

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 دوازدهم / شماره یک / شماره پیاپی ۴۵ / بهار ۱۴۰۱

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه  
سال دوازدهم / شماره یک / شماره چهل و پنجم / بهار ۱۴۰۱ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۶۰۰۰۰ تومان

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

### هیأت تحریریه:

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

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

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۴۲۳۳۳۰۶ 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 دایره المعارفی به صورت نام خانوادگی نویسنده، نام، تاریخ نشر داخل پرانتز، عنوان اثر، ناشر و محل نشر درج گردد و در متن مقاله با نام خانوادگی نویسنده، تاریخ نشر و درج شماره جلد و صفحه ارجاع شود.

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

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

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

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

نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

## فهرست مقالات

عنوان	صفحه
چگونگی تحول زیدیه به امامیه در طبرستان با تکیه بر باورهای اعتقادی.....	۷-۲۸
علی امامی فر/ سید محمود سامانی/ مصطفی سلطانی	
مفهوم نفس در منظومه مهابهاراتا.....	۲۹-۴۸
حمید رضا براتی پور/ قربان علمی/ عبدالحسین لطیفی/ جمشید جلالی شیجانی	
ساختارمندی لهو و لعب از منظر مذاهب خمسسه و حقوق موضوعه.....	۴۹-۶۶
معصومه پورشبانان نجف آبادی/ محمدعلی حیدری/ مسعود راعی	
نگاه تطبیقی و مقارنه‌ای به عرفان اسلامی و عرفان‌های نوظهور.....	۶۷-۸۴
سید حسین تقوی	
استدلال عقلی و پیش فرضهای معصومان(ع) در طریق هدایت.....	۸۵-۱۰۶
محمد جواد قره‌خانی/ اسماعیل دارابکلاهی/ سید اسماعیل سید هاشمی	
امکان و ویژگی‌های معرفت حضوری واجب تعالی از دیدگاه ابن عربی.....	۱۰۷-۱۳۰
سوریه گراوند/ محمدکاظم رضازاده جودی/ نفیسه فیاض بخش	
مطالعه‌ای در باب مفاهیم و مضامین کلامی و الاهیاتی گنوسیسم در اسماعیلیه (با تاکید بر جایگاه امامت و ساحت تاویلی و باطنی کلام مقدس).....	۱۳۱-۱۵۰
مریم ناصر ترک/ عزیزالله توکلی کافی‌آباد/ هادی حیدری‌نیا	
تحلیل و نقد تعاریف وحی با نظر به اعجاز، علم و عصمت انبیاء.....	۱۵۱-۱۷۴
رضا نجفی/ علی‌احمد ناصح/ سیدمحمدتقی موسوی کراماتی	
واکوی مفهوم عقل نظری و عقل عملی مبتنی بر رویکرد اسلامی.....	۱۷۵-۱۹۶
نسبیه نیک پور/ نرگس کشتی آرای/ سید حسین واعظی	
پاسداشت کرامت انسانی و رعایت حقوق غیرمسلمانان در فقه امامیه و حقوق موضوعه...۲۱۴-۱۹۷	
تورج همتی فارسانی/ علیرضا سلیمی/ سیدعلیرضا حسینی/ محمدحسین ناظمی اشنی	
چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts).....	1-10



## چگونگی تحول زیدیّه به امامیه در طبرستان با تکیه بر باورهای اعتقادی

علی امامی فر<sup>۱</sup>

سید محمود سامانی<sup>۲</sup>

مصطفی سلطانی<sup>۳</sup>

### چکیده

زیدیّه نام فرقه ای منشعب از شیعه است که بعد از قیام زید بن علی در کوفه (۱۲۲ق) تشکیل شده است. این فرقه در گذران حیات خود تطوراتی را تجربه نموده است. تطوراتی که با تشکیل حکومت زیدی در طبرستان و دیلم رقم خورد. اما این حکومت به دلایلی دوام نیاورد و مذهب زیدیّه نیز با فاصله و زمان بیشتری از بین رفت و جای خود را به امامیه داد. سؤال این است که این تحول چه علل و عواملی داشته است؟ بررسی علل تحقق این تغییر مذهب با مراجعه به متون اصیل زیدیّه و توصیف و تحلیل یافته برای تبیین علت ها، موضوع این اثر است. به نظر می‌رسد در کنار علل مختلف، مهم‌ترین علت این امر، ناهمگونی منظومه فکری و اعتقادی، از جمله: امامت (مهدویت، کیفیت انتخاب امام، جواز امامت چند امام در زمان واحد) و اعتقادات دیگری که از این امر ناشی می‌شد، مثل روی آوردن به اعتزال و فقه حنفی و نیز موضوع مهمی مثل عدم اعتقاد و عمل به تقیه، فساد اخلاقی و رفتار آنان و خروج از زی اسلامی، زمینه اضمحلال زیدیّه را در طبرستان فراهم آورد.

### واژگان کلیدی

شیعه، زیدیّه، امامیه، مهدویت، تقیه، تحول، باورهای اعتقادی، طبرستان.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن، دانشگاه معارف، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: aef.323@gmail.com

۲. استادیار گروه مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: mahmud.samani@gmail.com

۳. پژوهشگر پژوهشکده حج و زیارت، قم، ایران.

Email: proman.ms@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۲/۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۸

## طرح مسأله

حرکت و قیام زیدبن علی با نیت امر به معروف و نهی از منکر، عدالت و دفاع از عزت خود و خانواده‌اش، انجام گرفت. ( مفید، ۱۴۱۳ق. ) این قیام، جنبش و حرکتی را در مردم، به خصوص شیعیان برای مبارزه با ظلم و ستم حکام اموی و عباسی به وجود آورد که به ایجاد فرقه «زیدیّه» منجر شد. آنها برای تحقق اهداف خود، فعالیت‌هایی انجام دادند از جمله تشکیل حکومت زیدیه در طبرستان بود این حکومت، نقش بسیار مهمی در گسترش تشیع و برداشتن موانع آن در ایران داشته است. مسلمان شدن بخش عظیمی از مردم طبرستان و گیلان به دست سادات علوی و آشنایی آنها با مکتب تشیع و اهل بیت (ولو به شکل زیدی آن)، ( مسعودی، ۱۴۰۹ ). از آثار اعتقادی بر جای مانده از حضور سادات زیدی در این منطقه است.

اما این دولت، دوام چندانی نداشت و به دنبال آن، تفکر زیدی نیز در این سرزمین تداوم نیافت و به مرور زمان، جای خود را به تفکر و مذهب امامیه داد.

سؤال این است که این تحول چه علت یا علل و عواملی داشته است؟

پژوهش حاضر با توصیف و تحلیل یافته‌ها و دست‌یابی به پاسخی برای سوال فوق است تا به تبیین نقش مباحث اعتقادی زیدیه در تحول مذهب به شیعه اثنا عشریه بپردازد.

ریشه اصلی به وجود آمدن زیدیه، اختلاف نظر آنان با امامان باقر و صادق (علیه السلام) در شیوه عملکرد سیاسی و نظامی آنها بود. ( کلینی، ۱۳۶۵ش. ) این اختلاف و جدایی شیعه امامیه از مسئله امامت شروع شد؛ ولی پس از مدتی به اختلاف در فقه و کلام نیز کشیده شد. آنها در فقه به آرای ابوحنیفه نزدیک شدند. ( برقی، ۱۳۷۱ق. ) خبیتی در «مقدمه مسند زید» نوشته است: «من مسند زید را مجموعه‌ای یافتم از مسائل فقهی و احکام شرعی مستدل به قرآن و احادیث پیامبر که بیشتر آنها موافق مذهب امام بزرگ ابوحنیفه النعمان (رئیس مذهب حنفی اهل سنت) است» ( زید بن علی بن الحسین، بی تا ) و در مسائل اعتقادی و کلامی اعتزالی شدند. ( ملطی، ۱۴۱۳ق. ؛ سلطانی، مصطفی، تاریخ پژوهان، ۱۳۸۶، ش ۱۱ ) این انحرافات، زیدیّه را در درون گرفتار تناقض کرد.

زیدیه با اینکه اختلافاتی با امامیه داشتند، از نزدیک‌ترین فرقه‌ها به امامیه به‌شمار



می آیند و نسبت به سایر فرق شیعه، مشترکات بیشتر و اختلافات کمتری با امامیه دارند؛ از این رو، تعاملات بهتر و نزدیک تری بین امامیه و آنها وجود داشته تعاملاتی که نقش مهمی در تحول مورد بحث داشته است. و این تعاملات در زمینه های مختلف، از جمله بین رهبران دو گروه وجود داشته است. ( کشی، ۱۴۰۴ق.؛ اصفهانی، ۱۴۱۹ق؛ حلی، ۱۳۴۲ش؛ اطروش، ۱۴۱۸ق.)

این تعامل سازنده، موجب شد تا با کمک حاکمان و حکومت های شیعی (آل باوند، آل بویه، مرعشیان و صفویه) و علمای شیعه در این دیار به مرور زمان، زیدیان از عقاید خود دست برداشته، به مکتب امامیه روی آورند.

در این نوشتار به نقش اعتقادات و باورهای زیدیه در فرایند تحول مذهب زیدیه در طبرستان پرداخته شده است.

### زیدیه

«زیدیه» فرقه ای از شیعیان هستند که خود را پیرو زید (۷۹-۱۲۲ق) بن علی (علیه السلام) می دانند و برخلاف آنچه اشعری (اشعری قمی، ۱۳۶۰ش) و نوبختی (نوبختی، ۱۴۰۴ق.) نوشته اند، فرقه زیدیه هیچ ربطی به زید بن حسن (از فرزندان امام حسن مجتبی (علیه السلام)) ندارد. (کریمیان، ۱۳۸۹ش، ص ۳۶۹-۳۷۰). اگرچه زید بن علی بنیانگذار این تفکر بود، نقشی در بسیاری از مبانی فرقه زیدیه، که بعدها تدوین و شکل یافته، نداشته است.

آنها در اعتراض به شیوه عملکرد ائمه اهل البیت (علیهم السلام) در عمل به تقیه و نیز انگیزه های شخصی و رقابت های خانوادگی، (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۷۴؛ اصفهانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۲۶. ر.ک: الهی زاده، ۱۳۸۵ش، ص ۵۸-۲۵۹). خود را از شیعیان و امامان اهل بیت (علیهم السلام) جدا کردند؛ از این رو اختلاف زیدیه با امامیه از امامت شروع شد (عدم نص و انتصاب بعد از علی و حسین، عدم شرط عصمت، انحصار امامت در فرزندان حسن و حسین، دعوت به خویش، قیام به سیف، جواز امامت هم زمان دو امام در دو مکان و جواز امامت مفضول) و به دنبال آن انحراف در مواضع فقهی و کلامی نیز به وجود آمد.

این مسائل، معتقدات مذهبی زیدیه را مجموعه ای ناهماهنگ کرده بود.

نقد عقاید زیدیه، خود به پژوهشی مستقل نیاز دارد؛ ولی در اینجا به چند مسئله اصلی از عقائد آنها که در روند و فرایند تحولات مذهب‌شان مؤثرتر بوده‌اند، بسنده می‌شود.

## امامت

مهم‌ترین موضوع برای زیدیه در باب اعتقادات، موضوع امامت است و درباره آن، بیشتر از مسائل دیگر سخن گفته شده است؛ زیدیه امامت را عالی‌ترین مرتبه قدرت در دولت اسلامی می‌داند؛ زیرا مسئله امامت از بزرگ‌ترین مسائل اصول دین است؛ زیرا بندگی خدا، اطاعت از رسول (صلی الله علیه و آله)، برپایی دین، جهاد، تولی، تبری، اجرای حدود و غیره... متفرع بر آن است. بیشترین مشکل را نیز در این موضوع دارند و مشکلات و انحرافات دیگر آنها از همین جا نشئت گرفته است. در تفکر زیدیان فرقی بین امام و خلیفه نیست، در حالی که این دو واژه حامل دو معنای متفاوت‌اند؛ از این رو، در کلام زیدیه، امام از جایگاه مقدس و تعظیم ذاتی برخوردار نیست. در اینجا به تبیین و نقد دیدگاه زیدیه در باب امامت می‌پردازیم.

یکی از مسائل مهم امامت از دیدگاه زیدیه، موضوع شرایط و انتخاب امام است. زیدیه به عصمت و نص بر امام بعد از امام علی و حسنین (علیهم السلام) اعتقاد ندارند؛ (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق، ج ۱، ص ۲۶۰). به همین دلیل، آنها برای مشخص نمودن امام، دچار اختلاف و تناقض هستند. آنها از طرفی در مسئله امامت بر این باورند که یکی از راه‌های انتخاب و مشخص کردن امام، دعوت به خویش است. این اعتقاد، دو مشکل اساسی دارد؛

اول این که با این سؤال اساسی روبه‌رو هستند که اگر امام معصوم و منصوب نباشد، چگونه و از چه راهی می‌توان حقانیت ادعای او را تشخیص داد؟ که البته جواب آنها امری است که به تسلسل باطل منتهی می‌شود؛ زیرا اهل حل و عقد، آن گونه که گروهی از زیدیه معتقدند یا مردمی که امام را انتخاب می‌کنند، آن گونه که حاکم جَشمی تصریح کرده است، (سلطانی، ۱۳۹۰ ش، ص ۲۸۶). خطاپذیر هستند و خطای او قطعی است و مطاع نخواهد بود. از طرفی، ممکن است هر کس مدعی امامت شود و در آن صورت، تشخیص حقانیت مدعیان، ناممکن است و این امری پذیرفته شده نیست.

و نیز اگر امام معصوم نباشد، ممکن است علل و انگیزه‌های مادی، نفسانی و شخصی در دعوت آنها نقش داشته باشد، کما اینکه میان امامان زیدی این امر مکرر دیده شده است (مرعشی، ۱۳۴۵ش، ص ۱۴۶). و این امر موجب شد تا بسیاری از افراد به ناحق ادعای امامت کردند و موجب اختلاف و تشتت گردیدند و زمینه اضمحلال آنها را فراهم آورد. (مهجوری، ۱۳۴۲ش، ج ۱، ص ۱۱۵ و بعد)

دوم این که این راهی است که اساس مکتب خلفا بر آن شکل گرفته است، که از نظر شیعه و از جمله فرقه زیدیه، مردود و مدعی خلاف آن هستند؛ زیرا آنها معتقدند حداقل، پیامبر (صلی الله علیه و آله)، علی و حسنین (علیهم السلام) را با نصّ نصب نموده است. نظریه زیدیه در عدم نص و نصب بعد از امام علی و حسنین (علیهم السلام) و اینکه اهل بیت (فرزندان حسن و حسین) شایسته امامت هستند و هر کس از آنها قیام کند و مردم را به خود فراخواند، حق امامت دارد، اساس امامت در مکتب تشیع را ازین برد و در حقیقت زیدیان با این تفکر در موضوع امامت به نظریه خلافت در مکتب خلفا نزدیک شدند و نیز با پذیرش امامت مفصول، خلافت خلفا را تأیید کرده، پذیرفتند. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۸۰). نظر زیدیه جارودیه که در طبرستان حضور داشتند (شوشتری، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۹۶) (مورد بحث ما هستند)، در مسئله امامت و خلافت نیز دچار تناقض است؛ از طرفی، آنها غاصبان حق امام علی (علیه السلام)، یعنی خلفا را کافر و فاسق می‌دانند و از طرف دیگر در مورد آنها با مماشات یاد می‌کنند؛ البته این مسئله ابتدا از طرف خود زید مطرح شده است. «... کوفیان به زید گفتند: ما تو را علیه دشمنانت یاری می‌کنیم؛ اما می‌خواهیم نظرت را درباره ابوبکر و عمر، که در حق جدت علی بن ابی‌طالب ظلم کرده‌اند، بدانیم. زید در جواب آنها گفت: من درباره آن دو جز نیکی نمی‌گویم و از پدرم نیز جز نیکی درباره آنها چیزی نشنیده‌ام.» (طبری، ۱۹۶۷م، ج ۷، ص ۱۸۰؛ مسکویه، ۱۳۷۹ش، ج ۳، ص ۱۴۱؛ ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م، ج ۵، ص ۲۴۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۹، ص ۳۳۹؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۴؛ اعتصامی، ۱۳۹۵ش، ص ۲۱۸) این در حالی است که آنها اولین ظالمان در حق اهل بیت (علیهم السلام) بودند. زیدیه امامت حضرت علی را منصوص و خلفا را غاصب و ظالم در حق او می‌دانند.

این سخن زید اگر درست هم نباشد، اما اصل مماشات با آنها بوده است. «و این فرقه از میان فرقه‌های شیعه بیشترین میزان از تساهل را نسبت به اهل سنت دارند و نزدیک‌ترین گروه به آنها هستند. آن‌ها ابوبکر و عمر و صحابه‌ای که خلافت بلافضل علی را قبول ندارند، تکفیر نمی‌کنند و اکثر آنها در اصول، پیرو اعتزال و در فروع، پیرو مذهب ابوحنیفه هستند، مگر در مسائل بسیار نادر.» (اشعری، ۱۳۶۰ش، ص ۱۴۹؛ همان، ۱۴۰۰ق، ص ۶۵؛ سلطانی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۸ و ۳۱).

این تساهل موجب شد کسانی مثل بتریه به وجود آمدند و در کنار زید قرار گرفتند که محبت علی و حسن و حسین (علیهم السلام) را با محبت ابوبکر و عمر جمع کنند. (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۰۵).

بنابراین، دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) از این حرف و موضع زید، سوءاستفاده کردند و آن را به نفع خلفا و در توجیه و حقانیت آنها به کار گرفتند؛ از طرفی برای شیعیان، که خلفا و جانشینان آنها (بنی‌امیه) را غاصب حق اهل بیت (علیهم السلام) و دشمنان آنها می‌دانستند، قابل قبول و توجیه نبود و به همین دلیل، بسیاری از آنها در همان ابتدا از زید بریدند. در طول تاریخ نیز این مسئله برای بسیاری از شیعیان زیدی قابل قبول نبود و به همین دلیل، به مرور زمان از زیدیه جدا شدند و یکی از اموری که در تحول مذهب زیدی بسیار مهم و تأثیرگذار بوده، این مسئله است. «پس از آن بیشتر زیدیه از قول به جواز امامت شخص مفضول عدول کردند و همانند شیعیان، از [برخی از] صحابه بدگویی می‌کردند.»<sup>۱</sup> (شهرستانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۸۳) ناصر کبیر، از رهبران بزرگ علوی در طبرستان نیز در بسیاری از احکام، برخلاف زیدیه، به امامیه نزدیک شد. (موسوی‌نژاد، هفت آسمان، ش ۱۱؛ جعفریان، ۱۴۰۸ق، ص ۳۵۵). او در زمینه احکام مربوط به طلاق و ارث و نیز مسح پا نظراتی موافق با مذهب امامیه داشت. (مادلونگ، منافیان، طلوع، سال ۴ ش ۱۸ ص ۱۷۶-۱۹۲). او در امر تقیه نیز به امامیه نزدیک بود. (مفید، ۱۴۱۳ء، ج ۲، ص ۲۳)

زیدیان چون از امامان از اهل بیت (علیهم السلام) جدا شدند، پشتوانه فکری خود را از

۱. «و اکثر زیدیان از قول به امامت مفضول، تمایل پیدا کردند و مثل امامیه در مورد خلفا سخن می‌گفتند.»

دست دادند و خود نیز توان تبیین صحیح و دفاع از عقاید خود را نداشتند، این امر سبب شد تا آنها در مباحث اعتقادی، تحت تأثیر کامل نظام فکری اعتزال قرار گرفتند، تا جایی که معتزله را بخشی از زیدیه دانسته‌اند. این زمینه از پیش وجود داشت؛ زیرا زید شاگردی واصل بن عطا بانی اعتزال را نموده بود. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۸۰). امام باقر (علیه السلام) به او اعتراض کرد و بین زید و آن حضرت در این زمینه گفت‌وگو شد (شهرستانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۸۱). و از نظر فقهی نیز مکتب رأی ابوحنیفه، که در عراق نفوذ داشت، مورد قبول زیدیان قرار گرفت. زیدیه معتقد به قیاس هستند و در کنار منابع چهارگانه فقه شیعه «استحسان» و «مصلح مرسله» را نیز قبول دارند. «بدان که اعتقاد زیدیان در اصول کلام، اعتقاد معتزله بود و در فروع با نواصب موافق باشند و نزد ایشان قیاس و رأی و اجتهاد و استحسان دلیل شرعی بود و اکثر مذهب‌شان قیاس و استحسان باشد.» (حسنی رازی، ۱۳۶۴ش، ص ۱۸۷).

مسئله مهدویت یکی از فروع مهم موضوع امامت است. اصل تفکر زیدیه در مورد امامت با اعتقاد به مهدویت، ناسازگار و در تضاد است؛ آنها شرط امام را قیام به سیف می‌دانند و حال آن که از نظر آنها امام غایب این شرط را ندارد؛ عالم زیدی ابوزید عیسی بن محمد بن احمد (م ۳۲۶ق) کتابی به نام «الأشهاد» در رد عقیده شیعه در مورد امامت، از جمله مهدویت نوشته و ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی جواب او را داده است. مرحوم صدوق در کتاب «کمال‌الدین» این گفت‌وگو را آورده است. (ابن بابویه، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۹۴). برخلاف اصل اولیه فوق، دیدگاه زیدیان در بحث مهدویت به شدت مضطرب و با این اصل در تعارض است؛ برخی آن را نفی و برخی تأیید می‌کنند. برخی از آنها در کلامی نفی و در کلامی دیگر تأیید کرده و شرایطی برای امامت نهاده‌اند که با اعتقاد به مهدویت منافات دارد. (حسن، ناجی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۶۶؛ سلطانی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۹۰).

آنها در این موضوع نیز گرفتار اختلاف شده‌اند. فرقه جارودیه (که در طبرستان حضور داشتند) فی الجمله به موضوع مهدویت اعتقاد دارند و در مورد مهدویت با شیعه هم‌عقیده‌اند؛ ولی در مصداق مهدی، بر پنج نظر و فرقه هستند:

ول. محمدیه هستند که قائل به امامت محمدبن عبدالله (معروف به نفس زکیه) هستند و به ظهور و آمدن او اعتقاد دارند و براین باورند که او نه مرده و نه کشته شده، بلکه زنده است و به زودی قیام و زمین را از عدل و داد پر خواهد کرد.

دوم. طالقانیه هستند که معتقدند نفس زکیه کشته شده و اینکه محمدبن القاسم (صاحب طالقان) امام زنده است و براین باورند که او نه مرده و نه کشته شده است.

سوم. عُمریه هستند و همین اعتقاد را درباره یحیی بن عمر دارند؛ همان که در کوفه کشته شد؛ ولی آنها به کشته شدن او اعتقاد ندارند. «و قول الزیدیه مثل ذلك فيمن قتل من أئمتها حتى قالوه في يحيى بن عمر المقتول بشاهي.» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۰۹).

چهارم. گروهی را نیز به نام حسینیه نقل کرده‌اند که به امامت حسین بن القاسم بن علی بن عبدالله بن محمد بن القاسم الرسی معتقدند. آنها می‌گویند که او نمرده و نخواهد مرد تا زمین را پر از عدل کند و این درحالی است که او در سال ۴۰۴ در یمن کشته شده است.

پنجم. کسانی هستند که فرد معینی را به عنوان مهدی و امام منتظر مشخص نکرده‌اند و معتقدند هر کس از فرزندان امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) که با شمشیر قیام کند و مردم را به خویش فراخواند، امام خواهد بود؛ (حسن، ناجی، ۱۴۲۱، ص ۱۶۶).

بنابراین، اختلاف در این مسئله مهم نیز سبب تزلزل بنیادین در اعتقادات زیدیه و اختلافات میان آنها و تضعیف آنها شد.

یکی دیگر از اعتقادات شیعه این است که در یک زمان، بیش از یک امام حاکم و مفترض الطاعه وجود ندارد و اگر هم زمان دو امام وجود داشته باشند، یکی از آنها حتماً ساکت خواهد بود؛ (کلینی، ۱۳۶۵ش، ج ۱، ص ۱۷۸). زیرا وجود هم‌زمان دو مدیر در یک امت موجب هرج و مرج و اختلال خواهد بود. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۶؛ انبیاء: ۲۲) برخلاف این عقیده شیعی، زیدیان به جواز خروج دو امام در دو منطقه مختلف، معتقد هستند ولو اینکه با هم معارض باشند و اطاعت از هر دو را واجب می‌دانند؛ به بیان دیگر، تعدد ائمه را جایز می‌دانند و می‌گویند: «در صورتی که دو امام از همه جهات مساوی بودند، امام به مأموم تبدیل می‌شود و الا در صورت وجود دو امام باید رعایت افضل، امتن رأیاً، احزم أمراً را نمود؛ همچنین اگر دو امام در دو نقطه، فتوای مخالف هم

بدهند هر دو مصاب هستند.» (اطروش، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹؛ سلطانی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۷۲). این عقیده یکی از عوامل اصلی مشکلات زیدیه را در طول تاریخ آنها شکل داده است. زیدیه با اعتقاد به مشروعیت چند امام در چند مکان در یک زمان، عامل تضعیف خویش را به دست خود در درون، ایجاد کرده بود؛ از این رو، با وجود هم‌زمان امامان مختلف و در نتیجه وجود اختلافات فکری و پراکندگی سیاسی و اجتماعی، سبب تضعیف و در نتیجه از بین رفتن خود را فراهم آورده بود. این اختلاف و درگیری هم در یمن وجود داشت و هم در طبرستان که اشاره شد.

موروثی شدن امامت، یکی دیگر از مشکلات زیدیه در طبرستان بود که به اضمحلال آنها در این منطقه کمک کرد. از اصول اعتقادی شیعه و از جمله زیدیه در باب امامت این است که امام باید اهلّیت داشته باشد و امامت امری موروثی نیست. از نظر آنها، هر کس از فرزندان حسن و حسین (علیهما السلام) قیام و مردم را به خود دعوت کند و دارای شرایط باشد، می‌تواند امام باشد؛ بر این اساس، شیعیان امامیه را مورد نقد و اعتراض قرار می‌دهند؛ چون امامان شیعه، همه از نسل پیامبر و علی (علیهما السلام) و یکی بعد از دیگری بوده‌اند، و به ظاهر موروثی است. البته امامت از دیدگاه شیعه، موروثی نیست، بلکه امام باید دارای صفاتی، از جمله: عصمت و علم لدنی باشد. ائمه (علیهم السلام) چون دارای صفات و شرایط لازم بوده‌اند، به امامت برگزیده شده‌اند، نه از آن نظر که فرزند امام یا وابسته به پیامبر بوده‌اند. ابن‌قبة رازی در کتاب «نقض الاشهاد» در جواب ابوزید العلوی زیدی، نوشته است: «ای کسی که برای زیدیه استدلال می‌کنی! امر امامت مقامی است که با قرابت و خویشی به دست نمی‌آید، بلکه دارنده آن بایست فضل و علم داشته باشد و با نصّ و توقیف حاصل می‌شود و اگر روا بود امر امامت به واسطه خویشی به نزدیک‌ترین فرد عترت برسد، روا بود که به دورترین ایشان نیز برسد. پس فرق خود و مدّعی آن را بیان کن و دلیل را بنما و بین خود و کسی که می‌گوید اگر امامت بر فرزندان حسن روا باشد بر فرزندان جعفر نیز رواست و اگر بر ایشان روا باشد بر فرزندان عباس نیز رواست، چه فرقی وجود دارد؟» (صدوق، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ص ۲۲۹).

ولی این اصل اعتقادی، توسط زیدیان نقض شد و حسن بن زید، برادرش محمد بن

زید را به جای خود منصوب کرد. او «ابوالحسین احمد بن محمد بن ابراهیم المعروف بقائم را که داماد حسن زید بود، به دخترش، ام الحسن نام، پدید آورد تا برای ابو عبدالله محمد بن زید که برادرش بود، بیعت ستاند از اهل طبرستان. او را پسران بودند.» (ابن اسفندیار، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۲۷۰ و ۲۷۴). از ظاهر این کلام استفاده می‌شود که چون حسن بن زید پسر نداشت، حکومت را به برادرش محمد واگذار کرد و الا برای فرزند خود وصیت می‌نوشت. اصل این قضیه که آیا محمد شرایط و ویژگی‌های لازم برای امامت را داشته، جای سؤال است؛ زیرا هیچ‌یک از زیدیه این دو برادر را به عنوان «امام» قبول ندارند و در هیچ سندی از آنها به عنوان «امام» یاد نکرده‌اند؛ به علاوه، از این دیدگاه که انتصاب را به این شکل قبول ندارند امری نادر و نادرست است و آیا کسان دیگری برای احراز جایگاه امامت وجود نداشتند؟ افرادی مثل ناصر کبیر بودند؛ ولی توجهی به آنها نداشتند. بسیاری از مردم طبرستان از حسن بن زید ناراضی و شاکی بودند و از او به ابو جعفر ژبارة (۲۶۰-۳۶۰ ق) شکایت برده، درخواست کردند به طبرستان بیاید و به جای حسن بن زید بر آنها حکومت کند؛ زیرا او را لایق‌تر می‌دانستند. (رجایی، مهدی، ۱۴۲۲ ق، ج ۱، ص ۲۱۰).

محمد بن زید این سنت باطل را از برادر پیروی کرد و فرزند خردسالش را به عنوان ولی عهد خود معرفی نمود. «...چندی آنجا بماند تا سنه ثلث و سبعین و مائتین (۲۷۳) بآمل آمد و سنت فرزند خویش زید بن محمد زید فرمود و بولایت عهد پدید آورد و بر منابر و دراهم نام او با نام خویش ملحق گردانید.» (ابن اسفندیار، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۲۷۰ و ۲۷۴). این امر به عنوان یک سنت سیئه برای ناصر کبیر مشکل ساز شد؛ زیرا تنها ناصر کبیر بود که بر این اصل از اصول اعتقادی زیدیه پافشاری کرد و هیچ‌یک از فرزندان او به عنوان جانشین خود قرار نداد، بلکه حسن بن قاسم را به دلیل داشتن شرایط و صلاحیت به عنوان رهبر زیدیان بعد از خود معرفی کرد (مادلونگ، ۱۹۸۷ م، ص ۹۵)؛ ولی فرزندان ناصر توقع داشتند او نیز همانند حسن و محمد فرزندان زید، آنها را به عنوان جانشین خود قرار دهد و چون آنها را جانشین خود نکرد، بر سر ریاست که آن را ارث پدر می‌پنداشتند، بدون داشتن اهلیت، در مقابل پدر ایستادند و با حسن بن قاسم مخالفت کرده، به جان یکدیگر افتادند و زمینه زوال حکومت زیدیان را مهیا کردند. (ابن اسفندیار، ۱۳۸۶ش، ج ۱،



ص ۲۹۸). این مسئله به این موارد اختصاص نداشت بلکه موروثی شدن امامت، در دیگر امیران زیدی نیز دیده شده است. (رحمتی، تاریخ ایران، دوره ۳، ش ۱۳۸۸، ۱ ش) این امر، علاوه بر آنکه با مبانی اعتقادی زیدیه منافات داشت، زمینه‌ها و موجبات اختلافات و درگیری‌های بعدی را میان زیدیان فراهم آورد؛ همچنین جایگاه امامت را میان زیدیان تنزل داد.

### اعتقاد زیدیان به جهاد دائم

موضوع دیگری که می‌توان از آن به عنوان یکی از علل زوال زیدیه یاد کرد، جنگ‌های زیاد آنها بود.

این امر دلایلی داشت که می‌توان به این علت‌ها اشاره کرد:

اول: اعتقاد زیدیه به جهاد دائمی است. امر به معروف و جهاد، یکی از آموزه‌های اصلی زیدیه است و اینکه امام باید «شاهر بالسیف» باشد. علت اصلی جدایی آنها از ائمه (علیهم السلام) همین موضوع بود که آنها را اهل جهاد نمی‌دانستند. «زیدیه می‌گویند: هیچ اختلافی بین ما و جعفر نیست، الا اینکه او جهاد نمی‌کند و به آن اعتقادی ندارد» (کلینی، ۱۳۶۵ ش، ج ۵، ص ۱۹). «بدان که اعتقاد زیدیان ... و جمله ائمه معصوم را از زین العابدین تا مهدی گمراه دانند و گویند هر که به امامت زید نگوید و جهاد واجب نداند کافر بود.» (حسنی رازی، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۸۷).

وقالت الطائفه الزیدیه	مقاله لم تک بالمرضیه
بان کل قائم یقوم من	نسل الحسین بن علی الحسن
بسیفه یدعو الی التقدم	فهو الامام دون من لم یقم

(ابن حیون، نعمان بن محمد، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۳۱۸)

حسن بن زید بنیان‌گذار حکومت علوی در طبرستان از ابتدای ورودش تا زمانی که از دنیا رفت در جنگ بود.

این تفکر موجب جنگ‌های دائم و از بین رفتن امکانات و نیروها و ایجاد دشمنان فراوان و در نتیجه موجب خستگی و نفرت مردم از آنها شده بود.

دوم: جنگ‌های تحمیلی. بسیاری از جنگ‌هایی که زیدیه با آنها درگیر بودند، جنگ‌های ناخواسته‌ای بود که از طرف دولت‌های مخالف، مثل دستگاه خلافت سامانیان، صفاریان و برخی حکام محلی بر آنها تحمیل می‌شد و زیدیان در مقام دفاع بودند. سوم: مشکلات ناشی از ویژگی‌های جغرافیایی طبرستان بود. مساحت کم و محدود بودن سرزمین طبرستان از طرفی به دریا و از طرفی به کوهستان، در واقع می‌توانست زندان خوبی برای ساکنان آنجا باشد؛ زیرا به همان مقدار که برای بیگانگان نفوذ به آنجا سخت و حیثاً ناممکن بود، خروج و نفوذ به بیرون از آنجا هم به همان میزان سخت بود. سرزمین کم و محدود و بالتبع جمعیت کم طبرستان هیچ وقت امکان ایجاد یک حکومت مستقل و قدرتمند را در این سرزمین فراهم نیاورده است. علویان نیز تا زمانی که به عنوان پناهنده، در این سرزمین زندگی می‌کردند، مشکلی نداشتند و برای آنها جایی امن بود؛ ولی زمانی که حکومت تشکیل دادند، چاره‌ای جز توجه به بیرون نداشتند. بنابراین، برای توسعه و گسترش سرزمین، چاره‌ای جز جنگ و درگیری با مناطق همجوار نداشتند؛ از طرفی، محصور شدن در این سرزمین، خطری جدی برای آنها محسوب می‌شد؛ زیرا امکان محاصره شدن و از بین رفتن، هر آینه وجود داشت، به‌خصوص با دشمنان زیادی که در کمین آنها بود و این خود یکی از مشکلات جدی علویان بود که برای رفع آن چاره‌ای جز جنگ نداشتند. در مجموع، این امر سبب احساس ترس و خطر از جانب دشمنان و مخالفان حکومت زیدیان می‌شد و آنها را به دشمنی تحریک و به اقدام برای رفع این خطر وادار می‌کرد.

### تقیه

در مذهب شیعه، مفهوم معقول و خردمندانه‌ای وجود دارد که هم قرآن آن را تأیید می‌کند (غافر: ۲۸). و هم خرد، و آن مفهوم «تقیه» است. تقیه عبارت است از: تاکتیک معقول به کار بردن در مبارزه برای حفظ بهتر و بیشتر نیروها و امکانات. تقیه نوعی سپر به کار بردن در مبارزه است. تقیه سپر خداوند در روی زمین است. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۵۵۸). وظیفه یک فرد مبارز در مبارزه، تنها این نیست که حریف را بکوبد؛ خود نگهداری تا حد امکان نیز وظیفه مبارز است. تقیه یعنی بیشتر زدن و کمتر خوردن).

مطهری، بی تا، ج ۱، ص ۵۷۸) تقیه موجب عزت است. (برقی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۲۵۷). امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «نگران دین خود باشید و آن را با تقیه پوشیده نگه دارید؛ زیرا کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد. شما میان مردم مانند زبوران عسل میان پرندگان هستید. اگر پرندگان بدانند که درون زبور عسل چیست، همه آنها را می خورند و چیزی باقی نمی گذارند.» (همان)

اصولاً زیدیان ادعا دارند که تقیه را قبول ندارند و علی القاعده آن را با سایر عقاید خود در تضاد می دانند. آنها نه تنها از این نعمت و آموزه الهی برای حفظ و نگهداری خود بهره نبردند، بلکه امامیه را در این باب مورد انتقاد شدید و حتی اهانت و استهزا قرار می دهند و تقیه را نتیجه ناتوانی علمی و دروغگویی امامان شیعه در پاسخگویی به سؤالات پیروان خود می دانند؛ زیرا آنها به سؤالات شیعیان پاسخ می دادند و آن را فراموش می کردند که چه گفته اند؛ ولی شیعیان آنها را یادداشت می کردند و بار دیگر که می پرسیدند، با جواب دیگری مواجه می شدند و وقتی از علت تفاوت جواب ها به یک سؤال در یک موضوع پرسیده می شد، در مانده می شدند؛ از این رو، تقیه را برای توجیه تناقضات در گفتار خود اختراع کرده اند. (نشار، علی سامی، ۱۹۷۷م، ج ۲، ص ۱۵۳). قاسم رسی در کتاب «الرد علی الروافض» استدلال مفصل و شدیدی علیه رافضه آورده است. می توان این دلایل را به صورت زیر خلاصه کرد:

۱. بعضی از امامان مثل علی (علیه السلام)، حسن (علیه السلام) و حسین (علیه السلام) قوانین تقیه عمل نکرده اند؛
  ۲. خدا مردم را به عدم همبستگی با دشمنان خدا و نهرا سیدن از افراد شرور فراخواند؛
  ۳. خداوند مردم را ملزم می کند که راه راست و نشانه هایی را که او آشکار کرده است کتمان نکنند؛
  ۴. امامی که در خفا است نمی تواند به عنوان هادی به مردم خدمت کند؛
- محمد (ص) آشکارا به نفع جامعه اش عمل می کرد. (الرسی، قاسم، صص ۱۰۷، ۱۰۸ و ۱۰۹)
- اما در این مسئله نیز با توجه به مشکلاتی که ترک تقیه برای آنها بوجود آورده بود تقیه را بپذیرند. بنابر این؛ دچار اختلاف شدند و یکی از موضوعات مورد اختلاف میان آنها،

همین موضوع تقیه شد و برخلاف اصل اولیه زیدیه مبنی بر عدم جواز تقیه، در جاهایی تقیه کردند و بنا بر ادعای زیدیان، اولین کسی که تقیه کرد، خود زید بود؛ زیرا در جواب اشکال به او که چرا خلفا را ستوده است، می‌گویند بنا بر مصالحی از جمله جمع نمودن هواداران خود، عقیده واقعی خویش را بیان ننموده و تقیه کرده است. اگر گفته شود که زید در این مسئله (تأیید خلفا) و همراهی و سکوت در زمان حکام بنی امیه تقیه کرده است. (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۳). این خود تناقض دیگری در اعتقادات زید و زیدیان است؛ زیرا زیدیان به جد مخالف تقیه هستند.

به علاوه، زید و زیدیه شرط امامت را دعوت به خود می‌دانند و این با تقیه سازگاری ندارد. «امام زید، شرط استحقاق امامت را از اهل بیت (علیهم السلام) بودن، خروج و دعوت به خود می‌دانست و بر این اساس، تقیه را رد می‌کرد.» (شهرستانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۱۸۱).

در رساله «الوداع» از امام ناصر لدین الله احمدین هادی، امامان به چهار دسته تقسیم شده‌اند:

۱. امام الحلال والحرام، ۲. امام المعروف الدار، ۳. امام المجاب الدعوة، ۴. أئمة الحق و عدم الخیره.

از نظر ایشان، امام الحلال والحرام امامی است که در حکومت جائران به سر می‌برد و یار و یاور و قدرت قیام ندارد؛ خود را می‌پوشاند و تقیه می‌کند تا با دست خود، خویشتن را به هلاکت نیفکند. (الامام الناصر لدین الله، بی تا، ص ۱۷).

بنابراین، در بحث تقیه نیز این تعارض در گفتار و عمل زیدیه وجود دارد. «اختلاف زیدیان در تقیه، بدان که قومی از ایشان گویند: تقیه نه در قول روا باشد و نه در عمل و قومی گویند: تقیه در قول و عمل روا باشد مادام که به اتلاف نفس نینجامد. دیگر خلاف کردند، قومی گفتند: تقیه امام را روا نبود و غیر امام را روا بود و قومی گویند: نه امام را روا بود و نه غیر امام را البته.» (حسنی رازی، ۱۳۶۴ء، ص ۱۸۷).

ناصر کبیر هم به تقیه معتقد بوده است. ناصر در کتاب «البساط» در تفسیر روایتی از قول رسول خدا (ص) مطلبی را بیان نموده و برای تأیید نظر خود به روایتی از امام

صادق (علیه السلام) در باب تقیه استناد کرده است؛ روایت این است: «اگر شخصی تمام شب هایش را به عبادت و تمام روزهایش را روزه بگیرد و تمام مالش را قطعه قطعه و در راه خدا انفاق کند و عمرش را بین رکن و مقام عبادت نماید و در نهایت در آنجا مظلومانه کشته شود، ذره‌ای از اعمالش نزد خدا بالا نرود، مگر آنکه محبت اولیای خدا را اظهار نماید و برای خدا با دشمنان خدا دشمنی کند.»

ناصر در تبیین فقره پایانی روایت می‌گوید: «اظهار کند یعنی معتقد باشد و برای کسانی که ممکن باشد آن را بیان کند». آن‌گاه در تأیید توضیح خویش، این حدیث را از قول امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است: «...تقیه دین من و پدران من است و ایمان ندارد کسی که تقیه نمی‌کند.» معنی سخن ناصر این است: کسی که نمی‌تواند دین و اعتقاد خود را اظهار نماید، می‌تواند تقیه کند. از صراحت سخن ناصر کبیر پیداست که به تقیه اعتقاد دارد؛ بنابراین، آنها فی الجمله تقیه در امامان را جایز می‌دانند. پس این تناقض و نقص در اصل کلام زیدیه وجود دارد. در جای خود، در مورد تقیه و نقش و کاربرد آن به عنوان یک حفاظ و سپر در مسائل مختلف اعتقادی و سیاسی از دیدگاه امامیه مطرح شده است. زیدیه از این آموزه مهم و مؤثر استفاده نکردند و زمینه زوال خویش را فراهم آوردند.

اختلاف در مواضع فکری و اعتقادی زیدیه که به برخی از آنها اشاره شد، آنها را به فرقه‌های مختلفی تقسیم کرد. زیدیه از همان ابتدا گرفتار پراکندگی فکری و چنددستگی شدند و گاه این اختلاف تا حد تکفیر یکدیگر پیش می‌رفت. میان زیدیان طبرستان نیز این تفرقه و جدایی، هم از نظر فکری و دینی و هم از نظر سیاسی، تداوم پیدا کرد و به حدی این اختلافات شدید بود که یکدیگر را تکفیر می‌کردند: «اهالی دیلم معتقد بودند که هر کس با آراء و فتاوی‌ای امام قاسم الرسی (بن ابراهیم طباطبا) بن اسماعیل بن ابراهیم بن الحسن بن علی بن ابی طالب) مخالفت کند، گمراه است و هر حرفی مخالف حرف او باشد، گمراهی است. اهالی گیلان نیز همین حرف را درباره امام ناصر کبیر می‌گفتند و در این موضوع برخی، برخی دیگر را تفسیق، بلکه گاهی تکفیر می‌کردند.» (مادلونگ، ۱۹۸۷م، ص ۲۵۷). ابن الداعی (ابو عبدالله المهدی لدین الله) تلاش کرد این اختلاف را از بین ببرد؛ ولی به طور کامل موفق نشد؛ زیرا این دو گروه فکری با دیدگاه‌های قوم گرایانه و میهن پرستانه

آمیخته شد و کم‌وبیش سبب شدت درگیری و اختلافات سیاسی جامعه زیدی در این منطقه می‌گردید؛ زیرا دیلمیان گرایش قاسمی و گیلانی‌ها بیشتر به مکتب ناصر گرایش داشتند.

در این وضعیت، تشیع امامی که در اصل اعتقادات بازیدیان یکی بودند و با آنان اشتراکات زیادی داشتند، به عنوان رقیب و رفیق در کنار زیدیان بودند و آنها را می‌راندند و می‌خواندند و می‌پذیرفتند.

خروج رهبران زیدی از اصول و اخلاق اسلامی، یکی دیگر از علل زوال زیدیه در طبرستان بود. (آملی، ۱۳۴۸ش، ص ۱۱۷ و ۱۱۶؛ مرعشی، ۱۳۴۵ش، ص ۱۵۵؛ مادلونگ، ۱۹۸۷م، ص ۱۵)

## نتیجه گیری

مذهب زیدی که با ورود سادات زیدی بخصوص یحیی بن عبد الله (حدود ۱۷۵ق) و تشکیل حکومت (۲۵۰ق) در طبرستان شکل گرفت به عللی در این منطقه از بین رفت. و به مذهب امامی گرویدند. در بررسی این پدیده، مهمترین دلیل تعارض و ناهماهنگی اعتقادات زیدیه از جمله موضوع امامت است.

در مذهب شیعه از جمله زیدیه امامت رکن مهی است. اختلاف بر سر این موضوع سبب جدایی آنها از شیعه شد.

رد شرط عصمت و انتصاب در امام و قبول امامت مفضول آنها را به پذیرش نظریه مکتب خلفا در موضوع امامت کشاند. چیزی که برای مبارزه با آن قیام کرده بودند. پذیرش وجود دو امام در یک زمان و نیز موروثی نمودن امامت سبب اختلاف بین رهبران زیدیه و تضعیف آنها شد.

به بهانه امر به معروف و نهی از منکر تقیه را کنار گذاشته و جهاد دائم را پیش رو گرفتند که خود مشکلات زیادی را برای آنها به وجود آورده از نظر اعتقادی به اعتزال و در فقه به مکتب خلفا نزدیک شدند.

مجموع این امور سبب شد تا زیدیه ناتوان از بقاء شود و به مرور به دامن تشیع امامی باز گردند. وجود علماء، سادات و مردم امامی مذهب در کنار آنها ضمن مبارزه و مخالفت با اندیشه زیدی، زمینه را برای تمایل و گرایش زیدیان به امامیه فراهم می آوردند. وجود اشتراکات در اساس و بنیاد مذهب، مذهب امامیه را به عنوان یک مذهب رقیب و در عین حال رفیق و جایگزین پیش روی زیدیان قرار داده بود و این امر، موضوع تغییر مذهب را برای آنها تسهیل می نمود.

به همین دلیل زیدیه در همه جا از جمله افریقا، عراق و ایران از بین رفتند. علت بقای آنها در یمن، محصور بودن سرزمین و در نتیجه انزوا و دوری آنها از مردم و سایر فرق فکری بوده است.

می توان گفت؛ مثل زیدیان مثل فرزندی بود که به دلیل ناراحتی، از خانواده قهر نموده و پس از رفع ناراحتی و فهمیدن حقیقت به دامن خانواده برگشته است.

### فهرست منابع

- ۱- آملی، اولیاءالله، تاریخ رویان، ستوده، منوچهر، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۸ ش.
- ۲- ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۵ م.
- ۳- ابن اسفندیار، محمد بن حسن (بهاءالدین)، تاریخ طبرستان، عباس اقبال، به اهتمام: محمد رضائی، تهران، کلاله خاور، ۱۳۲۰، بازنویسی و پخش، توسط سایت تبرستان، ۱۳۸۶ ش.
- ۴- ابن حیون، نعمان بن محمد، شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار (علیهم السلام)، حسینی جلالی، محمد حسین، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۹ ق.
- ۵- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل ابي طالب علیهم السلام (لابن شهر آشوب)، ۴ جلد، علامه - قم، چاپ: اول، ۱۳۷۹ ق.
- ۶- ابن کثیر، أبو الفداء، اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۷ ق.
- ۷- ابن عنبه، احمد بن علی، آل بحر العلوم، محمد صادق، عمده الطالب فی انساب آل ابي طالب، بی جا، بی نا، بی تا.
- ۸- اشعری، ابوالحسن، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، فرانس شتاينر، آلمان، ویسبادن، ۱۴۰۰ ق.
- ۹- اشعری قمی، سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، مشکور، محمد جواد، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ ش.
- ۱۰- اصفهانی، ابوالفرج علی بن حسین، صقر، احمد، مقاتل الطالبیین، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
- ۱۱- اعتصامی، عبدالمجید، زید بن علی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵ ش.
- ۱۲- الامام الناصر، البساط، عبدالکریم احمد جدیان، صعده، مکتبه التراث الاسلامی، ۱۴۱۸ ق.



- ۱۳- الامام الناصر لدين الله، احمد بن الهادي، *الوداع* (رساله الي اهل طبرستان)، جمال الشامي، بي نا، بي جا، بي تا.
- ۱۴- الهي زاده، محمد حسن، جنبش حسنيان، قم، شيعه شناسي، ۱۳۸۵ ش.
- ۱۵- براقى، حسين، *تاريخ الكوفة*، دار الأضواء، بيروت، ۱۴۰۷ ق.
- ۱۶- برقى، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، محدث، جلال الدين، دارالكتب الإسلامية، قم، ۱۳۷۱ ق.
- ۱۷- بغدادى، عبدالقاهر، *الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم*، دارالجيل، دارالآفاق، بيروت، ۱۴۰۸ ق.
- ۱۸- جعفریان، رسول، *تاريخ تشيع در ايران از آغاز تا طلوع دولت صفويه*، نشر علم، تهران، ۱۳۹۰ ش.
- ۱۹- حسنى رازى، سيد مرتضى بن داعى، *تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام*، اساطير، تهران، ۱۳۶۴ ش.
- ۲۰- حلي، حسن بن علي بن داود، *الرجال*، بحر العلوم، محمدصادق، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۲ ش.
- ۲۱- رجاى، مهدى، *الكواكب المشرقة في أنساب و تاريخ و تراجم الأسرة العلوية الزاهرة*، كتابخانه عمومى حضرت آيت الله العظمى مرعشى نجفى (ره)، ايران - قم، چاپ: ۱، ۱۴۲۲ ق.
- ۲۲- رحمتي، محمد كاظم، «ميراث مكتوب زيديان ايران و انتقال آن به يمن» *تاريخ ايران*، دوره ۳، ش ۱، ۱۳۸۸ ش.
- ۲۳- زيد بن علي بن الحسين، مسند الامام زيد، منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت. لبنان
- ۲۴- سبحاني، جعفر، *بحوث في الملل و النحل*، مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، بي تا.
- ۲۵- سلطاني، مصطفى، *تاريخ و عقائد زيديه*، نشر اديان، قم، ۱۳۹۰ ش.
- ۲۶- تعامل تاريخى و فكرى فرهنگى معتزله و زيديه، سلطاني، مصطفى، *تاريخ پژوهان*، ۱۳۸۶، ش ۱۱)

- ۲۷- شوشتری، نورالله، *مجالس المؤمنین*، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۶۵ش.
- ۲۸- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل و النحل*، محمد بدران، الشریف الرضی، قم، ۱۳۶۴ش.
- ۲۹- صدوق، کمال‌الدین و تمام النعمه، *دارالکتب الإسلامیه قم*، ۱۳۹۵ق.
- ۳۰- صدوق، محمدبن علی، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، پهلوان، منصور، قم، دارالحديث، ۱۳۸۰ش.
- ۳۱- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر، *تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق: محمد أبو الفضل ابراهیم، دارالتراث، بیروت، ط الثانية، ۱۹۶۷م.
- ۳۲- کریمیان، حسین، *سیره و قیام زیدبن علی*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹ش.
- ۳۳- کشی، محمدبن عمر، *اختیار معرفة الرجال*، طوسی، محمدبن حسن، میرداماد، محمدباقر بن محمد، رجایی، مهدی، مؤسسه آل‌البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، قم، ۱۴۰۴ق.
- ۳۴- کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ۱۳۶۵ش.
- ۳۵- -----، *الکافی*، ۱۵جلد، دارالحديث، قم، چاپ: اول، ۱۴۲۹ق.
- ۳۶- مادلونگ، ویلفرد، *أخبار أئمة الزيدية في طبرستان و ديلمان و جيلان*، دارالنشر فرانز شتاينر، بیروت، ۱۹۸۷م.
- ۳۷- مادلونگ، «زیدیه»، منافیان، محمد، طلوع، ش ۱۵.
- ۳۸- مجلسی، محمد باقر، *بحالانوار*، مؤسسه الوفاء بیروت، ۱۴۰۴ق.
- ۳۹- مرعشی، ظهیرالدین، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، تسبیحی، محمدحسین، مؤسسه مطبوعاتی شرق، تهران، ۱۳۴۵ش.
- ۴۰- مسعودی، علی بن الحسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، اسعد داغر، قم، دار الهجرة، چ دوم، ۱۴۰۹.
- ۴۱- مسکویه، *تجارب الأمم*، ابوالقاسم امامی، سروش، تهران، ۱۳۷۹ش.
- ۴۲- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۲۷، بی‌نا، بی‌تا.

۴۳- ملطي، ابن عبدالرحمن، محمد زينهم، التنبيه و الرد علي أهل الأهواء و البدع، مكتبة مدبولي، قاهره، ۱۴۱۳ق.

۴۴- مفيد، محمد بن نعمان، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، كنگره شيخ مفيد، قم، ۱۴۱۳ق.

۴۵- مهجوري، اسماعيل، تاريخ مازندران، ساري، اثر، ۱۳۴۲ ش.

۴۶- موسوی نژاد، «آشنايي با زیدیه»، هفت آسمان، ش ۱۱، ۱۳۸۰ ش.

۴۷- ناجي، حسن، ثورة زيد بن علي، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ۱۴۲۱ق.

۴۸- نشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دارالمعارف، قاهر، ۱۹۷۷م.

۴۹- نوبختي، حسن بن موسي، فرق الشيعة، دارالأضواء، بيروت، ۱۴۰۴ق.



## مفهوم نفس در منظومه مهابهاراتا

۱ حمیدرضا براتی پور  
۲ قربان علمی  
۳ عبدالحسین لطیفی  
۴ جمشید جلالی شیجانی

### چکیده

در بررسی تاریخی اندیشه‌های فلسفی سرزمین هند به موضوعات مشترکی بر می‌خوریم که سبب بحث‌های عقلانی زیادی در میان متفکران آن سرزمین شده است. این بحث‌ها به گونه‌ای بوده که هر یک از حکما و اندیشمندان آن دیار مطابق با دیدگاه خود به آن وارد شده و نظرات و دلایل خود را نسبت به آن موضع بیان داشته‌اند. یکی از این موضوعات چالش برانگیز مسئله نفس یا روح و سرنوشت آن می‌باشد که از دیر باز مورد توجه آنان قرار گرفته است. در این مقاله تلاش بر آن است تا مفهوم نفس را ابتدا به شکل عام در ادبیات دینی آیین هندو و سپس به شکل خاص در کتاب مهابهاراتا مورد بررسی قرار دهیم و به این سوالات پاسخ دهیم که مفهوم و ماهیت نفس در مهابهاراتا چیست؟ و چه سرانجامی دارد؟ به این منظور به روش تحلیلی به سیر مفهوم نفس در این کتاب می‌پردازیم.

### واژگان کلیدی

مهابهاراتا، نفس، معرفه النفس، ماهیت نفس، اثبات وجود نفس، جاودانگی نفس.

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: hbaratipour@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: gelmi@ut.ac.ir

۳. استادیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: Hoseinlatifi89@gmail.com

۴. دانشیار، گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهر ری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.  
Email: Jalalishay@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۴/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۸

## طرح مسأله

مفهوم نفس یکی از مفاهیم کلیدی در میان ادیان و مکاتب فکری و فلسفی موجود در سرزمین هند می باشد که شناخت آن و پی بردن به ماهیت و حالات آن و ارتباطش با بدن بخش قابل توجهی از تلاش های ذهنی متفکرین این سرزمین را به خود معطوف داشته است، به گونه ای که آنان تلاش شان بر این امر استوار بوده تا در قبال نفس دیدگاهی روشن و پذیرفتنی مطابق با مبانی فکری خود ارائه دهند. اهمیت این مسئله در آیین هندو چنان بوده که همه سنتهای تاریخی هند این فرضیه اساسی را پذیرفته اند که یک جنبه متحرک و حیاتی بی نظیری از انسان وجود دارد که وجود آن حیات را از مرگ متمایز می کند این مسئله با توجه به حیات و مرگ انسان یک مسئله کلیدی بوده که در سنتهای هندی تاکید زیادی بر آن شده است. این توجه وافر بگونه ای است که می توان گفت همه مکاتب فلسفی موجود در این سرزمین نسبت به این موضوع به اظهار نظر پرداخته و مبانی فکری و فلسفی خود را در این رابطه ارائه کرده اند و بر اساس آن یک نظام و مکتب فلسفی بنا نهاده اند. از جمله این مکاتب می توان از سنکھییه و ودانته نام برد که یکی دو گانه انکاره پنداری (پورشه و پرکریتی) و دیگری وحدت وجودی (آتمن و برهمن) است. با توجه به این تنوع دیدگاهی که در این سرزمین وجود داشته مولفین مهابهاراتا درتالیف حماسه مهابهاراتا تحت تاثیر این مکاتب واقع شده به گونه ای که تاثیرات آن در این منظومه هویداست. از این رو از نظر مهابهاراتا با توجه به تاثیر پذیری که از دو مکتب ذکر شده، داشته نفس را امری ابدی و نامحدودی میدانند که تغییر و تحول و نیستی در آن را ندارد، در این کتاب چنانکه از محتوای آن بر می آید برای انسان قائل به دو بعد روحانی و جسمانی می باشد که مطابق با آموزش که ارائه می دهد متفاوت می باشد گاهی سخن از پورشه و پراکریتی است و گاهی از آتمن و برهمن. بنابر این هدف از این تحقیق شناخت نفس و ویژگی های آن می باشد. در این تحقیق می کوشیم تا دیدگاه ها و نظرات مهابهاراتا را درباره نفس مورد بررسی قرار داده و نکاتی را که تا کنون مورد بررسی قرار نگرفته و مغفول واقع شده اند را بیان کنیم. از این رو در این مقاله تلاش بر این است که بدانیم مفهوم نفس چیست؟

و چه ماهیتی دارد و چه حالاتی برا آن مستولی است؟ آیا میان نفس و بدن ارتباطی برقرار است؟ سرانجام آن از دیدگاه این کتاب چگونه است؟

### پیشینه و روش تحقیق

با توجه به اهمیت مساله نفس مقالاتی چند در رابطه با نفس در سنت دینی آیین هندو نوشته شده است. هریک از محققان و پژوهشگران بر اساس هدف خود از تحقیقشان به موضوع نفس وارد شده اند.

- سجاد دهقان زاده، علمی و زروانی در مقاله ای تحت عنوان "مدلول جاودانگی نفس در بهگود گیتا" به بررسی مفهوم نفس در کتاب بهگود گیتا پرداخته است و باز او در مقاله "مدلول جاودانگی نفس در بهگود گیتا" (دهقان زاده ۵۷: ۱۳۸۹-۷۵) به مساله مرگ و جاودانگی نفس که یکی از دل مشغولی های انسان می باشد، می پردازد. مولف پس از معرفی کتاب گیتا به اثبات وجود نفس از دیدگاه ودانته ای و سنکھییه ای پرداخته و به اثبات این نظر می پردازد که نفس جاودانه است و باقی تلاش مولف در این مقاله بر جاودانگی نفس استوار است و جنبه های دیگر نفس را مورد بررسی قرار نداده است. خانم فروزان راسخی نیز در مقالهای با عنوان "علم النفس گیتا / انسان و نجات او در بهگود گیتا" (راسخی، ۱۳۸۱: ۱۹۳-۲۲۵) موضوع علم النفس را از منظر گیتا مورد بررسی قرار داده است. وی برای نفس که ساحت غیر جسمانی انسان است مراتب و اطوار و حالاتی را در نظر گرفته و تلاش می کند که ببیند گیتا به عنوان یک متن مقدس دینی، درباره حالات و اطوار و افعال نفس چه می گوید و چه واقعیت هایی را درباره آن اظهار می کند و به طور کلی انسان را چگونه موجودی معرفی می کند. با توجه به آنچه که گفته شد معلوم می شود که مقالات فوق فقط به بخشی از موضوع نفس آن هم در "بهگود گیتا" پرداخته اند و نویسندگان این سطور تا آنجا که مقدور بود به کنکاش در یافتن مقاله یا کتابی در این رابطه پرداخته اما تحقیق مستقلی درباره نفس و مسائل آن در کتاب مهابهاراتا نیافته بنا بر این می توان این مقاله را اولین مقاله ای دانست که در این زمینه به رشته تحریر در آمده است.

این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی و با مراجعه به اثر کلاسیک مهابهاراتا و دیگر منابع اصلی و معتبر کوشیده است با نگاهی علمی به مسئله نفس پرداخته و مفهوم و ابعاد

گونگون آن را در این کتاب و شرح‌ها و تفسیرهای مهم مرتبط بررسی کند.

### مها بهاراتا

مها بهاراتا یکی از دو منظومه حماسی بزرگ سده پنجم یا ششم پیش از میلاد به زبان سانسکریت است که بیان‌کننده تاریخ هند می‌باشد. این کتاب حاوی یکصد هزار بیت می‌باشد که از هجده دفتر و دو هزار یکصد و نه فصل تشکیل شده است. نویسنده یا نویسندگان این کتاب معلوم نیست هر چند بعضی از مورخین نویسنده‌ی آن را "ویاسا" (Vuasa) می‌دانند، اما این نسبت قطعی نیست، زیرا، انشای آن یکنواخت نبوده و این امر نشان‌دهنده آن است که نویسندگان مختلفی آن را تصنیف کرده‌اند. این کتاب که آنرا شاهنامه هند می‌نامند تاریخ تمدن هند را از آغاز روایت می‌کند.

### نفس

در مها بهاراتا از نفس به "جان" تعبیر شده و ویژگی‌های مختلف آن در این کتاب ذکر شده است. از نظر مها بهاراتا جان امری لایزال است که تغییر ناپذیر و فنا ناپذیر و نامحدود بوده که نه کشته می‌شود و نه می‌تواند بکشد این جان فنا ناپذیر و لایزال قدیم بوده و آغاز و انجامی ندارد. (The Mahabharatavol.5.p.59)

بنابر اینجان امری ابدی و سرمدی است که تغییر و تحول و دگرگونی در آن را ندارد، نیستی بر آن غالب نیست، نامحدود است، آغاز و انجامی برای آن متصور نیست. در توضیح این مطلب باید یاد آور شد که امور محدود اموری هستند که برای آنها می‌توان آغاز و انجامی در نظر گرفت، یعنی می‌توان برای آن زمان معینی متصور شد که در آن محدوده زمانی به سیر خود ادامه داده و سرانجام فانی شود. همچنانکه انسان که محدود به زمان است و برای مدتی معین زنده و پس از آن فانی می‌شود. در مقابل این بُعد مادی فانی که گذارا و فنا پذیر است بُعد دیگری وجود دارد که جاوید و فنا ناپذیر است بگونه‌ای که قابل درک برای بشر نیست که از آن تعبیر به نفس می‌کنیم. بنابراین هر آنچه به وجود آمده و به صحنه هستی گام نهاده است، شایستگی آن را ندارد تا مورد توجه قرار گیرد، بلکه آنچه شایسته و ارزشمند و قابل توجه است امری است که ناپیدا است، آغاز و انجام ندارد از این روست که مها بهاراتا جان را امری سرمدی، بدون تغییر و تحول و فنا ناپذیر و نامحدود



می داند... (Ibid vol.5.p 59) پس از این منظر نفس که مهابهاراتا آن را جان تعبیر کرده سردمی و ابدی است بطوری که نه به فکر و نه به چشم در می آید و هیچ چیز به هیچ شکلی نمی تواند به او آسیب برساند. نه باد می تواند به او آسیبی برساند و نه آتش سوزان. بنا بر محتوای مهابهاراتا و مطالب آن چنین استنباط می شود که شناخت نفس و رسیدن به حقیقت و ذات آن برای انسان امری دست نیافتنی است. به گونه ای که کسی نمی تواند به کنه و ذات آن دست پیدا کند. این دست نیافتنی بودن آن اشاره به آن دارد که عقل انسان قادر به درک آن نیست. از این روست که مهابهاراتا می گوید نباید در سوگ هیچ موجود زنده و جاندار گریه کرد. چرا که بنا بر دیدگاه آن، تن ها و قالبهای جان همه فانی و گذرا هستند و این جان یا نفس است که جاوید و ابدی است و نیستی در آن راه ندارد. (Ibid vol.5.p. 69-70) در مهابهاراتا معانی مختلفی برای نفس ذکر شده است که مهمترین آنها آتمن، پورشه، منس، چیتا، و جیوا است اما پر کاربردترین آنها اصطلاح پورشه می باشد که نقطه مقابل آن پرکریتی است

در مهابهاراتا به کرات از پرکریتی و پورشه یاد شده بطوریکه می توان گفت پایه و اساس جهان شناسی این کتاب بر این دو اصل بنا شده است که نشان دهنده پیروی نویسندگان آن از فلسفه سنکهییه است. در جلد پنجم مهابهاراتا در مقام توضیح "کشر" و "کشرجان" بر آمده و در توضیح آنها می گوید: "کشر" یا هیولی یا ماده همیشه در حال تغییر و دگرگونی است و ثبات در آن راه ندارد و این بی ثباتی اوست که باعث فعال بودنش می باشد. از این رو پیری، فرسودگی، جوانی، خرد سالی، مرگ همه و همه در او دیده می شود. زیرا، همه اینها لازمه اشیا مادیه هستند. در مقابل "کشرجان" یا پورشه وجود دارد، داننده کشت و آگاه به آن. در این بخش از کتاب کریشنا خود را داننده آن می داند به عبارتی او روح اعظم و برتر یا پورشای والا است. (Ibid vol.5.p 90) در مهابهاراتا از سه پورشه سخن به میان آمده است:

۱- پورشه زوال پذیر

۲- پورشه زوال ناپذیر

۳- پورشه والا یا روح اعظم

در این تقسیم بندی همه موجودات جهان مادی در دسته اول قرار دارند و آنچه که تغییر و دگرگونی در آن راه ندارد یعنی ارواح و روانهای ساکن در ابدان هستند. اما نوع سوم و برترین آنها که هر دو نوع قبل را در بر گرفته جهان و به عبارتی هر سه عالم را در ید قدرت خود دارد پورشه والا است که حافظ و نگهدارنده آنها به حساب می آید و این نیروی والا کسی نیست جز کریشنا (Ibid . p.96).

پس پراکرتی پویا و متحرک است، تغییر می پذیرد، باعث ایجاد و فنا می شود. پورشه بی تحرک و ساکن است، بدون اینکه خود در معرض تغییرات باشد.

بر طبق سیستم فلسفی سنکهیبه آنچه ویدا (Vidyā) (دانش و معرفت و حکمت روحانی) (The Monier-Williams 1872.p. 918) تلقی می شود همان پورشه است. در حالیکه آنجائیکه از اویدیا (Ibid. p.66) - (کلمه سانسکریت است که معنی آن به معنای جهل، تصورات غلط، سوء تفاهم، دانش نادرست است و مخالف ویدیا است) (Archibald Edward Gough.p.48) سخن به میان می آید منظور پراکرتی است. صفات و ویژگی های که در پراکرتی وجود دارند، نابود می شوند اما پراکرتی چنین نیست، بلکه او جاوید و فنا ناپذیر است. در جای دیگر از مهابهاراتا پراکرتی را به رحمی تشبیه کرده که کریشنا به عنوان روح اعظم در آن تخم زندگی قرار داده به گونه ای که موجودات از آن به وجود می آیند در ادامه پراکرتی را در حکم مادر جهان قرار داده و خود را علت زاد و پدید شدن موجوداتمی انگارد. آنچه از مادر جهان صادر می شود دارای سه کیفیت یا سه گونه (Guna) است. که عبارتند از:

۱- ستوه (Sattva.)

۲- رجس (Rajas)

۳- تمس (Tamas)

بنا بر گفته کریشنا همه مظاهر گونه ها از اوست با این حال مردم ظاهرین فریب گونه ها را می خورند و در دام آنها گرفتار می شوند. رهایی از دام گونه ها برای کسی که گرفتار آن است امر بس دشوار است و از نظر کریشنا فقط کسانی می توانند از آن رهای حاصل کنند که به او پناه برند. (The mahabharata.vol,5 . p.76)

جان یا همان نفس گرفتار در گونه ها است و همه اعمالی را که از آنها سر می زند عمل خود می پندارد با این حال جان را از همه نیروهای دیگر انسان برتر است چنانکه در مهابهاراتا به آن اهمیت زیادی داده شده است. از نظر مهابهاراتا نیروهای که جان بر آنها برتری دارد عبارتند از: دل، حس، خرد و جان

«گفته می شود که حواس بزرگ مهم هستند، ولی بزرگتر از آنها، نفس است و بزرگتر از نفس، عقل و بزرگتر از عقل، اوست که برترین می باشد. و او را برتر از عقل دانسته، نفس را به نفس قدسی پیوست کرده، دشمنی را که بصورت خواهش‌های نفسانی است، و مسلط شدن بر او دشوار است، تباہ کن.» (Ibid. p.66)

در اینجا مهابهاراتا مراتب شعور انسان را ترسیم می کند. از یک نظر حواس مهم هستند، چرا که به وسیله آنهاست که ما از خود و غیر خود آگاه می شویم اما مهمتر از حواس ذهن است و از آن مهمتر عقل است و هنگامیکه این عقل جزئی به عقل کلی ما متصل شود دانش ما کامل تر می گردد. هدف از چنین چینی رسیدن به آگاهی است، آگاهی که قدم به قدم و گام به گام حاصل شده باشد، همچنانکه در تمثیل غار افلاطون به شکلی دیگر بیان شده است. پس اگر انسان بنا بر حواس خود کاری را انجام دهد به خاطر محدودیت‌های آن قدرت عمل کمتری خواهد داشت و اگر به دستورات دل توجه کند وسعت عمل بیشتری خواهد داشت و اگر این دو با هم یکی شوند آزادی عملشان بیشتر می شود. اما برترین درجه آزادی آنگاه حاصل می شود که افعال انسان توسط خرد و جان توامان، انجام گیرد. (Radhakrishnan. 1963. p.150)

نکته ای که در اینجا لازم است ذکر شود این است که از دیدگاه نویسندگان این کتاب جان نه مذکر است و نه مونث و مقصود از زن و مردی که مورد خطاب واقع می شوند بدن‌های آنها می باشد. اجزای مادی بدن انسان از قبیل گوشت، پوست، چربی، پوست، مغز، و صفرا همه اینها محصول پراکریتی هستند به این دلیل است که اجزای مادی را به بدن نسبت می دهند نه به جان. پراکریتی قابل رویت نیست زیرا صورت ندارد، راه شناخت آن چیزهای هستند که از او به وجود می آیند. (The mahabharata. vol.5.p72)

## معرفه النفس

معرفت النفس از جمله موضوعات و دغدغه‌های مطرح شده در مهابهاراتا می باشد چرا که از دیدگاه این کتاب یکی از آرزوهای آدمی شناخت خود و خدای خود است و بر این عقیده است که انسان برای شناخت خود باید دست به کار شود. در مهابهاراتا برای شناخت خدا لازم است انسان از همه تعلقاتی که او را از رسیدن به خدا دور می کند، رها شود. رهایی از این تعلقات جز جدال با نفس امکان پذیر نیست. در مهابهاراتا در این رابطه آمده است:

«انسان خودش باید خودش را نجات دهد، پس دوست و دشمن انسان کسی نیست جز خود انسان، اگر انسان اختیار خود را به این نفس سرکش بدهد، نفس او را بنده و اسیر خود می کند در این حالت است که می گوئیم نفس دشمن انسان است ولی اگر انسان به آن مرحله رسیده باشد که بتواند نفس خود را رام کند و در همه حال بر یک حال نگه دارد در این حالت می توانیم بگوئیم نفس او دوست اوست» (The mahabharata.vol.5.p72)

به عبارتی نفس دشمنی آشکار برای انسان است تا زمانی که این نفس کنترل نشده باشد زندگی و حیات آدمی به مخاطره می افتد و انسان برده خشم و غضب، حرص، شهوت است. در این حالت است که می گویند نفس آدم دشمن اوست حال اگر انسان بتواند این نفس طغیان گر را مغلوب و رام خود گرداند دیگر تحت تاثیر دوگانگی های حیات مادی از قبیل رنج و شادی و سرما و گرما و غیره نمی شود. (Bhagavad – Gita As it Is. 1972-2004. pp.378-380) و از این رو به حقیقت نائل می شود. بنا بر این انسان با رام کردن نفس سرکش می تواند به حقیقت نایی که همان برهنه است دست یابد. پس راه رسیدن به خدا برای سالک حق در این است که بر امیال درونی خود غلبه کند و تفکر دائمی خود را معطوف پروردگار خود کند و اگر فرد در طی این راه دچار رنجهای شود به آن آگاه نمی شود چرا که غرق شدن در ملکوت خداوند همه دردهای مادی را از بین می برد و سبب می شود فرد به حق واصل شود. (Swami Prabhupada, 1972-2004, p368-367) در مقابل این گروه کسانی هستند که از نفس پیروی کرده و فریب نیرنگ او را می خورند و دچار خود بینی می شوند و در نتیجه این خود بینی به هلاکت می رسند. (The

mahabharata.vol.5.p104) پس فرد خود بین چرخه زاد و مرد گرفتار شده و سرگردان در آن می ماند و تنها راه راهایی از این سرگردانی دست برداشتن از خود بینی جاهلانه و غرق شدن در آگاهی کریشنا است. مهابهاراتا این گونه افراد را به گل نیلوفر تشبیه کرده است چرا که گل نیلوفر با اینکه در آب واقع شده است اما از آسیب های آن در امان است. بنا بر این فرد سالک با توجه به اینکه عالم مادی تحت تاثیر برهنه است تلاش می کند تا همه چیز را در خدمت به او به کار ببندد و به وسیله این کار ورای گناه و اثرات ناشی از آن قرار بگیرد. توصیه ی دیگری که کریشنا به فرد سالک دارد این است که از گونه های سه گانه فراتر رود و همت خود را بر خود شناسی قرار دهد. (Swami Prabhupada, p343) مهابهاراتا در صفحه ۶۰ از جلد پنجم بر این نکته نیز تاکید کرده است.

گون های سه گانه ذکر شده سبب گرفتاری انسان و اسارت نفس شده و از این رو لازم است که انسان برای رهایی از آنها به آگاهی کامل کریشنا دست یابد. (Swami Prabhupada, p163) از این رو کریشنا معتقد است کسی به یوگا واصل خواهد شد که به آرامش کامل رسیده باشد. (The mahabharata.vol.5.p61) پس نتیجه می گیریم که فقط با پیروی از دستورات کریشنا است که می توان به معرفت نهایی دست یافت. بنا بر این یوگیان را می توان از جمله افرادی دانست که با خود شناسی توانسته اند راه کمال را طی کنند. (Ibid. p. 95) از نظر کریشنا معرفت از عمل برتر است اما این به آن معنی نیست که سالک طریق ترک عمل کند چرا که ترک عمل فرد را به کمال نمی رساند. (Ibid. p. 65)

### ماهیت نفس

یکی از سوالات مهم و همیشگی انسان که همواره او را به خود مشغول داشته است مسئله ماهیت نفس و چیستی آن است. اهمیت این موضوع از آن جهت است که بررسی ماهیت نفس از جمله اموری است که از طریق حواس و مشاهده امکان پذیر نیست. از منظر مهابهاراتا نفس با آن که ماهیتی ماورایی دارد اما در نتیجه پیوندی که با جسم دارد، به صفات مادی موصوف می شود، غافل از این که جزئی از ضمیر الهی است. در

مکتب سنکهیة جسم لطیف از حالات باطنی و فطری و مجموعه‌ای از فعالیت‌های روانی و جسمی ساخته شده است. بنا به آموزه‌های این مکتب، جسم لطیف همانند صدفی است که در درون خود روح و نفس را محبوس کرده است. همین جسم است که همچون بازیگری نقش‌های گوناگون را به خود می‌گیرد، گاهی به صورت انسان، گاهی به صورت حیوان و گاهی گیاه ظاهر می‌گردد. (peter Robert Hill, 1988: ۱۰۲)

مهابهاراتا نیز همچون اوپنیشدها در تلاش است تا نشان دهد نفس نه جسم است و نه جسمانی بلکه مجرد از ماده بوده که با فنا شدن فانی نمی‌شود و به حیات خود ادامه می‌دهد. مهابهاراتا در این زمین معتقد است که نفس فنا ناپذیر و ابدی و لایتغیر و زوال ناپذیر است. (The Mahabharata vol 5.p 59) به گونه‌ای که نه متولد می‌شود و نه می‌میرد (Ibid) همین موضوع را نیز اوپنیشدها تایید می‌کنند چنانکه در کته اوپنیشدها ۱۸-۱۹ در این رابطه ذکر می‌شود. مهابهاراتا نیز با تاثیر پذیری از همین ادبیات اوپنیشدها به بیان ماهیت و چیستی نفس می‌پردازد و آن را ابدی ازلی و مجرد از ماده می‌پندارد. (Ibid)

### تجرد نفس

مهابهاراتا در باب مجرد بودن نفس معتقد است که احساس گرما و سرما و رنج و شادی از برخورد اشیاء حاصل می‌شود و چون آغاز و انجامی دارند ناپایدارند در حالیکه نفس چنین نیست (Ibid p 58) زیرا از نظر آنان نفس امری ابدی است و همیشه خواهد بود. (Ibid) از این رو نفس آن حقیقتی است که همه چیز را فرا گرفته است و این موجود فراگیر و لایزال است و کسی قادر نیست که این موجود تغییر ناپذیر را دگرگون کند. (Ibid. p59) بنا بر این بدن برای نفس به منزله لباسی است که چون کهنه شد نفس آن را عوض می‌کند و لباسی نو بجای آن می‌پوشد. از جمله دلایلی نیز که برای بقای نفس ذکر می‌کند آن است که هیچ ابزاری بر او کارگر نیست نه آب و نه آتش و نه باد تاثیری بر او ندارند ابدی است و قائم به ذات و ثابت و جاویدان. از همین رو نه به دیده آید و نه به فکر و به این دلیل کریشنا آن را فنا ناپذیر می‌داند. (Ibid)

## حالات نفس

یکی از راه‌های که منجر به خداشناسی می‌شود و مهابهاراتا نیز بر آن اذعان دارد، شناخت نفس یا خویشستن شناسی است. از این رو برای درک و شناخت نفس باید در حالات مختلف انسان به کنکاش پرداخت. در کنکاش در حالات مختلف انسان است که امر ثابت و لایتغیری که در درون او وجود دارد، آشکار می‌گردد. این امر ثابت و لایتغیر که از کودکی تا پیری پا برجا بوده و در گذر زمان تغییری در آن رخ نمی‌دهد همان است که از آن تعبیر به نفس می‌کنند. این نفس ساکن در بدن دارای حالاتی است که در پایان آن حالات فرد به مرتبه‌ای می‌رسد که مشاهده ذات مطلق یگانه برای او میسر می‌شود. این حالات ذکر شده در مهابهاراتا با واژه اوم (Om) نشان داده می‌شود و از آنجائیکه این حالات در مهابهاراتا ذکر نشده آن را از مکتب ودانته که تاثیر بسزای در نوع نگرش مهابهاراتا نسبت به نفس داشته است ذکر می‌کنیم.

۱- جاگاریته (Jāgaritha) یا "حالت بیداری" یا "هوشیاری"

۲- سواپنه (Svapna) "حالت نیمه هوشیاری" یا "رویا" یا "خواب همراه با رویا"

۳- سوشوپته (Suṣupta) "حالت خواب عمیق" یا "حالت ناهشیاری"

۴- تورییا (Turiya or chaturiya) "حالت مطلق هوشیاری" (Deussen, Paul, 1979, p.296)

(p.296Deussen, Paul)

حالات ذکر شده در بند های ۳ تا ۷ ماندوکیه اوپنیشدها ذکر شده است. از نظر اوپنیشدهاسه حالت اول ذکر شده توصیف پذیر هستند اما حالت چهارم توصیف ناپذیر است. همانگونه که ذکر شد حالات ذکر شده سیر صعودی روح انسان از خود آگاهی به خدا آگاهی است. (شایگان، داریوش. ادیان و مکاتب فلسفی هند. ج. ۲. ص. ۸۲۱)

اما واژه "اوم" این واژه مقدس ترین نماد آیین هندو می‌باشد و بیانگر جوهر و واقعیت غایی و آگاهی آتمن است. از این رو ست که صدای "اوم" را "صدای برهمن" نیز می‌نامند. این واژه بصورت AUM نیز نوشته می‌شود. هر کدام از حروف این واژه معرف یکی از مراتب هستی در آیین هندوئیسم می‌باشد. A حرف اول اسم اعظم است که با حالت بیداری تطابق دارد. U مرتبه خواب و ریاست و M مرتبه خواب عمیق. مجموعه‌ی این هجاء

ها اشاره به مقام بی مقام و ذات الهی توریا دارد. در این مرحله که ورائی ماده است چیزی از کثرات عالم نمایان نیست و دوگانگی ذهن و عالم خارج از بین می رود و از این روستکه می گویند هرکه واژه "اوم" را درک کند و بر آن واقف شود بر آتمن و برهمن واقف شده است. (The Mahabharata, vol.5, p, 99)

### اثبات وجود نفس

یکی از مسائلی که در بحث نفس مطرح است و راه را برای بحث و مذاقه در آن هموار می کند اثبات وجود نفس است. تا مفهوم نفس اثبات نشده بحث درباره دیگر ملحقات نفس بی فایده است. در کتاب مهابهاراتا در این رابطه آمده: مقایسه کننده واقعی کارهای انسان نه حواس اوست و نه ذهنش، چرا که حواس وظیفه اش کسب اطلاعات است و وظیفه ذهن کند و کاو و موشکافی اطلاعات دریافتی توسط حواس و تبدیل دگرسانی آنها به تجارب و نگهداری آنهاست. با ریشه یابی کارکردهای حواس و ذهن این نتیجه حاصل می شود که هیچکدام از این دو به کارها و اعمال خود آگاهی ندارند، چرا که کار حواس آن است که اطلاعاتی را از محیط اطراف خود کسب کرده و آنها را برای ثبت و واکاوی به ذهن عرضه می کند. حواس انسان از آنجاییکه گوناگون و متفاوت هستند، دستاوردهای گوناگونی را نیز ارائه می دهند. علاوه بر این هر یک از حواس انسان فقط به کار خاص خود مشغول است. به عنوان مثال، حس بینایی به امور بصری می پردازد و کاری با انواع اصوات و بوها و دیگر موارد موجود در محیط اطراف خود را ندارد. اینها اموری هستند که وراء حواس و ذهن انسان واقع شده اند و دستاوردهای حواس گوناگون برای آن به معنای شناخت و ادراک محض است. این عنصر بسیط را می توان نفس یا ego نامید که دریابنده و کسب کننده راستین همه معرفت هاست و خود همانند برهمن است.

همانطور که گفتیم حواس اطلاعات و داده ها را از عالم بیرون گرفته و به ذهن (منس) انتقال می دهد و ذهن نیز تنها به تحلیل و تنظیم و مرتب سازی اطلاعات و ارائه آنها به صورت تجربه به عنصر اصلی که نفس است، مبادرت می ورزد.

بنابراین ثبات و یکنواخت بودن نفس از آنجا حاصل می شود که نفس در همه ادوار زندگی از نوزادی تا سالخوردگی و سالمندی به یک شکل و حالت بوده و تغییری ماهوی



در آن بوجود نمی‌آید. (Ibid, vol.5.p.59) همین عدم تغییر و ثبات و یکنواختی آن در طول حیات فرد خود دلیلی بر اثبات وجود نفس و جاودان بودن آن است. با این توضیحات روشن می‌شود که آن امر واحدی که حالات چهارگانه بیداری، رویا یا خواب، خواب عمیق و توری را بدون زمان و مکان تجربه می‌کند همان نفس جاودان و ابدی است که ماهیتش سرشار از شعور محض است. (Krishnananda, 1950,p.205)

### جاودانگی نفس

یکی از مفاهیم و مطالب مهمی که از دیرباز ذهن پرسشگر انسان را به خود معطوف کرده است مبحث جاودانگی نفس می‌باشد. انسان از دیرباز با این پرسش و سوال مواجه بوده است که با فرا رسیدن مرگ و جداشدن روح از آن چه سرنوشتی در انتظار اوست؟ آیا مرگ را می‌توان پایانی بر زندگی دنیوی انسان دانست؟ یا مرگ را می‌توان دریچه‌ای دانست به حیاتی دیگر؟

مهابهاراتا بر این باور است که انسان دارای دو بُعد مادی و معنوی است که مفهوم جاودانگی منحصرأ به بُعد معنوی انسان قابل اطلاق است و بعد جسمانی و مادی او در این اطلاق جای ندارد (The Mahabharata, vol.5.p, 99) از این رو از دیدگاه مهابهاراتا نفس انسان تجلی برهمن بوده و به عنوان اصل حقیقی او شناخته می‌شود و همانند آتمن در او پَیْشَدهاها لایتغیر می‌باشد. (Ibid)

در بحث جاودانگی ما نمی‌توانیم برای آن ابتدا و انتهایی فرض کنیم چرا که در غیر اینصورت باید به دو جاودانگی و غیرجاودانگی باور داشته باشیم و علاوه بر این باید بپذیریم که روحی که به جاودانگی رسیده امکان دارد به حالت قبل از جاودانگی‌اش برگردد که این دو با مفهومی که از جاودانگی وجود دارد ناسازگار است. بنابراین از نظر مهابهاراتا روح انسان لایزال و تغییرناپذیر و فناپذیر و غیرحادث است. (Ibid.p.93) زیرا هر امر حادثی نیاز به علت دارد و دگرگونی نیز به اموری مربوط است که در معرض قانون علیت واقع می‌شوند. پس نمی‌توانیم مفاهیم تغییرپذیری و دگرگونی را درباره روح که وراء قانون علیت هستند را بپذیریم.

بنابراین در هنگام صحبت از امور لایتناهی باید از «بودن» صحبت کنیم نه از «شدن»

چرا که این امور (امور لایتنهای) ثابت و لایتغیر هستند. بنابراین چون نفس انسان از جمله امور لایتنهای و لایتغیر محسوب می‌شود جاودانه محسوب می‌شود. از این رو معرفت به آن سبب می‌شود که انسان قدم در راه نیروانه گذاشته و عزیمت تدریجی خود را به سوی آن آغاز کند و در این مسیر کمالی به نیروانا واصل می‌شود اما آنکه نسبت به آن معرفتی نداشته است دچار سرگردانی در چرخه تناسخ یا سمساره می‌شود. بنابر تفکرات مکتب سنکهی و ودانته هر دو بر جاودانه بودن نفس اتفاق نظر دارند و بر آن مهر تایید می‌زنند. از نظر مهابهاراتا انسان یک اتفاق یا حادثه‌ای نیست که در مقطعی از زمان به وجود آمده و سپس از بین برود. انسان جسماً و روحاً پرتو ذات یگانه و عین حق هستند. "پرکریتی" و "پورشه" هر کدام بخشی از "برهن" محسوب می‌شوند. پس همانطور که برهن جسماً و روحاً سرمدی و جاوید است نوع انسان نیز به عنوان نمودی از آن سرمدی و جاوید است. بنابراین جاودانگی مظهر و جلوه‌ای از مفهوم رهایی در مهابهاراتا است که پس از واصل شدن به نور معرفت در همان «آن» حاصل می‌شود.

### بر خورد انسان با مرگ

مرگ از نظر انسان امر نامطلوب است چرا که انسان از چیزی که از آن اطلاع ندارد به نوعی وحشت دارد. در مهابهاراتا تا نیز وضع به همین شکل است. مهابهاراتا مرگ را پذیرفته به همین خاطر در تلاش است تا اعمال خود را اصلاح کند و رو به اعمال نیک آورد، زیرا غیر از اعمال او هیچکس او را همراهی نخواهد کرد. (Ibid vol.10.p 515)

مهابهاراتا اعمال انسان را به سه گونه تقسیم کرده است به گونه ای که صاحب هر یک از آن اعمال متناسب با عملی که انجام می‌دهد به شکلی در جهان خلقت ظاهر می‌شود. چیزی شبیه به آیین زردشتی. اگر فرد دارای اعمال نیک باشد بصورت فرشته ظاهر می‌شود و اگر اعمال او ترکیبی از اعمال نیک و بد باشد بصورت آدمی متجسم شده و اگر اعمال او بصورت یکواخت و همیشگی بد باشد بصورت حیوانات در می‌آید. وجه مشترک این سه گونه موجودات نیز نوزادی، جوانی و پیری و مرگ و زندگی است. انسان در بند دنیا چون وابسته به امور دنیوی است زن و فرزند را دوست خود می‌پندارد و دنیای ناپایدار را پایدار تصور می‌کند، این مور تا پایان زندگی همراه انسان خواهد بود. اما با فرا رسیدن

مرگ و قبض روح توسط فرشته مرگ همه آنها را رها کرده و فقط اعمال اوست که برایش باقی می ماند. (Ibid.p.511)

در اینجا این سوال پیش می آید که با وجود حیات و مرگ و پیری که در سر راه انسان وجود دارد آیا راهی وجود دارد که انسان بتواند از این فرایند رهایی یابد؟ به گونه ای که مرگ و پیری به گرد انسان نگردد؟ از نظر مهابهاراتا چنین راهی وجود ندارد، زیرا خلق در دریای زمانه در حرکت است و در آن گم نمی شود انسان ها در این جریان پویایی رودخانه با هم هستند هر چند ممکن است گاهی از هم جدا شوند، امام هیچکدام از آنها جاودان باقی نمی ماند و هر که به این دنیا وارد می شود از این قانون مستثنی نیست. بنا بر این جاودانه بودن در این دنیا جایگاهی ندارد، زیرا هر که در این دنیا متولد می شود زمانه او را رها نمی کند همانند پری که باد آنرا به هر جای که می خواهد می برد، به همان شکل نیز روزگار موجودات را با خود به هر کجا که بخواهد می کشاند.

### جدا شدن نفس از بدن

در مهابهاراتا برای مرگ و وضعیت انسان در هنگام مرگ علامتها و نشانه های ذکر شده است و علائم کسانی که ظرف یکسال یا شش ماه یا یک هفته خواهند مرد را ذکر کرده است..

«۱- کسانی که ظریف یکسال خواهند مرد. اینگونه افراد قبل از مرگ علائم خاصی را مشاهده می کنند از جمله: اینکه اگر ستاره قطبی را که قبلا دیده بودند دیگر نبینند. قرص ماه یا نصف آن را در شبی که ماه کامل است ببینند. صورت خود را در چشم دیگران نبینند.

۲- ویژگی های کسی که ظرف مدت شش ماه خواهد مرد. کسی که صفای صورتش ناقص گردد. کسی که عقل و بینش او به یکباره از نقصان به کمال برسد.

۳- کس که ظرف مدت یک هفته خواهد مرد. چنین کسی در چشمه خورشید و یا قرص ماه سوراخهای می بیند مانند تار عنکبوت.» (Ibid.vol.10.p 515)

در زمان مرگ افراد، حالات آنها نیز می تواند مشخص کننده وضعیت انسان پس از مرگ باشد. مهابهاراتا معتقد است که روح انسان در زمان مرگ متمایل به چیزی است که

در لحظه مرگ به آن توجه داشته و به آن می‌اندیشیده است. اگر به فکر خدا بوده بعد از مفارقت روح از بدن به نزد خدا می‌رود. (Ibid. vol.5.p77) به عبارتی واپسین لحظات زندگی انسان در حقیقت نشان دهنده همه تلاش‌های قبلی انسانی است که در طی زندگی خود داشته است. بنابر این روح او نیز به وقت مرگ به سوی همان چیزی می‌رود که دل او به آن توجه داشته است. این تفکرات و اندیشه‌های گذشته ما هستند که وضعیت حال و آینده ما را می‌سازند به بیانی دیگر اندیشه‌های دیروز وضعیت حال ما را می‌سازند، و همین اندیشه‌های امروز وضع آینده ما را مشخص می‌کنند. چنانکه در مه‌بهاراتا آمده است که انسان بر هر عملی که می‌میرد نتیجه آن عمل را می‌یابد. بنابر این یوگی دل خود را به آفریدگار مشغول داشته تا بعد از مردن او را بدست آورد. (Ibid. vol.10.p 455) البته گونه‌ها نیز در وضعیت زندگی انسان‌ها به هنگام مرگ تاثیر بسزای دارند بطوریکه اگر فرد در هنگام مرگ ستوه بر او غالب باشد روح آن فرد به جایگاه پاک پرستندگان خدا می‌رسد و اما اگر مرگ انسان به هنگام غلبه رجس باشد روح آن فرد در زمره بی‌خردان به این جهان دوباره باز خواهند گشت. (Ibid. vol.5.p 93)

### نفس و بهشت و جهنم

چنانکه گذشت مفهوم آخرت‌شناسی در آیین هندو بر اصل انتقال روح از بدنی به بدن دیگر شکل گرفته است. با این وجود تصور بهشت و جهنم که در مه‌بهاراتا و آیین هندو مطرح است، مشخص نیست که چگونه به مفهوم تناسخ مربوط می‌شود. هر چند عقیده به بهشت و جهنم بیشتر در بین عوام جامعه هند مطرح است ولی با این وجود بین این عقیده و اصل تناسخ ارتباطی به چشم نمی‌خورد. وداها اصل بهشت و جهنم را پذیرفته‌اند و بر این عقیده هستند که انسان نتیجه اعمال نیک و بد خود را که در این جهان مرتکب شده است را خواهد دید و بر اساس نوع اعمال خود یا به جهنم رفته و یا وارد بهشت خواهد شد. هر چند در وداها در باره عقوبت اعمال مطلب کمی به چشم می‌خورد اما در باره نعمات بهشت مطالب فراوانی در آن ذکر شده است به گونه‌ای که شبیه به بهشت دوزخ ادیان سامی می‌باشد (Kedar Nath Tiwari, 1983. p.27). با این حال مسئله بهشت و جهنم نیز در مه‌بهاراتا به شکل‌های مطرح شده است اما می‌توان گفت که در دفتر هجدهم از این کتاب بشکل کاملتری در این باره توضیح داده شده است. بنا بر مطالب

مهابهاراتا ارواح ابتدا وارد جهنم می شوند، حال این ارواح از ارواح صالحین باشد یا یاغیر آن، ولی بالاخره همه به بهشت می روند و در سعادت ابدی زندگی می کنند. (The mahabharata. vol.12.p.282 بهشت و جهنمی که در مهابهاراتا توصیف شده است دارای ویژگی های است شبیه به ویژگی های بهشت و جهنم ادیان سامی. به عنوان مثال در جهنم توصیفی مهابهاراتا عذابهای که توصیف شده است عبارتند از رسیدن بوی بد به مشام، وجود آتش سوزنده، کرم های که آدمیان را می گزند (Ibid) البته در مهابهارتا مطالب مختلفی در باره اینکه چه ارواحی از باز پیدایی رهایی می یابند، چه ارواحی دوباره به دنیا باز نمی گردند، و یا دلایل بازگشت دوباره روح به دنیا و چه ارواحی مخلد در جهنم هستند مطالبی ذکر شده است. از نظر مهابهاراتا مخلدین در آتش جهنم کسانی هستند که آداب مذهبی را به جای نمی آورند. (Ibid.vol.5.p.78) و کسانی که سلسله مراتب طبقاتی خود را رعایت نکنند به جهنم وارد می شوند. مهابهاراتا ذکر می کند کسانی که به باطن و دها توجه نمی کنند و فقط متوجه ظاهر و الفاظ آن هستند به این امید که پاداش اخروی را بدست آورند به دنیا باز خواهند گشت، (Ibid.vol.5.p.59) آنان که به علم لدنی آگاهی ندارند (Ibid.vol.5.p.79) و کسانی که خدایان دیگر را می پرستند نیز ارواحشان به این دنیا باز می گردد. (Ibid.vol.5.p.81)

اما راه رهای از این چرخه باز پیدایی چیست و چگونه می توان از آن رهایی جست؟ مهابهاراتا راه رهایی را چنین بیان می کند: کسی که دانش را با بینش همراه کرده باشد و پروشه (نفس) و پراکرتی (ماده) و گونه ها را بشناسد (Ibid.vol.5.p.92) و بر آنها چیره گشته و از آنها فراتر برود. (Ibid.vol.5.p.94) انفاسی که همیشه به یاد کریشنا بوده و به بالاترین درجه کمال رسیده اند. نیز از چرخه باز پیدایی رهیده و دیگر به دنیا باز نمی گردند (Ibid.vol.5.p.78).

البته لازم به ذکر است که در مهابهاراتا برای جهنمیان نیز صفاتی ذکر شده است و آنان را در دسته اهرمیان قرار داده است. از نظر مهابهاراتا مردم جهان به دو دسته تقسیم شده اند. دسته اول ایزدی والهی هستند و دسته دوم اهریمنان. (Ibid.vol.5.p.97) نوع بیانات مهابهارات در باره جهنم با هم متفاوت است مثلاً در جلد پنجم مهابهاراتا جهنم برای

بد کاران ابدی و همیشگی است (Ibid) و را فراری برای آنها متصور نیست اما در دفتر هجدم از جلد دوازدهم کتاب مهابهاراتا جهنم موقتی است و افراد چه ایزدی و چه اهریمنی بلا استثنا جهنم را دیده و پس از آن وارد بهشت می شوند.

### نتیجه گیری

مسئله نفس و شناخت ویژگی های آن از جمله دغدغه های مولفین منظومه حماسی مهابهاراتا بوده به گونه ای که نویسندگان این منظومه بزرگ به فراخور بحث به موضوع نفس و ویژگی های آن اشاره نموده اند. با وجود اینکه این کتاب یک منظومه حماسی بوده اما در لابلای مطالب آن مباحث عمیق عرفانی و فلسفی به چشم می خورد که اوج آن را در دفتر "بهیشم پرور" مشاهده می کنیم. اما نکته ای که در این کتاب قابل توجه است این است که نویسندگان این کتاب فصل یا فصول خاصی برای بیان مبحث نفس اختصاص نداده اند چنانکه ما در کتب فلسفی خود مشاهده می کنیم بلکه مطالب آن بصورت پراکنده در کتاب وجود دارد. با این وجود با کنکاش و غور در این کتاب می توان به شکلی به همان دسته بندی ای موجود و رایج در زمینه نفس شناسی که در کتب رایج فلسفی موجود است دست یابیم. این کتاب نفس را امری ازلی و لایزال که نه آغازی دارد و نه پایانی و تغییر و فنا در آن را ندارد، ذکر کرده و برای اثبات وجود آن ثبات شخصیت انسان را در طول زندگانی فرد از کودکی تا سالمندی بیان نموده اند به صورتی که در گذر زمان دچار تغییر و دگرگونی نمی شود. این نفس ثابت و لایتغیر لازمه اش مجرد بودن آن است زیرا جسم مادی برای آن در حکم لباس است که وقتی کهنه می شود، آن را عوض کرده و لباسی نو بجای آن بر تن می کند و چون هیچ ابزاری بر آن کارگر نیست ابدی و قائم به ذات است بنا بر این این نفس ماهیتی ماورائی داشته که جزئی از ضمیر الهی محسوب می شود، اما چون با جسم پیوند خورده صفات جسمانی را به خود گرفته است. بنا بر این جوهریت نفس سبب بقای نفس و ادامه حیات آن پس از مرگ می شود. حیاتی که در پی آن نفس به خاطر وجود کرمه های که بر آن رسوب کرده اند در ابدان دیگر حلول می کند و تا رسیدن به پاکی و رهایی از آن که فقط به واسطه علم و آگاهی صورت می گیرد، ادامه می یابد و سرانجام به موکشه رهنمون می شوند.

## فهرست منابع

### منابع فارسی

- ۱- داراشکوه، محمد . اوپنیشدها . با مقدمه دکتر تاراچند و سید محمد رضا جلالی نائینی. انتشارات علمی . تهران . ۱۳۸۱.
- ۲- شایگان، داریوش، ادیان و مکاتب فلسفی هند. انتشارات امیر کبیر. تهران. ۱۳۷۵.

### منابع انگلیسی

- 1-Aurobindo, Sri, Essays on The Gita, India, 1970
2. Bhagavad – gita As it Is .1972-2004.Swami Prabhupada.
- 3- Bhāgavad Gīta, Radhakrishnan,. London, 1963. p.150
- 4-S. Radhakrishnan ,Indian Philosophy ,1948-4
- 5-Radhakrishnan, S, 1994, The Principal Upaniṣads, Harper Collins Publishers, India
- 6-Krishnananda, Swami, Analysis of the Self, Rishikesh (India), 1950
- 7-Deussen, Paul, The Philosophy of The Upanishads, New Delhi, 1979
- 4-8- Kedar Nath Tiwari"Comparative Religion"dehli;motilal banarsidass. 1983
- 9-THE Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa , Translated into English prose from the original Sanskrit Text,by,Pratap chandra roy, C. I. E.vol.5
- 10-THE Mahabharata of Krishna-Dwaipayana Vyasa , Translated into English prose from the original Sanskrit Text,by,Pratap chandra roy, C. I. E.vol.10
- 11-Viresw arananda, Swami, Brahma- Sutras . M ayavati, Almora,Himalayas: Advaita Ashrama.1945
- 12- Monier-Williams (1872). A Sanskrit-English Dictionary. Oxford University Press
- 13-Archibald Edward Gough. Philosophy of the Upanishads. Trubner & Co. p





نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۶۶ - ۴۹

## ساختارمندی لهو و لعب از منظر مذاهب خمس و حقوق موضوعه

معصومه پور شبانان نجف آبادی<sup>۱</sup>

محمدعلی حیدری<sup>۲</sup>

مسعود راعی<sup>۳</sup>

### چکیده

اعمال لهو و لعب از دیرباز تا کنون در زندگی انسان وجود داشته داشته است، این اعمال امری هستند منفی و بر علم فقه مومن هرگز عمر خود را به بطالت نمی گذراند. در گذشته این اعمال به دلیل عدم پیشرف

ت جوامع و تکنولوژی‌های نوین ارتباطی توسط افراد به شکل قمار، مشروبات الکلی، رقص، مواد مخدر و... پیش آمد اما امروزه با گسترش اینترنت و دنیای مجازی به شکل دیگری نمود پیدا کرد. این مقاله در صدد است تا با روشی توصیفی تحلیلی به تبیین لهو و لعب و اقسام آن در فضای مجازی با بیان کیفر آن در حقوق ایران پردازد و در مقام پاسخ‌دهی به این سوال باشد که لهو و لعب از گذشته تا به امروز به چه میزان دستخوش تغییر گشته‌اند و چالش‌های پیش رو در این زمینه چیست؟ یافته‌های در این مقاله نشان می‌دهد که همزمان با توسعه‌ی تکنولوژی قسم‌های لهو و لعب و تمرکز بیشتر افراد نسبت به گذشته به این اعمال افزایش یافته است، علاوه بر اینها، این مساله سبب اختلال در زمینه‌ی تربیتی و تجمیع پرونده‌های قضایی گشته است.

### واژگان کلیدی

لهو، لعب، فضای مجازی، فقه، حقوق کیفری ایران، اینترنت.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: mas.ansary@gmail.com

۲. استادیار گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران (نویسنده مسئول).

Email: mal.hedari@yahoo.com

۳. دانشیار گروه حقوق، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

Email: masoudraei@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۳ پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۲/۲۸

## طرح مسأله

تردیدی نیست که طبق قواعد اصولی، اصل اولی در همه اشتغالات سرگرم کننده و تفریحی، اعم از گونه های مختلف ورزش، بازی، طنز، فکاهی، شوخی، مسابقات، مشاهده برنامه های سرگرم کننده، مطالعه مطالب مفرح و... «اباحه» است. اما اقسام از افعال لهوی و لعب هستند که ارتکاب آن‌ها از نظر شرعی و قانونی با مشکل مواجه است.

محرک انسان در ارتکاب فعل لهوی، غالباً غفلت، سرمستی، هواخواهی، خوش گذرانی و لذت جویی است، لذا فعلی است که گاه به دلیل منقصد ذاتی، و گاه به دلیل افراط در آن، فرد را از انجام امور نسبتاً شایسته-تر و بایسته تری که در مقایسه، از اهمیت بیشتری برخوردارند.

لعب نیز به معنای کاری است که از روی خیال انجام شود و هدف و نتیجه اش خیالی باشد. اقسام لهو و لعب در گذشته شامل، استعمال مواد الکلی، مواد مخدر، پرداختن به قمار، موسیقی و غنا و رقص و پایکوبی می شد.

در گذشته این افعال به صورت حقیقی در دنیای واقعی نمود می یافت؛ اما امروزه با پیشرفت تکنولوژی های نوین ارتباطی این افعال اغلب به صورت مجازی رخ می دهند، یا اغلب از طریق فضای مجازی عموم به این افعال گرایش می یابند، یا جلسات و مجالسی که مفید فایده نیست از طریق این فضا به سمع و نظر افراد می رسد.

نمی توان فضای مجازی را مترادف با اینترنت دانست، اینترنت ابزار ورود به فضای مجازی است و دسترسی به آن از طریق رایانه ها، تبلت ها و گوشی های همراه و... صورت می گیرد.

لازم به ذکر است، نفوذ کاربرد تلفن همراه در شئون زندگی، پدیده ای جهانی است و در جامعه ما، با وجود فروکش کردن تب اولیه استفاده از آن، مقبولیتش به حدی رسیده است که مضرات جدی و اساسی این فناوری مدرن را مخفی و نادیده نگه می دارد. مسلماً هر تکنولوژی محاسن و معایبی دارد که تمرکز ما با توجه بر بحث پیش رو، بر مضرات آن است که یکی از مضرات اساسی اینترنت و دسترسی به فضای مجازی، افزایش

بی‌رویه‌ی لهُو لعب و اعتیاد عموم بر آن و کم‌اهمیت جلوه شدن ارتکاب مسائل له و لعبی است.

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، «هرکه غافل از خطرات و آسیب‌های فضای مجازی است، باید بداند این فضا حقیقی است، نه مجازی؛ از دیدگاه ایشان هر جا فکر و اندیشه منتقل شود فضای حقیقی است»

بنظر می‌رسد این دیدگاه تعریف مناسبی بر اهمیت این فضا و رخداد انقلاب عظیمی در تفکرات عموم مردم است، از طرفی تشویق به لهُو لعب و زیبا جلوه دادن این اعمال در فضای مجازی، عملی است که در گذشته به این شکل و با این خلاقیت به آن پرداخته نمی‌شد.

بنابراین براساس آنچه گفته شد، در این مقاله به اشاعه‌ی لهُو و لعب در فضای مجازی و بررسی تطبیقی لهُو و لعب در گذشته تا کنون با تبیین مجازات کیفری آن‌ها خواهیم پرداخت.

### تبیین لهُو و احکام آن در فقه

حرمت لهُو و جواز لهُو دیدگاه اهل سنت در خصوص لهُو از جمله مواردی است که لازم به ذکر آن است.

#### الف) حرمت لهُو

سخنان فقیهان در خصوص لهُو، بر حرام بودن لهُو نزد آنان دلالت می‌کند. برای مثال محقق حلی نوشته است: به فتوای فقیهان شیعه در سفری که به قصد لهُو انجام می‌شود، نماز شکسته نمی‌شود؛ به علت آنکه لهُو حرام است و در سفر معصیت، نماز کامل است. (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ۲/۴۷۱)

به گفته شیخ انصاری روایات بسیاری حرام بودن لهُو را بیان می‌کنند. از جمله آنها روایاتی است که کارهای لهُو را از گناهان کبیره شمرده‌اند؛ همچنین روایاتی که در آنها لهُو کاری باطل شمرده شده است. این روایات به ضمیمه روایات دیگری که باطل را حرام می‌دانند، بر حرمت لهُو دلالت می‌کنند.

با این همه شیخ انصاری نوشته است اگر منظور از لهُو هر کاری است که فایده

عَقَلایی نداشته باشد، فقیهان به طور مطلق آن را حرام نمی‌دانند؛ اما اگر لهُو فقط آن دسته از کارهایی را شامل شود که لذت شدید به همراه دارند، مانند رقص، حرام است. (شیخ انصاری، بی تا، ۴۸)

### ب) مجوز لهُو

برخی اعمال در روایات به عنوان لهُو جایز شمرده شده‌اند، که مثال بارز آن حدیث امام باقر (ع) است. براین اساس لهُو مومنان در سه چیز است، بذله گویی، نماز شب، کامجویی از زن، از پیامبر (ص) هم نقل شده است که بهترین لهُو یا سرگرمی برای مرد شنا و برای زن ریسندگی است. در دیگر احادیث، از تربیت اسب و تیراندازی با کمان هم به عنوان لهُوهای مؤمنان نام برده شده است. (ری شهری، ۱۳۷۹، ۱۱/۵۳۶۱)

### ج) دیدگاه فقهای مذاهب ۴ گانه اهل سنت در خصوص لهُو

حنفی‌ها با استناد به کلام پیامبر (ص) گفته‌اند، لهُو برای مؤمن حرام است، جز در سه چیز، در تربیت اسب، تیراندازی و سرگرمی با عیال. (قرطبی، بی تا، ۴/۴۶۲)

از نظر مالکی‌ها نیز هر عمل لهُوی حرام نیست، بلکه یا حرام است یا مکروه است یا مباح. از خود مالک درباره وجود لهُو و لعب در محفل عروسی پرسش شده است: «از مالک سؤال شد کسی به صنیعی (اطعامی) دعوت می‌شود، در آنجا لهُو و لعبی وجود دارد. آیا جایز است برود یا نه؟ مالک در پاسخ گفته است: اگر اندک باشد، مثل دف و طبل که خانم‌ها با آن بازی می‌کند به نظر من اشکالی ندارد.» (حجی و آخرون، بی تا، ۸/۴۳۱)

دیدگاه شافعی نیز همانند مالکی‌ها بر این است که هر لهُوی حرام نیست و اما حنبلی‌ها لهُو را در چند دسته تقسیم کرده‌اند و گفته‌اند، لهُو به سه دسته تقسیم می‌شود: گاهی مضر و یا با برد و باخت است که باطل، موجب تضييع وقت شده و حرام است. نوع دوم لهُو نافع است و هیچ ضرری ندارد و بلاشک مباح است (الهیتمی، بی تا، ۱۰/۲۱۶)

لازم به ذکر است، عبدالرحمان جزیری در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه، نظر مذاهب چهارگانه اهل سنت را درباره غنا و موسیقی به ترتیب زیر نقل کرده است:

الف) شافعی: امام غزالی در احیاء علوم الدین گفته است: روایات، دلالت بر حلال بودن غنا، رقص و دایره زدن دارد.... به شرط این که فتنه یا محظور دینی بر آن مترتب

نباشد.

ب) حنفی‌ها گفته‌اند: غنای حرام ان است که بر الفاظ حرام مانند توصیف زن معین یا توصیف شراب بدگویی از مسلمان و امثال آنها مشتمل باشد و گرنه حرام نیست

ج) مالکی‌ها: آلات موسیقی که نکاح را آشکار می‌سازد مثل طبل و دایره بدون حلقه، استعمال آنها تنها درباره نکاح جایز است بعضی از آنها گفته‌اند: موسیقی تنها در مجلس ولیمه نکاح مباح است و بعضی دیگر گفته‌اند: موسیقی در مجلس عروسی عقد و هر مجلس سرور و شادی دیگر مباح است و اختصاص به ولیمه نکاح ندارد اما غنا فقط رجز خواندن با اهنگ غنا حلال و بقیه حرام است

#### د) حنبلی‌ها

هیچ کدام از آلات موسیقی از قبیل: عود، مزمار، طبل، رباب و امثال اینها حلال نیست اگر یکی از اینها در مجلس ولیمه باشد اجابت دعوت و رفتن به آن مجلس حلال نیم باشد اما غنا زیبا نمودن صدا و ترنم ذاتا حلال است و با اهنگ خواند قرآن مکروه می‌باشد. (الموسوعه الفقیهیه، بی تا، ۹۰-۹۱)

#### تبیین لعب واحکام آن در فقه

به هر فعلی که با مقصد صحیح تعقیب نشود، لعب گفته می‌شود. در میان فقهای شیعه، عده انگشت شماری قائل به حرمت لعب هستند و اغلب قائل به عدم حرمت هستند.

#### الف) قائلان به حرمت لعب

قائلان به حرمت لعب شامل ابن ادریس حلی، علامه حلی و سید محمد رضا گلپایگانی می‌باشند.

از تصریحات علامه حلی در تذکره الفقهاء نیز دریافت می‌شود که او مسابقه بدون برد و باخت را که نوعی از لعب است نیز همانند مسابقه با برد و باخت جایز نمی‌داند. به نظر او مسابقه جز در چند بازی تعیین شده که در حدیث آمده است در سایر موارد جایز نیست. (اسدی حلی، ۱۴۰۷ق، ۲/۳۵۴)

ابن ادریس حلی نیز «در مسئله کبوتربازی بدون هرگونه شرط برد و باخت تصریح به حرمت کرده و گفته است: بازی با تمام اشیاء قبیح است. البته برخی سخن او را در این

خصوص که مطلق بازی حرام باشد رد کرده‌اند.» (انصاری، ۱۴۱۵، ۴۲/۲)

### ب) قائلان به عدم حرمت لعب

فقهای امامیه اغلب قائل به عدم حرمت لعب هستند و نسبت به فعل لعب سه حکم حرام، مباح و مکروه می‌دهند. از قائلان به عدم حرمت می‌توان از شیخ طوسی، شهید ثانی، شیخ اعظم و آیت الله خوئی نام برد.

آیت الله خوئی بر مبنای اصل برائت می‌گویند، اگر بر حرمت لعب ادله‌ای وجود داشته باشد حکم بر حرمت عمل داده می‌شود و گرنه بر پایه‌ی اصل برائت؛ عمل عامل حرمت ندارد. (موسوی خوئی، بی‌تا، ۱/۴۲۴)

در خصوص کبوتر شیخ طوسی و شهید ثانی پراندن و سرگرم شدن با آن را مکروه می‌دانند چون از نظر ایشان این کار بیهوده و سبب ضایع شدن عمر می‌شود. (عاملی، بی‌تا، ۱۸۷/۱۴)

شیخ طوسی همچنین نگاه داشتن کبوتر برای انس و استفاده از فوایدش نظیر تخم گذاری و تولید جوجه یا انتقال نامه را مکروه نمی‌شمارند. (طوسی، بی‌تا، ۲/۲۲۱)

### ج) دیدگاه فقهای مذاهب ۴ گانه اهل سنت در خصوص لعب

لعب تا زمانی مباح یا مکروه است که مستلزم ضرر، یا فساد اخلاقی، اجتماعی یا دیگر عناوین حرام نباشد. در غیر این صورت بر حسب عناوین ثانوی حرمت پیدا می‌کند، به عبارت دیگر، از باب مقدمه برای یک عمل دیگر، ممکن است متصف به احکام خمس بشود؛ یعنی اگر مقدمه یک عمل واجب باشد، واجب و اگر حرام باشد، حرام و... گردد.

لذا مالکی‌ها در مورد لعب با شطرنج که بدون برد و باخت باشد، دو دیدگاه دارند: برخی حرام و برخی آن را مکروه می‌دانند. فقه حنفی نیز لعب بدون برد و باخت را مطلقاً حرام نمی‌داند. امام شافعی لعب و بازی را چون خلاف شأن و مروت اهل دین و مروت می‌داند، به عنوان عملی مکروه تلقی کرده است. از نظر حنابله، لعب اگر مضر و با برد و باخت بوده و صرفاً برای سرگرمی، بدون تعیین جایزه باشد، مباح است. (عبدالعزیز الحمد،

بی‌تا، ۳۱/۱۵)

## فضای مجازی و تبعات منفی آن

فضاهای مجازی که امروزه تقریباً در بیش تر شیون زندگی انسان‌ها راه یافته‌اند، هم چون دیگر ساخته‌های دست بشر، دو روی سکه دارند که یک روی آن، بهره‌گیری درست و مفید برای سرعت بخشی، دقت در کارها و کمک به پیشرفت امور است و روی دیگر آن، استفاده‌های نادرست و نابجا است که گاه، آسیب‌های فراوان را در پی دارد. (تلاوکی، آقایی، باقری، حاجیان، ۱۳۹۵، ۳)

آسیب‌های ناشی از استفاده ناصحیح این شبکه‌ها امروزه به طور چشمگیری در جوامع جولان می‌دهند. از روابط نامشروع و خیانت زوجین تا تسهیل نفوذ به حریم خصوصی خانواده‌ها، همگی آسیب‌هایی هستند که شاید هیچوقت جبران پذیر نباشند. در پی این تأثیرات، پیامدهای سنگین دیگری از جمله شکستهای عاطفی که باعث مرگ تدریجی افراد و از بین رفتن روح و سرزندگی جامعه می‌شوند بروز می‌یابند. از دیگر آثار مخرب این ابزارهای ارتباطی افزایش نرخ طلاق است که باعث کاهش اعتبار و ارزش‌های معنوی جوامع است. اما اینها مشکلاتی هستند که فضای مجازی در بعد اجتماعی به بار آورده است. مشکلات فردی نیز در پی استفاده کنترل نشده از فضای مجازی به وجود می‌آیند که اصلی‌ترین آنها اعتیاد رایانه است، از جمله دیگر پیامدها می‌توان از آسیب‌هایی که به بینایی افراد وارد می‌شود، بر هم خوردن نظم خواب و برنامه‌ی روزمره، چاقی و تبلی جسم، کاهش توانایی‌های ذهنی و در نتیجه افت تحصیلی دانش‌آموزان و دور شدن از اهداف مهم زندگی فردی نام برد. (ریسی، احمدیان، خسروی، جمالی، ۱۳۹۵، ۵)

## اقسام لهو و لعب در فضای مجازی و احکام آن

فضای مجازی دارای تونل‌ها و شعب مختلف است و درعین پیشرفت، گسترده‌گی وسیعی نیز دارد که اغلب در کنار استفاده‌ی مفید از آن، اعمال باطل و بیهوده از آن سر می‌زند. در ذیل اقسام لهو و لعب در فضای مجازی را تبیین می‌نماییم.

### الف) لهوهای دیداری

برخی از افراد به دیدن تصاویر مبتذل و مستهجن عادت کرده‌اند. آیات ۳۰ و ۳۲ قرآن کریم دستور به اغماض و نگهداری چشم از نگاه‌های حرام و هوس آلود داده‌اند، در این

آیات آمده است که، "به مردان مؤمن بگو: چشمان خود را [از آنچه حرام است مانند دیدن زنان نامحرم و عورت دیگران] فرو بندند، و شرمگاه خود را حفظ کنند، این برای آنان پاکیزه‌تر است، قطعاً خدا به کارهایی که انجام می‌دهند، آگاه است." (نور، ۳۰)

و به زنان باایمان بگو: چشمان خود را از آنچه حرام است فرو بندند، و شرمگاه خود را حفظ کنند، و زینت خود را [مانند لباس‌های زیبا، گوشواره و گردن بند] مگر مقداری که [طبیعتاً مانند انگشتر و حنا و سرمه، بر دست و صورت] پیداست [در برابر کسی] آشکار نکنند، و [برای پوشاندن گردن و سینه] مقنعه‌های خود را به روی گریبان‌هایشان بیندازند، و زینت خود را آشکار نکنند مگر برای شوهرانشان، یا پدرانشان، یا پدران شوهرانشان، یا پسرانشان، یا پسران شوهرانشان، یا برادرانشان، یا پسران برادرانشان، یا پسران خواهرانشان، یا زنان [هم‌کیش خود] شان، یا بردگان زر خریدشان، یا خدمتکارانشان از مردانی که ساده لوح و کم‌عقل‌اند و نیاز شهوانی حس نمی‌کنند، یا کودکانی که [به سن تمیز دادن خوب و بد نسبت به امیال جنسی] نرسیده‌اند. و زنان نباید پاهایشان را [هنگام راه رفتن آن‌گونه] به زمین بزنند تا آنچه از زینت‌هایشان پنهان می‌دارند [به وسیله نامحرم‌ان] شناخته شود. و [شما] ای مؤمنان! همگی به سوی خدا بازگردید تا رستگار شوید. (همانجا)

فلذا در مجموع روایات و آیات کریمه و مضامین آنها نشان از حرمت نگاه‌های مسموم و مناظر تحریک آمیز دارد.

### **(ب) لهوهای گفتاری**

این لهوها شامل غناء حرام، طنزهای بیهوده و بحث‌های سیاسی بیهوده می‌باشند. طنزهای بیهوده که امروزه رو در فضای مجازی رو به فزونی هستند مصداق بارز لهو باطل و به سبب تحقیر و توهین به گروه خاصی از افراد حرام می‌باشند.

در خصوص بحث‌های سیاسی می‌توان اذعان داشت که نه تنها این بحث‌ها در فضای مجازی بیهوده و سبب اتلاف وقت هستند بلکه گاهی سبب وقوع جرایمی نظیر تهمت؛ توهین و اشاعه‌ی اکاذیب می‌گردند که از جنبه‌ی کیفری قابل پیگیری هستند. این بحث‌ها نیز مصداقی از امور لهوی و بیهوده هستند.

درباره حرمت غناء یا همان آوازه خوانی، میان فقیهان شیعه فی الجمله اختلافی وجود



ندارد، جز آنکه تعبیرات آنان در بیان حرمت متفاوت است و در برخی امور جایز شمرده است، امروزه در فضای مجازی این امر بسیار رایج به خصوص در میان بانوان گشته است که براساس فقه حکم بر لهُو بودن و حرمت خوانندگی زن در عموم و برای مردان به صورت تکّ خوان وجود دارد. بنا بر این؛ به نظر امام خمینی (س) آواز خوانی مغنیّه یعنی زن آوازه خوان، در عروسی‌ها جایز است؛ و مزد و درآمد آن نیز حلال می‌باشد. هرچند که احتیاط مستحب است که فقط به شب عروسی و مجلس قبل و مجلس بعد از شب زفاف اکتفا کنند. بلکه احتیاط بیشتر پرهیز از غنا در مطلق مجالس عروسی است. از نظر آیت الله وحید خراسانی غناء، اگر به نحو غنای لهُو و باطل باشد حرام است. ولی غنا زنان در مجالس عروسی اشکال ندارد به شرط این که محرم دیگری مانند زدن طبل، سخنان باطل، داخل شدن مردان بر زنان و شنیدن صدای آنان به نحوی که موجب تهییج شهوت شود، همراه آن نباشد، در غیر این صور غنا در عروسی‌ها هم حرام است.

### ج) لهُوهای شنیداری

از جمله لهُوهای شنیداری بیهوده و باطل می‌توان به شنیدن برنامه‌های غیر مفید ماهواره‌ای، تلویزیونی، رادیویی اشاره نمود. براین اساس امام باقر می‌فرماید: هر کس به سخنان گوینده‌ای گوش فرا دهد قطعاً او را پرستیده است، پس اگر گوینده {سخنان} الهی و خدایی بزند، {شنونده} خدای سبحان را پرستیده است و اگر گوینده {سخنان} شیطانی بزند، شنونده شیطان را پرستش کرده است» (کافی، ۴۳۴)

شنیدن موسیقی‌های حرام نیز از جمله لهُوهای بیهوده‌ی شنیداری است. امیرالمومنین علی علیه السلام درباره گوش دادن فرمودند: گوش‌ت را به خوب شنیدن عادت بده و به چیزی که شنیدنش، اصلاح شدن تو را زیاد نکند گوش فرانده که همانا این کار قلب را زنگ زده می‌کند و سبب مذمت شدن می‌شود».

### د) بازی‌های رایانه‌ای

بازی‌های رایانه‌ای، از جمله موارد لهُو و لعب در فضای مجازی هستند. با تولد چنین بازی‌هایی که جایگزین بازی‌های سنتی و حرکتی در زندگی اشخاص مختلف جامعه شده، اعتیاد رایانه‌ای و بطالت زمان روبه فزونی هستند. اما در خصوص حرمت این بازی‌ها به چند

مساله می‌پردازیم.

از نظر آیت الله مکارم شیرازی، اگر در یک بازی، صحنه‌هایی شامل اهانت به مقدسات، مانند پرچم اسلام داشته باشد، آن بازی اشکال دارد. صحنه‌های مستهجن، دیگر موردی است که می‌تواند بر یک بازی حرمت ایجاد کند. به طور کلی بازی که ایجاد کننده تبعات و مفساد بعدی برای فرد باشد، مشکل دارد.

بر اساس نظر آیت الله نوری همدانی، بازی که فرد را از واقعیت زندگی دور کند، اشکال دارد. بازی که انسان را رؤیاپرداز کند، مانند بسیاری از انیمیشن‌ها برای کودکان که با واقعیت زندگی مغایر است، اشکال دارد.

همچنین به نظر ایشان، بازی که وقت انسان را نگیرد مشکلی ندارد اما اگر بازی وقت انسان را بگیرد و ضرر داشته باشد و عوارضی مانند عوارض فکری و... اشکال شرعی دارد. (اینترنت)

لازم به ذکر است واژه «لعب» در قرآن کریم فقط یک بار برای بازی کودکان و بدون مدح و ذم به کار رفته است.

"أَرْسَلَهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (فردا او را با ما روانه کن تا [در دشت و صحرا] بگردد و بازی کند، قطعاً ما حافظ و نگهبان او خواهیم بود) (یوسف، ۱۲)

البته قرآن کریم در جایی دیگر زندگی دنیا و مشغولیت انسان‌ها را به گونه‌ای که از آخرت باز مانده‌اند، به همراه سرزنش الهی آورده است. «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهُمْ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٌ وَ مَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعٌ الْعُرُورِ.» (بدانید که زندگی دنیا [بی] که دارنده‌اش از ایمان و عمل تهی است، [فقط بازی و سرگرمی و آرایش و فخرفروشی‌تان به یکدیگر و افزون خواهی در اموال و اولاد است، [چنین دنیایی] مانند بارانی است که محصول [سبز و خوش منظره‌اش] کشاورزان را به شگفتی آورد، سپس پژمرده شود و آن را زرد بینی، سپس ریز ریز و خاشاک شود!! [که برای دنیاپرستان بی‌ایمان] در آخرت عذاب سختی است و [برای مؤمنان که دنیای خود را در راه اطاعت حق و خدمت به خلق به کار گرفتند] از سوی خدا

آمزش و خشنودی است، و زندگی دنیا جز کالای فریبنده نیست.) (حدید ، ۲۰)

### ه) قمار یا شرط بندی های اینترنتی

یکی از استفاده های نابه جا که موجب اختلال در نظم عمومی و اقتصادی می شود؛ " شرط بندی " یا "گروبندی" های اینترنتی است که به اشکال مختلف اعم از مستقل و یا وابسته به یک موضوع دیگر مانند مسابقات ورزشی در حال فراگیر شدن در دنیاست. امروزه در عصر فناوری اطلاعات ، اصطلاح قماربازی با واژه ی دیجیتال نیز هم نشین شده و موجب پیدایش اصطلاح نوظهوری با عنوان "قمار بازی بر خط" گردیده است که در واقع نسخه اینترنتی قمار سنتی به حساب می آید که در فقه از آن به عنوان کاری لهو و لعب بیهوده یاد شده است . جمیع انواع «قمار» مانند نرد و شطرنج به اجماع مسلمین حرام است. علت تحریم آن نیز آیات قرآن و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله است، از جمله آیه: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ». ای کسانی که ایمان آورده اید! بدانید که شراب، قمار، بت ها و چوب های مخصوص برد و باخت به تمامی پلید و ناپاک و از کارهای شیطانی است: پس از این کارها پرهیزید تا راستگوار شوید.

بنابراین چیزی که در عرف متدینان و کسانی که تقید شرعی دارند ابزار قماربازی شمرده شود - هر چند به قصد سرگرمی یا پرورش فکر بدون برد و باخت نیز مورد استفاده قرار می گیرد - این کار بازی با آلات قمار بوده و طبق روایات حرام است؛ اگرچه قمار نام نگیرد.

در خصوص قمار ماده ۷۰۵ قانون مجازات اسلامی آورده است : قمار بازی با هر وسیله ای ممنوع و مرتکبین آن به یک تا شش ماه حبس و یا تا (۷۴) ضربه شلاق محکوم می شوند و در صورت تجاهر به قماربازی به هر دو مجازات محکوم می گردند. بازی کردن با آلات قمار برای برد و باخت و تجاهر به قماربازی و شرط برد و باخت از عناصر و ارکان لازم تشکیل دهنده بزه موضوع این ماده است (حجتی ، ۱۳۸۴، ۱۳۵۱) و ضرورتی ندارد که انجام عمل قمار، منتج به نتیجه شود و صرف بازی کردن برای تحقق این جرم کافی است. علاوه بر این در قانون مدنی هم قمار و شرط بندی نامشروع شناخته شده است .طبق

ماده ۶۵۴ قانون مدنی قمار و گروبندی باطل و دعاوی راجعه به آن مسموع نخواهد بود. همین حکم در مورد کلیه تعهداتی که از معاملات نامشروع تولید شده باشد جاری است. از منظر فقه و حقوق مدنی هر معامله، قرارداد و یا هر رابطه دیگری که قمار محسوب شود، باطل و غیر قابل استناد است، در نتیجه درآمد ناشی از آن نیز نامشروع بوده که در اصل ۴۹ قانون اساسی نیز به لزوم رسیدگی و اثبات نامشروع بودن این اموال و تعیین تکلیف این موارد پرداخته شده است. (موسوی، چگنی، ۱۳۹۸، ۳۳۹)

### (و) اشاعه‌ی استعمال مشروبات الکلی و مواد مخدر

لذت زودگذر استفاده از مواد مخدر و مشروبات الکلی برای برخی، ساده‌ترین راه برای فرار و فراموشی موقت مشکلات، شکست‌ها و فشارهای روحی است. با محاسبه‌ای اندک به راحتی می‌توان دریافت که لذت خیالی و موقتی استفاده از مواد مخدر در برابر پیامدهای درازمدت و دائمی آن، به صرفه نیست؛ چنان‌که امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «اذْکُرُوا انْقِطَاعَ اللَّذَاتِ وَبَقَاءَ التَّبَعَاتِ؛ به پایان رسیدن لذت‌ها و برجای ماندن عواقب ناگوارشان را همواره به یاد داشته باشید.» مواد مخدر، با معتاد کردن سوژه مورد نظر، او را به بی‌خیالی و غفلت از همه چیز و همه کس، جامعه، اطرافیان، خانواده و حتی خودش وادار می‌کنند. مخدر به معنای مسکن و بیهوش کننده است.

علامه طباطبایی در المیزان نقل می‌کند آخرین آیه‌ای که در قرآن برای تحریم نوشیدن شراب نازل شد، آیه ۹۰ سوره مائده است. (طباطبایی، ۱۳۶۹، ۱۲۰/۸) آورده‌اند در این آیه، خداوند شراب را به طور کامل و قطعی تحریم کرد. مفسران می‌گویند اینکه خداوند شراب را در کنار بت‌ها قرار داده و آن را پلید و از رفتارهای شیطنی دانسته است نشان از حساسیت ویژه به تحریم شراب بوده و همچنین به روایات استناد کرده‌اند که شرابخوار مانند عبادت کننده بت است. (عیاشی، ۱۳۷۸، ۳۶۶/۱)

در دیدگاه شهید مطهری، «در زمان شارع تریاک و اعتیاد به آن وجود نداشته است و ما در ادله نقلیه دلیل خاصی در باره تریاک نداریم اما به دلایل حسی و تجربی زیانها و مفساد اعتیاد به تریاک محرز شده است پس در اینجا با عقل و علم خود به یک ملاک یعنی یک مفسده لازم الاجتزاز در زمینه تریاک دست یافته ایم. و ما به حکم این که

می‌دانیم که چیزی که برای بشر مضر باشد و مفسده داشته باشد از نظر شرعی حرام است حکم می‌کنیم که اعتیاد به تریاک حرام است و اگر ثابت شود که سیگار سرطان‌زا است یک مجتهد به حکم عقل حکم می‌کند که سیگار شرعا حرام است. (مطهری، بی‌تا، ۵۳/۳) امروزه فضای مجازی محلی برای تبلیغ استعمال مشروبات الکلی و مواد مخدر است. فیلمهای آموزشی و نحوه‌ی مصرف این مواد سبب روی آوری بسیاری از افراد به این مسایل گشته است.

لزوم پیشگیری از استعمال مواد مخدر و تهیه و قاچاق و... آن سبب تدوین قانون مبارزه با مواد مخدر گشته است. براساس ماده ۱۵ این قانون: اعتیاد جرم است. ولی به کلیه معتادان اجازه داده می‌شود، به مراکز مجازی که از طرف وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی مشخص می‌گردد مراجعه و نسبت به درمان و بازپروری خود اقدام نمایند. در خصوص استعمال مشروبات الکلی نیز، اهمیت آن به حدی است که قانونگذار در ماده ۲۶۵ قانون مجازات اسلامی آورده است: «حد مصرف مسکر، هشتاد ضربه شلاق است».

قابل توجه است که حکم این ماده مستند به روایات شرعی است. براساس ماده ۷۰۱ قانون مجازات اسلامی (تعزیرات): «هر کس متجاهرا و به نحو علنی، در اماکن و معابر و مجامع عمومی مشروبات الکلی استعمال نماید، علاوه بر اجرای حد شرعی شرب خمر به دو تا شش ماه حبس تعزیری محکوم می‌شود».

در خصوص تجاهر به استعمال مشروبات الکلی در فضای مجازی در قوانین مقرراتی تدوین نگشته است اما جرم بودن این عمل مشهود و مشخص است.

معهدا استعمال موارد مخدر و مشروبات الکلی از جمله لهو و لعب‌هایی هستند که علاوه بر بیهوده و باطل کردن اوقات فرد، سبب زوال مغز، بروز مسایلی نظیر وقوع جرم، ایجاد ناامنی و ... خواهند شد.

### چالش‌های فقهی حقوقی لهو و لعب در فضای مجازی

دنیای سایبر با ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود در کنار دنیای کنونی، توجه هنجارشکنان را جلب کرده است. این فضای رها شده که هر لحظه بر گستره آن افزوده می‌شود، فرصت بسیار مناسبی را برای مرتکبان جرم و مجموعه چالش‌هایی را برای مراجع قضایی و انتظامی که سعی در کنترل این پدیده دارند، ایجاد کرده است. (جاه بین، مظفری، هاشم زهی؛ دادگران، ۱۳۹۷، ۵)

زمانی که لهو و لعب در فضای مجازی به وقوع می‌پیوندد. حکم بر حرمت یا کراهت انجام آن یا جرم بودن آن مورد بحث قرار می‌گیرد.

لذا لهو لعب‌ها بر دو وجه حرمت یا جرم و یا عدم حرمت هستند. آن جایی که لهو لعبی منتهی بر حرمت باشد اغلب توسط قانونگذار جرم‌انگاری گشته است، فلذا سیاست کیفری ویژه‌ای برای جلوگیری از آن مدنظر قرار گرفته است، و تقویت پیشگیری وضعی، اجتماعی و قانونی جرم در این عرصه مفید فایده است.

## نتیجه گیری

اگرچه در اقوال فقها، لهو و لعب مرادف لغو و باطل، و اشر و بطر قرار گرفته، اما لغو و باطل در صورتی حرام خواهد بود که مشمول عنوان های حرام دیگری مانند غیبت، استهزاء و غنا قرار گیرد. همچنین ترادف لهو و لعب با آن‌ها به معنای تساوی نیست، بلکه به معنای نفی تباین میان آن‌ها می‌باشد و این واژگان در مرتبه حرام با هم قابل جمع هستند. از سوی دیگر، برای اباحه لهو، روایات زیادی وجود دارد که در آن‌ها، لهو بر امور مستحبه مانند نماز شب اطلاق شده، یا لهو به مؤمن اضافه شده، در حالی که هیچ‌گاه امر حرام به مؤمن اضافه نمی‌شود. همچنین اصل در لعب نیز اباحه است، مگر این که به ملاک بازدارندگی از واجبات، یا دلایل دیگری حرام گردد.

همچنین تردید نیست که برخی از سرگرمی‌های رایج، اعم از رسانه‌ای و غیررسانه‌ای موجود و متعارف، مصادیق بارز لهو و لعب محرم [با معیار فقه اسلامی] هستند و هیچ محملی برای توجیه آنها وجود ندارد؛ اما غالب و بیشتر مصادیق آن، اگر لهو و لعب هم باشند، قطعاً مذموم و منهی نیستند. از این رو، اگر بازداشتن از انجام امور مهم، فقدان غرض عقلانی، بی‌اهمیت بودن نتایج، و اموری از این دست را شاخص لهو و لعب بودن یک عمل بینگاریم، ترتب این عنوان، به اعتبارات و حیثیات مختلفی نسبت خواهد یافت. بازداشتن از یاد حق که برخی به عنوان معرف لهو و لعب بدان اشاره کرده‌اند نیز تنها در مورد سرگرمی‌های غفلت‌زا، انحرافی و گناه‌آلود صدق تام دارد. بر این اساس، حکم فقهی و اخلاقی لهو و لعب و مفاهیم مشابه، بیش از تحلیل مفهومی و مصداقی، تابع نوع و درجه «ما یلهی عنه»، و نتیجه مترتب بر آنهاست.

برای مثال، به طور کلی می‌توان نتیجه‌گیری کرد که بازی‌های رایانه‌ای در چند حالت حرمت دارند و یکی از آنها همین دور کردن اشخاص جامعه از واقعیت‌های زندگی است که حتی در بعضی از موارد منجر به فساد و فحشاء و یا خودکشی فرد است. لذا هر نوع بازی که برای افراد چه کوچک و چه بزرگ عوارض روحی و جسمی دارد، قطعاً اشکال شرعی دارد و باید از بازی کردن آنها پرهیز شود. بنابراین بعضی از بازی‌های مرسوم فعلی

مانند نهنگ آبی و مشابه آن که ذهن شخص را مشوش و تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، اشکال شرعی خواهد داشت.

در یک جمع بندی می‌توان گفت، ضرورت فقه و سایر قرائن خارجی و داخلی ما را به این نتیجه می‌رساند که مطلق لهو حرام نیست، بلکه آن لهوی حرام است که عنوان حرام دیگری بر آن منطبق شود. قمار نمونه‌ی بارز عمل حرامی است که در قالب شرط بندی چه در فضای مجازی و چه در فضای واقعی حکم بر حرمت آن شده است و در قانون مجازات نیز جرم انگاری گشته است.

در مجموع، هر جا "لهو" در مورد حرام به کار رفته، مفهوم "باز دارندگی از وظایف مهم" در آن لحاظ گردیده و هر جا در مورد مباح، مکروه و مستحب کاربرد یافته، مفهوم "مطلق سرگرمی" مدنظر بوده است.

### پیشنهادهات

- پیشنهاد می‌گردد «پالایش فضای مجازی» در سطح حاکمیت‌های ملی در جهت سالم سازی فضای مجازی، به صورت جدی پیگیری گردد.
- با توجه به جرم انگاری اغلب جرایم در قانون جرایم رایانه ای تاکنون در خصوص سایت‌های شرط بندی -موادی تدوین نگشته است که لزوم تدوین آن مشخص است.
- تدوین موادی در خصوص تظاهر به مصرف مشروبات الکلی و مواد مخدر لازم و مانع از رشد بی‌رویه‌ی این اعمال در فضای مجازی می‌گردد.



## فهرست منابع

### الف) کتب

#### قرآن

۱. اسدی حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (بی تا)، تذکره الفقهاء (ط - القدیمة)، بی جا.
۲. انصاری، محمد علی، الموسوعه الفقهیة، (بی تا)، مجمع الفکر الإسلامی، بی نا.
۳. انصاری، مرتضی بن محمد امین، (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط - الحدیثه)، قم : ناشر المؤتمر العالمی بمناسبه الذکری الثویة الثانیة لمیلاد الشیخ الأعظم الأنصاری، الأمانة العامة
۴. حجتی، سید مهدی، (۱۳۸۴)، قانون مجازات اسلامی در نظم حقوق کنونی، تهران: میثاق عدالت.
۵. حلی، نجم الدین ابو القاسم جعفر بن حسن، (۱۴۰۷ق)، المعبر فی شرح المختصر، بی جا.
۶. حمد بن عبدالله بن عبدالعزیز الحمد، (بی تا)، شرح زاد المستقنع، بی جا.
۷. خویی موسوی، سید ابوالقاسم، (بی تا)، مصباح الفقاهه، بی جا .
۸. زلیکانی تلاوکی، کامیل، حاجیان، مبین، باقری، علی، گل آقایی، علیرضا، (۱۳۹۵)، فضای مجازی و تاثیرات آن بر خانواده، جوانان و نوجوانان، پنجمین کنفرانس ملی توسعه پایدار در علوم تربیتی و روانشناسی، مطالعات اجتماعی و فرهنگی.
۹. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، (بی تا)، المبسوط فی فقه الإمامیه، بی جا.
۱۱. عیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۷۸)، التفسیر، موسسه البعثه، قسم الدراسات الاسلامیه.
۱۲. عاملی، زین الدین بن علی، (بی تا)، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام.

۱۳. القرطبی، أبو الولید محمد بن أحمد بن رشد (المتوفی: ۵۲۰ هـ)، البیان و التحصیل و الشرح و التوجیه و التعلیل لمسائل المستخرجه، حقه: محمد حجی و آخرون.
۱۴. القرطبی، أبو عمر یوسف بن عبد الله بن عبد البر النمری، سنه الوفاة ۴۶۳ هـ الاستذکار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار.
۱۵. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۷۹)، میزان الحکمه، موسسه فرهنگی دار الحدیث.
۱۶. مطهری، مرتضی، (بی تا)، آشنائی با علوم اسلامی، اصول فقه - فقه، انتشارات صدرا.
۱۷. الهیتمی، أحمد بن محمد بن علی بن حجر، (بی تا)، تحفه المحتاج فی شرح المنهاج، بی جا

### ب) مقالات

۱۸. جاه بین، زهرا، مظفری، افسانه، هاشم زهیف نوروز، دادگران، سید محمد، (۱۳۹۷)، عوامل مؤثر بر ارتکاب جرم در فضای مجازی از دیدگاه قضات دادسرای جرائم رایانه‌ای تهران: پژوهش‌های اطلاعاتی و جنایی، پاییز دوره ۱۳، شماره ۳، مسلسل ۵۱.
۱۹. جمالی، زیبا، خسروی، عمران، احمدیان، بهزاد، رئیسی، فاطمه، (۱۳۹۵)، بررسی تأثیرات مثبت و منفی شبکه‌های اجتماعی بر خانواده‌ها، نهمین کنگره پیشگامان پیشرفت.
۲۰. چگنی، مهدی، موسوی سید احمد (۱۳۹۸)، قمار بازی در فضای مجازی از نظر حقوق کیفری، فصلنامه علمی مجلس و راهبرد، دوره ۲۶، شماره ۱۰۰ زمستان.

### ج) قوانین

۲۱. قانون اساسی
۲۲. قانون مبارزه با مواد مخدر
۲۳. قانون مدنی
۲۴. قانون مجازات اسلامی.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۸۴ - ۶۷

## نگاه تطبیقی و مقارنه‌ای به عرفان اسلامی و عرفان‌های نوظهور

سید حسین تقوی<sup>۱</sup>

### چکیده

تمدن بشری منجر به بحران‌های کنونی شده است که یکی از آنها، بحران معنویت و نادیده گرفتن رابطه انسان با خداست و انسان مغرور از دستاوردهای علمی، تمام همّت خویش را صرف کار، سرمایه و رفاه کرده است. اینک پس از گذشت پنج قرن، دریافته که رفاه و آسایش مادی نمی‌تواند به او آرامش دهد و برای پُر کردن این خلاء، به عرفان‌های کهن و نوظهور اعم از هندی، بودایی، سرخپوستی و... روی آورده است. این مقاله در پی این است که با روش تحلیلی و توصیفی و مقارنه‌ای، به بررسی عرفان اسلامی و عرفان‌های نوظهور پرداخته و در مقابل دیدگاه رقیبان که نظریه عینیت و تضاد را ابراز کرده‌اند، نظریه تطابق را پذیرفته و جنبه‌های تفاوت و تشابه آنها را بیان می‌کند و در حوزه مشترکات آنها به نتایجی رسیده که عبارت است از اینکه هر دو عرفان، در پی التیام رنج‌های روانی و زیبا دیدن جهان و قابل تحمل بودن همه چیز و صلح کل و صحبت از عشق و شادی و آرامش و تحقیر عقل جزئی با یگدیگر مقارن و یار و رفیق بوده؛ ولی فطرت‌پذیری نه فطرت‌گریزی، تکلیف‌مداری بجای بی‌مسئولیتی، پاسخ به نیازهای اصلی انسان بجای نیازهای فرعی، حقیقت‌جویی بجای خرافه‌پرستی، از ممیزات عرفان اسلامی در مقایسه با عرفان‌های نوظهور است.

### واژگان کلیدی

عرفان، عرفان اسلامی، عرفان‌های نوظهور، مقارنه، تطبیق.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

## طرح مسأله

تمدن بریده از وحی و هدایت الهی بی راهه ای است که منجر به بحران‌های کنونی شده و یکی از آن‌ها بحران معنویت است. نادیده گرفتن رابطه انسان با خدا در فرهنگ غربی بعد از قرون وسطی، سبب گردید تا انسان مغرور از برخی دستاوردهای علمی و فارغ از آگاهی به عوارض جدایی از معنویت، به موجودی تبدیل شود که تمام هم‌تش صرف کار و سرمایه و رفاه بیشتر باشد؛ اما اینک با گذشت قریب به پنج قرن، دریافته است که رفاه و آسایش مادی نمی‌تواند به او آرامش عطا کند؛ اما همچنان او به بی‌راهه دیگری رفته و برای پر کردن این خلأ به انواع موسیقی‌ها، عرفان‌های هندی، بودایی، سرخپوستی و سایر عرفان‌های نوظهور، رو آورده است. لذا می‌توان قرن معاصر را قرن عطش معنوی بشر نامید؛ عطش شدیدی که انسان تشنه سرگردان در بیابان را به سوی هر سرابی فرا می‌خواند و از سوی دیگر، عرفان اسلامی با سابقه ۱۴۰۰ ساله در عالم تجلی نموده و همواره طرفداران زیادی را در شرق و غرب به خود جذب کرده است. این سؤال که آیا عرفان‌های نوظهور همان عرفان اسلامی است یا متضاد با آن یا با یکدیگر در برخی موارد تفاوت داشته و در برخی موارد تطابق دارند، نظریه مختار تطابق است. جنبه‌ی نوآوری در تحقیق در این نکته است که در برخی موارد تفاوت و در برخی موارد تطابق دارند و تا کنون مقاله‌ای به طور تحقیقی به این موضوع پرداخته و موارد را استخراج نکرده است. هرچند که برخی آثار مثل عرفان عملی در اسلام از آقای یثربی و مطالعات معنوی آقای ریاحی و مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف آقای سجادی و درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب آقای شریفی تا حدودی به این موضوع پرداخته‌اند و باقی نظریات را به مجال دیگر می‌سپارم.

## واژه‌شناسی

منظور از عرفان اسلامی، بررسی اموری است که در رابطه با مبدأ و معاد، سیر و سلوک و گذر از منازل مختلف با راهنمایی عارفان در سایه فطرت و معرفت، مطرح است. عرفان اسلامی به معنای شناختن و خداشناسی به کار برده شده است (فرهنگ معین، واژه عرفان) و در اصطلاح، علم به اسرار عالم و ادراک خاصی است که از راه پاکسازی

نفس و مخالفت با هواپرستی به دست می‌آید و انسان خود را در برابر عظمتی بی‌نهایت می‌بیند و تمنای مطلق دارد.

**عرفان‌های نو ظهور:** یک باور دینی یا جنبش اخلاقی معنوی یا فلسفی محسوب می‌شود که به بدنه دینی حاکم در جامعه تعلق ندارد عرفان‌های نوظهور ماهیت فرقه‌ای دارد. عرفان نوظهور جدید و نوین است و خارج از جریان حاکم و مسلط بوده و طرفدارانش را از فرهنگ میزبان جذب می‌کند. (ریاحی، ۱۳۹۲، ص ۴۲)

### عارف واقعی

امام علی که استاد عارفان است، عارف را چنین توصیف می‌کند:

«عارف واقعی، عقل خود را زنده نموده و نفس اماره را کشته و خصلت‌های خشن وجودش را نرم ساخته است؛ یعنی با ریاضت معنوی و کم‌خوری، چربی‌های بدن و غلظت‌های روحی را از بین برده و خویشتن را از آلودگی‌های جسمی و روحی پالایش نموده، به گونه‌ای که برقی درخشان از درونش جهیده و راه را برای وی روشن کرده و از گردنه‌های خطرناک گذشته و به باب سلامت و خانه اقامت، راه یافته است.» (نهج البلاغه خطبه ۲۱۸)

### دیدگاه عرفای اسلامی

۱. عرفا، انسان را موجودی در حال سیر و سلوک دانسته و در رابطه با مبدأ و معاد قرار داده‌اند و برای او نقطه آغازی در نظر گرفته‌اند که به سوی مقصدی در حرکت است، و سالک باید در این مسیر، از «منازل» بگذرد، و تا از منزل اول نگذشته، حق ورود به منزل بعدی را ندارد.

برای رسیدن به خداوند منازل است که بعضی از عرفا تا هزار منزل ترسیم کرده‌اند و بعضی آن را به یکصد منزل (خواجه عبدالله انصاری صد میدان) و برخی تا چهل منزل و هفت منزل کاهش داده‌اند. (خواجه عبدالله انصاری منازل السائرین)

عرفا برای انسان، صراطی قائل‌اند که با استمداد از فیض الهی و کوشش مستمر و عدم عجله و حرکت در این صراط، وصول به مقصد نهایی (لقاء الله) و دست‌یابی به سعادت ابدی، میسر است.

۲. عارفان، جهان را بر اساس ظهور اسماء و صفات الهی مشاهده می‌کنند و عالم را آئینه تمام‌نمای حق دانسته و قرآن را توضیح اسماء و صفات الهی می‌دانند و با تأکید بر علم شهودی و باطنی به این مقوله می‌پردازند.

ارتقاء عارف به مراحل عالی در ضمن زندگی فردی و اجتماعی شکل می‌گیرد. انسان عارف، با دقت در رفتار خویش، متوجه نقص و نیاز می‌گردد و درک چنین واقعیتی، انگیزه و شوق حرکت و دست‌یابی به کمال را در وجودش شعله‌ور می‌سازد. این حرکت در اصطلاح عرفا سیر و سلوک است که در قرآن کریم از آن، به رفع و بالا رفتن تعبیر شده است:

«خداوند کسانی را که ایمان آورده و به آنها علم داده شده، بالا می‌برد و درجات عظیمی می‌بخشد». (سوره مجادله آیه ۱۱)

و نیز فرموده:

«سخنان پاک، به سوی او بالا می‌رود و عمل صالح است که آن را بالا می‌برد». (سوره فاطر آیه ۱۰)

و همچنین درباره حضرت ادريس که این سفر را پشت سر گذاشته، می‌فرماید:

«او را به جایگاه بلندی بردیم». (سوره مریم آیه ۵۷)

منظور از جایگاه بلند، راه یافتن به موقعیت برتر است، نه رفتن به مکان برتر؛ زیرا چنین سفری، حرکت درونی است؛ یعنی مسیر آن در نهان آدمی نهفته است.

۳- کسانی که از قلب و دل زنگار زدایی کرده و از راه تزکیه نفس و تصفیه قلب، به درک حقایق هستی می‌رسند، در مرتبه اول، توان شناخت اسرار عالم ملک و طبیعت را پیدا کرده و از این راه بدون آن که رنج شناخت مفهومی را داشته باشد، به حوادث گذشته و آینده، علم و آگاهی پیدا می‌کند. هرگاه عارف از این مرحله بالاتر رفت، می‌تواند به اسرار عالم ملکوت پی ببرد.

پس از این مرتبه، مرتبه شهود جبروت و نظر به عرش خداوند است. این مقام همان مرتبه‌ای است که امام جعفر صادق می‌فرماید:

«روزی پیامبر اسلام از حارثه بن مالک، حالش را جویا شد. او به حضرت عرض کرد:

به یقین رسیده‌ام و مؤمن حقیقی شده‌ام.

حضرت فرمود: «هر چیزی را حقیقتی است، حقیقت گفتار شما چیست؟» حارثه عرض کرد: یا رسول الله! گویا عرش پروردگار را می‌نگرم که برای حساب گسترده شده و گویا اهل بهشت را می‌بینم که در میان بهشت، یکدیگر را ملاقات می‌کنند.

حضرت فرمود: «این بنده ای است که خداوند، قلب او را نورانی کرده است». بعد به حارثه فرمود: بینایی یافته‌ای، بر این مقام استوار باش و این حالت را حفظ کن». (اصول کافی ج ۳ ح ۲)

گستره معرفت عرفانی از این هم بیشتر می‌شود و به مرتبه شهود و مشاهده حضرت حق می‌رسد؛ به طوری که سالک، جمال و جلوات خداوند را مشاهده کرده و خود را در حضور او می‌یابد. امام علی در همین مقام است که می‌فرماید:

«آیا پرستم چیزی را که نمی‌بینم». (نهج البلاغه خطبه ۱۷۹)

راوی حدیث می‌پرسد: «چگونه می‌شود خدا را دید؟» امام می‌فرماید:

«وای بر تو! چشم‌ها او را درک نمی‌کنند، ولی دل‌ها او را با حقیقت ایمان می‌بینند».

(نهج البلاغه خطبه ۱۷۹)

در اصطلاح اهل عرفان، حقیقت یعنی محو کثرت در پرتو انوار حق. اهل معرفت معتقدند: اگر سالک بتواند به این مقام راه یابد، خداوند بدون مانع، برای او ظهور و تجلی خواهد کرد. یعنی دیگر بدون واسطه و بی پرده او را مشاهده می‌کند

## ممیزات عرفان اسلامی

۱. **بوتری اسلام:** اسلام از جهات مختلف از جمله عقلانیت و جامعیت، بر سایر ادیان و مذاهب و فرقه‌بوتری دارد. اصول این دین در انطباق با عقل و منطق، بی‌مانند است و از نظر جامعیت با هیچ دین دیگری قابل قیاس نیست. اسلام برای زندگی فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی مردم، برنامه دارد.

۲. **آزاد اندیشی:** مسلمانان در حوزه عرفان، آموزه‌های اقوام دیگر را مورد توجه قرار دادند؛ از این رو، عرفان اسلامی پرشتاب رو به کمال نهاد و در فاصله قرن ۴ تا ۶ هجری، به درجه‌ای از کمال رسید که نظیری در میان عرفان‌های موجود جهان

نداشت. (یثربی، عرفان عملی در اسلام ص ۲۵)

۳. عرفان اسلامی شناخت جامعی از انسان ارائه می‌دهد؛ در حالی که سایر عرفان‌ها شناخت کاملی از انسان ندارند.

۴. عرفان اسلامی، پاسخ مناسب به نیازهای انسان می‌دهد؛ در حالی که سایر عرفان‌ها به نیازهای اصلی انسان پاسخ نمی‌دهند بلکه بیشتر به نیازهای حیوانی انسان پاسخ می‌دهند.

۵. عرفان اسلامی، فطرت پذیر است نه فطرت گریز و به نیازهای اصیل انسان پاسخ می‌دهد نه نیازهای حیوانی.

۶. عرفان اسلامی اخلاقی است، نه ضد اخلاقی؛ یعنی ترویج‌کننده شجاعت و عزت است نه ذلت و خواری؛ پیرو عفت و حیاست نه وقاحت و بی بند و باری؛ طرفدار ایثار است نه خودخواهی؛ دعوت به راستی و اخلاص می‌کند نه نیرنگ ریاکاری؛ موحد پرور است نه مرید پرور.

۷. عرفان اسلامی معتدل و دور از افراط و تفریط‌های بی‌جاست. از این جهت با روش مرتاضان هندی و راهبان مسیحی و رفتارهای خلاف عقل سلیم و اعتدال، مخالف است. (سجادی مقمّمه ای بر مبانی عرفان و تصویب ص ۷)

۸. عرفان اسلامی، عرفان حضور در صحنه است نه منزوی و به سرنوشت اجتماعی توده‌ها حسّاس است، نه بی تفاوت.

### حقیقت عرفان‌های نو ظهور

توسعه مادی جوامع مدرن، نتوانسته از احساس نیاز انسان به معنویت بکاهد. اسطوره‌های علم‌گرایی و فن‌آوری، هیپی‌گری و پوچ‌گرایی به پایان رسیده و معنویت خواهی که روزی کالای قاچاق و نشانه عقب ماندگی و کهنه پرستی بود، اکنون به خواست عمومی تبدیل شده است. اکنون انسان مدرن، حریصانه به معنویت روی آورده و همانند مردمانی که در قحطی به سر می‌برند و انبار نانی یافته‌اند، هر کس تگه‌ای از مکتبی را گرفته و روح تشنه خود را با آن سیراب می‌کند. اکنون به اقتضای گرمی بازار معنویت جویی، بازیگران و کارگردانان، برای سلیقه‌های رنگارنگ انسان، نسخه‌های کوتاه بلند و جذّابی می‌پیچند تا جایی که گفته شده بیش از هزار فرقه معنویت‌گرا در آمریکا و بیش از



دو هزار هم در اروپاست. دو طیف اصلی که به ترویج عرفان رو آورده‌اند، عبارت‌اند از:  
۱. عرفان‌های کهن و متعلق به سنت‌های دیرپای منطقه؛ مانند شمنیزم، سرخ پوستی بومیان آمریکا و آیین‌های شرقی بودایی و هندویی.

۲. عرفان‌های نوظهوری که مردم را به سوی خود دعوت می‌کنند، که زمانی به سکس گره می‌خورد و گاه به مواد تخیل‌زا و مخدر و گاهی به خشونت‌های تند و زمانی به قول و غزل و رمان و ادبیات فانتزی و در برخی موارد به جادو و افسانه و زمانی به رهایی از خرد و ستیز با عرف و گریز از مسئولیت‌های اجتماعی و بی‌قیدی به سرنوشت دیگران. دو اشکال اساسی این گونه عرفان‌ها عبارت است از:

الف. شناخت جامع و کاملی از انسان ندارند.

ب. پاسخ مناسبی به نیازهای انسان نمی‌دهند.

و سایر عرفان‌های نوظهور چنین است:

۱. عرفان‌هایی که مدعی دین جدیدی هستند، مثل سای بابا، رام الله، اوشو و اکنکار  
۲. عرفان‌های غیر دینی مثل عرفان ساحری و یا عرفان جادو، پانلو کوئیلو، فالون دافا و مدیتیشن یا مراقبه متعالی

۳. عرفان‌هایی که منشأ دینی دارند (اسلامی، مسیحی و یهودی) مثل فرقه‌های خانقاهی، شاهدان یهوه که زیرشاخه مسیحیت هستند و عرفان قبالا و کبالا که عرفان یهودی است. (شریفی، ۱۳۸۹، ص ۶۴)

از سوی دیگر عرفان‌های نوظهور از منظر رویکرد رفتاری و جهت‌گیری عملی در هفت عنوان قابل دسته‌بندی هستند:

۱. آیین‌های روان‌شناختی که در قالب مفاهیمی چون شادی، هیجان‌های مثبت، آرامش، تفکر مثبت، تکنولوژی فکر راز تحول، معجزه تفکر، تحول معنوی، زندگی موفق کتاب‌هایی تألیف کرده‌اند. در غرب مفهوم تحقق خود را پیش کشیدند و افراد را به کشف سرشت درونی خویش دعوت می‌کنند که شاخص اصلی آن دستیابی به حس موفقیت با تأکید بر محور ثروت و کامروایی معیشتی است.

لویزه‌می می‌نویسد: آغوش من برای پذیرفتن همه خیر و خوشی و فراوانی کائنات

گشوده است چون بتوانید ثروت بیشتری را احساس کنید ثروت بیشتری به سراغتان می‌آید. (هی لوییز، ۱۳۸۴، ص ۱۲۸)

۲. مکاتب هندی این گروه از عرفانها در پی کسب انرژی بیشتر و استفاده از این قوه هستند که با تعلیمات و آموزش‌هایی آن را بکار می‌گیرند هماهنگی میدان‌های انرژی بدن و انرژی سراسری در کیهان هدف اصلی این آئین‌هاست. فنگ‌شویی (بادوآب) هنر چینی است که ادعا می‌کند جریان انرژی را تقویت کرده و انرژی مطلوب را به زندگی سرازیر می‌کند (شوارتز، ۱۳۸۳، ص ۴۵)

۳. آئین‌های جادو مدار که به جادو و سحر تقدس بخشیده و مناسک جادویی را به مثابه بخشی از زندگی معنوی پذیرفته‌اند. نمونه اینها پائولو کوئیلو، عرفان سرخ پوستی، لامانیسم (دالایی لامای) و شیطان پرستی می‌باشد.

کوئیلو می‌نویسد: جادوگری یکی از راه‌های نزدیکی به خرد اعظم است اما هر کار دیگری که آدم می‌کند تا زمانی که با قلبی سرشاز از عشق کار کند می‌تواند او را تا این مرحله نزدیک نماید (کوئیلو، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴)

مرام شیطان پرستی پیوند تاریخی با جادو داشته و دو شاخه دارد شیطان‌گرایی لاوایی که این فرد کلیسای شیطان را تأسیس کرد و معتقد است شیطان وجود خارجی ندارد و شیطان فقط نماد هوا و هوس‌آرزوها و لذت‌طلبی است و معتقدات شیطان وجود خارجی داشته و دارای قدرت شگرف در جهان هستی است (گلسخی، ۱۳۷۷، ص ۳۶)

۴. آئین‌های درمان گرا این مکاتب از عرفان حلقه گرفته تا انرژی درمانی، مغناطیس درمانی و طب مکمل را شامل می‌شود در عرفان حلقه ادعا می‌شود علت امراض جسمی و روانی نیروهای نامرئی به نام موجودات غیر ارگانیک هستند که در کالبد انسان نفوذ کرده‌اند به همین دلیل وعده بیرون آوردن این موجودات داده می‌شود و با شعار برون‌ریزی به درمان می‌پردازند. (طاهری، ۱۳۸۹، ص ۹)

۵. آیین‌های ورزشی مثل یوگا

۶. آیین‌های رویا محور مثل اکنکار که به جهت نظامی بودن پایه‌گذارش موضوع

گفتگو شده تلفیقی از مکاتب هندی و ادیان الهی است.

مهمترین شعاری که اکنکار را از دیگر مکاتب عرفانی متمایز می‌کند تأکید این مکتب بر سفر روح است این سفر که انعکاس آگاهی‌های باطنی است جذبه، شوق و شغف و صعود با استفاده از تمرینات معنوی آک است. توئیچل در کتاب اکنکار سفر روح را به معنای جدا شدن روح از بدن تعریف کرده و مدعی است در این سفر هر یک از جهان‌های خداوند کشف می‌شود و تاکنون ۱۲ سیاره آن شناخته شده است. (توئیچل، ۱۳۸۲، ص ۶۲)

۷. آیین‌های جنسی موضوع ارتباط آزاد جنسی در پاره‌ای از عرفان‌ها ترویج می‌شود مثل کوئیلو که آن را تقدیس کرده و کتابی در پیوند سکس و عرفان نگاشته و در عرفان یهود و فرقه کابالا و آنتوان لای مؤسس شیطان پرستی از سکس آزاد دفاع می‌کند و در پاره‌ای عرفانها نظیر عرفان اوشو از مرحله ترویج و تأیید بالاتر رفته و آن محور سلوک می‌دانند وی معتقد است باید حکومت جهانی واحد تشکیل شود و لازمه آن از بین رفتن خانواده است وی می‌گوید ریشه همه مشکلات ازدواج است (اوشو، ۱۳۸۰، ص ۱۰۰)

وی می‌نویسد هر روز با انسان‌هایی برخورد می‌کنم که می‌گویند در پی خدا هستند هر چه بیشتر آنها را می‌بینم بیشتر درمی‌یابم که مشکل آنها سکس است سکس مسأله اصلی است تا حل نشود جستجوی خدا امکان‌ناپذیر است (اوشو، ۱۳۸۰، ص ۸۲)

وی می‌نویسد انسان‌ها از نظر ارتباطات جنسی باید مانند بقیه حیوانات زندگی کنند با این وضعیت نه مشکلی پیش می‌آید نه طلاق و نه درگیری اتفاق می‌افتد. (شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۷۸)

### تقسیم بندی عرفان‌های نوظهور از نظر جغرافیایی

۱. معنویت‌های آمریکایی: کاترین پاندر، دبی فورد، دیپاک چونز، پائولو کوئیلو، وین دایر، دونالد والش، اکنکار، عرفان سرخ پوستی، شیطان پرستی، تئوصوفی، اسکاول شینه، قانون جذب، شاکتی گواين، اکهارت، توله و .....

۲. عرفان‌های هندی، یوگا، اوشو، کریشنامورتی، سای بابا، بودیسم، یوگاناندا، دالایی لاما، واسوانی، مهربابا و ...

۳. عرفان‌های داخلی عرفان حلقه، رام الله، علی یعقوبی، ورزش‌های شاهمیری

(شریفی دوست، ۱۳۹۲، ص ۱۵۷-۱۵۸)

### علل گرایش به عرفان‌های نو ظهور

۱. اینکه برخی جوانان در بین مردم شرقی و غربی به عرفان‌های نو ظهور، گرایش دارند، از این جهت است که از تکالیف شرعی به دورند و به جای آن که حالت عرفانی و شهودی ایجاد کنند، از ابزارهای مادی چون مواد توهم‌زا استفاده می‌کنند.

۲. رفاه زیاد موجب شده تا انسان از دنیا و رفاه خسته شود و از این رو جستجو می‌کند تا نیازهای معنوی خود را پاسخ دهد. در چنین شرایطی، دو بازار به وجود می‌آید؛ بازار حقیقت و بازار حقیقت نما، که هر دو اسمشان یکی است.

زمانی که دین عرضه شد، شرایع باطل هم در کنار آن ظاهر شد؛ وقتی سگّه واقعی در بازار طرفدار دارد، سگّه تقلبی هم عرضه می‌شود.

۳. عرفان اصیل، تکلیف مدار بوده و دارای ریاضت بی بند و باری نیست، بلکه ریاضتی برنامه ریزی شده دارد. یعنی یک نوع محدودیت سنگینی ایجاد می‌کند، به ویژه برای جهانی که به جای عدالت، شعار آن را می‌دهد.

۴. جنگ‌ها و جنایات و وحشی‌گری جنگ اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴) که ده میلیون نفر و جنگ دوم جهانی (۱۹۴۵)، که شصت میلیون نفر را به کام مرگ فرو برد، آثار روانی و تخریبی آن روی بازماندگان باقی ماند؛ و نیز جنگ‌های آمریکا در ویتنام و فرانسه در الجزایر و جنگ خلیج فارس، باعث رویکرد غرب به ادبیات و عرفان گذشته، تا حدی که در سال‌های اخیر، بیشترین چاپ و نشری که در آمریکا صورت گرفته، مربوط به مثنوی مولانا جلال‌الدین رومی بوده است.

### ویژگی‌های عرفان‌های نو ظهور

#### ۱. تلاش برای التیام رنج‌های روانی

انسان امروز در زندان تنهایی و گسستگی پیوندها و فشارهای روانی و افسردگی و بی‌معنایی گرفتار شده است. عرفان‌های نو ظهور صرفاً برای حل این مشکلات تلاش می‌کنند. «اشو» می‌گوید تا به پیوندهای ناپایدار که افسردگی را بر روح بار می‌کند معنی دهد. او می‌گوید: عشق حقیقتاً همین است؛ ناپایدار است، هنگامی که می‌رود رفتنش دلپذیر. گل حقیقی

می‌روید شکوفه می‌دهد و می‌پژمرد.

«کوئیلو» می‌گوید: معشوق می‌رود و این عشق است که می‌ماند. مهم نیست با چه کسی، خود عشق مهم است و به زندگی معنی می‌دهد. (کوئیلو پائوتو، کنار رود بیدار نشستم ص ۱۸۱)

## ۲. ناتوانی از ایجاد تحوّل در زندگی

«مارهاریشی ماهش» بنیان‌گذار تی. ام (مدتیشن متعالی) می‌گوید: شما نمی‌توانید دیگران را تغییر دهید، یا جهان را عوض کنید. (هرولد بلوم ص ۱۴۸)

پس دیدگاه خود را عوض کنید و بدی‌ها را از نو نگاه کنید. زیبا ببینید، خوب بنگرید که آن‌گاه همه چیز قابل تحمّل و خواستنی می‌شود. همه تغییرات و تحولات اخلاقی، چیزی جز تغییر در بیش نیست.

## ۳. ستم‌پذیری

عرفان‌های نوظهور، مردم را سر به زیر و سیلی‌پذیر بار می‌آورد و روحیه عزّت و آزادی را در دل‌ها می‌میراند و می‌کوشد مردم را تسلیم وضع موجود و مطیع قدرت‌ها و ساکت در برابر ستم کند. آنها می‌گویند: هر کس که مورد ظلم و ستم واقع می‌شود، در حال تصفیه روحی و جبرانی ظلمی است که در زندگی پیشین بر دیگری روا داشته است.

(هنگجی ص ۴۱۲)

کسی که به یاری مظلوم می‌رود، در حقیقت تزکیه او را با مشکل رو به رو ساخته است. در اندیشه "دالایی" آمده است: هر کسی که ظلم و بدی می‌کند، خود بیش از درون رنج می‌برد؛ در نتیجه نیازی نیست که با او مقابله شود. (دالایی لاما، ژرف اندیشی ص ۹۰)

## ۴. تباهی میراث معنوی انسان

در عرفان‌های نوظهور، صحبت از شادی، زندگی، عشق و آرامش روحی است؛ اما هیچ کدام به معنای حقیقی آن نمی‌رسند و به همین معانی سطحی بسنده می‌کنند و این، تباه کردن میراث معنوی انسان است. "پائولو کوئیلو" می‌گوید: عشق پاکی که در مسیحیت مطرح است مقدّس نیست؛ ولی باید گفت: عشق روسپی گرایانه کوئیلو در رمان ورونیکا کجا و عشق مقدّس کجا؟ سرور عارفان کجا، و سرخوشی "دالایی لاما" کجا؟ عشق

مؤمنان کجا و عشق مبتذل کجا؟

## ۵. تکثر گرایی مخاطب محور

«اکنکار»، «فالون داناوتی» و «امکارا»، همگی خود را فراتر از ادیان معرفی می‌کنند. «اک» مسیحی، «اک» یهودی، «اک» بودایی و «اک» مسلمان، همگی وجود دارند. رهبر فرقه «رام الله» در مورد صلح مسیح می‌گوید: مسیح به معراج رفت، ولی عیسی به صلیب کشیده شد. او در توجیه این سخن متضاد می‌گوید: مخاطبان من هم مسلمانند و هم مسیحی؛ من باید به گونه‌ای سخن بگویم که همه را جذب کنم. افرادی نظیر اشو و کوئیلو، از کتاب‌های عرفان اسلامی و قرآن و عهد جدید و عتیق، استفاده می‌کنند.

عرفان‌های نو ظهور در صدد پروژه جهانی سازی نظام سلطه‌اند. در نظر آنها حقیقت مهم نیست، بلکه کارایی مهم است. مهم نیست چه دینی درست است، بلکه هر کدام که تو را آرام می‌کند همان دین برای تو بهتر است. "دالایی لاما" می‌گوید: ممکن است کسی با اعتقاد به خدا، به آرامش برسد و دیگری با انکار خدا؛ هر کدام باید داروی مورد نیاز خود را انتخاب کند. (دالایی لاما، بیداری ص ۱۵)

## ۶- شناخت جزئی انسان

عرفان‌های نو ظهور، هر چند که شناخت جامعی از انسان ندارند، اما این طور نیست که شناخت جزئی هم نداشته باشند. از این رو هر فرقه‌ای به جنبه‌ای از نیاز واقعی انسان پرداخته است، چنانکه «سایابا» طرفدارانش را به تسلیم و پرستش خود فرا می‌خواند و به این ترتیب، به خواسته درونی آن‌ها پاسخ می‌گوید.

مکتب «اکنکار» به سفر روحی و تعالی فطری دعوت می‌کند. «وین دایر» در تعلیمات خود به راحتی و خوشی و آسودگی و بهشت این جهانی تکیه می‌کند. «کریشنا مورتی» به آزادی و رهایی از رنج‌ها دعوت می‌کند. «مرلین هنسون» به هیبت و هراس فرا می‌خواند.

فرقه‌هایی از «متال» معمولاً با ایجاد رعب و وحشت، قلب تشنه هیبت و خشیت را هدف گرفته‌اند و با طنین وحشت انگیز و صحنه‌های خشونت گرا، دل‌ها را به تپش

می‌اندازند.

«دالای لاما» رهبر در حال حیات بودایی و بودیسم، سعی خود را برای رهایی از رنج و رسیدن به زندگی شادمان مرتب کرده و معتقد است که انسان باید عوامل رنج آفرین و نگرانی را که خود ساخته و موهوم است از ذهن بیرون کند؛ چراکه در این صورت، به شادی و آرامش می‌رسد.

### نظریه مختار

هر چند عرفان اسلامی و عرفان‌های نوظهور در مواردی تقارن و همپوشانی دارند نظیر تلاش برای التیام رنج‌های روانی و ایجاد آرامش چنانکه کوئیلو می‌گوید: معشوق می‌رود و این عشق می‌ماند مهم نیست با چه کسی، خود عشق مهم است و به زندگی معنا می‌دهد (کوئیلو، ۱۳۸۱، ص ۱۸۱)

در بیانات عرفای اسلامی نیز به مسئله آرامش دل زیاد پرداخته‌اند و در قرآن کریم آمده آگاه باشید با یاد خدا دلها آرامش می‌یابد (سوره رعد آیه ۲۸) و اینکه در عرفان‌های نوظهور گفته‌اند با نگاه زیبا به جهان بنگرید چنانکه هرولد بلوم می‌گوید: اگر دیدگاه خود را عوض کنید و بدی‌ها را از نو بنگرید و زیبا ببینید آنگاه همه چیز قابل تحمل می‌شود (هرولد بلوم ص ۱۴۸)

در سخنان عارف شهیر آقای دولابی آمده که حوادث عالم را زیبا ببینید و هرچه از دوست رسد نیکوست و مستند او بیانات حضرت زینب در مجلس عیدالله زیاد بود که در جواب وی که گفت دیدی خدا با خاندان تو چه کرد فرمود: من جز زیبایی و نیکی از خدا ندیدم. (تاریخ طبری جلد ۵ ص ۴۵۷)

و نیز در رابطه با عقل جناب اوشو معتقد است که برای درک راز حیات باید قوانین منطق را دور ریخت و از آنها فاصله گرفت. کتاب‌های فلسفی را بازی با کلمات دانسته و معتقد است فلاسفه تاکنون نتوانسته‌اند هیچ چیزی را کشف نمایند. «کتاب‌های فلسفی برای تفسیر کلمات نگاشته شده‌اند و شبکه‌ای از کلمات را زیر کانه گسترده‌اند که مشکل می‌توان راه خروج از آن پیدا نمود. اما آنان هیچ چیز نمی‌دانند. اصلاً هیچ چیز. کسانی که حقیقت زندگی را می‌دانند عرفا هستند». (اوشو، ۱۳۸۱، ص ۴۰۷-۴۰۸)

یکی از ضعف‌های اساسی عرفان‌های نوظهور، بی‌منطقی حاکم بر آنهاست. اغلب قریب به اتفاق این آیین‌ها فاقد بنیان‌های قوی منطقی و فلسفی‌اند. به همین دلیل سرکرده‌های آنها تأکید زیادی بر نادیده گرفتن عقل و منطق دارند. و با تعقل و تفکر درباره‌ی درستی سخنان و آموزه‌های این مکاتب مخالف‌اند. به همین دلیل، در جایی که عقلانیت و منطق حاکم باشد، جایی برای چنین آیین‌هایی وجود ندارد. سرکرده‌های این آیین‌ها بیشتر بر موج احساسات و عواطف مریدان خود سوار می‌شوند و می‌کوشند با برافروختن احساسات و تمایلات و عواطف آنها افراد را به سوی خود جلب نمایند. این آیین‌ها بیشتر در میان افراد و گروه‌هایی که به خرافاتی همچون فال‌بینی، طالع‌بینی، سنگ‌درمانی و امثال آن اعتقاد دارند بیشتر نفوذ می‌کنند. به همین دلیل وظیفه‌ی ارباب فرهنگ و اخلاق است که ضمن تأکید بر عقلانیت و منطق با امور خرافی و غیرواقعی نیز مبارزه نمایند.

در عین حال، یکی از اموری که تقریباً در میان بسیاری از سنت‌های عرفانی شایع است، مسأله‌ی شطحیات است. شطحیات به عنوان نمونه‌ای از جدایی مرز عرفان از عقل و منطق قلمداد شده است (استیس، ۱۳۷۹، ص ۲۶۲). برخی از محققان حوزه‌ی عرفان در این باره می‌گویند:

شطحیات واقعی، تبیین عقل‌پسند ندارند و تناقضاتی که در آنها می‌بینیم، از نظر منطقی لاینحل است... کسانی که تجربه عرفانی خاصی دارند، احساس می‌کنند که آن تجربه منحصر به فرد است و به هیچ وجه با تجربه‌های حسی قابل قیاس نیست. (همان، ص ۲۷۶)

حقیقت این است که مسأله‌ی شطحیات در عرفان، به این سادگی قابل تحلیل نیست. از طرفی می‌دانیم که هیچ یک از اولیای دین، نه پیامبر و نه امامان معصوم، در گفتار خود از چنین سخنان متناقض‌نما استفاده نکرده‌اند و از طرف دیگر، زبان خاص عرفان و محدودیت‌های زبانی برای ابراز تجربیات عرفانی و انتقال حقیقت آنها را نیز می‌دانیم.

همانطور که اشاره شد، برخی از صوفیان مسلمان نیز تعبیر تندی نسبت به جایگاه عقل و منطق و فلسفه دارند. مباحث عقلی را بند راه سالکان و عاشقان می‌دانند و راه وصول به



مقامات عرفانی را شکستن این بندها و رها شدن از دست عقل و منطق می‌دانند:  
عقل بند رهروان و عاشقانست ای پسر      بند بشکن، ره میان اندر عیان است ای پسر  
(دیوان شمس)  
پای استدلالیان چو بین بود      پای چو بین سخت بی تمکین بود  
غزالی به عنوان یکی از بزرگترین مشایخ صوفی، علیه فلسفه و منطق سخنان فراوانی  
دارد. وی کتابی با عنوان تهافت الفلاسفه نوشت و در مسائل متعددی با برداشت‌هایی که از  
دیدگاه فیلسوفان داشت، به مخالفت پرداخت. و در نهایت فلسفه را کفر و فیلسوفان را کافر  
دانست.

ملاصدرا دربارهٔ رابطهٔ عقل و عرفان از غزالی چنین نقل می‌کند که می‌گفت:  
اعلم انه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز ان يظهر في طور  
الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى انه لا يدرك بمجرد العقل و من لم يفرق بين ما يحيله العقل  
و بين ما لا يناله العقل هو اخص من ان يخاطب فيترك و جهله؛ (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲،  
ص ۳۲۲-۳۲۳) در قلمرو ولایت و عرفان، وجود امر خردگریز ممکن است؛ اموری که با  
ابزار عقل قابل درک نیست و کسی که میان مسائل خردستیز و امور خردگریز تفاوت  
نگذارد، ارزش گفتگو ندارد و باید با نادانی‌اش رها شود.  
البته آنچه در سخنان عارفان اسلامی آمده که به نظر می‌رسد عقل را مذمت کرده و  
پای چو بین شمرده اند مرادشان مذمت عقل جزوی و دنیوی بوده و پایین تر نشان دادن مقام  
عقل از دل می‌باشد.

## نتیجه گیری

در این مقاله ضمن بررسی جنبه‌های مختلف عرفان‌های اسلامی و نو ظهور؛ به این نتایج دست یافتیم که تمدن بشری مغرور از دستاورد های علمی از آنجا که معنویت را نادیده گرفت اکنون دریافته که آسایش مادی به او آرامش نمی دهد از این رو برای پر کردن این خلأ به عرفان های نو ظهور روی آورده و این تحقیق به ممیزات عرفان اسلامی با عرفان های نو ظهور پرداخته، هر چند در برخی موارد تقارن و تطابق دارند اما در برخی جنبه ها نیز تفاوت دارند .

عرفان اسلامی یعنی شناخت شهودی از هستی با محوریت الله ولی عرفان سکولار و عرفان های کاذب محوریت را از خدا سلب کرده، از عرفان اصیل دور شده که با محوریت انسان به شناخت می پردازند. خدا را از هستی حذف کرده؛ لذا دچار بحران هویت گردیده اند. در عرفان های بودایی و سرخ پوستی، شریعت و تکلیف یا هیچ نمودی ندارد و یا نمود کمتری دارد؛ از این رو می توان آنها را عرفان سکولار و کاذب نامید.

این مقاله به بیان تشابهات عرفان اسلامی و عرفان های نو ظهور پرداخته که از حیث تلاش برای التیام رنج های روانی و زیبا دیدن جهان و قابل تحمل بودن همه چیز و دوری از ظالمین و اینکه هر کس بدی می کند، خود وی بیش از همه رنج می بیند و صلح کل بجای جنگ و صبحت از شادی و عشق و آرامش و تحقیر عقل جزئی و شناخت نسبی از انسان با یکدیگر تطابق دارند.

اما از جهت اینکه عرفان اسلامی، فطرت پذیر است نه فطرت گریز، پاسخ گویی به نیازهای اصیل انسان و اخلاقی بودن تکلیف مداری و ریاضت برنامه ریزی شده، بجای سکس و بی بند و باری، حقیقت جوایی به جای خرافه پرستی با عرفان های نو ظهور تفاوت دارد.

## فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه امام علی

۱. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و رئالیسم، نشر صدرا، ۱۳۶۴ ش.
۲. دلایی لاما، بیداری، ترجمه: میترا کیوان مهر.
۳. تمیمی آمدی، محمد، شرح غررالحکم و دررالکلم، شرح محمد خوانساری، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۴. خویی، شرح نهج البلاغه ناشر: نشر مکتب‌الاسلامیه، طهران، ۱۴۰۰ ق.
۵. یشری، سید یحیی، عرفان عملی در اسلام، نشر معارف، ۱۳۸۳ ش.
۶. هرولد بلوم، فیلد تی. ام دانش هوشیاری خلاق، ترجمه: بهزاد فرخ سیفی.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، دالکتب الاسلامیه، طهران.
۸. دلایی لاما، ژرف اندیشی، ترجمه: مهرداد انتظاری.
۹. کوئیلو پائوتو، کنار رود بیدار نشستم و گریستم، ترجمه: آرش حجازی.
۱۰. انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرین، ترجمه: روان فرهادی، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ ش.
۱۱. استیس و ت، عرفان و فلسفه، ۱۳۷۹، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ناشر سروش، چاپ پنجم، تهران
۱۲. امام خمینی، دیوان امام مجموعه اشعار، ۱۳۸۹، ناشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ ۵۵.
۱۳. اوشو مراقبه هنر وجد و سرور، ۱۳۸۰، ترجمه فرامرز جواهری نشر فردوسی تهران، چاپ اول.
۱۴. اوشو، ضربان قلب حقیقت مطلق، ۱۳۸۱، ترجمه لوئیز (مرضیه) ناشر فردوس، تهران.

۱۵. بوعلی سینا، شرح الاشارات و التنبیها، ۱۳۷۵، نشر البلاغه، قم.
۱۶. توییچل پال، انکار کلید جهان های اسرار ۱۳۸۲، هوشنگ اهرپور نشر نگارستان تهران، چاپ دوم.
۱۷. ریاحی، محمد اسماعیل، مطالعات معنوی، ۱۳۹۲، ش ۷ نشر پژوهشکده باقر العلوم، قم.
۱۸. سجادی، سید ضیاء الدین، مقدمه ای بر مبانی عرفان و تصوف، ۱۳۷۲ نشر سمت
۱۹. شریف رضی، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، ۱۳۸۴، مؤسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین، قم.
۲۰. شریفی احمد حسین، درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان های کاذب، ۱۳۸۹، ناشر به آموز نوبت پنجم، تهران
۲۱. شوارتز چورجیا، فنگ شویی سالم زیستن، ۱۳۸۳، ترجمه ملیندار اسکندری، نشر ققنوس، تهران.
۲۲. طاهری محمد علی، موجودات غیر ارگانیک، ۱۳۸۹، نشر بی نا، ارمنستان.
۲۳. کوئیلو پائولو بریدا، ۱۳۸۱، ترجمه آرش حجازی و بهرام جعفری، نشر کاروان، تهران.
۲۴. گلسخی ایرج تاریخ جادوگری، ۱۳۷۷، نشر علم، تهران، چاپ اول.
۲۵. معین، محمد، فرهنگ معین، ۱۳۶۳، انتشارات امیرکبیر، چاپ ششم، تهران.
۲۶. ملاصدرا، محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱۴۱۰ق، ناشر دار احیاء تراث العربی، چاپ چهارم.
۲۷. ملاصدرا، محمد، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، ۱۳۶۷، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۸. مولوی جلال الدین، مثنوی معنوی، ۱۳۷۳، ناشر نگاه، چاپ پنجم، تهران.
۲۹. مولوی محمد، گزیده غزلیات شمس تبریزی به کوشش محمدرضا شفیعی، ۱۳۶۲، شرکت سهامی، تهران.
۳۰. هی لوئیز، شفای زندگی، ۱۳۸۴، ترجمه گیتی قویدل، نشر پیکان، تهران، چاپ ۲۳.

نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۱۰۶ - ۸۵

## استدلال عقلی و پیش فرضهای معصومان(ع) در طریق هدایت

محمد جواد قره‌خانی<sup>۱</sup>  
اسماعیل دارابکلاهی<sup>۲</sup>  
سید اسماعیل سید هاشمی<sup>۳</sup>

### چکیده

تردیدی نیست که ائمه (ع) از انسان‌های کامل بوده و هدایت سایر انسان‌ها را به عهده داشته و دارند. هدایت انسان‌ها توسط معصومین (ع)، نیازمند ابزاری مناسب همچون، استفاده از براهین و استدلال‌های منطقی و عقلی دارد.

در این پژوهش ضمن معرفی منابع معرفتی انسان (حس و عقل)، برخورداری انسان از قوه عاقله و مفکره و نیز ناکافی بودن شناخت این قوه بدلیل محدودیت و وقوع خطا در آن، مورد بررسی قرار گرفته است. براین اساس، معصوم (ع) ضمن قبول حجیت تفکر انسان، آن را کامل و بدون نقص ندانسته و از طرفی آن را بطور کامل غلط نمی‌پندارد و لذا معصوم (ع) از اقامه استدلال عقلی در جهت هدایت و القاء پیام خود به انسان استفاده نموده است. در نهایت با توجه به اینکه تحقق هدایت و کمال انسان بدون مساعدت هدایتگران الهی مقدور نیست. معصوم (ع) با توجه به این بستر، به حکم عقل، از برهان و استدلال در پیگیری اهداف هدایتی خود در مواجهه با انسان، استفاده کرده است.

### واژگان کلیدی

عقل، تعقل، استدلال، انسان کامل، معصوم.

۱. دانشجوی دکتری مبانی نظری، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: gharehkhani41@gmail.com
۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.  
Email: E- darabkolai@sbu.ac.ir
۳. دانشیار گروه حکمت و عرفان اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.  
Email: M- hashemy@sbu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۳ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۰۱/۲۲

## طرح مسأله

اقدامات عملی انسان هماهنگ با درک و معرفت او شکل می‌گیرد، بخشی از معرفت و شناخت انسان ذاتی است که زمینه و بستر دریافت معارف دیگر را فراهم می‌سازد. به دست آوردن شناخت از بیرون که به کسبی و نیز اکتسابی معروف هست، نیازمند به استدلال است، استدلال به عنوان فعل اختیاری انسان، در ارتقاء کمی و کیفی معارف انسانی نقش بی‌بدیلی را بازی می‌کند. استدلال ممکن است از سوی خود فرد به قصد تبیین مجهول خود اقامه شود، در این صورت شخص برخی از مقدمات مربوطه را در بخشهای استدلال در نظر گرفته و با تکیه بر آن تبیینی برای مجهول خود می‌یابد. اما اگر فردی تبیین و توضیح و یا القای مطلبی را به دیگران قصد کند، باید؛ مقدمات و شرایط و نیز فروضات استدلال را رعایت نماید، تا قادر بر تبیین و رفع ابهام از مجهول انسانی شکل گیرد. بنابراین استفاده از استدلال، زمینه و شروطی را می‌طلبد که شخص باید در هنگام بکارگیری استدلال، آنها را رعایت نماید.

با توجه به وظیفه هدایتی معصوم (ع) در جامعه ایشان هدایت انسان‌ها را بطور مرسوم و متعارف با استفاده از ابزار استدلال انجام می‌دهد، هر چند ممکن هست معصوم (ع) به علت توانایی جایگاه خود روش غیرمتعارف را نیز بکار گیرد. آنچه در این مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد اشاره بدین نکته هست؛ آیا معصوم (ع) در استدلال‌های خود پیش فرضهای خاص به استدلال را رعایت نموده است؟ این مقاله در صدد هست با بررسی موارد شکل‌گیری استدلال معصوم (ع)، شرایط و چگونگی بکارگیری استدلال را در طریق هدایت را بیابد.

## مفاهیم

### جایگاه منطق

تحول منطق سنتی ارسطویی به منطق جدید ریاضی را باید انقلابی مهم در تاریخ منطق به حساب آورد، چرا که اولاً: هویت منطق معمول در مدارس را دگرگون کرد و هویت راستین آن را نشان داد و ثانیاً: جایگاه واقعی منطق در معرفت بشری را هم به وضوح تبیین کرد. منطق با یافتن هویت واقعی خود - هویت ریاضی گونه - جایگاه معرفت‌شناختی

خود در معارف بشری را نیز یافته و در همسایگی ریاضیات جای گرفت. بنابراین در بیان جایگاه منطق نمی‌گوییم منطق از علوم ریاضی است بلکه باید گفت منطق در قرابت با ریاضیات می‌باشد. (فرامرزی قراملکی، ۱۳۶۸، صص ۳۶۳-۳۸۸)

منطق دانش بررسی استنتاج‌های همیشه صادق ذهنی است و چون استنتاج‌های ذهنی - فکر - بدون لباس الفاظ ظهور نمی‌کند در منطق از قالب‌های صوری لفظ و زبان به اعتبار ظرف استنتاج‌های ذهنی بحث می‌شود. البته ساختار صوری زبان را از جهات مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد از جمله دو جهت ذیل:

۱- بررسی ساختار صوری زبان از جهت نحوی

۲- بررسی ساختار صوری زبان از جهت صدق

اولی متعلق زبان شناسی است و دومی متعلق به منطق می‌باشد. به عبارت دیگر ساختار صوری زبان که در منطق مورد بررسی قرار می‌گیرد غیر از ساختار صوری مورد مطالعه زبان شناسان است.

## حجت و استدلال

مهمترین مبحث منطق، استدلال است که در کتب منطقی با عنوان حجت مورد بحث قرار می‌گیرد. حجت به دو شکل تعریف شده است.

الف- نحوه رسیدن به قضایای مجهول از طریق قضایای معلوم. ابن سینا می‌گوید: «بهر نادانسته راهی است که به وی دانسته شود اتماراه گرویدن و تصدیق کردن حجت است.» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۹).

ب - حجت قضایایی هستند که به وسیله آنها قضیه مجهولی کشف می‌شود. «حجت قولی باشد معقول یا مسموع - مولف از قضایا - که قصد کنند به آن ایقاع تصدیق یا تخیل به قضیه دیگر» (شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۴۱۵؛ ابن سهلان ساوی، ۱۳۱۶، ص ۷۸).

در معنای اول تاکید بر نحوه رسیدن به نتایج است و در واقع نوع اعمال قواعد بر مقدمات را حجت می‌نامیم ولی در معنای دوم تاکید بر مقدمات استدلال است و مجموعه مقدماتی که به واسطه آنها نتیجه حاصل می‌شود حجت نامیده می‌شود.

کسب مجهول از طریق معلومات نیازمند قانون است که توسط منطق بیان می‌شود. این

قانون یا از بدیهیات و بی‌نیاز از فکر است و یا از معلومات محتاج فکر. در فرض اول نیاز به تعلیم ندارد و در فرض دوم هم منتهی به بخش نخست خواهد شد. (فخررازی، ۱۳۸۱، ص ۹؛ ابن سهلان ساوی، ۱۳۱۶، ص ۵).

استدلال و تفکر فعل اختیاری انسان است که به قصد کسب و تبیین مجهول شکل می‌گیرد. انسان با نیروی ادراکی عقل، قادر بر انجام آن است. (الرازی، ص ۱۰۱؛ الیزدی، ص ۲۲؛ المظفر، ص ۲۳). توضیح آنکه استدلال طبق تعریف از اقسام تفکر است، که برای بدست آوردن مجهول تصدیقی انجام می‌گیرد. تفکر فرایند انتقال ذهن و عقل انسان از معلوم به مجهول است که در آن، نفس با نیروی فکر و عقل و با بهره‌گیری از روش‌های مناسب در معلومات بدیهی نزد خود، جستجو کرده و معلومات مناسب با مجهول را اخذ می‌کند؛ این معلومات از ویژگی رساننده‌گی برخوردارند. آنگاه با استفاده از آنها و ترتیب و نظم بخشیدن این معلومات به هدف خود که تبیین مجهول و رسیدن بدان است، نایل می‌آید. در این تنظیم و ایجاد نظم، شکل مناسب با تبیین مجهول را انتخاب می‌کند تا به معرف و حجت برسد. و مجهولش را درک و فهم نماید.

### پیش‌فرض‌های استدلال عقلی

در مساله فکر و استدلال انسان، مقدمات و پیش‌فرض‌هایی باید پذیرفته شود مانند: امکان شناخت، اعتبار و حجیت قوه عقل و ادراک، پذیرش خطاء در فهم امور و امکان رفع خطاهای علمی به کمک استدلال عقلی. معصومین (ع) نیز که از اینگونه استدلال‌های عقلی در هدایت دیگران بهره می‌گیرند همین پیش‌فرض‌ها را مورد تایید قرار داده‌اند.

این پیش‌فرض‌ها عبارت است از: تایید قوه ادراکی و حجیت عقل، امکان وقوع خطاء در استدلال، اعتبار استدلال‌های قیاسی متداول نزد انسان‌ها.

### الف - برخورداری انسان از قوه ادراکی و حجیت آن

در فرهنگ قرآنی و روایی واژگانی بکار رفته است که ارتباط با مساله معرفت و شناخت انسان دارد. واژگانی مانند علم، یقین، ذکر، تدبر، اطمینان، فقه، لب، عقل، جهل، ظن، شک، ریب، ادراک، تفکر، رویت، بصیر، نظر، لمس و شعور که دلالت بر اقسام



گونه‌گون شناخت انسان دارند. چنانچه واژگانی همانند: قلب، فواد، فکر، سمع، بصر، اذن، عین، برهان، حکمت، سلطان و موعظه حسنه بر ابزار و طرق معرفت و شناخت انسان دلالت می‌کند. (طباطبایی، ج ۲، ص ۲۴۸)

از نظر حکمای اسلامی، قوای ادراکی نفس؛ به قوای ادراکی نفس حیوانی و نفس انسانی تقسیم می‌شود که هر کدام اقسامی دارد. انسان تمام قوای ادراکی را دارا می‌باشد. قوای ادراکی نفس حیوانی عبارتند از: الف- حس ظاهر ب- حس باطن  
حس ظاهر خود پنج قسم است و انسان با این نیرو، بر ادراک و فهم محسوسات جزئی خارجی قادر است. حس باطنی نیز پنج قسم است، زیرا یا فقط مدرک است و یا ضمن مدرک بودن متصرف نیز هست. اگر فقط مدرک باشد بر چهار قسم است که عبارت است از: حس مشترک، خیال، وهم، حافظه.

حس باطنی که هم مدرک است و هم متصرف، نیرویی است که در سایر ادراکات نیز دخالت می‌کند، قوه متصرفه نامیده می‌شود. نفس با این نیرو؛ قدرت بر تصرف تفصیلی و سلبی و تصرف ترکیبی و ایجابی در معلومات را دارد. با این تصرف، علوم جدیدی را به دست می‌آورد. این نیرو اگر وهم به کار گیرد به آن قوه متخیله می‌گویند و اگر قوه ناطقه آن را مشغول کند، قوه مفکره نامیده می‌شود. عقل نیرویی ادراکی مختص به نفس انسان از میان حیوانات است که انسان به وسیله آن توانایی بر درک معانی کلی را دارد. (ابن سینا، ج ۲، ص ۳۵؛ مرزبان، ص ۸۱۹؛ یحیی سهروردی، ج ۴، ص ۴۱؛ شیرازی، ج ۸، ص ۵۵؛ السبزواری، ج ۵، ص ۲۹)

هر چند تعاریفی که محققان برای قوای ادراکی نفس انسانی آورده‌اند، مختلف است و گاهی متفاوت از همدیگر، اما آنچه میان همه مشترک می‌باشد این است که: نفس انسانی دارای نیروهایی است که با آنها قادر بر درک و فهم است. انسان با این نیروها می‌تواند محسوسات جزئی و معانی جزئی و معانی کلیه و معقولات را درک کند و نیز بدیهیات را بفهمد و با تصرف تفصیلی و ترکیبی در معلوماتش، انسان می‌تواند احکام ایجابی و سلبی را درک و از برخی احکام معلوم و بدیهی به احکام مجهول و جدید منتقل گردد.

دلالت آیات قرآنی و روایات بر وجود شناخت حسی و شناخت عقلی برای انسان،

روشن و شفاف است. چنانچه در آیه شریفه‌ای که به نحوه خلقت انسان می‌پردازد، بر وجود شناخت حسی و عقلی در انسان را دلالت می‌کند. یکی از آن آیات، در سوره سجده می‌باشد:

«ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ»  
(سجده/۹)

این آیه شریفه در سوره سجده، به همراه دو آیه قبل، به مراحل آفرینش انسان اشاره دارد. مفسران در تفسیر این آیه به نکاتی اشاره نموده‌اند که دلالت بر وجود شناخت حسی و شناخت عقلی برای انسان دارد:

۱- خداوند نعمت سمع را برای شنیدن، نعمت ابصار را برای دیدن و نعمت افئده و قلوب را برای تعقل به انسان عطا فرموده است (فیض کاشانی؛ ج ۴، ص ۱۵۴). به بیان دیگر، نعمت سمع برای شنیدن صداها و مسموعات نعمت ابصار را برای دیدن مبصرات و نعمت افئده و عقول را برای تفکر و تمییز میان حق و باطل قرار داده است (طبرسی، ج ۸، ص ۵۱۲).  
۲- این آیه برای منت نهادن به نعمت ادراک حسی و ادراک فکری است. سمع و بصر برای ادراک حسی محسوسات و افئده و قلوب برای ادراک فکری فکریات است و فکریات اعم از ادراکات جزئیه خیالیه و ادراکات کلیه عقلیه می‌باشد (طباطبایی، ج ۱۶، ص ۲۵۰).

آیه دیگری که دلالت شفاف تری دارد و قوای ادراکی و ابزار شناخت برای انسان را مطرح می‌کند؛ عبارت است از:

«وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (نحل/۷۸)

در این آیه شریفه خداوند به نبود آگاهی و علم مرسوم در وجود انسان اشاره دارند و قطعاً وقتی انسان به داشتن علم مفتخر می‌شود باید بهره‌مند از ابزار ادراک باشد؛ چنانکه مفسران در تفسیر این آیه شریفه نکاتی را مطرح کرده‌اند که دلالت بر وجود شناخت حسی و شناخت عقلی برای انسان دارد. از این نمونه آیات فراوانی هست که دلالت، بر وجود ادراک حسی و عقلی در انسان داشته و برخوردار بودن انسان از نیروی ادراک عقلی را مطرح

می کنند(بقره/۷۰، حج/۴۶، اعراف/۱۷۹).

اما در روایات معصوم (ع) نیز همانند قرآن شواهدی بسیار بر این مطلب می توان یافت، مواردی از جمله:

۱- فَقَالَ أَبُو شَاكِرٍ دَلَّتْ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ فَأَوْصَحَتْ وَ قُلْتُ فَأَحْسَنْتَ وَ ذَكَرْتَ فَأَوْجَزْتَ وَ قَدْ عَلِمْتُ أَنَّنَا لَا نَقْبَلُ إِلَّا مَا أَدْرَكْنَاهُ بِأَبْصَارِنَا وَ سَمِعْنَاهُ بِأَذَانِنَا أَوْ دُفِنَاهُ بِأَفْوَاهِنَا أَوْ سَمِعْنَاهُ بِأُتُوفِنَا أَوْ لَمَسْنَاهُ بِبَشْرِنَا فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ذَكَرْتَ الْحَوَاسَ الْخَمْسَ وَ هِيَ لَا تَنْفَعُ فِي الْإِسْتِنْبَاطِ إِلَّا بِدَلِيلٍ كَمَا لَا تُقَطِّعُ الظُّلْمَةُ بِغَيْرِ مُضْبَاحٍ. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰، ص ۲۱۱)

ترجمه: ابوشاکر از ملازمان امام صادق می گوید به امام عرض کردم: شما استدلال و دلیل آوردی و روشن کردی و فرمودی (توضیح دادی) خوب هم بیان فرمودی، به اختصار و نیک یادآور مطلب شدی، و خودت میدانی که ما قبول نمی کنیم مگر آنچه را با چشم درک کنیم و با گوش هایمان می شنویم یا با دهانمان می چشیم یا با بینی هایمان می بوئیم و یا لمس می کنیم با دست هایمان. (یعنی معیار و شناخت ما از طرق حواسمان است) پس امام صادق فرمود: شما ذکر کردید حواس پنجگانه را و این حواس نفعی ندارند در استنباط و دلیل آوری، مگر به دلیلی، چنانچه تاریکی قطع نمی شود مگر با چراغ.

توضیح مطلب اینکه: امام صادق ع معرفت از طریق حس را بدون کمک گرفتن از عقل ممکن نمی داند. به عبارت دیگر امام حواس را در حد مقدمات و معادلات برای معرفت و شناخت می داند زیرا جمع بندی، نتیجه گیری و استدلال توسط عقل صورت می گیرد تعبیر " وَ هِيَ لَا تَنْفَعُ فِي الْإِسْتِنْبَاطِ إِلَّا بِدَلِيلٍ " اشاره به همین مطلب دارد. انسان دارای حواس پنجگانه می باشد. و از طریق این حواس علوم حسی خود را بدست می آورد. ولی معرفت بدست آمده از حواس می بایست تاییدیه از عقل بگیرند در غیر این صورت خود به تنهایی کامل نیست و از نگاه امام استنباط از طریق حواس بدون کمک عقل بدست نمی آید. بهر حال در این روایت امام صادق به وجود حواس به عنوان بخشی از لوازم معرفت در کنار عقل اشاره داشته و تصدیق می نماید.

۲- لِلْإِنْسَانِ فَضِيلَتَانِ عَقْلٌ وَ مَنْطِقٌ فَبِالْعَقْلِ يَسْتَفِيدُ وَ بِالْمَنْطِقِ يُفِيدُ (غررالحکم،

در این حدیث آمده: برای آدمی دو فضیلت است، عقل و توانایی سخن گفتن (نطق). پس به وسیله عقل استفاده علمی می‌کند، و با سخن گفتن افاده یا ارائه علم می‌کند. انسان بوسیله این دو ابزار (عقل و نطق) - نسبت به سایر موجودات از برتری خاصی برخوردار است - از دیگران استفاده و فایده می‌برد و نیز بوسیله سخن گفتن به دیگران فایده می‌رساند. به عبارت دیگر "عقل" ابزار درک و ادراک و فهم از دیگران است؛ چنانچه "نطق" ابزار فایده رساندن و افهام به دیگران؛ می‌باشند. در این روایت معصوم (ع) ضمن بیان اینکه انسان دارای درک و فهم است، ابزار انتقال علم و درک خود را به دیگران به وسیله سخن گفتن را نیز دارا می‌باشد.

۳- إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا مَنَحَهُ عَقْلًا قَوِيماً وَ عَمَلًا مُسْتَقِيماً (غررالحکم، ص ۲۸۹).

در این حدیث امام معصوم (ع) به جایگاه و اعتبار عقل به عنوان قوه مدرکه انسان دلالت دارد، اشاره می‌کند: هر گاه خداوند اراده کند برای بنده خیری عطا کند، به او عقل قوی و عمل درست و راستی را به او می‌دهد. در این فرمایش حضرت علی (ع)، عقل درست و قوی به عنوان عطا و بخشش از طرف خدا متعال می‌داند. این نکته خود دلالت بر لطف خدا متعال به انسان به عنوان موجود برتر نسبت به سایر حیوانات نیز محسوب می‌شود. همین مقدار از احادیث برای تاکید بر عقل به عنوان قوه ادراک کافی است، ولی احادیث دیگری هم وجود دارد، که عناوین و مسئولیت دیگری را به عقل نسبت داده است. این روایت‌ها ضمناً تثبت کننده وجود عقل به عنوان قوه مدرکه می‌باشند. مانند حدیث امام کاظم (ع) که می‌فرماید:

۴- إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ ع وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ. (کافی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶)

در این حدیث آمده است که خداوند نسبت به (بر) مردم دو حجت و دلیل دارد. یکی حجت ظاهری است و دیگری باطنی. اما آن حجت ظاهری خدا بر مردم؛ رسولان، انبیاء و ائمه (ع) هستند و اما حجت باطنی همان عقل‌ها است. در این حدیث خداوند علاوه بر وجود عقل، به اعتبار و حجیت عقل نیز صحه گذاشته و نزد خود معتبر دانسته است.

۵- صَدِيقُ كُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ وَ عَدُوُّهُ جَهْلُهُ (کافی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۱- بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۱۷۴).

ترجمه: دوست هر شخصی، عقلش و دشمن او، جهلش می باشد. دوست به کسی اطلاق می شود که مصلحت واقعی و نفع حقیقی او را تامین می کند. و در مقابل دشمن هر شخصی، فردی است که دائما در صدد زدن ضربه و آسیب رساندن به شخص می باشد. در این فراز از کلام معصوم (ع)؛ عقل صدیقی است که همه توان خود را صرف کمک و مساعدت انسان می نماید؛ چنانچه جهل دشمن و ضرر رساننده به انسان معرفی شده است.

۶- أَفْضَلُ حَظِّ الرَّجُلِ عَقْلُهُ إِنْ ذَلَّ أَعْرَهُ وَ إِنْ سَقَطَ رَفَعَهُ إِنْ ضَلَّ أَرْشَدَهُ وَ إِنْ تَكَلَّمَ سَدَّدَهُ (غررالحکم، ص ۲۱۶).

بالاترین بهره انسان، عقل اوست، اگر خوار شود، عزتش را تامین نماید، اگر بیفتد سرپا گرداند، و اگر گمراه شود به راه راست و ارشاد کند او را، و اگر سخن گوید راست دارد او را. این فرمایش معصوم (ع) می رساند؛ برترین بهره و نصیبی که حق تعالی به انسان عطا کرده عقل اوست زیرا عقل توان عزیز نمودن، بلند مرتبه ساختن و ارشاد و نیز ارائه طریق او را دارد.

از این چند حدیث از معصوم علیه السلام بدست می آید که عقل بالاترین هدیه و توانایی می باشد که از روی لطف خداوند انسان را بدان مزین نموده است. این توانایی و منبع درک انسان بطور مناسب در وجود انسان نهاده شده به نحوی که تمام مدرکات انسان بر طبق آن سامان می یابد.

در توحید مفضل آمده است: در بخشی که فلسفه و چرایی عاقل نبودن کودک را مطرح می نمایند؛ این نکته را دریافت که پس از بزرگ شدن و سپری کردن دوران کودکی، انسان عاقل، بالغ و مدرک می شود. پس امام علیه السلام بنحو مقتضی اشاره دارند که انسان دارای قوه درک و عقل است، و توانایی فهم و درک را دارد.

## ب- امکان وقوع خطاء در تفکر و استدلال انسان

دلیل واقع شدن خطاء در افکار و استدلال‌های انسان این است که انسان‌ها در شرایط یکسان در دو مقطع زمانی نسبت به یک پدیده، به نتایج متناقض خواهد رسید و کاملاً مشهود است که این نتایج ناهماهنگ در دو مقطع زمانی، نسبت به یک پدیده و یک مسئله نادرست می‌باشد. در حقیقت این نتیجه ناصحیح، در تفکر و حرکت عقلی انسان است که اشتباه رخ داده است (الیزدی، ص ۱۷). بر این اساس می‌توان متذکر شد که نمی‌توان هر دو نتیجه را - از آنجا که متناقض هستند - صحیح تلقی کرد. بنابراین، یکی از فکرها نادرست بوده و وقوع خطاء در فکر انسان از طرف خود عقل انسان هم مورد تایید و تاکید است با معیار قانون «متناقضین».

از نگاه قرآن کریم نیز وقوع خطاء مسلم دانسته شده است. آیات متعددی با وضوح تمام دلالت بر وجود خطاء در فکر انسان دارد. تمام آیاتی که مسأله انکار و تکذیب امر حق و یا یک حقیقت توسط انسان‌ها در آن‌ها مطرح شده است؛ دلالت بر وقوع خطاء در فکر و اندیشه و استدلال انسان دارند؛ زیرا انکار حق به معنای ادعای نقیض حق است و بطلان انکار حق از بدیهیات است. تعبیر قرآنی مانند «لایشعرون» و «مایشعرون» و «لا یعلمون» و «لا یفقهون» و «فی ضلال» و نظائر آنها، دلالت بر وجود خطاء در فکر و عقیده انسانی دارند.

واژه «کلا» که در قرآن حرف ردع و منع بوده و به معنای «هرگز» می‌باشد، گاهی بر همین معنا، یعنی باطل و نادرست بودن افکار و عقاید انسان، دلالت دارد. مواردی که در قرآن، پس از ذکر عقیده نادرست انسان به چیزی، از حرف کلا استفاده شده، به این معنا است که هرگز این گونه نیست که شما می‌پندارید. یعنی فکر و نظر شما در این رابطه باطل و نادرست است (مطفین ۱۳/ و ۱۴ و ۱۵؛ فجر ۱۵/ و ۱۶ و ۱۷) بهر حال اینگونه آیات دلالت بر وقوع خطاء در افکار انسان دارد.

قرآن کریم وجود خطا در فکر انسان را گاهی با واژه «لُبس» مورد اشاره قرار می‌دهد. چنانچه در آیه شریفه ۳۹ سوره نور هم خطای در حس را هم مطرح کرد، که این خود نیز مقدمه درک و استدلال و حرکت عقل هم می‌تواند باشد. بهر حال از مجموعه آیات با

ادبیات مختلف، به دست می‌آید که در فکر و اندیشه انسان خطاء واقع می‌شود. در کلام معصوم (ع) نیز همین نگاه و نظر وجود دارد. یعنی امکان و تحقق خطا در فکر و تفکر انسان. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

نمونه اول: روایت منقول از کتاب شریف امالی شیخ مفید، و نیز در بحار الانوار جلد دوم صفحه ۱۷۹ با کمی تفاوت، آمده است:

مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ ع قَالَ: أَمَا إِنَّهُ لَيْسَ عِنْدَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَقٌّ وَلَا صَوَابٌ إِلَّا شَيْءٌ أَخَذُوهُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ وَلَا أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَفْضِي بِحَقِّ وَلَا عَدْلٍ إِلَّا وَمِفْتَاحُ ذَلِكَ الْفَضَاءِ وَبَابُهُ وَأَوْلُهُ وَسُنَّتُهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع فَإِذَا اشْتَبَهَتْ عَلَيْهِمُ الْأُمُورُ كَانَ الْخَطَأُ مِنْ قِبَلِهِمْ إِذَا أَخْطَأُوا وَالصَّوَابُ مِنْ قِبَلِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع إِذَا أَصَابُوا. (امالی، ص ۹۶)

ترجمه: محمد بن مسلم از امام جعفر صادق(ع) نقل می‌کند که امام فرمودند: آگاه باشید، هیچ حقی نزد مردم نیست و درست نیست نزد آنان مگر اینکه از اهل‌البيت گرفته باشند. هیچ فردی از مردم قضاوت به حق و عدل نخواهد کرد، مگر اینکه اساس، شروع، باب، اول و سنن آن قضاوت از امیر المومنین علی ابن ابی طالب(ع) می‌باشد. پس هنگامی امور بر آنان مشتبه شد و خطاء رخ داد از طرف خود افراد هست و درستی و رسیدن به هدف از طرف علی بن ابی طالب(ع) است.

در این روایت نیز از قول معصوم(ع) تحقق اشتباه و خطاء در استنباط و قضاوت انسان مشاهده می‌شود لکن در اینجا در کنار بیان آن علاج کار و درمان مشکل را نیز اشاره دارند.

نمونه دوم: امام باقرع در حدیثی فرمود: إِنَّهُ لَيْسَ عِنْدَ أَحَدٍ مِنَ حَقِّ وَلَا صَوَابٍ وَلَا لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يَفْضِي بِفَضَاءٍ يُصِيبُ فِيهِ الْحَقُّ إِلَّا مِفْتَاحُهُ عَلِيُّ فَإِذَا تَشَعَّبَتْ بِهِمُ الْأُمُورُ كَانَ الْخَطَأُ مِنْ قِبَلِهِمْ وَالصَّوَابُ مِنْ قِبَلِهِ. (بحار الانوار، ج ۲، ص ۹۵)

امام باقر(ع) می‌فرماید: نزد کسی حق و صواب وجود ندارد و کسی نمی‌توانست قضاوتی مطابق حق داشته باشد مگر اینکه شروع و اساس آن علی(ع) باشد. پس هنگامی که کارها آنان پیچیده می‌شود، خطا از طرف آنان رخ می‌داد و امر درست از جانب (رهنمودهای) علی(ع) محقق می‌گشت.

چنانچه از تامل و ملاحظه در این نمونه‌ها، به وجود خطا و اشتباه در انسان اذعان شده است. در این نمونه احادیث علاوه بر انتساب خطا و تحقق آن، راه حل و راه برون رفت از خطا را هم در ارجاع به معصوم (ع) معرفی شده است. از جمع بندی نمونه‌های مذکور و سایر موارد مراجعه شده به دست می‌آید که از منظر معصوم (ع) امکان و شکل گیری خطا در فکر، استدلال و تعقل انسان مسجل است. و معصوم (ع) این را جزء ساختار وجودی انسان بما هو انسان تلقی می‌کند.

### ج- امکان راهیابی اندیشه بشر به حق و واقع

در عنوان قبلی هر چند که، خطا پذیری و وجود خطا در تفکر انسان، در قرآن و روایات مورد قبول و مسلم واقع شد. اما از طرف دیگر، وجود راهی که تفکر و تعقل انسان را به حق هدایت سازد؛ نیز مورد تایید منابع فوق الذکر می‌باشد و راه رسیدن به حق و شکل گیری تفکر صحیح با ابزار در اختیار بشر دست یافتنی است. راه رسیدن به حق باید در راه بودنش معصوم باشد و الا خود نیز نیاز به راهی دیگر پیدا می‌کند. پس راه شناخت درست مجهول، راهی است که رسیدن به حق بوسیله آن نه تخلف دارد و نه اختلاف (جوادی آملی، ص ۲۲۲).

راه شناخت هستی که در وصول به مقصد معصوم (ع) است، دو راه است. راه درونی: که همان راه عقل و قلب است و راه بیرونی: که همان راه وحی است. قرآن کریم ما را به این دو راه درونی و بیرونی ارشاد نموده است. وقتی در قرآن کریم سخن از تفکر (یتفکرون)، تدبر (یتدبرون) و تعقل (تعقلون) به میان می‌آید، این آیات دلالت و تاکید بر وجود راه تعقل و نیز مصون بودن آن از خطا را فی الجمله اثبات می‌کند؛ زیرا اگر راه تعقل وجود نمی‌داشت که عاری از خطا نمی‌بود؛ دستور به پیمودن و بهره‌مندی از آن بی‌فایده و مواخذه بر ترک آن به تعبیر آیت الله جوادی آملی بی‌جهت می‌بود (جوادی آملی، ص ۲۲۳ و ۲۶۴).

با توجه به تعقل به عنوان یکی از راه‌های درونی، حجت و استدلال برای افراد عادی بشر، توسط معصوم (ع) اقامه می‌شود، اما سایر طرق اعم از درونی، قلبی و شهودی و نیز راه بیرونی وحی، برای معصوم (ع) مورد بحث این تحقیق نمی‌باشند. معصوم (ع) در



پیمودن راه درون و بیرون مصون از خطاء می‌باشند و همچنین ایشان در طی نمودن طرق قلبی و بهره‌مندی از استدلالهای شرعی و نقلی مصون از خطاء می‌باشند(همان، ص ۲۲۴). با ویژگی‌هایی که در جواهر نفوسشان است زیرا ایشان در کسب علوم و معارف، موید به قوه قدسیه الهیه و هدایت ربانیه می‌باشند؛ بنابراین معارف را در می‌یابند و همه معارف برای آنها از سنخ بدیهیات تلقی می‌گردد(الرازی، ج ۱، ص ۴۸).

محققان و دانشمندانی که برای کشف تفصیلی عقلی قواعد و ضوابط راه تعقل و تفکر تلاش نموده‌اند، نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند. اهمیت این مساله در نزد آنها بنحوی آشکار و مستدل است که در تعریف علم منطق که علم باحث از قواعد و ضوابط راه تعقل است، به لزوم رعایت این قواعد اشاره نموده‌اند(الطوسی، ج ۱، ص ۱۰؛ المظفر، ص ۸).

با توجه به مطالب ارایه شده: از منظر قرآن راه تعقل و تفکر وجود دارد و فی الجمله عاری از خطاء می‌باشد. و الا قرآن به پیمودن و بهره‌مندی از آن فرمان نمی‌داد. اما علی‌رغم این که که قرآن برخی از افکار بشر را صواب و برخی را ناصواب می‌داند، روش و طریق رسیدن یکی می‌باشد؛ در حقیقت تعقل، معلوم می‌گردد از نگاه قرآن کریم، عصمت این راه برای رسیدن به واقع و یافتن حقیقت، کافی نیست؛ بلکه باید شخص بهره‌مند از این راه، شرایط و ضوابط درستی آن را شناخته و رعایت نماید. چنانچه در افکار صواب از نگاه قرآن رعایت شده است. همچنین باید شخص رونده این طریق، موانعی را که در این مسیر وجود دارد و باعث انحراف از راه می‌شود، شناخته و از آنها نیز پرهیز نماید موانعی که در افکار ناصواب از نگاه قرآن وجود دارد. بنابراین اجمالاً می‌دانیم که راه صحیح تفکر و تعقل از نگاه قرآن کریم شرایط و ضوابطی دارد چنانکه موانعی می‌تواند داشته باشد. بر این اساس معصوم (ع) از این روش خود استفاده کرده و قواعد و ضوابط آن را رعایت کرده‌اند و نگاه قرآنی داشته و دارند، چراکه ایشان، مفسران و معلمان قرآن بوده و هستند.

### حجیت تفکر انسان از نگاه معصوم (ع)

مقصود از حجیت عقل، کاشفیت از واقع و طریقت به سوی واقع و سببیت تعقل برای شناخت حقیقی به حق و واقع و نیز مصون‌بودن این طریق است. انسان از نگاه و منظر معصوم (ع) موجودی است که دارای قوه تعقل و برخوردار از نعمت تفکر و استدلال است.

به همین دلیل، ائمه علیهم‌السلام در مواجهه با مردم در مسائل مختلف، استدلال عقلی برای افراد اقامه می‌نمودند. ارائه استدلال در مقام تبلیغ، تبیین و رساندن احکام بر اساس منویات خود، در راستای انجام وظایف خویش؛ دلالت بر این دارد که معصوم (ع) درک و انتقال از استدلال را مقدور انسان عادی می‌دانند و این تعامل نیز دلالت دارد که معصوم (ع) تفکر و تعقل انسان را نه تنها محقق می‌دانند، بلکه پذیرش از سوی معصوم (ع) را هم القاء می‌کند.

علاوه بر مطلب فوق در برخی موارد مشاهده می‌شود که معصوم (ع) ایده و نظرات افراد دیگر را با استدلال و اقامه حجت رد می‌کنند. اقامه دلیل رد، خود دلالت دارد که مخاطب بایستی این استدلال را بپذیرد. به عبارت واضح، حجیت استدلال نزد رد کننده (معصوم (ع)) و قبول آن توسط شخص مخاطب (انسان عادی) مسجل گشته است، و گرنه، معنی نداشت که توسط استدلال کسی بخواهد نظریه و ایده دیگری را رد کند. البته معصوم (ع)، انسان را در مسیر استدلال، نه مصیب کامل و نه مخطأ کامل می‌داند؛ بلکه احتمال خطا هم وجود دارد. البته این خطا بیشتر در مواردی است که شخص قواعد و اصول مربوط به تفکر را رعایت نکرده باشد (مطهری، ص ۶۲).

مضافاً برخی از قراین و شواهد روایی دلالت بر حجیت تفکر و تعقل انسان از نگاه معصوم (ع) دارد از جمله:

۱- روایاتی که انسان‌ها را به تفکر و تعقل فرمان می‌دهند.

الف - تَفَكَّرْ قَبْلَ أَنْ تَعْزِمَ وَ شَاوِرْ قَبْلَ أَنْ تُقَدِّمَ وَ تَدَبَّرْ قَبْلَ أَنْ تَهْجُمَ. (غررالحکم،

ص ۳۲۲)

حضرت امیر (ع) می‌فرمایند: قبل از تصمیم، فکر و تعقل کن و قبل از اقدام، مشورت کن و قبل از هجوم، تدبیر داشته باشید.

بر اساس فرمایش معصوم (ع) قبل از عزم بر کاری باید تفکر و تعقل نمود تا در ورود و خروج به آن کار و پروژه بتوان جوانب کار را سنجید و کار را به نحو احسن انجام داد. چنانچه قبل از اقدام هم مشورت باید کرد تا از زوایای متعدد قضیه بررسی و از خرد جمعی بهره برد. همچنانکه قبل از هجوم دیگران نسبت به عمل انجام داده، باید تدبیر نمود یعنی

موارد متعدد حل مسئله را بررسی و کوتاهترین راه و ساده ترین روش را انتخاب کرد، تا مورد انتقاد و هجمه قرار نگیرد.

ب - قَالَ الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ (ع): عَلَيْكُمْ بِالْفِكْرِ فَإِنَّهُ حَيَاةُ قَلْبِ الْبَصِيرِ وَ مَفَاتِيحُ أَبْوَابِ الْحِكْمَةِ. (بحار الانوار ، ج ۷۵ ، ص ۱۱۵)

امام حسن مجتبی (ع) می فرمایند؛ فکر و تعقل در کارها لازم است، چونکه فکر باعث حیات قلب و بصیرت آن می شود و کلید درهای حکمت می باشد.

این دو نمونه از روایات متعدد که در این زمینه وجود دارد، نشان می دهند که معصوم (ع)؛ مخاطبان خود را به تفکر و فکر کردن ارجاع داده و امر کرده اند. این عمل خود دال بر؛ اولاً فهم و درک عقل را تأیید و ثانیاً حجیت آن را از نگاه معصوم (ع) فی الجمله تثبیت می کند. چرا که عقل اگر در ادراکاتش حجت نبود، وجهی برای این دستور و ارجاع نبود.

۲- روایاتی که دلالت بر عدم لغزش و گمراهی انسان را، در بهره مندی از راهنمایی عقل می داند.

الف - أَضَلُّ السَّلَامَةِ مِنَ الزَّلَلِ الْفِكْرُ قَبْلَ الْفِعْلِ وَ الرَّوِيَّةُ قَبْلَ الْكَلَامِ. (غررالحکم، ص ۱۹۹)

در این حدیث امام (ع) می فرمایند: اساس سلامتی از لغزشها، اندیشیدن قبل از عمل و تفکر قبل از سخن گفتن است.

حضرت امیر (ع) لغزش و دور شدن از صحت و سلامتی در کارها را عدم فکر و عدم تعقل قبل از اقدام می داند و توصیه می فرماید به اینکه متکلم و سخنور قبل از تکلم و سخن گفتن، تامل و دقت در کلام خود داشته باشد، تا اینکه سخن با دقت القاء گردد.

ب - الْفِكْرُ يُوجِبُ الْإِعْتِبَارَ وَ يُؤْمِنُ الْعِتَارَ وَ يُثْمِرُ الْإِسْتِظْهَارَ. (غررالحکم ، ص ۱۲۱)

ترجمه: فکر کردن باعث می شود (واجب می سازد) پند گرفتن را، و ایمن می سازد انسان را از لغزش، و ثمره و نتیجه آن پشت گرمی خواهد بود. یعنی باعث می شود که آدمی در کارهایی که آن را با فکر و تامل اقدام کرده باشد، پشت گرم باشد و چندان خوف زیان و خسران آن را نداشته باشد.

۳- روایاتی که فکر کردن و تعقل را منشاء برکات مختلف معرفی کرده و تکریم

می‌کند.

الف - الْفِكْرُ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ. (غررالحکم، ص ۴۳)

ترجمه: فکر و تفکر هدایت می‌کند (انسان) را به رشد و تعالی. رشد در امری؛ یعنی اقدام درست و صواب در همان مورد.

ب - رَأْسُ الْإِسْتِبْصَارِ الْفِكْرَةُ. (غررالحکم، ص ۳۷۶)

ترجمه: اساس و ابتدای بینایی، فکر و تأمل و تعقل است. چرا که روشن است که بینایی در هر موردی به تفکر و تأمل در آن حاصل می‌شود. در این روایات بهره‌مندی از قوه مدرکه انسان بنام عقل و یا فکر کردن و تعقل را منشاء برکات مختلف معرفی کرده و تکریم می‌کند.

آنچه در این سه دسته از روایات و نظائر آن، به چشم می‌خورد، با عنایت به ارجاع و امر به تفکر و بهره‌برداری از عقل از سوی معصوم (ع) و نیز معرفی عقل به عنوان عامل رشد و استبصار از یک جهت و نیز عدم استفاده و بهره‌وری عقل به عنوان عامل لغزش و انحطاط از سوی معصوم (ع)؛ معلوم می‌شود که عقل می‌تواند حجیت داشته باشد. و به عنوان عامل ترقی و تعالی انسان محسوب شده و باید مورد استفاده قرار گیرد. چرا که معصوم (ع) نیز عقل را ابزاری توانا برای هدایت و رشد انسان معرفی می‌نماید. بنابراین معصوم (ع) از انسان انتظار دارد که در طریق هدایت خود از عقل استفاده نموده و بهره‌مند گردد. این نگاه موید حجیت عقل می‌باشد. از طرفی عدم استفاده و بهره‌برداری درست (در محدوده توان عقل) باعث خسران و محروم شدن شخص از خدمات عقل بوده و در معرض مواخذه و سرزنش معصوم (ع) نیز قرار خواهند گرفت. همه این نکات استفاده شده از روایات معصوم (ع) دال بر حجیت تفکر و عقل انسان نزد معصوم (ع) خواهد بود.

### حجیت سیره معصوم (ع)

سیره در زبان عربی از ماده «سیر» است. سیر یعنی حرکت، رفتن، راه رفتن. «سیره» یعنی نوع راه رفتن. سیره بر وزن فعله است و فعله در زبان عربی دلالت بر نوع می‌کند. با توجه به آنچه از اهل لغت می‌توان داشت این است که سیره به معنای سنت، روش، مذهب، هیات، حالت، طریقه و راه و رسم است، بنابراین سیره یعنی نوع و سبک رفتار. با توجه به

اصطلاح متد و اسلوب، رفتار معصوم (ع) را سیره نامند و آنچه مورد اهتمام است؛ حجیت سیره معصوم (ع) است.

شهید مطهری می‌فرماید که سیره همان منطق عملی است. توضیح ایشان این است که: ما همان طور که منطق نظری داریم صاحب منطق عملی نیز هستیم. منطق نظری مجموعه قواعدی است که اگر رعایت شود صورت فکر را از خطاء حفظ می‌کند و نه ماده آن را؛ و چون شکل استنتاج ما را از خطاء حفظ می‌کند به آن «منطق صوری» گویند. ایشان می‌فرمایند: منطق عملی یعنی مجموعه قواعدی که اگر آنها را بشناسیم و رعایت کنیم عملکرد ما را از خطاء حفظ می‌کند یا کمتر می‌کند و هر چه بیش تر رعایت شود خطاء کمتر می‌شود. یعنی یک قواعد عملی و یک ترازوی عملی داریم که از آن تعبیر به «منطق عملی» می‌کنند (مطهری، ص ۴۹).

سیره مجموعه‌ای جهت کشف ضوابط کلان و قواعد کلی است که انسان بتواند زندگی‌اش را با آن محک بزند. و آن معیاری است، برای سراسر زندگی انسان. آنچه مهم است یافتن آن اصول و پای بندی بدانها است که فرد را صاحب منطق عملی می‌سازد. رفتارش را اصول مند می‌کند؛ اصولی که راهنمای عملی است و حافظ سلامت و صلابت او است. بعنوان مثال: از رسالت اصلی رهبران الهی حضور در متن جامعه است و یکی از ضرورت های سیره معصوم(ع)، توجه به مردم می باشد. این توجه و اهتمام به امور مردم از روش های بسیار مهم و مؤثر است که در دعوت و جذب مردم می تواند نقش اساسی ایفاء نماید، توجه به مردم و رفع مشکلات آنان توسط رهبری دینی هم یعنی با مردم بودن، برای مردم بودن، در خدمت مردم بودن می باشد.

حضرت محمد (ص) با تعهد و مسئولیت پذیری بی نظیر خویش، خدمت به مردم محروم و ضعیف را در رأس برنامه‌های خود قرار داده بودند و در این مسیر، هیچ گونه امتیاز خاص و بهره‌مندی ویژه‌ای را برای خود قائل نبودند. با توجه این مثال می‌توان گفت: سیره رسول الله (ص) به عنوان یک معصوم، اهتمام به امور مردم و جامعه است. و این سیره که مستخرج از عملکرد معصوم(ع) است برای افراد دیگر حجت و پیروی از آن لازم است.

## نتیجه گیری

اولاً - معصوم (ع) مامور بوده که در تعامل با مردم بر طبق سطح عموم مردم مرادوده داشته باشند، کَلِمَ النَّاسِ عَلَي قَدْرِ عُقُولِهِمْ .

ثانیاً - فلسفه وجودی و تحقق مقام نبوت یا امامت برای معصوم (ع)، برای انجام وظیفه و قیادت انسان‌ها بوده و هست. رهبری و قیادت هم طبق عقل و عرف تعامل با مردم از لوازم قیادت محسوب می‌گردد، و این مطلب جز با فهم و انتقال صحیح پیام به پیروان میسر نمی‌شود؛ و این نکته با انتقال سبک ویژه سازگار نیست.

ثالثاً - در پژوهش‌های تاریخ زندگی معصوم (ع) تا کنون - در شرایط تبلیغ و تبیین دین و در مقام هدایت‌گری - تعامل غیر متعارف و غیر متفاهم عرف مشاهده نشده و گزارشی یافت نشده است.

پس این تصور نادرست است که معصوم (ع) از روش ویژه و خاص مقام فوق بشری در مرادودات و تخاطب خود بهره برده باشد، هر چند که مقام و منزلت معصوم (ع)، داشتن چنین توانی برای ایشان غیر ممکن و محال نباشد. نحوه تعامل و نقل و انتقال را با عنایت به کنکاش‌های علمی در علوم متعارف، اثبات می‌کند که معصوم (ع) از اصول و قوانین متعارف بهره‌برداری، پیروی می‌نمایند.

بر اساس مطالب ارائه شده به این شناخت دست یافتیم که: انسان دارای قوه تعقل است، و به وسیله آن به تفکر و استدلال در افاده و استفاده معانی درونی و خواسته‌ها خود مبادرت می‌ورزد. این مطلب مورد تایید معصوم (ع) بوده و قرآن کریم نیز بر آن صحه می‌گذارد. بنابراین هم قرآن و هم معصوم (ع) در مسائل مختلفی از استدلال عقلی، در جهت القاء و رساندن پیام خود به انسان‌ها استفاده کرده‌اند. همچنانکه از این طریق نسبت به ردّ یا پاسخ به استدلال‌های نادرست بشر، مبادرت ورزیده‌اند.

وقوع خطاء در عملکرد عقل که تفکر و استدلال است، از مسائل بدیهی بوده و نیازمند به استدلال و اقامه حجت از طریق قرآن و حدیث نیست. بنابراین اگر سخنی از معصوم (ع) و یا آیه‌ای از قرآن به نحو استدلالی بر وجود خطاء در افکار و استدلال انسان دلالت کند، جنبه ارشادی دارد.

از آنجا که تفکر و استدلال یک پروسه می‌باشد، لذا احتمال خطاء در آن وجود دارد. بنابراین معصوم (ع) استدلال انسان را نه کامل و بدون نقص تلقی می‌کند و نه کاملاً آن را مخدوش و غلط می‌داند. برطبق اصول و قواعد استدلال‌های معصوم(ع) به سبک بشری شکل گرفته است، ما معتقدیم که معصوم(ع) اگر چه از علوم لدنی مخصوص به خود دارا بودن؛ ولی در ارتباط با عامه مردم از رویه متعارف استفاده کرده و سطح عموم مردم زمان خود را لحاظ نموده است. بنابر این از آنجا که سیره عملی معصوم (ع) هم حجیت دارد، چنین تعاملی با دیگران، می‌تواند الگوی خوبی برای ما انسان‌ها تلقی شود.

با بررسی تعامل معصوم (ع) با مردم و بهره‌برداری از استدلال؛ خود میبین این است که بنحوی تفکر و تعقل مردم از سوی معصوم (ع) قابل قبول و حجیت آن مورد تایید می‌باشد.

معصوم (ع) انسان را دارای درک و فهم دانسته، و آن را دلیل برتری انسان نسبت به سایر موجودات می‌داند. از نظر معصوم (ع) "عقل" ابزار ادراک و فهم و "تطق" ابزار فایده رساندن و افهام به دیگران می‌باشند و بر این اساس معصوم (ع) ابزار انتقال علم و درک خود را به دیگران به وسیله سخن گفتن دارا می‌باشند.

در نهایت باید از این بخش به این نتیجه اکتفاء کرد که: ضمن صحه گذاشتن بر اینکه معصوم(ع) در بهره‌برداری از استدلال عقلی، در این خصوص بر اساس شرایط، همان رویه منطقی متعارف را وجهه همت خود قرار داده و در اقامه استدلال بر طبق اصول مشی کرده‌اند. بنابر این می‌توان از معصوم (ع) به عنوان الگو در نحوه بهره‌برداری از ابزار عقلانی و منطقی بهره جست و اهمیت تفکر عقلانی و استدلالی را از منظر معصوم(ع) دریافت و حائز اهمیت دانست.

## فهرست منابع

- قرآن کریم.  
نهج البلاغه
۱. ابن سهلان ساوی، عمر، البصائر النصیریة فی المنطق، همراه تعلیقات شیخ محمد عبده، مصر، ۱۳۱۶ق.
  ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الطبیعیات)، تحقیق: سعید زاید، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
  ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، رساله منطق دانشنامه علائی، تصحیح: محمد معین و سیدمحمد مشکوه، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
  ۴. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد، لسان العرب، دار الفکر، بیروت لبنان، ۱۴۱۴ق.
  ۵. ابی القاسم الحسین بن محمد محبوب، به راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، تحقیق: صفوان عدنان داوودی، دارالقلم دمشق، بیروت، ۱۴۱۶ق.
  ۶. ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالشیخ المفید، امالی، مصححه علی اکبر غفاری، بی تا.
  ۷. الآمدی التیمی، عبدالواحد، غرر الحکم و دررالکلم، صححه السید مهدی الرجائی، دارالکتاب الاسلامی، قم-ایران، بی تا.
  ۸. السبزواری هادی ابن مهدی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم: مسعود طالبی، نشر ناب، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹.
  ۹. الطبرسی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق با مقدمه محمد جواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲.
  ۱۰. الطوسی خواجه نصیرالدین، شرح الارشادات و التنبیها، نشر البلاغه، قم، چاپ اول، ۱۳۷۵.
  ۱۱. المظفر، محمد رضا، المنطق، تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ق.
  ۱۲. الیزدی، مولی عبدالله بن شهاب الدین الحسین، الحاشیه علی تهذیب المنطق، موسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ دوم، ۱۴۱۲ق.
  ۱۳. بهمینار بی المرزبان، التحصیل، تصحیح و تعلیق استاد شهید مطهری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵.



۱۴. جوادی آملی، عبدالله، شناخت شناسی در قرآن، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۰.
۱۵. رازی، فخرالدین، شرح عیون الحکمه، ج ۱، موسسه الصادق ع، مقدمه و تحقیق محمد حجازی و احمد علی سقا، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۱۶. رازی، قطب الدین، شرح المطالع الانوار، انتشارات کتبی نجفی، قم، بی تا.
۱۷. سهروردی، شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات، به تصحیح و تقدیم هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵.
۱۸. شیرازی، قطب الدین، دره التاج، تصحیح: محمد مشکوه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. صدر الدین شیرازی محمد ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م.
۲۰. علی ابن الحسین زین العابدین السجاد، ترجمه و شرح الصحیفة السجادیة، بقلم حاج سید علینقی فیض الاسلام، سرای امید، ۱۳۷۵.
۲۱. طباطبایی محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷.
۲۲. فرامرزقراملکی، احد، جایگاه منطق در معرفت بشری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پرتال جامع علوم انسانی، شماره ۵۰۴، ۱۳۶۸.
۲۳. فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر صافی، ج ۴، تحقیق حسین اعلمی، انتشارات الصدر، تهران، چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.
۲۴. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار، ج ۱۰، موسسه الوفاء، بیروت-لبنان، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. مطهری، مرتضی، انسان کامل، انتشارات صدرا، چاپ ۳۸، شهریور ۱۳۸۵.



نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۳۰ - ۱۰۷

## امکان و ویژگی‌های معرفت حضوری واجب تعالی از دیدگاه ابن عربی

سوریه گراوند<sup>۱</sup>

محمد کاظم رضازاده جودی<sup>۲</sup>

نقیسه فیاض بخش<sup>۳</sup>

### چکیده

ابن عربی به عنوان یکی از فیلسوفان برجسته در زمینه مسئله امکان و ویژگی‌های معرفت حضوری واجب تعالی مباحث و براهینی را مطرح نموده است. این مقاله بر آن است که با رویکردی تحلیلی به بررسی دیدگاه‌های ابن عربی در خصوص امکان و ویژگی‌های معرفت حضوری واجب تعالی بپردازد. بررسی دیدگاه‌های ابن عربی در این خصوص بیانگر آن است که از دیدگاه ابن عربی علم حضوری از جمله احوال و معرفت راستین و یقینی است و طالب معرفت حق تعالی باید قدم در راه معرفت حضوری بگذارد. علم و معرفت حضوری ابن عربی بر مشاهده باطنی متکی است لذا در دیدگاه ابن عربی علم و معرفت حصولی ناکافی و غیر حقیقی است.

### واژگان کلیدی

معرفت، علم، حضوری، مشاهده باطنی، ابن عربی.

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

Email: nikoo.ga79@gmail.com

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

Email: Yahoo.com @mkrjoudi

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

Email: nafisefayazbakhsh@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱۱/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۲

## طرح مسأله

علم حضوری و حصولی به عنوان مهم‌ترین تقسیم‌بندی علم در معرفت‌شناسی و یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی و عرفانی، کلامی، همواره در میان فیلسوفان و عرفا و منطقیان مطرح بوده و نظریات و دیدگاه‌هایی توسط آنها در این رابطه مطرح گشته است. ابن عربی از جمله فیلسوفانی است که با ارائه نظریات معرفت‌شناسی خود در رابطه با علم حضوری و مشاهده باطنی به مبحث معرفت حضوری خداوند پرداخته است. مباحث معرفت‌شناسی ابن عربی در کتاب فصوص الحکم و فتوحات المکیه او مطرح شده است و در واقع کتاب فصوص الحکم چکیده دیدگاه‌های عرفانی و کلامی ابن عربی محسوب می‌شود. اهمیت نظریات و دیدگاه‌های ابن عربی در خصوص معرفت حق تعالی به ویژه معرفت حضوری در میان دیدگاه‌های معرفت‌شناختی، بیانگر اهمیت و ضرورت پژوهش در این رابطه است. باید دانست در خصوص موضوع این پژوهش یعنی بررسی معرفت حضوری حق تعالی از دیدگاه ابن عربی با نگرشی تحلیلی پژوهش مستقلی تدوین نشده است و تنها برخی پژوهشگران اشاره‌ای گذرا به این مسئله داشته‌اند؛ از جمله حسین‌بر (۱۳۹۶) در پژوهشی با عنوان «بررسی تطبیقی ماهیت علم حضوری و حصولی از نگاه سهروردی و ابن عربی» با نگرشی تطبیقی و مقایسه‌ای ماهیت علم حضوری و حصولی را در آرای دو فیلسوف برجسته یعنی سهروردی و ابن عربی بررسی نموده است. مستقیمی و همکاران (۱۳۹۳) در پژوهشی با عنوان «رابطه علم و عمل از دیدگاه امام خمینی و ابن عربی» به بررسی تطبیقی بحث علم از دیدگاه امام خمینی و ابن عربی پرداخته و شباهت‌ها و تفاوت‌های نظریات آنها را بیان داشته است. جهانگیری (۱۳۹۰) در اثری با عنوان «محمی الدین ابن عربی، چهره ماندگار عرفان اسلامی» ضمن جمع‌آوری مبانی کلیدی ابن عربی در کتب مختلف، به تبیین و توضیح آنها نیز پرداخته است. مرتضایی (۱۳۹۰) در پژوهشی با عنوان «مقایسه دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در مسئله حدود و قلمرو عقل و شناخت حق تعالی» با نگرشی تطبیقی جایگاه عقل را در معرفت و شناخت حق تعالی در آرای ملاصدرا و ابن عربی تبیین نموده است. شجاری (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «علم و معرفت از دیدگاه ابن عربی» دو مؤلفه و مبحث علم و معرفت را در دیدگاه ابن عربی تبیین

نموده است. خوارزمی (۱۳۷۹) در اثر خود با عنوان «شرح کتاب فصوص الحکم» تمام جملات کتاب فصوص الحکم را شرح نموده است و بسیاری پژوهش‌های دیگر که هر کدام به نوعی به بیان دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ابن عربی پرداخته‌اند.

اما پژوهش حاضر بر آن است با بررسی و تحلیل دیدگاه‌های معرفت‌شناختی ابن عربی در خصوص امکان و ویژگی‌های معرفت‌حضوری واجب تعالی از دیدگاه ابن عربی به بحث پردازد و به دنبال پاسخگویی به این سؤال است که امکان و ویژگی‌های معرفت‌حضوری واجب تعالی از دیدگاه ابن عربی چگونه است.

### ۱. تعریف علم از دیدگاه فلاسفه و متکلمان

علم عبارت است از مطلق ادراک، چه ادراک تصویری چه ادراک تصدیقی، چه یقینی چه غیر یقینی، به تعقل، یا حصول صورت شیء در ذهن، یا به ادراک کلی، چه مفهومی و چه حکمی، یا به اعتقاد جازم مطابق واقع، یا به ادراک شیء چنانکه هست، یا به ادراک حقایق اشیاء و علل آنها، یا به ادراک مسائل از روی دلیل، یا به ملکه حاصل از ادراک این مسائل، علم اطلاق می‌شود. علم مترادف معرفت است، جز اینکه با آن یک وجه تمایز دارد و آن اینکه علم مجموعه معارفی است که متصف به وحدت و تعمیم است (صلیبیا، بی تا: ۴۷۸). اما علاوه بر تعریفی که از علم ارائه شد باید به تعریف متکلمین از علم نیز توجه شود؛ متکلمین علم را عبارت از صفتی می‌دانند که موجب تمییز اشیاء از یکدیگر می‌شود و علم واجب الوجود عبارت از صفت ازلیه است که تعلق آن به امور موجب انکشاف می‌شود و به عبارت دیگر موجب کشف حقایق است و علم نزد حکماء مشاء، شامل شک و وهم و یقین می‌شود و نزد آنها عبارت از ادراک مطلق یا حصول صور اشیاء نزد عقل است و اعم از صور یقینی و وهمی است. همچنین علم نزد صدرای شیرازی، عبارت از وجود مجرد است و مانند وجود، گاه بر معنی انتزاعی شیء مصدری یعنی عالمیت که مبدأ اشتقاق عالم و معلوم است و گاه بر امر حقیقی بسیط خارجی اطلاق می‌شود (سجادی، ۱۳۷۹: ۱۳۱-۱۱۱۹).

متکلمین به تقسیم‌بندی عقلی از علم، براساس نفی و اثبات پرداخته‌اند؛ در خصوص این تقسیم‌بندی باید دانست که تقسیم علم به معنای انکشاف به حضور و حصولی،

نخستین تقسیم است؛ زیرا علم یا بدون واسطه به معلوم تعلق می‌گیرد و وجود خارجی و عینی معلوم برای عالم و شخص درک کننده آشکار می‌شود و یا اینکه شخص از راه چیزی که نمایانگر معلوم است که به اصطلاح صورت یا مفهوم ذهنی نامیده می‌شود، از آن آگاه می‌شود. قسم نخست را علم حضوری و قسم دوم را علم حصولی می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۷۱-۱۷۲).

معرفت و آگاهی در معرفت‌شناسی و فلسفه اسلامی به معنای انکشاف و حضور چیزی نزد چیز دیگر با حضور مدرک نزد مدرک است، به گونه‌ای که موجب تمییز شود این انکشاف به دو صورت حصولی ارتسامی و حضوری اشراقی تحقق می‌یابند (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۵۸).

برخی دیگر از از محققان برای تقسیم‌بندی علم به حضوری و حصولی ملاک و معیارهای دیگری را در نظر گرفته‌اند چنانچه بعضی از محققان، تمایز علم حصولی و حضوری را به وجود ماهیت معلوم دانسته‌اند، بر این اساس علم به ماهیت اشیا را علم حصولی و علم به وجود اشیا را علم حضوری معرفی کرده‌اند. این ملاک تمایز از دقت کافی برخوردار نیست، برای اینکه معقولات ثانیه یک نوع مفهوم ذهنی‌اند و از نوع علم حصولی‌اند در حالی که نه از سنخ ماهیت و نه از سنخ وجوداند. همچنین علم ما به موجودات و واجب تعالی از سنخ علوم حصولی‌اند، در حالی که از نوع علم به ماهیت نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۳۹۴). عده‌ای نیز تقسیم علم را به حصولی و حضوری از رهگذر تقسیم علم به بی‌واسطه و باواسطه دانسته و معلوم بدون واسطه را معلوم حضوری و معلوم باواسطه را معلوم حصولی می‌دانند. کلیت این ملاک نزد بعضی از محققان نادرست است، زیرا صورت‌های ذهنی اشیا خارجی که از رهگذر حس به منطقه ذهن راه می‌یابند، حاکی از اعیان خارجی است و خود آن صورت‌ها معلوم حضوری‌اند، چون بدون واسطه ادراک می‌شوند؛ ولی پدیده‌های خارجی معلوم حصولی‌اند، چون با واسطه، ادراک می‌شوند. در فضای ذهن، پاره‌ای از مفاهیم تصویری به وسیله بعضی از معانی تصویری دیگر فهمیده می‌شود و نیز دسته‌ای از قضایای تصدیقی به وسیله بعضی دیگر ادراک می‌شوند، در حالی که همه آنها در صحنه ذهن مشهود نفس هستند و وساطت و عدم وساطت، سبب

حصولی و حضوری شدن نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۷۹).

بیش‌تر حکیمان اسلامی، تمایز علم حصولی و حضوری را به صورت ذهنی و وجود خارجی دانسته‌اند. بر این اساس متعلق علم حصولی، صورتی ذهنی است که از شیء خارجی در نزد عالم پدید می‌آید و با تحقق آن، علم به شیء مذکور حاصل می‌شود؛ اعم از اینکه صورت از اغراض شیء مانند رنگ بر گرفته باشد یا اینکه از کنه ذات شیء به دست آید. آنان معتقدند، متعلق علم حضوری وجود اشیا است نه ماهیت یا صورت ذهنی آنها و چون وجود همواره امری متشخص و جزئی است، معلوم به علم حضوری همیشه امری خاص و جزئی است. اما علم حصولی به مفاهیم و صور کلی تعلق می‌گیرد. بنابراین بین دو سنخ علم حضوری و حصولی در ناحیه متعلق، تفاوت اساسی وجود دارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۵: ۲۳۱-۲۳۲).

## ۲. علم و مراتب آن از دیدگاه ابن عربی

اکثر عارفان و فلاسفه مسلمان معنای علم را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف منطقی تلقی کرده‌اند؛ ابن عربی نیز به عنوان یک عارف و فیلسوف مسلمان علم را غیر قابل تعریف می‌داند؛ و آن را از جمله اموری می‌داند که هم حق تعالی و هم ممکنات به آن متصف می‌شوند و از آنجا محال است ذات حق تعالی با ممکنات در صفتی مشترک باشد، بنابراین حقیقت علم میان واجب و ممکن مشترک لفظی است (ابن عربی، بی‌تا: ۲۷۰).

تعریف علم به حد و رسم نه لازم است و نه ممکن، زیرا اولاً: علم است که موجب تمایز اشیا از یکدیگر است. پس آن باید به خودی خود از سایر اشیا تمایز یابد، زیرا چیزی که سبب تمایز اشیا از یکدیگر می‌باشد، چگونه خود را از اشیا متمایز نمی‌سازد، بنابراین، علم به خودی خود روشن و بین و متمایز و در نتیجه از تعریف و تحدید بی‌نیاز است. ثانیاً: هر چیزی که علم به وسیله آن تعریف شود، علم اعراف از آن باشد. چون علم حالتی است که انسان آن را بدون ابهام و اشتباه و روشن‌تر از هر حالت دیگر در خود در می‌یابد و امری که شأنش این باشد، تعریفش ناممکن باشد، زیرا که معرف باید اعراف و اجلای از معرف باشد. ثالثاً: ظهور هر چیزی در ذهن به واسطه علم است، پس چگونه علم به چیزی ظاهر گردد که غیر علم است. این مستلزم دور است (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۳۱۵).

ابن عربی تصور حقیقت علم را بسی دشوار می‌داند و سخنش در این باره پریشان است و با تأکید بر اینکه علم با تغییر معلوم تغییر نمی‌یابد و گاهی علم را حقیقت وجود می‌شناسد که مرتفع نمی‌شود و در مواردی هم از علم تعبیر به احاطه می‌کند و بالاخره آن را عبارت از درک می‌داند در آنچه در کش ممکن است (همان: ۳۱۸).

به اعتقاد ابن عربی و پیروانش هیچ چیز بدیهی‌تر و روشن‌تر از علم نیست که به واسطه آن بتوان علم را تعریف کرد، علم همانند وجود است، حقیقتش مانند وجود در غایت خفا و مفهومش چون وجود بدیهی است. وجود و علم بدیهی هستند به این اعتبار که هر انسانی می‌داند که آنها شیئی هستند یعنی اموری عدمی نیستند و به جهت غایت وضوح، تعریف آنها یا اقامه برهان بر وجود آنها ممکن نیست (مستقیمی، ۱۳۹۳: ۱۲۳). با وجود تصریحی که ابن عربی بر اجلی و اعرف بودن علم دارد و علم را فاقد تعریف حدی می‌داند اما برای علم برخی تعاریف لفظی را در آثار خود ذکر کرده است که می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف: علم ادراک ذات مطلوب فی حد ذاته است، خواه وجود باشد خواه عدم، خواه نفی باشد خواه اثبات، امتناع باشد یا امکان و یا وجوب (ابن عربی، بی‌تا: ۳۱۵). این تعریف ابن عربی از علم بیشتر منطبق بر علم حضوری است چرا که در علم حضوری است که ذات مطلوب برای ما حاضر می‌شود و نه صورتی از آن.

ب: علم درک مدرکات است همانگونه که هستند (ابن عربی، بی‌تا: ۹۱). ابن عربی تأکید دارد که این تعریف علم در موضوعاتی است که قابل درک هستند، اما آنچه قابل درک نیست، تعریف علم در آن عدم درک آن است، بنابراین علم به خداوند عدم درک اوست «فان قيل لک ما هو العلم فقل درک المدرک علی ما هو علیه فی نفسه اذ کان درکه غیر ممتنع و اما ما یمتنع درکه فالعلم به هو لا درکه کما قال الصدیق العجز عن درک الادراک ادراک فجعل العلم بالله هو لا درکه» ابن عربی همچنین تأکید می‌کند درست است که علم به الله «لا درک» اوست، ولی این تنها از جهت کسب عقل است و گرنه از جهت وجود، کرم و بخشش، علم به او همان درک اوست، همچنان که عارفان و اهل شهود، بدان نایل می‌شوند «ولکن لا درکه من جهة الکسب العقل کما یعلمه غیره ولکن



در که من وجوده و کرمه و وهبه کما يعرفه العارفون.....» (همان: ۹۲).

پ: علم عبارت است از تحصیل قلبی امری را بدان گونه که در نفس الامر است، خواه آن امر معدوم باشد یا موجود، پس علم صفتی است که موجب تحصیل قلب می‌شود و عالم قلب است و معلوم آن امر تحصیل شده می‌باشد (ابن عربی، بی‌تا: ۹۱). نکته مهم در این تعریف ابن عربی اشاره به این مطلب است که علم امری مربوط به قلب آدمی می‌باشد. ابن عربی حقیقت آدمی را قلب او می‌داند و بر خلاف بسیاری از فلاسفه که وجه تمایز انسان و حیوان را «عقل» می‌دانند و انسان را حیوان ناطق خطاب می‌کنند، به نظر ابن عربی حقیقت آدمی قلب او می‌باشد؛ که لطیفه الهی است که میان نفس رحمانی و جسم قرار دارد (همان: ۲۶۵).

از تعاریف ابن عربی درباره علم می‌توان پی برد که او حقیقت علم را غیر قابل تعریف و بدیهی می‌داند؛ و فاعل شناسا را قلب آدمی می‌داند و بیشتر این تعاریف تأکید ابن عربی بر علم‌حضوری را می‌رساند.

ابن عربی معتقد است که علم سه مرتبه دارد:

- ۱ - علم عقل که حصولی است و به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود.
- ۲ - علم احوال که از طریق ذوق و چشش به دست می‌آید که این گونه از علم شخصی و غیر قابل انتقال است. مانند شیرینی و عسل و تلخی صبر.
- ۳ - علم اسرار که برترین مرتبه دانش است که ویژه انبیای بزرگوار است. بنابراین عالم به علم اسرار، عالم به همه انواع علوم است. علم اسرار، علم وهبی است. علم احوال، ذوقی است. علم عقل بدیهی، فطری است و علم عقل نظری، کسبی است. علم احوال واسطه میان علم اسرار و علم عقل نظری است که البته به علم اسرار نزدیکتر است. علم عقل با میزان عقول سنجیده می‌شود و به لفظ و بیان در می‌آید، اما علم احوال صرفاً به تجربه در می‌آید ولی علم اسرار از دایره افهام عادی دور است، عقول با نیروی افکارشان به آن دست نمی‌یابند (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۲۰-۲۲۱).

### ۳. تفاوت علم و معرفت از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی مانند سایر محققان، دو واژه علم و معرفت را برای شناخت به کار می‌برد. گاهی میان آن تفاوت قائل می‌شود اما غالباً آنها را یکی می‌داند، قرآن علم را به خدا نسبت می‌دهد نه معرفت را، لذا نسبت به خداوند واژه معرفت کمتر استعمال می‌شود (چیتیک، ۱۳۹۰: ۲۹۲). ابن عربی در تفاوت میان علم و معرفت، علم را برتر از معرفت می‌داند. تعبیر خاص وی این است که مقام معرفت، ربانی و مقام علم، الهی است. دلیل ابن عربی تفسیری است از بر آیات ۸۳ تا ۸۵ سوره مائده، در این آیات بیان شده که مخاطبین پیامبر (ص) وقتی آیات قرآن را می‌شنوند، به گریه افتاده و معرفت به حق - و نه علم به او - می‌یابند و سپس می‌گویند «ربنا» و نه «الهنأ». این مطلب بیانگر این است که مقام معرفت، ربانی است و برخلاف مقام علم، با ایمان مرتبط است و نه با علم و شهود؛ بنابراین در ادامه می‌گویند: «آمنا» و نه «علمنا» یا «شاهدنا». آنگاه درخواست می‌کنند که از گروه شاهدان باشند و نمی‌گویند که از شاهدان هستیم؛ چون مقام معرفت - به خلاف مقام علم - مقام شهود نیست. در ادامه می‌گویند امید داریم (و نمی‌گویند یقین داریم) که رب ما (و از لفظ اله ما استفاده نمی‌کنند) با قوم صالح (و نمی‌گویند با بندگان صالح، به خلاف انبیاء که در مقام علم‌اند و همواره عبادک الصالحین می‌گویند) محشور کنند؛ زیرا عبودیت و بندگی، مختص مقام علم است و نه مقام معرفت. آنگاه خداوند پاداش آنها را بهشت می‌دهد؛ بهشتی که محل شهوت‌های نفسانی است. این بهشت البته برای کسانی که در مقام معرفت‌اند، نیکوست؛ اما آنکه در مقام علم است، به ذات الهی - نه به بهشت او - خواهد رسید.

ابن عربی تأکید می‌کند که اختلافش با کسانی که مقام معرفت را برتر از مقام علم می‌دانند، اختلافی لفظی است و نه معنوی؛ یعنی معنایی را که بیشتر صوفیان «معرفتک» می‌نامند، ابن عربی «علم» نامیده است و معنایی را که ایشان «علم» می‌دانند، وی معرفت می‌نامد (ابن عربی، بی تا: ج ۲/ ۳۱۸). اما اختلاف دیگری هم وجود دارد و آن اختلاف در پاسخ به این پرسش است که صاحب این مقام برتر - که ابن عربی مقام علم و اکثر صوفیه مقام معرفت می‌دانند - آیا دارای تمام مقامات و احوال است؟ به باور ابن عربی پاسخ این

پرسش منفی است؛ یعنی برای صاحب این مقام شرط نیست که تمام احوال را داشته باشد؛ بلکه عمده و شرط اصلی همان علم است، گرچه به امر الهی می‌تواند احوال را نیز داشته باشد. بنابراین اگر صوفیه محققى بگویند که صاحب این مقام، مالک تمام مقامات است، مقصودش علم است و نه حال؛ گرچه گاهی دارای احوال عرفانی می‌تواند باشد؛ اما مالک حال بودن شرط نیست و اگر کسی آن را شرط بدانند، مدعی بیش نیست که شناختی از طریق الهی به احوال انبیاء و اولیای بزرگ ندارد و می‌توان این گونه بر این مدعی اشکال کرد که آدمی که هر چه در مقام کامل شود، در حال عرفانی - در این دنیا و نه در آخرت - نقصان می‌یابد؛ همچنانکه مشاهده، آدمی را از رؤیت اغیار بی‌نیاز می‌کند، مقام نیز احوال را زایل می‌کند؛ زیرا مقام ثابت است، به خلاف حال که زوال پذیر است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲ / ۳۱۹).

بنابراین از نظر ابن عربی عارف فقط محل شهود اسم «رب» خداوند است؛ اما عالم آن است که خداوند با ذات الوهیت خود در او تجلی کرده است بنابراین تمام اسمای الهی را شهود می‌کند. براساس این تفاوت است که معرفت از عالم خلق و علم از عالم امر است و نیز عارف دارای احوال عرفانی است به خلاف عالم که آن احوال در او ظهور نمی‌کند (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲ / ۱۲۹). از سوی دیگر خداوند به عالم بودن توصیف شده است اما عارف وصف خداوند نیست. آنچه وصف خداوند واقع می‌شود، شرافت دارد؛ پس علم شریف‌تر از معرفت است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲ / ۶۷۱).

به باور ابن عربی، خداوند خود، در قرآن کریم به تفاوت عارف و عالم اشاره کرده است (آیات ۸۳-۸۵ سوره مائده و ۲۲-۲۳ سوره قیامت) که اولی در رابطه با عارفان است و سوره قیامت در رابطه با علماء است. در این آیات، خداوند با توصیفی که از عارفان و عالمان کرده است میان آنها تمایز نهاده است: «پس علم صفت خداوند است به خلاف معرفت که صفت او نیست بنابراین اصطلاحاً عالم، الهی؛ و عارف، ربانی است؛ گرچه علم و معرفت و فقه، یکی معنی دارند؛ اما چنانچه در لفظ تمایز دارند، در دلالت هم می‌توان بین آنها تمایز گذاشت. در مورد خداوند، «عالم» گفته می‌شود اما عارف و فقیه گفته نشده است. این سه لقب - عالم، عارف و فقیه - درباره انسان به کار می‌رود. خداوند کامل‌ترین

ثنا را در مورد بندگان خاص خود به واسطه علم بیان کرده است؛ و این بیش از ثنایی است که خداوند درباره عارفان گفته است. پس در می‌یابیم که بندگان که در صفت با خداوند مشترکند، نزد او بدتر از دیگرانند؛ زیرا (آینه‌ای برای خداوندند) و خداوند خود را در آن بندگان می‌بیند. عالم آینه حق است؛ در حالی که عارف و فقیه این گونه نیستند. به باور ما هر عالمی که ثمره علمش ظاهر نشود و علم بر او حاکم نباشد، عالم نیست، بلکه ناقل علم است» (ابن عربی، بی تا: ج ۴ / ۵۵).

ابن عربی در فتوحات المکیه پس از بیان اقوال و افعال و احوالی که مختص عارفان است، بیان می‌کند که اگر انسانی آنها را حاصل کند، اختصاصاً عارف نامیده می‌شود. اما اگر علاوه بر این‌ها به خداوند و آنچه ضروری و ممکن و محال برای خداوند است، علم یابد و نیز تفاوت علم خدا به ذات خود و علم به الوهیتش بیابد، در این صورت به مقام «علماء بالله» و نه «مقام عارفان» رسیده است؛ زیرا معرفت طریق و علم، حجت است، علم وصفی الهی و معرفتوصفی کیانی و نفسی و ربانی است (ابن عربی، بی تا: ج ۲ / ۳۱۶). حقیقت معرفت این است؛ اما یاران صوفی ما (اصحابنا من اهل الله) گاهی «علماء بالله» را به اسم «عارف» نامیده‌اند، و نیز علم بالله از طریق ذوق را «معرفت» دانسته‌اند... از جنید در مورد معرفت و عارف سؤال شد، گفت: «رنگ آب همان رنگ ظرفش است»، یعنی عارف متخلق به اخلاق الهی است؛ مثل اینکه عارف خدا شده است در حالی که خدا نیست.

به باور ابن عربی معرفت اخص از علم است. معرفت علم به احدیت است؛ اما علم گاهی به احدیت و گاهی به غیر احدیت تعلق می‌گیرد. ابن عربی بر مبنای وحدت وجود از دو نوع احدیت نام می‌برد: یکی احدیت ذاتی که مختص ذات الهی است و مخلوقات از آن بهره‌ای ندارند و دیگری احدیت کثرت که اسمای کثیر الهی برای حفظ وجود و تمییز از کائنات به آن محتاج‌اند و به نام‌های دیگری مانند احدیت اسما و احدیت تمییز نامیده شده است.

ابن عربی معتقد است که صوفیانی که برتری معرفت بر علم را تأکید می‌کنند، می‌خواهند بگویند که معرفت صورتی از علم است که فقط با عمل معنوی، قابل دستیابی است نه اینکه با مطالعه کتاب به دست آید این همان علمی است که خداوند

می‌فرماید «تقوای الهی پیشه کنید و خداوند به شما خواهد داد» در عرفان علم حضوری که در آن شبهه و تردیدی راه ندارد - معرفت نامیده می‌شود و معرفت حاصل کشف و شهود است و عرفاً معمولاً درباره‌ی شناخت خداوند و اسما و صفات و تجلی‌های او از این واژه استفاده می‌کنند (همان: ۲۹۳).

## ۲-۱. برخی از ویژگی‌های علم از نگاه ابن عربی

ابن عربی علم را مقابل جهل می‌داند و از آنجا که جهل دارای دو معنا می‌باشد علم نیز دو معنا دارد، اگر جهل به معنای نفی علم به چیزی از محل آن باشد، تمام ما سوی الله جاهل اند یعنی جهل لازمه‌ی ذات آنهاست، زیرا غیر خداوند احاطه به معلومات ندارند در این صورت علم به شیء است همان گونه که هست که خداوند اولیای خود را از ظلمت جهل خارج کرده است در این صورت علم تنها چیزی است که نصیب اولیای الهی می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳: ۲۷۷).

ابن عربی علم را یادآوری می‌داند به این معنا که خداوند علم همه چیز را در ما به ودیعت نهاده است و هنگامی که آدمی پا به عالم ماده می‌گذارد علوم خود را فراموش می‌کند (ابن عربی، بی‌تا: ج ۲: ۶۸۶). چنانکه شهادت به ربوبیت در روز الست را فراموش می‌کند، بنابراین علم آدمی اکتسابی نیست؛ بلکه یادآوری است.

ابن عربی علم را تابع معلوم می‌داند. علم هنگامی علم است که متعلقش همان معلوم باشد؛ زیرا معلوم است که ذاتاً موجب علم است (ابن عربی، بی‌تا: ج ۱: ۴۵). علم تعلق خاصی است از ذات عالم به معلوم و این تعلق از سوی معلوم حادث می‌شود پس، متأخر از معلوم است و آن را در معلوم اثری نیست، یعنی علم انسان به محال بودن محال، آن را محال نکرده است. بلکه خود محال این علم را به انسان داده است. ابن عربی در کتاب فصوص الحکم نیز بر این نکته اصرار می‌ورزد که علم را اثری در معلوم نیست بلکه برعکس معلوم اثر در علم دارد چنانکه می‌گوید: «حق تعالی را مشیتی است واحد و فراگیر و آن نسبتی است تابع علم، همچنانکه علم نسبتی است تابع معلوم و معلوم تو، یعنی عین ثابت تو و احوال توست» پس علم اثری در معلوم ندارد بلکه معلوم اثر در علم دارد (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۱۷-۲۱۸).

صوفیان همواره میان عالم و کسی که فقط به روایت علم اکتفا می‌کند تفاوت گذاشته‌اند و علم حقیقی را آن می‌دانند که آدمی را به عمل صالح برساند به تعبیر ابن عربی حقیقت علم مانع از آن است که صاحبش به عمل به آن قیام نکند بنابراین اسم علم بر دو چیز اطلاق می‌شود. یکی آنکه علم است و دیگر آنکه جهل است و صاحبش گمان می‌کند که علم است (ابن عربی، بی تا: ج ۳: ۲۴۲).

به باور ابن عربی بهشت همانند عالم و نیز همانند انسان است و همانگونه که عالم به غیب و شهادت تقسیم می‌شود و انسان دارای روح و جسم است، بهشت نیز دو گونه است: بهشت معنوی و بهشت محسوس. بهشت معنوی حاصل علم است بنا بر این مانند روح برای بهشت محسوس است (ابن عربی، بی تا: ج ۱: ۳۱۷). و زاهدانی که به مرتبه علم به حق تعالی نرسیده و تنها به عمل مشغولند از بهشت محسوس و نعمت‌های آن برخوردار می‌گردند و به تعبیر ابن عربی علو مکان را دارند از بهشت معنوی و نعمت‌های روحانی آن لذت می‌برند، بدیهی است که بهشت محسوس نیز برای ایشان مهیاست اما لذت‌های آن در برابر لذت‌های معنوی آن چنان است که اشتغال به آنها خود الم محسوب می‌شود (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۲۹۶).

به عقیده ابن عربی علم با تغییر معلوم تغییر نمی‌یابد بلکه تنها تعلق تغییر می‌یابد و تعلق نسبتی است به معلومی. مثلاً علم به این که زیدی در آینده وجود خواهد یافت و چون وجود یافت، علم به وجود وی در زمان حال تعلق می‌یابد و تعلقش به زمان مستقبل زایل می‌گردد. پس ملاحظه شد که تنها تعلق تغییر یافت و از تغییر تعلق، تغییر علم لازم نمی‌آید همانطور که از تغییر مسموع تغییر سمع و از تغییر مرئی تغییر رؤیت لازم نمی‌آید و حتی معلوم نیز تغییر نمی‌یابد و آنچه در واقع تغییر می‌پذیرد همان تعلق است که علم را تعلقاتی است به معلوماتی (همان: ۲۱۹).

به اعتقاد ابن عربی ایجاد سه چیز می‌طلبد: عالم که ذات فاعل است و فاعل ظل او و دوم: معلوم که اعیان ثابته است و قابل ظل او و سوم: علم که نسبت است میان عالم و معلوم و تأثیر ظل او؛ پس امر ایجاد موقوف است به امر خدا به ایجاد شیئی هرگاه که خداوند اراده وجود آن شیء را نماید می‌گوید بشو پس آن شیء می‌شود (کیخافرزانه، ۱۳۸۹: ۴۶۸).

به اعتقاد وی علم تجلی دائم خداوند بر نفس آدمی است:

<p>دلیل علی ما فی العلوم من النفس فهل مدرک إیاه با البحث و الفحص</p>	<p>تجلی وجود الحق فی الفلک النفس و إن غاب عن ذاک التجلی بنفسه</p>
--	---

(ابن عربی، بی تا: ج ۱/ ۳۴۵)

ابن عربی معتقد است معلوماتی هستند که صورتی ندارند و در نتیجه عنوان تصور، درباره آنها صدق نمی‌کند چرا که در تصور حصول صورت شیء است. به عقیده ابن عربی «مدرک» بر دو گونه است: مدرکی که می‌داند و قوه تخیل نیز دارد و مدرکی که می‌داند و قوه تخیل ندارد. «مدرک» هم بر دو گونه است: مدرکی که صورتی دارد در این حال کسی که قوه تخیل ندارد بدون اینکه تصورش نماید آن را در می‌یابد اما کسی که قوه تخیل دارد به تصور آن می‌پردازد و به این وسیله به آن علم پیدا می‌کند. بنابراین هر معلومی متصور نیست چرا که تصور به دو شرط تحقق می‌یابد: صورت داشتن معلوم و قوه تخیل داشتن عالم، در صورتی که مفروض گشت که ممکن است که مدرک و معلومی بدون داشتن صورت باشد و عالم و مدرکی بدون خیال» (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۱۶-۲۱۷). بنابراین ابن عربی این قول را که علم تصور معلوم است را مردود می‌داند و به اعتقاد وی علم مساوی با علم حصولی نیست.

#### ۴. علم حضوری از دیدگاه ابن عربی

در دیدگاه ابن عربی علم حضوری علمی است که در آن حضور عین معلوم است. مانند علم مجرد به ذات خود و علم نفس ناطقه به قوای خود و صوری که در آن قوا هستند که علم نفس به آنها حضوری است. همچنین می‌توان از اقسام علم حضوری به علم شیء به ذات خود، علم شیء به معلول خود و علم فانی به مفنی فیه از طریق شهود، اشاره کرد البته برخی قسم سوم را نگفته‌اند. شاید به این جهت که آن را داخل در علم به خود پنداشته‌اند و یا به این جهت که برای فانی پس از فنا وجود و بقایی قایل نشده‌اند- بعضی هم قسم دوم را نשמوده‌اند به این دلیل که علم به غیر را منحصر در علم حصولی دانسته‌اند که البته راه خطا رفته‌اند و سخنان منقوض است به علم نفس به صور حاصل در آنکه که اگر این علم حضوری نباشد و بلکه به واسطه این صور حاصل شده باشد، تضاعف صور الی غیر نهاییه لازم می‌آید (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۳۲۱).

ابن عربی در فصوص الحکم انواع معرفت و شناخت‌های بشری نسبت به حق تعالی را بررسی کرده و به سه دسته‌بندی رسیده است؛ دسته‌ای که حق را از طریق تشبیه می‌شناسند؛ گروهی که می‌خواهند با تنزیه حق از صفات نقصی او را توصیف نمایند و بالاخره گروه سومی که بین تشبیه و تنزیه جمع نموده‌اند (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۸۵). دیدگاه سوم در کتاب فصوص الحکم بیشتر تشریح و تبیین شده و این بیانگر اعتقاد ابن عربی به دیدگاه سوم یعنی جمع تشبیه و تنزیه در شناخت و معرفت حق تعالی است. لذا ابن عربی شناخت حق تعالی را با جمع بین تشبیه و تنزیه امکان‌پذیر و هر یک از تشبیه و تنزیه را به تنهایی ناقص می‌داند. بهترین شاهد بر ادعای خود را کلام خدا می‌داند و می‌گوید: در قرآن کریم تشبیه و تنزیه در کنار هم بلکه در متن یکدیگر وارد شده است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۸۵). نمونه این آیات، آیه شریفه لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر (شوری/۱۱)، که تشبیه و تنزیه را با هم جمع نموده است. این آیه در عین حال که برای حق تعالی «مثل» اثبات کرده که این تشبیه است؛ اما وجود همانند برای مثل او را نفی نموده است و قطعاً وجود نظیر برای او نیز نفی می‌شود یا می‌توان گفت خداوند در مقام ظهور و تعین مثل دارد ولی از جهت ذات و بطون غیب، مثل و همانند ندارد.

کسی که خداوند را تنها از مقام تنزیه توصیف می‌کند و از نحوه توصیف قرآن کریم غافل است، جاهل است و کسی که با علم به نحوه توصیف قرآن، صرفاً تنزیه می‌نماید دارای سوء ادب است و کسی که با علم به شیوه معرفی حق تعالی توسط قرآن کریم او را در عین تنزیه، تشبیه می‌کند بر طریق حق است (کاشانی، ۱۹۶۷: ۱۸۲). در جای دیگر ابن عربی نظریه کسانی را که حق تعالی را فقط از طریق تشبیه یا از تنزیه صرف معرفی می‌کنند، مردود می‌شمارد و می‌گوید: هیچ تنزیهی بی‌شائبه تقیید و هیچ تشبیهی بی‌غائله تهدید نیست، پس اگر قائل به تشبیه شوی محدود و اگر قائل به تنزیه شوی مقید می‌باشی (همان: ۷۰).

وی معتقد است تنزیه در نزد اهل حقیقت در ساحت ربوبی عین محدود ساختن و مقید نمودن آن حضرت است، از این رو اهل تنزیه یا جاهلند یا بی‌ادب، همچنین آن کس که حق را تنها تشبیه نموده و تنزیه نکرده، او را محدود و مقید نموده و نشناخته است؛ اما



آن کس که در معرفتش بین تنزیه و تشبیه جمع کرده و حق را به هر دو وصف؛ به نحو اجمال «نه تفصیل» توصیف نموده، او حضرتش را اجمالاً شناخته است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۶۸).

ابن عربی در بیان دلیل تفاوت‌ها معتقد است هر گروهی خداوند را مطابق مراتب و درجات علم و فضل و کمالات خود می‌شناسد. وی تفاوت مراتب شهود و ادراک انسان‌ها را ناشی از تفاوت درجات بشر از حیث علم و فضل می‌داند؛ به همین جهت عده‌ای خداوند را بدون قید به نحو مطلق و بعضی محدود و مقید می‌شناسد. در جایی می‌گوید: «چون درجات افراد بشر از حیث علم و فضل و سایر کمالات متفاوت است، برخی حق تعالی را به نحو اطلاق و بدون هیچ تقیدی شناخته و برخی آمادگی شناخت او را جز به نحو تقید به صفات کمالی و به دور از حدوث و محدودیت ندارند و بعضی بالعکس جز با تقید حق در قالب صفات حدوثی و محدود در ظرف زمان و مکان و مقدار، توانایی درک او را ندارند و از طرفی نیز کتاب خدا برای جمیع مردم نازل شده تا فضل او بر همه مراتب گسترده باشد، از این رو هم آیاتی «تنزیهی» نظیر «هو السميع البصیر» (غافر/۲۰) «هو علی کل شیء قدیر» (ملک/۱) «الله لا اله هو الحی القيوم» (بقره/۲۵۵) و ... را نازل فرموده و هم آیات «تشبیهی» نظیر «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵۰) «تجری باعیننا» (قمر/۱۴) و ... را وحی نموده و هم آیاتی مانند «لیس کمثله شیء» را که این قسم اخیر مربوط به «اهل الله» و اهل معرفت به حق است و آن کس که کامل است، منشاء و مصدر هر یک از این اعتقادات را دریافته است (ابن عربی، بی تا: ۲۱۹). اینجاست که جایگاه علم حضور در شناخت و معرفت‌خودوند روشن می‌گردد اما با این وجود ابن عربی علم حضور را خطاناپذیر دانسته اما با این حال وجود برخی خطاها در علم حضور را نیز ذکر نموده است:

الف: خطا در علم حضور گاهی به دلیل منبع واردات است؛ به این صورت که دسته‌ای از واردات قلبی از جانب حق تعالی نیست بلکه از جانب شیاطین جنی و انسی است. ابن عربی در فصل مجزایی تحت عنوان «معرفه الخواطر الشیطانیه» اقسام و خصوصیات این خطورات را بر می‌شمرد و به سالکین و به ویژه نو واردین نسبت به

شهودهای نادرست هشدار می‌دهد(ابن عربی، ۱۳۸۰: ۴۱۸).

ب: دومین علت بروز خطا در علم حضوری برداشت نادرست از مشاهدات است. یک دسته از مشاهدات سالکان در دیدگاه ابن عربی، مکاشفات صوری است که در عالم خیال یا مثال و از طریق حواس پنجگانه صورت می‌گیرد. در نگاه ابن عربی نور سبب کشف و ظهور است و خداوند خیال را نوری قرار داده است که به واسطه آن تصویر هر چیزی درک می‌شود به همین دلیل است که خیال هرگز خطا نمی‌کند اما همچنان که فکر گاهی در تعبیر حس دچار خطا می‌شود، عقل هم ممکن است در تعبیر خیال خطا کند و ادراک نادرستی از کشف و مشاهده دریافت نماید(همان: ۴۱۹).

بنابراین از دیدگاه ابن عربی علم حضوری در متن ذات خودش علمی خطاناپذیر است و فی نفسه عاری از خطا است و برخی از خطاها هم گاهی به عنوان خطای علم حضوری از آنها یاد می‌شود به دلیل خواطر شیطانی و برداشت نادرست از مکاشفات است. ابن عربی معتقد به حضوری بودن علم خداوند به ذات خود و ماسوی و ... است؛ حق تعالی به ذات خود عالم است و این مسأله مورد اتفاق عرفا است چرا که هر مجردی علم و عالم و معلوم است و حق تعالی در اعلی مرتبه تجرد است پس به نحو اتم علم و عالم و معلوم است و به نحو اکمل به ذات خود عالم است و همچنین دلیل دیگر بر این مسأله این است که معطی شی فاقد شی نیست و چون حق متعال مجرداتی مانند عقول و نفوس ناطقه را آفریده است و این کمال را به آنها چشیده است که به ذات خود عالم باشند، پس او در اعلی مرتبه علم به ذات خود عالم است(جهانگیری، ۱۳۹۰: ۳۵۵). ابن عربی نیز بر علم حق متعال به ذات خویش اذعان دارد و این علم را علم حضوری اکتناهی تفصیلی می‌داند. برخی از بزرگان نیز در آثار خود به عقیده ابن عربی درباره علم بعد از ایجاد حق متعال به موجودات اذعان کرده و معتقدند در نگاه ابن عربی نیز که حق متعال به عنوان حقیقت وجود است و این حقیقت فاقد هیچ کمالی نیست و هیچ کمالی را نمی‌توان از حق متعال سلب کرد و خداوند واحد حقه‌ای است که معطی کمال علم به سایر موجودات است و خود نمی‌تواند و خود نمی‌تواند فاقد این کمال باشد بلکه به نحو اعلی و اشرف دارای کمالات می‌باشد پس ذات حق متعال حقیقت علم است به ذات خود و ذات او بذاته علت

است از برای سایر موجودات و علم به علت مستلزم علم به معلول است پس حق متعال که برای ذات خود ظاهر است بذاته کافی است برای انکشاف تمام موجودات و علم به سایر موجودات و بدون احتیاج به شی دیگری به آنها علم‌حضوری دارد و او علم و عالم و معلوم است (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۴۷).

بنابراین می‌توان گفت ابن عربی در علم بعد از ایجاد حق متعال به مخلوقات اشتراک نظر دارد و این قسم علم حق را علمی حضوری می‌داند که حق متعال به همه موجودات علم حضوری دارد من از رگ گردن به شما نزدیک‌ترم و حتی از خود ما به ما نزدیک‌تر است. ابن عربی علم پیشین را در سه حیطه ذات و مرتبه احدیت و واحدیت بررسی می‌کند و مقام ذات و مقام احدیت دو مقامی هستند که علم پیشین تفصیلی در آن اعتبار و لحاظ نمی‌شود و مرتبه واحدیت تنها مرتبه‌ای است که علم پیشین تفصیلی ظهور می‌کند. ابن عربی معتقد است که اعیان ثابت و متکثرند وی در فتوحات می‌گوید: «ممکنات در حال عدمشان و در برابر حق متمایز از یکدیگرند و حق تعالی از دیدگاه اسماء حسنی خود، مانند علیم و حفیظ بدانها می‌نگرد و با خود وجود خود در شیئیت الثبوت آنها را حفظ می‌کند تا محال بودن این شیئیت را از آنها سلب نکند» (ابن عربی، بی‌تا: ج ۳ / ۲۸۰).

اسفراینی به نقل از ابن عربی بیان می‌دارد که ذات حق به اشیاء علم دارد و نسبت به اشیاء تقدم دارد به حیثیتی که تمام اشیاء در مقام ذات برای او منکشف است و این انکشاف سبب می‌شود که حق متعال به اشیاء علم تفصیلی داشته باشد و نه اجمالی و چنین نیست که این تفصیلی فقط در مرتبه پس از ایجاد باشد بلکه قبل و بعد از ایجاد به یک صورت علم دارد- ولی این امر باعث نمی‌شود که کسی بگوید اشیاء عین ذات اوست، بلکه شیئیت و تعین اشیاء به ذات اوست پس ذات او فاقد هیچ شیء و تعین شیء نیست بذاته، یعنی ذات او که خود را دارد، همه را دارد. نه آنکه همه موجودات، مندرج و مندمج‌اند در ذات او و به طور اجمال باشند. حاصل آنکه ذات حق، که علم به خود دارد به تمام معلومات خود علم دارد چه قدیم باشند چه حادث، چه متناهی باشند چه غیر نامتناهی. برای مثال هر گاه انسان در صد آینه صورت خود را ببیند و صد صورت داشته باشد همین که خود را بذاته ببیند همه آن صد صورت را دیده است و دیگر محتاج آن آینه‌ها و صورتهای نیست؛ زیرا

که آن همه صورت با کثرت ظهورات یک شیء می‌باشند و تمامیت و حقیقت آن صورت متعدده، همان صورت اصلی است (اسفراینی، ۱۳۸۳: ۱۴۸).

به اعتقاد ابن عربی جمیع امور در علم خداوند و در نفس الامر مفصلند و در حضور حق متعال و همچنین اعیان ممکنات، اجمالی نیست بلکه اجمال در نزد ما و در حق ما و در ما هویدا گشته است (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۲۱۳). چه علمش به عین ثابتش به منزله علم حق تعالی است به آن، چرا که این هر دو علم از معدن واحد مأخوذ است که آن عین معلوم است جز اینکه علم کامل به آن به واسطه عنایت از جانب پروردگار است در حق او و علم خداوند به آن لذاته است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۸۶).

بنابراین ابن عربی با بیان دیدگاه خویش در خصوص حقیقی بودن معرفت خداوند به علم حضوری، معتقد است که عقول اهل ایمان با آنکه خداوند را با ادله نظری شناخته و او را پذیرفته‌اند، باز خداوند معرفتش را از آنها خواسته است. بنابراین آنها فهمیده‌اند، که اینجا علم دیگری است، که از راه فکر به آن نمی‌توان رسید و لذا طریق ریاضت و خلوت و مجاهدت پیش گرفته، قطع علائق کرده، انزوا و انفراد گزیده‌اند، گوشه انزوایشان را از اغیار فارق و قلبشان را از شوائب افکار پاک گردانیده‌اند و تنها با خدا نشستند زیرا متعلق افکار، اکوان است، نه خداوند. ایشان این طریق را از انبیا و رسل اتخاذ کرده‌اند و چون شنیده‌اند که حضرت حق به قلوب بندگانش نازل می‌شود و از آنان دلجویی می‌فرماید و قلب‌ها وسعت و گنجایش جلال و عظمت او را دارد و اگر کسی به جانب حق برود، حق به سوی وی می‌شتابد.

بنابراین به طور کامل متوجه حق شده و از آنچه از این قوا و حواس بشری اخذ می‌کنند، دست برداشته و در این وقت - وقت توجه به خداوند - به برکت نور خود، علم الهی به قابشان افزوده شده و به این نکته آگاهشان کرده است که عقل و علم نظری را نه قدرت رسیدن به این معرفت - معرفت حاصل از طریق مشاهده و تجلی - است و نه حق رد و انکار آن و لذا در حالی که او به این نوع علم اشاره می‌کند «لذکری لمن کان له قلب» (ق/۳۶) و به این وسیله قلب را نه غیر آن محل این گونه معرفت معرفی می‌نماید، زیرا قلب است که مانند تجلهیات الهی همواره در تقلب و انقلاب است و بر حالت واحدی باقی

و پایدار نمی‌ماند، آنان که تجلیات را در قلب خود مشاهده نمی‌نمایند، به اقتضای عقلشان در مقام انکار بر می‌آیند، چرا که عقل و قوای دیگر محدود و مقید است، اما قلب را هرگز حد و قید و بندی نمی‌باشد و بر یک حال ثابت نمی‌ماند، بلکه همواره پویاست که به شتاب دگرگون می‌گردد و به سرعت تحول و تقلب می‌یابد. لذا شارع فرموده است: که قلب بین انگشتان خداوند رحمان است و آن را آن چنان که می‌خواهد می‌گرداند (ابن عربی، بی‌تا: ۲۸۸).

یعنی اینکه قلب با تقلب تجلیات تقلب می‌یابد، در صورتی که عقل این چنین نیست پس قلب، قوه‌ای ورای طور عقل است. اگر در آیه مذکور مراد حق از قلب، عقل بود، نمی‌فرمود «لمن کان له قلب» زیرا عقل در همه انسانها موجود است و مخصوص اشخاص خاصی نیست، اما این قوه ورای طور عقل که در این آیه از آن به قلب تعبیر شده، به هر انسانی عطا نشده است و لذا فرموده «لمن کان له قلب» و معرفت حق از جانب خود حق، جز به وسیله قلب تحقق نمی‌یابد و عقل همانطور که از فکر قبول علم می‌نماید از قلب هم علم می‌پذیرد (همان: ۲۸۹).

قلب جای شناسایی امور و آگاهی از علوم به طور عام و معرفت معارف و علوم الهی به طور خاص است و رسیدن به معرفت مطمئن و دانش راستین و وصول به مقامات، تنها از راه پاک گردانیدن قلب از شوائب و آلودگی‌ها و بیرون کردن اغیار از آن حاصل می‌شود (ابن عربی، ۱۳۳۰ق: ۶).

## نتیجه گیری

ابن عربی در بحث شناخت حق تعالی از دو واژه علم و معرفت استفاده نموده است در دیدگاه او حقیقت علم میان واجب و ممکن مشترک لفظی است و تعاریفی که از علم در آثار او پیروانش از علم وجود دارد همگی بیانگر اجلی و اعرف بود علم در دیدگاه آنهاست و نیز قلبی بودن آن است. از تعاریف ابن عربی درباره علم می‌توان پی برد که او حقیقت علم را غیر قابل تعریف و بدیهی می‌داند؛ و فاعل شناسا را قلب آدمی می‌داند و بیشتر این تعاریف تأکید ابن عربی بر علم حضوری را می‌رساند. با وجود کاربرد دو واژه علم و معرفت در آثار ابن عربی برای شناخت، ابن عربی علم را بر شناخت برتر دانسته و برای آن دلایل و براهینی عقلی و نقلی از کتاب و سنت ارائه نموده است. در دیدگاه ابن عربی علم حضوری علمی است که در آن حضور عین معلوم است این امر با توجه به اینکه ابن عربی شناخت حق تعالی را با جمع بین تشبیه و تنزیه امکان‌پذیر دانسته و هر یک از تشبیه و تنزیه را به تنهایی ناقص می‌داند بیانگر توجه ویژه و اعتقاد ابن عربی و پیروانش به معرفت و علم به حق تعالی با علم حضوری است. با این وجود علم حضوری را خطاناپذیر دانسته و وجود برخی خطاها در علم حضوری را نیز ذکر نموده است؛ از جمله اینکه خطا در علم حضوری گاهی به دلیل منبع واردات است؛ به این صورت که دسته‌ای از واردات قلبی از جانب حق تعالی نیست بلکه از جانب شیاطین جنی و انسی است و نیز برداشت نادرست از مشاهدات از دیگر خطاهای ذکر شده توسط ابن عربی در خصوص علم حضوری است. یک دسته از مشاهدات سالکان در دیدگاه ابن عربی، مکاشفات صوری است که در عالم خیال یا مثال و از طریق حواس پنجگانه صورت می‌گیرد. بنابراین از دیدگاه ابن عربی علم حضوری در متن ذات خودش علمی خطاناپذیر است و فی نفسه عاری از خطا است و برخی از خطاها هم گاهی به عنوان خطای علم حضوری از آنها یاد می‌شود به دلیل خواطر شیطانی و برداشت نادرست از مکاشفات است. ابن عربی معتقد به حضوری بودن علم خدادوند به ذات خود و ماسوی و ... است؛

ابن عربی در تبیین این دیدگاه خود در آثارش به این نکته اذعان نموده که که عقول

اهل ایمان با آنکه خداوند را با ادله نظری شناخته و او را پذیرفته‌اند، باز خداوند معرفتش را از آنها خواسته است. بنابراین آنها فهمیده‌اند، که اینجا علم دیگری است، که از راه فکر به آن نمی‌توان رسید و لذا طریق ریاضت و خلوت و مجاهدت پیش گرفته، قطع علائق کرده، انزوا و انفراد گزیده‌اند، گوشه انزوایشان را از اغیار فارق و قلبشان را از شوائب افکار پاک گردانیده‌اند و تنها با خدا نشستند زیرا متعلق افکار، اکوان است، نه خداوند. ایشان این طریق را از انبیا و رسل اتخاذ کرده‌اند و چون شنیده‌اند که حضرت حق به قلوب بندگانش نازل می‌شود و از آنان دلجویی می‌فرماید و قلب‌ها وسعت و گنجایش جلال و عظمت او را دارد و اگر کسی به جانب حق برود، حق به سوی وی می‌شتابد.

### فهرست منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۳۰ق). تحفه السفره الی حضره البرره، استانبول.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۰). فصوص الحکم، ترجمه و توضیح محمد علی موحد، تهران: انتشارات کارنامه.
۳. ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه، ۴ جلد، بیروت: دار صادر.
۴. اسفراینی، ملا اسماعیل. (۱۳۸۳). انوار العرفاء، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۴). شناخت شناسی در قرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. جهانگیری، محسن. (۱۳۹۰). محی‌الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه.
۷. چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۰). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه دکتر مهدی نجفی افرا، تهران: انتشارات جامی.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۹. حسین‌بر، جمیله. (۱۳۹۶). بررسی تطبیقی ماهیت علم حضورس و حصولی از نگاه سهروردی و ابن عربی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان.
۱۰. خوارزمی، تاج‌الدین. (۱۳۷۹). شرح فصوص الحکم، مصحح و محقق علامه حسن‌زاده آملی، تهران: مولی.
۱۱. سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی، تهران: انتشارات سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد.
۱۲. صلیبا، جمیل. (بی‌تا). فرهنگ فلسفی، به کوشش منوچهر صانعی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۳. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۷۲). گوهر مراد، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و



ارشاد.

۱۴. کاشانی، عبد الرزاق. (۱۹۶۷-۱۹۷۴). شرح فصوص الحکم، قاهره.
۱۵. کیخافرزانه، احمد رضا. (۱۳۸۹). دانش حضوری و حصولی در مثنوی و فصوص الحکم، تهران: انتشارات گسترش علوم پایه.
۱۶. مرتضایی، بهزاد. (۱۳۹۰). مقایسه دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا در مسئله حدود و قلمرو عقل در شناخت حق تعالی، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، سال نهم، شماره ۲۷، صص ۳۸-۱۷.
۱۷. مستقیمی، مهدیه سادات. عسگری، حدیثه. (۱۳۹۳). «رابطه علم و عمل از دیدگاه ابن عربی و امام خمینی»، پژوهش نامه اخلاق، سال اول، شماره دوم، صص ۱۱۳-۱۳۲.
۱۸. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۳). تعلیقه علی نهایه الحکمه، قم: مؤسسه در راه حق.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۹). آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۵). شرح اسفار، کتاب النفس. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).



## مطالعه‌ای در باب مفاهیم و مضامین کلامی و الاهیاتی گنوسیسم در اسماعیلیه (با تأکید بر جایگاه امامت و ساحت تاویلی و باطنی کلام مقدس)

مریم ناصر تورک<sup>۱</sup>

عزیزالله توکلی کافی آباد<sup>۲</sup>

هادی حیدری نیا<sup>۳</sup>

### چکیده

کیش گنوسی ترکیبی بود از تجلی نور الهی در انسان و بیرون آمدن او از جهان ظلمانی ماده. در گنوسیسم، معرفت، امری الهی و شهودی است که جز در پرتو حقیقت یگانه، پدیدار نمی‌گردد. تاثیر حکمت گنوسی در طول تاریخ، عمیق و گسترده بود. در بیشتر جریان‌های نخست شیعه ما شاهد ظهور مفاهیم عمده گنوسیسم مانند ثنویت، الهی دانستن بشر در مقام امام معصوم (ع) و وجه تاویلی و رمزی کتب مقدس هستیم. اسماعیلیه یکی از فرق مهم شیعی مذهب بود که بیشترین تأثیر را از حکمت گنوسی دریافت کرد. تأثیر گنوسیسم در اسماعیلیه عمدتاً در ساحت امامت و تاویل کلام مقدس نمود پیدا کرد. در واقع وجود همیشگی امام به عنوان تجلی و مظهر بلاواسطه فیض و رحمت و معرفت الهی از تاثیرات بلاواسطه گنوسیسم در مذهب اسماعیلیه است. در گنوسیسم برای فهم معرفت حقیقی و باطنی گنوسیسم، وجود یک منبع الهی لازم و ضروری است که در اسماعیلیه این منبع همان امام است. تاویل و شناخت امور ظاهر از باطن نیز از اصول اساسی مذهب گنوسیسم بود که بر اسماعیلیه تاثیر عمیق نهاد.

### واژگان کلیدی

گنوسیسم، الاهیات، امامت، کلام مقدس، اسماعیلیه.

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

Email: maryamnasertork@gmail.com

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

Email: a.tavakolli98@gmail.com

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

Email: Heidari\_hadi\_pnuk@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۴/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۶

## طرح مسأله

کیش گنوسی زمانی شناخته و رایج شد که ادیان ابتدایی و کهن، به شکل‌ها و بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و افسانه‌ای و همین‌طور گروهی با خرافات و بت‌پرستی، سراسر امپراتوری روم را فراگرفته بودند و در کنار این گروه‌ها، ادیان فلسفی مختلف نیز در حال رشد و گسترش بود. ادیانی همچون فلسفه‌ی رواقی، فلسفه‌ی افلاطونی، فیثاغورسی و اورفته‌ای و... که با عقاید کهن آمیخته شده، و سعی در ارائه‌ی تفسیر و تعبیری تازه از آن‌ها داشتند. عقاید یونانی و شرقی نیز با هم در آمیخته بود و آیین‌های رازآلود و مبهمی چون آیین‌های دمتر، ایزیس مادر عظیم و... در میان مردم رواج داده بودند. در همین هنگام مسیحیت نیز در سرزمین‌های امپراتوری روم در حال گسترش و قدرت یافتن بود. در سده دوم تا هفتم میلادی، در دو سوی شرق و غرب بین النهرین، دو دین قدرتمند زرتشتی و مسیحی حضور داشتند؛ از ترکیب این دو، گروه‌های گنوسی پدیدار گشتند. اکثر فرق گنوسی به تجلی عاشقانه نور و شهود ان در وجود انسانی معتقد بودند. از این تعریف نتیجه می‌گیریم که کیش گنوسی، ساختاری عرفانی دارد و نوعی الهام درونی است که اسرار عالم الهی را برای عارف و سالک آشکار می‌کند و باید به این نکته اشاره کرد که پایه-گذاران این آیین، جهان‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی دین خود را، در قالب اسطوره‌ها و در چارچوب نماد و مجاز و تمثیل بیان کرده‌اند. گنوس (گنوسیسی یا غنوص) به معنی «عرفان و معرفت» اصطلاحی است برای مشربی عرفانی که در سده‌های نخستین مسیحیت در سوریه، مصر (به ویژه اسکندیه)، فلسطین، بین النهرین و جنوب غربی ایران رواج یافت. که در مدت زمانی کوتاه دامنه‌ی نفوذ آن به سرزمین‌های دیگر نیز کشیده شد. تاثیر آن بر جریان‌های مذهبی شیعه به ویژه فرقی چون اسماعیلیه و غلات به قدری بود که می‌شد این تاثیرگذاری را در مفاهیم بنیادین الاهیاتی و کلامی این فرق مشاهده کرد. یکی از ویژگی‌های مهم کیش گنوسی که دلیلی هم برای گسترش آن در مناطق مختلف بوده است، هماهنگ شدن آن کیش با آیین‌ها و رسومات هر قوم و دیاری است. به عبارت دیگر کیش گنوسی به هر کجا که پا می‌گذاشت، رنگ و بوی فرهنگی-

دینی آن دیار را به خود می‌گرفت و عناصر فرهنگی آن دیار را به خود جذب می‌کرد. از دل چنین خصیصه‌ای بود که توانست به صورت پنهانی در مسیحیت و یهودیت و اسلام نفوذ کند. در میان آیین‌های ایرانی، آیین مانوی کاملاً تحت تاثیر حکمت گنوسی است. مانی پیامبر ایرانی را بایستی از مروجان مذهب گنوسیسم در سده سوم میلادی و یکی از آغازگران آن به شمار آورد. توجه به باطن به مثابه امر قابل کشف بر انسان و ظاهر و عالم مادی به مثابه امر ظلمانی و تلاش برای گذر از این ثنویت هستی‌شناسانه، از مهم‌ترین مضامین گنوسیستی جهان‌بینی مانی بود. به همین جهت این مانی بود که آیین گنوسی را به دینی جهانی تبدیل کرد و آن را با باورهای مسیحی، زرتشتی و بودایی آمیخت. (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۹۵) علاوه بر این، در آیین اسلام، دو شاخه مهم بودند که به لحاظ جهان‌شناختی و فلسفی کاملاً تحت تاثیر اندیشه‌های گنوسی بودند: شاخه غلات شیعه و اسماعیلیه. (همان: ۹۵)

از سوی دیگر، در دوران معاصر همزمان با رشد مطالعات تطبیقی، تحقیقات مستقلی چه به صورت تألیف و چه به صورت ترجمه در باب تاثیرات الاهیاتی مکتب گنوسیسم بر مذهب اسماعیلیه صورت گرفت. بخشی از این تحقیقات را می‌توان ذیل رابطه عرفان ایرانی و گنوسیسم تقسیم‌بندی نمود و برخی دیگر را می‌توان به طور مشخص به رابطه گنوسیسم و تاثیرات آن بر مذهب اسماعیلی طبقه‌بندی نمود. یکی از نخستین تحقیقات معاصر در زمینه رابطه عرفان ایرانی و مکتب گنوسیسم توسط دکتر معین صورت گرفت. دکتر معین (۱۳۳۶) در مقاله‌ای با عنوان «تاثیر افکار ایرانی در طریق گنوسی»، تلاش کرد تا صورت بندی تازه‌ای از مباحث کلامی و عرفانی موجود در نحله‌های فکری ایرانی ارائه دهد که بر طریقه گنوسی تاثیر گذاشته‌اند. از نظر دکتر معین، ثنویت ایرانی و جهان‌شناسی یزدانی و گیتی‌اهریمنی، تاثیر نازدودنی فکر ایرانی بر حکمت گنوسی بود. در حوزه رسالات دانشگاهی نیز می‌توان به رساله دکتری تخصصی محسن دریاییگی (۱۳۹۲) با عنوان «نقد و بررسی تاثیرپذیری اندیشه شیعی از تفکر گنوسی از نگاه محمد عابد جابری»، اشاره کرد. نویسنده در این رساله با استفاده از چارچوب نظری جابری تلاش کرده است تا مذهب شیعه و تاثیرات گنوسیسم بر آن را در سه ساحت، روشی، تاریخی و ساختاری مورد بررسی

قرار دهد.

جدا از این، زینب فضلی (۱۳۹۸)، در مقاله‌ای با عنوان «دعوت اسماعیلی و ریشه‌های تاریخی باطنی‌گری اسماعیلیه»، تلاش کرده است تا خاستگاه‌های باطنی‌گرایی در مذهب اسماعیلیه را به ویژه در دورانی که به لحاظ سیاسی از هر سو تحت فشار بودند (دوران ستر)، آشکار کند. نویسنده تصریح می‌کند که توجه به تاویل‌گرایی و باطنی‌گری در مذهب اسماعیلیه، بیشتر به واسطه فشارهای سیاسی و کلامی صورت گرفت، زیرا هسته اولیه باورهای باطنی‌گری در اسماعیلیه، به دلیل رویکرد سیاسی متفاوت آن‌ها بود. محسن پرویش و عبدالرفیع رحیمی (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «امامت از دیدگاه اسماعیلیه و زیدیه»، کوشش کرده‌اند تا زمینه‌های تغییرات کلامی مذهب اسماعیلیه و زیدیه را به صورت تاریخی مورد مطالعه قرار دهند. در بحث امامت، به برخی از ریشه‌های گنوسیستی منطق تأویلات اسماعیلیان و نقش مرکزی امامت به مثابه مرجع تام و تمام کشف باطن اشاره نموده‌اند.

اما مهم‌ترین وجه نوآورانه تحقیق حاضر که در تحقیقات مورد اشاره کمتر به آن پرداخته شده است، روشن نمودن تأثیرات کلامی و الاهیاتی گنوسیسم در دو ساحت امامت و تاویل کتاب مقدس است. اغلب تحقیقات صرفاً به تأثیرات کلی گنوسیسم بر مذهب اسماعیلی اشاره کرده‌اند. اما در تحقیق حاضر تلاش شده است تا به صورت موردی صرفاً به امامت و کتاب مقدس و تأثیرات حکمت گنوسی بر دیدگاه‌های کلامی-الاهیاتی مذهب اسماعیلیه پردازیم. در واقع می‌توان گفت بیشترین تأثیر گنوسیسم بر این دو ساحت مهم در مذهب اسماعیلیه بوده است. به همین جهت، می‌توان مهم‌ترین وجه نوآورانه تحقیق حاضر را توجه به آشکار شدن نظام کلامی-الاهیاتی این دو ساحت اصلی متأثر از گنوسیسم دانست.

### سوالات اصلی پژوهش

۱- تأثیر کلامی-الاهیاتی حکمت گنوسی، خودش را در چه ساحت‌هایی در مذهب

اسماعیلیه نشان داده است؟

## فرضیه اصلی پژوهش

۱- مهم‌ترین تأثیرات گنوسیسم به مثابه یک حکمت باطنی و تأویلی در مذهب اسماعیلیه، در دو ساحت امامت و تأویل و شناخت باطنی کتب مقدس بود.

## گنوسیسم و حکمت گنوسی

گنوسیسم<sup>۱</sup> به معنای معرفت، واژه‌ای یونانی از ریشه هند و اروپایی است که با واژه Know در انگلیسی و Jnana در سنسکریت هم‌ریشه است. این واژه اصطلاحاً به معنی معرفت و عرفان به کار رفته است. معرفتی که از راه کشف و شهود یا به گونه‌ای باطنی و رازآمیز از راه دل به دست می‌آید. (اسماعیل پور، ۱۳۸۸: ۱۹۱) دکتر مهرداد بهار معتقد است که دو واژه عرفان و عارف که از ریشه عَرَفَ به معنای آگاه شدن مشتق شده‌اند، درست معادل (Gnosticism) و (Gnostic) هستند و نشان‌دهنده همان ارتباط عمیقی است که از نظر تاریخی و فکری میان آیین قبل از اسلامی و عرفان اسلامی وجود دارد (بهار، ۱۳۸۶: ۳۵۶) این اصطلاح بیانگر جریان فکری کهنی است که بر آگاهی از رازهای الهی تأکید می‌ورزد. گنوسیسم یا معرفت از راه تجربه‌ی مستقیم مکاشفه یا تشریف به سنت رازآمیز و باطنی به دست می‌آید. مکتب گنوسی، که به قول یوناس پیام خدای ناشناخته است، مجموعه‌ای از ادیان، مذاهب و نحله‌های دینی‌ای است که در قرون اول و دوم قبل از میلاد و نیز در قرون اول تا سوم پس از میلاد در فلسطین، سوریه، بین‌النهرین و مصر وجود داشته است (کونگ، ۱۳۸۴: ۷۴). گنوسی‌ان از این معرفت با عنوان معرفت به باطن امور یاد می‌کردند که این معرفت از عالم متعالی به شخص گنوسی می‌رسد و به عبارتی، در اثر اشراق درونی به وی دست می‌دهد. (Jonas, 1963: 32) در نگاه گنوسی‌ان هر کس به معرفت مذکور دست یابد، به رهایی رسیده است؛ چرا که آنان جهان را شریر و ساخته خدای پایین‌تر می‌دانستند و بر این باور بودند که انسان در این جهان به اسارت کشیده شده است، ولی به محض اینکه به اصالت خود معرفت یابد، به نجات خواهد رسید. (لین، ۱۳۹۰: ۱۶-۱۷) بنابراین حکمت گنوسی نوعی شناخت عرفانی است. اما عرفان شرقی قبل از عهد عیسی (ع) در اوایل تاریخ میلادی، رنگ مسیحی به خود گرفت و بعضی از اهل تحقیق آن

را از عقاید یهود دوره قبل از عیسی و برخی از نفوذ مصر یا ایران دانسته‌اند. (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۲۲)

در باب خاستگاه و بنیان‌گذاران گنوسیسم باید گفت که اینکه آیین گنوسی از چه زمانی به وجود آمده است در بین محققان اختلاف نظر وجود دارد. برخی از پژوهشگران مثل ریچارد ریزنشتاین<sup>۱</sup>، گئو ویدن گرن<sup>۲</sup>، رودلف بولتمان<sup>۳</sup> بر این باورند که آیین گنوسی ریشه ایرانی دارد، اما امروزه برخی دیگر، خاستگاه هلنیستی - یهودی برای آن قائل هستند. (Quispel, 1987: 566) افزون بر این، از دیرباز در بین محققان راجع به منشأ آیین گنوسی همواره بحث و اختلاف نظر وجود داشته است. برخی پژوهشگران سرآغاز آن را به پیش از مسیحیت می‌رسانند و برخی دیگر آن را بدعتی مسیحی تلقی می‌کنند. اگر مذهب گنوسی در معنای محدود کلمه تعریف شود، به طور قطع شامل نظام فکری‌ای است که بعد از مسیحیت ظهور کرده است. اما اگر در معنای وسیع کلمه به آن نگریسته شود، مسلماً خیلی از جریان‌های فکری پیش و پس از مسیحیت را دربرمی‌گیرد. بر اساس نگاه دوم، حتی متکلمان مسیحی مثل اوریگنس، کلمنس و... نیز گنوسی هستند. تا قرن بیستم بعضی از محققان با تکیه بر آثار آباء کلیسا، کیش گنوسی را بدعتی مسیحی می‌دانستند، به نظر آنان، گنوسی از مسیحیت ریشه گرفته و تا قرن دوم میلادی رشد چندانی نداشته و در دوره‌های بعدی شکوفا گشته است. بر اساس این دیدگاه ایران، مصر یا بین‌النهرین خاستگاه آیین گنوسی نیست بلکه این آیین بعدها در آن جاها رواج و گسترش یافته است. برخی دیگر به ویژه از اواسط قرن بیستم با استناد به آثار هرمسی، هلنیستی و مضامین اوستا و نوشته‌های مندایی و به این نتیجه رسیدند که آیین گنوسی ریشه پیشامسیحی دارد، در نتیجه بدعت مسیحی نیست. آنان در این زمینه بیشتر «اسطوره منجی» را مستمسک خود قرار می‌دادند. (Yamauchi, 1999: 20-21) علاوه بر خاستگاه آیین گنوسی، درباره بنیان‌گذار و اصول اعتقادات آن نیز اختلاف نظر وجود دارد. در اعمال رسولان از شمعون مغ یاد شده که بعداً

1. Richard Reizenstein
2. Geo Widen gren
3. Rudolf Bultmann



به مسیحیت گرویده است. به پیروی از عهد جدید، آباء کلیسا هم او را بنیان‌گذار گنوسی می‌دانند. از میان پدران کلیسا نخستین کسی که از او ذکری به میان آورده یوستینوس است. وی در آثارش شمعون را سامرایی معرفی می‌کند. یوستینوس می‌گوید سامرایی‌ها شمعون را خدای برتر می‌دانستند، برای او ارج و منزلت خاصی قائل و مجسمه نیز برای او ساخته و در روی مجسمه به زبان رومی نوشته بودند: «شمعون، خدای مقدس». به نظر یوستینوس، شمعون که تحت القائنات شیطانی قرار گرفته بود با انجام اعمال جادویی نه تنها مردم عادی روم، بلکه حتی اعضای سنا را نیز فریب داد. او اشاره می‌کند که سامراییان علاوه بر شمعون، زن او هلنا و شاگردش منندر<sup>۱</sup> را نیز به عنوان خدا می‌پرستند. (Schaff, 2001: 423)

از سوی دیگر، یکی از مسائل بنیادی اندیشه‌های گنوسی عبارت از نگرش دوبنی یا ثنوی و تعارض میان خدای ناشناخته و خدای جهان آفرین است. خدای ناشناخته چندان متعالی و مینوی است که اصلاً در شأن او نیست که جهان مادی را بیافریند. پس به نظر آنان، خدایی دیگر این کیهان مادی را آفریده است. این اندیشه ثنوی به گونه‌ی اسطوره‌های شگفت آور در آثار مروّجان برجسته گنوسی جلوه یافته است (هالروید، ۱۳۸۸: ۱۸) از دیدگاه گنوسی جهان به عنوان نبردگاه اخلاقی، برگرفته از ایران و دین باستانی پارسیان، کیش مزدایی، بود. در این نبردگاه، نیروهای خیر و شر، که شکل نمادین نور و ظلمت به خود گرفته بودند، برای کسب اقتدار، با هم ستیزه می‌کردند. (همان: ۵۸) به باور آنها میان جهان مادی و خدای تعالی، خداوندان بینابینی قرار دارند که از خداوند متعالی اطاعت کرده و به این واسطه، فرمان او را به جهان مادی می‌رسانند. و هرچه این خدایان و فرمان‌ها به جهان مادی نزدیک‌تر می‌شود، از کیفیت آن کاسته شده و پست‌تر می‌شود. و همین‌طور برعکس آن، هرچه به سمت بالا و به خدای متعالی رفته، مقام آن بالاتر و برتر می‌شود. و روح نیز با طی مدارج، می‌تواند به کمال و خدای متعالی دست یابد. همین اصول فکری است که ادیان بسیاری را زیر تأثیر قرار می‌دهد. اصول عقاید گنوسی محققاً قبل از عیسویت وجود داشت

و سپس به سختی با عیسویت جنگید. (بهار، ۱۳۸۷: ۷۵) گنوسی‌ان باور دارند موجوداتی روحانی دارای دو اصل ماوراء زمینی‌اند. خود را از اینجا، از این عالم خاکی نمی‌دانند. و کلید راز گشایی کلام فنی گنوسی‌ان لفظ «غیر»، «بیگانه» یا «غریب» است. کشف اساسی‌شان این است که گرچه گنوسی در دنیا است، اما از دنیا نیست و به آن تعلق ندارد. بلکه از جای دیگر می‌آید، از جای دیگر است. گینزه‌ی ماندائی دست راست بر او فاش می‌سازد که تو از اینجا نیستی، ریشه‌ات اینجا نیست. و گینزه‌ی دست چپ می‌گوید تو از اینجا نیامده‌ای، بیخ و نسبت در اینجا نیست، جایگاهت مهد زندگی است؛ و در کتاب یوحنا می‌خوانیم «من انسانی از عالم دیگرم.» (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۳۶)

### جایگاه امامت در مذهب اسماعیلیه و تأثیر گنوسیسیم

اسماعیلیه، یکی از فرق شیعه است که در اواسط قرن دوم قمری پدیدار گشته و سپس به شاخه‌ها و گروه‌هایی تقسیم شد. این فرقه نام خود را از اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع) گرفته است. (دفتری، ۱۳۷۶: ۵۴) با رحلت امام صادق (ع) در ۱۴۸ق، پیروان آن حضرت از میان شیعیان امامی به گروه‌هایی منقسم شدند که دو گروه از آنها را می‌توان به عنوان نخستین گروه‌های اسماعیلی دانست. طبق روایات اسماعیلی، امام صادق (ع) ابتدا فرزند ارشد خود اسماعیل را به جانشینی برگزیده، و نص امامت را بر او قرار داده بود، ولی طبق روایت اکثر منابع، اسماعیل چند سال قبل از پدر، وفات یافت. (همان: ۵۷) اسماعیلیان معتقد بودند که چون اسماعیل فرزند ارشد امام صادق (ع) در زمان حیات ایشان به عنوان جانشین امام معرفی شده است به همین دلیل متابعت از اسماعیل بر پیروان امام ضروری است. این گروه قائلند اسماعیل نمرده و نخواهد مرد و او همان مهدی قائم است، و چون پدرش به امامت اسماعیل پس از خودش اشاره کرده و امام جز راست نمی‌گوید؛ در هنگام شنیدن خبر مرگ او، دانستیم که همان اشاره امام صادق بر امامت اسماعیل درست است و او قائم آخر الزمان است. (نوبختی، ۱۳۸۶: ۱۰۱) اما با مرگ اسماعیل و با وجود تمام تمهیداتی که امام صادق (ع) در مورد مرگ فرزند خویش اندیشید و با شهودی که بر مرگ او گرفت، پیروان اما دوپاره شدند و گروهی مرگ اسماعیل را انکار کردند و در انتظار رجعت او به عنوان امام قائم و مهدی موعود باقی ماندند. این گروه را اسماعیلیه

خالصه نامیدند. گروه دوم از اسماعیلیان نخستین، مرگ اسماعیل بن جعفر در زمان پدرش را پذیرفته بودند و پس از وفات امام صادق (ع)، فرزند ارشد اسماعیل، محمد را به امامت شناختند. این گروه به «مبارکيه» معروف شدند. اینان معتقد بودند که اسماعیل پیش از وفاتش، نص امامت را به نام محمد کرده است. (اشعری قمی، ۱۳۷۸: ۸۱-۸۰) این گروه برای توجیه انتقال امامت از اسماعیل به فرزندش محمد، امکان استمرار امید برای تحقق تفکرات سیاسی و مذهبی خودشان را فراهم آوردند، هرچند به علت مخالفت ائمه شیعی با این نوع عقاید و خطرهای عباسیان، این گروه به اجبار اهداف و عقایدش را در خفا پی گرفتند. (فضلی، ۱۳۹۸: ۲۵۳) در واقع همین خطرات بالقوه و بالفعل موجود در عصر اسماعیلیان بود که این فرقه در میان نهضت‌های مختلف شیعی، به سلسله‌مراتب و پنهانکاری شهرت دارد و کل تشکیلات بر طبق اصل تقیه پنهانی بود. این تقیه در میان اسماعیلیان در قیاس با سایر شیعیان شدت بیشتری داشت. (استرویوا، ۱۳۸۶: ۲۰۱)

فرقه اسماعیلیه از آن جهت که به بحث و استدلال و فلسفه و علوم عقلی توجه داشتند در عالم اسلام اهمیت بسیار دارند و چون نشر دعوت آنان با دوره تعصب و غلبه فقها و محدثین بر اهل علم و استدلال مصادف بود وجود آنها در حفظ علوم عقلی تأثیر فراوان داشت. عقل‌شناسی گنوس اسماعیلیه متمایز از بسیاری از فرق و حکمت‌های دیگر است. عقلی که در گنوس اسماعیلیه مدبر و صانع عالم شمرده می‌شود، به هیچ یک از اوصاف هول انگیز یالداباوت<sup>۱</sup> و همینطور به هیچ یک از اوصاف هول انگیز فرشتگان حاکم بر سپرهای آسمانی که به حاکمان (آرخون‌های) معاند می‌مانند، متصف نیست. به عکس مفهوم تربیت ملکی (که از قبل در معراج نامه منسوب به ابن سینا بیان شده است)، بدنی معناست که فرشتگان آماده‌اند به یاری گنوستیک‌ها بشتابند تا آن‌ها را برای رهایی، برای بازگشت به وطن/خانه، و عمل به معراج عرفانی خویش کمک کنند. و اما نیروی شیطانی بر بسیط زمین قرار دارد و در آن‌جا در پیکار بی‌امانی که مخالفان امام به راه می‌اندازند،

---

۱. Ialdabaoth گنوستیک‌های شیعی او را آفریدگار عالم زمینی می‌دانند که جایگاه فروتر خویش را نادیده می‌گیرد و دعوی الوهیت می‌کند.

آشکار می‌شود. (کربن، ۱۳۹۴: ۲۴۵)

با ظهور اسلام، اندیشه عرفانی مانی در برخی از نگرش‌های صوفیانه تأثیر خود را بر جای گذاشت. اندیشه‌های اسماعیلیان و به ویژه قرامطه بی‌شک به اندیشه‌های مانی نیست. اندیشه‌های عرفانی نیز آنچنانکه از نوشته‌های عارفان و صوفیان برمی‌آید با اندیشه‌های مانوی و مخصوصاً گنوسی همانندی‌هایی دارد. گمانه‌زنی از روی اعداد، علم احکام نجوم و برخی آداب نیایشی و گونه‌هایی از شبه علم ابدان از طریق مانویت به اسلام انتقال یافته است. (ویدن گرن، ۱۳۷۱: ۱۹۴) تأثیرپذیری اسماعیلیه از اندیشه‌های گنوسی و مانوی نیز زیاد بوده است (مشکور، ۱۳۶۲: ۲۱۷). چنانکه روش تفسیر تأویلی که بعدها خاص اسماعیلیان گردید. به باور دفتری (۱۳۷۶) جنبه بنیادین این جریان همانا ثنویت گنوسی آن است که وابستگی نزدیک با عقیده بنیادین مانویان دارد و نزاع میان نیکی و بدی را به زبان رمز و تمثیل بیان می‌کنند. اما نکته مهمی که در اینجا باید به آن اشاره کنیم، مساله تمایز گنوس شیعی و گنوس اسماعیلی از گنوس باستانی است. اساساً گنوس شیعی به طور عام و گنوس اسماعیلی به طور خاص، را نمی‌توان صرفاً تداوم گنوس باستانی دانست. این گنوس در واقع راهی را می‌رود که مختص به خود آن است و در این مسیر برخی از مضامین و موضوعات را حذف و در عین حال برخی مضامین و موضوعات کاملاً قابل تشخیص را جذب و به کلی دگرگون می‌سازد. (کربن، ۱۳۹۴: ۲۳۸) گنوس اسماعیلی در واقع نوعی معرفت عامه و تعلیمی برای عوام الناس نیست. بلکه تعلیم سالکانه‌ای است که به هر مرید برگزیده داده می‌شود. گنوس در عالم باطن (علم الباطن)، علم حقیقت (علم الحقیقه)، است که به این اعتبار به تولد نوین، تحول، نجات نفس می‌انجامد بی‌تردید مهم‌ترین دلیل برای لزوم وجود امام نزد اسماعیلیه، همان ارسال رسل و انبیاء است. پس در هر زمانی باید فردی باشد که انسان‌ها را به خداوند رهنمون سازد، تفسیر صحیح را برای آنان بیان کند و امور باطنی را برای آنان روشن سازد. (کرمانی، ۱۹۹۶: ۷۳)

اما پیش از ذکر درجات امام از منظر فرقه اسماعیلیه باید گفت که امام مظهر وجود باری تعالی و تجلی ذات اوست. البته این مفهوم را نباید با مفهوم تجسد خداوند که در

حکمت الهی دین مسیح، مذکور و مقبول است، اشتباه گرفت. اینجا موضوع مظهریت و تجلی ذات مطرح است، هر چند مفهوم تجلی و اعتقاد بدان ما را به نوعی از مسیحیت قدیم که امروز به کلی در حاشیه مسیحیت رسمی قرار گرفته است. نزد مذهب اسماعیلیه، دور نبوت شامل هفت دوران یا هفت دور فرعی است که با آخرین امام، اما قائم‌القیامه، ختم می‌شود. هفت ناطق منطبق با «هفت رکن حکمت»، یا «هفت گانه سر»، است به شرحی که در پیامبر شناخت ایبونی توصیف شده است - یعنی هفت ناطق، هورات یک مسیح سرمدی یا آدم - مسیح است که نخستین مظهر او، انسان آغازین (آدم قدیم)، بود. در عین حال با تبار امامان، حتی بیش از تبار پیامبران، است که مضمون پیامبر حقیقی که به سوی قرارگاهش می‌شتابد، وارد عرصه می‌شود. یقیناً طبیعی است که باید به هنگام تامل، تبار امامان دوران کنونی راحت‌تر از تبارهای امامان ادوار قبل، تداعی شود. (همان: ۲۸۲)

درجات امامت در اسماعیلیه به پنج درجه تقسیم شده و آن‌ها پنج نوع امام دارند: ۱- امام مقیم: امام مقیم کسی است که مربی ناطق دور بعد است. ۲- امام اساس: جانشین هر پیامبر اولوالعزم به عنوان اساس آن دوره شناخته می‌شود که از آن به وصی یا صامت نیز تعبیر شده است. ۳- امام متم: هفتمین امام در هر دوره را امام متم گویند. ۴- امام مستقر: امامی که امامت در فرزندان او ادامه یابد و حامل نورالهی باشد، امام مستقر نامیده می‌شود. ۵- امام مستودع: امامی که امامت در نسل او ادامه نیابد و فقط خود او امام باشد، امام مستودع گویند.

افزون بر این در رابطه با عقاید اسماعیلیان، باید گفت این فرقه مذهبی معتقد بودند که تاریخ مذهبی بشر از هفت دوره تشکیل می‌شده، و هر دوره را یک پیامبر شارع آغاز می‌کرده است. آنها پیامبران شارع را ناطق می‌نامیدند. در اصل شریعت هر دوره منعکس کننده پیام ظاهری ناطق آن دوره بوده است. در ۶ دوره اول تاریخ، «نطقاً» یعنی همان پیامبران اولوالعزم عبارت بودند از آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی (ع) و محمد (ص). هر یک از این نطقاً برای تأویل باطن شریعت آن دوره جانشینی داشته است که اسماعیلیان وی را وصی و اساس می‌خواندند. در هر دوره، بعد از وصی آن دوره، ۷ امام وجود داشته است و وظیفه اصلی آنان حراست از معانی ظاهری و باطنی شریعت بوده است. هفتمین امام هر

دوره به مقام ناطق دوره بعدی ارتقا می‌یافته که با آوردن شریعتی نو، شریعت ناطق دوره قبل را نسخ می‌کرده است. (دریابییگی، ۱۳۹۲: ۱۱۷-۱۱۶) این الگو تنها در دوره هفتم، یعنی آخرین دوره تاریخ، تغییر می‌کرده است. بر پایه اعتقادات اسماعیلیان، هفتمین امام در ششمین دوره، یعنی دوره حضرت محمد (ص) و اسلام، محمد بن اسماعیل بوده که اسماعیلیان مرگش را انکار کرده، و در انتظار ظهورش به عنوان قائم و مهدی بوده‌اند. این یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های متمایز بخش با شیعیان اثنی عشری است. زیرا شیعیان مذکور به دوازده امام معصوم قائل بودند. هانری کربن در مقاله مذاهب شیعه و اسماعیلیه در خصوص عدد دوازده می‌گوید که این عدد مقدس نتیجه حوادث و تجربه زمان نیست، بلکه عددی است ممتاز که صورت نوعی اعداد کامل را معرفی می‌کند. عدد هفت نیز به نوبه خود به همین جهت ممتاز و وجه امتیاز شیعه اسماعیلیه از شیعه امامیه است. (کربن، ۱۳۸۴: ۲۱۳) اسماعیلیان علاقه ویژه‌ای به عدد هفت داشتند از همین رو بود که گاه آنان را سبیه می‌نامیدند. آنان قرینه سازی هفت پرده‌ای و سلسله مراتب هفتگانه را در تمامی سطوح وجود می‌بینند و توالی هفت امام از این لحاظ چیزی جز بیان اسطوره‌ای-تاریخی این طرز تلقی نیست. (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۷۲) کربن معتقد بود که تفکر دوازده امامی نمادی است از آسمان ثوابت و دوازده صورت فلکی منطقه البروج. در حالی که تصور شیعیان هفت امامی بیانگر هفت اختر گردنده در آسمان سیارات است.

رویکرد اسماعیلیان به آشکارگی و پنهان بودن امام یا انسان کامل در روی زمین، به مثابه یک امر زمانی است. برای نمونه شهرستانی در ملل نحل در خصوص اعتقاد اسماعیلیان به امام، می‌گوید که از نظر اسماعیلیان زمین هرگز از امام خالی نخواهد بود و هر دوره باید امام را کشف کرد. و اگر امام ظاهر باشد جایز است که حجتش مستور باشد و اگر امام مستور باشد جایز است که حجتش ظاهر باشد. (شهرستانی، ۱۹۷۲: ۱۵۴) یکی از تاثیراتی که می‌شود گفت گنوسیسم بر مذهب اسماعیلیان نهاده است، همین وجود همیشگی امام به مثابه مظهر بلاواسطه فیض و رحمت و معرفت الهی است. در واقع در گنوسیسم برای ادراک معرفت حقیقی و باطنی، باید متکی به یک منبع حقیقت بود که در اسماعیلیه امام این منبع لایزال الهی است. جدا از این، در گنوس اسماعیلی مفهوم وجود

دارد که کاملاً با گنوس مسیحی برابر است. در گنوس اسماعیلی شناخت و معرفت به خویشتن خویش یا همان نفس خویش، برابر با شناخت خدای شخصی خویش یعنی شناخت امام خویش است. در نتیجه امام صورت این خویشتن خویش، این نفس کلی است که ظهور او از این طریق نفوس جزئی‌ای است که برای او عمل و فعالیت می‌کنند و خود او وارد گفتگو با آن‌ها می‌شود، اعتلا می‌یابد. (کربن، ۱۳۹۴: ۵۱۳) نزد اسماعیلیه، امام در مرکز هستی بشری قرار دارد و انسان‌ها باید به او متکی باشند و از او یاری بجویند تا به معرفت شهودی دست یابند. بدون تعلیمات امام هرگز نمی‌توان شناخت درستی از حقیقت الهی پیدا کرد. به عقیده دکتر زرین کوب، اعتقاد به سلسله مراتب اولیا، که در رأس آنها قطب قرار دارد، به احتمال قوی مأخوذ است از آنچه نزد گنوسی‌های مسیحی سابقه داشته است (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۹۳)

### **وجوه تأویلی و رمزی متون مقدس در مذهب اسماعیلیه و تأثیر گنوسیسم**

در آغاز سده نهم، اسماعیلیان همزمان حاکمان سنی و امامیه را، بر پایه نظریات مبتنی بر مهدویت و عرفان خود، که با فلسفه نوافلاطونی درهم آمیخته بود، مورد تهدید انقلابی قرار دادند. به نظر آنان، در مقابل هر یک از تعالیم تنزیلی پیامبر تأویلی به علی (ع) به عنوان وصی او داده شده بود. این تعالیم، طبیعت، اعداد و ستاره‌شناسی را در بر می‌گرفت. اسماعیلیه، همانند امامیه، بر تمایز میان خود، به عنوان خواص، و سنیان به عنوان عوام تأکید داشتند. (فرمانیان، ۱۳۸۶: ۶۹) اسماعیلیان در این جهت به نظریه مثل و مضمون طبق فلسفه یونان معتقد گشته و قائلند هر چیزی در این عالم یک مضمون دارد که باطن اوست و این امام است که معانی باطنی را برای اهلس آشکار می‌سازد. ولی با مراجعه به کتب اسماعیلیه هیچگاه تأویلات خود را به امام مستند نساخته و هیچگاه دیده نمی‌شود که به صورت معین بگویند این تأویل را فلان امام بیان کرده است. این افراد غالباً تأویلات خود را بیان کرده و بیشتر اوقات از علمای بزرگ خود مطلبی را بیان می‌کنند، تا از امام خود، گاهی اوقات از برخی از خلفای فاطمی حتی یک کلمه هم در کتب اسماعیلیان یافت نمی‌شود. البته برخی کتب مجعول هستند که معلوم نیست نویسنده آن کیست، برای نمونه مثل کتاب *ام‌الکتاب ابوالخطاب* که پیش‌تر اشاره کردیم، یا کتاب

الهفت و الاظله مفضل بن عمر جعفی که معلوم نیست چگونه به دست این افراد رسیده و دیگران از آن خبری ندارند.

کتاب الهفت و الاظله به مفضل بن عمر جعفی منسوب است و در آن از مسایل باطنی و شهودی سخن به میان آمده است. این کتاب در شهر مصیاف سوریه در بین مخطوطات اسماعیلیان نزاری شام یافت شده است. درباره آفرینش در این کتاب آمده که خداوند اظله را قبل از اشباح و اشباح را قبل از ارواح آفرید و اولین شی ای که خدا آفرید، ظل بود. او را از مشیتش آفرید و تقسیم کرد. در ادامه خداوند ادوار دوازده گانه را آفرید و آن را به هفت دور مقرر داشت. سپس اولین رسول را که محمد مصطفی (صلی الله علیه و آله وسلم) بود، در دهر و در همان اظله آفرید و به همین دلیل حضرت امیر (علیه السلام) فرمود: «بنا فتح الامر و بنا یختم» و پیامبر اولین حجاب شبیحی است. ادامه کتاب تماماً در بیان معرفت کافر و مومن است. در این کتاب در تأویل تزویج ام کلثوم آمده است: «به حضرت امیر (علیه السلام) شش بار ظلم شد و شش بار کشته شد و یک قتل و ظلم باقی ماند. سبب قتل اول حسد قابیل بود و هابیل همان امیرمومنان (علیه السلام) بود. حضرت علی (علیه السلام) پنج بار دیگر به لباس دیگران ظاهر شد. حضرت امیر دخترش جریره را به عقد او در آورد و بر او مشتبه شد و خیال کرد که ام کلثوم است». (جعفی، ۱۴۱۲: ۵۷) بنابراین تمام این کتاب به مباحث باطنی و رمزی پرداخته و مطالبی بیان می دارد که علمای امامیه آنها را مردود دانسته‌اند. او در این کتاب به تأویل هفت دور عالم و هفت آدم پرداخته که در مباحث نطق هفت گانه اسماعیلیه و ادوار هفت گانه آنها تاثیر عمیقی گذاشته است. اسماعیلیان این تفکرات را با اندیشه خود در آمیخته و تبیین جدیدی از آن دادند. (فرمانیان، ۱۳۹۵: ۱۷۸)

از مشخصات این تأویلات روشن می شود که بیشتر از غلات و نوافلاطونیان و گنوسیان تاثیر پذیرفته و کمتر راه و رسم ائمه خود را رفته‌اند. تمام تاویلات آن ها حول محور امام می چرخد که همان مطالب خطاییه است. در روایات اثنا عشریه آمده است که برخی غلات، واجبات را به شناخت امام و دوستدارانش و محرمات را به شناخت دشمنان امام و پیروانشان تعبیر کرده و اینگونه راه اباحه گری را در پیش گرفتند و امام



صادق (ع) به نکوهش آنان پرداخت. لازم به ذکر است که طیبیان در جهان امروز به شریعت مقید بوده و اگرچه تأویلات ذوقی فراوانی در کتاب‌هایشان دیده شود، ولی عمل به شریعت، آن‌ها را از برخی اتهامات مبری می‌سازد. (آقانوری، ۱۳۸۱: ۲۴۹) اسماعیلیان اعتقاد دارند که هر معنای ظاهری و لفظی نشان‌دهنده یک معنای باطنی و حقیقی است، در نتیجه در نظام مذهبی اسماعیلیه معنای ظاهری و باطنی قرآن مجید و شرع مقدس اسلام نیز از یکدیگر کاملاً متمایز بوده است. از نظر اسماعیلیان، هر آیه، کلمه، نام، حکم، فرمان و ممنوعیتی در قرآن دارای معنای باطنی است. بنابر عقیده اسماعیلیان نخستین ظاهر دین با هر پیامبری که آورنده شرعی جدید بود تغییر می‌کرده ولی باطن دین که همیشه شامل حقایق ابدی است تغییرناپذیر می‌مانده است، دسترسی به این حقایق تغییرناپذیر که در مذهب و شرایع مختلف یکسان است فقط برای اسماعیلیان (خواص) مسیر بوده، حال آنکه غیر اسماعیلیان (عوام) فقط قادر به درک معانی آشکار مذهب بوده‌اند و دستیابی به حقایق باطنی فقط از طریق تأویل امکان‌پذیر بوده است. آنها اغلب تأویل را با معنای رمزی و تمثیلی حروف و اعداد ترکیب می‌کردند و از طریق تأویل - که خود از وظایف اصلی اسماعیلیه بوده است - اسماعیلیان از معنای ظاهری بر معنای باطنی و حقیقی دین دست یافته‌اند. (دفتری، ۱۳۷۶: ۶۸۷)

می‌توان گفت از ویژگی‌های گنوسی مذهب اسماعیلیه، همین تأکید بر جنبه باطنی و فهم تاویلی و رمزی است. از جمله ویژگی‌های متمایزبخش میان شیعه هفت امامی با شیعه دوازده امامی همین تأکید اسماعیلیان بر جنبه باطنی کلام الله و تاویل کلام مقدس است. در واقع این فرقه را معرف جنبه عرفانی در اسلام می‌نامند. (کربن، ۱۳۸۴: ۲۱۳) همین تأکید بر وجه عرفانی است که می‌توان تاثیر گنوسیسم بر این مذهب را شناخت. زیرا در گنوسیسم، عرفان و معرفت عرفانی از ویژگی‌های اصلی این آیین به شمار می‌رود. در واقع مذهب اسماعیلی بر این امر تأکید می‌کرد که معنای باطنی قرآن و آموزه‌های الهی را باید امام کشف کند. با این وجود، بدون ساحت معرفت‌شناسانه گنوسیسم، امکان تأویل و آشکار کردن باطن امر ظاهری برای اسماعیلیان ناممکن بود. به طور کلی اساس و بنای عقاید و افکار الهیاتی و مذهبی اسماعیلی دارای دو مرتبه است یکی ظواهر شریعت و دیگری باطن

و حقیقت شریعت، ظاهر متعلق به روش عملی و علایق بین افراد است و باطن، به این معناست که آیات و اعتقادات دارای معانی باطنی است که کسی جز امام از آن آگاهی ندارد. در جنبه ظاهری، اسماعیلیان تا آنجا که هر چه اسلام واجب ساخته، هر فرد اسماعیلی بر خود واجب می‌شمارد اما از جنبه باطنی مذهب آنان بر پایه تأویل قرآن و دین طبق نظرات و آراء خاص خودشان است. اسماعیلیان «تأویل» را در برابر «تنزیل» یعنی شکل ظاهری قرآن و «باطن» را در برابر «ظاهر» قرار داده‌اند و معتقدند که: تنزیل عبارت است از ظاهر معانی کتاب (قرآن) به طریقی که احکام شریعت بدان برپا شود، و تأویل از باطن کتاب است به میزانی که احکام حقیقت به آن برپا باشد و چون نبی با همه کس به طور برابر و یکسان سخن گفت، چنانچه کسی در حال حیات خود فرزندان را برابر همه چیز دهد و میان آنها تفاوت نگذارد، وصی او باید هر کس را به مقدار و سهم او چیزی دهد، وصی نبی باید پیروان دین را اگر از اهل تأویل باشند برای ایشان از تأویل گوید و اگر از اهل تنزیل باشند ایشان را تنزیل گویند.» (قهستانی، بی‌تا: ۳۱)

### نتیجه‌گیری

باورها و اعتقادات الاهیاتی و کلامی گنوسی، در طول تاریخ بر فرق متعدد شیعه تاثیر نهاده است. گنوسیسم به مثابه یک جریان معرفت‌شناسانه و رمزی، مفاهیم متعددی از جمله ثنویت، نظریه رستگاری، الهی بودن عیسی مسیح و تأویل رمزی متون مقدس ایجاد کرد. این مفاهیم در طول تاریخ بر فرق متعدد شیعه به ویژه فرقی چون غلات و اسماعیلیه تاثیر نهاده‌اند. در ابتدا فرقه اسماعیلیه به دلیل ملاحظات سیاسی که داشت، از آموزه تأویل به عنوان تمهیدی برای پنهان نمودن دیدگاه‌های کلامی و الاهیاتی‌اش بهره می‌برد. اما به مرور زمان، تأویل به عنوان یکی از وجوه بنیادین جهان‌بینی مذهب اسماعیلی تبدیل شد. در تحقیق حاضر کوشش شده است تا تاثیر کلامی و الاهیاتی گنوسیسم به عنوان یکی از مذهب پرنفوذ در میان نحله‌ها و مذاهب عرفانی ایران به ویژه مذهب اسماعیلیه مورد مطالعه قرار گیرد. در این میان، توجه عمده ما به تأثیر گنوسیسم بر مفاهیم امامت و تأویل کتاب مقدس نزد اسماعیلیان بوده است. گنوسیسم به امام و مرجعیت تام تمام‌اش برای تأویل متون

قدسی و رمزی باور داشت. این ایده در اسماعیلیه به عنوان یکی از مذاهب باطنی گرا به افراطی‌ترین صورتش نمایان شد. زیرا در مذاهب باطنی گرا، مسأله اساسی، کشف معنای باطنی هر امر ظاهر است. از نظر اسماعیلیان، کلام مقدس، دارای ظاهر و باطن است و این امام است که می‌توان ظاهر کتاب مقدس را آشکار سازد. به همین دلیل در مذهب اسماعیلیه، امام مظهر و نمونه انسان کامل است. امام هم حامل پیام الهی است و هم کاشف معنای باطنی امور ظاهر. اما مظهر رحمانیت و تداوم فیض الهی است. می‌توان گفت امامت تداوم دایره نبوت است که در شیعیان با مفهوم اصیلی چون «ولایت» معنا می‌یابد. موضوع مهم دیگری که اسماعیلیه بسیار متأثر از اندیشه‌های کلامی و الاهیاتی گنوسیسم بود، وجه تاویلی امور بود. اگر بپذیریم که امام مرجع و منبع تمامی معرفت ما نسبت به امور وحیانی و قدسی است، در آن صورت خواهیم پذیرفت که تنها وجود مقدس امام است که می‌تواند رازهای کتاب مقدس را بر مؤمنان آشکار سازد. باری یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که بیشترین تأثیر کلامی و الاهیاتی گنوسیسم در مذهب اسماعیلیه، در ساحت امامت و تاویل کتاب مقدس بوده است. در واقع این دو ساحت، از جهت معرفت‌شناسی و امام‌شناسی، اهمیت بنیادینی برای مذهب اسماعیلیه دارند. زیرا این مذهب خود را با چنین صورت‌های عمدتاً معرفت‌شناسانه‌ای است که تعریف می‌کند.

## فهرست منابع

۱. آقا نوری، علی (۱۳۸۱)، باطنی‌گری و اسماعیلیه، تاریخ اسماعیلیه، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
۲. استرویوا، لودمیلا ولادیمیرونا (۱۳۸۶)، تاریخ اسماعیلیان در ایران، ترجمه پروین منزوی، چاپ دوم، تهران: نشر اشاره.
۳. اسماعیل‌پور، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، اسطوره آفرینش در آیین مانی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات کاروان.
۴. اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۷۸)، المقالات و الفرق، تصحیح محمد جواد مشکور، تهران: انتشارات علمی.
۵. الیاده، میرچا (۱۳۶۲)، چشم‌انداز اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران: انتشارات توس.
۶. بهار، مهرداد (۱۳۸۷)، ادیان آسیایی، چاپ هفتم، تهران: نشر چشمه.
۷. بهار، مهرداد (۱۳۸۶)، جستاری در فرهنگ ایران، چاپ دوم، تهران: نشر اسطوره.
۸. جعفری، مفضل بن عمر (۱۴۱۲)، الهفت و الاضله، تحقیق و تقدیم عارف تامر، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۹. دریابیگی، محسن (۱۳۹۲)، «نقد و بررسی تاثیرپذیری اندیشه شیعی از تفکر گنوسی از نگاه محمد عابد جابری»، رساله تخصصی دکتری، استاد راهنما: رضا حاجی ابراهیم، استاد مشاور: ابوالفضل کیاشمشکی و حمیدرضا رضانیا، دانشگاه معارف اسلامی قم.
۱۰. دفتری، فرهاد (۱۳۷۶)، تاریخ و عقاید اسماعیلیه. ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، جستجو در تصوف ایران، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹)، ارزش میراث صوفیه، چاپ چهاردهم، تهران: امیرکبیر.
۱۳. شایگان، داریوش (۱۳۷۱)، هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، چاپ اول، تهران: موسسه آگاه.
۱۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۹۷۲)، الملل و النحل، بیروت: دارالمعرفه للطباعة و النشر.
۱۵. فرمانیان، مهدی (۱۳۸۶)، اسماعیلیه، تاریخ و عقاید، قم: نشر ادیان.
۱۶. فرمانیان، مهدی (۱۳۹۵)، درسنامه تاریخی و عقاید اسماعیلیه، تهران: نشر ادیان.
۱۷. فروزنده، مسعود (۱۳۷۷)، تحقیق در دین صابئین مندایی، تهران: انتشارات سماط.

۱۸. فضل‌ی، زینب (۱۳۹۸)، «دعوت اسماعیلی و ریشه‌های تاریخی باطنی‌گری اسماعیلیه»، شیعه‌پژوهی، سال ششم، شماره هفدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صص ۲۷۳-۲۴۶.
۱۹. قهستانی، ابواسحاق (بی‌تا)، هفت باب، به تصحیح ایوانف، تهران: اساطیر.
۲۰. کربن، هانری (۱۳۸۴)، مجموعه مقالات هانری کربن، جمع‌آوری و تدوین محمدامین شاهجویی، زیر نظر شهرام پازوکی، چاپ اول، تهران: انتشارات حقیقت.
۲۱. کربن، هانری (۱۳۹۴)، زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، ترجمه انشالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
۲۲. کرمانی، حمیدالدین (۱۹۹۶)، المصاییح فی اثبات الامامه، بیروت: دارالمنتظر.
۲۳. کونگ، هانس (۱۳۸۴)، تاریخ کلیسای کاتولیک، ترجمه حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۴. لین، تونی (۱۳۹۰)، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، تهران: انتشارات فرزانه.
۲۵. مشکور، محمدجواد (۱۳۶۲)، تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلامی تا قرن چهارم، تهران: انتشارات اشراقی.
۲۶. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۶)، فرق الشیعه، ترجمه محمدجواد مشکور، ج ۱، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۷. ویدن گرن، گئو (۱۳۷۱). مانی و تعلیمات او، ترجمه نزهت صفای اصفهانی، تهران: چاپ پرچم.
۲۸. هالروید، استوارت (۱۳۸۸)، ادبیات گنوسی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره.
۲۹. هالم، هاینس (۱۳۸۹)، تشیع، ترجمه محمدتقی اکبری، تهران: نشر ادیان.
30. Jonas, Hans, (1963), *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, Boston.
31. Quispel, Gilles, (1987), "Gnosticism: Gnosticism From The middle Age to the Present", *Encyclopaedia of Religion*, Ed. By Mircea Eliade, Macmillan New York, vol.5.
32. Schaff, Philip, (2001), *The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Christian Classics Ethereal Library, 1819-1893(rep. 2001).
33. Yamauchi, Edwinm, (1999), *Pre-Christian Gnosticism: A Survey of Proposed Evidences*, Michigan, n.d.



## تحلیل و نقد تعاریف وحی با نظر به اعجاز، علم و عصمت انبیاء

رضا نجفی<sup>۱</sup>

علی احمد ناصح<sup>۲</sup>

سید محمد تقی موسوی کراماتی<sup>۳</sup>

### چکیده

شناخت و امکان تحقق وحی از کهن‌ترین مباحث قرآنی، دینی و کلامی است که اندیشمندان فرق اسلامی و همچنین غیر مسلمانان به آن پرداخته‌اند. از این رو تحلیل و نقد تعریف‌های متنوعی که پیرامون وحی ارائه شده است، ضرورت می‌یابد؛ که البته هدفی است که نوشتار حاضر دنبال می‌نماید. نخست امکان وحی با بازشناسی پیش نیازهای شناخت آن مانند انسان‌شناسی و پیامبرشناسی انجام گرفته است. پس از آن شاخصه‌های ظرف نزول وحی یعنی عناصر سازنده‌ی ساختار نبوت که عبارتند از اعجاز، علم و عصمت بررسی گردیده است. بررسی سه محور گفتگوی اثباتی و انکاری و تحمیلی پیرامون تعاریف وحی نیز از نظر پنهان‌نمانده است که با روش توصیفی، تحلیلی و تطبیقی برای مورد ارزیابی قرار گرفته است. تحلیل مسأله نشان می‌دهد که مقوله وحی با مفاهیمی چون تجربه دینی به کلی متفاوت است. به علاوه نبوغ بشر نمی‌تواند او را از رابطه حیاتی بی‌نیاز نماید. بنابراین وحی فقط با تحقق کامل عناصر سازنده نبوت حاصل خواهد شد.

### واژگان کلیدی

اعجاز، تعاریف وحی، عصمت انبیاء، علم.

۱. دکترای تخصصی علوم قرآن و حدیث؛ عضو هیات علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه خلیج فارس. بوشهر. (نویسنده مسئول)

Email: najafi9487@gmail.com

۲. استاد تمام گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: aliahmadnaseh@yahoo.com

۳. دانش‌آموخته دکترای تخصصی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران.

Email: musavi.keramati@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۱/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۵

## طرح مسأله

شناخت وحی تابعی از شناخت موضوعات دیگری در منظومه باورهای اسلامی است که تا آن موضوعات به درستی روشن نشود، ره بردن به حقیقت و چستی وحی دست یافتنی نیست؛ چرا که شناخت وحی زائیده معرفت به پیش نیازهایی است که بر آن بنا شده است. انسان‌شناسی و نبی‌شناسی در معارف مکتب از جمله موضوعاتی است که راه رسیدن به شناخت وحی از آنها می‌گذرد. از این رو ضروریست که تعریف دقیقی از وحی ارائه و ارتباط آن با انسان مشخص شود. البته آنچه که به عنوان وحی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد، نص قرآن کریم است. نسبت میان وحی و قرآن «عموم و خصوص مطلق» است؛ چرا که همه قرآن، وحی است، اما لزوماً همه آنچه وحی است، قرآن نیست. تأویلات و تفاسیر قرآن و همچنین احادیث قدسی، وحی‌اند؛ اما قرآن نیستند. (عرب صالحی، ۱۳۹۸، ش ۹۳، ص ۵) مسأله اساسی در بررسی تعاریف وحی، شناخت قابلیت آن در ایجاد حلقه اتصال میان ذات اقدس باریتعالی و انسان است. اینکه آیا وحی از جنس الهام ربانی است یا جزئی از وجود انسان است که در سایر موجودات نیز به شکل‌های مختلف یافته می‌شود؟ چرا که اشتراک لفظی در وحی، تعاریف متفاوتی را رقم زده است که «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ...» (نحل/۶۸) نیز در آن دیده می‌شود. اما حقیقت متعالی وحی که در قالب «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا...» (شوری/۷) بر پیامبر نازل شده چیست و چه وجودی از انسان برای دریافت آن قابلیت یافته است؟ علاوه بر این بررسی تأثیر متقابل وحی بر فرهنگ زمانه نیز در شناخت حقیقت آن دارای اهمیت است تا مشخص شود که آیا نبی از اندیشه‌های خود در تدوین و ابلاغ وحی کمک گرفته است یا اینکه صرفاً واسطه فیض الهی است؟

## پیشینه تحقیق

در خصوص مسأله وحی و کیفیت آن از جنبه‌های مختلفی تحقیق شده است. اختصاص وحی به انبیاء و بی‌اطلاعی سایرین از کیفیت آن موجب شده است تا در نهایت از دو مسیر عقلی و نقلی بدان نگریسته شود تا شاید برای پرسش‌های ذهن بشر پاسخ‌های قابل اعتمادی ارائه نمایند. محمدحسن قراملکی کتاب «دین و نبوت» را نگاشته و حسن



یوسفیان به گردآوری کتاب «عقل و وحی» کمر همت بسته است. هر یک از این دو از جهتی به موضوع وحی پرداخته اند. کتاب «وحی شناسی» نوشته مصطفی کریمی همین تلاش‌های ارزنده را دنبال کرده است. علاوه بر نمونه‌هایی که اشاره شد مقالات فراوانی به بررسی مسأله وحی پرداخته اند. برخی از تلاش‌های علمی نیز با انحراف از مبانی اندیشه اسلامی، مسیری نامطمئن را پیموده‌اند. نگارش‌های عبدالکریم سروش و نظریه‌پردازی او پیرامون وحی از همین دست می‌باشد. این دست از نویسندگان، خواسته یا ناخواسته به خلط موضوع وحی با تجربه دینی مبادرت ورزیده‌اند؛ که خود به بروز سؤالات و شبهات جدید دامن زده است. همچنین غیرمسلمانان به تحقیق در این خصوص تمایل نشان داده و بیشتر با روش عقلی در پی پاسخ به مسائل وحی برآمده‌اند. وین پراود فوت کتابی با عنوان «تجربه دینی» نگاشته است. ایان باربور نیز کتاب «علم و دین» را عرضه نموده است. همچنین کتاب «عقل و اعتقادات دینی» توسط مایکل پترسون و همکارانش نگاشته شده است که به ارزیابی همین موضوع می‌پردازد. اما نوشتار حاضر به دنبال پاسخی است تا بتواند رابطه‌ای را میان اصیل‌ترین تعریف وحی با وجود انبیاء بیابد. در این ایده -بطور خاص- به سه ضرورت اعجاز، علم و عصمت انبیاء توجه شده است که جنبه نوآوری و ابتکار تحلیلی مقاله را توجیه می‌نماید. به عبارت دیگر نقد تعاریف وحی با شناخت و تحلیل این سه ضرورت میسر است. در غیر اینصورت با مقوله‌ای کاملاً بشری به نام نبوغ مواجه خواهیم بود.

### ۱- پیش نیازهای شناخت وحی

در این بخش به مواردی اشاره خواهد شد که به‌عنوان نخستین گام در شناخت و پذیرفتن وحی، باورمندی و پایبندی به آنها ضروری است. برخی از این موضوعات هر چند دخالتی مستقیم در شناخت ماهیت وحی ندارند اما در معرفت به اصل وحی بی‌مانداند. در این بخش به همه پیش نیازهای وحی مانند خداگرایی و معادباوری اشاره‌ای نشده است؛ چرا که این مقولات جزء پیش نیازهای بدیهی پذیرش وحی اند و بحث پیرامون موضوعات دیگر در خصوص وحی به آنها وابسته است. اکنون به موضوعات دیگری که انکار وحی و عدم تعریف صحیح وحی، به دلیل غفلت از آنها انجام گرفته، خواهیم پرداخت.

## ۱-۱- انسان‌شناسی در اسلام

قرآن کریم در منطق خود از شگفت‌زدگی بشر در خصوص نزول وحی، سخن گفته است: «أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ» (یونس/۲) انسان در چشم‌انداز باورهای اسلامی از جایگاهی والا و متعالی برخوردار است که از او به عنوان خلیفه الهی یاد شده است. شأن رفیع و بی‌نظیر انسان را در هندسه عالم می‌توان با نظر به آیه «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره/۳۳) مشاهده نمود. طبق این آیه مقامی که برای انسان در این عالم در نظر گرفته شده فراتر از دیگر موجودات عالم است. به تعبیر شهید مطهری: «قطعاً هیچ کتابی مثل قرآن، انسان را تمجید و تقدیس نکرده است.» (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۵۱)

کریمه دیگری که می‌توان در راستای اثبات جایگاه عالی انسان در گستره خلقت به آن استناد نمود، آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰) است. با معناشناسی تکریم و تفضیل در آیه مذکور فضای روشن‌تری از معنای انسان در بینش اسلامی گشوده می‌شود. مقام تکریم به ویژگی و شرافتی گفته می‌شود که انحصاراً به کسی عطا می‌گردد؛ به گونه‌ای که دیگران در آن مشارکتی ندارند اما در تفضیل هرچند که فرد با دیگران در خصوص بعضی از صفات وحدت دارد اما در مرحله برتری قرار گرفته است. در مقام تکریم، انسان با زینت عقل از دیگر حیوانات متمایز می‌شود و در مقام تفضیل از همه کمالات حاضر در موجودات رتبه بالاتری کسب می‌نماید. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳/۲۱۴)

## ۱-۱-۱- ماهیت انسان در قرآن

قرآن در تعریفی که از ماهیت حقیقی انسان به دست می‌دهد اصالت را به روح داده و در تصویری که از شخصیت انسان ارائه می‌دهد نگاهی صرفاً ابزارگرایانه به جسم آدمی دارد. به‌طور نمونه در تفسیر آیات ۱۲ تا ۱۴ سوره مؤمنون که در مقام بیان مراحل خلقت انسان است در توضیح تغییر از خلقت به انشاء آمده است که این تغییر در پی القاء این معناست که آنچه در مرحله انشاء به آن اشاره شده حقیقتی جداگانه از سنخ آن چیزی

است که در مرحله خلقت با عنوان نطفه و علقه و مضغه از آن یاد شد. یعنی این بخش ابتکار نوینی است که نسبت به بخش‌های دیگر بی‌همتا است و معادلی برای آن یافت نمی‌شود (طباطبایی، همان: ۲۵/۱۵) از این روست که قرآن هویتی فرامادی برای انسان قائل است و در ادبیات خود تمام وجود انسان را بدون اینکه برای جسم خاکی در آن ذره‌ای مشارکت قائل باشد به بُعد فرامادی انسان می‌بخشد؛ چرا که در هنگام مرگ تنها این بخش از وجود انسانی است که مجرد از ماده، مخاطب قرار می‌گیرد. آیه ذیل مؤید این ادعاست «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ» (سجده/۱۱)

### ۱-۱-۲- تعریف انسان در قرآن

تعریفی که قرآن از انسان ارائه می‌دهد بر مبنای اصالتی است که به روح آدمی عطا نموده است؛ بنابراین از همین زاویه به تعریف انسان می‌پردازد. از این رو آنچه که قرآن از انسان ارائه می‌دهد با علوم بشری عمیقاً متفاوت است؛ چرا که آنچه علوم بشری از ماهیت انسانی در تعریف منطقی خود به دست می‌دهند صرفاً طبیعی و فیزیکی است و نهایتاً در قالب تعریف حیوان ناطق ظهور می‌نماید؛ اما آنچه قرآن از انسان صورت‌گیری می‌کند برخاسته از بن‌مایه حقیقی انسان است. بنابراین در افق معرفت‌بخشی خود، تعریف حی متأله تجلی را می‌سازد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۵/۱۵) و در معناشناسی مفهوم حیات متألهانه، موحدانه اندیشیدن و موحدانه عمل کردن در عقاید، اخلاق، فقه، حقوق و سایر شئون انسانی قید نموده‌اند. براساس آنچه گفته شد می‌توان امکان نزول وحی و ارتباط آن با ماوراءالطبیعه را از دامن طبیعت و نیز دریافت معرفت‌های ملکوتی را از عالم خاکی ثابت کرد؛ به گونه‌ای که دیگر هیچگونه استبعادی برای پذیرش نزول وحی باقی نمی‌ماند.

### ۱-۲- نبوت

پس از اینکه ماهیت و تعریف انسان در منطق اسلام شناخته شد لازم است که به بحث و بررسی پیرامون موضوع رسالت و نبوت روی آوریم تا در راستای آن، بستر شناخت وحی بیش از پیش روشن شود. این نوشتار، نبوت را به عنوان یکی دیگر از آثار وحی می‌شناسد؛ بر این اساس بازشناسی مؤلفه‌های نبوت، ما را به سوی شناخت وحی نزدیک‌تر می‌نماید؛ چرا که اضلاع سه‌گانه وحی در ادیان الهی عبارتند از: الف- فرستنده

پیام که خداوند است. ب-گیرنده پیام که پیامبران هستند. ج-خود پیام که سخن خداست (شاکر، ۱۳۸۷: ۴۴) براساس این تقسیم‌بندی، وجود پیامبر از عناصری است که بدون آن، وقوع وحی محقق نخواهد شد. از این رو خداوند برای تحقق وحی از صدور تا نزول، آن را در مجرای مطمئنی که بقای سلامت وحی را تضمین کند قرار داده است که آیه ذیل بدان اشاره دارد: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيَعْلَمَ أَنَّ قَدْ أَتَلُّوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (جن/۲۸-۲۶)

بنابراین انحصار بحث پیرامون قرآن نمی‌تواند تمام حلقه‌های متصل جریان وحی را کامل کند؛ بلکه مشخصات وجودی پیامبر یعنی عقلانیت و روحانیت ایشان است که می‌تواند کانون شناخت بخش‌هایی از ماهیت وحی باشد؛ آنچنانکه شخص پیامبر نیز جزیی از مجموعه اعجاز‌وارگی قرآن به‌شمار می‌آید. نتیجه دیگری که از این بحث حاصل خواهد شد شناخت نقش و جایگاه عظیم و بی‌نظیر پیامبر در فرایند وحی است به گونه‌ای که دیگر نیازی نیست برای ارتقای مقام پیامبر (ص) مقام قرآن را تنزل دهیم آنچنانکه برخی به این شیوه دست زده‌اند.

### ۱-۲-۱- فلسفه نبوت

مسأله دیگری که می‌تواند راهی به سوی شناخت وحی بگشاید پرسش در خصوص چرایی و ضرورت نبوت است؛ زیرا با پاسخگویی به این پرسش، ارزش و احاطه معرفت‌شناسی و حیانی نسبت به دیگر اقسام معرفت بشری و همچنین تفاوت ذاتی معرفت و حیانی با سایر راه‌های معرفت‌شناسانه بشری شناخته می‌شود.

در پاسخ به این پرسش باید گفت که اساسی‌ترین مسئله‌ای که ضرورت نبوت را در نظام فکری مکتب اسلام مطرح ساخته است در دو گزاره جهان پس از مرگ و ناکافی بودن قوای انسانی در جهت معرفت و شناخت این حقیقت متافیزیکی خلاصه می‌شود. این اصل در تبیین و اثبات وحی از سوی اندیشمندان اسلامی به کار گرفته شده که به دو مورد از آن اشاره خواهد شد.

از این رو تحقق یک منبع معرفتی که شعاع فعالیت آن کاستی منابع معمول بشری را

جبران کند ضروری است. محمدتقی مصباح یزدی نیز ضرورت و فلسفه نبوت را در ناکارآمدی شعاع فعالیت‌های عناصر و ادراکات آدمی معرفی می‌کند و دو عنصر عقل و حس را سرمایه‌ای ناچیز و ناکافی برای یافتن و پیمودن راه ابدیت می‌داند. جزئی بودن حس و فقر ذاتی عقل در حوزه بدیهیات عواملی است که از نظر ایشان، صلاحیت عقل و حس در گرفتن این مسئولیت خطیر را رد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۱۳/۴). البته این فقر ناشی از خودآگاهیِ اعترافی است که از سوی قوای درونی انسان یعنی عقل و حس شنیده می‌شود. بنابراین به حکم این خودآگاهی است که انسان چشم به راه رسیدن نیرویی است که از نقص و ضعف‌هایی که عقل و حس را زمین‌گیر نموده، پیراسته باشد تا با نگاهی فرا زمانی و فرا مکانی صراط مستقیم را از راه‌های غیر مستقیم مبین سازد. خداوند در قرآن این فقر آگاهی را اینگونه بازگو می‌کند: «لَوْ لَا أُرْسِلَتْ إِلَيْنَا رَسُولٌ فَتَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَ نَحْزَى» (طه/۱۳۴) اندیشمندان مسلمان با تفکیک نبوت با نبوغ بشری، وحی را از سایر الهامات غیبی متمایز نموده‌اند. غزالی با تأکید بر انسداد وحی پس از پیامبر خاتم (ص)، «الهام ربانی» را به عنوان راه بشر در ارتباط شهودی می‌داند. وی بر این باور است که الهام عبارت است از: آگاه کردن نفس جزئی انسان از طریق نفس کلی به مقدار صفا و قبول و قدرت استعدادش. علمی که از طریق وحی حاصل شده باشد «علم نبوی» خوانده می‌شود و علمی که از طریق الهام به دست می‌آید «علم لدنی» است. علم لدنی علمی است که در به دست آوردن آن میان نفس و خدا هیچ واسطه‌ای نباشد... وحی زینت انبیاست و الهام زیور اولیا (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۴)

از آنجایی که برای وحی هدفی فراتر از امکانات معرفت‌شناسانه بشری تعریف شده است می‌توان به این نتیجه دست یافت که وحی ماهیتی فراتر و برتر از هندسه خاص و شناخته شده‌ی معرفت‌شناسانه بشری دارد؛ چرا که فلسفه حضور وحی در متن حیات بشری در جهت ارتقاء بشر از تنگناهای مادی است. اکنون زمینه‌ای مناسب برای شناخت و تنزیه تعریف وحی از همانندسازی‌های نابجای بشری فراهم می‌گردد به گونه‌ای که دیگر وحی با حس و تجربه و شعور باطنی اشتباه گرفته نمی‌شود؛ زیرا مظلوف وحی جز در ظرف وجودی افرادی که شایستگی علمی و عملی همه جانبه آن را داشته باشند محقق نخواهد

شد.

## ۱-۲-۲- نسبت ویژگی‌های پیامبران و ماهیت وحی

اکنون با شناخت ویژگی انبیا، معرفت به ویژگی‌های وحی دست یافتنی‌تر خواهد شد. اکنون دستیابی به این ویژگی‌ها را دنبال می‌نماییم. آنچه پیامبران را بر مسند بلندترین مقام انسانی نشانده پیشتازی در دو عرصه عقلانیت و معنویت است به این معنا که چون انبیاء از جهت مراتب عقلانی و روحانی به منتهی الیه انسانی خود رسیده‌اند، به زیور وحی آراسته شده‌اند. این مراتب در میان انبیاء نیز دیده می‌شود به گونه‌ای که کیفیت و کمیت وحی در برابر هر کدام از انبیاء با توجه به مقام آنها متغیر خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۱۴۵) و

لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ (بقره/۲۵۳)

پیامبر گرامی اسلام درباره چرایی انتخاب پیامبر به پیامبری می‌فرمایند: «وَلَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَ يَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۳) در غیر این صورت وحی هیچگاه به ثمر نخواهد نشست و در فرآیند هدف نزولش، ناقص متولد خواهد شد. از این منظر است که در شناخت فرآیند وحی داستان ورقه بن نوفل (بخاری، ۱۴۰۱ق: ۴/۱) با تکیه بر عقلانیت و معنویت پیامبر صلی الله علیه و آله رد می‌گردد. (معرفت، ۱۳۸۳: ۲۳) مفسران با نظر به ویژگی‌های پیامبر صلی الله علیه و آله به جرح و تعدیل این روایت پرداخته‌اند. به‌طور نمونه علامه طباطبایی صلاحیت این روایت را تایید نمی‌کند و می‌نویسد: «بلکه حق این است که نبوت و رسالت ملازم با یقین و ایمان صد در صد شخص پیغمبر و رسول است، او قبل از هر کس دیگر یقین به نبوت خود از جانب خدای تعالی دارد، و باید هم چنین باشد، روایات وارده از ائمه اهل بیت (ع) هم همین را می‌گوید.» (پیشین: ۲۰/۵۵۷) چون بر اساس معارف قرآنی، هدف از بعثت پیامبر (ص) تزکیه و تعلیم کتاب و حکمت معرفی شده است؛ بنابراین خود پیامبر باید جامع این سه ویژگی خاص باشد تا این هدف تأمین گردد. بنابراین پیامبران برای به‌دست گرفتن این رسالت حیاتی و تاریخی باید دارای خصال و ویژگی‌های خاصی باشند تا در پرتو آن اعتماد و یقین و حرکت از سوی بشر حاصل گردد. این خصلت‌ها را می‌توان در سه شاخصه خلاصه نمود که عبارتند از: ۱- اعجاز ۲- عصمت ۳- علم. بنابراین اعجاز پاسخی

است به در خواست یقین و عصمت پاسخی است به حس اعتماد و علم پاسخی به نیاز حرکت و رهبری بشر است.

## ۲- اصول و قواعد تعریف وحی

پیش از این توضیح داده شد که وحی ماهیتی فراتر از دیگر معارف بشری دارد و در خصوص نبوت نیز گفته شد که شناخت ویژگی های انبیاء، راه را به سوی شناخت ماهیت وحی می گشاید. از این رو تا سنخیت و هماهنگی میان پیامبران با وحی ایجاد نگردد ظرف و مظلوف با هم جمع نمی شوند. همچنین توضیح داده شد که این سنخیت در مراتب علمی و روحانی انبیاء، به ثمر نشسته که در سه ویژگی اعجاز، عصمت و علم تجلی می نماید. پس می توان این سه ویژگی را که مشترک میان وحی و انبیاست؛ به عنوان اصول و قواعد تعریف وحی به کار گرفت.

### ۲-۱- اعجاز

نخستین گام انبیاء به سوی بیدارگری بشر و بر افروختن شعله یقین در نهاد انسان توسط اعجاز انجام می گیرد. ابن سینا در خصوص هدف عنصر اعجاز و تأثیر آن در پذیرش دعوت پیامبر از سوی مردم می گوید: «حتی یتلقى الجمهور رسمة المنزلة علی لسانه من الله والملائكة بالسمع والطاعة» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۴۲) تا مردم دینی را که از سوی خدا و ملائکه نازل شده پذیرند و اطاعت نمایند. آیت الله خوئی در تعریف اصطلاحی اعجاز می گوید: «شخصی که ادعای منصبی از منصب های الهی می کند باید جهت گواه بر صدق گفتارش عملی را انجام دهد که دیگران از انجام دادن آن عاجزند؛ چون آن عمل به ظاهر برخلاف قوانین خلقت و خارج از مسیر عادی و طبیعی است. انجام دادن چنین عملی را اعجاز و خود عمل را معجزه می نامند.» (خوئی، ۱۳۸۴: ۱ / ۴۹)

یکتایی وحی و بی نظیری آن در سلامت و صداقت دریافت های معرفت شناسانه اش در تحدی و همآورد طلبی آن رخ نموده که تاکنون پاسخی برای آن در انتظار تاریخی اش شنیده نشده است. نکته ای که در خصوص معجزه می تواند مؤیدی برای شاخص شدن ویژگی های نبوت در راستای شناخت اوصاف وحی باشد، توجه به تأثیر نفوس انبیاء در ایجاد معجزه است؛ زیرا روح بشر دارای قدرت های فراوانی است و می تواند با انجام دادن

بعضی از امور دست به کارهای خارق العاده‌ای بزند که خارج از چهارچوب مرسوم و شناخته شده بشر است.

## ۲-۲- عصمت

عصمت از دیگر شاخصه‌هایی است که نقشی سازنده و مهم در روند حرکت انبیاء و بسترسازی مناسب جهت اعتمادسازی و پذیرش دعوت آنها ایفا می‌نماید. بر همین اساس، اصل «عصمت» امری وجوبی در شخصیت انبیاء شناخته می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی در این باره می‌گوید: «و یجب فی النبّی العصمة. لیحصل الوثوق، فیحصل الغرض» (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۲۱۳) از این رو متکلمین وجود عصمت را در افق قاعده لطف معنا می‌کنند و حضور آن‌را از سوی خداوند واجب می‌دانند. محقق لاهیجی در این باره می‌نویسد: «به طریقه متکلمین، دلیل بر این مطلب آن است که شك نیست که عصمت انبیاء لطف است نظر به مکلفین؛ چه هرگاه عصمت انبیاء واجب باشد، وثوق تمام به افعال و اقوال او حاصل شود و مکلف به سبب این معنی به انقیاد او نزدیک و از مخالفت او به دور شود، و لطف هر آینه واجب بود بر خدای تعالی؛ پس عصمت انبیا واجب باشد» (محقق لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۷۹) توجه به این نکته ضروریست که وجود عصمت به دو بخش عصمت از گناه و عصمت از اشتباه تقسیم می‌گردد. یعنی وجود پیامبر نه تحت تأثیر هواهای نفسانی آلوده می‌شود و نه در آنچه که ابلاغ می‌کند به خطا، نسیان یا سهو دچار می‌گردد تا بتواند حدّ اعلاّی اعتماد را با معصومانه‌ترین دریافت و ابلاغ ایجاد کند. به همین جهت وحی بر مبنای شدت طهارت و نزاهت از دل‌بستگی‌ها و مشاغل دنیوی معنا می‌یابد. ملاصدرا معتقد است انواع وحی به میزان مشغولیت و خلوت پیامبر بستگی دارد. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۱/ ۲۹۵)

## ۲-۳- علم

علم انبیاء سومین ویژگی است که فرایند حرکت انبیاء را در مسیر هدایت الهی تکمیل می‌کند. علمی که باید فروغ آن فراتر از مرزهای بسته علوم بشری بوده و دارای شاخصه‌ای باشد که عقول دیگر را به کرنش و خشیت و فروتنی در برابر آن وادار نماید. با شناخت قلمرو وظایف پیامبر که دنیا و آخرت تعریف شده، لازمه چنین علمی بیشتر روشن



می شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۰۱) پیامبر اسلام (ص) در این باره می فرماید: «ولا بعث الله نبیا ولا رسولا حتی یتکمل العقل و یکون عقله افضل من جمیع عقول امته» خداوند پیامبری برنمیگسخت مگر آنکه عقل خود را به کمال رسانده باشد و اندیشه اش از اندیشه تمام امتش برتر باشد. (کلینی، پیشین: ۱۳/ ۱) اما آنچه علم پیامبران را از سایر عالمان و دانش آموختگان دنیا تمایز بخشیده پیوستگی علم پیامبران با عالم غیب و متن حقیقت عالم است که هماهنگ با مقام و جایگاهی است که در آن قرار دارند تا در پرتو علم غیب، دور دست ترین نقاط ناپیدای عالم را فرا روی بشر به تصویر بکشند و قافله بشری را در صراط ابدیت تا سر منزل مقصود هدایت نمایند. قرآن در این باره می فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا» إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا لِيُعَلِّمَ أَنْ قَدْ أُلْبَعُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَخَاطِبَٰهُمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (جن/ ۲۶-۲۸) چنان که گفته شد و این آیات نیز اشاره کرده اند علم غیب جزئی از مجموعه شکل دهنده حرکت انبیاست زیرا زمینه تکمیل رسالت و تحکیم پایه های نبوت انبیاء بوده است. (مکارم شیرازی، پیشین: ۷/ ۲۳۲)

عبدالله جوادی آملی با تقسیم علم به حضوری و حصولی، وحی را از جنس علم حضوری - که کامل ترین مراتب آن است - می داند؛ چرا که انسان وحی را با جان و دل می بیند. از این رو ایشان وحی را مشاهده حقیقتی که آن حقیقت، مقوم هستی انسان است، می داند. انسان با علم حضوری ناب، مقوم هستی خود را که خدا و کلام خداست می یابد، چنان که خود را می یابد. وحی یافتن است و پیامبر وقتی وحی را می یابد یقین دارد که یافته او وحی است. از این رو وحی از جنس تجربه دینی نیست تا اولاً نیاز به مشاهده مکرر داشته باشد و ثانیاً در ابتدا همراه با شک باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۴۱-۲۴۳)

### ۳- نقد تعریف های پیرامون وحی

شناخت شناسی پیرامون وحی به سه دسته اثباتی، انکاری و تحمیلی تقسیم می شود. برخی به اثبات از جهات مختلف مانند عرفانی و فلسفی روی آورده اند؛ بعضی به انکار پرداخته اند و گروهی نیز به تعریفی این جهانی در قالب یک رویکرد تحمیلی دست زده اند که در این بخش از نوشتار حاضر بیشتر به گروه سوم خواهیم پرداخت؛ هرچند که تعریف

این جهانی وحی به انکار وحی می‌انجامد اما چون در یک رویکرد تحمیلی از معنای وحی انجام گرفته نه معنای انکاری، که بخشی جداگانه برای آن در نظر گرفته شده است. در خصوص چرایی پیدایش جریان انکاری و تحمیلی از وحی باید گفت که جریان انکاری از وحی به دلیل عدم خداباوری و معادباوری و عدم تعریفی صحیح از ماهیت انسان ایجاد شده است و گروه دوم یعنی جریان تحمیلی به دلیل در نظر نگرفتن اصول و قواعد شناخت وحی به چنین تعریفی از وحی روی آورده‌اند.

### ۳-۱- همانند سازی‌های انکاری از وحی

قرآن کریم به صراحت پیرامون برخی از مواردی که در ارتباط با وحی مطرح شده است، اظهار نظر نموده که می‌توان آنها را هم با نص و هم با معیارهای عرضه شده نقادی نمود. لکن در بعضی از موارد مانند تجربه دینی به صورت مستقیم سخنی نگفته است؛ اما می‌توان با ملاک‌های یاد شده در آغاز بحث که از متن قرآن گرفته شده صلاحیت آنها را مورد بررسی قرار داد و به جرح و تعدیل آنها دست زد. در این بخش به واکنش قرآن در خصوص همانندسازی‌های انکاری خواهیم پرداخت. جنون، سحر، کهنات و شعر از مواردی است که قرآن کریم به صراحت ارتباط وحی با آنها را نفی نموده و ساحت وحی را از ویژگی‌های ذاتی آنها مبرا دانسته است. به‌طور نمونه می‌توان به این آیات اشاره نمود:

«كَذَلِكَ مَا آتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ» (ذاریات / ۵۲)

(بدین سان - بر کسانی که پیش از آنها بودند، هیچ پیامبری نیامد جز اینکه گفتند: جادوگر یا دیوانه است).

«وَ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَ قَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ» (ص / ۴) (از اینکه انذار دهنده‌ای از خودشان بر ایشان آمده در شگفت بودند، و کافران گفتند این ساحری دروغگوست).

«بَلْ قَالُوا أَضْغَاتٌ أَحْلَامٍ بَلِ افْتِرَاءُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْثُونَ» (انبیاء / ۵) (بلکه [در مورد وحی قرآنی] گفتند: خواب‌های آشفته است [نه] بلکه آنرا بر بافته بلکه و شاعری است).

«أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبِّصُ بِهِ رَبِّبَ الْمُتُونِ» (طور / ۳۰) (یا می‌گویند شاعری است که

انتظار مرگش را می‌بریم.)

«وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَا تَدَّكَّرُونَ» (حاقه / ۴۱)

قرآن کریم از همانندسازی‌هایی مانند شعر، کهنانت و سحر نام برده است. اکنون چگونه می‌توان از این اصول یاد شده در رد این همانندسازی‌ها بهره برد؟ در پاسخ باید گفت هر کدام از همانندسازی‌های مذکور از عدم باور به وجود عصمت و علم و اعجاز حکایت می‌کنند؛ از این رو در تحدی قرآن ناکامند؛ چرا که قرآن در هر تحدی مانند وجود پیامبر: (قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْنَكُمُ وَلَا أذْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أ فَلَا تَعْقِلُونَ (یونس/ ۱۶) و نیز عدم اختلاف در گستره خود (أ فَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء/ ۸۲)، همواره بر عصمت و اعجاز و علم تأکید نموده است.

### ۳-۲- تعریف‌های تحمیلی از وحی

در ادامه به بررسی مواردی می‌پردازیم که قرآن به صورت مستقیم در برابر آنها موضوع‌گیری نموده است؛ اما آنچنانکه گفته شد می‌توان با بکارگیری اصول شناخت وحی میزان صحت و سقم آنها را تبیین نمود. اشکال اینگونه تعریف‌ها از فقدان بنای دینی و قرآنی ناشی می‌شود. تعریف تحمیلی بیش از آنکه در رویکرد خود به دنبال پاسخ به پرسش: چه چیزی وحی هست؟ باشد، به دنبال جواب این سؤال است که چه چیزی شایسته است وحی باشد؟

### ۳-۲-۱- وحی و نبوغ انسانی

از جمله مواردی که در ارتباط با وحی گفته شده این است که وحی نتیجه فرآیند نبوغ انسانی می‌باشد. در نقد این تعریف از اصل عصمت استفاده شده است. عصمت وجه تمایز میان انبیاء و نوابغ است. بر همین اساس اگرچه نیروی فکر، تعقل و حسابگری نوابغ تأیید می‌شود، اما وجود خطا، نسیان یا سهو از اجزاء لاینفک حرکت فکری آنها به شمار می‌آید؛ درحالیکه پیامبران علاوه بر داشتن مؤلفه‌های خاص نبوغ فکری و عقلانی، به وحی نیز مجهز هستند. آیت الله سبحانی با اصل اعجاز، باورهای غلط کتاب بیست و سه سال را به چالش می‌کشد. ایشان با بررسی محیط‌های نبوغ‌پرور و محیط خاص پیامبر، به اثبات فراتر

بودن منبع معرفتی پیامبر از قواعد خاص اکتسابی بشر می‌پردازد. (سبحانی، ۱۳۸۶: ۲۴۸)

تفاوت‌های دیگری نیز میان انبیاء با نوابغ وجود دارد که به اختصار آنها را مطرح می‌کنیم این تفاوت‌ها عبارتند از: ۱- اندیشه و آراء سیاست‌مداران و نوابغ مصون از خطا نبوده، مدام دستخوش تغییر و تحول و گاه تضاد است ولی در پیام انبیای الهی خطا و ناهماهنگی و تضاد مطلقاً یافت نمی‌شود. ۲- پیامبران بر خلاف نوابغ، بدون سابقه دانش آموزی و دانش‌اندوزی، دفعتاً معارف متعالی و یقینی مربوط به مبدأ و معاد و سرنوشت انسان را دریافته‌اند. ۳- معارفی که [انبیاء] آورده‌اند مربوط به ابعاد مختلف جهان هستی و انسان است و یک نابغه نمی‌تواند در تمام زمینه‌ها نبوغ و سخن هماهنگ داشته باشد. ۴- پیامبران الهی، برای اثبات از سوی خدا بودن آموزه‌های خود معجزه ارائه داده‌اند؛ ولی سیاست‌مداران و نابغه‌ها یا ادعای از سوی خدا بودن نداشته‌اند و یا برای اثبات مدعای خود معجزه ارائه نداده‌اند. ۵- پیامبران الهی به عکس سیاست‌مداران و نوابغ، همواره یکدیگر را تأیید کرده‌اند. ۶- سیاست‌مداران و نوابغ نمی‌توانند با قاطعیت تمام و کمال اطمینان از وقایع آینده خبر دهند.... اما پیامبران الهی از حوادث آینده خبر داده‌اند (کریمی، ۱۳۸۶: ۱۰۲) آنچنان که مشاهده شد در تمام نقدهایی که به مقایسه نبوت با نبوغ انسانی انجام گردیده حضور اصول شناخت وحی مانند عصمت، معجزه و علم مشهود است و نقش آفرینی می‌کند.

### ۳-۲-۲- تجربه دینی

تجربه دینی از جمله مواردی است که در ارتباط با وحی مطرح شده است تا در راستای آن ماهیت و چگونگی وحی آشکار گردد. تشخیص درستی یا نادرستی این نسبت مستلزم سنجش تجربه دینی با معیارهای ذاتی وحی است که در ادامه به صورت مختصر به آن اشاره می‌شود.

### ۱-۲-۲-۳- تعریف تجربه دینی

تجربه دینی عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفه دین است که در روانشناسی دین، تاریخ ادیان، مطالعه تطبیقی ادیان و معرفت‌شناسی ادیان مطرح شده است (عبادی، ۱۳۹۵: ۱۱۰) تعریف دقیق مفهوم تجربه دینی دشوار است زیرا به همان اندازه که ناشی از واژه تجربه است، معلول ارتباط تجربه با دین است (پراود فوت، ۱۳۷۷: ۲۴۴) در تعریف تجربه

دینی آمده است: «یعنی شخص، متعلق این تجربه را موجود یا حضوری مافوق طبیعی می‌داند (یعنی خداوند یا تجلی خداوند در یک فعل) یا آن را موجودی می‌انگارد که به نحوی با خداوند مربوط است (مثل تجلی خداوند یا شخصیتی نظیر مریم عذرا و یا آن را حقیقتی نمایی می‌پندارد، حقیقتی که توصیف ناپذیر است) (مثل امر مطلق غیر ثنوی {برهمن} یا نیروانا» (پترسون، ۱۳۸۶: ۳۷)

### ۳-۲-۲-۲-چگونگی تحقق تجربه دینی و عبور از مجراهای طبیعی

در این خصوص اشاره به دو دیدگاه ضروریست:

۱-۲-۲-۲- تجربه‌های دینی همگی واجد عناصر مشترک‌اند و این امر به ویژه در تجربه‌های عرفانی آشکار است. به عبارت دیگر در تجربه‌هایی که متضمن معرفت بی‌واسطه (واقعیت‌نمایی) است عارف به مرتبه وحدت یا واقعیت نائل می‌شود خواه از حیث معرفتی، خواه از حیث وجودی. این هسته‌ای است که فراتر از مرزهای ادیان و فرقه‌ها و فرهنگ‌های مختلف است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۸۲/۳)

۲-۲-۲-۲- گروهی دیگر بر این باورند که هیچ تجربه‌ای بدون واسطه مفاهیم و اعتقادات حاصل نمی‌شود. حتی علم به نفس که بهترین نمونه تجربه شهودی است محصول استنساخ است. بنابراین اعتقادات فرهنگی و دینی، تجربه دینی را محدود و مقید می‌کند و هر سنت دینی تجربه‌ای مخصوص به خود دارد. پس اعتقادات پیشین به تجربه‌های دینی ما شکل می‌بخشند. (همان)

از دو نظر ارائه شده نظریه دوم صحیح است زیرا اگر تجربه دینی به معنای درک حضوری حقیقت متعالی است این معرفت، امری بسیط است و نمی‌تواند به تنهایی موجد و عامل آموزه‌ها و قضایای دینی در زمینه‌های اخلاق، رفتار و حوادث تاریخی و گزارش‌های مربوط به جهان پس از مرگ باشد. بنابراین تجربه‌های بیرونی نقشی تاثیرگذار در تجربه‌های درونی دارند. اکنون پرسشی که در این بحث شکل می‌گیرد این است که آیا عالم ماوراءالطبیعه یا عالم مثال در بردارنده اشتباه و خطاست؟ در پاسخ آمده است که عالم مثال عاری از هرگونه نقص و دوگانگی و خطاست اما آنچه خطا آفرین است قوه تخیل تجربه‌گراست و برای روشن‌تر شدن بحث، مثال احوال را مطرح می‌کنند که بر اثر آفت

باصره ادراک وی مصون از اشتباه نیست پس مطالعات و ذهنیات تجربه‌گر در انعکاس تصویر مکاشفه بر روی ذهن تأثیرگذار است.

### ۳-۲-۲-۳-- تفاوت وحی با تجربه دینی

تفاوت اساسی که میان تجربه دینی با وحی وجود دارد در بخش معرفت‌بخشی وحی است. نکته‌ای که لازم است در شناخت‌شناسی و تمایز بخشی میان مرزهای تجربه دینی با وحی نبوی در نظر گرفته شود، ملازمه تجربه دینی با وحی است نه عینیت تجربه دینی با وحی؛ چرا که وحی به تعامل خاص پیامبر توأم با احساسات ویژه آن که از رهگذر توجه به عظمت خداوند و شهود ملکوت حاصل شود اطلاق نمی‌گردد؛ بلکه وجود وحی با دریافت علمی و جنبه معرفتی آن موجود می‌شود. (ساجدی، ۱۳۸۷: ش ۲۸/۴۸) بنابراین نخستین تفاوتی که هر کدام از وحی و تجربه دینی را به یک واحد مستقل و مجزا تقسیم می‌کند یکی از اصول سه‌گانه قواعد شناخت وحی یعنی علم است.

در ادامه به وجوه تمایز میان وحی با تجربه دینی می‌پردازیم که هویت و ساختار منحصر به فرد وحی نسبت به تجربه دینی را ثابت می‌کند و هر کدام را در یک مرحله جداگانه از هم قرار می‌دهد. نمونه‌هایی که می‌توان در این باره اشاره کرد عبارتند از: ۱- اختصاص نداشتن تجربه دینی به زمان وحی. ۲- تفکیک پیامبر میان وحی و دیگر سخنان خود. ۳- تفاوت شیوه‌های دریافت؛ برخی از شیوه‌های دریافت وحی در پیامبر مانند تکلم خدا با او و شنیدن صدای وحی از پس حجاب. ۴- همگانی نبودن وحی. ۵- وحی مشروط به خدا باوری است. ۶- اعتبار شخصی و عمومی وحی. ۷- اطمینان‌بخشی وحی. ۸- تفصیلی بودن وحی. ۹- غیر اختیاری بودن وحی. ۱۰- وحی، سرشار از اخبار گذشتگان و آیندگان است. ۱۱- انسجام کلام و عاری از تناقض و اختلاف. ۱۲- تفصیلی بودن وحی. ۱۳- هم‌آورد طلبی دریافت‌کننده وحی. ۱۴- امی بودن دریافت‌کننده وحی. ۱۵- فصاحت و بلاغت. ۱۶- تأثیر‌گذاری یگانه. ۱۷- جامعیت ویژه. ۱۸- ماندگاری.

(همان، ص ۳۲-۴۰)

#### ۴-۲-۳- نتیجه یکسان‌انگاری وحی با تجربه دینی

حال که مشخص شد ساختار تجربه دینی با ماهیت وحی تفاوت شکلی و ماهوی دارد لازم است که آثار و پیامدهای پذیرش وحی در قالب و پوشش یک تجربه دینی را مورد بازبینی قرار دهیم تا فاصله این تفسیر از حقیقت وحی کاملاً روشن شود. همچنین دانسته شود که این نوع نگاه تا چه حد می‌تواند واقعیت وحی را مسخ نماید. در ادامه صرفاً به یکی از این نتایج خواهیم پرداخت.

#### ۴-۲-۳-۱- اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه

کسانی که قائل به یکسان‌انگاری وحی با تجربه دینی‌اند در باور به چگونگی تحقق تجربه دینی و عبور از مجراهای طبیعی، در دسته دوم قرار می‌گیرند؛ یعنی معتقدند که هیچ تجربه‌ای بدون واسطه مفاهیم و اعتقادات حاصل نمی‌شود. از این رو تجربه‌های عرفانی عارف هندو، هندوگونه است و تجربه‌های عارف یهودی، یهودی‌وار است و تجربه‌های عارف مسلمان، اسلامی است. (سروش، ۱۳۷۶: ش ۵/۳۶) همچنین از آنجایی که وحی را مولود تجربه دینی می‌دانند در تبیین وحی به تأثیرپذیری آن از فرهنگ زمانه حکم می‌دهند و نظر خود را اینگونه اظهار می‌دارند: «وحی تابع پیامبر بود یعنی متناسب بود با محیط پیغمبر، متناسب بود با بنیه مزاجی و عقلانی که قوم او داشتند؛ متناسب بود با ضرب‌المثلی که آن‌ها می‌زدند؛ متناسب بود با معانی که در الفاظ خودشان ریخته بودند، متناسب بود با ظرفیتی که زبان و بینش آن قوم داشتند. در واقع وحی خودش را با این مسائل تطبیق می‌داد.» (سروش، ۱۳۷۸: ۱۵/۷۲)

با نظر به معیارهای پیشین که عدم یکسان‌انگاری وحی با تجربه دینی را ثابت کرد می‌توان گفت که تفاوت قابل و دریافت‌کننده معرفت و حیاتی با میزبان و دریافت‌کننده یافته‌های تجربه دینی است و آنچه باعث شده تا این مشابهت انجام گیرد عدم در نظر گرفتن عصمت و علم پیامبر است که با نظر به نسبت میان تجربه دینی با فرهنگ زمانه و همچنین نسبت وحی با فرهنگ زمانه روشن خواهد شد. چون یکی از وجوه تمایز روشن میان وحی با تجربه دینی، همان است که در تعامل این دو با فرهنگ زمانه نمود پیدا می‌کند.

## ۲-۴-۲-۳- نقد اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه

چنین نگرشی در یکسان‌انگاری وحی با تجربه دینی به شدت مورد نقادی قرار گرفته است. در نقد آنچه که بدان اشاره شد باید گفت که تجربه دینی رفتاری کاملاً سازشکارانه در قبال فرهنگ زمانه اتخاذ می‌نماید و مکاشفات خود را همسو با جهت‌گیری‌های فرهنگ زمانه تنظیم می‌کند (صادقی، ۱۳۸۳: ۲۴۶)؛ اما آورده‌های وحیانی همواره در برابر فرآورده‌های فرهنگی زمانه زاویه گرفته و سعی نموده در راستای تحول‌گرایی الهی، نظام فرهنگی مبتنی بر ارزش‌های وحیانی بنا کند. از طرف دیگر فرهنگ زمانه نیز واکنشی کاملاً دیکتاتور مآبانه در قبال آورده‌های وحیانی به صورت تحریف به نفع تمایلات عرفی انجام داده است. از این رو برخلاف نگاه تجربه‌گرایانه «قرآن، محمدی نیست بلکه محمد، قرآنی است» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۷: ش ۹۶/۴۷)

از این رو در منطق قرآن کریم، فرهنگ زمانه تابعی از وحی است تا با گذشت زمان خود را با آثار تبلیغی و تعلیمی انبیاء تطبیق دهد. از این رو تعریفی از وحی که آن را تا تجربه دینی تنزل می‌دهد، در نقطه مقابل عصمت و علم نبی قرار گرفته است. محصول فاسد چنین نگرشی خطاپایری و غیر قابل اعتماد بودن وحی است که در نهایت به اندیشه بشری بودن قرآن خواهد انجامید. دیگر لوازمی که از پذیرش وحی به عنوان تجربه دینی به دست می‌آید به این ترتیب است: ۱- تنزل وحی به یک تجربه عادی. ۲- دخالت پیامبر در وحی. ۳- انکار وحی. ۴- غیر آسمانی انگاشتن قرآن. ۵- تکرر دین به عدد تجارب دینی. ۶- تعمیم نبوت. ۷- حذف اصول اجتماعی. (قراملکی، دین و نبوت، ص ۸۶)



## نتیجه گیری

پژوهش حاضر نتایج ذیل را به اثبات رسانده است:

۱- وحی جز با تحقق کامل عناصر سازنده نبوت که عبارتند از اعجاز، عصمت و علم امکان نزول و هبوط نخواهد یافت و از آنجایی که وقوع وحی به صورت محدود انجام می‌گیرد شناخت آن تنها با عناصر مذکور حاصل خواهد شد. در نتیجه نبی در شناخت وحی دچار تردید یا خطا نمی‌شود.

۲- شناخت رسولان الهی و اعتماد به آنان نیز جز با کمک اعجاز و حیانی ممکن نمی‌شود. از این منظر نیز نظراتی می‌توانند در ارائه تعریف پیرامون وحی از صلاحیت برخوردار باشند که اعجاز، علم و عصمت را در تعریف خود به‌عنوان ارکان شناخت وحی در نظر گیرند.

۳- مقوله وحی با مفاهیمی چون تجربه دینی به کلی متفاوت است و تلاش کسانی که می‌کوشند تا وحی را در حد تجربه دینی تنزل دهند کوششی عقیم است. چنین تلاشی به غیر آسمانی بودن قرآن می‌انجامد و تعمیم نبوت و تکثر دین به عدد تجارب دینی از ملزومات آن خواهد بود.

۴- مؤلفه علم در ارتباط با انبیاء و نوابغ از تفاوت ماهوی برخوردار است؛ چرا که علم انبیاء اکتسابی نیست و به اذن الله است. علاوه بر این زمان شمول و مکان شمول است تا بتواند تضمین کننده وحی الهی باشد. متقابلاً علم نوابغ بر اساس استعدادشان در گذر زمان شکل می‌گیرد و دائماً در شرایط تغییر، تبدیل و تمکیل قرار دارد. در نتیجه علم نوابغ همواره در معرض تشکیک یا ابطال است. از این رو نوابغ صلاحیت دریافت وحی را ندارند؛ حال آنکه انبیاء به این مرتبه دست یافته‌اند.

۵- نبوغ بشر نمی‌تواند او را از رابطه و حیانی بی‌نیاز نماید؛ چرا که نوابغ نیز همواره در معرض خطا و اشتباه قرار دارند؛ حال آنکه وحی در تمامی مراحل از بروز خطا مصونیت دارد. یافته‌های نوابغ تکرپذیر و قابل تعمیم هستند؛ اما یافته‌های و حیانی بشر به اذن الهی در انحصار انبیاء است.

۶- بر خلاف بسیاری از مکاشفات بشری و یافته‌های نبوغی، وحی در برابر فرهنگ زمانه منفعل نیست؛ بلکه با آن با رویکردی فعالانه مواجه شده است. رد بسیاری از عناصر فکری و رفتاری در عصر نزول، دلیلی قاطع بر استقلال وحی در برابر اندیشه‌های بشری است.

۷- اختلاط دو مقوله وحی با تجارب دینی به خطای فکری بشر منجر می‌شود. از آن جمله می‌توان به غیر آسمانی بودن قرآن، تکثیر دین به عدد تجارب دینی، تنزل وحی به تجربه دینی و مانند آن اشاره نمود. بر همین اساس دو نتیجه فاسد حاصل خواهد شد که یکی ضعف جهان‌بینی و دیگری انحراف ایدئولوژی است.

## فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۱. ابن سینا، (۱۴۰۴ق)، شفا، مکتب آیت الله مرعشی نجفی، بی جا.
  ۲. باربور، ایان، (۱۳۶۳)، علم و دین، مترجم: بهاء الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
  ۳. بخاری، (۱۴۰۱ق)، الصحيح، بیروت، دارالفکر، بی جا.
  ۴. پترسون، (۱۳۸۸)، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه؛ احمد نراقی، چاپ ششم، تهران، انتشارات طرح نو.
  ۵. پرواد فوت، وین، (۱۳۷۷)، تجربه دینی، مترجم عباس یزدانی، قم، مؤسسه انتشاراتی طه.
  ۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، تفسیر موضوعی وحی و نبوت، چاپ دوم، قم، مرکز نشر اسراء.
  ۷. ....، (۱۳۸۴)، تفسیر موضوعی، حیات حقیقی انسان در قرآن، چاپ دوم، قم، مرکز نشر اسراء.
  ۸. ....، (۱۳۸۶)، ادب فنای مقربان، چاپ پنجم، قم، مرکز نشر اسراء.
  ۹. ....، (۱۳۸۷)، امام مهدی موجود موعود، چاپ دوم، قم، مرکز نشر اسراء.
  ۱۰. ....، (۱۳۸۹)، دین شناسی، چاپ هفتم، قم، مرکز نشر اسراء.
  ۱۱. خواجه نصیرالدین طوسی، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
  ۱۲. خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۳۸۴)، البیان، ترجمه سید جعفر حسینی، قم، انتشارات دارالتقلین.
  ۱۳. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۲)، نقد نظریه بسط تجربه نبوی، چاپ اول، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
  ۱۴. ساجدی، ابوالفضل، (۱۳۸۷)، قرآن کلام بشری یا الهی، قبسات، سال سیزدهم، شماره ۴۸، صص ۱۹-۴۲.
  ۱۵. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۶)، عقاید اسلامی در پرتو قرآن، حدیث و عقل، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.

۱۶. .... (۱۴۸۶)، راز بزرگ رسالت، قم، انتشارات توحید.
۱۷. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، صراط‌های مستقیم، مجله کیان، ش ۳۶.
۱۸. .... (۱۳۷۸)، تجربه دینی پیامبر، مجله آفتاب، ش ۱۵.
۱۹. سوزنچی، حسین، (۱۳۸۷)، تفاوت بنیادین وحی و شاعری، قیسات، ش ۴۸، صص ۹۷-۱۱۸.
۲۰. سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۴ق)، درالمنثور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۱. شاکر، محمد کاظم، (۱۳۸۷)، علوم قرآنی، قم، انتشارات دانشگاه قم.
۲۲. شانظری، جعفر، (۱۳۹۱)، هویت و ماهیت وحی از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی با نگاه به نظریه تجربه دینی و تجربه وحیانی، پژوهش‌های علوم انسانی، ش ۱۱، صص ۲۷-۶۰.
۲۳. صادقی، هادی، (۱۳۸۳)، درآمدی بر کلام جدید، چاپ سوم، قم، کتاب طه و نشر معارف.
۲۴. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۹)، تفسیر قرآن‌الکریم، چاپ سوم، قم، انتشارات بیدار.
۲۵. طالب‌تاش، عبدالمجید، (۱۳۸۷)، قرآن و فرهنگ عصر نزول، قیسات، ش ۴۸، صص ۷۹-۹۶.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۶)، المیزان، ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ بیست و چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. .... (۱۳۷۹)، قرآن در اسلام، چاپ دهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. عبادی، احمد، (۱۳۹۵)، تجربه دینی، الهیات تطبیقی، شماره پانزدهم، بهار و تابستان، صص ۱۰۹-۱۲۶.
۲۹. عرب‌صالحی، محمد، (۱۳۹۸)، تحلیل و نقد گزاره‌ای به وحی قرآن، قیسات، ش ۹۳، صص ۵-۳۶.
۳۰. غزالی، محمد، (۱۳۶۱)، رساله اللدنیه، مترجم: زین‌الدین کیایی‌نژاد، چاپ دوم، تهران، انتشارات عطایی.
۳۱. قائمی‌نیا، علیرضا، (۱۳۸۷)، وحی در خانه عنکبوت، قیسات، سال سیزدهم، ش ۴۷، صص ۸۷-۱۰۲.
۳۲. قراملکی، محمد حسن، (۱۳۸۷)، دین و نبوت، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۳۳. کریمی، مصطفی، (۱۳۸۷)، وحی شناسی، چاپ دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، اصول کافی، قم، چاپ دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، نشر سایه.
۳۶. محمدرضایی، محمد، (۱۳۸۷)، رابطه وحی با تجربه دینی، قبسات، ش ۴۷، صص ۷۱-۸۶.
۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، مقدمه‌ای بر جهانی اسلامی، چاپ سیزدهم، تهران، نشر صدرا.
۳۸. ....، (۱۳۸۶)، وحی و نبوت، چاپ هفدهم، تهران، انتشارات صدرا.
۳۹. ....، (۱۳۸۸)، آزادی معنوی، چاپ چهل و چهارم، تهران، انتشارات صدرا.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴)، معارف قرآن (۴-۵)، چاپ پنجم، قم، موسسه امام خمینی (ره).
۴۱. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۵)، تاریخ قرآن، چاپ هشتم، تهران، انتشارات سمت.
۴۲. ....، (۱۳۸۳)، علوم قرآنی، چاپ پنجم، قم، مؤسسه تمهید.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، پیام قرآن، چاپ ششم، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۴۴. یوسفیان، حسن، (۱۳۸۶)، عقل و وحی، چاپ پنجم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



## واکاوی مفهوم عقل نظری و عقل عملی مبتنی بر رویکرد اسلامی

نسبیه نیک پور<sup>۱</sup>

نرگس کشتی آرای<sup>۲</sup>

سید حسین واعظی<sup>۳</sup>

### چکیده

عقل نظری و عقل عملی در بستر تاریخ در اسلام، از ارزش و اعتبار زیادی برخوردار است. با توجه به رویکرد اسلامی و واکاوی در اندیشه‌های فیلسوفان اسلامی این نتیجه حاصل می‌شود که هر یک از منظری خاص به این مقوله پرداخته‌اند. بنابر این تبیین آرای چند تن از این اندیشمندان اسلامی معاصر و غیر معاصر در مورد عقل نظری و عملی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این مقاله به روش تحلیلی توصیفی سعی شده است به طور اختصار به اندیشه‌های ایشان پرداخته شود. نتایج حاصل از این مقاله نشان می‌دهد که آنها از دو دیدگاه به عقل نظری و عملی نظر کرده‌اند و در این اتفاق نظر دارند که عقل نظری را در چهار مرتبه هیولایی، بالملکه، بالفعل، و بالمستفاد در نظر می‌گیرند. و ادراک کلیات را جزو کارکردهای آن می‌دانند و عقل عملی را به چهار مرتبه تجلیه، تخلیه، تخلیه، و فنا تقسیم می‌کنند و کارکرد اصلی آن را تشخیص خوب و بد اعمال و رسید به خلق نیکو می‌دانند. اختلاف نظر آنها در نحوه ادراک مفاهیم به صورت کلی و جزئی و و ارتباط میان عقل نظری و عملی می‌باشد.

### واژگان کلیدی

عقل، عقل نظری، عقل عملی، رویکرد اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: nasibeh.nikpoor@khuisf.ac.ir

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

Email: narges.keshiaray@vatanmail.ir

۳. دانشیار گروه الهیات، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: vaezi1340@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۳/۱۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷

## طرح مسأله

از آنجا که ابزار اصلی فیلسوف عقل است و نه تنها فیلسوف بلکه عالم علوم تجربی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، عالم علم حقوق، سیاست، کلام، فقه، اصول و همه شاخه‌های علوم او حتی مردم عادی از عقل استفاده می‌کنند، ضروری است این محور اصلی تفکر و اندیشه بررسی و تعریف شود و لذا بحث از عقل و اعتبار آن سابقه دیرینی دارد و تا عصر یونانیان باستان قابل پی‌گیری، است از منظر فیلسوفان، متکلمان و دیگر اندیشمندان مسلمان، عقل یکی از عمده‌ترین راه‌ها یا ابزارهای معرفت بشری است زیرا جایگاه عقل در معرفت بشری آن قدر مستحکم است که تنها از راه خود عقل می‌توان در اعتبار آن شک کرد یا آن را انکار نمود. نفی اعتبار آن از راه عقل و استدلال عقلی در واقع اثبات‌کننده اعتبار آن است به علاوه، حواس بر عقل مبتنی است، چنان‌که معیار ارزیابی تفسیرهای مکاشفات عرفانی عقل است. و تمیز صدق و کذب آنها از راه عقل انجام می‌پذیرد. به علاوه در معرفت دینی در بحث مرجعیت نیز به همراه وحی و سنت مورد استفاده قرار می‌گیرد (اعلانی، ۱۳۹۴: ۳۴).

عقل ارزش مندترین نیرویی است که خداوند در وجود انسان قرار داده و اندیشمندان اسلامی در آثارشان به بیان ویژگی‌های آن پرداخته‌اند و هر یک از منظرهای در مورد عقل و تقسیمات آن قلم فرسایی کرده‌اند. آنها و دارای تقسیمات و مراتبی دانسته‌اند که در حقیقت این تقسیم به اعتبار مُدرکات آن است عبارتند از:

۱. عقل نظری؛ قوه‌ای که امور دسته اول را درک می‌کند مثل علم به آسمان و زمین، که مبنای حکمت نظری است. وظیفه‌اش درک و شناخت واقعیت‌ها و قضاوت در باره‌ی آنهاست.

۲. عقل عملی؛ قوه‌ای که امور دسته دوم را درک می‌کند مانند علم به زیبایی عدالت و زشتی ظلم و همچنین، کنش و رفتار آدمی را مدیریت می‌کند و ویژگی‌اش درک باید‌ها و نباید‌هاست که مبنای حکمت عملی و اخلاق است.

برخی دانشمندان مسلمان ماهیت عقل نظری و عقل عملی را یکی داشته، و هر دو را از جنس درک و تعقل پنداشته‌اند با این تفاوت که مُدرک (درک شونده) اولی از



امور داشتن و مُدرک دومی از امور کنشی است. بر اساس مبنای مشهور، انسان در سایه عقل نظری به معارف و علوم روی می آورد و با کسب بصیرت، حقایق عالم را می یابد؛ چنان که به کمک عقل عملی، به نظر و ترتیب امور زندگی می پردازد و حالات شخصی و روابط اجتماعی خود را سامان می دهد. دانشمندان و صاحب نظران فلسفه و عرفان و اخلاق از عقل تعابیر و تقسیم بندی‌هایی ارائه نموده‌اند آنها در بحث از «عقل نظری و عقل عملی» به جای «عقل» از تعابیری مانند قوه نفسانی، نفس و علم نیز استفاده کرده‌اند (خیر اللهی، ۱۳۹۰: ۱۵۳-۱۵۲).

از آنجایی که اخلاق یکی از اقسام حکمت عملی و نتیجه تعقل عملی است. دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان در باب عقل نظری و عملی اهمیت به‌سزایی دارد. در این پژوهش سعی شده به بررسی برخی از دیدگاه‌های فیلسوفان معاصر و غیر معاصر اسلامی در باب عقل نظری و عملی پرداخته شود.

### ۱. هدف از تقسیم بندی عقل به عقل نظری و عقل عملی

درست است که پرداخت به قوای نفس از زاویه «نظری» و «عملی» در مسیر حرکت پر سرعت علم و با وجود کنجکاوی روزافزون بشر، امری عادی به نظر می‌رسد؛ اما می‌توان انگیزه‌های ذیل را نیز برای آن مطرح دانست:

- تحلیل قدرت انسان، به عنوان جانشین پروردگار از این جهت که در بسیاری از موارد پس از علم و بررسی معلوم به ویژگی کشاندن آن به عرصه هستی و خلق و ایجادش توانمند است، مشابه رابطه وجودی اصیلی که میان آفریدگار جهان هستی و جهان حکمفرماست.

- بررسی رابطهٔ اعجاب انگیز قلب با مغز؛ و اینکه چگونه با تأثیر حواس و عواطف و احساسات بر قلب، و تحریک خون در شریان‌ها و عروق قلبی، اراده فعال می‌شود و به تحریک عضلات و اعضای بدن اقدام و آدمی را در مسیری هدایت می‌کند که درک و فهم وی آن را می‌پسندد.

- شناخت تفاوت‌های میان آنچه معلوم بوده و هست و آنچه شایسته بوده و باید باشد، و بررسی رابطه بین آن دو.

- تحلیل این حالت انسان که در عین درک خیر بودن امری یا شر بودن کاری، از انجام دادن آن خیر صرف نظر می‌کند یا آن شر را حریصانه انجام می‌دهد.

- راهنمایی دقیق‌تر انسان در کنترل و تحلیل معلومات و سپس پاک‌سازی اعمال؛ چنان‌که این امر در هدف از تقسیمات فرعی و کوچک‌تری که برای عقل نظری و عملی صورت گرفته است آشکار می‌شود با توجه به ویژگی‌های بیان شده می‌توان دو دیدگاه و نظریه در مورد این تقسیم بندی برداشت کرد (هدایتی و شمالی، ۱۳۸۸: ۲۱۹-۲۱۷).

با توجه به این اهداف دیدگاه‌های اندیشمندان به عقل نظری و عملی از هر منظری متفاوت می‌باشد.

## ۲. دیدگاه مختلف اندیشمندان در مورد کارکردهای عقل نظری و عقل عملی

دیدگاه‌های اندیشمندان در مورد عقل نظری و عملی طبق کارکردشان را می‌توان به دو دیدگاه دسته بندی کرد که در مورد هر دیدگاه نیز تبیین‌های مختلفی وجود دارد که عبارتند از:

### ۲-۱- دیدگاه اول

عده‌ای از اندیشمندان عقل عملی و نظری در حقیقت را یک قوه دانسته‌اند. یعنی یک نیرو داریم که گاهی کارکرد خاصی دارد که به آن قوه به اعتبار این کارکرد خاص، عقل نظری می‌گوییم و گاهی کارکرد دیگری دارد که به اعتبار آن کارکرد بدان عقل عملی اطلاق می‌شود. مانند هنرپیشه‌ای که دو نقش ایفا می‌کند. این دیدگاه خود اقسامی دارد که در ادامه بیان می‌شود. بنابراین در اصطلاح می‌گویند اینجا تفاوت عقل نظری و عملی در مدرکات آنهاست که در حقیقت عقل اینجا به معنای قوه درک کننده است. در مورد این دیدگاه تبیین‌های مختلفی از منظر دانشمندان وجود دارد که عبارتند از:

تبیین اول؛ کسانی هستند که معتقدند اگر مسأله ادراک شده مربوط به امور عملی باشد به این معنا که از اموری باشد که دانستن آن برای عمل کردن است، مانند حسن عدل و قبح ظلم، توکل، تسلیم و رضا و این امور که انسان به آنها علم می‌یابد که عمل کند، در این صورت بدان عقل عملی می‌گویند، یعنی قوه‌ای که کار آن درک اموری است که

شایسته عمل کرده‌اند. اما اگر مسئله ادراک شده از امور عملی نباشد مانند علم به خدا، یا صفات ذاتی او، در این صورت عقل را عقل نظری می‌گویند. بزرگانی مانند فارابی، حاج ملاهادی سبزواری، محقق اصفهانی، این دیدگاه را در معنای عقل عملی و نظری اتخاذ کرده‌اند.

تبیین دوم؛ این دسته از اندیشمندان با اینکه می‌پذیرند عقل عملی و نظری اختلاف ماهوی ندارند و در واقع یک قوه بیشتر نداریم، اما اختلاف آن دو را در این می‌دانند که قوه‌ای که عقل نظری و مدرک است در برخی شرایط خاص عقل عملی نام می‌گیرد. به این بیان که به طور کلی هر ادراکی چه مربوط به کلیات باشد چه مربوط به جزئیات و با چه مربوط به عمل باشد چه نباشد، در حیطه عقل نظری است. ما تنها یک قوه داریم و آن عقل نظری است اما اگر حکم این عقل در خارج منتهی به عمل بشود این قوه نام عقل عملی به خود می‌گیرد. در غیر این صورت بر نظری بودن باقی خواهد ماند. به عنوان مثال، در عقل انسان یک ادراک کلی پدید می‌آید که احسان به فقیر خوب است. این یک ادراک نظری است. هنگامی که انسان به یک فقیر برخورد می‌کند عقل انسان آن کلی را بر یک مصداق جزئی تطبیق می‌کند، به این ترتیب که اگر احسان به فقیر خوب است و این شخص یک فقیر است پس این گزاره به دست می‌آید که باید به این شخص کمک کرد. این تطبیق نیز از احکام عقل نظری است. تا اینجا هنوز از حوزه نظریات خارج نشده‌ایم. اما به محض اینکه اقدام به عمل می‌کنیم و پولی به فقیر می‌دهیم دیگر از حوزه نظری خارج شده و به حیطه عمل وارد می‌شویم. بنابراین، این جهش و حرکت برای عمل باعث می‌شود تمام آن مراحل استنتاجی نظری به عقل عملی تبدیل شوند (شیبانی، ۱۳۸۸: ۲۶۶).

## ۲-۲- دیدگاه دوم

این اندیشمندان قائل به تکثیر قوا در عملی و نظری است. به این معنا که عقل عملی و نظری را دو قوه مجزا می‌داند که هر کدام کارکرد خاص خود را دارند. اینجا نیز دست‌کم دو تبیین در میان اندیشمندان مسلمان به چشم می‌خورد:

تبیین اول؛ بزرگانی مانند ابن‌سینا، ملاصدرا که بر این باورند که عقل نظری، مطلقاً کلیات را ادراک می‌کند، چه کلیاتی که مربوط به اعمال و افعال اختیاری انسان است مانند

حسن عدل و قبح ظلم و چه کلیات مربوط به نظرو واقعیات نفس الامری مانند خدا و صفات ذاتی الاهی. اما کار عقل عملی، اندیشه در امور جزئی است برای استفاده عملی از آن. مانند اینکه باید به این فقیر خاص کمک کرد. نتیجه این دیدگاه این است که انسان دو قوه دارد: یکی قوه‌ای که مربوط به کلیات است عقل نظری و دیگری قوه‌ای که مربوط به جزئیات است عقل عملی نام دارد.

تبین دوم؛ کسانی هستند که معتقدند وظیفه عقل نظری به طور ادراک است. هر نوع ادراکی به وسیله قوه-ای به نام عقل نظری صورت می‌گیرد. چه مدرک آن کلی باشد چه مربوط به عمل باشد چه غیر مرتبط با عمل. کار عقل نظری درک است. اما عقل عملی قوه عامه است. و کار آن صرفاً عمل است. به طور کلی اینها دو قوه کاملاً مستقل برای نفس هستند. مانند قوه غضبیه و شهویه و هیچ نوع اشتراکی با هم ندارند. بزرگانی چون قطب-الدین رازی، نراقی و ابن میثم بحرانی در شرح نهج البلاغه این دیدگاه را رد تعریف عقل عملی و نظری داشته‌اند (شیبانی، ۱۳۸۸: ۲۷۷).

می‌توان نتیجه گرفت که عقل نظری درک کننده است و منفعل و عقل عملی عقل ایجاد کننده است و قوانین اخلاقی حکم می‌کند.

### ۳. مراحل عقل نظری از منظر اندیشمندان اسلامی

اکثر اندیشمندان اسلامی، عقل عملی و نظری را به این مراحل تقسیم کرده‌اند که عقل نظری دارای چهار مرحله است که عبارتند از:

#### ۳-۱- عقل هیولانی

این مرحله خالی از هر گونه صورت است و تنها استعداد پذیرش هر معقولی را دارد. عقل در این مرحله، چون هیولای اولاً که ذاتاً از کلیه صور جسمانی خالی است، فاقد صورت‌های عقلانی و تعقل است و صرفاً امکان تعقل معقولات نخستین را دارد. نفس در این مقام تنها از نظر ذات مجرد است و درجه تجرد، تجرد از طبیعت است. هرگاه معقولات نفس که بالقوه هستند بالفعل شوند، علم او به ذات خود نیز بالفعل می‌گردد. بدین دلیل تا وقتی نفس در مرتبه عقل بالقوه است، خود نیز معقول بالقوه است و تمام معقولات او نیز معقول بالقوه است و آنگاه که به مرتبه عقل بالفعل برسد، علم نفس به ذات خویش در

اوایل تکوین و حدوث و آغاز فطرت از باب قوه و استعداد است هر گاه معقولات نفس که بالقوه هستند بالفعل شوند، علم او به ذات خود نیز بالفعل می‌گردد. بدین دلیل تا وقتی نفس در مرتبه عقل بالقوه است، خود نیز معقول بالقوه است و تمام معقولات او نیز معقول بالقوه است و آنگاه که به مرتبه عقل بالفعل برسد، علم نفس به ذات خویش در اوایل تکوین و حدوث و آغاز فطرت از باب قوه و استعداد است (مظاهری، ۱۳۸۸: ۱۶).

### ۳-۲- عقل بالملکه

از آن رو که این مرحله، مرحله حصول معقولات نخستین و استعداد تحصیل و فراگیری معقولات دومین (یا معقولات نظری) بر معنای معقولات نخستین است. در این مرحله عقل نظری حقایق ساده و ابتدایی چون «کل بزرگتر است از جزء» را درک می‌کند هر گاه نفس از مرتبه هیولانی ارتقا پیدا کرد، نخستین صور معقوله که تا کنون معقول بالقوه و در خزانه قوه متخیله محفوظ بوده‌اند در وی حاصل می‌شوند. اینها عبارتند از معقولات بالقوه و در خزانه قوه متخیله محفوظ بوده‌اند در وی حاصل می‌شوند. اینها عبارتند از معقولات اولیه و بدیهی که افراد بشر در فهم و ادراک آنها سهیم و مشترکند. این دومین مرحله از ارتقای نفس در مقام عقل نظری است که آن را عقل بالملکه می‌نامند. حصول معقولات اولیه و مفاهیم بدیهی در نفس، سبب اندیشه و تفکر در باره مسائل نظری خواهد بود و نفس را به تفکر و اندیشه در باره آنها برمی‌انگیزد تا بدین وسیله علوم و معقولات جدیدی را فرا گیرد و خود مقدمه‌ای برای رسیدن به کمالات مرحله بعد شود. بنابراین نخستین مرتبه از مراتب عقل نظری به نام قوه و هیولا است و مراتب پس از آن کمالات نامیده می‌شود. عقل بالملکه نسبت به عقل هیولانی کمال اول است؛ زیرا حصول معقولات بالکلمه در نفس، سبب حصول کمال جدیدی در نفس به نام کمال ثانی خواهد بود (بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۰۲).

### ۳-۳- عقل بالفعل

آن مرحله توانایی استحضار معقولات دومین است که قبلاً تحصیل شده‌اند. این سیر فکری ممکن است از راه حدس انجام شود. در این مرحله، حضور معقول در ذهن، مستلزم توجه انسان است و بالطبع در مواردی که شخص به کار دیگری مشغول است، معقولات در

ذهن وی حضور ندارند. در این عقل، تنها به اثبات امور نظری می‌پردازد و دیگر به ماده نیازی ندارد. حصول معقولات اولیه و مفاهیم بدیهی در نفس و در مرتبه عقل بالملکه، علت اندیشه و تفکر در باره مسائل نظری است که خود نفس را به تفکر و اندیشه در باره آنها بر می‌انگیزد تا بدین وسیله معقولات جدیدی را فرا گیرد که برای او کمالات ثانی است. این کمالات ثانویه در واقع سعادت حقیقی انسان است که به وسیله آنها حیاتی بالفعل یعنی حیاتی علمی و عقلی نصیب او می‌گردد؛ حیاتی که در آن نیازی به ماده و آلات و قوای بدنی ندارد. این عدم نیاز به ماده ناشی از این است که صاحب این مرتبه از عقل نظری خود از جمله اموری گردیده است که از ماده و لوازم آن عاری و بری گشته و برای همیشه باقی و جاودان است. انسان از دور راه به این مرتبه از عقل نظری می‌رسد: یکی به وسیله افعال ارادی و تحصیل حدود وسطی به وسیله عقل بالملکه و استعمال و استعمال قیاسات و تعارف بویژه براهین و حدودی که او را به مطلوب هدایت و راهنمایی می‌کند و دیگری به وسیله فیضان نور و شعاع عقلی که به اراده و اختیار اونیست، بلکه به تدبیر و الهام الهی است. تمام معقولات اکتسابی خود را بدون زحمت و فکر و اندیشه در ذات خویش مشاهده کند؛ بدین معنا که آن معقولات اکتسابی ملکه ذهن فرد گشته است. همچون راننده‌ای که پس از کسب مهارت بدون نیاز به فکر، کنترل اتومبیل را در دست دارد. حصول این مقام و مرتبه در نتیجه تکرار مطالعه معقولات و کثرت مراجعه به مبدأ فیاض و اتصال به ساحت قدس الوهی است (مظاهری، ۱۳۸۸: ۲۰-۱۹).

### ۳-۴- عقل بالمستفاد

سرانجام، انسان در جریان رشد و استکمال به مرحله «عقل بالمستفاد» می‌رسد. در این مرحله، معقول در ذهن همواره حضور دارد. وجه تسمیه «عقل بالمستفاد» آن است که عقل آدمی با عقل فعال که از مبادی عالی و مافوق طبیعی است، متصل و از آن مستفاد می‌شود. عقل مستفاد همان عقل بالفعل است هنگامی که بتواند تمام معقولات و صور علمیه را به وسیله اتصال به مبدأ فعال در ذات وی مشاهده کند. در حقیقت عقل بالفعل، حصول و حضور کلیه معقولات به طور بالفعل در ذات عقل و عقل مستفاد مشاهده کلیه معقولات به طور بالفعل در ذات عقل و عقل مستفاد مشاهده کلیه معقولات در ذات عقل فعال است.

عقل مستفاد را از ان جهت عقل مستفاد گفته‌اند که نفس، آن معقولات را از مافوق خود یعنی عقل فعال استفاده می‌کند. پس انسان از این جهت، تمام و کمال و مرحله‌نهایی و صورت عالم وجود است که در سیر صعودی بدانجا منتهی و بدان مقام و مرتبه نائل می‌شود. اینجا به این نکته مهم اشاره می‌کند که غایت و مقصود نهایی از ایجاد عالم جسمانی و انواع کائنات و محسوسات این عالم، فقط آفرینش آدمی است و مقصود و هدف از آفرینش آدمی نیز رسیدن به مرتبه عقل مستفاد یعنی مشاهده معقولات و اتصال به ملاء اعلا است (همان: ۲۰)

ملاصدرا و ابن سینا و امام خمینی در این چهارمرحله اتفاق نظر دارند ولی ملاصدرا و ابن سینا مراحل دیگری رانیز در برخی از نوشته‌های خود اشاره کرده است. که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

ابن سینا در اینجا یک کار ذوقی انجام داده است. وی این اصطلاحات را با آیه ۳۵ سوره نور در قرآن تطبیق می‌دهد. خداوند در این آیه می‌فرماید: «اللّٰهُ نُورِ السَّمٰوٰتِ وَ...» (نور، ۳۵) خدا نور آسمانها و زمین است. مَثَلِ نُوْرٍ اَوْ چُونِ چراغدانى است که در آن چراغی، و آن چراغ در شیشه‌ای است. آن شیشه گویی اختری درخشان است که از درخت خجسته زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، افروخته می‌شود. نزدیک است که روغنش هر چند بدان آتشی نرسیده‌باشد. روشنی بخشد. روشنی بر روشنی است، خدا هر که را بخواهد با نور خویش هدایت می‌کند، و این مثل‌ها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به هر چیزی داناست. نخستین مرتبه این قوه (عقل) داشتن توان و استعداد درک معقولات است که گروهی آن را «عقا هیولانی» می‌نامند. این همان «مشکات» یا چراغ است.

به دنبال آن، مرتبه دیگری است که در آن مرتبه، نیروی عقلانی نفس می‌تواند به معقولات اولی دست یابد و بدین وسیله آماده درک معقولات ثانیه شود. (وی معلومات بدیهی را معقولات اولی و معقولات نظری را معقولات ثانیه می‌نامد) اگر نفس از معلومات اولی و بدیهی خود (به واسطه فکر) به معلومات نظری و ثانوی انتقال یابد، در صورتی که ضعیف باشد، همان «شجره زیتون» است. و اگر به جای تفکر و روش‌های فکری، با حدس قوی مسائل نظری را به دست آورد همانند «زیت» (روغن) خواهد بود. نفس در این حالت

یعنی در حالتی که بتواند معقولات ثانوی و نظریات را به کمک بدیهیات به دست آورد چه با حدس، «عقل بالملکه» نامیده می‌شود که همان «زجاجیه» (شیشه) است (شیبانی، ۱۳۸۸: ۴۲).

پس از این مرحله، نفس قوه و کمال دیگری به دست می‌آورد. کمال نفس این است که برای او معقولات به صورت مشهود و نمایان پدید آیند. این مطلب در آیه فوق با عبارت «نور علی نور» تطبیق می‌کند. اما مرحله دیگر (قوه) این است که نفس بتواند تمامی معقولاتی را که به دست آورده است، هر زمان که بخواهد، بدون نیاز به کسب و کوشش جدید، به صورت ادراکی واضح و روشن احضار کند. به این مرحله در آیه فوق با تعبیر «مصباح» اشاره شده است. این کمال را «عقل مستفاد» می‌گویند و این «قوه» را «عقل بالفعل» می‌نامند. آن عامل و فاعل که نفس را از مرحله و مقام «ملکه» بیرون آورده و به مقام «فعلیت» تام هدایت می‌کند، و همچنین عانلی که نفس را از مقام «هیولانی» به مقام «عقل بالملکه» می‌رساند، «عقل فعال» می‌گویند. عقل فعال در آیه شریفه با کلمه «نار» قابل تطبیق است.

ابن سینا، علاوه بر مراتب چهارگانه عقل نظری که بیان شد به عقل دیگری عقیده دارد که آن را «عقل قدسی» می‌نامد؛ وی عقل قدسی را بالاتر از عقل بالملکه دانسته و معتقد است کسی به این مرتبه از عقل می‌رسد که قوه حدس در او بسیار شدید باشد و در تحصیل مجهولات غالباً حدس را به کار برد تا صورت‌هایی که در عقل فعال است یک باره در نفس او نقش بندد. این مرتبه از کمال را می‌توان مرتبه پیغمبری دانست و آن قوه «عقل قدسی» نام دارد. به عقیده ابن سینا این مرتبه غالباً مخصوص انبیاست و آن بزرگواران شایسته‌ترین افرادی بودند که از عقل قدسی برای تحصیل مجهولات استفاده می‌کردند (همان، ۴۳-۴۴).

ملا صدرا مراتبی بالاتر از مراتب یاد شده نیز برای عقل نظری قائل است که به ترتیب از مرتبه بالاتر عبارتند از: عقل اجمالی یا قرآنی و عقل نفسانی یا تفصیلی. وی تفاوت این دو مرتبه را با مراتب پیشین این چنین بیان می‌کند که عقل قرآنی: «حقیقت واحدی است که موجود به وجود واحد عقلی است که با وحدت و وساطتش تمام عقول و معقولات و



علوم و معلومات است و آن، مبدئی است که از آن معقولات مفصل صادر می‌شود و علم خداوند به موجودات که بر آنها پیشی دارد از این قبیل است برای اینکه کثرت در ذات و علم او که عین ذات اوست و آن بخشی از بخشهای او بندگان خاصش راست، لازم نیاید و کسب و فراچنگ آوردن رت در آن راهی نیست و اما (عقل نفسانی و فرقانی) همان معقولات مفصل است که از آن عقل بسیط قرآنی، مدد و یاری می‌گیرد و نسبت اولی به دومی (عقل قرآنی به عقل فرقانی) مانند نسبت دانه است به درخت و یا نسبت کیمیاست به زر (مظاهری، ۱۳۸۸: ۱۶)

#### ۴. مراحل عقل عملی از منظر اندیشمندان اسلامی

عقل عملی نیز شامل چهار مرحله که عبارتند از:

تجلیه؛ یعنی عمل به شرایع نبوی و احکام الهی است.

تخلیه؛ از صفات پست اخلاقی است.

تحلیه؛ یعنی آراستگی به فضیلت‌های اخلاقی است.

فنا؛ خود فنا نیز سه مرتبه دارد: فنا در افعال الهی که همان مقام «محو» است. فنا در صفات که مقام «طمس» است و سرانجام، فنا در ذات اقدس احدیت است که به مقام «محق» شناخته می‌شود. سه مرتبه نخست، مراتب عملی و واپسین مرتبه، مرتبه دریافت بی-واسطه و قلبی یا شهود باطنی است (بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۰۳).

همانطور که در مراحل عقل عملی مشخص است کارکرد عقل عملی و استفاده درست از آن باعث می‌شود اخلاق نیکو و اعمال پسندیده در انسان به صورت ملکه درآید و به فضیلت اخلاقی برسد و در مسیر به سوی کمال پیش رود و در نهایت به قرب الی الله دست یابد.

#### ۵. عقل نظری و عملی از منظر نهج البلاغه

در آموزه‌های امام علی (ع) عقل به منزله نیروی مدرکه، و حسابگر، هم به فهم کلیات می‌پردازد و هم می‌تواند در جزئیات وارد شود؛ آن‌گاه با آمیختگی و پیوندی ظریف و دقیق که بین عقل و قلب وجود دارد، انگیزش نیز به معنای وسیع و همه جانبه‌اش، زمینه را برای الزام عملی و حرکت فراهم می‌کند. لذا یکی از تقسیمات معروف عقل، تقسیم آن به

عقل نظری و عملی است. شأن عقل نظری ادراک دانستنی‌ها و شأن عقل عملی ادراک خوبی و بدی رفتار و اعمال انسان است. در احادیث علوی، عقل نظری ناظر به مطلق علم و آگاهی، و همچنین مباحث خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی است. عقل عملی، وسیله‌ای برای مناسبات انسانی، اخلاق، سامان دادن به زندگی دنیوی است، تدبیر معاش، تشخیص سود و زیان، گمانه‌زنی، آینده‌نگری، بهره‌مندی از فرصت‌ها و حسن تدبیر، از آثار عقل عملی ذکر شده است. به عنوان نمونه، از مهم‌ترین و روشن‌ترین، مسائل بدیهی و ضروری در حوزه عقل عملی، حسن عدالت و زشتی ستم است. «عدالت هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد.» (حکمت/۴۳۷) و عدل از پایه‌های معرفت دینی است (حکمت/۳۱). نیز پاسخ خوبی را به خوبی دادن و پاسخ بدی را به خوبی دادن است. برادر و دوست را به هنگام خطاکاری با نیکوکاری سرزنش کن، و شر او را با انعام و بخشیدن از خود دور ساز (حکمت/۱۵۸). در بیان امام (ع) باید انسان خویشتن را میزان و شاخص قرار دهد و همان‌گونه که ظلم را بر خود نمی‌پسندد به دیگری هم ستم روا نمی‌دارد، و نیکی بر دیگران را همان‌گونه که بر خویش می‌پسندد بر دیگران روا می‌داند، برای تثبیت علم باید عمل نمود (حکمت/۳۶۶). به آن معناست که اگر انسان طبق علم عملی، وظایف خود را انجام داد، آن علم باقی می‌ماند و گرنه فراموش می‌شود. آن خطاها ماهر اگر تمرین نکند هنر خطاطی از او گرفته می‌شود، چون علم نور است و باید به عمل نشیند (الهی و همکاران، ۱۳۹۴: ۶-۴).

از منظر امام علی (ع) کارکرد عقل نظری کسب دانش‌های نظری و تفکر در آنها است و وظیفه عقل عملی تشخیص خوب و بد رفتار و همچنین عمل به آن و اگر عمل نیاشد دانسته‌های عقل عملی دچار خطا می‌شوند.

## ۶. عقل نظری و عملی از منظر ملاصدرا

ملاصدرا می‌گوید نفس آدمی دارای دو قوه «عالمه» و «عامله» است. با اعتبار قوه عامله، که همان عقل عملی است. افعال انسانی به خوب و بد تقسیم می‌گردد و اعمال و صنایع خاص انسان پدیدار می‌شود. البته باید گفت که تشخیص حسن و قبح برخی افعال به اکتساب نیاز ندارد؛ مثل حسن عدل و قبح ظلم حال اینکه برخی دیگر نیازمند مقدمات

خاصی است، لذا کلمه عقل گاهی بر مقدماتی اطلاق می‌گردد که امور نیک و زشت از آنها استنباط می‌شود و گاهی بر خود افعال. وی عقل عملی را دارای دو صفت متضاد «جزیره» و «بلاهت» می‌داند که جزیره دران به معنای سرعت انتقال و تندروری اضافه بر حد اعتدال است به گونه‌ای که خود موجب انحراف آدمی از مسیر حق می‌گردد حال اینکه بلاهت عدم تحرک و کندی فکر است. در نتیجه آنچه مطلوب است رعایت حد وسط و اعتدال است که حکمت نامیده می‌شود. البته این حکمت از نوع اخلاق و اوصاف است و نه از نوع علوم و معارف که به حکمت عملی تقسیم می‌شود و به هر میزان در آدمی زیادتر شود. بویژه نوع نظری آن فضیلتش افزونتر است؛ پس باید گفت جوهر نفس از نظرات و فطرت خویش مستعد است که به وسیله عقل نظری راه کمال و سعادت را بییابد. از دیدگاه قوه عالمه، که همان عقل نظری است. کلمه عقل را گاهی بر همین قوه عالمه و گاهی بر ادراکات آن اطلاق می‌کنند. ادراکات قوه عالمه تصورات و تصدیقاتی است که یا بر اساس فطرت برای نفس حاصل می‌شود و یا به واسطه اکتساب. هم‌چنین موجب می‌شود که حق و باطل را در مورد آنچه ادراک و تعقل می‌کند، تشخیص دهد (مظاهری و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۵-۱۴)

ملاصدرا گوهر اصلی آدمی را به عنوان موجودی برتر در عقل نظری و در ساحت شهودی آن می‌داند و بر این عقیده است که آدمی تا بدین مرتبه دست نیابد به بلوغ و کمال انسانی نخواهد رسید. به اعتقاد وی عقل نظری تنها قوه‌ای است که در فعالیت آن، جوهر انسانی و ذات فعال است و امور جسمانی که پایین تر از حد و منزلت آدمی هستند در فعالیت آن نقشی ایفا نمی‌کنند؛ لذا فعالیت عقل نظری به ارتباط و تعلق نفس به بدن نیازمند نیست و با جدا شدن نفس از بدن نیز ادامه می‌یابد. او عقل را نخستین آفریده و نزدیکترین بزرگترین و کاملترین مجعولات به سوی حضرت حق و دومین موجود در موجود بودن می‌داند. وی در خصوص جایگاه عقل می‌گوید: اصل عقل به منزله حیات در جهان دیگر است و نسبتش به دیگر صفات مانند نسبت قلب است در این جهان به دیگر اعضای بدن ... پس هر کس در آخرت عقل نداشته باشد مانند کسی است که در این جهان حیات ندارد؛ لذا در او فایده‌ای با حاصل شدن یکی از صفات نیکو مترتب نمی‌گردد؛ هم چنانکه فایده-

ای در حصول اعضا بر کسی که فاقد حیات است مترتب نشده و به جرگه جمادات می‌پیوندد و جز با مردگان مقایسه نشود (همان: ۲۲-۲۳).

## ۷. عقل نظری و عملی از منظر ابن سینا

برای اینکه تقسیم بندی ابن سینا در باره عقل نظری و عقل عملی را بررسی شود لازم است به دیدگاه وی در باره قوای نفس انسانی اشاره شود. وی قوای نفس انسانی را به حواس ظاهر و قوای باطن تقسیم می‌کند. حواس ظاهر از این جهت که وجودشان ظاهر و محتاج به دلیل نیست. قوای باطنی: عبارت اند از: حس مشترک، خیال، وهم، متصرفه، ذاکره. از این پنج قوه دو قوه حس مشترک و وهم، دریافت کننده اند و دو قوه دیگر یعنی خیال و ذاکره، قوه دریافت کننده را برای حفاظت و نگهداری مفاهیم کمک می‌کنند. قوه متصرفه علاوه بر حفاظت، در صور جزئی و معانی جزئی نامحسوس تفصیل و ترکیب می‌نماید. نفس انسانی که می‌تواند تعقل کند و بیندیشد، جوهری است دارای قوا و کمالات مخصوص به خود. یکی از این قوا، قوه‌ای است که نفس در تدبیر بدن به آن نیازمند است. این همان قوه و نیرویی است که آن را «عقل عملی» می‌نامیم. انسان با این قوه، بایستگی‌هایی را در مورد رفتار و کردار جزئی خود، بر اساس مقدمات بدیهی یا مشهود، و یا تجربی به دست می‌آورد. انسان با به اجرا گذاشتن آن بایستگی‌ها به اغراض و هدف‌های انتخابی خود می‌رسد. عقل در تعیین بایستگی‌ها در اعمال و رفتار انسان، علاوه بر مقدمات بدیهی، تجربی و مشهور خود، از عقل نظری نیز کمک می‌گیرد. عقل عملی از طریق دیدگاه‌های کلی عقل نظری، به احکام و مسائل جزئی دست می‌یابد. یکی از قوای نفس، قوه‌ای است که نفس آدمی در تکمیل جوهر خود از آن بهره می‌گیرد و به کمک آن خود را به مرتبه «عقل بالفعل» ارتقاء می‌بخشد. و این همان عقل نظری است که به ادراک کلیات می‌پردازد (شیبانی، ۱۳۸۸: ۲۶۱).

مهم‌ترین محورهای ارتباط عقل عملی با بدن از منظر ابن سینا عبارتند از:

— ایجاد استعداد انفعالات انسانی؛ نفس ناطقه از طریق عقل عملی با بدن ارتباط برقرار می‌کند. از نظر ابن سینا جز ادراک فعل ویژه نفس مجرد و عقل نظری است هر آنچه از افعال و انفعالات در آدمی رخ می‌دهد، حاصل مشارکت عقل عملی و بدن مادی است.

- اداره قوای نفس حیوانی؛ از منظر شیخ قوا ذو مراتب هستند و هر مرتبه به مرتبه مافوق خود خدمت می‌کند. در این سلسله مراتب، عقل عملی مخدوم و هم و خیال است بدین وسیله سر سلسله حرکت در انجام افعال انسانی عقل عملی است. در حالی که اراده حیوانات گوش به فرمان قوه و هم و خیال است. تأکید ابن سینا در بیان این نقش عقل عملی بر محرکه بودن آن است و اصولاً وی هرگز از تعبیر مدرکه برای این قوه استفاده نکرده است. اما آیا این تحریک ملازم ادراک نیست؟ پاسخ به این پرسش مستلزم تحلیل چگونگی تحریک اراده توسط عقل عملی است و روشن شدن آن نیز منوط به بیان ارتباط دوم یعنی ارتباط عقل عملی با عقل نظری است. شیخ در یکی از رسایل خود حیوان غیر ناطق را از این جهت با انسان مقایسه کرده، به این نکته لطیف اشاره می‌کند که در حیوان غیر ناطق قوه محرکه هدف است و قوه حس و خیال در خدمت آن است؛ اما در حیوان ناطق، قوه محرکه ابزاری در خدمت مصالح نفس ناطقه است. اصولاً در انسان حرکت به فرمان نفس ناطقه صورت می‌گیرد و عقل عملی ادراک و اراده جزئی نفس حیوانی را به ادراک کلی عقل نظری پیوند می‌زند (ذولحسنی، ۱۳۹۳: ۵-۱۷).

ابن سینا عقل عملی را عامله و محرکه می‌داند. و آن را دارای ادراک جزئی می‌داند. که اراده را جهت انجام فعل تحریک می‌کند. عقل عملی مقدمات کلی را از عقل نظری می‌گیرد و در موارد جزئی نتیجه‌گیری می‌کند. وی عقل نظری را عامل ادراک کلی می‌داند.

## ۸. عقل نظری و عملی از منظر امام خمینی

حضرت امام، عقل را مبنای ایمان به معارف الهیه می‌داند. عقل باید فراتر از قوای نفسانی و غرایز حیوانی قرار گیرد تا در باب صلاح و سعادت دنیا و آخرت انسان در تمام حوزه‌ها بتواند تصمیم درست اتخاذ کند. تفکر و تعقل برای حضرت امام، آن‌چنان دارای اهمیت است که تفکر را شرط اول مجاهده با نفس می‌داند. در نگرش امام خمینی؛ وحی، فطرت، قلب، عقل و حس انسان به عنوان منابع شناخت مطرح شده است. او همچنین سایر علمای مسلمان معتقد است، حس انسان مُدرک است، اما کافی نیست و نقصان ادراک حسی به وسیله عقل جبران می‌شود. عقل نه تنها ادراک می‌کند و حقیقت امور را در می‌-

یابد، یعنی از طریق تفکر و تعقل، صاحب عقل به آگاهی و شناخت می‌رسد، عقل همراه با اختیار انسان به او قدرت‌گزینش و انتخاب می‌دهد و در نتیجه انسان اراده می‌کند و با اراده خود برمی‌گزیند. آن‌گاه به آنچه‌گزینش کرده‌است، به وسیله قلب ایمان می‌آورد. بر این اساس ادراک عقلی، مقدمه شهود قلبی است و این هر دو مکمل یکدیگرند این در حالی است که امام خمینی (ره) به یک منبع شناخت دیگر که منبع معرفتی بیرونی و در عین حال یقینی برای انسان به شمار می‌رود، قائل است. زیرا منابع شناخت درونی، انسان را به تنهایی کافی نمی‌داند و به نقصان ادراک انسان، با اتکای صرف به این سه منبع اذعان دارد. به عنوان مثال، به عدم امکان شناخت چیستی رابطه هستی با حق، اشاره می‌کند و عقل انسان را از درک ماورای طبیعت و بسیاری از امور دیگر نظیر روح عاجز می‌داند. این منبع اساسی، وحی الهی است که به وسیله انبیا، از جانب خداوند برای انسان‌ها فرستاده می‌شود و آرمان اصلی آن، ایجاد معرفت برای بشر، به ویژه شناخت حق تعالی و سایر حوزه‌هایی است که عقل بشر، بدون ارجاع به وحی، امکان دسترسی به آن‌ها را ندارد. در صورت اتصال ادراک و شناخت فطری و طبیعی انسان یعنی عقل و حس و قلب با ادراک و شناخت ماوراء طبیعی یعنی وحی، شناخت انسان کامل می‌شود و به همه ابعاد وجود، معرفت می‌یابد و از نظر او انسان‌های کامل، مانند پیامبران و امامان معصوم، مصداق بارز دارنده این نوع معرفت هستند (قربانی گلشن آبادی، ۱۳۸۹: ۸-۶).

امام خمینی ضمن تقسیم نفس به دو قوه‌ی ادراک که همان قوه‌ی نظری و قوه‌ی تحریک، که قوه‌ی عملی است معتقدند که این دو خود به دو شعب منقسم می‌شوند. هر دو شعب ادراک ناظر بر روش‌های تربیتی خاص خود می‌باشند. ایشان در بحث از رابطه‌ی این شئون تأکید دارند که در هر دو عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی بر می‌گردد و در نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است؛ چون هر چیزی که در هر مرتبه از مراتب وجود واقع شود، به مرتبه‌ی دیگر آن سرایت می‌کند. معتقدند برای تحصیل سعادت انسان دو جهت لازم دارد: جهت اول این که عقل نظری را در مقام هیولانی و استعداد قبول حقایق نظام عالم و معقولات صرف به مقام فعلیت درآورد تا عقل هیولانی او، همانند هیولای عالم رو به فعلیت گذارد و حقایق نظام عالم را به آن نحوی که هست، ادراک و

تعقل کند. جهت دوم این که عقل، عملی باشد و جوارح و اعضا، اعمال صالحه انجام دهد، اعمالی که مناسب وجود انسانی باشد و باعث کدورات و ظلمات و احتجابات نباشد. اعمال جوارح و قوا اعمالی باشد که سازگار با روح و نفس انسانی باشد؛ چون عمل صالح همانند دواى صالح است. امام با استناد به آیهی «من عمل صالحا من ذکر أو انثی و هو مؤمن فلنحییه حیاة طیبه» (نحل، ۹۷) می فرماید: «وجه و علت مفرد آورده شدن عمل صالح آن است که غیر از عمل واحد که عبارت از عمل الله باشد عملی سازگار مقام انسانی نیست، چنان که آیهی شریفه «إنما اعظکم بواحدہ» (سبأ، ۴۶) شاهد آن است، امام غایت عقل عملی را نیز در آخرین مرتبه اش فنای فی الله می دانند، و معتقدند کمال انسانی، به عقل عملی است نه به عقل نظری؛ چنان که گفتیم که ممکن است انسان، برهان داشته باشد ولی در مرتبهی کفر و شرک باقی بماند، ولی عقل عملی، همان ارجاع کثرت به وحدت عملاً و خارجاً است؛ لذا کمال انسان به عقل عملی اوست نه به عقل نظری (اصلاحی، ۱۳۸۹: ۱۳۲-۱۳۳).

از منظر امام عقل عملی عامل است که انسان را به کمال می رساند نه عقل نظری و شرط لازم برای عملکرد درست عقل نظری و عملی را پشتیبانی از منابع الهی و وحی می داند.

## ۹. عقل نظری و عملی از منظر منظر آیت الله جوادی عاملی

از منظر جوادی عاملی ویژگی های عقل نظری و عملی عبارتند از:

- عقل عملی؛ نیرویی که از آن به مدیر و مدبر تعبیر می شود و کار آن سیاست و تدبیر و فرماندهی امور شخصی است، عقل عملی است. البته شخصی که عقل عملی او مسلط بر قوا و شئون مملکت وجودی او می شود، این مدیریت و رهبری را می تواند اعمال کند. متعلق عقل عملی، کار و فعل انسانی نظیر ایمان، اخلاص، عبادت، محبت، تولی و تبری و ... است. ایمان پیوندی است که بین انسان و متعلق او حاصل می شود و این پیوند کار عملی انسان است و در نتیجه به عقل عملی مربوط می شود. حجت ادراکات عقلی در حکمت عملی از دو راه ثابت می شود.

۱- از راه تبیین و تنبیه یعنی قضایای مطروح در حکمت عملی با تجزیه و تحلیل

عقلی، تنبیه و تبیین می‌شوند.

۲- از طریق آیات قرآن و روایات معتبر (رضایی، نوروزی، ۱۳۹۳: ۴۵-۴۶).

- عقل نظری؛ راهنمای اندیشه بشر و مدرک هست و نیست، بود و نبود حقایق جهان تکوین حکمت نظری و باید و نباید اخلاقی، فقهی و حقوقی نشئه اعتبار حکمت عملی عقل نظری است؛ یعنی درک همه مسائل حکمت نظری و حکمت عملی به عهده عقل ناظری است. البته باید به این نکته اشاره کرد که حجت ادراکات عقل در حکمت نظری، با لذات و اعتبار آن نه از طریق عقل اثبات می‌شود و نه از طریق نقل، اثبات آن از طریق نقل مستلزم دور است؛ زیرا اصل اعتبارنقل به کمک عقل ثابت می‌شود. چون عقل است که می‌گوید خدا، وحی، نبوت، امامت و قیامت هست و باید به وحی اعتماد نمود. کار عقل نظری که اهل درایت و معرفت است، صرفاً ادراکی از قبیل احساس، تخیل، توهم و تعقل و ... است؛ این بدان معنی است که عقل نظری هیچ اولویت و آمریت و ولایتی ندارد. عقل نظری و عقل عملی در مراتب پایین هستی جدا از یکدیگر و در مراتب برتر هستی متحد با یکدیگرند (رضایی، نوروزی، ۱۳۹۳: ۴۵-۴۶).

آیت الله جوادی آملی معتقد است ادراک کننده تمام مسائل حکمت نظری و حکمت عملی، همان عقل نظری می‌باشد که هم بود و نبود را ادراک می‌کند و هم باید و نباید را می‌فهمد؛ اما عقل عملی تنها عهده‌دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است و هر گز عهده‌دار ادراک نخواهد بود؛ گرچه بسیاری از صاحب‌نظران، عقل عملی را عهده‌دار ادراک مسائل حکمت عملی دانسته‌اند. اگر چه مدرک حکمت عملی و نظری، عقل نظری است، جمله‌های بدیهی این دو حکمت از یکدیگر متمایزند. به عبارت دیگر، در نظریه ایشان عقل عملی از مقوله علم نیست؛ بلکه از مقوله اراده است. مبنای گرایان در عقل عملی به دنبال اراده‌های بدیهی هستند تا اراده‌های دیگر را بر پایه آنها استوار کنند و به عبارت دیگر، بداهت در عقل عملی، یعنی خواستن‌هایی که ضروری باشند و به خواستن، همان حب ذاتی است که انسان با علم حضوری در درون خود می‌یابد. البته باید توجه داشت که امکان دارد به حیث علمی جمله‌های عملی توجه شود که در این صورت، آنها در زمره مسائل حکمت عملی خواهند بود (احمدی و مدرسی، ۱۳۹۵: ۱۱۰-۱۰۹).



استاد معنای عقل عملی را محرک و عقل نظری را مدرک می‌داند؛ اما اصطلاح تصدیق، یقین و برهان در حکمت عملی حکمت نظری را یکسان می‌داند و حکمت عملی را بر پایه حکمت نظری، منطقی و برهانی می‌شمارد.

### نتیجه‌گیری

اکثریت اندیشمندان اسلامی از منظر دو دیدگاه به عقل نظری و عملی پرداخته‌اند. دیدگاه اول عقل عملی و نظری در حقیقت یک قوه دانسته‌اند. یعنی یک نیرو داریم که گاهی کارکرد خاصی دارد که به آن قوه به اعتبار این کارکرد خاص، عقل نظری می‌گوئیم و گاهی کارکرد دیگری دارد که به اعتبار آن کارکرد بدان عقل عملی اطلاق می‌شود. دیدگاه دوم قائل به تکثیر قوا در عملی و نظری است. به این معنا که عقل عملی و نظری را دو قوه مجزا می‌داند که هر کدام کارکرد خاص خود را دارند.

عقل نظری از دید اندیشمندان اسلامی دارای چهار مرتبه: هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد است که عقل هیولایی، که فاقد صورت‌های عقلانی و تعقل است و صرفاً امکان تعقل معقولات نخستین را دارد. عقل بالملکه، مرحله حصول معقولات نخستین و استعداد تحصیل و فراگیری معقولات دومین (یا معقولات نظری) بر معنای معقولات نخستین است. در این مرحله عقل نظری حقایق ساده و ابتدایی چون «کل بزرگتر است از جزء» را درک می‌کند. عقل بالفعل، تمام معقولات اکتسابی خود را بدون زحمت و فکر و اندیشه در ذات خویش مشاهده کند؛ بدین معنا که آن معقولات اکتسابی ملکه ذهن فرد گشته است. و هر زمان خواهد آن را احضار کند. در این مرحله، معقول در ذهن همواره حضور دارد. وجه تسمیه «عقل بالمستفاد» آن است که عقل آدمی با عقل فعال که از مبادی عالی و مافوق طبیعی است، متصل و از آن مستفاد می‌شود. عقل عملی را نیز شامل چهار مرحله تجلیه، فنا، تحلیه، تخلیه می‌داند.

ملاصدرا عقل عملی را دارای دو صفت متضاد «جزیره» و «بلاهت» می‌داند که جزیره دران به معنای سرعت انتقال و تندروی اضافه بر حد اعتدال است به گونه‌ای که خود موجب انحراف آدمی از مسیر حق می‌گردد حال اینکه بلاهت عدم تحرک و کندی فکر

است. در نتیجه آنچه مطلوب است رعایت حد و وسط و اعتدال است که حکمت نامیده می‌شود. و عقل نظری را باعث رسیدن به کمال انسان می‌داند. ابن سینا یکی از این قوا، قوه‌ای است که نفس در تدبیر بدن به آن نیازمند است. این همان قوه و نیرویی است که آن را «عقل عملی» می‌نامیم. عقل عملی از طریق دیدگاه‌های کلی عقل نظری، به احکام و مسائل جزئی دست می‌یابد. عقل نظری است که به ادراک کلیات می‌پردازد. امام خمینی راه سعادت انسان را توأم بودن عقل نظری و عملی می‌داند و عامل اصلی را عقل عملی با پشتوانه وحی در رسیدن به کمال است. جوادی عاملی نیز معنای عقل عملی را محرک و عقل نظری را مدرک می‌داند؛ اما اصطلاح تصدیق، یقین و برهان در حکمت عملی حکمت نظری را یکسان می‌داند و حکمت عملی را بر پایه حکمت نظری، منطقی و برهانی می‌شمارد.

## فهرست منابع

۱. اعلائی، غلام‌حسین. (۱۳۹۱). تحلیل معرفت عقلانی مطرح شده در آیات قرآن کریم (بر اساس تفسیر المیزان) و دلالت‌های تربیتی آن بر برنامه درسی، پایان‌نامه دکتری دانشگاه آزاد خوراسگان.
۲. خیر اللهی، زهرا. (۱۳۹۰). ماهیت عقل و توانایی آن در امر شناخت، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۱۳(۲): ۱۴۹-۱۷۵.
۳. هدایتی محمدعلی، شمالی محمد. (۱۳۸۸). جستاری در عقل نظری و عقل عملی، معرفت فلسفی، ۶(۳): ۲۶۲-۲۱۳.
۴. شیبانی، محمد. (۱۳۸۸). کارکرد های عقل نظری و عملی از نگاه ابن سینا، پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ۱۱(۲): ۲۷۳-۲۵۷.
۵. مظاهری، مهدی؛ نوروزی، رضا علی؛ نجفی، محمد. (۱۳۸۸). بایسته‌ها و پیامدهای تربیتی عقل نظری و مراتب آن در فلسفه ملاصدرا، تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۷(۷۸): ۲۸-۹.
۶. بهشتی، سعید. (۱۳۸۰). آیین خرد پروری؛ پژوهشی در نظام تربیت عقلانی بر مبنای سخنان امام علی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۷. الهی، فاطمه؛ مهدوی‌نژاد، علی؛ دلشاد‌تهرانی، مصطفی. (۱۳۹۴). جایگاه عقل در معرفت دینی از نگاه امام علی (ع)، پژوهشنامه علوی، ۶(۲): ۱-۲۷.
۸. قربانی گلشن‌آبادی، محمد. (۱۳۸۹). جایگاه عقل در اندیشه سیاسی حضرت امام خمینی (ره)، کنگره ملی بررسی اندیشه‌های فرهنگی و اجتماعی حضرت امام خمینی (ره).
۹. اصلانی یاسر. ۱۳۸۹. روش‌های تربیت عقلانی بر اندیشه امام خمینی (ره)، دانشور، ۱(۴۲): ۱۴۸-۱۲۹.
۱۰. احمدی، حسین؛ مدرسی، محمدرضا. (۱۳۹۵). بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی در مسئله باید و نباید، پژوهش‌نامه اخلاق، ۹(۳۲): ۱۲۰-۱۰۵.
۱۱. رضایی، محمد جعفر؛ نوروزی، رضا علی؛ سپاهی، مجتبی. (۱۳۹۳). غایت‌شناسی تربیت عقلانی در ساحت فردی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ۲۲(۲۵): ۳۹-۵۷.
۱۲. ذولحسینی، فرزانه. (۱۳۹۳). جایگاه معرفت شناختی عقل عملی نزد ابن سینا، حکمت سینوی (مشکوت‌النور)، ۱۱(۳۵): ۵-۱۷.



نوع مقاله: پژوهشی  
صفحات ۲۱۴ - ۱۹۷

## پاسداشت کرامت انسانی و رعایت حقوق غیر مسلمانان در فقه امامیه و حقوق موضوعه

تورج همتی فارسانی<sup>۱</sup>      علیرضا سلیمی<sup>۲</sup>  
سید علیرضا حسینی<sup>۳</sup>      محمد حسین ناظمی اشنی<sup>۴</sup>

### چکیده

نگاهی به منابع فقه امامیه نشان می‌دهد که عرض، مال و ناموس غیر مسلمانانی که در پناه جامعه اسلامی قرار دارند، مصون از تعرض انگاشته شده است؛ بدین ترتیب، مسلمانان حق ندارند تا هجمه‌ای علیه ایشان وارد آورند؛ چرا که در این صورت مورد مؤاخذه قرار می‌گیرند. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با شناسایی افراد کلیمی، مسیحی و زرتشتی به عنوان اقلیت‌های مذهبی، حقوقی را نیز برای آن‌ها مورد شناسایی قرار داده است. مقنن در قانون مجازات اسلامی در سال ۱۳۹۲ با تاسی از موازین فقهی در برخی از حدود از جمله زنا با مسلمان، لواط، تفخیز، حکم اعدام را به عنوان تشدید مجازات مرتکب غیر مسلمان مورد احتساب قرار داد و در شرب خمر، به عنوان یک عامل تخفیفی تنها در صورت تظاهر، حد را متوجه غیر مسلمان نمود. در خصوص دیات، با التفات به نظر رهبری، تساوی دیه اقلیت غیر مسلمان و مسلمان ابقاء شد. در خصوص تعزیرات نیز به جز ربا، تفاوتی میان مسلمانان و غیر مسلمانان مدنظر قرار نگرفت. با این وجود، در حوزه قصاص، رویکرد نوینی دائر بر توسعه دامنه شمول مستأمنین مورد پیگیری قرار گرفت که آن نشانگر گام برداشتن در جهت حمایت بیشتر از کفار غیر حربی ولو آن‌هایی که در زمره اقلیت‌های شناخته شده در قانون اساسی قرار نمی‌گیرند، می‌باشد.

### واژگان کلیدی

حقوق غیر مسلمانان، فقه امامیه، قانون مجازات اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد محلات، دانشگاه آزاد اسلامی، محلات، ایران.  
Email: poya.hemmati59@yahoo.com
۲. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد محلات، دانشگاه آزاد اسلامی، محلات، ایران. (نویسنده مسئول)  
Email: alireza.salimi@vatanmail.ir
۳. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد محلات، دانشگاه آزاد اسلامی، محلات، ایران.  
Email: seyed150@gmail.com
۴. استادیار گروه معارف، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.  
Email: m.hn.ahani@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۹/۱۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۹/۲۶

## طرح مسأله

قانون اساسی ایران به اعتقاد بسیاری از کارشناسان و صاحب‌نظران، یکی از مترقی‌ترین قوانین اساسی فعلی دنیا می‌باشد. هر چند که قانون اساسی کشور ما تمایز آشکاری را بین اقلیت‌های غیر دینی (نژادی، قومی و زبانی) با اقلیت‌های دینی قائل نشده است اما بسیاری از صاحب‌نظران حقوقی قائل به این تفکیک هستند. قانون اساسی ما بر عدم تبعیض بر اساس نژاد، زبان و قومیت در دو اصل ۱۹ و ۲۰ تأکید دارد. اصل نوزده قانون اساسی به صراحت اعلام می‌دارد: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود».

اصل بیستم می‌گوید: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند».

اصول اولیه قانون اساسی نیز که بر مبنای تعالیم دینی تقنین شده‌اند. بر تساوی عموم افراد ملت صرف نظر از هر گونه تعلق به اقوام و نژادها و زبان‌ها و عدم تبعیض بر اساس این معیارها تأکید دارند. بند ۸ اصل سوم بر مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، یا بند ۹ همان اصل بر رفع تبعیض ناروا و ایجاد امکان عادلانه برای همه در تمام زمینه‌های مادی و معنوی و یا بند ۱۴ همان اصل بر تأمین حقوق همه جانبه افراد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون تأکید دارند. قانون اساسی همچنین در اصل ۱۵ تأکید دارد که «استفاده از زبان‌های محلی و قومی در مطبوعات و رسانه‌های گروهی و تدریس ادبیات آنها در مدارس، در کنار زبان فارسی آزاد است».

بر این اساس هر فرد با هر نوع عقیده‌ای از حقوق فردی برخوردار می‌باشد. غیر مسلمانان نیز در جامعه اسلامی دارای حقوق ویژه‌ای بوده که در قالب قراردادی دوجانبه منعقد می‌گردد. غیر مسلمانان در صورت رعایت مفاد قرارداد ذمه، می‌توانند با امنیت کامل و در سایه عدالت اجتماعی به زندگی خود ادامه دهند.

از آنجا که در جوامع اسلامی، غیر مسلمان اعم از اهل کتاب و غیر ایشان زندگی می‌

کنند و یا کشورهای مستقلی که مسلمان نیستند و در کنار جوامع انسانی هستند؛ این بحث مطرح می شود که آیا حقوقی برای آنان در مکاتب اسلامی و حقوق موضوعه ایران پیش بینی شده است یا خیر؟

البته این مبحث در حوزه های مختلفی چون اخلاق، فقه، حکومت کاربرد دارد اما آنچه در این پژوهش بدان پرداخته شده است بررسی حقوق غیر مسلمان در فقه و قانون مجازات اسلامی می باشد.

این تحقیق با محوریت کتابخانه‌ای و به روش توصیفی، تحلیلی و با هدف بیان حقوق غیر مسلمان و محدوده قوانین موجود در این خصوص تدوین شده است. امید آن است که پس از انجام این پژوهش در مجالس قانون گذاری و مراکز گزینشی استفاده گردد، حتی امید می رود مورد استفاده عموم جامعه برای آشنایی با موضوع و احکام مربوطه قرار گیرد.

### اهمیت و ضرورت تحقیق

قانون اساسی کشور ما دو مرتبه در اصول ۱۳ و ۶۷ از اصطلاح اقلیت‌های دینی استفاده کرده است. در ماده ۱۳ اقلیت‌های دینی رسمی کشور را نام برده و به سه دین یهودی، زرتشتی و مسیحی محدود می کند و در اصل ۶۷ نیز که مربوط به سوگند خوردن نمایندگان در بدو انتخاب و نخستین جلسه‌ی مجلس است بیان می دارد که نمایندگان اقلیت‌های دینی با ذکر کتاب آسمانی خود ادای سوگند می کنند. دو نکته در مورد اقلیت‌های دینی باید مورد توجه قرار بگیرد. اول شناسایی موجودیت و هویت اقلیت‌های دینی و دوم تساوی افراد در برخورداری از حقوق و آزادی‌های اساسی و عدم تبعیض است که به شرح این دو مورد خواهیم پرداخت. هر چند که اصل ۱۲ قانون اساسی دین رسمی کشور را دین اسلام و مذهب اثنی عشری می داند اما اصل ۱۳ نیز اقلیت‌های دینی رسمی کشور را ابتدا معرفی نموده و بیان می دارد که آن‌ها در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال مشخصه و تعلیمات دینی بر طبق آیین خود عمل می کنند. به هر حال چنین به نظر می رسد که در این بخش ۴ حق عمده آزادی انجام مراسم دینی ( اصل ۱۳ قانون اساسی)، تشکیل انجمن (اصل ۲۶ قانون اساسی)، اجرای مقررات مذهبی

خویش در احوال شخصیه (ماده واحده قانون رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیر شیعه) و داشتن نماینده‌ی مجلس برای اقلیت‌های دینی در کشور (طبق اصل ۶۴) در نظر گرفته شده است.

با این ترتیب باید اذعان نمود، روح کلی قانون اساسی بر این نکته دلالت دارد که حقوق و آزادی‌های اساسی برای کلیه شهروندان و اتباع ایرانی در نظر گرفته شده است و آنان بدون توجه به وابستگی قومی، نژادی، زبانی و حتی مذهبی در برخورداری از حقوق و آزادی‌های اساسی با هم مساوی اند. وجود کلمات کلی نظیر «همه»، «هر کس»، «هر ایرانی» و نظایر آن بر این نکته تأکید دارد.

خداوند پس از بعثت رسول الله (ص) به جز دین اسلام هیچ دین دیگری را نمی‌پسندد و شریعت و اعمال دیگر ادیان را نمی‌پذیرد و عبادات آن‌ها مانند نقشه‌ی روی آب است چرا که ادیان دیگر با پشت کردن به آخرین فرستاده‌ی خدا مورد خشم الهی قرار گرفته‌اند، و الله تعالی مسلمانان را از دوستی با کفار و مشرکان برحذر داشته است.

چنانچه در سوره‌ی مبارکه آل عمران آیه ۲۸ می‌فرماید: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ». (ترجمه: مؤمنان نباید کفار را به جای مؤمنان دوست و یاور بگیرند.)

و در آیه‌ی ۲۲ سوره مبارکه مجادله تصریح می‌فرماید که حتی اگر آنها (کفار) پدران، برادران، فرزندان و قوم و خویش شما باشند باز حق ندارید با آنها به دوستی و همراهی پردازید.

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ (ترجمه: نمی‌یابی قومی را که مؤمن به الله و روز قیامت باشند که با دشمنان خدا و رسول مودت و دوستی کنند. ولو این که آن‌ها پدران، فرزندان، برادران و خویشاوندان آنان باشند.)

با این حال، اسلام حقوق زیادی برای غیرمسلمانان در نظر گرفته است؛ چرا که اسلام دین رحمت است و نه دین ظلم. حضرت رسول الله (ص) فرمودند: إِرْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ / طبرانی (ترجمه: بر اهل زمین ترحم کنید تا اهل آسمان بر شما



ترحم بفرماید) مراد از اهل زمین تمام موجودات زنده از انسان تا حشرات غیر موذی هستند و در حدیث دیگری آن حضرت فرموده است ترحم بر هر موجود زنده‌ای باعث پاداش می‌گردد که نشانی از جدیت دین اسلام در رعایت حقوق انسان‌ها و موجودات زنده است.

به هر حال، از آن جایی که تاکنون در مورد قانون مجازات اسلامی اخیر، مطالعه و بررسی در خصوص وضع حقوق اقلیت غیر مسلمان صورت پذیرفته است، انجام تحقیق جاری حائز اهمیت و البته در راستای تعالی وضع حقوق غیر مسلمانان در جامعه از طریق اتخاذ رویکرد نقادانه و آسیب‌شناسانه ضروری نیز جلوه پیدا می‌کند.

### پیشینه‌ی تحقیق و نوآوری آن

با مذاقه و بررسی که در میان پایگاه‌های اطلاعاتی نسبت به موضوع پژوهش صورت پذیرفت باید اذعان نمود که تاکنون، اصحاب تحقیق نسبت به تحلیل جایگاه حقوقی غیر مسلمانان در فقه اسلامی و قانون مجازات اسلامی ایران توجه شایانی مبذول ننمودند. البته این موضوع باعث نشده است تا در خصوص حقوق اقلیت غیر مسلمان در فقه امامیه و مقررات ملی فحص و بحثی صورت پذیرد. در این اثناء، بعضاً جایگاه حقوقی غیر مسلمانان در ارتکاب برخی از جرایم مثل جرایم مستوجب مجازات حدود، قصاص و دیات نیز به صورت کلی مورد اشاره واقع شده است.

با این مراتب، مهمترین منابعی که در مقام انجام پایان‌نامه‌ی جاری از آن‌ها استفاده به عمل آمده است از قرار ذیل مورد معرفی قرار می‌گیرند:

(۱) عمید زنجانی (۱۳۶۲) در کتابی با عنوان «حقوق اقلیت‌ها بر اساس قانون قرارداد ذمه» به طور کاملی به مقوله‌ی اقلیت‌های غیر مسلمان و حقوق ایشان به موجب نظامات فقهی می‌پردازد. این نویسنده در ابتدا به تعریف و تبیین انواع اقلیت غیر مسلمان می‌پردازد. در ادامه، تحلیل ماهیت قرارداد ذمه در دستور کار قرار می‌گیرد. به این مناسبت، واکاوی قرارداد ذمه از منظر مسئولیت‌های متعاقدين به نحو مبسوطی مورد اقدام قرار می‌گیرد. در ادامه ایشان با کنکاش در قبال حقوق اقلیت‌ها در جامعه اسلامی، اهم آن‌ها را در ابعاد مختلف مورد احصاء و هریک را به صورت روشنی توضیح می‌دهد. حقوق مزبور

حوزه‌های مختلفی را از جمله طلاق، ارث، آزادی مراسم و شعائر مذهبی پوشش می‌دهد. با این مراتب، اثر مذکور به عنوان یکی از منابع ارزشمندی به حساب می‌آید که به مثابه راهنمایی فاخر در جهت تدوین پایان‌نامه جاری از آن استفاده لازم به عمل خواهد آمد.

۲) شریعتی (۱۳۸۱) در کتابی با موضوع «حقوق و وظایف غیر مسلمانان در جامعه اسلامی» به موضوع اقلیت غیر مسلمان در یک جامعه اسلامی از منظر حقوق و تعهداتی که دارا می‌باشد، توجه نموده است؛ نویسنده مزبور ابتدائاً به تعریف مفهوم و دامنه‌ی غیر مسلمانان اشاره می‌کند. پس از ذکر تعاریفی که صورت می‌پذیرد، ذکر انواع حقوق غیر مسلمانان در دستور کار قرار می‌گیرد. در این راستا، حقوق اهل کتاب و غیر اهل کتاب به طور جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد. پس از تصریح به حقوق غیر مسلمانان، تحلیل قرارداد ذمه در اولویت قرار می‌گیرد. در آخر نیز جرایم و مجازات‌های غیر مسلمانان مورد بررسی قرار می‌گیرد. نویسنده در اثر مورد معرفی به نحو جامعی نسبت به حقوق اقلیت غیر مسلمان بحث و فحص نموده است. به همین خاطر، یکی از منابع مورد استفاده در پایان‌نامه جاری، اثر معرفی شده به شرح مذکور مورد احتساب قرار می‌گیرد.

۳) سلطانی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «اصول همزیستی با غیر مسلمانان از منظر قرآن کریم» به تدقیق در مورد حقوق غیر مسلمانان در قرآن کریم می‌پردازد؛ در حقیقت، نویسنده مزبور تلاش بر آن دارد تا مشخص نماید که در کتاب آسمانی مسلمانان، چه دامنه حقوقی برای مسلمانان مورد لحاظ قرار گرفته است. در این راستا، آیات مختلف قرآن کریم در موضوعات مختلف از جمله احسان، کرامت انسانی، انصاف و غیره به صورت جداگانه مورد بررسی و تأمل قرار گرفته است. اثر مذکور به عنوان کار تحقیقاتی واجد ارزش در حوزه‌ی بررسی حقوق غیر مسلمانان در دین اسلام قلمداد می‌گردد؛ چرا که در پژوهش مزبور، آیات قرآن کریم در زمینه‌ی حقوق غیر مسلمانان به نحو روشنی مورد کنکاش قرار گرفته است.

۴) رجبی و باقری (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با وصف «حقوق شهروندی اقلیت‌های دینی از منظر فقه امامیه» به معرفی و بررسی اهم حقوق غیر مسلمانان در جامعه اسلامی می‌پردازند؛ نویسندگان یادشده در وهله‌ی اول به ذکر تعریف اقلیت و اقلیت دینی

می پردازند. متعاقب بر آن، تبیین و بررسی اهمّ حقوق اقلیت‌ها در دستور کار قرار می‌گیرد. با این ترتیب، اگرچه در مقاله‌ی مورد معرفی، برخی از حقوق غیر مسلمان به ویژه در حوزه‌ی جرایم و مجازات‌ها نسبت به مسلمانان مورد التفات قرار نگرفته است اما از آن‌جا که این تحقیق به تبیین حقوق غیر مسلمانان از منظر فقه امامیه پرداخته است، بنابراین به عنوان یکی از منابع مورد استفاده در پایان‌نامه‌ی جاری مورد معرفی قرار می‌گیرد.

۵) عزیزان (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با موضوع «حقوق و تکالیف شهروندان غیر مسلمان در جامعه اسلامی» به تبیین و تحلیل جایگاه اقلیت غیر مسلمان در یک جامعه‌ی اسلامی آن هم از حیث حقوق و تکالیفی که دارا می‌باشند، اشاره می‌کند. پژوهشگر فوق‌الذکر، در گام اول به اقسام غیر مسلمانان و متعاقب بر آن به مهمترین حقوق ایشان می‌پردازد. با این مراتب، آن‌چه بیش از همه مدنظر نویسنده یادشده قرار گرفته است، دائر بر احصاء حقوق غیر مسلمانان البته به صورت کلی است. مضاف بر آن، در اثر مرقوم، کار تحلیلی کمتر صورت پذیرفت است و در نتیجه، بیشتر توصیف مطالب در دستور کار قرار گرفته است. با این حال، به این خاطر که در مقاله‌ی مورد معرفی، کلیاتی در ارتباط با حقوق غیر مسلمانان مورد تصریح قرار گرفته است به عنوان یکی از منابعی که در این نوشتار از آن استفاده صورت می‌پذیرد، معرفی شده است.

با توجه به مطالب پیش گفته آن‌چه به این پایان‌نامه وجه نوآوری اعطاء می‌کند همانا رویکرد جزئی‌نگری است که هم در گزینش موضوع و هم در انجام فرآیند تحقیق در دستور کار قرار گرفته است؛ بدین منظور، سعی بر آن است تا با توجه به گستردگی ابعاد مندرج در جایگاه اقلیت غیر مسلمان، تمرکز بر حقوق ایشان در قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ و فقه صورت پذیرد.

مضاف بر آن در انجام پایان‌نامه ترتیبی مورد اتخاذ قرار می‌گیرد که بیشتر نسبت به جزئیات مورد پژوهش اهتمام به عمل آید و از ذکر کلیات تا حد ضرورت خودداری شود.

### روش‌شناسی تحقیق

در این تحقیق از روش توصیفی و تحلیلی استفاده می‌شود و روش گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای است، ابتدا با جستجو در پایگاه‌ها و سایت‌های اینترنتی و

بانک‌های اطلاعاتی و استنادی همانند؛ پژوهشگاه علوم و فناوری اطلاعات ایران، SID، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی نور (نورمگز)، تبیان، مگک ایران و سایت مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی و سپس با مراجعه به کتابخانه‌های دیجیتال دانشگاه پیام نور، نورمگز، پرتال جامع علوم انسانی و کتابخانه‌ها (کتابخانه‌ی مرکزی دانشگاه تهران، کتابخانه‌ی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی و غیره)، اطلاعات جمع‌آوری خواهد شد و بنا بر مناسبت موضوع تدوین می‌شوند. ابزار گردآوری اطلاعات تحقیق فیش‌برداری می‌باشد که شامل ترجمه، تلخیص، نقل قول مستقیم و غیر مستقیم است، روش‌ها تجزیه و تحلیل داده‌ها نیز در این تحقیق روش تحلیل محتوا است.

### اقلیت دینی

پیش از تبیین مفهوم اقلیت دینی لازم است تا نسبت به معنای اقلیت شناخت لازم کسب شود؛ اقلیت، گروهی از افراد در جامعه معینی هستند که به دلیل خصوصیات و اوصاف مشخص فیزیکی یا فرهنگی، خود را در وضعیت نابرابری در آن جامعه می‌یابند. (گیدنر، ۱۳۸۱ش، ص ۸۰۵) گروه‌های اقلیت جامعه، معمولاً از لحاظ نژاد، دین، ملیت و زبان از گروه اکثریت متمایز می‌شوند. (کوئن، ۱۳۸۸ش، ص ۴۰۴)

به دیگر سخن، اقلیت‌ها عبارتند از افرادی که از نظر عددی کمتر از بقیه جمعیت یک کشور بوده و در موقعیت غیر حاکم نیز قرار دارند. این افراد با داشتن تابعیت دولت مزبور، از ویژگی‌های مذهبی، قومی یا زبانی متفاوت از دیگر افراد کشور که در اکثریت قرار دارند، متمتع هستند و هرچند به صورتی ضمنی، نسبت به حفظ فرهنگ، سنت‌ها، مذهب و زبان خود احساس همبستگی دارند. (عزیزی، ۱۳۸۵ش، ص ۷۸)

همچنین حائز اهمیت است، مطابق با اظهار نظر دیوان دایمی دادگستری بین‌المللی در ۳۱ ژوئیه سال ۱۹۳۰ اقلیت عبارت است از اجتماعی از افراد ساکن یک کشور و یا سرزمینی معین که دارای نژاد، مذهب، زبان و آداب مخصوص به خود هستند. (صالحی امیری، ۱۳۸۹ش، ص ۳۰)

با توجه به تعاریف فوق‌الاشعار در مقام تعریف اقلیت دینی می‌توان چنین گفت، افرادی که از نقطه نظر دینی از دین اکثریت جامعه و مدنظر حاکمیت متمایز هستند، اقلیت

دینی را تشکیل می‌دهند.

مطابق با اصل ۱۳ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اقلیت‌های دینی به رسمیت شناخته شده است در ایران عبارتند از:

الف) کلیمیان: کلیمیان قدیمی‌ترین اقلیت نژادی و از پیروان حضرت موسی هستند که در تاریخ ایران در امور مهم حکومتی نقش‌های اساسی داشتند. (خوبروی پاک، ۱۳۸۰ش، ص ۱۱)

ب) مسیحیان: مسیحیان از پیروان حضرت عیسی هستند که از اواخر قرن ششم و در نواحی مختلف ایران چون اصفهان، یزد، تهران، شیراز و مشهد سکونت گزیدند؛ گروه‌های مسیحیان فارسی زبان ایران از چندین سال قبل و با ترجمه‌ی کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) ایجاد شدند و رشد نمودند. این گروه‌های مسیحی که عموماً پروتستان بودند، در شهرهای مختلف ایران شروع به ساخت کلیساهایی نمودند. حدود دو سوم مسیحیان ایران، نژاد ارمنی و یک سوم دیگر کلانی و آشوری هستند. (تاج‌پور، ۱۳۴۴ش، ص ۱۴۰)

ضمناً حائز اهمیت است، موضوع دعوت حضرت عیسی همان دعوت به توحید بوده که مردم را به یگانه پرستی سوق می‌داده است. بنابراین فرزند خدا بودن مسیح که در حقیقت انحراف از توحید است از اختراعات و بدعت‌هایی است که بعد از آن حضرت توسط پولوس مطرح شد. (قرنی گلپایگانی، ۱۳۶۱ش، ص ۸۶)

پ) زرتشتیان: دین زرتشت از جمله ادیان توحیدی به حساب می‌آید که بر اساس باورهای ایشان، روح انسان با مرگ از بین نرفته و به حیات خود ادامه می‌دهد. (حاجتی شورکی، ۱۳۹۵ش: ص ۱۱۵) تاریخ زندگی زرتشتیان در ایران از حدود چهار هزار سال پیش در ایران آغاز شد. زادگاه پیام‌آور زرتشت ایران است و به همین خاطر، دین زرتشت، در میان اقوام و ادیان ساکن در کشور از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. (نیکنام، ۱۳۸۱ش، ص ۱۴۷)

با عنایت به مطالب پیش گفته متذکر می‌شود که اقلیت دینی، افرادی پیرو یکی از ادیان را تشکیل می‌دهد که در مقابل دین اکثریت مردم و هیأت حاکمه قرار می‌گیرد.

## غیر مسلمان

در این قسمت، ابتدا به تعریف و تبیین مفهوم غیر مسلمان پرداخته می‌گردد و سپس جهت آشنایی بیشتر با آن مفهوم به معرفی اقسام غیر مسلمان‌ها پرداخته می‌گردد. با این ترتیب، ابتدا تعریف غیر مسلمان در دستور کار قرار می‌گیرد.

### ۱-۱-۴-۱. تعریف

به لحاظ تعریفی که نسبت به مسلمان صورت پذیرفت، غیر مسلمان به افرادی اطلاق می‌گردد که به لحاظ اعتقادی در زمره مسلمانان قرار نگیرند. به این ترتیب، افرادی که به خدا و یا یگانگی او و یا رسالت پیامبر اسلام (ص) اعتقاد نداشته باشد، مسلمان به حساب نمی‌آید و غیر مسلمان خطاب می‌گردد. (نیکزاد، ۱۳۸۶ش، ص ۶۶)

برای شناخت بیشتر غیر مسلمانان به تبیین اقسام آن‌ها مطابق با طبقه‌بندی‌های متداولی که تاکنون از ایشان صورت پذیرفته است، پرداخته می‌شود.

### ۱-۱-۴-۲. اقسام آن

جهت آشنایی بیشتر با مفهوم غیر مسلمان و دامنه افرادی که عنوان مزبور را دارا می‌باشند، در این قسمت به احصاء و توصیف انواع غیر مسلمانان پرداخته می‌گردد. البته لازم به تذکر است، طبقه‌بندی مختلفی از افراد غیر مسلمان وجود دارد؛ برخی از نویسندگان، (شریعتی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۵) غیر مسلمان را در دو طبقه کفار داخلی و خارجی تقسیم نموده‌اند. به این صورت که منظور از کفار داخلی، افراد غیر مسلمانی هستند که در داخل کشور اسلامی زندگی می‌کنند. همچنین کفار خارجی به غیر مسلمانانی اطلاق می‌گردد که در خارج از کشور اسلامی سکونت دارند.

تعدادی دیگر از نویسندگان، (عرب عامری و سرجوانی شیراز، ۱۳۹۴ش، ص ۸۷) غیر مسلمانان را در دو طبقه تقسیم نموده‌اند؛ بنا به این طبقه‌بندی، غیر مسلمانان دایره بر دو دسته هستند؛ در بخش اول، غیر مسلمانانی که دارای کتاب آسمانی نمی‌باشند قرار دارند که به ایشان کفار حربی گویند و البته حقوق آن‌ها در جامعه اسلامی بسیار محدود و اندک است. گروه دوم غیر مسلمانی هستند که دارای کتاب آسمانی هستند و به آن‌ها کفار ذمی

گویند.

با این مراتب، آنچه در تقسیم‌بندی غیر مسلمانان در این نوشتار مدنظر قرار گرفته است دائر بر تعامل و پیوندی می‌باشد که ایشان با حکومت اسلامی و مسلمانان دارند. بدین ترتیب، ابتدا از معرفی اهل ذمه آغاز می‌شود.

#### ۱-۱-۴-۲-۱. اهل ذمه

دلیل نامگذاری برخی از غیر مسلمانان به اهل ذمه آن است که ایشان طرف عهد و پیمان با خداوند، پیامبر خدا و سرانجام گروه مسلمانان می‌باشند که به مفاد آن عهد به آنان تعهد داده شده که تحت حمایت اسلام و در سایه جامعه اسلامی با آرامش و امنیت زندگی کنند. پس بنا به قرارداد ذمه غیر مسلمانان تحت حمایت و ضمانت مسلمانان به سر می‌برند. (قرضاوی، ۱۳۸۲ش، ص ۱۹)

بنا به تعریف روشن‌تر، اهل ذمه عبارتند از پیروان دین زرتشت و موسی و مسیح که پس از انعقاد یک قرارداد با عنوان عقد ذمه، از حقوق و تکالیفی برخوردار می‌گردند که یکی از آن‌ها، برقرار نمودن محاکمی است که قاضی آن از مذهب ایشان باشد. (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۷ش، ص ۹۷)

به دیگر سخن، به یهودیان، مسیحیان و زرتشتیانی که با مسلمان قرارداد منعقد نموده‌اند، ذمی اطلاق می‌گردد؛ مناطق هم‌پیمان با مسلمانان یا دارالذمه به اشکال ذیل قابل تصور است:

الف) سرزمین‌های ذمی‌نشین پراکنده بدون تمرکز که در قلمروی دارالاسلام قرار گرفته است؛

ب) مناطق مشخصی از دارالاسلام که محل سکونت ذمیان به طور متمرکز می‌باشد به صورتی که ذمیان در آن منطقه دارای تشکیلات دینی، فرهنگی و اجتماعی بوده و از نوعی سازماندهی و تمرکز برخوردار هستند؛

پ) کشورهایی که مردم آن‌ها پیرو یکی از ادیان رسمی سه‌گانه (یهود، مسیحیت و زرتشتی) می‌باشند و با دولت اسلامی قرارداد ذمه منعقد کرده‌اند. (عمید زنجانی، ۱۳۶۷ش، ص ۲۵۰ و ۲۵۱)

باری مطابق با آنچه فوقاً بدان اشاره‌ای مختصر صورت پذیرفت، در دین مبین اسلام برای اجرایی شدن زندگی مسالمت‌آمیز با اقلیت‌ها قراردادی به نام قرار ذمه پیش‌بینی شده است. قرارداد مزبور تنها با سه گروه یهودی، مسیحی و مجوسی منعقد می‌گردد. با انعقاد قرارداد، طرفین مؤظف به اجرای مفاد آن می‌شوند، شرایطی که به وسیله آن‌ها ذمه و پیمان حمایت منعقد می‌شود و با منتفی شدن یکی از آن‌ها پیمان حمایت نیز منتفی می‌شود عبارتند از:

الف) اهل ذمه نباید کاری برخلاف پیمان منعقد شده انجام دهند. به طور مثال، اقدام به جنگ با مسلمانان و یاری به مشرکان و دشمنان اسلام و توطئه بر ضد اسلام، در زمره اقداماتی هستند که اهل ذمه باید از آن‌ها حذر نمایند؛

ب) اهل ذمه باید متعهد و ملتزم باشند که احکام جزایی اسلام درباره ایشان اجرایی شود؛

پ) اهل ذمه باید قبول داشته باشند که هر ساله مبلغی به عنوان جزیه که معادل مالیات است به حکومت اسلامی پرداخت کنند. (نجفی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۱، ص ۲۷۱)

مشهور فقهای امامیه بر این اعتقاد هستند که تنها سه گروه یهود، نصاری و مجوس در زمره اهل کتاب قرار دارند. این موضوع برخلاف اکثر فقهای اهل سنت است که صائین<sup>۱</sup> را اهل کتاب می‌پندارند. (شریعتی ۱۳۸۱ ش، ص ۴۶)

#### ۱-۱-۲-۲-۲. مستأمن و معاهد

مستأمنین به افرادی اطلاق می‌گردد که با امان یکی از مسلمانان یا حاکم اسلامی وارد کشور اسلامی می‌شوند. ایشان معمولاً و در بیشتر موارد به صورت موقت وارد کشور اسلامی می‌شوند و انگیزه‌های مختلفی از این رفتار دارند. در این خصوص می‌توان به

---

۱. در این ارتباط لازم به توضیح است، صائین به یهودیانی که به کیش حضرت یحیی بن زکریا (ع) ایمان آورده‌اند اطلاق می‌گردد و چون ایشان، نوزادان خود را غسل تعمید می‌دادند به آنان سابقین یا شناوران می‌گفتند که بعداً به خاطر ابدال، واژه‌ی سابقین به صائین تغییر یافته است. خزائلی، محمد (۱۳۷۱)؛ اعلام القرآن، نشر امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران، ص ۳۱۱. به نقل از: فهیمی، عزیزالله (۱۳۸۱)؛ بررسی تطبیقی ارث اقلیت‌های دینی در حقوق اسلام و ایران، چاپ اول، انتشارات اشراق، تهران، ص ۵۹.



تحقیق درباره دین اسلام، فرار و دوری از صحنه جنگ، جاسوسی و کسب اطلاعات اشاره نمود. ضمناً باید متذکر گردید، انگیزه اصلی اسلام در تشریح و تجویز چنین عملی، فرصت دادن به افراد و تشویق ایشان به تحقیق و تفحص درباره دین اسلام و سرانجام، جذب آن‌ها به دین است. (شریعتی، ۱۳۸۱ش، ص ۴۸)

به دیگر سخن، مستأمن که به معنای امنیّت طلب و یا پناهنده می‌باشد بر کسی بار می‌گردد که از خارج از مرزهای کشورهای اسلامی با اهداف تجاری، سیاسی و فرهنگی و غیره به کشور اسلامی وارد شده و دولت اسلامی به او اجازه ورود داده است. (عزیزان، ۱۳۹۲ش، ص ۱۶۸)

به این ترتیب، دارالامان کلیه مناطقی را شامل می‌شود که اهالی آن‌ها از نوعی قرارداد امان اعم از موقت یا دائمی با حکومت اسلامی برخوردار باشند؛ بنابراین محدوده دارالامان را می‌توان به قلمروی دارالعهد، دارالذمه، دارالصلح، دارالهدنه، دارالحیاد، دارالموادعه و حتی دارالاسلام گسترش داد و حتی اماکن محل کار و مستأمنین را جزئی از دارالامان محسوب نمود اعم از آن که در دارالاسلام قرار گرفته باشد یا دارالحرب. (علامه حلی، ج ۱، ص ۴۱۷)

### ۱-۱-۴-۲-۳. اهل حرب

یکی دیگر از اقسام غیر مسلمانان را اهل حرب تشکیل می‌دهد؛ مطابق با تقسیم‌بندی شیخ طوسی در کتاب المبسوط، (شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۴۳) اهل حرب در مقابل اهل ذمه قرار می‌گیرند.

اهل حرب این امکان را پیدا نمی‌کنند تا در جامعه اسلامی به عنوان اقلیتی سکنی گزینند؛ زیرا اقتضای سکونت ایشان آن است که افراد مزبور التزام و پای‌بند به رعایت مقررات اسلامی باشند. این پایبندی نیز با حربی‌بودن ایشان ناسازگار است؛ چون رفتار خصمانه با التزام به احکام اسلام تعارض دارد. (شریعتی، ۱۳۸۱ش، ص ۲۷)

به عبارتی دقیق، کفار حربی در دو طبقه ذیل قرار می‌گیرند:

الف) کفاری که اسلام دین آن‌ها را به عنوان یک دین الهی قبول ندارد که شامل تمام کفار غیر از سه دسته اهل کتاب می‌شود مثل بودائیان، بت پرستان و غیره.

ب) این دسته از کفار حربی آن دسته از اهل کتاب هستند آن هم زمانی که از قرارداد ذمه تجاوز کنند و مفاد قرارداد را زیر پا بگذارند یا با مسلمانان وارد جنگ شوند و یا به دشمنان مسلمانان علیه مسلمین همکاری کنند. (رجایی خراسانی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۰ و ۲۱)

### تاریخچه‌ی حقوق غیر مسلمانان در دین اسلام

مقوله‌ی حقوق اقلیت‌ها در فقه اسلامی به هیچ عنوان در لوای بیگانه و یا اقلیتی که در مقابل اراده و مصالح اکثریت اختیاری در تعیین حقوق و سرنوشت خود ندارد، مطرح نیست. (عمید زنجانی، ۱۳۶۲ش، ص ۲۴)

باری، حقوق اقلیت‌ها در عداد موضوعات مهم در تاریخ اسلام است که از ابعاد گوناگون مورد اهتمام متفکران مسلمان قرار گرفته است. پیامبر اسلام (ص) در سیره و رفتار خویش به خوبی احترام به حقوق اقلیت‌ها را به نمایش گذاشته است و بدون تردید، الگوی رفتاری همه مسلمانان در این موضوع و موضوعات دیگر است و تاریخ، رفتار پیامبر (ص) با اقلیت‌هایی که در پناه حکومت ایشان در مدینه و اطراف آن می‌زیستند را ثبت نموده است. قرآن کریم همه انسان‌ها را از نظر اجتماعی برابر اعلام کرد و رسول خدا (ص) و اولیای گرامی ایشان با راه و رسم و رفتار خود این برابری را متجلی و جاودانه ساختند. (ابن سعد، ۱۹۶۸م، ص ۴۰ الی ۴۷)

در این زمینه و مستفاد از آیات ۸ و ۹ سوره مبارکه ممتحنه<sup>۱</sup> چنین برمی‌آید که مسلمانان می‌توانند تا در برابر هر گروه، جمعیت و کشوری که در عین کافر بودن نسبت به اسلام و مسلمانان موضعی خصمانه اتخاذ نمودند، رابطه دوستی با آن‌ها برقرار نمایند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴ش، ص ۳۳)

پیامبر (ص) پس از هجرت به مدینه نیز با انعقاد پیمان‌نامه‌های عمومی مدینه برابری میان حقوق مسلمانان و یهودیان را مورد شناسایی قرار دادند و به آنان اجازه دادند تا بر اعتقادات خود باقی بمانند، علی‌رغم همه حسادت‌ها و دشمنی‌های یهودیان با پیامبر (ص)

---

۱. وفق آیه ۸ و ۹ سوره ممتحنه (به ترتیب): «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» و «أَنْتُمْ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ».

با آن‌ها صبور بودند و آن‌ها را با مسلمانان برابر می‌دانستند و دینشان را محترم می‌شمرد. رسول اکرم (ص) با انعقاد این پیمان‌ها، قبائل مختلف مدینه را متحد و از عناصر مسلمان، یهود و عرب امت واحدی را تشکیل دادند. در این پیمان‌ها تصریح شده بود که متحدین امت مشخص و متمایزی را تشکیل می‌دهند و یهودی‌ها بر کیش خود و مسلمانان بر آیین خویش باقی خواهند ماند و در هر امری که اختلاف نمایند باید به خدا و پیغمبرشان (بر مبنای قانون اسلام) مراجعه نمایند. بدین صورت، افراد غیر مسلمان در قلمروی حکومت اسلامی، هیچ‌گاه بیگانه و خارجی قلمداد نمی‌شدند و عنوان بیگانه در فقه و حقوق اسلامی جای خود را به عنوان متحد و هم‌پیمان می‌دهد و از آن‌جا که قرارداد ذمه به طور دو جانبه و اختیاری منعقد می‌گردد روح وحدت و هماهنگی و پیوند معنوی که از اراده و اختیار نشأت می‌گیرد بر روابط مسلمانان با متحدان ایشان سایه‌ای از عدل، انصاف و همکاری می‌گستراند. (عمید زنجانی، ۱۳۶۲ش، ص ۲۵ و ۲۶)

#### ۴-۲-۱. جرایم مستوجب مجازات حدی

حدود یکی از انواع مجازات‌های اسلامی به حساب می‌آیند که در قانون مجازات اسلامی نیز به عنوان یکی از کیفرها مورد لحاظ قرار گرفته است. پرسش اصلی در این قسمت آن‌جا مطرح می‌شود که اگر غیر مسلمانی مرتکب جرمی شود که مجازات آن حدی است، آیا همان مجازات حدی را متحمل می‌شود و یا این که مجازات دیگری متوجه او می‌گردد.

- زنا: یکی از جرایمی که کیفر حدی دارد، زنا است. زنا عبارت است از داخل کردن بالغ عاقل در فرج زنی که بر او حرام است بدون تحقق عقد نکاح میان آن دو و بدون ملکیت و شبهه، در حالی که زناکننده عالم و مختار باشد. (لمعه، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۸۲)

## نتیجه‌گیری

با توجه به مطالعات و بررسی‌هایی که در این پایان‌نامه صورت پذیرفت استنباط می‌گردد که اسلام نسبت به مقوله‌ی حقوق اقلیت غیر مسلمان بی‌اعتناء نبوده است و احکام مفصلی را در این زمینه عرضه داشت است؛ به طور کلی، غیر مسلمانان یا در پناه اسلام قرار داشته و یا با پیروان آن در حال ستیز هستند. آن دسته از غیر مسلمانانی که ذمی، معاهد و مستأمن قلمداد می‌گردند، مورد حمایت دین اسلام قرار گرفته‌اند؛ عرض، ناموس و مال [حتی اموالی چون آلات لهو و شراب که به عنوان مال نزد مسلمانان مورد احتساب قرار نمی‌گیرد]، جملگی ایشان مورد احترام و هرگونه تعرضی نسبت به آن‌ها مورد مؤاخذه و پیگرد قرار می‌گیرد. در خصوص کفار حربی وضع به شکل دیگری است؛ چرا که اینان با مسلمانان وضع ستیزه‌جویانه و نه مسالمت‌آمیز را در اولویت قرار داده‌اند. به همین روی، ایشان حرمتی برای خود نزد مسلمانان قائل نشده‌اند.

در قانون اساسی ایران افراد کلیمی، مسیحی و زرتشتی به عنوان اقلیت‌های دینی مورد تصریح قرار گرفته‌اند که در کنار مسلمانان که به دین رسمی مملکت یعنی اسلام ملتزم هستند زندگی می‌کنند؛ قانون مذکور حقوق اولیه و اساسی را در حوزه‌های مختلف اقتصادی (از قبیل حق داشتن شغل و فعالیت اقتصادی، مالکیت)، فرهنگی (از جمله حق اجرای شعائر مذهبی) و غیره نسبت به ایشان به رسمیت شناخته است. مصداق‌هایی از حقوق پیش‌بینی‌شده در قانون اساسی، در سایر مقررات ملی از جمله قانون مدنی و قانون مجازات اسلامی مورد تبیین قرار گرفته است.

در قانون مدنی احترام به حقوق غیر مسلمانان مورد تأکید قرار گرفته است. با این حال، در مبحث ارث تفاوت‌هایی میان مسلمانان و غیر مسلمانان به چشم می‌خورد؛ بدین ترتیب، غیر مسلمان این امکان را پیدا نمی‌کند تا از مسلمان ارث ببرد. در صورتی که عکس این قضیه صادق است. مسأله‌ی عدم ارث‌بری غیر مسلمان از مسلمان خاستگاه فقهی دارد که به نظر می‌رسد، مبنای آن نیز مطابق با گفته‌ی شیخ صدوق، نوعی عقوبت ایشان به خاطر مسلمان‌نبودنشان باشد.

قانون مجازات اسلامی به خاطر دربرداشتن مجازات‌های اسلامی چون حدود، قصاص، دیات و تعزیرات مشتمل بر مقررات مهمی در ارتباط با افراد جامعه از جمله اقلیت غیر مسلمان است. وضع غیر مسلمانان در مورد پاره‌ای از کیفرهای حدی از مسلمانان متمایز است. در خصوص زنای غیر مسلمان با زن مسلمان، لواط و تفخیز غیر مسلمان، قذف غیر مسلمان، شرب مسکر غیر مسلمان تفاوت‌هایی دیده می‌شود که در مورد زنا و لواط به شرح مزبور، رویکرد تشدید و در قبال شرب مسکر رویکرد تخفیف مجازات مدنظر قرار گرفته است.

در خصوص پاره‌ای از تفاوت‌هایی که نسبت به مسلمانان و غیر مسلمانان در مورد تعدادی از جرایم به شرح یادشده وجود دارد باید متذکر گردید، غیر مسلمانان به عنوان یک اقلیت در جامعه اسلامی سکونت می‌نمایند و مطابق با عقد ذمه علاوه بر آن که از حقوقی برخوردارند یک سری تعهداتی را نیز به عهده می‌گیرند از جمله آن که نسبت به محرمات اسلام احترام گذارند و بنابراین به طور نمونه، از شرب مسکر آن هم به طور علنی در جامعه خودداری نمایند. بازدارندگی از طریق پیش‌بینی حد کیفر اعدام در مورد اعمال غیر مسلمانان در زنا، لواط و تفخیز که بنیان خانواده را در جامعه اسلامی به حاشیه می‌راند نیز راهکاری است به نوعی باعث می‌شود تا پیشگیری عام از رفتارهای مزبور در نزد اقلیت غیر مسلمان شکل بگیرد. بنابراین در این جا تمایز به نفع جامعه اسلامی از طریق توسل به ساز و کار پیشگیری از جرم مدنظر قرار گرفته است.

در قذف وضع به شکل دیگری است؛ چرا که در قذف نسبت به غیر مسلمان، امکان اجرای حد بر قاذف مهیا نیست و تعزیر قاذف نیز باید کمتر از حد باشد. البته تفاوتی از بابت مسلمان بودن یا نبودن کافر نیست منتها به نظر می‌رسد از آن جا که اعمال زنا و لواط در نزد اسلام به مراتب شنیع قلمداد می‌گردد بنابراین نسبت دادن این اعمال به مسلمانان (در جایی که تظاهری نباشد) موجب هتک حرمت بیشتر قربانی و جامعه اسلام می‌شود. به نظر می‌رسد که به همین خاطر، قذف مسلمان از مجازات حدی برخوردار است.

## فهرست منابع

### الف) کتاب‌ها

- ۱) قرآن کریم. (۱۳۸۹). ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم.
- ۲) نهج البلاغه. (بی‌تا). ترجمه محمد جواد شریعت. تهران: انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- ۳) الماسی، نجاد علی. (۱۳۶۸). تعارض قوانین. تهران: نشر مرکز دانشگاهی، چاپ اول.
- ۴) احمدی، موسی. (۱۳۸۳). حقوق اهل کتاب: (چگونگی روابط مسلمانان با آنان در قرآن). قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- ۵) آقا جمال خوانساری، محمدبن حسین. (۱۳۶۶). شرح آقا جمال‌الدین خوانساری بر غررالحکم و دررالکلم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، تهران، جلد سوم، چاپ چهارم.

### ب) مقاله‌ها

- ۶) حاجتی شورکی، سیدمحمد. و محمدجعفری. (۱۳۹۴). بررسی تطبیقی امکان، ضرورت و کیفیت معاد در دین زرتشت و اسلام، نشریه معرفت ادیان، شماره ۲۴.
- ۷) \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_ . سیداکبر حسینی قلعه بهمن. (۱۳۹۵). بررسی حقیقت مرگ در دین زرتشت، نشریه معرفت ادیان، شماره ۲۷.
- ۸) خاکپور، حسین. و الهام السادات حسینی. (۱۳۹۲). بررسی حقوق اقلیت‌های دینی و جزیه در قرآن. پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۱۵.

# چکیده مقالات به انگلیسی





## **Protecting human dignity and respecting the rights of non-Muslims in Imami jurisprudence and subject law**

*Toraj Hematti Farsani*

*Alireza Salimi*

*Seyed Alireza Hosseini*

*Mohammad Hossein Nazemi Ashani*

### **Abstract**

The religion of Islam has not only dealt with matters concerning Muslims, but also, in an overview, has drawn up rules for non-Muslims and respect for their rights; In the Islamic approach, non-Muslims are either considered as dhimmis, covenants, and trustees who, although present as a minority in the Muslim community, are supported, or who are among the non-Muslims who are in conflict with Muslims. There are those who are known as military infidels and therefore are not respected by Islam. A look at the sources of Imami jurisprudence shows that the breadth, property and honor of non-Muslims who are under the protection of the Islamic community are considered inviolable; Thus, Muslims have no right to attack them; Because in this case they will be reprimanded. The Constitution of the Islamic Republic of Iran, by recognizing the religious, Christian and Zoroastrian individuals as religious minorities, has also recognized their rights. In the Islamic Penal Code in 1392, the legislature, by establishing jurisprudential standards in some areas, including adultery with a Muslim, sodomy, tafkhiz, considered the death sentence as an aggravation of punishment for non-Muslims and in drinking alcohol, as a factor A discount was given to non-Muslims only if they pretended to have a limit. Regarding diyat, the equality of diyat of non-Muslim and non-Muslim minorities was maintained, taking into account the opinion of the leadership. Apart from usury, no distinction was made between Muslims and non-Muslims regarding punishments. However, in the field of retribution, a new approach to expanding the scope of the safe has been pursued, which indicates a step towards greater support for non-military infidels, even those who are not among the minorities recognized in the constitution.

### **Keywords**

Non-Muslim rights, Imami jurisprudence, Islamic penal code.

## **Analysis of the concept of theoretical reason and practical reason based on Islamic approach**

*Nasibeh Nikpour  
Narges Keshti Arai  
Seyed Hossein Vaezi*

### **Abstract**

Theoretical intellect and practical intellect in the context of history in Islam have great value and credibility. According to the Islamic approach and analysis of the thoughts of Islamic philosophers, it is concluded that each of them has addressed this issue from a specific perspective. Therefore, explaining the views of some of these contemporary and non-contemporary Islamic thinkers on theoretical and practical reason is of particular importance. In this article, a descriptive analytical method has been tried to briefly address his thoughts. The results of this article show that they have considered theoretical and practical reason from two perspectives and in this agreement they consider theoretical reason in four levels: monster, queen, actual, and utilitarian. They consider the perception of generalities as one of its functions and divide practical reason into four levels of manifestation, emptying, emptying, and annihilation. . Their differences are in the perception of concepts in general and in particular and the relationship between theoretical and practical reason.

### **Keywords**

Reason, theoretical reason, practical reason, Islamic approach.

## **Re-reading the definition of revelation in terms of miracles, knowledge and infallibility of the prophets**

*Reza Najafi*

*Ali Ahmad Naseh*

*Seyed Mohammad Taghi Mousavi Keramati*

### **Abstract**

Knowledge and the possibility of revelation is one of the oldest Qur'anic, religious and theological issues that the scholars of Islamic sects as well as non-Muslims have dealt with. Therefore, it is necessary to analyze and critique the various definitions offered around revelation; Which, of course, is the goal of this article. First, the possibility of revelation has been done by recognizing the prerequisites of its cognition, such as anthropology and prophecy. After that, the characteristics of the container of revelation, ie the building blocks of the structure of prophecy, which are miracles, knowledge and infallibility, have been studied. The study of the three axes of positive, negative and imposed dialogue about the definitions of revelation is not hidden from view, which has been evaluated by descriptive, analytical and comparative methods. The analysis of the problem shows that the category of revelation is completely different from concepts such as religious experience. In addition, human genius can not deprive him of a revelatory relationship. Therefore, revelation will be achieved only with the full realization of the building blocks of prophecy.

### **Keywords**

Miracle, Definitions of Revelation, Infallibility of Prophets, Science.

# **A Study of the Scholastic and Theological Concepts of Gnosticism in Isma'ilism**

**(Imamate and the interpretive and esoteric realm of the Holy Word)**

*Aziz'llah Tavakolli Kafiabad  
Hadi Heidarinia  
Maryam Naser Tork*

## **Abstract**

Gnosticism was a combination of the manifestation of divine light in man and his coming out of the dark world of matter. In Gnosticism, knowledge is a divine and intuitive thing that does not appear except in the light of a single truth. The influence of Gnostic wisdom throughout history has been profound and far-reaching. For example, one of the most important teachings that entered the Shiite currents from Gnosticism is dualism or duplicity, according to which existence is the arena of constant struggle between good and evil. In addition, the humiliation of the body as the place of matter and evil is another major theme of Gnosticism that emerged among the Shiite mystical sects, especially the Isma'ilism and the Gholat. Gnostics believe that knowledge is not a rational thing, but more than anything else is empirical and based on mystical revelations and is obtained by knowing the soul and its nature and destiny. In Gnostic theology, man has a very prominent place. He, created from body, soul and spirit, has a dual origin: one is material and the other is spiritual. According to some Gnostic texts, the Creator created the human body and his soul originated from the Almighty. Accordingly, in most of the early Shiite currents, we see the emergence of major concepts of Gnosticism such as duality, the deity of man in the position of the Infallible Imam (AS) and the interpretive and symbolic aspect of the holy books. The Isma'ilism were one of the most important Shiite sects that received the most influence from Gnostic wisdom. The influence of Gnosticism in the Isma'ilism was mainly representing in the field of Imamate and interpretation of the Holy Word. In fact, the constant existence of the Imam as a direct manifestation of divine grace, mercy, and knowledge is one of the direct effects of Gnosticism in the Ismaili religion. In Gnosticism, in order to understand the true and esoteric knowledge of Gnosticism, the existence of a divine source is necessary, and in Isma'ilism, this source is the Imam. Interpretation and knowledge of outward and inward matters was also one of the basic principles of Gnosticism, which had a profound effect on the Isma'ilism.

## **Keywords**

Gnosticism, Theology, Imamate, Holy Word, Isma'ilism.

## **Possibility and characteristics of transcendent obligatory presence knowledge from Ibn Arabi's point of view**

*Souriah Gheravand  
Mohammad Kazem Rezazadeh  
Nafiseh Fayaz Bakhsh*

### **Abstract**

Ibn Arabi, as one of the prominent philosophers in the field of the possibility and characteristics of the knowledge of the necessary, transcendent presence, has raised issues and arguments. This article intends to examine Ibn Arabi's views on the possibility and characteristics of transcendent obligatory presence knowledge with an analytical approach. The study of Ibn Arabi's views in this regard indicates that from Ibn Arabi's point of view, present knowledge is one of the true and certain conditions and knowledge, and the seeker of the knowledge of the Supreme Being must step on the path of present knowledge. Ibn Arabi's presence knowledge and knowledge is based on esoteric observation, so in Ibn Arabi's view, knowledge and knowledge is an inadequate and unreal product.

### **Keywords**

knowledge, science, presence, esoteric observation, Ibn Arabi.

## **Rational reasoning and presuppositions of the Infallibles (AS) through guidance**

*Mohammad Javad Gharehkhani*

*Esmaeil Darabkolohi*

*Seyyed Esmaeil Seyed Hashemi*

### **Abstract**

There is no doubt that the Imams (AS) was perfect human beings and they were responsible for guiding other human beings. The guidance of human beings by the infallibles (AS) requires appropriate tools such as the use of logical arguments and reasoning. In addition to having human ability and observing the normal prerequisites in communication, the Infallibles (AS) has made arguments. It is obtained from the statements of the Infallibles (AS) in the context of human guidance that they have used reasoning; the existing arguments by the Infallibles (AS) indicate the acceptance of the prerequisites of the argument. There is no doubt that the Imams (AS) was perfect human beings and they were responsible for guiding other human beings. The evolved movement in man, which has given him intellect and the power of evidence by the Creator, as well as the inadequacy of man's special knowledge in the realization of this movement, has documented and exploited the infallibles according to the laws of logic. In addition to introducing human epistemological sources (sense and intellect) in this study, human possession of the power of reason and thought and also insufficient knowledge of this power has been examined due to limitations and the occurrence of mistakes in it. Accordingly, the Infallible Prophet (AS) has accepted the authority of human thought and does not consider it complete and flawless, and on the other hand, he does not consider it completely wrong. Therefore, the Infallible Prophet (AS) has used rational reasoning to guide and induce his message to human beings. Finally, the realization of human guidance and perfection is not possible without the help of divine guides, Infallible (AS) according to this context, has used argument and reasoning in pursuing his guiding goals in dealing with human beings according to the intellect.

### **Keywords**

intellect, reason, reasoning, perfect man, infallible.

## **A comparative and comparative view of Islamic mysticism and emerging mysticisms**

*Seyed Hossein Taghavi*

### **Abstract**

According to the Islamic view, the principle is based on the Human civilization has led to current crises, one of which is the crisis of spirituality and the neglect of man's relationship with God, and man, proud of his scientific achievements, has devoted all his efforts to work, capital and prosperity. Now, after five centuries, he has realized that material prosperity and comfort can not comfort him, and to fill this gap, he has turned to ancient and emerging mysticism, including Indian, Buddhist, Indian, and so on. This article seeks to study Islamic mysticism and emerging mysticism through analytical, descriptive and comparative methods, and in contrast to the views of rivals who have expressed the theory of objectivity and contradiction, has accepted the theory of conformity and aspect. Expresses their differences and similarities and in the field of their commonalities, conclusions have been reached which are that both mysticism, in order to heal the psychological and beautiful sufferings of seeing the world and tolerating everything and total peace and speech From love and happiness and peace and humiliation of a partial intellect, they have been contemporaneous with each other; But instinctability, not instinctualism, orbital duty instead of irresponsibility, responding to the basic needs of human beings instead of secondary needs, truth-seeking instead of superstition, are the distinguishing features of Islamic mysticism in comparison with emerging mysticisms.

### **Keywords**

Mysticism, Islamic mysticism, emerging mysticism, comparison, adaptation.

## **The structure of play and play from the perspective of five religions and subject law**

*Masoumeh Pourshabanan Najaf Abadi  
Mohammad Ali Heidari  
Masoud Raei*

### **Abstract**

The social revolutionary revolution is a social political goal. It is a process that is driven by mass action leading to the aspirations arising from long-term ideas and by breaking away from the past, which is accompanied by inequality and the future of new norms with justice. Aristotle believes that existing inequalities are among the factors behind the revolution. The purpose of the present study is to explain the sociology and comparisons of the revolutions in Egypt, Tunisia, Libya and Iran, which has been analyzed using the ideas of the Jews and the people. The research methodology is the methodology for reviewing and analyzing. The content of the relevant texts is a tool for collecting field information. The results showed that among the common causes behind these revolutions: the political and administrative failure of the rulers, despotism and absolute freedom, and the taking of people, the widespread financial and social crises and its consequences (unemployment, Inflation, reduced economic growth, social harm, reduced social trust and socialism, anomalies, etc.), the presence of intellectuals and people in the scene, the existence of virtual social networks from other revolutions, the existence of guiding and minded leaders, dependence and unbalanced development, and the separation. The revolution of Iran with these revolutions: the root of it. Another distinction was that of the leadership of Iran, which came from the people and the people.

### **Key words**

Revolution, Comparative Study, Distinction, Similarities, Revolutionary Grounds.



## **The concept of soul in the Mahabharata system**

*Hamidreza Barati Pour*

*Ghorban Elmi*

*Abdolhossein Latifi*

*Jamshid Jalal Sheikhjani*

### **Abstract**

In the historical study of the philosophical ideas of the land of India, we come across common themes that have caused much intellectual debate among the thinkers of that land. These debates have been in such a way that each of the sages and thinkers of that land have dealt with it according to their views and have expressed their opinions and reasons for that position. One of these challenging topics is the issue of soul or its fate. It is after separation from the body that has long been considered by them. All the historical traditions of India have accepted the basic hypothesis that there is a moving and vital aspect of man that distinguishes life from death and shows it in the form of a worm cycle in most schools, as in the schools of " Samkhaya" and " Vedanta", where, one is "the duality of denial of thought" (Porsche and Percret), and the other is "the unity of existence" (Atman and Brahman). This is also reflected in the Mahabharata system. In this article, we try to examine the concept of soul first in general in the religious literature of Hinduism and then specifically in the book of Mahabharata and answer the following questions: "What is the meaning and nature of the soul in Mahabharata?", and, "what is it's end?" For this purpose, we will analyze the concept of the soul in this book in an analytical way.

### **Keywords**

Mahabharata, soul, self-knowledge, nature of soul, proof of the existence of soul, immortality of soul.

## **How Zaydiyya evolved into Imamiyya in Tabarestan based on beliefs**

*Ali Emami Far  
Seyed Mahmoud Samani  
Mostafa Soltani*

### **Abstract**

Zaydiyya is the name of a sect that split from the Shiites and was formed after the uprising of Zayd ibn Ali in Kufa (122 AH). This sect has experienced evolution in its life. The developments that took place with the formation of the Zaidi government in Tabarestan and Deylam. But this rule did not last for some reason and the Zaydi religion also disappeared with more distance and time and gave way to the Imams. The question is, what were the causes and factors of this change? The subject of this work is the study of the causes of this change of religion by referring to the original Zaydi texts and describing and analyzing them to explain the causes.

It seems that besides various reasons, the most important reason for this is the heterogeneity of the intellectual and belief system, including: Imamate (Mahdism, the quality of choosing an Imam, the permission of the Imamate of several Imams at the same time) and other beliefs that arise from this, such as Bringing to Etzal and Hanafi jurisprudence, as well as important issues such as disbelief and practice of taqiyyah, moral corruption and their behavior, and leaving the Islamic world, provided the ground for the extinction of Zaydiyya in Tabarestan.

### **Keywords**

Shia, Zaidiyya, Imamiyya, Mahdism, Taqiyya, Transformation, Beliefs, Tabarestan.

THE QUARTERLY JOURNAL  
OF Theological – Doctrinal Research  
12 th Year. No. 45, Spring 2022

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