

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

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

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال یازدهم / شماره دو / شماره ۴۲ / تابستان ۱۴۰۰

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال یازدهم / شماره دو / شماره چهل و دوم / تابستان ۱۴۰۰ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره
تومان

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

هیأت تحریریه:

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

مدیر داخلی و دبیر تحریریه : جعفر صدری

ویرایش علمی مقالات : محمود قیوم زاده

برگرداندن چکیده‌ها به لاتین : فریبا هشتودی

ناشر : دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی : مرکز انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی (واحد ساوه)

صفحه آرایی : قم - کامپیوتر احسان ۰۲۵-۳۷۸۴۲۶۷۸

طرح جلد و لوگو : محمد احسانی

ویرایش : حمید رضا علیزاده

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۲ - صندوق پستی ۳۶۶

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

ارسال مقاله از طریق:

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

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

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

نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

♦ ارسال مقاله صرفاً از طریق وب سایت مجله و یا ایمیل فصلنامه به نشانی kalam1391@yahoo.com امکان پذیر است.

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

♦ مقاله‌ها در Word 2010/Windows XP با قلم زر، فونت ۱۲ و تیرها 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

صفحه	عنوان
۷-۳۸	رویکرد متکلمان اسلامی به عقل در نظریه های کلامی هرمز اسدی کوه باد
۳۹-۶۰	تبیین تاثیر بعد اعتقادی و اندیشه ای در مساله ازدواج مسلمان با غیر مسلمان عبدالله امیدی فرد
۶۱-۷۸	نقد و بررسی شبهه سهها درباره لزوم اطاعت از پیامبر اعظم(ص) نجمه انصاری / علیرضا مختاری / محسن زارعی جلیانی
۷۹-۱۰۲	بررسی عرفانی مصادیق صراط مستقیم از دیدگاه امام خمینی (ره) پوران باقری افشار / مریم بختیار / علیار حسینی
۱۰۳-۱۲۶	جستاری در اعجاز عددی در قرآن کریم حیدر علی حقوقی / کریم عبدالملکی / روح الله محمدی
۱۲۷-۱۵۰	بررسی ویژگی های انسان کامل در مثنوی اسرار الشهود اسیری لاهیجی ماندانا دهقان / سمیرا رستمی / سید محسن ساجدی راد
۱۵۱-۱۷۲	انسان کامل وجه الله محمدجواد رودگر
۱۷۳-۲۰۰	اصطلاحات و تعبیرات عرفانی در دیوان فرصت الدوله شیرازی منور صدرائی / سید محسن ساجدی راد / سمیرا رستمی
۲۰۱-۲۲۴	نگاه انتقادی بر مبانی نگره تفکیک (با محوریت شیخ مجتبی قزوینی) علی قدردان قراملکی
۲۲۵-۲۴۸	تحولات ساختاری و تطورات اعتقادی مذهب تشیع در دوره صفویه تورج قدیمی / منیره کاظمی راشد / معصومه قره داغی / منیژه صدری
۲۴۹-۲۷۰	اندیشه بازگشت به قرآن در برپایی حکومت الهی (با محوریت دیدگاه شهید مطهری و امام خمینی (ره)) احسان شاکری خوئی / رضا نصیری حامد / امیر کردکریمی
۲۷۱-۲۹۷	مضامین قرآنی در منشآت تفرشی و میبدی سید محسن مهرابی / محمد امیر عبیدی نیا / رحیم کوشش شبستری
۲۹۹-۳۲۴	نظریه تکامل و آفرینش انسان؛ بررسی دیدگاه های محمد حسین طباطبایی و یدالله سجایی بی بی مهدیه طباطبایی / محمد سعیدی مهر
1-13	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۸ - ۷

رویکرد متکلمان اسلامی به عقل در نظریه های کلامی

هرمز اسدی کوه باد^۱

چکیده

متفکران اسلامی از بدو شکل گیری فرهنگ و تمدن اسلام در تفسیر متون اسلامی ونحوه ی استنباط و بهره گیری از آن متون مقدس درهستی شناسی و اصول عقیدتی وبکارگیری آنها در دستورالعمل وراه و روش مسلمانی (فقه)، دیدگاههای گوناگونی ارایه داده ند، از این رو جهت گیری های مختلف، پدید آمده ومنشاء مکاتب گوناگون کلامی وفقهی شده است؛ برخی به ظواهر متون بدون هر گونه تاویل وتفسیر عمل کرده و با هر گونه خرد ورزی ودخالت عقل در این عرصه مخالفت نمودند و گروهی دیگر، برای عقل اهمیت فراوانی قایل شده وآیات و روایات را ازاین رهگذر تاویل وتفسیر نمودند؛ که در نتیجه موجب پیدایش نحله های کلامی متعدد، چون؛ عدلیه ، اشاعره و ماتریدیه وظاهریه و... شده است واز سوی دیگر همین طرز تفکر در عرصه فقه ومبانی استنباط موثر افتاده و مکاتب فقهی گوناگونی چون ، اصحاب رای ، حدیث، وظاهریه و... را در اهل سنت و روشهای اصولی واخباری را در شیعه امامیه پدید آورده است، این پژوهش به روش تحلیلی وتوصیفی و با تطبیق آراء گوناگون متفکران این مکاتب به این نتیجه دست یافته است که گرچه همه ی اندیشمندان اسلامی در تحقیقات و مطالعات کلامی وفقهی اهداف و اصول مشترک داشته اند ، ولی رویکرد آنان به عقل در مواجهه بانصوص ، موجب تعدد روشها ونگرشها، در عرصه های نظری و عملی شده است.

واژگان کلیدی

شیعه، اشاعره، معتزله، ماتریدیه، عقل، فقه، کلام.

۱. گروه فقه ومبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.

طرح مسأله

منشاء نشو و نماي فرهنگ و تمدن اسلامي؛ قرآن کریم و سنت بوده است، که در همه‌ی ابعاد زندگي فردی و اجتماعی، ماخذ و مصدر احکام و قواعد و مقررات گوناگون بوده است، متفکران اسلامي با پايبندی به این منابع و متون مقدس، در شیوه‌های بهره‌گیری از این مبانی و تفسیر و تاویل آنها دچار اختلاف شده و برپایه‌ی نوع نگاه و معیارهای مختار خود، برداشت و تفسیری خاص داشته و مکتبی را در عرصه‌های نظری و عملی بنیان نهاده‌اند، واکاوی این موضوع از آن جهت لازم به نظر می‌آید که علاوه بر پی بردن به روش‌های خاص هر مکتب، با یافتن اصول مشترک و وحدت منبع و غایت همه‌ی مکاتب اسلامي زمینه‌ای برای وحدت و یکپارچگی در عرصه جهان‌بینی و تقنین در ممالک اسلامي می‌شود، گرچه از قرون اولیه‌ی شکل‌گیری فرهنگ و تمدن اسلامي، دانشمندان مسلمان در این مقوله تحقیقات گسترده و مهمی انجام داده‌اند و به تحلیل، تطبیق و مقارنه فرقه‌ها و مکاتب گوناگون کلامی و فقهی پرداخته‌اند، آنگونه که نوبختی فرق الشیعه، بغدادی الفرق بین الفرق، شهرستانی الملل والنحل، ابوالحسن اشعری مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین و... و در فقه نیز کتب فقه مقارن و تطبیقی متعددی نوشته شده است از جمله کتاب وزین شیخ طوسی - الخلاف - در تطبیق نظریات گوناگون در مذاهب اسلامي به رشته‌ی تحریر درآمده است، ولی این تحقیق به نوع نگرش و حدود کاربرد عقل از دیدگاه مکاتب کلامی و فقهی پرداخته است، واز آنجا که همه‌ی فرق اسلامي اصول مشترک و باورهای واحد دارند، پرداختن به مبانی‌ای که منشاء اختلاف نظری است مهم به نظر آید، از این رو در این مقاله به نوع نگرش مکاتب فکری و مذهبی درون دینی اسلام به عقل و نحوه‌ی بکارگیری آن در جنبه‌های عملی و نظری توجه شده است؛ تا شاید با یافتن علل و عوامل برخورد‌های گوناگون با این موضوع راه‌های بهره‌وری از این نهاد هم در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و سیاسی در راستای پاسخگویی به رویدادهای نو به نوروژگاران تبیین و هم در دفع شبهات نظری موثر واقع گردد. همانگونه که گفته شد دانشمندان بزرگ اسلامي در باره وجوه اختلاف نظری

و عملی برداشت های گوناگون از متون و نصوص و نهایتاً گزینش ها ملل و نحل مختلف آثار قبل توجهی بر جای گذاشته اند، ولی این پژوهش تنها رویکرد مذاهب و فرقه اسلامی را مورد گفتگو قرار داده است.

دیدگاه اهل حدیث در باره عقل

پس از شکل گیری جامعه اسلامی بر اساس متون مقدس، متفکران مسلمان در مواجهه با آن ها دو روش گوناگون در پیش گرفتند، گروهی با تمسک به ظاهر نصوص از هر گونه بکارگیری عقل در تفسیر و استنباط و تاویل آنها مخالفت کرده، و برخی دیگر برای آن نقش مهم و کلیدی قایل بودند، که این امر موجب پیدایش دو جریان فکری اهل حدیث و اهل رای گردید، این نگرش و برداشت هم در تفسیر عالم و آدم، مبداء و معاد و صفات باری تعالی موثر واقع شد و هم در مبانی استنباط و آیین و دستورالعمل مسلمانی (فقه). یکی از نحله هایی که باشعار صیانت از نصوص، در برابر عقلگرایان به جدال جدی پرداخت، جریان اهل حدیث بود، آنان تنها به ظاهر قرآن کریم تکیه کرده و ورود عقل را در عرصه های گوناگون دینی به طور مطلق انکار می کردند و بدون تاویل و تفسیر، به ظاهر آیات عمل نموده و از هر گونه تحلیل عقلانی اجتناب می کردند؛ باورهایی که می توانست در تفکر و اخلاق و عملکرد نهادها و سازمان های جامعه ی نویناد اسلامی، تاثیرگذار باشد، کما اینکه تاثیرات منفی آن در ابعاد اجتماعی و سیاسی در تاریخ سیاسی اسلام و جهت گیری های برخی از حاکمان اموی و عباسی مشهود بوده است.

ابوالحسن اشعری (۳۲۴ هـ) در باره این مکتب فکری می گوید:

اینان هر چه درباره خدا گویند، از قرآن و روایت پیامبر (ص) گرفته اند و بیش از آن چیزی نگویند، (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰)، آنان قائل به قضاء جبری و قدرحتمی بوده و گفته اند هر چه از بدی و نیکی بر روی زمین است، به مشیت خدا است. هیچ کس پیش از آنکه فعل خدا صورت گیرد، کاری از پیش نتواند برد، توانایی آدمیان خارج از دانایی خدا نیست و کاری را که علم خدا انجام آن را مصلحت نداند صورت نگیرد، بدیهای بندگان را هم او آفریده و اعمال بندگان را او آفریده است. (اشعری، ۱۳۶۲، ص

۱۳۶۲)، علاوه بر آن درباره ی «عرش» و رویت حق تعالی نیز نظریه های ظاهر گرایانه و مبتنی بر عقیده ی تاویل ناپذیری متون و نصوص ارایه داده اند؛ اصحاب حدیث که اهل حجاز از پیروان مالک ابن انس بودند. (شهرستانی، بی تا، ص، ۲۰)، تنها بر ظواهر قرآن و حدیث تکیه می کردند و عقل را به طور مطلق انکار می نمودند. (برنجکار، ۱۳۷۸، ص ۱۲۱)، آنان با هر گونه خردورزی در مباحث نظری و عملی مخالف بوده و به ظواهر متون اسلامی بی هیچ تاویل و تفسیری عمل می کردند، یاران مالک ابن انس و اصحاب محمد بن ادریس الشافعی، و اصحاب سفیان ثوری و اصحاب احمد بن حنبل و اصحاب داود بن علی بن محمد اصفهانی از اهل حدیث به شمار آیند، از آن رو اهل حدیث گویند که همگی اهتمام ایشان به حاصل کردن احادیث و نقل نمودن آن است و بنای احکام را بر نصوص دارند و به قیاس جلی و خفی رجوع نکنند تا وقتی که بر *اثری* و *خبری* قدرت داشته باشند، آنگونه که مالک ابن انس در پاسخ به سوالی درباره ی آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه ۵)، می گوید: «الاستواء معلوم و الکیف مجهول و الایمان به واجب و السؤال عنه بدعه» (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰). اهل حدیث یک جریان فقهی و اجتهادی بود و شیوه فقهی خویش را در عقاید به کار می گرفتند و آنها را تنها از ظواهر قرآن و احادیث اخذ می کردند. آنان نه تنها عقل را به عنوان یک منبع مستقل برای استنباط عقاید قبول نداشتند، بلکه مخالف هر گونه بحث عقلی در باره ی احادیث اعتقادی بودند، و با هر گونه اندیشه ورزی در حوزه ی دین مخالفت می ورزیدند و علم کلام را از اساس انکار می کردند؛ معروفترین چهره ی این گروه احمد بن حنبل است که آرای او در عقاید، بیش از دیگران در میان اهل سنت نفوذ و تأثیر داشته است. آنان برای انسان در هیچ فعلی از افعال خود اختیاری قائل نیستند (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۱۲۳).

درباره ی اصول عقاید اهل حدیث، از همان قرن سوم، کتاب ها و رساله هایی نوشته شده است که در آن ها، رئوس عقاید متکی به ظواهر قرآن و حدیث، نگارش یافته است، که با بررسی ظواهر متون دینی دیده می شود که علاوه بر مردود دانستن این اندیشه ها از نظر عقل، با آیات قرآنی نیز سازگار نیستند، اندیشه های مکتب اهل حدیث، آثار و عواقب ویرانگری برای اسلام و مسلمین و اهداف عالی ای که شریعت اسلامی برای بشریت در نظر

گرفته بود، در پی داشت، و راه خرد ورزی را در عرصه های تئوریک و عرصه های عملی اجتهادی، مسدود کرد و این تفکر برای استمرار حکومت های جور، پشتیبانی عقیدتی قوی بود، آنگونه که با تمسک به قضاء الهی و جبر حتمی دانستن حوادث، چه ناشایستهایی را که مرتکب نشدند، و نامردمی ها و ستم ها و بی لیاقتی های خود را در اداره ی امور منتسب به خواست وارده ی حق تعالی دانسته و حکومت خود را معلول تقدیر معرفی می کردند، اما دیری نپایید که این وضعیت فکری، دانشمندان مسلمان را بر آن داشت که با این عقیده ی مخرب مخالفت کرده، آنگونه که برخی سعی بر عقلانی کردن و برخی تلاش در مقابله با آن را مورد اهتمام قرار دادند؛ یکی از کسانی که در این زمینه اقدامات موثری انجام داد، ابوالحسن اشعری بود، که با اعتقاد به آن مبانی شیوه اصلاح آنها را در پیش گرفت، با توجه به سیر تحول و تطور موضعگیری های کلامی وی و تبدیل رای از مبانی عقلگرایی محض اعتزالی به نقل گرایی و سپس نقل گرایی میانه، اقداماتی در این مسیر انجام داد؛ او که در ابتداء شاگرد و پیرو مکتب اعتزال بود، با روی آوری به نحله ی اهل حدیث در صدد تعقلی نمودن آموزه های آنان برآمد.

بنا به گفته ی سیوطی پیروان حدیث که اکثریت اهل سنت را در قرون نخست تشکیل می دادند در بسیاری از اصول با هم اختلاف داشتند و این احمد بن حنبل بود که به عنوان یک فرد شاخص از آنان در قرن سوم، در پرتو تایید حکومت ها، توانست، اصولی را به عنوان عقاید اهل سنت پی ریزی کند که از آن به بعد ترویج گردید. (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۶)؛ امویان از عقیده جبر حمایت کرده و زیاد این ایبه اولین اموی بود که در سال چهل و پنج هجری در خطبه ای حکومت امویان را مشیت الهی دانست و حکمرانی و عملکرد آنان را به اراده ی خدا معرفی کرد (طبری، بی تا، ص ۲۲)، ولی دیری نپایید که اندیشه های مخالف عقل و آموزه های قرآنی به دست دانشمندان، اصلاح و تفکرات تجسیم، تشبیهی و جبری که مفاصد نظری و عملی زیادی برای مسلمانان داشت از صحنه فرهنگ جامعه رخت بر بست، که این بار نه به دست طلایه داران عقل گرایی، بلکه توسط ابوالحسن اشعری که عمری در مکتب عقل گرای اعتزالی شاگردی کرده بود و با رویگردانی از آن در سال ۳۰۵ ق. گرایش خود را به مکتب حنبله آشکارا اعلام کرد؛ به

طور مسلم فردی که چهل سال باخرد سروکار داشته و در آغوش منطق و برهان بزرگ شده است نمی تواند عقاید احمد را در بست پذیرد، طبعاً باید در آن تعدیلی پدید آورد، وی در ابتداء تمامی اصول اهل حدیث را پذیرفت ولی در کتب بعدی خود با بهره گیری از دلائل عقلی در اثبات عقاید اهل حدیث بهره گرفته و از عقایدی چون «تجسیم» و «تشبیه» و «جهت داشتن خدا» بکاهد، به گونه ای که هم اهل حدیث و هم اهل فهم و خرد را راضی سازد؛ گرچه تلاش او در دوره حیاتش موثر نیفتاد اما آثار و نوشته های او تاثیر فراوان داشته و در آغاز قرن پنجم شخصیت های کلامی بزرگی به مکتب او پیوستند و منهج او را زنده کردند و از آغاز قرن پنجم که خورشید امامت احمد به تدریج غروب کرد، ستاره ی اقبال ابوالحسن اشعری، درخشید؛ گرچه امامت احمد بن حنبل در فروع فقهی به قوت خود باقی ماند ولی سلفی گری و تظاهر به اصول تجسیم و تشبیه با انتشار مذهب اشعری، به دست فراموشی سپرده شد و از طرف دیگر در قرن چهارم ماتریدیه در منطقه خراسان پدید آمد که آنان نیز در قسمتی از عقاید اهل سنت تجدید نظر کردند و با این بیان اهل سنت یا پیرو عقاید اشعری شدند یا ماتریدی. (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۹)، گرچه هر دو نحله به نوعی مبتنی بر عقاید اهل حدیث بودند و نصّ گرایي از اصول اساسی آنان بود؛ اما عقل را در زدودن غبارهایی که از اندیشه های مختلف بر روند عقلانیت اهل سنت نشسته بود، به کار گرفته ولی نتوانستند آن اصول اساسی که از مقاصد اصلی شریعت بود احیاء نمایند، همچنان زیر بیرق اهل حدیث در برابر عقل گرایان معتزله مکتب خود را استمرار دادند.

معتزله در روند تثبیت عقل گرایی

در مقابل اهل حدیث، معتزله برای عقل اهمیت فراوانی قائل بودند، آنچنان که آن را پیراسته از خطاء و آسیب پنداشته و حتی قسمتی از آیات و روایات را که بر خلاف اندیشه های آنان گواهی می داد به گونه ای تاویل می کردند که موید مبانی مختار آنان باشد، جنگ و ستیز میان این دو گروه بر پا بود، گاهی پیروزی با پیروان حدیث و گاهی از آن طرفداران عقل و خرد بود، و در حقیقت شاخص پیروزی آنان خواسته های حکومت های اموی و عباسی بود که هر کدام به هر طرف میل می کرد، کفه آن طرف سنگین تر می شد مثلاً تا آغاز حکومت مامون (۱۹۵ هـ) قدرت در دست اهل حدیث بود، زیرا مهدی عباسی

و پس از او هارون، به شدت از آنان دفاع می کردند و سر انجام اهل منطق و کلام محدود شدند، در حالی که در دوران حکومت مامون و پس از وی تا آغاز حکومت متوکل عباسی درخشش و پیروزی از آن «معتزله» بود، تا آنجا که عقاید آنان، عقیده رسمی حکومت عباسی به شمار می آمد، و مخالفان، تحت پیگرد قانونی قرار می گرفتند و احمد بن حنبل که رئیس اهل حدیث بود، به خاطر سر پیچی از عقیده معتزله و اصرار بر قدیم بودن قرآن، زندانی و تنبیه شد. ولی از روزی که متوکل عباسی زمام امور را به دست گرفت، افول خورشید معتزله آغاز گردید و اهل حدیث وارد صحنه شده و کم کم دوران انزواء و محدودیت معتزله و مصادره اموال برخی از آنان که مصدر حکومت بودند، آغاز گردید و احمد بن حنبل (۲۴۱ هـ) در میان اهل حدیث به عنوان پیشوای عقیدتی برگزیده شد. (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۱۲)، درباره ی وجه تسمیه و سیر تاریخی نشو و نمای این مکتب عقل گرا، مولفان تاریخ ملل و نحل (شهرستانی، بی تا، ص ۴۸)، و فرق (بغدادی، ۱۳۶۷، ص ۴۱)؛ تئوری هایی ارائه داده اند، (شیخ مفید، ۱۳۷۲، ص ۳)، که در جای خود شایان ذکر است؛ اغلب حکام با اندیشه های خرد گرایانه آنان بیمناک بوده و به مخالفت، آزار، شکنجه و قتل آنان مبادرت ورزیدند؛ روش معتزله اصالت دادن به عقل حتی در منقولات بود تا بدان حد که حتی نصوص دینی را در صورت پذیرش عقلانی قبول داشته، و نصوص را ارشاد به حکم عقل و همه ی واجبات را معقول دانسته و عقل را توانا در درک حسن و قبح همه کارها می دانستند. (شهرستانی، بی تا، ص ۴۲). آنان متفق القول اند که پیش از وارد شدن سمع و حکم شرع، شکر نعمت واجب است به عقل و دانستن نیکو و قبیح واجب است به عقل. (شهرستانی، بی تا، ص ۶۸) و حسن قبح را عقلی و ذاتی دانسته ^۴ (شهرستانی، بی تا، ص ۷۵) و انسان را مختار می دانند، نه بازیچه دست تقدیر (مقدسی، بی تا، ص ۲۲۵) و به همین جهت است که حکام وقت به جزء قلیلی از آنان، اندیشه های عقل گرایانه ی معتزله را بر نمی تابند و آنان را مورد آزار و اذیت، تعقیب، تهدید و قتل قرار می دهند. زیرا بر مبنای اصول بنیادین اهل حدیث که مکتب مختار و مورد حمایت حکام بود؛ تازیانه های ستم امیران (اصفهانی، ۱۲۸۵هـ، ص ۹۰) و اکل مال مومنان توسط آنان را، نه جنایت، که مشیت (ابن قتیبه، ۱۳۵۳هـ، ص ۱۹۰) می دانستند و قدرت خود را منتسب به

اراده‌ی حقّ تعالی دانسته (مبرد، ۱۹۶۲م، ص ۱۹۶۲)، که بنا بر مذهب جبر، مومنان برای تقرب و اداء تکالیف عبودیت، باید رضا به «داده» بدهند و از چهره‌گره بگشایند^۱ و تسلیم خواست حکمرانان باشند؛ که با شیوع و سیطره‌ی این اندیشه، عواقب خطرناکی برای تفکر اسلامی ترسیم شده است، از این رو در این وضعیت، رسول باطنی، با هیمنه ربانی خود، به میدان می‌آید تا غبارهای دنیا‌گرایانه را از رخسار دلربای شریعت بزدايد، بدین جهت معبد جهنی با نقد جبرگرایی سیاسی، و محکومیت اندیشه رایج زمان مبنی بر مشیت الهی دانستن حکومتها، شکنجه و قتل را تحمل کرده و سرود عقل، حریت و عدالت را که امامان معصوم علیهم السلام و شیعیان آنان به جرم نواختن آن، شهادت و تعقیب و شکنجه و تقیه را برای آنان به ارمغان آورده است؛ این بار از زبان این اختیار‌گرای عقل‌پرور از دنیای اهل سنت سر داده شد، و مرکب چوبینی که سالها در انتظار او بود با ساخت و ساز عبدالملک مروان به جرم اندیشه‌ی اختیار‌گرایانه اش، او را، تا خاکستان مشایعت می‌نماید؛ غیلان دمشقی نیز به همین سرنوشت گرفتار آمد، او که در سفر معبد جهنی به دمشق اعتقاد به تقدیر را از او گرفت (ابن مرتضی، ۱۹۶۱، ص ۲۵) و بنا به انسان‌شناسی خود مبنی بر اختیار و آزادی انسان؛ به مظالم امویان به انتقاد و اعتراض پرداخت که لاجرم به جرم اندیشه (ابن قتیبه، ۱۳۵۳ه، ص ۲۶۸) به استقبال مرگ رفت (عبدالجبار القاضی، بی تا، صص ۴۰-۲۶۸).

معتزله، تفکرات معبد و غیلان را گرفت و با اعتزال و اصل بن عطاء از درس حسن بصری، و در روند توسعه‌ی آن، مکتب جدید و گسترده تری ایجاد نمودند که در سیر تفکرات اسلامی و پالودن خرافات و اندیشه‌های انحرافی تا حدودی، نقش قابل توجهی ایفا نماید؛ آنگونه که در روند عقلانیت‌تکوین اندیشه اسلامی، و مقابله با اندیشه‌های واپس‌گرایانه جبری با توجه به بنیادهای محکمی که امامیه در اوج خفقان اموی با تقیه ساخته بود، تأثیر فراوانی بر جای نهاد و حرکتی عقلانی مقتبس از اندیشه‌های شیعی در دوران ستم اموی به شمار می‌آمد.

بر پایه ی گزارش های معتبر و موثقی که در تاریخ مذکور است، سخت گیری هایی که امویان بعد از شهادت امام علی (ع) در حق **عدلگرایان عقل گرای** شیعی، روا می داشتند با این که راویان و متکلمان را از سخن گفتن از مولی الموحدین و مکتب اصیل او باز می داشتند (حافظ ابو عثمان، ۱۹۹۳م، ص ۲۹۲)، اما این بار، با نهضتی جدید در حوزه اهل سنت سر بر آورد و تا حدودی با آن همه تبلیغات وسیع نظام سلطه در پنهان داشتن اندیشه های شیعی و قتل و تبعید و تهدید و شکنجه، **منادیان عدالت و عقل**، پیروان و بنیان گذاران این مکتب نو بنیاد با نظریه پردازی های کلامی و مبارزات عقیدتی، توانستند حقانیت معتقدات شیعی را هم در مقام نظر و هم در عمل بروز و ظهور دهند، به همین جهت است که برخی از محققان، نظریه های غیر واقعی در تأثیر پذیری شیعه از معتزله ارائه داده اند (مصری احمد امین، ۱۹۵۲م، ص ۲۶۷)، که با اندک تاملی بطلان آنها آشکار می شود و آنچه از جهت نظری و اسناد مسلم تاریخی به دست می آید این است که این گروه، اصل مذهب خود را از خاندان رسالت و اهل بیت پیامبر ص گرفته اند. (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۳۵) زیرا، آنان به اهل بیت پیامبر (ص) بسیار علاقه مند بوده و به همین جهت خیاط؛ معتزله را شیعیان معتدل می نامد^۱ خیاط، ۱۹۵۹م، ص ۱۴۲) و بشر بن معتمر (متوفی ۲۱۰ / ۸۲۵) یک مکتب اعتزال در بغداد تاسیس کرد که هواخواه علویان بود، (مکدموت، ۱۳۷۲ش، ص ۷) البته با وجود این که آنان در مبنای خود از اصول عقیدتی شیعه پیروی کردند (مکدموت، ۱۳۷۲، ص ۴۲)؛ اما اختلافاتی داشته اند^۲ با این حال بنا بر آنچه خیاط نقل کرده است، معتزله از طرفداران بنی هاشم و مولی الموحدین بوده اند (عبدالجبار القاضی، ۱۴۱۶، ص ۱۹۶۵)، آنان اصولی بنیان نهادند، که سیر عقلانیت را به ویژه در جهان تسنن احیاء نموده؛ عقل را معیار تکلیف و شناخت را، ایجاد کننده ی مسولیت دانسته و اندیشه را ملاک مواخذه، قلمداد کردند و این نوع شناخت را تنها از راه عقل می دانستند. (عبدالجبار القاضی، بی تا، ص ۶۷).

منهیات و حیانی را عقلاً قبیح دانسته، (ابن متویه، ۱۹۶۵، ص ۲۳۵) و احکام عقل را احکام شرع قلمداد کرده و در اختلاف منقول و معقول، عقل را بر نقل ترجیح داده، استدلالشان این است که صدور امور نامعقول از منبع و حیانی غیر ممکن است. (عبدالجبار

القاضی، بی ۱۴۱۶ق، ص ۴۰۱). آنان با به رسمیت شناختن عقل در شناخت و استنباط، آن را در زدودن خرافاتی که از روی جهل و نادانی و یا از روی عناد و دشمنی در معارف وارد شده است بکار گرفتند. در نظریه پردازیه های توحید و عدل و در روش شناسی عقلانی با امامیه نقاط مشترک زیادی وجود دارد، اما اختلاف معرفتی نیز موجود است. از جمله در بحث منزله بین المنزلتین، جبر و اختیار و امامت. (مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۶)؛ در هر صورت، اگر نبود تاثیر پذیری اینان از ائمه هدی علیهم السلام و شیعیان در برابر اندیشه های متحجرانه و جمود فکری طوائف « مجسمه » « مشبهه »، « خوارج »، « مرجئه »، با این که همه این گروهها کتاب و سنت را مدرک اندیشه های خود شمرده و بر آن تکیه بسته اند و مخالفان خود را به مخالفت با کتاب و سخنان پیامبر متهم کرده اند (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۶۹) که با تمسک به ظواهر الفاظ، تفسیری غیر عقلانی از شریعت ارائه دادند، این طرز تفکر در ادوار بعدی بعنوان عقیده ی مسلم و مبانی اندیشه ی اسلامی سیطره پیدا می کرد، از این رو این نهضت های فکری و فرهنگی با الهام از منابع اصیل وحی و با اقتباس از امامان معصوم س، از آمیختن به تفاسیر ظاهر گرایانه، و متحجرانه مصفا شده^۱ و نقش استمرار نبوت در پوشش امامت در اندیشه ی شیعی متجلی شد، آنگونه که، این مکتب عقل گرا که از حوزه های فکری اهل سنت در برابر اندیشه های غیر معقول اهل حدیث، جبریه، مجسمه، مشبهه بپا خاسته بود، خود را مُلْهُم از آموزه های و حیانی آن مفسران حقیقی کتاب خدا دانسته اند. به همین جهت ابن ابی الحدید در بخشی که به بیان تاریخچه ی علوم اسلامی اختصاص داده است با تلاش خاصی اثبات می کند که سرچشمه علوم اسلامی، علی بن ابی طالب ع است و می گوید: معتزله دو اصل توحید و عدل را از امیرمومنان ع فرا گرفته است آن هم به وسیله ابوهاشم و او نیز از طریق پدرش محمد بن الحنفیه. (سبحانی، ۱۳۸۳، صص ۳۶-۳۷)، ولی ذکر این نکته ضروری به نظر می آید که با این وجود، هر جا آن حرکت های فکری از مسیر واقعیت شریعت و حیانی عدول می کردند، مفسران حقیقی وحی با آموزه های حکیمانه خود تندروی و کندروی آنان را یاد آوری

کرده و تلاش در تصحیح اندیشه های تفریطی و افراطی می نمودند؛ اندیشه های تفویض مدارانه ی مطلق معتزله را در همان راستا تصحیح نموده که معتقدات جبر گرایانه ی مجبره را نقد می کردند، : «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین». در هر صورت با وجود اختلافاتی که امامیه با معتزله دارد ولی در بنیادی ترین اصول مشترک هستند. (سید مرتضی، ۱۳۲۵، ص ۱۴۸)؛ اگر چه برخی از محققان معاصر سعی بر آن دارند که جریان معتزله را، تلاشی در جهت به حاشیه راندن نقش ائمه هدی علیهم السلام بشناسانند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۷۰) و آن را حرکتی خزنده در جایگزینی عقل و انحراف اذهان به آن، جهت نسیان نصوص صادره از پاسداران وحی معرفی کرده اند، اما با عنایتی که این مکتب به پایه های بنیادین ارائه شده از ائمه هدی علیهم السلام داشته اند و نقشی که در ترویج آنها با تفاوتی که در نوع نگرش بوده است. این دیدگاه با نگاه به گزارشهای تاریخی مقرون به صحت به نظر نمی رسد.

آنچه غیر قابل انکار است؛ نقش عمده این مکتب در پیرایش آموزه های وحیانی از اندیشه های ظاهر گرایانه بود. قاعده ی لطف را آنان با هدف آشکار و فقی دادن اختیار انسان با مشیت الهی، آن گونه که در بسیاری از آیات قرآن بیان می شود، طرح کردند (شیخ ابو عمران، ۱۳۸۲، ص ۳۲۹)؛ آنان لطف را به همان معنای شیعی امامیه تعریف کرده و آن را تسهیل انتخاب فعل شایسته توسط انسان شناسانده اند. (عبد الجبار القاضی، بی تا، ص ۱۹۳)؛ لطف الهی را مستلزم شناخت تکالیف عقلانی دانسته، علت وجودی لطف را تسهیل انتخاب فعل نیک برای انسان پرهیز گار معرفی کرده، که او را در اجتناب فعل بد، یاری می کند. ولی عقل نشان می دهد که او بر افعال خود حاکم است و بر اساس نیات و محرکات خود تصمیم می گیرد.

چنان که می دانیم، عقل است که به او امکان تشخیص فعل شایسته از فعل ناشایست می دهد، فاعل در جهت مصلحت خود که آن را نیک دریافته است خواهان یکی و گریزان از دیگری است. (شیخ ابو عمران، ۱۳۸۲، ص ۳۳۶).

علاوه بر نظریه لطف که یک قاعده ی عقلی کلامی بود و در پختگی آن، معتزله نقش اساسی داشتند، نظریه اختیار انسان و پیوستگی آن نظریه با تئوری قضاء و قدر الهی و

حکمت حق تعالی، مباحث گسترده‌ای را در عرصه‌ی مطالعات نظری پدید آورد که به پرورش عقلانیت و روند جای‌سازی عقل در نقش یک منبع مستقل، موثر افتاد، گرچه معتزله و اصحاب عقل برای این امور سختیهای فراوانی را متحمل شدند و با موج گسترده مخالفت‌های سهمگین و سرسختانه روبرو شدند، اما با گذشت زمان، هم اینک در جهان تسنن، متفکرانی در پی احیاء اندیشه‌های خردگرایانه آنان هستند (شیخ ابو عمران، ۱۳۸۲ش، ص ۴۰۴).

نکته قابل توجه این است که با کمال شگفتی آنان که در مقام نظریه پردازی جانب عقل رانگه داشته، ولی به لوازم باورهای خود مبنی بر آزاد اندیشی و خردگرایی پایبند نبوده و با حربه‌ی مخلوق بودن کلام خدا (قرآن) خلفاء عباسی معتقد به مکتب خود (مأمون، معتصم و واثق) را وادار کرده تا مخالفان باورهای اعتزالی را مورد شکنجه و آزار و اذیت قرار داده و با اعمال تجسس و پدید آوردن «محنه» (آزمایش) به بررسی عقیده و اندیشه‌ی فرهنگیان و صاحب منصبان پرداخته و نظام تفتیش عقاید را پدید آوردند و حتی افرادی همانند احمد بن حنبل را به جرم نپذیرفتن (حدوث و خلق قرآن)، به زندان انداخته و تازیانه زدند (طه حسین، بی تا، ص ۲۳۴) و شاید این حرکت عجیب و معارض با مبانی عقل گرایانه‌ی معتزله، نخستین سازمان تفتیش عقاید و تعقیب، به جرم داشتن اندیشه‌ی مقابل قدرت حاکمه در تاریخ اسلام باشد. (پطروشفسکی، بی تا، ص ۲۲۵)

مواضع اشاعره

آنان در پی آن بودند که وضعیتی که معتزله و اهل حدیث در حوزه‌های فکری و فرهنگی در افراط و تفریط در استفاده از عقل پدید آورده بودند را تعدیل نمایند. ابوالحسن اشعری بنیان‌گذار این نحله که عمری در مکتب سران معتزله تلمذ کرده بود، این مکتب را بنیان نهاد که در روزگار خود نتوانست آن روش را ترویج نماید. اما دیری نپایید که پس از وفاتش سراسر عالم تسنن را فرا گرفت و اندیشه او حقیقت شریعت دانسته و همگی اهل سنت و جماعت به آن گرویدند.

همانگونه که گفته شد، در برابر تفریط‌های اهل حدیث، در مخالفت با بکارگیری عقل، نهضت‌های تاثیر گذاری در جهان اسلام ظهور کرد، یکی از آنان معتزله بود که درست

در مقابل اهل حدیث، به عقل به عنوان منبعی مستقل می‌نگریست و نهضت‌های دیگر، حالت تعدیلی داشته و با حرمت نهادن به عقل و اصالت به نقل، جانب عقل را نیز تا حدودی نگه داشته و در نظریه پردازی های خود اعتبار آن را مراعات می نمودند. که میتوان به اشاعره و ماتریدیه اشاره نمود، که هر دو در برابر دو جریان عقل گرای معتزله و نصّ گرای اهل حدیث قرار گرفتند، که اشعری جانب نصّ را بیشتر گرفته و بر عکس ما تریدیه جانب عقل را.

با اوجگیری تفکر معتزله، اختلاف کلامی در درون این مکتب روبه فزونی نهاد و زیاده روی در به کارگیری عقل، گوهر و بن مایه ی دین را که ایمان و پرستش خداوند و تسلیم و تعبد در مقابل اوست - سست و بی مقدار ساخت، رشد عقلگرایی از یک سو و انحطاط و جمود حنابله از سوی دیگر، علمای اهل سنت را به بازنگری و پیرایش در دیدگاههای سنتی فراخوانده، و در حقیقت سده ی دوم و سوم هجری دوره ی مقاومت نصگرایی در برابر پیشرفت خرد باوری و بیرون آمدن از فشارها و تنگنای جمود و تعصّب است.

با آغاز قرن چهارم جریان نصّ گرای وارد مرحله تازه ای شد دو شخصیت بزرگ از اهل سنت به طور جداگانه دست به احیاء و باز سازی اندیشه دینی و جذب عناصری از کلام معتزله زدند: ابوالحسن اشعری (م ۳۲۰ ق) در بصره و ابومنصور ماتریدی (م ۳۳۳ ق) در خراسان و ماوراءالنهر. با این تفاوت که ما تریدی کاملاً به معتزله نزدیک شد و اشعری بیشتر به حفظ اصول حنابله در قالبهای جدید پرداخت، به همین سبب اشعری را حد واسط میان اهل الحدیث و معتزله دانسته اند و ماتریدی را حد واسط میان اشعری و معتزله. به این ترتیب در قرن چهارم حلقه های پیوند میان نص گرای و عقل گرایی تکمیل شد و نخستین تقریب میان این دو جریان شکل گرفت. (سبحانی، ۱۳۷۴، ص ۲۰۹) معتزله با عقلی دانستن معارف، بکارگیری عقل را در آنها روا دانسته و عقل را قادر بر درک حسن و قبح اشیاء می دانستند و وحی را تایید و ارشاد حکم عقل معرفی کردند. اما اهل حدیث ظواهر نصوص را در تبیین معارف کافی دانسته و عقل را از ورود در عرصه ی معارف ممنوع دانسته و آن را از درک حسن و قبح افعال عاجز می دانستند. از طرفی دیگر

معتزله انسان را در افعالش مختار ولی اهل حدیث انسان را مجبور و خداوند را عامل افعال انسان معرفی می‌کردند. (شهرستانی، بی تا، صص ۱۰۵ و ۵۵) ولی در هر صورت مکتب فکری اشاعره، کوششی بود در جهت عقلانیت معرفت دینی با روشی محافظه کارانه یا به عبارت بهتر معتدلانه.

بنیان گذار آن مکتب شیخ ابوالحسن اشعری (۲۶۰ تا ۳۲۴) تا ۴۰ (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۱۱۰) سال در خانه رئیس معتزله ابوعلی جبایی (۳۰۳ ق) (بغدادی، ۱۳۶۷، ص ۹۸)، بزرگ شده بود در چهل سالگی در مسجد جامع بصره، رسماً و علناً از مکتب معتزله بازگشت و اندیشه های اعتزالی خود را فرو نهاد و به اهل حدیث و حنابله پیوست. (ابن الندیم، بی تا، ص ۲۷۱ و ابن خلکان، ۱۳۶۸، ص ۲۸۵)، اما آنچه از معقول و منطوق در مکتب عقل گرایان معتزله فرا گرفته بود در روش برگزیده ی جدید در پالایش و پیرایش اندیشه های ظاهر گرایانه حنبلی و اهل حدیث بکار گرفت و با تغییر روش و اتکاء بر محتوای باور های آن مکتب دیرین، نهضت جدید با شکلی خرد پسند از این جهش عقیدتی و کلامی او پدید آمد که دیری نپایید و بعد از مرگش جهان تسنن را تحت سیطره و سلطه در آورد. حال چه عواملی باعث این جهش فکری و تغییر مکتب شد، که با این صراحت و آشکاری بر فراز منبر آن را به گوش همگان برساند، بحثی تاریخی و کلامی و شاید هم معرفت شناسانه ای است که مصادیق فراوانی از این نوع رویکردها در عالم اندیشه بشری و در سیر تحول و تطور متفکران مسلمان دیده می شود. (ناصر خسرو، ۱۳۳۵، صص ۱-۶-۸ و غزالی، ۱۳۹۰، صص ۲۵-۲۸). علی ای حال مورخین تاریخ فرق در این باره فرضیات متفاوتی ارائه داده اند؛ برخی آن را الهام غیبی و رویاهای راستین قلمداد کرده و برخی فشارهای سیاسی حکومت وقت و یا اندیشه اصلاح گرایانه او در تصحیح عقاید اهل حدیث معرفی کرده اند. گرچه وی با این تبدیل گرایش و تلاش های فکری در پاره ای از عقاید ضد عقل و قرآن اهل حدیث؛ (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۳۰) اصلاحاتی بوجود آورد، اما موفق نشد قسمتی دیگر از اندیشه های خرافی اهل حدیث و حنابله را پایان بخشد و «رویت خدا» در آخرت را به همان حالت خود گذارد و بر صحت رویت در کتابهای خود تصریح کرد، و این اصلاحات ظاهری و سطحی که در (تجسم - جبر) بوجود آورد

در پرتو قدرت منطقی بود که در مکتب اعتزال فرا گرفته بود (سبحانی، ۱۳۸۳، ص ۴۲)؛ بخت بد او و مکتبش این بود که با تمام مساعی خود و پیروانش در مکتب اهل حدیث، مقبول در گاه فکری آنان واقع نشده و حنابله به شدت در حد تکفیر و تفسیق آنان می پرداختند و از طرف دیگر اهل اعتزال هم با روش مختار آنان بنیادی اختلاف داشتند؛ بدانگونه که حنابله سخت نصّ گرا بوده و هر گونه تاویل و تفسیری را بر نمی تابند، نیز سخت بر این مکتب جدید که هم مسلکان هم مشرب آنان بوده تاخته اند و از این رهگذر چه آزار و اذیتهایی که در ابتداء متحمل نشدند. (سبکی، ۱۳۸۵، ص ۳۵۳)؛ بارزترین نمود اندیشه های خرد ستیز اشاعره، انکار حسن و قبح عقلی است. (تفتازانی، ۱۳۰۵ق، ص ۱۵۱)؛ آنان همانند حنابله و اهل حدیث حسن و قبح را شرعی دانسته و عقل را از درک حسن و قبح اشیاء عاجز می دانند. و در برابر آنان معتزله برای عقل در درک حسن و قبح اشیاء و افعال، مقامی والا، قائل هستند (شهرستانی، بی تا، ص ۵۱ و اشعری، ۱۳۶۲، ص ۵۸).

در مذهب اهل سنت بجز معتزله تمامی فرق و مکاتب فکری به نوعی نصّ را بر عقل ترجیح داده و مجالی برای عقل قائل نشده و کمیت عقل را در آستان اندیشه و استنباط، لنگ و ناتوان می دانند، همانطور که گفته شد در واکنش به مکتب معتزله و برای تعدیل و اصلاح تفکرات اهل حدیث دو مکتب اشاعره و ما تریدیه پدید آمد.

ماتریدیه مکتبی میانه رو در تمسک به عقل

بررسی اجمالی این فرقه بدان روی است که مذهبی عقل گرای میانه هستند و در نزاع فکری بین دو نحله ی کلامی مقتدر معتزله و اشاعره، راه میانه ای را برگزیدند، از طرفی درک خوبی و بدی را ذاتی پنداشته؛ اما از سوی دیگر لازمه تحسین و تقییح ذاتی را پیروی حکم خدا از آن دریافت نمی دانستند و به جهت خطاهای ناشی از عقل بشری، از پذیرش « کُلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع » ابا داشتند (خلاف، ۱۹۹۹م، ص ۲۹۹).

یکی از محققان معاصر در این باره می گوید: ماتریدیه عقل را دارای قدرت مطلقه در معرفت و دانش نمی داند و می گوید عقل تنها ظواهر اشیاء را درک می کند و از درک ماهیت اشیاء و حقایق آنها عاجز است به همین دلیل مبنای کلامی ماتریدیه را حد وسط بین عقل گرایی مطلق و نقل گرایی تام می دانند به گونه ای که نه هر دو آنها رابه تنهایی کافی

به مقصود بدانند ماتریدیه قایل به حسن وقیح عقلی هستند در این رابطه باید گفت که از جمله قواعد اصول منهجی که روش کلامی ماتریدیه در بررسی عقاید و مسایل کلامی بر آنها استوار است، اصل حسن وقیح عقلی است با وجود اینکه تمام ماتریدیان اصل حسن وقیح عقلی را قبول داشته و قایل به آن هستند در پاره ای از مسایل مربوط به این اصل اختلاف دارند، مثلا در این مساله اختلاف دارند که آیا به مجرد اینکه عقل حسن وقیح فعلی را درک کرد، بدون آمدن شرع و ورود سمع، آیا جزم به حکم شرعی پیدا می شود یا این گونه نیست یا اگر جزم به حکم شرعی هم پیدا شود آیا علاوه بر ذم عقلاء، که حسن وقیح عقلی است، عقاب اخروی هم دارد؟ (قیوم زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱)

ابومنصور ماتریدی (م. ۳۳۳ ه. ق بنیانگذار این مکتب بود، اگر اشعری در فقه پیرو شافعی بود، ماتریدیه از مذهب حنفی پیروی می کردند همانگونه که ابوحنیفه بر خلاف شافعی و ابن حنبل و مالک در فقه اهل قیاس بود و به عقل به عنوان یک منبع فقهی مستقل می نگریست. بدین سان او در عقاید نیز از عقل بسیار بهره می گرفت. ماتریدی نیز مانند مقتدای خود عقل را به عنوان سر چشمه ای برای عقاید دینی پذیرفت. از این رو اشعری را می توان در میان اهل حدیث و معتزله دانست و ماتریدی حدّ میانی اشعری و معتزله است. (برنجکار، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷)

ماتریدیه به خلاف اشاعره حسن وقیح را عقلی می دانستند، و همچنین تکلیف مالایطاق را محال دانسته، و گرچه انسان را مختار و فاعل فعل خود می دانستند ولی با توجیهی که از اراده انسان و خداوند ارائه داده اند به جبر انسان قائل شده اند. (برنجکار، ۱۳۷۴، ص ۱۳۹)

از این رو دیده می شود که ماتریدیه با معتزله بسیار نزدیک می باشند. همانگونه که اشعریان به اهل حدیث. همانطور که گفته شد ماتریدیه در فروع پیرو ابوحنیفه بودند، و این شاید باعث گرایش آنان به عقل و بکارگیری خرد در اندیشه ورزی ماتریدیه بود، ابوحنیفه روزگار دراز خود را مشغول مناقشات کلامی ساخت ولی اندک اندک نسبت به آن دلسرد شد و به فقه روی آورد و با تمایل ذهنی که داشت نمی توانست خود را به روش اهل حدیث علاقه مند بیابد از این رو به مذهب عراقی عقل که مرکز آن کوفه بود پیوست. این

مذهب فقهی ریشه خود را به علی و ابن مسعود می رساند. (شریف، ۱۳۶۵، ص ۱۲۶). ابوحنیفه (م ۱۵۰ ق) در مقام اجتهاد و افتاء، به اتفاق و اجماع علما اسلام، رای و قیاس و استحسان را بکار می برده، و اگر نخستین فقیه نبوده که از این راه رفته و به این کار اعتبار داده، بطور یقین از پیشروان بنام و از مشهور ترین فقیهانی است که این راه را گزیده و پیمودن آن را پسندیده و رایج و معمول داشته است. و بگفته برخی از ناقدان، قیاس را بر حدیث مقدم می داشت. (شهابی، ۱۳۶۶، ص ۷۱۸). و قدیمیترین مذهب فقهی را پدید آورد، همانگونه که ماتریدی در فروع از ابوحنیفه پیروی می کرد، حنفی مذهببان در امور اعتقادی از مذهب امام ابو منصور محمد ماتریدی حنفی پیروی می کنند... بندرت است که حنفی اشعری مذهب باشد لیکن این نادر، وجود دارد از این رو گفته شده است: «از ظرائف است که حنفی اشعری باشد. (شهابی، ۱۳۶۶، ۶۶۳)

این فارسی الاصل، قیاس گرا که در سال ۸۰ هـ. در کوفه زاده شد و در ۱۵۰ هـ. در همانجا وفات کرد، در ابتدا به تحصیل علم کلام پرداخت و بعد از آن که در دانش به جایگاه بلندی رسید به فقه روی آورد (شلی، ۱۴۰۵، ص ۱۷۱)، اما اینکه آنان قیاس را بر رأی ترجیح می دهند را برخی از محققین رد کرده و دلیل سختگیری آنان در بکارگیری حدیث را وضعیت جعل و وضع حدیث در آن دوره می دانند. (شلی، ۱۴۰۵، ص ۱۷۲)

در هر صورت حنفیان، به کتاب، سنت، قول صحابی، اجتهاد، اجماع و بعد از اینها به قیاس، استحسان و عرف در استنباط احکام استناد می کنند. (ابوزهره، ۱۹۸۷، ص ۳۵۵)

جریان اشعری گری، اهل حدیث، ظاهریه که با دخالت و بکارگیری عقل در معارف و فقه اسلام مخالفت می کردند به عالم تسنن مربوط است، و در عالم تشیع نیز در فقه پژوهی امامیه اخباریان بر چنین باوری هستند.

اشاعره همانگونه که گفته شد حسن و قبح اشیاء و افعال را تابع امر شارع دانسته و به استقلال عقل در درک خوبی و بدی کارها باوری ندارند. (خضری بک، ۱۳۸۹، ص ۲۳)

ابن حزم نیز عقل را در درک امور ناتوان دانسته و ساحت شریعت را از جولان عقل مبرا می داند. (ابن حزم، بی تا، ص ۲۷)، اخباریان امامیه نیز بر همین باورند. (استرآبادی، ۱۴۲۹، ق، ص ۱۳۸)

از این رو در عالم تسنن حنفیه و معتزله روند عقل‌گرایی را در برابر نص‌گرایی افراطی احیاء نمودند. که در مکتب فقهی و حقوقی امامیه نیز علاوه بر نص‌گرایان اولیه مکتب اخباری‌گری نیز بر اعتقاد نص‌محوری پای فشاری داشتند.

این دو دیدگاه نه تنها در مباحث بنیادین کلامی بلکه در مبانی فقهی و دستورالعمل زندگی مسلمانان نیز تاثیر فراوانی برجای گذاشت، بدان گونه که در فقه اهل سنت، در استنباط مطالب شرع از منابع حقوق اسلام دو گروه مکتب اجتهاد و رأی و مکتب اهل حدیث یا ظاهریه پدید آمد، در فقه امامیه هم همین دو مکتب با جلوه ای خاص دیده می‌شود یعنی فقیهان امامیه هم دو گروهند: مکتب اجتهاد به سبک امامیه که به مکتب اصولی و مکتب مجتهدان معروف است و مکتب اهل حدیث که در فقه به مکتب اخباری معروف شده است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۴) که اختلاف نظر در این باره به عصر امامان شیعه ع بر می‌گردد؛ بطوری که، در بین شاگردان آنان دو جناح عقلگرا و نص‌گرا وجود داشت، و پیوسته بین آنان اختلاف نظر به وجود می‌آمد و گاهی هم برخی را از جهت عدول از نص به عقل متهم به کفر می‌نمودند ولی امامان معصوم علیهم السلام از آنان حمایت و شیعیان را به اعمال نظر و استدلال در اصول و فروع برپایه ی موازین و معاییر، توصیه می‌کردند. و با اینکه برخی از صحابه به سماع و نقل روایات امامان معصوم ع مشغول بودند، امامان معصوم ع، به تشویق و ترغیب متکلمان می‌پرداختند و در مسایل فقهی، آنان به صراحت و وظیفه خود را بیان اصول و قواعد کلی دانسته و تفریع و استنتاج احکام جزئی را به عهده پیروان خویش گذارده‌اند. محدثان قم با متکلمان، سخت در ستیز بودند و برخی آنان، روایات بسیاری در ذم و طعن دانشمندان و متکلمان می‌ساختند.... از طرف دیگر امامان ع؛ شیعیان خود را به همین متکلمان و کتابهای آنان ارجاع و راهنمایی می‌کردند و حتی قمیان را به رغم دشمنی محدثان آن شهر، به دوستی و حرمت نهادن نسبت به متکلمان ترغیب می‌نمودند. (مدرسی طباطبایی، ۱۴۱۰ه.ق. صص ۴۱-۴۲)

در دوره های بعد نیز برخوردهایی بین عقل‌گرایان و نص‌گرایان گزارش شده است. اما در زمان حکومت صفویه که اقتضاء می‌کرد اخبار و احادیث تقویت شود و علوم عقلی (مانند فلسفه و منطق و علم اصول) تحریم شود، باز جناح نص‌گرای محض، نیرو

گرفت و مکتب اخباریان جدید شکل گرفت و مردانی چون محمد امین استرآبادی و فیض کاشانی برخاستند و شگفت آنکه شخص اخیر، مشرب فلسفی هم داشت ... گویی که فیض هم علی رغم میل درونی خود تحت تاثیر یا فشار محیط در عین بحث از فلسفه و کلام و حتی شعر و عرفان، در فقه راه مکتب اخباری گرفت. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۵)

برخی به دلیل روشی که استرآبادی در الفوائد المدنیه برگزیده، او را متأثر از اندیشه های ابن حزم ظاهری می دانند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۵)، این شیوه استنباط در همه ی قرون کم و بیش بوده، ولی در قرن یازدهم و دوازدهم بگونه ای فراگیرتر در حوزه های استنباطی رواج یافت (جناتی، ۱۳۸۰، ص ۳۱)، اما اینکه ریشه اخباری گری از کجا شروع شد؟ می توان گفت مسلک اخباری از اهل سنت گرفته شده به طوری که ابن خلدون در مقدمه ی معروف خود می نویسد: بعد از رای و قیاس که از زمان ابوحنیفه و هم به وسیله ی او پدید آمده بود، و در عراق شیوع یافت، جمعی از علماء - اهل سنت - با مخالفت با اساس آن برخاستند و عمل به آن را باطل دانستند این عده را «ظاهریه» می خوانند و پیشوای آنان داود بن علی و فرزندش محمد است ابن حزم اندلسی نیز از معاریف محدثین و علمای ظاهریه است. مالک بن انس و احمد بن حنبل که پیش از داود بن علی به حدیث تکیه داشتند و مخصوصاً احمد بن حنبل به قدری به حدیث توجه داشت و نسبت به رای و قیاس بی اعتناء بود که طبری او را در کتاب اختلاف الفقهاء از فقهاء به شمار نیاورده است.

به هر جهت طریقه ی احمد و فرقه ی ظاهریه تقریباً همان مسلک اخباری است که در میان شیعه به وجود آمدند. به همین جهت اخباریان را ظاهریه هم می گویند. (دوانی، ۱۳۶۲، ص ۷۳)

گرچه زمینه گسترش اخباریگری به سبک استرآبادی از قرن دهم آغاز شده بود (گرچی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۸)، اما در قرن یازدهم مولی محمد امین استرآبادی (۱۰۳۶ هـ) آن را بعنوان یک مکتب حقوقی بنیان نهاد.

آنان با اصولیان اختلافات بسیاری در روش استنباط احکام دارند، اما آنچه در این

زمینه به این مقوله مربوط است، ادله احکام به ویژه دلیل عقلی است. که یکی از اختلافات اخباریان با اصولیان می باشد و به عبارت دیگر یکی از انگیزه های تاسیس این مکتب، مقابله با عقل به عنوان یکی از ادله استنباط احکام می باشد. گر چه موسس مشهور آنان در الفوائد المدنیه در دو جا به آن استناد کرده است؛ یکی در استدلال بر رد مرجحات در مقام تعارض ادله و دیگری بر رد اجماع مبنی بر اینکه دلیل عقلی بر آن وجود ندارد. (استرآبادی، ۱۴۲۹ ه. ق، صص ۱۲۶-۱۳۲)؛ اما از آنجا که ادله را در اخبار منحصر کرده اند، جایگاهی برای عقل در استنباط احکام قائل نیستند. (استرآبادی، ۱۴۲۹، صص ۵-۱۰- ۱۹-۱۳۶-۱۳۷)، آنان علاوه بر این، اجماع را هم حجت نمی دانند و از دیدگاه برخی از آنان قرآن نیز تنها با رجوع به احادیث و روایات بعنوان منبع در استنباط احکام محسوب می شود. (بحرانی، بی تا، ۱۷۱)، پس منبع احکام نزد آنان فقط اخبار می باشد، و روایات و اخبار را کافی و وافی برای بیان احکام نو به نو روزگاران دانسته و بر این باورند که حتی حکم ارش خدش هم در روایات آمده است. و با این منظومه فکری، دلیل عقلی و نتیجه آن، اصول فقه را، بر نمی تابند. زیرا آن تلاشی عقلانی جهت روشمند کردن استنباط احکام است. (استرآبادی، ۱۴۲۹، ص ۲۹)، آنان تحسین و تقبیح عقلی و قاعده ملازمه که وجه ممتازه شیعه است را نیز مردود دانسته اند؛ اخباریان که با دغدغه های دینی وارد این عرصه شدند، (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۸) و به نوعی گرایش به شیوه های سلف در استناد انحصاری در نصوص بوده است و به عبارتی، نوعی سنت گرایی در برابر متدولوژی فقه پژوهان استدلالی و عقل گرا صف آرایی کردند؛ گر چه قریب به دو قرن این طرز تفکر و روش بر مدارس شیعی، سیطره و استمرار داشت اما نتوانستند مکتب خود را بر مجامع فقهی و حقوقی امامیه حاکم نمایند؛ ولی آثار و رگه های این روش و نگرش در ادوار گوناگون پژوهش های فقهی و استنباطی مشهود است.

موسس مکتب اخباری که معاصر شیخ بهایی و شاگرد صاحب «معالم» و صاحب «مدارک» بود، مردی پر کار و کم حوصله و کم دقت بود، رعایت آداب و ادب کمتر می کرد. مطالعه کتاب (الفوائد المدنیه) او خالی از استفاده نیست و با همه ایراداتی که متاخران به او وارد کرده اند ولی افکار او حتی در مخالفش هم بطور غیر مستقیم تاثیر

داشته است. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۳۶)، او از دشمنان سر سخت مجتهدان بود و همه ی فقیهان از قدیمین تا شهیدین و دیگر دانشمندان رابه سختی به بادانتقاد گرفته و آنان را پیروان اهل سنت می دانست، کتاب «الفوائد المدنیه» خود را که در ربیع الاول ۱۰۳۱ در مکه معظمه به پایان رسانده بود در رد بر مجتهدان نگاشت. (گرچی، ۱۳۶۹، ص ۱۳۶) آنان با بکارگیری خرد در استنباط احکام به مبارزه پرداخته، (استرآبادی، ۱۴۲۹، ص ۱۳۰) و استفاده از آن را مقابله با نصوص معرفی کردند، (جزایری، بی تا، ص ۱۳۱) و مستند احکام را فقط اخبارائمه هدی علیهم السلام می دانستند. (استرآبادی، ۱۴۲۹) درباره ی علل پیدایش مکتب اخباری که نزدیک به دو قرن بر حوزه های شیعه سیطره داشت، نظریات متعددی ارائه شده است که می توان به اجمال موارد زیر را برشمرد:

خوف از تحت الشعاع قرار گرفتن تعالیم ائمه معصومین علیهم السلام با بکارگیری اصول فقه، (صدر، ۱۳۷۹، ص ۴۴)، بی اعتباری و غیر قابل اعتماد دانستن عقل در استنباط، (جزایری، بی تا، ص ۱۳۱)، تاثیرات اندیشه های ظاهر گرایانه و افراطی ابن حزم اندلسی بر بنیان گذار این مکتب - امین استرآبادی - در ایام اقامت در مکه مکرمه (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۵) و واکنش نصّ گرایان افراطی. (جناتی، ۱۳۷۴، ص ۳۲۴).

آنان، علاوه بر انکار اجتهاد، منابع فقه و حقوق را منحصر در اخبار و روایات دانسته و دلیل عقل را مردود و انکار می کنند (استرآبادی، ۱۴۲۹ ه. ق، صص ۱۰-۱۹-۱۳۶-۱۳۷) و حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه را نیز مردود (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۲، ص ۲۸۷)؛ و قطع حاصل از عقل را حجّت نمی دانند (انصاری، ۱۴۱۹ ه. ق، ص ۵۲)؛ استرآبادی، بهره وری از عقل را مخالف با روایات متواتره اهل بیت عصمت و طهارت می داند (استرآبادی، ۱۴۲۹، ص ۲۹) و عقل را قادر به دستیابی به احکام الهی نمی دانند، برخی از آنان با تعریفی که از عقل ارائه داده (عاملی، ۱۴۰۳ ه. ق، ص ۴۱۱)؛ آن را به اصول عملیه معنا نموده و به دلیل اختلاف نظر درباره ی آن اصول، عقل را حجّت نمی دانند (بحرانی، بی تا، ص ۲۴۵) و با تمسک به روایاتی که در منع بهره گیری از عقل است، استفاده از عقل را شرعی نمی دانند (جزایری، بی تا، ص ۴۴)؛ علاوه بر موارد مذکور، دلیل عقل را مفید ظن دانسته و آن را قطع آور قلمداد نمی کنند از این رو بکارگیری آن را در استنباط احکام

مردود می‌دانند. (استرآبادی، ۱۴۲۹ه.ق، ص ۱۶۰)

غافل از این که تعریف عقل در اصطلاح فقیهان خرد گرا و اصولیان تحلیل گر، حکم عقلی است که با آن، به حکم شرعی قطع حاصل شود، و چنانچه این فرایند حاصل آید، از آنجا که حجیت قطع ذاتی است، موجب کشف حکم شده و هیچ اشکالی در پیروی از آن پیدا نمی‌شود.

آن گونه که شیخ اعظم آورده است: «لا اشکال فی وجوب متابعه القطع و العمل علیه مادام موجوداً، لانه بنفسه طریق الی الواقع، و لیس طریقه قابله لجعل الشارع اثباتاً أو نفیاً» (انصاری، ۱۴۱۹ه.ق، ص ۱۷)

و معنای ذاتی بودن حجیت این است که، حجیت آن از نفس طبیعت ذاتش بر انگیزته شده است؛ بنابراین، نه از غیر بدست آمده است و نه نیاز به جعل شدنش از سوی شارع دارد و نه به اینکه از جانب شارع امری به پیروی از آن صادر شود. قطع خود طریقی به سوی واقع است و نفس قطع، نفس انکشاف واقع است، زیرا قطع حقیقتی است نورانی محض که نه تاریکی در آن است و نه احتمال خطایی با آن همراه است، همانگونه که در مباحث فلسفه آمده است که جعل ذات و ذاتی به جعل تالیفی، محال است، زیرا جعل یک چیز، برای چیز دیگر، تنها در موردی می‌تواند فرض شود که تفکیک بین مجعول و مجعول له، در آن، امکان داشته باشد و واضح است که تفکیک بین یک چیز و ذات آن، یعنی بین یک چیز و خودش و همچنین بین آن و بین ذاتیاتش محال است. «الذاتی لا یعلل». تنها چیزی که از جعل قطع معقول است جعل آن به جعل بسیط است، یعنی خلق و ایجاد آن (مظفر، ۱۳۷۶، ص ۱۷) و وقتی جعل طریقت برای قطع محال باشد، نفی آن از قطع، نیز محال می‌شود زیرا همچنانکه جعل ذات و لوازم ذات محال است، نفی ذات و لوازم ذات از ذات و سلب آنها، بگونه‌ی سلب تالیفی، نیز محال است. (مظفر، ۱۳۷۶، ص ۲۲) از سوی دیگر، مراد روایاتی که در نهی از پیروی عقل آمده است، عقول ظنی است، که آن هم مورد اتفاق است که ظن هیچ از حق بی‌نیاز نمی‌کند. «إِنَّ الظَّنَّ لَا یغنی مِنَ الحقِّ شیاً» بنابراین ادعای اخباریان مردود است.

باورهای عقل ستیز آنها مبنی بر قطعی الصدور دانستن اخبار کتب اربعه، بدون قید و

شرط ؛ و جمود به ظاهر اخبار (بههانی، ۱۴۱۶ه.ق، ص ۱۵)، با توجه به مبانی این مکتب در عناد با هرگونه اجتهاد، عقل، ظواهر قرآن، و برائت و چنانچه در حوزه های فکری و فرهنگی تسلط تام می یافت، وضعیت اسفباری را برای تشیع بر جای می گذاشت و شاید بتوان گفت که از تشیع جز نامی و نشانی باقی نمی ماند، زیرا آنان نه تنها عقل و اجماع را دست آورد اهل سنت دانسته و به شدت با آنها مقابله می نمودند بلکه ظواهر قرآن را حجت ندانسته و حتی برای الفاظ قرآن قائل به عدم ظهور بودند و عقل را از درک آشکار ترین معانی قرآن عاجز دانسته (بحرانی، ۱۳۶۳ش، ص ۲۷)؛ آنان سنت رسول الله (ص) را نیز حجت نمی دانستند. (استرآبادی، ۱۴۲۹، ص ۴۷)، محمد امین استرآبادی می گوید: «هیچ راهی برای رسیدن به احکام نظری فرعی و اصلی بجز شنیدن از صادقین (علیهم السلام) برای ما وجود ندارد و استنباط احکام نظری از ظواهر کتاب خدا و ظواهر سنن نبوی (ص) تا مادامی که اهل ذکر (علیهم السلام) در آن باره بیان نکنند، جایز نیست» و تقسیم اخبار به چهار قسم (صحیح و حسن و موثق و ضعیف) را نیز صحیح ندانسته و اخبار کتب اربعه (الکافی، من لا یحضره الفقیه، تهذیب الاحکام و استبصار) را بدون واریسی های علم الحدیث و علم رجال؛ صحیح می دانند:

«روایات موجود در کتب ائمه حدیث، بویژه روایات کتب اربعه صحیح است و اختلافاتی که در برخی از آنها به چشم می خورد ناشی از تقیه است. (کرکی، ۱۳۹۶ه.ق، ص ۱۷)؛ که با نظری به کتب مذکور باور اخباریان مخدوش و قطعی الصدور بودن اخبار مذکور نیز در تمام موارد صادق نیست. (خویی، ۱۳۶۹ش، صص ۳۶-۹۷)؛ و شاید بتوان گفت یکی از علل و عوامل فحول و بزرگان فقه و کلام متقدم شیعه در باره ی عدم حجیت خبر واحد همین عقیده اخباریان اولیه در باره اخبار آحاد بوده است، زیرا این نوع نگاه به اخبار تالی فاسد های فراوانی داشته که جبران آن سخت و آثار و عواقب آن مخرب و برای اندیشه و فرهنگ اسلامی مخرب و در اعصار و امصار آتی غیر قابل دفاع می نمود، زیرا دشمنان قسم خورده با انگیزه های گوناگون برای تخریب فرهنگ اسلام به وضع و جعل حدیث پرداخته و اخبار ساختگی را وارد مجامع روایی نمودند، به همین جهت در این باره دانشمندان اسلامی کتب متعددی به رشته ی تحریر در

آوردند؛ علامه امینی بخشی از جلد پنجم الغدیر را به این امر اختصاص داده است و بسیاری از دروغ پردازان و خبرسازان را نام می برد و مجموع اخبار ساختگی را از چیزی در حدود کرور (پانصد هزار) خبر احصاء کرده اند؛ آنگونه که ابن ابی العوجاء زندیق دریای میز محاکمه اعتراف کرد که من در حدود چهار هزار حدیث در کتاب های روایی شما وارد کردم که این تحریفات و اضافات از زمان رسول اکرم ص آغاز شد و همچنان بطور فزاینده ای ادامه یافت، رسول اکرم ص فرمود: (کثر علی الکذابون) (فیض، ۱۳۸۲، صص ۲۴۰-۲۴۲) از این رو این نظر اخباریان هم محکوم به بطلان است.

در دو قرنی که مکتب آنان بر حوزه های شیعی سیطره داشت، آثار زیانباری را پدید آورد، از جمله: جمود و تحجر، دور کردن مردم از قرآن، ترویج اخبار ضعیف و موضوع، بی پاسخ ماندن بسیاری از رویدادهای جدید و مسائل تازه در ابعاد گوناگون اقتصادی، اجتماعی، حقوقی، کیفری اداری، سیاسی و حکومتی که دارای نص خاص نیستند، همگام نبودن بعضی از فتاوا با رویدادهای جوامع اسلامی مانند: منحصر شدن حکم احتکار به طعام (گندم، جو، مویز و کشمش) منع از محدود کردن توالد و تناسل اگر چه برای جامعه مصلحت نباشد، عدم کفایت پول بجای شتر و گاو و حله به صاحبان دیه، عدم مشروعیت معامله های جدید که در زمان صدور روایات نبوده اند. لزوم تعطیل حدود و قصاص در زمان غیبت، به دلیل عدم حضور امام معصوم (ع)، نبود دلیل معتبر شرعی برای بیان برخی از آراء و نظریات، ظاهر شدن بعضی امور خرافی و دور از منطق و جانبداری برخی کج اندیشان و کوته نظران، و ظاهر گرایان از آنها.. (جناتی، ۱۳۸۰، ص ۳۴).

مکتب اهل حدیث که در اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم به دست متکلمان شیعی در هم کوبیده شد. با این همه معدودی از هواداران آن در گوشه و کنار باقی ماندند که فعلیتی نداشتند و به همین دلیل نیز کسی کاری به کار آنان نداشت تا آن که در اوائل قرن یازدهم بار دیگر این مکتب به وسیله محمد امین استر آبادی با نگارش کتاب الفوائد المدنیة تجدید حیات یافت. زمینه مناسب برای احیای مکتب اهل الحدیث به مرور از اوایل قرن دهم آماده شده بود، اجتهاد مورد انتقاد قرار گرفت، خبر واحد دوباره مورد بحث قرار

گرفت ارزش منطق و فلسفه مورد تردید واقع گردید. عواملی از این قبیل سهم مهمی در پیدایش موج جدید گرایش اهل حدیث و توسعه سریع آن داشت، این گرایش که این بار با نام سابقه دار دیگر خود « اخباری » شناخته می شد مانند سلف خویش روش اجتهادی و تفکر عقلی و تحلیلی را در فقه شیعه محکوم می نمود و به پیروی از ظواهر احادیث مذهبی دعوت می کرد. امین استرآبادی در کتاب مزبور با استدلالاتی، حجیت عقل را برای کشف حقایق مورد تردید قرارداد و اصول فقه شیعه را که بر اساس استدلالات و تحلیلات عقلی بنا گردیده است به شدت رد کرد. مهمترین مورد اختلاف میان دو گرایش اصولی و اخباری در مکتب فقهی شیعه همین مساله اعتبار یا عدم اعتبار عقل در مباحث مذهبی بود اخبارگری که از دهه های نخستین قرن دوازدهم بر همه مراکز علمی شیعه در ایران و عراق غلبه کرد و چند دهه، فقه شیعی را در تصرف انحصاری خود داشت تا در نیمه دوم این قرن مجدداً در برابر گرایش اصولی به سختی شکست خورد و از میدان بیرون رفت. وحید بهبهانی که دارای نبوغ خاصی در استدلال و تحلیل و تفکر عقلانی بود بساط مکتب اخباری را پس از سالها حکومت بلامنازع برفقه شیعی در هم پیچیده و مکتب خاص خود را جای آن نشانده. (مدرسی طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۵۹)

گرچه شرایط لازم جهت اصلاحات توسط دانشمندان معتدل اخباری همانند شیخ یوسف بحرانی، مهدی بن محمد صالح فتونی عاملی و دیگران فراهم آمده بود. اما فقه وحید بهبهانی نخستین فقه شیعی است که قواعد اصول فقه در آن به درستی، اعمال شده و این خود مشخصه اصلی آن است. وحید در تأسیس این روش فقهی و احیاء علم اصول کوشش فراوان نمود و رنج بسیار برد و مکتب علمی او که نمونه یک حقوق منطقی پیشرفته، با سیستم حقوقی قوی و هماهنگ و استوار است با هیچ مکتب پیشین قابل مقایسه نیست، وحید شاگردان و پیروان میرز و نخبه ای داشت که روش او را به درستی حفظ کردند و فقه شیعی را به سوی تکامل به پیش بردند. (مدرسی طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۶۱).

نتیجه گیری

اندیشمندان مسلمان در قرون نخستین در مواجهه با نصوص اسلامی برداشت‌ها و بینش‌های متعدد داشته‌اند، برخی بر این باور بوده‌اند که باید به ظواهر تمسک جسته و از هر گونه تاویل، تفسیر و تحلیل عقلی متون اجتناب نمود و گروهی دیگر در مقابل به نقد و ارزیابی عقل مدارانه معتقد بودند، این اختلاف در روش تفسیر و استنباط از متون، در طی ادوار بعدی موجب پیدایش مکاتب، مذاهب و نحله‌های مختلف کلامی و فقهی شد، آنگونه که مکاتب عدلیه و اشاعره، پس از دوجریان اهل حدیث و اهل رای در حوزه کلامی به شکلی تقریباً نظام مند برپایه‌ی ورود و مداخله‌ی عقل در اندیشه‌ی ورزی‌های عقیدتی شکل گرفت و از سوی دیگر همین رویکرد در فقه و حقوق اسلامی وارد و فقه پژوهی‌های فقیهان مسلمان را بر اساس رویکرد نص‌گرایی و یا عقل‌گرایی متأثر ساخت، و گرایش‌های اهل حدیث و اهل رای در اهل سنت و مکتب‌های اخباری‌گری و اصولی‌را در شیعه امامیه پدید آورد، در ابتداء، اهل ظاهر با ورود عقل مخالفت نموده و بر این باور بوده که باید بدون هر گونه تفسیر و تاویلی، به ظواهر قرآن عمل نمود، آنگونه که عرش و استواء وید و... در آیات قرآن کریم به همان معانی ظاهری ارزیابی می‌شد، این عقیده آثار و عواقب خطرناکی برای جامعه‌ی نوپدید اسلامی در پی داشت، از این رو متفکران اسلامی که به این خطر فکری و فرهنگی واقف بودند به مخالفت پرداخته و برای مقابله با این تفکر و زدودن گرد و غبار‌های ناشی از تفکر ظاهر‌گرایانه به عقل تمسک جسته و اندیشه‌ی معتزلی شکل گرفت و در برابر این اندیشه، اهل حدیث، برای عقل اهمیت فراوانی قایل شده و بخشی از ظواهر آیات و روایاتی که برخلاف باورهای عقل‌گرایانه‌ی آنان بود تاویل و تفسیر نمودند، آنان در این روش تا بدانجا پیش رفتند که حتی نصوص دینی را در صورت پذیرش عقل می‌پذیرفتند، عقل را قادر در ادراک حسن و قبح امور دانسته و انسان را موجودی مختار، نه بازیچه‌ی تقدیر می‌دانستند، و باورمندان به این عقیده در مقاطع مختلف این اندیشه را پرورش و در اثبات عقاید و اندیشه‌های بنیادی عقیدتی، مسلم و در مبانی استنباط احکام شرعی در هر دو مکتب شیعی و سنی به شیوه‌های خاص

خود در عمل به کار گرفتند، آن گونه که در اصول عقاید نقش مهمی ایفاء نموده و در اصول فقه نیز در جامه ی دلیل عقلی جلوه آرای می نماید. تلاش های جدی معتزله در نهادینه کردن عقل سیر خرد گرایی را به ویژه در اهل تسنن احیاء نموده و عقل را معیار تکلیف، شناخت را موجد مسوولیت و اندیشه را ملاک مواخذه و مجازات قلمداد کرده و از این رهگذر خرافاتی که در معارف وارد شده بود تا حدودی زدودند، در مباحث خداشناسی و پژوهش های کلامی گرچه با امامیه اشتراک عقیده داشتند ولی اختلاف جدی هم وجود داشت؛ و در عرصه ی فقه پژوهی نیز ورود عقل به عنوان دلیل در مذاهب فقهی بی تاثیر نبود آنگونه که ماتریدیه بیشتر از حنفی ها که در فقه پژوهشی به عقل به عنوان یک منبع مستقل استناد کرده و از قیاس در کنار دیگر ادله بهره می گرفتند، پیروی کرده و اشعریان بر اساس نگرش ویژه ی خود از مذهب شافعی که روشی نقل گرایانه داشته و به قیاس و عقل تمایل نشان نمی دادند، روی آوردند؛ رویکرد مکتب شیعی به عقل جلوه ای دیگر داشت، که هم در مباحث نظری و کلامی و هم در منابع و مبانی استنباط جایگاه ویژه ای یافت، آن گونه که مبانی عقیدتی و اصول بنیادین خداشناسی و نبوت و معاد و امامت مبتنی بر عقل و استدلال مبرهن می نمود و از سوی دیگر، در قواعد و اصولی چون تحسین و تقبیح عقلی و قاعده ملازمه و... ظاهر شده و عقل در جوار سایر منابع ردای فاخر دلالت را بر تن کرده است که این امر حاکی از اعتبار عقل در این مکتب می باشد؛ گرچه دو جریان اهل حدیث و اهل رای در اهل تسنن بوده است ولی در مکتب فقهی و حقوقی شیعی، از بدو شکل گیری مباحث نظری و عملی دو گروه نص گرا و عقل گرا از زمان امامان هدی علیهم السلام وجود داشته اند و اختلاف نظر آنان در این باره مشهور بوده است و در ادوار بعدی سر تحول و تطور اندیشه های شیعی در تحقیقات و مطالعات کلامی و فقهی منازعه ی هر دو گرایش استمرار داشته است، تا اینکه در قرن های یازدهم و دوازدهم به اوج خود رسید و بعنوان مکتب های اصولی و اخباری ظهور یافته است و محمد امین استرآبادی آن روش ظاهر گرایی به سبک شیعی را در قالب مکتب اخباری گری تاسیس نمود، آن گونه که آنان عقل را در فرآیند استنباط، انکار و حسن و قبح عقلی را مردود می دانستند، زیرا دلیل عقلی را مفید ظن دانسته و آن را قطع

آور قلمداد نمی کردند. عقیده آنان مبنی بر قطعی الصدور دانستن اخبار کتب اربعه بدون قید و شرط و جمود به ظاهر اخبار، چنانچه بر حوزه های فکری و فرهنگی، تسلط تام و استمرار می یافت، وضعیت اسفباری را به ارث می گذاشت، ولی این روش و نگرش گرچه در قرن دوازدهم، بر همه ی مراکز علمی شیعی، سیطره یافت ولی در نیمه ی دوم این قرن، در برابر مکتب اصولی شکست خورد و وحید بهبهانی با شیوه ی منحصر بفرد خود، مکتب اجتهادی و اصولی را، جایگزین نمود و بساط روش ظاهر گرایانه ی آنان را علی الظاهر برچید.

فهرست منابع

الف کتب فارسی

۱. اشعری، ابوالحسن، (۱۳۶۲ ش)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین مترجم: محسن مویدی، تهران، امیرکبیر، چاپ اول.
۲. برنجکار، رضا، (۱۳۷۸ ش)، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، طه، چاپ اول.
۳. بغدادی، عبدالقاهر ابومنصور، (۱۳۷۲ ه. ش)، الفرق بین الفرق، مترجم: محمدجواد مشکور، تهران، اشراقی، چاپ چهارم.
۴. پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، (بی تا)، اسلام در ایران از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، مترجم: کریم کشاورز، بی تا، بی جا.
۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۸۲ ش)، مکتب های حقوقی در مکتب اسلام، تهران، کتابخانه گنج دانش، چاپ سوم.
۶. جناتی، محمد ابراهیم، (۱۳۷۴ ش)، ادوار فقه و کیفیت بیان آن، تهران، چاپ اول.
۷. -----، (۱۳۸۰ ش)، روشهای کلی استنباط در فقه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، چاپ اول.
۸. دوانی، علی، (۱۳۶۲ ش)، وحید بهبهانی، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم.
۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۳ ش)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، جلد اول، قم، موسسه امام صادق، چاپ دوم.
۱۰. شریف، میان محمد، (۱۳۶۵ ش)، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد دوم، ترجمه زیر نظر: نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول.
۱۱. شهابی، محمود، (۱۳۶۶ ش)، ادوار فقه جلد ۱، تهران، سازمان چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
۱۲. غزالی، محمد، (۱۳۹۰ ش)، المتقند من الضلال، ترجمه سیدناصر طباطبایی، مولی، تهران، چاپ اول.

۱۳. فیض، علیرضا، (۱۳۸۲ش)، *ویژگیهای فقه پویا*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
۱۴. قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۹۲ه.ش)، *سفرنامه*، ویراستار: محمود غنی زاده، اساطیر، تهران، چاپ دوم.
۱۵. گرجی، ابوالقاسم، (۱۳۷۵ش)، *تاریخ فقه و فقها*، تهران، سمت، چاپ دوم.
۱۶. -----، (۱۳۶۹ه.ش)، *مقالات حقوقی*، دانشگاه تهران، چاپ اول.
۱۷. مدرسی طباطبایی، سید حسن، (۱۴۱۰ق)، *مقدمه ای بر فقه شیعه*، مترجم: محمد آصف فکرت، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۱۸. مظفر، محمد رضا، (۱۳۷۶ش)، *اصول الفقه*، مترجم: علیرضا هدایی، تهران، حکمت، چاپ دوم.
۱۹. مکدرموت، مارتین، (۱۳۷۲ش)، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه: احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.

ب - منابع عربی

۲۰. ابن حزم، (بی تا)، *الاحکام فی اصول الاحکام* جلد اول، تحقیق: احمد شاکر، بی جا، چاپ اول.
۲۱. ابن خلکان، احمد بن محمد، (۱۳۶۸ ه. ق)، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان* جلد ۳، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، السعاده، مصر، چاپ اول.
۲۲. ابن ابی الحدید، ابو حامد بن محمد، (بی تا)، *شرح نهج البلاغه*، جلد ۱۶، تحقیق: ابوالفضل ابراهیم، مصر، عیسی البابی الجلی، چاپ اول.
۲۳. ابن قتیبه، ابو محمد، (۱۳۵۳ ه. ق)، *المعارف*، مصر، المكتبة المحسینه، چاپ اول.
۲۴. ابو زهره، محمد، (۱۹۷۸م)، *تاریخ المذاهب الاسلامیه* جلد ۱، بیروت، دارالفکر، چاپ اول. ابن ندیم، ابوفرج محمد بن اسحاق، (بی تا)، *الفهرست للندیم*، تحقیق رضا تجدد، طهران، بی نا.
۲۵. ابن متویه، (۱۹۶۵م)، *محیط ج ۱*، قاهره، مصر، چاپ اول.

۲۶. ابن مرتضی، احمد بن یمنی، (۱۹۶۱م)، *طبقات المتعزله*، تحقیق سوسنه دیفلند فرز، لبنان، کاتولیکه.
۲۷. استرآبادی، محمد امین، (۱۴۲۹ه.ق)، *فوائد المدینه*، قم، دارالنشر لا هل البيت (ع)، چاپ اول.
۲۸. اصفهانی، ابوالفرج احمد بن محمد، ۱۲۸۵ه.ق، *الاغانی* جلد ۱۰، قاهره، مصر.
۲۹. انصاری، مرتضی، (۱۴۱۹ه.ق)، *فرائد الاصول* جلد ۴، قم، مجمع الکفر الاسلامی، چاپ اول.
۳۰. بحرانی، یوسف، (۱۳۶۳ش)، *الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره* جلد اول، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
۳۱. -----، (بی تا)، *الدرر النجفیه*، قم، موسسه آل لیبیت، چاپ اول.
۳۲. تفتازانی، سعد الدین مسعود، (بی تا)، *شرح المقاصد*، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، عالم الکتب، بیروت، چاپ اول.
۳۳. جزایری، سید نعمه الله، (بی تا)، *انوار نعمانیه*، تبریز، شرکت چاپ، چاپ اول.
۳۴. حافظ، ابو عثمان، (۱۹۳۳م)، *رسائل*، قاهره، سندو بی، چاپ اول.
۳۵. خضری بک، محمد، (۱۳۹۰ق)، *اصول الفقه*، دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول.
۳۶. خلاف، عبدالوهاب، (۱۹۹۲م)، *علم اصول الفقه*، دمشق، الدارالمتخذة، ۱۹۹۲م، چاپ اول.
۳۷. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۳۶۹ش)، *معجم رجال الحدیث وتفصیل طبقات الرواه* جلد اول، قم، مرکز نشر آثار الشیعہ، چاپ اول.
۳۸. خیاط، ابوالحسین، (۱۹۵۷م)، *الاتصار*، لبنان، بیروت، نادر، چاپ اول.
۳۹. سبکی، عبدالوهاب ابن علی، (۱۳۸۵ه.ق)، *طبقات الشافعیه الکبری*، جلد ۳، تحقیق: عبدالفتاح محمد، محمود محمد طناحی، عیسی الباب الحلبی، مصر، چاپ اول.
۴۰. سید مرتضی علم الهدی، (۱۳۲۵ش)، *مالی مرتضی ج ۱*، تحقیق: سید محمد بدرالدین النعسانی الحلبی، قم، کتابخانه ایه الله نجفی مرعشی، چاپ اول.
۴۱. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۳۷۲ش)، *اوائل المقالات*، تحقیق: دکتر مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.

۴۲. صدر، سید محمد باقر، (۱۳۷۹ ش)، *المعالم الجدیدة*، قم، کنگره شهید صدر، چاپ اول.
۴۳. طبری، محمد بن جریر، (بی تا)، *تاریخ طبری* جلد ۵، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، دارالمعارف، چاپ اول.
۴۴. عاملی، حر، (۱۴۰۳ ق)، *فوائد الطوسیة*، المطبعة العلمیة، قم، چاپ اول.
۴۵. کرکی، حسین، (۱۳۹۶ ق)، *هدایة الابرار الی طریق الائمة الاطهار (ع)*، تصحیح: رؤوف جمال الدین، چاپ اول.
۴۶. مصری، احمد ایمن، (۱۹۵۲ م)، *ضحی الاسلام* جلد ۳، مصر، قاهره ۱۹۵۲ م، چاپ اول.
۴۷. معتزلی، عبدالجبار بن احمد، (۱۴۱۶ ه. ق)، *شرح الاصول الخمسة*، تحقیق: دکتر عبدالکریم عثمان، بیروت، مکتبه وهبه، چاپ اول.
۴۸. مقدسی، ابن مطهر، (بی تا)، *البدء والتاریخ*، جلد ۵، تلمان او آر، تجدید چاپ المثنی، بغداد.
۴۹. وحید بهبهانی، محمد باقر، (۱۴۱۶ ه. ق)، *الرسائل الاصولیة*، قم، موسسه وحید بهبهانی، چاپ اول.

ج- مجلات فارسی

۵۰. سبحانی، محمد تقی، (۱۳۷۴ ش)، *عقلگرایی و نصگرایی در کلام اسلامی، نقد و نظر*، دوره اول، شماره سوم و چهارم، ص ۲۰۵-۲۳۲.
۵۱. قیوم زاده، محمود، (۱۳۹۱ ش)، *بررسی و تبیین مکتب کلامی ماتریدی، فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی*، سال دهم، شماره سی و یکم، ص ۱۱۹-۱۳۸.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۶۰ - ۳۹

تبیین تأثیر بعد اعتقادی و اندیشه‌ای در مسأله ازدواج مسلمان با غیر مسلمان

عبدالله امیدی فرد^۱

چکیده

نکاح مسلمان با غیرمسلمان از مباحثی است که از ابتدای شکل‌گیری جامعه اسلامی مطرح است؛ و با رشد ارتباطات بین جوامع و سکونت افراد با عقاید و گرایش‌های مختلف در همه جهان، نیاز به پاسخ این مسئله را می‌طلبد. در این نوشته نویسنده در صدد بازنگری ادله ازدواج هر مسلمانی چه زن و چه مرد با هر غیر مسلمانی چه کتابی و چه کافر و با هر عقیده و مذهب مخالف اسلام است.

حاصل این پژوهش که به شیوه تحلیلی و توصیفی و با روش کتابخانه‌ای است بیانگر آن است که آیات و روایات ارائه‌شده برای استناد حرمت به دلیل احتمال انصراف به کفار معاند اسلام، فاقد اطلاق می‌باشند و با لحاظ اصل اولی جواز نکاح انسان با هر جنس مخالفی که فطرت آدمی هم آن را مجاز می‌شمارد و دلیل قطعی بر رد آن وجود ندارد، می‌توان نتیجه گرفت: نکاح مسلمان با شخص غیرمسلمانی که ضدیتی با اسلام نداشته و اختلاف عقاید را محترم می‌شمارد بلامانع باشد.

واژگان کلیدی

ازدواج، اهل کتاب، عقد دائم، عقد موقت، کافر.

۱. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

طرح مسأله

نهاد ازدواج، قدمتی به درازی عمر بشر دارد و طبق آیات قرآنی با خلقت آدمی آغاز گشته و تا بشر بر کره خاکی مستقر است، نهاد ازدواج استوار است؛ زیرا در واقع یک نیاز غریزی و فطری بشری است؛ اما در طول تاریخ، همواره عواملی از قبیل ادیان، مذاهب، نژاد و فرهنگ‌ها، خطوط و مرزهایی را برای ازدواج تعیین نموده که موجب محدودیت آن گشته است. اسلام در امر ازدواج مسلمان، محدودیت‌هایی را رقم زده که موجب گشته تا فقها دیدگاه‌های مختلفی را در این زمینه اظهار کنند از باب مثال در کتاب حدائق الناضره (البحرانی، ۱۴۰۵، ج ۲۴ ص ۳) در مورد ازدواج مسلمان با اهل کتاب به چند قول اشاره می‌کند.

- حرمت مطلق: دیدگاه سید مرتضی و شیخ مفید و ابن ادریس
- جواز مطلق: دیدگاه صدوقین و ابن آبی عقیل و صاحب جواهر
- جواز عقد موقت به صورت اختیاری و عقد دائم به اضطرار: دیدگاه شیخ طوسی در نهاییه و ابن حمزه و ابن براج
- عدم جواز هر دو نوع عقد و جواز ملک یمین: نظر شیخ مفید
- جواز عقد موقت و ملک یمین و حرمت عقد دائم: قول ابی الصلاح حلبی و سلار و ابن حمزه و محقق صاحب شرایع
- حرمت نکاح به طور مطلق در زمان اختیار و تجویز نکاح به طور مطلق در اضطرار و جواز نکاح ملک یمین: قول ابن جنید، وی هم چنین معتقد است نکاح با مسیحیان بنی تغلب و مشرکان ساکن در دار الاسلام و صائبی‌ها جایز نیست.
- حرمت ازدواج مرد مسلمان با زن کافر غیر اهل کتاب
- حرمت ازدواج زن مسلمان با کافر مطلقاً (المحقق الکرکی، در جامع المقاصد ج ۱۲ ص ۳۹۱ موسسه آل البیت علیهم السلام لاحیا التراث)

بخش اول

عمده ادله ممنوعیت ازدواج آیات و روایاتی هستند که در ذیل مورد بررسی قرار می گیرد.

استدلال به آیات قرآن

آیه اول

﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَالْأَمَةُ مُؤْمِنَةٌ ۚ وَكَانَ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ ۙ﴾ (بقره، ۲۲۱)

و با زنان مشرک ازدواج مکنید تا ایمان بیاورند. قطعاً کنیز باایمان بهتر از زن مشرک است، هرچند [زیبایی] او شما را به شگفت آورد؛ و به مردان مشرک زن مدهید تا ایمان بیاورند. قطعاً برده باایمان بهتر از مرد آزاد مشرک است، هرچند شما را به شگفت آورد. آنان [شما را] به سوی آتش فرامی خوانند و خدا به فرمان خود، [شما را] به سوی بهشت و آمرزش می خواند و آیات خود را برای مردم روشن می گرداند، باشد که متذکر شوند.

استدلال به این آیه، مبتنی بر دو مقدمه است: الف- کلمه (المشركات)، چون جمع است و با الف و لام جنس همراه است شامل هر نوع شرکی می شود در نتیجه اهل کتاب و مشرکان و بت پرستان حتی خدا ناباوران هم مشمول آیه می شود

ب- چون آیات قرآن فرازمانی و فرامکانی هستند پس شامل همه زمانها با هر شرایطی می شوند. نتیجه اینکه در همه مکانها و زمانها مسلمانان یا هیچ صنفی از مشرکان نباید ازدواج کند. این آیه در روایات برای اثبات این مدعا از سوی ائمه اطهار (ع) نیز مورد استناد قرار گرفته است. (الکافی ط - الإسلامیة، ج ۵، ص ۳۵۷)

نقد: اولاً این آیه مربوط به زمان آغازین اسلام است که حکومت اسلامی دولتی نوپا و بسیار آسیب پذیر بوده است و دور از انتظار نیست که احکامی ویژه برای شرایطی ویژه در نظر گرفته شده باشد. همچنان که نسبت به آیات جنگ و صلح نسبت به کفر، مشابه چنین تعبیری در آیات شریفه مطرح شده است؛ یعنی اطلاق آیه شامل همه مشرکان در روی زمین نیست و تنها نسبت به مشرکان مکه است. (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۹، صص ۶۰۴-۶۰۵)

ثانیاً: تعلیل ذیل آیه گویای آن است که کفار مسلمانان را به‌سوی کفر هدایت می‌کنند اگر در جایی این‌گونه نباشد دلیلی برای ممنوعیت نخواهد بود .
 ثالثاً: شاید مورد آیه آنجا باشد که اگر مردی زن مسلمان داشته باشد نمی‌تواند با زن غیرمسلمان ازدواج کند این برداشت مبتنی بر روایت حسن بن جهم است که بعداً خواهد آمد در این روایت چنین برداشتی از آیه مورد ردع امام قرار نگرفته است. (حر عاملی، ح ۳، باب ۱ از ابواب ما یحرم بالکفر)

آیه دوم

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مَهَاجِرَاتٍ فَأَمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَأَهُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَ آتُوهُنَّ مَا أَنفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ...﴾ (ممتحنه: ۱۰)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هنگامی که زنان باایمان به‌عنوان هجرت نزد شما آیند، آن‌ها را آزمایش کنید-خداوند به ایمانشان آگاه‌تر است- هرگاه آنان را مؤمن یافتید، آن‌ها را به‌سوی کفار بازنگردانید؛ نه آن‌ها برای کفار حلال‌اند و نه کفار برای آن‌ها حلال؛ و آنچه را همسران آن‌ها (برای ازدواج با این زنان) پرداخته‌اند به آنان پردازید؛ و گناهی بر شما نیست که با آن‌ها ازدواج کنید هرگاه مهرشان را به آنان بدهید و هرگز زنان کافر را در همسری خود نگه ندارید...

استدلال به این آیه به ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ﴾ است مقصود این است که شما مردان باایمان، زنان کافر خود را همچنان در زوجیت خود نگاه ندارید و آنان را رها کنید البته پس از آن که اسلام را به آنان معرفی کردید و نپذیرفتند دیگر نکاح با آنان را ادامه ندهید. وقتی که ادامه ازدواج با آنان مجاز نباشد پس ازدواج ابتدایی هم به‌طریق اولی نباید مجاز باشد.

نقد: این آیه هم بدون تردید دستورالعمل برای مسلمانان صدر اسلام است که هنوز دولت اسلامی فراگیر نشده و مکه تحت کنترل غیرمسلمانان بوده است. پس این دستور خاصی برای مورد خاصی بوده است و همان‌گونه که در استدلال به روایات این نکته توجه

می شود که قضایای شخصی را نباید به دیگران تعمیم داد؟ سوره مبارکه «ممتحنه» که در بخش پایانی عمر مبارک حضرت؛ البته قبل از سوره «مائده» نازل شد، جریان صلح حدیبیه را که عهدنامه ای بین اسلام و کفر نوشته شد، آن را مطرح می کنند؛ موادی از آن عهدنامه که اگر مردی از مکه به مدینه آمد، اینها برگردانند؛ این در عهدنامه و صلح نامه حدیبیه در سال شش هجری بود؛ اما در آن صلح نامه و عهدنامه سخن از آمدن زن ها نبود، سخن از اینکه اگر زنی مسلمان شد و هجرت کرد، مطرح نشد. در این آیه می فرماید: حق ندارید زنان کافر را برگردانید و می توانید با اینها ازدواج کنید ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾، برای اینکه ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾، درست است که هر قوم نکاحی دارد، درست است. بر اساس «لِكُلِّ قَوْمٍ نِكَاحٌ»، (تهذیب الأحكام، شیخ الطائفة، ج ۷، ص ۱۷۲)

آیه سوم

﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ...﴾

و آن ها که توانایی ازدواج با زنان (آزاد) پاکدامن باایمان را ندارند، می توانند با زنان پاکدامن از بردگان باایمانی که در اختیاردارید ازدواج کنند -خدا به ایمان شما آگاه تر است... (سوره نسا / ۲۵)

استدلال به این آیه بر پایه مفهوم داشتن آیه استوار است: کسی که نمی تواند محصنات مؤمنات یعنی زنان آزاده پاکدامن را تزویج کند و در زحمت شدید است با کنیزان باایمان ازدواج کند. پس ظاهر آیه نشان می دهد که ازدواج با کنیز بی ایمان حرام است. وقتی با کنیز کافر نمی شود ازدواج کرد، با حرّه کافره به طریق اولی نمی توان ازدواج کرد.

نقد: هم چنان که در استدلال دیده می شود اساس آن بر پایه پذیرفتن مفهوم وصف است در حالی که غالب اصولیین مفهوم وصف را حجت نمی دانند مگر آنجا که اصل حکم منوط به آن باشد و در اینجا دلیلی برای منوط بودن اصل ازدواج به زن باایمان در دست نیست و نوعی مصادره به مطلوب است. ضمناً این آیه در صدد بیان جواز نکاح با کنیزان است و شکی نیست که نسبت به تعیین افراد، مصادیق اعلی را مطرح کرده و با توجه به

اینکه آیه در مقام بیان چیز دیگری است بیش از توصیه و تشویق به این امر نمی‌توان از آن استفاده کرد و آن‌چنان که از محتوای آیه به دست می‌آید این توصیه ازدواج با کنیزان برای افرادی است که در جامعه توان مالی ندارند هم چنان که هر خردمندی می‌تواند تشخیص دهد که در امر ازدواج شئون مالی خود و طرف مقابل را در نظر بگیرد به عبارت دیگر این امر در اینجا ارشادی است نه مولوی.

آیه ممنوعیت دوستی با کفار

ممکن است آیات دیگری مورد استناد برای اثبات ممنوعیت نکاح با غیرمسلمان مورد استناد قرار گیرد که به دلیل عدم صراحت در این قسمت مورد اشاره قرار می‌گیرد.

﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ
أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾
(مجادله: ۲۲)

آیه درباره مسلمانان ضعیف‌النفس وارد شده است. آن‌ها با یهودیان دوستی می‌کردند و اسرار مؤمنان را نزد آنان فاش می‌ساختند و با آن‌ها در آزار و اذیت پیامبر و یارانش شرکت می‌جستند... استدلال به این آیه به این بیان است که اگر دوستی با غیرمسلمانان دچار منع شرعی است به طریق اولی ازدواج با آن‌ها دارای منع خواهد بود. این نکوهش و ممنوعیت تنها به یهودی و مسیحی مربوط نمی‌شود بلکه اگر شخصی در زمره مسلمانان هم باشد این منع خواهد بود.

آیه عدم تساوی بین اصحاب نار و اصحاب بهشت

﴿لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ﴾ (حشر: ۲۰)

ضعیف‌تر از استدلال قبل، استدلال به عدم تساوی بین اهل نار و اهل بهشت است؛ چراکه نکاح منافاتی با عدم تساوی ندارد و ممنوعیت نکاح تابع عدم تساوی نیست. (فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی نویسنده سبحانی علی‌رضا جلد ۵ ص ۵۵۳)

آیه نفی سبیل

وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (نساء: ۱۴۱)

برخی مفاد قاعده فقهی عدم سلطه کافر بر مسلمان (لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ ...) را دلیل منع ذکر

کرده‌اند. (حائری، بی تا ج ۲، ص ۱۰۷) این استدلال قابل پذیرش نیست؛ چراکه ازدواج زن و مرد و در کنار هم بودن به معنای سلطه یکی بر دیگری نیست.

آیت‌الله صانعی در تعلیقه بر تحریر الوسیله امام خمینی ذیل مسئله ازدواج زن مسلمان با غیرمسلمان چنین نگاشته‌اند: ازدواج زن مسلمان با شخص کافر درست نیست چه دائم و چه موقت زیرا کافر با عناد و پنهان کردن حق موجب می‌شود که فرد را به جهنم بکشاند همان‌گونه که مشرکین این خصوصیت را دارند درحالی که خداوند افراد را به سوی بهشت و مغفرت فرامی‌خواند (بقره: ۲۲۱) اما ازدواج زن مسلمان با غیرمسلمانی که قاصر است و معاند نیست و در ذمه اسلام به سر می‌برد و از افراد مورد اطمینان مسلمانان بوده با مسلمانان پیمان و قرارداد دارند و مورد احترام متقابل هستند چنانکه امروز بسیاری از غیر مسلمانان اینگونه می‌باشند و در حال جنگ با مسلمانان نیستند و به دشمنان مسلمانان هم کمک نمی‌کنند حرام بودن ازدواج زن مسلمانان با این قبیل افراد محل تأمل و اشکال است چون علتی که برای حرمت ازدواج زن مسلمان با کافر مطرح شده شامل این گونه غیر مسلمان نمی‌شود پس ازدواج زن مسلمان با مرد غیر مسلمان از نظر ایشان منعی ندارد و به نظرشان شاید نظر امام خمینی هم اگر ملاحظاتی در کار نبود همین بود. (صانعی، التعلیقه علی تحریر الوسیله، ج ۱، ص ۲۸۶)

استدلال به روایات

در مورد ازدواج مسلمان با غیرمسلمان روایات فراوانی در دست است. در وسایل الشیعه (الحر العاملی، الشیخ ابوجعفر ج ۱۴، ص ۴۱۰ به بعد طبع اسلامی) آن‌ها را در هفت باب تحت عنوان (ما یحرم بالكفر و نحوه) آورده و غالب روایات، تصریح بر جواز نکاح با اهل کتاب دارد و تعدادی نیز دال بر حرمت مطلق و یا دال بر تفصیل آمده است. روایات دال بر جواز را در بخش دوم بررسی خواهیم کرد.

گروه اول: روایات دال بر ممنوعیت ازدواج با غیر مسلمان

عن زراره بن اعین، عن ابی جعفر علیه السلام قال: لا ینبغی نکاح اهل الکتاب، قلت: جعلت فداک و این تحریمه قال: قوله: وَ لَا تُمْسِكُوا بِعَصَمِ الْکُوفَرِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۳۵۸) زرارة بن اعین گوید: امام باقر علیه السلام فرمود: ازدواج با زنان اهل کتاب جایز

نمی‌باشد. گفتیم: فدایتان شوم! این تحریم در کجا آمده است؟ فرمود: آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: «و زنان کافر را در همسری نگه ندارید»

...عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع - عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ فَقَالَ هَذِهِ مَشْوَحَةٌ بِقَوْلِهِ - وَ لَا تُنْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ. (همان) «زرارة بن اعین از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که ایشان فرمودند: درباره گفتار خداوند متعال که می‌فرماید: «و زنان پاک‌دامن از اهل کتاب برای شما حلال‌اند» پرسیدم. حضرت فرمودند: این آیه با این آیه که می‌فرماید: «و زنان کافر را در همسری (دائم خود) نگه ندارید» نسخ شده است».

محمد بن مسلم، عن ابی جعفر علیه السلام قال: سألته عن نصاری العرب أ تؤکل ذبایحهم؟ فقال: کان علی علیه السلام ینهی عن ذبایحهم و عن صیدهم و عن مناکحتهم (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۹، ص ۶۶) «محمد بن مسلم نقل می‌کند از ابو جعفر باقر (ع) پرسیدم: دامی که قصاب‌های نصرانی عرب می‌کشند، حلال است؟ امام باقر (ع) فرمود: جدم امیرالمؤمنین علیه السلام از خوردن گوشت دام و گوشت شکار آنان و ازدواج با بانوان آنان منع نموده است».

عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال: سألته عن الرجل المسلم یتزوّج المجوسیة؟ فقال: لا ... «ابن بابویه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۴۱۳» «محمد بن مسلم نقل می‌کند از امام باقر علیه السلام پرسیدم: مرد مسلمانی با زن زرتشتی می‌تواند ازدواج کند؟ فرمود: نه ...»

«عن منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مجوسی کانت تحته امرأة علی دینه فاسلم أو أسلمت قال: ینتظر بذلك انقضاء عدتها فان هو اسلم أو اسلمت قبل أن تنقضی عدتها فهما علی نکاحهما الاول و ان هی لم تسلم حتی تنقضی العدة فقد بانث منه» (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۳۰۱) «منصور بن حازم نقل می‌کند از ابو عبد الله صادق (ع) پرسیدم: اگر زن و شوهر زرتشتی باشند و یکی از آنها اسلام بیاورد، تکلیف آنان چیست؟ امام صادق (ع) فرمودند: باید صبر کنند تا عده زن به پایان برسد، اگر قبل از پایان عده آن دیگری هم اسلام بیاورد، هر دو بر ازدواج قبلی خود باقی‌اند و اگر عده به پایان برسد و آن

دیگری ایمان نیاورد، ازدواج آنان باطل می شود».

گروه دوم: روایاتی که بر منع از استدامه دلالت می کند.

عن السکونی عن جعفر عن أبیه عن علی علیه السلام أنّ امرأة مجوسیة اسلمت قبل زوجها فقال علی علیه السلام: لا یفرق بینهما ثم قال: ان اسلمت قبل انقضاء عدتها فهی امرأتک و ان انقضت عدتها قبل ان تسلم ثم اسلمت فانت خاطب من الخطاب (حر عاملی، ج ۲۰، ص ۵۴۶)

سکونی از امام صادق (ع) و ایشان از پدرش نقل می فرماید که امیرالمؤمنین (ع) نسبت زن مجوسی که پیش از همسرش اسلام آورد، فرمودند: نکاحشان باقی است. اگر پیش از انقضای عده آن همسر اسلام بیاورد، نکاح همچنان باقی است و اگر تا پایان عده اسلام نیاورد، آن مرد به عنوان یکی از خواستگارها محسوب می گردد.

این روایت نه تنها دال بر حرمت نکاح با مجوسی نیست چه بسا جواز نیز از ذیل آن به دست آید؛ چرا که می فرماید شخص مانند یکی از خواستگارها خواهد بود و این بدان معناست که جواز خواستگاری برای وی وجود دارد. بله صدر روایت با این ذیل تناسب ندارد و این منجر به اجمال روایت در نتیجه عدم قابلیت استناد خواهد شد.

استدلال به اجماع

در فقه شیعه، اجماع جایی می تواند به عنوان یک دلیل شرعی محسوب شود که نه عقل بدان راه داشته نه از معصومین مطلبی نقل شده باشد درحالی که در مورد نکاح مسلمان با غیرمسلمان، آیات متعدد و روایات فراوان در دسترس هست بنابراین این اجماع مدرکی است و جایی برای استناد به آن باقی نمی ماند.

روایات خوف از گرایش مسلمانان به ادیان دیگر به واسطه ازدواج

ترس از گرایش به ادیان غیر اسلام در میان مسلمانان جهت دیگری هست که برای ممنوعیت ازدواج با غیرمسلمان ذکر شده است.

عن عبد الله بن سنان، عن ابی عبد الله علیه السلام فی حدیث قال: و ما أحبّ للرجل المسلم أن یتزوج الیهودیة و لا النصرانیة مخافة أن یتهود و لده أو یتنصر (ح ۵، باب ۱ از ابواب ما یحرم بالکفر) عبد الله بن سنان گوید در حدیثی از امام صادق علیه السلام فرمودند، دوست ندارم مرد مسلمان با زن یهودی یا نصرانی ازدواج کند، چرا که بیم آن

می‌رود که فرزندش یهودی یا نصرانی شود.

نقد دلالی این روایات به این است که این روایات بر حرمت دلالت نداشته و بیش از کراهت از آن برداشت نمی‌شود.

ترس از اختلاط جوامع اسلامی با غیر اسلامی

ترس از اختلاط مسلمانان با ادیان دیگر نیز عاملی است که آیه الله مکارم در درس خارج فقه نکاح به آن اشاره کرده است: اگر ما باشیم و ادله شرع نکاح دائم و منقطع با اهل کتاب جایز است. وی در ادامه می‌گوید: آنچه از مجموع کلمات مرحوم صاحب جواهر هم استفاده می‌شود همین است. ولی ما در رساله نوشته‌ایم نکاح منقطع اهل کتاب جایز است و اما نکاح دائم احتیاط واجب ترک آن است، دلیل این تفاوت چیست؟ چون عناوین ثانویه داریم، به این بیان که اگر بگوییم نکاح اهل کتاب جایز است در مدّت کوتاهی جامعه مسلمانان با اهل کفر مخلوط شده و جامعه اسلامی در اهل کتاب ذوب می‌شود به همین جهت ما اجازه نمی‌دهیم. اما اگر به هر دلیلی جلوتر ازدواج کرده‌اند به آن‌ها نمی‌گوییم که از هم جدا شوند ولی حکم عمومی هم نمی‌دهیم. وی اضافه می‌کند به نظر ما احتمال دارد مشهور متأخرین که قائل به تفصیل شده‌اند همین عنوان ثانوی در نظرشان بوده است. (انوار الفقاهه فی احکام العتره الطاهره، ج ۲، ص ۴۰۷)

این استدلال نیز کافی برای اثبات حرمت نیست؛ چراکه نوعاً این ازدواج‌ها در جوامع غیر اسلامی رخ می‌دهد ثانیاً این ازدواج‌ها عموماً ناشی از اختلاط درون جامعه شکل می‌گیرد و صرف حرمت اگر این استدلال را بپذیریم در این صورت ازدواج موقت نیز دارای اشکال خواهد بود درحالی که خود مستدل حکم به جواز آن داده‌اند.

نگرانی از آلودگی به نجاست

آیت‌الله مکارم نگرانی از آلودگی به نجاست برای مسلمان در صورت ازدواج با کافر را عامل دیگری برای منع ازدواج با آنان می‌داند: اگر قائل به نجاست اهل کتاب شویم نکاح دائم و زندگی دائمی با آن‌ها مشکل خواهد بود و اصلاً عملی نیست و احتمال دارد مشهور متأخرین که قائل به تفصیل شده‌اند نظرشان این بوده که اهل کتاب نجس هستند؛ و در انتها چنین نتیجه می‌گیرند: ما اصل مسئله (نکاح اهل کتاب) را جایز می‌دانیم ولی به‌عنوان ثانوی از نکاح دائم منع می‌کنیم. (انوار الفقاهه فی احکام العتره الطاهره، ج ۲،

ص ۴۰۷)

این استدلال نیز مانند استدلال قبلی دارای پاسخ نقضی و حلی است اولاً این اشکال در نکاح موقت نیز می آید در حالی در آن قسمت به عنوان مانع مطرح نشد ثانیاً مشکل بودن رعایت دلیل بر حرمت نیست.

بخش دوم

در این بخش به دیدگاهی می پردازیم که ازدواج مرد و زن مسلمان را با همه اصناف کفر روا می دارد به جز کافر حربی و ناصبی ها. برای اثبات این نظریه به ادله ذیل استناد می شود.

دلیل اول: آیات قرآن

- وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ. سوره روم: آیه ۲

- و از آیات خداوندی است که برای شما از جنس خودتان جفتی بیافرید که در کنار او آرامش یابید و میان شما عشق و محبت و مهربانی قرارداد که در این حقیقت نشانه هائی از خداست برای مردمی که در گردونه اندیشه و فکر نسبت به حقایق به سر می برند!

تقریب استدلال: همچنان که از صریح آیه استفاده می شود مسئله همسرگزینی یک امر تکوینی است و از نیازهای اولیه بشر که در آن عقاید و فرهنگ ها نمی تواند دخالت داشته باشد. به عبارت دیگر نیاز به همسر یکی از حقوق طبیعی بشر است و هم چنان که در آیه مشاهده می شود غرض از ازدواج دستیابی به آرامش و مهر محبتی است که در ازدواج محقق می شود.

- وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعْوُوا. (نسا/۳)

- و اگر در اجرای عدالت میان دختران یتیم بیمناکید، هر چه از زنان [دیگر] که شما را پسند افتاد، دو دو، سه سه، چهار چهار، به زنی گیرید. پس اگر بیم دارید که به عدالت رفتار نکنید، به یک [زن آزاد] یا به آنچه [از کنیزان] مالک شده اید [اکتفا کنید]. این [خودداری] نزدیکتر است تا به ستم گرایید [و بیهوده عیال وار گردید].

تقریب استدلال: در این آیه تنها شرطی که از نظر شارع در امر ازدواج مهم به حساب آمده مساله عدالت آن‌هم در تعدد زوجات است و سخنی از ایمان و آداب و رسوم طرف مقابل به میان نیامده است.

- حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ يَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَحِيمًا وَ الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُجَلَ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ... (نساء: ۲۴)

نکاح [اینان] بر شما حرام شده است: مادرانتان و دخترانتان و خواهرانتان و عمه‌هایتان و خاله‌هایتان و دختران برادر و دختران خواهر و مادرهایتان که به شما شیر داده‌اند و خواهران رضاعی شما و مادران زانتان و دختران همسرانتان که [آن‌ها دختران] در دامان شما پرورش یافته‌اند و با آن‌همسران همبستر شده‌اید - پس اگر با آن‌ها همبستر نشده‌اید بر شما گناهی نیست [که با دخترانشان ازدواج کنید] - و زنان پسرانتان که از پشت خودتان هستند و جمع دو خواهر با همدیگر - مگر آنچه که در گذشته رخ داده باشد - که خداوند آمرزنده مهربان است؛ و زنان شوهردار [نیز بر شما حرام شده است] به استثنای زنانی که مالک آنان شده‌اید؛ [این] فریضه الهی است که بر شما مقرر گردیده است؛ و غیر از این [زنان نامبرده]، برای شما حلال است ...

تقریب استدلال: در این دو آیه خداوند در مقام بیان موارد ممنوع در ازدواج هست و با ذکر مورد به مورد آن‌ها را برشمرده و در این آیه نیز هیچ سخنی از کفر به عنوان یکی از موانع نام برده نشده است؛ و در آیه دوم به صراحت می‌گوید دیگر موارد بر شما حلال «وَأُجَلَ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ» شده است.

- وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ وَلَيْسَتَعَفِيفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ... (نور: ۳۲)

بی همسران خود و غلامان و کنیزان درستکاران را همسر دهید. اگر تنگدستند، خداوند آنان را از فضل خویش بی نیاز خواهد کرد و خدا گشایشگر دانا است.

تقریب استدلال: در این آیه هم مؤمنان را تشویق می کند که زمینه ازدواج جوانان را فراهم کنند و جالب آن است که از صفاتی که بر آن تأکید می ورزد صالح بودن است و سخنی از دین و ایمان به میان نمی آورد.

اگر چه اطلاق آیه اول و سوم ممکن است با مناقشاتی همراه باشد ولی با لحاظ اطلاق آیه دوم می توان چنین ادعا کرد که ازدواج انسان با غیر محارم طبق آیات مذکور مجاز است و تا دلیل قطعی بر ممنوعیت نکاح اقامه نشود می توان به اطلاق این آیات تمسک کرد.

دلیل دوم: روایات

هم چنان که در بخش نخست و در نقد استدلال به روایات برای ممنوعیت ازدواج مسلمان با کافر بیان شد روایات در این زمینه متعدد و مختلف است و نمی توان به استناد روایات، حکم به ممنوعیت داد؛ زیرا در مقابل آن روایات فراوان دیگری هست که جواز ازدواج با کافر را نشان می دهد.

روایات دال بر جواز در ضمن چند دسته بررسی می شود.

دسته اول: روایات دال بر جواز مطلق

عن معاویه بن وهب و غیره جمیعاً عن ابی عبد الله علیه السلام فی الرجل المؤمن یتزوّج الیهودیة و النصرانیة فقال: اذا اصاب المسلمة فما یصنع بالیهودیة و النصرانیة؟ فقلت له: یکون له فیها الهوی قال: ان فعل فلیمنعها من شرب الخمر و اکل لحم الخنزیر) این روایت به وضوح نشان می دهد که مرد مسلمان می تواند با زن غیر مسلمان ازدواج کند تنها از آن جهت که عاشق وی شده است و جالب است که امام پیشاپیش دشواری های دو فرهنگ مختلف را در امر ازدواج با این عبارت گوشزد می فرمایند) و اعلم انّ علیه فی دینه غضاضة (مشکلات دینی پیدا می کند). ح ۱، باب ۲ از ابواب ما یحرم بالکفر).

عن محمد بن مسلم، عن ابی جعفر علیه السلام قال: سألته عن نکاح الیهودیة و

النصرانیة فقال: لا بأس به اما علمت انه کانت تحت طلحة بن عبید الله یهودیة علی عهد النبی

صلی الله علیه و آله . (ح ۵، ج ۱۴، ص ۴۱۷)

در حالی که طلحه يك فرد سرشناس و از یاران پیامبر بوده و پیامبر او را منع نکرده است پس دلیل بر جواز است. ظاهراً مراد از نکاح ازدواج دائم است وقتی دائم جایز باشد منقطع به طریق اولی جایز خواهد بود. ضمناً همین مضمون با اندکی اختلاف در روایت دیگر از ابی مریم انصاری نقل شده است. (ج ۱۴، ص ۴۱۷)

در برخی از روایات سؤال از اصل ازدواج نیست بلکه از شرایط خاص است مثل آن که مسلمان می‌تواند برای همسر مسلمانش هووی غیرمسلمان بیاورد از باب نمونه به روایات ذیل توجه فرماید.

عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال: لا تتزوج اليهودیة و النصرانیة علی المسلمة. (ج ۱۴، ص ۴۱۶)

در این روایت مفهوم پاسخ امام آن است که اگر تزویج یهودیة برزن مسلمان نباشد اشکال ندارد همین مضمون در روایت سماعه بن مهران دیده می‌شود.

عن سماعه بن مهران قال: سألته عن اليهودیة و النصرانیة أیتزوجها الرجل علی المسلمة؟ قال: لا و یتزوج المسلمة علی اليهودیة و النصرانیة (ج ۱۴ ص ۴۱۶)

روایات بعدی هم به همین مضمون است. (باب ۷ ح ۵، ص ۴۱۹، ج ۱۴؛ ج ۲۰، أبواب ما یحرم باستیفاء العدد، ب ۲ ح ۲.)

از این روایات چنین فهمیده می‌شود که مردم شنیده بودند که نمی‌شود یهودیه را بر نصرانیة تزویج کرد پس از این تعبیر استفاده می‌شود که اصل نکاح یهودیه و نصرانیة اشکال نداشته و فروع آن مورد سؤال واقع شده است.

ممکن است گفته شود: این روایات نهایتاً ازدواج با اهل کتاب را مجاز می‌شمرد نه هر کافری.

در پاسخ می‌گوییم: درست است که غالباً راوی از یهودی و مسیحی پرسیده شده ولی مشخص است که در آن زمان بیشتر اهل کتاب در دسترس مسلمانان بوده و از این روی سؤالات روی اهل کتابی رفته و حضرات معصومین نیز طبق سؤالات پاسخ داده‌اند بنابراین این روایات دارای مفهوم مخالف نیستند. به نظر می‌رسد بین عموم مردم تفاوت ماهوی بین کفار اهل کتاب و غیر کتاب نیست آن‌چنان که گروه‌های مختلف اهل کتاب برای آن‌ها

تفاوتی ندارند و این چنین نیست که اگر برای آن‌ها نکاح اهل کتاب یا اهل کتاب خاصی، جایز شمرده شود نکاح غیر آنان نیز جای سؤال و شبهه برای مردم داشته باشد به عبارت دیگر در ذهن مردم عادی یهودی و نصرانی یعنی غیرمسلمان و فرقی بین گروه‌های مختلف نیست؛ بنابراین نمی‌توان خصوصیت برای این عناوین از روایت فهمید.

دسته دوم: روایت دال بر جواز مشروط

در روایات طایفه دوم اصل مجاز بودن ازدواج مسلمان با غیرمسلمان امری پذیرفته شده است لذا سائل پرسیده است آیا درحالی که زن مسیحی دارد حق دارد زن یهودی هم داشته باشد و پاسخ امام هم جالب است که همه غیرمسلمانان به منزله بردگان امام معصوم‌اند در نتیجه هم چنان که ازدواج مرد مسلمان با زن غیرمسلمان مجاز است ازدواج زن مسلمان هم با مرد غیرمسلمان باید مجاز باشد.

عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام فی حدیث قال: لا ینبغی للمسلم أن یتزوَّج یهودیة و لا نصرانیة و هو یجد مسلمة حرّة أو أمة (ح ۲، باب ۲، از ابواب ما یحرم بالكفر)

عن یونس بن عبد الرحمن عنهم علیه السلام قال: لا ینبغی للموسر متمکن ان یتزوَّج الامة الا ان لا یجد حرّة و كذلك لا ینبغی له أن یتزوَّج امرأة من اهل الكتاب الا فی حال ضرورة حیث لا یجد مسلمة حرّة و لا أمة (ح ۳، باب ۲ از ابواب ما یحرم بالكفر)

در این دو روایت ازدواج مرد مسلمان با زن غیرمسلمان را مشروط به عدم دسترسی به زن آزاد یا کنیز مسلمان منوط می‌کند.

عن الحسن بن الجهم، قال: قال لی أبو الحسن الرضا علیه السلام: یا ابا محمد ما تقول فی رجل تزوّج نصرانیة علی مسلمة؟ قال: قلت: جعلت فداک و ما قولی بین یدیک؟ قال: لتقولنّ فان ذلك یعلم به قولی، قلت: لا یجوز تزویج النصرانیة علی مسلمة و لا غیر مسلمة، قال: و لم؟ قلت: لقول الله عزّ و جلّ: «و لا تَنکُحُوا الْمُشْرِکَاتِ حَتّٰی یُؤْمِنَ» قال: فما تقول فی هذه الآیة: «و الْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ؟» قلت: فقولہ «و لا تَنکُحُوا الْمُشْرِکَاتِ» نسخت هذه الآیة فتبسّم ثم سکت و تبسّم (ح ۳، باب ۱ از ابواب ما یحرم بالكفر) و سکوت نشانه رضایت است.

عن حفص بن غیاث قال: کتب بعض اخوانی أن أسأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل فسألته عن الاسیر هل یتزوّج فی دار الحرب؟ فقال: اکره ذلك فان فعل فی بلاد الروم فلیس هو بحرام هو نکاح و اما فی الترتک و الدیلم و الخزر فلا یحلّ له ذلك (ح ۴، باب ۲ از ابواب ما یحرم بالكفر)

در این روایت ممنوعیت ازدواج را منوط به مناطق خاصی می‌کند که وجه آن برای ما روشن نیست هم چنان که ازدواج درروم را مجاز می‌شمارد و آن‌هم برای ما روشن نیست. برخی خواسته‌اند این جواز و ممنوعیت را به حساب اهل کتاب بودن یا بت پرست بودن آن‌ها بگذارند اما چنین نشانه‌ای در روایت ظاهر نیست.

عن الزهري عن علی بن الحسین علیهما السلام قال: لا یحلّ للاسیر أن یتزوّج مادام فی ایدی المشرکین مخافة أن یولد له فیقی ولده کافراً فی ایدیهم (ح ۵، باب ۲ از ابواب ما یحرم بالكفر).

ممنوعیت ازدواج را به حساب وضعیت خاص مسلمان (اسیر بودن) منوط کرده و علتی که برای آن ذکر می‌کند ترس از آن است که مبادا بچه مسلمان او را به‌عنوان اسیر در دست دشمن بیافتد.

عن زرارة بن اعین قال: سألت ابا جعفر علیه السلام عن نکاح اليهودیة و النصرانیة فقال: لا یصلح للمسلم أن ینکح یهودیة و لا نصرانیة انما یحلّ البله منهنّ نکاح البله (ح ۱، باب ۳ از ابواب ما یحرم بالكفر). از کلمه انما یحلّ استفاده می‌شود که «لا یصلح» به معنی حرمت است از این روایت هم استفاده می‌شود که کفر مانع است و اسلام شرط نیست.

دسته سوم: عدم الزام تغییر دین پس از اسلام یکی از زوجین

دسته دیگری از روایت دال بر جواز ادامه نکاح با کافر توسط تازه‌مسلمان است.

عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام قال: ان اهل الکتاب و جمیع من له ذمة اذا اسلم احد الزوجین فهما علی نکاحهما و لیس له أن یرجها من دار الاسلام الی غیرها و لا یتیت معها و لکنه یأتیها بالنهار (وسائل الشیعة: ج ۱۴ ص ۴۲۱ ب ۹ من ابواب ما یحرم بالكفر و نحوه ح ۵)

هم چنان که در این روایت ملاحظه می‌شود وقتی یکی از زوجین کافر مسلمان

می شود لازم نیست طرف دیگر را به تغییر دین وادار نمایند. این حدیث دلالت دارد که استفاده نکاح از طرفین جایز است یعنی اگر مرد مسلمان شود با زن کافر می تواند باشد و اگر زن مسلمان شود با مرد کافر می تواند باشد. در این روایت جمیع اهل ذمه مشمول این روایت است که بعید نیست شامل غیر اهل کتاب نیز شود. قریب به مضمون این روایت روایات دیگری نیز وجود دارد. (برای نمونه: وسائل الشیعه، ج ۱۴، ۴۲۲)

دسته چهارم: روایات دال بر تفصیل

دلیل این قول (قول تفصیل) عمدتاً پنج روایت است که قسمتی در ابواب ما یحرم بالکفر و بعضی در ابواب متعه آمده است. احادیث متعدّد است ولی چون قصد مقایسه بین این احادیث و احادیث سابق را داریم، اسناد جای دقت دارد.

عن الحسن بن علی بن فضال، عن بعض اصحابنا (مرسله) عن ابی عبد الله علیه السلام قال: لا بأس أن یتمتّع الرجل بالیهودیّة و النصرانیّة و عنده حزّة (ح ۱، باب ۴ از ابواب ما یحرم بالکفر)

«لا بأس» مفهوم ندارد و این روایت نهایت چیزی که دلالت دارد جواز است، ولی نفی ما عدا نمی کند، یعنی نمی گوید که دائمه جایز نیست.

و عنه، عن محمّد بن سنان عن ابان بن عثمان، عن زرارة قال: سمعته یقول: لا بأس أن یتزوّج الیهودیّة و النصرانیّة متعة و عنده امرأة (ح ۲، باب ۴ از ابواب ما یحرم بالکفر)

عن الحسن التفلیسی قال: سألت الرضا علیه السلام أ یتمتّع من الیهودیّة و النصرانیّة؟ فقال: یتمتّع من الحرّة المؤمنة أحبّ الیّ و هی اعظم حرمة منه (ح ۳، باب ۷ از ابواب متعة).

تعبیر «أحبّ» و «اعظم حرمة» دلیل بر جواز است ولی اولویت با مسلمة است. این حدیث نسبت به نکاح دائمه مفهوم ندارد، چون سؤال از متعه بوده جواب هم از متعه است.

عن اسماعیل بن سعد الاشعری قال: سألته عن الرجل یتمتّع من الیهودیّة و النصرانیّة، قال: لا أری بذلك بأساً قال: قلت: فالمجوسیّة؟ قال: اما المجوسیّة فلا (ح ۱، باب ۱۳ از ابواب

متعة)

و عنه عن محمّد بن سنان عن الرضا علیه السلام قال: سألته عن نکاح الیهودیّة و النصرانیّة (فقال: لا بأس، فقلت: فمجوسیّة؟ فقال: لا بأس به یعنی متعة). ح ۴، باب ۱۳ از

ابواب متعة

عن ابی جعفر علیه السلام قال سألته عن الرجل المسلم يتزوج المجوسية فقال: لا و لكن اذا كانت له امة مجوسية فلا بأس أن يطأها و يعزل عنها و لا يطلب ولدها (باب جواز نکاح الامه الذميه بالملك ح ۱ ص ۴۱۸) تمام رجال سند از مشهورين و معروفين هستند و پاسخ حضرت نیز دارای اطلاق است و نکاح دائم و منقطع و ابتدا و استدامه را شامل می‌شود و از طرفی در دیدگاه بسیاری مجوس از اهل کتاب نیست. (عمیدی، ۱۴۱۶، ص ۳۸۹؛ عاملی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۹۰)

از این روایات جواز نکاح متعه استفاده می‌شود که مؤیدی است برای جواز نکاح

دائم.

دلیل سوم: بنای عقلا

در میان خردمندان عالم ازدواج را یک نیاز غریزی و فطری بشر تلقی می‌کنند و اگر عواملی مورد توجه قرار می‌گیرد از جمله توانمندی مالی، سلامت جسمانی، سازگاری اخلاقی و شتون اجتماعی و پابندی به اعتقادات و باورهای دینی را عقلا از اصول ازدواج به حساب نمی‌آورند و اگر در میان ملل و اقوام محدودیت‌هایی در امر ازدواج مشاهده می‌شود بر اساس انتخاب طبیعی افراد نیست بلکه بر پایه تحمیل و فشارهای محیط و فرهنگ و آداب و رسوم آن سرزمین است. هم چنان که در بین یهود بر اساس یک پندار غلط و باور به اینکه دارای برتری نژاد هستند مجاز نیستند با غیر خودشان ازدواج کنند.

بنا بر فطرت انسان و اصل برابری انسان و برابری جوامع؛ اصل جواز نکاح انسان با

انسان مگر دلیل کافی بر حرمت باشد.

«يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»^۱

«ای مردم، ما شما را از مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا گرامی‌ترین شما نزد خدا، با تقواترین شماست، همانا خدا دانای خبیر است.»

۱. حجرات، آیه ۱۳.

در این آیه شریفه به سه اصل مهم اشاره شده است: اصل مساوات در آفرینش زن و مرد، اصل تفاوت در ویژگی های بشری و اصل سوم اینکه تقوا ملاک برتری است. از «خَلَقْنَاكُمْ وَ جَعَلْنَاكُمْ» مرد یا زن بودن، یا از فلان قبیله و قوم بودن، ملاک افتخار نیست که اینها کار خداوند است. قرآن، تمام تبعیض های نژادی، حزبی، قومی، قبیله ای، اقلیمی، اقتصادی، فکری، فرهنگی و نظامی را مردود می شمارد و ملاک فضیلت را تقوا می داند «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»^۱.

دلیل چهارم: دلیل براءت

بیان این دلیل آن است که احتمال حرمت نکاح در این مسئله وجود دارد و به دلیل عدم احراز حرمت می توان با تمسک به اصله البرائت که از ادله مسلم برای استنباط است، احتمال تحریم را مرتفع ساخت.

دلیل پنجم: ادله ثانویه

با توجه به آنکه در بسیاری از کشورهای غیر اسلامی، افراد زیادی از مسلمان ها به دلیل هجرت یا تغییر عقیده زندگی می کنند و چه بسا شرایط ازدواج با مسلمان برای بسیاری مقدور نمی شود و عدم ازدواج برای آنها حرج و اضطراب ایجاد می کند، می توان در این گونه از موارد به ادله ثانویه لا حرج و اضطراب تمسک جست و ازدواج آنها را با غیرمسلمانان مجاز دانست.

نتیجه گیری

از مجموع دلایل مخالفان به دست می آید که دلیل صریح و مطمئن برای منع ازدواج مسلمان با غیرمسلمان در دست نیست از سوی دیگر دقت در ادله جواز نشان می دهد که ازدواج هر مسلمانی با غیرمسلمان جایز است مگر ازدواج با ناصبی و محارب از آن جهت که آنها دشمنی خود را به روشنی اعلام می کنند و پایه ازدواج که بر اساس مهر و محبت استوار است نمی تواند با شخصی که دشمن اوست پیوند زناشویی استوار برقرار سازد.

فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه - قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۳ ق.
۲. البحرانی شیخ یوسف، ۱۴۰۵، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: ناشر موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین
۳. صانعی، شیخ یوسف، التعلیقہ علی تحریر الوسیله للامام الخمينی، ۲ جلد، موسسه عروج، چاپ اول ۱۳۸۹ ش
۴. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ۴ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران - ایران، اول، ۱۳۹۰ هـ ق
۵. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ۱۰ جلد، دار الکتب الإسلامیة، تهران - ایران، چهارم، ۱۴۰۷ هـ ق
۶. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، اول، ۱۴۰۹ هـ ق
۷. عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ۱۵ جلد، مؤسسة المعارف الإسلامیة، قم - ایران، اول، ۱۴۱۳ هـ ق
۸. عاملی، کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ۱۳ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ایران، دوم، ۱۴۱۴ هـ ق
۹. عمیدی، سید عمید الدین بن محمد اعرج حسینی، کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد، ۳ جلد، دفتر انتشارات اسلامی، قم - ایران، اول، ۱۴۱۶ هـ ق
۱۰. المحقق الکرکی، ۱۴۱۴، در جامع المقاصد ج ۱۲ ص ۳۹۱ مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحیا التراث
۱۱. نجاشی، ابو الحسن، احمد بن علی، رجال النجاشی - فهرست أسماء مصنفی الشیعة، در یک جلد، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم - ایران،

۱۴۰۷ هـ ق

۱۲. نجفی، صاحب الجواهر، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ۴۳ جلد، دار إحياء التراث العربي، بیروت - لبنان، هفتم، ۱۴۰۴ هـ ق

رفرنس

1. Ibn Babawiyah, Muhammad ibn Ali, who does not attend the jurisprudent - Qom, second edition, 1413 AH.
2. Al-Bahrani Sheikh Yusuf, 1405, Al-Hadaiq Al-Nadharah Fi Ahkam Al-Atrah Al-Tahir, Qom
3. Sanei, Sheikh Yusuf, Commentary on the Writing by Imam Khomeini, 2 volumes, Oruj Institute, first edition
4. Tusi, Abu Ja'far, Muhammad ibn Hassan, Insight into what is different from news, 4 volumes, Dar al-Kitab al-Islamiyya, Tehran - Iran, first, 1390 AH
5. Tusi, Abu Ja'far, Muhammad ibn Hassan, Tahdhib al-Ahkam, 10 volumes, Dar al-Kitab al-Islamiyya, Tehran - Iran, fourth, 1407 AH
6. Ameli, Harr, Muhammad ibn Hassan, Wasa'il al-Shi'ah, 30 volumes, Al-Bayt Foundation, Qom - Iran, first, 1409 AH
7. Ameli, Shahid Thani, Zayn al-Din bin Ali, The Schools of Understanding to the Reformation of Islamic Laws, 15 volumes, Islamic Enlightenment Foundation, Qom - Iran, first, 1413 AH
8. Ameli, Karki, Mohaqeq Thani, Ali Ibn Hussein, Jame 'Al-Maqassid Fi Sharh Al-Qawa'id, 13 volumes, Al-Bayt Foundation, Qom - Iran, II, 1414 AH
9. Amidi, Sayyid Amid al-Din bin Muhammad Araj Hussein, Treasurer of Benefits in Solving Problems of Rules, 3 volumes, Islamic Publications Office, Qom - Iran, first, 1416 AH
10. Al-Muhaqiq Al-Karki, 1414, in Jame Al-Maqassid, vol. 12, p. 391, Al-Bayt Institute, peace be upon them
11. Najashi, Abu al-Hassan, Ahmad ibn Ali, Rijal al-Najashi - List of Shiite authors' names, in one volume, Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers of the Seminary of Qom, Qom - Iran, 1407 AH
12. Najafi, Sahib Al-Jawahir, Muhammad Hassan, Jawahir Al-Kalam in the Explanation of Islamic Law, 43 volumes, Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, Beirut - Lebanon, 7th, 1404 AH

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۶۱ - ۷۸

نقد و بررسی شبهه سها درباره لزوم اطاعت از پیامبر اعظم(ص)

نجمه انصاری^۱

علیرضا مختاری^۲

محسن زارعی جلیانی^۳

چکیده

از این که خداوند متعال در قرآن کریم انسان‌ها را به اطاعت مطلق از پیامبر صلی الله علیه و آله دعوت کرده هیچ تردیدی نیست زیرا که در آیات متعددی از قرآن اطاعت خدا و رسولش قرین هم آمده به این که هر جا اطاعت از خدای سبحان آمده به همراه آن اطاعت از پیامبر هم آمده که با لفظ «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» تبیین شده است. نگارنده در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی به نظریه و اشکال سها در کتاب نقد قرآن مبنی بر این که چرا باید از پیامبر خدا اطاعت کرد؟ پرداخته و اساس ادله قرآنی و روایی نقد و بررسی کرده و پاسخ داده است. نتیجه حاصل در این نوشتار این که اطاعت و تبعیت از پیامبر همانند اطاعت از خداوند متعال واجب و لازم است زیرا فرمان و کلام پیامبر فرمان و کلام پروردگار سبحان است.

واژگان کلیدی

سها، نقد قرآن، شبهه اطاعت، پیامبر اکرم.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه علوم و قرآن و حدیث، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.
Email: najmeansari1395@gmail.com

۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mokhtari.ar@gmail.com

۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد کازرون، دانشگاه آزاد اسلامی، کازرون، ایران.
Email: mohzareiejelyani@yahoo.com

طرح مسأله

از مسائلی که همیشه مخالفان و معاندان اسلام و قرآن، متوجه ساحت قرآن کریم نموده اند، طرح شبهات و ایراداتی غیر صحیح برای اثبات غیروحیانی بودن و بشرگونه انگاشتن قرآن است، تلاشی که اخیراً در کتابی به نام نقد قرآن توسط شخصی با نام مستعار دکتر سها پی گیری شده و این شبهات در فصول این کتاب گردآوری شده است. ولی شبهه بشری بودن این کتاب آسمانی و غیروحیانی بودن آن شبهه ای است که به درازای عمر نزول قرآن قدمت دارد. این گونه شبهات و ایرادات هجمه هایی بوده که نخستین بار توسط مخالفان و معاندان هم عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مطرح گردیده است. بدون شک مسأله الهی بودن کلام قرآن و منزّه بودن آن از تحریف، همواره مورد تاکید قرآن و دانشمندان مسلمان بوده است، تا جایی که قرآن خود، انسان را در این امر به تحدی و هموردی دعوت کرده است که اگر می توانید آیه یا سوره ای را مثل قرآن بیاورید، ولی مخالفان و دشمنان اسلام و قرآن با شکست روبرو شدند و نتوانستند با این تحدی مقابله کنند. چرا که خداوند متعال در قرآن می فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر/ ۹)

همچنین مخالفان و دشمنان سعی کرده اند این ایرادات و شبهات را طوری مطرح کنند که حق و باطل را در هم آمیزد و امر را بر مخاطب مشتبه سازد. حال در این پژوهش سعی می گردد که با روش توصیفی - تحلیلی به معنانشناسی واژه اطاعت که از مفاهیم مهم در نظام معنایی معارف اسلامی و قرآن و حدیث محسوب می شود پردازیم و شبهه و ایرادی که سها در کتاب نقد قرآن مطرح کرده است را با معیار نقد پاسخ دهیم. سها می گوید: «اطاعت هرانسانی حتی پیامبر واقعی اگر وجود می داشت غیر معقول است چرا باید به طور مطلق از پیامبر خدا اطاعت و تبعیت کرد این نوعی دیکتاتوری است.» ولی ما در این پژوهش می خواهیم ایراد رقیب را که به ساحت مقدس پیامبر (ص) و دین مبین اسلام و قرآن وارد ساخته است را با محوریت آیات و روایات و مستندات تاریخی و سیره نبوی نقد و بررسی کنیم. از جهت دیگر هم اثبات خواهیم کرد که بسیاری از برداشت های سها منطبق

بر آیات و روایات نیست او فقط تلاش می‌کند احساسات مخاطب را تحریک کرده و وانمود کند که هدف پیامبر اسلام برتری طلبی بردیگران بوده است. البته پژوهش‌های متفاوتی در زمینه شبهات سه‌ها انجام شده مانند: ۱- بررسی شبهات ناظر به انتساب صفت ظلم به خداوند در قرآن کریم در مقطع کارشناسی ارشد دانشکده تفسیر و معارف قرآن کریم توسط سمانه تمیزی ۲- پاسخ به شبهات مربوط به پیشرفت و آزادی در قرآن در مقطع دکترای تخصصی از دانشکده اصول الدین توسط ایرج محبوبی ۳- مقام و منزلت انسان در قرآن با تاکید بر نقد شبهات سه‌ها در مقطع دکترای تخصصی دانشکده اصول الدین توسط خانم منتظری. و دیگر پژوهش‌ها ولی در زمینه ی نقد و بررسی شبهات اخلاق اجتماعی ولایی پیامبر اعظم (ص) هیچ رساله و مقاله ای نگاشته نشده است.

شبهه سه‌ها

«سه‌ها در ادعاهای خود مبتنی بر قدرت‌طلبی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می‌نویسد: آیه نازل می‌کند و خود را مثل خدا به‌طور مطلق واجب‌الاطاعه می‌کند. درده‌ها آیه قرآن لزوم مطلق رسول مطرح شده است تقریباً هر جایی در قرآن که اطاعت از خدا مطرح شده بلافاصله نام رسول هم آورده شده است یعنی اطاعت از خدا و رسول قرین هم هستند.» چرا که در آیات قرآن به آن اشاره شده است مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (نساء/ ۵۹) ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را نیز اطاعت کنید.

سه‌ها معتقد است که: اصولاً اطاعت هر انسانی حتی پیغمبر واقعی اگر وجود می‌داشت هم غیر معقول است. چون یک پیغمبر واقعی فقط در دریافت وحی از خدا آگاه‌ترین و مصون‌ترین فرد است ولی پیامبر صلی الله علیه و آله، دانش یا تخصصی در دیگر امور زندگی بشری مثل کشاورزی، سیاست، تجارت و امثالهم ندارد پس چرا باید بی‌چون و چرا تبعیت شود. اطاعت مطلق چیزی است که تمام دیکتاتورهای تاریخ از مردم انتظار داشته‌اند و معادل سرکوب آزادی، نابود کردن حقوق انسانی، تحقیر و سرکوب فکر و نقد و خلاقیت مردم است و این چیزی است که محمد از مردم می‌طلبد البته به نام خدا. (نقد قرآن / ۴۱۷)

معناشناسی واژه اطاعت

واژه اطاعت از ریشه «طوع» ضد «کره» به معنای رام و مطیع بودن و فرمان بردن همراه با خضوع و رغبت باشد. (راغب اصفهانی/۵۲۹ قرشی/۱۳۴/۱ ابن منظور/۱۴۲/۱ ابن فارس/۱۲۶/۱ طریحی/۱۳۷/۱ مصطفوی/۳۷۶/۱) البته برخی در تعریف اطاعت گفته‌اند: اطاعت، مقابل عصیان و به معنای موافقت واقعی مکلف با حکم خداوند است که یا از راه قطع حجت معتبر به دست آمده باشد، مثل این که انسان قطع پیدا کند به حرمت شرب خمر و آن را ترک کند و آن چیز در واقع حرام باشد، یعنی قطع او مطابق واقع باشد. (مشکینی/۹۶) همچنین در تفاوت اطاعت با «اتباع» و «اجابت» گفته‌اند: اطاعت فرمان بری از موجودی برتر است در حالی که اتباع، مطلق پیروی با فرمان یا بدون فرمان، و اجابت، پذیرش درخواست موجود زیر دست است (راغب اصفهانی/۵۲۹ قرشی/۱۳۴/۱ ابن منظور/۱۴۲/۱ ابن فارس/۱۲۶/۱ طریحی/۱۳۷/۱ مصطفوی/۳۷۶/۱) البته اطاعت و تبعیت از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله نه تنها اهل زمین و آسمان‌ها را در برمی گیرد بلکه اطاعت از فرمانش برای فرشتگان هم واجب الاطاعه است که قرآن کریم از آن به «مُطَاعِ تَمَّ أَمِينٍ» (تکویر/۲۱) تعبیر کرده است. حتی در روایت آمده است که در شب معراج ملائکه به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله درهای بهشت را گشودند. (جزائری/۱۰/۳۹۸/۱ مجلسی/۴/۱۳۸/۱ حرعاملی/۳/۱۸۲/۱ کلینی/۴/۱۱۷/۱ بخاری/۲/۱۲۴/۱ نیشابوری/۲/۱۳۸/۱ ابن ماجه/۱۴۲/۱ نسایی/۲/۱۲۹/۱ ترمذی/۲/۱۳۶/۱ مالک ابن انس/۲/۱۴۷/۱ ابن حنبل/۳/۱۱۹/۱ صدوق/۳/۱۸۵/۱ طوسی/۳/۱۶۷/۱).

در نتیجه شریعت نبوی تا قیامت پابرجاست و اطاعت از فرمان نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله تا قیامت بر همه انسان‌ها واجب و لازم الاطاعه است؛ زیرا که رفتار و سکنات پیامبر صلی الله علیه و آله حجت است و سرپیچی از فرمان رسول خدا صلی الله علیه و آله برابر کفر است. حتی اکثر علما هم بر این امر مهم متفق القول هستند. زیرا که همه پیامبران هم در تلقی و تبلیغ وحی و هم در عقاید و اعمال قبل و بعد از بعثت از هرنوع گناه صغیره و کبیره معصوم هستند همچنین با توجه به واژه «اطیعوا» در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ». (نساء/۵۹) امر ظهور در وجوب دارد. (بحرانی/۱۲۵/۱ شیرازی/۲/۱۹/۱ انصاری/۴۱/۱ سبحانی/۵۷/۱ حلی/۱۹۶/۱ علم الهدی/۲/۱ مفید/۶۸/۱ حلی/۱۴۲/۱ مصباح یزدی/۱۲۱/

عاملی/۱۲۹ عراقی/۱۱۸) همان‌طور که قرآن می‌فرماید: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر/۷) و شما آن‌چه رسول حق دستور دهد بگیرید و هر چه نهی کند و اگذارید. بنابراین هر امر و نهی که در سخنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آمده باشد باید اطاعت شود چرا که قرآن به صورت مطلق و یک‌فرمان‌جامع ذکر کرده است.

نقد نظریه و شبهه سه‌ا

حال با توجه به ذکر معنا و مفهوم واژه اطاعت، گستره و شناخت آن، نوبت به ایرادات سه‌ا رسیده که آن‌ها را مطرح کرده و پاسخ دهیم:

۱- اطاعت و تبعیت از خدا و رسول همراه با خضوع و رغبت است نه از روی اجبار و اکراه.

همان‌طور که در مفهوم واژه اطاعت اشاره کردیم، اطاعت به معنای فرمان‌برداری که همراه با اختیار و خضوع و رغبت باشد؛ بنابراین قرآن هم وقتی انسان‌ها را به اطاعت و تبعیت از خداوند متعال و رسول و اولی‌الأمر دعوت می‌کند و فرمان می‌دهد که مطیع فرامین آن‌ها باشیم در حقیقت این اطاعت و تبعیت را به رغبت و اختیار ایشان محول کرده است نه پیروی و اطاعت از روی اجبار و اکراه؛ زیرا اطاعتی که از روی اجبار و اکراه باشد دیگر اطاعت نیست. همان‌طور که قرآن می‌فرماید: «لا اکراه فی الدین» (بقره/۲۵۶) همچنین با تدبیر در آیات قرآن متوجه می‌شویم که خداوند متعال انسان را مختار آفریده و به دلیل بهره‌مندی از نعمت عقل این اطاعت و تبعیت حکم عقل است. چرا که با توجه به امرار شادی بودن واژه «أطیعوا» در قرآن عقل سلیم هر انسان خدا‌باوری است که او را به اطاعت و پیروی از خالق یکتا و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و معصومین علیهم‌السلام هدایت و رهنمون می‌کند و در این جا است که قرآن انسان‌ها را به عقل خودشان ارجاع داده است. در حقیقت این مطلب بیانگر این است که فردی که با ادله عقلی پروردگار سبحان را شناخت و پذیرفت و جایگاه خود را در عالم هستی یافت. یقین می‌یابد که خلقت جهان بر اساس نظم، حکمت، تدبیر و هدفی نظام‌مند آفریده شده چرا که خالقش حکیم، مدبر، بصیر است پس برای این عالم هدفی والا قائل است و متوجه خواهد شد که برای هدایت بشر و شکوفایی استعدادهای او به راهنمایی معصوم و عاری از خطا و اشتباه نیاز است تا به گفته

آنان اعتماد کرده و به سرمنزل مقصود رهنمون گردد و در حقیقت فایده اطاعت از ایشان به خود انسان برمی‌گردد زیرا که پیامبران و معصومین علیهم‌السلام فرستادگان خداوند متعال هستند و کلام و امر آن بزرگواران کلام و امر پروردگار سبحان است و فقط آنان دارای مقام عصمت مطلقه هستند به این معنا که از هرگونه گناه و خطا و لغزشی مصون هستند؛ و از آن‌جا که هیچ انسانی نمی‌تواند مستقیم با خداوند تبارک و تعالی ارتباط داشته باشد براساس براهین عقلی و دیدن و درک معجزات رسولان الهی یقین می‌یابد که ایشان فرستادگان خدا هستند و فقط به آن‌ها وحی می‌شود و ایشان از جانب پروردگار حکیم مأمور به تبلیغ رسالت و هدایت بشر و دعوت به خالق یکتا هستند پس اطاعت و تبعیت از فرامین آنان و انجام برنامه‌ها و دستورات رسولان الهی واجب و لازم است.

۲- اطاعت و تبعیت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از حیث رسالت ایشان است.

حال باید نگریست که آیا دستور قرآن مبنی بر اطاعت از پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله، تبعیت و فرمان‌برداری از ایشان از حیث بشری بودن حضرت است یا از حیث رسول بودن او؟ با تدبیر در آیاتی که به اطاعت از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمان داده شده است مشخص می‌شود که بر جنبه رسالت ایشان تأکید شده است. در ذیل آیاتی که امر به اطاعت و تبعیت از رسول خدا شده است می‌آوریم. تا معلوم گردد در قرآن فرمان به اطاعت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله از حیث رسالت ایشان لحاظ شده است نه از حیث بشری بودن:

«قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ» (آل عمران/ ۳۲). بگو خدا و پیامبر (او) را اطاعت کنید پس اگر روی گردان شدند قطعاً خداوند کافران را دوست ندارد.

با توجه به آیات فوق روشن شد که هرکجا که در قرآن سخنی از اطاعت و تبعیت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله آمده اشاره به جنبه رسالت حضرت دارد نه شخص خود پیامبر چرا که در آیه‌ای از قرآن ذکر نشده که از شخصی به نام محمد اطاعت کنید بلکه فرموده از رسول اطاعت کنید. در حقیقت لفظ رسول در آیات فوق‌الذکر تصریح بر این دارد که اگر اطاعت از نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله به مانند اطاعت از خداوند متعال واجب و

لازم است به دلیل رسالت حضرت است زیرا که ایشان فرستاده خداوند است بنابراین اطاعت مطلق از حضرت در هر آنچه در حیطه رسالت فرمان می‌دهند لازم و واجب الاطاعه است.

۳- پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در همه امور اسوه بشریت هستند.

نکته حائز اهمیت این که طبق آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم/ ۳) هر آنچه بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل می‌شده و مطرح می‌کردند وحی است اما با تدبر و تعقل در آیه این کلام قابل درک است که حضرت آن چه را بیان می‌کردند به فرمان پروردگار سبحان بوده مأمور به انجام وظیفه بودند نه این که بخواهد از جنبه شخص خود به کسی دستور دهد تا اطاعتش واجب باشد. علاوه بر این اگر در تاریخ و سیره پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله مشاهده و تأمل کنیم مشخص می‌شود که حضرت هرگز به کسی دستور نمی‌دادند حتی به آن افراد ضعیف و زبردست خود هم امر و نهی نمی‌کرد البته درست است که ایشان پیامبر امت و رهبر جامعه بودند و وظیفه هدایتگری بشر را بر عهده داشتند و هر جا لازم بود انذار و تبشیر می‌کردند اما همه طبق امر الهی بود ولی در کارهای شخصی اش هرگز به کسی امر و نهی نمی‌کرد و همواره خودش انجام می‌داد زیرا که حضرت به دلیل دارا بودن فضایل و مکارم اخلاقی و انسانی همیشه در همه امور اسوه و الگوی بشریت بودند و هستند حتی اکثر روایات فریقین خود گواه بر این مطلب است که مورد تأیید و تأکید واقع شده است به این منظور که رسول خدا همیشه کارهای شخصی اش را خودش انجام می‌داد. روزی پیامبر صلی الله علیه و آله با اصحاب در یکی از سفرها اردو زده بودند، لحظه‌ای برگشتند که زانوبند شترش را ببندد، اصحاب گفتند ما انجام می‌دهیم حضرت فرمود: درست است که شما حاضرید و این کار را انجام می‌دهید ولی هر کس باید کارهای شخصی اش را خودش انجام دهد. همچنین فرمودند: هرگز در کارهای شخصی خود از دیگران کمک نخواهید و به دیگران تکیه نکنید اگرچه برای قطعه‌ای چوب مساوک باشد؛ بنابراین رسول خدا صلی الله علیه و آله کارهایش را هرگز به دوش دیگران نمی‌انداخت و به شرط رعایت این اصل بهشت را برای گروهی ضمانت کرد. کسی که کارهایش را به دوش دیگران می‌اندازد او را ملعون می‌دانست. حضرت با دست خود

کفش و لباسش را وصله زده و در خانه را باز می‌کرد. (مازندرانی ۱۴۶/۱ طباطبایی ۹۶/ حمیری ۱۳۸/۳) نیازهایش را خود، از بازار می‌خرید و به خانه می‌برد، در راه رفتن جلوتر از کسی قدم بر نمی‌داشت، دعوت بردگان را می‌پذیرفت، به امور مستمندان و محرومان رسیدگی و از آنان دلجویی می‌کرد، هیچ‌وقت به خدمت کار خویش امر ونهی نمی‌کرد، حتی انس بن مالک خادم حضرت می‌گوید: در طول این سال‌ها که خدمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بودم هرگز به من دستور نداد و مرا در کارها ملامت و سرزنش نکرد. پیامبر عظیم‌الشأن صلی‌الله‌علیه‌وآله همواره این را به‌عنوان یک اصل در زندگی خانوادگی، روابط اجتماعی و سایر مسائل رعایت کرد. هرگز در خانه دستور نداد. حضرت با رفتار خود به اصحاب و همگان نشان می‌داد که نمی‌خواهد با دیگران متمایز باشد. (طبرسی ۱۰۵/ همین مسأله باعث می‌شد که روحیه استقلال را به جامعه تزریق کند؛ یعنی اگر قرار است یک جامعه مستقل باشد، روی پای خود بایستد و هر کس کار و تلاش کند، باید این روحیه در آن‌ها وجود داشته باشد. روحیه سربار بودن، جامعه را به وابستگی می‌کشاند.

۴- اطاعت و تبعیت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با اطاعت از دیکتاتورها کاملاً متفاوت است.

در این جاست که می‌توان به شبهه دیگر سها پاسخ داد به این که ایشان مدعی است که امر به اطاعت و تبعیت از پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله نوعی دیکتاتوری است اما این به‌دوراز انصاف است، چرا که دیکتاتورها کسانی بودند که در طول تاریخ فقط به فکر مقام و شهرت و موقعیت خود و تابع هوای نفسشان بودند و به دلیل عقیده و بینش نادرست معیار و ملاک آنان الهی نبود و همه‌چیز را برای خود می‌خواستند و چیزی به نام اختیار و آزادی برای مردم قائل نبودند و افراد ضعیف و محروم را به بیگاری می‌کشیدند و برای آن‌ها حرمتی قائل نبودند و همیشه به مردم امر ونهی می‌کردند و با رفتارشان ترس و وحشت در دل مردم ایجاد می‌کردند و هدفشان رسیدگی به امور مردم نبود به همین دلیل اشخاصی بودند که از روی تملق و چاپلوسی و تظاهر از آن‌ها تعریف و تمجید دروغین می‌کردند. حال باید به سها و افراد ساده‌انگاری مثل ایشان که از روی غرض‌ورزی و کینه‌توزی که نمی‌خواهند واقعیت و حقیقت را قبول کنند پاسخ دهیم که آیا این رفتار خصمانه و ظالمانه

دیکتاتورها قابل مقایسه با رفتار عظیم‌الشأن نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله است؟ پیامبری که با آن همه عظمت و ابهت که دارای مقام شامخ نبوت و رسالت بودند رفتار و سکناتش به نحوی تأثیرگذار بود که مردم احساس آرامش و امنیت کنند و مشکلات خود را راحت بتوانند با حضرت در میان بگذارند ایشان هرگز به کسی امر و نهی نمی‌کرد و برای ضعیفان و بردگان احترام قائل بود و در همه حال به امور مردم رسیدگی می‌کرد پیامبری که خود اسوه اخلاق و دارای فضایل انسانی بود با وجود اینکه ایشان فرستاده خداوند متعال بودند امام هرگز خود را پادشاه تلقی نکرد که بگوید از من باید اطاعت و فرمان‌برداری کنید. تاریخ خود گواه بر حقانیت سیره رسول‌الله است مبنی بر این که زمانی که سلمان و بلال نزد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌رفتند، سلمان وقتی به حضرت نزدیک شد می‌خواست قدم‌های ایشان را ببوسد؛ اما پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله او را از این کار نهی کرد و فرمود: همان من هم مثل شما بنده‌ای از بندگان پروردگار سبحان هستم همانند شما می‌خورم و می‌نوشم و می‌نشینم. (حسینی استرآبادی/ ۴۷۳/ مجلسی ۱۳۹/۲۷ حلی/ ۲۴۷) حال پیامبری که خود را خادم مردم می‌داند و با این همه صفات و مقام والا و رسالت الهی آیا می‌توان او را دیکتاتور خطاب کرد؟ آیا رفتار حضرت قابل مقایسه با رفتار دیکتاتورها است؟ بنا بر این پاسخ ما به سه‌ا این است که اطاعت و تبعیت از رسول خدا به معنای دیکتاتوری نیست بلکه طبق فرمان خالق یکتا تبعیت از فرامین نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله لازم و واجب‌الاطاعه است.

۵- اطاعت مطلق از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله با عصمت ایشان منافاتی ندارد.

سه‌ا اطاعت مطلق از هر انسانی حتی پیامبر واقعی را اگر وجود می‌داشت غیر معقول می‌شمارد؛ زیرا یک پیامبر واقعی فقط در دریافت وحی از خداوند آگاه‌ترین و مصون‌ترین فرد است اما در پاسخ باید گفت اگرچه آیه «أطیعوا الله و الرّسول» دلالت بر اطلاق و مطلق بودن اطاعت از نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله دارد. ولی به فرض پذیرش عصمت که سه‌ا به آن استناد نموده است اطاعت به صورت مطلق اشکالی ندارد؛ زیرا همان‌طور که در پاسخ به شبهه قبل آورده شد این اطاعت فقط در جنبه رسالتی ایشان لازم و واجب است. اطاعت و تبعیت از حضرت در همه امور واجب است به عنوان مثال امور مربوط به هدایت بشر مثل احکام و امور حکومتی و امور فردی و اجتماعی بشر. حتی بنا بر دیدگاه شیعه که معتقد به

عصمت مطلقه پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله است اطاعت و تبعیت از رسول خدا لازم و واجب است؛ بنابراین اطاعت و انقیاد از رسول خدا با عصمت ایشان منافاتی ندارد.

۶- اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله موجب شکوفایی استعدادها و جوامع انسانی است.

حال مطلب را ادامه می‌دهیم به دیگر شبهه‌ها به این که ایشان مدعی است که فرمان‌برداری و اطاعت مطلق از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله موجب سرکوبی و فنا شدن استعدادهای بشری می‌شود ایشان معتقد است که بر فرض وجود پیامبر واقعی باز هم تبعیت از ایشان غیر معقول و ظالمانه است چرا که اطاعت مطلق معادل سرکوب افکار و عدم پیشرفت و خلاقیت مردم است؛ اما پاسخ ما به سها این است که کلام شما برخلاف تعالیم الهی و آموزه‌های دینی است و هرگز منطبق بر تاریخ اسلام و سیره نبوی نمی‌باشد در حالی که واقعیت چیز دیگری است به این منظور که وضعیت سرزمین حجاز در زمان رسول خدا تأسف بار بوده و از نظر فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، دینی دچار رکود و وضعیت بحرانی بوده است. در حقیقت باید بگوییم با بعثت پیامبر صلی الله علیه و آله و وجود مبارک ایشان بود که جامعه بشری از نظر فرهنگی، علمی، اجتماعی و معرفت دینی و فضایل اخلاقی و انسانی به اوج پیشرفت و فتح رسید و حضور و مدیریت نافذ حضرت موجب رشد و شکوفایی استعدادهای بشری آن زمان شد. البته اگر در برخی جوامع اسلامی رکود و خمولی مشاهده می‌کنیم که سها در کل کتاب خود به آن اشاره کرده و همه آن‌ها را متوجه اسلام و قرآن و پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله دانسته، به این دلیل است که مسلمانان از اوامر الهی و دستورات نورانی قرآن و فرمان رسول خدا صلی الله علیه و آله اطاعت و تبعیت نکردند؛ و به خاطر تبعیت از هوای نفس غرق در جهل و خمودی و ظواهر دنیا شدند و با خود کامگی از حضرت اعراض کردند. در حالی که اگر مطیع امر پروردگار سبحان و قرآن و اسلام بودند و از دستورات نبوی فرمان‌برداری و پیروی کرده بودند و با اتحاد و یکپارچگی اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله را بر خود لازم و واجب می‌دانستند قطعاً به پیروزی و رستگاری می‌رسیدند و در همه امور به اوج پیشرفت و شکوفایی نائل می‌شدند و آن وعده‌ای که خداوند متعال یعنی رسیدن به سعادت دنیا و آخرت فرموده بود به‌طور

چشمگیری کسب می‌کردند و همیشه و در همه حال در بین جوامع بشری سرافراز و پیروز بودند. با توجه به این که سه‌ها خود معترف است به این که جزء خدا ناباوران است و شبهات خود را در کتاب نقد قرآن، به‌ویژه این شبهه را بر عدم ارتباط انسان با پروردگار سبحان در این عالم و بشری بودن قرآن و نفی نبوت و رسالت نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله مبنا قرار داده است، کاملاً مبرهن است که پاسخ به شبهات ایشان بر اساس بینش و عقاید موهوم وی و نگرش بی‌اساس همفکرانش قابل هضم نیست؛ اما در این پژوهش چون اکثر مخاطبین موحد، خدا‌باور، معتقد به قرآن و قیامت و اسلام و اهل بیت علیهم‌السلام هستند و بینشی وسیع دارند و منکر حق و ولایت و اطاعت از پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله نیستند قطعاً برای خلقت این نظام هستی قائل به وجود خالق یکتا، حکیم، بصیر و مدبر می‌باشند و به‌نوبه خود بر اساس ادله عقلی و نقلی به‌طور مستدل و مستند بنیان ایمان و یقین خود را استحکام بخشیده‌اند چرا که معتقدند خداوند متعال است که انسان را به‌عنوان اشرف مخلوقات «ولقد کرّمنا بنی آدم» (اسراء/ ۷۰) آفریده است و با نهادن استعدادها و شکر در وجود انسان او را رها نکرده تا از مرحله بالقوه به فعلیت و اوج شکوفایی برسد.

بنابراین عقل سلیم خدا‌باور می‌داند که ارتباط خداوند با مخلوقات خویش به‌خصوص انسان ضرورت دارد تا او را به هدف نهایی و سعادت خویش رهنمون شود و از طرفی چون با علم حضوری درمی‌یابیم که انسان به‌صورت مستقیم با خالق خود در ارتباط نیست، لازم است تا پروردگار یکتا به‌واسطه برخی انسان‌های برگزیده با انسان ارتباط برقرار کرده و برنامه‌هایی برای شکوفایی استعدادها و نائل شدن به هدف غایی و رشد و کمال را در اختیار بشر قرار دهد و قطعاً هر انسانی شایستگی بر عهده گرفتن چنین امر مهمی را ندارد، بنابراین کسانی باید عهده‌دار این رسالت مهم باشند که از صفای باطن و عصمت از خطا و گناه برخوردار باشند. به همین دلیل پیروان و دوستداران پیامبران الهی به‌ویژه نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله در پی آن بودند که بتوانند با براهین عقلی و نقلی عصمت انبیاء و ارسال رسل را اثبات کنند؛ و به‌تبع آن دارا بودن چنین مقام عصمتی برای انبیاء الهی به دلیل ارتباط مستحکم با پروردگار عالم، نوعی ولایت تکوینی و به همراه آن ولایت تشریحی برای آن بزرگواران به ارمغان می‌آورد.

شایان ذکر است که همه پیامبران با این که از نظر نبوت و رسالت، همانند بودند از جهت مقام یکسان نبودند که نمونه کامل آن پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله است که آیینش کامل‌ترین و آخرین آیین‌ها بود؛ زیرا که وجود حضرت خاتم صلی الله علیه و آله افضل از جمیع است به ضرورت دین اسلام و نص قرآن و اخبار متواتر و براهین عقلی در جمیع کمالات و خصوصیات، دین او افضل همه ادیان، اوصیاء او افضل همه اوصیاء، کتاب او افضل همه کتب و امت او افضل از جمیع امم است. بنابراین اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله اطاعت از خداوند متعال است. پس اطاعت پیامبر صلی الله علیه و آله همسان و قرین اطاعت پروردگار سبحان است. حتی در تفاسیر شیعه و اهل سنت مفسرین در تفسیر آیات مربوط به اطاعت از خداوند و رسولش به این امر مهم اشاره کرده اند و مورد تایید و تاکید واقع شده است. (سیوطی ۱۲۸/۳ حویزی ۱۳۶/۲ زمخشری ۱۱۸/۳ ثعلبی ۱۴۳/۲ آلوسی ۱۷۹/۳ طبری ۱۲۴/۳ طباطبایی ۱۶۸/۴ قرطبی ۱۷۵/۲ ابن جوزی ۱۸۲/۳ اندلسی ۱۵۶/۳ ابن عاشور ۱۶۲/۲ تهرانی اصفهانی ۱۸۷/۳ طبرسی ۱۴۶/۳ طوسی ۱۳۷/۳ بغوی ۱۲۹/۴ طنطاوی ۱۵۶/۲ بیضاوی ۱۷۲/۳ بحرانی ۱۷۵/۳ معرفت ۱۳۴/۲)

۲- اطاعت از رسول قرین اطاعت از خدا لازم و واجب است.

نکته‌ای دیگر که در این جا حائز اهمیت است این که اطاعت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همان اطاعت از خداوند متعال است در حقیقت در پاسخ به شبهه سها که باور ندارد و نمی‌خواهد بپذیرد که اطاعت و تبعیت از نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله همسان و قرین اطاعت و تبعیت از خالق یکتا است؛ زیرا که کلام و امر پیامبر عظیم الشان صلی الله علیه و آله، کلام و امر پروردگار سبحان است پس اطاعت و فرمان‌برداری از پیامبر صلی الله علیه و آله، اطاعت و پیروی از خداوند تبارک و تعالی است و تبعیت از هر دو یکی است.

همان‌طور که قرآن می‌فرماید: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا». (نساء/۸۰) هر کس از پیامبر فرمان برد در حقیقت خدا را فرمان برده و هر کس روی گردان شود ما تو را بر ایشان نگهبان نفرستاده‌ایم.

جالب این است که دکتر سها خود به‌طور ناخودآگاه پاسخ خود را داده است و می‌نویسد: «واقعیت این است که اطاعت خداوند متعال به اطاعت از رسول برمی‌گردد چون

مردم با خالق یکتا ارتباط ندارند و تنها چیزهایی را از محمد به نام خدا می‌شنوند، بنابراین اطاعت مطلق پروردگار هم اطاعت مطلق رسول است.

در حقیقت چون انسان‌ها نمی‌توانند به‌طور مستقیم با خداوند متعال ارتباط داشته باشند ولی بر اساس بینش توحیدی، معتقدیم که این خالق یکتا است که انسان را آفرید؛ و استعدادهای شگرفی در نهان آنان قرار داده تا به سرمنزل تعالی رشد و کمال برسند و صعود کنند که همان به فعلیت رسیدن استعدادهای خدادادی یعنی شناخت و معرفت و عظمت پروردگار سبحان و متصف شدن به صفات مقدس و جمال و جلال و اسماء الحسنی الهی.

البته این امر مهم تنها در سایه قرب الهی و اطاعت و تبعیت از فرامین خداوند تبارک و تعالی و عمل به دستورات نورانی قرآن و فرمان‌برداری از احکام و شریعت اسلام حاصل می‌شود. حال هر انسان خدا‌باوری با توجه به عقل سلیم اگر تدبر کند درمی‌یابد که برای شناخت و معیار این اوامر الهی و احکام تشریحی و تشخیص این که چه مسائلی در دین درست یا نادرست و چه ملاک‌هایی صحیح یا سقم است نیاز به فرستادگانی از جانب خالق یکتا دارد و این فرستادگان کسانی نیستند جز پیامبران و معصومین علیهم السلام که وظیفه هدایت‌گری بشر و دعوت آنان به پروردگار بی‌همتا و ابلاغ دستورات و احکام الهی و این چگونه بتوانند به این فرامین عمل کنند تا به قرب الهی و سرمنزل سعادت و رستگاری رهنمون شوند عهده‌دار بودند و آن‌ها را از گام نهادن در اوامر شیطانی و قرار گرفتن در مسیر جهل و گمراهی نهی می‌کردند پس وجود عظیم‌الشان ارسال رسل از جانب خداوند عظیم و متعال برای انسان‌ها همیشه و در همه حال واجب و ضروری بوده و هست چرا که خلقت این نظام آفرینش امری عبث و بیهوده نیست بلکه خالقش مدبر، حکیم، بصیر است و خلقت این عالم و موجودات بر اساس حکمت و تدبیر و هدفی نظامند است.

درنهایت پاسخ ما به سه‌ها این است که اطاعت و تبعیت از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله واجب و لازم است زیرا که اطاعت از ایشان اطاعت از خداوند متعال است و فرمان و کلام رسول فرمان و کلام پروردگار سبحان است در نتیجه فرمان‌برداری و اطاعت از خداوند و رسول یکی است.

نتیجه گیری

کاملاً مبرهن است که قرآن مردم را به اطاعت مطلق از رسول خدا صلی الله علیه و آله دعوت کرده است شایان ذکر است که اطاعت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله جنبه رسالتی ایشان باز می‌گردد نه اطاعت از شخص محمد به همین دلیل با تأمل در آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول» اطاعت از حضرت قرین اطاعت خداوند متعال نهاده شده است به گواهی تاریخ پیامبر صلی الله علیه و آله هرگز در امور شخصی خود به دیگران امر و نهی نمی‌کرد حتی به خادم خود انس بن مالک. مضاف بر این دعوت به اطاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله امری از شادی است که پیش از تعلق امر الهی به آن عقل حسن آن و قبح ترک آن را تشخیص داده است و در امور ارشادی هیچ‌گونه اکراه و اجباری نیست در نهایت اطاعت از خداوند متعال به اطاعت از رسول برمی‌گردد بنابراین اطاعت و تبعیت از پیامبر صلی الله علیه و آله لازم و واجب است البته نه تنها پیامبر صلی الله علیه و آله بلکه همه انبیاء الهی ارسال رسل از جانب خالق یکتا هستند و هم در تلقی وحی از خدا و هم در ابلاغ آن به مردم از هرگونه خطا و لغزشی مصون هستند مضاف بر این به دلیل عدم ارتباط مستقیم ما با پروردگار سبحان، رسولان الهی برای هدایتگری و رهنمون کردن دستورات قرآن برای انسان‌ها لازم و ضروری است تا به سر منزل تکامل معنوی و رستگاری نایل شوند بنابراین اطاعت از پیامبر صلی الله علیه و آله و معصومین علیه السلام لازم و واجب است زیرا که حکم و امر آن بزرگواران حکم و امر پروردگار متعال است.

فهرست منابع

القرآن الکریم

۱. ابن ابی الحدید، فخر الدین، شرح نهج البلاغه، چاپ دوم، مکتبه مرعشی نجفی، قم، ۱۳۸۷ ق.
۲. ابن الجوزی، عبدالرحمن بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق عبدالرزاق المهدی.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر التحریر و التنویر، چاپ اول، موسسه التاریخ، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، نشر دار صدر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
۵. ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، محقق بشار عواد، چاپ اول، دارالجیل، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۶. احمد بن حنبل، المسند، تحقیق شعیب ارنوط و عادل مرشد، چاپ اول، موسسه الرساله بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۷. احمد بن فارس، مقایی اللغه، بی جا، مکتب اعلام اسلامی، قم، ۱۴۰۴ ق.
۸. اندلسی، عبدالحق بن غالب بن عطیه، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۹. انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، بی جا، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. آلوسی، سید محمود، روح المعانی، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۶ ق.
۱۲. بحرانی کمال الدین بن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ دوم، کتبه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۶ ق.
۱۳. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح بخاری، چاپ اول، طوق النجاه، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
۱۵. بیضاوی، ناصر الدین عبدالله، انوار التنزیل و اسرار التاویل، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.
۱۶. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن الترمذی، تحقیق احمد محمد شاکر، محمد فواد عبدالباقی، چاپ دوم، مکتبه مصطفی البانی، مصر، ۱۳۹۵ ق.
۱۷. تهرانی اصفهانی، محمد صادق، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، چاپ دوم، فرهنگ

- اسلامی، تهران، ۱۴۰۶ق.
۱۸. ثعلبی، ابواسحاق احمد، الكشف و البيان عن تفسير القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ق. چاپ اول.
۱۹. جزائری، سید نعمت الله، كشف الاسرار ففی شرح الاستبصار، چاپ اولی، دارالکتاب، قم، ۱۴۰۸ق.
۲۰. حر عاملی، وسائل الشیعه تفصیل مسائل الشریعه، انتشارات آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۱. حسینی استرآبادی علی، تاویل الآیات الظاهره فی فضائل العتره الطاهره، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۹ق.
۲۲. حلبی، علی بن ابراهیم، السیره الحلبيه، چاپ دوم، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۷ق.
۲۳. حلبی، حسن بن یوسف، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، منشورات شریف الرضی، قم، ۱۳۶۳ش.
۲۴.، نهج الحق و كشف الصدق، تعلیق عین الله حسنی، انتشارات هجرت، بی تا.
۲۵. حمیری، عبدالملک بن هشام، السیره النبویه، دارالوفاق، بیروت، ۱۳۷۵ق.
۲۶. حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، چاپ چهارم، موسسه اسماعیلیان، قم، ۱۴۱۵ق.
۲۷. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق داوودی، صفوان عدنان، چاپ اول، الدار الشامیه، بیروت، ۱۴۱۶ق.
۲۸. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل، چاپ دوم، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
۲۹. سبحانی، جعفر، مع الشیعه الامامیه فی عقائدهم، چاپ اول، معاونیه سئون التعلیم و البحوث الاسلامیه، قم، ۱۴۱۳ق.
۳۰. سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور، فی تفسیر الماثور، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۳۱. صدوق، محمد بن علی، من لا یحضر الفقیه، چاپ پنجم، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۹۰ق.
۳۲. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم اخلاق، چاپ ششم، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۲ق.
۳۳. طبرسی، علی بن حسن بن فضل، مجمع البیان، تحقیق هاشم رسولی محلاتی، بی چا، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۶ق.
۳۴. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۱۲ق.

۳۵. طباطبایی، سید محمد حسین، تفسیر المیزان، چاپ دوم، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۷۳ م.
۳۶. طباطبایی، سید محمد حسین، سنن النبی، ترجمه لطیف راشدی، چاپ ششم، انتشارات تهذیب، قم، ۱۳۸۵ ش.
۳۷. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، چاپ سوم، نشر مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۳۸. طنطاوی، سید محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، چاپ اول، دارنهضه مصر للطباعه و النشره، قاهره، ۱۹۹۶ م.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بی جا، مکتبه الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۹ ق.
۴۰.، تهذیب الاحکام، مصحح محمد آخوندی، محقق حسن خرسان، چاپ چهارم، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۵ ش.
۴۱. عاملی، حسن بن زین الدین، معالم الاصولف چاپ اول، دارالفکر، قم، ۱۳۷۴.
۴۲. عراقی، آقا ضیاء الدین، بدائع الافکار، مقرر میرزا هاشم آملی، چاپخانه علمیه، نجف اشرف، ۱۳۷۰ ق.
۴۳. علم الهدی، سید مرتضی، تنزیه الانبیاء تحقیق فارس، حسون کریم، بوستان کتاب، قم، ۱۴۲۲ ق.
۴۴. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۴ ق.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، چاپ دوم، دارالحدیثقم، ۱۴۳۰ ق دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۵.
۴۶. مازندرانی، محمد بن علی بن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه، قم، ۱۴۱۲ ق.
۴۷. مالک بن انس، الموطا، تصحیحی محمد فواد عبدالباقی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
۴۸. مجدد شیرازی، تقریرات المجدد الشیرازی، مولی علی روزدری، چاپ اول، موسسه آل البیت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۰۹ ق.
۴۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار لدرر اخبار الائمه الاطهار، چاپ دهم، موسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
۵۰. معرفت، محمد هادی، التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب، چاپ اول، موسسه فرهنگی

انتشارات التمهید، قم، ۱۳۷۹ ش.

۵۱. مفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، دارالمفید، بیروت، ۱۴۱۴ ق.

۵۲. مبدی، ابوالفضل، کشف الاسرار و عده الابرار، چاپ هفتم، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۲ ش.

۵۳. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تصحیح اسماعیل طرابلسی، دارالطباعه العامره استانبول، ۱۳۳۴ ق.

۵۴. قرشی، سید علی کبر، قاموس قرآن، اسلامیه، تهران، ۱۳۶۷ ش.

۵۵. مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، چاپ ششم، انتشارات الهادی، قم، ۱۳۷۴ ش.

۵۶. مصباح یزدی، محمد تقی، راه و راهنما شناسی، مصحح مطفی کریمی، چاپ دوم، موسسه امام خمینی، ۱۳۹۵ ش.

۵۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بی جا، نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۰۲ - ۷۹

بررسی عرفانی مصادیق صراط مستقیم از دیدگاه امام خمینی (ره)

پوران باقری افشار^۱

مریم بختیار^۲

علیار حسینی^۳

چکیده

صراط مستقیم از امور بسیار مهمی است که حضرت امام خمینی (ره) به آن توجه زیادی داشته و در بیانات و آثار قلمی خویش، به زبان عامیانه و عارفانه از آن سخن گفته‌اند و سعادت آدمی را در گرو قرار گرفتن در صراط مستقیم و حرکت و رشد و ثبات و بقاء در آن می‌دانند. در این پژوهش توصیفی - تحلیلی به مصادیق صراط مستقیم برای اهل سلوک و نیز کسانی که وارد طریق سلوک نشده‌اند، از دیدگاه امام خمینی (ره) پرداخته شده است. منظور ایشان از مصادیق صراط مستقیم برای اهل سلوک، رسول خدا (ص)، ائمه هدی (ع) و امیرالمؤمنین (ع)، انسان کامل و فاطمه زهرا (س) است و برای کسانی که وارد طریق سلوک نشده‌اند، مصادیق صراط همان ظاهر شریعت است که به اموری همچون دین، اسلام، عدالت، انسانیت و سیاست تفسیر شده است. انسان با مدد جستن از مصادیق مذکور است که می‌تواند از انحراف به دور باشد و به مقصد و وصال یار نائل شود. جامعیت کتاب الهی و حالت استثنائی و اعجاز گونه قرآن باعث شده است که فراتر از تقسیم‌بندی رایج برای مصادیق صراط مستقیم باشد و در عین حال تمامی اقسام مصادیق صراط مستقیم را هم شامل بشود.

واژگان کلیدی

صراط، مستقیم، سبیل، امام خمینی، مصادیق، عرفان.

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

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

Email: hadi.taheri@religacion.com

۳. گروه معارف اسلامی، واحد مسجد سلیمان، دانشگاه آزاد اسلامی، مسجد سلیمان، ایران.

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۸/۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۵

طرح مسأله

اهمیت صراط مستقیم را می‌توان در این جمله‌ی امام خمینی (ره) به وضوح مشاهده نمود، آنجایی که می‌فرماید: «تمام انبیا از صدر عالم تا آخر برای این آمده‌اند که این آدم را از راه کج و راه‌های باطل به صراط مستقیم انسانیت هدایت کنند». (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۶۹) درباره صراط مستقیم و مصادیق آن از منظر کتاب و سنت و از دیدگاه ابن عربی و سایر عرفا کتب و مقالاتی نگاشته شده است؛ ولی به اندیشه‌ها و افکار حضرت امام (ره) در این زمینه پرداخته نشده است که پژوهش حاضر این رسالت را عهده‌دار شده و با این هدف انجام شده است.

در مورد صراط مستقیم نیز امام خمینی (ره) به لحاظ مفهومی و مصداقی و با توجه به شرایط و نیازها و اقتضای حال مخاطبان خویش - از عوام گرفته تا خواص و اندیشمندان - سخن گفته‌اند. ایشان در هنگام بحث از صراط مستقیم اهل تکلیف را به دودسته‌ی کَمَل و غیر کَمَل تقسیم نموده و دسته‌ی اول (اهل کَمَل) را با توجه به مقامات و کمالاتی که دارند، بی‌نیاز از این بحث‌ها دانسته‌اند؛ چراکه اینان خود مصداقی از مصادیق هدایت و صراط مستقیم محسوب می‌شوند؛ اما غیر کَمَل (غیر اهل معرفت) نیز به دو گروه تقسیم می‌شود: دسته‌ی اول کسانی هستند که وارد طریق سلوک نشده‌اند و صراط آن‌ها ظاهر شریعت است و دسته‌ی دوم اهل سلوک هستند که مقصود از صراط مستقیم برای آن‌ها، نزدیک‌ترین راه وصول الی الله است که همانا راه رسول اکرم (ص) و اهل بیت (علیهم‌السلام) است. (ن.ک: امام خمینی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۷)

پژوهش حاضر پس از مفهوم‌شناسی و بیان معنای سبیل و صراط، به بررسی مصادیق صراط مستقیم برای دو گروه فوق‌الذکر پرداخته است و به مناسبت مباحث گوناگون، متعرض مکاتب پلورالیسم، اومانیزم و ماکیاولیسم نیز شده است. جامعیت قرآن کریم و عمومیت اعجاز گونه آن باعث شده است که فراتر از تقسیم‌بندی رایج برای مصادیق صراط مستقیم باشد و تمامی اقسام مصادیق صراط مستقیم را هم شامل بشود. به همین دلیل قرآن کریم مبحث مستقلی را به خودش اختصاص داده است.

مفهوم صراط مستقیم

برخی علما ریشه‌ی صراط را از ماده‌ی «ص ر ط» که به معنای بلعیدن است می‌دانند به معنای راه روشن. علامه طباطبایی می‌فرماید: «کلمه‌ی صراط به معنای راه روشن است؛ زیرا از ماده‌ی «ص ر ط» که به معنای بلعیدن است گرفته شده است و راه روشن مانند اینکه رهرو خود را بلعیده و در مجرای گلوی خویش فرو برده که دیگر نمی‌تواند این سو و آن سو منحرف شود و نیز نمی‌گذارد که از شکمش بیرون شود؛ و معنای صراط مستقیم هم به معنای هر چیزی است که بخواهد روی پای خود بایستد و بتواند بدون اینکه به چیزی تکیه کند بر کنترل و تعادل خود و متعلقات خود مسلط باشد مانند انسان ایستاده‌ای که بر امور خود مسلط است در نتیجه برگشت معنای مستقیم به چیزی است که وضعیتش تغییر و تخلف پذیر نباشد. پس معنای صراط مستقیم عبارت می‌شود از: صراطی که در هدایت مردم و رساندنشان به سوی غایت و مقصدشان تخلف نکند و صد در صد این اثر خود را ببخشد.» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ص ۵۳)

در معنای صراط راغب می‌گوید: «صراط به معنای راه مستقیم و راست است و توصیف صراط به مستقیم برای تأکید هر چه بیشتر بر مستقیم بودن صراط است.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۲۲۳) امام خمینی نیز صراط را «عبور گاه مردم به سوی بهشت» می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص ۴۶) از نظر امام خمینی صراط راه روشنی است که رهرو خود را به سوی خدا می‌رساند و تنها راهی است که آدمی را به لقاء... می‌رساند صراط مستقیم است. تنها در صراط بودن و در راه بودن، آدمی را به مقصد نمی‌رساند؛ بلکه باید در راه مستقیم در صراط مستقیم قرار گرفت و انحراف به راست و چپ نداشته باشیم.

تفاوت صراط و سبیل و طریق

در قرآن کریم واژه‌ی «صراط» فقط به صورت مفرد آمده است پس فقط یک صراط داریم و آن هم صراط مستقیم است، صراط یک راه بیشتر نیست راهی که به خداوند متعال ختم می‌شود و راهی که به خداوند ختم می‌شود، یقیناً پایانش خیر است. در حالی که «سبیل» در قرآن به صورت جمع «سبیل» نیز آمده است (عنکبوت: ۶۹ و نحل: ۶۹ و انعام: ۱۵۳) «صراط» فقط در راه‌های معنوی بکار رفته است، در حالی که «سبیل» هم در راه‌های مادی

«وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا» (زخرف: ۱۰) و هم راه‌های معنوی: «فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (نور: ۲۲) بکار رفته است. «سبیل» هم برای خیر و شر و صراط فقط برای امور خیر بکار رفته است. طریق نیز مانند سبیل متعدد است و جمع آن طرق است و راهی است که ممکن است هم برای کار خیر و هم شر پیموده شود. در قرآن آمده است: «إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ» (نساء: ۱۶۹) و نیز «يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ» (احقاف: ۳۰) که هم به راه جهنم و هم به معنای راه مستقیم آمده است. پس صراط، سبیل و طریق هر سه به معنای راه می‌باشند ولی هر سه تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و در واقع صراط مانند راه و شاهراه اصلی است که دیگر راه‌های فرعی از جمله طریق و سبیل به آن منتهی می‌شود.

وحدت یا تکثر صراط مستقیم

در بحث از مصادیق صراط مستقیم، ناگزیر از پرداختن به مبحث وحدت یا تکثر صراط مستقیم هستیم. با عنایت به اقسام پلورالیسم می‌توان گفت که پلورالیسم رفتاری و حقوقی (به معنای مدارا و زندگی مسالمت‌آمیز با پیروان ادیان دیگر) و پلورالیسم فرجام شناختی و نجات (به معنای امکان اهل نجات بودن ادیان مختلف) فی‌الجمله قابل‌پذیرش و دفاع هستند؛ گرچه توجیه ما از لزوم مدارا و پرهیز از خشونت با پیروان ادیان دیگر به بهانه نبرد حق و باطل و همچنین توجیه ما برای امکان اهل نجات بودن پیروان ادیان دیگر از باب جاهل قاصر و مقصر، با دیدگاه پلورالیستی رایج در این دو زمینه تفاوت دارد؛ اما پلورالیسم دینی و معرفت‌شناختی (به معنای بر حق بودن همه ادیان و شرایع از نظر صدق منطقی و مطابقت با واقع) قابل‌قبول و پذیرش نیست؛ زیرا اگر همه ادیان حق و مطابق با واقع باشند، در این صورت نظریه تناسخ و معاد درباره زندگی پس از مرگ، توحید، تثلیث و ثنویت در مباحث خداشناسی باید صحیح باشند که در این حال، اجتماع نقیضین لازم می‌آید.

آیات فراوانی از قرآن کریم مانند «جهانی بودن اسلام» (سبأ/۲۸)، «جهانی بودن قرآن» (فرقان/۱)، «بطلان باورهای ادیان تحریف‌شده» (نساء/۱۷۱) و «دعوت اهل کتاب به اسلام» (مائده/۱۹) به دلالت التزامی کثرت‌گرایی دینی را نفی می‌کنند. (اسلام‌شناسی، ۱۳۹۸، ش، صص ۲۹۱-۲۹۸)

بنابراین تعدد مصادیق صراط مستقیم مستلزم تعدد و تکثر خود صراط مستقیم و

حقیقت آن نیست و تکرر صراط مستقیم به منظور توجیه نجات بخشی و یا حقانیت بخشی به همه ادیان و مکاتب الهی و بشری، امری است که فاقد هیچ گونه پشتوانه و دلیل عقلی و نقلی می‌باشد. (ر.ک: ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۳۲؛ اسلام‌شناسی، ۱۳۹۸ ش، ص ۲۹۸)

جامعیت اعجاز آور قرآن در بحث مصادیق صراط مستقیم

خداوند متعال می‌فرماید: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.» (مائده: ۱۵ و ۱۶) حقا از جانب خداوند، نوری و کتاب آشکاری به سوی شما آمد خداوند به وسیله آن نور و کتاب آشکار کسانی را که از رضا و خشنودی او پیروی می‌کنند، به راه‌های سلامت هدایت می‌نماید و با اذن خود و علم خود آن‌ها را از تاریکی‌ها به سوی نور می‌کشاند و به سوی راه راست هدایت می‌کند. از پیامبر (ص) درباره‌ی صراط مستقیم روایت شده است: «صراط مستقیم کتاب خداست». (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱؛ ص ۵۸) امام (ره) می‌فرماید: بعضی به ظواهر علوم قرآن بسنده می‌کنند و استفاده‌ی آن‌ها از قرآن همان دستورات ظاهری است و برخی از اهل باطن هم به گمان خود از ظاهر قرآن که راه وصول به باطن قرآن است هم غافل هستند. امام (ره) قرآن را صراط مستقیمی می‌داند که این دو گروه از نور هدایت آن محروم هستند: «پس این دو طایفه هر دو از جاده‌ی اعتدال خارج و از نور هدایت به صراط مستقیم قرآنی محروم و به افراط و تفریط منسوب‌اند و عالم محقق و عارف موفق بایستی قیام به ظاهر و باطن کند و به ادب‌های صوری و معنوی متأدب گردد، چنانچه ظاهر را به نور قرآن منور می‌کند، باطن را نیز به انوار معارف و توحید و تجرید آن نورانی کند» (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۲۴۵) چگونه ممکن است قرآن صراط مستقیم نباشد، درحالی‌که ۴۵ بار واژه‌ی صراط در آن استعمال شده است؟ درحالی‌که اشاره به مصادیق عینی صراط دارد و اوصاف صراط و عوامل هدایت به صراط را بیان می‌کند. قرآن کریم و تمام آیات آن نور و روشنای راه هستند. آیات قرآن هم روشنای صراط مستقیم است و هم خود صراط مستقیم است. علامه حسن‌زاده نیز قرآن را صراط مستقیم دانسته و می‌فرماید: «قرآن صراط مستقیم است» (حسن‌زاده، ۱۳۸۱، ج ۱: ص

نکته مهم و اساسی درباره کتاب خدای متعال جامعیت فوق‌العاده آن در مبحث صراط مستقیم و مصادیق آن است؛ چراکه قرآن کریم نه تنها مصداق بارز صراط است، بلکه منبع هدایت و راهنمای همه انسان‌ها در مسیر سلوک به سوی خالق متعال می‌باشد. علاوه بر این کتاب الهی هم مصداق صراط مستقیم برای غیر اهل سلوک است و هم مصداق برای اهل سلوک و فراتر از تمام این‌ها مصداق صراط مستقیم برای اهل کُفُل و کسانی است که خود مصداقی برای صراط مستقیم و اسبابی برای هدایت بقیه انسان‌ها به راه مستقیم سعادت و کمال هستند؛ بنابراین جامعیت کتاب الهی و حالت استثنائی و اعجاز گونه آن باعث شده است که فراتر از تقسیم‌بندی رایج برای مصادیق صراط مستقیم باشد و درعین حال تمامی اقسام مصادیق صراط مستقیم را هم شامل بشود.

پس از مفهوم شناسی صراط مستقیم و بیان تفاوت سبیل و صراط و طریق و بحث از وحدت یا تكثر صراط مستقیم و بیان جامعیت اعجاز آور قرآن کریم در مبحث مصادیق صراط مستقیم، اکنون مصادیق صراط مستقیم برای غیر اهل سلوک بیان می‌گردد.

الف: مصادیق صراط مستقیم برای غیر اهل سلوک

۱. دین صراط مستقیم

آیات بی‌شماری در قرآن کریم وجود دارد که در آن قوانین را به قانون و حکم را به خداوند منحصر کرده است. قانون خدا نیز همان قوانین دین اسلام است. خدای متعال دین خود را از طریق انبیا برای انسان‌ها فرستاد تا در طی مسیر، راه را گم نکنند و با اطاعت از فرامین خداوند در صراط مستقیم باقی بمانند. قوانینی همیشگی برای تمام دوره‌ها و برای تمامی انسان‌ها. چراکه قانون و دین خدای متعال، یکی است، دو تا نیست. طریحی می‌گوید: «صراط مستقیم دین واضح است» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۵۹) قرآن کریم صراط مستقیم را دین الهی معرفی می‌کند: «قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۱۶۱) پروردگرم مرا به راست هدایت کرده است، دینی پایدار، آیین ابراهیم حق‌گرای و از مشرکان نبود.

در اندیشه‌های امام خمینی (ره) «دین قانون بزرگ خداوند است قانونی که از روی

عدالت الهی پیداشده است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۴۲۵) ایشان می‌فرمایند: «کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد و حق قانون‌گذاری نیز ندارد و اما قانون همان قوانین اسلام است که وضع کرده و این قانون برای همه و برای همیشه است» (امام خمینی، بی‌تا، ص ۱۸۴) از نظر امام آسایش و آرامش سعادت آدمی در اطاعت و عمل به دین است و بارها در کتب و بیاناتشان، سعادت آدمی را در گرو قرار گرفتن در مسیر صراط مستقیم دانسته‌اند. پس از نظر ایشان دین یکی از مصادیق صراط مستقیم است، دین همان چراغ راه روشنی است که جلوی پای آدمی را روشن نگاه می‌دارد به آدمی حد و مرز قانون خداوند را نشان می‌دهد دین همان راه مستقیمی است که انسان را از راه راست و چپ که منحرف‌اند به سمت جاده‌ی مستقیم هدایت می‌کند. امام (ره) در تفسیر «**أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**» می‌فرماید: «یعنی هدایت کن ما را به راه راست که آن دین اسلام است» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ص ۱۷۵) ایشان در رساله توضیح المسائل راه راست را دین اسلام ذکر کرده‌اند «آن صراط مستقیمی که هرروز طلب هدایت آن را از خداوند داریم همان دین اسلام، دین توحید است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰: ص ۱۵۸)

امام (ره) اطاعت از شریعت و دستورات و قوانین خداوند را صراط مستقیم معرفی کرده و می‌فرمایند «آن چیزی که صراط مستقیم است، آنی است که بر روشی که خدای تبارک و تعالی فرموده است به آن روش عمل شود» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۳۲۷) پس انسان باید قدم در راه خدا در راهی که مطابق با دستورات و احکام دین خدا است بگذارد و با اطاعت و عبودیت و پیروی از احکام و دین خداوند می‌تواند موانع را از سر راه خود بردارد و با مدد و توفیق و عنایت خداوندی در صراط مستقیم باقی و پایدار بماند. همچنان که حضرت امام خمینی (ره) عنایت ازلیه را از مهم‌ترین و لازم‌ترین راه‌های دستیابی به صراط مستقیم می‌داند و می‌فرماید: «پس در سیر مستقیم، عنایات ازلیه و عطفات و مراحم سرمدیه و اوضاع پاک و محیط و فضای صاف و کرامات تامه لازم است.» (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۲۵)

۲. اسلام صراط مستقیم

دین خدا راه روشن و صراط مستقیمی است که از سوی خداوند به وسیله پیامبران آورده شده است و کامل‌ترین دین الهی در تمامی عصرها دین اسلام است و دین اسلام است که راه مستقیم و سعادت را به بشر نشان می‌دهد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹) و نیز می‌فرماید: «فَمَنْ يَرِدِ اللَّهَ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ... * وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ» (انعام: ۱۲۵ و ۱۲۶) پس کسی را که خدا بخواهد هدایت نماید سینه‌اش را برای پذیرش اسلام می‌گشاید... * و راه راست پروردگارت همین است ما آیات خود را برای گروهی که پند می‌گیرند به روشنی بیان نموده‌ایم؛ و در سوره‌ی زخرف می‌فرماید: «فَأَسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ» (زخرف: ۴۳ و ۴۴) آنچه را بر تو وحی شده محکم گیر که تو بر صراط مستقیمی و این یادآوری تو و قوم تو است و به زودی سؤال خواهید شد. وحی خدا همان قرآن کریم معجزه‌ی آخرین پیامبر خدا، دین اسلام و صراط مستقیم است.

امام خمینی می‌فرماید: راه مستقیم راه اسلام است و شما هر روز از خدا می‌خواهید که ما را به صراط مستقیم هدایت کند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۵، ص ۶۹) ایشان صراط مستقیم را اسلام می‌داند و آن را ریسمان خدای داند و آن را راهنمای انسان و سازنده‌ی انسان می‌داند. «حبل‌الله اسلام است صراط مستقیم اسلام است.» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۹: ص ۱۶۷) «اسلام دین فطرت و رهایی‌بخش از قیدوبندهای طبیعی و وسایل شیاطین جن و انس در نهان و ظاهر است و اسلام راهنمای صراط مستقیم لا شرقیه و لا غربیه است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۱۵۸)

اسلام بالاترین و منزه‌ترین مکتب‌هاست، راه سعادت و نیکبختی و صراط مستقیم انسان است، راهی است که ختم آن لقاء... و رسیدن به بهشت است. انسان با قرار گرفتن در صراط مستقیم اسلام می‌تواند ترقیات معنوی را طی کند و به سعادت برسد. اسلام خداوند را به ما معرفی می‌کند و به ما عرفان را می‌آموزد؛ چراکه به قول امام (ره) «عرفان اسلام است، معرفت اسلام است» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۲۹۸) پس برای شناخت

واقعی و عرفان، شناخت توحید و یکتاپرستی و شناخت خداوند که هدف و غایت نهایی عرفان است، ناگزیر باید در مسیر اسلام و صراط مستقیم اسلام قدم برداریم؛ چراکه اسلام دین توحید و یکتاپرستی و یکتا خواهی و دین تسلیم در بارگاه ذات باری تعالی است.

امام (ره) اسلام را بزرگ‌ترین نعمت دانسته و می‌فرماید: «راه خدا مستقیم است، صراط و راه آن‌هایی که خداوند به آن‌ها منت گذاشته است و نعمت عطا فرموده است، نعمت اسلام بزرگ‌ترین نعمت. شما بر همین راه مستقیم در همین راهی که آمدید و برای اسلام آمدید و برای پایداری از اسلام آمدید این راه مستحکم است راه پایداری از اسلام راه مجاهده در راه اسلام در راه خدا، این راه مستقیم است. این همان صراط مستقیمی است که شما در نماز از خدا می‌خواهید» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج، ص ۳۶۸)

امام (ره) قرار گرفتن در راه اسلام را رسیدن به مقصد می‌داند: «چنانچه در این راه مستقیم که راه اسلام است وارد شوید شما تا آخر عمرتان و همه کسانی که نماز تا آخر عمر خوانده‌اند از خدا خواسته‌اند روزی چند مرتبه که «اهدنا الصراط المستقیم» که ما را به صراط مستقیم هدایت کن عمده این است که انسان وارد شود در آن راهی که باید سیر کند چه مسیرهای معنوی و چه سیرهای مادی» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص ۱۷۴)

۳. عدالت صراط مستقیم

یکی از عالی‌ترین برداشتها و نگرشها نسبت به مفهوم عدالت، صراط مستقیم بودن عدالت از نظر امام (ره) است. همان‌طور که می‌دانیم عدالت به معنای میانه‌روی و حد وسط و اعتدال است. یکی از مهم‌ترین فضایل اخلاقی و از صفات بارز سالک راه خدا، رعایت عدل و عدالت است؛ چراکه عدالت صفت حق تعالی است و انسان تجلی صفات خداوند، و سالک با رعایت عدالت است که می‌تواند انسان کامل باشد.

در دید عرفانی امام (ره) عدالت به‌مثابه‌ی خط مستقیمی است که می‌تواند انسان سالک را به کمال و به هدف و مقصود که لقاء... است برساند حرکت در صراط مستقیم، حرکت در مسیر اعتدال و عدالت است و در همین سیر عدالت است در همین سیر صراط مستقیم است که تعدیل قوا صورت می‌گیرد «چراکه تعدیل قوای نفسانی غایت کمال انسانی و منتهای سیر کمالی است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۳) و «اگر از نقطه‌ی

عبودیت تا مقام قرب ربوبیت تمثیل حسی کنیم بر خط مستقیم وصل شود پس طریق سیر انسان کامل از نقطه‌ی نقص عبودیت تا کمال عز ربوبیت، عدالت است که خط مستقیم و سیر معتدل است و اشارات بسیاری در کتاب و سنت الهی بدین معنی است چنانچه صراط مستقیم که انسان در نماز طالب آن است همین سیر اعتدالی است و این که در احادیث شریفه است که «صراط از موباریک‌تر و از شمشیر تیزتر است» برای همان است که حد اعتدال وسطیت حقیقه را دارد» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲)

از دیدگاه امام خمینی «اعتدال حقیقی جز برای انسان کامل که از اول سیر تا منتهی النهایه وصول هیچ منحرف و معوج نشده است برای کسی مقدور و میسر نیست و آن به تمام معنی خط احمدی و خط محمدی است و دیگران از سایرین سیر به تبع کنند نه به اصالت» (همان، ص ۱۵۳) از نظر امام خمینی عدالت برای اهل سلوک و برای عارف به‌مثابه‌ی تجلی معارف الهیه در قلب او و عدالت در آن عبارت است از «عدم احتجاب از حق به خلق و از خلق به حق و به عبارت اخری، رؤیت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت و این مختص به کامل اهل ... است» (امام خمینی ۱۳۸۵: ص ۱۴۸)

پس تا در وجود خود آدمی، در عقاید و افکار و اعضا و جوارح انسان عدالت نباشد صراط مستقیمی نیز وجود ندارد و انسان منحرف است به کجی‌ها و ناراستی‌ها. همچنان که امام می‌فرماید: «اگر در عقاید یک انحرافات و کجی‌هایی باشد برگردان آن عقاید کج به یک عقیده‌ی صحیح صراط مستقیم، این ایجاد عدالت است در عقل انسان» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص ۴۸۱) و از راه عدالت الهی، این راه مستقیم است که انسان می‌تواند مدارج کمال معنوی را طی کند و به هدف اصلی و عنایت نهایی دست پیدا کند و می‌تواند انسان بشود که در وجود خویش «قوا را تعدیل کند و افراط و تفریط را به مقام عدالت بیاورد» (امام خمینی، بی‌تا، ج ۳، ۴۶۸)

۴. انسانیت صراط مستقیم

انبیا آمده‌اند تا انسان را که شیطان قسم یاد کرده است که او را از راه مستقیم به کجی و ناراستی اغوا کند، نجات دهند و انسان را در صراط مستقیم انسانیت قرار بدهند. امام (ره) هدف انبیای الهی و مأموریت پیامبران را از صدر عالم تا آخر را تربیت و تکامل انسان

می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۸ ص ۳۲۵) امام خمینی انسانیت را صراط مستقیمی می‌داند که اگر کسی برخلاف آن گام بردارد از صراط مستقیم دور و دورتر می‌شود. «انسانیت یک راه مستقیمی است، یک راه مستقیم که اگر از این ور کسی برود معوج است و برخلاف انسانیت است؛ اگر از آن ور هم برود برخلاف است و آن کسی که اعوجاج پیدا کرده و راه مستقیم نرفت هر چه پیش برود دور می‌شود از راه انسانیت، مثل این می‌ماند که یک خط مستقیم بکشید، دو خط این‌طور، هر چه خط جلوتر برود از خط مستقیم دور می‌شود» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۹، ص ۴)

از دیدگاه امام (ره) آنچه انسان را در صراط مستقیم انسانیت نگه می‌دارد علم و عمل است. «علم تنها اثر ندارد بلکه گاهی مضر است، عمل بدون علم بی‌نتیجه است علم و عمل دو بالی است که انسان را به مقام انسانیت می‌رساند» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۸، ص ۲۶۷) شناخت و معرفت خدا هدف انسان است؛ اما شناخت خداوند نیز در گرو شناخت انسان است. امام (ره) در این باره به روایت: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» اشاره می‌کند (آشتیانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۱۴۷) و می‌فرماید: «این روایت به ما می‌فهماند که انسان آن‌طور موجودی است که اگر شناخته شود شناسایی خدا با این است. رب انسان را کسی نمی‌تواند بشناسد الا اینکه خودش را بشناسد و خود شناسایی که به دنبالش خدا شناسایی است حاصل نمی‌شود مگر برای اولیای خدا» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۱، ص ۴۲۲)

پس انسان نمی‌تواند به شناخت خود و در نتیجه به شناخت خداوند برسد مگر آن‌که در صراط مستقیم انسانیت قرار گرفته باشد. این انسانی که عالم صغیر است، این انسانی که اشرف مخلوقات است، این است که تجلی اسماء و صفات خداوند است، اگر در جاده‌ی مستقیم در صراط مستقیم انسانیت قرار نگیرد اگر تربیت نشود «از همه‌ی حیوانات درنده‌تر و موزی‌تر است» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۲، ص ۴۲۳) چراکه رسیدن به رشد و کمال انسانیت مرهون جلوگیری نفس از شهوات و لذات است. سلامت و صحت نفس اعتدال در طریق انسانیت و حرص و ستم آن اعوجاج از طریق و انحراف از جاده‌ی انسانیت است. (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۳۰۷) البته انسان «هیچ‌گاه از خود نباید غفلت کند و به کمال خود نباید مغرور شود و از خود و احوال نفس خود و مراعات آن نیز نباید نسیان کند و در جمیع

احوال از تمسک به عنایات خفیه حق تعالی غفلت نکند و به خود و سلوک و ریاضت و علم و تقوای خود به هیچ وجه اعتماد نکند که از بزرگ‌ترین مهالک انسانیت و وسوسه شیطان است که مهالک را از یاد خود نیز می‌برد. (امام خمینی، ۱۳۸۵: ص ۵۲) چنانچه حق تعالی می‌فرماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (حشر: ۱۹) تا برسد به «مقام استقرار و تمکین و رجوع به کثرت با حفظ وحدت که آن آخرین منازل انسانیت است» (امام خمینی، ۱۳۹۱: ص ۱۰۳) و رسیدن به آخرین منازل انسانیت رسیدن به حقیقت انسان است؛ چراکه «در سرتاسر نظام عالم غیر از حقیقت انسانیت چیزی دیگری نیست و شخصی که عالم به حقیقت انسان باشد در این صورت او به جمیع حقایقی که تمام عالم را پر کرده عالم خواهد بود» (امام خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۲۳) «خروج از عالم طبیعت، منتهای کمال عالیه برای انسان است ولی رسیدن و منتهی شدن به این کمال در صورتی است که انسان این راه مستقیم را رفته و سلامت از اعوجاج داشته باشد» (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۳)

امام (ره) بارها در دعاهایشان صراط مستقیم انسانیت که «سیر الی الاسم الجامع و رجوع به حضرت اسم الله اعظم است و از مغضوب علیهم و الضالین خارج است» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ص ۶) را از خداوند متعال خواسته‌اند: «خداوند همه‌ی ما را به طریق مستقیم انسانیت هدایت فرماید.» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۱۹، ص ۳۷) و برای قرار گرفتن در صراط مستقیم انسانیت باید موانع را از بین برد تا به کمال انسانیت و به لقاء... رسید و «میزان در کمال انسانیت و حقیقت آن، عروج به معراج حقیقی و صعود به اوج کمال و وصول به باب الله با مرقات نماز است» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ص ۹) چراکه «نماز مرکب سلوک و براق سیر الی... است» (همان)

اندیشه‌های اومانستی و نیهیلیستی با اندیشه‌های امام (ره) در تقابل هستند. اندیشه‌ی افراطی اومانستی، انسان را محیط بر نظام هستی می‌داند و تعالیم الهی را مانع دستیابی انسان به کمال واقعی خویش می‌پندارد و اندیشه‌ی تفریطی نیهیلیستی و جبرگرایانه، انسان را موجودی پوچ و بی‌معنا و بی‌اختیار می‌انگارند و بهره‌ای از اعتدال ندارند؛ اما امام (ره) با نگرشی اعتدالی، انسان را دارای ابعاد مختلفی می‌داند که هر جنبه‌اش احتیاج به رشد و

کمال دارد و این رشد و تعالی در سیر من الله الی الله اتفاق می‌افتد. نه با نگاه استقلالی، خودمحورانه و خداپندارانه به انسان که او را مسیر، هدف و غایت نهایی برای رشد و کمال سایر موجودات و اسباب عالم هستی بیندازد که فراتر از او هدف و غایت و موجودی را تصور ننماید. (نک: شهریار زرشناس، ۱۳۸۳، ص ۵۳-۵۴؛ تونی دیویس، ۱۳۷۸، ص ۱۶۷)

۵. سیاست صراط مستقیم

انبیا آمده‌اند تا مردم را به سوی خداوند متعال به سوی صراط مستقیم هدایت کنند و امام خمینی این هدایت را سیاست انبیا می‌داند و از آن تعبیر به صراط مستقیم می‌کند و این سیاست را مختص انبیا و بعد از آن ائمه معصومین علیهم السلام و به تبع علمای بیدار اسلام دانسته و می‌فرماید: «انبیا می‌خواهند ملت را، اجتماع را، افراد را هدایت کنند، راه ببرند در همه‌ی مصالحی که از برای انسان متصور است، از برای جامعه متصور است همانی که در قرآن صراط مستقیم گفته می‌شود: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» ما هی در نماز می‌گوییم ملت را، اجتماع را، اشخاص را، راه برد به یک صراط مستقیمی که از اینجا شروع می‌شود و به آخرت ختم می‌شود، الی الله است سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه برد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و این‌ها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان هست، صلاح افراد هست و این مختص به انبیاست، دیگران این سیاست را نمی‌توانند اداره کنند، این مختص به انبیاء و اولیاست و به تبع آن‌ها به علمای بیدار اسلام» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ص ۲۴۶)

امام خمینی در واقع سیاست حقیقی را همان صراط مستقیم می‌داند، سیاستی که هیچ‌گونه انحراف و لغزشی در آن وجود ندارد؛ و سیاست واقعی را (نه سیاست حیوانی یا شیطانی) در واقع سیر و سلوک الی ... می‌داند که با بندگی انسان شروع و الی ... ختم می‌شود. همان‌طور که قبلاً اشاره شد امام دین و اسلام و عدالت و انسانیت را صراط مستقیم می‌داند و اگر به تعبیر امام سیاست نیز صراط مستقیم است در واقع امام سیاست واقعی را همان دین و اسلام و عدالت و انسانیت می‌داند و از آن روست که می‌فرماید: «اسلام تماماً سیاست است» (امام خمینی ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۲۷۰) «دیانت همان سیاستی است که

مردم را از اینجا حرکت می‌دهد و تمام چیزهایی که به صلاح ملت است و به صلاح مردم است. آن‌ها را از آن راه می‌برد که صلاح مردم است که همان صراط مستقیم است.» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ص ۲۴۷)

اما در نگرش به سیاست از دیدگاه اشخاصی همچون ماکیاولی، همه چیز فدای قدرت و سیاست می‌شود و انسان و جامعه انسانی ابزاری در اختیار و در خدمت قدرت و سیاست و برده‌ی آن محسوب می‌شوند که این طرز نگرش نه تنها باعث رشد و شکوفایی و تکامل انسان و استعدادهای او نمی‌گردد؛ بلکه تمامی ارزشها و اخلاقیات انسان و جامعه انسانی را نیز به کلی نیست و نابود می‌سازد. بر خلاف نگرش امام (ره) که سیاست را ابزاری در خدمت تعالی انسان می‌داند که زمینه و بستر مناسبی را برای رشد و کمال هر چه بهتر انسان در مسیر لقاءالله فراهم نموده و در پیمودن صراط مستقیم الهی یاری می‌رساند. (نک: نیکولو ماکیاولی، شهریار، ۱۳۶۶ ش)

پس از بیان مصادیق صراط مستقیم برای غیر اهل سلوک، اکنون مصادیق صراط مستقیم برای اهل سلوک ذکر می‌گردد:

ب: مصادیق صراط مستقیم برای اهل سلوک

۱. انبیاء و رسول اکرم صلی ... علیه و آله و سلم صراط مستقیم

دین خدای متعال که همان صراط مستقیم است، شامل قوانین و دستورات و احکام خداوند است که به وسیله‌ی انبیاء علیهم‌السلام که در رأس آن‌ها رسول اکرم (ص) است به مردم ابلاغ شده و قول و فعل و تقریر انبیا و رسول اکرم (ص) تجسم علمی و عینی وحی الهی است. قرآن کریم می‌فرماید: «یس* وَ الْقُرْآنِ الْحَکِیمِ* إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ* عَلَی صِرَاطٍ مُسْتَقِیمٍ» (یاسین: ۱-۴) «پس سوگند به قرآن حکیم که تو قطعاً از رسولان هستی، بر راه راست قرار داری» و در سوره‌ی نساء نیز آمده است: «مَنْ یُطِیعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (نساء: ۱۸) کسی که از رسول خدا صلی ... اطاعت کند در حقیقت خدا را اطاعت کرده است.

رسول اکرم (ص) می‌فرمایند: «در قلوب مؤمنین نوریست پنهان و روشن و آشکار نمی‌شود، مگر از پیروی حق و از سلوک در صراط مستقیم و آن شعاعیست از نور انبیاء که

در دل‌های مؤمنین جاودان شده است» (امام صادق (ع)، بی‌تا: ص ۲۴۹) اطاعت از رسول خدا (ص) اطاعت از خداست. راه رسول اکرم (ص) راه خداست. قدم گذاشتن در راه رسول اکرم (ص) نیز قدم گذاشتن در مسیر خدا و توحید و دوری از شرک است. امام خمینی ضمن اشاره به صراط مستقیم بودن انبیاء الهی و در رأس آن‌ها خاتم‌الانبیاء رسول اکرم (ص) می‌فرماید: «انبیاء مظاهر حق و نشانه‌های حقیقت و هادیان صراط مستقیم و وسایل قرب پیشگاه پروردگار متعال هستند.» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ج ۸، ص ۲۶۹)

۲. امیرالمؤمنین علیه‌السلام و ائمه اطهار صراط مستقیم

امیرالمؤمنین علی (ع) و ائمه اطهار علیهم‌السلام جانشینان رسول اکرم (ص) هستند که هادی و ادامه‌دهنده‌ی راه مستقیم رسول اکرم (ص) هستند. بعد از رسول خدا، اطاعت از دوازده نور معصوم واجب است. اطاعت از ائمه اطهار علیهم‌السلام، اطاعت از رسول خدا و اطاعت از رسول خدا، اطاعت از خداوند است. درباره‌ی صراط مستقیم بودن مولا علی (ع) روایات فراوانی از سوی فریقین نقل شده است. امام صادق (ع) فرمود: «منظور از صراط مستقیم در سوره حمد امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام است» (ابن‌بابویه، بی‌تا: ج ۱، ص ۷۰) مفضل بن عمر گوید: از امام صادق (ع) پرسیدم: صراط چیست؟ فرمود: راهی به سوی شناختن خدای بزرگ است و صراط دو گونه است: یکی صراط در دنیا و دیگری صراط در آخرت؛ اما صراط دنیا امام است که فرمان‌برداری از او واجب است. هر کس که در دنیا او را شناخت و رهنمودهای او را بکار بست، در آخرت از صراط که پلی است بر روی جهنم، خواهند گذشت و هر کس در اینجا امام خود را شناخت هنگام گذشتن از صراط آخرت گامش خواهد لغزید و در آتش دوزخ خواهد افتاد. (همان، ص ۶۸)

امام خمینی نیز با استناد به روایات متعدد مصداق عینی صراط مستقیم را امیرالمؤمنین (ع) و ائمه‌ی اطهار دانسته و می‌فرماید: «اگر در این عالم به راه راست نبوت و طریق مستقیم ولایت قدم زده باشی و از جاده ولایت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام اعوجاج پیدا نکرده باشی و لغزش پیدا نکنی، خوفی برای تو در گذشتن از صراط نیست، زیرا که حقیقت صراط صورت باطن ولایت است.» (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۹) ایشان در تفسیر سوره

حمد اشاره می‌کند به آیه: «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (ملک: ۲۲) آیا آن کس که بر روی صورت خود راه می‌رود با آن کسی که مستقیم راه می‌رود کدام بهتر هدایت یافته‌اند؛ و می‌فرماید احادیث شریفی در ذیل این آیه «صراط مستقیم» را به حضرت امیرالمؤمنین و حضرات ائمه معصومین علیهم‌السلام تفسیر فرمودند: «... عن الكافي باسناده عن ابي الحسن الماضي عليه السلام، قال: قلتُ: (أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) قال: ان الله ضرب مثلاً من حاد عن ولايه على عليه السلام لمن يمشي على وجهه لا يهتدى لامره و جعل من تبعه سويا على صراط مستقيم و صراط مستقيم امير المؤمنين عليه السلام... فرمود: خدای تعالی در این آیه شریفه مثلی زده است و آن مثل کسانی است که اعراض نمودند از ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام که آن‌ها گویی راه می‌روند به روی‌های خود و به هدایت نرسند و کسانی را که متابعت آن حضرت نمودند، قرار داده به راه مستوی و راست و صراط مستقیم امیرالمؤمنین علیه‌السلام است» (کلینی، بی تا: ج ۲، ص ۴۳۲)

رسول خدا (ص) به علی (ع) فرمود: «یا علی تویی باب... و تویی راه به سوی خدا و تویی نبأ عظیم و تویی صراط مستقیم.» (ابن بابویه، بی تا، ج ۱، ص ۲۴۷) در ترجمه و شرح نهج البلاغه نیز آمده است: «چگونه حیران و سرگردان هستی (که صراط مستقیم و راه راست را نمی‌بینی) و حال آنکه عترت پیغمبر شما (ائمه اطهار) در میان شما است و آن‌ها پیشوایانی هستند که مردم را به راه حق می‌کشند» (فیض الاسلام، بی تا، ج ۱: ص ۲۱۹)

حسکانی عالم سنی در کتابش آورده است: سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده که رسول خدا صلی... فرمود: یا علی، أَنْتَ الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ وَأَنْتَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ وَأَنْتَ يَعْشَوُ الْمُؤْمِنِينَ! یا علی تو طریق آشکار و صراط مستقیم و سرکرده‌ی مؤمنان هستی. (حسکانی، بی تا: ص ۴۱)

رسول خدا (ص) فرمودند: «هرکسی مشتاق است که از پل صراط مثل باد تند پاییزی بگذرد و خود را بدون حساب به بهشت جاویدان برساند، ولایت ولی و وصی و مصاحب و خلیفه من، علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را بپذیرد و بر دل بسپارد و هرکسی می‌خواهد در آتش جهنم سرنگون شود ولایت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام را رها کند به عزت و جلال

پروردگرم سوگند، علی علیه السلام باب الله است. هیچ کسی وارد نمی شود مگر از باب و او صراط مستقیم است علی علیه السلام آن کسی است که خداوند در روز قیامت از ولایت او سؤال خواهند کرد.» (همان) همان طور که می بینیم احادیث متواتر بسیاری از شیعه و سنی آمده است که صراط مستقیم امیرالمؤمنین علی علیه السلام است؛ بنابراین امیرالمؤمنین و به تبع آن حضرت اولاد معصومش نیز صراط مستقیم و راه روشن خدا هستند. مولانا چنین سروده است:

مهدی هادی وی است ای راه جو هم نهان و هم نشسته پیش روی

جلال الدین همایی در معنای بیت می گوید: «یعنی آن ولی قائم، مهدی و هادی صراط مستقیم الهی است. خواه پنهان و غایب و خواه حاضر و پیش روی ما نشسته باشد، در هر دو حال همای شفقت و هدایت و عنایتش بر سر ما بال گسترده است و فیض روحانیت او بما می رسد.» (همایی، ۱۳۸۵: ج ۲: ۸۵۰)

از حضرت صادق علیه السلام وارد است که «ان الصراط امیرالمؤمنین علیه السلام، صراط خود امیرالمؤمنین علیه السلام است و این روایت یک معنی دقیق و عجیبی دارد؛ زیرا نمی گوید صراط، صراط امیرالمؤمنین است. بلکه می گوید: صراط امیرالمؤمنین است؛ یعنی نفس مقدس آن حضرت و افعال و اقوال وی، خود صراط است.» (فیض کاشانی، بی تا، ج ۱: ص ۵۴) صراط مستقیم در قرآن فقط اهل بیت علیه السلام است. در خطابه‌ی غدیر تأکید شده است که صراط مستقیم فقط راه امامان علیهم السلام است. (انصاری، بی تا، ج ۲، ص ۳۸۲) سلیم از قول مقداد می گوید: «مولا علی علیه السلام است صاحب مقام اعظم و راه حتمی که طریق آن آباد است و او صراط مستقیم خداوند است.» (هلالی، بی تا، ص ۵۴۴)

۳. انسان کامل صراط مستقیم

بین راه و رونده پیوند وجودی است که آن دو را به هم متحد و متصل می کند و سپس رونده را به راه متصف می کند و بعد از این اتصاف، صراط را می توان به سالک آن نسبت داد. پس سالک و مسلک باهم متحد هستند. وقتی سالک احکام و قوانین و دین خدا را که صراط مستقیم است، به درستی فهمید و به آن عمل کرد خود سالک صراط مستقیم می شود و از این جهت است که امام صادق علیه السلام فرمودند: «وَاللَّهُ نَحْنُ الصِّرَاطُ

المُسْتَقِيمُ» (حویزی، ۱۴۱۵: ص ۲۲)

خدای متعال بر صراط مستقیم می‌باشد. «إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» تمامی موجودات، نیز به میزان استعداد و ظرفیت خویش در صراط مستقیم هستند. انسان به عنوان خلیفه خدا، اشرف مخلوقات، تجلی اسماء و صفات الهی، بر صراط مستقیم قرار دارد. انسان کامل مصداق صراط مستقیم است و مؤمنین نیز به دلیل تبعیت از انسان کامل، در صراط مستقیم قرار دارند. «انسان کامل اسم جامع و مرآت تجلی اسم اعظم است» (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۶۳۵)

امام (ره) صراط مستقیم را بالاصاله مختص نبی اکرم (ص) و بالتبع برای دیگر اولیاء، انبیا و سایر مؤمنین دانسته و می‌فرماید: «حق تعالی به مقام اسم جامع و رب الانسان بر صراط مستقیم است. چنانچه می‌فرماید: «إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» و مربوط آن ذات مقدس بدین مقام نیز بر صراط مستقیم است و مؤمنین چون تابع انسان کامل هستند در سیر و قدم خود را جای قدم او گذارند و به نور هدایت و مصباح معرفت او سیر کنند و تسلیم ذات مقدس انسان کامل هستند و از پیش خود قدمی برندارند و عقل خود را در کیفیت سیر معنوی الی... دخالت ندهند از این جهت صراط آنها نیز مستقیم و حشر آنها با انسان کامل و وصول آنها به تبع وصول انسان کامل است، به شرط آن که قلوب صافیه خود را از تصرفات شیاطین و انیت و انانیت حفظ کنند و یکسره خود را در سیر تسلیم انسان کامل و مقام خاتمیت کنند. (همان: ص ۵۹۰، ۵۹۱)

و البته امام خمینی صاحبان این سعادت را برای کسانی می‌داند که عنایات و توجهات خاص نصیب آنها شده و از اول راست و مستقیم حرکت کرده‌اند: «و این سعادت برای من و امثال من رخ نمی‌دهد. کسانی که عنایات خاصه، توجهات ربانیه و کرامات تامه نصیب آنها شده و دست ازل به یاری دوست به مساعدت آنها دراز شده و اهل پاک به آنها اعطا شده و خمیره لایق برای منصب امامت تا خاتم به آنها داده شده و از نقطه اول راست و مستقیم حرکت نموده‌اند و اصلاب شامخه و ارحام مطهره را سیر کرده‌اند و تحت تربیت شمس الشمس با همان پاکی که از نقطه مشترک آمده بودند به سلامت از طبیعت گذشتند.» (امام خمینی، بی‌تا: ج ۱، ص ۳۲۵)

امام خمینی حرکت استکمالی و طی کردن صراط مستقیم به سلامت را بخصوص انسان کامل می‌داند و می‌فرماید: «نایره طبیعت و مقتضیات شهوت خاموش گشته و آتش طبیعت سرد شده و غول‌های بیابانی خواب بوده‌اند...» «جزنا وهی خامدة» تا به مطلق مشرق «حتی مطلع الفجر» رسیدند و این سلامت در سیر امت (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى) (فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى) (أَلَا يَذُكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ) (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً) با کمال خوشنودی و به دلخواه محبوب سفر را انجام داده و از نقطه مطلع خارج شده و به آن نقطه عود نموده و به طور استقامت در اسم اعظم الهی و لفظ جلال الله که راست بوده و هیچ اعوجاجی ندارد داخل شدند. چنانکه حضرت رسول فرمود: «راه من مستقیم و راه‌های دیگر کج و معوج است» زیرا بین دو نقطه، ترسیم نمودن بیش از یک خط مستقیم، محال است. پس آنکه رسیده شده و در هیچ مقامی توقف نداشته و حرکت استکمالی را لاینقطع در دو قوس نزولی و صعودی طی نموده است، انسان کامل است.» (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى) (همان، ص ۳۲۶)

امام خمینی برای سیر انسان کامل هیچ محدودیتی قائل نیست و سیر مقامات انسان کامل را در صراط مستقیم را به گونه‌ای می‌داند که اصلاً در وهم انسان نیز نمی‌گنجد: «یگانه موجودی که برای سیر آن حد و مقامی نیست انسان کامل است که در این قوس ترقی و استکمال، به گونه‌ای استعداد سیر دارد که می‌تواند به مقامی که به وهم تو ناید، برسد. (همان) ایشان مصداق بزرگ انسان کامل را خاتم انبیاء رسول اکرم (ص) دانسته و می‌فرماید: «و انسان کامل نور انور محمدی صلی ... علیه و آله و سلم است که او انسان کامل است. خَلَقْتُكَ لاجلی» خدا بنی آدم را برای خودش خلق فرموده است البته نه آن بنی آدمی که نارس مانده است، بلکه آن آدمی که سلامت مانده و «مطلع الفجر» شده است. (همان) از منظر امام انسان کامل هم مشی و حرکت معنوی اش بر صراط مستقیم است و هم خود انسان کامل صراط مستقیم است. «و ما پیش از این، بیان آن که انسان کامل مشی و حرکت معنوی اش بر صراط مستقیم می‌باشد کردیم و اما بیان آن که خود انسان کامل صراط مستقیم است اکنون از مقصد ما خارج است» (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۵۹۴)

۴. حضرت فاطمه سلام... علیها صراط مستقیم

امام در آثارشان حضرت فاطمه‌ی زهرا (س) را با عناوین و اوصاف مختلفی توصیف می‌کند، عناوینی همچون: شب قدر، انسان کامل، انسان ملکوتی، جبروتی و... و صراط مستقیم یکی از مصادیقی است که حضرت امام به‌طور غیرمستقیم برای حضرت فاطمه سلام... بکار می‌برند. حضرت فاطمه صراط مستقیم است؛ چراکه با قرار گرفتن در مسیر ایشان می‌توان به سعادت و رضایت و خشنودی خداوند رسید؛ چراکه خشنودی فاطمه (س) خشنودی رسول اکرم (ص) و مایه رضایت خداوند است. حضرت فاطمه (س) مظهر انسان کامل و بر صراط مستقیم است؛ بلکه ایشان، خود صراط مستقیم است. تمام فضیلت‌های انسانی در حضرت فاطمه (س) جمع شده است. امام (ره) انسانیت را صراط مستقیم می‌داند و از طرفی حضرت فاطمه را تمام نسخه‌ی انسانیت می‌داند: «یک زن معمولی نبوده است، یک زن روحانی، یک زن ملکوتی، یک انسان به تمام معنا انسان، تمام نسخه‌ی انسانیت، تمام حقیقت زن، تمام حقیقت انسان، او موجود ملکوتی است که در عالم به‌صورت انسان ظاهر شده است. تمام هویت‌های کمالی که در انسان متصور است و در زن تصور دارد. تمام در این زن است. زنی که تمام خاصه‌های انبیاء در اوست. زنی که اگر مرد بود نبی بود. زنی که اگر مرد بود جای رسول... بود. معنویات، جلوه‌های الهی، جلوه‌های جبروتی، جلوه‌های ملکی و ناسوتی همه در این موجود مجتمع است. انسانی به تمام معنا انسان، زنی است به تمام معنا زن.» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۳۳۷)

«این صورت طبیعی نازل‌ترین مرتبه‌ی انسان است و نازل‌ترین مرتبه‌ی زن است و نازل‌ترین مرتبه مرد است، لکن از همین مرتبه‌ی نازل حرکت به‌سوی کمال است، انسان موجود متحرک است، از مرتبه‌ی طبیعت تا مرتبه‌ی غیب تا فنا در الوهیت، برای صدیقه‌ی طاهره این مسائل، این معانی حاصل است از مرتبه‌ی طبیعت شروع کرده است، حرکت کرده است، حرکت معنوی، با قدرت الهی، با دست غیبی، با تربیت رسول... صلی... علیه و آله و سلم مراحل را طی کرده است تا رسیده است به مرتبه‌ای که دست همه از او کوتاه است.» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷: ص ۳۳۷)

نتیجه گیری

عرفان، راه و طریق صحیح رشد و کمال و رسیدن به لقاءالله است و درست‌ترین راه رسیدن به لقاء الهی نیز صراط مستقیم است که انسان با قرار گرفتن در آن، مسیر رشد و کمال خویش را طی نموده و از اضطراب و اندوه‌رهایی یافته و حیاتش معنا دار می‌گردد. با عنایت به اهمیت صراط مستقیم در هدایت و رشد و کمال انسان پژوهش حاضر به این مهم پرداخته و مصادیق آن را از دیدگاه عرفانی امام خمینی (ره) و با روش تحلیلی - توصیفی بررسی نموده است. مصادیق مذکور گاهی از صریح کلام حضرت امام (ره) و گاهی از فحوای کلام ایشان استخراج شده است. ایشان در مصادیق صراط مستقیم برای اهل سلوک و غیر اهل سلوک تفاوت قائل شده‌اند و رسول خدا (ص)، ائمه اطهار (ع)، امیرالمؤمنین (ع)، انسان کامل و حضرت زهرا (س) را مصادیق برای اهل سلوک دانسته‌اند؛ و دین، اسلام، عدالت، انسانیت و سیاست را نیز مصادیق صراط مستقیم برای غیر اهل سلوک برشمرده‌اند. از آنجایی که صراط مستقیم و مصادیقی مانند سیاست و انسانیت با اندیشه‌ها و مکاتبی همچون پلورالیسم و ماکیاولیسم و اومانیزم، مرتبط هستند؛ لذا به‌طور ضمنی این موارد نیز مورد تعریض و نقد واقع شده است.

نکته حائز اهمیت درباره قرآن کریم جامعیت فوق‌العاده آن است؛ چراکه قرآن نه تنها مصداق بارز صراط، بلکه منبع هدایت همه انسان‌ها در مسیر سلوک به سوی خدای متعال است. علاوه بر این‌ها کتاب الهی هم مصداق صراط مستقیم برای غیر اهل سلوک است و هم برای اهل سلوک و اهل کُمل و کسانی است که خود مصداقی برای صراط مستقیم و اسبابی برای هدایت بقیه انسان‌ها هستند؛ همین حالت استثنائی و عمومیت اعجاز گونه قرآن باعث شده است که تمامی اقسام و مصادیق صراط مستقیم را هم شامل بشود.

فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، بی تا، معانی الاخبار، ترجمه محمدی، تهران
۲. _____، بی تا، معانی الاخبار، ترجمه عبدالعلی شاهرودی، دارالمکتب الاسلامیه
۳. _____، بی تا، ترجمه عیون اخبار الرضا علیه السلام، مترجم: حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، نشر صدوق. تهران
۴. امام خمینی، روح الله، بی تا، کشف الاسرار
۵. _____، تفسیر سوره حمد، ۱۳۹۲، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. تهران
۶. _____، تقریرات فلسفه امام، بی تا، هادی بن مهدی سبزواری و عبدالغنی موسوی اردبیلی. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام. بی جا
۷. _____، سرالصلوة، ۱۳۹۲، مؤسسه چاپ و نشر آثار امام خمینی. چاپ ۶. تهران
۸. _____، شرح جنود عقل و جهل، ۱۳۸۵، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. چاپ نهم. قم
۹. _____، شرح چهل حدیث، ۱۳۸۰، چاپ ۲۴، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم
۱۰. _____، صحیفه، ۱۳۸۹، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. _____، ۱۳۸۷، وصیت نامه سیاسی - الهی امام خمینی چاپ ۱۸، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. تهران

۱۲. _____، آداب الصلوة، ۱۳۸۷، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. تهران
۱۳. امام صادق علیه السلام، بی تا، مصباح الشریعه، ترجمه ی حسن مصطفوی، منسوب به جعفر بن محمد، انجمن اسلامی و حکمت و فلسفه ایران _ تهران
۱۴. انصاری، محمدباقر، بی تا، غدیر در قرآن، چاپ اول، دلیل ما: قم
۱۵. تونی دیویس، اومانیسیم، ترجمه عباس مخبری، ۱۳۷۸ ش، نشر مرکز، چاپ اول، تهران
۱۶. جوادی آملی، شیخ عبدالله، ۱۳۷۸، تفسیر تسنیم، چاپ نهم، نشر اسراء. قم
۱۷. حسکانی، عبید... بن عبدالله، بی تا، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، مترجم: احمد روحانی، دار المهدی، قم
۱۸. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۱، هزار و یک کلمه، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۸ ش، اسلام شناسی، چاپ اول، بوستان کتاب قم
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، مفردات الفاظ قرآن، دارالقلم، بیروت
۲۱. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۶ ش، تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ سوم، تهران
۲۲. زرشناس، شهریار، واژه نامه فرهنگی - سیاسی، ۱۳۸۳ ش، کتاب صبح، چاپ اول، تهران
۲۳. سلیمانی آشتیانی، مهدی درایتی، محمدحسین، ۱۳۸۷، مجموعه رسایل در شرح احادیثی از کافی، ناشر: دارالحدیث، قم
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، بی تا، ترجمه تفسیر المیزان، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین علمیه قم - قم
۲۵. طبرسی، فضل، ۱۳۸۰، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات فراهانی، تهران
۲۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، مجمع البحرین، محقق: احمد حسینی اشکوری. ناشر: مرتضوی. تهران
۲۷. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵، تفسیر نورالثقلین، محقق، سید هاشم رسولی محلاتی، ناشر: اسماعیلیان. قم

۲۸. فیض کاشانی، ملا حسن، ۱۳۸۱، دیوان فیض کاشانی، محقق: مصطفی فیض کاشانی انتشارات اسوه. قم
۲۹. فیض الاسلام، محمد بن حسین، شریف رضی، بی تا، ترجمه و شرح نهج البلاغه، مترجم: علی نقی فیض الاسلام اصفهانی، ناشر: مؤسسه چاپ و نشر تألیفات فیض الاسلام، تهران
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، اصول کافی، ترجمه‌ی سید جواد مصطفوی، ناشر: کتاب‌فروشی علمیه اسلامیة تهران
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، ناشر: اسوه، قم
۳۲. ماکیاولی، نیکولو، ۱۳۶۶ ش، شهریار، ترجمه داریدش آشوری، نشر پرواز، تهران
۳۳. هلالی، سلیم بن قیس، بی تا، اسرار آل محمد علیهم السلام، مترجم: اسماعیل انصاری زنجانی خوئینی. نشر الهادی قم
۳۴. همایی، جلال‌الدین، ۱۳۸۵، مولوی نامه، چاپ دهم، نشر هما، تهران.

جستاری در اعجاز عددی در قرآن کریم

حیدر علی حقوقی^۱
کریم عبدالملکی^۲
روح الله محمدی^۳

چکیده

بحث از اعجاز قرآن از مهم ترین دغدغه های قرآن پژوهان است که ضمن نشر آثار فراوان، افق های بسیاری از آن ناشناخته مانده است. نوشتار حاضر با عنوان مصادیق اعجاز عددی قرآن می باشد که به کنکاش در قرن اخیر با تکیه بر علوم روز چون ریاضی و کامپیوتر اشارت نموده که هدف آن دست یابی به یک نتیجه ی کلی در میزان صحت و سقم این نظریه است. روش گردآوری پژوهش، توصیفی تحلیلی و کتابخانه ای که با استفاده از کتب و مجلات تخصصی علوم قرآن و نرم افزارها تنظیم شده است.

اعجاز عددی موضوعی شگفت انگیز است که ضمن اشکالات فراوان مختص عدد خاصی نیست چون هر فرد یا گروه بسته به علاقه ی خود می تواند عدد دلخواه ملاک و به نتایج دست یابد. نقد های بسیاری چون استفاده از رسم الخط فعلی قرآن، توانایی بشر بر تناسق عددی و ... وارد است. ماحصل پژوهش این که در نتایج تشّت آرا به وضوح قابل مشاهده، لذا اطلاق اعجاز بر این نظریه صحیح نبوده و منحصرآ می توان آن را شگفتی در تناسب اعداد دانست نه این که آن را یکی از وجوه خدشه ناپذیر بدانیم که دلایل متقن بر آن ارائه شده باشد.

واژگان کلیدی

قرآن، اعداد، حروف مقطعه، حساب الجُمَّل.

۱. دانشجوی دکتری علوم و قرآن و حدیث، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران.

Email: hoghoghi@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم و قرآن و حدیث، مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: K.abdolmaleki57@gmail.com

۳. استادیار گروه علوم و قرآن و حدیث، دانشکده علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی شاهرود،

Email: r.mohammadi@guran.ac.ir

شاهرود، ایران.

طرح مسأله

بخش اول: مفهوم شناسی و تاریخچه

گیرایی، زیبایی، نفوذ و تأثیر شگفت‌انگیز، شورآفرینی بی‌تردید از ابعاد اعجاز و از ویژگی‌های بی‌بدیل این کتاب آسمانی است. قرآن تنها در فکر بشر نفوذ نداشته بلکه در ژرفای قلب او نفوذ کرده است. در سیزده سال آغازین اسلام در مکه، شمشیر و سلطه در کار نبود. در کنار خصوصیات بارز اخلاقی پیامبر (ص) تنها عامل جذاب قرآن بود که این بزرگترین اعجاز و در عین حال قاطع‌ترین پاسخ به کسانی بود که اسلام را دین شمشیر می‌دانستند. بدان دلیل بود که خیل عظیمی از مردم عرب مجذوب قرآن شدند و قرآن در عمق جان و قلب‌های آنان نفوذ کرد. عرب معاصر با نزول قرآن هنگام برخورد با آن به شدت مات و مبهوت شده و دیوانه‌گون گردیدند. در آن حال مومنان و کافران فرقی با هم نداشتند. اینان مات ماندند و جذب شدند و ایمان آوردند، آنان مبهوت شدند، ناتوان گردیده و فرار کردند طوری که نتوانستند خود را از حوزه جذابیت قرآن بیرون ببرند. (فی ضلال القرآن)

مهم‌ترین شاخصه قرآن معجزه بودن این کتاب آسمانی است. در تعریف اعجاز تاکنون لغت‌شناسان تعاریفی را ارائه کردند که هر یک به بخشی از مفهوم اعجاز اشاره دارد. ابتدا به مفهوم لغوی اعجاز پرداخته، سپس از نظر اصطلاحی بررسی می‌گردد.

۱- معنای لغوی اعجاز

واژه عجز (ناتوانی) و مشتقات آن در قرآن شریف ۳۵ مرتبه تکرار شده است. در همه این موارد، مفهومی غیر از اعجاز قرآن می‌باشد. مانند «عجوزاً» (سوره صافات، آیه ۳۵). مقصود ضعف و عجز در تولید فرزند است «أعجزت» (سوره مائده، آیه ۳۱) نفی اقتدار مورد نظر است.

اعجاز از ریشه عجز بوده و به معنای بن و پایان یک شیء است (ابن فارس، احمد (۲۰۰۱)، م معجم مقایس اللغة، ۲۳۴) به معنای درماندگی، ناتوانی، انتهای همه چیز است. (ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴) ه. ق، لسان العرب، ۲۸۷) عجز بر وزن فلس بوده یعنی ناتوان و اعجاز به معنای «عاجز کرده» آمده است. (قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۵۲) ه. ش،

قاموس قرآن، ۲۹۳) ریشه و اصل واژه معجزه تاخر از چیزی و وقوع آن به دنبال امری است ولی در عرف به معنای قصور و ناتوانی از انجام کاری متداول گردیده، (راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۲) ش، المفردات فی غریب القرآن) همچنین به معنای ضعف نیز آمده است که از دیگر معانی صحیح تر است. (فراهیدی، خلیل بن محمد (۱۹۸۸)، العین، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۲۱۵).

۲- لفظ اعجاز در قرآن

از ریشه کلمه اعجاز در قرآن ۳۷ مرتبه استفاده شده است (عبدالباقی، فؤاد (۱۳۷۴) المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، ۴۴۶). که نمونه آن در سوره قمر استفاده شده است «تَنزِعِ النَّاسَ كَأَنَّهُمْ اعْجَازٌ نَّخْلٍ مُنْقَعَرٍ» (قمر، ۲۰) مردم را همچون تنه های نخل ریشه کن شده و از جا می کند.

همچنین در سوره «حاقه» چنین آمده است: «كَأَنَّهُمْ اعْجَازٌ نَّخْلٍ خَاوِيَةٍ» (حاقه، ۷) گویی آنها تنه نخل های میان تهی هستند.

هرچند که ریشه عجز با معانی گوناگون به صورت های مختلف بکار رفته اما نباید از نظر پنهان داشته باشیم که هیچ گاه لفظ «معجزه» در قرآن بکار نرفته است. در قرآن چهار کلمه به جای لفظ «معجزه» بکار رفته که همان معنای معجزه افاده می کند.

الف: در داستان حضرت موسی؛ (قصص / ۳۲)

ب: در داستان حضرت ابراهیم؛ (ابراهیم / ۱۱)

ج: در داستان حضرت صالح؛ (انبیاء / ۵)

د: در داستان حضرت عیسی؛ (آل عمران / ۴۹)

۳- معنای اصطلاحی اعجاز

أمر خارق العاده، مَقْرُونٌ بِالتَّحْدِي، مَصُونٌ عَنِ الْمُعَارَضَةِ؛ معجزه امری خارق عادت، مقرون به تحدی و محفوظ از معارضه است و آن یا حسی است مثل معجزات قوم بنی اسرائیل به خاطر کند ذهنی و کم عقلی آنها و یا معجزات امت پیامبر اکرم (ص) به خاطر عقل فراوان و کمال فهم آنان

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۳۸۰) الاتقان فی علوم القرآن، ۶۷. معجزه آن است که فردی ادعای منصبی از مناصب الهی می‌نماید، باید به عنوان گواه صدق گفتارش عملی را انجام دهد، کاری انجام دهد که فراتر، برتر و خلاف قوانین طبیعت که دیگران از انجام آن عاجز و ناتوان باشند. چنین عمل خارق العاده‌ای را معجزه و انجام چنین عملی را اعجاز می‌گویند. (خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۵) بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ۵۷.)

معجزه کار شگفت، غیر طبیعی، امری خارق عادت و بیرون از نشئه ماده است با عنایت ویژه الهی که از قدرت بشر، قانون‌های عملی و یادگیری بیرون بوده و برای اثبات ادعای پیامبران بکار گرفته می‌شد و این به آن معنی نیست که معجزه مبطل امر عقلی و ضروری است. طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۷۴، ۷۲.)

بعضی مفسران در لابه لای تفاسیر و علوم قرآن در خصوص معجزات انبیاء بحث نموده و معجزه را مقرون به تحدی، محفوظ از معارضه و خارق عادت دانسته‌اند و به حسی و عقلی بودن آن اشاره کرده‌اند که معجزات بنی اسرائیل را حسی قلمداد نموده و معجزات امت اسلامی را عقلی دانسته‌اند. - (طیب، سید عبدالحسین، ۱۳۷۸، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ۴۶). قرآن کریم خود معجزه، نوری از ناحیه خداست که دیده‌های بینندگان را به تحیر و دهشت انداخته که همگان ناگزیر از پذیرش آن شده‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی در تعریف معجزه می‌گوید: «هو ثبوت ما لیس بمعتاد أو هو نفی ما هو بمعتاد مع خرق العاده و مطابقه الدعوی» معجزه محقق نمودن و عملی کردن چیزی است که تحقق آن یک امر عادی نیست، سلب یا نفی چیزی است که عادی بوده، البته باید در اعجاز عملی صورت پذیرد که خارق العاده باشد، ضمن آنکه آن عمل باید مطابق با همان ادعای اولیه او نیز باشد. (علامه حلی، ۱۳۸۳، کشف المرار فی شرح تجرید الاعتقاد، ۲۷۵.)

در اینجا توجه به دو نکته ضروری است: اول «اعجاز» به هر صورت که باشد، ملازم با تأثیر، تسلط، تفوق و حکومت است. دوم: لغت «معجزه» در روایات اهل بیت، به معنای اصطلاحی بکار رفته است، لذا معلوم می‌شود که این لغت از زمان ائمه علیه السلام کاربرد داشته و به جای آیه استفاده می‌شد.

بخش دوم

الف: شرایط اعجاز قرآن

با توجه به تعاریفی که از معجزه ارائه شد برای معجزه بودن یک عمل شرایطی لازم است که آن عمل معجزه شناخته شود و اگر برای معجزه یکی از شرایط فراهم نشود به آن معجزه گفته نمی شود که برای اعجاز بایستی شرایط ذیل مهیا باشد.

۱- مطابقت با ادعا

مدعی نبوت آنچه را ادعا کرده باید همان نوع را انجام دهد، یعنی هر عملی را برای اثبات گفتارش انجام دهد. مثلاً اگر ادعای شفای فقیر نابینا را کرده، باید این عمل تحقق پذیرد. مدعی باید خرق عادت کند تا شاهد صدق ادعای آن منصب الهی باشد. - (طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ۳۹).

۲- تحدی

مبارزه و همسان طلبی در معجزات، مدعی نبوت لازم است تا دیگران را به مقابله و همانند آوری دعوت نماید و با انجام امری خارق العاده و اثبات عجز دیگران، ادعای خود را ثابت نماید. - (شریف لاهیجی، محمد بن علی، ۱۳۷۳، تفسیر شریف لاهیجی، ۲۱). مانند تحدی پیامبر (ص): «و إن کُنتُمْ فی رَیبٍ ممَّا نَزَّلْنَا عَلَی عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَ کُمْ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ کُنتُمْ صَادِقِینَ» (سوره بقره، آیه ۲۳) و اگر در آنچه بر بنده خود نازل کرده ایم شک دارید، پس - اگر راست می گوئید سوره ای مانند آن را بیاورید و گواهان خود را فرا خوانید» بنابراین هر کاری، گرچه بی مانند بوده و دیگران از انجام آن عاجز باشند، ولی اگر همراه تحدی و هماوردطلبی نباشد معجزه به شمار نمی آید. (التیبیان فی تفسیر القرآن، ۱۰۳).

مدعی نبوت لازم است تا دیگران را به مقابله و همانند آوری دعوت نماید و با انجام امری فوق العاده و اثبات عجز دیگران، ادعای خود را ثابت کند (خویی، ابوالقاسم، البیان، ۵۹).

۳- دخالت مدعی نبوت

اعمال و کارهایی می تواند معجزه به حساب آید که شخص مدعی نبوت آنها را برای

اثبات حقانیت خود اقامه نماید بنابراین اموری گرچه بشر از انجام آن عاجز باشد مانند گردش ماه و خورشید معجزه به حساب نمی آیند چون بلاواسطه و از قبل در گردش بودند، پس نمی توان آن ها را معجزه به حساب آورد. - (مودب، رضا، ۱۳۷۹)، اعجاز قرآنی در نظر اهل عصمت و بیست نفر از علمای اسلام، ۲۳).

۴- مطابقت با شرع

اگر کسی مقامی را ادعا کند که با دلایل مسلم، قطعی و دینی کذب وی در ادعای چنین مقامی ثابت شود، در این صورت عمل به ظاهر خارق العاده ای که انجام می دهد دلیل بر صدق ادعای وی نبوده، معجزه نامیده نمی شود مانند ادعای پیامبری بعد از ختم رُسل. (همان، ۵۸).

۵- برخورداری از دفاع عقلی و شرعی

معجزه پدیده ای است که تنها از راه استدلال عقلی می توان آن را ثابت کرد و تعبد و تقلید در آن تأثیر ندارد. معجزه نباید مبطل امر عقلی و ضروری باشد باید مورد پذیرش شرع باشد. (بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ۵۸، الموضوعه القرآنیه، ۳۱۹).

۶- گواه بر صدق مدعا

عمل خارق العاده بایستی گواه بر صدق مدعا باشد نه گواه بر کذب او، اگر کسی منصبی را از ناحیه خداوند ادعا کند و عملی انجام دهد که دیگران از انجام آن عمل عاجز باشند در صورتی که این عمل شاهد و دلیل بر کذب و دروغ وی گردد، معجزه نامیده نمی شود. (همان، ۹۹).

۷- عاری از فنون

معجزه نباید به هیچ یک از علوم و فنون و هنرهای دقیق نظری و ... متکی بوده باشد. همچنین قابل تعلیم و تعلم نباشد. اگر کسی عملی انجام دهد که به یکی از علوم و فنون متکی باشد آن عمل معجزه نیست. اگرچه دیگران از انجام آن ناتوان بوده و شرایط دیگر اعجاز را دارا باشد. (همان)

۸- عجز دیگران

معجزه می بایست کاری باشد که دیگران بدون استعانت از خداوند متعال توان انجام

آن را نداشته باشند اگر معجزه امری باشد که دیگران با واسطه غیر و یا تعلیم و فراگیری آن کار را انجام دهند معجزه به شمار نمی آید. (قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، ش، تفسیر قمی، ۱۳۰).

ب: وجوه اعجاز

قرآن کریم آخرین سروش آسمانی بر آخرین پیامبر خداست که جهانیان را به نور و کمال هدایت کرد. قرآن نه فقط یک کتاب بلکه یک معجزه و نشانه صدق پیامبر (ص) می باشد. از اینرو اعجاز قرآن از همان اوائل ظهور اسلام مورد توجه مسلمانان و مخالفان آنها قرار گرفت. اعجاز قرآن دارای ابعاد متفاوتی است که با گذشت زمان، وجوه فراوان تری از اعجاز قرآن حاصل می شود مثل فصاحت، بلاغت، اخبار غیبی، اعجاز بیانی، اعجاز ادبی، بلاغی و ... که در این بخش به بیان نظرات دانشمندان شیعی و اهل تسنن می پردازیم:

۹- از نظر بلاغت

فصاحت و بلاغت عبارت است از سلاست کلام و ارتباط معانی با یکدیگر و حسن نظم- (حسینی، شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، ۱۳۶۳، تفسیر اثنا عشری، ۳۴). کلمات، حروف و موافقت کلام با فطرت و نداشتن تکلف در افاده مقاصد و به آسانی وارد شدن معانی در خاطر و استعمال کردن الفاظی که شایسته افاده معانی مقصوده باشد. (فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸ ق، الاصفی فی تفسیر القرآن، ۵۳۳). اشتغال قرآن بر نظم و وزن عجیب و اسلوبی که غیر از اسلوب بلغاء و فصحا است، اسلوبی که در آن زمان معمول نبود و کاملاً بدیع و بی سابقه است. بلاغت و فصاحت سخن سرایان هیچ وقت به بلاغت قرآن نرسید و احدی از اهل بیان در این مطالب شک نکردند. (قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۱ ش، قاموس قرآن، ۲۶۵). قرآن با بلاغتی القاء مطب می کند که دیگران از القاء مطلب و بیان آن عاجزند. (قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ ش، الجامع الاحکام القرآن، ۵۴-۵۲). برخی اعجاز بلاغی قرآن را در دو جنبه لفظی یا زیبایی و معنوی یا فکری علمی دانسته اند که قرآن کریم بشر را با آن تحدی کرده و دلالت معجزه را دلالت عقلی و استدلالی می دانند. (مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، یادداشتهای استاد مطهری، ۳۶۹).

قرآن تنها با اسلوب لفظ خود تحدی نمی کند بلکه با جهات معنوی خود نیز مانند جهات لفظی، تحدی و دعوی اعجاز می نماید. سازمان وسیع معارف اعتقادی، اخلاقی و قوانین عملی فردی و اجتماعی اسلام که اصول و کلیات آن در قرآن مجید است. تنظیم غیر قابل خدشه و تضاد و تناقض ناپذیر آن از عهده بشر بیرون است و خاصه به دست کسی که در شرایطی همانند شرایط زندگی پیامبر اکرم (ص) قرار گرفته باشد. - (قرآن در اسلام ۲۰۰) «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرِيَهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (هود آیه ۱۳). یا می گویند: این [قرآن] را به دروغ ساخته است، بگو اگر راست می گویند ده سوره مانند آن بیاورید و غیر از خدا هر که را می توانید فراخوانید. و «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرِيَهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس، آیه ۳۸). یا می گویند: آن را به دروغ ساخته است؟ بگو اگر راست می گویند سوره ای مانند آن بیاورید و هر که را جز خدا می توانید، فراخوانید. می فرمایند: این دو آیه مکی هستند و در آنها به نظم و بلاغت قرآن تحدی شده بود. - (محلّی، جلال الدین، جلال الدین سبوطی، ۱۲۱۶ ق، تفسیر الجلالین، ۲۲۶). چون تنها بهره ای که عرب داشت مسئله سخن دانی و بلاغت عرب بود. زمان، چنان بلاغتی را قبل و بعد از ایشان سراغ ندارد ولی اینان دعوت قرآن را جز با شانه خالی کردن و اظهار عجز بیشتر پاسخ ندادند و هیچ راهی نیافتند. (فضل الله، سید محمد حسین، ۱۴۱۹، تفسیر من وحی القرآن، ۲۲۷). چنان که خود قرآن در این باره می فرماید: «أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» - (هود/۵)

آگاه باشید که آنان (منافقان) دلها را از خدا برمی گردانند تا خود را از او پنهان دارند آگاه باش آنان که جامه هایشان را بر سر می کشند [خدا] آنچه را نهفته و آنچه را آشکار، می داند او بر دل های حق محققا آگاه است.

این تحدی تا کنون ادامه دارد هنوز کسی نتوانسته کتابی نظیر آن بیاورد و اگر کسی به میدان آمده خود را رسوا و مفتضح نموده است (المیزان، جلد ۱، ص ۱۰۱- مراجعه کنید به تفسیر هدایت، ۴۵۶). هر کس که بهره از عربیت و علم فصاحت و بلاغت داشته و کلمات فصحا و بلغاء عرب را تتبع نموده در صورتی که آیات قرآن را با آن ها مقایسه کند،

فصاحت ، بلاغت ، روانی ، سلاست ، شیرینی و ملاحظت قرآن به خوبی برای وی ظاهر می شود و در می یابد که هیچ کلامی از فصیح ترین شعراء و خطباء عرب حتی کلمات دیگر پیغمبر (ص) از مواعظ و خطب و کلمات قصار و همچنین خطب نهج البلاغه و کلمات سایر ائمه اطهار صلوات الله علیهم اجمعین (با این که در کمال فصاحت و بلاغت بوده)

نمی توانند در مقابل قرآن عرضه اندام بکنند اگر جمله ای از قرآن در میان صدها جمله از کلمات دیگر قرار گیرد مانند ستاره ای مجزا می درخشد ، تمام آیات ، جملات ، آن هم در لفظ و اسلوب و نظم کلام مرتب و روی میزان فصاحت و بلاغت استوار گردیده (بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، ۱۳۶۱ ش، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن ۱۷۵). و این حقیقتی است راجع به جمیع الفاظ و معانی قرآن و اگر چنین کنند سلاست و حلاوت خود را از دست می دهند. - (رهنما، زین العابدین، ۱۳۴۶ ش، تفسیر راهنما، ۱۳).

۱۰- از جهت شخصی که بر او نازل شده (نبی امّی)

به راستی عجیب است که کتابی در چهارده قرن قبل بر زبان مردمی امّی و درس ناخوانده در میان مردمی بی سواد و منحط جاری شود و در عصر ترقی علوم حتی دانشمندان غیر مسلمان ممالک متمدن از خاور و باختر را را به تحسین و اعجاب وادارد تا ستایش های بسیار از محاسن و مزایای فراوان آن نمایند با آنکه دشمنان زیاد از همان ممالک و به ویژه دستگاه های تبلیغاتی آنها چندین قرن به توهین ، افتراء ، تهمت و ناسزا مشغول و اذهان عموم را درباره قرآن مشوب نموده مردم را از آن منصرف و نسبت به آن بدبین کرده باشند ، هم اکنون دولت های مقتدرشان در نابودی اسلام و قرآن می کوشند و با آن که مسلمانان ضعیف و فاقد تبلیغات منظم و مجهز دینی هستند این کتاب عجیب به خودی خود افکار را مسخر و دل ها را مجذوب نموده پیش می رود و پیروانش بدون هیچ طمع مادی همواره روز افزون می باشند . آیا این خود معجزه ای بزرگ و شگفت انگیز نیست؟! (نجفی، محمد جواد، ۱۳۹۸ق، تفسیر آسان، ۹۹). قرآن نیز بشر را ، به شخص رسول خدا که آورنده قرآن است ، تحدی کرده است ، به شخصی که امّی و درس ناخوانده و نزد کسی تعلیم ندیده بود و کتابی که او آورده ، هم الفاظش معجزه است هم معانی و محتوایش فوق العاده است . (بلاغی، سید عبدالحجت، ۱۳۸۶ ق، حجه التفاسیر و بلاغ

الاکسیر، ۳۹). خداوند در قرآن می‌فرماید: «قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيَّكُمْ وَلَا أَدْرَأْتُكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عَمْرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» یونس/۱۶ بگو اگر خدا می‌خواست آن را بر شما نمی‌خواندم، و [خدا] شما را بدان آگاه نمی‌گردانید، قطعاً پیش از [آوردن] آن، روزگاری در میان شما به سر برده‌ام، آیا فکر نمی‌کنید؟

پیامبر (ص) سالها در بین مردم بود و برتری محسوسی بر دیگران نداشت تا آن که ادعای رسالت نمود و مردم را به آوردن همانند قرآن، تحدی و دعوت نمود و آنها از آوردن مانند آن عاجز شدند و فردی جرأت نکرد در مقام معارضه با آن برآید و هیچ عاقل و خردمندی یارای خود ندید که چنین کاری بنماید. از اینرو شخص پیامبر (ص) با آن ویژگی‌های شخصی که داشت مورد تحدی است که اگر کسی می‌تواند چنین قرآنی بیاورد. (تقفی تهرانی، محمد، ۱۳۸۹ ق، ۱۲۶).

این کتاب افکار فلاسفه و دانشمندان را به خود جذب و متفکرین شرق و غرب عالم را مبهور و متحیر ساخته است و این تفوق بر افکار و اندیشه‌ها تا قیامت ادامه خواهد داشت و پایان نخواهد پذیرفت و این خود از بزرگ‌ترین جنبه‌های اعجاز قرآن مجید است که به اراده الهی صورت پذیرفت. (فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۸ ۵۱۴). «وإذا قضی أمرنا فإینما یقول له کُن فیکون» (بقره/۱۱۷). و چون به کاری اراده فرماید فقط می‌گوید [موجود] باش پس [فورا موجود] می‌شود. آری قرآن خدای جهان هستی را این چنین توصیف می‌کند آیا برای یک فرد که امی و درس ناخوانده باشد و در یک محیط منحط و جاهلی زندگی کند، ممکن است که این چنین معارف دقیق علمی و حقایق جالب فلسفی را در آن چنان سطح عالی درک و بیان کند؟! (بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ۸۷).

۱۱- اعجاز علمی قرآن

تجلیل و تمجیدی که قرآن مجید از علم و دانش نموده نظیر آن در هیچ کتاب آسمانی دیگر یافت نمی‌شود. (قرآن در اسلام، ص ۵۵). قرآن بزرگترین معجزه تاریخ علمی در روی زمین است که از اول دنیا تاکنون نظیری نداشته و در آینده نیز نخواهد داشت، مراد از اعجاز علمی قرآن بیان آیاتی است که مشتمل بر رازگویی علمی باشد یعنی

مطلبی علمی که قبل از نزول آیه کسی از آن اطلاعی نداشته است. (رضائی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۳، ۲۷۴). به طوری که مدت ها بعد از نزول آیه مطلب علمی کشف شود و این مسأله علمی طوری باشد که با وسایل عادی که در اختیار بشر عصر نزول بوده قابل اکتساب نباشد. (تفسیر آسان، ۱۳۹۸، ۶۰، عاشورا، محمدبن طاهر، التحریر و التوید، ۱۸). امروزه کتاب های مستقلی در مورد اعجاز علمی قرآن نوشته شده است که بسیاری از آیات قرآن را موافق آخرین کشفیات علوم طبیعی و فلکی جدید تفسیر نموده اند. (رافعی، مصطفی صادق، ۱۳۶۱، ۱۹۵).

نه تنها مسلمان ها چنین مطالبی درباره قرآن گفته اند بلکه محققین اروپا و مستشرقین منصف نیز به این حقایق گواهی داده اند. واجب است اعتراف کنیم که علوم طبیعی، فلکی، فلسفه و ریاضیات که در اروپا اوج گرفت عموماً از قرآن اقتباس شده است. بلکه باید گفت: اروپا شهری برای اسلام است و کتاب های نوشته شده در طب جدید بر مبنای قرآن و اسلام است. (تفسیر نوین، ۶۱ و ۶۲). قرآن به واسطه آیه شریفه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» - (نحل/۸۹) و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود، رحمت و بشارتگری است بر تو نازل کردیم. در قرآن تمام علوم که برای تکامل و قرب بشر نیاز است - (موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۴۰۹، ق، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱۴۲).

همه مطالب فلسفی، اخلاقی، قوانین دینی، سیاسی و اجتماعی و هر چیز دیگری که انسان ها در مرحله عمل بدان نیازمندند، در خود جای داده است قرآن کریم خودش ضمن بقاء، همه معارفش را تضمین کرده و آن ها را نه تنها صالح برای تمامی نسل های بشر دانسته و عجیب است که تمام معارفش بر اساس فطرت و اصل توحید بنا شده است. (ترجمه المیزان، ۹۸). آیه شریفه «وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام/۵۹) هیچ تر و خشکی نیست مگر آنکه در کتابی بیانگر، ضبط است. و آیات دیگر تحدی به علم و معرفت کرده است. (طنطاوی، سید محمد، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، ۱۴۴۱، ۲۶۷). چون هر کس در متن تعلیمات عالیه اسلام سیر کند، اعم از آن کلیاتی که قرآن ذکر کرده و جزئیاتی که به مضمون آیه شریفه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»

(حشر/۷) و آنچه را فرستاده [او] به شما داده آن را یاد بگیرید و از آنچه شما را بازداشت بازایستید. از پیامبر (ص) رسیده است که قرآن در بردارنده هر موضوعی اعم از کوچک و بزرگ می باشد. (سیوطی، جلال الدین، ۱۴۲۵، ۱۳).

۱۲- از نظر هماهنگی و سلاست قرآن از هر گونه تناقض و ناسازگاری

از جمله تحدی‌های قرآن، آن است که قرآن با آن وسعت و گستردگی در معارف و مطالب آن، نه تنها اختلاف و تناقضی در آن نمی توان یافت. (نخجوانی، نعمت الله بن محمود، ۱۶۱ همچنین مراجعه شود به قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۷، تفسیر احسن الحدیث، ۷۳ و المیزان ۱۰۳). بلکه آیات آن همدیگر را تأیید می کنند و مکمل یکدیگرند. (طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، ۱۴۱۴ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۱۴). خداوند می فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجُدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/۸۲) آیا در [معانی] قرآن نمی اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می یافتند. قانون حاکم در حیات مادی، قانون تحول و تکامل است از جمله انسان، افعال و آثار او که به کمک فکر و اندیشه شکل گرفته است و هر یک از ما خود را از روز قبل کامل تر می بیند. از طرفی قرآن هم به تدریج نازل شده و گاهی در مکه، گاهی در مدینه و در شرایط متفاوت ولی با این همه کوچکترین اختلافی در وضع و ترتیب مطالب آن دیده نمی شود. بلکه برخی مفسر برخی دیگر می باشد و اگر از نزد غیر خدا بود، همواره نظم الفاظ آن از نظر خوبی و حسن، دچار دگرگونی می شد و معنایش از نظر صحت و اتقان متغیر می گشت. قرآن مجید در تمام شئون و امور زندگی انسان‌ها به طور وسیع و دامنه دار وارد شده، در این موارد سخن گفته و تشریح و قانون گذاری نموده است، با این حال کوچک ترین اختلاف و تناقض در آن مشاهده نشده است. (مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱۳۲). قرآن در تمامی علوم وارد شده و با بهترین شیوه و در سطح عالی به بیان آنها پرداخته است و در بیان هیچ یک از علوم دچار ناسازگاری نشده است. (بلاغی نجفی، محمد جواد، ۱۴۲۰) ق، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱۲) البته خود قرآن نیز در آیاتی بر این امر تأکید می نماید.

۱۳- منظر تمدن سازی (تشریح و قانون گذاری)

یکی دیگر از ابعاد اعجاز قرآن، تمدن آفرینی آن است. (قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ ش، الجامع لاحکام القرآن الکریم، ۵۴-۵۲). سنگ بنای تمدن عبارت است از قوانین شایسته اجتماعی، سازمان و تشکیلات اجتماعی و حکومتی سالم. ابعاد گسترده قرآن کریم بر کسی پوشیده نیست. یکی از این ابعاد حوزه تشریحی آن است بدین معنا که احکام شرعی قرآن دارای ویژگی هایی است که هیچ بشری قادر به عرضه هم آوری برای آن نیست. قوانین قرآن با عقل و فطرت سازگار است و به تمام جنبه های انسانی توجه دارد و در عین حال از هر گونه تناقضی مبرا است. با توجه به این اصول در می یابیم که اساس این تشریح دینی توحید است. (ترجمه المیزان، ۱۸۰).

قرآن مهم ترین نقش را در ایجاد تمدن سالم داشته است. چون سازنده ترین و شایسته ترین قوانین اجتماعی را ارائه کرده است. بهترین سازمان های اجتماعی و حکومتی را بر پا کرده، عادلانه ترین ارتباطات اجتماعی را شکل داده به تبعیضات نژادی قومی پایان داده، خشونت ها و جنگ های قبیله ای را پایان بخشیده و زمینه های رشد، تربیت و تعالی اجتماعی را پدید آورده است. (مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، ۱۳۲).

وجه دیگر در اعجاز عام قرآن مربوط به تبیین و ترسیم یک جامعه مدنی (مصطفوی، حسن، ۱۳۸۰، تفسیر روشن، ۱۳۳). بر اساس عدالت در قرآن است. اگر نظری به تمدن های آن زمان شود و شریعت های آن ها مورد ارزیابی و مقایسه قرار گیرد عظمت تمدن قرآن بیشتر روشن می گردد. اعجاز قرآن در تشریح ممتاز و به واسطه وحی الهی شکل گرفته است. (الاء الرحمن، ۱۳). این یک حقیقت مسلم و تاریخی است که قبل از طلوع خورشید تابناک اسلام دورانی بود تاریک، وحشت زا، مردمش در جهل و نادانی و انحطاط علمی و اخلاقی بودند. این ها قسمتی از عادات زشت عرب بود ولی زمانی که نور محمد (ص) در مکه درخشید و آفتاب اسلام از جزیره العرب سر زد دل های تاریک مردم جاهلی با معارف الهی روشن و از آلودگی ها پاک گردید. یگانه پرستی جایگزین بت پرستی شد. نادانی جای خود را به دانش داد، رذایل اخلاقی به اوصاف نیک، اختلاف و دشمنی به محبت و دوستی مبدل گردید. ملتی متحد شکل گرفت که توانست نفوذ خود را در

سرتاسر جهان گسترش دهد. پرچم علم، تمدن و انسانیت و تقوا را در تمام دنیا به اهتزاز در آورد. (بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ۱۰۶). بی تردید قرآن برای گروه خاصی نازل نشده، بلکه کتابی جهانی است، «لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان/ ۱) تا برای جهانیان هشداردهنده ای باشد. بنابراین باید مراد خود را به نحوی عرضه دارد که همه انسان ها تا روز قیامت آن را درک کنند و به بهترین شکل، معارف عقلی و مفاهیم معنوی را برای توده مردم تبیین کنند. (محمد قاسمی، حمید، ۱۳۸۲، تمثیلات قرآن، ۱۰).

ویژگی های تشریفات قرآن عبارتند از نبود تناقض میان قوانین قرآن، سازگاری قوانین قرآن با عقل و فطرت، توافق قوانین قرآن با علم، جامعیت قوانین قرآن به گونه ای که همه ابعاد زندگی انسان را در بر گرفته و در هر زمان و مکانی پاسخ گوی نیازهای بشر می باشد. عرضه و نهادینه شدن قوانین آن در مدت بسیار کوتاه بیست و سه ساله، عرضه آن از زبان شخص درس ناخوانده، عرضه آن در فضایی که زمینه و شرایط لازم برای تدوین چنین قوانینی فراهم نبود از جمله مهمات می باشند.

<http://guran.Journal.com/science.index.php option.com>

۱۴- از نقطه نظر اخبار غیبی

خداوند در آیات بسیاری به خبرهای غیبی خود تحدی نموده است و به بشر اعلام کرده، اگر در آسمانی بودن این کتاب تردید دارید، کتابی نظیر آن، مشتمل بر اخبار غیبی بیاورید (المیزان ۱۰۱، معترک الاقران فی اعجاز القرآن، ۱۲). مانند «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا...» (هود/ ۴۹) از خبرهای غیب است که پیش از آنکه آن را به تو وحی می کنیم تو و قومت هیچ از آن آگاه نبودید. همین طور آیات دیگری که سرگذشت های انبیاء گذشته و امت های آنها و آیاتی که از آینده خبر می دهد. (تفسیر آسان ۱۳۹۸ ق، ۳۲۳). یا حوادث بزرگ جهان اسلام را پس از نزول وحی ترسیم می کند و آن حوادث بعد از نزول واقع شده است. چنین آیاتی در قرآن تکرار شده است. اخباری که ظاهراً قبول آنها مشکل بود و با توجه به وضعیت اجتماعی آن وقت، صحیح به نظر نمی رسید ولی بعدها روشن شد که آنها صحیح و درست بوده است و همه آنها پس از مدتی به وقوع پیوسته، هیچ کدام از آنها خلاف واقع نگردیده است).

کتابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ ق، تفسیر بیان، السعاده فی مقامات العبادہ، ۲۱۳). البته جای تردید نیست که این اخبار از غیب و پیشگویی است که جز طریق وحی، راهی بر آن نیست مانند پیش گویی پیروزی روم بر ایران، پیش گویی پیروزی اسلام در برابر دشمنان، پیش گویی سرنوشت ابولهب و همسرش و ... از این نمونه اند.

۱۵- از منظر بیان مطالب اخلاقی

قرآن کریم خود را کتاب تربیت، تزکیه و تهذیب معرفی کرده است. قرآن، آن چنان مطالب تربیتی و اخلاقی ارزشمند و فاضله ای را بیان کرده که خارق العاده است و از آن زمان تا کنون کتابی به زیبایی قرآن نیامده است.

قبل از عصر نزول قرآن، اخلاق و تربیت در پایین ترین سطح خود بود که معجزه ای بس مهم بود. (الآء الرحمن، ج ۱، ص ۱۴). پیامبر اکرم (ص) رسالت خود را در تمام مکارم اخلاقی عنوان نموده و خود را اسوه حسنه برای رسیدن به کمالات اخلاقی و انسانی توصیف نموده اند «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب/ ۲۱) قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می کند. پیامبر (ص) اسوه حسنه و نیکوست. یعنی بهترین رهبر و مونس یعنی مقتدی به است و می توان گفت خود آن جناب اسوه است بلکه در او صفتی است که جا دارد مردم به وی در آن صفت اقتدا کنند و آن عبارت است از مواساة؛ یعنی خود را برتر از مردم نمی داند. (تفسیر کشاف، ۵۳۱).

۱۶- از منظر آسان فهمی (همه فهمی)

یکی دیگر از ابعاد اعجاز قرآن، آسان فهمی قرآن است. قرآن شریف کانون آسانی هاست. (معتزک الاقران فی اعجاز القرآن، ج ۱، ص ۱۲). فهم، حفظ و قوانینش آسان است ضمن اینکه غنی ترین کتاب جهان است. (الجامع الاحکام القرآن، ۵۴-۵۳). این مسأله در سوره قمر چهار بار تأکید شده است «وَ لَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (قمر/ ۱۷) قطعاً قرآن را برای پندآموزی آسان کرده ایم، پس آیا پندگیرنده ای هست؟! فهم مقاصدش برای عامه و خاصه عمیق و آسان است. هر یک به قدر فهم خود چیزی از آن

می فهمد. (فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمدبن عمر، ۱۴۴۰ ق، مفاتیح الغیب، ۳۰۱). ممکن است مراد از آن این باشد که حقایق عالی و مقاصد بلندش را که بلندتر از افق فهم های عادی است در مرحله القاء در قالب عباراتی عربی آوردیم تا فهم عامه مردم آن را درک کند. هم چنان که این معنا از آیه «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلَىٰ حَكِيمٍ» (سوره زخرف/ ۳ و ۲) استفاده می شود. (ترجمه المیزان، ۶۱۳).

۱۷- صرفه

صرفه در لغت به معنی باز گرداندن و روی گرداندن چیزی از حالتی به حالت دیگر است (المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۸۷)؛ مانند آیه شریفه: «صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ» (مجمع البیان فی التفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۳۵). خدا دل هایشان را [از حق] برگرداند. در اصطلاح نیز به معنی صرف و منع از ابطال و همانندآوری آیات قرآن است. (مجمع البیان فی التفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۳۵). با توجه به آیات تحدی که در قرآن کریم آمده است، خداوند مردم را به معارضه با قرآن طلبیده تا ده سوره و حتی یک سوره از سوره های مانند آن را از پیش خود بسازند. اما تاکنون کسی نتوانسته است چنین کاری کند. طرفداران نظریه صرفه می گویند: اینکه تاکنون مردم نتوانسته اند با قرآن معارضه کنند، علت آن فصاحت، بلاغت، نظم و اسلوب قرآن نبود، بلکه عامل اصلی آن بود که خداوند با قدرت خود فکر آنها را از این کار منصرف کرده و آن ها را از معارضه بازداشته است. یعنی خداوند مستقیماً در مسأله دخالت کرده و از معارضه مردم با قرآن جلوگیری نموده است. (التمهید فی علوم القرآن، ۱۴۰). آنها از این عمل تعبیر به «صرفه» می کنند که به معنای صرفه انصراف و منع می باشد. قائلین به صرفه در اصل مفهوم این اصطلاح اتفاق نظر دارند ولی در اینکه خداوند چگونه از معارضه مردم جلوگیری می کند راه های مختلفی را ارائه می دهند.

الف: خداوند از مردم سلب داعی می کند؛ به این معنی که عقول مردم را از اینکه به فکر معارضه با قرآن بيفتند باز می دارد و آنها از اندیشیدن در این باره منصرف می کند و در اراده آنها تصرف می کند که این معجزه پیامبر بود.

ب: خداوند علومی را که مردم برای معارضه با قرآن به آن احتیاج داشتند از آنها

سلب کرد.

ج: مردم هم داعی بر معارضه و علوم مورد نیاز آن را داشتند اما قدرت و توانایی معارضه از آنان سلب شده، و خداوند قدرت انجام معارضه را از آنها سلب کرده بود. نتیجه ای که از دیدگاه قائلین به صرفه گرفته می شود این است که قرآن از همین حروف و کلمات تشکیل شده و حروف و کلمات در اختیار همه قرار دارد و چون مواد خام در اختیار همه است ساختن جملاتی مانند قرآن محالات نخواهد بود، فقط احتیاج به علمی دارد که دستیابی به آن نیز از محالات نیست. زمانی که ما قائل شدیم به اینکه خداوند همه را از آوردن مانند قرآن باز می دارد و علوم لازمه را از آنها سلب می کند این صرفه شامل همه موجودات می شود.

۱۸- از منظر اعتدال در قرآن

قرآن روش اعتدال و میانه روی در پیش گرفته و از هر گونه افراط و تفریط اجتناب نموده و آن را برای انسان ها یک امر ضروری دانسته است. قرآن با زبان آسان از خداوند راه اعتدال و خالی از اعوجاج و روش دور از افراط و تفریط را می طلبد. قرآن در تمام ابعاد و امور زندگی راه اعتدال و میانه روی را در پیش پای می گذارد، برخی از جنبه های اعجاز اعتدال و میانه روی در قانون گذاری و دستورات اخلاقی در قرآن عبارتند از: اعتدال در عفو و بخشش، انتقام اعتدال در جنبه های مادی و معنوی، اقتصاد، اعتدال در انتخاب همسر و اعتدال در معاشرت. (بیان در علوم و مسایل کلی قرآن، ۱۳۷۴، ۱۰۸)

۱۹- از منظر جذابیت قرآن و آرامش بخشیدن به دل ها

وجه دیگر اعجاز قرآن کریم، زیبایی (تفسیر آسان، ج ۱، ص ۴۰) و جذابیت روحی و معنوی آن است که خردها را مجذوب و دل و جان ها را شیفته خود می سازد. (معتزک الاقرآن فی اعجاز القرآن، ۱۲). هیچ سخنی چه از نثر چه از نظم مثل قرآن نیست، قرآن زمانی که به گوش می رسد در خاطره ها لذت و شیرینی بیان و معنی به وجود می آورد. جان ها را بشارت می دهد. دل ها به وسیله آن باز و روشن می شود. (ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن، ۲۸).

تا این که از بهره اش آن گونه نصیبی بهره می برد که از نا آرامی دور می شود. تأثیر

قرآن در نفوس خوانندگان غیر قابل وصف است. قرآن تمام لهجه‌ها و لغت‌های چهل‌گانه عرب را که یگانه وسیله افتخار و غرور هر یک از صاحبان آنها بوده تحت الشعاع قرار داد. (تفسیر راهنما، ۱۳). و توانست چنین ساختمان بزرگ اجتماعی که اختصاص به قوم و نژاد معین نداشت تا سر حد وحدت و برادری جهانی به وجود آورد. در عصر و محیطی که جز جنبه حماسه شخصی و قومی و قبیله‌ای چیز دیگری در میان نبود. (ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن ۲۱). از همان لحظات نخستین سوره‌های کوچک قرآنی که نه متضمن امور غیبی نه دانش بشری و نه تشریحی است، تنها نفوذ و تأثیر آیات بود که عرب‌زبانان را مسحور کرد، جذب و گیرایی قرآن باعث ایمان آوردن آنها شد و این‌گونه اعراب را به دامان اسلام آورد. (قطب سید، ۱۳۵۹، آفرینش هنری در قرآن، ۲۵).

جذابیت و زیبایی قرآن، تأثیر آن بر نفوس بیگانگان و مستشرقان که در امر قرآن پژوهی قدم‌هایی برداشته‌اند مطرح شده و مورد اقرار و اعتراف آنان می‌باشد و این بخاطر زیبایی اسلوب و روش خاص و ممتاز قرآن است که جان‌شنوندگان را اسیر خود می‌سازد و همین جذابیت بی‌نظیر قرآن بود که مخالفان آن را سحر می‌دانستند و در برابرش سکوت اختیار می‌کردند. (زمانی، محمد حسن، ۱۳۸۸، مستشرقان و قرآن، نقد و بررسی آراء قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم، ص ۳۰۵).

۲۰- اعجاز مطلق

اعجاز مطلق قرآن یعنی خطاب و حیانی و تحدی قرآن مجید برای انسان و اجنه نیست، برای گروه، طبقه و قشر خاصی نیست. (سبزواری نجفی، محمدبن حبیب الله، ارشاد اذهان الی تفسیر القرآن، ۳۱۳). عمومیت خطاب تحدی حکایت از آن دارد که خداوند همگان را به همانندآوری دعوت کرده است، لذا قرآن برای همه معجزه است و اختصاص به گروه خاصی ندارد، غیر از بلاغت قرآن، جهت خاص دیگری به تنهایی، مانند معارف، اخلاق و ... مورد نظر قرآن نیست چون هر یک از آن جهات را گروه خاصی از انس و جن می‌فهمند. (مغنیه، محمدجواد، بی‌نا التفسیر المبین، ۳۷۶).

۲۱- اعجاز در آهنگ ، موسیقی و آفرینش های هنری قرآن

باید اعتراف کرد که انتخاب کلمات و حتی حروف در قرآن کریم برای معانی گوناگونی از لحاظ آهنگ و موسیقی کاملاً حساب شده است. (صادق رافعی، مصطفی، ۱۴۲۱، تاریخ العرب، بیروت، ۳۲۵). الفاظ قرآن در شدت و رخوت، ترقیق، تفتیح با معانی آن متناسب است. (طالقانی، سید محمود، ۱۳۶۲ش، پرتوی از قرآن ۱۰۱). نظم آهنگ و آژگانی قرآن چنان زیبا شکوهمند و ترکیب کلمات و حروف در قرآن بر اساس موسیقی خاص است که با معانی آن هماهنگ می باشد. آفرینش های هنری در قرآن سبک برجسته ای در قدرت حاضر آوردن صحنه ها و در تعبیر رویارویی دارد. انگار صحنه ها آماده است و در جلو دیدگان مجسم است. این مرحله عبارت است بود از بیان اعجاز بیان اعجاز قرآن از مجرا و قالب نقد ادبی و علم موسیقی جدید و تصاویر فنی بدیع که در مجموع به اعجاز هنری موسوم است. باید برای بررسی تعبیر این کتاب جلیل از راه و روش نوینی وارد شد و از بیان اصول همگانی، از جمال فنی و هنری قرآنی آن طور که هست به تلاش پرداخت و از سیمانگاری های مخصوص قرآن که امتیاز بخش این جمال است آن را از هر جمالی که تاکنون از ادبیات عرب یاد دارد ممتاز می گرداند و اعجاز فنی و هنری تفسیر می کند آن هم تفسیری که از این سیمانگاری های بی نظیر در قرآن کریم است یاری می شود. (آفرینش هنری در قرآن، ص ۴۹).

سید قطب درباره اعجاز هنری قرآن نظریات بدیعی دارد که کمتر در آثار دیگر قرآن پژوهان دیده می شود. بدین جهت باید او را کاشف اعجاز هنری قرآن دانست. از میان متقدمین تنها کسی که به گونه ای کم رنگ از این جنبه اعجاز سخن گفته عبدالقاهر جرجانی (۳۷۱ هـ) بوده است. از نظر او اولین باری که عرب با جمال هنری قرآن آشنا شد زمانی بود که در عمق احساساتش فرو رفت و جانش را تکان داد. (سید قطب، بی نا، مشاهده القیامه فی القرآن، ۸)

سید قطب با هدف به نمایش گذاشتن و به تصویر کشیدن نمایش هنری در قرآن، در سال ۱۹۳۹ میلادی به نگارش سلسله مقالاتی پرداخت که بعدها آن ها را به عنوان «التصویر الفنی فی القرآن» منتشر کرد. این کتاب از این جهت نیز معجزه است چون که با الفاظ

تصاویری بدیع آفریده که برای همگان قابل درک است او تصویر فنی را ابزاری دانشمند و خاص در اسلوب بیان قرآنی می‌داند. او می‌گوید قرآن معانی انتزاعی را به مدد تصاویر محسوس و خیال‌انگیز می‌نمایاند و بازار حالات نفسانی و حوادث محسوس و مناظر مورد نظر را چون نمونه‌های انسانی و طبایع بشری از طریق تصویر تفهیم می‌کند. (آفرینش هنری در قرآن، ص ۴۹).

تصویر عبارت است از قانون اساسی و زیربنایی در تعبیر و بیان قرآن، از دیدگاه سید، آفرینش تصاویر شگفت آور هنری قرآن، مهمترین وجه اعجاز قرآن است و مجموعه الفاظ و آیات ریشه در این تصویر آفرینی دارد. (تصویر فنی، ص ۵۸).

وجوه یاد شده، اهم وجوه اعجاز قرآن از نگاه مفسران و عالمان علوم قرآنی شیعه و اهل سنت بوده و بقیه وجوه یاد شده در نگاه آنان را می‌توان در این موارد ادغام دانست. آنچه مهم است و از ادبیات برخی از دانشمندان برداشت می‌شود این است که آنان درک واحدی از بحث وجوه اعجاز قرآن نداشته و اعجاز قرآن را در مواردی بیان داشته‌اند که شاید به عنوان وجه تحدی پیامبر اکرم (ص)، در میان مسلمانان صدر اسلام مسأله نبوده است، و ضرورت ایجاب می‌نماید که دانشمندان معاصر در جاودانگی قرآن نگاه جدیدی طرح نموده و جاذبه همیشگی آن را بیان نمایند.

روش تحقیق

روش علمی تحقیق حاضر با جمع آوری اطلاعات مستقیم از طریق قرآن، در پاره‌ای موارد استفاده از مطالب کتب مختلف در این زمینه، مقالات، رساله‌ها، سایت‌ها به جمع آوری مطالب پرداخته، لذا روشی که برای تحقیق این رساله برگزیده شده توصیفی، تحلیلی و کتابخانه‌ای بوده که به بررسی نقطه نظرات موافقان و مخالفان اعجاز عددی پرداخته است. روش گردآوری اطلاعات مربوط به این رساله: کتابخانه‌ای، ابزار گردآوری اطلاعات فیش برداری و به ندرت استفاده از پایگاه‌های اینترنتی می‌باشد.

نتیجه گیری

۱- چون اعجاز عددی بر پایه عدد، شمارش حروف، کلمات و آیات قرآن بنا شده است لازمه اش این است که اصول و پایه های آن ثابت و قطعی باشند تا نتایج صحیح و شمارش خالی از اشکال باشد. ولی اختلافات علمای علوم قرآن در تعداد آیات، جایگاه شماره آیات، اختلاف در قرائت قرآن، اختلاف و تناقض در رسم الخط قرآن باعث پیدایش نظرات گوناگون می گردد که هر کدام برای اثبات نظرات خود دلایل روایی دارند، بنابراین با سرفصل قرار دادن این نظرات تکیه بر یک نوع قرائت و رسم الخط و ترتیب آیات صحیح نیست.

۲- با توجه به نتایج حاصله از تحقیقات اعجاز عددی می توان گفت که نتایج، در برخی موارد صحیح می باشد و می توان از آن به عنوان شگفتی های قرآن یاد نمود، لازم به ذکر است که این نتایج فراگیر نیست و نمی شود آن را به کل قرآن تعمیم داد.

۳- بیان نتایج اشتباه، تکلف آمیز، غیرعلمی و مخالف با نص قرآن به واسطه اعجاز عددی نه تنها بر عظمت اعجاز قرآن نمی افزاید بلکه سبب تضعیف قرآن توسط شکاکان، مستشرقان و ملحدان می شود.

۴- از روش های محاسباتی تحقیقات اعجاز عددی قرآن، استفاده از روش حساب الجمل می باشد، این روش اقتباس شده از یهود در صدر اسلام بوده که فاقد جایگاه علمی، شرعی و عقلی است که نتایج حاصل از آن خدشه دار است.

۵- قرآن در پایان سوره کهف مردم را از پی گیری جزئیات در این داستان منع می نماید، از مردم انتظار دارد که نتایج و هدف داستان را مد نظر قرار دهند زیرا قرآن کتاب هدایت و راهنمایی بشریت به سر منزل کمال بوده و چنین تحقیقات ناقص هیچ کمکی به هدایت بشر نمی نماید.

۶- بدیهی است هر نوع تغییر در تعداد حروف، کلمات، آیات و رسم الخط با آراء مختلف هیچ تأثیری در وجوه اعجاز قرآن اعم از اعجاز بیانی، تشریحی و علمی ندارد، اگر هم داشته باشد بسیار محدود و ناچیز است ولی کوچک ترین تغییر در هر یک از موارد اختلافی باعث به هم ریختن کل محاسبات و نتایج حاصله در اعجاز عددی می گردد.

۷- آنچه در طول این مدت عنوان شده برخی از موارد جزئی در تحقیقات مورد تأیید بوده، شاید بتوان در آینده تحقیقات اعجاز عددی با نتایج علمی و ضابطه مند تر و دور از خطا و هرگونه اشتباه دست یافت.

محدودیت تحقیق

با توجه به اینکه کمتر کاری است که بدون مشکل انجام گیرد، لذا نارسایی‌هایی فرا روی این تحقیق بوده که در تأخیر و کیفیت آن نقش داشته است برخلاف آنچه که پیش بینی می شد در مراحل فراهم سازی با محدودیت‌هایی مواجه شدیم که مهم ترین آن‌ها عبارتند از:

عدم دسترسی به کتابخانه‌های بزرگ و ممانعت برخی از مسئولین کتابخانه از ورود به داخل مخازن جهت تورق کتب و استخراج مطالب

فقدان پیشینه مناسب که به صورت فنی و دقیق به موضوع پرداخته باشد.

عمده ترین مشکل، نبود کتابهایی در خصوص اعجاز عددی در کتابخانه‌های اطراف حتی داخل کشور است چون عمده تحقیقات در این زمینه در کشورهای عربی مسلمان صورت گرفته که تا کنون کتابهایشان ترجمه و در دسترس قرار نگرفته اند.

فهرست منابع

قرآن مجید

۱. ابن فارس ، احمد (۲۰۰۱) معجم مقاییس اللغة ، دار احیاء التراث العربی ، لبنان ، چاپ اول
۲. ابن منظور ، محمد بن مکرم ، (۱۴۱۴) هـ . ق ، لسان العرب ، دار صادر ، لبنان ، چاپ سوم
۳. بانوی اصفهانی ، سیده نصرت امین ، (۱۳۶۱) ، ه . ش ، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن ، چاپ اول ، تهران ، ناشر نهضت زنان مسلمان
۴. بانوی اصفهانی ، سیده نصرت امین ، بی جا ، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن ، ناشر نهضت زنان مسلمان ، بی جا
۵. بلاغی ، سید عبدالحجت ، ۱۳۸۶ هـ . ق ، حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر ، انتشارات حکمت قم ، بی جا .
۶. بلاغی ، نجفی ، محمد جواد ، (۱۴۲۰) هـ . ق ، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن ، قم ، ناشر بنیاد بعثت ، چاپ اول
۷. راغب اصفهانی ، حسین بن محمد ، (۱۳۷۲) هـ . ش ، المفردات فی غریب القرآن ، ترجمه سید غلامرضا خسروی ، تهران ، انتشارات مرتضوی
۸. رافعی ، محمد صادق ، (۱۳۶۱) هـ . ش ، اعجاز قرآن و بلاغت ، تهران ، بنیاد قرآن ، چاپ دوم
۹. سید قطب ، بی نا ، مشاهدة القيامة فی القرآن ، دارالشروق ، چاپ دهم
۱۰. سیوطی ، جلال الدین عبدالرحمن ، (۱۳۸۰) هـ . ش ، الاتقان فی علوم القرآن ، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی ، تهران ، انتشارات امیر کبیر
۱۱. سیوطی ، جلال الدین عبدالرحمن ، (۱۴۰۴) هـ . ق ، تفسیر الدر المنثور فی تفسیر المأثور ، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی ، قم
۱۲. سیوطی ، جلال الدین عبدالرحمن ، (۱۴۲۵) هـ . ق ، معترك الاقران فی اعجاز القرآن ، قاهره ، ناشر ، دارالکفر العربی ، چاپ چهارم
۱۳. صادق رافعی ، مصطفی ، (۱۴۲۱) هـ . ق ، تاریخ العرب ، بیروت ، دارالکتب العلماء ، چاپ اول
۱۴. طباطبایی ، محمد حسین ، (۱۳۷۲) هـ . ش ، تفسیر المیزان ، ترجمه سید محمد باقر موسوی

- همدانی، چاپ پنجم، دفتر نشر انتشارات اسلامی
۱۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۴) ه. ش، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
۱۶. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، (۱۴۱۲) ه. ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، دار المعرفة، بیروت
۱۷. عبدالباقی، فؤاد (۱۳۷۴) ه. ش، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم، تهران، انتشارات مرتضوی
۱۸. عبدالجلیل العبادلة، حسن، (۲۰۱۰) م، تأسیل فکرة الاعجاز العددی، مجله جامعة الاسلامیة
۱۹. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، (۱۴۴۰) ه. ق، مفاتیح الغیب، بیروت، ناشر دار احیاء التراث، چاپ سوم
۲۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۹۸۸) م، العین، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، لبنان
۲۱. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵) ه. ق، تفسیر صافی، قم، انتشارات الصدر
۲۲. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۸) ه. ق، الاصفی فی تفسیر القرآن الکریم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول
۲۳. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۱۷) ه. ش، قاموس قرآن، تهران، ناشر دارالکتب الاسلامیة، چاپ ششم
۲۴. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۵۲) ه. ش، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیة
۲۵. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴) ه. ش، الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول
۲۶. قطب، سید، بی نا، مشاهدة القيامة فی القرآن، دار الشروق، چاپ دهم
۲۷. قطب، سید، (۱۳۵۹) ه. ش، آفرینش هنری در قرآن، ترجمه و تحقیق محمد مهدی فولادوند، تهران، ناشر بنیاد قرآن.
۲۸. گنابادی، سلطان محمد، (۱۴۰۸) ه. ق، تفسیر بیان، السعادة فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.

بررسی ویژگی‌های انسان کامل در مثنوی اسرار الشهود اسیری لاهیجی

ماندانا دهقان^۱

سمیرا رستمی^۲

سید محسن ساجدی راد^۳

چکیده

انسان کامل یکی از اصطلاحات مهم و رایج در متون عرفانی است که ظهور مفهوم آن با پیدایش عرفان اسلامی هم‌زمان است. اسرار الشهود، نام اثر عرفانی شیخ محمد اسیری لاهیجی، عارف قرن نهم هجری قمری است، که در آن به مضامین عرفانی و مفاهیم انسان کامل پرداخته شده است. پژوهش حاضر با هدف شناخت انسان کامل در اثر فوق، به روش توصیفی - تحلیلی؛ ابتدا نسبت انسان کامل را با خداوند متعال، سپس نسبت او را با عالم هستی و همچنین مسئله رسالت و ولایت انسان کامل را مورد بررسی قرار داده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که در آراء عرفانی شیخ محمد لاهیجی، انسان کامل مظهر تجلی ذات حق تعالی است، که با زدودن زنگار تعین‌های عدمی و مجازی، به درک وحدت وجودی نائل گشته، و سیر الی الله بالله را پیموده است. از نظر لاهیجی انسان کامل در بینش متعالی وحدت وجودی، شایسته خلافت الهی در عالم گشته است. رهبری و ولایت بر مخلوقات منحصر در ذات او است. لاهیجی در اسرار الشهود با اشاره به نشانه‌ها، هدایت و ولایت خلق را به عهده انسان کاملی می‌داند که راه او صراط المستقیم است و خداوند او را به خلق نیک آراسته است. در واقع لاهیجی بدین معنی اشاره دارد که انسان کامل صورت حق تعالی در عالم ماده است.

واژگان کلیدی

اسرار الشهود، اسیری لاهیجی، انسان کامل.

۱. دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش عرفان، واحد فسا، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران.

Email: mandanaa.dehghan1351@gmail.com

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

Email: Srostami152@gmail.com

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

Email: sajedirad2010@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۲/۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۰

طرح مسأله

اصطلاح انسان کامل در قرآن مجید به کار نرفته است، اما محققین مفهوم آن را در قرآن بررسی کرده اند. «قرآن حبل الله است که از مقام مجرد تام تنزل یافته است و به لباس لفظ در آمد تا انسان با شنیدن سخن خدا به حضور آن حضرت بار یابد و آنگاه خود عین حبل الله گردد و به نام انسان کامل، که کون جامع همه مراتب است و این مقام از انسان دور نیست. زیرا خداوند سبحان و همه فرشتگان بر انسان صلوات نازل می نمایند تا او را از ظلمت طبیعت به عالم مثال و از آنجا به موطن عقل محض برسانند.» (آملی، ۱۳۶۳: ۳۶)

شناخت انسان کامل از نظر اسلام این است که بینیم قرآن در درجه اول و سنت در درجه دوم، انسان کامل را (اگرچه در قرآن و سنت تعبیر انسان کامل نیست و تعبیر مسلمان کامل و مومن کامل است) چگونه توصیف کرده اند. ولی به هر حال معلوم است که مسلمان کامل یعنی انسانی که در اسلام به کمال رسیده است و مومن کامل یعنی انسانی که در پرتو ایمان به کمال رسیده است. (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲). محیی الدین بن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ه.ق) برای نخستین بار در کتب خود، «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» در باره ویژگی‌های «انسان کامل» به تفصیل سخن گفته است. پس از او، عزیز الدین نسفی (۶۳۰-۷۰۰ ه.ق) در مجموعه رسالات بیست و دو گانه اش به موضوع «الانسان الکامل» پرداخته است. پس از نسفی، عبد الکریم جیلی (م: ۸۰۵ ه.ق) عنوان «الانسان الکامل» را برای کتاب ارزنده اش برگزیده است. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۲۵)

شمس الدین محمد بن یحیی بن علی گیلانی لاهیجی صاحب کتاب اسرار الشهود، متخلص به اسیری از عارفان مشهور قرن نهم است. (سجادی، ۱۳۸۴: ۲۲۱) مهمترین اثر او، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز معروف ترین شرحی است که بر مثنوی معروف گلشن راز اثر عارف مشهور شیخ محمود شبستری نوشته شده است. (اسیری، ۱۳۶۸، مقدمه: ۱۹) از آثار دیگر وی، مثنوی اسرار الشهود؛ به مثنوی اسیری مشهور است، این مثنوی در بحر رمل (هم وزن مثنوی مولانا) است، مشتمل بر تحقیقات و تمثیلات عرفانی است و در آن مطالب اخلاقی و عرفانی و سیر و سلوک در ضمن حکایات و داستان‌های دلپذیر و شیرین با بیانی خوش و دلکش آمده است. (همان، ۲۰) در مثنوی اسرار الشهود، شیخ لاهیجی به

عرفان اسلامی و اصطلاح انسان کامل پرداخته است. نویسندگان این مقاله کوشیده اند که با توجه به شاخصه های انسان کامل در عرفان اسلامی با بررسی مثنوی اسرار الشهود، ویژگی های انسان کامل را در نسبت با خداوند مشخص و سپس ویژگی های وی را در نسبت با عالم هستی در این اثر بازشناسی کنند، در انتهای این پژوهش نیز به آراء و اندیشه های شیخ لاهیجی در خصوص رسالت و ولایت انسان کامل پرداخته می شود. بررسی شاخصه های انسان کامل با سه ویژگی اصلی آن، که به صورت تفکیک شده در این پژوهش آمده است؛ جهت شناختی واضح تر از مختصات سیر و طریق اهل الله در عرفان نظری، از جمله ضرورت های پژوهش حاضر است. در بررسی هایی که در پژوهش های گذشته انجام شده این چنین نتیجه گیری می شود که ویژگی های انسان کامل در نظر اندیشمندی مانند ابن عربی بررسی شده است ولی درباره این مبحث در نظر اندیشمندی مانند شیخ لاهیجی که عارفی وارسته است و به اصطلاح انسان کامل پرداخته است، پژوهشی انجام نشده است. همچنین بررسی آراء و اندیشه های حاکم در آثاری که کمتر به آن ها پرداخته شده، اهمیت و ضرورت این تحقیق را در شناختی دقیق تر از سیر تطور تاریخ عرفان اسلامی آشکار می سازد.

اهداف پژوهش

هدف از پژوهش حاضر، تبیین موضوع انسان کامل در مثنوی اسرار الشهود لاهیجی است، که با پرسش های ذیل به این موضوع می پردازد.

الف. انسان کامل در نسبت با خداوند چه ویژگی هایی دارد؟

ب. انسان کامل در نسبت با عالم چه جایگاهی دارد؟

ج. هدف از رسالت، ولایت و خلیفه الهی انسان کامل چیست؟

پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهشی در خصوص بررسی انسان کامل در اسرار الشهود شیخ محمد لاهیجی صورت نگرفته است. پژوهش هایی که درباره انسان کامل یا اسرار الشهود انجام شده است، می توان به موارد زیر اشاره کرد:

- آل عصفور، (۱۳۸۵). در مقاله ای با عنوان « انسان کامل و انسان شناسی مولانا» به

بررسی انسان کامل پرداخته است. این مقاله به بررسی سیمای انسان کامل از دیدگاه عرفان پرداخته و جنبه‌های گوناگون وجودی انسان را مورد بررسی قرار می‌دهد و از سوی دیگر چون محیی‌الدین عربی بنیانگذار عرفان علمی است و اساس عرفان این عارف بزرگ «انسان کامل» است، تفاوت دیدگاه مولانا جلال‌الدین با دیدگاه محیی‌الدین عربی مورد بررسی و بحث قرار گرفته و ارتباط آن با بحث ولی و ولایت بیان گردیده است. اعوانی، دادبه، بادنچ. (۱۳۸۹). در مقاله‌ای با عنوان انسان کامل به روایت ابن عربی، به موضوع انسان کامل پرداخته‌اند. رستمی. (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان پیر هدایتگر در مثنوی اسرار الشهود لاهیجی با روش توصیفی - تحلیلی ویژگی‌های پیر هدایتگر را بررسی کرده و نشان داده است که در تقسیم‌بندی چهارگانه مجذوبان سالک، سالکان مجذوب، و مجذوبان مطلق و سالکان بی‌جذبه، اسیری مجذوب سالک و سالک مجذوب را برای هدایتگری شایسته می‌داند، و مقام اکمل را برای مجذوب سالک قائل است. دیدگاه اسیری مشابه با عزالدین کاشانی در مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه و متفاوت با دیدگاه سهروردی در عوارف‌المعارف است.

روش پژوهش

جمع‌آوری داده‌ها در این مقاله به صورت کتابخانه‌ای انجام گرفته است و نگارندگان با رویکردی توصیفی و تحلیلی، ابتدا به بررسی مثنوی اسرار الشهود محمد بن یحیی بن علی گیلانی لاهیجی پرداخته‌اند و با توجه به اهداف پژوهش، مضامین مرتبط با نسبت انسان کامل با خداوند، و نسبت انسان کامل با جهان هستی، و رسالت و ولایت انسان کامل را در مثنوی فوق استخراج کردند، سپس با دسته‌بندی ابیات و استفاده از آن‌ها، مباحث؛ تحلیل، توصیف و نتیجه‌گیری شد.

بحث و بررسی

۱- نسبت انسان کامل با خداوند.

۱-۱- حقیقت ذات

در ابتدا باید دانست که منظور از حقیقت ذات چیست؟ «داوود علیه السلام گفت: یا رَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ الْخَلْقَ؟ قال: كُنْتُ كُنْزًا مَخْفِيًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ

یعنی: پروردگارا! برای چه مخلوقات را آفریدی؟ خدای تعالی فرمود: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند.» (مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۸۴: ۹۸) پس آفرینش مخلوقات به ذات حق تعالی در حدیث کنت کنز مشهود است. ابن عربی در باره حقیقت ذات می گوید «چه پیدایش جهان، از حق، ذاتی است و خداوند آئینه جهان نما است که در آن صور عالم منعکس شده است. پس ممکنات خود را در آئینه وجود حق می بینند» (کمال خوارزمی، ۱۳۶۴: ۵۷)

در کتاب اسرار الشهود، محمد لاهیجی می گوید:

جمله ذرات جهان مرآت اوست هر چه بینی مصحف آیات اوست

(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱)

لاهیجی در بیت فوق، ذرات جهان را آئینه ذات پروردگار می داند، آن چنان که هر چه از نظر انسان کامل می گذرد، آیات و نشانه های اوست. انسان کامل ذرات جهان را آئینه و تجلی ذات حق تعالی در می یابد. انسان کامل با صیقل دادن سنگ خود می تواند آینه ای به دست آورد که ما را رویاروی یار می نشاند. انسان کامل می تواند خدا و جهان را در جام بینای خویش به تماشا بنشیند. انسان کامل می تواند جهان تفصیل ها را در خود به اجمال درآورد و از سوی دیگر آفریننده و اجمال را در خود باز یابد.

در حقیقت جمله را دل سوی تست جان هر یک در هوای روی تست

(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۲)

اسیری می گوید: دل های کاملان روی در حق تعالی دارند و جان ها شیفته روی پروردگار است. در واقع نسبت انسان با حق تعالی در لوح دل، و تجلی ذات حق بر این لوح است.

جان جمله با جمالت آشنا هر یکی از خـوان عشقت با نوا

آن یکی از جرعه های مست و خراب وان دگر نوشیده دریای شراب

هر یکی سرمست جام وصل یار وز غم هجران به جان در زینهار

(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۳)

نسبت کاملان با خداوند، سرمستی از جام عشق الهی؛ و غم هجران در رسیدن به مقام بقا بالله است. لاهیجی در ابیات فوق می گوید: جمله عاشقان (انسان های کامل) با جمال پروردگار آشنا هستند و هر یک از سفره عشق و محبت تو بهره مند شده اند. آن ها هر یک با توجه به ظرفیت های وجودی خویش از شراب عشق تو بهره مند شدند و سرمست از وصل یار هستند، اما در غم و درد دوری پناه می جویند. در این معنی که آن ها روی در مقام نیستی و فنا دارند و سیر الی الله می پویند برای نائل آمدن به سیر فی الله.

آنکه شد عالم طفیل ذات او لی مع الله کاشف حالات او
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۶)

اسیری می گوید: عالم وابسته و پیرو ذات انسان کامل است. همانطور که گفته شد حق تعالی تجلی صفات و کمالات خویش را در آئینه انسان کامل می بیند و بدین دلیل عالم، تجلی ذات حق را در آئینه وجود اهل الله می بیند.

در مصرع دوم اسیری به حدیث لی مع الله اشاره دارد، «لِیْ مَعَ اللّٰهِ وَقَدْ لَمْ یَسْعُنِیْ فِیْهِ نَبِیُّ مُرْسَلٌ وَلَا مَلَكٌ مُّقْرَبٌ»، مرا با خدا وقتی هست که در آن وقت آنچنان یگانگی وجود دارد که فرشته ویژه و پیامبر مرسل در آن ننگیند. بدین معنی است که عارف کامل در استغراق و مکاشفه به تجلی ذات حق دست می یابد.» (مهریزی، ۱۳۸۰: ۴۱۰) با توجه به حدیث نبوی، بیت فوق در نسبت انسان کامل با خداوند قرار می گیرد، ذات او، یعنی ذات انسان کامل؛ پیامبر گرامی اسلام، در مرتبه ای از تقرب قرار گرفت که مقام نبی مرسل و فرشته مقرب نیز بدان پایه نخواهد رسید و این نسبتی است که وی با خداوند دارد.

۱-۲- حقیقت محمدیه

مراد از حقیقت محمدیه به اصلاح متصوفه، و عرفا، ذات احدیت به اعتبار تعیین اول و مظهر اسم جامع الله است. (سجادی، ۱۳۷۰: ۳۲۵) و به همین دلیل است که در نسبت با خداوند قرار دارد. همچنین حقیقت محمدی با عالم و انسان و با معرفت اهل عرفان نیز ارتباط دارد. از حیث ارتباطش با عالم، مبدأ خلق عالم است، که خالق عالم پیش از هر چیزی او را آفریده و هر چیزی را نیز او آفرید و از حیث ارتباطش با انسان، صورت کامل انسان است که در نفس خود جامع جمیع حقایق وجود و خلاصه، آدم حقیقی و

حقیقت انسانیت است. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۸)

عارف اطوار سر جز و کل خلق اول روح اعظم نفس کل
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۶)

اسیری در مصرع نخست پیامبر گرامی اسلام را آگاه به اطوار دل و اسرار جزء و کل می داند. اطوار در مصرع اول اشاره به اطوار سبعة در عرفان اسلامی دارد. و نسبت دادن عارف اطوار به پیامبر (ص) به معنی آن است که پیامبر تمام اطوار هفتگانه قلب را درک کرده است و به آخرین درجه و طور هفتم رسیده است که آن را مهجه القلب می نامند. و آن محل تجلیات حضرت الوهیت و اشراقات انوار عظمت ربوبیت است.

و در مصرع دوم القاب حقیقت محمدیه را در وصف پیامبر ارجمند اسلام نام می برد. خلق اول اشاره دارد به حدیث نبوی *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي* و عرفا درباره این حدیث معتقدند که اولین چیزی که خداوند آفرید نور پیامبر (ص) بوده که سپس به صورت حضرت آدم ظاهر شده است. روح اعظم اشاره دارد به روح انسان که از جهت ربوبیت، مظهر ذات الهی است.

نکته کنت نبیا می شنو گر دلی داری به عشقش کن گرو
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۶)

مصرع اول این بیت اشاره دارد به حدیث نبوی « *كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ* » اشاره دارد. پیامبر در این حدیث می فرماید: من پیامبر بودم در حالی که حضرت آدم بین آب و گل بود. وجود پیامبر قبل از حضرت آدم مسلما با این وجود، طبیعی نبوده است. بلکه مراد وجود در نشأت دیگری می باشد مانند نشأت عقلی و یا فراتر از آن. همه موجودات در علم خداوند معلوم هستند و وجود علمی پیامبر اکرم (ص) قبل از همه موجودات بوده است.

گر به صورت هست آدم بو البشر او به معنی هست آدم را پدر
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۶)

اسیری می گوید: اگرچه در ظاهر حضرت آدم (ع)، پدر بشریت است. اما در معنی پیامبر گرامی اسلام (ص) پدر حضرت آدم است. و این نسبتی است که از جانب پروردگار

به پیامبر گرامی اسلام عطا شده است. همانطور که در سطور قبل حدیث‌های نبوی را تحلیل و تفسیر کردیم، وجود علمی حضرت محمد قبل از تمام موجودات، حتی حضرت آدم بوده است. پس می‌توان گفت در اصل پیامبر (ص) ابوالبشر است. اوست ایجاد جهان را واسطه در میان خلق و خالق رابطه (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۵)

در بیت فوق، اسیری اشاره دارد به حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک» اگر تو نبودی آسمان‌ها و زمین را خلق نمی‌کردم. همانطور که در این حدیث قدسی می‌خوانیم، پیامبر (ص) بهانه آفرینش بوده اند و خلقت عالمین به جهت وجود ایشان بوده است.

۱-۳- صورت حضرت حق

انسان کامل به آنچه خداوند انجام آن را دوست دارد، ملتزم است. خوارزمی در شرح فصوص الحکم ابن عربی می‌نویسد: «جمیع عالم، صورت حضرت الهیه است تفضیلا و انسان کامل صورت اوست جمعا». (کمال خوارزمی، ۱۳۶۴: ۷۲) از نظر ابن عربی عالم به صورت حق است و انسان هم به صورت حق و هم به صورت عالم. از این رو می‌فرماید:
والعالم علی صورہ الحق، و الانسان علی صورتین. (عفیفی ۱۳۸۶: ۲۲۲)

در تو گر از عین رحمت بنگرند زودت از اسفل به اعلی افکنند (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۲۲)

در بیت فوق می‌توان اینطور تحلیل کرد که کامل صورت حق تعالی است، پس نگاه رحمت و بخشایش انسان کامل به خلق، همچون نگاه پروردگار به آن‌هاست. همین نگاه رحیم باعث می‌شود انسان از پایین‌ترین درجه انسانیت به بالا بیاید و بالاترین و بهترین درجات انسانی را کسب کند.

هست صلح و جنگشان از بهر حق لاجرم دارند بر عالم سبق (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۲۳)

اسیری می‌گوید: هدف از فعلیت و اصلان حق به هر شکلی که باشد، رسالتی است که از جانب حق تعالی برای آنان تعیین شده است. نگرش اهل الله بر عالمیان برتری دارد.

در معنی دیگر می توان گفت که فعلیت آنان برای سبقت در بندگی حق تعالی است. گر قبول خاطر ایشان شوی شد مسلم بر تو ملک معنوی (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۲۲)

از نظر اسیری لاهیجی، اگر مقبول نظر کاملان حق باشی، جایگاهی فرامادی، و معنوی برای خود اندوخته ای که بر تو مسلم گشته است. در بیت فوق نظر عارف کامل، همچون نظر حق است. پس مقبولیت خاطر اهل الله، به مثابه مقبولیت حق تعالی است. گر نظر بر حال زارت افکنند از بلا و محنتت ایمن کنند (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۲۲)

همچنان که اگر واصلان درگاه حق، نظری بر حال زار دنیوی انسان حیوانی بیافکنند، او از بلا و محنت دنیوی ایمن سازند. در این معنی که روش و منش زندگی وی را متحول خواهند کرد.

متصف گشته به اوصاف خدا اهل جود و صاحب صدق و صفا (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۵۲)

اسیری می گوید: انسان کامل با صفات پروردگار وصف می شود، پس می توان اینطور استنباط کرد که انسان کامل صورت حق تعالی است و جلوه حق است بر روی زمین. او اهل بخشش عطاست، صاحب راستی و خلوص، پاکی و روشنی است.

منبع آداب و اخلاق حسن مجمع اوصاف رب ذوالمنن گشته از انفاس او دایر فلک بوده در تقدیس سابق بر ملک (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۸)

انسان کامل که صاحب جمیع صفت های الهیست، تنها مقصود از خلقت جهان است. انسان کامل کسی است که از روز ازل نیز فرشتگان بارگاه حق تعالی به پاکی او را ستودند. «انسان کامل است که زبده و خلاصه موجودات است، و جامع علوم و مجمع انوار است. مظهر حقند و پنهان چون حقند زانکه فارغ از دو عالم مطلقند (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۲۳)

اسیری می گوید: اولیاء و عارفان حق، به سبب دارا بودن اسماء و صفات الهی در وجودشان، مظهر حق هستند و همچون او [خداوند] پنهان هستند. مصرع دوم اشاره به گسستن بندهای عالم ماده و پیوستن به راه حق و مانوس بودن با خداوند است. بردبارند و رحیم و مشفقند در اخوت حقیقت شناس مطلقند دشمنی شان هست عین دوستی مغز گردو در گذار از پوستی (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۲۲)

ابیات فوق ضمن آنکه وجود انسان کامل را مظهر صفات و صورت حق تعالی می داند، مفهومی در بیان واسطه فیض الهی دارد که اهل کمال حتی در موضع به ظاهر دشمنی و صورت قهریه خود، در حال رساندن فیض به مخلوقات هستند. هر چه او گوید همه الهام دان گفت او را تو ز حق اعلام دان (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۰)

اسیری سخنان انسان کامل را سخن حق می پندارد. در عرفان اسلامی اهل کمال لسان الله هستند. پس وقتی در عرفان، انسان کامل را لسان الله می خوانند، نباید جز سخن حق از آنان انتظار داشت. لذا کامل هر چه می گوید سخن پروردگار است و جز حق نیست.

۱-۴- عشق

عشق مهمترین رکن طریقت است و این مقام را تنها انسان کامل که مراتب ترقی و تکامل را پیموده است درک می کند. عاشق را در مرحله کمال عشق، حالتی دست دهد که از خود بیگانه و ناآگاه می شود و از زمان و مکان فارغ و از فراق محبوب می سوزد و می سازد. هم جان است و هم جان را جانی است و قصه بی پایانی است و درد بی درمانی است. (سجادی، ۱۳۷۰: ۵۸۱)

حق همی گوید ترا ما ودعک هر کجا خواهی شد الله معک (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۷)

در بیت فوق با استشهاد به قرآن کریم، آیه سوم از سوره مبارکه ضحی، نسبت پیامبر اسلام با خداوند را در محبت بیان می دارد. مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى، که خدای تو هیچ گاه تو را ترک نگفته و بر تو خشم ننموده است.

اسیری لاهیجی درباره دل صافی کاملان چنین می گوید:

حق نگنجد در زمین و آسمان در دل مومن بگنجد این بدان
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۹)

دل انسان کامل مرآت حق است به سبب شفافیت پرتو جمال خداوند است. هفتمین طور از اطوار هفتگانه قلب در عرفان اسلامی مهجه القلب می باشد و این مقام حاصل نمی گردد، مگر به قطع علاقه از ماسوی الله و تخلیه نفس از صفات حیوانی و رسیدن به این درجه از اطوار قلبیه تنها از انسان کامل برمی آید تا بتواند حق را که در زمین و آسمان نمی گنجد را در قلب خود حفظ کند.

عقل کل از جام عشقت باده نوش نفس کل مستانه از شوقت به جوش
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱)

اسیری می گوید: عقل کل، از جام عشق الهی باده نوشی می کند و در شوق و اشتیاق معبود است. « نفس کل حضرت محمد (ص) است که او را عقل کل نیز می گویند. » (سجادی، ۱۳۷۰: ۷۶۸) در باب باده نوشی و می عشق در عرفان اسلامی باید دانست که: « حالت جذبه، شیفتگی و تجلیات ربانی است. » (همان، ۷۵۴) عقل کل و نفس کل، از عشق لایزال الهی سرمست است.

گشته انسان مست و بیخود زان شراب ز آتش عشق تو دارد دل کباب
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱)

در این بیت، عاشقان حق تعالی که دل سوخته اند، مست و بی خود از عشق الهی هستند. در نسبت صفت مطلق بی خود به انسان [کامل]، اسیری به مقام فنا فی الله عارفان نیز اشاره دارد، آن ها آنچنان مست از عشق الهی هستند که ترک خود نموده اند.

انبیا از جام وصلت سرخوشند اولیا از عشق تو در آتشند
عاشقان از باده عشق تو مست عارفان زین جام گشته نیست هست
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱)

عاشقان حضرت حق، مست از عشق الهی گشته اند و عارف که در مرتبه شهود قرار گرفته، هست خود را نیست گردانیده است. «جوینده حق تعالی را با وجود طلب وجد تمام

عاشق گویند که غیر محبوب حقیقی کسی را نخواهد و نجوید.» (سجادی، ۱۳۷۰: ۵۶۶ و ۵۶۷) و عارف نیز در اصلاح کسی است که «حضرت الهی او را به مرتبه شهود ذات و اسماء و صفات خود رسانیده و این مقام از طریق حال و مکاشفه بر او ظاهر گشته باشد نه از طریق علم و معرفت.» (همان، ۵۶۵) نیستی در اصطلاح آن است که در طریق دوستی حق فنا شوی، دو گیتی در سر دوستی دهی و دوستی در سر دوست تا نتوانی گفت که منم و اوست. (همان، ۷۷۵)

آن حیب خاص رب العالمین آن شفیع خلق عالم یوم دین
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۶)

حیب خاص خداوند، پیامبر گرامی اسلام است آنکه شفیع خلق عالم و روز جزا است.

نیست اکمل در طریقت زو کسی جز خدا او را نباشد مونس
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۶)

اسیری می گوید: در طریقت کسی کامل تر از پیامبر گرامی اسلام نیست و او با غیر حق مانوس نیست. انس و الفت انسان اکمل با حق تعالی، و عزلت از غیر حق، نسبت وی با خداوند است.

۲- نسبت انسان کامل با عالم هستی

۲-۱- ساری در جمیع عوالم

مدارج و معارج فیض وجود، دوری است و فیض منتزل از مرتبه احدیت به واحدیت، و از آنجا به عقل کل و نفس کل و عالم برزخ مثالی، عرشی و کرسی و افلاک سبعة و عناصر اربعه و موالید ثلاثه، تا به مرتبه انسان کامل می رسد، قوس نصف دایره نزولی به اتمام می رسد و از مرتبه انسانی که آخر تنزلات است، ابتدای ترقی می شود و به عکس سیر اول که سیر نزولی بود، می رود تا به نقطه اول که مرتبه احدیت است، وصول یابد. (لاهیجی، ۱۳۹۵: ۲۲۹ و ۲۳۰)

می کند جولان به ملک لامکان بی نشان بیند عیان اندر عیان
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۵۱)

همه پهنای آسمان ها و زمین جولانگاه انسان کامل است، به لامکان سفر می کند، هر جا که بخواهد بنگرد بدون این که نیاز به حرکت در آوردن جسم خود داشته باشد. یک پیاده در رکابش جبریل لو دنوت بر کمالش شد دلیل (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۶)

اسیری می گوید: انسان کامل، پیامبر گرامی اسلام، در جایگاهی قرار دارد که جبریل در رسیدن بدان ناتوان است. این بیت اشاره دارد به داستان شب معراج. پیامبر (ص) از جبریل در شب معراج نقل می کند: «همانا بین من و پروردگار هفتاد حجاب از نور است که اگر یکی از آنها را مشاهده کنم سوخته و نابود خواهم شد. شاه باز لامکانی جان او رحمه للعالمین در شان او (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۶)

انسان کامل شاهباز لامکانی است که به شکار صفات جمال و جلال الهی نائل گشته است، در آن جایگاه که فرشتگان مقرب پروبال فرو گذاشتند. مصرع دوم اشاره به آیه صد و هفتم سوره مبارکه انبیاء است. «مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ». یعنی تو [ای محمد] رحمتی هستی که به سوی همه جماعت های بشری فرستاده شده ای.

قرب او ادنی شده او را مقام ما رمیت شرح حالش را تمام (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۶)

در مصرع اول بیت فوق، اسیری به آیه نهم سوره نجم اشاره می کند که داستان معراج پیامبر (ص) را بیان می کند. «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (قرآن کریم، سوره نجم، آیه نهم) با او [حق تعالی] به قدر دو کمان یا نزدیکتر از آن شد. اسیری در این مصرع مقام بالای پیامبر را به تصویر می کشد. در مصرع دوم نیز اسیری اشاره می کند به بخشی از آیه ۱۷ سوره انفال «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» و این تو نبودى (ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آن ها) انداختی؛ بلکه خدا انداخت! منظور از اشاره کردن به این آیه در مصرع دوم این است که تمام نصرت و پیروزی هایی که پیامبر کسب می کرده از خدا بوده است.

جمله عالم جرعه نوش جام دل از مکان تا لامکان یک گام دل
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۴۹)

در بیت فوق شیخ لاهیجی، معتقد است که معراج و حلول انسان کامل به توسط
مظهریت وجود او و تجلی حق تعالی در لوح دل میسر می‌گردد، برای کاملان حق تعالی،
سیر مکان تا لامکان یک گام دل است.

بود برخوان خدا او میهمان گفت ایست عند ربی در بیان
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۷)

بیت فوق اشاره دارد به شب معراج و حدیث مشهور پیامبر که فرمودند: ایست عند ربی
یطعمنی ویسقینی؛ من نزد پروردگرم شب را می‌گذرانم و او مرا طعام و نوشیدنی می‌دهد.
لاهیجی در این بیت به مرتبه بالای پیامبر نزد خدا اشاره می‌کند.

۲-۲- جامعیت انسان

چون حق تعالی تجلی کرد، به ذات خود مر ذات خود را و مشاهده کرد در ذات
خویش جمیع صفات و کمالات را، خواست تا صفات و کمالات خویش را مشاهده کند؛
در حقیقتی که او [انسان کامل] به منزلت آینه باشد. (کمال خوارزمی، ۱۳۶۴: ۶۸)

اسیری در معنای کمال و جامع الصفات بودن انسان کامل می‌گوید:

هر چه در عالم کمالش نام بود جمله در ذات شریف او نمود
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۸)

کمالات هستی در ذات شریف انسان کامل که تجلی ذات حق است قرار دارد.
اسیری گوید: هر آنچه در عالم، کمالی داشت، همگی در ذات شریف انسان کامل قرار
دارد.

منبع آداب و اخلاق حسن مجمع اوصاف رب ذو المنن
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۸)

اسیری گوید: انسان کامل، کانون فضائل و حسن اخلاق و آداب نیکو است و جامع
الصفات و اوصاف حق تعالی است.

۲-۲-۳- مقصود کلی از آفرینش عالم

انسان کامل ترین موجودات است و او هدف هستی است، و چون وی هدف آفرینش پیش از هستی است، از این رو جز بخاطر وی و ظهورش آفریده‌ای را پیش از او نیافرید. (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۶۳) ابن عربی بر این عقیده است که «اگر وی نبود، آفرینش صورت نمی‌گرفت.» (همان)

اسیری در اسرارالشهود، نشانه های انسان کامل را در پیامبر گرامی اسلام تفسیر می‌کند.

گشته تابان مهر و مه از روی او منزل جانها خم گیسوی او
از جمال اوست عالم را صفا گشته از خوانش دو گیتی بانوا
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۶)

انسان کامل، مقصود آفرینش است، پیامبر گرامی اسلام کسی است که از نور وجود او، ماه و خورشید نور می‌گیرند، یعنی به واسطه وجود او رحمت آفرینش حق شامل آن‌ها گردید و بوجود ممکنات در آمدند و جان جهان، ذات عالم هستی در محبت او ایجاد شده است. جمال محمد (ص) است که جهان را روشنی بخشیده و امکان حیات را برای عدمیان فراهم ساخته است.

از خدا لولاک آمد در خطاب کز دو عالم هست مقصود آن جناب
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۷)

لاهیجی در بیت فوق به حدیث قدسی «لولاک، لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَکَ: اگر تو نبودی افلاک را خلق نمی‌کردم» اشاره دارد. می‌توان اینطور این بیت را تحلیل کرد که پیامبر نمونه انسان کامل است و دلیل و مقصود خداوند از ایجاد مخلوقات، انسان کامل می‌باشد. ذات ایشانست خلقت را سبب هرچه می‌خواهی ز ایشان می‌طلب
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۲۳)

چون ذات ایشان (کاملان حق)، سبب خلقت [کونین] است، لذا او بتوسط ذات درونی خویش، صورت الهی است. بنابراین هر چه می‌خواهی از ایشان می‌طلب. در این معنی که طلب از وی طلب از خداوند است.

۲-۴- مقام فنا

فنا در اصطلاح یعنی فنای بنده در حق، که جهت بشریت بنده در جهت ربوبیت حق، محو می‌گردد. (سجادی، ۱۳۷۰: ۶۲۸) با فنا، به سقوط اوصاف مذموم، و با بقا به قیام اوصاف محمود اشاره می‌کنند. فنای بنده از اوصاف و احوال مذموم، عدم آن اوصاف و احوال است، همچنان که فنای او از نفس خود و خلق، زوال احساس او به خود و خلق است. (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۶)

گر از آن بسیار گویم اندکی کی کجا فهمد بغیر آن یکی
کو جهان را سر به سر نابود دید باده جام فنا را در کشید
محو شد در پرتو نور احد کار او بالاست از فهم و خرد
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۵۱)

اسیری می‌گوید: انسان کامل، باده عشق الهی را می‌نوشد و گام در سیر الی الله، فنا فی الله می‌گذارد و جهان از منظر مست باده عشق الهی، بی‌مقدار و نابود است. انسان کامل در انوار الهی مدهوش و مست است و فعلیت وی نائل گردیدن به سیر فی الله است، طریقی که از فهم و درک اهل ظاهر خارج است.

رهنمایی لایق آن کاملست کوزخود فانی به جانان واصل است
نیست اکمل در طریقت زو کسی جز خدا او را نباشد مونسی
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۳۱)

در ابیات فوق، اسیری لیاقت راهنمایی خلاق را در کاملی می‌داند که از هست خود و هستی عالم ماده، به نیستی گراییده و حی و حاضر در محضر حق است.

داند او ایذای خلقان فعل حق چون ز حق بیند ز آتش نیست دق
بلکه لذت‌هاست او را در جفا زانکه جور یار خوش‌تر از وفا
چونکه او فانی فی الله آمده است هرچه بیند عین حق دانسته است
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۱۵)

اسیری می‌گوید: انسان کامل آگاه است که رنج‌ها و مشقت‌های خلق، فعل و حکمت پروردگار است. پس با این آگاهی از آتش محنت اعتراضی نیست. انسان کامل

این آگاهی را در مقام فنا به دست آورده و هر چه در عالم هستی بیند عین حق تعالی می‌انگارد.

فارغ از خود گشته و باقی به دوست جملگی مغز آمده فارغ ز پوست (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۲۲)

کلمه فراغ نشان از آراء اسیری در وجه ایمان و توکل نیز هست، انسان از بند خویشتن رها می‌شود، و متوکل است به حق تعالی. کاملان با چنین اندیشه ای مهمترین عضو نظام هستی هستند.

۲-۵- وحدت وجود

عرفان نظری، از جنبه وجودشناختی، بیانگر نحوه فاعلیت حق و بیانگر کیفیت ربط وحدت به کثرت و چگونگی انتشار و برآمدن کثرات از واحد است. انسان کامل نیز به توسط دیده حقیقت بین خویش به هر سوی که می‌نگرد مظاهر و اوصاف حق را می‌بیند و می‌شنود. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۷۲)

اوست معنی جمله عالم صورتست
او چو دریا و دو عالم موج دان
حق چو جان و جمله عالم چون تن است
صورت کثرت حجاب وحدتست
نیست غیر از یار در عالم عیان
در حقیقت اوست پیدا و نهان
او کتاب و هر چه بینی آیتست
او می و جمله جهان را جام خوان
همچو خور در کائنات این روشن است
گرچه وحدت را ظهور از کثرتست
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۷۹)

اسیری برای درک وحدت وجود در نزد انسان کامل، به ضمیر باطن و پنهان، در ورای صورت اشاره می‌کند، اگر دریا را می‌شناسی، حق تعالی چون دریاست و دو عالم موج دریاست، اگر می‌را می‌شناسی، گوهر حضرت حق چون شراب است و جمله جهان جام شراب. اسیری جان جهان را حق تعالی می‌پندارد که این علم چون آفتاب روشن و تابان دنیا، روشن است. اگر چه فهم و ادراک وحدت وجود از طریق همین کثرت های جهان در اذهان به ظهور می‌رسد، اما حجاب فهم این علم نیز هست.

صاحب جمع است و پیشش نیست فرق جان او در بحر وحدت گشته غرق

(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۷۹)

اسیری می گوید: انسان کامل صاحب مقام جمع است و در او دویی و تفرق نیست. او در بحر بینش وحدت مستغرق است.

تا تعین بر نخیزد از میان حق نهانست و نخواهد شد عیان
چهره معنی نهان در صورتست صورت و معنی نقاب وحدتست

(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۸۲)

اسیری می گوید: تا زمانی که تعین‌های شخصی، وجود مجازی و غیر مطلق ممکنات از میان بر نخیزد، پیش چشم سالک راه حق، وحدت عالم وجود عیان نخواهد شد، زیرا مفهوم این معنی نهان در ظواهر عالم ماده است، و صورت و معنی این جهان حائل وحدت تجلی ذات حق در نظر سالک است.

اهل معنی مست جام وحدتند اهل صورت درد نوش کثرتند
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۲)

اسیری می گوید: اهل معنی که در واقع اهل علوم باطنی هستند، عارفان طریق راه حق تعالی، مست شراب ظهور و آگاهی از وحدت وجود هستند، اما صورت گرایان که در علوم ظاهری به تفحص می پردازند، تنها کثرت کونین را می بینند و غافل از معرفت وحدت هستند.

چون دویی برخاست جمله وحدتست تا نپنداری مقام کثرتست
هر که او را دیده بینا بود هر چه بیند حق در او پیدا بود

(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۷۹)

از نظر کاملان حق، چون بینش‌های دویی در عالم کثرت برخاست، در دید عاشق، جملگی تصویری از وحدت خواهد بود. کاملان که دیده بینایی بر این حقایق دارند، حقیقت وجود حق را در همه عوالم و هر آنچه که می بینند درک می کنند.

۳- رسالت و ولایت

انسان کامل به دلیل آنکه واسطه فیض الهی به جهان هستی است، به مقام خلیفه الهی دست یافته است و خلیفه و جانشین خداوند در عالم ماده و برای حفظ آن و هدایت بشریت است. «معنی حفظ او عالم را آنست که حق تعالی در آینه دل این کامل تجلی می کند و عکس انوار تجلیات از آینه دل او بر عالم فایض می گردد، و به وصول آن فیض باقی می ماند و تا این کامل در عالم باقی است، استمداد می کند از حق تجلیات ذاتیه و رحمت رحمانیت و رحیمیت را به واسطه اسماء و صفاتی که این موجودات مظاهر و محل استوای اوست. (کمال خوارزمی، ۱۳۶۴: ۷۱)

داد حق او را خلافت در جهان قم فانذر آمده در شرح آن (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۷)

بیت فوق اشاره دارد به آیه دوم سوره مدثر: قُمْ فَأَنْذِرْ، برخیز و هشدار ده. خداوند انسان کامل را خلیفه خود بر روی زمین قرار می دهد و شرط نجات مردم را در این می بیند که رهبران دینی حرکت کنند و انزوا و استراحت را کنار بگذارند.

رهنمای خلق و هادی سبل مقتدای انبیاء ختم رسل (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۶)

اسیری در بیت فوق اشاره دارد که مقتدای پیامبران، خاتم انبیاء راهنمای خلق است و راه هدایتگری را در پیش گرفته است.

هست راه او صراط مستقیم گفته حق او را علی خلق عظیم (اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۷)

هدایت و ولایت خلق، به عهده انسان کاملی است که راه او صراط المستقیم است و خداوند او را به خلق نیک آراسته است. اشاره «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ. در حقیقت تو به خلقی عظیم آراسته ای.» (قلم، آیه ۴) مفهوم این آیه این است که تا کسی خود دارای برترین مکارم اخلاق نباشد، خداوند متعال مأموریت عظیم و خطیر نبوت را به او نخواهد داد. پس کسب مکارم اخلاقی برای انسان کامل، امری الزامیست.

گر تو خواهی رفت راه ذو‌المنن دست در فتراک ره بینان بزن
آن سلاطین اقالیم یقین حاکمان کشور دنیا و دین
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۱۲۲)

از نظر اسیری، اهل‌الله سلاطین ایمان و یقین و ره بینان طریق الی‌الله هستند و ولایت و پاسداری از حقیقت و مخلوقات دنیا و دین الهی بر عهده آنان نهاده شده است.

مظهر جامع امام‌الاصفیا گشته بر تخت ولایت پادشا
منحصر شد رهبری در ذات او هست منشور جهان آیات او
(اسیری لاهیجی، ۱۳۶۸: ۸)

رهبری و ولایت بر مخلوقات منحصر در ذات انسان کامل است. اسیری با اشاره به نشانه‌های او که منشور جهان است، ذات انسان کامل را تجلی حق می‌داند. در واقع او بدین معنی اشاره دارد که صورت حق تعالی در عالم ماده است که ولایت و رهبری منحصر بدو گشته است.

نتیجه گیری

با توجه به شیوه بررسی انسان کامل در اسرار الشهود، و تفکیک این موضوع به نسبت انسان کامل با خداوند و نسبت او با عالم هستی و رسالت و ولایت، از دستاوردهای این تحقیق می توان به موارد زیر اشاره کرد:

- ۱- انسان کامل صورت الهی و مظهر اسماء و صفات حق تعالی است و آن چه از نظرش می گذرد، آیات و نشانه های تجلی ذات پروردگار است.
 - ۲- انسان کامل واسطه فیض حق تعالی است، پس او خیرخواه عالمیان است.
 - ۳- رسیدن به بالاترین درجه از اطوار قلب تنها از انسان کامل برمی آید تا بتواند حق را که در زمین و آسمان نمی گنجد را در قلب خود حفظ کند.
 - ۴- معراج و حلول انسان کامل به توسط مظهریت وجود او و تجلی حق تعالی در لوح دل میسر می گردد، برای کاملان حق تعالی، سیر مکان تا لامکان یک گام دل است.
 - ۵- تا زمانی که پیش چشم سالک راه حق، تعیین های شخصی، وجود مجازی و غیر مطلق ممکنات از میان بر نخیزد، وحدت عالم وجود عیان نخواهد شد.
 - ۶- انسان کامل، باده عشق الهی را می نوشد و گام در سیر الی الله، فنا فی الله می گذارد. او عالم ماده، را بی مقدار و نابود می داند.
 - ۷- شیخ لاهیجی هدایت و ولایت خلق، را بر عهده انسان کاملی می داند که راه او صراط المستقیم است و خداوند او را به خلق نیک آراسته است، آنچنان که ولایت و رهبری را منحصر در ذات انسان کامل می داند.
- حاصل تحقیق آن که انسان کامل علت غایی؛ و هدف آفرینش است. او در عالم ماده پس از تحقق بالفعل اندیشه وحدت و زدودن زنگار تعیین های عدمی و مجازی در عالم ممکنات، و طریق سیر الی الله، به مقام قرب و فنا دست یافته و با بینش وحدت وجودی و نائل آمدن به بقاء بالله، مستحق خلیفه الهی گردیده است.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. آل داوود، آ.ب. (۱۳۶۸). *انسان کامل، دایره المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: انتشارات مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۲. آل عصفور، محمد. (۱۳۸۵). *«انسان کامل و انسان شناسی مولانا»*. کاوش نامه زبان و ادبیات فارسی، شماره ۱۱۲: صفحه ۹۵ تا ۱۲۶.
۳. آملی، سید جواد. (۱۳۶۳). *سیری در عرفان و فلسفه در جهان اسلام*، دیدگاه های مختلف در تفسیر قرآن، مجموعه مقالات سومین کنگره فرهنگی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۶). *انسان کامل*. ترجمه گل بابا سعیدی. تهران: جامی.
۵. اسیری لاهیجی، محمدبن یحیی. (۱۳۸۶). *اسرار الشهود*. تصحیح سید علی آل داوود، تهران: موسسه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. اسیری لاهیجی، محمدبن یحیی. (۱۳۹۵). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوار.
۷. اعوانی، غلامرضا، دادبه، اصغر، بادنج، حسن. (۱۳۸۹). *«انسان کامل به روایت ابن عربی»*. فصلنامه اندیشه دینی، پیاپی ۳۴، صفحات ۱۳۵ - ۱۶۰.
۸. جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *محبی الدین ابن عربی، چهره برحسته عرفان اسلامی*، تهران: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۹. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغت نامه*، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. رستمی، سمیرا. (۱۳۹۷). *«پیر همدانیتگر در مثنوی اسرار الشهود اسیری لاهیجی»*، نخستین همایش ملی تحقیقات ادبی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.
۱۱. سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۰). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
۱۲. سجادی، سید ضیاء الدین. (۱۳۸۴). *مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف*، چپ یازدهم، تهران: (سمت).

۱۳. سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله. (۱۳۶۳). *آداب المریدین*. مترجم: عمر بن محمد شیرکانی و محمد یوسف حسینی، با تصحیحات و استدارکات نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۱). *عرفان و عارف نمایان ترجمه کسر اصنام جاهلیه*، ترجمه محسن بیدارفر، تهران: انتشارات الزهرا.
۱۵. عبدالرزاق کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین. (۱۳۵۴). *اصطلاحات صوفیه*، ضمیمه شرح منازل السائرین. تهران: انتشارات حامدی.
۱۶. عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۶). *شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصرالله حکمت، چاپ دوم، تهران: انتشارات الهام.
۱۷. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۷۴). *رساله قشیریه*. عثمانی، حسن بن احمد. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*، محقق جلال الدین آشتیانی، انتشارات امیرکبیر.
۱۹. کمال خوارزمی، حسین بن حسن. (۱۳۶۴). *شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
۲۰. گوهرین، سید صادق. (۱۳۸۸). *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران: زوار.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۳۶۳). *بحار الانوار*. مترجم ابوالحسن موسوی همدانی، تهران: کتابخانه حضرت ولیعصر.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷). *انسان کامل*، قم: انتشارات صدرا.
۲۳. مهریزی، مهدی. (۱۳۸۰). *میراث حدیث شیعه*. به کوشش علی صدرایی خویی. قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۲۴. نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۶۲). *مجموعه رسائل مشهور به الانسان الكامل*، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران. تهران: انتشارات طهوری.
۲۵. نصرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۷۶). *اوصاف الاشراف*، به کوشش ایرج گلسرخی، تهران: انتشارات علمی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۷۲ - ۱۵۱

انسان کامل وجه الله

محمدجواد رودگر^۱

چکیده

معرفت به انسان کامل هم از حیث نظری - علمی و هم از جهت عملی-سلوکی، اهمیت خاصی در معرفت به خدای سبحان و زیست معنوی و هندسه حیات طیبه دارد و هرگاه این حقیقت را در معارف و حیانی و آموزه های دینی ردیابی کنیم اهمیت و آنگاه ضرورت و کارآمدی اش در تنظیم زندگی معقول و ملکوتی مضاعف خواهد شد. درحقیقت انسان کامل شناسی نوعی خداشناسی است و از انسان کامل اصطلاحی دانش عرفان در نصوص دینی با عناوینی چون: خلیفه الله، حجه الله، نبی، رسول، امام و ولی تعبیر شده و می شود که تعابیر معهود از جامعیت و کمال منحصر به فردی برخوردار است و یکی از تعابیر عمیق و دلنشین در کتاب و سنت، "وجه الله" است که متناظر به بود و نمود حق تعالی هست و مظاهر اکمل و اجمل نمودهای حق تعالی، انسان کامل و اولیاء الله خواهند بود. اکنون پرسش این است که انسان کامل مکمل چیست و کیست که وجه الله به شمار می روند؟ در عرف قرآن و عرفان مفهوم و مصداق وجه الله چه کسانی هستند؟ نوشتار حاضر با روش نقلی - عقلی و رویکرد تحلیلی عهده دار پاسخ به پرسش های یاد شده (که بصورت اندماجی یک پرسش هستند) خواهد بود و برون داد آن امکان معرفت به خدا در مرتبه فعل یا صفات فعل است که در آیات قرآنی از این مرتبه با عناوینی چون "الله"، "نور"، "وجه الله" و مانند آن سخن به میان آمده است و انسان کامل آیت کبرای حق تعالی و وجه خداست.

واژگان کلیدی

انسان کامل، وجه الله، ذات خدا، فعل الله، خلیفه الله.

طرح مسأله

تحلیل و تعلیل ابعاد وجودی انسان کامل مکمل اهمیت خاصی در ساحت معرفت شهودی و سلوک باطنی دارد و درعین اهمیت، ضرورت معرفتی - معنوی و ویژه ای نیز خواهد داشت، زیرا شناخت انسان کامل در عرصه های هستی شناختی (به عنوان واسطه فیض وجود) و انسان شناختی (تحت عنوان خلیفه الله و حجه الله) از یک سو و معرفت شناختی (از حیث منبعیت معرفت و حیانی، تبیین حقایق و رقایق معرفتی و معیارسنجش کشف و شهود های عرفانی) و غایت شناختی (از جهت سببیت قرب وجودی به حق تعالی، نیل به مقام ولایت باطنی و نبوت تسدید - تعریفی) از دیگر سو در تبیین هندسه هستی و منظومه معرفت و محبت و تنظیم روابط چهارگانه انسان با خدا، خود، جامعه و جهان بسیار حساس و تعیین کننده است. چنانکه استاد جوادی آملی بدین نکته مهم تفتن داده اند: "غایت حرکت حُجّی خداوند، همانا پیدایش انسان کاملی است که حبیب اوست و رسالت حبیب خدا ترسیم هندسه محبت است" (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۱۰). ناگفته نماند که شناخت انسان کامل که مظهر جمال و جلال الهی است صعب و مستصعب است. به بیان دیگر انسان کامل شناسی، ممکن مشکل و میسور معسور می باشد، چنانکه خداشناسی حقیقی منطقه ممنوعه (استحاله و امتناع اکتناه به ذات خدا) و ممکنه (امکان شناخت وجه خدا) دارد، انسان کامل شناسی نیز در ساحت معرفت شناسی از چنین موقعیتی برخوردار است. از نظر آموزه های قرآنی نهایت شناخت آدمی و سیر وجودی اش همین وجه الله است؛ زیرا برای خداوند سه مرتبه وجودی تصور می شود که عبارتند از:

۱- مرتبه ذات یا غیب الغیوب:

این مرتبه بیرون از تصور اوهام و عقول است چه رسد که محمولی را بر آن بار کند؛ زیرا موضوع آن ناشناخته است و نمی توان محمولی را بر آن بار کرد. در آیات قرآنی از این مرتبه به عنوان "احدیت" سخن به میان آمده است.

۲- مرتبه صفات عین ذات یا غیب:

این مرتبه نیز بیرون از تصور اوهام و عقول و در منطقه ممنوع قرار دارد که نه شناختی امکان پذیر است و نه حرکتی به سوی آن مرتبه شدنی است تا مقصود و مقصد

کسی باشد؛ زیرا وقتی صفات عین ذات باشد، همان احکام ذات بر آن بار می شود. در آیات قرآنی از این مرتبه به عنوان "واحدیت" سخن به میان آمده است.

۳- مرتبه فعل یا صفات فعل: این مرتبه تنها مرتبه ای است که می توانیم خدا را بشناسیم و او را مقصد و مقصود خود قرار دهیم. در آیات قرآنی از این مرتبه با عناوینی چون الله، نور، وجه الله و مانند آن سخن به میان آمده است. از منظر استاد جوادی آملی، ذات خداوند من حیث هو ذات، مشهود و معروف احدی از مخلوقات نبوده تا آیه (فَأَيُّهَا تُولُوا فِتْمًا وَجَهَ اللَّهِ) بر آن دلالت کند و نیز توهم فنا و نابودی هم در آن مقام راه ندارد تا بخواهد مورد استثناء در (كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) واقع شود. بنابراین، "وجه الله" به معنای صفات فعلی و ظهورات خداوند است که بالاترین مصادیق آن به وجود انبیا و معصومین (ع) اختصاص می یابد. وجه الله مرتبه فعل و فیض خداوندی است. از این روست که خداوند می فرماید: فَأَيُّهَا تُولُوا فِتْمًا وَجَهَ اللَّهِ (بقره-۱۱۵)؛ پس به هر جا رو کنید، همان وجه الله است. در این مرتبه خداوند با خلق است و این همراه بودن به شکل "معیت قیومی" است که در آیات بسیار از جمله می فرماید: هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (حدید-۴)؛ او با شما هر جا باشید. در این آیه و آیاتی دیگر از "اتحاد" میان خالق و مخلوق سخن به میان آمده است؛ ولی این اتحاد که در مقام فعل و فیض و وجه الله است، اتحادی است که امیرمومنان علی (ع) درباره آن می فرماید: "داخل" فی الأشياء لا بالمازجه؛ (داخل در چیزهاست بدون ممزوج شدن) این که داخل است الله نیست بلکه وجه الله است؛ زیرا محور اتحاد موضوع و محمول را "محمول" معین می کند. از آن جایی که این اتحاد در مقام فعل و وجه الهی است نه در مقام ذات و یا صفات عین ذات، به طور طبیعی می تواند تغییر در محمول ایجاد شود؛ اما اگر اتحاد در مقام ذات یا صفات عین ذات بود، تغییر محمول به موضوع یعنی ذات و صفات عین ذات نیز سرایت می کرد؛ در حالی که این گونه نیست؛ زیرا وقتی می گوییم خداوند باسط، قابض، محیی، ممیت، رازق و مانند آن است، مراد در مقام فعل است. به سخن دیگر خداوند گاهی می دهد و گاهی می گیرد، گاهی بیمار می کند و گاه دیگر شفا می دهد و یا گاهی احیا می کند و گاه دیگر امانت می کند. حال اگر این محمول های متغیر با ذات متحد باشد، باید تغییر در ذات رخ دهد و این مشکل را خواهد بود؛ چون

محمول زوال پذیر است و ذات هم زوال پذیر خواهد بود که چنین نیست.

بنابراین این محمولهای متغیر و ممکن تنها با مرتبه سوم یعنی وجه الله متحد هستند نه با خود ذات یا با صفات ذاتی. پس اگر وجه الله در اشیا و چیزهای هستی است این ناظر به مرتبه سوم است که از معیت قیومی و اتحاد سخن به میان آمده است. پس شناخت آدمی تنها نسبت به وجه الله و مقام فعل الهی که این مقام هم با هستی اتحاد دارد و هم معیت قیومی؛ و همین نیز نهایت سیر شناختی و وجودی انسان خواهد بود و به عنوان مقصد شناخت و مقصود حرکت بیان شده است. خداوند در آیاتی (از جمله نور- ۳۵) به روشنی بیان کرده که دو منطقه از مناطق برای این که مقصد شناختی و مقصود حرکتی باشد ممنوع است و تنها انسان و هر موجودی دیگر به این مرتبه سوم که وجه الله و نور السموات و الارض یعنی نور هستی است دسترسی دارد که مقام فعل و فیض الهی است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳-۱۵۱ و ۱۳۸۰، ص ۴۵) در باب وجه الله و تفسیر آن هم در کتب تفسیری اجتهادی و هم در تفاسیر عرفانی اباحت فراوانی شکل گرفت و گاهی معرکه آراء مفسران اهل حکمت برهانی و شهودی شد و در برخی کتب و مقالات نیز اشاره ای به انسان کامل وجه الله است شد، لکن بحث مستقلی در تطبیق "انسان کامل با وجه الله" بر اساس کتاب و سنت و با رویکرد عرفانی صورت نگرفت که نوشتار حاضر عهده دار بیان و تبیین آن هست. بنابراین فرضیه مقاله این است که اگرچه هر موجودی در مرتبه وجودی اش بصورت تکوینی وجه خداست و در این میان انسان مستعد کمالات امکانی نوعی اش می تواند وجه الله در مقام استکمال و استعلای وجودی بر مدار معرفت و عبودیت دکنار محبت و اطاعت و سنخیت با خدای سبحان گردد، لکن انسان کامل مکمل معصوم در مرتبه اتم و اکمل "وجه الله" است و انسان متکامل و مستکمل تنها در پرتو هدایت و حمایت انسان کامل مکمل می تواند به چنین مرتبه ای دست یابد.

با عنایت به اینکه شناخت انسان کامل بصورت کامل و تمام عیار برای دیگران مثل شناخت خدا از حیث ذات و اوصاف ذاتی ممتنع و ناممکن است و دیگر آدمیان تنها می توانند در حد و مرتبه وجودی خود معرفت به آنان پیدا نمایند، مسئله از اهمیت و حساسیت و درعین حال امکان معرفت به انسان کامل برخوردار خواهد بود. بدین جهت پرسش این

است که وقتی شناختِ مظاهر اتم و اکمل خدای سبحان و تجلیگاه وجه الله صعوبت خاصی دارد، چرا و چگونه انسان کامل شناسی کرده و مقصود از شناختن انسان کامل از حیث مراتب معرفتی و اهداف و غایات چیست؟ نوشتار پیش روی عهده دار پاسخ به پرسش (شناخت تشکیکی انسان کامل و هدف از آن) است تا نشان دهد که انسان کامل وجه الله است و وجه الله شناسی ممکن است نه ممتنع و هدف اصلی شناخت انسان کامل نیز استکمال در پرتو هدایت و تربیت آن ذوات نوری و قدسی خواهد بود که برای همگان اسوه های حسنه سلوک تا شهود می باشند، زیرا هدایت یابی و تعلیم و تربیت پذیری از وسائط فیض الهی همانا مترتب بر معرفت تشکیکی و ذومراتب به آنان است. به هر حال وجه الله چیست و از چه معانی و تفاسیری در دستگاه معرفت اسلامی اعم از تفسیرظاهری - باطنی یا تنزیلی - تاویلی در ساحت عرفان اهل بیتی برخوردار می باشد و آنگاه مصادیق وجه الله چه کسانی اند؟ ما برای دستیابی به پاسخ پرسش های طرح شده ناگزیر از بیان مفاهیم کلیدی و سپس تفسیر آفاقی - انفسی وجه الله هستیم تا نشان دهیم که وجه الله تمام عیار انسان کامل است. به تعبیر علامه جوادی آملی: "انسان کامل، آئینه تمام نمای اوصاف فعلی خداوند است" (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۴۵)

معناشناسی وجه الله

در قرآن کریم واژه "وجه الله" ۵ بار بکار رفته، ۲ بار در سوره بقره و دوبار در سوره روم و یکبار هم در سوره انسان و ۳ مرتبه هم بصورت "وجه رب"، همچنین بصورت "ضمیر" کاربرد یافت. مثلاً: "وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" (بقره-۱۱۵) (به هر جا رو کنید بسوی الله و چهره و قبله او رو کرده اید!) "إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ" (انعام-۷۹) و "وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" (قصص-۸۸) و "كل من عليها فان وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" (رحمن-۲۷) "وجه" از حیث مفهوم و معناشناسی در کاربردهای مختلف معانی گوناگونی دارد که برخی از آنها عبارتند از:

۱- معنای ذات خدا

از آنجا که در زبان عربی واژه «وجه الشئ» برای معنای «ذات الشئ» به کار می‌رود، در بسیاری از آیات قرآن، «وجه الله» به معنای ذات خدا خواهد بود. مانند آیات: «وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ» (بقره-۱۱۵)، «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَبِئْسَ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن-۲۶ و ۲۷) و «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (قصص-۸۸) است. ۱- «وجه» به معنای «روی و چهره و صورت» و آن بخش از هر چیز است که در برابر قرار می‌گیرد و انسان را متوجه خود می‌سازد. از آن جایی که صورت، نمایی از حقیقت و نمادی از باطن هر چیزی است، چهره را وجه حقیقت و ذات آن چیز دانسته‌اند. از این رو یکی از اصلی‌ترین کاربردهای وجه در فرهنگ قرآنی، معنای ذات است. همچنین از آن جایی که چهره، بیانگر خصوصیات درون و باطن هر چیز و بازتاب هر امری است که در درون اتفاق می‌افتد، در چهره به سرعت و وضوح قابل مشاهده است. ۲- وجه براساس کاربرد دیگری به معنای «رضا و خشنودی» به کار رفته است. ۳- وجه هر چیزی، «جهت آن چیز» نیز دانسته می‌شود و انسان می‌تواند جهت هر چیزی را با نگاهی به وجه آن دریابد به این که شخص در کدامین سمت مادی و معنوی در حرکت است. به هر حال، وجه در معانی چندی چون، ذات، خشنودی و رضا و نیز جهت ما کاربرد دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۸۵۵). مرحوم شیخ طوسی ذیل آیه «بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ» (بقره-۱۱۲) در تفسیر «وجه» می‌نویسد: «در زبان عربی واژه «وجه الشئ» برای معنای «ذات الشئ» به کار می‌رود و این از آن باب است که با لفظ اشرف و محترم که همان «وجه» باشد، به «ذات شئ» و «خود شئ» اشاره می‌کنند (طوسی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۱۲) علامه طباطبائی (رض) باتوجه به کاربردهای قرآنی وجه، بر این باور است که دو کلمه «وجه» و «جهت» به یک معنا است، و وجه هر چیزی در عرف عام، به معنای ناحیه‌ای از آن چیز است که با غیر روبرو می‌شود و ارتباطی با آن دارد، هم چنان که وجه هر جسمی سطح بیرون آن است، و وجه انسان، آن طرفی است که با آن با مردم روبرو می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۱۳۴) همانطوری که علامه وجه در آیات قرآن را در معانی: الف) ذات واجب الوجود، اسمای حسناى الهی، صفات علیای

خداوندی ب) پیامبران، خلفای الهی و نیز اعمال متعلق به آن نیز بکار برده اند (ر.ک: همان، ج ۱۶، ص ۹۰، ۹۳ و ۹۴) که به وسیله آنها مردم به سوی خداوند متوجه می شوند، به کار رفته است (همان، ج ۱۳، ص ۳۰۲). در تفسیر اثنی عشر نیز چنین آمد: "تسمیه ذات سبحانی به وجه به اعتبار آنست که جمیع ممکنات توجه به ذات او دارند". (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۴۱۴) طبرسی در مجمع البیان و مکارم شیرازی در تفسیر نمونه نیز بر چنین نظری هستند (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۱۸، ص ۲۴ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۰۳، ج ۴، ص ۱۴۴ ج ۱۷، ج ۱۶، ص ۱۸۹)

۲- معنای رضایت خدا

«وجه الله» به معنای «رضایت خداوند» نیز آمده است، بدین معنی که «وجه» در این آیات به معنای مصدری «توجه کردن» و «رو نمودن» خدا و به معنی کنایی ثواب و رضایت خدا است. مانند آیات "وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ" (رعد-۲۲) و "ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ" (روم-۳۸) مراد از «وجه» در این گونه آیات ظاهراً رحمت و ثواب و رضایت خداوند است چنان که در بعضی از آیات که معنای شان مشابه این آیات است، به جای «وجه» واژه «مرضاة» آمده مانند "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ" (بقره-۲۰۷) و "يَتَفَقَّهُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ" (بقره-۲۶۵) علامه طباطبائی ذیل آیه: "انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا" (انسان-) (ما فقط برای رضای خدا به شما طعام می دهیم و از شما هیچ پاداش و سپاسی نمی طلبیم) و مکارم شیرازی نیز بر همین باورند مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۳۵۵

۳- معنای نمود خدا

منظور از واژه «وجه الله»، «نمود» خداست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۱۶۹) به همین دلیل در برخی از متون دینی به انسان های برگزیده و اولیای الهی نیز با تعبیر «وجه الله» اشاره شده است. امام رضا (علیه السلام) به ابوالصلت تاکید می فرماید: (وجه الله انبیاء، رسل و حجج اویند که [بندگان] به وسیله و وساطت آنان متوجه به خدای متعال و دین و معرفت او می گردند)؛ "وَجْهَ اللَّهِ أَنْبِیَاؤُهُ وَرُسُلُهُ وَحُجَجُهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ هُمْ الَّذِينَ بِهِمْ يُتَوَجَّهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ إِلَى دِينِهِ وَ مَعْرِفَتِهِ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳) از طرف دیگر خود ائمه

معصومین (علیهم السلام) نیز که مصداق انسان کامل و هدایتگر مردم به سوی خداوند می باشند، خود را «وجه الله» معرفی کرده و می فرمایند: (مائیم وجه الله، که در زمین میان شما رفت و آمد می کنیم)؛ «نَحْنُ وَجْهُ اللَّهِ تَتَقَلَّبُ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴۳)

۴- معنای دین خدا

از امام صادق (ع) درباره آیه (کل شیء هالك الا وجهه) و معنی «وجه خدا» پرسیده شد و حضرت (ع) فرمود منظور از وجه خدا، دین اوست و رسول خدا (ص) و امیرالمؤمنین (ع) دین خدا بودند و وجه او و چشم او در بندگان اش و زبان او که با آن سخن می گفت و دست او بر مخلوقات اش و ما اهل بیت، وجه خدا هستیم (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۶) در تفسیر اطیب البیان آمده است: «در اخبار اهل بیت در بعض آنها گفتند: مراد از وجه دین الهی است که باو باید توجه کرد که باقی است و از بین رفتنی نیست» (سید عبدالحسین طیب، اطیب البیان، ج ۱۶، ص ۳۷۸) در توحید صدوق نیز آمده: «ابن بابویه رحمه الله از حضرت باقر علیه السلام فرمود: خدای عز و جل اعظم است از اینکه وصف گردیده شود به وجه، لکن معنای آن اینست که هر شیء فانی و هالك باشد مگر دین او بوجه، آنچه‌انی که آورده شده از جانب او» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۴۹) و رک: حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۴۱۴

۵- معنای پیامبران و حجت های الهی

از حضرت رضا علیه السلام پرسیده شد که یا ابن رسول الله معنی خبری که روایت کرده اند که ثواب کلمه «لا اله الا الله» همانند ثواب نظر کردن به وجه خدا است، چیست؟ فرمود: کسی که خدا را به وجهی همانند سایر وجوه وصف کند کافر است پس مراد، پیامبران هستند و حجتها که توسط آنان به خدا رو کنند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۷۱۱) و در حدیثی وارد شد «حارث گوید: خدمت امام ششم (ع) بودم شخصی از آن حضرت از معنای این آیه پرسید، امام (ع) فرمود: دیگران چه می گویند؟ عرض کردم می گویند: هر چیزی هلاک می شود جز صورت خدا، فرمود: خداوند منزّه است، اینان سخن سختی گفته اند، بلکه مقصود از آیه این است که هر چیزی در معرض فنا و نیستی است مگر آن وجه و

طریقی که باید از آن طریق به سعادت فائز شوند و مائیم آن وجهی که امر شده که باید بدان توجه نمایند". (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۴۳) اگر به معصومین وجه الله گفته شد بدین جهت است که ایشان کاملترین موجودند و به بهترین صورتی؛ خالق خویش را معرفی و منعکس میکنند و بوسیله ایشان خدای سبحان شناخته میشود و با تعلیمات صحیح ایشان خدای متعال بتوحید عبادت میگردد چنانکه در بسیاری از اخبار دارد وجه الله ائمه اطهار هستند که تا قیامت باقی و از بین رفتنی نیستند. براین اساس می توان مدعی شد که هر چه موجب توجه بخدا باشد وجه الله است و فانی نمیشود دین قرآن انبیاء ائمه هدی احکام الهی اطاعت عبادت اعمال صالحه تقوی چون حسن آنها ذاتی است تغییر پذیر نیست و البته باقی است حتی در حق شهداء می فرماید: "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ" (آل عمران آیه ۱۶۳) و در خبر داریم فرمود: (میتنا لم یمت و غائبنا لم یغب) (طیب، ۱۳۸۶، ج ۱۶، ص ۳۷۸). علامه حسن زاده آملی نیز نوشته اند: "وجه الشیء هو الشیء بوجه، قوله (سبحانه): فَأَيُّمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (بقره- ۱۱۶)" (حسن زاده آملی، ۱۳۸۴، کلمه ۵۷۳، ص ۵۴) علامه حسینی تهرانی می نویسند: "وجه خدا جنبه ربط هر موجود با خدا است، و معلوم است که خدا با هر موجود هست و با آن معیت دارد. پس آن وجه الله که واحد است و بسیط و مجرد است، با هر یک از موجودات هست، و آنجا وجه خداست" (حسینی تهرانی، الف ۱۴۲۱، ج ۴ ص ۲۸۳) وی در جای دیگری می نویسند: «...مراد از وجه الله تعالی که زوال پذیر نیست همانا اسماء الهیه است. و بیان آن اینست که در آیه دیگری همین وجه الله را که فناء و زوال در او راه ندارد تفسیر به اسماء خود نموده و صفت عزت و جلالت را بر آن مترتب ساخته است. «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن، ۲۶ و ۲۷). به اتفاق جمیع مفسرین کلمه «ذو» صفت برای «وجه» می باشد یعنی وجه پروردگار تو که آن وجه ذوالجلال و الکرام است باقی است و چون می دانیم که وجه هر شیئی عبارتست از آن چیزی که مواجهه بدان حاصل می شود، بنابراین هر چیز مظهر آن چیز است و مظاهر، همان اسماء خدا هستند که مواجهه خدا با تمام مخلوقات به وسیله آنها انجام می گیرد و نتیجه آن این می شود که تمام موجودات فنا و زوال پذیرند مگر اسماء جلالیه و جمالیه و بالتیجه معلوم می شود که سالکان الی الله که

به فیض سعادت «بل احیاء عند ربهم یرزقون» رسیده‌اند عبارتند از اسماء جلالیه و جمالیه حضرت پروردگار جلّ و عزّ. (حسینی تهرانی، ب ۱۴۲۱، ص ۲۹) وجه الله نیز در تمامی کلمات وجودی نظام هستی هویدا است و به هر جانب رو کنی، اثری از حضرت حق می‌یابی. وجه از حیث دیگر جنبه امری و خلقی یا ملکوتی و ملک‌گرفته و با مفهوم بقا و فنا در جهات متناظر به حیث امری و خلقی مرتبط می‌شود. به تعبیر علامه تهرانی: «موجودات دارای دو وجه هستند الف) وجه خلقی ب) وجه امری. از نقطه نظر وجه الهی و امری موجودات باقی‌اند و از حیث وجه خلقی فانی و هالک و باطل. و در تمام موجودات «وجه الله» است که از آن نظر فنا و بطلان در آن راه ندارد» (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۵۶-۵۲) و استاد جوادی آملی فرموده‌اند: «ذات الهی وجود حقیقی است و آن وجود با وجوب مساوق است، و برای وجوب شریکی نیست و اما وجه که نمود و حکایت آن بوده است، در برخی از آیات قرآن کریم متّصف به بقاء است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» و اما غیر از وجه که عبارت از ماهیات و امور مقید هستند ذاتاً بود و یا نمود نمی‌باشند، بلکه هالک و فانی هستند. ماهیات که در ذات خود فانی و هالک هستند، در پرتو وجه الهی بروز و ظهور می‌یابند...» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۲-۱۵۳) عالم تجلی خدا و همه هستی تجلیگاه حق و آئینه گردان اوست و عارفان عالم را آئینه می‌بینند و بین دیدن عرفی و عرفانی فرق فاحشی است. زیرا در دید عرفانی همه چیز نشانه و نشانی خداست. تجلی، از تعابیر و اصطلاحات متّخذ از کتاب و سنت است. در روایاتی که از اهل بیت عصمت و طهارت (ع) وارد شده، تجلی به عنوان یک اصل و اصطلاح به کار رفته است. علی (ع) در نهج البلاغه با استفاده از تعبیر تجلی، حمد خداوند سبحان را به این بیان اظهار می‌دارد: «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه» (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷) حمد خداوند گاری را که به خلق خود برای خلق خود تجلی نموده است - و در خطبه‌ای دیگر از نهج البلاغه در خصوص قرآن کریم آمده است: «فَتَجَلَّى سُبْحَانَهُ لَهُمْ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ بِمَا أَرَاهُمْ مِنْ قُدْرَتِهِ» (همان) بنابراین کتاب تکوین و تشریح از یک سو و انسان کامل که مظهر تکوین و تشریح است از دیگر سو جلوه جامع "وجه الله" هستند. علامه حسینی تهرانی در تحلیل وجه الله می‌نویسند: "عالم خلقت و جهان آفرینش

ظاهري دارد و باطني. ظاهر آن همين موجودات متکثره ماديّه و طبيعیه ميباشند که هر يك از آنان داراي تشخص و أنانيت است، و هر کدام به اندازه وسعت و گشايش ماهيت خود از نعمت وجود و علم و قدرت برخوردارند؛ و اين ماهيات مختلفه و هويّات متفاوته، خود را ميزان ارزش و حيات قرار داده و دعوت به خويش مي کنند و از موجوديت و شخصيت خود دفاع مي نمايند... و باطن اين عالم آفرينش همان ربط محض اين موجودات با عوالم مجرّده لاهوتيه و جبروتيه، و ربط محض با حضرت باري تعالي شأنه العزيز ميباشد که از عالم ربوبي و ضقع جبروتي به آنها افاضه وجود و علم و قدرت و حيات ميکند، و دائماً گل بوستان اين ماهيات را شاداب و با طراوت ميدارد، بطوریکه اگر يك لحظه آن ربط قطع گردد، تمام اين عالم با اين گسترش عجيب و اين پهناوري مُحيرالعقول، با عدم محض يکسان و بلادرنگ مُهر باطل شد که همان نيستي مطلق از حيات و وجود و آثار و لوازم آن است بر پيشاني آن زده ميشود. اين عالم ظاهر را وجهه آفرينش و وجه خلقت گویند و آن عالم باطن را وجهه الهيه و وجه الله گویند. «وجه» به معنای نشان دهنده و ارائه دهنده ذات موجود است. مثلاً وجه انسان بهترين و عالي ترين عضو اوست که نمايشگر و نشان دهنده اوست که از آن به سيما و صورت نيز تعبير مي کنند» (حسينی تهرانی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ص ۲۷۹-۲۷۸).

پس «وَجْهٌ» بمعنای «رخساره» و تسميه کل به اسم جزء است و مراد (ذات) است که هم به رخساره خدا و هم انسان کامل که مظهر کامل الهی است اطلاق شده است.

چيستی انسان کامل

انسان کامل کتاب انفسی حق سبحانه است و مانند هر کتابی دارای آیات، کلمات و حروفی و در نتیجه لایه ها و بطونی است که هر مرتبه ای از کتاب انفسی همانند مرتبه متناظری از عالم و منطبق بر آن می باشد. به تعبیر سیدحیدر آملی در تبیین و تطبیق انسان و عالم هستی یا انفس و آفاق: «انسان که او را انفس می نامند نیز مانند کتاب آفاقی، کتابی جامع است که دارای کلمات و حروف است و او کتاب صغیر الهی است» (سیدحیدر آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۵: «الانسان المسمى بالانفس و هو ایضا کتاب جامع الهی مشتمل علی آیاته و کلماته و حروفه و هو الکتاب الصغیر الالهی») چنانکه در جای دیگری

نوشته اند: "بدان که همه عوالم از عالم ملک و ملکوت و غیب و شهادت و امر و خلق و روحانی و جسمانی و غیراینها، دردو عالم کبیر آفاقی و عالم صغیر انفسی منحصرند و هر کدام از این دو عالم در همه احوال ابتدائی و انتهائی، دردنیا و آخرت مطابق هم هستند" (همان، ج ۲، ص ۳۲) و از این حیث کتاب کامل وجودی حق تعالی است و بدین سبب مظهر کامل اسمای حضرت حق قرار گرفت.

بر محور آنچه تکنون بیان شد، روشن می شود که منظور از انسان کامل و حقیقت محمدی (ص)، حقیقت انسانی است که تحمّل بار امانت و خلافت الهی نموده و پیش از آفرینش هر چیزی و هنگام ظهور عقل اول متبلور گشته است. این حقیقت در هر نبی یا ولیّی به نحوی ظهور دارد، چنان که ابتدا در آدم (ع) ظاهر گشت و در نهایت، کاملترین ظهور آن در وجود خاتم الانبیاء (ص) واقع، و پس از ایشان نیز در مظاهر اولیای الهی پدیدار شد. انسان کامل افضل از تمامی موجودات و از آن جمله مجردات است، زیرا فرشتگان تنها مظاهر جمال الهی هستند در حالی که انسان کامل، هم آینه جمال و هم مظهر جلال الهی است. نزد فرشتگان، خشم، غضب و جلال الهی قابل درک نبود و هم از این رو انسان را خونریز خواندند، و از کشیدن بار امانت الهی عاجز آمدند، اما انسان به لحاظ سعه وجودی، و قابلیت درک صفات جمال و جلال حق، لایق منصب خلیفه الّلهی شد. انسان کامل بدلیل اینکه خلیفه الهی است به صورت رحمان خلق شده است و بینه ای از طرف پروردگار و جامع عوالم خلق و امر بوده و ابداع و انشاء و تکوین و تخلیق و تحریک و تصریف با اراده او نهاده شده است. (صدرای شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۷)

انسان کامل موجودی است که علوم و معارف را از نزد حکیم علیم دریافت و ناطق به علوم حقه و متکلم به معارف حقیقی می شود و در کلام او چیزی جز تصویر حقایق غیبی مجمل، بصورت علوم تفصیلی انسانی و ظاهر کردن ضمایر مکون بر صحیفه نفس و لوح و خیال نیست. (ر.ک: همان، ص ۷ و همو، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۳۹۰ و ۳۹۱) ملاصدرا در ذیل تفسیر آیه «... انی اعلم غیب السماوات و الارض و اعلم ما تبدون و ما کنتم تکتُمون» (بقره، آیه ۳۳) میگوید: منظور از غیب آسمانها و زمین، حقیقت انسان کامل است... انسان کامل اقرب موجودات به حق نسبت به عقول مقدسه و ملائک مهیمه است. پس باید این انسان

کاملی که وجودش از پایینترین مراتب شروع و به اعلیٰ منازل ختم می‌شود، مروری بر سایر درجات داشته باشد و این مرور جز با وصول به غایات این مراتب نیست از این رو علم به غیب و نهان و باطن جهان را به دنبال دارد، بنابراین انسان کامل غایت آسمان و زمین است (همان، ج ۲، ص ۳۶۵ و ۳۶۶) و اسم اعظم همان حقیقت محمدی (ص) است، که شخص پیامبر (ص) و اوصیای ایشان (ع) مظاهر آن هستند. و بدون شک با استناد بقول خداوند: «او لم یکف بریک انّه علی کل شیء شهید» (فصلت، آیه ۵۳) وجود ایشان برهان بر هر چیز است. او مبدأ و غایت و بدایت و در عین حال نهایت امور است. خدا فاعل هر چیزی و انسان کامل عنایت خدا به مخلوقات است «لولاک لما خلقت الافلاک». از اینرو نفس نبی (ص) برهان بر همه ظواهر و بواطن است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۴۷ و ۴۸) مرتبه انسان کامل است که جامع جمیع مراتب الهی و کونی (تعینات خلقی) و تمام تنزلات وجود است. از این مرتبه به «کون جامع» تعبیر می‌شود و از حیث شباهتی که به مرتبه الهیه دارد، به آن حضرت عمائیه نیز گفته می‌شود. فرق میان این مرتبه و مرتبه الهیه به ربوبیت و مربوبیت است و علم انسان به تمایزش از حق به سبب فقر او و بی‌نیازی حق. انسان کامل سزاوار خلافت حق و مظهر و مظهر (آشکار کننده) اسماء و صفات حق است (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۸-۳۹۹؛ علی بن نرکه، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۵۶) پس هر کس که حقایق الهی را کشف کرد و شناخت، اکمل آفریدگان است و آنکه پایین‌تر از اوست کامل گویند. جز این دو دسته یا مؤمنند و یا دارای اندیشه نظری عقلی که به طریق کمال راه نیافتند چه برسد به مرحله اکمل بودن. و از آنجا که هر انسانی نمی‌تواند به کمال مطلوب انسانیت برسد هر چند بعضی بر بعض برتری دارند، بنابراین پایین آن‌ها مرتبه انسان حیوانی است و چنین انسانی در صورت با انسان کامل شریک است و بالاترین آن‌ها کسی است که سایه خدا است و او انسان کامل و خلیفه الله است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۷۰). همچنین بر خلیفه است که با تمام صفات خدایی که وی را جانشین خود قرار داده است ظاهر شود، پس باید که همه اسما و صفات الهی را فراگیرد بدانگونه که جهانی که خداوند بزرگ وی را بر آن ولایت داده است طلب می‌کند. پس خدا علم اسما را که حاکی از معانی اند به آدم آموخت. برای انسان و نسلش همه آنچه در آسمان‌ها و زمین

است رام نمود. انسان کامل ابتدا علامه گشت و حق پیش روی او قرار گرفت و به صورت حق نمایان شد و همه وجودش حق گشت (همان، ج ۴، ص ۳) چنانکه انسان کامل را انسان واجد حقیقت سعادت دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۶۴). عرفا در بیان انسان کامل آورده‌اند که انسان کامل جامع جمیع حقایق است اجمالا در مرتبه روح و تفصیلا در مرتبه قلب، عالمی است که دالّ است بر اسم الله که جامع جمیع اسماء است (خوارزمی، ۱۳۷۷، ص ۲۴) همچنین مرتبه انسان کامل را عبارت از جمع جمیع مراتب الهیّه و کونیه، از عقل و نفوس کلیّه و جزویّه و مراتب طبیعت تا آخر تنزّلات وجود، دانسته‌اند (همان، ص ۲۰) و از رجوع اشیا به حق در مقام صعود به رجوع کثرت به وحدت تعبیر کرده‌اند (قصری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۵) آخرین تنزل وجود به صورت ماده و قوه صرفه است. و از باب توالی تجلیات غیبی نازل از حق، به حرکت انعطافی به سوی موطن خود رجوع می‌نمایند، اتصال قوس صعود به نزول به وجود انسان کامل ختمی محمدی و وارثان احوال و علوم و مقامات او تحقق پذیرد که «بکم بدء الله و بکم یختم» (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۱۰). خلیفه الهی کسی است که از سوی خدا و به اذن خدا در تدبیر خلق عمل می‌کند. در واقع، از شدت تعالی حضرت حق در صقع ربوبی، ناممکن است که او بدون هیچ واسطه‌ای به تدبیر عالم بپردازد. انسان کامل، حافظ و نگهدار عالم است و بدون او دنیا از بین می‌رود و عمارت به آخرت منتقل می‌گردد (نک، ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۰ و ۵۵) راه رسیدن به کمال، سلوک در صراط انسان کامل تا رسیدن به مقام قرب فرایض و نوافل است سالک در این سیر، با مدد انسان کامل، منازل سلوک را طی می‌کند و به اندازه استعداد و به مقتضای عین ثابت خویش پیش می‌رود (نک، فناری، ۱۳۷۴، ص ۶۱۰). انسان کامل عبدالله و عندالله است و صاحب مرتبه‌ی ولایت، یعنی ولی الله است. قلب او وسیع‌ترین قلبها و قطب عالم امکان و حجت الله و خلیفه الله، راسخ در علم و خازن و منبع علم لدنی، ینوع حکم و زارع قلوب و شوراننده‌ی دفائن عقول و امین الله است و زمین هیچگاه از وجود چنین انسانی خالی نخواهد بود (حسن زاده آملی، ۱۳۶۱، ص ۴۶) این حقایق یاد شده همان معارف بلندی است که در متون دینی به خصوص ادعیه‌ی شریف در باره‌ی انسان کامل عنوان شده است. مثل زیارت جامعه‌ی کبیره. (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۱۰)

مصداق شناسی وجه الله

امیرالمومنین علی(ع) درباره خویش چنین فرمود: «مَالِ اللَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي»؛ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳، ص ۲۰۶) برای خداوند، نشانه‌ای بزرگ‌تر از من نیست؛ همان‌طور که بزرگ‌تر از مجموع جهان، چیزی نیست. راز این آیت کبرا بودن را باید در مظهریت انسان کامل برای اسم اعظم الهی جست و جو کرد. البته ذوات نورانی اهل بیت عصمت و طهارت(علیهم‌السلام) چون از سِنخ و حُدث و یژه برخوردارند: «وَأَنَّ أَرْوَاحَكُمْ وَنُورَكُمْ وَطِينَتَكُمْ وَاحِدَةٌ طَابَتْ وَطَهَّرَتْ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ»، همه آنان آیت کبرای خدایند(قمی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵۹) اثر این هماهنگی کامل انسان معصوم و جهان را می‌توان در علم غیب انسان کامل، نسبت به آنچه در جهان می‌گذرد و نیز تأثیر وی در آن را به اذن خداوند مشاهده نمود(جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۴۷) و علامه تهرانی نوشته‌اند: «در آیات نفخ صور: فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» (زمر-۶۸) و «فَفَزَعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» (نمل، آیه ۸۷) و با تطبیق و مقارنه آنها با این آیات که وجه خدا را که همان جنبه باطنی و ملکوت هر چیز است استثناء فرموده، معلوم و روشن میشود که مراد از مَنْ شَاءَ اللَّهُ، وجه الله است و وجه خدا مرگ و بوار ندارد، و هر کس به مقام وجه الهی برسد یعنی از خودیت خود که جنبه خلقی و دعوت به نفس و آنانیت و استکبار اوست بیرون آید و در ذات و صفات خدا فانی شود، او متحقق به وجه الله شده و برای او هلاکت و مرگ نیست. ائمه(ع) و مخلصین وجه الله بوده و با همه موجودات هستند در معیت وجه الله با تمام موجودات عالم آفرینش یکی از القاب مبارکه حضرت بقیة الله تعالی، مُحَمَّد بن الحسن العسکری(عجل الله تعالی فرجه)، وجه الله است، و در زیارت آن حضرت میخوانیم: السَّلَامُ عَلَيَّ وَجِهَ اللَّهِ الْمُتَلَقِّبِ بَيْنَ أَظْهُرِ عِبَادِهِ. «سلام بر وجه الله که در میان بندگان متین و راستین خدا بدین لقب ملقب شده است.» در دعای ندبه نیز وارد شد که: «أَيْنَ وَجْهَ اللَّهِ الَّذِي يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ الْأَوْلِيَاءُ» (کنجاست وجه الله، آن کسیکه اولیاء خدا بسوی او متوجه میشوند؟) افرادی که متحقق به وجه الهی شوند همیشه با خدا بوده و هیچ موجودی حاجب و مانع آنها از حضور نیست»(حسینی تهرانی، ۱۴۲۱، ج ۴، ص ۲۷۵-۲۸۷) حال اگر بخواهیم معنای وجه الله بودن امام عصر(ع) را بر این مفهوم منطبق کنیم، به

این شکل می‌شود که امام، وجه الله است یعنی مواجهه با خداوند و ارتباط با او جز از این باب و از این طریق میسر نیست. حتی فیض خداوند و هستی ما و موهبت‌هایی که خداوند به ما عطا می‌کند، جز از راه وجه او نمی‌تواند به ما برسد.

اینک اگر پرسش این باشد که چه کسی و چه چیزی وجه الله کامل است و نگاه به آن کس یا چیز بیانگر آئینه تمام‌نمای وجه الهی می‌باشد؟ امام جعفر صادق (ع) در پاسخ بدین پرسش می‌فرماید: «به خدا سوگند ما همان وجه الله هستیم که در زمین میان شما هستیم و ما همان چشم خدا در میان آفریده‌ها و دست گشاده به رحمت بر سر بندگان اویم.» (کلینی، ۱۴۰۷، ورک: حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۴۱۴) به طور کلی، هر چیزی که جنبه الاهی داشته و به نوعی منسوب به خدا باشد «وجه الله» است؛ قرآن کریم می‌فرماید: «مشرق و مغرب، از آن خداست! و به هر سو رو کنید، خدا آنجاست! خداوند بی‌نیاز و داناست!» (بقره، ۱۱۵): «وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَوَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» هر کجا نظر شود آن جا «وجه الله» است؛ زیرا علم و قدرت او همه جا و همه چیز را فرا گرفته است؛ همان طور که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می‌فرماید: «ستایش، سزاوار خدایی است که با آفرینش خود، برای مخلوقاتش تجلی و ظهور می‌کند» (نهج البلاغه (صبحی الصالح)، ص ۱۵۵): «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِحَلْقِهِ بِحَلْقِهِ» بر این اساس اولاسراسر هستی، آئینه تجلی خداست و او خود را در آن نشان می‌دهد ثانیاً جانشین خدا مظهر و جلوه کاملی از اسماء و صفات او و وجه الله است. پس انسان کامل، آئینه تمام‌نمای صفات جمال و جلال حضرت حق بوده و در تسمیه به اسما و صفات الاهی، از تمامی موجودات عالم وجود، برترند و گفتار، اعمال، تقریر، سکوت و بالأخره همه شؤون زندگی انسان کامل، نشان‌دهنده خداست؛ چون همه چیز او برای خداوند متعال است (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۱۳). انسان کامل، وجه الله اعظم و برتر، از بین دیگر موجودات است و با توجه به احادیث، در می‌یابیم که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله)، امام علی (علیه السلام)، حضرت زهرا (سلام الله علیها) و دیگر امامان (علیهم السلام) دارای جایگاه ویژه بوده و مصادیق حقیقی انسان کامل و وجه الله اند که دارای مرتبه خاص وجودی و اعلا در عالم وجود هستند؛ زیرا آن بزرگواران، مظهر «اسم اعظم» خدای سبحان هستند. (ر.ک: حسن

زاده آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۸ - ۵۹) و در بسیاری از روایات "وجه الله" به انبیاء و ائمه معصومین (علیهم السلام) تفسیر شده اند که به برخی از آنها از باب نمونه اشاره می شود:

۱. امام رضا (علیه السلام) به ابوالصّلت می فرمایند: «... وجه خدا انبیاء، رسل و حجج او است که به وسیله و وساطت آنان متوجه به خدای - عزّ و جلّ - و دین و معرفت او گردند... و خدای - عزّ و جلّ - فرمود: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳).

۲. امام صادق (علیه السلام) درباره آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» فرمودند: «ما وجه خدائیم که باید از آن جانب به سوی خدا رفت» (همان، ص ۵، ح ۱۰)

۳. در حدیثی از امام صادق (ع) در تفسیر « وَ يَتَّقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ » است که فرمودند: «تَحَرُّ وَجْهَ اللَّهِ» (همان، ج ۲۴، ص ۱۹۲) ابن مغازلی شافعی نیز در کتاب مناقب خود نقل می کند که پیامبر (ص) فرمود: من و علی نوری بودیم در خدمت حضرت حق و این نور، خداوند را تسبیح می گفت و تقدیس می کرد قبل از آن که آدم خلق شده باشد و امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: «كنت وليا و آدم بين الماء و الطين»؛ من ولی بودم در حالی که آدم میان آب و گل بود (نک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۱۷ و نیز آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۳-۲۲۴) بنابراین، امام علی (علیه السلام) - و دیگر ائمه معصومین (علیهم السلام) همه از نور واحدند (مجلسی، ۱۴۰۳، بحار الانوار، ج ۳۶، ص ۲۸۱ و ۲۲۳)، «يَا مُحَمَّدُ إِنِّي خَلَقْتُ عَلَيْكَ وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ وَ الْأَيْمَةَ مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ...» - چون مظهر اسماء و صفات الاهی بوده اند، نابود نمی شوند و هر چند در جهان مادی هم اکنون آنان را به صورت جسم مادی نمی بینیم ولی از جنبه معنوی و گوهر روح، در ذات خود ثابت و دارای بقاء هستند (ر.ک: حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۸-۱۴) آن حضرات، مظهر و آینه تمام نمای اسماء و صفات و اسم اعظم الاهی هستند و براساس تبیین مفهومی و مصداقی که در این نوشتار داشتیم حاصل می شود که "وجه الله" همان حقیقت دین خدا، حقیقت کتاب خدا، حقیقت انسان کامل و حقیقت اسماء الله می باشد.

نتیجه گیری

با عنایت به پرسش‌های مطرح شده در نوشتار حاضر و فرضیه مورد نظر و نصوص و حیانی با رویکرد عرفانی می‌توان به این نتیجه دست یافت که شناخت خدا از راه شناخت وجه خدا ممکن است و در عرف عرفان تجلیگاه وجه خدا انسان کامل و خلفا و حجج بالغه الهی اند که در متون و حیانی از آنان با واژه هائی مثل: نبی، رسول، امام و ولی یاد شد. از یوس دیگر هم شناخت و اکتناه به ذات حق محال و ممتنع است و هم شناخت همه هویت وجودی انسان کامل مقدور احدی از آدمیان متعارف و معمولی نیست مگر اینکه خود انسان کامل باشند و شناخت خدا از راه وجه او که همانا انسان کامل هستند بصورت تشکیکی و ذومراتب مقدور آحاد انسان خواهد بود. آنچه در مقاله حاضر بیان و تبیین شد نیز عبارتند از اینکه "وجه الله" از حیث مفهومی تجلیات، تعینات و نمودهای تمام عیار حق تعالی در مرتبه فعل بوده و انسان کامل معصوم (ع) جلوه جمال و جلال الهی و آینه گردان رخساره حق سبحانه هستند که در عرف قرآن و عترت (ع) "وجه الله" خوانند بود. انسان کامل صورت عینه حق و واسطه فیض وجود در نظام تکوین و تشریح است و خدای سبحان از طریق این مرآت و آینه تجلی کرده و خود را به نمایش درآورد.

فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ش.
۲. ابن عربی، محیی الدین، فتوحات مکیه، ج ۲، محقق عثمان یحیی، مصر، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن ترکه اصفهانی، صائین الدین، ۱۳۸۱، تمهید القواعد، با حواشی آقا محمدرضا قمشه‌ای و آقا میرزا محمود قمی، مقدمه، تصحیح و تعلیق استاد سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چ اول.
۴. ابن فناری، حمزه، مصباح الانس، ترجمه محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴ش.
۵. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. آملی، سید حیدر، (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم، محقق و مصحح: سید محسن موسوی تبریزی، تهران، نشر سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵
۷. جوادی آملی، عبدالله، علی (علیه السلام) مظهر اسمای حسناى الاهی، تنظیم: بندعلی، سعید، ص ۱۳، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول، ۱۳۸۰ش
۸. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم، قم، ۱۳۸۵، مرکز نشر اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۵، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۳.
۱۰. جیلی، عبدالکریم، الانسان الكامل فی معرفة الاخر و الاوایل، ۱۴۱۸ ق، دارالفکر، بیروت.
۱۱. حسن زاده، حسن، نهج الولاية، ص ۸-۱۴، نشر الف، لام، میم، چاپ نوید اسلام، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵ش).
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، ص ۵۸-۵۹، انتشارات

- قیام، چاپ یاران، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۱ش؛
۱۳. حسن زاده آملی، حسن، هزار و یک کلمه، ج ۶، قم، انتشارات بوستان کتاب، ۱۳۸۴
۱۴. حسینی تهرانی، محمدحسین، رساله لب‌اللباب در سیر و سلوک اولوالالباب؛ مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۱ق.
۱۵. حسینی تهرانی، محمدحسین، معادشناسی، ج ۴، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۱ق.
۱۶. حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، تهران، میقات، ۱۳۶۳ش
۱۷. خوارزمی، تاج‌الدین، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن، حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷ بوستان کتاب، قم.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۸، المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الکمالية، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ اول.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۹، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجه‌ی، قم، بیدار، الطبعة الثالثة.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، شرح أصول الکافی، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ دوم.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الرابعة.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸ش.
۲۳. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا علیه السلام، نشر جهان - تهران، چاپ: اول، ۱۳۷۸ق
۲۴. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم، نشر جامعه مدرسین، اول
۲۵. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.

۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر مجمع البیان، ترجمه و تصحیح هاشم رسولی، تهران، نشر فراهانی، بی تا.
۲۷. فناری، شمس‌الدین محمد حمزه، (۲۰۱۰)، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، محقق و مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، نشر دار الکتب العلمیه، اول
۲۸. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، ۱۳۸۲، قم، فاطمه الزهرا
۲۹. قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، چ سوم، ۱۴۰۳ هـ. ق، داراحیاء التراث العربی، بیروت.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۰۰ - ۱۷۳

اصطلاحات و تعبیرات عرفانی در دیوان فرصت الدوله شیرازی

منور صدرائی^۱

سید محسن ساجدی راد^۲

سمیرا رستمی^۳

چکیده

عرفان اسلامی بی‌گمان، نشان‌دهنده‌ی هویت فرهنگی، اجتماعی، ملی و دینی یک کشور است که به آثار شاعران زیبایی می‌بخشد و به‌عنوان یک میراث ادبی ارزشمند، آیندگان از آن بهره می‌برند. مقاله‌ی حاضر به بررسی اصطلاحات و تعبیرات عرفانی در دیوان فرصت الدوله شیرازی اختصاص دارد. روش پژوهش در این مقاله به‌صورت توصیفی - تحلیلی می‌باشد. هدف از این مقاله نشان دادن شیوه‌ی استفاده فرصت از اصطلاحات و تعبیرات عرفانی است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که فرصت همانند بعضی از شاعران پیش از خود به کلمات بار معنایی تازه‌ای داده است. مانند بحر عشق، دیوار عشق، کمند عشق و خیال عشق. فرصت از شاعران عارفی است که در اشعار خود از اصطلاحات میخانه‌ای به‌وفور استفاده می‌کند و به ترکیبات قابل توجهی دست می‌یابد که یکی از این اصطلاحات رند می‌باشد که با استفاده از آن به ترکیباتی مانند: رند خراباتی، رند خرقة سوز، رند قدح خواره، رندان بینا و رند پابرجا دست می‌یابد.

واژگان کلیدی

فرصت الدوله شیرازی، اشعار عارفانه، اصطلاحات عرفانی، دیوان فرصت الدوله

شیرازی.

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

Email: mitraas612@gmail.com

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

Email: Sajedirad2010@yahoo.com

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

Email: srostami152@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۲/۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۸

طرح مسأله

بسیاری از شاعران در دیوان خود از تعبیرات و اصطلاحات عرفانی که باعث غنی شدن زبان فارسی شده است بهره می‌برند که این اصطلاحات برگرفته از احساسات و نگرش آن‌هاست که با چیدمان و ترکیبات خاص واژه‌ها روح تازه‌ای به شعر و ادبیات می‌بخشند. یکی از این شاعران بزرگ فرصت‌الدوله از شاعران و عارفان خطه‌ی فارس می‌باشد که در اشعار خود از تعبیرات و اصطلاحات عرفانی به‌وفور استفاده می‌کند که می‌تواند به فراوانی تعابیر فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی بیفزاید. فرصت‌الدوله شیرازی از شاعران شاخص قرن سیزدهم است که در پویایی مسلک عرفان مؤثر بوده است و بخش بزرگی از اشعار وی حاوی اصطلاحات و ترکیبات و تعابیری است که در ادبیات دوره‌ی بازگشت کاربرد داشته است. فرصت، حضرت علی (ع) را پیر مغان خود می‌داند و مطیع فرمان او بودن برایش افتخار است و عشق او را ازلی می‌داند با مریدی او نیازی به بهشت و قیامت ندارد چون می‌تواند انوار غیبی وباده‌ی معرفت را در وجود او مشاهده کند.

در بررسی‌های انجام شده بر روی پژوهش‌های گذشته این طور نتیجه‌گیری شد که پژوهش‌های بسیاری در مبحث اصطلاحات عرفانی در اشعار انجام شده است، مانند اصطلاحات عرفانی مصیبت‌نامه عطار، اصطلاحات عرفانی در دیوان فیض کاشانی، اصطلاحات عرفانی در دیوان امام خمینی و غیره. لیکن با این که اصطلاحات عرفانی به وفور در اشعار فرصت‌الدوله شیرازی یافت می‌شود، تا کنون به بررسی این موضوع در اشعار او پرداخته نشده است. امید است با انجام این پژوهش قدمی هرچند کوچک برای جبران این خلأ در ادبیات عرفانی برداشته شود.

روش این مقاله به صورت توصیفی - تحلیلی است که نگارنده با استفاده از فرهنگ تعبیرات و اصطلاحات عرفانی جعفر سجادی، کلماتی را که بار عرفانی داشته بیرون آورده و طبق حروف الفبا تنظیم نموده و مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار داده است.

سؤالات پژوهش

این پژوهش در پی پاسخ دادن به پرسش های زیر است:

- ۱- فرصت در دیوان خود از چه اصطلاحات و تعبیرات عرفانی استفاده کرده است؟
- ۲- آیا فرصت در به کارگیری اصطلاحات و تعبیرات عرفانی نسبت به شاعران قبل از خود،

نوآوری داشته یا فقط از آنان پیروی کرده است؟

پیشینه ی پژوهش

بهبهانی (۱۳۷۶)، در مقاله ی «اصطلاحات عرفانی مصیبت نامه عطار»، به بررسی تعدادی از مصطلحات صوفیه که شیخ عطار در مقدمه مصیبت نامه خود آورده می پردازد. گوهری (۱۳۸۱)، در کتاب «فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی»، با ذکر نمونه به بررسی معانی و تعبیرات عرفانی پرداخته است.

کیخا فرزانه و همکاران (۱۳۹۰)، در پایان نامه ی «اصطلاحات عرفانی، اشارات و تلمیحات در دیوان فیض کاشانی»، اشارات، و تلمیحات دیوان فیض کاشانی را بیان کرده است.

گلی زاده و فرهی زاده (۱۳۹۰)، در پایان نامه ی «فرهنگ اصطلاحات عرفانی اسرارنامه والهی نامه»، لغات و اصطلاحات عرفانی اسرارنامه والهی نامه عطار نیشابوری را شرح می دهد.

مرادی و همکاران (۱۳۹۱)، در مقاله ی «شرح توضیحات اصطلاح عرفانی دیوان قاسم انوار»، تأثیر جهان بینی عرفان نظری ابن شاعر از ابن عربی به خصوص وحدت الوجود را توضیح داده است.

یزدان فر (۱۳۹۱)، در مقاله ی «بررسی اصطلاحات عرفانی مشترک در حدیق الحقیقه و مناقب العارفین»، به بررسی تعدادی از اصطلاحات عرفانی مشترک حدیق الحقیقه سنایی و مناقب العارفین افلاکی می پردازد.

میرو همکاران (۱۳۹۲)، در پایان نامه ی «بررسی اشارات، تعبیرات و اصطلاحات عرفانی آثار امیر حسن سجزی»، توانمندی شاعر را در اصول شاعری، اشارات قرآنی و

تعبیرات عرفانی و سایر جنبه‌های عرفانی را بیان می‌کنند.

اویسی کهخا (۱۳۹۳)، در پایان‌نامه‌ی «بررسی اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب آملی»، به بررسی و شرح واژگان عرفانی غزلیات شاعر در سه گروه مقامات، حالات و مصطلحات عرفانی پرداخته است.

خرسندی‌پور (۱۳۹۳)، در پایان‌نامه‌ی «بررسی اصطلاحات عرفانی دیوان امام خمینی ره»، پس از بیان جهان بینی و تفکر عارفانه ایشان، اصطلاحات عرفانی اثر را مورد بررسی قرار داده است.

غابی (۱۳۹۵)، در مقاله‌ی «نگاهی به اصطلاحات صوفی و عرفانی و زبان رمزی»، به درک و فهم شاعران بزرگی مانند سنایی، عطار، مولانا، عراقی، و حافظ می‌پردازد.

راضی‌نیا و آقازاده (۱۳۹۶)، در مقاله‌ی «بررسی و تدوین برخی از اصطلاحات عرفانی در دیوان اوحدالدین کرمانی»، به شرح اصطلاحات عرفانی دیوان این شاعر پرداخته‌اند. آن‌ها در این پژوهش برای هر اصطلاح عرفانی، پس از معنی لغوی، با ذکر نمونه شعری از اوحدالدین کرمانی، معنی عرفانی آن را شرح داده‌اند.

خاوری و همکاران (۱۳۹۸)، در مقاله‌ی «کاربرد اصطلاحات عرفانی در غزلیات ابن حسام خوشفی»، به روش تحلیل محتوایی برخی از الفاظ و اصطلاحات عرفانی را بیان می‌کنند.

سلمان‌پور، (۱۳۹۸)، در مقاله‌ی «شرح برخی از اصطلاحات عرفانی اسرارنامه عطار آغازین با الف، ب»، به بررسی برخی از اصطلاحات آغازین با الف و ب می‌پردازد که سعی بر رمزگشایی این اصطلاحات شده است.

باتوجه به اینکه فرصت از شاعران دوره‌ی بازگشت است تعبیرات و اصطلاحات عرفانی در اشعارش بسیار دیده می‌شود و این ویژگی دیوان او را بسیار ارزشمند کرده است، پژوهشگران کمتر به او و اشعارش توجه کرده‌اند؛ بنابراین، برای جبران این کاستی‌ها، پژوهش حاضر انجام شده است.

چارچوب نظری

انسان از دیرباز به دنبال ارزش‌های مادی و معنوی است که به صورت‌های گوناگون در درونش متبلور می‌شود. گاه با عشق ورزیدن و گاه با دین‌داری، هنر، دانش و حکمت نمایان می‌شود. از آن جا که این نیازها از سرشت درونی انسان سرچشمه می‌گیرد نقطه‌ی آغازین نداشته و از دیرباز با انسان همراه بوده است. تصوف از دیگر نیازهای درونی انسان است که با جریان‌های تاریخی جنگ‌ها و سیاست‌ها آمیخته شده است و انسان‌ها را به عکس‌العمل و پاسخگویی آن‌ها واداشته است.

انسان با الگو گرفتن از پیامبران و امامان و ریاضت و گوشه‌گیری و جنگ با دشمنان و مبارزه با امیال و هوس‌های درونی و شهوت‌های زودگذر، دوری از دنیاطلبی و دنیاپرستی، با التذاذهای دنیوی مبارزه می‌کند و متعالی می‌شود، از آن جاست که تصوف شکل می‌گیرد.

نخست از میان تارکان دنیا و راهبان دیرنشین و ریاضت‌کش که تازیان آن‌ها را نساک و زهاد می‌گفتند، برخاسته است. به این معنی که ترسایان عراق و جزیره در سواحل دجله و فرات، به دسته‌های بسیار منقسم می‌شدند و در اواخر دوره ساسانی و صدر اسلام، برخی از این فرق، ترک دنیا کرده، در صومعه‌ها و دیرها، شب و روز به ریاضت مشغول بودند و از جمله ریاضت‌هایشان این بود که لباس پشمین زبر و درشت می‌پوشیدند تصوف که نشان را بخورد و آزار بدهد و به این خشونت‌ها عادت کنند و مردهاشان را «صوفی» و زن‌هایشان را «صوفیه» می‌گفتند (نفیسی، ۱۳۷۱: ۳۳).

گاه شاعران عارف اهل سلوک پس از طی منازل و مقامات در تزکیه‌ی نفس به یافته‌های شهودی دست می‌یابند و تجربیات عرفانی خود را با کلامی بسیار زیبا و دل‌نشین بیان می‌کنند. آن چه در معنی شعرهای ادبی بسیار حائز اهمیت است آن است که خواننده مفهوم اصطلاحات و تعبیرات عرفانی را بفهمد و بتواند بین کلماتی که بار معنایی عرفانی دارند ارتباط برقرار کند تا به معنی موردنظر دست یابد.

در شعرهای عرفانی، نمی‌توان بدون توجه به بافت و فرم شعر و همچنین هم‌نشینی با دیگر کلمات در ابیات، بار فرهنگی و مفهوم هر لغت را بیان کرد. حتی اگر شاعر کاملاً در

به کار بردن الفاظ، اصطلاحات عرفانی، رعایت نماد و رمز، آن کلمه را مدنظر گرفته باشد.
(پاینده، ۱۳۹۰: ۱۷۶).

زبان و شعر عرفانی به‌ویژه غزلیات عرفانی ایرانی را باید از شاهکارهای بارز ادبیات جهان و نمونه‌ای از تفکر و نگرش و جلوه‌ای از روح و روان انسان و ایرانیان دانست... عرفان برآمده از ناخودآگاه بشر است و امروزه نه تنها مردود ندانسته‌اند بلکه با تکیه بر دانش علوم جدید انسانی نگرشی ویژه بر این مکتب و تفکر انسان دارند... (رحیمیان، ۱۳۹۱: ۸۰).

صوفی در مراحل سیر و سلوک گاه خرقه می‌پوشد و گاه خرقه می‌سوزاند گاه دست در دست مراد می‌دهد و تسلیم او می‌شود و راهی صومعه و مسجد و میخانه و ... می‌گردد، گاه می‌وحدت و عشق می‌نوشد و سرمست می‌شود و به وجد می‌آید و متحیر در دنیای درونی خویش غرق می‌گردد و جذب صحرای ملکوتی و دنیای عارفانه می‌گردد و چون حلاج خریدار سرِ دار می‌شود. آری، این چنین است خداگونه شدن. پس همه‌ی حجاب‌ها را کنار می‌زند و آن چه از دیدارهای ملکوتی در قلبش محبوس گشته در قلمش نمایان می‌شود و آرام می‌گیرد و بدین سان گنجینه‌ای گران‌بها از تعابیر یا اصطلاحات عرفانی از خود باقی می‌گذارد.

بحث و بررسی

نگارنده بعد از بررسی دیوان فرصت مهم‌ترین اصطلاحات عرفانی را استخراج کرده و به بررسی آن می‌پردازد.

۱- معانی لغوی تعبیرات یا اصطلاحات عرفانی، در دیوان فرصت الدوله

۱-۱- پیر

«پیر دوستی حق را گویند وقتی که طلب به جدو تمام بود از آن جهت که مستحق دوستی است» (سجادی، ۱۳۵۰: ۱۱۳). فرصت در قسمتی از مسمطات خود ادبیات عرفانی را در مورد پیر به اوج زیبایی سخن می‌رساند. چنان که روح تازه‌ای به مخاطب می‌بخشد و غرق زیبایی کلام می‌شود که در این ابیات مرید با اطاعت و پیروی از مراد بندگی و التهاب عشق درونی و اهل طلب بودن خود را به اثبات می‌رساند. پیر به او باده‌ی عشق و معرفت

می‌نوشاند و با نوشیدن آن مست و مدهوش می‌شود و عقل و ادراک خود را از دست می‌دهد و سخنی شیرین از عالم غیب به گوش او می‌رسد که به وصال معشوق رسیده‌ای چون به هوش می‌آید تمام اسرار نهانی بر او آشکار می‌شود و به شهود می‌رسد، با فنا شدن در معشوق تسلیم بی‌قید و شرط او شود و سخن او از وجود مطلق حق است تا آنجا که مانند منصوران‌الحق می‌گوید.

بندگی دید چو آن پیر و طریق ادبم ز آتش عشق بدانست که در تاب و تبم
کردم آن باده‌ی نوشین به ارادت چون نوش رفتم از دست و شدم مست و فتادم مدهوش
چون به هوش آمدم از مستی و گشتم هشیار شدعیان هرچه مرا بود نهانی ز اسرار
از حقیقت، سخنی نیک محقق گویم تا به جایی برسانم که انا الحق گویم

همچو منصور شوم کاشف اسرار نهان

(همان: ۳۳۷)

شاعر، پیر خرد را همانند طفلی می‌داند که الفبای عشق را از عارف عاشق می‌آموزد. در این بیت، فرصت بسیار رندانه، عشق را در مقابل خرد قرار می‌دهد و عارف عاشقی را که در بدو مراحل سیر و سلوک است، به شیخی که یک عمر زندگی خود را درگیر علوم عقلی کرده است برتری می‌دهد.

گرچه در مکتب عشقیم همه ابجدخوان شیخ را پیر خرد، طفل ره مکتب ماست

(همان: ۱۴۵)

پیر، در اشعار فرصت با ترکیباتی مانند پیر خرابات، پیر مغان، مرشد پیر و پیر میخانه و ... آمده است.

۱-۱-۱- پیر خرابات

«کاملان و راهنمایان را گویند» (سجادی، ۱۳۵۰: ۱۱۳). خرابات وجود انسان را از آثار تعین خراب می‌کند و با در هم ریختن کوه تعین مجازی در حقیقت باطن را آباد می‌کند. هر مقامی را که در آن سالک از شراب محبت و تجلیات الهی از خود بی‌خود شده و خراب می‌گردد خرابات می‌نامند و کسی را که به سر حد اعلای این مقام می‌رسد را پیر خرابات گویند. فرصت پیر خرابات را مراد و راهنمای خود در طی سلوک می‌داند و تا

زندگی می‌کند خود را مطیع و فرمانبر او می‌داند و در خدمت اوست.
فرصتا، پیر خرابات دلیل ره ماست گر بود عمر به جان خدمت این پیر کنیم
(فرصت شیرازی: ۱۹۳)

۱-۱-۲- پیر مرشد

شاعر، در جایی دیگر پیر را مرشد و راهنمای روز قیامت می‌داند که در حال ناله کردن و زاری است از او سؤال می‌کند ای کسی که راهنمای آیین طریقت هستی و در سیر و سلوک به یقین رسیده‌ای در چه حالی؟ پیر در جواب به او می‌گوید: ای که از اسرار نهان بی‌خبری، ناله و زاری من مانند شیپوری است که در روز قیامت، توسط اسرافیل دمیده می‌شود و از روز رستاخیز خبر می‌دهد.

همچنین می‌توان اینطور استنباط کرد که پیر مرشد به چنان درجه‌ای از سیر و سلوک رسیده است که نشانه‌های آخرالزمان را می‌شناسد و از دیدن این نشانه‌ها ناله سر می‌دهد. لذا ناله و نفیر پیر مرشد نشان از آخرالزمان و روز رستاخیز می‌باشد.

یاد دارم که یکی مرشد پیر می‌دمیدی همه دم، دم به نفیر
ای شده پی سپر راه یقین
گفتم ای پیر طریقت آیین
گفت: ای بی‌خبر از این اسرار
این چه ذکر است که داری اظهار
باشد این آیتی از نفع‌ی صور
خبری می‌دهد از یوم نشور
(همان: ۳۹۸)

۱-۱-۳- پیر مغان

«تصویر پیر مغان، ترکیبی است از پیر طریقت و پیر می‌فروش و علاوه بر آن دو نام

پیر، پیر

میکده، پیر میخانه و پیر خرابات و به یک تعبیر پیر گلرنگ، پیر پیمان‌کش، پیر دردکش، شیخ ما هم نامیده شده است» (خرم‌شاهی: ۹۸). پیر مغان وجودی نادیده و نایافتنی است که گویی فراتر از این جهان خاکی است و پیروان او از او ارشاد و تعلیم می‌گیرند. در بیت زیر می‌خوانیم که پیر مغان پیروان خود را به میکده که نماد خلوص و دوری از ریا، دورویی و تزویر است، فرامی‌خواند و چیزی را بالاتر از خلوص و یکرنگی نمی‌بیند.

فرصت، نیز مانند حافظ، مطیع پیر مغان گشته و از آن چه در تعلیمات عرفانی، مشاهده می‌کنیم فرمان می‌برد.

شدم به میکده، ساکن به حکم پیر مغان که من مطیعم و فرمان پیر هست مطاع (فرصت شیرازی، ۱۳۳۳: ۱۸۱)

پیر مغان، از نظر فرصت انسان کاملی است که مراحل سلوک را طی کرده است. او همانند شاعران قبل از خود، پیر مغان را مرشد و راهنمای خود می‌داند و از زهد و ریاضت بیزار است و دل‌خوشی از زاهدان ندارد و به کمک پیر لباس خودنمایی را از تن در آورده و تسلیم بی‌چون‌چرای او می‌شود حتی اگر فرمان دهد در میکده ساکن می‌شود و جام شراب می‌نوشد و سرانجام پیر مغان به او پیمانه‌ی شراب معرفت و عشق را می‌نوشاند و اهل تصفیه و دل‌می‌شود.

زهد بفروش و بخر جامی، به کوی می‌فروشان

و ز کف پیر مغان، بستان سبک رطل گرانی (همان: ۲۲۶)

سر نهی، گر چون سبو بر در گه پیر مغان

هم چو خم صاحب دل آئی چون قدح روشن روانی (همان: ۲۲۵)

فرصت، درجایی دیگر پیر مغان را راهنما و پیر عشق می‌داند و خوشحال و سرخوش است و انتظار روزی را می‌کشد که غم ایام فراق از معشوق سپری شود و از پیرو مراد خود باده‌ی معرفت و عشق بنوشد و به وصال معبود برسد و از غم فراق رها شود.

ای خوش آن روزی که در دیر مغان از پیر عشق

جام وحدت گیرم و آسوده از هر غم شوم (همان: ۱۹۴)

۱- ۱- ۴- پیر میخانه

«پیر میخانه مرشد و راهنماست که قطب عالم است» (سجادی، ۱۳۵۰: ۱۱۴).

دست تقدیر، عنانم سوی میخانه، کشید پیر میخانه، یکی نعره‌ی مستانه کشید (فرصت شیرازی، ۱۳۳۳: ۳۳۷)

۲- حقیقت و طریقت

«حقیقت، عبارت است از مشاهده تعریف حق تعالی و مشرف به صفات ونعوت و

عظمت

جلال او» (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۴: ۲۴۶، به نقل از حیات القلوب حاشیه قوت القلوب، ۲۷۶).

شاعر معتقد است سالکی که در راه حقیقت جان خود را فدا کند، حقیقت را دریافته است. فرصت در بیت زیر به داستان منصور حلاج اشاره می کند که با گفتن جمله أنا الحق (به فارسی: من حقیقتم) به دار آویخته شد و در راه حقیقت جان خود را فدا کرد.

این سخن را حقیقت آن داند که شود در ره حقیقت خاک
(فرصت شیرازی، ۱۳۳۳: ۳۴۸)

در ابیات زیر می خوانیم که سالک برای جستن حقیقت به هر کار و طریقی دست می یازد اما حقیقت در وجود انسان است و انسان برای شناخت خداوند باید ابتدا خود را بشناسد و خداشناسی از خودشناسی شروع می شود.

بر در دیر، دلبری دیدم ایستاده چو لعبتان طراز
گشت بر روی من چو گل خندان کرد مانند غنچه لب را باز
گفت کای بی قرار عاشق مست ای که جوئی حقیقتی ز مجاز
(همان: ۳۴۷)

فرصت در بیت زیر این موضوع را بیان می دارد که کسی که به دنبال طریقت و حقیقت است نباید به هر کسی اقتدا کند و فقط باید پیرو سالک و عارفی باشد که به سر حد اعلای طریقت و حقیقت رسیده باشد، زیرا در هر صدفی در و مروارید وجود ندارد و از هر چوب خشکی نمی توان انتظار ثمر داشت.

طریقت گر که می جوئی حقیقت گر که می خواهی

بجو از سالک کامل بخواه از عارف دانا

(همان: ۲۴۱)

این مراتب همه انوار جمال است و جلال در حقیقت همه یک نور به نقص است و کمال

(همان: ۳۳۹)

«از طریقت سیر خاص مراد است که مخصوص سالکان راه حق است مانند ترک دنیا و دوام ذکر، توجه به مبدأ، انزوا، دوام طهارت، وضو و صدق و اخلاص و غیره» (سجادی، ۱۳۵۰: ۳۱۷).

از مدرسه سالکی که مانند محروم بر روی نشود راه طریقت معلوم (فرصت شیرازی، ۱۳۳۳: ۴۴۸)

از نظر فرصت انسانی که می خواهد به سیر و سلوک عرفانی پردازد باید به بالاترین درجات علمی نیز دست پیدا کند. به سخنی دیگر پیش نیاز رسیدن به درجات بالای سیر و سلوک عرفانی، کسب علم است و بدون علم هیچ حقیقتی بر انسان روشن نمی شود.

۳ - رضا

«رضا، عبارت از رفع کراهت و تحمل مرارت احکام قضا و قدر است و مقام رضا بعد از مقام توکل است» (سجادی، ۱۳۵۰: ۲۳۱). «رضا خروج ارضای نفس و باز آمدن در رضای حق است» (همان، به نقل از کشاف: ۵۹۷).

شاعر، به خاطر عهد و پیمانی که از روز ازل با معشوق بسته حاضر به رضای غیر او نیست و همه مرارت‌ها را قبول مشیت الهی، در روز ازل می داند و به جان می خرد، اما اگر رضای خدا نامرادی او از معشوق باشد به هیچ عنوان نمی پذیرد و در نهایت نظری به حضرت علی (ع) و جانشینان او دارد و معتقد است که پیروان آنان بادهی معرفت و رضا را خواهند نوشید و حاصل رضای به حق را عشق و فنا می داند.
حسن عهده، نگذارد که گذارم پس از این

سر تسلیم و رضا بر خط یاری دگر

(فرصت شیرازی، ۱۳۳۳: ۱۷۱)

وگر رضای تو در نامرادی دل ماست مراد از تو نخواهیم ما به هیچ نمط

(همان: ۱۷۹)

راه این عشق، به اقلیم فناست لازم او همه تسلیم و رضا است

(همان: ۳۶۹)

۴- رند

«رند کیست؟ آن که به هیچ چیز سر فرود نمی آورد، از هیچ چیز نمی ترسد و زیر این چرخ کبود زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است.» (زرین کوب، ۱۳۷۵: ۴۱). رند شخصیتی است به ظاهر متناقض و در باطن متعادل. اهل هیچ افراط و تفریطی نیست. بزرگترین هدفش سبکبار گذشتن از گذرگاه هستی است. از نظر فرصت رند قلبش آینه‌ی وجود حق است و غیر از او هیچ نمی بیند عاشقی است که از روز ازل از باده‌ی معرفت نفخت روحی حق، رند خراباتی و سرمست شده است و در بیتی دیگر می گوید: چه زاهد و چه رند باشیم مشتاق دیدار معشوق و فارغ از عالم تعلقاتیم.

عاشقانیم و رندو باده پرست همه از باده‌ی ازل، سرمست
(همان: ۳۴۹)

ما گر که رند و مستیم یا پارسا و زاهد کس را به ما چه کار است ما را چه کار با کس؟
(همان: ۱۷۴)

۴-۱- رندان بینا

در نظر فرصت رند اهل ریا و تزویر نیست. همیشه و در همه حال حق بین است و حق می گوید چه در راحتی یا ناراحتی و چه در خوشی یا ناخوشی. به دیگر سخن نان به نرخ روز نمی خورد و همیشه حق می گوید. شاعر، تحسین می کند رندانی را که به بصیرت و شهود رسیده‌اند و با خلوص نیت در ظاهر و باطن، دیده‌ی حق بین دارند و جزا، دل به یاری نمی دهند.

خوشا رندان بینا را که باشد دیده‌ی حق بین

نمی بیند غیر از حق چه در سرا، چه در ضرا
(همان: ۲۴۴)

۴-۲- رند پا برجا

شاعر در قسمتی از مسمطات، خود را رند عاشق پیشه‌ای می داند که سرچشمه‌ی کمالات است عابد و صوفی و زاهد و مفتی را به مریدی خود می خواند و خرقه‌ی ریا و خودبینی صوفی را با آتش عشق می سوزاند؛ و تا قیامت در مسلک خویش پا برجا و عاشق

می‌ماند. به دیگر سخن، می‌توان اینطور استنباط کرد که فرصت، رند را به خاطر یکرنگی و عدم ریا و تزویر، از صوفی و مفتی و عابد و زاهد بالاتر می‌داند و معتقد است که باید همه آن‌ها دنباله رو و مرید رند باشند.

صوفی برو صوفی برو کاین خرقة، در سوزانمت مفتی بین مفتی بین چون دانش اندوزانمت

عابد بهل عابد بهل، تادل بر افروزانمت

زاهد بیا زاهد بیا، تا زهد آموزانمت

هم عابدم هم زاهدم هم رند پابرجاستم

(همان: ۳۴۲)

۴-۳- رند خرقة سوز

فرصت، همانند شاعران پیش از خود رند را مقابل زاهد می‌داند و معتقد است زاهد، حق ندارد بر رندی که خرقة‌ی زهد و ریا را به آتش کشیده خرده بگیرد؛ زیرا او عاشق دل‌باخته‌ای است که همه‌ی زندگیش را به پای معشوق ریخته و در حال تزکیه‌ی نفس است و تن به خرقة‌پوشی ریاکارانه نمی‌دهد.

بر رند خرقة سوز، ملامت چرا کند زاهد؟ کز آتشی همه عمرش قبا نسوخت

(همان: ۱۵۰)

۴-۴- رند قدح خواره

فرصت، ابراز می‌دارد خوشا به حال رندان قدح خواره‌ای که سبوی معرفت و عشق را از عارفان خمخانه‌ی میکده‌ی حق خریدارند.

خرم روان رند قدح خواره‌ی که او در پای خم، به میکده همچون سبوفتاد

(همان: ۱۵۶)

۴-۵- رند و خراباتی

گاهی رند را خراباتی و دل‌داده‌ی رسوایی می‌داند که قصد پنهان‌کاری ندارد و پرده‌داری می‌کند و قضاوت دیگران برایش بی‌معناست و قلبش فقط در تسخیر عشق و معرفت است.

ما رند و خراباتی و دیوانه و مستیم پوشیده چه گوئیم، همینیم که هستیم
(همان: ۱۹۶)

۵- زاهد

زاهد شخصیتی است که در مقابل رند قرار می‌گیرد و به ظاهر خود را از آلودگی‌های دنیوی به صورت مرتاضانه و سخت‌گیری‌های نابجا پاک کرده و به خاطر این پاکی دچار کبر و غرور گشته. زاهد خود را از لذت‌ها و خوشی‌های زندگی دور می‌کند و در عقاید خشک و باطل خویش حرص می‌ورزد. او عالمی است که انسان را از عفو و بخشش الهی نومید می‌سازد.

در بیت زیر، زاهد که فقط ظاهر اعمال را می‌بیند، عبادات عاشقانه فرصت را کفر می‌داند و به باطن عمل و عبادات فرصت توجهی ندارد. ولی فرصت حاضر نیست که دست از عشق بتان زیاربردارد. او خود را مسلمان واقعی می‌داند و اعتقاد دارد که اگر دست از این عشق بردارد و فقط به ظاهر اعمال عبادی پردازد نامسلمان است.

زاهد از عشق بتان گر چه کند تکفیرم نامسلمانم اگر گوش به تکفیر کنم
(فرصت شیرازی، ۱۳۳۳: ۱۹۳)

در بیتی دیگر، مورد ملامت زاهد، قرار گرفته است و اعتقاد دارد که محراب عبادی، ارزانی زاهد است و او به طاق ابروی معشوق نظر دارد. فرصت در این بیت به زیبایی ظاهر و باطن شریعت را در مقابل هم قرار داده است. او محراب را نماد ظاهر شریعت و طاق ابروی معشوق را نماد باطن و اصل شریعت می‌داند.

محراب عبادت باد، زاهد، به تو ارزانی تا قبله‌ی ما باشد طاق خم آن ابرو
(همان: ۲۱۶)

شاعر، در ترکیب‌بند هشتم در نصایح سودمند و اندرزهای دلپسند از انسان‌ها می‌خواهد که دل‌بسته‌ی عالم مادی نباشند خود را از عشق مجازی دور کنند و از هم‌نشینی با دونان پرهیز نمایند و با انسان‌های مکار و حيله‌گر تعامل نداشته باشند زیرا آن‌ها اهل علم و عمل نیستند و به دین آسیب می‌رسانند و هرروز، چهره عوض می‌کنند گاهی حکیمند و عارف و گاهی صوفی و زاهد شهر که در این ابیات معنی و مقصود، تنبه و آگاهی انسان‌ها

در معرفت و خودشناسی است که انسان ملکوتی و فارغ از عالم مادی است.

گوهر پاکی و از عالم پاک چند روزی شده آلوده به خاک
بسته‌ی عشق مجازی، تاکی هم چو طفلان سوی بازی تاکی
با کم از خود منشین یار مباش یار هر، عامی بازار، مباش
کار ایشان، همه مکر است و حیل بی‌خبر جمله، ز علم وز عمل
گه حکیمند و گهی عارف دهر گه صوفی و گهی زاهد شهر
(همان: ۳۶۷)

شاعر معتقد است، که صفا و صمیمیت و دوستی را از پیر دیر بیاموز؛ زیرا از زاهدی که برای خودنمایی و کسب شهرت و رقابت با دیگران و طلب محراب و منبر، مدام در حال نزاع و کشمکش است چگونه می‌توان دوستی را آموخت؟

ز پیر دیر بیاموز صلح که زاهد را همیشه بر سر محراب و منبر است نزاع
(همان: ۱۸۱)

فرصت، افسوس می‌خورد بر زاهدی که عمری را سپری کرده و هنوز از شراب عشق و معرفت و جمال معشوق چیزی درک نکرده و با خشک مقدسی همه چیز را بر خود حرام کرده است.

شرب می، بال لب شیرین تو ماراست حلال بی‌خبر زاهد از این ذوق که در مشرب ماست
(همان: ۱۴۵)

او، تنها جایی که زاهد بودن را جایز می‌داند در قصیده‌ای است که در وصف مظفرالدین شاه سروده، زاهد را مقابل فاسق آورده است. در حالی که محاسن اخلاقی او را تمجید می‌کند در بیتی زیرکانه به نصیحت او می‌پردازد، که اگر می‌خواهی در امر حکومت‌داری، محبوب خلق باشی، باید تقوا و پرهیزگاری را پیشه‌ی خود قرار دهی، زیرا با فساد و ترک دستورات خداوند نمی‌توان در امور سیاست داری موفق شد.

الا تا که محبوب خلق است زاهد الا تا که مردود دهر است فاسق
(همان: ۲۹۳)

۶- ساغر

«مراد از ساغر دل عارف است که آن را خمخانه می‌گویند» (سجادی، ۱۳۵۰: ۲۵۲).

فرصت، همانند دیگر شاعران قبل از خود ساغر را چیزی که در آن انوار غیبی مشاهده شود و سکرو شوق هم‌معنی کرده است فرصت در این بیت به شراب ازلی که از باده‌ی معرفت الهی در عالم ملکوت نوشیده است نظر دارد و معتقد است که مستی آن می‌تا زمانی که زندگی می‌کند با اوست.

زان می‌وصلی که دوشم داد جانان، یک دو ساغر

گر از این پس زنده مانم، هرچه هستم، مست هستم

(همان: ۲۰۵)

«نام افلاطون در اشعار فارسی، بسیار به کار رفته است و گاه او را با دیوژن خم نشین اشتباه کرده و خم نشین خوانده‌اند» (دهخدا، ذیل واژه‌ی افلاطون). فرصت هم در اشعار خود به اشتباه یا سهواً، از افلاطون به جای دیوژن، که فیلسوف بوده است و برای تشویق و اشاعه‌ی ساده زیستی در خم زندگی می‌کرده استفاده کرده است؛ و عقیده دارد، کسی که می‌خواهد به انوار غیبی برسد، باید همانند افلاطون، خم نشینی کند تا از خواب جهالت بیدار شود و از خم حکمت ساغر معرفت بنوشد.

شنیده‌ای که فلالطون خم نشین زین پیش کشیده از خم حکمت هزارها ساغر

(فرصت شیرازی، ۱۳۳۳: ۲۷۶)

شاعر غزل ۱۰۴ را در مورد حضرت علی (ع) سروده است؛ که او را پیر مغان خود می‌داند خاک در گه او بودن برایش سرافرازی و سربلندی می‌آفریند وجود او برایش همانند بهشت و کوثری است که او را از بهشت بی‌نیاز می‌کند، و خرسند است که از ازل، خداوند مهر او را بر دلش قرار داده است و بنده‌ی درگاه او بودن را برای خود آبرو می‌داند و از روز قیامت غمی ندارد چون حضرت علی (ع) را شفیع و یاور خود می‌داند و در نهایت نیازی به می‌بهشت، ندارد چون معتقد است که حضرت علی (ع)، ساغر معرفتی است که می‌توان انوار غیبی را در وجود او مشاهده کرد.

می بهشت چه حاجت مرا که باده‌ی وصل زخم عشق نـوشیده ساغری دارم
(همان: ۱۹۷)

۷- شوق

«شوق میل مفرط است و در اصطلاح عرفان بی آرام شدن در طلب، بعد از یافتن او و فقدان او به شرط آن که اگر بیابد ساکن شود و عشق هم چنان باقی باشد. خلاصه مراد از شوق همان داعیه‌ی لقای محبوب است» (طاهر خانی و همکاران، ۱۳۷۹: ۴۴).
در عرفان شوق در غیبت معشوق پدید می آید و در حضور او باید از بین برود. ولی در بیت زیر هنگامی که فرصت به وصال معشوق می رسد و هنوز آن شوق و اشتیاق در او وجود دارد و آب دیده اش روان است، نشان از این موضوع دارد که جمال معشوق بی کران است و ظرفیت عاشق محدود. همچنین عاشق خوف از زوال وصال معشوق دارد. زفرط شوق وصالش من آن چنان شده گریان که آب دیده گرفت از کنار تا به میانم
(فرصت شیرازی، ۱۳۳۳: ۲۰۰)

۸- طلب

«طلب به معنی خواستن و جستن است، و در اصطلاح صوفیه درد و کشتی است که سالک مبتدی را به جستجوی حقیقت وا می دارد و آن از مراحل ابتدایی سیروسلوک است» (نوربخش، ۱۳۶۶، ج ۲: ۹).

صوفیان بر این باورند که مقام طلب، هدیه ای است از جانب خداوند و بدین جهت نمی تواند خودخواسته باشد. خداوند هر کسی را که بخواهد به سوی خود می خواند. همان طور که هیچ کس نمی تواند معشوق را برگزیند، این معشوق است که عاشق را انتخاب می کند. بیت زیر نیز اشاره به همین موضوع دارد. معشوق که همان خداوند است، عاشق که ما انسان ها هستیم را به سوی خویش می خواند و طلب می کند.
همه عشاق جهان در طلب معشوق اند طرفه معشوق مرا بین، که طلب کار من است
(فرصت شیرازی، ۱۳۳۳: ۱۵۰)

شاعر، گاه در حالت جذب و شور همه‌ی عاشقان را در جستجوی طلب معشوق می یابد و خود خسته جانی است که از عشق و طلب، در مسجد و خرابات سرگشته و حیران

است و سالکی است که عشق به هر چیز، جز حق را در وجود خود می‌سوزاند و هر چه مانع رسیدن به معبود است از سر راه برمی‌دارد به تمام شهوات و نفسیات نه می‌گوید جز یار نمی‌بیند و بدون وصال معشوق قرار و آرامش ندارد جان می‌دهد تا جانانی طلب کند و به مراد برسد و تمام سختی‌های این وادی را به جان می‌خرد و هیچ نمی‌بیند آن چه می‌بیند عشق است و معرفت، و معتقد است که حاصل وادی معرفت، جز رسیدن به معبود و محبوب نیست و زمانی که در معبود فنا شود عاشق و معشوق یکی می‌شود.

فرصت خسته دل، از کوی تو خیزد هیهات که به خاک درت، از روی طلب بنشسته است
(همان: ۱۵۲)

به طلب کاری او گه به خرابات شدم گه به مسجد پی طاعات، به اوقات شدم
(همان: ۲۰۹)

بیا بگذر ز تن جانی طلب کن بده جان را و جانانی طلب کن
(همان: ۳۳۷)

۹- عشق

«عشق، افراط در محبت است و آتشی است که در دل عاشق حق، می‌افتد و جز حق را می‌سوزاند» (نوربخش ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۵). فرصت، همچون شاعران قبل از خود عشق را افراط محبت می‌داند و معتقد است که عشق: کسب کردنی و ذاتی می‌باشد که عشق فطری، ازلی و از سرشت انسان است ولی عشقی که کسب کردنی است برای لذت بردن و شهوانی است.

عشق، افراط محبت باشد وان به کسب است و به فطرت باشد
می‌ل فطری به طبیعت باشد کسبی از مایه‌ی لذت باشد
(فرصت شیرازی، ۱۳۳۳: ۳۶۸)

او جان‌نثار عشق معشوق است، ناز او را با دل و جان می‌خرد و جز این حرفی برای گفتن ندارد.

ناز کن، نازنگارا که دهم جان به نثار زان که در عشق، جز این نیست، شعار من و تو
(همان: ۲۱۵)

۹-۱ - آتش عشق

در بیتی دیگر از معشوق خود گله دارد و می‌گوید: با این که می‌دانستی هیچ کس از آتش عشق
تو مانند ما نسوخت اما باز هم بر ما رحم نکردی. بر این بی‌توجهی معشوق افسوس
می‌خورد.

با آن که کس از آتش عشقت چو ما نسوخت بر ما دلت نسوخت، ندانم چرا نسوخت؟
(همان: ۱۵۰)

۹-۲ - بحر عشق

فرصت معتقد است، دریای عشق بی‌کرانه است و کسی که در دریای عشق غرق
گردید هرگز به ساحل نجات نمی‌رسد.
فرصت، در بحر عشق دوست، چون گشتی غریق دست و پا، بی‌جا مزن اندیشه‌ی ساحل مکن
(همان: ۲۱۰)

۹-۳ - خیال عشق

فاش گویم خیال عشقش را با خود آوردمی ز روز الست
خیال عشق معشوق را، ازلی می‌داند.

(همان: ۳۵۰)

۹-۴ - دیوار عشق

عشق را دیوار محکمی می‌داند که با تکیه بر آن، از دنیا و آخرت دست می‌کشد.
دست فشان بر جهان، پای بزن بر دو کون داری، اگر همچو من پشت به دیوار عشق
(همان: ۱۸۳)

۹-۵ - عقل و عشق

عشق را مقابل عقل می‌داند و معتقد است که باید از عقل رها شد تا به عشق رسید؛ و
در حالی که عشق را شرط عقل نمی‌داند، نظر به بی‌عقلی عاشق دارد و کسی که در کمند
عشق نباشد را دیوانه می‌داند. فرصت بسیار خفی و غیرملموس، به دیوانگی عاشق اشاره
دارد.

پند ز فرصت شنو، رسته شو از بند عقل خویش تن آزاد کن، باش گرفتار عشق
(همان: ۱۸۴)

در کمند عشق بودن، گرچه شرط عقل نیست گر من از این بند پا بیرون نهم دیوانه‌ام
(همان: ۲۰۶)

۹-۶- کمند عشق

در جای دیگر کمند عشق معشوق، او را اسیر کرده و نمی‌تواند از آن نجات یابد.
کمند عشق بتی بسته پای فرصت را کزین کمند نگردد به هیچ روی خلاص
(همان: ۱۷۸)

در غزلی بسیار زیبا با احساسات مخاطب، بازی می‌کند و مخاطب را به شور و نشاط
وامی دارد و هم‌چنان که از آرایه‌ی تکرار و تضاد، استفاده می‌کند با هنرمندی خاصی به خلق
مضامینی زیبا می‌پردازد
و قلب مخاطب را تسخیر می‌کند و او را به اوج معنویت می‌برد و عاشق را محرم -
اسرارالهی می‌داند.

فغان از راه عشق و عالم عشق مبادا کس بیند محکم عشق
نخستین، ترک سر باید نمودن هر آن کس پا نهد در عالم عشق
قدم هر جا گذارد عشق، شرط است نمودن، جان نثار مقدم عشق
دلم، بیگانه شد از آشنایان شدم تا آشنا و محرم عشق
سخن با همدمی یک دم نگفتم چو گشتم هم زبان وهم دم عشق
غزال مشک مویم رفت و بگذاشت مرا آخر به چنگ ضیغم عشق
دلم در عشق چون پا بست غم شد کنون دانی چه سازم با غم عشق
(همان: ۳۶۰)

۱۰- وحدت در کثرت، کثرت در وحدت

«یعنی یکتایی، یکی بودن و مراد از وحدت حقیقی وجود حق است و وحدت وجود
اشیاء عبارت از تجلی حق به صورت اشیاء و کثرت مراتب امور اعتباری‌اند و از غایب تجرد
فیض رحمانی تعینات الوانی نمودی دارند» (سجادی، ۱۳۶۲: ۴۸۲).

از کثرت در وحدت در پرده، سخن گفتیم افشاند به رخ زلف و گفتا، که موجه گو

(فرصت شیرازی، ۱۳۳۳: ۲۱۶)

فرصت با آوردن تمثیلی در مصرع دوم بیت، وحدت در کثرت را معنا می‌بخشد.

چهره‌ی پنهان معشوق در زیر موهای پریشان او زیبایی نهان اوست که آن‌ها حجابی، برای

ظهور رخ محبوب‌اند، که با کنار رفتن آن رخ نمایان می‌شود هم چنان که جهان هستی از

یک سو نمودی از وجود حق است و شهود را ممکن می‌سازد و به گونه‌ای، حجابی برای

حق است که باید آن‌ها را کنار زد تا چهره‌ی محبوب و حق جلوه‌گری کند وحدت در

کثرت، یا کثرت در وحدت، را تجلی حق می‌داند مخالفان این دیدگاه را مورد انتقاد قرار

می‌دهد، و تفکر آنان را خیالی باطل و موهوم می‌داند.

در نقطه‌ی وحدت، سر تسلیم نهادیم در دایره‌ی کثرت، موهوم پرستیم

(همان: ۱۹۶)

نتیجه‌گیری

در این مقاله با بررسی تعبیرات عرفانی دریافتیم که فرصت به سبک دوره‌ی بازگشت شعر گفته است. او مانند شاعران بزرگ قبل از خود، از اصطلاحات عرفانی از قبیل: می، ساغر، پیر میخانه، عشق و ... را در اشعار خود به کار می‌برد. اصطلاحات میخانه‌ای در دیوانش به وفور دیده می‌شود. او به ترکیباتی از رند خرجه‌پوش، رند پابرجا، رند قدح خواره، رندان بینا و رند خراباتی دست می‌یابد. این تعبیرات و اصطلاحات عرفانی روح تازه‌ای به ادبیات عرفانی می‌بخشد و از آن جا که عالم درون عارفان برای تمام افراد کشف شدنی نیست، عموم افراد می‌توانند با تأمل در این اشعار که جلوه‌ای از نهفته‌های قلبی این شاعران عارف است، شناختی همراه با لذت معنوی کسب کنند.

او شاعر عشق و سرگستگی است و عشق را ازلی می‌داند. پیوسته در طلب معشوق است و معتقد است تمام مقاماتی که سالک عارف می‌پیماید برای رسیدن به پرتو جمال و جلال حق است. ولی در جایی دیگر معشوق که همان خداوند است را در طلب عاشق (بندگان) می‌بیند که آن‌ها را به سوی خود فرا می‌خواند و چقدر این تناقض زیبا به تصویر کشیده شده است.

به نظر می‌رسد به عالم شهود رسیده باشد چون در قسمتی از مسمطات خود در دیدار با پیر، تجربه‌ی عرفانی خود را در اوج زیبایی سخن بیان می‌کند. زیرا این شیوه بیان، زیبایی کلام و سخنی که به بر روح مخاطب تاثیر می‌گذارد و با خود همراه می‌سازد تنها از کسی بر می‌آید که به این درجه از سیر و سلوک رسیده باشد و عالم شهود را درک کرده باشد. او مانند سایر صاحب سبک‌های قبل از خود نتوانسته است جز مسلک متقدمان در عرفان به خلاقیت و نوآوری دست زند اما توانسته است در همان مضامین قلبی با ذوق خداداد خود نوآوری کرده و با تکرار مضامین نقش خود را بر صفحه‌ی ادبیات فارسی مانند‌گار سازد. در جدول شماره ۱ بسامد اصطلاحات و تعبیرات عرفانی در دیوان فرصت‌الدوله شیرازی آورده‌ایم، این اطلاعات به‌طور خلاصه نتایج این پژوهش را نشان می‌دهد.

جدول ۱: بسامد اصطلاحات و تعبیرات عرفانی در دیوان فرصت الدوله شیرازی

بسامد	ترکیبات ساخته شده از اصطلاحات یا تعبیرات عرفانی	بسامد	اصطلاحات یا تعبیر عرفانی در دیوان فرصت الدوله شیرازی
۶	آتش عشق	۱۶۰	عشق
۲	بحر عشق		
۲	دیوار عشق		
۲	عقل و عشق		
۲	کمند عشق		
۱	خیال عشق		
۷	پیر مغان		
۱	پیر خرابات	۵۷	پیر
۱	پیر مرشد		
۱	پیر میخانه		
		۳۷	ساغر
		۳۴	طلب
		۱۷	زاهد
		۱۲	رضا
۲	رند قدح خواره	۸	رند
۱	رندان بینا		
۱	رند پابرجا		
۱	رند خرقه سوز		
۱	رند و خراباتی		
		۱۵	حقیقت
		۱۵	شوق
		۸	طریقت
		۳	وحدت در کثرت، کثرت در وحدت

فهرست منابع

قرآن مجید. ترجمه الهی قمش‌های.

۱. اویسی کهخا، مهدی، (۱۳۹۳)، بررسی اصطلاحات عرفانی در غزلیات طالب آملی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
۲. برزگر خالقی، محمدرضا، (۱۳۸۲)، شاخ نبات، تهران، زوار.
۳. پاینده، حسین، (۱۳۹۰)، گفتمان نقد، ج دوم، تهران، نیلوفر.
۴. پورنامداریان، تقی، (۱۳۸۳)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب پارسی، چ پنجم، تهران، علمی-فرهنگی.
۵. خاوری، فرشته و همکاران، (۱۳۹۸)، کاربرد اصطلاحات عرفانی در غزلیات ابن حسام خوسفی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد زاهدان، زاهدان، ایران، دوره ۱۵، شماره ۱۶۰، از ص ۲۹۴ تا ص ۳۱۷.
۶. خرسندی‌پور، حمیده، (۱۳۹۳)، بررسی اصطلاحات عرفانی دیوان امام‌خمینی (ره)، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه آزاد اسلامی واحد سبزوار.
۷. خرم شاهی، بها الدین، (۱۳۷۸)، حافظ‌نامه، دو جلدی، چ دهم، تهران، علمی و فرهنگی.
۸. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، چ دوم، تهران.
۹. راضی‌نیا، جعفر و فاطمه آقازاده، (۱۳۹۶)، بررسی و تدوین برخی از اصطلاحات عرفانی در دیوان اوحدالدین کرمانی، بهارستان سخن، س، ۱۴، ش ۳۷ (پاییز)، ص ۸۷-۱۰۶.
۱۰. رحیمیان؛ سعید، (۱۳۹۱)، مبانی عرفان نظری، ج پنجم، تهران، سمت.
۱۱. زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۷)، در جستجوی تصوف، چ اول، تهران، امیرکبیر.
۱۲. سجادی، جعفر، (۱۳۵۰)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، طهوری.
۱۳. سلمان‌پور، محسن اسدالله، (۱۳۹۸)، شرح برخی از اصطلاحات عرفانی اسرارنامه عطار، آغازین با الف و ب، ماهنامه آفاق علوم انسانی، سال سوم، شماره ۲۶، صفحه ۱ تا ۲۰.
۱۴. طاهری، عبدالله و همکاران، (۱۳۷۹)، واژگان ادبی و عرفانی، چ چهارم، تهران، ماورای دانش.

۱۵. غابی، درحیم، (۱۳۹۵)، نگاهی به اصطلاحات صوفی و عرفانی و زبان رمزی، سومین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی، تهران، تعداد صفحات ۲۱.
۱۶. فرصت شیرازی، محمدنصیربن جعفر، (۱۳۳۳)، دیوان فرصت‌الدوله، مقدمه و تصحیح و حواشی فهرست از علی زرین قلم، تهران، سیروس.
۱۷. کیخا فرزانه، احمدرضا و همکاران، (۱۳۹۰)، اصطلاحات عرفانی، اشارات و تلمیحات در دیوان فیض کاشانی، وزارت علوم و تحقیقات دانشگاه ادبیات سیستان و بلوچستان.
۱۸. گلی‌زاده، پروین و سمیه فرهی‌زاده، (۱۳۸۷)، پایان‌نامه اصطلاحات عرفانی اسرارنامه و الهی‌نامه، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، دانشگاه چمران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۱۹. گوهرین، صادق، (۱۳۸۰)، شرح اصطلاحات تصوف، چاپ اول، تهران، زوار.
۲۰. مرادی، معصومه و همکاران، (۱۳۹۱)، شرح توضیح اصطلاحات عرفانی دیوان قاسم انوار، دانشگاه علامه طباطبایی و پردیس آموزش‌های نیمه‌حضور.
۲۱. معین، محمد، (۱۳۸۰)، فرهنگ فارسی، یک جلدی، تهران، سرایش.
۲۲. موسوی بهبانی، علی، (۱۳۷۶)، اصطلاحات عرفانی مصیبت‌نامه عطار، شماره ۳۴، دانشگاه تهران، نشریه آشنا.
۲۳. میر محمد و همکاران، (۱۳۹۳)، پایان‌نامه بررسی اشارات تعبیرات و اصطلاحات عرفانی آثار امیرحسن سجزی دهلوی، وزارت علوم تحقیقات و فناوری دانشکده، زبان و ادبیات فارسی زابل.
۲۴. نفیسی، سعید، (۱۳۷۱)، سرچشمه‌های تصوف در ایران، چ هشتم، تهران، فروغی.
۲۵. نوربخش، جواد، (۱۳۶۶)، اصطلاحات تصوف، تهران، خانقاه.
۲۶. یزدانفر، ساره، (۱۳۹۱)، بررسی اصطلاحات مشترک در حدیقه الحقیقه سنایی و مناقب العارفین افلاکی، عرفانیات در ادب و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان (ادبستان)، دوره ۳، شماره ۱۱، از صفحه ۱۶۸ تا ۱۸۹.

Sources

27. Holy Qorān Tr. by . Elāhī Qomšēl.
28. Barzegar xāleqī, Mohammad Rezā, (2003/1382SH). šāx-enabāt. Tehrān. Zavvār.
29. Dehxodā, AlīAkbar, (1998/1377SH). loqat nām-e dehxodā. second edition. Tehrān.

30. Forsat-ol dōle šîrāzī, Mohammad Hossein Ibn Jafar, (1954/1333SH). Dīvān-e forsat-ol dōle. Ed. By Zarrīn qalam Tehrān Cīrus.
31. Goharīn, sādeq, (1380/2001SH), the description of Tasavof idioms, First edition, Tehrān, Zavār.
32. Golīzāde, pravīn and somayeh, farahīzadeh(2011/1390SH), pāyānnāme estelāhāt_e erfānī asrār-nāme va elāhīnāme, The ministry of science, research and technology, čamrān University, literature and humanities college .
33. Key Xa, Farzāneh, Ahmadrezā et al, (2011/1390SH), estelāhāt-e erfānī, ešārāt va talmīhāt dar divān_e feyz_e kašānī, The ministry of culture and science, literature university of Sīstān and Balūčestān.
34. Mīr, Mohammad et al,(2013,1392SH), pāyānnāme barasī_e ešārāt tabīrāt va estelāhāt erfānī_e āsāre amir hosein sajazī dehlavī, The ministry of science, research and technology, Persian language and literature College of Zābol .
35. Morādī, Masūme et al, (1391,2012 SH), šarhe tozīhāt-e estelāhāt-erfānī divān Qasem -e anvār. Alāme tābatābāeī University, part-time education parādīse.
36. Moīn, Mohammad, (2001/1380SH), one-volume. farhang-e fārsī, Tehrān. Sorāyeš.
37. Mūsavī Behbahānī, Alī, (1376/1998 SH), estelāhāt-e erfānī mosībat nāme attār, number 34, Tehrān University, Ašenā publication.
38. Nafīsī, Saīd, (1376/1637SH). češmehāye tasavof dar Īrān. volume 8. Tehrān. Fūrūqī.
39. Nūrbaxš, Javād, (1987/ 1366SH). estelāhāt-e tasavof. Tehrān. xāneqāh .
40. Oveisī Kahxā, Mehdī, (2014 / 1393SH). Barasīye estelāhāte erfānī dar qazalīyāte-e Tāleb Āmolī. M M.A Thesis. University of Sīstān and Balūčestān.
41. Pūrnamdārīān. Taqī. (2004/1383SH). Ramz -oDāstānhōie Ramzī dar adab-epārsī. fifth volume. Tehrān. Farhangī.
42. Pāyandeh, Hossein, (2011/1390SH). Goftemān -e-Enteqādī Volume II. Tehrān. Nīlūfar.
43. qābī, D, Rahīm ,(1997/1376SH), Negāhī be estelāhāt_e soofī va erfānī va zabān_e Ramzī, The third International Congress of religious culture and thought, Tehrān, the number of pages 12 .
44. Rahīmīān, Saīd, (2012/1391SH). mabānīye erfān-e nazarī . Volume 5. Tehrān. Samt.

45. Rāzī Nīā, Jafar and Fātemeh Āqāzādeh,. (2017 / 1396SH). Barasī va tadvīn-e barXī az estelāhāt-e erfānī dar dīvān-e Ohad-al-Dīn-e Kermānī. Bahārestān-e SoXan, Q 14. Sh 37. (Autumn). Pp. 87-106.
46. Sajjādī, Jafar, (1971/ 1350SH). Farhang-eloqat-e estelāhāt-e erfānī. Tehrān. Tahūrī.
47. Salmānpūr, Mohsen Asadolāh,(2018, 1398SH), šarhe barXī az estelāhāt _e erfānī asrārname attār, start with (a,b), humanities the third year, pages 1-20, Afaq journal, humanities.
48. Tāherī, Abdullāh et al, (2000/1379SH). vājegān-e adabī and erfānī. fourth edition. Tehrān.Mavaraye dānesh.
49. Xāvarī, Ferešteh & et al, (1398/2019SH), kārbord_e estelāhāt-e erfānī dar qazalāt_e ibn hesām Xūsefī, Persian language and literature group, Islāmīc Azād University of Zāhedān, Zāhedān, Irān, era 15, number 60, p 294-387.
50. xorram šāhī, Bahāoddīn, (1999/1378SH). two-volume.Hāfez nāme. 10th edition. Tehrān. Elmī-farhangī.
51. xorsandīpūr, Hamīdeh, (2014 / 1393SH). Barasīye estelāhāte erfānī-e dīvān-e Imām xomeinī. M.A Thesis. Islāmīc Āzād University of Sabzevār Branch
52. Yazdānfar,Sāreh(2012,1391SH), Barasī_e estelahat_e moštarākt dar hadīqat-ol haqīqat Sanāī va monāqeb_ol ārefīn Aflākī, erfānīāt dar adab va erfān, third period, Islāmīc Azād University, Hamedān branch, number 11, 168-189 .
53. Zarrīn kūb,Abdolhosein(1978/ 1357SH). dar jostojūye tasavof. First edition. Tehrān. Amīr kabīr.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۲۴ - ۲۰۱

نگاه انتقادی بر مبانی نگره تفکیک

(با محوریت شیخ مجتبی قزوینی)

علی قدردان قراملکی^۱

چکیده

نگره تفکیک دارای مبانی، اصول و قواعد مختلفی است که با تکیه بر آنها به تبیین آراء و دیدگاه‌های خود می‌پردازد. در این نوشتار تلاش شده تا مبانی این نگره تبیین و مورد ارزیابی قرار گیرند. هدف از انجام این تحقیق، نشان دادن ضعف و سستی مبانی این نگره است. ضعف مبانی یک نگره، منشأ تردید در اصل اعتبار آن نگره می‌شود. نگارنده با تحقیق کتابخانه‌ای در آثار تفکیکیان به ویژه آقامجتبی قزوینی، مبانی آنان را اصطیاد و در قالب مبانی «معرفت‌شناختی و روش‌شناختی» و «هستی‌شناختی» تحلیل کرده است. نویسنده پس از تبیین این مبانی، به ارزیابی انتقادی آنان می‌پردازد. از آنجا که از سویی یکی از شرایط اساسی برای اطلاق «مکتب» بر یک رویکرد و نگرش، وجود مبانی صحیح و متقن است و از دیگر سو تفکیک فاقد این شرط است؛ باید گفت تفکیک یک نگرش و نگره فکری و نه یک مکتب است و اطلاق مکتب به آن مجاز می‌باشد.

واژگان کلیدی

مبانی نگره تفکیک، مبانی معرفت‌شناختی نگره تفکیک، مبانی هستی‌شناختی نگره تفکیک، آقامجتبی قزوینی، نقد نگره تفکیک.

۱. دانش آموخته مقطع دکتری دانشگاه معارف اسلامی / عضو انجمن کلام اسلامی.

طرح مسأله

تفکیک که مأخوذ از «فک» به معنای جدا کردن است، برای نخستین بار از سوی محمد رضا حکیمی بر نگره فکری که موسس آن میرزا مهدی اصفهانی بود، اطلاق شد. حکیمی مدعی است که این اصطلاح را از استادش آقامجتبی قزوینی فرا گرفته است، از این رو می‌توان آقامجتبی قزوینی را نام گذار این نگره دانست. مقصود از تفکیک، جدایی روش‌های بشری از روش‌های وحیانی در تفسیر دین است. (حکیمی، ۱۳۸۳: ص ۴۴ و ۱۶۰-۱۶۱) با مطالعه تاریخ تفکیک، روشن می‌شود که این نگره ادوار مختلفی را پشت سر گذاشته است که در تحلیلی به سه دوره تقسیم شده است. (خسروپناه، ۱۳۹۱: ص ۱۱۰-۱۴۴)

دوره نخست، دوره مخالفت با عقل و علوم بشری است. موسس نگره تفکیک، میرزا مهدی اصفهانی به شدت مخالف با عقل و برهان و الهیات عقلی بود و عقل بشری را در مقابل وحی قرار می‌داد. دوره دوم، دوره‌ای است که در آن با عقل بشری در صورتی که حکم به عدم تأویل متون دینی ندهد، مخالفت نمی‌شود. آقامجتبی قزوینی آغازگر این دوره بوده و پس از وی حسنعلی مروارید و میرزا جواد تهرانی ادامه دهنده این دوره بودند. دوره سوم، دوره‌ای است که در آن نه تنها مخالفت با عقل بشری نشده؛ بلکه فی الجمله مورد تأیید قرار گرفته است. سید جعفر سیدان آغازگر این دوره می‌باشد.

پیشینه تحقیق

پیرامون تفکیک و تفکیک‌شناسی تحقیقات مختلف و گسترده‌ای در قالب کتاب و مقاله انجام شده است؛ لیکن در خصوص موضوع این مقاله یعنی نگاه انتقادی بر مبانی نگره تفکیک با محوریت شیخ مجتبی قزوینی، هیچ تحقیقی انجام نشده است. بیشتر تحقیقات و به ویژه کتاب‌ها به صورت کلی به نقد و بررسی نگره تفکیک پرداخته‌اند. برای نمونه، محمدرضا ارشادی‌نیا در کتاب «نقد و بررسی نظریه تفکیک» به بررسی آراء و دیدگاه‌های نگره تفکیک پرداخته است. محمدحسن و کیلی در کتاب «مکتب تفکیک تاریخ و نقد» افزون بر نقد برخی آراء تفکیکیان به مبانی روش‌شناختی آنان نیز اشاره کرده است؛ لیکن به دیگر مبانی نظیر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی نپرداخته است.

کتاب «صراط مستقیم» دیگر اثر محمدحسن و کیلی است که به مبانی نگره تفکیک بر اساس تقریر سیدجعفر سیدان اختصاص دارد؛ لیکن با مطالعه آن روشن می‌شود که افزون بر همپوشانی مطالب آن با کتاب پیشین، بار دیگر به مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی اشاره‌ای نشده است. سیدمحمد موسوی نیز در کتاب «آئین و اندیشه» به بررسی مبانی و دیدگاه‌های نگره تفکیک پرداخته است. در این کتاب مبانی و آراء از یکدیگر جدا نشده‌اند و همگی در یک بستر مطرح شده‌اند.

در مقالات پیشینه پربارتری وجود داشته و به ویژه آن که آراء و مبانی تفکیکیان به صورت جزئی مورد تحقیق قرار گرفته است. برای نمونه، پیرامون فلسفه ستیزی این مکتب مقاله‌ای با عنوان «فلسفه فلسفه ستیزی مکتب تفکیک» نوشته نگارنده؛ درباره نحوه وجود نفس مقاله‌ای با نام «مادیت نفس در نگره تفکیکی، بررسی و نقد» به قلم حمیدرضا شاکرین نگاشته شده است. پیرامون مبانی این نگره نیز مقالاتی منتشر شده است. برخی از آن‌ها عبارتند از: بررسی انتقادی روش‌شناسی مکتب تفکیک به قلم حسن عبدی؛ نقد مبانی مکتب تفکیک از منظر علامه طباطبایی به قلم عزیزالله افشار کرمانی.

از آنجا که نقد مبانی نگره تفکیک از اهمیت والایی برخوردار است، ضروری است تا این کار به صورت تطبیقی با دوره دوم تفکیک که آقامجتبی قزوینی آغازگر آن است و اکنون قرائت اصلی تفکیکیان محسوب می‌شود، انجام شود. چنین کاری تا کنون انجام نشده و در این تحقیق برای نخستین بار مبانی نگره تفکیک با محوریت آقامجتبی قزوینی به صورت انتقادی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نوآوری‌های نوشتار حاضر

- با توجه به مطالب یاد شده می‌توان نوآوری‌های این نوشتار را به شرح زیر دانست.
۱. اصطیاد مبانی از آثار تفکیکیان: با مراجعه به آثار تفکیکیان مشاهده شد که آنان به صورت نظام‌مند و مستقل بر مبانی خود اشاره نکرده‌اند، از این رو مبانی پیش‌رو حاصل اصطیاد نگارنده از آثار آنان و به ویژه آقامجتبی قزوینی است.
 ۲. محوریت آقامجتبی قزوینی: برای نخستین بار در این تحقیق مبانی معرفت‌شناختی نگره تفکیک با محوریت آقامجتبی قزوینی مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است.

۳. مراجعه به نسخه‌های خطی آقامجتبی قزوینی: از آقامجتبی قزوینی فقط کتاب «بیان الفرقان» منتشر شده که محققان برای دسترسی به آثار ایشان به این کتاب مراجعه می‌کنند. نگارنده افزون بر کتاب یاد شده، به دو اثر خطی ایشان با نام‌های «رساله‌ای در نقد اصول یازده گانه ملاصدرا» و «رساله‌ای در معرفه النفس» مراجعه کرده است.

۴. نقدهای نو: نگارنده در تلاش است تا در این تحقیق از نقدهایی پیشینیان بهره نگرفته و با تأملات خود به نقد مبانی نگره تفکیک پردازد، بنابراین به نظر می‌رسد برخی از نقدها برای نخستین بار در این تحقیق ارائه می‌شوند. البته شاید این اشکالات از باب توارد افکار از سوی دیگر محققان مطرح شده باشد؛ لیکن نگارنده آن‌ها را از جایی اقتباس نکرده است.

هر مکتب علمی و فکری دارای مبانی نظری مختلفی است که اصول و قواعد آن مکتب بر آن مبانی استوار شده است. پیش از شناخت و معرفت هر مکتب فکری بایسته است تا مبانی آن نظام فکری مورد مطالعه و توجه قرار گیرد، چراکه این مبانی و آگاهی‌های از پیش فرض شده، به عنوان اصول موضوعه در اصول، قواعد و مسائل توسط پیروان هر مکتب فکری مورد پذیرش قرار می‌گیرند.

تفکیک‌شناسی نیز از این قاعده مستثنی نیست و ضروری است تا برای شناخت این نگره، مبانی و پیش فرض‌های آن مورد مطالعه قرار گیرد. در این مقاله سعی شده تا مبانی نگره تفکیک از منابع اصیل آنان و به ویژه آثار آقامجتبی قزوینی استخراج و مورد ارزیابی قرار گیرد. ایشان از معارف تفکیکیان و از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی محسوب می‌شود؛ لیکن در مسائل علمی تفاوت‌های بسیاری با استاد خویش دارد. با مطالعه آثار او روشن می‌شود که وی اگرچه بر تفکیک و مبانی آن پایبند است، با این وجود در صدد تلطیف آن بوده و همین شیوه او سبب ایجاد ادوار مختلف در نگره تفکیک شده است. او برخلاف استاد خود، اصل برهان و استدلال و همچنین مستقلات عقلی را پذیرفته و از ادله عقلی در دیدگاه‌های خویش بهره می‌برد. دانش فلسفه را به صورت اجمالی و برای برخی افراد مفید دانسته و به انکار مطلق آن نمی‌پردازد. (خسروپناه، ۱۳۹۱: ص ۱۰۹-۱۳۸)

این ملایمت‌ها و لطافت‌ها سبب شد تا رهیافت او از تفکیک رویکرد غالب این نگره

گردد. با این وجود آقامجتبی قزوینی، مورد بی‌مهری تفکیک‌پژوهان قرار گرفته و کمتر آراء و دیدگاه‌های وی، مورد پژوهش و مطالعه قرار گرفته است. با توجه به مجموعه این نکات «آقامجتبی قزوینی» محور این تحقیق قرار گرفت.

برای نقد و ارزیابی یک نگره، رویکرد و مکتب فکری می‌توان یکایک آراء و دیدگاه‌های آن را تحلیل کرد و مورد ارزیابی قرار داد. روش دیگر آن است که به مبانی آن رویکرد پرداخت تا روشن شود که آیا دارای پایه و مبانی مستحکمی است یا بر پایه‌های سست استوار شده است؟ در این تحقیق تلاش شده تا به صورت دوم به تحلیل انتقادی نگره تفکیک پرداخته شود. هدف این مقاله در مرحله نخست نقد مبانی نگره تفکیک است. با روشن شدن ضعف مبانی یک نگره، سستی اصل نگره که دارای مسائل متعددی است، نیز روشن می‌شود، چراکه این نگره و مسائل بر مبانی باطلی استوار شده‌اند.

با تأمل و دقت در مبانی نگره تفکیک، روشن می‌شود که این مبانی تام نبوده و از اشکالات فراوانی رنج می‌برد. از آنجا که از سویی «مکتب» به معنای مدرسه و محل درس آموزی است و در اصطلاح به رویکرد و نگرشی اطلاق می‌شود که دربر دارنده مدعیات جدید با مبانی و اهداف خاص و در عین حال منسجم باشد و از سویی دیگر نگره تفکیک فاقد این ویژگی‌هاست - که در این تحقیق ضعف و بطلان مبانی آن روشن می‌شود - اطلاق مکتب به تفکیک ناصحیح است، ازاین‌رو در این نوشتار به جای «مکتب تفکیک» از اصطلاح «نگره تفکیک» استفاده می‌شود.

گفتنی است مبانی نگره تفکیک بر موارد پیش رو منحصر نبوده و می‌توان با فحص در آثار اصحاب تفکیک مبانی دیگری را اصطیاد و مورد ارزیابی قرار داد. به دلیل محدودیت حجم این تحقیق به برخی از این مبانی اشاره شده، ازاین‌رو این دیگر محققان می‌توانند از زوایای مختلف به بررسی دیگر مبانی این نگره پردازند.

۱. مبانی معرفت‌شناختی

معرفت و شناخت از مهمترین اوصاف انسان است که سبب میز او از دیگر جانداران شده است. دانشمندان در امکان، ابزار، منابع و چگونگی شناخت و تحصیل معرفت، دارای

اتفاق نظر نبوده و راه‌های معرفتی متعددی را ارائه کرده‌اند، از این رو ضروری است تا پیش از ورود به تبیین دیدگاه هر مکتب یا رویکرد فکری، راه‌های کسب معرفت و به دیگر سخن مبانی معرفت‌شناختی آن، مورد مطالعه و ارزیابی قرار گیرد.

براین اساس، برای شناخت نگره تفکیک‌بایسته است تا مبانی معرفتی این نگره تبیین، تحلیل و سپس مورد ارزیابی قرار گیرد. تفکیکیان با انحصار معرفت دینی در روش نقلی از یک سو و ارائه رهیافت ظاهرگرایی از روش نقلی از سوی دیگر، تنها راه شناخت و معرفت دینی را ظواهر متون دینی و به ویژه روایات انگاشته‌اند.

روش‌شناسی نیز یکی از مهمترین اموری است که پیش از ورود به یک مسأله، باید پیرامون آن مطالعه و تحقیق کرد. هر علم و دانشی دارای روش خاصی است که برای دستیابی به هدف آن علم، ضروری است از آن روش یا روش‌ها بهره گرفت. در صورت عدم شناخت یا استفاده از روش‌های ناصواب، دسترسی به محتوای آن علم ممکن نخواهد بود. با توجه به ارتباط تنگاتنگ و نزدیک معرفت‌شناسی و روش‌شناسی (به گونه‌ای که روش‌شناسی یکی از مسائل معرفت‌شناسی است.^۱) و اندماج مباحث آن دو در یکدیگر، در این تحقیق مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی ذیل یک عنوان مطرح می‌شوند.

۱.۱. نقل، یگانه طریق معرفت دینی

در علوم مختلف برای تحصیل معرفت و نیل به مقصود، روش‌های گوناگون و متعددی به کار می‌رود. در دین‌پژوهی از سه روش «نقلی»، «عقلی» و «شهودی» می‌توان بهره گرفت. اصحاب تفکیک و آقامجتبی قزوینی یگانه طریق معرفت دینی را نقل دانسته‌اند و به تفکیک آن از دیگر روش‌ها و اسباب معرفت می‌پردازند. (حکیمی، ۱۳۸۳: ص ۵۵-۵۶) تفکیکیان باور دارند روشی در دین‌پژوهی مفید معرفت است که از سویی یقین‌آور بوده و از سوی دیگر در آن اختلافی وجود نداشته باشد. با توجه به انحصار این دو ویژگی

۱. توضیح آنکه، معرفت‌شناسی و شناخت‌شناسی دانشی است که به مسائلی پیرامون امکان شناخت، ابزار معرفت، منابع علم، روش تحصیل معرفت و ... می‌پردازد، بنابراین روش‌شناسی یکی از مسائل دانش معرفت‌شناسی است.

در نقل و عقل فطری از یکسو و قلت احکام عقل فطری از سوی دیگر،^۱ آنان تنها روش معتبر را روش نقلی دانسته و آن را روش «وحی و نبوت» می‌نامند. (قزوینی، ۱۳۹۳: ص ۴۸) مطابق روش معرفتی وحی و نبوت، شناخت با توجه و دقت در سخنان پیامبران حاصل می‌شود. انبیاء از آن جهت که دارای علم الهی بوده و انسان‌های معصومی هستند، سخنانشان یقینی و از آن جهت که احکام فطری و وجدانی را - که مورد اتفاق تمام انسان‌هاست - تبیین و تبلیغ کرده و مردم را بر حقیقتی واحد دعوت می‌کنند، فاقد هرگونه اختلافی هستند. (همان: ص ۴۱۰ و ۴۶۲)

تحلیل و بررسی

با تأمل در این مبانی اصحاب تفکیک نکاتی به شرح زیر قابل ذکر است.

أ. خلط میان شرع و نقل: خدا به عنوان خالق، مالک و رب عالم، قوانین تکوینی و تشریحی را برای عالم هستی و انسان وضع کرده است. انسان پس از تولد، فاقد هرگونه علمی است.^۲ او به تدریج و از طرق متفاوت به قوانین الهی چه در بستر تکوین (مانند طب، ریاضی، نجوم و ...) و چه در بستر تشریح (عقاید، احکام و اخلاق) علم پیدا می‌کند. در تشریح همانند تکوین، حقیقت و قوانینی وجود دارد که انسان به وسیله ابزاری به آن‌ها علم پیدا خواهد کرد. به این حقیقت تشریحی «شریعت» و «دین» اطلاق می‌شود که انسان باید به وسیله ابزار و روش‌هایی آن را کشف کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۹۴ و ۱۹۸)

به نظر می‌رسد تفکیکیان میان حقیقتی که باید کشف شود (شرع) و راه کشف آن حقیقت (نقل) خلط کرده‌اند. آنان برای اعتبار بخشی به نقل، به ادله‌ای چون «دعوت انبیاء بر حقیقت واحد» تمسک کرده‌اند. این در حالی است که، متعلق دعوت انبیاء (توحید، نبوت و معاد) همان شرع است؛ ولی آنچه در ذهن انسان پس از شنیدن دعوت انبیاء حاصل می‌شود، نقل است، از این رو به سبب اختلاف فهم و برداشت، میان دین‌پژوهان اختلاف هست، پس طرفداران نگره تفکیک دلیل حجیت شرع را برای اعتبار بخشی نقل به کار برده‌اند.

۱. توضیح عقل فطری در صفحات پیش‌رو خواهد آمد.

۲. نحل (۱۶): ۷۸.

ب. عدم انحصار روش معرفت دینی در سیره انبیاء: با مطالعه تاریخ انبیاء روشن می‌شود که آنان مردم را بر یک حقیقت دعوت می‌کردند؛ اما از روش‌های مختلفی بهره می‌بردند. معجزه، انذار، تبشیر، توجه به وجدان و فطرت، برهان، جدل و ... از جمله راه‌ها و روش‌های مختلف انبیاء برای دعوت مردم بود. این حاکی از آن است که برخلاف ادعای تفکیکیان، میان دین و راه معرفت آن تفاوت است. دین ثابت و واحد و روش نیل به آن متغیر و متعدد است.

ج. فقدان دو خصیصه یاد شده در روش نقلی: با مراجعه به علوم نقلی مانند فقه، حدیث، تفسیر و ... اختلافات فراوانی در آنان مشاهده می‌شود. اختلاف فقها در مسائل فقهی و اختلاف مفسران در تفسیر آیات عیان بوده و نیازی به ذکر نمونه ندارد، بنابراین ادعای آقامجتبی قزوینی مبنی بر فقدان اختلاف در روش نقلی، مطابق واقع نیست. همچنین ایشان مدعی است که این روش دارای نتیجه یقینی است، درحالی که بیشتر روایات گزارش شده در کتاب‌های روایی معتبر، از حیث صدور خبر واحد و نه متواتر و از حیث دلالت ظاهر و نه نص هستند. روشن است که این دسته از روایات علیرقم اعتبار آنان، مفید یقین نیستند.

د. اشکال نقضی: اگرچه پیروان نگره تفکیک بر انحصار معرفت دینی در روش نقلی تأکید دارند؛ لیکن آنان از روش‌های عقلی و شهودی نیز برای درک شریعت بهره می‌برند. برای نمونه، آقامجتبی قزوینی در مسأله معادشناسی از روش شهودی (قزوینی، بی تا ب: ص ۱۴۱) و در بسیاری از مسائل از جمله جسمانیت نفس از روش عقلی (همو، ۱۳۹۳: ص ۱۱۲) استفاده کرده است. حاصل آنکه، معرفت نقلی و اعتبار آن مورد اتفاق همه دین‌پژوهان است؛ لیکن نگاه انحصارگرایانه اصحاب تفکیک و شیخ مجتبی قزوینی قابل پذیرش نیست.

۱،۲. رهیافت ظاهرگرایانه از نقل

تفکیکیان و آقامجتبی قزوینی پس از انحصار معرفت دینی در روش نقلی، خوانش و رهیافت خاصی از این روش ارائه می‌دهند که پیشتر توسط اخباریون و ظاهرگرایان مطرح شده بود. اصحاب تفکیک توجه خاصی بر ظواهر متون دینی و به ویژه روایات داشته و آنان

را در هر شرایطی (اگرچه در تعارض با ادله عقلی باشند). مورد پذیرش قرار می‌دهند. این مبنای معرفت‌شناختی در چند نکته و گام تبیین می‌شود.

أ. مقام صدور روایات: سخنان گوهریار پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) به سبب افاده یقین، معتبر و حجت‌اند. آنان از یک سو دارای علم خدایی و خطا ناپذیر و از دیگر سو افرادی معصوم و راستگو هستند که امکان صدور کذب از آنان وجود ندارد. (همان: ص ۷۷۸ و ۹۶۹-۹۷۰) در صورتی که سخنان این بزرگواران با واسطه گزارش شوند، انسان در صدور سخن از معصوم تردید خواهد کرد، از این رو خبر می‌تواند صادق یا کاذب باشد. برای یقین به صدور یک خبر از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) مباحث مختلفی نظیر تحلیل خبر به «قطعی الصدور و ظنی الصدور» و «خبر واحد و خبر متواتر» طرح شده است. (شهید ثانی، ۱۴۰۸ق: ص ۶۲؛ قمی، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ص ۴۲۱؛ عاملی، ۱۴۱۸ق: ص ۱۸۷) اصحاب تفکیک تمام اقسام روایات را از نظر صدور معتبر دانسته و مورد پذیرش قرار می‌دهند. (قزوینی، ۱۳۹۳: ص ۷۷۸ و ۹۹۷)

ب. مقام دلالت روایات: پس از اثبات صدور روایت از معصوم (ع)، دلالت روایات که از آن به «فقه الحدیث» نیز یاد می‌شود (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ص ۱۸۷؛ محقق ثانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ص ۱۵۲) مورد مطالعه قرار گرفته که هدف آن، کشف مراد معصوم (ع) است. مسأله ظهور روایات، از مهمترین مبانی تمسک به روایات است که در فهم مراد معصوم (ع) و دلالت روایت تأثیر بسیاری دارد. اصحاب تفکیک و آقامجتبی قزوینی -مانند بیشتر دین‌پژوهان - معتقدند ظواهر آیات و روایات معتبر هستند که سبب حصول اطمینان به مقصود متکلم می‌شوند. آنان اعتبار ظواهر را هم رتبه و هم درجه نصوص می‌دانند. (قزوینی، ۱۳۹۳: ص ۴۷ و ۹۶۹-۹۷۰)

ج. منع تأویل ظهورات: تفکیکیان و به خصوص شیخ مجتبی قزوینی دست کشیدن از دلالت ظواهر متون دینی به سبب تعارض با عقل فلسفی را جایز ندانسته و مدعی‌اند، ظواهر مانند نصوص صریح در مقصود خدا و معصومان (ع) هستند، از این رو تأویل آن‌ها ممنوع است. با تدبر در قرآن روشن می‌شود که خدا در قرآن، قصد اجمال و ابهام‌گویی نداشته و قرآن را - که کتاب هدایت است - در راستای تبیین مراد خویش نازل کرده است.

آقامجتبی قزوینی تأویل ظهورات را مخالف حکم عقل، فطرت و ظلم بر صاحب شریعت می‌داند و معتقد است تأویل کنندگان در حقیقت منکر قرآن هستند. در باور وی جواز تأویل به منزله جهل و عجز خدا و معصومان (ع) است، چراکه آنان توانایی بیان مقصود خویش را نداشته و انسان با تأویل این وظیفه را عهده‌دار می‌شود. همچنین تأویل در حقیقت تفسیر به رأی است که بطلان آن روشن است. (همان: ص ۴۸؛ حکیمی، ۱۳۸۳: ص ۷۹-۸۰)

شیخ مجتبی قزوینی افزون بر نقد نظری معتقد است جواز تأویل، لوازم باطلی نظیر ایجاد اختلافات فراوان در پی دارد، چراکه افراد بسیاری با گرایش‌های مختلف، آیات و روایات را تبیین و تفسیر می‌کنند. اگر هر یک با سبک و قرائت خاص خود این کار را انجام دهند، هرج و مرج و اختلاف در فهم آیات و روایات صورت می‌گیرد، از این رو حکم به بطلان تأویل داده‌اند. (قزوینی، بی تا: ص ۱۳۶ و ۱۴۵)

تحلیل و بررسی

دو گام نخست تبیین شده (صدور و دلالت روایات) مورد اتفاق و پذیرش عموم دین پژوهان عقلی و نقلی است؛ (البته تبیین تفکیکیان دارای ابهاماتی است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود). اما گام سوم (منع تأویل ظهورات) ناتمام بوده و اصحاب تفکیک با تبیین ناصحیح از این مطلب و ارائه رهیافت ناصواب از آن، موجب ایجاد شبهاتی شده‌اند. اصحاب تفکیک و آقامجتبی قزوینی چنان سخن می‌گویند که گویا فلاسفه و متکلمان آیات و روایات را معتبر ندانسته و برای دین پژوهی فقط به عقل و فلسفه مراجعه می‌کنند. در حالی که طبق نظر حکما و متکلمان عقلی، معرفت دینی در صورتی محقق می‌شود که دین پژوه با کنار یکدیگر قرار دادن اسباب مختلف معرفتی در صدد کسب آن باشد. عقل و نقل عمده ابزار کشف واقع و دین هستند که علوم عقلی عهده‌دار بُعد عقلانی و علوم نقلی عهده‌دار بُعد نقلی آن هستند. پس از به نتیجه رسیدن هر دو گروه، دین پژوه نتایج را کنار یکدیگر قرار داده و با ارزیابی میان آن دو، یک نتیجه استخراج خواهد کرد، بنابراین فیلسوف اگرچه در فلسفه و بررسی عقلانی از غیر عقل بهره نمی‌برد؛ اما نتیجه فلسفه را دین ندانسته و پس از ارزیابی با ادله نقلی، حکم به دینی بودن یک نتیجه خواهد

داد. اینک به برخی ایرادات تفکیکیان اشاره می‌شود.

ا. خلط وحی و نقل: اصحاب تفکیک و شیخ مجتبی قزوینی به سبب خلط میان وحی و نقل گمان برده‌اند که نقل همچون وحی مصون از خطا و بی‌اختلاف است. درحالی که علوم نقلی دارای اختلافات فراوانی و مفاد بیشتر آن‌ها غیر یقینی است. توضیح این مطلب در بررسی مبانی پیشین بیان شد و از تکرار پرهیز می‌شود.

ب. عدم اعتبار خبر واحد در اعتقادات: دین دارای دو سنخ گزاره‌های اعتقادی و عملی است. با توجه به اعتبار ذاتی قطع و عدم اعتبار ظنون، بایسته است انسان در معرفت دین و گزاره‌های آن، از دانش یقینی و قطعی بهره گیرد. با این وجود، در فروع دین و گزاره‌های عملی به سبب قلت ادله یقینی، در صورت اکتفا بر آن‌ها انسداد معرفتی حاصل و انسان در مقام عمل بدون حکم خواهد ماند. برای رفع این مشکل، در گزاره‌های عملی با رخصت خدا و حکم ثانوی می‌توان از ظن معتبر و خبر واحد بهره برد. مجوز این رخصت به فروع دین اختصاص داشته و به اصول دین و اعتقادات سرایت نمی‌کند، بنابراین در مباحث اعتقادی دین، نمی‌توان از ادله نقلی ظنی مثل خبر واحد بهره برد. باری در صورت حصر منبع معرفت به خبر واحد، می‌توان از آن به عنوان شاهد و مؤید بهره برد.

ج. خلط میان تأویل و تفسیر عقلانی: تفکیکیان و شیخ مجتبی قزوینی میان تأویل مضموم و تفسیر به رأی و تفسیر عقلانی دچار خلط شده‌اند. آنان برای اثبات ظاهر گرایی و منع تفسیر عقلانی، به نقد تفسیر به رأی و تأویل مضموم پرداخته‌اند. این درحالی است که باید تفسیر عقلانی را مورد انتقاد قرار می‌داند. توضیح آنکه، تفسیر به رأی و تأویل مضموم که در آن سلاقی شخصی بر متن تحمیل شده و فاقد ضوابط تفسیری است غیر از تفسیر عقلانی است که دارای معیار معتبر بوده و ذره‌ای سلیقه شخصی در آن نیست. حکما و متکلمان عقل محور نیز بر ممنوعیت تفسیر به رأی اعتراف دارند؛ لیکن بر تفسیر عقلانی که از آن در دانش تفسیر به «تفسیر قرآن به عقل» یاد می‌شود باور دارند. همان‌گونه که تفسیر «قرآن به قرآن» و «قرآن به روایات» دارای ضابطه و قوانینی است، تفسیر عقلانی نیز دارای قوانین و ضابطه است. به دیگر سخن، تأویل دارای دو معنای مضموم و ممدوح است. تأویل مضموم به معنای تفسیر به رأی و تأویل ممدوح به معنای تفسیر صحیح و ضابطه‌مند متون

دینی است. تفکیکیان با نقد تأویل مضموم در صدد رد تأویل ممدوح و تفسیر عقلانی هستند. حاصل آنکه، نقد تفسیر به رأی موجب اثبات ظاهرگرایی نمی‌شود، چراکه تفسیر عقلانی نیز همین ادعا را دارد.

د. استفاده از تأویل توسط آقامجتبی قزوینی: اگرچه شیخ مجتبی قزوینی بر منع تأویل تأکید دارد؛ لیکن در برخی موارد تأویل را ضروری می‌داد. او باور دارد که با توجه به اسرار و بطون مختلف قرآن کریم در برخی موارد باید از طریق وحی (دیگر آیات و روایات) تأویل صورت پذیرد. برای نمونه، وی تأویل عقلانی را ممنوع و تأویل وحیانی را ضروری دانسته است. (قزوینی، ۱۳۹۳: ص ۴۸)

این سخن آقامجتبی قزوینی به نوعی عقب نشینی از موضع منع تأویل است. با وجود این عقب نشینی، ظاهرگرایی ثابت نخواهد شد. افزون آنکه، معیار صحت تأویل، اعتبار روش و منبع آن است. با توجه به آنکه عقل و روش عقلی دارای اعتبار ذاتی و شرعی است، پس تأویل عقلی نیز همانند تأویل وحیانی صحیح است. حاصل آنکه، اگرچه نقل یکی از راه‌های کسب معرفت دینی است؛ لیکن با مراجعه به آن روشن می‌شود که عقل نیز معتبر و موثر در معرفت دینی است. رهیافت ظاهرگرایانه به اخبار، در حقیقت مخالفت با ظواهر متون دینی است!

۱.۳. تفکیک عقل فطری و بشری

یکی از مبانی معرفت‌شناختی نگره تفکیک و آقامجتبی قزوینی، تفکیک میان عقل فطری و بشری است. از نظر تفکیکیان انسان دارای دو گونه عقل است. «عقل فطری» یا «عقل الهی» موجودی نورانی^۱ و خارج از حقیقت انسان است که توسط خدا آفریده شده و به اقتضای جود، فضل، کرم و عدل الهی به انسان اضافه شده است. (اصفهانی، ۱۳۸۵: ص ۱۲۸؛ قزوینی، ۱۳۹۳: ص ۵۱ و ۳۸۱؛ مروارید، ۱۴۱۸ق: ص ۳۹) با توجه به فطری بودن این عقل، در نهان و نهاد تمامی انسان‌ها (با تفاوت در کمیت و کیفیت) قرار دارد. «عقل بشری»

۱. مقصود از نورانی بودن برخی امور نظیر علم و عقل نزد تفکیکیان آن است که این موجودات اولاً غیر مادی‌اند و ثانیاً خود ظاهر بوده و مظهر دیگران نیز هستند، پس مراد از این نور، نور عادی و مصطلح نیست. نور عادی اگرچه مظهر است؛ لیکن ظاهر نیست و با نور علم ظاهر می‌شود. (مروارید، ۱۴۱۸ق: ص ۲۳).

یا «عقل فلسفی»، قوه‌ای در درون نفس است که به سبب ظلمت و تاریکی نفس، او نیز تاریک است. چنین عقلی دارای خطاهای بسیاری بوده که نمونه‌های آن در دانش فلسفه قابل مشاهده است؛ به گونه‌ای که حتی یک مسأله بدون اختلاف در این دانش وجود ندارد. (قزوینی، ۱۳۹۳: ص ۳۷-۳۹ و ۵۳-۵۴)

در باور تفکیکیان از میان این دو نوع عقل، فقط عقل فطری مفید معرفت است، زیرا این عقل به سبب بدهت، مفید یقین و به سبب حکم بر اساس فطرت، فاقد اختلاف است. عقل بشری به سبب استفاده از مقدمات غیر یقینی، بدیهی نبوده و منشأ اختلافات فراوان است. (اصفهانی، ۱۳۸۵: ص ۱۲۸؛ تهرانی، ۱۳۳۳، ج ۲: ص ۶۹؛ مروارید، ۱۴۱۸ق: ص ۳۹)

با این وجود تفکیکیان بر عقل فطری متوقف نمانده و آن را پُلی برای رسیدن به نقل و روش نقلی می‌دانند. توضیح آنکه، عقل فطری امور را به صورت مستقل و بدون کمک شیء دیگر ادراک می‌کند. این امور که از آن‌ها به مستقلات عقلی یاد می‌شود، در میان تمام عقول مشترک بوده و هیچ اختلاف و خطایی در آن راه ندارد. شرع مقدس موید عقل فطری و مستقلات عقلی است؛ لیکن تعداد این ادراکات بسیار کم و محدود بوده و عقل فطری توان درک تمام امور را ندارد. برای نمونه، معرفت ذات و صفات خدا و همچنین افعال و رفتار موثر در عالم آخرت در حیطه ادراکی عقل فطری و مستقلات عقلی نیستند. (قزوینی، ۱۳۹۳: ص ۴۱ و ۵۲-۵۳) از آن‌جا که در این موارد فراوان نمی‌توان متوقف و ساکت ماند، خدا با ارسال پیامبران این امور را روشن کرده و راه کمال و معرفت را به انسان نشان می‌دهد. (مروارید، ۱۴۱۸ق: ص ۲۱۰)

حاصل آنکه، اگرچه عقل فطری مفید معرفت است؛ ولی به سبب قلت مسائل ادراکی توان تشکیل یک روش معرفتی را ندارد، از این رو اصحاب تفکیک در عین آنکه یگانه طریق معرفت را روش نقلی با رهیافت ظاهرگرایی می‌دانند، بر محدود ادراکات عقل فطری احترام گذاشته و آن‌ها را نه به عنوان یک روش معرفتی، بلکه به صورت تک گزاره‌های معتبر می‌پذیرند.

تحلیل و بررسی

در این مبنای معرفت‌شناختی نگره تفکیک چند نکته قابل تأمل است.

ا. اعتباربخشی بی‌ثمر به عقل: اگرچه تفکیکیان و آقامجتبی قزوینی بر اعتبار عقل تأکید کرده‌اند؛ اما در عمل به آن بی‌توجه بوده و با محدود سازی حیطه آن، در حقیقت آن را بی‌اعتبار دانسته و ظواهر ظنی را بر عقل قطعی مقدم می‌دارند، پس اعتبار عقل نزد این گروه، صرف ادعایی است که هیچ ثمره عملی نداشته و صرفاً برای جدایی و فاصله‌گیری از اخباریون است.

ب. وجود معیار اعتبار عقل فطری در برهان فلسفی: اصحاب تفکیک و به ویژه آقامجتبی قزوینی عقل فطری را بر مستقلات عقلی تطبیق کرده و آن را به سبب بداهت، معتبر دانسته‌اند. از آن‌جا که براهین فلسفی به بدیهی منتهی می‌شوند، باید حکم به اعتبار آن‌ها نیز کرد. به دیگر سخن استدلال‌های عقل بشری و فلسفی به سبب انتهای به گزاره‌های بدیهی، معتبر و یقینی هستند. برای نمونه، اولین مسأله فلسفه (وجود موجود است). بدیهی و قریب به اولی می‌باشد.^۱ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م: ج ۱، ص ۳۵؛ همو، بی‌تا: ص ۲۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ص ۸) که بقیه مسائل فلسفه بر این قضیه بدیهی استوار شده‌اند.

ج. تفکیک میان شیء و خودش: به نظر می‌رسد تفکیک میان عقل فطری و عقل بشری، تفکیک میان شیء و خودش است! در حقیقت انسان دارای یک عقل است که برخی از احکام آن ضروری و بدیهی و برخی از احکام آن نظری است که بر پایه گزاره‌های بدیهی استوار شده‌اند. این اختلاف، سبب ایجاد مراتب مختلف عقل و نه دو گونه عقل می‌شود. به دیگر سخن، عقل فطری گزاره‌های بدیهی را ادراک کرده و عقل بشری یا فلسفی گزاره‌های نظری منتهی به بدیهی را ادراک می‌کند.

د. عدم تبیین صحیح از چیستی روش الهی و بشری: اگرچه تفکیکیان از اعتبار عقل الهی و فطری سخن به میان آورده و عقل بشری را نامعتبر قلمداد می‌کنند؛ لیکن به نظر

۱. قضیه بدیهی مانند «کل اعظم من العجز» برهان‌پذیر است؛ لیکن به دلیل بداهت بی‌نیاز از برهان است. قضیه اولی مانند «استحاله اجتماع نقیضین» اصلاً برهان‌پذیر نمی‌باشد.

می‌رسد آنان توجهی به چستی معنای الهی و بشری ندارند. برای نمونه، تفکیکیان روش «وحی و نبوت» را روشی الهی و مفید معرفت معرفی کرده‌اند. اگر مقصود از این روش شنیدن سخن از لبان معصوم (ع) باشد، چنین روشی در عصر حضور معصوم (ع) چه رسد به زمان غیبت - بسیار سخت و ناممکن است، زیرا مردم در نقاط مختلف کره زمین زندگی می‌کنند و بسیاری به معصوم دسترسی ندارند. این برداشت موجب انسداد معرفت دینی خواهد شد. اگر مقصود، پذیرش ظواهر سخنان معصومان (ع) و ادله نقلی باشد که از طریق گزارشات تاریخی حاصل می‌شوند، در این صورت روش بشری و نه الهی خواهد بود.

۲. مبانی هستی‌شناختی

یکی از مهمترین مبانی هر مکتب یا رویکرد فکری، مبانی هستی‌شناختی است که آن مکتب عالم هستی را چگونه می‌بیند؟ موجودات مختلف در پهنه عالم دارای چه اوصافی هستند؟ رابطه میان آن‌ها چگونه است؟ اصحاب تفکیک نیز با توجه به مبانی معرفت‌شناختی خود، به مطالعه عالم هستی پرداخته و مبانی هستی‌شناختی خود را ارائه می‌دهند. اینک به برخی از این مبانی اشاره شده و مورد ارزیابی قرار داده می‌شوند.

۲.۱. انحصار مجردات در خدا و انوار

خدا مخلوقات را در درجات و مراتب مختلفی آفریده است. با توجه به این اختلاف مراتب، شیخ مجتبی قزوینی مخلوقات را به سه عالم «انوار»، «حروف و بسائط اولیه» و «مرکبات و انواع مصنوعات محسوسه» تحلیل کرده است. (قزوینی، ۱۳۹۳: ص ۱۳۶)

آقامجتبی قزوینی تعریف دقیقی از این عوالم ارائه نداده و به ذکر اوصافی از آن‌ها اکتفا کرده است. عالم مرکبات، دنیای کنونی و امور محسوس و مورد مشاهده است. عالم حروف، عالمی است که منشأ پیدایش مرکبات می‌شود. حروف به خودی خود فاقد تحقق خارجی هستند و تحقق آن‌ها به وجود مرکب است، به گونه‌ای که در صورت کنارهم قرار گرفتن چند حرف، مرکب ایجاد می‌شود. عالم انوار شامل تمام امور مجرد و نورانی است، از این‌رو در مقابل عالم مرکبات قرار دارد.

طبق گزارش آقامجتبی قزوینی، عالم مرکبات مادی و دو عالم حروف و انوار مجرد از ماده هستند. عالم انوار مجرد تام و عالم حروف مجرد غیر تام است. البته عالم حروف

اگرچه مجرد است؛ ولی از آن‌جا که تحقق خارجی آن به مرکبات است و مرکبات غیر مجردند، پس در ظرف تحقق، حرف مجرد وجود ندارد. (همان: ص ۴۸۹) بر اساس این مبنای هستی‌شناختی، افزون بر خدا که خالق عالم است، در میان مخلوقات فقط مصادیق عالم انوار مجرد بوده و دیگر مخلوقات مادی هستند.

تحلیل و بررسی

با مطالعه و دقت در این مبنای تفکیکیان و شیخ‌مجتبی قزوینی روشن می‌شود تفکیکیان بر وجود مخلوقات مجرد باور دارند. آنان همانند فلاسفه مجردات را به دو قسم تام و غیر تام تحلیل می‌کنند. تفکیکیان عالم «انوار» را مجرد تام و عالم «حروف» را مجرد غیر تام و حکما عالم «ملکوت» را مجرد غیر تام و عالم «جبروت» را مجرد تام معرفی می‌کنند.

توضیح آن‌که، حکما عوالم هستی را به چهار عالم «ناسوت»، «ملکوت»، «جبروت» و «لاهورت» تقسیم کرده‌اند. مراد از عالم ناسوت - که از آن به عالم مُلک و عالم ماده نیز تعبیر می‌شود - همین دنیاست. عالم ملکوت یا مثال عالمی است که فقط مجرد از ماده است و عالم جبروت یا عقل مجرد از ماده و صورت می‌باشد. عالم لاهوت نیز مختص پروردگار است و هیچ مخلوقی بدان راه ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۸۴)

به نظر می‌رسد تقسیم عالم هستی نزد تفکیکیان و همچنین اوصاف آنان بسیار نزدیک به تحلیل حکماست. عالم ناسوت و عالم مرکبات بر دنیا و عالم ماده اشاره دارند. عالم ملکوت و حروف بر مخلوقات مجرد غیر تام و عالم جبروت و انوار بر مخلوقات تام و محض اشاره دارند. البته با دقت در عبارات تفکیکیان می‌توان دو نکته را در نقد آنان ارائه داد که سبب شده تا این مبنای هستی‌شناختی آنان تام نباشد.

أ. ابهام در حقیقت عالم حروف: آقامجتبی قزوینی یکی از عوالم هستی را، عالم حروف معرفی کرده است. این عالم به خودی خود فاقد تحقق خارجی است و فقط در صورت کنارهم قرار گرفتن چند حرف و تشکیل مرکب دارای تحقق می‌شود. حروف پیش از ترکیب مجرد غیر تام بوده و پس از ترکیب مادی می‌شوند. این تقریر دارای اشکالاتی است از جمله آن‌که، حروف پیش از ترکیب، موجود هستند یا معدوم؟ در

صورت معدوم بودن، توجیحی برای ذکر آن در اقسام مخلوقات و موجودات نیست. فرض وجود آن نیز با عدم تحقق سازگاری ندارد، چراکه موجود فاقد تحقق قابل تصور نیست. اشکال دیگر آنکه، ترکیب وصف عالم ماده و نه مجردات است، بنابراین ترکیب مجردات (حروف) فاقد معناست. تعجب برانگیزتر آنکه، از ترکیب مجردات (حروف)، موجودی مادی (مرکب) حاصل می‌شود! به سبب روشن نبودن حقیقت این عالم، تفکیکیان نیز در تبیین آن دچار مشکل شده و نتوانسته‌اند این عالم را معرفی کنند و به ذکر اوصافی بسنده کرده‌اند.

ب. اشتباه در تعیین مصداق: تفکیکیان اگرچه عالم انوار را مجرد تام معرفی کردند؛ لیکن در تعیین مصداق آن محدودیت‌های بسیاری اعمال کرده‌اند که سبب شده تا موجودات خاص و کمی نظیر نور علم و قدرت از مصداق این عالم باشند. در حالی که به نظر می‌رسد موجودات بیشتری نظیر برخی از نفس‌ها که به مرتبه تجرد عقلی نائل آمده‌اند و همچنین برخی فرشتگان از مصداق مجردات تام هستند.

۲.۲. تقسیم مخلوقات به انوار و اشباح

تفکیکیان افزون بر تقسیم یاد شده، مخلوقات را به دو قسم «انوار» و «اشباح» تقسیم می‌کنند. (اصفهانی، ۱۳۸۵: ص ۷۶؛ قزوینی، ۱۳۹۳: ص ۵۰۸-۵۰۹؛ مروارید، ۱۴۱۸ق: ص ۲۰) منشأ این تقسیم، ادله نقلی و ظواهر روایات دال بر این دو عالم است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۴۴۲) که تفکیکیان به تواتر آن‌ها باور دارند. (اصفهانی، ۱۳۸۵: ص ۵۳؛ مروارید، ۱۴۱۸ق: ص ۲۱۸-۲۲۰) در این دسته از روایات، حقیقت برخی مخلوقات نور و برخی سایه و شیخ نور معرفی شده است.

همان گونه که یاد شد، در میان مخلوقات دو عالم انوار و حروف مجرد و عالم مرکبات غیر مجرد هستند. «اشباح» از مصداق عالم انوار (به سبب تقابل نور و شیخ) و عالم حروف (به سبب عدم تحقق خارجی حروف) نیستند، از این رو مصداق عالم مرکبات خواهند بود. (اصفهانی، ۱۳۸۵: ص ۸۱؛ قزوینی، ۱۳۹۳: ص ۱۱۰؛ مروارید، ۱۴۱۸ق: ص

تحلیل و بررسی

به نظر می‌آید بتوان در تفسیر حصر گرایانه شیخ به مادیت تأمل داشت. اصل تقسیم یاد شده، مورد پذیرش بیشتر علوم مانند فلسفه و عرفان است؛ اما در کیفیت وجود انوار و اشباح با نگره تفکیک دارای اختلاف‌اند. به نظر می‌رسد اطلاق شیخ بر یک موجود در روایات، به معنای مادی بودن آن موجود نیست، بلکه فقط بر عدم تجرد عقلی آن دلالت دارد. برای نمونه، اطلاق شیخ به نفس در روایات، بدان معناست که نفس به مرحله تجرد عقلی نائل نیامده است، نه آنکه نفس موجودی مادی است.

به دیگر سخن، اصحاب تفکیک در صدد اثبات تلازم میان شیخ بودن یک وجود و مادیت و جسمانیت آن هستند. در حالی که به نظر می‌رسد چنین تلازمی در کار نیست، چرا که در صورتی این تلازم برقرار می‌شود که شیخ بودن وصف اختصاصی عالم ماده باشد؛ در حالی که افزون بر عالم ماده و اجسام طبیعی، عالم مثال و اجسام مثالی نیز به سبب داشتن صورت می‌توانند از مصادیق اشباح باشند.

۲،۳. توصیف جسم به لطیف و کثیف

جسم که از مصادیق عالم مرکبات است را می‌توان به «لطیف» و «کثیف» توصیف کرد. عالم دارای سه گونه و سنخ موجودات است (موجودات مادی، موجودات مجرد غیر تام و موجودات مجرد تام) که عوالم سه‌گانه یاد شده حاکی از آن‌ها هستند. موجودات مادی مرکب از صورت و ماده هستند. در صورتی که ماده آنان لطیف و فاقد سایه باشد، بدان جسم لطیف و در صورتی که ماده آن کثیف و دارای سایه باشد به آن جسم کثیف اطلاق می‌شود. قالب آثار و خصائصی که آدمی از امور طبیعی می‌داند، مربوط به جسم کثیف است. جسم لطیف علیرقم مادیت و جسمانیت، فاقد آثار و خصائص طبیعی و مورد اطلاع انسان است. آثار و خصائص جسم لطیف توسط انسان کشف نشده و از آن بی‌اطلاع است، از این‌رو جسم لطیف دارای آثاری عجیب و متفاوت از جسم کثیف است. (قروینی، ۱۳۹۳: ص ۵۵۰-۵۵۱)

البته اگرچه آثار این دو نحو وجود جسمانی، متفاوت است؛ ولی -همانگونه که گذشت- مقسم هر دو عالم ماده و مرکبات است، از این‌رو آثار هر دو از یک سنخ و مادی

است. (همان: ص ۱۱۴ و ۴۹۵؛ مروارید، ۱۴۱۸ق: ۲۱۸)

گفتنی است، آقامجتبی قزوینی به ماهیت و چیستی این دو قسم از اجسام اشاره نکرده و به صرف تفکیک و مغایرت این دو بسنده کرده است. اشتراک جسم کثیف و لطیف در مادیت و جسمانیت و افتراقشان در آثار و اوصاف آن دو است. (قزوینی، ۱۳۹۳: ص ۱۱۲ و ۱۱۴)

تحلیل و بررسی

همانگونه که بیان شد جسم کثیف دارای سایه و جسم لطیف فاقد سایه است. البته می توان گفت مراد از جسم کثیف یا جسم فیزیکی مجموعه ای است که از اجرام متعدد تشکیل شده و فاصله ذرات تشکیل دهنده آن از یکدیگر ثابت و نامتغیر باشد. برای نمونه، سنگ جسم کثیف است، زیرا اجزاء تشکیل دهنده آن ثابت است. جسم لطیف یا جسم بخاری نیز مجموعه ای است که فاصله ذرات تشکیل دهنده آن از یکدیگر متغیر باشد. برای نمونه، هوا جسم لطیف است، زیرا اجزاء تشکیل دهنده آن با افزایش و کاهش دما تغییر می کند. (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۷۸ و ۲۶۸).

اصل توصیف یاد شده، امری تکوینی و مورد پذیرش است. اجسام دارای تنوع بسیاری هستند که هر یک دارای خصیصه خود هستند. عناصر تشکیل دهنده برخی اجسام ثابت و برخی دیگر متغیر هستند؛ اما این به معنای آن نیست که اوصاف و ویژگی های جسم لطیف خارج از دسترس بشر هستند و انسان هیچ گاه به آن ها دست نمی یابد. همانگونه که انسان در دانش شیمی و فیزیک به برخی از خصائص اجسام کثیف دست می یابد و از آن ها در زندگانی خویش بهره می برد، در دیگر دانش ها نظیر مخابرات امواج غیر محسوس مورد مطالعه قرار گرفته و با دست یابی به اوصاف و ویژگی آن ها امواج ماهواره ها، تلفن، تلویزیون، رادیو و ... را در فرکانس های مشخص صادر می کنند. به طور حتم این امواج از مصادیق جسم لطیف است که انسان به اوصاف آن ها دست یافته است، بنابراین ادعای عدم شناخت انسان بر اوصاف این اجسام، ادعایی صحیحی نیست.

افزون آن که، آثار این اجسام عجیب و خارق عادت نیستند. هر موجودی دارای ویژگی های مخصوص است که دیگر موجودات فاقد آن اند. این دلیل نمی شود که

خصائص اجسام لطیف غیر عادی و عجیب معرفی شوند. این آثار در میان انواع خود عادی و معقول هستند و چنانکه بیان شد، انسان به برخی از این آثار دست یافته است.

حاصل آن که، ابهام و عدم تصور صحیح از انواع جسم سبب عدم تبیین صحیح از این دو شده و حتی موجب تناقض گویی در میان تفکیکیان نیز شده است. برای نمونه، شیخ مجتبی قزوینی در پاسخ به این سؤال که حقیقت نفس چیست، به دو گونه سخن گفته است. ایشان در تقابل با مادی‌انگاران، به صراحت مادیت نفس را انکار و آن را غیر مادی معرفی کرده و می‌نویسد: «در این بحث کافی است که بر خواننده روشن سازیم که نفس، غیر از ماده و آثار اوست و انسان جز بدن جسمانی، دارای حقیقت دیگری است که از سنخ ماده نیست که ما آن را روح یا نفس می‌نامیم.» (قزوینی، ۱۳۹۳: ص ۹۸)

وی بر سخنان خویش پایبند نمانده و در موارد متعددی از جسمانیت نفس سخن می‌گوید. برای نمونه، وی مدعی شده است: «اگر در روایات فرمودند که روح جسمی است لطیف و رقیق و شفاف و حقیقت آن ظل است در عالم اظله و اشباح و ذرات در عالم ذر و روح است به اعتبار جسمیت و لطافت، چنانکه خواهد آمد، پذیرفتن آن مانع و اشکالی ندارد.» (همان: ص ۱۱۰-۱۱۱)

نتیجه گیری

نگره تفکیک و آقامجتبی قزوینی که با کنار نهادن عقل بشری، دین پژوهی را منحصر در روش نقلی می‌دانند، دارای مبانی و پیش فرض‌های مختلفی هستند. البته پیروان این نگره از تبیین مبانی خود به صورت مستقل سرباز زده - که غالباً در مقدمه و ابتدای هر تحقیقی بدان اشاره می‌شود - و به تبیین آنها پرداخته‌اند. در این تحقیق ضمن اشاره به مبانی این نگره در قالب «مبانی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی» با اقسام «نقل یگانه طریق معرفت دینی»، «رهیافت ظاهرگرایانه از نقل» و «تفکیک عقل فطری و بشری» و «مبانی هستی‌شناختی» با اقسام «انحصار مجردات در خدا و انوار»، «تقسیم مخلوقات به انوار و اشباح» و «توصیف جسم به لطیف و کثیف» به تحلیل و بررسی انتقادی این مبانی پرداخته شد و مشخص گردید که این نگره بر مبانی ضعیفی استوار شده است.

براین پایه، نگره تفکیک که اخیراً در تلاش است تا خود را مکتب فکری معرفی کند، فاقد مبانی مستحکم است. مشکل نگره تفکیک، محدود بر تمسک به برخی ادله و بی‌توجهی به دیگر ادله نبوده و از پایه و اساس دارای مشکل است. سستی این مبانی و پیش فرض‌ها، بر ضعف اصل این نگره دلالت دارد، از این رو بهتر است برای توصیف این گروه از واژه «نگره تفکیک» و نه «مکتب تفکیک» بهره برد.

فهرست مطالب

قرآن کریم

منابع فارسی

۱. اصفهانی، میرزا مهدی (۱۳۸۵)، *ابواب الهدی*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۲. تهرانی، میرزا جواد (۱۳۳۳)، *میزان المطالب*، چاپخانه آفتاب، تهران.
۳. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۳)، *حماسه و عرفان*، مرکز نشر اسراء، قم.
۴. ----- (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، مرکز نشر اسراء، قم.
۵. حکیمی، محمد رضا (۱۳۸۳)، *مکتب تفکیک*، دلیل ما، قم.
۶. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۱)، *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*، موسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی، قم.
۷. قزوینی، مجتبی (۱۳۹۳)، *بیان الفرقان*، حدیث امروز، قزوین.
۸. ----- (بی تا)، *رساله‌ای در معرفه النفس*، نسخه خطی، کتابخانه موسسه معارف اهل بیت (ع).
۹. ----- (بی تا ب)، *رساله‌ای در نقد اصول یازده گانه ملاصدرا*، نسخه خطی، کتابخانه موسسه معارف اهل بیت (ع).

منابع عربی

۱۰. ابن ادریس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، موسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم.
۱۱. سهروردي، یحیی (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۰۸ق)، *الرعاية فی علم الدرایة*، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، قم.
۱۳. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، دار احیاء التراث، بیروت.

- ۱۴.----- (بی تا)، الحاشیه علی الهیات الشفاء، انتشارات
بیدار، قم.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۶ق)، نهاییه الحکمة، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية
بقم، قم.
۱۶. عاملی، حسن بن زین الدین (۱۴۱۸ق)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، مؤسسة الفقه
للطباعة و النشر، قم.
۱۷. قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۳۷۸ق)، قوانین الأصول، مكتبة العلمية الإسلامية،
تهران.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، دار الکتب الإسلامية، تهران.
۱۹. محقق ثانی، علی بن حسین عاملی کرکی (۱۴۱۴ق)، جامع المقاصد في شرح القواعد،
مؤسسه آل البيت (ع)، قم.
۲۰. مروارید، حسنعلی (۱۴۱۸ق)، تنبيهات حول المبدأ و المعاد، آستان قدس رضوی،
مشهد.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۴۸ - ۲۲۵

تحولات ساختاری و تطورات اعتقادی مذهب تشیع در دوره صفویه

تورج قدیمی^۱
منیره کاظمی راشد^۲
معصومه قره داغی^۳
منیژه صدری^۴

چکیده

صفویان پس از دوره فترت در ایران دولتی متمرکز تشکیل دادند و با تقویت هویت ملی ایرانیان و استفاده از عنصر هویت بخش دین، تحولاتی اساسی در ساختار حکومت و جامعه ایجاد کردند. رسمی کردن مذهب تشیع امامیه، مهم ترین اقدام حکومت صفویه در شروع کار بود که موجب تحول اساسی در ارزش ها و هنجارهای جامعه ایران شد. محور اصلی پژوهش، بررسی تحولات ساختاری و تطورات اعتقادی مذهب تشیع در دوره صفویه می باشد.

با توجه به تاریخی بودن موضوع، این پژوهش با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی انجام شده است. این مقاله با استناد به منابع اصلی و عقاید متفاوت پژوهشگران معاصر در صدد پاسخ گویی به مسایل فوق با روش بر آمده ایم. در نتیجه در می یابیم مذهب تشیع، یکی از عناصر مهم در وحدت ایرانیان در دوره صفوی بود که ساختار اندیشه ای صفویان را تشکیل می داد..

واژگان کلیدی

تشیع، صفویه، طریقت، مذهب، ساختار.

۱. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

Email: toraj_gadimi@yahoo.com

۲. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: kazemirashed@yahoo.com

۳. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

Email: masomehgaradaghi90@yahoo.com

۴. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

Email: msadri@iaushab.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۸/۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲۴

طرح مسأله

تشکیل دولت صفوی در اوایل قرن دهم ه. ق از رویدادهای مهم تاریخ تشیع ایران است. شیعه از نظر شرایط سیاسی تا قرن دهم هجری تقریباً همان وضع پیشین (دوران ایوبیان و سلجوقیان) را داشت. ولی در طلیعه این قرن، دولت صفویه توسط شاه اسماعیل اول تاسیس گردید، و مذهب شیعه به عنوان مذهب رسمی پذیرفته شد. ایران در آن هنگام به صورت ملوک الطوائفی اداره می شد و هر بخشی را امیر، وزیر خان و بزرگ قبیله ای به دست گرفته و بر آنجا فرمانروایی می کرد. (جعفریان، ۱۳۸۷، ۲۸) هر چند که رسمیت یافتن مذهب شیعه در ایران با نام سلسله صفویان پیوند خورده است، اما تشیع این خاندان به ویژه جد بزرگ آنان شیخ صفی الدین مورد بحث و قابل تامل می باشد. (افشار، ۱۳۸۰، ۵۷) مذهب تشیع، یکی از عناصر مهم در وحدت ایرانیان در دوره صفوی بود که ساختار اندیشه ای صفویان را تشکیل می داد؛ اما چگونگی روی آوردن صفویان در دوران فعالیت‌های صوفیانه به مذهب تشیع؛ به درستی روشن نیست و فقدان منابع و اسناد کافی سبب شده است پژوهشگران نتوانند در حل این معما گام مؤثری بردارند. آنچه در این خصوص بیان شده، چیزی جز حدس و گمان نبوده است؛ اما در ورا ی این موضوع، پیوند خوردن طریقت صفویان با آرمانهای غالبانه شیعی، تأثیر بسزایی در روی آوردن آن طریقت به یک جنبش فراگیر سیاسی مذهبی داشته است. این باورهای غالبانه، هر چند هیچ سنخیتی با مذهب حقیقی شیعه نداشت، چنان پویا و محرک بود که مرشدان طریقت را از شیخ جنید به بعد به تکاپوی واداشت که مهمترین ثمره آن تشکیل دولت در آغاز سده دهم هجری بود؛ (افندی و همکاران، ۱۳۷۳، ۱۲)

چنین اندیشه ای پس از آنکه تسلط صفویان را بر قدرت سیاسی در جامعه ایران محقق ساخت، به عنوان مذهب مورد دفاع حکومت رسمیت نیافت؛ بلکه به اعتقاد همه وقایع نویسان، مذهب تشیع دوازده امامی به عنوان مذهب رسمی اعلام شد، و از آن پس، هر یک از شاهان صفوی در گسترش و تقویت آن، به تلاش‌های فراگیری روی آوردند. (بیانی، ۱۳۷۹، ۶۳)

کارکرد دینی و مذهبی، مهمترین وظایف دولت صفوی را تشکیل می داد. آنان

جدای از تکاپوهای جدی در حمایت از قوانین شریعت و برقراری مناسبات نزدیک با عالمان دین، ترویج آیین ها و شعایر مذهبی را که نزد شیعه احترام و قداست خاصی داشت بخش دیگری از وظایف دینی خود قرار دادند. ترویج سنت تبرا، مراسم سوگواری شهادت امامان شیعه، به ویژه حضرت علی و امام حسین، برگزاری شکوهمندانۀ اعیان مذهبی همانند عید قربان، غدیر و فطر، مولودی حضرات ائمه، تعبیر مذهبی از عید باستانی نوروز، مسجد و مدرسه سازی، و گسترش موقوفات، مهمترین جلوه ها و شعایری بودند که صفویان با شناخت و تصویری آگاهانه، در تبلیغ و ترویج آنها کوشیدند، و بدین شیوه، ضمن آنکه هویتی دین یارانه و معنوی از خود ارائه ساختند، موجبات تحکیم هویت سیاسی ایران عهد صفوی را نیز فراهم آوردند. تردیدی نیست که این روند به فراین شکل گیری و تکامل مذهب ملی در جامعه ایرانی بسیار کمک کرد^۱.

بعد از دولت صفوی تشیع به عنوان یک مذهب رسمی در چارچوب یک نظام سیاسی مورد قبول در جهان مطرح شد و با استمرار حکومت های مختلف مثل زندیه، افشاریه، قاجاریه و ... که همگی تشیع را به عنوان یک اصل مسلم و حیاتی برای قدرت خود می دیدند همراه به عنوان یک نظام سیاسی مطرح بوده و تاکنون حضور جدی در جهان داشته است. (هوشنگ مهدوی، ۱۳۹۱، ۲۵)

فرضیه تحقیق

در بررسی منابع تاریخ نگاری سنتی و تحقیقات جدید در رابطه با نسب و تبار شیوخ و رهبران طریقت صفوی تا هنگام رهبری جنید و حیدر نشانی از تشیع در این خاندان به صراحت مشاهده و ملاحظه نمی - شود.

با آغاز رهبری جنید و حیدر، تشیع، آن هم به صورت غالی؛ عقیده غالب مریدان صفوی و راهنمای مبارزه این خاندان در رسیدن به قدرت سیاسی - اجتماعی می گردد. حرکت مذکور جنید و حیدر در دوره های بعد هاله ای از ابهام در رابطه با تبارشناسی

۱ تارونیه، ژان، سفرنامه تارونیه ترجمه ابوتراب نوری تجدید نظر کلی تصحیح حمید شیرانی، چاپ سوم اصفهان، تأیید ۲۷۳۷.

صفویان میان صفویه پژوهان معاصر ایجاد می نماید.

روش گردآوری داده ها، کتابخانه ای است. با توجه به تاریخی بودن تحقیق و اینکه از نظر زمانی دوره صدر اسلام را شامل می شود. گردآوری اطلاعات با مراجعه به منابع دسته اول، منابع دست دوم و بهره گیری از پژوهش های نوین صور خواهد گرفت.

پیشینه تحقیق

بررسی تبارشناسی و سیادت پیش از سلطنت خاندان صفوی با کمبود منابع اصلی و مستند روبروست. تنها منبع اصلی سیادت صفویان پیش از دست یابی این خاندان به حکومت؛ صفوه الصفا تالیف توکلی ابن بزاز اثر برحسته از قرن هشتم هجری قمری که چند سال پس از رحلت شیخ صفی الدین به دستور فرزند و جانشین وی شیخ صدرالدین نگاشته شده و در عهد شاه تهماسب یکم به امر این پادشاه شیخ حسین کاتب اردبیلی از روی نوشته ابن بزاز نسخه ای جدید تنظیم کرد. این منبع با اندک تفاوت هایی به عنوان سند تبارشناسی مورخان بعدی عهد صفویان مورد استناد قرار گرفت. در میان پژوهشگران معاصر عقاید و نتایج متفاوتی در رابطه با سیادت و تبارشناسی صفویان وجود دارد که چند مورد از این منابع و مقالات در زیر آورده می شود:

- سیوری، راجر، براون، ادوارد، شیبی، کامل مصطفی، درخشان، مهدی و محیط طباطبایی، محمد.

از آنجا که هدف اصلی این تحقیق ریشه یابی تشیع در خاندان صفوی پیش از دست یافتن بر حکومت می - باشد، بنابراین، با اجتناب از حاشیه پردازی، به بررسی این مهم از چند جنبه پرداخته می شود:

چهار چوب نظری تحقیق

یکی از موضوعات مهم در تاریخ صفویان بررسی تبار و گرایش مذهبی این خاندان به مذهب تشیع، پیش از تشکیل دولت صفویه است. این موضوع را می توان اصلی ترین مسئله این تحقیق در بررسی تطبیقی تاریخ شیوخ صفویه، در کنار بررسی خاستگاه و پیشینه آن ها به شمار آورد. گرایش خاندان صفوی به مذهب تشیع را می توان ادامه گرایش غالب مذهبی در روزگار ایلخانان و بعد از آن دانست. گرایش

صفویان به تشیع تا پیش از تشکیل دولت و رسمیت یافتن مذهب تشیع به عنوان ایدئولوژی جدید حاکمیت، متأثر از شرایط مذهبی جامعه بود. نکته مهم در این جریان گسترش روز افزون جریان تشیع می باشد که شیوخ طریقت اردبیل نیز بخشی از این جریان را تشکیل می دادند. لذا گرایش آنها به تشیع تابعی از جریان های سیاسی- مذهبی ایران آن زمان محسوب می شد.

در بررسی تبارشناسی صفویان در منابع تاریخ نگاری، به این نکته مهم می توان پی برد که، گرایش شیوخ و طرفداران طریقت صفوی به مذهب تشیع، یک حرکت تدریجی بود که تحت شرایط خاص جامعه ایران در قرون منتهی به اقدام اسماعیل در ۹۰۷ ه.ق. یعنی رسمیت دادن به این مذهب منتهی شد. آنچه اتفاق افتاد، حرکتی دور از ذهن نبود، حرکتی با زمینه های طولانی و قابل پیش بینی؛ لذا صفویه و آنچه انجام دادند، خود معلول بودند، معلول نهضت تشیع ایرانیان که از دوره ایلخانان مغول در حال رونق و شتاب بخشیدن به خود بود.

هدف نهایی این پژوهش تشریح مطالب ذکر شده با بررسی منابع اصلی و پژوهش های معاصر، جهت رفع ابهامات و پرسش هایی است که در رابطه با تبارشناسی و مذهب صفویان میان محققان و صفویه پژوهان به مرور ایام شکل گرفته است.

متغیر مستقل این تحقیق مذهب در دوران صفوی و متغیر وابسته آن بررسی منابع سنتی و تحقیقات جدید در این رابطه می باشد. از آنجا که هدف اصلی این بررسی ریشه یابی تشیع در خاندان صفوی پیش از دست یافتن بر حکومت می باشد، بنابراین، با اجتناب از حاشیه پردازی، به بررسی این مهم از چند جنبه پرداخته می شود:

ادعای سیادت صفویان

ادعای سیادت از سوی رهبران طریقت صفوی، از جمله دستاویزهای معنوی و مشروعیت بخشی بود که آنان در جهت تحقق اهداف دنیوی و سیاسی خویش از آن بهره بردند. در واقع، اهمیت و نقش این ادعا در مشروعیت بخشیدن به پایه های اقتدار صفویان، باعث شد تا آنها نه تنها در دوره تدارک، بلکه پس از استقرارشان بر مسندسلطنت ایران نیز هم چنان بر آن پای فشرده، برای زدودن هر گونه ابهام و شبهه ای در این زمینه، از هیچ

کوششی فروگذاری نکنند.

از قرن هفتم هجری به بعد تهاجم مغول، فروپاشی خلافت بغداد، احساس خطر از سلطه مغولها بر جهان اسلام، گرایش عمومی به احیای وحدت اسلامی و بازگشت به اسلام اصیل، زمینه را برای رشد روند علوی گرایی، احترام و علاقه مندی مردم به خاندان اهل بیت عصمت و طهارت (ع) را فراهم کرد. پس می توان گفت که پس از سلطه مغولها بر ایران گرایش های علوی، طریقت صفویان را نیز تحت تاثیر خود قرارداد. (رحیم لو، همان، ۱۳۷۰: ۲۲۲)

دکتر زرین کوب در رابطه با مذهب شیخ صفی الدین و نوادگان وی می گوید که از همان زمان شیخ صفی، به دلیل افزایش گرایشهای شیعی در آذربایجان و دیگر مناطق، شمار قابل ملاحظه ای از عناصر شیعی یا فرقه ای با گرایش شیعی در جرگه مریدان طریقت اردبیل درآمدند و همین سابقه باعث پیدایش عقاید شیعی در میان نوادگان وی، به ویژه در زمان خواجه علی شد. (زرین کوب، ۱۳۵۷: ۱۱)

پس از شیخ صفی، فرزندش شیخ صدرا لدین موسی رهبری طریقت صفویه را بر عهده گرفت. در مورد گرایشهای مذهبی وی، جز ادعای سیادت از جانب او اطلاع دیگری در دست نیست. با این حال، همین امر باعث شده است تا برخی گرایش به تشیع، آن هم تشیع دوازده امامی در طریقت صفویه را از اقدامات همین شیخ صدرا لدین بدانند. (پیگولوسگایا و دیگران، ۱۳۵۴: ۱۱)

نخستین منبعی که ادعای سیادت خاندان صفوی در آن مطرح شده، کتاب صفوه الصفا اثر درویش توکل ابن بزاز اردبیلی از مریدان شیخ صدرالدین است که به اشاره وی، آن را در سال ۷۵۹ ه. ق. نگاشته است. بر اساس گزارش موجود در صفوه الصفا روزی شیخ صدرالدین ادعا نمود که از پدرش شیخ صفی الدین شنیده که «در نسب ما سیادت هست»، ولی نپرسیده که «علوی یا شریف و هم چنان مشتبه بماند. (ابن بزاز اردبیلی، ۱۳۷۳: ۷۰ - ۷۱)

این ادعای شیخ صدرالدین را باید نخستین گام در طرح سیادت صفویان دانست. پس از چندی، گام دوم نیز توسط یکی از مریدان شیخ صدرالدین برداشته شد؛ بدین ترتیب که

وی مدعی شد در سفری که همراه شیخ صفی‌الدین به تبریز نموده، از وی سوال کرده که آیا «شیخ سید است و علوی؟» و شیخ نیز به او پاسخ داد: بلی، سیدم". با چنین ادعایی سید و علوی بودن شیخ صفی‌الدین مطرح شد، لکن هنوز مشخص نبود که او سید حسنی است یا حسینی که این مشکل نیز توسط همان شخص که اکنون به روزگار شیخ صدرالدین، پیر جهان دیده‌ای بود، حل گردید؛ بدین ترتیب که وی این بار مدعی شد که شیخ صفی‌الدین را در خواب دیده و شیخ به او گفته: "سید! چرا به فرزند من، صدرالدین، نگفتی که حسینی‌ام؟" (ابن بزاز، همان، ۱۳۷۳: ۷۰-۷۱)

در نتیجه این مقدمه‌چینی‌ها، ادعای سیادت صفویان که نخستین بار از سوی شیخ صدرالدین مطرح شده بود تثبیت یافت و از آن پس، دودمان صفوی اگر تا آن زمان سید نبودند، خود را سید معرفی کردند، و اگر هم به صورت ناشناخته سید بودند، آشکارا آن را اعلام نمودند. بعد از شیخ صدرالدین نیز دیگر مشایخ طریقت صفوی بر نسبت سیادت خویش پای فشرده، در صدد تثبیت هرچه بیشتر آن برآمدند، چنان که در زمان خواجه علی یا پسرش شیخ ابراهیم، شجره‌نامه‌ای برای خود ترتیب داده و از آن طریق، نسب سیادت خویش را به امام موسی کاظم "علیه‌السلام" ارتباط دادند. (کسروی، ۱۳۵۵: ۳۱)

برخی صاحب نظران نیز بر این باورند که تحول عقیدتی در طریقت صفوی و رویکرد رهبران آن به تشیع، از زمان خواجه علی صورت گرفته است. در کتاب ایران عصر صفوی راجر سیوری آمده است: تحت رهبری خواجه علی تعالیم نیمه مخفی طریقت صفویه آشکارا ماهیت شیعی گرفت. (سیوری، ۱۳۷۴: ۱۲)

ادوارد براون نیز در جلد چهار تاریخ ادبیات ایران می نویسد:

خواجه علی نخستین فرد از مشایخ طریقت صفوی بوده که عقیده خویش را به مذهب شیعه آشکار ساخته و نسبت به این مذهب از خود تعصب نشان می داده است. (ادوارد براون، جلد ۴، ۱۳۱۶: ۵۲)

در دوره رهبری ابراهیم فرزند خواجه علی گسترش روز افزون طریقت صفوی در میان ترکمانان شیعه مذهب آسیای صغیر و شام و همچنین پیوستن تعداد زیادی از هواداران شیخ بدرالدین سماونه (متوفای ۸۱۹ ه.ق.) به جمع مریدان خاندان صفوی پس از سرکوب

قیام وی، ویژگی‌های مذهبی طریقت اردبیل را تحت تاثیر خود قرار داده و گرایش به تشیع را در میان رهبران و هواداران تسریع کرده است. (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۶۷)

با شروع رهبری جنید بر صوفیان و مریدان صفویه، این طریقت وارد مرحله ای با تحول اساسی شد و به یک جنبش کامل سیاسی - مذهبی تبدیل شد.

در این مرحله رهبران طریقت صفوی که از یک سو، میراث دار برخی عقاید تندجنبش‌های شیعی - صوفی ایران و آناتولی بودند و از سوی دیگر نیز با استقبال روز افزون شیعیان آسیای صغیر روبه رو بودند، تلاش کردند تا با ایجاد سلسله تغییراتی در مبانی عقیدتی و تعالیم طریقتی خویش، هواداران بیشتری را گرد خود جمع کرده و جنبش سیاسی - مذهبی را که هدف آن کسب قدرت سیاسی و برهم زدن وضع موجود بود، پایه ریزی کنند. اغلب صاحب نظران بر این باورند که گرایش آشکار و محسوس طریقت صفوی به تشیع از همین زمان بوده است. (رویمر، ۱۳۸۰: ۱۴)

شیخ حیدر فرزند شیخ جنید ده سال نخستین عمرش را در آمد یعنی دیار بکر و احتمالاً بدون هیچ گونه آموزش مذهبی یا دست کم آموزش شیعی، سپری کرد. پس از اقامت در اردبیل نفوذ پیروان جنید از نظر عقیدتی بر حیدر زمانی که در اردبیل اقامت داشت، چنانکه رویمر خاطر نشان کرده است، دلیل خوبی برسوق یافتن حیدر به سمت مذهب تشیع می باشد. (رویمر، همان، ۱۳۸۰: ۲۶)

روزبهان خنجی در پیروی از اعتقادات مذهبی خویش گزارش داده است که مریدان شیخ جنید پس از مرگ وی در اطراف حیدر جمع شده و او را «ابن الله» خواندند و در جای دیگر نیز تصریح کرده است که:

"جمعی از مردم روم، طالش و سیاه کوه در رکاب او جمع شده و او را معبود خویش میدانستند و از وظایف و عبادات اعراض کرده، جنابش را قبله و مسجد خود می شناختند...." (خنجی، بی تا، ۲۷۲-۲۷۴)

دکتر نوایی معتقد است که توجه ویژه شیخ جنید و جانشینان وی به آناتولی و تمرکز تبلیغات آنها در این منطقه در شرایطی که مراکز و شهرهای شیعه نشینی چون قم، کاشان و سبزوار نیز در ایران وجود داشته است، خود بیانگر نوعی سنخیت مذهبی و عقیدتی در میان

ترکمانان آناتولی و رهبران طریقت صفوی است.

همچنین نوایی معتقد است که کلاه سرخ رنگ دوازده ترکی که حیدر برای مریدان خود طرح ریخت قبل از آن توسط بکتاشیه استعمال می شده است. (نوایی، ۱۳۵۲: ۴۲۴)
دکتر نوایی اعتقاد دارد که رویکرد تعصب آمیز صفویان به تشیع از زمان حیدر صورت گرفته است. نوایی در این باره می نویسد:

در دوران اوست که تغییر عمده دیگری در اندیشه بازماندگان شیخ صفی ظاهر گردیده و آن، تمایل مفرط به طرف شیعه است. تشیعی که بعدها به حق، تشیع صفوی نام گرفت و از تشیع علوی و راستین که نمودار سنت پیامبر اکرم (ص) و علی ابن ابیطالب (ع) است، باید جدا گردد. (نوایی، ۱۳۶۴: ۱۴۴)

روند تحول عقیدتی طریقت صفوی و رویکرد آشکار آن به مذهب شیعه با گرایش آشکار و تعصب آمیز شاه اسماعیل به تشیع، به اوج خود رسید و طریقت صفویه به صورت کاملاً شیعی و ضد سنی در آمد. اسماعیل یک

ساله بود که پدرش حیدر را از دست داد. (خواند میر، ۱۳۳۳: ۴۲۸)

آشنایی اسماعیل با اصول تشیع به یقین از جانب پدرش صورت نگرفته است. با توجه به کم سن و سالی اسماعیل که هنگام فرارش به گیلان حدود شش سال داشته است، تاثیر پذیری وی از مادر و همچنین از برادرانش که آنها نیز سن و سال زیادی نداشتند، چندان منطقی به نظر نمی رسد. بنابراین می توان چنین نتیجه گیری کرد که:

نخست، صوفیان هفت گانه یا همان اهل اختصاص که وظیفه سرپرستی و مراقبت از اسماعیل به آنها واگذار شده بود، در طول سالهای زندگی اسماعیل در لاهیجان همواره از مریدان و مشاوران او بودند و گفته می شود که آنها از شیعیان افراطی و معتقد به حلول ذات خداوندی در وجود انسان بودند، و اغلب نیز از ترکمانان آناتولی بوده و در شکل گیری شخصیت اسماعیل و پیدایش عقاید افراطی در وجود اسماعیل نقش اساسی ایفا کردند. (پارسا دوست، ۱۳۵۷: ۲۴۹)

احتمال دوم تاثیر پذیری اسماعیل از محیط شیعی لاهیجان و علمای شیعه مذهب آن دیار است. وی بیش از شش سال از دوران نوجوانی خویش را در محیط شیعی لاهیجان و

تحت سرپرستی و تعلیم کار کیا میرزا - علی و شمس الدین لاهیجی، یکی از علمای شیعه سپری کرد. (اسکندر بیگ ترکمان، ۱۳۵۰: ۲۵-۲۶). این امر علاوه بر آن که موجب رشد و تکوین عقاید شیعی در وجود اسماعیل شد، جنبه صوفیانه، شخصیت او را تحت تاثیر قرار داد. (رویمر، همان، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸) به هر حال، کار کیا میرزا علی که خود را از اعقاب علی (ع) می دانست، با گماردن مولانا شمس - الدین لاهیجی به امر تعلیم و تربیت اسماعیل، نقش موثری در تکوین و پرورش گرایشهای شیعی در وجود وی ایفا کرد.

به یقین نمی توان در مورد میزان تاثیر هر یک از این دو عامل، یعنی مشاوران قزلباش و علمای شیعه مذهب گیلان در شکل گیری و رشد احساسات افراطی شیعه در وجود اسماعیل اظهار نظر کرد. اگر اظهار نظرهای صاحب نظران در مورد ادعاهای شاه اسماعیل نظیر الوهیت از سوی او را بپذیریم، در آن صورت ناچار بایستی سهم بیشتری برای تاثیرات القاءات مشاوران قزلباش شاه اسماعیل که گفته میشود از افراطیون شیعه بودند، قائل شد. به خصوص که برخی از صاحب نظران بر این باورند، عقایدی که شاه اسماعیل هنگام رسیدن به قدرت، بر آن پافشاری می کرد با عقاید فقهی شیعی سازگاری چندانی نداشت. (رویمر، ایران در راه عصر جدید، ۱۳۸۰: ۴۳۴ - ۴۳۷)

برخی دیگر بر این نکته اصرار دارند که عقاید اسماعیل متأثر از باورها و تعالیم افراطی شیعه نظیر اهل حق، نصیریان و مشعشعیان بوده است. (شیبی، ۱۳۵۹: ۳۸۸) به هر حال فقدان آگاهی و اطلاع کافی در این زمینه مانع از اظهار نظر در باره میزان تاثیر و نقش هر یک از این دو عامل به چنین نتیجه ای منجر شده باشد.

با توجه به مطالب بالا، ادعای سیادت صفویان به اعتبار رابطه مرید و مرادی به آسانی از سوی هواداران آنها پذیرفته شد. و حتی از جانب برخی دشمنان آنها، نظیر سلطان خلیل الله حاکم شروان، بایزید دوم امپراطور عثمانی و سلطان یعقوب آق قویونلو، به نوعی مورد پذیرش قرار گرفت و در زمان ظهور شاه اسماعیل نیز به یکی از باورهای خدشه ناپذیر او و مریدانش تبدیل شد.

برای رسیدن به هدف و سؤال های تحقیق به بررسی چند مورد از نظرات موافقین و مخالفین سیادت صفویان در دوره پیش از سلطنت در منابع می پردازیم.

ساختار تشیع در خاندان صفوی

یکی دیگر از تکیه‌گاه‌ها و دستاویزهای معنوی که صفویان در مسیر حرکت خویش به سوی کسب قدرت سیاسی و سپس مشروعیت بخشیدن به قدرت از آن بهره بردند، تشیع بود. اگرچه خاندان صفوی دست کم از زمان شیخ جنید به بعد آشکارا تشیع خویش را اظهار کردند و پس از قرار گرفتن بر تخت سلطنت ایران از هیچ کوششی برای ترویج و تبلیغ آن فروگذار نکردند، لکن ادعای آن‌ها مبنی بر تشیع نیای بزرگ‌شان، شیخ صفی‌الدین نیز به اندازه نسب سیادت آن‌ها تردیدآمیز بوده است. به طور کلی گرایش مذهبی اجداد شیخ صفی‌الدین نیز همانند منشا و خاستگاه اولیه آن‌ها به دلیل فقدان اطلاعات لازم در این زمینه، هم‌چنان در هاله‌ای از ابهام فرو رفته است. اگر چه برخی محققان با تاکید بر منشا‌گردی خاندان صفوی سعی در اثبات تسنن شیخ صفی و اجداد وی دارند، (ولیدی، ۱۳۷۴، ۱۳) لکن این نظریه به دو سبب، قابل تامل است: نخست، این که خود مقدمه‌ای که این نتیجه‌گیری بر اساس آن صورت گرفته هنوز در حد فرضیه است و به طور قطع به اثبات نرسیده است، دوم، این که گُرد بودن اجداد شیخ صفی تناقضی با علوی یا شیعه بودن آن‌ها ندارد. در مورد نخستین رهبران طریقت صفوی نیز اگر چه اطلاعات نسبتاً خوبی در دست است، لکن این اطلاعات آگاهی‌های چندانی در خصوص نوع گرایش مذهبی آنان به دست نمی‌دهند. با این حال با استفاده از همین اطلاعات محدود می‌توان به نتایج با اهمیتی در این زمینه دست یافت. (همان، ۲۹)

چنان‌که قبلاً نیز گفته شد، ادعای صفویان در تشیع نیای بزرگ‌شان نیز هم‌چون ادعای سیادت آن‌ها همواره با تردیدهایی روبه‌رو بوده است. کسروی و برخی دیگر از صاحب‌نظران که در مسئله تشیع شیخ صفی‌الدین تردید داشته‌اند، دلایلی را برای اثبات این نظریه خویش ارائه داده که خلاصه آن به شرح زیر است:

احادیثی که در صفوة الصفا از زبان شیخ صفی نقل شده، همه از احادیث اهل تسنن بوده و از منابع حدیثی آن‌ها نقل شده است. (طباطبایی، ۱۳۵۴، ۷۲۱) برخی از احکام شرعی که شیخ صفی به آن‌ها پای‌بند بوده، از احکام مذهب شافعی بوده است، چنان‌که ابن‌بزاز در کتابش نقل کرده که «روزی دست مبارکش بدختر طفل خود باز افتاد، وضو بساخت»،

یا این که شیخ، «نظر به نامحرم و عورت خود را ناقص و ضو دانستی». (ابن بزاز، ۱۳۷۳، ۷۱)

طرح داستان تقیه در مورد شیخ صفی و فرزندش شیخ صدرالدین که از جانب میرابوالفتح، منقح و مصحح صفوة الصفا مطرح شده، از دو جهت قابل تامل است: نخست، این که به روزگار شیخ صفی به دلیل سیاست عدم تعصب ایلخانان مغول نسبت به مذهبی خاص و سپس در نتیجه گرایش برخی از آنان به تشیع، لزومی به رعایت تقیه از جانب شیعیان نبود، دوم، این که طرح چنین ادعایی خود بیان گر آن است که «شیخ صفی و جانشینان او سنی گری از خود آشکار می گردانیده‌اند». (تبریزی، ۱۳۴۴، ۱۲۳)

هم چنین سلسله طریقت شیخ صفی که ابن بزاز در کتاب خود از آن یاد کرده، از سلسله‌های معروف اهل تسنن است و برخی از مشایخ آن از علمای مشهور مذهب شافعی بوده‌اند. (صفوی، ۱۳۸۰، ۱۰)

در نامه‌ای که عیدالله خان ازبک به سال ۹۳۶ق برای شاه طهماسب اول نوشته، به سنی بودن شیخ صفی اشاره کرده است. در این نامه خطاب به شاه طهماسب آمده است:

و پدر کلان شما جناب مرحوم شیخ صفی را هم چنین شنیده‌ایم که مردی عزیز و اهل سنت و جماعت بوده، و ما را حیرت عظیم دست می دهد که شما نه روش حضرت مرتضی علی «علیه السلام» را تابعید نه روش پدر کلان را.

و بالاخره این که کامل مصطفی شیبی بااستناد به این که شیخ صفی در تفسیر برخی آیات و احادیث «موضع شیعیانه نگرفته» و به کتاب‌های شیعی نیز اشاره‌ای نکرده، بلکه از آثار سهروردی، غزالی و نجم‌الدین رازی نام برده است، نتیجه می گیرد که شیخ صفی به طور قطع شیعه نبوده است. (کسروی، ۱۳۵۵، ۳۲) با وجود این، برخی مورخان و صاحب نظران ضمن تایید تشیع شیخ صفی، وی را مروج «مذهب جعفری» در میان مریدانش قلمداد کرده‌اند. (رحیم زاده، ۱۳۵۵، ۲۱) در دوره پس از استیلای مغول، گرایش‌های علوی طریقت‌های صوفیانه را انباشته بود و طریقت اردبیل نمی توانست از آن برکنار بماند.

رویمر معتقد است که وضعیتی که در پی هجوم مغول در جهان اسلام به وجود آمد، ضمن آن که به کم رنگ شدن اختلافات مذهبی فرقه‌های اسلامی منجر گردید، باعث پیدایش نوعی اسلام عامیانه در جهان اسلام شد که از ویژگی‌های بارز آن می توان به

گسترش طریقت‌های صوفیانه، اعتقاد به معجزات و کرامات و تکریم و تقدیس علی «علیه‌السلام» اشاره کرد. اگرچه آگاهی چندانی در مورد عقاید و گرایش‌های مذهبی شیخ صدرالدین در دست نیست، لکن بی‌تردید، ادعای سیادت از جانب وی گامی اساسی در گرایش آشکار طریقت اردبیل به سمت تشیع و رویکرد مبالغه آمیز بعدی به مذهب شیعه بوده است. کسروی در این باره می‌نویسد :

سرچشمه شیعی گری همان دعوی سیادت بوده. پس از آن که به این دعوت پیشرفت داده‌اند، به شیعی گری هم گراییده‌اند، زیرا میانه سیدی و شیعی بودن همبستگی هست و سید سنی کمتر توان پیدا کرد. (رویمر، ۱۳۸۰، ۲۵۴)

به هر حال، با عنایت به شواهد موجود، پذیرش تشیع شیخ صدرالدین، کاملاً منطقی‌تر از تسنن وی به نظر می‌رسد. با وجود این، برخی صاحب‌نظران بر این باورند که تحول عقیدتی در طریقت صفوی و رویکرد رهبران آن به تشیع، از زمان خواجه علی صورت گرفته است. سیوری در این باره می‌نویسد: تحت رهبری خواجه علی تعالیم نیمه مخفی طریقت صفویه آشکارا ماهیت شیعی گرفت. ادوارد براون نیز تصریح کرده است که خواجه علی نخستین فرد از مشایخ طریقت صفوی بوده که عقیده خویش را به تشیع آشکار ساخته و نسبت به این مذهب از خود تعصب نشان می‌داده است. در برخی منابع آمده است که خواجه علی پس از آزاد نمودن اسیران رومی از چنگ تیمور، نزدیک بودن خروج رواج‌دهنده مذهب حق اثنا عشری را به آن‌ها گوشزد نموده، از آن‌ها خواسته است که آماده جان‌فشانی برای او باشند. هم‌چنین گفته می‌شود که روزی خواجه علی مدعی شد امام محمدتقی «علیه‌السلام» در خواب او را مامور هدایت دزفول نموده است. بنابراین وی «از روی کرامت آب رودخانه را از جریان بازداشت و تا ایمان به ولایت و وصایت و خلافت علی بن ابی‌طالب «علیه‌السلام» «نیاوردند آب را باز نکرد». (جامی، ۱۳۸۲، ۵۹۰)

علاوه بر این، گفته می‌شود که چون تیمور در ملاقاتی که با خواجه علی داشته، علت سیاه پوشیدن وی را جو یا شد، خواجه علی علت این کار را عزاداری بر آل علی عنوان نمود. برخی منابع، این پاسخ خواجه علی را به تیمور، بیان‌گر اعلام تشیع خواجه علی و نیز غلبه تدریجی احساسات ضد تسنن بر طریقت صفوی و مریدان آن دانسته‌اند. (همان)

به هر حال یکی از ویژگی‌های چنین تحولی پیدایش عقاید افراطی و غالیانه در تعالیم، آموزه‌ها و معتقدات رهبران طریقت صفوی بود. چنین عقایدی اگر چه تناسب چندانی با آموزه‌های تشیع اثناعشری نداشت، ولی به هر حال عناصری از تشیع را در خود داشت. شاید همین مسئله باعث شده تا برخی صاحب نظران، جنید و پسرش حیدر و نیز سران قزلباش را شیعه دوازده امامی، و عقاید غالیانه را مختص رده‌های پایین نیروی قزلباش بدانند.

اگرچه این واقعیت وجود دارد که عقاید غالیانه هواداران طریقت صفوی نمی‌تواند به طور کامل بیان‌گر عقاید رهبران آن‌ها باشد، لکن به نظر می‌رسد که آن‌ها، دست‌کم تا مدت‌ها پس از برقراری سلطنت خویش، مخالفتی با عقاید آنان نداشتند. علاوه بر این، متهم شدن جنید به مشعشی‌گری از سوی قاضیان حلب، بدبینی شدید مورخان سنی به جنید و پسرش حیدر و نیز ادعاهای بعدی شاه اسماعیل، شبهه تأثیرپذیری جنید و جانشینانش از عقاید این گروه‌های غالی را تقویت می‌کند. اساساً عقاید غالیانه و افراطی در میان جنبش‌هایی که پایگاه اجتماعی آن‌ها و ساختار نیروهایشان را قبیله زیان و روستاییان تشکیل می‌دادند، رواج بیشتری داشته و نظایر آن را می‌توان در جنبش‌هایی چون مشعشیان، صفویان و جنبش‌های آناتولی مشاهده نمود. بنابراین به نظر می‌رسد که نظریه کسانی که معتقدند جنید و حیدر در آغاز، نوعی «اسلام مردمی» داشته‌اند که در بردارنده برخی از ویژگی‌های تشیع اثناعشری بوده و پس از فرار گرفتن در میان ترکمانان شیعه مذهب شام و آسیای صغیر که اغلب از غالیان شیعه بوده یا عقاید آن‌ها مشابه عقاید غالیان شیعه بوده‌است، عناصری از عقاید غالی در معتقدات آن‌ها وارد شده است، به صواب نزدیک‌تر باشد. بر این اساس در آمیختن چنین عقایدی با آموزه‌های طریقت صفوی، سرانجام به ظهور نوعی تشیع غالیانه نزد رهبران آن از زمان جنید منجر گردید و اساساً الوهیتی که مریدان و پیروان جنید و جانشینانش برای رهبران خویش قائل بودند، در چارچوب همین تحول و به خواست خود این رهبران صورت می‌گرفته است. (مزای، ۲۰۶، ۱۳۸۶)

پژوهش‌گران حوزه اندیشه سیاسی اسلام و ایران دربارهٔ تحولات اندیشه سیاسی دوره صفوی دچار چند دستگی آرا هستند. برخی این باور هستند اساساً دگرگونی نوبی در

اندیشه و عملکرد سیاسی در این دوره صورت نگرفته است ولی گروه دیگری از پژوهش‌گران، دوره صفویه را سرآغاز نوزایی ایران، تشیع و اندیشه‌های شیعی می‌دانند. تحلیل‌گران برداشت‌های متفاوتی از مناسبات دین و دولت در دوره صفویه دارند. گروهی این مناسبات را ستوده‌اند و برخی آن‌ها را انحرافی در تعالیم شیعی برشمرده‌اند. (فروغی، ۱۳۵۶، ۲۸)

رسول جعفریان در کتاب صفویه از ظهور تا زوال می‌نویسد: صفویان با عصمت صوفیانه به قدرت رسیدند اما بلافاصله تلاش کردند عناصر و منابع مشروعیت‌بخش دیگری نیز به دست آورند و آن تشیع بود که این منبع مشروعیت هیچ‌گاه مستقر نشد و لذا هنگامی که عصیت صوفیانه رخت بر بست، صفویه فروپاشید.

علی شریعتی هم در کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی، با دو اصطلاح شیعه علوی و شیعه صفوی از همگرایی عالمان شیعی و پادشاهان صفوی به شدت انتقاد می‌کند و آن را گامی در جهت خارج ساختن تعالیم شیعی از حالت اولیه و اصیل خود می‌داند. (جعفریان، ۱۳۸۶، ۱۲۰)

در کتاب چالش سیاست دینی و نظم سلطانی نوشته نجف لکزایی، نویسنده از قول جان فوران می‌نگارد: «صفویه از سه منبع اساسی مشروعیت بهره می‌گرفت، به‌عنوان نمایندگان مهدی، خود را از نسل موسی کاظم امام هفتم شیعیان می‌دانستند و مدعی بودند از نوعی عصمت برخوردارند، در رده صوفی‌های صفوی خود را مرشد و راهبر معنوی تلقی می‌کردند و بدین وسیله اطاعت مطلق پیروان را می‌خواستند. آنان خود را از دودمان یزدگرد سوم می‌دانستند و می‌گفتند دختر یزدگرد سوم (شهربانو) به همسری حسین بن علی امام شیعیان درآمده است. (همان)

روح‌الله خمینی در صحیفه نور جلد اول بر وجود انگیزه اصلاحی و دینی علمایی که به حکومت نزدیک شده‌اند تأکید کرده است. وی نزدیک شدن و تعامل برخی از علما نظیر محمدباقر مجلسی، محقق ثانی، شیخ بهایی با زمامداران صفوی را با هدف ترویج مذهب و آدم‌سازی می‌داند نه این که این دسته از علما با مقصود دنیوی و درباری شدن به پادشاهان نزدیک شده‌اند. (رضایی، ۱۳۶۴، ۱۱۵)

آن کی اس لمبتون در کتاب مالک و زارع در ایران می‌گوید: ظهور صفویه از نقاط عطف در تاریخ سیاسی و مذهبی ایران است زیرا از لحاظ سیاسی، ایران پس از اسلام، دارای حکومتی واحد و مستقل می‌شود. همچنین در کتاب چالش سیاست دینی و نظم سلطانی در ادامه می‌آید: از نظر مذهبی در دوره صفویه، شاهد ارتقای تشیع دوازده‌امامی به دین رسمی دولتی و در واقع در آمیختن عملی ایران و تشیع در یک کالبد مذهبی ایرانی هستیم. (همان) براساس آنچه در کتاب‌های سفرنامه نویسان اروپایی آمده است می‌توان گفت شیعه صفوی دو مرحله کاملاً متمایز دارد:

❖ مرحله اول دین و مذهب علوی/عرفانی و آیین جوانمردی است و حتی رهبران صوفی صفوی، مانند شاه عباس کبیر مشروب می‌خورند و احکام فقهی و عبادی جایگاهی در میان آن‌ها نداشت اگرچه به زیارت امامان و پیران طریقت اهمیت زیادی می‌دادند آن‌ها بیشتر علوی بودند و ایمان را در باطن و قلبی می‌دانستند و نه عبادت‌های ظاهری (صوفی‌ها و علوی‌های ترکیه و سوریه) امروزی هنوز همان اعتقادات را دارند.

❖ شیعه فقهاتی این مرحله زمانی شکل گرفت که اصفهان به پایتخت مشهور امپراتوری صفویه تبدیل شده بود و پدیده روحانی و فقیه در اصفهان شکل گرفت و علمای شیعی عرب به ایران دعوت شدند. (لک زایی، ۱۳۵۶، ۱۳)

مراحل مختلف تحول مذهب در عهد صفویه

۱. مرحله اول: زمینه‌های شکل‌گیری مذهب از ازمینه قدیم یا تشکیل حکومت

منشا پیدایش مذهب صفویان تصوف بود. تصوف پدیده اصلی است که در سرزمین اسلام برگرفته از عقاید ایران قبل از اسلام می‌باشد. گسترش تصوف در قرون بعدی سبب ایجاد طریقت‌های مختلفی شد که در فاصله قرن‌های ششم تا نهم هجری فرقه‌های مذهبی را تشکیل دادند. تشکیل فرقه‌های مذهبی با تضح گرفتن حرکت سیاسی در جریانات تاریخی موثر واقع شد. فرقه مذهبی صوفی به رهبری شیخ صفی‌الدین اردبیلی وارد مرحله جدیدی شد. طریقت مذهبی صوفی در زمان سلطان جنید و سلطان حیدر رنگ سیاسی گرفت. با تشکیل دولت صفوی طریقت صفوی از حالت خانقاهی کامل بیرون آمد و شکل یک مذهب رسمی و دولتی به نام تشیع اثنی عشری گرفت. (رویمر، ۱۳۸۰، ۲۵۸)

۲. مرحله دوم: تثبیت و استواری مذهب به عنوان دین رسمی کشور

این دوره با سیاست خاص مذهبی شاه عباس یکم آغاز می شود همچنین رسماً مذهب تشیع اعلام به تثبیت میشود. شاه اسماعیل در این دوره برخی تغییرات و تعدیلاتی ایجاد یک حکومت مذهبی مستحکم و استوار می گردد

۳. مرحله سوم: دوران شکوفایی و اوج قدرت نیروی مذهبی در حکومت صفویان

دوره ای که مذهب و روحانیون مذهبی از اقتداری خاص که شاه اسماعیل یکم بدعت گذار آن بود برخوردار می شوند. و در طول سلطنت شاه طهماسب یکم استمرار می یابد و سنواتی از عصر شاه عباس یکم را نیز در بر می گیرد. اوج قدرت و نفوذ مذهب و نیروهای مذهبی در حکومت، زمان شاه طهماسب اول است. در این زمان نه تنها مقامات بالا از سادات و روحانیون انتخاب می شود، بلکه خود شاه طهماسب سعی می کند یک رابطه سببی با خاندان سادات ایجاد کند. سیاست شاه طهماسب در اخراج علمای مخالف از کشور و توجه به علمای شیعی و دعوت از روحانیون و علمای شیعی مذهب جبل عامل (روملو، ۱۳۴۰، ۵۳۰) در این زمان نفوذ مذهب و نیروهای مذهبی در امر حکومت شخص شاه به حدی رسید که کلیه شوون ممکناتی در دست نیروهای مذهبی افتاد. افزایش قدرت نیروهای مذهبی سبب شده که آنها شاه طهماسب را نایب خود شمارند و به او لقبی می دهند که دلالت بر نقش بسیار مهم او در گسترش مذهب شیعه دارد.

۴. مرحله چهارم: سرایشی و افول نهاد دین و قدرت مذهب.

پس از شاه طهماسب اول شاه اسماعیل دوم سعی کرد از لحاظ مبارزات و فعالیتهای مذهبی و از نقطه نظر اجتماعی، متعادلی در امر حکومت ایجاد کند. سعی شاه اسماعیل دوم که در کاستن از مبالغات مذهب شیعه کوتاه کردن دست بعضی از علما از دستگاههای دولتی و همچنین جلوگیری از تندرویهای شیعیان نسبت به سینان به سبب شد که وی را متمایل به تسنن دانند. اصلاحات اسماعیل دوم در جلوگیری از لعن خلفاء و پرهیز از اشعار طنز آمیز در مورد خلفاء و شایعه تمایا به تسنن باعث شده اسماعیل به اقدام به زدن ضرب سکه در جهت تهمت سنی بودنش و رساندن ارادت به خاندان علی زند. سیاست مذهبی سلطان محمد اصول خاصی نداشت.

در زمان شاه عباس یکم، مذهب حالت متعدیزی نسبت به گذشته پیدا کرد. عباس یکم به طور کلی از تعصبات غلط مذهبی کاست. رفتار مسالمت آمیز مذهبی او وجهه ای ویژه به دربار شاه از نظر سیاست خارجی بخشید. عباس یکم در زمان حکومت خود سعی کرد از نفوذ افراطی روحانیون و علما در امور اداری و دیوانی بکاهد. به طور کلی زمان شاه عباس اول، نیروهای مذهبی و مذهب جایگاه چندانی در حکومت کشور نداشت و نهادهای مذهبی در این زمان تابع نهادهای سیاسی بود. کاهش قدرت نیروهای مذهبی و صوفیان در زمان شاه سلیمان ادامه دارد، به طوریکه در این زمان مذهب و مذهبیان از ارج کمتری برخوردارند و حتی مشاغلی مانند نسقچی گری مهتری به آنان واگذار می شود (ترکمان، ۱۳۵۰، ۱۵۰).

۵. مرحله پنجم: قدرت یابی مجدد نیروی مذهبی بر پایه تغییرات و تجدیدات در آن

اوج قدرت یابی مجدد نیروهای مذهبی زمان شاه سلطان حسین است. در این زمان مناصب اداری و تشکیلات دیوانی، کاملاً توسط روحانیون و مجتهدین اداره می شد. در این زمان مذهب کاملاً شکل تعصبی منفعتی داشت. روحانیون و مجتهدینی چون ملا محمد باقر مجلسی خط مشی جدید در امور دینی ایجاد کرد که در نهایت منجر به محکوم کردن صوفیان و اخراج آنها از جامعه اسلام شد. مذهب با تعصب محمد باقر مجلسی، نه تنها باعث ایجاد و تفرقه میان نیروهای دولتی گردید بلکه یکی از عوامل سقوط صفویان داشته شد. سیاست ویژه ای که شاه سلطان حسین در تاثیر گرفتن از روحانیون و مجتهدان انجام داد، منجر به کشتار و تبعید بسیاری از مردم اصفهان به علت اعتقاداتشان گردید. به هر حال تعصبات مذهبی و مبارزه با صوفی گری و کشتار اهل تسنن در اواخر عهد صفوی از عوامل موثر سقوط دولت صفوی شناخته شده است. (همان)

نتیجه گیری

صفویان برخلاف بیشتر خاندان های پیشین که در پی تهاجم و با بهره گیری از امواج انسانی قبیله ای قدرت را به دست گرفتند، خاستگاه ق ایلی نداشتند. بنابراین، ساختار سیاسی صفویان تا آنجا که به خود این خاندان پیوند می یابد، خاس تگای غیرقابل های بود. آنان رهبران طریقتی یک جانشین و شهری بودند که مانی عقیدتی و آموزه های صوفیانه و رفتار اجتماعی صوفیان را پرورش می داد. در واقع، اندیشه های دینی و رهبران برجسته مذهبی به معنای فراگیر آن، هیچ گاه منشأ قبیله ای نداشتند. این امر، مانع از پخش و گسترش آموزه های صوفیخانه خانقاه اردبیل به مناطق مختلف و از جمله در میان ق ایلی دام داری که در نواحی غربی ایران و در حوزه آناتولی زندگی می کردند، نبود. بنابراین، در روند گسترش آموزه های صوفیخانه خانقاه اردبیل بود که میان آنان و سران فبایل پیوندی نیرومند برقرار شد. این امر به ظهور نوعی درک هستی شناسانه انجامید که تلفیقی از عناصر مذهبی مبتنی بر آموزه های صوفیانه و طریقتی، دیدگاه ها و باورهای هستی شناسانه ترکان دامدار و کوچ رو، و پاره ای مضامین مورد نظر اهل شریعت بود. مورد اخیر، ظاهراً چندان جلوه ای در این آموزه ها از منظر متشرعین نداشته است. حاصل این تلفیق، ظهور نوعی غلو صوفیخانه صفوی بود که طریقت صفوی را از صورت یک طریقت صوفیخانه مبتنی بر رابطه مرید و مرادی و حلقه کوچک رابطه پیر و مرید، سرانجام به صورت یک نظام متنی برآموزه های شهریاری تبدیل کرد.

سیادت خاندان صفوی، خواه مجعول و خواه واقعی، اگر چه از سوی شیخ صدرالدین آن هم به صورت اشاراتی مبهم مطرح شد، ولی از زمان جنید به بعد به صورت امری مسلم و محقق درآمد و حتی از جانب دشمنان آنان نیز تایید شد و چون نوبت به شاه اسماعیل رسید، به صورت یکی از باورداشت های قلبی وی درآمد. و از آنجا که چنین انتسابی به خوبی می توانست مشروعیت بخش سلطنت و اقتدار سیاسی او و فرزندانش باشد، آن ها همواره بر آن پای فشرده و در تثبیت هر چه بیشتر آن تلاش می کردند.

از آن زمان تا کنون، مخالفان و موافقان این ادعای صفویان دلایل و شواهد متعددی را

برای اثبات دیدگاه خویش ارائه کرده‌اند.

عدم وجود اطلاعات کافی در رابطه با مذهب صفویان قبل از رسیدن به قدرت، قضاوت در مورد مذهب این خاندان را دشوار کرده است. همچنین دیدگاه‌های مخالفان، نسب سیادت و مذهب تشیع خاندان صفوی نیز که توأم با دشمنی و بدبینی بوده است، اظهار نظر قطعی در این رابطه را با ابهام و تردید روبرو ساخته است. با وجود مسایل ذکر شده نمی‌توان به طور قطع سیادت و شیعه بودن صفویان را نفی کرد.

همچنین گرایش فرزندان و جانشینان شیخ صفی به تشیع، بدون پیشینه قبلی نیز چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. زمینه‌های این گرایش می‌تواند عواملی همچون، تساهل و تسامح موجود در میان اهل تصوف، فضای مذهبی روزگار جانشینان شیخ صفی الدین، رهایی تصوف و تشیع از محدودیت‌های گذشته پس از انقراض خلافت عباسیان باشد، که در مجموع موجب در هم آمیختن عقاید و آموزه‌های جریان تصوف با مذهب تشیع شده و با چنین زمینه‌ها و فضایی که ترسیم شد، اندیشه تشیع و شیعه‌گری در میان رهبران طریقت صفویه شکل گرفت و در نهایت توسط شاه اسماعیل مذهب رسمی کشور اعلام شد.

فهرست منابع

۱. ابن یزار اردبیلی، توکل بن اسماعیل، صفوة الصفا، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، چاپ اول: تبریز، مصحح، ۱۳۷۳.
۲. ابن عنبه، احمد بن علی، عمده الطالب فی انساب آل ابی طالب، تصحیح محمد حسن آل طالقانی، نجف: مطبعه الحیدر، ۱۳۸۰ ه. ق.
۳. امیر محمود بن خواند میر، ایران در روزگار شاه اسماعیل و شاه تهماسب اول، به کوشش غلامرضا طباطبایی، تهران: مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، ۱۳۷۰.
۴. ابطحی، سید مصطفی، "رسمیت یافتن تشیع در ایران چالش ها و دستاوردها"، ایران زمین در گستره تاریخ صفویه (همایش مجموعه مقالات)، به اهتمام مقصود علی صادقی، تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز، ۱۳۸۳.
۵. افشار، ایرج، دستورالملوک، ۱۳۸۰، دفتر تاریخ مجموعه اسناد منابع تاریخی، چاپ اول، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار
۶. افندی، میرزا عبدالله، ۱۳۷۳، ریاض العلماء و حیاض الفضلا، به کوشش سیداحمد حسینی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی
۷. بیانی، شیرین، مغولان و حکومت ایلخانی در ایران، ۱۳۷۹، تهران انتشارات سمت
۸. براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه رشید یاسمی، ج ۴، تهران: ابن سینا، ۱۳۱۶، چاپ یکم.
۹. پارسا دوست، منوچهر، شاه اسماعیل اول، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۷، چاپ یکم.
۱۰. پیگولوسکایا، ن.و. و دیگران تاریخ ایران ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۴، چاپ چهارم.
۱۱. ترکمان، اسکندریگ منشی، عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، ج ۱، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۰، چاپ دوم.
۱۲. جعفریان، رسول؛ صفویه از ظهور تا زوال، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول: ۱۳۸۷

۱۳. خنجی اصفهانی، فضل الله روزبهان، عالم آرای امینی، تصحیح جان، ای وودز، [بی جا، بی تا]
۱۴. خواند میر، غیاث الدین، حبیب السیر، فی اخبار افراد البشر، با مقدمه جلال الدین صمایی، ج ۴، تهران: انتشارات خیام، ۱۳۳۳.
۱۵. درخشان، مهدی، «پیرامون کلمه شیخ و سید»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، سال ۲۱، ش ۴، ۱۳۵۳.
۱۶. رحیم لو، یوسف، «مواردی از دستاویزهای معنوی سیاست صفویان» یاد نامه استاد جعفر سلطان القزایی، تبریز: ۱۳۷۰.
۱۷. رویمر، هانس روبرت، ایران در راه عصر جدید، ترجمه آذر آهنچی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۰. چاپ یکم.
۱۸. رویمر، هانس روبرت، دوران صفویان، تاریخ ایران کمبریج (دوره صفویان)، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۰. چاپ یکم.
۱۹. زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۲. چاپ یکم.
۲۰. زرین کوب، عبدالحسین، روزگاران دیگر (از صفویه تا عصر حاضر)، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۵۷.
۲۱. زرین کوب، عبدالحسین، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۳، چاپ اول.
۲۲. سیوری، راجر، ایران عصر صفوی، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴. چاپ چهارم.
۲۳. سومر، فاروق، نقش ترکان آناتولی، در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه احسان اشراقی، محمد تقی امامی، تهران: نشر گستره، ۱۳۷۱، چاپ اول.
۲۴. شبیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قرا گزولو، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۹. چاپ اول.
۲۵. عبدی بیگ شیرازی (نویدی)، تکمله الاخبار، (تاریخ صفویه از آغاز تا ۹۷۸ ه. ق.)، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات عبدالحسن نوایی، تهران: نشر نی، ۱۳۶۹.
۲۶. کسروی، احمد، شیخ صفی و تبارش، تهران، چاپ کتیبه، ۱۳۵۵.
۲۷. کاظم زاده، حسین، سلسله النسب، تهران: اقبال، ۲۵۳۶.
۲۸. فوران، جان، مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران، از صفویه تا سال های پس از

- انقلاب اسلامی ایران، ترجمه احمد تدین، تهران: ۱۳۷۸، چاپ دوم
۲۹. ملا جلال الدین منجم، تاریخ عباسی یا روزنامه ملا جلال، به کوشش سیف الله وحیدنیا، تهران: انتشارات وحید، ۱۳۶۶، چاپ اول.
۳۰. مینورسکی، ولادیمیر، سازمان اداری حکومت صفویان یا تعلیقات مینورسکی بر تذکره الملوک، ترجمه مسعودرجب‌نیا، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۸، چاپ دوم
۳۱. مزاولی، میشل. م، پیدایش دولت صفوی، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، ۱۳۶۳، چاپ اول.
۳۲. محیط طباطبایی، محمد، "صفویه از تخت پوست درویشی تا تخت شهریاری"، ماهنامه وحید، سال ۳، ش ۹، ۱۳۵۴.
۳۳. محمد زاده صدیق، سید حسین، قارا مجموعه (کلمات، نصایح و مناقب شیخ صفی‌الدی اردبیلی)، برگردان داود بهلولی، قم: نشر ادیان، ۱۳۸۵.
۳۴. نوایی، عبدالحسین، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، تهران: هما، ۱۳۶۴. چاپ یکم.
۳۵. نوایی، عبدالحسین، رازی در دل تاریخ، گوهر، سال اول، ش ۵، ۸، ۱۳۵۲.
۳۶. نوایی، عبدالحسین، غفاری فرد، عباسقلی، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۶، چاپ چهارم.
۳۷. هینتس، والتر، تشکیل دولت ملی در ایران (حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی)، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱.
۳۸. هوشنگ مهدوی، عبدالرضا؛ ۱۳۹۱، تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ جهانی دوم، تهران: امیر کبیر

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۷۰ - ۲۴۹

اندیشه بازگشت به قرآن در برپایی حکومت الهی (با محوریت دیدگاه شهید مطهری و امام خمینی (ره))

۱ احسان شاکری خوئی
۲ رضا نصیری حامد
۳ امیر کردکریمی

چکیده

اندیشه بازگشت به قرآن یکی از تلاش‌هایی است که از جانب برخی علمای دنیای اسلام برای برپایی حکومت‌های الهی در جوامع اسلامی و از میان بردن بحران‌های ناشی از تسلط حکومت‌های طاغوتی مطرح شد. به نوعی می‌توان گفت سیر اندیشه بازگشت از سید جمال الدین اسدآبادی آغاز و با تلاش متفکران بزرگی نظیر شهید مطهری و امام خمینی (ره) ادامه یافته است. این دو متفکر بزرگ دنیای اسلام با اعتقاد قلبی و ایمان به گره‌گشا بودن کتاب آسمانی، در عمل کوشیدند مسلمانان را متوجه تأثیر قرآن در برطرف

۱. استادیار، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: shakeri_eh@yahoo.com

۲. استادیار دانشگاه تبریز، موسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

Email: r.nasirihamed@tabrizu.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری علوم سیاسی (اندیشه‌های سیاسی)، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران.

Email: Am.kordkarimi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۱۷ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۸/۱

نمودن بحران‌های جوامع اسلامی نمایند. با این توضیح برآنیم تا به صورت تحلیلی و با بهره‌گیری از نظریه بحران‌ها، تاثیر این اندیشه بر شکل‌گیری انقلاب اسلامی را مورد واکاوی قرار داده و بگوییم، ایجاد موج انقلابی در ایران، ناشی از تلاش‌های ارزشمند این دو عالم بزرگ در عمل به مفاهیم قرآنی و رجوع به قرآن بوده که در ابتدا با هدف برقراری حکومت اسلامی با محوریت ولایت فقیه در جامعه مطرح و سپس با تکیه بر آموزه‌های قرآنی به تکامل رسیده است؛ به گونه‌ای که امام خمینی (ره) در جایی می‌فرماید: «اصلاً کتاب انقلاب ما قرآن است».

واژگان کلیدی

اندیشه بازگشت به قرآن، شهید مطهری، امام خمینی (ره)، حکومت الهی.

طرح مسأله

اندیشه بازگشت به قرآن در دوران معاصر توسط سید جمال‌الدین اسدآبادی مطرح و علمای مسلمان دیگری نیز برای احیای این تفکر تلاش کردند. طی چند قرن اخیر کشورهای اسلامی دچار بحران‌های عظیمی شده‌اند و دلایل متعددی نیز در شکل‌گیری این بحران‌ها دخیل هستند که عدم مدیریت صحیح جامعه، یک یا بخش عمده‌ای از آن به شمار می‌رود. به عبارت دیگر تصمیم‌گیری‌های نادرست بعضی از حاکمان کشورهای اسلامی در قرون اخیر، ضمن به تصویر کشیدن چهره‌ای ضعیف و بی‌لیاقت از آنها، سبب بوجود آمدن مشکلات عدیده و بحران‌های جدی برای جوامع مسلمان شده است. هجوم کشورهای بیگانه و متخاصم به کشورهای اسلامی و کشتارهای بی‌رحمانه‌ای که انجام دادند نیز می‌تواند حاصل همین ضعف حاکمان در برابر بیگانگان باشد. علاوه بر بحران‌های بی‌شمار سیاسی و اجتماعی که به دنبال استقرار ساختارهای نادرست حکومتی در کشورهای مسلمان به وجود آمد، فقر اقتصادی و فقر فرهنگی نیز مزید بر علت شد و ضعف جوامع اسلامی را دوچندان کرد. در حال حاضر نیز قسمت قابل توجهی از کشورهای اسلامی درگیر جنگ‌های نابرابر و ناعادلانه‌ای هستند که روزانه تعداد کثیری از مسلمانان را قربانی خود می‌کند. مهمترین دلیلی که برای به وجود آمدن این وضعیت در کشورهای اسلامی می‌توان بیان نمود، دوری مسلمانان از اصل دین و مهجوریت قرآن در میان آنان است. مهجوریت قرآن در میان جوامع اسلامی سبب شده انحطاط در این جوامع به اوج خود برسد. آنچه در نتیجه انحطاط برای این جوامع رخ می‌دهد، وقوع همین اتفاقاتی است که ذکر شد. پرواضح است حکومتی که توسط طاغوتیان اداره شود، نتیجه‌ای جز عقب ماندگی، بیچارگی و درماندگی در بر نخواهد داشت. بنابراین مسلمانان می‌بایست به قرآن بازگردند و حکومتی الهی بر پایه آموزه‌های قرآنی در کشورهای خود برقرار سازند تا مشکلات ناشی از حکومت حاکمان طاغوتی پایان یابد. در این مسیر علمای مطرح دنیای اسلام چه از اهل سنت و چه در عالم تشیع، کوشیده‌اند بر سرعت احیای اندیشه بازگشت به قرآن در جوامع اسلامی بیفزایند، هر چند بین آنها اختلاف نظرهای اساسی هم وجود دارد. دو تن از این منادیان و اندیشمندان عالم تشیع، شهید مطهری و امام خمینی

(ره) هستند. اغراق نیست اگر بگوییم نتیجه تلاش‌های این دو متفکر بزرگ منجر به شکل‌گیری و به ثمر نشستن انقلاب اسلامی در کشور ایران شد. در ادامه سعی می‌کنیم تلاش‌های شهید مطهری و سپس امام خمینی (ره) را در راستای احیای اندیشه بازگشت به قرآن مورد بررسی قرار داده و سپس تأثیرپذیری انقلاب اسلامی ایران از این تلاش‌ها را مورد مطالعه قرار دهیم. یادآور می‌شود وجه تمایز و نوآوری این پژوهش در مقایسه با سایر پژوهش‌های هم‌راستا، شکل‌گیری انقلاب اسلامی و برپایی حکومت الهی است که در واقع نتیجه عملی و توجه دقیق به مفهوم جریان بازگشت به قرآن به شمار می‌رود.

مبحث اول: شهید مطهری

شهید مطهری چهارچوب فکری و اصول تربیتی و ویژه‌ای به دنیای اسلام ارائه داده است. از جمله اصول مورد اعتقاد این اندیشمند، التزام به بازگشت به قرآن است. شهید مطهری در علم فلسفه از مکتب صدرالمألهین تبعیت می‌کند و اندیشه‌های فلسفی خود را از مشرب تفکر صدرایی وام می‌گیرد. «فلسفه صدرا آمیزه‌ای از آموزه‌های کلامی، فلسفی، تفسیری، روایی، عرفانی و ... است» (قراملکی، ۱۳۸۹: ۵). بر این اساس شهید مطهری به عنوان یکی از پیروان مکتب صدرایی، دیدگاهی مرکب نسبت به حوزه‌های فکری مختلف دارد. ایشان در اندیشه‌هایی که به عنوان یک آموزه به مخاطب خویش ارائه می‌دهد، چهارچوبی که شامل تمامی ابعاد علمی و عرفانی باشد را معرفی می‌کند. از آنجا که هر نوع اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی، بر شناختی از هستی و تحلیل از نحوه‌ی وجود و واقعیت انسان استوار است و نظریات سیاسی استاد مبتنی بر اندیشه‌های فلسفی ایشان است (بزرگی، ۱۳۷۷: ۸۹)، بنابراین می‌توان از رهگذر شناخت اندیشه‌های فلسفی وی به معتقدات سیاسی او نیز دست یافت.

اندیشه سیاسی شهید مطهری ابعاد گسترده‌ای دارد، لیکن چنانچه بنا باشد چکیده و خلاصه‌ای از اندیشه سیاسی وی، ارائه نمود، می‌بایست به نحوه نگرش او به حکومت پرداخت. ایشان در مجموع معتقد است که حکومت و همه ارکان آن از آن خداوند است. «حق الهی حاکمیت به طور ریشه‌ای، اعم از وضع قانون، وضع مصوبات فرعی، حکم به مفهوم فقهی یعنی بر مبنای مصالح موقت - زمان - نظیر معبودیت، فصل قضاء و افتاء است

و جز خداوند کسی شایسته این حق نیست» (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۵۳). حال با توجه به اینکه ایشان، در حوزه اندیشه سیاسی، بر این اعتقاد هستند که حکومت و تمامی ارکان آن متعلق به خداوند است، باید به نوعی به تعارض تفکر حکومت دینی و روش حکومت‌داری فعلی که مبتنی بر رأی مردم است، پاسخ داده شود. شهید مطهری در جای دیگر می‌گوید: «ملاک، انتخاب مردم نیست، انطباق با معیارهای الهی است و با آن انطباق، خود به خود حاکم می‌شود و مانعی نیست که در آن واحد، ده‌ها حاکم شرعی و ولی شرعی نیز وجود داشته باشد» (همان). از این رو می‌توان این گونه نتیجه گرفت که از نظر ایشان، ملاک و معیار برای حکومت‌داری در اسلام، حکومت الهی است و انتخاب ارکان مختلف آن مثل قوای مختلف توسط مردم، در صورتی صحیح است که منطبق با معیارهای الهی باشد.

در چهارچوب اندیشه فلسفی و سیاسی شهید مطهری، بزرگترین بحرانی که جوامع اسلامی با آن مواجه هستند، عدم توجه به استقرار حکومت الهی در جامعه است. طبق آنچه شهید مطهری درباره حکومت اسلامی به آن اعتقاد دارد، همه ارکان حکومت متعلق به خداوند است و از طریق پیامبر (ص) در زمین به اجرا گذارده می‌شود. بعد از پیامبر نیز به جانشینان او یعنی امام معصوم (ع) و در صورت غیبت امام معصوم (ع)، ولی فقیه عهده‌دار این امر خواهد بود.

از نظر شهید مطهری، برقراری حکومت اسلامی، اساس همه چیز است و چنانچه در جامعه حکومت اسلامی برقرار نباشد، فرهنگ و اقتصاد نیز از وصف اسلامی بودن، عاری شده و بدین صورت جامعه اسلامی عملاً به یک جامعه لامذهب تبدیل خواهد شد. این قضیه، ابعاد پیچیده‌ای دارد که می‌تواند در جای خود به تفصیل به آن پرداخته شود. شهید مطهری بر این اعتقاد است که اساساً حکومت‌های غیرالهی در جوامع اسلامی از مشروعیت برخوردار نیستند و می‌بایست از ریشه، تغییر کرده و حکومت خداوند بر جامعه برقرار شود. حکومت در هر جامعه‌ای، نماینده مردم است. به عبارت دیگر به صورت نسبی می‌توان گفت چنانچه حکومت یک کشور مذهبی باشد، نشان دهنده آن است که مردم نیز به اصول و مقیدات مذهبی، پایبند هستند. در نقطه مقابل اگر یک حکومت غیرمذهبی باشد، می‌تواند نشانگر این باشد که مردم نیز چندان پایبندی به اصول مذهبی ندارند. در این رابطه

می‌توان به حدیث مشهور "الناسُ علی دینِ ملوکهم" اشاره کرد. این حدیث نشان می‌دهد، حاکمان با توسل به ابزارهایی مثل رسانه، تبلیغات، سیاست و غیره بر طرز تفکر و اندیشه مردم، تأثیر می‌گذارند. البته این امر مطلق نیست و ممکن است استثنائاتی داشته باشد، اما در هر صورت قاعده این است که مردم در هر جامعه‌ای دنباله‌رو حاکمان هستند. این امر اختصاص به دین یا مذهب مشخصی ندارد و در تمام ادیان می‌توان شاهد این قضیه بود؛ البته و به ویژه این موضوع در دین اسلام پررنگ‌تر است. اکنون با توجه به این مهم و با یادآوری وضعیت کشور ایران قبل از انقلاب اسلامی، با رویکردی که حاکمان وقت در پیش گرفته بودند، مردم رفته رفته از دین و تفکر دینی فاصله گرفته و حکومتی تشکیل شده بود که قرباتی با دین نداشت. این امر را می‌توان در زمینه‌های مختلف مشاهده کرد. به عبارت دیگر فاصله گرفتن مردم از اندیشه‌های دینی در ایران قبل از انقلاب که حکومت غیردینی حاکم بوده در زمینه‌های مخلف مثل سینما، نوع تبلیغات، نوع هدف گذاری مردم برای زندگی خصوصی و غیره، قابل مشاهده است. در این مقطع زمانی، افرادی مثل شهید مطهری، کوشیدند، تفکر دینی را در جامعه احیا نمایند و در نهایت پس از احیای این تفکر، مردم حکومت غیر دینی را نفی کرده و منجر به پیروزی انقلاب ۵۷ شدند. بنابراین ریشه مشکل حکومت غیر دینی از منظر شهید مطهری، فاصله گرفتن مردم از دین و چهارچوب فکری دین است. آنچه موجب شد متفکران و اندیشمندانی همچون شهید مطهری به احیای پیراوند و بر ضرورت توجه به آن تأکید بورزند و سنگینی مسئولیت آن را بر دوش متفکران و عالمان دینی گوشزد کنند، وضعیت اسف‌بار و نیمه‌جان و زنگار گرفته چهره دین در میان دین‌داران و عقب ماندگی و انحطاط مسلمانان در دنیای پیشرفته و فناور محور کنونی بود. احیای دین در نگاه استاد مطهری از ایجاد دین در جوامع لائیک و غیر دینی ضروری‌تر می‌نمود (جوانی و جمشیدی، ۱۳۹۳: ۱۸۷). شهید مطهری خود به این مسئله اذعان می‌کند و در جایی می‌گوید: «آنجا که احتیاج به احیای فکر دینی هست، کشورهای اسلامی است، که فکر دینی در آنجا به صورت نیمه زنده و نیمه مرده درآمده است و تا هنگامی که دین‌داران از یک تفکر زنده دینی برخوردار نباشند، نمی‌توانند الگوی آن‌هایی باشند که رو به سوی دین دارند و می‌خواهند دین اسلام را انتخاب کنند»

(مطهری، ۱۳۶۸: ۱۵۳-۱۴۵).

شهید مطهری می‌کوشد در آثار و نوشته‌های خود، جامعه اسلامی آرمانی را بازسازی نموده و شاخص‌هایی معرفی نماید که عمل به آنها احیای جامعه اسلامی آرمانی را به دنبال داشته و سرعت می‌بخشد. این شاخص‌ها عبارتند از:

۱. نیازمندی فرد و جامعه به دین: از نظر شهید مطهری، فرد و جامعه به صورت موازی، به دین نیاز دارند و در صورت توجه دادن به این نیاز در جوامع اسلامی، ناخودآگاه افراد به سمت دین گرایش پیدا نموده و در صورت گرایش افراد به دین، جامعه نیز قهراً دینی خواهد شد. شهید مطهری در این رابطه می‌گوید: «یکی از پایدارترین و قدیمی‌ترین تجلیات روح آدمی و یکی از اصیل‌ترین ابعاد وجود او، حس نیایش و پرستش است» (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۱).

۲. اجتهاد و توجه به مسائل روز جامعه: قطعاً برای اینکه بشر امروز بتواند یک جامعه آرمانی تشکیل دهد، می‌بایست به دو مسله مهم و اساسی توجه ویژه داشته باشد. نخست، شرایط و وضعیت روز است. به این معنا که بشر باید بسنجد در چه مقطع زمانی می‌زید و در این مقطع، چه ظرفیت‌ها و توانمندی‌هایی دارد و بر اساس برنامه‌ریزی بر پایه همین ظرفیت‌ها و توانمندی‌ها، جامعه آرمانی خویش را تشکیل دهد. مسئله دوم، نیازهای انسانی است. جامعه آرمانی باید به گونه‌ای باشد که بتواند نیازهای انسانی را برآورده سازد. جامعه‌ای که از چنین ظرفیتی برخوردار نباشد، اصلاً جامعه آرمانی نیست. حال نکته اینجاست که برای دستیابی به نتایج مثبت این دو مسئله، بشر می‌بایست از راه اجتهاد و توجه به مسائل روز، اقدام به عمل نماید. شهید مطهری در این باره می‌گوید: «مهم‌ترین وظیفه مسئولیت علمای امت، «اجتهاد» است. «اجتهاد» یعنی کوشش عالمانه با روش صحیح برای درک مقررات اسلام با استفاده از منابعی همچون کتاب، سنت، اجماع و عقل و این کلمه یعنی اجتهاد در قرآن نیامده است. کلمه ای که از لحاظ روح معنا، مترادف آن است و در قرآن آمده، «تَفَقَّه» به معنای فهم عمیق دین است. اجتهاد از شروط جاوید ماندن اسلام است. ایشان بر این باور است که منابع اسلامی قادر است با یک اجتماع متحوّل و متکامل پیش برود و آن را راهنمایی کند و قابلیت آن را دارد که با مقتضیات زمان هماهنگی پیدا کند و به

احتیاجات هر عصری پاسخ گوید. وی سدّ باب اجتهاد در قرن هفتم را فاجعه‌ای بزرگ می‌داند که ابتدا این سدّ باب در جهان تسنّن صورت گرفت؛ اما خواه ناخواه بر جهان شیعه نیز اثر نامطلوب گذاشت» (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۹۸).

۳. دعوت به اتحاد جوامع مسلمان: شهید مطهری در رابطه با ضرورت اتحاد در جوامع اسلامی و راه صحیح برقراری وحدت می‌گوید: «مفهوم «اتحاد اسلامی»، که در میان علما و فضیای مؤمن و روشن فکر اسلامی مطرح است، این نیست که فرقه‌های اسلامی به خاطر اتحاد اسلامی از اصول اعتقادی و یا غیر اعتقادی خود صرف نظر کنند و به اصطلاح، مشترکات همه فرق را بگیرند و مختصات همه را کنار بگذارند؛ چون این کار نه منطقی است و نه عملی. ما که خود شیعه هستیم و افتخار پیروی اهل بیت (ع) را داریم، کوچک ترین چیزی، حتی یک مستحب یا مکروه کوچک، را قابل مصالحه نمی‌دانیم. نه توقع کسی را در این زمینه می‌پذیریم و نه از دیگران انتظار داریم که به نام «مصلحت» و به خاطر اتحاد اسلامی، از یک اصل از اصول خود دست بردارند. آنچه ما انتظار و آرزو داریم این است که محیط حسن تفاهم به وجود آید تا ما که از خود اصول و فروعی داریم، فقه و حدیث و کلام و فلسفه و تفسیر و ادبیات داریم، بتوانیم کالای خود را به عنوان بهترین کالا عرضه بداریم، تا شیعه بیش از این در حال انزوا به سر نبرد و بازارهای مهم جهان اسلامی به روی کالای نفیس معارف اسلامی شیعه بسته نباشد. اخذ مشترکات اسلامی و طرد مختصات هر فرقه‌ای محصول آن چیزی است که قطعاً غیر از اسلام واقعی است؛ زیرا بالاخره، مختصات یکی از فرق جزو متن اسلام است و اسلام مجرد از همه این مشخصات و ممیزات وجود ندارد» (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۸-۱۷).

ایشان بر دوری از تفرقه و تشّت و پرهیز از هر گونه دسته دسته شدن، فرقه فرقه شدن و هر دسته‌ای در گوشه‌ای یک کشور تشکیل دادن تأکید دارد و تفرقه را از عواملی می‌داند که مایه فتنای اقوام است. وی همچنین ترویج زبان‌های اسلامی را یکی از راه کارهای افزایش وحدت می‌داند و برای اتحاد مسلمانان، آن را ضروری می‌شمارد. از نظر او، هر زبانی که با آن آثار اسلامی مهمی به وجود آمده باشد، آن زبان اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۴: ۸۳-۸۲).

۴. تأکید بر استقلال و قدرت اقتصادی جوامع مسلمان: شهید مطهری در این رابطه می‌گوید: «اسلام طرفدار قدرت اقتصادی است و تعلیم می‌دهد که از نظر اقتصادی، باید کوشش کنیم مال و ثروت را از طریق مشروع در اختیار خودمان بگیریم تا بتوانیم از این قدرت مادی و اقتصادی استفاده کنیم. مردمی که پول و ثروت نداشته باشند، مسلم است کاری را که از اقتصاد ساخته است نمی‌توانند انجام دهند و باید دست‌دریوزگی پیش دیگران دراز کنند» (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۲۹-۱۲۸). از منظر تعالیم دینی، اقتصاد یک وسیله است که مسلمانان بتوانند به وسیله آن خود را قدرتمند ساخته و از موضع ضعف خارج شوند. یکی از آسیب‌های بسیار جدی که اقتصاد ممالک اسلامی را تهدید می‌کند، خروج اقتصاد از وسیله بودن و تبدیل شدن آن به یک هدف است. این مسئله به همان میزان برای جوامع اسلامی مخاطره‌آمیز و خسارت‌بار است که تحت استعمار قرار گرفتن جوامع اسلامی تولید خطر و خسارت می‌کند. از همین رو شهید مطهری در کنار توجه دادن به اقتصاد، جوامع اسلامی را از اینکه اقتصاد را از هویت‌بخاری خارج نموده و به آن هویت‌دهی بدهند، برحذر می‌دارد و اینگونه هشدار می‌دهد: «در عین اینکه اقتصاد مستقل یکی از ویژگی‌های حیات ملی است و اسلام طرفدار تقویت بنیه اقتصادی است، اما چنین نیست که خود اقتصاد هدف باشد، بلکه به سبب آنکه هدف‌های اسلامی بدون اقتصاد سالم و نیروی مستقل اقتصادی میسر نیست، بر توانمندی اقتصادی تأکید دارند؛ همان‌گونه که اسلام اقتصاد را تنها یک رکن از ارکان حیات اجتماعی می‌داند» (همان: ۲۶).

۵. معرفی الگوهای عملی برای جوامع دینی: جامعه اسلامی برای آنکه بتواند به درستی مسیر احیای تفکی دینی را پیماید، نیازمند الگو و اسوه است، چه آنکه قرآن کریم نیز از شخصیت پیامبر اکرم (ص) به عنوان اسوه حسنه یاد می‌کند.^۱ یکی از راه‌هایی که شهید مطهری برای احیای تفکر دینی در نظر داشت، معرفی چهره‌ها و الگوهای دینی است. خطابه‌های ایشان درباره امام حسین (ع) نشانگر وجود برخوردارهای تصفیه‌گرایانه با نهضت امام حسین (ع) بود. در کتاب جاذبه و دافعه علی به معرفی چهره امام علی (ع) می‌پردازد.

دو گفتار از کتاب بیست گفتار را به امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) اختصاص می‌دهد. درباره پیامبر اکرم (ص) کتاب سیره نبوی و محمد خاتم پیامبران را منتشر می‌کند. ایشان در کتاب داستان راستان و قیام حضرت مهدی (عج)، در عموم قسمت‌ها، چهره‌هایی ایدئولوژیک از رهبران دینی ارائه داده است. نمونه‌هایی از این دست در آثار ایشان بسیار است (جوانی و جمشیدی، پیشین: ۱۹۰).

چنانکه گذشت، شهید مطهری برخی شاخصه‌ها را بیان می‌کند که جوامع اسلامی با عمل کردن به این شاخصه‌ها می‌توانند، به آرمان‌های اسلامی خویش نائل شوند. از نظر ایشان، عمل‌گرایی و اجرا نمودن شاخصه‌های مذکور به شکل واقعی و عملی، تنها راه حل موجود برای رهایی جوامع اسلامی از بحران است.

شهید مطهری در بحث تأسیس حکومت خداوند در جوامع اسلامی، معتقد است: «ما مسلمانان اگر بخواهیم طرز تفکر خودمان را تصحیح کنیم باید به گذشته و تاریخ خودمان مراجعه کنیم؛ چرا که ریشه بعضی از آسیب‌ها در زمان‌های خیلی دور است. وی از جمله این آسیب‌ها را خوار شمردن تأثیر عمل در سعادت انسان می‌داند. ایشان ریشه تاریخی تحقیر عمل را در دوران اموی‌ها می‌داند. فرقه مرجئه یکی از اصول عقایدشان «جدایی ایمان و عمل» بود. وی می‌گوید: انسان اگر به قرآن و سنت نبوی مراجعه کند کاملاً به این اصل پی می‌برد که اسلام دین عمل است و اصولاً تکیه‌گاه تعلیم و تربیت اسلامی عمل است. اسلام بشر را متوجه این نکته می‌کند که سرنوشت انسان را عمل تشکیل می‌دهد. این تعلیم یکی از بزرگ‌ترین تعلیمات برای حیات یک ملت است» (مطهری، ۱۳۷۳: ۹۷-۹۵). چنانکه ملاحظه می‌شود، بازگشت به قرآن و سنت نبوی، تنها راه تشکیل حکومت الهی در جوامع اسلامی است.

مطلب دیگری که می‌بایست درباره اندیشه شهید مطهری به آن توجه نمود، نظر ایشان در رابطه با برقراری حکومت جمهوری اسلامی و پایه‌ریزی ولایت فقیه در جامعه است. شهید مطهری یکی از متفکران بزرگ طرفدار دیدگاه ولایت انتصابی فقیه است. این متفکر بزرگ گرچه فرصت کافی برای طرح مستقل، منسجم و مستوفای ولایت فقیه را پیدا نکرد، اما با این حال، بحث‌های پراکنده و مختصری که در مناسبت‌های مختلف در این باره

عرضه کرده، نشانگر آن است که او برقراری حکومت ولایت انتصابی فقیه را مقدمه و لازمه برقراری حکومت خداوند در جامعه می‌داند (برجی، ۱۳۸۱: ۴). بر این اساس باید گفت، از آنجا که منطبق با قانون اساسی، ولایت فقیه یکی از مهمترین ارکان حکومت جمهوری اسلامی است و شهید مطهری نیز طرفدار این دیدگاه است، می‌توان اینگونه بیان داشت که وی نظر مثبتی در ارتباط با حکومت جمهوری اسلامی دارد؛ هر چند حکومت جمهوری اسلامی علاوه بر رکن ولایت فقیه ارکان دیگری نیز دارد. همان گونه که بیان شد، شهید مطهری موافق با حکومت خداوند در جامعه است و سایر ارکان حکومت جمهوری اسلامی مثل انتخابات برای برگزیدن مناصب مختلف در جامعه را قبول دارد، اما در صورتی مطلوب و مورد تأیید اوست که منطبق بر موازین اسلامی باشد. به عبارت دیگر آنچه امروز به عنوان دموکراسی در ممالک غربی، رایج است، با توجه به عدم تطابق آنها با موازین اسلامی، مورد تأیید شهید مطهری نیست.

بر اساس جهان‌بینی شهید مطهری، جهان خلقت ماهیتی از اویی و به سوی اویی دارد. در این میان آنچه می‌تواند این نوع جهان‌بینی را به صورت عینی در جامعه تحقق بخشد، برقراری حکومت خداوند در جامعه است. شهید مطهری این نوع جهان‌بینی را از آیاتی چون آیه ۱۵۶ سوره بقره و ۵۳ سوره شوری، اخذ و معتقد است، چنانچه اندیشه بازگشت به قرآن در جامعه عملی و به آیاتی که به انسان متذکر می‌شود مبدأ و مقصد او کجاست، توجه و در میان مردم احیا شود، اعضای جامعه می‌کوشند با تکیه بر اندیشه‌های قرآنی حکومت خداوند را در جامعه برقرار سازند تا واقعیت جهان‌بینی اسلامی که ماهیتی از اویی و به سوی اویی دارد، واقعیتی عینی یابد.

مبحث دوم: امام خمینی (ره)

اغراق نیست اگر بگوییم امام خمینی (ره) یکی از تاثیرگذارترین متفکران دنیای اسلام است که شاخصه‌های ذهنی و تفکرات نابش بر سرنوشت مسلمانان تاثیر به‌سزایی داشته است. یکی از شاخصه‌های اصلی در چهارچوب فکری امام خمینی (ره) ترکیب دین و سیاست است. ایشان معتقدند، دینی که به سیاست نپرداخته باشد، اساساً دین کاملی نیست، بنابراین دین اسلام به طور ویژه سیاست را در برنامه خویش قرار داده و به مسلمانان توصیه

می‌کند که برای برقراری حکومت اسلامی، قیام کنند. «بی تردید یکی از مسائل مهم و اساسی در حوزه اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی (ره) موضوع پیوند دین و سیاست است. ایده تفکیک دین از سیاست که با تلاش گسترده گروه‌های مختلف در بین مسلمانان جای پای خود را بهتر یافته بود، با مخالفت شدید امام (ره) روبه رو شد» (سبحانی‌نیا، ۱۳۷۸: ۳۴). پیوند دین و سیاست یک نظریه است که در مقابل نظریه جدایی دین از سیاست از طرف متفکرین غربی مطرح شده بود و از طرف امام (ره) نیز مورد تأکید قرار گرفت و ایشان بر این نظریه بسیار با فشاری می‌کردند. دلیل این امر آن بود که غربی‌ها تلاش داشتند، با جدا کردن دین از سیاست، حکومت‌های فاسد و دست‌نشانده را بر ممالک اسلامی بگمارند و از این طریق به مقاصد خویش دست یابند. غربی‌ها برقراری حکومت اسلامی را مانع و سدّی بزرگ در برابر خویش می‌بینند و برای برداشتن این مانع، نظریه جدایی دین از سیاست را مطرح می‌کنند که بتوانند از این طریق اساس حکومت‌های اسلامی را سست نموده و در نهایت تخریب نمایند. امام (ره) دقیقاً بر خلاف این نظریه، اعلام می‌کند که دین پیوند عمیقی با سیاست دارد. ایشان تأکید می‌ورزند که سیاست دینی باید در جامعه رایج شود تا از این طریق، ممالک اسلامی در مقابله با سیاست‌های دول غربی، به نوعی مقاوم شوند. لیکن نکته مهم این است که پیوند دین و سیاست، یک نظریه است و تا زمانی که در حد یک نظریه بماند، اثر چندانی بر وضعیت ممالک اسلامی نخواهد داشت. این نظریه برای آنکه بتواند آثار مطلوب خود را در جوامع اسلامی به نمایش بگذارد باید به شکل عملی درآید و بتواند در عمل، دول متخاصم را در نیل به اهداف شوم خود در کشورهای اسلامی، ناکام گذارد. حال از نظر امام (ره) تنها ابزار عملی ساختن نظریه پیوند دین و سیاست در جامعه اسلامی، برقراری حکومت ولایت فقیه است. امام خمینی (ره) نه تنها بر این اعتقاد است که حکومت بر مبنای ولایت فقیه از ضروریات جامعه اسلامی است بلکه می‌گوید، حکومت فقط به وسیله فقها باید تشکیل شود و حکومتی که توسط فقیه اداره نشود، اساساً مشروعیتی ندارد. ایشان در جایی می‌گوید: «مطلق حکومت از مناصب فقیهان است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۷۰). صاحب‌نظران، ولایت فقیه را تداوم امامت ائمه (ع) و در نتیجه مشمول همه ادله عقلی و

نقلی امامت می‌دانند؛ زیرا هم نظام اصلاح و احسن جوامع بشری که هدف آفرینش جهان عینی است و هم قاعده لطف، که هر دو به حکمت خدای سبحان مستندانند، اقتضا دارد که در عصر احتجاج جامعه از ظهور امام معصوم (ع)، شعاع نیابت آن حضرت بر مردم بتابد» (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۲۳). بر همین اساس امام (ره) در ارتباط با لزوم حکومت ولایت فقیه می‌گوید: «ادله امامت، عیناً دلیل بر لزوم حکومت بعد از غیبت ولی امر (عج) است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۶۱). علاوه بر این، ایشان معتقدند که عقل آدمی نیز بر لزوم حکومت ولی فقیه استوار است. «لزوم حکومت برای گسترش عدالت، تعلیم و تربیت، حفظ نظم، رفع ظلم، سد ثغور و منع از تجاوز اجانب از واضح‌ترین احکام عقول است، بدون تفاوت بین زمانی با زمان دیگر یا سرزمینی با سرزمین دیگر» (همان: ۱۶۲). حال با توجه به مطالب بیان شده، مشخص می‌شود که چهارچوب فکری امام خمینی (ره)، چهارچوبی کاملاً سیاسی است و ایشان از معتقدان طراز اول برقراری حکومت اسلامی توسط ولی فقیه هستند.

نکته مهمی که در رابطه با بازگشت به قرآن در تفکر امام (ره) وجود دارد این است که ایشان فقط به دنبال تشکیل حکومت ولایت فقیه نیست بلکه در پی آن است که بازگشت به قرآن در همه شئون جامعه اسلامی، به وقوع بپیوندد. «امام بازگشت به قرآن را هرگز یک سویه ننگریست و یک بُعدی دنبال نکرد، بلکه همه فکر و اندیشه و هم امام آن بود که تمام نیازهای دینی انسان در عرصه خارج و اجتماع و در عرصه ذهن و فکر و اندیشه بر محور اصالت‌های قرآنی و بازگشت به وحی جست و جو و کاویده شود؛ از همین روی، انقلاب ۱۳۵۷ در ایران یک انقلاب سیاسی اجتماعی صرف نبود، بلکه انقلاب اسلامی و قرآنی بود» (همان: ۳). امام خمینی (ره) خود صریحاً به این قضیه اشاره می‌کند و می‌گوید اساس انقلاب اسلامی با هدف احیای احکام اسلام بر پا شده است. ایشان در این رابطه می‌گوید: «می‌دانید که نهضت و انقلاب برای پیاده کردن احکام اسلام است. ما مقصد دیگری غیر از این نداشتیم. شما که نمی‌خواستید قدرت کسب کنید، بلکه می‌خواستید قرآن را احیا کنید» (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۶: ۲۷). مشاهده می‌شود که امام (ره) صریحاً احیای قرآن را هدف انقلاب اسلامی، معرفی می‌کند.

امام (ره) احیای قرآن را فقط به عنوان یک آرمان دنبال نمی‌کرد، بلکه برای احیای آن در جامعه اسلامی با برنامه‌ریزی منظم و منسجم عمل می‌کرد. ایشان قائل به این بودند، چنانچه این امر در جامعه به تحقق پیوندد، جهان اسلام می‌تواند، عظمت مورد انتظار خود را حاصل نماید. در نظر امام، بازگشت به قرآن هم برای اخلاص و بندگی و نزدیکی به خداست و هم برای دریافت پاسخ جستارهای دینی و خارج شدن از بن‌بست‌ها و ابهام‌های فکری و پاک کردن معرفت دینی از ناخالصی‌ها و التقاط‌ها و ناسازگاری‌ها در ساخت دانش‌ها و آموزه‌های دین؛ چه در سایه این مهم است که راه بازگشت دسته‌جمعی و اجتماعی به قرآن روشن و هموار می‌شود» (مخلصی، ۱۳۷۸: ۵). ایشان تمامی ابعاد و جوانب بازگشت به قرآن را بررسی کرده و توصیه می‌کند که اعضای جوامع اسلامی، نسبت به این نظریه، دیدی جامع و همه‌جانبه داشته باشند، نه اینکه به صورت تک‌بعدی و یکجانبه به آن بنگرند. زیرا نتیجه نگرش تک‌بعدی به احیای قرآن در جامعه این است که حکومت فقط شکل اسلامی دارد و فردی به عنوان ولی فقیه، آن را اداره می‌کند. حکومتی که به این شکل اداره شود، برای جوامع اسلامی راه‌گشا نخواهد بود. بلکه آن حکومتی مهم و نتیجه‌بخش است که نه تنها ولی فقیه، گرداننده آن باشد، بلکه سایر شئون مثل اقتصاد، فرهنگ، علوم و دانش‌های مختلف، جامعه و در نهایت تمام جوانب سیاسی جامعه اسلامی نیز، منطبق با آموزه‌های قرآنی باشد. در این صورت است که قرآن به معنای واقعی و حقیقی خود، در جامعه اسلامی احیا شده و جامعه آرمانی مد نظر امام (ره) تشکیل می‌شود.

امام (ره) در موارد متعدد از عدم توجه جامعه اسلامی به قرآن ابراز نارضایتی کرده و مؤکداً همه مسلمانان را توصیه می‌کند که به قرآن بازگردند. در قسمتی از کتاب صحیفه امام چنین بیان شده: «در قرآن همه چیز است، لکن مع الأسف ما استفاده از آن نکرده‌ایم و مسلمین مهجورش کردند؛ یعنی استفاده‌ای که باید از آن بکنند نکردند. باید مردم را توجه داد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۸۸).

امام خمینی (ره) بحران جوامع اسلامی را جدایی دین از سیاست و فقدان حکومت ولی فقیه در تمام شئون جامعه اسلامی می‌داند و ریشه این بحران را دوری مردم از قرآن و مهجور شدن آن در جامعه اسلامی ذکر می‌کند. ایشان به مردم توصیه می‌کند که بازگشت

به قرآن را باید از قرائت آن آغاز نمایند. امام خمینی همه اقشار جامعه را توصیه به قرائت قرآن می‌کند. به ویژه طلاب و دانشجویان را از این جهت که به گونه‌ای قشر محصل جامعه هستند و آینده سازان مملکت به شمار می‌روند، به این امر بیشتر ترغیب می‌کند. در نگاه امام، انس روحانی و دانشجوی حوزوی با قرآن، نه تنها برای باروری تفکر دینی او یک ضرورت است که بُن مایه معنوی و پشتوانه حرکت کمال جویانه اوست؛ چرا که انس با قرآن قلب و روح را از فیض و برکت‌های الهی سرشار می‌کند (مخلصی، پیشین: ۷).

امام (ره) برای تشویق و ترغیب مسلمانان به قرائت قرآن به حدیثی از امام صادق (ع) استناد می‌جوید و اینگونه بیان می‌دارد: «ابن عمّار می‌گوید: شنیدم از حضرت صادق (ع) که می‌فرمود: در وصیت پیغمبر (ص) به علی (ع) این بود که فرمود: ای علی تو را به خوی-هایی سفارش می‌کنم، نگاهدار آنها را از من ... و بر تو باد به خواندن قرآن در هر حال ...» (موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۱۲۹).

در یک جمع‌بندی باید گفت، امام خمینی (ره) فقدان حکومت ولی فقیه را به عنوان بحران جامعه اسلامی بیان و دوری مردم از قرآن و مهجوریت آن در میان مسلمانان را به عنوان ریشه بحران موجود، معرفی می‌نماید. ایشان خطاب به تمامی اقشار مردم، توصیه می‌کند، ابتدا به وسیله قرائت، به قرآن رجوع نمایند و سپس به تدریج با قرآن انس گرفته و معارف آن را در زندگی خویش اجرا نمایند. در این صورت جامعه آرمانی مورد نظر امام خمینی (ره) شکل می‌گیرد. ایشان در وصیت‌نامه خویش، قرآن را کتاب زندگی، هدایت و وسیله وحدت بین مسلمانان دانسته است، آن جا که می‌فرماید: «هر چه این بنیان کج به جلو آمد، کجی‌ها و انحراف‌ها افزون شد تا آنجا که قرآن کریم را که برای رشد جهانیان و نقطه جمع همه مسلمانان [است] ... چنان از صحنه خارج نمودند که گویی نقشی برای هدایت ندارد و کار به جایی رسید که نقش قرآن به دست حکومت‌های جائز و آخوندهای خبیث بدتر از طاغوتیان، وسیله‌ای برای اقامه جور و فساد و توجیه ستمگران و معاندان حق تعالی شد و مع‌الاسف به دست دشمنان توطئه‌گر و دوستان جاهل، قرآن، این کتاب سرنوشت‌ساز، نقشی جز در گورستان‌ها و مجالس مردگان نداشت و ندارد و آن که باید وسیله جمع مسلمانان و بشریت و کتاب زندگی آنان باشد، وسیله تفرقه و اختلاف گردید و

یا به کلی از صحنه خارج شد» (خمینی، ۱۳۷۸: ۴). به نظر می‌رسد، امام خمینی (ره) آمیخته شدن قرآن با خرافات را مد نظر داشته و قائل به این بوده که برای ایجاد وحدت در امت اسلامی و از میان برداشتن نابسامانی‌ها و بحران‌هایی که به نوعی گریبان‌گیر امت اسلامی شده است، می‌بایست با خرافات زدایی از قرآن و خارج نمودن آن از یک ابزار برای رژیم طاغوتی و آخوندهای فاسد، بازگشت به قرآن حقیقی در جوامع اسلامی تحقق یابد. مشابه آنچه در مسیر انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ رخ داد.

نظر امام (ره) در رابطه با برقراری حکومت اسلامی در جامعه نیز اینگونه است که: «حکومت اسلامی حکومت قانونی است، بلکه فقط حکومت قانون الهی است و هدف از این حکومت اجرای قانون و بسط عدالت الهی بین مردم است. پس باید والی و رهبر این حکومت دارای دو ویژگی باشد که آن دو، اساس حکومت قانونی است و تحقق حکومت قانونی بدون آن دو صفت امکان ندارد. آن دو صفت عبارت اند از: «علم به قانون» و «عدالت» شرط کفایت و کاردانی در مفهوم وسیع علم داخل است و شکی نیست که حاکم باید از کفایت و کاردانی بهره‌مند باشد و اگر می‌خواهی، بگو که در کفایت نیز شرط جدا از شروط اساسی است... و بنابراین امر رهبری به شخص فقیه عادل تعلق می‌گیرد» (خمینی، ۱۳۸۸: ج ۲: ۴۶۴). این بدان معناست که امام (ره) معتقدند اندیشه قرآنی در جامعه با برقراری حکومت اسلامی محقق می‌شود و حکومت اسلامی نیز صرفاً به فقیه تعلق دارد، بنابراین آن حکومتی که فقیه در رأس آن نباشد، حکومت اسلامی نیست.

از نظر ایشان شرط فقاہت در حاکم اسلامی از شروطی است که تردیدی در آن وجود ندارد و از خود همان روایات مورد استدلال حضرت امام (ره) استنباط می‌شود. ایشان جدای از ادله روایی، بیان عقلی زیر را نیز در این باره بیان داشته‌اند: «اگر زمام‌دار مطالب قانونی را نداند (منظور قانون الهی است) لایق حکومت نیست، چون اگر تقلید کند، قدرت حکومت شکسته می‌شود و اگر نکند، نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد» (خمینی، ۱۳۸۷: ۲۸).

در نهایت امام خمینی (ره) معتقد است قرآن باید از مہجوریت خارج شده و به مرجع تشریح حقیقی تبدیل شود تا بتواند نقش معیار در ایجاد امت واحده اسلامی را ایفا نماید. در

غیر اینصورت قرآن جز تزئینی برای طاقچه‌ها و محبوس‌سی در گورستان‌ها و ابزاری برای سواستفاده‌گران نخواهد بود.

مبحث سوم: تأثیر بازگشت به قرآن بر شکل‌گیری انقلاب اسلامی

نهضت بازگشت به قرآن، با اندیشه‌های سید جمال آغاز و از ظهور سید جمال تا کنون، علمای مختلفی به آن پرداخته‌اند و همچنین اتفاقات متعددی نیز بر مبنای همین تفکر، رخ داده است. به نوعی می‌توان گفت، نهضت تنباکو و انقلاب مشروطه در ایران، برداشتی از همین تفکر بازگشت به قرآن است. نهضت بازگشت به قرآن در سال‌های اخیر با ظهور امام خمینی (ره) به اوج خود رسید و بر مبنای همین تفکر است که انقلاب ۵۷ به پیروزی رسید و حکومت ولایت فقیه در ایران شکل گرفت. «این فرآیند، در اسلام معاصر، با ظهور امام خمینی (ره) به کمال می‌رسد و عنصر بازگشت به قرآن، به تمام جلوه می‌کند؛ چرا که در این حلقه احیاگری، امام نه تنها در یک عرصه بلکه در همه عرصه‌های عمل-گرایانه و معرفت‌شناسانه دین، بر قرآن و مبانی و انگیزه بازگشت به قرآن، تکیه دارد» (مخلصی، ۱۳۷۸: ۲).

اندیشه بازگشت به قرآن که تا قبل از ظهور امام (ره) یک نظریه و یک آرمان بود، با اقدامات و فعالیت‌های ایشان به اوج خود رسید و شکل کاملاً عملی به خود گرفت. به واقع امام (ره) تجلی عملی و واقع‌گرایانه در بازگشت به قرآن است.

بنا بر اعتقاد مسلمانان، قرآن کریم برجسته‌ترین و والاترین کتاب آسمانی است که از نظر ارزش محتوایی و تأثیر در هدایت اجتماعی بی‌نظیر است، کتاب جاودانه و تحریف نشده‌ای که از جامعیت موضوعی برخوردار است و برای هر کس که آن را سرمشق خود قرار می‌دهد نقش مؤثری در تعیین مسیر درست زندگی دنیوی و نیل به سعادت اخروی ایفا می‌کند. در تاریخ معاصر ایران و بویژه در بزنگاه‌های تاریخی همواره از سوی متفکران مختلف موضوع بازگشت به قرآن مطرح و مورد تأکید قرار گرفته است و هر فردی از منظری متفاوت قرآن را متنی دانسته که می‌تواند محور تحولات و تحركات اجتماعی باشد. بنابراین بازگشت به قرآن در دنیای طوفان زده امروزی امری ضروری است زیرا راه حل رفع بسیاری از تنش‌های اجتماعی و معضلات جوامع بشری در قرآن قرار دارد.

وقوع انقلاب اسلامی بر اساس همین موضوع بازگشت به قرآن و مبانی قرآنی در ارتباط با جامعه اسلامی است، امام خمینی (ره) در سال‌های آغاز نهضت در دهه ۴۰ در جاهایی که نفی سلطه اجانب و کافران را در مقدرات حاکمیتی مسلمانان مطرح می‌کردند و نظام سلطه را در سخنرانی‌های معروفی که برای عدم پذیرش سلطه آمریکا و غرب، شاه را مورد خطاب قرار می‌دادند ریشه در قرآن داشت و به مقتضای آیات قرآن که به نفی سلطه بیگانگان بر مسلمانان اشاره می‌کند استناد داشت و بعد از انقلاب هم این جمله ایشان که «اصلاً کتاب انقلاب ما قرآن است» جمله معروفی است (حسن بهشتی، ۱۳۸۸: ۳۶۶). تمام آنچه که به عنوان راهبردهای امام در انقلاب، چه بحث بازگشت به ارزش‌های دین و چه بحث نفی سلطه اجانب و چه نفی پادشاهی و اشرافی‌گری مطرح است، همه مبانی و راهبردهای قرآنی بود که انقلاب اسلامی بر این مبنا شکل گرفت و به پیروزی رسید.

نتیجه گیری

شهید مطهری و امام خمینی (ره) از علمایی بودند که به طور جدی به احیای اندیشه بازگشت به قرآن همت گماردند و به نوعی کوشیدند این اندیشه را در فضای عمومی جوامع اسلامی حاکم نمایند. در این راستا و با بهره گیری از نظریه بحران اسپریگنز که تحلیل و بررسی اندیشه های سیاسی را در قالب چهار مرحله، مشاهده بی نظمی، تشخیص درد، بازسازی و در نهایت ارائه راه درمان امکان پذیر می سازد؛ می توان این گونه گفت که این دو عالم، با مشاهده مشکلات و بی نظمی های موجود در ساختار سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مذهبی موجود در آن دوره، ضمن تشخیص درد جامعه، ریشه بحران در جوامع اسلامی را دوری از قرآن یافتند و معتقد بودند، شکل گیری حکومت های غیر دینی در کشورهای اسلامی سبب شده، مسلمانان از دین و آموزه های دینی و به ویژه از اندیشه های قرآنی فاصله بگیرند؛ لذا برای رهایی از این بحران ها باید حکومت های الهی جایگزین نظام های استبدادی شوند. بنابراین بازگشت عملی به قرآن را سرلوحه کار خویش قرار داده و برای به ثمر نشستن آن تلاش کردند. آنچه در نتیجه بازگشت به قرآن در کشور عزیزمان رخ داد این بود که حکومت مستبد و طاغوتی نفی شد و یک حکومت الهی بر پایه آموزه های دینی و اسلامی در همه شئون شکل گرفت. این حرکت دقیقاً سرآغاز شکل گیری انقلاب اسلامی در ایران شد. بنابراین پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، تحت تأثیر احیای اندیشه بازگشت به قرآن شکل گرفت که به رهبری امام خمینی (ره) و با همراهی عموم مردم و سایر اندیشمندان مثل آیت الله طالقانی، شهید مطهری و ... به وقوع پیوست. آنچه به طور مشخص در رابطه با تأثیر اندیشه بازگشت به قرآن در اندیشه رهبران انقلاب اسلامی باید گفت این است که قرآن حکومت های طاغوتی را نفی می کند و به مسلمانان می آموزد که در جامعه حکومت اسلامی و الهی برپا دارند. بنابراین با احیای تفکرات قرآنی در جامعه، اندیشه برقراری حکومت اسلامی نیز قوت می گیرد و این موضوع همان موردی است که رهبران انقلاب اسلامی دنبال نموده و به دفعات از جانب شهید مطهری و امام خمینی (ره) به مردم گوشزد شد که قرآن به مسلمانان تاکید می کند حکومت اسلامی در جامعه برقرار نمایند و از نظر این دو اندیشمند، برقراری حکومت اسلامی به جز ولایت انتصابی فقیه راه دیگری ندارد. به عبارت دیگر برقراری حکومت اسلامی در جامعه زمانی محقق می شود که یک فقیه جامع الشرایط در رأس حکومت قرار گیرد.

فهرست منابع

۱. بزرگی، سید مهدی (شماره ششم، پائیز ۱۳۷۷)، اندیشه سیاسی شهید مطهری، مجله دانشگاه اسلامی
۲. برجی، یعقوبعلی (شماره ۲۸، ۱۳۸۱)، نظریه حکومت از دیدگاه شهید مطهری، فصلنامه فرهنگ و جهاد
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، پیرامون وحی و رهبری، انتشارات الزهرا، قم
۴. جوانی، حجت‌الله و جمشیدی، طاهره (سال سیزدهم، شماره ۴۸، ۱۳۹۳)، شهید مطهری و اهتمام به مسائل اجتماعی در احیای تفکر دینی، فصلنامه علمی و پژوهشی شیعه‌شناسی
۵. حسن بهشتی، مصطفی (جلد اول، ۱۳۸۸)، مجموعه مقالات همایش اندیشه‌های قرآنی امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران
۶. سبحانی‌نیا، محمد (۱۳۷۸)، پیوند دین و سیاست از منظر امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران
۷. قراملکی، فرامرز (۱۳۸۹/۰۳/۰۱)، «روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا»، قابل‌بازیابی در تارنمای زیر:
<https://article.tebyan.net/124702/>
۸. مخلصی، عباس (شماره ۹۶، بهمن و اسفند ۱۳۷۸)، بازگشت به قرآن در اندیشه امام خمینی (ره)، مجله حوزه
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۶۱)، احیای تفکر اسلامی، دفتر انتشارات اسلامی، قم
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، اسلام و مقتضیات زمان، صدرا، تهران
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰)، امامت و رهبری، صدرا، قم
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، حق و باطل، صدرا، تهران
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، صدرا، تهران
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵)، قیام و انقلاب مهدی (عج) از دیدگاه فلسفه تاریخ، صدرا، تهران

۱۵. مطهری، مرتضی (ج ۳، ۱۳۷۵)، مجموعه آثار، صدرا، تهران
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، پیرامون جمهوری اسلامی، صدرا، تهران
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، وحی و نبوت، صدرا، قم
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۴)، نهضت‌های اسلامی در صد سال اخیر، صدرا، تهران
۱۹. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۶۸)، شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران
۲۰. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، کتاب ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره)، تهران
۲۱. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۸)، کتاب البیع، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره)، تهران
۲۲. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۹)، صحیفه نور، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران
۲۳. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۱)، جلوه‌های رحمانی، معاونت فرهنگی هنری بنیاد شهید انقلاب اسلامی، تهران.
۲۴. موسوی خمینی، روح‌الله (چاپ دوم، ۱۳۷۸)، وصیت‌نامه سیاسی الهی، انتشارات برگ نگار، تهران.

مضامین قرآنی در منشآت تفرشی و میبیدی

سید محسن مهرابی^۱

محمد امیر عبیدی نیا^۲

رحیم کوشش شبستری^۳

چکیده

توجه به آیات و مفاهیم قرآنی از دیرباز مورد توجه شعرا و نویسندگان بوده تا جایی که بررسی جایگاه آیات قرآنی یکی از راه‌های شناخت مقدار دانش دینی نویسندگان و شعرا می‌باشد. این اثرپذیری که از قرن هفتم به بعد به اوج خود می‌رسد به شیوه‌های متفاوتی چون واژگانی، گزاره‌ای، الهامی و... صورت می‌گیرد. اثرپذیری واژگانی به سه شیوه ترجمه، برآیندسازی و وام‌گیری است و اثرپذیری گزاره‌ای به انواع تبرکی، توضیحی، استنادی و... انجام می‌پذیرد. یکی از انواع نثر فارسی نامه‌نگاری است که در عصر صفوی مورد توجه نویسندگان و منشیان بوده است. در این پژوهش به شیوه تحلیلی - توصیفی به جست‌وجوی ویژگی‌های تأثیرپذیری دو منشی از دوره صفوی (میبیدی و تفرشی) خواهیم پرداخت. برآیند پژوهش نشان می‌دهد که میبیدی به اقتضای شغلش که منصب قضاوت شهر را برعهده داشته، بیشتر و تخصصی‌تر از تفرشی از آیات قرآنی استفاده می‌کند و در زمینه‌های واژگانی، الهامی، تعریفی، تبرکی و استنادی بیشتر از تفرشی به آیات قرآنی توجه دارد. تفرشی آیات قرآنی را در زمینه‌های توضیحی و استنادی و در مواقع ضروری بدون تکلف به کار می‌برد.

واژگان کلیدی

مضامین، آیات قرآن، منشآت، دوره صفوی، میبیدی، تفرشی.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گروه ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: mohsen_mehrabi700@yahoo.com

۲. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.
Email: m.obaydina@urmia.ac.ir

۳. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.
Email: kooshesh_ad@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۴/۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۳

طرح مسأله

بدون شک در ادبیات فارسی، شعرا و نویسندگان از آغاز تا امروز خواسته یا ناخواسته از واژگان، ترکیبات و مفاهیمی استفاده جسته‌اند که با واژگان، ترکیبات و مفاهیم برگرفته از آیات قرآن و احادیث بزرگان شباهت‌هایی دارد به گونه‌ای که می‌توان گفت در بسیاری از موارد این شباهت‌ها تصادفی نیست و الزاماً باید گفت که شعرا و نویسندگان از قرآن و حدیث تأثیر پذیرفته‌اند. با توجه به موقعیت‌های مکانی و زمانی و نیز حادث شدن اتفاقات، تأثیر امور دینی و مذهبی نوسان کرده و کم و زیاد می‌شود. این مقاله با شیوه تحلیلی - توصیفی به بررسی جایگاه آیات قرآنی در دو اثر از آثار ادبیات دوره صفوی می‌پردازد. منشآت میبدی و منشآت تفرشی دو نمونه از کتب با موضوع مشابه در یک دوره خاص تاریخی هستند که توسط دو تن از منشیان دوره صفوی به رشته تحریر درآمده‌اند.

رواج زبان عربی در همه جغرافیای اسلام به ویژه ایران سبب تأثیر قرآن و زبان وحی بر همگان خاصه نویسندگان و ادیبان شد. اثرپذیری شاعران و نویسندگان زبان فارسی از قرآن و حدیث که از قرن چهارم رواج یافته بود، در قرن هفتم و با رشد چشمگیر عرفان و تصوف و نیز ادبیات تعلیمی به اوج خود رسید (راستگو، ۱۳۸۳: ۶). سیده زهرا موسوی و محسن ذوالفقاری معتقدند که شعرا و نویسندگان فارسی‌زبان پس از قرن دوم هجری تحت تأثیر کلام الهی و سخنان معصومین علیه السلام قرار گرفتند و تحولی عظیم در عرصه نظم و نشر ایجاد کردند (موسوی و ذوالفقاری: ۱۳۹۲، ؟). آمیختن فرهنگ ایرانی با آموزه‌های متعالی دین مبین اسلام روز به روز بیشتر شد تا اینکه در قرن‌های پنجم، ششم، هفتم و هشتم این تأثیرپذیری به اوج خود رسید به گونه‌ای که شعرای چون سنایی، حکیم ناصر خسرو، خاقانی، مولوی و حافظ هر یک به سبک و سیاق خود با استفاده از قرآن و حدیث، اندیشه خود را تعالی بخشیدند. در نشر فنی و به خصوص در منشآت که نویسنده قصد اقناع مخاطب بر مدعای خود و نیز تحریض او به امری دارد این شیوه به وضوح دیده می‌شود. شاعران و نویسندگان گاه آشکار و گاه پوشیده و البته به شیوه‌های مختلف از آیات قرآنی و احادیث استفاده می‌کنند. منطقی است که به این باور برسیم و بگوییم که سبک و سیاق این تأثیرپذیری‌ها و به عبارتی اصالت سبک شعرا و نویسندگان در دنیای اثرپذیری از

یکدیگر متفاوت است. به فرض مثال، ساختار و ترکیب‌های برگرفته از قرآن و حدیث در قصاید انوری با آثار خاقانی شروانی تفاوت دارد و این تفاوت را در آثار دیگران نیز می‌بینیم. در واقع با بررسی وجوه افتراق و اشتراک شعرا و نویسندگان در تأثیرپذیری می‌توان اصالت سبک آنها را مورد بررسی قرار داد.

پیشینه پژوهش

در زمینه پیشینه پژوهش در این مورد می‌توان به کتاب تأثیر قرآن و حدیث در ادبیات فارسی از علی اصغر حلبی و کتاب تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی از سید محمد راستگو، کتاب آیات مثنوی تالیف محمود درگاهی، احادیث مثنوی تالیف استاد بدیع‌الزمان فروزانفر و مقالات شیوه‌های تأثیرپذیری از قرآن و حدیث در شعر ناصر خسرو، شیوه‌های تأثیرپذیری از قرآن و حدیث در شعر نظامی و مقاله نقد و تحلیل رویکردهای مبتنی در قرآن و حدیث در شعر خاقانی از محسن ذوالفقاری و سیده زهرا موسوی اشاره کرد.

روش تحقیق

در این پژوهش کوشش شده با استفاده از روش تحلیل محتوا پس از بررسی منشآت دو نویسنده در دوره صفوی، ویژگی‌ها و چگونگی استفاده نویسندگان از آیات قرآنی در محتوای نامه‌ها استخراج شود. از همین روی، نخست به استخراج آیات قرآنی از این دو متن پرداخته‌ایم سپس با مقایسه این ویژگی‌ها با هم، کوشیده‌ایم نشان دهیم، که سطح فکری و نگارشی دو نویسنده مذکور را بیان کنیم.

مبانی نظری

۱. منشآت و انواع آن

به طور کلی، نامه‌ها و منشآت را در ادب فارسی، به سلطانیات و اخوانیات تقسیم کرده‌اند. در کتاب «مقدمه‌ای بر شناخت اسناد تاریخی»، نامه‌ها و مکاتیب به سه دسته‌ی: سلطانیات، دیوانیات و اخوانیات تقسیم شده است. در این تقسیم‌بندی، دیوانیات غیر از سلطانیات فرض شده و در تعریف دیوانیات آمده است: «دیوانیات، نوشته‌هایی هستند که درباره‌ی مسائل و امور دولتی و کشوری و دستگاه‌های اداری تهیه می‌شده‌اند؛ مانند:

منشور، فرمان، مثال، تویق، یرلیغ، آل تمغا، تعلیقه، برات و... و بر اثر تسامح، بعضی سلطانیات و دیوانیات را یکی دانسته‌اند و هر دو را سلطانیات فرض می‌کنند» (قائم‌مقامی، ۱۳۵۰: ۴۲-۴۳). با این حال و در حالت کلی بهتر است که دو نوع دیوانی و سلطانی را در یک گروه قرار دهیم. نامه‌های سلطانی و اخوانی، هر یک به سبک خاصی نگارش می‌یافت و تفاوت میان سبک سلطانیات و اخوانیات، به اندازه‌ای است که ممکن بود افرادی در یکی از این دو نوع استاد باشند و در دیگری ناتوان.

مراد از سلطانیات: «نامه‌های سلطانی، فرمان‌ها و منشورها و نامه‌هایی که از دربار پادشاهان و سلاطین صادر می‌شده و یا نامه‌هایی که پادشاهان و امرا به یکدیگر و به زیر-دستان خود می‌نوشته‌اند و یا از زیردستان آنان بدیشان نوشته شده است» (انوشه، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۲۲). به طور کلی، سبک سلطانیات، از قرن ششم به بعد، مصنوع و متكلفانه است، اما فقط نامه‌های درباری نبود که به نثر فنی نوشته می‌شد، چنان‌که خاقانی در نامه‌هایی که به دوستان نوشته است، همچنان که به شاهان، از نثر فنی استفاده کرده است.

مقصود از اخوانیات: «نامه‌های محبت‌آمیز و دوستانه‌ای است که طبقات مختلف مردم به یکدیگر می‌نوشته‌اند» (همان: ۳۰). به سلطانیات: نامه‌های دیوانی یا دیوانیات، نامه‌های رسمی، دولتی اداری و به اخوانیات: نامه‌های دوستانه، خصوصی و یا غیررسمی نیز گفته‌اند (تویسرکانی، ۱۳۸۳: مقدمه، ۱۳۱).

۲. معرفی منشآت میبیدی و تفرشی

منشآت میبیدی نوشته امیرحسین قاضی میر بن معین‌الدین حسینی میبیدی، ادیب و ریاضی‌دان حکیم قرن دهم هجری و از شاگردان جلال‌الدین دوانی است. وی در شعر مهارت داشته و منطقی تخلص می‌کرده و البته حکیمی مشایی نیز هست که به عرفان و سلسله‌های تصوف نیز گرایش دارد. دلیل انتخاب منشآت وی این است که در ابتدای دوره صفوی می‌زیسته و این دوره یکی از سرفصل‌های تغییر و تحول در ادبیات فارسی است. منشآت میبیدی شامل ۱۱۲ نامه در موضوعات مختلف و مخاطبین متفاوت چون میرعلیشیر نوایی، شیخ محمد لاهیجی، زین‌الدین علی فریدی و... است که در سال ۱۳۷۶ با تصحیح دکتر نصرت‌الله فروهر توسط دفتر نشر میراث مکتوب منتشر شده است.

منشآت میبدی مسائل مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و ادبی را شامل می‌شود. مصحح کتاب، دکتر نصرت‌الله فروهر، نامه‌ها را به دو بخش تقسیم می‌کند. بخش اول شامل هشتاد نامه است که در تمام چهار نسخه خطی مصحح مورد استفاده بوده‌اند اما سی و دو نامه دیگر منحصر به فرد هستند و فقط در یکی از چهار نسخه مذکور ذکر شده‌اند. موضوعات مهم و محوری منشآت میبدی را به طور کلی می‌توان به شرح زیر فهرست کرد:

۱- اشاره به روابط متقابل شخصیت‌های سیاسی

۲- کیفیت سلوک آن بزرگمردان

۳- اشاره به وقایع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زمان مؤلف

۴- شرایط شخص قاضی و شرایط و کیفیت منصب قضاوت از نظر مذهب شافعی

۵- اظهار تأسف از اوضاع اجتماعی زمانه و همچنین شکایت از مردم دون پایه

۶- توجه به مبادی و اصول فلسفه و عرفان در حکمت اسلامی.

میبدی خود گردآورنده نامه‌هایش بوده است (فیاض انوش، ۱۳۸۹: ۹۸). به همین علت

در ترتیب نامه‌ها دقت داشته است.

منشآت تفرشی نوشته محمد بن حسین فضل‌الله حسینی تفرشی (ف ۱۰۴۱ق) از منشیان دوره صفوی است که در علوم عقلی و شرعی از معلومات کافی برخوردار بوده است. مطابق گفته صاحب عالم آرای عباسی، تفرشی سال‌ها شاگرد میرزا ابراهیم همدانی بوده و این همدانی بر حکمت و علوم عقلیه تسلط داشته است. تفرشی دارای طبع شعر بوده و به نظر می‌رسد تعدادی از ابیات استفاده شده در رسایل او از سروده‌های خودش باشد. نامه‌های وی به دو دسته اخوانی و دیوانی تقسیم می‌شوند. از نظر محتوا این نامه‌ها اطلاعات ارزشمندی در زمینه تاریخ اجتماعی، سیاسی و ادبی ایران در سده ۱۱ هجری به دست می‌دهد. برای نمونه در این نامه‌ها مناسبات سیاسی صفویان با امپراطوری عثمانی و گورکانیان هند به خوبی بیان می‌شود. بسیاری از نامه‌ها از سوی شاه عباس، مقتدرترین پادشاه صفوی، نوشته می‌شود و این نکته از نظر اجتماعی اهمیت دارد. منشآت تفرشی شامل ۴۴ نامه اخوانی است که از آنان میرزا طالب خان با مخاطب قرار گرفتن در ۱۴ نامه بیشترین سهم را دارد. در این کتاب ۹ نامه دیوانی و چهار عریضه هم دیده می‌شود. در بیان مهمترین مسائلی

که تفرشی در نامه‌هایش به آنها اشاره می‌کند می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- در هم شکستگی اخلاقی در مناسبات اجتماعی و اداری افراد که سبب مطامع سوداگرایانه، بازار خیانت و ظلم بر یکدیگر در جامعه می‌شود.
- اعتراض به بعضی از نامداران سیاسی و حکومتی به دلیل بی‌توجهی او نسبت به رعایت قوانین شریعت و امساک از شرب خمر و گوش فرا دادن به آواز و موسیقی
- انتقاد از دستگاه حکومتی صفوی به جهت واگذاری امور دیوانی به کسانی که از تجربه و دانش کافی بهره‌مند نبوده‌اند.

کتاب منشآت تفرشی با تصحیح و تعلیق دکتر محسن بهرام نژاد توسط مرکز پژوهش کتابخانه، موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی در سال ۱۳۹۰ منتشر شده است.

آنچه که در این مجال، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت، بررسی جایگاه قرآن و تأثیر آیات کتاب وحی بر اندیشه و نوشته‌های این دو منشی عصر صفوی است که بیشتر بر روی اخوانیات آن متمرکز می‌گردد.

۳. انواع اثرپذیری

اثرپذیری شاعران و نویسندگان فارسی از قرآن آشکار است. استفاده از قرآن علاوه بر اینکه نشان‌دهنده دانش نویسنده بود، به اثر او نیز قداست و احترام می‌داد و آن را پذیرفتنی می‌کرد. بر همین اساس شاعران و نویسندگان زبان فارسی سعی می‌کردند به شیوه‌های گوناگون مانند استفاده از یک واژه یا یک گزاره از روش‌های متعدد نوشته خود را تبرک کنند. انواع این اثرپذیری در زیر بیان می‌شود.

۳-۱. واژگانی

در این شیوه از اثرپذیری، شاعر و نویسنده در به‌کارگیری پاره‌ای از واژه‌ها و ترکیب‌ها، وامدار قرآن و حدیث است، یعنی واژه‌ها و ترکیب‌هایی را در شعر و نوشته خویش می‌آورد که ریشه قرآنی و حدیثی دارند و مستقیم یا غیرمستقیم توسط خود شاعر یا نویسنده یا دیگران به زبان و ادب فارسی راه یافته‌اند (راستگو، ۱۳۸۳: ۱۵). اثرپذیری واژگانی به سه شیوه وام‌گیری، ترجمه و برآیندسازی بخش پذیر است.

الف) وام‌گیری

در این شیوه، واژه یا ترکیبی قرآنی با همان ساختار عربی خود، بی هیچ دگرگونی یا با اندک دگرگونی لفظی یا معنوی بی آنکه ساختار عربی آن آسیبی ببیند، به زبان و ادبیات فارسی راه می‌یابد. مثلاً:

نوشته‌اند بر ایوان جنه المأوی که هر که عشوة دنیا خرید وای به وی
حافظ

شاعر از ترکیب جنه المأوی که ترکیبی قرآنی است استفاده کرده. این ترکیب با همین ساختار در این آیه قرآنی آمده است: *وَلَقَدْ رَءَاة نَزْلَةَ أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ (سوره نجم/۱۳-۱۵).*

یا مثلاً خاقانی دو عبارت «قاب قوسین» و «بعد الشمرقین» را در بیت
باتو قرب قاب قوسین آنکه افتد عشق را کز صفات خود به بعدالمشرقین مانی جدا
(خاقانی، ۱)

می‌آورد که به دو آیه زیر به تفکیک اشاره می‌کند:

فكأنَّ قاب قوسین او ادنی (نجم / ۵۳)

قال یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین فیئس القرین (زخرف / ۳۸). (موسوی و ذوالفقاری: ۱۳۹۲، ۹).

ب) ترجمه

در این شیوه شاعر یا نویسنده از لفظ پارسی‌شده واژه یا ترکیبی قرآنی بهره می‌گیرد (راستگو، ۱۳۸۳: ۱۷). مثلاً در این بیت از حافظ وادی ایمن ترجمه الواد الایمن است:

با تو آن عهد که در وادی ایمن بستم همچو موسی ارنی گوی به میقات بریم
(حافظ)

وادی ایمن را در آیه ۳۰ از سوره مبراکه قصص داریم: *فَلَمَّا اتِيهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الوَادِ الْاِیْمَنِ فِی الْبَقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ اَنْ یَا مُوسَىٰ اِنِّی اَنَا اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ.*

یک گونه از ترجمه زمانی است که زمانی است که ترکیب‌ها متشکل از دو واژه هستند که عیناً در قرآن آمده‌اند. به عنوان نمونه ترکیب «وادی ایمن» برگرفته از آیه شریفه

«شاطی الواد الایمن» (القصص: ۳۰) است که به سیاق فارسی، یعنی بدون الف و لام تعریف در این بیت دیده می‌شود:

محل امن و امانی که وادی ایمن هر آن‌چه داشت از آن خطه‌یابان داشت
(کمپانی، ۱۳۰۰: ۲۱۰).

ج) برآیند سازی

در برآیندسازی واژه یا ترکیبی بی آنکه خود به صورت واژه یا ترکیب در قرآن آمده باشد بر پایه مضمون آیه در متن ادبی قرار می‌گیرد (راستگو، ۱۳۸۳: ۱۷).

یک قوم به کزنا گردیده مخاطب قوم دگری همچو دواب آمده بلهّم
(خوشدل تهرانی، ۱۳۷۰: ۳۸۲)

در آیه ۷۰ از سوره مبارکه (الاسراء) داریم «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» و نیز در سوره (فرقان) آمده «...بَلَّهْمُ أَصْلَ سَبِيلًا» (الفرقان: ۴۴). خوشدل تهرانی از این دو آیه به شیوة برآیندسازی در این بیت استفاده می‌کند

۲-۳. گزاره‌ای

در این شیوه گوینده عبارتی قرآنی را با همان ساختار عربی بی هیچ‌گونه تغییر و دگرگونی یا با اندک تغییری در سخن خود جای می‌دهد. این گونه بهره‌گیری از قرآن و حدیث با قصد و غرض‌های گوناگون انجام می‌پذیرد: تبرک و تیمّن، تبیین و توضیح، تعلیل و توجیه، تحذیر و تحریض، تشبیه و تمثیل و... (راستگو، ۱۳۸۳: ۳۰). اثرپذیری شاعران از قرآن کریم به شیوة اقتباس در دو حالت بررسی می‌شود. حالت اول که به آن اقتباس و تضمین می‌گویند،

۳-۳. الهامی

یکی از رویکردهای دیگر نویسندگان در به کارگیری آیات قرآنی، رویکرد الهامی است. در رویکرد الهامی، گوینده مایه و پایه سخن خویش را از آیه یا حدیثی الهام می‌گیرد و مطلب خویش را بر آن نکته الهام گرفته شده بنیان می‌نهد. در اثرپذیری الهامی، گاه سخن آن چنان آشکار است که بیشتر به ترجمه‌ای آزاد (مضمون‌گیری) شبیه است اما گاه این تأثیرپذیری پنهان است و درک آن دشوار می‌نماید (راستگو، ۱۳۸۳: ۴۷).

تجزیه و تحلیل داده‌ها

۱. بررسی تاثیر قرآن در منشآت میبدی

۱-۱. واژگانی

یکی از رویکردهای اصلی میبدی در به کارگیری ترکیبات قرآنی رویکرد واژگانی است. یعنی نویسنده واژه‌ای از قرآن یا ترکیبی اضافی و وصفی از قرآن را در متن نامه به کار می‌برد. این حالت ممکن است به سه شیوه و ام‌گیری، ترجمه و برآیندسازی باشد. از میان ۴۵ ترکیب واضحی که در متن نامه‌ها موجود است تعداد ۲۴ مورد آن واژگانی است که تقریباً ۵۲ درصد را شامل می‌شود. از این تعداد، ترجمه بیشترین سهم را به خود اختصاص می‌دهد. برآیندسازی و ام‌گیری سهمی به نسبت مساوی دارند که شواهد آنها در زیر بیان می‌گردد:

الف) ترجمه

- بنای این مجموعه که نمونه بیت معمور است، بر چهار ارکان افراختم (ص ۷۶).
- * والبيت المعمور و السقف المرفوع (الطور / ۴).
- هر که بی لنگر شریعت او قدم در بحر عرفان نهاد، خاک وجود خود را از صرصر صلابت بر باد داد (ص ۹۰).
- * و أما عاد فأهلكوا بريح صرصر عاتية... (الحاقه / ۶).
- در مصداق این کلام حقیقت نظام آن است که خلاصة جن و انس... (ص ۹۵).
- * يا معشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات و الارض (ارحمن / ۳۳).
- قلم همایون رقمش چون عصای موسی در سواد اعجاز ید بیضا نماید (ص ۱۰۰).
- * فقلنا اضرب بعصاك الحجر (بقره / ۶۰)
- * و نزع يده فإذا هي بيضا للناظرين (الشعراء / ۳۳).
- ... حلال مشکلات غیبی و کشف معضلات لاریبی است (ص ۲۳۶).
- * و جعل لهم اجلاً لاریب فيه فابی الظالمون الا كفورا (الاسراء / ۹۹).
- و چون لشکر جرار، جراد به امر حصاد اهتمام داشتند (ص ۱۲۵) / او نیز به جمع

لشکر جرار بسیار و تهیه کارزار اشتغال نمود (ص ۲۲۰).

* خشعا أبصارهم یخرجون من الاجداث كأنهم جراد منتشر (القمر / ۷).

- واسطة اجر جزیل و رابطة ذکر جمیل خواهد بود (ص ۱۵۹).

* فاصبر صبراً جمیلاً (معارض / ۵).

- و خدا نور حقیقی می گوید و این مذهب مجوس است (ص ۲۰۰).

* ان الذین آمنوا و الذین هادوا و الصائیین و النصاری و المجوس و الذین اشركوا ان الله یفصل بینهم یوم القیامه (حج / ۱۷).

- بی آنکه... در طلب آیات نصرت آیات جمع نمایند کالبرق الخاطف و الریح العاصف متوجه ممکنات او شد (ص ۲۱۹).

* هو الذی سیرکم فی البرّ و البحر حتی اذا کنتم فی الفلک و حجرین بهم بریح طیه و فرخوا بها جاءتها ریح عاصف و حاءهم الموج من کل مکان (یونس / ۲۲).

- ابو محمد غزالی را به نفی حشر اجساد متهم داشته اند (ص ۲۰۱).

* و اذا الوحوش حُشرت (تکویر / ۵) و ما من دابه فی الارض و لا طائر یطیرُ بجناحیر

الامم امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء ثم الی ربهم یحشرون (انعام / ۳۸).

- به ظهور پیوندد و از عالم غیب ظاهر گردد (ص ۲۳۴).

* عالم الغیب و الشهاده و الکبیر المقال (الرعد / ۹).

- چون آثار توبه نصوح که صیقل آینه روح است از ناصیت ناحیه اعلی جناب

مکتوب له ظاهر است (ص ۲۴۶).

* یا ایها الذین امنوا توبوا الی الله توبه نصوحا (تحریم / ۸).

ب) وام گیری

- به حاشیه ضمیر منیر که منتخب کتاب مبین است رقم ثبت یابد (ص ۴۲).

* لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین (انعام / ۵۹).

- مقام عنقای روح و ورقای نفس او در قاب قوسین قرب معین... (ص ۶۲).

* فکان قاب قوسین أو أدنی (نجم / ۹).

- لیکن چون به عین یقین مشاهده کرد که هر چه هست رقم یک قلم است...

(ص ۷۷).

* کلا لو تعلمون علم یقین لترون الجحیم ثم لترونها عین یقین (تکائر / ۵-۷).

- و تا غایت ارحم الراحمین مرا محفوظ داشته که... (ص ۱۵۷).

* هو ارحم الراحمین (یوسف / ۶۴).

- دوام دولت ابدی ... از دولت سرمدی استدعا می نماید، آنه مجیب لایخب

(ص ۲۳۶).

* فاستغفروه ثم توبوا الیه ان ربی قریب مجیب (هود / ۶۱).

ج) برآیندسازی

- آنچا اسما حسنی از روی حقیقت سبع مثنائی او... (ص ۱۰۸).

* و لقد اتیناک سبعاً من المثنائی و القرآن العظیم (حجر / ۷۸).

- به تأیید الهی استقبال کعبه حشمت و استقلال نماید (ص ۸۶).

* و الله یؤید بنصره من یشاء ان فی ذلک لعبره لاولی البصار (آل عمران / ۳).

- جبرئیل امین با علو قدر در شب معراج به غاشیه کشی او افتخار کرد (ص ۹۳).

در مورد جبرئیل در قرآن سه بار به کار رفته. اما تعابیر دیگری در قرآن است که

مفسران آن را ناظر بر جبرئیل دانسته اند... مانند:

* نزل به الروح الامین (شعرا / ۱۹۳)

- خدام سدره مقام از این حدود روشنی باز گرفته (ص ۲۰۸).

* و لقد رآه نزله اخری، عند سدره المنتهی (نجم / ۱۳-۱۴).

- انوار هدایت در طی آن مندرج بود (ص ۴۵).

* الله نور السموات و الارض (نور / ۳۵). در بحار الانوار داریم: هدی من فی

السموات هدی من فی الارض. برآیند این آیه و این روایت چنین می شود که خدایی که

نور آسمان و زمین است هدایت می کند.

- از حکمت عین حضرت علیم علام که منشرح صدر است (ص ۲۳۶).

* افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه (الزمر / ۲۲).

جدول استفاده میدی از اقتباس واژگانی:

تعداد ترکیب‌ها	ترجمه	وام‌گیری	برآیندسازی
۲۴	۱۳	۵	۶
درصد	۵۴	۲۰/۸	۲۵

۲-۱. الهامی

یکی از رویکردهای دیگر میدی در به کارگیری آیات قرآنی، رویکرد الهامی است. همانطور که گفتیم در رویکرد الهامی، گوینده مایه و پایه سخن خویش را از آیه یا حدیثی الهام می‌گیرد و مطلب خویش را بر آن نکته الهام گرفته شده بنیان می‌نهد. در اثرپذیری الهامی، گاه سخن آن چنان آشکار است که بیشتر به ترجمه‌ای آزاد (مضمون‌گیری) شبیه است اما گاه این تأثیرپذیری پنهان است و درک آن دشوار می‌نماید.

- هر که بی لنگر شریعت او قدم در بحر عرفان نهاد، خاک وجود خود را از صرصر صلابت بر باد داد (ص ۹۰).

* و أما عاد فأهلكوا بريح صرر عاتيه (الحاقه / ۶).

- کوهی حایل است میان ما و یاجوج و ماجوج که لشکر ابلیس اند (ص ۹۷).

* حتی اذا بلغ بین السدین وجد من دونهما قوماً لا یکادون یفقهون قولاً (کهف / ۹۳)

حتی اذا فتحت یاجوج و ماجوج و هم من کل حدب ینسلون (انبیا / ۹۶)

- الفاظ جان‌پرداز او چون نفس عیسی مرده را زنده می‌کند (ص ۱۰۰).

* و رسولاً الی بنی اسرائیل انی قد جئتکم بایه من ربکم ... وَأُحِی الْمَوْتِی بَاذْنِ اللَّهِ (آل

عمران / ۴۹).

- قلم همایون رقمش چون عصای موسی در سواد اعجاز ید بیضا نماید (ص ۱۰۰).

* فقلنا إضرب بعصاک الحجر (بقره / ۶۰). و نزع یده فإذا هی بیضا للناظرین (الشعراء /

۳۳).

- در این سال آن مقدار باران رحمت الهی از آسمان فیض نامتناهی نزول یافته که

پرتو... (ص ۱۲۴).

* و هو الذی یرسل الریح بشرا بین یدی رحمته و انزلنا من السماء ماء طهوراً (فرقان /

- رشوه از مترافین گرفتن و اوقاف و اموال ایتم ... تصرف کردن (ص ۱۴۳).
- * فاما الیتیم فلاتقهر و اما السائل فلاتنهر و اما بنعمه ربك فحدث (ضحی / ۶-۱۱).
- ثامن آنکه حج بر من فرض است (ص ۱۶۰).
- * و اذ جعلنا البیت مثابه للناس و انا و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلى و عهدنا الى ابراهیم و اسماعیل أن طهرا بیتی للطائفین و العاکفین و الرکع السجود (بقره / ۱۲۵).
- قصه اصحاب کهف و سگ ایشان یاد می آورم (ص ۱۸۹).
- * سیقولون لئله رابعهم کلبهم و یقولون خمسۃ سادسهم کلبهم رجماً بالغیب و یقولون سبعۃ و ثامنهم کلبهم (کهف / ۱۸).
- منتقم جبار مکافات این اعمال، اقبال را به ادبار مبدل می گرداند (ص ۲۳۴).
- در قرآن و در آیاتی که صفای خداوندی را برمی شمارد، یکبار به جبار اشاره می کند:
- * هو الله الذی لا اله الا هو الملک القدوس السلم المؤمن المهیمن العزیز الجبار المتکبر سبحان الله عما یشرکون (حشر / ۲۳).
- در جایی دیگر خداوند ذو انتقام نامیده می شود:
- * لا تحسبن الله تخلف وعده رسله ان الله عزیز ذوانتقام (ابراهیم / ۴۷).
- ترکیب این دو آیه الهامی برای نویسنده می شود تا ترکیب منتقم جبار را به کار ببرد.

۶-۱-۳. گزاره‌ای

گفتیم که در تأثیرپذیری گزاره‌ای، نویسنده بخشی یا کلّ آیه را در متن می آورد. این شیوه از تأثیرپذیری از قرآن به قصد تبرک، توضیح، استناد، تحریض و... خواهد بود. تأثیرپذیری گزاره‌ای بیشتر در متون نثر به کار می رود. میدی از جمله نویسندگانی است که با قرآن آشنایی کافی دارد. او حتی یکی از نامه‌های خود را کاملاً به زبان قرآنی و با استفاده از آیات قرآن می نویسد که در نوع خود کم نظیر است. بخشی از این نامه را ذکر می کنیم:

و هذا صراط ربك مستقیماً قد فضلنا الآیات لقوم ینذکرون (انعام / ۱۲۶) بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم و مایجحد بآیاتنا الا الظالمون (عنکبوت / ۴۹) تلك آیات

الله نتلوها عليك بالحقّ و ما الله يريد ظلماً للعالمين (آل عمران / ۱۰۸) کتاب احکمت آیاتہ ثمّ فصلت من لدن حکیم خبیر (هود / ۱) و من الناس من يجادل في الله بغير علم و لا هدى و لا کتاب منیر (حج / ۸) ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على ابصارهم غشاوه و لهم عذاب عظیم (بقره / ۷).

شیوه‌های تأثیرپذیری گزاره‌ای میبیدی عبارتند از:

الف) تبرک

یکی از مواردی که میبیدی از آیات قرآنی استفاده می‌کند به جهت تیمن و تبرک است. این حالت را در ابتدا یا انتهای نامه‌ها می‌بینیم:

در ابتدای نامه‌ای و بعد از آوردن سه بیت به زبان فارسی، آیه‌ای از قرآن می‌آورد: الحمد لله الذی اذهب عنا الحزن (فاطر / ۳۴) (میبیدی، ۶۳).

ابتدای نامه: فله الحمد رب السموات و رب الارض رب العالمين و له الكبرياء فى السموات و الارض و هو العزيز الحكيم (جاثیه / ۳۶)

ابتدای نامه: ربّنا آتانا فى الدنيا حسنه و فى الآخرة حسنه و قنا عذاب النار (بقره / ۲۰۱) در نامه‌ای دیگر و در پایان آن باز هم به قصد تبرک از آیه قرآنی استفاده می‌کند: و على الله فليتوكل المؤمنین (ابراهیم / ۱۲). (همان، ۶۹).

از موارد استفاده از قرآن به قصد تبرک در انتهای نامه داریم:

در انتهای نامه می‌آورد: و نیز یوسف صدیق فرموده‌اند: اجعلنى على خزائن الارض ائى حفيظ عليم (یوسف / ۵۵) (همان، ۱۳۳).

انتهای نامه: الحمد لله الذی اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور (فاطر / ۳۴) (همان، ۱۹۷).

انتهای نامه: بحقّ (نون و القلم و مایسطرون) (قلم / ۱) (همان، ۶۸)

در مواردی هم نویسنده با استفاده از جملات معترضه و به قصد تبرک از آیات قرآنی استفاده می‌کند. در منشآت میبیدی و در بخش گزاره‌های قرآنی دو مورد از جملات معترضه می‌بینیم.

- آفتاب عالم تاب ضمیر منیر به معرض جلوه می‌آید و (کفى بالله شهيداً (نساء / ۷۹))

که شوق به مجاوره سعادت شعار و... (همان. ۴۲).

- مرگ دولتی است از حدّ وصف بیرون. از مرتبه شرح افزون (إنا لله وانا اليه راجعون (بقره / ۱۵۶)) (همان. ۸۱).

همچنانکه مشاهده می‌شود در میان ۵۸ گزاره قرآنی که در متن نامه‌های فارسی میبیدی می‌آید، سهم آیات در ابتدا و انتهای نامه‌ها ده نامه است که تقریباً هفده و دو دهم درصد را شامل می‌شود. در این بین ۶۲ درصد آیات تبرکی به انتهای نامه‌ها اختصاص می‌یابد. مشخص است که نویسنده بیشتر توان خود را در استفاده از آیات قرآنی بر روی متن نامه‌ها می‌گذارد و به شیوه اکثر نویسندگان و منشیان که ابتدا و انتهای نامه را به قصد تبرک با آیات قرآنی تزیین می‌کنند عمل نمی‌نماید.

ب) تعریفی

در مواردی نویسنده از آیه قرآنی به صورت گزاره‌ای استفاده می‌کند تا واژه یا موضوعی را تعریف کند. چنین حالتی بیشتر در متون نثر اتفاق می‌افتد و استفاده از آن در شعر نادر است. از آنجا که میبیدی دانش کافی در زمینه علوم قرآن و دینی دارد، بعضی از موارد مطرح شده در نامه‌ها را با بهره‌گیری از نص صریح قرآنی تعریف می‌کند. مانند موارد زیر:

- تعریف کلمه فاسق:

* الفواسق و الفواجر (الذین خرجوا من دیارهم بطراً و رثاء الناس (انفال / ۴۷)) (میبیدی. ۶۷).

- تعریف سالکان:

* خود را در سلک سالکان سالک: (قل لا اسئلكم علیه اجراً الا الموده فی القربى (شوری / ۲۳)) می‌شمارد (همان. ۸۵).

- تعریف کلمه ضلالت:

* به کام دل علم ضلالت در میدان جهالت برافرازند (و اذ قيل لهم لا تفسدوا فی الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون و لكن لا يشعرون (بقره / ۱۱-۱۲)).

- تعریف گمراهان:

* ارباب حق به حقوق شرعی خود رسیدند و اصحاب باطل سر در گریبان باطل کشیدند (لقد ابتغوا الفتنة من قبل و قلبوا لك الامور حتى جاء الحق و ظهر امر الله و هم كارهون (توبه/ ۴۸)). (و ما كان الله ليظلمهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون (توبه/ ۷۰)) (همان. ۱۰۷).

- تعریف طبع سالم:

* طبع سليمه كه بر (فطره الله التي فطر الناس عليها (روم/ ۳۰)) باقی می‌باشند (همان. ۱۴۴).

- تعریف کلمة موحد:

* اما تمیز موحد از ملحد و تفرقة تحقیق اینجا می‌شود که موحد حق را در صورت کثیره به حکم (يعرفون كلا بسماهم (اعراف/ ۱۲)) هر یک را به صورت امتیاز خودش می‌شناسد و جمع را در عین تفرقة می‌بیند (همان. ۲۰۲).
تعداد تعاریف قرآنی در بین گزاره‌های استفاده شده از آیات قرآنی شش مورد است که حدوداً ده و سی و چهار دهم درصد گزاره‌ها را شامل می‌شود.

ج) توضیحی

یکی دیگر از شیوه‌های مرسوم نویسندگان در استفاده گزاره‌ای از آیات قرآنی استفاده از بخش یا تمام آیه قرآن در قسمتی از جمله است که غالباً برای توصیف و یا توضیح موضوع به کار می‌رود. به مواردی از آن اشاره می‌کنیم:
- خطاب مستطابش صدای (فاتوا بسوره من مثله (بقره/ ۲۳)) در گنبد گردون انداخت (مبیدی. ۳۹).

- یکی معاتب شد به عتاب (اخرج منها فأنك رجيم و ان عليك اللعنه الی يوم الدين (حجر/ ۳۵)) و یکی مخاطب گشت به خطاب (سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدین (زمر/ ۷۳)). (همان. ۵۰).

- آنکه عیسی نفس ناطقه‌اش در مهد بدن به (إني عبدالله آتانی الكتاب و جعلنی نبیاً (مریم/ ۳)) متکلم است (همان. ۵۶).

- چون لوح سخن در مکتب (اقرا و ربك الاكرم، الّذی علّم بالقلم. علّم الانسان ما لم يعلم (علق / ۱-۴)) مرقوم رقم دوام است (همان. ۷۴).
- خواست که به کسوت (السابقون السابقون اولئك المقربون (واقعه / ۱۰)) برآید (همان. ۸۶).
- آیه (تجر من تحتها الانهار (تحريم / ۸)) که در شأن بهشت نازل است (همان. ۸۶).
- خود را در قطع مسافت بعید الراجل یافت و با اهل اتصال به احرام حرم اقبال نتوانست شتافت (یا لیتنی کنت معهم فافوز فوزاً عظيماً (نساء / ۷۳)). (همان. ۸۶).
- لام او چون زلف خوبان تأویل (و اعدنا موسی ثلاثین ليله (اعراف / ۱۴۲)) بر صفحه رخسار نگارم... و میم او در خلوتخانه (فتمّ میقات ربه اربعین ليله (اعراف / ۱۴۲)) نقاب یقین از ... بردارد (همان. ۹۹).
- هاتف غیبی آیه (فاصبح هشیماً تذروه الرياح و كان الله على كل شی مقتدرأ (كهف / ۴۵)) را به زبان قال می خواند (همان. ۱۲۴).
- چون از باطن ایشان صدای (ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنوکونن من الخاسرین (اعراف / ۲۳)) بر می خیزد (همان. ۱۲۶).
- و هارون با موسی گفت: (لا تشمت بی الاعداء (اعراف / ۱۵۰)) فرموده (همان. ۱۲۳).
- هر چند که کریمه (لا تأخذکم بهما رأفه ف دین الله (نور / ۲)) ملاحظه می کنم علاج این مرض نشود (همان. ۱۵۸).
- من هنوز از جاده تعظیم و تکریم او بیرون نمی روم و ملاحظه (لا تستوی الحسنه و لا السيئه، ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك و بينه عداوه كأنه لولئ حميم (فصلت / ۳۴)) نموده (همان. ۱۶۹).
- اینجا لاجرم از یک طرف آوازه (أنا خير منه (اعراف / ۱۲)) زدند و از دیگر طرف (نحن نسبح بحمدك (بقره / ۳۰)) ظاهر شد (همان. ۲۰۲).
- در شأن کمان که به شرف دستبوسی ایشان رسیده آیه (قبضناه الينا قبضاً يسيرا (فرقان / ۴۶)) جلوه نموده (همان. ۹۵).

- سوادى از آن نامه به قلم موى مژّه بر صفحه ديده نگاشتم و نسخه‌اى روشن از آن ارقام سعادت انجام برداشتم (و فى ذلك فليتنافس تامتافسون (مطففين / ۲۶)) (همان. ۱۸۱).
آياتى كه به قصد توضيح و توصيف در اين نامه‌ها و به عنوان بخشى از جمله به كار رفته‌اند شانزده آيه مى‌باشند كه تقريباً بيست و هفت و نيم درصد از گزاره‌هاى قرآنى را در بر مى‌گيرند.

(د) استنادى

نويسنده متن ادبى سعى مى‌كند در موضوعاتى كه با مسائل اعتقادى و فلسفى در ارتباط هستند، از آيات قرآن بهره بگيرد و با اين شيوة ديدگاه و اندیشه خود را به مخاطب ثابت كند. استناد به آيات قرآنى يكي از مواردى است كه ميبدى براى بيان اندیشه‌هاى خود به آن توجه دارد.

- خاصه در يزد كه گويا (وادٍ غير ذى زرع (ابراهيم / ۳۷)) در شأن زمين خراب او و (سراب بقيهه يحسبه الظمان ماء (نور / ۳۹)) در باب آب اوست (مبيدى. ۶۳).

- در اين وقت كه مضمون (سنشد عضدك باخيك و نجعل لكما سلطانا (قصص / ۳۵)) محسوس ابصار است (همان. ۵۴).

- و كلمه طيبة (اليه يصعد الكلم الطيب (فاطر / ۱۰)) كه از آسمان وحدت به ارض كثر نزول فرموده شاهد اين حال است (همان. ۷۴).

- به حكم (اما اليتيم فلا تقهر و اما السائل فلا تنهر (ضحى / ۱۰)) مسول او مقبول آيد (همان. ۹۴).

- اميد كه به حكم (ولا تزر وازره وزر اخري (انعام / ۲۶۴)) گناه اغيار از فقير نينند (همان. ۱۰۱).

- دست در آستين تحير و پاى در دامن تفكر كشيده و به تحقيق (اولم يروا انا نأتى الارض ننقصها من اطرافها و الله يحكم لا معقب لحمكه (رعد / ۴۱)) رسيد. (اّما مثل الحيوه الدنيا كما انزلناه من السماء فاختلفت به نبات الارض لما يأكل الناس و الانعام حتى اذا الارض زخرتها... (يونس / ۲۴)) (همان. ۱۲۵).

- حق تعالى بر اسرار قلوب مطلع است و آگاه (اّما اشكو بشى و حزنى الى الله

(یوسف / ۸۸) در این قضیه بسیار حیرانم (همان. ۱۲۸).

- چگونه رشوه گیرم و حق تعالی گوید: (و لا تأكلوا اموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها الى الحکام لتأكلوا فریقاً من اموال الناس بالاثم و انتم تعلمون (بقره / ۱۸۸)). (همان. ۱۴۳).

- و چگونه مال یتیم تصرف کنم و حق تعالی فرماید: (إن الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً (نساء / ۱۰)). (و لا تقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن (انعام / ۱۵۲)). (همان. ۱۴۴).

- هر قدر که مقدور باشد سعی نمایم و به هیچ وجه از وجوه طمع نکنم (ما اسئلكم علیه من اجر ان اجری الا علی رب العالمین (شعرا / ۱۰۹) (همان. ۱۴۸).

- قال الله فی مدح امیر المؤمنین (اشداء علی الکفار رحماء بینهم (فتح / ۲۹) و قال (اذله علی المؤمنین اعزه علی الکافرین (مائده / ۵۴)) (همان. ۱۵۸).

- اگر مساهله با اشرار نمی کنم به انواع ایذا متضرر خواهم شد. به حکم آیه (و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة (بقره / ۱۹۵)) تنزل باید کرد (همان. ۱۶۷).

- اگر قاصری گوید که اطلاق هیولی بر حضرت حق از کلمات صوفیه فهم می شود مثلاً محقق رومی در مثنوی می گوید:

هر چه بینی در جهان از خیر و شر دو جهت دارد چو بگشایی نظر...

گوییم که حق تعالی در قرآن مجید می فرماید (الا انهم فی مریه من لقاء ربهم الا انه بکل شیء محیط (فضلت / ۵۴)) و: (اینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع علیم (بقره / ۱۱۵)). (همان. ۱۹۴).

- علمای کرمان تکفیر شاه نورالدین نعمت الله کردند، او فرمود: (يعرفون نعمت الله ثم ينكرونها اكثرهم الکافرون (نحل / ۸۳)). (همان. ۲۰۱).

- چنانچه فحوای (الرحمن علی العرش استوی (طه / ۵)) کاشف آن است (همان. ۲۰۳).

- نویسنده در توصیف خدا و بیا اینکه بر همه چیز عالم است می گوید: بعد از آن هم در باطن این مرتبه ابتدا ظهور حرکت شهودی می کند: (هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن

و هو بكلّ شیء عليم (طه / ۵). (همان. ۲۰۳).

- مضمون (تری الناس سکاری و ما هم بسکاری و لكن عذاب الله شديد (حج / ۲)) به این وجوه جلوه می‌نمود (همان. ۵۷).

- اکنون به حکم (احسن كما احسن الله اليك (قصص / ۷۷)) دیده‌م محبان را به نور خود روشن می‌باید ساخت (همان. ۱۲۳).

- میبیدی در بیان وجوب حج به این آیه استناد می‌کند: (و الله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً (آل عمران / ۹۷)) (همان. ۱۶۱).

- پس اگر با عدم استحقاق و فقدان استعداد، خود را به یاد درویشان آورم معذور خواهیم بود (و من يخرج من بيته مهاجراً الى الله و رسوله ثم يدرکه الموت فقد وقع اجره على الله (نساء / ۱۰۰)) (همان. ۱۹۶).

میبیدی در بیست مورد از گزاره‌های استنادی استفاده می‌کند که تقریباً سی و چهار در صد آیات قرآن را شامل می‌شود.

جدول استفاده از گزاره‌های قرآنی در منشآت میبیدی به شرح زیر است:

تعداد آیات	تبرکی	تعریفی	توضیحی و توصیفی	استنادی
۵۸	۱۰	۶	۱۶	۲۰
درصد	۱۷/۲	۱۰/۳۴	۲۷/۵	۳۴

۲. بررسی تأثیر قرآن در منشآت تفرشی

۲-۱. واژگانی

الف) وام‌گیری

- از این بضاعت مزجات، خبری که شایان به یاران مجلس با سزاواری ارسال به آن محفل قدس داشته باشد نیافتم (تفرشی، ۱۳۹۱: ۴۱).

- اگر متاع کمال که بضاعه مزجات رسته امکان شده... (ص ۳۶)

* و جئتنا ببضاعه مزجاه فأف لنا... (یوسف / ۸۸).

- حقا که بی شائبة ريب و ریا در بادی الرأی این حکایت در نظر آمد (ص ۴۱)

* ... إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأی و... (هود / ۲۷).

- صیانت شجر دولت روز افزون از زمهریر مکاید حساد و دشمنان (ص ۷۰)
* فیها علی آرائک لایرون فیها شمساً و لا زمهریر (الانسان / ۱۳).
- از بوستان غیب و نزهتگاه لاریب به جلوه‌گاه حضور و عرصه شهود درآورده
(ص ۲۰)

- ورد الهامات غیب و مطرح فیوضات لاریب ... است (ص ۳۱)
* الله لا اله الا هو لیجمعنکم الی یوم القیامه لاریب فیہ (النساء / ۸۷)
- رشک فرمای بیت المعمور گشت (ص ۳۸).
* و البیت المعمور و السقف المرفوع (الطور / ۴)
- که کتاب کریم و خطاب واجب التعظیم شرف ورود ارزانی داشته (ص ۳۸)
* قالت یا ایها الملائه الی القی الی کتاب کریم (النمل / ۲۹)
- اما کمک به حرامی از این فقیر سر نزنده که باعث خسران دنیا و آخرت باشد
(ص ۵۲).

* انقلب علی وجهه حسراًالدنیا و الاخره ذلك هو الخسران المبین (الحج / ۱۱)

(ب) ترجمه

- برق عنایتی که از وادی ایمن الطاف صاحبی ... تابان گشته بود (ص ۷۲)
* فلما اتاها تودی من شاطی الواد الیمن فی البقه المبارکه (القصص / ۳).
- از مصلحت نفس اماره خویش به صلاح حال ولی نعمت نپرداخته (ص ۷۳)
* و ما ابری النفسی إن النفس الاماره بالسوء... (یوسف / ۵۳)
- نه توفیق آنکه در مقام اعتذار و استغفار برآید (ص ۸۴)
* و ما کان استغافراً ابراهیم لایه الا عن موعده (التوبه / ۱۱۴).

(ج) برآیندسازی

- و مخلص متخصص را بر منهج رشاد اخلاص و اعتقاد و مسکین تشیید مبانی
صلح و سداد استوار و برقرار دانند (ص ۳۵).
* در قرآن سبیل رشاد داریم:
و قال الذی آمن یا قوم اتبعون اهدکم سبیل الرشاد (غافر / ۳)

و ما اهدیکم الاسبیل الرشاد (غافر ۲۹)

- بارقة الطاف خطاب مسرت سرایت از طور لامع النور مرحمت و... (ص ۶۲)

جدول استفاده تفرشی از تاثیر پذیری واژگانی

تعداد ترکیب‌ها	ترجمه	وام‌گیری	برآیندسازی
۱۴	۳	۹	۲
درصد	۲۱/۴	۶۴/۲	۱۴/۳

۲-۲. الهامی

مقدار بهره‌گیری تفرشی از رویکرد الهامی اندک و ناچیز است.

- هنگام بهار و زمان اعتدال لیل و نهار رایات اقبال به تسخیر ممالک عراق عرب و

شام و حلب در اهتزاز آمده (ص ۲۴)

ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار آیات لاولی الالباب (آل

عمران / ۱۹۰)

- جز طریق انیق تحت شیوة رضیه مرضیه مودبت پیرا پیشنهاد خاطر این محب ناقص

... (ص ۳۴)

* یا ايتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه المرضیه (الفجر / ۲۸)

۳-۲. گزاره‌ای

تفرشی نیز از آیات قرآنی به صورت گزاره‌ای در منشآت خود استفاده می‌کند. موارد

استفاده او از گزاره‌های قرآنی به صورت تبرکی، توضیحی و توصیفی است.

الف) تبرکی

تفرشی توجه چندانی به استفاده از آیات قرآن در ابتدا و انتهای نامه ندارد. او در دو

مورد در انتهای نامه از آیات قرآن استفاده می‌کند.

- در انتهای نامه‌ای می‌آورد: یا لیتنی کنت معهم فافوز فوزاً عظیماً (نساء / ۷۳)

(تفرشی. ۱۷)

نکته جالب توجه این است که نامه دیگری را نیز با ذکر همین آیه ختم می‌کند

(همان. ۶۶).

مورد دیگر استفاده از آیات برای تبرک، جملات معترضه است. که البته تعداد آیات این بخش نیز زیاد نیست:

- تا به پاداش آن تصاعد بر مدارج معارج اقبال نموده به مسرت ابدی فایز گردد (و لبیلونکم بشيء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين (بقره / ۱۵۵)) منتظر ورود فیوضات غیبی و فتوحات لاریبی باشند (همان. ۵۰).

- قیوم کائنات را در این امور حکم و مصالح بسیار است (و لنذیقنهم من العذاب الادنی دون العذاب الاکبر لعلهم يرجعون (سجده / ۲۱)) (همان. ۶۶)

- این معنی بر حق سبحانه ظاهر است (و کفی به شهیداً (احقاف / ۸)) (همان. ۷۶).
تعداد گزاره‌های قرآری به کار رفته در منشآت تفرشی ۳۴ آیه است که سهم آیات تبرکی ۵ آیه است که تقریباً ۱۴/۷ درصد را شامل می‌شود و با احتساب آیه تکراری کمتر از این هم می‌شود و همین ارقام نشان دهنده عدم علاقه نویسنده به این شیوه استفاده از آیات قرآنی است.

ب) توضیحی

یکی از موارد مورد علاقه تفرشی استفاده از آیات قرآنی به صورت گزاره‌ای برای توضیح یا توصیف موضوع است.

- از لوامع اشراقات آن خطاب مستطاب عظم ریمیم به مقال (ینی القی الی کتاب کریم (نمل / ۲۹)) گویا شده (همان. ۶).

- سراپرده یگانگی که به صفت (حور مقصورات فی الخیام (رحمن / ۷۲)) (لم یطمئن انس قبلهم و لا جان (رحمن / ۷۴)) انصاف داشتند (همان. ۲۱).

- دل نیازمند و زبان لابه‌گر به دریوزه (رتنا آتنا من لدنک رحمه و هیئ لنا من امرنا رَشداً (کهف / ۱۰)) فرستاده (همان. ۲۵).

- زبان بیان گویای کلمه طیبه (الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب (کهف / ۱)) گشت (همان. ۲۵).

- زبان بیان به مقال (الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب (کهف / ۱)) سپاس پیرایی آغاز نهاد (همان. ۳۸). ذکر این توضیح لازم است که این آیه را در نامه‌ای دیگر هم ذکر

کرده است.

- لسان طرب به کلمه طيبة (إني القى اليّ كتاب كريم (نمل / ۲۹) در اهتزاز بود و به سپاس سبحان الذي (يحيى العظام و هي رميم (يس / ۷۸)) ستایش گذار. (همان. ۵۳).
- به شکرانه وفود مسعود آن خطاب مستطاب ذکر (الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب (كهف / ۱)) بر ذمت عبودیت خویش لازم ساخته (همان. ۵۴). این آیه را در نامه‌های دیگر هم آورده.
- باز پرس آن هر (يوم لا ينفع مال و بنون الا من التى الله بقلب سليم (شعرا / ۸۸)) از ایشان خواهد بود (همان. ۶۰).
- از خطاب (يا ايها الانسان ما عزك برّبك الكريم (انفطار / ۶) شرمساری درگاه الهی طاری نگردد (همان. ۶۰).
- از شجرة مرحمت ثمر اقبال به مقتضای فحوای (إني آنست ناراً (طه / ۱۰)) نیستی کلبه تاریک دلان زاویه گمنامی را مشرق امید ساخت (همان. ۶۱).
- تعداد گزاره‌های قرآنی با شیوة توضیحی که در منشآت تفرشی به کار رفته اند ده آیه است که حدوداً ۲۹/۴ درصد را شامل می‌شود و نشان دهنده توجه نسبی نویسنده به این مقوله است.

ج) استنادی

- تفرشی توجه خاصی به آوردن آیات قرآنی برای به اثبات رساندن دیدگاه خود دارد.
- از دیدگاه قیوم کائنات و مبدع موجودات به حکم (يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما (احزاب / ۵۶)) در هر زمانی و هر مکانی استدعای ... (تفرشی. ۳۰).
- ایجاد نوع گرامی انسانی به حکم (و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون (الذاریات / ۵۶)) جز شناخت سبحانی و پرستش ربّانی امری دیگر نیست (همان. ۳۱).
- بر حسب مفاد صدق بنیاد (و لا تنقصوا الايمان بعد توکيدها (نحل / ۹۱)) و فحوای حقیقت انتمای (و الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه و يقطعون ما امر الله به ان يوصل و يفسدون فى الارض اولئك لهم اللعنه و لهم سوء الدار (رعد / ۲۵)) (همان. ۳۴).
- تفرقة خواطر روا ندارد که (يوم لا ينفع مالٌ و لا بنون الا من اتى الله بقلب سليم

- (شعرا/ ۸۸) بازخواست خواهد شد (همان. ۳۵).
- به ذریعة امتثال فرمان واجب الذعان (یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما (احزاب/ ۵۶) خود را مستعد قبول فیضان رحمت ربانی گردانیده (همان. ۵۷).
- بر وفق مشیّت (و هو الذی جعلکم خلائف الارض و رفع بعضکم فوق بعض درجات (انعام/ ۱۶۵)) به ذات جمیل صفات... تفویض یافت (همان. ۵۷).
- به حکم (لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنّ لهم دینهم الذی ارتضی لهم (نور/ ۵۵)) قبض و بسط امور عالم و عالمیان... به قوّت دانش و بینش آن نقاوة خاندان سلطنت... مربوط گشته (همان. ۵۷).
- داور حقیق که نوع گرامی انسان را به تشریف (و لقد کرما بنی آدم و حملناهم فی البرّ و البحر و رزقناهم من الطیبات (اسرا/ ۷۰)) مشربه ساخته به سعادت (و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً (اسرا/ ۷۰) اختصاص داده (همان. ۵۹).
- دیده یعقوبی را که بر شاهراه الطاف مخادیم به حکم (و ابیضت عیناه من الحزن (یوسف/ ۸۴)) سفید گشته (همان. ۶۲).
- برادر به جان برادر که در عالم صورت و معنی به حکم (سنشد عضدک باخیک (قصص/ ۳۵)) اعتضاد و استظهار این نادان هیچ مدان... (همان. ۶۲).
- چنانکه آیه (و اننی هدانی (انعام/ ۱۶۱)) و (لا تشمت بی العداء) بدان افصح می- نماید (همان. ۶۵).
- از شجر عطوفت ثمر مسکین نوازی به مقتضای فحوای (انی انست ناراً (طه/ ۱۰)) کلبه امید تاریک دلان زاویه گمنامی را مشرق امید ساخت (همان. ۷۲).
- تعداد گزاره‌های قرآنی که به صورت استنادی در نامه‌های تفرشی آمده‌اند ۱۲ آیه است که تقریباً ۳۵/۳۰ درصد را شامل می‌شود با ذکر این نکته که تعدادی از آیات مورد استناد تکراری هستند.

تعداد آیات	تبرکی	تعریفی	توضیحی و توصیفی	استنادی
۳۵	۵	۰	۱۰	۱۲
درصد	۱۴/۷	۰	۲۹/۴	۳۵/۳۰

نتیجه‌گیری

تأثیرپذیری از قرآن یکی از مواردی است که در سده‌های مختلف مورد توجه شاعران و نویسندگان بوده و می‌تواند ملاک دانش دینی آنها باشد. در این مقاله میزان و نوع استفاده دو تن از منشیان دوره صفوی مورد بررسی قرار گرفته که نتیجه آن در زیر بیان می‌گردد:

- میبیدی در تأثیرپذیری از قرآن به نوع واژگانی توجهی ویژه دارد به گونه‌ای که نصف ترکیب‌های قرآنی را به این موضوع اختصاص می‌دهد. در تأثیرپذیری واژگانی هم بیشتر به ترجمه توجه می‌کند. دو نوع وام‌گیری و برآیندساز در رده‌های بعدی هستند. در این نوع، تفرشی بیشتر از وام‌گیری استفاده می‌کند و تقریباً ۶۵ درصد موارد را به آن اختصاص می‌دهد. ترجمه و برآیندسازی در مراتب بعدی قرار می‌گیرند.

- استفاده از رویکرد الهامی که نشان‌دهنده آشنایی بیشتر شاعر یا نویسنده با مفاهیم قرآنی است در نوشته‌های میبیدی بیشتر دیده می‌شود ولی تفرشی به ندرت و محدود از آن استفاده می‌کند.

- در زمینه تأثیرپذیری گزاره‌ای میبیدی بر شیوه تبرکی تأکید دارد در حالی که تفرشی فقط دوبار از این روش استفاده می‌کند. وی از جملات معترضه هم زیاد استفاده نمی‌کند.

- تفرشی از روش تعریفی استفاده نمی‌کند اما میبیدی که در نامه‌هایش به اثبات عقاید خود می‌پردازد و گاه با مخاطب نامه جدل می‌کند برای تعریف موضوع بر آیات قرآنی استناد می‌کند. حدود ده درصد از تأثیرپذیری گزاره‌ای در منشآت میبیدی با شیوه تعریفی است. بر اساس همین رویکرد از گزاره‌های توضیحی و استنادی هم به مقدار مجموع ۶۱ درصد استفاده می‌کند. به کاربردن آیه قرآنی برای توضیح و توصیف موضوع از موارد مورد علاقه تفرشی است. تقریباً ۳۰ درصد گزاره‌های تفرشی از این نوع است. ۳۵ درصد آیات هم به شیوه استنادی در متن نامه‌ها می‌آیند که نشان می‌دهد اقناع با استفاده از آموزه‌های قرآنی مورد توجه منشی نامه بوده.

برآیند پژوهش نشان می‌دهد که میبیدی به اقتضای شغلش که منصب قضاوت شهر را برعهده داشته، از نظر کمیت بیشتر از تفرشی از آیات قرآنی استفاده می‌کند. کیفیت و چگونگی استفاده میبیدی از آیات هم بیشتر و تخصصی‌تر از میبیدی است. استفاده تفرشی از آیت قرآنی به ضرورت و بدون تکلف است.

فهرست منابع

۱. انوشه، حسن. (۱۳۷۶). دانش‌نامه‌ی ادب فارسی. ج ۲. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی و انتشاراتی دانش‌نامه.
۲. تویسرکانی، قاسم. (۱۳۸۳). مقدمه بر نامه‌های رشیدالدین وطواط. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. حسینی تفرشی، محمدحسین بن فضل‌الله. (۱۳۹۰). منشآت. تصحیح و تعلیقات محسن بهرام-نژاد. چاپ اول. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای مقدمه‌ای بر شناخت اسناد تاریخی اسلامی.
۴. خاقانی، افضل‌الدین. (۱۳۸۴). منشآت. تصحیح و تحشیه محمد روشن. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. خوشدل‌تهرانی، علی‌اکبر. دیوان. چاپ دوم، تهران: ما. ۱۳۷۰
۶. راستگو، سیدمحمد. (۱۳۸۳). تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی. چاپ سوم. تهران: سمت.
۷. غروی‌اصفهانی، محمدحسین. دیوان کمپانی. تهران: دارالکتب الاسلامیه. ۱۳۷۱
۸. قائم‌مقامی، جهانگیر (۱۳۵۰).. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
۹. موسوی، سیده زهرا و ذوالفقاری، محسن. (۱۳۹۲). نقد و تحلیل شیوه‌های تأثیرپذیری از قرآن و حدیث در شعر خاقانی. در پژوهش‌های ادبی - قرآنی دانشگاه اراک. بهار ۹۲. شماره اول.
۱۰. میدی، حسین بن معین‌الدین. (۱۳۷۶). منشآت. تصحیح نصرت‌الله فروهر. چاپ اول. تهران: میراث مکتوب و نقطه.

نظریه تکامل و آفرینش انسان؛ بررسی دیدگاه‌های محمد حسین طباطبایی و یدالله سبحانی

بی بی مهدیه طباطبایی^۱

محمد سعیدی مهر^۲

چکیده

نظریه تکامل از زمان طرح آن از سوی داروین همواره از جهت سازگاری یا ناسازگاری آن با متون دینی به ویژه از حیث شمول آن نسبت به آفرینش انسان مورد بحث بوده است. وجود داستان آفرینش آدم در کتب دینی از جمله قرآن باعث شد که اندیشمندان الهی در قبال این نظریه موضع‌گیری‌های متفاوتی داشته باشند در این جستار دیدگاه دو اندیشمند معاصر محمد حسین طباطبایی و یدالله سبحانی در مورد نسبت نظریه تکامل با روایتی که قرآن از خلقت انسان ارائه کرده است بررسی می‌شود. سبحانی این نظریه را پذیرفته، آن را با قرآن هماهنگی می‌داند و طباطبایی نیز معتقد است در صورت قطعی بودن، این نظریه با آیات قرآن در تناقض نیست، به نظر می‌رسد دلیل این دیدگاه، توجه آنان‌ها به ابعادی از نظریه تکامل بوده است که با آموزه‌های مسلم دینی مغایرتی ندارند.

واژگان کلیدی

نظریه تکامل، خلقت، انسان، یدالله سبحانی، محمد حسین طباطبایی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق الهیات و علوم سیاسی؛ واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: mahdiye.tabatabae@yahoo.com

۲. استاد گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: saeedi@modares.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۹/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱۲

طرح مسأله

نظریه تکاملی زیستی از زمان ارائه‌ی آن توسط داروین، و حتی قبل از آن به شکلی که در آراء افرادی مانند لامارک و چیمبرز مطرح شده بود، محل مناقشاتی میان دین‌داران است و از همان آغاز نیز میان دینداران در نحوه‌ی مواجهه با نظریه تکامل اختلافاتی وجود داشته است. در نقطه‌ی مقابل در میان تکامل‌گرایان نیز اجماعی در باب دین وجود نداشته است. از زمان داروین عده‌ای از دینداران با آغوش باز نظریه‌ی تکامل را پذیرفتند و حتی مروج اصلی داروینیسم در آمریکا ایزا گری کیش بود و عده‌ای نیز مانند ویلفورس آشکار در مناظراتی برای کوبیدن نظریه حضور یافتند. در نسل‌های بعد نیز جریان ادامه داشت. در حال حاضر این چند دستگی ادامه دارد. در حالی که زیست‌شناسانی مانند ریچارد داوکینز از سردمداران الحاد در جهان غرب‌اند، زیست‌شناسان به نام دیگری هم مانند مایکل بهی وجود دارند که تکامل را در قالب طراحی هوشمند می‌پذیرند. برخی دیگر نیز وجود دارد که نه از منظری دینی، بلکه به لحاظ علمی با نظریه‌ی تکامل مخالفت‌هایی دارند.

نظریه تکامل داروین در میان اندیشمندان مسلمان با واکنش‌های مختلفی روبرو شده است. در یک طبقه‌بندی کلی می‌توان آنان را به دو گروه موافقان و مخالفان تقسیم کرد. مخالفان عموماً از منظری دینی به نقد این نظریه پرداخته‌اند. در این جستار به بررسی دیدگاه دو اندیشمند معاصر یعنی طباطبایی و سبحانی درباره تطابق نظریه تکامل با متون دینی پرداخته شده است. یکی از عوامل انتخاب این دو جذابیت ناشی از گفتگوی عملی آنان بر این مسأله است.^۱

۱. یدالله سبحانی (۱۲۸۴-۱۳۸۱) استاد زمین‌شناسی بود و مطالعاتی گسترده در زیست‌شناسی داشت. وی نخستین کتاب فارسی در تبیین و دفاع از نظریه تکاملی داروین را به نام *خلقت انسان* در سال ۱۳۴۶ منتشر کرد. طباطبایی در جلد ۱۸ تفسیر المیزان آرای سبحانی را مورد نقد قرار داد. سپس سبحانی به نقدهای طباطبایی پاسخ داد که بخشی از این نقدها در ضمیمه‌ای با عنوان «بحث تو توضیح اضافی» به چاپ سوم کتاب *خلقت انسان* اضافه شد. حاصل پاسخهای وی با نام *قرآن مجید، تکامل و خلقت انسان* در سال ۱۳۴۸ منتشر گشت.

نظریه تکامل داروین

چارلز داروین، قدرتمندترین نظریه پرداز ایده تکامل است که این ایده را با نگاهی مخصوص به تحول حیات ارگانیک بیان نموده و گزارش ارزشمندی در مورد چگونگی تکامل انواع موجودات زنده از اجداد نخستین ارائه کرده است. داروین در سفر دریایی خود، متوجه تغییر پذیری جانداران مناطق مختلف شد و به دنبال کشف علل تغییرات جانداران در حالت طبیعی برآمد. او توانست از مطالعه کتاب مالتوس به نام "رساله ای در باب جمعیت"، راز تغییر جانداران را در حالت طبیعی به دست آورد.^۱ نظریه تکامل مشتمل بر عناصر زیر است:

الف - تغییرات تصادفی: داروین شواهد فراوانی بر وقوع وراثت پذیری تغییرات کوچک و ظاهراً خود به خودی در میان افراد یک نوع به دست آورده بود (باربور، ۱۳۷۲، ص ۱۱). تغییرات تصادفی، تغییرات شانس در فراوانی ژن‌ها در جمعیت‌های

۱ - خلاصه نظر مالتوس این است مالتوس جامعه شناس و اقتصاددان انگلیسی ۱۳۸۸ نظریه خویش را در کتاب خود درباره نحوه رشد جمعیت انسانی و علل بروز فقر و جنگ تشریح کرد و به این ترتیب نظریات او مبنای نظریه داروین قرار گرفت. خلاصه عقاید مالتوس این بود که جمعیت انسانی بر اساس قاعده رشد هندسی افزایش می‌یابد. در حالی که افزایش تولیدات غذایی بر پایه قاعده رشد عددی است. ساده ترین شکل سریهای رشد هندسی و عددی را می‌توان به صورت زیر نوشت.

۱۲۸، ۶۴، ۳۲، ۱۶، ۸، ۴، ۲: رشد هندسی

۱۴، ۱۲، ۱۰، ۸، ۶، ۴، ۲: رشد عددی

در سری رشد هندسی هر عدد مساوی با عدد قبل ضرب در یک عدد معین و در سری رشد عددی مساوی با عدد قبل به اضافه یک عدد معین است. به این ترتیب تعداد انسانها سریعتر از رشد منابع غذایی افزایش می‌یابد و در صورتی که کنترلی بر جمعیت انسانی اعمال نشود، بروز فقر و قحطی اجتناب ناپذیر است. مالتوس زمان متوسط تجدید نسل انسانها را ۲۵ سال فرض کرد و به این ترتیب برای انسان در یک قرن ۴ بار تجدید نسل قبول می‌نمود (Lewens, 2007: 42). مالتوس پیش بینی کرد که اگر قرار است حیات بر روی زمین باقی بماند، تمایل ناگزیر موجودات زنده به جمعیت زیاد، فقط می‌تواند به وسیله ی جنگ و بلایای پی در پی، جبران شود. بدین ترتیب، دیدگاه تیره و تار جنگ دائمی برای بقا بین ارگانسیم‌ها، توسط خواندن کتاب مالتوس به ذهن داروین خطور کرد. (Ward, 1998: 62)

کوچک است که از نسلی به نسلی دیگر قابل انتقال است. احتمال این که تکامل به وسیله تغییرات اتفاقی انجام شود، وجود دارد (عسکری، ۱۳۷۲، ص ۳۳).

ب- تنازع بقا: به طور کلی، تعداد موجودات زنده از میزان آن‌هایی که می‌توانند به حد تولید برسند، بیشتر است. بنابراین، موجودات در دست‌یابی به حیات، در رقابت دائمی با سایر افراد به سر می‌برند. (Lewens, 2007, p 42). به گفته ی داروین: «یک قانون کلی وجود دارد که منجر به پیشرفت تمامی موجودات ارگانیک می‌شود و آن، این است که قویترین موجود زنده می‌ماند و ضعیف‌ترین موجود می‌میرد» (Ward, 1998, p 62). بدیهی است افرادی که دارای صفت مفید برای تنازع باشند، می‌توانند در تنازع بقا کامیاب گردند و آن عده که نیرو و وسیله لازم برای مبارزه ندارند، به فنا و زوال محکوم می‌شوند. بنابراین، نتیجه ی تنازع بقا، "بقای اصلح" است؛ یعنی طبیعت آن‌هایی را که واجد صفات ممتاز برای بقا و تکثیر هستند و بهتر سازگاری یافته‌اند، برای بقا انتخاب می‌کند (Lewens, 2007, p 42-43).

ج- بقای اصلح: اصطلاح اصلح در واقع برای سازگاری بهتر با محیط که نتیجه ی آن داشتن فرزندان بیشتر است، تعریف شده است؛ بدین معنی افرادی که از صفات ممتازی برای بقا برخوردار باشند و سازگاری بیشتری با شرایط طبیعی زندگی و محیط داشته باشند، از حد میانگین بیشتر عمر می‌کنند و زاد و ولد بیشتری دارند و لذا کما بیش سریعتر افزایش می‌یابند. در دراز مدت این سیر به انتخاب طبیعی این تغییرات می‌انجامد و در موازات آن تغییرات نامطلوب تر کاهش می‌یابند و سرانجام محو می‌شوند تا به آنجا که تبدیل تدریجی نوع رخ می‌دهد (Darwin, 1859, p 170-69). به نظر داروین، هنگامی که صفت مفیدی باعث بقای فرد می‌شود، آن فرد این صفت را از طریق وراثت به اولاد خود منتقل می‌کند. این صفت ممتاز، نسل به نسل تشدید می‌شود و به صورت صفت بارز جدیدی ظهور می‌کند و مقدمات امتیاز آن گروه از اجدادش را فراهم می‌سازد. انواع جدید هم به نوبه خود می‌توانند به همین روش، انواع تازه‌تری را به عرصه رسانند و این سیر تکاملی همچنان ادامه می‌یابد (Ward, 2006, p 50). به بیان داروین: «به دلیل نزاع دائمی برای حیات، هر تغییری هر چند اندک اگر به حدی باشد که برای نوع مفید باشد، سبب حفظ

آن نوع می شود و به وسیله زاد و ولد موروثی می گردد» (Ward, 2006: 63).

د- انتخاب طبیعی: نظریه ی انتخاب طبیعی داروین به مکانیسم تغییر تکاملی و مهمتر از آن چگونگی تبیین سازش و هماهنگی آشکار دنیای جانداران به وسیله این مکانیسم می پردازد. انتخاب طبیعی طی دو مرحله پیش می رود: ۱- تولید تغییرات ۲- دسته بندی این تغییرات به وسیله انتخاب و حذف (مایر، ۱۳۸۸، ۱۱۴ص). در ذیل اجزای علی نظریه انتخاب طبیعی داروین مطابق آنچه لنوکس (۲۰۰۴) بیان کرده آورده شده است.

۱- گونه ها از افرادی تشکیل شده اند که در بسیاری از خصیصه ها با هم تفاوت دارند، هر چند این تفاوت ها بسیار جزئی اند.

۲- گونه ها تمایل دارند که با نرخ هندسی افزایش جمعیت دهند.

۳- با توجه به محدودیت منابع، بیماری، شکارچی ها و غیره این تمایل باعث می شود افراد موجود در گونه ها در تنازعی دائمی برای بقاء وارد شوند.

۴- برخی افراد تفاوت هایی با بقیه دارند که در این تنازع برای آنها مزیتی نسبی به حساب می آید. ویژگیهایی مانند اینکه قادرند دسترسی بهتر و مؤثرتری به منابع داشته باشند، مقاومت بیشتری نسبت به بیماریها داشته باشند، در جدال با شکارچی ها موفق تر باشند، و مواردی نظیر این.

۵- گرایش به بقا و تولید بچه های بیشتر در این افراد بیشتر است [احتمال آن بیشتر است].

۶- بچه ها گرایش دارند خصیصه های موجود در والدین را به ارث ببرند.

۷- بنابراین تغییرات مطلوب گرایش دارند که با فراوانی بیشتری به نسل بعد منتقل شوند. داروین نام این گرایش را "انتخاب طبیعی" می گذارد.

۸- طی زمان، خصوصاً وقتی که محیط دستخوش تغییرات ملایمی شود، این فرآیند باعث خواهد شد که ویژگی گونه ها تغییر کند.

۹- اگر دوره زمانی طولانی و کافی باشد جمعیت های نسلهای بعدی آنقدر با گونه های نیاکان خود فرق خواهند داشت که به عنوان گونه جدیدی طبقه بندی می شوند.

تا بند هفت نظریه ی انتخاب طبیعی را شکل می دهد و بندهای هشت و نه بیانگر آن

هستند که در بازه‌های زمانی طولانی انتخاب طبیعی می‌تواند گونه‌های جدید را بوجود آورد. کسی که مخالف نظریه‌ی انتخاب طبیعی است باید به دقت مشخص کند که با کدامیک از بندهای نه‌گانه‌ی یادشده مخالف است و چه دلیلی برای رد آن دارد

ارکان نظریه تکامل

مهمترین دعاوی این فرضیه این است:

۱. عمر زمین بسیار طولانی است (تقریباً ۴/۶ میلیارد سال پیش و حیات حدود ۳/۹ یا ۳/۶ میلیارد سال قبل به شیوه‌ای شبیه به فرضیه اپارین - هالدن ایجاد شده است (Emmel, 1992, p51).

۲. روند حیات از سادگی به پیچیدگی می‌گراید، از حیات ساده تک‌سلولی‌ها، باکتری‌ها و جلبک‌های سبزی (و یا شاید اشکال ساده‌تر ناشناخته) به سمت حیات چندسلولی‌ها، دوزیستان، خزندگان، پرندگان، پستانداران و سرانجام انسان.

۳. تبیینی طبیعت‌گرایانه از روند حیات، از طریق انتخاب طبیعی که براساس جهش‌های تصادفی ژن‌ها استوار است.

۴. تبار مشترک، به گونه‌ای که نمودار درختی قوس نزولی تکاملی وجود دارد که همه موجودات زنده با پیوندهای نسبی به هم مرتبط می‌شوند (Gould, 1983, p153). هیچکدام از نظریه‌های داروین مانند نسب مشترک^۱ با شور و شوق پذیرفته نشدند؛ می‌توان گفت احتمالاً هیچ کدام از نظریه‌های دیگر داروین از چنین قدرت تبیین‌کنندگی قوی و عظیمی برخوردار نبود. هر چیزی که تا آن زمان در تاریخ طبیعی دل‌بخوایی یا بی‌سامان به نظر می‌رسید به تدریج معنا پیدا می‌کرد.

هیچ چیز بیش از قدرت تبیین‌کنندگی نظریه نسب مشترک به پذیرش سریع تکامل

۱. مورد سه گونه از مرغان مقلد گالاپاگوس بینش مهم تازه‌ای به داروین بخشید. این سه گونه به وضوح از یک گونه نیاکانی در قاره آمریکای جنوبی نسب گرفته بودند. از این نتیجه‌گیری تا این فرض که تمام مرغان مقلد از یک نیای مشترک اشتقاق یافته‌اند در واقع اینکه هر گروهی از جانداران از یک گونه نیاکانی نسب گرفته‌اند - گام کوچکی بیش فاصله نبود. این همان نظریه نسب مشترک داروین است. (مایر، ۱۳۸۸، صفحه ۱۰۶)

کمک نکرد، به زودی نشان داده شد که حتی جانداران و گیاهان که به ظاهر کاملاً متفاوت از یکدیگرند نیز می توانند از یک نیای مشترک تک سلولی مشتق شده باشند. داروین قبلاً هنگامی که پیشنهاد کرد « تمام گیاهان و جانوران، از یک شکل خاص (نسب گرفته اند) که نخستین بار حیات در آن دمیده شد» (Darwin, C.1859, p248). این مسئله را پیش بینی کرده بود. بررسی های سلول شناسی (میوز، وراثت کروموزومی) و زیست شیمی، شواهد به دست آمده از زیست شناسی و سیستماتیک در تأیید منشأ مشترک را کاملاً تأیید می کردند. یکی از پیروزی های زیست شناسی مولکولی این بود که توانست نشان دهد یوکاریوت ها و پروکاریوت ها رمز های ژنتیکی یکسانی دارند و بنابراین تردیدی باقی نمی گذارد که حتماً این گروه ها هم منشأ مشترکی دارند (مایر، ۱۳۸۸، ص ۱۰۷) تنها یک حوزه وجود داشت که در آن کاربرد نظریه نسب مشترک با مقاومت شدید روبرو شد: گنجاندن انسان در کل خط نسب. (همان).

از میان ارکان اصلی نظریه تکامل، مسأله تبار مشترک^۱ به ویژه از منظر تطبیق آن بر انسان بیشتر نظر این طباطبایی و سجابی را به خود جلب کرده است؛ آیا انسان همانند دیگر جانوران نیای حیوانی داشته یا خلقت انسان به صورت مستقل است؟ در آن سوی علم، نظریه نسب مشترک داروین در بین دانشمندان به خاطر آن به سرعت پذیرفته شد که برای سلسله مراتب لینه ای انواع جانداران و نیز یافته های آناتومیست های مقایسه ای تبیینی فراهم آورد. زیرا فرض می شد که نیاکان انسان، انسان ریخت ها باشند. و چنانچه انسان از انسان ریخت ها نسب گرفته باشد از بقیه دنیای زنده جدا نیستند و عملاً بخشی از آن است. این

۱. تغییرات تصادفی، تنازع بقا، بقای اصلح و انتخاب طبیعی از مهمترین ارکان نظریه تکامل به شمار می آیند. اصل «تبار (نیا یا نسب) مشترک» نیز از دیگر اصول مهم نظریه داروین است. بر اساس این اصل، نمودار درختی قوس نزولی تکاملی وجود دارد که همه موجودات زنده با پیوندهای نسبی به هم مرتبط می شوند (Gould, 1983, 153). می توان گفت احتمالاً هیچ یک از بخشهای دیگر نظریه داروین از قدرت تبیین کنندگی قوی اصل تبار مشترک برخوردار نبوده است. هر چیزی که تا زمان داروین در تاریخ طبیعی دل بخواهی یا بی سامان به نظر می رسید در سایه این اصل به تدریج معنا پیدا می کرد.

پایان تمام فلسفه‌های مطلقاً انسانی انگار (anthropomorphic) بود. در واقع، تمام پژوهش‌های امروزی نشان داده‌اند که میان انسان و شامپانزه شباهت باور نکردنی وجود دارد. ۹۸ درصد از ژن‌ها با هم مشترک و بسیاری از پروتئین‌های ما برای مثال هموگلوبین یکسان است. در سال‌های اخیر روشن شده که دیگر نمی‌توان در بررسی فلسفی انسان، در ارتباط با پرسش‌هایی همچون ماهیت خودآگاهی، هوش و فداکاری در انسان، ریشه داشتن این توانایی‌های انسانی در نیاکان آدم سان را نادیده گرفت. اینکه انسان طی تکامل توانایی‌ها و ویژگی‌های بی‌همتای بسیاری کسب کرده است چیزی از این حقیقت کم نمی‌کند. (رایش هلف ۱۳۸۸، ص ۱۷۳-۱۸۷)

سید محمد حسین طباطبایی (۱۳۶۰-۱۲۸۱) درباره‌ی تکامل انسان و تکامل سایر موجودات زنده نظری یکسان دارد. او مدعی است ظاهر متون دینی، حکایت از خلقت دفعی انسان دارد و لذا نظریه‌ی تکامل انواع را نمی‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۶۳). اما در عین حال از واژگان «اثبات»، «رد» و «ابطال» سخن نمی‌گوید و از «عدم تأیید» و «قانع‌کننده نبودن» سخن می‌گوید که مواضعی متواضعانه‌تر است. هر چند از نبودن دلیل «قاطع» نیز سخن گفته است:

«فرضیه تحول انواع، تنها و تنها فرضیه‌ای است که خواستند مسائل گوناگونی را با آن توجیه کنند و هیچ دلیل قاطع بر آن ندارند، پس حقیقتی که قرآن کریم بدان اشاره می‌کند که انسان نوعی جدای از سایر انواع است، هیچ معارضی ندارد و هیچ دلیل علمی برخلاف آن نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۲۸).

به عقیده‌ی وی، از نظر علمی، مبنای تکامل‌گرایان برای تحمیل فرضیه‌شان بر آیات قرآن، قانع‌کننده نیست: «زیرا صرف پیدایش نوع کامل از حیث تجهیزات، بعد از نوع ناقص، در مدت‌های طولانی، بیش از این دلالت ندارد که سیر تکاملی ماده برای قبول صورت‌های مختلف حیوانی، به تدریج بوده است. پس او بعد از پذیرش صورت ناقص نوع حیوانی، استعداد قبول حیات کاملاً انسانی را پیدا کرده و بعد از پذیرش صورت موجوداتی پست به صورت موجوداتی شریف درآمده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۸۷).

اما سحابی نقطه مقابل دیدگاه علامه طباطبایی قرار می‌گیرد، زیرا براساس عقیده‌ی وی

قرآن راجع به خلقت تدریجی موجودات زنده متذکر می شود و با تأکید بسیار بستگی سلسله جانداران تا عالی ترین آن ها را بیان می فرماید. در ادامه به بررسی آراء علامه طباطبایی و دکتر سبحانی در حوزه تکامل که هر کدام برای حل تعارض میان علم و وحی راه حلی جداگانه ارائه داده اند پرداخته شده است.

رویکرد کلی طباطبایی و سبحانی به نظریه تکامل

در بیان مسئله تکامل از دیدگاه این دو دانشمند با دورویکرد مواجه می شویم. سبحانی، موافق نظریه تکامل است البته نه به صورت قطعی و تلاش کرده نص صریح قرآن را به خلقت تدریجی تفسیر کند. طرف دیگر طباطبایی به مخالفت با نظریه تکامل می پردازد و نص صریح قرآن را مخالف با نظریه تکامل می دانست.

طباطبایی با نگاهی دینی به تفسیر نظریه تکامل می پردازد. به نظر وی اصول نظریه تکامل منطبق بر قانون علیت است زیرا اولاً، موجودات مادی طبق قانون علیت در یکدیگر تأثیر دارند و چیزی را از دیگران کاسته و بر خود می افزایند. در چنین موجوداتی این فرآیند به صورت «تنازع بقا» جلوه گر می شود؛ و ثانیاً، در طی جریان تأثیر موجودات مادی بر یکدیگر موجودات که علتی نیرومندتر هستند با تأثیر گذاری در موجودات ضعیف تر به تدریج آن ها را از بین می برند. در نتیجه تنها موجودات قوی تر باقیمانده و ضعیف تر از بین می رود و از این فرآیند می توان به «اصل بقای اصلح» تعبیر کرد؛ ثالثاً، لازمه چنین تأثیرات و تأثراتی میان علل و معلول ها این است که یک موجود متأثر از علل و شرایط محیطش باشد که می توان آن را «اصل تبعیت از محیط» خواند. بدین ترتیب طباطبایی ریشه اصول سه گانه بالا را در قانون علیت می یابد و بر آن است که نظریه تکامل با چنین تقریری اجمالاً مورد قبول قرآن است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۱).

از سوی دیگر، طباطبایی به این مطلب تصریح می کند که آنچه داروین درباره منشأ انسان گفته است، بر خلاف آیات قرآن کریم است. بنابراین، طباطبایی مدعی است که ظاهر متون دینی حکایت از خلقت دفعی انسان دارد لذا نظریه تکامل انواع را دست کم در مورد انسان مورد تأیید قرار نمی دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۶۳). علاوه بر این از نظر طباطبایی شواهد علمی نظریه تکامل قانع کننده نیستند.

به اعتقاد وی، علوم تجربی دارای دو دسته قضایاست:

الف) نظریات علمی: نظریات علمی در اثر براهین، تجربه و سایر عواملی که در تولید علمی نقش دارند، شکل می‌گیرد. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰۲) طباطبایی برای نظریات علمی که از راه‌های مزبور به اثبات رسیده، اعتبار و ارزش معرفتی قائل است. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۷۵)

ب) فرضیات علمی: به نظر طباطبایی، فرضیات اموری اعتباری و قراردادی هستند که توسط دانشمندان وضع می‌شوند و هدف از وضع آن‌ها در علم، تصحیح تعلیل‌ها و تبیین‌های علمی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۲). به نظر علامه، فرضیات علمی موجب استنتاج علمی نمی‌گردند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰۲).

از نظر سحابی، دینداران عمدتاً به دو دلیل با نظریه تکاملی داروین مخالفت می‌کنند. نخست، خویشاوندی انسان و میمون را دوشان وی می‌داند و دوم آن که از این نظریه بر ضد خداواری استفاده شده است (سحابی، ۱۳۸۷، ص ۷۳). تکامل تدریجی و پیوستگی موجودات زنده را یکی از مواردی می‌داند که درباره آن هیچ اختلاف و تناقضی میان بیان قرآن و یافته‌های قطعی علم امروز وجود ندارد (سحابی، ۱۳۶۱، ص ۱۶۰). افزون بر این، در نظر وی آیات متعددی (که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود) بر پیوستگی موجودات زنده تا انسان گواهی می‌دهند. (سحابی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۰).

سحابی اصل تکامل را می‌پذیرد، اما بحث تنازع بقا و شجره نسلی را که داروین پیشنهاد می‌کند، قابل مناقشه می‌داند. هدف وی اثبات «پیوستگی و اتصالی است که در کلیه مخلوقات الهی وجود دارد و خلقت انسان هم از این اصل و قاعده خارج نیست» (سحابی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷). از نظر وی، با مرور قرآن در بحث خلقت به دو اصل کلی می‌رسیم: «یکی پیوستگی تمام سلسله موجودات» و تکامل آن‌ها و دیگری «برگزیدگی آدم از میان انسان‌ها» که دارای استعداد دریافت تعلیمات خاص الهی می‌شود (سحابی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۷). وی خلقت انسان را حاصل تکامل تدریجی می‌داند و این نکته را به بیان‌های مختلف در آیات گوناگون آورده است. (سحابی، ۱۳۸۷، ص ۷۵)

در قسمت فوق اظهار نظر دومتفکر ایرانی درباره‌ی تکامل بیان شد و در قسمت اول

بیان کردیم که نظریه ی تکامل بخش های متفاوتی دارد و گویا هر کدام از نویسندگان یاد شده تنها به بخش یا بخش هایی از نظریه اشاره کرده و آن را معادل کل نظریه انگاشته اند. بدین منظور ابتدا پرسش هایی پیرامون ابطال و اثبات نظریه ی تکامل طرح می کنیم و پاسخ می دهیم. قبل از طرح پرسش ها لازم است اندکی درباره ی اثبات و ابطال نظریه های علمی سخن گوئیم.

صدق و کذب ویژگی های گزاره ها هستند. صدق برخی گزاره ها را می توان از طریق استدلالی قیاسی و با راست انگاشتن مقدمات به اثبات رساند. همچنین با ارائه ی مثال های نقضی می توان گزاره ای را ابطال کرد و به تعبیری کذب آن را به اثبات رساند. در این معنای دقیق اثبات مخصوص گزاره های منطقی و ریاضیاتی است. به عبارتی هیچ گزاره ای که واجد محتوای تجربی است اثبات نمی شود. اینکه نظریه های علمی را مجموعه ای از گزاره ها در نظر گرفت و نه دسته ای از مدل ها، در دهه های اخیر با چالش های زیادی مواجه شده است. به طور خیلی خلاصه و تنها در ارتباط با بحث کنونی ما تفاوت دو نگاه در این است که مدل ها همگی کاذب هستند در حالیکه گزاره ها می توانند صادق یا کاذب باشند. مدل ها را بر اساس میزان کارآمدی و ناکارآمدی آن ها پذیرفته یا رد می کنیم. پذیرش و رد بر خلاف اثبات و ابطال اعمال معرفتی موقتی هستند. به عبارتی آن چه امروز پذیرفتنی است ممکن است با ورود مدل های جدید کنار گذاشته شوند^۱.

آیا داروین خود دعوی آن داشت که نظریه خود را اثبات کرده است؟

داروین همگام با تحلیل بالا معتقد است نظریات علمی اثبات نمی شوند (Darwin 1859 [2008]. p39). مطابق فهم داروین نظریه های علمی اثبات نمی شوند اما اگر بتوانند دسته ی بزرگی از شواهد را توضیح دهند و دلایلی علیه آنها وجود نداشته باشد پذیرفته می شوند. داروین در پاسخ به مخالفانش می گوید این تنها نظریه ی او نیست که ثابت نشده است زیرا سایر نظریه های علمی هم ثابت نمی شوند. به یکی از دوستانش می گوید که از آدام سجویک، پیرسید مگر فیزیکدانان نظریه اتر را ثابت کردند که از او می خواهند

۱. فایل صوتی دکتر هادی صمدی درباره تکامل/ابطال/اثبات.

نظریه‌ی انتخاب طبیعی را ثابت کند (Darwin 2008, p210). این نظریه همان‌طور که داروین گفته امروزه هم اثبات نمی‌شود، اثبات کردن مخصوص حیطه‌های ریاضیات و منطق است. خارج از این دو هیچ چیز را نمی‌توان اثبات کرد. نهایتاً چیزی را بر اساس قدرت تبیینی و میزان فهم‌افزایی آن می‌پذیریم. به سه دلیل نظریه‌ی ای را می‌پذیریم. نخست به دلیل این که قدرت تبیینی دارد و با پذیرش آن می‌توانیم چیزهایی را در جهان توضیح بدهیم. دوم به این دلیل که جایگزینی برای آن نداشته باشیم. سوم به این دلیل که دلایلی علیه آن نداشته باشیم. وقتی این سه شرط فراهم باشند، آن نظریه را می‌پذیریم. تمام نظریات علمی به همین شکل‌اند و این منحصر به نظریه‌ی تکامل نیست.

دلایل علمی در رد یا قبول نظریه تکامل

طباطبایی (ره) درباره مسئله خلقت انسان و این که آیا او به صورت مستقل و دفعی خلق شده یا به صورت تدریجی، دو مسئله را بیان داشت: نخست آن که مدعی شد ظاهر متون دینی، حکایت از خلقت دفعی انسان دارد و لذا نظریه‌ی تکامل انواع را مورد تأیید قرار نمی‌دهد (طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۶۳). دوم آن که بعد از توضیح و تبیین نظریه‌ی تکامل، شواهد نظریه تکاملی را قانع‌کننده نمی‌دانست.

دلیل علمی که علامه بر دیدگاه تحول داروین مطرح می‌کند این است که پیوستگی نسبی انسان و میمون قابل تجربه نیست؛ یعنی، تاکنون تجربه نکرده‌ایم که فردی از افراد این نوع به فرد دیگری از افراد نوع دیگر متحول شود. به عبارت روشن‌تر، هرگز کسی مشاهده نکرده است که میمونی انسان شود.

به عقیده‌ی وی، از نظر علمی، مبنای تکامل‌گرایان برای تحمیل فرضیه‌شان بر آیات قرآن، قانع‌کننده نیست، «زیرا صرف پیدایش نوع کامل از حیث تجهیزات، بعد از نوع ناقص، در مدت‌های طولانی، بیش از این دلالت ندارد که سیر تکاملی ماده برای قبول صورت‌های مختلف حیوانی، به تدریج بوده است. پس او بعد از پذیرش صورت ناقص نوع حیوانی، استعداد قبول حیات کاملاً انسانی را پیدا کرده و بعد از پذیرش صورت موجوداتی پست به صورت موجوداتی شریف در آمده است» (طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۸۷).

لذا ادله‌ی اینان اثبات‌کننده این ادعا نیست که حیوانات کامل از حیوانات ناقص،

منشعب شده است. شواهد ارائه شده نیز فقط بر دگرگونی های تدریجی، در مورد انتقال و تبدیل صفتی به صفت دیگر دلالت می کند، اما در زمینه اثبات تبدیل نوعی به نوعی دیگر ناتوان است (طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۸۷)

نکته ی دیگری که محل تأمل است بیان این مطلب است که علامه طباطبایی، تکامل در عوارض و صفات انسان را قبول دارد ولی تکامل در ذات انسان (انسان بالفعل) را آن طور که داروین و پیروانش قائل اند، نمی پذیرد:

«آری ما می توانیم نوع بشری را پدیده ای مستقل و غیر مربوط به سایر انواع موجودات فرض کنیم و تحول و تطور را در «حالات» او بدانیم نه در «ذات» او و این فرضیه مطابق تجربیات نیز می باشد، چون ما تجربه کرده ایم که تاکنون هیچ فردی از افراد این نوع به فردی از افراد نوع دیگر متحول نشده است. مثلاً هیچ میمون ندیده ایم که انسان شده باشد، بلکه تنها تحولی که مشاهده شده، در خواص و لوازم و عوارض آنها است» (طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۲۸).

از سویی دیگر، سبحانی، میان مسئله ی تکامل تدریجی و پیوستگی موجودات زنده هیچ اختلاف و تناقضی میان مراتب قرآن و مراتب علمی امروز نمی بیند (سبحانی ۱۳۴۶، ص ۱۰۳).

از نظر سبحانی، توسعه و تفصیلی که در ساختمان تشریحی هر عضو در انواع مختلف موجودات پدید آمده است، معرف کیفیت تکاملی آن نوع است و علم «تشریح تطبیقی» تغییر و توسعه ای را که در بافت ها و ساختمان هر عضو، در انواع گیاهان و حیوانات به ترتیب تکاملی آنها صورت گرفته است بر ما معلوم می دارد. «جنین شناسی» و «فسیل شناسی» هم از رشته های علوم زیستی می باشند که از مباحث مطرح این دو علم می توان نمونه و شواهد متعددی در موضوع تغییر و تکامل تدریجی موجودات زنده یافت.

وی اشاره به گیاهان (سرخس ها)، حیوانات (مرجان ها و اسفنج ها و بعضی خار پوستان) می کند:

«در گیاهان و حیوانات ساده، غالباً یک عضو، چند کار حیاتی را به عهده دارد اما در موجودات عالی تر، کارهای حیاتی به وسیله اعضای متمایز انجام می شود و بنابراین این

موجودات پر عضوتر هستند و در اصطلاح بیولوژی، گیاهان و حیوانات پر عضوتر را موجودات کامل تر می‌گویند» (سحابی ۱۳۴۶، ص ۱۶).

وی معتقد است که براساس شواهد زیست‌شناسی، فسیل‌شناسی و زمین‌شناسی گیاهان و حیوانات ساده‌تر (کم عضوتر) قبلاً خلق شده‌اند؛ موجودات کاملتر دیرتر پدید آمده‌اند و نوع انسان که در ردیف بالای طبقه‌بندی موجودات قرار دارد، جدیدترین نوع مخلوقات زنده می‌باشد (سحابی ۱۳۴۶، ص ۱۶).

سحابی شواهدی را که از طریق تشریح تطبیقی در بیان پیوستگی انواع و تکامل تدریجی، از ساختمان هر عضو و تغییرات آن در اقسام گیاهان و یا حیوانات پیدا کرده، بیان می‌کند. وی معتقد است که پس از مطالعه‌ی تشریح تطبیقی، معلوم می‌شود که اساس ساختمان در همه‌ی آن‌ها، یکی است و همه‌ی آن‌ها صور ظاهراً متفاوت، اساس ساختمانی مشترکی دارند تا برای انجام یک عمل حیاتی خاص آماده شوند (سحابی ۱۳۴۶، ص ۱۹).

سحابی معتقد است که با بررسی انواع فسیل‌های شناخته‌شده، می‌توان سیر منظم موجودات را در اعصار گذشته و پیوستگی و تغییر تدریجی آن‌ها را مسلم انگاشت. (سحابی ۱۳۴۶، ص ۸۴).

نکته‌ی دیگری که سحابی در کتاب خلقت انسان به آن اشاره دارد بحث «اقسام واسط» می‌باشد. اقسام واسط، حلقه‌های اتصالی هستند که دسته‌های متمایز ولی نزدیک موجودات را به هم مربوط می‌سازند و به وسیله‌ی این اقسام، پیوستگی و اتصال نسلی آن اقسام نمایان می‌شود (سحابی ۱۳۴۶، ص ۹۰).

بررسی نظریات علمی دو متفکر

از بررسی دلایل علمی دو متفکر این گونه برداشت می‌شود، شواهد علمی که سحابی برای بیان اندیشه‌اش استفاده کرده بیشتر خودنمایی و مخاطب را به خود جلب کرده البته سحابی به صورت قطعی نظریه تکامل را نمی‌پذیرد اما دلایل و شواهد علمی کاملی برای تکامل تدریجی موجودات مطرح می‌کند. وی به تدریجی بودن تکامل اشاره می‌کند: «با توجه به اینکه هر تغییر صفات طبیعی، در انواع موجودات در کمال آرامی و به‌طور نامحسوس صورت می‌گیرد، پس قاعدتاً هر دوران زمین‌شناسی که در آن دسته‌های

بزرگ از گیاهان و یا جانوران منقرض شده و یا گروه های جدید پدید آمده اند، صدها میلیون سال طول کشیده است و بنابراین در ازای تاریخ، تغییرات گذشته ی حیات را بر سطح زمین که بررسی های علمی همواره مورد تأیید قرار داده است می توان دریافت کرد» (سحابی ۱۳۴۶، ص ۸۶-۸۵). در حالیکه طباطبایی برخلاف سبحانی به زمان بر بودن تکامل توجه نکرده است. وی معتقد است پیوستگی نسبی انسان و میمون قابل تجربه نیست؛ هرگز کسی مشاهده نکرده است که میمونی انسان شود. تحول و تطور، امری زبان بر و تدریجی است؛ خود داروین هم مطرح کرده که قادر نیست حتی مسیر تحولی یک نمونه از انواع را ببیند و شرح دهد چه برسد به همه ی موجودات.

نقطه مشترک هر دو دانشمند در غیر قطعی دانستن نظریه تکامل است. سبحانی نظریه ی داروین را فقط بیانی در علت تغییر تدریجی موجودات زنده می دانست، (سحابی ۱۳۴۶، ص ۱۸۷). طباطبایی معتقد بود، از نظر علمی، مبنای تکامل گرایان برای تحمیل فرضیه شان بر آیات قرآن، قانع کننده نیست، لذا ادله ی اینان اثبات کننده این ادعا نیست که حیوانات کامل از حیوانات ناقص، منشعب شده است. شواهد ارائه شده نیز فقط بر دگرگونی های تدریجی دلالت می کند، اما تبدیل نوعی را رد می کند (طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۸۷). البته تکامل همیشه رو به بهتر شدن یا اینکه از ناقص تر به کامل تر شدن نیست حتی اگر براساس حرکت جوهری هم بخواهیم تکامل را توضیح دهیم این برداشت اشتباه است زیرا گاهی موجود در سیر تغییرات خود ضعیف تر می شود نه کامل تر، زیرا تغییرات به سبب استعداد ذاتی موجودات رخ می دهد.

از نظر نگارنده، علامه به ضرس قاطع نظریه تکامل را از نظر علمی باطل و فاقد اعتبار تلقی می کند. اما با وجود کاوش های علمی صورت گرفته از جمله فسیل های بدست آمده، شواهد زمین شناسی و..... نمی توان نظریه تکامل را رد کرد بنابراین رد قاطعانه این نظریه به بن بست خواهد خورد.

اما سبحانی برای حل تعارض میان نظریه تکامل و دین به شواهدی از زیست شناسی، فسیل شناسی و زمین شناسی اشاره می کند. (سحابی ۱۳۷۵، ۱۶). وی براساس شواهد بدست آمده از ساختمان هر عضو و تغییرات آن در اقسام گیاهان و یا حیوانات، پیوستگی انواع و

تکامل تدریجی را نتیجه گرفته است. (همان، ۱۹ و ۸۴) سحابی معتقد است که با بررسی انواع فسیل‌های شناخته شده، می‌توان سیر منظم موجودات را در اعصار گذشته و پیوستگی و تغییر تدریجی آن‌ها را نیز مسلم انگاشت. به نظر می‌آید رد نظریه تکامل از طرف علامه طباطبایی از آن جهت که دارای ادله و شواهد علمی نیست صحیح نیست؛ زیرا، پیشینه سنگواره‌ای تنها منبع اطلاعات مستقیم ما از تاریخ حیات به شمار می‌آیند. همانطور که داروین در کتاب «خاستگاه گونه‌ها» به وضوح بیان کرده است. جنبه‌های عمومی و کلی پیشینه سنگواره‌ای، شواهد مستحکمی برای تکامل به شمار می‌آید. به عنوان نمونه انسان مثال بارزی از پیشینه‌ی سنگواره‌ای است. داروین براساس شباهت‌های کالبدشناختی اظهار داشت که نزدیک‌ترین خویشاوندی انسان با گوریل‌ها و شامپانزه‌ها است و بنابراین، احتمالاً خاستگاه انسان در آفریقا است. پس از آن، مجموعه‌ای از سنگواره‌ها کشف شد که تاریخ آن‌ها بر اساس روش‌های دقیق تعیین شد و هنوز هم سنگواره‌های جدیدی در این ارتباط کشف می‌شود.

نکته حائز اهمیت دیگر بحث (DNA) و پروتئین است. که مجموع داده‌های جدید، شواهدی آشکار مبنی بر خویشاوندی موجودات زنده‌ی گوناگون از طریق تکامل حروف در (DNA) آن‌ها فراهم می‌آورد، که اکنون به راحتی و با روش‌های شیمیای کشف توالی (DNA) قابل «خواندن» شده‌اند. و این شاهدیست بر سامانه‌های رده‌بندی زیستی که بر پایه مشخصه‌های ظاهری استوارند و طی سه دهه مطالعه‌ی گیاهان و جانوران بدست آمده است.

به نظر می‌رسد سحابی منابع علمی خوبی را در دسترس داشته و از آن استفاده کرده است اما علامه طباطبایی مشخص نیست دسترسی ایشان به نظریه‌ی تکامل از چه منبعی بوده است؟ آیا به کتب داروین و یا ترجمه‌های آثار وی دسترسی داشته و از آنجا نظریه را روایت نموده‌اند یا از کتب امثال سحابی یا بهزاد مطالب را بازگو نموده‌اند؟ باید یادآوری کرد که تکامل امری زمان‌بر است و شاید عمر کسی مجالی برای دیدن سیر تطوری یک نوع را ندهد.

دلایل قرآنی در رد یا قبول نظریه تکامل آدم از نظر سبحانی و علامه طباطبایی

بخشی از پرسشهایی که در ابتدای این بحث قابل طرح اند عبارت اند از این که آیا مفهوم انسان و آدم در قرآن یکی است؟ و اگر یکی نیست، از نظر قرآن، کدامیک از آن دو (انسان و آدم) خلقت مقدم داشته اند؟ آیا از نظر قرآن، انسان خلقت جدا و مستقل از همه موجودات داشته و یا بر عکس، انسان نتیجه تحول و تکامل جسمی سایر جانداران است و با آنها پیوستگی نسلی دارد؟

طباطبایی در تفسیر مراد قرآن از واژه «آدم» را فردی معین از نوع انسان که نامش «آدم» است می داند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۸۳)

از نظر وی، در سوره نساء^۱، مراد از «نفس واحده» در این آیه آدم (ع) و مراد از «زوجها» حوا است، و این آیه نشان می دهد که نسل همه افراد نوع انسان به این دو نفر منتهی می شود. وی با توجه به شواهد قرآنی دیگری نیز تأکید می کند که همه انسانها از نسل آدم و حوا هستند؛ زیرا اولاً قرآن صراحتاً در جاهای مختلفی انسانها را، فرزندان آدم خطاب می کند^۲؛ ثانیاً آیاتی در قرآن هست که مبدأ خلقت آدم و حوا را متفاوت با مبدأ آفرینش نسل آنها می دانند^۳.

در پاسخ به پرسش های مطرح شده سبحانی به تحلیل مفهومی واژه های «آدم» به گونه ای که در قرآن به کار می روند می پردازد. آدم، برای نامیدن یک فرد به کار رفته است و هر وقت منظور اسم عام باشد قرآن واژه «بنی آدم» را به کار می برد. بنابراین، «انسان» کلمه عام و «آدم» لفظ خاص است. دیدگاه مهم سبحانی آن است که خلقت آدم از میان انسانها و بعد از پیدایش انسان صورت گرفته است. بنابراین، آدم اولین انسان نیست و از

۱. أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

۲. يَا بَنِي آدَمُ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ / اعراف / ۳۱ - وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ. اسراء / ۷۰.

۳. الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ۗ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ. سجده / ۷-

میان جمعی که مثل او بودند و پیش از او و با او می‌زیستند برگزیده شده است سحابی با تحلیل آیه ۳۳ آل عمران^۱ تلاش در اثبات این معنا دارد که آدم(ع) نخستین انسان نبوده، بلکه صرفاً اولین انسان دارای مسؤولیت است. به نظر وی، زندگی بشر به دو دوره تقسیم می‌شود:

- ۱- دوره قدیمی که شامل چندین میلیون سال از اوایل خلقت انسان می‌شود، در این دوره انسان فقط شکل و هیكل انسانی داشته ولی غیر مسئول است. (سحابی ۱۳۷۵، ص ۱۰۹)
- ۲- دوره دوم با برگزیدگی آدم شروع می‌شود. در این دوره انسان به واسطه تشخیص و اختیاری که پیدا می‌کند، موظف و مسئول می‌شود و وارد تکامل فکری می‌گردد. بنابراین، سحابی هیچ ناسازگاری بین نظریه تکامل و قرآن نمی‌یابد بلکه معتقد است قرآن خود اثبات کننده این نظریه است (همان، ص ۱۰۸).

سحابی در فصل دوم کتاب *خلقت انسان* اشاره می‌کند که در قرآن خلقت تدریجی و پیوستگی نسلی مورد تأیید قرار گرفته است. از جمله آیاتی که به آن‌ها استناد می‌کند عبارت است از: اعراف ۱۱/ بقره ۳۰-۳۱/ اعراف ۱۹-۲۷/ طه ۲۱۲۰-۲۱۲۳/ سجده ۹-۷ و..... به نظر سحابی با توجه به پیوستگی که میان انسان و جانداران پیش از وی وجود دارد و شواهدی قرآنی موجود در اثبات آن، روشن می‌شود بین گل که ابتدای خلقت است تا انسان که در انتهای تکامل جسمی موجودات ظهور کرده است، مراتبی تکاملی وجود داشته است که به امر الهی از گل اولین موجود زنده و از وی سایر موجودات پدید آمده است و از این روست که قرآن خلقت انسان را مکرراً از گل دانسته است (سحابی ۱۳۷۵، ص ۱۲۸). در حالی که در هیچ آیه‌ای از قرآن مطلب صریحی در باره پدید آمدن آدم و همسرش از خاک و گل نیامده است.

به نظر می‌رسد مناقشه دکتر سحابی و علامه طباطبایی بر سر استعمال عام و خاص بودن کلمه انسان و آدم می‌باشد. برداشت متفاوتی که دو اندیشمند مذکور برسر نظریه تکامل دارند باعث چنین باز خوردی شده است.

۱. «ان الله اصطفى آدم و نوحاً و آل ابراهیم و آل عمران علی العالمین»

علامه طباطبایی خلقت انسان را مستقل می داند و تحول وی را از حیوانات رد می کند. از منظر علامه خلقت مستقل انسان ناشی از معنایی است که آیات با ظهور قوی خود، آن را افاده می کنند، البته علامه اشاره می کند در صورت اثبات نظریه تکامل می توان آیات قران را براساس آن تأویل کرد و از سوی دیگر، نظریه تکامل از ضروریات دین نیست، تا منکر آن مرتد از دین باشد. (طباطبایی، ج ۱۶، ص ۳۸۲)

برگزیدگی آدم

از نظر سجابی، برخی از مفسران برای اثبات نظریه تکامل به آیه ۳۳ سوره آل عمران^۱ استدلال کرده اند. در این آیه بیان می شود که خداوند آدم (ع)، نوح (ع) و آل ابراهیم و آل عمران را از میان مردم برگزیده است. «اصطفاء» به معنای انتخاب و برگزیدن است و این معنا زمانی صحیح است که نوح (ع) و پیامبران آل ابراهیم و آل عمران از میان مردم زمان خود برگزیده شده باشند و قطعاً همین معنا برای آدم (ع) که شرایط خاصی و متمایزی برای او در آیه ذکر نشده، صدق می کند یعنی آدم (ع) نیز از میان هم نوعان خویش که از نظر جسمی و وضعیت زندگی مثل او بودند برگزیده شده است (سجابی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷-۱۰۸).

پاسخ طباطبایی به ادعای سجابی آن است که وی از کلمه «عالمین» در آیه مورد بحث غفلت کرده است زیرا کلمه «عالمین» که «الف و لام» دارد، بر همه عالم ها، یعنی بر تمام بشر تا روز قیامت صادق است و در نتیجه آدم و نوح و آل عمران و آل ابراهیم بر تمامی معاصرین خود و آیندگان از بشر برگزیده شدند، همانطور که عالمین در آیه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»^۲ افاده عموم می کند. طباطبایی در ادامه بیان می کند که با این حال چه مانعی دارد بگوییم آدم نیز مانند سایر نامبردگان برتری بر همه بشر دارد ولی سایر نامبردگان بر معاصرین خود و آیندگان؛ و آدم تنها بر آیندگان برگزیده شده است. اگر برگزیده شدن آدم از بین انسانهای اولیه باشد، این اصطفاء برای آدم فضیلتی به شمار

۱. إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ

۲. تو را نفرستادیم مگر به عنوان رحمت برای همه عالمها. سوره انبیاء، آیه ۱۰۷.

نخواهد آمد زیرا اگر آدم به دلیل عقل دار بودنش برگزیده شد، از آن رو که داشتن عقل اختصاص به آدم نداشته و فرزندان او نیز عقل داشتند، پس تمام بنی آدم نسبت به انسانهای اولیه برگزیده‌اند و اینکه در آیه «اصطفاء» را تنها به آدم نسبت داده، تخصیص بدون مخصص است. (طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۸۹).

سحابی پاسخ طباطبایی را نادرست می‌داند و دلایل نادرستی این مطلب را اینگونه بیان می‌کند:

الف- اگر کلمه «العالمین» مفهومی عام است و به آیندگان نیز اطلاق می‌شود لازم می‌آید همه افرادی که بنام و یا «آل» در آیه از آن‌ها یاد شده است از نظر مقام و فضیلت یکی باشند، در حالی که فرستادگان الهی در یک مقام نبوده‌اند و نمیتوان آنان را برگزیده نسبت به غیر از زمان خودشان و در شریعت غیر خود ایشان دانست (سحابی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵).

ب- اگر به فرض همه پیغمبران مذکور در آیه ۳۳ آل عمران در یک مقام و موقعیت باشند چه لزومی داشت که در طول حیات بنی آدم پیغمبران متعدد و مخصوصاً صاحب کتاب مبعوث شوند؟ در این فرض همان اشکال «تخصیص بدون مخصص» پیش می‌آید. (سحابی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۶)

ج- از نظر سحابی این ادعا که آدم از میان اولاد خودش برگزیده شده باشد، ادعایی ضعیف است چرا که «مگر نوح و انبیاء آل ابراهیم و آل عمران از میان اولاد خود به پیغمبری برخاسته‌اند تا آدم را هم که در بیان آیه معطوف و هم‌تراز آنان است منتخب از میان اولادش بدانیم». (سحابی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۷)

ه- سحابی به این سخن طباطبایی که اگر اصطفای آدم بواسطه عقل است، چون بنی آدم هم عقل دارند پس با او اشتراک صفت خواهند داشت و از این جهت «تخصیص بدون مخصص» حاصل می‌شود؛ پاسخ می‌دهد که وی (سحابی) در مواضع دیگری و به استناد قرآن متذکر شده است که مزیت و برتری آدمی به واسطه علمی است که از جانب خداوند برای فهم واقعیات (بر اساس تعبیر قرآنی: «و علم آدم الاسماء...») دریافت کرد و نتیجه این دریافت دارا شدن عقل و تشخیص است که از طریق وی به اعقابش یعنی بنی آدم منتقل

شد. بنابراین تفاوت آدم و بنی آدم در این است که آدم با دریافت (مستقیم) علم از خداوند دارای تشخیص و عقل شد اما بنی آدم با داشتن عقل و تشخیص دارای علم می شوند. از طرف دیگر درجات عقل و هوش در افراد بنی آدم، بواسطه عللی که در وراثت و تربیت آنان وارد می شود یکسان نیست و از اینجاست که به هادی و راهنما (یعنی پیامبر) نیاز دارند. بنابراین، اصطفاء آدم سبب تخصیص بدون مخصص نخواهد بود بلکه مخصص همان دریافت علوم از جانب خداوند است.

مراحل پیدایش انسان

طباطبایی به این مطلب اشاره می کند که گروهی با استناد به آیه ۱۱ سوره اعراف^۱ معتقدند که آفرینش آدم بعد از خلقت انسان بوده است زیرا کلمه «ثم» در جایی استعمال می شود که بین ماقبل و مابعدش زمانی فاصله شده باشد. و در این آیه «بین «خلقناکم» و «صورتناکم» با حرف «ثم» فاصله افتاده است. بنابراین، این آیه می رساند که ابتدا انسان خلق شد پس از مدتی صورت یافت و پس از مدت زمان دیگری آدم آفریده شد و ملائکه مأمور به سجده بر وی شدند» (طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۸۹). طباطبایی سپس با توضیح این که حرف «ثم» در همه جا بر تأخیر زمانی دلالت ندارد و در بسیاری از موارد تنها ترتیب کلامی را می رساند. استشهاد بالا را رد می کند.

سحابی در پاسخ به نظر طباطبایی می گوید اولاً این ادعا که حرف «ثم» در این آیه دال بر صرف ترتیب باشد خود ناشی از این است که خلقت بلافاصله انسان از خاک به عنوان امری مسلم و از پیش پذیرفته شده در نظر گرفته شده و سپس آیه بر اساس آن تفسیر شده است. شاید چنین استنباطی پیش از آنکه عقیده دیگری اظهار شده باشد درست باشد اما اگر نظر و عقیده متفاوتی در باب خلقت انسان مطرح شده دیگر نمی توان عقیده سابق را مبنای تفسیر آیه قرار داد. ثانیاً اگر دیدگاه طباطبایی درست می بود می باید قرآن که همواره ظرایف سخن را در بالاترین نحو رعایت می کند ابتدا در این آیه خلقت آدم را ذکر می کرد و سپس به خلقت انسان و تصویر آن اشاره می نمود. ثالثاً، اگر واقعاً در این آیه

۱. وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِنَ السَّاجِدِينَ

تنها ترتیب بین موارد ذکر شده (و نه تقدم و تأخر زمانی) مورد نظر بود بلاغت و منطق ایجاب می‌کرد که از همان حرف «واو» برای عطف استفاده شود. (سجایی ۱۳۷۵، ص ۱۹۹-۲۰۰)

بررسی شواهد قرآنی

واژگان کلیدی در خصوص انسان در قرآن حول چهار دسته بر مبنای انسان و بشر، روح و نفس، خلق و امر و اصطفاء بیان شده است. انسان موجودی است که پذیرای بار الهی شده است، مکلف و مسئول است.

چهار دسته از آیات در خصوص «منشأ و مراحل خلقت انسان»، «نفس واحده»، «بنی آدم» و «تمثیل خلقت عیسی به آدم»، درباره آفرینش انسان وجود دارد. در تحلیل آیات مراحل خلقت انسان، چهار مرحله خلقت از تراب یا طین، صورت‌گیری از نطفه، تصفیه نفس انسانی و خلافت آدم بدست می‌آید. آیات ۱ سوره نسا، را می‌توان زیر این دسته آیات ملاحظه کرد. چالشی در این آیات بر اساس مفهوم نفس و سیاق آیات وجود دارد. همچنین چالش‌های نحوی، چالش در خصوص خلقت جسم حوا و آدم وجود دارد.

در این مقاله آیات «بنی آدم» بر اساس مفهوم اصطفاء تحلیل شده است. توجه به مفهوم قرآنی اصطفا و بازخوانی آیه «اصطفا آدم» در کنار آیات مرتبط با بنی آدم، که انسان‌های امروزی را از نسل آدم می‌داند؛ سازگاری نظریه تکامل با قرآن را قوت می‌بخشد، زیرا یک دیدگاه تفسیری آن است که آدم در میان افراد بشر تا زمان خود واجد صفاتی ژنتیکی شده که موفقیت او در زاد و ولد و ادامه نسل را در رقابت با دیگر افراد موجب شده است. آل عمران و آل ابراهیم نیز به لحاظ ژنتیکی برگزیده از انسان‌های هم عصر خود می‌باشند و به لحاظ فکری قابلیت کمتری داشته و بدین جهت برای انجام ماموریت الهی بعضی از انسان‌ها برگزیده شده‌اند.

در آیه ۵۹ سوره آل عمران^۱ خلقت عیسی به آدم تشبیه شده است که هر دو هم از

۱. إِنْ مَثَلٌ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»

خلقت خاکی و هم برخوردار از روح توصیف شده‌اند. در این آیه از اهل کتاب انتقاد شده است و بیان شده است که حضرت عیسی مانند حضرت آدم خلق شده و خدا نیست. در این آیه به دو بعد جسمی و روحی انسان اشاره شده است.

مطالعه جامع آیات آفرینش انسان با توجه به اصل یکپارچگی آیات نشان می‌دهد که خلقت تکاملی آدم و وابستگی نسلی به جانداران پیش از خود در فرآیند تکامل، به عنوان اولین انسان برخوردار از روح و حامل بار امانت الهی، با ظواهر آیات قرآن سازگار است.

نتیجه گیری

جستار حاضر به تلقی زیست‌شناسان ایرانی به دین پرداخته است. علت آن است که شاید اکثریت ایشان خدا باور بوده‌اند و کسانی که خدا باور نبوده‌اند، احتمالاً به دلیل زندگی در جامعه‌ای دینی، ادبیاتی قابل توجهی طی یک و نیم قرن اخیر تولید نکرده‌اند که بتواند در این نوشته ارزیابی شود. اما اندیشمندان مسلمان ایرانی درباره‌ی تکامل و رابطه‌ی آن با دین نظراتی داده‌اند.

با توجه به تمایز میان موافقین و مخالفین علم و دین و تمایز دیگری که در فلسفه دین یافت می‌شود دو نگاه به متون مقدسی مانند قرآن و انجیل وجود دارد. مطابق با نگاه نخست که نص گرایی نامیده می‌شود گزاره‌های موجود در متون مقدس معنای ظاهری و لفظی موجود در متن را دارند و همگی در همان معنای متعارف واجد ارزش صدق هستند. نگاه رقیب راه را بر تأویل متون مقدس باز می‌گذارد و هرچند گزاره‌ها را واجد ارزش صدق می‌داند اما معتقد است که می‌توان و باید برخی (نه همه) گزاره‌ها را در گام نخست تفسیر کرد. مطابق با این رأی از آنجا که در تفسیر مفسرین رأی و دانش زمانه‌ی مفسر نقش بازی می‌کند هیچ تفسیری کامل نیست و با تغییر در دانش زمینه‌ای تفاسیر جدیدی از متون ارائه خواهد شد.

مخالفین نظریه تکامل	موافقین نظریه تکامل	موضع
۲	۱	نص گرا
۴	۳	تأویل گرا

با توجه به جدول فوق، با چهار حالت ممکن مواجه می‌شویم که می‌توان آن‌ها را در جدول چهار خانه فوق تصویر کرد. که در این مقاله به بررسی خانه‌های شماره ۱ و ۲ پرداخته شده است.

وقتی به مطالعه‌ی اندیشمندان ایرانی می‌پردازیم، متوجه می‌شویم که عمده‌ی ایشان در خانه‌های شمار (۲) و (۳) قرار خواهند گرفت. نکته جالب آن است که بسیاری از اندیشمندان دینی به صراحت از نص گرایی دفاع می‌کنند و بنابراین انتظار آنکه بتوان

بسیاری از افراد را در خانه شماره (۲) یافت نباید دور از انتظار باشد.

۱- در خانه ی شماره (۱) افرادی قرار دارند که نظریه تکامل را پذیرفته و اتفاقاً آیات قرآن را مؤید آن می دانند و برنص قرآن تأکید دارند. یدالله سبحانی از جمله افرادی هست که در این خانه قرار می گیرد.

۲- در خانه ی شماره ی (۲) جمعی از اندیشمندان معاصر ایرانی که مخالف نظریه تکامل هستند و نظریه ی تکامل را به دلیل منافات ظاهری آن با قرآن کریم رد می کنند جای می گیرند. آن ها این نظریه را فاقد اعتبار علمی می دانند و معتقدند ادله از اثبات این نظریه ناتوان است. به اعتقاد این گروه نظریه ی تکامل، فرضیه ای است که با همه ادله و شواهدی که به نفع آن اقامه شده است، حتی در صوت اثبات قطعی، تنها از عهده ی تبیین تغییرات جزئی در یک نوع از موجودات برمی آید و از عهده ی تبیین تغییرات کلی که به پیدایش انواع جدیدی منتهی می شود ناتوان است. براساس این دیدگاه، نظریه ی تکامل هیچ داده علمی قطعی ای به حوزه ی علوم تجربی عرضه نکرده است تا به وسیله آن، آیات خلقت انسان مورد معارضه قرار گیرند. تعارض میان داده های علوم و آموزه های دینی، آنگاه قابل تصور است که نظریه ی علمی از فرضیه به قانون علمی مسلّم تبدیل شده باشد و آزمایش، تجارب، دلایل و شواهد متعدد آن را تأیید کنند. درحالی که نظریه ی تکامل تنها در حد فرضیه باقی مانده است و هیچ یک از ویژگی های قانون علمی در آن دیده نمی شود. از جمله افرادی همچون علامه طباطبایی، را می توان نام برد.

حق مطلب آن است که موافقان و مخالفان تئوری داروین با پیش فرض خاصی به سراغ قرآن رفته اند؛ زیرا اولاً و بالذات، قرآن درصدد بیان نظریه زیست شناختی نبوده است تا مثبت یا نافی فرضیه تبدیل انواع باشد. تنها دلالت قرآن بر آفرینش نوع انسان از آدم و حوا و خلقت آدم از خاک است؛ اما در اینکه از مرحله خاک تا آدم، چه مراحل طی شده است، قرآن ساکت مانده است.

فهرست منابع

- ۱- باولر؛ پیتر، (۱۳۸۰)، چارلز داروین و میراث او، ترجمه حسن افشار، نشر مرکز.
- ۲- سبحایی، یدالله، (۱۳۷۵)، *خلقت انسان*، چاپ سیزدهم، شرکت سهامی انتشار.
- ۳- سبحایی، یدالله، (۱۳۸۷)، *قرآن مجید، تکامل و خلقت انسان*، تهران، بنیاد فرهنگی مهندس بازرگان.
- ۴- رایش هلف، یوزف ه، (۱۳۸۸)، *پیدایش انسان*، ترجمه سلامت رنجبر، نشر آگه.
- ۵- قراملکی، فرامرز، (۱۳۷۳)، *موضع علم ودین در خلقت انسان*، موسسه فرهنگی ارایه.
- ۶- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۸)، *مجموعه رسائل*، ج ۳، قم، بوستان کتاب.
- ۷- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱۶ و ۴.
- ۸- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۲)، *اسلام و انسان معاصر*، قم جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۹- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸)، *بررسی های اسلامی*، ج ۲، قم، بوستان کتاب.
- ۱۰- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۷)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، انتشارات صدرا.
- ۱۱- عسگری خانقاه، اصغر کمالی و محمد شریف. (۱۳۷۲)، *مقدمه ای بر انسان شناسی زیستی*، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
- ۱۲- مایر، ارنست، (۱۳۸۸)، *چه چیزی زیست شناسی را بی همتا می سازد*، ترجمه کاوه فیض الهی، انتشارات جهاد دانشگاهی مرند.
- 13-Darwin, C.1859, " *On the Origin of Species by of Natural Selection or the preservation of Favored Races in the Struggle for Life*", London: John Murray (1964,Facsimile of the first edition; Cambridge ,MA :Harvard University press.
- 14 - Emmel, Thomas C, *the creative process may well be what we observe, deduce, and call evolution*, in: "*Cosmos, Bios, Theos*", eds: H Marienau and R.A. Varghese (La Salle: Open Court, 1992).
- 15-Gould, Stephen »*Evolution as fact and theory*«, in: "*Hen's Teeth and Horse's Toes*" (New York: Norton, 1983).
- 16-Lewens. Tim, "*Darwin. Routledge*" England: 2007
- 17-Ward. Kith, "*God 'Chance and Necessity*" England: One world Publications1998.
- 18--Ward. Keith, "*Pascal's Fire*" England: One world Publications 2006.
- 19-Eugenie. Carol. Scott, "*Evolution versus creationism*" United States of America: Greenwood Press 2004.

چکیده مقالات به انگلیسی

**the theory of evolution and human creation;
Reviews of views Allameh Tabatabaei and
Yadollah Sahabi**

*Bibi Mahdiyeh Tabatabaai
Mohammad Saeedomehr*

Abstract

Since its development by Darwin, the theory of evolution has always been debated for its harmony or incompatibility with the scriptures, especially in terms of its inclusion of human creation. The story of Adam's creation in religious books, including the Qur'an, made it possible for religious scholars to take different positions on this theory. This article examines the views of two contemporary Iranian thinkers, Mohammad Hussein Tabatabaei and Yadollah Sahabi, on the relation between the theory of evolution and the Qur'an's account of human creation. Sahabi accepts this theory and takes it compatible with the Qur'an and Tabatabaei maintains that if it were totally confirmed, it does not contradict the verses of the Qur'an. It seems that the reason for their positions was their attention to some (and not all) dimensions of this theory that do not contradict the definitive religious doctrines.

Keywords

Theory of Evolution, Creation,, Man, Yadollah Sahabi, Mohammad Hussein Tabatabaei.

Contexts of Quran in Tafreshi and Meibody's Composition

*Seyed Mohsen Mehrabi
Mohammad Amir Abidimnia
Rahim Kooshesh Shabestari*

Abstract

At past to now, attention to Quran's verse had been in authors up to investigation of Quran has been one of the important manner in religion studies. This manner receives to pick in 7 th. century in several sections such as words, reporting, inspiration. Word's influences is in 3 manners such as translate and resultanate. Reporting influence divided in sack, explantation, relying. One of the kinds in Persian prose is composition which in Safavi era is favorite. In this paper, we investigate two books in safavi era (Meibody and Tafreshi) base on describe. The results of paper show that Meibody as judge attends to Quran more than Tafreshi. He uses at words, definition, sack and relying, but Tafreshi without exaggeration uses at Quran's verse in definition and relying.

Keywords

Contexts, Quran, composition, Meibody, Tafreshi.

The idea of returning to the Qur'an in establishing a divine government (Focusing on the views of Martyr Motahhari and Imam Khomeini)

*Ehsan Shakeri Khoei
Reza Nasiri Hamed
Amir Kurd Karimi*

Abstract

The idea of returning to the Qur'an is one of the efforts made by some scholars of the Islamic world to establish divine governments in Islamic societies And the elimination of crises arising from the domination of tyrannical governments. In a way, it can be said that the thought of returning from Seyyed Jamaluddin Asadabadi began with The efforts of great thinkers such as Shahid Motahari and Imam Khomeini have continued. These two great thinkers of the Islamic world, with heartfelt belief and faith in the knot of the Holy Book, tried in practice To make Muslims aware of the effect of the Qur'an in resolving the crises of Islamic societies. With this explanation, we are going to use the theory of crises analytically, Let us examine the impact of this idea on the formation of the Islamic Revolution and say, Creating a revolutionary wave in Iran, due to the valuable efforts of these two great worlds in the practice of Quranic concepts And referring to the Qur'an, which was initially proposed in society with the aim of establishing an Islamic government centered on Velayat-e-Faqih And then it has evolved by relying on Quranic teachings; As Imam Khomeini (ra) says somewhere: "Basically, the book of our revolution is the Quran."

Keywords

The Thought of Returning to the Quran, Shahid Motahari , Imam Khomeini, the divine government.

Structural changes and doctrinal evolution of Shiism in the Safavid period

*Turaj Ghadimi
Monira Kazemi Rashed
Masoumeh Qara Daghi
Manijeh Sadri*

Abstract

The Safavids formed a centralized government in Iran after the Fitr period, and by strengthening the national identity of the Iranians and using the element of religious identity, they made fundamental changes in the structure of government and society. The formalization of the Imami Shiite religion was the most important action of the Safavid government at the beginning of its work, which led to a fundamental change in the values and norms of Iranian society.

Due to the historical nature of the subject, this research has been done using a descriptive and analytical method. Shiite religion was one of the important elements in the unity of Iranians in the Safavid period that formed the intellectual structure of the Safavids.

Keywords

Shiite, Safavid, Tariqat, religion, structure.

A critical look at the foundations of the Tafkik School (centered on Sheikh Mojtaba's Qazvini)

Ali Ghadrddan Gharamaleki

Abstract

The Tafkik School has different principles, principles and rules that rely on them to explain their views and opinions. In this article, an attempt has been made to explain and evaluate the principles of this view. The purpose of this study is to show the weakness of the foundations of this view. The weakness of the foundations of a view is the source of doubt in the validity of that view. By researching the library in the works of the separatists, especially Mr. Mojtaba Qazvini, the author has studied their foundations and analyzed them in the form of "epistemological and methodological" and "ontological" foundations. After explaining these principles, the author critically evaluates them. Whereas, on the one hand, one of the basic conditions for the application of "school" to an approach and attitude is the existence of correct and sound foundations, and on the other hand, segregation lacks this condition; It should be said that separation is an attitude and an intellectual view and not a school, and it is permissible to refer to a school.

Keywords

Fundamentals of Tafkik school, epistemological foundations of tafkik school, ontological foundations of tafkik school, Mr. Mojtaba Qazvini, critique of Tafkik school.

Mystical expressions and interpretations in Forsat-ol doleh poetic works

*Monavar Sadraei
Seyyed Mohsen Sajedi Rad
Samira Rostami*

Abstract

Islamic theosophy demonstrates the cultural, social, national and religious essence of a country which gives beauty to the works of poets and consequently acts as a valuable artistic heritage which posterity benefit from. Meanwhile the existing article investigates and describes mystical terms in the poetical works of Forsat ol Doleh. The research method is described to be descriptive-analytical. As a result, The aim and purpose of this article is to demonstrate and determine the usage method of mystical terms. So, the results demonstrate that Forsat has added new concepts to vocabularies like previous poets and used them in mystical interpretations and expressions such as love spring, love wall, love springe and love imagination. We conclude that Forsat is among those poets who has used pub-like expressions in serval places and created several significant combinations. We can imply that one of these expressions is astute which forms some combinations as tavern astute, arc-burning astute, bowl eating astute, clear-sighted astute and stable astute.

Keywords

Forast ol doleh Shirazi, mystical poems, mystical expressions, Forast ol doleh Shirazi's poetical works.

The perfect man is the face of God

Mohammad Javad Rudgar

Abstract

Knowledge of the perfect human being, both theoretically-scientifically and practically-behaviorally, is of special importance in the knowledge of God Almighty and the spiritual life and geometry of good life, and whenever we trace this truth in revelatory teachings and religious teachings, it becomes important and then necessary. His efficiency in regulating a reasonable and heavenly life will be doubled. In fact, perfectionism is a kind of theology and the term perfect human being, the term of mysticism in religious texts, has been interpreted with titles such as: Caliph of God, Hajjah, Prophet, Messenger, Imam and Guardian. And one of the deep and pleasant interpretations in the book and Sunnah is "the face of God" which corresponds to the being and is the manifestation of the Almighty, and the complete and concise manifestations of the manifestations of the Almighty will be the perfect man and the saints of God. Now the question is what is a perfect perfect human being and who are the faces of God? In the tradition of the Qur'an and mysticism, who are the concept and example of the face of God? The present article will be responsible for answering the above-mentioned questions (which are collectively a question) with a narrative-rational method and analytical approach, and its output is the possibility of knowing God in the level of action or attributes of action, which in Qur'anic verses Titles such as "Allah", "Noor", "Face of God" and the like have been mentioned and the perfect man is the verse of the Almighty and the face of God.

Keywords

The perfect man, the face of God, the essence of God, the action of God, the caliph of God.

Investigating the characteristics of perfect human being in Masnavi Asrar al-shuhood of Asiri Lahiji

Mandana Dehghan

Samira Rostami

Seyed Mohsen Sajedi rad

Abstract

The perfect man is one of the most important and common terms in mystical texts. *Secrets of Martyrdom* is the name of the mystical work of Sheikh Mohammad Asiri Lahiji, a mystic of the ninth century AH, which deals with mystical themes and concepts of the perfect man. The aim of this study is to identify the perfect human being in the above work, by descriptive-analytical method; First, he has examined the relationship of the perfect man with God Almighty, then his relationship with the universe, as well as the issue of the mission and guardianship of the perfect man. The results of this research show that in the mystical views of Sheikh Mohammad Lahiji, the perfect human being is the manifestation of the manifestation of the essence of the Supreme Being, who has achieved the understanding of existential unity by removing the stain of non-existent and virtual determinations, and has walked the path to God. According to Lahiji, the perfect man in the transcendent vision of existential unity has become worthy of the divine caliphate in the world. Leadership and guardianship over creatures is unique to him. Lahiji in the secrets of intuition, referring to the signs, considers the guidance and guardianship of the people to be the responsibility of a perfect man, whose path is the straight path and God has adorned him with a good creation. In fact, Lahiji means that the perfect man is the face of the Supreme Being in the material world.

Keywords

Secrets of intuition, Lahiji captivity, perfect man.

Examples of numerical miracles in the Holy Quran

*Heidar Ali Hoghughi
Karim AbdulMaleki
Ruhollah Mohammadi*

Abstract

The discussion of the miracle of the Qur'an is one of the most important concerns of Qur'anic scholars, and while publishing many works, many horizons of it remain unknown. The present article is entitled Examples of Numerical Miracles of the Qur'an, which refers to the research in the last century based on modern sciences such as mathematics and computer, which aims to achieve a general conclusion on the accuracy of this theory. The method of collecting research is descriptive-analytical and library, which has been compiled using specialized books and journals of Quranic sciences and software. Numerical miracle is an amazing subject that is not limited to a specific number with many problems, because each person or group, depending on their interest, can criterion the desired number and achieve results. There are many criticisms such as the use of the current calligraphy of the Qur'an, human ability to numerical inconsistency, and so on. The result of the research is that it is clearly visible in the results of the scattering of votes, so the application of miracles to this theory is not correct and it can be considered as a surprise in proportion of numbers, not as one of the inviolable aspects for which convincing reasons are presented.

Keywords

Quran, numbers, syllables, arithmetic.

Some examples of the direct path from the mystical viewpoint of Imam Khomeini (RA)

*Pouran Bagheri Afshar
Maryam Bakhtiar
Aliyar Hosseini*

Abstract

The straight path is one of the important issues that Imam Khomeini not only paid a lot of attention to but also talked about repeatedly in his books and lectures, both in general and in the mystical verb. And he sees the comfort, tranquility and happiness of man in the path of straightness.

Moreover, in various places, considering the requirements of his audience, Imam khomeini pointed to different aspects of the direct path, including its examples.

In this article, which is a descriptive-analytical research, the examples of the direct path of the Proletarians and those who have not entered the path are discussed based on Khomeini's point of view.

The straight line is not merely a mental phenomenon but a fact in case it is ignored by man, his fall in the worlds is inevitable last but not least, by recognizing the examples of the Ahl al-Bayt (peace be upon them), which are a concrete and obvious example of a straight path, one can reach the goal of mankind.

Keywords

direct sir, imam khomeini, examples, Gnosticism, seeker.

Criticism and examination of the doubts about the necessity of obedience to the Holy Prophet (PBUH)

*Najme Ansari
Alireza Mokhtari
Mohsen Zarei Jliani*

Abstract

There is no doubt that God Almighty has called people to absolute obedience to the Holy Prophet in the Holy Qur'an, because in many verses of the Qur'an, obedience to God and His Messenger is accompanied by the fact that wherever obedience to God Almighty comes, it comes with obedience to the Prophet. The word "obedience to God and obedience to the Messenger" has been explained. Has reviewed and answered based on Quranic arguments and narration. The result of this article is that obedience and obedience to the Prophet, like obedience to God Almighty, is obligatory and necessary under the command and words of the Prophet and the words of God Almighty.

Key words

Suha, Criticism of the Qur'an, Doubt of Obedience, The Holy Prophet.

Explain the impact of the doctrinal and ideological dimension on the issue of Muslim-non-Muslim marriage

Abdullah Omidifard

Abstract

Marriage between Muslims and non-Muslims is one of the issues that has been raised since the beginning of the formation of Islamic society; And with the growth of connections between communities and the residence of people with different beliefs and tendencies around the world, the need to answer this question. In this article, the author seeks to review the reasons for the marriage of every Muslim, whether male or female, with any non-Muslim, whether a book or an infidel, and with any belief or religion that is against Islam.

The result of this research, which is analytical and descriptive and with a library method, indicates that the verses and narrations presented to cite sanctity are irrelevant due to the possibility of renouncing the infidels who disobey Islam. Opposition, which is also permissible by human nature and there is no definite reason to reject it, can be concluded: the marriage of a Muslim with a non-Muslim person who is not opposed to Islam and respects differences of opinion is unimpeded.

Keywords

Marriage - People of the Book - Permanent contract - Temporary contract. Infidel.

Islamic theologians approach to intellect in verbal theories

Hormoz Asadi Koohbad

Abstract

Islamic thinkers from the formation of Islam's culture and civilization in the interpretation of Islamic texts and privileged the inference and taking advantage of those scriptures in the typology and principles of ideological use of them in commissioning guidelines and the Muslim procedure (jurisprudence), a variety of views. Therefore, various orientations have emerged and the origin of various theological schools, some of which have been implicated in texts without any interpretations and interpretation, and opposed to any crushing and involvement of the intellect in this field. And another group, for wisdom, the importance of abundance and verses and narratives were interpreted as a result of the emergence of multiple verbal ashaareh, such as Justice, Matoridye, and Lung.... There has been another way of thinking in the realm of Fiqh and the basics of inference and various jurisprudential schools such as, the Companions of the vote, Hadith, and the appearance of the lung.... In the Ahl al-Hadith and the principles of the principled manner in Shiite Shia, this research is achieved by descriptive analysis and by adapting various thinkers of these schools to the conclusion that although all the Islamism and the custody have common goals, but their approach to wisdom in the face of texts has caused the multiplicity of methods and attitudes, in the field of and practical.

Keywords

Shia, Ashaareh, Mu'tazilites, Matoridye, intellect, jurisprudence, kalam.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
11 th Year. No. 42, Summer 2021

ISSN: 1735-9899

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

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

Internal Manager: Jafar Sadri
Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh
Translator: Fariba Hashtrodi
Publisher: Saveh Islamic Azad University
Page Design: Ehsan Computer ,Qom
Logo & Cover Design: Mohammad Ehsani
Price: Rls 250 ,000

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

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

Tel: +98 (0)255 2244461 ,2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

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

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی