

بسم الله الرحمن الرحيم



# فصلنامه علمی - پژوهشی

## پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

[www.ISC.gov.ir](http://www.ISC.gov.ir)

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام

[www.SID.ir](http://www.SID.ir)

مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

[www.magiran.com](http://www.magiran.com)

بانک اطلاعات نشریات کشور

[www.noormags.com](http://www.noormags.com)

پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال ششم / شماره ۲۳ / پاییز ۱۳۹۵

فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال ششم / شماره بیست و سوم / پاییز ۱۳۹۵ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۱۰۰۰۰ تومان

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

### هیأت تحریریه:

احمد بهشتی : استاد فلسفه اسلامی - بازنشسته دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
احمد باقری : دانشیار فقه و مبانی حقوق اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه تهران  
حسین حبیبی تبار : استادیار حکمت اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
عین الله خادمی : استاد فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه شهید رجائی تهران  
عبدالحسین خسرو پناه : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
محمد ذبیحی : دانشیار فلسفه و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم  
محمد حسن قدردان قراملکی : استاد کلام اسلامی - پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی  
محمود قیوم زاده : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
علی محامد : دانشیار حکمت و کلام اسلامی - دانشکده الهیات دانشگاه قم  
محمد محمد رضایی : استاد فلسفه و کلام اسلامی - دانشگاه تهران (پردیس قم)  
ابوالفضل محمودی : دانشیار ادیان و عرفان - دانشگاه آزاد اسلامی علوم و تحقیقات تهران  
عباسعلی وفایی : استاد ادبیات فارسی - دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری  
ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده  
برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشترودی  
ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)  
صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۸۷۵۰۲۰  
طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

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

ارسال مقاله از طریق:

رایانامه: kalam1391@yahoo.com و وبگاه: www.iau-saveh.ac.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 دایرة المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی [kalam1391@yahoo.com](mailto:kalam1391@yahoo.com) امکان پذیر است.

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

♦ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیترها بصورت **bold** تایپ شود.

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

♦ مقتضی است از ارسال همزمان مقاله به نشریات دیگر خودداری شود و نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

♦ نسخه‌ای از حکم کارگزینی یا تصویری از مدرک تحصیلی نویسنده نیز ارسال گردد.

## فهرست مقالات

عنوان	صفحه
خاتمیت از دیدگاه علامه طباطبایی با محوریت تفسیر المیزان عباس اسدآبادی	۲۱-۷
بررسی حدیث «لولا فاطمه...» از دیدگاه کلامی علی امامی فر	۲۳-۳۷
بازشناسی تأثیر پذیری شیخ احمد احسائی از مکاتب فکری سیدهادی سید وکیلی	۳۹-۵۸
منشاء دین از دریچه نظریه زبان‌شناسی چامسکی عباس شاه منصوری / الله کرم کرمی پور	۷۵-۵۹
نقش روح بخاری در ارتباط نفس با بدن در علم النفس فلسفی ابن سینا علی کریمیان صیقلانی / هاجر حسابی راد	۹۴-۷۷
مقایسه تطبیقی آرای اعتقادی عمر خیام و ابوالعلائی معری عزت ملاابراهیمی / تغرید زعیمیان	۱۱۲-۹۵
نقش خواص در سقوط جامعه اسلامی از منظر قرآن و حدیث در سال‌های منتهی به واقعه عاشورا یدالله ملکی	۱۴۰-۱۱۳
چکیده مقالات به عربی (الخلاصات)	۷-۱
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)	7-1



## خاتمیت از دیدگاه علامه طباطبائی با محوریت تفسیر المیزان

عباس اسدآبادی<sup>۱</sup>

### چکیده

این مقاله و نوشتار در پی آن است که مسأله خاتمیت را از دیدگاه علامه طباطبائی با محوریت تفسیر المیزان تبیین کند. این مفسر نامدار مسأله را از دو منظر دنبال کرده است: یکی از منظر دلالت آیات و تفسیر و توضیح آنها و دیگری از منظر شبهاتی که با خدشه کردن در دلالت آیات مطرح شده است. از نظر علامه آیه اول سوره فرقان و آیه ۱۹ سوره انعام و آیه ۲۸ سوره سبأ و آیه ۴۰ سوره احزاب و آیات ۴۱ و ۴۲ سوره فصلت، دلالت صریح و روشن بر خاتمیت دارند، و شبهاتی که برخی بر آیات مزبور وارد کرده یا آیات دیگری را برای نقض خاتمیت مطرح کرده‌اند، مردود است.

### واژگان کلیدی

علامه طباطبائی، نبوت، خاتمیت، رسالت، شبهه، پاسخ.

## طرح مسأله

تفسیر گران سنگ‌المیزان بسیاری از مسائل کلامی و اعتقادی را بدون اینکه از روش تفسیر قرآن به قرآن که روش تفسیری علامه است خارج شود مورد بحث و بررسی قرار داده و دیدگاه قرآن را درباره آن بیان کرده است. یکی از مسائل بسیار مهم اعتقادی - که مورد اتفاق تمام مذاهب اسلامی است و هیچ اختلافی درباره آن نیست - مسأله خاتمیت است که از خلط مباحث کلامی و فلسفی و علمی با مباحث تفسیری خودداری نموده و ضرورت آن را هم می‌رساند و در عین اینکه این مسئله از ضروریات اسلام است، شبهاتی نیز بر آن وارد کرده‌اند. توجه به این بحث و چگونگی اهم بودن شبهات و پاسخ‌کوینده به آنها از نوآوری‌ها و خلاقیت‌های این مقاله است. در این نوشتار سعی نگارنده بر آن است که نخست دیدگاه علامه را درباره خاتمیت که مستند به آیات و روایات است با محوریت تفسیر المیزان توضیح دهد، آن‌گاه به نقل و نقد شبهات خاتمیت پردازد.

مسئله این نوشتار بررسی استدلال‌ات قرآنی و روایی علامه طباطبایی در ارتباط با مسئله خاتمیت و پاسخ به شبهاتی است که ایشان مطرح کرده‌اند و اینکه آخرین پیامبر خداست و کتاب و شریعت او خاتم کتاب‌ها خواهد بود و باید ثابت شود که خاتم النبیین است و ختم علی قلبه و ختم الشئ است و از مسائل اصلی این نوشتار هم خواهد بود که نبوت را ختم کرد یعنی با آمدن خود رشته نبوت را به آخر رسانید (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۴۲).

## خاتم از نظر لغت و اصطلاح نزد دانشمندان بالاصح علامه طباطبایی

در فرهنگ نوین عربی کلمه خاتم را از نظر لغت (مایختم به) مُهر کردن و شماییه آخر - پایان - انجام - سرانجام و به معنای مُهر زدن معنا کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۸۰).

و همچنین ختم در لغت به معنای مُهر زدن و انتهای کار و پایان کار و در اصطلاح، ختم نبوت مستلزم ختم باب رسالت هم هست زیرا رسالت، ابلاغ آن چیزی است که رسول از طریق وحی دریافت و بر دوش گرفته است و وقتی وحی و اتصال به مبدأ اعلی به پایان رسید دیگر برای رسالت موضوعی باقی نمی‌ماند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۲۸۲ و ۲۸۳).

و نیز قابل بررسی است: ۱. خاتم بر وزن حافظ یعنی (ختم کننده)؛ ۲. خاتم بر وزن عالم به معنای آخر و آخرین؛ ۳. خاتم بر وزن ضارب یعنی کسی که پیامبر الهی را ختم



کرد.

و معنای اصلی ختم به آخر رسیدن است و در زبان عربی می گویند ختمت العمل یعنی کار را به آخر رساندم و ختم به معنای مهر کردن و خاتم یعنی مُهر و یا انگشتری نامه‌ها و نوشته‌ها را ختم می کنند و مُهر کردن نامه و حاکی از آن است که نامه به پایان رسیده است و ختم علی قلبه و ختم الشی و در معنای اصطلاحی آن به معنای آخرین پیامبر الهی است که پیامبری و نبوت با آمدن او ختم شده و پس از او پیامبر و کتاب و شریعت و دین دیگری نخواهد آمد. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۳۳ و ۳۰ و ۲۹)

و می گویند (ختمت القرآن) یعنی قرآن را به آخر رسانیدیم و تا پایان آن خواندم و رسول اکرم ﷺ خاتم النبیین گفته می شود به جهت اینکه آن حضرت نبوت را ختم کرد یعنی با آمدن خود رشته نبوت را به آخر رسانید (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۱۴۲).

در قرآن در سوره یس آیه ۶۵ کلمه (نختم) و در سوره بقره آیه ۷ از کلمه (ختم) و در سوره جاثیه آیه ۲۳ کلمه (ختم) و در سوره مطففین آیات ۲۵ و ۲۶ کلمه (مختم) و کلمه (ختامه) به معنای لغوی مهر زدن و مُهر و موم کردن معنا کرده اند (طباطبائی، ۱۳۸۱: ج ۱۷، ۱۵۶ و ج ۱، ۸۳ و ج ۱۸، ۲۶۴).

و معنای اصطلاحی آن خاتم را به معنای هر چیزی که با آن چیزی را مُهر کنند مانند طابع و قالب که به معنای چیزی است که با آن چیزی را طبع نموده یا قالب زنند و مراد از خاتم النبیین بودن آن حضرت این است که نبوت به او ختم شده و بعد از او دیگر نبوتی نخواهد آمد (طباطبائی، ۱۳۸۱: ج ۱۶، ۴۸۷).

### ادله خاتمیت

۱. آیاتی که جهانی بودن رسالت پیامبر اسلام ﷺ را به اثبات می ساند و در بحث جهانی بودن دعوت پیامبر اسلام ﷺ آیاتی استدلال کرده ایم و از آن جمله در (سوره فرقان آیه ۱) می فرماید: «تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیكون للعالمین نذیراً» بزرگ و خجسته است کسی که بر بنده خود فرقان کتاب جدا سازنده حق از باطل را نازل فرمود تا برای جهانیان هشدار دهنده ای باشد. از این آیه می توان اثبات خاتمیت پیامبر اسلام را بیان کرد زیرا تعبیر در عالمین محدود به زمان خاصی نیست بنابراین تا زمانی که این عالم برقرار

است هر امتی در هر جا ظهور کند جز عالمین خواهد بود و پیامبر اسلام ﷺ نیز هشدار دهنده و پیامبر آنان است و لازمه این معنا آن است که تا آخر عمر این جهان پیامبر دیگری که شریعت اسلام را نسخ کند برانگیخته نشود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۶۶).

کلمه فرقان به معنای فرق است و اگر قرآن کریم را فرقان نامید از آن جهت بوده که آیاتش بین حق و باطل جدایی می‌اندازد. کلمه فرقان از کلمه «فرق» بلیغ‌تر است برای اینکه فرقان تنها در فرق نهادن بین حق و باطل استعمال می‌شود مانند قنعان که تنها در مردی استعمال می‌شود که دیگران به حکم او قناعت می‌کنند و این کلمه اسم است نه مصدر بر خلاف فرق که هم مصدر است و هم در فرق بین حق و باطل و غیر آن استعمال می‌شود.

کلمه‌ی «عالمین» جمع عالم است که معنایش خلق است در صحاح اللغة گفته شده «عالم» به معنای خلق است و جمع آن عوالم می‌آید و عالمون به معنای اصناف خلق است و این لفظ هر چند شامل همه خلق از جماد و نبات و حیوان و انسان و جن و ملک می‌شود و لکن در خصوص آیه مورد بحث به خاطر سیاقی که دارد یعنی انذار را غایب و نتیجه تنزیل قرآن قرار داده، مراد از آن خصوص مکلفین از خلق است که ثقلان یعنی جن و انس است، البته ما تنها از مکلفین این دو صنف را می‌شناسیم.

با این بیان روشن شد اینکه بعضی از مفسرین (آلوسی بغدادی، ۱۴۰۵: ج ۱۸، ۲۳۱) گفته‌اند: آیه شریفه دلالت می‌کند به عموم رسالت رسول خدا ﷺ و اینکه آن جناب مبعوث بر تمامی ما سوی الله است صحیح نیست، چون این مفسر غفلت کرده از اینکه چرا از رسالت تعبیر به انذار فرموده و نظیر آیه مورد بحث دلالت دارد بر عمومیت آیه: ﴿و اصطفاك على نساء العالمين﴾ (آل عمران (۳): ۴۲) و آیه: ﴿و فضلناهم على العالمين﴾ (جاثیه (۴۵): ۱۶) می‌باشد.

کلمه «نذیر» به طوری که گفته‌اند (آلوسی بغدادی، ۱۴۰۵: ج ۱۸، ۲۳۱) به معنای منذر (بیم رسان) است و انذار با تخویف قریب المعنا است.

پس فرمود: ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده﴾ معنایش این است که خیر بسیار در کسی که فرقان را بر عبد خود محمد ﷺ نازل کرد ثابت شده، و نبوت خیر کثیر در خدا با اینکه آن خیر عاید خلقش می‌شود، کنایه است از جوشش و فوران خیر از او بر خلق او

به خاطر اینکه کتابی بر بنده اش نازل کرده که فارق میان حق و باطل و نجات دهنده‌ی عالمیان از ضلالت و سوق دهنده به سوی هدایت است.

و اگر در آیه شریفه نزول قرآن را از ناحیه خدا و رسول خدا ﷺ را فرستاده او و نذیر برای عالمیان خوانده و نیز قرآن را فرقان و جداکننده‌ی حق از باطل نامیده و رسول را بنده خداوند، بر عالمیان معرفی کرده تا اشعار دارد بر اینکه مملوک خداست و هیچ اختیاری از خود ندارد.

پس حاصل کلام این شد که قرآن کتابی است که با حجت‌های باهره‌ی خود بین حق و باطل جدایی می‌اندازد پس خودش جز حق نمی‌تواند باشد چون باطل ممکن نیست میان حق و باطل فارق شود و اگر خود را به صورت حق جلوه می‌دهد برای فریب دادن مردم است و آن کسی که این کتاب را آورده عبدی است مطیع خدا که عالمیان را با آن انداز نموده و به سوی حق دعوت می‌کند پس او نیز جز به حق نمی‌باشد و اگر بر باطل بود به سوی حق دعوت نمی‌کرد بلکه از حق گمراه می‌ساخت علاوه بر این خدای سبحان در کلام معجز خود به صدق رسالت او شهادت داده و کتاب او را نازل از ناحیه‌ی خود خوانده است.

از اینجا معلوم می‌شود اینکه بعضی از مفسرین (آلوسی بغدادی، ۱۴۰۵هـ: ج ۱۸، ۲۳۱) گفته‌اند: «مراد از فرقان» مطلق کتاب‌های آسمانی و نازل بر انبیاء است و مراد از عبد او عموم انبیاء است صحیح نیست و دوری اش از ظاهر لفظ آیه بر کسی پوشیده نمی‌باشد. لام در جمله‌ی «لیکون للعالمین نذیرا» لام تعلیل است و می‌رساند هدف از تنزیل فرقان بر عبدش است که بیم دهنده‌ی جمیع عالم از انس و جن باشد، چون کلمه جمع در صورتی که الف و لام بر سرش آمده باشد استغراق و کلیت را می‌رساند و همین تعبیر یعنی آوردن صیغه جمع با الف و لام خالی از اشاره به این معنا نیست (طباطبایی، ۱۳۸۱: ج ۱۵، ۲۳۸ و ۲۳۹ و ۲۴۰).

۲. آیه ﴿أَوْحِيَٰ أَلِیٰ هَٰذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ﴾ (انعام (۶): ۱۹) گر چه بر می‌آید که خطابش به مشرکین و یا عموم قریش و یا جمیع عرب است الا اینکه مقابله بین (گم) و بین (مَن بَلَغَ) البته با حفظ این جهت که مراد از مَن بلغ کسانی هستند که مطالب را از خود

پیغمبر شنیده‌اند چه معاصرین و چه مردمی که بعد از عصر آن جناب به وجود می‌آیند و دلالت دارد بر اینکه مقصود از ضمیر خطاب (کُم) در جمله (لِأُنذِرْكُمْ بِهِ) کسانی هستند که پیغمبر اکرم ایشان را پیش از نزول آیه یا مقارن یا پس از نزول انذار می‌فرمودند.

پس اینکه فرمودند: ﴿وَأُحِیَ الِیْ هَذَا الْقُرْآنِ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ مِنْ بَلَعٍ﴾ به این امر دلالت دارد که رسالت آن حضرت عمومی و قرآنش ابدی و جهانی هستند و از نظر دعوت به اسلام هیچ فرقی بین کسانی که قرآن را از خود او می‌شنود و بین کسانی که از غیر او می‌شنوند نیست و به عبارت دیگر آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه قرآن کریم حجت ناطقی است از ناحیه خدا و کتابی است از روز نزولش تا قیام و قیامت به نفع حق و علیه باطل، احتجاج می‌کند.

و اگر فرمود تا شما را به وسیله آن انذار کنم و فرمود به وسیله قرائت آن برای این بود که قرآن بر هر کسی الفاظ آن را بشنود و معنایش را بفهمد و به مقاصدش پی ببرد و یا کسی برایش ترجمه و تفسیر کند و خلاصه بر هر کسی که مضامین آن به گوشش بخورد حجت است، آری لازم نیست کتاب و نامه‌ای که به سوی قومی ارسال می‌شود حتماً به زبان آن قوم باشند بلکه شرط آن این است که اولاً مضامینش شامل آنان شود و ثانیاً، حجت خود را بر آن قوم اقامه کند.

خلاصه علامه طباطبائی می‌گوید: رسالت آن حضرت عمومی و قرآنش ابدی و جهانی است و از نظر دعوت به اسلام فرق نمی‌کند که قرآن را از خود او می‌شنوند و یا بین کسانی که از غیر او می‌شنوند و به عبارت دیگر آیه شریفه دلالت می‌کند بر اینکه قرآن کریم حجت ناطقی است از ناحیه خدا و کتابی است که از نزولش تا قیام قیامت به نفع حق و علیه باطل احتجاج می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۱: ج ۷، ۵۲ و ۵۳).

۳. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا لِنَاسٍ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ۳۴): ۲۸.

علامه طباطبائی می‌گوید: (راغب در مفردات می‌گوید کلمه کف به معنای دست آدمی یعنی آن عضوی است که با آن دفع می‌کند و می‌گیرد و (کففتُهُ) معنایش این است که من مچ آن او را گرفتم و هم به این معنا است که من با دست خود او را دفع کردم و متعارف شده که دفع را به هر وسیله که باشد هر چند با غیر کف باشد کف می‌گویند حتی

به کسی هم که نابینا شده مکفوف می گویند و در قرآن کریم آمده که ﴿و ما ارسلناک إلا کافه للناس﴾ یعنی من تو را نفرستاده ام مگر برای اینکه جلوگیری مردم از گناه باشی که البته در این آیه حرف «تاء» در آخر کافه، تاء مبالغه است.

و در آیهی شریفه رسول خدا ﷺ را به دو صفت بشیر و نذیر توصیف فرموده و در نتیجه این دو کلمه دو حالت که صفت کافه را بیان می کنند و چه بسا گفته شده (زمخشری، ۱۳۶۶ه: ج ۳، ۵۸۳) که تقدیر آیه ﴿و ما ارسلناک إلا إرسالة کافه للناس﴾ بوده یعنی ما تو را ارسال نکردیم مگر ارسالی که برای کافه مردم باشد و این تفسیر خالی از بعد نیست و بیهوده خود را به زحمت افکندن است.

و اما اینکه کافه به معنای همگی و حال از کلمه «ناس» باشد و معنا این باشد که ما تو را نفرستادیم مگر برای همگی مردم صحیح نیست چون علمای ادب جایز نمی دانند حال از صاحب حال آن هم صاحب حالی که مجرور است مقدم بیفتد.

و بدان که منطوق آیه هر چند درباره مسأله نبوت است و در حقیقت از آیات قبل که راجع به توحید بود منتقل به مسأله نبوت شده است و لکن مدلول آن حجتی دیگر بر مسأله توحید است، چون رسالت از لوازم ربوبیت است که شأنش تدبیر امور مردم در طریق سعادتشان و مسیرشان به سوی عنایت وجودشان می باشد.

پس عمومیت رسالت خاتم المرسلین، که رسول اوست، نه رسول غیر از او خود دلیل است بر اینکه ربوبیت نیز منحصر در اوست، چون اگر غیر از او ربی دیگر بود او هم به مقتضای ربوبیتش رسول می فرستاد و دیگر رسالت رسول خدا ﷺ عمومی و برای همه نبود و مردم با بودن آن محتاج به رسول دیگر می شدند که از ناحیه آن رب دیگر بیاید و این همان معنایی است که علی علیه السلام به طوری که روایت شده بدان اشاره نموده و فرموده: «اگر برای پروردگار تو شریکی می بود، رسولان آن شریک نیز برای رساندن پیام هایش نزد شما می آمدند.»

و مؤید این معنا جمله ای است که در ذیل آیه آمده و فرموده: ﴿و لکن اکثر الناس لا یعلمون﴾ چون اگر معنای آیه تنها همان بود که راغب در معنای کلمه «کافه» گفت چیزی نبود که اکثر مردم آن را نفهمند، ولی دلالت بر انحصار رسالت در رسول خدا ﷺ بر

انحصار ربوبیت در خدای عز اسمه، چیزی که اکثر مردم آن را نمی‌فهمند، بنابراین مفاد آیه این می‌شود: مشرکین نمی‌توانند شریکی برای خدا نشان دهند در حالی که ما تو را نفرستادیم مگر بازدارنده جمیع مردم و در حالی که بشیر و نذیر باشی و اگر برای مشرکین خدایانی دیگر بود. ما نمی‌توانستیم تو را به سوی همه مردم بفرستیم، با اینکه عده‌ای بسیار از ایشان بندگان خدایی دیگرند و خدا داناتر است (طباطبائی، ۱۳۸۱: ج ۱۶، ۵۶۸ و ۵۶۷).

۴. آیه خاتمیت: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (احزاب (۳۳): ۴۰) می‌فرماید: (محمد پدر هیچ یک از مردان شما نیست ولی فرستاده خدا و خاتم پیامبران می‌باشد).

علامه طباطبائی در تفسیر این آیه قرآن می‌فرماید: کلمه خاتم به فتحه تاء به معنای هر چیزی است که با آن چیزی را مُهر می‌کنند مانند طابع و قالب که به معنای چیزی است که با آن چیزی را طبع نموده، یا قالب می‌زنند و مراد از (خاتم النبیین) بودن آن حضرت، نبوت با او ختم شده و بعد از او دیگر نبوتی نخواهد بود.

معنای رسالت و نبوت چه بود، و گفتیم که رسول عبارت از کسی که حامل رسالتی از خدای تعالی به سوی مردم می‌باشد و نبی آن کسی است که حامل خبری از غیب باشد و آن غیب عبارت از دین و حقایق آن است و لازمه این حرف این است که وقتی نبوتی بعد از رسول خدا ﷺ نباشد، رسالتی هم نخواهد بود چون رسالت خود یکی از اخبار غیب است، وقتی که بنا باشد انبیاء غیب منقطع شود و دیگر نبوتی نباشد، حکماً رسالتی هم نخواهد بود. از اینجا روشن می‌شود که وقتی رسول خدا ﷺ خاتم النبیین باشد، خاتم الرسل هم خواهد بود. (طباطبائی، ۱۳۸۱: ج ۱۶، ۴۸۷).

علامه طباطبائی می‌گوید: در مجمع البیان در ذیل جمله «ولکن رسول الله ﷺ خاتم النبیین» گفته روایت صحیح از جابرین عبدالله از رسول خدا ﷺ رسیده که فرمود: مثل من در بین انبیاء ﷺ مثل مردمی است که خانه‌ای بسازد و آن را تکمیل نموده آرایش هم بدهد ولی جای یک آجر را خالی بگذارد که هر کسی که وارد آن خانه شود آن جای آجر توی ذوقش بزند و بگوید: همه جای این خانه خوب است، اما حیف که این جای آجر بدر کیش کرده و من تا وقتی مبعوث نشده بودم، آن جای خالی را در بنای نبوت بودم

همین که مبعوث شدم، بنای نبوت به تمام و کمال رسید و این روایت را بخاری و مسلم نیز در کتاب صحیح خود آورده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۶: ج ۸، ۳۶۲ و طباطبایی، ۱۳۸۱: ج ۱۶، ۴۸۷).

### بررسی شبهات خاتمیت

در باب خاتمیت شبهات متعددی مطرح است. (شبهات مطرح شده در باب خاتمیت، برخی مربوط به دلالت آیات بر خاتمیت است. در اینجا تنها برخی از مهم‌ترین آنها را که مربوط به دلالت قرآن بر خاتمیت اسلام است، بررسی و نقد می‌کنیم.

### شبهه اول

چگونه مسلمانان ادعا می‌کنند که رسول اکرم ﷺ خاتم پیامبران الهی است و پس از او پیامبر دیگری نمی‌آید. با اینکه قرآن مجید تصریح می‌کند که نبوت و پیامبری ختم شده و پس از آن حضرت پیامبران دیگری خواهد آمد چنانکه می‌فرماید: «يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» می‌فرماید: ای فرزندان آدم چون پیامبرانی از جنس شما برای شما فرستاده می‌شوند که آیات مرا بر شما می‌خوانند هر کس تقوا پیشه کند و به صلاح گراید بیمی برایشان نیست و اندوهگین نمی‌شوند.

از لفظ یأتینکم که فعل مضارع است و دلالت بر زمان آینده دارد استفاده می‌شود که پس از رسول اکرم ﷺ پیامبران دیگری خواهند آمد و آن حضرت آخرین پیامبر الهی نیست (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۳۸ و مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۷۱).

### پاسخ

منشأ این اشکال سست و بی اساس است از آن جا که به آیات پیش از این آیه مراجعه نشده و فقط نظر بر همین آیه دوخته شده است در صورتی که اگر آیات قبل در نظر گرفته می‌شد چنین پندار خامی پیش نمی‌آمد و با مراجعه به آیات قبل و بعد آیه مورد بحث معلوم می‌شود که جمله «إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ» خطاب به مسلمانان و امت اسلامی نیست تا گفته شود معنایش این است که پس از رسول گرامی اسلام پیامبران دیگری خواهند آمد بلکه تمام این آیات و از جمله آیه مورد بحث خطاب به عموم فرزندان آدم و مربوط به

آغاز خلقت می‌باشد و در پاسخ باید گفت کلمه (إِنَّمَا) در آیه مرکب است از (إِنْ شرطه و ما زائده و إِنْ شرطیه) شرط و جزاء می‌خواهد و جمله «يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ...» شرط آن است و «فَمَنْ أَتَقَىٰ وَأَصْلَحَ...» جزای آن می‌باشد و از این جمله ملازمه شرط و جزاء استفاده می‌شود و دلیلی در این آیه شرط و جزاء مربوط به زمان آینده باشد وجود ندارد و اصلاً نظری به زمان نیست و مورد بحث و هدف این است که بگوید سنت الهی بر این جاری شده است که کسانی را که از پیامبران و فرستادگان او اطاعت می‌کنند به فکر اصلاح اعمال و نیت خود هستند. (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۳۹ و ۱۴۴ و ۱۴۸)

کلمه (إِنَّمَا) در اصل (إِنْ - ما) بوده یعنی (إِنْ) شرطیه بوده و (ما) زائده بر سرش در آمده است و از اینکه در فعل شرطش (يَأْتِيَنَّكُمْ) نون تأکید ثقلیه در آمده استفاده می‌شود که شرط مزبور قطعی الوقوع است و منظور از (قَصِّ) بیان و تفصیل آیات است چون در این کلمه هم معنای قطع است و هم معنای اظهار. این آیه مشتمل بر خطاب عمومی است که از داستان آدم و بهشت استخراج شده و این خطاب که آخرین خطاب هاست تشریح علم الهی را در خصوص پیروی از انبیاء و متابعت از طریق وحی را بیان می‌کند که بیان می‌کند هدایت خدا از طریق وحی و رسالت است (طباطبایی، ۱۳۸۱: ج ۸، ۱۰۷).

### شبهه دوم

در آیه ۴۰ از سوره احزاب که می‌فرمودند: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا»، مورد بحث، تعبیر «خاتم النبیین» به کار رفته است، نه «خاتم الرسل»؛ پس چون بین «نبی» و «رسول» تفاوت هست، از این آیه نمی‌توان نتیجه گرفت که پس از پیامبر اسلام ﷺ هیچ رسول دیگری مبعوث نخواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۷۱ و مطهری، ۱۳۷۴: ج ۳، ۱۷۰).

### پاسخ

ضمن بحث از مفهوم «نبی» و «رسول»، باید گفت که هر چند این دو مفهوماً متباین اند، به لحاظ مصداقی بین آنها رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ یعنی هر رسولی، نبی هم است، ولی چنین نیست که همه انبیاء رسول باشند. بر این اساس، این گزاره



که پس از پیامبر اسلام ﷺ هیچ نبی دیگری نخواهد آمد، شامل رسول نیز می‌شود؛ چون نفی عام، مستلزم نفی خاص است. بنابراین لازمه‌ی ختم نبوت، ختم رسالت است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۷۱).

«ولکن رسول الله و خاتم النبیین» کلمه خاتم به فتحه‌ی تاء به معنای هر چیزی است که با آن چیزی مهر می‌کردند مانند طابع و قالب که به معنای چیزی است که با آن چیزی را طبع نموده، یا قالب زنند و مراد از خاتم النبیین بودن آن جناب، این است که نبوت با او ختم شده، و بعد از او دیگر نبوتی نخواهد بود. و گفتیم رسول عبارت از کسی است که حامل رسالتی از خدای تعالی به سوی مردم باشد و نبی آن کسی است که حامل خبری از غیب باشد و آن غیب عبارت از دین و حقایق آن است و لازمه‌ی این حرف این است که وقتی نبوتی بعد از رسول خدا ﷺ نباشد رسالتی هم نخواهد بود چون رسالت خود یکی از اخبار و انبای غیب است. وقتی بنا باشد انبای غیب منقطع شود و دیگر نبوتی و نبی نباشد، قهراً رسالتی هم نخواهد بود. و از اینجا روشن می‌شود که وقتی رسول خدا ﷺ خاتم النبیین باشد، خاتم الرسل هم خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ج ۱۶، ۴۸۷).

### شبهه سوم

با توجه به آیه ۳۸ سوره رعد ﴿... وَ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيََ بِآيَةٍ إِلَّا يَأْذِنَ اللَّهُ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٍ﴾ که می‌فرماید: هیچ پیامبری حق ندارد معجزه‌ای بیاورد، مگر به اذن خدا برای هر مدت و عصری مقرراتی وضع شده است. عده‌ای می‌گویند ممکن است که استدلال شود که هر گاه برای هر عصری مقرراتی است پس برنامه‌های اسلام نیز برای عصر و مدت معین باید باشد نه برای ابد (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۸۷).

### پاسخ

اثبات اینکه این آیه هیچ ربطی با محدود بودن شرایع ندارد در حقیقت این آیه برای کوبیدن عقیده یهود است که منکر نسخ بوده و برای همه چیز از تکوین و تشریح یک سرنوشت بیشتر قائل نبودند و خلاصه دوره موسی عليه السلام از آغاز بعثت او شروع می‌گردد و با ظهور حضرت مسیح پایان می‌پذیرد و اجل امت مسیح با بعثت وی شروع می‌شود و با

ظهور پیامبر خاتم به آخر می‌رسد ولی اجل امت اسلامی از بعثت است تا دامنه قیامت و تمام احکام اسلام مطابق مصالح و تقاضای این دوره تشریح شده است و همچنین برای دوره اسلامی که با بعثت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آغاز می‌گردد و با ظهور رستاخیز به پایان می‌رسد کتاب مخصوصی مقرر شده است و برداشت از آیات دیگر ابدیت و جاودانی بودن شریعت اسلام را تا دامنه قیامت تضمین کرده و جای هر نوع احتمال را به روی مغرضان بسته است (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۸۸ و ۱۸۹ و ۱۹۰).

بعد از آنکه رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را از پیروی اهل کتاب نهی فرمود اینک آن این است که سنت خدا بر این جریان یافته که انبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از جنس خود بشر باشند و اصولاً مسئله ارسال رُسُل از طریق متعارف و مألوف صورت گیرد نه اینکه انبیاء مالک غیب عالم و اختیاردار چیزی از مختصات آن باشند مثلاً دارای یک قوه غیبیه باشند که با داشتن آن هر چه بخواهند انجام دهند. اوست که اگر بخواهد آیه و معجزه می‌فرستد و البته وقتی می‌فرستد که حکمت الهی او اقتضاء بکند و اینطور نیست که همه اوقات در مصلحت و حکمت برابر باشند و تنها کاری که می‌توانند بکنند اینکه به اذن خداوند یاورشان باشد پس خداوند سبحان هر چه بخواهد نازل می‌کند و هر چه بخواهد اذن می‌دهد پس خداوند تفسیری که عده‌ای کرده‌اند اینکه خداوند می‌فرماید: هر کتابی عمری معین و وقتی مخصوص است که در آن وقت نازلش می‌کند و مردم باید برای قرآن و بر طبقش عمل نمایند (طباطبایی، ۱۳۸۱: ج ۱۱، ۵۱۲-۵۱۳).

### شبهه چهارم

در قرآن آمده است: «رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» (غافر: ۱۵)؛ «بالا برنده درجات، خداوند عرش، به هر کس از بندگانش که خواهد، آن روح [فرشته] را، به فرمان خویش، می‌فرستد».

مدلول صریح یا کنایی این آیه آن است که خدا هر کس را که بخواهد به پیامبری برمی‌انگیزد. از آنجا که این آیه در زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل شده است، می‌توان از آن برداشت کرد که پس از وی نیز پیامبران دیگری برانگیخته خواهند شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۷۳).

## پاسخ

این آیه نیز، مانند آیه مطرح در شبهه پیشین، در مقام اخبار از آینده نیست، بلکه تنها در پی بیان این حقیقت است که گزینش پیامبران، تابع خواست الهی است و از معیارهای مادی که کافران در نظر دارند، پیروی نمی‌کند؛ خدا به هر کس که صلاح بداند وحی می‌فرستد و او را برای رسالت خویش بر می‌گزیند. پس مضمون این آیه، از این قبیل است: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (انعام (۶): ۱۲۴)؛ «خدا بهتر می‌داند رسالتش را کجا قرار دهد».

هیچ یک از این آیات دلالت ندارند که خداوند در آینده پیامبری برخواهد گزید؛ زیرا فعل‌های مضارع «يلقى» و «يجعل» در این آیات، در معنای فعل مستقبل نیامده‌اند. بنابراین آیات یاد شده، به هیچ روی خاتمیت را نفی نمی‌کنند (شهر آشوب سروی، ۱۴۱۲: ج ۱، مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۷۳).

این آیه اشاره دارد به امر رسالت که یکی از شئون آن انداز است و در نتیجه مراد از روح بر هر کس که خدا بخواهد نازل کردن آن با ملائکه وحی است بر آن کس، و مراد از جمله «مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ» رسولاتی هستند که خدا ایشان را برای رسالت خود برگزیده و در معنای روح القاء شده نبی اقوال دیگری هست که قابل اعتنا نیستند و آیه ذکر شده در شبهه به هیچ وجه از آیات ذکر شده نفی خاتمیت را نکرده و نخواهد کرد. (طباطبائی، ۱۳۸۷: ج ۱۷، ۴۸۳)

## نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی نظرات مختلف اهل لغت مخصوصاً فرهنگ نوین عربی از کلمه خاتم به معنای مهر و موم کردن و نهایت، آخر، پایان و سرانجام معنا کرده‌اند در اصطلاح با برداشت از نظرات مختلف بالاحص المیزان که آخرین پیامبر خداست و پیامبر به او ختم شده و دیگر پیامبری نخواهد آمد و ادله‌ای هم بر اثبات خاتمیت وجود دارد و در سوره فرقان آیه ۱ و در سوره انعام آیه ۱۹ و در سوره سبأ آیه ۲۸ و سوره احزاب آیه ۴۰ مخصوصاً تفسیر المیزان برداشت می‌شود که تا وقتی که پیامبر مبعوث نشده بود آن جای خالی از بنای نبوت مانده بود اما همین که مبعوث شدند بنای نبوت به اكمال خود رسید و شبهاتی در بحث خاتمیت مطرح شده که پیامبری پایان نیافته است. در پاسخ به این شبهات

از تفسیر المیزان برداشت می‌شود که آخرین سنگ پیامبری و خاتم النبیین رسول خدا بوده و نبوت به او ختم می‌شود و بعد از او دیگر نبوتی نخواهد آمد.

## پی‌نوشت‌ها

«موضوع خاتمیت که به شکل گسترده‌ای ادامه دارد بررسی آن بحث مستقلی را می‌طلبد به همین جهت دامنه بحث را گسترده‌تر به آیات و روایات اختصاص می‌دهیم».

۱. در سوره مطففین آیه ۲۵ می‌فرماید: ﴿يُسْقُونَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ﴾ می‌فرماید: از شرابی خالص و مهر خورده نوشانده می‌شوند.

۲. در سوره یس آیه ۶۵ کلمه نختم ﴿اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم...﴾ آن روز (روز قیامت) دهان‌های آنان را مهر می‌کنیم و دست‌های ایشان با ما صحبت می‌کند.

۳. در سوره جاثیه آیه ۲۳ می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ اللَّهُ هَوَاهُ وَ اضْلَلَّهُ وَ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً»؛ (آیا کسی را که خدای خود را هوس خویش قرار داده و از روی علم گمراهی را اختیار کرده و در نتیجه خدا بر گوش و دل او مهر نهاده و بر چشم او پرده‌ای قرار داده است).

۴. ﴿بَارِكِ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾؛ (بزرگ و خجسته است کسی که بر بنده خود فرقان کتاب جدا سازنده حق از باطل را نازل فرمود تا برای جهانیان هشدار دهنده باشد). (فرقان (۲۵): ۱)

۵. در سوره انعام آیه ۱۹ می‌فرماید: ﴿أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ أَبْتِكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ...﴾؛ (و وحی می‌کند به ممن آیات این قرآن را تا به آن شما و هر کس از افراد بشر که خبر این قرآن به او رسد بترسانم آیا شما گواهی دهید که با خدا یکتا خدایان دیگر وجود دارد).

۶. ﴿وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَكِن أَكْثَرِ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ می‌فرماید: (ما تو را جز برای اینکه عموم بشر را بشارت دهی و ترسانی نفرستادیم و لیکن اکثر مردم از این حقیقت آگاه هستند). (سبأ (۳۴): ۲۸)

۷. ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَ لَكِن رَسُولَ اللَّهِ وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَ كَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾؛ (محمد پدر هیچ یک از مردان شما نیست او رسول خدا و خاتم انبیاست و خدا همیشه بر همه امور عالم آگاه است). (احزاب (۳۳): ۴۰)

۸. ﴿رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ يُلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾؛ می‌فرماید: (بالا برنده درجات خداوند عرش به هر کس از بندگانش که خواهد آن روح را به فرمان خویش می‌فرستد). (غافر (۴۰): ۱۵)

۹. و در نهج البلاغه هم به بحث خاتمیت به عینه اشاره دارد لذا حضرت امیر علیه السلام می‌فرماید: «إِلَى أَنْ بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا صلوات الله عليه لَا نَجَازَ عَدْتِهِ وَ اِتْمَامَ نَبْوَتِهِ مَأْخُودًا عَلَى النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُ مَشْهُورَهُ سَمَاتِهِ كَرِيمًا مِيدَارَهُ...» (نهج البلاغه خطبه اول)

۱۰- «جعل شريف صلواتك و نامی بر کاتک علی محمد صلوات الله عليه عبدك و رسولك الخاتم لاسبق و الفاتح لما انفلق المعلى الحق بالحق...» (نهج البلاغه خطبه ۶۹)

۱۱. «ایها الناس خذوها من خاتم النبیین صلوات الله عليه انه يموت من مات منا و ليس يمیت...» (نهج البلاغه خطبه ۸۳)

۱۲. «امین وحیه و خاتم رسله و بشیر و رحمة و نذیر نعمته...» (نهج البلاغه خطبه ۱۶۸)

## فهرست منابع

۱. قرآن
۲. نهج البلاغه
۳. آرلی، ابوالحسن علی بن عیسی بن ابی الفتح، (۱۴۰۵هـ)، *کشف الغمه فی معرفه الائمه*، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم.
۴. آلوسی بغدادی، شهاب الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی، فی تفسیر القرآن و السبع المثالی*.
۵. حلّی علامه، ابومنصور، (۱۳۶۸ش)، *شرح باب حادی عشر*، قم، دفتر نشر نوید اسلام، چاپ اول.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد بن مفصل، (۱۴۰۶هـ)، *المفردات فی غریب القرآن*، دفتر نشر کتاب، ایران، چاپ دوم.
۷. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۰)، *محاضرات فی الالهیات*، مترجم سلیمانی بهبهانی عبدالرحیم، قم، انتشارات راند، چاپ سوم.
۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۷ش)، *خاتمیت از نظر قرآن و حدیث و عقل*، مترجم: رضا استادی تهرانی، قم، انتشارات مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ دوم.
۹. شهر آشوب سروی، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۴۱۲هـ)، *مناقب آل ابی طالب*، بیروت، تحقیق یوسف بقائی، چاپ دوم.
۱۰. شیبانی، ابوعبدالله احمد بن محمد بن حنبل، (۱۴۱۲هـ)، *مسند احمد بن حنبل*، بیروت دارالاحیاء، التراث العربی، چاپ اول.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۸۷ش)، *تفسیر المیزان*، مترجم: موسوی همدانی، محمدباقر، قم، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ بیست و پنجم.
۱۲. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۲ش)، *آموزش دین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ ششم.
۱۳. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۳)، *قرآن در اسلام*، قم، ناشر: مؤسسه بوستان کتاب، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ هفتم.
۱۴. طباطبائی، مصطفی، (۱۳۷۰ش)، *فرهنگ نوین عربی به فارسی*، تهران، انتشارات چاپ خانه اسلامی، چاپ هشتم.
۱۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴ش)، *مجموعه آثار* (جلد ۳، ۲)، قم، انتشارات صدرا، چاپ چهارم.
۱۶. مجیدی خوانساری، غلامحسین، (۱۳۸۳)، *نهج الفصاحه کلمات قصار پیامبر*، قم، انتشارات انصاریان، چاپ اول.







## بررسی حدیث «لولا فاطمه...» از دیدگاه کلامی

علی امامی فر<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از آفات دین و دینداری مسئله غلو در مورد پیامبران، اولیاء، بزرگان و رهبران دینی است. این مشکل در ادیان پیشین بوده که خداوند در قرآن از آن نهی فرموده است. ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز با این مسئله مقابله نموده‌اند. در زمان ما مبارزه با این آفت یکی از وظائف دین پژوهان و عالمان دینی است. حدیث یکی از راه‌هایی است که غلو از طریق آن به درون دین راه پیدا می‌کند از جمله احادیث غلو آمیز عبارت مشهور زیر است؛

«عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن الله (تبارك و تعالی) أنه قال: يا أحمد! لو لأك كما خلقت الأفلاك، و لو لا علي لما خلقتك؛ و لو لا فاطمة لما خلقتكما.»

با بررسی دقیق ملاحظه شد که اولاً: این مطلب سند و منبع معتبری ندارد. ثانیاً: از جهت متن و محتوا نیز دارای مشکلات جدی است زیرا این عبارت دارای سه بخش است. بخش اول آن (لو لأك كما خلقت الأفلاك) با آیات و روایات صحیح (منقول از شیعه و اهل سنت) و عقل قابل تایید است. ولی دو بخش دیگر آن مخالف قرآن، سنت و عقل است و در نتیجه قابل پذیرش نمی‌باشد.

برخی تلاش کرده‌اند تا آن را به نحوی توجیه کنند ما توجیحات را نیز مورد بررسی قرار داده و روشن شد که توجیحات مذکور از این دو بخش از روایت غیر قابل قبول است.

### واژگان کلیدی

حدیث، غلو، فاطمه، خلقت، لولاک، پیامبر، اهل بیت.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه و دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن اسلامی دانشگاه معارف.  
Email: aef.323@gmail.com



## طرح مسأله

یکی از منابع اصلی دین اسلام، بنابر نص قرآن کریم، سیره رسول الله و اهل بیت آن حضرت علیهم السلام می‌باشد. حدیث ناقل و حاکی این سیره است. بنابر این شناخت دقیق و صحیح حدیث یکی از وظائف مهم هر دین‌پژوه می‌باشد. بدلائل مختلف، شناخت احادیث امر مشکلی است. یکی از مشکلاتی که شناخت حدیث با آن روبرو بوده وهست بحث غلو است. غلو نسبت به رهبران ادیان بخصوص رهبران الهی خود سبب انحراف ادیان و گمراهی پیروان آن دین می‌گردد. دینی که وسیله هدایت انسان به سوی خداست تبدیل به هدف می‌شود و در مقابل دین و راه خدا قرار می‌گیرد. به همین دلیل خداوند یهودیان و مسیحیان را که در مورد رهبران خود دچار غلو شده بودند از غلودر دین نهی فرموده است؛ «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ...» (مانده (۵): ۷۷) «بگو: ای اهل کتاب! در دین خود، غلو (و زیاده روی) نکنید! و غیر از حق نگوئید!» و نیز فرموده است: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ...» (ای اهل کتاب! در دین خود، غلو (و زیاده روی) نکنید! و درباره خدا، غیر از حق نگوئید!» خداوند اهل غلو را کافر می‌داند. «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ» «آنها که گفته‌اند خداوند سومین اقنوم از اقانیم سه گانه است بطور مسلم کافر شده‌اند» (مانده (۵): ۷۳).

مسأله «غلو»<sup>۱</sup> در باره پیشوایان، یکی از مهمترین سرچشمه‌های انحراف در ادیان آسمانی بوده است، به همین جهت اسلام درباره غلات سختگیری کرده است. علاوه بر قرآن، رسول خدا و ائمه علیهم السلام از آنها بیزاری جسته و آنها را لعنت نموده و در مواردی حکم به قتل آنها داده‌اند (حرعاملی، ۱۴۰۹ هـ: ج ۱۵، ۱۲۵) و در کتب «عقاید» و «فقه» غلات از بدترین کفار معرفی شده‌اند.

بخشی از این غلو در احادیث و به صورت جعل حدیث و یا دستکاری در آنها ظهور و بروز پیدا کرده است. از جمله احادیثی که در سال‌های اخیر در جامعه مورد توجه

---

۱. واژه غلو در مقابل تقصیر است، و در لغت به معنای تجاوز از حد و افراط در شیء است الغُلُوُّ: تجاوز الحد (مفردات) و غَلَا فِي الدِّينِ وَالْأَمْرُ يَغْلُو غُلُوًّا: جاوَزَ حَدَّهُ. و فی التنزیل: لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ (لسان العرب).

و گفتگو قرار گرفته و به جهت حساسیت موضوع یعنی وجود مقدس حضرت زهرا علیها السلام و مقام و منزلت ایشان، ایجاد چالش نموده و موجب تأیید و ابرام از طرفی و رد و انکار از طرف دیگر قرار گرفته، عبارتی است که به حدیث «لولا فاطمه» مشهور گشته است. به همین دلیل ضروری به نظر می‌رسد که این موضوع از جهت سند و محتوا به صورت علمی مورد نقد قرار گیرد.

### متن حدیث

این حدیث با عنوان حدیث قدسی از قول رسول خدا ﷺ با این عبارت نقل شده است؛  
 عن رسول الله ﷺ، عن الله (تبارک و تعالی) أنه قال: يا أحمد! لو لأكّ كما خلقت الأفلاك، و لو لا علیّ لما خلقتک، و لو لا فاطمة لما خلقتکما. (عوامل العلوم و المعارف والأحوال من الآيات و الأخبار و الأقوال) (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳ هـ: ج ۱۱، ۴۳).

### بررسی سند حدیث

این عبارت در هیچ یک از منابع معتبر روایی شیعی موجود، نقل نگردیده است. در نرم افزار ارزشمد «جامع الاحادیث»، ویراسته ۳/۵ که مشتمل بر اکثر قریب به اتفاق منابع روایی معتبر شیعه است، این عبارت وجود ندارد. در همان منبع، تنها مرجع، کتاب «عوامل العلوم و المعارف والأحوال من الآيات و الأخبار و الأقوال» (مستدرک سیده النساء إلى الإمام الجواد؛ ج ۱۱ ص ۴۳) می‌باشد.

این کتاب از شخصی به نام «عبد الله بن نور الله بحرانی اصفهانی»، متوفی قرن ۱۲ است که در سال ۱۴۲۳ هجری قمری توسط آقای محمد باقر موحد ابطحی اصفهانی، تصحیح و مورد تحقیق قرار گرفته و در مؤسسه الإمام المهدي ﷺ قم منتشر گردیده است. متن کامل این عبارت با سندش که در این کتاب نقل گردیده است به این شرح است.

الحجة العاصمة: قال: رأيت نسخة خطية ثمينة لكتاب «كشف اللثالي» لصالح بن عبد الوهاب العرندي، و حينما تصفحت الكتاب صادفت فيه الحديث المذكور بهذا السند: الشيخ إبراهيم بن الحسن الذراق، عن الشيخ علي بن هلال الجزائري، عن الشيخ أحمد بن فهد الحلبي، عن الشيخ زين الدين علي بن الحسن الخازن الحائري، عن الشيخ

أبي عبد الله محمد بن مكي الشهيد، بطرقه المتصلة إلى أبي جعفر محمد بن علي بن موسى بن بابويه القمي، بطريقه إلى جابر بن يزيد الجعفي، عن جابر بن عبد الله الأنصاري؛ عن رسول الله ﷺ، عن الله (تبارك و تعالی) أنه قال: يا أحمد! لولاك لما خلقت الأفلاك، و لولا علي لما خلقتك؛ و لولا فاطمة لما خلقتكما.

سند این روایت مشکلاتی دارد از جمله؛

۱. همانگونه که ملاحظه می‌شود، هم نویسنده کتاب عوالم العلوم و هم نویسنده منبع کتاب فوق به نام «الجنة العاصمه» (جناب سید محمد حسن میرجهانی طباطبایی متولد سال ۱۳۱۹ش، مطابق با سال ۱۲۷۹ق.) از معاصرین‌اند. و فی نفسه اعتبار چندانی ندارند و نمی‌شود مورد استناد قرار گیرند.

۲. کتاب «الجنة العاصمه» بعد از کتاب «عوالم العلوم» نوشته شده است. و لذا نمی‌تواند از آن نقل کند. زیرا نویسنده کتاب «عوالم العلوم» از شاگردان مرحوم مجلسی است. و نویسنده کتاب «الجنة العاصمه» از معاصرین است.

۳. این روایت که به شیخ صدوق می‌رسد، مرسل است. زیرا بین شهید اول (م ۷۸۶) تا شیخ صدوق (م ۳۸۱) حدود چهار قرن فاصله است. و نیز بین شیخ صدوق تا جابر بن یزید فاصله زمانی زیادی است.

۴. این عبارت در هیچ یک از کتب شیخ صدوق یافت نگردیده است. در حالی که با توجه به شهرت مرحوم شیخ صدوق و نیز کتب او، هیچ کس در زمانی بیش از ۴۰۰ سال فاصله بین ایشان و مرحوم شهید، چنین مطلبی را روایت نکرده و بسیار بعید و بلکه تا حدودی غیر ممکن به نظر می‌رسد که این عبارت با این محتوای خاص را مرحوم شیخ در کتاب‌های متعددش نوشته و تنها به نقل شفاهی اکتفا کرده باشد و این نقل شفاهی نیز از طریقی نا معلوم به مرحوم شهید رسیده باشد، لذا بعید نیست که اشتباهی از جانب مرحوم شهید و یا یکی از افراد بعد از ایشان رخ داده باشد.

بعلاوه این روایت در هیچیک از کتاب‌های منتسب و موجود از مرحوم شهید نیز وجود ندارد.

۵. در این سند، جابر بن یزید جعفی از جابر بن عبدالله انصاری روایت نقل کرده است

در صورتی که این امر به سختی و ندرت ممکن است اتفاق افتاده باشد زیرا فاصله مرگ این دونفر پنجاه سال است. جابر بن عبدالله انصاری در سال ۷۸ قمری رحلت کرده (الزرکلی، ج ۲، ۱۰۴) و جابر بن یزید جعفی در سال ۱۲۸ قمری فوت کرده‌اند.

بعلاوه در کتب رجالی از جمله کتاب معجم الرجال الحدیث آیت الله خویی، جابربن یزید تنها یک روایت (در کتاب من لایحضره الفقیه) از جابربن عبدالله نقل نموده که هیچ ربطی به موضوع مورد بحث ندارد.

۶. مرحوم شیخ حر عاملی محدث بزرگ و مطلع نسبت به حدیث و مولف کتاب ارزشمند «وسائل الشیعه»، اکثر احادیث قدسی را در کتاب «جواهر السنیه»، جمع‌آوری نموده است. در آن کتاب اشاره‌ای به این عبارت ندارد. نتیجه این که این روایت از نظر سند ضعیف و مخدوش می‌باشد و قابل قبول و اعتناء نیست.

### متن حدیث

این عبارت دارای سه بخش است.

### بخش اول

بخش اول این عبارت که در مورد حضرت رسول الله ﷺ است، مشهور و معروف است؛ «یا احمد لولاک لما خلقت الافلاک». اگر چه این بخش از روایت نیز با این عبارت در منابع معتبر و جوامع روایی شیعه به عنوان حدیث نقل نگردیده است. اما روایات معتبر و مستند زیادی وجود دارد که این مفهوم را تایید می‌کنند. بنابر این از جهت مفهوم مشکلی ندارد و قابل قبول و مورد تایید قرآن و عقل نیز هست.

مفهوم حدیث «لولاک لما خلقت الافلاک» این است که هدف غایی خلقت، وجود مقدس پیامبر ﷺ است و اگر وجود آن حضرت نبود، هستی هم خلق نمی‌شد.

### قرآن و حدیث «لولاک لما خلقت الافلاک»

خداوند در قرآن، هدف از خلقت را قراردادن خلیفه در زمین قرار داده است؛ ﴿وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً...﴾ (بقره (۲): ۳۰) «و چون پروردگارت بفرشتگان

گفت: من میخواهم در زمین جانشینی بیافرینم» و همه هستی را نیز برای انسان آفریده است؛ «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...» «او است که هر چه در زمین هست یکسره برای شما آفرید...» (بقره (۲): ۲۹)

بر اساس روایات بسیار روشن از نظر محتوی و متواتر و قطعی از جهت سند، آدم عَلَيْهِ السَّلَام مقدمه‌ای است برای خلقت پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که مظهر اتم و اکمل اسماء الهی و خلیفه او است و نیز اهل بیت او عَلَيْهِمُ السَّلَام و ما سواه طفیل وجود ایشان هستند. و آدم به همین دلیل مسجود ملائک قرار می‌گیرد.

طفیل هستی عشقند آدمی و پری ارادتی بنما تا سعادت بیبری

مرحوم علامه طباطبائی در تبیین این موضوع فرموده‌اند:

«... و به همین جهت است که خود ما مراحل مختلف وجود انسان را که روزی منی بود و سپس جنین شد و آن گاه طفل شد و همچنین سایر مراحل آن را مقدمه وجود یک انسان کامل و تمام عیار شمرده می‌گوییم این مراحل، مقدمه پدید آمدن آن انسان است، چون غرض اصلی، پدید آمدن آن انسان کامل است، و اما مراحل نقص آن منظور نیست و همچنین است هر موجود دیگر. و با این بیان روشن می‌شود که بهترین افراد انسان (اگر در بین انسان‌ها افرادی باشند که از هر جهت برتری داشته باشند) غایت و غرض اصلی از خلقت آسمانها و زمینند، و لفظ آیه نیز خالی از اشاره و دلالت بر این معنا نیست، برای اینکه جمله «أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» می‌فهماند که مقصود اصلی مشخص کردن کسی است که بهتر از دیگران عمل می‌کند چه اینکه آن دیگران اصلاً عمل خوب نداشته باشند، و یا داشته باشند ولی به پایه آنان نرسند. پس، کسی که عملش از عمل تمامی افراد بهتر است، چه اینکه تمامی افراد نیکوکار باشند ولی به پایه آن شخص نرسند، و یا اصلاً نیکوکار نباشند بلکه بدکار باشند، مشخص کردن آن کس غرض و مقصود از خلقت است، و با این بیان معنای حدیث قدسی که در آن خدای تعالی در خطاب به پیامبر گرامی‌اش فرموده: «لولاك لما خلقت الافلاك». اگر تو در نظر نبودی من افلاک را نمی‌آفریدم» روشن می‌شود، برای اینکه آن جناب از تمامی افراد بشر افضل است. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ج ۱۰، ۲۲۷ و

## عقل و حدیث لولاک

از سوالات اساسی در باره خلقت این است که هدف خدا از خلقت چیست؟

به این سوال هم جواب عرفانی داده شده است و هم جواب فلسفی و عقلانی. علامه مصباح یزدی با استدلال فلسفی و عقلی هدف اصلی و غائی باری تعالی از خلقت را انسان کامل تبیین فرموده‌اند که «... همچنین (عقل) حب به خیر و کمال را علت غائی برای افعال الهی بر می‌شمارد. حب الهی بالااصله به ذات مقدس خودش و بالتبع به خیر و کمال مخلوقاتش تعلق می‌گیرد و در میان خود آنها هم اصالت و تبعیت نسبی در محبوبیت و مطلوبیت وجود دارد یعنی حب الهی به مخلوقات در درجه اول به کاملترین آنها که نخستین مخلوق است تعلق می‌گیرد و سپس به سایر مخلوقات الاکمل فالاکمل و حتی در میان مادیات و جسمانیات که تشکیک خاصی ندارند می‌توان وجود کاملتر را هدف برای آفرینش ناقصتر شمرد و بالعکس جمادات را مقدمه‌ای برای پیدایش نباتات و نباتات را مقدمه‌ای برای پیدایش حیوانات و همه را مقدمه‌ای برای پیدایش انسان به حساب آورد؛ «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» و سرانجام حب به انسان کامل را علت غائی برای آفرینش جهان مادی دانست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۴۹۷).

و پیامبر گرامی اسلام، کامل‌ترین انسان و هدف نهایی خلقت است. و این معنی حدیث شریف «لولاک لما خلقت الافلاک» است.

با محمد بود عشق پاک جفت	بهر عشق، او را خدا «لولاک» گفت
منتهی در عشق چون او بود فرد	پس مرا و را ز انبیا تخصیص کرد
گر نبودی بهر عشق پاک را	کی وجودی دادمی «افلاک» را
من بدان افراشتم چرخ سنی	تا غلّو عشق را فهمی کنی
منفعت‌های دگر آید ز چرخ	آن چو بیضه تابع آید این چو فرخ

(مثنوی دفتر پنجم)

## حدیث «لولاک» در روایات

پیش از این بیان شد که مضمون این بخش از حدیث، (لولاک لما خلقت الافلاک) در روایات زیادی وارد شده است. اینک برخی از این روایات را از طریق شیعه و اهل سنت



نقل می‌کنیم؛

۱. «و لولا محمد ما خلقتک (آدم)». (حلبی شافعی، ۱۴۲۷هـ: ج ۱، ۳۱۵)
۲. «لولاک ما خلقت أرضی ولا سمائی ولا رفعت هذه الخضراء. لا بسطت هذه الغبراء وفي رواية عنه ولا خلقت سماء ولا أرضا ولا طولا ولا عرضا» (همان، ۳۵۷)
۳. و فی حدیث «قال:.. فقد اتخذتک حییا، و ما خلقت خلقا أكرم علی منک، و لقد خلقت الدنيا و أهلها لأعرفهم کرامتک و منزلتک عندی، و لولاک ما خلقت الدنيا». (قسطلانی)
۴. ... قال: فَقَالَ هُوَ لَا حَمْسَةَ مِنْ وُلْدِكَ لَوْلَاهُمْ مَا خَلَقْتُكَ وَ لَا خَلَقْتُ الْجَنَّةَ وَ لَا النَّارَ وَ لَا الْعَرْشَ وَ لَا الْكُرْسِيَّ وَ لَا السَّمَاءَ وَ لَا الْأَرْضَ وَ لَا الْمَلَائِكَةَ وَ لَا الْجِنَّ وَ لَا الْإِنْسَ، (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۲۷، ۵)

### نتیجه

نتیجه این که بخش اول روایت اگر چه از نظر سند مشکلی دارد ولی اولاً؛ ضعف سندش با روایات دیگر جبران می‌شود. ثانیاً؛ از جهت متن و محتوی نه تنها مشکل ندارد بلکه قابل قبول و مورد تایید آیات، روایات و عقل نیز هست.

### بخش دوم

اما بخش دوم و سوم روایت «ولولا علی لما خلقتک؛ ولولا فاطمة لما خلقتکما». قابل قبول و پذیرش نیستند. زیرا علاوه بر اشکال اساسی که در سند روایت وجود دارد، از نظر محتوی نیز این بخش از روایت با مشکل جدی روبرو است. زیرا مخالف قرآن، روایات و عقل است.

این بخش از روایت، بر برتری علی ع بر پیامبر ص و برتری فاطمه ع بر آن دو بزرگوار دلالت دارد<sup>۱</sup> در صورتی که بر اساس اعتقاد شیعه، با استناد به ادله مذکور پیامبر

۱. در قاموس قرآن آمده؛ لو مفید شرطیت است میان دو جمله و دلالت بر امتناع جواب دارد بجهت امتناع شرط. مثل «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...» (قاموس قرآن - قرشی سید علی اکبر) در مفردات هم دلالت و مفهوم لو را اینگونه بیان کرده است؛

لَوْ: قيل: هو لامتناع الشيء لامتناع غيره. «لَوْ لَا» يجيء على وجهين: أحدهما: بمعنى امتناع الشيء لوقوع غيره -

گرامی اسلام ﷺ برترین مخلوق خداوند است. و وجود اهل بیت از نور وجود آن حضرتند. وبعد از پیامبر علی علیه السلام برتر از سایر معصومین هستند. این حقیقت در روایات متعدد از رسول خدا و ائمه علیهم السلام نقل شده است. از باب نمونه؛ از رسول خدا خطاب به فاطمه علیها السلام نقل شده که فرمود؛ يَا فَاطِمَةُ أَمَا تَرْضَيْنَ أَنِّي رَوْجُتُكَ خَيْرُ أُمَّتِي... (هلالی، ۱۴۰۵ هـ: ج ۲، ۶۴۲) این روایت با تعابیر دیگر نیز نقل شده است. رَوْجُتُكَ خَيْرُ أَهْلِی (همان، ۷۹۲) رَوْجُتُكَ خَيْرُ أَهْلِ بَيْتِي (طبرسی، ۱۴۰۳ هـ: ج ۱، ۱۲۹) رَوْجُتُكَ خَيْرُ مَنْ أَعْلَمَ (اربعی، ۱۳۸۱ هـ: ج ۱، ۳۷۳) و (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ هـ: ج ۳، ۳۴۴)

### اشکال

ممکن است گفته شود که؛ ما چنین برداشت نادرستی از این عبارت نداریم. در جواب گفته می‌شود که؛ این برتری، از ظاهر عبارت فهمیده میشود و به نیت افراد ربطی ندارد. بنابر این، این بخش از این عبارت قابل پذیرش نیست.

### توجیهات

کسانی که این بخش را نیز حدیث می‌دانند، به توجیهاتی متوسل شده اند؛  
۱. مصحح و محقق کتاب عوالم العلوم... در حاشیه این روایت آن را این گونه توجیه کرده است:

فإنها أم الأئمة، و وعاء حجج الله البالغة على خلقه الى بقية الله، الحجة المنتظر، و لولا فاطمة الزهراء ما كان الحسن و الحسين و لا الأئمة و لا القائم الموعود الذي به يملأ الله الأرض قسطا و عدلا، و به يتم رسالة جده كما قال تعالى: لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ\*. و بالجمله ففي الحديث إشارة لطيفة إلى هذا الأمر البين، و لا غرابة فيه بل تصريح فيما ذكرناه من كلام الله تعالى مع آدم عليه السلام (بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳ هـ: ج ۱۱، ۴۴)

«او (حضرت فاطمه) مادر امامان است. ظرف وجودی حجت‌های بالغه الهی بر

---

و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض و لكن الله ذو فضل على العالمين - و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد و يذكر فيها اسم الله كثيرا و لينصرن الله من ينصرون إن الله لقوي عزيز.

خلق تا حضرت بقیه الله مهدی و حجت منتظر است. اگر فاطمه زهرا نبود حسن و حسین و هیچ یک از ائمه دیگر از جمله مهدی موعود علیه السلام که خداوند به وسیله او زمین را پر از عدل و داد خواهد کرد و به وسیله او رسالت جدش تمام خواهد شد آنگونه که خداوند فرموده است «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»، بوجد نمی آمدند. و خلاصه این که در این روایت اشاره لطیفی است به این مطلب و این امر غریبی نیست. بلکه تصریح به مطلبی است که خداوند به آدم فرمود و ما قبلا آن را ذکر کردیم» تقریبا این مهمترین توجیهی است که توسط افراد مختلف، در باره این مطلب، به عنوان حدیث مطرح شده است.

### جواب

اولا این توجیه هیچ ربطی به این معنی و مفهوم ندارد و نمی تواند توجیه گر این مطلب باشد که اگر فاطمه نبود خداوند رسول الله را نمی آفرید. این توجیه نهایتا بر این مطلب دلالت دارد که وجود مقدس صدیقه طاهره در گسترش و تحقق دین اسلام موثر بوده است نه چیزی بیشتر.

ثانیا اگر این مطلب را ملاک قرار دهیم، باید گفت تمام اشخاص و اموری که در گسترش و موفقیت اسلام نقش داشته اند دارای چنین ارزشی هستند. آیا ما نمی توانیم بگوییم اگر خدیجه نبود فاطمه هم نبود، اسلام هم نبود و در نهایت بگوییم پیامبر هم نبود؟ بعلاوه خدیجه چقدر در دوران غربت اسلام به پیامبر و اسلام خدمت نموده است؟ آیا همین مطلب را در باره افرادی مثل والدین رسول الله، عبدالمطلب، ابوطالب، حمزه جعفر و دیگران نمی توان گفت؟

### ۲. توجیه دیگر

توجیه دیگر، روایتی است منقول از حضرت امام عسکری علیه السلام؛ «نحن حجج الله على خلقه، و جدتنا فاطمة حجة علينا».<sup>۱</sup> «ما حجت خدا بر مردمیم و جدهی ما حضرت زهرا علیها السلام حجت

۱. (لولا علی لما كان لفاطمة كفو من آدم و من دونه) و از همین حدیث استفاده می شود که پس از مقام پیغمبر و علی فاطمه افضل از تمام انبیاء و اولیاء است و شاهد بر این معنی حدیث شریف منسوب بحضرت

خدا بر ما است.»

علامه حسن زاده این عبارت را با مقدمه‌ای در کتاب هزار و یک کلمه، کلمه ۴۷۲ نقل نموده‌اند. و بعضی فرموده ایشان را نیز به عنوان موید مدعای خود پنداشته‌اند.

### جواب

این روایت نیز هیچ مستندی جز کتاب «اطیب البیان» ندارد. در همان کتاب نیز هیچ ماخذی برای این روایت نقل نشده است. و از جهت مفهوم و محتوا نیز هیچ مشکلی را از حدیث (لو لا فاطمه) برطرف نمی‌کند. زیرا بر فرض که این مطلب کلام معصوم و سندش صحیح هم باشد، بر مانحن فیه هیچ دلالتی ندارد. زیرا فرموده است «جدتنا» و جده اختصاص به ائمه دارند نه پیامبر و علی علیه السلام. در حالی که مفهوم از عبارت لولا فاطمه برتری حضرت فاطمه بر آن دو بزرگوار است

۳. مدرک دیگری که برخی به آن توسل جسته‌اند مطلبی است از جناب علامه حسن

زاد آملی:

«این کمترین در رساله کریمه «فصّ حکمة عصمتیة فی کلمة فاطمیة» گفته است: و اذا دریت أنّ بقیة النبوة و عقلیة الرسالة و ودیعة المصطفی و زوجة ولیّ الله و کلمة الله التامة فاطمة علیها السلام ذات عصمة فلا بأس بأن تشهد فی فصول الأذان و الإقامة بعصمتها و تقول مثلا: «أشهد أنّ فاطمة بنت رسول الله عصمة الله الكبرى» أو نحوها.

### جواب

اولا- حضرت علامه خود بهتر واقف به فقه و نظرات بزرگان فقه شیعه است. که این دریافت‌های شخصی نمی‌تواند ملاک حکم در عبادات باشد. در نهایت حجت برای شخص دریافت کننده است نه بیشتر. وثانیا - اضافه کردن مطلبی به دین با نظر شخصی و بدون مجوز شرعی بدعت و حرام است. این صریح نظر مرحوم شهید ثانی در این موضوع است که به صورت فتوی فرموده‌اند:

عسکری است که فرمود:

(نحن حجج الله علی خلقه و جدتنا فاطمة حجة الله علینا)

«و لا يجوز اعتقاد شرعية غير هذه الفصول في الأذان و الإقامة كالتشهد بالولاية لعلي عليه السلام و أن محمدا و آله خير البرية أو خير البشر و إن كان الواقع كذلك. فما كل واقع حقا يجوز إدخاله في العبادات الموظفة شرعا، المحدودة من الله تعالى فيكون إدخال ذلك فيها بدعة و تشريعا، كما لو زاد في الصلاة ركعة أو تشهدا، أو نحو ذلك من العبادات، و بالجمله فذلك من أحكام الإيمان، لا من فصول الأذان.» (عاملی، ۱۴۱۰هـ: ج ۱، ۵۷۳)

ثالثا- در نهایت از عبارت فوق رخصت و استحباب بیان آن حقیقت فهمیده می شود. ولی آیا این امر دلالت بر برتری حضرت زهرا بر رسول الله را می رساند و موید مطلب «لولا فاطمه» می تواند باشد؟

#### ۴. کتابی در این موضوع؟

از جناب آیت الله محمدعلی گرامی در این موضوع کتابی با عنوان: «در باره حدیث لولا فاطمه» منتشر گردیده است.

در این کتاب بیشتر به تبیین بخش اول عبارت پرداخته اند و تنها مطلبی که در باره بخش سوم عبارت که علی القاعده موضوع اصلی کتاب است بیان شده، مطلب زیر است: «معنی «لولا فاطمه» اما معنی جمله سوم «لولا فاطمه لما خلقتكما» اگر فاطمه نبود شمایان را نمی آفریدم... برای توضیح این جمله توجه به نکاتی ضرورت دارد: مشخص است که نه تنها هدف از خلقت، بلکه هدف از بعثت پیامبر و بویژه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تربیت انسان های کامل و واصل الی الله می باشد...»

#### مقام فاطمه

اگر بخواهیم کامل ترین الگو و نمونه آن چه که اسلام می خواهد را نشان بدهیم جز فاطمه زهرا علیها السلام دیگری را سراغ نداریم... . بنابر این می توان گفت هدف از ارسال رسل و حتی رسالت خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله ایجاد یک چنین موجودی بوده است. یعنی الگوی آن چه که هدف اسلام است... . نمونه ای از آن چه اسلام می خواهد.. تعبیری که در جمله سوم عبارت آمده برای بیان این منظور تعبیری نامناسب نیست.» (ص ۵۹)

## جواب

این که به صورت قاطع و انحصاری می‌فرماید: «اگر بخواهیم کامل‌ترین الگو و نمونه آن چه که اسلام می‌خواهد را نشان بدهیم جز فاطمه زهرا علیها السلام دیگری را سراغ نداریم»، با نص قرآن سازگاری ندارد زیرا قرآن رسول الله را الگوی کامل و یگانه معرفی می‌کند: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا (الأحزاب (۳۳): ۲۱)

و به پیروی از قرآن، حضرت امیر المومنین علیه السلام و خود حضرت زهرا علیها السلام تلاش داشتند تا این مطلب را برای مردم تبیین کنند که شخص رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و سیره آن حضرت الگو و حجت خدا است:

«فَتَأْتَسُّ بِنَبِيِّكَ الْأَطْيَبِ الْأَطْهَرِ صلی الله علیه و آله و سلم فَإِنَّ فِيهِ أُسْوَةٌ لِمَنْ تَأْتَسَّى وَ عَزَاءٌ لِمَنْ تَعَزَّى وَ أَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ الْمُتَأَسِّي بِنَبِيِّهِ وَ الْمُقْتَصِّ لِأَثَرِهِ» «از پیامبر پاک و پاکیزه‌ات - صلی الله علیه و آله و سلم - پیروی کن زیرا راه و رسمش سرمشقی است برای آن کس که به خواهد تأسی جوید و انتسابی است (عالی) برای کسی که بخواهد منتسب گردد، و محبوبترین بندگان نزد خداوند کسی است که از پیامبرش سرمشق گیرد...» (خطبه ۱۶۰)

## فضیلت فاطمه علیها السلام

سخن آخر این که مروجین این مطلب و مدعی حدیث بودن آن، به دنبال چه چیزی هستند و به دنبال اثبات چه چیزی هستند؟ و چه هدفی را پیگیری می‌کنند؟  
قطعاً جواب می‌دهند که به دنبال بیان فضائل، مقامات و منزلت والای حضرت زهرا علیها السلام هستند.

اما آیا برای رسیدن به این هدف مقدس نیازی به تمسک به مطالبی است که اثبات آن ناممکن و در تناقض با مطالب مسلم اعتقادی اسلامی و مکتب تشیع است.  
بر اساس آیه شریفه تطهیر فاطمه علیها السلام معصومه و مطهره است. و بر اساس سوره مبارکه کوثر، فاطمه مجمع و مظهر همه خوبیهاست. در آیات دیگر قرآن مثل آیه مباهله و سوره دهر ودها آیه دیگر، کمالات آن حضرت توصیف گردیده است. اینها فضائل کمی نیستند.

اما در عین حال ایشان با همه شأن و مقامی که دارند، شاخه شجره طیبه‌ای است که أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ. اصل این شجره رسول الله و فرع آن فاطمه و اهل بیت علیهم‌السلام است.

و این حقیقت در روایات بسیاری نقل و به ما رسیده است؛

عَنْ عَمْرِو بْنِ حُرَيْثٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ (عَزَّ وَجَلَّ) «كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ» (ابراهیم (۱۴): ۲۴) قَالَ: فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم أَصْلُهَا وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام فَرْعُهَا وَ الْأَيْمَةُ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا أَغْصَانُهَا وَ عِلْمُ الْأَيْمَةِ ثَمَرُهَا...  
(کلینی، ۱۴۰۷ هـ: ج ۱، ۴۲۸)<sup>۱</sup>

و نیز از ابن عباس روایت شده که؛ قال: قال جبریل علیه‌السلام للنبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: أنت الشجرة و علی غصنها و فاطمة ورقها و الحسن و الحسين ثمارها» (الحویری، ۱۴۱۵ هـ: ج ۲، ۵۳۶) «از ابن عباس روایت است که جبرئیل به پیامبر عرض کرد: «تویی آن درخت و علی است شاخه آن و فاطمه است برگ آن و حسن و حسین میوه آن هستند». است.

و بر اساس روایات معتبر حضرت زهرا پاره تن رسول الله است. «أَنَّ فَاطِمَةَ بَضَعَتْ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهَا فَمَنْ آذَاهَا فَقَدْ آذَانِي» (صدوق، ۱۳۸۵: ج ۱، ۱۸۶)

و در منابع روایی ما روایات بسیاری که این مضامین را تایید می‌کنند وجود دارد. این چند روایت از باب نمونه ذکر شد.

### نتیجه‌گیری

با دقت در سند و محتوای این مطلب، به این نتیجه می‌رسیم که نه سندش درست و نه محتوایش بر اساس اصول و ملاکات، قابل قبول می‌باشد. و این مطلب حدیث و منقول از معصوم نیست.

برای اثبات فضائل حضرت زهرا نیز نیازی به تمسک به این مطالب ساختگی و غیر قابل قبول و ضعیف نیست. نقل اینگونه مطالب نه تنها دلیلی بر اثبات فضائل آن حضرت و سایر معصومان علیهم‌السلام نیست بلکه موجب وهن دین نیز می‌شود. بلکه به دلیل دروغ بودن، باید از

۱. مرحوم مجلسی این حدیث را صحیح دانسته است. مرآة العقول، ج ۵، ۱۰۳.

آن اجتناب و به معصومین نسبت نداد



## فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳هـ)، الاحتجاج علی اهل اللجاج، نشر مرتضی، مشهد.
۴. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، (۱۳۸۵)، علل الشرايع، داوری، قم.
۵. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (۱۳۷۹هـ)، مناقب آل ابی طالب، علامه، قم.
۶. حسن زاده، حسن، (۱۳۶۵)، هزار و یک نکته، رجا، تهران.
۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن بن علی، (۱۴۰۹هـ)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، آل البیت، قم.
۸. حلبی شافعی، ابو الفرج، (۱۴۲۷هـ)، السیرة الحلبیة، دار الکتب العلمیة، بیروت.
۹. الحویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵هـ)، نور الثقلین، اسماعیلیان، قم.
۱۰. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۷۴)، ترجمه المیزان، موسوی همدانی، سید محمد باقر، انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، قم.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران.
۱۲. طیب، سید عبد الحسین، (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، اسلام.
۱۳. عاملی، زین الدین بن علی، (۱۴۱۰هـ)، الروضة البهیة (المحشی - کلاتر)، داوری، قم.
۱۴. اربلی، علی بن عیسی، (۱۳۸۱هـ)، کشف النعمه فی معرفه الائمه، بنی هاشمی، تبریز.
۱۵. قسطلانی، احمد بن محمد، المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، المكتبة التوفیقیة، القاهرة - مصر.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، الکافی، ۸، دار الکتب الإسلامیة، تهران.
۱۷. گرامی، محمد علی، (۱۳۸۱)، درباره حدیث لولا فاطمه، قدس، قم.
۱۸. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۴هـ)، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بیروت، تهران.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۴)، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران.
۲۰. مولوی، مثنوی معنوی.
۲۱. هلالی، سلیم بن قیس، (۱۴۰۵هـ)، کتاب سلیم، الهادی، قم.



## بازشناسی تأثیر پذیری شیخ احمد احسایی از مکاتب فکری<sup>۱</sup> سیدهادی سیدوکیلی<sup>۲</sup>

### چکیده

شیخ احمد احسایی را می‌توان یکی از پر نویس‌ترین عالمان زمان خود و صاحب مکتب فکری خاص دانست. نزاع در مورد عقائد و آراء شیخ همچنان ادامه دارد. برخی به شکلی افراط گونه و برخی دیگر به گونه‌ای تسامح وار به وی نگریسته‌اند. نکته قابل توجه در آثار شیخ احمد گوناگونی و تنوع موضوعی آن است. مهمترین ایراد عالمان بزرگ عصر احسایی به وی عدم انطباق ظاهر مطالب وی با محک‌های کتاب و سنت و اعتقادات مسلم دینی بوده است که بیشتر به روش شناسی شیخ احمد باز می‌گردد. اگرچه شیخ بر معیار و میزان بودن کتاب خدا و احادیث معصومان تصریح نموده و این دو را ملاک ارزیابی سخنان خویش خوانده است. با این وجود شیخ در کتابهای خویش از ذکر اصطلاحات فلسفی و عرفانی اجتناب نکرده و در بسیاری از موارد به تطبیق معارف قرآنی با این اصطلاحات پرداخته است. به طور کلی حقایق دینی بر اساس معارف بشری چون علم هیأت و طبیعیات فلسفی و... تبیین و توضیح داده است. شیخ ناخواسته گرفتار تأثیر پذیری از مکاتب گوناگون بشری شده و حقیقت مباحث دینی را با استفاده از معارف بشری تبیین نموده است، امری که از سوی خود وی به شدت مذموم تلقی می‌شود. رد پای مکاتبی چون فلسفه مخصوصاً فلسفه اشراقی سهروردی، آیین مانوی، باطنی‌گری اسماعیلی و تصوف در آثار و آراء شیخ یافت می‌شود. همچنین شذوذات و مبهمات مطرح در اندیشه شیخ، باعث پیدایش انحراف بابت گردید.

۱. این مقاله از رساله دکتری با عنوان "مکتب حدیثی شیخ احمد احسایی، مؤلفه‌ها و آسیب‌ها" استخراج شده است.

Email: shsv80@gmail.com

۲. دکترای مدرسی معارف اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۵/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۵

## واژگان کلیدی

شیخ احمد احسائی، مکتب شیخیه، مکاتب فکری، روش شناسی

## طرح مسأله

در ابتدای قرن سیزدهم هجری، شخصی به نام شیخ احمد احسائی در کربلا عقایدی ابراز کرد و پیروانی به دور خود گرد آورد که به "شیخیه" معروف شدند. بنا بر عقیده بسیاری از فرق نگاران معاصر، شیخیه پس از وی به یکی از فرقه‌های منشعب از تشیع اثنی عشری تبدیل شد. البته این عقیده مورد نقد و انکار برخی دیگر از فرق نگاران و خود شیخیان قرار گرفته است. شیخ احمد احسائی مدعی بود که تمامی علوم خود را بی واسطه و بدون خطا از امامان معصوم و یا روایات ایشان اخذ نموده و تفکر او انطباق کامل با روایات اهل بیت و مکتب فکری ایشان دارد. در راستای نقد چنین مدعایی مأخذ و منبعی که شیخ احمد احسائی از آنها تأثیر پذیرفته، همواره مورد بررسی و نزاع قرار داشته است. گذشته از صحت یا عدم صحت معارف بشری و ارتباط آن با معارف وحیانی، این پژوهش تلاش دارد تا از نظر روش شناسی شیخ و در نقد مدعای وی، نشانگر تأثیر پذیری شیخ احمد از مکاتب فکری بشری باشد. چنین بررسی به صورت نظام مند تا کنون در هیچ یک از آثار و پژوهشهای نقد شیخیه مورد بررسی قرار نگرفته است. این که شیخ با ادعای استفاده بحث از احادیث اهل بیت، تحت تأثیر مکاتب فکری دیگر و با اندماج آنها با روایات به طرح نظام اعتقادی خود پرداخته، نظریه‌ای است که این مقاله به دنبال پیگیری شواهد آنست. همچنین چگونگی ارتباط شیخ با جریان باییت و بهائیت، در این مقاله از همین دیدگاه مورد بررسی قرار گرفته که نگاهی نوین است و با نظریات رایج تفاوت دارد.

شیخ احمد بن زین الدین ابن ابراهیم بن صقر بن ابراهیم بن داغر بن رمضان بن دیهیم بن شموخ بن صوله الاحسائی<sup>۱</sup> (در مورد زندگی و ترجمه شیخ احمد رک: امین، ۱۴۰۳: ۸/ ۳۹۰، آل طالقانی، ۱۹۹۹: بخش ترجمه الشیخ الاحسائی، خوانساری، ۱۳۹۰: ۸۸/۱) در روستای مطیرفی واقع در استان احساء در ساحل غربی خلیج فارس و از ایالت‌های شرقی عربستان، دیده به جهان گشود (امین، ۱۴۰۳: ۸/ ۱۲۳؛ ابراهیمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۶۶). احساء که یکی از مناطق مهم اقتصادی و نفت خیز عربستان است، از دیرباز یکی از کانون‌های تشیع بوده و اکنون نیز اکثریت شیعیان عربستان در این استان سکونت دارند. احسائی تا سن ۲۰ سالگی در احساء اقامت داشت و همزمان با آشوب‌های عبد العزیز حاکم وهابی سعودی به قصد تحصیل در سال ۱۱۸۶ ق به

کربلا و نجف مهاجرت کرد (احسائی، ۱۳۸۷: ۴ و نیز احسائی، محمد تقی، سیره الشیخ احمد الاحسائی مندرج در شرح الزیارة ۱/ ۹). هیچیک از منابع مهم و معتبر شیخی یا غیر شیخی اطلاعات دقیقی را در خصوص این بیست سال گزارش نکرده‌اند. شیخ در ۱۲۲۱ ق به قصد زیارت امام رضا راهی ایران شد و پس از بازگشت از مشهد، مدتی در یزد سکونت نموده و شهرت بسیاری یافت (احسائی، ۱۳۸۷: ۲۲). وی در ۱۲۳۷ عازم مشهد شد و در بین راه به قزوین رفت. در آنجا پاره‌ای از عقائد و دیدگاه‌هایش را بیان کرد که با مخالفت برخی از علمای قزوین روبرو شد که به تکفیر وی توسط ملا محمد تقی برغانی انجامید (احسائی، ۱۳۸۷: ۲۴ و رشتی، بی تا: ۲۲ و احسائی، ۱۲۷۳: ۵۲/۱).

شیخ انصاری، شیخ محمد حسن صاحب جواهر، سید محمد حسین صاحب فصول، ملا محمد تقی قزوینی (شهید ثالث)، ملا آقا دربندی مولف خزائن الاصول و خزائن الاحکام و بسیاری از عالمان بزرگ شیعه را می‌توان در زمره مخالفین شیخ احمد به شمار آورد.

در نهایت در روز یکشنبه بیست و یکم ذی القعدة سال ۱۲۴۱ هجری در حال سفر به مکه در نزدیکی مدینه در سن هفتاد و پنج سالگی در گذشت و در قبرستان بقیع به خاک سپرده شد (تنکابنی، ۱۳۸۰: ۴۱ و آل طالقانی، ۱۹۹۹: ۷۴ و طهرانی، ۱۴۲۷: ۹۰/۲). نزاع در مورد عقائد و آراء شیخ همچنان ادامه دارد. برخی به شکلی افراط گونه و برخی دیگر به گونه‌ای تسامح وار به وی نگریسته‌اند.

شیخ احمد را می‌توان یکی از پر نویس‌ترین عالمان زمان خود دانست. آثار فراوانی از احسائی در زمینه‌های گوناگون باقی مانده است؛ به طوری که آثار وی را بالغ بر یکصد و سی و پنج کتاب و رساله دانسته‌اند. از مهم‌ترین آثار او کتاب **جوامع الکلم** در پاسخ به سؤالاتی پیرامون مسائل دینی است که در ۲ جلد چاپ سنگی منتشر شده است. معروفترین و بزرگ‌ترین اثر احسائی کتاب **شرح زیارت جامعه کبیره** در ۴ مجلد است (طهرانی، ۱۴۲۷: ۷۰۶/۲؛ ابراهیمی، ۱۳۶۳: ۴۶۳/۲-۴۸۵). از آثار دیگر وی می‌توان به **حیات النفس فی حظيرة القدس** در اصول عقائد اشاره نمود. قابل ذکر است که اکثر آراء و عقائد شیخ و کتاب‌های وی از طریق جانشین او سید کاظم رشتی انتقال یافته است.

نکته قابل توجه در آثار شیخ احمد گوناگونی و تنوع موضوعی آن است. سید محسن امین عاملی در کتاب اعیان الشیعه پس از معرفی ۱۰۲ عنوان از آثار وی مینویسد: "اغلب این آثار بر تمایل وی بر تعمق در امور و خروج از ظواهر دلالت دارد."

### پیش داوری‌ها در مورد آراء شیخ

شیخ در نامه‌ای که به یکی از شاگردان خود مینویسد، از اختلافاتی که پیرامون آراء وی در اصفهان شکل گرفته است پرده بر میدارد و به گروهی که به نقد و نقض آراء وی می‌پردازند اشاره می‌کند. شیخ این عمل ایشان را ناشی از ضلالت و گمراهی ناقدان می‌داند و ایشان را به پیش داوری، تعصب ورزی و عدم دقت در مفاهیم صحیح کلماتش متهم می‌سازد. در مورد دیدگاههای انتقادی شیخ به فلسفه صدرایی نیز رد پای تعصب ورزی و پیش داوری ناقدان شیخ هویدا است. هیچ یک از دو کتاب شرح مشاعر و شرح عرشیه، هیچگاه مورد توجه پیروان مکتب حکمت متعالیه قرار نگرفت. پیروان مکتب فلسفی ملاصدرا شیخ را تنها با ذکر این نکته که وی در فلسفه تبحر کافی نداشته است (اصفهانی، بی تا: ۷۱)، همچون سایر منتقدان تفکر فلسفی نواخته‌اند و هرگز در مقام پاسخ به مهمترین اشکال احسائی بر مکتب ملاصدرا در مورد عدم تطابق مبانی حکمت متعالیه با ظواهر اصول و مبانی مسلم دینی بر نیامده‌اند.

از مهمترین نمونه‌های پیش داوری و قضاوت‌های عجولانه و سطحی در مورد آراء شیخ در ماجرای تکفیر وی مشاهده می‌شود. اگرچه این سخن بدان معنا نیست که تمامی ناقدان شیخ به بیراهه رفته باشند که چنین ادعایی قطعاً گزاف و ناصحیح است. مهمترین ایراد عالمان بزرگ عصر احسائی به وی عدم انطباق ظاهر مطالب وی با محکّمات کتاب و سنت و اعتقادات مسلم دینی بوده است. اشکالی که شیخ خود آن را در مورد دیگران بکار می‌بست. اگرچه شیخ بر معیار و میزان بودن کتاب خدا و احادیث معصومان تصریح نموده و این دو را ملاک ارزیابی سخنان خویش خوانده است (رشتی، بی تا: ۳۷-۳۸)<sup>۱</sup> اما این بدان

---

۱. سید کاظم نقل می‌کند که شیخ به فردی امر کرد تا در میان مجالس مخالفان رفته و از قول وی به ایشان بگوید: هر ظاهر و باطنی که به من نسبت داده شود اگر با ظاهر فرقه حق موافق باشد قول من است و من آن را گفته‌ام و آنچه مخالف ظاهر فرقه‌ی حق باشد قول من نیست و من آن را نگفته‌ام و من به خدای تعالی از

معنا نیست که شذوذاتی از وی در ذهن دانشمندان علوم دینی نقش نبسته باشد. شذوذاتی که موجب داوری در مورد آراء و افکار وی و طرد وی از جامعه دانشوران علوم دینی گردید. خواسته یا ناخواسته شذوذات و عبارات راز آلود، مقلق و پیچیده‌ی شیخ و برخی ادعاهای گزاف وی پیرامون ارتباطات قلبی با امامان معصوم و نیز طرفداران مدرسه شیخ و چگونگی نقش آفرینی ایشان در گسترش اندیشه‌های شیخ، باعث شد تا غبار پیش داوری و تعصب در این قضاوت فضا را غبار آلود و مسموم نماید. بگونه‌ای که کمتر کسی در مورد شیخ بدون توجه به این فضا نظر کرده و آراء وی را مورد پژوهش قرار داده است.<sup>۱</sup>

یکی از ویژگی‌های مهم و بارز تعالیم شیخ احمد احسائی نگرش و گرایش او به نوع خاصی از جهان‌شناسی است، به گونه‌ای که او را از سایر اندیشمندان و پیشگامان تا حدی متمایز می‌سازد. هر چند در جهان‌شناسی شیخ احسائی به وضوح عناصری از تصوف، مکتب نو افلاطونی، شیعه‌ی اسماعیلی، اخوان الصفاء، فلسفه اشراق و غیره به چشم می‌خورد و در جای جای آثارش ملحوظ است، لیکن این جهان‌شناسی عمدتاً حول محور احادیث پیامبر اسلام ﷺ و به ویژه اخبار و روایات ائمه اثنی عشر علیهم‌السلام دور می‌زند. وی با مهارت قابل ملاحظه‌ای از عناصر یاد شده به خوبی بهره می‌گیرد و آنها را به کمک تأویل با احادیث و روایات ائمه همرنگ می‌کند و در قالب تفکرات شیعی خود می‌ریزد.

### استفاده از معارف بشری

شیخ احسائی در اکثر مواضع حدیثی اعتقادی و آراء خود ظاهر احادیث منقول از اهل بیت را حجت می‌داند بلکه غور در آن را بسیار برتر از بررسی علوم عقلی و نقلی می‌شمرد.<sup>۲</sup> شیخ ضمن نفی مباحث علمی مطرح در علوم عقلی و نقلی، کتب خود را حجه الله می‌داند و به یکی از شاگردانش می‌نویسد:

---

چنین قولی برائت می‌جویم.

۱. شبیه به این جریان امروزه در مورد مکاتب فکری مختلفی همچون مکتب تفکیک و... مشاهده می‌شود که قضاوت و داوری را بسیار مشکل می‌سازد.

۲. لا تعتمد علی هذه الاعتقادات و علیک الاخذ بما ورد عن الائمة علیهم‌السلام بظاهره. تعلیقه بر شرح عرشیه مخطوط. نامه‌ی شیخ به محمد بن مقیم بن شریف مازندرانی از شاگردان شیخ.



إذا اردت ان تنظر فی بعض كتب القوم فانظر فی کتبی فانها حجه الله علیهم کشرح الزیارة و شرح المشاعر و شرح العرشیه (تعلیقہ بر شرح عرشیه مخطوط. نامہ شیخ بہ محمد بن مقیم بن شریف مازندرانی از شاگردان شیخ).  
وی در مورد کسانی که سخنانش را نقد می‌کنند از صفت اکثرهم علی الضلاله استفاده می‌کند و می‌گوید:

و کلامی اخذته عن الائمة علیهم الصلوہ والسلام... فانها حق اخذتها عن اهل الحق عليه السلام و اجازونی فیها... فان اکثر ما یرد علیها رد جعفر بن محمد (همان)  
با وجود ہمہی این دعاوی شیخ در کتاب‌های خویش از ذکر اصطلاحات فلسفی و عرفانی اجتناب نکرده و در بسیاری از موارد به تطبیق معارف قرآنی با این اصطلاحات پرداخته است. و به طور کلی حقایق دینی را بر اساس معارف بشری چون علم هیأت و طبیعیات فلسفی و... تبیین و توضیح داده است.

باید گفت که شیخ ناخواسته گرفتار تأثیر پذیری از مکاتب گوناگون بشری شده و حقیقت مباحث دینی و تفسیر اموری چون انسان، بهشت، جهنم، برزخ و... را نا خود آگاه با استفاده از معارف بشری تبیین نموده است (به عنوان نمونه بنگرید: احسائی، ۱۲۷۳: ۲/۱۳۳ و همو، ۱۳۶۴: ۱/۳۲۰ و ۲/۶۶). امری که از سوی خود وی به شدت مذموم تلقی میشود. وی نوشته‌های خویش را که مملو از اصطلاحات فلسفی است املاء ائمه اطهار می‌داند (احسائی، ۱۳۶۴: ۲/۹۰)

وی در تفسیر آیهی شریفه‌ی وسع کرسیه السماوات و الارض (بقره (۲): ۲۵۵)، عرش را بر اساس هیأت بطلمیوسی به فلک الافلاک و محدد الجهات تعبیر نموده است. همچنین تصریح می‌کند که مراد از عرش در برخی روایات فلک اطلس و منظور از کرسی فلک بروج است. همچنین خلقت انسان را افلاک نه گانه میدانند که "قلب او از فلک الافلاک اطلس و نفس وی از کوکب و و عقل او (تعقل او) از زحل، و علمش از فلک مشتری و وهم او از فلک مریخ و وجود دومش از فلک خورشید و خیالش از فلک زهره و فکر او از فلک عطارد و حیاتش از فلک قمر و از عناصر چهارگانه‌ی زمین جسد او پدید آمده است (احسائی، ۱۲۷۳: ۲/۱۳۳).

شیخ احمد احسایی در آثار خویش در مقابل آراء و اندیشه‌های مختلف به صورت‌های گوناگون واکنش نشان داده است. بررسی جهت‌گیری‌های او در مقابل افکار و اندیشه‌های دیگران می‌تواند تا حدودی سلوک علمی و مبانی فکری او را روشن نماید. همچنین تأثیر پذیری شیخ از علوم دیگر، از جمله مسائلی است که معرکه آراء موافقان و مخالفان وی قرار گرفته است. قطعاً مطالعه افکار و نظریات شیخیه بدون توجه به این مناسبات، اساساً ناقص و غیر علمی خواهد بود.

### شیخ احمد و فلاسفه

احسایی مخالفت‌های صریحی در مقابل فلاسفه داشته است با این وجود برخی وی را متمایل به آراء ملا صدرا دانسته‌اند. شیخ عبد الله نعمه می‌نویسد:

کافی است بدانیم شیخ احمد احسایی... از این رو مورد تکفیر قرار گرفت که به برخی از آراء صدر المتألهین متمایل بود، با وجود این او نیز ملا صدرا را تکفیر می‌کرد (نعمه، ۱۳۶۷: ۴۸۶).

فلاسفه اسلامی به جهت قداستی که برای علم فلسفه قائل بودند نام " حکمت " که واژه‌ای اسلامی و قرآنی بود را بر آن نهادند تا قداست و ارزش والای فلسفه و فیلسوفان را در میان سایر علوم و دانشمندان آن آشکار سازند (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰۵-۲۰۶). شیخ احسایی در مورد فلسفه دیدگاهی دوگانه دارد. وی ضمن تمجید از فلاسفه‌ی نخستین چون افلاطون و غادیمون - که به تعبیر وی احتمالاً همان شیث نبی باشد - به تاویل برخی سخنان ایشان بر اساس مبانی اسلامی پرداخته است (احسایی، ۱۳۶۴: ۲۷۴، ۲۹۳). وی فلاسفه‌ی یونان را پیامبران الهی و یا شاگردان ایشان تلقی می‌نموده است. اما در مورد فلاسفه‌ی متاخر چون ملا صدرا رأیی متفاوت دارد.

احسایی در تقدیس و تمجید حکمای اوایل با ملا صدرا موافق است (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۰۶/۵ و احسایی، ۱۳۶۴: ۱۶۹، ۲۷۴، ۲۹۳). و دامن آنها را از هرگونه شرک و کفر پاک میدانند و آنها را از جمله شاگردان پیامبران می‌شمرد و سخنان ایشان را وحی الهی می‌دانند. البته در باره عقیده فلاسفه اولیه در مورد خداوند قابل ذکر است که به نظر **کاپلستون** "موضع افلاطون ظاهراً راجع به هستی خدایان انسان انگارانه (خدایان سنتی

یونان) لا اداری است لیکن آنها را بطور صریح رد نمی کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱/ ۳۴۰)."

دکتر زرینکوب نیز در کتاب دنباله جستجوی تصوف در ایران، در مورد حکمای اوایل یونان و تأثیر آنان در تصوف بطور مبسوط بحث نموده است. وی عقیده دارد:

"تعالیم فیثاغورث تا قرن‌ها بعد جزو میراث جمعیت‌های سری، گنوسی‌ها و فرقه‌های صوفیه باقی مانده است. به گفته وی انعکاس نظریات او در باب اعداد و موسیقی ظاهراً در نزد صوفیه بی تأثیر نبوده است و اشاره‌های مثنوی به ارتباط رقص و سماع با نظریات حکیمان به همین اقوال فیثاغورث مربوط است (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۲۷۸-۲۷۹)."

دکتر زرینکوب در مورد تأثیر پذیری صوفیه از مکتب فلسفی افلاطون مینویسد:

"در بین مسائل افلاطونی آنچه احتمال دارد به نحوی در فکر بعضی صوفیه تأثیر گذاشته باشد، مباحث مربوط به عالم مثال، عشق، زیبایی و نظریه‌های راجع به تجرد و بقای نفس است که در شکل رایج در نزد مسلمین غالباً رنگ نو افلاطونی دارند... صوفیه هم از افلاطون گه گاه با تکریم فوق العاده یاد کرده‌اند چنانکه عبدالکریم جلیلی در کتاب *الانسان الکامل* یکجا او را مثل خضر زنده و باقی می‌داند و جای دیگر برغم اهل ظاهر که افلاطون را کافر می‌خوانند، وی او را در عالم غیب مستغرق نور و بهجت می‌یابد (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۲۸۲)."

شیخ نیز همانند بسیاری از فلاسفه و متصوفه مسلمان و بر خلاف نظر محققین تاریخ فلسفه، حکمای اوایل را برخوردار از نور نبوت می‌شمرد. وی در مورد ایشان تصریح می‌کند:

"اما کون کلامهم مقتبس من مشکاة النبوه فصیح"

البته این سخن بدان معنا نیست که شیخ تمامی آراء فلسفی را پذیرفته و در آن خطایی نمی‌بیند بلکه در مقام ثبوت رای یعنی در تفریع فروع و یا در ترجمه‌ی آراء و یا فهم رموز و کنایات و اشارات نقل آراء فلسفی خطا پذیر بوده و اشتباهاتی در آن راه یافته است (احسائی، ۱۳۶۴: ۱۱۶-۱۱۷ و همو، ۱۲۸۷: ۲۴۰).

شیخ احمد در مورد حکمت متعالیه صدرایی نگاهی انتقادی دارد. وی معتقد است بر خلاف ادعای ملا صدرا که حکمت خود را محصول تدبر در آیات الهی و تفکر در ملکوت آسمان و زمین می‌داند، بیشتر مطالب حکمت متعالیه با کلمات اهل بیت علیهم‌السلام

مطابقت ندارد و عرضی آن بر ذهن بدون توجه نقادانه، موجب دوری جستن از پذیرش حق خواهد شد (احسائی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۵۶ و ۲۳۰).

در مورد تکفیر ملاصدرا - بر خلاف مشهور- شیخ احمد هرگز سخنی به تصریح بیان نکرده است. اما مخالفت آراء ملاصدرا با احادیث و کلمات اهل بیت علیهم‌السلام را ملازم با حکم تکفیر می‌خواند اگر چه در نهایت با اغماض و توجیه، فلاسفه را از لوازم سخنانشان که در نگاه فقیهان کفر آلود است، جدا می‌سازد (احسائی، ۱۳۶۴: ۳/ ۳۱۸-۳۲۰). در واقع وی اگر چه اصل مخالفت را می‌پذیرد اما قصد عالمانه‌ی آن را که مستند فتوای کفر است، منتفی می‌داند و می‌گوید: ایشان به جهت آنکه خیال می‌کردند حق همین است، دست به تاویل روایات زدند (همان).

### شیخ احمد و اسماعیلیه

یکی از نقاط مشترکی که در جهان شناسی شیخ احسائی و اسماعیلیه و اخوان الصفاء مشاهده می‌شود استفاده از اصطلاحاتی همچون ابداع، مبدع، مبدع، اختراع و مخترع است. در رسائل اخوان الصفاء چنین آمده است:

«اعلم أيها الأخ أن صفات الله تعالى التي لا يشركه فيها أحد من خلقه، و معرفة التي لا يعرف بها إلا هو، أنه مبدع مخترع خالق مكوّن قادر عليم حي موجود مبدع قديم فاعل، و أنه المعطى من جوده الوجود هذه الصفات و ما ينبغي له و يليق، فإفاض على العقل من ذلك أنه مبدىء محدث حي قادر مخترع عالم فاعل موجود. فالعقل مبدىء لما بدا منه، و فاعل بمعنى مفعول، و محدث بمعنى أنه محدث معلول، و معطى الحياة لمن دونه كما أعطى، و موجود بوجود أفعاله الصادرة عنه.» (اخوان الصفاء، ۱۹۹۵: ۱۷۳).

احمد حمید الدین کرمانی نیز در کتاب «راحة العقل»، آفرینش هستی را نه از راه فیض بلکه از طریق ابداع اثبات نموده است:

«قلنا إن الأذى يترتب أولاً في الوجود هو المتصور أنه لم يكن فوجد على طريق الإبداع و الإختراع لا من شيء، و لا على شيء، و لا في شيء، و لا بشيء، و لا لشيء، و لا مع شيء الأذى هو الشيء الأول، فيكون وجوده من طريق الترتيب وجوداً ثابتاً و

وجوداً أولاً، بگونه نهاییه اولی، و علةً أولى بها يتعلق وجود ما سواها فی الموجودات متوجهاً فيه نحو النهاية الثانية... و ذلك المبدأ الأول نسميه العقل الأول و الموجود الأول. ألدی وجوده لا بذاته بل بأبداع المتعالی سبحانه إياه» (الکرمانی، ۱۹۸۳: ۱۵۷-۱۵۸).

شیخ احمد احسائی نیز به کرات در آثار خود از این اصطلاحات سود جسته است. به عنوان مثال، او در یکی از رسائل خود چنین آورده است:

«فاعلم ان الله سبحانه خلق الخلق لا من شیء و لا لشیء بل اخترعهم اختراعاً و ابتدعهم ابتداءً اخترع وجوداتهم لا من شیء بفعله و لم یكونوا قبل الاختراع شيئاً و انما اشیاء بالمشیة و لهذا قال علی عليه السلام فی خطبته يوم الجمعة و الغدير و هو منشئ الشیء و حين لا شیء إذ كان الشیء من مشیته». (احسائی، بی تا: ۱۳۰)

افزودن بر این، نکته‌ی مشترک دیگری که در آثار رسائل اخوان الصفاء شیعه‌ی اسماعیلی و اثنی عشری و به ویژه شیخ احمد احسائی به وضوح قابل مشاهده است توجه به موضوع «تنزیه» خدا از هر گونه اسم و رسم و صفت و قید است. «عدم سنخیت میان خالق و مخلوق» نیز که از فروع مبحث تنزیه شمرده می‌شود در نظام فکری و مشرب کلامی شیخ احسائی از جایگاه قابل توجهی برخوردار است. بر اساس این متون، خداوند سبحان به هیچ چیز شبیه نیست و با هیچ کس کوچکترین وجه اشتراکی ندارد. او «لیس کمثله شیء» است. کمال توحید همانا نفی صفات از اوست.

### شیخ احمد و فلسفه اشراق

در نگرش خاص شیخ احمد در جهانشناسی که از مهمترین و بارزترین تعالیم و مباحث نظری شیخ احمد است، عناصر ویژه‌ای از مکاتب گوناگون چون تصوف، مکتب نو افلاطونی، و مهمتر از همه فلسفه اشراق به وضوح مشاهده می‌گردد. نوع خاص نگرش شیخ به مباحث جهان شناختی، وی را از سایر اندیشمندان کاملاً متمایز می‌کند. جهانشناسی شیخ اگرچه تحت تأثیر فلسفه اشراق قرار دارد اما عمدتاً با محوریت احادیث پیامبر امامان دوازده گانه مطرح می‌گردد. شیخ با مهارت خاصی از عناصر مکتب اشراقی بهره گرفته و آنها را با کمک تأویل با احادیث و روایات ائمه هم‌هنگ می‌سازد و در قالب تفکرات

شیعی مطرح می‌کند.

از جمله مباحثی که در مبانی شیخ احسایی بسیار مورد توجه بوده و شیخ همگونی میان اندیشه اشراقی و روایی در آن ایجاد نموده است آفرینش عالم نور است که شیخ اشراق نیز بدان توجه وافری داشته است.

### تأثیر آیین مانوی بر فلسفه اشراق سهروردی

از آنجائی که آئین مانوی (اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۲۷-۳۱) و به ویژه جهان شناسی آن از پیچیدگی‌های خاصی برخوردار بود، لذا کمتر مورد استقبال مکاتب دیگر واندیشمندان بعدی قرار گرفت. با این وصف، صوفیان به صورت جسته و گریخته برخی از باورهای مانی را پذیرفتند و با مهارت خاصی با مشرب خود در هم آمیختند. از میان صوفیان شاید بتوان گفت شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی مشهور به شیخ اشراق جدی‌ترین و مهمترین شخصیتی بود که جهان شناسی او، علی‌رغم ویژگی‌های خاص خود، به شدت تحت تأثیر جهان شناسی مزدپرستی و مانوی قرار گرفت. در واقع، محور جهان شناسی و تعلیم هر سه دیدگاه حول «نور» دور می‌زند. شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ قمری) یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌هایی است که بر تکامل فلسفه و عرفان نظری تأثیر قابل توجهی داشته است و در طول قرون متمادی چهره‌های گوناگونی به افکار و آثار او بذل توجه نموده‌اند، از قطب الدین شیرازی و شهرزوری گرفته تا ملا صدرا و ملا محسن فیض کاشانی و شیخ احمد احسائی، سهروردی طرح «حکمت مشرقی» را که ابن سینا در اواخر عمرش پی افکنده بود، اما هرگز نتوانست به انجام آن توفیق یابد مجدداً از سر گرفت و آن را به اوج رشد و شکوفائی خود رساند (کربن، ۱۳۷۷: ۲۹۰).

سهروردی معتقد بود که ابن سینا از اصل مشرقی که نزد حکمای خسروانی به منصفی ظهور رسیده بود شناخت کافی نداشته است (کربن، ۱۳۷۷: ۲۹۰). یکی از ویژگی‌های مهم حکمت اشراق سهروردی و به طور کلی افلاطونیان ایرانی، یعنی پیروان حکمت اشراقی، تفسیر مثل افلاطونی و نظریه‌ی فیضان نوافلاطونی با اصطلاحات فرشته شناسی زرتشتی است (کربن، ۱۳۷۷: ۲۹۱). هر چند سهروردی در «الالواح العمادیة» و «کلمة التصوف» و «اللمحات» همانند مشائیان مراتب عوالم وجود را سه عالم دانسته است (۱. عالم عقل یا

جبروت؛ ۲. عالم نفس یا ملکوت؛ ۳. عالم جرم یا ملک)، لیکن در کتاب حکمه الاشراق به وجود عالم چهارم، یعنی عالم مثال، قائل شده است. بنا به جهان‌شناسی سهروردی، که اساساً مبتنی بر نظریه‌ی صدور یا فیضان نوافلاطونی است، نور الانور در رأس هستی جای دارد که همان خداوند متعال مسلمانان است و با واحد فلوپین یکی شمرده می‌شود. وی نور الانور را با تعابیری همچون نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم اعلی، نور قهار و غنی مطلق نیز بیان کرده و گفته است که هیچ نوری و هیچ چیزی ورای او وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۲۱). اولین مرتبه از مراتب عوالم وجود که از نور الانور صادر و افزوده می‌شود انوار مجردی عقلیه یا عالم عقول است که خود به دو طبقه‌ی طولی و عرضی تقسیم می‌گردد.

اولین صادری که از نور الانور صادر می‌شود «نور اقرب» است که در رأس انوار طبقه‌ی طولی یا انوار قاهره‌ی اعلون یا اصول اعلون قرار دارد. وی نور اقرب را نور عظیم نامیده و با «بهمن» که در آئین زرتشتی و حکمت خسروانی و پهلوانی اولین صادر شمرده می‌شود یکی دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۲۸). در واقع، نور اقرب معادل با عقل یا عقل اول مکتب نور افلاطونی است. ناگفته نماند که در آئین زرتشتی اولین موجودی که از اهورامزدا صادر می‌شود بهمن نام دارد و دومین صادر، اردیبهشت و سومین صادر، شهریور و چهارمین صادر، اسفندارمذ و پنجمین صادر، خرداد و هفتمین صادر، مرداد یاد شده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۱۲۸). نور اقرب تمام ویژگی‌های نور الانوار را دارد و تنها تفاوتی که با او دارد از حیث نقص و کمال است. نور اقرب از حیث اول غنی است، اما فی نفسه فقیر است. با نظر نور اقرب به نور الانور و تعقل او، عقل دوم (که جهت اشرف است) و با نظر نور اقرب به امکان خودش و تعقل او، فلک (که جهت اخس است) و با نظر نور اقرب به ذاتش، نفس فلک پدید می‌آید؛ همچنین از عقل دوم، عقل سوم و فلک دوم و نفس فلک و از عقل سوم، عقل چهارم و فلک سوم، نفس فلک و... و از عقل نهم، عقل دهم و فلک نهم و نفس فلک و از دهم، عالم عنصریات و نفوس انسان پدید می‌آید. عقل دهم همان است که در شریعت او را روح القدس و جبرئیل نامیده‌اند و همان است که او را «واهب الصور» خوانده‌اند. و همان است که قرآن کریم درباره‌ی او چنین گفته است: «إنما أنا

رسول ربك لأهب لك غلاماً زكياً.» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۶۴-۲۶۵)

سهروردی بر این باور است که تأخر این موجودات و عقول از مبدع تأخیر زمانی و مکانی نیست چرا که زمان و مکان تابع این موجودات است، بلکه تأخر آنها از حق تعالی تأخر بالذات و ذاتی است. از این رو، اگر کسی ادعا کند که عالم دائم است و مراد او آن باشد که میان عالم و مبدع تأخر زمانی و مکانی و مرتبه‌ای نباشد سخن او درست است، اما اگر مراد او آن باشد که عالم فاقد مبدع و صانع است در آن صورت، کفر و زندقه تلقی می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۵۶). افزون بر این، سهروردی همانند فارابی و ابن سینا صدور کثرت از وحدت (نورالانوار) را بر مبنای قاعده‌ی الواحد و قاعده‌ی امکان اشرف پذیرفته و عقول مجرد را واسطه‌ی فیض الهی دانسته، اما تعداد آنها را ده محصور و محدود نکرده، بلکه آنها را متجاوز از ده پنداشته است.

در جهان‌شناسی سهروردی، نور الانوار نسبت به ماسوای خود قهر دارد و بجز خود به کس دیگری عشق نمی‌ورزد و عاشق خود است و انوار عالی بر انوار سافل قهر دارند، حال آن که انوار سافل نسبت به انوار عالی دارای شوق و عشق هستند. از این رو، وجود بر محبت و قهر بنیان گذاشته شده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۱۳۵-۱۳۷).

سهروردی علاوه بر عالم مادی و عالم غیر مادی قائل به عالم دیگری می‌شود که حد برزخ و حد فاصل میان آن دوست که نه کاملاً مادی و نه کاملاً غیر مادی است، بلکه ویژگی‌های هر دو را داراست و آن را عالم مثال یا عالم صور معلقه نامیده است. عالم مثال مدخل عالم ملکوت است و شهرهای تمثیلی جابلقا و جابلسا و هورقلیا در همین عالم جای دارند.

در یک بیان کلی نقش اساسی عالم مثال در دیدگاه سهروردی را می‌توان به سه محور اساسی دسته بندی نمود:

رستاخیز و معاد به واسطه عالم مثال تحقق می‌یابد.

تجربه‌های شهودی و رموز پیامبران از مجرای همین عالم انجام می‌پذیرد.

تاویل داده‌های وحی قرآنی از طریق این عالم صورت می‌گیرد (کرین، ۱۳۷۷: ۳۰۰).

روی هم رفته، باید اذعان نمود که جهان بینی سهروردی که مبتنی بر نور و ظلمت



است به شدت متأثر از نظام فکری افلاطون و فلوطین و به ویژه جهان بینی زرتشتی و مانوی است و خود به کرات به این تأثیر پذیری اقرار کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/ ۳۰۰).

### تفاوت شیخ اشراق و شیخ احمد

تفاوت مهمی که میان شیخ اشراق و شیخ احسائی بر سر مبحث نور به چشم می‌خورد آن است که شیخ اشراق با توجه به آیه «الله نور السموات و الارض» ذات خدا را عین نور دانسته و از او به نورالانوار تعبیر کرده است، در حالی که شیخ احسائی ضمن تأکید بر تنزیه خدا نور را در آیه‌ی مزبور به معنای منور تلقی نموده و اصطلاح نورالانوار را نه بر خدا بلکه بر حقیقت محمدیه اطلاق کرده است (احسائی، بی تا: ۱۷۱). وی می‌افزاید که نور ذات خدا نیست، بلکه فعل او و مفعول او اسماء و صفات اوست؛ یعنی صفات افعال اوست که همگی محدث و مخلوقند به فعل خدا (احسائی، ۱۳۸۷: ۶۴۱).

مضافاً، برخی از صاحب نظران مانند کربن نیز بر این باورند که موضوع حقیقت محمدیه و چهارده نور در امام شناسی و الهیات شیخ احمد احسائی با آئین‌های والتینوس و مسیح شناسی کترین و مسیح شناسی گنوسی قابل مقایسه است.

اگر چه شیخ احسائی همچون سایر مسلمانان با کلیت نظریه‌ی فیض و یا صدور مکتب نوافلاطونی موافق است، لیکن تفاوت‌های اساسی با آن دارد. قول او به وجودات سه گانه، مشیت و ابداع و اراده به عنوان فعل خدا، حقیقت محمدیه به عنوان اولین صادر، صدور چهارده نور از نور محمدیه، صدور نور انبیاء از نور چهارده معصوم و امثال آنها او را از مکتب نوافلاطونی متمایز می‌سازد.

شیخ معتقد است که مشیت و ابداع عبارت است از فعل الله و محل آن حقیقت محمدیه است. مشیت و ابداع به منزله‌ی فعل، و حقیقت محمدیه به منزله‌ی انفعال است. مراد از فعل جهت علیت و مراد از انفعال جهت معلولیت و نه تعدد است. وی با استناد به روایت «نحن محال مشیة الله» اظهار می‌دارد که مشیت همان ابداع و منشی‌ء است. چه، مشیت عبد خداست و خدا هیچ عبدی را مطیع تر از او و نزدیکتر به او نیافریده است. از این رو، هر چیزی جز خدا با مشیت، شی‌ء می‌شود. شی‌ء را بدان سبب شی‌ء می‌نامند که او مشاء است و این امر به حسب ظاهر است. اما به حسب حقیقت، خدا منشی‌ء حقیقی است و

با مشیت هر آنچه خواهد انشاء می‌کند و با ابداع موجود بدیع می‌آفریند. مشیت از آنجا که از حق مشتق میشود منشیء به شمار می‌آید. این مشیت وجه فاعل به فعل است نه به ذات؛ چه، فعل به ذات فاعل قوام ندارد، بلکه وجه فعل از فاعل با فعل است و از او به نفس الفعل تعبیر می‌شود؛ چنان که پیامبر در این باره فرموده است: «خلق الله المشیة نفسها» (احسائی، ۱۲۷۳: ۵۵/۱؛ همو، بی تا: ۵۵).

افزون بر این، شیخ احمد احسائی در فرازی از شرح المشاعر خود اظهار می‌دارد که مراد ملاصدرا از علت نخستین خداست و صادر اول ابداع اوست که ساری در همه‌ی اشیاء است و مشیت را همان ذات خدا دانسته است. وی با رد این سخنان معتقد است که بر اساس مذهب ائمه، علت نخستین همان فعل خداست و صادر اول عبارت است از وجود و حقیقت محمدیه، و اشیاء همگی از شعاع آن حقیقت ترکیب یافتند. وی با استناد به حدیث امام رضا علیه السلام که فرموده است: «فالمشیة و الارادة و الابداع اسماءؤها ثلثة و معناها واحد» و نیز در این حدیث امام رضا علیه السلام «المشیة و الارادة من صفات الافال فمن زعم ان الله سبحانه لم یزل شائئاً مریداً فلیس بموحّدٍ» فعل خدا را همان مشیت و ارادت و ابداع او دانسته است (احسائی، ۱۳۸۷: ۳۸۹). وی بر خلاف ملاصدرا که معتقد است عالم امر همان عالم عقول و عالم خلق همان عالم نفوس است بر این باور است که عالم امر همان عالم مشیت و ارادت و اختراع و ابداع است، و عقول از عالم خلق است، چه عالم خلق عالم مفعولات است (همان: ۵۹۹).

### شیخیه و تصوف

شیخ احسائی در ظاهر با صوفیان سازگاری ندارد، آنان را لعن و نفرین کرده و اندیشه‌ها و رفتار و اخلاقشان را مورد نقد قرار داده است. او از شیخ اکبر و خاتم اولیای صوفیان، محی الدین عربی، با عنوان ممیت الدین یاد می‌کند. و کتاب فتوحات وی را حتوفات تعبیر می‌نماید (احسائی، ۱۳۵۶: ۱۵۴). همچنین بنای مذهب اهل تصوف را بر خیال بودن وجود عالم از جزئی و کلی می‌شمرد (احسائی، ۱۲۷۳: ۸۶/۱).

با اینکه شیخ احمد خود اهل ریاضت بود ولی ریاضت‌های صوفیان را همانند ریاضت‌های جوکیان شمرده و همه را خلاف شرع می‌خواند. وی روش صحیح ریاضت را

همان سنت امامان معصوم معرفی می‌کند (احسائی، بی تا: ۱۵۳؛ همو ۱۲۷۳: ۲/ ۲۷۵). وی البته منکر آثار فوق العاده ریاضتها در صدور افعال غریب نیست.

شیخ اگرچه ریاضت را به یک معنا صحیح می‌دانست و برای رسیدن به کمالات و دریافت‌های شهودی لازم می‌شمرد و خود اهل ریاضت بود، ریاضت‌های صوفیان را تقبیح کرده، مخالف شرع می‌دانست که نه تنها برای رسیدن به شهود حقایق، مفید نیست بلکه از نظر وی مضر نیز شمرده می‌شد. از جمله مهمترین مسائل در سلوک از دیدگاه شیخ هدف و غرض سالک است که هرگونه هدف غیر الهی را درست نمی‌داند.

اما نکته اینجاست که همانطور که در سابق اشاره شد شیخ خود نادانسته یا ناخواسته، تحت تأثیر ابن عربی است و مبانی وی را مورد استفاده قرار داده است. به عبارت دیگر، هرچند شیخ احمد احسائی منکر سر سخت تصوف است، اما وجود مفاهیم گوناگون صوفیانه در آثار او به وضوح از این تأثیر پذیری حکایت دارد.

همانطور که در زیست نامه و تاریخ شیخیه گفته شد، ظاهراً شیخ شاگردی قطب الدین محمد شیرازی ذهبی، در طریقه صوفیه را نیز نموده است و فتوحات مکیه ابن عربی را از وی آموخته است. بنا برخی از منابع شیخ احمد دست ارادت و مریدی به قطب الدین نیریزی از جمله اقطاب فرقه ذهبیه اغتشاشیه داده است (محدث، ۱۳۸۷: ۳۶۳).

از جمله معتقدات صوفیان ذهبی آنست که، تمامی افراد در شجره این فرقه، شیعه خالص الولایه هستند و چون طلای ناب از هر غشی پاکند. و لذا بر سلسله اجازات و کرسی نامه عنوان «طلایی» می‌دهند. و نیز معتقدند که افراد شجره ذهبیه، مجاز در روایت شریفه سلسله الذهب و شرط کلمه لا اله الا الله هستند و بنا بر استمرار ولایت الی یوم القیامه، علاوه بر ولایت ولویه ولی معصوم، ولایت جزئیة قمریه ولی غیر معصوم (ولایت افراد شجره) نیز از جمله شروط است. که این معتقدات محقق را به یاد اعتقاد برخی پیروان شیخ احمد به شیعه کامل و قریه ظاهره و رکن رابع ایمان می‌اندازد.

### شیخ احمد و آیین باییت و بهائیت

بنابر نظر بسیاری از محققین مکتب شیخیه از جمله جریاناتی است که زمینه‌ها و بستر لازم فرهنگی برای جریان بابی‌گری و بهائی‌گری فراهم کرد. بنا بر منابع تاریخی علیمحمد

شیرازی آغازگر فتنه باییت که بهائیت از درون آن جوشید از شاگردان سید کاظم رشتی رهبر دوم شیخیه و جانشین شیخ احمد احسایی بوده است. برخی از محققین بر این باورند که بنیان بسیاری از دعاوی اولیه علیمحمد شیرازی بر اساس اندیشه‌های شیخیه شکل گرفته است. این باور به شدت مورد نقد و انکار پیروان شیخ احمد احسایی است.<sup>۱</sup> میرزا حسینعلی نوری ملقب به بهاء الله و آغازگر جریان بهائیت نیز با توجه به نقش شیخ احمد و سید کاظم رشتی، آن دور را "نورین نیرین" لقب داده و مبشر باب و خودش دانسته است (نوری، ۱۴۴: ۴۳). نخستین گروندگان به دعوت باب نیز همه از پیروان و طرفداران شیخیه بشمار می‌رفته‌اند. با در نظر گرفتن تفاوت فاحش این دو مکتب که یکی نگرشی درون مذهبی و دیگری آیینی برون دینی است، نمی‌توان باییت و بهائیت را امتداد شیخیه به حساب آورد بلکه شاید بتوان گفت علی محمد شیرازی از بستری که شیخیه فراهم ساخته بودند، و برخی از عقائد خاص ایشان برای پی‌ریزی آیین جدید خود بهره برد.<sup>۲</sup> از سوی دیگر برخی ساده دلانی که دل در گرو شیخ داشتند فریب این جوان مدعی را خورده و در پی وی گام نهادند. این مطلب با بررسی سیر ادعاهای علیمحمد شیرازی از باییت به الوهیت قابل اثبات است، که در جای خود مورد بحث قرار خواهد گرفت.

آنچه به اجمال مورد توافق محققین قرار دارد آنست که ظهور مکتب شیخیه و آراء و عقائد خاص آن زمینه را برای ظهور علیمحمد و ادعاهای وی هموار ساخت. و باییت در آغوش شیخیه ظهور و رشد داشت و قطعاً اعتقادات شیخیه مورد توجه و سوء استفاده باب

---

۱. حاج ابوالقاسم خان کرمانی در رساله فلسفیه که جواب برخی سؤالات مرحوم فلسفی در مورد شیخیه است، می‌نویسد: "بعضی از شیخیه و تلامذه سید اعلی الله مقامه بمیرزا علیمحمد گرویدند و بایی شدند ولی این نسبت را بعموم شیخیه دادن مناسب و منصفانه نبود... صرف اینکه دو نفر یا چهار نفر شیخی منافق بایی شدند دلیل بر امری نمیشود و اگر تنها دلیل همین باشد باید بدعتهای بعض اصحاب پیغمبر را به پیغمبر ﷺ نسبت داد." رک: کرمانی، ابوالقاسم، رساله فلسفیه.

۲. لازم به تذکر است، با بستری که شیخیه در مورد زندگی صاحب الزمان در عالم هور قلیا پدید آورده بود و اعتقاد آن جماعت مبنی بر حلول مهدی در جسد جسمانی یک انسان در آخر الزمان و تصریحات فراوان شیخیان به نزدیکی زمان ظهور، زمینه ادعای مهدویت از سوی شیخیان فراهم و پذیرفتنی شده بود. آن گونه که میرزا حکاک اصفهانی نیز چنین ادعایی کرد، اما به سر انجام نرسید.

و بها قرار گرفته است به نوعی که بزرگان شیخیه را مبشر باب دانسته‌اند. بنا بر این برای بررسی ریشه‌های تاریخی، فکری و اعتقادی بابت و بهائیت بررسی مکتب شیخیه امری لازم و اساسی است.

### نتیجه‌گیری

متأسفانه اطلاعات و دانسته‌های زیادی درباره جزئیات زندگی و تحصیلات و استادان شیخ احمد احسائی در دسترس نیست. بخش قابل ملاحظه‌ای از دوران حیات شیخ در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. حتی آثار شیخ و پیروان او نیز نمی‌تواند کمک زیادی در این باره نماید. بسیاری از منابعی نیز که در این باره نگاشته شده به دلیل فقدان و یا عدم توجه به اطلاعات صحیح و یا غرض ورزی از ارزش و اعتبار زیادی برخوردار نیست. غرض ورزی‌ها، افراط‌ها و تفریط‌ها در بحث شیخ احمد، پیوند خوردن جریان علمی و فکری وی با مسایل سیاسی اجتماعی قاجار و نیز اختلاط مباحث علمی با مسایل فرقه‌ای از جمله شکل‌گیری بابت و بهائیت، کشف حقایق را بسیار مشکل می‌نماید. بسیاری از محققان به دلیل همین مشکلات از شناسایی و شناساندن چهره واقعی شیخ احمد احسائی و ترسیم تصویری روشن و شفاف از وی ناکام مانده‌اند. در واقع چهره اصلی شیخ احمد در پس پرده قضاوت‌ها و داوری‌های عجولانه و مغرضانه مخفی مانده است و ناگزیر مباحث شیخ احمد در جریان شیخیه پسین (بطور خاص شیخیه کرمان) و بابت و بهائیت درهم پیچیده شده است. و این درهم آمیختگی قطعاً کار محقق را بسیار دشوار و پیچیده می‌کند.

شیخ احمد را می‌توان یکی از مهمترین و شاخص‌ترین جریان سازان و صاحبان مکاتب فکری اسلامی در دوران معاصر دانست که اگرچه خود مدعی فهم صحیح و صریح اندیشه اهل بیت علیهم‌السلام از راه ارتباط و جودی با ایشان است اما تأثیر اندیشه‌های بشری مکاتب فکری موجود در جهان اسلام در تفکر شیخ احمد به وضوح قابل شناسایی است. از دیگر سو اندیشه شیخ ناخواسته راه را بر برداشت‌های غیر روشمند از کتاب و سنت و پیدایش جریانهای انحرافی چون شیخیه کرمان و بابت و بهائیت هموار می‌سازد.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابراهیمی، ابوالقاسم، (۱۳۶۳)، *فهرست کتب شیخ اجل اوحد مرحوم شیخ احمد احسانی و سایر مشایخ عظام*، کرمان: چاپخانه سعادت.
۳. ابن‌العربی، محمد بن علی، (بی تا)، *فصوص الحکم*. بقلم ابو العلاء عفیفی. بیروت: دار الکتب العربی.
۴. احسائی، احمد، (۱۲۷۳)، *جوامع الکلم*. تبریز.
۵. احسائی، احمد، (۱۳۸۷)، *شرح المشاعر*، بیروت: مؤسسه البلاغ.
۶. احسائی، احمد، (۱۳۶۴)، *شرح العرشیه*، کرمان: چاپخانه سعادت.
۷. احسائی، احمد، (بی تا)، *مجموعه الرسائل الحکمیة*، کرمان: چاپخانه سعادت.
۸. احسائی، احمد، (۱۲۸۷)، *مجموعه الفوائد الحکمیة*، تبریز: چاپ سنگی.
۹. احسائی، احمد، (۱۲۷۳)، *رساله رشتیه*، بی جا: تبریز.
۱۰. احسائی، احمد، (۱۳۵۶)، *شرح الزيارة الجامعة الکبيرة*. کرمان: چاپخانه سعادت.
۱۱. احسائی، عبدالله، (۱۳۸۷)، *شرح احوال شیخ احمد احسائی*. ترجمه محمد طاهر کرمانی. کرمان: چاپخانه سعادت.
۱۲. اخوان الصفاء، (۱۹۹۵)، *رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء*، اعداد و تحقیق عارف تامر، الطبعة الأولى، الجزء الرابع، بیروت: منشورات عویدات.
۱۳. اسماعیل پور، ابوالقاسم، (۱۳۷۵)، *اسطوره‌ی آفرینش در آیین مانی*، چاپ اول، تهران: انتشارات فکر روز.
۱۴. اصفهانی، ملا اسماعیل، بی تا، *مقدمه‌ای بر مشاعر*، کرمان: چاپخانه سعادت.
۱۵. امین، سید محسن، (۱۴۰۳ ق)، *اعیان الشیعة*، بیروت: دارالتعارف.
۱۶. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائوئیسم*. ترجمه محمد جواد گوهری. تهران: انتشارات روزنه.
۱۷. آل‌طالقانی، سید محمد حسین، (۱۹۹۹)، *الشیخیه: نشأتها و تطورها و مصادر دراستها*. بیروت: الآمال للمطبوعات.
۱۸. تنکابنی، میرزا محمد، (۱۳۸۰ ش)، *قصص العلماء (زندگی دانشمندان)*؛ تحقیق: حاج شریفی خوانساری، محمدرضا؛ قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی حضور.
۱۹. رشتی، سید کاظم بن قاسم، (بی تا)، *دلیل‌المتحیرین*، ترجمه زین العابدین ابراهیمی، کرمان: چاپخانه سعادت.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲ (حکمة الاشراق)، فی

اعتقاد الحکماء و قصة الغربة الغربية)، تصحیح و مقدمه ی هانری کرین، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت  
۲۲. طهرانی، آغا بزرگ، (۱۴۲۷)، *طبقات اعلام الشیعه*، تحقیق و تعلیق حیدر محمدعلی البغدادی (ابو  
أسد)، خلیل نایفی؛ اشراف جعفر السبحانی، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.

۲۳. عبدالحسین زرین کوب، (۱۳۶۲ ش)، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر

۲۴. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸)، *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، مترجم سیدجلال الدین مجتوی،  
تهران: سروش

۲۵. کرین، هانری، (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه ی اسلامی*، ترجمه ی جواد طباطبایی، چاپ دوم، تهران: انتشارات  
کویر.

۲۶. الکرمانی، احمد حمید الدین، (۱۹۸۳)، *راحة العقل*، الطبعة الثانية، بیروت: دار الاندلس.

۲۷. محدث، سیدمحمد، (۱۳۸۷)، *فرقه صوفیان*. تهران: راه نیکان.

۲۸. محمد باقر موسوی خوانساری، (۱۳۹۰ ق)، *روضات الجنات فی احوال العلماء السادات*، قم: مؤسسه  
اسماعیلیان.

۲۹. نعمه، عبدالله، (۱۳۶۷)، *فلاسفه شیعه*، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

۳۰. نوری، حسینعلی، (۱۴۴ بدیع)، *کتاب مستطاب ایقان*. کراچی پاکستان: مؤسسه مطبوعات ملی بهائیان.





## منشاء دین از دریچه نظریه زبان‌شناسی چامسکی

عباس شاه منصوری<sup>۱</sup>

الله کرم کرمی پور<sup>۲</sup>

### چکیده

از مسائل مهمی که در مطالعات دین‌پژوهی مورد توجه اندیشمندان این عرصه قرار می‌گیرد، مبحث مهم «منشاء دین» می‌باشد. از این زاویه گروهی قائل به منشاء الهی و گروهی نیز منشاء انسانی برای آن قائلند. در این میان یکی از مباحثی که می‌تواند در حکم مویدی بر هر کدام از این دو دیدگاه باشد، مساله زبان و منشاء آن است. بر این اساس در این مقاله با پرداختن به دیدگاه زبان‌شناس معروف معاصر نوآم چامسکی به موضوع منشاء زبان در می‌یابیم که در این دیدگاه، زبان منشایی فطری داشته و این توانایی به غیر از آموزش و اکتساب برای انسان حاصل می‌آید و بدین طریق با اثبات غیر انسانی بودن حداقل یکی از پارامترهای حیات انسانی به نام «زبان» می‌توان خط بطلانی کشید بر دیدگاه کسانی که در منشاء دین توجیهی طبیعی نموده و امری انسانی برای آن قائلند. و بدین طریق می‌توان از غیر انسانی بودن منشاء زبان، به غیر انسانی بودن منشاء دین نیز گریز زد و از این اثبات، نفی انسانی بودن منشاء دین را قائل شد.

### واژگان کلیدی

چامسکی، منشاء دین، منشاء زبان، زبان‌شناسی

Email: Zekr59@gmail.com

۱. دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Email: Karamip49@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۶/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۳/۲۷

## طرح مساله

یکی از موضوعات مهم در مطالعات دین‌پژوهی، موضوع محوری «منشاء دین» می‌باشد؛ بدان معنا که دین به عنوان مجموعه‌ای منسجم از اعتقادات، اعمال و مناسک، از کجا نشأت یافته و چه منشایی برای پیدایش آن وجود داشته است؟ در پاسخ به این سوال دیدگاه‌های متفاوت و متعددی ارائه شده که در یک تقسیم بندی می‌توان آنها را در دو گروه کلی قرار داد: «نظریات الحادی و نظریات خداگرایانه. ویژگی اصلی نظریات الحادی این است که برای دین منشایی فوق طبیعی قائل نیست؛ بلکه دین را صرفاً بر اساس امور روان شناختی و یا جامعه شناختی تبیین می‌کنند» (قائم‌نیا، ۱۳۷۹: ۲۰). ویژگی اصلی نظریات الحادی را می‌توان در نگاه تکامل‌گرایانه آنها جستجو نمود «یعنی حالت ساده‌ای برای ادیان در نظر می‌گیرند و آن را بر اساس عاملی روانی و یا جامعه شناختی تبیین می‌کنند و سپس ادیان پیچیده را حالت تکامل یافته آن دین ساده می‌دانند. به عنوان مثال، برخی ساده‌ترین دین را توتیمسم می‌دانند. به این جهت، نظریات الحادی را نظریات تکامل‌گرایانه نیز می‌گویند.» (قائم‌نیا، ۱۳۷۹: ۲۱). از جمله نظریات تکامل‌گرایانه در باب منشاء دین می‌توان به نظریه عصر پیش از جانمندانگاری<sup>۱</sup> مارت<sup>۲</sup>، طبیعت‌گروی<sup>۳</sup> ماکس مولر<sup>۴</sup>، توتیم‌گروی<sup>۵</sup> امیل دورکهایم<sup>۶</sup>، روان‌زایی<sup>۷</sup> فروید<sup>۸</sup> و امثال اینها اشاره نمود. نقطه مشترک در همه این دیدگاه‌ها آن است که منشایی غیر الهی برای دین قائل بوده و در خود طبیعت به دنبال منشایی برای دین بوده‌اند.

در مقابل این دیدگاه، برخی نیز به منشاء الهی برای دین قائل بوده و از تنزل دین به امری انسانی اجتناب نموده‌اند.

ازجمله شواهدی که می‌تواند له یا علیه هر یک از دیدگاه‌های فوق قرار گیرد،

- 
1. Preanimism
  2. Marett
  3. naturism
  4. Max Muler
  5. totemism
  6. Emile Durkheim
  7. psychogenic
  8. Sigmund Freud

موضوع «زبان» است که نقش کلیدی در حیات انسانی ایفا می‌کند؛ بدینصورت که دیدگاه متخذ در مورد منشاء و چگونگی شکل‌گیری زبان می‌تواند قابل تطبیق با بحث دین باشد؛ چنانکه اگر زبان را نه حاصل قرارداد و وضع، بلکه حاصل امری بیرون از مجموعه انسانی دانستیم آنگاه می‌توانیم ادعا نماییم که نمی‌توان در حصار مجموعه انسانی محدود مانده و غیر آن را انکار نمود و اینچنین است که با ارائه یک شاهد خلاف، راه انکاری برای قائلین به حذف ماوراء بشر نخواهد ماند. البته این بدان معنا نیست که اگر این دیدگاه از قائلین به خداوند گرفته شود سخن منکران به کرسی می‌نشیند بلکه ما بر آنیم که یکی از دریچه‌هایی که می‌توان به بحث منشاء دین نگریست، موضوع «زبان» است و با یافتن منشایی غیر انسانی برای آن، دیگر نمی‌توان به سخن کسانی که همه چیز را منحصر در مجموعه انسانی می‌دانند وقعی نهاده و بر این اساس می‌توان نظریات دین‌شناسانه‌ای را که منشایی انسانی برای دین قائلند را به دیده بطلان نگریست.

باید گفت اگرچه در باب منشاء دین، دیدگاه‌ها و انظار مختلفی ارائه شده و نقد و بررسی‌های زیادی صورت گرفته است، اما شاید در این میان پرداختن به این مبحث از دریچه شواهد همسانی همچون منشاء زبان صورت نگرفته و از این جهت می‌توان پژوهش پیش‌رو را نظری بدیع به این مسأله دانست و چه بسا نتوان برای آن در میان کارهای پژوهشی پیشین سابقه‌ای یافت و بدین ترتیب می‌توان این نگاه را مقدمه‌ای به تحقیقات آتی در نظر گرفت.

مهم‌ترین سوالی که پژوهش پیش‌رو به جستجوی آن می‌پردازد آن است که آیا در صورت اثبات غیر بشری بودن منشاء زبان از دیدگاه نوآم چامسکی زبان‌شناس معروف آمریکایی، می‌توان از این موضوع به موضوع منشاء دین نیز راهی جست و دین را نیز دارای منشایی غیر بشری دانست؟

### دیدگاه‌های زبان‌شناسانه

در بررسی دیدگاه‌های مختلفی که در زبان‌شناسی مطرح است می‌توان گفت «اگر بخواهیم

تصویری از چهرهٔ زبانشناسی نظری<sup>۱</sup> امروز ترسیم کنیم می‌توان از سه نگرش مسلط در این رشته سخن بگوییم. این سه نگرش در واقع سه تفکر غالب در زبانشناسی نظری امروز است، به این تعبیر که هر کدام طرفداران و حامیان قابل ملاحظه‌ای را جذب نموده است، به طوری که گروه‌های زبانشناسی، کتاب‌ها، مقاله‌ها، رساله‌ها، مجله‌ها، و همایش‌های علمی عمدتاً به معرفی، پژوهش و نشر آراء و افکار نشأت گرفته از این نگرش‌ها می‌پردازند. این نگرش‌ها عبارت‌اند از زبانشناسی صورت‌گرا<sup>۲</sup>، زبانشناسی نقش‌گرا<sup>۳</sup>، و زبان‌شناسی شناختی<sup>۴</sup>. (دبیرمقدم، ۱۳۸۶: ۹)

در نظریهٔ زبانی ساختارگرا، ساختار کلی زبان مورد نظر قرار می‌گیرد. بر این مبنا زبان فقط فهرستی از واژگان نیست بلکه مجموعه‌ای از نام‌هاست که برای مفاهیم و معانی موجود به کار می‌روند. معنای هر واژه حاصل روابط معنایی خاصی است که در نظام زبان میان آن واژه با دیگر واژه‌ها برقرار می‌باشد. و بر همین نسق، صورت آوایی واژه نیز از شبکهٔ تقابلهای و برابریهایی نتیجه می‌شود که نظام زبان بر صداها تحمیل می‌کند. (لابنز، ۱۹۸۴: ۲۲۱)

در نظریهٔ نقش‌گرا، این نقشهای اجتماعی هستند که موجب شکل‌گیری زبان می‌شوند؛ چنانکه در مورد کوچکترین واحد آوایی قائل بودند «در واقع، آنچه سبب تمایز یک واحد آوایی یعنی یک واج، از واج دیگر می‌شود، واقعاً خود صوت نیست، بلکه نقش تمایز دهندهٔ آن است.» (مشکوه‌الدینی، ۱۳۷۶: ۹۴)

در دستور شناختی زبان به عنوان نظامی ذهنی و شناختی در نظر گرفته می‌شود و بنابراین مسألهٔ استقلال زبان از دیگر قوای شناختی مطرح نیست و درک جامع نظام زبان بدون درک و شناخت کامل نظام شناختی میسر نیست. (دبیرمقدم، ۱۳۸۶: ۶۶)

از آنجایی که پرداختن به تمام نظریات در این باب، میسر نیست، چاره‌ای جز اختصار بر مهم‌ترین این نظریات و گفتگو پیرامون آن نخواهیم داشت.

- 
1. theoretical linguistics
  2. formal linguistics
  3. functional linguistics
  4. cognitive linguistics

در یافتن اهم دیدگاه‌های مطرح شده در زبان‌شناسی، توجه به این نکته لازم است که معمولاً نظریات مهم‌تر آنهایی بوده‌اند که تحول در اندیشه‌های پیشین را موجب شده و به عنوان انقلاب‌هایی در این دانش مورد توجه قرار می‌گیرند. در پی یافتن انقلاب‌هایی در زبان‌شناسی، بنابر ایده برخی زبان‌شناسان با سه انقلاب مواجه خواهیم بود. فردریک نیومایر<sup>۱</sup> که خود از زبان‌شناسان معروف و دارای آثار فراوان در این زمینه است، این انقلاب‌ها را چنین شماره می‌کند که نخستین آن‌ها را از آن ویلیام جونز می‌داند که در خطابه خود در مورد زبان سانسکریت از خویشاوندی زبان‌های کهن همچون سانسکریت، یونانی و لاتین و ریشه مشترک داشتن آن‌ها سخن گفت. دومین انقلاب به آراء دوسوسور زبان‌شناس سوئیسی مربوط می‌شود و سومین انقلاب نیز به چامسکی تعلق دارد. (نیومایر، ۱۹۸۰: ۴۶-۴۷)

نیومایر در مقاله (۱۹۸۶) خود با عنوان آیا در زبان‌شناسی انقلابی به نام انقلاب چامسکی رخ داده است؟ با ردّ تردیدهایی که در این خصوص ابراز گردیده مدعی است که نظریه چامسکی، انقلابی در دانش زبان بوده و کتاب ساخت‌های نحوی او را نماد و مظهر این انقلاب خوانده است.

بر این اساس می‌توان گفت نظریه زبانی چامسکی جدیدترین و تاثیرگذارترین نظریه در میان نظریات متفاوت و متنوع زبان‌شناسی است و این امتیازات و اهمیت دیدگاه چامسکی در حال حاضر، جهتی باقی نمی‌گذارد تا به دیدگاهی غیر از آن پرداخته شده و از نگاهی دیگر به مبحث «منشاء زبان» نگریسته شود.

### نظریه چامسکی در باب زبان

دیدگاه چامسکی در این باب را می‌توان از چند جهت مورد بررسی قرار داد؛ بدینصورت که نخست کلیت دیدگاه چامسکی در مورد زبان و سپس روش او در باب علمی بودن نظریات و پس از آن مبانی متخذه او در زبان‌شناسی و نهایتاً نظرگاه او در باب منشاء زبان را به نظاره خواهیم نشست.

## ۱. دیدگاه کلی چامسکی در باب زبان

نقطه عزیمت به دیدگاه چامسکی در باب زبان شناسی را می‌توان در نقد وی بر رفتار کلامی بی اف اسکینر<sup>۱</sup> در سال ۱۹۵۹م دانست. بر اساس دیدگاه اسکینر، «رفتار کلامی» جایگزین «زبان» شده بود. چامسکی بر خلاف اسکینر که زبان را به مثابه رفتاری کلامی دانسته که یادگیری‌اش از پیچیده‌ترین انواع شکل‌گیری عادات محسوب می‌شود، زبان را محرک\_آزاد (stimulus-free) و قاعده-بنیاد (Rule-Governed) می‌داند. دیدگاه چامسکی در باب زبان را می‌توان در سه سوال کلی که مطرح نموده و به آنها پاسخ داده است یافت:

۱. دانش زبانی چیست و از چه چیزی تشکیل یافته است؟

۲. دانش زبانی چگونه فراگرفته می‌شود؟

۳. دانش زبانی چگونه مورد استفاده قرار می‌گیرد؟

چامسکی مسائل مطرح فوق را به ترتیب، مساله هومبولت (Humboldt's problem)، مساله افلاطون (Plato's problem) و مساله دکارت (Descartes's problem) نام می‌نهد. نگاهی مختصر و گذرا به پاسخ‌های چامسکی به سه مساله فوق می‌تواند درک روشنی از دیدگاه زبان شناسی چامسکی را فراهم آورد:

### مساله هومبولت: ساختار دانش زبان

ویلهلم فون هومبولت<sup>۲</sup> اندیشمندی است که چامسکی او را پیرو آراء اولین انقلاب شناختی در قرن‌های ۱۷ و ۱۸ می‌خواند. هومبولت زبان را نظامی فرض می‌نماید که کاربردی نامتناهی از ابزاری متناهی را فراهم می‌سازد. (هومبولت، ۱۸۳۶: ۱۱۲) از نظر هومبولت باید تمایز نهاد میان نظام زبانی و مجموعه فراهم شده از جملات و قطعات گفتاری تولید شده. وی اساساً زبان را از نوع نخست (Ein Erzeugung)<sup>۳</sup> محسوب

1. B.F. Skinner

2. Wilhelm Van Humboldt

۳. در معنای این واژه، تولید، زندگی و حیات ملحوظ است.

می‌دارد تا پیکره‌ای جمع‌بندی شده از قطعات گفتاری (Ein Todtes Erzeugtes)<sup>۱</sup>. از نظرگاه چامسکی، تمایزی که هومبولت قائل می‌شود تمایزی اساسی است میان دیدگاه خردگرایان در باب زبان با دیدگاه تجربه‌گرایان در این موضوع. چامسکی زبان به معنای نخستش را که فرآیند و سیستم لحاظ می‌شود و نگاهی خردگرایانه به زبان است را زبان درونی (Internalized Language) نامیده و نگاه دومین را که برخاسته از دیدگاهی تجربه‌گرایانه است، زبان بیرونی (Externalized language) می‌نامد. آنچه به عنوان زبان درونی که از دیدگاه چامسکی همان حقیقت زبان است مورد توجه او قرار گرفته، وضعیتی شناختی در ذهن و یا مغز فرد است که بر خلاف زبان بیرونی، هیچ وابستگی به محیط نداشته و از بافتی آزاد برخوردار است. سابقه چنین تمایزی را که در سال ۱۹۸۶ مطرح گردید می‌توان در آثار پیشین وی در سال ۱۹۶۵ نیز مشاهده نمود که طی آن زبان درونی جایگزین توانش زبانی (Competence) و زبان بیرونی جایگزین کنش زبانی (Performance) شده است. چامسکی توانش را تعریف به دانش هر گوینده-شنونده از زبان نموده است و کنش را استفاده واقعی از زبان در شرایط ملموس بین نموده و توانش خود را معادل گفتار درونی (Inner Speech) هومبولت می‌داند. (چامسکی، ۱۹۶۵: ۴)

### مساله افلاطون: یادگیری زبان

افلاطون بر آن بود که چگونه با شواهدی بسیار ناچیز، دانش گسترده‌ای همچون زبان را یاد می‌گیریم؟ (چامسکی، ۱۹۹۱: ۵) کاملاً روشن است که پاسخ افلاطون به این سوال در سایه نظریه کلیدی اش، مثل، رقم خواهد خورد که بر اساس آن حقیقت عالم، جای دیگری بوده و معرفت زمانی حاصل می‌شود که این خیال و توهمات با آن حقایق انطباق یابد. در این میان چامسکی هم با افلاطون موافق بود و هم مخالف؛ تا آنجایی که به دانشی پیشینی اشاره می‌شد، چامسکی همراه با افلاطون بود اما از آنجایی که عالمی دیگر برای این معرفت پیشین تصور می‌شد از همراهی با افلاطون خودداری می‌نمود. (چامسکی، ۱۹۹۱:

۱. در معنای این واژه بر خلاف واژه پیشین، عدم تولید و میرایی مدنظر است.

۱۰) از دیدگاه چامسکی، دانش عام زبانی که همان قدرت نطق است فطری بوده و از شالوده‌ای زیست‌شناختی در انسان برخوردار است و زبان نیز عضوی همچون دیگر اعضاء انسان محسوب می‌شود که چامسکی از آن تعبیر به عضو ذهنی (mental Organ) کرده که به صورت ژنتیکی با فرآیندهای مغزی در ارتباط است. (چامسکی، ۲۰۰۰: ۷۶-۷۷)

دانش عام زبانی که چامسکی از آن به عنوان دستور همگانی (Universal Gramer) و وضعیت صفر (State Zero) یاد می‌کند بوسیله تجربه است که به شکوفایی رسیده و دانش زبانی فرد از خود زبان شکل می‌گیرد.

### مساله دکارت: کاربرد زبان

چامسکی پس از بیان اقوالی از دکارت قائل است که او به جنبه خلاق کاربرد عادی و روزمره زبان (۱۹۶۶: ۴) و متکی نبودنش بر محرک و عامل بیرونی تاکید داشته است (۱۹۶۶: ۱۷)

چامسکی پس از بیان تلاشهای دیگر اندیشمندان همفکر با دکارت در این زمینه، نتیجه می‌گیرد که کاربرد خلاق زبان لازمه لاینفک و نیز پایه و اساس هر نوع فعالیت مربوط به تخیل خلاق است فارغ از ابزار تجلی آن تخیل. (۱۹۶۶: ۱۷ و ۱۸)

چامسکی در ادامه قائل است که تاکید بر جنبه خلاق زبان را که ویژگی خاص زبان بشری است می‌توان در تلاشهای هومبلت یافت. (۱۹۶۶: ص ۱۹). او در ادامه دستور زایشی زبان را مبتنی بر تعبیری صورت‌گونه از زبان که در آراء هومبلت مورد اشاره قرار داد، مبتنی نموده (۱۹۶۶: ص ۲۲) و قصد آن را نمایش جنبه‌هایی از صورت زبان به صورت صریح بیان می‌دارد که می‌خواهد جنبه‌هایی از صورت مشترک میان همه زبان‌ها را تعیین نماید. (۱۹۶۴: ۱۹ و ۲۰)

### ۲. روش‌شناسی چامسکی در باب نظریات علمی

از آنجایی که روش متخذه توسط هر اندیشمندی جهت ارائه نظراتش تاثیر بسزائی در سامان دهی دیدگاه او دارد، تاملی در موضع چامسکی در این باب جهت فهم دیدگاه کلی او در دانش زبان‌شناسی در این زمینه راهگشا است.



در بررسی روش چامسکی باید گفت همچنانکه خود او تصریح می‌کند روش کارش در سبک گالیله ای- نیوتنی (Galilean-Newtonian style) در علوم طبیعی جای می‌گیرد. (چامسکی، ۱۹۸۰: ۹-۸). طبق دیدگاه گالیله، این فرضیه نیست که با داده‌ها قوام می‌یابد بلکه حتی اگر داده‌هایی نظریه‌ای را ابطال کنند، این امکان وجود دارد که داده‌ها اشتباه باشند. (چامسکی، ۲۰۰۲: ۹۸) بر این اساس چامسکی نیز بر این اعتقاد است که در موارد زیادی نظریه‌های انتزاعی می‌توانند حقیقت را بیان کنند در حالی که صرف داده‌ها از چنین کاری عاجزند. «چامسکی نیز همچون سلف خود، گالیله، معتقد است که در بسیاری از مواقع نظریه‌های انتزاعی حقیقت را بیان می‌دارند و نه صرف داده‌ها. مجموعه پدیده‌های مشاهده شده به دلیل وجود و دخالت عوامل گوناگون تحریف واقعیت‌های حقیقی‌اند و از این رو می‌باید بسیاری از آنها را به کناری نهاد و در جست و جوی اصولی بود که درک ما را از نحوه عملکرد جهان ارتقاء بخشد، تا توصیف صرف پدیده‌های منفرد.» (زاهدی، ۱۳۸۵: ۲۷)

چامسکی بر اساس دیدگاه نیوتنی نیز قائل است که ذهن انسان و جهانی که می‌بینیم کاملاً بر هم منطبق نیستند و در گذر از مراحل علمی است که بشر قادر بر ایجاد بهترین نظریه ممکن می‌گردد. (چامسکی، ۲۰۰۲: ۱۰۰)

خلاصه آنکه، به کارگرفتن چنین روشی در دیدگاه زبان‌شناسی چامسکی موجب می‌شود که او نه همچون زبان‌شناسان دیگر که تنها در پی توصیف داده‌های زبانی هستند عمل نموده و بلکه درصدد بیان اصول حاکم بر زبان باشد.

### ۳. مبانی دستور زایشی به عنوان دستور مورد نظر چامسکی در رویکرد ساختارشناسی

شناخت مبانی دستوری که از میان دستورهای دیگر صورت‌گرایی مورد توجه چامسکی بوده است، درک دیدگاه زبان‌شناسانه چامسکی را بهتر فراهم می‌آورد. از این رو مبانی دستور زایشی را از نظر می‌گذرانیم:

- پابندی دستور زایشی به فلسفه و تفکر عقل‌گرائی فوق‌الوصف

- تمایز قائل شدن میان دانش زبانی و تبلور و بالفعل شدن آن.

- صورت‌گرایی و اهتمام به ارائه توصیف‌ها و تبیین‌های صورت‌گرایانه برای ساخت‌های زبانی.
- باور به استقلال و جدا بودن بخش‌های تشکیل‌دهنده نظام زبان شامل بخش نحو، بخش واژگان، بخش واجی و بخش معنا.
- قائل بودن به استقلال قوه نطق و دانش زبانی از دیگر قوای ذهن از قبیل هوش، تفکر و استدلال منطقی، اصول و ملاحظات اجتماعی و فرهنگی ناظر بر کنش‌های زبانی، فرایندهای روانشناختی دخیل در ادراک و گفتار، حافظه طولانی مدت و اصول کلی یادگیری و مفهوم سازی. (البته آزمایش‌های زیادی نیز این دیدگاه را تایید می‌نماید).
- منحصر و محدود کردن وظیفه زبانشناسی به مطالعه صرف و محض حوزه زبان که شامل مواردی می‌شد که در بند قبلی مورد اشاره قرار گرفت.
- توجه به حوزه نحو و جمله‌محور بودن.
- داده‌های زبانی مورد اتکاء معمولاً فارغ از بافت موقعیتی / غیرزبانی و بافت زبانی بررسی و توصیف می‌شوند و قضاوت و شم زبانی فردی مبنای تصمیم‌گیری در خصوص دستوری بودن یا غیر دستوری بودن داده‌ها واقع می‌شود.
- قائل نبودن به تکامل در زبان.
- آرمان‌گرایی و جامعه زبانی همگن نیز دو مفهوم و دو وضعیتی‌اند که همواره مورد استناد چامسکی بوده است. (دبیر مقدم، ۱۳۸۶: ۱۷-۲۴)

#### ۴. دیدگاه چامسکی درباره منشأ زبان

سخن گفتن از منشأ زبان همیشه با سختی و تنگناهای خاص خود مواجه بوده و در میان اندیشمندان (تجربه‌گرا) به علت عدم وجود بینه‌ای بر این امر، هیچ نظریه‌ای هم در این باره از قطعیت لازم برخوردار نبوده و عدم دسترسی به چنین قطعیتی مورد اعتراف همگان است؛ چنانکه گفته شده: «وقتی که از زندگی انسان بر روی زمین نشانه‌هایی کشف می‌کنیم که قدمت آن‌ها به نیم میلیون سال قبل می‌رسد، هرگز به مدرک روشنی در خصوص زبان‌گوشی اجداد بسیار قدیم خود بر نمی‌خوریم؛ مثلاً در میان استخوان‌های قدیمی، هیچیک از قطعات خاک آلود یک نوار کاست وجود ندارد تا به ما بگوید زبان در

دورانهای اولیه چگونه بوده است. شاید به دلیل همین فقدان مدارک ملموس است که هرگز از نظر فرضیه پردازی در مورد منشاء گفتار انسان، در مضیقه نبوده‌ایم.» (یول، ۱۳۸۶: ۵ و ۶)

چامسکی دیدگاه خود در مورد منشأ زبان را با نقد دیدگاه‌های دیگر در این زمینه که بیشتر درون مایه تکاملی دارند بیان می‌کند. از جمله آراء کارل پوپر<sup>۱</sup> مبنی بر تکاملی بودن زبان از شکلک‌ها و اشارات تا وضعیت فعلی اشاره نموده و قائل است در رویکرد پوپر چگونگی گذر از یک مرحله به مرحله دیگر تبیین نشده است. (۱۹۷۲: ۶۷ و ۶۸). او بر «رفتار زبانی» اسکینر نیز دو نقد اساسی وارد می‌داند اول آنکه رفتار موشها در جعبه‌های آزمایشگاهی هیچ ربطی به رفتار انسان و زبان آموزی او ندارد و دوم آنکه اسکینر اساساً طبیعت زبان را بد کرده است. چامسکی قائل است که کاربرد عادی زبان فعالیت‌ی زایا بوده و نیز زبان از محیطی که در آن به کار می‌رود کاملاً آزاد است و این دو جنبه مهم از دیدگاه چامسکی زبان انسان را از نظام‌های ارتباطی میان جانوران متمایز می‌سازد (۱۹۷۲: ۲۰)

همین طور، از دیدگاه چامسکی، زبان یا قوه زبانی خاص نوع بشر (species-specific) می‌باشد و حتی ساده‌ترین ساختار آن در پیشرفته‌ترین حیوانات که نخستی‌ها (primates) نام دارند-همانند شامپانزه- وجود ندارد. تلاش‌های بسیاری برای ابطال این فرضیه چامسکی صورت گرفت که از آن میان می‌توان به آزمایش‌های گاردنر و گاردنر (۱۹۷۱)، رومباو (۱۹۷۷) و پترسون (۱۹۸۱) اشاره کرد که همگی آن‌ها دارای مشکلات عدیده روش شناختی و تفسیر داده‌ها و نتایج بودند. (زاهدی، ۱۳۸۵: ۲۶)

چامسکی با استناد به پژوهش‌های اخیر در خصوص نظام‌های ارتباطی حیوانات و نیز تلاش‌های انجام شده برای آموزش زبان به حیوانات، زبان انسان را پدیده‌ای مختص او و متمایز از سایر حیوانات می‌داند و می‌نویسد: «ایده تبیین تکامل زبان از نظام‌های ارتباطی نخستین که مربوط به سطوح پایین توانایی ذهنی و هوشی متعلق است کاملاً بی اساس است.» (۱۹۷۲: ۶۷) او نهایتاً در ابراز عقیده خود در این مورد می‌نویسد: «زبان انسان موردی

است از پیدایش یعنی پدیدار شدن پدیده‌ای به لحاظ کیفی متفاوت، در مرحله‌ای خاص از پیچیدگی ساختار ذهن و مغز» (۱۹۷۲: ۷۰)

تامل در نحوهٔ زبان آموزی کودک از دیدگاه چامسکی، دیدگاه او در مورد منشاء زبان را وضوح بیشتری می‌دهد. چامسکی شکل‌گیری دانش زبانی یک زبان خاص را حاصل دو عامل می‌داند: عامل نخست و اساسی دانش زبانی ذاتی/زیستی است که از آن به دستور همگانی<sup>۱</sup> تعبیر می‌شود. (۱۹۸۰: ۲۸-۱۹۸۶: ۳-۴: ۲۰۰۰) و عامل دوم دانش زبانی خاص است که چامسکی تحت عنوان توانش<sup>۲</sup> زبانی از آن نام می‌برد. (۱۹۶۵: ۴). بدین طریق کودک با دارا بودن دانش زبانی ذاتی، و داده‌های زبانی‌ای که در معرض آن است، دانش زبانی خاصش شکل می‌گیرد.

در واقع می‌توان گفت نقطهٔ ثقل دیدگاه چامسکی در مورد ذاتی بودن زبان، همان قائل شدنش به دستور همگانی است که آن را اصل اساسی در زبان آموزی کودک می‌داند. بر اساس همین نظریه است که او به پیدایش و نه تکامل در مورد زبان قائل می‌شود. عمدهٔ ادله‌ای را که چامسکی بر دستور همگانی و به تعبیری دانش زبانی ذاتی ارائه می‌نماید را می‌توان در دو مورد خلاصه نمود: اول آنکه با وجود داده‌های محدود نخستین و در برخی موارد ناقص و غلطی که کودک در معرض آن قرار می‌گیرد، او این توانایی را دارد که جمله‌های زیاد و ناشنیده‌ای را تولید و فهم نماید. دومین دلیل نیز آن است که وجوه اشتراکی فراوانی میان دانش زبانی افراد مختلف در یک جامعهٔ زبانی یافت می‌شود هر چند که محیط زبانی افراد آن جامعهٔ زبانی یکسان نباشد. (۱۹۶۵: ۵۸-۱۹۷۲: ۲۷-۳۵: ۱۹۷۵)

نهایت آنکه در جمع‌بندی دیدگاه زبان‌شناسی نوآم چامسکی در باب منشاء زبان می‌توان گفت که چامسکی با پذیرش روش شناسی برنامه‌های پژوهش علمی<sup>۳</sup> در روش‌های مطرح شده در فلسفهٔ علم، به دانش زبان‌شناسی روی نموده و با ابراز دیدگاه‌های خاص خود موجب انقلابی در این دانش گردیده است. او در این راستا با قرار گرفتن در نگرش ساختارگرایی نسبت به زبان، از دریچهٔ دستور زایشی و با مبانی این دستور به زبان

1. Universal Grammar= UG

2. competence

3. The Methodology of Scientific Research Program \_MSRP

می‌نگرد و بر اساس همین مبانی است که به ارائه دیدگاه در نحوه زبان‌آموزی کودک پرداخته و با نقد نگرش‌های تکاملی به این موضوع، از گونه‌ای پیدایش در منشاء زبان برای انسان و ذاتی بودن زبان سخن گفته است.

**نقد و نظر:** به حسب قلمرو این پژوهش آنچه می‌تواند مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد نه همه دیدگاه چامسکی در زبان‌شناسی و بلکه تنها دیدگاه ایشان در مورد منشاء زبان است. اگرچه در همین بررسی نیز ناگزیر از گریزهایی به برخی مبانی متخذة او هستیم. در بررسی روش چامسکی باید گفت که این اتخاذ روش در فضایی صورت می‌پذیرد که عدم قطعیت اصل حاکم بر آن است و بنابراین چامسکی نیز در همین فضا و در بستری که برای نظریه علمی دیدگاه‌های مختلفی عرضه می‌شود با اتخاذ دیدگاه لاکاتوشی<sup>۱</sup> (روش‌شناسی برنامه‌های پژوهش علمی) در فلسفه علم که پس از نقد دیدگاه‌های پوپر و کوهن در این عرصه ارائه شده، به ایراد دیدگاه متخذ خود می‌پردازد. پر مسلم است که وارد شدن در نقد و بررسی چنین روشی خود مقال مفصل دیگری می‌طلبد. اما به هر حال برای کسانی که دیدگاه‌های علمی را در پرتو همین نظریات پی می‌گیرند باید گفت روش متخذة چامسکی در میان نظریه‌های ارائه شده از مقبولیت بیشتری برخوردار بوده و قابلیت بیشتری برای توجه دارد.

همین بیان در مورد مبانی دستور زایشی در نگرش ساختار گرایانه به زبان نیز حاکم بوده و آنچه در این مبانی مذکور شد عمدتاً مورد قبول کسانی است که هنوز دلبستگی‌هایی به فلسفه مدرسی و سخن گفتن در آن وادی را داشته و بنابراین در معرض نقد و اشکالاتی از سوی تجربه‌گرایان قرار می‌گیرد که خود جدالی چندصد ساله و ظاهراً بی‌سرانجام است.

اما شواهدی که چامسکی ارائه می‌کند فارغ از روش علمی او، قابل توجه بوده و مؤیداتی قوی بر دیدگاهش می‌باشند و چنانکه اشاره شد تلاشهایی که برای مخالفت با این شواهد صورت گرفته هنوز به نتیجه قطعی و قابل توجهی نرسیده‌اند.

---

۱. برای مطالعه بیشتر نگ: زاهدی، کیوان، ۱۳۸۵، زبان‌شناسی چامسکی، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۰، تابستان ۱۳۸۵، (۳۶-۱۳)

البته شاید آنچه بیشترین مخالفت‌ها با نظریه ذاتی بودن زبان را موجب می‌شود تسلط دیدگاه تکاملی بر تمام شئون فکری انسان امروزه است؛ دیدگاهی که با تمام کاستی‌هایش سلطه‌ای بر ذهن و اندیشه دوران معاصر داشته و اندیشیدن در چهارچوبی فراتر از آن را دشوار نموده است. اگر تنها برای لحظاتی این اندیشه حکمرانی خود بر اذهان را از دست دهد آنگاه خواهیم دید که قائل بودن به دیدگاه‌های مخالف آن و از جمله قائل شدن به منشایی غیر تکاملی و ذاتی برای زبان نیز می‌تواند تلقی به قبول شود.

فارع از این سخن، و حتی بدون پذیرش دیدگاه چامسکی در ذاتی بودن زبان، نقدهای ایشان بر شکل‌گیری تکاملی زبان قابل توجه بوده و با ساقط شدن ادله قائلین به سیر تکاملی زبان، باید سایه سنگین نگرش تکاملی را حداقل از این قسمت از دانش بشری به دور داشت.

این سخن چامسکی در نقد بر دیدگاه‌های اسکینر کاملاً پذیرفتنی است که از آزمایشاتی بر روی برخی حیوانات نمی‌توان به حکمی در مورد انسان دست یافت. آیا اسکینر و پیروانش از تمام ویژگیهای حیوانات آگاهی داشته که در مرحله بعد به تعمیم یافته‌های خود بر انسان نیز اقدام کنند؟ اساساً آیا برای انسان این امکان خطا نیست که وقتی به «زبان» می‌اندیشد فقط به ویژگیهای زبانی که خود با آن تکلم می‌کند آگاهی داشته و با همین محدوده و با قیاس به نفس می‌خواهد گستره‌های دیگر را نیز رصد کند؟ آیا نمی‌شود حیوانات از زبانی که به تمامه با زبان انسان‌ها متفاوت است و حتی ممکن است میان خود انواع حیوانات نیز کاملاً متفاوت باشد با هم تکلم کنند؟ اگر چنین امکانی وجود دارد - که دارد - پس به چه مجوز علمی، حیوانات را فاقد نظامی برای تکلم و یا فروتر از انسان‌ها در این امر بدانیم؟ آیا تمام اینها بر اساس پیش‌فرض‌هایی عجولانه و محدود در فضاهای تنگ فکری نیست؟

در مجموع می‌توان گفت در فضای علمی حاکم بر جهان امروزه دیدگاه چامسکی از قوت زیادی برخوردار بوده و برای قائلین به فضای علمی حاکم، گریزی از پذیرش دیدگاه چامسکی وجود ندارد. اما اگر در دیدگاه چامسکی دقت بیشتری نماییم آنچه قابل پذیرش است فرا زبانی بودن زبان و غیر قابل اکتسابی و موهبتی بودن آن است و بیش از این شاید

نتوان چیز دیگری را پذیرفت؛ علاوه بر اینکه توصیف روشنی نیز از سوی چامسکی بر این دیدگاه عرضه نشده است، اینکه این موهبت چگونه و در چه موضعی قرار گرفته است چندان وضوح خاصی را در دیدگاه چامسکی از آن خود نمی‌سازد.

ما برآنیم اگر فارغ از پذیرش دیدگاه‌های مطرح در باب نظریات علمی و فلسفه علم بخواهیم به واقعیت جهان خارج نظری کنیم<sup>۱</sup> و دو بحث منشاء دین و منشاء زبان را مدنظر داشته باشیم منشاء زبان می‌تواند گریزگاهی مناسب برای الهی بودن منشاء دین باشد. بدین بیان که اگر نقطه آغاز تکلم نمودن بشر را تصور نماییم، اولین انسانی که قصد بر تکلم نموده است و می‌خواهد صدایی از خود تولید کند تا به آن وسیله، موضوع مورد نظرش را برای مخاطب متصور سازد با این مشکل مواجه است که چگونه تطابق مد نظرش را به انجام رساند به عنوان مثال اگر اراده نموده تا سنگی را سنگ بنامد، چگونه دلالت لفظ سنگ را بر خود سنگ به مخاطبش بفهماند؟ ممکن است بگویید بنابر غالب نظریات تکاملی در این موضوع، با اشاره به این کار اقدام می‌کند، اما رجوع به اشاره ضمن اینکه بازگشت از سخن گویی و کاربرد زبان خواهد بود، ابهام در نشان دادن مراد متکلم را نیز به همراه دارد به اینصورت که وقتی متکلم به سنگ اشاره می‌نماید، مخاطب نمی‌داند رنگ سنگ یا شکل یا وزن یا مکان و یا کدام یک از دیگر خصوصیات آن سنگ مورد نظر متکلم است و بدینگونه هیچ تعامل و فهمی حاصل نمی‌شود تا قدم بعد برداشته شده و نهایتاً تکلمی صورت پذیرد و برای فهم سخن طرف مقابل چاره‌ای جز این باقی نمی‌ماند که حتماً چیز مشترکی میان طرفین وجود داشته باشد تا با اتکاء بر آن، فهم سخنان همدیگر و مکالمه‌ای مستمر صورت پذیرد.

---

۱. شاید این نکته روشن باشد که ترک نمودن دیدگاه‌های ارائه شده در باب نظریات علمی و سخن گفتن خارج از این دیدگاه‌ها موونه بسیاری می‌طلبد و ابتدا باید روش علمی که قرار است در آن سخنی گفته شود ارائه شود اما حتماً مخاطب ارجمند با ما هم‌راهی خواهد بود که چنین مهمی خود اوراقی بس وسیعتر از این مجال می‌طلبد اما حداقل با چشم پوشی از آن مبانی می‌توان گفت اینک سخنی شنیده شود و مبادی را در موضعی دیگر استماع نماییم. (و البته چنین بیانی باز هم مخالفتی با فلسفه علم حاکم ندارد؛ چرا که در این گستره برخی سخنان به صرف بیان جوابی مناسب برای برخی سوالات، صرف نظر از مبادی پاسخ‌ها، علمی تلقی می‌شوند.)

چنانکه در سطور آغازین این نوشتار گفته آمد با پذیرفتن منشایی خارج از مجموعه بشری برای آغاز زبان ورزی و سخن گفتن انسان، آنگاه انکار حاصل از پذیرفتن منشایی غیر انسانی برای دین نیز مرتفع خواهد گشت و منکرین چنین منشایی در معرض پذیرش منشایی الهی برای دین خواهند بود.

### نتیجه‌گیری

در پی اهمیت موضوع «منشاء دین» در مطالعات دین‌پژوهانه و در نگرستن به این موضوع از منظر «منشاء زبان» از دیدگاه زبان‌شناسانه نوآم چامسکی، به دست می‌آید که ایشان بنابر روش متخذه خود و بر خلاف دیگر زبان‌شناسان که تنها به توصیف داده‌های زبانی اکتفا می‌کنند، در صدد بیان اصول حاکم بر زبان برآمده و با توجه به مبانی دستور زایشی به عنوان دستور مورد پذیرشش در رویکرد ساختارشناسی، به بحث از منشاء زبان پرداخته است. وی با نقد دیدگاه‌هایی همچون دیدگاه پوپر و اسکینر در این زمینه، اساساً نگرش تکاملی به زبان را مخدوش دانسته و قائل است که جنبه‌های مهمی در زبان انسان وجود دارد که او را از نظام‌های ارتباطی میان جانوران متمایز ساخته و حتی ساده‌ترین ساختار آن در پیشرفته‌ترین حیوانات نیز وجود ندارد و بنابراین نمی‌توان ساختار شکل‌گیری زبان را ساختاری تکاملی دانست. چامسکی با تحلیل نحوه زبان‌آموزی کودکان، شکل‌گیری دانش زبانی یک زبان را مرهون دو عامل دستور همگانی و توانش زبانی می‌داند که در واقع می‌توان نقطه ثقل دیدگاه او را در باب منشاء زبان همان نظریه «دستور همگانی» و توانش زبانی دانست که بر اساس آن، منشاء زبان نه با تکامل که با پیدایش سازگار خواهد بود.

چنانکه در بررسی این دیدگاه دیدیم، صرف نظر از روش و مبانی چامسکی، شواهدی را که وی بر مدعای خود بیان می‌کند می‌توان شواهدی قوی دانست و البته عمده عاملی که پذیرش نظریه چامسکی در باب منشاء زبان را دشوار می‌سازد سیطره‌ای است که اندیشه سیر تکاملی پیشرفت بر جوامع علمی دارد و مانع از پذیرش کوچکترین شواهدی علیه خود می‌شود و طبیعی است که قائل شدن به عدم تکاملی بودن زبان در چنین فضایی با عدم اقبال مواجه خواهد شد. با این وجود می‌توان گفت بنابر آنچه در بستر فلسفه علم همین



فضای علمی مطرح بوده، دیدگاه چامسکی در باب منشاء زبان دارای قوت بوده و نمی‌توان آن را به آسانی تخطئه نمود و تلاش‌های شکست‌خورده مخالفین این دیدگاه نیز مؤید همین مطلب است

خروج از فضای تحت سلطه اندیشه تکاملی که بیش از علمی بودن جنبه روانشناسی دارد، و اندکی تامل در باب منشاء زبان، این حقیقت را روشن می‌سازد که نمی‌توان برای زبان منشایی بشری قائل بوده و با این نتیجه می‌توان به موضوع «منشاء دین» نیز نظری انداخته و از اثبات غیر بشری بودن منشاء زبان، محصور ماندن در منشاء بشری داشتن دین را نیز نفی نمود و آن حصار شکنی را در دیگر امور که بر بشری بودنش اصرار می‌شود نیز تسری داد.

### فهرست منابع

۱. دبیر مقدم، محمد، (۱۳۸۶)، *زبان‌شناسی نظری (پیدایش و تکوین دستور زایشی)*، ویراست دوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ دوم.
۲. زاهدی، کیوان، (۱۳۸۵)، *زبان‌شناسی چامسکی*، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۵۰، تابستان ۱۳۸۵، (۱۳-۳۶)
۳. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۷۹)، *درآمدی بر منشأ دین*، قم: انتشارات معارف.
۴. مشکوه‌الدینی، مهدی، (۱۳۷۶)، *سیر زبان‌شناسی*، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، چاپ پنجم.
۵. یول، جورج، (۱۳۸۶)، *نگاهی به زبان (یک بررسی زبان ساختی)*، ترجمه نسرین حیدری، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)
6. Chomsky, Noam, (1964), *Current Issues in Linguistic Theory*, The Hague: Mouton.)
7. \_\_\_\_\_, (1965), *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
8. \_\_\_\_\_, (1966), *Cartesian Linguistics*, New York: Harper and Row.)
9. \_\_\_\_\_, (1972), *Language and mind*, Enlarged Edition. Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
10. \_\_\_\_\_, (1975), *The Logical Structure of Linguistic Theory*, New York: Plenum.
11. \_\_\_\_\_, (1986a), *Knowledge of Language: its Nature, origin, and Use*, New York: Praeger.
12. \_\_\_\_\_, (1986b), *Barriers*, Cambridge: Mass.:MIT Press.
13. \_\_\_\_\_, (2000a). *New Horizons in the Study of Language and Mind*. Cambridge: CUP.
14. \_\_\_\_\_, (2002). *On Nature and Mind*. Cambridge: CUP.
15. \_\_\_\_\_, (1965). *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MA: MIT Press.
16. \_\_\_\_\_, (1980). *Rules and Representations*. Oxford: Basil Blackwell.
17. Humboldt, Wilhelm von. (1836/1988). *“Uber die Verschiedenheit des Menschlichen Sprachbaues”*. Berlin. Translated by Peter Heath as *The Diversity of Human Language- Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*. Cambridge: CUP.
18. Lyons, John, (1984), *Language and Linguistics*, An Introduction, Cambridge University Press.)
19. Newmeyer, f, (1980), *Linguistic Theory in America*, New York: Academic Press.
20. \_\_\_\_\_, (1986), *Has There Been a “Chomskyan Revolution” in Linguistics? Language*, 62: 1-18.)





## نقش روح بخاری در ارتباط نفس با بدن در علم النفس فلسفی ابن سینا

علی کریمیان صیقلانی<sup>۱</sup>  
هاجر حسابی راد<sup>۲</sup>

### چکیده

ابن سینا از جمله حکمای مسلمان است که به مسئله ارتباط بین نفس و بدن توجه خاص کرده است. از آنجا که وی قائل به روحانیة الحدوث بودن روح و نیز ثنویت نفس و بدن از ابتدای حدوث است، ناچار باید در موضوع ارتباط میان نفس و بدن، وجود واسطه‌ای را بپذیرد، چرا که نفس مجرد و روحانی نمی‌تواند بدون واسطه، با بدن کثیف و عنصری مرتبط شود و از این رو لازم است جرمی لطیف که فوق بدن و دون نفس است در بین باشد. ابن سینا این واسطه را روح بخاری نامیده است. روح بخاری از بخش لطیف اخلاط و از بخارات بدن برخاسته است. بنابراین نسبت روح بخاری به بخش لطیف اخلاط مانند نسبت اعضای بدن است به بخش متکاثف اخلاط. همانطور که ترکیب و امتزاج اخلاط، در هر کدام از اعضای بدن، مزاجی متناسب با آن عضو خاص را پدید می‌آورند بخارها و لطائف اخلاط نیز که برآمده از اخلاط چهارگانه هستند، ترکیب و امتزاج یافته و مزاجی متناسب با روح بخاری را پدید می‌آورند. لذا تدبیر، اشتغال و علقه نفس به بدن و به هر عضو یا قوه یا آلات بدنی از این طریق خواهد بود. از منظر ابن سینا، نخستین عضوی که نفس به او تعلق می‌گیرد قلب است. قلب منبع و معدن تولد روح بخاری است. مقاله حاضر به روش تحلیل محتوایی، به معرفی دیدگاه ابن سینا درباره روح بخاری، منشا و دلایل اثبات وجود، وظایف و نقش آن در ادراک حسی می‌پردازد.

## واژگان کلیدی

رابطه نفس و بدن، روح بخاری، منشا روح بخاری، مراتب روح بخاری، متعلق روح بخاری

## طرح مسئله

علم النفس شاخه‌ای از فلسفه است و پیرامون مسائل کلی نفس مانند چیستی نفس و احکام و آثار آن سخن می‌گوید. به بیان جامع‌تر، علم النفس فلسفی علمی است که از وجود نفس و اقسام آن، قوای ظاهری و باطنی، بقا یا فنای نفس پس از مرگ، حدوث و قدم نفس، معاد جسمانی و احکام مربوط به آن بحث می‌کند. یکی از مهم‌ترین مسائل این علم، مسئله «کیفیت و چگونگی ارتباط بین نفس و بدن» است. طبیعتاً برخی فلاسفه که انسان را موجودی تک‌ساحتی می‌دانند و اساساً منکر روح می‌باشند، برایشان مسئله مذکور مطرح نیست اما ابهام اصلی متوجه آن دسته از متفکرانی است که انسان را موجودی دو ساحتی و نفس را در بدو پیدایش موجودی روحانی دانسته‌اند و ناچار به حل مشکل ارتباط نفس مجرد با بدن مادی هستند.

اکثر فلاسفه اسلامی و از جمله ابن سینا، نفس را در بدو وجود و حدوثش امری مجرد و روحانی می‌دانند. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۹۲) با توجه به غیرمادی بودن نفس و مادی بودن جسم، معقول نیست که بین دو موجود خارجی وحدت و اتحاد حقیقی ایجاد شود و از این رو باید به تبیین چگونگی ارتباط میان این دو همت گماشت. به دیگر سخن باید برای این پرسش که «چگونه می‌توان بین دو جوهر متباین بدن و نفس، ارتباطی مستحکم، برقرار شود؟» پاسخ مناسبی یافت. ابن سینا این واسطه را «روح بخاری» می‌داند.

نوشته حاضر با روش اسنادی و تحلیل محتوایی، تلاش دارد تا با مطالعه آثار ابن سینا، ضمن تبیین چیستی روح بخاری، ضرورت واسطه‌گری آن را بین روح و بدن و همچنین مسائلی از این دست را مورد توجه خود قرار دهد.

## یافته‌های تحقیق

### ۱. تعریف روح بخاری

واژه «روح» دارای معانی فراوانی است که به اشتراک لفظی، بر آن‌ها اطلاق می‌شود و این مسئله باعث شده است که در بسیاری از موارد، فهم عبارات مربوط به روح، در علومی همچون فلسفه و عرفان، با مشکل مواجه شود. روح بخاری، روح اعظم، روح الهی، روح

الأمین، روح حسی، روح حیوانی، روح حیات، روح القدس، روح نباتی، روح نفسانی، روح طبیعی و... فقط بخشی از اتصالات روح در کلمات حکما است. (سجادی، ۱۳۷۳: ۲/۹۲۴-۹۲۵) لذا کثرت این اتصالات، ضرورت ارائه تعریفی دقیق از هر کدام از این اصطلاحات را بیش‌تر نمایان می‌کند تا از اشتباه و خلط هر کدام از آن‌ها با دیگری، جلوگیری شود. (میری، ۱۳۹۳: ۲)

## ۲. ماهیت نفس و روح بخاری

ابن سینا چهار تعریف برای نفس بیان کرده است که ماحصل همه آن‌ها این است که وی نفس را موجودی مجرد و غیرمادی می‌شناسد. (کریمیان صیقلانی، ۱۳۹۳: ۷۱-۷۸) همچنین ابن سینا، با استخدام ادله متعددی، مدعی این نکته است که نفس «روحانیة الحدوث و البقاء» می‌باشد. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۰۸) وی تاکید می‌کند که تا جسم آمادگی خاص نیابد، نفس امکانی، حادث و افاضه نمی‌شود.

«كان نفس فانما جعلت خاصة لجسم بسبب أن فعلها لذلك الجسم و فيه و لو كانت مفارقة الذات و الفعل جميعا لذلك الجسم لكانت نفس كل شی لا نفس ذلك الجسم فقط.» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۰۸)

بدنی که مرکب از ماده و صورت است، آنگاه که آماده دریافت نفس می‌شود، نفس با همه قوای خود، از جانب حق تعالی و به وسیله عقل افاضه می‌شود. نفس افاضه شده از همان لحظه نخست جوهری است که در اصل نفس بودن، کامل است و به وسیله آلتی به نام جسم به کمالات لایق خود می‌رسد. (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/۲۶۵)

اما این سینا با مشکل بزرگی مواجه است و آن اینکه این امر مجرد در نهایت لطافت است و نمی‌تواند در بدنی که از سنخ عالم عنصری است، تصرف کند. به ناچار باید تاثیر هر موجود مافوق بر موجود مادون، بر اساس مناسبتی باشد. لذا به واسطه‌ای نیاز است که بتواند تا حدودی خصوصیات نفس و بدن را داشته باشد و ابن سینا این واسطه را که به گفته وی نوعی جسم لطیف است، نوعی روح می‌نامد.

«إن القوى النفسانية البدنية مطيتها الأولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني، و إن ذلك الجسم هو الروح» (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۳۳)

ابن سینا معتقد است روح بخاری از بخش لطیف اخلاط و از بخار برخاسته از آنها



آفریده شده است. «خِلَط» نیز ماده مرطوب و سیالی است که از استحاله غذا به دست می‌آید. غذا در نخستین مرحله به خلط تبدیل می‌شود. یعنی غذا در دهان با مضع مخلوط شده و هضم اولیه صورت می‌گیرد. این غذای هضم شده رنگ و بوی غذای بیرون را ندارد. به معده می‌رسد و به کمک بزاق، حرارت معده و حرارت کبد که در سمت راست و گرمی طحال که در سمت چپ قرار دارد،<sup>۱</sup> هضم ثانوی انجام می‌گیرد. غذا با این هضم به کیلوس (مواد غذایی داخل معده با دیاستازها (یا آنزیم‌ها)ی معده آمیخته و مخلوط شده و به صورت مایعی کمابیش غلیظ درآمده) که ماده‌ای آبکی است، تبدیل می‌شود. کیلوس به وسیله دیوار معده جذب شده و به جگر می‌رسد و در آنجا به خوبی پخته می‌شود. آنچه تصفیه می‌شود، خون است. این خون تصفیه سوم و چهارم نیز دارد که هر یک فضولاتی دارند.

از اخلاط دو گونه اجزاء مادی حاصل می‌شود: «اعضای بدن» از بخش کثیف اخلاط و از اخلاط لطیف، «روح بخاری» حاصل می‌شود. «بین البدن و بین القوی جرم لطیف حار، هو الحامل الأوّل لهذه القوی کلّها، و یسمی الروح. و هو حادث، لامتزاج لطافة الأخلاط و بخاریتها علی نسبة محدودة، كما أنّ الأعضاء حادثة عن امتزاج كثافة هذه الأخلاط.» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۵)

بنابر این نسبت روح بخاری به بخش لطیف اخلاط، همچون نسبت اعضای بدن است به بخش کثیف اخلاط. از ترکیب و آمیخته شدن بخارها و لطایف اخلاط در هر کدام از اعضای بدن، مزاجی متناسب با آن عضو خاص پدید می‌آید. بخارها و لطایف اخلاط اربعه هستند که ترکیب یافته و مزاجی متناسب با روح بخاری را پدید می‌آورند. (فعالی، ۱۳۷۶: ۵۰)

شیخ الرئیس در رساله ادویة القلیة، روح بخاری را مورد بررسی قرار داده است. وی در این رساله معتقد شده که حق تعالی خالی شدن طرف چپ قلب را خزانه روح بخاری و معدن تولد آن قرار داده، و آن را به واسطه قلب در جمیع اعضای بدنیه سرایت می‌دهد. روح بخاری استعداد قبول قوای متعدد نفس مجرد را از مزاج‌های اعضای بدن می‌گیرد.

---

۱. حرارت طحال از خودش نیست بلکه به سبب وریدهایی است که در آن قرار دارد.

برای نمونه از کبد، مزاجی را که به سبب آن، استعداد قبول قوای تربیت و تغذیه حاصل می‌شود، می‌گیرد و از انثین، مزاجی دیگر که به جهت او مستعد قوای تولید شود و... اما مبدای همه این قوا، قلب است. (خان، ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۴۸)

همچنین ابن سینا در رساله رگ‌شناسی، توضیحاتی درباره پیدایش مزاج‌هایی که روح بخاری آنها را بستر کار نفس انسانی قرار می‌دهد، ایراد کرده است. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۴-۷)

حاصل آنکه خداوند متعال، روح بخاری را از بخش لطیف اخلاط و از بخار برخواسته از آنها می‌آفریند؛ همانگونه که اعضای بدن، از بخش ضخیم شده اخلاط، که در مرتبه پایین‌تری از لطائف اخلاط قرار دارند، آفریده شده‌اند. همانطور که ترکیب و آمیخته شدن اخلاط، در هر کدام از اعضای بدن، مزاجی متناسب با آن عضو خاص را پدید می‌آورند، بخارها و لطائف اخلاط نیز که برآمده از اخلاط چهارگانه هستند ترکیب و آمیخته شده، مزاجی متناسب با روح بخاری را پدید می‌آورند که البته خاصیت و ویژگی‌های این مزاج خاص را هر کدام از لطائف اخلاط اربعه، پیش از آمیخته شدن نداشتند، بلکه این لطف و فیض الهی است که به این مزاج خاص، فعلیت روح بخاری را همراه با ویژگی‌ها و خواص جدیدش اعطا کرده است. همانطور که هر یک از اعضای بدن، مزاج خاص خود را دارد، در عین حال که ماده اولیه همه آنها همان اخلاط چهارگانه است اما در هر عضوی، با نسبت‌های متفاوت و کیفیت‌های گوناگون ترکیب یافته است.

### ۳. دلایل وجود روح بخاری

ابن سینا دو دلیل برای اثبات جسم لطیف دارد. (شاهرخی، ۱۳۸۱: ۱۰)

۳. ۱. تصرف نفس ناطقه در بدن به واسطه این روح: تصرف نفس ناطقه در بدن، وابسته به این جسم لطیف یعنی روح بخاری است. هرگاه روح بخاری از بدن منقطع شود، نفس ناطقه هم نمی‌تواند در بدن تصرف کند و در نتیجه، بدن فاسد و تجزیه می‌گردد.

«و لو لا أنّ هذه القوى تنفذ بتوسط جسم لما كانت السدد تمنع الحسّ والحركة. و لو لا أنّ هذا الجسم شديد اللطافة لما نفذ في شبك هذا العصب» (ابن سینا، ۱۳۶۳ ش، ص ۹۵)

بر طبق این استدلال، قوا در آلات و مواضع خود نفوذ می‌کند تا فعل از آنها امکان صدور یابد و نفوذ قوا نیز به کمک محلی که جرمی لطیف دارد، انجام می‌گیرد. پس اگر

نفوذی صورت نگیرد حس و حرکت عضو از بین می‌رود. بنابراین، قوا جهت نفوذ و انجام فعل خود از طریق اعضا نیازمند مرکبی لطیف‌اند تا بتوانند در شباک عصب و آلات نفوذ کنند. (ابن سینا، ۱۳۹۵ق، ص ۲۳۲-۲۳۳)

۳. ۲. وابستگی مستمر قوای محرکه، حساسه و متخیله به روح بخاری جهت استمرار فعالیت: همچنین هر گاه روح بخاری تولید نشود، آن دسته از قوای نفس که فعلیشان وابسته ارتباط با بدن است از کار می‌افتند. از این رو به فعلیت رسیدن قوایی مانند قوه محرکه، حساسه و متخیله وابسته به این جسم لطیف یعنی روح بخاری است. اگر قوای نفس که به جسم متعلق‌اند، در جسم به صورت محمول نفوذ نمی‌کرد، نمی‌توانست بسته شدن راه‌ها مانع نفوذ قوای نامبرده باشد. در حالی که به وضوح سد معبر باعث جلوگیری از آنها می‌شود. یعنی با بسته شدن راه‌های نفوذ روح بخاری، قوای نامبرده از کار می‌افتند. (نایجی، ۱۳۸۸: ۶۰۸)

#### ۴. مراتب روح بخاری

گفته شد که روح بخاری دارای شاخه‌ها و بخش‌های متعددی است که هر کدام از آنها مانند اعضای بدن مزاج خاص خود را دارد. گرچه ماده اولیه همه آنها همان لطائف اخلاط اربعه است اما در عین حال این لطائف، در هر کدام از شاخه‌ها و بخش‌های متعدد روح بخاری، با نسبتی متفاوت و کیفیتی خاص به خود ترکیب یافته‌اند.

برخی حکمای اسلامی از روح حیوانی، روح نفسانی و روح طبیعی به عنوان سه شاخه روح بخاری سخن به میان آورده‌اند و روح بخاری را به اعتباری، به سه روح جزئی‌تر تقسیم کرده‌اند:

۴. ۱. روح حیوانی: که منبع آن قلب است و در شرایین جریان دارد.

۴. ۲. روح نفسانی: که منبع آن دماغ یا مغز است و در اعصاب جریان دارد.

۴. ۳. روح طبیعی: که منبع آن کبد است و در وریدها جریان دارد. (سبزواری، ۱۳۶۹-)

(۱۳۷۶: ۱۰۲)

پس نفس با ابزار روح بخاری در جسم تدبیر می‌کند و منشا آثار می‌شود. (نایجی، ۱۳۸۸: ۵۰) ابن سینا نیز به نقش مهم روح بخاری در برقراری ارتباط و تعامل نفس و قوای آن با بدن توجه داشته است. وی تأکید می‌کند که مزاج این روح، در هر کدام از اعضای بدن،

به حسب اقتضائات و وضعیت خاص آن عضو، تغییر می‌یابد تا بتواند حامل قوای متفاوت نفس باشد. او در این باره می‌نویسد:

«روشن است که مزاجی که مثلاً صلاحیت برای روح بخاری مخصوص قوه باصره را دارد متفاوت است از مزاجی که صلاحیت برای روح بخاری مخصوص قوه محرکه را دارد. اگر مزاج روح بخاری در همه بخش‌هایش یکسان می‌بود، نمی‌توانست مرکب و حامل تمامی قوای نفس قرار بگیرد و در این صورت از نفس، بیش از یک فعل، صادر نمی‌شد.» (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۳۳)

### ۵. تفاوت‌های روح بخاری و روح انسانی

میان «نفس» و «روح بخاری» چند تفاوت وجود دارد:

۵.۱. نفس مجرد و غیرمادی است در حالی که روح بخاری، مادی و از جوهر جسم است.

۵.۲. نفس بر بدن احاطه دارد در حالی که روح بخاری در بدن فرو رفته است.

۵.۳. نفس محرک بدن است و حیات را به وسیله روح بخاری به بدن می‌رساند اما روح بخاری بدون واسطه، این امور را انجام می‌دهد. پس روح بخاری، علت قریب حیات انسان است اما نفس، علت بعید است.

۵.۴. نفس هنگام مفارقت از بین نمی‌رود اما روح بخاری هنگامی که از بدن مفارقت کند از بین می‌رود. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۲۳)

### ۶. وظایف روح بخاری

ابن سینا افزون از اینکه برای روح بخاری جایگاه ویژه‌ای قائل است برای آن وظایف و نقش‌های بسیاری برمی‌شمرد که برخی از آنها عبارتند از:

۶.۱. وساطت بین نفس و بدن: از نظر شیخ‌الرئیس هر موجود مادی دارای نفس، از آنجا که مرکب از نفس و بدن است طبعاً باید میان نفس و بدن او، علقه و ارتباطی وجود داشته باشد تا نفس بتواند بدین وسیله و علقه، به تدبیر بدن اشتغال یابد. «العلاقة التي بينهما هي علقة الاشتغال من النفس بالبدن.» (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۰۷)

بر این اساس می‌توان گفت هر موجود ذی‌نفسی، مرکب از سه جزء «نفس»، روح بخاری و بدن است. به عقیده شیخ، از آنجا که روح بخاری واسطه تعامل میان نفس و بدن

است، هر کیفیتی نفسانی که در نفس پدید می‌آید، اثر خود را ابتدا به روح بخاری و به واسطه آن، به بدن منتقل می‌کند و متقابلاً هم رخداد بدنی، تاثیر خود را در روح بخاری می‌گذارد و به واسطه آن، این تاثیر به نفس منتقل می‌شود. لذات، آلام و سایر کیفیات نفسانی، سبب انبساط و انقباض روح بخاری می‌شوند و چون خون مرکب این روح است با حرکت خون در بدن، روح بخاری نیز در همه بدن ساری و جاری شده، انبساط و انقباض آن، سبب تغییراتی در بدن (مانند تغییر رنگ و سایر حالات آن) می‌شود. به طور کلی امور نفسانی موجب حرکات و دگرگونی‌های مختلفی در روح بخاری می‌شود و این حرکات و تغییرات هم از طریق گردش خون که حامل روح بخاری است، منشا بروز حرکات و حالات بدنی می‌شوند.

لازم است بدانیم از جهت همین ارتباط روح بخاری با سلامت یا مرض بدن است که این روح مورد توجه اطبا متقدم قرار گرفته و در طب قدیم از آن سخن به میان آمده است. ۲.۶. نوم و یقظه: دانستیم که روح بخاری، سواری و مرکب نخستین برای نفس ناطقه است و نفس ناطقه به وسیله آن، بدن را اداره می‌کند. بیداری حالتی است که نفس در آن حالت حواس را به کار می‌گیرد. بنابراین خواب، عدم این حالت است. تعریف جناب شیخ از این دو حالت این است:

«ان اليقظة حالة تكون النفس فيها مستعملة للحواس او للقوى المحركة من ظاهر بالارادة التي لا ضرورة اليها فيكون النوم عدم هذه الحالة وتكون النفس فيه قد اعرضت عن الجهة الخارجة الى الجهة الداخلة» (ابن سینا، ۱۳۹۵هـ: ۱۶۰)

نفس در خواب از جهت بیرونی، اعراض کرده به داخل روی می‌آورد. این روی گردانی ناشی از دلایل زیر است:

۱. به خاطر خستگی ناشی از توجه به خارج.
  ۲. توجه به درون به خاطر مقصودی که در باطن دارد.
  ۳. آلات حواس، نافرمانی نفس می‌کنند.
- مورد نخست یا همان خواب ناشی از خستگی، عبارت است از این که روح بخاری، تحلیل رفته و قدرت بر انبساط ندارد. لذا نفس به باطن فرو می‌رود و قوای نفسانی هم از آن

تبعیت می‌کنند. این خستگی گاهی ناشی از جنبش‌های بدنی و گاهی ناشی از افکار و در برخی اوقات ناشی از ترس است. (نائیجی، ۱۳۸۸: ۴۵۵-۴۵۶)

بنابراین اگر روح به ظاهر اقبال کند و از آلات، قوا و حواس استفاده و آن‌ها را به کار بندد، این حالت، بیداری است و اگر از ظاهر به باطن برگشت کند، خواب خواهد بود. برگشت و بروز که سبب خواب و بیداری است به وسیله روح بخاری صورت می‌گیرد. شیخ به علل سه گانه برگشت روح به باطن، چنین اشاره می‌کند:

«و اعراضها لا یخلو من أحد وجوه: إما أن یکون لکل عرض لها من هذه الجهة، و إما أن یکون لمهم عرض لها فی تلك الجهة، و إما أن یکون لعصیان الآلات إیأها»  
(ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۰)

طبعاً بیداری به دلیل حالاتی، مخالف حالات فوق می‌باشد. در قانون به انواع خواب‌ها، عوامل خواب و بیداری، بیداری‌های غیرطبیعی و راه‌های درمان هر یک به طور مبسوط بحث شده است. جناب شیخ خواب طبیعی را آن می‌داند که نشاط اولیه بازآید و کسالت سابق به کلی زایل شود. برخی از عواملی که جناب شیخ در بازگشت روح به باطن و پیدایش خواب بدان‌ها اشاره می‌کند، عبارتند از: سردی مزاج، هضم غذا، تحلیل روح به واسطه حرکات بسیار در بیداری، افکار بسیار، ترس زیاد، رطوبت نفس. از نکات جالب این که اگر روح (روح بخاری) در بدن جریان داشته باشد موجب فرح، نشاط، شجاعت و شهوت است و اگر به واسطه مزاج سرد که با روح بخاری مخالف است و موجب کندی جریان روح بخاری در بدن است باعث صرع، سکته، حزن و حتی مالیحولیا (نوعی بیماری مغزی که موجب ایجاد اوهام و خیالات می‌شود) می‌گردد. (شرفکندی، ۱۳۷۰: ۱۰۵-۱۳۰)

۳.۶. مَرکَب قوا: همان طور که اشاره شد، مهم‌ترین نقش روح بخاری این است که حامل، مرکب، مَطِیَّه، مؤدی قوا و موجب برانگیختن آن‌هاست. «بین البدن و بین القوی جرم لطیف حار، هو الحامل الأوّل لهذه القوی کلّها، و یسمی الروح.» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۵)

ایده «تعدد روح بخاری بر اساس تعدد قوای نفس»، باعث شده است که حکمای اسلامی در مواردی از آثار خود، برای هر کدام از ارواح بخاری مختص به قوه‌ای خاص، اسم جداگانه‌ای وضع کنند و روح بخاری مختص به هر قوه را با نام همان قوه خوانده‌اند.

برای نمونه روح بخاری مختص به قوه باصر (بینایی) را «روح باصر» خوانده‌اند و به روح بخاری مختص به قوه سامعه (شنوایی) یا ذائق (چشنده) را «روح سامع» و «روح ذائق» (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۲۵۹) یا روح بخاری مربوط به قوه محرکه را «روح محرک» (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۳۰) و روح بخاری که به دماغ رفته و حامل قوای احساسی نفس است، «روح حساس» می‌گویند.

کیفیت حمل قوا توسط روح بخاری به این صورت است که روح دارای مزاج خاصی است. این مزاج به حسب حالات مختلف، متغیر است، زیرا قوا مختلف‌اند و اگر روح دارای مزاج واحدی بود قوایی که در آن استقرار داشتند، واحد و فعلشان بیش از یکی نبود. حال اگر روح بخاری قوه‌ای را از باطن به ظاهر حمل و در اعضا نفوذ کرد، فعل آن قوه صادر می‌شود و اگر از ظاهر به باطن بازگشت یا اصلاً بروز نکرده و منتشر نشد، فعلی از او ناشی نمی‌گردد.

در ادامه مناسب است به عنوان نمونه، کیفیت ادراک حسی و نقش روح باصر را در فرایند ابصار و بینایی از نگاه ابن سینا، اجمالاً بررسی کنیم تا جایگاه روح بخاری و فروع و شاخه‌های آن در برقراری ارتباط میان نفس و بدن از دیدگاه وی روشن شود.

#### ۷. کیفیت ادراک حسی به واسطه روح بخاری

از منظر ابن سینا علاوه بر آنکه حس ظاهری در مراحل مادی احساس و ادراک حسی نقش دارد، حواس باطنی نیز از مراحل موثر در ادراک به شمار می‌آید. (ابن سینا، ۱۳۵۹، ص ۵۲) پس ادراک حسی امری کاملاً مادی نبوده و به واقع توسط نفس انجام می‌گیرد که از راه روح بخاری که حلقه واسطه بین نفس و بدن است به جسم نیز نسبت داده می‌شود. به بیان دیگر انفعالات حسی به واسطه جسم بخاری لطیفی منتقل شده و در اعصاب جاری می‌شود و از آنجا به مغز منتقل می‌گردد. بنابراین انفعال عصبی در احساس در حقیقت انفعال روحی است که در اعصاب به شکل بخار لطیفی جریان دارد. (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۵)

با این نظریاتی که از ابن سینا برجای مانده و غیرمادی بودن نفس و مادی بودن جسم به نظر می‌رسد جناب شیخ از جسم بخاری لطیفی برای انتقال اطلاعات از اعصاب به مغز بهره برده است. (کاوندی، ۱۳۸۹: ۹)

بیماری سرگیجه نیز جز به وسیله حرکت بخاری در مغز و در روح بخاری موجود در مغز حاصل نمی‌شود. چون عارضه چرخش به روح بخاری عارض می‌شود. پس قوه حس مشترک، بر روح بخاری تجویف نخستین مغز، سوار است و چون روح بخاری در اثر بیماری دچار چرخش می‌شود، حس مشترک تصویر را به آن سان به نفس می‌دهد و به دلیل چرخش این روح، تصویر را در حرکت می‌بیند. (نائیجی، ۱۳۸۸: ۴۲۱)

### ۸. نقش روح بخاری در دیدن

عبارت ابن سینا در نفس شفا بدین گونه است:

«و كما أن الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مخروط يستدق إلى أن يوقع زاويته وراء سطح الجليدية، كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى بوساطة الروح المؤدية التي في العصبين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان و يتقاطعان هناك فتتحد منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة. ثم أن ما وراء ذلك روحا مؤدية للمبصر لا مدركة مرة أخرى، و إلا لافترق الإدراك مرة أخرى لافتراق العصبين. و هذه المؤدية هي من جوهر المبصر و تنفذ إلى الروح المصبوبة في الفضاء المقدم من الدماغ فتتطبع الصورة المبصرة مرة أخرى في تلك الروح الحاملة لقوة الحس المشترك فيقبل الحس المشترك تلك الصورة و هو كمال الإبصار.» (ابن سینا، ۱۳۹۵هـ: ج ۲ النفس / ۱۳۲-۱۳۳)

به عقیده ابن سینا شبح شی مبصر (دیده شده) نخستین بار در رطوبت جلیدیه (عدسی چشم) منطبق می‌شود اما دیدن در واقع در این مرحله نیست و گرنه یک شی واحد دو چیز دیده می‌شود، زیرا در دو جلیدیه دو شبح می‌افتد. همچنانکه چون با دو دست لمس شود دو چیز لمس شده است. اما این دو شبح، از عصب مجوف (عصب نوری - بصری) به محل التقای آن دو که به شکل صلیب است، می‌رسد.... همچنان که در مخروطی وهمی صورت خارجی امتداد می‌یابد و به باریکی می‌گراید تا زاویه آن در ورا سطح جلیدیه افتاده همین گونه شبحی که در جلیدیه است به وساطت روحی که در این دو عصب است به صورت مخروط به محل تلاقی آن دو عصب می‌رسد و این دو مخروط در آنجا با هم تقاطع در نزد روحی است که قوه باصره را به همراه دارد. پس از این کار، روحی که در



آنجا است آن مری را می‌رساند نه اینکه دفعه دیگری مری ادراک شود. اگر دفعه دیگری مری ادراک شود چون این دو عصب از هم جدا می‌شود، ادراک مری تعدد می‌یافت. این روح مودی شبیح از جوهر چشم است که در فضای مقدم دماغ ریخته شده و صورت مبصر دفعه دیگری در آن روح که حامل قوه حس مشترک است، نفوذ می‌کند و حس مشترک این صورت را قبول کرده و ابصار و دیدن کامل انجام می‌گیرد.

ابن سینا دربارهٔ پرنور شدن حدقه یک چشم در حالی که چشم دیگر بسته است، می‌نویسد:

«و أما حديث امتلاء الحدقة عند تغميض الأخرى فمن الذي ينكر أن يكون في العصبه المجوفة جسم لطيف هو مركب القوة الباصرة، و هو الذي يسمى الروح الباصرة، و أنه يتحرك تارة مستبطنا هاربا و تارة مستظها محدقا. فإذا غمضت إحدى العينين هرب من التعطل و من الظلمة طبعاً، فمال إلى العين الأخرى، لأن المنفذ فيهما مشترك على ما يعرفه أصحاب التشریح؛

چه کسی انکار می‌کند که در عصب توخالی بینایی جسم لطیف (روح بخاری) است که حامل و سواری نیروی باصره است و این مرکب روح باصره است و این مرکب گاهی فرار کرده و به طرف باطن می‌رود و گاهی بیرون آمده و تیز می‌نگرد. پس هنگامی که یکی از دو چشم را ببندید، طبیعتاً از بیکاری و تاریکی فرار می‌کند و به طرف چشم دیگر می‌رود. زیرا منفذ در هر دو مشترک است. (ابن سینا، ۱۳۹۵ هـ: ج ۲ النفس / ۱۲۶)

به واقع ابن سینا در رد سخن اصحاب شعاع که قائل بودند شعاعی که از چشم خارج می‌شود با بستن یک چشم، شعاع به چشم دیگر هجوم می‌آورند در نتیجه شعاع چشم باز، قوی‌تر می‌گردد، بیان می‌دارد که با بستن یک چشم، روح بخاری که حامل قوه بینایی است و در دو عصب بینایی تو خالی که در بالای چشم به همدیگر می‌رسند و یک مجرا می‌گردند، قرار دارد و قوت روشنی چشم از این روح بخاری که جسم لطیف شعاعی است، می‌باشد. (نائیجی، ۱۳۸۸: ۳۸۳)

## ۹. نقش روح بخاری در دویینی

با توجه به کارکرد و نقش واسطه‌گری روح بخاری و نیز با بیان این مطلب که روح بخاری در ادراکات نقش مهمی ایفا می‌کند، جناب شیخ در بخش نفس کتاب شفا، چهار علت را

برای دویینی (علت اینکه یک چیز دو چیز دیده می‌شود) بیان کردد است که یکی از آن‌ها به عملکرد روح بخاری اشاره دارد. به عقیده وی چون روح بخاری مربوط به باصره، اگر حرکاتی بسیار سریع به چپ و راست یا عقب و جلو داشته باشد، نمی‌تواند صور متعدد را که وارد می‌شود در یک نقطه ضبط کند، از این رو این صور به طور دقیق روی هم قرار نگرفته، موجب دویینی برای نفس می‌شود:

«حركة الروح الباصرة و تموجه یمنة و یسرة حتى يتقدم الجزء المدرك مركزه المرسوم له فی الطبع آخذا إلى جهة الجلیدیتین آخذا متموجا مضطربا فیرتسم فیہ الشیح و الخیال قبل تقاطع المخروطین فیری شبحین، و هذا مثل الشیح المرتسم من الشمس فی الماء الراکد الساکن مرة واحدة و المرتسم منها فی المتموج ارتساما متکرراً؛ حرکت روح باصره (روح بخاری باصره) و موج زدن آن به طرف چپ و راست است، به گونه‌ای که از مرکز معین خود در طبع، پیشی می‌گیرد و به طرف دو جلیدیه به صورت موج دار و مضطرب پیش رفته و تصویر قبل از تقاطع دو مخروط در آن منطبع می‌شود و دو تصویر دیده می‌شود. این پدیده مانند خورشید در آب راکد ساکن است که یک تصویر در آن تشکیل می‌شود و مثل تصویر شی در آب موج‌دار که چندین تصویر از یک شی تشکیل می‌شود.» (ابن سینا، ۱۳۹۵ هـ: ج ۲ النفس / ۱۳۵)

#### ۱۰. قلب، اولین متعلق روح بخاری

ابن سینا برای قلب اهمیت ویژه‌ای قائل است و بر آن است که نخستین عضوی است که در زندگانی جنینی شکل می‌گیرد و آن را منبع و معدن روح بخاری می‌داند. در واقع خداوند داخل چپ قلب را مخزن روح بخاری قرار داده است. روح بخاری مرکب و حامل قوای نفس ناطقه قرار می‌گیرد و قوای نفس از راه روح بخاری است که به اعضای بدن دسترسی دارند به نحوی که متعلق اول قوای نفس، روح بخاری بوده و اعضا و جوارح بدن متعلق دوم نفس و قوای آن به شمار می‌روند. (میری، ۱۳۹۳: ۳)

عبارت ابن سینا در طبیعیات شفا بدین گونه است:

«فإذا كانت النفس واحدة فيجب أن يكون لها أول تعلق بالبدن، و من هناك تدبره و تنمیه، و أن يكون ذلك بتوسط هذا الروح، و يكون أول ما تفعل النفس، يفعل العضو الذي بوساطته تنبعث قواها في سائر الأعضاء بتوسط هذا الروح، و أن يكون ذلك العضو

أول متكون من الأعضاء و أول معدن لتولد الروح. و هذا هو القلب، يدل على ذلك ما حققه التشریح المتقن» (ابن سینا، ۱۳۹۵هـ: ج ۲ النفس / ۲۳۳)

چون نفس یکی است پس باید برای تعلق به بدن ابتدایی داشته باشد که از همانجا بدن را تدبیر کند و رشدش دهد و این تدبیر و رشد به واسطه همین روح بخاری است. بنابراین نخستین کاری که نفس می کند ساخت عضوی است که از راه آن قوای خود را در دیگر اعضا به توسط این روح می فرستد و آن عضو، عضوی از اعضاست که پدید آمده و نخستین معدن و تولد روح بخاری است و این عضو قلب است. دلیل بر این مدعا، تحقیقاتی است که در تشریح متقن انجام گرفته است.

پس با بیانات ابن سینا مشخص شد که چون نفس یکی است باید اولین عضو به وجود آمده نیز یکی باشد، اما اولین عضو در بدن کدام است؟ کدام عضو ابتدا خلق می شود و آن گاه دیگر اعضا خلق می گردند؟ پزشکی ثابت کرده است که اولین عضو به وجود آمده، «قلب» است. هر چند «مغز یا دماغ» نخستین عضوی است که مزاج روح بخاری در آن کامل می شود و این روح بخاری است که شایستگی حامل بودن قوای حس و حرکت را به اعضا دارد به طوری که از قوای مزبور، افعال صادر می شود؛ در مورد کبد نیز به قوای تغذیه می آید، اما قلب همان مبدأ اولی است که نفس ابتدا به آن تعلق گرفته و از وی به دیگر اعضا نفوذ می نماید.

اما عده ای دیگر از پزشکان مانند بقراط ادعا کرده اند که نخستین عضو در تکوین (آفرینش)، مغز است. محمد بن زکریای رازی پنداشت که نخستین عضو به وجود آمده در بدن، کبد است. اما دلیل ایشان تجربه و مشاهده پزشکی نیست، زیرا زکریای رازی استدلال کرده به این که: نیاز جنین به قوه غاذیه و نامیه بیش از نیاز وی به قوه حیوانی و نفسانی است و عضو متولی این امر کبد است، پس این عضو در تکوین مقدم است. فخر رازی این ادعا را باطل می داند و در مباحث مشرقیه چنین می گوید: هستی یافتن اعضا بر تغذیه آنها مقدم است و این به وجود آوردن به قوه حیوانی و حرارت غریزی تمام می شود و معدن قوه حیوانی و حرارت غریزی قلب است، پس قلب اولی به تقدم است.

شیخ می فرماید: اولین عضو به وجود آمده قلب است و به توسط روح بخاری تدبیر و

رشد دیگر اعضا انجام می‌شود و اعضای دیگر به واسطه همین عضو به وجود می‌آیند. پس وقتی به قلب تعلق گرفت، بدن حیوانی به نفسانی ترقی می‌کند آن‌گاه به مغز تعلق می‌گیرد. مقصود ما از اینکه قلب در به وجود آوردن اول است، آن نیست که اعضا دیگر در آفریدن به او کمک نکنند، بلکه گاهی ابتدا به وجود آمدن روح بخاری حامل حس و حرکت مثلاً از قلب است، اما به کمک مغز شایستگی نفوذ به سایر اعضا را نیز پیدا می‌کند. چنان‌که قوای تغذیه نیز از قلب صادر می‌شوند، اما تکمیل آنها در کبد صورت می‌گیرد، چنان‌که کسانی که مرکز قوا را مغز می‌دانند در مورد قوه حس و حرکت همین سخن را می‌گویند. ایشان می‌گویند: ابتدا مغز قوه حس و حرکت را ایجاد می‌کند، اما تکمیل آن و نیز محل افعال آن در قلب است.

همچنین قلب مبدأ قوای تخیل و تصور و تذکر می‌باشد، اما افعال آن‌ها در مغز است. آنگاه می‌گوید: برای اینکه افعال قلب کمتر شود و همه کارها در یک جا انجام نشوند و فشار از قلب برداشته شود، قلب کارها را تقسیم کرده و هر کدام را به عضوی واگذار کرده است، لذا مرکز قوای نفسانی مغز و مرکز قوای نباتی در کبد است، اما مبدأ این‌ها قلب است اما تکمیل و نیز افعال آن‌ها در کبد و مغز است. افزون آنکه هر قوه‌ای، مزاجی خاص خود دارد و ممکن نیست چند مزاج گوناگون در یک روح بخاری جمع شوند، تا حامل همه آن قوا باشد. لذا مراکز متعدد با مزاج‌های متعدد حامل این قوای مختلف است. پس اختلاف ما در این نیست که اکنون مراکز قوا در سه نقطه می‌باشد، لذا ما که عضو رئیسه را قلب می‌دانیم، مراکز فرعی را کبد و مغز می‌دانیم و ایشان که چند عضو رئیسه قائلند نیز در عمل با ما موافقند اما سخن در اصلی بودن و فرعی بودن و تکوین قوا در بدو پیدایش است و اختلاف در این نکته است. لذا ممکن است که قلب، قوه به وجود آوردن را به مغز اعطا نماید و مغز تشکیل شود، سپس مغز آلتی بفرستد و از قلب حس و حرکت بگیرد یا قلب حس و حرکت را به واسطه‌ای برای مغز بفرستد، لذا آیا مغز آلتی می‌فرستد و حس و حرکت را می‌گیرد یا قلب حس و حرکت می‌فرستد، هر کدام که صحیح باشد، نمی‌تواند نشانگر اولین به وجود آمدن باشد و عضو رئیسی را معلوم نماید. پس حتی اگر بپذیریم که مغز آلت می‌فرستد و از قلب حس و حرکت می‌گیرد، باز اولین چیزی که به

وجود آمده و مبدأ همه، قلب است. چنان که امر در کبد نیز چنین است، زیرا غذا در معده به کبد می‌رود، دوباره از کبد به معده برمی‌گردد و به واسطهٔ رگ‌های بزرگ و کوچک در همهٔ سطح معده پخش شده و معده را تغذیه می‌کند، پس نمی‌توان گفت که معده منشأ تغذیه و افعال حیوانی است.

نتیجه آنکه اگر هم بپذیریم که رویش عصب از مغز به قلب است، باز دلیل مبدأ بودن آن نیست. افزون بر اینکه این رویش از قلب، از مغز چندان ظاهر نیست که کسی بتواند به آن استدلال کند. (نائیجی، ۱۳۸۸: ۶۱۱-۶۱۲)

### نتیجه گیری

چگونگی ارتباط بین نفس مجرد و بدن مادی از مسائل مورد بحث در فلسفه ابن سینا است. از آنجا که نفس موجودی مجرد و جسم موجودی مادی است، ابن سینا به وجود واسطه‌ای به نام روح بخاری قائل است که از بخش لطیف اخلاط و از بخار برخاسته از آن‌ها آفریده شده است. مَطِیَّه و سواری نخست نفس ناطقه است و به وسیله آن نفس، بدن را اداره می‌کند. جناب شیخ علاوه بر کتب فلسفی، در کتب و رسائل پزشکی خود نیز به وجود و عملکرد این روح اشاره داشته است. روح بخاری دارای مزاج مخصوصی است و مزاج وی به هنگام نیاز به اندازه تفاوتی که در او روی می‌دهد، تغییر می‌کند تا حامل قوای مختلف شود. روح بخاری سه مرکز در انسان دارد. یکی در مغز که حامل قوای انسانی است. روح حیوانی که حامل قوای حیوانی است و محل آن قلب است. دیگری روح نباتی که مربوط به قوای نباتی است و محل آن کبد است. قلب نیز اولین عضوی است که نفس از راه آن، قوای خود را در دیگر اعضا به توسط این روح می‌فرستد. پس قلب اولین متعلق روح بخاری می‌باشد.

### فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *الاشارت و التنبیهات مع الشرح لنصیر الدین طوسی و شرح لقطب الدین رازی*، ج ۲، قم: النشر البلاغه، اول.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، *الشفاء، الالهیات*، مقدمه ابراهیم مدکور، تحقیق الاب قنواتی و سعید زاید، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، *المبدا و المعاد*، تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی مک گیل.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی. قم: التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، اول.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۵۹)، *رساله عیون الحکمة*، بیروت لبنان: انتشارات دارالقلم.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۳)، *رگ شناسی یا رساله‌ای در نبض*، مقدمه، تصحیح و حواشی محمد مشکوه، همدان: همدان دانشگاه بوعلی سینا، تهران انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۵)، *الشفاء، الطبیعیات*، ج ۳ حیوان، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۹۵)، *الشفاء، الطبیعیات*، ج ۲، النفس، المصر: هیئة المصریة العامه للکتاب.
۹. آیتی، عبدالحمید، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی* (ترجمه تاریخ فلسفه العربیة)، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۵)، *عیون مسایل نفس و شرح آن در شصت و شش موضوع روانشناسی (شرح العیون فی شرح العیون)*، قم: بکا.
۱۱. خان، احمد، (۱۳۸۳)، *تفریح القلوب*: ترجمه فارسی رساله ادویه قلبیه ابن سینا، تهران: موسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی ایران.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹-۱۳۷۶)، *شرح منظومه با تعلیقه علامه حسن زاده آملی*، تهران: نشر ناب.
۱۳. سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۳)، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، ج ۲.
۱۴. شاهرخی، احمد رضا، (۱۳۸۱)، *ارتباط نفس مجرد و بدن در فلسفه اسلامی*، قم: پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ج ۱۳ و ۱۴.
۱۵. شرفکنندی، عبدالرحمان، (۱۳۷۰)، *قانون در طب* (ترجمه قانون فی طب ابن سینا)، تهران: انتشارات سروش.
۱۶. شیرداغی، محمد اسحاق عارفی، (۱۳۹۲)، *رابطه نفس و بدن*، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات استان

قدس رضوی.

۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۲، تصحیح علیرضا نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۱۸. فعالی، محمد تقی، (۱۳۷۶)، *ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۱۹. کاوندی، سحر، (۱۳۸۹)، *ادراک حسی: مقایسه دیدگاه ابن سینا و تئوری‌های جدید علوم اعصاب*، دو فصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینوی، ج ۱۴.

۲۰. کریمیان صیقلانی، علی، (۱۳۹۳)، *علم النفس فلسفی در اندیشه ابن سینا*، قم: نشر ادیان، اول.

۲۱. میری، محمد، (۱۳۹۳)، *روح بخاری در فلسفه اسلامی و در حکمت معاصر*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال پنجم شماره سوم، ج ۵.

۲۲. نائیجی، محمد حسین، (۱۳۸۸)، *ترجمه و شرح کتاب نفس شفا*، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.





## مقایسه تطبیقی آرای اعتقادی عمر خیام و ابوالعلائی معری

عزت ملا ابراهیمی<sup>۱</sup>

تغرید زعیمیان<sup>۲</sup>

### چکیده

شاعران و نویسندگان در هر گوشه‌ای از جهان و در هر دورانی، پیوسته از آرا، افکار و اندیشه‌های یکدیگر تأثیر می‌پذیرند. این پژوهش که به روشی توصیفی - تحلیلی و برپایه‌های اصول مکتب آمریکایی تدوین شده، مقایسه‌ای تطبیقی میان مبانی فکری و زیرساختهای اعتقادی دو شاعر نامور ایرانی و عرب است. نگارندگان در این مقاله نخست به بررسی اوضاع سیاسی، اجتماعی و فکری این دو اندیشمند برجسته پرداخته‌اند. چه اینها در شکل‌گیری شخصیت فردی و ادبی آن دو نقش به‌سزایی داشتند. تا بدانجا که آرا و افکار دو شاعر متأثر از اوضاع و احوال زمانه‌شان بوده است.

بی‌شک میان اندیشه‌های آن دو تشابه‌ای نزدیک وجود دارد، به طوری که در بیشتر موارد شبیح سخنان ابوالعلاء در آرای خیام جان می‌گیرد. دو شاعر با وجود دیدگاه‌های فلسفی مشابه غالباً هم‌صدا، هم‌سخن و هم‌عقیده با یکدیگر بوده‌اند؛ البته گاهی نگرش آن دو با یکدیگر تفاوت داشته که بیان این تشابه‌ها و اختلافها از دستاوردهای اصلی این پژوهش است.

Email: mebrahim@ut.ac.ir

Email: Tzaimian@gmail.com

۱. دانشیار دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۵/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۸

## واژگان کلیدی

مبانی اعتقادی، خیام، ابوالعلاء، عقل، جبر.

## طرح مسأله

عمر خیام نیشابوری، حکیم، فیلسوف، ریاضیدان و ترانه‌سرای نامور ایرانی است که نغمه‌های شورانگیز او سبب شده تا همه دنیا او را متعلق به نوع بشر و غیر وابسته به حکومت یا مملکتی خاص بدانند. خیام اندیشه‌های خود را در قالب رباعیات زیبا که برای تمام نسلها جذاب بود، باز می‌گفت. آثار خیام عموماً مختصر و کم حجم، اما عمیق و پر محتوایند. او حتی در شعرسرایی نیز قالب کوتاه رباعی را برگزیده؛ گویا به علت تبحر در علوم فلسفه، ریاضی و نجوم، هنر شاعری را دون شأن خود می‌دانسته است. برخی نیز امساک او را در سخن‌گویی به بخل در نشر علوم تعبیر کرده‌اند (جعفری، ۱۳۶۵: ۱۱۵-۱۱۷).

ابوالعلاء معری نیز فیلسوف، شاعر و اندیشمند برجسته عرب است که از مواهب فطری بی‌مانندی بهره داشت و دانش عظیمی را به مدد تلاش و جدیت خود فرا گرفت. افزون بر آن نابینایی و عزلت، امکان تألیف و تصنیف بیشماری را برایش فراهم ساخت (ناصر خسرو، ۱۳۷۰: ۱۸). از این رو حدود سی کتاب و رساله به نظم و نثر نگاشت و در موضوعات بسیاری از قبیل ادب، لغت، فلسفه، دین و اجتماع ماهرانه سخن گفت.

اندیشه‌های ابوالعلاء بر برخی از شاعران ایرانی چون خیام نیشابوری تأثیر گذارد. با بررسی عقاید خیام به خوبی درمی‌یابیم که وی، در بسیاری از افکار و عقاید خود مرهون آرای ابوالعلاء بوده است. غیر از خیام و تأثیرپذیری مشهود در رباعیاتش، می‌توان به دانتی و میلتون نیز اشاره کرد که تحت تأثیر اندیشه‌های ابوالعلاء بوده‌اند. "کمدی الهی" دانتی و "بهشت گمشده" میلتون شباهتهای فراوانی با "رسالة الغفران" معری دارد.

**کلیات تحقیق:** هدف از این پژوهش بررسی اثرگذاری و اثرپذیری میان ادب فارسی و تازی بوده و سعی شده است تا تشابهات و تفاوت‌های درونمایه‌های اعتقادی در سروده‌های دو شاعر مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. نگارندگان به روشی توصیفی - تحلیلی و بر اساس اصول مکتب آمریکایی کوشیده‌اند تا به تبیین اندیشه‌های اعتقادی دو شاعر بپردازند. در واقع آنان به دنبال یافتن این پرسش بوده‌اند که چه شباهتها و تفاوت‌هایی میان افکار دو شاعر وجود دارد و این مضامین تا چه اندازه بر سبک هنری آنان تأثیر داشته است؟

**پیشینه تحقیق:** درباره سخن‌سرای بلندآوازه ایرانی، حکیم عمر خیام نیشابوری و نیز

اندیشمند ژرف‌اندیش جهان عرب، ابوالعلاء معری، کتابها و مقاله‌های بیشماری به طور جداگانه یا در حوزه ادبیات تطبیقی نوشته شده است. با این همه هنوز جای بسیاری از پژوهش‌های بایسته و مطالعات بنیادی در این عرصه خالی به نظر می‌رسد. در نگاهی کلی به آثاری که در مجامع دانشگاهی ایران در پیوند با خیام و ابوالعلاء و در چارچوب ادبیات تطبیقی نگاشته شده است، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. سید حسین سیدی و فرامرز آدینه کلات، (۱۳۸۹)، «بررسی تطبیقی مرگ در اندیشه ابوالعلاء معری و عمر خیام نیشابوری»، ادبیات تطبیقی، سال اول، شماره ۲.
  ۲. قاسم مختاری و سحر محبی (۱۳۹۳)، «بینامتنی قرآن و نهج‌البلاغه در اشعار خیام نیشابوری و ابوالعلاء معری»، پژوهش‌های ادبی - قرآنی، سال دوم / شماره اول.
- چنانچه ملاحظه می‌شود این مقاله‌ها با رویکردی خاص به بررسی آرا و افکار دو شاعر پرداخته‌اند. اما تاکنون پژوهش مستقلی درباره مبانی اعتقادی دو شاعر ارائه نشده است.

### زندگی شخصی و روزگار سیاسی دو شاعر

**خیام:** غیاث‌الدین ابوالفتح عمر بن ابراهیم خیام نیشابوری، حکیم، ریاضیدانان، شاعر و از برجسته‌ترین ستارگان عرصه دانش و ادب فارسی بود که در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم دیده به جهان گشود (حقی، ۱۹۸۷: ۷). سالروز تولد، زندگی، افکار و وفات این شاعر و فیلسوف برجسته ایرانی در هاله‌ای از ابهام فرو رفته و با روایات و افسانه‌های عجیبی درآمیخته است (آقایانی، ۱۳۸۵: ۱). در منابع و اسناد کهن نیز مطالب ضد و نقیض فراوانی درباره او وجود دارد (حسن‌لی و حسام‌پور، ۱۳۸۸: ۱۰۰). عصر خیام مصادف با سلطه فرمانروایان سلجوقی بر سرزمین ایران بود. سلجوقیان با تدبیر زمامدارانی چون آلپ ارسلان و ملکشاه توانستند به سرعت در ماوراءالنهر و خراسان پراکنده شوند و دولتهای غزنوی و قراخانی را در برابر خود به زانو درآورند. آنان مدتها بر ایران و بسیاری از ممالک اسلامی، از ترکستان گرفته تا سواحل دریای مدیترانه حکم راندند (عریض، ۱۹۶۶: ۱۸). در حقیقت کاردانی‌های وزرای دربار سلجوقی همچون خواجه نظام‌الملک بود که سبب شد این حکومت در ردیف دولتهای درخشان آن روزگار جای گیرد (فرزانه، ۱۹۷۵: ۱۵۷).

با این همه اغلب سلاطینی که در این دوره بر ایران حکومت داشتند، مردانی فاسد،

بی‌رحم، عیاش و سفاک بودند (حنفی، ۱۹۹۲: ۴۵). روزگار بیماری که جایی برای اهل تفکر و اندیشه در آن وجود نداشت و به گفته خیام «از اهل علم شمار اندکی با هزاران محنت، باقیمانده بودند و از غفلتهای زمانه سود جستند و به تحقیق در علم و پایدار کردن آن پرداختند» (محمدی، ۱۹۹۵: ۲۴۷).

**ابوالعلاء (۳۶۳ - ۴۴۹ه.ق):** احمد بن عبدالله بن سلیمان تنوخی در معرفه النعمان، شهری میان حمص و حلب دیده به جهان گشود. در کودکی به بیماری آبله مبتلا شد که به نینبایی او انجامید (ابن خلکان، بی‌تا: ۱/ ۱۱۳). ابوالعلاء آموزش مقدماتی را نزد پدر در زادگاهش فراگرفت. سپس برای دانش اندوزی به حلب رفت که در زمان سیف الدوله حمدانی از کانونهای مهم علمی به شمار می‌رفت (سیوطی، ۱۹۷۹: ۳۱۵/۱). به تدریج چندان دانش و اندیشه‌های فلسفی ابوالعلاء شهرت یافت که از دور و نزدیک برای بهره‌گیری از علوم گسترده و نبوغ کم نظیر او به دیدنش می‌شتافتند (برای اطلاع بیشتر از زندگی شاعر نک: ابن الأَنباری، ۱۹۸۵: ۴۲۵؛ ابن بنت الشاطی، بی‌تا: ۶۲؛ یازجی، ۱۹۸۸: ۱-۳).

دوران زندگی ابوالعلاء با عدم ثبات سیاسی و اجتماعی در شرق و غرب جهان همراه بود. روزگاری که در آن به سر می‌برد، آکنده از انواع بیماریهای دینی و اخلاقی بود. ضعف خلفای عباسی در این دوره منجر به از هم پاشی حکومت مرکزی بغداد شد و زمینه را برای بوجود آمدن دولتهای خودمختاری در جهان اسلام فراهم ساخت. از جمله این‌ها باید به دیلمیان در عراق، آل بویه در فارس، علویان در طبرستان، سامانیان در ماوراءالنهر، غزنویان در هند و افغانستان و... اشاره کرد (بستانی، ۱۹۹۷: ۱۸). ابوالعلاء معری با سه حکومت دیلمی، حمدانی و فاطمی هم عصر بوده و دوره حکمرانی چهار خلیفه عباسی را به چشم دیده است (جندی، ۱۹۹۲: ۱۳۵).

روزگار پر آشوب ابوالعلاء مصادف با حمله‌های گسترده رومیان بر سرزمینهای اسلامی بود که در نتیجه ضعف سیاسی دولت عباسی را به همراه داشت. از نظر اجتماعی نیز وضع بدین منوال بود. شکاف طبقاتی، مالیاتهای کمرشکن، فقر و بدبختی، سایه سنگین خود را بر مردم آن دیار گسترانیده بود (حبایی، بی‌تا: ۳۱).

### مقایسه آرای اعتقادی خیام و ابوالعلاء

تأثیر پذیری متقابل میان شعرا از دیرباز متداول بوده است. حکیم عمر خیام از جمله بزرگان عرصه علم و ادب بشمار می‌رود که اشعار خود را با تأثیرپذیری از افکار و اندیشه‌های ژرف ابوالعلاء معری سروده. بی شک خواننده اشعار خیام که مطالعه‌ای در دیوان "لزوم مالایلم" معری و سایر آثار او داشته باشد، به وضوح می‌تواند اشتراک فکر و آرای اعتقادی این دو شاعر را دریابد. به‌رغم وجود فاصله زمانی، تفاوت مکانی و اختلاف نژادی میانشان، هر دو دیدگاه‌های اعتقادی مشترک خود را به نظم درآوردند و ماهرانه «توانستند شعر را با علم کلام و فلسفه درآمیزند» (حفنی، ۱۹۹۲: ۴۶). ناگفته نماند که عمر خیام با زبان عربی آشنایی کامل داشت و گویا اشعار ابوالعلاء را مطالعه کرده بود. با این فرض شاید بتوان منشأ تأثیرپذیری خیام را از همین نکته دریافت. اگر از وجود برخی اختلافات فرهنگی، علمی و شخصیتی میان خیام و ابوالعلاء صرف نظر کنیم، وجوه اشتراک فراوانی میان افکار آن دو خواهیم یافت. با این همه در موارد اندکی آنان در دو قطب مخالف یکدیگر قرار می‌گیرند. مهمترین مبانی اعتقادی مشترک میان اندیشه‌های خیام و ابوالعلاء عبارت است از:

#### ۱. ایمان به پروردگار جهان هستی

سخن گفتن از اقتدار، مهرورزی و لطف گسترده پروردگار نسبت به بندگانش، از وجوه مشترک اعتقادی در سروده‌های خیام و ابوالعلاء است. ابوالعلاء به خوبی می‌داند که مالکیت حقیقی جهان هستی از آن خداست. اوست که زنده می‌کند و می‌میراند. پس تنها بر او توکل دارد (۱۹۹۲: ۵۳۲):

يَا خَالِقَ الْبَدْرِ وَ شَمْسِ الضُّحَى      فِي كُلِّ حَالٍ عَلَيْكَ

(ای آفریننده ماه و خورشید صبحگاهی، تکیه‌ام در هر حال تنها بر توست).

خیام نیز درباره وجود خداوند و قدرت لایزال او هیچ شکی ندارد. بلکه سؤالهای او در مورد راز آفرینش انسان است. از این رو پرسشهای فراوانی در خصوص جایگاه انسان در این بیکران هستی مطرح می‌کند. او خوب می‌داند که کسی به «اسرار ازل» دسترسی ندارد. ولی با این حال نمی‌تواند ذهن پرسشگر خود را نادیده بگیرد. از این رو خیام با اشاره

به فناپذیری خود، سخن از لطف خداوند و ناتوانی بندگان به میان می‌آورد (۱۹۹۱: ۲۹۰):

آنم که زهیچم بوجود آوردی      آنم که بسی به من نکویی کردی  
چون عاجز تقدیر توام معذورم      مادام که باقی است زخاکم گردی

## ۲. اخلاق و دینداری

ابوالعلاء عالی‌ترین تجلی دینداری را در کردار نیک و انصاف ورزیدن با دیگران می‌داند (۱۹۹۲: ۴۱۶):

الدِّينُ اِنْصَافُكَ الْاَقْوَامَ كُلَّهُمْ      وَايُّ دِينٍ لِآبِي الْحَقِّ اِنْ وَجِبَا  
(دین به معنی انصاف ورزیدن و رفتار عادلانه با مردم داشتن است. آن که حقوق دیگران را پایمال می‌کند، دین ندارد).

خیام نیز دینداری را در متخلق شدن به اخلاق والا تعریف می‌کند (۱۹۹۱: ۹۷):

سنت مکن و فریضه حق مگذار      و این لقمه که داری ز کسان باز مدار  
غیبت مکن و خلق خدا را مازار      در عهده آن جهان منم باده بیار  
آن دو از اختلاف مردم بر سر دین و شک و تردیدشان در این باره که منجر به ایجاد هرج و مرج در جامعه می‌گردد، سخن می‌گویند. ابوالعلاء افکار دینی مشتت جامعه را مورد انتقاد قرار می‌دهد (۱۹۹۲: ۵۰۸):

وَجَدْتُ النَّاسَ فِي هَرْجٍ وَمَرْجٍ      غَوَاةً بَيْنَ مُعْتَزِلٍ وَمُرْجِيٍّ  
فَشَأْنُ مُلُوكِهِمْ عَزْفٌ وَنَزْفٌ      وَأَصْحَابُ الْأُمُورِ جُبَاهُ فَرْجٍ  
(مردم در شک و تردید بسر می‌برند. آنان میان مذهب معتزله و مرجئه گرفتارند. زمامداران آنها جز لهو، لعب و چپاول به کار دیگری نمی‌پردازند و آنانکه در راس امورند جز خراج گرفتن از مردم، کار دیگری ندارند).

خیام نیز در این راستا چنین سروده است (۱۹۹۱: ۹۲):

قومی متفکرند در مذهب و دین      جمعی متحیرند در شک و یقین  
ناگاه منادی برآید ز کمین      کای بی خبران راه نه آنست ونه این

### ۳. عقل‌مداری و خردورزی

ایمان مطلق به عقل و عقل‌گرایی از دیگر نکات مشترک در دیدگاه‌های اعتقادی خیام و ابوالعلاء است. چه، «جهل در انسان احساس حیرت عظیمی پدید می‌آورد که از هر چه نمی‌داند دچار ترس و حیرت شود» (اونامونو، ۱۳۸۰: ۱۹۶). آن دو از روشنفکران و اندیشمندان زمان خود محسوب می‌شدند و به خردورزی و ملاک قرار دادن عقل شهره بودند. به اعتقاد ابوالعلاء عقل راه روشنی برای ژهد ورزیدن و پاک سرشت شدن پیش روی آدمی می‌نهد و انسان نیز باید در همان مسیر گام بردارد. در نظر شاعر وقتی شعله‌ای از خرد در قلب انسان روشن شود، هرگز در تاریکی جهالت گرفتار نخواهد شد (۱۹۹۲: ۱۸۲):

العقلُ يُوضِحُ لِلنَّسِكِ      مَنهَجاً فَأَحْذُ حَذْوَهُ  
وَلَيْسَ يُظْلِمُ وَقَلْبٌ      وَفِيهِ لِللَّبِّ جُودَهُ

خیام نیز عقل‌مداری را روشنگر راه انسان می‌داند (۱۹۹۱: ۲۱۵):

هر گو رقمی ز عقل در دل بنگاشت      یک لحظه ز عمر خویش ضایع  
یا در طلب رضای ایزد کوشید      نگذاشت  
یا راحت خود گزید و ساغر      برداشت

با این همه خیام عقل محض را در درک پدیده‌ها ناکافی و در ادراک برخی امور عاجز می‌شمارد و زبان به ناتوانی و نکوهش محدودیت آن می‌گشاید.

به اعتقاد ابوالعلاء هر گاه عقل برای ادراک خداوند کنکاش کند، هرگز نخواهد توانست به اسرار الهی دست یابد. کسی که با داشتن عقل بخواهد به مسائل شرعی و تفسیر آنها بپردازد، عاجز خواهد شد و چنانچه اصرار به آن داشته باشد، دروغگو است (۱۹۹۲: ۲۶۰):

مَتَى عَرَضَ الْحِجَى لِلَّهِ ضَاقَتْ      مَذَاهِبُهُ عَلَيْهِ وَإِنْ عَرَضَتْهُ  
وَقَدْ كَذَبَ الذِّي يَغْدُو بِعَقْلٍ      لِتَصْحِيحِ الشُّرُوعِ إِذَا مَرَضَتْهُ

خیام نیز صراحتاً عقل را در راه‌یابی به برخی امور ناکارآمد می‌داند (۱۹۹۱: ۱۹۱):

هر چند دلم ز عشق محروم نشد      کم ماند ز اسرار که مفهوم نشد



اکنون که به چشم عقل در می‌نگرم معلوم شد که هیچ معلوم نشد خیام و ابوالعلاء در مسائلی که عقل به گُنه حقیقت و عمق معنای آن راه نمی‌یابد، همچون سرنوشت انسان پس از مرگ، درک اسرار ازل، برزخ و مسائل مربوط به روز قیامت، گاه دچار شک و تردید می‌شدند و در پاسخ به پرسشها جوابی جز "لا ادری" (نمی‌دانم) نداشتند. "لا ادری" نتیجه شک آن دو و بی پاسخ ماندن سؤالاتشان درباره مرگ و سرنوشت انسان پس از مرگ است که در این خصوص هرگز به یقین نرسیده بودند. ابوالعلاء ابهامات خود را با عقل در میان می‌گذارد، اما پاسخ قاطعی دریافت نمی‌کند (۱۹۹۲: ۲۵۳):

سَأَلْتُ عَقْلِي فَلَمْ يُخْبِرْ فَقُلْتُ لَهُ سَأَلَ الرَّجَالَ فَمَا أَفْتُوا وَلَا عَرَفُوا  
(چون از عقلم پرسیدم و پاسخی از او نشنیدم، به او گفتم از مردان عاقل بپرس. اما آنان نیز هیچ نمی‌دانستند و اظهار نظری نکردند).

خیام هم به ناتوانی عقل در برابر ذات مطلق کردگار و اسرار ناپیدای ازل اذعان دارد (۱۹۹۱: ۷۷):

اسرار ازل را نه تو دانی و نه من وین حرف معما نه تو خوانی و نه من هست از پس پرده گفتگوی من و تو چون پرده برافتد نه تو مانی و نه من

#### ۴. مادی بودن جسم و لطافت روح

هر دو شاعر اعتقاد به مادی بودن جسم انسان، خاک شدن تن آدمی و دگرپسی آن به اشکال گوناگون دارند و معتقدند که تن آدمی از چهار عنصر اصلی تشکیل شده است. ابوالعلاء در این باره می‌گوید (۱۹۹۲: ۳۲۳):

هَذِهِ الْأَجْسَامُ تُرَبُّ هَامِدٌ فَمِنَ الْجَهْلِ افْتِخَارٌ وَأَشْر  
جَسَدٌ مِنْ أَرْبَعٍ تَلَحَّظَهَا سَبْعَةٌ رَاتِبَةٌ فِي اثْنِي عَشَرَ

(این بدنها خاکی و بی حرکت است. از جهالت آدمی است که به آن افتخار کند و بیابد. این بدن از چهار عنصر تشکیل شده است که هفت برج از دوازده برج آسمانی در آن تأثیر می‌گذارند).

برای خيام نیز آن سوی ماده چیزی نیست. «دنيا در پی به هم پیوستن ذرات پدید آمده و بر اساس اتفاق کار می‌کند. این روند پیوسته و همیشگی است. از این رو انسان هیچ بیم و امیدی ندارد و در نتیجه امتزاج چهار عنصر و تاثیر کواکب پیدا شده است. روح مانند کالبد مادی است و پس از مرگ نمی‌ماند» (هدایت، ۱۳۴۲: ۴۵). از این رو خيام ابیاتی را در همان مضمون شعر معری می‌سراید (۱۹۹۱: ۸۳):

ای آنکه نتیجه چهار و هفتی      و ز هفت و چهار دایم اندر تفتی  
خيام و ابوالعلاء بر خلاف جسم، روح و جان انسان را پاک و لطیف می‌دانند و معتقدند که با پیوستن به جسم ناپاک می‌گردد. ابوالعلاء جسم را زمینی و روح را آسمانی می‌شمارد (۱۹۹۲: ۳۹۱):

و الجِسمُ لاشکُّ ارضیُّ، و قد وُصِلَتْ      به لطائفُ عالها مُعالِها  
(بی شک جسم زمینی است و روحی که به آن پیوسته، لطیف دارد و از آسمانها آمده است).

خيام نیز سر منشأ روح را از عالم پاک علیا می‌داند (۱۹۹۱: ۲۹۱):  
روحي که منزّه است ز آلايش خاك      مهمان تو آمده است از عالم پاک  
هر دو شاعر معتقدند که روح از جسم جدا خواهد شد. با این همه از سرنوشت روح پس از جدائی بی‌خبرند. ابوالعلاء از جایگاه روح لظهار بی‌اطلاعی می‌کند (۱۹۹۲: ۲۷۰):  
الرّوحُ تَنأى، فما يُدرى بِموضعِها      و فی الترابِ - لعمري - يُرْفَتُ الجَسَدُ  
(روح دور می‌شود و هیچ کس از جایگاه آن اطلاعی ندارد. قسم به جان خودم که این جسم در خاک می‌آرامد).

خيام نیز برای نفس ماهیتی مادی و دریایی قائل است (۱۹۹۱: ۱۰۴):  
نفسیست پدید آمده از دریایی      وانگاه شده به قعر آن دریا باز

## ۵. مرگ اندیشی

جهان پس از مرگ همواره برای آدمی عالمی ناشناخته بوده است. خيام نیشابوری و ابوالعلاء معری از جمله شاعرانی هستند که تأملات بسیاری در باب زندگی و مرگ دارند.

این دغدغه فکری آنها گاه به صورت پوچ انگاشتن دنیا و فناپذیری انسان در اشعارشان جلوه گر است. در واقع محوری ترین اندیشه فکری هر دو شاعر را می توان در اندوه ناشی از یاد مرگ و حسرت زوال آدمی خلاصه کرد. از این رو به زندگی نگرشی آکنده از خشم و نفرت دارند و به همه چیز با دید سیاهی و بدبینی می نگرند. هر دو شاعر نابودی مطلق و نیستی را بر زندگی ترجیح می دهند و معتقدند که تولد و مرگ آدمی از روی اجبار اتفاق می افتد. اما آنچه بین نگرش آن دو تمایز ایجاد می کند، شیوه برخورد آنان با مقوله زندگی و مرگ است. ابوالعلاء پیوسته و بی پرده از مرگ می نالد و عقیده خود را درباره حیات و مرگ اینگونه بیان می کند (۱۹۹۲: ۳۹۳):

خَرَجْتُ إِلَى ذِي الدَّارِ كُرْهًا وَرَحْلَتِي  
إِلَى غَيْرِهَا بِالرَّغْمِ وَاللَّهُ شَاهِدٌ  
(از روی اکراه این دنیا آمده‌ام و رفتنم به سرای آخرت نیز از سر اجبار است. خداوند را در این باره گواه می گیرم).

با این رویکرد است که برخی وی را جبرگرا دانسته‌اند (شرف الدین، ۱۴۰۵: ۱۶۶). در واقع اعتقاد به اندیشه حاکمیت جبر در زندگی و مرگ یکی دیگر از وجوه تشابه میان دیدگاه اعتقادی آنهاست. خیام نیز اعتقاد دارد که به اجبار در این دنیا گام نهاده است (۱۹۹۱: ۸۹):

گر آمدنم به من بُدی نامدمی  
ور نیز شدن به من بدی کی شدمی؟  
زندگی و مرگ دو نشانه از نشانه‌های بلا و محنت خیام و ابوالعلاء بشمار می رود. چه، در اعتقاد آن دو زندگی همواره با شقاوت، درد، رنج و بدبختی همراه است. مرگ نیز به عنوان پدیده‌ای رازگونه در اعتقادات آن دو تجلی می یابد و حاصلی جز اضطراب، سردرگمی و ناامیدی برای انسان ندارد. ابوالعلاء حیات را مایه خستگی و مشقت بشر می داند. شاید این امر ریشه در زندگی سخت او داشته باشد. در حقیقت ابوالعلاء چنان مقهور فنا و نابودی اجباری شده که فکر ممات، شهد شیرین معیشت و حیات را در کامش تلخ می سازد (۱۹۹۲: ۱۷۶):

تَعَبٌ كُلُّهَا الْحَيَاةَ فَمَا أَعُ  
يَجِبُ إِلَّا مِنْ رَاغِبٍ فِي اِزْدِيَادِ  
(زندگی سراسر مشقت‌بار و خسته کننده است. در تعجبم از کسانی که وابستگی و میل

شدیدی به آن و تحمل سختیهایش دارند).

خیام نیز سخت از زندگی مایوس و دل‌آزرده است (۱۹۹۱: ۵۹):

مائیم در او فتاده چون مرغ بدام      دلخسته روزگار و آشفته مدام  
 سرگشته در این دایره بی در و بام      نا آمده بر مراد و نارفته بکام  
 مرگ در اعتقاد خیام و ابوالعلاء پایان زندگی است و بزرگترین درد بشر به شمار  
 می‌رود. هر کس در چنگال آن اسیر گردد، امیدی به بازگشت و رهایی از دام مرگ  
 نخواهد داشت. در حقیقت سرانجام ناگزیر هر تولدی، به مرگ منتهی می‌شود. با آنکه  
 مرگ بخشی از نظام هستی است و جزء لاینفک زندگی هر موجود زنده‌ای به شمار  
 می‌آید، ولی هراس از این قانون قطعی طبیعت پیوسته ذهن آدمی را به خود مشغول ساخته  
 و همواره از این مسئله در رنج بوده است. ابوالعلاء مرگ را درد مشترک همه انسانها  
 می‌داند که هرگز از آنها رخت بر نمی‌بندد. شاعر نیز امیدی ندارد که خداوند این درد را  
 مداوا سازد (۱۹۹۲: ۱۷۱):

والموت داء البرایا لا یفارقها      و ماتو ممل أن الله شافیها

خیام نیز درباره مرگ بسیار تأمل دارد و آن را به مثابه پایان زندگی انسانها از هر  
 صنف و سنی می‌شمارد (۱۹۹۱: ۱۹):

عمرت چو دو صد بود چه سیصد چه      زین کهنه سرا برون بر نندت ناچار  
 هر دو به یک نرخ بود آخر کار      هر دو به یک نرخ بود آخر کار  
 گر پادشهی و گر گدای بازار

در بسیاری از موارد می‌توان به یگانگی آبخورها و منابع فکری دو شاعر پی برد؛ بیم  
 از فناپذیری و ترس از نابودی، مؤلفه‌های اعتقادی مشترک را در اشعار خیام و ابوالعلاء  
 تشکیل می‌دهد. ابوالعلاء مرگ را پایان رنجها و مشقتهاى انسان می‌داند (۱۹۹۲: ۱۵۴):

لا یرهب الموت من کان امره فطناً      فإن فی العیش أرزاء وأخذائاً

(انسان زیرک از مرگ هراسی ندارد. زیرا که زندگی سراسر مصیبت بار است).

اما خیام نگاهی متفاوت به مقوله مرگ دارد و آن را پایان لذتهای زندگی بشر

می‌پندارد (۱۹۹۱: ۴۰):

با سر و قدی تازه‌تر از خرمن گل      از دست منه جام می و دامن گل  
 زان پیش که ناگه شود از باد اجل      پیراهن عمر ما چو پیراهن گل

از آنچه گفته شده دریافتیم که ابوالعلاء سروده‌های مرگ‌مدارانه فراوانی دارد و اندوه ناشی از فناپذیری سراسر دیوان لزومیات او را تاریک کرده است. با کندکاو در اشعار خیام هم می‌توان اندوه و حسرت دامن‌گیر از مرگ و فناپذیری را دید و هم خوشباشی و اغتنام فرصت، در شعر او نمود پیدا می‌کند. شاید برای خیام، تظاهر به خوشی نوعی سرپوش گذاشتن به اندوه ناشی از حقیقتی تلخ به نام مرگ باشد که در سراسر اشعارش سایه انداخته است. شاید هم در نظر او شادی و دم را غنیمت شمردن بالاترین معنا برای زیستن باشد. در واقع شاعر مخالف گوشه‌گیری، غفلت و خمودگی است. از این رو همواره از انسان می‌خواهد از فرصتها استفاده کند، غم گذشته را نخورد و از آینده‌ای که هنوز نیامده، هراسی نداشته باشد. با این حال فکر اعتقادی خیام بر خلاف معری، بدبینانه و پوچ نیست. هدف خیام از نزدیکی با مرگ آن است که انسان را وادارد تا اندکی از روزمرگی‌ها فاصله بگیرد و از خواب غفلت بیدار سازد.

## ۶. اعتقاد به قضا و قدر

هر دو شاعر به امر قضا و قدر اعتقادی راسخ دارند و خود را تسلیم حکم تقدیر می‌دانند. ابوالعلاء عقیده دارد که تقدیر و سرنوشت را با هیچ مقیاسی نمی‌توان سنجید. از این رو به قضای الهی رضایت می‌دهد. در واقع آشکارترین دیدگاه اعتقادی ابوالعلاء جبر است که درصدد اثبات آن برمی‌آید و از آن دفاع می‌کند. به عقیده او جبر بر سراسر زندگی عملی انسانها سایه گسترانیده است (حسین، ۱۹۹۱: ۶۰۸/۳). شاعر در این باره می‌گوید (۱۹۹۲: ۳۵۸):

رَضَى بِقَضَائِ رَبِّكَ، فَهُوَ حَتْمٌ      وَلَا تُظْهِرْ لِحَادِثَتِهِ، وَجُؤْمَا  
 (به قضای الهی راضی باش که آن حکم قطعی است. به خاطر حادثه‌ای که رخ داده است، خشمگین مباش).

خیام نیز جبر و سرنوشت را تغییرناپذیر می‌داند و به انسان توصیه می‌کند که در برابر تقدیر الهی تسلیم باشد. به اعتقاد شاعر همه هستی در برابر تقدیر کرنش می‌کند. گستره قضا و قدر همه جانداران را فرا گرفته و بر زندگی آنان سیطره یافته است. از این رو شاعر چاره‌ای جز تن سپاردن به امر قضا در پیش روی خود نمی‌بیند (۱۹۹۱: ۱۶۱):

تن را به قضا سپار و با درد بساز      کاین رفته قلم ز بهر تو ناید باز

## ۷. بی اعتباری دنیا

خیام و ابوالعلاء دیدگاه مشترکی نسبت به دنیا و ناپایداری آن دارند. آنان دنیا را سرای بدبختی و مرگ را پایان شقاوتها می‌دانند و زبان به نکوهش دنیا می‌کشایند. آن دو معتقدند غمهای دنیا بسیار بیشتر از شادیها و نعمتهای آن است. دنیا نخست با منظری زیبا رخ می‌نماید و برای جلب دوستداران خود به آنها نعمت‌های فراوان می‌بخشد. اما پس از اندکی آن را به مکر و نیرنگ باز می‌ستاند. از این رو ابوالعلاء زندگی را شکنجه و مرگ را موجب آسایش از عذاب دنیوی می‌پندارد (۱۹۹۲: ۲۰۲):

حِیَاتِی تَعْذِیْبٌ وَ مَوْتِی رَاحَةٌ      وَ کُلُّ ابْنِ اِثْمِی فِی التُّرَابِ سَجِیْنٌ  
(زندگی‌ام شکنجه و مُردنم آسایش است. هر انسانی سرانجام در دل خاک زندانی خواهد شد).

خیام نیز سخنانی قریب به این مضمون دارد (۱۹۹۱: ۱۸۹):

چون حاصل آدمی در این دیر دو در      جز دردِ دل و دادن جان نیست دیگر  
خرم دل آنکه یک نفس زنده نبود      و آسوده کسی که خود نژاد از مادر  
با این وجود دنیا در سراسر دیوان دو شاعر در هاله‌ای از سیاهی و بدبختی قرار دارد. آنان هیچگاه از شادی سخن نمی‌گویند، مگر آنکه به دنبالش انبوهی از غم سراز می‌شود. به اعتقاد آنان در دنیا پستی و بلندی، خیر و شر، غم و شادی بسیار وجود دارد و همین موضوع را علت عدم دلبستگی خود به دنیا می‌دانند. دنیاگریزی و مضامینی از این دست که عمدتاً جزء موضوعات تکراری است، بسامد بالایی در سروده‌هایشان دارد. همچنین اظهارات دو شاعر متکی بر اندیشه و عقاید درونی و اثر مستقیم انفعالات نفسانی آنهاست.

## ۸. رستاخیز روز قیامت

اعتقاد به حشر و نشر از دیگر نکاتی است که خیام و ابوالعلاء هر دو به آن پرداخته‌اند. اما از آنجا که مقوله عالم پس از مرگ از حیثه نظارت عقل خارج است، دو شاعر در این باب دیدگاه متناقضی در اشعار خود داشته‌اند. گاه آن را اثبات و گاه انکار می‌کنند و جز تردید، تحیر و سردرگمی نتیجه‌ای عاید آنان نمی‌گردد. ابوالعلاء اذعان می‌کند که توان برده برداشتن از این راز مبهم و دیرین را ندارد (۱۹۹۲: ۹۶):

أَمَّا الصَّحَابُ فَقَدْ مَرُّوا وَمَاعَادُوا      وَبَيْنَنَا بَلْقَاءِ الْمَوْتِ مِعَادُ  
سِرٌّ قَدِيمٌ أَمْرٌ غَيْرٌ مُتَّضِحٌ      فَهَلْ عَلَيَّ كَشْفِنَا لِلْحَقِّ إِسْعَادُ؟

(اما یاران رفتند و دیگر باز نگشتند. حال آنکه میان ما برای ملاقات با مرگ وعده‌ای مقرر گردیده بود. مرگ رازی است قدیمی، مبهم غیرشفاف. آیا ما برای کشف حقیقت کامیاب می‌شویم؟)

خیام نیز راه مرگ را غیر قابل بازگشت می‌داند (۱۹۹۱: ۱۳۷):

بسیار بگشتیم بگرد در و دشت      اندر همه آفاق بگشتیم بگشت  
از کس نشنیدیم که آمد، زین راه      راهی که برفت راه رو بازنگشت

خیام و ابوالعلاء بسیار در سروده‌های خود از کیفیت حشر و نشر و چگونگی برانگیخته شدن انسان پس از مرگ سخن گفته‌اند. اما این سخنان هرگز به نتیجه واحدی دست نمی‌یابد و حکایت از تردید و تحیر دو شاعر در این مقوله دارد. آنان از یک سو منکر این حقیقت مسلم شده‌اند و از سوی دیگر سعی در اثبات آن دارند. ابوالعلاء گاه با اذعان به مسئله حشر و نشر، آن را نشان از قدرت لایزال الهی می‌داند. اما گاه به‌رغم آنکه به قدرت الهی ایمان دارد و می‌داند خداوند قادر به برانگیختن مجدد اجساد در روز قیامت است، اما چون از درک و فهم آن عاجز است، او را به انکار وامی‌دارد (۱۹۹۲: ۳۸۷):

مَا أَقْدَرُ اللَّهَ أَنْ تُدْعَى بِرَيْتِهِ      مِنْ تُرْبِهِمْ فَيَعُودُوا كَالَّذِي كَانُوا

(چقدر خداوند مقتدر و تواناست! که بندگانش را از اعماق خاکی که در آن مدفون شده‌اند، فرا می‌خواند تا به شکل پیشین خود باز گردند).

در اشعار خیام نیز گاه نشانه‌هایی از انکار روز قیامت و گاه اثبات آن دیده می‌شود (۱۹۹۱):

دارم گنهی که پشت ایمان شکند      بازار تمام بت پرستان شکند  
بار گنهم اگر به میزان سنجند      ترسم که به روز حشر میزان شکند  
ای رب تو کریمی و کریمی کرمست      عاصی ز چه رو برون ز باغ ارم است  
با طاعتم ار ببخشی این نیست کرم      با معصیتم اگر ببخشی، کرم است

### ۹. شک و بدینی

یکی دیگر از مضامینی که در سروده‌های هر دو شاعر به چشم می‌خورد، بدینی است که آن نتیجه یأس از زندگی است. ابوالعلاء در بدینی تندروتر از خیام است. او تنها تاریکی‌های زندگی را می‌بیند و هیچ نکته‌ای او را شاد نمی‌کند. دامنه شک و تردید خیام و ابوالعلاء گاه آنچنان توسعه می‌یابد که حتی تعاملات و روابط اجتماعی آن دو را در برمی‌گیرد. از این نظر هر دو شاعر در وادی تحیر و سرگردانی به سر می‌برند و همواره از یافتن دوست و معاشرت با دیگران امتناع دارند. شاید از آن رو باشد که هر دو شاعر متهم به کفر و زندقه شده بودند و از سوی مردم بسیار گزند و دورویی دیدند. بدین سبب نسبت به هموعان و محیط اطراف خود بدبین هستند. ابوالعلاء به مردم بدگمان‌تر از آن بود که بخواهد دوستی پیدا کند و یا به کسی اعتماد داشته باشد. حسن بدینی بر سراسر اشعار ابوالعلاء به خصوص بر دیوان لزومیاتش سایه افکنده است. وی این دیوان را پس از بازگشت از بغداد سرود؛ جایی که در آنجا با انواع تهمت‌ها، حسادت‌ها و تعصبات روبرو بود. همه این مسائل در ابوالعلاء احساس شکست پدید آورد و به تقویت حسن بدینی در او انجامید. از این رو شاعر پیوسته زبان به ملامت مردمان و روزگار خود می‌گشاید (۱۹۹۲):

(۹۶):

لَحَا اللَّهُ قَوْمًا إِذَا جِئْتَهُمْ      بِصِدْقِ الْأَحَادِيثِ قَالُوا كُفْرًا  
(خداوند نابود کند قومی را که چون سخنان صادقانه مرا بشنوند، می‌گویند کفر است).

خیام نیز از این موضوع بسیار ناله بر می‌آورد (۱۹۹۱: ۱۲۲):

گر من ز می مغانه مستم، هستم      گر کافر و بت پرستم، هستم



هر طایفه‌ای به من گمان دارد      من زان خودم، چنانکه هستم، هستم  
 ابوالعلاء از معاشرت با دوستان خود احساس ناخرسندی می‌کند (۱۹۹۲: ۱۰۹):  
 أَمَا الْأَنَامُ فَفَقَدُ صَاحِبَتَهُمْ زَمَانًا      فَمَا رَضِيْتُ مِنَ الْخَلَانِ مَصْحُوبًا  
 (مدتهاست که با مردم همنشینی داشته‌ام. پس در میان جمع دوستان، از مصاحبت با  
 هیچ همدمی احساس رضایت نکردم).

خیام نیز مردمان را از معاشرت با اهل زمانه خویش برحذر می‌دارد (۱۹۹۱: ۴۳):  
 آن به که در این زمانه کم‌گیری دوست      با اهل زمانه صحبت از دور نکوست  
 آن کس که ترا به جملگی تکیه براوست      چون چشم خرد باز کنی دشمنت  
 اوست

در نتیجه هر دو شاعر پیوسته در جستجوی یار صمیمی و محرم اسرار برآمده‌اند. اما  
 هرگز آرزویشان تحقق نیافت. زیرا یاران آن دو از صفت رازداری به دور بوده‌اند. از این  
 رو خیام و ابوالعلاء پیوسته به شکوه از روزگار می‌پردازند و از عکس‌العمل ناخوشایند آن  
 می‌نالند. ابوالعلاء در ابیاتی از خلف وعده روزگار سخت گلایه دارد (۱۹۹۳: ۱۹۷):  
 يَا دَهْرُ يَا مُنْجِزَ اِيْعَادِهِ      وَ مُخْلِِفَ الْمَأْمُولِ مِنْ وَعْدِهِ  
 (ای دهر! ای آنکه به وعده‌های خود عمل می‌کنی! در حالیکه نسبت به آنچه که انسان  
 امید رسیدن به آن را دارد، خلف وعده می‌کنی).

ظلم و ستم روزگار نیز سخت خیام را دل‌آزرده و خشمگین ساخته است (۱۹۹۱: ۵۹):  
 ای دهر بکرده‌های خود معترفی      در زاویه جور و ستم معتکفی  
 از مهمترین عوامل اشتراک میان مبانی اعتقادی این دو شاعر، شیوه نگرش آن دو  
 نسبت به زندگی و احوال روزگار است. آنان از اوضاع زمانه خود که آشوب، فتنه‌گری،  
 بیداد، ستمگری و جنگ سراسر آن را فراگرفته بود، نالیده‌اند. هر دو شاعر از تضاد و  
 برخورد اندیشه‌ها، جهل، فساد اخلاقی، ریا و تزویر رنج می‌بردند و براین باور اصرار داشتند  
 که مرگ در هر حال بهتر از زندگی ذلت‌بار است. ابوالعلاء در این باره می‌گوید (۱۹۹۲):  
 ۹۲:

رَغَبْنَا فِي الْحَيَاةِ لَفَرَطٍ جَهْلٍ      وَفَقَدُ حَيَاتِنَا حَظًّا رَغِيبًا

به زندگی از سر جهالت و نادانی علاقمند شدیم، در حالی که از دست دادن زندگی شانس بزرگی برای ما به حساب می‌آید).

خیام نیز در این باب اینگونه می‌سراید (۱۹۹۱: ۷۷):

خرم دل آنکه یک نفس زنده نبود و آسوده کسی که خود نژاد از مادر  
هر دو شاعر مردم را ریاکار، خائن و بی‌وفا می‌دانند. ابوالعلاء همه انسانهای روی زمین  
را ریاکار می‌شمارد (۱۹۹۲: ۶۰۳):

و كَلُّ مَنْ فَوْقَ الثَّرَى خَائِنٌ حَتَّى عُدُولِ الْمَصْرِ مِثْلَ اللُّصُوصِ  
(همه کسانی که بر روی زمین زندگی می‌کنند، خائن هستند، حتی حاکمان عادل  
مصر همچون دزدان‌اند).

خیام نیز از بی‌وفایی مردم زمانه‌اش داد سخن می‌دهد (۱۹۹۱: ۳۸):

از من رمقی به سعی باقیمانده است و ز صحبت خلق بی‌وفایی مانده است

### نتیجه‌گیری

از آنچه درباره بن‌مایه‌ها و زیرساخت‌های اعتقادی خیام نیشابوری و ابوالعلاء معری گفته شد، درمی‌یابیم که:

هر دو شاعر تحت تأثیر اوضاع نابسامان روزگار خود شعر سروده‌اند. وجود تشابهات فراوان اعتقادی و لفظی در سروده‌های آن دو از فطرت مشترک انسانی، تشابه نگرشهای مذهبی و تاثیرپذیری آنان از منابع فکری و علمی یکسان سرچشمه می‌گیرد. از سوی دیگر در برخی موارد نشان از تاثیر مستقیم ابوالعلاء بر اندیشه‌های فکری خیام دارد. باید پذیرفت که خیام با فیلسوف معرّه ملاقات داشته و تحت تاثیر افکار او قرار گرفته است. یا حداقل دیوان ابوالعلاء را مطالعه کرده و از مضامین شعری او در سروده‌هایش سود جسته است. از این رو شباهت افکار و اندیشه‌های اعتقادی خیام به ابوالعلاء بسیار فراوان است.

شعر خیام و ابوالعلاء هر دو در پرده ضخیمی از یأس و بدبینی پیچیده شده است. ظاهر و باطن اشعارشان یک فلسفه را به تصویر می‌کشد. هر دو شاعر زبان به انتقاد مردم گشوده‌اند و به ملامت روزگار خویش پرداخته‌اند. چه، آن دو به لحاظ عقیدتی در نزد مردم به زندقه و کفر متهم بوده‌اند. در نتیجه خیام به تمام مردم به یک چشم می‌نگرد و در

این قبیل امور با ابوالعلاء همگام است.

عقل‌مداری، خردورزی، یأس و نومیدی از سرنوشت انسان در این جهان و آن جهان، از ویژگی‌های بارز فلسفه فکری این دو شاعر بوده است. مطالعات نشان می‌دهد که هر دو به خدای یگانه ایمان داشته‌اند. اما به خاطر شخصیت عقل‌گرای خود، گاه در برخی مبانی فکری و عقیدتی دچار شک و تردید شده‌اند.

آن دو دیدگاه مشابه‌ای در زمینه مرگ و زندگی، امور متافیزیکی، حشر و نشر، بهشت و دوزخ داشته‌اند. با این تفاوت که ابوالعلاء معری در برخورد با مرگ دست و پای بسته به پیشباز نابودی می‌رود و دنیای خویش را به گورستانی متروک بدل می‌سازد. حال آنکه خیام نیشابوری با همه تلخی روزگار و ناخرسندی از دنیا، با شهد خوش‌باشی ناپایدار، قدری به زندگی‌اش شیرینی و آسودگی می‌بخشد.

از این رو خیام، زندگی توأم با خوشی را دوست دارد و مردم را نیز به شادمانی دعوت می‌کند. اما در مقابل ابوالعلاء از زندگی اجتماعی گریزان است و مردم را به بیهوده شمردن زندگی این جهان و دنیاگریزی فرا می‌خواند.

### فهرست منابع

۱. آقاییان چاوشی، جعفر، (۱۳۸۵)، *سیری در افکار علمی و فلسفی حکیم عمر خیام نیشابوری*، انجمن فلسفه ایران، تهران.
۲. ابن الأثیر، عبدالرحمان، (۱۹۸۵)، *نزهة الألباء في طبقات الأدباء*، به کوشش ابراهیم سامرائی، مکتبه المنار، زرقاء.
۳. ابن خلکان، شمس‌الدین ابوالعباس، (بی‌تا)، *وفیات الأعیان في أنباء أبناء الزمان*، به کوشش احسان عباس، دار الثقافة، بیروت.
۴. ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله، (۱۹۹۲)، *لزوم مالایزم*، به کوشش کمال یازجی، دار الجیل، بیروت.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۳)، *سقط الزند*، دار صادر، بیروت.
۶. اونامونو، میگل، (۱۳۸۰)، *درد جاودانگی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، انتشارات ناهید، تهران.
۷. بستانی، پطرس، (۱۹۹۷)، *أدباء العرب*، دار الجیل، چاپ سوم، بیروت.
۸. بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمن، (بی‌تا)، *مع أنبي العلاء في رحلة حياته*، دار المعارف، قاهره.
۹. جعفری، محمد تقی، (۱۳۶۵)، *تحلیل شخصیت خیام*، انتشارات کیهان، تهران.
۱۰. جندی، محمد سلیم، (۱۹۹۲)، *الجامع في أخبار أبي العلاء المعري و آثاره*، به کوشش عبدالهادی هاشم، دار صادر، بیروت.
۱۱. حبیبی، فاطمه، (بی‌تا)، *لغة أبي العلاء المعري في رسالة الغفران*، دار المعارف، قاهره.
۱۲. حسن‌لی، کاووس و سعید حسام‌پور، (۱۳۸۸)، «*کارنامه خیام پژوهی در سده چهاردهم*»، فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱۴.
۱۳. حسین، طه، (۱۹۹۱)، *من تاریخ الأدب العربي*، دار العلم للملایین، چاپ پنجم، بیروت.
۱۴. حنفی، عبدالمنعم، (۱۹۹۲)، *شخصیات قلقة في الإسلام*، دار الرشد، قاهره.
۱۵. حقی، احسان، (۱۹۸۷)، *عمر الخيام بين الكفر و الايمان*، دار النفاثس، چاپ دوم، بیروت.
۱۶. خیام، عمر، (۱۹۹۱)، *رباعیات*، به کوشش احمد صافی نجفی، مؤسسه البلاغ، بیروت.
۱۷. شرف‌الدین، خلیل، (۱۴۰۵)، *أبو العلاء المعري مبصر بين عميان*، مکتبه الهلال، قاهره.
۱۸. سیوطی، جلال‌الدین، (۱۹۷۹)، *بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة*، دارالفکر، بیروت.
۱۹. عریض، ابراهیم، (۱۹۶۶)، *رباعیات الخيام*، دار العلم للملایین، بیروت.
۲۰. فاخوری، حنا، (۱۹۹۱)، *الموجز في الأدب العربي و تاريخه*، دار الجیل، چاپ دوم، بیروت.
۲۱. فرزانه، محسن، (۱۹۷۵)، *خیام شناخت*، نشر خوشه. تهران.
۲۲. محمدی، محمد، (۱۹۹۵)، *الأدب الفارسی في أهم أدواره و أشهر أعلامه*، انتشارات توس، چاپ دوم، تهران.
۲۳. ناصر خسرو قبادیانی، (۱۳۷۰)، *سفرنامه*، به کوشش دبیر سیاقی، انتشارات زوار، تهران.
۲۴. هدایت، صادق، (۱۳۴۲)، *توانه‌های خیام*، امیر کبیر، چاپ چهارم، تهران.
۲۵. یازجی، کمال، (۱۹۸۸)، *أبو العلاء و لزومياته*، دار الجیل، بیروت.

## نقش خواص در سقوط جامعه اسلامی از منظر قرآن و حدیث در سال‌های منتهی به واقعه عاشورا

یدالله ملکی<sup>۱</sup>

### چکیده

نخبگان و خواص هر جامعه که در دو جبهه «حق» و «باطل» مبارزه می‌کنند، نقش بسیار مهمی در جهت‌گیری مردم در رخداد‌های گوناگون دارند. آنچنان که اگر خواص اهل حق بتوانند به تکالیف الهی خود در «هدایت و تربیت» توده‌ها عمل کنند، سعادت دنیا و آخرت مردم تأمین می‌شود، ولی اگر به دلایل مختلف، از انجام وظایف خود شانه خالی کنند، جبهه باطل به میدان آمده و «سقوط» جامعه را رقم می‌زند. واقعه عاشورا تنها نیم قرن پس از رحلت رسول خدا ﷺ و در حالی رخ داد که شمار زیادی از صحابه پیامبر ﷺ - که بیشتر آنان را در زمره خواص می‌شناسیم - در قید حیات بودند، اما حسین بن علی (علیه السلام) در مبارزه با جبهه باطل، تنها ماند و در صحرای کربلا همراه نزدیک به یکصد تن از خانواده و یاران وفادارش به شهادت رسید. ما در این نوشتار، بر اساس آیات قرآن، روایات و منابع تاریخی، نقش خواص را در سقوط جامعه اسلامی بررسی می‌کنیم.

### واژگان کلیدی

خواص، سقوط، جامعه اسلامی، قرآن، حدیث، عاشورا

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی و رئیس واحد خرم آباد Email: yadollahmaleki@yahoo.com

## ۱. طرح مسأله

واقعه عاشورا که نیم قرن پس از رحلت پیامبر ﷺ رخ داد، نقطه عطفی در تاریخ اسلام و آزموی دشوار برای مسلمین بود. شهادت حسین بن علی (علیه السلام) و یاران باوفایش توسط دستگاه حاکم و اسارت خاندان نبوی، سقوط و انحطاط جامعه‌ای را نشان می‌داد که فرسنگ‌ها از آموزه‌های رسول خدا ﷺ فاصله گرفته بود.

یکی از مهم‌ترین پرسش‌هایی که ذهن نگارنده را در این زمینه به خود مشغول داشته، این است که نخبگان و برگزیدگان جامعه که در این مقاله از آنان به «خواص» یاد کرده ایم، چه نقشی در سقوط جامعه اسلامی و در نهایت، شکل‌گیری واقعه عاشورا داشتند. بدین منظور، آحاد جامعه را به دو گروه کلی «عوام» و «خواص» تقسیم کرده تا از این رهگذر، تأثیرگذاری خواص را تبیین نماییم. ناگفته پیداست که خواص هر جامعه در پیشامدهای گوناگون از روی فکر، آگاهی و احاطه به همه جوانب موضوع، تصمیم می‌گیرند. راه را می‌شناسند و بر اساس استنتاج و تحلیل خویش گام برمی‌دارند و بدیهی است که سررشته قیام و قعود «عوام» در بسیاری از مقاطع در دست «خواص» بوده و سرنوشت مبارک یا شوم جامعه، وابستگی شدیدی به مشی خواص دارد. نخبگانی که از آنان یاد کردیم خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: خواص اهل حق و خواص اهل باطل. لذا به منظور بررسی نقش آنان در سقوط جامعه اسلامی با تأکید بر واقعه عاشورا، بحث را ذیل دو عنوان کلی «خواص اهل حق و باطل» پی می‌گیریم.

در بخش نخست، سیمای خواص اهل حق، تقسیم‌بندی آنان به دو گروه «پیشوا و امین» و ویژگیهای آنان، نقش خواص امین اهل حق در سقوط جامعه اسلامی همراه با ذکر مواردی از زندگی صحابه پیامبر ﷺ بررسی شده و در نهایت، مصداقی از بی تفاوتی خواص امین اهل حق در واقعه عاشورا بیان شده است. در بخش دوم نیز سیمای و ویژگیهای خواص اهل باطل، اقسام و راهبرد آنان بررسی شده و در نهایت هم زمینه‌ها و مصادیق نفوذ خواص اهل باطل در لایه‌های تصمیم‌ساز حکومت اسلامی پس از رحلت رسول خدا ﷺ بیان شده است. در نهایت، به این نتیجه مهم دست یافتیم که اگر در جامعه اسلامی، خواص امین جبهه حق بر مرکب «عافیت طلبی» بتازند و یا در بیراهه «بی تفاوتی» طی طریق کنند و

به تکالیف سنگین الهی خود در امر هدایت و تربیت مردم، عمل نکنند، خواص اهل باطل، یکه تاز میدان در عرصه‌های مختلف اجتماع خواهند شد و «سقوط» جامعه را رقم خواهند زد. نتیجه طبیعی چنین وضعی آن است که خواص اهل باطل، با همه عِدّه و عُدّه خویش، فرزند رسول خدا ﷺ را به همراه بهترین یارانش در صحرای کربلا به خاک و خون می‌کشند. در پایان، ذکر این نکته ضروری است که پس از جست و جو در میان مقاله‌های مشابهی که در سایت‌های معتبر، نمایه شده بود، سه عنوان زیر به چشم می‌خورد: «نقش خواص در چالش‌های فرا روی حکومت امام علی (علیه السلام) (قاعدین و ناکثین)» که فقط نقش خواص در دوره حکومت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) بررسی شده بود. «رفتارشناسی خواص در تحولات اجتماعی از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه» که مهم‌ترین پیام این اثر، معیار نبودن خواص برای پذیرش یا رد حق و امکان لغزش آنان در طول تاریخ است و عنوان آخر هم به نام «بررسی عدم بصیرت خواص در نیم قرن اول هجری قمری از منظر آیات و روایات»، فقط خطای «عدم بصیرت» را در نیم قرن اول هجری تبیین کرده بود.

## ۲. خواص اهل حق

خواص اهل حق بر اساس آیات قرآن کریم، به حقایق الهی ایمان داشته و همواره در صراط مستقیم الهی گام برمی‌دارند: «وَيَزِي الدِّينَ أُوثُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَ يَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (سبأ (۳۴): ۶). علاوه بر این، همه تلاش خود را به کار می‌گیرند تا مردم را به اجرای اوامر الهی، رهنمون شوند: «جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا» (انبیاء (۲۱): ۷۳). در نقطه مقابل این گروه، خواص اهل باطل قرار دارند که همیشه در راه طاغوت، گام برمی‌دارند و باطل را یاری می‌کنند. آنان، تاریکی را بر نور اختیار کرده و بدون تردید، سرانجامی جز دوزخ نیز در انتظارشان نیست: «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره (۲): ۲۵۷). واژه «طاغوت» علاوه بر این آیه، هفت بار دیگر در قرآن کریم آمده و هر یک از واژه شناسان، آرایبی در این زمینه ارائه کرده‌اند. فیومی در مصباح المنیر، «طاغوت» را «شیطان» دانسته که برای مذکر و مؤنث به کار می‌رود. (فیومی، بی تا: ۲ / ۳۷۲) اما طبرسی در مجمع البیان، پنج معنا برای طاغوت بیان کرده است که عبارت‌اند از: شیطان، کاهن، ساحر،

طغیان گران جن و انس، بت‌ها و بر آنچه غیر از خدا مورد پرستش و عبادت قرار گیرد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۶۳۱). ناگفته پیداست که عمده تلاش خواص اهل حق، مبارزه با طاغوت‌هایی است که در هر عصری به شکلی خاص، نمود پیدا کرده و مانع اجرای فرامین الهی در جامعه می‌شوند.

## ۱-۲. خواص پیشوا

انیبای الهی، اوصیای ایشان و امامان معصوم علیهم‌السلام پیشقراولان جبهه حق هستند که از آنان به «خواص پیشوا» یاد می‌کنیم. آنان در طول تاریخ، وظیفه داشته‌اند تا به وسیله راهبرد «هدایت و تربیت»، مردم را به سعادت دنیا و آخرت رهنمون شوند. ویژگی‌های ممتاز خواص پیشوا در قرآن کریم، به روشنی تبیین شده که از آن جمله‌اند:

۱. هدایت به امر الهی، صبر و یقین در آیه شریفه ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بآيَاتِنَا يُوَفُونَ﴾ (سجده (۳۲): ۲۴).

۲. دعوت به سوی خدا و بصیرت در آیه شریفه ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (یوسف (۱۲): ۱۰۸).

۳. انجام اعمال صالح و پرستش خداوند در آیه شریفه ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَ كَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (انبیاء (۲۱): ۷۳).

## ۲-۲. خواص امین

پشت سر خواص پیشوا، سرداران بی ادعای جبهه حق قرار دارند که گوش به فرمان خواص پیشوا در راه اقامه حدود الهی، از مال و جان خویش گذشته و همه دار و ندار خویش را در راه خدا تقدیم می‌کنند. این انسان‌های وارسته را نیز «خواص امین» می‌نامیم. رستگاری توده‌ها تنها وابسته به موفقیت «خواص پیشوا» نیست و اگر پشتیبانی و حمایت‌های «خواص امین» نباشد جبهه حق، راه به جایی نخواهد برد. بنابراین نقش این همراهان پارسای متخلق به اخلاق الهی، بسیار حیاتی و تأثیرگذار است. با در نظر گرفتن نقش این همراهان صدیق و بررسی تاریخ اقوام پیشین، می‌توان نتیجه گرفت هرگاه اطراف یک پیامبر از «خواص امین» خالی بوده یا آنان به دلایل مختلف لغزیده و خیانت کرده‌اند، مأموریت الهی «خواص



پیشوا» شکست خورده که از آن جمله‌اند حضرت نوح علیه السلام، عیسی علیه السلام، هارون و...، اما هرگاه خواص امین یک پیامبر به درستی تکالیف خویش را انجام داده و تا انتهای راه بر صراط مستقیم الهی ثابت قدم مانده‌اند تلاش‌های آن پیامبر به ثمر نرفته است. وقایع صدر اسلام در دوره حیات طیبه رسول خدا صلی الله علیه و آله شاهدی زنده بر این ادعاست. خواص امین عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله - بی‌اعتنا به فرجام تلخ شماری از آنان - تا زمانی که پیغمبر صلی الله علیه و آله در میان شان بود در راه به بار نشستن رسالت نبوی، به خوبی ایستادگی کرده و از

بذل جان و مال و تحمل شکنجه و آوارگی و هجرت‌های پی در پی دریغ نکردند. بی‌تردید آنها برای این که بتوانند از عهده مأموریت‌های دشوار و آزمون‌های سخت الهی برآیند باید واجد بسیاری از اوصاف و فضایل اخلاقی «خواص پیشوا» - البته در شعاعی کوچکتر - باشند. بنابراین، شایسته است تا به اجمال، برخی از ویژگی‌های آنان را بیان کنیم:

### الف) یقین

خواص امین اهل حق در عصر بعثت، صحابه رسول خدا صلی الله علیه و آله بودند که در اثر همنشینی با ایشان به بالاترین مراتب یقین رسیده بودند. برخوردار از چنین مقامی بود که باعث می‌شد آنان در راه استقرار کلمه توحید، جانفشانی کرده و از هیچ دشمنی نهراسند. در تفسیر اطیب البیان ذیل آیه شریفه ۲۴ سوره مبارکه سجده آمده است: «یک نفر از اصحاب پیغمبر صلی الله علیه و آله - زید بن حارثه - خدمتش عرض کرد: «أَصْبَحْتُ مُوقِنًا». حضرت فرمود: «مَا عَلَامَةُ يَقِينِكَ» گفت: صدای نغمه‌های بهشت و زفیر جهنم را می‌شنوم و اهل بهشت و جهنم را می‌بینم. (طیب، ۱۳۶۹: ۱۰/۴۶۶).

### ب) ایمان

ایمان بالای خواص امین پیامبر صلی الله علیه و آله که ریشه در اعماق جان شان داشت، به صورت کامل در عمل ایشان، متجلی بود. از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: عمّار، سراسر، ایمان است و ایمان با گوشت و خونس عجین گشته است (مجلسی، ۱۳۶۲: ۱۹/۳۵). بازماندگان اندک چنین مؤمنانی، نیم قرن پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله در صحرای کربلا گرد هم آمدند تا

فرزندش را در مقابل سپاه جور یاری دهند. از امام صادق علیه السلام پرسیدند یاران حسین علیه السلام چگونه به سمت مرگ شتافتند؟ ایشان در پاسخ فرمودند: «برده‌ها کنار رفت و آنها با نور ایمان و قدرت یقین، مراتب و منازل و مقامات خود را در بهشت مشاهده کردند.» (مغنیه، ۱۳۸۱: ۱۹۱).

### ج) ساده زیستی

«از دنیا چندان نخورد که دهان را پر کند و به دنیا با گوشه چشم نگرست. دو پهلویش از تمام مردم فرو رفته‌تر و شکمش از همه خالی‌تر بود. دنیا را به او نشان دادند، پذیرفت... روی زمین می‌نشست و غذا می‌خورد... با دست خود کفش خود را وصله می‌زد و جامه خود را با دست خود می‌دوخت.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۹) آنچه گذشت قطره‌ای از دریای بیکران ساده زیستی و بی‌اعتنایی رسول خدا صلی الله علیه و آله به دنیا بود که در کلام امام علی علیه السلام تجلی یافته است. بسیاری از بزرگانی که بر گرد وجود پیامبر صلی الله علیه و آله حلقه زده بودند نیز مانند او می‌زیستند، یعنی «دنیا» در چشم شان فروغی نداشت. از ابن عباس نقل شده که اقلیت اشراف و رؤسای قریش که زندگی بسیار مرفهی داشتند، جمعی از مؤمنان ثابت قدم آغاز اسلام همچون عمار و بلال و... را که از نظر زندگی مادی، تهیدست بودند به باد مسخره می‌گرفتند و می‌گفتند اگر پیامبر صلی الله علیه و آله شخصیتی داشت و از طرف خدا بود، اشراف و بزرگان از او پیروی می‌کردند. آیه شریفه ﴿زَيْنَ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا وَ يَسْحَرُوْنَ مِنَ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا وَ الَّذِيْنَ اَتَقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ اللّٰهُ يَزُرُّكَ مِنْ يَشَآءِ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (بقره (۲): ۲۱۲) نازل شد و به سخنان بی‌اساس آنها پاسخ داد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج/ ۹۱).

### د) شهادت طلبی

مبارزه با دشمنان دین خدا در نگاه صحابه ممتاز رسول خدا صلی الله علیه و آله تکلیفی الهی بود که اگر در راه آن کشته هم می‌شدند، شهید محسوب شده و به سعادت ابدی می‌رسیدند. زیرا از قرآن کریم آموخته بودند که ﴿وَ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْواتًا بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُؤَزَّوْنَ﴾ (آل عمران (۳): ۱۶۹). نقل شده است که شخصی به نام «عمرو بن جموح» قصد داشت تا در جنگ بدر شرکت کند، ولی فرزندانش با شرکت او به دلیل این که نقص

عضو داشت و شرعا معذور بود، مخالفت نمودند. اما هنگامی که جنگ احد پیش آمد، با وجود این که موظف به جهاد نبود از پیغمبر ﷺ اذن جهاد گرفت، به میدان نبرد حق رفت و به «شهادت» که آرزوی بزرگش بود نائل گشت (ابن اثیر، ۱۴۰۹: ج/۷۰۵).

### ۳-۲. نقش خواص امین اهل حق در سقوط جامعه اسلامی

حال که برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های خواص امین را بررسی نمودیم به جاست تا بحث اصلی این بخش، یعنی لغزش‌ها و کجروی‌های آنان را در دوره پس از رحلت پیامبر ﷺ بررسی نماییم. تأثیر خواص امین اهل حق در سقوط جامعه اسلامی در آستانه واقعه عاشورا ریشه در دو عامل مهم «عافیت طلبی» و «بی تفاوتی» دارد که به تفصیل به آن دو می‌پردازیم:

#### ۱-۳-۲. عافیت طلبی

راغب در مفردات، عافیت را «سلامتی» معنا کرده است. البته عافیت را می‌توان هم در سلامت جسمی و هم روحی به کار برد. چنانچه در بسیاری از ادعیه، مراد از عافیت، سلامت در امور دینی و معنوی است. یعنی عافیت در دین، به مفهوم آن است که دین شخص در سلامت کامل و دور از لغزش‌ها و انحراف‌هاست. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ه: ۵۷۴). اما عافیت طلبی در اصطلاح، به حالتی می‌گویند که انسان، تنها به رفاه خویش بیندیشد و تلاش کند آسایش خود، خانواده و اطرافیانش را تأمین نماید و اوضاع سایر مردم به ویژه طبقه فرودست جامعه برای او اهمیتی نداشته باشد. ناگفته پیداست که چنین حالتی با ویژگی‌هایی که درباره دو گروه خواص اهل حق برشمردیم سازگاری چندانی ندارد و در زندگی هیچ یک از آنان که با فرجام نیک از دنیا رفته‌اند، چنین حالتی دیده نمی‌شود. خواص اهل حق باید از هستی خود بگذرند تا سایرین در رفاه و آسایش باشند. وقتی مردم ببینند بزرگان جامعه به عافیت طلبی روی آورده‌اند ناامید شده و دست از دین و آیین خود برمی‌دارند. زیرا احساس می‌کنند تا دیروز، سرباز جبهه‌ای بودند که فرماندهان شان، برای اقامه حدود الهی از جان خود نیز می‌گذشتند، اما امروز در سایه چرب و شیرین دنیا آرمیده و تاوان همه محرومیت‌های دوران مبارزه را با «عافیت طلبی» از مردم می‌ستانند.

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در نامه مشهور خویش به مالک اشتر به خوبی خطر انحراف خواص جامعه را گوشزد کرده، می‌فرماید: «خشم عمومی مردم، خشنودی خواص را از بین می‌برد اما خشم خواص را خشنودی همگان بی اثر می‌کند. خواص جامعه همواره بار سنگینی را بر حکومت تحمیل می‌کنند زیرا در روزگار سختی، یاری شان کمتر و در اجرای عدالت، از همه ناراضی‌تر و در خواسته‌های شان پافشارتر و در عطا و بخشش‌ها کم‌سپاس‌تر و به هنگام منع خواسته‌ها دیرعذرپذیرتر و در برابر مشکلات کم‌استقامت‌تر می‌باشند.» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). آنچه در این بخش از نامه امام علی (علیه السلام) به چشم می‌خورد در طول سالهای پس از رحلت رسول خدا ﷺ بارها و بارها از سوی خواص امین - که اعتبارشان را از جبهه حق گرفته بودند - پیش آمد. اینک، به منظور روشن شدن اثر ناگوار عافیت طلبی در سقوط جامعه اسلامی، به سه نمونه از لغزش خواص امین اهل حق که جملگی از صحابه پیامبر ﷺ بودند می‌پردازیم:

### الف) زبیر

زبیر پسر عوام پسر خُوَیلِد (پدر خدیجه (علیها السلام)) و مادر او صفیه دختر عبدالمطلب (علیه السلام) و عمه پیغمبر ﷺ است. از آنجا که علت عافیت طلبی خواص، موضوع بحث نیست، فقط به گوشه‌ای از شیوه زندگی اشرافی وی در سال‌های آخر حیاتش اشاره می‌کنیم. مسعودی نقل می‌کند که او خانه‌ای در بصره ساخت که تاکنون [زمان نگارش کتاب مروج الذهب و معادن الجواهر] یعنی به سال ۳۳۲ [هجری قمری] معروف است و تجار و مالداران و کشتی‌بانان بحرین و دیگران، آنجا فرود می‌آیند. در مصر و کوفه و اسکندریه نیز خانه‌هایی بساخت. موجودی زبیر پس از مرگ، پنجاه هزار دینار بود و هزار اسب و غلام و کنیز داشت! (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲/۳۳۲).

### ب) طلحه

طلحه پسر عبدالله از تیم و با ابوبکر از یک تیره است. پیش از اسلام بازرگانی می‌کرد و با عثمان دوستی داشت. در جنگ احد کنار پیغمبر ﷺ بود. او را از زمین برداشت تا به مردم بنمایاند کشته نشده است. در آن نبرد، دست خود را بر تیری که به سوی پیغمبر ﷺ

افکنده بود گرفت، انگشتی از وی جدا گردید سپس دستش شل شد. (شهیدی، ۱۳۸۱: ۷۸). مسعودی درباره او نیز نوشته است: «طلحه بن عبدالله تیمی در کوفه خانه ای ساخت که هم اکنون [زمان نگارش کتاب مروج الذهب و معادن الجواهر] در محله کناسه به نام «دارالطلحین» معروف است. از املاک عراق، روزانه هزار دینار درآمد داشت و بیشتر از این نیز گفته‌اند.» (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲ / ۳۳۳).

### ج) عبدالرحمان بن عوف

نامش در دوره جاهلیت، عبدالکعبه بود و پیامبر ﷺ او را عبدالرحمان نامید. از صحابه بزرگ و یکی از هشت تنی است که در مسلمانی پیشقدم بودند. نخست به حبشه و آنگاه به مدینه هجرت نمود و در تمامی نبردها با رسول خدا ﷺ بود. (ترمذی، ۱۳۸۵: ۱۶۰) نقل شده که روزی کاروان عبدالرحمان بن عوف به مدینه رسید. این کاروان چندان بزرگ بود که ولوله در شهر افکند. «عایشه» پرسید چه خبر است؟ گفتند شتران عبدالرحمان رسیده است. عایشه گفت از پیغمبر ﷺ شنیدم عبدالرحمان بن عوف بر صراط، افتان و خیزان می‌رود چنان که گویی به دوزخ خواهد افتاد. چون این خبر به عبدالرحمان رسید گفت شتران و آنچه بر پشت دارند در راه خدا باشد. شمار آن شتران، ۵۰۰ نفر بود! (شهیدی، ۱۳۸۱: ۵۴). همچنین از مسعودی نقل شده که عبدالرحمن بن عوف، خانه وسیعی بساخت. در طویله او یکصد اسب بود. هزار شتر و ده هزار گوسفند داشت و پس از وفاتش یک چهارم یک هشتم مالش، ۸۴ هزار دینار بود! (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲ / ۳۳۳).

با نگاهی به زندگی سراسر تجمل صحابه دیروز و اشراف امروز درمی یابیم که آنچه بر سر شماری از صحابه رسول خدا ﷺ آمده بود تفسیر آیه‌ای از قرآن کریم بود که می‌فرماید: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ (شوری (۴۲): ۲۷). از «خباب بن ارت» صحابی معروف نقل شده که این آیه درباره ما [اصحاب صفه] نازل شد و این به خاطر آن بود که ما به اموال فراوان طوایف «بنی قریظه» و «بنی نظیر» و «بنی قینقاع» از یهود نظر افکندیم و آرزو داشتیم که ای کاش ما هم چنین اموالی داشتیم.

آیه نازل شد و به ما هشدار داد که اگر خداوند روزی را برای بندگانش گسترده کند، طغیان خواهند کرد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۰ / ۴۳۱) ابن عباس درباره عبارت «لَبَغَوْا فِي

الأرض» می‌گوید: «ستمی که در روی زمین می‌کردند این بود که پس از رسیدن به موقعیتی، خواستار موقعیتی فراتر می‌شدند و پس از دسترسی به یک مرکب سواری، مرکب دیگری می‌خواستند و پس از بافتن پوشاک‌ها دیگری می‌خواستند.» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۶/۹)

سوگمندان باید گفت که در سالهای پس از رحلت رسول خدا ﷺ کسانی که همچون پیشوای پارسای خویش با زهد و ساده زیستی روزگار می‌گذراندند، انگشت شمار بودند. مسعودی در مروج الذهب درباره پایبندی «سلمان فارسی» به سیره پیامبر اکرم ﷺ چنین نوشته است: «[به هنگام زمامداری اش در مدائن] پشمینه می‌پوشید و الاغ جل‌دار سوار می‌شد و نان جو می‌خورد... در ایام پایانی عمر خویش به سعد ابی وقاص گفته بود در آخرت، گردنه ای هست که فقط مردم سبکیار از آن می‌گذرند و من این همه چیز را اطراف خود می‌بینم و چون نگریستند جز یک ظرف چرمین و کوزه و آفتابه نبود!» (مسعودی، ۱۴۰۹: ۳۰۶/۲).

اما اغلب مردم، کاخ نشینی صحابه‌ای همچون طلحه، زبیر، عبدالرحمان بن عوف، سعد بن ابی وقاص و... را می‌دیدند و کوخ نشینی امثال عمار یاسر و سلمان فارسی در چشم آنها فروغی نداشت. در واقع، آنچه سینه به سینه و نسل به نسل بر لوح افکار عمومی جامعه، حک می‌شد، وصف «عافیت طلبی» شمار زیادی از یاران و نزدیکان پیامبر اکرم ﷺ بود که علامت سؤال بزرگی در ذهن مردم پدید می‌آورد. بسیاری از مردم، به ویژه آنها که حضور رسول خدا ﷺ را درک نکرده بودند با دیدن زندگی اشرافی و سراسر تجمل صحابه، گمان می‌کردند شیوه مسلمانی، همان است که بزرگان جامعه در پیش گرفته‌اند. بدین ترتیب، آنچه به مرور زمان از یادها رفت، قناعت و ساده‌زیستی رسول اکرم ﷺ و یاران باوفایش بود. بنابراین در سال‌های منتهی به واقعه عاشورا، طبقه‌ای از اشراف در اجتماع، شکل گرفته بود که امتیاز هم‌نشینی با پیامبر ﷺ را با ثروت‌های سرشار درآمیخته و گمان می‌کردند به واسطه مجاهدت‌های سال‌های نخست رسالت، حق دارند تا دنیای خویش را با دست اندازی به بیت المال مسلمین و غیر آن، تأمین نمایند. از جمله پیامدهای شومی که عافیت طلبی به بار می‌آورد و خواص اهل حقی که نشان «صحابی» بودن را با خود به همراه داشتند

نیز از آن بی نصیب نماندند، عبارتند از:

۱. نپذیرفتن سخن حق
۲. ناتوانی در مبارزه با باطل
۳. تضعیف روحیه سلحشوری
۴. تقویت روحیه سازش با دشمنان

و....

به هر روی، عافیت طلبی خواص اهل حق، آنچنان تأثیر مخربی بر پیکره جامعه اسلامی وارد ساخت که واقعه عاشورا با آن همه جنایت بی سابقه رخ داد اما از خواص اهل حقی همچون عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر، زیدبن ارقم، ابوسعید خدری و... که آن روز به احتمال بسیار، روزگار به افتاء و سجاده نشینی می گذراندند، واکنشی شایسته دیده نشد. بزرگانی که بسیاری از آنان، چه در عصر رسول خدا ﷺ و چه پس از ایشان، هجرت کردند و شکنجه دیدند، بارها تا مرز شهادت پیش رفتند، خون دادند و خون دل خوردند اما به تدریج، با تغییر شرایط جامعه و سرازیر شدن غنیمت‌های جنگی و امتیازهای ویژه‌ای که برخی از خلفا برای آنان قائل شدند به عافیت طلبی روی آوردند و به دنیا بیش از آخرت پرداختند. آنها از تبعات تلخ عافیت طلبی غافل بودند و در نتیجه، کوتاهی شان را در یاری نکردن فرزند رسول خدا ﷺ در کربلا، «رندانه» توجیه می کردند.

## ۲-۳-۲. بی تفاوتی

دومین خطای نابخشودنی بسیاری از خواص امین اهل حق، در سالهای منتهی به واقعه عاشورا آن بود که نسبت به اوضاع سیاسی، اقتصادی و عقیدتی جامعه پیرامون خویش، فقط نظاره گر وقایع بوده و در بیراهه «بی تفاوتی» طی طریق می کردند. این انحراف بزرگ که ریشه در عافیت طلبی و دنیاپرستی دارد به تدریج، روحیه حق طلبی را تحت الشعاع قرار داده و با توجیهاات خودساخته، روح حقیقی دین فرد را از او می گیرد، به گونه‌ای که پس از گذشت مدت زمانی نه چندان طولانی، از او جز انسانی مقید به پاره‌ای واجبات و مستحبات تکراری و ملال آور باقی نمی ماند. او به خوبی می داند این شیوه مسلمانی، آن نیست که رسول خدا ﷺ به امر الهی در ابلاغ آن کوشید. او نیک واقف است آنچه کفار و

مشرکین را واداشت تا با تمام قوا در برابر آیین تازه بایستند و تا روزی که لشکر انبوه اسلام را در پشت دروازه‌های مکه ندیدند تسلیم نشدند اسلامی از جنس دیگر است، اما چه کند که در محاصره جنود ابلیس، قافیه را باخته و چون تن به عافیت طلبی و دنیاپرستی داده، حال باید شکست سپاه حق را ببیند و دم برنیورد یا اگر هم سخنی بر زبان می‌آورد به توجیهاتی بی پایه متوسل شود که از همچون او بی انتظار می‌رود!

از این رو، «بی تفاوتی» که خواص امین جبهه حق به آن مبتلا می‌شوند نتیجه طبیعی عافیت طلبی است که خود انتخاب کرده و سال‌های سال با آن خو گرفته‌اند. در این مجال، مشی سه تن از خواص امینی که دچار این انحراف شده و بی تفاوتی را به حضور در صحنه‌های مختلف اجتماعی - سیاسی ترجیح دادند، بیان می‌کنیم:

### الف) سعد بن ابی وقاص

سردار قادسیه و فرمانده فاتح میدانهای جهاد، در اواخر عمر در کاخی مرتفع و وسیع در نزدیکی مدینه روزگار می‌گذراند! (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲/۳۳۳). او در آشوب‌های پس از قتل عثمان شرکت نکرد و در وقایع جمل و صفین و ماجرای حکمیت نیز حاضر نشد. (ترمانینی، ۱۳۸۵: ۱۹۹). پس از قتل عثمان و خلافت امام علی علیه السلام یقین حاصل کرد که دیگر به خلافت نمی‌رسد، از این رو گوشه نشینی اختیار کرده و با حضرت علی علیه السلام هم بیعت نکرد. یعقوبی در تاریخ خود می‌نویسد: معاویه خواست تا سعدابی وقاص را هم به کاری گمارد لیکن او زیر بار نرفت و در خانه اش نشست و در قصری که در ده میلی مدینه داشت ساکن بود و همان جا اقامت داشت تا وفات کرد! (یعقوبی، بی تا: ۲/۲۳۷). نوشته‌اند او آخرین نفر از «مهاجران» بود که از دنیا رفت (ترمانینی، ۱۳۸۵: ۱۹۹). سعد ابی وقاص، شش سال پیش از واقعه عاشورا در کاخش بدرود حیات گفت. اما فرزندش، فرجامی بسیار تلخ‌تر از پدر داشت. عُمَر بن سعد، فرمانده سپاه کوفه بود که در کربلا با فریادی رسا گفت: شاهد باشید و نزد امیر عبیدالله گواهی دهید که من نخستین تیر را به سوی سپاهیان حسین بن علی علیه السلام انداختم! (سیدبن طاووس، ۱۳۴۸: ۱۰۰).



### ب) اسامه بن زید

اسامه فرزند زیدبن حارثه، پسرخوانده رسول خدا ﷺ بود. پدرش - زید - همواره در کنار پیامبر ﷺ و محبوب وی بود. اسامه هیجده سال داشت که پیامبر ﷺ او را به فرماندهی سپاهی بزرگ گمارد و وی را به شام گسیل داشت اما پیش از حرکت این سپاه، پیامبر ﷺ از دنیا رفت (ترمانینی، ۱۳۸۵: ۱۹۷). شأن نزول آیه شریفه ۹۴ از سوره مبارکه نساء را به او مربوط دانسته‌اند. در تفسیر مجمع البیان در این باره، آمده است: اسامه و یارانش به مردی مسلمان که گوسفندان خود را به طرف کوهی می‌برد برخورد کردند. وی ایشان را مخاطب ساخته بگفت: «السلام علیکم، لا اله الا الله محمد رسول الله». لکن اسامه او را بکشت و گوسفندانش را با خود آوردند. ابن عباس و قتاده گویند: هنگامی که این آیه، نازل شد، اسامه سوگند یاد کرد که هرکس را که «لا اله الا الله» بگوید نکشد و هنگامی که از کمک علی (علیه السلام) تخلف کرد همین موضوع را بهانه و عذر خود قرار داد! علامه طبرسی در ادامه می‌گوید: این عذر، از او قبول نمی‌شد زیرا اطاعت امام، واجب است و باید با سرکشانی که با علی (علیه السلام) جنگ می‌کردند جنگید به

خصوص که او از پیامبر گرامی ﷺ شنیده بود که به علی (علیه السلام) فرمود: یا علی! جنگ تو جنگ من و صلح تو صلح من است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/ ۱۴۵) اسامه با وجود آن که در حضور سرداران پیشتاز در اسلام، مسئولیت فرماندهی سپاهی بزرگ را در اواخر حیات پیامبر ﷺ از ایشان دریافت کرده بود و مردم از او انتظار داشته و چشم به دست و زبان او دوخته بودند اما به دلیل بی تفاوتی که ریشه در برداشتی غلط از آیه قرآن داشت، سالها بعد به صف کسانی پیوست که از بیعت با علی ابن ابیطالب (علیه السلام) سر باز زدند! بزرگانی همچون سعدبن ابی وقاص، عبدالله بن عمر، حسان بن ثابت انصاری و... که به جای ارائه طریق به توده‌ها و روشن کردن فضای بحران زده آن سالها، انزوای سیاسی اجتماعی خودخواسته‌ای را اختیار کرده بودند.

### ج) عبدالله بن عمر

فرزند خلیفه دوم که قبل از بلوغ، همراه پدرش اسلام آورد و به مدینه مهاجرت کرد (ترمانینی، ۱۳۸۵: ۲۳۶). در فتح مکه، نبرد یرموک، فتح مصر و ایران حاضر بود. او فردی

محتاط بود که هیچ گاه سودای خلافت در سر نداشت. روزگار به نقل حدیث و افتاء می‌گذراند و معمولاً در فتنه‌ها و بلایای امت، دخالتی نمی‌کرد.

عبدالله، آخرین صحابی ساکن مکه بود که در سال ۷۳ هجری (یعنی دوازده سال پس از واقعه عاشورا) درگذشت (ترمانینی، ۱۳۸۵: ۲۳۷). او نیز مانند اسامه و برخی بزرگان دیگر حاضر به بیعت با امام علی (علیه السلام) نشد. اما نقل شده که سالها بعد از واقعه عاشورا با پای حجاج بن یوسف ثقفی، زمانی که وی در بستر استراحت می‌کرد بیعت کرد! (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲۴۲/۱۳). برخی از مفسران روایت کرده‌اند که عبدالله بن عمر و زیدبن حرث با عده‌ای از یهودیان، طرح دوستی ریخته بودند! آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَدْ يَسُؤُوا مِنَ الْآخِرَةِ كَمَا يَبْغُوا مِنَ الْكُفَّارِ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ» در نکوهش آن دو نازل گردید. (محقق، ۱۳۶۱: ۱/ ۸۰۵). وی از جمله بزرگانی بود که به واسطه انتساب به خلیفه دوم، در نظر مردم ارجمند بود و توده‌ها در حوادث و وقایع گوناگون بدو می‌نگریستند. اما بی تفاوتی و انزوای خودخواسته‌اش باعث شد تا بسیاری از رخدادها تلخ تاریخ پنجاه ساله پس از پیامبر (ص) با سکوت او و همفکرانش رقم بخورد. نوشته‌اند زمانی که حسین بن علی (علیه السلام) آهنگ خروج از مکه و عزیمت به سوی کربه نمود، عبدالله بن عمر و عبدالله بن عباس نزد امام (علیه السلام) آمدند و میان ایشان، گفت و گویی مفصل درگرفت. به دلیل طولانی بودن آنچه میان عبدالله بن عمر و امام حسین (علیه السلام) گذشته، گزیده‌ای از سخنان او را بیان می‌کنیم: «... این مردم با یزیدبن معاویه بیعت کرده‌اند. من نگرانم که تو را بکشند و به خاطر تو مردم زیادی کشته شوند. (مؤیدی، ۱۳۸۳: ۳۴۲)... من از رسول خدا (ص) شنیدم که فرمود: حسین (علیه السلام) کشته می‌شود و اگر او را بکشند و تنهایش گذارده، یاریش نرسانند، خدا آنان را تا قیامت حوار خواهد کرد... اباعبدالله! از تصمیم خود دست بردار و از همین جا به مدینه برگرد و با آنان سازش کن و از زادگاه و حرم جد خود رسول الله (ص) دور شو... اگر نخواستی بیعت کنی تا اظهارنظر نکرده‌ای کارت ندارند! امید است یزیدبن معاویه چندان عمر نکند و خدا تو را از دست او نجات بخشد!» (مؤیدی، ۱۳۸۳: ۳۴۲)

بررسی سخنان به ظاهر دلسوزانه عبدالله بن عمر و تناقضات آشکار در کلامش، نشان دهنده روحیه مذبذب و عافیت طلب اوست. اما امام حسین (علیه السلام) که به خوبی با چنین

روحیاتی آشنا بود در پاسخ او فرمود: «هیئات! ای فرزند عمر! این گروه اگر مرا به حق دانند، رهایم نخواهند کرد و اگر در پندار خود به حق ندانند از پی من آیند تا با اکراه، بیعت کنم یا مرا بکشند... ای عبدالله! آیا نمی‌دانی که از نشانه‌های پستی دنیا بر خدا این است که سر یحیی بن زکریا علیه السلام را برای فاحشه‌ای از زنان هرزه بنی اسرائیل بردند با این که سر بریده، با آنان به برهان، سخن می‌گفت؟! اباعبدالرحمان! آیا نمی‌دانی که بنی اسرائیل از طلوع فجر تا طلوع آفتاب، هفتاد پیامبر را می‌کشتند، سپس در بازارهای خود نشسته، همگی به خرید و فروش می‌پرداختند، آن چنان که گویی کاری نکرده اند! ای اباعبدالرحمان! از خدا بترس و از یاری من دست مکش...» (مؤیدی، ۱۳۸۳: ۳۴۴)

#### ۴-۲. بی تفاوتی خواص امین اهل حق در کربلا

یکی از مصادیق بارز بی تفاوتی خواص امین اهل حق، ماجرای است که سعد بن عیبده درباره واقعه کربلا روایت کرده است: «در روز عاشورا و گرماگرم نبرد، برخی از شیوخ کوفه را دیدم که بر تپه‌ای رفته، می‌گریستند و از خدا می‌خواستند که حسین علیه السلام را یاری کند! به آنان گفتم: ای دشمنان خدا به جای دعا بروید او را یاری کنید.» (موسوی جزایری، ۱۳۸۵: ۳۹۲). وقتی سخن از شیوخ، به میان می‌آید بدین مفهوم است که شمار قابل توجهی از آنان، پیامبر صلی الله علیه و آله را دیده، سخن او را شنیده، در رکاب او جنگیده و دست کم در زمره خواص امین جبهه حق یا نزدیک به آنان بوده‌اند. اما بر سر آنان چه آمده بود که نتوانستند ترس و احتیاط را کنار گذاشته و با همان روحیه سلحشوری سال‌های نخست هجرت، فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله را یاری دهند؟ پاسخ آن است که احتیاط‌های بی‌دلیل، خودداری‌های نابجا و کناره‌گیری‌های سرنوشت ساز خواص در بزنگاه‌های حساس تاریخ اسلام، تأثیر ویرانگری بر عوام داشته و آنان را در پیمودن مسیر حق، دچار تزلزل و اسیر پرسش‌های بی‌پاسخ کرده است.

پیامدهای شوم عافیت طلبی و بی تفاوتی خواص امین اهل حق، نیم قرن پس از رحلت پیغمبر صلی الله علیه و آله در واقعه کربلا نمایان شد. وقتی خواص اهل حق نظیر عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر، شریح بن حارث [قاضی شریح]، سلیمان بن صرد خزاعی، رفاعة بن شداد و... در زمان مناسب، حرکت درست را انجام ندادند و نتوانستند درست تشخیص دهند یا

ناخواسته در زمین دستگاه جور بازی کردند، خواص اهل باطلی هم چون عبیدالله بن زیاد، عمر بن سعد، شبت بن ربیع، شمر بن ذی الجوشن و... زمام امور را در دست گرفتند و به بدترین شکل ممکن، کار را به پایان بردند. خاتمه سخن در این بخش را با کلامی از سیدالشهداء (علیه السلام) زینت می‌دهیم که خواص اهل حق را مخاطب خویش قرار داد و فرمود: «شما، ظالمان را در جای خود نشانید و امور دین خدا را به آنان سپردید تا به شبهه، کار کنند و در شهوت و دلخواه خود راه روند. فرار شما از مرگ و خوش بودن شما به زندگی دنیا که از شما جدا خواهد شد [آنان را بر این منزلت چیره کرده]... در امور مملکت، به رأی خود تصرف می‌کنند و با هوسرانی خویش، ننگ و خواری پدید می‌آورند به سبب پیروی از اشار و گستاخی بر خدای جبار.» (مؤیدی، ۱۳۸۳: ۳۱۱)

### ۳. خواص اهل باطل

خواص اهل باطل، همیشه در راه طاغوت گام برداشته و باطل را یاری می‌کنند. آنان، تاریکی را بر نور اختیار کرده و طبعاً سرانجامی جز دوزخ نیز در انتظارشان نیست: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره (۲): ۲۵۷). در واقع، فصل مشترک همه خواص اهل باطل، یاری طاغوت و مبارزه بی‌امان با جبهه حق است که در آیات قرآن کریم با الفاظ و تعبیر گوناگون، بیان شده است. آنان با همین عقیده ناصواب و به دلیل عدم باور به مبدأ و معاد و رسالت انبیای الهی، حیات خود را منحصر در زندگی دنیا دانسته و تلاش می‌کنند تا به هر قیمت ممکن، اسباب رفاه و آسایش دنیوی خویش را تأمین نمایند. در واقع به دلیل این که برای بایدها و نبایدهای دین، اعتبار و ارزشی قائل نیستند به هر آنچه که سعادت ظاهری دنیای آنان را تأمین نماید، تمسک می‌جویند. اما همان گونه که قرآن کریم وعده داده، این روش، نتیجه‌ای جز خسران دنیا و آخرت را در پی ندارد: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَ مَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ﴾ (آل عمران (۳): ۲۲).

سقوط جامعه اسلامی که نقش خواص - به ویژه خواص اهل باطل - در آن، غیرقابل انکار است، ریشه در عوامل گوناگونی دارد که از آن جمله‌اند: خودرایی و تباهی باور و رفتار کارگزاران، به حاشیه رانده شدن اصل امر به معروف و نهی از منکر، فساد سازمان

یافته فرهنگی و اقتصادی، تضعیف اصل برادری و برابری و ترویج تفرقه، نسخ یا مسخ ارزش‌های اصیل اسلامی، تحجر و فهم نادرست از آموزه‌های دین، نهادینه شدن روحیه حق ستیزی، گسترش دنیاطلبی و فراموشی آخرت و... که در این مجال، تنها به دو نمونه اخیر از این عوامل، اشاره می‌کنیم:

### ۱-۳. نهادینه شدن روحیه حق ستیزی

یکی از ویژگی‌های بارز خواص اهل باطل که در قرآن کریم بدان اشاره شده، «حق ستیزی» است. یعنی سران جبهه کفر، تمام همت خود را مصروف مبارزه با حق و انکار نشانه‌های آن می‌کنند. به عنوان نمونه، درباره جریان باطلی که در نهایت، باعث هلاکت قوم عاد شد، آمده است: «جَحَدُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ غَصَبُوا رُسُلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ؛» «آیات پروردگارش را انکار کردند و پیامبرانش را نافرمانی کردند و به فرمان هر جبار کینه‌توزی گردن نهادند.» (هود (۱۱): ۵۹). در سوره کهف نیز درباره این گروه سرکش، آمده است: «و پیامبران [خود] را جز بشارت‌دهنده و بیم‌رسان گسیل نمی‌داریم، کسانی که کافر شده‌اند به باطل مجادله می‌کنند تا به وسیله آن، حق را پایمال گردانند و نشانه‌های من و آن چه را [بدان] بیم داده شده‌اند به ریشخند گرفتند.» (کهف، ۵۶). در تفسیر نمونه درباره این آیه شریفه آمده است: «آزادی و اختیار که وسیله تکامل است غالباً مورد سوءاستفاده قرار گرفته و طرفداران باطل به مجادله در برابر حق برخاسته‌اند. گاه از طریق مغالطه و گاه از طریق استهزاء، خواسته‌اند آئین حق را از میان ببرند ولی همیشه، دل‌های آماده‌ای پذیرای حق بوده و به حمایت از آن برخاسته است و این مبارزه حق و باطل در طول تاریخ بوده و هم چنان ادامه دارد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۲/۴۷۳). روحیه حق ستیزی در میان همه اهالی باطل، ظهور و بروز داشته و خواص این جبهه، تلاش می‌کنند تا با بهره‌گیری از همه امکانات موجود، «حق» را نابود ساخته و عقیده باطل خویش را به کرسی بنشانند.

### ۲-۳. گسترش دنیاطلبی و فراموشی آخرت

یکی دیگر از ویژگی‌های خواص اهل باطل که ریشه در عدم اعتقاد آنان به مبدأ و معاد دارد آن است که فریب زندگی زودگذر و کوتاه مدت دنیا را خورده و در اثر تداوم مشی

ناصواب خود، آخرت را از یاد می‌برند: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم (۳۰): ۷). خواص اهل باطل بر خلاف نبوغ مثال زدن خود در فریب توده‌ها و اقناع اطرافیان خود، مرتکب اشتباه بزرگ و جبران ناپذیری شده و بر خلاف سفارش‌های مکرر انبیای الهی، به زندگی دنیا دل بسته و نهایت آرزوی خود را در تأمین آن می‌دانند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «فَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ» (رعد (۱۳): ۲۶). فیومی در مصباح المنیر، سه معنا برای «فرح» عنوان کرده (فیومی، بی تا: ۲/۴۶۶) که عبارتند از:

۱. خوشگذرانی و مفسده‌جویی در آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (قصص (۲۸): ۷۶).

۲. رضایت مندی و خرسندی در آیه شریفه «كُلُّ جَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ» (مؤمنون (۲۳): ۵۳ و روم (۳۰): ۳۲).

۳. شادمانی در آیه شریفه «فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (آل عمران (۳): ۱۷۰).  
راغب در مفردات، «فرح» را باز شدن دل و خاطر از شادی می‌داند که به وسیله لذتی آنی و زودگذر و بیشتر در لذات بدنی حاصل می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲هـ: ۶۲۸). اما طبرسی در مجمع‌البیان، ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ» (قصص (۲۸): ۷۶) فرح را به معنی تکبر دانسته است. نکته مهمی که نباید آن را از نظر دور داشت آن است که واژه «فرح» در قرآن مجید، بیشتر در شادی‌های مذموم آمده که منبعث از نیروی شهوانی و لذات و توأم با خودپسندی است. مثل: «فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ...» (توبه (۹): ۸۱) و در بعضی از آیات، در شادی ممدوح به کار رفته (قاموس قرآن، ۱۵۸/۵) مثل «وَيَوْمَئِذٍ يُفْرِخُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ...» (روم (۳۰): ۴).

از این رو، خواص اهل باطل که بر خلاف آموزه‌های قرآنی، بهره مندی از زندگی دنیا را هدف اصلی خود قرار داده‌اند، در لذات زودگذر و نعمت‌های تمام شدنی دنیا غرق شده و آخرت را از یاد می‌برند.

تأسف بارتر آن که خیل عظیمی از انسان‌هایی که در تشخیص حق از باطل، دچار شک و تردیدند را نیز با خود همراه کرده و از آنها به عنوان سیاهه لشکر خود استفاده

می‌کنند. حضرت علی علیه السلام که الگویی تکرارنشده در بی‌رغبتی به دنیا و اشتیاق به آخرت است در نکوهش انسان دنیاطلب فرمودند: «خواهش‌های نفس، پرده عقلش را دریده و دوستی دنیا دلش را میرانده است. شیفته بی‌اختیار دنیا و برده آن است و برده کسانی است که چیزی از دنیا در دست دارند. دنیا به هر طرف برگردد او نیز برمی‌گردد و هر چه هشدارش دهند از خدا نمی‌ترسد. از هیچ‌پند دهنده‌ای شنوایی ندارد با این که گرفتار آمدگان دنیا را می‌نگرد که راه پس و پیش ندارند و در چنگال مرگ، اسیرند. می‌بیند که آنها بلاهایی را که انتظار آن را نداشتند بر سرشان فرود آمد و دنیایی را که جاویدان می‌پنداشتند از آنها جدا شده و به آنچه در آخرت، وعده داده شده بودند خواهند رسید. آنچه بر آنان فرود آمد وصف ناشدنی است.» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹). اما خواص اهل باطل به دلیل تمایل شدید به بهره‌بردن از نعمتهای دنیا، سخن حق اولیای خدا را در هیچ‌برهه‌ای از زمان، جدی نگرفته و با اصرار بر باورهای زشت، شمار عظیمی از مردم را نیز با خود به سراشیبی سقوط، سوق می‌دهند. البته، همه این جاه‌طلبی‌ها و دنیاپرستی‌ها تنها یک روی سکه زندگی تاریک خواص اهل باطل است، زیرا آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام و صفحات تاریخ، حاکی از آن است که بیشتر آنان در ایام پایانی زندگی خویش، اظهار ندامت و آرزو می‌کردند ای کاش در برابر مردان حق نمی‌ایستادند. مسعودی در مروج الذهب آورده است: «وقتی مرگ معاویه در رسید و بیماری اش سختی گرفت و از علاج، نومید شد شعری بدین مضمون گفت: ای کاش حتی یک ساعت به حکومت نپرداخته بودم و در کار لذت، غافل و چشم بسته نبودم و مانند صاحب دو جامه ژنده بودم (مراد او، امام علی علیه السلام بود!)» (مسعودی، ۱۴۰۹ ه: دوم، ۳ / ۵۰).

### ۳-۳. اقسام خواص اهل باطل

با بررسی رویدادهای تاریخ صدر اسلام، درمی‌یابیم که خواص اهل باطل به دو گروه «خواص جریان ساز» و «عقبه تدارکاتی» تقسیم می‌شوند. خواص جریان ساز، نخبگانی هستند که جریان‌های فکری باطل را در مقابل جبهه حق، طرح ریزی، هدایت و راهبری می‌نمایند - گرچه خود نیز در خفا به باطل بودن آن اذعان دارند! - در حالی که رسالت گروه دوم آن است که طرح‌های گروه نخست را در میان توده‌ها عملیاتی کنند. از این رو،

خواص جریان ساز، تعداد انگشت شماری از جبهه باطل هستند که در نهایت به مهتری و فرمانروایی دست می‌یابند. افرادی نظیر نمرود، فرعون، سامری، ابوسفیان، ابوجهل، معاویه و... که نظام فکری - سیاسی موردنظر خویش را به کمک عقبه تدارکاتی و البته جهل جماعت پیاده می‌کنند و چند صباحی بر مرکب حکومت می‌تازند.

قرآن کریم در آیه شریفه ۴۱ از سوره مبارکه قصص، ماهیت خواص اهل باطل را این چنین بیان می‌دارد: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾ در تفسیر اطیب البیان درباره این آیه، آمده است: «معنای جعل، این نیست که خداوند نصب فرموده باشد آنها را برای پیشوایی در کفر و ضلالت و ظلم و فسق و فجور... بلکه مراد این است که آنها را به خود واگذار کردیم که هر قدر در کفر و ظلم و طغیان فرو روند و خود و اتباع خود را در عذاب جهنم وارد کنند.» (طیب، ۱۳۶۹: ۱۰ / ۲۴۱). علامه طباطبائی رحمته نیز در تفسیر المیزان درباره عبارت ﴿يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ﴾ می‌گوید: «معنای دعوت به آتش، دعوت به کارهایی است که مستوجب آتش است و آن کارها عبارت است از: کفر و گناهان گوناگون، چون اینهاست که قیامت شان را به صورت آتشی تصویر می‌کند که در آن معذب خواهند شد.» (طباطبائی، ۱۳۹۰هـ: ۱۶ / ۳۸).

توجه به این نکته ضروری است که به همان میزان که انبیای الهی و امامان معصوم علیهم‌السلام در راه اعتلای کلمه حق و هدایت و تربیت مردم می‌کوشیدند، خواص اهل باطل نیز از همه امکانات خود بهره می‌جستند تا مردم را از پیمودن مسیر حق منصرف کرده و آنان را فریب دهند تا در بیراهه باطل، طی طریق نمایند. البته نباید از یاد برد که خواص جریان‌ساز اهل باطل به دلیل برخورداری از ثروت‌های سرشار، تعلق به خانواده‌های سرشناس، عُجب ذاتی و غرور بی‌پایان، شأن خود را بالاتر از آن می‌دانند که اقدام به برقراری ارتباط مستقیم با توده‌ها نمایند و تا حد امکان، فاصله خود را با آحاد مردم، حفظ و از ورای دیدگان ظاهربین افکار عمومی، آنان را هدایت می‌کنند. از این رو، خواص جریان ساز برای دست‌یابی به مقاصد شوم خود به بازوان توانمندی نیاز دارند که بتوانند اندیشه‌های باطل را در میان الفاظی عامه پسند، موجه جلوه داده و مردم را برای پذیرش آن مهیا سازند. بنابراین می‌توان گروه دوم - یعنی عقبه تدارکاتی جبهه باطل - را «مُجری» طرح‌های گروه نخست دانست. چه، آنها به دلیل حضور بیشتر در میان مردم و داد و ستدهای اقتصادی، اجتماعی و



فرهنگی، توان عملیاتی کردن نظریه‌های سران جریان ساز باطل را داشته و واسطه‌ای مناسب و کارآمد میان خواص جریان ساز و عوامی هستند که خواسته یا ناخواسته جبهه باطل را یاری می‌دهند. در این میان، حمایت‌های همه جانبه و اطاعت پذیری محض عقبه تدارکاتی از خواص جریان ساز که البته بیشتر به دلیل رسیدن به مناصب دنیوی است نیز جای تأمل دارد. حضرت علی (علیه السلام) درباره نقش مؤثر این گروه می‌فرماید: «به خدایی که جانم در دست اوست شامیان بر شما پیروز خواهند شد نه از آن رو که از شما به حق سزاوارترند، بلکه در راه باطلی که زمامدارشان می‌رود فرمان بردارند و شما در گرفتن حق من سستی می‌ورزید.» (نهج البلاغه، خطبه ۹۶).

#### ۴-۳. راهبرد خواص اهل باطل

سردمداران جبهه کفر و شرک و نفاق که از آنان به «خواص اهل باطل» یاد کردیم برای پیشبرد اهداف خود، روش‌های متفاوتی را در پیش می‌گرفتند. اما شاید بتوان ادعا کرد که مهم‌ترین راهبرد ایشان، این بود که به افکار ضاله خویش، جامه حق پوشانده و آن را بر مردم مشتبه می‌ساختند تا بدین وسیله، جبهه حق، تضعیف و پیروزی سپاه کفر، محقق گردد. در واقع، آنان می‌کوشیدند تا با غبار آلود کردن فضای جامعه، سخن باطل خود را به کرسی بنشانند و این همان تعریف اصطلاحی «فتنه» است که در قرآن کریم هم به مصادیق آن با تعابیر گوناگون، اشاره شده است: «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره (۲): ۴۲). یکی از دوران‌هایی که اختلاط حق و باطل در جامعه اسلامی برای پیشبرد اغراض سیاسی جبهه باطل به اوج رسید، روزگار خلافت حضرت علی (علیه السلام) بود. در آن دوره پرتلاطم، آمیختن حق و باطل و غبار آلود بودن فضای سیاسی به فتنه‌هایی منجر می‌شد که یکی پس از دیگری، مردم را از سپاه حق جدا و آنان را به سپاه لشکر کفر و نفاق، تبدیل می‌کرد. امیرمؤمنان علی (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «اگر باطل با حق مخلوط نمی‌شد بر طالبان حق پوشیده نمی‌ماند و اگر حق از باطل جدا و خالص می‌گشت زبان دشمنان قطع می‌گردید. اما قسمتی از حق و قسمتی از باطل را می‌گیرند و به هم می‌آمیزند. آنجاست که شیطان بر دوستان خود چیره می‌گردد و تنها آنان که مشمول لطف و رحمت پروردگارانند نجات خواهند یافت.» (نهج البلاغه، خطبه ۵۰).

خواص جریان ساز اهل باطل هم در آن روزگار سراسر فتنه به کمک عقبه تدارکاتی، اهداف شوم خود را دنبال کرده و سوگمندها باید گفت که اغلب، پیروز میدان هم بوده‌اند. آنها به کمک مثلث اهریمنی «زر و زور و تزویر» با هر ندای «حق طلبی» و فریاد آزادی مبارزه کرده و پس از انکار مغرضانه آیات الهی، دیگران را هم از پذیرش سخن حق باز می‌داشتند. به همین دلیل است که قرآن کریم، سزای عمل ناپسند آنان را هلاکت ابدی در جهنم دانسته و می‌فرماید: ﴿أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ بَدَلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْرًا وَ أَحْلَوْا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَ بئس الْقَرَارُ﴾؛ «آیا به کسانی که [شکر] نعمت خدا را به کفر تبدیل کردند و قوم خود را به سرای هلاکت درآوردند ننگریستی؟ [در آن سرای هلاکت که] جهنم است [و] در آن وارد می‌شوند و چه بد قرارگاهی است.» (ابراهیم (۱۴): ۲۸ و ۲۹).

چه تلخ و دردناک است که در جامعه‌ای، دو سرور و سالار جوانان اهل بهشت زندگی کنند و معاویه بن ابی سفیان، بیست سال متمادی، ردای خلافت بر تن کند و مردم را به قهقرا ببرد! اما به راستی، سلسله جنبان این حرکت مخرب و شوم کیست که باعث می‌شود اولیای الهی خانه‌نشین باشند و فاسقان و تبهکاران، یکه‌تاز میدان باشند. بهترین پاسخ به این پرسش را خداوند متعال در سوره مبارکه فاطر بیان فرموده: «در حقیقت، شیطان دشمن شماست. شما [نیز] او را دشمن گیرید. [او] فقط دار و دسته خود را می‌خواند تا آنها از یاران آتش باشند.» (فاطر (۳۵): ۶). در تفسیر «نورالثقلین» درباره این آیه آمده است: «ابان احمر با اسنادش از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که مردی نزد امام آمده، عرض کرد: پدر و مادرم به فدای تو باد! مرا پندی ده. فرمود: اگر شیطان، دشمنی آشکار است غفلت از او چرا؟!» (عروسی حویزی، ۱۴۱۵هـ: ۴/۳۵۱). از امام حسین علیه السلام نیز نقل شده که فرمودند: «شما را بر حذر می‌دارم از گوش فرادادن به نغمه‌های شیطانی که دشمن آشکار شماست تا مبادا از اولیایش شوید که به آنان گفت: «امروز، هیچ کس از مردم بر شما پیروز نخواهد شد و من پناه شما هستم. پس هنگامی که دو گروه، یکدیگر را دیدند (شیطان) به عقب برگشت و گفت: من از شما بیزارم.» (انفال (۸): ۴۸)

اینجاست که با فرود آمدن شمشیرها و وارد شدن نیزه‌ها و درهم شکستن گرزها و نشانه قرار گرفتن تیرها، روبرو خواهید شد و دیگر از کسی که پیشاپیش، ایمان نیاورده یا در ایمان خود خیری کسب نکرده، عذری پذیرفته نخواهد شد.» (مؤیدی، ۱۳۸۳: ۲۷۵). در این مجال، ذکر ماجرای از دوره امامت پیشوای ششم شیعیان که بیان‌کننده تأثیر یاری رساندن خواص

اهل باطل به یکدیگر است، ضروری به نظر می‌رسد. علی بن ابی حمزه می‌گوید: دوستی داشتم که در دستگاه دولت بنی امیه کار می‌کرد. از من خواست که از امام صادق علیه السلام رخصت گیرم تا خدمت آن حضرت برسد. من نیز چنین کردم. چون خدمت امام علیه السلام رسید، گفت: من در ادارات دولتی بنی امیه کار می‌کنم و مالی فراوان به دست آورده‌ام. تکلیف من چیست؟ امام علیه السلام فرمود: «اگر بنی امیه کسانی چون شما را نمی‌یافتند تا برایشان کار کند و بجنگد و سیاهی لشکر شوند هرگز حق ما را غصب نمی‌کردند و اگر مردم، بنی امیه را رها می‌کردند و بدانان مدد نمی‌رسانیدند هرگز به چنین جایگاهی نمی‌رسیدند.» (مجلسی، ۱۳۶۲: ۳۷/۷۵).

از این ماجرا می‌توان نتیجه گرفت که در بخش عمده‌ای از جنایات امویان، «عقبه تدارکاتی» آنان نیز دخیل بوده‌اند. آنها با سکوت، تأیید، حمایت و البته اقدامات عملی خود، سردمداران کفر و نفاق را در کسب قدرت، یاری کردند تا خود نیز از سفره‌های رنگینی که از پایمال شدن حقوق الهی و مستضعفین، گسترده می‌شود، بهره گیرند.

**۴-۴. زمینه‌های نفوذ خواص اهل باطل در لایه‌های تصمیم ساز حکومت اسلامی**

نفوذ خواص اهل باطل در سطوح بالای حکومتی نیازمند فراهم شدن زمینه‌های مناسبی است تا به وسیله آن بتوانند هر نهضتی را از مسیر اصلی خود منحرف سازند. در این میان، دو عامل مهمی که بیش از سایر عوامل، تأثیرگذارند عبارت‌اند از: «چشم پوشی مردم از پیگیری و تحقق آرمان‌های نهضت» و «بی تفاوتی خواص امین اهل حق نسبت به گسترش بدعت‌ها و انحرافات». این دو عامل، ریشه در یک اصل واحد دارند و آن هم «عافیت‌طلبی» است. وقتی خواص امین جبهه حق، نسبت به کجروی‌ها و بدعت‌ها در جامعه، حساس نباشند و در برابر انحراف‌ها، موضع‌گیری نکرده و واکنشی شایسته نشان ندهند آرام آرام، ارزش‌ها به ضد ارزش و منکرها به معروف تبدیل می‌شوند. در سال‌های منتهی به واقعه عاشورا سکوت خواص اهل حق و کوتاهی مردم در پی‌گیری مطالبات دینی، آنچنان در تار و پود جامعه اسلامی، ریشه دوانده بود که خطابه‌های آتشین و سراسر هشدار امام علی علیه السلام و امام حسین علیه السلام نیز آنان را از خواب غفلتی که دچارش شده بودند بیدار نکرد. حضرت علی علیه السلام سال‌ها پیش از واقعه عاشورا می‌فرمود: «با آن همه بزرگواری و کرامت،

هم اکنون می‌نگرید که قوانین و پیمانهای الهی شکسته شده اما خشم نمی‌گیرید، در حالی که اگر پیمان پدران تان نقض می‌شد ناراحت می‌شدید.

شما مردمی بودید که دستورات الهی ابتدا به دست شما می‌رسید و از شما به دیگران ابلاغ می‌شد و آثار آن باز به شما برمی‌گشت. اما امروز جایگاه خود را به ستمگران واگذاریدید و زمام امور خود را به دست بیگانگان سپردید. امور الهی را به آنان تسلیم کردید. آنهایی که به شبهات عمل می‌کنند (بنی امیه) و در شهوات غوطه‌ورند. «نهج البلاغه، خطبه ۱۰۶». رسالت اصلی خواص اهل حق، اجرای عدالت در پناه فرامین الهی است، اما وقتی آنان به جای استیفای حقوق مستمندان و فرودستان به دنیاطلبی و زراندوزی روی آورند، سیر نزولی یک جامعه آغاز می‌شود. به وجود آمدن چنین شرایط ناگواری، مردم را هم در اتخاذ تصمیم‌های سرنوشت‌ساز دچار تردید ساخته و فضا برای جولان خواص جریان ساز اهل باطل و عقبه تدارکاتی آنان فراهم می‌شود.

#### ۵-۴. مصادیق نفوذ خواص اهل باطل در لایه‌های تصمیم ساز حکومت اسلامی

در پایان، شایسته است به سه نمونه عینی از خواص اهل باطل بپردازیم که با سوءاستفاده از فضای به وجود آمده در جامعه، خود را تا بالاترین مناصب حکومتی بالا کشیدند.

#### الف) معاویه بن ابی سفیان

در روز فتح مکه مسلمان شد. در واقع، پدر و پسر هنگامی مسلمان شدند که جز آن راهی پیش رو نداشتند. این آزادشدگان روز فتح مکه فقط تا اوایل زمامداری خلیفه دوم، در حاشیه بودند. اما عمر بن خطاب، آنان را در مناصب حکومتی به کار گرفت. بدین سان، دیری نگذشت که خاکسترنشینان دوره پیامبر ﷺ به یکباره «عرش نشین» شدند! دکتر شهیدی درباره نقطه آغازین این انحراف شوم می‌گوید: «عمر به ابوسفیان و پسران او عنایتی داشت. یکی از پسران او یزید را برای گرفتن قیساریه که از عمال طبریه و برکنار دریای شام است فرستاد و چون یزید آن شهر را گشود خود به دمشق رفت و برادرش معاویه را به جای خویش گمارد. چون یزید مُرد، عمر حکومت شام را به معاویه سپرد.» (شهیدی، ۱۳۸۱: ۱۱۲) از این سال به بعد، دوره زمامداری ۴۲ ساله معاویه در شام آغاز می‌شود. بیست سال از این مدت زمان طولانی را هم خلیفه مسلمین بود و کوشید تا در حد

توان، نهال نوپای اسلام را ریشه کن سازد! چه، او از چهره‌های شاخص خواص جریان ساز اهل باطل بود که در کارنامه زندگی اش، نابودی آیین رسول خدا ﷺ بیش از همه، خودنمایی می‌کند!

### ب) عمرو بن عاص

یکی دیگر از چهره‌های تأثیرگذار خواص جریان‌ساز در تاریخ اسلام، عمرو بن عاص است که نقش او در سقوط جامعه اسلامی، انکارناپذیر است. پدرش - عاص - از دشمنان رسول خدا ﷺ بود و از «أبتر» که در سوره کوثر آمده، همین عاص مقصود است. او را یکی از چهار تن زیرکان شناخته آن روزگار شمرده‌اند. سه تن دیگر معاویه، مغیره پسر شعبه و زیاد است که معاویه او را برادر خود خواند (شهیدی، ۱۳۸۱: ۱۱۵). عمرو بن عاص همان کسی است که در مکه سر راه پیامبر ﷺ سنگ و خار می‌ریخت و او بود که به کجاوه دختر پیامبر ﷺ - زینب - حمله کرد و او را طوری کتک زد که دچار سقط جنین شد و پیامبر ﷺ به او نفرین کرد. او بود که اشعار فراوانی بر ضد پیامبر ﷺ می‌سرود و بچه‌های مکه را تحریک می‌کرد که با صدای بلند برای آزار آن حضرت بخوانند. نوشته‌اند زمانی که پیمان «صلح حدیبیه» میان پیامبر ﷺ و سران مشرک مکه به امضاء رسید، به زیرکی دریافت که کار قریش رو به پایان و آفتاب ریاست شان، رو به زوال است. بنابراین، قبل از فتح مکه به همراه مغیره بن شعبه به مدینه رفت و مسلمان شد! مشی زندگی عمرو بن عاص، آزارهای فراوان در حق رسول خدا ﷺ، نمایندگی قریش در بازپس‌گیری مهاجران حبشه و البته ماجرای مسلمانی اش، گویای آن است که او نیز همچون ابوسفیان و معاویه با اعتقاد قلبی و تمایل شخصی، اسلام نیاورد. بلکه زمانی تسلیم شد که ناگزیر بود و راه دیگری پیش روی خویش نمی‌دید! پسر عاص هم مانند معاویه در زمان خلیفه دوم، به امارت رسید.

یعقوبی می‌نویسد: «در مجموع، ده سال، والی مصر بود که چهار سال این مدت در دوره خلیفه دوم، نزدیک به چهار سال در زمان خلیفه سوم و دو سال و سه ماه نیز استاندار معاویه بود.» (یعقوبی، بی تا: ۲/ ۲۲۱). عمرو هم مانند بسیاری از خواص جریان ساز جبهه باطل می‌دانست که راهی که برگزیده، باطل است اما عطش سیری ناپذیر حکومت دنیا مانع از آن شد که حق را بپذیرد. او نیز مانند سایر هم‌کیشان خود، وقتی انگشت حسرت به دندان

گزید که دیگر کار از کار گذشته بود. نوشته‌اند چون مرگش فرارسید، پسرش را گفت: پدرت آرزو می‌کند کاش در [غزوه] «ذات السلاسل» مرده بود. ای کاش من سی سال پیش از این مرده بودم. دنیای معاویه را اصلاح کردم و دین خود را تباه ساختم! (همان: ۲۲۲) بدین سان، مغضوبین دیروز رسول خدا ﷺ که هرگز به آیین او دل نبسته بودند یکی پس از دیگری، به لایه‌های مهم و حساس تصمیم‌گیری در حکومت اسلامی گمارده شدند. اما این بار به نام اسلامی که تشخیص «نقاب نفاق» آن، بصیرتی علی (علیه السلام) وار می‌طلبید. در این میان، خواص جبهه حق یا سکوت کرده بودند یا در بیراهه «بی تفاوتی»، روزگار به سجاده نشینی و عافیت طلبی می‌گذراندند. همان بزرگانی که در زمان حیات پیامبر ﷺ خود را به اجرای حدود الهی پایبند می‌دانستند و فریادهای حق طلبی و باطل ستیزی آنان، توده‌ها را به حرکت وامی‌داشت.

### ج) یزید بن معاویه

فاسقی بی پروا در مبارزه با دین خدا که نامش بیش از همه خواص جریان ساز اهل باطل، با واقعه عاشورا پیوند خورده است. ابوخالد یزید بن معاویه بن ابی سفیان، هفتمین جانشین رسول خدا ﷺ و سومین نفر از امویان است که بر مسند خلافت پیامبر ﷺ تکیه زد. مادرش کنیزی به نام میسون بود که معاویه او را به زادگاهش - حوارین - تبعید کرده بود. بنابراین در زمان مرگ معاویه در شام و نزد پدر نبوده، گرچه برخی معتقدند وصیت معاویه را شنیده. اما به نظر می‌رسد پس از نیمه رجب سال ۶۰ هجری - زمان مرگ معاویه - خود را به شام رسانده باشد. به جهت آشنایی بیشتر با زوایای پیدا و پنهان شخصیت یزید، دو نمونه از اشعار وی را که حاوی مطالب شرم آور و کفرآمیز درباره مبدأ و معاد و نبوت پیامبر ﷺ و گواه تباهی عقیده اوست، بیان می‌کنیم:

۱. مسعودی نقل کرده است که: [یزید] روزی به شراب نشسته بود و ابن زیاد به طرف راست او بود و این بعد از قتل حسین (علیه السلام) بود. رو به ساقی خود کرد و شعری بدین مضمون خواند:

اشقني شربة ترؤي مُشاشي      ثم مل فاسق مثلها ابن زياد

جرعه‌ای بده که جان مرا سیراب کند و نظیر آن را به ابن زیاد بده

صاحب السرّ و الأمانة عندي و لتسدید مغنمی و جهادی

که [او] رازدار و امین من است و همه جهاد و غنیمت من بدو وابسته است

سپس به مغنیان بگفت تا شعر او را با آواز و ساز بخوانند (مسعودی، .....: ۳/ ۶۸).

۲. نغمه‌های تار، مرا از شنیدن اذان بازداشته است و من حورالعین بهشتی را با یک

شراب کهنه که در ته ظرف است معاوضه می‌کنم (هاشمی نژاد، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

اینک در آستانه پنجاهمین سال وداع رسول خدا ﷺ با امتش، فاسقی بی دین از نوادگان

امیه، زمام امور مسلمین را در دست گرفته است. جوانکی هوس باز که از اشعارش پیداست

نه خداشناس است و نه به روز جزا ایمان دارد. نه پیامبر ﷺ می‌شناسد و نه خاندانش را. به

فرایض دینی بی اعتنا و آشکارا مرتکب حرام‌های الهی می‌شود. و دیگر چه جای تعجب،

اگر چنین آلوده دامانی - که به نام رسول خدا ﷺ بر امت او «سلطنت» می‌کند! - در میان

سکوت مرگبار خواص اهل حق و به پشتوانه عقبه تدارکاتی جبهه باطل، فاجعه کربلا را

رقم بزند و خون پاک‌ترین انسانهای روزگار را بر زمین بریزد؟

### نتیجه‌گیری

نخبگان که در این مقاله از آنان به «خواص» یاد کرده ایم، نقش بسیار مهم و تعیین کننده‌ای

در فراز و فرود جامعه اسلامی دارند. خواص در دو جبهه «حق و باطل» مبارزه می‌کنند و

هریک می‌کوشند توده‌های مردم را با خود همراه سازند. از این رو، قیام و قعود عوام و

شکست یا پیروزی جنبش‌های اجتماعی و فرهنگی در یک جامعه، نسبت مستقیمی با

تشخیص خواص و اقدام به موقع آنان دارد.

خواص اهل حق به دو گروه «پیشوا و امین» تقسیم می‌شوند. انبیا، اوصیای ایشان و

امامان معصوم علیهم‌السلام در زمره خواص پیشوا قرار دارند و خواص امین هم سرداران بی ادعای

جبهه حق هستند که در راه اقامه حدود الهی، همه دار و ندار خویش را در راه خدا تقدیم

می‌کنند. پس از تبیین ویژگی‌های بارز این دو گروه به کمک آیات و روایات، مشخص

شد که دو عامل «عافیت طلبی» و «بی تفاوتی» که خواص امین، پس از رحلت رسول

خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به آن دچار شدند، از جمله عوامل مهم سقوط جامعه اسلامی در آستانه واقعه

عاشورا به شمار می‌رود.

در سوی دیگر، خواص اهل باطل قرار دارند که آنان نیز به دو گروه «جریان ساز» و «عقبه تدارکاتی» تقسیم می‌شوند. خواص جریان ساز، انسان‌هایی نظیر فرعون، ابوسفیان، معاویه و... هستند که طراحی، هدایت و راهبری جبهه باطل را به عهده دارند. در حالی که عقبه تدارکاتی، وظیفه دارند تا طرح‌های خواص جریان ساز را در جامعه، عملیاتی کنند. مهم‌ترین راهبرد ویژه خواص جبهه باطل هم برای پیشبرد اهداف خود آن است که حق و باطل را با یکدیگر در آمیخته تا بتوانند توده‌ها را با خود همراه سازند. به هر روی، در سایه اشتباهات خلفا و عافیت طلبی خواص امین جبهه حق در سال‌های پس از رحلت رسول خدا ﷺ زمینه مساعدی فراهم شد تا خواص اهل باطل در لایه‌های مهم تصمیم‌گیری نفوذ کنند و تا بالاترین مناصب حکومتی و در نهایت، «خلافت» پیش روند.

مهم‌ترین نتیجه‌ای که از مقاله حاضر می‌توان گرفت آن است که اگر در جامعه اسلامی، خواص امین جبهه حق بر مرکب «عافیت طلبی» بتازند و یا در بیراهه «بی تفاوتی» طی طریق کنند و به تکالیف سنگین الهی خود در هدایت و تربیت مردم عمل نکنند، خواص اهل باطل، یکه تاز میدان در عرصه‌های مختلف اجتماع خواهند شد و آنگاه «سقوط» جامعه محقق خواهد شد. نتیجه طبیعی چنین وضعی آن است که خواص اهل باطل، زمام امور جامعه را در دست می‌گیرند و با همه عده و عده خویش، فرزند رسول خدا ﷺ را به همراه بهترین یارانش در صحرای کربلا به خاک و خون می‌کشند.



## فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. احمد بن ابی یعقوب، (بی تا)، *تاریخ یعقوبی*، بیروت، دارصادر، بی جا.
۴. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، اول.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی، (۱۳۴۸)، *التهوف علی قتلی الطفوف*، تهران، نشر جهان، اول.
۶. ابوالحسن علی بن حسین بن علی مسعودی، (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، قم، دارالهجره، دوم.
۷. ترمذی، عبدالسلام، (۱۳۸۵)، *رویدادهای تاریخ اسلام*، جمعی از پژوهشگران، قم، پژوهشگاه تاریخ و سیره اهل بیت (علیهم السلام)، اول.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه، بی جا.
۹. شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۸۱)، *علی (علیه السلام) از زبان علی (علیه السلام)*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بیستم.
۱۰. همو، (۱۳۸۱)، *قیام حسین (علیه السلام)*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بیست و هفتم.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو، سوم.
۱۲. طیب، سیدعبدالحسین، (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام، دوم.
۱۳. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵)، *تفسیر نور الثقلین*، قم، انتشارات اسماعیلیان، چهارم.
۱۴. عزالدین بن اثیر ابوالحسن علی بن محمد الجزری، (۱۴۰۹)، *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*، بیروت، دارالفکر.
۱۵. فیومی، احمد بن محمد، (بی تا)، *مصباح المنیر*، بی نا، بی جا، بی جا.
۱۶. قرشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب اسلامی، ششم.
۱۷. گروه حدیث پژوهشکده باقر العلوم (علیهم السلام)، (۱۳۸۳)، *فرهنگ جامع سخنان امام حسین (علیه السلام) علی مؤیدی*، قم، معروف، اول.
۱۸. مجلسی، محمد باقر، (۱۳۶۲)، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. محقق، محمدباقر، (۱۳۶۱)، *نمونه بینات در شأن نزول آیات*، تهران، اسلامی، چهارم.
۲۰. مغنیه، محمد جواد، (۱۳۸۱)، *قرآن حسین (علیه السلام) شهادت*، محمدرسول دریایی، تهران، بنیاد قرآن، اول.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، اول.

۲۲. موسوی جزایری، سیدعلی محمد، (۱۳۸۵)، *اولین مقتل سالار شهیدان*، قم، امام المنتظر، اول.
۲۳. هاشمی نژاد، سید عبدالکریم، (۱۳۸۳)، *درسی که حسین (علیه السلام) به انسانها آموخت*، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، دوم.

**چکیده مقالات به عربی  
(الخلاصات)**



## الخاتمية من منظار علامة الطباطبائي في تفسير الميزان

عباس اسدآبادي

### الخلاصة

هذه المادة والمادة في أعقابه قضية ختم من وجهة نظر العلامة الطباطبائي يفسر مركزية الميزان. وتابعت المعلق الشهير هذه المسألة من منظورين: واحدة من الآيات وتفسيرها وشرح وجهة نظرهم والآخر من منظور الشكوك التي أثيرت من خلال تشويه الآيات. كان أول الآيات من سورة الفرقان الآية ١٩ من سورة الأنعام والآية ٢٨ من سورة سبأ والآية ٤٠ من سورة الأحزاب والآيات ٤١ و ٤٢ من سورة فصلت لها آثار واضحة على ختم، والشكوك بأن بعض الآيات وقد وصل ذلك أو قد اقترح علامات أخرى بانتهاك الختم، هو أمر غير مقبول.

### المصطلحات

العلامة الطباطبائي، النبوة، ختم، مهمة، شك، والدعوة.

## بحث حول حديث لو لا فاطمه من منظر الكلام

على امامي فر

### الخلاصة

ان موضوع الغلو في الانبياء والاولياء وزعماء الدين من آفات الدين والتدين. لقد كان هذه المشكلة في الأديان السابقة. ذكره القرآن الكريم ونهى عنه وحرم الله عليه والائمة المعصومين عليهم السلام أيضا. من وظائف الهامه لعلماء الدين والباحثين في عصرنا التقابل والمحاربة مع هذه الآفة. «الحديث» هي واحدة من الطرق التي من خلالها دخل الغلو في الدين. من العبارات المشهورة المشكوكه بالغلو هذه العبارة؛ «عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن الله (تبارك و تعالى) أنه قال: يا أحمد! لَوْ لَأَكْ كَمَا خَلَقْتَ الْأَفْلاكِ، وَ لَوْ لَأَ عَلِيٍّ لَمَا خَلَقْتِكِ؛ وَ لَوْ لَأَ فَاطِمَةَ لَمَا خَلَقْتِكِما.»

مع دراسة متأنية، لوحظ أنه، أولاً، ليس وثيقة ومصدر صالح للنص. أيضا مشاكل لمضمونه. لأن هذا التعبير متشكل من ثلاثة أجزاء، الجزء الأول منه (لَوْ لَأَكْ كَمَا خَلَقْتَ الْأَفْلاكِ) موافق ومطابق مع الآيات والروايات الصحيحة (مقتبسة من التراث الشيعي والعامه) والعقل. ولكن اثنين أخرى من أجزائه (و لَوْ لَأَ عَلِيٍّ لَمَا خَلَقْتِكِ؛ وَ لَوْ لَأَ فَاطِمَةَ لَمَا خَلَقْتِكِما) مخالف للقرآن والسنة والعقل، وقد حاول البعض تبرير ذلك بطريقة أو بأخرى، كما درسنا المبررات، وكان واضحا أن تبرير هذين الجزئين من السرد غير مقبول.

### المصطلحات

حديث، غلو، فاطمه، خلقت، لولاك، رسول، اهل بيت

## تأثر الشيخ احمد الاحسائي من مدارس مختلفة

سيد هادى سيد وكيلى

### الخلاصة

يمكن اعتبار الشيخ أحمد الاحسائي باعتبارها واحدة من الاشخاص الذي كان له مدرسة فكرية خاصة يظهر عديد من المناقشات حول معتقداته وأفكاره. النقطة الجدير في آثار الشيخ احمد تنوعها الموضوعى. طريق الخاص للشيخ في تفسير التكويني للكتاب و السنه، و علاقته بطريق الاخباريه في تفسير الاحاديث، من مكونات تفكره و اعتقاداته. اما اصرار الشيخ في توضيح الصعوبات من احاديث المشكله و عدم الاهتمام بعلم الرجال خلق طريق خاص له في مواجهه الاحاديث. الخصائص البارزة لشيخ احمد يوجد اعتراضات كثيره من سائر العلماء فى زمانه و بعده، يلزم تكفيره مع الشيخ البرغانى. و كان الاعتراض الرئيسى من العلماء المعاصرين له، تناقض أفكاره مع كتاب و السنه، التي ترجع إلى منهجية دراسته، على الرغم من أن الشيخ أحمد قدم القرآن والحديث على العقل الفلسفى و منهج الصوفيه. مع أنّ الشيخ اجتنب من ذكر المصطلحات الفلسفية و العرفانية فى كتبه، لكن فى توضيح الروايات، نشهد مقارنته بالمعارف البشرية كعلم الهية و الطبيعيات الفلسفية و...

و نشهد وقوع الشيخ دون ارادة، فى تأثر من المدارس البشرى المختلفة خاصة فلسفة الاشراق للسهروردي و الشريعة المانويه و الاسماعيلية الباطنية و التصوف و.... و هذا الامر الذى يعد من نفسه كان مذموم شديدا عنده و يظهر شذوذات و الابهامات فى تفكره ادى الى ظهور التحريف البابية.

### المصطلحات

الشيخ أحمد الاحسائي، شيخية، المدارس من الأفكار، المناهج الفكرى، باطنيه، التأويل.

## اصل الدين من خلال النظرية جامسكي اللغوية

عباس شاه منصورى

الله كرم كرمى پور

### الخلاصة

من المسائل المهمة فى المباحث الدراسات الدينية التى محلّ لتوجه المتفكرين هذه العرصة هو مسألة المهمة المنشاء الدين. فى هذا الموضوع نظران: منظر الاول قائلٌ بالمنشاء الالهى للدين و المنظر الثانى تأكد على منشاء البشرية للدين. فى هذا المجال احدٌ من المناظر التى مؤيدٌ لتأييد المنظر الصحيح هو مسألة الكلام و منشائه. لهذا فى هذه الورقة مع التوجه الى منظر اللغوى المشهور، نوآم جامسكى، نبحت عن المنشاء الكلام و نجد رايه فى هذا ميتينى على الفطرية الكلام. على هذا مع اثبات غير البشرية احد من المؤلفات الحياة الانسانى سنقدر على اثبات بطلان منظر القائلين بالمنشاء البشرى لكل الامور و منهم الدين. و بهذه الطريق نقدر على العبور من الفطرية المنشاء الكلام الى الفطرية المنشاء الدين و من هذا الاثبات حصل نفى منشاء البشرية للدين.

### المصطلحات

جامسكى، اصل الدين، اصل اللغة، علم اللغة.



## دور الروح البخارى فى صلة الذات مع الجسم فى علم النفس الفلسفى عند ابن سينا

على كريميان صيقلانى

هاجر حسابى راد

### الخلاصة

ابن سينا أحد الحكماء المسلمين الذين قد اهتم بصلة الذات و الجسم. هو يرى فى الروح روحانية الحدث و ثنوية الذات و الجسم من بداية الحدث لهذا يجب أن يقبل وسيطا فى مسألة الذات و الجسم. لأن الذات المطلق و الروحانى لا يتصل بالجسم الرديء دون وسيط إذن من الواجب أن يكون جسما ناعما ينهما فوق الجسم و دون الذات. ابن سينا يسمي هذا الوسيط الروح البخارى. الروح البخارى ينشأ من الجزء الناعم للأخلاق و الروح البخارى داخل الجسم. فعلاقة الروح البخارى بالجزء الناعم للأخلاق كعلاقة اجزاء الجسم بالجزء المتكثف للأخلاق. لما يُخلق اختلاط و اندماج الأخلاق فى أى جزء من الجسم اندماجا ملائما مع ذلك الجزء الخاص، الأبخرة و الأخلاق الناعمة الناشئة من الأخلاق الأربعة يختلط مع الروح البخارى اختلاطا ملائما. اذ ان التصرف، الاشتغال و صلة الذات بالجسم و بأى جزء أو قوة أو آلة من آلات الجسم يتكون من هذا السبيل. فى رأى ابن سينا اول جزء يتعلق به الذات هو القلب. القلب هو المنشأ الذى ينبع منه الروح البخارى. فى هذا المقال تُحلل آراء ابن سينا حول الروح البخارى، منشأ و اسباب إثبات الوجود و دور الروح البخارى و مهمته فى الإدراك الحسى.

### المصطلحات

صلة الذات بالجسم، الروح البخارى، منشأ الروح البخارى، درجات الروح البخارى، نسبة الروح البخارى.

## مقارنة الآراء العقائدية بين عمر الخيام وأبي العلاء المعري

عزّت ملا ابراهيمي

تغريد زعيميان

### الخلاصة

كان بين الشعراء والكتاب في أرجاء العالم وعلى مدى العصور تأثير وتأثير بشكل مستمر. والمنهج الذي اقتفينا في هذا البحث منهج وصفي، تحليلي قائم على أسس وأصول المذهب الأميركي. وأما البحث المقدم فهو دراسة أدبية حول شاعرين مشهورين من شعراء العرب والفرس قارنت الكاتبتان من خلالها آراءهما العقائدية. وكتاب هذا المقال بادئاً بدراسة أوضاع وأحوال عصر هذين المفكرين البارزين السياسية والاجتماعية والفكرية لمدى أهميتها في تكوين شخصيتهما الذاتية والأدبية ولهذه الأوضاع الأثر البالغ في أفكار وآراء الشاعرين ومما لا شك فيه هو أنّ هنالك وجوه تشابه قريبة فيما بين هذين الشاعرين في آرائهما بحيث يلمس القارئ لأشعار هذين الشاعرين. المفكرين آراء كلٍّ منهما العقائدية عند الآخر بوضوح وبقرأة رباعيات الخيام يظهر شبح المعري أمام الأعين نذكر منها الاعتماد على العقل والاعتقاد بالجبر. ومما قدمناه في هذا المقال، بالإضافة إلى هذا التشابه الفكري والعملي في جميع آرائهما في الحياة هو دراسة وجوه اختلافهما باعتبارها أمر طبيعي تقتضيه الحكمة الإلهية وظروف الحياة.

### المصطلحات

الآراء العقائدية، الخيام، ابو العلاء، العقل، الجبر.

## دور الخواص فى سقوط المجتمع الاسلامى من منظر القرآن و الروايات الدينى

بىدالله ملكى

### الخلاصة

علماء و خبراء و خواص كل مجتمع الذين يقاثلون فى جبهتين، جبهة الحق و جبهة الباطل لهم دورا فعالا و مهما فى توجيه و ترغيب الامه فى الحوادث المختلفه. فلذلك اذا خواص اهل الحق يستطيعون العمل بهداية و تربية الفرق المختلفه ضمن تكاليف الالهية و الشرعية عندها يضمنون سعادة الامه فى الدنيا و الآخرة. ولكن لو تخلوا عن وظائفهم الملقاة على عاتقهم لاسباب مختلفه حينها سيظهر الباطل و يقع المجتمع فى المنكرات. وقعه عاشورا بعد مضى نصف قرن من شهادته رسول الله ﷺ فى الوقت الذى كان كثيرا من اصحاب الرسول ﷺ اكثر اولئك كانوا الخواص يعيشون فى تلك الحقبة الزمنية ولكن بقى الحسين بن على عليه السلام وحيدا مناديا بالحق دون ناصر و معين. استشهد الحسين بن على عليه السلام مع مائه من اهل بيته و اتباعه و اصحابه فى صحراء كربلاء فى تلك الفاجعة الكبرى و نحن فى هذه المقالة نستند الى اسس آيات القرآنية و الروايات و المنابع التاريخيه لتحليل و تدقيق سقوط المجتمع الإسلامى مع حضور دور الخواص السبيلى فى المجتمع.

### المصطلحات

الخواص، سقوط، مجتمع الاسلامى، قرآن، حديث، عاشورا



**چکیده مقالات به انگلیسی**  
**(Abstracts)**



## **The role of the gentlefolks in the collapse of the Islamic Society from Quran and Hadith perspective in the years leading up to Ashura**

*Yadolla Maleki*

### **Abstract**

Elite and gentlefolks of any society that conquer to the "right" and "wrong" sides, have a very important role in the orientation of people in various events. So if the gentlefolks of right side be able to practice "guidance and education" masses, happiness in this world and the Hereafter for people will be provided, but if for any reasons, do not shirk their duties, the wrong side come into play and "crash" of the community will begin. Only half a century after the Prophet's death, Ashura event occurred in situation which a large number of companions Prophet – much of them are known as gentlefolks - were alive, but Hussein-bin-Ali in the desert of Karbala in the fight against the wrong side left alone along with his family and his loyal companions that were about 100 man and was killed. In this paper, based on Quran verses, traditions and historical sources, we review the role gentlefolks in the fall of the Islamic community.

### **Key Words**

gentlefolks, fall, the Islamic community, Quran, Hadith, Ashura

## **A comparison of the philosophical views of Omar Khayyam and Abul Ala Al-Ma'rri**

*Ezzat Molla Ebrahimi  
Taghrid Zaemian*

### **Abstract**

The summary of the article that you will read in these pages entitled: "philosophical views of Abul Ala Al-Ma'rri and Omar Khayyam" contains a comparison between these two great poets of Arab and Persia lands and it's among comparative literature research which has always been of great interest to researchers of Arab and Persia literature world.

Many articles have been written so far on the influence of Abul Ala Al-Ma'rri on Khayyam, because every researcher who studies on the life and works of these two great poets would undoubtedly find a close similarity between them, as in most cases, Khayyam's ghost appears in front of them by studying Abul Ala Al's words. Because these two poets with the same philosophical viewpoints were often unanimous, concordant and agreed. Although, they occasionally fell apart.

Before entering the world of philosophy of these two poets, what should be considered in this comparison are the political, social, economic and intellectual conditions of the two poets' time which played an important role in the formation of their personality. As far as, it can be stated that all the ideas and thoughts of the two poets were rooted in their time's circumstances.

### **Key Words**

philosophical, Omar Khayyam, Abul Ala Al-Ma'rri, poem.



## **The role of Steamy Soul in the relationship between the psyche and body in Avicenna's philosophical psychology**

*Ali Karmian Seighalani  
Hajar Hesabi rad*

### **Abstract**

Avicenna is one of the Muslim philosophers among philosophers who has been given attention to the relationship between the psyche and body. Since he believes that the soul is spirituality created and he believes that the duality of body and psyche is from the beginning of creation. He is obliged to accept a mediator in the issue of the existence of a relationship between body and psyche because the spiritual and immaterial psyche cannot be connected to a dirty body and an element without a mediator. Therefore, the existence of a tender mass which is above the body and low psyche is necessary. Avicenna calls this mediator the steamy soul. The steamy soul arises from the tender part of humours and body steams. Therefore, the steamy soul proportion to the tender part of humours is similar to the proportion of the concentration of humours. As the combination and humours miscibility in every part of body parts develop the temperament which fits that particular organ, steams and tenders which have arisen from quadruple humours are combined and miscible and develop the temperament which fits the steamy soul. Therefore, thinking, employment and interest of the psyche to the body and any of body parts or body organs will be in this way. From Avicenna's perspective, the first member which take soul is the heart. heart is the source and mine of , the steamy soul birth. The present paper addresses content analysis method to introduce Avicenna's perspective about the steamy soul, its origin and reason for its existence, functions and its role in sensory perceptions.

### **Key Words**

the relationship between the psyche and body, the steamy soul, the origin of steamy soul, of steamy soul ranks, steamy soul belonging

## **Chomsky's linguistic theory of the origin of religion through the lens**

*Abbas Shah Mansori  
Allah Karam Karami por*

### **Abstract**

The important issues in the field of religious studies scholars are concerned, the important topic "The origin of religion" is. In this context the group believes in the divine origin and human origin groups also attach to it. In the meantime, one of the issues that can be evidence of sentence on each of the two views, it is the language problem and its origin. On the basis of these articles addressing contemporary linguist Noam Chomsky comments to the subject of the origin of language, we find that through the proof of the inhumanity of at least one of the parameters of human life in the name of "language" can put an end to the views of those in the natural origin of religion and humane justification for the distinction And thus can be of non-human origin, language, religion escape the inhumanity of his origin and proof of the origin of human negation of religion were allowed.

### **Key Words**

Chomsky, The origin of religion, The origin of language, Linguistics.

## **The Impact of Intellectual Schools on Sheikh Ahmad Ahsāei: A Review**

*Seyyed Hadi Seyyed Vakili*

### **Abstract**

Sheikh Ahmad Ahsaei could be considered as one of the prolific authors who had a special school of thought. Many debates on his beliefs and ideas is still on desk and some are extremist and others deal with him leniency. Sheikh Ahmad's eminent characteristics is his diversity and variety of works. The main objection of his contemporary scholars to him was the contradiction of his thoughts to the Kitāb and Sunna and the religious incontrovertible belief, which returns to his methodology of study. Although Sheikh Ahmad introduced Qur'an and Hadith as the criteria of evaluation of Islamic belief and even his own ideas, he did not refuse to exert philosophical and mystical phrase and in many cases tried to reconcile the Qur'anic thoughts with them. In fact, he interpreted the religious facts with the human sciences such as astronomy and philosophical naturalism. He unintentionally was impressed by various human science and explained the Divine beliefs by them, which in turn was condemned by himself. It could be traced the influence of Suhriwardī's Ishrāq philosophy, Mānī beliefs, Isma'elite esotericism, and Tasawwuf (Islamic mysticism) in his works. Also, abnormalities and ambiguities of his thoughts, cause in deviation of Bābism.

### **Key Words**

Sheikh Ahmad Ahsāei, Shaykhism, Schools of Thoughts, Methodology

## **Examining "Lo La Fatimah" narration from verbal view point**

*Ali Emami far*

### **Abstract**

One of the blights of religious and religiosity is the issue of exaggeration about the prophets and religious diviners and leaders. This issue has been in previous religions and Allah has interdicted it in Holy Quran. The infallible Imams have fought against it as well. In our time, fighting against this blight is one of the bonds of religious scholars and sages. Narration is one of the ways through which exaggeration infiltrates into religion. The famed following phrase is among the exaggerated narrations from the Holy Prophet Mohammad "upon him and his family be pray and peace" from Allah:

Ahmad, if you had not existed, I would not have created the existence. If Ali had not existed, I would not have created you and if Fatimah had not existed, I would not have created you both.

By precise examination, it was revealed that firstly; this narration does not hold a well-ground documentation and source. Secondly, in terms of content and significance, it holds serious flaws as well, since the mentioned phrase contains three parts, The first part (narrated by Shi'a), (if you had not existed, I would not have created the existence), is validated with accurate verses and narrations and common sense and the Sunni, but the other two parts is contradictive with Holy Quran, the Sunni and the common sense and consequently is not acceptable. Some has endeavored in order to justify it in one way or another. We have examined the justifications as well and it was clarified that the mentioned justifications from these two parts of the narration are unacceptable.

### **Keywords**

Narration, Exaggeration, Fatimah, Creation, , Prophet, Ahl Beit.

## **Khatamiat From Allameh Tabatabaee's viewpoint based on Al-Mizan Interpretation**

*Abbas Asadabadi*

### **Abstract**

This paper pursues to clarify Khatamyat (The Seal) from Allameh Tabatabaee's viewpoint based on Al-Mizan Interpretation. This outstanding interpreter has investigated this issue from two different viewpoints: the first, the viewpoint that indicates verses, their interpretation and explanation; the second, the viewpoint of dubiousness that tarnish the verses' indication. According to Allameh, the first verse of Surah Al-Furqan (Chapter of Criterion), the 19<sup>th</sup> verse of Surah Al-Ana'm (Chapter of Cattle), the 28<sup>th</sup> verse of Surah Saba (Chapter of Saba'), the 40<sup>th</sup> verse of Surah Al-Ahzab (Chapter of the Confederates) and the 42<sup>th</sup> verse of Surah Fussilat (Chapter of Detailed) explicitly indicate the Khatamyat, and some who criticize the dubiousness of the mentioned verses or they propound the other verses to breach Khatamyat (The Seal) are rejected.

### **Key Words**

Allameh Tabatabaee, prophecy, Khatamyat (The Seal), message, dubiousness, answer.



THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
6th Year No. 23, Autumn 2016

ISSN: 1735-9899

---

**License Holder** : Saveh Islamic Azad University  
(Islamic Teachings Department)  
**Managing Director:** Mahmud Ghayum Zadeh  
**Chief Editor** : Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki

---

**Editorial Department:**

Ahmad Beheshti ,Ahmad Bagheri ,Hossein Habibi Tabar  
Ainollah khademi ,Abdul Hosein Khosro Panah ,Mohammad Zabihi ,  
Mohammad Hasan Ghadrnan Ghara Maleki ,Mahmud Ghayum Zadeh ,  
Ali Mahamed ,Mohammad Mohammad Rezaei ,Abulfazl Mahmudi ,  
Abbasali Vafae

---

**Internal Manager:** Jafar Sadri  
**Scientific Editor:** Mahmud Ghayum Zadeh  
**Translator:** Fariba Hashtrodi  
**Publisher:** Saveh Islamic Azad University  
**Page Design:** Ehsan Computer ,Qom  
**Logo & Cover Design:** Mohammad Ehsani  
**Price:** Rls 100 ,000

**Address:** Islamic Teachings Department ,Saveh Islamic Azad  
University ,Felestine Square ,Saveh Iran.

**Postal Code:** 39187 **Postal Box:** 366

**Tel:** +98 (0)255 2244461 ,2241509

**Fax:** +98 (0)255 2241651

**Email:** kalam1391@yahoo.com

**Web Site:** iau-saveh.ac.ir

## فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۶۲۳۵۲۰۰۸ 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: ۵۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۶۰۰/۰۰۰ 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