرچند اصل معرفت در همه‌ی انسان‌ها یکسان بوده، اما جزئیات این معرفت برای همه به یک شکل نبوده است و بر همین اساس، فطرتی که مؤمنان بر آن سرشته می‌شوند، تفاوت‌هایی با فطرت کافران دارد.

درست است که طبق آیه‌ی میثاق، ذریه‌ی بنی آدم ندای «أ لست بربکم» را پاسخ «بلی شهدنا» دادند و همگی به ربوبیت پروردگار اعتراف کردند، اما نکته‌ی مهم آن است که انسان‌ها اعترافی یکسان نداشته‌اند؛ بلکه عده‌ای از انسان‌ها به صورت قلبی و حقیقی اقرار نمودند، اما در مقابل برخی بصورت لسانی و ظاهری اقرار کردند و باور قلبی ایشان نبوده است. امام صادق (ع) در تفسیر آیه‌ی ذرّ و کیفیت اقرار انسان‌ها می‌فرماید: «فمنهم من أقر بلسانه فی الذرّ و لم يؤمن بقلبه» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴۹).

از سوی دیگر، از برخی آیات و روایات چنین استفاده می‌شود که اقرار از انسان‌ها در عوالم پیشین مفاد مختلفی داشته است و علاوه بر ربوبیت الهی، نسبت به نبوت انبیاء و ولایت اوصیاء نیز اقرار گرفته شده است و موضع هر انسان نسبت به این مفاد مختلف لزوماً یکسان نبوده است. بدین نحو که برخی انسان‌ها به میثاق ربوبیت اقرار نموده‌اند (ولو لسانی و ظاهری)، اما نسبت به میثاق نبوت و ولایت انکار داشته‌اند. امام باقر (ع) پس از بیان چگونگی خلقت انسان‌ها و طینت‌های‌شان، می‌فرماید: «خداوند پیامبران را در میان ایشان برانگیخت تا آنان را به اقرار به خداوند بخوانند و این همان سخن خداوند است که: اگر از ایشان بررسی چه کسی آنان را آفریده است، می‌گویند: خدای یگانه» (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۲۶). از این سخن معلوم می‌شود که همه‌ی انسان‌ها باور به خدای متعال پیدا کرده و خداشناسی در فطرت ایشان نقش بسته است؛ و گر نه، در پاسخ به این سؤال نمی‌گفتند خداوند ما را آفریده است. در ادامه‌ی روایت، حضرت می‌فرماید: «پس از آن، خداوند

ایشان را به اقرار به پیامبران دعوت کرد؛ برخی از ایشان اقرار نمودند و برخی نپذیرفتند. سپس آنان را به ولایت ما فرا خواند؛ آنان که خدا ایشان را دوست می‌داشت، به ولایت ما اقرار کردند و آنان که خدا ایشان را خوش نمی‌داشت، بدان اعتراف نمودند. برای همین است که خداوند می‌فرماید: چنین نیست که ایشان آن‌چه را پیش‌تر [یعنی در عالم ذر] تکذیب کرده‌اند، این جا [یعنی در عالم دنیا] باور کنند و بپذیرند. تکذیب اولیه در آن عالم بوده است» (همان).^۱ از همین فراز روایت معلوم می‌شود که بر خلاف باور به پروردگار جهان، باور به پیامبران و امامان در همه‌ی انسان‌ها پدید نیامد و بر اساس آن‌چه پیش‌تر گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که فطرت ایشان مفسور به تصدیق پیامبران و امامان نیست. تنها گروه خاصی که در عوالم پیشین به پیامبران و امامان باور پیدا کردند، در دنیا نیز بر ولایت آنان مفسور می‌شوند و آن را به خاطر می‌آورند. همچنین از احادیث چنین استفاده می‌شود که همه‌ی خلیقات فطری مشترک نیست، هر چند ممکن است در پاره‌ای سجایا با یک‌دیگر مشترک باشند (برنجکار، ۱۳۸۴، صص ۱۴۲-۱۴۴).

از مجموع آن‌چه گفته شد چنین استفاده می‌شود که اولاً: همه سرمایه‌های فطری نسبت به نوع انسان‌ها عمومیت ندارند. چرا که ممکن است عده‌ای آن را پذیرفته و عده‌ای دیگر آن را انکار کرده باشند. ثانیاً: همان عده‌ای که یک معرفت را پذیرفته‌اند نیز لزوماً اعتراف یکسانی نداشته‌اند، بلکه اعتراف عده‌ای بصورت مؤمنانه و حقیقی بوده، اعتراف عده‌ای دیگر به صورت ظاهری و ادعایی بوده است. پس فطرت‌ها نیز متفاوت می‌شود؛ چرا که فطرت ناشی از نحوه‌ی انتخاب‌هاست و این انتخاب‌ها به یک صورت نبوده‌اند.

۱. «عن أبي جعفر(ع)، قال: «إن الله خلق الخلق، فخلق ما أحبّ ما أحبّ، وكان ما أحب أن خلقه من طينة الجنة، وخلق ما أبغض مما أبغض، وكان ما أبغض أن خلقه من طينة النار، ثم بعثهم في الظلال». فقلت: وأي شيء الظلال؟ قال: «ألم تر إلى ظلك في الشمس شيء، وليس بشيء؟ ثم بعث الله فيهم النبيين يدعوهم إلى الإقرار بالله، وهو قوله: (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله) ثم دعاهم إلى الإقرار بالنبيين، فأقرّ بعضهم وأنكر بعضهم، ثم دعاهم إلى ولايتنا، فأقرّ بها -والله- من أحب، وأنكرها من أبغض، وهو قوله: «فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل» (سوره يونس: آیه ۷۴). ثم قال أبو جعفر(ع): «كان التكذيب ثم»

دوم: اختیاری بودن فطرت

یکی دیگر از نقاط قوت دیدگاه معارفی در تبیین جزئیات عوالم پیشین، پیراستگی آن از شبهه‌ی جبر است. برخلاف تصویر فلسفی از عوالم پیشین که همه‌ی تفاوت‌های پیشینی انسان‌ها را مستند به فعل الهی در آفرینش ویژه‌ی انسان می‌داند، در تبیین روایی از عوالم گذشته، سرمایه‌های فطری مستند به اختیار انسان و کیفیت انتخاب خود او در عوالم پیشین است (برنجکار، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶). این تمایز خصوصاً در روایات ناظر به عدم پذیرش نبوت و وصایت از سوی گروهی از انسان‌ها برجسته است که متن روایت مربوطه در تفاوت قبل بیان شد. توضیح آن که طبق قاعده «الوجوب بالاختر لا ینافی الاختر بل یؤکده»، وجوبی که از اختیار ناشی می‌شود، منافات با اختیار ندارد، بلکه آن را تأکید می‌نماید. بنابراین همان‌طور که در عالم دنیا، کیفیت انتخاب انسان در امتحانات و ابتلائات قبلی، می‌تواند انتخاب‌های بعدی او را تحت تأثیر قرار دهد، در نسبت عوالم پیشین با عالم دنیا نیز همین قاعده وجود دارد. یعنی نوع انتخاب‌های او در امتحانات عوالم پیشین، بر روی سرنوشت دنیوی او مؤثر است.

بر این اساس، فطرت امری اختیاری است نه اجباری؛ لذا ویژگی ذاتی و غیراکتسابی بودن امور فطری به دو معنا می‌تواند باشد که فقط یکی از آن‌ها صحیح است. اگر مراد از ذاتی و غیراکتسابی بودن این سرمایه‌های فطری آن است که این سرمایه‌ها در عالم دنیا کسب نشده‌اند، بلکه از بدو تولد در انسان‌ها وجود دارد، معنای صحیحی است، چرا که این سرمایه‌ها حاصل انتخاب ارادی انسان در عوالم قبل از دنیا است و به تعبیری در عوالم گذشته کسب شده‌اند. اما اگر مراد از ذاتی و غیراکتسابی بودن، عدم دخالت مطلق انسان و اراده‌ی او در حصول سرمایه‌های فطری است، این معنا علاوه بر تنافی با اختیار انسان، با روایات ناظر به عوالم پیشین نیز سازگار نیست. بنا بر این، بهتر است بگوییم سرمایه‌های فطری مستند به انتخاب‌های ارادی انسان در عوالم پیشین هستند و به نوعی اکتسابی شمرده می‌شوند، هر چند که در این دنیا کسب نمی‌شوند. اصولاً علت تفاوت سرمایه‌های فطری که در تفاوت اول به آن اشاره شد، همین ارادی بودن اکتساب چنین سرمایه‌های فطری است.

سوم: ملاک ارزشمندی فطرت

در تصویر رایج از فطرت، سرمایه‌های فطری مستند به فعل الهی (فطره الله) و عطیه‌ی الهی برای دستیابی به کمال و سعادت شمرده شده‌اند و بین عموم انسان‌ها یکسانند. هر چند که انسان می‌تواند با اختیار خودش، این سرمایه‌ها را خاموش کند یا دست کم تغییر دهد. بر همین اساس، فطرت امری ارزشمند و مقدس شمرده شده و گوهر الهی وجود انسان نامیده می‌شود.

اما تأمل در آیات قرآن و روایات ائمه (ع) نشان می‌دهد که سرمایه‌های فطری به دو قسم ممدوح و مذموم تقسیم شده و با توجه به آنچه که در تفاوت فطرت‌ها و اختیاری بودن این تفاوت‌ها گفته شد، این سرمایه‌ها لزوماً مقدس و باارزش نیستند. اگر به میثاق الهی، اعتراف قلبی و حقیقی کنند، حاصل آن ایجاد سرمایه‌ی فطری ممدوح خواهد بود؛ ولی اگر میثاق الهی را به صورت لسانی و ظاهری اعتراف کنند یا در پاره‌ای موارد آن را انکار نمایند، نتیجه‌ی آن سرمایه‌ی فطری مذموم خواهد بود. به عنوان مثال در روایات ناظر به جنود مجنّه که متن آن گذشت، برخی محبت‌ها و نفرت‌های انسان در این دنیا ریشه در سرمایه‌های فطری عالم میثاق دارد (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۴۲۶). بنا بر این، بغض و کینه‌ای که در دل‌های کافرین و مخالفین انبیاء نسبت به اولیای الهی وجود دارد، مستند به فطرت آن‌ها می‌باشد. همان‌طور که اشاره شد، آشنایی ارواح با یک‌دیگر در عالم گذشته - که به نظر می‌رسد بر محور معرفت به امام حاصل می‌شود - موجب الفت و انس قلوب با یک‌دیگر در این عالم می‌شود؛ چرا که محبت مؤمنین به یک‌دیگر شعاعی از محبت آنان به امامشان است. در مقابل نیز نفرت قلوب در عالم پیشین که بر محور روی گردانی از امام حق حاصل می‌شود، موجب ایجاد نزاع و درگیری در این عالم می‌شود.

نفی ارزشمندی مطلق فطرت، بر اساس حکمت مذکور در آیه ذرّ نیز قابل بیان است. طبق آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف، حکمت برپایی امتحان در عوالم گذشته و أخذ میثاق از انسان‌ها، احتجاج با آن‌ها در قیامت است و پذیرش یا عدم پذیرش این میثاق‌ها نمی‌تواند نتیجه‌ی یکسانی داشته باشد. یعنی این گونه نیست که اعتراف قلبی یا ظاهری در پاره‌ای موارد و هم چنین اعتراف و عدم اعتراف در موارد دیگر، هر دو به معنای ارزشمندی و

تقدس باشد. لذا سرمایه‌های فطری نیز که حاصل همین اعتراف یا عدم اعتراف به میثاق‌های الهی است، لزوماً امری مقدس نیستند. لذا می‌توان گفت در عین حال که امتحانات عوالم گذشته، فعل الهی است، اما نتیجه‌ی امتحان تابع انتخاب ارادی انسان‌ها بوده، لزوماً نتیجه‌ی ممدوح و مقدس نداشته است.

طبق این رویکرد، دلالت سیاقی آیه‌ی فطرت بر ارزشمندی و تقدس، صرفاً ناظر به سرمایه‌های اولیه فطرت انسانی است که در برخی روایات به آن اشاره شده است: «كَيْفَ أَجَابُوا وَهُمْ ذُرٌّ قَالَ جَعَلَ فِيهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوهُ يُعْنَى فِي الْمِيثَاقِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۲). لذا با تفصیل فطرت در مراحل بعدی عوالم پیشین که عمدتاً در روایات باب طینت مطرح شده است، سرمایه‌های فطری دیگری در انسان‌ها شکل می‌گیرد (برنجکار، ۱۳۸۴، ص ۱۴۶) که لزوماً مثبت و ارزشی نیستند.

نتیجه‌گیری

دقت در نظریه‌ی ملاصدرا پیرامون عوالم پیشین و نیز دیدگاه او در مسأله‌ی فطرت روشن می‌کند که در نگاه این فیلسوف بزرگ، باور یا عدم باور به آموزه‌ی عوالم پیشین خلقت انسان، تأثیر قابل‌ذکری در مسأله‌ی فطرت و مؤلفه‌های آن ندارد.

اما هنگامی که روایات اهل بیت (ع) را به عنوان مبنای معارفی شیعی مورد دقت و واکاوی قرار می‌دهیم، می‌بینیم که مسأله‌ی فطرت به عنوان یکی از نتایج و پیامدهای کلامی-معرفتی عوالم پیشین بیان شده است؛ یعنی اصل اقرار آدمیان در آن عوالم و نیز نحوه و کیفیت این اقرار، در شکل‌گیری فطرت آنان نقش داشته است.

از همین جا سه نتیجه به دست می‌آوریم: یک این که هرچند انسان‌ها مؤلفه‌های فطری مشترکی دارند، اما فطرت در همه‌ی آن‌ها کاملاً یکسان نیست و تفاوت‌هایی در کار است. دیگر این که نقش اراده و اختیار انسان‌ها در شکل‌گیری این فطرت و چگونگی آن کاملاً پررنگ و جدی است. سوم این که هر امر فطری لزوماً مقدس و ارزشمند نیست؛ بلکه تنها آن اموری در فطرت انسان ارزشمندند که ناشی از انتخاب‌های درست او در عوالم پیشین و پیروی از اولیای الهی باشند. اما اموری که بر اساس سوء اختیار انسان و پیروی او از طاغوت‌ها پدید آمده‌اند، ارزشمند به شمار نمی‌آیند.

پیشنهاد می‌شود برای مطالعات بعدی، هر یک از این سه نتیجه‌ی به‌دست‌آمده در آثار و افکار اندیشمندان گوناگون بررسی شود و نظریه‌ای جامع پیرامون آن به دست آید.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آروانه، بهزاد و داوودی، محمد، (۱۳۹۰)، «تحلیل و بررسی فطرت در آثار استاد شهید مطهری»، معرفت کلامی، سال دوم، شماره اول، صص ۱۰۱-۱۲۶.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، مکتبه‌ی الداوری، قم.
۳. ———، (۱۳۶۱)، معانی الأخبار، به تصحیح علی‌اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۴. ———، (۱۴۱۶ق)، التوحید، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۵. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق هارون عبدالسلام، مکتب الإعلام الإسلامی، قم.
۶. امینی، عبدالحسین، (۱۴۳۴ق)، المقاصد العلیّیه فی المطالب السنّیه، به تحقیق محمّد طباطبایی یزدی، دارالتفسیر، قم.
۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۴۱۳ق)، المحاسن، به تحقیق سیّد مهدی رجایی، مجمع جهانی اهل بیت، قم.
۸. برنجکار، رضا، (تابستان ۱۳۸۴)، «فطرت در احادیث»، قیاسات، سال دهم.
۹. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیّه، دارالعلم للملایین، بیروت.
۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۱۸ق)، الفصول المهمّه فی أصول الأئمّه، به تحقیق محمّد قاینی، مؤسسه‌ی معارف اسلامی امام رضا(ع)، قم.
۱۱. ———، (۱۴۱۶ق)، وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، مؤسسه آل-البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.
۱۲. حلی، حسن بن سلیمان، (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۱۳. خمینی، سیدروح‌الله، (۱۳۷۱)، چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر، تهران.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، دارالشامیه، بیروت.
۱۵. زبیدی، مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تصحیح و تنظیم علی شیری،

دارالفکر، بیروت.

۱۶. شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۹)، *الحکمه العرشیه* (ضمن مجموعه رسائل فلسفی ۴)، به تصحیح دکتر اصغر دادبه، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.

۱۷. _____، (بی تا)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلیه*، مکتبه المصطفوی، قم.

۱۸. _____، (۱۳۸۰)، *المبدأ والمعاد*، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، قم.

۱۹. _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، به تصحیح و تحقیق محسن بیدارفر و محمد خواجوی، چاپ دوم، بیدار، قم.

۲۰. _____، (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی*، به تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

۲۱. _____، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، به تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

۲۲. _____، (۱۳۸۱)، *کسر الأصنام الجاهلیه*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.

۲۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد(ص)*، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم.

۲۴. طالعی، عبدالحسین، (۱۳۹۲)، *امین شریعت* (ویژه‌نامه‌ی همایش رونمایی از کتاب «المقاصد العلیه» تألیف علامه امینی)، به کوشش جمعی از نویسندگان، بنیاد محقق طباطبایی، قم.

۲۵. عباس‌آبادی، علی، اله‌بداشتی، علی و عابدی ارانی، احمد، (۱۴۰۰)، «بررسی دیدگاه ملاصدرا در مورد عوالم پیشین به مثابه‌ی نقطه‌ی عطف سیر تطور تاریخی نظریات و مقایسه‌ی تطبیقی آن با روایات شیعی»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، شماره ۷۰، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص ۲۳۹-۲۶۷.

۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۴۱۱ق)، *تفسیر العیاشی*، مؤسسه‌ی الأعلمی للمطبوعات، بیروت لبنان.

۲۷. غفوری‌نژاد، محمد، (۱۳۸۹)، «تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی»، آینه‌ی معرفت، شماره ۲۴.
۲۸. فصیحی، حسین، میرباقری، مرتضی و واحدی، بهجت، (۱۳۹۰)، «بررسی توصیفی تفسیر آیه‌ی ذر در آثار ملاصدرا»، مجله‌ی پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و چهارم، شماره ۴، صص ۴۷-۶۶.
۲۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، دارالکتاب، قم.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، به تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
۳۱. مازندرانی، ملاصالح بن احمد، (۱۳۸۲)، شرح الکافی (الأصول و الروضة)، به تحقیق ابوالحسن شعرانی، المكتبة الإسلامیة، تهران.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، چاپ دوم، مؤسسه الوفاء، بیروت.
۳۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰)، مجموعه آثار- جلد ۳ (فطرت)، انتشارات صدرا، تهران.
۳۴. ملکی میانجی، محمدباقر، (۱۳۹۵)، توحید الإمامیة، به تنظیم و مراجعه‌ی محمد بیابانی اسکویی و علی ملکی میانجی، نشر معارف اهل‌بیت، قم.
۳۵. نوری، ملاعلی، (۱۳۹۷)، تعلیقات علی مفاتیح الغیب، نشر نوروزی، تهران.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۳۶ - ۲۱۷

نقش «توحید اجتماعی» در فلسفه علوم اسلامی با محوریت آیات قرآن

مورد مطالعه: علم کلام و عرفان

محمد عرب صالحی^۱

فریده پیشوایی^۲

چکیده

«توحید اجتماعی» که رویکردی نوین در فهم بنیادی‌ترین آموزه اسلام یعنی «توحید» بوده و مبانی نظری تحقق جامعه توحیدی را پشتیبانی می‌کند، کارویژه‌ها و کارکردهای مختلفی دارد که با توجه به اهمیت‌شان و نیز خلاء پژوهشی در این باره، پرداختن به آنها ضرورت دارد. از جمله کارکردهای نظری توحید اجتماعی، تاثیر در علوم اسلامی و فلسفه آن بوده و این نوشتار با نگاه تحلیلی و بهره‌گیری از داده‌های کتابخانه‌ای و تمرکز بر فهم اجتماعی از آیات توحیدمحور عهده‌دار تبیین آن است. یافته‌های این مقاله که براساس رویکرد تحلیلی و روش کتابخانه‌ای سامان یافته، این فرضیه را ثابت می‌کند که غلبه گفتمان توحید اجتماعی بر فضای علمی حوزه و دانشگاه، با اثرگذاری بر موضوعات، غایات و اهداف علوم اسلامی مانند کلام و عرفان می‌تواند زمینه‌ساز تحول در این علوم باشد. به برخی از شواهد و مصادیق آن اشاره شده است. نتیجه اینکه با خوانش اجتماعی از توحید که ریشه در آیات قرآن دارد، علوم اسلامی می‌توانند با رویکرد جدید توحیدی و متناسب با نیازهای جوامع اسلامی معاصر بازنگری شوند.

واژگان کلیدی

توحید اجتماعی، علوم اسلامی، نقش، علم کلام، علم عرفان، موضوعات، غایت.

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

Email: Arabsalehi@iict.ac.ir

۲. سطح چهار تفسیر تطبیقی، موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم. ایران. (نویسنده مسئول)

Email: f.pishvae@dtc.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۲۰

طرح مسأله

امروزه ویژگی اجتماعی بودن انسان که ریشه در فطرت او دارد، بیش از هر زمان دیگر بر سایر ساحت‌های زندگی انسان‌ها سایه افکنده است. همچنین عواملی چون مدرن‌شدن جوامع سنتی، نزدیک شدن فرهنگ‌ها و اندیشه‌ها در اثر فراوانی و تسهیل ارتباطات، و پیچیدگی ساختار جوامع در اثر پروسه جهانی‌سازی و فرآیند مدرنیزاسیون، ظهور فلسفه پست مدرن و از همه مهمتر دادن نقش برجسته و بی‌سابقه به قوانین و نظریات بشری در شکل‌دهی به نظم اجتماعی و حاکمیت الگوهای اجتماعی - سیاسی در اداره امور جوامع بر اساس علوم سکولار و اومانیسم غربی، نحوه حضور دین در جامعه و مدیریت آن را هم از حیث نظری و هم از جهت عینی و عملی با سوالات و چالش‌های جدی مواجه ساخته است.

افزون بر آن، در مسیر حرکت و رشد جوامع و تمدن‌ها، پیوسته مسائل و پرسش‌های نوظهور نمایان می‌شود. از طرفی بر اساس مسلمات اعتقادی، قرآن کتاب هدایت جاودانه و جامع است و برنامه زندگی سعادت‌مندان انسان در امور اقتصادی، اجتماعی و سیاسی از آن قابل اصطیاد است.

توجه به مقدمات یادشده نیاز به اتخاذ رویکرد نوین و کلان اجتماعی در فهم آیات قرآن - به عنوان مرجع اصیل و حیانی - متناسب با ضروریات و مسائل جامعه را حائز اهمیت ساخته و به دنبال آن توجه به غنی‌سازی علوم اسلامی فعلی و تجهیز آن در برابر شبهات و سوالات نوپدید را به خوبی آشکار می‌سازد.

با توجه به مدخلیت تام و بنیادین توحید در سایر گزاره‌های دین، می‌توان ادعا کرد نقطه آغاز فهم اجتماعی از دین، بازخوانی اجتماعی آموزه توحید است که منجر به نتایج مثبت و قابل توجهی در ساحت اجتماعی زیست انسان‌ها خواهد شد. این نتایج در ابعاد مختلف قابل بررسی است که پرداختن به تمام آنها تحقیق مفصلی می‌طلبد، به همین دلیل در مقاله حاضر تشریح بخشی از این نتایج یعنی نقش توحید اجتماعی در علوم اسلامی از منظر قرآن صورت خواهد گرفت. این مقاله به دنبال پاسخ به این سوال است که با در

نظر داشتن آیات قرآن، توحید اجتماعی، در مباحث پیشینی و موضوعات علوم اسلامی مانند کلام و عرفان چه تأثیری خواهد داشت؟

این تأثیر می‌تواند از طریق ایجاد تحول در مبانی یا تأثیر در ماهیت، موضوعات و بعضاً در مسائل علوم صورت گیرد، بنابراین فرضیه‌ای که مقاله پیش رو در صدد اثبات آن است، این است که غلبه گفتمان توحید اجتماعی در فضای علمی حوزه و دانشگاه و پژوهشگاه‌های مهم و کلیدی تحقیقاتی، در مبادی علوم اسلامی و قلمرو فعلی آن تحولات بنیادین ایجاد خواهد کرد.

گفتنی است نگارندگان این نوشتار، در مقالات دیگر، ماهیت، مولفه‌ها، کارکردهای توحید اجتماعی در جامعه را در دو محور کارکردهای پیشینی و عملی در ساحت‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و تربیتی و نیز تأثیر آن در برخی فلسفه‌های مضاف مانند علم اقتصاد و امر سیاست بررسی کرده‌اند. در این راستا مقاله حاضر، متکفل بیان نقش توحید اجتماعی در علوم اسلامی است. منظور از علوم اسلامی در این مقاله علوم خاص اسلامی مصطلح هستند که مبانی و اصول‌شان بر پایه منابع اسلامی پی‌ریزی شده و هدفشان تبیین معارف اسلامی می‌باشد.

پیرامون علوم اسلامی، مبانی و روش‌شان، به‌ویژه درباره اسلامی‌سازی علوم انسانی، پژوهش‌های متعددی منتشر شده، اما در جستجوی به‌عمل آمده آثاری که به طور خاص در زمینه توحید اجتماعی نگاشته شده‌اند، مانند مقاله‌های «بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر شریعتی در باب توحید اجتماعی» (محمد پورعباس، اندیشه نوین دینی، ش ۵۹، ۱۳۹۸)؛ «دکترین «توحید اجتماعی» اندیشه‌ای بنیادین در تکامل هندسه توحیدی و تعالی معنوی موحدان» (محمد پورعباس و محمدرضا ابراهیم‌نژاد، پژوهش‌های عقلی نوین، ش ۷، ۱۳۹۸) و «تحلیل و بررسی ابعاد معرفتی جامعه توحیدی در اندیشه دکتر علی شریعتی» (یحیی بوذری‌نژاد و شاهین زرع‌پیما، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ش ۲۰، ۱۴۰۰) هیچ‌کدام به تأثیر توحید اجتماعی در علوم اسلامی نپرداخته‌اند. این امر نوآوری این مقاله و اهمیت پرداختن به این بُعد از توحید اجتماعی را روشن می‌سازد.

شایان ذکر است که بررسی تأثیر توحید اجتماعی در مباحث پیشینی تمام علوم

اسلامی و به نحو تفصیلی، نه در ظرفیت این مقاله است و نه یک محقق می‌تواند وارد جزئیات تمام این علوم شده و همه زوایا و ابعاد آن را روشن سازد، زیرا این امر مستلزم داشتن تخصص در هر یک از این علوم است، لذا در ادامه تاثیر توحید اجتماعی در کلیت دو علم کلام و عرفان مانند مبانی، موضوعات و اهداف آنها و کیفیت تاثیر آن همراه با ارائه برخی مثال‌های ملموس و عینی در دو علم کلام و عرفان خواهد آمد.

۱. توحید اجتماعی و نسبت آن با توحید نظری

پیش از ورود به بحث ارائه توضیحی درباره توحید اجتماعی و نسبت آن با توحید نظری ضروری است. مراد نگارندگان از توحید اجتماعی، قرائت اجتماعی از آن و بازفهم توحید با رویکردی اجتماعی است، به این صورت که اعتقاد به یگانگی خداوند در ربوبیت و عبودیت و نفی تمام معبودهای غیر الله را به تمام ساحت‌های زندگی انسان تسری می‌دهد. در این رویکرد، توحید هویتی اجتماعی یافته و از انحصار تلقی به مثابه اعتقاد نظری صرف و بیان استدلال‌ات و مناظرات کلامی و فلسفی، خارج گشته و مبنای ساختار و نظام اجتماعی حاکم بر جامعه قرار می‌گیرد و فراتر از یک نظریه فلسفی و ذهنی که در گفتمان سنتی کلام رایج است، فهم می‌شود. «توحید» از این منظر یک نظریه زیربنایی در باب انسان و جهان و نیز یک دکترین اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خواهد شد. توحید اجتماعی افزون بر رویکرد نظری، ماهیتی تحول‌آفرین و بازتاب کاملاً اجتماعی دارد و تمام شوون زندگی انسان را تحت الشعاع قرار می‌دهد. بر این اساس می‌توان توحید اجتماعی را بروز و ظهور ابعاد شناختی و معرفتی اصل اعتقادی توحید در ساختار و پیکره کلی و نظم کلان اجتماعی با هدف تشکیل جامعه توحیدی دانست که در جزئی‌ترین و کلی‌ترین کنش‌های فردی و اجتماعی و سیاسی، تکالیف و مسئولیت‌های انسان در برابر خدا، خود، عالم هستی و جامعه تبلور می‌یابد. این معنا از توحید که به شهادت قرآن شعار مشترک تمام انبیای الهی بوده: (انبیاء: ۲۵) در سال‌های نزدیک به پیروزی انقلاب اسلامی ایران و کمی پس از آن توسط مصلحان اجتماعی و مجدد از جمله امام خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸ ش)، آیت‌الله سید محمود طالقانی (۱۲۸۹-۱۳۵۸ ش)، شهید مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ ش)، دکتر علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶ ش) و حکیم و اندیشمند معاصر آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای

باز تولید شد که البته در ادامه تحقیقات تکمیلی درباره آن صورت نگرفت و مسیر مطالعات در زمینه توحید مجدداً به رویکردهای کلامی و فلسفی صرف قبلی با صبغه نظری بازگشت.

۲. نقش توحید اجتماعی در علم کلام

علم کلام، علمی است که درباره عقائد اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت بحث می‌کند، به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد، درباره آنها استدلال و از آنها دفاع می‌نماید. (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۵۷) به عبارت دیگر کلام، دانشی است که متکلم در آن با روش عقلی و نقلی مستند به آیات قرآن و سنت، به تبیین اعتقادات اسلامی و دفاع از آنها می‌پردازد.

با توجه به کانونی بودن آموزه توحید در علم کلام، بازخوانی توحید با رویکرد اجتماعی در مبانی، موضوع و مفاهیم این علم صورت می‌گیرد که عبارتند از:

۲-۱. طرح توحید اجتماعی به عنوان یک عامل مهم تأثیرگذار در تحول موضوعات و مفاهیم کلام سنتی

از مباحث مهم فلسفه یک علم بررسی عوامل تأثیرگذار در تحول علم، کیفیت اثرگذاری آنها و قلمرو تأثیرگذاری آنها در علم است و لو خود آن عامل از مسائل و موضوعات کلامی باشد؛ گاهی تحول در یک مسأله یا موضوع کلامی از چنان اهمیتی برخوردار است که موجب تحولات زیادی در درون علم خواهد شد. طبعاً جای بررسی این گونه مسائل و طرح این گونه مباحث در فلسفه آن علم است. از جمله این عوامل بسیار تأثیرگذار توحید اجتماعی است که با تحولی که در توحید نظری که در کلام سنتی مطرح است ایجاد می‌کند، به عنوان یک عامل مهم تحول‌ساز در درون یک علم قابل بررسی است؛ حال با ورود توحید اجتماعی به مباحث کلامی طبعاً تحولاتی در علم کلام ایجاد خواهد شد که بررسی نحوه تأثیر، مقدار تأثیر و قلمرو آن از مباحث جدیدی است که در فلسفه کلام باید طرح شود و این خود یک بحث جدیدی است که به مباحث فلسفه کلام افزوده می‌گردد. ذیلاً به مواردی از تأثیرگذاری توحید اجتماعی در موضوعات و مفاهیم رایج در کلام سنتی اشاره می‌شود.

۲-۱-۱. تأثیر در مبنایی ترین موضوع کلام سنتی یعنی توحید

مهم‌ترین مسئله مبنایی علم کلام اسلامی توحید است و مبادی، موضوعات، مسائل و غایات آن نیز بر اساس آن پی‌ریزی شده است. خوانش اجتماعی توحید، رویکرد و نوع فهم این مسئله مبنایی را تغییر داده و در ادامه این تغییر با تأثیر بر اساسی‌ترین مسئله این علم که طبیعتاً تحول در بسیاری از موضوعات، مفاهیم و مسائل این علم را به دنبال خواهد داشت، منجر به شکل‌گیری گرایشی جدید در علم کلام خواهد شد به این صورت که گرایشی در علم کلام به وجود می‌آید که حاصل فهم اجتماعی توحید محور از مسائل و موضوعات کلامی و رویکرد اجتماعی به آن باشد و متکلم از زاویه توحیدی و فراتر از دفاع از اجتماعیات اسلام و کاربردی کردن موضوعات کلامی تلاش می‌کند بر پایه توحید، فهم اجتماعی جدید از مباحث کلامی ارائه دهد و با خوانشی توحیدی-اجتماعی و نگاهی کلان و فراگیر به تبیین اعتقادات اسلامی و دفاع از آنها بپردازد.

۲-۱-۲. تأثیر در موضوع کلامی عدل

صفت عدل الهی ارتباط تنگاتنگی با توحید دارد. اساساً با اثبات صفات کمالیه برای خداوند مانند یگانگی در ربوبیت و عبودیت، از لحاظ عقلی امکان ندارد که غیر از عدل از خداوند سر بزنند. اهمیت و ارتباط این دو تا آنجاست که هر دو اساس و بنیان دین را تشکیل می‌دهند؛ شاهد آنکه در برخی آیات دو صفت توحید و عدل به دنبال هم ذکر شده‌اند؛ از جمله آیه ۱۸ آل عمران: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْأَمَلَاتُكَّةُ وَ أُوَلُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْغَزِيُّ الْحَكِيمُ» که در آن تعبیر «قَائِمًا بِالْقِسْطِ» در میان تعابیر «اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» و «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْغَزِيُّ الْحَكِيمُ» بیان شده است. «قَائِمًا بِالْقِسْطِ» حال از فاعل شَهِد است به این معنا که خداوند در خلال متصف بودنش به صفت عدلی که از او جدا نشدنی است، بر توحید ذاتش شهادت می‌دهد، چون عدالت جزئی از اولوهیت خداوند است و مظهر بی‌نیازی از بندگانش؛ پس هیچ‌گاه ظلم نخواهد کرد، چرا که منشا ظلم، فقر و ضعف است. (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۷۳)

با در نظر گرفتن رویکرد اجتماعی در توحید و تزریق آن به ساختار جامعه، عدل غیر از معنای وصفی برای ذات خداوند، جنبه اجتماعی خواهد یافت، یعنی همانگونه که

توحید، ماهیتی اجتماعی می‌یابد، صفت عدل الهی نیز رویکرد اجتماعی خواهد یافت. شهید صدر این معنا را چنین تبیین می‌کند:

در مجموعه اعتقادات اسلامی، صفت عدل خداوند با علم و قدرت و سایر صفات خدا از ناحیه خداوند امتیازی ندارد، ولی هنگامی که آن را در مقایسه با جامعه در نظر بگیریم، از نظر رهبری جوامع، امتیاز اجتماعی پیدا می‌کند، زیرا عدل صفتی است که می‌تواند به جامعه نتایج خوبی بدهد و جامعه را بی‌نیازی و غنا بخشد. ما در مسیر اجتماعی بیش از هر صفت دیگر به عدل احتیاج داریم، لذا عدل به عنوان دومین اصل از اصول دین به لحاظ جنبه رهبری اجتماعی‌اش، به لحاظ مفهوم تربیتی عدالت اظهار می‌گردد. (صدر، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴)

با این توضیح، می‌توان از صفت عدالت خداوند و رساندن جوامع به مکافات شرک اجتماعی‌شان که در آیات متعدد در قالب قواعد اجتماعی یا سنن الهی بدان‌ها اشاره شده، فهم بهتر و دقیق‌تری داشت:

«فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَسَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَيَّ حِينٍ» (یونس: ۹۸) چرا هیچ یک از شهرها و آبادیها ایمان نیاوردند که (ایمانشان بموقع باشد، و) به حالشان مفید افتد؟! مگر قوم یونس، هنگامی که آنها ایمان آوردند، عذاب رسواکننده را در زندگی دنیا از آنان برطرف ساختیم؛ و تا مدت معینی [پایان زندگی و اجلسان] آنها را بهره‌مند ساختیم.

چنانکه روشن است قرآن به جای توقف بر مساله فرد، بر مفهوم قوم و امت و اراده‌های جمعی و اجتماعی تاکید می‌ورزد:

«مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ» (مائده: ۶۶)؛ جمعی از آنها، معتدل و میانه‌رو هستند.

«أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ» (آل عمران: ۱۱۳)؛ از اهل کتاب، جمعیتی هستند که (به

حق و ایمان) قیام می‌کنند.

«وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ

فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ» (غافر: ۵)؛ و هر امتی در پی آن بود که توطئه کند و پیامبرش را بگیرد (و آزار دهد)، و برای محو حق به مجادله باطل دست زدند؛ اما من آنها را گرفتم (و سخت

مجازات کردم)؛ بین که مجازات من چگونه بود!

و به همین دلیل است که تحولات بزرگ در جوامع و معجزه‌های اجتماعی در گرو اراده‌های جمعی و ملی است. به تعبیر آیت الله خامنه‌ای معجزه‌های اجتماعی برخلاف معجزه ازدها شدن عصای موسی است؛ چون آن‌طور معجزه‌ها ربطی به اراده انسان ندارد؛ اما معجزه‌های اجتماعی به‌طور مستقیم به اراده انسان‌ها ارتباط پیدا می‌کند؛ هرگاه ملتی تصمیم بگیرد، اراده کند، اقدام کند، حرکت متناسب با هدفش را انجام دهد، آن وقت معجزه اجتماعی اتفاق می‌افتد. (بیانات در دیدار بسیجیان استان همدان ۱۶/۰۴/۱۳۸۳)

این امر در جوامع نیز قابل تسری است. از نظر قرآن، تاثیر متقابل رفتارهای فردی بر حیات جمعی و سرنوشت جامعه و افراد و هدایت و ضلالت آنها با یکدیگر پیوند خورده است. جوامع یادشده و مبتلا به سنن الهی در قرآن، از مسیر تکامل توحیدی خود که هم قوانین تکوینی حاکم بر عالم هستی و هم قوانین تشریحی زمینه ساز تحقق آن هستند، رویگردان شده و جهت مخالف آن را پیموده‌اند، بنابراین مجازاتشان بر این اساس است که در نظام آفرینش از نظر فیض و رحمت و بلا و نعمت و پاداش و کیفر الهی نظم خاصی برقرار است. گاه نیز گناه عمومی، زایل‌کننده نعمات بزرگ است. آیت الله خامنه‌ای می‌فرماید:

گاهی یک ملت یا جماعت مؤثری از یک ملت مبتلا به گناهی می‌شوند. این گناه هم استغفار خودش را دارد. یک ملت گاهی سال‌های متمادی در مقابل منکر و ظلمی سکوت می‌کند و هیچ عکس‌العملی از خود نشان نمی‌دهد؛ این هم یک گناه است؛ شاید گناه دشوارتری هم باشد؛ این همان «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی ینظروا ما بانفسهم» است؛ این همان گناهی است که نعمت‌های بزرگ را زایل می‌کند؛ این همان گناهی است که بلاهای سخت را بر سر جماعت‌ها و ملت‌های گنهکار مسلط می‌کند... «و اتقوا فتنه لا تمسین الذین ظلموا منکم خاصه» (انفال: ۲۵)؛ گاهی مجازات فقط شامل افرادی که مرتکب گناهی شدند، نمی‌شود؛ مجازات عمومی است؛ چون حرکت عمومی بوده؛ ولو همه افراد در آن شرکت مستقیم نداشتند. (بیانات در دیدار کارگزاران نظام ۰۸/۰۸/۱۳۸۴)

سید قطب در تفسیر آیه «فَلَمَّا نَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا

فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بِنُغْتَةٍ فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ» (انعام: ۴۴)؛ معتقد است اهل حق با سستی و کسالت منتظر نمی‌نشینند تا سنت خدا بدون عملی از ناحیه آنها در نابودی باطل اجرا گردد. حق مجسم نمی‌گردد، مگر در امتی که به پا می‌خیزد تا حاکمیت خدا را در زمین مستقر کند و کسانی که ادعای خصائص الهی دارند و غضب‌کنندگان حاکمیت خدا هستند، دفع کند. (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۰۹۱-۱۰۹۲) بر اساس این آیه جاری شدن سنت الهی در دفع باطل و رفع ظلم، مستلزم بیداری و اقدام عملی امت مسلمان است.

شاهد دیگر آیه «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال: ۲۵) است. بر اساس تفسیر سید قطب، زمانی که در جامعه گروهی به عده‌ای اجازه می‌دهند تا به شکلی از اشکال ظلم کنند - و می‌دانیم که بالاترین ظلم‌ها کنار گذاشتن شریعت خدا و برنامه او برای زندگی است - و در مقابل ظالمان نمی‌ایستند و راه را بر فاسدان نمی‌بندند، این گروه مستحق هستند که گرفتار ظالمان و مفسدان شوند، چرا که اسلام که دینی سازنده و عهده‌دار مسئولیت است و اجازه نمی‌دهد افراد مقابل ظالمان و مفسدان ساکت بنشینند تا منکر شایع شود، تا چه رسد به اینکه بینند از آیین خدا پیروی نمی‌شود و الوهیت خداوند انکار هم می‌گردد و الوهیت بندگان جایگزین آن شده است. (سید قطب، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۴۹۶) طبق این تفسیر مکافات حاکم نبودن روح توحید بر جامعه و جایگزینی آن با سایر معبودها متوجه همگان خواهد بود.

نتیجه این بخش این است که با نگرش اجتماعی به توحید و لزوم سریان توحید در سریان‌های یک جامعه؛ چنان چه این امر در یک امت یا جامعه متوقف شود، سنت الهی است که همان جامعه دچار عذاب و فتنه عام شوند و این جلوه‌ای اجتماعی از عدالت خداوند است. چنان که اگر امتی از مسیر باطل خود برگردد و در راه احیای ارزش‌های الهی مجاهده کند همان سنت الهی در تأیید آنها بکار می‌آید و راه‌های ترقی و کمال را به روی آنها خواهد گشود. مفاد آیه «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» (عنکبوت: ۶۹) همین سنت الهی است.

۲-۱-۳. تأثیر در موضوع کلامی معاد

نمونه دیگر از موضوعات علم کلام باور به معاد است. معاد از ملزومات باور به توحید است. علامه طباطبایی ذیل آیه «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُمْ مُنْكَرَةٌ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» (نحل: ۲۲)؛ معتقدند توحید کامل یعنی اعتقاد به معبود عالم و قدیر که تمام موجودات را به حق خلق کرده تا در آخرت به سوي او بازگردند و بر اساس اعمالشان و نسبت به اوامر و نواهی که انبیای الهی آورده‌اند، محاسبه گردند و پاداش یا کیفر داده شوند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۲۷)

با در نظر داشتن رابطه تنگاتنگ معاد و توحید، و نیز رویکرد اجتماعی به توحید، در نوع فهم و تبیین این موضوع مهم کلامی تغییر حاصل می‌شود، به این صورت که باورمندی به توحید کامل، اعتقاد به معاد را از حالت فردی صرف خارج کرده و معادباوری اجتماعی جایگزین آن خواهد کرد؛ به این صورت که در جامعه موحد، اعتقاد به معاد و خاصیت بازدارندگی آن از انحصار در شئون فردی انسانها خارج گشته و در تمام ابعاد و زوایای زندگی تسری خواهد یافت.

تبیین یادکرد اجتماعی معاد و مسئولیت اجتماعی در برابر تمام تصمیمات و اعمال و رفتار فردی و اجتماعی، با در نظر داشتن ضمانت اجرایی تقوای اجتماعی به عنوان مهمترین عامل نگهدارنده جامعه از گناه و فسادهای اجتماعی، از غایات علم کلام با رویکرد توحید اجتماعی خواهد بود.

۴-۱-۲. بسط یافتن مفهوم عبادت به حوزه اجتماع و فراتر از مناسک عبادی

بسیاری از مفاهیم کلامی نیز متأثر از توحید اجتماعی، خوانش اجتماعی پیدا خواهند کرد؛ زیرا وقتی به مقتضای توحید اجتماعی خداوند در تمام زوایای اجتماعی زندگی انسان هم حضور و بروز دارد، هرگونه کنش انسانی در این قلمرو هم صبغه اجتماعی خواهد یافت؛

از ارکان توحید، عبودیت و خضوع مطلق در برابر خداوند و نفی هر معبودی غیر از خداوند است. در گفتمان قرآن عبادت خداوند از اهداف آفرینش معرفی شده: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)؛ با در نظر گرفتن توحید اجتماعی عبادت

از رویکرد عبادت فردی و پرستش و ستایش قلبی و زبانی و یا عملی مانند گرفتن روزه و یا برپایی مراسم عبادی مانند نماز، فراتر رفته و امتداد اجتماعی پیدا می‌کند و هندسه جامعه به سمت عبودیت خداوند و اطاعت بی‌قید و شرط تغییر می‌یابد و روح بندگی و تسلیم در مقابل خداوند در ابعاد و اضلاع جامعه جاری و ساری می‌شود؛ برای مثال در رویکرد اجتماعی به توحید، انسان موحد در عمل عبادی نماز، روزانه عهد بندگی خود در برابر یگانه پروردگار عالمیان تجدید کرده و با برقراری ارتباط مداوم و پیوسته با منبع لایزال قدرت، از هیچ طاغوت و قدرت‌نمایی هراس و اضطرابی به دل راه نمی‌دهد و در نتیجه زمینه آمادگی و ورزیدگی جهت به عهده گرفتن مسئولیت‌های الهی فراهم می‌شود. در جامعه‌ای که دلها همه متصل به خداست، علاوه بر فرایض خاص دینی، هر عملی مانند فعالیت اجتماعی و اقتصادی و سیاسی، نیز به نیت بندگی و تقرب به خداوند صورت گرفته و تمام رفتارها بر اساس عبد و نهایت تسلیم بودن در برابر خداوند و اقتضای معبود بودن او و نفی هرگونه بندگی در برابر غیر او تحقق می‌یابد: «وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يعبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ» (زمر: ۱۷).

۲-۲. تاثیر در غایت و هدف علم کلام

با توجه به تغییری که توحید اجتماعی در مبانی و موضوعات و بعضا برخی مسائل علم کلام می‌دهد، غایت و هدف علم کلام نیز متفاوت خواهد شد. اگر غایت علم کلام را تبیین آموزه‌های دین و دفاع از عقاید آن در برابر شبهات و اشکالات بدانیم، با رویکرد اجتماعی، می‌توان موارد زیر را جزو غایات جدید این علم دانست:

الف) تبیین منطق فهم دین و کسب معرفت دینی با نگاه توحید اجتماعی؛

ب) بازخوانی و تبیین مؤلفه‌ها و مفاهیم اعتقادی موجود در کلام سنتی با رویکرد

اجتماعی و توحیدمحور که چند نمونه از آن بیان شد؛

ج) طراحی نظام مسائل علم کلام با رویکرد توحید اجتماعی؛

د) تبیین جایگاه توحید در فهم و حل پدیده‌ها و مسائل اجتماعی؛

ه) استخراج الگوها و چارچوب‌های توحیدی قرآن بنیان و پاسخ‌گویی اجتماع‌محور

به شبهات؛

و) تبیین و دفاع از اجتماعیات اسلام بر پایه مؤلفه‌های توحید اجتماعی و بر اساس تعریفی که گذشت؛

ز) آشکار کردن ظرفیت علوم اسلامی مانند فلسفه، کلام، تفسیر و علوم حدیث در تولید مبانی نظری جامعه توحیدی و تولید مبانی توحیدی علوم انسانی مدرن.

۳. نقش توحید اجتماعی در علم عرفان

عرفان از جمله علوم اسلامی است که متأثر از توحید اجتماعی خواهد بود. عرفان در اصطلاح، به شناختی از خداوند اطلاق می‌شود که از راه شهود درونی و یافت باطنی حاصل می‌گردد. علم عرفان شامل عرفان نظری و عرفان عملی است. در ادامه برخی از تأثیرات توحید اجتماعی بویژه در عرفان عملی تبیین شده است:

۳-۱. تأثیر در مبانی علم عرفان

توحید از مسائل اصلی و مبنایی و تأثیرگذار در سایر موضوعات عرفان است. با خوانش اجتماعی از توحید، و تغییر در رویکرد این مبنا، علم عرفان نیز رویکرد و ماهیت اجتماعی خواهد یافت و مقدمات شکل‌گیری عرفان اجتماعی به معنای آشکار کردن سویه‌های اجتماعی عرفان و شناخت حقیقی و وجدانی پروردگار و جریان دادن آن به تمام مراتب حیات اجتماعی و فردی انسان‌ها فراهم خواهد شد. لازمه این رویکرد جدید، تبیین بینش توحیدی، گرایش توحیدی و کنش توحیدی با رویکرد اجتماعی است. زمانی که عرفان را به درک بالاترین معرفت توحیدی به صورت شهودی و وجودی و تشبّه به باری تعالی و «خداخو» شدن تعریف کنیم، در عرفان اجتماعی نیز این تعریف جریان می‌یابد که منبعث و وابسته از تعریف توحید اجتماعی خواهد بود. توجه به آیاتی که به توحید فرامی‌خوانند، مانند «فَإِنَّمَا تُوَلُّوا قَتْمًا وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵)؛ «به هر طرف رو کنید، چهره خدا آنجاست و «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ» (واقعیه: ۸۵)؛ ما از شما به او [یعنی محضر] نزدیک‌تریم؛ این معنا را به ذهن نزدیک‌تر خواهد ساخت؛ به این شکل که انسان موحد، خود، خانواده و افراد جامعه و... را شعاعی از خداوند دانسته و لحظه‌ای در تعاملات و ارتباطات و کنش‌های خود از حضور خداوند غافل نخواهد بود.

۲-۳. تأثیر در موضوعات و مفاهیم عرفانی

با نگاه اجتماعی به توحید، بسیاری از موضوعات عرفانی از صورت فردی، امتداد و هویتی اجتماعی یافته، شناخت و معرفت جامعه نسبت به خداوند و تلاش در تشبیه به صفات او از حوزه فردی و نظری به حوزه اجتماعی و عملی ارتقاء می‌یابد و در رتبه‌ای فراتر از عرفان عملی، جامعه اسلامی تجلی‌گاه اسماء و صفات الهی شده و تمام کنش‌های اجتماعی با نام و یاد خداوند آغاز و پایان خواهد یافت و به تبع آن آحاد جامعه مصداق این آیه خواهند شد: «رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ» (نور: ۳۷)؛ مردانی که نه تجارت و نه معامله‌ای آنان را از یاد خدا و برپاداشتن نماز و ادای زکات غافل نمی‌کند؛ آنها از روزی می‌ترسند که در آن، دل‌ها و چشم‌ها زیرو رو می‌شود.

در زندگی فردی و گوشه‌گیری، نه راه سلوک به سوی خدا باز می‌شود، و نه اخلاق مفهوم درستی پیدا خواهد کرد، زیرا این گونه خود‌گرایی، سلوک به سوی خود است، نه به سوی خدا؛ (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۱۰۲) بنابراین فهم از توحید، از رویکرد صوفی‌گری به عرفان و دانش عرفان و عزلت و گوشه‌نشینی و تفسیر عرفان به رهبانیت فردی جلوگیری شده و عرفان در عرصه اجتماعی ورود پیدا می‌کند.

در این رویکرد، جامعه، عالم هستی را آیت خدا و خود را همواره در محضر خداوند حی و حاضر می‌یابد و به این مرحله از درک می‌رسد که همه انسان‌ها پرتوی از وجود خداوند هستند. این نگاه به وجود انسان‌ها توسعه بخشیده و دیگر اثری از منیت و خوددوستی و خودخواهی نخواهد بود؛ نتیجه آن هدف‌گیری تربیت عرفانی و تکامل جامعه و نزدیک شدن به هدف اصلی از خلقت خواهد بود. به دیگر سخن، عارف از نظر هدف «موحد» است و تنها خدا را می‌خواهد. زمانی که جامعه از نظر هدف موحد باشد، رسیدن به قرب و رضای خداوند یگانه هدف و مقصود جامعه خواهد بود. در چنین جامعه‌ای، مسلمانان نه تنها از زندگی کناره نمی‌گیرند، بلکه به شکل هماهنگ و متعادل، در عین رفع نیازهای مادی و تلاش در راستای توسعه و رفاه اجتماعی و به فعلیت رساندن مجموعه استعدادهای خدادادی در سطح کلان اجتماعی، همه با هم در مسیر سلوک الی الله قرار

می‌گیرند و جامعه را تبدیل به مظهر جمیع اسماء و صفات الهی می‌کنند. در بخش عرفان عملی، توحید اجتماعی، تمام عرفان‌واره‌ها و عرفان اسلامی را که منجر به عزلت و صوفی‌گری می‌شود، متحول می‌سازد. برای تبیین مصداقی این امر، از تأثیرات توحید اجتماعی در موضوعات عرفانی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱-۲-۳. توسعه ذکر خداوند به تمام منش‌ها، کنش‌ها و ارتباطات

با در نظر گرفتن دو مؤلفه توحید اجتماعی یعنی وحدانیت خداوند در ربوبیت و عبودیت و نفی سرسپردگی به غیر از او، یادکرد خداوند از صورت فردی، جنبه اجتماعی می‌یابد به این شکل که توحید در تمام منش‌ها، کنش‌ها و ارتباطات و مناسبات و تعاملات اجتماعی، بروز و ظهور یافته و با نفی سایر الهه‌ها از ذاکره خود بازتاب اجتماعی پیدا می‌کند. در این فرض جامعه موحد در همه حال به یاد خداست و آیه: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (بقره: ۱۵۲) گستره اجتماعی یافته و تمامی افراد با نگاهی خوش‌بینانه به جهان هستی و قوانین آن، به معنای واقعی عالم را محضر خداوند دانسته و تنها خداوند را مؤثر و نقش‌آفرین حقیقی می‌دانند و با اتکاء بر قدرت لایتناهی او ایمان اجتماعی به خداوند و وعده نصرتش قوت یافته، هیچ خوف و حزنی بر آنها غلبه نمی‌کند: «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲)؛ و ثمرات کم‌نظیری شامل حال جامعه خواهد شد. از نظر آیت‌الله خامنه‌ای، «ذکر دسته‌جمعی موجب می‌شود که برکات و آثار ذکر بر دسته جمع نازل شود. ذکر «الله» آثاری دارد که در قرآن به این آثار اشاره شده است: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) این گسترش پیدا می‌کند. . . . این اجتماع در اسلام یک چیز عجیبی است؛ نفس اجتماع و حضور مردمی یک چیز مهمی است. . . . وقتی دسته‌جمعی ذکر گفتیم، آثار و برکات ذکر بر دسته جمع نازل می‌شود، بر جمع نازل می‌شود. در قرآن دارد: «فَإِنَّ الذِّكْرَىٰ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (ذاریات: ۵۵)؛ این نفع، مال همه می‌شود. بله، شما تنهایی هم که خودتان نماز شب می‌خوانید در افاق تنها، [به خاطر] آن هم خدای متعال به شما نفع می‌دهد، اما اینجا این نفع، نفع عمومی است، همه مجموعه نفع می‌برند یا «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (بقره: ۱۵۲) «أَذْكُرْكُمْ»، این عنایت ویژه الهی، مترتب است بر ذکر؛ اینجا ذکر، ذکر دسته‌جمعی است، پس آن عنایت هم مربوط به جمع می‌شود یا «وَ اذْكُرُوا

اللّٰهُ كَثِيْرًا لَّا تَلْعَلْكُمْ تُفْلِحُوْنَ» (انفال: ۴۵)». (بیانات در دیدار ائمه جمعه سراسر کشور ۱۴۰۱/۵/۵) حال اگر به مقتضای توحید اجتماعی این ذکر جمعی به روابط اجتماعی هم سرایت کند، جامعه آرمانی و آرمان شهر شکل خواهد گرفت.

نقطه مقابل این امر، غفلت در امور اجتماعی است. غفلت در مقابل توجه و ذکر است. توجه، مبدأ سعادت و کمال است و غفلت، منشأ شقاوت و هلاکت و این مطلب، هم در فرد و زیست فردی و هم در جامعه و زیست اجتماعی صادق است. رسولان الهی برای غفلت زدایی جوامع بشری آمده‌اند. اگر غفلت جامعه بر اثر نرسیدن تبلیغ الهی به آنان باشد، مردم معذورند و خداوند آنان را کیفر نخواهد کرد: «ذٰلِكَ اَنْ لَّمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرٰى بِظُلْمٍ وَّاهْلٰهَا غَافِلُوْنَ» (انعام: ۱۳۱)؛ اما اگر از روی لجاج و عناد باشد جامعه مورد خشم الهی واقع می‌گردد؛ خداوند از قوم بنی‌اسرائیل به جهت غفلت، انتقام گرفته و غرقشان ساخت: «فَاَنْتَقَمْنَا مِنْهُمُ فَاَعْرَضْنَاهُمْ فِى الْيَمِّ يَاطَهُمُ كَدَّيْبُوْا بِاَيَاتِنَا وَّكَانُوْا عَنْهَا غَافِلِيْنَ» (اعراف: ۱۳۶)؛ پویایی جامعه و امدار توجه و تذکر افراد است و انحطاط و عقب‌ماندگی آن، ثمره غفلت آن جامعه. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۸)

۲-۳. زهدورزی اجتماعی

امام علی ۷ در تعریف زهد می‌فرماید: تمام زهد و پارسائی بین دو کلمه از قرآن است: خداوند سبحان فرموده: «لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلٰى مَا فَاتَكُمْ وَّلَا تَفْرَحُوْا بِمَا آتَاكُمْ» (حدید: ۲۳)؛ یعنی تا هرگز بر آنچه از دستتان رفته، اندوه مخورید، و بر آنچه به شما داد شادی نکنید، و کسی که بر گذشته افسوس نخورد و به آینده شاد نگشت، پس زهد را از دو سمت آن (بی‌اعتنائی به گذشته و آینده) دریافته است.

خداوند در آیات پیشین، بر این مطلب یادآور شده که آنچه از رنج و مصیبت به انسان‌ها می‌رسد، تماماً با خواست و اراده خداوند است. آیات مورد بحث مردم را به يك مسابقه عظیم روحانی در طریق کسب آنچه پایدار و سزاوار هر گونه تلاش و کوشش است، دعوت کرده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۳۵۹) زمانی که فرد، زهدورزی را به روابط اجتماعی هم سرایت دهد و جامعه این اصل را در کنار مقدمه بودن دنیا برای آخرت و جدا نبودن آخرت از دنیا، قرار دهد، ساده‌زیستی پیشی کرده و

دستگیری از محرومان را یک وظیفه همگانی می‌داند. از این زاویه زهدورزی معنایی اجتماعی پیدا کرده و اساساً در بطن جامعه و ابعاد و ارکان آن هویت می‌یابد. در چنین جامعه‌ای هدف نهایی تلاش‌ها و ارتباطات و تعاملات و دادوستدها و ...، نه کسب مادیات که رشد و تعالی معنوی و کسب رضایت الهی است و به میزان دوری از تعلقات دنیوی زمینه نزدیک شدن به پروردگار و قرب الهی بیشتر فراهم خواهد شد؛ همچنین تهدیدهای مالی و جانی دشمن در اراده چنین اجتماعی رسوخ و نفوذ نخواهد کرد. از این جهت است که آیت‌الله خامنه‌ای مذموم بودن دل سپردن به دنیا را، مبنای انقلاب اسلامی می‌داند. (ر. ک: بیانات در دیدار شرکت کنندگان در همایش آسیب‌شناسی انقلاب (۱۳۷۷/۱۲/۱۵)

۳-۲-۳. عشق اجتماعی به خداوند

از مفاهیم عرفان اسلامی عشق‌ورزی به خداوند متعال است. بر اساس آیات قرآن، محور دعوت انبیا بر عشق آسمانی بوده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...» (انفال: ۲۴)؛ ای کسانی که دل در گرو خدا دارید، آنگاه که خدا و رسول شما را به امری حیات‌بخش دعوت می‌کنند، آن را اجابت کنید

«قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ قَبْدَلِكَ فَلْيَقْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (یونس: ۵۸)؛ بگو باید به فضل و رحمت خدا دلخوش باشید که از هر آنچه مردم جمع‌آوری می‌کنند بهتر است.

«وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ» (حج: ۷۸)؛ به خدا اعتصام کنید چرا که او مولا و یاریگر خوبی است

«وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (اعراف: ۱۰۳)؛ با همدیگر به حبل الهی چنگ زبید و متفرق نشوید

برای انسان هر دو گونه عشق ممکن است؛ هدف قرآن، کندن انسان از ماده و ماده‌پرستی و پرواز دادن او به سوی خدای نامتناهی است. مضمون آیات فوق با رویکرد عرفانی همه در مقوله عشق الهی و آسمانی قابل تفسیرند؛ از این نمونه آیات در قرآن فراوان است. این آیات در واقع عشق اجتماعی را گوشزد می‌کنند؛ عشقی که کل جامعه را

یکجا مبهوت خود می کند و تمام انسان ها را در یک هدف مشخص، همدل و هم صدا چه در امور فردی و چه در روابط اجتماعی به حرکت در می آورد؛ این، همان جامعه توحیدی پیشنهادشده از سوی ادیان الهی است که تا تحقق آن فاصله بسیار زیاد است. اگر توحید اجتماعی محقق شد، عشق اجتماعی در تمام روابط اجتماعی هم محقق شده است. اگر جامعه جهانی به چنین عشق و محبتی در راه خدای متعال، آن هم در تمام ابعاد زندگی خود، برسد، آنگاه نتایج بی بدیل و درخشانی بر آن مترتب خواهد شد و یقیناً همین دنیا تبدیل به بهشتی معنوی خواهد شد.

۳-۳. تاثیر در غایت علم عرفان

غایت عرفان اسلامی که در بخش عرفان عملی تجلی می یابد، رهایی انسان از بند وابستگی های مادی، شناخت خدا و وصول به حقیقت مطلق و فناي در اوست که آیات زیر بدان دلالت دارند:

«وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ» (نجم: ۴۲)؛ (و آیا از کتب پیشین انبیا به او نرسیده است) که همه امور به پروردگارت منتهی می گردد؟!؛

«وَأِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ» (زخرف: ۱۴)؛ و ما به سوی پروردگارمان بازمی گردیم.

«وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» (تغابن: ۳)؛ و سرانجام (همه) بسوی اوست.

«أَلَا إِلَىٰ اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری: ۵۳)؛ آگاه باشید که همه کارها تنها بسوی خدا

بازمی گردد.

«وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵)؛ مشرق و مغرب، از آن

خداست! و به هر سو رو کنید، خدا آنجاست!

توحید اجتماعی این غایت را از شکل فردی به صورت اجتماعی درآورده و مسیر حرکت اجتماعی فرد و جامعه را به سوی خدا و کسب رضای او قرار می دهد. در چنین جامعه ای هدف و مقصود نهایی از هر تلاش و فعالیت دنیایی، کسب رضایت الهی است و نشاط اجتماعی و سبقت گرفتن در انجام عمل صالح از مختصات و هنجارهای جامعه خواهد بود: «أُولَئِكَ يَسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ» (مومنون: ۶۱).

نتیجه گیری

این مقاله نشان داد بازفهم اجتماعی از توحید بر مبنای آیات قرآن، با تاثیرگذاری در مبانی علوم اسلامی به ویژه علم کلام و عرفان، هویتی اجتماعی به مسائل و موضوعات این علوم بخشیده، اهداف این علوم را متحول خواهد ساخت. توحید اجتماعی می تواند موضوعات علم کلام مانند عدل و معاد؛ مفاهیم آن مانند عبادت، استغفار، تقوا و اهداف این علم را صبغه اجتماعی بخشیده و متحول سازد که نمونه هایی از آن گذشت. همچنین توحید اجتماعی امتداد اجتماعی علم عرفان عملی را تبیین کرده و بازفهمی اجتماعی از مفاهیم این علم مانند ذکر خدا، زهدورزی و عشق به خداوند ارائه کرده و به غایت این علم یعنی رهایی انسان از بند وابستگی های مادی، شناخت خدا و وصول به حقیقت مطلق و فنای در او را صورت اجتماعی خواهد بخشید. حاصل اینکه این رویکرد جدید در توحید، زمینه ساز گرایش های جدید در علوم اسلامی از جمله کلام اجتماعی و عرفان اجتماعی به صورت قرآن بنیان با محوریت توحید خواهد بود و ظرفیت های این علوم را گسترش خواهد داد.

فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. بوذری نژاد، یحیی و زرع پیمان، شاهین، (۱۴۰۰)، «تحلیل و بررسی ابعاد معرفتی جامعه توحیدی در اندیشه دکتر علی شریعتی»، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ش ۲۰، صص ۹-۳۶؛
۲. پورعباس، محمد، (۱۳۹۸)، «بررسی و تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر شریعتی در باب توحید اجتماعی»، اندیشه نوین دینی، ش ۵۹، صص ۱۰۳-۱۱۶؛
۳. پورعباس، محمد و محمدرضا ابراهیم‌نژاد، (۱۳۹۸)، «دکترین «توحید اجتماعی» اندیشه‌ای بنیادین در تکامل هندسه توحیدی و تعالی معنوی موحدان»، پژوهش‌های عقلی نوین، ش ۷، صص ۱۱۷-۱۴۰؛
۴. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، جامعه در قرآن؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم: اسراء؛
۵. خامنه‌ای، سیدعلی، (۱۳۹۲)، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، قم: صهباء؛
۶. سیدقطب، (۱۴۲۵ق)، فی ظلال القرآن، بیروت: دار الشروق؛
۷. صدر، سیدمحمدباقر، (۱۳۸۱)، سنت‌های تاریخ در قرآن، تهران: تفاهم؛
۸. طالقانی، سید محمود، (۱۳۶۲)، پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار؛
۹. طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات؛
۱۰. عرب صالحی، محمد و پیشوایی، فریده، (۱۴۰۱)، تحلیل معنای «توحید اجتماعی» از رهگذر تبیین مؤلفه‌های آن در قرآن با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای (دامت برکاته)، مطالعات تفسیری قرآن کریم مفتاح، ش ۸، صص ۲۵-۵۰؛
۱۱. فضل الله، سیدمحمد حسین، (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت: دارالملاک؛
۱۲. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، بی‌جا، مؤسسة الوفاء؛
۱۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹)، مجموعه آثار (جلد ۳)، قم: صدرا؛
۱۴. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱)، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه؛

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۵۸ - ۲۳۷

تفسیر سوره حمد در مقارنه بین دیدگاه امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی

عقیله موسی نیا^۱

علی اکبر افراسیاب پور^۲

مریم بختیار^۳

چکیده

مهم‌ترین منبع آموزه‌های دینی اسلام، قرآن است که تفسیر و بررسی سوره‌ها و آیات آن از صدر اسلام تاکنون محور بحث محافل علمی و دینی بوده است. یکی از مهم‌ترین سوره‌های قرآن سوره حمد است که عالمان دینی و مفسران حتی اگر تمامی سوره‌ها و آیات قرآن را تفسیر نکرده‌اند اهتمام خاصی به تفسیر این سوره داشته و با روش‌ها و منابع گوناگون به تبیین و تفسیر آیات نورانی آن پرداخته‌اند. امام خمینی به‌عنوان یکی از شخصیت‌های اثرگذار در قرن اخیر و علامه طباطبایی از مفسران برجسته قرآن کریم از جهات مختلفی مورد توجه بوده‌اند و یکی از نمونه‌های بارز آثار امام خمینی (ره) تفسیر هنرمندانه سوره حمد است. در این تحقیق که به شیوه کتابخانه‌ای و تحلیلی و توصیفی بوده به بررسی ویژگی‌های تفسیر امام در این زمینه پرداخته‌شده و تفاوت‌های تفسیر ایشان با تفسیر علامه طباطبایی تبیین می‌شود. از ویژگی‌های مشترک هر دو مفسر استناد به روایات در تفسیر آیات و از وجوه افتراقشان، مختلف بودن روش تفسیر در این سوره می‌باشد.

واژگان کلیدی

سوره حمد، روش تفسیر، هنر، امام خمینی، علامه طباطبایی.

۱. دانشجوی دکتری گروه عرفان اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی (ره)، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.
Email: Musania1401@yahoo.com

۲. دانشیار گروه عرفان اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران / استاد مدعو، گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Ali412003@yahoo.com

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

Email: Bakhtyarmaryam@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۱۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۹/۹

طرح مسأله

در بین مسلمانان، قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع استخراج تعالیم دینی و نیازهای اعتقادی به شمار می‌رود و همه فرق اسلامی برای پاسخگویی به سئوالات و رفع مشکلاتشان بدان مراجعه می‌نمایند. با آنکه قرآن خود را با اوصافی چون تبیان و کتاب مبین معرفی کرده است ولی فهم اسرار، حقایق و مراد جدی آیات نیاز به تبیین و تفسیری صحیح دارد تا برداشت‌های غلط ما را از مقصود و مراد اصلی آیات باز ندارد. تفسیر قرآن، یکی از علمی است که همراه با علم قرائات، تجوید و تاریخ قرآن سابقه آن تا عصر پیغمبر (ص) کشیده می‌شود. از دیرباز تاکنون کوششهای گسترده و طاقت فرسای پیرامون «تفسیر» انجام پذیرفته و می‌پذیرد و هر یک از عالمان و اندیشمندان به فراخور توان خویش در این راه کوشیده و تفاسیر متعددی را به رشته تحریر درآورده‌اند.

حضرت امام خمینی با وقوف کامل از تفسیر اجتهادی جامع، نظریات اشاری و باطنی خود را به گونه‌ای روشمند در باب آیات قرآن به زیبایی و هنرمندانه بیان می‌دارد و به خوبی چگونگی ورود به وادی تفسیر قرآن و بهره‌مندی از معارف و اشارت‌های قرآنی را به علاقه‌مندان می‌آموزاند. ایشان فهم قرآن را برای همه اقشار و سطوح مخاطبان آن ممکن و میسر می‌داند. از جمله آثار ارزشمند ایشان در این حوزه، تفسیر سوره حمد می‌باشد. تفسیر امام بر «فاتحه‌الکتاب» مشحون از نکات دقیق و لطافت‌های عرفانی است که این اثر را در جایگاهی برتر و بالاتر و از یک اثر مقتبس از دیگران قرار می‌هد، این روح بزرگ قرآن شناس زمان ماست که این حقایق را دریافت کرده و به خامه قلم و بیان درآورده است و مقایسه بین تفسیر امام پیرامون «سوره حمد» با دیگران آثار مفسران اهل نظر و عرفان این حقیقت را بر اهل معرفت آشکار می‌سازد.

پیشینه نظری تحقیق

با توجه به اینکه موضوع رساله مقایسه تفسیر سوره حمد می‌باشد می‌توان گفت که تمامی تفاسیر قرآنی به نوعی به تفسیر این سوره پرداخته‌اند اما به طور مستقل پژوهشی را که به صورت مقایسه‌ای به تفسیر این سوره از دیدگاه امام خمینی (ره) و علامه طباطبایی

پرداخته باشد، مشاهده نگردید.

مفاهیم و تعاریف

در کتاب های لغت واژه تفسیر به معانی گوناگون آمده یا موارد استعمال آن بیان شده است؛ از جمله:

مقایس: «فسر، کلمه واحده تدل علی بیان شیء و ایضاحه ... و الفسر و التفسره: نظر الطیب إلى الماء و حکمه فيه» (ابن فارس، ۱۹۷۹، ج ۴، ص ۵۰۴)

مصباح المنیر: همان معنای مقایس را آورده، ولی اضافه کرده که ماده «فسر» در باب تفعلیل، مبالغه را می‌رساند. (فیومی، ۱۹۸۷، ذیل ماده فسر).

التهذیب: «ابن الاعرابی: الفسر: کشف ما غطی» و قال اللیث: الفسر: التفسیر، و هو بیان و تفصیل للکتاب... و قال بعضهم: التفسیر کشف المراد عن اللفظ المشکل (الزهری، بی تا، ج ۱۲، صص ۲۸۳. ۲۸۲).

علاوه بر لغت شناسان، دانشمندان علوم قرآنی نیز این واژه را تعریف کرده‌اند:

علامه طبرسی: «التفسیر کشف المراد من اللفظ المشکل» (طبرسی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۱۳)؛ «تفسیر، کشف مقصود از الفاظ مشکل است.»

علامه طباطبایی: «التفسیر هو بیان معانی الایات القرآنیه و الکشف عن مقاصدها و مدالیها» (طباطبایی، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۴)؛ «تفسیر، بیان معانی آیات قرآن و کشف اهداف و دلالت های این آیات است.»

امام خمینی: «معنای تفسیر کتاب آن است که شرح مقاصد آن کتاب را بنماید. نظر مهم به آن، بیان منظور صاحب کتاب است.» (امام خمینی، ۱۳۹۴ش، ص ۱۹۳).

جمع بندی مفهوم تفسیر

با استفاده از معنای لغوی و تعاریف صاحب نظران، می توان تفسیر را این گونه تعریف کرد: «تفسیر، کشف و پرده برداری از ابهامات کلمات و جمله های قرآن و توضیح مقاصد و اهداف آنهاست.»

به عبارت دیگر مقصود از تفسیر «تبیین معنای استعمالی آیات قرآن و آشکار کردن مراد جدی آن بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره، با استمداد از منابع و

قرائن معتبر» است.

تفسیر عرفانی

تفسیر عرفانی بر این مبنا استوار است که قرآن افزون بر ظواهر دارای بواطنی است که از راه تصور یا از طریق کشف و شهود عرفانی می‌توان به آن دست یافت. بنابراین عقل و استدلال، روایت، گرایش‌های ادبی، کلامی، فقهی و نظایر آن در این روش راهی ندارد و یا کمتر بدان‌ها توجه می‌شود. درستی یا نادرستی تفسیرهای عرفانی و اقسام آن را در جای خود باید به بحث گذاشت (مؤدب، ۱۳۸۰، صص ۲۵۹-۲۶۱).

سیمای کلی سوره حمد، تعداد آیات و کلمات آن

سوره حمد ۷ آیه، ۲۹ کلمه و ۱۴۳ حرف دارد. این سوره به لحاظ حجم و لفظ، جزو سوره‌های کوچک قرآن یا مفاصلات می‌باشد و در میان مفاصلات نیز از سوره‌های «قصار» به شمار می‌آید. مطابق با روایات این سوره در عین اختصار، در معنا بزرگ و «ام‌الکتاب» و اساس قرآن است. (خرمشاهی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۲۳۶).

مقاصد و اهداف کلی این سوره عبارت است از:

۱. بیان اصول اساسی دین یعنی توحید، نبوت، و معاد که در این سوره مطرح شده است.

۲. سوره حمد بیانگر نیاز و عشق و دعاست، اول آن ستایش، وسط آن اخلاص، و پایان آن نیایش است. این سوره تبلور نیایش بی واسطه با خداست، و نوعی آموزش سخن گفتن مستقیم با اوست. (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۲۶).

مطالب: در این سوره مهمترین مطالبی که به چشم می‌خورد عبارتند از:

۱. توحید در عبادت و اطاعت. (ایاک نعبد و ایاک نستعین)

۲. درخواست راهنمایی به راه راست پیشوایان حق. (اهدنا الصراط المستقیم)

۳. توجه به معاد و حاکمیت مطلق خدا در رستاخیز. (مالک یوم الدین).

۴. یادآوری اینکه نعمت‌ها و تربیت‌ها، همه موجودات از ذات مقدس خدا سرچشمه

می‌گیرد. (رب العالمین)

۵. تأکید بر مهر، رحمت و رحمانیت خدا، بخشندگی و بخشایشگری او به عنوان

اساس خلقت، تربیت و حاکمیت پروردگار. (الرحمن الرحیم)
 ۶. در این سوره راه مستقیم از راه غضب شدگان و گمراهان جدا شده است. یعنی سه خط اساسی فرا روی انسان تصویر شده است. (همان، صص ۲۶-۲۷).

محل نزول و محتوا

سوره حمد دوبار نازل شده است یکبار در ابتدای بعثت در مکه و یکبار دیگر پس از تغییر قبله در مدینه نازل شده است. (معرفت، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۲۷)
 محتوای اصلی این سوره توحید، سپاس خداوند، عبادت و استعانت و درخواست هدایت از خداوند است همچنین از اوصاف خدا و بندگان صالح خداوند نیز صحبت شده است.

ساختار محتوایی سوره حمد



مقایسه تفسیر سوره حمد امام خمینی با علامه طباطبایی

امام خمینی (ره) علاوه بر ابعاد سیاسی و فقهی، به تفسیر قرآن نیز پرداخته‌اند که یکی از نمونه‌های بارز آن تفسیر سوره مبارکه حمد است. در این بخش از پژوهش، این سوره مبارکه از منظر امام و علامه طباطبایی، مقایسه شده و تفاوت‌های تفسیری بین آنها تحلیل می‌شود.

سوره حمد آیات ۱ تا ۷:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ به نام خداوند رحمتگر مهربان (۱)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ ستایش خدایی را که پروردگار جهانیان (۲)

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ؛ رحمتگر مهربان (۳)

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ؛ [و] خداوند مالک روز جزاست (۴)

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ؛ [یار الها] تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم (۵)

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ؛ ما را به راه راست هدایت فرما (۶)

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ؛ راه آنان که گرامی‌شان داشته‌ای نه [راه] مغضوبان و نه [راه] گمراهان (۷)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

در مورد «بسم الله» مباحث ادبی متعددی از جمله: تعیین نوع «باء»، بیان متعلق به جار و مجرور و ... وجود دارد؛ از آنجا که این پژوهش ناظر به مباحثی است که امام خمینی در تفسیر این آیه ارائه کرده است به مواردی که ایشان بدان پرداخته، می‌پردازیم و بقیه موارد را به سایر پژوهش‌های ادبی حواله می‌دهیم.

در مورد متعلق و معنای باء، علامه طباطبایی در تفسیرش چنین می‌آورد: «پس باید گفت: متعلق باء در بسم الله سوره حمد "ابتداء" است، در حقیقت می‌خواهیم اخلاص در مقام عبودیت، و گفتگوی با خدا را به حد کمال برسانیم، و بگوئیم پروردگارا حمد تو را با نام تو آغاز می‌کنم، تا این عمل نشان و مارک تو را داشته باشد، و خالص برای تو باشد، ممکن هم هست همانطور که قبلاً گفتیم متعلق آن فعل (ابتداء) باشد، و معنایش این باشد

که خدایا من خواندن سوره و یا قرآن را با نام تو آغاز می‌کنم.» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۶).

امام(ره) می‌فرماید: «محمّل است که در تمام سوره‌های قرآن این «بسم الله»ها متعلّق باشد به آیاتی که بعد می‌آید؛ چون گفته شده است که این «بسم الله» به یک معنای مقدری متعلّق است. لکن بیش‌تر به نظر انسان می‌آید که این «بسم الله»ها متعلّق باشد به خود سوره؛ مثلاً در سوره حمد: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الْحَمْدُ لِلَّهِ» به اسم خدای تبارک و تعالی حمد برای او است.» (امام خمینی، ۱۳۹۴، ص ۹۷)

خلاصه نظریه امام این است که «باء» در «بسم الله» برای بیان سببیت است و جار و مجرور، متعلّق به عاملی مناسب در همان سوره می‌باشد. ایشان هرچند وجه مذکور را در قالب احتمال مطرح می‌کنند، اما آن را می‌پذیرد.

نقد و بررسی: هر دو دیدگاه به نظر خالی از اشکال نیستند به خصوص در مورد حرف «باء»؛ چون اگر روش تفسیری قرآن به قرآن را مورد توجه قرار دهیم و هم چنین با مراجعه به روایاتی که بآء را به استعانت تفسیر کرده‌اند متوجه می‌شویم که اینجا معنای استعانت هم برای بآء صحیح به نظر می‌رسد. با این وجود نظریه امام(ره) در این باره دقیق‌تر و فنی‌تر به نظر می‌رسد ولی دارای ملاحظات اساسی نیز می‌باشد از جمله اینکه اولاً پیدا کردن عاملی مناسب در همه‌ی سوره‌ها که «بسم الله» بدان متعلّق باشد مشکل است. دوم اینکه که نظریه فوق امام مبتنی بر تصویر نظام سبب و مسبّب و علّت و معلول بین اسم «الله» و سایر پدیده‌ها، اقوال و افعال است؛ و تصویر چنین نظامی کار آسانی نیست و این مشکل اصلی نظریه امام است که خود نیز بدان توجه کرده و در جای دیگری چنین می‌فرماید: «این بآء «بسم الله» بآء سببیت، آن‌طور که اهل ادب می‌گویند، نیست؛ اصلاً فاعلیت حق از باب سببیت و مسببیت نیست؛ علیّت و معلولیت هم نیست.» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ۱۵۶-۱۵۷)؛ از این رو می‌توان گفت که امام(ره) موضع نهایی خویش را در مورد «باء» بیان نمی‌کند؛ هرچند با فرض پذیرش نظام سببی و مسببی، سببیه بودن «باء» را ترجیح می‌دهد.

امام در انتها در مورد حقیقت اسم چنین می‌نویسند: «پس، از برای آن، مقام غیبی و غیب الغیبی و سرّی و سرّ السرّی است؛ و مقام ظهور و ظهور الظهوری؛ و چون اسم علامت

حق و فانی در ذات مقدّس است، پس، هر اسمی که به افق وحدت نزدیکتر و از عالم کثرت بعیدتر باشد، در اسمیت کامل‌تر است؛ و اتمّ الأسماء، اسمی است که از کثرات حتی کثرت علمی، مبرراً باشد.» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۲۰).

امام در مورد لفظ الله نیاز می‌فرماید: «الله، یک جلوه جامع است، یک جلوه‌ای از حق تعالی است که جامع همه جلوه‌هاست، رحمان و رحیم از جلوه‌های این جلوه است.» (همان، ص ۱۰۲).

علامه طباطبایی از اسم دو مراد و منظور بیان می‌کند اولی از مقوله الفاظ و دومی از مقوله اعیان خارجی و چنین می‌نویسد: «مورد اول اسم از مقوله الفاظ بود، که بر معنایی دلالت می‌کرد، ولی در مورد دوم، دیگر اسم لفظ نیست، بلکه ذاتی است از ذوات که دارای وصفی است از صفات. نتیجه این نامگذاری این شد که فعلا (اسم) همانطور که در مورد لفظ استعمال می‌شود، و بان لحاظ اصلاً امری لفظی است، همچنین در مورد صفات معرف هر کسی نیز استعمال می‌شود، و به این لحاظ از مقوله الفاظ نیست، بلکه از اعیان است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۸).

با بررسی این دو تفسیر پیرامون معنای اسم، از آنجا که، استعمال الفاظ در قرآن به گونه‌ای است که با دیدگاه‌های مختلف سازگار است و همه را می‌پذیرد و در معانی متعددی استعمال می‌شود؛ واقعیت «لایه‌ها» و «بطون» قرآنی مستلزم پذیرش استعمال لفظ در بیش از یک معنی است و توجیه آن در قالب یک لفظ و یک معنی، صحیح نیست. بنابراین با توجه به آیات دیگر علاوه بر معنای لغوی که برای اسم مورد نظر علامه هست ممکن است بر مقصود دیگری نیز دلالت کند.

در تفسیر الرحمن الرحیم، امام برای اسماء و صفات خداوند دو مقام قائل است یکی در مرتبه ذات که در واحدیت ثابت است و دیگری در مقام فعل که در تجلی به فیض مقدّس ثابت است و چنین بیان می‌فرماید: «از برای رحمت «رحماتیه» و «رحیمیّه» دو مرتبه و دو تجلی است: یکی، در مجلای ذات در حضرت واحدیت به تجلی به فیض اقدس؛ و دیگر، در مجلای اعیان کویّه به تجلی به فیض مقدّس؛ و در سوره مبارکه اگر «رحمن» و «رحیم» از صفات ذاتیه باشد - چنانچه ظاهرتر است - در آیه شریفه بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

این دو صفت را تابع «اسم» توان دانست تا از صفات فعلیه باشد؛ بنا بر این ابداً تکراری در کار نیست تا اینکه گفته شود برای تأکید و مبالغه است؛ و به این احتمال - و اَلْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ - معنی آیات شریفه چنین می‌شود: بِمَشِيئَتِهِ الرَّحْمَانِيَّةِ وَ الرَّحِيمِيَّةِ الْحَمْدُ لِذَاتِهِ الرَّحْمَانِيِّ وَ الرَّحِيمِيِّ؛ و چنانچه مقام «مَشِيَّت» جلوه ذات مقدس است، مقام «رحمانیت» و «رحیمیت»، که از تعینات مقام مشیَّت است، جلوه رحمانیت و رحیمیت ذاتیه است؛ و احتمالات دیگری نیز هست که ما ترک کردیم ذکر آن را، زیرا که این احتمال که ذکر شد ظاهرتر بود. (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۴۸).

با این تفسیر امام مشکل تکرار شدن «رحمن» و «رحیم» و همچنین رمز و راز این تکرار حل می‌شود.

علامه طباطبایی این دو صفت را در مورد خداوند در معنای اعطاء و افاضه و رفع حاجت حاجتمند تاویل کرده و چنین می‌نویسد: «کلمه (رحمان) صیغه مبالغه است که بر کثرت و بسیاری رحمت دلالت می‌کند، و کلمه (رحیم) بر وزن فعلیل صفت مشبهه است، که ثبات و بقاء و دوام را میرساند، پس خدای رحمان معنایش خدای کثیر الرحمة، و معنای رحیم خدای دائم الرحمة است، و بهمین جهت مناسب با کلمه رحمت این است که دلالت کند بر رحمت کثیری که شامل حال عموم موجودات و انسانها از مؤمنین و کافر می‌شود و نیز به همین جهت مناسب‌تر آنست که کلمه (رحیم) بر نعمت دائمی، و رحمت ثابت و باقی او دلالت کند، رحمتی که تنها بمؤمنین افاضه می‌کند، و در عالمی افاضه می‌کند که فنا ناپذیر است، و آن عالم آخرت است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰-۱۹).

با مقایسه این تفاسیر در تفسیر آیه به خوبی نمایان می‌شود که تفسیر امام (ره) ضمن حل تکراری بودن «الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» در سوره حمد، به راحتی درک می‌شود.

الحمد لله رب العالمين

امام (ره) تمام حمد و ستایش را مخصوص خدا دانسته و می‌فرماید: «هیچ حمدی برای غیر خدا واقع نمی‌شود. هیچ ستایشی برای غیر خدا واقع نمی‌شود، برای اینکه شما هر کس را ستایش کنید [به این دلیل] که یک چیزی در او هست، ستایشش می‌کنید، عدم را هیچ وقت ستایش نمی‌کنید، یک چیزی در او هست که ستایش [می‌کنید]، هر چه هست از

اوست، هر چه ستایش بکنید ستایش اوست، هر چه حمد و ثنا بگوئید مال اوست. «الحمد»، یعنی همه حمد‌ها، هر چه حمد هست، حقیقتِ حمد مال اوست. (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۳) امام در معنای «رب العالمین» نیز رب را اسم ذاتی نمی‌داند و چنین می‌فرماید: «رب» اگر به معنای «متعالی» و «ثابت» و «سید» باشد، از اسمای ذاتیه است و اگر به معنای «مالک» و «صاحب» و «غالب» و «قاهر» باشد، از اسمای صفتیه است؛ و اگر به معنای «مرئی» و «منعم» و «متمم» باشد، از اسمای افعالیه است.

و «عالم» اگر «ما سوی الله» که شامل همه مراتب وجود و منازل غیب و شهود است باشد، «رب» را باید از اسمای صفات گرفت؛ و اگر مقصود «عالم ملک» است که تدریجی الحصول و الکمال است، مراد از آن اسم فعل است؛ و در هر صورت، در اینجا مقصود اسم ذات نیست؛ و شاید به نکته‌ای، مراد از «عالمین» همین عوالم ملکیه، که در تحت تربیت و تمشیت الهیه به کمال لایق خود می‌رسد؛ و مراد از «رب» مرئی، که از اسمای افعال است، باشد. (همان، ص ۳۶).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه از آنجا که (ال) در ابتدای آیه را به دو احتمال استغراق و جنس می‌داند و همچنین مراد از رب را یا اسم ذاتی و یا فعلی می‌داند چنین اظهار می‌دارد: «کلمه حمد بطوری که گفته‌اند به معنای ثنا و ستایش در برابر عمل جمیلی است که ثنا شونده با اختیار خود انجام داده، بخلاف کلمه (مدح) که هم این ثنا را شامل میشود، و هم ثنای بر عمل غیر اختیاری را، مثلاً گفته می‌شود (من فلانی را در برابر کرامتی که دارد حمد و مدح کردم) ولی در مورد تالؤ یک مروارید، و یا بوی خوش یک گل نمی‌گوئیم آن را حمد کردم بلکه تنها می‌توانیم بگوئیم (آن را مدح کردم). حرف (الف و لام) که در اول این کلمه آمده استغراق و عمومیت را می‌رساند، و ممکن است (لام) جنس باشد، و هر کدام باشد مالش یکی است.

پس روشن شد که خدای تعالی هم در برابر اسماء جمیلش محمود و سزاوار ستایش است، و هم در برابر افعال جمیلش، و نیز روشن شد که هیچ حمدی از هیچ حامدی در برابر هیچ امری محمود سر نمی‌زند مگر آنکه در حقیقت حمد خدا است، برای آنکه آن جمیلی که حمد و ستایش حامد متوجه آنست فعل خدا است، و او ایجادش کرده، پس

جنس حمد و همه آن از آن خداست.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹).

علامه «عالمین» را به عوالم انس و جن تفسیر کرده و می‌نویسند: «و این معنای دوم که کلمه عالم بمعنای صنف صنف انسانها باشد، با مقام آیات که مقام شمردن اسماء حسناى خدا است، تا می‌رسد به (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) مناسب‌تر است، چون مراد از یوم الدین روز قیامت است، چون دین بمعنای جزاء است، و جزاء در روز قیامت مخصوص به انسان و جن است، پس معلوم می‌شود مراد از عالمین هم عوالم انس و جن، و جماعت‌های آنان است.» (همان، ج ۱، ص ۲۱).

با بررسی دو دیدگاه، نظر علامه طباطبایی به نظر می‌رسد که جامع‌تر و کامل‌تر است و در واقع ایشان برخلاف امام(ره) نظر واحدی در مورد ذاتی بودن یا فعلی بودن «رب» نمی‌دهد بلکه هر دو را شامل این کلمه می‌داند. اما در مورد کلمه «العالمین» اینکه فقط شامل عوالم انس و جن باشد صحیح به نظر نمی‌رسد و به نظر می‌رسد مقصود از «العالمین» تمامی عوالم است؛ توضیح اینکه «العالمین» چه از علم گرفته شده باشد و چه از علامت شامل تمامی موجودات می‌شود.

مالک یوم الدین

در این آیه حول دو موضوع «مالک» و «الدین»، بحث هست؛ امام(ره) در تفسیرش بر سوره حمد راجع به «مالک» و «ملک» با استدلالی مالک را بهتر از ملک دانسته و چنین می‌نویسد: «آنچه به نظر نویسنده می‌رسد آن است که مالک راجح بلکه متعین است، زیرا که این سوره مبارکه و سوره مبارکه‌ی توحید مثل سایر سوره قرآنیست، بلکه این دو سوره را چون مردم در نماز فرایض و نوافل می‌خوانند، در هر عصری از اعصار صدها میلیون جمعیت مسلمین از صدها میلیون جمعیت‌های مسلمین شنیده‌اند، و آنها از صدها میلیون سابقها، همین طور به تسامع، این دو سوره شریفه به همین طور که می‌خوانند بی یک حرف پس و پیش و کم و زیاد از ائمه هدی و پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله ثابت است.» (امام خمینی، ۱۳۹۵، ص ۴۸)؛ ایشان ضمن مخالفت با اکثر قراء و بسیاری از علماء چنین می‌فرمایند: «با این که اکثر قراء مالک خواندند و بسیاری از علماء ترجیح مَلِک داده‌اند، مع ذلک این امور در این امر ثابت ضروری و متواتر قطعی ضروری نرسانده و کسی

از آن‌ها متابعت ننموده.» (همان، ص ۴۸).

امام در این آیه با اینکه مالکیت خداوند بر همه عالم‌ها و اشیاء را یکسان دانسته ولی اختصاص مالکیت در این آیه به «یوم الدین» را از این جهت دانسته که روز قیامت روز جمع شدن تمام موجودات و اشیاء است و بنابراین شامل سایر روزها نیز می‌شود و یا بدین جهت است که مالکیت خداوند در این روز به ظهور می‌رسد: «این اختصاص یا برای آن است که یوم‌الدین روز جمع شدن همه موجودات است و از این حیث مالک یوم‌الدین مالک روزهای دیگر که متفرقند نیز می‌باشد و یا برای آن است که ظهور مالکیت خداوند در یوم‌الدین از جهت رجوع همه ممکنات به سوی خداوند و صعود آن‌ها به فناء الهی است.» (همان، ص ۵۳).

علامه طباطبایی مراد از مالکیت در این آیه را مالکیت حقیقی دانسته و بیان می‌کند که این مالکیت به همراه تدبیر موجودات است: «آنچه صحیح است که به خدا نسبت داده شود، همان ملک حقیقی است، نه اعتباری، چون ملک اعتباری با بطلان اعتبار، باطل می‌شود؛ و نیز پر واضح است که ملک حقیقی جدای از تدبیر تصور ندارد، چون ممکن نیست فرضاً کره زمین با همه موجودات زنده و غیر زنده روی آن در هستی خود محتاج بخدا باشد، ولی در آثار هستی مستقل از او و بی نیاز از او باشد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۱).

ایشان قرائت «ملک یوم الدین» را بهتر از «مالک یوم الدین» دانسته و چنین نقل می‌کنند: «البته هر یک از مفسرین و قاریان که یک طرف را گرفته‌اند، برای آن وجوهی از تایید نیز درست کرده‌اند، و هر چند هر دو معنای از سلطنت، یعنی سلطنت بر ملک به ضمه، و ملک به کسره، در حق خدای تعالی ثابت است، الا آنکه ملک بضمه میم را می‌شود منسوب بزمان کرد، و گفت: ملک عصر فلان، و پادشاه قرن چندم، ولی ملک بکسره میم به زمان منسوب نمی‌شود، و هیچ وقت نمی‌گویند: مالک قرن چندم، مگر بعنایتی دور از ذهن، در آیه مورد بحث هم ملک را به روز جزا نسبت داده، و فرموده: (ملک یوم الدین)، پادشاه روز جزاء، و در جای دیگر باز فرموده: (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، امروز ملک از کیست؟ از خدای واحد قهار) و به همین دلیل قرائت (ملک

یوم الدین) به نظر بهتر می‌رسد.» (همان، ص ۲۲)؛ علامه مراد از «یوم الدین» را روز قیامت می‌داند: «مراد از یوم الدین روز قیامت است، چون دین بمعنای جزاء است.» (همان، ص ۲۲).

با مقایسه دو تا تفسیر هر چند به نظر می‌رسد که تفسیر هردو مفسر دارای نکات ظریفی باشد ولی چند نکته را باید در تفسیر این آیه بیان کرد:

۱. از آنجا که یکی از معانی رب مالک است به نظر می‌رسد در این آیه قرائت ملک بهتر از مالک باشد تا نه تکراری صورت گیرد و مطلب هم موجز باشد؛
۲. علامه در تفسیر «یوم الدین» بدون اینکه از قرآن آیاتی به عنوان شاهد بیاورد، مصداقش را روز قیامت می‌داند اما با مراجعه به سایر آیات مرتبط با این آیه از جمله آیات ۱۲ و ۱۳ ذاریات و ۱۸ و ۱۹ انفطار که مصداق یوم الدین را روشن می‌سازند، به نظر می‌رسد روز حساب مصداق «یوم الدین» باشد.

إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

امام در تفسیر این آیه از آنجا که تمامی محامد و مدایح را شایسته و مختص الله می‌داند، عبادت و استعانت را مختص خداوند دانسته و در مخالفت با اهل ظاهر که حصر استعانت را حقیقی نمی‌دانند چنین می‌فرمایند: «و اینکه بعضی از اهل ظاهر گفته‌اند حصر عبادت حقیقی است و حصر استعانت حقیقی نیست - زیرا که استعانت به غیر حق نیز می‌شود؛ و در قرآن شریف نیز فرماید: تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى؛ و می‌فرماید: اِسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ؛ و نیز معلوم است بالضروره که سیره نبی اکرم و ائمه هدی - علیهم السلام - و اصحاب آنها و مسلمین بر استعانت از غیر حق بوده، در غالب امور مباحه، مثل استعانت به دایه و خادم و زوجه و رفیق و رسول و اجیر و غیر ذلک - کلامی است با اسلوب اهل ظاهر؛ و اما کسی که از توحید فعلی حق تعالی اطلاع دارد و نظام وجود را صورت فاعلیت حق تعالی می‌بیند و لا مُؤَثَّرَ فِي الْوُجُودِ را یا برهاناً یا عیاناً یافته، با چشم بصیرت و قلب نورانی حصر استعانت را نیز حصر حقیقی داند و اعانت دیگر موجودات را

صورت اعانت حق داند؛ و بنا به گفته این‌ها، اختصاص محامد به حق تعالی نیز وجهی ندارد.» (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۵۸-۵۹). امام در اینجا به روایات استناد جسته که این عمل اهل ظاهر شرک خفی می‌باشد: «برای دیگر موجودات - بنا بر این مسلک - تصرفات و اختیارات و جمال و کمالی است که لایق مدح و حمدند؛ بلکه احیا و اماته و رزق و خلق دیگر امور مشترک بین حق و خلق است؛ و این امور در نظر اهل الله شرک، و در روایات از این امور به شرک خفی تعبیر شده؛ چنانچه اداره انگشتی برای یاد ماندن چیزی، از شرک خفی محسوب شده است.» (همان، ص ۵۹).

در نهایت امام در تفسیر آیه چنین می‌فرمایند: «بالجمله، إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ از متفرعات الْحَمْدُ لِلَّهِ است، که اشاره به توحید حقیقی است و کسی که حقیقت توحید در قلب او جلوه نموده و قلب را از مطلق شرک پاک ننموده، إِيَّاكَ نَعْبُدُ او حقیقت ندارد و حصر عبادت و استعانت را به حق نتواند نمود و خدایین و خداخواه نخواهد بود.» (همان، ص ۵۹).

امام در مورد عدول از غیبت به خطاب در این آیه دو وجه را ذکر می‌کند: «چون سالک خود را در حضور حق می‌بیند و همه قوایش را یک جا در محضر الهی می‌یابد با زبان متکلم مع الغیر لب به سخن گشوده و ایاک نعبد و ایاک نستعین را بر زبان جاری می‌سازد، پس تنها زبان نیست که نزد حق حاضر است بلکه همه قوای انسانی در محضر حق اند.» و در وجه دیگری چنین می‌فرمایند: «چون نماز گزار و سالک در آیه ابتدائی سوره حمد، همه محامد را از هر حامدی در ملک و ملکوت به ذات حق مختص نمود با صیغه جمع اظهار می‌کند که همه‌ی این موجودات در همه‌ی حرکات و سکانات خود تنها خدا را عبادت می‌کنند و تنها از او کمک می‌گیرند.» (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۶۲).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه به چند نکته اشاره می‌کند؛ ایشان علت عدول از غیبت به خطاب را چنین بیان می‌کند: «اما از جانب پروردگار عز و جل، به اینکه بنده او وقتی او را عبادت می‌کند، او را بعنوان معبودی حاضر و روبرو عبادت کند، و همین باعث شده که در سوره مورد بحث در جمله (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) ناگهان از سیاق غیبت به سیاق حضور و خطاب التفات شود، با اینکه تا کنون می‌گفت حمد خدایی را که چنین و چنانست،

ناگهان بگوید: (تو را می‌پرستیم)، چون گفتیم حق پرستش او این است که او را حاضر و روبرو بدانیم. و اما از ناحیه بنده، حق عبادت این است که خود را حاضر و روبروی خدا بداند، و آنی از اینکه دارد عبادت می‌کند. غایب و غافل نشود، و عبادتش تنها صورت عبادت و جسدی بی روح نباشد، و نیز عبادت خود را قسمت نکند، که در یک قسمت آن مشغول پروردگارش شود، و در قسمت دیگر آن، مشغول و بیاد غیر او باشد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۶).

ایشان در نکته دیگری علت آمدن ذو فعل عبادت و استعانت به صیغه متکلم مع الغیر را اخلاص دانسته و چنین نقل می‌کند: «پس بر رویهم دو جمله: (إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) یک معنا را می‌رسانند، و آن عبادت خالصانه است که هیچگونه شایبه‌ای در آن نیست. و ممکن است بهمین جهت گفته شد، استعانت و عبادت هر دو را به یک سیاق آورد، و فرمود: (ایاک نعبدا و اهدنا الخ، تو را عبادت می‌کنیم ما را یاری فرما و هدایت فرما) بلکه فرمود: (تو را عبادت می‌کنیم و از تو یاری می‌طلبیم).» (همان، ص ۲۶).

با بررسی تفسیر هردو مفسر ذیل این آیه، روشن می‌شود که تفسیر امام بیشتر جنبه عرفانی داشته و هردو مفسر به نکات قابل توجهی در تفسیر آیه اشاره کرده‌اند البته امام علت تقدیم عبادت و استعانت را بسیار مفصل توضیح داده‌اند که به خاطر طولانی شدن مطلب آوردن آن در این پژوهش ممکن نشد.

اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

امام در این آیه شریفه به نکات عرفانی ظریفی اشاره می‌کند و اعتقاد دارد که هر موجودی صراط مخصوصی برای خود دارند؛ و بنابر همین دیدگاه ایشان هدایت را دارای مراتبی می‌دانند: «۱. هدایت به نور فطرت؛ ۲. هدایت به نور قرآن؛ ۳. هدایت به نور شریعت؛ ۴. هدایت به نور اسلام؛ ۵. هدایت به نور ایمان؛ ۶. هدایت به نور یقین؛ ۷. هدایت به نور عرفان؛ ۸. هدایت به نور محبت؛ ۹. هدایت به نور ولایت؛ ۱۰. هدایت به نور تجرید و توحید. و برای هر یک از این مراتب، دو طرف افراط و تفریط و غلو و تقصیر قایل بوده و راه مستقیم را راه نجات و اعتدال می‌دانند.» (خمینی، ۱۳۷۵، ص ۷۱-۷۷).

ایشان در ادامه صراط مستقیم را مصداقش پیامبر(ص) و سایر ائمه(ع) می‌داند: «پرواضح است که غیر کمال که هنوز وارد سلوک الی الله نشده اند، صراط المستقیم شان متفاوت است، صراط ایشان همان ظاهر شریعت است که به دین و اسلام تفسیر شده است. هدایت اهل سلوک و کاملین از عرفا همان نزدیک ترین راهنمایی به خداوند است و این راه چیزی به جز راه رسول خدا و ائمه و علی علیه السلام نیست، چنانچه در حدیث است که رسول خدا خطی مستقیم کشیدند و در اطراف آن خطوطی کشیدند و فرمودند: «این خط وسط مستقیم از من است.» (همان، ص ۷۰).

امام پس از این که صراط منعم علیهم را اصالتاً به ذات مقدس پیامبر اختصاص می‌دهند و برای دیگر انبیاء و اولیا نیز این صراط را به اتباع از پیامبر(ص) ثابت می‌دانند. البته چون فهم این کلام احتیاج به درک و فهم اسماء و اعیان است آن را به رساله مصلح الهدایه ارجاع می‌دهند.

علامه طباطبایی با تفسیر قرآن به قرآن، آیه مبارکه را تفسیر کرده و به این نکته اشاره می‌کند که خداوند صراط مستقیم و سبل مختلف را به خود منتسب می‌کند و راههای رسیدن به خدا را به راه دور و نزدیک تقسیم می‌کند: «تا اینجا روشن شد که راه بسوی خدا دو تا است، یکی دور، و یکی نزدیک، راه نزدیک راه مؤمنین، و راه دور راه غیر ایشان است، و هر دو راه هم بحکم آیه (۶ سوره انشقاق) راه خدا است» (طباطبایی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۲۹).

ایشان در این آیه راهها را به سه راه تقسیم کرده؛ راهی اعلی (مختص مومنان) و راهی به سوی پستی (راه مغضوبان) و راه گم کنندگان (راه ضالین)، و سپس چنین نتیجه می‌گیرد که صراط مستقیم، راه مغضوبین و ضالین نیست و به مومنان اختصاص دارد. (همان، ص ۲۹). علامه با استناد به سایر آیات و آورده در این موضوع مقام اصحاب صراط مستقیم را

برتر و عالی تر از مومنین دانسته و عامل برتریشان را علم می‌داند. (همان، ص ۳۱)

با مقایسه این دو تفسیر ذیل آیات مورد بحث به خوبی مشخص می‌شود که تفسیر امام(ره) رمزی و عرفانی بوده و در این زمینه جامع به نظر می‌رسد ولی تفسیر علامه طباطبایی از آنجا که این آیات را به شیوه قرآن به قرآن تفسیر کرده بسیار دقیق و کامل و

جامع می‌باشد.

بررسی دیدگاه هنری امام خمینی «ره» نسبت به سوره ی حمد

امام خمینی رحمه الله با روح عرفانی بی نظیرش، خود آیتی از آیات الهی بود و در این بین. یکی از حیطه های مهم مورد توجه امام، در حوزه علوم دینی، تفسیر آیات قرآن مبتنی بر عقل و عرفان است که امام راحل سخن عرفا را به لسان ائمه معصومین نزدیک تر و آن را هدایت گر به عالم غیب و رهنما به طریق سعادت و سلوک انسانیت می دانست. رابطه خدا و خلق در تفسیر عرفانی امام خمینی، ۱۳۹۸ش، ص ۲۱۲) در افق روشن پیشانی بلند او می شد تفسیر هنرمندانه ی او را از سوره حمد درک نمود. از دیدگاه امام خمینی (ره) «هنر» دمیدن روح تعهد در کالبد انسان هاست. (هنر در اندیشه امام خمینی رحمه الله، ۱۳۸۵، شماره ۷۳) و در نظر ایشان، اسلام زمانی هنر را ارج می نهد که در جهت مردم، خدا و اهداف الهی باشد؛ این نگاه هنری را می توان در تفسیر سوره حمد توسط حضرت امام راحل مشاهده نمود که نفس را تهذیب و فرد و جامعه را به سوی توحید سوق می دهد. (امام خمینی و هنر متعهد، ۱۳۹۱ش، ص ۱۲)

از دیدگاه امام راحل نزدیک ترین زبان به آموزه های اهل بیت(ع)، زبان عرفا است و فهم این زبان را لازمه درک بهتر معارف و حقایق قرآن معرفی نمود. در اندیشه عرفانی حضرت امام خمینی، جهانی متمایز از خداوند وجود ندارد و این هنر دیدگاه امام در تفسیر سوره حمد است. (رابطه خدا و خلق در تفسیر عرفانی امام خمینی، ۱۳۹۸ش، ص ۲۰۹) امام دارای روحی لطیف، بیانی رسا از اسلام و قرآن داشت که این هنر ظرافت و طراوت را در تفسیر سوره حمد امام خمینی رحمه الله می توان به وضوح مشاهده نمود. از دیدگاه ایشان تفسیر به معنای هویدا کردن و روشن ساختن ابهامات است. مفسر می کوشد تا آیات الهی را با این عنوان که کلامی الهی است تبیین کند. (العین، سة ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۴۷) و مفسر وقتی مقصود از نزول را به ما بفهماند مفسر است. (آداب الصلاة، سال ۱۳۷۰ش، ص ۱۹۳) حضرت امام راحل با وجود تسلط و احاطه به قرآن، چندان به تفسیر قرآن نپرداخته و جز چند بحث کوتاه در کتاب های سرالصلوة و آداب الصلوة که سوره های حمد، توحید و قدر را تفسیر نموده اند، اثر دیگری از ایشان موجود نیست. (امام خمینی و هنر

متعهد، ۱۳۹۱ ش، ص ۱۸) امام بر این نظر است که تفسیر را کسی باید بنویسد که در زندگی فقط یک هم داشته باشد و یک مقصد؛ « من الآن در وضع کثرت به سر می برم و اشتغالات مختلفی دارم». (برداشت‌هایی از سیره امام خمینی سال ۱۳۸۲ ش، ج ۳، ص ۱۰)) با این وجود به خوبی به ماهیت متن قرآن، زبان قرآن و ابزارهای فهم قرآن آشنا بود و تسلط داشت. (پژوهش‌های قرآنی ۱۳۷۸ شماره ۱۹ و ۲۰ ویژه نامه امام خمینی (ره)). دیدگاه تفسیری امام راحل در سوره ی حمد مرتبط با نگرش عرفانی وی، نسبت به جهان و رابطه خدا و خلق دارد. (رابطه خدا و خلق در تفسیر عرفانی امام خمینی، سال ۱۳۹۸ ش، ص ۲۲۰) البته ایشان برداشت‌های عرفانی از آیات را خارج از مقوله تفسیر می‌داند و آن را از لوازم علم کلام معرفی می‌نماید که مبتنی بر عقل و در حیطه نظر است. تفسیر امام در سوره ی حمد، کاملاً یک تفسیر هنرمندانه برای عامه مردم و به زبان ساده و عاری از الفاظ و آرایه‌ها و صنایع ادبی است. وی معتقد است مقصد این کتاب آسمانی، نه بلاغت و فصاحت است و نه صرف، نحو، تاریخ و نه امثال این امور. (آداب الصلوة، ۱۳۷۸ ش، ۱۹۵)

امام راحل نخست ملاک و شاخصه را توجه به غایت و هدف تفسیر می‌داند و بیان اموری چون: تبیین معانی لغات، محسنات بدیعی، وجوه اعجاز، اسباب نزول قرآن و شناخت ناسخ و منسوخ را از دایره تفسیر خارج می‌داند و معتقد است این امور در مثل مانند بیماری است که به جزئیات نسخه طبیب آگاهی داشته ولی به حقیقت آن که عمل به محتوای آن است توجهی نمی‌کند و این دومین نگاه هنرمندانه امام راحل در تفسیر اصیل و قابل فهم از تفسیر سوره ی حمد است. فهم قرآن مراتب طولی دارد که هر عالمی ممکن است تنها به مرتبه‌ای از آن دست یافته باشد. (همان منبع، ۱۸۵) در واقع هر کسی به یک نحوی قرآن را می‌فهمد؛ ولی واقعیت مال آن‌هایی است که افقشان بالاتر از این است (صحیفه امام، ۱۳۷۹ ش، جلد ۳، ص ۲۱۸). هنرمندانه ترین بخش نگاه حضرت امام در تفسیر سوره ی حمد این است که او به آن اعتراف می‌کند که تاکنون هیچ تفسیری هنرمندانه، جامع و متناسب با اهداف و برنامه‌های قرآن نوشته نشده است؛ زیرا هیچ یک از مفسران به بیان مقصود نزول نپرداخته‌اند. (آداب الصلوة، ۱۳۷۸ ش، ۱۹۵) امام در سومین گام در تفسیر، ضمن تقدیر از مفسران قبل از خود بر این نظر است که برخی از مفسران برای اهداف خود

و جناح خود- چپی ها- قرآن را تفسیر می کنند. گروهی دیگر از مفسران برای فهم قرآن کریم تلاش های فراوانی را مبذول داشته و به اندازه توان خویش، به علاقه‌مندان دین و کتاب الهی عرضه داشته اند. (همان منبع، ص ۳۲۱) از دیدگاه امام خمینی «ره» همه تفاسیر فعلی جهان اسلام پرده و صورتی از حقایق ظاهری و باطنی قرآن هستند و هیچ نمی‌توان تفسیر جامعی بر آن نوشت؛ فقط شخص پیامبر و اهل بیت و یا اولیایی که او را یاری و دستگیری نمودند می‌توانند به فهم و درک حقیقی تفسیر قرآن دست یابند. (همان منبع، ص ۳۲۱) امام در تفسیر هنرمندانه سوره ی حمد می‌گوید: «که من آنچه که در این برنامه تلویزیونی می‌گویم نظر شخصی و فهم بنده از قرآن است که احتمال است.» (تفسیر سوره ی حمد، قسمت اول، برنامه تلویزیونی سال ۱۳۵۸ ش) از دیدگاه امام تفسیر قرآن می‌بایست توسط اشخاصی صورت گیرد که اولاً تسلط و توان علمی در این زمینه را داشته باشند و ثانیاً از اسلام اطلاع داشته باشد و البته باید به شرایط عصر خود نیز آگاهی کاملی داشته باشد تا بتواند قرآن را به زبانی ساده و با معانی عالی تفسیر نمایند. هنر امام نه در تفسیر بلکه در بازگشت مجدد مردم به قرآن است. او می‌خواست مسلمانان به قرآن که کتاب حرکت است، برگردند تا در سایه ی انسان ساز و زندگی بخش قرآن، از فلاکتی که بر جوامع اسلامی حکمفرما بود؛ رهایی یابند. بدین ترتیب نخستین و اساسی ترین عنصر در روش تفسیری امام، تدبّر عقلی در آیات خداوند است و این بدان جهت است که قرآن کریم (یک سفره پهنی است برای همه، هر کس به اندازه توانش از آن بهره می‌برد. (تفسیر سوره حمد، ۱۳۷۵ ش، ص .

نتیجه گیری

امام خمینی (ره) در آثار مختلفش به تفسیر سوره حمد پرداخته است اما تفسیر سوره حمد امام چنانکه ملاحظه شد از آثار وزین عرفانی اش می‌باشد. امام در تفسیر آیات سوره حمد روش عرفانی را پیش گرفته و بر این اعتقاد بود که، آیات دارای رموز و اشاراتی است که فهم و دریافت آنها مختص به خواص می‌باشد. البته ایشان روش تفسیر عرفانی را متمایز با روش تفسیر به رای می‌دانند. با مقایسه تفسیر سوره حمد امام مزیت تفسیری ایشان مشخص و روشن شد، اینکه ایشان فقط به لب کلام پرداخته و خیلی به حاشیه نمی‌پردازد. از نتایج مورد توجه دیگر در این پژوهش اینکه، روش تفسیری علامه طباطبایی در تفسیر سوره حمد قرآن به قرآن بوده هرچند که در بخشی از آیات این روش مورد بی توجهی قرار گرفته است اما در کل علامه در تفسیر این سوره، موضوعات مختلف از جمله مفردات و مسائل اعتقادی را به شیوه قرآن به قرآن تفسیر می‌نماید. از نکات مشترکی که هر دو مفسر بیشتر به آن توجه کرده و در تفسیر مدنظرشان قرار داده‌اند استناد به روایات در تفسیر آیات می‌باشد.

فهرست منابع

- ۱) امام خمینی، آداب الصلوة، (۱۳۷۸)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران،
- ۲) امام خمینی(ره)، (۱۳۷۰) آداب الصلوة، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ۷.
- ۳) امام خمینی، (۱۳۷۹) صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، جلد ۳
- ۴) امام خمینی(ره)، (۱۳۷۵) تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی، چاپ اول.
- ۵) ابن فارس، احمد، (۱۴۱۰)؛ معجم المقاییس اللغة، دارالفکر.
- ۶) ازهری، محمد بن احمد(بی تا)؛ تهذیب اللغة، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۷) برنامه ی تلویزیونی حضرت امام خمینی، (۱۳۵۸) قسمت اول، تفسیر سوره حمد، شبکه ی یک سال.
- ۸) خرمشاهی، بهاء الدین(۱۳۷۷)؛ «سوره فاتحه»، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، تهران: دوستان-ناھید.
- ۹) ججۃ الاسلام جوادمحدثی، بهمین (۱۳۹۱) امام خمینی و هنر متعهد، سال یازدهم، شماره ۶۷.
- ۱۰) خمینی، روح الله (۱۳۹۴)، آداب الصلواہ، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ۲۲.
- ۱۱) _____ (۱۳۷۵)؛ تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- ۱۲) رضایی اصفهانی، محمد علی(۱۳۸۹)؛ سیمای سوره های قرآن، قم: انتشارات پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
- ۱۳) رابطه خدا و خلق در تفسیر عرفانی امام خمینی، (پاییز و زمستان ۱۳۹۸)، پژوهشنامه عرفان دوفصلنامه علمی، سال یازدهم، شماره بیست و یکم.

- ۱۴) سید حیدر علوی نژاد، پژوهش‌های قرآنی (۱۳۷۸) شماره ۱۹ و ۲۰ ویژه نامه امام خمینی (ره).
- ۱۵) طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)؛ المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- ۱۶) غلام علی رجائی، (۱۳۸۲) برداشت‌هایی از سیره امام خمینی (س) چاپ ششم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، مؤسسه چاپ و نشر عروج، جلد ۳.
- ۱۷) طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- ۱۸) فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق) کتاب العین، محقق، مصحح، مخزومی، مهدی، سامرائی، ابراهیم، ج ۷، ص ۲۴۷، قم، انتشارات هجرت، چاپ دوم.
- ۱۹) فیومی، احمد بن محمد (۱۹۸۷م)؛ المصباح المنیر، مکتبه البنان، بیروت.
- ۲۰) معرفت، محمد هادی (۱۴۱۰)؛ التمهید فی علوم القرآن، قم: حوزه علمیه.
- ۲۱) مؤدب، سید رضا (۱۳۸۰)؛ روش‌های تفسیر قرآن، قم: دانشگاه قم.
- ۲۲) هنر در اندیشه امام خمینی رحمه الله (۱۳۸۵) (روز هنر انقلاب اسلامی) مجله / گلبرگ / شماره ۷۳.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۹۱ - ۲۵۹

درجات زینت آسمان بین قرآن کریم و علم اخترشناسی

۱ صالح نبی حمدامین
۲ عزیز جوانپور هروی
۳ حسین نوروزی تیمورلویی

چکیده

پژوهش حاضر با هدف بررسی درجات زینت آسمان بین قرآن کریم و علم اخترشناسی به نگارش درآمده است. پژوهش به لحاظ ماهیت کیفی و به لحاظ روش، توصیفی-تحلیلی می‌باشد که به صورت کتابخانه‌ای (اسنادی) گردآوری شده است. یافته‌ها حاکی از آنست که زینت آسمان بهره‌های زیادی مانند هدایت در زمین و دریا، تعیین جهات ویژه و ماهیانه‌های خورشیدی و فصلهای سال دارد. تنوع رنگ ستارگان نشان‌دهنده تفاوت درجه طلوع و غروب آنهاست و رنگ زینت آسمان با استفاده از سیارات، ستارگان و منزلگاهها و قوانین آن، درجه نزدیکی و دوری از زمین را مشخص می‌کند؛ نزدیکترین به زمین، کمترین درجه ظاهر شدن را دارد و هرچه کمتر درجه ظاهر شود، نشانه نزدیک بودن به زمین است و بالعکس. همچنین، اندازه ستاره‌ها در درجه ظاهر شدن آن تاثیر دارد و ستاره‌های بزرگتر زودتر ظاهر می‌شوند. علاوه بر این، موقعیت ماه، نور آن را مشخص می‌کند و هرچه ماه از زمین دورتر شود، نور آن افزایش می‌یابد و بالعکس. می‌توان گفت، قرآن کریم اسبقیت خود را پیش از حقایق علمی ثابت (مفاهیم علمی و اخترشناسی) درباره زینت آسمان و تطابق زمانی آنها با معیارهای فیزیکی معاصر، تایید کرده است.

واژگان کلیدی

درجات، زینت آسمان، ستارگان و سیارات، قرآن کریم، اخترشناسی.

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

Email: Salih_wasani@yahoo.com

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

Email: a.javanpor@iaut.ac.ir

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

Email: . Dr.norози.tab@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۲/۱۷

طرح مسأله

خداوند سبحان و تعالی آسمان‌ها و زمین را آفرید و میان آن‌ها خورشید، ماه، ستارگان و سیارک‌ها قرار داد و قوانین و قواعد کیهانی آن‌ها را تعیین نمود و حرکت آن‌ها را به دقت بی‌نظیری تنظیم فرمود. از منافع آن‌ها محاسبه زمان و اوقات بر اساس حرکت و چرخش آن‌ها و سبحة زدن آن‌ها برای مردم است. بشر با مشاهده آسمان، زینت و زیبایی را در آن می‌بیند و این‌ها نشان از خالقیتی است که آن را به دقت خلق کرده است. خداوند سبحان و تعالی می‌فرماید: {صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ} ^(۱). خورشید، ماه، سیارات، منابع نور و ستارگان و فلک‌ها را خداوند سبحان و تعالی به خاطر فواید بسیاری مانند علم اوقات، شب و روز، تعداد ماه‌ها و حساب و زینت آسمان خلق کرده است.

خداوند سبحان و تعالی آسمان دنیا را با رنگ‌های مختلف زینت کرده است، مانند قرمز تیره، قرمز روشن، بنفش و زرد و سفید. هر یک از این رنگ‌ها با دقت و درجه صحیحی که آسمان دنیا را به آن زینت می‌دهد، محل خود را تعیین می‌کند. علم اخترشناسی در تعیین درجات طلوع و غروب آفتاب، پیش از قرآن کریم بیش از چهارده قرن پیشرفت کرده است و قرآن کریم نشان داده است که درجات زینت آسمان، درجه نزدیکی و دوری آن را از زمین تعیین می‌کند. همچنین پیشرفت در علم اخترشناسی نشان داده است که رنگ‌های مختلف ستارگان که نشان‌دهنده درجات طلوع و غروب آن‌ها هستند، متفاوت است.

جیمز جینز، اخترشناس برجسته بین‌المللی، می‌گوید: آن‌ها با نظام و قواعد بیشتر از آنچه انتظار یافته می‌شود زینت دارند. قرآن کریم می‌فرماید که باید در علوم کیهانی تحصیلات کنیم و توجه مسلمانان را به عمق دانش پدیده‌های طبیعی مختلف که پیرامون ما در حرکت است جلب می‌کند. آن‌ها را تشویق می‌کند که به این مسائل علاقه مند شوند و به آن‌ها پیگیری کنند، زیرا دنبال کردن این علوم وظایف دینی ایشان است. همچنین به

آن‌ها تشویق می‌کند تا به مطالعه تأملی از شرح کلی آسمان و زمین، تقسیم بندی‌های طبیعی آن، پدیده شب و روز، زینت آسمان و تفاوت فصول، حرکت اجرام آسمانی مانند خورشید، ستارگان و منابع نور، شناخت واحدهای زمانی و اجزای آن، و سایر پدیده‌های کیهانی را تشویق کند تا مردم از پدیده‌های آن بهره‌برداری و دانش آن را به دست آورند.

مرحله اول: درجات تاریکی و نور در قرآن کریم

هدف اول: تعریف شب و روز، تاریکی و نور، جابجایی خورشید و ماه، سیارات و

ستارگان

ابتدا: تعریف شب و روز، تاریکی و نور

تعریف شب: نهایت روز و شروع آن از غروب خورشید است. این در برابر روز است و شب تاریکی و روز روشنایی است. وقتی یکی از آن‌ها منفرد شود، آن را شب و روز می‌گویند (ابن منظور، ۱۹۸۳). رازی می‌گوید: "شب، مدتی است که از غروب خورشید است، و روز مدتی است که از طلوع خورشید است." (رازی، ۱۹۷۸) طوسی می‌گوید: زمان روز زمانی است که خورشید از میانه آسمان بیاید تا مغیب شود، و زمان شب زمانی است که از مغیب شدن خورشید تا طلوع آن باشد. روز زمانی است که خورشید بالاتر از افق طلوع کند. تاریکی عدم نور است و جمع آن تاریکی‌ها است و نور نور پراکنده‌ای است که برای بینا شدن کمک می‌کند.^۱

دوماً: تاریکی یا نور کدام اول است؟

خداوند آفرینش جهان را برپا کرد و در آن خورشید، ماه و ستارگان را گذاشت تا آسمان‌ها و زمین را به نور بیاندازند، و مسلماً تاریکی از نور قدمت دارد.^۲

رازی می‌گوید: (رازی، ۱۹۸۱) قبل از آنکه خداوند آفرینش کند، آسمان، ظلمت و بی‌نور بود. سپس هنگامی که خداوند آن را ساخت و آنها را آسمان‌ها و سیاره‌ها و خورشید و ماه قرار داد و خاصیت نور را در آنها بوجود آورد، در آن زمان روشن شد. سفیان بن ثوری از پدر خود و از عکرمه نقل می‌کند: از ابن عباس پرسیدند: آیا شب قبل از روز بود یا روز؟ او

۱. راغب الاصفهانی: المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۰۸

۲. سورة الانبیاء: الآیة: ۳۰ / لسیوطی: الشماریخ فی علم التأریخ، ص ۲۰.

گفت: آیا به آسمان و زمین در زمانی که هر دو متصل به هم بودند توجه کرده‌اید؟ آیا بی‌نوری بین آنها مشاهده کردید؟^۱ این را بدانید که شب قبل از روز بود.^۲

ثانیاً: کدام یک قدیمی‌تر است، تاریکی یا روشنایی؟

خداوند آفرینش کائنات را کرده و در آن خورشید، ماه و ستاره‌ها را قرار داده است تا آسمان و زمین را با روشنایی خود روشن کند؛ و بدون شک تاریکی قدیم‌تر از روشنایی است. دلیل برای این است که سفیان ثوری از پدرش سؤال کرده، عکرمه گفت: از ابن عباس پرسیدند آیا شب قبل از روز بود یا روز قبل از شب؟ و او گفت: آیا زمانی که آسمان و زمین در حال ریزش بودند به جز تاریکی چیزی وجود داشت؟ این را بدانید که شب قبل از روز بوده است.^۳

مسلمانان تاریخ را با شب‌ها قبل از روزهایش می‌نویسند؛ زیرا شب قبل از روز آمده است. خداوند تعالی می‌فرماید: "آنها دو پاره شده بودند و من جدا کردم آنها را"، آنها می‌گویند این ریزش با تاریکی همراه بود، پس تاریکی قبل از روز آمده است (عرفان محمد، ۲۰۰۰). استدلال این است که بیرونی می‌گوید: "تاریکی در مرتبت قدیمی‌تر است نسبت به روشنایی و روشنایی به وسیله تاریکی پدیدار می‌شود. بنابراین مرتبت قدیمی‌تر، جایگاه ابتدایی در برخوردار بودن است.^۴ "یکی از کشف‌های علم مدرن این است که شب اصل است و اینکه همه جا را احاطه می‌کند و بخشی که روز در آن شکل می‌گیرد، هواست که زمین را محصور کرده و لایه‌ای نازکی را شبیه پوست تشکیل می‌دهد. وقتی زمین می‌چرخد، لایه دقیق روز که به دلیل انعکاس اشعه خورشید بر روی ذرات هوا پدید آمده است جدا می‌شود و روز نشان می‌دهد. این دوران باعث جدا شدن شب از روز می‌شود. این نکته را آیه شریفه خبر داده است: (مازن، ۲۰۰۴). آیه‌ای برای آنها شب است که از آن روز را قسمت می‌کنیم و آنها تیره‌دل می‌شوند، روز پوستی باریک است و

۱. قرطبی: الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۶، ص

۲. ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم: ج ۱۷، ص ۳۳۹

۳. ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم: ج ۱۷، ص ۳۳۹.

۴. البیرونی: الآثار الباقیه، ص ۶.

هنگامی که جدا می‌شود، زمین به حالت تاریک برمی‌گردد. { وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ }^۱. قرطبی می‌گوید: شب قبل از روز قرار می‌گیرد^۱.

سوماً: حرکت خورشید، ماه، ستارگان و سیارات

هم خورشید، ماه، سیارات، ستارگان و بروج حرکتی دارند، و دلیل آن است که خداوند در قرآن می‌فرماید: "و او کسی است که شب و روز و خورشید و ماه را خلق کرده است که هر یک در مدار خود حرکت می‌کنند": { وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ }^۲، از این رو، سیارات، ستارگان و بروج بخشی از مجریه خورشیدی هستند، یعنی همه آنها به دور مقصدی حرکت می‌کنند، به همراه مجرات. رازی، حرکت خورشید و ماه را به شکل دایره‌ای و حرکت ستارگان و سیارات را به صورت عمودی به بالا توضیح داده است. او می‌گوید: "خورشید و ماه به شکل دایره‌ای حرکت می‌کنند و ستاره به صورت عمودی به بالا حرکت می‌کند"^۳.

هدف دوم: درجه شروع تاریکی شب

در قرآن کریم، کلمه "تاریکی‌ها" فقط یکبار در سوره فاطر در آیه شریفه شماره ۲۰ آمده است: "و تاریکی‌ها نه و نور نه"^۴ به قول او تعالی: { وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ }، آیه شریفه شماره (۲۰) رجه شروع تاریکی شب پس از غروب خورشید و درجه پایان تاریکی شب قبل از طلوع خورشید است. قرآن کریم بیان کرده است که تاریکی شب درجه‌ای دارد و درجه‌ای خاتمه می‌یابد؛ به قول او تعالی: { يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ }^۵، "و هرگاه برق بر خوردارشان شد، میان برقه‌ها حرکت می‌کنند، و وقتی تاریکی بر آنها فرود آید، ایستاده می‌شوند. و اگر خدا بخواهد، گوش و چشمانشان را نیز می‌گرفت؛ زیرا خداوند بر هر چیزی تواناست" (آیه). کلمه "تاریکتر" برای اولین بار در

۱. القرطبی: الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۶، ص ۴۱۰.

۲. سورة الأنبياء، الآية (۳۳).

۳. تفسیر الرازی، ج ۲۹، ص ۹۰.

۴. سورة البقرة، الآية: (۲۰).

سوره بقره در آیه شریفه شماره (۲۰) آمده است و این درجه تاریکی شب پس از غروب خورشید و قبل از طلوع نور صبح است. همچنین، اکثر محاسبه‌کنندگان و فلک‌شناسان همان درجه برای ماندگاری تاریکی شب را تعیین کرده‌اند.

هدف سوم: تاریکترین شب از شب‌های مهتابی

تاریکی شب توسط نور خورشید، نور ماه، زینت سیاره‌ها، چراغ‌ها، صور و ستارگان روشن می‌شود و توسط پنهان شدن آنها تاریک می‌شود. شب در حالت‌های درجه تاریکترین قرار می‌گیرد و در حالت‌های درجه روشنترین ماه قرار می‌گیرد. قرآن کریم به تاریکترین شب‌های ماهی اشاره کرده است به دو روش که عبارتند از:

روش اول: اولین روز از خسوف

بعد از تمام شدن (۲۸) روز قمری، ماه در مدت خسوف قرار می‌گیرد و شروع آن در روز (۲۹) قمری است. این شب یکی از تاریک‌ترین شب‌های ماهی است؛ زیرا نور ماه در آن شب ظاهر نمی‌شود؛ زیرا ماه در مدت خسوف قرار دارد. خداوند در قول او تعالی این شب را ذکر کرده است: { وَأَغْطِشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا }^۱ شبش را تاریک و روزش را روشن ساخت.

ابن کثیر در تفسیر آیه شریفه می‌گوید: "و شبش را تاریک و روزش را روشن ساخت" به معنای "شب را تاریک و تاریک و روز را روشن و مشرق نمود". گفته ابن عباس: "أغطش لیلها" به معنای "تاریکتر می‌کند شبش" است. همچنین مجاهد، عکرمه، سعید بن جبیر و گروهی دیگر نیز همین معنا را ابراز کرده‌اند. "و أخرج ضحاها" به معنای "روشن می‌شود روزش" است.^۲

زغلول النجار می‌گوید: ضمیر در "أغطش لیلها" به معنای آسمان برمی‌گردد و نشان می‌دهد که خداوند از آسمان شب را تاریک و سیاه کرده است به این معنی که شب آسمان به شدت تیره و تاریک است و این تاریکی بی‌نهایت است و دنیا خارج از دامنه نهار

۱. سورة النازعات، الآية (۲۹).

۲. ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم: ج ۸، ص ۳۱۶.

زمین تیره و تاریک است^۱. این آیه مقدسه در سوره نازعات در آیه شماره (۲۹) آمده است، این عدد همان تعداد شب تیره (۲۹) ماهی در ماه قمری است و این اولین شب خسوف است

روش دوم: تعداد روزهای خسوف

بعد از اتمام شب (۲۸) از روزهای ماه قمری، وقت خسوف می‌رسد، در ماه‌های کمبودی یک شب و در ماه‌های کامل دو شب است. آخرین بار که نام قمر در قرآن کریم آمده است در سوره شمس در آیه شماره (۲) است که خداوند در آن می‌فرماید: "وَأَلْقَمِرِ إِذَا تَلَّاهَا"، زغلول النجار در تفسیر این آیه می‌گوید: در مرحله خسوف، ماه همراه با غروب آفتاب به طور کامل ناپدید می‌شود، به این دلیل که هر دو بر یک خط قرار می‌گیرند. و شاید این معنا از گفته حق تعالی "وَأَلْقَمِرِ إِذَا تَلَّاهَا" است، تعداد این آیه مقدسه (۲) است که همان تعداد روزهای خسوف در ماه‌های کامل است^۲.

روش سوم: تعداد روزهای خسوف

بعد از اتمام شب (۲۸) از روزهای ماه قمری، وقت خسوف می‌رسد، در ماه‌های کمبودی یک شب و در ماه‌های کامل دو شب است. آخرین بار که نام قمر در قرآن کریم آمده است در سوره شمس در آیه شماره (۲) است که خداوند در آن می‌فرماید: "وَأَلْقَمِرِ إِذَا تَلَّاهَا"، زغلول النجار در تفسیر این آیه می‌گوید: در مرحله خسوف، ماه همراه با غروب آفتاب به طور کامل ناپدید می‌شود، به این دلیل که هر دو بر یک خط قرار می‌گیرند. و شاید این معنا از گفته حق تعالی "وَأَلْقَمِرِ إِذَا تَلَّاهَا" است، تعداد این آیه مقدسه (۲) است که همان تعداد روزهای خسوف در ماه‌های کامل است^۳.

۱. زغلول النجار: سر الليل والنهار في القرآن الكريم، ص ۶-۷.

۲. سورة الشمس، الآية (۲).

۳. زغلول النجار: من الإعجاز العلمي في القرآن: بحث بعنوان: من أسرار القرآن: الإشارات الكونية في القرآن الكريم ومعزى دلالتها العلمية: والقمر إذا تلاها

موضوع دوم: تعریف زینت به لحاظ واژگانی و اصطلاحی اولاً: معنای واژگانی

ابن فارس می‌گوید: "الزء والياء والنون: ریشه‌ای سالم است که به زیبایی و بهبود دلالت می‌کند"^(۱). و زینت به هر چیزی است که با آن آرایش می‌دهند^(۲). و در تهذیب آن را به معنای همه چیزی که با آن آراسته می‌شود، می‌نویسند^(۳). و زین به معنی مخالف شین است و جمع آن ازیان است^(۴). زیبایی و زیب (ابو الذهب، ۲۰۰۲).

دوماً: معنای اصطلاحی

رازی می‌گوید: زینت به معنای نسبت و باسابقه است و مصدری است برای آنچه که با آن آراسته می‌شود، و زینت آسمان به شیوه طلوع و غروب اجرام آسمانی است^(۵) و آنچه انسان با آن زینت می‌کند از جمله لباس و جواهر و موارد مشابه است (ابو البقا، ۱۹۹۸).
ابن عاشور می‌گوید: زینت به معنای بهبود و تزئین خود و یا محلی است که باعث لذت ناظر به آن می‌شود، و در طبع انسانان، آرزوی آن است که منظره‌های خوبی در نظر ناظران ایجاد شود، این امر در طبع زنان بیشتر است^(۶).

مطلب سوم: اقسام و درجات زینت آسمان

مقصد اول: بیان ظاهر اجرام آسمانی با کلمه زینت در قرآن کریم

خدای متعال را از زیبایی آسمان در جمله‌های مطلق بیان میکند و انسان را به سمت آسمان راجع میکند، او می‌فرماید: "آیا به آسمان بالای سر خود ننگرید که چگونه آن را بنا کردیم و آن را زیبا ساختیم و برای آن هیچ نقص و لاخره ای ندارد. {أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ} ^(۷). البغوی در تفسیر این آیه {أَفَلَمْ

۱. مقایس اللغة. ابن فارس ج ۳، ص ۴۱.

۲. المعجم الوجيز، ص ۲۹۸.

۳. الأزهري: تهذیب اللغة، ج، ص ۱۷۵.

۴. ابن منظور: لسان العرب، ص ۱۹۰۲.

۵. ينظر الرازي: تفسير الرازي، ج ۲۶، ص ۱۱۹.

۶. ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، ج ۲۷، ص ۴۰۲.

۷. سورة ق، الآية (۶).

ينظروا إلى السماء فوهم كيف بنيناها} میگوید: "آیا آنها به آسمان بالای خویش ننگرید که به چه نحوی آن را ساختیم و آن را زیبا ساختیم و به آن شکافها و درزها و ترک جواهری د هیچ نقص و لاخره ای ندارد، یکی از آنها مهبط است (البغوی، ۱۴۰۹)." این آیه در درجه ای است که در آن به زیبایی آسمان پس از غروب خورشید در علم مدرن اشاره میکند.^(۱)

راغب اصفهانی میگوید: و حکایت خداوند میفرماید: "و ساز و سازنده ی آسمان را برای بینندگان زینت دادیم." اشاره ای به زینتی است که با دیدار قابل تشخیص است و به زینت منطقی که تنها با دانش خاص قابل درک است و این زینت شامل قوانین و رایجهای آسمان است^(۲). السعدی در تفسیر خود میگوید: اگر ستارگان نبود، پدیداری زیبا و شکلی عجیب برای آسمان پدید نمی آمد و به تأمل در این موضوع، ناظرین را فراخوانی میکند و به منظور برتری خالقش، در معنایی برتری از این استدلال کنند (السعدی، ۲۰۰۲). اخترشناس بین المللی جیمز جین می گوید: او در زینت خود است از سیستم و مفاد بالاتر و فراتر از چیزی که منتظرش بود^(۳).

مقصد دوم: نور ماه و درجه بالاترین آن

اولاً: تعریف ماه به لحاظ لغت و اصطلاح

تعریف ماه به لحاظ لغت: حرف قاف و میم و راء ریشه ای درست است که به سفیدی یک چیز اشاره می کند. سپس از آن مشتق می شود؛ به عنوان مثال: قمر آسمانی که به سفیدی خویش نامیده می شود؛ و قمران، به معنی برتر و با اصالت؛ به عنوان مثال: ^(۴)، قمر آسمانی و قمر زمینی ^(۵)، جمع آن قمران ^(۶). منظور از ماه به اصطلاح: ماه به عنوان یک

۱. السيد الحاج محمد بن عبد الوهاب الاندلسي اصلا الفاسي المراكشي: ايضاح القول الحق في مقدار انحطاط

الشمس وقت طلوع الفجر وغروب الشفق، د- ط، ص ۳۰.

۲. الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ص ۲۱۹.

۳. عبدالرزاق نوفل: القرآن والعلم الحديث، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۴. ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، باب القاف والميم ج ۵، ص ۲۵.

۵. ابن منظور: لسان العرب، مادة: (قمر)، ج ۴۱، ص ۳۷۳۶. والمعجم الوجيز، ص ۵۱۵. والمعجم الوسيط، ص ۷۵۸.

۶. المعجم الوجيز، ص ۵۱۵. والمعجم الوسيط، ص ۷۵۸.

سیاره به کار می‌رود که برای تشخیص ماه‌ها استفاده می‌شود (ابوعبداله، ۱۴۱۶). حکمت تقویم بر اساس ماهی: این است که تقویم ماهی طبیعی است و سال تعدادی است ولی تقویم خورشیدی عددی و سال طبیعی است (ابن تیمیه، ۱۴۰۴).

ثانیاً: شروع افزایش نور ماه و درجه آن

طوسی درباره ریشه نور ماه صحبت کرده و آن را انعکاس نور خورشید می‌داند. او می‌گوید: ماه نور خورشید را جذب می‌کند^(۱). و نور ماه با نام آهله شناخته می‌شود. هلال ماه به اندازه فاصله خود از زمین افزایش و کاهش می‌یابد، از شب کامل ماه تا انتهای شب کمال، سپس از آن به انتهای هلال شب بیست و هشت. بطانی می‌گوید: ممکن است ماه از خورشید بیشتر یا کمتر از این مقدار فاصله بگیرد در زمان‌های دیدار، به همین دلیل نور در آن بیشتر و کمتر می‌شود به تناسب فاصله، ولی ممکن است ماه در موقعیت‌های قبل از سیاره گردش از آن فاصله پیش و یا بعد شود که این افزایش و کاهش در آن دیده می‌شود و به همین دلیل نمی‌توان هلال را از یک قوس واحد مشاهده کرد، بلکه دیدن آن از اقسام مختلف است (ابوعبداله، ۱۸۹۹).

هر چه ماه از زمین دورتر شود، نور آن افزایش می‌یابد و برعکس، هر چه نزدیک‌تر به زمین شود، نور آن کاهش می‌یابد، با این حال نور ماه هر چه شب تاریک‌تر شود، افزایش می‌یابد. افزایش نور ماه از مراحل عبور می‌کند و آنها عبارتند از:

مرحله اول: افزایش نور ماه در شفق قرمز پس از غروب خورشید

افزایش نور ماه در مدت زمان شفق قرمز پس از غروب خورشید مشهود است، هر چه درجه غروب خورشید در افق غربی بیشتر شود، تاریکی شب افزایش پیدا می‌کند و از این رو نور ماه بیشتر ظاهر می‌شود.

مرحله دوم: افزایش نور ماه در شفق سفید

شفق قرمز در درجه (۱۶) بعد از غروب خورشید غروب می‌کند، بعد از آن زمان شفق سفید فرا می‌رسد و در آن افزایش نور ماه بیشتر مشاهده می‌شود. خداوند در سوره نوح (علیه السلام) در آیه نور قرآن آن را درباره نور ماه به این شرح ذکر کرده است: "وَجَعَلَ

۱. الطوسی: نهاية السؤال في تصحيح الأصول، مخطوطة، مطبعة مجلس شورای ملی، ایران، رقم (۸۰۹)، ص ۱۳۲.

الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا { وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا }^(۱):

که همان شماره غروب شفق قرمز و شروع زمان شفق سفید پس از غروب خورشید است.

مرحله سوم: درجه اوج ماه در غسق شب

نور ماه بستگی به موقعیت خورشید در زیر افق غربی یا شرقی دارد، هر چه درجه موقعیت خورشید در زیر افق غربی بیشتر شود، نور ماه تا غسق شب افزایش می‌یابد و به اوج خود می‌رسد و تا طلوع صبح صادق به همین شکل باقی می‌ماند، سپس با طلوع صبح صادق نور ماه کاهش می‌یابد و هر چه درجه موقعیت خورشید در زیر افق شرقی کاهش یابد، نور ماه تا طلوع خود خورشید کاهش پیدا می‌کند، به این معنا که هر چه قدرت نور خورشید کاهش یابد، نور ماه افزایش می‌یابد و هر چه قدرت نور خورشید افزایش یابد، نور ماه کاهش می‌یابد، بنابراین نور ماه و نور خورشید همچنان به یکدیگر معکوس هستند.

جدول ۱. مراتب ظهور نور ماه و قدرت

درجه	مدت نور ماه
۰۱ - ۰۱۶	افزایش نور ماه در شفق قرمز پس از غروب خورشید
۰۱۶ - ۰۱۹.۴	افزایش نور ماه در شفق سفید پس از غروب خورشید
۰۱۹.۵ پس از غروب خورشید - ۰۱۹.۵ پیش از طلوع خورشید	مدت باقیماندن نور ماه
طلوع خورشید ^۰	کاهش نور ماه با طلوع صبح تا طلوع خورشید
۰۱۸۰	مجموع

هدف سوم: تلاشی روشنایی شب پس از غروب آفتاب تا شفق شهری

شب با غروب آفتاب آغاز می‌شود، اما نور آفتاب هنوز در آسمان حاضر باقی می‌ماند و ابتدای شب را روشن می‌کند. سپس نور آفتاب به تدریج کاهش می‌یابد تا به درجه شفق شهری در مقدار ۶ پس از غروب آفتاب برسد. با این حال، هر چقدر نور آفتاب ضعیف‌تر می‌شود، نور ماه قوی‌تر و برجسته‌تر ظاهر می‌شود. در این بازه برجسته کوکب‌ها، مصابیح، برج‌ها و ستارگان وجود ندارند، فقط نور آفتاب و نور ماه باقی می‌مانند.

۱. سورة النوح، الآیة (۱۶).

هدف چهارم: زینت آسمان با کواکبها در شفق شهری اولاً مفهوم کواکب

کواکب به معنای تزیین است. لیث در باب چهار کواکب را ذکر کرده است و گفته شده است که واو نیز اصلی است. نحویت‌ها کواکب را در این باب به‌طور قاطع تأیید کرده‌اند. این کلمه با "کب" یا "کوب" مشتق شده است و گفته شده است: "کواکب به معنای معلوم است و به ستارگان آسمانی شباهت دارد، نورانی است و به خاصیت نور اطلاق می‌شود."^(۱) "کواکب جسمی آسمانی پایدار با روشنایی مشخص است که پرتوهایی را که از ستارگان و خورشید دریافت می‌کند، بازتاب می‌دهد. این توصیف برای اجسام طبیعی همچون سیاره‌ها (ماه‌ها) نیز صدق می‌کند.^۲

ثانیاً: حرکت کواکبها و جهت آنها

کواکبها شبانه در آسمان دیده می‌شوند و در روز مخفی می‌شوند. آنها در برخی شب‌ها ظاهر می‌شوند و در برخی شب‌ها پنهان می‌شوند. این نشانگر حرکت آنها است و آنها "دوران پیرامون خورشید" را انجام می‌دهند.^(۳) حرکت آنها عکس عقربه‌های ساعت است.^(۴) و سریعترین و نزدیکترین حرکت آنها به خورشید است.^(۵)

سوماً: تعداد کواکبها

عبدالله بوفیم در مورد تعداد کواکبها می‌گوید: کواکبها محدود هستند و تعداد آنها بیش از (۱۱) کواکب نمی‌شود ولی ستارگان بی‌شمار و بی‌حصر است.^(۶) و در مستدرک احادیث صحیحین از جابر بن عبدالله الأنصاری آمده است که می‌گوید: یک یهودی به نام بستانه یهودی نزد پیامبر صلی الله علیه و سلم آمده و از او

۱. لسان العرب، ص ۳۹۵۷.

۲. یاسین محمد الملیکی: وجعلنا سراجاً، بحث قدم فی المؤتمر العالمي السابع للإعجاز العلمي فی القرآن والسنة، علوم الفلك والأرصاد، ص ۲. www.eajaz.org.

۳. ينظر: ديفيد إيه رودري: الكواكب، ص ۱۰.

۴. ينظر: ديفيد إيه رودري: الكواكب، ص ۲۰.

۵. ينظر: ديفيد إيه رودري: الكواكب، ص ۱۱.

۶. عبدالله بوفیم: السماء وما فيها من الخلق إلى الزوال، ۲۰۱۷، ص ۲۹۶.

پرسید: ای محمد، درباره کوکب‌هایی که یوسف علیه السلام دیده است و به سوی آن‌ها سجده کرده است، به من بگو، نام‌های آن‌ها چیست؟ پیامبر سکوت کرد و به او جوابی نداد و پس از آن جبرئیل علیه السلام نازل شد و نام‌های آن‌ها را به او گفت؟ رسول الله فرستاده‌ای را به سوی او فرستاد و او را به او گفت: آیا اگر نام‌های آن‌ها را به تو بگویم، مؤمن می‌شوی؟ او گفت: بله، پس پیامبر صلی الله علیه و سلم گفت: نام‌های آن‌ها جریبان، طارق، ذی الکنفان، قابس، وثاب، عمودان، فیلق، مصبح، ضروح، ذوالقرع و ضیاء و نور است. یهودی گفت: به خدا به حقیقت نام‌هایشان همین است (ابن کثیر، ۱۹۹۷).

قرآن کریم نیز به تعداد کوکب‌ها اشاره کرده است که یازده است در آیه‌ای که می‌فرماید: { إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَيِّهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ }^(۱).

رابعاً: درجه زینت آسمان با کوکب‌ها و حرکت آن‌ها

نورگیری مدنی، که نور محیط جو در زمانی است که خورشید زیر افق غربی و افق شرقی با یک زاویه شش درجه قرار می‌گیرد، و این زمان است که ویژگی‌های زمین آشکار می‌شود و تمیز آن آسان می‌شود.^(۲)

خداوند سبحانه و تعالی آسمان را به زینت کوکب‌ها، کنیز و بروج، ستارگان و ماه تزین کرده است. زینت آسمان با ظهور کوکب‌ها در بازه نورگیری مدنی آغاز می‌شود، که در آن خورشید زیر افق غربی با زاویه شش درجه قرار دارد و با زمانی که خورشید زیر افق شرقی با زاویه شش درجه پیش از طلوع خورشید قرار دارد، منقلب می‌شود. سید محمد علمی رحمه الله می‌گوید: نورگیری به دو بخش معرفتی و فلکی تقسیم می‌شود، در معرفتی، زمانی را به مدتی می‌گویند که می‌توان با دید عادی کوکب‌ها با درجه اول دیده شوند و خورشید تا ۶ درجه زیر افق قرار دارد.^(۳)

از نظر علمی، علم مدرن به این حقیقت رسیده است، درباره مقدار ستارگان گفته شده

۱. سوره یوسف، الآیه (۴).

۲. www.aljazeera.net/encyclopedia/conceptsandterminology/20 / الفجر-الصادق-حقیقته-

است: بُعد ستاره‌ایک (Stellar Magnitude)، که اندازه‌گیری لگاریتمی از شدت تابش نور ستاره است. ستارگانی که براق‌تر هستند، کُم‌برقراراند. یک مجموعه از اعداد صحیح برای نشان دادن شدت بُعد ارائه شده است، چشم غیر مسلح قادر به دیدن ستاره‌ها با بُعد کمتر از (+6) نیست. (+6)^(۱). وسط آسمان، ستاره براق شیرازه (sirjs) از نوردهی بیشتری برخوردار است و انرژی تابشی آن به اندازه ۲۵ برابر انرژی تابشی خورشید است.^(۲)

خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «و ستاره و درخت سجده می‌کنند»؛ ستاره که ساقی از جنس گیاه ندارد و درختی که طی فصل زمستان باقی می‌ماند، و سجده آنها سجده سایه‌شان است، {وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ}. همانا گفت: {يَتَقَيَّ ظِلَالُهُ عَنِ الَّتِيْمِيْنَ وَالسَّمَائِلِ سُجْدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ} «ظلالش در سمت راست و چپ می‌رهند سجده می‌کنند به سوی خدا»^(۳). گفت مجاهد: ستاره همان کواکب است و سجده آن، طلوعش است^(۴). آیه مبارکه شماره (۶) است و همان درجه است که در آن کواکب طلوع می‌کنند

نام کواکب سه بار در قرآن کریم به صورت مفرد آمده و دو بار به صورت جمع آمده است. اولین بار در سوره صافات آیه شماره (۶) آمده است که می‌فرماید: «ما آسمان دنیا را به زینت کواکب زینت داده‌ایم»؛ قرطبی می‌فرماید: «آسمان را با زینت کواکب زینت داده‌ایم، یعنی با زیبایی کواکب»^(۵). خداوند متعال در قرآن کریم کلمه «زینت» را به ظهور کواکب اشاره می‌کند. آیه مبارکه شماره (۶) است که در آن کواکب پس از غروب خورشید ظاهر می‌شوند.

-
۱. فرید مصحح مهدی: فیزياء الفلك والفضاء، جامعة الأنبار، كلية التربية للعلوم الصرفة قسم الفيزياء، بدون تاریخ و طبع، ص ۲۰. الفراء، محمد محمود محدين، طه عثمان الفراء، مدخل إلى علم الجغرافيا والبيئة، ط ۱، ج ۱: ۶۶
 ۲. فرید مصحح مهدی: فیزياء الفلك والفضاء، ص ۲۰.
 ۳. سورة النحل، الآية (۴۸).
 ۴. البغوي، تفسير البغوي معالم التنزيل، ج ۷، ص ۴۴۲.
 ۵. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۸، ص ۱۱.

جدول ۲: درجه ظهور کواکب

درجه	درجه ظهور کواکب
۰۶	درجه ظهور کواکب
۰۱۶۸	درجه ناپدید شدن کواکب قبل از طلوع خورشید
۰۶	درجه ناپدید شدن کواکب قبل از طلوع خورشید
۰۱۸۰	مجموع

و در بار دوم، خداوند متعال در سوره انفطار در آیه شماره (۲)، به درجه ناپدید شدن کواکب اشاره کرده است. درباره این آیه می‌فرماید: "و هنگامی که ستارگان منتشر می‌شوند؛ السعدی در تفسیر خود می‌فرماید: "ستاره‌هایش پراکنده گشت و زیبایی آن‌ها نیز از بین رفت" ^(۱). و این عدد زمانی که با شماره سوره انفطار جمع شود، معادل درجه ناپدید شدن کواکب قبل از ظهور خورشید در ۶ درجه است، به شکل زیر:

جدول ۳: درجه ناپدید شدن کواکب قبل از ظهور خورشید

وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ	
۸۲	رقم سوره
۲	رقم الآیه
۶	درجه ناپدید شدن کواکب قبل از طلوع خورشید
۹۰	مجموع

پنجم: زمان ظهور کواکب

برای هر درجه از درجات شب و روز در زمان تعادل، معادل (۴) دقیقه است. زمان ظهور کواکب (۶) درجه است. اگر آنها را در هم ضرب کنیم، به شرح زیر خواهد شد:

$$(۶) \text{ درجه} \times (۴) \text{ دقیقه} = ۰۰:۲۴ \text{ دقیقه}$$

۱. السعدی، عبدالرحمن بن ناصر: تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المئان، ص ۹۱۴.

هدف پنجم: تزئین آسمان با روشنایی در فلق نهار

اولاً: تعریف روشنایی

روشنایی هر چیزی است که به آن روشنایی داده می‌شود^(۱)، روشنایی: هر روشنی در قرآن، یک ستاره است، به جز آن که در "نور" اشاره به چراغ خانه می‌شود^(۲). فلق نهار به روشنایی پوشش جوی هنگامی که خورشید زیر زاویه غربی و شرقی قرار داشته باشد به قدر (۱۲) درجه اشاره دارد و با روشن شدن، زمین شروع به تفکیک از آسمان بدون وضوح شکل می‌کند، همچنین استعداد برای مشاهده ستارگان درخشان بسیار واضح است^(۳).

دوماً: درجه ظهور تزئین آسمان با روشنایی ها و عقب‌نشینی آن

هنگامی که دانشمندان ابرهایی از دود فضایی چگال مشاهده کردند، این ابرها را با استفاده از آن ستاره‌ها دیده‌اند. این ستاره‌ها به عنوان لامپی عمل می‌کنند که نور دودها را روشن می‌کنند و این توصیف در کلام خداوند مشخص است وقتی می‌فرماید: "سپس آنها را در هفت آسمان به پایان رسانید در دو روز و در هر آسمانی فرمان خود را اعلام و آسمان پایین را با لامپ‌ها زینت بخشیدیم"^(۴). بنابراین، به این کلمات علمی دقیق نگاه کنید: "و آسمان پایین را با لامپ‌ها زینت بخشیدیم و حفظنا ذلك تقدیر العزیز العلیم"، این ستارگانی که خداوند به آنها لامپ می‌گوید، همان لامپی است که علمای غرب امروزی آن را لامپ می‌نامند - همان کلمه قرآنی است.

نمایی از ستارگان درخشان یا لامپ‌های کیهانی که به صورت رنگارنگی ظاهر می‌شوند مثل گروهی از لامپ‌هایی که آسمان را تزئین می‌کنند! دانشمندان از انرژی عظیمی که این ستارگان منتشر می‌کنند تعجب می‌کنند و یکی از دانشمندان درباره آن

۱. أبو الدهب: المعجم الإسلامي، ص ۵۶۲.

۲. أبو البقاء أیوب بن موسی الحسینی الکفوی: الکلیات معجم فی المصطلحات الفروق اللغویة، ص ۸۰۲.

۳. بنظر: www.aljazeera.net/encyclopedia/conceptsandterminology/20

الفجر-الصادق-حقیقته-وطریقه-صده 28/6/2016

۴. سورة فصلت، الآیة (۱۲).

می گوید: واقعاً مانند چراغ‌های روشن کننده‌ای است که راه را برای ما نمایان می‌سازند. بنابراین، قرآن این ستارگان را با نام لامپ‌ها معروف می‌کند و دانشمندان امروزه پس از اطمینان کامل، این ستارگان را به عنوان لامپ‌ها شناخته می‌شوند. دکتر چارلز می‌گوید: ستارگان درخشان جهان را به شگفتی تحت تاثیر قرار می‌دهند، به طوری که برخی از این لامپ‌های کیهانی شدت نوری برابر با هزار گالکسی مانند که از جمله شدت نور ماهواره‌مان می‌باشد. به عبارت دیگر، یک لامپ کیهانی حتی می‌تواند نوری برابر با تریلیون ستاره منتشر کند. حقیقتی که درخشندگی این لامپ کیهانی را به شدت درک می‌کند!

الله می‌فرماید: { قَقَّضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ }^(۱)، اصطلاح "زینت" امروزه دانشمندان از آن استفاده می‌کنند زیرا آنها این کهکشانشان را مرواریدهایی می‌دیدند که آسمان را تزئین می‌کنند، به همین ترتیب، واژه «لامپ» نیز امروزه مورد استفاده دانشمندان قرار می‌گیرد { وَزَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ }، در اینجا تصویر کیهانی شگفت‌انگیزی که قرآن برای ما ترسیم کرده است برای ما روشن می‌شود، این یکی از اعجاز مصور قرآن به شمار می‌رود؛ زیرا قرآن چیزهایی را قبل از اینکه ببینیم یا کشف کنیم برای ما ترسیم می‌کند^(۲).

خداوند در قرآن در آیه (۳۵) سوره نور می‌فرماید: «به روشنائیش آسمان‌ها و زمین را پر کرد. نورش مانند چراغی است که در آن (چراغ) می‌افروزد. چراغ، در شیشه‌ای است که به مانند ترکیبی از مرواریدی درخشنده به وجود آمده است. نمایش آن تنظیم شده به عنوان شاخه‌ای از درخت مبارک زیتون است که از سوی شرق و غرب قرار نمی‌گیرد. روغن آن نیم‌ها را روشن می‌کند، هرچند آتش آن نزدیک شده باشد! نور بر نور است.

۱. سوره فصلت، الآیه (۱۲).

۲. موقع مخصص لأبحاث ومقالات عبد الدائم الكحيل (أسرار الإعجاز العلمي): المصابيح الكونية.. تشهد على وحدانية الخالق.

خدا، به نور خود، هر که را خواهد هدایت می‌کند و خدا به مردم امثالی را نشان می‌دهد و خداوند به همه چیز آگاه است.»

{اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}.

نام "المصباح" به صورت جمع در دو بار در قرآن کریم آمده است. بار اول در آیه (۱۲) سوره فصلت آمده و به معنای زمانی است که پس از غروب آفتاب، مصباح (چراغها) ظاهر می‌شوند. به طور دقیق در آیه خداوند می‌فرماید: "و از آسمان‌ها هفت آسمان را در دو روز همانند نمود و در هر آسمان تکلیف جداگانه‌ای نمود، و آسمان پایین را با مصباح زینت داد، و این است تقدیر خداوند عزیز و دانا"^(۱).

رازی می‌گوید: "المصباح" به معنای اجسام آسمانی است که خداوند در آسمان‌ها آفرید؛ به هر کدام از آنها یک نور مشخص و یک راز مشخص و یک طبیعت مشخص داده است که تنها خداوند می‌داند^(۲). واحدی می‌فرماید: "المصباح" به معنای ستاره‌ها است که با آنها روشنایی می‌شود و هدایت می‌شود؛ و آنها زینت و زیبایی برای آسمان‌های و زیبایی برای آسمان باطنی هستند، با این که برای ترساندن شیاطین هم قرار داده شده‌اند^(۳).

سوماً: درباره زمان ظهور المصباح

هر درجه از درجات شب و روز در زمان تعادل معادل ۴ دقیقه است و زمان ظهور المصباح معادل ۱۲ درجه است. بنابراین اگر آنها را در هم ضرب کنیم، نتیجه به صورت زیر خواهد بود: [۱۲ درجه × ۴ دقیقه] = ۴۸ دقیقه.

۱. سورة فصلت، الآية (۱۲).

۲. تفسیر الرازی، ج ۲۷، ص ۱۱۰.

۳. السعدی، عبدالرحمن بن ناصر: تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المئان، ص ۷۴۶.

جدول ۴: درجات ظهور تزینات روشنایی

درجه	درجات ظهور زینة المصابيح
۰۱۲	درجه ظهور زینة المصابيح
۰۱۵۶	مدت بقاء ظهور زینة المصابيح
۰۱۲	درجه پنهان کردن زینة المصابيح قبل طلوع افتاب
۰۱۸۰	مجموع

مورد چهارم: درجه زینت آسمان به بروج و ستارگان در طلوع سپیده دم و

تراجع آن

هدف دوم: درجه زینت آسمان توسط بروج

اولاً: تعریف برج

”برج“ به معنای قصرها است؛ هر قصر به عنوان یک برج شناخته می شود و به نام بروج ستارگان شناخته می شوند به خاطر خانه های ویژه آنها؛ ممکن است ”برج“ به معنای برجی در زمین باشد و ممکن است ”برج“ به معنای برج ستاره باشد.^(۱)

ماه های خورشیدی با یک برج خاص شروع می شوند و با برجی که بعد از آن است پایان می یابند؛ به این صورت که خورشید در طول یک ماه کامل در یک برج می ماند.

”تعداد برج ها در سال (۱۲) برج است و تقسیم آنها بر اساس خانه های ویژه ای است که هر برج دو خانه و سهم دارد، و خورشید در هر برج (۳۰) روز و سهم می ماند به جز برج سرطان که ۳۲ روز دارد زیرا خانه چهاردهم در آن قرار دارد و (۱۴) روز است و هر برج دو ساعت از ساعت های شب و روز را دارد“ (الواسعی، ۲۰۰۸). ماه ها ممکن است با علائمی که زمین در حین گردش به دور خورشید از آنها می گذرد تقسیم شود.^(۲)

بر اساس روایت رازی در تفسیر خود: ”برج یکی از بروج کیهان است و بروج به صورت جمع به معنای (۱۲) برج است.“^(۳) ”برج ها واحتراکشان در دوران زمین حول خورشید است. حرکت آن این است که طلوع هیچ برجی در زمان مشخصی هر روز تکرار

۱. الراغب الاصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ص ۴۱.

۲. زغلول النجار: الشمس والرياح وآيات معجزات، بيروت-لبنان، مؤسسة بداية، اغسطس ۲۰۱۷م، ط ۱، ص ۷۷.

۳. تفسیر الرازي، ج ۱۹، ص ۱۷۲.

نمی‌شود، بلکه طلوع آن روز به روز حدود چهار دقیقه جلوتر می‌رود^(۱). به این معناست که طلوع و غروب آن در طول سال متفاوت است.

درجه ظهور زینت آسمان با بروج و برگشت از آن

معروف است که شفق قرمز در (۱۶) درجه پس از غروب خورشید غروب می‌کند. اشاره به شفق در قرآن کریم یک بار در سوره انشقاق و آیه شماره (۱۶) آمده است. در آیه آن آیه آمده است: «فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ» و درجه شفق قرمز که در آن شفق غروب می‌کند همین است. نام «بروج» سه بار در قرآن کریم به نسبت به آسمان بیان شده است، بار اول در سوره الحجر و آیه شماره (۱۶) است درجه ای که زینت بروج آسمان پس از غروب خورشید مشخص می‌شود. در آیه آمده است: «وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ» ابن عباس و مجاهد و الضحاك و الحسن و قتاده و السدی بروج منجم هستند. مجاهد نیز گفته است که بروج نگهبان‌های آسمان هستند. یحیی بن رافع گفته است که بروج قصوری در آسمان هستند و منهال بن عمرو گفته است که بروج بهترین خلقت الهی هستند. ابن جریر نیز بروجهای خورشید و ماه را بروج می‌نامد که دوازده برج هستند و خورشید در هر یک از آن‌ها یک ماه را طی می‌کند و ماه در هر یک از آن‌ها دو روز و سه چهارم را طی می‌کند و این هشت و بیست و شش منزل است و دو شب پنهان می‌شود^(۲). ابن کثیر ذکر کرده است که خداوند عالم به آسمان و ابروج آن قسم می‌خورد و برج به نجوم عظیم اشاره می‌کند و به گفته ابن عباس بروج به نجوم است و برج به قصوری در آسمان اشاره دارد و به گفته منهال بن عمرو بروج به خلقت زیبا اشاره دارد و به گفته ابن جریر بروج به منازل خورشید و ماه است و دوازده منزل است که خورشید در هر یکشان یک ماه می‌گذراند^(۳).

در ابتدای اسفار زینت بروج نابود می‌شود و در آن زمان خورشید زیر خط افق

۱. ينظر: حسن بن محمد باصرة: الأستدلال بالنجوم، السعودية، الرياض، مطابع مدينة الملك عبدالعزيز للعلوم

والتقنية، ۱۴۲۸/۲۰۰۷م، ص ۱۰۳.

۲. ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ۲۲، ص ۱۷۹.

۳. ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج ۸، ص ۳۶۳.

شانزده درجه است.

ثالثاً: زمان ظهور برج

برای هر درجه از شب و روز در زمان تعادلی معادل (۴) دقیقه است و زمان ظهور برج (۱۶ درجه) است، اگر آنها را ضرب کنیم:

$$۱۶ \text{ درجه} \times ۴ = ۶۴ \text{ دقیقه، یعنی (۱:۴) یک ساعت و چهار دقیقه.}$$

جدول ۵: درجات ظهور زینت ستارگان در شب

درجه	درجات ظهور زینت برج
۱۶°	درجات ظهور زینت برج
۱۴۸°	درجات مدت حضور زینت برج
۱۶°	درجه مخفی شدن برج و ستارگان قبل از طلوع خورشید
۱۸۰°	مجموع

مقصد سوم: تعریف ستارگان و درجه ظهور و غروب آنها

ابتدا: تعریف ستاره به لحاظ زبان و فنی

ستاره به لحاظ زبان: ن و ج و میم است که ریشه‌ی درست و سالم دلالت بر طلوع و ظهور دارد. نجم سن و قرن را می‌گویند: از شرق و غرب بزرگ شدند. و ستاره به ثریا نامیده می‌شود، و هر منزلی از منازل ماه نجم نامیده می‌شود و هر سیاره‌ای از بزرگان سیارات نجم نامیده می‌شود و ستارگان همه‌ی سیارات را جمع می‌کنند.

و آسمان ستاره اوج کرد: ستاره‌هاش برجسته شدند. ستاره به لحاظ گیاه: آنچه پای آن نباشد، نجم است هنگامی که طلوع کرد^(۱). جم یک چیز را برمی‌انگیزد با ضم نجومی: ظاهر و طلوع شود. و فلانی نجم بطور باطل و اضلالی (با فتح) یعنی سنگ آرایشی (الجوهری، ۱۹۹۰). صل نجم: سیاره طالع، و جمع آن نجوم، و نجم: نجوم و نجوم، بنابراین نجم یک بار اسمی است مانند قلب‌ها و جیوب و یک بار اسمی است مانند طلوع و

۱. انظر: مقایس اللغة، ابن فارس، ج ۵، ص ۳۹۶. وأبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي: الكليات مُعجم في المصطلحات الفروق اللغوية، ص ۸۸۷. فراهيدي، أبو عبدالرحمن الخليل بن أحمد: كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (د. ت)، (د. ط)، ج ۶، ص ۱۵۴.

غروب^(۱). صل نجم: سیاره طالع، و جمع آن نجوم، و نجم: نجوم و نجوم، بنابراین نجم یک بار اسمی است مانند قلب‌ها و جیوب و یک بار اسمی است مانند طلوع و غروب

ستاره خواهر: اختصاص دهنده ای از ستاره، و گویا از یکی منسوب به خودش همانند نبات و نبت. و ستاره صبح: اسبی بلند پرواز و ستاره نازل شدن قرآن نجماً^(۲).

دوماً: ستاره به لحاظ فنی

با تحقیق و مطالعه کتب و منابعی که مبنای تعریف فنی هستند نظیر کتاب (الکلیات) از الکفوی، و کتاب (التعريفات) از الجرجانی، و کتاب (المفردات فی غریب القرآن) از الأصفهانی و دیگران، در آنها به تعریف فنی برای ستارگان نرسیدیم و بنا به این معنی زبانی گفته و معانی آیاتی که در آنها لغت ستاره آمده را آورده‌ایم:

تعریف ستاره: ستاره جسم کروی بزرگ است که نورش را از راکش‌های هسته‌ای که درون آن رخ می‌دهد، به دست می‌آورد. این فرآیندها باعث تولید عناصر سنگین تر از هیدروژن می‌شود. خورشید نیز به عنوان یک ستاره، نور و تشعشع را به سیاره زمین می‌رساند و شرایطی را فراهم می‌کند که سازماندهی زندگی‌های مختلف امکان‌پذیر شود^(۳).

ستاره: یکی از اجسام آسمانی است که به تنهایی می‌تابد و موقعیت نسبی خود در آسمان ثابت است (السعدی، ۱۹۸۳) و ستاره در واقع یک جسم آسمانی درخشان است که انرژی را به صورت خودکار تابان می‌کند^(۴).

سوماً: حرکت ستاره‌ها و جهت آنها

ستارگان حرکت واقعی دارند و به دور خورشید می‌چرخند. آنها همچنین "حرکت ظاهری" از شرق به غرب دارند که ناشی از چرخش زمین به دور خود از غرب به شرق

۱. الراغب الأصفهانی: المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۸۳.

۲. انظر: تاج العروس، الزبيدي، ج ۳۳، ص ۴۸۰. لسان العرب، ابن منظور، ص ۴۳۵۶.

3. "Star", www.encyclopedia.com, 24-1-2020. Retrieved 27-1-2020. Edited.

۴. یاسین محمدالملیکی: وجعلنا سراجاً، بحث قدم فی المؤتمر العالمي السابع للإعجاز العلمي فی القرآن والسنة، علوم الفلك والأرصاد، ص ۲. (www.ejaz.org).

است^(۱). از مشاهده روزانه حرکت ستاره‌ها مشخص است که طلوع هر گروه ستاره‌ای در زمان مشخصی هر روز تطبیق نمی‌کند، بلکه طلوع آنها روز به روز حدود چهار دقیقه جلوتر می‌رود^(۲).

چهارماً: تقسیم ستارگان

مطالعات علم ستاره‌شناسی نشان داده است که ترتیب ستارگان در آسمان از هزاران سال قبل تاکنون برابر باقی مانده و تغییری در ترتیب ستارگان در آسمان رخ نمی‌دهد و تغییری در آن رخ نمی‌دهد^(۳).

آسمان به ارتباط با ستارگان به بیست منطقه مقطعی نسبت داده شده است که شامل منطقه قطبی، صنعت‌گر، دوقلوها، خرس بزرگ، ژاتیس، عقاب تابناک و غیره است. این مناطق به مناطق شمالی معروف هستند. مناطق استوایی شامل (قایق چهارستاره، شعری الیمانی، قلب شیر، ماهی گریزی، پرنده و تندر) می‌شوند. و مناطق جنوبی شامل (دهان ماهی، رود، سهیل الیمن، صلیب جنوبی، کشتی خیاط، قم باند و قطب جنوبی) هستند^(۴). تمام این مناطق موقعیت‌شناسی دقیق و درجه‌ای صحیحی را دارند^(۵).

پنجماً: موقعیت ستارگان

خداوند متعال فرمود: "و تُقَسِّمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ" (الواقعه، آیه ۷۵) موقعیتها شامل: توالی ستارگان در آسمان، صفحه‌ها و مکان‌های آنها است {فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ} {۶} خداوند خداوند متعال فرمود: "و تُقَسِّمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ" (سوره الواقعه، آیه ۷۵) موقعیت‌ها شامل: توالی ستارگان در آسمان، صفحه‌ها و مکان‌های آنها است. لرازی می‌گوید: موقعیت‌ها در آسمان در صفحات و مکان‌های آنها می‌باشد^(۷).

۱. ينظر: فرید مصحب مهدي: فيزياء الفلك والفضاء، ص ۴.

۲. حسن بن محمد باصرة: الأستدلال بالنجوم، ص ۸۰.

۳. ينظر: عبدالرزاق نوفل: القرآن والعلم الحديث، ص ۱۷۲.

۴. عبدالرزاق نوفل: القرآن والعلم الحديث، ص ۱۷۳.

۵. عبدالرزاق نوفل: القرآن والعلم الحديث، ص ۱۷۴.

۶. سورة الواقعة: الآية (۷۵).

۷. الرازي، ج ۲۹، ص ۱۸۹.

ششماً: درجه ظهور و انتقال زینت آسمان با ستارگان

خدای تعالی ستارگان را به خاطر فواید فراوانی خلق کرده است، به علاوه: قتاده می‌گوید: ستارگان به سه منظور خلق شده‌اند: تسلط شیاطین، راهنمایی و روشنایی، و زینت آسمان سطح زمینی^(۱). الرازی می‌گوید: و یکی از فواید آن‌ها، تفاوت در فصل‌های چهارگانه است. زمانی که خورشید به عنوان یک سیاره گرم در تابستان مقایسه می‌شود، تابستان گرمتر خواهد شد، همچنین شبیه آتشی است که به آتش دیگری می‌پیوندد^(۲).

در دوران پیش از میلاد، فنیقیان و بابلیان از آسمان و ستارگان برای اندازه‌گیری عرض‌ها استفاده می‌کردند^(۳). ملحان عربی بین سواحل آفریقا و هند گردش می‌کردند و سیستم "الأخنان" را ابداع کردند تا از آن برای تعیین جهت در دریاها استفاده کنند؛ این سیستم بر اساس موقعیت ستاره "جاه" یعنی ستاره قطبی است که جهت شمال جغرافیایی را مشخص می‌کند. "الأخنان" یک سطح دایره‌ای (به نام "الدیره") است که به چهار قسمت (جهت‌های طبیعی)^(۴) تقسیم می‌شود، شمال، جنوب، شرق و غرب.

قرآن می‌فرماید: {وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ} ^(۵)، به این معنا که علامت‌های راهنمایی روز در مسیرهای خودتان و ستاره‌ها در شب آن را مد نظر دارد. (وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ) باللیل. دیگران می‌گویند: به مواقع ستارگان اشاره دارد. طبری در تفسیر این آیه می‌گوید: تفسیر این جمله بدین صورت است: ای مردم! خداوند علامت‌ها برای شما قرار داده است که در تعطیلات و سفرهایتان در روزها از آنها برای جاده‌هایتان استفاده کنید و در راه‌هایتان در شب، از ستارگان برای هدایت خودتان استفاده کنید^(۶). اصبح جالیلوا

۱. القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج ۱۸، ص ۱۰.

۲. تفسیر الرازی، ج ۱۹، ص ۶۰.

۳. موقع سیدتی، خطوط الطول ودوائر العرض وفوائدها في التوقيت، ۲۷، اکتوبر ۲۰۲۰،

www.sayidaty.net/node/1135726-فوائدها-عرض-ودوائر-الطول-خطوط-علوم-ثقافة-ومجتمع/أسرة-ومجتمع/ثقافة-وعلوم-خطوط-الطول-ودوائر-العرض-وفوائدها-ففي-التوقيت.

۴. حسن بن محمد باصرة: الاستدلال بالنجوم، ص ۹۴.

۵. سورة النحل: الآية (۱۶)

۶. تفسیر الطبري، ج ۱۴، ص ۱۹۴.

۱۵۶۴م-۱۶۴۲) اولین نفری بود که با استفاده از تلسکوپ، به آسمان نگاه کرد و ستارگان را بزرگتر کرد در حالی که سیاره‌ها همانند قبل باقی ماندند، که این واقعه را فرضیه آن موید می‌کند که ستارگان بسیار بیشتر از سیاره‌ها فاصله دارند.^(۱) با این حال، ستارگان به طور قابل توجهی بزرگتر از سیاره‌ها هستند.^(۲)

هفتم: زمان ظهور ستارگان

برای هر دقت از دقایق شب و روز در زمان تعادل، معادل است (۴) دقیقه، و زمان ظهور ستارگان (۱۶°) درجه است، بنابراین در صورت ضرب این دو به هم برابر است: ۱۶° × ۴ = ۶۴ دقیقه، به این معناست که برابر است با (۱:۴) ساعت و چهار دقیقه.

جدول ۶. درجه ظهور تزئین ستارگان در شب

درجه	درجه ظهور تزئین ستارگان
۱۶°	درجه ظهور تزئین ستارگان
۱۴۸°	درجه مدت بقا تزئین ستارگان
۱۶°	درجه ناپدید شدن ستارگان قبل از طلوع خورشید
۱۸۰°	مجموع

مورد پنجم: درجه ظهور آسمان با ستارگان کوچکتر در نمایشگاه شب

ستارگان کم نور بعد از ستارگان سطحی در فلق‌المشارقه ظاهر می‌شوند؛ چرا که آن‌ها کوچکتر از آن‌ها هستند^(۳) و فلق‌المشارقه تا زمان که در طرفه عادی بتوان ستارگان کوچکتر را دید نیز می‌تواند پس ظاهر شود، و هنگامی که خورشید به پایین افتاد، موقعیتش زیر افق غربی، به تعبیر مشاهدات مسلمانان نواحی شرقی نوزده درجه و براساس گزارش راصدان اروپا هجده درجه است.

۱. أحمد فاروق أحمد حسن الدسوقي الفقي: كشف حقائق قرآنية جديدة تُنبئ عن كروية الأرض وحرکتها في

القرآن الكريم، ص ۱۷۹.

۲. ديفيد إيه رودري: الكواكب، ترجمة: هاني فتحي سليمان، مصر، مؤسسة هنداوي، ۲۰۱۶م، ط ۱، ص ۱۰.

۳. ديفيد إيه رودري: الكواكب، ص ۱۰.

و در دوران دوم لامعیت بعد از غروب خورشید به روشنایی حقیقی و قبل از طلوع خورشید و رویدادهای روشن بلافاصله در بخش‌های آسمانی در بالای افق غربی یا شرقی که در برخی از مواقع و مکان‌ها بعد از دوره مذکور در شب به آن‌ها می‌گویند شفق کاذب و در قبل از آن مدت صبح را صبح کاذب یا صبح کاذب می‌گویند، و مدت صبح کاذب از شب شرعی است بنابراین با فروگذاری فلق حقیقی بلافاصله به وقت عشاء راه می‌افتد و صبح حقیقی ظاهر می‌شود وارد زمان صبح می‌شود، و نماز صبح و قسمت‌های شفق و صبح حقیقی و درجه فروپاشی آن‌ها یکسان است فرقی ندارد^(۱).

زمان شفق بلافاصله پس از غروب خورشید شروع می‌شود و با تابیدن نور خورشید تا هنگامی که سیاهی ظاهر شود به پایان می‌رسد، و این در علم فلک با شفق فلکی نامیده می‌شود و هنگامی روی می‌دهد که مرکز خورشید زیر افق غربی نوزده درجه قوسی در قبل از طلوع یا بعد از غروب قرار بگیرد، به این معنا که زاویه عمودی خورشید برابر است با (۱۰۹) درجه^(۲).

”و بیشتر ازین مجامع فقهی در جهان اسلام موافق هستند که آغاز وقت نماز صبح هنگام ظهور شفق فلکی یا فجر حقیقی از شرق است، اما آغاز وقت نماز عشاء اتمام ناپدید شدن شفق فلکی یا شفق فلکی است.“ تاریکی شب به درجه (۱۹.۵)° قبل از طلوع خورشید تمام می‌شود، به این معنا که زاویه عمودی خورشید برابر است با (۱۰۹.۵) درجه.

در گزارش چهارم به تاریخ ۲۸/۵/۲۰۰۴، در ساعت (۳:۲۵) بعد از ظهر و در زمانی که خورشید (۱۹.۴) درجه زیر افق قرار گرفته بود، یادداشتی وجود دارد که می‌گوید: ”ستاره‌های کم‌نور در شرق قابل مشاهده نیستن^(۳)، و اما پس از غروب خورشید، ستاره‌های کوچکتر با درجه (۱۹.۵) در هنگام شفق شب ظاهر می‌شوند.“ خداوند در قرآن کریم

۱. السيد الحاج محمد بن عبد الوهاب ابن عبدالرزاق الاندلسي اصلا الفاسي المراكشي: ايضاح القول الحق في مقدار انحطاط الشمس وقت طلوع الفجر وغروب الشفق.

۲. ينظر: زكي بن عبدالرحمن المصطفى: مشروع دراسة الشفق_ المرحلة الأولى، ۱۴۲۶هـ- ۲۰۰۵م، ص ۳۱.

۳. محمد شوكت عودة: اشكالات فلكية وفقهية، بحث مقدم في مؤتمر الإمارات الفلكي الثاني، أبو ظبي الإمارات، ۳۰ آيار/ مايو ۲۰۱۰ / حزيران يونيو ۲۰۱۰م.

می فرماید { أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا }^(۱).

اگر به شماره آیه مقدس که کلمه "غسق" در آن ذکر شده است وجه نظر کنیم، شماره آیه (۷۸) است و طبق آن، زمانی که از غروب خورشید تا شروع ساعت شفق شب می گذرد، به مدت زمان زیر است:

زمانی که از غروب خورشید تا شروع شفق (۱۹.۵ درجه) می گذرد واقع شده و برای هر درجه از درجات شب و روز در زمان تعادلی (۴) دقیقه است، در حالی که حاصل ضرب آن‌ها برابر است با: $4 \times 19.5 = 78$ دقیقه یا همان (۱:۱۸) ساعت و هجده دقیقه. پژوهشگر می گوید که رویت کوچکترین ستاره‌ها با توجه به روش عادی می تواند پس از غروب نیمه روشنایی سفید در درجه (۱۹.۵) پس از غروب خورشید و پس از (۱:۱۸) ساعت و هجده دقیقه در زمان تعادل ممکن باشد.

جدول ۷. درجه ظاهر شدن زینت کوچکترین ستاره و مدت ظاهر شدن آن

درجه	درجه ظهور زینة اصغر النجوم
۱۹.۵°	درجه ظاهر شدن زینت کوچکترین ستاره
۱۴۱:۰°	مدت باقیماندن آن
۱۹.۵°	اخراجی بودن آن با طلوع واقعی الفجر
۱۸۰°	مجموع

نتیجه‌گیری

همانگونه که در قرآن کریم آمده است، خداوند آفرینش جهان را برپا کرد و در آن خورشید، ماه و ستارگان را گذاشت تا آسمان‌ها و زمین را به نور بیاندازند و مسلماً تاریکی از نور قدمت دارد. خداوند تعالی آسمان دنیا را با رنگ‌های مختلف زینت کرده و هر یک از این رنگ‌ها، با دقت و درجه صحیحی که آسمان دنیا را به آن زینت می‌دهد، محل خود را تعیین می‌کند. علم اخترشناسی در تعیین درجات طلوع و غروب آفتاب، پیش از قرآن کریم بیش از چهارده قرن پیشرفت کرده و قرآن کریم نشان داده است که درجات زینت آسمان، درجه نزدیکی و دوری آن را از زمین تعیین می‌کند. همچنین پیشرفت در علم اخترشناسی نشان داده است که رنگ‌های مختلف ستارگان که نشان‌دهنده درجات طلوع و غروب آن‌ها هستند، متفاوت است. در نتیجه تحقیق و بررسی موارد مطرح شده در این مطالعه، پژوهشگر به چندین استنتاج زیر رسیده است:

در ارائه مفاهیم علمی و اخترشناسی درباره زینت آسمان و تطابق زمانی در زینت آسمان بین قرآن کریم و علم اخترشناسی، قرآن کریم اسبقیت خود را پیش از حقایق علمی ثابت در ارائه مفاهیم علمی و اخترشناسی درباره زینت آسمان و تطابق زمانی آن‌ها با معیارهای فیزیکی معاصر را تایید کرده است. زینت آسمان بهره‌های زیادی دارد مانند استفاده از آن در هدایت در برابر زمین و دریا، تعیین جهات ویژه و ماهیانه‌های خورشیدی و فصل‌های سال. قرآن کریم با استفاده از واژه "زینت" به ظهور سیارات، ستارگان و منزلگاه‌ها اشاره می‌کند. در واقع، قرآن کریم درجات زینت آسمان را تعیین کرده و علم حدیث این حقایق علمی را بعد از چندین قرن تایید کرده است.

تنوع رنگ ستارگان نشان‌دهنده تفاوت درجه طلوع و غروب آن‌هاست. رنگ زینت آسمان با استفاده از سیارات، فواین، ستارگان و منزلگاه‌ها درجه نزدیکتری و دوری از زمین را مشخص می‌کند. در واقع، زینت آسمان با ظهور سیارات آغاز می‌شود، زمانی که خورشید زیر آفتاب مغرب به حدود شش درجه باشد و به پایان می‌رسد زمانی که ستاره‌های کوچکتر زینت آن‌ها باشند و خورشید زیر آفتاب مغرب در گاه شام ۱۲ درجه

به ورود دژ کوبی (به معنی دریافت موجودات خارجی انسان در کاخ قرار گرفتن) برسد. سیارات، فوانین، برج ها و ستارگان پس از غروب خورشید در شفق مدنی، شفق دریایی و شفق اخترشناسی در علوم اخترشناسی ظاهر می شوند و در شفق قرمز و شفق سفید که معروف به شفق جنسیت رنج و شفق لیلی است ظاهر می شوند و در غسو، دیروقت و طلوع خورشید در قرآن کریم محو می شوند. نزدیکترین به زمین کمترین درجه ظاهر شدن را دارد، به این معنی که هر چه کمتر درجه ظاهر شود نشانه نزدیک بودن به زمین است و بالعکس، هر چه بیشتر درجه ظاهر شود نشانگر دوری آن از زمین است. همچنین، اندازه ستاره ها تأثیری در درجه ظاهر شدن آن دارد، ستاره های بزرگتر قبل از کوچکترین آن ها ظاهر می شوند. ستارگان و برج ها در درجه ۱۶ درجه پس از غروب خورشید ظاهر می شوند و در دقیقه ۱۶ قبل از طلوع خورشید محو می شوند. همچنین می توان گفت که موقعیت ماه نور ماه را مشخص می کند، به این معنی که هر چه ماه بیشتری از زمین دورتر شود، نور آن افزایش می یابد و برعکس، هر چه نزدیکتر به زمین شود، نور آن کاهش می یابد. در نهایت، تداخل ستارگان کوچکتر پس از طلوع مهترتا به آفتاب مسیر هایشان تا به ۶ درجه ۴ بزرگترین آن ها وقتی که خورشید زیر آفتاب شرق حدود است همتاش است.

فهرست منابع

١. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (١٩٧٩م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ٣.
٢. أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى الهروي: تهذيب اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطابع سجل العرب، (د. ت)، (د. ط).
٣. ابن عاشور، محمد طاهر (١٩٨٤م)، تفسير التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، د. ط.
٤. ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء إسماعيل ابن عمر القرشي الدمشقي (١٩٩٧م)، البداية والنهاية، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، رياض، دار هجر، ط ١.
٥. أبو الذهب، أشرف محمد (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)، المعجم الإسلامي، القاهرة، مصر، دار الشروق.
٦. أبوالبقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (١٤١٩هـ-١٩٩٨م)، الكليات مُعجم في المصطلحات الفروق اللغوية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢.
٧. ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، تحقيق: عبدالله علي الكبير ومحمد أحمد وهاشم محمد، القاهرة، دار المعارف، (د. ت)، (د. ط).
٨. الجوهري، إسماعيل بن حماد (١٩٩٠م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عطار، بيروت، لبنان، دار العلم للملايين.
٩. الرازي (١٩٧٨م)، المطالب العالية من العلم الإلهي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٧هـ.
١٠. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سَيد كيلاني، (د-ت)، (د-ط).
١١. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (١٣٨٥هـ-١٩٦٥م)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبدالستار احمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، ط ١.
١٢. ابو عبدالله محمد بن سنان بن جابر الحزاني المعروف بالبثاني (١٨٩٩م)، كتاب الزيج الصابي، طبع بمدينة رومية العظمى.
١٣. أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي (١٤١٦هـ-١٩٩٥م)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية/ ط ١.
١٤. عرفان محمد حمّور (٢٠٠٠م)، المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، لبنان، بيروت، مؤسسة الرحاب الحديثة، ط ١.

١٥. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (٥١٤٠٩هـ)، تفسير البغوي معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبدالله النمر و عثمان جمعة وسليمان مسلم الحرش، الرياض، دار طيبة، ط ١.
١٦. أحمد فاروق أحمد حسن الدسوقي الفقي، كشف حقائق قرآنية جديدة تُنبئ عن كروية الأرض و حركتها في القرآن الكريم ، نسخة الإلكترونية فقط.
١٧. الطوسي، نهاية السؤال في تصحيح الأصول، مخطوطة، مطبعة مجلس شوراي ميلي، ايران، رقم (٨٠٩).
١٨. الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير (٥١٤٢٢-٢٠٠١ م)، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، القاهرة، دار هجر، ط ١.
١٩. ابن كثير، عماد الدين، أبو الفداء إسماعيل ابن عمر القرشي الدمشقي (٥١٤٠٤هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السَّلامَة، الرياض، المملكة العربية السعودية، دار طيبة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ط ٢.
٢٠. ابن تيمية، أبو العباس أحمد الحراني: دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط ٢.
٢١. الفراء، محمد محمود محدين، طه عثمان الفراء، مدخل إلى علم الجغرافيا والبيئة، ط ١.
٢٢. السيد الحاج محمد بن عبد الوهاب ابن عبد الرزاق الاندلسي اصلا الفاسي المراكشي: ايضاح القول الحق في مقدار انحطاط الشمس وقت طلوع الفجر وغروب الشفق، (د. ت) (د. ط).
٢٣. القرطبي: أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر (٥١٤٢٧ - ٢٠٠٦ م)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١.
٢٤. البيروني: أبو الريحان محمد بن أحمد (١٩٢٣م - ٥٤٤٠هـ): الأثار الباقية عن القرون الخالية، المقدمة، نشره المستشرق سخاو.
٢٥. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر (٢٠٠٢م)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن معلل اللويحق، بيروت، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط ١.
٢٦. جلال الدين السيوطي، الشماريخ في علم التأريخ، قدم وعلق عليه: عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة الآداب، (د. ت)، (د. ط).
٢٧. حسن بن محمد باصرة (٥١٤٢٨/ ٢٠٠٧م)، الأستدلال بالنجوم، السعودية، الرياض، مطابع مدينة الملك عبدالعزيز للعلوم والتقنية.

٢٨. ديفيد ايه روزري (٢٠١٦م)، الكواكب، ترجمة: هاني فتحي سليمان، مصر، مؤسسة هنداوي، ط١.
٢٩. زغلول النجار (٢٠١٧م)، سر الليل والنهار في القرآن الكريم، مؤسسة بداية للنشر والتوزيع، مصر، ط١.
٣٠. زغلول النجار (٢٠١٧م)، الشمس والرياح وآيات معجزات، بيروت-لبنان، مؤسسة بداية، اغسطس، ط١.
٣١. سعد جرجيس سعيد (٢٠١٦)، الليل في القرآن الكريم دراسة جمالية، دار صفحات، سورية، دمشق، ط١.
٣٢. سعدي (١٩٨٣/٥١٤٠٢م)، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، دار الفكر بدمشق، سوريا، ط١.
٣٣. زكي بن عبدالرحمن المصطفى (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)، مشروع دراسة الشفق_ المرحلة الأولى.
٣٤. عبدالواسع بن يحيى الواسعي (١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م)، كتاب كنز الثقات في علم الأوقات، مكتبة الإرشاد_صنعاء، ط١.
٣٥. عبدالمحسن التركي، (١٩٩٧م)، رياض، دار هجر، ط١، ج١.
٣٦. عبدالله بوفيم (٢٠١٧م)، السماء وما فيها من الخلق إلى الزوال، د-ط.
٣٧. عبدالرزاق نوفل (١٩٨٤م-١٤٠٤هـ)، القرآن والعلم الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط١.
٣٨. فريد مصعب مهدي، فيزياء الفلك والفضاء، جامعة الأنبار، كلية التربية للعلوم الصرفة قسم الفزياء، (د-ت)، (د-ط).
٣٩. مازن مغاير (٢٠٠٤م)، الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، مراجعة وتدقيق: عبدالله سندورة، دار الرضوان، حلب-سوريا.
٤٠. مجمع اللغة العربية (١٩٩٤م)، المعجم الوجيز، وزارة التربية والتعليم، مصر، (د. ط).
٤١. مجمع اللغة العربية (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط٤.
٤٢. محمد الرازي فخرالدين ابن العلامة ضياءالدين عمر (١٤٠١هـ-١٩٨١م)، تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب (٥٤٤-٦٠٤) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان-بيروت، ط١.

٤٣. محمد شوكت عودة (٢٠١٠م)، اشكالات فلكية وفقهية، بحث مقدم في مؤتمر الإمارات الفلكي الثاني، أبو ظبي الإمارات، ٣٠ آيار / مايو ٠١ / حزيران يونيو.

٤٤. ياسين محمد المليكي: وجعلنا سراجاً، بحث قدم في المؤتمر العالمي السابع للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، علوم الفلك والأرصاد ، ص ٢. (www.eajaz.org).

٤٥. الدكتور منصور ابو شريعة العبادي (٢٠٢٠)، فلا أقسم بالشفق، جامعة العلوم والتكنولوجيا الاردنية، المدينة نيوز، تم نشره الأربعاء ٠٨ تمّوز / يوليو ١١:١٢ مساءً، almadenahnews.com/article/840351.

٤٦. موقع مخصص لأبحاث ومقالات عبد الدائم الكحيل (أسرار الإعجاز العلمي: المصاييح الكونية.. تشهد على وحدانية الخالق

www.kaheel7.com/ar/index.php/2010-02-02-20-06-04/701-2012-12-30-01-29-50

"Star", www.encyclopedia.com,24-1-2020، Retrieved 27-1-2020. Edited.

٤٧. موقع سيّدتي، خطوط الطول ودوائر العرض وفوائدها في التوقيت، ٢٧ أكتوبر ٢٠٢٠، www.sayidaty.net/node/1135726 /أسرة-ومجتمع/ثقافة-وعلم/خطوط-الطول-ودوائر-العرض-وفوائدها-في-التوقيت.

٤٨. زغلول النجار: من الإعجاز العلمي في القرآن. ، بحث بعنوان: من أسرار القرآن: الإشارات الكونية في القرآن الكريم ومغزى دلالتها العلمية { والقمر إذا تلاها:

<https://sites.google.com/site/islamfacilepourtout/coran/tafsir/tfsyr-abn-kthyr/091-swrte-alshms/mn-asrar-alqran-walqmr-adha-tlaha>

چکیده مقالات به انگلیسی

The degrees of adornment of the sky between the Holy Qur'an and the science of astrology

*Salih Nabi Hamdamin
Aziz Javanpour Heravi
Hossein Nowrozi Teymurlouie*

Abstract

The Prophet of Islam (PBUH)'s infallibility matter has a deep stem in Quran verses. From the First Days of Prophet's prophecy opponents and antagonists were tried to offend his holy character. Because of that, they provided some doubts and uncertainty from Quran verses to downgrade the position of him and find the religious reason for their wrong thoughts. Besides that, the misunderstanding of some Quran verses causes controversy among Muslim's wisemen. Therefore, the present research has done by library method in order to find the Prophets infallibility doubts and uncertainty from different sources. We used content analysis to categorize those founded doubts and certainty to set for general and private examples .the general examples include past sins, future sins, ask for forgiveness and the private examples include, Receiving and communicating revelations such as the legend of Gharaniq, and the field of action of revelations is divided into the execution of rulings, family issues, moral issues, and issues of political rulings. According to the verses, narratives and viewpoints of commentators and philosopher have criticized these doubts.

Keywords

The Prophet of Islam, Infallibility, Skepticism.

Comparing Imam Khomeini's (RA) interpretation of Surah Hamad with Allameh Tabataba'i

*Aqila Musa Nia
Ali Akbar Afrasiabpour
Maryam Bakhtiyar*

Abstract

The most important source of Islamic religious teachings is the Qur'an, whose interpretation and study of chapters and verses has been the focus of discussion in scientific and religious circles since the beginning of Islam. One of the most important surahs of the Qur'an is surah Hamd, which religious scholars and commentators, even if they have not interpreted all the chapters and verses of the Qur'an, have paid special attention to the interpretation of this chapter and explained it with various methods. Imam Khomeini as one of the influential personalities in the last century and Allameh Tabatabai, one of the prominent commentators of the Holy Quran, have been considered in various ways and one of the prominent examples of Imam Khomeini's works is the interpretation of Artistic interpretation of Surah Hamad. In this research, which is in the form of library, analytical and descriptive methods, the characteristics of Imam Tafsir's interpretation in this field are examined and the differences between their interpretations and Allameh Tabatabai's interpretations are explained. One of their differences is the different methods of interpretation in this surah.

Keywords

surah Hamd, Method of Interpretation. Art, Imam Khomeini, Allameh Tabatabai.

The Role of "Social Monotheism" in the Philosophy of Islamic Sciences Based on Qur'anic Verses: The Case of Theology and Mysticism

*Mohammad Arab Salehi
Farideh Pishvaie*

Abstract

"Social monotheism" which is a novel approach to understanding the most fundamental doctrine of Islam, i.e. "monotheism", and supports the theoretical foundations of the realization of a monotheistic society, has various functions that need to be addressed due to their significance and the lack of research in this regard. Among the theoretical functions of social monotheism is its impact on Islamic sciences and their philosophy, which this article seeks to explicate, taking an analytical view, using library data, and focusing on a social comprehension of monotheistic verses. The findings of this article which is based on an analytical approach and the library method, prove the hypothesis that the dominance of the social monotheism discourse over the academic atmosphere of seminaries and universities, by influencing the topics, goals, and objectives of Islamic sciences such as theology and mysticism, may pave the way for transformation in these sciences and this article touches on its evidence and some instances. The result is that with the social reading of monotheism, Islamic sciences can be revised with a new monotheistic approach and in accordance with the needs of contemporary Islamic societies.

Keywords

social monotheism, role, Islamic sciences, foundations, topics, goal.

Comparative study of nature as one of the consequences of previous worlds in transcendental wisdom and religious education

Mohammad Sharifani

Ali Abbasabadi

Mohammad Kazem Khaje Ahsani

Abstract

The many verses and narrations that have been introduced about the doctrine of the previous worlds have led Muslim thinkers to theorize about it throughout history. Transcendent wisdom, as an epistemological system based on philosophical methodology and inspired by pure religious teachings, is not removed from this rule; Therefore, Mulla Sadra has expressed a special theory about the previous worlds and the way of human presence there. He believes that human beings at a rank (not a time) before appearing in the world had intellectual identities that were pulled out from the back of their intellectual fathers and with the intuition of God's lordship, they said "yes" with the language of the present and made a covenant. In the Shia traditions, two worlds of "spirits" (spirits without a body) and "Zar" (spirits with will and perception) are clearly mentioned. But one of the theological-epistemological consequences of believing in this doctrine is the issue of nature. According to the theory of Sadr al-Mutalahin, presence in previous worlds has no effect on the discovery and quality of this truth in humans; Because nature is a special human creation that is common and the same in all human beings. But according to Shia traditions, human nature is the result of his presence and knowledge in previous worlds; Therefore, first of all, human natures are not completely the same, secondly, human discretion and choices play a role in the formation of his nature, and thirdly, some natures are praised and others are condemned.

Keywords

Fitrat, previous worlds, Mulla Sadra, hadiths, comparative study.

Investigating the dimensions and effects of faith in improving the mental health of people with corona

*Ruhollah Shateri
Hamid Sotoudeh*

Abstract

Today, coronary heart disease and the consequences of its outbreak are a threat to mental health and the underlying cause of coronary anxiety disorder virus. And be considered social. Therefore, paying attention to the functional consequences of religious beliefs for preventive knowledge, and how to deal with this tragedy, as well as reducing the pain and suffering of patients, is a valuable guide. This article, using library and documentary data in descriptive-analytical and functionalist methods, examines some of the most important principles of human soul perfectionism from a monotheistic perspective, which can have a positive effect on promoting the mental health of Crohn's patients. This qualitative research, while explaining the nature and truth of religious faith, shows that increasing the level of resilience and preventing psychological stress caused by acute illnesses such as Quaid 19, in the light of trust in God and patience. It is associated with diseases.

Keywords

Faith, peace of mind, anxiety, suffering, perfection of self..

Iranian Thoughts in Ibn Arabi's Mysticism

Ardalan Zamani

Mohammad MohammadRezaie

Abstract

in this paper, it is attempted to highlight the ancient living Iranian thoughts which have entered the Muslims' mysticism. The current paper has a subject-oriented method and does not address the historical relations of thoughts. In other words, the purpose is not to delineate the identity of ideas. Rather, it is attempted to trace these ideas in ancient Iran. In addition, to avoid a confusion of ideas as well as a historical survey of the circulation of mystical ideas amongst the mystics, only Ibn Arabi's mysticism (as a point of theoretical mysticism amongst the Muslims at which mystical ideas are systematically conjoined) was selected and discussed in this paper. In addition, the term 'theoretical' tends to omit 'practical' mysticism. In this paper, some of the macro-notions which are the foundations of the Muslims' mysticism including names and attributes, immutable entities and the world of imagination, the perfect man, and the oneness of being (which is the heart of these concepts) are investigated. Before this, their parallel correspondences in Iranian philosophy, i.e. Amesha Spentas, Zurvan, Faravahars, and the primitive man are discussed. It will be concluded from all these discussions that the main foundations of the Muslims' mysticism are more or less a exegesis to Iranian philosophy.

Keywords

Amesha Spentas, Zurvan, Farvahar, Primitive man, Oneness of Being, The mysticism of Ibn Arabi.

Critical confrontations between Sinavi philosophy and Ash'ari philosophy in psychology and its effect on the issue of resurrection

Narjes Roudgar

Zahra Ziaie

Fatemeh Sharif Fakhr

Abstract

The purpose of this research is to examine the critical confrontations between Sinavi philosophy and Ash'ari philosophy in psychology and its effect on the position of each on the issue of resurrection. In order to defend the doctrine of incarnation, the Ash'ari theologians established their theological eschatology by adopting the approach of physicality of the soul and matching it with the teachings of revelation. Ash'ari's view was criticized by Ibn Sina. Ibn Sina, by formulating a new nature of the science of soul in theology and natural sciences, achieved a new result in the unprovability of metaphysical rationality and the rational proof of metaspirtuality. The present study, with descriptive and analytical method, in addition to reflecting the views of each, has dealt with Ibn Sina's critical encounter with Ash'ari in psychology and eschatology. Ibn Sina opened new horizons in philosophy by creating a logical relationship between intellectual achievements and the appearances of the holy Sharia. Acceptance of physical resurrection included in Sharia and proof of pure spiritual resurrection are among these cases. With the aim of harmonizing the theological foundations and the appearances of the Sharia, Ash'areh also took a similar path with Ibn Sina, which led to the proof of the resurrection. Finally, as a result of the theoretical frictions between Ash'ari and Ibn Sina, their different views on resurrection have been formed.

Keywords

Ash'areh, Ibn Sina, physical rebirth, spiritual rebirth, theological-philosophical critical confrontations.

Criticism of Mrs. Lambton's argument on the development of the doctrine of infallibility among Shiites

Ezoddin RezaNejad

Meysam Dargahi

Abstract

Immunity of Imamatus is among old issues in words of Islamic. In spite of its abundant emphasises and argumentations and presume as divine office along with prophecy, it is still target of literati's spates and doubts, so that recently Miss Lambton, with the claim of studying historical Shia's thought, try to introduce the issue of Imamatus's infallible leaders as lack of historical origin, and presents it as the result of exaggeration in exaggerator's believes. In second century's recent with a little adjustment gradually has been Shia's dominant thought by Shia theologians. She claims that believe in Imam's immunity couldn't attribute to any Imams, companions of Imams and even the whole Shia in the first century. Analysis of the mentioned claim and its presented evidence shows lack of true and rational analysis of evolution of Shia's intellectual principle. Its analysis and criticizing shows that she has confused between evolutionary process in Shia's intellectual principle and development in intellectual principle from summary to detail. The aim of this research is to know Miss Lambton's confusing and error with disquisition in her words and phrases in the book of government and regimen in Islam. Attaining this aim is feasible in the shade of exact analysis and discription of her words and her orientalist's fellow with collecting datas in library. The result is proving her's confusing and error in understanding Shia's theology thoughts and its defenders.

Keywords

Lambton •chastity•sectarian•infallible Imam•orientalist.

Takfir hypocrites

AbbasAli Rostami

Abstract

The issue of takfir is more theological than jurisprudential and its origin is also a belief. . In the beginning of Surah Al-Baqarah, God has divided people into three groups: believers, infidels, and hypocrites, and for the complexity of the character of hypocrites, he has paid attention to their characteristics. (Fazha) is an acquittal because the beginning of it is God's hatred of polytheists, repentance is because in this surah there is a lot of talk about repentance, and it is called (Fazha) because different verses of it express scandal. And the shame of the hypocrites and the veiling of their beliefs and actions. In this research, it is investigated whether a hypocrite is an infidel and outside of Islam? Or does blasphemy have a general meaning? (Hiding the truth) Some believe that external Islam is enough for a person to be a Muslim, and inner faith is not necessary. From this point of view, a hypocrite is a Muslim and can inherit and marry a non-Muslim. Others believe that the mental concentration of Islam is his inner faith and beliefs, and external Islam is not enough. As a result, a hypocrite is a disbeliever, the rulings and effects of disbelief apply to him, and the right to citizenship in the Islamic society is taken away from him, and he has eternal punishment in the hereafter. However, in the field of behavior and actions such as hypocrisy, it is different from the term kufr and it does not mean leaving Islam.

Keywords:

Quran, hadiths, Islam, faith, takfir, hypocrite.

Typology of the behavior of imams (a.s.) in expressing rational arguments for their imamate

*Qasem Tarkhan
Kosarossadat Hashemi*

Abstract

People's awareness of the honesty of the people who claim the divine position depends on the statement of rational and narrative reasons. The Holy Prophet (PBUH) stated numerous narrative and intellectual reasons about the twelve imams (a.s.). In addition, each of the imams (a.s.) also stated reasons for the righteousness of the next imam. Regardless of the arguments put forward by other infallibles in this regard, every imam has sometimes referred to hadiths from the Prophet (pbuh) or previous imams and sometimes based on rational arguments and introduced himself as the Imam and successor of the Prophet (pbuh). The current research, which used the library method in collecting the materials and the analytical method in the field of thinking, seeks to know what the behavioral process of the imams (pbuh) was in using rational evidence to prove their righteousness. The findings of the research show that the imams (a.s.) have gone through the following five processes in expressing rational arguments to the temporal relationships and the perceptive level of the audience: expressing merit towards the caliphate, trying to preserve values, increasing knowledge, scientific superiority, expressing superiority in establishing World monotheistic government.

Keywords

Rational reasons, miracle, superiority, proof of Imamate, Twelver Shia.

**Functional characteristics of the culture underlying
the rise of Imam Zaman (A.S.)
(with an attitude towards the doctrines of adaptation of Nadba
prayer and the Qur'an)**

*Morteza Pahlavani
Fatemeh Rezaei
Mehdi Abdullahipour
Ruhollah Jahangiri*

Abstract

Nadba prayer is one of the famous prayers with the theme of supplication from the last savior of mankind. The evidences about the role of humans in the Mahdavi culture are given in verses from the Quran and supplications. In this prayer, sentences and words from the Qur'an are mentioned. The current research, with descriptive-analytical method and based on the Quranic teachings in Nadba prayer, has explained the indicators of the cultural dimension of the emergence of Imam Zaman (A.S.). The results obtained from the research are as follows: 1. The content of Nadba prayer in the form of four verses "Praise and Blessings", "Thanai Barqaza", "History from the beginning to evolution" and "Istghasha and Taalab" and by expressing eloquent, epic content. and emotional, it deals with the history of the Shia struggle and in the departure of Imam Zaman (peace be upon him), it can provoke the punishment of people in the direction of reforming the social situation and fighting against oppression and corruption, and it can be the basis for the emergence of that Imam; 2. Nadba's prayer considers the need for a divine leader for the Islamic society and the need to save people from wandering and darkness with the help of the divine leader and forgetting the divine commandments as indicators of the active dimension of the emerging culture; 3. The factors that create the background for the appearance are the issue of knowing the Imam of the Time (AS), knowing the duties and acting on them, and being obedient and sacrificing.

Key words

Nadba prayer, grounding, emergence, Imam Zaman (A.S.).

The role of saviorism in overcoming the crisis of meaning in the modern era

Leila Afsari

Abstract

The materialistic and mono-material view of the world and man may be the solution to the material problems of man in the present element, but there will be additional problems in the field of meaning and giving meaning to life, which is far more problematic than material deficiencies, so that the crisis It creates a bigger one called "crisis of meaning". Because the advancement of technology takes the world towards becoming a global unit and brings it to globalization, and this issue changes and transforms the society with the light of spatial distances, cultures and identity, which results in the confusion of modern man. On the other hand, a careful examination of the holy texts in religions indicates that all religions, both monotheistic and non-monotheistic, have the motivation and mission of globalization in the content of their teachings, and this globalization of religions is different from the globalization of modernity, which The saviorism component creates a hopeful view of the future. So paying attention to saviorism and focusing on this thought has an influential role in facing the crisis of the meaning of the modern era and draws a bright future for humanity. But only a hopeful look at the future is not enough and it requires a proper examination of the belief in saviorism in order to prepare the foundations for the globalization of religions with a correct understanding of this issue and prepare the ground for the emergence of the savior of the end of time.

Keywords

Globalization, modern era, crisis of meaning, saviorism.

Cultural characteristics of immigrants and its reflection in the Qur'an and hadiths

*Mandana Azvaji
MohammadAli Mir
Mahdi Afshangi
Hamed Khani*

Abstract

The issue of emigration is one of the most important issues that played the most fundamental role in the formation of the Islamic government at the beginning of Islam and is extremely important, which on the one hand prevents the believers from submitting to the pressure and suffocation of the polytheists, and on the other hand is the factor of issuing Islam comes to the Arabian Peninsula. The emigrants refer to those who lived in Makkah and migrated to Madinah after becoming Muslim on the orders of the Holy Prophet (PBUH), and according to this, the emigrants, with their emigration, contributed to the promotion of Islam, as well as the spread of cultures, beliefs, values, beliefs and customs. New customs played a role and in this way they suffered many hardships. For this reason, the great Prophet of Islam (pbuh) paid special attention to the emigrants, because they put their material life and possessions at the service of his call, and with their emigration, they brought the voice of Islam to the ears of the world, and the Holy Qur'an was also transmitted from them to the world. Niki has mentioned that there are verses in the Holy Qur'an describing the characteristics of the immigrants, among them the salient characteristics of the immigrants: sincerity, patience, endurance and trust in God Almighty. Therefore, in this article, the cultural characteristics of immigrants and its reflection in the Qur'an and hadiths have been discussed, and the method of this research is a library. Attempts have been made to examine various cultural dimensions and the relationship between the status of immigrants and the impact of their presence in society.

Keywords

emigration, immigrants, acculturation, Quran, hadiths.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
14 th Year. No. 53, Spring 2024

ISSN: 1735-9899

License Holder : Saveh Islamic Azad University
(Islamic Teachings Department)
Managing Director : Mahmud Ghayum Zadeh
Chief Editor : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

Internal Manager: Jafar Sadri
Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh
Translator: Fariba Hashtrodi
Publisher: Saveh Islamic Azad University
Page Design: Ehsan Computer ,Qom
Logo & Cover Design: Hamidreza Alizadeh
Price: Rls 11 ,000 ,000

Address: Islamic Teachings Department ,Saveh Islamic Azad University ,
Felestine Square ,Saveh Iran.

Postal Code: 39187 **Postal Box:** 366

Tel: +98 (0)255 2244461 ,2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

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

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی