

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 سه / شماره پیاپی ۵۵ / پاییز ۱۴۰۳

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال چهاردهم / شماره سه / شماره پنجاه و پنج / پاییز 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

صفحه	عنوان
۷-۲۸	رویکرد دینی دارالعلوم دیوبند در افغانستان راضیه بیک خراسانی / سینا فروزش / جواد هروی
۲۹-۶۰	مقایسه دیدگاه‌های حرکت جوهری ملاصدرا و نظریه نسبیت انیشتین از نظر قوه و فعل و رویداد (زمان - مکان) سیدعبدالحسین تدین / حسین سلیمانی املی / عبدالله رجایی لیتکوهی / اسماعیل واعظ جوادی آملی
۶۱-۸۴	تأملی در وجه تأویلی آیات متشابه در متون تفسیری شیعه محدثه تقوای نخجیری / سید تقی کبیری / فاطمه خلیلی
۸۵-۱۰۸	عالم نور و ظلمت در اندیشه مولانا و سهروردی محمد تقی خمر / بهروز رومیانی / مصطفی سالاری
۱۰۹-۱۵۴	بررسی نقش جنبش‌های نوپدید دینی در ایجاد چالش‌های معنوی در جامعه ایران منصور دیانی / سیدحسین واعظی / اکبر گلی ملک‌آبادی
۱۵۵-۱۷۴	نقد روش تاریخی نگری دارمستتر در مطالعات مهدویت مصطفی سلیم خانی / محسن احتشامی نیا / محمدرضا آرام
۱۷۵-۱۹۶	بررسی تطبیقی عقل‌گرایی در اندیشه معتزله و نو معتزله زینب شفوی / عزیز جوان پور هروی / توکل کوهی بیگلو
۱۹۷-۲۲۶	بررسی تطبیقی خمربه‌سرایبی حافظ، ابن‌فارض و بهار زهرا صحرائشین کرباسکی / مصطفی سالاری / بهروز رومیانی
۲۲۷-۲۵۰	جستارهایی در انکار «ضروری مذهب» و آثار آن در فقه امامیه بهنام عباسی / حسین صابری / سیدمحمود میرنوربخش
۲۵۱-۲۷۲	مولفه‌های اندیشه سیاسی خواجه نظام‌الملک و تاثیر آن از مبانی فکری ایرانشهری زهره علوی دقیق / محمد سپهری / مهرناز بهروزی
۲۷۳-۲۹۴	شاهدان روز قیامت بر اساس تفسیر مأثور البرهان فی تفسیر القرآن زهرا محققیان گورتانی / محمدرضا آرام / امیر توحیدی
۲۹۵-۳۲۰	آیین‌های مزدایی پذیرفته شده در اسلام با تاکید بر تشیع رقیه محمدزاده / عبدالحسین لطیفی / موسی‌الرضا بخشی استاد
۳۲۱-۳۴۴	بررسی جایگاه امام معصوم از نگاه باطنیون طیبه معماریان / معصومه السادات حسینی میر صفی / محمدرضا شیرازی
1-13	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۸ - ۷

رویکرد دینی دارالعلوم دیوبند در افغانستان

راضیه بیگ خراسانی^۱
سینا فروزش^۲
جواد هروی^۳

چکیده

رویکرد دارالعلوم دیوبند بر می‌گردد به اندیشه‌ای دینی سه شخصیت: شاه ولی الله دهلوی، شاه عبدالعزیز دهلوی و سید احمد باریلی. نام این دارالعلوم از شهر دیوبند گرفته شده و در ۳۰ می ۱۸۶۷، توسط مولانا محمد قاسم نانوتوی و رشید احمد گنگوهی در ناحیه سهارنپور، واقع در ۱۵۰ کیلومتری شمال دهلی بنا نهاده شد. مسأله پژوهش حاضر این است که از چه زمانی رویکرد دیوبندی در افغانستان شکل گرفت و کدام عوامل در گسترش دیوبندی گری در میان مردم آن کشور نقش داشته است؟ در این نوشتار مدعای اصلی مورد نظر این است که نفوذ رویکرد دیوبندی نقش قابل ملاحظه در افراطی گری دینی مردم افغانستان داشته و تسامح دینی آنان را تهدید کرده است. این پژوهش با روش کیفی و شیوه‌ی توصیف و تحلیل در پی گردآوری داده‌ها می‌باشد. نگارنده در برخورد به مراجع مختلف درباره‌ی دارالعلوم دیوبند به این نتیجه رسیده است که افغانستانی‌ها از زمان تأسیس دارالعلوم دیوبند جزء طلاب اصلی آن به شمار می‌رفتند. در پایان اولین سال تأسیس دیوبند که تعداد طلاب به ۷۸ نفر می‌رسید ۵۸ تن آن افغانستانی و پنجابی بودند. اشغال افغانستان توسط شوروی سابق و جهاد علیه آنان باعث گردید دینداری مردم افغانستان با ایدیولوژی مجاهدان عربستان، اخوانی‌های مصر و دیوبندی‌های پاکستان پیوند بخورد و به رویکرد جدیدی از دینداری بی‌انجامد. در حال حاضر، طالبان رویکرد دینی خود را متأثر از دیوبند و خود را راه‌روان تعالیم دیوبندی از نوع جهادی آن می‌دانند و از جایگاه حکومت دینی در پی اجراء احکام دین‌اند.

واژگان کلیدی

دیوبند، وهابیت، طالبان، پاکستان و افغانستان.

۱. دانشجوی دکتری گروه تاریخ اسلام، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: raziehbeik@gmail.com
۲. دانشیار گروه تاریخ اسلام، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: sinaforoozesh@gmail.com
۳. دانشیار گروه تاریخ اسلام، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: mr.javadheravi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۸/۱۳

طرح مسأله

در برخورد با متون کهن تاریخی و تورق آن‌ها می‌توان پی‌برد که جغرافیایی فعلی افغانستان روزگاری جز مهم حوزه تمدن اسلامی - فارسی بود و قسمت زیادی قلمرو خراسان را شامل می‌شده است. لسترینج در نوشته‌ای خود قلمرو خراسان را چنین شرح می‌دهد: «ابتدا بر تمام ایالات اسلامی که در سمت خاور کویر لوت تا کوه‌های هند واقع است اطلاق می‌شد و به این ترتیب تمام بلاد ماوراءالنهر را در شمال خاوری به استثنای سیستان و قهستان در جنوب شامل می‌گردید. ولی بعدها این حدود هم دقیق‌تر و کوچک‌تر گردید تا آنجا که می‌توان گفت خراسان از سمت شمال خاوری از رود جیحون به آن طرف را شامل نمی‌شد ولی همچنان تمام ارتفاعات ماورای هرات را در برداشت که اکنون شمال باختری افغانستان است در عین حال بلادی که در منطقه‌ی علیای رود جیحون یعنی در ناحیه‌ی پامیر واقع بودند جزء خراسان یعنی داخل حدود آن ایالت محسوب می‌شدند.» (لسترینج، ۱۳۹۳، ۴۰۸) یاقوت حموی نیز درباره‌ی خراسان می‌نویسد: «ابتدای حدود آن از سمت عراق از آذازوار، شهر مرکزی جوین و بیهق است و پایان حدودش از سمت هند، طخارستان، غزنه و سجستان و کرمان است و این‌ها حدود خراسان است.» (ابو عبدالله، بی‌تا، ۴۰۸)

این قلمرو، از منظر دینی و فرهنگی از میانه‌ای سده‌های سوم تا نهم هجری با مناطق؛ مانند: بلخ، غزنه و هرات با تمام فراز و فرود سیاسی - اجتماعی که داشت نقش قابل ملاحظه‌ای در بسط معارف اسلامی داشت و کانون معنوی برای فلاسفه اسلامی، اهل کلام، مذهبی‌ها و صوفیان بود. روایتی که از دین در این جا تدوین گردیده بود با حکمت و خردورزی پیوند داشت و عقلانیت‌ن‌ها ضابطه‌ای تفسیر شریعت حساب می‌گردید. در سده دوازدهم هجری استعمار اروپایی دنیای اسلام را در جهان عرب و شبه قاره هند شکست داد، این تحول بر سیر دینداری حوزه سیاسی - جغرافیایی کنونی افغانستان نیز تأثیر گذاشت و نهایتاً به افول گرایید. در این زمان، در مدینه اساتیدی که اندیشه‌های «ابن تیمیه» را تدریس می‌نمودند، شاگردانی تربیت کردند که یکی از آنان شاه ولی الله دهلوی است.

کنش‌ها و کوشش‌های وی در شبه قاره هند به رویکرد جدیدی از دین‌داری انجامید که بعدها به دارالعلوم دیوبند شهرت یافت. با این تذکر، نفوذ و گسترش رویکرد دارالعلوم دیوبند در افغانستان غایت اصلی این پژوهش است.

شکل‌گیری دارالعلوم دیوبند

رویکرد دارالعلوم دیوبند به سه شخصیت دینی بر می‌گردد: شاه ولی الله دهلوی، شاه عبدالعزیز دهلوی و سید احمد باریلی. شاه ولی الله از شخصیت‌های دینی سده هجدهم است که تأثیر وی در احیای اندیشه‌ی دینی تا آن‌جایی است که بسیاری از حرکت‌های بنیادگرایانه و اصلاحی در هندوستان، ریشه در افکار و رویکرد دینی آن دارد. (ناظمیان فرد، ۱۳۹۰، ۱۳۲) شاه ولی الله در آغاز نزد پدر خود، عالم بزرگ مدرسه‌ای «رحیمیه» در دهلی، تلمذ نمود و طریقت نقشبندیه را از پدر فراگرفت. (فرمانیان، ۱۳۸۲، ۷۶) دوران وی همزمان با گسترش سلطه‌ی نظامی - سیاسی کمپانی هند شرقی است. در آن‌زمان انحطاط و زوال، جامعه و دولت مسلمانان هندوستان را فراگرفته بود، شاه ولی الله جنبش اصلاحی را به راه انداخت و رهبری دینی مسلمانان این سرزمین را در دست گرفت. قابل یادآوری است وی معاصر محمد بن عبدالوهاب بود و همزمان با او در مدینه تحصیل کرده است. بعد از شاه ولی الله فرزند او شاه عبدالعزیز، در پایان سده هجده و شروع سده نوزدهم، در راه احیای اندیشه دینی و مبارزه با عواملی که کیان اسلامی را در شبه قاره مورد تهدید قرار می‌داد، گام نهاد. عبدالعزیز در زمانی که کمپانی هند شرقی انگلستان در محاکم و دعاوی، قوانین عرفی را جایگزین شریعت اسلامی نموده بود؛ در یک اقدام، با صدور فتوایی، سرزمین هند را «دارالحرب» نامید و نبرد با انگلیسی‌ها را فرض شمرد. این فتوا، بر انگیزه دینی مسلمانان هند در مبارزه با بیگانگان افزود و روحیه‌ای مقاومت آن‌ها را افزون کرد. به گونه‌ای که کارگزاران کمپانی هند شرقی انگلستان، برای کاستن از اثرات فتوای او، ناچار شدند از علمای درباری استمداد نمایند. آنان نیز برای ختناسازی فتوای وی، اظهار داشتند در این شرایط، رویارویی با انگلیسی‌ها باعث ائتلاف جمعیت مسلمانان خواهد شد، لذا جهاد بر هیچ کس فرض نیست.

سید احمد باریلی از دیگر شخصیت‌های دینی، در واکنش به انحطاط جامعه اسلامی

هند و نیز سلطه‌ی انگلیسی‌ها بر این سرزمین، وارد مبارزه عملی با بیگانگان شد. هدف سید احمد پاک‌سازی جامعه اسلامی از عقاید و اعمال غیر اسلامی و بازگشت به اسلام اصیل، از طریق جنبش جهادی بود. وی به پیروی از اندیشه‌های بنیادگرایانه‌ای شاه ولی الله و شاه عبدالعزیز، به رد شرک و دفاع از حریم توحید برخاست. وی شدیداً با حاکمیت سیک‌ها و بیگانگان مخالف بود، وی در سال (۱۸۲۷) با لقب امیرالمؤمنین به حاکمان آسیای مرکزی نامه نوشت که خلافت وی را بپذیرند و در این زمان به جنگ با سیک‌ها وارد شد. سید احمد در سال ۱۸۳۱م/۱۲۴۶ق در جنگ بالاکوت، ناحیه‌ای در نزدیکی افغانستان و کشمیر، کشته شد. بعد از مرگ او، جنبش آن با نام «محمدی» به راه خود ادامه داد. (لایپدوس، ۱۳۹۳، ۲۱۵) سال‌ها بعد از قیام سید احمد، بر اثر اعمال عمال انگلیس همچون رسمیت یافتن زبان انگلیسی به جای فارسی، تصرف موقوفات، تعطیل مدرسه‌های دینی ...، مردم هندوستان اعم از مسلمان، هندو و سیک در سال (۱۸۵۷) قیام عمومی کردند که به وسیله انگلیسی‌ها شدیداً سرکوب شد و دهلی مرکز فرهنگی مسلمانان و جایگاه اعقاب اکبر و اورنگ، ویران گردید و بسیاری اعدام و تبعید شدند. در سال‌های (۱۸۵۸) و (۱۸۵۹) انگلیسی‌ها به غیر از تخریب مساجد، هر مسلمان را مجبور می‌کردند که یک چهارم دارایی خود را به استعمارگران بپردازد. در این زمان عده‌ای از علمای مسلمان ایالت‌های شمال غربی هند، اعدام شدند و بعضی به حیدرآباد مهاجرت کردند. از آن جمله، حاجی امدادالله، پدر معنوی مدرسه‌ای دیوبند، هند را ترک گفت و برای همیشه در مکه سکنا گزید. در پی شکست قیام سال (۱۸۵۷) سه گرایش در میان مسلمانان هندوستان شکل یافت که عبارت‌اند: (۱) دارالعلوم دیوبند. (۲) حرکت سر سید احمد خان. (۳) بریلویه به رهبری احمد رضا خان. (ناطمیان فرد، ۷۹)

دارالعلوم دیوبند از مهمترین نهضت‌های اسلامی شبه قاره هند در میانه‌ی دوم سده ۱۳/۱۹م به شمار می‌رود که در پی اجرای کامل شریعت اسلامی و جهاد علیه استعمار بریتانیا بود و نقش به‌سزایی در شکل‌گیری نهضت‌های بنیادگرا در پاکستان، افغانستان، کشورهای آسیای میانه و جنوب شرقی آن در سده ۱۴/۲۰م ایفا کرد. نام دارالعلوم دیوبند از شهر «دیوبند»، گرفته شده که جایگاه برجسته‌ای در تاریخ تفکر اسلامی شبه قاره دارد و

همواره طلابه دار رسمی اسلام در شبه قاره هند بوده است. این دارالعلوم در ۱۵ محرم ۱۲۸۳/۳۰ می ۱۸۶۷، توسط مولانا محمد قاسم نانوتوی و همراهی رشید احمد گنگوهی در دیوبند در ناحیه سهارنپور، واقع در (۱۵۰) کیلومتری شمال دهلی بنا نهاده شد. این دارالعلوم ابتدا در گوشه‌ی مسجدی به نام «چته» با حضور یک طلبه به نام محمود حسن، و یک آخوند/مولانا، به نام محمود، در سایه‌ی یک درخت انار، کار خود را آغاز کرد (خامنه‌ای، ۱۳۴۷، ۴۴) بعدها در کنار همان مسجد، بر وسعت آن افزوده شد و برخوردار از عمارت‌های متعدد، مساحت وسیع، طلبه‌ها و استادان و کارکنان پرشمار گردید تا این که اعتبار و شهرت جهانی یافت و به بزرگ‌ترین دارالعلوم دینی عربی زبان اهل سنت در جهان اسلام بعد از الازهر تبدیل شد و به «ازهر هند»، «ازهر شرق» و «ازهر آسیا» القاب یافت. (Metcalf, 1982. 110)

از همان ابتدای تأسیس، مؤسسان دارالعلوم دیوبند برای حفظ استقلال مدرسه و جلوگیری از نفوذ مستقیم یا غیر مستقیم حکومت انگلستان، در اساسنامه‌ی آن مقرر کردند که دارالعلوم نباید هیچگونه کمک مالی از حکومت هند بریتانیوی دریافت کند. مسئولین برای تأمین هزینه‌های آن فقط می‌توانند از کمک‌های مردمی استفاده کنند. از این رو، دارالعلوم دیوبند به تدریج زمینه‌ای برای ایجاد یک نهضت آزادی خواهی شد و فعالیت‌های آن تحت الشعاع تأمین آزادی شبه قاره هند قرار گرفت. در منشور این دارالعلوم، که به «مسلك علمای دیوبند» شهرت یافت، مشی دینی و آموزشی آن بر اساس قرائت دینی شاه ولی الله، مذهب سنت و جماعت، اتکا به حدیث، امر به معروف، متابعت از فقه حنفی و کلام ماتریدی_ اشعری، مبارزه با بدعت و انحراف و پیروی از سنت بنیانگذاران آن محمد قاسم نانوتوی و مولانا رشید احمد گنگوهی ترسیم شده است. (Manzar, 1974. 142)

ارکان اصلی دارالعلوم دیوبند عبارت است از: هسته مدیریت، انجمن مشورتی و هیأت آموزشی بود که گروه اخیر، از دو دسته‌ی دوازده نفره، با رتبه‌بندی در تسلط زبان عربی تشکیل می‌شد. در هسته‌ی مدیریت نیز، سه عنصر اصلی نقش ایفا می‌کردند: سرپرست؛ که رئیس و پیشوای دارالعلوم بود، مهمم که امور اجرایی و اداری را برعهده

داشت و صدر که ناظر بر امور آموزشی بود. بعدها نیز، عنصر چهارم «مفتی» به این هسته افزوده شد؛ که بر امور شرعی و حقوقی نظارت می‌کرد. در انجمن مشورتی نیز مدیران و هفت عضو دیگر از سایر بخش‌ها، حضور داشتند که وظیفه‌ی آن‌ها کمک به پیشبرد سیاست‌های آموزشی و مالی دارالعلوم و تعامل بهتر با اولیاء طلبه‌ها بود. طلبه‌ها بعد از نام نویسی، می‌بایست علاوه بر قرآن و عربی، زبان فارسی را تا سطح گلستان سعدی فرا گیرند و بعد از آن در آزمون پایانی این مرحله، نمره قبولی را به دست آورند. از کسانی که این مرحله را با موفقیت می‌گذراندند، انتظار می‌رفت که مجموعه‌ای کامل و ثابتی از دروس برنامه‌ریزی شده‌ی ده ساله را - بعدها به شش سال کاهش یافت - زیر نظر مدرسان این مرکز بگذرانند تا از این طریق، اهداف عالی دارالعلوم را تحقق بخشند. (Rizvi, 1982, p75)

دیوبندی‌ها از ابتدا تأسیس دارالعلوم به واسطه‌ی خاستگاه سیاسی خود، به تدریج به ایفای نقش در تحولات سیاسی شبه قاره پرداختند و در مبارزات آزادی‌خواهی، استقلال‌طلبی و بیگانه‌ستیزی سهم فعال داشتند. مولانا محمود الحسن مشهور به شیخ ال‌هند یکی از علمای برجسته‌ی دیوبندی بود که در مبارزات آزادی‌خواهانه هند، مشارکت فعال داشت. وی به منظور گسترش دامنه مبارزات خود علیه انگلیسی‌ها در صدد اجرای طرحی برای قیام مسلحانه برآمد. از این رو به کمک تنی چند از بزرگان دیوبند به آموزش نظامی داوطلبان پرداخت تا آن‌ها را برای مبارزه مسلحانه آماده سازد. (Ahmad, 1993, 54) در این مقطع، ضرورت توجه حمایت نظامی دولت‌های مسلمان، در اندیشه آن‌ها جوانه زد. مولانا عبیدالله سندی به کابل و مولانا منصور انصاری به مرزهای شمال غربی هند اعزام شدند تا به یاری‌گیری حمایت مردمی پردازند. محمود الحسن و حسین احمد مدنی نیز به حجاز رفتند تا افکار عمومی را علیه انگلیسی‌ها برانگیزند. نمایندگان دولتی عثمانی جمال و انورپاشا در دیدار با محمود الحسن وعده کردند که بعد از پیروزی در جنگ جهانی اول، از اندیشه استقلال‌خواهی هندیان حمایت کنند، مسبوق به همین وعده‌ها بود که محمود الحسن برای مبارزه با انگلیسی‌ها، در صدد تشکیل دولتی در تبعید برآمد. طرح او توسط مأموران انگلیسی کشف شد و به حساسیت انگلیسی‌ها علیه او دامن زد.

شیخ الہند کہ حاضر نشدہ بود فتوانامہ ای علمای مکہ، در مرتد خواندن سلطان عبدالحمید عثمانی را امضا کند، خشم شریف حسین را بر انگیخت تا او را دستگیر و بہ نیروہای انگلیسی تحویل دہد. وی بعد از تحمل سہ سال زندان در جزیرہ مالت، در سال (۱۹۲۰) میلادی بہ ہند بازگشت و بہ جنبش خلافت کہ یک سال پیش از او برپا شدہ بود، پیوست. (نہرو، ۱۳۵۰، ۵۷۵) ہدف بنیانگذاران جنبش خلافت، این بود کہ با ایجاد وحدت سیاسی در میان مسلمانان، از موجودیت خلافت دفاع کنند. اندیشہی حاکم بر جنبش، این بود کہ چون سلطان عثمانی، مدافع اماکن متبرکہ حجاز است، دفاع از او ضروری است. از این رو، علمای دیوبند با صدور فتوایی، در سال (۱۹۱۹) میلادی، اعلان کردند کہ جزیرہ العرب، مکان مقدسی است کہ غیر مسلمانان نمی توانند بر آن حکمرانی کنند و در تملک خود در آورند. آنان اعلان کردند کہ ہر کی، نہضت خلافت را یاری نکند، از وظیفہی دینی خود عدول کردہ است. بارزترین رویکرد دیوبندی ہا بہ مسائل سیاسی در این مقطع، ہمراہی با جنبش خلافت و حمایت از کنگرہ ملی ہند بود. محمود الحسن با صدور فتوایی، ہمکاری با مہاتما گاندی و حزب کنگرہ ملی را کہ سیاست عدم ہمکاری با انگلیسی ہا و نافرمانی مدنی، از راہ بہ کارگیری عدم خشونت، در پیش گرفتہ بود فرض شمرد. (حسن، ۱۳۶۷، ۱۴۷) بہ تدریج، علمای دیوبند در پی گرایش ہای سیاسی بہ دو شاخہ انشعاب کردند. یک گروہ انشعابی از جمعیت علمای ہند بہ رہبری بشیر احمد عثمانی کہ موفق بہ تشکیل «جمعیت علمای اسلام» گردید کہ از خواست مسلمانان ہند در تشکیل کشور مستقل پاکستان حمایت می کرد. اما یک بخش علمای دیوبند ہندوستان و حزب «جماعت اسلامی» تأسیس شدہ بہ وسیلہ مولانا مودودی بہ دفاع و حمایت از اندیشہ ہای اصلاح گرایانہ و اصیل دیوبندیہ پرداختند تا بتوانند با ملی گرایی ہندوئیسم کہ نمونہی برجستہی آن تخریب مسجد بابری در جمادی الثانی ۱۴۱۳ق و دسامبر ۱۹۹۲م بود، مقابلہ کنند. (ہاردی، ۱۳۶۹، ۳۲۲)

رویکرد دینی و مشاہیر دارالعلوم دیوبند

رویکرد دینی دارالعلوم دیوبند در بستر زمان متفاوت بودہ و از نظر تقسیمات، شامل دو دورہ می شوند. دورہ نخست پیش از تجزیہ شبہ قارہ ہند با مرکزیت دہلی، دورہ دوم

پاکستان با مرکزیت مناطق قبایلی آن که اکثر علما و رهبران دینی آن برخاسته از مناطق قبیله‌ای پشتون‌نشین می‌باشند که با جریان اصیل و قدیمی دیوبند چندان سنخیت ندارند. (شیرازی، ۱۳۹۶، ۱۶۱) بنیان رویکرد دینی دارالعلوم دیوبند برگرفته از اندیشه و آرای «شاه ولی الله» است. نانوتوی، بانی دارالعلوم دیوبند می‌گوید: «از نظر مسلک و روایت، دیوبند در خط حضرت شاه ولی الله می‌باشد.» (محمد، «نگاهی به تاریخ مکتب دیوبندی؛ از آغاز تا امروز»، مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی) تلاش شاه ولی الله، ایجاد آشتی و هماهنگی میان مذاهب و گرایش‌های گوناگون فقهی، کلامی و تصوف بود و همچنان به وجود آوردن یک دستگاه فکری منسجم برای سامان دادن زندگی مادی و معنوی جامعه‌ای مسلمانان بود. دارالعلوم دیوبند در دوره نخست جایگاه علمی داشت و دنبال تربیت عالمان بودند. این‌ها با تصوف مشخصاً مکتب «چشتیه» و «نقشبندی» دلبستگی داشت، کلام ماتریدی_ اشعری همراه با اصلاحاتی که شاه ولی الله، شاه عبدالعزیز و شاه اسماعیل وارد کرده بودند، گرایش وثیقی داشتند. در مذهب پیرو حنفی بودند، چنان‌که سهارنپوری می‌گوید: «ما در فروع پیرو ابوحنیفه هستیم و در اصول از ابوالمنصور ماتریدی و ابوالحسن اشعری تبعیت می‌کنیم.» (احمدی منش، ۱۳۹۲، ۸)

منشور عقاید عالمان دیوبند بر هفت ماده استوار است که به شرح زیر است: اول. شریعت: بنیاد شریعت بر وحی استوار است. ساختمان دین بر وحی استوار است که چهار دلیل دارد: قرآن، سنت، اجماع، قیاس. دوم. ماتریدیت با اشعریت: دیوبند در صفات خبری و غیر آن می‌گویند به آیات قرآن ایمان داریم اما کیفیت بعضی‌ها چون «الرحمن»، «علی‌العرش استوی» و «یدالله فوق أیدیهم» را نمی‌دانیم. خداوند (ج) را منزله از صفات مخلوقین می‌دانیم و حدوث برای وی قائل نیستیم و به تأویلاتی چون ید به معنای قدرت، استواء به معنای استیلا برای تقرب اذهان قاصرین ایراد وارد نمی‌کنیم. سوم. تقلید فقهی: در مسایل فقهی، فرعیات دینی و اخلاقیات، اصول حنفی را مراعات می‌نمایند و تأکید می‌دارند اجتهادات جزئی که صورت می‌گیرد می‌باید حدود حنفیت در نظر گرفته شود. عصیت، تعن و تمسخر علیه دیگران را روا نمی‌داند. منظورشان از دیگران شافعی، حنبلی و مالکی است. این‌ها در برابر وهابی‌ها که اصلاً تقلید را نمی‌پذیرند مقلد ابوحنیفه هستند و

می‌پندارند آن‌هایی که تقلید ندارند، گمراه و تابع هوا و هوس می‌باشند. چهارم. طریقت: دیوبندی‌ها اعتقاد دارند بعد از این که مسلمانان دین را فهمیدند می‌باید برای تهذیب اخلاق، تزکیه نفس و سلوک باطنی خویش پیرو طریقت گردند که مبنای آن بر قرآن و سنت استوار باشد. پنجم. دفاع از دین در مقابل ضلالت، فتنه و گمراهی‌ها: تهاجمات چه در داخل مسلمانان و چه بیرون صورت گیرد باید آن را کشف و در مقابل آن ایستاد. فتنه‌ها در قالب بدعت، خرافات، شرک ... پدید می‌آیند، در مقابل آن از سیاست دفاعی دین می‌باید پیروی کرد. مقابله بایست با استدلال‌های لازم سیاسی، فلسفی، اجتماعی ... همراه باشد. ششم. جامعیت و اجتماعیت: دین اسلام کامل است «الیوم اکملت لکم دینکم» نه چیزی به آن اضافه می‌شود نه کم می‌گردد. افراط و تفریط در آن صورت نمی‌گیرد. این را اعتدال می‌گویند و اهل سنت و جماعت بر همین طریقه است. عالمان دیوبند می‌پندارند مسلکی دارند که احکام‌شان جامع و از زاویه‌های مختلف بررسی شده است. ما روایت و درایت، عقل و نقل، علم و عشق، قانون و شخصیت، عدل و اقتصاد و اخلاقیات را جمع نموده‌ایم و مسلمانان را تربیت می‌کنیم. اگر کسی بگوید احکام سیاسی و اجتماعی نداریم درباره ما سوء تفاهم دارد. هفتم. پیروی از سنت رسول: دیوبندی‌ها باور دارند که تمام اعمال و کردار رسول اکرم اسوه حسنه است و می‌باید از آن پیروی نمود. در این صورت از تمام بلاها و خطرات مصئون خواهیم بود، آنان قائل به افضلیت پیامبر^(ص) نسبت به تمام خلائق‌اند و کسی را در مقام قرب الهی همپایه او نمی‌دانند و قائل به حیات پیامبر^(ص) در بعد از مرگ و در قبر هستند و آن را حیاتی دنیوی می‌دانند، نه برزخی. (دهلوی، ۱۱۷۰ق، ۲۷) لازم به ذکر است دیوبندی‌ها درباره اصحاب رسول باور دارند که آنان در میان امت افضل‌ترین، مقدس‌ترین هستند. ملا علی قاری از بزرگان دیوبند در بحث تکفیر در شرح فقه اکبر از ابوحنیفه^(ح) نقل کرده که گفته است: «لا تکفر احدا من اهل القبلة» آنگاه افزوده است: «این عقیده اکثر فقهاست». خشونت و کشت و کشتار در اسلام مخصوص کفار حربی است و رفتار و تعامل مسلمانان و مؤمنان در مقابل یک‌دیگر بسیار مهربان و رحیم باشد. (صفری، ۱۳۹۳، ۴۵)

دیوبندی‌های که در پاکستان مرکزیت دارد با دیوبند قدیم تفاوت دارد. این‌ها در

دهه‌های ۱۹۳۰-۱۹۴۰ از ایده تشکیل پاکستان به رهبری «علی جناح» حمایت می‌کردند اما علمای دیوبند دهلی مخالف این ایده بودند، چراکه این اندیشه را انگیزه‌های استعماری انگلیس می‌دانستند. جریان دیوبند پاکستان با تصوف میانه‌ی خوب نداشتند و تا این‌که دنبال مسایل علمی_دینی باشند دنبال مسایل سیاسی_نظامی بودند. این‌ها استقلال و هویت ذاتی خویش را تا اندازه زیاد از دست دادند و در دهه‌های اخیر تحت نفوذ وهابیت قرار گرفتند، حتی سازمان‌های جاسوسی خارجی به ویژه غربی‌ها نیز بر آنان نفوذ کرد. این‌ها مدارس زیادی را تأسیس کردند که مهمترین آنان «دارالعلوم حقانیه» در اکوره ختک است که مولانا عبدالحق حقانی، پدر مولانا سمیع الحق آن‌را ایجاد کرد و افراد سرشناسی چون: سمیع الحق، فضل الرحمن و بزرگان طالبان افغانستان در آن‌جا تربیت یافته است. دارالعلوم دیوبندی امروز پاکستان بیش از آن‌که عالم تربیت کنند، جوانانی در قالب طالبان و سایر عناوین جذب و تربیت می‌کنند که در راستای سازمان‌های تروریستی_تکفیری یا همان سلفی_جهادی شناخته می‌شوند. آیین جهاد تن‌ها راه مبارزه با کفر و شرک در اعتقاد این‌ها است و همچنان با مذهب شیعه ستیز دارند.

با برداشت فوق می‌توان گفت که دیوبند دهلی و پاکستان به میزان فعالیت دینی و سیاسی‌شان دچار تشتت آراء و رفتار می‌باشند، بنابراین در کل دارالعلوم دیوبند آنچه را خود برداشت می‌کرد «دین» می‌دانست و بیرون از آن را بدعت و انحراف از دین قلمداد می‌کرد. تحجر، مطلق انگاشتن و دیگران را نفی کردن خصیصه‌ی بارز پیروان دیوبند می‌باشد. توسل به خشونت به هدف به دست آوردن قدرت سیاسی و احیای الهیات اسلامی بدون اعتنا به خرد و عقلانیت از ویژگی‌های بارز دارالعلوم دیوبند مشخصاً پاکستان است. می‌شود گفت «دیوبندیزم» یک نماد است؛ نماد بی‌اهمیتی به خرد و اکتفا به خشونت. یعنی هر گروه دینی که جهت به دست آوردن قدرت سیاسی به خشونت متوسل می‌شود و در صدد احیای الهیات اسلامی به دور از التفات به الزامات خرد است، می‌تواند عضویت دارالعلوم دیوبند را دارا باشد. (امیری، ۱۳۹۲، ۴۶۱) شخصیت‌های که از نظر دارالعلوم دیوبند مشاهیر این مدرسه برگزیده شده است و صاحب دانایی پیرامون حدیث، روایت، تفسیر و درایت فقهی بوده؛ علاوه بر آن مصلح به‌شمار می‌روند (۵۲) نفر اند که تعدادی از

آن‌ها این‌ها می‌باشند: حجت الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی، قطب ارشاد مولانا رشید احمد گنگوهی، شیخ الہند مولانا محمود الحسن دیوبندی، مولانا عبداللہ امیتوی، مولانا سید احمد حسن امروهوی، مولانا مفتی عزیر الرحمن عثمانی، مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا حافظ عبدالرحمن امروهوی، مولانا حکیم عبدالوہاب یوسف پوری، مولانا مفتی محمد کفایت اللہ، مولانا سید احمد مدنی، مولانا مفتی محمد شفیع، مولانا محمد طیب، مولانا محمد یوسف بنوری، مولانا مفتی محمد محمود پدر مولانا فضل الرحمن. (شیرازی، همان: ۱۵۸)

دیوبندیہ در افغانستان

از نگاه تاریخی، نفوذ رویکرد دارالعلوم دیوبند در افغانستان مصادف است با سال (۱۷۴۷م) (هدف، شاه ولی اللہ دہلوی است کہ مرجعیت قرائت دینی دارالعلوم دیوبند شناخته می‌شود) یعنی؛ آغاز حکمرانی احمدخان سدوزایی. با اعلان پادشاهی احمدخان در قندهار، «شاه ولی اللہ دہلوی بہ فکر سلطہ ی یک سلطان مسلمان حنفی برہند افتاد. دہلوی، احمدخان را برای جہاد با ہندوہا تحریک نمود و بنابر دعوت او بود کہ احمدخان با مرہتہ‌ہا وارد جنگ گردید.» (خواتی، ۱۳۹۸، ۱۸) با وفات شاه ولی اللہ دہلوی، فرزند او عبدالعزیز و بعد آن، سید احمد بریلوی راہ او را ادامہ دادند. یکی از کار کردہای سید احمد بہ رغم مخالفت‌ہای شدید قبایل، اتحاد افراد قبایل پشتون در پاکستان و افغانستان می‌باشد. (فرمانیان، همان: ۷)

افغانستانی‌ہا از زمان تأسیس دارالعلوم دیوبند جزء طلاب اصلی این حوزہ علمی بہ شمار می‌رفتند. در پایان اولین سال تأسیس دیوبند، تعداد طلاب آن بہ ۷۸ نفر می‌رسید کہ ۵۸ تن آنان افغانستانی و پنجابی بودند، (رضوی، بی تا، ۸۳) این دارالعلوم از نفوذ گسترده‌ای در افغانستان برخوردار بود و بسیاری از عالمان افغانستان تحصیلات دینی خود را در آنجا گذرانیدہ بودند. از میان عالمان نسل دوم دارالعلوم دیوبند، یکی آن مولانا محمد یوسف بنوری است، نامبرده اصالتاً افغانستانی است و از ولایت لغمان می‌باشد. (شیرازی، همان: ۱۶۱) بعد از تشکیل پاکستان دارالعلومی در کراچی تأسیس کرد، فرد متبحر در علوم بودہ و در مصر با علامہ طنطاوی مباحثہ داشته و تفسیر او را نقد و بررسی نمودہ است. بعدہا

طنطاوی از وی به عنوان «استاد» نام می‌برد و اشتباهاتی را که مولانا محمد یوسف یادآوری کرده بود، پذیرفت. وی آثار زیادی دارد و بر ترمذی شرح نوشته و بر فارسی و عربی تسلط داشت و کشورهای زیادی سفر نموده است. به نظر می‌رسد دیوبندی‌ها در دوره‌ی پادشاهی عبدالرحمن (۱۹۰۱-۱۸۸۰) نقش قابل ملاحظه‌ی داشتند، بنابر روایتی، عبدالرحمن در سال (۱۳۰۴ هـ-ق) سیزده نفر از عالمان از جمله: مولانا ابوبکر، مولانا سعدالدین و ... را به حضور خواسته و دستور می‌دهد که رساله‌ای در فضایل جهاد، اطاعت از اوامر پادشاه، تکفیر، قتل و ذم آنانی که در مقابل شاه قیام و شورش می‌نمایند، تألیف کنند. بعد از دو سال، این رساله (۲۰۴) صفحه‌ای کامل و به تأیید پادشاه می‌رسد و در سال (۱۳۰۶ هـ-ق) چاپ می‌شود. (حسین علی یزدانی و دیگران، ۱۳۷۰، ۲۰۶) این نوشتار مبنای مشروعیت‌دهی مظالم عبدالرحمن می‌شود، آنچه قابل تأمل است مؤلفان این رساله و بعدها عالمانی که در صدور فتاوی سرکوب و کشتار مردم مشخصاً هزاره‌ها نقش داشتند، از رگه‌های دین‌داری رویکرد دیوبندی برخوردار بودند. رویکرد دیوبندی‌ها در زمان پادشاهی حبیب الله (۱۹۱۹-۱۹۰۱) همچنان ابهت داشت. اما در زمان سلطنت امان الله (۱۹۱۹-۱۹۲۹)، پادشاه شبه تجددخواه، بهر جلوگیری از خطرات دیوبند و ورود بنیادگرایی در افغانستان، سفر طلاب افغانستانی را به دیوبند ممنوع نمود. (خواتی، همان: ۱۸) وی با اتکا بر قوه قهریه، خوار شمردن میراث مذهبی و شیفتگی که به ظواهر تمدن غربی داشت به تحمیل رفتار شبه مدرن (خزایی، ۱۳۸۶، ۴) غربی اقدام کرد که با واکنش مردم قرار گرفت و نهایتاً از قدرت ساقط گردید. بعد از او، شاه حبیب الله کلکانی به قدرت رسید. وی در زمان پادشاهی خود با عالمان مراوده برقرار کرد و از آنان دل‌جویی نمود. بعد از آن، نادرشاه برای توجه حمایت روحانیون، مدرسه‌های دینی را در نقاط مختلف افغانستان تأسیس نمود که نسخه‌ای افغانستانی دیوبند بودند؛ مانند: دارالعلوم امام اعظم در کابل، دارالعلوم اسدیه در بلخ و سایر دارالعلوم‌ها و دارالحفاظ‌ها.

ظاهرشاه نیز ارتباط نزدیکی با دارالعلوم دیوبند داشت. در سال (۱۹۳۰م) محمد طیب قاسمی نوه محمد قاسم نانوتوی به ریاست دارالعلوم انتخاب شد و تا زمان وفات (۱۹۸۳م) در این سمت بود. در دوران او، دارالعلوم در ابعاد مختلف رشد کرد. از جمله اقدامات مهم

او، سفر به افغانستان در (۱۹۳۹م) برای تحکیم روابط دارالعلوم با حکومت ظاهرشاه بود. (قاسمی، ۱۳۸۲، ۲) قابل یادآوری است ظاهرشاه نیز بنابر دعوت بزرگان دارالعلوم دیوبند، در فیروزی (۱۹۵۸م) از دارالعلوم دیوبند بازدید کرد (علی محمد طرفداری و دیگران، ۱۳۹۲، ۷۰) و با متولیان آن آشنا شد. در زمان او، به تعداد دارالعلوم دیوبند افزوده شد و تلاش نمود تا با مشارکت علمای این دارالعلوم روند نوسازی و مدرنیته را در افغانستان تسهیل بخشد. اشغال افغانستان توسط ارتش سرخ شوروی سابق در سال (۱۹۸۰م) و جهاد مردم افغانستان علیه آنان، نقطه‌ای عطف در تاریخ افغانستان است. دیوبند پاکستان با مرکزیت مدرسه‌ی حقانی به تأثیر از تحولات جهانی، با جریان‌های سلفی_ وهابی نزدیکی یافت و از این بعد در پیدایش بسیاری از گرایش‌ها و گروه‌های افراط‌گرا نقش اساسی داشت. دیوبند پاکستان با حمایت مالی کشورهای عربی و مداخلات بازیگران منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای به حمایت از مجاهدین افغانستان پرداخت و بنابر استنادی تا سال (۱۹۷۰م) هفتصد باب مدرسه در پاکستان بود، اما از سال ۱۹۷۷ تا ۱۹۸۸ سیر صعودی مدارس به بالاتر از سه هزار رسید. ورود اندیشه‌ی سلفی_ وهابی در افغانستان در شکل شناخته‌شده آن که در عربستان سعودی حاکمیت یافته است، در ارتباط تنگاتنگی با جهاد علیه اشغالگری روس‌ها در این کشور باز می‌گردد. در همین دوره وهابیان کشورهای عربی وارد پشاور پاکستان گردیده و در کنار مجاهدین افغانستانی قرار می‌گیرند و در امر جهاد شرکت فعال می‌یابند. مخصوصاً عربستان سعودی از شهریور (۱۳۶۷)، به بهانه کمک‌های آموزشی و انسان‌دوستانه با تأسیس مراکز آموزشی و امدادی در اردوگاه‌های مهاجرین در پاکستان، در صدد گسترش آیین وهابی‌گری در میان افغانستانی‌ها برآمد. شرایط بسیار نازل زندگی در محیط‌های یادشده فرصت را برای عربستان فراهم ساخت تا دلارهای نفتی را با آموزه‌های افراطی و فرقه‌گرایانه‌ی وهابیت همراه ساخته و بخش گسترده مهاجرین در پاکستان را تحت تأثیر وهابیت قرار دهند. (نظری، ۱۳۹۳، ۱۰۹) مثلاً، وهابیان سعودی در دوران جهاد به مهاجرین افغانستانی در ایالات قبایلی، مراکز متعددی تأسیس کردند و از طریق کمک‌های مالی، به تبلیغ فرهنگ وهابی‌گری می‌پرداختند. همچنین با توزیع کتاب، سخنرانی، فیلم، نوار و عکس به آواره‌گان و مهاجران سنی‌مذهب افغانستانی مقیم این

ایالات آموزش می‌دادند. (شفیعی، ۱۳۸۹، ۲۰۰) در پهلوی کمک‌های مالی و تأسیس مراکز، اسلام‌گرایان عرب به زعم جنگ کمونیسم و اسلام به پاکستان می‌رفتند و پس از پیمودن مراحل آموزشی به مجاهدان افغانستانی در افغانستان می‌پیوستند. چیزی نگذشت مجاهدان عرب به بیش سی هزار تن رسیدند. (میشائیل پولی و خالد دوران، ۱۳۸۰، ۴۳)

یکی از چهره‌های برجسته عرب که نقش فعال در کشیدن پای داوطلبان عرب و مسلمانان به جنگ افغانستان داشت، عبدالله یوسف عزام (۱۹۸۹-۱۹۴۱) مبارز فلسطینی بود. او که آموزش‌های مذهبی دیده بود و درجه‌ی دکتری در فقه اسلامی از دانشگاه الازهر داشت، در نخستین سال‌های دهه‌ی (۱۹۸۰) با صدور فتوایی درباره‌ی واجب بودن جهاد در افغانستان، شور و شوق بسیاری از جوانان مسلمان را برانگیخت. (نداف، ۱۳۸۱، ۵۰) عزام در (۱۹۸۴) در پشاور و در منطقه‌ی مرزی میان پاکستان و افغانستان سازمانی با عنوان «مکتب الخدمه» برپا کرد که به کار جذب، تأمین مالی و آموزش نظامی داوطلبانی می‌پرداخت که از سراسر جهان اسلام آن‌جا می‌آمدند و سپس به افغانستان فرستاده می‌شدند. (عباس‌زاده فتح‌آبادی، ۱۳۸۷، ۱۸) از دیگر کسانی که نقش در جذب نیروی جهادی بازی کرد، شیخ عمر عبدالرحمن از رهبران جماعت اسلامی مصر بود که بعد از کشته شدن عزام (۱۹۸۹)، گروهی او را رهبر معنوی جهادگرایان بین‌المللی به شمار می‌آوردند. اسامه بن لادن، از چهره‌های دیگری است که از راه‌های گوناگون، به‌ویژه در زمینه‌ی مالی، کمک‌های کارساز به مجاهدین کرد. اسامه که به هنگام تحصیل در رشته‌ی مهندسی شهری در دانشگاه عبدالعزیز در عربستان با افکار مانند عبدالله عزام، حسن‌البناء، مودودی و سید قطب آشنا شده بود و برای پیاده کردن اندیشه‌های جهادی آنان دانشگاه را رها کرده و به هدف جهاد علیه تجاوز شوروی در افغانستان (۱۹۷۹) وارد پاکستان شد. (همان، ص ۱۹) ایمن الظواهری از دیگر چهره‌های عرب است که با آمدن او القاعده به شدت به سمت رادیکالیسم و جریان‌های تکفیری گرایش پیدا نمود و آشکار تحرک تروریستی خود را افزایش بخشید. (غلامی، ۱۳۹۴، ۹۳)

بنابر موارد فوق می‌توان گفت که با جهاد افغانستان دینداری مردم افغانستان با ایدئولوژی جهاد جهانی مجاهدان عربستان، اخوانی‌های مصر و دیوبندی‌های پاکستان

پیوند خورد و به رویکرد جدیدی از دینداری انجامید که شاخصه‌های آن در زمان جهاد به افراد چون: گلب الدین حکمتیار، جلال الدین حقانی و عبد رب رسول سیاف دیده می‌شد و اکنون متکامل تر آن طالبان می‌باشند.

طالبان و دارالعلوم دیوبند

دیدگاه‌ها و باورهای مختلف درباره‌ی رویکرد دینی طالبان وجود دارد. برخی آنها را وهابی - جهادی - تکفیری می‌پندارند، برخی آنها را دیوبندی می‌داند و برخی نشانه‌های اخوانی را در آنها ردیابی می‌کنند. احمد رشید روزنامه‌نگار پاکستانی که سال‌ها در ارتباط با جهاد افغانستان فعال بوده و از نزدیک تمام گروه‌های دینی و جهادی؛ تفکر و جهت‌گیری آنها را مورد مطالعه قرار داده است، در مورد طالبان می‌گوید: «طالبان محصول ادغام سه دیدگاه هستند، دیوبند پاکستان، وهابیت عربستان و فرهنگ پشتونالی.» (رشید، ۱۳۷۹، ۱۴۳) اما استنادها از نظر رویکرد دینی، روایت فریه‌بودن دیوبند پاکستان را ارجحیت می‌دهد، چنانکه مبرهن است در بخش تعالیم مذهبی دو گروه فکری هسته مرکزی طالبان را تشکیل می‌دهد؛ اول، ملاها یا مولوی‌های که در زمان جهاد پیرو و عضو جنبش انقلابی «مولوی محمد نبی» بوده‌اند و دوم، طلاب جوانی که در زمان جنگ طالبان بهر رسیدن به قدرت در مدرسه‌های ایالات سرحدی پاکستان درس خوانده‌اند. حلقه‌ی اتصال هردو گروه، مدرسه‌های پاکستان بود که به‌رهبری مولانا فضل الرحمن و مولانا سمیع الحق اداره می‌شد. (اکرم عارفی، ۱۳۷۶، ۱۹۶)

در میان مدرسه‌های مذهبی پاکستان، مدرسه حقانی مشهورترین و بنیادگراترین مرکز آموزشی مذهبی پاکستان است که در آن به تقویت تفکر سلفی-جهادی و ترویج مشی افراط‌گرایی و پرورش تروریست‌ها بر اساس عقاید دیوبندی-وهابی اقدام می‌شود. بیشترین رهبران طالبان از این مدرسه فارغ‌التحصیل شده‌اند، جلال الدین حقانی از این مدرسه فارغ گردیده و ملا عمر رهبر طالبان به عنوان اولین و آخرین فرد دکترای افتخاری از این مدرسه دریافت کرده است. ملا اختر محمد منصور و ملا هبت الله آخوندزاده نیز از کسانی است که تعلیم یافته این مدرسه‌اند. این مدرسه در ایجاد و استیلا «امارت اسلامی طالبان» در هردو بار یعنی سال‌های (۲۰۰۱-۱۹۹۶) و (۲۴ مرداد ۱۴۰۰) نقش به‌سزایی داشت. مولانا سمیع

الحق که به پدر روحانی طالبان معروف بود که خود نیز بدان افتخار می‌کرد؛ در مصاحبه خود با احمد رشید اعلام کرد: ملا عمر شخصاً در سال ۱۹۹۷ با من تماس گرفت و درخواست کرد که اجازه اعزام طلبه‌های مدرسه حقانی را به افغانستان صادر کنم. من هم با توجه به این که ملا عمر در افغانستان به آنها بیشتر نیاز داشت، فرمان ترک درس و اعزام طلبه‌ها را صادر کردم. وی مسوولیت بیش از هشتاد هزار پاکستانی را که به‌همرا طالبان به افغانستان به‌زعم خویش غرض جهاد اعزام شدند، برعهده داشت. (رشید، همان: ۱۴۷)

سمیع الحق با تقسیم دنیا به دو قسمت دارالحرب و دارالاسلام، بر این باور بود جهاد علیه اسرائیل، روسیه و هند مقدس است و ی همچنان باور داشت هرکسی که با طالبان دشمنی و در جنگ باشد، جهاد علیه آنان نیز مقدس است و بر همین دلیل جنگ طالبان با نیروهای احمد شاه مسعود و برهان الدین ربانی را «جهاد» می‌دانست. با شکست طالبان در سال (۲۰۰۱) و حضور آمریکا در افغانستان، فتوای جهاد علیه آمریکا و دولت افغانستان از مدارس دیوبندی پاکستان مشخصاً از جانب مولانا سمیع الحق (مولانا سمیع الحق در ۲ نوامبر ۲۰۱۸ در خانه‌اش در شهر راولپندی پاکستان با چاقو و شلیک یک فرد ناشناس کشته شد) و مولانا فضل الرحمن، صادر گردید. مدارس دیوبندی پاکستان بر علاوه طالبان با القاعده رابطه‌ی خود را نزدیک‌تر نمود با آنکه دیوبندی‌های پاکستان از فتوای بن لادن در سال (۱۹۹۸) که بر مقاومت مسلحانه و هدف قرار دادن غیر نظامیان آمریکایی بر تمام مسلمانان واجب شده بود، حمایت کرد اما با حضور آمریکا در افغانستان این رابطه تسریع گردید. بنابر روایت جیکا استرن، کارشناس آمریکایی مسائل پاکستان، در سال (۲۰۰۲) تعداد مدارس مذهبی پاکستان را ده هزار اعلان کرد که این تعداد در سال (۲۰۰۶) به بیش از دوازده هزار و در (۲۰۱۳) به هفده هزار افزایش یافت. (شیرازی، همان: ۱۶۵) این مدارس تربیت‌گاه بسیاری از افراد طالبان و شبکه‌های تروریستی دیگر نظیر؛ لشکر طیبه، لشکر جهنگوی، حزب المجاهدین، لشکر رعد، تحریک نفاذ شریعت محمدی، لشکر اسلام، طالبان پنجابی، طالبان محمودی‌ها، طالبان گل بهادری در وزیرستان، انصارالاسیر، طالبان فقیر محمد، طالبان سوات، جماعت الاحرار و سایر گروهک‌های افراطی می‌باشد که با دریافت کمک‌های مالی کشورهای ذی‌نفع و حمایت و نظارت ISI پاکستان، روند

خشونت گرایی سلفی_جهادی را در افغانستان و منطقه تا اکنون تسریع می‌بخشند که بنابر ارزیابی دانشگاه براون، در بیست سال اخیر افغانستان (۲۰۲۱-۲۰۰۱) به تعداد (۲۴۱۰۰۰) به گونه‌ی مستقیم در جنگ جان باخته و صدها هزار فرد ملکی به علت گرسنگی، بیماری و جراحت ناشی از جنگ ویرانگر قربانی شده‌اند. ([https://8am.af/the cost of twenty years of war in Afghanistan](https://8am.af/the-cost-of-twenty-years-of-war-in-Afghanistan)) در کلیت می‌توان گفت طالبان با دیوبند پاکستان پیوستگی شدید دارد و رویکرد دینی آن اساس رفتار اعتقادی و سیاسی طالبان را شکل می‌دهد تا آن‌جا که با به قدرت رسیدن شان در دوره‌ی نخست (۱۹۹۶) و اکنون، منصب‌های مهم دولتی و اداره بسیاری از تشکیلات آموزشی و تحصیلی را به آنانی واگذار کرده‌اند که تربیت شده‌ای مدارس دیوبندی پاکستان‌اند. روی این ملاحظات بود که امیرخان متقی وزیر خارجه طالبان علی‌رغم حضور سنگین دیپلمات‌ها در اسلام آباد در نشست سازمان همکاری اسلامی مورخ ۱۴۰۰/۹/۲۸ به دیدار مولانا فضل الرحمن رهبر جمعیت علمای پاکستان شتافت و از آن در جایگاه «پدر معنوی طالبان» نام برد و قدردانی کرد. همین‌گونه عبدالباقی حقانی وزیر تحصیلات عالی طالبان در جریان سفر به پاکستان مورخ ۱۴۰۰/۹/۲۱، به مدرسه حقانی رفت و با مسوولان آن دیدار کرد و در جریان سخنرانی خویش افتخار کرد که تعلیم یافته این مدرسه است.

نتیجه‌گیری

رویکرد دارالعلوم دیوبند به سه شخصیت دینی بر می‌گردد: شاه ولی الله دهلوی، شاه عبدالعزیز دهلوی و سید احمد باریلی. شاه ولی الله از شخصیت‌های دینی سده هجدهم است که تأثیر وی در احیای اندیشه‌ی دینی تا آنجایی است که بسیاری از حرکت‌های بنیادگرایانه و اصلاحی در هندوستان، ریشه در افکار و رویکرد دینی آن دارد. دوران شاه ولی الله همزمان است با گسترش سلطه‌ی نظامی-سیاسی کمپانی هند شرقی. او جنبش اصلاحی را به‌راه انداخت و رهبری دینی مسلمانان این سرزمین را در دست گرفت. بعد از شاه ولی الله فرزند او شاه عبدالعزیز در راه احیای اندیشه دینی و مبارزه با عواملی که کیان اسلامی را در شبه قاره مورد تهدید قرار می‌داد، ایستادگی کرد و در یک اقدام، با صدور فتوایی، سرزمین هند را «دارالحرب» نامید و نبرد با انگلیسی‌ها را فرض شمرد. بعد از آن، سید احمد باریلی در واکنش به سلطه‌ی انگلیسی‌ها بر این سرزمین، وارد مبارزه عملی شد و راه بازگشت به اسلام اصیل را از طریق جنبش جهادی می‌دانست.

دارالعلوم دیوبند از مهمترین نهضت‌های اسلامی شبه قاره هند در میانه‌ی دوم سده ۱۳ق/۱۹م به‌شمار می‌رود که در پی اجرای کامل شریعت اسلامی و جهاد علیه استعمار بریتانیا بود و نقش به‌سزایی در شکل‌گیری نهضت‌های بنیادگرا در پاکستان، افغانستان، کشورهای آسیای میانه و جنوب‌شرقی آن در سده ۱۴ق/۲۰م ایفا کرد. نام دارالعلوم دیوبند از شهر «دیوبند»، گرفته شده که جایگاه برجسته‌ای در تاریخ تفکر اسلامی شبه قاره دارد و همواره طلایه‌دار رسمی اسلام در شبه قاره هند بوده است. این دارالعلوم در ۱۵ محرم ۱۲۸۳/۳۰ می ۱۸۶۷، توسط مولانا محمد قاسم نانوتوی و همراهی رشید احمد گنگوهی در دیوبند در ناحیه سهارنپور، واقع در (۱۵۰) کیلومتری شمال دهلی بنا نهاده شد.

رویکرد دارالعلوم دیوبند شامل دو دوره می‌شوند. دوره نخست پیش از تجذیه شبه قاره هند با مرکزیت دهلی، دوره دوم پاکستان با مرکزیت مناطق قبایلی. دارالعلوم دیوبند در دوره نخست جایگاه علمی داشت و دنبال تربیت عالمان بودند. این‌ها با تصوف مشخصاً مکتب «چشتیه» و «نقشبندیه» دلبستگی داشت، کلام ماتریدی-اشعری همراه با اصلاحاتی

که شاه ولی الله، شاه عبدالعزیز و شاه اسماعیل وارد کرده بودند، گرایش وثیقی داشتند. در مذهب پیرو حنفی بودند. اما دیوبندی‌های پاکستان با دیوبند قدیم تفاوت دارد. این‌ها با تصوف میانه‌ی خوب نداشتند و تا این‌که دنبال مسایل علمی - دینی باشند دنبال مسایل سیاسی - نظامی بودند. این‌ها استقلال و هویت ذاتی خویش را تا اندازه زیاد از دست دادند و در دهه‌های اخیر تحت نفوذ وهابیت قرار گرفته‌اند.

افغانستانی‌ها از زمان تأسیس دارالعلوم دیوبند جزء طلاب اصلی این حوزه‌ی علمی به شمار می‌رفتند. در پایان اولین سال تأسیس دیوبند، تعداد طلاب آن به ۷۸ نفر می‌رسید که ۵۸ تن آنان افغانستانی و پنجابی بودند، این دارالعلوم از نفوذ گسترده‌ای در افغانستان برخوردار بود و بسیاری از عالمان افغانستان تحصیلات دینی خود را در آن‌جا گذرانیده‌اند. اما اشغال افغانستان توسط ارتش سرخ شوروی سابق و جهاد مردم افغانستان علیه آنان، نقطه‌ای عطف در تاریخ افغانستان است. دیوبند پاکستان با مرکزیت مدرسه‌ی حقانی به تأثیر از تحولات جهانی، با جریان‌های سلفی_وهابی نزدیکی یافت و از این بعد در پیدایش بسیاری از گرایش‌ها و گروه‌های افراط‌گرا در منطقه و افغانستان نقش اساسی داشت.

فهرست مطالب

۱. ابو عبدالله، یاقوت حموی، (بی تا) معجم البلدان، بیروت: دار صادر، ج ۲.
۲. احمدی منش، محمد، (۱۳۹۲) «نگاهی به تاریخ مکتب دیوبندی؛ از آغاز تا امروز»، نشر مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۳. امیری، علی، امیری، علی، (۱۳۹۲) خرد آواره؛ ظهور و زوال عقلانیت در جهان اسلام، کابل: انتشارات امیری.
۴. اکرم عارفی، محمد، (بهار ۱۳۷۶) «مبانی مذهبی و قومی طالبان»، ضمیمه‌ی فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، شماره ۴.
۵. حسن، مشیر، (۱۳۶۷) جنبش‌های اسلامی و گرایش‌های قومی در مستعمره هند، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: انتشارات قدس رضوی.
۶. حسین علی یزدانی و دیگران، (۱۳۷۰) صحنه‌های خونینی از تاریخ تشیع در افغانستان از ۱۲۵۰-۱۳۲۰، مشهد: یزدانی.
۷. خامنه‌ای، سید علی، (۱۳۴۷) مسلمانان در نهضت آزادی هندوستان، تهران: آسیا.
۸. خواتی، محمد شفق، (زمستان ۱۳۹۸) «طالبانیسم؛ دگردیسی از حنفیت خراسانی به سلفیت افغانستانی»، فصلنامه اندیشه معاصر، شماره ۱۸.
۹. خزایی، حسین، (۱۳۸۶) شبه‌مدرن‌گرایی در رفتار مقامات پهلوی، زمانه، شماره ۵۷.
۱۰. دهلوی، شاه ولی الله، (۱۷۰ق) ازالة الخفاء فی خلافة الخلفاء، بی جا، بی تا.
۱۱. رضوی، سید محبوب، (بی تا) تاریخ دیوبند، دیوبند: نشرات اداره تاریخ دیوبند.
۱۲. رشید، احمد، اسلام، (۱۳۷۹) نفت و بازی بزرگ جدید، مترجمان اسدالله شفائی و صادق باقری، تهران: دانش هستی.
۱۳. شیرازی، مهران، (زمستان ۱۳۹۶) «ساختار دیوبندی در شبه قاره هند»، مطالعات راهبردی جهان اسلام، شماره ۷۲.
۱۴. شفیع، نوذر؛ ثالثی و دیگران، (تابستان ۱۳۸۹) «بسترها و زمینه‌های موثر در تکوین و گسترش طالبان پاکستانی»، ضمیمه فصلنامه آفاق امنیت، شماره ۷.
۱۵. صفری، میثم، (تابستان ۱۳۹۳) «تکفیر از دیدگاه بزرگان دیوبند»، سراج منیر، سال ۴، شماره ۱۴.
۱۶. عباس زاده فتح‌آبادی، مهدی، (بهار ۱۳۸۷) «تجاوز نیروهای شوروی به افغانستان سر برآوردن

- القاعده»، ضمیمه ماهنامه اطلاعات سیاسی، شماره ۲۵۷.
۱۷. علی محمد طرفداری و دیگران، (زمستان ۱۳۹۲) «میراث سیاسی و اجتماعی دارالعلوم دیوبند و نهضت دیوبندیه در شبه قاره هند»، مطالعات علوم تاریخی خوارزمی، شماره ۱.
۱۸. غلامی، رضا، (۱۳۹۴) تاریخ خلافت مدرن، تهران: آوای مکتوب.
۱۹. فرمانیان، مهدی، (تابستان ۱۳۸۲) «شبه قاره هند؛ دیوبندیه، بریلویه و رابطه آن‌ها با وهابیت»، پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۶.
۲۰. قاسمی، محمد طیب، (۱۳۸۲) «گزارش سفر افغانستان در پرتو پیوستگی‌های دینی و عرفانی دارالعلوم دئوبند»، ترجمه نذیر احمد سلامی، قم: چاپ غلام حسین جهان تیغ.
۲۱. لسترینج، گای، (۱۳۹۳) جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. لاپیدوس، آیرا ماروین، (۱۳۹۳) تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه محسن مدیر شانه چی، تهران: آستان قدس رضوی، ج ۲.
۲۳. میثائیل پولی و خالد دوران، (۱۳۸۰) بن لادن کیست؟، ترجمه مهشید میر معزی، تهران: نشر روزنه.
۲۴. ناظمیان فرد، علی، (زمستان ۱۳۹۰) «دارالعلوم دیوبند؛ زمینه‌ها و راهبردها»، علوم سیاسی، مطالعات شبه قاره، شماره ۹.
۲۵. نهرو، جواهر لعل، (۱۳۵۰) کشف هند، ترجمه محمود تفضلی، تهران: امیر کبیر، ص ۵۷۵.
۲۶. نظری، محمدعلی، (پاییز ۱۳۹۳) «اسلام‌گرایان در افغانستان، ویژگی‌ها و چالش‌ها» ضمیمه فصل‌نامه علوم سیاسی پژوهش‌های منطقه‌ای، شماره ۱۳.
۲۷. نداف، عماد، (۱۳۸۱) اسامه بن لادن؛ یک نفر از یک میلیارد، تهران: نشر عابد.
۲۸. هاردی، پی، (۱۳۶۹) مسلمانان هند بریتانیا، ترجمه حسن لاهوتی، مشهد: قدس رضوی.
1. Ahmad, Muin, (1993) *Silken Letters*, Allahabad: Nehru Publication.
 2. Metcalf, Barba Daly, (1860-1900) *Islamic Revival in British India: Deoband*, New Delhi: Oxford University, 1982.
 3. Manzar, Muneer, (1974), *Islamic Education in India*, New Delhi: Vikasa Publishing House.
 4. Rizvi, Mahbub, (1982), *History of Deoband*, Calcutta: Sushilal Press.
 5. [8am.afhttps://8am.af/the cost of twenty years of war in Afghanistan](https://8am.af/the-cost-of-twenty-years-of-war-in-Afghanistan).

مقایسه دیدگاه‌های حرکت جوهری ملاصدرا و نظریه نسبیت انیشتین از نظر قوه و فعل و رویداد (زمان - مکان)

سید عبدالحسین تدین^۱
حسین سلیمانی املی^۲
عبدالله رجایی لیتکوهی^۳
اسماعیل واعظ جوادی آملی^۴

چکیده

مفهوم فضا و زمان به عنوان ابعاد عالم طبیعت در همتنیده هستند بررسی هر یک وابسته به بررسی دیگری است تا فهم و درک بهتر و بیشتری از هر دو حاصل شود. برای تبیین بهتر و کاملتر بحث فضا و زمان، به نوعی به بحث حرکت نیازمندیم و البته این ارتباط دوسویه است و صحبت از حرکت بدون بیان بحث فضا و زمان امکانپذیر نیست. وجوه منشور فضا، زمان و حرکت، بدون تبیین دو شق دیگر فاقد اعتبار است هدف از تحقیق حاضر، مقایسه دیدگاه‌های حرکت جوهری ملاصدرا و نظریه نسبیت انیشتین از نظر قوه و فعل و رویداد (زمان - مکان) بوده و پژوهش به صورت توصیفی تحلیلی می‌باشد. روش گردآوری اطلاعات، کتابخانه‌ای بوده که با مراجعه به کتابخانه‌های مربوط، فیش برداری از آثار ملاصدرا، مقالات و دیگر آثار مکتوب با موضوع تحقیق، صورت گرفته است. یافته‌ها حاکی از آن بوده که صدرالمتألهین معتقد شد که جوهر اشیاء در حرکت است و اگر جوهر اشیاء در حرکت نمی‌بود، در اعراض آنها حرکت واقع نمی‌شد. زیرا وجود جوهر و عرض در خارج از تصور ما، یکی است و حرکت تجدد وجود است. وجود بر دو نوع است: وجود ثابت و وجود سیال، وجود عالم طبیعت، سیال و متجدد است که تدریجاً موجود می‌شود و معدوم می‌گردد و در عین حال، وحدت و شخصیتیش محفوظ است. «انیشتین» نیز زمان را مقدار حرکت دانسته و حرکت را در همه عالم، عمومیت می‌دهد. و لهذا زمان و مکان را توأم می‌داند و برای سنجیدن هر چیزی، زمان را مانند بعد چهارمی بحساب می‌آورد.

واژگان کلیدی

حرکت جوهری، نسبیت، قوه، فعل، زمان، مکان، رویداد.

۱. دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران.
Email: saeidhaphhez47@yahoo.com
۲. استادیار گروه فلسفه و کلام، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: soleimaniamoli@gmail.com
۳. استادیار گروه تاریخ، واحد واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران.
Email: abdollahrajaee@yahoo.com
۴. استادیار گروه فلسفه، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران.
Email: javadi@baboliau.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۳

طرح مسأله

از آنجا که مفهوم فضا و زمان به عنوان ابعاد عالم طبیعت در همتنیده هستند بررسی هر یک وابسته به بررسی دیگری است تا فهم و درک بهتر و بیشتری از هر دو حاصل شود. برای تبیین بهتر و کاملتر بحث فضا و زمان، به نوعی به بحث حرکت نیازمندیم و البته این ارتباط دوسویه است و صحبت از حرکت بدون بیان بحث فضا و زمان امکانپذیر نیست. صحبت از هر یک از وجوه منشور فضا، زمان و حرکت، بدون تبیین دو شق دیگر ناقص و از نظر علمی فاقد اعتبار است (رضی، شانظری و شفیعی، ۱۳۹۹، ص ۱۰۱). حکمت متعالیه در نتیجه تلاشهای عقلانی و مجاهدت‌های عرفانی صدرالمتألهین توانست تحولی در عالم اندیشه به وجود آورد، اما این به آن معنی نیست که در حکمت متعالیه هیچ نقطه ابهامی وجود ندارد، زیرا این سیستم فلسفی هم به نوبه خود دارای مسائل و مشکلاتی است، لذا بسیاری از پیروان صدیق حکمت متعالیه در عین پذیرش آن از طرح انتقاد از آراء صدرالمتألهین خودداری ننموده اند. اندیشمندان سترگی در حوزه فلسفه صدرایی (مانند حاجی سبزواری و علامه طباطبایی) انتقاداتی را به برخی اصول و آموزه های این دستگاه فلسفی وارد نموده اند و این امر بیانگر آن است که آزاداندیشی فلسفی از مهمترین اصولی رفتاری است که آخوند و پیروان تأثیرگذار اندیشه وی آن را سرلوحه منش فلسفی خویش قرار داده اند. نظریه حرکت جوهری نیز از آموزه های بسیار چالش برانگیزی است که از ابتدای طرح آن به صورت یک تز فلسفی تاکنون کما و کیفاً موافقان و مخالفان قابل توجهی را به سوی خویش جلب نموده است (اژدر، ۱۳۹۱، ص ۸). با توجه به اندیشه‌ها و عقاید ملاصدرا (۹۷۹ - ۱۰۵۰) ه ق و انیشتن (۱۹۵۵ - ۱۹۷۹ م)، زمان و حرکت، دارای وجودی هستند که وجود آنها در خارج از ذهن، موجود است. یعنی علاوه بر اینکه در خارج موجودند، بلکه هر دوی آنها در خارج یکی هستند و نمی شود آنها را از هم جدا کرد. از دیدگاه ملاصدرا، زمان امر تدریجی و سیال است که می توان از حرکت جوهری ملاصدرا به این نتیجه رسید که زمان بعد از چهارم ماده است، یعنی ماده علاوه بر اینکه دارای سه بعد طول، عرض و ارتفاع است و دارای بعد زمان نیز می باشد. زمان با وجود

ماده موجود می‌باشد و با عدم ماده عدم می‌شود (باشتی، ۱۳۹۲، ص ۱). درباره حقیقت زمان دیدگاه‌های متعددی ارائه شده است: برخی زمان را انکار کرده و متکلمان آن را امری موهوم پنداشته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۱۴۸). برخی آن را جوهر جسمانی و خود فلک اطلس می‌دانند. برخی آن را عرض و خود حرکت برمی‌شمارند. برخی دیگر آن را مقدار معینی از مقادیر حرکات افلاک می‌دانند. برخی زمان را موجود قائم بذاته می‌پندارند که جسم و جسمانی نیست، بلکه واجب الوجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۸). حرکت جوهری در عالم مثال از اصول پذیرفته شده در حکمت متعالیه است که با نام «تکامل برزخی» شناخته شده است. صدرالدین، سیر تکاملی اهل جنت را بی‌نهایت دانست (مصطفوی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۳). برخی آن را مقدار حرکت سماء و برخی آن را مقدار مطلق وجود و تمام موجودات، حتی خداوند را زمانی می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۸). امام خمینی، میزان حرکت جوهری افراد در عالم مثال را متفاوت دانست، منتها کسانی که در این عالم، مطالب عقلانی و فضایل کسب کردند، راه برزخیشان کوتاه است و زود به عالم تجرد عقلانی میرسند و سیر برزخی آنها کمتر است و حرکت جوهری برزخیه تندتر و سریع‌تر صورت می‌گیرد؛ چون به معاونت کسب فضایل عقلانی برای نیل به خلعت تجرد عقلانی مستعدتر هستند (مصطفوی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۴). ملاصدرا براساس نظریه ماده و صورت و البته انجام اصلاحاتی در آن، عالم مثال را با مبانی فلسفیش به اثبات رساند. وی آخرت را به عالم مثال منفصل یا عالم صور مجرد مقداری پیوند داد و آن را یکی از مراتب کلی هستی دانست. مراتب کلی عالم در حکمت متعالیه، سه مرتبه است: بالاترین آنها، عالم عقول یا مجردات محض و پائینترین آنها، عالم اجسام یا ملک است و قلمرو میانی، عالم خیال است (صدرالدین، ۱۳۸۲، ص ۳۷۶-۳۷۷). حرکت جوهری، حرکت ذاتی و درونی اشیاء مادی است که منشأ حرکت‌های ظاهری پدیده‌ها و موجب تغییر در ذات و جوهره شیء می‌گردد و به عبارت دیگر حرکت جوهری یعنی حرکت در نهاد و حقیقت و اصل شیء است. قول به حرکت جوهری را برخی به هراکلیتوس نسبت داده‌اند (اژدر، ۱۳۹۱، ص ۸). با قبول اجزاء برای جسم، اصل ترکیب تحلیلی جسم از ماده و صورت همچنان به قوت

خود باقی است و تجزیه جسم به دو حیثیت ماده و صورت، به لحاظ تحلیل ذهن است و هرگز با علوم تجربی نقض نمی‌شود. به لحاظ تحلیلی، ماده مربوط به حیثیت قبول و انفعال است و صورت ملاک فعلیت‌های آن است. قبول ماده و صورت برای اجسام آنقدر بدیهی است که کاربرد عام و روزانه دارد و ارزش و قیمت گذاری اشیاء بیشتر براساس ماده آنها است. به عنوان مثال، دو رنگی با صورتهای مشابه ولی یکی از ماده طلا و دیگری از ماده مطلا قیمت‌های بسیار متفاوتی دارند. برعکس حکم زیبایی شناسانه بیشتر بر اساس صورت اشیاء است؛ اگرچه در مواردی، ماده نیز در زیبایی مؤثر است. بنابراین، نظریه ماده و صورت که پایه بسیاری از مباحث است، با فیزیک نقض نشده و همچنان به قوت خود باقی است. آنچه قابل نقض است ماده اولی است، فیزیک کوانتوم، لیست ذرات بنیادین نیروها و اتم‌ها را شامل هیجده کوارک، شش لپتون، فوتون (ذرات تبادلی نیروی الکترومغناطیسی) و هشت گلوئون رنگی (ذرات تبادلی نیروی هسته‌ای قوی) و ذرات Z و W (ذرات تبادلی نیروی هسته‌ای ضعیف) و ذره هیگز معرفی کرده است و هنوز به ذره بنیادین واحدی که در اقسام اتمها و ذرات تبادلی نیروها وجود داشته باشد، نرسیده است (مصطفوی، ۱۳۹۶، ص ۱۹۱ و ۱۹۲). زمان به نسبت مفهوم فضا و مکان، یک مفهوم تعریف ناپذیر است و شاید دلیل آن، این باشد که وقتی تفکر درباره آن را آغاز می‌کنیم، متوجه میشویم که موضوعی رازآلودتر و وصف ناپذیرتر از آن وجود ندارد، چرا که معنایی ورای کلمات را افاده می‌کند و ذهن با شروع صحبت درباره‌ی زمان از یک مرحله عقبتر، خود درگیر زمان می‌گردد. در طول تاریخ مکتوب بشر، این مسئله الهی اساسی مورد مطالعه‌ی همه جانبه قرار داشته است (رضی، شانظری و شفیع، ۱۳۹۹، ص ۱۰۱ و ۱۰۲). صدرالمآلهین خود در برابر کسانی که معتقدند حرکت جوهری قائل در میان حکیمان ندارد، با استناد به برخی آیات معتقد است خداوند که راستگوترین حکیمان است، اول حکیمی است که قول به حرکت جوهری را در قرآن کریم بیان نموده است. پس از آن از انولوجیا که آن را منسوب به ارسطو می‌داند و از زنون اکبر و همچنین از عارف نامی جهان اسلام محی الدین عربی گفتاری را در تأیید حرکت جوهری ارائه می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۱۱۳-۱۰۸). به باور ارسطو و پیروانش،

زمان، مقدار حرکت فلک اطلس و مفهومی ماهوی است که به واسطه حرکت، بر اجسام عارض می‌شود (صلیبا، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۶۳۶) و البته دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارد (عشریه، اسماعیلی و عشریه، ۱۳۹۶، ص ۱۲۶). صدرالمآلهین در تألیفات خود حرکت را در مبحث الهیات مطرح کرده است، زیرا از نظر وی حرکت نحوه وجود و نوعی هستی و بودن است که در نتیجه بودن دو گونه خواهد بود، بودن ثابت و بودن متغیر. به همین دلیل است که حرکت در حکمت متعالیه نه در طبیعات که در مابعدالطبیعه مطرح می‌گردد. حکیم سبزواری در حاشیه اسفار دلیل طرح حرکت جوهری در مابعدالطبیعه را این می‌داند که حرکت جوهری سیلان طبیعت بوده لذا از لواحق جسم نیست که در طبیعات مطرح شود بلکه از مبادی آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۲۱).

باتوجه به موارد بالا، تحقیق حاضر بدنبال مقایسه دیدگاه‌های حرکت جوهری ملاصدرا و نظریه نسبیت انیشتین از نظر قوه و فعل و رویداد (زمان - مکان)، بوده است.

روش پژوهش

این پژوهش به صورت توصیفی تحلیلی بوده، روش گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای بوده که با مراجعه به کتابخانه‌های مربوط، فیش برداری از آثار ملاصدرا، مقالات و دیگر آثار مکتوب با موضوع تحقیق، صورت گرفته است. پس از مطالعه و گزارش آثار و منابع ذکر شده و تحلیل و بررسی آن‌ها سعی شده است، دیدگاه ملاصدرا و انیشتین در مورد موضوع بحث، به صورت منسجم و منظم تدوین گردد. فرضیه‌های مطرح شده در این پژوهش، عبارت اند از:

۱- تعالی انسان امری تشکیکی و ذو مراتب است به عبارتی ملاصدرا انسان را حقیقت ذومراتبی می‌داند که در ذات خود در تحول است از مرتبه طبیعت به تجرد مثالی و نهایت فوق تجرد. نفس در زمینه بدن پرورش می‌یابد و شرایط ظهور آن در زمینه مادی فراهم می‌آید. لذا نفس کمال بدن است و بر آن نه تقدم زمانی بلکه تقدم وجودی و مرتبه‌ای دارد و در چرخه حرکت جوهری فعالیت تازه‌ای یعنی تجرد آن حاصل می‌شود.

۲- حرکت جَبّی و حرکت جوهری هر دو از جوهر نشأت می‌گیرد: اولی از جوهر

ازلی و غایی و دیگری از جوهر مادی.

۳- نسبت خاص بطور خلاصه تنها نظریه ایست که در سرعت های بالا (در شرایطی که سرعت در خلال حرکت تغییر نکند) می‌توان به اعداد و محاسباتش اعتماد کرد. در نسبت عام، گرانش دیگر نیرو محسوب نمی‌شود (مانند قانون جاذبه نیوتن)، بلکه آن نتیجه خمیدگی مکان زمان - است.

حرکت جوهری در اندیشه ملاصدرا

۱- ملاصدرا و حرکت جوهری

فلاسفه پیشین، اعم از مشایی و اشراقی، حرکت را ویژه اعراض می‌دانسته‌اند و نه تنها حرکت در جوهر را اثبات نمی‌کرده‌اند، بلکه آن را امری محال می‌پنداشته‌اند. از فلاسفه یونان باستان هم کسی را نیافته‌ایم که صریحاً حرکت در جوهر را مطرح و آن را اثبات کرده باشد. تنها از هراکلیتوس سخنانی نقل شده که قابل تطبیق بر حرکت جوهری است، و حداکثر به کسانی از فلاسفه و متکلمین اسلامی و غیراسلامی که قائل به آفرینش مستمر و نوبه نو بوده‌اند نیز می‌توان گرایش به حرکت جوهری را نسبت داد. اما کسی که صریحاً این مسئله را عنوان کرد و برخلاف فیلسوفان بنام جهان، شجاعانه بر اثبات آن پای فشرد، فیلسوف عظیم اسلامی صدرالمتألهین شیرازی بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۳۳۰). همانطور که ملاصدرا در اسفار و شواهد الربوبیه اذعان می‌دارد، حرکت جوهری، حاصل سال‌ها رنج و سختی و ریاضت‌های نفسانی و الهامات غیبی است که به اساسی‌ترین مسئله عالم هستی، یعنی حرکت ذاتی اشیاء عالم، اشاره دارد و در این راه، با برهانی کردن آن، پهلوی به پهلوی علمی مانند ریاضی، فیزیک و شیمی زده و حتی جلوتر و بنیادی‌تر از آنها حرکت کرده است؛ زیرا آنجا که مجهزترین دستگاه‌های آزمایشگاهی فیزیک و شیمی در تجزیه ریزترین اجزاء هستی، به عجز و ناتوانی خود، اعتراف می‌کنند، عقل فلسفی حکم به انقسام آن را تا بی نهایت صادر می‌کند. حرکت جوهری که برهان‌های وجودی آن در سطور پایین‌تر خواهد آمد، به عنوان یک وجود اصیل و جریان دائمی طبیعت است که ملاصدرا، در درجه اول آن را اثبات و بعد با تبیین نظرات خود و رد دلایل مخالفان، به خوبی از نظریه خود دفاع و از این طریق اعلام می‌کند که حرکت جوهری، یک حرکت ذاتی و

درونی است که از حقیقت وجود شیء سرچشمه می‌گیرد، نه یک وجود عارضی که اصل وجودش عین وابستگی است. کجا عَرَض، قابل مقایسه با اصل اصیل وجود است؟ هر چه هست از آن وجود است و عرض به تبع وجود است که موجودیت می‌یابد.

۲- حرکت توسطیه و قطعیه

می‌توان گفت که در میان فیلسوفان ما، در مجموع، سه نظر در باب حرکت توسطیه و قطعیه وجود دارد:

نظریه اول: حرکت توسطیه در خارج موجود و حرکت قطعیه امری ذهنی است. این ظاهر کلام ابن سینا است (ابن سینا، ۱۴۱۴، ج ۱: ۸۳-۸۴).

نظریه دوم: حرکت قطعیه وجود دارد و حرکت توسطیه وجود ندارد. صدرالمتهلین تا اندازه زیادی متمایل به این حرف است.

نظریه سوم: هر دو حرکت در خارج تحقق دارند. علامه طباطبایی این قول را پذیرفته و در وجه آن چنین نگاشته است:

حقیقت آن است که این دو معنا و دو اعتبار هر دو در خارج تحقق دارند، زیرا هر دوی آنها بر خارج منطبق می‌شوند، بدین معنا که حرکت، نسبتی با مبدأ و منتهی دارد که نه اقتضای انقسام دارد و نه سیلان و گذر و نیز نسبتی با مبدأ و منتهی و حدود مسافت دارد که اقتضای سیلان وجود و انقسام در آن هست (طباطبائی، ۱۴۳۳، ج ۲: ۹۰).

۳- براهین حرکت جوهری

در این بخش براهین حرکت جوهری که عمدتاً با بهره‌گیری از کتاب اسفار اربعه ملاصدرا به دست آمده است بیان می‌شود:

برهان اول: برهان اول ملاصدرا بر حرکت جوهری در فصل ۹۵، جلد سوم اسفار تحت عنوان کیفیت ربط المتغیر بالثابت آمده است. ملاصدرا ملاک ربط متغیر به ثابت و حادثات به قدیم را همین جوهر سیال می‌داند، که هویتی گذرا دارد، و از جنبه هستی‌پذیری متکی به علت خویش است. در واقع چنین موجودی دارای دو جهت است:

۱- جهت ثبات ۲- جهت متغیر. یعنی خالق به او حرکت نمی‌دهد بلکه خود او را به

او می‌دهد. اما همین هستی نسبتش به خالق نسبت ثابت است، خودش عین تحول و سیلان است. و چنین است که موجودی که از یک چهره ثابت است، و از چهره دیگری متحول، منشأ تحول در جهان گردد (ملاصدرای شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۶۸). ملاصدرا باز در ادامه ربط متغیر به ثابت می‌گوید: «لقائل أن يقول: إذا كان وجود كل متجدد مسبقاً بوجود متجدد آخر يكون عله تجدد، فالكلام عائد في تجدد علته، و هكذا في تجدد عله علته، فيؤدى ذلك اما الى التسلسل أو الدور أو الى التغير في ذات المبدأ الاولى عن ذلك علو كبيراً». (ملاصدرای شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۴۱). اگر کسی بگوید: وقتی که وجود هر متجددی مسبق به وجود متجدد دیگری باشد که علت تجدد آن است پس سخن به تجدد علت آن و همچنین در تجدد علت، علت برمی‌گردد و این امر یا منتهی به تسلسل یا به دور یا به تغییر در ذات مبدأ اول می‌گردد.

نتیجه: جوهری که علت برای حرکات عرضی به شمار می‌رود باید متحرک باشد.

برهان دوم: برهان دوم بر مبنای تبعیت عرض از جوهر مطرح شده است.

ملاصدرا در جلد ۳ اسفار در تبعیت عرض از جوهر معتقد است که: اعراض قائم به یک جوهر با وجود همان جوهر موجودند، نه اینکه هر یک وجودی خاص خود داشته باشد. از نظر ملاصدرا یک وجود خارجی است که ذهن به اعتباری آن را جوهر می‌داند و به اعتباری عرض. ملاصدرا در مواضع مختلف آثارش تصریح کرده که: «وجود الاعراض فی نفسها عین وجوداتها لغيرها». (ملاصدرای شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۴: ۲۴۲). به طور خلاصه می‌توان بیان کرد که چون اعراض و اوصاف و احوال طبیعی، مادی و جسمانی هستند و در تغییر و حرکت می‌باشند و از طرفی استقلال وجودی ندارند و حال در جوهر هستند لاجرم باید جوهر در حرکت باشد تا موجب حرکت اعراض شود و به بیانی روشن‌تر از آنجا که اعراض لازم طبیعت هستند و دائم در تجدد و نو شدن می‌باشند لازم می‌آید که خود طبیعت ذاتاً امر متجددی باشد و بلکه عین حرکت و سیلان باشد و چون عرض هیچ استقلالی در مقابل جوهر ندارد بنابراین در تمام احکام تابع جوهر است اگر عرض متغیر باشد پس اثباتاً نیز جوهر متغیر است (ملاصدرای شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۱۰۲).

برهان سوم: این برهان را حاج ملاهادی سبزواری در کتاب شرح منظومه به این

صورت بیان داشته است:

و جوهریه لذینا واقعیه اذ كانت الاعراض كلاً تابعه
و الطبع ان یثبت فینسد العطا بالثبات السیال کیف ارتبطا

در این برهان چند نکته مطرح است:

- الف) چنان که گفتیم جوهر فی الجمله در خارج موجود و متحقق است وجود اعراض و محسوس حاکی از وجود موضوع و حقیقت جوهری است.
- ب) در تعریف عرض گفته می‌شود که «ماهیه اذا وجدت فی الخارج وجدت فی موضوع» چون در خارج تحقق یابند نیازمند موضوع و تکیه‌گاہند و چون وجودشان وجود لغیره است، عین قیام به موضوع‌اند بنابراین اگر در خارج بودن موضوع قابل تحقق باشند دیگر عرض نبوده بلکه جوهر خواهد بود.
- ج) وقتی تحقق عرض عین قیام به موضوع باشد در تحقق وابسته و معلول موضوع یا جوهر خواهد بود و جوهر فاعل و علت وجود و لوازم وجودی اعراض است.
- د) فاعل مباشر حرکت باید خود متحرک باشد یعنی هنگامی که اعراض در حرکت و تغییر باشند که حرکت در اعراض چهارگانه کم و کیف، وضع و این مورد اتفاق اکثر حکماست بایستی جوهر هم که فاعل متاثر حرکت است خود متحرک باشد در غیر این صورت جوهر در حال ثبات نمی‌تواند معطی حرکت به اعراض باشد چون فاقد شی نمی‌تواند معطی شی باشد، از این رو، ارتباط وجودی و علی و معلولی جوهر و عرض از بین می‌رود و حرکت در اعراض چهارگانه، گواه حرکت در طبیعت و صورت جوهری است. اما از آن جایی که عرض از استقلال وجودی برخوردار نیست و حتی به اعتبار وجود لغیره‌ای که دارد فاقد ذات و ماهیت است، حرکت ذاتی عرض نمی‌تواند باشد اما جوهر به جهت استقلال و وجود لئفسه‌ای که دارد می‌تواند خود عین حرکت باشد و در این صورت تنها به جاعل وجود نیازمند است نه به محرکی خارج از ذات، چون الذاتی لایعلل است یعنی علتی غیر از علت وجودی ذوالذات لازم ندارد.

برهان چهارم: برهان چهارم که آنرا علامه طباطبایی مطرح نموده است، بر این مبنا

است که هر موجود حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است. «وجود الشئ فی الایان

یحيث يترتب عليه آثار المطلوبه منه يسمى فعلا و يقال: إن وجوده بالفعل و امكانه الذی قبل تحققه يسمى قوه و يقال: إن وجوده بالقوه بعد» (شیروانی، ۱۳۹۴: ۱۲۳). یعنی وجود شیء را در اعیان به طوری که آثار مطلوبه بر آن مترتب باشد، فعل می‌نامند و گفته می‌شود که وجودش بالفعل است. و امکان این وجود را قبل از تحقق آن قوه می‌نامند. و گفته می‌شود که وجود شیء هنوز بالقوه است. بنابر، این تعریف: وجود بالفعل وجودی است که آثار خارجی به آن مترتب است.

و وجود بالقوه همان امکانی است که وجود بالفعل قبل از تحقق خود دارد.

۴- حرکت جوهری و حدوث قدم عالم

یکی از معضلات مسائل مابعد الطبیعه، که در عین حال از حساسیت خاصی نیز برخوردار است، حل مسئله (حدوث) و یا (قدم عالم) است. حدوث یا قدم عالم با این که از مسائل بنیادی فلسفه وجودشناسی، محسوب می‌شود، در عین حال با مسائل کلامی در اصطلاح است. این مسئله در تاریخ فلسفه اسلامی ماجرای ناخوشایندی دارد و یکی از مواردی است که متکلمین اسلامی، فلاسفه را تخطئه کرده و آنان را به کفر و الحاد متهم نموده‌اند، به همین دلیل، اکثر قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی علاوه بر تحقیق این مسئله در آثار فلسفی جامع خود؛ تک نگاره‌های مستقلی نیز درباره حل این معضل نگاشته‌اند. طرح مسئله بدین گونه است: بعد از این که قبول کردیم در راس هرم هستی جهان، مبدای ازلی و ابدی هست که با علم و مشیت خود این جهان را به وجود آورده، سوال می‌شود: کی چنین اتفاق رخ داد؟ با توجه به این که همه موجودات جهان، که زمان نیز جزء آن است، به وسیله مبدأ اول (خدای متعال) به وجود آمده‌اند. آیا فاصله بین وجود ازلی مبدأ و پیدایش اولین موجود عالم ممکنات قابل تصور است یا خیر؟ به عبارت دیگر، عالم ممکنات نیز مانند مبدأ اول، ازلی و قدیم است و یا مسبوق به عدم بوده و حادث است؟

به نظر میرداماد، حدوث ذاتی موجودات ممکن و قدم ذاتی واجب‌الوجود، مستلزم حدوث دهری عالم و قدم سرمدی خداوند متعال است. پاسخ به این پرسش بسیار دشوار است و در واقع با یک شبهه (پارادوکس) کلامی مواجه است، از یک طرف، مبدأ اول ازلی؛ نسبت به جهان هستی، علت تام است و معلول از علت تخلف نمی‌پذیرد یعنی وجود

معلول، غیر قابل انفکاک از وجود علت تام است، پس، باید جهان هستی نیز مانند مبدأ اول، ازلی و قدیم باشد و اما از طرف دیگر، خداوند متعال علت فاعلی است که جهان را با علم به مشیت خود از کتم عدم به عرصه وجود آورده و بنابراین، وجود عالم، مسبوق به عدم بوده و حادث است.

متکلمین اسلامی، گزینه دوم را می‌پذیرند و به جای ذات خداوند متعال، اراده او را علت تام می‌دانند و می‌گویند، زمانی بوده که غیر از ذات خداوند هیچ کس و هیچ چیز نبوده آنگاه خداوند در یک وقت مناسب، اراده کرده که جهان را بیافریند و در همان وقت آفریده است. بنابراین، وجود جهان هستی، مسبوق به عدم زمانی بوده و حادث زمانی است، یعنی زمانی بوده که جهان نبوده، بعد با اراده و مشیت خداوند متعال، زمان نیز جزء جهان هستی است و مثل این است که گفته شود: (زمانی بود که زمان نبوده) در پاسخ می‌گویند: منظور از زمان قبل از عالم هستی، زمان موهوم یا متوهم است که از بقاء ذات خداوند، انتزاع می‌شود.

۵- حرکت جوهری و نفس

اصل حرکت جوهری از ارکان اصلی نظریه (النفس الجسنانیه الحدوث و روحانیه البقاء) است که ملاصدرا به مشکلات مبتنی بر دیدگاه‌های قوم، راجع به چگونگی وجود نفس و رابطه آن با بدن و تناقضات مربوط به آن پاسخ می‌دهد و از آن گره‌گشایی می‌کند. وی نظریه خویش را به صورت زیر تبیین کرده است که به اختصار دسته‌بندی می‌شود:

۱- نفس انسانی دارای مقام‌ها و مراتب و نشئه‌های ذاتی است که بعضی از آن‌ها به عالم امر و تدبیر و بعضی به عالم خلق و تصویر مربوط است.

۲- نفس انسانی از نشئه خلق و تصویر به طرف نشئه امر و تدبیر در تحول و حرکت و تکامل است.

۳- حدوث و تجدد عارض بعضی از مراتب نفس می‌شود نه همه مراتب

۴- هرگاه نفس از عالم خلق به عالم امر متحول شد وجودش وجود مجرد عقلی می‌شود و در این صورت به بدن و صفات و استعداد‌های بدنی نیاز ندارد.

۵- بنابراین از دست دادن بدن و استعداد‌های بدنی از لحاظ ذات و بقا برای نفس هیچ

ضرری ندارد، بلکه فقط تعلق بدنی آن، قطع و تصرفش در بدن تعطیل می‌شود.

۶- بر همین اساس، حالات نفس و ویژگی‌های آن در هنگام حدوث با حالات نفس و ویژگی‌های آن در هنگام استکمال جوهری و حرکت آن به طرف مبدأ فعال یکی نیست.

۷- رابطه نفس در بدن مانند رابطه طفل و رحم است که طفل در آغاز به رحم نیازمند است و پس از آن در اثر تبدل وجودی و ورودش به نشئه دیگر و تبدیل و ارتقاء به عالم بالاتر از رحم بی‌نیاز است.

۸- پس نفس در حقیقت جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاست (ملاصدرا، ۱۳۹۱:

۳۹).

۶- حرکت جوهری و روح

به نظر ملاصدرا روح در بالاترین مرتبه‌اش، چیزی جز عقل اول یا عقل فعال نیست و بنابراین مستقیم‌ترین فیض خداوندی است که مانند پرتوهای آفتاب که از خورشید می‌تابند از او فیضان می‌کند.

در حکمت صدرایی باید نفس را حامل بدن دانست، نه آن که جسم را حامل نفس به شمار آورد. این نفس است که جسم را تحصیل و تکون می‌دهد و آن را به جهات مختلف می‌کشاند و وی را هرگونه که می‌خواهد تدبیر می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، نفس است که فعالیت بدن را بر عهده دارد، نه برعکس (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۵۳). نفس در حرکت جوهری خود، از منازل و مراتب گوناگونی باید بگذرد چه این که نفس، حقیقتی واحد و مشکک است، بنابراین نشئه‌های گوناگونی را تجربه می‌کند. در این مسیر دنیا یکی از منازل و چه بسا اولین منزل است از این رو گذر از آن و پذیرش ملزومات و توابعش امری است گریزناپذیر. در نهایت این که باید به امور دنیوی اهتمام ورزید و از مرکب نفس - بدن غافل نشد چرا که گذر از منزل مرکب می‌طلبد و مرکب دنیا بدن است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۱۱۵). نفس نخست به صورت جسم ظاهر می‌شود، آن گاه از طریق حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود تمام این مراحل در جوهر به گونه قوه تحقق دارند سپس از طریق تحول ذاتی درونی در نهایت از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد. دیدگاه مشهور ملاصدرا (النفس جسمانیه الحدوث و

روحانیه البقاء) ناظر به همین حقیقت است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۳۹۰).

۷- پیامدهای تربیتی حرکت جوهری

از حرکت جوهری نفس، می‌توان دلالت‌های فراوان تربیتی الهام گرفت که ذیلاً به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود. لکن پیشاپیش توجه به دو نکته ضروری است:

۱- دلالت‌هایی که به آن‌ها اشاره می‌شود، ممکن است بر اساس اعتقاد به نظریه‌های پیش از ملاصدرا (بدون اعتقاد به حرکت جوهری) نیز قابل اثبات باشند؛ ولی بدون شک، با اعتقاد به حرکت جوهری، دلالت‌های آتی معنادارتر و قابل بیان تر خواهند بود.

۲- دلالت‌های آتی ممکن است نقش یک مبنای تربیتی، یک اصل و یا روش تربیتی را داشته باشد. «مبانی» عبارت‌اند از پایه‌ها و عوامل بنیادی تربیت که مشتمل بر نظریات اعتقادی، فلسفی و علمی هستند و در قالب «هست‌ها و نیست‌ها» تعبیر می‌شوند. «اصول» مجموعه قواعدی خواهند بود که با توجه به آن مبانی اعتبار می‌شوند و معمولاً راهنمای عمل قرار می‌گیرند و در قالب «بایدها و نبایدهای کلی» قرار می‌گیرند و «روش‌ها» همان دستورالعمل‌ها هستند؛ لکن دستورالعمل‌های جزئی و فرعی. همان‌گونه که اصول به مبانی تکیه دارند، روش‌ها هم متکی به اصول‌اند.

قاعدتاً از هر مبنایی، اصولی و از هر اصلی، روش‌هایی قابل استنباط‌اند که در حد وسع این مقاله، به آن‌ها اشاره می‌گردد (شکوهی، ۱۳۹۵: ۶۹).

۷-۱- حرکت جوهری و تحول‌پذیری جوهره‌ی انسان

اساساً حرکت جوهری در حکمت متعالیه، نقطه‌ی مقابل حرکت عرضی در فلسفه‌ی مشاء است جوهری بودن حرکت در هر مقام اقتضای خاصی دارد. در مباحث تربیتی، جوهری بودن تربیت اقتضا دارد مریبان به باطن اهتمام داشته و از قشری‌نگری و ظاهرانگاری پرهیز کنند. حرکت جوهری بدان معناست که انسان با انجام هر کاری، در واقع حقیقت و جوهره‌ی خود را می‌سازد، تا حدی که شکل‌گیری حقیقت انسان بر اساس آن جوهره خواهد بود و با همان حقیقت هم در عرصه‌ی دیگر محسوس می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۰). قبل از ملاصدرا، علم و حیات و قدرت و بسیاری از صفات اخلاقی

انسان را از مقوله‌ی کیف و از «محمولات بالضمیمه»ی انسان می‌پنداشتند که در آغاز برای انسان «حال» و در نهایت، حداکثر «ملکه» را می‌سازند. ملکه معمولاً دیر زوال اما ذاتاً زوال‌پذیر است؛ چون حرکتی است عرضی و نه جوهری. اما در حکمت متعالیه، این‌گونه از اوصاف و معارف به نحوه‌ی وجود برمی‌گردد و «محمول بالضمیمه» است که نحوه‌ی وجود خود انسان متحرک را می‌سازد. اگر متحرک در مسیر علم یا عدالت و... حرکت کند، این سالک سائر، عین علم و عدل می‌شود. لذا درباره‌ی امیرالمؤمنین (ع) که انسان کامل است، می‌خوانیم: «علی ممسوس فی ذات الله» نفس بر اثر این حرکت جوهری با آن صورت جدید متحد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۴). در قرآن، سخن از سیر انسان به سوی صیوروت و شدن، مکرر مطرح شده است. سیر به معنای حرکت ظاهری است و صیوروت به معنای تحول و شدن و از نوعی به نوعی و منزلتی به منزلتی و مرحله‌ای به مرحله‌ای تکامل یافتن است. قرآن با تعابیر صیوروت الی الله، لقاء الله، فرار الی الله، رجوع و حشر و هجرت الی الله از این نوع دگرگونی و تحول در آیات فراوانی سخن به میان آورده است. از جمله در آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی مائده: «الله ملک السماوات و الأرض و إلیه المصیر» هم چنین در آیات ۳ تغابن و ۴ ممتحنه از آن یاد شده است. در ادعیه نیز این تحوّل آفرینی از خداوند درخواست شده است: «اللهم غیر سوء حالنا بحسن حالک». (قمی، ۱۳۹۴: ۳۸). این تحول و شدن، گاه تحت رهبری و محرّکیت الهی است که پایان آن، رجوع و لقاء الله است و بعضاً تحت رهبری شیطان است که پایان آن، عذاب و تباهی است: «کتب علیه أنه من تولاه فإنه یضله و یهدیه إلی عذاب السعیر». (حج/۴) آن‌گاه که تحت ولایت شیطان رفتیم، ما را در عین گمراهی، به سوی عذاب دوزخ هدایت خواهد کرد.

۲-۲- حرکت جوهری و شاکله سازی تدریجی

اعتقاد به حرکت جوهری و سیر تدریجی قوه به فعل انسان در امر تربیت مقتضای مبنای دیگری است به نام ظهور تدریجی شاکله‌ی انسانی، بدین معنا که رفتار بیرونی و افکار و نیت‌های درونی در تأثیر و تأثر و فعل و انفعالات به هم پیوسته و مستمرّ خود حاصلی به بار می‌آورد که به تدریج در اعماق درون انسان می‌نشیند و رفته رفته در لایه‌ی

زیرین و باطنی انسان شکل می‌گیرد: «کلاً بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون» (مطففین/ ۱۴). هم راهی دو اصل مداومت و محافظت، امری ضروری است؛ زیرا مداومت بدون محافظت، عادت‌های سطحی و قشری برای انسان می‌سازد و محافظت بدون مداومت، سازنده و ملکه ساز نیست؛ بلکه حالی است زوال‌پذیر که معیار ساز نخواهد بود. لذا در قرآن، در وصف نماز گزاران، هر دو ویژگی با هم آمده است: «الذین هم علی صلاتهم دائمون». (معارج/ ۲۳) و «الذین هم علی صلاتهم یحافظون». (معارج/ ۳۴). با در نظر گرفتن دو اصل مذکور، دو روش تربیتی و انسان ساز «فرضیه‌سازی» و «محاسبه‌ی نفس» مطرح می‌شود. در ادیان الهی، یک سلسله دستورات به عنوان «فرضیه»

جهت تربیت انسان‌ها ضروری شمرده شده است. فرضیه یعنی عمل واجب که تعطیل بردار نیست. احکام الزامی شرایع، تأمین کننده‌ی دو اصل مداومت و محافظت می‌باشند. ضرورت انجام فرضیه تا آن جاست که در صورت تخلف، باید تاوان آن تحت عنوان کفاره با اختلاف سطح و درجه‌ی آن پرداخت گردد. از این رو، مکرراً بر اهتمام به فرا یض و پرهیز از شکستن آن با تسویف و وسواس شیطان تأکید شده «ایاکم و تسویف العمل. یادروا یت إذا أکنکم» و حتی از نافله‌ای که مضرّ به فرضیه است، نهی شده است: «إذا أضرت النوافل بالفرائض، فافرضوها» (نهج البلاغه، حکمت ۲۷۹).

۷-۳- حرکت جوهری و پیوستگی امر تربیت

بر مبنای نظریه‌ی حرکت جوهری، جهان، یک واحد به هم پیوسته، ممتد و یک پارچه حرکت و سیلان است. این حرکت، متشکل از قوه و فعل است؛ بدین معنا که هر مرتبه‌ی (آن) از حرکت که به فعلیت رسیده باشد، قوه‌ای برای مرحله‌ی بعد محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۸: ۱۸۱). تطبیق این حرکت بر سیر تربیتی انسان، نتیجه‌ی مهم و ارزشمند «پیوستگی تربیت» و تأثیر و تأثر اعمال سابق و لاحق را در بر دارد؛ یعنی هر عملی (فعل) اعم از جوارحی و جوانحی بستر (قوه) عمل بعدی را فراهم می‌سازد. گذر از این مرحله، قوه‌ی لازم برای فعلیت آتی را در تربیت فرد به دنبال دارد. از متون دینی، شواهد متعددی بر این ادعا می‌توان اقامه کرد. پیوستگی جهان، انسان و اعمال جانحی و جارحی انسان یک مبنای تربیتی است. برای اثبات این پیوستگی به ویژه در مورد انسان،

بررسی اعمال انسان و رابطه‌ی بین آنها ضروری است.

الف) عمل فرد، گاه در اعمال و سرنوشت آینده‌ی خود او تأثیر دارد: تکذیب آیات خدا که عملی قلبی است نتیجه‌ی بدکاری است: «ثم كان عاقبه الذين أسأوا السوأى أن كذبوا بآيات الله» (روم/۱۰). از دست رفتن روشن بینی، نتیجه‌ی اعمال خود فرد است: «كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون». (مطففين/۱۴).

زمین خوردن و ناتوانی عقل، نتیجه‌ی طمع ورزی است: «اکثر مصارع العقول تحت بروق المطامع». (نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲).

هر احسان یا شکری، قوه‌ای برای ازدیاد نعمت فراهم می‌کند و برعکس، بدکاری و کفران از چنین استعدادی می‌کاهد: «لئن شکرتم لأزیدنکم و لئن کفرتم إن عذابی لشدید» (ابراهیم/۷). «إن أحسنتم أحسنتم لأنفسکم و إن أسأتم فلها». (اسراء/۷). «من تزکی فإنما یتزکی لنفسه». (فاطر/۱۸).

ب) گاهی اعمال افراد دیگر، در آینده‌ی فرد مؤثر است:

ستم بر یتیم، موجب ستم بر ذریه‌ی شخص ستم کار می‌شود: «و لیخش الذین لو ترکوا من خلفهم ذریه ضعیفاً خافوا علیهم فلیتقوا الله». (نساء/۹).

صالح بودن پدر دو یتیم، دلیل بازسازی دیوار و حفظ گنج آن دو از سوی خضر نبی (ع) شد: «و أما الجدار فکان لغلامین یتیمین فی المدینه و کان تحته کنز لهما و کان أبوهما صالحاً فأراد ربک أن یبلغا أشدهما و یستخرجا کنزهما رحمه من ربک». (کهف/۸۲) (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۴۸۳-۴۸۴).

ج) گاهی، اعمال اجتماعی و تغییر روح حاکم بر یک جامعه، موجب تغییرات آتی در آن و یا حتی در نعمات الاهی می‌گردد.

تغییر در جامعه به دست افراد جامعه میسر است: «إن الله لا یغیر ما بقوم حتی یریوا ما بأنفسهم». (رعد/۱۱).

نظریه نسبیت انیشتین

۱- نظریه نسبیت انیشتین

به منظور فهم صحیح نظریه نسبیت، شایسته است مقدمات ذیل تبیین گردد:

هیچ جسم ساکن و بدون حرکت در جهان وجود ندارد. از کوچکترین اجزاء جهان مانند الکترون تا بزرگترین آن‌ها مانند کهکشان‌ها همه به سرعتی خاص در حال حرکت می‌باشند. جهان عبارت است از مجموعه‌ای از احداث و اتفاقات. هیچ سکون مطلقى در جهان وجود ندارد. زیرا تجدد هر لحظه از زمان، امری حادث است. بنابراین می‌توان گفت: احداث، موضوع بحث نظریه نسبیت می‌باشند. احداث نیز اموری نسبی می‌باشند. یک امر حادث باید با حادث دیگری سنجیده شود. بنابراین در این نظریه، باید حداقل دو حادث باشند تا بتوان از هر یک از آن‌ها نسبت به دیگری سخن گفت. یکی از آن‌ها منسوب و دیگری منسوب الیه نامیده می‌شود. در سنجش یک حادث با حادث دیگر، باید حتما مراقب و ناظری برای آن دو باشد. همچنین باید نسبت نظام سنجش آن ناظر در رابطه با آن دو حادث، معلوم و مشخص باشد. نسبت ناظر با دو امر حادث متناسب ناظر دیگر تفاوت دارد. سرعت نور و حالت ویژه جسم در حال حرکت، نسبت میان دو ناظر را تعیین می‌نماید (حسینی نسب، ۱۳۹۷: ۳۲).

سرعت نور در جهان در همه جهات و در هر زمان و مکان، ثابت است (۳۰۰۰۰۰ کیلومتر در ثانیه).

نور نسبت به سرعت منبع خود (یعنی جسم نورانی) مستقل است.

سرعت نور، بالاترین سرعت در جهان مادی می‌باشد و هرگاه سرعت جسمی به اندازه سرعت نور برسد، متلاشی می‌شود و به صورت جسم باقی نمی‌ماند.

قوانین و نوامیس طبیعی، نسبت به زمان و مکان و حرکت ناظر و مراقب، مستقل می‌باشند. بنابراین، زمان تنها و مکان تنها، اموری نسبی هستند و هیچ زمان مطلق و مکان مطلق وجود ندارد. در عین حال، از ائتلاف آن‌دو، وجود مستقل حاصل می‌گردد (حسینی نسب، ۱۳۹۷: ۳۳).

۲- فرق بین زمان فلسفی و زمان فیزیکی

ارسطو می‌گوید:

لحظه، بخشی از زمان نیست، به همان صورتی که گذشته و آینده نمی‌توانند اجزایی از زمان باشد، زیرا لحظه را نمی‌توان اندازه گرفت. لحظه‌ها نه همیشه متفاوت و نه همواره همانندند. لحظه، واحد تجزیه‌پذیری که زمان را از اتصال مجموعه‌ای از آن ساخته باشند، نیست. به زبان ساده‌تر، لحظه، اتم زمان نیست (جانکار، ۱۳۹۵: ۱۲۰). زمان از دیدگاه فلسفه یک امر موهوم قارالذات است که در تعریف مقدار حرکت به کار می‌رود و از ملازمت مستمر وجودی آن با حرکت، حالت مترادف بودن معنای زمان و حرکت در ذهن تداعی می‌شود و با وجود حضور مستمر و بی‌وقفه آن در اجزاء طبیعت، یک امر ذهنی و مجرد است؛ در حالی که زمان در فیزیک، ضمن اشتراک تعریف از نظر مقدار حرکت، یک امر مستمر و دائمی است که با دستگاه‌های مختلف قابل اندازه‌گیری است و دارای شدت و ضعف، تندی و کندی است. مهمترین تفاوت میان زمان ادراکی با زمان فیزیکی در این است که زمان فیزیکی با تصورات (گذشته)ها و انتظارات (آینده) کاملاً بیگانه است. جایگاه شناخت ذهنی در درون زمان است، در حالی که زمان سنج‌های مکانیکی در بیرون زمان ایستاده‌اند (اریکسون، ۱۳۹۰: ۲۰). زمان و مکان همواره در حالت اندماج و تداخل در یکدیگر هستند و انتقال در مکان بدون انتقال در زمان امکان ندارد. زیرا انتقال عبارت است از طی مراحل به صورت متوالی که هر قدمی به معنای قطع مسافتی مکانی می‌باشد. پس قدم‌هایی را که برمی‌داریم عبارتند از مترهایی که طی می‌کنیم و ثانیه‌هایی که می‌گذرانیم. اگر فرض کنیم که هر قدم یک متر است، پس هر متر یک قدم است و هر ثانیه نیز یک قدم است و هر دو تعبیری از حرکت انتقال می‌باشند (حسینی نسب، ۱۳۹۷: ۳۶). بنابراین، امکان ندارد زمان را از مکان جدا کنیم و آن را مستقل سازیم. زمان از حرکت ماده در حیز و جایگاه آن تعبیر می‌کند و مکان، از وجود ماده در آن جایگاه. به عبارت دیگر، زمان چیزی نیست مگر وسیله‌ای برای فرق گذاشتن میان وجود ماده و حرکت آن. بر این اساس، وجود جهانی عبارت است از ماده متحرک و زمان- مکان از خواص آن می‌باشد (حسینی نسب، ۱۳۹۷: ۳۷).

۳- متصل زمان - مکان^۱

مدت (زمانی) و مسافت (مکانی) در هر حرکتی با یکدیگر ارتباطی تنگاتنگ دارند. درست مثل این که دو لفظ برای یک معنا باشند. زیرا هیچ امر حادث و حرکت جسمی را بدون در نظر گرفتن سرعت آن جسم که زمانی را برای طی مسافتی در برمی‌گیرد نمی‌توانیم تصور کنیم. برای این که حرکت شامل مسافت و مدت (مکان و زمان) با هم می‌باشد (حسینی نسب، ۱۳۹۷: ۳۷). بنابراین حرکت، اتصال زمانی - مکانی میان دو امر حادث (انتقال یک جسم از نقطه مبدأ و رسیدن آن به نقطه دیگر) می‌باشد. این اتصال زمانی - مکانی، بعد چهارم جسم است. به خاطر داشته باشید که زمان به تنهایی بعد چهارم نیست، زیرا زمان به تنهایی و به صورت مستقل وجود ندارد. اما زمانی که حرکت آن را در مکان ادغام می‌کند، بعد چهارم است. براین اساس، بعد چهارم عبارت است از زمان-مکان (حسینی نسب، ۱۳۹۷: ۳۸).

۴- اینشتین و مساله زمان و مکان

کمر دانشمندی است که به اندازه اینشتین شهره عام و خاص باشد و به قول هائیزنبرگ فرمول او یعنی $E=MC^2$ ، تنها فرمول فیزیکی است که بر در و دیوار خیابان‌ها نوشته می‌شود. این‌ها همه به خاطر نظریه نسبیت عام و خاص اوست. نظریه نسبیت خاص در سال ۱۹۰۵ توسط آلبرت اینشتین ارائه شد. این نظریه برای تمامی فیزیک نوین، بنیادی است و یکی از بزرگترین دستاوردهای فکر بشری به شمار می‌آید. با آن که اغلب این نظریه را اسرارآمیز و پیچیده تلقی می‌کنند، خواهیم دید که خصوصیات اصلی آن، به طور طبیعی از دو اصل موضوعه ناشی می‌شوند. اصل موضوعه اول، اصل نسبیت است که برای مکانیک کلاسیک یا نیوتنی، نیز اساسی است. اصل موضوعه دوم، ثبات سرعت نور است که با مفهوم نسبیت در تناقض ظاهری است اگر مفاهیم کلاسیک فضا و زمان را بپذیریم، با اصل موضوعه اول نیز در تناقض است. کار برجسته اینشتین این بود که این دو اصل را در یک نظریه، تلفیق کرد. یکی از دستاوردهای مهم نسبیت این بود که دیدگاه ما را نسبت به فضا و زمان تغییر داد و براساس آن پیش‌بینی‌هایی می‌نمود که بسیار عجیب بودند. با توجه

به آزمایش‌های گوناگونی که صحت نظریه نسبیت را به طور قطع تایید کرده‌اند، این نظریه فرضی یا حدسی نیست. آینشتین برخلاف نظریه عام خود در سال ۱۹۱۵، در نظریه نسبیت خاص از مسائل ساده ریاضی استفاده نمود. تلاش صاحب این قلم بر آن است تا علی‌رغم آشنایی با مسائل ریاضی این نظریه، از آن مسائل به اقتضای یک رساله فلسفی بهره‌گیرد (خرمی، ۱۳۹۴: ۷۸).

سنجش میان ملاصدرا و آینشتین

۱- مقایسه حرکت جوهری ملاصدرا و آینشتین

۱-۱- حرکت هوشمندانه جهان هستی

یوهان کپلر، ستاره‌شناس بزرگ آلمانی اواخر قرن شانزدهم میلادی بر این باور بود که سیارات هوش ادراکی دارند و از روی قصد از قوانین حرکت که «ذهن» شان آنها را فهمیده است، پیروی می‌کنند (ملودینوف، ۱۳۹۰: ۳۰). اگر ما کره زمین را متشکل از تعدادی فوق‌العاده زیاد و غیر قابل شمارش اتم بدانیم، و آن اتم‌ها خود از بی‌نهایت ذرات زیراتمی تشکیل شده باشند، سرانجام کره زمین تبدیل به یک میدان واحد موج ذره می‌شود. اتم‌ها که از هسته و الکترون تشکیل شده‌اند، هر یک در یک میدان کوانتومی ارتعاش می‌کنند. وقتی همه اتم‌های زمین در یک میدان کوانتومی ارتعاش می‌کند، کل کره زمین در یک میدان کوانتومی ارتعاش می‌کند. در یک کل‌نگری، کل عالم وجود به این ترتیب در یک میدان واحد آگاهی، ارتعاش می‌کند. به چه دلیل ما این میدان واحدی که در میدان کوانتومی ارتعاش می‌کند، میدان آگاهی و شعور می‌نامیم؟ نظر به اینکه این میدان کوانتومی ارتعاش، منظم، هوشمند، و سازمان یافته است، و نظم و هوشمندی و سازمان داشتن که لازم هدفمند بودن یک حرکت تکاملی است، موجب می‌شود که ما این میدان ارتعاش جهانی را یک میدان آگاهی و هوشمند بدانیم. دانش فیزیک و اختر فیزیک به نیروی کشش اجرام سماوی، جاذبه می‌گوید، اما جاذبه چیزی جز عشق نیست. فقط جاذبه نام علمی و عشق نام عرفانی این نیرو است. گردش الکترون به دور هسته اتم که در اثر الکترومغناطیس است؛ با آن هم نوعی عشق است، کار پروانه که دور شمع می‌گردد، چطور ارزیابی می‌شود آیا جز عشق است، غریزه به او عشق می‌دهد تا فدا شود.

عشق نیروی محرک بزرگ حیات بشری است و شاید نیروی عشق است که در حرکت جوهری، یک‌دانه را تبدیل به زیباترین گل، گیاه، و یا میوه می‌کند و ذرات ابتدایی را به یک ستاره درخشان چون خورشید تبدیل می‌کند. آیا جهانی که دارای عشق و کشش و حرکت جوهری باشد، می‌تواند بدون شعور، تعقل و آگاهی باشد؟ (فرشاد، ۱۳۹۲: ۲۹۳). شعور و آگاهی ذاتی ماده است، یعنی ذاتی ذرات ابتدایی است. شعور و آگاهی نیروی کیفی و معنوی ماده است؛ در حالیکه نیروهای دیگر آن مانند الکترومغناطیس و دیگر نیروها، نیروهای کمی و فیزیکی آن هستند. با توجه به این نظر جهان بالقوه در طی میلیارد‌ها سال با یک حرکت جوهری به فعل رسید و در حال رفتن به سوی کمال است، باید گفت که حرکت جوهری، جهان را در حدود پانزده میلیارد سال پیش به حرکت درآورده و احتمالاً پانزده میلیارد سال دیگر، حیات، شعور و آگاهی از نوع بسیار پیشرفته آن، عالم هستی را در بر خواهد گرفت (فرشاد، ۱۳۹۲: ۳۰۷).

۲- سنجش دو دیدگاه از نظر رویداد(زمان-مکان)

۲-۱- شباهت ملاصدرا با نسبیت انیشتین

انیشتین سرعت نور را مطلق و ثابت گرفته و زمان را نسبی می‌داند. ملاصدرا حرکت جوهری را اصل گرفته و زمان را تابع آن می‌داند. بنابراین در هم‌تنیدگی ماده و حرکت و زمان در نظام صدرایی تکمیل می‌شود. از یک سو هر چند صدرا برای جسم و ماده اصالت قائل است، ولی برخلاف مشائیان این اصالت نزد او، اصالتی پویا است. به این معنا که ماده دارای شخصیتی بالنده است که از هر لحاظ با حرکت همراه است. ضمناً برخلاف مشائیان که زمان را ظرف وجودی اشیا می‌دانستند، اجزاء زمان را عین وجود می‌دانست به طوری که دو مفهوم زمان و حرکت عین یکدیگرند. به عقیده وی زمان و مکان زاید بر جسم نیستند، و همه باهم متحد می‌باشند. همان‌طور که دو جسم در یک مکان جمع نمی‌شوند، زمان هر جسمی نیز مختص به همان جسم است. به این ترتیب صدرا زمان را از مشخصات جسم به شمار می‌آورد و آن را در کنار ابعاد سه گانه قرار می‌دهد. به این ترتیب صدرا یک قدم به مفهوم رویداد در فیزیک جدید نزدیک می‌شود. این مسأله با تحلیل مفهوم جسم ساکن نزد صدرا و مقایسه آن با دیدگاه ارسطویی روشن تر می‌شود. نزد صدرا شیء در

حالت سکون هم حرکت دارد؛ این از یک جهت شبیه چیزی است که متکلمان می‌گویند یعنی اینکه شیء حتی وقتی ساکن است اکوان متعددی پیدا می‌کند و از این جهت متفاوت است که از نظر فلاسفه، و صدرا، اکوان متعدد نداریم بلکه یک کون واحد مستمر دارد، به این ترتیب یک کون واحد قار داریم. این نتیجه در نظر گرفتن حرکت جوهری و زمان ذاتی برای شیء است. در واقع «... سکون، حقیقتی یک بعدی است که بعد زمانی دارد، ولی بعد مسافتی ندارد. علت اینکه سکون بعد دارد این است که خودش نوعی از حرکت است، ولی حرکت شیء است در جای خودش و از این رو، زمان دارد... شیء چون در جای خودش حرکت دارد بر زمان منطبق می‌شود و والا صرف یک قرار بودن زمان سکون نیست». (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۵۵-۳۵۶) پذیرش تحلیل فوق بسیار به این ایده نزدیک می‌شود که بودن شیء را در فضا و زمان براساس «رویداد» بیان کنیم؛ بودن شیء عبارت است از داشت بعد مکانی و بعد زمانی به گونه‌ای که یک شیء ساکن صرفاً با یک نقطه، در این فضا زمان نمایش داده نمی‌شود. بلکه به واسطه بودن آن در زمان، حرکت جوهری آن و بنابراین گره خوردن زمان با حرکت جوهری، باید نحوه وجود شیء قابل انتباق با زمان باشد و لذا توسط یک خط نمایش داده می‌شود که از آن در فیزیک جدید به جهانبخط تعبیر می‌شود. این جهانبخط از آن جهت نماینده یک شیء است که یک کون و بودن در فضازمان را نشان می‌دهد ولی از این جهت که این خط یک امتداد است، هر نقطه فرضی از آن یک مقطع از حرکت شیء را نشان می‌دهد. بنابراین علاوه بر در نظر گرفتن چهار بعد برای اشیاء دیدگاه صدرایی از جهت نزدیک شدن به مفهوم رویداد، یک قدم به فیزیک جدید نزدیک‌تر می‌شود.

۲-۲- مقایسه و تحلیل ماهیت زمان در آرای ملاصدرا و نظریات نسبیتی خاص و عام

تشابه: همان‌طور که قبلاً اشاره شد، ملاصدرا هویت مستقلی برای زمان قائل نبوده و آن را امتدادی از دو امتداد جسم می‌داند. به نظر ملاصدرا جسم دارای دو امتداد است، یکی از آن جهت که دارای طول و عرض و عمق است و محبوس مکان است و دیگری از آن جهت که دارای تقدم و تأخیر است و محبوس زمان است (صدرالماتلهین، ۱۹۹۰ م:

۱۳۹۳/۳)، از طرفی در تئوری‌های نسبیتی با ساختاری چهار بعدی به نام فضا - زمان مواجهیم که زمان یکی از ابعاد چهارگانه این ساختار در نظر گرفته می‌شود. به روشنی می‌توان دید که با یکسان در نظر گرفتن مفهوم امتداد و بعد، هر دو نظریه به جای ارائه زمان و مکان به منزله موجوداتی مستقل و مطلق به وجود ساختاری واحد، که دربرگیرنده هر دو فضا و زمان است، اذعان دارند.

تفاوت: حال نکته‌ای که بین این دو دیدگاه فاصله ایجاد می‌کند ماهیت فضا - زمان است. ملاصدرا زمان و همچنین امتدادهای سه گانه مکان را از خصوصیات وابسته به جسم و آن‌ها را بعدی از ابعاد ماده می‌داند. در حالی که طبق آنچه قبلاً مورد مذاقه قرار گرفت در تفسیر فلسفی نسبیت خاص و عام، مبنی بر روی ساختن ماهیت فضا - زمان، با دو رویکرد کاملاً متفاوت ذات گرایانه و نسبی گرایانه مواجهیم که هر کدام از آن‌ها تعبیری جداگانه از فضا - زمان دارند. در این جا می‌توان اذعان کرد که رأی ملاصدرا با هریک از این دو رویکرد از وجوهی متشابه و از وجوهی متفاوت است.

- با توجه به ادعای ذات گرایانه، مبنی بر اینکه فضا - زمان به منزله جوهری مستقل از اجسام فیزیکی وجود دارد و به منزله ساختاری که اجسام بر روی آن قرار دارند بر رفتار اجسامی که بر روی آن در حرکت‌اند تأثیر می‌گذارد، می‌توان به روشنی مشاهده کرد که این تغییر از دو جهت قابل بررسی با رأی ملاصدراست:

الف) در این نظر به زمان (در ساختار فضا - زمان) به منزله حقیقتی موجود، نه مفهومی موهومی معرفی می‌شود که این وجه از تعبیر با نظر ملاصدرا مطابقت دارد.

ب) آنچه تعبیر ذات گرایانه را از رأی ملاصدرا دور می‌کند، همانا قول به استقلال فضا - زمان از ماده است. در حالی که ملاصدرا وجود زمان را وابسته به ماده می‌داند.

- چنانچه قبلاً اشاره شد از دید نسبی گرایان، فضا - زمان عبارت است از روابط میان اجسام فیزیکی، به بیان دیگر فضا - زمان پدیده‌ای ریاضیاتی است که وجودی مستقل از اجسام فیزیکی ندارد و صرفاً شامل روابط دینامیکی موجود میان اجسام فیزیکی است. بنابراین در مقایسه این رویکرد با رأی ملاصدرا می‌توان گفت: با توجه به اینکه رویکرد نسبی گرایانه ماهیت فضا - زمان را به پدیده‌های ریاضیاتی و روابط دینامیکی میان اجسام

تقلیل می‌دهد و در حقیقت آن را مفهومی موهومی به شمار می‌آورد، در تقابل کامل با رأی ملاصدراست.

۳- سنجش دودیدگاه از نظر قوه و فعل

قوه و فعل هنوز در علم جدید کم و بیش استفاده می‌شود. مثلاً ارسطو وزن را نوعی قوه محقق نشده جسم توصیف می‌کند مشابه آن در علم جدید نیز وقتی گفته می‌شود جسمی دارای بارالکتریکی است یعنی اینکه وقتی جسم باردار در یک میدان الکتریکی قرار گیرد بتواند دارای شتاب شود. نیوتن نیز در تعریف خود از لختی یا اینرسی ارسطویی است وقتی آن را این طور توصیف می‌کند که قوه‌ای است که هر جسمی توسط آن در حالت سکون یا حرکت مستقیم‌الخط یکنواخت خود باقی می‌ماند. جالب است که واژه «پتانسیل» در علم جدید، مثلاً در انرژی پتانسیل، به همان معنای ارسطویی بکار می‌رود. در علم جدید واژه نیروی پتانسیل (vis potentialis) اول بار در سال ۱۷۵۰ توسط برادران برنولی (Bernoulli) و اولر (Euler) به کار گرفته شد و مفهوم تابع پتانسیل (potential function) توسط گرین (Green) در ۱۸۲۸ معرفی شد. و انرژی پتانسیل (potential energy) در ۱۸۵۳ توسط رنکین (Rankine) در تمایز صریح با انرژی فعالیت یافته (actual energy) معرفی شد که عبارت دومی بعدها توسط تامسون (Thomson) و تیت (Tait) جای خود را به انرژی جنبشی (Kinetic energy) داد که البته تا حدی موجب ابهام تمایزی شد که رنکین در نظر داشت (باربور، ۲۰۰۱).

در نظریه مکانیک کوانتوم نیز برای توضیح مسئله اندازه‌گیری گاهی از این ایده بالقوه استفاده می‌شود. مسأله اندازه‌گیری از اینجا ناشی می‌شود که مکانیک کوانتوم درباره سرنوشت یک تک ذره به زبان احتمال سخن می‌گوید به این ترتیب که تحول تابع حالت کل سیستم یا ذره توسط معادله شرودینگر به صورتی موجیتی مشخص می‌شود ولی براساس اصل ترکیب (superposition principle) هر حالت کوانتومی را می‌توان به صورت مجموعی از حالات مجاز نوشت که توان دوم ضرایب آن حالات، معرف این

احتمال است که هنگام اندازه‌گیری، سیستم مورد نظر در آن حالت مجاز قرار دانسته باشد. اینکه چطور ذره ما از یک حالت نامتعین اولیه که مجموعی از حالات مجاز است، با اندازه‌گیری به یک حالت متعین تقلیل پیدا می‌کند مشخص نیست. در حوالی سال ۱۹۵۵، هایزنبرگ برای توضیح چنین وضعیت‌هایی از نظریه قوه و فعل ارسطویی کمک گرفت. وی گفت که جهان اتمی جهان فعلیت‌ها نیست، بلکه جهان استعدادها و بالقوگی‌ها است. آن حالات نامتعین که تحت معادله شرودینگر تحول پیدا می‌کنند. نماینده همین حالات بالقوه هستند، به این معنی که در خود، همه حالات مجاز را به صورت بالقوه دارا هستند. به این ترتیب هایزنبرگ تابع موج سیستم را توصیفگر استعدادهای سیستم دانست و آن را با قوه ارسطویی تطبیق داد، کمیتی که استعدادهای وقوع یک حادثه را نشان می‌دهد، اما به اندازه خود حادثه واقعیت ندارد (گلشنی ۱۳۶۹: ۴۲۹)؛ (هایزنبرگ ۱۹۵۸: ۳۹)^۱

۱. این ایده کماکان توسط شیمونی برای توضیح مسأله اندازه‌گیری استفاده می‌شود. در این مورد رجوع کنید به (شیمونی، ۲۰۰۴).

نتیجه‌گیری

اول: کلیه احکام و قضاوت‌هائی که ما می‌نمائیم خواه چیزهائیکه با حس ادراک می‌کنیم و خواه قضایائی که با استدلال علمی و برهان ریاضی باثبات می‌رسانیم، همه نسبی است، و همچنین قضاوت‌هائی که راجع بفاصله‌های زمانی و مکانی و تعیین حجم و ابعاد اجسام می‌کنیم، حتی نتیجه‌های علمی که میگیریم نیز نسبی است، یعنی نسبت بما و نسبت به حالت حرکت و سکونی که واجد می‌باشیم، قضاوت‌ها و احکام مزبور، آن طور است که می‌نمائیم، ولی هرگاه کسی دیگر در محیط دیگر با حالت دیگر در همان چیزی که ما قضاوت کرده‌ایم قضاوت کند، طور دیگر در همان چیزی که ما قضاوت کرده‌ایم قضاوت کند، طور دیگر قضاوت خواهد کرد. نظریه نسبیته انیشتین مخصوصاً راجع به فاصله‌های زمانی و مکانی و تعیین حجم و ابعاد اجسامست که نسبت را در آنها با براهین ریاضی باثبات رسانده.

دوم: فلاسفه، زمان و مکان را دو ظرف اجسام می‌دانستند. برای مکان سه معنی می‌کردند و در حقیقت زمان اختلاف فراوان داشتند. بالاخره یک حرکت اساسی مرکزی در عامل قائل بودند که آن حرکت را بمنزله روح بخاری عالم و زمان را مقدار آن حرکت می‌دانستند. بعضی آن حرکت را حرکت فلک یا زمین می‌پنداشتند. صدرالمتألهین، حرکت جوهر عالم می‌دانست. ولی اینیشتین، زمان و مکان را دو ظرف اجسام نمی‌داند، بلکه دو صفت میدانند که از دو حالت جسم انتزاع می‌شوند. اینیشتین می‌گوید جسم دارای دو خاصیت است: خاصیت انتشار و خاصیت استمرار از خاصیت انتشار مکان، و از خاصیت استمرار زمان انتزاع می‌گردد لهذا زمان و مکان را ملازم با یکدیگر می‌داند و می‌گوید باید زمان را در حساب مکان و مکان را در حساب زمان داخل کرد و هر چیزی را با چهار بعد سنجید. سه بعد مکانی و چهارم بعد زمان.

سوم: فضای اقلیدسی دارای سه بعد بود. یعنی موضوع هر چیزی بوسیله فرض سه خط که در محل آن چیز با یکدیگر تقاطع نمایند تعیین می‌شد، و نسبی بود. یعنی محل هر چیزی نسبت باشخاص، مختلف می‌گردید. اما زمان، مستقل از مکان و امری ثابت محسوب

می‌گشت. عقیده نسبیت با براهین ریاضی ثابت کرد که در سنجیدن اشیاء و تعیین موضع آنها باید زمان را نیز مانند بعد چهارمی داخل کرد و هم ثابت نمود که زمان، نسبی است و هر جسمی و هر شخصی، زمانی دارد مختص بخود زیرا اساس نظریه نسبیت بر حرکت است. پس قهراً حرکت، زمان و مکان را مندرج درهم ساخته و زمان را مانند مکان نسبی نموده است. زمان، در نظر دو شخص که از حیث دوری و نزدیکی مکان و حالت حرکت و سکون با هم مختلف باشند، مختلف می‌گردد.

چهارم: یکی از مثال‌های روشن نسبی بودن زمان، موضوع «تواقت» است. هرگاه دو شخص در یک مکان و دارای یک حال باشند دو امری را که حادث می‌شود با هم می‌بینند. ولی اگر هر کدام در یک مکان و دارای حالتی مخالف با دیگری باشد، یکی از آنها دو امر مزبور را با هم خواهد دید و دیگری پس و پیش. مثل اینکه اگر دو توپ بفاصله ۶ فرسنگ نصب نمایند، یک نفر در وسط مسافت بایستد و دیگری با اتومبیل در امتداد این مسافت حرکت نماید، هنگامیکه اتومبیل محاذی با شخص وسط راه می‌شود هر دو توپ را شلیک کنند آنکه در وسط راه است صدای هر دو را با هم خواهد شنید و در نظر او چنین خواهد آمد که هر دو توپ با هم رها شده. اما آنکه در حرکت است صدای توپی را که رو بآن توپ حرکت می‌کند زودتر خواهد شنید زیرا تا وقتی که صدای دو توپ بوسط مسافت برسد، این شخص مقداری بطرف توپ جلو نزدیک شده و از توپ عقب دور گشته و در نظر او چنین خواهد آمد که یک توپ بیش از دیگری آتش شده. پس تواقت یعنی حادث شدن دو امر در یک زمان، نسبی است.

پنجم: قانون نسبیت، دارای مبانی چندی است: یکی از مبانی نسبیت، عمومیت حرکت است که قبلاً گذشت. دیگر از مبانی نسبیت، عمومیت جاذبیت است. قانون «جاذبه عمومی اجسام» را «نیوتن» کشف نمود. پس از آن «فرادای» اظهار داشت: «که چون اثر جذب بی‌واسطه از جسمی بجسم دیگر نمی‌رسد، لهذا هر جسمی در محیط خود، امواجی ایجاد می‌کند که امواج مزبور «جوجاذبی» نامیده می‌شود. و اثر جذب، بوسیله «جوجاذبی از جسمی بجسم دیگر میرسد» «انیشتین» قانون جاذبیت را مبنای نظریه «نسبیت» قرار داد و در عین حال، قانون نسبیت را در خود «جاذبیت» نیز اجراء نمود. یعنی گفت: در حساب جاذبه

اجسام، باید مدت و زمان رسیدن «جوجاذبی» را که سرعتش مساوی سرعت نور است، بحساب آورد. و با این طریق، تعیین جاذبیت نیز نسبی می‌شود.

ششم: دیگر از مبانی نسبیت، ثابت بودن سرعت نور است. هر جسمی که در حرکت است، اجسام تابع آن جسم، سرعت آن جسم را کسب می‌کنند. لهذا سرعت اجسام در محیط ساکن با محیط متحرک تفاوت می‌کنند. لهذا سرعت اجسام در محیط ساکن با محیط متحرک تفاوت می‌کنند. و در محیط متحرک، در صورتیکه مخالف با حرکت محیط باشد یا موافق، فرق می‌نماید. ولی سرعت نور، در همه حال یکسانست و بهمین جهت «نسبیت» قطعی است. زیرا ما از هر چیزی بوسیله نور، آگاه می‌شویم. اگر نور در هر محیطی تابع حالت آن محیط می‌شد، هر کس در هر جا بود اشیاء را یک‌طور می‌دید. اما چون سرعت نور بر یک حال ثابت است، و از آن طرف، باقی اجسام باختلاف در حرکتند از این جهت اشخاص بر حسب اختلاف محیط و مکانی که دارند و بر حسب اختلاف دوری و نزدیکی مسافت میان آنها و حوادثی که رخ می‌دهد، احکام و قضاوت‌هاییکه راجع بوقوع حوادث و تعیین زمان و مکان و حجم و ابعاد آنها می‌نمایند، نسبی است.

هفتم: دیگر از مبانی نسبیت، قانون کوتاه شدن اجسام در جهت حرکت، کوتاه شدن اجسام نخست «کانت» قائل شد و «لاپلاس» از او پیروی کرد. اخیراً «میکلسن» باعث کشف آن شد و «فتزنگرالد» آن را اظهار داشت و «لورنتز» میزان آن را استخراج نمود «ادینکتن» و «اینشتین» علت آنرا کشف نمودند و «اینشتین» از دو لحاظ، کوتاه شدن اجسام را مبنای نظریه نسبیت خود قرار داد: یکی از این لحاظ که کوتاه شدن اجسام، ثابت بودن سرعت نور را مسلم می‌سازد و ثبات سرعت نور چنانکه گذشت، یکی از مبانی نسبیت است. دیگر از این لحاظ که وقتی جسم در حرکت کوتاه شد، قهراً مسافت طولانی می‌شود و قهراً زمان زیاد می‌شود. پس هر اندازه از حجم جسم کم شود بر طول زمان افزوده می‌گردد و لهذا در حساب زمان مکان، باید اندازه کوتاه شدن جسم را نیز بحساب آورد.

هشتم: صدرالمتألهین معتقد شد که جوهر اشیاء در حرکت است و اگر جوهر اشیاء در حرکت نمی‌بود، در اعراض آنها حرکت واقع نمی‌شد. زیرا وجود جوهر و عرض در خارج از تصور ما، یکی است و حرکت تجدد وجود است. وجود بر دو نوع است: وجود

ثابت و وجود سیال، وجود عالم طبیعت، سیال و متجدد است که تدریجاً موجود می‌شود و معدوم می‌گردد و در عین حال، وحدت و شخصیتیش محفوظ است.

صدرالمتألهین از حرکت در جوهر چند نتیجه گرفت:

الف- آنکه عالم حادث و هر لحظه در تجدد و انقضاء است.

ب- آنکه روح انسان با بدن حادث می‌شود و بعداً مجرد گشته باقی می‌ماند.

ج- معاد جسمانی

د- آنکه وجود عالم طبیعت، متغیر و متجدد و سیال و بالاخره آمیخته بعدمست. ولی

همین وجود سیال، یک حقیقت ثابت دارد که در آن تغییری رخ نمی‌دهد، و بواسطه آن

حقیقت ثابت، بمبدأ کل عالم که ثابت و مطلق و تغییرناپذیر است ارتباط می‌یابد.

آنکه زمان، مقدار حرکت جوهر اجسام است.

فهرست منابع

۱. حسینی نسب، سیدرضا (۱۳۹۷). حرکت جوهری و نظریه نسبیت.
۲. رضی سپیده، شانظری جعفر، شفیعی افشین. (۱۳۹۹). بعد چهارم عالم طبیعت در حکمت صدرایی و نسبیت اینشتن. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. ۲۰(۷۷). ۱۲۶-۹۹.
۳. شکوهی، غلام حسین (۱۳۹۵). تعلیم و تربیت و مراحل آن. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۴. شمس الدین ریاض. (۱۳۹۶). نسبیت انیشتین به زبان ساده. ترجمه سیروس طغرای، انتشارات فرهنگ معاصر.
۵. شیروانی شیری، علی. (۱۳۹۴). فلسفه ملاصدرا و حل چالش "هست" و "باید" تربیتی. آموزش پژوهی، ۱(۴). ۵۴-۶۷.
۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۶). شرح أصول الکافی (ج ۳). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد عالی.
۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۹). اسفار. ج سوم، انتشارات دارالمعرفه الاسلامیه.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۲۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه.
۹. صلیبا، جمیل. (۱۴۱۴ قمری). المعجم الفلسفی (جلد ۱). بیروت: الشركه العالمیه للکتا.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۳۳). نهایت الحکمه. ج ۱ و ۲، تصحیح و تعلیق: عباس علی زارعی سیزواری، قم، مؤسسه النشرالاسلامی، چاپ هفتم.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم. ج چهارم، انتشارات صدرا.
۱۳. عابدی شاهرودی علی. (۱۳۸۸). حرکت تألیفی جوهر و نقد نظریه‌ی نسبیت اینشتین. فصلنامه نقد و نظر. ۱۴(۵۴).

۱۴. حرکت جوهری نفس از دیدگاه حضرت استاد جوادی آملی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، دانشکده الهیات. پایان نامه کارشناسی ارشد. استاد راهنما: محمدمهدی گرجیان و حسن معلمی.

۱۵. عشریه رحمان، اسماعیلی محمدعلی، عشریه حامد. (۱۳۹۶). پژوهشی تطبیقی در حرکت و زمان در اندیشه صدرالمتألهین و آلبرت اینشتاین. حکمت اسلامی. ۴(۲) پیاپی ۱۳. ۱۴۹-۱۲۵.

۱۶. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۱). تعلیقه نهائیه الحکمه. ج ۳، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۷. قمی، حاج شیخ عباس (۱۳۹۴). مفاتیح الجنان. تحقیق میرزا علی آل کوثر، قم: مجمع احیای فرهنگ اسلامی.

۱۸. کاپرا، فریتيوف (۱۳۹۲). تائوی فیزیک. ترجمه حبیب الله دادفرما، تهران: انتشارات کیهان.

۱۹. گلشنی مهدی. (۱۳۶۹). تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ۱۳۸۵.

۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). آموزش فلسفه. ج ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

۲۱. مصطفوی نفیسه. (۱۳۹۶). پدیدارشناسی زمان و فضای مثالی در حکمت متعالیه و فیزیک نسبیت. دوفصلنامه فلسفی شناخت. ۱(۷۶). ۲۰۶-۱۸۹.

۲۲. هاشمی، سید حسن (۱۳۹۵). حرکت جوهری ملاصدرا و تطبیق آن با علم فیزیک. دانشگاه مازندران.

۲۳. هالیدی. (۱۳۹۴). فیزیک هالیدی. مترجم: محمدرضا خرمی، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۴. هاو کینگ، استیون، لئونارد، ملودینوف (۱۳۹۰). طرح بزرگ. ترجمه حسین صداقت و امیر اسد آبادی، تهران: مؤسسه انتشارات فلسفه.

۲۵. هایزبرگ، ورنر. (۱۹۵۸). فیزیک و فلسفه. ترجمه محمود خاتمی. انتشارات: علمی. ۱۳۷۰.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۸۴ - ۶۱

تأملی در وجه تأویلی آیات متشابه در متون تفسیری شیعه

۱ محدثه تقوای نخجیری
۲ سید تقی کبیری
۳ فاطمه خلیلی

چکیده

تقسیم آیات قرآن به محکم و متشابه، تمهید شارع مقدس در آیه مبارکه هفتم از سوره آل عمران بوده است. اما این تفکیک در بدایت امر، زمینه ساز آرا و نظرات مختلفی درباره وجه تأویلی و تفسیری آیات متشابه را رقم زد. محکمت به دلیل اشاره مستقیم، مؤکد و صریح مشمول چنین حساسیتی نیستند. اما با توجه به ویژگی‌های اعتقادی، عبادی، معرفتی و علمی مستتر در آیات متشابه پژوهش در باب این آیات همواره ضروری و مهم می‌نماید. با درک اهمیت این موضوع، جستار حاضر با روش کیفی و مبتنی بر رویکرد توصیفی-تحلیلی به برخی ملاحظات در باب تأویل آیات متشابه در متون تفسیری شیعی پرداخته است. نتایج بحث نشان دهنده آن است که اولاً اکثر مفسرین قرآن تلاش می‌کنند تأویل متشابهات را بر اساس آنچه در آیات صریح و محکم مقید گردیده استوار سازند. همچنین برخی از این تفاسیر با توجه به ذهقه عرفانی، فلسفی یا معرفت-شناسی دینی که به آن گرایش دارند تلاش می‌کنند صورت‌های استعاره‌ای و مجازی که در بطن این آیات مستتر شده را با چنین گرایش‌هایی آشکار سازند. تأمل در نوع تشابه که در این آیات وجود دارد از ویژگی مشترک همه متون تفسیری است یعنی به علت تشابه بر اساس مؤول بودن، مجمل بودن یا مشکل بودن توجه ویژه دارند.

واژگان کلیدی

آیات متشابه، آیات محکم، تأویل، تفاسیر شیعی.

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: mo.nakh1402@gmail.com
۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: kabiri.stk@gmail.com
۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: khalili57@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۵/۲۵

طرح مسأله

مطالعات گسترده در قرآن مجید طی قرون و ادوار مختلف از دیرباز تا کنون، دانش دسته بندی سوره ها و آیات قرآن را برای ما به ارمغان آورده است. به اعتبار برخی شاخصه‌ها می‌توانیم آیات و سوره‌ها را به گونه‌های مختلفی مانند مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، تشریحی و توحیدی، و یا محکم و متشابه تقسیم بندی کنیم؛ و از خلال این دسته بندی معرفت دقیق تری نسبت به محتوا و پیام کلام الهی به دست آوریم. اما دسته بندی ای که مؤخرأ از آن یاد شد، یکی از غامض ترین مسائل قرآنی است که اهمیت فزاینده آن تا به امروز غیرقابل انکار بوده است. بر اساس آنچه خدای متعال در آیه هفتم از سوره شریفه آل عمران وحی فرمود آیات الهی به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شوند که این تقسیم بندی کارکردهای معرفتی ویژه خود را دارد. مطابق با آیه مبارکه مذکور: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»

معنی سخن اینکه: اوست آن که این کتاب را بر تو فرو فرستاد. بخشی از آن، آیات محکم است که اصل و اساس این کتاب است و بخش دیگر آیات متشابه است. ولی کسانی که در دل‌هایشان انحرافی هست، و آنان که در دلشان میل به باطل است از پی متشابه رفته‌اند به انگیزه اینکه در دین فتنه‌انگیزی کنند و به بهانه جستجو کردن تأویل (خاستگاه) آن. در حالی که هیچ کس جز خدا خاستگاه آنها را نمی‌داند. و اما کسانی که در شناخت معارف الهی پایدارند، می‌گویند: ما به قرآن ایمان آورده ایم، زیرا قرآن - چه آیات روشن و استوار آن و چه متشابهاتش - همه از جانب پروردگار ماست. و این حقیقت را جز صاحبان خرد در نمی‌یابند». از این آیه بر می‌آید که بعضی از آیات، آیات مادر، اساسی و مرجع هستند که معنای صریح و روشن دارند و بخشی دیگر متشابه که اهل فتنه می‌توانند معانی و مراد دیگری غیر معنای حقیقی آنها را دنبال کنند. حال اینکه با توجه به مرجع بودن دسته نخست این آیات نیازمند ارجاع بدانها هستند و نظر استقلالی به آنها انسان

را از مسیر صحیح فهم قرآن منحرف می سازد.

همین تفکیک و اهمیت آن، متون تفسیری اسلامی را وا داشته که تأملاتی دقیق و صریح در باب این دسته از آیاتی که متشابه نامیده می شوند و به لحاظ معنوی تفاوت با محکّمات قرآنی دارند روا بدارند. اهمیت این مسئله است که نگارنده را بر آن داشت که در جستار پیش رو وجه تأویلی آیات متشابه را در متون تفسیری مهم اسلامی مورد واکاوی قرار دهیم. پرسش اساسی و بنیادینی که در اینجا دنبال می کنیم آن است که رویکرد مفسّرین و فقهای اسلامی به ویژه فقهای امامیه و مفسّرین شیعه در خصوص ماهیت و فلسفه و حیانی آیات متشابه چیست؟ و آیا بین این مفسران در زمینه تأویل این آیات اختلاف های واضحی وجود دارد یا خیر؟

روش تحقیق در مقاله حاضر کیفی و مبتنی بر رویکرد توصیفی-تحلیلی است. توصیفی از آن جهت که در این مقاله می کوشیم زمینه ها، اصطلاحات و مفاهیم عمده و اصلی دخیل در بحث را بصورت کانونی و بر اساس اجماعی که میان مفسران وجود دارد شرح دهیم؛ و تحلیلی به این اعتبار که در بخش دوم این مقاله خواهیم کوشید جایگاه آیه-های متشابه را در سراسر قرآن در رویکردهای گوناگون متون تفسیری (اعم از فقهی، عرفانی، فلسفی، الاهیاتی و حکمتی) به بحث و بررسی بگذاریم.

پیشینه تحقیق

در زمینه آیات متشابه و ابعاد مختلف آن، از نسبت با محکّمات گرفته تا مسائل درونی این آیات، تا کنون پژوهش هایی انجام شده است. اما با توجه به گسترش دانش بشری، پیشرفت های علمی و همچنین اعتقاد به همه جانبه بودن کلام الهی در هر دوره ای، پژوهش در باب این مسئله کماکان اهمیت و ضرورت می یابد. با این حال جست و جوی کوتاهی در سامانه ثبت پژوهش های علمی نشان می هد که تا کنون تحقیقی جامع در هیئت مقاله علمی که به وجه تأویلی آیه های متشابه در متون تفسیری پردازد دیده نمی شود. با این حال مقاله هایی در ارتباط با افق کلی بحث مشاهده شدند که در اینجا مختصراً از نظر می گذرند: بیات مختاری (۱۳۸۱) در مقاله خود با عنوان تأویل و آیات محکم و متشابه نقدی بر «تفسیر احسن الحدیث» و «قاموس قرآن» معتقد است که الفاظ متشابه در قرآن بر

اساس اصول بنیادین اسلامی باید فهم شوند ولی در تفاوت ذائقه‌های مختلفی که بر پایه چنین پیشفرضی استوار شوند نمی‌توان ایراد روا داشت. همچنین حسینی و رضایی کرمانی (۱۳۸۷) در مقاله پژوهشی درباره آیات مشابه لفظی قرآن کریم به این مسئله پرداختند. حامد نظر پور نیز (۱۳۹۹) در مقاله خود با مضمون محکم و مشابه از دیدگاه ابن برجان، به شکل مصداقی نظر یکی از علمای تفسیری در این زمینه را ارزیابی کرده است.

متشابهات در فقه اسلامی

در بخش اصلی نخست به وجه عمومی متشابهات در فقه اسلامی می‌پردازیم و سپس تأمل اصلی را بر فقه امامیه و حکمت شیعه در این زمینه می‌گذاریم:

۱- حکمت وجودی متشابهات قرآنی

واژه مشابه از ریشه «شبه» گرفته شده و با توجه به آنکه در ساختار باب تفاعل آمده است، بر تشابه طرفینی و یکسانی در برخی ویژگی‌ها دلالت دارد. این واژه نیز چون احکام دو کاربرد در قرآن دارد: گاهی وصف همه آیات قرار گرفته است؛ مانند: «اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّشَابِهًا...؛ خداوند نیکوترین سخن را به صورت کتابی همگون و بخش بخش فرو فرستاد». (ابن منظور، ۱۴۱۸: ۷۹۲) مقصود از تشابه در این آیه، همگونی آیات قرآن در ویژگی‌های کلی و مشترک مانند اعجاز، مصونیت از تحریف، هدایت‌گری، متانت و استحکام در بیان و محتوا و مانند آن است.

کاربرد دیگر «تشابه» در قرآن، به صورت توصیفی است که باز در آیه هفتم سوره مبارکه آل عمران آمده و هدف از آن بیان این تشابه است که ممکن است معانی و احتمالات برخی آیات به هم تشابه داشته باشند؛ و به یک معنی امر مشتبه گردد لذا در این وضعیت، وصف تشابه، وصف به حال متعلق است. یعنی معانی و مفاهیم مراد شده از آیه چنان به هم شبیهند که نمی‌توان اصل و فرع را تشخیص داد. بنابراین مسئله اصلاً شباهات دو یا چند آیه به همدیگر نیست بلکه هدف اصلی از بیان تشابه، تشابه در معانی مختلف در یک آیه واحد است؛ که بر اساس چنین تکرری نمی‌توان به صراحت و قاطعیت در قرائت نخست حکم صادر کرد که منظور خدای متعال از این بیان دقیقاً چه چیز بوده است. اما

همین قدر که چنین آیاتی باب تأویل و تفسیر و مسائلی از این دست را باز می‌گذارند ممکن است زمینه‌های سؤ تفاهم و درک اشتباه را از آیات نیز فراهم کنند. لذا اگر مفسّر یا مؤرّل مسلط و مسلح به دانش‌های قرآنی نباشد امکان لغزش در فهم معنی این آیات بسی بیشتر از امکان درک درست یک یا چند معنی نزدیک در این آیات خواهد بود. بنابراین تأویل آیه متشابه باید ابتدا از مسیر درک اهداف و حکمت تنزیلی این آیات گذر کند. پرسش اینجاست که هدف باری تعالی از صدور آیاتی که می‌توانند معانی مختلف و حتی متناقض یا اشتباهی را در ذهن خواننده متبادر سازند چیست؟ و تلاش برای پاسخ به این پرسش است که ما را به انگیزه‌های وجودی این آیات می‌رساند. به همین روی باید برخی موارد را در اینجا از هم متمایز ساخت:

۲- تأویل متشابهات به اعتبار معرفت ایمانی

هرچند قرآن کریم و سنت پیامبر تصریح داشته که شرایط اسلام آوردن برای همه یکسان است و آدمی به مجرد شهادت دادن به توحید و نبوت حضرت محمد (ص) و اعتقاد به اصول دین وارد دین اسلامی می‌گردد؛ اما این حیث برای مفهوم ایمان کافی نیست. خداوند در قرآن درجات مؤمنان را یکسان قرار نداده است. در این زمینه امام صادق(ع) در باره‌ی درجات ایمان می‌فرماید: «خدای عزّ و جلّ ایمان را هفت قسمت کرد: ۱. نیکوکاری، ۲. راست‌گویی، ۳. یقین، ۴. رضا، ۵. وفاء، ۶. علم، ۷. بردباری. سپس آن را میان مردم تقسیم فرمود، به هر کس هفت سهم داد، او کامل است و دربردارنده‌ی ایمان. به برخی از مردم فقط یک سهم داد، و به بعضی دو سهم و به دسته‌ای سه سهم، تا به هفت سهم قسمت کرد، امام فرمود به کسی که یک سهم ایمان دارد به اندازه‌ی دو سهم تحمیل نکنید، و به کسی که دو سهم دارد به مقدار سه سهم که سنگین بارشان خواهید کرد، آن‌گاه فرمود: همچنین تا به هفت سهم برسند (یعنی بر سه سهمی به اندازه چهار سهم تحمیل نکنید، و بر چهار سهمی به اندازه پنج سهم و بر او به اندازه شش سهم و بر او به اندازه هفت سهم) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۴۲) منظور امام(ع) در این سخن این است که استعداد و قابلیت اشخاص در پذیرش ایمان مختلف است و خدا هر کس را به اندازه‌ی استعدادش تکلیف کرده و باز خواست می‌نماید، شما هم در علوم و اعمال و اخلاق دینی،

از هر کس به قدر وسع و طاقت و استعداد و قابلیتش انتظار داشته باشید که تحمیل بیش از استعداد و طاقت او را سنگین بار و خسته و وامانده می‌کند (همان: ۷۱)

البته این یک نوع از تقسیم‌بندی است و ممکن است به اعتبار دیگر، ایمان مراتب و درجات دیگر داشته باشد. این معنا را از قرآن کریم نیز می‌توان برداشت نمود، آنجا که می‌فرماید: «هُم دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ». هر یک از آنان، درجه و مقامی در پیشگاه خدا دارند و خداوند به آنچه انجام می‌دهند، پنا است. از سوی دیگر درجات ایمان بر اساس عمل مومنان است؛ چنانکه قرآن نیز فرموده است: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا». پس برای بالا رفتن از نردبان ایمان راهی جز عمل نیست، و محل عمل هم همین دنیا است؛ نه آخرت. آخرت تنها محل محاسبه و بهره‌مندی از نتیجه عمل است نه عمل. در قیامت نه عمل معنا دارد و نه تکامل و بالا رفتن درجه: «إِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَلَا حِسَابَ، وَغَدَاً حِسَابٌ وَلَا عَمَلٌ». (ابن زهره، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۳۹)

پس باید در اینجا عمل کرد و این عمل را برای آخرت پیش فرستاد. این تعبیری است که در قرآن و روایات فراوان به کار رفته است. اصلاً دستور این است که: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَاسْتَنْظِرُوا نَفْسَ مَا قَدَّمْتُمْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ». غرض از بیان این نکته این است که فهم آیات متشابه به میانجی مراتب ایمان ممکن می‌شود. به بیان ساده تر، مؤمنانی که درجات رفیع تری از ایمان داشته باشند به درک درست تری از این آیات می‌رسند. اما آیا مسلمانی که به درجات عالی ایمان نرسیده باشد درک غلطی از آیات متشابه دارد؟ پاسخ منفی است؛ زیرا بر اساس استحقاق و درجه ایمانی وی است که می‌تواند از این برکات بهره مند شود. به بیان دیگر هر مسلمانی به اندازه ظرف معرفتی که آماده کرده از این سرچشمه آب بر می‌دارد. پیامبر گرامی در این زمینه می‌فرماید: «ان للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطن الی سبعة ابطن» (ابن ابی جمهور، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۰۷) همانا برای قرآن ظاهری و باطنی است و برای باطن آن باطنی است تا هفت بطن؛ در برخی روایات تا هفتاد و حتی هفتاد هزار بطن هم گفته شده است. لذا آیات متشابه در بردارنده همه این معانی نیکوست که به فراخور مقام مؤمنین به آنها التفات می‌شود. بطن قرآن از سنخ معانی طولی است. امام باقر(علیه السلام) می‌فرماید: «ان

للقرآن بظنا و للبطن بطن؛ (مجلسی، ۱۳۹۳، ج ۹۲: ۸۱) همانا برای قرآن باطنی است و برای باطن (آن) باطنی است؛

همچنین باید افزود که ظاهر و باطن قرآن نسبی است. هر بطنی نسبت به بطن بعدی، ظاهر و هر ظاهری - غیر از ظاهر اولیه - نسبت به ظاهر قبلی، باطن است. امام باقر (علیه السلام) در ادامه روایت قبلی می‌فرماید: «و للظهر ظهراً؛ (همان) و برای ظاهر نیز ظاهری است؛ باطن‌های قرآن - برخلاف ظاهر آن - از دسترس عموم به دور است و فهم آن شرایط ویژه‌ای فراتر از شرایط عمومی فهم زبان عربی و قواعد محاوره دارد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: «... قسم کلامه ثلاثه اقسام، فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل؛ (مجلسی، ۱۳۹۳، ج ۳۰: ۱۸۸) خداوند سخن خویش را سه بخش کرده است: بخشی از آن را به گونه‌ای قرار داده که دانشمند و عامی آن را می‌شناسند». همچنین امام حسین (علیه السلام) می‌فرماید: «كتاب الله على اربعة اشياء؛ على العبارة والاشارة و اللطائف و الحقائق، فالعبارة للعوام...؛ (همان، ج ۹۲: ۱۲۰) کتاب خداوند مشتمل بر چهار چیز است: بر عبارت و اشارت و لطایف و حقایق؛ پس عبارت برای عامه مردم است. «...» بسیار روشن است که آنچه برای عوام است، فقط عبارات نیست، فهم معنای آیه هم در بسیاری از آیات برای توده مردم آشنا با ادبیات عرب میسر است. بنابراین می‌بینیم که میزان ورود به هر یک از این لایه‌ها و بطن‌ها به مراتب ایمان مرتبط است و در عین حال این لایه‌ها و بطن‌ها متوجه آیات متشابه است که باید معانی آنها را بر اساس میزان خلوص و ایمان دریافت. با این حال نکته مهم در اینجا این است که اشتباه بزرگی است که تصور کنیم معانی دو قسم می‌باشند؛ که محکّمات را خواص و عوام می‌فهمند و متشابهات را که مشتمل بر معارف عالیّه و حکم دقیقه است فقط خواص می‌فهمند. هرچند سنخ و ماهیت محکم و متشابه از هم جدا است؛ در صورتی که محکّمات «ام»، سرپرست و مدبّر و پرورش دهنده متشابهات هستند. همه متشابهات معنی و مراد و اعتبار خویش را از محکّمات می‌گیرند و زیادت فرع بر اصل جایز نیست. بنابراین همان گونه که گذشت متشابهات در بردارنده مفاهیمی دقیق تر و والاتر از محکّمات نیستند. منطوق صریح آیه هفت سوره آل عمران این است که محکّمات، مفسّر متشابهات می‌باشند: «منه آیات

محکمات هنّ امّ الكتاب». (بیات مختاری، ۱۳۸۱: ۴۵)

به همین اعتبار، یکی از وجوه ورود به تفسیر آیات متشابه، رویکرد عرفانی به آن است. این رویکرد، معانی ضبط شده و محتمل در این آیات را نادیده نمی‌گیرد؛ بلکه به اعتبار بطون قرآنی، تفسیری از وجع عرفانی آیات متشابه به دست می‌دهد. در این راه، ابزار چنین تفسیری تصادفی، سلیقه‌ای و دلخواهی نیست، بلکه آن را به اعتبار مقابله با سایر آیات، احادیث نبوی و روایات ائمه هدی علیهم السلام بنا می‌نهد. همانطور که مشهور است چنین تفسیرهایی، از کشف و شهود و باورها و آموزه‌های عرفانی سود می‌جویند. تفسیر عرفانی بر این مبنا استوار است که قرآن افزون بر ظواهر دارای باطن‌هایی است که از راه تصور یا از طریق کشف و شهود عرفانی می‌توان به آنها دست یافت. تفسیر رحمه من الرحمن فراهم آمده از آثار قرآنی و عرفانی ابن عربی همچون ایجاز البیان فی الترجمة عن القرآن، الجمع والتفصیل فی اسرار معانی التنزیل، تفسیر القرآن الکریم والفتوحات المکیه از جمله تفاسیر مبتنی بر عرفان نظری است (معرفت، ۱۴۲۶، ج ۲: ۵۷۰). شیخ محمد عبده بر این باور است که تفسیر القرآن الکریم متعلق به عبدالرزاق کاشانی است. و انتساب آن به ابن عربی به ادله‌ای درست نیست.^{۷۶} اگرچه برخی دیگر به دلیل همسانی مباحث آن با الفتوحات المکیه انتساب آن را به ابن عربی پذیرفتی‌تر می‌دانند (همان: ۴۰۰). مسئله معادل‌سازی در این تفاسیر، و ورود سمبولیستی به آیات متشابه در چنین قرائت‌هایی دست بالا را دارد. برای نمونه، از پیامبر، صراط، نور، کتاب یا هدایت تعبیر به مسائل سلوکیه می‌شود.

۳- تأویل متشابهات بر اساس سنت الهی

یکی دیگر از معبرهای ورود به تأویل آیات متشابه فهم این حکمت است که خدای متعال سنت آزمایش و امتحان را در جهت هدایت و تقویت بنیه ایمانی و معرفتی مسلمین برقرار ساخته است. قرآن کریم بارها از این سنت با اصطلاحات مختلفی نام برده است؛ الفاظی از ترکیب‌های «امتحان»، «بلاء»، «فتنه» و «تمحیص» که در سراسر قرآن وجود دارند. قطعی بودن سنت آزمایش را از آیات فراوانی می‌توان به دست آورد. در آیه «أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (عنکبوت: ۲) به دست می‌آید که آزمایش

کردن، سنتی الهی است که همچون دیگر سنت‌های الهی تغییرناپذیر است و این گونه نیست که برای گروهی استثنا بردار باشد. این قانونی فرازمانی و فراشخصی است و گستره وسیعی را دربر می‌گیرد. قرآن در این مورد استثنایی باقی نمی‌گذارد و همه انسان‌ها از پیامبران بزرگ تا انسان‌های عادی را مشمول این آزمایش قرار می‌دهد. آزمودن فهم انسان‌ها از میزان درک آیات متشابه نیز در این زمره جای می‌گیرد. «وَتَبْلُوكُمْ بِالْبَشْرِ وَالْخَيْرِ فَتَنَّا» (انبیاء: ۳۵) و «وَبَلَّوْنَا لَهُمُ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ» (اعراف: ۱۶۸) به این معنا که تنها حوادث ناگوار، سختی‌ها و ناملایمات وسیله آزمایش انسان‌ها نیست؛ بلکه در خوشی‌ها، امور دلپذیر و کامروایی‌ها هم سنت آزمایش جاری است تا مشخص شود که انسان در حالات گوناگون چه می‌کند و در شرایط مختلف برای سیر در مسیر اصلی آیا همچنان پابرجاست یا نه. همچنین آیه «وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً» (فرقان: ۲۰) نشان‌دهنده آن است که انسان‌ها به وسیله همدیگر آزمایش می‌شوند. فراگیری سنت امتحان الهی ما را مجاب می‌کند که آن را به درک متشابهات قرآنی نیز تعمیم دهیم.

۴- ضرورت عقلایی در حکمت شیعه

مفسران و اهل تأویل ممکن است برای آیات مختلف متشابه دلایل بسیاری نقل کنند اما یک واقعیت در مورد این مسائل وجود دارد و آن فراگیر نبودن این دلایل برای همه آیات متشابه است. حتی در برخی موارد ممکن است این تأویل‌ها بدون مسلح بودن به دانش‌های قرآنی معانی سخیفی برای متشابهات در نظر بگیرد. لذا ضرورت حد نهادن بر گستره تأویل در مورد متشابهات همیشه احساس می‌شود. این مسئله زمانی حاد می‌شود که به متشابهاتی بر می‌خوریم که به ظاهر با اعتقادات اصولی دین و مبانی اعتقادی و معرفتی بنیادین اسلامی در تضاد باشد. این موارد گستره وسیعی است که به میانجی دانش تأویل و علم تفسیر تنها با روشن ساختن معنی یک یا دو واژه قرآنی، رفع ابهام می‌شوند. برای نمونه، آیاتی مانند «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲) و «وَجُودُهُ يُومِئِدُ نَاصِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً» (قیامت: ۲۲ و ۲۳) و «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ» (مطففین: ۱۵) که مسلماً جزء آیات متشابه‌اند؛ چراکه ظاهر آنها با مسلمات عقلی و دینی در تضاد است. خدای تعالی، منزّه از آمد و شد یا قابل رؤیت بودن است و این گونه نیست که در قیامت

عده‌ای از دید خداوند متعال مخفی باشند. در این نوع آیات، تنها با آوردن یک کلمه، تشابه از بین می‌رود و معنای محکم آنها مشخص می‌شود. در آیه اولی با تقدیر گرفتن کلمه «امر» در آیات دوم و سوم با افزودن «ثواب» از تشابه بودن خارج می‌شوند و شبهه‌انگیز نخواهند بود. در این صورت معنای آیه اول چنین خواهد شد: «جاء امر ربك»؛ (امر پروردگارت می‌آید)؛ آیه دوم: «الی ثواب ربها ناظره»؛ (به سوی ثواب خداوند نظر دارند) و آیه سوم: «عن ثواب ربهم لمحجوبون»؛ (از ثواب پروردگارشان دورند). ملاحظه می‌شود که درباره این نوع آیات تشابه، نمی‌توان علو معنا را دلیل تشابه دانست؛ چراکه ذکر یک کلمه می‌تواند معنای اصلی را که در پی آن است بیان دارد. افزون بر آن در قرآن کریم آیاتی که دارای عبارت «جاء امر ربك»؛ (آمدن امر پروردگار) است، نشان می‌دهد نه در جایی که واژه «امر» آمده از علو معنایی آن کاسته شده است و نه نیابردن آن به سبب حجم بلند معنایی آن است. (شیخ صدوق، ۱۳۹۰: ۱۲۵)

۵- تأویل به اعتبارِ حُسن بیان

یکی از حکمت‌های وجودی تشابهات، زیباشناسی ادبی قرآنی است که غیرقابل تعدی است. زیباشناسی، بررسی و کشف علل انبساط نفس و انفعال احساس درونی و باطنی انسان و شناخت جهت جلب در قالب دانش هنر و روانشناسی است. زیباشناسی قرآن، شناسایی جمال و هنر کلام و بیان قرآن و کشف علل و عوامل تاثیرگذار در انفعال احساسات درونی و باطنی انسان و کشش به آن است. زیبایی‌شناسی قرآن کریم مبتنی بر اصل دیگری است که برخاسته از ساختار ویژه زبان قرآن است این ساختار، بیانگر نظم و پیوند میان موضوعات در شکل سازواره‌ای شده‌ای از مفاهیم است بر این اساس مفاهیم قرآن کریم در یک نظام معنی‌شناختی قرار دارد که به کارگیری واژه در یک نظام چندجانبه معنی دار خواهد بود. همین ویژگی قرآنی زمینه‌ساز ابهام در فهم تشابهات نیز می‌گردد. برای نمونه وقتی ما کلمات مترادفی داریم که از بین آنها، واژه‌ای که ادبی‌تر و هنری‌تر است را انتخاب می‌کنیم، هرآینه در معرض این سؤبرداشت قرار می‌گیریم که معنای اصلی منظور نظیرمان فهم نگردد. این امر در مورد قرآن دو چندان خطیرتر می‌نماید. به همین دلیل است که دانش تأویل باید این نکته را روشن سازد که کاربرد صنایع ادبی

همچون تمثیل، استعاره و مجاز از آن جهت که در بسیاری از گفته‌ها و نوشته‌ها وجود دارد، نمی‌تواند دلیل تشابه آیات شود. (میر، ۱۳۸۷: ۱۰۲) هر متنی که دارای بلاغت و فصاحت باشد حتماً از این نوع محسنات لفظی بهره می‌برد تا نمود زیبا و مخاطب‌پسند بیابد. قرآن کریم نیز از این قاعده مستثنا نیست و آرایه‌ها و صنایع بلاغی و بیانی فراوان در آن یافت می‌شود تا علاوه بر رفعت محتوایی، لطافت ظاهری نیز دارا باشد و اعجاز و بی‌همانندی خود را - به ویژه برای مردمان زمان نزول - در این زمینه عیان سازد. به این ترتیب اگر هر متنی که دارای تمثیل، استعاره یا مجاز باشد بخواهد متشابه شمرده شود، بسیاری از محاورات و ارتباطات کلامی و نوشتاری مردم دچار آسیب ارتباطی می‌شود و لذا با این دیدگاه، این گونه از صنایع بلاغی محل معنا خواهد بود و مفاهیم غلط را به ذهن متبادر می‌کند. اما مردم در هنگام استفاده از این نوع امور بلاغی، به صنعت به کار رفته پی می‌برند و علاوه بر درک نظر گوینده یا نویسنده، از زیبایی متن نیز بهره می‌برند. دیده نشده است که مؤلف یا گوینده‌ای در کلام خود هشدار دهد که برخی از گفته‌های من به سبب وجود آرایه‌های ادبی در آن، غلط‌انداز است. (ضمیری، ۱۳۸۴: ۶۹) از این رو بجا نیست در قرآن کریم درباره آیات متشابه هشدار داده شود و ما دلیل آن را وجود این نوع امور بیانی بدانیم. اینکه عده‌ای با تمسک به ظواهر برخی از آیاتی که دارای کنایه، استعاره یا تمثیل است، معانی غلطی از قرآن درآورده‌اند، ناشی از ناآشنایی آنان با فهم ابتدایی متن است؛ به طوری که نتوانسته‌اند از معنای ظاهری عدول کنند و به مقصود گوینده پی ببرند.

۶- تأویل متشابهات در پرتو محکمات

یکی از چراغ‌های روشن کننده در مسیر تأویل درست آیات متشابه، توسل به محکمات است. بنابراین برخی از متشابهات این ظرفیت را دارند که سبب درک نادرست سهوی یا عمدی شوند. لذا قرآن کریم مؤمنان را تحذیر می‌دهد از اینکه مبدا برخی از تشابهات سبب ایجاد «فتنه» در میان آنها شود: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ» این عبارت هشدار می‌دهد که خداوند به مخاطبان قرآن می‌دهد تا در مواجهه با آیات متشابه، مواظب باشند و همچون منحرفان برای فتنه‌گری از این آیات استفاده نکنند. به تعبیر دیگر این نوع آیات زمینه فتنه‌انگیزی دارد و باید متوجه آن بود؛ چراکه می‌تواند بر

اموری غلط حمل و به خطاکاری منجر شود. یعنی در آیات متشابه زمینه آزمایش فراهم است. (طبرسی، ۱۳۶۹، ج ۲: ۵۰۵) به همین دلیل است که لازم می‌آید بنیان متشابهات بر اساس ستون‌های استوار قرآنی که از محکّمات اخذ شده ساخته و شناخته گردد. همچنین در قسمت انتهایی آیه از «راسخان در علم» سخن به میان آمده است: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا». بر اساس روایات فراوان، راسخان در علم در درجه اول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و آن‌گاه اوصیای آن حضرت‌اند. امام باقر یا امام صادق علیهما السلام می‌فرمایند: «رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَفْضَلُ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ قَدْ عَلَّمَهُ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - جَمِيعَ مَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مِنَ التَّنْزِيلِ وَ التَّأْوِيلِ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُنزِلَ عَلَيْهِ شَيْئًا لَمْ يَعْلَمْهُ تَأْوِيلَهُ وَ أَوْصِيَائِهِ مِنْ بَعْدِهِ يَعْلَمُونَهُ كُلَّهُ»؛ رسول خدا بالاترین راسخان در علم است. خداوند او را از همه تنزیل و تأویلی که بر او می‌فرستاد آگاه کرد. خداوند چیزی نازل نکرد مگر آنکه تأویلش را به او یاد داد. اوصیای او نیز همه آن را می‌دانند. موضوع راسخان در علم، حاوی این پیام است که برای فهم و دریافت آیات متشابه و نیز به دست آوردن تأویل آیات باید در مسیر ایشان قدم برداشت و از دانش راسخان در علم بهره برد.

۷- تأویل متشابهات بر اساس بعثت

از رسالت‌های مهم پیامبر صلی الله علیه و آله که در قرآن بر آن تأکید شده، تبیین آیات قرآن است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ.» (نحل: ۴۴)؛ (ما این ذکر قرآن را بر تو نازل کردیم تا آنچه را به سوی آنان نازل شده تبیین کنی.) همچنین آموزش و تعلیم کتاب از وظایف پیامبر بود: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ.» (جمعه: ۲)؛ (اوست آن کس که در میان بی‌سوادان فرستاده‌ای از خودشان برانگیخت، تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد.) این تعلیم، فقط آموزش قرائت قرآن نبود؛ بلکه تعلیم معانی و معارف آن نیز جزء وظایف و برنامه‌های پیامبر بود تا به هرگونه سؤال و ابهام مردم درباره قرآن و مطالب مربوط به آن جواب داده شود. آمدن واژه «حکمت» بعد از «کتاب» مؤید آن است که پیامبر، تنها به قرائت قرآن اکتفا نمی‌کرد، بلکه ابعاد فهم قرآن را برای مردم بازمی‌گفت. (موسوی زاده، ۱۳۸۹: ۲۲). بر این اساس قرآن کریم هشدار می‌دهد که وجود

گرامی انبیای الهی به ویژه حضرت ختمی رسالت (ص) از مهمترین برکاتی است که بر پایه آن می‌توان تشابهات در کلام الهی را تصریح کرد و بیانات اجمالی و معانی متعدد آن را به سمت و سوی عالی‌ترین معنی که منظور خدای متعال است برگرداند.

۸- تأویل بر اساس نص

در راز متشابه بودن برخی آیات به سه نکته مختصر اشاره می‌کنیم: یک. الفاظی را که عرب معاصر وحی وضع کرده بر طبق نیازهایش در مقام افاده و استفاده بوده است، آنها فراتر از برخی محسوسات نمی‌اندیشیدند و حقایق بلند و قدسی و فراطبیعی به دور از ذهنیت آنها بود. در بین آنان عباراتی متناسب با معانی و معارف والا به عنوان قالب و ظرف وجود نداشت. معانی کلی واقعیت‌های فراطبیعی را هرگز تنگنای در قالب الفاظ محدود بر نمی‌تابد و گنجایش تحمل و انتقال آنها را ندارد، پس چاره‌ای جز به کارگیری انواع مجاز، استعاره، تشبیه و تمثیل نبوده است که آن روش گرچه از زاویه‌ای نارسا و دورکننده بوده، اما از جهتی دیگر مقرب به موضوع و هدف بوده است. (میر، ۱۳۸۷: ۱۲۰) و اگر خداوند خود اختراع الفاظ مناسب می‌نمود و حقایق را در آن قالبها سرازیر می‌کرد، برای بشر قابل فهم نبودند. ب. اصولاً تفهیم معانی به دیگران جز از راه معلومات ذهنی و شبکه و ساختار معرفتی آنها که در طی زندگی خویش رقم زده‌اند، امکان‌پذیر نیست و هر کس تنها از بلندای معرفت خود به شناخت کتاب تکوین و تدوین نایل می‌شود. (بیات مختاری، ۱۳۸۱: ۴۳) بیشتر انسانها حس گرا، و خوگرفته به عالم طبیعت و زندانی زمان و مکانند، و به همین دلیل، معانی بلند و معنوی در ذهن آنها صورتهای حسی و مادی می‌یابند. افزون بر اینکه چون عامه مردم جز حسیات را ادراک نمی‌کنند، ناگزیر معانی کلی نیز باید در قالب حسیات به خورد آنان داده شود. ج. تمام قرآن، چه محکم و چه متشابه آن تأویل دارد. تأویل از قبیل مفاهیم لفظی نیست، بلکه از امور حقیقی و خارجی است، و تمامی معارف و احکام و قوانین و سایر محتویات قرآن بر گرد آن تأویل و حقیقت خارجی می‌چرخند. در نشأه معنی و حقیقت خارجی و تأویلی قرآن، لفظ عربی سریانی، عبرانی و... وجود ندارد و قرآن دربند و چهارچوب هیچ کمیتی نیست. در آن مرحله از وجود قرآن، بحثی از حقیقت و مجاز، اشتراک لفظی و معنوی و تشابه وجود ندارد، ولی وقتی به جهان کثرت و

طبیعت نزول می‌کند و در قالب الفاظ دچار تنگنا و محدود بشری قرار می‌گیرد، محدودیت الفاظ روی آن حقایق را می‌پوشاند. حقیقت قرآن همانند آب باران است (رعد/۱۷) از آسمان تنها آبی زلال و گوارا فرود می‌آید، ولی در مسیر حرکت و برخورد با خاکها، خاشاکها و نمکها، کف (زّبد) بر آن عارض می‌گردد، اگر شرایط طبیعی زمین به نحوی بود که از خاکها و آلاینده‌ها پیراسته بود کفی هم بر آب باران عارض نمی‌شد. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۳۸) در ظرف غیب مکنون و وجود تأویلی قرآن که لباس و پوشش و لفظی خاص نیست، هیچ تشابهی نیست، اما آن گاه که فرود و نزول می‌یابد و در قالب الفاظ ریخته می‌شود، تشابه شکل می‌گیرد. رابطه الفاظ آیات با تأویل و وجود عینی قرآن، رابطه حاکی و محکی و مثال و ممثل است؛ الفاظ قرآن نسبت به آن حقیقت متعالی و تأویل، جنبه مثال دارد و سعی شده که آن حقیقت به فهم شنونده نزدیک گردد، ولی در واقع آن حقیقت بالاتر از آن است که در قالب الفاظ درآید. خداوند متعال در آیه «و الكتاب المبین. إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون. وإنه فی أمّ الكتاب لدینا لعلی حکیم» بدین نکته اشاره دارد که قرآن در قالب الفاظ عربی واقع گردیده تا مورد تعقل و اندیشیدن قرار گیرد، ولی در ورای این الفاظ دارای حقیقتی است که در ام کتاب پیش خداوند است و از مختصات عالم غیب است که تنها با طهارت روح و تزکیه نفسی می‌توان با آن آشنا شد. و عالم قیامت ظرفی است که حقیقت وجودی و خارجی قرآن برای همه ظهور پیدا می‌کند. «یوم یأتی تأویله» (اعراف/۵۳). تأویل قرآن گرچه حقیقتی عینی و در حوزه علوم حضوری است، ولی گمشده مطلق نیست و عده‌ای را توان دست یافتن بدان حقایق در این جهان میسور است. (بیات مختاری، ۱۳۸۱: ۴۴)

۹- اجمال در آیات

هرگاه متکلم در صدد بیان تام نباشد و گفتار او به روشنی بر مرادش دلالت نکند، چنین کلامی را «مجمل» گویند^۱. در قرآن کریم آیات مجمل وجود دارد و بیشتر در موضوع احکام و آداب شریعت است. دستورهایی مانند برپایی نماز، روزه گرفتن، به‌جا آوردن حج، و دادن زکات به این دلیل که کیفیت انجام دادن آنها به طور وضوح و مشخص در قرآن نیامده است، جزء آیات مجمل‌اند. حتی با جمع‌آوری همه آیات، باز

نمی‌توان به کیفیت اجرای آنها به طور کامل رسید. این نوع دستورها تا زمانی که مجمل باقی بمانند نمی‌توان اجرای آن را انتظار داشت. (ضمیری، ۱۳۸۴: ۱۶۴) بنابراین لازم است برای عمل به آنها، از مجمل بودن خارج شوند. چراکه اگر به کسی دستور جدیدی دهند و کیفیت اجرای آن را تعیین نکنند یا مرجعی برای چگونگی اجرای آن مشخص نسازند، نباید انتظار داشت که آن فعل انجام شود. آیات مجمل، محدود به احکام و دستورهای شرعی نیست؛ آیات اعتقادی و معرفتی نیز در قرآن یافت می‌شوند که به صورت مجمل بیان شده‌اند و نمی‌توان تنها با استفاده از قرآن به معنای آنها پی برد. «صلاة وسطی» (بقره: ۲۳۸)، «لیال عشر» (فجر: ۲)، «دابة الارض» (سبا: ۱۴)، «شاهد و مشهود» (بروج: ۳)، «سدره المنتهی» (نجم: ۱۴)، «شجره ملعونه» (اسراء: ۶۰)، «جنتان» در آیه «وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ» (الرحمان: ۴۶) نمونه آیاتی است که در آنها از پاره‌ای مفاهیم سخن به میان آمده، ولی درباره چستی و چگونگی آنها در قرآن کریم توضیحی نیامده استبرای مجمل دو معنا ذکر کرده‌اند: «مجمل» لفظ مبهمی است که مرادش قابل فهم نیست و در مقابل " مبین " است؛ بنابراین " آیات مجمل " آیاتی هستند که معنا و مفهوم آنها روشن نباشد. (ابن منظور، ۱۴۱۸، ۶۶۰)

مجمل مقابل مفصل و آن بیان کلامی به صورت مختصر و سربسته و بدون تفصیل است؛ از این رو به آیاتی " مجمل " گویند که فهرست وار و بدون تفصیل نازل شده باشند و از ظاهر آیه، مراد و معنای آن به روشنی معلوم نشود و محتاج توضیح باشد. بیشتر " آیات الاحکام " از این سنخند؛ مانند: (واقیموا الصلاة وآتوا الزکاة) و (ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً) که مبین این آیات، احادیث نبوی است. صاحب بصائر ذوی التمییز آیات ذیل را مجمل دانسته است:

۱. ولقد اهلکنا القرون من قبلکم لما ظلموا؛
۲. ذلک من انباء القرى نقصه علیک منها قائم وحصید؛
۳. وافعلوا الخیر لعلکم تفلحون؛
۴. قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً؛
۵. توبوا الی الله جمیعاً ایها المؤمنون (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۳۲)

بحث در مجمل و مبین است. محقق خراسانی در این بحث سه آیه را مجمل معرفی می‌کند:

آیه اولی: ﴿وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ﴾ این آیه از یک نظر اجمال دارد و آن اینکه مراد از (ید) چیست. زیرا گاهی از ید صرف اصابع اراده می‌شود، گاهی کف که در زبان عربی از مچ به پائین را می‌گویند، گاهی از آن تا آرنج و گاه کل دست تا کتف را اراده می‌کنند. حق با مرحوم خراسانی است و از این رو در زمان امام جواد علیه السلام اختلاف پیش آمد که دست را باید از کجا قطع کنند. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۹-۴۰)

آیه دوم: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ﴾ این آیه مجمل است و معلوم نیست که چه چیزی در تحریم امهات و سایر موارد حرام می‌باشد. آیا نظر حرام است یا نکاح، ملامسه و یا سایر موارد. در این آیات قرینه است که مراد نکاح می‌باشد زیرا در آیه ی قبل می‌خوانیم: ﴿وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ همچنین در وسط آیه ی ۲۳ می‌خوانیم: ﴿وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾

آیه سوم: ﴿أَحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ و به نظر چنین می‌رسد که این آیه نیز مجمل نیست زیرا در آیات بعدی می‌خوانیم: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِزْيِرِ﴾ و واضح است که مراد آیه اکل است. (سبحانی، ۱۳۹۲: ۴۷۳) به نظر ما خوب بود محقق خراسانی به چند آیه که محل اختلاف است می‌پرداخت؛ آیاتی که در اجمال و یا تبیین آنها بحث است و این سبب اختلاف در فتوا شده است. از این رو به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم که مبنای اختلاف احکام بین مذاهب است. مهمترین نمونه در اینجا آیه و ضوست. این آیه هم در سوره ی نساء آمده است و هم در آیه ی مائده. ما به آیه ی سوره ی مائده می‌پردازیم که جامع است. در این آیه چهار فقره ذکر شده است که گفته اند برخی از آنها مجمل است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾

اولین اجمال در این فقره از آیه است: ﴿آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ که می گویند: باید قبل از نماز وضو داشت و نماز را با وضو خواند نه اینکه هنگامی که برای نماز برخاستیم و می خواهیم تکبیره الاحرام را بگوییم وضو بگیریم. (همان) دومین اجمال عبارت است از ﴿وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ که آیا باید از انگشت ها تا مرفاق شست کما اینکه اهل سنت قائل هستند یا از مرفاق به سمت انگشتان. اهل سنت الی المرفاق را قید اغسلوا می گیرند. سومین مورد عبارت از ﴿أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ اهل سنت می گویند: أَرْجُلَكُمْ منصوب است و عطف به وجوهکم است از این رو پا را هم باید شست و نباید به مسح اکتفا کرد. چهارمین اجمال در ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ است که بحث است آیا به هر چهار مورد قبلی بر می گردد که عبارتند از (مرضی، سفر، قضای حاجت و آمیزش جنسی) یا اینکه فقط به دو مورد اخیر بر می گردد. عبده قائل است که به دو مورد اخیر بر می گردد. (همان)

۹-۱- تشابه در حرکت

در این نوع از تشابهات، کلمه ای دارای حرکت متفاوت می باشد که در دو عبارت وجود دارد. کسی که با دستور زبان عربی (صرف و نحو) آشنایی داشته باشد، علت اختلاف در حرکت را متوجه می شود. مثال هایی از این نوع در یک آیه:

- الا ان عاداً كفروا ربهم هود: ۶۰
- الا بعداً لعاد قوم هود هود: ۶۰
- ثم قضی اجلا انعام: ۲
- و اجل مسمى عنده انعام: ۲
- مثال هایی از این نوع در دو آیه مختلف:
- يسألک اهل الكتاب ان تنزل ... نساء: ۱۵۳
- يا اهل الكتاب لم تکفرون ... آل عمران: ۷۰
- ود کثیر من اهل الكتاب ... بقره: ۱۰۹
- ... و له اختلاف الليل و النهار مؤمنون: ۸۰
- ... لوجدوا فيه اختلافاً کثیراً نساء: ۸۲
- ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الليل و النهار ... بقره: ۱۶۴

۹-۲- تشابه در حروف

در این نوع از متشابهات، تغییر، زیادی و کاستی یا تبدیل حروف وجود دارد؛ نظیر:

- و اذ قال ابراهیم رب اجعل هذا بلداً آمناً بقره: ۱۲۶
- و اذ قال ابراهیم رب اجعل هذا البلد آمناً ابراهیم: ۳۵
- اسکن انت و زوجک الجنه و کلا... بقره: ۳۵
- اسکن انت و زوجک الجنه فکلا... اعراف: ۱۹
- و من یشاقق الله ... انفال: ۱۳
- و من یشاقق الله ... حشر: ۴
- ویل یومئذ للمکذبین مطفین: ۱۰
- فویل یومئذ للمکذبین طور: ۱۱

۹-۳- اختلاف در کلمه

اختلاف در کلمه یکی از مسائلی است که ممکن است اصل فهم و دریافت معنای

آیات را بر خوانند مشتبه سازد (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۹۱)

در این نوع از متشابهات، تغییر، زیادی و کاستی یا تبدیل کلمه وجود دارد؛ نظیر:

- و الله بما تعملون بصیر بقره: ۲۶۵
- ان الله بما تعملون بصیر بقره: ۲۳۷
- فانفجرت منه اثنتا عشره عینا بقره: ۶۰
- فانجست منه اثنتا عشره عینا اعراف: ۱۶۰
- ان یأتیهم بأسنا بیاتاً اعراف: ۹۷
- ان یأتیهم بأسنا ضحی اعراف: ۹۸
- و یکون الدین لله بقره: ۱۹۳
- و یکون الدین کله لله انفال: ۳۹
- ان فی ذلک لآیه لقوم یتفکرون نحل: ۱۱
- ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون رعد: ۳

نمونه‌های فوق نشان دهنده این مهم است که اساساً الفاظ و کلمات موضوعه در لغت

عرب، بیشتر برای افاده معانی کوتاه و خیلی پایین ساخته شده، گنجایش و کشش آن را ندارند که معانی گسترده و عمیق را افاده کنند، ناگزیر نارساییهایی در مفاهیم آنها بوجود خواهد آمد، و مردم آن روز که با چنین معانی والا و رقیق آشنا نبودند. و طبعاً برای چنین معانی، الفاظی بخصوص وضع نکرده بودند، از طرفی هم قرآن ملتزم بود که از الفاظ موضوعه عرب و از شیوه‌های کلامی آنان استفاده کند، «انا انزلناه قرآنا عربيا لعلکم تعقلون» (زخرف/۳)، لذا بناچار راه کنایه و مجاز و استعاره را پیمود، و این خود، بر عرب غریب می‌نمود. مثلاً آیه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال/۱۷) اشاره به قدرت ناچیز انسان است در انجام افعال اختیاری خویش، در مقابل عوامل مؤثر در بوجود آمدن آن، که همگی با اذن الهی انجام می‌شود. درک این معنی برای عرب آن روز دشوار می‌بود، لذا بوی جبر در افعال از آن استشمام می‌گردید. و نیز آیه: «یا ایها الذین آمنوا استجیبوا الله و لیرسلوا انفسهم فی سبیل الله و اعلموا ان الله یحول بین المرء و قلبه. و انه الیه تحشرون» (انفال/۲۲): (ای مؤمنین هنگامی که خدا و رسول شما را می‌خوانند، به آنچه مایه حیات شما است، اجابت کنید. و بدانید که سرپیچی از آن، به قیمت خود فراموشی تمام می‌شود. عاقبت نیز به سوی او برانگیخته می‌شوید). در این آیه، مسأله «حیلولة» (حایل شدن خدا میان انسان و قلب او) مطرح شده، و این تهدیدی است برای کسانی که از فرامین شرع سرپیچی کنند (مشکور، ۱۳۵۷: ۲۳۸) اکنون مقصود از این حیلولة چیست؟ ابو الحسن اشعری و پیروان مکتب وی، از این آیه، جبر در حیات، غیر ارادی بودن ایمان و کفر، استفاده کرده، گویند: کافری که خداوند، مقدر کرده کافر باشد، اگر اراده کند ایمان آورد و اطاعت فرمان خدا نماید، خداوند مانع او می‌گردد... و همچنین مؤمنی که خداوند مقدر کرده مؤمن باشد، اگر قصد کفر کند خدا مانع او می‌شود. فخر رازی اشعری، این تفسیر را تأیید کرده، گوید: این آیه بر خلاف مکتب معتزله است، که قائل به جبر نیستند. (داوری، ۱۳۹۸: ۸۶)

ولی این آیه چیز دیگر می‌گوید، و مردم را به یک حقیقتی اجتناب ناپذیر رهنمون می‌سازد، زندگی واقعی، که انسان احساس کند زنده است و از نعمت حیات برخوردار، موقعی است که به قوانین شریعت احترام نهد، هر کس در سایه قانون، از حق شرعی خود بهره مند، و به حقوق دیگران تجاوز ننماید. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۸۴) چنین جامعه،

در آسایش حیات زندگی می‌کند، در سایه شریعت، انسان به واقعیت خویش پی می‌برد، انسانیت حاکم بر جامعه است. ول انسان سرکش، همچون حیوان درنده، در خواسته‌هایی پست وحشی صفت زندگی می‌کند، در چنین جامعه، انسانیت فراموش شده، انسان خود را گم می‌کند. و این بزرگترین عقوبتی است که دامنگیر اینگونه انسانهای وحشی صفت می‌گردد. لذا انسان با دست خود، از خویشتن فاصله گرفته، رهسپار عالم بهیمنیت گردیده. آنگاه است که: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر ۱۹) صادق آید. و نیز: «وَنَقَلَبْنَا قُلُوبَهُمْ وَ بَصَرَهُمْ، كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أُولَ الْأَنْعَامِ» (انعام ۱۱۰). پس قلبهای آنها وارونه، خود را فراموش کرده‌اند. و این همان حیلولة خداوندی است (همان: ۸۵)

تشابه عرضی، در آن دسته از آیات به وجود آمد، که در آغاز اسلام متشابه نبوده، مسلمانان با سلامت طبع و خلوص نیت، با آن برخورد می‌کرده، معنی و مراد آن را به خوبی درک نموده، هیچ گونه شبهه‌ای ایجاد نمی‌کرد. ولی پس از به وجود آمدن مباحث جدلی و مسائل کلامی، و رائج شدن برخی مطالب فلسفی - که جست و گریخته، به گونه ناپخته و نارس، از یونان به این دیار راه پیدا کرد - مشاهده گردید که بر چهره بسیاری از آیات، هاله‌ای از ابهام و اشکال نمودار گشت، آیاتی تا دیروز از محکومات بوده، و امروز در زمره متشابهات در آمده است. شاید مناسب باشد برای روشن شدن این دسته بندی اخیر به یکی از مشهورترین آیات مبارکه الهی از نظر تأویل شیعی در بخش بعدی نظر اندازیم.

برخی از آیات قرآن هر چند هم محکم باشند، قابلیت تأویل دارند و مقصود از تأویل محکم، اشاره به مصداق اتم و اکمل موضوع است. به عنوان مثال، آیه ششم سوره مبارکه حمد می‌فرماید: «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ». مفسران در تفسیر «صراط مستقیم» احتمالات مختلفی داده‌اند، ولی در روایات ما به صراط پیامبر (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) و جانشینان او تفسیر شده است. مسلماً این نوع تأویل در مقام بیان مصداق اتم و اکمل است، زیرا تمام پیامبران و اولیای الهی بر صراط مستقیم بوده و همگان گام در راه درست برمی‌داشته‌اند، ولی فرد کاملی که می‌توان رفتار و گفتار او را بیانگر «راه راست» خواند، معصومان این امت یعنی پیامبر و خاندان او هستند. تأویل به این معنی مشکلی ندارد، به شرطی که مستند به روایت صحیح باشد. در جای دیگر، قرآن می‌فرماید: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ

لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ (رعد: ۷) به این معنا که: ای پیامبر! تو بیم دهنده ای و هر ملتی هدایتگری دارد. در روایات شیعی وارد شده است که پیامبر (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) به علی (علیه السَّلَام) فرمود: «أَنَا الْمُنْذِرُ وَأَنْتَ الْهَادِي» (محدث بحرانی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۲۸۲) من بیم دهنده ام و تو هدایتگر. مسلماً مقصود از «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» کلیه شخصیت های والایی هستند که پرچم هدایت را به دوش می گیرند، و در طول زمان، بشر را به راه راست هدایت می کنند، ولی فرد اتم و اکمل آن در میان این هادیان، امیرمؤمنان (علیه السَّلَام) است. و در اینجاست که مشخص می گردد چگونه مبنای مفهومی و تأویلی برخی آیات آنها را در پیوند با هم به سمت و سوی یک بسته معنایی مشخص سوق می دهد.

۱۰- وجه تأویلی شیعه

به طور مشخص زمانی که از وجه تأویلی شیعه سخن می گوئیم، اعتبار بخشیدن به شاخصه‌هایی است که می توان بر اساس آن آیات متشابه را تأویل نمود. هرچند تمام مواردی که تا اینجا شرح داده شد میان فرق اسلامی مشترک است اما باید گفت که تأکید شیعه بر آنها بیشتر از اهل سنت می باشد. اعتباراتی مانند تناظر با محکّمات قرآنی، تناظر با سنّت و سیره نبوی (ص) تأویل بر اساس حکم و ضرورت عقلایی، تأویل بر اساس وجه زبانی و نص صریح کتاب جملگی از مواردی است که مورد وثوق فقهای شیعه بوده است اما باید به این فهرست یک اعتبار مهم دیگر را افزود و آن چیزی نیست جز نقش مبین و تصریحگر ائمه اطهار علیهم السلام در تأویل متشابهات قرآنی. این دستاورد نه تنها برای شیعیان بلکه برای مقتدایان اهل سنت از عصر صدر اسلام تا کنون نیز برقرار بوده است؛ چنانکه ابن مسعود با اتصال معنوی و رابطه فکری با علی علیه السلام آموزه‌های خود را متأثر از دانش و معلومات او می داند و می گوید: «من تفسیر را از علی علیه السلام برگرفتم و از استفاده مردم و معلوماتم را بر او خواندم. بی شک علی علیه السلام بهترین و دانشمندترین مردم پس از پیامبر خدا است» (ابن زهره، ۱۴۱۷، ج ۱: ۵۱۵). با این حال در تفسیر متشابهات، امام باقر (ع) بدون آن که نامی از متشابه در کلام خود برده باشد تصریح می فرماید که «فَأَمَّا عَلَى النَّاسِ أَنْ يَقْرَأُوا الْقُرْآنَ كَمَا أَنْزَلَ فَإِذَا احتاجوا إلى تفسیره فالاھتداء بنا و الینا»؛ وظیفه مردم است که قرآن را طبق آنچه نازل شده است قرائت کنند؛ ولی اگر

نیاز به تفسیر آن داشتند، هدایت به تفسیر قرآن برعهده ما و به سوی ما است» (طبرسی، ۴۱۵، ج ۲: ۲۲۸) اکنون اگر مثال دیگری را بخواهیم در این زمینه بزنیم می‌بینیم که نقش ائمه به عنوان وجه مهم تأویلی شیعه تا کجا اهمیت داشته است. اگر اصطلاح «وجه» را در آیه شریفه «و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام» به عنوان یکی از متشابهات بحث برانگیز در نظر بگیریم به این روایت بر می‌خوریم که روزی یکی از اهل کتاب (به احتمال زیاد از یهودیان) از مولای متقیان علی (ع) پرسید که وجه خداوند شما در اینجا چیست و کجای خداست؟ علی علیه‌السلام به ابن عباس فرمود: آتش و هیزمی بیاور. ابن عباس گوید: آوردم و حضرت آن را سوزاند. سپس به یهودی گفت: روی این آتش کجاست؟ یهودی گفت: من وجه و رویی بر آن نمی‌بینم. حضرت فرمود: پروردگار من نیز این چنین است. (حویزی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۱۷) بنابراین به عنوان مهمترین وجه تمایز تأویل متشابهات از سوی شیعه منبع بی پایان و ابدی فیض از سوی ائمه معصومین علیهم السلام بعنوان مصباحی ممیز و میرز در جهت درک صحیح متشابهات محسوب می‌گردد.

نتیجه‌گیری

آیات محکم و متشابه به تبیین صریح آیه مبارکه هفتم از سوره شریفه آل عمران دو دسته مهم آیات الهی را شامل می‌شوند. مسئله فهم تشابهات قرآنی برخلاف محکمت که پایه گذار اصول دینی اند مسئله مهمی است که طی قرن‌های متمادی مورد تأمل فقها، مفسرین و اهل تأویل بوده است. اما دو نکته پیشینی در تأویل تشابهات همواره وجود دارد که باید آن را مبنای ورود علمی به این آیات تلقی کرد و جستاری که از نظر گذشت بر همین موارد تأملاتی داشته است: نخست علل وجودی یا حکمت و حیانی تشابهات قرآنی که در بخش عمده این نوشته مورد تحلیل قرار گرفت و به مواردی نظری آزمایش الهی، لایه‌ای و بطنی بودن قرآن، زیباشناسی قرآن، دلایل عقلانی بعنوان ستونی برای درک و تأویل صحیح تشابهات و همچنین نقش انبیای الهی در جهت تصریح و تنویر در ابهامات مندرج در تشابهات پرداخته شد. مسئله دوم به شکل یا نوع‌های تشابه باز می‌گردد که درک پیشینی آن زمینه‌ساز تأویلی دقیق و صریح از این آیات است. نتایج تحقیق حاضر نشان می‌دهد که آگاهی به محکم و متشابه آن قدر اهمیت و ارزش دارد که هر مفسر غفلت از آن را موجب پیدایش انحراف در تفسیر قرآن می‌داند. قرآن به عنوان یک مجموعه به هم پیوسته به دو بخش محکم و متشابه تقسیم می‌شود. بعضی از آیات، مادر و مرجع و بعضی دیگر نیازمند ارجاع به دسته اولند که به «تشابهات» معروف شده‌اند. بعضی اوقات، متکلم قیود کلام را همراه با اصل سخن بیان نمی‌کند یا بر اثر گذشت زمان، قیود کلام از متن سخن جدا می‌افتد یا حتی شنونده از آن غفلت می‌کند و در نتیجه جدایی این قیود، سخن متشابه می‌شود. چندین آیه قرآن هم به همین دلیل متشابه شده‌اند. همچنین به اعتبار علم تأویل باید در نظر داشت که اساساً بعضی از معانی و مطالب، بسی فراتر از آن هستند که در قالب الفاظ و عبارات بگنجند و با واژگانی که درباره امور محدود است، بیان شوند چون الفاظ و عباراتی که بشر به کار می‌برد، برای معانی محدود، محسوس و معقول انسانی وضع شده. بنابراین، هنگامی که در پی بیان امور نامحدود و نامحسوس فراروی ماده با همین واژه‌ها باشیم، سخن متشابه خواهد شد. چندین آیه متشابه قرآن هم همین حکم را دارند.

فهرست منابع

قرآن کریم: نشر دارالفکر.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۸). لسان العرب، بیروت: دارالصادر.
۲. ابن زهره، حمزه، ۱۴۱۷ق. غنیة النزوع، به کوشش ابراهیم بهادری، قم، جامعه الفقاهه.
۳. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، (۱۴۲۰). غوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، ج ۴، بیروت: دارالفکر.
۴. بیات مختاری، ماشاء الله (۱۳۸۱) تأویل و آیات محکم و متشابه نقدی بر «تفسیر احسن الحدیث» و «قاموس قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۳۱.
۵. حویزی، علی بن جمعه (۱۳۸۹). نور الثقلین، ج ۱، مشهد: جامعه الرضویة.
۶. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۹۰). التوحید، مصحح حسینی، هاشم، قم: جامعه مدرسین.
۷. ضمیری، محمدرضا (۱۳۸۴)، جستاری در اندیشه فقهی مذاهب، قم، گلستان معرفت.
۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۹. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تحقیق سید احمد حسینی. چاپ سوم. تهران: کتابفروشی مرتضوی
۱۰. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۱۲. مشکور، محمدجواد، فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی، تهران، ۱۳۵۷ش.
۱۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، ۱۳۶۰ش.
۱۴. مجلسی، محمد بن باقر، (۱۳۹۳). بحار الانوار، تهران: انتشارات کتابچی، چاپ هشتم.
۱۵. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۶) التفسیر والمفسرون، مشهد، جامعه الرضویة.
۱۶. محدث بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۹). البرهان فی التفسیر القرآن، مشهد، جامعه الرضویة.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۸. موسوی زاده، سید محمد (۱۳۸۹). تأملی دوباره در راز وجود آیات متشابه و مجمل در قرآن کریم، معرفت، سال ۱۹، شماره ۱۵۲.
۱۹. میر، مستنصر، (۱۳۸۷). ادبیات قرآن، ترجمه محمدحسین محمدی مظفر، قم: نشر ادیان.
۲۰. نجفی، محمد حسن بن باقر (۱۴۱۴) جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ج ۴۱.

عالم نور و ظلمت در اندیشه مولانا و سهروردی

محمد تقی خمر^۱
بهروز رومیانی^۲
مصطفی سالاری^۳

چکیده

نوآوری‌ها و بدیع‌گویی‌های مولانا، شاعر و عارف بلندآوازه ایرانی، موجب برجستگی خاص وی در میان شاعران ایران گردیده است. نمادپردازی شهرها، در آثار وی، از زیباترین هنر‌نمایی‌های اوست. در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان شهرهای نمادین مطرح شده در آثار مولانا را به دو دسته "شهر نور" و "شهر ظلمت" دسته‌بندی کرد. در آثار سهروردی نیز می‌توان همین رویه را در قالب تمثیل‌ها و نمادهای اختصاصی سهروردی ملاحظه نمود. این پژوهش که بر مبنای نظریه ادبیات تطبیقی انجام گرفته است، نشان می‌دهد که دو اندیشمند برجسته ایرانی، ضمن بهره‌مندی از آبخورهای ایرانی و اسلامی، بسترهای متفاوتی از منظر نمادپردازی به وجود آورده‌اند. ملوک و ملکوت، دو بخش اصلی آفرینش محسوب می‌شود که یکی نمود عالم نور و دیگری نمود عالم ظلمت است. از نام‌های خاص، جهت معرفی این دو شهر استفاده شده است که عامل شکل‌گیری نمادپردازی شهر نور و ظلمت گشته است. رهایی سالک از عالم ظلمت و رسیدن به سرزمین نور، منوط به دست یافتن به عالم واسطه است. عالم واسطه، در عین حفظ کردن خصوصیات اساطیری خود؛ به ویژه پیوستگی با کوه؛ یعنی عام‌ترین نماد عالم واسطه در جهان، توانسته است با اعمال نمادین سلوک ارتباط برقرار کرده و به همسانی برسد. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و با تطبیق نمادهای عالم نور در آثار مولانا و سهروردی، به صورت کتابخانه‌ای انجام شده است.

واژگان کلیدی

مولانا، عرفان اسلامی، شهر نور، شهر ظلمت، سهروردی، هورقلیا.

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

Email: khammar@gmail.com

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

Email: b.romiani@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

Email: M.salari11@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۱

طرح مسأله

عرفان ایرانی، گرایشی است که برخی آن را بازمانده فرهنگ کهن ایرانی دانسته‌اند: «عرفان ایرانی یکی از مظاهر فکری ایرانیان بود که به صورت نهضت فرهنگی و فلسفی در قرن‌های نخستین اسلامی جلوه گر شد.» (حقیقت، ۱۳۷۰: ۳۳۷) بسیاری از ریشه‌های مشترک عرفان و ادیان ایرانی در مقالات و کتب تحقیقی ارائه شده است. مثلاً این جریان فکری را متأثر از دین زرتشت دانسته‌اند: «موارد شباهت بین عقاید صوفیه با آنچه تعلیم زرتشت تلقی شده است بسیار است.» (زرین کوب، ۱۳۶۳: ۲۳) و یا آنگونه که مهرداد بهار، می‌پندارد، همه نهضت‌های عیاری و عرفانی دارای ریشه مهری هستند: «در دوره اسلامی همه نهضت‌های دهقانی، عیاری و عرفانی دارای عقایدی بودند که با آیین مهر شباهت بسیار داشته است، از آن جمله تجسم یافتن خداوند در رهبر نهضت‌های دهقانی و شهری و علاقه به ایجاد برابری در میان ایشان است.» (بهار، ۱۳۸۴: ۴۰) البته لازم به ذکر است که هنوز هستند محققانی که معتقد به ریشه‌های اسلامی این مکتب هستند: «تصوف اسلامی ریشه‌ها و سرمنشاء خود را به زمان حیات پیامبر اسلام (ص) برمی‌گرداند، و از سخنان و حیانی آن جناب که در قرآن جمع‌آوری گردیده الهام و اشتقاق می‌گیرد.» (شیمل، ۱۳۷۵: ۷۱) و البته کسانی که ریشه‌های مشترک و جهانی برای آن می‌جویند؛ مثلاً ابوالعلاء عینی در مقدمه‌ای که بر ترجمه کتاب "پیدایش و سیر تصوف" نگاشته، از اظهار نظرهای متفاوتی که هر کدام در تلاش است تا سرچشمه تصوف را به یکی از اندیشه‌های آریایی، مسیحی، هرمسی و... منتسب کند، سخن گفته. (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۱۰) و پس از ذکر این نظرات، تعیین منشأ واحد را غیر ممکن دانسته و می‌افزاید: «تصوف، همانند هر جنبش انقلابی مذهبی، از عوامل زمانی و مکانی موجود در هر عصر مایه گرفته و در سایه تحولات عمومی جبری که تاریخ سه قرن اول اسلام را در بر گرفته، رشد کرده است. و شاید بتوان گفت که تصوف خود نتیجه مستقیم این تحولات بوده است. کوشش در اثبات وابستگی این گونه جنبش‌ها به اصل و منشأ واحدی، کاری است بیهوده. زیرا این جنبش‌ها پیچیده‌تر از آنند که برای آنها اصل و منشأ واحدی تصور کرد، و یا پیدایش و حیات آنها را به مصدر معینی منسوب داشت.» (همان: ۱۱)

نور و ظلمت در اندیشه ایرانی

اگر بخواهیم مهمترین وجه مشخصه ادیان و مکاتب فکری ایرانی را معرفی کنیم، قطعاً "نور و ظلمت" یا "روشنی و تاریکی"، بهترین گزینه خواهد بود. چرا که از طرفی در تمام اندیشه‌ها و مذاهب ایرانی مورد بحث قرار گرفته و از طرفی، به خوبی گویای مبانی ثنویت که زیربنای اندیشه ایرانی است، می‌باشد.

جلالی نائینی، معتقد است که «ثنویه، نام عمومی پیروان همه مذاهبی است که به دو خدا، یکی خدای نور و خیر به نام اهورامزدا و دودیگر خدای تاریکی و شر به اسم اهریمن، قائل بوده‌اند.» (جلالی نائینی، ۱۳۸۴: ۲۵) این مسأله‌ای است که مقدسی نیز در کتاب خود "آفرینش و تاریخ" درباره پیروان ثنویت و اصول اعتقاداتشان نوشته و بر وجود اندیشه نور و ظلمت در آن مکاتب صحه گذارده است. (مقدسی، ۱۳۸۱: ۵۷۱)

اصولاً همگامی ثنویت؛ به ویژه در شکل تقابل دو عنصر نور و ظلمت و جدال مظاهر آن، از ویژگی‌های فرهنگ ایرانی است. کومن، ثنویت را از ویژگی‌های بارز آیین‌های ایرانی می‌داند. (کومن، ۱۳۸۳: ۱۴۱) و معین معتقد است که دو گانه‌پرستی یا دو گانه‌اندیشی، از اعتقادات قدیم آریائیان است که در صورت نمادین جدال دو اصل متضاد، نمود پیدا می‌کند: «اعتقاد به دوگانگی در مبادی خیر و شر از معتقدات قدیم آریائیان محسوب می‌شود: بدی‌ها و خوبی‌ها را هر یک منشائی بود که با یکدیگر دائم در جنگ بودند - قوای خیر باعث سعادت و قوای شر مسبب تیره‌بختی افراد به شمار می‌رفت - مظاهر خیر روز و فصول معتدل و فراوانی و تندرستی و زیبایی و راستی و مظاهر شر، شب و زمستان و خشک‌سالی و قحط و امراض و زشتی و دروغ و امثال آنها بوده است.» (معین، ۱۳۲۶: ۴۲) البته ثنویت را در میان دیگر فرهنگ‌ها نیز می‌توان یافت؛ مثلاً در میان مذاهب پیشمار موجود در هند، مسأله ثنویت، چندان بیگانه نمی‌نماید. این فرآیند به واسطه جدال دو نیروی متخاصم نیروانا و سنساره، نمود یافته است: «در متون مقدس هینایانا، نیروانا همواره به صورت نقطه مقابل سنساره آمده است. این ثنویت، همچنین ثنویت‌های دیگر، در بعضی از متون مقدس ماهایانا انکار شده است. ولی بودای هینایانا چیزی از این مقوله نمی‌داند. جان کلام او این است: «ای رهروان! نازاده نشده‌ا، ناساخته نامرکبی هست که اگر ای رهروان،

این نازاده ناشده ناساخته نامرکب نبود، راه گریزی از آنچه زاده و شده و ساخته و مرکب است نمی‌بود.» (استیس، ۱۳۷۵: ۱۲۸)

شهر نور و ظلمت

در میان نظرات متفاوتی که گاه یکدیگر را نقض کرده و گاه تأیید کرده‌اند، به سختی می‌توان ترتیب مشخص و منظمی برای عوالم، ارائه کرد. عده‌ای تعداد این عوالم را دو عالم دانسته و عده‌ای قائل به هجده هزار عالم و یا بیشتر بوده‌اند. آنچه در این میان اهمیت بسزایی دارد، اقتدار دو عالم ملک و ملکوت است که در برخی از متون با عنوان عالم نور و ظلمت، شناخته شده‌اند.

ما در این بخش، صرفاً به معرفی دو عالم ملک و ملکوت که با عنوان پژوهش سازگار است، می‌پردازیم. عوالمی که نمایشگر دو بعد هستی است. دو بعدی که به دو سمت متضاد گرایش دارد. در یکی نور است و بقا؛ در دیگری، ظلمت و فنا. یکی بر این جهان فانی، اطلاق می‌شود و دیگری به آن جهان باقی. عین‌القضاه دوگانگی عالم ملک و ملکوت را ضمن معرفی افعال خداوند آورده و متذکر می‌شود: «ای عزیز بدانکه افعال خدای - تعالی دو قسم است: ملکی و ملکوتی. این جهان و هر چه در این جهان است ملک خوانند، و آن جهان و هر چه در آن جهان است ملکوت خوانند.» (عین‌القضاه، ۱۳۸۶: ۶۱) گرچه او جهان سومی را موسوم به جبروت معرفی می‌کند که ورای این دو جهان است: «و هر چه جز این جهان و آن جهان باشد جبروت خوانند.» (همان: ۶۱)؛ اما ظاهراً منظور عین‌القضاه از جبروت، بخشی از عالم ملکوت است. چرا که در ارشاد سالک، برای طی کردن مسیر سلوک، به جای واژه جبروت از ملکوت اعلی استفاده می‌کند: «ای عزیز بجلال قدر لم یزل که چندان سلوک می‌باید کرد که از ملک بملکوت رسی، و از ملکوت اسفل تا بملکوت اعلی رسی چندان سلوک می‌باید کرد.» (همان: ۶۱) که در این صورت، تقسیم‌بندی وی، مبنی بر دوگانگی عالم، همچنان دارای اعتبار می‌باشد.

نسفی نیز معتقد به عوالم دوگانه ملک و ملکوت است؛ اما آنگونه که شیوه نگارش او در کتاب‌های چندگانه‌اش می‌باشد، به ذکر اسامی مختلف این دو عالم پرداخته و متذکر می‌شود که یکی از نام‌های این دو عالم، عالم نورانی و ظلمانی است: «بدان - اعزک الله

فی الدارین - که عالم اسم جواهر و اعراض است. مجموع جواهر و اعراض را عالم گویند. و هر نوعی از انواع جواهر و اعراض را هم عالم گویند. چون معنی عالم را دانستی، اکنون بدان که عالم که موجود است وجودی خارجی دارد در قسمت اول بر دو قسم است: عالم ملک و عالم ملکوت، یعنی عالم محسوس و عالم معقول. اما این دو عالم را به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده‌اند، عالم ملک و ملکوت، عالم خلق و عالم امر، عالم شهادت و عالم غیب، عالم ظلمانی و عالم نورانی، عالم محسوس و عالم معقول، و مانند این گفته‌اند، و مراد، از این جمله همین دو عالم بیش نیست، یعنی عالم ملک و ملکوت. «نسفی، ۱۳۸۹: ۶-۱۹۵» نسفی، در راستای همین اندیشه عالم را دو دریا می‌داند، دریای نور و دریای ظلمت: «عالم دو چیز است، نور و ظلمت یعنی دریای نور است و دریای ظلمت. این دو دریا در یکدیگر آمیخته‌اند، نور را از ظلمت جدا می‌باید کرد تا صفات نور ظاهر شوند» (همان: ۹۱)

شایان ذکر است که او در جایی دیگر از وجود، چهار عالم در عرفان اسلامی خبر داده است: «ای درویش، بدان که لطافت عالم ملک هیچ نسبتی ندارد به لطافت عالم ملکوت، و عالم ملکوت بغایت لطیف است. و لطافت عالم ملکوت هیچ نسبتی ندارد به لطافت عالم جبروت که بغایت لطیف است. لطافت جبروت هیچ نسبتی ندارد به لطافت ذات خدای تعالی، که بغایت لطیف لطیف است، لطافت بی نهایت است و بیرون از حد وصف و فهم است.» (نسفی، ۱۳۸۸: ۳۸۴) این چهار عالم عبارتند از عالم ملک، عالم ملکوت، عالم جبروت، و در نهایت ذات خداوند، و هر کدام از این عوالم لطیف‌تر از مرتبه زیرین است، آنگونه که نسفی یادآوری کرده است.

سهروردی در عوارف المعارف، ملک را ظاهر هستی و ملکوت را باطن هستی می‌داند و از سالک می‌خواهد تا راهی از ملک به ملکوت بیابد: «عیسی صلوات الله علیه گفت: به عالم ملکوت نتواند رسید مگر کسی که دوبار زاده شده باشد. غرض از ولادت اول ارتباط به عالم ملک است، و از ولادت دوم ارتباط به عالم ملکوت. و غرض از کمال حصول به این ولادت است، و به این ولادت دوم استحقاق میراث انبیاء را توان یافت، و هر که به این میراث نرسد تولد ثانی نیابد اگر چه در کمال فطنت و ذکاوت باشد. چون فطنت و ذکاوت

نتیجه عقل است، و اگر عقل با نور شرع همراه نباشد به ملکوت نتوان رسید و پیوسته در عالم ملک متردد خواهد ماند: چه ملک ظاهر هستی و ملکوت باطن آن است». (سهرودی، ۱۳۷۴: ۸۵)

علاءالدوله سمنانی، ضمن توصیف رؤیت انوار سلوک توسط سالک، عالم شهادت را ظلمت و هیچ می‌داند: «مقصود آنکه چون سالک در خود اثر این توفیق دید، و آن قبول سخن اصحاب دل است، به حسن اعتقاد قدم در سلوک نهاد و بعضی از انوار مشاهده کرد و به علامت طریقت وقوف یافت و بر حقیقت کشف حجاب و رفع ستور مطلع گشت، می‌باید که تا دم آخر یکدم غافل نباشد از آنکه هر دم در عالم شهادت، که هیچ و ظلمات محض است، پرده ظلمانی حاصل می‌شود. اگر بر رفع آن حجاب مشغول نباشد حجاب بر حجاب را افزایش و انوار در پرده رود؛ و مبدا که شیطان نفس را بالقای معانی باطل از طریقت بگرداند و مرتد طریقت گردد.» (الیاس، ۱۳۷۵: ۱۵)

لاهیجی، از دو عالم می‌گوید که او آن را عالم خلق و عالم امر می‌نامد، عناوینی که بر اساس آیات قرآن، اخذ شده است: «خلق، عالمی است که موجود به ماده و مدت شده باشد؛ مثل افلاک و عناصر و موالید و این را عالم خلق و ملک و شهادت می‌نامند. و امر عالمی است که به امر موجد، بی ماده و مدت موجود گشته باشد؛ همچو عقول و نفوس و این را عالم امر و ملکوت و غیب می‌خوانند.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۳)

لاهیجی هم به مانند نسفی، عالم را دو نوع دانسته و در تعریف آن تصریح می‌کند که منظور او از دو عالم، عالم نور و عالم ظلمت است: «بدان که عالم دو نوع است: یکی عالم امکان که آن را عالم شهادت و عالم صورت و عالم خلق و عالم ملک و عالم ویران و عالم اوساخ و عالم غرور و عالم غفلت و عالم ناسوت و عالم ظلمات خوانند. و آن عالم اجسام است و اعراض است که قابل اشاره حسی است. و دیگر عالم لامکان که آن را عالم غیب و عالم معنی و عالم امر و عالم ملکوت و عالم عقل و عالم قدس و عالم حمد و عالم تسبیح و عالم تحمید و عالم خیال خوانند و عالم نور کونیه، و آن عالم مجردات است که قابل اشاره حسی نیست؛ و مجموع ملائکه مقرب که آن را ملاً اعلی گویند و حکما عقول و نفوس خوانند، و ملائکه سماوی و ارواح بشری که نفوس ناطقه باشند از این عالمند.» (همان: ۹۷)

جمع نظرات عرفا، حاکی از آن است که اعتقاد به دو عالم متفاوت که ما آن را بر اساس شواهد موجود در متون عرفانی، عالم نور و عالم ظلمت، نام نهاده ایم؛ اعتقادی پذیرفته شده و مقبول بوده است و اختلافی که البته مشهود نیست، در عناوینی است که در نامگذاری دو عالم، از آن استفاده کرده‌اند.

ظلمت، بارزترین نماد دنیاست. سایر تشبیهات و تمثیل‌ها، برای اثبات ظلمت است؛ بنابراین لازم است متذکر شویم که این دیدگاه، گرچه ریشه در اعماق تاریخ که اسطوره خوانده می‌شود، دارد، برگرفته از مکاتب فکری بشری است که ستیزه با دنیا، از دستورالعمل‌های رایج، بلکه اساس ایدئولوژی آن ادیان است. در این میان سهم بسزایی را باید برای اندیشهٔ مانوی، گنوسی و آیین قبالا، قائل شد. در اندیشهٔ مانوی، دنیا مخلوق اهریمن است. نگاهی که در میان گنوسیان نیز رایج است. آنها به اهریمنی بودن دنیا، باورمند بوده‌اند و آن را گاه آفریده اهریمن دانسته و سالک را به ترک آن فراخوانده‌اند: «گنوسیان به خدایی بزرگ و دست‌نیافتنی معتقد بودند که در آفرینش این جهان مستقیماً دخالتی نداشت. به زعم آنان، خدایی دیگر به نام دمیورگوس یا ایزد جهان آفرین در کار آفرینش دست داشت و حتی برخی گویند که خلق جهان مادی به دست اهریمن بوده است. پس جهان در نزد گنوسیان اهریمنی، و آدمی نیز ساخته و پرداختهٔ نیروهای دوزخی است و تنها پاره‌هایی از نور در کالبد یا تخته بند تن او زندانی‌اند. رسالت انسان، آزادسازی همین پاره‌های روشنی یا روح است تا بتواند به جهان نور یا بهشت روشنی دست یابد.» (اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۲۵)

در عرفان، بارزترین صفت دنیا، ظلمت است. به نظر می‌رسد با توجه به تطبیق عالم ظلمت و دنیا، بتوان ادعا کرد که بیشتر با یک خصوصیت ذاتی یا یک باور فکری - مذهبی روبرو هستیم تا صرفاً یک تشبیه ادبی. عراقی، دنیا را وادی ظلمانی می‌داند:

درین محنت کده نخواهی دید تا دانی	درین وحشت سرا امنی نخواهی یافتن هرگز
میا اینجا که خر گیرند دجالان یونانی	چو عیسی عزم بالاکن برون بر جان ازین پستی
که وامانی به مرداری درین وادی ظلمانی	هوای دینی دون را تو از بی‌همتی می‌پسند
تماشای دل خود کن، اگر در بند بستانی	چه بینی سبزه دنیا؟ که چشم جان کند خیره

(عراقی، ۱۳۸۶: ۳۸۱)

و قوامی رازی می‌گوید:

گه چو خضر از ظلمت دنیا به اهل شرع و دین علم‌های سودمندش چشمه حیوان دهد
(قوامی رازی، ۱۳۳۴: ۳۹)

عالم نور

عالم نور، جایگاه بازگشت انسان، با چند عنوان مختلف در عرفان اسلامی مطرح شده است. گاه این شهر، با عنوان عالم نور، عالم علوی یا مفاهیمی نظیر این تعبیر، معرفی شده و گاه با استفاده از نماد پردازی، نام یکی از شهرهای واقعی که برجستگی خاصی در مقطعی از زمان داشته، جایگزین آن گردیده و گاه با تعبیر و توصیفات که یادآور بهشت است، از آن یاد شده است. غزالی عالم ارواح را عالم نور، می‌نامد، و البته این در راستای نظر دیگران مبنی بر نور بودن روح است: «در عالم ارواح - که از عالم انوار است - همچنین عقبات است و حجب بسیار بر درجات.» (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۷/۱) در وصف این عالم، بابا افضل کاشانی سروده است:

ای آنکه ز دیده جهانی مستور از غایت نزدیکی خود باشی دور
خود می‌دانی که چشم‌ها باشد کور بگشا به دلم روزنی از عالم نور
(بابا افضل کاشانی، ۱۳۶۳: ۱۵۳)

و اوحدی مراغه‌ای گفته است:

عالم وحدتست عالم نور عالم کثرت این سرای غرور
(اوحدی مراغه‌ای، ۱۳۸۷: ۲۰۷)

اوحدی در مثنوی جام جم، عالم نور را در مقابل عالم ظلمت قرار داده و عامل بازماندگی از آن را، توجه به مظاهر هستی و ظلمت می‌داند:

نا تو داری خبر ز هستی خود میل داری به بت پرستی خود
دیده بازت نشد به عالم نور زان به ظلمت فروشدستی دور
دیده بازت نشد به عالم غیب زان به ظلمت فرونشستی و عیب
(همان: ۵۱۳)

نمادپردازی شهر نور و ظلمت در عرفان

شهرهای بیشماری در عرفان اسلامی مطرح شده است و البته با منظوره‌های متفاوتی. از مشهورترین این شهرها هورقلیا است؛ شهری با مفهومی گسترده، که از متون فلسفی اشراقی به عرفان اسلامی رسیده است. سهروردی، این شهر را به عرفان اسلامی معرفی کرده است؛ اما صوفیان بلند آوازه اسلامی، تنها وام گیرنده مفهوم این شهر هستند. آنها به تناسب زمان و مکان و همچنین مقتضیات فردی، عناوینی را جایگزین این نام کرده‌اند. احتمالاً آنها با این مفهوم پیش از سهروردی آشنایی داشته‌اند، گرچه نمی‌توان منکر تأثیرپذیری گسترده عرفا از هورقلیای سهروردی شد. در مقابل هورقلیا و نمادهای هم‌سوی آن، شهرها و مکان‌هایی به عنوان نماد شهر ظلمت، معرفی شده‌اند. ما در این قسمت، به معرفی برخی از این شهرها و بررسی علل انتخاب آن‌ها به عنوان نماد شهر نور یا ظلمت؛ البته به میزان فضایی که این پژوهش در اختیار ما قرار می‌دهد، خواهیم پرداخت.

نمادپردازی شهر نور

نور از مشخصات بهشت است. سنایی نور دل را چونان نور بهشت می‌داند:

تا دلم چون بهشت نور دهد نور تنهانه صد سرور دهد
(سنایی، ۱۳۸۳: ۷۳۴)

اسیری لاهیجی معتقد است که اگر دل مصفا شود، نوری می‌بیند که همان بهشت و حور است:

دیده روشن بیار و نور بین دل مصفا کن بهشت و حور بین
(اسیری لاهیجی، ۱۳۵۷: ۴۱۱)

و مولوی سروده است:

می‌شد و صحرا از نور شمع مرد چون بهشت از ظلمت شب گشته فرد
(مولوی، ۱۳۸۳: ۳۶۷۲/۵)

هند، با توجه به موقعیت جغرافیایی اش؛ یعنی واقع شدن در شرق عالم، به ویژه با توجه به موقعیت جغرافیایی ایران، رفته‌رفته معنای شرق را به خود اختصاص داده است. هند، به عنوان جایگاه معرفت و شهر معنا، نقش خود را در عرفان اسلامی، تا مدت‌های مدیدی

حفظ کرده است؛ گرچه از قرن هفتم هجری به بعد، شهرهای بیشماری جایگزین آن می‌شوند. در تمثیل معروف طوطی و بازرگان مولانا، طوطی سمبل روح و هند سمبل عالم معناست. طوطی وقتی از آن خطه یاد می‌کند، آن را اینگونه وصف می‌کند:

این روا باشد که من در بندِ سخت گه شما بر سبزه، گاهی بر درخت
این چنین باشد وفای دوستان من در این حبس و شما در گلستان
یاد آرید ای مهان زین مرغِ زار یک صبحی در میان مرغزار
(مولوی، ۱۳۸۳، ۸-۱/۱۵۵۶)

این توصیف شباهت زیادی دارد با توصیفی که از بهشت، در متون مذهبی، به ویژه در قرآن ارائه شده است. بغداد در شعر مولوی موقعیتی ویژه دارد. سراسر نور است و جان، در مثنوی معنوی نقش برجسته آن قابل رؤیت است:

خان و مانِ جُغد، ویران‌ست و بس نشنود اوصافِ بغداد و طَبس
(زمانی، ۱۳۸۷، ۳۲۶/۵)

علی‌رغم توجه مولوی به بغداد در مثنوی، باید اذعان کرد که جولانگه او در رمزپردازی و نمادگرایی در باب این شهر، غزلیات است. او مدعی است که طیبی است که از بغداد رسیده است. مولانا این شهر را با صفت جهانِ جان، خطاب قرار می‌دهد: ما به بغداد جهان جان انا الحق می‌زدیم پیش از آن کاین دار و گیر و نکته منصور بود
(مولوی، ۱۳۸۷، ۳۰۴/۱)

مولانا، خود را از ساکنان بغداد لامکان دانسته و در پاسخ به گلایه شیخ مظهرالدین، مبنی بر عدم استقبال مولانا، می‌گوید: «در حقیقت حال ما از خطه بغداد لامکان رسیده‌ایم و شیخ‌زاده عزیز که رسیده است از محله این جهان می‌آید، پس بزیارت و تعظیم اولیتر مائیم نه او.

ما ببغداد جهان جان اناالحق می‌زدیم پیش از آن کین دار و گیر نکته منصور بود
(افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۴۴)

دریای جان، اصطلاحی است معادل با شهر نور که در شعر و نثر عرفانی، به کرات استفاده شده است. عطار در این زمینه گوی سبقت را از همگان ربوده است تا آنجا که

هلموت ریتر، کتاب معروفش را درباره عطار، با این نام، منتشر کرده است. او در وصف این دریا می‌گوید:

چنین دریا که عالم می‌کند نوش ز چون من قطره‌ای برناورد جوش
(عطار، ۱۳۸۶: ۱۹۳)

کنعان، در شعر برخی از شعرای پارسی‌گوی، نماد شهر جان است. خاقانی، از این نماد استفاده کرده است:

در مصر انتظار چو یوسف بمانده‌ام بسیار جهد کردم و کنعان نیافتم
(خاقانی، ۱۳۸۷: ۷۸۵)

احتمالاً، مولانا نیز با همین نگرش، آرزوی بازگشت به کنعان را در دل می‌پروراند. تعبیری دیگر از شهرجان، توصیف قصری است که فتاحی در دستور عشاق، ارائه می‌دهد:

بر ارگ قلعه قصری بود عالی چو برج چرخ مشرف بر اعالی
(فتاحی، ۱۳۶۳: ۳۲)

سهروردی جایگاه این قصر را روی چاه تن دانسته است. (سهروردی، ۱۳۵۵: ۴۶۶/۳) و در مونس‌العشاق در وصف آن نوشته شده است: «بدان که بالای این کوشک نه اشکوب طاقی است که آن را شهرستان جان خوانند و او باروئی دارد از عزّت و خندقی دارد از عظمت و بر دوازهٔ آن شهرستان پیری جوان موکل است.» (همان: ۲۷۵ / ۳) بیت المقدس، در این بخش از سخنان ابن سینا، نماد شهر نور است: «من از بیت المقدسم، از محله روح‌آباد از درب حُسن.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۷۵/۳) از دیگر نمادهای شهر نور، شرق است. شرق، در اندیشهٔ صوفیانه، دارای مفهوم وسیعی در معنای محل اشراق نور حق و همچنین جایگاه حقیقت است که اصطلاحاً به شهرجان یا شهر نور موسوم است. در سفر پیدایش، از قرار گرفتن باغ عدن در شرق خبر داده است، جایی که درخت جاودانی نیز در آن جا قرار دارد. (سفر پیدایش، باب اول: ۲۶)

گزینش شهر نور یا ظلمت

گزینش شهر نور یا ظلمت، ریشه در تمایلات فردی - اجتماعی دارد. هر انسان، بر اساس آن چه مطلوب اوست، گزینش خود را انجام می‌دهد. به نظر می‌رسد در انتخاب شهرهایی که به عنوان نماد شهر جان، در عرفان اسلامی مطرح شده است، بیش از هر چیز، به جاذبه‌های مادی و صوری توجه شده است و البته این خود با آنچه صوفیان، ریاضت و خویش‌داری می‌نامند، در تعارض است.

در بررسی تاریخی این شهرها، می‌توان دوران اقتدار اقتصادی، فرهنگی و مذهبی آنها را مشاهده کرد. شهرهایی که در نعمت و زیبایی، بهشت را فریاد عارف می‌آورده و آنچنان، او را به وجد آورده که بلافاصله میان این شهر و آن شهر که خاستگاه آرزوهایش بوده، ارتباطی نمادین برقرار می‌کرده و در نهایت، عامل تولید ادبی چشمگیری در سطح ادبیات عرفانی گشته که ما با عنوان "نماد پردازی شهر نور و ظلمت"، از آن نام برده‌ایم.

دو شهر را با هم بررسی می‌کنیم. پرآوازه‌ترین شهر در این میان بغداد است. شهری بزرگ که مرکز جهان اسلام به شمار می‌رود. استاد شفیعی کدکنی اعتقاد بر این دارند که مولوی، بغداد را به عنوان نمادی از شهر بزرگ و پر نعمت به کار می‌برد: «بغداد از نظر مولانا رمز مرکزیت و شهر بزرگ (ام‌البلاد) جامعه اسلامی است و مولانا هر جا بخواهد از شهری بزرگ که دارای دیدنی‌ها و خوشی‌های بسیار است سخن بگوید بغداد را مثل می‌زند.» (مولوی، ۱۳۸۵، ۲۷۶) و این نظری است که در کتب دیگر نیز می‌توان شواهدی یافت که صحت آن را تأیید نمایند؛ چراکه در عالم واقع «بغداد، شهری عظیم است و قصبه عراق است و مستقر خلفا است و آبادترین شهر است اندر میان جهان و جای علماست و خواسته بسیار است و منصور کرده است اندر روزگار اسلام.» (حدودالعالم، ۱۵۱)

البته در کنار این نظر، نظرات دیگری نیز قابل طرح و بررسی است؛ از جمله اینکه، با توجه به این مسأله که بغداد، که در ابتدا، تختگاه حکومت عباسی بود، رفته رفته به جایگاه عرفان اسلامی؛ به ویژه خاستگاه مکتب بغداد تبدیل شد؛ بنابراین صرفاً به عنوان مرکز عرفان اسلامی، انتخاب شده است. در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، آمده است: «در نگاه نخست، انتظار نمی‌رود شهری چون بغداد که برای تختگاه حکومت عباسی پایه -

گذاری شد، برای پرورش اندیشه‌های صوفیانه، جایی قابل قیاس با شهرهایی چون بصره و کوفه باشد که پایه‌گذاری آنها برای امور جهادی بوده است؛ اما در عمل یکی از چند پایگاه اصلی شکل‌گیری افکار مدون صوفیه گردید و زادگاه مکتبی مهم در تاریخ صوفیه به شمار آمد که مکتب بغداد، نام گرفت. «دایره‌المعارف اسلامی: ۳۲۵» شاید بتوان این فرضیه را مطرح کرد که از آنجا که بغداد مرکز عرفان اسلامی، در آن سال‌ها به شمار می‌رفته است؛ بنابراین مولانا این مرکز را با مرکز عالم تطبیق داده و به عنوان نماد مرکز در اشعارش به کار برده است.

این فرضیه در مورد شهرهایی که به عنوان نماد "شهر ظلمت" نیز مطرح شده‌اند، قابل بررسی است؛ به عنوان مثال، شهری چون "سمرقند"، که نماد دنیا است، خود در روزگار پیشین، به عنوان سمبل شهر جان به کار می‌رفته است. این شهر بزرگ، برای کسانی که آن را در دوران شکوهش مشاهده کرده‌اند، چونان بهشتی بر زمین بوده است. در شرح مثنوی شریف، اشاره شده است که سمرقند یکی از جنات اربعه روی زمین انگاشته می‌شده است. (مولوی، ۱۳۸۷: ۱/۱۰۳) نویسنده حدودالعالم نیز از برجستگی آن، سخن به میان آورده است: «شهری بزرگست و آبادان است و با نعمت بسیار و جای بازرگانان همه جهانست.» (حدودالعالم، ۱۳۴۰: ۱۰۷) و جوینی در وصف آن، آورده است:

إِنْ قِيلَ فِي الدُّنْيَا تُرَى جَنَّةٌ فَجَنَّةُ الدُّنْيَا سَمَرْقَنْدٌ
يَا مَنْ يَوَازِي أَرْضَ بَلْخِ بِهَا هَلْ سَيَتَوَى الْحَنْظَلُ الْقَنْدُ
(جوینی، ۱۳۸۴: ۱۹۷)

بنابراین ملاحظه می‌شود که انتخاب این شهرها، بسیار تحت تأثیر شرایط زمانه و اقتدار مکان‌گزینش شده از لحاظ فرهنگی، مذهبی و البته اقتصادی بوده است. و دیگر اینکه، تحولی که در مورد برخی از این شهرها رخ می‌دهد که طی آن، شهری از نماد "نور"، به نماد "ظلمت" تبدیل می‌شود؛ از مقولهٔ جابجایی نمادها است.

عالم نور در آثار سهروردی

تقسیم عالم به دو بخش نورانی و ظلمانی و طرح مبحث عالم نور و ملکوت، در آثار سهروردی چشمگیر و بنیادین است. در آثار سهروردی، سالک بایستی خود را به هورقلیا

برساند: «وقتی در کلام قدماء سخنی از وجود عالم مقدری که غیر از عقل و نفس است و شهرهای بی‌شمار، از جمله جابلقا و جابرصا در آن است، شنیدی در مقام تکذیب آن برنیا، زیرا سالکان این شهرها را مشاهده می‌کنند و آنان را در آن شهرها نیازهایی است. و اما جماعت شیادان و عالمان دروغین، حتی اگر هم به دلیل و برهان مجاب‌شان سازی، باز هم شهود تو را منکر خواهند شد. بنابراین صبر و سکوت پیشه کن. اگر حکمة‌الاشراق را بخوانی چیزی از آنچه گذشت، درک خواهی کرد به شرط آنکه معلم تو دلیل راحت باشد. و گرنه به حکمت معتقد باش.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/ ۷۹)

«حکایت و خواب: و زمانی سخت مشغول فکر و ریاضت بودم و مسأله علم برایم دشوار می‌نمود و آنچه در کتاب‌ها آمده است، چیزی در این باب برایم روشن نمی‌ساخت. تا شبی از شب‌ها به خلسه‌ای شبیه به خواب درافتادم، ناگاه لذتی سرمست‌کننده، برقی درخشان و نوری تابان به همراه ظهور شبیح انسان را احساس کردم و در دم دیدم که او یاور جان‌ها، پیشوای حکمت، معلم اول [ارسطو] است؛ سیمایی داشت که برایم خوشایند می‌نمود و او را ابهتی بود که دچار هیبت‌ام می‌ساخت. با روی گشوده با من برخورد کرد و مرا سلام گفت به طوری که هراسم از میان رفت و وحشتم تبدیل به انس شد. سپس از دشواری این مسأله [علم] نزد او شکوه کردم و مرا گفت: به خویش بازگرد تا مسأله برایت حل شود. گفتم و این چگونه باشد. گفت: تو ذات خویش را ادراک می‌کنی؛ آیا درک تو از خویش، [بی‌واسطه و] از طریق ذات تو است یا با واسطه چیزی غیر از ذات» (همان: ۷۷/۲)

خود سهروردی، بعدها، در کتاب المطارحات، به اهمیت این گفتگو اشاره کرده است: «و اما عقیده من در باب این مسأله (علم) در کتابم موسوم به حکمة‌الاشراق آمده است. و در اینجا نمی‌توانم صراحتاً آن را بیان کنم، زیرا هدف من در این کتاب بحث و بررسی است به گونه‌ای که از [مشرّب و] مأخذ مشائیان چندان دور نشود. گو اینکه، این کتاب نیز اگر به دقت بررسی شود، عاری از مطالب روشنی‌بخش دیدگان و گنج‌های نهان مانده در زیر پرده نازک، نیست. اگر افراد کندذهن آنها را نیابند، گناه ما نیست! و اما جستجوگر سخت‌کوش، محکّمات (سخنان استوار) آن را به چنگ می‌آورد و در آن

بدانچه خود انتظارش را نداشته است و من در حق او امیدوار بوده‌ام، دست می‌یابد. نیکوترین راهی که جوینده باید پیش از پرداختن به حکمت اشراق بر آن تکیه کند، روشی است که در تلویحات آورده‌ام آنجا که مربوط است به حکایت آنچه میان من و پیشوای اهل بحث، ارسطاطالیس حکیم، در مقام «جابرصا» به هنگام گفتگوی شبیح او با من، روی داده است. و آن روش عبارت از این است که آدمی ابتدا باید دربارهٔ علمش به ذات خویش تحقیق کند و سپس به علم به آنچه بالاتر از ذات اوست بپردازد.» (همان: ۴۸۳)

«هرمس، شبی برخاست و در پیشگاه خورشید در هیکل نور نماز گزارد. همین که ستون صبح شکافت زمینی را دید که با شهرهایی که خداوند بر آنها خشم گرفته است، در حال فرورفتن است و سپس کاملاً فرو رفت. گفت ای پدر مرا از حصار (ساحت) هم‌نشینان بد نجات بخش! سپس ندایی شنید که می‌گفت به ریسمان شعاع چنگ بزن و به ایوان‌های عرش بالا بیا. سپس بالا رفت و آنگاه زمین و آسمان‌ها را در زیر پای خویش یافت» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۱۲۶)

شهرزوری می‌نویسد: «مقصود سهروردی از هرمس نفس کامل شریف است و مقصود از نماز توجه به آن عالم [بالا]. مقصود از شب در پیشگاه خورشید، شب حضور است که هدف نفس از ریاضت و سلوک خویش، دستیابی به آن است. مقصود از شکافته شدن ستون صبح، نمایان شدن نفس از دل تیرگی بدن است به دلیل وارد شدن انوار الهی و پرتوهای قدسی بر آن؛ و همانطور که در نزد ما ستون صبح از افق زمین سر برمی‌زند، ستون این صبح یعنی نفس ناطقه نیز به سبب آن انوار عقلی که بدان می‌رسد، از زمین بدن، پدیدار می‌شود، پس راست است سخن وی آنجا که می‌گوید زمینی را در حال فرورفتن دید. یعنی این سالک که همان نفس ناطقه پدیدار شده از [دل تاریکی] بدن باشد، به هنگام تجلی الهی مشاهده کرد که زمین بدن و شهرهای آن یعنی قوای آن، در حال فرورفتن‌اند، زیرا نفس به هنگام این کشف و ظهور، در مکان/ جایگاه انوار عقلی و ذوات عقلی قرار داشت، و حال آنکه نفس و قوای آن، در این هنگام در مکان عالم زیرین واقع بودند که به دلیل نهایت دوری‌اش از آن جناب الهی، مورد غضب [خداوند] است. پس این سالک تعالی یافته از حضيض بدن به اوج عقل، ندا در داد: ای پدرم! و این یا اشاره به

واجب الوجود بالذات است یا اشاره به عقلی که همانا علت اوست و از او خواست که از قوای بدنی و وابستگی‌های مادی نجاتم ده. به او ندا داده شد که به ریسمان شعاع چنگ بزن - منظور از آن حکمت نظری و حکمت عملی است که آدمی را به عالم علوی می‌رسانند- و به ایوان‌های کرسی که همان مجردات عقلی‌اند، بالا بیا. و در این هنگام بود که زمین و آسمان‌ها، در زیر پایش قرار داشت، زیرا در این هنگام از عوالم جسمانی فلکی و عنصری بالا رفته بود و معمول برخی قدما این بوده است که از مجردات به افلاک تعبیر می‌کرده‌اند، زیرا احاطه موجود مجرد پرنور بر موجود مجرد کم‌نورتر از آن، به مانند احاطه یک آسمان بر آسمان دیگر است. از این روست که افلاطون گفت: به هنگام تجرد [از بدن]، افلاکی نورانی را مشاهده کردم یعنی افلاکی را مشاهده کردم که جز برای آنان که حیاتی نو یافته‌اند، آن هنگام که زمینی نو جانشین زمین و آسمان نویی جانشین آسمان‌ها، شود، قابل مشاهده نیستند.»

ابن کمونه می‌گوید: «این رمز از رمزهای دشوار است. ممکن است منظور از شکافته شدن ستون صبح، ظهور انوار معارف و مقصود از زمین، بدن یا ماده به طور کلی و منظور از شهرها/ قریه‌ها، نفوس متعلق به ابدان یا قوای حلول کرده در ابدان باشد. بنابراین گویی مؤلف اینان را به ساکنان شهرها مانده کرده و بالفظ شهرها/ قریه‌ها، از ساکنان آنها تعبیر کرده است و این مانند وقتی است که می‌گویند: شهر به خداوند پناه برد و در اینجا مقصود ساکنان شهر است. مقصود از سقوط/ فرورفتن آن، سقوط آن از مرتبه‌ای است که به حسب اصل فطرت خویش در خور آن است. قبلاً از کیفیت و علت این سقوط آگاه شدی. مقصود از ساحت/ حصار، بدن است و مقصود از همسایگان بد، قوای بدنی. مقصود از ریسمان شعاع، پیوستن به عالم علوی و مقصود از ایوان‌های کرسی، عالم مجردات است. مقصود او از اینکه زمین و آسمان‌ها در زیر پای او [هرمس] بوده‌اند، اوج گرفتن او از عالم اجسام و جسمانیات، هم زمین این عالم و هم آسمان‌های آن، است.»

ابن کمونه نیز، همانند شهرزوری که بر او فضل تقدم دارد، در اینجا استناد می‌کند به حکایت خلسه‌ای که همه مؤلفان ما آن را به افلاطون نسبت داده‌اند. اما می‌دانیم که این حکایت متعلق به افلوپین است که در گزارش و گواهی وی در خصوص شرح حال معنوی خویش در کتاب تاسوعات آمده است. سهروردی نیز سطرهای نخست این حکایت را در

«حکمة الاشراق» نقل کرده و شارح وی، قطب‌الدین شیرازی، با اشتیاق تمام کل این فراز را آورده است. عبارت افلوطین به شرح زیر است: «بارها، هنگامی که از خواب تن بیدار می‌شوم و به خود می‌آیم و جهان بیرون را پشت سر می‌نهم و اندر خود درمی‌آیم، زیبایی حیرت‌انگیزی می‌بینم؛ در آن دم به تعلق خود به جهان علوی اعتماد می‌یابم و والاترین زندگی را می‌گذرانم و از جهان عقل می‌گذرم و از همه معقولات برتر می‌پریم و با خدا یکی می‌گردم.» (سجادی، ۱۳۶۳: ۷۱/۲)

شارحان ما تردید نکرده‌اند و در این مورد کاملاً حق با آنها است، که خلسه هرمس دلالت بر ورود او به عالم برزخ یعنی عالم هورقلیا، دارد. ابن کمونه در تأیید نظر خویش استناد می‌کند به همان سه متنی که ترجمه آنها را در بالا آوردم. هرمس از حدود این زمین و آسمان‌های دیدنی افلاک، خارج شده و به عالم مثال که زمین و آسمان‌های مخصوص به خویش را دارد و جابلقا و جابرسا، از جمله شهرهای بی‌شمار آن است، وارد شده است. ابن کمونه نتیجه می‌گیرد که: «[درک] حقیقت مقصود مؤلف از این فصل، برای من دشوارتر از همه مطالبی است که در فصول قبلی این مرصاد [باب]، گذشت.» اما شهرزوری چنین دشواری‌هایی را احساس نمی‌کند. ولی حقیقت این است که ابن کمونه عارف نبوده است.

این حکایت خلسه، به شرحی که در متن عربی اثولوجیا مذکور است، در حقیقت ترجمه آزادی از متن افلوطین است. اما، این زمین نوین و این آسمان‌های نوین، که نه زمین و آسمان‌های عالم محسوس، بلکه زمین و آسمان‌های عالم مثال‌اند: «ذوات روحانی اصنافی دارند و این از آن روست که هستند برخی از آنها که در آسمانی بالای این آسمان ستارگانی جای گرفته‌اند. ذوات روحانی ساکن در آن آسمان، هر یک از آنها در کلیت فلک آسمان خویش جای دارد، با این تفاوت که او را جایگاهی متمایز غیر از جایگاه یار اوست، اما نه همانند تمایز موجودات جسمانی که در آسمان‌اند، زیرا آنها (ذوات روحانی)، جسم نیستند و آن آسمان هم جسم نیست. از این روی هر یک از آنها در کلیت آن آسمان است. و می‌گوئیم: ورای این عالم، آسمانی و زمینی و دریایی، جاندار و گیاهی و انسانی آسمانی وجود دارد. همه آنچه در این جهان است، آسمانی است و در آنجا هیچ چیز زمینی نیست. موجودات روحانی آنجا با انسان‌های موجود در آنجا سازگاراند، از یکدیگر

نفرت ندارند. هیچ یک از آنها با یار خویش ناهماهنگ و ناسازگار نیست، بلکه در کنار او آرامش می‌یابد» (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۳۶۳)

او هستی را به «نور» و «ظلمت» تقسیم می‌کند؛ قلمرو علم و جهل یا حضور و غیبت. هر موجود مجردی نور است و خداوند نورالانوار و نور سماوات و ارض است. بدن انسان از سنخ عالم ظلمت و روح انسان از سنخ حقایق نوری است. پس روح در تن غریب است و گرفتار و مشغول تن. سعادت او در دل کندن از تعلقات جسمانی و رجعت به عالم انوار است که وطن اصلی اوست. نفس از عالم ملکوت است، اما به سبب اشتغال به بدن از آن باز مانده. راه بازگشت به وطن مألوف، عبادت و تجرید از بدن با کم خوردن و کم خفتن است. (شهرزوری، ۱۳۶۵: ۲۰۶) پس از تجرید از تن و دنیای مادی است که اهل سلوک در معرض تابش اشراقات علوی قرار می‌گیرند. حکیم متأله کوشش می‌کند پیش از مرگ طبیعی، تجرد یابد و از مواهب عالم انوار برخوردار شود و به ذوات نوری مبدل گردد و از سعادت و بهجت ابدی بهره‌مند شود. برای این سفر روحانی، وجود پیر و راهنمای راه رفته لازم است. وی در جایی می‌نویسد: عمرم به سی سال رسیده است و بیشتر آن را به دنبال یافتن مشارک مطلعی که از علوم شریفه آگاه باشد، گذرانده‌ام و نیافته‌ام. (همان: ۲۰۹)

از ویژگی‌های حکمت اشراقی، استفاده از زبان تمثیلی است. نمادگرایی و استفاده از زبان رمزی و تمثیلی برای بیان حقایق شهودی در آثار سهروردی، بخصوص در رسایل فارسی او، چشمگیر است. وی تجارب باطنی و اسفار انفسی خود را به صورت حکایاتی که در اغلب آنها از زبان رمزی استفاده شده است، بیان می‌کند. در رساله طیر و در صفیر سیمرخ، سخن از پرواز و سلوک می‌گوید: در رساله غربت غریبه، هادی بن خیر یمانی مسافر از وطن دور مانده و سالک ره گم کرده راه می‌نماید. در عقل سرخ نیز سخن از پرواز مرغان است. حکایت بازی که در آسمان‌ها پرواز می‌کند و شگفتی‌ها را می‌بیند و از اسرار کوه قاف آگاه می‌گردد. در روزی به جماعت صوفیان، نیز اصول سیر و سلوک را طرح می‌کند. در رساله در حقیقت عشق، از اسرار عشق و عشق‌ساری در همه موجودات سخن می‌گوید.

عالم اشباح یا اقلیم هشتم

حکمای اسلامی پیش از سهروردی عوالم را در سه مرتبه طبقه‌بندی می‌کردند: الف. عالم جبروت یا عالم عقول؛ ب. عالم ملکوت که عالم نفوس فلکی و انسانی است؛ ج. عالم ملک یا برزخ که شامل افلاک و عناصر تحت قمر یا عالم مادی است. سهروردی وجود این عوالم را می‌پذیرد، اما با رویکرد اشراقی خود، تفسیر و تفصیل جدیدی از آنها ارائه می‌دهد و آنها را تحت عناوین و مقولاتی متناسب با حکمت نوری خود قرار می‌دهد. سهروردی می‌گوید: این عوالم را در تجارب صحیح یافته است. اما آنچه در بحث معرفت-شناسی سهروردی اهمیت دارد و ابتکار وی محسوب می‌شود، اثبات عالم دیگری است موسوم به «عالم مثال» که واسطه میان عوالم معقول و عالم محسوس است. این عالم اقلیم هشتم یا «ناکجاآباد»، اقلیم عجایب است و شهرهای اسرارآمیز «جابلقا» و «جابلسا» (جابر صا) و «هورقلیا» در آن واقع است. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ۱۳۵) در رأس همه این عوالم، البته نور-الانوار قرار دارد.

نظریه «عالم مثال» یکی از عناصر مهم فلسفه سهروردی است و بسیاری از آراء معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی او مبتنی بر وجود این عالم است. «عالم مثال» عالمی است و رای ماده، زمان و مکان و موطن صور، و مُثُل مجردة جوهری است. موجودات این عالم صورت و مقدار دارند، اما عاری از ماده هستند. این عالم اصل و منشأ صور و اشکال عالم ماده است و موجودات آن مثال و نمونه موجودات مادی است. صور مرآتیی و تخیلی و صوری که در رؤیا دیده می‌شود، متعلق به این عالم است، همچنین اجنه و شیاطین. فقط نفوسی که با تحمل رنج سلوک از کوه قاف گذشته و نورانی شده‌اند، قادر به مشاهده آن هستند. «عالم مثال» دنیایی است واقعی و موجود، نه توهمی و قائم به ذهن انسان. همین عالم منشأ و علت عالم برزخی مادی است. ما از طریق خیال فعال، می‌توانیم به درک این عالم برسیم. باید توجه داشت که عالم مثالی یا مُثُل معلق سهروردی غیر از مُثُل افلاطونی است. «مُثُل افلاطونی» وجودهای نوری ثابت هستند، اما مُثُل سهروردی معلق‌اند و حال در جواهر نیستند و در این عالم، مظهري دارند. بسیاری از حقایق از جمله عالم رستاخیر، علم به مغیبات، شهودات صوری و کرامات اولیا، بر پایه اعتقاد به این عالم توجیه می‌پذیرد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶: ۸۷)

نتیجه‌گیری

آفرینش، محصول تجلی نور حق بوده است. "نور محمدیه"، اصطلاحی است برای معرفی اولین مخلوق که البته عناوین بیشماری برای آن در نظر گرفته شده است. این اصطلاح، نمایانگر الگو گرفتن آفرینش در عرفان اسلامی، از مکتبی غیر از مکاتب ثنوی ایرانی است. احتمال دارد نظریه آفرینش به واسطه نور محمدیه، برگرفته از اندیشه سهروردی باشد. ملک و ملکوت، دو بخش اصلی آفرینش محسوب می‌شود که یکی نمود عالم نور و دیگری نمود عالم ظلمت است. از نام‌های خاص، جهت معرفی این دو شهر استفاده شده است که عامل شکل‌گیری نمادپردازی شهر نور و ظلمت گشته است. رهایی سالک از عالم ظلمت و رسیدن به سرزمین نور، منوط به دست یافتن به عالم واسطه است. عالم واسطه، در عین حفظ کردن خصوصیات اساطیری خود؛ به ویژه پیوستگی با کوه؛ یعنی عام‌ترین نماد عالم واسطه در جهان، توانسته است با اعمال نمادین سلوک ارتباط برقرار کرده و به همسانی برسد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.
۲. اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، اسطوره آفرینش در آیین مانی، چاپ اول، تهران: فکر روز.
۳. اسیری لاهیجی، محمد بن یحیی (۱۳۶۵)، دیوان اشعار و رسائل، به اهتمام برات زنجانی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۴. افلاکی، شمس الدین محمد، (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یاسیجی، تهران: دنیای کتاب.
۵. امین رضوی، مهدی، (۱۳۷۷)، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه مجالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.
۶. الیاده، میرچا، (۱۳۷۶)، رساله در تاریخ ادیان، تهران: سروش.
۷. اوحدی مراغه‌ای، رکن‌الدین، (۱۳۸۷)، کلیات (دیوان، منطق العشاق، جام جم)، به کوشش و با مقدمه علی مرادی مراغه‌ای، تهران: اوحدی.
۸. بلخاری قهی، حسن، (۱۳۸۸)، مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی، تهران: سوره مهر.
۹. حزین لاهیجی، محمد علی بن ابی طالب، (۱۳۶۲)، دیوان، با تصحیح، مقابله، مقدمه بیژن ترقی، تهران: بی نا.
۱۰. خاقانی، بدیل بن علی، (۱۳۸۵)، دیوان، به کوشش ضیاء الدین سجادی، تهران: زوار.
۱۱. رضی، هاشم، (۱۳۷۵)، آیین مغان، تهران: سخن.
۱۲. -----، (۱۳۷۹)، حکمت خسروانی، تهران: بهجت.
۱۳. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۳)، سیری در فلسفه اشراق، تهران: فلسفه.
۱۴. سرامی، قدمعلی، (۱۳۷۳)، از رنگ گل تا رنج خار، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۷)، حجاب هستی، تألیف محیی الدین ابن عربی، تهران: زوار.
۱۶. سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۸۳)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تهران: دانشگاه تهران.

۱۷. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۴)، عوارف المعارف، ترجمه ابو منصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، (۱۳۶۵)، نزهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکماء)، ترجمه مقصودعلی تبریزی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. صدری نیا، باقر، (۱۳۸۸)، فرهنگ مأثورات عرفانی، تهران: سخن.
۲۱. عراقی، ابراهیم بن یزرگمهر، (۱۳۸۶)، دیوان، مقدمه و تصحیح: پروین قائمی، تهران: پیمان.
۲۲. عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۸۴)، منطق‌الطیر،
۲۳. عین‌القضاة، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
۲۴. فتاحی، (۱۳۶۳)، دستور عشاق، به اهتمام ر. س. گرین شیلدز، برلین: ۱۹۲۶. (افست تهران: ۱۳۶۳)
۲۵. قشیری، (۱۳۴۵). رساله قشیریه، مترجم ابو علی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۶. کتاب مقدس، عهد جدید، (۱۳۷۵)، ترجمه انجیل اربعه، تعلیقات و توضیحات محمد باقر بن اسماعیل حسینی خاتون آبادی، به کوشش رسول جعفریان. تهران: نشر نقطه، دفتر نشر میراث مکتوب.
۲۷. لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۸۳)، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح محمدرضا بزرگی خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
۲۸. مقدم، محمد، (۱۳۸۰)، جستاری درباره مهر و ناهید، تهران: اساطیر.
۲۹. معین، محمد، (۱۳۲۶)، مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی، تهران: دانشگاه تهران.
۳۰. مولوی، جلال‌الدین، (۱۳۸۳)، مثنوی معنوی، تصحیح، مقدمه و کشف‌الایات از قوام‌الدین خرمشاهی، تهران: دوستان.
۳۱. نسفی، عزیز بن محمد، (۱۳۸۹)، الانسان الکامل، تهران: طهوری.
۳۲. نصر، سید حسین، (۱۳۶۱)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.

۳۳. همیلتون، ادیت، (۱۳۷۹)، اسطوره های یونان و رم، ترجمه حسن قائم مقامی، تهران: هرمس.

۳۴. یزدان پناه، سیدیدالله، (۱۳۸۴)، سهروردی و حکمت اشراق، قم: مخطوط.

۳۵. مقالات

۳۶. اتراک، حسین (۱۳۸۳). مراتب خلقت از دیدگاه آیات و روایات، بازتاب اندیشه، شماره ۷۱، اسفند.

۳۷. الیاس، جمال، (۱۳۷۵)، رساله نوریه شیخ علاء الدوله سمنانی، معارف، فروردین - تیر، شماره ۲۷.

۳۸. امید، مسعود، (۱۳۷۹)، عالم واسطه در گذر اندیشه، کلام اسلامی، شماره ۲۴.

۳۹. پزشکی، نجمه السادات، (۱۳۷۶)، رابطه عالم مثال با عالم ذر، کیهان فرهنگی، شماره ۱۳۴، مرداد.

بررسی نقش جنبش‌های نوپدید دینی در ایجاد چالش‌های معنوی در جامعه ایران

منصور دیانی^۱

سیدحسین واعظی^۲

اکبر گلی ملک‌آبادی^۳

چکیده

انسان به واسطه خصلت حقیقت‌خواهی‌اش و برای اقتناع معرفتی خود تلاش عظیمی انجام داده که ماحصل این چهار معرفت علم، هنر، فلسفه و عرفان می‌باشد. در بین این معارف، عرفان یکی از رهاوردهای پرتطرفدار بشمار می‌رود. دستاوردی که عده‌ای آن را راهی برای نیل به حقیقت وعده‌ای دیگر دستاویزی برای رسیدن به مطامع خود قرار داده‌اند. هدف در این نوشتار بررسی نقش معارف بشری با عنوان معنویت‌های نوپدید در ایجاد چالش‌های موقتی و معنوی در جامعه است. این تحقیق که به روش تحلیلی توصیفی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای انجام شده به دنبال معرفی اجمالی، بیان اهداف و مقاصد معنویت‌های نوپدید و تبیین خطر این گونه شبه عرفان‌ها برای طالبان عرفان حقیقی می‌باشد. عرفان‌هایی که مؤلفه‌های قدرت حقیقی جامعه را هدف قرار داده‌اند. همچنین این مقاله در حد و وسع به معرفی عرفان حقیقی و جایگاه انسان توجه نموده است. باید گفت ارائه فهم صحیح از معرفت حقیقی مانع از آن می‌شود که عرفان واره‌ها و عارف نمایان نتوانند با پرچم سفید خدعه عرفانی به خیمه معرفت الهی و طالبان آن یورش برده و ناعرفان خود را به جای عرفان در دل‌وجان طالبان ناآشنا قرار دهند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد در پشت پرده جنبش‌های نوپدید دینی در جامعه ایران مقاصد نامبارکی نهفته است، مروجان این معنویت‌ها انسان‌های ناموجه و شیادی هستند، تخریب اعتقادات، ترویج مفاسد به جای عرفان، روا انگاری فساد و بی‌بندوباری به جای معنویت از جمله اعمالی است که حامیان این نحله‌ها در بین مریدان و جامعه دنبال می‌کنند.

واژگان کلیدی

فرقه، عرفان، مؤلفه‌های قدرت، هویت ملی و مذهبی.

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

Email: mansourdayani@gmail.com

۲. دانشیار گروه الهیات، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: sh.vaezi@khuisf.ac.ir

۳. استادیار گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: dr.goli.malekabadi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۶

طرح مسأله

باورها و رفتارهای دینی و معرفت‌گرایی دینی از مسائل مهم زندگی افراد جامعه محسوب می‌شود. این جهت‌گیری در بین اصناف و طبقات مختلف مردم و با لحاظ‌گرایش فکری و دینی آن‌ها به چشم می‌خورد. در زندگی مردم مسلمان نیز توجه به امور معنوی جایگاه ویژه دارد. عدم اتکا به دنیا و پرهیز از دنیا‌گرایی در زهد اسلامی نهفته است در منابع دینی آمده است که زهد بین دو کلمه قرآن است و اعلی درجه آن این است که بر آنچه از دست انسان رفت حسرت نخورد و به آنچه به او رسیده شادمان نگردد.

این عنایت پروردگار است که در ایام زندگی انسان، اوقات و فرصت‌های مناسبی را در اختیارش قرار می‌دهد، پس باید بکوشد از آن فرصت‌ها استفاده نماید.

مولوی می‌گوید:

گفت پیغامبر که نفع‌های حق	اندرین ایام می‌آرد سبق
گوش و هوش دارید این اوقات را	در ربایید این چنین نفعات را
نفعه آمد مر شمارا دید و رفت	هر که رامی خواست جان بخشید و رفت
نفعه دیگر رسید آگاه باش	تا از این هم وانمانی خواهه‌تاش

(مثنوی معنوی، دفتر اول، ۱۹۵۱/۵۴)

معرفت مایه گرفته از تابش نور حق بر دل و جان سالک الی الله موجب می‌شود دل‌داده حق، خانه دل را جاروب کند و آنگاه مهمان که حق است را طلبد. این بیان آشکارا تفاوت عرفان‌گرایی اسلامی با شبه‌عرفان‌های سکولار و دنیوی را عیان می‌سازد. در زمان حاضر گرایش‌های مدعی معنویت فراوان در جامعه بشری عموماً و ایران خصوصاً دیده می‌شود. حضور این فرقه‌های نوپدید و فرقه‌های بومی و قدیمی عرفانی و تعارض آموزه‌های آنان با عرفان راستین موجبات به وجود آمدن چالش در مبانی فکری، فرهنگی و معنوی جامعه اسلامی می‌گردد. برخی از نحله‌های عرفانی خود را تحت عنوان عرفان اسلامی به زبان روز معرفی می‌کنند، در حالی مبانی آنان هیچ‌وجه تشابهی با آموزه‌های اسلام ندارد. عرفان اسلامی خود را منتسب به دین می‌داند و شالوده معرفتی خود را از اسلام گرفته است،

درحالی که در شبه عرفان‌ها ستون‌های اصلی معرفت یعنی خدا، قرآن، معاد و پیامبر آنان به کلی نادیده گرفته می‌شود. در عرفان اسلامی انسان به‌عنوان عبد شناخته می‌شود که در تحت فرامین دینی قدم به قدم خود را متأدب به آداب الهی و متخلق به اخلاق حق می‌نماید که نتیجه آن انسلاخ انسان از صفات رذیله و ندیدن خود و خدا دیدن می‌باشد. از سوی دیگر در عرفان‌واره‌ها به انسان توجه می‌شود، انسانی که غرب متجدد از او مسند نشین ساخته است، انسان در این ساحت مقام بالائی پیدا می‌کند، این مقام، عظمت دروغین به انسان می‌دهد و او را به جای سیر به سوی عالم بالا به سوی قهقرا سوق می‌دهد؛ بنابراین خدائی انسان و به تبع، قانون‌گذاری او به جای خداوند تیشه به ریشه انسانیت می‌زند. بدین ترتیب عرفان‌های سر برآورده از این فرهنگ یا اندیشه‌های عرفانی موردحمایت آن، موجبات ایجاد سستی و رخنه در فرهنگ و معرفت دینی بومی می‌گردد. ترویج تفکر رسیدن به معنویت بدون نیاز به خدا و رهبران الهی موجب سلب هویت دینی جامعه می‌گردد و به دنبال آن صفوف جامعه به واسطه گرایش‌های عرفانی از هم می‌گسلد. هر جامعه‌ای به واسطه عواملی استحکام خود را حفظ می‌کند. حفظ استحکام جامعه دینی به دین آن است. فرقه‌ها غالباً درصدد آن هستند که روابط انسان‌ها را به صورت‌های تازه‌ای سامان دهند و نسل‌های تازه را با ارزش‌ها و الگوهای زندگی خاص خودشان اجتماعی کنند. این صورت‌های تازه و این تنظیم روابط معنای خاص خود را دارد. مفهوم آن ارائه شیوه جدید برای زندگی افراد با معیارهای خاص است. این همان چیزی است که در اندیشه‌ها و آراء رهبران فرقه‌های عرفانی وجود دارد؛ بنابراین خطر این فرقه‌ها برای جامعه کاملاً جدی است و غفلت از آن‌ها بر موفقیت آنان می‌افزاید. این نوشتار درصدد بررسی نقش جنبش‌های نوپدید دینی در ایجاد چالش‌های معنوی و اعتقادی در جامعه بوده و به دنبال ترسیم چشم‌اندازی برای برون‌رفت کم‌هزینه از این وادی پرخطر است.

پیشینه پژوهش

جنبش‌های نوپدید دینی یا همان عرفان‌های نوظهور دینی یکی از پدیده‌های فکری حاضر در جامعه بشری هستند. این موضوع امری واقعی و اجتناب‌ناپذیر است؛ و نمی‌توان آن‌ها را نادیده انگاشت؛ بنابراین حضور جدی آن‌ها باید در معادلات دینی، سیاسی و

اجتماعی لحاظ گردد. ادامه حیات اندیشه دینی اصیل اسلامی و عرفان روئیده از آن و مصون ماندن جامعه دینی از تبعات آموزه‌ها و تعالیم عرفان‌های جدید نیازمند بازنگری جدی در شیوه‌های آموزش دینی عرفانی و ورود به موقع به عرصه مواجهه با این اندیشه‌ها و داشتن طرح و برنامه متناسب در این راستا می‌باشد. این نحله‌ها خطری جدی برای نظام فکری و معنوی جامعه می‌باشند این موضوع پراهمیت در پیشینه تحقیق ملاحظه می‌گردد. برخی معتقدند موضوع جهانی شدن به عنوان یک پروژه هوشمند موضوع دین و عرفان را هم در برمی‌گیرد و تلاش این جریان برای غربی سازی فکری امری کاملاً جدی است.

- توین بی (۱۳۵۳) می‌گوید: منظور غرب همانا مندرج ساختن تمام نوع بشر در یک جامعه بزرگ واحد است و کنترل هر چیزی در روی زمین، هوا و دریا که انسان بتواند با تکنیک غربی جدید به کار گیرد. آنچه غرب با اسلام می‌کند همان چیزی است که در عین حال بر سر تمدن‌های هنوز زنده مسیحیت ارتودکس، پیروان دین هند و جهان خاور دور - جوامع بدوی باقی مانده که اینک حتی در آخرین پناهگاه خود در افریقای استوایی به تنگنا افتاده‌اند، می‌آورد وی می‌گوید: بدین گونه برخورد کنونی میان اسلام و غرب، یک حادثه ضمنی از کوشش انسان غربی برای «غربی مآب کردن» جهان است (توین بی، ۱۳۵۳، ص ۱۷۶).

- همیلتون (۱۳۷۷) می‌گوید: فرقه‌ها غالباً در صدد آن بوده‌اند که روابط اجتماعی انسان‌ها را به صورت‌های تازه‌ای سامان دهند و نسل‌های تازه را با ارزش‌ها و الگوهای زندگی خاص خودشان اجتماعی کنند (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۳۳۸).

- بسنده (۱۳۷۸) در خصوص جریان‌های عرفانی همسو با نظام سلطه بین‌المللی می‌گوید: امروزه با همه شعارهای زیبا و دلربایی که در جهان بگوش می‌رسد، سلطه‌گری همچنان در زندگی بشر باقی است. مهم‌ترین جریانی که در برابر سرمایه‌داری - لیبرالیستی غرب جلوه کرده جریان معنویت‌گرایی و بازگشت به دین است که در مقابل آن نیز جریانی نوظهور در غرب پدید آمده که اصلی‌ترین کارکرد آن تداوم وضعیت سلطه‌گرایانه و سلطه‌پذیرانه در جهان و اصالت دادن به انسان است. از طرفی می‌توان در برخی افراد تغییر در روش‌ها و منش‌ها را دید. اولویت این افراد در سبک زندگی از نگرش به اصول اعتقادی

و ملی عبور کرده و منش‌ها و روش‌های آنان با اتکا به عرفان‌های نوظهور که ادعای رساندن به معنویت در کم‌ترین زمان را دارند، کاملاً با آن سبک زندگی هم‌خوانی دارند که همه چیز را آماده و سریع می‌خواهد و برای رسیدن به معنویت و عرفان‌هم به دنبال راهی ساده و سریع می‌گردد (به نقل از مظاهری سیف، ۱۳۷۸، ص ۸۶).

- شریفی (۱۳۹۲) در خصوص معنویت خواهی و میل به خدا به‌عنوان یک امر درونی می‌گوید: میل به معنویت و دین و گرایش به ماوراءالطبیعه و در یک کلام میل به خدا از امیالی است که برای شکوفا شدن نیازمند تحقق یک دسته از شرایط است. زمینه فعالیت آن باید فراهم شود وی می‌گوید به نظر می‌رسد در عصر حاضر چنین زمینه‌ای فراهم شده است اگر این امیال فطری شکوفا شده را به‌درستی پاسخ ندهیم مورد سوءاستفاده قرار گرفته به‌صورت کاذب ارضا شده و در نتیجه ابزار سعادت به ابزار شقاوت تبدیل خواهد شد. در آن صورت خطر و ضرر آن‌ها برای سلامت دینی و اخلاقی و سعادت حقیقی جامعه به مراتب بیش از ضرر کفر و معنویت ستیزی و دین ستیزی است. وی می‌گوید: خطر و آسیب فرقه‌های انحرافی و جعلی که به نام دین و با برداشت‌های بد و نادرست از دین ایجاد می‌شود، همچون خوارج، بهائیت و وهابیت به مراتب بیشتر از کافران و ملحدان و کمونیست‌های برای دین است (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۵۵-۵۴).

- بسنده (۱۳۹۴) می‌نویسد: موضوع عرفان‌های نوظهور یکی از توطئه‌های استکباری است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران عمده فعالیت‌های خود را به سمت مراکز علمی و دانشجویان در دانشگاه‌ها سوق داده و در پی گمراه نمودن نسل جوان در کشورمان می‌باشند و در این راستا با انتشار کتب و فعال نمودن سایت‌های مختلف فعالیت‌های خود را بیشتر می‌نمایند (بسنده، ۱۳۹۴، ص ۲).

- گل محمدی (۱۳۹۶) می‌گوید: جهانی شدن آثار و پیامدهای تناقض آمیزی دارد و برجسته‌ترین نمود تناقض و پیچیدگی در عرصه فرهنگ آشکار می‌شود. فرآیند جهانی شدن نه تنها نوعی همگونی و ادغام فرهنگی در پی دارد، بلکه اسباب تنوع و واگرایی و رستاخیز فرهنگی را هم فراهم می‌کند (گل محمدی، ۱۳۹۶، ص ۱۵۳).

- وزنه (۱۳۹۷) می‌گوید: وجود و گسترش این جنبش‌ها در ایران اسلامی و دیگر

کشورهایی که پایه‌های انسجام آن‌ها بر دین واحد استوار است، باعث ایجاد دگرگونی فرهنگی و نابودی انسجام حاصل از وحدت دینی می‌شود و امنیت روانی حاصل از آموزه‌های دینی را دچار چالش می‌کند (وزنه، ۱۳۹۷، ص ۱۳)

- نصر (۱۳۹۸) به زندگی جدید غربی و اقبال جوانان مسلمان به روی آوردن به آن می‌پردازد و وی به ویژگی‌های زندگی جامعه غربی اشاره می‌نماید. یکی از ویژگی‌های زندگی در آن جامعه به دنبال معنا و معنویت رفتن است. وی گرویدن به ادیان جدید را در این راستا ارزیابی می‌کند و می‌گوید: از دست رفتن معنای زندگی برای بسیاری از جوانان غربی آن‌ها را به بیراهه طلب لذت آنی جسمانی از طریق روابط جنسی یا از استفاده از مواد مخدر، خشونت و جنایت کشانده یا آن‌ها را به جستجوی فلسفه‌ها و فرهنگ‌ها و حتی «ادیان جدید» واداشته است. وی درباره ادیان جدید و چالش‌های مرتبط با آن‌ها می‌نویسد: این ادیان معمولاً با مخالفت و مقاومت در برابر نیروهای متجدد مخالف‌اند و در واقع به صورت‌های مختلف مکمل این نیروها هستند (نصر، ۱۳۹۸، ص ۳۳۶-۳۳۷).

- مظاهری سیف (۱۳۹۹) ضمن اذعان به خطوط انحرافی در نحله‌های عرفانی و خطر آن‌ها برای جامعه می‌گوید: امروزه شاهد هزاران فرقه معنویت‌گرا در متن تمدن غرب هستیم، جریان‌هایی که می‌کوشند به نیاز فطری بشر به معنویت پاسخ گویند. قرائت‌های جدید از سنت‌های معنوی کهن، از شرق و غرب عالم پدید آمده و انسانی که هنوز خود را معیار می‌داند می‌خواهد کالایی غیرمادی برای این نیاز خود تولید کند. مکتب‌های عرفانی باهمه کسری‌ها و ناکامی‌هایشان درباره حقیقت این ویژگی رادارند که گوشه‌ای از نیاز ناب انسان به معنویت را تجلی بخشیده و پژوهاکی از معنویت خواهی فطری را منعکس نموده‌اند و وی می‌گوید معنویت‌های نوپدید دو اشکال اساسی دارند نخست اینکه شناخت کامل و جامعی از ادیان ندارند دوم اینکه علی‌رغم فهم نیاز به معنویت خواهی انسان پاسخ مناسبی به این نیاز نمی‌دهند (مظاهری سیف، ۱۳۹۹، ص ۲۹-۲۸).

روش پژوهش

این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و مقالات موجود در اختیار و با روش تحلیلی و توصیفی انجام شده است. ابتدا مطالب مربوط به موضوع گردآوری گردیده و

سپس با جمع‌بندی عناوین مناسب موضوع تحقیق به شرح و تحلیل یافته‌ها برای رسیدن به صحت و سقم مدعا اقدام شده است. مطالعه تألیفات جنبی و مقالاتی که ارتباط مستقیم با موضوع ندانسته ولی می‌توانسته است در تنظیم مطالب مؤثر باشد از نظر دور نمانده است به‌عنوان مثال به‌غیر از ادیان بدیل یا همان جنبش‌های نوپدید دینی که در مقابل دین و آموزه‌های آن و عرفان برخاسته از آن می‌توانند چالش‌برانگیز باشند ضد فرهنگ‌های دیگری چون فرقه‌های دست‌ساز استعمار در ایران بوده و هستند که در حد خود چالش‌های دینی، فرهنگی و اجتماعی ایجاد نموده‌اند؛ بنابراین این‌گونه فرقه‌ها همچون عرفان‌های نوپدید به شکل غیرقابل‌انکاری در خدمت همان اهداف بکار گرفته شده‌اند.

علل پیدایش فرقه‌ها

همیلتون می‌گوید: فرقه گروه کوچکی است که خواهان کمال درونی است و هدفش تماس شخصی مستقیم میان اعضایش است. فرقه هرگونه تصور تسلط بر جهان را رها می‌کند و نسبت به جهان، دولت و جامعه بی‌تفاوت یا مخالف است، فرقه یا از جامعه کناره می‌گیرد یا خواهان جامعه دیگری به‌جای جامعه کنونی می‌شود. فرقه از طبقات پایین یا از قشرهایی برمی‌خیزد که احساس می‌کنند، جامعه یا دولت در حق آن‌ها ستم کرده است. وی درجایی دیگر تولد فرقه را به دلیل برخورد کلیسا با فرقه می‌داند: از رهگذر برخورد کلیسا و فرقه، جهت‌گیری مذهبی نوع سومی پدید می‌آید که آن را صوفیگری می‌نامند. وی انحراف از آموزه‌ها و سازمان‌های مذهبی سنتی و اجتماعاً مسلط را نتیجه شرایط مسلط اجتماعی و اقتصادی می‌داند. وی معتقد است فرقه‌گرایی محصول تقسیم‌بندی و تمایز روزافزون در جامعه است (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۳۴۲-۳۴۰).

نویسنده کتاب مرشد بی‌رشد تباه در خصوص چرایی پیدایش فرقه‌ها می‌نویسد:

- ۱) کسب شهرت و آوازه
- ۲) کسب ثروت و سودجویی از افراد ساده‌لوح
- ۳) شهوت‌رانی و سوءاستفاده جنسی به‌ویژه اغفال زنان و جوانان
- ۴) احساس خودبرتری، خود دیگر بینی، قدرت‌طلبی و مرید پروری.
- ۵) تشکیل شبکه‌های سیاسی - امنیتی برای ایجاد اغتشاش در کشور با هدایت عوامل

برون مرزی

- ۶) جبران شکست‌های زندگی و سرخوردگی‌های گذشته و پاسخ به عقده حقارت.
- ۷) جبهه‌گیری و ضدیت با دین و نظام اسلامی
- ۸) تشکیل شبکه‌های فساد اخلاقی، ایجاد گره‌های ضداجتماعی (وزنه، ۱۳۹۷، ص ۲۲).

فرصت‌طلبی و بهره‌گیری از خلأهای موجود از علل دیگر گرایش به فرقه‌ها و پیدایش آن‌هاست: رئیس فرقه عرفانی حلقه می‌گوید: امروزه احساس می‌شود که میل درونی بسیاری از مردم دنیا نسبت به عرفان رو به افزایش و اگر به این گرایش پاسخ مناسبی داده نشود بیش از پیش زمینه القائات فرهنگی غلط فراهم می‌شود (همان، ص ۳۸).

درحالی که اکثریت مردم جامعه ایران مسلمان هستند و موضوع عرفان با رویکرد دینی آن مطرح است. رهبر فرقه حلقه که خود اقرار بر نداشتن سواد قرآنی و ضعف در مبانی اعتقادی اسلامی دارد در قامت تئوریسین عرفانی وارد و مبانی دینی را تحریف و مورد استهزاء قرار می‌دهد. همچنین رهبر ایرانی فرقه یوگا از نقص در آموزه‌های اسلامی سخن می‌گوید. شریفی دوست می‌گوید: مروجان داخلی یوگا ادعا می‌کنند که یوگا فقط یک ورزش است و با اعتقادات اسلامی کاملاً همسوست اما در کتاب‌هایی که مبانی یوگا را توضیح داده‌اند بسیاری از مسلمات دینی و اسلامی نفی می‌شوند و یوگا به‌عنوان جایگزین دین که می‌تواند انسان‌ها را به سعادت و تعالی برساند مطرح می‌شود (شریفی دوست، ۱۳۹۷، ص ۳۶۳).

موسوی‌نسب معتقد است: عرفان اسلامی همان‌گونه خداجویی دارد که یوگا، وی به‌شدت با ورزش خواندن یوگا مخالف است و می‌گوید که یوگا باید به‌عنوان یک آئین و عرفان مطرح شود، معتقدم آن‌هایی که یوگا را ورزش می‌نامند، به فرهنگ خیانت می‌کنند تا دشمنان ملی را شاد کنند. پدر یوگای ایران معتقد است که ادیان الهی از جمله اسلام ناقص بوده و یوگا کامل است. وی می‌گوید: تمام ادیان از جمله اسلام و مسیحیت متناسب با زمان و شعور انسان، هر یک درک خاصی از عملکرد ذهن داشته‌اند که اغلب نارسا بوده و موجب اختلاف شده است. وی ضمن نارسا خواندن اسلام به‌صراحت به اذکار

شرک آلود که در هندوئیسم در تقدس شیوا یکی از خدایان هندو به کار می رود توصیه می کند (شریفی دوست، ۱۳۹۷، ص ۳۶۴-۳۶۳).

باملاحظه دیدگاه فردی مثل موسوی نسب علت پیدایش فرقه یوگا مبارزه با اسلام و ترویج خرافه های هندوئیسم می باشد. ضدیت این فرقه ها با دین اسلام و ترویج اندیشه های انحرافی گویای نفوذ اندیشه استعماری از طریق این افراد در میان مردم بخصوص نوآموزان مدارس می باشد. با توجه به چنین اندیشه های منحرف این انتظار را باید داشت که از آموزش و پرورش که پایه فکری جامعه را تشکیل می دهد مراقبت بیشتری به عمل آید. موسوی نسب سابقه خدمت در آموزش و پرورش در کسوت معلمی دارد.

از دیدگاه نصر شیوه زندگی در غرب موجب جهت گیری مردم در آن جوامع و گرایش آن ها به فرقه های عرفانی می شود؛ و می گوید: از دست رفتن معنای زندگی برای بسیاری از جوانان است که آن ها را به بیراهه طلب لذت های آنی جسمانی، جستجوی فلسفه ها و فرهنگ ها و حتی ادیان جدید واداشته است. ادیانی که در واقع به صورت های مختلف مکمل نیروهای دنیا متجدد هستند. این ادیان جدید به یک معنا، دست در دست گرایش ها و مکاتب هیچ انگاری، نسبی گرایی و شالوده شکنی دارند (نصر، ۱۳۹۸، ص ۳۳۷-۳۳۶).

خسروپناه پیدایش و گسترش فرقه ها و ضد فرهنگ ها را در جهان زائیده عوامل زیر می داند:

(۱) دهکده جهانی و ارتباط حداکثری رسانه ای و تبلیغات فراوان فرقه ها با شیوه های

ادبی و هنری

(۲) تلاش قدرت های استعمارگر برای گسترش سلطه بر کشورهای جهان.

(۳) تعارض شدید فرهنگ ها و زایش خرده فرهنگ ها از آن.

(۴) روحیه تساهل و تسامح و تنوع و راحت طلبی برخی انسان ها.

(۵) جهل و بی اطلاعی افراد از اعتقادات و رفتارهای انحرافی فرقه ها (خسروپناه،

۱۳۹۰، ص ۴۴).

بنابراین تلاش استعمارگران، جهل و بی اطلاعی مردم از ماهیت فرقه ها، تبلیغات

گسترده رسانه‌ها، فریبکاری مرشدان و مریدان فرقه‌ها، به کارگیری تکنیک‌های مؤثر فرقه‌ها برای جذب پیرو، ضعف و یا وابستگی حاکمان، ضدیت نیروهای متجدد و استعمارگر با اسلام و هم‌نوایی عوامل داخلی از جمله دلایل پیدایش و رشد و توسعه فرقه‌های انحرافی می‌باشد.

نگاهی به برخی از تقسیم‌بندی‌های فرقه‌های معنوی

همیلتون با مدنظر قرار دادن یک صفت مشترک در فرق معنوی و نقش اجتماعی آن‌ها می‌گوید:

فرقه‌ها غالباً درصدد آن بوده‌اند که روابط اجتماعی انسان‌ها را به صورت‌های سازه‌ای سامان دهند و نسل‌های تازه را با ارزش‌های خاص خودشان اجتماعی کنند (همیلتون، ۱۳۷۷، ص ۳۳۸).

شریفی می‌گوید: در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان فرقه‌های معنوی و عرفانی فعال در ایران را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول: عرفان‌های که مدعی دین جدیدی هستند، مثل سای بابا^۱، رام الله^۲، اوشو^۳، اکنکار^۴.

دسته دوم: عرفان‌هایی غیردینی به مثل عرفان ساحری یا عرفان جادو، عرفان پائولو کوئلیو^۵، فالون دافا^۶ و مدیتیشن متعالی.

دسته سوم: عرفان‌هایی که منشأ دینی (اسلام، مسیحی، یهودی) دارند مثل فرقه‌های خانقاهی و صوفی، شاهدان یهوه که زیرشاخه مسیحیت‌اند و عرفان قبلا یا کبالا که عرفان یهودی است (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۶۴).

در خصوص تقسیم‌بندی فرقه‌های فعال در ایران مرزبان‌نامه می‌نویسد: در یک تقسیم‌بندی کلی فرقه‌های عرفانی در ایران را به دو بخش وارداتی و بومی تقسیم می‌کنند.

1. Sathya Sai Baba
2. Ramallah
3. Osho
4. Eckankar
5. Paulo Coelho
6. Falun Dafa

عرفان‌های وارداتی خود به سه بخش عرفان‌های آمریکایی، شرقی و هندی و فرا روانشناختی و عرفان‌های بومی را به دو بخش قدیمی و نوظهور تقسیم می‌کنند (مرزبان‌نامه، ۱۳۹۱، ص ۷).

مؤلف کتاب "مرشد بی رشد و تباه" مهم‌ترین جریان‌های معنوی را این‌گونه تقسیم‌بندی نموده است:

(۱) معنویت ترقی خواه

(۲) معنویت درمانگر

(۳) معنویت موفقیت

(۴) معنویت تجملی (وزنه، ۱۳۹۷، ص ۱۳-۱۲).

جنبش‌های نوپدید دینی از نظر «روی والیس»^۱ از جهت رابطه‌شان با جامعه پیرامونی

خویش به سه قسم تقسیم می‌شوند:

(۱) جنبش‌های دنیا‌گریز

(۲) جنبش‌های دنیا‌گرا

(۳) جنبش‌های سازگار با دنیا

از نظر وی ادیان دنیا‌گریز به گونه‌ای آشکارتر و قابل فهم‌تر به دینی بودن متصف می‌شوند. این گروه‌ها، مفهوم روشنی از خدا دارند و به دسته‌ای از دستورات اخلاقی معتقد. از نظر وی، جنبش‌های دنیا‌گرا فاقد بسیاری از خصوصیات سنتی دین هستند، این نوع جنبش‌ها نه کلیسا دارند و نه مجموعه شعائر عبادی و فاقد هرگونه الهیات یا اخلاق هستند. جنبش‌های دنیا‌گرا مدعی آن‌اند که راه‌هایی برای توانمند کردن مردم در گشودن استعدادهای معنوی، روانی و ذهنی خویش بدون دوری‌گزیدن از دنیا را در اختیاردارند. ایشان درباره قسم سوم می‌گویند: در این ادیان تمایزی بین زندگی معنوی و دنیوی گذاشته می‌شود و فقط به زندگی درونی، شخصی و فردی پرداخته می‌شود، زندگی دنیوی افراد در اختیار و به دلخواه خود آن‌هاست (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۲۸۵-۲۸۳).

حمیدیه یکی از ویژگی‌های جنبش‌های نوپدید را التقاطی بودن آن‌ها می‌داند و

می‌گوید: التقاطی بودن را نیز باید یکی از خصوصیات مشترک ادیان جدی دانست. التقاطی بودن این گروه‌های دینی، هم در اصول عقاید و هم در سیستم مناسک و شعائر آنها، به وضوح قابل مشاهده است. آنها با ترکیب آیتم‌های انتخابی از ادیان مختلف جهان، ملغمه‌ای تازه بر می‌سازد (همان، ص ۲۹۰).

نصر می‌گوید: ادیان جدید به دست اشخاص هوشمند و بعضاً شیادی فراهم آمده که می‌توانسته‌اند جوانان را به طرف خود جلب نمایند، ادیان جدید به انحاء مختلف از ادیان سنتی بزرگ بشریت اخذ و اقتباس شده و سپس تحریف شده‌اند (نصر، ۱۳۸۴، ص ۳۳۷).

مظاهری سیف در رابطه با تقسیم‌بندی گروه‌های عرفانی می‌نویسد: نام عرفان و یاد عارف در این میان برای همه شهروندان جامعه جهانی جذبه‌ای خاص دارد و دو طیف اصلی در روزگار ما به ترویج عرفان‌های خود رو آورده‌اند.

۱) عرفان‌های کهن و متعلق به سنت‌های دیرپای منطقه‌ای مانند شمینزم سرخ‌پوستی بومیان آمریکا با آیین‌های شرقی بودایی و هندو.

۲) آیین‌های نوظهور و برخاسته عده‌ای از پیامبران خود خوانده که مردمان را به مرام و مسلک خود می‌خوانند (مظاهری سیف، ۱۳۸۷، ص ۱۶).

فرقه‌های نوظهور عرفانی خود را در شمایل دین آن‌هم به عنوان دین جدید و جایگزین معرفی می‌کنند بنابراین اشاره‌ای اجمالی به تعریف دین، انواع دین و معرفی دین حق می‌گردد.

تعریف دین

فرهنگ لغت فارسی در تعریف دین آورده است دین یعنی: ملت، مذهب، کیش، آئین و همچنین به معنای ورد، طاعت، حساب، پاداش، جزا، مکافات. جمع آن ادیان می‌باشد (عمید، ۱۳۷۹، ص ۹۹۴).

جوادی آملی در بیان تعریف دین می‌گوید: با نگاهی به گستره تعالیم، قوانین و احکام اسلام می‌توان گفت: دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور فردی و اجتماعی انسان‌ها و تأمین سعادت دنیا و آخرت آنان تدوین شده است. وی در ادامه می‌گوید: گوهر و اصل همه ادیان الهی یکی است و امتیازی در اساس آنها

نمی توان یافت. دین حقیقی، نزد خداوند همان اسلام و خطوط اصیل و کلی اسلام در عقاید، حقوق، اخلاق و فقه یکی است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۱-۲۰).

خواجه عبدالله انصاری در ترجمه آیه ۱۹ آل عمران می گوید: خداوند قرآن می فرماید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ - دین پسندیده ای که خدای را با آن پرستند و آن وی را اطاعت کنند و رضای او را جویند، دین اسلام است» (انصاری، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۲۸).

خسروپناه به نقل از راغب اصفهانی در خصوص تعریف دین می گوید: مراد ما از شریعت، دین است. دین در لغت به معنای اطاعت، جزا، خضوع، تسلیم و غیره است؛ اما در معنای اصطلاحی دین متفکران اسلامی و غربی تعاریف گوناگونی ارائه نموده اند. وی می گوید، پاره ای از دین پژوهان معاصر، دین را به حق و باطل تقسیم کرده اند. سید مرتضی، دین را به «ما جاء به النبی» و برخی به «طریقت و شریعت» و پاره ای به «کتاب و سنت» یا «متون دینی» تفسیر کرده اند.

ایشان تعاریفی از متفکران غربی در تعریف دین را نیز متذکر شده است. وی می گوید ویلیام جیمز معتقد است: دین عبارت است از احساسات، اعمال و تجربیاتی که افراد به تنهای و در پیشگاه خداوند می یابند.

پارسونز جامعه شناس معروف، دین را مجموعه ای از باورها، اعمال، شعائر و نهادهای دینی معرفی می کند که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده اند.

خسروپناه در تعریف خود از دین می گوید: دین حق عبارت است از: مجموعه حقایق و ارزش هایی که از طریق وحی یا الهام و یا هر طریق قطعی دیگر، مانند عقل، برای هدایت و سعادت انسان ها بر پیامبران نازل می گردد. این تعریف در عصر حاضر تنها بر دین اسلام منطبق است؛ بنابراین یک رکن حقیقت دین خداوند است که نقش فاعلی دین دارد و رکن دیگر، انسان است که نقش قابلی را ایفا می کنند و رکن سوم آن، پیامبر و عقل قطعی و فطرت و وجدان و سایر پیشوایان دین اند که نقش منبع رادارند (خسروپناه، ۱۳۸۲، ص ۳۰-۲۵).

خطوط اصلی در همه ادیان الهی یکی است و تنها تفاوت در مسائل فرعی و جزئی می‌باشد مؤید این مطلب این کلام وحی است که در آیه ۴۸ سوره مائده می‌فرماید: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا - ما برای هر یک از شما شریعت و راه و روشنی قرار دادیم». بهرام پور در تفسیر آیه می‌گوید خدا فرمود: و ما این کتاب آسمانی را به حق بر تو نازل کردیم که مؤید کتاب‌های پیشین و حافظ و نگهبان آن‌هاست. آنگاه نظر به اینکه قرآن کتاب آسمانی حاکم بر همه ادیان است، طبق احکامی که بر تو نازل شده در میان مردم داوری کن. برای تحذیر از پیروی امیال و هوا و هوس‌های دیگران می‌فرماید: از هوا و هوس آنان که می‌خواهد احکام الهی را بر امیال و هوس‌های خود تطبیق دهند، پیروی مکن و از آنچه به حق بر تو نازل شده، روی مگردان (بهرام پور، ۱۳۹۷، ص ۱۱۶).

جوادی آملی در بیان تمایز دین واقعی و محرف می‌گوید: دین واقعی و معقول و مقبول الهی متعدد نیست، لذا نمی‌توان به ادیان تعبیر کرد. پس اگر یکی از ادیان الهی، دارای تعریف و حدی بود، آن تعریف برای دیگر ادیان الهی نیز تسری می‌یابد. از این رو باید اختلافات موجود در تعاریف جدید ادیان و ناهماهنگی‌هایی از این دست را به فاصله و جدائی بین ادیان محرف فعلی و ادیان واقعی مربوط دانست، فاصله‌ای که بیان‌کننده واقعی نبودن بسیاری از تعالیم حاضر در ادیان است و روزه‌روز، بخش‌هایی از دین را محو و حوزه آن را کوچک و کوچک‌تر می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۱).

منشأ دین در ادیان بدیل و اسلام

برخلاف دیدگاه ادیان بدیل که می‌گویند دین برخاسته از سلیقه و پسند انسان است بر اساس آموزه‌های الهی دین دستورالعمل زندگی بشر از طرف خداوند است و در هر برهه از زمان به تناسب فهم و درک انسان برای هدایت آنان فرستاده شده است؛ یعنی هر امتی آیین مخصوص خود را دارد و اگر خدا خواست همه شمارا یک امت قرار می‌داد و تنها یک شریعت می‌داشتید، اما او می‌خواهد شمارا در نوع شریعتی که داده بیازماید و رشد دهد. در ادامه می‌گوید: پس حالا که فلسفه تعدد ادیان و پیامبران را فهمیدید، به جای اینکه نیروی جسمی خود را در اختلاف و مشاجره و تعصب‌ها صرف کنید در نیکی‌ها و عناصر تکامل بخش بر هم سبقت گیرید (بهرام پور، ۱۳۹۷، ص ۱۱۶).

نصر می‌گوید: از نقطه نظر اسلامی دین در ذات انسان سرشته شده و چیزی نیست که برحسب تصادف بر آن عارض شده باشد. دین یک امر زائد یا تجملی نیست، بلکه علت وجودی هستی یافتن بشر است و تنها دین است که به زندگی بشر شایستگی و ارزش بایسته می‌بخشید، به انسان اجازه می‌دهد و امکان می‌دهد تا به قامت تمامت واقعیت یا طبیعتی که خداوند به وی ارزانی داشته زندگی کند و به زندگی بشر معنایی نهائی می‌دهد. وی می‌گوید: اسلام دین را ضرورتی برای وجود بشر می‌داند (نصر، ۱۳۹۸، ص ۲۶).

در بیان جایگاه انسان در دین اسلام دکتر نصر می‌گوید: اسلام انسان را موجودی می‌داند که در آن واحد هم دارای عقل است و هم دارای اراده، اما غالباً انسان را به‌عنوان موجودی عاقل مورد خطاب قرار می‌دهد. دین اسلام انسان را چنان بر آن فطرت ازلی می‌داند که خداوند در سرشتن آن، عقل و بصیرتی به انسان داد تا دریابد که خداوند رب او و یگانه است و به این یگانگی شهادت می‌دهد (همان، ص ۵۶).

بنابراین دین امری از جانب خداوند است و اساس هستی بشر به دین گره خورده است از سوی دیگر انسان مورد خطاب خداوند است و این خطاب مربوط به عاقل است و از عاقل تکلیف انتظار می‌رود درحالی که در برخی از ادیان بدیل ضمن رد منشأ الهی برای دین انسان را به نفی تعقل توصیه می‌کند. درحالی که در آیات قرآن این واژه و هم‌خانواده‌های آن و نیز واژه دیگری در این راستا از انسان انتظار تعقل، تفقه، تدبر و امثال آن رادارند.

از ویژگی‌های مکتب اسلام التزام به قانون و رعایت حدود الهی است، یعنی دستوراتی که در شئون مختلف زندگی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی مدخلیت دارد و گردن نهادن بر آن‌ها خواسته شده و متخلف مورد مؤاخذة و پیگرد الهی قرار می‌گیرد. درحالی که در برخی از مکاتب عرفانی پیرو ملزم به قانون‌شکنی و طغیان است. دکتر نصر می‌گوید: انسان در اسلام سرشت طغیانگری ندارد که با آن شیوه بر ضد اراده آسمان قیام کند، بلکه آن‌چنان خاضع شده که بنده خداوند باشد و شأن و کرامت او ناشی از خود او نیست بلکه ناشی از آن است که او خلیفه خداوند است و قادر است مشیت مولای متعال جهان را اجرا کند (نصر، ۱۳۹۸، ص ۵۸).

از دیدگاه اسلام باید و نبایدهایی وجود دارد که یک انسان مکلف موظف به رعایت آن‌ها می‌باشد. بایدها همان تکالیفی هستند که بر عهده انسان است. چه در حوزه وظایف فردی یا غیر آن؛ و نبایدها دستوراتی هستند بر ترک یک سری از رفتارها در حوزه فردی و غیر آن.

برای مرتکب بایدها و نبایدها از طرف شارع مقدس پاداش و کیفر لحاظ شده که برخی از آن‌ها در همین دنیا اعمال می‌گردد. به عنوان مثال در آیه ۲۲۹ سوره بقره «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اَتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَخَافَا اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ اِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ» توصیه به رعایت حدود الهی شده و بی توجه به حدود الهی متجاوز شناخته می‌شود. قرآن می‌فرماید: و کسانی که از حدود الهی تجاوز می‌کنند آن‌ها حقاً ستمکارند. حکم ظلم نفس یا ظلم به غیر به حسب مراتب آن در قرآن مشخص شده است.

در ادیان بدیل واضح قانون رهبر فرقه است و متناسب با انتظاراتی که از فرقه و اهداف آن دارد مقررات وضع می‌کند، در حوزه تعالیم، آموزه‌هایی تحت عنوان تعالیم عرفانی مطرح می‌نماید که باید مورد عمل واقع شود. آموزه‌ها و تعالیم عرفانی در فرقه‌ها بشدت متنوع، متکثر و متعارض است و نسبتی با وحی الهی و دین حق ندارند.

سخنی در نسبت دین و عرفان

رصد جهت‌گیری عرفان حقیقی از یک‌سو و بررسی رویکرد ادیان بدیل از سوی دیگر به منظور شناخت حریم آن‌ها اهمیت ویژه دارد زیرا این دو در زمان حاضر و آینده موضوع بحث هستند، خصوصاً ادیان بدیل که به نوعی داعیه‌دار داشتن حرف نو هستند؛ بنابراین فهم نسبت دین و عرفان موضوعی کلیدی و از مباحث مهم است. پیش از هر چیزی باید گفت در عرفان شیعی مهم‌ترین شاخصه نسبتی است که با دین دارد؛ اما عرفان‌های نوظهور فاقد این ویژگی هستند. از جمله مشکلاتی که فرقه‌های عرفانی دارند رویکرد تقابلی آن‌ها با دین است. در اینجا سؤالی مطرح است و آن اینکه، آیا عرفان همان دین است؟ علامه جعفری عرفان را حقایق عالی بشری می‌داند، ایشان مذهب را تعریف می‌کند؛

و می‌گوید: عبارت است از درک و پذیرش هدف‌دار بودن عالم هستی که مستند به خالق یکتا است، این هدف والا ورود به جاذبه کمال ربوبی است. وی می‌گوید نباید هر آنچه به عنوان مذهب در عرصه زندگانی بشر مطرح می‌شود مذهب محسوب نمود و آن را با عرفان و دیگر حقایق عالی بشری مقایسه نمود (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۱۸۷).

دکتر یثربی در خصوص نسبت دین و عرفان می‌گوید: اصول عرفان با عقل و اندیشه قابل تصور نبوده و تجربه عرفانی به دیگران قابل انتقال نیست. در عرفان صاحب تجربه در مقام وصول و فنا، خود از میان برخاسته است.

نکته‌ای که توجه به آن موجب رد اظهارات فرّق عرفانی است این که معتقدند می‌توانند پیروان را وارد خمیره عرفان کرده و از آن عارف بیرون بیاورند. دکتر یثربی می‌گوید: شنونده از فهم اظهارات یک عارف ناتوان است چون آن تجربه را ندارد اگر شنونده نیز اقرار کند که چیزی فهمیده‌ام، این اعتراف محصول تصورات باطل اوست؛ بنابراین آنچه از دست عارف برمی‌آید این است که دیگران را تشویق کند تا گام درراهی نهند که از آن چیزی نمی‌دانند و لذا عرفان از تقلید و تبعیت محض آغاز می‌شود.

یثربی معتقد است عرفان یک چیز است و دین چیز دیگر، آنچه مسلم است، عرفان اصول و مسائلی دارد که اسلام آن‌ها را مطرح نکرده است و مردم را به آن‌ها دعوت نکرده است؛ و در صدر اسلام، هیچ‌کس از آن مسائل سخن نگفته و برخی از آن‌ها، حتی در قرن پنجم هم برای علما و دین‌دارانی که از عرفان و تصوف هم طرفداری می‌گردند شناخته شده نبودند.

وی می‌گوید: دلالت متون اسلامی (کتاب و سنت) بر چیزی، غیر از تطبیق چیز دیگری با آن‌هاست. از کتاب و سنت، صدها آیه و حدیث را با تعالیم عرفان تطبیق داده‌اند؛ اما حقیقت قضیه این است که این‌ها تطبیق‌اند نه دلالت یعنی این آیات و احادیث به خودی خود به آنچه مراد عرفاست دلالت ندارد (یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۰).

یثربی در عین اعتقاد به اینکه عرفان یک مکتب مستقل است و دین و عرفان جدائی و تمایز از همدیگر دارند می‌گوید: من با اینکه به جدائی دین از عرفان باور دارم نه تنها با ترویج و حمایت عرفان مخالف نیستم، بلکه به‌طور جدی از نشر و ترویج آن حمایت کرده

و به دین داران و جامعه دینی هم همین را توصیه دارم. اتخاذ چنین موضوعی را به دلایل زیر توجیه می‌کنیم:

- (۱) عرفان مخالف دین‌داری نیست.
- (۲) عرفان یک انتخاب آزادانه است و نه یک تکلیف دینی.
- (۳) جاذبه بی‌پایان عرفان.
- (۴) عرفان به دلیل فراگیری‌اش نادیده گرفتنی نیست.
- (۵) اهمیت عرفان و آثار مثبت آن در زندگی (همان، ص ۲۹۸-۲۹۰).

اسلام دینی مناسب با اصول انسانی و قبایی به قامت انسانیت است. زرین کوب بایان این موضوع به جایگاه این دین می‌پردازد و می‌گوید: این نتیجه را غرب فقط بعد از رهایی از تعصب‌های کهن خویش می‌تواند بگیرد و شرق تنها آنگاه که از این بیماری خفت‌انگیز که غرب‌زدگی می‌خوانند شفا یابد. اسلام هرگز جریان فرهنگ انسانی را سد نکرده است و حتی آن را به پیش رانده است. اگر اکنون دنیای اسلام ارزش و حیثیت خود را درست نمی‌شناسد تا حدی از آن‌روست که از معنویت خویش جدا مانده است (زرین کوب، ۱۳۶۹، ص ۱۶۶).

پویایی اسلام و معنویت آن امتیازی بی‌مانند است. علامه جعفری در توضیح دین و جایگاه آن به نقش مذهب و عرفان نشأت گرفته از آن اشاره می‌کند و می‌گوید: مذهبی که نتواند عرفان مثبت اسلامی را بر مبنای عقل سلیم و وجدان پاک شهودی و دیگر منابع اسلامی با خود هماهنگ سازد جز تخیلات و مقداری حرکات و سکنات به‌عنوان عبادات و نیز توجیه رفتار بر مبنای اصول ثابت نشده خواهد بود (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۱۸۹).

وزنه می‌گوید: به اعتقاد عده‌ای عرفان غیر از دین است، نه لزوماً ضد دین که با دین جنگ داشته باشد، عرفان چیزی برای خودش هست و دین نیز جایگاهی برای خود دارد. در بستر تاریخ اندیشه و تأمل انسانی سه جریان شناختی و اعتقادی عمده شکل گرفته است: جریان وحی یا همان دین و قرآن، جریان عقل یا فلسفه و برهان، جریان کشف یا ریاضت و عرفان. این سه جریان از هم جدا بوده و هیچ ارتباطی باهم ندارند و باید از اختلافشان جلوگیری نمود.

نویسنده به دیدگاه دوم یعنی ضدیت عرفان و دین اشاره می کند وی می گوید این دیدگاه در بین برخی شیعیان وجود دارد و وهابیون نیز به شدت مخالف عرفان هستند دلیل مخالفت و انگیزه آن ها این است معتقدند که: «عرفان مخالف دین است و این دو قابل جمع نمی باشند».

در خصوص دیدگاه سوم یعنی جزئیت: علامه جعفری می گوید: کشف و شهود و ریاضت، جزء دین است، نه کنار و نه خود آن، ما قبول داریم تمام عرفان با تمام اسلام برابر نیست، ولی از طرفی این نکته را نمی پذیریم که: کشف و شهود در درون دین جزء آن نمی باشد و به تمامی در عرض دین و در برابر و مقابل آن است. به اعتقاد ما عرفان و کشف و شهود یکی از عناصر دین است که بدون آن دین به کمال و تمام وجود ندارد.

نویسنده به نقل از «فنائی اشکوری» می نویسد: اگر دین وهابیت و عرفان هم درویشی، آری این ها غیر هم هستند، یا اگر بودیسم را عرفان و یهودیت افراطی فعلی را دین بنامیم، باهم قابل جمع نیستند، ما دین را ما انزل الله می دانیم، نه هر چیزی که به نام دین عرضه می شود و عرفان راستین هم معرفت الله است، معرفت شهودی خداوند از راه تهذیب نفس، عرفان است. عالی ترین مرتبه دین معرفت الله است. نویسنده در پایان می گوید: نظریه درست و قابل دفاع این است که بگوییم عرفان جزء دین است. نه اینکه جزء چهارمی داشته باشیم در کنار عقاید، احکام و اخلاق اسلامی، عرفان چیزی است در ضمن این ها (وزنه، ۱۳۹۷، ص ۳۴۳-۳۳۵).

علامه طباطبایی می گوید: قرآن برای درک معارف دینی سه راه نشان داده است، ظواهر دینی، عقل و اخلاص در بندگی که موجب انکشاف حقایق و مشاهده باطنی آن- هاست (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۸۱). ایشان یکی از راه های درک معارف دینی را عرفان ناب اسلامی می داند.

نگاهی به برخی از آموزه های مکاتب عرفانی

مطالعه آراء و اندیشه های رهبران فرقه های عرفانی نشان می دهد این فرقه ها نسبتی با دین ندارد و بشری محض می باشند رهبران فرقه ها که خود مشکلات عدیده شخصیتی، اخلاقی دارند و اغلب دچار بحران های روحی و معنوی بوده اند چگونه می توانند با

بهره‌گیری از تراوشات ذهنی خود پایه‌گذار عرفان باشند؟ آموزه‌های مکاتب عرفانی کاملاً شخصی است و ارتباطی با حقایق عالم و عالم ماوراء طبیعت ندارد. فرقه‌ها اغلب به‌صراحت بی‌ارتباطی خود با خدا، دین و آموزه‌های وحیانی و تعالیم انبیاء الهی را ابراز می‌دارند آنان معتقد به دنیای جدید، انسان جدید و دین جدید هستند. دنیای جدید، دنیای متجدد غربی، انسان جدید، انسان سکولار و دین جدید هر آنچه موردپسند بشر واقع شود می‌باشد.

دین جدید در این فرقه‌ها مبتنی بر سلیقه و خواست بشر جدید است، در این فرقه‌ها خردورزی نفی شده و انسان جدید صرفاً باید تابع فرقه مربوطه باشد. چپ‌نش آموزه‌های عرفانی مدنظر فرقه‌ها به‌گونه‌ای است که مطبوع افراد قرار گیرد و لذا این را به انحاء مختلف برای آن‌ها فراهم کند. این آموزه‌ها عمده مبتنی بر امور جنسی، تکنیک‌ها، رقص، موسیقی، امور درمانی، نفی مذهب و امور مربوط به آن و مباحث عدیده دیگری است که صرفاً برای آرام کردن بشر و رهایی موضعی و موقت او از مشکلات روزمره می‌باشد. این مکاتب اغلب خاستگاه غربی دارند؛ و تأمین‌کننده خواسته‌های انسان سکولار حاکم بر جهان هستند. فرقه‌ها در تحکیم آموزه‌های جامعه به‌اصطلاح مدرن و اندیشه‌های متجددانه غربی تلاش دارند. به‌گونه‌ای که عرفان مدنظر آن‌ها دعوت به صلح را مدنظر خود قرار می‌دهد، اما در مقابل متجاوز و ستمکار، ستم‌دیدگان را به خویشتن‌داری دعوت و ترغیب می‌نماید.

موضع‌گیری صریح «وین دایر» یکی از رهبران فرقه‌های عرفانی این است: «حمایت از صلح، نه مخالفت با جنگ». وی می‌گوید: به‌جای اینکه علیه تروریسم و جنگ اعلام انزجار کنید، طرفدار صلح باشید. وی می‌گوید علیه و بر ضد هیچ چیزی موضع‌گیری نکنید، چون نفاق و اختلاف در ضمیر شما شکل خواهد گرفت:

(۱) با این وصف جنگ و خونریزی و قتل و غارت از طرف استعمار معنی ندارد و این مورد تأیید مکاتب عرفانی نوظهور است و ستم‌دیدگان باید به این وضع رضایت دهند.

(۲) در غیر این صورت کمال عرفانی و طهارت نفس و صفای باطن را از دست خواهند. برخی این معتقدند اندیشه‌های دانشمندان جهان در تحولات پس از خود نقش‌آفرین هستند.

اوشو می‌گوید کسی که از نظر مادی فقیر است، هرگز نمی‌تواند به معنویت دست یابد

(شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۲۱۲). بزرگان اندیشه غربی جاده‌صاف‌کن سیاست‌های استعماری هستند.

نیچه^۱ می‌گوید: ریشه همه اخلاق فاضله را قدرت و قوت است وی بالاترین ارزش را نیرومندی می‌داند و قدرت منشأ و ریشه همه صفات نیک در انسان می‌باشد به طوری که بدون تحقق قدرت در انسان، هیچ صفت پسندیده‌ای را نمی‌توان در او انتظار داشت (وزنه، ۱۳۹۷، ص ۱۲).

مصباح می‌گوید نیچه معتقد است: نیک چیزی است که حس قدرت را تشدید می‌کند، بد، آنچه از ناتوانی می‌زاید، نیک بختی، احساس اینکه قدرت افزایش می‌یابد، به هیچ رو نه صلح بلکه جنگ، نه فضیلت بلکه زبردستی، ناتوانان و ناتندرستان باید نابود شوند، نویسنده معتقد است، افکار و نظریات «نیچه» در تحولات قرن بیستم تأثیر فراوان داشت (مصباح، ۱۳۷۸، ص ۸۳-۸۱).

بنابراین مکاتب عرفانی دست‌ساز بشر تحت تأثیر تفکرات حاکم بر جامعه غربی و نظریات مطرح شده و به پیروی از الگوهای فکری متداول، به بسترسازی برای ترویج آموزه‌های خود مبادرت می‌ورزند. این نحله‌های و فرقه‌های عرفانی به لحاظ خمیرمایه فکری و خاستگاه، استعمار پسند و مورد حمایت آنان می‌باشند. در این میان آن ادیان که از سرچشمه وحی بهره‌مند و به‌دوراز تحریف هستند می‌توانند راه بشر را به صلح و رستگاری متمایل نمایند؛ اما آن دسته از ادیان که باهدف تأمین منافع استعمار متولد شده‌اند و یا در این راستا حرکت می‌کنند، به لحاظ ماهیت و محتوا، دنیوی هستند و نهایتاً بر رنج و محرومیت معنوی و روحی، روانی بشر پیرامون خود می‌افزایند.

رهبران عرفانی بحران دیده

زندگی رهبران فرقه‌های عرفانی وقتی مورد مطالعه قرار می‌گیرد مملو از کاستی‌ها و انحرافات و بیماری‌هاست، آنان در عین وجود این مشکلات در ساختار شخصی خود می‌خواهند دست دیگران را گرفته و از گرفتاری‌ها نجات دهند. شریفی دوست (۱۳۹۱)

درباره بحران‌های موجود در زندگی برخی از رهبران نحله‌های عرفانی می‌گوید.

«خانم دبی فورد^۱ که امروز در کشور ما چندین اثر از وی به فارسی ترجمه شده از اعتیاد خود، شکست در ازدواج و طلاقش می‌گوید. وی همچنین از جدائی والدین و به هم ریختن کانون خانواده پدری سخن به میان می‌آورد.

«پال توئیچل^۲ رهبر و مؤسس کنکار از هم ریختگی روانی و اعمال دیوانه‌وار خود در جوانی یاد می‌کند. «مرزبان‌نامه» می‌نویسد: طرفداران فرقه مذکور قائل به عدم ممنوعیت ازدواج با محارم هستند و چند نفر از آن‌ها که در ایران ادعای جانشینی می‌کنند با مادر و خواهر خود ازدواج کرده‌اند.

«پائولو کوئلیو» از اعتیاد شدیدش به مواد مخدر، ناهنجاری جنسی، سابقه چند بار بستری شدن در بیمارستان و تحمل شوک برقی و ازدواج ناموفق پرده برمی‌دارد و نجات خود از بحران‌های اخلاقی و روانی را در سایه مدیتیشن و تمرین می‌داند.

«وین دایر^۳ برای خود سابقه اعتیاد می‌شمارد و از پدری معتاد و الکلی که سرانجام جاننش را بر سر افراط در نوشیدن مشروبات الکلی از دست داد و از محرومیت خود از محبت پدر و مادر و در نتیجه جدایی مادرش سخن می‌گوید.

«شاکتی گوان^۴» از استفاده فراوان از مواد توهم‌زا سخن می‌گوید و گذشته خود را پر از افسردگی و بحران روانی توصیف می‌کند وی از طلاق پدر و مادر خویش رنجیده‌خاطر است.

«اکهارت توله» از اندوه دوران کودکی، دعوای والدینش، جدائی آن‌ها، محیط خشن مدرسه، افسردگی خودش و زندگی نکبت بارش سخن گفته است.

«نیل دونالدوالش» از اعمال نادرست، رفتارهای زشت و تصمیم‌های نابخشدنی خود سخن می‌گوید و زندگی گذشته خود را پر از ناشادی و شک‌های متعدد معرفی می‌کند.

«خانم لوئیزه‌ی» خود از فرزند طلاق معرفی می‌کند و از تجاوز همسایه به خود در سن

-
1. Debbie Ford
 2. Paul Twitchell
 3. Wayne Dyer
 4. Shakti Gawain

۵ سالگی و صاحب فرزند شدن در سن ۱۶ سالگی سخن می گوید (شریفی دوست، ۱۳۹۱، ص ۳۰-۲۸).

چگونه می توان دست انسان محتاج معنویت در دست چنین افرادی و چنین فرقه های قرار گیرد تا راهنمای معنوی و عرفانی بشر شوند و راه رسید به فلاح و رستگاری را به آنها نشان دهند؟ کسانی که خود تا گلو در مشکلات فرورفته اند. به فرمایش قرآن در آیه ۳۵ سوره یونس: «پس آیا کسی که به سوی حق رهبری می کند سزاوارتر است مورد پیروی قرار گیرد یا کسی که راه نمی یابد مگر آنکه هدایت کننده شمارا چه شده است چگونه داوری می کنید».

همچنین در آیه ۲۲ سوره ملک می فرماید: «پس آیا آنکه نگون سار بر صورت خویش می رود، هدایت یافته تر است یا آنکه راست قامت بر راه راست می رود».

بررسی احوال و آراء رهبران فرقه های عرفانی به همراه عملکرد و خاستگاه آنها، هر انسان منصف و خردمندی را وامی دارد با فکر و تأمل در مورد آنها داوری نموده و صلاحیت آنها برای هدایت انسان به سوی سعادت و رستگاری را در ترازوی سنجش قرار دهد. مطالعات به عمل آمده پیرامون این فرقه ها از یک چالش جدی و یک خطر عظیم برای جامعه اسلامی خبر می دهد. مهدی وزنه به نقل اهمیت توجه به این خطر از جانب رهبر انقلاب اسلامی گوشزد می کند ایشان فرموده اند: امروزه جبهه عظیمی در مقابل اسلام گسترده شده است، چرا نمی بینیم؟ چرا بعضی این جبهه عظیم را نمی بینید؟ مثل جنگ احزاب است. فرق مختلف ضد اسلامی، ضد معنویت، ضد حقیقت در مقابل اسلام دست به دست هم داده اند و موشکافی می کنند تا ضعف ها را پیدا کنند و از آن نقطه ضعف ها استفاده کنند، نقاط نفوذ را پیدا کنند و از آن نقاط به ما ضربه بزنند (وزنه، ۱۳۹۷، ص ۱۸).

خطر عرفان های نوظهور

به اعتقاد برخی از صاحب نظران و نویسندگان داخلی فرقه های عرفانی نوپدید که در ایران فعال شده اند اغلب خاستگاه غربی به ویژه آمریکایی دارند از آنجا که غرب و آمریکا به واسطه خصلت استعماری شان علاقه ندارند حوزه نفوذشان در ممالک اسلامی خصوصاً ایران با مشکل روبرو شود و اگر به واسطه انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ از تأثیر گذاری بر مدیریت

ایران دورمانده‌اند، هیچ‌گاه بی‌تفاوت نبوده‌اند. صرف‌نظر از اقدامات فیزیکی و نظامی که علیه ایران انجام داده‌اند، روی دیگری از برنامه‌هایشان را آشکار کرده‌اند؛ و آن به کارگیری شبه‌دین و شبه‌معنویت در مقابل اسلام و عرفان اسلامی است.

وزنه در این خصوص می‌نویسد: امروزه موج سهمگین عرفان‌های کاذب چنان در حال گسترش است که هیچ‌گروه یا طیف یا منطقه جغرافیایی از خطر آن‌ها در امان نیست. در چند سال گذشته بیش از ۷ میلیون جلد کتاب از چند جریان محدود به زبان فارسی چاپ شده است، بسیاری از تعلیمات و آموزه‌های این گروه‌ها، در قالب فیلم و کارتون از شبکه‌های تلویزیونی ایران پخش می‌شود که در زمستان سال ۱۳۹۰ شمسی فقط فیلم‌های پنجره، ندای درون و بانوی خاکستری از شبکه تهران و شبکه یک پخش شد. وی می‌گوید: وجود و گسترش این جنبش‌ها در ایران اسلامی و مانع از وحدت دینی می‌شود و امنیت روانی حاصل از آموزه‌های دینی را دچار چالش می‌کند (وزنه، ۱۳۹۷، ص ۱۳-۱۲).

جنبش فالون‌گونگ می‌گوید: انسان‌های در حالت تحیر اگر طالب نجات‌اند باید به اصل خود برگردند، یعنی خدا شوند، خویشتن را خدا دیدن راهی برای برون‌رفت از بدبختی، یاس، ناراحتی و حتی جنگ است (حمیدیه، ۱۳۹۱، ص ۲۲۸).

مرزبان‌نامه می‌نویسد: امروزه نسل جوان کشور، اکثریت جامعه ما را تشکیل می‌دهد و بالطبع تأثیرگذارترین قشر در جامعه به شمار می‌آید. غفلت از فضای فرهنگی جامعه و عدم دغدغه نسبت به خوراک فکری و فرهنگی حجم عظیم جمعیتی کشور در قالب نسل جوان از یک طرف و از طرف مقابل برنامه‌ریزی عظیم و سرمایه‌گذاری گسترده استکبار جهانی بر روی جوانان ایرانی در قالب تأسیس و ترویج عرفان‌های جعلی و خرافی می‌تواند تهدیدی جدی برای هویت فرهنگی جوانان تلقی شده و مصائب جبران‌ناپذیری را برای ایران اسلامی به بار آورد. وجه مشترک همه عرفان‌هایی جعلی استفاده از ناآگاهی جوانان است (مرزبان‌نامه، ۱۳۹۱، ص ۷۸).

مصباح یزدی در خصوص خطر عرفان‌های کاذب برای جامعه و دخالت استعمارگران در این زمینه می‌نویسد: برای جلوگیری از نفوذ کمونیسم کافی بود که نام دین در میان باشد و نوع دین چندان اهمیتی نداشت. البته سعی بر این بود که دینی باشد که ضرری برای

آمریکا نداشته باشد. هدف دیگر برای دین‌سازی و جعل فرقه‌ها و مذاهب جدید وجود دارد و پیدایش بیداری اسلامی در دهه‌های اخیر و به‌ویژه انقلاب اسلامی ایران عامل آن بوده است، بنابراین، ترویج اسلامی که حس عرفانی و دینی مردم را به‌صورت بدلی ارضا نماید ولی هیچ‌رنگ سیاسی و رویکرد به مسائل اجتماعی در آن دیده نشود مدنظر قرار گرفت (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸-۱۰۷).

یکی از جنبه‌های خطرناک عرفان‌های نوظهور ادعای انتساب خود به مکتب اسلام است. شریفی دوست می‌گوید: در میان جنبش‌های معنوی، پاره‌ای خود را برآمده از اسلام و مکتب اهل‌بیت معرفی می‌کنند و با نشان عرفان اسلامی خود را به جامعه معرفی می‌کنند. با کمی تأمل در آموزه‌های عرفان حلقه و رام‌الله معلوم می‌شود این جنبش‌ها دسته‌ای از ادله دینی را دستاویز قرار داده و تفسیرهای جدیدی عرضه کرده‌اند. مخاطب آن‌ها احساس نمی‌کند از باورهای دینی خود فاصله گرفته است؛ بنابراین روشنگری و ایجاد مقدمه برای تردید نسبت به مقاصد این فرقه‌ها به جلوگیری از آسیب دیدن افراد کمک می‌کند (شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۲۲-۲۱).

نویسندگان و منتقدان فرقه‌های عرفانی کاذب ادله زیادی در این خصوص ارائه کرده‌اند، مطالعه آثار این نویسندگان و دیگر صاحبان قلم این حوزه پژوهشی برای آگاهی از خطرات این فرقه‌ها در حوزه فرهنگ، دین، مسائل علمی و اجتماعی و خانواده اهمیت دارد.

جریان‌های ضد فرهنگ و کثرت‌گرایی دینی

نقش جریان‌های ضد فرهنگ در ایجاد انشقاق در جامعه پراهمیت است. در جامعه ایران فرقه‌هایی همچون بهائیت، فراماسونری، صوفیه و جدیداً ادیان بدیل نقش مذکور را بر عهده‌دارند. در بین آموزه‌های عرفان‌های نوظهور دینی، تکثرت‌گرایی بشدت خودنمائی می‌کند.

فعالی می‌گوید: برای استاد یا شاگرد تفاوتی نداشت که شاگردان آن‌ها هندو یا مسیحی یا بودائی یا مسلمان باشند. آن‌ها معتقد بودند که باید تعصبات دینی را از میان برداشت و همه را به یک آئین دعوت کرد. فعالی می‌گوید: این تعابیر برابری و تکثرت‌ادیان

را تداعی می‌کند. به این معنا که تمامی ادیان حاوی حقایقی هستند که می‌توانند دست‌گیر انسان به مقصد و مقصود باشند و هیچ دینی را بر دین دیگر توجیه نیست. از این نظریه به پلورالیسم دینی تعبیر می‌شود (فعالی، ۱۳۸۸، ص ۳۴).

بهایی‌ها هم به تکثرگرایی عقیده دارند خسروپناه می‌گوید عبدالبهاء^۱ عقیده دارد: ملکوت مختص جمعیت خاصی نیست، شما می‌توانی بهایی مسلمان، بهایی ماسونی، بهایی مسیحی، یا بهایی یهودی باشی (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۳۵۶).

فعالی در بررسی اندیشه‌های «دالای لاما» به این مطلب اشاره می‌کند که او معتقد است: به‌رغم تفاوت نام‌ها و عناوین مختلف ادیان، حقیقت نهایی در تمام ادیان یکسان است. وی می‌نویسد: «دالای لاما» سخت معتقد به کثرت‌گرایی دینی است. او کسانی که تنها یک دین را برای تمامی افراد بشر می‌پسندند، بنیادگرا، می‌نامند، وی این موضوع را نیز تنگ‌نظرانه و ناشی از شناخت ناصحیح دین می‌داند که دین‌های دیگر را نفی می‌کنند (فعالی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۷).

فعالی در بررسی اندیشه‌های پائولو کوئلیو به موضوع کثرت‌گرایی دینی می‌رسد وی می‌گوید: از نظر کوئلیو کثرت‌گرایی دینی مجاز و معتبر شمرده می‌شود. او معتقد است هر فرد از هر دین و مذهبی یا حتی فرقه یا آیینی که باشد می‌تواند با عشق، به اشراق و آگاهی‌هایی درونی دست یابد چون او را به شادکامی زندگانی می‌رساند. وی می‌گوید: کوئلیو معتقد است که تمامی ادیان حاوی حقایقی هستند که می‌توانند دست‌گیر انسان به مقصد و مقصود باشند و هیچ دینی را بر دین دیگر ترجیح نیست به‌بیان‌دیگر تمامی ادیان و مذاهب از لحاظ شمول حقیقت برابرند (فعالی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۸).

یکی از مسائلی که بسیار مرموزانه و مهندسی‌شده در سبب تقاضاهای معنوی و فکری فرهنگی جوامع گذاشته‌شده و از آن به‌عنوان برآورنده‌کننده نیازهای روحی و عرفانی یادشده، همین مکاتب نو نهاد معنوی هستند نمی‌توان پذیرفت این ادیان نوپدید بدون برنامه در عرصه زندگی بشر پیداشده‌اند. بلکه باید گفت پشت سر این فرقه‌ها اراده یا اراده‌های

1. Abdu'l-Bahá

2. Dalai Lama

هوشمندی وجود دارد.

کنت دمارانش فرانسوی که از شخصیت‌های فوق امنیتی و اطلاعات سازمان جاسوسی فرانسه است معتقد است، زندگی اجتماعی کشورها و جوامع بین‌المللی حوادثی رخ می‌دهد اما بسیار مرموزانه و دور از چشم ناظران و کاتبان حوادث حیات بشری. وی در این خصوص می‌گوید: من به‌عنوان یکی از دیرپاترین رهبران اطلاعاتی غرب، آموخته‌ام که دو نوع تاریخ وجود دارد: یکی تاریخی که ما می‌بینیم و می‌شنویم که تاریخ رسمی است و دیگری تاریخ محرمانه یا وقایعی است که در پشت‌صحنه‌ها، در تاریکی و در دل شب اتفاق می‌افتد (دمارانش و اندلمن، ۱۳۸۶، ص ۳۷).

شاید بتوان گفت تاریخ دوم یا تاریخ محرمانه آن چیزی است که در اتاق‌های سری رقم می‌خورد. در پس پرده حوادث زندگی انسان‌ها اتفاقاتی رخ می‌دهد که ذینفعانی دارد. مدیریت این سلسله امور و مهندسی این جریانات، در دست قدرت‌های مسلط است. یکی از این حوادث جنبش‌های نوپدید دینی هستند که به نظر متخصصان و جریان‌شناسان از سوی استعمارگران به‌عنوان جانشینان دین معرفی می‌شوند، سر نام‌گذاری این نحله‌ها و فرقه‌ها به ادیان بدیل در همین نکته نهفته است زیرا در عین وجود ادیان ابراهیمی و در رأس آن‌ها دین مبین اسلام چه دلیلی بر انتخاب جانشین و جایگزین وجود دارد؟ به نظر می‌رسد بروز و ظهور ادیان بدیل را می‌توان در راستای تاریخ مخفی و مرموزی که مدیریت آن در کف قدرت استعمارگران می‌باشد، ارزیابی نمود استعمار آن‌قدر به ترویج و گسترش این فرقه‌ها اصرار ورزیده و بر این کار استمرار می‌ورزد تا آن‌ها را به‌عنوان یک امر مقبول و جافتاده تثبیت نماید. مهدی وزنه می‌گوید: خانم «الیزابت نوئل نئومان^۱» نظریه‌ای ارائه کرده است با نام «مارپیچ سکوت»، نئومان می‌گوید: در جامعه‌ای که اکثریتش خاموش باشند، اگر یک گروه اقلیتی فعال باشد بعد از مدتی باورهای این گروه اقلیت، گفتمان اکثریت جامعه می‌شود. (وزنه، ۱۳۹۷، ص ۶۲).

تلاش‌های گسترده عرفان‌های کاذب با آن گستردگی که پیدا کرده است به دنبال کسب مقبولیت در جامعه هستند به گونه‌ای که آموزه‌های آنان به باور و اعتقاد جامعه تبدیل

شود و این مطلب همان چیزی می‌باشد که خانم نثومان مطرح کرده است. منصور می‌گوید: هیچ دولت استکباری خود را مکلف به رعایت اصول و ارزش‌هایی نمی‌داند که منفعتی مادی در بر ندارد و می‌گوید همان‌طور که دکتر کارل عنوان کرده لیبرالیسم ماتریالیسم قادر نیست که مردم را بالاتر از حس تعاون و همکاری که برای دستیابی به اهداف مشترک ضروری است تا پایه محبت به نوع انسان‌ها برتری دهد (منصوری، ۱۳۹۳، ص ۵۳).

خط‌مشی ترسیمی استعمار حرکت در راستای اهداف و منافعش می‌باشد. عرفان‌های نوپدید نیز در راستای جلب منافع و توسعه و تثبیت آن‌ها تعریف می‌گردد. تعریفی که محتوای آن لباس حقیقت پوشاندن به نحل‌های انحرافی است و این تأمین‌کننده مطلوب استعمار است. چطور می‌توان گفت اقوال، آراء و نظریات متناقض و مخالف همدیگر همه حق باشند و موجب رستگاری؟

نقش انسان در مدیریت معنویت جدید

در زندگی مبتنی بر آموزه‌های غربی، انسان در خدمت آرمان‌های دنیاگرانه نظام حاکم بین‌المللی است. در این ساختار سود و سرمایه و اقتصاد حرف اول و آخر را می‌زند. این اندیشه به دنبال عمومیت بخشی به دیدگاه مطلوب خود بر تمام جهان است و این وقتی ممکن به سهولت انجام می‌شود که دل‌وجان بشر به تسخیر درآید.

خسروپناه می‌گوید: غربیان برای تحقق تهاجم فرهنگی، نظریه‌هایی همچون جهانی‌شدن سیاست، فرهنگ و دانش که یک پروژه غربی برای مسخ فرهنگ کشورهای دیگر است را مطرح می‌کند.

نویسنده در ادامه می‌گوید: یکی از نظریه‌های تهاجم فرهنگی سکولاریسم، یعنی هم‌نوایی با دنیای غربی و به حاشیه راندن دین از صحنه نیازهای دنیوی و تقدس زدایی از آموزه‌ها و مناسک دینی است (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۳۲).

سردمداران تمدن جدید تعریفی خاص از جهان جدید، بشر جدید، دین جدید و به تبع آن معنویت و عرفان جدید ارائه می‌کند. جهان جدید فرماندهی به نام انسان دارد که جانشین خداست و تمامی معارف مورد نیاز بشر از طریق او ارائه می‌گردد؛ بنابراین راه انسان

از آسمان به زمین و از خدا به انسان مسلط متمایل می‌گردد.

در جامعه غربی تعریف از دین، آموزه‌های آن، انسان و جایگاه او با آنچه در نگاه اسلامی مطرح است بسیار متفاوت می‌باشد؛ بنابراین معنویت تعریف شده در ذیل تفکر آن تمدن ویژه همان فرهنگ است و عرفان‌های و ادیان سر برآورده از دل فرهنگ غربی متناسب با آموزه‌های حاکم انسانی خود است.

بنابراین انسان در این ساختار مواجه با معنویتی است که از طرف فرهنگ غربی برای او ارائه می‌گردد.

شریفی می‌گوید: آنچه در این باره می‌توان گفت این است که غربیان با تکیه بر مبانی سکولاریستی و اومانستی به دنبال پاسخگویی به نیازهای معنوی انسان جدید هستند به همین دلیل معنویتی که در غرب در حال شکل‌گیری است از نوع معنویت‌های سکولار و متناسب با جهان‌بینی و ایدئولوژی لیبرالیستی است. وی می‌گوید: معنویت‌گرایان جدید لازمه معنویت را اعتقاد به خدا نمی‌دانند، چه رسد به دین. وی می‌گوید: اغلب آن‌ها معنویت را در خارج از چارچوب ادیان الهی جستجو می‌کنند.

نویسنده در خصوص علت گرایش به معنویت و نیاز بشر جدید به این نوع معنویت می‌گوید: نیاز بشر جدید به این نوع معنویت از آنجا ناشی شده است که زندگی جدید و دوران جدید مشکلات روحی، رنج‌ها و اضطراب‌های روانی شدیدی برای او پدید آورده است، بشر جدید دائماً در اضطراب، دلهره، اندوه، غم و احساس سردرگمی و بی‌معنایی به سر می‌برد و علم و عقل جدید نیز نمی‌تواند این مشکلات روحی و روانی او را برطرف نماید، در جستجوی چیزی است که برای او شادی، نشاط، آرامش و امید به زندگی را پدید آورد. وی می‌گوید: منظور از معنویت در اصطلاح غربیان چیزی است که بهره‌مندی از آن موجب می‌شود، چنان حالت‌هایی پدید نیاید و یا چیزی است که قدرت مقابله با چنان حالت‌هایی را در انسان ایجاد کند. نکته مهم در اینجا این است که: این معنویت مستلزم باور به خدا، پیامبران، وجود دنیایی دیگری نمی‌باشد تنها چیزی که عاید انسان می‌شود نوعی رضایت باطن است.

از نگاه نویسنده توجه به این نکته لازم است که معنویت دینی غیر از معنویت سکولار

است وی می‌گوید: معنویت دینی انسان را محصور به حیات دنیا نمی‌داند و زندگی او را در جایی دیگر دانسته و زندگی دنیا را صرفاً به منزله گذرگاه و پلی برای وصول به حیات حقیقی می‌داند. از نگاه اسلام معنویت بدون خدا جایگاهی ندارد. معنویت دینی انسان را به منبع اصلی حیات متصل می‌کند (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۳۶-۳۴).

بنابراین عرفان برآمده از دین الهی هدف نهائی را نیل به قرب پروردگار دانسته و از طرف دیگر راه وصول به معرفت و عرفان حقیقی نیز باید از متن آموزه‌های دین الهی بگذرد و ابزار حرکت به سوی خداوند فرامین الهی باشد اما در عرفان‌های غیردینی و به اصطلاح سکولار، انسان را محدود به دنیا نموده و رفع دل‌مشغولی‌ها و آرامش ظاهری و موقت از راه‌هایی است که خود موجب و عامل رنج‌های دیگر می‌باشد فراهم می‌گردد.

نصر می‌گوید: در زندگی جدید غربی پی‌جویی مشتاقانه معنا برای خروج از سردرگمی و حیرت مطرح می‌باشد از دست رفتن معنا آن‌ها را به بیراهه طلب لذت‌های آنی جسمانی از طریق روابط جنسی، مواد مخدر، خشونت و یا گرایش به ادیان جدید سوق داده است. ادیانی که دست در گرایش‌های و مکاتب هیچ‌انگاری، نسبی‌گرایی یا شالوده‌شکنی دارند (نصر، ۱۳۸۴، ص ۳۳۷).

از آموزه‌های این ادیان جدید و خلق‌الساعه طرد و رد شریعت و مذهب است. شریفی دوست می‌گوید: در معنویت‌های جدید شریعت جایی ندارد. عرفان‌های جدید، اماکن پذیرفته شده در ادیان همچون مسجد، حسینیه، معبد و کلیسا را مردود اعلام نموده‌اند، اما هر کدام به طریقی، مکان مقدس برای عبادت ابداع نموده‌اند در عرفان‌های جدید به جای پیامبران، رهبران معنویت مدرن قرار دارند و به جای منجی و موعود، افرادی چون جن‌گیر، جادوگر و مرتاض معرفی می‌شوند (شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۳۷).

در میان آموزه‌های ادیان جدید به کارگیری مفاهیم و واژه ادیان و سپس تحریف آن‌ها به چشم می‌خورد. شریفی دوست می‌گوید: بسیاری از مفاهیمی که در متون دینی، معانی متعالی و الهی دارند، در معنویت‌های نوپدید با عینک این جهانی دیده شده و کاملاً با نگرش انسان محورانه معنا شده‌اند، مفاهیمی مانند دعا، عبادت، شکرگزاری، خود مقدس، فطرت و حتی واژه خدا با همین شکل روبرو است (همان، ص ۳۹).

ورود به خیمه اندیشه دینی با پرچم سفید خدعه عرفانی

دنیای پرتلاطم امروزی با پیچیدگی هایی که در حوزه های مختلف دارد انسان خردمند را بر آن می دارد تا برای مواجهه مناسب و فعال با امواج سهمگین پیش روی زندگی خود بر دانش و بینش خود بیفزاید. در میان اقشار مختلف جامعه نسل جوان از جایگاه ویژه تری برخوردارند.

در این راستا صاحبان قلم و متفکران اسلامی و دغدغه مندان وظیفه دارند در راستای بهتر شناساندن دنیا متجدد و چالش هایی که در مقابل ایرانیان مسلمان خصوصاً و جامعه مسلمین عموماً به وظیفه خود عمل نمایند.

نصر می گوید: در ایران از پایان دوره صفویه و مخصوصاً از دوران قاجاریه تا به امروز مسئله تماس و برخورد و پذیرش و طرد و مقابله و همزیستی بین فرهنگ سنتی ایران که همان فرهنگ اسلامی است و تهاجم فرهنگ غربی که حامل تجدد به معنای دقیق کلمه است مطرح بوده و هنوز نیز در قلب تحولات فکری جامعه قرار دارد، تهاجم افکار متجددانه نه تنها از راه فلسفه و تعبیرات جدید دینی و یا ادبیات و هنر صورت می گیرد، بلکه از راه علم و تکنولوژی و آنچه در بدو امر به نظر بی طرف جلوه می کند ولی با نهاد اصلی جهان بینی اسلامی در معارضا است نیز انجام می یابد. وی در ادامه می گوید: حتی افکاری که اصلش انکار وحی و ریشه های تفکر سنتی در عالم لایتغیر حقیقت الهی است، گاه گاهی به صورت فلسفه دینی و یا نظریات فقهی و حقوقی جلوه می کند و شالوده کاخ اندیشه را که طی چهارده قرن توسط علما و حکمای بی بدیل ساخته شده است در مخاطره قرار می دهد. نویسنده می افزاید: لکن به علت عدم آشنایی عمیق باریشه های فکری آنچه غرب به ارمغان آورده می شود و ملبس به لباس های گوناگون ظاهراً جذاب و فریبنده به جامعه عرضه می شود. نصر یکی از آسیب های پیش رو در مواجهه فعال و مقتضی با مظاهر اندیشه متجدد غربی را این گونه مطرح می کند که: در اکثر موارد امکان پاسخ برای آنان که پاسداران فرهنگ و معارف سنتی اسلامی ایران هستند کمتر وجود دارد و زبانی که از این راه به پیکر میراث دینی و معنوی ایرانیان وارد می شود بس سنگین است. از نظر نویسنده: شکی نیست که نمی توان جلوی سیر افکار و اندیشه ای گوناگون را گرفت ولی می توان آن

را بهتر شناخت و خود را برای مقابله با آنچه برای نفس وجود خویش تهدیدآمیز است آماده ساخت (نصر، ۱۳۸۴، ص ۱۱-۱۰).

فرهنگ مهاجم غربی در راستای نهادینه کردن ارزش‌های متجدد مآبانه‌اش از دیرباز تاکنون در ایران سعی وافر نموده است. این فرهنگ از راه قرائات جدید دینی، در شمایل ادیان بدیل و تحت عناوینی چون عرفان‌های کاذب، عرفان‌های نوظهور و جنبش‌های نوپدید دینی به دنبال بسترسازی، برای نهادینه کردن فرهنگ غربی در جامعه در جامعه اسلامی خصوصاً ایران است. از علل رشد فزاینده فرهنگ متجدد غربی در قالب‌های عرفانی رنگارنگ، عدم آشنایی باریشه‌های فکری فرهنگ غرب، ناآشنایی با فرهنگ دینی و اسلامی، است و این نکته بگفته نصر ضربه‌ای غیرقابل جبران به میراث دینی و معنوی ایرانیان مسلمان است و این همان چیزی است که مطلوب فرهنگ متجدد است.

جنبش‌های نوپدید دینی با محتویات و آموزه‌های منفی و ناسازگار با دین اسلام و در تعارض با ایمان دینی جامعه، به ایران اسلامی ورود پیدا کرده‌اند. عدم اطلاع کافی جامعه از این شبه عرفان‌ها، عدم آشنایی یا عدم توانایی لازم پاسخ‌گویان به این نحله عرفانی و به‌طور کلی جهل حاکم، موجبات رونمایی گسترده از این جریان را فراهم نموده است.

جهل به موضوع می‌تواند تیغ مهاجم را برنده‌تر کند. به‌گونه‌ای که علم برافراشته را علم حق تصور کند آن‌گونه که در جنگ صفین اتفاق افتاد. بذل توجه به این جمله تاریخی «لنین» از رهبران گذشته اتحاد جماهیر شوروی نکاتی را در اختیار قرار می‌دهد. دمارانش در کتاب جنگ چهارم، دیپلماسی و جاسوسی در عصر خشونت می‌نویسد: لنین اغلب می‌گفت: بهتر است با پرچم سفید به داخل قلعه وارد شوید تا اینکه بیرون بمانید و پرچم سرخ در دست داشته باشید (دمارانش و اندلمن، ۱۳۸۶، ص ۲۱).

دمارانش می‌گوید: امروزه ما در بسیاری از جبهه‌ها و علیه بسیاری از مخالفان در میدان یک «جنگ فکری» مشغول مبارزه هستیم. وی به نکته ظریفی اشاره می‌کند و آن کار روی قلب و افکار مخالفان است. وی می‌گوید: پیش از آنکه بتوانیم آن‌ها را مغلوب سازیم یا به طریقی به‌صفت خود ملحق کنیم بایستی آن‌ها را بشناسیم وی می‌گوید: برای نمونه، ویلیام کیسی، درسی را که از عملیات پیشنهادی مسکیتو گرفت فراموش نکرد. او ارزش کار بر

روی افکار و قلب های مخالفان و نه فقط حمله به ابزارهای دفاعی و فیزیکی آنها را درک کرد (همان، ص ۱۶).

سخن لنین^۱ و دیدگاه دمارانش در خصوص جنگ فکری مستمر علیه مخالفان و کار روی افکار و قلوب آنان گویای ظرافت ها و پیچیدگی های طرح ها و نقشه های مخالفان حریت بشریت است. دمارانش در کتاب جنگ چهارم به مسلمانان خصوص ایران هم به عنوان دشمن نگاه ویژه دارد.

به نظر نگارنده ای این سطور، عبور بی هزینه و آسان نحله های عرفانی از آن سوی مرزها به ایران می تواند نمونه ای از جنگ فکری، معنوی و نمادی از ورود به قلعه اندیشه دینی با پرچم سفید لنین باشد.

بی شعور عرفان باز

عرفان اسلامی، رهسپار نمودن انسان های بیدار به شعاع جاذبیت ربوبی را هدف گیری می نماید. منظور از عرفان، عرفان مثبتی است که ذات انسان را از خار زار عالم طبیعت نجات داده و او را به دوجهان انفسی و آفاقی مشرف می سازد و در عین ارتباط معقول با جهان هستی و افراد انسانی، به زندگی آزاد از علائق و خواستنی های آنها توفیق می یابد. قطعاً چنین عرفانی عالی ترین و معقول ترین لذت را برای انسان عارف به ارمغان می آورد (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۱۲).

ابن سینا در نهط نهم در مورد عرفان می گوید: عرفان، با جداسازی ذات از شواغل آغاز شده و با دست افشاندن به ماسوا ادامه یافته و با دست شستن از خویش و سرانجام با فدا و فنا کردن خویش و رسیدن به مقام جمع که صفات حق است برای ذاتی که با صدق ارادت همراه پیش رفته آنگاه با تخلق به اخلاق ربوبی، رسیدن به حقیقت واحد و سپس با «وقوف» به کمال می رسد (یثربی، ۱۳۷۲، ص ۲۷).

علامه جعفری به نقل از ابن سینا می گوید: عارفانی که از علایق و شهوات حیوانی پاک شده اند، هنگامی که آلودگی های نزدیکی بدن از آنها منتفی شد و از اشتغالات عالم

مادی خلاص شدند، از همه جهات رو به عالم قدس و سعادت می‌گذارند و با دریافت کمال اعلا به نشئه روحانی توفیق می‌یابند و لذات اعلا برای آنان حاصل می‌گردد (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۱۵).

توجه به نکات برآمده از دیدگاه بزرگان عرفان اسلامی، تعریف و تبیین درستی از عرفان به دست می‌دهد. رهسپار شدن انسان به بارگاه حضرت حق با گذشتن از علایق و خواستنی‌های دنیوی، دست شستن از خود و فنا کردن خویش دربار یافتن به قرب حضرت حق، پاک شدن از شهوات و آلودگی‌ها و کنار نهادن منیت‌ها، نتیجه عرفان مثبت است؛ اما در مقابل عرفان منفی و کاذب تن دادن به همه لذت‌ها غوطه‌ور شدن در لذایذ و شهوات را به دنبال دارد. در این خصوص «وزنه» به نقل از «خاویر کرمنت»^۱ آورده است: یکی از بیماری‌های روانی، مرض بی‌شعوری است که انواعی دارد، یکی از انواع آن «بی‌شعور عرفان باز» است. وی در توضیح این مطلب می‌نویسد: در مقابل، عده‌ای هستند که نمی‌توانند هیچ چیز بدی در آدم‌ها ببینند. این‌ها کودکان عرفان باز هستند. آدم‌هایی که در نهایت خوش‌بینی، معتقدند همه چیز جهان در نهایت کمال است و هیچ مشکل بزرگی وجود ندارد. در نگاه نخست به نظر می‌رسد که این افراد بی‌شعور نیستند و فقط ابله‌هایی هستند که خزعبلات هر مهمل‌گویی را باور می‌کنند. آن‌ها به طالع بینی هندی و چینی اعتقاد دارند و احتمالاً کمی هم ورزش رزمی یاد گرفته‌اند وی می‌گوید: در واقع هیچ چیز در عرفان‌های جدید، واقعاً جدید نیست. بلکه عقاید و آئین‌های باستانی است و این است بی‌شعور عرفان باز. وی می‌گوید: سوداگر شیادی که نه به او الهام می‌شد و نه عقل درستی دارد، اما تیز است و می‌تواند با دیدن یک نفر فوراً رنگ خواب او را پیدا کند. بدوشدش (وزنه، ۱۳۹۷، ص ۵۵).

به این قبیل افراد که هم‌وغمشان دنیاطلبی و بهره‌گیری از جهل مردم است در بیان عرفان و عارف نمایان اشاراتی شده است. عارف نما باهمه دردهای بی‌درمان که او راست، کوران و سفلگانی چندگردا گردش گرفته و مدعی‌اند که او دارای معرفت است و مشغول مشاهده حق، به معبود واصل گشته و مقامات و احوالی چنین و چنانی دارد و همواره در

عین شهود جمال احدی و فوز به لقای سرمدی است و به فنا و بقا رسیده است. نویسنده می گوید: به خدا قسم که اینان جز اسمی از این معانی نمی دانند و بسا پیش آمد که علمای حقیقی را حقیر می شمارند. نفوذ این فریبکاران تا آنجاست که بعضی صنعتگران و پیشه‌وران پیشه خود رها کرده و روزگاری به ملازمت این مدعیان پردازند و سخنان ساخته و پرداخته اینان فراگیرند تا دیگر عوام را چه رسد (شیرازی، ۱۳۷۱، ص ۲۵). از این قبیل افراد که با بهره‌گیری از عدم دانش و بینش مردم بساط عرفان پهن نموده و مرید و هوادار برای خود دست‌وپا می‌کنند، فراوان یافت می‌شود. خصوصاً در عصر حاضر که فضای مجازی و وسایل ارتباط جمعی دسترسی گسترده‌ای را در اختیار مدعیان معرفت قرار داده است.

غفلت از معرفی عرفان حقیقی

از جمله مسائل و پدیده‌های عصر حاضر عرفان‌های نوظهور و معنویت‌های نونهاد است، معنویت‌های سکولار و زائیده مکاتب غیرتوحیدی که می‌کوشند به عطش معنوی بشر جدید پاسخ دهند. مروجان این گونه عرفان‌ها به صراحت دم از بشر جدید می‌زنند، آن‌هم بشری که دیگر پیوندی با آسمان، خدا و ادیان الهی ندارد. بشری که توصیه شده در گرایش به ادیان بدیل یا همان عرفان‌های نوظهور به عقل و خردکاری نداشته باشد زیرا اینجا جای خردورزی و عقل نیست به‌این ترتیب با این‌گونه تبیین و توضیحات و طرح مسائلی دیگر از قبیل پذیرش مبتنی بر سلیقه، راه را برای گرویدن گروه‌های انسانی به آئین‌های متعدد بدلی هموار نموده‌اند.

شریفی با طرح انتقاداتی از کسانی که در این حوزه کاری و وظایفی دارند می‌گوید: ما علیرغم همه ذخایر معنوی و عرفانی خود هنوز نتوانسته‌ایم از قالب بحث‌های آکادمیک و اصطلاحات خشک علمی نجات یابیم و به زبان روز، آموزه‌های عمیق عرفان اسلامی را به نسل جوان برای سطوح مختلف ارائه دهیم، آن‌قدر در لابه‌لای اصطلاحات پیچیده علمی خود را گرفتار کرده‌ایم که از حقیقت عرفان و هدف اصلی این علم، پاک فاصله گرفته‌ایم. وی در ادامه می‌گوید: به‌راستی آیا پیامبر اکرم و امامان معصوم علیهم‌السلام، در قالب چنین الفاظ و اصطلاحاتی معنویت اسلامی را بر جان‌ودل مردم نشانده‌اند و هزاران جان‌تشنه

حقیقت را از زلال پاک معنویت اسلامی سیراب کردند؟ (شریفی، ۱۳۹۲، ص ۱۶).

مظاهری سیف در خصوص ورود ادیان بدیل به فضای جامعه ایران می‌گوید: در دهه‌های اخیر دنیا جنبش‌های نوظهور با ابعاد گسترده‌ای در یک‌زمان کوتاه ۵۰ ساله تقریباً دنیا را فراگرفته است. با توجه اینکه مروجان ادیان نوظهور ادیان قدیمی را فاقد اثربخشی و غیرمفید می‌دانند، مظاهری سیف می‌گوید: ادیان سنتی و کهن در راستای معرفت و بندگی و پرستش یک منبع قدرت به وجود آمده‌اند، اما هدف معنویت‌های جدید رسیدن به آرامش و شادی و موفقیت‌هاست. وی جوانان و نوجوانان را بیشترین اقشار گرونده به این فرقه‌ها دانست. از نکاتی که مظاهری سیف به اشاره می‌کند آسیب‌پذیری جوانان است. وی می‌گوید: این فرقه در دبیرستان‌های دخترانه و پسرانه رخنه کرده‌اند (مظاهری سیف، ۱۳۸۸، ص ۵۱).

برخی پرداختن به مقوله بسیار مهم عرفان‌های بدلی را ترویج آن‌ها می‌دانند لذا در خصوص مواجهه متناسب با آن‌ها جانب احتیاط را رعایت می‌کنند. آنان گم‌گام می‌کنند، پرداختن به نقد این گونه مکاتب و معنویت‌های جدید لازم نیست، چرا که باعث ترویج آن‌ها می‌شود، یادآور می‌شود خطر این نگرش کمتر از تبلیغ معنویت‌های بدلی نیست. بی‌شک مأموریت اصلی متولیان تربیت دینی در درازمدت، عرضه معنویت اسلامی آن‌هم به روش مناسب و متناسب با نیازها و شرایط مخاطب است، این اقدام، نه راهکار که یک استراتژی و راهبرد کلان در حوزه فرهنگ عمومی است. نویسنده معتقد است، در مقابل هجمه سنگین معنویت‌های جدید نباید فضای عمومی جامعه را به حال خود رها کرد (شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۲۰).

خلط نا عرفان با عرفان

از دغدغه‌های موجود این است که افراد جامعه، ادیان بدیل و آموزه‌های آن را به مثابه عرفان اسلامی لحاظ نمایند، کما اینکه شواهد موجود این ادعا را تأیید می‌کند حتی برخی از افراد صاحب‌نظر و تحصیل‌کرده به این مکاتب انحرافی ورود پیدا کرده و به تأیید و تمجید از این نحله‌ها پرداخته و پس از مدتی متوجه اشتباه خود شده از آن‌ها اعلام برائت کرده‌اند. چنین عرفان‌واره‌هایی به جهت ویژگی‌هایی که دارند می‌توانند موجبات تصورات

اشتباه از جانب مردم را فراهم کنند. مقوله به اشتباه افتادن مردم یا به اشتباه انداختن آنان در مسائل، شواهد تاریخی دارد. قرآن کریم در آیات ۶۵ تا ۶۷ سوره طه می فرماید: «ساحران گفتند، ای موسی، یا تو می افکنی یا ما اولین کسی باشیم که می افکند، گفت، بلکه شما بیفکنید پس ناگاه ریسمانها و عصاهایشان از جادوی آنان چنان به نظرش آمد که آنها به شتاب می خزند و موسی در خود احساس ترس کرد».

صاحب تفسیر نوین می گوید: پس از افکند عصاها و طنابها به خاطر سحری که کرده بودند چنان به نظر می رسید که به حرکت و جنبش درآمده اند، صحنه به قدری وحشت انگیز بود که حتی موسی در دل خود به هراس افتاد (بهرام پور، ۱۳۹۷، ص ۳۱۶). حضرت علی (ع) در تفسیر آیه ۶۷ سوره طه می فرماید: «فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى - حضرت موسی برابر ساحران بر خویش بیمناک نبود، ترس او بر این بود که مبادا جاهلان پیروز گردند و دولت گمراهان حاکم گردد». حضرت در ادامه به نکته زیبایی اشاره می کند و می فرماید: امروز ما و شما بر سر دوراهی حق و باطل قرار داریم، آن کس که به وجود آب اطمینان دارد تشنه نمی ماند (دشتی، ۱۳۸۵، خ ۴، ص ۳۲).

طاهری رهبر حلقه می گوید: ما همان چیزی را می گوئیم و می خواهیم که عرفان اسلامی می جوید، فقط زبان و شیوهها امروزی، متفاوت و مردمی تر است (وزنه، ۱۳۹۷، ص ۲۰). در حالی که آنچه عرفان حلقه می گوید و تبلیغ می کند هیچ سنخیتی با عرفان اسلامی ندارد.

بنابراین ادیان بدیل بر اساس آموزهها و فرامین خود و با بهره گیری از فنون تبلیغی با ترسیم یک فضای آرمانی و بهشت گونه جویندگان و طالبان عرفان را به سوی خود می کشانند و پس از آن با اجرای دستورات و قوانین تشکیلاتی و فرقه ای راه برگشت را برای مریدان و پیروان مسدود می نمایند.

این فرقهها با اتخاذ روش نفاق گونه و رنگ عوض کردن به مردم نزدیک می شوند و آنها را در دام خود گرفتار می نمایند. حضرت علی (ع) در توصیف جهت گیری های منافقانه می فرماید: سخن می گویند، اما به اشتباه و تردید می اندازند، وصف می کنند، اما فریب می دهند، در آغاز، راه را آسان و سپس در تنگناها به بن بست می کشانند، آنها

یاوران شیطان و زبانه‌های آتش جهنم می‌باشند. «آنان پیروان شیطان‌اند و بدانید که پیروان شیطان زیانکارانند» (دشتی، ۱۳۸۵، ص ۲۹۰).

کلام حضرت امیر بیان (ع) به‌خوبی محتوای درونی انسان‌های فرصت‌طلب و منافق را روشن می‌نماید. لذا تبیین حقیقت برای مخاطبان و طالبان معارف الهی و نیز ارائه تحلیل واقع‌بینانه از ادیان بدیل برای گروندگان به این نحله‌ها می‌تواند موجبات بازگشت آن‌ها به دامن دین حق را فراهم نماید. باید برای این افراد روشن شود که جنبه‌های معنوی نوین، مبانی مخصوص به خوددارند که با معنویت اسلامی و مبانی دینی ناسازگارند. لذا ارائه شاخص‌های عرفان حقیقی و عارفان راستین و در طرف مقابل بیان شاخصه‌های عرفان‌های نوظهور و بنیان‌گذاران آن‌ها می‌تواند به رفع دغدغه‌ها از طریق بازگشت مسلمانان فریب‌خورده کمک کند. تحقیقات نشان می‌دهد این گروه‌های عرفانی وارداتی و حتی عرفان‌های بومی در میان خانواده‌ها، جوانان، نوجوانان، مدارس، دانشگاه و حتی مذهبی‌ها رخنه کرده‌اند.

عرفان حقیقی تابش انوار حق بر قلب سالک

در عرفان اسلامی بین عارف و خداوند نمی‌تواند حجابی باشد، بارگاه کریم مطلق مقصد نهایی عارف است. این از آن جهت است که «من» انسانی نورانی شده به‌واسطه قرار گرفتن در جاذبیت نور حق به کمال لایق نائل شده است. پس از جنگ جمل و در سال ۳۶ هجری ذ‌ع‌ب یمانی پرسید: «ای امیر مؤمنان آیا پروردگارت را دیده‌ای؟ پاسخ فرمود: آیا چیزی را که نینم می‌پرستم» (دشتی، ۱۳۸۵، خ ۱۷۹، ص ۲۴۲)

حضرت علی موضوع سؤال ذ‌ع‌ب یمانی را در خطبه مذکور توضیح داده است. از حضرت حسین علیه‌السلام هم نقل شده که فرمود کور باد آن چشمی که تو را نینم؛ اما منظور از مشاهده خداوند رؤیت بصری انسانی نیست. دیده‌ها هرگز آشکارا او را نینمند، اما دل‌ها باایمان درست او را دریابند خدا به همه چیز نزدیک است، نه آنکه به اشیا چسبیده باشد از همه چیز دور است نه آنکه از آن‌ها بیگانه باشد (همان، ص ۲۴۳).

نادری نژاد می‌گوید: هر جان بیداری از خود می‌پرسد این اقیانوس بیکران سرچشمه‌اش کجاست؟ وجود شکوفا از محو حقیقت خود، جواب می‌شود «اللَّهُ لَأَ إِلَهَ إِلَّا

هُوَ) سؤال و جواب از اوست (نادری نژاد، بی‌تا، ص ۱۸۱).

عارف زبان گویا می‌خواهد و محبت حق را می‌طلبد و این در پرتو عنایت حق محقق می‌شود. عارف عرفان را بر خود عرفان نمی‌خواهد، او عرفان را برای راه‌یابی به مشاهده جمال و جلال حضرت حق می‌خواهد. علامه جعفری می‌گوید: در دعای کمیل عرض می‌کند: خداوندا، زبانم را به ذکرت گویا و قلبم را به محبت بی‌قرار فرما، قطعی است که اگر بی‌قرار و شیفستگی که اساسی‌ترین مختص عرفان است، موضوعیتی برای امیرالمؤمنین داشت، یعنی اگر حضرت عرفان را برای خود عرفان می‌خواست نه برای شهود جمال و جلال خداوندی، نه موفق می‌گشت و نه فروغ ربانی در دل او تجلی می‌یافت (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۳۶).

این عرفان حقیقی ناب و منبعث از اشراق نور رب بر «من» انسانی است. آن «من» که در جاذبیت کمال مطلق به لقاء الهی رسیده است؛ اما کسانی هستند که با ادعای معرفت و عرفان، گرفتار «من» طبیعی و نفسانی خود هستند. علامه جعفری اشاره‌ای بی‌پرده به مدعیان معرفت و عرفان دارد که عرفان آن‌ها جز حجاب برای آن‌ها نمی‌باشد. ایشان می‌گویند: آنان که ندای «انالحق» یا «کیسَ فی جُبتی سیوی الله» یا «سبحانی ما اعظم شأنی» سر دادند، بدون تردید «من» آنان از فعلیت رسیدن نوعی گسترش ذهنی بر هستی برخوردار گشته و در آن حالت غیرمعمولی به جای ادامه صعود بر قله‌های مرتفع در مسیر جاذبه کمال با تعیین دادن به هویت من خود که ضمناً محدودیت حق تعالی را هم نتیجه می‌داد، از حرکت بازایستادند و آینه‌ای پیش رو نهاده آن «من» گسترده را که در آینه دیدند حق و کمال مطلق انگاشتند. اینان نتوانستند مابین آتش محض و آهن تفتیده فرق بگذارند (همان).

بنابراین میان آنکه به حقیقت نائل شده و کسانی که تخیل واقعیت نموده‌اند فرق است. آنکه عرفان را برای شهود حق می‌خواهد و آنکه عرفان را برای خود می‌خواهد باهم فرق دارند. اولی می‌رسد به آنچه مطالبه می‌کند و دومی بازمی‌ایستد. آنکه عرفان را برای خود عرفان می‌خواهد گرفتار تخیل است. این موضوع در عرفان‌های بدلی به شدت دیده می‌شود چون آنان از عرفان به مثابه ابزاری برای به بندگی دنیا و شهوات و به اسارت درآوردن مریدان استفاده می‌کنند.

تکامل عرفان در بستر دین

در خصوص جدائی دین و عرفان «یثربی» به طرح دیدگاه ابن عربی می‌پردازد و می‌گوید: ابن عربی عرفان را با ادیان آسمانی یکی ندانسته و آن دو را جدا از هم می‌داند. جالب تر اینکه مبنای این جدائی و تمایز هم انسانی بودن عرفان و آسمانی و الهی بودن ادیان است. او در این باره می‌گوید: دین بر دو گونه است: یکی دین الهی و دیگری دین انسانی. دین الهی آن است که خدا و پیامبران و جانشینان پیامبران به آن دعوت کرده‌اند؛ و دین انسانی آن است که -بشر ابداع کرده- خداوند هم آن را تأیید کرده است. دین الهی را خداوند برگزیده و آن را از دین خلق برتر نهاده، نظام رهبانیت و ریاضتی که بشر اختراع و ابداع کرده است، شامل مجموعه‌ای از نوامیس و قواعد مبتنی بر حکمت است که به وسیله هیچ یک از پیامبران و به آئین و شیوه شناخته شده بعثت ابلاغ نشده است، اما چون قواعد و اصول آن با نظام مشروع الهی سازگار است، خداوند آن را هم همانند دین الهی و مشروع تأیید کرده است و مردم هم با پیروی از این نظام ریاضتی خوشبخت شده و با مخالفت آن موجب ناخشنودی حق خواهند بود (ابن عربی، ترجمه یعقوبی، ۱۳۸۵، ص ۴۳۲-۴۲۶).

علامه طباطبائی در جلد ششم المیزان می‌نویسد: لازم است این نکته را خاطر نشان سازیم که مبادا خواننده عزیز از مطالب گذشته در اشتباه افتد و چنین نتیجه بگیرد که دین عبارت است از عرفان و تصوف یعنی معرفت النفس، چنانکه بعضی از اهل بحث از مادیین همین توهم را کرده و در نتیجه روش‌های زندگی دایر بین مردم را به دو قسمت تقسیم نموده، یکی مسلک و روش مادیت و یکی عرفان. آنگاه گفته‌اند که: عرفان عبارت است از همان دین و این خود اشتباه بزرگی است؛ زیرا چیزی که دین عهده‌دار آن است، عبارت است از بیان اینکه برای انسان سعادت است حقیقی نه موهوم و انسان این سعادت را نمی‌تواند به کف آرد، مگر به وسیله خضوع در برابر مافوق الطبیعه و قناعت نکردن به تمتعات مادی؛ بنابراین اگرچه همان‌طور که گفتیم دین هم عرفان را به یک نحو استلزام می‌باشد، لیکن نمی‌توان گفت دین همان معرفت النفس است، بلکه دین امری است و معرفت النفس امر دیگری غیر آن. با این بیان روشن می‌شود که طریقه‌های مختلف ریاضت که به منظور رسیدن به انواع مقاصد خارق‌العاده سلوک می‌شود نیز غیر معرفه النفس‌اند.

آری برای ماست که بیک امر حکم کرده بگوییم که عرفان نفس اگرچه سلوکش بهر طریقی که فرض کنیم باشد امری است که از دین گرفته شده (طباطبائی، ۱۳۶۷، ص ۲۹۹-۲۹۸).

علامه طباطبائی موضوع تفاوت دین و عرفان را در کتاب شیعه (صفحه ۱۰۹) و کتاب بررسی های اسلام (جلد دوم، صفحه ۳۱۸) مطرح کرده است.

وزنه به نقل از رضائی می نویسد: به اعتقاد بنده فلسفه اسلامی قبل از اینکه اسلامی باشد فلسفه است و عرفان اسلامی هم قبل از اینکه اسلامی باشد عرفان است. عرفان و فلسفه دارای نوعی استقلال هستند، اما از آنجا که عرفان و فلسفه از خصایص انسانی (از آن جهت که انسان، انسان است) هستند، گاه در بستر دین قرار می گیرند، ما معتقدیم فلسفه و عرفان اسلامی در بستر دین به اوج تکامل رسیده است (وزنه، ۱۳۹۷، ص ۳۴۱).

بنابراین با توجه به دیدگاه صاحب نظرانی چون علامه طباطبائی و ابن عربی دین و عرفان دو چیز مستقل هستند و عرفان ماحصل و دستاورد بشر است و عرفان به واسطه خصلت بشری بودنش در صورتی که با قواعد و اصول و حکمت الهی و دین حق سازگار باشد مورد تأیید و تکامل آن در سایه دین میسر است.

نتیجه‌گیری

معنویت‌های نوپدید به‌عنوان یک واقعیت اجتماعی و در دوره‌ای که گفته می‌شد دین در جامعه بشری جایی ندارد، ظهور پیدا کردند. این جنبش‌ها در نیمه دوم قرن بیستم به‌سرعت گسترش یافتند. این فرقه‌ها در جامعه ایران بانام‌های معنویت‌های نوظهور یا عرفان‌های کاذب شناخته می‌شوند. این فرقه‌ها اگرچه در جامعه پذیرای نقش شده‌اند و اقشاری از مردم را به‌طرف خود جلب نموده‌اند و برای پیوستگان به خود برنامه‌های معنوی و تربیتی ارائه کرده‌اند و با استفاده از فنون و تکنیک‌ها به‌صورت مقطعی موجب تسکین آلام و رنج‌های افراد شده‌اند اما درواقع، مقدمات گرفتاری‌های مریدان را فراهم نموده‌اند مریدانی که پس از پیوستن به فرقه‌ها متوجه عدم سنجیت تعالیم جدید با آموزه‌های اسلامی شده‌اند.

مطالعه احوال و آراء رهبران این فرقه‌ها به همراه بررسی و تحقیق پیرامون فرهنگ و تمدنی که از آن برخاسته‌اند و نیز خط فکری و وابستگی‌های آنان می‌تواند هر انسان منصفی را به تأمل و دقت در موضوع این فرقه‌ها و گرایش یا عدم گرایش به آن‌ها ترغیب نماید. هر ایرانی مسلمان یا ایرانی وطن‌دوست و فرهیخته‌ای اگر بررسی شایسته‌ای در خصوص نحله‌های عرفانی اعم بومی یا غربی و شرقی بنماید خواهد یافت که فرقه‌ها نمی‌توانند راه بشریت را به‌سوی نور و رهایی از ظلمت هموار نماید، جز اینکه بر گرفتاری‌های همه‌جانبه انسان‌ها خواهد افزود. امروزه خانواده جامعه، آموزش، هویت ملی مذهبی و سایر امور زندگی مردم ایران به‌صورت آشکار و نه به‌صورت پنهان و به شکل فعال و با برنامه‌های متنوع و رنگارنگ تحت تأثیر خطر این فرقه‌های عرفانی است؛ بنابراین باید به بهره‌گیری از روش‌های مؤثر فرهنگی همه‌جانبه و مستمر و با به‌کارگیری همه ظرفیت‌های موجود در دفع این خطر کوشش کرد. خطری که موجودیت فکری، دینی، هویتی، عرفانی جامعه ایران را هدف قرار داده است. جبهه عظیمی در مقابل اسلام گسترده شده است، مکتب اسلام به‌عنوان دین رسمی ایران مورد هجوم است. مثل جنگ احزاب امروزه فرق مختلف ضد اسلامی، ضد معنویت، ضد حقیقت، در مقابل اسلام دست‌به‌دست هم داده‌اند و موشکافی می‌کنند تا نقطه ضعف‌ها را پیدا کنند و از آن نقطه ضعف‌ها استفاده کنند، نقاط نفوذ را پیدا کنند و از آن نقاط اهداف خود را عملی نمایند.

اندیشه‌های به‌ظاهر عرفانی که با محوریت انسان و به حاشیه راندن خدا و صفات و اسماء الهی مندرج در صفحه وجود انسان راه را بر بردگی مدرن انسان هموار کرده‌اند محورهای

اصلی تفکر جنبش‌های نوپدید دینی عبارت‌اند از: انسان‌محوری، معنویت بدون نگاه به عالم ماوراء طبیعت، نفی جایگاه خرد و اندیشه، نفی تعالیم انبیاء الهی، نفی شریعت، ترویج روسپیگری و لاابالیگری اخلاقی، دنیاطلبی، وابستگی‌های برون‌مرزی، تبلیغ کثرت‌گرایی عرفانی، آموزه‌های مبهم و رازآلود، ظواهر و شعارهای فریبنده، سکوت و انفعال در برابر استعمار، تبلیغ فقدان تکلیف، تقابل با نظام اسلامی و آموزه‌های فراوان دیگر.

از آنجا که تقابل با اسلام از طریق جنگ و ارتش‌ها موفقیت نداشته است، امروزه مدارس، مساجد، معابد، کلیساها، دانشگاه‌ها، شبکه‌های ماهواره‌ای و اینترنتی در خدمت این هدف قرار گرفتند. به نظر نگارنده عرفان‌های نوظهور یکی ابزارهای مهم در این زمینه می‌باشند؛ بنابراین همه کسانی که وظیفه‌ای رسمی دارند به‌عنوان تکلیف و کسانی که علاقه‌مند به حفظ دستاوردهای دین اسلام هستند به‌عنوان تکلیف شرعی در میدان به ایفای نقش پردازند. بنابراین ضروری است:

(۱) معرفی بایسته فرهنگ استعماری نظام سلطه باهمه ویژگی‌های فریبنده‌اش به آحاد جامعه مسلمان ایرانی خصوصاً نسل جوان.

(۲) معرفی فرهنگ دینی اسلامی و شاخه معرفتی آن یعنی عرفان اسلامی، از سوی متفکران و دانشمندان متبحر.

(۳) شناسایی و معرفی جلوه‌های کاذب فرهنگ غربی خصوصاً عرفان‌های برآمده از متن آن تمدن.

(۴) شناسایی نقاط ضعف موجود در معرفی دستاوردهای معرفتی و عرفانی و دینی اسلام و تبدیل آن نقطه قوت.

(۵) تلاش برای بالا بردن سطح بینش و دانش جامعه و آشنا نمودن آنان میراث تمدنی اسلام.

نداشتن تحلیل واقع‌بینانه از موضوعات کمک به ماندگاری شبهه و مؤثر واقع شدن آن می‌کند عرفان‌های کاذب این نقش را به‌خوبی پیاده می‌کنند، توسعه و پیشرفت آن‌ها مرهون همین بی‌اطلاعی و عدم تحقیق آحاد جامعه است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۸۶). فصوص الحکم، ترجمه صمد و محمدعلی موحد، چاپ دوم، تهران، انتشارات کارنامه.
۲. انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۷۶). تفسیر ادبی و عرفانی قرآن به زبان فارسی، جلد دوم، چاپ یازدهم، انتشارات اقبال.
۳. بسنده، مریم. (۱۳۹۴). راهکارهای مقابله با گرایش به عرفان‌های نوظهور و گسترش آن در ایران، فصلنامه پژوهش‌های حفاظتی - امنیتی دانشگاه جامع امام حسین (ع)، ۳(۱۴): ۸۵-۱۰۶.
۴. بهرام پور، ابوالفضل. (۱۳۹۷). تفسیر مبین، چاپ پنجم، قم، انتشارات آوای قرآن.
۵. توین‌بی، آرنولد. (۱۳۵۳). تمدن در بوته آزمایش، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۶. جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۸). عرفان اسلامی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). انتظار بشر از دین، چاپ دهم، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. حمیدیه، بهزاد. (۱۳۹۱). معنویت در سبب مصرف، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۲). جریان شناسی ضد فرهنگ‌ها، چاپ اول، تهران، دفتر نشر معاونت.
۱۰. دشتی، محمد. (۱۳۸۵). ترجمه نهج‌البلاغه حضرت امیرالمؤمنین (ع)، چاپ چهارم، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین.
۱۱. دمارانش، کنت؛ اندلمن، دیوید. ای. (۱۳۸۶). جنگ جهانی چهارم: دیپلماسی و جاسوسی در عصر خشونت، ترجمه سهیلا کیانتاژ، نشر اطلاعات.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). کارنامه اسلام، چاپ چهارم، تهران، چاپخانه سپهر.
۱۳. شریفی دوست، حمزه. (۱۳۹۲). کاوشی در معنویت‌های نوظهور؛ بررسی ده جریان فعال در ایران، چاپ سوم، دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها).
۱۴. شریفی، احمد حسین. (۱۳۹۲). درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب، چاپ دوازدهم، قم، انتشارات پرتو ولایت.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا). (۱۳۷۱). عرفان و عارف نمایان، ترجمه محسن بیدادفر، چاپ سوم، انتشارات الزهرا.

۱۶. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۷). تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ چهارم، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۷. عمید، حسن. (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی عمید، چاپ نوزدهم، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۸. فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۸). نگرشی بر آرا و اندیشه های یوگاناندا، چاپ اول، تهران، سازمان ملی جوانان.
۱۹. فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۸). نگرشی بر اندیشه های پائولو کولتو، چاپ اول، تهران، سازمان ملی جوانان.
۲۰. فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۸). نگرشی بر اندیشه های دالای لاما، چاپ اول، تهران، سازمان ملی جوانان.
۲۱. گل محمدی، احمد. (۱۳۹۶). جهانی شدن، فرهنگ، هویت، چاپ نهم، تهران، نشر نی.
۲۲. ماهنامه آموزشی معارف. (۱۳۸۸).
۲۳. مرزبان نامه. (۱۳۹۱). شماره ۴، مردادماه.
۲۴. مصباح، مجتبی. (۱۳۷۸). فلسفه اخلاق، چاپ چهارم، قم، انتشارت مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۵. مظاهری سیف، حمیدرضا. (۱۳۸۷). جریان شناسی انتقادی عرفان های نوظهور، چاپ ششم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۶. نادری نژاد، زهره. (۱۳۸۴). عالم و آدم از منظر عرفان، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۷۶: ۱۹۷-۱۸۱.
۲۷. نصر، سید حسین. (۱۳۹۸). جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، چاپ دهم، تهران، طرح نو.
۲۸. وزنه، مهدی. (۱۳۹۷). مرشد بی رشد و تباه، چاپ اول، ریحیق مختوم.
۲۹. همیلتون، مالکوم. (۱۳۷۷). جامعه شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
۳۰. یثربی، سید یحیی. (۱۳۷۲). عرفان نظری، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۱. یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۴). پژوهشی در نسبت دین و عرفان، چاپ دهم، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۱۷۴ - ۱۵۵

نقد روش تاریخی نگری دارمستر در مطالعات مهدویت

مصطفی سلیم خانی^۱

محسن احتشامی نیا^۲

محمد رضا آرام^۳

چکیده

مهدویت از جمله باورهای اسلامی است که توجه مستشرقان و محققان غربی را در ۱۵۰ سال گذشته به طور ویژه به خود معطوف کرده است. موضوع "مهدویت در اسلام" و به طور خاصتر "نگاه شیعه به مهدویت" تقریباً به یک اندازه مورد توجه محققان و نویسندگان غربی قرار گرفته است. یکی از مهم‌ترین آسیب‌ها و تخریب‌هایی که در حوزه مهدویت دارای آثار و پیامدهای زیادی می‌باشد، تحریف‌هایی است که توسط مستشرقان پدید آمده است. متأسفانه مستشرقان به دلایل مختلف اطلاعات دقیق و صحیحی در زمینه مهدویت نداشتند و بدین علت اظهارنظر بسیاری از ایشان، سطحی یا همراه با اشکالات فراوان است؛ چراکه منبع بسیاری از مستشرقان این دوره در این موضوع از منابع دست دوم (مانند دارمستر) یا حتی مسموعات عمومی (همچون گوینو) بوده که البته چندان قابل اعتماد نیست. آنان مغرضانه یا بدون مراجعه به منابع اصیل، مطالبی را به نام دین و مهدویت ارائه می‌دهند و در پی آن، افرادی نیز با مطالب و مقاله‌های آنان برخورد علمی کرده و آن را یک کار علمی و تحقیقی و بدون هیچ عیب و نقص می‌پندارند و در کتاب‌ها و مقالات خویش از آن بهره می‌گیرند. این رویکرد می‌تواند دارای پیامدهایی باشد که از مهم‌ترین آنها می‌توان به دورماندن جوامع غیراسلامی از مطالب اصیل اسلامی به طور کلی و مهدویت به طور خاص که مورد بحث ماست و ایجاد شک و تردید یا تنفر در میان معتقدان کم‌اطلاع اشاره کرد. بنابراین ما در این پژوهش برآنیم تا به روش توصیفی-تحلیلی به بررسی روش تاریخی نگری دارمستر در مطالعات مهدویت پردازیم.

واژگان کلیدی

مهدویت، مستشرقان، دارمستر.

۲. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: Mostafasalimkhani2018@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Moh.Ehteshami_neya@iauctb.ac.ir

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: moh.aram@iauctb.ir.ac

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۵

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۲

طرح مسأله

نظام سلطه جهانی و جبهه استکبار برای استمرار بخشیدن به نفوذ و تسلط و حفظ منافع نامشروع خود با دقت فراوان، امکانات و نقاط قوت جهان اسلام را زیر نظر دارد تا آن‌ها را به دقت شناسایی کرده و نابود سازد. یکی از این نقاط قوت، اندیشه‌های بخش «مهدی‌باوری» است که در خط مشی مبارزاتی امت مسلمان از جایگاه راهبردی برخوردار است. از این رو استکبار جهانی، سناریوهای متعددی را جهت تضعیف و نابودی این اندیشه مقدس طراحی کرده و پی در پی به اجرا گذارده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: دخالت مستقیم و حمایت از پروسه شخصیت‌پردازی و مهدی‌تراشی: حمایت خائنانه استعمارگران و جبهه استکبار از مدعیان مهدویت مانند مهدی الصومال در آفریقا، سیدعلی محمد باب، حسینعلی بهاء و سیدمحمد نوربخش در ایران، میرزا غلام احمد قادیانی در پاکستان، سیدمحمد جونپوری در هند و محمد بن عبدالله القحطانی در حجاز، به خوبی روشنگر اهداف شوم و پلید آنان است.

جایگاه مهم مهدویت در بین عقاید مسلمانان و به طور خاص شیعیان، زمینه مطالعات اندیشمندان غربی را به وجود آورده است. در این میان بعضی از آنها به دلیل ارتباط با منابع اصیل اسلامی نگاه مثبت‌اندیشانه و همدلانه‌ای نسبت به موضوع داشته‌اند که برای نمونه می‌توان به هانری کربن^۱ (۱۹۰۳-۱۹۷۸ م) شیعه‌شناس فرانسوی اشاره نمود که در این زمینه می‌گوید: «به عقیده من، مذهب تشیع تنها مذهبی است که رابطه هدایت الهی را میان خدا و خلق همیشه زنده نگه داشته و به طور مستمر و پیوسته ولایت را زنده و پا بر جا می‌گذارد. مذهب یهود نبوت را، که رابطه‌ای است واقعی میان خدا و عالم انسانی، در حضرت کلیم(ع) ختم کرده است و پس از آن به نبوت حضرت مسیح(ع) و حضرت محمد(ص) اذعان ننموده و رابطه مزبور را قطع می‌کند و نیز مسیحیان در حضرت عیسی(ع) متوقف شدند و اهل سنت از مسلمانان نیز در حضرت محمد(ص) توقف نموده و با ختم نبوت در ایشان، دیگر رابطه‌ای میان خالق و مخلوق موجود نمی‌دانند و تنها مذهب

1. Henry Corbin

تشیع است که نبوت را با حضرت محمد(ص) ختم شده می داند ولی ولایت را که همان رابطه هدایت و تکمیل می باشد، بعد از آن حضرت و برای همیشه زنده می داند، رابطه ای که از اتصال عالم انسانی به عالم الوهی حکایت می کند؛ به واسطه دعوت های دینی قبل از موسی(ع) و دعوت دینی موسی(ع) و عیسی(ع) و محمد(ص) و بعد از حضرت محمد(ص) به واسطه همین رابطه ولایت، جانشین وی زنده بوده و هست و خواهد بود و این حقیقتی است زنده که هرگز نظر علمی نمی تواند آن را خرافات شمرده و از لیست حقایق حذف نماید... آری! تنها مذهب تشیع است که به زندگی این حقیقت لباس دوام و استمرار پوشانده است» (ابراهیم، ۱۳۸۱: ۸۵). و پاره ای دیگر نیز با نگاهی خصمانه و گاه ناآشنا به موضوع اظهار نظر نموده اند. در بسیاری از موارد رجوع این دسته از مستشرقان در این زمینه به منابع دست دوم موجب برداشت نادرست گردیده است؛ برخی از محققین معاصر تاثیرپذیری این دسته از مستشرقان و خاستگاه نظرات ایشان درباره مهدویت را دیدگاه های ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ ه.ق) در این باره دانسته اند که در درستی روایات نبوی درباره مهدویت تردید کرده است و معتقد است مهدویت در قرآن نیامده و احادیث پیامر اسلام(ص) دلالتی روشن بر این آموزه ندارند (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۵۴۷-۵۲۱)؛ به طور مثال جیمز دارمستتر (۱۸۹۴-۱۸۴۹) زبان شناس فرانسوی در پانویس نوشته های خود درباره ظهور حضرت مهدی(عج) خواننده را به کتاب مقدمه ابن خلدون ارجاع می دهد (دامستتر، ۱۳۱۷: ۹-۴).

دارمستتر در تحلیل مسئله مهدویت و چگونگی پیدایش این تفکر و دیگر آموزه های اسلامی، با توجه به تخصص و دلدادگی اش به دین زرتشت و اسطوره شناسی ایران باستان، سعی می کند تا همخوانی و قرابتی میان اعتقادات موجود در ادیان ابراهیمی به وجود آورد و شدیداً به شباهت های اسطوره شناختی اهتمام می ورزد. وی حتی اعتقاد قطعی به منجی را در یهودیت، مسیحیت و اسلام، تحت تأثیر اساطیر ایرانی می داند.

وی اعتقاد به مهدویت را تحت تأثیر تفکر ایرانیان و زرتشتیان در باره سوشیانس (سوشینت) دانسته و آن را چنین تقریر می کند: «می دانید که محمد شریعت خود را چگونه بنیان نهاد؟ هنگامی که او ظهور کرد، در عربستان علاوه بر شرک ملی باستانی، سه

دیانت بیگانه موجود بود: آیین یهود، دیانت عیسوی و کیش زردشت؛ یعنی دیانتی که پیش از نهضت اعراب در ایران رواج داشت ... در دیانت اسلام آثاری از اصول دیانت یهودان و عیسویان و اساطیر ملل مذکور دیده می‌شود. نکته مشترکی که در این سه دیانت یافت می‌شود، عبارت از اعتقاد به یک وجود مافوق الطبیعه بود، که بایستی در آخرالزمان ظهور کند و نظم و عدالت از دست رفته را به جهان بازگرداند و مقدمه خلود و سعادت دائم انسان را فراهم سازد. این اعتقاد که نخست در دیانت یهود بوده و عیسویت را به وجود آورده است، فقط وقتی در دیانت یهودیان و عیسویان به صورت نهایی درآمد که تحت تأثیر اساطیر ایرانی واقع شد و علت مشابهتی که در این باره میان عقاید یهودیان و عیسویان و ایرانیان موجود است و فقط در جزئیات اختلاف دارند، از این جا پیدا شده است.

روش تاریخی نگری

در شیوه تاریخی نگری، اسلام شناس می‌کوشد تا دین اسلام را به عنوان پدیده‌ای که در زمان و مکان مشخص و در برهه‌ای از تاریخ رخ داده، بررسی کند. در این روش، هویت یک رخداد تاریخی تحت تاثیر عوامل همراه و پیش از خود، در بستر تاریخی شکل می‌گیرد؛ به گونه‌ای که نمی‌توان آنرا جدای از شرایط تاریخی آن بررسی کرد. این شیوه تاثیر پذیری عمیق از روش تاریخی نگری و تفسیر اموری همچون مهدویت، بر اساس حوادث و عوامل جبری تاریخ، باعث شده است برداشت‌هایی کاملاً ناصواب و دور از واقعیت صورت پذیرد. این دسته از خاورشناسان با تکیه بر روش تاریخی نگری، اعلام می‌کنند که اندیشه مهدویت به دست عده‌ای از شیعیان کوفه مانند مختار ثقفی و کیسانیه یا مسلمانان سودان مثل محمد احمد سودانی یا دیگر سرزمین‌های اسلامی به وجود آمد تا از گسترش قدرت بنی امیه یا استعمار انگلیس و ستم حاکمان بر سودان و امثال آن کاسته شود. به عقیده اینان، مدعیان مهدویت خواستند با اختراع و جعل مساله مهدویت و منجی‌گرایی، مردم را برای یک نهضت آزادی بخش، گرد آورند (بدوی، ۱۳۷۷).

ذکر این نکته لازم است که روش تاریخی با روش تاریخی نگری تفاوت دارد؛ روح حاکم بر روش تاریخی نگری، همان جبر تاریخ است که به تاریخ اصالت می‌بخشد؛ به گونه‌ای که موضوع مورد پژوهش، محصور در شرایط زمان و مکان خاص تاریخی و

دستآورد شرایط اجتماعی، سیاسی، ... و تاریخی زمان خویش است و هیچ اصل ثابت و پایدار فراتاریخی وجود ندارد؛ اما در روش تاریخی از مباحث تاریخی بهره می‌بریم، بدون اینکه به اصالت تاریخ قائل باشیم. بنابراین روش تاریخی فراتر از تاریخی نگری است و محدودیت‌های آن را ندارد.

نقد بر روش تاریخی نگری در مباحث مهدویت

اصولاً روش تاریخی نگری روش مناسبی برای بررسی مهدویت نیست؛ زیرا همانطور که گفته شد مهدویت جزئی از دین اسلام و مذهب تشیع است که از همان ابتدای ظهور اسلام و از زبان پیامبر اکرم (ص) این اعتقاد پایه گذاری شده است. درست است، با روش تاریخی نگری می‌توان جریانات مربوط به مهدویت را در بستر تاریخ و حوادث تاریخ اسلام بررسی کرد اما به هیچ وجه نمی‌توان مهدویت را به عنوان یک عقیده و جزئی غیر قابل تفکیک از مذهب شیعه و دین اسلام به روش تاریخی نگری مورد مطالعه قرار داد زیرا مهدویت صرف یک سلسله اتفاقات تاریخی نیست بلکه یک حقیقت دینی است؛ بررسی مهدویت به روش تاریخی نگری درست مثل بررسی اسلام یا هر دین دیگر به عنوان یک دین آسمانی است که حقایق معنوی آن نادیده گرفته شود و تنها در بستر تاریخ و حوادث تاریخی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد که ناگفته پیداست روش نامناسبی است.

در بررسی آراء و نظرات مستشرقان در موضوع مهدویت برخی خطاهای آشکار قابل مشاهده است؛ علت این امر را با فرض دور بودن آن‌ها از غرض ورزی، می‌توان در عواملی همچون عدم آشنایی با مبانی اسلامی، تکیه بر حدسیات و برداشت‌های شخصی در تحلیل موضوع و استناد به رفتارهای عرفی و غیر معتبر برخی مسلمانان دانست که تصویری متفاوت از اسلام را برای دین پژوهان غربی ترسیم می‌کنند. همچنین استفاده افراط گرایانه از ابزار عقل و اتخاذ روش تاریخی نگری در تحلیل وقایع، کنجکاوی سطحی و برجسته‌نمایی در مسائل اختلافی درون دینی و عدم آشنایی با مبانی عقیدتی شیعه و سنی در موضوع مهدویت باعث شده است مهدی پژوهان غربی در مواردی، بر اساس تفکر یک مذهب، پیرامون آموزه مهدویت اظهار نظر کرده، آن را درباره سایر مذاهب اسلامی تعمیم دهند (مهدویت در دایره المعارف‌های غربی: ۱۵).

جیمز دارمستر

به طور متداول خاورشناسانی که در زمینه فرهنگ اسلامی تحقیق نموده اند، به قرآن شناسی پرداخته‌اند و درباره مهدویت کتاب مستقلی نداشته‌اند و معمولاً به آن در ضمن مباحث دیگر پرداخته‌اند، اما از جمله خاورشناسانی که درباره مهدویت سخن گفته و در این راستا کتاب مستقلی را تالیف نموده است، جیمز دارمستر (۱۸۹۴ - ۱۸۴۹) است.

دارمستر؛ ز جمله استادان زبان شناس و اوستا شناس یهودی تبار فرانسوی است که در دانشگاه سوربن اشتغال داشته و در عرصه فرهنگ شرق به ویژه ایران باستان تخصص یافته است. از جمله آثار او کتابی است با عنوان «اورمزد و اهریمن» که در سال ۱۸۷۷ م. نوشته شده و در پاریس چاپ گردیده است، از جمله دیگر آثار او کتاب: «مجموعه قوانین زرتشت یا ونیداد اوستا» است که به وسیله موسی جوان با عنوان «تفسیر اوستا» به فارسی ترجمه شده است. وی در زمینه مذهب زرتشت شهرت یافته است، به طوری که بعضی از اندیشمندان درباره اوستا و مذهب زرتشت به سخنان دارمستر استناد میکنند؛ که این امر خود گویای موقعیت علمی او در زمینه شناخت مذهب و فرهنگ باستانی ایران است. (راشد محصل، ۱۳۶۹: ۴۲۶)

از جمله آثاری که دارمستر در خصوص مهدویت تألیف نموده، کتابی با عنوان «مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم» است که این اثر در ایران در سال ۱۳۱۷ ش. توسط محسن جهانسوز ترجمه گردیده است. انگیزه اصلی شکلگیری این کتاب را باید در وقایع سال ۱۸۸۵ م. (۱۳۰۲ ه.ق) دنبال نمود، زمانی که فردی در سودان به نام «محمد احمد سودانی» ادعای مهدویت نمود و حدود چهار سال بر این ادعا پافشاری نمود تا سرانجام در سال ۱۸۸۵ کشته شد. وی عده زیادی را در کشور سودان متوجه خود ساخت و به تدریج مناطقی از سودان را هم فتح نمود، از اینرو کشورهای هم‌چون مصر و انگلیس بیش از دیگر کشورها نسبت به این جریان حساسیت نشان دادند، زیرا محمد احمد سودانی چند منطقه ای را که مورد توجه مصر و انگلیس بود، فتح نموده بود، به طوری که نقل شده است، در سال ۱۸۸۵، قوای انگلیس در رویارویی با نیروهای محمد احمد سودانی شکست خوردند و این امر گلاستون رئیس الوزراء انگلیس را مجبور نمود تا درصدد بر آید که

سید جمال الدین اسد آبادی را که در آن زمان در انگلیس بود و روزنامه عروه-الوثقی را منتشر می کرد، واسطه عقد صلح میان محمد احمد سودانی و دولت انگلیس سازد، که البته این خواست وی محقق نشد و به وقوع نپیوست. (موسوی گیلانی، ۱۳۸۵: ۱۰۰)

البته به نظر می رسد، بخش نخست کتاب دارمستتر محصول سخنرانی او است، اما بخش پایانی کتاب جزء سخنرانی نبوده و بعدها به هنگام نوشته شدن کتاب، اضافه شده است، زیرا محمد احمد سودانی چهار ماه پس از سخنرانی دارمستتر کشته شده بود، در حالی که دارمستتر در بخش پایانی کتاب از ماجرای محمد احمد سودانی به عنوان غائله ای که اتمام یافته است، سخن میگوید. (همان)

روش تحقیق دارمستتر

روش دارمستتر در این کتاب و در شناخت مسئله مهدویت و ادعای مدعیان دروغین، تاریخی است. با نگاهی به کتاب دارمستتر، دیده می شود، وی برای فهم ادعای مهدویت محمد احمد سودانی به پیدایش تاریخی مسئله مهدویت در صدر اسلام پرداخته و سپس به فرقه ها و افرادی که خود را مهدی می دانستند، اشاره می کند. دارمستتر در شیوه تاریخی گری خود، می کوشد تا تحلیلی زمینی از ادیان ابراهیمی همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام ارائه دهد و دین را همچون جامعه شناسان سکولاری چون دورکیم و پاره ای از دین پژوهان معاصر، محصول فرهنگ، جامعه، شرایط محیطی و بر آمده از آداب و سنن جامعه می داند. وی ادیان را دارای ریشه های بشری می داند و برای آنها هویت آسمانی قائل نیست و حتی با وجود آنکه ادیان ابراهیمی را تحت تأثیر مذهب زرتشت می داند، اما خود زرتشت را پیامبر نمی داند. وی در تحلیل اصل مسئله مهدویت و پیدایش این تفکر و دیگر آموزه های اسلامی، با توجه به تخصص و دلدادگی که به مذهب زرتشت و اسطوره شناسی (میتولوژی) ایران باستان دارد، سعی می کند تا همخوانی و قرابتی را میان اعتقادات موجود در ادیان ابراهیمی به وجود آورد و شدیداً به شباهت های اسطوره شناسانه اهتمام می ورزد. (دارمستتر، ۱۳۱۷: ۴-۵) وی حتی اعتقاد قطعی به منجی را در یهودیت، مسیحیت و اسلام تحت تأثیر اساطیر ایرانی می داند. دارمستتر درباره تأثیرپذیری ادیان ابراهیمی از مذهب زرتشتی در مسئله منجی گرایی اینچنین می گوید:

«می‌دانید که محمد چگونه شریعت خود را بنیان نهاد؟ وقتی که او ظهور کرد، در عربستان علاوه بر شرک ملی باستانی، سه دیانت بیگانه موجود بود. یکی آئین یهود و دیگر دیانت عیسوی و سه دیگر کیش زرتشت، یعنی دیانتی که پیش از نهضت اعراب در ایران رواج داشت... در دیانت اسلام آثاری از اصول دیانت یهودان و عیسویان و اساطیر ملل مذکور دیده می‌شود. نکته مشترکی که در این سه دیانت یافت می‌شود عبارت از اعتقاد به یک وجود فوق‌الطبیعه بود که بایستی در آخرالزمان ظهور کند و نظم و عدالت رفته را به جهان باز آورد و مقدمه خلود و سعادت دائم را فراهم سازد. این اعتقاد که نخست در دیانت یهود بوده و عیسویت را به وجود آورده است، فقط وقتی در دیانت یهودان و عیسویان به صورت نهائی درآمد که تحت تأثیرات اساطیر ایرانی واقع شد و علت مشابهتی که در این باره میان عقاید یهودان و عیسویان و ایرانیان موجود است و فقط در جزئیات اختلاف دارند، از اینجا پیدا شده است». (دارمستر، ۱۳۱۷: ۵)

دارمستر در اشتراک میان ادیان و تأثیرپذیری آنها از مذهب زرتشتی می‌گوید که همه ادیان همچون مسیحیت، یهودیت و اسلام بر این باور هستند که منجی هنگامی ظهور خواهد نمود، که در عالم، شر و نیروی بد حاکم شود و این را تحت تأثیر مسئله اهریمن یا منشأ بدی در تفکر زرتشت می‌داند. او بیان می‌دارد: «مطابق تعالیم این سه دیانت پیش از ظهور منجی باید نیروی بد بر جهان حکم فرما شود. این نیرو را یهودان به هجوم و تخریب یاجوج و ماجوج مصداق داده‌اند و عیسویان به اژدها یا جانور آپوکالیس و یک پیغمبر دروغین یا پیغمبر شیطان معروف به دجال و ایرانیان به مار ضحاک که نشانه اهرمن یا اصل بدی است». (همان: ۶)

نگرش دارمستر پیرامون مهدویت

دارمستر پس از بیان شباهت‌های اسطوره‌گرایانه ادیان و تأثیر پذیریشان از مذهب زرتشت به بررسی تاریخی پیدایش مسئله مهدویت در اسلام می‌پردازد. وی می‌گوید کلمه «مهدی» برخلاف نگرش پاره‌ای از خاورشناسان که آن را اسم فاعل و به معنای هدایت‌گر، ترجمه کرده‌اند، به صورت اسم مفعول و به معنای «هدایت شده» می‌باشد، زیرا این دسته از انسان‌ها از جانب خدا هدایت شده‌اند. (همان: ۷) وی معتقد است، مهدویت در

قرآن نیامده است و اینکه مهدویت در سخنان پیامبر اکرم (ص) نیز به این وضوح و روشنی آمده باشد، تردید می‌کند. (همان: ۹-۱۰) به نظر می‌رسد دارمستتر در این تردیدهای خود تحت تأثیر افکار ابن‌خلدون است و حتی در بعضی از پاورقی‌های کتاب خویش به سخنان ابن‌خلدون اشاره می‌کند. در واقع ابن‌خلدون از نادر اندیشمندان اهل سنت است که معتقد به مسئله مهدویت نبوده و حتی کوشیده است تا احادیث موجود در صحاح سته را مخدوش اعلام کند. وی علی‌رغم اینکه در صحاح سته به ویژگی‌های امام مهدی (ع) و خصوصیات او در بعضی از کتاب‌های آن -جز صحیح بخاری و صحیح مسلم- حتی به اسم آن حضرت تصریح شده است، اما با این وجود می‌کوشد تا وثوق و استحکام این احادیث را مخدوش سازد. از این‌رو تعداد انگشت‌شماری از اندیشمندان اهل سنت همچون رشید رضا، سعیدمحمدحسن و احمد امین. (فخاری، ۱۳۸۵: ۶۲)

وی تحت تأثیر ابن‌خلدون برای مهدویت خاستگاه دینی قائل نبوده و آن را برآمده از آیات کتاب آسمانی مسلمانان و سخنان نبوی نمی‌داند، از این‌رو برای پیدایش و ترویج آن به دنبال دلایل اجتماعی و تاریخی است. (موسوی‌گیلانی، ۱۳۸۵: ۱۰۰) او پس از مقدمه‌ای درباره اسطوره‌شناسی، به بیان افکار افراد و فرقه‌هایی می‌پردازد که به گمان او مسئله مهدویت را به وجود آوردند. وی گسترش تفکر مهدوی را از زمان پیشرفت بنی‌امیه به بعد و به نفع فرزندان امام علی (ع) می‌داند، از زمانی که نخستین بار پیروان مختار ثقفی و سپس طرفداران محمد ابن حنفیه یا فرقه کیسانیه به مهدویت وی قائل شدند و به این ترتیب نخستین مدعیان دروغین مهدویت در میان مسلمانان به وجود آمدند. به این ترتیب دارمستتر بدون آنکه به بررسی این اعتقاد در میان متون دینی بپردازد و از صدق و کذب این بحث در منابع اسلامی سخن بگوید، به بحث از مدعیان دروغین مهدویت می‌پردازد و کتاب خود را بر اساس توضیح پیرامون نخستین کسانی که این ادعا را نمودند، آغاز می‌کند. سپس وی به جریان جنگیدن مسلمانان با ایرانیان و زمینه پذیرش اسلام به وسیله ایرانیان می‌پردازد و می‌گوید، ظلم و ستم پادشاهان ساسانی به توده مردم و خستگی مردم از دست حاکمان و پادشاهان موجب شد که وقتی سپاه مسلمانان به ایران حمله کنند و سپاه ایرانیان را شکست دهند، مردم را در برابر پذیرش چند راهکار مختار سازند، نخست

پذیرفتن اسلام، دوم دادن جزیه و تحت الحمایه حکومت اسلامی قرار گرفتن و سوم اینکه در صورت نپذیرفتن این دو مورد، کشته شوند. (دارمستتر، ۱۳۱۷: ۱۲)

دارمستتر معتقد است عرب‌ها برای تأمین بیت المال و هزینه‌های آن ترجیح می‌دادند تا ایرانیان ایمان نیاورند، تا به این طریق مجبور باشند، جزیه دهند، اما ایرانیان به جهت تنفر از حکومت ساسانی و رهایی از اعمال جان فرسای که پادشاهان ساسانی تحمیل می‌کردند، ترجیح می‌دادند تا ایمان آورند، به همین جهت او معتقد است ایرانیان، اسلام آوردند، اما اسلام را با عناصر فرهنگی و دینی خود و با اساطیر ایرانی آمیختند و به آن رنگ و آب ایرانی دادند. او در این باره می‌گوید: «ایرانیان اسلام آوردند... اما اساطیر ایرانی را با اصول و شعائر مذهبی اسلام آویختند». (همان: ۱۳)

درواقع او با این سخن می‌خواهد اثبات کند، تأثیر تفکر و اعتقاد ایرانیان در شکل‌گیری پاره‌ای از اعتقادات اسلامی مشهود می‌باشد و رد پای اساطیر ایرانی را در فرهنگ اسلامی می‌توان دنبال نمود. به عنوان مثال می‌گوید، ایرانیان اعتقاد به حق خداداد علی (ع) و اولاد علی (ع) را با اساطیر خود آمیختند، زیرا ایرانیان معتقد بودند که حق از جانب خدا اعطا می‌شود و آن را نور لطیفی می‌دانستند که از جانب خداوند نازل می‌شود و به آن «فریزدان» می‌نامیدند و پادشاه را خداوند و زاده کردگار محسوب می‌کردند. (همان: ۱۳) به همین جهت ایرانیان پس از مرگ علی (ع) برای او اساطیر و افسانه‌ها ساختند و بعنوان مثال گفتند که در هنگام ولادت امام علی (ع) سهمناک‌ترین شمشیران به نیام رفت. یا اینکه گفتند که امام علی (ع) در جنگ خیبر دروازه خیبر را از بیخ برکند و سپر خود ساخت و مواردی دیگر که محصول روحیه اساطیری و میتولوژی ایرانیان بوده است. (همان: ۱۶)

از آنجا که عده‌ای از محققان معتقدند که همه منابع دارمستتر در بحث مهدویت منحصر به سخنان ابن خلدون می‌شده است، لازم است مروری بر افکار ابن خلدون در این زمینه داشته باشیم. تعصب و عناد ابن خلدون نسبت به شیعه در کتابش پیداست. او هر گاه از مهدویت سخن رانده به طوری مبهم از کنار آن رد شده است، به نوعی که بعضی از محققان نیز این موضوع را دریافته و عدم تتبع کافی در این باره از او یاد کرده‌اند. مترجم کتاب فلسفه تاریخ ابن خلدون می‌گوید: ابن خلدون به طور کلی منکر روایات

مربوط به مهدی [عج] نیست، او با اینکه همه مآخذ روایات را در اختیار نداشته، بیشتر به کتب حدیث مذهب مالکی - که مذهب خود اوست - رجوع کرده و اندکی از روایاتی را که علمای اهل سنت درباره ظهور مهدی (عج) از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده اند، آورده است با این همه به صحت برخی آنها تصریح کرده است. (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۳۲۳)

دارمستتر در شرح حال مدعیان دروغین مهدویت و حوادث زمان صدر اسلام که پس از وفات پیامبر (ص) به وقوع پیوست، به وقوع حوادثی همچون قیام مختار ثقفی و محمد ابن حنفیه، اشاره می کند، سپس به ترتیب به بیان جریان ادعای مهدویت در سرزمین های روم، آفریقا، عثمانی و سودان می پردازد. خاطر نشان می گردد که دارمستتر از کسانی مانند ابن خلدون تقلید کرده و ادعاهای وی را تکرار نموده بدون آنکه به تحقیق عمیق در این موضوع پردازد. ابن خلدون در کتاب مقدمه خود درباره المهدی بالله سرسلسله فاطمیون مصر به بحث نشسته و در این میان به مناسبت یا بیمناسبت از مهدی و مهدویت سخن گفته و به نحوی مبهم و غیرقابل قبول در احادیث مهدویت جرح کرده است. (فخاری، ۱۳۸۵: ۶۶) و سرانجام کتاب خویش را با بیانی درباره ادعای مهدویت محمد احمد سودانی و اختصاص دادن بخش پایانی کتاب به آن به اتمام می رساند. وی پیرامون شخصیت محمد احمد سودانی میگوید، وی از کودکی حافظ قرآن، اهل زهد و تقوی بود. (همان: ۱۸۵) که بعدها به دلیل رواج سلسله های صوفیانه در کشورهای آفریقایی، وارد حلقه مریدان «شیخ محمد شریف» گردید، اما چون معتقد بود، شیخ نمی تواند آنچه را که شریعت روا ندانسته، جایز شمارد، منفور شیخ واقع شد، به طوری که هر چه سودانی به عذرخواهی پرداخت، ثمره ای نبخشید، جز اینکه به طرد او از حلقه مریدان منتهی گشت و کینه و تنفر شیخ محمد شریف را در دل او کاشت به طوری که بنا به نقل دارمستتر او را مصمم نمود تا از شیخ انتقام بگیرد. (همان: ۱۸۸)

از دیگر عللی که دارمستتر برای تبیین قیام محمد احمد سودانی نقل می کند، این است که مردم سودان توسط مباشران مالیه به شدت مورد ستم و ظلم قرار گرفته و در عسرت به سر می بردند، به علاوه که سودان از جمله کشورهای بی بود که در آن برده داری به شدت وجود داشت. (دارمستتر، ۱۳۱۷: ۱۸۵) به طوری که زمینه های اجتماعی برای

پذیرش ادعای محمد احمد سودانی مبنی بر مهدویت بسیار مساعد بود و با ادعای وی بسیاری از مردم ستم دیده، حقانیت او را پذیرفتند و متقاعد شدند که او همان کسی است که در روایات وعده داده شده است که مستضعفان را از زیر ستم ظالمان نجات خواهد داد، به ویژه که مردم سودان معتقد بودند، امام قرطبی در کتاب طبقات، روایتی را نقل نموده است که وزیر مهدی [عج] صاحب شهر خارطوم خواهد بود و سیوطی و ابن حجر هم نقل کرده اند که از علامات ظهور مهدی [عج] خروج ایشان از سودان است. به علاوه در سال ادعای محمد احمد سودانی، ستاره‌ای دنباله دار نمایان شد که سودانیان گفتند که این ستاره رایت مهدی [عج] است که فرشتگان آن را حمل می‌کنند. (همان: ۱۸۸)

این سخنان و علائم می‌توانست اعتماد مردم را نسبت به فردی همچون محمد احمد سودانی جلب کرده و اراده آنان را در پیوستن به وی محکم سازد. به همین جهت محمد احمد سودانی توانست چهار سال به ادعای خود ادامه دهد، مناطقی از سودان را فتح نماید، سپاه انگلیس و مصر را شکست دهد و شهرتش به همه جای دنیا حتی کشورهای اروپایی کشیده شود. (موسوی گیلانی، ۱۳۸۵: ۱۰۳)

نقد و بررسی آراء دارمستتر

از جمله انتقادات بر دارمستتر، این است که وی چون مهدویت را یک آموزه صحیح اعتقادی نمی‌داند، از این رو با نقد تفکر محمد احمد سودانی، اصل اعتقاد به مهدویت را هم مخدوش اعلام می‌کند. از نظر او مهدویت از ریشه نیز بی اساس بوده و برآمده از رخدادهای تاریخی است و هنگام سخن گفتن از مدعیان دروغین در تاریخ تمدن اسلامی به گونه‌های سخن می‌گوید که گویی از یک امر خرافی و موهوم که هیچ اصالت و ریشه اعتقادی ندارد، سخن می‌گوید.

در جواب دارمستتر که مهدویت را افسانه و اسطوره می‌پندارد، (دارمستتر، ۱۳۱۷: ۲۱) باید گفت: افسانه و اسطوره و خیال تنها در ذهن جای دارند و از این مرحله پافراتر نمی‌گذارند. آنها ذهنیت اند نه واقعیتی اصیل. (فخاری، ۱۳۸۵: ۶۷) در تفاسیر معتبر قرآن و روایات متواتر از طریق فریقین به نقل از پیامبر [ص] و معصومین (ع) فراوان به وجود مهدی [عج] نوید داده شده است که دیگر جایی برای انکار و ذهنی شمردن آن باقی

نمی‌ماند، مگر آن که این افراد خود نبوت را هم افسانه پندارند. آنها مهدویت را ساخته و پرداخته شیعه می‌دانند، بی آن که حتی به منطقی‌ترین متون اسلامی رجوعی کرده باشند. (همان: ۶۸)

علاوه بر این، شیوه او در این کتاب تاریخی‌گری است و همه مسائل را از روزنه یک برهه تاریخی و زمان و مکان وقوع رخداد می‌بیند، از اینرو به اهمیت و جایگاه مسئله مهدویت در اسلام و اعتقاد به مهدی را که فراگیر همه فرق اسلامی است و در قرآن و روایات اشارات فراوانی به آن شده است، نادیده می‌انگارد و به این توجه ندارد که اعتقاد به مهدویت، ریشه در افکار و اعتقادات اسلامی و بلکه تمامی ادیان ابراهیمی دارد. به همین جهت او در نقد محمد احمد سودانی، بستره‌ای را که در آن قرار گرفته کاملاً مخدوش و دارای پایه‌های متزلزل می‌بیند و نمونه مهدی در ذهن او همان «مهدی نما» جلوه پیدا کرده است و به وجود این حقیقت اصیل - مهدویت - پشت پا زده است، غافل از آن که فریبکاری متمه‌دیان و فسادانگیزی آنها در زمین و گردآوردن مریدانی چند، خود دلیل آن است که «اصلی» در اسلام وجود داشته که این «اصل نماها» عرضه اظهار وجود پیدا کرده‌اند و یا فریب مردم خود را به جای آن «اصل» جا می‌زنند. نفی مهدی نماها، هرگز نفی مهدی نیست، چه برای وجود چند جنس تقلبی، هرگز وجود همه اجناس از آن نوع را نفی نمی‌کنند. (فخاری، ۱۳۸۵: ۸۷) تأثیرپذیری دارمستتر از آثار ابن خلدون نیز مزید بر علت بوده و او تحت تأثیر افکار ابن خلدون نسبت به اصل مهدویت تشکیک می‌کند.

وی به جهت اینکه اوستاشناس است و با تمدن ایرانی و مذهب زرتشت، آشنا بوده، می‌کوشد تا ادیان ابراهیمی را در اعتقاد به مسئله مهدویت، تحت تأثیر مذهب زرتشت و تمدن ایران باستان بداند و حتی ریشه‌های تفکر شیعه را در اموری همچون منصوص بودن خلافت علی (ع) برآمده از تفکر زرتشتیان می‌داند، در حالی که شباهت میان یک آموزه در چند دین نمی‌تواند دلیل بر تأثیر گرفتن یک دین از دین دیگر باشد. با توجه به این قضاوت دارمستتر، به نظر می‌رسد که وی تلاش همه جانبه‌ای در شناخت ادیان به عمل نیاورده و قضاوت مزبور این حقیقت را می‌رساند که دارمستتر منشأ ادیان ابراهیمی را

و حیانی ندانسته و برای آنان حقانیت قائل نبوده است. اما چون این دسته از خاورشناسان به مانند جامعه شناسان سکولار، دین را امری اجتماعی، فرهنگی و محصول تمدن‌ها می‌دانند، از این رو در یافتن جنبه‌های مشترک میان ادیان، به دنبال اسطوره‌شناسی و نمادشناسی می‌گردند به طوری که گمان می‌رود، جوامع در تحقق اعتقادات خود از یکدیگر تقلید می‌کنند. به نظر می‌رسد از برتری‌ها و مزیت‌های روش پدیدارشناسی نسبت به روش تاریخی‌گری این است که محقق پدیدارشناس می‌کوشد تا به جای آنکه ریشه اعتقادات را در تاریخ حوادث و رخداد‌های اجتماعی بجوید، آن را در متون مقدس و مبانی معرفتی و اعتقادی آن دین دنبال کند و این امری است که بر دارمستتر پنهان مانده است.

از دیگر انتقادات بر دارمستتر، این است که وی در شناخت خود از موضوع مهدویت به جای آنکه در بیان موضوع به منابع اصیل اسلامی اشاره کند و یا نگرش اندیشمندان درجه اول اسلامی را مورد توجه قرار دهد، به تفکر ابن خلدون که از نادر اندیشمندان مسلمان و مخالف مهدویت است، بسنده نموده است و در این باره از او، پیروی نموده است.

منتقد ابن خلدون تنها شیعیان نیستند، بلکه دو تن از محققان اهل تسنن سخنان او را به نقد کشیده و بطلانش را واضح نموده‌اند. آن دو نویسنده‌گان «ابزار الوهم المکنون من کلام ابن خلدون» و «الاذاعه لما کان و ما یکون بین یدی الساعه» اند. یعنی «احمد بن محمد بن صدیق» و «ابوالطیب محمد صدیق بن حسن بن علی حسینی تنوّجی» گذشته از کسان دیگری که در این زمینه کار کرده‌اند. (فخاری، ۱۳۸۵: ۷۹-۷۷)

احمدشاکرمصری در کتابش می‌نویسد: ابن خلدون به آنچه درباره اش چیزی نمی‌دانسته، پشت کرده و امور سیاسی و دولتی او را مشغول داشته و خدمت به خدمتگزاران، امرا و پادشاهان او را از واقعیت دور کرده است، لذا گمان کرده که «مهدی» پرداخته شیعه است. (همان: ۷۹)

به جهت اهمیتی که ابن خلدون در جامعه‌شناسی و تاریخ دارد و اثر مهم او در جامعه‌شناسی -مقدمه ابن خلدون- منشأ اثر بوده و در غرب ترجمه شده است، موجب گردیده تا نظر نادرست او در زمینه مهدویت نیز مورد توجه اسلام‌شناسان غربی قرار گیرد

و آنان در شناخت مسئله مهدویت به جای رجوع به متون اصلی و منابع درجه اول به این آثار رجوع کنند. در حالی که نباید فراموش نمود که اهمیت اندیشمندی در عرصه‌های از علوم موجب نمی‌گردد تا سخنان او را در دیگر زمینه‌ها، جدی و تخصصی تلقی کنیم. به عنوان مثال اگر انیشتین در زمینه فیزیک دانشمند بزرگی است، این دلیل نمی‌شود که نظرات او را در زمینه تاریخ هم بزرگ بدانیم. همچنین ابن خلدون از جمله کسانی است که جایگاه خاصی در جامعه‌شناسی و تاریخ‌بُلدانِ اسلامی دارد؛ اما این امر، دلیل نمی‌شود تا سخنان او را در زمینه مهدویت موثق و دارای اعتبار دینی بدانیم، به حدی که سخنانش، مورد استناد دین پژوهان غربی قرار گرفته است. (موسوی گیلانی، ۱۳۸۵: ۱۰۳-۱۰۰)

نتیجه گیری

به طور متداول خاورشناسانی که در زمینه فرهنگ اسلامی تحقیق نموده اند، به قرآن شناسی پرداخته‌اند و درباره مهدویت کتاب مستقلی نداشته‌اند و معمولاً به آن در ضمن مباحث دیگر پرداخته‌اند، اما از جمله خاورشناسانی که درباره مهدویت سخن گفته و در این راستا کتاب مستقلی را تالیف نموده است، جیمز دارمستر (۱۸۹۴ - ۱۸۴۹) است.

به نظر می‌آید اولین تلاش‌های مهدویت پژوهی در غرب در اثر قیام محمد احمد سودانی و وقایع سال ۱۸۸۵م و آوازه او در بسیاری از کشورهای اروپایی آغاز گردیده باشد که باعث شد اصل موضوع مهدویت و ادعای محمد احمد سودانی برای بسیاری از غربی‌ها مورد پرسش قرار گیرد و در پی آن دارمستر از طرف دانشگاه سوربن فرانسه در این باره به تحقیق و سخنرانی پردازد که منجر به نوشته شدن کتاب «مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم» توسط او شد. شیوه او در این کتاب، روش تاریخی است؛ او برای فهم ادعای مهدویت محمد احمد سودانی به پیدایش تاریخی مسئله مهدویت در صدر اسلام پرداخته و سپس به فرقه‌ها و افرادی که خود را مهدی می‌دانستند اشاره می‌کند. دارمستر با روش تاریخی گری خود، می‌کوشد تا تحلیلی زمینی از ادیان ابراهیمی همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام ارائه دهد و دین را محصول فرهنگ و جامعه بشری و شرایط محیطی می‌داند و برای آن‌ها هویت آسمانی قائل نیست و حتی با وجود آنکه ادیان ابراهیمی را تحت تاثیر مذهب زرتشت می‌داند، اما خود زرتشت را پیامبر نمی‌داند. بنابراین مهمترین مسئله در دیدگاه دارمستر درباره مهدویت آن است که او برای مهدویت خاستگاه دینی قائل نبوده است، از نگاه او دلایل اجتماعی و تاریخی مسئله مهدویت را بوجود آورده است و به خصوص درباره مهدویت در اسلام آن را در ارتباط مستقیم با گرویدن ایرانیان به اسلام توجیه و تفسیر می‌کند و معتقد است ظلم و ستم پادشاهان ساسانی موجب شد وقتی مسلمانان به ایران حمله کردند و سپاه ایران را شکست دادند، ایرانیان اسلام آوردند اما اسلام را با عناصر فرهنگی و دینی خود و با اساطیر ایرانی آمیختند و به آن آب و رنگ ایرانی دادند. او در این باره می‌گوید: «ایرانیان اسلام آوردند ... اما

اساطیر ایرانی را با اصول و شعائر مذهبی اسلام آمیختند» در واقع او با این تحلیل، ریشه اعتقاد به مسئله مهدویت را در اساطیر ایران جستجو می کند^۱ و در ادامه در بستر تاریخی آنرا بررسی می کند و به حوادثی همچون قیام مختار ثقفی می پردازد تا سرانجام به بحث محمد احمد سودانی می رسد.

حوزه مطالعات تخصصی دارمستر، پیش از تألیف این کتاب، زرتشت پژوهی و ایران شناسی بوده است و وی اساساً تخصصی در زمینه اسلام شناسی نداشته است. دارمستر در فرهنگ شرق بیشتر در باره آیین زرتشت و قوانین آن مطالعه داشته و نتایج مطالعات خود را در کتابی با عنوان تفسیر اوستا در موضوع «قوانین زرتشت یا ونیدداد اوستا» منتشر کرده است. از جمله دیدگاه های وی تأثیرپذیری ادیان ابراهیمی از آیین زرتشت است. هر چند دارمستر زرتشت را پیامبر نمی دانست، معتقد بود آموزه های زرتشتی تأثیر جدی در ادیان ابراهیمی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام، داشته است.

دارمستر در تحلیل مسئله مهدویت و چگونگی پیدایش این تفکر و دیگر آموزه های اسلامی، با توجه به تخصص و دلدادگی اش به دین زرتشت و اسطوره شناسی ایران باستان، سعی می کند تا همخوانی و قرابتی میان اعتقادات موجود در ادیان ابراهیمی به وجود آورد و شدیداً به شباهت های اسطوره شناختی اهتمام می ورزد. وی حتی اعتقاد قطعی به منجی را در یهودیت، مسیحیت و اسلام، تحت تأثیر اساطیر ایرانی می داند.

وی اعتقاد به مهدویت را تحت تأثیر تفکر ایرانیان و زرتشتیان در باره سوشیانس (سوشینت) دانسته و آن را چنین تقریر می کند: «می دانید که محمد شریعت خود را چگونه بنیان نهاد؟ هنگامی که او ظهور کرد، در عربستان علاوه بر شرک ملی باستانی، سه دیانت بیگانه موجود بود: آیین یهود، دیانت عیسوی و کیش زردشت؛ یعنی دیانتی که پیش از نهضت اعراب در ایران رواج داشت ... در دیانت اسلام آثاری از اصول دیانت یهودان و عیسویان و اساطیر ملل مذکور دیده می شود. نکته مشترکی که در این سه دیانت یافت می شد، عبارت از اعتقاد به یک وجود مافوق الطبیعه بود، که بایستی در آخرالزمان

۱. این امر ارتباط تنگاتنگی با سوابق علمی ایران شناسی او دارد

ظهور کند و نظم و عدالت از دست رفته را به جهان بازگرداند و مقدمه خلود و سعادتِ دائم انسان را فراهم سازد. این اعتقاد که نخست در دیانت یهود بوده و عیسویت را به وجود آورده است، فقط وقتی در دیانت یهودیان و عیسویان به صورت نهایی درآمد که تحت تأثیر اساطیر ایرانی واقع شد و علت مشابهتی که در این باره میان عقاید یهودیان و عیسویان و ایرانیان موجود است و فقط در جزئیات اختلاف دارند، از این جا پیدا شده است.

دارمستتر در تبیین تأثیر آموزه اهریمن، به عنوان خاستگاه بدی در آیین زرتشت، بر آموزه مهدویت و منجی در ادیان ابراهیمی می نویسد: مطابق تعالیم این سه دیانت، پیش از ظهور منجی باید نیروی بد بر جهان حکم فرما شود. این نیرو را یهودیان به هجوم و تخریب یأجوج و ماجوج مصداق داده اند و عیسویان به اژدها یا جانور آپوکالیس و یک پیغمبر دروغین یا پیغمبر شیطان معروف به دجال و ایرانیان به مار ضحاک که نشانه اهرمن یا اصل بدی است.

به نظر می رسد دارمستتر در این تردیدهای خود تحت تاثیر افکار ابن خلدون است و حتی در بعضی از پاورقی های کتاب خویش به سخنان ابن خلدون اشاره می کند. در واقع ابن خلدون از نادر اندیشمندان اهل سنت است که معتقد به مسئله مهدویت نبوده و حتی کوشیده است تا احادیث موجود در صحاح سته را مخدوش اعلام کند. وی علی رغم اینکه در صحاح سته به ویژگی های امام مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف و خصوصیات او اشاره شده است و در بعضی از کتاب های آن - جز صحیح بخاری و صحیح مسلم - حتی به اسم آن حضرت تصریح شده است، اما با این وجود می کوشد تا وثوق و استحکام این احادیث را مخدوش سازد. از اینرو تعداد انگشت شماری از اندیشمندان اهل سنت همچون رشید رضا، احمد امین و اقبال لاهوری که به مسئله مهدویت اعتقاد ندارند، تحت تاثیر سخنان ابن خلدون قرار گرفته اند و با وجود آنکه ابن خلدون توانائی لازم را در حدیث شناسی دارا نبوده اما نوعاً به سخنان او استناد می کنند و به نظر می رسد دارمستتر هم در این باره به ابن خلدون استناد می کند و اندیشه های او در این باره برگرفته از سخنان ابن خلدون می باشد.

فهرست منابع

۱. ابراهیم، علی رضا، (۱۳۸۱)، مهدویت در اسلام و دین زرتشت، تهران، انتشارات مرکز بازشناسی اسلام ایران.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۶۶)، مقدمه ابن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۳. بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۷۷)، دائرة المعارف مستشرقان، ترجمه: صالح طباطبایی، تهران، انتشارات روزنه.
۴. دارمستتر، جیمز، (۱۳۱۷)، مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم هجری، ترجمه: محسن جهانسوز، تهران، انتشارات کتابفروشی ادب.
۵. راشد محصل، محمدتقی، (۱۳۶۹)، نجات بخشی در ادیان، تهران، انتشارات مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. فخاری، عبدالحسین، (۱۳۸۵)، ذهنیت مستشرقین، تهران، نشر آفاق، چاپ پنجم.
۷. موسوی گیلانی، سید رضی، (۱۳۸۵)، مهدویت از دیدگاه دین پژوهان غربی، قم، انتشارات بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود.

بررسی تطبیقی عقل‌گرایی در اندیشه معتزله و نو معتزله

زینب شفوی^۱

عزیز جوان پور هروی^۲

توکل کوهی بیگلو^۳

چکیده

معتزله گروهی از متکلمان اسلامی هستند که به اصالت عقل اعتقاد کامل داشته عقل نظری را بر آموزه‌های وحیانی حاکم می‌دانند. این اصل، تأثیراتی در کلیت نظام فکری و عقاید دینی آنان به همراه داشته و برداشتی ویژه از توحید و عدل الهی به دست داده است. جریان نو معتزله، یکی از جریان‌های مهم کلامی در جهان اسلام است. این جریان، خاستگاه خود را در آرای معتزلیان قدیم می‌جوید و به دنبال تجدید بنای معرفتی اسلام است. این گروه عقل را قدسی دانسته و معتقدند عقل محدودیتی دارد و انسان برای درک حقایق عالم به وحی هم نیازمند است. این دو مکتب فکری دارای اشتراکات و افتراقات فکری متعددی هستند که این موضوع ضرورت تطبیق مفهوم عقل‌گرایی را توجیه می‌نماید؛ بنابراین این پژوهش در تلاش است با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به تطبیق رویکردهای فکری معتزله و نو معتزله پرداخته و تشابه و افتراقات فکری آن‌ها را نمایان سازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد معتزله و نو معتزله عموماً در فلسفه‌گرایی، اصول پنج‌گانه، توحید و عدل و وعد و وعید و منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر، حادث بودن قرآن، حسن و قبح مشابتهایی دارند ولی در مفاهیمی مانند نوع عقل‌گرایی، سازوکار عقل‌گرایی و برخی مبانی عقلی دارای تمایزاتی هستند.

واژگان کلیدی

معتزله، نو معتزله، عقل، فرقه، تطبیق.

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

Email: soha_1362@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: a.javanpour@iaut

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد اهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اهر، ایران.

Email: kohi.tavakkol@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۷/۱۵

طرح مسأله

معتزله از نام‌آورترین جریان‌های فکری - مذهبی است که به عقل‌ورزی در حوزه معارف دینی شهره‌اند. متفکران معتزلی پیش و بیش از هر مقوله دیگر، بر تفکر عقلی به عنوان روش، و مدرکات عقلی به عنوان منبع، در فهم و تبیین گزاره‌های دینی، به‌ویژه آیات قرآن، تأکید ورزیده‌اند. ملاک معتزلی بودن - آن‌گونه که برخی از نظریه‌پردازان اصلی این جریان گفته‌اند - باور به اصول پنج‌گانه معروف این مذهب است. جریان فکری نومعتزله، یکی از گرایش‌های کلامی برجسته در جهان اسلام است. از ظهور این جریان، نزدیک به دو قرن می‌گذرد. اندیشمندان نومعتزلی همانند اسلاف معتزلی خود در زمینه‌های گوناگون علوم اسلامی به‌ویژه مباحث کلامی - نظریه‌پردازی کرده‌اند و در این زمینه علاوه بر مبانی معتزله، از روش‌های جدیدی که در علوم انسانی غربی مطرح شده است، بهره برده‌اند؛ از این رو دیدگاه‌های آنان در مواردی باعث جنجال و چالش‌های فکری در جهان اسلام شده و سیلی از اعتراضات را متوجه آن‌ها ساخته است. در همین راستا آثار زیادی در نقد و تحلیل این دو جریان فکری به وجود آمد از جمله طه عبدالرحمن در کتاب کنش دینی و نوسازی عقل به انواع مراتب عقل پرداخته و بیان می‌کند هرکس در مرتبه‌ای از عقل قرار گرفته است و کامل‌ترین مرتبه عقل «عقل مؤید» است. حامد علی اکبرزاده نیز در کتاب ساخت‌گشایی عقلانیت اسلامی به جریان اعتزال نو در شبه‌قاره هند و جهان عرب و ایران پرداخته و مبانی فکری نومعتزلیان را مورد بررسی قرار داده است؛ سپس به تحلیل دو طرح ساخت‌گشایانه در سنت عقلانی اسلامی پرداخته و به نقد عقل عربی از محمد عبدالجابری و نقد عقل اسلامی از محمد آرکون پرداخته است. در همین راستا نصر حامد ابوزید در کتاب رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن (۲۰۰۳) به چارچوب اندیشه اسلامی به خصوص اندیشه اعتزالی در پرتو مفاهیم زبانی، بلاغی، فکری همچون تشبیه و مجاز و تأویل پرداخته است و اشتباه معتزله را در تحمیل اندیشه اعتزال با قدرت سیاسی می‌داند که به حذف خودشان منجر گردید. بابک شمشیری نیز در کتابی با عنوان تربیت دینی بر مبنای رویکرد هرمنوتیک با تأمل در اندیشه‌های هرمنوتیکی نصر

حامد ابوزید و مجتهدشبه‌ستری چارچوب جدیدی را در تربیت دینی ناظر بر حوزه نظر و عمل پیشنهاد نماید تا بتواند پاسخگوی نیازها و اقتضائات عصر جدید باشد. شیخ بو عمران نیز در کتابی با عنوان مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن روش‌شناسی معتزله را مورد بحث و بررسی قرار داده و ارتباط معتزله با سایر مکاتب اهل سنت را بیان می‌کند. محمدحسین فاریاب در کتاب جریان‌شناسی کلام معاصر در جهان اسلام ابتدا به عوامل شکل‌گیری نو معتزله اشاره می‌کند و سپس در پاسخ به شبهه علل عقب‌ماندگی مسلمانان و مستشرقین، اسلام را علل عقب‌ماندگی معرفی کرده است. کتاب پنج‌جلدی مجموعه مقالات «جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو» نیز به کوشش محمد عرب صالحی دبیر همایش ملی نقد اعتزال نو گردآوری شده است. در این مجموعه شناخت جریان اعتزال نو از جهات مختلف در قالب مقالات گردآوری شده است که به عقل و کارکردهای عقل پرداخته شده است. کتاب نو معتزله و اختلاف آن‌ها با قدما نوشته علی‌اکبر عبدالواحدی نیز به بررسی اعتزال و عوامل مؤثر بر حیات فکری معتزله کلاسیک و شرایط سیاسی اجتماعی جهان اسلام را در ابتدای قرن نوزدهم میلادی مورد بررسی قرار داده است. با توجه به اهمیت این جریان فکری و نفوذ روزافزون آن در جهان اسلام و چالش‌هایی که به وجود آورده است. بررسی همه‌جانبه این موضوع ضرورت می‌یابد. به‌ویژه این که تاکنون هیچ پژوهش جامعی در خصوص شباهت و تفاوت بین دو مکتب معتزله قدیم و جدید در حوزه عقل‌گرایی انجام نشده و تمامی پژوهش‌ها فقط در عقل‌گرایی معتزله و یا نو معتزله به صورت مجزا شکل گرفته‌اند؛ بنابراین این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی سعی دارد به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های معتزله قدیم و نو معتزله در حوزه عقل‌گرایی، بررسی معانی عقل در اندیشه معتزله و نو معتزله و ریشه‌یابی هرمنوتیک و تفسیر و تأویل در اندیشه معتزله قدیم و نو معتزله بپردازد. در این راستا این پژوهش در تلاش است تا به این سؤالات پاسخ دهد: ۱- وجوه اشتراک و افتراق معتزله متقدم و متأخر در تبیین و تحلیل عقل‌گرایی چیست؟ ۲- معتزله قدیم و نو معتزله در التزام به دین چه تفاوتی دارند؟ مفروض پژوهش حاضر آن است که: ۱- نو معتزله که به نوعی احیاگر تفکر معتزلی در دو قرن اخیر محسوب می‌شود، دارای شباهت‌ها و نیز تمایزاتی با جریان تاریخی معتزله است.

۲ - عقلانیت آزاد اعتقادی وجه اشتراک معتزله قدیم و نو معتزله در تبیین و تحلیل عقل‌گرایی است و نحوه کاربست عقل در تفسیر دین و التزام به آن وجه افتراق معتزله قدیم و معتزله جدید است. ۳ - در اندیشه معتزله عقل و خرد به تنهایی برای پیروی از اسلام راستین کفایت می‌کند و نیز معتزلی‌گری در شکل‌گیری و بسط و تطور خود در کنار قرآن و سنت از فلسفه یونانی و آیین زرتشتی متأثر بوده است. ۴ - اندیشه‌های نو معتزله در حال بسط و گسترش روزافزون و تجدید حیات در عالم اسلام هستند و برای این مهم روش معتزلیان قدیم و افکار ایشان را راه نجات مسلمانان از انحطاط و عقب‌ماندگی می‌دانند.

اندیشه‌های معتزلی

اصول بنیادین اعتقادی مذهب معتزله به اصول خمسه معروف‌اند. این اصول پنج‌گانه عبارت‌اند از: توحید صفاتی، عدل، وعد و وعید، منزلتی میان دو منزلت، امر به معروف و نهی از منکر. (نک: مشکور، ۱۳۷۲: ۴۱۷) اهل معتزله در تمام مباحث خویش اعم از شرعی و غیر شرعی تنها بر عقل تکیه کرده و کوشیده‌اند همه مشکلات را از این راه به گونه‌ای منطقی و قانع‌کننده حل کنند، و به عقل قدرت و سلطه‌ای مطلقه بخشیده‌اند، و شرع را بیانگر و کامل‌کننده آیین عقل شمرده‌اند و هرگاه میان آنچه وحی آورده و آنچه عقل به آن حکم کرده تناقضی دیده شود ناگزیر باید وحی به گونه‌ای که با عقل توافق پیدا کند تأویل شود. بنابراین آیین عقل از دیدگاه معتزله بی‌نهایت قداست دارد یعنی ایشان به عقل قدسی اعتقاد دارند و در هیچ حالی ممکن نیست با آن مخالفت و برخورد شود. گاهی عقل به وحی پناه می‌برد تا آنچه را از ادراک آن ناتوان است از وحی کمک گیرد؛ از این قبیل است تعیین مقدار نعیم و عقاب، اما اصل ثواب و عقاب مترتب بر افعال، تنها از مختصات عقل است هرچند بر ضرورت آن‌ها از جانب خداوند وحی نیامده باشد، لیکن مقدار استحقاق متوقف بر احکام شرع است. معتزله در حاکمیت دادن به عقل تا آنجا زیاده‌روی کرده‌اند که گفته‌اند وحی وظیفه‌اش روشن کردن آیین عقل است و همه مردم به هنگامی که خرده‌ایشان کامل شود و فهمشان گسترش یابد می‌توانند به وسیله عقل خویش صفات ذاتی ثابت در افعال را درک کنند و عقل یگانه مقیاس تعیین حسن و قبح افعال است. هر زمان عقل از ادراک برخی حقایق درماند، به وحی پناه می‌برد تا با استمداد

از انوار آن به ذاتیات افعال راهنمایی شود. وحی یا مؤید احکام عقل است و یا شارح و کاشف چیزی است که عقل نمی‌تواند آن را تعیین کند، و به‌واقع آن احاطه یابد و هرگاه در موردی تصور شود حکم وحی و عقل درباره چیزی باهم اختلاف دارد، ناگزیر باید نصوص شرعی را به گونه‌ای که با حکم عقل توافق پیدا کند تأویل کرده است. بی‌شک این زیاده‌روی در حاکمیت دادن به عقل از دیدگاه محدثانی که از صدر اسلام به بعد عادت کرده بودند مشکلات دینی و غیردینی را از طریق نصوص کتاب و سنت بحث و بررسی کنند رویداد تازه‌ای بوده که در تاریخ اسلام اتفاق افتاده است، به‌ویژه این که آنان برخی انحرافات را در آرای معتزله مشاهده می‌کردند که از محدوده اصول اسلام به کلی خارج بود. چنان که بخشی از آرای واصله، نظامیه، بشریه و دیگر سران و بنیان‌گذاران مذهب اعتزال را در اینجا ذکر شد. از این‌رو فاصله میان دو طرف یعنی محدثان و معتزله گسترش یافت و یکدیگر را هدف تیر تکفیر و خروج از دین قرار دادند، و جنگ آشتی‌ناپذیری را میان خود اعلام کردند.

جریان نو معتزله

جریان نو معتزله، یکی از جریان‌های مهم کلامی در جهان اسلام است. این جریان، خاستگاه خود را در آرای معتزلیان قدیم می‌جوید و به دنبال تجدید بنای معرفتی اسلام بر پایه عقل‌گرایی است. اندیشمندان نو معتزلی همانند اسلاف معتزلی خود در زمینه‌های گوناگون علوم اسلامی - به‌ویژه مباحث کلامی - نظریه‌پردازی کرده‌اند و در این زمینه علاوه بر مبانی معتزله، از روش‌های جدیدی که در علوم انسانی غربی مطرح شده است، بهره برده‌اند؛ از این‌رو دیدگاه‌های آنان در مواردی باعث جنجال و چالش‌های فکری در جهان اسلام شده و سبلی از اعتراضات را متوجه آن‌ها ساخته است.

بحث و بررسی

بررسی تطبیقی اندیشه‌های معتزله و نو معتزله

پس از بررسی عقل‌گرایی در جهان اسلام و غرب و شرایط اجتماعی، سیاسی و فکری دوره‌های مختلف معتزله قدیم و نو معتزله که به تفصیل از فصل اول و دوم و سوم به آن‌ها اشاره رفت و با اشاره به نقد هر دو جریان حال به مقایسه تطبیقی این دو جریان می‌پردازیم و نقاط اشتراک و افتراق این دو را بررسی کرده و بیان خواهیم کرد.

مشابهت‌های میان نو معتزله و معتزله

میان جریان نو معتزله و مکتب معتزله شباهت‌هایی یافت می‌شود که می‌توان وجود این شباهت‌ها را سبب درستی اطلاق واژه نو معتزله بر این جریان دانست و جریان فکری نو معتزله را استمرار جریان فکری معتزله قدیم برشمرد.

عقل‌گرایی

معتزله در میان مکتب‌های گوناگون کلامی در جهان اسلام، بیش از دیگر مکاتب بر نقش عقل در داوری و حکم تأکید دارد و حتی امور عقل‌گریز را در حوزه داوری و حکم عقل قرار می‌دهند. (سبحانی، ج ۳: ص ۲۱۹) اصل اساسی مکتب اعتزال که مورخان و محققان آن را نقل کرده‌اند، در این جمله معروف آمده است: «المعارفُ کلُّها معقولهٌ بالعقل، واجبهٌ بنظر العقل و شکر المنعم واجب قبل ورود السمع والحسن و القبح صفتان ذاتیتان للحسن و القبح» (شهرستانی، ج ۱: ص ۵۶) تمام معارف در حیطه درک عقل قرار دارند و وجوب خود را از عقل می‌گیرند؛ از این رو شکر منعم پیش از آنکه فرمانی از شرع وارد شود، واجب است و نیکی و بدی در ذات اشیای نیک و بد ریشه دارد. از نشانه‌های عقل‌گرایی معتزله این بود که آنان، شرط پذیرش احادیث را گواهی عقل بر صحت آن‌ها می‌دانستند و آیات قرآن را مطابق با حکم عقل تفسیر می‌کردند. (امین، المعتزله و المحدثون، ش ۱۱) نو معتزلیان نیز همانند معتزلیان قدیم، بر حاکمیت عقل تأکید دارند. برای نمونه، نصر حامد ابوزید که از متفکران مشهور نو معتزلی شمرده می‌شود، در این زمینه می‌گوید: اصل و آغاز، همانا حاکمیت عقل است. سلطه‌ای که اساساً خود وحی نیز بر آن استوار است. ... عقل قابلیت خطا دارد؛ ولی به همان نسبت، قادر به تصحیح خطاهای

خویش نیز است و مهم‌تر اینکه عقل، یگانه ابزار ما برای فهم است. ... تنها راه این است که بر تحکیم عقلانیت بکوشیم؛ آن‌هم نه فقط با گفتار، بلکه با تمام ابزار ممکن دیگر مبارزه. (ابوزید، ۱۳۸۰: ص ۱۶۳) حسن حنفی نیز که یکی دیگر از اندیشمندان برجسته نو معتزله است، به عقل‌گرایی دعوت کرده و می‌گوید: شرایط دوران ما، فراخوانی به عقل و دفاع از عقلانیت را ایجاب می‌کند؛ چنان‌که تاریخ اندیشه مدرن ما بر این دلالت می‌کند؛ از این‌رو گزینه معتزلی که عقل را بنیاد نقل می‌داند، با شرایط این دوران ضرورت می‌یابد. (حنفی، ش ۹: ص ۵۰) از نشانه‌های عقل‌گرایی نو معتزلیان جدید این است که آن‌ها همانند معتزلیان قدیم به تفسیر عقلانی متون دینی می‌پردازند و در مواردی که متن ظاهری قرآن و حدیث با احکام عقلی ناسازگار است، به تأویل دست می‌زنند و عبارات را بر مجاز یا استعاره حمل می‌کنند. (عدالت نژاد، ۱۳۸۰: ص ۷)

اشتراک در بسیاری از آموزه‌های کلامی

از جمله آموزه‌هایی که همگی متکلمان معتزلی بر آن اتفاق نظر دارند، می‌توان به حادث و مخلوق بودن قرآن، اختیار انسان و قدرت او بر انجام دادن کارهای خوب و بد، پذیرش حسن و قبح عقلی و اصول توحید و عدل اشاره کرد. نو معتزلیان نیز به این آموزه‌ها اعتقاد دارند (شهرستانی، ج ۱: ص ۵۶) آن‌ها ضمن دوری جستن از آرای اشاعره، به معتزله نزدیک شده و آرای خود را موافق با اصول فکری معتزله شکل داده‌اند. (حنفی، ۱۳۸۰: ص ۱۴)

اختیار و اراده انسان

اراده خداوند دو نوع است: اراده تکوینی و اراده تشریحی. اراده تکوینی خداوند از نظر معتزلیان بغدادی و متکلمان امامیه در قبال انسان آن است که خداوند خواسته است انسان‌ها با اختیار خود افعالشان را انجام دهند. در این نوع اراده، اگر اراده الهی بر چیزی تعلق گیرد الزاماً تحقق خواهد یافت. اما خداوند خواسته است که انسان با اختیار و انتخاب خود افعالش را انجام دهد. پژوهشگران و مؤلفان معمولاً واژه قدریه را بر کسانی اطلاق می‌کنند که معتقدند انسان به اراده و اختیار خود افعال خویش را می‌آفریند، و خداوند

در این باره مشیت و اراده‌ای ندارد، همچنان که اطلاق آن بر آنانی که اعتقاد دارند افعال انسان چه خوب و چه بد مخلوق خداوند بوده و بر انسان مقدر کرده است نیز رواج دارد. بنابراین واژه قدر از الفاظی است که در دو معنای متضاد به کار رفته، معنای نخست مترادف با اختیار و دومی به معنای جبر است. مسئله جبر و اختیار از دیرزمان تاکنون از پیچیده‌ترین مسائل کلامی بوده و از همان سده نخست اسلامی نزاع و کشمکش میان دانشمندان و متکلمان پیرامون آن رواج یافته و در سرتاسر قرون گذشته این مسئله مورد توجه پژوهشگران و اندیشمندان قرار داشته است. رأی معتزله در این مسئله همان رأی قدریه است، واصل بن عطا در موضوع قدر با معبد جهنی هم‌رأی بود، اما آن را پنهان می‌داشته است؛ و نسبت اعتزال به او چنان که برخی از نویسندگان کتب فرق و مذاهب نوشته‌اند بدین سبب بوده که وی از قبول رأی اکثر فقیهان در این مسئله سرباز زده و از آن کناره‌گیری کرده است. ماتریدی در مسئله جبر و اختیار از حیث این که افعال انسان تنها ساخته و پرداخته خداست با اشعری و محدثان هم‌عقیده است، جز این که به نوع دیگری از «گشت» که اشعری آن را برای صحیح شمردن ثواب و عقاب ادعا می‌کند پناه برده است. ماتریدی می‌گوید در جهان هستی هر چه هست آفریده خداوند سبحان است، و ادعای آفرینش برای غیر او شرک آشکار است. ثواب و عقاب نیز به مقتضای حکمت و عدالت تابع اختیار عبد است، و باینکه افعال مخلوق خداست، لیکن در عبد قدرتی آفریده تا فعلی را که برایش خلق کرده است انتخاب کند، و با این قدرت می‌تواند فعل مخلوق در خود را کسب کند یا از کسب آن دست‌باز دارد، و در این کسب به هر صورت دارای اختیار است، و به همین سبب مستحق ثواب و عقاب می‌شود. اما قدرت عبد از دیدگاه اشعری هیچ اثری در ایجاد فعل ندارد، و تنها مقارن با وجود فعل است. از این رو در مقام رد ادعای اشعری گفته‌اند این عقیده انسان را از محدوده مجبور بودن او در افعال خویش بیرون نمی‌برد، و وجود این نوع قدرت نقشی در عمل ندارد، و نمی‌تواند ثواب و عقاب مترتب بر افعال را توجیه کند. معتزله درباره این که افعال انسان‌ها آفریده خود آن‌هاست استدلال کرده‌اند به این که اگر انسان ایجادکننده افعال خود نباشد، تکالیف امر و نهی درست نیست و مجازاتی که شرایع و ادیان وعده داده‌اند، و همچنین مدح و ذم صحیح نیست، و لازم می‌آید هیچ

تفاوتی میان نیکوکار و بدکردار وجود نداشته باشد، زیرا افعال خوب و بد از بندگان صادر نشده است. و نیز مستلزم این است که خداوند بر بندگانش ستمکار باشد، زیرا او گناهان را در آن‌ها آفریده است، و با این حال آنان را به سبب گناه عذاب می‌کند. معتزله پیرامون این موضوع، آراء دیگری نیز دارند که در کتاب مواقف بیان گردیده، و در دیگر کتب کلامی نیز شرح آن‌ها داده شده است. ما در صدد آن نیستیم که همه آرای این فرقه‌ها را بررسی کنیم و صحیح آن‌ها را به دست دهیم، بلکه مقصود این است که روی هم رفته مقایسه‌ای میان نظریات این گروه‌ها و آرای امامیه به عمل آوریم. بنابراین هرگاه از دیدگاه معتزله نسبت افعال به بندگان به گونه‌ای باشد که ذکر شد، این فرقه در مسئله جبر و اختیار تا حدی با امامیه اتفاق نظر دارند، خواه آن‌ها از قدرته پیروی کنند یا از غیر آن‌ها، زیرا امامیه معتقدند که افعال انسان ساخته و پرداخته خود اوست و خداوند به او قدرت داده که آن‌ها را به‌جا آورد یا ترک کند. انسان بدی و خوبی را به اختیار خود انجام می‌دهد، زیرا او قادر است آن‌ها را انجام دهد و یا ترک کند، و قدرتی که خداوند به انسان عطا فرموده است تنها به یکی از دو طرف فعل تعلق ندارد، همچنان که اراده خداوند به معنای ترجیح دادن یکی از این دو بر دیگری نیست، بلکه اراده او در مورد خوبی‌ها از حد طلب نمی‌گذرد، و نسبت به بدی‌ها طلب ترک آن‌هاست.

سازگاری عقل و قرآن

پایه دیگر عقل‌گرایی معتزله در تفسیر قرآن، باور به سازگاری حکم عقل با آموزه‌های قرآنی است. به نظر معتزله، ممکن نیست کلام خداوند دلالتی مخالف آنچه از عقل به دست می‌آید، داشته باشد. معتزله در حوزه الهیات و اصول دین، تعارضی بین عقل و نقل قائل نیستند، بلکه در این موارد، عقل را بر نقل مقدم می‌دارند. در واقع، در اینجا، تعارضی بین ادله عقلی و ادله نقلی نمی‌بینند؛ چرا که معتقدند حجیت عقل اصل، و نقل فرع است و فرع نمی‌تواند معارض اصل باشد و مقدم نمودن نقل بر عقل به معنای ابطال اصل به وسیله فرع است و این در واقع، ابطال خود فرع است و اگر اثبات چیزی منجر به نفی خودش شود این تناقض و باطل است. همچنین می‌گویند: بین عقل و نقل نمی‌تواند تعارض باشد و این گونه نیست که شرع چیزی را که عقل لازم نمی‌داند واجب کند؛ چرا که نسبت

بین آن‌ها اجمال و تفصیل است؛ یعنی اموری که در شرع وارد شده کشف، بیان و تفصیل چیزی است که اجمالاً نزد عقل مقرر و ثابت است، حال اگر تعارضی بین عقل و نقل پیش آمده باشد باید عقل را بر نقل مقدم داشت و این به سبب آن نیست که عقل را - ذاتاً و حقیقتاً - افضل و ارجح بدانند، بلکه به سبب تقدم رتبه آن است. آنان بر این باورند که ایمان به خدا و تسلیم در برابر او امر او زمانی میسر است که عقل بدان حکم کند. به عبارت دیگر، شرع به وسیله عقل شناخته می‌شود و معتقدند: تعارض پدید آمده، به واسطه خطا در مقدمات دلیل عقلی یا فهم دلیل نقلی بوده است (مهری حسن، ۱۴۱۳، ص ۴۲). البته در امور اعتقادی نیز برخی از معتزلیان بر این باورند که در آن دسته از باورهایی که عقل به تنهایی به آن‌ها راه ندارد باید آن‌ها را از راه نقل صحیح و معتبر به دست آورد. اما همه این‌ها با عقل هماهنگ است؛ مثلاً، قاضی عبدالجبار مقدار ثواب یا عقاب برای مرتکبان کبیره را به صراحت، از مسائلی می‌داند که عقل به تنهایی به آن‌ها راه نداشته و تنها راه فهم و درک آن‌ها نقل است (همان، ۱۴۰۸، ص ۱۳۸ و ۲۳۳).

گرایش‌های فلسفی

یکی دیگر از وجوه تشابه بین معتزله و نومعتزله فلسفه‌گرایی آنان است. از نظر شهید مطهری «از صدر اسلام، شیعه بیش از دیگران به سوی این مسائل (فلسفه) گرایش داشته است. در میان اهل تسنن، گروه معتزله که به شیعه نزدیک‌تر بودند گرایش بدین جهت داشتند؛ ولی چنانکه می‌دانیم مزاج اجتماعی جماعت، آن را نپذیرفت و تقریباً از قرن سوم به بعد منقرض شدند؛ حتی در عصرهای اخیر نیز ایران که شیعه است از تمام کشورهای اسلامی دیگر، بیشتر به فلسفه عنایت داشت. سید جمال‌الدین اسدآبادی که تمایلات شیعی داشت و در ایران تحصیل فلسفه کرده بود، همین که به مصر آمد یک جنبش فلسفی در آنجا به وجود آورد.» ورود سید به مصر با تدریس دروس فلسفی همراه بود. افرادی همچون محمد عبده و سعدزغلول دور او گردآمده و نزد او فلسفه اسلامی تعلیم می‌گرفتند (مطهری، بی‌تا، ج ۱۶: ۳۸۲) البته چنانکه در جریان‌شناسی نومعتزله گذشت جریانات عقل‌گرایی نومعتزله نیز به سه دسته قابل تقسیم‌اند: گروهی همچون سید جمال‌الدین و شاگردان نزدیک‌تر وی مانند محمد عبده با فلسفه اسلامی به تبیین و پاس‌خگویی به مسائل

می‌پردازند و برخی نیز مثل محمد ارکون و محمد عابدالجابری که جزو نو معتزله به معنای خاص هستند، با مبانی فلسفه غرب در پی تبیین آموزه‌های دین‌اند. در این بین معدودی، از جمله سید قطب، الکوکی، طنطاوی و ... علم‌گرا و مخالف فلسفه و کلام‌اند.

اصول توحید و عدل

معتزله به پنج اصل معتقد بودند؛ اصولی که قاضی عبدالجبار همدانی ضمن بیان آن‌ها اشاره نمود که هر کس به این پنج اصل معتقد باشد، معتزلی است: «توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلتین، و امر به معروف و نهی از منکر». با مرور در آثار نو معتزله می‌توان اذعان نمود که تقریباً آنان که به این بحث وارد شده‌اند، اجمالاً اصل توحید و عدل و فروع آن را با تقریر معتزله می‌پذیرند؛ به عنوان نمونه در اصل توحید، ابن عاشور، عیناً به همان چیزی معتقد است که معتزله معتقدند (ابن عاشور، ۱۹۸۵: ۴۸) حسن حنفی نیز که مدون کلام اعتزالی در قرن اخیر است در مورد نفی صفات از ذات و نفی رؤیت با همان ادبیات معتزلی سخن می‌گوید.

دیدگاه متکلمان معتزله و نو معتزله در تعریف عدل نیز بسیار نزدیک است؛ چون از دیدگاه‌های هر دو گروه، معنای فعلی و فاعلی عدل به دست می‌آید. معنای فعلی عدل، نفع یا ضرری است که از روی قصد به دیگری می‌رسد. و آن از نظر شیخ صدوق و شیخ مفید همان ثواب و جزائی است که در ازای اعمال نیک و بد به قدر استحقاق به انسان می‌رسد (صدوق، ۱۴۱۲ ق، ص ۴۷). عدل در معنای فاعلی این است که تمام افعال خداوند نیکوست و کار زشت از او سر نمی‌زند و به چیزی که بر او واجب است خللی نمی‌رساند. وقتی این اصل عنوان شد، روشن می‌شود که تمام افعال خداوند حسن است و قبیح در افعال او راه ندارد و نیز واجب است که هر چه حکمت اقتضا می‌کند انجام دهد (محمود کامل، ۱۹۸۳، ص ۱۶۹). این تعریف اکثر معتزله از عدل الهی است و تعریف شیخ طوسی و سید مرتضی به آن نزدیک است (سید مرتضی، بی‌تا، ص ۳۲؛ طوسی، ۱۴۳۰ ق، ص ۸۴). معتزله بر این باورند برخی از کارها در واقع عدل و برخی دیگر ظلم به شمار می‌آید، به عنوان مثال؛ پاداش دادن خداوند به افراد نیکوکار و کیفر دادن به افراد گناه‌کار در حقیقت مساوی با عدل است و محال است که خداوند خلاف آن عمل نماید، برای این که خداوند

عادل بوده و هرگز ظلم نمی‌کند و ظلم بر خدا قبیح است. این گروه حسن و قبح عقلی و ذاتی را پذیرفته‌اند. چنان‌که شهید مطهری در این باره می‌گوید: «معتقدند که اصل حسن و قبح اشیاء همان‌گونه که معیار و مقیاس کارهای بشری است، می‌تواند معیار و مقیاس افعال ربوبی قرار گیرد، می‌گویند عدل ذاتاً نیک است و ظلم ذاتاً زشت است، خداوند که عقل غیرمتناهی است بلکه فیض بخش همه عقل‌ها است، هرگز کاری را که عقل نیک می‌شناسد ترک نمی‌کند و کاری را که عقل زشت می‌شناسد انجام نمی‌دهد (مطهری، ج ۱: ص ۷۶) گفتنی است؛ معتزله از جهت این که طرفدار عدل می‌باشند، منکر توحید در افعال بوده و معتقدند که لازمه توحید افعالی این است که آدمی خود آفریننده افعال خود نباشد، بلکه خداوند آفریننده افعال او باشد و این دیدگاه برخلاف عدل الهی است، و نیز خلاف اشاعره که منکر آزادی و اختیار انسان می‌باشند. بنابراین، می‌توان به جایگاه اصل عدل در دیدگاه معتزله پی برد که چرا همچون عالمان شیعی، عدل را در شمار اصول ایمانی و اعتقادی به حساب آورده و اصل دوم از اصول پنج‌گانه خویش قرار داده‌اند. بنابراین، معتزله توحید افعالی را به تصوّر خود فدای عدل و اشاعره به گمان خود عدل را فدای توحید افعالی نموده‌اند؛ اما در واقع نه معتزله توانستند عدل را به شکل صحیح توجیه نمایند و نه اشاعره به ژرفایی توحید افعالی رسیدند.

تفاوت‌های میان نومعتزله و معتزله

میان نومعتزلیان و معتزلیان مشابهت‌های زیادی وجود دارد؛ اما میان این دو جریان کلامی اختلافاتی نیز به چشم می‌خورد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

اصلاح طلبی

از تفاوت‌هایی که می‌توان بین معتزله و نومعتزله ذکر نمود، رویکرد اصلاح‌طلبی آنان است. از دو قرن اخیر متفکران در رویارویی با عقب‌ماندگی اغلب ملل اسلامی، و سلطه کشورهای استعمارگر بر آنان، راه چاره را در اصلاح دیده و برای آن راه‌کارهایی ارائه می‌کنند. رویکردهای متفاوت در ارائه راه‌حل برای خروج از انحطاط و اصلاح جوامع اسلامی، نومعتزله را به دو قسم تقسیم می‌کند. گروهی چون سید جمال و تا حدودی

شاگردش محمدعبده، ابن عاشور، شیخ شلتوت، محمدالغزالی، سیدقطب و ... ضمن پابندی به اصول اسلامی، زندگی دین‌مدارانه را قابل تطبیق با شرایط مدرنیته دیده و اسلام را پاسخگوی شرایط جدید می‌دانند؛ اما در مقابل کسانی چون سیداحمدخان‌هندی تحت تأثیر شدید پیشرفت‌های غرب به تأویل آموزه‌های دین اسلام پرداخته و خروج از انحطاط را در نزدیک شدن به سبک زندگی غربی می‌دانند. این دو رویکرد در پاسخ به سؤال بزرگ از «سازگاری اسلام و مدرنیته» هم‌اکنون نیز در بین جریان نواعترال مشاهده می‌شود. به تعبیر دیگر، برخی از نومعتزلیان راه اصلاح را در اصلاح دین‌داری دانسته و عمل نکردن به آموزه‌های اصیل و مقتضای عقلانیت اسلامی را علت انحطاط مسلمانان می‌دانند و گروه دوم راه اصلاح را در اصلاح خود دین و آموزه‌های اصیل اسلامی دانسته و عقلانیت را در تأویل و تقریب این آموزه‌ها به دنیای غرب می‌دانند؛ برای نمونه ابن عاشور در کتاب «اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام» بر اساس مبانی اسلام به مقومات اصلاح فرد و جامعه اشاره کرده و به تبیین آن‌ها می‌پردازد. (ابن عاشور، ۱۹۸۵: ۲۶۶) در مقابل افرادی مثل محمدارکون با تاریخی دانستن فکر و فرهنگ عربی و اسلامی آن دو را زندانی قلمرو فکری قرون وسطا می‌داند. او معتقد است که برای هماهنگ شدن آموزه‌های اسلامی با مقتضای مدرنیته، باید قرائت جدیدی از قرآن ارائه داد (هابیر، ۲۰۰۱: ۴۶)

علم‌گرایی

یکی دیگر از تفاوت‌هایی که می‌توان بین معتزله قدیم و نومعتزله یافت، نوع رویکرد آنان به قرآن کریم است. در بین برخی از نومعتزله در اثر شرایط زمانی و پیشرفت‌های علمی، نگاه‌های جدیدی در تعامل با قرآن مطرح شده است؛ چراکه آگاهی از پیشرفت و اقتدار غرب، جوامع اسلامی را متوجه عقب‌افتادگی و کاستی‌های خود ساخت و منادیان اصلاح را برای برقراری سازگاری بین دین و مدرنیته بر آن داشت که رویکرد علمی را در تفسیر آیات قرآن مورد توجه قرار دهند. «بهره‌گیری از دانش‌های روز در تفسیر قرآن کریم امری بی‌سابقه نبوده؛ اما تبدیل آن به یک جریان تفسیری با آغاز دوره جدید شکوفایی و تجدد حیات اسلام که کم‌وبیش با ظهور جمال‌الدین اسدآبادی شناخته می‌شود، پایه‌ریزی شد.» (اسعدی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۳۳) تفسیری مثل «تفسیرالقرآن و هو الهدی و الفرقان» از

سیداحمدخان‌هندی، تفسیری پوزیتیویستی از آیات قرآن کریم ارائه داد. رگه‌هایی از علم‌گرایی در تفسیر «فی ضلال القرآن» از سیدقطب و تفسیر «التحریر و التئور» از ابن‌عاشور نیز به چشم می‌خورد.

سازوکار و نوع عقل‌گرایی

الف. تفاوت در نوع عقل‌گرایی؛ معتزله اگرچه گهگاه به تأویل نصوص بر اساس فهم خود دست می‌زدند، ولی در تبیین عقاید خود ملتزم به تعالیم شرع مقدس بودند؛ اما نومعتزله چنین التزامی به دین ندارند و پیرو عقل صرف هستند؛ گرچه، مخالف آموزه‌های دین باشد. احمدامین معتقد است بعد از اینکه جایگاه معتزله در دوران محنت، تضعیف گردید، مسلمانان حدود هزار سال زیر سایه محافظه‌کاران قرار گرفتند تا اینکه نهضتی آغاز گردید که رنگ و بوی اعتزال داشت. وی ایمان به سلطه عقل و آزادی اراده و نیز آزادی جدل و بحث و مناظره و بسیاری دیگر از تعالیم معتزله را مشترک بین معتزله و نومعتزله می‌داند و می‌گوید: «تنها جهت افتراق بین تعالیم معتزله و نومعتزله این است که آموزه‌های معتزله در مورد این وجوه مشترک، بر اساس دین بود اما آموزه‌های نومعتزله بر اساس عقل صرف؛ بنابراین این مبادی نزد معتزله ارتباط کامل به دین داشت اما در نومعتزله نه تنها ارتباط با دین وجود ندارد بلکه در بسیاری از موارد خروج از دین است.» اساساً می‌توان گفت که هویت عقلانی این گروه را عقلانیت مدرن و پست‌مدرن ساخته که اختلاف ماهیتی با عقلانیت معتزله قدیم دارد (امین، ۱۹۶۴، ج ۳: ۲۰۷).

ب. تفاوت در مبانی عقلی؛ نهایت استفاده‌ای که معتزلیان در آن دوران برای تبیین آموزه‌های خود از فلسفه بردند، بر مبنای فلسفه ارسطو و افلاطون و ... بود که توحیدی و الهی هستند. اما نومعتزله (به معنای خاص)، با مسائل جدیدی در دوران مدرنیته روبرو شده‌اند که برای پاسخ به آن‌ها چاره‌ای جز استفاده از مبانی عقلی مهد مدرنیته، نمی‌بینند. استفاده از این مبانی برای تبیین آموزه‌های دینی در جهت رفع چالش سنت و مدرنیته، نتایجی غیر از تعالیم اصیل اسلام به دست خواهد داد. به عبارت دیگر؛ استفاده از اندیشه‌های امثال کانت، دکارت، پوپر، فوکو، گادامر، هیدگر و ... که برای حل مشکلات مسیحیت تحریف شده تلاش می‌کردند در جهت تبیین عقاید مسلمانان، نتیجه‌ای جز اسلام

تحریف شده در پی نخواهد داشت.

ج. تفاوت در لوازم عقل‌گرایی؛ معتزله با توجه به نوع عقل‌گرایی خود، از تعالیم اسلام اصیل دور نشدند؛ اما نوع عقل‌گرایی افراطی برخی نو معتزله آن‌ها را بر آن داشت تا به لوازمی ملتزم شوند که با اصول اساسی اسلام سازگاری ندارد. از جمله لوازم باطلی که بر نوع عقل‌گرایی نو معتزله خاص مترتب شده است می‌توان به مواردی همچون: ارائه تفسیر غلط از ماهیت وحی، اشتباه در تفسیر خاتمیت، اعتقاد به تاریخ‌مندی دین، به‌کارگیری اصول هرمنوتیکی در فهم قرآن و التزام به نظریه تعدد قرائت‌ها، اعتقاد به پولرالیسم دینی، نقد و انکار حکومت دینی، نگاه منتقدانه به فقه، باور به تساوی و تشابه حقوق زن و مرد و حداقل‌پنداری قلمرو دین اشاره نمود. در میان نو معتزله محمد ارکون بر این باور است که آسیب‌های عقل دینی مانند فراتاریخی بودن، نقش اسطوره‌ای داشتن، ناسازگاری با ایمان و غیره سبب انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان شده است. تلقی او از عقل دینی در قالب عقل غالب در جهان اسلام و بی‌توجهی به ویژگی‌ها، امتیازات و کارکردهای عقلانیت اسلام اصیل، موجب اشتباه او در آسیب‌شناسی عقل دینی شده است. ارکون یکی از مهم‌ترین معایب عقل اسلامی را تلقی فرا تاریخی بودن آن از سوی مسلمانان می‌داند. در نگاه او معرفت‌شناسی معاصر، اعتقادی به امکان اصالت عقل و یا حقیقت‌نهایی ندارد؛ زیرا حقیقت، متغیر است و عقل از عصری به عصر دیگر دچار دگرگونی می‌شود. (ارکون، ۲۰۰۳، الف: ۱۷۷) او عقل را تاریخ‌مند می‌داند. (ارکون، بی‌تا، ب: ۲۳۷) زیرا عقل‌های اشخاص گوناگون در زمان‌های مختلف با یکدیگر تفاوت دارند. (ارکون، ۲۰۰۱: ۱۹۰)

مبانی هستی‌شناسی

هستی‌شناسی معتزله بر دیدگاه ایشان درباره اصل توحید استوار بوده و از متفرعات آن محسوب می‌شود. معتزله، از طرفداران توحید صفاتی بوده و ذات حق تعالی را منزله از هر گونه تشبیه می‌دانند. از این رو هر چه به جز اوست، مخلوق و حادث است. معتزله، قائل به ایجاد عالم هستی از معدوم‌اند. لیکن در دوام و بقا اجسام اختلاف نظر دارند برخی چون جاحظ معتقدند که محال است اجسام پس از آنکه پدید آمده‌اند نابود شوند. در موضوع معدوم، برخی از معتزله معتقدند که معدوم شیئی نیست. بعضی، دیگر از معتزله معدوم را

چیز (شیئی) دانسته‌اند لیکن آن را جوهر و عرض نمی‌دانند. جبائی، اعتقاد به جوهر و عرض داشتن اشیا در حالت عدم داشت. (الفرق بین الفرق، ص ۱۲۴). اما تقریباً همه معتزله معدوم را جسم نمی‌دانند. تنها خیاط جسم را در حالت عدمی هم جسم می‌دانند. چراکه از نظر او هر وصفی که در حالت حدوث بر جسم جایز باشد در حالت عدم نیز جایز است. به همین دلیل است که به فرقه منسوب به خیاط «معدومیه» نیز می‌گویند. (الفرق بین الفرق، ص ۱۲۵)

تأثیر پذیری معتزله از دیدگاه‌های ملل دیگر در باب اعتقاد به قدر

معتزله، به خاطر اعتقاد، قدر، و احتمالاً متأثر از فرهنگ‌های هندی، ایرانی و یا یونانی، نوعی قانونمندی را در نظام عالم فرض می‌کرده‌اند که مستقل از اراده پروردگار عمل می‌کند. بعضی از معتزله چون نظام، اعتقاد داشته‌اند که خداوند همه اشیا اعم از جمادات و گیاهان و حیوانات را به یک‌باره بیافرید و تقدم و تأخر آنان در ورود به جهان محسوس به خاطر وضع و موقعیت آن‌ها، و پدید آمدن آن‌ها در جاهای گوناگون است. یا کسانی از معتزله چون معمر بن عباد سلمی معتقد بودند که خداوند نه خالق جوهر است و نه اعراض. بنابراین او دخالتی در خلق صفاتی چون رنگ و مزه و بو و ... ندارد. نظام، درجایی دیگر سخن از قطعیت قواعد و قوانین عالم وجود، رانده و بر آن است که هر آنچه در عالم وجود می‌گذرد تابع قانونمندی خاصی است که محتوم و قطعی است و حتی خداوند نمی‌تواند تغییری در آن ایجاد کند. به ادعای او، خداوند اگر بداند بینائی، تندرستی و توانگری برای کسی شایسته است او را نتواند داد و بینائی را کور، و زمین‌گیری را تندرست، و توانگری را درویش نتواند کرد و نیز مار و کژدم و یا جسمی دیگر را، اگر بداند آفرینش غیر آن‌ها شایسته است نتواند آفرید. این سخن نظام، اعتقاد بعضی از ادیان و اقوام به جبر حاکم بر قانونمندی عالم وجود را به ذهن متبادر می‌کند. چنانکه چینیان معتقد به قاعده دائو (Tao) و هندیان به قانون ریتا (Rita) و ایرانیان باستان به اصل آرتا (Arta) یا آشا (Asha) بودند بیش از همه سخن نظام، اعتقاد حکیم چینی هسون تزو (Hsun Tzu) را به خاطر می‌آورد که صریحاً می‌گفت، آسمان (Tien) نمی‌تواند تندرستی را مریض، توانگری را فقیر نماید. (تاریخ جامع ادیان، ص ۲۶۵). البته، نمی‌خواهیم ادعا کنیم که قطعاً، نظام از چینیان یا هندیان و ایرانیان تأثیر پذیرفته است. ضمن اینکه احتمال چنین مطلبی را هم رد نمی‌کنیم.

باید گفت که اعتقاد به قدر، نهایتاً منجر به چنین تفکری می‌شود. ضمناً، هر انسانی با مشاهده عالم هستی، می‌توان این قانونمندی حاکم بر آن را دریابد.

انسان‌شناسی

از جمله شناخته‌ای ضروری، شناخت انسان است. انسان موجودی است که انتظارات از او به فراخور ظرفیت او، از دیگر موجودات بیشتر است. او دارای ظرفیت وجودی خاص برای پذیرش مسئولیت‌هایی است که به نوبه خود زمینه‌ساز کمال و ترقی او نیز است. شناخت انسان، نه تنها در ادیان و آیین‌های مختلف به خصوص اسلام سفارش شده، بلکه فارغ از نگرش دینی نیز در کانون توجه و تأمل بوده است. اندیشمندان بزرگ در حوزه‌های علوم انسانی با دغدغه مندی ویژه، شناخت صحیح انسان را سرمایه حقیقی اندیشه‌های خود در نیل به اهداف پیش رو دانسته‌اند. از این رو، بحث انسان‌شناسی از زوایای گوناگون مورد بررسی قرار گرفته است. در کلام اسلامی و به ویژه کلام سیاسی، به نگاه انسان و تأثیرات او بر سیاست پرداخته شده کلام سیاسی به دفاع از باورهای دینی همچون نبوت و امامت و نقد باورهای سیاسی غیردینی می‌پردازد. بنابراین، موضوع کلام سیاسی را می‌توان باورهای سیاسی دانست که متکلم سیاسی با تسلط به مبانی و مسائل آن به دفاع از باورهای سیاسی می‌پردازد (رضوانی و جاذبی، ۱۳۹۷ ص ۶۷) مبانی انسان‌شناسی در مکتب معتزله و مکتب اشاعره از قبیل جبر و اختیار، تعامل نفس و بدن، تکلیف و استطاعت در انسان، قضا و قدر، هدایت و ضلالت، مباحث فطرت، مسئولیت‌پذیری، میزان مشمولیت قاعده لطف در هدایت بشرت، حسن و قبح افعال، سرشت انسان هر کدام به سهم خود مسئله‌ای انسانی بوده و هر یک از آن‌ها در ضمن مباحث دیگری مورد توجه قرار گرفته‌اند. برای نمونه بعضی از متکلمین بحث‌های مربوط به انسان را در مبحث خداشناسی آورده‌اند، مانند: مسئله اختیار که در مبحث عدل خداوند مطرح شده است و بعضی دیگر در بحث قدرت خداوند و قضا و قدر الهی به آن پرداخته‌اند (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۹: ص ۲۶). برخی نیز در بحث آخرت‌شناسی آن را مطرح کرده‌اند، مانند: مسئله روح و بدن و ارتباط آن‌ها با معاد. بنابراین، اگر بنا باشد که انسان‌شناسی از منظر آن‌ها دنبال شود ناچار باید از رهگذر مباحث کلامی مذکور باشد (همان: ص ۲۵). یکی از دلالت‌ها در مبانی

انسان‌شناسی معتزله، شمول قاعده لطف، نسبت به افعال بندگان است. لطف چیزی است که انسان را به طاعت نزدیک و از گناه و معصیت دور می‌کند صبحی، ۱۹۸۵ م: ص ۱۴۵) قائلین به این قاعده، استقلال تام انسان در ایجاد و خلق افعال را بر نمی‌تابند و بر آن‌اند همان‌گونه که قدرت الهی تکوین بر همه چیز مصیطر و حاکم است، اراده آدمی را نیز تحت پوشش خود دارد. بر این اساس، با عنایت به اینکه خداوند در حکم و فرمانش، عادل و نسبت به بندگان نگاه و رئوف است، اسباب هدایت را آماده و امکان رشد و تعالی را برای او فراهم ساخته است. به حدی که به وضوح می‌توان گفت: او کفر را برای بندگان نمی‌پسندد و برای جهانیان، خواستار ظلم و ستم نیست. از این رو چیزی که بندگان را به طاعت و صلاح وامی‌دارد را از آنان دریغ نمی‌کند (ابن حزم ظاهری، ۱۰۲ ق، ص ۱۹۵). معتزله بدون اینکه لطف خدا در ایجاد اقتضائات هدایت را منکر شوند، بر این مسئله اصرار می‌کردند که بر اساس عدل الهی، انسان دارای اختیار و مسئولیت است و خود باید پاسخگوی اعمال و رفتار خویش باشد و اگر افعال او توسط خداوند ایجاد گردد، در سایه این جبر، کیفر و پاداش معنا و مفهوم خود را از دست خواهد داد که در این صورت، انتظار اتیان اعمال شایسته و ترک کارهای ناروا از ایشان، انتظاری ناموجه و ظالمانه خواهد بود.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد معتزله و نو معتزله عموماً در فلسفه‌گرایی، اصول پنج‌گانه، توحید و عدل و وعد و وعید و منزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر، حادث بودن قرآن، حسن و قبح مشابَهت‌هایی دارند ولی در مفاهیمی مانند نوع عقل‌گرایی، سازوکار عقل‌گرایی و برخی مبانی عقلی دارای تمایزاتی هستند. از جمله شباهت‌های این دو شیوه فکری می‌توان به این موضوع اشاره کرد معتزله و نو معتزله که عدلیه محسوب می‌شوند، هر دو گروه صدور قبیح را از خداوند نفی می‌کنند و آن را از طریق حسن و قبح عقلی مدلل می‌سازند. مقصود از عقل‌گرایی معتزله در تفسیر این است که به نظر آنان، اولاً، عقل دارای رتبه و جایگاه اول در میان منابع و ادله فهم و تفسیر قرآن و مقدم بر سایر ادله است. ثانیاً، حجیت، صحت و وجه دلالت بیانات شرعی مبتنی و محتاج به دلایل عقلی است. در نگرش معتزله، تقدم عقل به معنای اصل قرار دادن آن و تابع قرار دادن نقل است. به موجب این تقدم، اصل پذیرش دین و آموزه‌های آن تابع دلیل عقلی خواهد بود. این بدان معناست که دلیل عقلی در حصول معرفت دینی، به لحاظ رتبه نسبت به دیگر ادله، حائز جایگاه نخست، و ادراکاتش اصیل و مستقل است. بنابراین، در رأس دیگر ادله و منابع معرفت دینی و مقدم بر آن‌ها قرار می‌گیرد. در این راستا متکلمان نو معتزله نیز مانند متکلمان معتزله حسن و قبح برخی افعال را ذاتی و یا اقتضای خود فعل می‌دانند نه از ناحیه شرع؛ اما دیدگاه معتزله در باب اراده معاصی انسان از سوی خداوند متفاوت است. برخی معتقدند که خلاف عدل و حکمت خداوند است که خداوند معصیت را از انسان اراده کند و یا آن را به کسب انسان درآورد. آن‌ها آیات دال بر هدایت و اضلال برخی انسان‌ها توسط عنایت خاص الهی را به تسمیه و یا اخبار از هدایت و یا ضلالت توجیه و تفسیر می‌کنند و شفاعت را نیز انکار می‌نمایند و این امور را منافی با اصل عدل و عدالت خداوند تفسیر می‌کنند. از نظر معتزله، دلیل عقلی منبع و کاشف مستقل در ادراک حقیقت توحید، عدل و صفات ذات و فعل خداوند و حتی اصول و مبانی اخلاق است و از این رو، نصوص دینی نه به خودی خود، بلکه در پرتو این اصول عقلی افاده‌کننده معنا و مقصود شارع به

شمار می‌آید. عقل‌گرایی اعتزالی بر اصول و پایه‌هایی تکیه دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از: حادث بودن قرآن، تفسیرپذیری قرآن، ارشادی بودن و تأکیدی بودن بیانات عقلی در خطابات قرآنی و نقلی، سازگاری حکم عقل و قرآن، و تعارض نداشتن آن دو. از نظر معتزله حکم عقل و قرآن با یکدیگر سازگار است و میان عقل و وحی هماهنگی است و تعارضی بین ادله عقلی و ادله نقلی نبوده، بلکه دلیل عقلی اصل، و دلیل نقلی فرع بر آن است و معتقدند حجیت عقل اصل و نقل فرع بر آن است و فرع نمی‌تواند معارض اصل باشد و مقدم نمودن نقل بر عقل به معنای ابطال اصل به وسیله فرع است که در نهایت، به ابطال خود فرع می‌انجامد. معتزله بیانات نقلی در حوزه مباحث توحید و عدل الهی را تأکید و ارشاد به درک و حکم عقل می‌دانند؛ بدان روی که از نظر آنان، به لحاظ رتبی، عقل در معرفت دینی و تفسیر قرآن مقدم است. بنابراین، درجایی که نصوص روایی یا قرآنی موافق و همسو با حکم عقل باشند معتزله این نصوص را به عنوان تأیید حکم عقل می‌شمارند.

فهرست منابع

۱. ابن عاشور (۱۹۸۵) اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام، چاپ دوم، تونس، الشركة التونسية للتوزيع
۲. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰) معنای متن، چ ۱، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو
۳. امین، احمد (۱۳۶۴) پرتو اسلام، ترجمه عباس خلیلی، چاپ دوم، تهران، سپهر
۴. امین، احمد، «المعتزله و المحدثون»، رساله الاسلام، ش ۱۱، www.tebyan.net.
۵. امین، احمد (بی تا) ضحی الاسلام، چ دهم، بیروت، دارالکتب العربی.
۶. امین، محسن، (۱۴۰۳ ق)، اعیان الشیعۀ، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات
۷. حنفی، حسن (۱۳۷۵) «تاریخ‌مندی دانش کلام»، ترجمه محمد مهدی خلجی، فصلنامه نقد و نظر، ش ۹.
۸. سبحانی، جعفر، ملل و نحل، ج ۳، نرم‌افزار کتابخانه کلام اسلامی.
۹. شهرستانی، محمد، (۱۳۶۴) ملل النحل، چ سوم، بی جا، شریف الرضی.
۱۰. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، نرم‌افزار کتابخانه کلام اسلامی
۱۱. عدالت‌نژاد، سعید (۱۳۸۰) نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، چ ۱، تهران، مشق امروز
۱۲. کاپلستون، فردریک (۱۴۰۱) تاریخ فلسفه، مترجم جلال‌الدین مرتضوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی
۱۳. مشکور، محمدجواد (۱۳۵۳)، ترجمه فرق الشیعۀ نوبختی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۱۴. مشکور، محمدجواد (۱۳۸۶) تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام تا قرن چهارم، ترجمه سیدمحمد باقر حجتی، انتشارات اشراقی
۱۵. مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸) سیر کلام در فرق اسلام، تهران، انتشارات شرق، ۱۳۶۸
۱۶. ناس، جان بایر (۱۳۸۹) تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ بیست و پنجم، تهران، علمی فرهنگی.

بررسی تطبیقی خمیره سرایی حافظ، ابن فارض و بهار

زهرا صحرائین کرباسکی^۱

مصطفی سالاری^۲

بهر روز رومیانی^۳

چکیده

می دانیم که شراب ظاهری، از انواع مختلف در شرع مقدس اسلام نجس و نوشیدنش حرام است. اما در ادب اقوام و ملل مختلف جهان، موضوعات و مضامین بسیاری یافت می شود که ناشی از طبیعت آدمی، ارتباط اقوام و ملل با یکدیگر و حضور و وجود ملموس آن مضامین در خصوص شراب و ویژگی آن در زندگی انسان نشان دهنده عکس مطلب مذکورست و آنها شراب و شراب نوشی را مایه ی فرح بخشی و روح افزایی جان و روان انسان می دانند. از دیر باز بشر در پی تسکین آلام خویش بوده است و سهل الوصول ترین دارو برای پرداختن دل از غم های روزگار، صرف نظر از درستی یا نادرستی آن، شراب نوشی را می دانسته. به همین جهت اشعار ملل مختلف، از توصیف و نکو داشت شراب و مضامین همراه آن چون ساقی و ساغر و می و می فروش و تاک و رز و در نهایت شراب روحانی در عرفان اسلامی، مملو است. تا جایی که در بین بعضی ملل نیز جشن هایی در گرامی داشت الهه شراب بر پا می گشته است. در این جستار به روش توصیفی - تحلیلی، به دنبال مقایسه و تطبیق نظریات شراب نوشی دو شاعر در حوزه عرفان یعنی ابن فارض و حافظ در مقایسه با شاعر معاصری که اندیشه های آزادخواهانه و وطن پرستانه داشته هستیم تا به این سوال جواب دهیم که آیا شراب نوشی آنان از نوع مجازی است یا حقیقی و تسکین دردشان با محبت و جذب الهی همراه بوده یا به نوعی از شراب انگوری حقیقی بهره برده اند. و با شرح و بسط موضوع و نتیجه گیری، وجوه اشتراک یا اختلاف فکری آنان را در این زمینه روشن نماییم.

واژگان کلیدی

شراب، شراب نوشی، حقیقت، مجاز، ابن فارض، حافظ، بهار.

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

Email: zahra.sahra.43@gmail.com

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

Email: m.salari11@yahoo.com

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

Email: B.romiani@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۲

طرح مسأله

خمیره سرایی از دیر باز یکی از پرکاربردترین فنون ادبی، هم در حوزه ادبیات عرب و هم در حوزه ادبیات فارسی زبانان مورد استقبال شاعران زیادی در این زمینه بوده که با چیره دستی نبوغ سخن خود را با طبع آزمایی به نمایش گزارده اند. سابقه خمیره در میان اعراب، به عصر عباسی باز می‌گردد و این نوع؛ حاصل طبع‌گرایی شاعرانی چون ابونواس است. خمیریات شهوت‌آلود وی از عالی‌ترین استعداد های شاعرانه عرب است. در عصر عباسی، باده‌گساری یکی از آشنا ترین مظاهر تمدن جدید بوده است و به تحقیق ابونواس با عیاشان لذتجوی دنیوی در جهت کسب لذت به میعادگاههای فارغ از هرماجرا سرزده و پس از کامجویی و بهره‌اش از شرب‌خمر، زبان به وصف شراب می‌گشوده و در این راه عالی‌ترین افکار خود را در رشته‌ی مروارید سخن به سمع طرفداران باده‌گساری می‌رسانده. پس از وی شاعرانی چون ابن‌معتز و ابن‌فارض راه او را در پیش گرفتند و در این بین عارفانه‌های ناشی از جذب به حق و محبت الهی شاعر قرن هفتم یعنی ابن‌فارض روحی تازه بر این نوع ادبی دمید و نقطه عطفی در خمیریات قوم عرب پدیدار گشت. اگرچه این گونه ادبی همراه با خیل موضوعات نفوذی ادب تازی به عرصه شعر و ادب پارسی راه جست ولی رودکی در قرن سوم در حوزه ادب پارسی ید بیضایی در این زمینه داشت و با فتوایی حکیمانه مادر می‌را قربان و بچه‌اش را زندان نمود تا به حظ و بهره و نشاط دنیوی پردازد. بنابراین وی از متقدمین سرایش ساقی‌نامه در عرصه‌ی خمیره سرایه وطنی است و به تبع او فرخی، منوچهری دامغانی، عراقی، عطار، سنایی، و حافظ در زمره کسانی هستند که شعر شراب را در قالبی مستقل و منظومه‌هایی جداگانه سروده‌اند.

شراب از انواع مختلف در دین اسلام نجس و خوردنش حرام می‌باشد (مائده ۹۰/۹۱). اما آنچه در اشعار عرفانی و شعر شاعران قصیده‌پرداز برداشت می‌گردد، با توجه به رموز نهفته در بطن شعری آنان، گاه مجازی و گاه حقیقی به نظر می‌رسد که این مساله نکته قابل‌تاملی در این زمینه است که اساساً آیا این نوع شراب از جنس باده انگوری است و از راه گلو شور آفرینی می‌نماید یا شرابا طهورای مجاز است و بر اثر عشق و محبت ذات کبریایی حاصل می‌گردد.

پیشینه تحقیق

با تأمل در باب خمیره سرایی و مضامین پیرامون آن، با جستجو در بانک مقالات و سایتهای متعدد از قبیل نورمگز، سیویلیکا، وسیدا مواردی از جستارهای تحقیقی در خصوص خمیره سرایی با قلم نویسندگانی از دانشگاههای مختلف کشور به شرح ذیل مشاهده گردید:

۱- حکمت های باده عرفانی (با تکیه بر خمیره ابن فارض و حافظ)، به نویسندگی صلاحی مقدم، سهیلا، آقایانی چاووشی، لیلا، انجمن ترویج زبان فارسی ایران، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، دوره ۱۰، (۱۳۹۴).

۲- بررسی تطبیقی عشق و غنای عرفانی در خمیرات ابن فارض مصری و عبدالقادر گیلانی، به نویسندگی: خانلری، جواد؛ طاهرزاد، سامان، مجله مطالعات تاریخ تمدن ایران و اسلام، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۶، (۸۲ تا ۹۴).

۳- شراب گوارای الهی (بررسی تطبیقی خمیره ابن فارض و حافظ)، به نویسندگی فیض الاسلام، جهاد، رشنو، کبری، مجله پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، شماره ۳۷، پاییز ۱۳۹۰. (ص ۱۰۱ تا ۱۱۶).

۴- بررسی تطبیقی خمیره ابن فارض و ساقی نامه حافظ، به نویسندگی: طاهری، حمید، بهمن ۱۳۸۰، سایت بلاگفا. واینک برای اولین بار پژوهشی بر رموز موجود در خمیره سرایی سه شاعر عاشق (حافظ)، عارف (ابن فارض)، و سیاستمدار وطن پرست معاصر (ملک الشعراى بهار) صورت پذیرفته تاروشن کنیم آیا نظریات این سه شاعر و عارف و سیاستمدار وطنی در خصوص شراب نوشی با توجه به رموز شعری آنان از نوع مجازیست یا حقیقی؟

فرضیه تحقیق

- ۱- در دین مبین اسلام شراب نوشی مجاز است؟
- ۲- نظر ابن فارض بر پایه ی نوشیدن شراب از راه گلوست یا شراب روحانی؟
- ۳- آیا شرب مدام حافظ، همان عشق پیوسته به ذات اقدس الهی است؟
- ۴- رموز قصیده شب و شراب بهار متأثر از قصیده ابن فارض است؟

پیشینه می در اشعار فارسی

با رواج شعر عرفانی فارسی، شعرای صوفی مسلک و عارف ایران برای بیان اندیشه و احساسات درونی خویش، کلمات و واژه‌ها را در قالب رموز و معنای کنایی به کار می‌برده‌اند. "می" و "شراب" از جمله کلماتی است که در شعر عرفانی جایگاهی ویژه را دارا بوده و این اصطلاح با ویژگی و صفات بیشمار خود، معانی عرفانی نغزی را در ادبیات منظوم فارسی برجای گذاشته است. با ورود باده و شراب در شعر فارسی و به تبع آن، جریان این الفاظ در شعر عرفانی و صوفیانه گسترده تر شد و دیگر الفاظ مربوط به باده خواری همچون میکده و ساقی و خرابات، ذهن شاعران را به خود مشغول ساخت و عشق حقیقی را به محبت ازلی پیوند زد. (قلی زاده، خوش سلیقه / باده و می و تعبیر آن در شعر فارسی).

آغاز خمیره سرایی در زبان فارسی: آغاز خمیره سرایی در ایران، نخستین بار در سروده های عهد سامانی (۲۶۱-۳۸۹) وصف شد. به نظر هرمان اته، احتمالاً اولین سراینده خمیره فارسی، ابو عبدالله محمد جنیدی، از شاعران عصر سامانی بوده است. ونخستین شعر مهم و مفصلی که با درون مایه ی خمر از عهد سامانیان در دست است، قصیده ی نونیه ی ۹۲ بیتی رودکی سمرقندی (متوفی ۳۲۹) است که سرمشق بسیاری از خمیره سرایان پس از او شد. رودکی مراحل تهیه می را با بیانی شاعرانه وصف کرده است، از زمانی که انگور از درخت چیده می شود تا زمانی که شیره آن به صورت باده گلرنگ، رامش افزای مجلس انس ممدوحش "نصر بن احمد سامانی می گردد. مجلسی که در آن امیر خراسان و بزرگان و اطرافیان اوبه یاد ابوجعفر شهریار سیستان، باده می نوشند. (تاریخ سیستان، ص ۳۱۷، ۳۱۹). به نظر می رسد که بشار مرغزی بهترین و کامل ترین وصف می را بعد از رودکی سروده است. در برخی از اشعار سراینندگان دوره سامانی و اوایل عهد غزنوی، مضامین خمیری به چشم می خورد، مانند دوبیت از اشعار ابوالحسن علی لولرک متوفی (۳۸۷)، (صفا، ج ۱، ص ۴۲۲) و سروده های طاهر بن فضل چغانی (همان، ص ۴۲۸) و اشعار ابوالعلائی شوشتری (همان، ص ۴۳۹). و در ادامه خمیره سرایی در اشعار منوچهری در چامه و چکامه های او، به اوج زیبایی خود می رسد. وی "می" را شفا بخش همه ی دردها و مرهم دلها

می داند و گوید:

می بر کف من نه، که طرب را سبب این است

آرام من و مونس من، روز و شب این است

تریاق بزرگ است و شفای همه غم ها

نزدیک خردمندان، می را لقب این است

بی می نتوان کردن شادی و طرب هیچ

زیرا که بدین گیتی، اصل طرب این است

معجون مفرح بود این تنگدلان را

مر بی سلبان را به زمستان سلب این است

ای آنکه نخوردستی می گر بچشی زان

سوگند خوری گویی، رطب این است

می گیر و عطا و رز، نکو گوی و نکو خواه

این است کریمی و طرب این است

(دیوان اشعار منوچهری، شماره ۱۴)

خمربه سرایی گرچه به وسعت و کیفیت اشعار منوچهری ادامه نیافت ولی خمر و خمربه سرایی به عنوان رکن ثابت شعر فارسی باقی ماند. هر جا شاعری از شادی با غم سخن می راند باده حضور داشته و حتی شاعران متدینی چون عطار، سنایی، سعدی و شبستری در شعر خود سخن از زبان رمز آلود باده گفته اند.

می در غزلیات دیگر شاعران

عطار:

پای کویان کوزه ی دردی به دست

عزم آن دارم که امشب نیم مست

پس به یکساعت بازم هرچه هست

سر به بازار قلندر درنهم

(غزل ۵۲ بیت ۲۰۱)

محمود شبستری:

شرابی جوز جام و وجه باقی سقاهم ربهم اوراست ساقی

(گلشن راز)

سعدی:

مست بی خویشان از خمر، ظلومست و جهول مستی از عشق نکو باشد و از بی خویشنی

(دیوان سعدی قصیده ۶۰۸، بیت ۷)

عراقی:

من مست می عشقم هشیار نخواهم شد وز خواب خوش مستی بیدار نخواهم شد

امروز چنان مستم از باده دوشینه تا روز قیامت هم هشیار نخواهم شد

(غزل ۸۶ بیت ۱ و ۲)

تاریخچه شراب در ایران

پژوهش‌های اخیر باستان‌شناسی، منشأ شراب در ایران را بیش از آنچه که نویسندگان قرن بیستم ذکر می‌کنند نشان می‌دهد. برای مثال کاوش و حفاری در محوطه گودین تپه در کوه‌های زاگرس، نشان دهنده وجود سفالین‌هایی با قدمت تاریخی ۲۹۰۰-۳۱۰۰ سال پیش از میلاد می‌باشد. حتی شواهدی مبنی بر حضور قدیمی تر شراب در تپه حاجی فیروز در اطراف شهر ارومیه نیز به دست آمده است. مک‌گاورن و همکارانش (۱۹۹۶) با استفاده از آزمایش‌ها و آنالیزهایی بر روی کوزه‌ای نوسنگی که قدمت آن به ۵۰۰۰ تا ۵۴۰۰ سال پیش از میلاد می‌رسد وجود مقادیر بالایی از تارتاریک اسید را به اثبات رسانده‌اند. در میان شگفتی‌های این نکته قابل توجه است که کشف شراب در ایران حتی قبل از کشف آن در فرانسه بوده است. به گفته باستان‌شناسان فرانسوی کشف شراب با توجه به نخستین شواهد به ۵۰۰ سال قبل از میلاد باز می‌گردد. (سرزمین جاوید ترجمه ذبیح‌الله منصورری).

پیشینه اساطیری شراب

در اساطیر و افسانه های ایرانی نیز کشف شراب به ایرانیان نسبت داده شده است. در برخی افسانه ها شراب یکی از نوآوری های بی شمار جمشید شاه شناخته شده است. در کتابی به نام نفایس العیون فی عرایس العیون) داستان ذیل نقل شده است: شاه جمشید به جمعی از زیر دستان خود دستور داد که گیاهان گوناگون را بکارند و میوه آن را امتحان کنند. چون انگور را چشیدند و آن را شیرین یافتند، شاه دستور داد آب آن را بگیرند و درون خمیره گذارند. پس از مدتی در عصاره انگور تغییر حاصل شد و مزه آن به تلخی گرایید. جمشید در خمیره را مهره کرد و دستور داد هیچ کس از آن ننوشد، زیرا پنداشت که زهر است چون مزه آن به تلخی گراییده. وی کنیزکی زیبا داشت که از سردرد مزمن رنج می برد، چنانکه هیچ پزشکی نتوانسته بود او را درمان کند. کنیزک از زندگی سیر گشته بود و بر آن شد تا آن زهر را بنوشد و خود را از زندگی راحت کند. پس قدحی چند از محتوای خمیره نوشید و سست گشت و به خواب رفت و اطرافیان پنداشتند مرده و به دیار نیستی شتافته. اما روز بعد زیاروی از خواب برخاست، به گونه ای که از شادی و شمع برپای خود بند نبود و سردرد او رفع شده بود. جمشید که خاصیت دارویی افشرد را دانست، به یاد آن جشنی به پا ساخت و با اهل کشور به باده گساری پرداخت و آن را شراب گوارا نامید. (wikipedia. com).

متن اصلی مقاله: در این مقاله قصد داریم به زیبایی های مضامین باده و باده نوشی و رموز آن در دو حیطه عرب زبان و فارس زبان از دیدگاه سه شخصیت شاعر قرن هشتم (حافظ)، عارف مصری قرن هفتم (ابن فارض) و سیاستمدار و شاعر معاصر ایرانی (ملک الشعرا بهار) پرداخته و مهمترین شاخصه های فکری و نظری آنان را در بحث وجوه اشتراک یا اختلاف فکری در خصوص شراب نوشی نقد نماییم:

محبوبیت خمر

خمیره ها انگیزه ابداع صدها نام، لقب، استعاره و کنایه شده اند و شاعران القابی برای خمر ساخته اند که بر محبوبیت آن نزد آنان دلالت دارد. و بر صفاتی از شراب تاکید دارند نظیر گلرنگ، شراب ناب، می خوشگوار، باده نوشین، زلال کهن، می مردافکن، شراب

صبحگاهی. بعلاوه درخت رز، انگور و عصاره آن، صور متفاوتی را در ذهن شاعر ترسیم کرده که منشا استعاره و تشبیهات فراوانی شده است.

باز شناسی خمر مادی از خمر معنوی

کاربرد زبان خمری در معانی حقیقی، همچنان ادامه یافت و زمانی رسید که تشخیص زبان حقیقی از مجازی دشوار و حتی ناممکن گردید. آنچه مخصوصا کار را پیچیده تر کرد این بود که شاعران، هم خمر مجازی و هم خمر حقیقی را وارد شعر خود نمودند و بر اثر خلط کاربردهای حقیقی و مجازی، بازشناسی خمر مادی از خمر معنوی مشکل گردید و گروهی از اهل تحقیق، در شرح معانی رمزی واژگان خمری، رسالات و کتاب‌هایی نوشتند. مثلا بخشی از کتاب گلشن راز محمود شبستری، در واقع پاره‌ای از همین توضیحات است. شبستری، مغربی وهاتف اصفهانی تصریح می‌کنند که مراد اهل معنی یا "ارباب معرفت" از اصطلاحاتی چون می و ساقی و خرابات معناهای رمزی آن است.

اشعار خمری و تصوف

تا اواخر سده ی پنجم، می و میگساری در معنای حقیقی و اصلی خود به کار می‌رفت و مراد از زلال و فرحبخش، عصاره سکر آور انگور بود. با گسترش تصوف و استخدام شعر برای بیان اندیشه‌های عرفانی، خمریات و اصطلاحات خمری به صورت مجازی به کار گرفته شدند. (پور جوادی، ص ۱۳۷). متصوفه که رواج شعر را در میان مردم می‌دیدند، دریافتند که برای انتقال و تعلیم اندیشه‌های عرفانی باید از شعر استفاده کنند. آنچه جذاب بود نه صرف موزون بودن کلام، بلکه چاشنی عشق و شیدایی و شور شراب بود در اشعار. در این راستا شاعران خشک متصوفه از خشکی تعلیمات به تنگ آمده و اذهان شاعران متصوفه معطوف به لطافت شعری همراه با شور شیدایی میگساری گردید. در نتیجه شاعرانی که احتمالا طعم می را چشیده بودند یا شنیده، تجربیات عرفانی و ذوق معنوی خود را با واژگان خمری بیان کردند. از جمله باب چهل و چهار مختارنامه عطار (ص ۲۹۲-۳۰۰) قلندریات و خمریات نام دارد. اندک اندک این شیوه چنان باب شد که شاعرانی عارف و زاهد را واداشت تا جوشش می را در اشعار خود به منصفه ظهور برسانند. مولوی آتش عشق

است کاندر نی فتاد/ جوشش عشق است کاندر می فتاد. (مثنوی، مقدمه، ب ۱۰) و حافظ که قران اندر سینه دارد از عهد ازل و باده نوشی سخن می گوید: گفتی زسر عهد ازل یک سخن بگو / آنگه بگویمت که دوپیمانه در کشم (۲/۳۳۸)

قالب اشعار خمیره سرایی

از آغاز شعر دری، درون مایه خمر به اندازه ای برای شاعران کشش داشته که کما بیش در هر قالبی از آن در شعر استفاده شده. گرچه قصایدی که تماما در آن به موضوع خمر پرداخته شده، معدود است، ولی قصیده هایی که تشبیب آنها را خمیریات تشکیل می دهد فراوان است. مضامین خمیری که در طول تاریخ و دوازده سده ی غزل فارسی خلق شده، از حد احصای بیرون است؛ مع ذلک غزلیات خمیری خواجه حافظ در این میان شاخص و به نظر می رسد که حافظ بیش از هر شاعر دیگری از باده و باده نوشی سخن گفته است تا جایی که حتی سرشت گل انسان را با شراب عشق حق ممزوج می گرداند: دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند / گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند. (۱، ۱۸۴). اکنون بررسی نظریات سه شخصیت مورد بحث مقاله:

۱- حافظ: شمس الدین محمد حافظ ملقب به حافظ شیرازی مشهورترین شاعر تاریخ ایران زمین است که اشعار و غزلیات زیبای او در جهان طرفدار بسیاری دارد. موضوع اشعار حافظ مضامین پیچیده ای دارد که ایرانیان وی را داننده ی اسرار نهان و عالم غیب می دانند. زیرا آنچه در اشعار وی مشهودست، در هنگام مواجه شدن با مشکلات یا تنگناهای زندگی، به قرآن پناه می برد و از عالمی دیگر صحبت می کند که ملکوتی است و عوالم دیگر ازو خبر ندارند. وی در سال ۷۲۶ ه. ق. در شهر زیبای شیراز به دنیا آمد. شهرت اصلی وی به دلیل حفظ بودن قرآن به گفته خودش همان حافظ است.

عشقت رسد به فریاد ار خود بسان حافظ / قرآن زبر بخوانی با چهاره روایت. نام پدرش بهائ الدین بود که در دوره سلطنت اتابکان فارس، از اصفهان به شیراز کوچ کرد. شمس الدین محمد از همان دوران طفولیت به مکتب رفت و قرآن را فرا گرفت و در دوران جوانی بر تمام علوم مذهبی و ادبی تسلط یافت و قرآن را حفظ نمود و در دهه بیست زندگی به یکی از مشاهیر علم و ادب دیار خود مبدل شد. وی در دوران شاه ابواسحق

اینجو به در بار راه یافت و شغل دیوانی پیشه نمود. حافظ علاوه بر دربار شاه اسحق، در دربار دیگر شاهان از جمله: امیر مبارزالدین، شاه شجاع، شاه منصور و شاه یحیی نیز راه داشته و از طریق شغل دیوانی امرار معاش می نمود و شاعری پیشه اصلی وی نبوده است. مرگ وی در سال ۷۹۲ ه. ق در شیراز روی داد و در گلگشت مصلی به خاک سپرده شد. روایت است در هنگام تدفین وی بعلت اینکه در اشعارش از می و می گساری زیاد صحبت نموده، با دفن وی به شیوه مسلمانان مخالفت نمودند، اما برخی دیگر وی را به خاطر حفظ قرآن مسلمان دانسته و رای به تفأل به دیوانش زدند که این بیت درآمد: قدم دریغ مدار از جنازه حافظ / که گرچه غرق گنه است، می رود بهشت (۷/۷۹). این شعر تأثیر زیادی بر بدخواهان گذاشت و اجازه دادند او را در گلگشت مصلی دفن کنند. اما با این تفاسیر آنچه مشهودست و از اشعارش بر می آید وی صبح خیزی و سلامت را از دولت قرآن انجام داده است: صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ / هرچه کردم همه از دولت قرآن کردم. وی گرچه با زبانی رمز آلود از می صحبت به میان آورده ولی به وضوح و با تعمق در جان کلامش، پی به محبت ذات اقدس کبریایی در دل او برده و او را مخلص در گه حق می یابیم، زیرا معتقد است که تقدیر بر سرش چه نوشته است. کنون که می دمد از بوستان، نسیم بهشت / من و شراب فرح بخش و یار حور سرشت. گدا چرا نزنند لاف سلطنت امروز / که خیمه سایه است و بزمگه، لب کشت. به می عمارت دل کن که این جهان خراب / بر آن است که از خاک ما بسازد خشت. وفا مجوی زدشمن که پرتوی ندهد / چو شمع صومعه افروزی، از چراغ کنشت. مکن به نامه سیاهی ملامت من مست / که آگه ست که تقدیر بر سرش چه نوشت.

۱-۱) راز شراب در شعر حافظ

حافظ شراب را تحفه ای الهی معرفی می کند و آن را به گونه ای رمز آلود در قالب کلماتی زیبا به دست پیر مغان به انسان می نوšاند و به شیوه ای ملامت آمیز به رخ مقدس مآبان عصر خویش، که به هزار نیرنگ، دیگران را منع شراب نوشی می کنند قرار می دهد و نقش شراب را در این حکایت جاوید به روز الست گره می زند و اولین مستی را در مخاطبه الست تجربه می کند:

بروای زاهد و بر درد کشان خرده مگیر که ندادند جز این تحفه به ما روز الست که به نظر اینجانب در مصرع اول باید مضمون کلام درد چشان یعنی چشندگان دردی که همان ته مانده و معجون ناب "می" است که شراب خواران کم بضاعت به بهای کم می نوشند باید باشد، همان باده نوشان قهار، زیرا در مصرع بعد اشاره به این تحفه دارد و قطعاً همان شراب ناب الهی است و استعاره از نصیب و قسمت است که روز الست (آیه ۱۷۲ سوره اعراف، که بر اساس آن خدا در عالم ذر از انسانها پیمان بندگی گرفت) و شاعر که به تقدیر و قسمت الهی معتقد است، به زاهد می گوید ما عاشقان بندگی خدا را رها کن و سرزنش مکن. (محمد رضا برزگر خالقی، شاخ نبات حافظ، ص ۷۱).

عاشقی را که چنین باده شبگیر دهند کافر عشق بود، گر نشود باده پرست در اینجا اشاره حافظ به شراب سحری است، همان دم که بنده با خدا راز و نیاز می کند. اگر عاشق از دست محبوب خود شراب بنوشد، اگر مذهب معشوق نگیرد و باده پرست نشود، منکر عشق است و لاف زنی بیش نیست. (همان، ص ۷۱). و در بیت بعد همین غزل گوید:

آنچه او ریخت به پیمانه ای ما نوشیدیم اگر از خمر بهشت است و گر باده ی مست در این بیت خمر بهشت: شراب بهشتی است که اشاره به قسمتی از آیه ی ۲۱ سوره انسان (۷۶) و سقاهم ربهم شراباً طهوراً دارد. و پروردگارش از شرابی پاکیزه سیر آبشان کرد.

۲-۱) عهد ازل و باده نوشی حافظ

خواجه راز عهد ازل را با پیمانه نوشی بر ملا می سازد و می گوید زمانی از این راز سخن می گویم که سر مست از جذبه الهی باشم و پیمانه ای سر کشیده باشم: گفتی ز سر عهد ازل یک سخن بگو آنکه بگویمت که دو پیمانه در کشم.

۳-۱) تزویر در راه دین ممنوع

خواجه راه رسیدن به قرب الهی را همین تفکر می‌داند که نباید تزویر در راه دین باشد و تفکرات اجتماعی خود را با اندیشه‌های عرفانی-دینی گره می‌زند:

حافظا "می" خور و رندی کن و خوش باش ولی دام تزویر مکن چون دگران قرآن را
(۹، ۱۰)

به نظر می‌رسد در این بیت مراد از می، می حقیقی باشو چون حافظ با تزویر و ریا بشدت مخالف است، دام تزویر را که اضافه تشبیهی است بعمد آورده تا کنایه ای به شاه رکن الدین بزند که با تزویر خواجه جلال الدین توران شاه را به زندان افکنده است (بحث در آثار و افکار حافظ، جلد اول، ص ۲۷۶) و می گوید: ای حافظ باده بنوش و زندگی را به خوشی بگذران ولی مانند دیگران تزویر مکن.

۴-۱) شراب آیینی در شعر حافظ

شراب حافظ ازلی و از عهد قدیم است؛ اما چگونه و با چه ترفندی می‌تواند شراب را به امور دینی و آیینی بکشاند و صوفی وقت را به سخره بگیرد و ریا کاری اش را مذمت کند؟

آن تلخ وش که صوفی ام الخبائثش خواند اشهی لنا و احلی من قبله العذری
(۵، ۸).

خواجه می‌را که صوفی مادر پلیدی‌ها می‌داند شیرین تر از بوسه دوشیزگان می‌نامد. این ادبیات است که با جسارت تمام به خدمت شعر می‌آید که به حافظ کمک می‌کند تا شراب آیینی را که در درازنای تاریخ سابقه داشته در بطن شعر بریزد و با بوسه ای از دوشیزه ای حرارت و نشاط ایجاد کند و در این وادی به کشف و شهود بنشیند. البته قول و نظر در باره این بیت زیاد است؛ نظر دکتر منوچهر مرتضوی: از آنجا که عطار گفته است:

بس کسا کز خمر ترک دین کند بی شکی ام الخبائث این کند
(منطق الطیر، ۷۸).

وی گوید از کجا معلوم که منظور حافظ از صوفی که "می" را ام الخبائث خوانده است، همین شیخ عطار نبوده، مگر شیخ عطار صوفی نیست و "می" را به صراحت

ام‌الخبائث نخوانده است؟ (مکتب حافظ، ۳۲۳) و دکتر عبدالحسین زرین کوب در این باره گفته که حافظ نمی دانست که با یک حدیث نبوی (الخمیر=ام‌الخبائث) سر و کار دارد ورنه با آن مایه جسارت، آن را بعنوان قول صوفی رد نمی کرد (مجله یغما، سال ۲۴، شماره ۵، ص ۲۶۰، به نقل از مجله سخن، دوره ۲۵، شماره ۶، در جستجوی حافظ). آنچه در این بیت قابل تأمل است همان ریا کاری صوفی مد نظر حافظ می باشد.

۵-۱) جلوه گری پیاله شراب در شعر دیگران از نظر حافظ

آنگاه که حافظ از امور دنیوی فراغت می یابد، جلوه های بی نظیر اندیشه های متعالی آسمانی را بروز می دهد و از شرابی می گوید که در پیاله عطار و سبوی تشنه مولانا نیز می گوید:

ما در پیاله عکس رخ یار دیده ایم ای بی خبر از لذت شرب مدام ما

(۱۱، ۲).

در اینجا پیاله: جام شراب است که اهل نظر اسرار را در آن می بینند. و رخ یار در آن منعکس می گردد. (برزگر، شاخ نبات حافظ، ص ۳۱). خواجه نظرش بر این است ای که از لذت شرب همیشگی ما نا آگاهی، بدان که ما پرتو جمال حق را در انعکاس نور شراب دیده ایم و در سایه ی سکر و مستی به لقای یار رسیده ایم.

عطار: بشکن پیاله بر در زهاد مگر در پای زاهدی شکند آبگینه ای

(۷۴۱، ۱۱)

مولانا: آتش عشق است کاندنر نی فتاد جوشش عشق است کاندنر "می" فتاد.

۶-۱) تعابیر الست، ازل، پیمانانه و میخانه در شعر حافظ

در اشعار عارفانه حافظ، اندیشه های عرفانی با تعابیری همچون الست و ازل و پیمانانه و باده آنچنان ممزوج می گردد که گل آدم از جذبه عشق الهی تر و به انسان عاشق تبدیل می گردد.

دوش دیدم که ملانک در میخانه زدند گل آدم بسرشتند و به پیمانانه زدند
ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت با من راه نشین، باده مستانه زدند

(۱۸۴، ۱، ۳).

تمامی این غزل تأمل حافظ است در باره آغاز آفرینش انسان. که مسلماً در اینجا دیدن با چشم سر نیست بلکه با چشم دل و باطن است و میکده استعاره از زمین است که خداوند تصمیم گرفت موجودی خلق کرده و بر روی زمین بفرستد و این شعر رمز سرمستی انسان از عشق آفرینش خداوند است. اگر در مصرع دوم پیمان را در معنی مجازی آن یعنی شراب بگیریم، در این صورت معنی مصراع دوم چنین می شود: فرشتگان وجود آدم را با شراب عشق خمیر کردند و در قالب ریختند، به عبارت دیگر خداوند به وسیله فرشتگان که در حکم دست های او هستند گل وجود آدمی را با شراب عشق خود در آمیخت و انسان را آفرید. در جای دیگر خواجه می فرماید بر در میکده ی عشق، طینت آدم را با شراب عشق ساختند:

بر در میخانه ی عشق، ای ملک تسیح گوی کاندر آنجا، طینت آدم مخمر می کنند
(۱۹۹، ۷).

۷-۱) صبح و صبح حافظ

صبح حافظ نیز از شرتبی می گوید که دست تقدیر در جام لاله گون ریخته است:

لاله بوی می نوشین، بشنید از دم صبح داغ لاه بود به امید دوا باز آمد

(۱۷۴، ۵).

لاله از نسیم خوش صبحگاهی بوی می گوار، را شنید. چون داغدار بود به امید دوا دوباره بازگشت. این دوا می تواند همان "می خوشگوار باشد که تسکین دهنده دردست. (برزگر، شاخ نبات حافظ)

۸-۱) ازلیت شراب نوشی حافظ

شراب حافظ ازلی و قدیمی است و نصیبه ازل را به رخ خواننده می کشد:

در ازل داده است مارا ساقی لعل لب جرعه جامی که من مدهوش آن جامم هنوز

(۲۶۵، ۷)

ای معشوق من، در روز ازل لب سرخ و "می" گون تو، جرعه ای شراب به ما نشانده که از نوشیدن آن هنوز مستم. و در ادامه بر اساس نگرش منطقی و فلسفی مستی حافظ ازلی

است و به هیچ زمانی او را هوشیار نخواهند یافت:

به هیچ دور نخواهند یافت هوشیارش چنین که حافظ ما مست باده ازل است.
(۷/۴۵)

سر زمستی برنگیرد تا به صبح روز حشر

هر که چون من در ازل خوردیک جرعه از جام دوست
(۴/۶۲).

۹-۱) حقیقت عشق

حافظ اینگونه مستی را به تصویر می کشد که اساس لذت دنیا را در عاشقی و شور و
مستی مداند:

ساقیا جام دمام ده که در سیر طریق هر که عاشق وش نیامد در نفاق افتاده بود
(۴/۲۱۲).

یعنی در طریق عشق باید عاشقانه و مست گام نهاد.

۱۰-۱) دیوانگی آدم از فرط عشق الهی به واسطه شراب نوشی است

آسمان بار امانت نتوانست کشید قرعه فال به نام من دیوانه زدند.

حافظ در این مقام از زمانی سخن می گوید که حکایت شراب ازلی و زمان آفرینش
انسان را در خاطر می اندازد. زمان در این بیت در هم می شکند و حافظ وجود چند بعدی
می یابد تا آنجا که نیمی از او در خاک و نیم دیگرش در ازلیت شکل می گیرد. شخصیت
چند بعدی او گاهی از بیرون شاهد ماجراست و گاه از درون به جای آدم می نشیند و
سجده فرشتگان را بر خود می بیند و بر خود می بالد و دیوانه وار پذیرای امانت الهی
می گردد.

۱۱-۱) ساغر شکرانه زدن

این من دیوانه جرعه نوش روز ازل است و شراب عشق را از روز ازل دو پیمان سر
کشیده و در تصویری دیگر از وحدت جان و تن می گوید و از نفخه روح که او را به
وجودی بی نهایت پیوند می زند. خواجه در این مقام صوفیان را به شکرانه این پیوند به

رقص وا می دارد و ساغر شکرانه می نوشاند.

شکر ایزد که میان من و او صلح افتاد صوفیان رقص کنان ساغر شکرانه زدند
(۵ / ۱۸۴).

در این بیت منظور از صلح افتادن؛ رسیدن به حقیقت است (برزگر، شاخ نبات، ص ۴۶۰).

۱۲-۱) حافظ و کشتی باده

خواجه از ساقی می خواهد که او را در شط شراب اندازد و با این کار، شور و غوغا در جان پیر و جوان اندازد و همه را بر سر شوق آورد:

بیا و کشتی ما را در شط شراب انداز خروش و ولوله در جان شیخ ک شهاب انداز
مرا با کشتی به باده درافکن ای ساقی که نگفته اند نکویی کن و در آب انداز
(۲، ۱، ۲۶۳)

۱۳-۱) پیاله می دولت و بخت و اقبال کار در خواب

دیدم به خواب دوش که به دستم پیاله بود تعبیر رفت و کار به دولت حواله بود
چهل سال رنج و غصه کشید یم و، عاقبت تدبیر ما به دست شراب دو ساله بود
(۲، ۱، ۲۱۴).

دیدم به خواب دوش که به دستم پیاله بود "کرمانی گوید: عطای پیغمبران اندر خواب اگر از طعام و شراب و جامه باشد و آنچه بدین ماند، تفسیر این است که علمی و دانشی و حکمتی بیابد" (خوابگزاری، ص ۳۸۹، به نقل از ور جستجوی حافظ، رحیم ذو النور، ص ۲۹۸). تعبیر این است که کار من به بخت و اقبال خوب واگذارده شده است و سعادت‌مند خواهم شد. (همان، ص ۵۲۸).

۱۴-۱) مساعد آمدن بخت به واسطه شراب نوشی

از دست برده بود خمار غم م سحر دولت مساعد آمد و می در پیاله بود
(۴، ۲۱۴)

با نوشیدن شراب هم غم از بین رفته بود و هم دولت بختم دمید کلام آخر: حافظ

زبان گویای ضمیر ناخودآگاه ایرانی استاز سویی زبان حافظ، زبان پیچیده و رمز آلود است، که درک و فهم آن نیاز به تفسیر دارد. حافظ عارف نیست، آنچه در دیوان او به چشم می خورد گاه تعلیمات عرفانی است و گاه اصطلاحات عاشقانه به زبان هنری. شاعری که هم غزل عارفانه دارد و هم غزل عاشقانه این دو را آنچنان در هم تنیده که نمی توان عارفانه و عاشقانه های وی را از هم باز شناخت. به جرات می توان گفت حافظ هم اهل عرفان بود و ه اهل عوالم عرفانی، و تمام باده گساری های دیوانش رنگ و بوی محبت الهی دارد.

۲- ابن فارض

نام کامل وی ابو حفص شرف الدین عمر بن علی بن مرشد بن علی (۵۷۶-۶۳۳ ه. ق). یکی از بزرگترین شاعران عرب و سراینده شعر صوفیانه در ادبیات عرب است. موضوع بیشتر اشعار او عشق به خداوندست، از این روی وی را سلطان العاشقین خوانده اند. به گفته نواده اش نسبت وی به قبیله بنی سعد (قبیله حلیمه مرضعه) می رسد. پدرش از اهالی حمایه شام بود که به مصر مهاجرت کرد. او در سال ۵۷۶ ه. ق (۱۱۸۱ م) در مصر متولد شد. در کودکی مقدمات علوم را نزد پدر فرا گرفت و نزد بهائی الدین قاسم عساکر به استماع حدیث پرداخت و به مطالعه فقه شافعی پرداخت. سپس راه صوفیان را برگزید و بیشتر وقت خود را در وادی المستضعفین واقع در کوه دوم از رشته کوه های مقطم، نزدیک شهر مردگان کنونی در قاهره گذراند. وی در قاهره به مقام نایب الحکمی ملک عزیز ایوبی رسید و به دلیل اینکه در محاکم قضایی سهم الارث زنان را بر مردان می نوشت به فارض شهرت یافت. (fa. m. wikipedia. org). نام ابن فارض، در حوزه عرفان قرن هفتم هجری در کنار نام کسانی چون ابن عربی و صدرالدین قونوی جای می گیرد. قصاید او بخصوص تائیه ی کبرا همراه با فصوص الحکم و فکوک، در خانقاه ها و حلقه های صوفیه تدریس می شد. (تاریخ الاسلام، طبقات صوفیه، ص ۹۳). اشعار ابن فارض متأثر از سنت شعری روزگار وی و آکنده از صنایع بدیعی است. دیوان وی بخصوص در مواردی که به تکلف گراییده، از عیوب و تعقیدات شعری خالی نیست. با این همه آراستگی کلام و ذوق او در انتخاب الفاظ، به سروده های او امتیاز خاصی بخشیده چنانچه ماسینیون، شعر او را به قالیچه

زربفتی تشبیه می‌کند که حاجیان با خود به مکه می‌برند (تصوف اسلامی، ص ۱۶۰). ابن فارض شاعر عشق است و قصیده‌های او همچون غزل، سرشار از مضامین و تعبیرات عاشقانه است و از آنجا که عشق او بخصوص در "نظم السلوک" عشق الهی است، بسط دامنه معنا موجب می‌شود که رشته سخن دراز گردد و تکرار مضامین و آوردن صنایع بدیعی از انواع لفظی و معنوی و انواع صور خیال بر طول قصیده‌ها بیفزاید (امرائ الشعر، ص ۴۵۹). سبک شعری ابن فارض، نشان از سبک شعری شاعران قرن هفتم دوره عباسی را داراست. صور خیال و صنایع شعری و سمل‌های او آستن عقاید و نظرات اوست. مطالعات ابن فارض در مسائل فلسفی و کلامی سبب گردیده که در اشعار خود از کلمات رایج آنها بهره‌گیرد. در اشعار او کلمات رمزی عاشقانه‌ای موجود است که در قصیده میمیه‌ی خمیره او به نقد و بررسی می‌پردازیم:

۱-۲) خمیره ابن فارض

ابن فارض با زبانی نمادین، تعبیری چون صفا، شفافیت، نورانیت، بوی خوش، خفا، تصاعد و قدم (سکر پیش از آفرینش) را از ویژگی‌های شراب الهی و مست شدن پیش از نوشیدن، فرح زایی، حسن خلق، حسن سخن، شفا بخشی حیات بخشی و هدایتگری را از نتایج و آثار آن برشمرد و نوشیدن آن را نه تنها گناه ندانست، بلکه اعراض از آن را گناه و موجب تضييع عمر دانسته است. (ابن فارض، دیوان ج یک، ص ۸۲-۸۳، چاپ محمود توفیق، مصر).

۲-۲) جایگاه قصیده ابن فارض

با وجود فترت ادبی در دوره ابن فارض، شعر او از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده و خمیره وی سبب غنای ادبیات عرب در ساحت ادبیات رمزی گشته است. ویژگی و آثاری که برای شراب و سکر در اشعار صوفیانه ابن فارض و دیگران در دوره اسلامی بیان شده، پیش از آن در اشعار دوره دوران جاهلی، اما در معنای ظاهری آنها رواج داشته است. شارحان خمیره ابن فارض، برخی از مضامین عرفانی آن را چون رمز شراب، سکر، درخت انگور، جام، ساقی و خم شراب رمز گشایی کرده‌اند.

۳-۲) شرح جامی از مضامین عرفانی قصیده ابن فارض

ابن فارض قصیده خود را با نام دوست و نوشیدن باده به یاد او آغاز می‌کند و سرمستی خود را با شربنا علی ذکر الحیب به نمایش می‌گذارد.

شربنا علی الذکر الحیب المدامه سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم

جامی منظور از شرب مدامه را در مطلع، تحقق صفت محبت در عالم ارواح و مراد از سکر را حیرت ارواح کامل از مشاهده جمال و جلال حق دانسته است. وی مضمون ماقبل از آفرینش تا ک را مست شدیم به این معنا تاویل کرده است که ارواح کاملاً قبل از تعلق به بدن با مشاهده جمال حق محب او شدند. همچنین به نظر جامی، جام شراب چون گرد و مدور است به ماه تمام (بدر) تشبیه شده است و از حیث مدامه به خورشید و نورانیت آن در صفا، متصور شده است. (۱۷)

۴-۲) منظور از هلال در شعر ابن فارض

در این باره تفسیرهای گوناگونی صورت پذیرفته که آقا سید علی همدانی آن را حکایت از ساقی و استعاره از امیر مومنان علی (ع) دانسته، که ساقی شراب محبت از ذوالجنان است و اظهار داشته که نسبت علی (ع) به پیامبر (ص) همان نسبت هلال به ماه تمام است. اما جامی هلال را انگشتان ساقی و آن را استعاره از اسماء و صفات ربوبی، تلقی کرده است و چرخیدن جام در دست ساقی را استعاره از تدبیر عالم از طریق اسماء الهی دانسته است (۲۴).

۵-۲) منظور از بوی شراب در قصیده ابن فارض

از دیگر مضامین عرفانی در خمیره ابن فارض، اشاره به بوی شراب است که به نظر شارحان از محبت ذات اقدس الهی است نسبت به بنده. (۲۶)

۶-۲) دلالت خم شراب مهر شده

خم شراب مهر شده نیز دلالت به مرشدان کامل دارد که برای بهره‌مند شدن از هدایت و تعالیم و فیض ایشان باید با رعایت اصول شرع و تقوا، مهر موانع را از دهان آنان برداشت. (۲۷)

۲-۷) مراد از تصاعد شراب از میان خم ها

همچنین مراد از تصاعد (بالا رفتن) شراب از میان خم ها، رسیدن نفوس کامل اولیای خدا به مقام فنا در محبت الهی است، بدین معنی که عارف محب و دیگر کمالات وجود از قبیل علم و اراده و حیات را به مقرر اصلی آن بر می گرداند. (۲۸)

۲-۸) می حقیقت است نه مجاز

حافظ نظری مشابه با این بیت دارد: ومن بین احشائ الدنان تصاعدت
ولم یبق منهافی الحقیقه الا اسم. آن می که درون خم ها متصاعد گشت، به حقیقت
نامی از آن باقی نماند.

حافظ:

المنته لله که در میکده بازست زآن رو که مرا بر در او روی نیازست
خم ها همه در جوش و خروشدن زمستی و آن "می" که در آنجاست حقیقت نه مجازست
(دیوان حافظ، غزل ۴۰، بیت ۲۰۱)

میکده نماد آستان ربوبیت است که انسانها دست نیاز و حاجت به روی آن می گشایند، و مست بودن خم به سبب شرابی است که درون آن است که نشانه این مستی جوش و خروشی است که به پا کرده و ابن فارض هم می گوید "می" در اثر جوش و خروش تصاعد گرفته و به بالا رفته و به حقیقت جز اسمی از آن باقی نیست. خواجه نیز حقیقت را در برابر مجاز گرفته که حقیقت در نظر صوفیه، ظهور ذات حق است، و در برابر مجاز، ضد حقیقت به کار رفته است. نظر هر دو مبنی بر این است که همه ی خم های میکده عشق، در جوش و خروشدن و شرابی که در آنهاست حقیقی است نه مادی و مجازی. (برزگر، شاخ نبات، ص ۱۱۳)

۲-۹) تسکین غم دل به واسطه باده نوشی

وان خطرت یوماعلی خاطر امری اقامت به الافراح وارتحل الهم.
و اگر روزی آن باده بر خاطر کسی گذر کند، غم ها از دل او رخت بر می بندد و شادی رحل اقامت بر می گزیند. و این می تواند همان ذکر حبیب باشد و بر در گه حق

روی نیاز آوردن باشد که مضمون آیه شریفه الا بذكر الله تطمئن القلوب (رعد/ ۲۸) می‌باشد. دل مومن به واسطه یاد خدا آرامش می‌یابد و غم‌ها از آن رخت بر می‌بندد.

۱۰-۲) رخت بر بستن بیماری

ولو طرحوا فی فئی حائط کرمها علیلا و قد افی لفارقه السقم

اگر بیماری زیر سایه آن درخت باده افتاده باشد در حالیکه رو به هلاکت است هر آینه شفا یابد. و به نظر این جانب این درخت همان سایه سار امن الهی است که هم با یاد محبوب دلها آرامش می‌یابد و هم با ذکر نامش درد‌ها شفا می‌یابد. یا من اسمه دوائ و ذکره شفای (فرازی از دعای کمیل). در اینجا "اسمه" همان ذات حق است و لذا اگر بخواهیم به حضرت حق توجه کنیم و ذکر اسمائ الهی بر زبان باشد، داروی شفای بیمار را یافته ایم.

۱۱-۲) شفای مجنون

ولو رسمخ الراقی، حروف اسمها علی جین مصاب جن ابراه الرسم

اگر راقی یا باده نویس حروف آن باده را بر روی پیشانی مجنون بنگارد با این نگارش مجنون شفا می‌یابد. شاید از سوی شاعر اشاره ای به آیات قران مجید است برای شفا دادن و جلوگیری از چشم زخم. وان یکاد الذین کفروا..... لما سمعوا الذکر و یقولون انه الممجنون (۵۱/ قلم). (کشاف، ج ۴، ص ۵۹۷).

۱۲-۲) وجود می قبل از پیدایش درخت انگور

فخمر ولا کرم و آدم لی اب / و کرم و لال خمر ولی ام‌ها ام: این باده قبل از خلقت آدم و درخت انگور موجود بود و مادر "می" مادر نیکی برای من بود. در این قصیده سیب‌تی، ابن فارض جام و می را یکی می‌داند و دوگانگی بین آن را مردود می‌داند و اعتقاد دارد ارواح ما همان باده و پیکرهایمان همان درخت تاک هستند.

نتیجه: در خمیره ابن فارض، جمال حق و شور و مستی از ذکر نام حبیب کاملاً مشهودست و آنچه وی در این باب اشاره داشته قطعاً همان شراب روحانی است.

تاثیر خمیره ابن فارض بر ادبیات فارسی: خمیره ابن فارض از قصاید تاثیر گذار بر

ادبیات فارسی بشمار می آید. چنانکه می توان بسیاری از مضامین خمربه ابن فارض را در اشعار عطار، مولانا، سعدی و حافظ دید.

۳- محمدتقی خان بهار (متولد ۱۲۶۵-متوفی ۱۳۳۰)

محمدتقی خان بهار ملقب به ملک الشعرا از بزرگترین شاعران معاصر ایران است. پدرش میرزا میرزا محمد کاظم صبوری، ملک الشعرا آستان قدس رضوی در عهد ناصرالدین شاه بود، و خودش مفتخر به دریافت لقب ملک الشعرا از دربار مظفرالدین شاه گردید. وی نویسنده، روزنامه نگار، محقق، و سیاستمدار وطن پرست عصر خویش بود. زندگی وی با سیاست پیوندی عمیق داشت، در حدی که شاعر ستایشگر صلح و آزادی در جمعیت هوادار خویش بود. مضمون بیشتر اشعار وی میهن دوستی و عشق به وطن است. وی در شعر گفتن سبک مستقلی داشت و در شاعری اصالت کلام را در صنعت سهل و ممتنع در مضمون و محتوا می دانست نه در لفظ و قالب. سبک شاعری وی تلفیقی است از سبک خراسانی در قصاید و سبک عراقی در غزلیات. بهار در سبک شعری خویش در کتاب سبک شناسی می گوید: "تبعات من در سبک کلاسیک و سبک معاصر آنچنان پیشرفت کرد که توانستم به هر سبک که بخواهم شعر بگویم". هرچند او را باید احیاکننده سنت های شاعران کهن خواند، اما آثار تجدد و تنوع در اکثر اشعارش در لفظ و معنا آشکارست. برخی منتقدان ادبی بر این عقیده اند که بهار دارای سبک خاص و مستقلی نبوده است. آنچه در این مقال بر احوال شعری و خمربه سرایی بهار در جهت کشف رموز و نمادهای خمری این شاعر نگاشته شده به طبع برای اولین بار نظریه های تحقیقاتی اینجانب از درک و دریافت مضامین فکری این نویسنده و سیاستمدار وطنیه سرای ایرانی است که امیدست به دیده بلند و وسعت نظر خودتان به داوری و به بار بنشیند. با تتبع در دیوان شاعر مورد بحث، و دریافت مضامین فکری این نادره گوی عصر قاجار، تغزلاتی اندک در باب خمر و گاها عاشقانه که رنگ و بوی انفاس الهی دارد به چشم خورد، لیکن در مورد قصیده بلند شب و شراب بهار که متاثر از خمربه ابن فارض می باشد، می توان تطبیقی برخمربه دو شاعر قبل زد و طرحی نو به میان آورد:

۱-۳) در منقبت امام هشتم (ع)

قصیده زیبایی در ابتدای دیوان بهار (شماره ۶) در مجلس جشن ولادت آقا علی بن موسی الرضا توسط بهار سروده و قرائت گردید که از مجلسی یاد می کند که ساقی، ساغر به دست در برابر صنمی دلفریب و نغر با شکوه تمام، پیاله گردانی می کند. قطعاً در نقد تصویر گرایی این قصیده، که عشقی وافر به امام هماد خود دارد شراب نوشی از راه گلو وجود ندارد و هر آنچه در تصویرست تبلور عشق و احساس است در آینه نگاه عارفانه و حرمت عاشقانه نسبت به بارگاه ملکوتی ثامن الحجج. و هر آنچه از سر شوق در وقت مغرب شرعی در هنگام اذان تقدیم قدوم مبارک می نماید از سر ارادت است در قالب شرابا طهورای بهشتی یار.

از باد برافروز به بزم آفتاب ها
مجلسی بساز با صنمی نغز و زیبا روی
افکننده در دو زلف سیه پیچ و تاب ها
(ق ۶، ب ۳ و ۴).

و در بیت هفت می گوید:

فصلی خوش و شبی خوش و جشنی مبارکست

وز کف برون شده است طرب را حساب ها

(۷/۶).

بهار از فرط شوق و از سر احساس و شادی میلاد سبط پیمبر اذعان می دارد که از اختیار او این شادی خارج شده و توسط ساقی زیبا روی ساغر به دست، از مهمانان پذیرایی می کند. و به دنبال این شور و شعف می گوید:

رنگین کند به باده دامن سپید زاهد که بودش از "می" سرخ اجتناب ها.

(۹/۶)

دامن سپید در این بیت استعاره از پاکی و پاکدامنی است و حافظ نیز در این باره سجاده را با می رنگین می کند:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید

که سالک، بی خبر نبود ز راه و رسم منزل ها

(۴/۱)

این بیت بهار یاد آور هشیاری عمل زاهد است که از "می" سرخ اجتناب می‌ورزد. و حافظ می‌گوید اگر به فرمان پیر بر سجاده شراب بریزی، نه تنها آلوده نمی‌شود، بلکه آراسته و رنگین نیز می‌گردد، زیرا او آگاه به مراحل سیر و سلوک و عشق می‌باشد. (برزگر، شاخ نبات، ص ۳).

۲-۳) تقلید بهار از خمیره رودکی

در قصیده شماره ۹، که مطلع آن منتخبی از مسمطی است که در سال ۱۲۸۳، به پیروی از خمیره این گونه سروده:

انگور شد آبستن ای بچه حور برخیز و به گهواره فکن بچه ی انگور
چندانش مهل کز دم دی، گردد رنجور کآمد دی و افسرده دم ماه و دم هور
(دیوان بهار، ۱/۹، ۲).

استاد بهار بر خمیره رودکی تسلط داشته که در کتاب تاریخ سیستان به بسیاری از نکات مهم سیاسی اشاره می‌کند و سردی و تاریکی و خفقان آن ایام را با زندانی کردن بچه انگور و قربانی کردن مادر "می" یعنی خود انگور، تفسیر می‌کند:

مادر می را باید بکرد قربان بچه او را گرفت و کرد زندان
بچه او را ازو گرفت ندانی تاش نکوبی نخست وزو نکشی جان

(قصیده ۸۹/ بیت ۱، ۲)

بهار با کمک استعارات این خمیره موضوع آبستن بودن انگور و فراوان بودن آب درون دانه‌ها را، ناشی از حوادث آن دوران می‌داند و می‌خواهد بچه انگور را به زندان بیندازد. (بهار، تاریخ سیستان، ص ۳۱۷-۳۲۳).

۳-۳) رفتن روزهای خوش و آمدن شب تیره

بهار در قصیده ۱۳، آمدن شب را بعد از گذشت روز به تصویر می‌کشد و اشاره به گذر ایام دارد و آمدن شب را استعاره از تاریکی و وحشت می‌داند در ایام حکومت رکن الدوله، اما خوردن باده را در وقت سماع نیک می‌داند. یعنی باید دل از تاریکی‌ها شست و بی‌توجه به غم دنیا، همچون شب تیره که چرم ادیم را پهن می‌کند می‌خواهد دور بودن

خودش را از بحث های سیاسی و دل نداشتن به مسند و قدرت به رخ بکشد و بگوید مانند ادیم که پوست دباغی شده و تمیز است، دل خود را از تمام مراتب دنیوی پرداخته و مسند قدرت را از حجره به دور افکنده و باده سرمستی الهی می نوشد که بهترین کارست.

روز گذشت ک شب تیره بگسترده ادیم مسند از حجره به ایوان فکن ای نیک ندیم
باده روشن، نیک است همه وقت سماع ویژه اکنون که شب تیره بگسترده ادیم
استاد در این دوبیت اشاره به گردش ایام دارد و رقص سماع که هر دو رمزی هستند، یکی گردیدن احوال روزگار است بی آنکه ما در آن دخل و تصرفی داشته باشیم و دیگری گردش به دور خود است با رقصی به نام سماع که خاص صوفیان است و در آن هنگام که از احوالات دنیوی از غیر می پردازند و به دور خود می چرخند و از خود بیخود می شوند و با اذکاری خاص می خواهند به اهدافی معنوی دست یابند که همان رسیدن به حق است.

۴-۳) باده خوری حرام است اما در روز عید صیام حلال

استاد در تغزلی در قصیده ۱۴، که روز عید صیام در آستان قدس بر پا شده، در خصوص باده و نوشیدن آن چنین می گوید:

جلوه گر شد شب دوشین چو مه عید صیام کرد از ابرو پیوسته اشاره سوی جام
یعنی ای باده کشان، باده حلال است، حلال یعنی ای دل شدگان، روزه حرام است حرام
و بدین طریق باده و باده خوری را در روز عید حلال می داند و این باده گساری پس از یکماه عبادت و بندگی خدا، جشنی برای پاداش یکماه ریاضت و شب زنده داری است که قطعاً سرمستی و شوق دریافت پاداش معنوی، باده نوشی مجازی در جشن را متذکر می شود. پارادکس زیبای این دوبیت در واقع حرام بودن روزه داری در روز عید را به امر خدا به ذهن متبادر می سازد و گرنه نفس عمل روزه و عبادت خدا با میگساری باهم جمع نمی شوند و سرمستی از حضور بر در آستان کبریایی خدا، و نوشیدن شرابا ظهورای الهی که خاص مومنان و بندگان حقیقی اوست، مد نظر استاد بهار می باشد.

۵-۳) قصیده شب و شراب بهار

با مطالعه و بررسی این قصیده ۶۲ بیتی بهار آنچه از متن مستفاد می‌گردد به تحقیق این است که بهار پیام شکوائیه خود را از دست صرافان گوهر ناشناس بیان می‌دارد:

بذر هنر به مرز امل کشتم ای دریغ که ام داس دهر، کشته آمال برید
چو روزگار سفله ندانسته قدر من کس را چه انتظار از وی باید کشید

(۱۰۶ / ۱، ۲).

و در ادامه گوید:

گویم یکی حدیث به وصف شب و شراب وصف شب و شراب از من باید شنید
(همان ب ۱۲).

شاید وصف شراب برای تسکین درد وی کافی بوده و به همین مقدار بسنده نموده که از بشار مرغزی به تضمین آورده در شعر خود که گفت:

باشد بهار بنده آن شاعری که گفت رز را خدای از قبل شادی آفرید

(همان بیت ۳۴).

پس با این شرح و بسط که شکواییه شاعر باعث سرودن خمیه شب و شراب وی گشته در ادامه ابیات، آشکارا بیان می‌دارد که در اوان جوانی روزگاری وی نمی‌سازد و او را چون گلی شکفته بر شاخ از درخت می‌چیند:

در باغ دهر تازه گلی بودم ای دریغ کم دهر، شکفته ز شاخ، مرا چید

(همان ۴۲).

و به اظهار خود از غم و اندوه این قصیده را می‌سراید:

من این قصیده گفتم تا که ارمغان ببرم نزدیک آن که هست درش کعبه امید
(همان، ۳۵).

پس از خداوند اینگونه انتظار و امید دارد که کسی پیدا شود و نور امیدی چون نور ستاره ناهید به جام می‌او بردمد و آن را روشن کند.

یارب، کجاست آنکه، چو شب در چکد به جام گویی به جام، اختر ناهید در چکد

(همان، بیت ۱۰)

و در ادامه دیگر، ابیات را که بعضاً قرابت معنایی با بعضی ابیات خمیره ابن فارض دارد می‌سراید.

۳-۶) گرمی و حرارت "می" حتی اگر آن را نچشیده باشی در خون احساس می‌شود

آن می که نچشیده هنوز، از میان جام چون فکر شد به مغز و چو گرمی به خون دوید
(قصیده ۱۰۶، بیت ۷)

۳-۷) رنگ شراب چون رنگ گل سرخ و رویدن آن در طلیعه نور خورشید است

چون پر کنی بلور و بداری پیش چشم گویی در آفتاب گل سرخ بشکفید
(همان، بیت ۱۱).

۳-۸) هر کس چاشنی مهر شراب چشید هرگز تلخکامی روزگار را نمی‌بیند

هرگز نشد ز داهیه ی دهر تلخکامی آن فاضلی که چاشنی مهر او چشید
(همان، بیت ۳۹).

و این بیت مذکور بهار می‌تواند بر گرفته از این بیت ابن فارض باشد:

و ان خطرت یوما علی خاطری اقامت به الافراح و ارتحل الهم

اگر روزی فکر شراب نوشی در مغزم خطور کند، شادی و نشاط در وجودم ساکن و

غم‌ها رخت بر می‌بندد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله با بررسی نظریات هر سه شخصیت مذکور: شاعر، عارف و سیاستمدار در هر دو حوزه عرب و عجم به نتایجی دست یافتیم به شرح ذیل:

۱- شراب نوشی هر سه عرفانی است و رنگ و بوی عشق و معرفت الهی دارد و از راه گلو نمی‌باشد.

۲- حافظ اعتقاد دارد با نوشیدن دو پیمانه شراب از سر عهد ازل آگاه می‌شود و ابن فارض هم عقیده دارد که "می" حقیقتی مجازی دارد و از عالمی دیگر خبر می‌دهد و بهار نیز می‌گوید: از شیشه تافت پرتو "می" ساعتی به رمز؛ که این رمز می‌تواند پرتو ماورایی شیشه می‌باشد.

۳- حافظ نمودی از ازلیت را به تصویر می‌کشد و شیرازه جان و روح انسان را آغشته به "می" مینماید و گل و خود انسان را ممزوجی از شراب الهی و خمیر مایه گل می‌داند و ابن فارض هم می‌گوید این باده قبل از خلقت انگور وجود داشته و منظورش همان شراب روحانی است که در کالبد جسم انسان موجود می‌باشد. و بهار امید به رحمت الهی دارد و می‌گوید کجاست آن که چو شب در چکد به جام، گویی به جام نور ستاره ناهید می‌رسد و این از ارتباط وجودی انسان و انوار الهی (درخشش می‌در جام) حاکی است.

۴- حافظ از طریق باده نوشی به عقل می‌آید و می‌گوید نجات و اقبال من، نوشیدن شراب کهنه است و ابن فارض عقیده دارد که از انفاس خوش باده بیمار شفا می‌یابد و بهار نیز اعتقاد دارد: از باده نوشی هم جبان شجاع می‌شود و هم بیمار شفا می‌یابد.

۵- حافظ می‌گوید به یاد دوست باده می‌نوشد و تا ابد با مداومت در باده نوشی سرمست و عاشق می‌ماند و هر که عاشق به دنیا نیامده نباشد در نفاق و دو رویی است، و ابن فارض می‌گوید به نام دوست شرابی می‌نوشم و یاد او را در خاطر می‌آورم، و بهار اعتقاد دارد، هر کس شراب عشقی بنوشد از داهیه دهر تلخکام نمی‌شود.

کلام آخر: خمریات هر سه شاعر مانند ابزاری برای بیان احساس و سرمستی و شوق مفرط از نفحات انس الهی سرچشمه می‌گیرد.

فهرست منابع

- قرآن مجید، الهی قمشه ای.
- ۱- هرمان آته، تاریخ ادبیات فارسی (۱۳۳۷)، ترجمه صادق رضازاده شفق، تهران.
 - ۲- بهار، محمد تقی، دیوان (۱۳۶۸)، به کوشش مهرداد بهار.
 - ۳- -----، تصحیح تاریخ سیستان (چاپ دوم ۱۳۵۲)، موسسه خاور، تهران.
 - ۴- پورجوادی، نصرالله، باده عشق (۱۳۷۰)، سال یازدهم، شماره ششم.
 - ۵- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران، (۱۳۷۸). انتشارات فردوس، تهران.
 - ۶- عطار، فریدالدین، مختار نامه، (۱۳۷۵)، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران.
 - ۷- منوچهری، احمد بن قوص، دیوان (۱۳۴۷) چاپ محمود دبیر سیاقی، تهران.
 - ۸- حافظ، مصلح الدین محمد، دیوان (۱۳۷۸)، به اهتمام محمد قزوینی، دکتر قاسم غنی، انتشارات زوار تهران.
 - ۹- هدایت، رضاقلی، مجمع الفصحا، (۱۳۳۶)، به کوشش مظاهر مصفا، تهران.
 - ۱۰- رودکی، جعفر بن محمد، (۱۳۸۷)، دیوان اشعار، تصحیح دکتر نصرالله امامی، موسسه تحقیقات و علوم انسانی، تهران.
 - ۱۱- ماهیار، عباس، (۱۳۹۳)، نجوم قدیم و باز تاب آن در ادب پارسی. اطلاعات، تهران.
 - ۱۲- نفیسی، سعید، (۱۳۸۲)، محیط زندگی و احوال و اشعار رودکی، امیر کبیر، تهران.
 - ۱۳- صرفی، مقدمه ای بر رمزگشایی، (۱۳۷۵)، چاپ دانشگاه تهران.
 - ۱۴- منصوری، ذبیح الله، سرزمین جاوید، (۱۳۸۷)، چاپ زرین، تهران.
 - ۱۵- برزگر خالقی، محمدرضا، شاخ نبات حافظ، (۱۳۸۲) زوار، تهران.
 - ۱۶- بهمنش، احمد، فرهنگ اساطیر یونان و روم، (۱۳۹۱)، چاپ دانشگاه تهران.
 - ۱۷- برومند، سعید، جواد، حافظ و جام جم، (۱۳۶۷)، پاژنگ، تهران.
 - ۱۸- میر قادری، سید فضل الله، اعظم السادات، دیوان سلطان العاشقین، (۱۳۹۰)، آیت اشراق، قم.
 - ۱۹- خرماهی، بهالدین، حافظ نامه، (شرح الفاظ، اعلام، مفاهیم کلیدی، و ابیات دشوار

حافظ)، (۱۳۶۶)، شرکت انتشارات علمی، فرهنگی، انتشارات سروش، تهران.
۲۰- مرتضوی، منوچهر، مکتب حافظ مقدمه ای بر حافظ شناسی، (۱۳۶۵)، چاپ دوم)،
انتشارات توس، تهران.

مقالات

- ۱- نعمتی، فاروق و تاتایی، شهلا، (۱۳۹۷)، مشارب الازواق، شرحی فارسی بر خمیره ابن
فارض، اثری ناشناخته از میر سید علی همدانی، نخستین همایش ملی تحقیقات ادبی، با
رویکرد مطالعات تطبیقی، تهران. Civilica.com/doc/902236 - قلی زاده
- ۲- قلی زاده حیدر، خوش سلیقه محبوبه، باده و می و تعابیر آن در شعر عرفانی فارسی بهار
۱۳۸۹، دوره ۶، شماره ۲۳، از ص ۱۴۷-۱۸۴.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۵۰-۲۲۷

جستارهایی در انکار «ضروری مذهب» و آثار آن در فقه امامیه

بهنام عباسی^۱

حسین صابری^۲

سید محمود میرنوربخش^۳

چکیده

انکار ضروری یا غیر ضروری از احکامی که معلوم الصدور از پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) هستند با تصدیق اجمالی منافاتی ندارد و سبب سلب ایمان به خدا و رسول گرامی اسلام نبوده و موجب کفر نمی‌گردد. منکر ضروری اگر تنافی بین انکارش و تصدیق اجمالی داشته باشد، این از واضح ترین مصادیق کفر (کفر در برابر اسلام) است و در غیر این صورت کافر محسوب نمی‌شود. فقهای معاصر، اعتقادی به سببیت مستقل برای انکار ضروری و حکم به خروج از دین یا مذهب ندارند. انکار ضروری مذهب به خودی خود موجب خروج از مذهب نیست، مگر به سبب انکار امام (ع) و از روی توجه و علم و التفات به موضوع باشد. منکر ضروریات مذهب شیعه، مسلمان غیر شیعی است ولی از همه حقوق اسلام برخوردار است و احکام مسلمانان بر او جاری بوده و در صورت رجوع به مذهب، عبادات او قبول و نیاز به اعاده ندارد. ولی احتمال فسق در او وجود دارد. روش پژوهش در این مقاله توصیفی-تحلیلی است.

واژگان کلیدی

ضروری مذهب، ارتداد، تصدیق اجمالی، مذهب، انکار.

۱. دانش‌آموخته مقطع دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد تربت‌حیدریه، دانشگاه آزاد اسلامی، تربت حیدریه، ایران. مری، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

Email: Bhnam.abasi@yahoo.com

۲. استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، عضو هیئت علمی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: sabri@ferdowsi.um.ac.ir

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تربت حیدریه، تربت حیدریه، ایران.

Email: smmirnorbakhsh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۲۳

طرح مسأله

احکام ضروری در منابع فقهی سه دسته دسته‌اند، ضروری دین، ضروری مذهب و ضروری فقه. در این جستار به جهت تبیین انکار ضروری مذهب پرداخته شده ولی لازم است ضروری دین بطور خلاصه مورد بررسی قرار گیرد. مسئله این است که: انکار به چه معنا است و حکم منکر ضروریات مذهب چیست؟ آیا حکم منکر ضروری دین و مذهب متفاوت است یا هر دو یکی است؟ محدوده انکار ضروریات و تضییق و توسعه آن چیست؟ آیا انکار ضروری، مستقلاً سببیت برای کفر دارد یا مستلزم انکار خدا و رسول است؟ روش پژوهش در این مقاله توصیفی - تحلیلی است.

۱. ضروری و انکار در لغت و اصطلاح

«ضروری در عرف علماء دارای معانی است. یکی از آن معانی، ضروری در مقابل نظری و کسبی قرار دارد...» (تهانوی، ص ۱۱۱۵).

در قرآن به بحث انکار اشاره شده است برای نمونه قرآن کریم می‌فرماید: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ» (نمل، ۱۴)؛ و آن را از روی ظلم و سرکشی انکار کردند، در حالی که در دل به آن یقین داشتند. در آیه دیگر آمده است: «لَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ» (أنعام، ۳۳)؛ لکن ظالمان، آیات خدا را انکار می‌نمایند. و در آیه شریفه دیگر می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ» (محمد، ۲۵)؛ کسانی که بعد از روشن شدن هدایت برای آنها، پشت به حق کردند. در لغت «جحد»: انکار از روی علم را جحد گویند. جحد: أَنْكَرَهُ وَلَا يَكُونُ إِلَّا عَلَىٰ عِلْمٍ مِنَ الْجَاهِدِ بِهِ» (فیومی، بی تا، ص ۹۱). در روایات کلمه «رَغَبَ، جَحَدَ و مُرْتَدَ» به صراحت به کار رفته است. از امام صادق (ع) درباره مرتدّ سوال شد، امام فرمود: کسی که از اسلام برگردد و بعد از اسلام کافر شود به آنچه بر پیامبر نازل شده توبه‌اش پذیرفته نیست^۱ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۵۳).

۱. سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْمُزْتَدِّ فَقَالَ مَنْ رَغِبَ عَنِ دِينِ الْإِسْلَامِ وَ كَفَرَ بِمَا أُنزِلَ اللَّهُ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ ص بَعْدَ إِسْلَامِهِ فَلَا تَوْبَةَ لَهُ.

در روایت دیگری راوی می گوید: امام (ع) فرمود: اگر کسی نبوت و رسالت پیامبری را انکار و او را تکذیب کند خونش مباح است. در مورد امام پرسیدم اگر او را انکار کرد منکر چه وضعیتی دارد؟ فرمود: اگر امام را انکار کند و از او و دین او براءت بجوید، کافر و مرتد از اسلام است»^۱ (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۴). شیخ مفید می فرماید: کسی که رسول خدا (ص) یا یکی از ائمه را سب کند او مرتد از اسلام است و خونش هدر است» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۴۳). شیخ طوسی می فرماید: مرتد فطری که بر فطره اسلام متولد شده اگر از دین برگشت کشته می شود بدون اینکه توبه داده شود اما مرتد ملی که کافر بوده و مسلمان شده ابتدا واجب است توبه داده شود اگر توبه نکرد گردنش زده می شود. مقدّس اردبیلی می فرماید: مراد از ضروری آن چیزی است که منکر آن کافر می گردد. هر چند با دلیل و برهان در نزد او یقین حاصل شود که آن چیز از ضروریات دین است و اجماعی هم در کار نباشد، دلیل کفرش به انکار شریعت و انکار صدق النّبی (ص) برمی گردد» (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۹).

آقا وحید بهبهانی بهبهانی، ضروری را چیزی می داند که اثبات و علم به آن، احتیاج به نظر و استدلال ندارد (بهبهانی، ۱۴۲۴هـ.ق، ص ۹).

مرحوم بجنوردی، منظور از ضروری دین را چیزی می داند که جزء دین بودن آن نیازی به استدلال و ندارد ... (بجنوردی، ۱۴۱۹هـ.ق، ص ۳۶۷).

ممکن است احکام شرعی در بین علماء و یا افراد متعبد و یا در یک شهر که غلبه با علما بوده ضروری شده باشند امام خمینی فرموده اند «اینها در نزد جمیع مسلمین ضروری نشده اند» (خمینی، ۱۳۷۶ق، ص ۱۲۵). حکم شرعی ای ضروری خواهد شد که در بین همه احاد مسلمین به صفت ضروری متلبس گردد.

۱. مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ... مَنْ جَحَدَ نَبِيًّا مُرْسَلًا مُبَوَّتَّهُ وَ كَذَّبَهُ فَدَمُهُ مُبَاحٌ قَالَ فَقُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ مَنْ جَحَدَ الْإِمَامَ مِنْكُمْ مَا حَالُهُ فَقَالَ مَنْ جَحَدَ إِمَامًا بَرِيًّا مِنَ اللَّهِ وَ بَرِيًّا مِنْهُ وَ مِنْ دِينِهِ فَهُوَ كَافِرٌ مُرْتَدٌّ عَنِ الْإِسْلَامِ.

۱-۱. تعریف ضروری مذهب

تعریف ما از ضروری مذهب عبارت است از: اموری که نزد جمیع شیعیان به صفت ثبوت و آشکار بودن و عدم نیاز به استدلال در عقل و به شیوع مزین شده و ارتباط این امور در ذهن مردم چنان مستحکم شده که در نزد آنها شرعاً واضح و ثبوتش شایع شده، و از متسالم علیه و مُجمع علیه بالاتر است و هر شیعه‌ایی می‌داند که جزء شریعت پیامبر(ص) است، مگر تازه مسلمان شیعی یا کسی که با مسلمانان همراهی و همکاری ندارد. با این تعریف دایره ضروریات از مجمع علیه و امور متسالم علیه جدا می‌گردد و دایره ضروریات مضیق گردیده و متناسب با هر عصری احتمال کاهش یا افزایش ضروری وجود دارد.

۱-۲. مصادیق ضروریات مذهب از منظر فقیهان

مرحوم بهبهانی (م ۱۲۰۵ق) در کتاب مصابیح کلمه ضروری مذهب (حدود شانزده مرتبه) را بکار برده است (بهبهانی، ۱۴۲۴هـ.ق، ص ۹). در بین متأخران و متأخر المتأخران و علمای بعد از آنها کاربرد واژه ضروری دامنه وسیع تری پیدا کرده است. مرحوم صاحب جواهر در کتاب جواهر بیشترین (بیش از هشتاد مصداق) کاربرد را از کلمه ضروری دارد (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۶-۲۳۶ و ص ۳۰-۳۴۱). مرحوم سبزواری (م ۱۴۱۴ق) در مهذب الاحکام (حدود ۱۲ مرتبه) ضروری مذهب را بکار برده است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۵۵). مرحوم خوبی در کتاب موسوعه (حدود نه مورد) مصادیق ضروری مذهب را بکار برده (خوئی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۷-۸۰ و ص ۱۱۵). و امام خمینی در کتاب طهارت به یک مصداق ضروری مذهب اشاره کرده و فرموده است: «پوست میتة با دباغی پاک نمی‌شود و نجس است» (خمینی، ۱۳۷۶ق، ص ۵۱-۷۶-۱۶۴-۲۰۳-۳۹۳). به نظر می‌رسد بسیاری از مصادیق ضروری مذهب جزء ضروریات فقه باشند نه ضروریات مذهب، یا از متسالم علیه و مجمع علیه باشند در حالی که در فقه هم اختلافات بسیار گسترده است و مصادیق محدودی به صفاتی که یک حکم ضروری باید داشته باشد رسیده‌اند.

۲. بررسی دیدگاه فقها در نظریه استقلال یا استلزام

در مجموع چهار دیدگاه در میان فقها وجود دارد:

دیدگاه اول: این است که انکار ضروری مستقلاً موجب کفر است. علامه حلی در مورد زکات فرموده: اگر کسی زکات پرداخت نمی‌کند و اعتقاد به وجوب آن ندارد و ترک زکات را حلال می‌شمارد این فرد مرتد است چون چیزی را ترک کرده که ضروری دین بوده است (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۲۳). اگر کسی محرماتی که نسبت به آن اجماع شده مثل: مردار، شراب، و گوشت خوک ... را حلال بداند و بر فطرت اسلام متولد شده باشد کشته می‌شود... (علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۸۱)؛ علامه در این موارد به سبب دیگری برای ارتداد اشاره نکرده است و همان حلیت ترک را سبب ارتداد دانسته است. برای نمونه فقیهان فرموده‌اند: اقوی حکم به ارتداد کسی است که شرب خمر را حلال بداند چون حرمت آن اجماعی است و از ضروریات دین است و هر کسی که ضروریات دین را انکار کند کافر است. و کلّ من أنکر ما علم من الدین ضروره فهو کافر» (شهید اول، ۱۴۱۴ق، ص ۲۴۱؛ ر.ک به، ابن ادریس، ص ۴۷۶-۴۷۷؛ علامه حلی، ص ۳۴۵؛ علامه حلی، ص ۲۰۴؛ محقق حلی، ص ۱۵۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۹۹، طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷۱۱).

دیدگاه دوم: مرحوم اردبیلی می‌فرماید «ضروری که منکرش کافر می‌شود، موردی است که یقین دارد جزء دین است، هر چند با استدلال برایش ثابت شده باشد. دلیل کفر چنین کسی انکار حکم ضروری شریعت و انکار پیامبر(ص) است و او علم دارد که این ضروری را پیامبر(ص) و اسلام آورده و بداند انکارش موجب تکذیب رسول خدا می‌شود» (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۹). مرحوم حکیم می‌فرماید: به محض انکار ضروری موجب کفر منکر نمی‌شود، مگر اینکه قائل باشیم انکار ضروری سبب مستقلاً برای کفر است که اینهم ثابت نشده است و قبول نداریم انکار ضروری سبب مستقلاً برای کفر باشد... (حکیم، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۰).

دیدگاه سوم: تفصیلی است که مرحوم شیخ انصاری داده که منکر ضروری، اگر مقصّر باشد کافر است و اگر قاصر باشد، کافر نیست. کسی که منکر ضروریات باشد مثل خوارج که رسالت را تکذیب نکردند باز هم کافرند (انصاری، ۱۴۱۰ق، ص ۱۳۹).

دیدگاه چهارم: محقق همدانی می‌گوید: انکار ضروری یا غیر ضروری از احکامی که معلوم الصدور از پیامبر (ص) هستند با تصدیق اجمالی منافاتی ندارد یعنی گاهی انکار ضروری با تصدیق اجمالی بخاطر بعضی از شک‌ها و شبهاتی که بر نفس انسان عارض می‌شود ممکن است جمع شوند و انکار ضروری مثل این فرض، منافات با ایمان به خدا و رسول گرامی اسلام ندارد و موجب کفر نمی‌شود مگر این که گفته باشیم از این حیث به تنهایی، مثل کفر به خدا و رسول، یک سبب مستقلی است. همانطور که بعضی به این قول تصریح کرده‌اند و از ظاهر کلام دیگران هم این بر می‌آید چه بسا این گفته از قول مشهور آشکار شده موقعی که این را سبب مستقل و قسیم برای انکار خدا و رسول قرار داده‌اند. در این مطلب جای تأمل است بسیاری از علماء به آن تصریح نکرده‌اند، بلکه گفته شده این در نزد آنان از جهت استثناء صورت شبهه، مشهور شده است، و این استثناء صورت شبهه با سببیت مستقلة مناسبت ندارد (همدانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۰).

چهار دیدگاه در موضوع مطرح شد، در دیدگاه اول شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن ادریس، ابن حمزه، ابن سعید، علامه و حتی شهیدین (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۵، جلسه ۲۳، ۱۶ آبان)، تا آن زمان چیزی به نام تکذیب النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) مطرح نبوده، بلکه می‌گفتند اگر چیزی ضرورت دین باشد و شخص انکار کند، این موجب کفر است. در دیدگاه دوم محقق اردبیلی (م ۹۹۳ق) اولین فقیهی است که در مجمع الفائده و البرهان گفته اگر کسی منکر ضروری بشود و این مستلزم تکذیب پیامبر (ص) بشود کافر است (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹۹).

فاضل هندی (م ۱۱۳۷ق) مسئله تکذیب النبی (ص) را مطرح کرده است (فاضل هندی، ص ۵۶۱). در برخی دیگر از جاهای کشف اللثام نیز به این مطلب اشاره می‌کند. چند نکته از کلام محقق اردبیلی (قدس سره) استفاده می‌شود؛ ۱) انکار ضروری به تنهایی موضوعیت ندارد، بلکه انکار باید با علم و یقین همراه باشد. ۲) مجرد انکار اجماع موجب کفر نمی‌شود. ۳) انکار از روی علم اگر موجب تکذیب نبی (ص) شد، کفرآور است.

مرحوم فاضل هندی نیز برای منکر ضروری موضوعیت قائل نیست و می‌گوید اگر

مستلزم تکذیب نبی (ص) و از روی علم باشد کافر است.

۳. بررسی روایات مورد مناقشه

درباره نظریه استلزام یا استقلال به سه دسته از روایات استناد شده است و بعضی از فقها عنوان تکذیب النبى را قبول ندارند و خروج عن الدین و انکار حکم شرعی را سبب کفر می دانند. به اجمال این سه دسته را بررسی می کنیم.

دسته اول روایات

روایتی که شلیم بن قیس از حضرت علی (ع) نقل کرده این است که: «اگر کسی گمان کند چیزی که خدا از آن نهی کرده به آن امر کرده است این کمترین چیزی است که عبد به وسیله آن کافر می شود... وَ أَذْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ كَافِرًا مَنْ رَعِمَ أَنْ شَيْئًا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ أَنْ اللَّهُ أَمَرَ بِهِ وَ نَصَبَهُ دِينًا...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۱۵).

و روایتی که بُرید عَجَلِي از امام باقر (ع) نقل کرده که: کمترین چیزی که عبد به آن مشرک می شود این است که اگر به هسته خرما بگوید سنگی ریزه است و به سنگ ریزه بگوید این هسته خرماست و به آن علم داشته باشد. یعنی چیزی را از روی علم انکار کند... أَذْنَى مَا يَكُونُ الْعَبْدُ بِهِ مُشْرِكًا قَالَ فَقَالَ مَنْ قَالَ لِلنَّوَاةِ إِنَّهَا حَصَاةٌ وَ لِلْحَصَاةِ إِنَّهَا نَوَاةٌ ثُمَّ دَانَ بِهِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۹۷).

این دسته هم قابل استناد نیست برای سببیت مستقل چون مراتب کفر و شرک را بیان می کند، هر چند کفر و شرک با هم متفاوت است، کفر در برابر اسلام و ایمان قرار دارد و شرک در برابر موحد و هر کدام دارای مراتبی است (پرداختن به آن در این جستار نمی - گنجد رک به ...) (امام خمینی، ۱۳۷۶ق، ص ۴۵۲؛ آل راضی، ۱۴۲۸ق، مجله المنهاج، ص ۲۰۷-۲۲۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۶). به همین جهت به کسی که چیزی را که خدا فرموده حلال است گفت حرام است، نمی شود نجس گفت، به دلیل اینکه کافر نجس است و کسی هم به این مطلب ملتزم نشده است مثلاً به ریاکار یا رباخوار یا تارک نماز نمی شود گفت نجس است.

دسته دوم روایات

أبي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيّ از قول امام باقر(ع) می‌گوید: «به حضرت علی(ع) گفته شد اگر کسی شهادتین بگوید مؤمن است، حضرت فرمود پس فرائض الهی کجاست؟... و کسی که جمیع فرائض را ترک کند کافر است. قَالَ فَأَيْنَ فَرَائِضُ اللَّهِ... ثُمَّ قَالَ فَمَا بَالُ مَنْ جَحَدَ الْفَرَائِضَ كَانَ كَافِرًا» (کلینی، ۱۴۷ق، ص ۳۳).

امام خمینی می‌فرماید: «ما به قرینه صدر حدیث ذیل آن را حمل می‌کنیم بر کفر در مقابل ایمان یا کفر اعتقادی نه کفر در مقابل اسلام... بقرینه صدرها علی أنّ الجحد موجب للكفر المقابل للإيمان لا الإسلام...» (امام خمینی، ۱۳۷۶ق، ص ۴۴۸). مرحوم فاضل لنکرانی می‌فرماید: این دسته هم نمی‌تواند مورد استناد باشد چون در صدر حدیث بحث از مراتب ایمان کامل است نه اسلام و در ذیل هم مراد از «جحد» انکار همه فرائض است. و اگر کسی همه فرائض را انکار کند باعث انکار نبی(ص) است و موجب کفر است...» (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۴۸).

دسته سوم روایات

عبد الله بن سَنَانٍ می‌گوید امام صادق(ع) فرمود: اگر کسی گناه گیره‌ای انجام دهد و گمان کند آن حلال است او را از دین اسلام خارج می‌کند... مَنِ ارْتَكَبَ كَبِيرَةً مِنَ الْكَبَائِرِ فَرَعَمَ أَنَّهَا حَلَالٌ أَخْرَجَهُ ذَلِكَ مِنَ الْإِسْلَامِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۸۵) عبدالرحیم القفصیر می‌گوید با امام صادق(ع) مکاتبه کردم امام فرمود: «انسان از اسلام بسوی کفر خارج نمی‌شود مگر کسی که از روی علم و آگاهی انکار کند و یا حرامی را حلال و حلالی را حرام بداند... وَ لَا يُخْرِجُهُ إِلَى الْكُفْرِ إِلَّا الْجُحُودُ وَ الْإِسْتِحْلَالُ أَنْ يَقُولَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ وَ لِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ وَ ذَانِ بِذَلِكَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۸).

محقق همدانی می‌گوید: این روایت از حیث استدلال اجمال دارد و در این روایت یک محذوری دارد و آن اطلاق روایت است. هر کسی که این کار را بکند؛ چه آن مورد ضروری باشد و چه غیر ضروری، چه آن شخص عالم باشد و چه نباشد، از اسلام خارج شده است» (همدانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۹). مرحوم خوبی می‌فرماید: این دسته از احادیث نه کفر مقابل اسلام مراد است و نه کفر در مقابل ایمان بلکه کفر در برابر اطاعت است یعنی

این شخص عاصی است. اگر کسی با اجتهاد گفت این حلال است، تکفیر نمی‌شود. «منها»: ما یقابل المطیع لأنه کثیرا ما یطلق الکفر علی العصیان...» (خوئی، ۱۴۱۸ق، ص ۶۳).

امام خمینی بین روایات جمع می‌کند و می‌فرماید: «راه اول: این روایات را بر مراتب کفر و مراتب ایمان، حمل کنیم بنابراین در همه روایاتی که «جحد» آمده (مانند «جحد ما امر الله»، «ترک ما امر الله»، ارتکاب کبیره و جحد کبیره، حتی روایت عبدالرحیم را حمل بر مراتب کفر و ایمان کنیم و بگوئیم که کفر، ایمان و اسلام، مراتب دارد. یعنی اینها مؤمن کامل نیستند نه اینکه از اسلام خارج‌اند.

راه دوم: بگوئیم این روایاتی که می‌گوید: «من جحد الفرائض کان کافرا»، از باب اینکه این مستلزم تکذیب النبی (صلی الله علیه و آله) است، منکر کافر است با این ادعا که بین تصدیق نبی و انکار فرائض قابلیت جمع وجود ندارد. این اقرب به حفظ ظواهر است.

راه سوم: می‌فرماید ما بیائیم این مطلقات را حمل بر مقیدات کنیم از باب حمل بر حکم ظاهری یعنی بگوئیم «من جحد الفرائض»، این شخص ظاهراً کافر است و حکم ظاهری اش این است، اما واقعاً مسلم است. این روایات شاهد بر کفر منکر ضروری نیست چون صلاحیت استشهاد به آن وجود ندارد (امام خمینی، ۱۳۷۶ق، ص ۴۴۸).

۴. نظر صاحب جواهر و محقق همدانی در نظریه استلزام یا استقلال

مرحوم صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ق) نظری دارد که اساس فرمایش ایشان (قدس سره)، سه مطلب است.

اول: ایشان می‌گوید انکار ضروری خودش، یک سبب مستقل برای کفر است و خود عنوان کفر را معلق کردند بر انکار ضروری و دیگر حرفی از تکذیب النبی (صلی الله علیه و آله و سلم) نزدند.

دوم: فقها وقتی می‌خواهند اسباب کفر را برشمارند، می‌گویند: (۱) «من خرج عن الاسلام»، (۲) «من جحد ما یعلم من الدین بالضروره» و این را عطف بر قبلی می‌کنند و ظاهر عطف این است که اگر کسی منکر ضروری شد، و لو تکذیب نبی (صلی الله علیه و آله و سلم) هم نکنند، باز کافر است.

سوم: صاحب جواهر (قدس سره) می‌فرماید: «اقتصر بعضهم فی ضابط اصل الکافر

علیه لاندراج الاول فيه عند التأمل؛» بعضی‌ها مسئله انکار شهادتین را نیاوردند، بلکه مسأله را روی مسئله انکار ضروری آوردند، «إلی غیر ذلک مما یشهد لکون مرادهم تسبیبه الکفر نفسه» خود کفر بنفسه سببیت دارد. خلاصه آنکه؛ صاحب جواهر (قدس سره) از اطلاق کلمات فقها و از عطف و قرائنی که در کلمات فقهاست، به خوبی استفاده کرده که فقها، خود انکار ضروری را مستقلاً سبب برای کفر می‌دانند اگرچه مستلزم تکذیب نبی (ص) نباشد. صاحب جواهر (قدس سره) در ادامه سه شاهد دیگر می‌آورد و در آخر مسئله اجماع را اختیار می‌کند (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸).

محقق همدانی (م ۱۳۲۲ق) بیشتر به موضوع پرداخته و موارد و احتمالات را دقیق مطرح کرده و می‌فرماید: آنچه در اینجا مهم است تشخیص موارد تنافی است که در آن به کفر منکر حکم می‌کنیم اگر چه سببیت مستقله نقل نشود. پس می‌گوییم منکر توجه به تنافی بین انکارش و تصدیق اجمالی دارد پس مطلب واضح است و این از واضح‌ترین مصادیق کفار است (همدانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۱).

اگر از تنافی غفلت کرد یا اعتقاد به عدم آن داشت، بنابراین: الف) یا منشاء غفلت مسامحه و عدم مبالات به دین است، مثل غفلت شراب‌خواران در پافشاری بر شرب خمر بخاطر بی‌مبالاتی نسبت به حرام. ب) یا منشاء غفلت فریب خوردن نسبت به سخنان کسانی است که به آنها حسن ظن دارند. ج) یا اینکه منشاء غفلت، غفلت از مقام نبوت است و فکر کرده این حکم خاصی که از پیامبر خدا (ص) صادر شده ناشی از اجتهاد آن حضرت یا از روی میل نفسانی بوده است،... پس خطایش در اینجا غفلت از نپذیرفتن قول نبی (ص) است و تکذیب قول خداوند است که فرموده: او هیچگاه از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید (نجم ۵۳، آیه ۳). این صورت از انکار، انکار بدوی است ... اما انکار بدوی که ناشی از غفلت مقام نبوت است، بنابر ظاهر بمنزله چیزی است که اگر شخصی حکم شرعی را انکار کند در حالی که آن را نمی‌شناسد، این منافاتی با تصدیق اجمالی ندارد همانطور که منافاتی ندارد، اگر چیز ضروری را انکار کند ... مثلاً اگر گمان کند منظور از صلواتی که واجب شده همان مطلق دعا است ولی مردم اشتباه کرده و گمان کرده‌اند مراد پیامبر (ص) ارکان مخصوصه است.... همینطور است احکام واقعی که مجتهد آن را به ادله اجتهادی

نفی می‌کند.... در نهایت او اعتقاد به عدم مخالفت دارد اشکالی در این نیست... و موجب کفر او نمی‌شود.

این گونه انکار منافاتی با تصدیق اجمالی که به چند صورت تصور می‌شود ندارد. الف) یک مرتبه سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را تأویل می‌کند چون دارای قواعد لفظی و قرائن عقلی یا قرائن نقلیِ حالیه یا نقلیِ مقالیه است و او فکر می‌کند کلام صلاحیت قرائن برای انصرف به کلام عرف را دارد. پس کلامی که از پیامبر (ص) صادر شده حمل می‌کند بواسطه این قرائن بر معنایی که اراده کرده است.... ب) یک مرتبه دیگر سخن پیامبر (ص) تأویل می‌شود به واسطه بعضی از اموری که عرفاً صلاحیت قرینه بودن را ندارد، مثل بعضی چیزهایی که از جهال متصوفه از انکار و جوب نماز نقل شده است...

حکم هر دو صورت، حکم صورت سابق است... در چنین مواردی انصراف دارد از آنچه دلالت بر سببیت تکذیب برای کفر است...

ج) مرتبه دیگر کلام پیامبر (ص) تأویل می‌شود به آنچه منافات با اذعان به رسالت پیامبر (ص) بر همه بندگان دارد همانطور که اگر گفته شود مقصود از بعثت رسول لطف و هدیه به جاهلین بوده برای تقرب آنها به سوی خداوند، پس رسالت آن حضرت منحصر در غیر حکما است به هر صورت این انکار کفر محض است هر چند منافاتی با تصدیق اجمالی نداشته باشد...

گاهی سرمنشاء انکار ناشی از جهل به صدور حکم از پیامبر (ص) به خاطر تازه مسلمان بودن و ممزوج نشدن او با جامعه اسلامی است و این مطلب منافاتی، با اقرار به رسالت مطلق و تصدیق اجمالی ندارد.

پس خلاصه آنچه ذکر کردیم این است که انکار ضروری اگر منافات با اعتراف اجمالی داشته باشد یا موجب انکار رسالت فی الجمله (کلی) باشد، موجب کفر است و در غیر این صورت موجب کفر نمی‌گردد (همدانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۲-۲۷۶).

۵. دیدگاه فقهای معاصر در نظریه استلزام و استقلال

دیدگاه مرحوم حکیم (م ۱۳۹۰ق) در مستمسک آن است که منکر ضروری مستقلاً موجب کفر نیست (حکیم، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۰) مرحوم خوئی (خوئی، ۱۴۱۸ق، ص ۴) و مرحوم امام خمینی (ره) نیز همین نظر را دارند (خمینی، ۱۳۷۶ق، ص ۴۵۴) تقریباً می‌توانیم بگوئیم معاصرین (اگر نگوئیم همه‌شان)، همین نظر را دارند که اگر کسی ضروری را منکر شد و التفات به این داشته باشد که این انکار ضروری، موجب تکذیب نبی (صلی الله علیه وآله و سلم) است، کافر است و برای منکر ضروری موضوعیت قائل نیستند.

ثمره مبنای محقق خوئی (قدس سره) (و امثال ایشان)، آن است که اگر کسی بداند این فرمایش را رسول خدا (ص) فرموده، و بداند انکار آن، موجب تکذیب رسول است، اگر انکار ضروری کرد موجب کفر است، اما طبق دیدگاه قدما اگر کسی یکی از ضروریات را انکار کرد و لو التفات به اینکه این موجب تکذیب پیامبر می‌شود نداشته باشد، این موجب کفر است.

نظر مرحوم امام خمینی این است که: «ایشان هم اجماع و هم شهرت را منکر است. (آیا قدما منکر ضروری را مستقلاً سبب برای کفر می‌دانند یا اینکه اگر موجب تکذیب نبی (ص) بشود، کافر می‌دانند) لم يظهر من قدماء اصحابنا شیء من الوجیهین یمكن الوثوق بمرادهم فضلاً عن تحصیل الشهرة فی المسأله» (خمینی، ۱۳۷۶ق، ص ۴۵۴). حال باید دید در چنین مسئله‌ای، کسی مثل صاحب جواهر (قدس سره) مسئله اجماع و تسالم اصحاب را می‌خواهد تحکیم کند، کسانی مثل مرحوم امام و یک عده‌ای می‌گویند اجماع که نداریم هیچ، شهرت هم نداریم» (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۵، جلسه ۲۳، ۱۶ آبان).

مرحوم فاضل لنکرانی نیز سخن امام خمینی را تایید می‌کند و می‌فرماید: «اجماع و یا شهرتی بر این مسئله وجود ندارد و کلمات اصحاب قابل حمل بر معانی مختلف است» (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۵۲).

از مجموع سخنان فقها دو نکته اساسی بدست می‌آید:

اول: اینکه انکار نباید از روی شبهه باشد: یعنی اگر در سخنان علماء دقت کنیم خصوصاً به استدلال قدما در حکم به خروج از دین و حکم به کفر توجه کنیم در می‌یابیم

که آنها مسلمانی را کافر می‌شمردند که یک حکم واضح و روشن دین و مذهب را از روی عمد ترک کند. اگر از روی شبهه یا جهالت و یا سفسطه حکم الهی را نقض می‌کرد به ارشاد او می‌پرداختند. مثل رفتار حضرت علی (علیه السلام) با خوارج نهروان.

دوم: منکر باید از روی علم انکار کند. لازم است بدانیم که کلمه ضروری وصف قید حکم شرعی است و از اوصاف ذاتی حکم شرعی نیست و حکم، زمانی به آن وصف مزین خواهد شد که تمام اوصاف آن محقق گردد. انکار در صورتی از طرف منکر محرز خواهد شد که امر ضروری به صفت ضرورت رسیده باشد.

به نظر می‌رسد سخن مرحوم امام خمینی (ره) و مرحوم فاضل لنکرانی (ره) در ردّ شهرت و اجماع، سخن درستی است و دلیل این سخن آن است که اولاً: قدما و متأخرین قول واحدی ندارند تا اجماع باشد و لو اجماع مدرکی، ثانیاً ظاهر سخن مرحوم اردبیلی (ره) با قدما مختلف است. به نظر می‌رسد نظر سه فقیه بزرگ معاصر مرحوم امام خمینی، مرحوم فاضل لنکرانی و مرحوم خوئی به هم نزدیک است و در قبل بیان شد.

بنظر می‌رسد چه شبهه بخاطر غفلت، مسامحه، فریب، جهالت به مقام نبوت یا تأویل سخن و تفسیر سخن پیامبر (ص) با استفاده از قرائن لفظی... باشد یا تفسیر سخن پیامبر (ص) بخاطر جهالت و گمان‌های نادرست بوده باشد در همه این موارد اگر منکر بطور اجمالی به رسالت پیامبر (ص) اذعان داشته باشد و ضروری را منکر باشد باعث کفر نخواهد شد.

مرحوم همدانی در این باره می‌نویسد: «این مطلب زمانی است که نگفته باشیم انکار ضروری به تنهایی سبب مستقّلی برای کفر است، همانطور که بسیاری از متأخرین به این مطلب تصریح کرده‌اند و این مطلب از عبارات‌های دیگران هم ظاهر است کسانی که عبارت را مقید کرده‌اند به اینکه «إذا لم یکن عن شبهة» و بلکه این تصریح ظاهر است از هر کسی که عبارتش را مقید کرده به؛ نبودن احتمال شبهه، آوردن کلمه احتمال دلیل است بر اینکه، اراده کردن انکار، راهی است برای تشخیص موضوعی که احتمال جهل و احتمال اشتباه در حقّ او وجود نداشته باشد» (همدانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۶).

به نظر می‌رسد، قدما هرچند نظریه استلزام را بیان نکرده‌اند اما وقتی می‌گفتند از روی عمد و اعتقاد انکار کند؛ استلزام در دل حکم و نظر آنان مستتر بوده ولی علمای معاصر آن

را بیان کرده‌اند و اینکه شبهه نداشته باشد مقصودشان این بوده است که از روی علم و آگاهی و اختیار آن را نفی کند. انکار ضروری مذهب از همین قاعده پیروی می‌کند که منکر باید ابتدا ضروری مذهب را از روی علم و آگاهی انکار کند نه از روی شبهه و عدم علم و ثانیاً انکار او باید به انکار امام (ع) برگردد که در این صورت از مذهب حقه تشیع خارج خواهد شد.

۶. آثار فقهی حکم انکار ضروری

نظر فقها را در حکم انکار ضروری مذهب می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول: کسانی که ایمان را در حکم شرعی شرط دانسته‌اند. مرحوم شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) فرموده: هر کسی را که گفتیم از مکاتب و غارم و غیر این دو صدقات به آنها داده می‌شود اما زمانی داده می‌شود که مسلمان مؤمن و عادل باشد و اگر کافر باشد به او داده نمی‌شود و حکم مخالف و فاسق هم همین است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ص ۲۵۱).
ابن شهید ثانی (م ۱۰۱۱ق) می‌فرماید: علامه در منتهی بعد از اینکه حکم ناصب و غالی را بخاطر انکار ضروریات دین حکم کافر دانسته در جواب سؤالی که آیا مجسمه و مشبهه همین حکم را دارند فرموده: قول اقرب مساوات است... (ابن شهید ثانی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۴۲).

مرحوم فیض (م ۱۰۹۱ق) از بعضی روایات استفاده می‌کند که شهادت مخالفین در بعضی از اصول عقاید پذیرفته نیست و اشکالی در این نیست اما در فروع علم کلام و در مسائل شرعی فرعی تا زمانی که مخالفت با ضروریات مذهب نباشد در قبول شهادت مانعی از قبول شهادت قطعاً نیست (فیض کاشانی، بی تا، ص ۲۷۸).

مرحوم مجلسی (م ۱۱۱۰ق) در رابطه با شرط ایمان می‌گوید: اولین شرط ایمان به خدا، ایمان به ولایت است به خاطر دلالت بر اینکه کسی که به ولایت مؤمن نیست ایمان به خدا ندارد و ولایت شرط ایمان به خداست همان طور که امام رضا (علیه السلام) فرمودند من از شروط آن هستم... (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۳).

طباطبایی (م ۱۲۴۲ق) فرموده است: در قاضی ایمان شرط است و باید دوازده امامی باشد و قضاوت کفار و مخالفین و غیر امامیه و سایر فرق شیعه صحیح و نافذ

نیست... (طباطبایی، ص ۶۹۵).

مرحوم صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ق) می‌فرماید: ایمان در صحت عبادت شرط است و عبادت مخالف باطل است هر چند موافق مذهب شیعه باشد چون مراد از ایمان بنا بر ظاهر، ایمان به معنی خاص آن است (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ص ۳۸). منکری که مذهب شیعه را ترک کند از مذهب خارج می‌شود و مؤمن به معنی خاص آن نخواهد بود و لذا صاحب جواهر حکم به ابطال عبادتش کرده است.

مرحوم طیب (م ۱۴۱۲ق) می‌گوید: در آیه شریفه *إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ* (مائده، ۳۰) گفته‌ایم که تقوی در این آیه نیز جمیع مراتب آن را شامل است و کسی که دارای مرتبه اول از تقوی باشد و عمل عبادی انجام دهد که روی موازین شرعی صحیح باشد درجه از قبول را دارد ولی غیر مؤمن عملش فاسد و عاقل و باطل و مردود است ... (طیب، ۱۳۷۸ق، ص ۱۳۰).

مرحوم خوئی (م ۱۴۱۳ق) در مورد بحث اذان در نماز جماعت فرموده: ... بعید نیست که اکتفا شود استناد به باطل بودن نماز بخاطر نداشتن شرط ایمان و این قول اظهر است، با نظر به خارج بحث واضح است که در زمان صدور این نصوص نماز جماعت در جوامع شیعی با عامه منعقد نمی‌شده است (خویی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۰۵).

مرحوم معرفت (م ۱۴۲۹ق) در بحث عدالت امام جماعت می‌فرماید: جدای از آنچه از قول ائمه وارد شده که «نماز نخوان مگر پشت سر کسی که به دین او اطمینان داری» در مورد شأن نماز پشت سر مخالفین آمده و آن شرط ایمان است که از شرط عدالت نزدیک‌تر است و در این مورد روایات زیادی آمده و نهی کرده ما را از نماز پشت سر مخالفین مگر بخاطر تقیه باشد حتی از امام مجهول العقیده و ایمان هم نهی شده است (معرفت، بی تا، ص ۲۹۳).

این دسته از علماء ایمان یعنی اعتقاد به ولایت و ائمه اثنا عشر را در قبولی عبادات شرط می‌دانند و فقهای دیگر با این شرط مخالفت کرده‌اند و اجماعی بر این شرط وجود ندارد.

دسته دوم: علمایی که منکر ضروری مذهب را کافر و مرتد و در حکم کافر

می‌دانند. مرحوم بحرانی (م ۱۱۸۶ق) در مورد مخالفین شیعه فرموده: می‌گویم تحقیق مطلب این است که آنچه از اخبار ائمه اهل بیت استفاده می‌شود-همانطور که در کتاب شهاب الثاقب ما آن را روشن کردیم و چیزی بر آن اضافه نکردیم- این است که همه مخالفین که آشنا به امر امامت اند یا منکر قول به امامت اند، همه آنها ناصبی و کفار و مشرک‌اند و در اسلام بهره و نصیبی برای آنها وجود ندارد و مسلمان از این گروه که عارف به امامت نبودند، در اوائل دوره امامت در اخبار از آنها تعبیر به گمراه و غیر عارف و مستضعف می‌شده است (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۶۳).

بنابر نظر مرحوم بحرانی منکر ضروری مذهب در حکم کافر و مشرک و ناصبی قرار می‌گیرد و همه احکام آنها در مورد منکر جاری است مثل عدم پرداخت زکات، نجس بودن، باطل بودن عبادات، ابطال نکاح، و... «مرحوم بحرانی (م ۱۱۸۶ق) درباره حکم ناصبی گفته، در مورد کفرش اختلافی در بین اصحاب نیست اما اختلاف در باره مخالف غیر ناصبی است که آیا حکم می‌شود به اسلامش همانطور که مشهور بین متأخرین است و یا حکم به کفرش می‌شود همانطور که بین قدما مشهور است. ما می‌گوییم قبول شهادت مخالف با ادله شرعی از کتاب و سنت مخالف است چون دلالت بر عدم قبول شهادت فاسق و ظالم است و کدام فسق و ظلم روشن تر از خروج ایمان و اصرار بر آن است...» (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۵).

مرحوم صاحب جواهر (م ۱۲۶۶ق) در مورد حکم منکر ضروریات مذهب فرموده: انکار ضروری مذهب بنابر ظاهر باعث ارتداد است مثل انکار متعه از طرف شیعه ... (صاحب جواهر، ۱۴۰۴ق، ص ۶۰۲).

مرحوم صافی (م ۱۴۳۰ق) فرموده است: کسی که انکار کند ضروری دین را که منتهی به تکذیب تبی (ص) شود کافر و نجس است (صافی گلپایگانی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۹۷).
جناب تبریزی در مورد انکار ضروریات دین فرموده است: کسی که انکار کند چیزی از ضروریات دین را بدون اینکه احتمال شبهه بدهیم، حکم به کفرش می‌شود و همچنین کسی که عالم به انکار فعل خودش باشد مثل کسی که قرآن را به استهزاء بگیرد یا عمدا بسوزاند (تبریزی، ۱۴۲۷ق، ص ۶۶).

جناب شیرازی گفته است: اگر کسی ضروری را انکار کند و انکارش به تکذیب پیامبر (ص) منجر شود کافر است و اگر به تکذیب پیامبر (ص) منتهی نشود مرتد نیست همانطور که فقیه همدانی گفته است... (شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۳۰).

دسته سوم: علمایی که منکر ضروری مذهب را کافر و در حکم کافر نمی‌دانند و ایمان را در قبولی حکم شرعی شرط ندانسته‌اند اما بعضی احتمال فسق را می‌دهند. مرحوم محقق حلی (م ۶۷۶ق) درباره حج مخالف فرموده: شرط معتبر در صحّت عبادت اسلام است... (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۷۶۵). وی ایمان را شرط نمی‌داند.

شهید اول (م ۷۸۶ق) فرموده: در شرط قراردادن ایمان در صحّت اختلاف شده و بنابر قول مشهور ایمان شرط نیست، و اگر مخالف، حج انجام دهد و از نظر ما اخلال به رکن نکند کفایت می‌کند (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ص ۳۱۵).

کرمانشاهی (م ۱۲۱۶ق) فرموده است: آنچه متواتر و ضروری دین نباشد انکارش موجب کفر نمی‌شود و اگر مخالف مذهب امامیه باشد موجب خروج از مذهب حق ایشان می‌شود. و اگر ضروری نباشد لکن حدیث معتبری داشته باشد، که منکر؛ مثل این حدیث را در فروع حجّت داند دغدغه فسق در او می‌رود (کرمانشاهی، ۱۴۲۱ق، ص ۳۱۲).

مرحوم نراقی (م ۱۲۴۵ق) فرموده است: قول مشهور پاکی کسانی است که در امامت، مخالفین ما هستند، بخاطر اصل و حجّیت عمل ائمه (علیه السلام) و پاکی آب و سایر چیزی‌های که با آن تماس دارند (نراقی، ۱۴۲۲ق، ص ۸۰).

مرحوم آشتیانی (م ۱۳۱۹ق) فرموده: حکم مخالف در باب زکات غیر از حکم زکات در سائر چیزهاست اگر مؤمن شد زکاتی که داده واجب است بر او اعاده کند مگر در راهی صرف کرده باشد که مصرف در آن در نزد ما صحیح است به خلاف سایر عباداتی که آنها را بر اساس مذهب خودش انجام داده است (آشتیانی، ۱۴۲۶ق، ص ۸۲۶).

مرحوم کاشانی (م ۱۳۴۰ق) فرموده: سؤر انسانها بر سه دسته است: سؤر مؤمن و کسی که در حکم مؤمن است و سؤر مستضعف و کسی که در حکم او است و سؤر کافر و کسی که در حکم کافر است اوّلی و دوّمی پاک و پاکیزه است و سوّمی نجس است (کاشانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹).

مرحوم سبزواری (م ۱۴۱۴ق) فرموده است: فقها تسالم دارند بر نجاست هر کسی که حکم شود به کفرش، حتی مشهور گفتند که اگر انکار ضروری به تکذیب پیامبر هم نرسد کافر است این قول اشکال دارد مگر به اجماع معتبر باشد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۶).

جناب مکارم می‌فرماید: اگر کسی ضروریات دین را انکار کند، و انکارش سبب انکار نبوت گردد، از اسلام خارج می‌شود، ولی انکار ضروریات مذهب تنها باعث خروج از مذهب است؛ نه اسلام (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۸۴).

جناب سیفی گفته است: از ایشان کسی است که گفته: مخالف در حکم کافر است مثل صاحب حدائق و ایشان می‌گویند آنچه مقتضی تحقیق است این قول ساقط است... (سیفی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۲۳).

با توجه به نظرات این سه دسته از علما به نظر می‌رسد بعضی از فقهای امامیه منکر ضروری مذهب را کافر دانسته یا او را مرتد می‌دانند و یا ایمان به معنی شیعه اثنا عشری را در قبولی عبادات شرط می‌دانند ولی با توجه به بررسی‌های انجام شده و کنکاش در نظر فقها، ما بر آنیم که منکر ضروری مذهب با انکار ضروری از مذهب خارج شده ولی کافر نیست اما احتمال فسق در او هست و مسلمان غیر شیعی است و احکام مسلمان بر او جاری و از اسلام خارج نشده و عباداتش صحیح است. اما به علت فسقی که دارد مورد عذاب الهی قرار خواهد گرفت خصوصاً اگر در نپذیرفتن ولایت حقّه امیرالمومنین (ع) جاهل مقصر باشد اما اگر جاهل قاصر باشد انشاءالله فضل الهی شامل او خواهد شد. اما اگر بخواهد به شیعه بازگردد بعضی از احکامی که از او فوت شده یا بر طبق دستورات دیگری عمل کرده که صحیح نبوده باید آن عمل را بر طبق فتوای مراجع اعاده کند.

نتیجه گیری

انکار ضروری زمانی موجب کفر است که مستلزم انکار خدا، انکار وحدانیت خدا یا انکار نبوت پیامبر اکرم (ص) شود. انکار ضروری یا غیر ضروری از احکامی که معلوم الصدور از پیامبر (ص) هستند با تصدیق اجمالی منافاتی ندارد.

انکار ضروری اگر منافات با اعتراف اجمالی داشته باشد یا موجب انکار رسالت فی الجمله باشد، موجب کفر است و در غیر این صورت موجب کفر نمی گردد.

فقهای معاصر اعتقادی به سببیت مستقل برای انکار ضروری و حکم به خروج از دین یا مذهب ندارند و آنها معتقدند در صورتی منکر ضروری از دین خارج خواهد شد که به انکار رسالت پیامبر (ص) یا انکار خداوند منتهی گردد. منکر ضروری مذهب بر اساس دو سبب از مذهب خارج می شود ابتدا ضروری مذهب را از روی علم و آگاهی انکار کند نه از روی شبهه و عدم علم و ثانیاً انکار او باید به انکار امام (ع) برگردد که در این صورت از مذهب حقه تشیع خارج خواهد شد اما مرتد نیست بلکه فاسق است و مورد عقاب الهی قرار خواهد گرفت.

منکر ضروری مذهب شیعه، از مذهب خارج شده و شیعه محسوب نمی شود ولی احکام مسلمان بر او صدق می کند و از نظر حقوقی همه حقوق یک مسلمان را دارد و یک شهروند مسلمان است و کسی حق اجبار او در برگشت به شیعه را ندارد هر چند ما معتقدیم که مذهب شیعه حق است و کسی که از دین خارج نشده باشد بنابر فتوای مراجع، مرتد مصطلح در فقه و حقوق بر او صدق نمی کند و تمام حقوق مسلمان را دارد اما اگر بخواهد به شیعه باز گردد بعضی از احکامی که از او فوت شده یا بر طبق دستورات دیگری عمل کرده باید آن عمل را بر طبق فتوای مراجع اعاده کند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

- ۱) آل راضی، محمد هادی (۱۴۲۸ق). ضروریات الدین و المذهب. مجله المنهاج. شماره ۴۶ <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/712734>
- ۲) آشتیانی، محمد حسن (۱۴۲۶ق). کتاب الزکاة. قم: انتشارات زهیر - کنگره، چاپ اول.
- ۳) ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین (۱۴۱۸ق). معالم الدین و ملاذ المجتهدین (قسم الفقه). قم: مؤسسه الفقه للطباعة و النشر، چاپ اول.
- ۴) ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ۵) ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۹ق). من لا یحضره الفقیه. ترجمه از علی اکبر غفاری و محمد غفاری، تهران: نشر صدوق، چاپ اول.
- ۶) انصاری، مرتضی (۱۴۱۰ق). کتاب المکاسب (المحشی). قم: مؤسسه مطبوعاتی دار الکتاب، چاپ سوم.
- ۷) بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- ۸) بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ هـ ق). القواعد الفقهیه (للبجنوردی، السید حسن). ۷ جلد، قم - ایران: نشر الهادی، چاپ اول.
- ۹) بحر العلوم، محمد بن محمد تقی (۱۴۰۳ق). بلغة الفقیه. تهران: منشورات مکتبه الصادق، چاپ چهارم.
- ۱۰) تبریزی، جواد بن علی (۱۴۲۷ق). المسائل المنتخبة. قم: دار الصدیقة الشهیده سلام الله علیها، چاپ پنجم.
- ۱۱) بهبهانی، محمد باقر بن محمد (۱۴۲۴ هـ ق). مصابیح الظلام. ۱۱ جلد، قم - ایران: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، چاپ اول.
- ۱۲) تهانوی، محمد علی بن علی (۱۹۹۶م). کشف اصطلاحات الفنون. بیروت، چاپ اول.

- ۱۳) حکیم، محسن (۱۴۱۶ق). مستمسک العروه الوثقی. قم: مؤسسه دار التفسیر، چاپ اول.
- ۱۴) خمینی، روح الله، بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران (۱۳۷۶ق). کتاب الطهاره (ط- قدیمه). قم: چاپخانه حکمت، چاپ اول.
- ۱۵) خمینی، روح الله، بنیان گذار جمهوری اسلامی ایران (۱۴۱۵ق). المكاسب المحرمه. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی قدس سره، چاپ اول.
- ۱۶) خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). موسوعه الامام الخوئی. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی ره، چاپ اول.
- ۱۷) خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۸ق). التنقیح فی شرح العروه الوثقی. قم: تحت اشراف جناب آقای لطفی، چاپ اول.
- ۱۸) زین الدین، محمد امین (۱۴۱۳ق). کلمه التقوی. قم: سید جواد وداعی، چاپ سوم.
- ۱۹) سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام. قم: مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله، چاپ چهارم.
- ۲۰) سیفی، علی اکبر (۱۴۲۵ق). مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیه الأساسیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- ۲۱) شبیری زنجانی، موسی (۱۴۱۹ق). کتاب نکاح. قم: مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چاپ اول.
- ۲۲) شبیری زنجانی (۱۳۹۵). انکار ضروری دین. مجله مطالعات فقه معاصر. سال اول.
- ۲۳) شیرازی، سید محمد (۱۴۲۸ق). من فقه الزهراء علیها السلام. قم: رشید، چاپ اول.
- ۲۴) شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ۲۵) شهید اول، محمد بن مکی (۱۴۱۴ق). غایه المراد فی شرح نکت الإرشاد. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- ۲۶) شیخی زازرانی، داود (زمستان ۱۳۹۵). «بازشناختی تحلیلی از ضروری دین و مذهب». مجله صراط. پایگاه نور مگز. شماره ۱۴. ص ۲۴۱ تا ۲۶۶

- ۲۷) صاحب جواهر، محمد حسن باقر (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم.
- ۲۸) صاحب جواهر، محمد حسن باقر (۱۴۲۱ق). *جواهر الکلام فی ثوبه الجدید*. قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول.
- ۲۹) صافی گلپایگانی، علی (۱۴۲۷ق). *ذخیره العقبی فی شرح العروه الوثقی*. قم: گنج عرفان، چاپ اول.
- ۳۰) طباطبایی، محمد بن علی. *کتاب المناهل*. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.
- ۳۱) طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق). *النهائیه فی مجرد الفقه و الفتاوی*. بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ دوم.
- ۳۲) طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق). *المبسوط فی فقه الإمامیه*. تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه، چاپ سوم.
- ۳۳) طیب، عبدالحسین (۱۳۷۸ق). *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناشر اسلام، چاپ دوم.
- ۳۴) علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۲ق). *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه، چاپ اول.
- ۳۵) علامه حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۰ق). *إرشاد الأذهان إلى أحكام الإیمان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۳۶) عمید زنجانی، عباس علی (۱۴۲۱ق). *فقه سیاسی*. تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم.
- ۳۷) فاضل لنکرانی، محمد جواد (۱۳۹۵ق). *درس خارج فقه، کتاب الحج*. جلسه ۲۳، ۱۶. آبان.
- ۳۸) فاضل موحّدی لنکرانی، محمد (۱۴۰۹ق). *تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - النجاسات و أحكامها*. قم: مؤلف، چاپ اول.
- ۳۹) فیومی، احمد بن محمد (بی تا). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. قم:

- منشورات دار الرضی، چاپ اول.
- ۴۰ فیض کاشانی، محمد محسن (بی تا). *مفاتیح الشرائع*. قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول.
- ۴۱ کاشانی، حبیب الله (۱۴۰۴ق). *مستقصی مدارک القواعد*. قم: چاپخانه علمیه، چاپ اول.
- ۴۲ کرمانشاهی، آقا محمد علی (۱۴۲۱ق). *مقامع الفضل*. قم: مؤسسه علامه مجدّد وحید بهبهانی، چاپ اول.
- ۴۳ کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- ۴۴ مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*. تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.
- ۴۵ محقق حلّی، جعفر بن حسن (۱۴۰۷ق). *المعتبر فی شرح المختصر*. قم: مؤسسه سید الشهداء علیه السلام، چاپ اول.
- ۴۶ محمودی گلپایگانی، سید محمد؛ معیار شناسی ضروری دین در احکام کیفری. مقالات و بررسیها. دفتر ۷۷ (۳) فقه/دوره ۳۸، مگ ایران: www.magiran.com/magarchive.asp?mgID=5568 (۱۳۸۴).
- ۴۷ مظفری، علی (۱۳۹۰). «بررسی انکار ضروری دین و مجازات آن در فقه امامیه و اهل سنت». ایراندک، کارشناسی ارشد، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه - دانشکده حقوق و معارف اسلامی. (<http://ganj.irandoc.ac.ir/articles/676741>)
- ۴۸ معرفت، محمد هادی (بی تا). *تعلیق و تحقیق عن أمهات مسائل القضاء*. قم: چاپخانه مهر، چاپ اول.
- ۴۹ مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق). *استفتاءات جدید*. قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ دوم.
- ۵۰ مکارم شیرازی، ناصر. سایت www.makarem.ir (۹۷/۵/۳) کد رهگیری سوال، ۹۸۰۵۰۳۰۰۷۹ سوال از دفتر آیت الله مکارم.
- ۵۱ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). *المقنعه*. قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

- ۵۲) مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق). *مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول.
- ۵۳) نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۲۲ق). *معمد الشیعه فی أحكام الشریعه*. قم: کنگره بزرگداشت نراقی رحمه الله، چاپ اول.
- ۵۴) نیکزاد، عباس (۱۳۸۵). *جستاری در کفر آور بودن انکار ضروری دین*. فصلنامه پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی، سال دوم، شماره ۳
www.magiran.com/magarchive.asp?mgID=5568.
- ۵۵) همدانی، رضا بن محمد هادی (۱۴۱۶ق). *مصباح الفقیه*. قم: مؤسسه الجعفریه لإحياء التراث و مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول.
- ۵۶) وکیل زاده، رحیم؛ اصغرپور طلوعی، عادل (بهار و تابستان ۱۳۹۷). «استقلال در سببیت انکار ضروری دین و نقش علم در تحقق ارتداد». *مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی*. سال پنجاه و یکم. شماره اول. صص ۲۶-۷ (<https://jjfil.ut.ac.ir>).
- ۵۷) پایگاه مرجعیت <https://parsine.com/000BfZ/www.parsine.com/> [کد خبر: (۲۱ مرداد ۱۳۹۰)].

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۷۲ - ۲۵۱

مولفه‌های اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک و تاثیر آن از مبانی فکری ایرانشهری

زهرة علوی دقیق^۱

محمد سپهری^۲

مهروز بهروزی^۳

چکیده

اندیشه هر ملتی در طول تاریخ شکل می‌گیرد و در این مسیر از بسیاری از پدیده‌ها تأثیر می‌پذیرد. نسل‌ها، شخصیت‌ها، حکومت‌ها و همه و همه به عنوان سازنده اندیشه‌ها در پیدایش رشد و بازوال یا افول اندیشه‌ها مؤثر واقع می‌شوند؛ به همین جهت اندیشه هر ملتی مجموعه‌ای ترکیبی و ساخته از اجزا و عناصر بی‌شمار است. خواجه نظام الملک یکی از وزراء مهم و تاثیرگذار در مناسبات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی دولت سلجوقیان است که نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای در دستگاه دیوانسالاری آن دولت بر عهده داشت. بررسی سیاست‌نامه خواجه نشان می‌دهد که اندیشه سیاسی وی بشدت متأثر از مبانی فکری ایرانشهری است. سوال محوری پژوهش حاضر آن است که اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک در بردارنده چه مولفه‌های است؟ فرضیه مطرح شده این است که حاکم و نوع حکومت مهمترین شاخص‌های اندیشه‌های سیاسی خواجه می‌باشد. نوشتار پیش روی با استناد به منابع کتابخانه و روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته است.

واژگان کلیدی

خواجه نظام الملک، اندیشه سیاسی، ایرانشهر، سلطنت.

۱. دانشجوی دکتری گروه تاریخ و باستان‌شناسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: alavizohree769@gmail.com

۲. استاد گروه تاریخ، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Sephran55@gmail.com

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

Email: mehrnaz_behroozi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۶/۲۸

طرح مسأله

بنیان هستی و زندگی انسان، با حیات اجتماعی و نظم و سامان امور نسبت حقیقی و وجودی دارد؛ و از جانب دیگر، تحقق و تحصیل انتظام و انسجام زندگی، با حکومت و حکمرانی و قدرت و سیاست مرتبط است. به تعبیر بهتر، انسان و زندگی و جامعه، با تفکر و تدبیر از یک طرف، نهادهای قدرت و سیاست و اجتماع، از طرف دیگر، مناسبت و موافقت دارند؛ نیرومندی زندگی و جوامع و حاکمیت‌ها، از نیرومندی و قوت تفکر و اندیشه و تدبیر ناشی می‌شود؛ و برعکس، اندیشه‌ها و فکرها و تدبیرها، با قدرت نظام و ملک و ملوک و انتظام امور اجتماعی، نیرو می‌گیرند و قوی می‌شوند. مثال و مصداق بارز این قاعده و اصل در تاریخ سلسله‌ها و دودمان‌ها و نسل‌های حاکم فراوان دیده شده است؛ یعنی، همواره در طول تاریخ و زمان زندگی انسان و جوامع بشری، قوت تبار تفکر، با قدرت تبار و خاندان حاکم «دودمان» و سلسله پادشاهان و حاکمان، نسبت مستقیم داشته است. در این راستا نقش خواجه نظام‌الملک در تاریخ و تبار تفکر و قدرت و سلطنت با این دیدگاه و از این منظر، شاید، بهتر بتوان مورد مطالعه و بررسی و تحلیل قرار داد. در واقع، نیرومندی تفکر و اندیشه و تدبیر نظام‌الملک، با قدرت سلجوقیان و وسعت و دامنه و درازی حکومت آنان از یک طرف، و امکان و امتداد اندیشه‌ورزی و سیاست‌گذاری خواجه از سوی دیگر، به هم وابسته و پیوسته بوده است. سلجوقیان از اندیشه و تدبیر نظام‌الملک، نیرومند شدند، و نظام‌الملک، از امکانات و قدرت آنان، عرصه و میدان تفکر و تدبیر و فعالیت پیدا کرد.

خواجه نظام‌الملک، یک شخص معمولی و عادی نبود، او خود محقق و اهل تفکر و تدبیر، و نیز، حامی و پشتیبان، اهل فکر و علم و هنر بوده است. مضاف بر آنچه از خصایص خواجه نظام‌الملک گفته شد، بنیانگذاری و تبار نهادی وی در دانشگاه و مدارس نظامیه، عامل دیگری را نقش‌آفرینی وی در تاریخ تفکر است. فهم و درک و مطالعه و بررسی دوران و عصر خواجه، از جمله عوامل اصلی، ادراک چگونگی نقش‌آفرینی او است؛ دوران خواجه، دوران دگرگونی و به هم آمیختگی اندیشه‌ها و نهادهای اجتماعی و سیاسی

بوده است؛ ظهور عنصر ایرانی در قدرت و حاکمیت، که از ابتدای خلافت عباسیان آغاز شده بود، با تجدید حیات تدریجی نهادهای سیاسی ایرانی تحت حمایت، سامانیان و غزنویان و سلجوقیان، استمرار یافت. گویی، این دوران میدان سنجش اندیشه‌ها و تدبیرها، در حوادث و اوضاع و احوال، سیاسی و اجتماعی و عبرت از تاریخ بوده است؛ در درون تفکر اسلامی و گفتمان فرهنگ و تمدن دینی، اندیشه ایرانی و قدرت سلسله‌های نشأت گرفته از عناصر ایرانی، با روند تکاملی و فرهنگی، نه نزاع عقیدتی و مذهبی، راه خود را گشوده و پیش رفته است، یعنی، دو عنصر، جهت‌گیری به سمت تفکر اسلامی و عنصر ایرانی، با هم عجین و آمیخته شدند؛ خواجه نظام‌الملک، در چنین دورانی اثرگذاری و تبارمندی فکری و عملی داشته است. بر اساس آنچه بیان گردید، نوشتار پیش روی، به دنبال تبیین مؤلفه های سیاسی اندیشه خواجه نظام الملک در ساحت قدرت سلاجقه بزرگ می‌باشد.

روش نظریه پردازی خواجه نظام الملک

خواجه نظام الملک هم از جهت انتخاب نهادهای سیاسی که موضوع اصلی آثار او قرار گرفته و هم از حیث نوع برداشتی که از این گونه نهادها دارد از نویسندگان رساله های سیاسی پیش از خود و معاصرش کاملاً ممتاز است. روش نظام الملک و تلفی او از مسائل سیاسی از هم جدا نیست.

روش وی روش تاریخی است بدین سبب که خواجه برای اثبات درستی هر مطالبی که مطرح می کند، به سنت یا واقعیات تاریخی متوسل می شود البته تنها استناد به تاریخ نیست که این روش را تاریخی جلوه می دهد. اندرزهای سیاسی که خواجه به منظور راهنمایی در آیین کشور داری می دهد در حقیقت تعمیم های استقرایی ناشی از بررسی تاریخی است و از سوی دیگر نتیجه گیریهای خواجه محصول تجارب شخصی او در زمینه سیاست عملی و دستاورد مشاهده او از اوضاع و احوال موجود است.

خواجه در کتاب وصابا بیان می کند که هیچ امری در عالم حادث نشده که بارها واقع نگشته باشد. چون خواننده و دانسته یا شنیده بود که خاتمه فلان کار به کجا خواهد رسید. هر آینه چون کاری مثل آن پیش آید، بداند که عاقبت آن چگونه خواهد بود. در

واقع خواجه به تکرار تاریخ قائل است اما بجای آنکه از گذشته به حال برسد راه معکوسی را پیش می‌گیرد و ابتدا از مشاهده اوضاع واحوال پیرامون خودش به نتایج دست می‌یابد و آنگاه آن نتایج را به گذشته باز می‌تاباند. تاریخ نزد خواجه حلال مشکلات نیست بلکه گواه و مزید راه حل‌های از پیش انگاشته است. بهر حال جرم نگرش خواجه نظام الملک به مسائل سیاسی آمیزی از روش تاریخی و شیوه مشاهده اوست. هر چند او در پیروی از روش تاریخی چندان موفق نبوده اما بازهم در مقیاس با مولفان سیاسی پیش از خود و هم عصر خویش تاریخ اندیشانه ترین ذهن را دارد (شریف، همان: ۲۲۴/۲)

البته غرض خواجه در تالیف کتاب تاریخی نبوده و بیش از همه او به تقریر جنبه عبرت و طی نمودن راه سیاست کشور داری توجه داشته است و وزیر سلطان بوده که مورخ از اینرو اغلاط تاریخی او را نیز باید محصول و نتیجه همین مسأله دانست. علاوه بر این چون بازار تعصب در آن ایام رواج داشته نظام الملک نیز خودش هم از این قید نتوانسته فارغ باشد. (راوندی، ۱۳۷۴: ۳۳۷/۸)

در مجموع برداشت خاص خواجه نظام الملک طوسی از تاریخ به نوعی با هدف خواجه در پرداختن یک نظریه سیاسی خاص سازگاری داشته است. قصد او نظریه پردازی در باره آن نهادهایی است که با اصول و مسائلشان به صورت یک تشکیلات سیاسی واقعی عمدتاً متکی به سلطنت و وزارت تحول یافته اند و می‌خواهد با پیشنهاد اصلاحات عملی آنها را به کمال ممکن نزدیک سازد. او از تاریخ گذشته و معاصر بهره فراوانی گرفته تا نظریات خود را واقعیتی تاریخی بنماید. نهادهای سیاسی که خواجه از آنها سخن می‌گوید در زندگی با مردم آن زمان پایگاه خاصی داشته است و بیشتر این نهادها قبل از اینکه مورد اقتباس پادشاهان سلجوقی قرار گیرند و بصورت مبانی نظری در آثار خواجه به رشته تحریر در آیند از قدیم الایام وجود داشته و از جمله نهادهایی است که از ایرانیان باستان به یادگار مانده و هر چند پس از اسلام به جرج و تعدیل آن پرداخته اند لیکن ویژگی اصیل ایرانی آنها پابرجا مانده و به نوبه خود برآرا، سیاسی نظریه پردازان همچون خواجه تأثیر خود را گذاشته. (شریف، همان: ۲۲۵/۲).

نهاد سیاسی و نهاد مذهبی در عصر سلجوقیان

از زمانیکه خلافت عباسی به عنوان یک نهاد سیاسی اسلام فرو پاشید، گام های زیادی برای بازسازی وحدت اسلامی از نظر سیاسی و مذهبی برداشته شد. امپراطوری ترکان سلجوقی با ایجاد نوع جدیدی از دولت اسلامی سعی در زدودن تشنج میان تئوری و عمل نمودند. خلافت عباسی نهادی بود که ظاهراً بر جهان اسلام خلافت داشت و مسلط بر امور معنوی مسلمین بود. سلجوقیان با راهنمایی نظریه پردازان حاکمیت خود همچون نظام الملک نهاد خلافت را نگه داشت تا ناظر بر امور معنوی باشد و برای اینکه از قدرت نظامی آنها کاسته نشود اجازه ندادند تا خلافت در امور مربوط به مسایل دنیایی دخالت داشته باشد. بدین ترتیب سلطان نماینده نهاد عباسی و خلیفه نماینده نهاد مذهبی به شمار می رفت. (کلوزنز، ۱۳۶۳: ۱۰-۱۱).

از اینرو ظهور ترکان سلجوقی مقارن با ضعف خلافت به عنوان نهاد سیاسی بود و نفوذ آنان در دربار خلافت عباسی چنان پیش رفت که بر مقام خلافت مستولی شدند و بالای منابر بعنوان آنها خطبه خوانده می شد و نام پادشاهان سلجوقی بر روی درهم و دینار نقش گردید. (ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۳۹۴)

البته سلاطین سلجوقی برای استحکام موقعیت خود مجبور به شناسایی رسمی خویش از ناحیه خلیفه بودند لذا سلاطین و امرای مستقل مربوطه ظاهراً از خلیفه اطاعت می کردند و خود را دست نشانده او می خواندند با اینکه همه نوع قدرت داشتند از خلیفه بغداد لوا و خلعت می خواستند (زیدان، ۱۳۳۳: ۱۵۶-۱۵۷)). همچنان که سلطان ملکشاه سلجوقی از باب مثال به دارالسلام بغداد رفته و پس از ستاندن خانم خلیفه و پوسیدن آن خلیفه سلطان را خلعت می پوشاند و سلطان ملکشاه خوشحال از دارالخلیفه خارج می شد (خواندمیر، بیتا: ۱۵۶-۱۵۷).

بدین صورت خلیفه با خلعت دادن به وزیر یا سلطان به نوعی به قدرت نمایی می پرداخته است. با این همه نهاد سیاسی در عمل، نهاد مذهبی را تحت نفوذ خود در آورده بود و در دوران سلجوقیان تا تجزیه امپراطوری مذکور، خلیفه به عنوان نهاد مذهب از قدرت دنیوی محروم گردیده بود. به تدریج امور مذهبی نیز تحت نظارت عمومی وزیر

سلطان در آمده بود و تا آنجا که ممکن بود سلسله مراتب مذهبی در چهارچوب نهاد سیاست یعنی دولت تنظیم شده بود. القاب سلاطین سلجوقیان بزرگ که دال بر همکاری سلطنت و خلافت بود من غیر مستقیم نشانگر موقعیت بالای سلطان و مرتبه والای او بوده است. سلطان از طریق پیوندهای زناشویی و یا تعیین وزرای خلیفه، بر او اعمال نفوذ می کرد. با این همه البته کمتر اتفاق می افتاد که سلطان سلجوقی در عزل و نصب خلیفه هم دخالت کند و خلفاء همچون زمان آل بویه به دلخواه عزل و نصب نمی شدند و از طرف دیگر شاهد قداست مقام خلیفه نیز در دوران سلجوقیان و حتی افزایش آن می باشیم (کلوزنز، همان: ۱۷).

منشاء قدرت در مانیفست سیاسی نظام الملک

نظام الملک در اوضاع و احوالی که نهاد خلافت رو به ضعف رفته و نهاد سلطنت در حال تحول بوده و نسبت به نهاد اخیر تفوق یافته بود، به بررسی این نهاد پرداخته و نظریه سیاسی او گویای مرحله خاصی از تحول کشورداری اسلامی که سلطنت مشخصه آن است می باشد. نخستین نکته با اهمیت در نحوه ارائه نهاد سلطنت به وسیله او این است که زیرکانه به خلیفه به عنوان رأس اجتماع اسلامی اشاره ای نمی کند و از روابط شرعی میان فرمانروای سلجوقی و خلیفه عباسی سخنی نمی گوید. او برای شاه سلجوقی هم به ندرت عنوان سلطان را به کار می برد و اصطلاح امپراطوری را در هیچ جای نوشته اش به کار نگرفته است؛ چرا که هر دو اصطلاح بوسیله فقها از قانون شرع گرفته شده تا سلطه قانونی خلیفه بر امیر را نشان دهد، در عوض خواجه فرمانروا را عموماً پادشاه می خواند. چون هدف خواجه استقلال بخشیدن به پادشاه سلجوقی در برابر خلیفه وقت بود. پرهیز خواجه از ورود به بحث حقوقی یا سیاسی در باب روابط خلیفه و پادشاه بخاطر این بود که پادشاه را از تعدی نظریاتی که مدافع قدرت خلیفه بود مصون بدارد. ظاهراً خواجه از آغاز کار فرض مسلم خود را بر این پایه قرار داده که منبع اصلی که شاه در نظر با عمل قدرتش را از آن کسب می کند نهاد خلافت نیست. بلکه پادشاه حق حکومت بر اتباع خود را به موجب تأییدات الهی بدست می آورد. چیزی که امروزه می توان آن را نظریه حق الهی سلطنت خواند (شریف، همان: ۲۲۸/۲).

در این باب خواجه در فصل اول سیاستنامه تحت عنوان اندر احوال مردم و گردش روزگار و مدح خداوند عالم (ملکشاه سلجرتی) بیان می کند: «ایزد تعالی در هر عصری و روزگاری یکی را از میان خلق برگزیند، و او را به هنرهای پادشاهانه و ستوده آراسته گرداند و مصالح جهان و آرام بندگان را بدو باز بندد، و در فساد و آشوب و فتنه را بدو بسته گرداند، تا مردم اندر عدل او روزگار می گذرانند و آمن همی باشند و بقای دولت همی خواهند» (نظام الملک، ۱۳۴۰: ۵).

این نظریه راجع به پادشاهی به روشنی متأثر از عقاید و آراء ایرانیان پیش از اسلام راجع به حکومت است هرچند که به میت مناسب اسلامی آراسته شده است (عنایت، ۱۳۶۵: ۳۵). و این از بهترین مشخصات اندیشه سیاسی خواجه نظام الملک است که سعی نموده به نظریه ایرانی سلطنت در دوران قبل از اسلام و کوشش در جمع آن با خلافت، توجه کند. بسیاری از اساسی ترین داستانهای سیاستنامه که اندیشه سیاسی خواجه از خلال آنها مطرح شده به پادشاهان ایران باستان مربوط می شود که داستان های مربوط به بهران گور، انوشیروان عادل افریدون، اردشیر و غیره از آن جمله اند. البته غرض اصلی خواجه این است که خلافت را از ارجاع به صدر اسلام دور کند و شیوه حکومتی سلطنت در ایران باستان را به مثابه یگانه الگوی قدرت سیاسی به خلافت القاء کند (طباطبایی، همان: ۲۴-۲۵).

از طرفی خواجه نظام با بیان حق الهی پادشاهی، اساس استبداد را تشدید می کند. این خداست که سلطان را بر می گزیند نه مردم، رأی آنان اصلا و ابدا در کار پادشاهی پادشاه مداخلیتی ندارد. همینطور خداست که او را به هنرهای پادشاهانه آراسته می گرداند لذا به کسب علم و فراگیری این حکومت نیازی ندارد از اینروست که فردی همچون سلطان سنجر سلجوقی بی آنکه سواد خواندن و نوشتن داشته باشد با اتکاء بر این که خدایش او را به پادشاهی برگزیده است می تواند چهل سال بر مسند قدرت تکیه کند و هر کار که می خواهد انجام دهد و هر فرمانی که لازم می داند صادر کند و کسی نیز قدرت و جرئت اعتراض و نافرمانی را نداشته باشد (حلی، ۲۱۷: ۱۳۷۲-۲۱۸).

خواجه نظام الملک پس از ادای توضیح در باب چگونگی انتصاب پادشاه به بحث

پیرامون وظایف او می پردازد. وظیفه اصلی شاه در اجتماع برقراری نظم به جای آشفتگی و ایجاد صلح و عدالت است. وی در این رابطه بیان می کند: «و چون - والعیاذ بالله - از بندگان عصبانی و استخفافی بر شریعت و با تقصیری اندر اطاعت و فرمانهای حق تعالی پدیدار آید و خواهد که بدیشان عقوبت رساند و پاداش کردار ایشان، ایشان را بچشانند... هر آینه شومی آن عصبیان و خشم و خذلان حق تعالی در آن مردمان رسد، پادشاهی نیک از میان بردرد و شمشیرهای مختلف کشیده شود و خونها ریخته آید. پس از آن بندگان یکی را که از تقدیر ایزدی سعادت و دولتی حاصل شود او را حق تعالی براندازه او اقبالی ارزانی دارد و عقل و دانشی دهد که او بدان عقل و دانش زیر دستان خویش را هر یکی بر اندازه خویش بدارد. و هر یک را بر قدر او مرتبتی و محلی نهد» (نظام الملک، همان: ۵-۶)

از نظر خواجه نظام الملک قدرت شاه در وهله نخست متکی به عنایت و اقتدار الهی و در وهله دوم به توانایی خود او در کسب قدرت سیاسی است که در این کار هم خدای توانا باور اوست. شاه به منزله ابراز اراده خداوند است که در تحولات سیاسی مطابق وظایف الهی عمل می کند پادشاه مردم ناسپاس این است که از نعمت پادشاهی قدرتمند و مصلح محروم بمانند خشم خداوند چون فاجعه، مصیبت و آشوب روزگار ظاهر می شود و رحمت پروردگار آنگاه پدیدار می شد که مردی به سلطنت برسد که نظم و صلح برقرار کند.

از اینرو در این نظام الهی اجتماع سیاسی همه چیز سر چشمه اثر از مشیت پروردگار است و قدرت شاه هم ناشی از اقتدار مطلقه اوست. خواجه نظام بهنگام بحث از سلطانی که استقرار مبانی فرمانروایی، مطیع ساختن گردنکشان و مهیا کردن موجبات صلح و آرامش مردم به اجرای اراده الهی موفق می شود، نظری به اقدامات مراقبت آمیز دودمان سلجوقی دارد. سلسله ای که بر اوضاع تسلط یافته و پایه های دولت منظمی را ریختند. خواجه نظام الملک در مقام دفاع از قدرت ملسط پادشاه سه محمل بهم پیوسته را ارائه می کند. عنایت و تأیید الهی، نبض قدرت و وراثت. وی بر اصل وراثت تأکید کرده و از دیدگاه او منصب پادشاهی میبایست به آیین ایران باستان از پدر به فرزند منتقل شود و و با این مدعا شاهان سلجوقی منصب پادشاهی را از نیای بزرگ خود به ارث برده اند (شریف، همان: ۲/۲۳۰).

بدین جهت بر طبق میل و آرزوی ملک‌شاه که علاقه وافری داشت تا نسب خویش را به افراسیاب برساند عمل می کند و نسبت او را به افراسیاب می رساند. خواجه در آغاز کتاب در این باره نوشته است:

«خداوند عالم، شهنشاه اعظم را از دو اصل که پادشاهی و پیشروی همیشه در خاندان ایشان بود و پدر بر پدر همچین تا افراسیاب بزرگ پدیدار آورد و کرامتها و بزرگیها که ملوک جهان از آن خالی بودند آراسته گردانید» (نظام الملک، همان: ۷) بدین ترتیب نظام الملک در مقام توضیح ماهیت قدرت سیاسی موضعی سلطنت طلبانه اتخاذ می کند و با بیان انتصاب الهی و حکومت موروثی توجهی به انتخاب مردم ندارد و به نوعی سلطنت مطلقه را در اجتماع تجویز می کند.

رابطه میان پادشاه و مردم (سلطنت مطلقه)

از دیگر نظریات سیاسی نظام الملک دیدگاه او پیرامون رابطه میان پادشاه و مردم می باشد. چنانکه بیان شد شالوده تحلیل سیاسی سیاستنامه نظریه شاهی آرمانی ایرانشهری است. پادشاه برگزیده ایزد است و نخستین صفت چنین پادشاهی عدل است که خود نوع بر فره شاهی است. پادشاه عادل را از یکسو صاحب فر ایزدی می داند و می نویسد:

«اما چون پادشاه را فرالهی می باشد و علم با آن یار باشد، سعادت در جهانی بیابد.»

(نظام الملک، همان: ۸۹)

و از سوی دیگر پادشاه را با کدخدای جهان مقایسه می کند:

«و سلطان کدخدای همه جهان باشد و همه پادشاهان زبردست او باشند» (همان: ۱۹۵)

با چنین مقایسه ای تفاوت میان پادشاه فرمند و سلطان از میان رفته و با مشروعیت مضاعفی که به خلافت و سلطنت اعطاء می شود، قوام نیز مییابد. هیچ فردی از وضع و شریف حق ندارد سر از چنبر اطاعت چنین خلیفه ای که مشروعیت از دو سو دارد بیرون آورد و خواجه نظام الملک در مقام توجیه چنین نظریه ای حتی از جعل تاریخ و تهمت نیز نمی ندارد و برای مثال در فصل سوم سیاستنامه آنجا که سخن از یعقوب لیث و خلیفه بغداد است به یعقوب لیث که سر از چنبر اطاعت بیرون کرده بود و نافرمانی و عصیان پیشه نموده بود تهمت می زدند که در شریعت اسماعیلیان شده و بر خلیفه بغداد دل بد کرده:

«و یعقوب لیث از شهر سیستان خروج کرد و جمله سیستان بگرفت و به خراسان آمد و خراسان بگرفت و از خراسان به عراق آمد و جمله عراق را بگرفت، و داعیان مر او را بفریفتند و در سر در بیعت اسماعیلیان آمد و بر خلیفه بغداد دل بد کرد» (همان: ۱۵)

نتیجه منطقی چنین نظریه‌ی پیرامون سلطنت و خلافت ایجاب می‌کند که رعیت به منزله گله سلطان باشد و خواجه نظام الملک در فصل چهارم سیاستنامه تحت عنوان حکایتی از بهرام گور و وزیر خاین سخن بهرام گور را نقل می‌کند که رعیت ما رمه ماند و وزیر ما امین ما و احوال مملکت و رعیت سخت آشفته می‌بینم». (همان: ۳۳)

البته هر چند رعیت می‌بایست تابع سلطان باشد لیکن سلطان عادل نیز می‌بایست با رمه خود با عدالت رفتار کند و از این رو نیز در سیاستنامه نظام الملک در ادامه همان بحث بهرام گور می‌بینیم که وی به بی‌عدالتی و زیرش در حق رعیت پی می‌برد و او را معزول می‌کند. (همان: ۳۵).

اطاعت از فرمانروا و گردن نهادن به اقتدار سلطنتی موضوعی است که در رساله وصایا نیز از آن سخن رفته است. خواجه در این باب بیان می‌کند:

« خدای عز شأنه اطاعت واجب است و پادشاه را اطاعت. چون این فرمانبرداری عموماً بر عامه خلائق مفروض باشد و خصوصاً بر مخصوصان و مقربان به طریق اولی، خاصه بر آن کسی که در ملک و مال زمام کار و عنان اختیار در قبضه اقتدار او سپرده باشد». شاه چون قدرت منتخب الهی شایسته اطاعت رعایا کشور است به عبارتی دیگر خواجه نظام توفیق پادشاه در استقرار فرمانروایی را نشانه تأیید الهی اقتدار او برای بندگان می‌داند و اینطور استدلال می‌کند که اول باید دانست که بی‌توفیق الهی و تأیید سماوی هرگز کسی آمر و ناهی نتواند شد و اگر چه استیلا و تسلط را جهات و اسباب متعددی باشند لیکن شک نیست که در حقیقت همگی راجع به این توفیق و تأیید می‌باشد.

خلاصه کلام اینکه بی‌آنکه مشروعیت پادشاه را مورد سوال قرار دهند موظف اند از او اطاعت کنند. اگر اجتماعی سیاسی دستخوش بی‌نظمی و هرج و مرج شود خواجه آن را ناشی از فرمانروایی ناروای شاه نمی‌داند بلکه سعی می‌کند آن را نتیجه اعمال بد مردمان قلمداد کند لذا بی‌شک خواجه به اصل اطاعت محض و بی‌چون و چرای مردم معتقد

است. و از حیث اخلاقی هیچ شائی برای مقاومت آنها در برابر اقتدار سلطنتی قابل نیست و لامحاله چنین نظریه‌ی ی تنها به دفاع از سلطنت مطلقه می انجامد و قدرت پادشاه نیز مطلق العنان می گردد. (شریف، همان: ۲۳۱-۲۳۳).

ابزارهای حفظ قدرت سیاسی

الف) تمرکز قدرت

خواجه نظام الملک در شرایطی نظریه سیاسی خود را ساخته و پرداخته می‌کرد که ناگزیر از تمسک به حکومت مطلقه بود. وی از یک سو در صدد بوده تا فکر عام پسند پادشاهی را در سرزمین های مفتوح سلجوقیان رواج دهد و از سوی دیگر خواسته تا آرمان ایرانی سلطنت مطلقه را جایگزین مفهوم رهبری قبیله‌ی یی ترکان کند. نهاد رهبری قبیله‌ای که در میان ترکان سلجوقی رایج بود با پیشرفت سیاسی آن مرحله سلجوقیان سازگاری نداشت چرا که سلجوقیان در اندک زمانی تمام ملوک الطوائف را محو کرده و بنیادشان را برانداخته بودند و در تمام ایران رایت سلطنت برافراشتند و حتی ممالک مجاور آسیای را تسخیر کرد و از آن همه یک کشور پهناور به وجود آورده بودند که مرکز آن ایران بود. (حلبی، همان: ۲۷۶).

او به همت طغرل بیگ و بازماندگان او یعنی آلپ ارسلان و ملکشاه سلجوقی قلمرو آنان چنان وسعت یافته بود که در سایه تدبیر خواجه حوزه اقتدار آنها به حدود مملکت ساسانیان رسیده بود. (راوندی، همان: ۳۳۶/۸)

لیکن همین گرایش به طرف پراکندگی و عدم تمرکز میان رهبریت ترکان نقطه ضعفی در ساخت حکومتی سلجوقیان محسوب می شد. اصول حکومت قبیله‌ی یی و قدرت سیاسی در چهارچوب آیین ها و سنن قبایل موجود توانایی اداره امور سرزمینهای پهناور امپراطوری سلجوقی را نداشت از این رو نظام الملک سعی کرد سازمان سیاسی و قبیله‌ای سلجوقیان را دگرگون کرده و با ضرورت‌های پادشاهی دامن گستر هماهنگ کند و قدرت سلجوقیان را به قدرت خود کامه متمرکزی که برای حکومت قاطع آن روزگار ضرورت داشت تبدیل کند.

در نزد خواجه با توجه به اوضاع و احوال عصر او انگاره پادشاه ایرانی با اصول

حکومت فردی اش از هرگونه نهاد حکومت دیگری که با اتکاء به آراء مردم قوام یافته باشد، بهتر بود. خواجه نظام در پی آن بود که پادشاه مطلق العنان در برابر ترکمنهای چادرنشین پابرجا بایستد و قدرت متمرکز را جایگزین قدرت رهبران قبیله‌های کوچک و پراکنده غز کند. از همین روست که وی در سیاستنامه به پادشاهش بشارت می‌دهد:

« چون از سعادت آسمانی روزگار نحوست بگذرد و ایام راحت و ایمنی پدیدار آید ایزد تعالی پادشاهی پدید آورد عادل و عاقل از ابنای ملوک و او را دولتی دهد که همه دشمنان را قهر کند و عقل و دانش دهد که اندر همه کارها تمیز کند»

البته در کنار تلاش خواجه نظام برای ایجاد قدرت متمرکز و سلطنتی فردی که مفهومی آشنا در نظر ایرانیان بود سلجوقیان هنوز با این اصل از حکومت و اداره کشور بیگانه بودند. (شریف، همان: ۲۳۴)

یکی از رسوماتی که ترکان سلجوقی در ایران و حتی در تمامی شرق دنیای اسلامی متداول کردند این بود که به افراد قشون به جای پرداخت حقوق و عطایا و یا بعنوان قسمتی از آن اقطاع لشکری داده شود. اقطاع زمینی بود که بعنوان قطیعه می‌دادند و ملک رقبه آن شخص میشد و به ارث به فرزندان او می‌رسید. در عصر سلجوقیان رسم اقطاع بسیار شایع بود لیکن منجر به این نشد که زارعین و رعایای ده نیز برده صاحب اقطاع شوند و وابسته به ملک او باشند (مینوی، ۱۳۵۸: ۲۳۲/۲).

نظام الملک به این نظام گسترش بخشید و بدین طریق می‌کوشید تا با بسط قدرت پادشاه به عنوان بزرگترین زمینداران، موجبات تسلط کامل او را بر گرایشهای ملوک الطوائفی که از مقتضیات نظام زمینداری بود، فراهم آورد و همین مقصود، خواجه را به پیشنهاد نظریه مالکیت ارضی سوق داده است. نظریه او با اندیشه سلطنت مطلقه به خوبی سازگاری داشت.

وی در این رابطه در فصل پنجم سیاستنامه بیان میکند:

«مقطعان که اقطاع دارند، باید بدانند که ایشان را بر رعایا جز آن نیست که مال حق که بدیشان حواله کرده اند از ایشان بستانند بوجهی نیکو، و چون آن بستند، آن رعایا، به تن و مال و زن و فرزند و ضیاع و اسباب از ایشان ایمن باشد، و مقطعان را برایشان سیبیلی

نبود. و رعایا اگر خواهند که به درگاه ایندو حال خویش را باز نمایند مر ایشان را از آن باز ندارند. و هر مقطعی که جز این کند دستش کوتاه کنند و اقطاعش بازستاند و با او عتاب کنند تا دیگران عبرت گیرند». (نظام الملک، همان: ۴۴)

خواجه همچنین در پی تغییر در مفهوم سنتی قبایل سلجوقی از مالکیت ارضی بود چرا که در نزد آنها زمین ملک مشترک قبیله آنها بود که هر زمان می خواستند می توانستند آن را تصرف کنند و این مسئله با اصول اداری امپراطوری متمرکز که در حال شکل گیری بود تعارض داشت. از نظر خواجه اساس کار در این بود که هم اراضی و هم رعایا تحت سلطه متمرکز سلطان در آیند:

«مقطعان را به حقیقت باید دانست که ملک و رعیت همه، سلطان راست. منعان بر سر ایشان، و والیان همچنین چون شهنه بی اند، با رعیت همچنان روند که پادشاه با دیگر رعایا ناپسندیده باشند و از عقوبت پادشاه و عذاب آخرت ایمن باشند» (همان: ۴۴). به هر جهت نظام الملک در سیاستنامه اصرار در ضرورت محدود کردن حقوق مقطعان دارد. و در عین حال نظارت حقوقی سیاسی دولت مرکزی را بر آنان جهت تمرکز قدرت سیاسی و اداری در نهاد سلطنت و پادشاه لازم می شمرد.

ب) عدالت

مفهوم عدالت در تاریخ اندیشه های سیاسی اهمیت خاصی دارد چرا که از مفاهیم بنیادی فلسفه های سیاسی قدیم و اندیشه سیاسی جدید است. از اینرو می بینیم که سرآغاز گفتار افلاطون در کتاب جمهوری، مسئله عدل است و یا ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوسی (nicomachian) به بررسی مفهوم عدل و انواع آن می پردازد (عنایت: ۳۲-)

(۶۵)

و در مشرق زمین نیز ابونصر فارابی از این مفهوم سخن به میان آورده است لیکن عدالت در نزد او و به طور کلی در فلسفه های سیاسی قدیم به نظمی توجه دارد که در مجموع آفرینش حاصل شده و لذا در این نظم توسط رئیس مدینه و تبعیت از آن، رعایت عدالت را به دنبال دارد در حالیکه در سیاستنامه ها عدالت در درون مقوله ای مورد بحث قرار می گیرد که توجه به سلطه سیاسی دارد و نه فضیلت و سعادت در جامعه، چون اساس

سیاستنامه‌ها به مسأله حفظ قدرت سیاسی (domination) مربوط می‌شود و عدالت نیز به مثابه وسیله بی‌جهت حفظ جامعه سیاسی و عامل رواج صلح و سعادت میان مردم می‌باشد. از این روست اگر چه عدل در نزد افلاطون به عنوان یکی از فضایل چهارگانه‌ی که نزد یونانیان ارج خاصی داشته مطرح شود و حتی فضیلتی محسوب می‌شود که در پرتو آن صاحبان سه فضیلت دیگر یعنی حکمت، شجاعت و عفت، به کار خویش مشغول می‌شوند. (همان: ۳۵-۳۶)

از دیدگاه خواجه نظام الملک عدل به عنوان فضیلت عادی سیاسی تلقی می‌شود (لمپتون، ۱۳۵۹: ۳۵). وی در سیاستنامه در باب عدل سخن بسیار گفته است و توجه وی به عدالت به خاطر پایداری و ثبات حکومت است که از آن ناشی می‌شود. از اینرو نظام الملک ابتدا به سنت و سیره قدیم توجه می‌کند و بیان می‌دارد که در تمامی روزگار از زمان حضرت آدم (ع) تا کنون عدل برقرار بوده و کوشش براین بوده مملکت قوام یابد و یا در جای دیگر رضایت حق تعالی را در احسان و عدلی می‌داند که میان مردمان گسترده شود. لیکن تمامی این سخنان و تأکید بر عدالت معطوف به بقای ملک و مملکت است و نه بر پا داشتن عدالت:

« چون دعای خلق به نیکویی پیوسته گردد آن ملک پایدار بود و هر روز زیادت باشد... که گفته اند بزرگان دین الملک ببقی مع الکفر ولا ببقی مع الظلم معنی آن است که ملک با کفر بیاپید و با ستم نیاید» (نظام الملک، همان: ۱۰)

خواجه نظام الملک در سیاستنامه در باب عدل، سخن بسیار رانده است و علت آن از هم گسیختگی نظام امور ایران زمین با آمدن ترکان و سلطه آنان بود در این میان خواجه برای بیان شیوه‌های اجرای عدالت از پادشاهان ایران باستان داستانها و حکایتها نقل می‌کند برای مثال بر عدالت و دادگری خسرو انوشیروان تأکید می‌کند و با ذکر داستان این که خسرو انوشیروان دستور داده بود تا سلسله‌ی سازند و جرس ما در آویخته به طوری که حتی دست کودک هفت ساله نیز به آن می‌رسید تا مردم بتوانند به راحتی تظلم و دادخواهی کنند و پس از ذکر ادامه حکایت چنین نتیجه می‌گیرد که با این سیاستی که انوشیروان به کار بست تمامی مملکت پابرجا و استوار بود و دست تعدی گران و متجاوزان

از تجاوز به حقوق مردم کوتاه شد و مردم در آسایش به سر می بردند بطوریکه با گذشت هفت سال کسی به درگاه پادشاه دادخواهی نکرده بود. در نهایت نظام الملک بیان می کند که عدالت و دادگری موجبات دوام و قوام حکومت و قدرت، و . ظلم و ستم گری زمینه ساز زوال و بی ثباتی حکومت را فراهم می کند.

ج) قوه نظامی

از عمده ترین ارکان سیاسی کشور قوه نظامی و سپاهی آن می باشد که ارتباط داریم با سلطان داشته و سلطان در رأس چنین دستگاهی قرار دارد. قدرت و عظمت سلطان به وسیله این قوه ظاهر می شود حفظ امنیت داخل کشور و مراقبت و کنترل مرزها و سرحدات کشور و دفع تهاجمات بیگانگان از مهمترین وظایف سپاهیان می باشد. بدین ترتیب یکی از محسوس ترین ابزار قدرت همین نیروهای نظامی و سپاهیان می باشند که در هر عصری ساخت و ترکیب آنها متفاوت است. در عصر سلجوقیان همانند دوره سامانیان و غزنویان برای تحکیم و پشتیبانی از قدرت سلطان گروهی به عنوان گارد ویژه از غلامان ترک نژاد به وجود آمده بود علاوه بر این سلاطین سلجوقی یک ارتش ثابت مرکب از غلامان، آزاد مردان و اجیران تشکیل داده بودند تا از اتکاء خود بر اردوهای ترکمانان که به همراه آنها وارد آسیای غربی شده بودند، بکاهند و سلطه خود را نیز بر آنان اعمال کنند. (گلوژنر، همان: ۲۵)

و حتی برای ممانعت از تعدی و دراز دستی این ترکمانان و برقراری نظم و نسق در مملکت نظام الملک به هنگامی که وزیر آلپ ارسلان سلجوقی بود سفرهای جنگی و لشکرکشی هایی را طرح ریزی می کرد تا سپاهیان ترکمان را در خارج ایران مشغول نماید. (مینوی، همان: ۲۳۶)

نظام الملک طوسی در سیاستنامه جهت استحکام و قوام قوای نظامی توصیه هایی را به سلطان ملکشاه می کند از جمله برای ایجاد ثبات با اطمینان در ارتش و پشت گرم کردن آنها و جلب محبت و همبستگی میان سپاهیان، تعیین قطعی مقرری لشکر را مطرح می کند و در این زمینه در فصل بیست و سوم سیاستنامه بیان می کند:

«لشکر را مال روشن باید کرد آنچه اهل اطاع اند، اندر دست ایشان مطلق و مقرر باید

داشت و آنچه غلامان اند که اقطاع داری را نشایند، مال ایشان پدیدار باید آورد. و چون اندازه آن پدید آید که چندین است وجه آن ببايد ساخت تا جمله می کنند، و به وقت خویش بدیشان می رسانند، و یا در سالی دو بار ایشان را پیش خویش باید خواند و بدیشان فرمایند رسانید، نه چنان که حوالت کنند به خزانه، با پادشاه را نادیده از آنجا پستانند. چه اولی آن باشد که پادشاه از دست خویش در دست و دامن ایشان کند. چه از آن مهری و اتحادی در دل ایشان برآید، به هنگام خدمت و کارزار سخت کوش تر باشند و ایستادگی کنند.»

نظام الملک درباره ترکیب لشکریان اشاره می کند که آنان نمی بایست از یک تبار و قوم باشند چون خطرزا هستند و عنصر شجاعت و تهور و رقابت در آنها قوی نمی گردد. لذا این قشر باید از اقوام و قبایل گوناگون انتخاب شوند که در آنها رقابت و سلحشوری و شجاعت به منصفه ظهور برسد. چنین سپاهی به گزند سلطان و تضعیف نظام سیاسی نمی پردازد بلکه در هر قوم توطئه بی مشاهده گردد خود بخود دیگر دستجات اقوام در صدد رفع و دفع آن بر می آیند.»

در این خصوص نظام الملک تحت عنوان اندر لشکر داشتن از هر جنسی می گوید:
«چون لشکر همه از یک جنس باشند، از آن، خطرها خیزد، و سخت کوش نباشد و تخلیط کنند باید که از هر جنسی باشند.»

و در اینجا به رسم سلطان محمود اشاره می کند و می گوید:
«عادت سلطان محمود چنان بوده است که از چند جنس لشکر داشتی چون ترک و خراسانی و عرب و هندو و غوری و دیلم. و هر شب در سفر از هر گروه معلوم کرده بودند و جایگاه هر گروه دیدار بودی، و هیچ گروه از بیم یکدیگر از جای خویش نیارستندی جنیبد، تاروز به نزد یکدیگر پاس داشتندی و نخفتندی. و اگر روز جنگ بودی هر جنس از جهت نام و ننگ بکوشیدندی و جنگی هر چه سخت تر بکردندی، تا کسی نگفتی که فلان جنس در جنگ سستی کردند و همه در آن کوشیدندی که از یکدیگر به آیند. چون قاعده کار مردان جنگی چنین بودی، همه سخت کوش و نامجوی بودندی» (نظام الملک، همان:

آخرین نکته بی که نظام الملک درباره قوه نظامی کشور مطرح می کنند رعایت سلسله مراتب و نظم سپاهیان می باشد وی بیان می کند که سپاهیان حاجت های خود را می بایست از طریق فرماندهان طرح کنند تا حریم بین نظامیان حفظ شود: «هر حاجتی که لشکر را بود، باید که بر سرخیلان و مقدمان ایشان باشد، تا اگر نیکویی فرموده شود، بر دست ایشان بود، و بدان سبب ایشان را حرمتی حاصل شود، که چون مراد خویش خود گویند، به واسطه بی حاجت نیفتد و سرخیل را حرمتی نماند و اگر کسی را از خیل بر مقدم خویش دراز زبانی کند و یا حرمت او نگاه ندارد و از حد خویش بگذرد، او را مالش باید داد، تا مهتر از کهتر پدیدار باشد» (همان: ۱۸۸).

شیوه های حفظ قدرت در سیاست داخلی

الف) بکار گماردند مأموران و عمال نیک و درست کردار و غافل نبودن از احوال آنان

پادشاه نه تنها مسئول اعمال خویش بلکه مسئول رفتار مأمورین دولتی در برابر مردم نیز می باشد. بهمین سبب خواجه نظام الملک یکی از اساسی ترین وظایف پادشاه را برگماری مأموران عالم، زاهد و درست کردار می داند که متقاضی عدالت ورزی سلطان و هم رفاه حال رعایا چنین باشد. چرا که همین عدالت است که از دیدگاه خواجه صلح و سعادت را برای کشور به ارمغان می آورد و ظلم و جور موجبات بی ثباتی و فروپاشی مملکت را فراهم می کند:

«و پادشاهان پیوسته از بهر عدل و مصلحت خلق، پرهیزکاران را و خدای ترسان را، که صاحب غرض نباشند، بر کارها گماشته اند تا به هر وقتی احوال می نمایند به درستی» (همان: ۷۱)، و به پادشاه اندرز می دهد که پیوسته مأموران خود را به رفتار شایسته با مردم فراخواند. اعمال را که عملی دهند. ایشان را وصیت باید کرد «تا با خلق خدای تعالی، نیکو روند و از ایشان جز مال حق نستانند و آن نیز به مدارا و مجاملت طلب کنند» (همان: ۲۹). از طرف دیگر پادشاه باید از نظارت بر احوال گماشتگان و والیان حکومت غافل نباشد. چرا که در این صورت هیچگاه آنان فکر خیانت نمی کنند چون می دانند اعمال آنها تحت نظارت است و اگر کسی از آنها خیانت کرد پادشاه باید پرفور او

را به مجازات برساند تا مایه عبرت دیگران شود. بدین ترتیب هم امور مملکت به درستی پیش می‌رود و هم از وقوع توطئه داخلی در امان است: «در همه وقتی پادشاه را از احوال گماشتگان غافل نباید بود و پیوسته از روش و سیرت ایشان برمی‌باید رسید، چون ناراستی و خیانتی از ایشان پدیدار آید، هیچ ابقاء نباید کرد او را معزول کنند و بر اندازه جرم او، او را مالش دهند تا دیگران عبرت گیرند و هیچکس از بیم سیاست بر پادشاه بدنیارد اندیشید» (همان: ۴۲). نکته دیگری که خواجه نظام الملک درباره کارگزاران حکومت بیان می‌کند تعویض و جایگزینی آنان برای جلوگیری از خطر شورش آنهاست چرا که وقتی عاملی حکومتی مدت مدیدی بر یک مسند باقی بماند رفته رفته جای پای خود را محکم کرده و ممکن است زمینه‌های عصبان علیه پادشاه را فراهم کند. یعنی وجود آنان بالقوه شورش را می‌باشد از اینرو پادشاه می‌بایست این خطر احتمالی را رفع کند.

«پادشاهان همیشه در حق ضعفا اندیشه‌ها داشته‌اند و در کار گماشتگان و مقطعان و عاملان احتیاط کرده‌اند از بهر نیکنامی این جهان و رستگاری آن جهان، و هر دو سه سالی عمال و مقطعان را بدل باید کرد، تا ایشان پای سخت نکنند و حصنی نسازند و دل مشغولی ندهند و با رعایا نیکو روند، و ولایت آبادان بماند». (همان: ۲۵۸).

ب) ندادن دو شغل به یک نفر و یک شغل به دو نفر

یکی از مسائلی که موجب اخلال در امر حکومت و مملکتداری می‌شود بیکار ماندن عده‌یی از رجال دیوانی بود. مردمانی که تحصیل سود و معرفت کرده بودند و آشنا به طرز اداره حکومت بودند و کاری جز این از دستشان بر نمی‌آمد و چنانچه اینان بیکار و بی‌وسيله معاش می‌مانند ناچار تجمع نموده و تدبیری جهت تغییر اوضاع و احوال موجود، می‌کردند. که همه اینها مطول دادن بیش از یک کار به هر فرد بود و بدین ترتیب مشاغل دیوانی در دست عده معدودی جمع می‌شد (نظام الملک، همان: ۲۵۸). لذا برای پیشگیری از چنین معضلی نظام الملک بیان می‌دارد که صاحب منصب مملکتی نباید در شغل داشته باشد و یا اینکه در شغل به یک فرد واگذار شود که در هر دو مورد مقاسدی از برای مملکت حاصل می‌شود چرا که وی پی برده بود که در دولت سامانیان از ارجاع چندین شغل به یک نفر و بیکار ماندن چندین نفر از این رهگذر چه آفتها بروز کرده و

نمی خواست که عین آن احوال برای سلطنت ملکشاه پیش آید:

«پادشاهان بیدار وزیران هوشیار، به همه روزگار، هرگز در شغل یک مرد را نفرموده اند و یک شغل دو مرد را، تا کارهای ایشان به نظام و بارونق بودی. از بهر آنکه چون دو شغل یک مرد را فرمایند همیشه از این دو شغل یکی بر خلل باشد و با تقصیر و چون نیک نگاه کنی، هر آن کسی که او در شغل دارد همواره هر دوشغل بر خلل باشد و او مقصر و ملامت زده... و باز هر گاه که دو مرد را یک شغل فرمایند. آن بدین انکند و این بدان، همیشه آن کار ناکرده اند... و امروز مردم هست که بی هیچ کفایتی که در او هست ده عمل دارد... و باز مردان کافی و شایسته و معتمد و کارها کرده محروم گذاشته اند. و در خانه ها معطل نشسته اند و هر گاه که مجهولان و بی اصلاان و بی فضلان را عمل فرمایند... و معروفان و فضلان و اصیلاان را معطل و ضایع بگذارند و یکی را پنج شغل فرمایند و یکی را یک عمل نفرمایند، دلیل بر نادانی و بی کفایتی وزیر باشد پس این طایفه چون امید از آن دولت بردارند، بدسگال دولت شوند عیبها که در عاملان و دبیران و نزدیکان پادشاه دانند بر صحرا افکنند و به سمع پادشاه نرسانند و یکی را که با آلت تر باشد و سپاه و خواسته دارد در پیش دارند و بر پادشاه بیرون آیند و مملکت را آشفته دارند چنانکه در روزگار فخرالدوله کردند (نظام الملک، همان: ۲۴۵-۲۵۸).

نتیجه گیری

با توجه به تعلق خاطر نظام الملک به اندیشه ایرانی‌شهری که بر وحدت دین و ملک پای می‌فشرد و اضطراب در یکی را باعث خلل در دیگری به حساب می‌آورد، مفهوم بنیادین تحلیل خواجه شاه بود و او را برگزیده خدا و منشأ امنیت می‌دانست و سیاستنامه را با معرفی شاه به عنوان برگزیده خداوند و متمایز از دیگر انسان‌ها شروع کرد و برایش به عنوان دارنده قدرت دنیوی و محور نظام سیاسی، مشروعیت مستقیم و بلاواسطه ای قائل بود. در نتیجه، در برابر هر خطری که تهدیدش می‌کرد، به شدت حساس بود و از میان تمامی خطرات، آنچه بیش از همه خواب از دیدگانش می‌ربود، تحرکات اسماعیلیان نزاری بود. او در مقام وزیری شافعی مذهب که متولی اداره کشور و برقراری نظم و امنیت بود، نمی‌توانست چشم بر اقدامات رعب افکن پیروان این فرقه بیند؛ و از آنجا که به تأسی از سنت سیاسی ایران باستان، دین درست و پادشاه را دو بنیان مهم جامعه می‌دانست و نزاریان نیز طبق نظر خواجه نه به دین درست و نه پادشاه وقت معتقد بودند، با علم به این که در جامعه دینی آن روزگار، بدترین صفت دشمنان ملک که به خاطرش مستحق سرکوب و نابودی شوند، «بددینیه است. با این سلاح به مصافشان رفت. و مذاهب به غیر از «دو مذهب نیک و بر طریق راست حنفی و شافعی را، هوی و بدعت و شبهت» معرفی کرد.

فهرست مطالب

۱. ابن طقطقی (۱۳۶۷)، تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، شرکت علمی و فرهنگی
۲. باسورث و دیگران، ادموند کلیفورد (۱۳۸۱)، سلجوقیان، ترجمه یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولی
۳. بویل، جی (۱۳۶۶)، تاریخ ایران کمبریج، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر
۴. بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳)، آثار الباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران، امیرکبیر
۵. پورداوود، ابراهیم (۱۳۵۶)، یادداشت های گاهان، به کوشش ابراهیم فره وش، تهران، دانشگاه تهران
۶. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۲)، تاریخ اندیشه های سیاسی در ایران، تهران، انتشارات بهبهانی
۷. خسرو بیگی، هوشنگ (۱۳۷۳)، اندیشه های خواجه نظام الملک طوسی در سیاست نامه، تهران، مجله شماره ۷۲، کتاب ماه و جغرافیا
۸. خواندمیر (بی تا)، دستورالوزراء، تهران، اقبال
۹. راوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۷۴)، راحة الصدور و آیه السور در تاریخ آل سلجوق تصحیح محمد اقبال با حواشی مجتبی
۱۰. رستم و ندی (۱۳۸۸)، اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی، تهران، امیرکبیر
۱۱. زیدان، جرجی (۱۳۳۳)، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر
۱۲. شریف، میان محمد (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، مرکز نشر دانشگاهی
۱۳. طباطبایی، سید جواد (۱۳۵۷)، خواجه نظام الملک طوسی، گفتار در تداوم فرهنگی ایران، تهران، نگاه معاصر
۱۴. طوسی، نظام الملک (۱۳۴۰)، سیاست نامه، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، ترجمه و نشر کتاب
۱۵. عنایت، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه های سیاسی در اسلام معاصر، تهران، خوارزمی
۱۶. کلوزنز، کارلا (۱۳۶۳)، دیوانسالاری در عهد سلجوقی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، امیرکبیر
۱۷. مینوی خرد (۱۳۸۰)، ترجمه احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، تهران، قومس.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۹۴ - ۲۷۳

شاهدان روز قیامت بر اساس تفسیر مآثور البرهان فی تفسیر القرآن

زهرا محققیان گورتانی^۱

محمد رضا آرام^۲

امیر توحیدی^۳

چکیده

یکی از موضوع‌های ارزشمند در روز قیامت، شاهدان واقف این روز و گستره نظارت آنان است. خداوند نظارت اخروی را به اولیای خویش - یعنی انبیا و اوصیا و به ویژه رسول خدا(ص) و ائمه معصومین(ع) - سپرده است. درباره شاهدان در روز قیامت، گفتارهای بسیاری بیان شده است و الگوهایی را مانند دادگری، نیکویی و میانه‌روی را با نگرش بر امت وسط شناسانده‌اند. سید هاشم بحرانی، نویسنده تفسیر مآثور البرهان فی تفسیر القرآن، بر پایه آیات قرآن و منابع روایی، کوشیده است تا شاهدان روز قیامت را بشناساند. بحرانی باور دارد که شاهدان، ویژگی‌هایی دارند، مانند مقام عصمت و علم به باطن اعمال و نظارت آنان، هم بر زندگی دنیوی و هم بر زندگی اخروی است. این نوشتار می‌کوشد تا با روش توصیفی - تحلیلی، همراه با بررسی دیدگاه بحرانی درباره معرفی شاهدان روز قیامت، آن را بر پایه آیات قرآن و روایات بسنجد.

واژگان کلیدی

شاهدان روز قیامت، نظارت رسول خدا(ص)، شهادت ائمه معصومین(ع)، بحرانی،

امت وسط.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: z_mohagheghian@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: aram.mohammadreza@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: amir_tohidi_110@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۴/۲۰

طرح مسأله

نظارت الهی، یکی از موضوع‌هایی است که دیدگاه‌هایی درباره آن بیان شده است. بحرانی، یکی از مفسران امامیه، باور دارد که پیامبران در میان امت، دو وظیفه برجسته رسالت و نظارت بر رفتار انسان‌ها را به عهده دارند. (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۷، ص ۱۴۹)

همه مفسران شیعه و بیشتر مفسران اهل سنت، وظیفه پیامبران را، هم رسالت و هم نظارت می‌دانند. بر پایه این دیدگاه، در روز قیامت، هر امتی شهادی از میان خود دارند:

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ (نحل: ۸۹)

این آیه می‌گوید که اولیای الهی، از همه افعال و اعمال انسان‌ها آگاه‌اند و در زندگی دنیا و روز رستاخیز، هیچ چیز از آنها پوشیده نمی‌ماند. از آنجا که شهادت در روز قیامت از برای اتمام حجت بر انسان و صدور حکم پایانی اعمال خوب و بد آنها انجام می‌شود، باید همراه با حقیقت باشد. به سخن دیگر، فقط شهادت شهادی حجت را بر انسان تمام می‌کند که شهادتش بر پایه شهود و حضور باشد و در شهادت خود، درستکار باشد. اکنون پرسش این است که آیا نظارت در روز رستاخیز، دربردارنده همه پیامبران است - مانند پیامبر اکرم (ص) - و مراد از امت وسط - که بر اعمال مردم شاهدند - چه کسانی‌اند؛ همه مسلمانان‌اند یا گروهی ویژه؟

با اینکه گفتار شاهدان روز قیامت، در آیات و روایات آمده است، ولی نوشتاری در این زمینه بر پایه تفسیر مأثور البرهان در دست نیست. این پژوهش می‌کوشد تا دیدگاه‌های بحرانی درباره شاهدان اعمال و ویژگی‌های آنها را تبیین کند. در این مقاله، روش گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای است و در استناد به داده‌های اسنادی و در بررسی و واکاوی محتوای کیفی، از روش توصیفی - تحلیلی بهره گرفته شده است.

مفهوم‌شناسی

«نظارت» بر گرفته از واژه‌های نظر، ينظر، نظراً، به معنای نگاه کردن و شاهد چیزی بودن است. دیدن، گاهی با چشم است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ (توبه: ۱۲۷)

گاهی نیز با قلب است. اگر مشاهده با قلب باشد، مراد از آن، تدبیر و تأمل است. گاهی مراد، معرفت به دست آمده از تأمل است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۴۶۶) نظارت از آن خداست، ولی خداوند کار نظارت را بر دوش کسانی گذارده است. شاهد به معنای گواه، اسم فاعل و برگرفته از شهد است، به معنای حضور و آگاهی دادن. شهادت و شهود یعنی حضوری که همراه با مشاهده باشد؛ خواه از چشم سر یا با مشاهده قلب. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۱۲)

شاهد در شهادت، از چیزهایی خبر می‌دهد که از روی یقین دیده است؛ آن‌سان که هیچ چیزی از گستره نگاه او پنهان نباشد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۳۸) در نگاه نخست، این ویژگی در خداوند متعال و سپس در انبیا و اوصیای الهی، به ویژه رسول خدا (ص) و ائمه معصومین (ع) دیده می‌شود.

در آیات و روایات، چند گروه از شاهدان روز قیامت آمده است که در زیر به آنها می‌پردازیم.

شاهدان روز قیامت از دیدگاه قرآن و روایات

۱. خداوند سبحان

در جایگاه سنجش اعمال، خداوند میان بندگان، هم داور و هم شاهد است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: **وَ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ** (آل عمران: ۹۸) خدا عمل بندگان را می‌نویسد و آن‌ها را می‌داند. او خود، آفریننده همه آفرینش است و نخستین گواه بر اعمال بندگان. هیچ امری از خدا پنهان نیست، بلکه او از نیت انسان‌ها نیز آگاه است. در قرآن کریم می‌خوانیم: **إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** (حج: ۱۷)؛ بی‌گمان خداوند بین مؤمنان و دیگران جدایی می‌افکند؛ چراکه به‌راستی او بر همه موجودات عالم گواه است.

در ذیل تفسیر این آیه، از واژه «فصل» به معنای قضا و حکم به حق میان مؤمنان و دیگران از مذاهب گوناگون تعبیر شده است؛ یعنی در روز قیامت، هیچ حجابی پیش روی حکم حق را نمی‌گیرد؛ چراکه خداوند بر اعمال شاهد است (طباطبایی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۴، ص ۳۹۲) و اعمال آنها را از ریز و درشت، می‌نویسد تا پاداش آنها را بدهد.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: فَلَنَقُصَّنَّ عَنْهُمْ بَعْلَمٍ وَا مَا كُنَّا غَائِبِينَ (اعراف: ۷)؛ و بی‌گمان (اعمال‌شان را) با علم (خود) برای آنان شرح خواهیم داد. و ما هرگز غایب نبودیم (بلکه همه‌جا حاضر و ناظر بر اعمال بندگانیم).

۲. پیامبران الهی

همه پیامبران الهی، به اذن خدا، بر رفتار انسان‌ها ناظرند. در آیات قرآن، نظارت در معناهای گوناگونی آمده است؛ مانند پیامبران الهی که در جایگاه شاهد شناسانده شده‌اند. یکی از آنها، عیسی (ع) است:

وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ (مائده: ۱۱۷)؛ و من بر آن مردم، مادامی که در میان آنها بودم، گواه و ناظر اعمال بودم و چون روح مرا گرفتی، تو خود نگهبان و ناظر اعمال آنان بودی.

در میان امت، پیامبران الهی دو وظیفه رسالت و نظارت بر رفتار مردم را به عهده دارند؛ (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۶۳؛ بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۷، ص ۱۴۹) ولی گروهی از علمای اهل سنت، وظیفه پیامبران را فقط رسالت می‌دانند و شهادت آنان را فقط بر انجام دادن رسالت و کار رساندن دین و واکنش به ایمان و کفر امت در برابر آنها بیان داشته‌اند. (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۶۶؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۵۰۹؛ مراغی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۲۶)

خداوند در آیه ۸۹ از سوره نحل می‌فرماید: يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ؛ روزی را که در هر امتی، گواهی از خودشان بر آنان برمی‌انگیزیم. مراد از شهید، پیامبر هر امت است؛ زیرا پیامبران در دنیا حجت را بر مردم تمام می‌کنند. بنابراین، فقط شهادت آنان در روز قیامت پذیرفته است. (امین اصفهانی، ۱۳۶۱ش، ج ۹، ص ۴۴۵)

گروهی از مفسران، شهادت پیامبران را لفظی می‌دانند. (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۸۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۷۵) ولی گروهی آن را تکوینی بیان می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۲۱؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۹۴)

شهادت شاهدان با این دو روش است:

۱. حقیقت را روشن می کند و هیچ کشمکش در آن نیست؛
۲. شهادت آنها راه هر بهانه ای را بر مجرمان می بندد و شهادت در روز قیامت، زبانی نیست، بلکه اعمال امت بر شاهد امت نمایان می گردد.

۳. پیامبر اکرم (ص)

مفسران، حقیقت شهادت رسول خدا (ص) را در روز قیامت، با دو دیدگاه بررسی کرده اند:

الف) رسول خدا (ص) بر امت اسلام و امت های دیگر شاهد است: خداوند، پیامبر (ص) را، هم شاهد و ناظر بر امت خود و هم امت های دیگر می شناساند. این ویژگی، جایگاه والای پیامبر (ص) را نشان می دهد. گستره حضور پیامبر (ص)، از آغاز آفرینش تا روز واپسین دنیاست و یکایک بشر در زیر نظارت او جای دارند.

خداوند در قرآن کریم می فرماید: *يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلٰى هٰؤُلَاءِ* (نحل: ۸۹)؛ روزی را که از هر امتی، گواهی از خودشان بر آنها برمی انگیزیم و تو را بر آنان گواه قرار می دهیم. شهادت پیامبر (ص) درباره امتش در روز قیامت، از برای جایگاه ویژه او در پیشگاه خداوند، به گواهی دیگران نیازی ندارد و مستند شهادت پیامبر (ص) درباره اعمال امت، خود نشانه ای است که خداوند در روز رستاخیز برای او آشکار می نماید. (آلوسی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۲۰۰) ولی باید گفت که شهادت پیامبران دیگر، به تصدیق پیامبر (ص) نیاز دارد.

چون گستره مأموریت پیامبر (ص) و امامان (ع) جهانی است، چنین کار گسترده ای بدون آگاهی بر زمان و مکان ممکن نیست. امام باقر (ع) می فرماید: «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا أَعْطَاهُ مِنَ الْعِلْمِ بَعْضَهُ مَا خَلَا النَّبِيَّ (ص) فَإِنَّهُ أَعْطَاهُ مِنَ الْعِلْمِ كُلَّهُ فَقَالَ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ»؛ خداوند هیچ پیامبری را بر نینگیخت، مگر اینکه بخشی از علم را به او داد؛ به جز پیامبر اکرم (ص) که به او، همه علم را ارزانی فرمود. خداوند در قرآن کریم می فرماید: *تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ* (نحل: ۸۹) (برازش، ۱۳۹۴ش، ج ۷، ص ۷۰۴) او از همه رویدادهای گذشته و آینده و از اعمال امت ها آگاه است. در روایات شیعه آمده است که علم ما کان و ما یکون در قرآن است و رسول خدا (ص) از همه آن آگاه است و همین، گستره علم آن حضرت را

نشان می‌دهد.

ب) پیامبر(ص) بر شهیدان شاهد است: بیشتر مفسران شیعه و اهل سنت باور دارند که رسول خدا(ص) نه فقط بر امت خود و امت‌های دیگر، بلکه بر مقام شهدا و اعمال آنان نیز شاهد است. (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۳، ص ۹۱۰؛ شاذلی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۲۶؛ گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۹۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۱۷۱؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۲، ص ۱۴۸) به سخن دیگر، پیامبر(ص) بر پیامبران دیگر و ائمه معصومین(ع) شاهد است و شهادت آن حضرت بر امت خود، با دست ائمه معصومین(ع) انجام می‌پذیرد.

در آیه ۴۱ از سوره نساء آمده است: وَحِثْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا. در آیه ۸۹ از سوره نحل نیز چنین می‌خوانیم: وَحِثْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ. مراد از واژه «هَؤُلَاءِ» در این دو آیه، ائمه معصومین اند(ع). خداوند در روز قیامت، همه مردم را گرد هم می‌آورد و از آنها می‌پرسد و هیچ کس حق سخن گفتن ندارد: إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا (نبا: ۳۸)؛ هیچ کس حق سخن گفتن را ندارد، مگر کسانی که خداوند به آنها اجازه دهد و سخن به راستی گویند. این در زمانی است که ائمه معصومین(ع) بر این سخن گفتن شهادت می‌دهند. (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۳، ص ۳۳۳) شهادتی که رسول خدا(ص) برای انبیا و ائمه(ع) می‌دهد، بر پایه جایگاه و مقاماتی است که آنها دارند، چون درجه و جایگاه رسول خدا(ص) بسیار بالاست و جایگاه پیامبران و امامان، پایین تر است. امامان نیز در روز قیامت به دستور خداوند بر اعمال امت شهادت می‌دهند. هم چنین از آیات ۴۱ از سوره نساء و ۸۹ از سوره نحل چنین برمی‌آید که بر پایه تعیین مرجع کلمه «هَؤُلَاءِ» است که گروهی از مفسران، واژه «هَؤُلَاءِ» را امت زمان پیامبر(ص) دانسته‌اند، (بیضاوی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۳۷) گروهی به امت پیامبر(ص) تا روز قیامت، (آلوسی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۴۵) و دسته‌ای نیز باور دارند که شاهدان امت‌ها، پیامبران و ائمه‌اند(ع). (فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۹۸)

این واژه، برتری سوم پیامبر(ص) را بر شاهدان دیگر بیان می‌کند؛ زیرا ایشان نه فقط بر امت خود، بلکه بر همه پیامبران و ائمه(ع) شاهد است. شهادت پیامبر(ص) بر امتش به دست ائمه معصومین(ع) انجام می‌شود. (تاج‌آبادی، ۱۳۹۶ش، ص ۴۱۵) هم چنین در آیه ۶۹

از سوره زمر که خداوند می فرماید وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ، عطف شدن شهدا بر نبیین، گویای این است که به جز پیامبران، شاهدانی دیگر در روز رستاخیز هستند.

«وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَدَاءِ قَالَ الشُّهَدَاءُ الْأَيْمَةَ (ع) وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ فِي سُورَةِ الْحَجِّ لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا أَنْتُمْ يَا مَعْشَرَ الْأَيْمَةِ شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ.» در عبارت «وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَدَاءِ»، مراد از شهدا، ائمه اند (ع)؛ چون خداوند در سوره حج می فرماید: «تا پیامبر بر شما گواه باشد. و ای گروه ائمه (ع)، شما گواهان بر مردم باشید.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۳۴۱)

بنابراین در روز قیامت، پیامبر (ص)، هم بر شاهدان امت‌ها شهادت می دهد و هم بر شاهدان امت خود شاهد است و این امر بیانگر جایگاه پیامبر (ص) و ولایت آن حضرت بر پیامبران و ائمه (ع) در دنیا و عقباست.

در زیارت جامعه درباره ائمه معصومین (ع) چنین روایت شده است: «وَأَرْكَانًا لِتَوْحِيدِهِ وَ شُهَدَاءَ عَلَى خَلْقِهِ»؛ (قمی، ۱۳۹۷ش، ص ۸۹۱) خداوند شما ائمه را ارکان توحید و گواهان بر خلق قرار داد. وظیفه انسان این است که خدا را به یگانگی بشناسد و به وحدانیت خدا اقرار کند. بندگی او وقتی مایه رستگاری و رهایی آدمی در سرای آخرت خواهد بود که بر پایه اقرار به امامت و ولایت ائمه دین (ع) همراه با پیروی و معرفت به آنان باشد.

بحرانی، روایتی را از امام محمدباقر (ع) به نقل از برید عجللی در ذیل آیه ۷۸ از سوره حج که خداوند می فرماید «وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» آورده است. در این روایت، حضرت می فرماید: «رسول خدا (ص) بر آنچه خداوند با زبان او به ما ابلاغ کرده است، گواه بر ماست و ما گواهانی بر مردمیم. پس هر کس ما را تصدیق کند، ما در روز قیامت او را تصدیق می کنیم؛ و هر کس ما را تکذیب کند، در روز قیامت او را تکذیب می کنیم.» (بحرانی، ۱۳۹۸ش، ج ۶، ص ۴۷۴)

بنابراین ائمه، شهدای امت پیامبرند (ص) و پیامبر بر شهدای امتش شاهد است و مراد از ناس، امت پیامبر (ص) و شهید هر عصر، امام همان زمان است.

فخررازی، مراد از ناس در آیه ۷۸ از سوره حج را امت‌های پیشین؛ و مراد از ضمیر «وَتَكُونُوا» را مسلمانان می داند. (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۸۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱،

ص ۴۱۶) مسلمانان در روز قیامت، بر امت‌های پیشین شاهدند و درباره کفر آنان، به پیامبرشان گواهی می‌دهند. پیامبر(ص) نیز بر مسلمانان شاهد است و شهادت مسلمانان بر امت‌های پیشین را می‌پذیرد.

پس، رسول گرامی بر مقام شهدا شاهد است و لازم نیست که رسول خدا(ص) هم دوره همه شهدا باشد. پیامبر(ص) می‌فرماید: «مَنْ زَارَتِي بَعْدَ وَقَاتِي كَانَ كَمَنْ زَارَتِي فِي حَيَاتِي وَ كُنْتُ لَهُ شَهِيداً وَ شَافِعاً يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ (قولویه، ۱۳۵۶ ش، ص ۴۵) کسی که مرا پس از درگذشتم زیارت کند، مانند کسی است که در زندگانی‌ام دیدار کرده است. من در هر دو زمان، بر او شاهد و گواهم و شفاعت او را در روز قیامت بر گردن می‌گیرم.

با نگرش به آیه ۱۱۷ از سوره مائده، شهادت پیامبران بر اعمال امت‌شان به زمان زندگانی آنان وابسته نیست، بلکه حضور معنوی آنان پس از مرگ‌شان نیز به چشم می‌خورد.

۴. شهادت ائمه معصومین(ع)

در قرآن کریم چند آیه شهادت ائمه معصومین(ع) را در جایگاه یکی از شهود امت در روز قیامت بیان می‌دارد؛ مانند: آیات ۸۴ و ۸۹ از سوره نحل؛ ۷۸ از سوره حج؛ ۴۱ از سوره نساء؛ ۷۵ از سوره قصص؛ ۱۴۳ از سوره بقره؛ ۱۰۵ از سوره توبه. این آیات، نظارت ائمه(ع) را به روشنی بیان نمی‌کنند، ولی با نگرش به نشانه‌ها و شواهد عقلی و نقلی، می‌توان آن‌ها را با امر نظارت همخوان دانست.

بحرانی می‌گوید: «و يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً؛ هر امتی در هر زمانی، امام و پیشوایی دارد و هر امتی به همراه امام خود برانگیخته می‌شود. خداوند، پیامبر(ص) را شاهد و گواه بر ائمه کرده است: «شَهِيداً عَلَيَّ هَؤُلَاءِ.» ائمه بر مردم شاهدند.

امام صادق(ع) فرمود: «نَحْنُ وَ اللَّهُ نَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ مَا فِي الْجَنَّةِ وَ مَا فِي النَّارِ وَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ؛» به خدا سوگند، ما اخبار آسمان‌ها و زمین، بهشت و دوزخ و هر چه در بین آن‌هاست را می‌دانیم.

«إِنَّهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فِيهِ تَبَيَانٌ كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ تَبَيَانٌ كُلُّ شَيْءٍ؛» این علم برآمده از کتاب خداست که توضیح و بیان همه چیز در آن یافت می‌شود. (بحرانی، ۱۳۸۹ ش، ج ۵، ص ۷۲۴)

هم چنین بحرانی پیرامون آیه «نَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا» می گوید که از هر فرقه از این امت، امامش را به جایگاه گواهان می آورند. (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۷، ص ۱۴۹)

بنابراین، اگر امامی در میان آن امت باشد، مراد آن امامی است که بر اعمال آن گروه شاهد خواهد بود.

امام صادق (ع) فرمود: «نَحْنُ الشُّهَدَاءُ عَلَى شِيعَتِنَا وَ شِيعَتُنَا شُهَدَاءُ عَلَى النَّاسِ وَ بِشَهَادَةِ شِيعَتِنَا يُجْرَوْنَ وَ يُعَاقَبُونَ»؛ ما شاهد و گواه شیعیان خودیم و شیعیان ما گواهان مردم اند و مردمان دیگر با گواهی شیعیان ما پاداش و عذاب می بینند. (عیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۲۴۲)

آیه ۸۹ از سوره نحل، گروهی را بیان می کند که پیامبر (ص) به سوی آنها فرستاده شده است و از مصادیق آن، مردمی است که پیامبر دارند. بنابراین، مراد از شهید و گواه هر امت، پیامبر آن امت نیست، بلکه خوبان آن مردم اند.

یکی از آیاتی که درباره نظارت ائمه معصومین (ع) به آن گواهی می شود، آیه ۱۴۳ از سوره بقره است. خداوند در این آیه می فرماید:

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولَ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا؛ چنان که شما را نیز امتی میانه قرار دادیم تا شما بر مردم گواه باشید و پیامبر (ص) هم بر شما گواه باشد.

مفهوم امت وسط، ترکیب وصفی است. (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۲۸) معنای وسط، چیزی است که دو سوی آن برابر است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۴۹۸) یا چیزی است که بین افراط و تفریط قرار دارد. (همان، ج ۷، ص ۴۲۹) مصادیق بسیاری برای امت وسط بیان شده است که در زیر برخی را بیان می کنیم.

عدالتِ امتِ وسط

گروهی از مفسران، امت وسط را همه مسلمانان می دانند و گروهی نیز واژه «وسط» را در معنای عدل به کار می گیرند و امت وسط را امت عادل می دانند. (ابن عاشور، ۱۹۹۷م، ۱۷۹/۲؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ۱۲/۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۸۵/۴) هواداران این دیدگاه می گویند که خداوند از این رو امت اسلام را عادل قرار داد تا در روز قیامت، بر امت های دیگر شاهد و گواه باشند و آنگاه که آنان رسالت پیامبرشان را انکار کنند، پیامبر (ص) شهادت آنان را

می‌پذیرد و امضا می‌کند. (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ۱۴/۲) این دیدگاه با باور تشیع ناسازگار است.

در نقد این دیدگاه، آیه ۳۲ از سوره فاطر را گواه می‌آورند که خداوند می‌فرماید:

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُؤْتِي اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ

در این آیه، مسلمانان زمان پیامبر (ص) در سه گروه آورده شده‌اند: ظالم به نفس، مقتصد، و سبقت‌گیرندگان به نیکی. در اینکه مراد از این سه گروه امت است، همه مفسران هم‌رأی‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ۸۸/۲۲؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ۳۲/۹) گروهی از مفسران می‌گویند که مراد این آیه، گناهکار بودن همه مسلمانان است، ولی در جرم گناه هم‌پایه نیستند. (ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ۵۴۲/۴) گروهی نیز باور دارند که دو گروه ظالم به نفس و میانه‌روها گناهکارند، ولی گروه سابق به خیرات، نه فقط گناهکار نیستند، بلکه امام دو گروه دیگرند. بحرانی، روایتی را از امام محمدباقر (ع) درباره جایگاه امامت آورده است که از امام درباره آیه ۳۲ از سوره فاطر پرسیدند و ایشان فرمود: «همه اینان از آل محمدند. ظالم به نفس خود، کسی است که به وجود امام اعتراف و اقرار نمی‌کند. مقتصد، کسی است که امام را می‌شناسد و «سابق بالخیرات» یعنی امام.»

سپس امام فرمودند: «در روز قیامت، هر کس با امام خود فرا خوانده می‌شود.» (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ۵۹۱/۷)

هم‌چنین بحرانی به نقل از کلینی در کافی، و محمد بن حسن صفار در بصائر الدرجات، و صدوق در معانی الاخبار، و طبرسی در الاحتجاج، و ابن شهر آشوب در مناقب، مراد از «سابق بالخیرات» را ائمه اطهار (ع) می‌دانند. (همان، ۵۹۸)

از ویژگی‌های شاهد، عدالت است که با گواهی این آیه، همه مسلمانان عادل نیستند. شیعه باور دارد با اینکه صحابی بودن یک افتخار است، ولی نمی‌توان برتری عدالت را برای همه آنها، مطلق و عام در نظر گرفت.

درباره عدالت شاهد، دیدگاه‌هایی بیان شده است؛ مانند: مراد از عدالت، در روز قیامت است، نه در دنیا؛ زیرا عدالت در زمان ادای شهادت لازم است. از این رو، خداوند

همه امت اسلام را در روز قیامت عادل برمی‌انگیزد تا از این راه برتری آنها را بر امت‌های دیگر نشان دهد. این امر به دست پیامبر(ص) رخ می‌دهد که شهادت امت بر ضد امت‌های دیگر را می‌پذیرد. (بروسوی، بی تا، ۲۴۸/۱)

بر این دیدگاه نقدی زده شده است. با نگرش به فعل ماضی «جَعَلْنَا»، این دلیل با ظاهر آیه سازگار نیست؛ زیرا صفت امت در دنیا، عدالت است و اگر مراد، وصف عدالت فقط در روز رستاخیز بود، باید فعل ماضی در آینده به کار برده می‌شد و این با ظاهر آیه ناهمخوان است. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۴۰۴/۱)

پس، نمی‌توان همه امت را عادل نامید و به عدالت آنان شهادت داد؛ زیرا خداوند گروهی از امت را ستمگر شناسانده است. بنابراین چگونه می‌شود که پیامبر(ص) بر عدالت آنان با نگرش به خطاهایی که انجام داده‌اند شهادت دهد؟ نشانه‌های تاریخی در صدر اسلام، ناعدالتی در میان همه امت اسلام را آشکار می‌گرداند؛ زیرا برخی از صحابیان، کارهایی ناسازگار با قرآن و سنت رسول خدا(ص) انجام می‌دادند. برای نمونه، برای نگهداری از جان و جایگاه خود، به اسلام و همراهی با رسول خدا(ص) تظاهر می‌نمودند و گروهی نیز گناهمانی مانند فسق، گریز از جنگ و جهاد، پیمان‌شکنی با خدا و رسولش، افشای رازهای رسول خدا(ص) و برخورد نادرست با آن حضرت، ارتداد، نفاق و... را آشکارا انجام می‌دادند که همگی، نشانه این است که نمی‌توان همه را عادل دانست. پس، بی‌ارزش بودن این دیدگاه روشن می‌شود.

برگزیده بودن امت وسط

خداوند در قرآن، امت را با اوصافی مانند خیر (آل عمران: ۱۱۰)، اصطفاء (فاطر: ۳۲)، اجتناء (حج: ۷۸)، وسطیت و... آورده است. گروهی از مفسران، بر پایه آیه ۱۱۰ از سوره آل عمران که خداوند می‌فرماید «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ»، صفت میانه را به خیر و برگزیده تعبیر کرده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۹)

اینکه چرا امت به خیر تعبیر شده است، چون ایمان به خدا و انجام دادن فریضه امر به معروف و نهی از منکر است: «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» بنابراین، نمی‌توان پذیرفت که مراد از امت وسط، همه امت به معنای عام است و خداوند همه آنها را خیر

دانسته است؛ زیرا شهادت - چه در دنیا و چه در آخرت یا هر دو - بر همه امت به معنای عام، به کار نرفته است. در میان امت اسلام، کسانی اند که با صفاتی مانند فاسق، ظالم، جاهل و... وصف شده‌اند و نمی‌توان آنها را شاهد بر اعمال مردم دانست، بلکه مراد، گروه ویژه‌ای از مسلمانان اند. بحرانی به نقل از ابن ابی عمیر، حماد بن عیسی، و ابوبصیر از امام صادق (ع) روایت کرده است که حضرت فرمودند: «مراد از عبارت *خَيْرِ أُمَّةٍ* در آیه ۱۱۰ از سوره آل عمران، اهل بیت پیامبرند (ص)». (بحرانی، ۱۳۸۹ق، ج ۳، ص ۱۳۸)

بنابراین، بندگان برگزیده خدا - که وارث کتاب اند - اهل بیت رسول خدایند (ص). مراد از سابق بالخیرات، کسانی اند که در کارهای نیک بر دیگران پیشی می‌گیرند. این دسته از انسان‌ها، به جایگاه قرب الهی رسیده‌اند و به فرمان خدا، شاهدان قیامت اند. ولی خداوند در قرآن، برخی از مسلمانان متظاهر را با اوصافی مانند «*أَفْلا تَعْقِلُونَ*»، «*أَفْلا يَتَذَكَّرُونَ*» و «*أَفْلا تَتَفَكَّرُونَ*» شناسانده است و رسول خدا (ص)، بارها ناخشنودی خود را از آنها بیان داشته‌اند. بنابراین، خیر بودن و برگزیده بودن امت وسط، در بردارنده همه مسلمانان نیست و سست بودن این دیدگاه آشکار می‌شود؛ زیرا آنان با تظاهر به کتاب خدا و سنت رسول خدا (ص)، به افراط و تفریط‌هایی گرفتار شدند و دشواری‌هایی را در جهان اسلام پدید آوردند.

امت وسط، امتی میانه‌رو

گروهی امت را با امت‌های میانه‌رو دیگر در پایه‌های اعتقادی، عملی و... می‌سنجند. (شاذلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۳۱) آنها باور دارند که این اعتدال، امت اسلام را شایسته کرده است تا در روز رستاخیز بر ملت‌های دیگر گواه باشند. (زحیلی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۴)

این دیدگاه نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا حضرت علی (ع) می‌فرماید: «امت هفتاد و سه فرقه می‌شوند. هفتاد و دو فرقه از آنها در آتش اند و فقط یک گروه نجات می‌یابند.» (غزالی، ۱۹۶۴م، ص ۸؛ سبحانی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۲۳) «این گروه، من و شیعیانم هستیم.» (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۴، ص ۳۷۰) بحرانی، این روایت را به قلم کلینی در کافی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۴۳، ح ۱۳)، در تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۴۵، ح ۱۲۱)، در تهذیب الکمال نوشته ابو صهباء بکری، در مناقب نوشته ابن شهر آشوب، در مجمع البیان (طبرسی،

۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۴۰۰)، در کشف الغمه، در مناقب خوارزمی، در امالی صدوق، در رجال نجاشی و از زبان سعید بن ابی جهم قابوسی لخمی - یکی از مخالفان - آورده است که مراد آیه ۱۸۱ از سوره اعراف، ائمه معصومین اند (ع). (همان، ص ۳۶۸)

هم چنین درباره پیروان حضرت موسی (ع) و عیسی (ع) آمده است که پس از پیامبرشان، فرقه‌های گوناگونی گردیدند که فقط یک فرقه از آنها رستگار می شوند.

در تفسیر آیه ۱۸۱ از سوره اعراف که خداوند می فرماید «وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ»، روایتی از پیامبر (ص) آمده است که فرمودند: «در میان امتم، همواره گروهی بر حق پایدارند تا زمانی که عیسی نازل شود.» (همان، ص ۳۶۹؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۴۹)

این روایات، امت وسط را همه مردم نمی داند؛ زیرا بی درنگ پس از درگذشت پیامبر (ص)، جدایی امت نمایان شد و این امری بود که رسول خدا (ص) درباره آن هشدار داده بود.

امت وسط در منابع روایی و تفسیری اهل سنت

درباره امت وسط که خداوند شهادت آنها را در دنیا و آخرت می پذیرد، چند دیدگاه در میان اهل سنت بیان شده است:

۱. همه مسلمانان اند: روایاتی در این باره آمده است؛ مانند: «پیامبر (ص) بر سر پیکر بنی سلمه آمد و چون همه مردم به پاکی او گواهی دادند، پیامبر هم آن را پذیرفت.» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۲۸)

«آن حضرت به قبیله دیگری رفتند و چون مردمان آنجا بر بدی بنی سلمه گواهی دادند، پیامبر (ص) فرمودند که دوزخ بر او واجب است!» (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۵)

روایاتی در گواهی این دیدگاه بیان شده است که مراد از امت وسط، همه مسلمانان اند که خداوند شهادت آنان را درباره دیگران می پذیرد.

۲. در برخی از منابع روایی اهل سنت، مصداق امت وسط را اهل بیت دانسته اند. (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۲۰)

۳. ولی گروهی از اهل سنت می گویند: از میان فرقه‌ها، یگانه گروهی که رهایی

می‌یابند، اهل سنت و جماعت‌اند؛ زیرا آنان اصحاب راه روشن حق‌اند که میانه‌بودن امت را آشکار نموده‌اند و مصداق امت و سطان‌اند. (صلابی، ۱۴۲۶ق، ص ۳؛ ترکی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹، غزالی، ۱۹۶۴م، ص ۸؛ براک، ۱۴۳۱ق، ص ۲۸)

این گروه باور دارند که بسیاری از مسلمانان - مانند شیعیان - از میانه‌روی بیرون رفته‌اند و فقط اهل سنت با پیروی از کتاب خدا و سنت پیامبر(ص)، با بدعت‌گذاری مخالفت کردند؛ پس، اینها مصداق امت و سطان‌اند.

این گروه، پیروان ابن تیمیه‌اند. اندیشه و هایت پیرو این دیدگاه‌اند که راه خود را از گروه‌های اسلامی دیگر، پاک جدا کرده‌اند.

امت وسط، ائمه معصومین اند(ع)

با نگرش به گفتار پیشین، مراد از امت وسط، همه مسلمانان نیستند؛ بلکه گروهی ویژه‌اند که به امر الهی هدایت امت را پس از پیامبر(ص) به عهده گرفته‌اند. این گروه، ائمه معصومین اند(ع). گواهی دادن رسول اکرم(ص) بر اعمال مردم، به پهنای گستره رسالت او - یعنی سراسری و همیشگی - است؛ از این رو، آن حضرت شهید الشهداست. آیه ۱۴۳ از سوره بقره، امت وسط را روشن نموده و بنیان امت وسط، شهادت بر مردم در قیامت است. بایسته است که چنین شهادتی در روز قیامت، علم به باطن اعمال و مقام عصمت باشد. مراد این است که ائمه معصومین(ع) در روز رستاخیز، جایگاهی همانند پیامبر(ص) دارند.

از ائمه معصومین(ع) درباره امت وسط روایاتی آمده است؛ مانند:

۱. بحرانی در ذیل آیه ۱۴۳ از سوره بقره، روایتی را از برید بن معاویه، از امام محمدباقر(ع) و عمر بن حفظه، از امام جعفر صادق(ع) آورده است که امت وسط در عبارت «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» را ائمه معصومین(ع) می‌شناساند. (بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۰۰)

۲. امام محمدباقر(ع) در تفسیر این آیه می‌فرماید: «نَحْنُ الْأُمَّةُ الْوَسَطُ وَ نَحْنُ شُهَدَاءُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ وَ حُجَجِهِ فِي أَرْضِهِ وَ سَمَائِهِ»؛ ما امت وسط و گواهان خدا بر خلق و حجت‌های او در زمین و آسمانیم. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۱)

۳. از حضرت علی(ع) روایت شده است که خداوند در آیه «تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى

النَّاسِ»، ما را در نظر گرفته است. پیامبر خدا(ص) گواه بر ماست، ما گواهان خدا بر مردمیم و ما حجت خدا روی زمینیم. (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۴۹۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۱۲۲)

۴. ابی بصیر از امام صادق(ع) چنین آورده است که حضرت فرمود: «نحن الشهداء علی الناس بما عندهم من الحلال والحرام و بما ضیعوا منه»؛ ما یم شهدا بر مردم. اندازه حلال و حرام در دست اینهاست و اینکه چه اندازه از حلال و حرام را تزییع کردند، ما همه آنها را می دانیم. (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۴۹۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۸۲)

بنابراین، گواهان بر مردم، جز پیامبر(ص) و امامان(ع) نیستند؛ یعنی ائمه(ع) میانجی فیض اند؛ چنان که پیامبر(ص) فرستاده خدا و میانجی فیض است. فیض خداوند با ابزارهایی به انسان می رسد که یکی از آنها معصومین اند(ع).

هم چنین مراد از امت وسط که گواهی آنان پذیرفته است، همان امتی است که استجابت دعای ابراهیم(ع) درباره آنان آمده است. آنان بهترین مردمی اند که خداوند برانگیخته است. در روایتی چنین می خوانیم:

عن ابی جعفر(ع): «إنما أنزل الله و كذلك جعلنكم أمّة وسطاً؛ یعنی عدلاً. لتكونوا شهداء علی الناس و يكون الرسول علیكم شهیداً. قال: «ولا يكون شهداء علی الناس إلا الأئمة والرسل؛ فأما الأمّة فإنه غیر جائز أن یستشهدها الله تعالی علی الناس و فیهم من لا تجوز شهادته فی الدنیا علی حزمه بقل.» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ص ۳۵۱)

درونمایه این روایت، حصر است. اگر دلیل دیگری بر شهادت کسی به جز امام معصوم(ع) دلالت کند، این حصر اضافی بوده و تقییدپذیر است، و گرنه بر همان حصر حقیقی می ماند. استدلال روایت بر نبود اراده همه مردم از عنوان «امت وسط» است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ش، ج ۷، ص ۳۶۶)

اگر چنین پنداشته شود که خداوند از این آیه، همه مسلمانان از اهل توحید را اراده کرده، گمان نادرستی است؛ زیرا چگونه حکم می شود که کسی که شهادت او در دنیا بر یک من خرما پذیرفته نمی شود، خداوند شهادت او را در روز قیامت می طلبد و در پیشگاه همه امت های گذشته می پذیرد. مراد خداوند از آفریدگانش چنین نیست.

دو نکته درباره دعای حضرت ابراهیم(ع):

۱. منزّه بودن از گناه همه امت. این امر ناهمخوان است، مگر در ائمه معصومین(ع)؛
 ۲. ابراهیم(ع) از خداوند خواست که امتی مسلمان از فرزندانش به او ارزانی دارد. ولی همه مسلمانان از فرزندان حضرت ابراهیم(ع) نیستند. پس، همه مسلمانان را در بر نمی‌گیرد و امت بر فرزندان ابراهیم(ع) همخوان می‌شود.
- یکی از آیات مهم درباره شهادت ائمه معصومین(ع)، آیه ۱۰۵ از سوره توبه است که خداوند می‌فرماید:

«وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» (توبه: ۱۰۵)؛ بگو عمل کنید، خداوند و فرستاده او و مؤمنان، اعمال شما را می‌بینند.

در این آیه مراد از مؤمنان، ائمه معصومین اند(ع). بحرانی در ذیل آیه، این روایت را از امام جعفر صادق(ع) بازگو می‌کند: «هر بامداد، کارهای بندگان خوب و بد، به رسول خدا (ص) نشان داده می‌شود.» (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۴، ص ۷۱۲)

عبدالله بن ابان، این روایت را از امام رضا(ع) بازگو می‌کند: «به امام رضا(ع) گفتم که برای من و خانواده‌ام دعا کنید. حضرت فرمود: همانا اعمال شما در هر شب و روز به من نشان داده می‌شود. سپس حضرت آیه ۱۰۵ از سوره توبه را تلاوت کردند و فرمودند: به خدا سوگند، مراد از مؤمنان در این آیه، علی بن ابیطالب(ع) و ائمه معصومین اند(ع). (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۴، ص ۷۱۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، کتاب جهاد بانفس، ص ۳۶۷)

هم‌چنین بحرانی، این روایت را از برید بن عجلی، از امام باقر(ع) روایت می‌کند: «هیچ مؤمن یا کافری نمی‌میرد و در گور گذاشته نمی‌شود مگر اینکه عمل او به پیامبر(ص)، علی(ع) و نیز تا واپسین کسی که خدا اطاعتش را بر بندگان واجب کرده است، نشان داده می‌شود.» (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۴، ص ۷۱۶)

مراد در این آیه، دیدن با علم و معرفت است؛ یعنی خداوند اعمال را می‌داند و پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) و مؤمنان نیز به عمل انسان علم دارند و در پیشگاه خداوند به آن گواهی می‌دهند.

ویژگی شاهدان

یکی از ایستگاه‌های روز قیامت، ایستگاه شهادت است. در این ایستگاه، شاهدان بر اعمال انسان گواهی می‌دهند. شرط شهادت آن است که شاهد، نخست عمل را ببیند و به آن علم بیابد و آنگاه بر پایه دیده‌هایش گواهی دهد. این امر نشان می‌دهد که شاهدان روز رستاخیز، در دنیا دیدبان اعمال بندگان بوده‌اند، و گرنه شهادت آنها ارزشی نخواهد داشت. در زیر به چند ویژگی شاهدان می‌پردازیم.

شهادت به اذن پروردگار

در روز قیامت، همه آفریدگان در پیشگاه خداوندند و شفاعت هیچ کس پذیرفته نمی‌شود، مگر کسی که خداوند به او اذن داده باشد:

يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا (نبأ:

(۳۸)

روزی که «روح» و «ملائکه» به صف می‌ایستند و هیچ یک جز به اذن خداوند رحمان سخن نمی‌گویند و (آن‌گاه که می‌گویند) درست می‌گویند.

علی بن ابراهیم می‌گوید: «الرُّوحُ مَلَكٌ أَعْظَمُ مِنْ جَبْرَائِيلَ وَ مِيكَائِيلَ وَ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ هُوَ مَعَ الْأَيْمَةِ (ع)»؛ روح، فرشته‌ای است که از جبرئیل و میکائیل بزرگ‌تر است. روح با رسول خدا (ص) و با امامان (ع) همراه بوده است. (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۹، ص ۳۵۶؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۰۲)

روز قیامت، روز ظهور قدرت حق است که انسان‌ها را از هر سوی هراس فرا گرفته است. روزه‌روز ظهور حق نمایان‌تر می‌شود و کسی جرئت سخن گفتن ندارد، مگر کسانی که خداوند به آنان اجازه دهد. ماذونین شهادت فرشتگان، پیامبران و مؤمنان‌اند.

در روایات، «مؤمنان» به ائمه اطهار (ع) تعبیر شده است. امام صادق (ع) مراد از «مؤمنون» را علی بن ابیطالب (ع) می‌داند. (حویزی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۶۲) این اذن تشریفاتی نیست و نشانه فضیلت ماذونین است. افزون بر اهل بیت (ع)، این اذن به کسانی داده می‌شود که خود را به این درجه از حضور رسانیده باشند.

امام کاظم (ع) می‌فرماید: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ قَالَ نَحْنُ

وَاللَّهُ الْمَادُّونَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالْقَائِلُونَ صَوَابًا قُلْتُ مَا تَقُولُونَ إِذَا تَكَلَّمْتُمْ قَالَ نُمَجِّدُ رَبَّنَا وَ نُصَلِّي عَلَى نَبِيِّنَا وَ نَشْفَعُ لِشِيعَتِنَا فَلَا يَزِدُنَا رَبُّنَا؛ به خدا سوگند، مراد از «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا» ماییم که در روز قیامت به آنها اجازه داده می‌شود و سخن راست می‌گویند. به ایشان گفتم آنگاه که سخن خواهید گفت، چه می‌گویید؟ فرمود: پروردگاران را حمد می‌گوییم و بر پیامبر (ص) درود می‌فرستیم و برای شیعه خویش شفاعت می‌کنیم که پروردگاران بر سینه ما دست رد نمی‌زند (شفاعت ما را می‌پذیرد). (بحرانی، ۱۳۸۹ش، ج ۹، ص ۳۵۶)

کسانی در پیشگاه خداوند اذن سخن گفتن دارند و می‌توانند به درستی سخن بگویند که بتوانند بر اعمال بندگان با ویژگی‌های ظاهری و باطنی آنها گواهی دهند. آیت علمی برای این دسته از انسان‌ها، مقام و جایگاه آنان است. این مقربان درگاه ربوبی، پیامبر (ص) و ائمه اطهارند (ع).

توانایی بر شهادت

کسی می‌تواند شهادت دهد که موضوع شهادت را دیده و دریافته باشد. در روز قیامت، این توانایی شهادت به عهده کسانی است که پنهان و آشکار، غیب و حضور، ظاهر و باطن برای آنان تفاوتی نداشته باشد. در زیارت امام حسین (ع) آمده است: «أَشْهَدُ أَنَّكَ تَشْهَدُ مَقَامِي، وَ تَسْمَعُ كَلَامِي»؛ گواهی می‌دهم که تو جای مرا می‌نگری و سخنم را می‌شنوی. (قمی، ۱۳۹۷ش، ص ۷۰۰)

خدا و پیامبر (ص) و مؤمنان، حقیقت اعمال انسان‌ها را می‌بینند. مراد از مؤمنان، گروهی ویژه‌اند، نه همه مؤمنان. به راستی برای همه کس، دیدبان‌هایی گمارده شده است که از اعمال ایشان آگاه شده و حقیقت آن را می‌بینند و در روز رستاخیز بر آن گواهی می‌دهند. بنابراین، کسانی می‌توانند شهادت دهند که بر آنچه در درون انسان‌ها می‌گذرد آگاهی داشته باشند. مراد، کسانی‌اند که هم در دنیا یا وقتی از دنیا رفته‌اند، بر همه آفریدگان احاطه علمی داشته باشند و هر عملی را با باطن و نیت آن عمل ببینند. این مقام را ائمه معصومین (ع) دارند.

نتیجه‌گیری

از مقاله حاضر نتایج ذیل قابل دستیابی است:

۱. با بررسی دیدگاه سید هاشم بحرانی درباره شاهدان روز قیامت، دانستیم که شهادت در روز قیامت از برای اتمام حجت با انسان است؛ بنابراین، باید با حقیقت همراه باشد و ویژگی‌هایی داشته باشد. بحرانی بر پایه روایات، ویژگی‌هایی را برای شاهدان و ناظران نام برده است؛ مانند جایگاه عصمت، علم به باطن اعمال، در شهادت خود خطانکردن و اینکه نظارت آنان، هم در زندگی دنیا و هم در روز قیامت باشد. به‌راستی امر شهادت، فقط شایسته مقام معصوم (ع) است.

۲. در روز قیامت، هر گروه و امتی بر اعمال خود شاهد و گواهانی دارند و این امر از مظاهر ولایت پیامبران و ائمه معصومین (ع) در این روز است. آنان با تصرف ولایی خود، نشانه‌های اعمال پلید و گناه را از روح مؤمنان دور می‌کنند و بر پله‌های معنویت آنان در روز رستاخیز می‌افزایند.

۳. شهادت و ولایت پیامبر (ص)، فراتر از همه نظارت‌هاست و همه پیامبران و ائمه معصومین (ع)، زیر نظارت ولایت ایشان‌اند. پیامبر (ص) نخستین شاهد قیامت است و نه فقط بر امت خود، بلکه بر شاهدان نیز ناظر است. این شهادت، هم در زمان زندگی دنیایی و هم در مرگ آنان ادامه دارد و به‌راستی همه برکاتی که در زندگانی داشته‌اند، پس از مرگ ظاهری آنها، با همان ویژگی‌ها دیده می‌شود.

۴. شهادت پیامبران و ائمه معصومین (ع)، هم برای مؤمنان و هم برای کافران است. با اذن ولایی آنان، مؤمنان را به بهشت رهنمون می‌شوند و مجرمان را در دوزخ فرو می‌برند.

۵. بر پایه آیه ۱۴۳ از سوره بقره، یکی از گفتارهای روز قیامت، «امت وسط» است. در تعیین مصادیق آن چنددستگی به چشم می‌خورد: گروهی از مفسران، «امت وسط» را همه مسلمانان می‌دانند؛ گروهی دیگر، واژه «وسط» را در معنای عدل به کار می‌برند و «امت وسط» را «امت عادل» می‌دانند؛ و دسته‌ای، امت وسط‌رو یا امت خیر و برگزیده می‌دانند. از دیدگاه شیعیان، با اینکه آیه عام است و در عموم ظهور دارد، دربردارنده همه کسانی نمی‌شود که دعوت پیامبر (ص) را پذیرفته‌اند. بحرانی می‌گوید: «امت وسط، گروهی ویژه‌اند که به امر الهی هدایت امت را پس از پیامبر (ص) به عهده گرفته‌اند. آنها ائمه معصومین‌اند (ع) که شاهدان خدا بر مردم در دنیا و آخرت‌اند.»

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت، دارالکتب.
۲. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۹۹۷م)، التحریر و التنویر، دار سخنون، تونس.
۴. ابن عجبیه، احمد، (۱۴۱۹ق)، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره، بی تا.
۵. ابن کثیر، اسماعیل، (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار التراث العربی.
۷. اندلسی، ابو حیان محمد، (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر.
۸. امین اصفهانی، سیده نصرت، (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۹. بحرانی، هاشم بن سلیمان، (۱۳۸۹)، البرهان فی تفسیر القرآن، نهاد کتابخانه‌های کشور، تهران.
۱۰. براک، عبدالرحمن، (۱۴۳۱ق)، توضیح مقاصد العقیده الواسطیه لشیخ الاسلام ابن تیمیه، ریاض، دار التدمریه.
۱۱. برازش، علیرضا، (۱۳۹۴)، تفسیر اهل بیت (ع)، امیر کبیر، تهران.
۱۲. بروسوی، اسماعیل، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر.
۱۳. بیضاوی، عبدالله، (۱۴۱۲ق)، انوار التنزیل و اسرار التاویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. تاج آبادی، مسعود، (۱۳۹۶)، معادشناسی، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۵. ترکی، عبدالله، (۱۴۱۸ق)، الامه الوسط و المنهاج النبوی فی الدعوه الی الله، ریاض، وزاره الشؤون الاسلامیه و الوقوق و الدعوه و الارشاد.
۱۶. ثعلبی نیشابوری، احمد، (۱۴۲۲ق)، احکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، تفسیر تسنیم، قم، اسراء.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البیت (ع).
۱۹. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، (۱۳۶۳)، تفسیر اثنا عشری، تهران، میقات.
۲۰. حسکانی، عبیدالله، (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التفصیل، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۱. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۲ق)، نور الثقلین، تصحیح رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان.
۲۲. فخررازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم، دار الهجره.
۲۴. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات الصدر.
۲۵. قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۵۶ق)، کامل الزیارات، نجف اشرف، مطبعه المبارکه المرترضیه.
۲۶. قمی، عباس، (۱۳۹۷)، مفاتیح الجنان، قم، آیین دانش.
۲۷. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم، مؤسسه دار الکتاب.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تهران، مکتبه المرترضی.
۲۹. زحیلی، وهبه بن مصطفی، (۱۴۱۲ق)، تفسیر الوسیط، دمشق، دارالفکر.
۳۰. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التاویل، بیروت، دار الکتاب العربی.
۳۱. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۲)، بحوث فی الملل و النحل، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
۳۲. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳۳. شاذلی، سید قطب بن ابراهیم، (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، بیروت، دار الشروق.
۳۴. صلابی، محمد، (۱۴۲۶ق)، الوسیله فی القرآن الکریم، بیروت، دار المعرفه.

۳۵. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل بیت (ع)*، قم، مکتبه آیت‌الله مرعشی.
۳۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشاراتی.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو.
۳۸. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه.
۳۹. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، *کتاب التفسیر*، تهران، چاپخانه علمیه.
۴۰. غزالی، محمد، (۱۹۶۴م)، *فضائح الباطنیه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت، دارالکتب الثقافیه.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. گنابادی، سلطان محمد، (۱۴۰۸ق)، *بیان السعاده فی مقامات العباده*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۴۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴۴. موسوی سبزواری، عبدالاعلی، (۱۴۰۹ق)، *مواهب الرحمن*، بیروت، مؤسسه اهل آل‌البیت.
۴۵. مراغی، احمد بن مصطفی، (بی‌تا)، *تفسیر مراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۹۵ - ۳۲۰

آیین‌های مزدایی پذیرفته شده در اسلام با تاکید بر تشیع

رقیه محمدزاده^۱

عبدالحسین لطیفی^۲

موسی‌الرضا بخشی استاد^۳

چکیده

با گسترش اسلام و سپس پذیرش مذهب تشیع در ایران، برخی از رفتارها و رسوم پیشین که با ساختار فرهنگی و اصول اسلامی مذهب تشیع مطابقت نداشتند، به تدریج کنار گذاشته شد؛ اما تعدادی از آنها مانند آیین‌های مربوط به ازدواج، سوگواری، زیارت، زایش و... که با انگاره‌های اجتماعی و فرهنگ اسلامی معارض نبودند، به تدریج با تغییراتی در صورت و معنا با عناصر فرهنگ اسلامی درآمیخته و رنگ و بوی مذهبی یافتند؛ این نوشتار که به روش توصیفی - تحلیلی به نگارش درآمده است قصد دارد به بررسی برخی از مهم‌ترین آیین‌ها و اندیشه‌های ایران باستان که با ورود و نهادینه شدن اسلام در ایران صبغه مذهبی یافتند و همچنان تا زمان حاضر به حیات خود ادامه داده‌اند را، مورد واکاوی قرار دهد تا از این رهگذر آگاهی بیشتری از پیشینه فرهنگی ایران بدست آید.

واژگان کلیدی

آیین، اسلام، مزدایی، شیعه، فرهنگ.

۱. دانشجوی دکتری گروه ادیان و عرفان تطبیقی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Rmohamadzadeh@gmail.com

۲. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: Hoseinlatifi89@gmail.com

۳. استادیار گروه آموزش تاریخ، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.
Email: Bakhshiostad56@cfu.ac.ir

طرح مسأله

آیین‌ها و بسیاری از آداب جشن‌ها و سوگواری‌ها که امروزه در بین ما ایرانیان رواج دارد از پیشینه و قدمتی بسیار طولانی برخوردارند؛ زیرا که پس از ورود اسلام، ایرانیان زرتشتی به سبب هم‌زیستی با مسلمانان و وجود رویه غالب اسلامی، بخشی از احکام و رفتارهای آیینی آنها را، در محدوده‌هایی که شرع مقدس اسلام منعی بر آن وارد نکرده بود به مجموعه پندارها و رفتارهای آیینی خود افزودند، تا از طریق تطبیق خود با ارزش‌ها و هنجارهای جدید اجتماعی، شکل و تمامیت خود را به عنوان یک قوم حفظ کرده و با رسیدن به تعادلی نوین از طریق ادغام‌پذیری اجتماعی و تداخل گروه‌های گوناگون، به نوعی سازش اجتماعی و هویت نسبتاً جدید دست یابند؛ بدین ترتیب جامعه ایرانی و دین اسلام به ویژه در سده‌های نخستین تمدن اسلامی تأثیرات متقابلی بر روی یکدیگر داشتند به عنوان مثال باور شیعه مبنی بر این که امامت به طور خاص بین افراد خاندان پیغمبر (اهل بیت) که عاملین الهام و ولایت الهی هستند، با اندیشه ایرانیان، یعنی توارث سلطنتی مطابقت داشته و در نظر ایرانیان پسندیده آمد، اسطوره بی‌بی شهربانو و سوگ سیاوش و ارتباط آن با تعزیه امام حسین (ع) نیز از مواردی دیگری هستند که پیوند ایرانیان را بیش از پیش با امامان و آموزه‌های شیعه استوارتر می‌ساخت. (احمدی / ۱۳۹۵: ۱۴۸-۱۶۶) بدین ترتیب مذهب شیعه نه تنها هویت ایران و ایرانی را تحت تأثیر خود قرار داد، بلکه خود نیز عمیقاً با اندیشه و افکار ایرانی عجین گشت، به طوری که بسیاری از آداب و آیین‌هایی که امروزه در بین ما ایرانیان مسلمان رواج دارد و ما از گذشته آن تقریباً هیچ اطلاع دقیقی نداریم از پیشینه طولانی برخوردارند، لذا در این زمینه کتابها و مقالات متعددی به رشته تحریر درآمده ولی هریک از آنها تنها به وجهی از این آیین‌ها پرداخته و بر جنبه پذیرش آن از طریق تشیع معمولاً اشاره خاصی نشده این در حالی است که ما در این مقاله بر پذیرش آیین‌ها با تأکید بر تشیع توجه داشته‌ایم زیرا که تعداد زیادی از آیین‌هایی را که امروزه در بین ما ایرانیان در حال اجرا است در میان برخی از کشورهای مسلمان عربی به هیچ عنوان مورد قبول نبوده یا اساساً آنها انجام آن را کفر تلقی می‌کنند براین اساس در هیچ یک از

کتابها و مقالات منتشر شده، به صورت خاص به موضوع « آیین‌های مزدایی پذیرفته شده در اسلام با تاکید بر تشیع » پرداخته نشده است، به عنوان مثال در آثاری همچون مقاله آیین کفن و دفن زرتشتیان، (آذرگشنسب/۱۳۴۸) و کتاب تاریخ کیش زرتشت (بویس / ۱۳۷۶) نیم نگاهی به فراز و فرود برخی از آیین‌های مشترک بین زرتشتیان و مسلمان شده است، کتایون مزداپور نیز در مقاله « تداوم آداب کهن در رسم‌های معاصر زرتشتیان در ایران (مزداپور / ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۷۹) که در مجله فرهنگ به چاپ رسیده است، تغییر و تحولات برخی از آیین‌های زرتشتی و شرایط موثر بر این تغییرات را مورد بررسی قرار داده و گاه پیرامون پیشینه برخی از آیین‌ها توضیحاتی نیز داده است. از مقالات و کتابهای دیگری که با جزئیات بیشتری به این آیین‌ها پرداخته و آنها را مورد بررسی قرار داده‌اند می‌توان به کتاب آیین‌ها و جشن‌های کهن در ایران امروز: نگرش و پژوهشی مردم‌شناختی: نوشته محمود روح الامین اشاره کرد؛ در این کتاب انواع جشن‌ها و شادی‌های ایرانیان باستان تا امروز از دیدگاه علم مردم‌شناسی شرح و بررسی شده و نویسنده در بخش نخست، در زمینه ویژگی‌های جشن‌ها، رده‌بندی آنها، پیوند جشن‌های کهن با اسطوره‌های دینی، تکنولوژی صنعتی و برگزاری جشن‌ها و نظایر آن مباحثی را مطرح می‌سازد و سپس به شرح برخی آیین‌ها و آداب و رسوم جشن‌ها می‌پردازد. فاطمه مدرسی در مقاله « آب در باور ایرانی»، که در مجله مطالعات ایرانی در شماره ۱۳ به چاپ رسیده است، پس از بررسی جایگاه آب در بین ملل و اقوام مختلف به دلایل اهمیت و ارزش آب در بین گروه‌های مختلف جامعه پرداخته، سپس با بررسی این عنصر حیاتی در اسلام به جهت فضیلت‌های آن در بحث تطهیر کنندگی و اهمیت آن در بین اقوام به تطبیق این ارزشها با آیین زرتشتی با تاکید بر اوستا پرداخته است.

محمد محمدی ملایری در کتاب تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی (محمدی ملایری/ ۱۳۷۹)، به تاثیر فرهنگ و تمدن ایران پیش از اسلام به ویژه دوره ساسانی در تمدن اسلامی، همچنین شرح وضعیت فرهنگی و اجتماعی ایران در قرون نخستین اسلامی پرداخته است و هدف نویسنده شناساندن فرهنگ و ادب ساسانی- ایرانی و فرهنگ اسلامی- ایرانی می‌باشد.

با بررسی آثار گفته شده، می‌توان دریافت هیچ کدام از این نوشتارها به صورت خاص، موضوع آیین‌های مزدایی پذیرفته شده در اسلام با تاکید بر تشیع را که نوشتار حاضر متکفل پاسخ‌گویی به آن است را مورد بررسی قرار نداده‌اند. از این رو، می‌توان این مقاله را پژوهشی نو در این زمینه به شمار آورد، زیرا که بعد از گذشت صدها سال، حتی پس از اسلام هنوز تعداد زیادی از آداب و رسوم با کم و بیش دگرگونی‌هایی در میان اقوام متعدد ایرانی معمول است و بسیاری از افراد بدون اینکه از پیشینه آنها اطلاع دقیقی داشته باشند تنها به خاطر اینکه این آیین‌ها میراث گذشتگانمان است و سینه به سینه به آنها منتقل شده آنها را اجرا می‌کنند، در این میان دین اسلام به عنوان مدعی خاتمیت ادیان و زرتشت به عنوان کهن‌ترین ادیان الهی اشتراکات فراوانی در نوع آموزه‌های خود دارند که با مطالعه و کنکاش دقیق می‌توان ردپای بسیاری از این آیین‌های همسو و مشترک را جستجو نمود این اشتراکات بالاخص در میان زرتشتیان و شیعیان مسلمان به خوبی نمایان است، از جمله این آیین‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

الف) زایش و آیین‌های مربوط به آن

نخستین باورها و مناسکی که از گذشته تا کنون درباره زایش به وجود آمده است، بخش مهمی از فرهنگ عامه مردم را بازتاب می‌دهد، عمق اهمیت و ارزش زایش در ضرب‌المثل «زن تا نزاید، بیگانه است» مشخص می‌گردد. از این رو، در ایران باستان از زمانی که زنی آبستن می‌شد، در هاله‌ای از آیین‌ها و مناسک «پاگشایی» قرار می‌گرفت به عنوان مثال معمولاً در تمام مدت بارداری و زمانی که کودک به دنیا می‌آمد، برای حفظ او از دیوان و جادوان و پریان باید به مدت سه شبانه روز آتش را روشن نگه می‌داشتن، زیرا؛ به عقیده آنان آتش پاک‌کننده پلیدی‌ها و آلودگی‌ها است، در کتاب سد در بندهشن فصل ۱۶ آمده نزدیک زن زائو و نوزاد باید تا سه شبانه روز و پیوسته چراغ یا آتشی فروخته داشت و فرزند را هم تا چهل روز نباید تنها گذاشت، زیرا که کودک نوزاد بسیار نازک است و با اندک گزندی از پای درآید؛ در عرف ایرانیان باستان چراغ و نور باعث بقاء نسل و دوام خانواده بود و عبارت معروف چراغ منزلتان روشن یا اجاقتان کور نشود، مصداق همین مسئله است؛ از طرفی زنان آبستن را از مشاهده مرده انسان یا حیوانات باز

داشته و نمی‌گذاشتند چشمشان بر هر گونه مناظر متأثر کننده یا اشیاء پلید افتد یا به زنی که باردار است اجازه نمی‌دهند (پورداد/ ۱۳۷۷: ۱۰۲) در خاکسپاری یا مراسم تدفین شخص مرده شرکت کند و زمانی که می‌خواهند حیوانی را قربانی کنند، اعتقاد بر این است که زن باردار در آن مکان نباید حضور داشته باشد، زیرا که این موضوع می‌تواند، تاثیر بدی بر روی نوزاد و مادر داشته باشد، از دیگر آیین‌های مهم بردن مادر و نوزاد در دهمین روز زایمان به حمام و غسل کردن آنها بود، گفتنی است تطهیر با آب یکی از رایج‌ترین شیوه‌های تطهیر در جهان است لکن در آداب و مناسک زایمان، هم برای زانو و هم برای نوزاد گاهی شاهد تطهیر با انواع گیاهان نیز هستیم، با اندکی دقت متوجه می‌شویم که تمام این آیین‌ها همچنان در بین ایرانیان، با اندکی تغییر در حال اجراست، به خصوص که آبستنی و آیین‌های مربوط به زایش در ایران بسیار متنوع و باورها و اعتقادات موجود در این آیین‌ها از دیرباز در جهان بینی و مجموعه اعتقادات مادی و معنوی ایرانیان وجود داشته‌است.

در زمینه زایش و باروری الهه یا ایزد بانو آناهیتا جایگاه مهمی در آیین‌های ایرانی به خصوص ایران باستان دارد؛ این ایزد بانو به صورت الهه عشق و باروری درآمده و چون این باور وجود دارد که چشمه حیات از وی می‌جوشد «مادر خدا» تصور شده است، (پورداد/ ۱۳۷۷: بندهای ۱-۱۵) بنابراین به درگاه او به عنوان ایزدبانوی باروری زنان و دختران و برای سهولت در زایش و یافتن شوهر استغاثه می‌کردند؛ در یشت پنج نیز آمده است «دوشیزگان نازا از تو باید برای زایش و داشتن همسری دلیر یاری بخواهند و زنان باید از تو برای زایش خوب کمک طلب کنند. تو به آنان همه آنچه می‌خواهند، خواهی داد، ای پاک، ای تواناترین (پورداد/ بند ۸۷) شایان توجه این که آناهیتا در آبان یشت دوشیزه‌ای است زیبا با بازوان ستبر و سپید، برزمنند، کمر بر میان بسته، راست بالا، آزاده نژاد، و توانمند با کفش‌های زیبایی درخشان که آنها را با بندهای زرین به پا بسته که تا مچ پایش را پوشانده. او جامه گرانبهای پرچینی از پوست ببر بر تن دارد و گوشواره‌هایی زرین چهار گوشه‌ای بر گوش و گردن‌بندی بر گردن آویخته است، (پورداد، ۱۳۷۷: یشت ۶۴) در احادیث شیعه نیز می‌توانیم وصفی مشابه آناهیتا را در مورد حضرت فاطمه

زهرا(س) مشاهده کرد که به نظر میرسد، تحت تأثیر این ایزد بانو باشد. در این زمینه می‌توان این روایت در بحارالانوار را ذکر کرد: «آدم ابوالبشر نیز، نور زهرا را در بهشت مشاهده کرد. در بهشت قصری را دید که تختی در آن است و بر این تخت نور محبوبه خدا را دید، جمال دلربایش آدم را متوجه کرد، دید تاجی بر سرش و گردنبندی بر گردن و دو گوشواره در گوشهای اوست، آدم اشاره کرد این کیست؟ گفتند دختر پیغمبر آخرالزمان است. تاجی که بر سر دارد، اشاره به شوهرش علی (ع) و دو گوشواره او اشاره به فرزندان حسن و حسین است، غرض، اشباح نوریّه ائمه اطهار را خدا قبل از خلقت آنها خلق فرمود که در هر عالمی به صورتی تجلی می‌کردند. (مجلسی/۱۰۷۰: ۳۰۱) برخی از پژوهشگران (شورتهایم/ ۱۳۸۷: ۲۷۳) بر این باورند که در ذهن ایرانی، با گذشته مزدایی، فاطمه(س) به راحتی جاننشین آنهایتا (دختر اهورا) شده و رابطه حسین(ع) و فاطمه(س) و علی(ع) تا حدودی نظیر رابطه آنهایتا با مظهر قربانی و میترا می‌تواند باشد، ناهید از سویی آفریده مهر و از سوی دیگر مادر مهر است (رضی/ ۱۳۸۱: ۵۰۸) این پیوند، نیز می‌تواند یادآور صفت «ام ایها» برای دختر پیامبر(ص) باشد. بدین صورت باور به آنهایتا در فرهنگ ایران چنان نیرومند بود که در دوران اسلامی نیز به شکلی دیگر همچنان در باورهای ایرانیان استمرار یافت. (پورداود/ ۱۳۷۷: بندهای ۱-۱۵)

ب) آب نیز از دوره نخستین به دو گونه با مفهوم باروری و بارداری پیوند یافت؛ اول به شکل باران و بعد به صورت زنی باردار که فرزند می‌آورد و این ولادت در لوا و پناه صورت می‌گیرد، اصطلاح اساطیری «از آب گرفته» یا «نجات از غرقاب» بیان رمزی بارداری و آبستنی است و تصور شاعرانه‌ای است که به وضع حمل مربوط می‌شود، بنابراین به لحاظ اساطیری آب جنسیتی مونث دارد، استاد بهار معتقد است که حتی آوردن آب از سرچشمه نیز کار زنان است نه کار مردان، زیرا چشمه مال زن است، هر چشمه ایزد بانویی دارد و اگر مرد به چشمه برود در حقیقت مانند این است که به حریم زنی تجاوز کرده‌است، چشمه‌های آب، نیز الهه آب هستند، همیشه باکره‌اند و درست نیست که مردان در آنجا حضور داشته باشند. (بهار/ ۱۳۷۴: ۲۸۶۶-۷)

امروزه بسیاری از القابی که ایرانیان زرتشتی در مورد الهه آنهایتا برشمرده‌اند، در میان

ایرانیان شیعه نسبت به بزرگ بانوی اسلام حضرت فاطمه (س) ذکر شده، برای نمونه در بین شیعیان حضرت فاطمه به «کوثر» معروف است (قرآن کریم/سوره کوثر). این لقب، برگرفته از نام و مضمون یکصد و هشتمین سوره قرآن می‌باشد که در آن از اعطای کوثر (به معنای خیر کثیر) به رسول خدا(ص) و ابتر بودن دشمن او سخن رفته است که به باور برخی از مفسران شیعی اشاره‌ای به دوام نسل نبی اکرم(ص) از طریق فاطمه(س) می‌باشد. یا این که خواندن تسیحات حضرت فاطمه (س) بعد از هر نماز و شبها قبل از خواب برای زنان باردار برای سهولت در امر زایمان بسیار مجرب است.

از سویی پاسداشت آب و احترام به این عنصر، از آداب بسیار کهن ایرانیان بوده چراکه از آن به عنوان یکی از اصیل‌ترین عناصر طبیعی و اصل حیات و عنصر تولد دوباره جسمانی و روحانی و نماد باروری، خلوص، حکمت، برکت، فضیلت و از مقامی والا و تقدسی خاص برخوردار بوده است، چنانکه در اندیشه مردمان ایران باستان آناهیتا الهه آبهای روان بوده، بنابراین آیین‌هایی جهت طلب باران در فصول برداشت محصول برای این ایزد بانو صورت می‌گرفت، در حالیکه به نظر می‌رسد در دین اسلام، ایزد بانوی آبها، از آن حضرت فاطمه علیه‌السلام می‌باشد، زیرا که در میان شیعیان نیز تداوم رسم کهن نیایش آب وجود دارد؛ تداوم این باور در دوران اسلامی با توسل جستن به حضرت زهرا(س) و خواندن نماز باران، همچنین یاری جستن از بانوان مطهر از تبار معصومین همراه است. آیین باران خواهی و توسل به حضرت زهرا(س) و حضرت عباس، سقای دشت کربلا، جایگزین نیایش‌های آب و توسل به آناهیتا شده است. در این دگرذیسی اگرچه صورت آیین حفظ شده و تداوم یافته، اما ماهیت به جای طلب باران از الهه آناهیتا به توسل به اشخاص مقدس برای وساطت و شفاعت نزد خداوند بدل شده است، شفاعتی که در قرآن به اذن خداوند است. (جوادی/۱۳۹۲: ۴۳-۵۰) بدین ترتیب در دوران پس از اسلام و بویژه در ادوار متأخرتر، حضرت فاطمه زهرا(س) برای بانوان ایرانی الگو و سرمشق بوده است همانگونه که آناهیتا هم در ادوار باستان به عنوان الهه آب و باروری و عشق و مادری، نماد کمال زن ایرانی می‌باشد.

پ) سیزده‌به در و آیین‌های مربوط به آن

سیزده، روز پایان دوره جشن‌های نوروزی است و در این روز مردم بر اساس یک سنت قدیمی از خانه‌ها بیرون آمده و به دشت و صحرا و باغ می‌روند تا آخرین روز عید را در طبیعت و کنار سبزه و گیاه و آب روان چشمه‌ها و جویبارها به شادی و خوشی بگذرانند؛ از دلایل شناخت و اهمیت سیزده‌به در از دوره باستان تا کنون می‌توان این گونه ذکر کرد که این روز، آخرین روز جشن‌های نوروزی است و گفته می‌شود سابقه‌ای دست کم چهار هزار ساله دارد؛ دوم این که در این روز عملاً نیمسال دوم زراعی آغاز می‌شده است و سومین دلیل چنین است که سیزدهم فروردین، نخستین «تیشتر روز» سال است؛ در این روز، مردمان ایرانی برای نیایش و گرامیداشت تیشتر، ایزد باران آور و نوید بخش سال نیک، به کشتزارها و مزارع خود می‌رفتند و در زمین تازه روئیده و سرسبز و آکنده از انبوه گل‌ها و گیاهان صحرائی، به شادی و ترانه‌سرایی و پایکوبی می‌پرداختند و از گردآوری سبزه‌های صحرائی و پختن آش و خوراکی‌های ویژه غافل نمی‌شدند. (دهباشی / ۱۳۸۸: ۵۹۹)

درباره علت نحس بودن این روز، برخی بر این باورند که شهرت سیزده‌به در به عنوان یک روز نحس از نخستین سال ظهور پیامبری زرتشت بوده است، بدین گونه که در آن سال سیزدهم فروردین ثابت بهاری با سیزدهم ماه قمری برابر افتاد و از این رو در نزد منجمان، روز بدشگون آمد. این بدان جهت بود که ستاره‌شناسان، روز استقبال را که ماه و خورشید روبروی هم قرار می‌گرفتند، نحس می‌دانستند و معتقد بودند که باید در این روز دست از کار کشید و از خانه بیرون شد. (هنری/۱۳۸۸: ۲۰۷) برخی نیز معتقدند، اندیشه ناخجستگی عدد سیزده و باور بدشگون بودن روز سیزده و شومی و نحسی آن در میان ایرانیان از اندیشه‌ها و باورهای غیر ایرانی نشأت گرفته است که احتمالاً از راه ارتباطات بازرگانی و فرهنگی به سرزمین ایران راه یافته است؛ چراکه نحس بودن عدد سیزده ارتباطی با فرهنگ ایرانی ندارد و متعلق به جوامع غربی و اروپایی است و پس از آشنایی و گسترش روابط ایرانیان با اروپاییان از عصر صفوی به بعد، به ایران راه یافته است (رضازاده شفیق / ۱۳۱۹: ۴) زیرا ایرانیان باستان هر روز از ماه را، به نامی می‌خواندند و سیزدهمین روز همراه

«تیرروز» نامیده می‌شد، تیر هم نام فرشته‌ای عزیز و نام ستاره‌ای بزرگ، نورانی و خجسته که متعلق به ایزد باران است و برای این که، این ایزد پیروز باشد، لازم بود که همه مردمان در نماز از او نام برند و او را بستایند و از او طلب باران کنند و گویا این روز، زمان رسمی همه مردم برای طلب باران، برای همه سرزمین‌های ایران بوده است؛ (برزآبادی فراهانی / ۱۳۹۰: ۲۱) به ویژه که براساس اساطیر ملی ایرانیان، در این روز سرحد ایران و توران با تیری که از کمان آرش رها شد، معلوم گشت و آن چنین است که میان افراسیاب که بر شهرهای ایران مسلط شده بود و منوچهر که در قلعه ترکستان متحصن گردیده بود، صلح می‌افتد و این دو موافقت می‌کنند که تیراندازی از لشکر منوچهر با همه توان خود تیری بیندازد و هر جا که آن تیر فرود آمد، مرز دو کشور تعیین شود به همین سبب، نه تنها در سیزدهمین این روز جشنی برپا می‌شود که هم چون نوروز و مهرگان و دیگر اعیاد خجسته و مبارک است، بلکه عدد سیزده یادآور روزی مبارک در فرهنگ ایرانی می‌شود.

از سوی دیگر بسیاری از رفتارها و آیین‌های مربوط به روز سیزده‌به‌در، صورتی نمادی و تمثیلی دارند به طوری که معنا و مفهوم خاصی را می‌رسانند؛ در معانی و مفاهیم اساطیری و تمثیلی این رفتارها و آیین‌ها، آراء و نظریات گوناگونی ابراز شده‌است، برای نمونه فره‌وشی، گره زدن سبزه را رسمی از روزگاران کهن می‌داند که در آن دوران آیین‌های مذهبی و جادویی به هم آمیخته بودند و هر کس آرزوی خود را عملاً به نوعی برای خود برآورده می‌کرد و می‌پنداشت، بدین طریق در تحقق آن تسریع خواهد شد و گره‌زدن دو شاخه سبزه در روزهای پایان زایش کیهانی را، تمثیلی از پیوند یک مرد و زن برای پایداری تسلسل زایش می‌انگارد؛ رسم بازی‌های برد و باختی و نمایش‌های پهلوانی و پیروزی یک تن یا گروهی بر دیگران و مسابقه اسب‌دوانی را هم نشانه‌ای از پیروزی ایزد باران بر دیو خشکسالی می‌پندارد. (دهباشی / ۱۳۸۸: ۶۲۱)

تاب خوردن در روز سیزده‌بدر نیز بازمانده‌ای از یک مراسم آیینی است که از گذشته‌های دور در ایران و دیگر جوامع و در بعضی از اعیاد به صورت خاص انجام می‌شد، در طول تاریخ، انسان‌ها همواره آرزویشان این بود که سر به آسمان ساینند و یا به حریم زندگی خدایان نزدیک شوند، برای همین در بعضی از کشورها تاب خوردن را

ممنوع و نشستن بر روی تاب و رفتن به سوی خورشید یا آسمان را کفر تلقی می‌کردند و هر کسی را که بدان کار مبادرت می‌ورزید، مجازات می‌کردند. (دانای علمی / ۱۳۹۳: ۱۵)

ایرانیان شاید یکی از نادر مردمانی بودند که از ازمه گذشته به انجام این مراسم مباحثات می‌کردند و آن را برگرفته از اندیشه‌های جمشید، پایه‌گذار نوروز، می‌دانستند. به هر رو، انسان به طرق مختلف خواهان نشست یا دیدار با کسانی بود که در ضمیر و تخیل خود آن را می‌پروراند و نماد تاب خوردن، یکی از همین موارد می‌تواند باشد، تاب خوردن آن‌چنان ریشه در گذشته‌های دور دارد که دختران و زنان ترکمن در روز عید قربان آن را انجام می‌دهند، بدون آنکه آن را بازی کودکانی تلقی کنند. (همان: ۱۵)

اجزای اصلی تاب که درخت و طناب است، هر یک نماد مخصوص به خود ولی در کل یک معنا را دارا هستند، به ویژه این که باد هم در این سیر و سفر و رسیدن به آسمان و خورشید، نقشی به سزا دارد و آن رسیدن به آن چه به اعتقاد مردم از دوران پیش بنا به عللی از آن جدا مانده‌اند. بخشی دیگر از آیین‌های سیزده بدر را باورهایی تشکیل می‌دهند که به نوعی با تقدیر و سرنوشت در پیوند است، برای نمونه فال گوش ایستادن، فال‌گیری (به ویژه فال کوزه)، گره زدن سبزی و گشودن آن، بخت‌گشایی (که در سمرقند و بخارا رایج است) و نمونه‌های پرشمار دیگر...

بازی‌های گروهی، ترانه‌ها و رقص‌های دسته‌جمعی، گردآوری گیاهان صحرائی، خوراک‌پزی‌های عمومی، به خصوص خوردن غذای روز در دشت و صحرا نشانه همان فدیة گوسفند بریان (سروشیان / ۱۳۸۱: ۶۵۲) است که در اوستا آمده، در این روز مردم همه به دشت و صحرا می‌روند و از بامداد تا شامگاه به شادی و سرور می‌پردازند بامدادک پرانی، سوار کاری، نمایش‌های شاد، هم‌وردجویی جوانان، آب‌پاشی و آب‌بازی بخشی از این آیین‌هاست که ریشه در باورها و فرهنگ اساطیری دارند؛ یا اینکه شادی کردن و خندیدن به معنی فروریختن اندیشه‌های پلید و تیره، روبوسی نماد آشتی، به آب سپردن سبزه سفره نوروزی نشانه هدیه و فدیة دادن به ایزد آب «آناهیتا» و ایزد باران و جویبارها و گره‌زدن علف برای شاهد قرار دادن مادر طبیعت در پیوند میان زن و مرد، ایجاد مسابقه‌های اسب‌دوانی که یادآور کشمکش ایزد باران و دیو خشک‌سالی است؛ (کلانتر، شجاعی /

۱۳۷۸: ۸۵) از این رو در روز سیزده به در، خانه‌ها، روستاها، و شهرها همه خالی است؛ در عوض دیوارها را که پشت سرگذاشتی بوستان‌ها و باغ‌ها، گلزارها، کنار رودها و چشمه‌ها در سراسر ایران زمین از مردم پراست و یکدم از شادی آرام ندارند.

اکنون هم مردم ایران در هر جایی که هستند سیزده نوروز را با شور، گرمی و سرور مانند گذشته در بیرون از خانه‌ها و در دشت و باغ و بوستان جشن می‌گیرند. برای گذراندن این روز در فضای باز طبیعت کوه و دشت آرزو می‌کنند که روز سیزده‌شان، روزی آفتابی و گرم باشد و حتی در برخی از مناطق سردسیر برای گرم و آفتابی شدن سیزده به اعمال جادویی دست می‌زنند. مثلاً بنا بر گزارشی از قهفرخ و چهارمحل، زنان برای آفتابی شدن روز سیزدهم چشم خروس خانه را سرمه می‌کشند، یا اگر بارندگی از روزهای پیش از سیزده ادامه داشته باشد، برای بند آمدن آن اسم چهار تن بی مو یا کم مو را می‌شمارند و بر نخ می‌دمند و با هر نام گرهی بر نخ می‌زنند. بعد نخ گره زده را زیر ناودان آویزان می‌کنند. (شفیعی ۱۳۵۶: ۷۶)

ت) سوگواری آداب مربوط به مردگان

از مهم‌ترین مناسک و آیین‌ها در بین اقوام و ملل، بدون در نظر گرفتن جغرافیا، زبان، نژاد و تاریخ، آیین‌های مربوط به سوگواری است.

در بین ایرانیان از گذشته تاکنون آیین‌های متعددی برای سوگواری و آداب مربوط به مردگان برقرار بوده به گونه‌ای که از همان ابتدا سنت‌ها و آیین‌های مرگ در آیین زرتشت و اسلام در کنشی متقابل تأثیر و تأثر دوسویه برهم داشته‌اند، به عنوان مثال از نظر هر دو دین، پس از جدا شدن روح از بدن، جسم ریمنی (ناپاک) خواهد شد، به طوری اگر کسی به آن دست بزند باید غسل کند (اوستا/وندید ۷-خمینی^۱ / ۱۳۹۲: ۳۹۳-۴) به همین دلیل انتقال بدن در گذشته به منزل آخر، باید هر چه زودتر و با آیین ویژه‌ای انجام گیرد، لذا

۱. توضیح المسائل یا رساله عملیه، کتاب‌هایی مشتمل بر احکام شرعی و فتاوی مجتهدی مشخص است. توضیح المسائلها برای دسترسی مقلدان به فتاوی مرجع تقلیدشان تدوین می‌شوند. مردم با مراجعه به توضیح المسائل طبق نظر مراجع تقلید به تکالیف دینی خود عمل می‌کنند رساله «توضیح المسائل» حضرت امام خمینی (س) مجموعه‌ای از فتاوی ایشان است که توسط اعضای دفتر استفتائات تصحیح شده است.

در بین زرتشتیان از همان ابتدا رسم بر این بود که در حمل جسد کمک می‌کردند و این کار را ثواب می‌دانستند، نظر به انطباق این رسم با سنت مشابه اسلامی، تا مدت‌ها هیچ تغییر محسوسی در آن پدید نیامد. (گشتاسب/۱۳۹۴: ۷۵۶). البته در آیین اسلام نیز همانند زرتشت هنگامی که بدن میت گرم است لمس کردن وی اشکال ندارد. (خمینی/۱۳۹۲: ۵۲۲) اما اگر بدن وی سرد شد، پس از مسح وی باید غسل کرد و غسل آن را نیز « غسل مسح میت » نامیده می‌شود، (خمینی / ۱۳۷۰: ۶۳) از نظر اسلام، میت در این هنگام نجس است و باید وی را غسل داد تا پاک شود، گفته می‌شود شاید بخشی از این موضوع به تأسی از آیین زرتشت باشد، در آیات و روایات اسلامی متعددی گفته شده که، در تکفین و تدفین میت باید عجله کرد زیرا که در روایتی از رسول اکرم (ص) تأکید شده است که اگر میت قبل از ظهر از دنیا رفت طوری او را خاک کنید که قیلوله ظهر را در قبر انجام دهد، (کلینی/۱۴۰۷: ۱۲۸) مراد از این روایت آن است که در کفن و دفن میت باید تعجیل کرد. به نظر می‌رسد، تعجیل در حالت معمولی استحباب دارد و در صورتی که خوف فاسد شدن یا از بین رفتن جنازه باشد، به مرحلهٔ وجوب می‌رسد، حال اگر به دلیلی دفن میت به تأخیر بیفتد، مستحب است بالای سرش قرآن خوانده شود و برخی منابع لزوم به روشن کردن چراغ نزد وی را نیز بیان کرده‌اند. به نظر می‌رسد، این رسم تحت تاثیر آیین مزدایی است و استدلال به نور و روشنایی و ذم تاریکی متأثر از رسوم زرتشتیان باشد، زیرا که روشن کردن چراغ یا لامپ در مراسم‌های عزاداری هنوز هم در بین ایرانیان مرسوم است. شایان ذکر است، امروزه معمولاً این رسم به صورت چراغ‌های حجله یا چراغ‌های منفرد دیگر اجرا می‌شود. از دیگر آیین‌های مهمی که در بین ایرانیان زرتشتی برای درگذشتگان انجام می‌شود، مراسمی است که در شب و روز اول به وسیلهٔ موبدان در خانه در گذشته برگزار می‌شود و خویشان در گذشته نیز در آن شرکت می‌کنند، بدین ترتیب که پس از غروب آفتاب موبدان نماز آفرینگان می‌خوانند، چون براین باورند که این نمازها روان در گذشته را در انتقال از این جهان به جهان دیگر یاری می‌دهد، در پگاه روز چهارم نیز پیش از برآمدن آفتاب، خویشاوندان و دوستان در گذشته به یاد در گذشته و برای آسایش روان او اهورامزدا را ستایش می‌کنند و همچنین در آن جا با موبد پیوند می‌گذارند

که پس از آن نیز برای روان در گذشته دعا خوانده روان او را از یاد نبرند. پس از روز چهارم، مراسمی هم روز دهم، روز سی‌ام ماه و سر سال برای او برگزار می‌شود؛ برای این اساس برگزاری مراسم خاکسپاری، سوم، هفتم و چهلم از جمله آیین‌های عزاداری به سبک و شیوه ایرانی‌ها هستند. (مزداپور / ۱۳۸۳: ۵۲) امروزه نیز در ایران مرسوم است که برخلاف سنت کهن عرب که مرده را در شب به خاک می‌سپردند، مراسم تدفین در روز روشن و قبل از غروب خورشید انجام گیرد، در صورتی که کسی بعد از غروب خورشید در گذرد با گرد آمدن آشنایان و تهیه لوازم مورد نیاز که تا هنگام غروب به طول انجامد، مراسم تدفین به روز بعد موکول می‌گردد و از دفن شبانه پرهیز می‌شود، به گمان بسیاری از خاورشناسان، از جمله بویس، که به این قطعه از وندیداد استناد می‌کند: «آنان باید اگر بتوانند استودانی با سنگ و ساروج و خاک برپا کنند و اگر نتوانند باید پیکر مرده را زیر تابش ستارگان و ماه و خورشید، برهنه روی فرش و بالشی که از آن او بوده است، بر زمین بگذارند.» (اوستا / ۱۳۷۱: ۷۲۸) زردشتیان بر تابش نور پالاینده خورشید بر جنازه برای زدودن اندکی از آلودگی‌های آن تأکید دارند؛ ضمن آن که در باور آنان، شب زمان جولان اهریمن و یاران اوست، در آیین‌های کنونی ایران اسلامی انجام مراسم در زیر نور خورشید همچنان اعتبار خود را حفظ کرده است. (همان)

مراسم روز سوم

از گذشته‌های دور تاکنون سه عددی سعد و نافذ در کیش ایرانی است و شاید از این رو، مراسم روز سوم از آیین‌هایی است که ریشه‌ای بسیار تاریخی دارد تا آنجا که پس از فتح ایران از سوی اعراب به جهت اختلاط فرهنگ‌های ایرانی و اسلامی همچنان پایدار ماند و تاکنون همچنان از رسوم مهم و رایج برای فرد در گذشته در بین ایرانیان است. (برومند / ۱۳۷۰: ۴۲) زرتشتیان این مراسم را با نام «سد^۱، سذ یا سدوش» (کشتاسب / ۹۹-۱۰۵) و با حضور خویشاوندان و دوستان در گذشته در منزل او برگزار می‌کردند؛ ریشه این آیین را در متون هادخت نسک، روایت پهلوی، گزیده‌های زادسپرم و مینوی خرد می‌توان

یافت. (تفضلی/۱۳۵۴: ۳۶) بر این اساس مراسم ختم، سه روز پس از فوت برگزار می‌شود. در این سه روز معمولاً رسم آتش بر مزار فرد فوت شده (امروزه از شمع استفاده می‌کنند) انجام می‌گیرد که قطعاً از رسوم زرتشتی بسیار کهن است در بندهشن آمده است هنگامی که شخصی فوت کند، تا سه شب ویزرش دیو و دیگر دیوان به او حمله می‌کنند و او پشت به آتش کرده، نمی‌گذارد دیوان به او بتازند. (دلدادگی / ۱۳۶۹: ۱۲۹). از دیگر سو براساس اعتقادات زرتشتیان روح مرده تا سه روز، محل فوت را ترک نمی‌کند، در فرگرد دوم و سوم هادخت نسک (میرفخرایی/۱۳۸۶: ۷۴-۷۱، فرگرد دوم/۱۱۲) در این مورد آمده است که روان انسان «چه نیکوکار و چه گنه‌کار» پس از سه شب بر روی زمین و کنار جسد می‌ماند و نزدیک سر می‌نشیند. در متن‌هایی مانند روایت پهلوی، (میرفخرایی/۱۳۶۷: ۳۵-۳۶) گزیده‌های زادسپرم (راشد محصل / ۱۳۶۶: ۵۳-۵۴) و مینوی خرد (تفضلی/۱۳۸۰: ۱۶-۱۸) نیز، روان پس از مرگ تا سه روز بر بالین جسد خویش نزدیک سر می‌نشیند و در بیم است. در سنت‌های باستانی، روان پیش از عزیمت از زمین تا سه روز در دور و بر کاشانه و محل‌های آمد و رفت آشنای خود پرسه می‌زند و تا سه شبانه روز روان به بالین تن نشیند.

بدین ترتیب در فرهنگ مردم ایران، مهم‌ترین مجلس بزرگداشت در سومین روز پس از خاکسپاری، در خانه در گذشته برگزار می‌شود. در این روز توجه به مسائل فقهی و شریعت اسلامی و همچنین آداب و رسوم خاصی که مردم برخی از مناطق در ایران داشتند حائز اهمیت است به عنوان مثال در آیین اسلام به خاطر شرایط خانواده عزادار وظیفه طعام دادن به ایشان بر عهده اطرافیان و نزدیکان خانواده در گذشته می‌باشد، البته در کتب فقهی نیز به این سه روز و همین‌طور طعام دادن خانواده مصیبت‌دیده که باید از طرف اطرافیان انجام شود اشاره شده است، به عنوان مثال روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که ایشان فرمودند: برای متوفا، از روزی که فوت کرده است سه روز مجلس عزا و مصیبت برپا کنید، امروزه هم کسانی که در مراسم تدفین شرکت می‌نمایند میهمان فرد در گذشته محسوب می‌شوند و به بهترین وجهی که در توان خانواده اوست مورد پذیرایی قرار می‌گیرند، از این رو مهم‌ترین مراسم در میان مسلمانان مراسم روز سوم است در حالی که این زمان در میان زرتشتیان به چندین مراسم تا نهایت ۳۰ سال بعد از مرگ در گذشته

می‌انجامد.

بدون تردید در عزاداری اسلامی، سه روز عزاداری برای شخص در گذشته وجود داشته و مورد تأکید و ظاهراً بیش از سه روز مقبول نبوده و فقط بر مراسم اربعین سیدالشهدا، آن هم به دلیل بعد اجتماعی آن تأکید شده است. از این رو حتی عزاداری برای ائمه و بزرگان نیز مرسوم نبوده؛ امروزه مراسم روز سوم در بین اقوام و گروه‌های مختلف اجتماعی کشورمان دارای اهمیت زیادی است این در صورتی است که عدد سه نیز در بسیاری از موارد در بین اقشار جامعه و همین طور بسیاری از روستاها و اقوام مورد تأکید است؛ به عنوان مثال مردمان استان لرستان تابوت را سه مرتبه تا رسیدن به گورستان زمین می‌گذارند و سپس بلند می‌کنند و یا سه مرتبه دور خانه در گذشته می‌گردانند البته در آیین‌های عامه در برخی از روستاها امروزه نیز تا سه شب پس از مرگ، قبر میت را نگهداری می‌دهند؛ زیرا که برای باورند که روح در این سه شب از ترس گناهان خود و عذاب آن جهانی سرگردان است و با نگهداری کردن قبر میت می‌توانند، این عذاب را کاهش دهند. همچنین در برخی نقاط، علت روشن کردن شمع و چراغ بر روی قبر را تا سه شب، برای این می‌دانند که معتقدند با این عمل می‌توانند راه میت را هنگام رفتن به جهان پس از مرگ روشن کنند. (میرفخرایی/۱۳۸۶) البته هم‌اکنون آداب مرسوم در میان ایرانیان مسلمان گسترش رسوم به هفتم، چهلم، سال و گاه سال‌های متعدد است. به نظر می‌رسد که بخشی از این آداب و آیین‌ها متأثر از آیین‌های سوگواری زرتشتیان است؛ به عنوان مثال مراسم عزاداری به گویش بلوچی - سروانی^۱ و به گویش زاهدانی پاتیا نامیده می‌شود. (بهرامی/۱۳۷۱:۳۸۸) در این مراسم نزدیک‌ترین فرد به در گذشته سه روز در خانه می‌ماند و مردم روستا و خویشاوندان در این مدت برای تسلی خاطر او به دیدنش می‌روند. در این هنگام بستگان به صاحب عزا می‌گویند: «خدا تیره دلداری دنت». روز سوم به عمل طبخ و توزیع غذا می‌پردازند و در روز چهارم اهالی را دعوت می‌کنند و پس از صرف ناهار برای آرمزش روح مرده فاتحه پاتیا می‌خوانند. به نظر می‌رسد این رسم از همان دوران باستان به جا مانده است و تا امروز نیز برگزار می‌شود؛ امروزه آن چه در منابع اسلامی مورد تأکید

است بزرگداشت اموات و فرستادن هدیه معنوی مانند قرائت قرآن و خیرات و مبرات برای آنها است. ولی برگزاری مراسم سوم و هفتم و چهلم و سالگرد و امثال آنها در این منابع وارد نشده هدف این مراسم یاد خیر از اموات و فرستادن هدیه و فاتحه و خیرات برای آنها است. پس در روایات چهلم و سالگرد گرفتن برای میت نیامده است بلکه این یک رسم عرفی است که به خاطر تعظیم و احترام میت گرفته می‌شود تا احسان و ثواب در حق ایشان باشد.

از سویی حضور عدد هفت در آیین‌های مربوط به مرگ بسیار کمتر مشاهده شده است. به عنوان مثال اغلب مردان تا هفت روز ریش خود را اصلاح نمی‌کردند (امروزه نیز این رسم تا حد زیادی برای خویشاوندان فرد در گذشته هست) یا هفت قدم به دنبال تابوت رفتن نیز در برخی از مناطق اهمیت داشته‌است؛ یا به عنوان نمونه هنگامی که مرده را دفن می‌کنند، هفت قدم دور می‌شوند، سپس دوباره برمی‌گردند، چون اعتقاد دارند در گذشته چشم به راه است.

از پیشینه مراسم چهلم در گذشته نیز باید گفت که سکاها از جمله اقوام باستانی بودند که در فلات ایران می‌زیستند و برنوع نگرش و آداب و رسوم مردم منطقه تأثیرات بسیاری گذاشتند؛ آنها همچون سایر اقوام آیین خاصی برای دفن مردگان داشتند، مثلاً در مراسم تدفین پادشاه در گذشته رسم بر این بود که ابتدا شکم او را شکافته و پس از تخلیه امعاء و احشاء درون شکم را با ادویه و کندر پر می‌کردند؛ سپس بدن او را مومیایی کرده و تا چهل روز در اطراف کشور می‌گرداندند و آنگاه در مقبره عمومی پادشاهان به خاک می‌سپردند. (Herodotus, 2009: 375) شایان ذکر است که گریستن، خنج بر چهره کشیدن، موی کردن در مراسم سوگواری نیز یادگاری است که از اقوام سکایی و سغدی به جا مانده‌است، زیرا چراکه مویه کردن بر مرده در آیین زردتشت مکروه به شمار می‌آید (تفضلی / ۱۳۸۰: ۲۹ و ۴۳) و آنها بر این باورند که مویه بر مرگ کسان باعث آزار آنان در عالم ارواح شده و هر قطره اشکی که ریخته شود راه عبور مرده به جهان باقی را دشوارتر می‌سازد. از این رو، امروزه در سی و نهمین روز به خاک سپردن مرده، صاحبان عزا گور مرده‌شان را «پا می‌گیرند» و بر روی مزار سنگ، کار می‌گذارند. پس از پاگرفتن سنگ،

روی مزار و اطرافش را با قالی و قالیچه می‌پوشانند و چند گلدان گل و چند ظرف شیرینی و میوه و خرما و شکرپنیر و حلوا روی آن می‌چینند. سپس در بعداز ظهر، صاحبان عزا با خویشان و آشنایان به سر خاک می‌روند و بر سر مزار، مداحی و مرثیه و روضه می‌خوانند؛ این در حالی است که این زمان در میان زرتشتیان شامل چندین مراسم، تا نهایت ۳۰ سال بعد از مرگ در گذشته است. که البته تعدادی از این زمانها در بین ایرانیان مسلمان (شیعه) گسترش پیدا کرده است به عنوان مثال امروزه در بین خانواده‌های فوت شده علاوه بر برگزاری مراسم روز سوم مراسمی هم به عنوان روز هفتم، چهلم و حتی در مواقعی در روزهای پنجشنبه برای درگذشتگان برگزار می‌شود، در صورتی که در هیچ کدام از منابع و روایات موجود در اسلام تاکید یا حتی سخنی از آنها به میان نیامده و در دیگر کشورهای اسلامی که اغلب اهل تسنن هستند، هیچ موارد خاصی از این آیین‌ها دیده نمی‌شود، قطعاً از دلایل برگزاری این آیین‌ها به خاطر همان پیشینه و گذشته ایرانیان می‌باشد که از ابتدا این مراسم را برگزار می‌کردند ولی پس از گروش به اسلام و عدم مغایرت این آیین‌ها با مبانی اسلام همچنان در فرهنگ ایرانی ادامه یافت. امروزه با وجود این که اقوام مختلف کشور از نظر فرهنگ، آداب و رسوم، عقاید و باورها با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند، برگزاری مراسم خاکسپاری و سوگواری سوم، هفتم و چهلم از جمله از اشتراکات فرهنگی آنان به شمار می‌رود که بدیهی است بخش قابل توجهی از آن آداب متأثر از آیین‌های سوگواری زرتشتی است.

زیارت قبور در پنجشنبه آخر سال

بزرگداشت روان در گذشتگان و یادآوری مردگان در آخرین روزهای پایان سال، به ویژه در آخرین شب جمعه سال، بازمانده‌ای از آیین‌های نیاپرستی در جامعه‌های دوران باستان است؛ ارتباط نوروز و مردگان را هنوز ایرانیان با دیدار پیش از عید از گور مردگان‌شان و افروختن چراغ بر گورها و گذاشتن غذا بر بام‌ها برای فروشی مردگان می‌توان مشاهده کرد.

در قدیم به روز یا شب پیش از نوروز فرستاف یا فرستافه می‌گفتند که مرکب از «فرست» به اضاف «ناف» به معنی نافه فرستاده شده است. توضیح اینکه پارسیان قدیم در

شب عید نوروز برای دوستان خود ناه می‌فرستادند تا خانه و محفل و لباس خود را بدان معطر سازند.

فرستاف شب، بر تو نوروز باد شبان سیه بر تو چون روز باد

اگرچه امروزه این رسم به صورت فرستادن ناه، متروک است اما اغلب در شب پیش از عید سمنو یا میوه یا خوراکیهایی که در اختیار بعضی از دوستان و آشنایان است برای دیگران فرستاده می‌شود و آن را به فال نیک می‌گیرند و به یاد مردگان و پذیرایی از ارواح آنان و اعتراف به گناهان به دعا و نیایش می‌گذرانند (رستگار فسائی / ۱۳۷۰: ۲۷)؛ در قدیم رسم بود که خوردنی و میوه نیز همراه فانوس و آتش روی بامهای خانه و درون اتاقها و بر سر گور مردگان در گورستانها می‌گذاشتند و دسته‌های گیاه و سبزه را سر بامها می‌آویختند. ابوریحان بیرونی در این باره می‌نویسد: «مردم در روزهای ویژه فروردگان برای روان‌های مردگان خورش و شراب می‌نهند و می‌گفتند که مردگان می‌آیند و از آن غذا می‌گیرند»، بر اساس آنچه که در سیزدهمین یشت یعنی فروردین یشت آمده است، ارواح در پنج روز پایانی سال به زمین آمده و می‌گویند: «که ما را خواهد ستود؟ که ستایش خواهد کرد؟ که آفرین خواهد کرد؟ که پذیرایی خواهد کرد؟ با دست‌های دارای گوشت، دارای جامه، با نمازی که با آن به راستی می‌توان رسید؛ که اینک نام ما را خواهد ستود؟ که، فروهرهای روان شما را ستایش خواهد کرد؟ (مولایی / ۱۳۸۲: ۹۸) به که، این پاداش ما داده خواهد شد؟ که او را خوراک زیان ناپذیر باشد برای همیشه و جاودان. حتی امروزه هم ستایش فروهر در گذشته، بخش مهمی از مراسم بزرگداشت در گذشته در آیین هَمَسَپَدَمَدَم را تشکیل می‌دهد؛ (مولایی / ۱۹-۲۱) همین‌طور در یک متن پهلوی مرسوم به روز اورمزد، ماه فروردین درباره‌ی ده روز فروردین و فروردینگان (آموزگار / ۱۳۷۴: ۵۷۴) مطالبی آمده که تداوم این روزها را در میان ایرانیان در دوره اسلامی تاریخ ایران تا به امروز نشان داده و آن این که چنین روزهایی، ایام فرود آمدن ارواح درگذشتگان میان خان و مان خویش است، حال یا نیکوکار و مومن و صالح بوده باشد یا نه.

شب‌های پایان سال، به ویژه شب جمعه آخر سال به زیارت ارواح و درگذشتگان به گورستان‌ها رفتن و بر سر گور خوان گسترده، شمع افروختن و در خانه سفره هفت سین

گسترده و شمع و لاله روشن کردن و به یاد و برای پذیرایی فروشی‌ها و ارواح، خانه را روفتن و خود را پاکیزه کردن و غسل و شست و شو کردن و شادی نمودن و بسیاری دیگر به همین جهت است. البته این موضوع دارای ارزش و اعتباری بسیاری است چراکه قدمت و اصالت چنین باورها، سنت‌ها، مراسم و آدابی را که بسیار نیکوست، به دوران ساسانیان و ایران زرتشتی باز می‌گردد. (مزداپور/ ۱۳۷۸: ۲۶۶-۲۸۰)

براین اساس مطابق اعتقادات زرتشتیان، روان در گذشتگان در روزهای پایانی سال و همچنین عید نوروز به دیدار بازماندگان می‌آیند. از این رو زرتشتیان در این روزها به قبور مردگان سر می‌زنند و برای آنها نذر و خیرات می‌کنند. این رسم امروزه هم در میان ما ایرانیان دیده می‌شود، در آخرین پنج‌شنبه سال با عنوان «پنج‌شنبه آخر سال» ایرانیان به زیارت قبور می‌روند و خیرات می‌کنند. البته برخی نیز این کارها را در روز عید نوروز انجام می‌دهند، بسیار محتمل است که این نیز برگرفته از رسوم زرتشتیان باشد، زیرا که تقویم مسلمانان براساس سنت اسلامی با تقویم زرتشتیان که براساس تقویم ایران کهن است تفاوت دارد ولی با وجود این، مردم مسلمان ایران هنوز به این رسم احترام گذاشته و در شب پایان سال به دیدار قبور می‌روند.

ث) زیارت و زیارتگاه

از دیگر آداب و رسوم و آئین‌هایی که میان زرتشتیان و مسلمانان مشابهت دارد، می‌توان به آئین مزارهای مقدس و زیارت اشاره کرد. نخستین نیایشگاه‌ها در راستای ارج‌گذاری به پدیده‌های نیک هستی و برپایی آیین‌های طبیعی بنا شده‌اند؛ براین اساس موضوع زیارت از دیرباز تاکنون بخش بسیار مهمی از زندگی زرتشتیان ایران را تشکیل داده است، به گونه‌ای که هر دهکده زرتشتی در ناحیه یزد زیارتگاه‌های کوچک خاص خود را دارد که به ایزدان گوناگون به ویژه به مهر، وهرام، سروش و اشتاد اختصاص دارند. (مزداپور/ ۱۳۸۷: ۲۸۰-۲۶۶) در میان شیعیان آیین‌های زیارت از سابقه‌ای کهن برخوردارند این در حالی است که در میان فرق سنی اساساً زیارتگاه و مرقد از اهمیت چندانی برخوردار نیست، به عنوان مثال امرای کشورهای عربی بعد از مرگشان خیلی ساده و غالباً بدون بقعه دفن می‌شوند، در حالیکه این موضوع در بین ایرانیان به دلیل تاثیر فرهنگ

ایرانی، کاملاً متفاوت است، چنانکه ساختن بقعه به عنوان یک ارزش و وجود امامزاده‌ها از چنان اعتباری برخوردار است که در بسیاری از موارد دلایل عمده تأسیس اولیه یا توسعه بعدی شهرها به شمار می‌آیند. از سویی امروزه یکی از مسائل اختلافی حکم فقهی ساختن بارگاه بر قبور اولیاء و صالحان و حرمت خواندن دعا در این مکان‌ها می‌باشد. وهابیان چنین کارهایی را حرام و مشرکانه دانسته و به شدت آن را محکوم می‌کنند؛ ابن تیمیه نیز در این باره می‌نویسد: «حرم‌های ساخته شده بر قبور انبیاء و صالحان و اهل بیت (علیهم السلام)، تماماً از بدعت‌های حرامی است که در دین اسلام ایجاد شده و برخلاف دین الهی و نوعی شرک است». (ابن تیمیه/۷۲۸ق:۴۱- ابن قیم الجوزی/۷۵۱ق:۵۰۴) در صورتی که، گزارش‌های فراوانی در کتاب‌ها و منابع اهل سنت از اهتمام ویژه صحابه و تابعان به ساختن بنا بر قبور حکایت دارد (الهمدانی/ ۱۳۲۲ق:۴۲۸)؛ به عنوان نمونه قبر پیامبر و بسیاری از صحابه آن حضرت همواره مورد تکریم مسلمانان، از صدر اسلام تاکنون بوده است. (پورامینی/ ۱۳۹۲:۳۳) بدین ترتیب اهمیت زیارت در فرهنگ شیعی، بیشتر از دیگر مذاهب است، به ویژه آن که شیعیان علاوه بر زیارت پیامبر (صلی الله علیه و آله)، به زیارت امامان اهل بیت نیز بسیار اهتمام دارند. در مذهب شیعه، زیارت امامان، جزئی از آیین‌های مهم مذهبی به شمار می‌آید؛ زیرا زیارت معصومان در نظرگاه شیعی از نشانه‌ها و لوازم وفاداری به آرمانهای ایشان و به جای آوردن حق ولایت آن‌ها است؛ از این نظرگاه، پیامبر و امامان دارای مقام ولایت هستند و حتی پس از مرگ نیز مقام آنان محفوظ است. (کردی/۱۳۸۰: ۳۶)

از اینرو، سیر تاریخی فرهنگ زیارت در تاریخ پس از اسلام را باید با توجه به پیشینه فرهنگ زیارت در ایران پیش از اسلام ارزیابی کرد. با ورود اسلام به ایران و دهه‌های بعد از آن خاندان علوی و بسیاری از دوستان آن‌ها به شهادت می‌رسیدند و مردم ایران بنا بر قدمت پاسداری از خون بیگناهان که سالیان دراز بر خون سیاوش می‌گریستند؛ بر مزار آن‌ها مقبره‌هایی هر چند کوچک و در حد نمادی برای تشخیص قرار دادند. آن‌ها در ابتدا بسیاری از آداب زرتشتی را نیز در آداب اسلامی به کار گرفتند. از جمله بوسیدن مزار، خواستن حواجی از مزار و صاحب قبر و ...

نتیجه گیری

فرجام سخن آن که واکاوی عقاید و باورهای اقوام مختلف و مقایسه آن با باورهای ایرانی پس زمینه‌هایی تا حدی مشابه البته با تفاوت‌های جزئی را به خصوص در برخی از آیین‌ها به خوبی نشان می‌دهد، چنانچه می‌توان گفت بسیاری از آنچه که امروزه به عنوان آداب و رسوم میان اقوام مختلف باقی مانده بازمانده باورها و رفتار ملتی با قدمتی طولانی است که به مرور و با شرایط زمانه هم‌ساز گشته است زیرا که هیچ تمدنی در خلاء به وجود نمی‌آید و هر تمدنی میراث‌دار گذشته خود است که در نسبتی معنادار با آن قرار دارد، به عنوان مثال اوصافی را که ایرانیان زرتشتی درباره آن‌ها به عنوان الهه و ایزد بانوی باروری و عشق در ایران باستان تلقی می‌کردند گاهاً در مورد حضرت فاطمه زهرا (س) پس از اسلام مشاهده می‌شود، در آیین‌های مربوط به زایش و سیزده‌به‌در هم همین‌طور است به خصوص که اصلاً روایت و یا مطلبی در اسلام در مورد آنها بیان نشده و مردمان تنها براساس آنچه که در گذشته نیاکانمان انجام می‌دادند مراسم و آیین‌هایی را به جا می‌آورند، براین اساس ورود اسلام به ایران علاوه بر این که بر جنبه‌های سیاسی و نظامی تاثیر به سزایی داشت، از نظر فرهنگی و اجتماعی نیز بر جامعه تاثیرگذار بود به خصوص که این اثرگذاری را در برخی از آیین‌ها می‌توان به خوبی مشاهده کرد از آن جمله این که ایرانیان سعی بر آن داشتند تا آیین‌های خود را تا آنجا که مغایرتی با مبانی اسلامی، دستورات و موازین فقهی نداشت را اجرا کنند؛ در این زمینه آیین‌های مربوط به سوگواری زایش و تولد نوزاد، آداب مربوط به زیارت و زیارتگاه‌ها، احترام و تقدس آب، آیین‌های مربوط به سیزده‌بدر و نوروز را شاید بتوان از مهم‌ترین آنها ذکر کرد چنانکه مراسم مربوط به درگذشتگان از سه روز به هفت روز، سی روز، چهلم و سالگرد گسترش یافت، رفتن به سر قبر در پنج شبه آخر هفته یا شب جمعه آخر سال نیز، از مواردی بود که نه تنها در کتابهای فقهی و اسلامی پیشینه‌ای ندارد بلکه در صدر اسلام نیز خبری از این آیین‌ها نبود و تنها در یک مورد و آن هم مربوط به اربعین امام حسین (ع) دیده می‌شود و اگرچه سعی شده آداب و آیین‌های سوگواری بر طبق دستورات و موازین اسلامی و فقهی انجام شود

اما در این میان نمی‌توان تاثیر فرهنگ باستانی را نادیده گرفت چه این که برخی از رسوم گذشته هنوز هم در بین مناطقی در میان مسلمانان تا به امروز برگزار می‌شود. به خاک سپردن در روز و انفاق برای فرد در گذشته نیز از همین موارد است؛ البته در مورد آداب مربوط به زیارت نیز می‌توان گفت که در اکثر موارد زیارت ایرانیان شیعه شباهت چندانی به زیارت اهل تسنن ندارد، حتی در مواردی نیز گفته می‌شود که اهل سنت گاهاً نحوه زیارت شیعیان را قبول ندارند و اجرای آنرا کفر می‌دانند از آن جمله ساختن مرقد و بارگاه و یا در برخی موارد خواندن زیارت نامه در حرم بزرگان دینی را حرام می‌دانند و کفر قلمداد می‌کنند، این در صورتی است که شیعه تمام همت و سعی خود را در جهت حفاظت و صیانت از سنت پیامبر(ص) - چه از جهت تدوین سنت و چه از جهت شرح و بسط آن - گذاشته و علمای ما تلاش‌های وسیعی در این زمینه از قرون اولیه تا هم اکنون داشته و دارند.

با توجه به مطالب بیان شده برخی از آداب و رسوم بعد از گذشته سالیان دراز هنوز هم در بین اقوام مختلف تا به امروز برگزار می‌شود، این آداب و رسوم چنان با دین و باورهای دینی گره خورده‌است که دینی بودن یا غیر دینی بودن این آیین‌ها را نمی‌توان وجه تمایز آن‌ها دانست.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آذرگشسب، اردشیر، (۱۳۴۸)، *آیین کفن و دفن زرتشتیان*، تهران، نشر فروهر.
۲. ابن تیمیه، (م. ۱۹۸۶م)، *منهاج السنه النبویه فی نقص کلام الشیعه و القدریه*، ج ۲ تحقیق: محمد رشاد سالم، بیجا، جامعه الامام محمد بن سعود.
۳. ابن تیمیه (م. ۷۲۸ق)، *جامع المسائل*، به کوشش محمد عزیز، نشر دار عالم الفوائد.
۴. ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، (م. ۷۵۱ق)، *زاد المعاد*، محقق ارنوط عبدالقادر- ارنوط شعیب، نشر موسسه الرساله، بیروت.
۵. احمدی، حمید، (۱۳۹۵)، *هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی*، تهران، انتشارات، نی.
۶. امینی، محمدباقر، (۱۳۹۲)، *منزلت زیارت، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی*.
۷. *اوستا گزارش و پژوهش: جلیل دوستخواه*، (۱۳۸۶)، تهران، مروارید.
۸. برزآبادی فراهانی، (۱۳۹۰)، *مجتبی، سیزده به در، روز طبیعت از آغاز تا امروز*، انتشارات اوستا فراهانی.
۹. بهار، مهرداد، (۱۳۷۴)، *از اسطوره تا تاریخ، گردآوری دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور*، تهران، نشر چشمه.
۱۰. بویس، مری، (۱۳۷۶)، *تاریخ کیش زرتشت*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران نشر توس.
۱۱. بهرامی، عسکر، (۱۳۸۷)، «ترحیم». *دایره‌المعارف اسلامی*. جلد پانزدهم، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامیپور.
۱۲. پور داود، ابراهیم، (۱۳۷۷)، *یشت‌ها*، جلد اول، انتشارات اساطیر.
۱۳. سروشیان، مهوش، (۱۳۸۱)، *خوراکهای آیینی و سنتی زرتشتیان در ایران*، سروش پیر مغان.

۱۴. شعر دوست، علی اصغر، (۱۳۹۱)، *نوروز و سرچشمه آفرینش و تجدید حیات در ادیان و اساطیر*، نشر شهر یاران.
۱۵. شفیع، محمود، (۱۳۵۶)، *جشن نوروز در چهار محال، نخستین جلسات سخنرانی، تهران، اداره کل نگارش*.
۱۶. شورتهایم، المار، (۱۳۸۷)، *گسترش یک دین ایرانی در اروپا، ترجمه نادرقلی درخشانی، تهران*.
۱۷. رستگار فسائی، منصور، (۱۳۷۰)، «همه روزگار تو نوروز باد (پژوهشی درباره نوروز)» ادبستان فرهنگ و هنر، شماره ۲۷.
۱۸. رضازاده شفق، (۱۳۱۹)، *صادق، سه سخنرانی، تهران، بی‌نا*.
۱۹. رضی، هاشم، (۱۳۸۱)، *آئین مهر، تهران، انتشارات بهجت*.
۲۰. *روایت پهلوی، (۱۳۶۷)، با تصحیح مهشید میرفخرایی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران*.
۲۱. دانای علمی، عباس (جهانگیر)، (۱۳۹۳)، *در هزار توی آیین‌ها، انتشارات آرون، تهران*.
۲۲. دهباشی، علی، (۱۳۸۸)، *نوروز (مجموعه مقالات)، انتشارات افکار، تهران*.
۲۳. فرنیغ، دادگی، (۱۳۶۹)، *بندهش، ترجمه: مهرداد بهار، تهران: توس*.
۲۴. کردی، عبدالله محمد امین، (۱۳۸۰)، *مکه و مدینه، ترجمه حسین جباری، تهران، نشر مشعر*.
۲۵. کلاتر، شهاب؛ شجاعی، میترا، (۷۸)، *سیزده به در سیزده به در جشن آب و سبزه، پیوند انسان و طبیعت، روزنامه خرداد*.
۲۶. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، *الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه*.
۲۷. گشتاسب، فرزانه، (۱۳۹۴)، «دخمه گذاری و آیین‌های آن در سنت متاخر زرتشتیان ایران»، *مجموعه مقالات کنفرانس ایران‌شناسی در فرانسه، به کوشش صادق حیدری نیا، زهرا باصری، نگارستان اندیشه*.
۲۸. گشتاسب، فرزانه، (پاییز و زمستان ۱۳۸۹) «ستوش در متون فارسی میانه و آیین‌های زرتشتی»، *سال اول، پایگاه مجلات تخصصی نور، ص ۹۹-۱۰۶*.

۲۹. گزیده‌های زاداسپریم، (۱۳۶۶)، محمد تقی راشد محصل، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۰. مزداپور، کتایون، (۱۳۸۳)، «تداوم آداب کهن در رسم‌های معاصر زشتیان در ایران» مجله فرهنگ (ویژه زبان‌شناسی)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، (ترجمه آلمانی این مقاله در مجموعه مقالات کنفرانس به چاپ رسیده‌است).
۳۱. مزداپور، کتایون، (۱۳۷۸)، داستان گرشاسپ، تهمورث و جمشید و گلشاه و متن‌های دیگر، آوانویسی و ترجمه از متن پهلوی، تهران.
۳۲. محمدی ملایری، (۱۳۷۹)، محمد، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، تهران، انتشارات توس.
۳۳. میرفخرایی (۱۳۸۶)، هادخت نسک، به کوشش مهشید میرفخرایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۴. مینوی خرد، (۱۳۸۰)، احمد تفضلی و ژاله آموزگار، تهران، انتشارات توس.
۳۵. مولایی، چنگیز، (۱۳۸۲)، بررسی فروردین یشت (سرود اوستایی در ستایش فروهرها)، تبریز، دانشگاه تبریز.
۳۶. مجلسی، محمد باقر، (۱۰۷۰ق)، بحار الانوار، ج ۳۶، بیروت.
۳۷. جوادی، شهره، (۱۳۹۲)، مقاله بازخوانی (روایت باستانی «آب و درخت» در دوران اسلامی)، مجله هنر و تمدن شرق، شماره ۱.
۳۸. هادخت نسک، (۱۳۸۶)، به کوشش مهشید میرفخرایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۹. هنری، مرتضی، (۱۳۸۵)، نوروزگان، گفتارها و سرودهایی در آیین نوروزی، تهران، سازمان میراث فرهنگی و گردشگری.
۴۰. الهمدانی، رضا، (م. ۱۳۲۲ق)، مصباح النقیه، ج ۵، به کوشش باقری و دیگران، قم، ناشر موسسه الجعفریه لاجیاء التراث.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۴۴ - ۳۲۱

بررسی جایگاه امام معصوم از نگاه باطنیون

طیبه معماریان^۱

معصومه السادات حسینی میر صفی^۲

محمد رضا شیرازی^۳

چکیده

امامت نخستین مسئله بحث برانگیز در تاریخ اسلام است. پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) در میان مسلمانان فرقه‌ها و دسته‌بندی‌هایی به وجود آمد که باطنی‌گری یکی از معروف‌های شاخص اسماعیلیه در بین فرق و مذاهب اسلامی نیز از آن جمله بود. سؤال اصلی پژوهش این است که: اندیشه باطنیه درباره امام معصوم کدامند؟ در اندیشه باطنیه امام نماینده مطلق خدا در امور دینی و غیر دینی (ظاهر و باطن) است و تفسیر قرآن به امام معصوم اختصاص دارد و هر نوع یادگیری مرتبط با شرع یا عقاید، فقط به واسطه امام یا نماینده اش ممکن می‌شود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که با بررسی دوره شکل‌گیری و تکامل اولیه این مذهب و اوضاع واحوال تاریخی مؤثر بر آن، دلایل و روند گرایش اسماعیلیه به باطنی‌گری به وجود آمد. در همین دوره، اسماعیلیان بنابر الزامات گفتمان حاکم بر جامعه اسلامی، بر آن شدند تا برای اثبات دعاوی مذهبی و سیاسی، شواهدی از قرآن و سنت عرضه کنند. از این رو به بررسی جایگاه امام معصوم در قرآن نمودند و عبارات قرآن، باطنی‌داری که فقط معدودی آن را می‌دانند را، بیان کردند.

واژگان کلیدی

اسماعیلیه، امام، باطنی‌گری، تاویل.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: memarian@mailfa.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: hosseini_7@yahoo.com

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: shirazi.mr@gmail.com

طرح مسأله

فرقه‌های اسماعیلیه و زیدیه از مهم‌ترین فرقه‌های شیعه، بعد از شیعه اثنی عشری، به شمار می‌روند که هنوز حیات سیاسی و اجتماعی دارند، اما دیدگاه این دو فرقه به مسئله امامت از سده‌های نخستین اسلامی شکل گرفته است. پیشینه تحقیق نشان می‌دهد، در خصوص شبهات باطنیه و نظریه پردازان آن، گرایش‌ها و تفاسیر متعدد از قرآن، سوابقی وجود دارد، اما در باره بررسی جایگاه امام معصوم از نگاه باطنیون مطلبی وجود ندارد. سؤال اصلی پژوهش این است که: اندیشه باطنیه درباره امام معصوم کدامند؟ در اندیشه باطنیه امام نماینده مطلق خدا در امور دینی و غیر دینی (ظاهر و باطن) است و تفسیر قرآن به امام معصوم اختصاص دارد و هر نوع یادگیری مرتبط با شرع یا عقاید، فقط به واسطه امام یا نماینده‌اش ممکن می‌شود. اسماعیلیه بر تأویل‌های نامناسب و ذوقی و بدون هیچ ضابطه شرعی و عرفی و لغوی تأکید می‌کردند و همین مطلب باعث تکفیر آن‌ها از سوی دیگر مسلمانان شده است. آن‌ها تأکید فراوان بر باطن دین داشتند و همین باعث شد که یکی از معروف‌ترین نام‌های آن‌ها باطنیه شود. یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهد که این دو فرقه نخست معتقد به امامت و رهبری اهل بیت پیامبر(ص) بودند، اما با گذشت زمان، کسانی جزء ایشان را امام خویش گرفتند. لذت‌پا زمینه‌های انحراف در بین آن‌ها کم‌کم آشکار شد. پژوهش حاضر تلاش دارد تا با تکیه بر روش تاریخی بحث امامت و جایگاه امام معصوم را از دیدگاه اسماعیلیه که همان باطنیون هستند را مورد بررسی قرار دهد.

شکل‌گیری مذهب اسماعیلی

مذهب اسماعیلیه باطنی‌گرایی در بستری تاریخی شکل گرفته و روند تاریخی ظهورش برماهیت عقیدتی و باورهایشان تأثیر گذاشته است. لذا درک ارتباط بین اسماعیلیه و باطنی‌گری مستلزم بررسی ظهور این مذهب و دوره تکوین باورهای آن با عنایت به تأثیر اوضاع و احوال تاریخی است. بنابر نگرش تاریخی، برای درک باورهای مذهب اسماعیلی به مثابه پدیده‌ای تاریخی، باید زمینه‌ها و عوامل مؤثر در تکوین و تکامل آن بیان شود. به رغم مطالعات درخور توجهی که درباره مذهب اسماعیلی صورت گرفته،

منشأ و چگونگی شکل‌گیری این مذهب، به ویژه ماهیت اعتقادی اش، در ادوار نخستین، هنوز به طور کامل دانسته نیست. با توجه به روند تغییرات و تحولات صورت گرفته در باورهای اسماعیلیه طی ادوار مختلف از زمان ظهور آن، هنوز بازسازی عقاید نخستین اسماعیلی از طریق آثار و عقاید متأخر، دشوار است. ظهور اولیه مذهب اسماعیلی پس از درگذشت امام صادق (ع)، یکی از واقعیت‌های تاریخی مربوط به تاریخ اسماعیلیه در این مقطع است که این گروه تحت تاثیر وضعیت پیش آمده، به ناچار علاوه بر اینکه به فعالیت‌های مخفیانه و زیرزمینی برای کسب قدرت روی آوردند، به منظور پدید آوردن بنیانی برای دعاوی سیاسی (و بعدها عقیدتی مذهبی خود) به تأویل‌گرایی روی آوردند. به نظر می‌رسد به دلیل همین نگرش سیاسی متفاوت طرفداران اسماعیل برای کسب قدرت سیاسی بود که بعد از مرگ عبدالله افطح (متوفی ۱۴۸ هـ.ق) و گرایش اکثریت جامعه شیعی به پذیرش امامت امام کاظم (ع)، این گروه همچنان بر امامت امام موسی کاظم (ع) و نظارت شدید عباسیان بر فعالیت‌های طرفدارانش مجبور به ترک مدینه شد و به تعبیر مؤلف زهرالمعانی در طلب دارالهجره برآمد (قرشی - زهرالمعانی - ص ۲۰۴-۲۰۵). اما عباسیان پیوسته محمد بن اسماعیل را تعقیب می‌کردند. او برای پیگیری اهدافش زندگی مخفیانه را برگزید و پیوسته مجبور به تغییر محل زندگی و اختفای خود بود. (قرشی - عیون الخبار و فنون الآثار - ج ۴ - ص ۳۵۲) کاری که لقب «مکتوم» را برای او در پی داشت.

بدین ترتیب، دوره‌ای از تاریخ اسماعیلیه آغاز شد که از آن با نام (دوره ستر) (دورالستر) یاد می‌شود. این دوره که تا روی کار آمدن فاطمیان در مغرب (۲۹۷ هـ.ق) ادامه پیدا کرد، در عین حال که مبهم‌ترین دوره تاریخی اسماعیلیه محسوب می‌شود، تأثیرات همه‌جانبه‌ای بر روند شکل‌گیری باورهای عقیدتی آن‌ها داشت که در نهایت موجب اشتهاشان به باطنیه شد. به رغم ابهامات جدی و درخور اعتنای دوره ستر، بررسی تاریخی هرچند مختصر از روند تکامل دعوت و عقاید اسماعیلیه در این دوره، می‌تواند تا حدودی روند و دلایل گرایش اسماعیلیان به بهره‌گیری از تأویل در تفسیر متون دینی را آشکار کند. محمد بن اسماعیل پس از درپیش گرفتن زندگی مخفیانه، در سرزمین‌های شرقی جهان اسلام روزگار می‌گذراند. تا اینکه در حدود ۱۷۹ هجری از دنیا رفت

(سید - ص ۹۵).

فقدان اطلاعات تاریخی درباره محمد بن اسماعیل موجب شده است، درباره اعتقادات مذهبی وی نیز نتوان با قاطعیت اظهار نظر کرد. با این حال، اسماعیلیه برای تثبیت جایگاه امامت برای محمد، معتقد بودند او دانش چشمگیری از خود نشان داد و به واسطه آن حقایق را روشن کرد و به افرادی که به او اطمینان داشت بخشی از آن را نشان داد. بر همین اساس نیز، اسماعیلیان از او با صفاتی چون مترجم و مفسر قرآن، مظهر بیان و نور قرآن و نیز صاحب الکشف و الظهور و مبین العلم المستور یاد می‌کرده‌اند (قرشی - زهرا المعانی - ص ۲۰۷). اگر چه به واسطه فقدان اطلاعات، ارزیابی روند گرایش جریان اسماعیلی به تأویل‌گرایی و باطنی‌گرایی و جزئیات آن در دوره ستر دشوار است، اما همین آگاهی‌های اندک نشان می‌دهد که اسماعیلیان برای پدید آوردن بنیانی برای دعای سیاسی و مذهبی‌شان و ترسیم جایگاهی برتر برای ائمه خود تلاش بسیار می‌کردند و در این میان دعای بزرگ همچون تألیف رسائل اخوان الصفا را به امامان خود نسبت می‌دادند تا به زعم خود، از این طریق سرچشمه الهی بودن علوم آن‌ها را اثبات کنند.

بنابر نظر اسماعیلیه، شریعت بدون تأویل از هیچ ارزشی برخوردار نیست. آن کسی که باطن شریعت را نداند نه تنها از دین بی‌بهره است، بلکه مورد بیزارای رسول خدا نیز می‌باشد (ناصر خسرو - وجه دین - ص ۶۶).

بنابراین اسماعیلیان در این جهت به نظریه مثل و ممثول معتقد گشته و قائلند هر چیزی در این عالم یک ممثولی دارد که باطن اوست و این امام است که معانی باطنی را برای اهلش آشکار می‌سازد، اما با مراجعه به کتب، اسماعیلیه هیچ‌گاه تأویلات خود را به امام مستند نساخته و هیچ‌گاه دیده نمی‌شود که به صورت معین بگویند، این تأویل را فلان امام بیان کرده است. این افراد غالباً تأویلات خود را بیان کرده و بیشتر اوقات از علمای بزرگ خود مطالبی را بیان می‌کنند، تا از امام خود. از برخی از خلفای فاطمی حتی یک کلمه هم در کتب اسماعیلیان یافت نمی‌شود. البته گاه مؤلف برخی کتب مشخص نیست. از آن جمله، کتاب «ام الكتاب» ابوالخاطب یا «الهضت والاطله» مفضل بن عمر جعفی که مشخص نیست چگونه به دست این افراد رسیده و دیگران از آن خبری ندارند. از مشخصات این

تأویلات روشن می شود که بیشتر از غلات و نو افلاطونیان و گنوسیان تاثیر پذیرفته و کمتر راه و رسم ائمه خود را رفته اند. تمام تأویلات آن ها حول محور امام می چرخد که همان مطالب خطابه است. در روایات اثنی عشریه آمده که برخی غلات واجبات را به شناخت امام و دوستدارانش و محرمات را به شناخت دشمنان امام و پیروانشان تعبیر کرده و اینگونه راه اباحه گری را در پیش گرفتند و امام صادق (ع) به نکوهش آنان پرداخت.

تأویلات باطنیه

به رغم اینکه جنبش اسماعیلیه توانست در پس تلاش های رهبران و دعوت اسماعیلی در پایان دوره ستر، دعوت اسماعیلی را به دولت و حاکمیت تبدیل کند، اما وضعیت حاکم بر این دوره، به تحمیل مخفی کاری بسیار بر جنبش اسماعیلی انجامید. تا جایی که این خصیصه عملاً به صورت یکی از مهم ترین ویژگی های این مذهب درآمد. این مسئله اگرچه در دوره ستر موجب بقا، استمرار، رشد و اشاعه مذهب و دعوت اسماعیلی، در موقعیت دشوار شد، اما با سرشت این مذهب درهم آمیخت و به یکی از شاخصه های معروف این مذهب تبدیل شد. نکته مهم در خصوص این ویژگی مذهب اسماعیلی این است که اسماعیلیان بنا بر رویه مرسوم در بینشان، پنهان کاری بیش از پیش در مسائل عقیدتی را نیز به احادیثی از ائمه (ع) مستند می کردند. قاضی نعمان در کتاب دعائم الاسلام به حدیثی منقول از امام صادق (ع) در این باره اشاره می کند که در آن، ایشان شیعیان را به اختفاء شدید سر خود و تقیه توصیه می کنند (قاضی نعمان - اساس التاویل - ج ۱ - ص ۵۹ - ۶۱). ویژگی مهم و درخور توجه دیگر مذهب اسماعیلی، که آن نیز از نظر تاریخی محصول همین وضعیت خاص دوره ستر بود و آشکارا آن را از دیگر مذاهب اسلامی و حتی شیعی متمایز می کرد، ارتباط وثیق آن با اندیشه تأویل و باطنی گرایی بود تا جایی که اغلب در متون فرقه نگاری نیز صفت باطنیه به پیروان این مذهب اطلاق شده است.

در دوره ستر با توجه به تنگناهای تاریخی، تبلیغی و نیز معرفتی پیش روی اسماعیلیه، شالوده عقاید مذهبی آن ها مبتنی بر معرفت و مفاهیم منبعث از نظام اندیشه ای گنوسی نهاده شد، تا پشتیبان فکری و اندیشه ای مذهب اسماعیلی باشد و بتواند از عقاید اسماعیلی

در مقابل گرایش‌های مذهبی و فکری رقیب براساس نوعی نظام استدلالی خاص به خوبی دفاع کند. به مانند دیگر فرق اسلامی، وحی قرآنی محور عقاید مذهبی اسماعیلیه را تشکیل می‌داد، اما اسماعیلیان تصور می‌کردند معنای اصلی آیات قرآنی، رمزی بیان شده و بنابراین نیازمند تأویل است.

از نظر اسماعیلیه، متن قرآن به عنوان ظاهر آن، معنای اصلی و باطنی‌اش را پوشانده است. براساس این دیدگاه خاص، هر آیه، کلمه، نام، حکم، فرمان و ممنوعیتی در قرآن دارای معنای باطنی است (نوبختی - فرق الشیعه - ص ۶۳ / اشعری قمی - المقالات و الفرق - ص ۸۴-۸۵). رمزگشایی از باطن قرآن اگرچه به ظاهر فقط به امر الهی و به وسیله امام اسماعیلی ممکن می‌شود، اما در اصل با بهره‌گیری از همین اصول نظام‌های معرفتی گنوسی ممکن و مقدور می‌شد.

تلاش برای اثبات عقاید مذهبی مختص اسماعیلیه مبتنی بر قرآن و حدیث، که نزد مسلمانان اساس و رکن مهمی برای مسائل عقیدتی بود، اسماعیلیان را بیش از پیش به تأویل‌گرایی سوق می‌داد. آنان با پی بردن به اینکه هیچ ادعای مذهبی بدون پشتوانه قرآنی امکان‌ناپذیر و پذیرش از سوی مسلمانان پیدا نخواهد کرد، تلاش کردند تا برای عقاید خود، از جمله امامت مدنظر و مطلوبشان، پشتوانه قرآنی پیدا کنند. بدین منظور دست به دامان تأویل آیات، کلمات و مفاهیم قرآنی شدند (ابن منصور الیمین - فصل من کتاب الرشد و الهدایه - ص ۲۰۰-۲۰۳). تأکید فراوان اسماعیلیه بر تأویل، آن‌هم براساس قواعدی که اکثر فرق اسلامی دیگر نپذیرفته بودند، موجب تکفیر آنان نزد دیگر مسلمانان نیز شد (آقانووری - اسماعیلیه و باطنی‌گری - ص ۲۵۲). به رغم اینکه خود اسماعیلیه کوشیده‌اند از این جنبه اعتقادی خود با اقامه دلایل مستدل دفاع کنند (ناصر خسرو - وجه دین - ص ۶۲ / رازی - الزینه فی الکلمات الاسلامیه العربیه - ج ۲ - ص ۲۱۷-۲۱۸).

نکته مهم درباره اختلاف نظر اسماعیلیه با دیگر فرق درباره تأویل این است که اسماعیلیان، جهل به باطن دین و اکتفای صرف به ظواهر را دلیل اصلی گمراهی دیگر فرق اسلامی می‌دانستند. از نظر آنان، اعتقاد به ظاهر

و باطن دین، روح دینی و از واجبات دینی محسوب می‌شد. حتی برخی متفکران

اسماعیلی در این قضیه تا بدانجا پیش رفته اند که شریعت بدون تأویل را مانند جسد بدون روح، بی ارزش دانسته اند و ناآگاهان به باطن شریعت را بی بهره از دین و دینداری می‌دانند (ناصر خسرو - وجه دین - ص ۶۶). مبتنی بر چنین مبانی اندیشه ای بود که امام به واسطه اختیار و امکان تأویل آیات الهی، نقش بنیادینی در عقاید اسماعیلی یافته و به همین دلیل نیز اداره امور مادی و معنوی جامعه و دولت اسلامی از نظر اسماعیلیه از طرف خداوند به شخص امام (منظور امام اسماعیلی) واگذار شده بود.

از نظر اسماعیلیه، امام نماینده مطلق خدا در امور دینی و غیر دینی (ظاهر و باطن) است و این اندیشه اساس اعتقادی آن‌ها را تشکیل می‌دهد و این مسئله اهمیت بحث امام و امامت در این مذهب و نزد پیروان آن را فزاینده می‌کند. از آنجا که در مذهب اسماعیلی، تفسیر قرآن به امام معصوم اختصاص داشت، هر نوع یادگیری مرتبط با شرع یا عقاید، فقط به واسطه امام یا نماینده اش ممکن می‌شد. اسماعیلیه، تأویل و توجه به باطن و تعلیم از امام در مسائل روحانی را اساس مذهبشان می‌دانستند (غالب - الحركات الباطنيه فی الاسلام - ص ۹۳) و به همین دلیل نیز علم به ظاهر و باطن شریعت را از ویژگی های مختص امام به حساب می‌آوردند (ابن منصور الیمن - فصل من کتاب الرشد و الهدایه - ص ۲۰۶). از نظر اسماعیلیه، کشف (همان تأویل) به معنای آشکار کردن معانی از ظاهر کلمات و بیان آن به شایسته ترین شکل آن بود (قرشی - زهرا المعانی - ص ۲۰۷). و درک آن فقط از طریق تعلیم امام ممکن می‌شد (قاضی نعمان - اساس التاویل - ص ۱۱۲-۱۱۴-۱۱۷-۱۲۴). بنابر اعتقاد آنان، درحالی که رسول خدا (ص) ظاهر قرآن را برای همگان آورده، تأویلش را به صورت سری به وصی خود بیان فرمود. لذا از نظر اسماعیلیه، هر کسی که فقط به ظاهر قرآن، بدون توجه به باطنش تمسک جوید، حیات و زندگانی برایش وجود نخواهد داشت (ابن منصور الیمن - فصل من کتاب الرشد و الهدایه - ص ۲۱۰-۲۱۱). قرار گرفتن امام در مرکز اعتقادات اسماعیلی، عملاً شیوه ای بود تا بدین وسیله از هرگونه اختلاف نظر در مسائل دینی و شرعی ممانعت به عمل آید. امری که بیشتر نظری بود. تأویل گرایی در مسائل تاریخی مربوط به اسماعیلیه نیز خودنمایی می‌کرد. از جمله اسماعیلیه، ظهور فاطمیان در مغرب را تأویل عینی حدیث منسوب به پیامبر (ص) می‌دانند که فرموده اند:

(خورشید از مغرب طلوع خواهد کرد و دچار زوال نخواهد شد تا زمانی که بیرق مهدی در آن برافراشته شود) (ادریس عماد الدین - زهرا المعانی - ص ۲۰۲ / ادریس عماد الدین - عیون الاخبار و فنون الآثار - ص ۲۵۵)

دیدگاه باطنیه

در نگاه باطنیه آیات قرآن دو قسم است: آیاتی که دارای ظاهر و باطن است، که هم ظاهر و هم باطن آن‌ها حجت است و آیاتی که از نوع مثل است و هر مثلی دارای ممشولی است. در این قسم آیات، مثل مورد توجه نیست و ممشول مراد است (قاضی نعمان - دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام - ص ۶۱-۶۲). بنابراین، لفظ «تنزیل» هر گاه در مورد قرآن آورده شود، ناظر به معنای ظاهری آن است و اگر دریافت معانی حقیقی لفظ، یعنی شناخت ممشول مورد توجه قرار نگیرد «تأویل» آن است (قاضی نعمان - دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام - ص ۶۲). و به همین دلیل، در قرآن کریم بر مثل بودن بسیاری از آیات تاکید شده است. از جمله: (و لقد ضربنا للناس فی هذا القرآن من کل مثل لعلهم یتذکرون) (زمر / ۲۷) «و ما برای مردم در این قرآن از هر گونه مثل و سرگذشت عبرت آموزی بیان کرده ایم، باشد که متذکر شوند.» (و کلا ضربنا له الامثال) (فرقان / ۳۹) «و برای هر یک سرگذشت‌های عبرت آموز بیان کردیم» (و تلک الامثال نضربها للناس) (عنکبوت / ۴۳) «و این مثل‌ها را برای مردم میزنیم» قاضی نعمان برای اثبات مدعای خود به بعضی از احادیث نبوی هم تصریح کرده از جمله (مانزلت علی فی القرآن آیه الا و لها ظهْر و بطن) (قاضی نعمان - دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام - ص ۲۹)

آنچه مهم و مورد تاکید باطنیه است، کوشش برای دسترسی به معانی باطنی و لزوم یافتن معانی تمثیلی در مثلهاست: «لازم است بر امت تا شریعت را به پای دارند و باطن آن را بدانند.» (ناصر خسرو - خوان الاخوان - ص ۱۸۰) و تصریح می کنند که: «دَجَّال ظاهریان، آن است که باطن را باطل کند و دَجَّال باطنیان، آن است که ظاهر را باطل کند،... و هر دو دَجَّال با گروهان خویش اندر آتش اند.» (ناصر خسرو - خوان الاخوان - ص ۲۸۰-۲۸۱) به همین دلیل باید هم ظاهر و هم باطن را تصدیق کرد «ای گروه مومنان،

شما مأمورید که ظاهر و باطن را تصدیق

کنید و این جایگاهی است که بعضی به دلیل قصور در آن به هلاکت افتاده اند» (المجالس المستنصریه _ بی تا _ مجلس ششم - ص ۴۶). اما «هر که بر ظاهر بایستد، همچنان است که خاک بخورد، به امید آن که بدان زندگانی یابد. همچنان از ظاهر، زندگانی ابدی حاصل نباید» (ناصر خسرو - خوان الاخوان - ص ۲۵۸)

ناصر خسرو برای بیان این نکات شریعت را همچون بستانی می داند (پرغله و پرکشته و درختان فراوان) است، که هم توسط رحمان و هم شیطان در آن کشت شده باشد. پس باید سیره را از ناسیره شناخت. این شناخت که گذر از ظاهر و رسیدن به باطن است، همان راه یابی از مثل به ممشول است که البته مطابق اعتقاد آنان چنین نیست که هر کس بتواند و مجاز باشد (ناصر خسرو - دیوان - ص ۳۹۷). باطنیه از تلیق و انفکاک ناپذیری مثل از ممشولش در قرآن زیاد سخن گفته اند، اما رستگاری را در توجه به باطن و متوقف نشدن در ظاهر می دانند. (ناصر خسرو - وجه دین - ص ۳۸۶)

ریشه های تاریخی باطنی گری

به رغم اینکه پس از خلافت کوتاه مدت امام علی (ع) و امام حسن (ع) شیعیان از قدرت سیاسی دور افتادند، اما همواره این اعتقاد بینشان وجود داشت که به زودی (یا روزی) خلافت به خاندان اهل بیت باز خواهد گشت (مدرسی طباطبایی - مکتب در فرایند تکامل - ص ۳۳). پس از واقعه کربلا (۶۱-هـ.ق) تحولاتی در این نگرش جامعه شیعی پدیدار و در قالب دو رویکرد متمایز از هم در قبال مسائل سیاسی ظهور و بروز یافت. یک جریان به رغم نامشروع دانستن دستگاه خلافت، رویکرد مدارایی در پیش گرفته و از حضور آشکار و فعال در مسائل سیاسی، بدان صورت که بر برپایی قیام سیاسی و نظامی برای کسب قدرت و برپایی حکومت منجر شود، تاحد امکان احتراز می کرد. این جریان با محوریت ائمه امامیه، بیشتر تلاش خود را برای پرورش عقیدتی و فکری - فرهنگی شیعیان و افزایش تدریجی تعدادشان متمرکز کرده بود (صابری - تاریخ فرق اسلامی - ص ۱۰۷/ جعفریان - ص ۳۱۶). اما جریان دوم خواستار حضور فعال شیعیان و در رأس آن ها امام در مسائل سیاسی بود. طرفداران این نگرش، رویکرد جریان نخست را به پرسش می کشیدند و امام

فاقد قدرت و نقش سیاسی را شایسته امامت و رهبری جامعه نمی دانستند (لالانی - ص ۱۳ - ۱۹ / صابری - ص ۶۴ / آقانوری - خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه های شیعی در عصر امامان - ص ۱۹۷-۲۰۹ / خضری - تشیع در تاریخ - ص ۱۴۶-۱۵۷-۱۴۸). آنچه به این مسئله بیشتر دامن می زد، اینکه جدایی مذهب و سیاست از همدیگر برای قاطبه مسلمانان، اعم از شیعه و سنی، متصور نبود.

اوضاع خاص تاریخی حاکم بر شیعیان در این دوره و مناسبات دستگاه حاکم با آن ها، زمینه را برای اشاعه در خور توجه جریان دوم فراهم می آورد. از اواخر قرن اول هجری، اعتقاد به ظهور منجی رهایی بخش از خاندان پیامبر (ص) در ذهن همه اقشار جامعه وجود داشت (مدرسی طباطبایی - ص ۳۴). عباسیان نیز با بهره گیری از همین زمینه روانی دعوت خود را گسترش و با بهره گیری از آن، پیروزی نهایی و به دست گرفتن قدرت را برای خود میسر کردند. با روی کار آمدن عباسیان و در پیش گرفتن همان رویه امویان، به رغم برخی تفاوت ها، این انتظار به یأس تبدیل شد (خضری - تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه - ص ۱۷ - ۳۱). با این حال گروه هایی از جامعه شیعی و نیز برخی از افراد خاندان اهل بیت می کوشیدند هرچه سریع تر این انتظار را به واقعیت تبدیل کنند. بر همین اساس نیز، برخلاف سیاست خویشن دارانه ائمه اثنی عشری (ع)، این جریان رویکرد متفاوتی در پیش گرفت و می کوشید با جلب نظر یکی از علویان، آنان را به حضور فعالانه در مسائل سیاسی ترغیب کند (صابری - ص ۱۰۷). رویکرد این جریان در پیکره جامعه شیعی گسستی به وجود آورد و به همین دلیل نیز می توان آن را جریانی واگرا دانست.

نقش شیعیان

رویکرد سیاسی متفاوت جریان متمایل به کسب قدرت سیاسی در جامعه شیعه در اوایل قرن دوم هجری بیش از پیش در شخصیت زید بن علی (مقتول در صفر ۱۲۲ ه.ق) و پس از وی در میان پیروانش تبلور یافت. این گروه از شیعیان خروج برای امامت را از ویژگی های انفکاک ناپذیر امام به شمار می آوردند (نوبختی - فرق الشیعه ص ۲۴-۵۲-۵۷). ادريس عمادالدین قرشی نیز با توجه به همین ویژگی زید، معتقد است از نظر زید بن علی، امام کسی بود که شمشیرش آخته باشد (قرشی - زهرا المعانی - ص ۱۹۲). بر همین

اساس نیز گاه قیام زید (اعتراض شیعیان به رویه مداخله نکردن در سیاست) دانسته شده است. لذا، جریان نخست در دوره امامت امام باقر(ع) از سال ۹۴ تا ۱۱۴ هـ ق در سایه مساعی آن حضرت توانست شمار طرفدارانش را افزایش دهد، به گونه ای که گروه هایی از زیدیه و نیز کیسانیه به این جریان پیوستند (خضری - تشیع در تاریخ - ص ۱۶۳). با این حال نگرش سیاسی مبتنی بر حضور فعال در عرصه سیاسی و کسب قدرت همچنان در جامعه شیعی آن روزگار وجود و در دوره امام صادق (ع) تأثیرش را آشکارا نشان داد (مادلونگ - ص ۱۲۸ / صابری - ج ۲ - ص ۱۰۷) و با واگرایی، در پیکره جامعه در آن روزگار زمینه را برای ظهور فرقه اسماعیلیه فراهم کرد.

امام از دیدگاه باطنیون

در همه ادیان، ظهور منجی آخر الزمان وعده داده شده است. کسی که با آمدنش جهان پر از عدل می شود. همه این ادیان با وجود عقیده مشترک در ظهور منجی، در اینکه منجی چه کسی است اختلاف دارند. در اسلام نیز ظهور مهدی وعده داده شده است، اما فرقه های مختلف اسلامی در شخص وی هم عقیده نیستند. یکی از اصلی ترین فرقه های اسلامی، تشیع است. با رحلت امام صادق (ع) در سال ۱۴۸ق/ ۷۶۵م پیروانش به سه گروه اسماعیلیه، ناووسیه و امامیه تقسیم شدند که هریک مهدی را از منظر خود جست و جو می کردند. برای نمونه، شیعه امامیه مهدی را از نسل امام یازدهم خود و اسماعیلیه مهدی را از نسل اسماعیل بن جعفر صادق (ع) می دانستند. همچنین در فرقه اسماعیلیه نیز بارها شخص مهدی و دایره رسالت وی تغییر یافت. چنان که اسماعیلیان متقدم به ظهور محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق (ع) به عنوان آخرین منجی عقیده داشتند. خلفای فاطمی نیز خود را از نسل محمد بن اسماعیل دانسته و نظریه ظهور متوالی مهدی ما و تکامل تدریجی جهان را مطرح کردند. در سده هفتم هجری، با سقوط قلعه های اسماعیلیه توسط مغولان، این بار نزاریان در هیأت صوفیه به تبلیغ برای ظهور امامی غایب پرداختند. از عللی که بارها شخص و رسالت مهدی آخر الزمان در نظام عقیدتی اسماعیلیان تغییر یافت، تطابق آرمان های فرقه اسماعیلیه با شرایط سیاسی موجود، توسط حکمرانان اسماعیلی بود. فقهای این فرقه در برابر عمل انجام شده، به تعریف قیامت، شخص و رسالت مهدی پرداخته اند. نزاع

بر سر جانشینی امام صادق (ع) که سبب انشقاق تاریخی پیروانش گردید، آغاز روندی است که بعدها به نهضت اسماعیلی معروف شد. جدّ اسماعیلیان به اسماعیل، فرزند امام جعفر صادق (ع) می‌رسد.

اسماعیلیان بعد از اسماعیل، فرزندش، محمد را به جانشینی انتخاب کردند. آنان محمد را آخرین امام یا مهدی موعود دانستند. تا مدت یک قرن و نیم پس از درگذشت محمد بن اسماعیل، ائمه اسماعیلی، مستور بودند و اسماعیلیان به رهبری نایبان این امامان که (حجت) نامیده می‌شدند، در انتظار ظهور محمد بن اسماعیل بودند. در فاصله سده های سوم و چهارم هجری، عیدالله مهدی در سوریه به عنوان حجت (نماینده) محمد بن اسماعیل به رهبری نهضت اسماعیلی رسید. وی خود را نه حجت، بلکه خودِ امام نامید و سلسله اسماعیلیان فاطمی را در شمال آفریقا تأسیس کرد. اسماعیلیان تا آن زمان منتظر ظهور محمد بن اسماعیل به عنوان (قائم منتظر) بودند، درحالی که این اقدام عیدالله برخلاف انتظار اسماعیلیان بود. او مقام خود را و اسلافش را از مقام (حجت) امام قائم به مرتبه (امامت) بالا برد. بدین ترتیب، عیدالله، نظریه (مهدی آخرالزمان) بودن محمد بن اسماعیل را نفی کرد. این مسئله باعث شکاف بین جامعه اسماعیلی گردید. جانشینان عیدالله برای آشتی جامعه اسماعیلی با حکومت فاطمیان اصلاحاتی در این نظریه ایجاد کرده و به تعریف مجدد نقش مهدی پرداختند. با درگذشت اسماعیل در دوره حیات امام صادق (ع) بین سال های ۱۳۳ و ۱۴۵ هـ ق محتمل ترین انتظار این بود که هرگونه بحث درباره جانشینی وی نیز به طور کامل منتفی شده باشد، اما گروهی از طرفداران امامت اسماعیل، مرگ اسماعیل را از اساس انکار و بر زنده بودنش پافشاری کردند. احتمالاً به همین دلیل و برای ممانعت از هرگونه ادعایی از جانب طرفداران امامت اسماعیل، امام صادق (ع) تلاش بسیار کرد (قرشی - عیون الاخبار و فنون الآثار - ج ۴ - ص ۳۳۴)، تا خبر مرگ او به بهترین شکل ممکن پخش شود (قرشی - زهرا المعانی - ج ۴ - ص ۲۰۰ / مفید - ص ۲۰۹ - ۲۱۰ / جوینی - ج ۳ - ص ۱۴۶ / غالب - تاریخ الدعوه الاسلامیه - ص ۲۸ - ۱۲۹). به رغم همه این تمهیدات، تمایل به کسب قدرت سیاسی در جامعه شیعی در این مقطع تا بدان حد پررنگ شده بود که برای استمرار حیات خود، زمینه ظهور، دعوت و مذهب

اسماعیلی را فراهم کرد.

اساس فرقه اسماعیلیه بر این است که امامت، از حضرت امام جعفر صادق (ع) به اسماعیل فرزند بزرگش که قبل از پدر فوت کرده بود رسیده است و نه موسی بن جعفر (ع) و از اسماعیل هم به محمد فرزندش رسیده است که سابع تام است نه ناطق و امامت در خاندان محمد بن اسماعیل باقی است و امامان بعد از او دو گروه بودند. یک گروه ائمه مستور و گروه دیگر ائمه آشکار [آشکارا به دعوت مشغول بودند]. بعد از ائمه مستور، نوبت به عبیدالله مهدی رسید که دعوت خود را آشکار و بعد از او، نصاً بعد از نص امامت در خاندان او باقی ماند. عبیدالله مهدی در ۲۹۷ هجری دعوت خود را آشکار و در شمال آفریقا (در قیروان) دولت فاطمی را تشکیل داد تا آن گاه که در سال ۳۵۸ المعزالدین الله از اعقاب او مصر را تصرف کرد و پایتخت خود را به قاهره انتقال و دعوت فاطمیان به سرعت در یمن، بحرین، شام، فلسطین، ایران و شمال آفریقا انتشار یافت و این نبود مگر به واسطه نارضایتی مردم از خلافت غدار بغداد (صفا - ج ۱ - ص ۲۴۷). بنابر تاریخ ادبیات، اساس مکتب اسماعیلی که مکتب باطنی هم نامیده می شد، بر تأویل آیات قرآن و روایات استوار شده بود. باطنیان که به فرق سیاسی شبیه تر بودند تا فرقه ای مذهبی، امامت را بعد از حضرت امام صادق (ع) حق اسماعیل فرزند ارشد او می دانستند و برای به دست گرفتن قدرت، عقاید خاص مذهبی را بهانه و مخفیانه تبلیغ می کردند، در اندک مدتی، دعوت ایشان نمونه ی کامل خلع شریعت، به استناد تأویل دلخواه در قرآن، سنت و احکام شد. باطنیان در قید آن نبودند که برای آرای تفسیری خود مستندی از عقل یا نقل داشته باشند، بلکه تفسیر قرآن را تابع اراده ی رهبرانشان می دانستند. بنابر این در قدم اول، هر لفظی را از افاده ی معنای لغوی خود معزول کردند، پس به طریق اولی التزام به عقل و نقل در کارشان نبود. ایشان با کمال جسارت می گفتند: «مراد از کلام الله، ظواهر نصوص آن نیست، لکن بطن و اسرار آن است».

در تبیین امام صادق (ع) درباره امامت، به رغم اینکه ائمه (ع) تنها فرمانروایان مشروع جامعه اسلامی محسوب می شدند، اما الزامی برای به دست گرفتن قدرت سیاسی از طریق قیام نداشتند^{۱۰} (مادلونگ - ص ۱۲۹-۱۲۸). بر همین اساس، آن حضرت علاوه بر اینکه

خود از مشارکت در هرگونه حرکت سیاسی ستیزه جویانه دوری می‌گزید (غالب - تاریخ الدعوه الاسلامیه - ص ۱۱۹)، پیروانش را نیز از مشارکت در هرگونه قیامی برای به دست آوردن قدرت سیاسی برحذر می‌داشت (مادلونگ - ص ۱۲۹). به رغم تلاش امام صادق(ع) و درحالی که آن حضرت موفق شد در دوره امامت طولانی اش (۱۱۴-۱۴۸ ه.ق) گروه‌های مختلف شیعی را متحد کند، اما گروهی از شیعیان با استنکاف از پذیرش نظر آن حضرت درباره امامت، خواهان کسب قدرت سیاسی برای امام به منظور رهبری جامعه شیعی شدند (صابری - ج ۱ - ص ۱۰۹).

نکته مهم اینکه زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فکری این دوره، ذهنیت شیعیان را برای شرکت فعال در مسائل سیاسی آماده کرده بود. از این رو، در اوضاع و احوالی که گروهی از شیعیان نیز مانند دیگر گروه‌های اجتماعی جامعه اسلامی از اوضاع سیاسی حاکم ناراضی بودند و انگیزه لازم برای مشارکت در فعالیت‌های سیاسی برای تغییر اوضاع به نفع خود را داشتند (لالانی - ص ۱۷)، وقایع و مسائل مربوط به جانشینی امام صادق(ع) را مطرح کردند که ظهور و بروز اسماعیلیه را در پی داشت (آقانوری - خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان - ص ۲۹۴-۲۹۵-۲۹۹).

بنابر گزارش منابع اسماعیلی، که البته مطابق با دیدگاه مذهبی آن‌ها است و برخی مورخان اهل سنت نیز آن را تایید میکنند (جوینی - ج ۳ - ص ۱۴۵) اسماعیل به دلیل اینکه فرزند ارشد امام صادق(ع) بود در زمان حیات ایشان به عنوان جانشین معرفی شد (ابن منصور الیمن - سرائر و اسرار النطقاء - ص ۲۲۵-۲۵۸). به ادعای آنان، امام صادق(ع) نص امامت بعد از خود را بر فرزندش اسماعیل قرار داد و با اطلاع دادن آن به خواص شیعیان، اصحابش را به تبعیت از او فراخواند (قرشی - زهرا المعانی - ص ۱۹۹ / قرشی - عیون الاخبار و فنون الآثار - ج ۴ - ص ۳۳۱) در منابع دیگری ضمن اذعان به این معرفی (نوبختی - فرق الشیعه - ص ۵۵) گزارش کرده اند که بنا به دلایلی همچون بداء، نقص جسمی (ابن عنبه - ۱۴۲۵ - ص ۲۱۵) ارتباط با گروه‌های غالی و تندرو (کشی - ص ۲۶۹ / نوبختی - فرق الشیعه - ص ۵۸-۵۹) و مسائلی از این دست (کشی - ص ۲۱۱) امام صادق(ع) از تصمیم‌شان درباره اسماعیل منصرف شدند.

بحث ارتباط اسماعیل با گروه های مرتبط باغلو و غالی گری از نظر تاریخی اهمیت بسیار دارد. در واقع، شکل گیری اسماعیلیه، حول محور ادعای امامت برای اسماعیل و اعقاب او را باید تبلور دوباره شاخه یا گرایشی از تشیع به شمار آورد که عمدتاً اهداف انقلابی داشت. در این زمان، در رأس این جریان گروهی موسوم به (خطابیه) قرار داشت. منابع موجود تصویر روشنی از اسماعیل و زندگی، افکار و عقایدش ترسیم نمی کنند (آفانوری - خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه های شیعی در عصر امامان - ص ۲۹۳). وی دیدگاه های متفاوتی در برخی امور، از جمله حضور فعال امام در مسائل سیاسی، در مقایسه با پدرش در پیش گرفته بود، همین موجب شد علاقه ای میان او و گروه های غالی، تندرو، از جمله خطابیه یا بنا بر برخی منابع، کیسانیه (جوینی - ج ۳ - ص ۱۴۵ / رشیدالدین - ص ۴) به وجود آید.

نقش ابوخطاب

ابوخطاب از جمله نخستین کسانی محسوب می شود که جنبش باطنی را در جامعه شیعی بنیان و به دلیل اینکه اسماعیلیه نیز به زودی از چنین رویکردی در مسائل اعتقادی شان بهره گرفتند، به همین دلیل نیز در «ام الکتاب» از نقش خطابیه در شکل گیری مذهب اسماعیلیه سخن رفته است. این مطلب که (مذهب اسماعیلی آن است که فرزندان ابوخطاب نهاده اند که تن خود را به فدای فرزندان امام جعفر صادق اسماعیل کردند که در دور دوائر بماند) بر ارتباط میان اسماعیلیه نخستین و خطابیه صحه گذاشته است (ام الکتاب - ج ۱۱ - ص ۹۷). ابوحاتم رازی در بررسی خود از خطابیه به ملحق شدن گروهی از خطابیه به محمد بن اسماعیل پس از مرگ ابوالخطاب اشاره کرده است (الرازی - بی تا: ج ۳ - ص ۶۵). ابن اثیر و نویری نیز تلویحاً به چنین ارتباطی اشاره کرده اند (ابن اثیر - ج ۸ - ص ۲۸ / نویری - ج ۲۸ - ص ۶۶). مؤلف زیدی حقائق المعرفه فی علم الکلام، نیز از یکی بودن اسماعیلیه با خطابیه سخن گفته است (الامام المتوکل علی الله - ص ۴۹۹). برخی از متفکران اسماعیلی به سبب آگاهی از پیامد های منفی بدنامی خطابیه نزد عموم مسلمانان، ارتباط بین اسماعیلیان و آن ها را نفی می کنند. قاضی نعمان با اشاره به کفر ابوالخطاب و اعتقادات وی هرگونه ارتباط بین مذهب اسماعیلی و خطابیه را رد کرده

است (قاضی نعمان - دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام - ج ۱ - ص ۴۹ به بعد). ادریس عماد الدین قرشی نیز اعمال و افکار ابواخطاب را تقبیح کرده است. او با بیان اینکه ابوالخطاب به رغم اینکه از بزرگترین دعوات امام صادق (ع) بود به دلیل غلبه شیطان بر او، گمراه شد و مانند مغیره بن شعبه دچار کفر گردید و هرگونه ارتباط میان خطایه و اسماعیلیه را نفی می کند (قرشی - عیون الاخبار و فنون الآثار - ج ۴ - ص ۲۸۷-۲۸۸). اشارات مکرر در منابع فرق مختلف بین اسماعیلیه و خطایه، اندیشه های اولیه آن ها و نیز تلاش اندیشمندان اسماعیلی برای نفی آن، نشان می دهد که فارغ از چگونگی آن، سطحی از ارتباط بین خطایه و اسماعیلیان اولیه وجود داشته است. تأویل کنندگان باطنی، غالی و صوفی، لطمه هایی غیر قابل جبران به دین اسلام و فرهنگ متریقی و منطقی آن زده اند. سود جویان این مطالب را مانند انواع دیگر تمویهات برای تسخیر حمقاء، در فرهنگ اسلام وارد ساختند، مانند آن که یکی گفته بود:

[قیام ساعت ، در سال ۱۲۰۷ هجری است ، مطابق اعداد «بغته»] زیرا در قرآن آمده است : (لا تأتیکم الا بغته)(اعراف / ۱۸۷) «جز به طور ناگهانی بر شما نمی آید» (رشید رضا - تفسیر المنار - ج ۱ - ص ۱۰۲) اما فرهنگ اصیل اسلام از این نوع معتقدات غیر علمی و منطقی پاک و منزّه است، دلیل آن هم قرآن و سنت و آثار علمی دو قرن اول است که حتی به طور اشاره و تأویل نمی توان چنین مطالبی را از قرآن یا سنت یا سیرت یا عمل اصحاب استخراج کرد .

امام از دیدگاه قرمطیان

فرقه قرامطه در نیمه دوم سده دوم هجری و بر اساس اعتقاد به امامت و مهدویت محمد بن اسماعیل ، نواده ی امام جعفر صادق (ع) شکل گرفت. قرمطیان در خصوص مهدویت عقاید خاصی را مطرح کردند، آنان در آغاز به مهدویت محمد بن اسماعیل معتقد و او را امام هفتم و پایان دهنده دور ششم و قائم القیامه دانسته و تفسیر های باطنی بسیاری را برای قائم القیامه در نظام دور مطرح نموده و معتقد شدند که محمد زنده و عبدالله بن میمون، باب اوست و او آخرین فردی است که مقام امامت و نبوت را همزمان داراست. به این ترتیب غیبت و مهدویت محمد بن اسماعیل مورد توجه بسیاری از

اسماعیلیان قرار گرفت و به صورت گسترده ای تبلیغ شد و پایه های اعتقادی قرمطیان بر این عقیده استوار گردید. آنان پس از چندی و برای مدت کوتاهی به مهدویت احمد بن محمد بن حنفیه گرویدند و نام او را در کنار سایر انبیای اولوالعزم و نیز در شهادت اذان با عنوان یکی از رسولان پروردگار آوردند. این اعتقادات با تردید های بسیاری روبرو شد و به ویژه اینکه وعده ظهور او نیز محقق نشد. لذا پس از گذشت مدت کوتاهی مهدویت محمد بن اسماعیل مورد توجه جدی و پذیرش گسترده قرمطیان قرار گرفت. مهم این است که: تفکرات نخستین قرامطه در خصوص جایگاه امام و مهدویت با اندیشه های گروه مبارکیه از اسماعیلیه هم خوانی و همانندی کامل داشت. در سلسله امامت قرامطه نامی از اسماعیل فرزند امام صادق (ع) دیده نمی شود. دعوت قرمطیان تا زمان عبیدالله مهدی نخستین خلیفه فاطمی، هدف واحدی را دنبال میکرد و قرامطه در کنار اسماعیلیان و پیرو عقاید آنان بودند. رئیس این فرقه حمدان بن اشعث، ملقب به قرمط بود (ابن جوزی - ۱۰۴ / تأمر - تاریخ الاسماعیلیه - ص ۹۱). قرمطیان، ظهور رهبری را به یکدیگر نوید می دادند و برای ترویج این اعتقاد خود، از هیچ عملی فروگذار نبودند. (بغدادی - ص ۳۰) این عقیده با تفکرات اسماعیلیان یکسان بود، اما با مرگ رهبر دعوت اسماعیلیان در سلمیه، بزرگان قرامطه متوجه تغییر لحن جانشین او شدند و عبدان پس از گفت و گو با پیشوای بزرگ، فهمید که دعوت به نام محمد بن اسماعیل حیلۀ ای برای گرد آوردن پیروان بوده است. لذا آنان از فرقه جدا و داعیان خود را از این تصمیم آگاه ساختند (دخویه - ص ۴۳ - ۴۲ / تأمر - اسماعیلیه و قرامطه در تاریخ - ص ۱۶۲). اختلاف قرامطه و اسماعیلیان پس از این نیز تشدید شد. گروهی از قرامطه تا زمان ظهور مهدی از فرزندان اسماعیل خواستار ایجاد مجلس شوری به طریق انتخابات برای اداره دعوت بودند که عبیدالله با آنان مخالفت و آنان را از مرکز دعوت دور کرد (تأمر - اسماعیلیه و قرامطه در تاریخ - ص ۹۰). پیروان قرامطه که به مهدی موعود دعوت می کردند، لازم بود خمس در آمد های خود را به نام صاحب عصر، یعنی امام غایب پردازند. این رسم بعدها نیز باقی ماند. این پول در لحساء از خزانه مخصوصی به نام خزانه مهدی که تولید خاصی داشت، واریز می شد (دخویه - ص ۹۳).

قرمطیان به امامت و مهدویت محمد بن اسماعیل معتقد شدند، با این توجیه که امام صادق(ع) پسرش اسماعیل را نامزد امامت نمود و چون وی فوت کرد، امامت به پسرش محمد می‌رسد، بنابراین امام جعفر صادق(ع) محمد بن اسماعیل را جانشین خود ساخت و امامت حق محمد است و به دیگری نمی‌رسد (ابن خلدون - ج ۴ - ص ۲۹). نوبختی و قمی، هواداران این فرقه را مبارک‌یه خوانده‌اند (نوبختی - فرق الشیعه - ص ۶۸-۶۹ / اشعری قمی - المقالات و الفرق - ص ۸۱ / شهرستانی - ص ۲۱۱). قرمطیان در این خصوص روایت‌هایی از قول امام ششم شیعیان نقل می‌کنند (ابن هیثم - ص ۵۶). اعتقاد قرامطه و بخشی از اسماعیلیان در خصوص امامت و مهدویت محمد بن اسماعیل تا پیش از جدایی قرمطیان از اسماعیلیان در خصوص محمد بن اسماعیل یکسان بود. برحسب اندیشه‌های قرمطیان و اسماعیلیان، تاریخ مقدس بشریت در هفت دور و هریک با طول زمانی مختلف به پایان می‌رسد. هر دور با پیامبر ناطقی که آورنده وحی منزل است، آغاز و هریک از این ناطقان یک وصی روحانی دارد و در پی هر وصی، هفت امام می‌آیند که اتماء نامیده می‌شوند. نسبت ناطق به امامان هم چون نسبت خورشید به ماه است. همان گونه که ماه نور خود را از خورشید می‌گیرد، امام نیز از ناطق تأثیر می‌پذیرد (تأمر - اربع رسائل اسماعیلیه - رساله مطالع الشمس فی معرفه النفوس - ص ۱۴). در منابع تفسیرهای باطنی مفصلی از هفت دور مطرح شده است (ناصر خسرو - وجه دین - ص ۶۵ / رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء - ج ۲ - ص ۲۰۳ - ۲۰۶). در دور هر امامی، هفتمین امام به مرتبه ناطقی اعتلا می‌یابد و پیامبر و ناطق دور بعدی می‌شود. وی با نسخ شریعت ناطق پیشین، دور جدیدی را آغاز می‌کند (یمانی - ص ۱۲۶ / حامدی - ص ۲۵۴). بر این اساس، امام هفتم و پایان دهنده دور ششم که دور پیامبر اکرم (ص) است، محمد بن اسماعیل بود که دور امامت با او پایان می‌یافت (ابن جوزی ص ۱۲). او که استتار اختیار کرده، چون ظهور کند ناطق هفتم و مهدی موعود می‌شود و تنها در مرتبه او ناطق و اساس یکی خواهد بود. وی تکالیف ظاهری بشریت را با منادی تأویل تبیین نموده و در هر امری به باطن توجه می‌نماید (ابراهیم حسن - ص ۳۹) و دور پایانی جهان را آغاز می‌کند. ناطق در این دور که به دور الادوار مشهور است، قائم‌القیامه است، زیرا مردم در این دور به صاحب دور

هفتم اتصال حقیقی و بالفعل دارند، در حالی که در ادوار دیگر اتصال بالقوه دارند (رازی - کتاب الاصلاح - ص ۶۱). در این دور از قائم نوری ساطع می شود که بر همه ناطقان شش گانه پیشین و کسانی از مؤمنین که به آن ها ایمان دارند، پخش می شود (ولید - ص ۱۴۴). رازی نیز در جای جای کتابش الاصلاح به توصیف صاحب دور هفتم پرداخته و تفسیرهای باطنی بسیاری را مرتبط با محمد بن اسماعیل آورده است (رازی - ص ۳۱ - ۳۵ - ۲۱۱ و جاهای دیگر) برخی از آیات قرآن در تایید جایگاه محمد بن اسماعیل و صاحب دور هفتم تفسیر شده اند. چنان که آیه «یوم ینفخ فی الصور فتأتون أفواجا» (نبأ ۱۸) به صاحب دور هفتم تفسیر شده است (حامدی - ص ۲۳۳). روایت هایی نیز در شأن و مقام او نقل شده است، از جمله این روایت: (لوقام قائمنا علمتم القرآن جدیداً) (نوبختی - فرق الشیعه - ص ۷۴). بر اساس این دیدگاه از نشانه های مهدویت محمد بن اسماعیل این است که تاریخ بشریت با قائم القیامه به کمال می رسد و همه مصائب و گرفتاری های انسان ها را برطرف می کند (سجستانی - ص ۸۲). در برخی تأویل های باطنی تاکید شده است که آیه (الرحمن علی العرش استوی) (طه ۵) «خدای رحمان بر تخت فرمانروایی و تدبیر امور آفرینش چیره و مسلط است» را به راست شدن فرمان خدا بر قائم قیامت که او عرش خداست تفسیر کرده اند و آیه (أشرق الأرض بنور ربها) (زمر ۶۹) «و زمین به نور پروردگارش روشن می شود» به از بین بردن جهل توسط قائم و اینکه چون قیامت فرا رسد زمین روشن شود، تفسیر شده است (ناصر خسرو - جامع الحکمتین - ص ۱۶۵). قرمطیان کمال شریعت پیامبر اکرم (ص) را در زمان شریعت قائم می دانند.

نتیجه گیری

ارتباط معناداری بین روند تکوین اولیه مذهب اسماعیلی و باطنی‌گرایی اسماعیلیه دیده می‌شود، در دوره موسوم به دوره ستر نزد اسماعیلیان، که مبهم‌ترین دوره تاریخی اسماعیلیه محسوب می‌شود، مذهب اسماعیلی پس از انشقاق از بدنه اصلی جامعه شیعی آن روزگار، در اوضاع و احوالی که به شدت از جانب عباسیان تحت فشار بود، روند تکاملی خاصی را سپری کرد. وضعیت حاکم بر دوره ستر، علاوه بر اینکه منجر به تحمیل مخفی‌کاری بسیار بر جنبش اسماعیلی برای پیشبرد اهداف سیاسی شد، اسماعیلیه را به سمت تأویل‌گرایی شدید یا همان باطنی‌گرایی سوق داد.

از این رو باطنی‌گرایی اسماعیلیه را می‌توان ناشی از دو عامل و نیاز مهم دانست که هر دو تا حد بسیار، پیامد اوضاع و احوال این دوره از تاریخ اسماعیلیه است، در این دوره اسماعیلیان و در رأس آنها دستگاه دعوت اسماعیلی به واسطه وضعیت امنیتی ناگزیر از به کار بستن مخفی‌کاری شدید در تعلیم و اشاعه باورهای مذهبی‌شان بودند، همچنین اسماعیلیان بنا بر سنت حاکم بر جامعه اسلامی سده‌های نخستین، خود را ملزم می‌دانستند که عقاید و باورهایشان، از جمله برتری امامان اسماعیلی را بر اساس نصوص اسلامی، یعنی قرآن و سنت، اثبات کنند و این با اتکا به ظاهر آیات و احادیث ممکن و مقدور نبود. بر این اساس، آنان به ناچار به تأویل‌گرایی روی آوردند و در این مسیر تا بدان جا پیش رفتند که مسلمانان دیگر آن‌ها را به باطنی‌گری و الحاد متهم کردند. می‌توان گفت: این فرقه تا هنگامی که معتقد به امامت و رهبری اهل بیت بود، مشکلی نداشت، اما از آن زمان که کسانی جز ایشان را به عنوان امام و رهبر خویش انتخاب کردند، زمینه‌های انحراف در بین آن‌ها رفته رفته آشکار شد، همچنین به سبب دوری از اهل بیت در مباحث کلامی دچار انحراف‌های بسیار شدند، افزون بر اینها، اسماعیلیان به باطنی‌گری روی آوردند و ظواهر دین را رها کردند. این امر سبب شد که برخی آنان را تکفیر کنند.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیم حسن، حسن، شرف، طه؛ (۱۹۴۸)، (عیدالله مهدی)، مصر، مکتبه النهضه المصریه.
۲. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی الکریم؛ (۱۳۸۵)، (الکامل فی التاریخ)، بیروت: دارصادر، داربیروت.
۳. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن، (تبلیس ابلیس) بیروت، دارالکتب العلمیه
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد؛ (۱۳۹۱)، (تاریخ ابن خلدون)، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵. ابن عنبه، جمال الدین احمد بن الحسینی؛ (۱۴۲۵)، (عمده الطالب فی انساب آل ابی طالب)، قم، موسسه انصاریان لطابعه و النشر.
۶. ابن منصور الیمن، جعفر؛ (۱۴۰۴)، (سرائر و اسرار النطقاء)، تحقیق و تقدیم: مصطفی غالب، بیروت، دارالاندلس.
۷. ابن منصور الیمن، جعفر؛ (فصل من کتاب الرشد و الهدایه)، در: Kamil Hussein, Leiden, (1948) Brill collectanea, edited by m, 1948
۸. ابن هیثم، جعفر بن احمد بن محمد؛ (۲۰۰۲)، (المناظرات)، لندن، موسسه مطالعات اسماعیلی.
۹. تأمر، عارف؛ (۱۹۸۷)، (اربع رسائل اسماعیلیه، رساله المبدأ و المعاد)، تصحیح عارف تأمر، بیروت، دارمکتبه الحیاه.
۱۰. تأمر، عارف؛ (۱۹۸۷)، (اربع رسائل اسماعیلیه، رساله مطالع الشمس فی معرفه النفوس)، تصحیح عارف تأمر، بیروت، دارالمکتبه الحیاه.
۱۱. اشعری قمی، سعد بن عبدالله، (۱۳۶۱)، (المقالات و الفرق)، تصحیح دکتر محمد جواد مشکور، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی.
۱۲. اشعری قمی، سعد بن عبدالله؛ (۱۹۶۳)، (المقالات و الفرق)، صححه و قدم له و علق علیه: محمد جواد مشکور، طهران، مطبعه حیدری.
۱۳. ام الكتاب، در: ۱-۱۳۲، pp. Der Islam, 23, edited-by-W. Ivanow, ummu'l-kitab, ۱۹۳۶

۱۴. الامام المتوکل علی الله، احمد بن سلیمان بن محمد زیدی؛ (۱۴۲۴)، (حقائق المعرفه فی علم الکلام)، مراجعه و تصحیح: حسن بن یحیی الیوسفی، صنعاء، موسسه الامام زید بن علی الثقافیه.
۱۵. آقانوری، علی، (۱۳۸۴)، (اسماعیلیه و باطنی گری)، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۶. آقانوری، علی؛ (۱۳۹۰)، (خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه های شیعی در عصر امامان)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۷. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۳۶۷)، (الفرق بین الفرق)، تصحیح محمدزاهد الکوثری، قونیه، مکتب نشر الثقافه الاسلامیه.
۱۸. تأمر، عارف؛ (۱۳۷۷)، (اسماعیلیه و قرامطه در تاریخ)، ترجمه حمیر از مردی، بی جا، جامی.
۱۹. تأمر، عارف، (تاریخ الاسماعیلیه)، لندن، ریاض، رئیس للکتب و النشر، ۱۹۹۱
۲۰. جعفریان، رسول؛ (۱۳۸۷)، (حیات فکری و سیاسی امامان شیعه (ع)، قم، انصاریان.
۲۱. جوینی، عطاءالملک بن بها الدین، (۱۳۵۶)، (تاریخ جهان گشای)، به سعی و اهتمام تصحیح: محمدبن عبدالوهاب قزوینی، لیدن، مطبعه بریل.
۲۲. حامدی، ابراهیم بن حسین، (۱۹۷۱)، (کنزالولد) تصحیح مصطفی غالب، لیسبدان، دارالنشر فرانز شاینر.
۲۳. خضری، احمدرضا، (۱۳۷۹)، (تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه)، تهران، سمت.
۲۴. خضری، احمدرضا، (۱۳۹۱)، (تشیع در تاریخ)، تهران و قم، دفتر نشر معارف.
۲۵. دخویه، میخائیل یان، (۱۳۷۱)، (قرمطیان بحرین و فاطمیان)، ترجمه محمدباقر امیرخانی، تهران، سروش.
۲۶. الرازی، ابوحاتم احمد بن حمدان، (۱۴۱۵)، (کتاب الزینه فی الکلمات الاسلامیه العربیه)، تحقیق: حسین بن فیض الله الهمدانی، بی جا: مرکز الدروسات و البحوث الیمنی.
۲۷. رازی، احمد بن حمدان، (۱۳۷۷)، (کتاب الاصلاح)، به اهتمام حسین مینوچهر و مهدی محقق، مقدمه انگلیسی شین نوموتو، تهران، دانشگاه تهران (شعبه دانشگاه مک گیل).
۲۸. رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۲۹. رشیدالدین، فضل الله، (۱۳۸۱)، (جامع التواریخ: اسماعیلیان و فاطمیان)، تحقیق: محمد تقی دانش پژوه و محمد مدرسی، تهران، علمی فرهنگی.
۳۰. رشیدرضا، محمد، (تفسیر المنار)
۳۱. سجستانی، ابو یعقوب، (۱۳۶۷)، (کشف المحجوب)، تصحیح هنری کرین، تهران، کتابخانه طهوری.
۳۲. سید، ایمن فواد، (۲۰۰۷)، (الدوله الفاطمیه فی مصر تفسیر جدید)، القاہرہ، الیئہ المصریہ العامہ للکتاب.
۳۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۱)، (توضیح الملل)، ترجمه افضل الدین ترکه، تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران، اقبال.
۳۴. صابری، حسین، (۱۳۹۰)، (تاریخ فرق اسلامی)، تهران، سمت.
۳۵. صفا، ذبیح الله، (۱۳۳۸)، (تاریخ ادبیات در ایران)، تهران.
۳۶. غالب، مصطفی، (۱۹۶۵)، (تاریخ الدعوه الاسلامیہ)، بیروت، دارالاندلس.
۳۷. غالب، مصطفی، (۱۹۸۲)، (الحرکات الباطنیہ فی الاسلام)، بیروت، دارالاندلس.
۳۸. قاضی نعمان، ابوحنیفه نعمان بن ابی عبدالله محمد، (۱۳۸۳)، (دعائم الاسلام و ذکر الحلال و الحرام و القضايا و الاحکام)، تحقیق: آصف بن علی اصغر فیضی، القاہرہ، دارالمعارف.
۳۹. قاضی نعمان، ابوحنیفه نعمان بن ابی عبدالله محمد، (۱۹۶۰)، (اساس التأویل)، تحقیق و تقدیم: عارف تأمر، بیروت، منشورات دارالثقافہ.
۴۰. قرشی، ادريس عماد الدين، (۱۹۷۵)، (عیون الخبر و فنون الآثار)، السبع الخاص، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت، داراندلس للطباعه و النشر و التوزیع.
۴۱. قرشی، ادريس عماد الدين، (۱۴۱۱)، (کتاب زهرا المعانی)، تقدیم و تحقیق: مصطفی غالب، بیروت، الموسسه الجامعه للدراسات و النشر و التوزیع.
۴۲. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۸۴)، (اختیار معرفه الرجال المعروف برجال الکشی شیخ الطائفه ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی)، تحقیق: جواد الفيومی الاصفهانی، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۴۳. لالانی، ارزینا آر، (۱۳۸۱)، (نخستین اندیشه های شیعی)، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران، فرزانه روز.

۴۴. مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۷۷)، (فرقه‌های اسلامی)، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، اساطیر.
۴۵. مدرسی طباطبایی، سید حسین، (۱۳۸۶)، (مکتب در فرآیند تکامل)، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران، کویر.
۴۶. مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد النعمان (۱۴۱۶)، (الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد)، بیروت: موسسه آل البيت لإحياء التراث.
۴۷. ملطی، عبدالرحمن، (۱۴۱۳)، (المجالس المستنصریه)، تصحیح و تقدیم محمد زینهم و محمد عرب، قاهره، مکتبه مدبولی.
۴۸. ناصر خسرو، ابو معین، (۱۳۶۳)، (جامع الحکمتین)، تصحیح هنری کرین و محمد معین، تهران، کتابخانه طهوری.
۴۹. ناصر خسرو، ابو معین، (۱۳۴۸)، (وجه دین)، تهران، کتابخانه طهوری.
۵۰. ناصر خسرو، ابو معین، (۱۳۸۱)، (دیوان)، تهران، آزاد مهر.
۵۱. ناصر خسرو، ابو معین، (۱۳۳۸)، (خوان الاخوان)، تهران، کتابخانه بارانی.
۵۲. ناصر خسرو، ابو معین، (۱۳۹۷)، (وجه دین)، تصحیح غلامرضا اعوانی، مقدمه انگلیسی سید حسین نصر، تهران، انجمن شاهنشاهی ایران.
۵۳. نوبختی، ابی محمد حسن بن موسی، (۱۳۵۵)، (فرق الشیعه)، تصحیح علامه سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، المطبعه الحیدریه.
۵۴. نوبختی، حسن بن موسی، (۱۹۳۱)، (فرق الشیعه)، غنی بتصحیح: ه. ریتز، استانبول، مطبعه الدوله، الجمعیه المستشرقین الامانیه.
۵۵. نویری، شهاب الدین، (۱۴۲۳)، (نهایه الأرب فی فنون الادب)، القاهره، دارالکتب و الوثائق القومیه.
۵۶. ولید، علی بن محمد، (۱۴۰۳)، (تاج العقائد و معدن الفوائد)، تصحیح عارف تأمر، بیروت، موسسه عزالدین للطباعه و النشر.
۵۷. یمانی، طاهر بن ابراهیم، (۱۹۱۰)، (الانوار اللطیفه فی حقیقه)، تصحیح محمد حسن الاعظمی، قاهره، الهیئه المصریه للعامه.

چکیده مقالات به انگلیسی

Examining the status of Imam Masoum from the perspective of the inner world

*Tayyebeh me'mariyan
Ma'someh Alsadat Hosseini Mirsafti
mohammad reza shirazi*

Abstract

Imamate is the first controversial issue in the history of Islam. After the death of the Holy Prophet (PBUH), sects and categories emerged among Muslims, among which esotericism was one of the main characteristics of Ismailia among Islamic sects and sects. The main question of the research is: What are the esoteric thoughts about Imam Masoom? In the esoteric thought, the imam is the absolute representative of God in religious and non-religious matters (outward and inward), and the interpretation of the Qur'an is reserved for the infallible imam, and any kind of learning related to the Sharia or beliefs is possible only through the imam or his representative. The findings of this research show that by examining the early formation and evolution of this religion and the historical conditions affecting it, the reasons and trends of Ismailia's tendency towards esotericism emerged. In the same period, according to the requirements of the discourse governing the Islamic society, the Ismailis decided to present evidence from the Qur'an and the Sunnah to prove their religious and political claims. Therefore, they investigated the position of the infallible Imam in the Qur'an and stated that the words of the Qur'an have an inner meaning that only a few know.

Keywords

Ismailia, imam, esotericism, interpretation.

accepted mazdian rituals in islam (with the emphasis on shia)

Roghayyeh Mohammadzadeh

Abdolhossein Latifi

MusaAlreza Bakhshi Ostad

Abstract

With the spread of Islam and then the acceptance of the Shia religion in Iran, some of the previous behaviors and customs that did not match the cultural structure and Islamic principles of the Shia religion were gradually discarded; But a number of them, such as rituals related to marriage, mourning, pilgrimage, childbirth, etc., which are not opposed to the social concepts and Islamic culture, have gradually been mixed with the elements of Islamic culture with changes in form and meaning. found religious; This article, which is written in a descriptive-analytical way, aims to examine some of the most important rituals and ideas of ancient Iran, which gained a religious character after the introduction and institutionalization of Islam in Iran, and continue to exist until the present time. have continued to analyze in order to gain more knowledge about Iran's cultural background from this passer-by.

Keywords

religion, Ancestors, Culture, Islam, Zarathustra, Shi'ism.

Witnesses on the Day of Judgment based on the interpretation of Al-Burhan in Tafsir al-Qur'an

Zahra Mohagheghian Goortany

Mohammad Reza Aram

Amir Tawhid

Abstract

One of the valuable topics on the Day of Judgment is the witnesses of this day and the scope of their supervision. God has entrusted the supervision of the hereafter to his guardians, i.e. the prophets and messengers, and especially the Messenger of God and the infallible imams. Many speeches have been made about the witnesses on the Day of Judgment, and models such as justice, goodness and moderation have been identified with the attitude towards the middle nation. Seyyed Hashem Bahrani, the author of *Tafsir al-Mathur al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an*, based on the verses of the Qur'an and narrative sources, has tried to identify the witnesses of the Day of Judgment. Bahrani believes that witnesses have characteristics, such as the position of infallibility and knowledge of their actions and their supervision, both in this worldly life and in the hereafter. This article tries to measure it based on the Qur'anic verses and hadiths with the descriptive-analytical method, along with examining the critical point of view about the introduction of the witnesses on the Day of Judgment.

Keywords

witnesses on the Day of Judgment, supervision of the Messenger of God, martyrdom of the infallible imams, crisis, Middle Ummah.

The components of Khwaja Nizam al-Mulk's political thought and its impact on Iranshahri's intellectual foundations

Zohreh Alavi Daghigh

Mohammad Sepehri

Mehrnaz Behrouzi

Abstract

The thought of every nation is formed throughout history and it is affected by many phenomena along the way. Generations, personalities, governments and all are effective as creators of ideas in the emergence of growth and with the decline or decline of ideas; For this reason, the thought of every nation is a composite collection made of countless parts and elements. Khwaja Nizam al-Mulk is one of the important and influential ministers in the political, social and cultural relations of the Seljuk government, who played an important and determining role in the bureaucracy of that government. Examining Khawaja's policy paper shows that his political thought is heavily influenced by Iranshahri's intellectual foundations. The central question of the current research is that what elements does Khwaja Nizam al-Mulk's political thought contain? The proposed hypothesis is that the ruler and the type of government are the most important indicators of Khajah's political thoughts. The following text is organized by referring to library sources and descriptive-analytical method.

Keywords

Khwaja Nizam al-Mulk, political thought, Iranshahr, monarchy.

A Research on the Denial of “Religious Ḍarūrī” and Its Implications in the Imāmiyyah School

Behnam Abbasi

Hossein Saberi

Seyyed Mahmoud MirNoorBakhsh

Abstract

The denial of Ḍarūrī (the essential component of religion) or Ghayr-i-Ḍarūrī (the non-essential component of religion) from among the rules which have certainly been issued by the Prophet of Islām and Imāms (peace upon them) is not incompatible with partial acceptance of religion and does not cause the loss of faith in Allāh and the Prophet of Islām and does not lead to disbelief. If there is mutual incompatibility between one’s denial of Ḍarūrī and his/her partial acceptance of religion (which is one of the clearest evidences of disbelief), he/she is considered to be an unbeliever; otherwise, he/she is not regarded so. Contemporary jurists do not believe in single-case causality for people’s denial of Ḍarūrī and issuing decree on their apostasy whether in terms of religion or of a particular religious school; one who rejects Ḍarūrī of Shi’ite school is considered a non-Shi’ite Muslim, and the commands of Muslims are carried out upon him/her. The method of research in this article is descriptive-analytical.

Keywords

religious Ḍarūrī, apostasy, partial acceptance of religion.

A Comparative Study of WINE DRINKING WRITING by Hafez, Ibn Fariz, and Bahar

Zahra Sahraneshin Karbasaki
Mostafa Salari
Behrouz Roumiani

Abstract

We know that apparent wine, of various types, is untouchable in the holy Shari'a of Islam and it is forbidden to drink. But in the literature of different ethnic groups and nations of the world, there are many topics and themes that are due to human nature, the relationship of ethnic groups and nations with each other and the presence and tangible existence of those themes about wine and its characteristics in human life. And they consider wine and drinking as a source of refreshment and uplifting of the human soul and psyche. Mankind has long sought to alleviate its pain, and the most accessible remedy to deal with the heart of the sorrows of the time, regardless of whether it is right or wrong, knew drinking. For this reason, the poems of different nations are full of descriptions and explanation of wine and its accompanying themes such as butler, goblet, wine and vintner, Vine and grape shrubs, and finally spiritual wine in Islamic mysticism. So that in some nations celebrations were held in honor of the goddess of wine. In this descriptive-analytical method, we seek to compare and apply the wine-drinking theories of two poets in the field of mysticism, namely Ibn Fariz and Hafez, in comparison with a contemporary poet who had libertarian and patriotic ideas, in order to answer the question of whether Their drinking is either metaphorical or real and the relief of pain is accompanied by divine love and passion or they have used some kind of real grape wine. And in spite of the elaboration of the subject and the conclusion, let us clarify the commonalities or differences of opinion in this field.

Keywords

Wine, Drinking, Truth, metaphor, Ibn Farid, Hafiz, Bahar.

Comparative study of rationalism in Mu'tazila and New Mu'tazila thought

Zeinab Shafavi

Aziz Javan pour Heravi

Tavakkol Kohi Beigloo

Abstract

Mu'tazila are a group of Islamic theologians who fully believe in the originality of reason and consider theoretical reason to rule over revealed teachings. This principle has had effects on the whole intellectual system and their religious beliefs and has given a special understanding of monotheism and divine justice. The New Mu'tazila movement is one of the most important theological movements in the Islamic world. This movement finds its origin in the opinions of the old Mu'tazilites and seeks to renew the epistemological foundation of Islam. This group considers reason to be sacred and they believe that reason has limitations and man needs revelation to understand the truths of the world. These two schools of thought have many intellectual commonalities and differences, which justifies the necessity of applying the concept of rationalism; Therefore, this research is trying to compare the Mu'tazila and New Mu'tazila intellectual approaches using the descriptive-analytical method and show their intellectual similarities and differences. The findings of the research show that Mu'tazila and Neo-Mu'tazila generally have similarities in philosophising, the five principles, monotheism and justice, promise and promise, and status between al-Mazlatin and the well-known and forbidding evil, the accidental nature of the Qur'an, beauty and ugliness, but in concepts such as the type of rationalism, mechanism Rationalism and some rational foundations have distinctions.

Keywords

Mu'tazila, New Mu'tazila, Intellect, Sect, Adaptation.

Criticism of Darmstadter's historical approach in Mahdavi studies

*Mostafa SalimKhani
Mohsen EhteshamiNia
Mohammad Reza Aram*

Abstract

Mahdism is one of the Islamic beliefs that has attracted the attention of Orientalists and Western researchers in the last 150 years. The subject of "Mahdism in Islam" and more specifically "Shia's view of Mahdism" has received almost equal attention from Western researchers and writers. One of the most important damages and destructions that have many effects and consequences in the field of Mahdism is the distortions created by Orientalists. Unfortunately, for various reasons, Orientalists did not have accurate and correct information about Mahdism, and for this reason, many of their opinions are superficial or with many problems; Because the source of many orientalists of this period in this matter is from second-hand sources (such as Darmstetter) or even public hearings (such as Gobineau), which of course are not very reliable. Biasedly or without referring to original sources, they present materials in the name of religion and Mahdism, and after that, some people have dealt scientifically with their materials and articles and considered it a scientific and research work without any flaws. They consider it a flaw and use it in their books and articles. This approach can have consequences, the most important of which is that non-Islamic communities stay away from authentic Islamic content in general and Mahdism in particular, which is the subject of our discussion, and create doubt or hatred among the uninformed believers. Therefore, in this research, we intend to investigate Darmstetter's historical approach in Mahdavi studies using a descriptive-analytical method.

Keywords

Mahdavit, Orientalists, Darmstadter.

Examining the role of emerging religious movements in creating spiritual challenges in Iranian society

Mansour Dayyani

Seyed Hossein Vaezi

Akbar Goli MalekAbadi

Abstract

Due to his truth-seeking nature, man has made a huge effort to convince himself of knowledge, which is the result of these four knowledges: science, art, philosophy and mysticism. Among these teachings, mysticism is considered one of the most popular teachings. An achievement that some people have considered as a way to achieve the truth of a promise, another as an excuse to achieve their goals. The purpose of this article is to examine the role of human knowledge under the title of emerging spiritualities in creating temporary and spiritual challenges in society. This research, which was carried out by descriptive analytical method and using library resources, seeks to briefly introduce, express the goals and objectives of emerging spiritualities and explain the danger of such pseudo-mystics for the Taliban of true mysticism. mysticisms that have targeted the real power components of society. Also, this article has paid attention to the introduction of true mysticism and the place of man. It must be said that presenting the correct understanding of true knowledge prevents the mystics and apparent mystics from being able to attack the tent of divine knowledge and its Taliban with the white flag of mystical deception, and place their non-mystics instead of mystics in the hearts and minds of the unacquainted Taliban. The results of the research show that behind the curtain of newly emerging religious movements in Iranian society, there are unlucky intentions, the promoters of these spiritualities are unwarranted and deceitful people, destroying beliefs, promoting corruption instead of mysticism, legitimizing corruption and disobedience instead of spirituality are among the actions that the supporters of these movements in They follow between disciples and society.

Keywords:

sect, mysticism, components of power, national and religious identity.

The world of light in the poetry of Rumi and Suhrawardi

Mohammad Taqi Khamr

Behrouz Roumiani

Mostafa Salari

Abstract

The innovations and innovations of Rumi, the famous Iranian poet and mystic, have made him especially prominent among Iranian poets. The symbolism of cities, in his works, is one of his most beautiful works. In a general division, the symbolic cities mentioned in Rumi's works can be classified into two categories: "City of Light" and "City of Darkness". In Suhrawardi's works, the same procedure can be seen in the form of Suhrawardi's allegories and specific symbols.

This research, which is based on the theory of comparative literature, shows that two prominent Iranian thinkers, while benefiting from Iranian and Islamic sources, have created different contexts from the perspective of symbolism.

Keywords

Rumi, Islamic mysticism, city of light, city of darkness, Suhrawardi, Horqlia.

A reflection on the interpretation of similar verses in Shia commentary texts

*Muhaddeseh Taqwaie Nakhjiri
Seyyed Taghi Kabiri
Fatima Khalili*

Abstract

Dividing the verses of the Qur'an into strong and similar has been the preparation of the holy law in the seventh blessed verse of Surah Al-Imran. But this separation in the beginning set the stage for different opinions and opinions about the interpretation and interpretation of similar verses. Courts are not subject to such sensitivity due to the direct, emphatic and explicit reference. But considering the hidden religious, religious, epistemological and scientific characteristics in similar verses, research on these verses is always necessary and important. Understanding the importance of this issue, the present research, using a qualitative method and based on descriptive-analytical approach, has discussed some considerations about the interpretation of similar verses in Shiite exegetical texts. The results of the discussion show that, first of all, most commentators of the Qur'an try to base the interpretation of the parallels on the basis of what is clearly and strictly defined in the verses. Also, some of these interpretations, according to the mystical, philosophical or religious epistemology they are inclined towards, try to reveal the metaphorical and figurative forms that are hidden in the heart of these verses with such tendencies. Reflecting on the type of similarity that exists in these verses is a common feature of all exegetical texts, that is, they pay special attention to the reason for the similarity based on whether it is appropriate, complete, or difficult.

Key words

Similar verses, strong verses, interpretation, Shiite interpretations.

Comparing the views of Mulla Sadra material movement and Einstein theory of relativity in terms of force, action and event (time-space)

Seyed AbdulHossein Tadain

Hossein Soleimani Amoli

Abdullah Rajaei Litkahi

Ismail Vaez Javadi Amoli

Abstract

The concept of space and time are intertwined as dimensions of the natural world, the study of each is dependent on the study of the other in order to obtain a better and greater understanding of both. For a better and more complete explanation of the discussion of space and time, we need a discussion of movement, and of course this relationship is two-way, and it is not possible to talk about movement without discussing the discussion of space and time. The aspects of the prism of space, time and motion are invalid without explaining the other two clauses. The purpose of this research is to compare the views of Mulla Sadra essential movement and Einstein's theory of relativity in terms of force, action and event (time-space) and the research is descriptive. It is analytical. The method of collecting information is a library, which has been done by referring to the relevant libraries, extracting files from Mulla Sadra works, articles and other written works on the topic of research. The findings indicated that Sadr al-Mutalahin believed that the essence of things is in motion, and if the essence of things was not in motion, there would be no movement in their symptoms. Because the existence of substance and width outside of our imagination is one and the movement of modernity is existence. There are two types of existence: fixed existence and fluid existence, the existence of the natural world is fluid and modern, which gradually comes into existence and disappears, and at the same time, its unity and personality are preserved. "Einstein" also considers time as the amount of movement and generalizes movement in all universes. And that's why he considers time and space together and to measure anything, he considers time as a fourth dimension.

Keywords

material movement, relativity, power, verb, time, place, event.

The religious approach of Darul Uloom Deoband in Afghanistan

Razieh BeikKhorasani

Sina Forouzes

Javad Haravi

Abstract

The approach of Darul Uloom Deoband goes back to the religious thought of three personalities: Shah Wali Allah Dehlavi, Shah Abdul Aziz Dehlavi and Seyyed Ahmad Barili. The name of this Darul Uloom is taken from the city of Deoband and it was founded on May 30, 1867 by Maulana Muhammad Qasim Nanotoi and Rashid Ahmad Gangohi in Saharanpur district, located 150 kilometers north of Delhi.

The problem of the present research is, since when the Deobandi approach was formed in Afghanistan and which factors have played a role in the spread of Deobandiism among the people of that country? In this article, the main claim is that the influence of the Deobandi approach has played a significant role in the religious extremism of the Afghan people and has threatened their religious tolerance. This research aims to collect data with the qualitative method and the method of description and analysis. The author has come to the conclusion that Afghans were among its main students since the establishment of Darul Uloom Deoband. At the end of the first year of establishment of Deoband, the number of students reached 78, 58 of them were Afghans and Punjabis. The occupation of Afghanistan by the former Soviet Union and the jihad against them caused the religiosity of the Afghan people to merge with the ideology of the Mujahideen of Arabia, the Brotherhood of Egypt, and the Deobandis of Pakistan, leading to a new approach to religiosity. Currently, the Taliban consider their religious approach to be influenced by Deoband and consider themselves to be the followers of Deoband's Jihadi teachings, and from the position of the religious government, they are seeking to implement the rules of religion.

Keywords

Deoband, Wahhabism, Taliban, Pakistan and Afghanistan.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
14 th Year. No. 55, Autumn 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 Berenjkar, 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