

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 سیزدهم / شماره سه / شماره پیاپی ۵۱ / پاییز ۱۴۰۲

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال سیزدهم / شماره سه / شماره پنجاه و یک / پاییز ۱۴۰۲ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۱۱۰۰۰۰ تومان

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

هیأت تحریریه:

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

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

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

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

ارسال مقاله از طریق:

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

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

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

نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

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

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

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

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

نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۲۸-۷	ادله قائلین به کفر فقهی مخالف (نقد و بررسی) محمد انصاری
۴۸-۲۹	تبیین حقیقت صراط مستقیم از منظر عرفانی امام خمینی (ره) پوران باقری افشار / مریم بختیار / علی یار حسینی
۷۴-۴۹	اندیشه و آرمان یهود در رمان‌های معاصر عرب (مطالعه موردی: رمان‌های احمد و داوود و صدیقتی الیهودیة) ابراهیم برزگر / اردشیر صدرالدینی / مصطفی یگانی
۹۴-۷۵	واکاوی مؤلفه‌ها و تبیین اوصاف فرا بشری معصومین (ع) فرشته بلوچی / محمد مهدی تقدیسی / محمد جعفری هرندی
۱۲۸-۹۵	حیات و بقاء روح پس از مرگ افسانه پایمرد
۱۵۴-۱۲۹	بررسی نظریه کسب اشعری و برخی از مباحث کلامی در دیوان خاقانی شاهرخ حکمت
۱۸۲-۱۵۵	بررسی مراتب انواع و تحقق صلح از دیدگاه بهائیت علی خلجی / امیر رضا خلیلی / سید احمد دارستانی / سید محمد حسینی
۱۹۸-۱۸۳	نقد و تحلیل مبانی فلسفی روش معناشناسی ایزوتسو نجمه رهنما فلاورجانی / محمد رضا حاجی اسماعیلی / مهدی مطیع
۲۲۲-۱۹۹	بررسی فقهی نظریه عرفانی شریعت، طریقت، حقیقت و سماع در مکتب عرفا و متصوفه مریم سیاحی / هرمز اسدی کوه باد / مسعود پاکدل
۲۴۲-۲۲۳	آشکارگی و وجه پنهان اشیاء، از طریق نقاشی مبتنی بر فلسفه ژیل دولوز سیده مریم غازی / علی مرادخانی / محمد شکر
۲۵۲-۲۴۳	تحلیل انتقادی دیدگاه صدرالمتألهین در باب معاد جسمانی حسین موحدپور / سید هاشم گلستانی / محمدرضا شمشیری
۲۶۹-۲۵۳	زندگی‌گری و زندگی ستیزی در عصر عباسی بر اساس نظریه فیور شهناز یزدان‌پناه / رضا دهقانی / نعمت الله احمدی نسب
1-12	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۸ - ۷

ادله قائلین به کفر فقهی مخالف (نقد و بررسی)

محمد انصاری^۱

چکیده

تکفیر موضوعی کلامی و فقهی است که از گذشته تاکنون در برخی جوامع دینی وجود داشته است. عالمان امامی مذهب این موضوع را با عنوان کفر مخالف دنبال کرده‌اند و درباره آن رویکردهای گوناگون داشته‌اند.

کفر از نظر کلامی و فقهی تفاوت‌های بسیاری دارد. برخی از علما مخالف را کافر فقهی و برخی کافر کلامی می‌دانند و برخی نیز مخالف را مسلمان می‌انگارند. البته معتقدان به کفر فقهی مخالف، کم‌شمار هستند و گاه سابقه اخباری‌گری نیز دارند، با این حال، مخالفان مستضعف را از دایره کفر فقهی خارج می‌کنند. در مقاله پیش رو به ابهامات و سؤالات در این زمینه با روش توصیفی تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای پرداخته شده و نتایج جدیدی تحصیل گردیده است.

واژگان کلیدی

تکفیر، مخالف، کفر کلامی، کفر فقهی.

۱. دانش آموخته دکتری رشته شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

طرح مسأله

علما در خصوص مخالف مذهبی دیدگاه‌های مختلفی ارائه کرده‌اند. این دیدگاه‌ها به صورت مبسوط در جایی اشاره نشده است، تنها می‌توان به مقاله‌ای موسوم به بررسی و نقد ادله روایی بحرانی بر کفر فقهی مخالف اشاره کرد که تنها جنبه روایی را مورد ارزیابی قرار داده در حالی که پژوهش حاضر به جنبه کلامی توجه دارد، و نگارنده هر دو تحقیق یک نفر است.

بر این اساس برخی مخالف مذهبی را کافر و برخی مسلمان دانسته‌اند. آنانی که مخالف را کافر دانسته خود به دو دسته کفر فقهی و کفر کلامی تقسیم می‌شوند. کسی که به کفر کلامی منتسب می‌شود، فقط آثار اخروی بر او مترتب می‌شود، اما کسی که کافر فقهی می‌شود نجس بوده و علاوه بر آثار اخروی، در دنیا نیز از برخی از امتیازات محروم خواهد بود.

شیخ یوسف بحرانی نخستین کسی است که عنوان کفر فقهی یا نجاست را برای مخالف به کار برد. وی در کتاب حدائق الناضره دیدگاه‌های علما را در خصوص نجاست و طهارت مخالف بررسی می‌کند. بنابر گزارش بحرانی برخی از عالمان به طهارت مخالف و برخی دیگر به کافر بودن مخالف معتقد بودند اما او خود نخستین کسی است که مخالف را نجس می‌داند، پیش از وی هیچ عالمی جز صاحب حدائق به نجاست مخالف معتقد نبوده است.

پس از انتشار کتاب حدائق الناضره، اکثر علما اعم از صاحب جواهر، شیخ مرتضی انصاری، خویی، حکیم، امام خمینی و ... به این نظر شاذ وی واکنش نشان داده و نسبت به مواضع صاحب حدائق در صدد پاسخ برآمده‌اند.

بررسی ادعاهای شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶)

شیخ یوسف بحرانی، فقیه و محدث شیعی که به جهت توجه ویژه به نقل، به مشرب اخباری‌گری تمایل پیدا کرده است. وی آثار متعددی از خود بجای گذاشته که مهمترین آن کتابی است موسوم به حدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره.

این کتاب که یک دوره ۲۵ جلدی از فقه شیعه است، توسط این عالم محدث نگارش

شده است. وی در کتاب حدائق الناضره در باب حکم مخالف، ضمن ارائه آرای علمای امامیه، آن آرا را نقد کرده و با توجه به اینکه قائل به نجاست مخالف است، دلایل مختلفی را برای اثبات گفته خود ارائه می‌کند که ذیلاً آن دلایل مورد بررسی و نقد قرار خواهد گرفت.

۱- ادعای همراهی علما

صاحب حدائق علما را به دو دسته تقسیم می‌کند، برخی را قائل به نجاست مخالف و دسته بعدی را طرفدار نظریه طهارت مخالف دانسته است.

طبق ادعای وی آنچه بین علمای متأخر مشهور است، مسلمان بودن مخالفین و طهارت آنان است و نجاست و کفر را تنها مخصوص شخص ناصبی دانسته‌اند. و مشهور در کلام علمای متقدم، همچون ابن نوبخت، کافر دانستن و سپس نجس بودن مخالفین است. و این مطلب بوسیله روایات امامیه مورد تأیید قرار می‌گیرد. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۵/۵)؛ وی برای تأیید نظر خود به آرای علمایی که قائل به نجاست مخالف شده‌اند اشاره کرده و دیدگاه آنان را بیان می‌کند.

شیخ مفید (م ۴۱۳)

شیخ مفید در «المقنعة» غسل میت مخالف را جایز ندانسته است. (مفید، ۱۴۱۳: ۸۵) صاحب حدائق از این جمله شیخ مفید کفر فقهی مخالف را فهمیده است. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۵/۵ - ۱۷۶)؛ در حالی که با توجه به سابقه عقل‌گرایی شیخ مفید که در مکتب بغداد نضح داشته است، چنین حرفی با تفکرات عقل‌گرایانه شیخ مفید سازگار نیست.

برخی از علما گفته‌اند که منظور شیخ مفید از مخالف، فقط ناصبی‌ها بوده‌اند نه همه اهل سنت، چرا که در آن زمان شیعه و سنی در کنار هم می‌زیستند و از بازار مشترک استفاده می‌کردند و مردگان یکدیگر در قبرستان مسلمانان دفن می‌شد. در تاریخ مشاهده نشده که قبرستان اهل سنت از شیعیان جدا شده باشد و این دیدگاه براساس ادله عقلی قابل بیان است، اگر اهل سنت، ناصبی بودند پس نمی‌بایست چنین رفتارهای مشترکی بین شیعیان و سنیان مشاهده می‌شد. (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۷۲/۱) دیگر آنکه اگر شیخ مفید تغسیل مخالف را جایز نمی‌داند در خصوص نماز، تکفین، تدفین و احکام دیگر میت چه

خواهد گفت؟ در صورتی که در آخر همین عبارت، بیان می‌کند که اگر بر مخالف نماز خوانده شود بجای دعا کردن، او را لعن و نفرین کنید. (مفید، ۱۴۱۳: ۸۵) این یک تناقض است که شاید نشان‌دهنده آن باشد که منظور شیخ مفید از لایجوز، در این عبارت لایصح است. (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳: ۱۷۲/۱) مگر نه اینکه نماز از غسل بالاتر و با اهمیت‌تر است، چطور شیخ مفید در مورد نماز قائل به نماز ولو با لعن است ولی غسل را جایز نمی‌داند. این در حالی است که مشهور علما نماز بر میت هر چند که در نماز به آن نفرین نمایند را واجب دانسته‌اند. (طوسی، ۱۳۹۰: ۴۶۸/۱؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۸۰/۴ - ۸۵)

اضافه بر مطالب گذشته، در خصوص دیدگاه شیخ مفید به اصل براءة می‌توان تمسک کرد. این حکم به دلیل اصل براءة و ظهور ادله دیگر همچون دلایلی که در وجوب غسل مسلمان، ظهور دارند خواهد بود. بدین صورت که، اصل مساله شک در عموم باشد و با تمسک به اصل براءة می‌توان آن را حل کرد، یعنی اخباری که بر عموم مسلمین اطلاق دارند و ما شک می‌کنیم که آیا این حکم شامل مخالف می‌شود یا نه، پس حکم به عدم وجوب و براءة می‌کنیم. (نجفی، ۱۴۰۴: ۸۰/۴ - ۸۵)

در برخی از بلاد اسلامی که مردم آنجا دارای فرقه و مذهب خاصی هستند که آگاهی بر آن دشوار است، ولی مطمئناً امامی مذهب نیستند، در چنین حالتی هیچ‌کسی به جهت اطلاق ادله و یا عمومیت ادله، عدم جواز غسل میت را فتوا نمی‌دهد. مانند روایتی از امام صادق (ع) که می‌فرماید غسل میت واجب است (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴۷۷/۲) که در اینجا میت به صورت مطلق آمده و تخصیص داده نشده است و دانسته می‌شود که منظور امام، میت امامی مذهب است. همچنین در حدیث ابی خالد که می‌گوید همه مردگان را غسل بده؛ غرق شده، کشته شده توسط حیوان و هر مرده‌ای را مگر آنکه در میدان جنگ کشته شده باشد، (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵۰۶/۲ - ۵۰۷) و نیز دیگر احادیثی که درباره غسل همسران و محارم وارد شده (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵۲۸/۲) و روایت مرده را ولی می‌شوید یا کسی که ولی به او دستور دهد، (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۵۳۵/۲) همچنین از روایت هر مؤمنی که مؤمن دیگر را غسل دهد. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴۹۴/۲ - ۴۹۵) از اطلاق این روایات فهمیده می‌شود که غسل میت واجب است و ثواب و حسنه‌ای که برای تغسیل شیعه امامی

وجود دارد برای دیگران موجود نیست، نه آنکه ثابت شود غسل مخالف جایز نباشد. (نجفی، ۱۴۰۴: ۸۰/۴ - ۸۵)

برخی با تفکیک بین کفر دنیوی و اخروی دیدگاه شیخ مفید را تفسیر کرده و معتقدند مخالفان در دنیا مسلمان و طاهر بوده و در آخرت کافر محشور می‌شوند، لذا به محض اینکه روحشان از بدنشان مفارقت کند کافر محسوب خواهند شد. (نجفی، ۱۴۰۴: ۸۲/۴)

شیخ مفید با استعمال کلمه مؤمن، این توجه را به خواننده می‌دهد که این غسل، احترامی است که شامل مؤمن می‌شود و مخالف از این احترام محروم است، به همین خاطر غسل را برای میت مخالف جایز ندانسته است. (نجفی، ۱۴۰۴: ۸۲/۴ - ۸۴)

بر فرض اینکه مخالف را طاهر ندانیم و قائل به کفر مخالفین شویم، باز هم این امر مستلزم نجاست آنان نخواهد بود زیرا دلیلی بر نجاست وجود ندارد و حتی دلیلی بر نجاست مطلق کفار که در زیر مجموعه لفظ «کافر» قرار می‌گیرند نیز موجود نیست، بلکه از نصوص متفرقه‌ای که در باب صید و ذبح (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۴۵/۲۴ - ۴۶) باب سوق المسلمین (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۷۰/۲۴) و دیگر ابواب فقهی (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳/۴۹۰ - ۴۹۱) آمده است می‌توان بر طهارت آنان اقامه دلیل کرد. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۳/۴۳۱ - ۴۳۲)

در این روایات، شمول مسلمین، خاصه و عامه را بدون تفکیک شامل می‌شود. یعنی هر کسی که شهادتین بر لب جاری کند را در بر می‌گیرد. البته شاید بتوان گفت که منظور از مسلمین در اینجا اهل عامه باشد زیرا شیعیان در آن دوره‌ها بازاری اختصاصی نداشتند. چون لفظ مسلمان در روایات اهل بیت (ع) تنها بر اهل عامه اطلاق شده است زیرا شیعیان بازاری نداشتند. شاهد بر مدعا اینست که مراد از اصطلاح «اجماع مسلمین» در کتب علمای امامیه، هر دو مذهب را شامل می‌شود. اضافه بر این سخن، ارتکاز متشرعه است که یکی پس از دیگری بر این امر بودند و مخالفین را مسلمان می‌دانستند. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۴۳۱/۳ - ۴۳۲)

چون هر کسی که شهادتین را اظهار کند بی آنکه اقرار به آن دو یا یکی از آنها داشته

باشد، همان اسلام در برابر ایمان خواهد بود که در شریفه «و قالت الاعراب آمنوا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا» (حجرات: ۱۴) به آن تصریح شده است هر چند معتقد به حق یعنی اعتقاد به امامت و دیگر مسائل که او را در این دنیا از حکم اسلام بیرون نبرد نباشد. غسل دادن چنین شخصی نه تنها جایز بلکه واجب می‌شود. (نجفی، ۱۴۰۴: ۸۰/۴ - ۸۵)

بنابراین منظور شیخ مفید از جمله مذکور کفر فقهی مخالفان نیست چون وی در کتاب الجمل خود افرادی را که علیه حضرت علی (ع) خروج کردند را از دایره اسلام خارج نمی‌داند، چون آنان اظهار شهادتین کرده‌اند. پس چگونه می‌شود مخالفین را که علیه ائمه دست به جنگ زده‌اند را کافر و نجس دانست. (مفید، ۱۴۱۳: ۷۰)

نتیجه آنکه شکی در ضعف ادله بر عدم جواز غسل مخالف نیست. به خاطر اینکه اگر این حکم، بر کفر مخالف بنا شده باشد باطل است زیرا اخبار معتبری که سیره قطعی و عمل اصحاب آن را تأیید می‌کند دلالت بر جواز غسل مخالف است. زیرا سیره نشان می‌دهد که اسلام با گفتن شهادتین محقق می‌شود و به وسیله آن، خون‌ها محترم شده، مسائلی مانند ازدواج، ارث و ... بر آن مترتب می‌شود. (نجفی، ۱۴۰۴: ۸۰/۴ - ۸۵) بنابراین به نظر می‌رسد منظور شیخ مفید از مخالفی که کافر فقهی محسوب شود، ناصبی است نه همه مخالفین.

شیخ طوسی (م ۴۶۰)

شیخ طوسی در «تهذیب الاحکام» ذیل حدیث حضرت رسول (ص) که می‌فرماید: لا تقروا المصلوب بعد ثلاثة ايام حتى ينزل و یدفن؛ پس از عبارت شیخ مفید در خصوص عدم جواز غسل میت مخالف دلیلش را می‌گوید که چون مخالف اهل حق، کافر است و می‌بایست حکم وی مانند حکم کافران باشد مگر در مواردی که دلیلی بر خلاف آن اقامه شود یعنی شخصی با دلیلی جداگانه از این دایره مستثنی شود و گرنه این قاعده عمومیت دارد. (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۳۵/۱) صاحب حدائق به جهت اینکه شیخ طوسی هم‌نظر با شیخ

مفید است، او را نیز قائل به کفر فقهی مخالف معرفی می‌کند.^۱ (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۵/۵ و ۱۷۶)

با توجه به اینکه شیخ طوسی همان نظر شیخ مفید را پذیرفته است، پس از این جمله شیخ طوسی نمی‌توان حکم کرد که وی قائل به نجاست مخالف است، (حکیم، ۱۴۱۶: ۳۹۲/۱) ضمناً با این جمله «الا ما خرج بالدلیل» می‌توان احتمال داد که او معتقد به طهارت مخالف است. (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲/۶) علاوه بر این، شیخ طوسی در المبسوط فی فقه الامامیه در بحث سؤر انسان معتقد است سؤر همه انسانها طاهر است بجز کافر و در اینجا اگر قائل به نجاست مخالف بود حتماً از آن یاد می‌کرد. (طوسی، ۱۰/۱۳۸۷: ۱) شایان توجه است که شیخ طوسی در کتب فقهی خود همچون المبسوط، الجمل و العقود فی العبادات و ... زمانی که نجاسات را بر می‌شمرد، از کافر مطالبی به میان نمی‌آورد. گویا ایشان کافر را نجس نمی‌داند. (طوسی، ۱۳۸۷: ۵۶) وقتی که ایشان کافر را در دسته نجاسات قرار نمی‌دهد، چگونه مخالف را به عنوان کافر فقهی بشناسد؟

سید مرتضی علم الهدی (م ۴۳۶)

صاحب حدائق بر این باور است که سید مرتضی قائل به نجاست مخالف است. او می‌گوید که این دیدگاه سید مرتضی در بین علما مشهور است. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۶/۵) باید توجه کرد که سید مرتضی نیز همانند شیخ مفید در مکتب بغداد رشد یافته و به عصر ائمه نزدیک است و در شرایطی می‌زیست که شیعه و سنی در کنار هم حیات داشتند. (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۱۸/۵) ضمناً این انتساب در ابتدا توسط محقق ثانی در جامع المقاصد مطرح شده که به نقل از کتاب سید مرتضی با نام الانتصار بوده است، در صورتی که هر چه تفحص شد چنین مطالبی از وی در آن کتاب یافت نشد. خود صاحب حدائق هم نیز بیان می‌کند که چنین مطالبی را در کتب سید پیدا نکرده است. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۶/۵) بر فرض اینکه سید مرتضی چنین حرفی را زده باشد، احتمال می‌رود این سخن از این

۱. «المشهور فی کلام أصحابنا المتقدمین هو الحکم بکفرهم (ای بکفر المخالفین) و نصبهم و نجاستهم... قال الشيخ فی التهذیب بعد نقل عبارة المقنعة: الوجه فيه ان المخالف لأهل الحق کافر فيجب ان يكون حکمه حکم الکفار إلا ما خرج بالدلیل»

بابت باشد که مخالف را کافر بداند، که همسو با بقیه علمای هم‌عصر خویش مخالف را کافر دانسته‌اند باشد، نه آنکه آن را نجس بداند. (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲/۶) یعنی قائل به کفر کلامی مخالف است.

ابن نوبخت (ق ۵)

یکی دیگر از مطالبی که صاحب حدائق از آن برای نجاست مخالف به عنوان موید آورده است، مطلبی است که ابن نوبخت در کتاب فص الیاقوت ذکر کرده است. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۵/۵)

با توجه به اینکه کتاب فص الیاقوت هم‌اکنون موجود نیست، می‌بایست نسبت به اصل سند بررسی‌های سندی صورت گیرد، البته شرح‌هایی از آن همچون شرح علامه حلی با نام انوار الملکوت فی شرح الیاقوت یا کتاب اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت نوشته سید عمیدالدین عبیدلی (م ۷۵۴ ق) که شرح انوارالملکوت است در دسترس است.

در خصوص نام کتاب اختلاف‌هایی وجود دارد، بیشتر علمای متقدم همچون علامه حلی، نام آن را «الیاقوت» دانسته‌اند. به همین جهت علامه نام کتاب خود را «انوار الملکوت فی شرح الیاقوت» نام‌گذاری کرده است نه «فی شرح فص الیاقوت». تعدادی از علمای متقدم همچون شیخ حرعاملی کتاب فص الیاقوت را به ابن نوبخت انتساب داده‌اند. البته شاید اشتباه نوشتاری بوده باشد به جهت آنکه شیخ حرعاملی در کتاب امل الامل در باب معرفی کتاب‌های علامه حلی، نام «انوار الملکوت» را به عنوان شرح فص الیاقوت معرفی کرده است. (حرعاملی، ۱۳۶۲: ۸۳/۲) اما ظاهراً کتاب فص الیاقوت مربوط به ابن ابی الحدید معتزلی است که بر الیاقوت شرح نوشته است. این مطلب را مرحوم افندی در ریاض العلماء ذیل ذکر شرح ابن ابی الحدید بر الیاقوت اشاره کرده است. (تهرانی، ۱۴۰۳: ۲۷۲/۲۵) علاوه بر آن، شرح دیگری بر کتاب ابن نوبخت، موسوم به «ارجوزه فی شرح الیاقوت فی علم الکلام» توسط شیخ شهاب الدین اسماعیل بن عودی اسدی حلی نوشته شده است که مدعای فوق را تأیید می‌کند.

شایان ذکر است علمای متأخر همچون صاحب جواهر و شیخ مرتضی انصاری با نقل مطلب فوق‌الذکر در خصوص نجاست مخالف، این مطلب را از کتاب فص الیاقوت،

نوشته ابن نوبخت گزارش کرده‌اند که همه آنها از صاحب حدائق نقل کرده‌اند. آن چه مسلم است، ابراهیم بن نوبخت، کتابی را با نام الیاقوت در موضوعات کلامی به رشته تحریر در آورده که هم‌اکنون شرح آن موجود است.

ابن نوبخت کیست

در کتب رجالی اسمی از وی نیامده است، (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۵۷/۴) با توجه به اینکه علامه حلی (ق ۸) شرحی را با نام انوار الملکوت، به رشته تحریر در آورده است، پس ابن نوبخت باید تا قبل از قرن هشتم می‌زیسته است. او از خاندان نوبختی است، نوبختیان ایرانی‌هایی بودند که در قرون دوم و سوم قمری می‌زیستند. برخی همچون علامه حلی او را ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت می‌دانند. علامه از وی به نیکی یاد می‌کند (حلی، ۱۳۶۳: ۲) و او را به لحاظ علمی هم طراز سید مرتضی معرفی می‌کند. (حلی، ۱۳۶۳: ۱۳۱) عالمان دیگری همچون مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۱/۵۵)، محدث قمی (قمی، ۱۳۷۶: ۹۴/۱) و مادلونگ (مادلونگ، ۱۳۶۲: ۲۵) نام او را ابراهیم دانسته‌اند. گزارش‌های تاریخی ابراهیم بن نوبخت را در قرن پنجم گنجانده‌اند. (مادلونگ، ۱۳۶۲: ۱۱)

نظریه دوم در خصوص ابن نوبخت، ابواسحاق اسماعیل بن اسحاق بن نوبخت است. او در قرن دوم می‌زیسته است. بزرگانی همچون آقابزرگ تهرانی (تهرانی، ۱۴۰۳: ۲۴۵/۲۰) و سید حسن صدر (صدر، ۱۴۲۷: ۶۹) بر این نظر استوارند. دسته سوم معتقدند که نگارنده الیاقوت، حسن بن حسین بن نوبخت است. وی در سال ۴۰۲ قمری در گذشته است. (جعفری، ۱۳۷۲: ۲۱)

بهر حال با توجه به مباحث محتوایی کتاب الیاقوت و توجه بیشتر علما و پژوهشگران، به نظر می‌رسد نگارنده این کتاب، ابراهیم بن نوبختی باشد که در قرن حدود پنجم زیست می‌کرد. اما در این قرن چندین نفر از نوبختیان وجود دارد که نام آنها ابراهیم است. مانند ابراهیم نوبختی که شیخ طوسی نام او را در کتاب الغیبه آورده است (طوسی، ۱۴۲۵: ۲۲۶ - ۲۲۹) و یا ابراهیم بن جعفر بن احمد بن نوبخت که نامش در اعیان الشیعه آمده است. (امین، ۱۴۰۳: ۱۱۵/۲) یا ابواسحاق ابراهیم بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت نوه ابوسهل اسماعیل بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت که شیخ عباس قمی او را مد نظر قرار داده

است. (قمی، ۱۳۷۶: ۹۴/۱)

بهر حال به نظر می‌رسد که مؤلف کتاب الیاقوت شخصی است ابراهیم نام از خاندان نویختی که در قرن‌های چهارم و پنجم می‌زیست. اما گزارش‌های تاریخی شخصی با این مشخصات را تأیید نکرده است. (بیاتی، ۱۳۸۹: ۱۳)

بررسی محتوایی

ابن نویخت در کتاب الیاقوت می‌گوید: «دافعوا النصّ کفره عند جمهور أصحابنا، و من شیوختنا من فسقهم فقط»

کتاب الیاقوت در دسترس نیست، و مطلب فوق‌الاشاره از کتاب انوار الملکوت که شرحی بر الیاقوت است نیز حذف شده ولی در کتاب اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت یافت شده است. (عبیدلی، ۱۳۸۱: ۵۲۶)

به نظر می‌رسد مقصود ابن نویخت، کفر کلامی باشد و یا محدود ساختن آن به طبقه اول از دافعین نص یعنی غاصبین خلافت باشد زیرا آنان امری را انکار کردند که برایشان محرز شده بود. (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۱/۶ - ۶۲) در صورتی که از سخن علامه حلی به عنوان شارح کتاب فص الیاقوت ابن نویخت برمی‌آید که قائل به کفر مخالفین نباشد چرا که علامه نه تنها در بخش طهارت کتابهای «قواعد الاحکام» (حلی، ۱۴۱۳: ۷/۱)، «تذکره الفقهاء» (حلی، ۱۴۱۴: ۶۸/۱) و «منتهی المطلب» (حلی، ۱۴۱۲: ۲۵/۱) حکم به نجاست آنان نداده، بلکه حتی در کتاب تذکره الفقهاء تصریح به طهارت همه مسلمانان جز نواصب کرده است. (حلی، ۱۴۱۴: ۶۸/۱)

در مجموع با توجه به اینکه متن منتسب به ابن نویخت در خصوص نجاست مخالفین که توسط صاحب حدائق بیان شده، هم به لحاظ سندی و هم به لحاظ محتوایی قابل‌خداشه است بنابراین هیچ دلالتی بر نجاست مخالف نمی‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴: ۱۵۷/۴)؛ (حکیم، ۱۴۱۶: ۳۹۲/۱ - ۳۹۳)

ابن براج (م ۴۸۱)^۱

صاحب حدائق می‌گوید ابن براج نیز با شیخ مفید هم‌نظر است و غسل بر میت مخالف را جایز نمی‌داند. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۶/۵)؛

او همانطور که متن شیخ مفید در باب عدم جواز غسل مخالف را نمی‌آورد، متن قاضی ابن براج را نیز نیاورده است. اما به نظر می‌رسد آنچه که صاحب حدائق به آن اشاره کرده، جمله «کل مخالف للحق من ملة الإسلام لیس فی ترک غسله تقیة» از کتاب مهذب ابن براج باشد (طرابلسی، ۱۴۰۶: ۵۶/۱) که شیخ انصاری به آن تصریح می‌کند. (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۱۹/۵)

در اینجا با توجه به اینکه ابن براج نظر شیخ مفید را تقریر کرده است، پس همانطور که در ذیل مبحث شیخ مفید تبیین شد، به نظر می‌رسد ابن براج نیز همچون شیخ مفید قائل به طهارت مخالف باشد (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۱۹/۵) و استفاده از این نوع جملات دلالت بر نجاست مخالف نمی‌کند.

ابن ادريس حلی (م ۵۹۸)

ابن ادريس حلی در کتاب «السرائر» پس از برگزیدن قول شیخ مفید در عدم جواز نماز میت بر منکر ولایت می‌فرماید که این حکم اظهر است و برای تأیید نظرش آیه شریفه «و لاتصل علی احد منهم مات ابدأ» (توبه: ۸۵) را می‌آورد، که در اینجا منظور از احد منهم، کافران هست. سپس مخالفین را به کافران ملحق کرده و ادعا می‌کند که در این نظر هیچ اختلافی بین علمای امامیه نیست. (حلی، ۱۴۱۰: ۳۵۶/۱) صاحب حدائق از این جمله ابن ادريس نجاست مخالف را برداشت کرده است. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۵/۵ و ۱۷۶)

با عنایت به اینکه ابن ادريس همان نظر شیخ مفید را تقویت کرده است، و پیشتر نظر شیخ مفید مورد بررسی و نقد قرار گرفت، نهایتاً می‌توان گفت که تمام این جملات و سخنان ابن ادريس، تنها به کفر کلامی مخالفین تصریح دارند و نجاست مخالفین از آنها

۱. از تاریخ ولادت او اطلاع دقیقی در دست نیست. با توجه به اینکه افندی عمرش را حدود هشتاد سال نوشته و از طرف دیگر وی در سال ۴۸۱ قمری از دنیا رفته است به نظر می‌رسد می‌بایست در سال ۴۰۰ قمری به دنیا آمده باشد. (افندی، ۱۴۰۱: ۱۴۲/۳)

فهمیده نمی‌شود. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۴۳۱/۳)؛ (حکیم، ۱۴۱۶: ۳۹۲/۱)

اینکه ابن ادریس ادعا کرده که در حکم کفر مخالف هیچ اختلافی بین علمای امامیه نیست، از این جهت که اکثر علمای امامیه، مخالف را کافر می‌دانند صحیح است ولی این حکم کفر مخالف، دلالتی بر نجاست وی نمی‌کند، چون کفر در اینجا کفر کلامی است نه اینکه از اسلام خارج باشد. (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲/۶)

اگر ابن ادریس قائل به نجاست مخالف بود در باب کفارات و عتق رقیه، قائل به کراهت عتق مخالف نمی‌شد و قول به عدم جواز را قبول می‌کرد. (حلی، ۱۴۱۰: ۹/۳) بنابراین ابن ادریس قائل به نجاست مخالف نیست. (عاملی، ۱۴۱۹: ۱۱۰/۱)

علامه حلی (م ۷۲۶)

صاحب حدائق تلاش می‌کند که علامه حلی را در زمره قائلین به نجاست مخالف قلمداد کند. وی با تمسک به شرح علامه نسبت به جمله ابن نوبخت که معتقد است بیشتر علمای امامیه قائل به تکفیر منکران نص ولایت امیر المومنین (ع) هستند در شرح الیاقوت اشاره کرده و علتش را از زبان علامه بیان می‌کند که چون نص بوسیله تواتری که از دین پیامبر (ص) بدست می‌آید حاصل شده و در نتیجه این نص و پذیرش آن امری ضروری خواهد بود و جزئی از دین شخص به شمار می‌آید و منکر آن کافر است مانند کسی که وجوب نماز و روزه ماه مبارک را منکر شود.

صاحب حدائق تصریح دارد که این دیدگاه را علامه حلی در کتاب «المنتهی» آورده و در باب زکات و در بیان شرایط مستحق زکات، ایمان را شرط دانسته و استدلال می‌کند که چون امامت از ارکان دین و از اصول آن است و ضرورت و ثبوت آن از پیامبر (ص) است و منکر ولایت، درباره رسول خدا (ص) راه انصاف را در تمامی دستورات آن حضرت در پیش نگرفته است پس کافر خواهد بود. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۵/۵-۱۷۶)

باید گفت که از این دو عبارت علامه در شرح و المنتهی نمی‌توان به صراحت عقیده و نظر علامه در مورد کفر و نجاست را برداشت کرد اما روشن است که استدلال ایشان، استدلالی اقلی است و برای قانع نمودن شنونده است و نه استدلال حقیقی که حقیقت امر چنین باشد. علامه دافع النص را حمل بر غاصبین کرده است و لاغیر.

چطور می‌توان گفت بر اساس نظر صاحب حدائق که دافع النص بر غیر غاصب یعنی مخالفین حمل شود، چون ایشان گفتار پیامبر بر امامت را شنیدند و سپس آن را منکر شدند، و نه اینکه ضرورت امامت برایشان ثابت نشده باشد و سپس از روی جهل آن را انکار کنند. (نجفی، ۱۴۰۴: ۶/۶۲)

البته شاید از کلام علامه حلی بر کفر مخالفان به ذهن متبادر شود اما قطعاً کفر فقهی آنان استنباط نمی‌شود. چرا که بسیار بعید به نظر می‌رسد شخصی مانند علامه با فضای فکری عقل‌گرایی که در آثارش متجلی است، بنا بر نجاست بگذارد درحالی که می‌داند چنین چیزی امکان ندارد، چون علامه بر این مطلب واقف بوده که این ضرورت، از ضروریات مذهب است و انکار آن موجب کفر است نه آنکه از ضروریات دین باشد تا منکر آن را نجس بشمارند. (حکیم، ۱۴۱۶: ۱/۳۹۵)

همچنان که در عبارت صاحب حدائق مشهود بود او این دیدگاه علامه را از کتاب «المنتهی» در باب زکات برداشت کرده که شرایط مستحق زکات را ایمان دانسته نه اسلام، همین نشان می‌دهد که علامه به این نکته توجه داشته که بین اسلام و ایمان تفاوت قائل بشود. بنابراین نه تنها که علامه قائل به کفر فقهی مخالف نیست بلکه آنان را مسلمان می‌داند.

علامه در کشف المراد، معتقد است هر فرد یا گروهی که با حضرت علی (ع) جنگید و جزو محاربین بود از دیدگاه شیعه کافر محسوب می‌گردد و کلیه احکام کفر بر او مترتب می‌شود. لذا خوارج نهران محکوم به کفر هستند و دلیل مطلب اینست که رسول خدا (ص) فرموده: «یا علی حربک حربی» یعنی محاربه با تو محاربه با من است. پس محاربه با علی (ع) در حکم محاربه با پیامبر و همان احکام را دارد و به منزله آن است و بدون شک محاربه با خدا و رسول خدا کافر است پس محاربه با حضرت علی (ع) هم که علیه امام (ع) شمشیر برداشته و جنگیده کافر خواهد بود.

اما فتاوی‌های فقه‌های شیعه در خصوص مخالفین امیرالمؤمنین علی (ع) یعنی کسانی که ولایت و امامت بلافصل حضرت را منکرند ولی ناصبی و اهل جنگ با آن حضرت هم نیستند یعنی اهل سنت و جماعت مختلف است:

۱ - گروهی از علمای شیعه مثل ابن ادریس فتوا به کفر آنها داده است به دلیل آنکه اینها یکی از ضروریات دین را انکار نموده‌اند و انکار ضروری دین بالاجماع سبب کفر است و آن ضروری دین عبارتست از حدیث‌های متواتری که دال بر امامت بلافضل امام علی (ع) است.

۲ - سایر علمای شیعه معتقدند مخالفین حضرت علی (ع) فاسق‌اند و احکام فاسق بر آنها بار می‌شود ولی محکوم به کفر نیستند و خود اینها سه دسته شده‌اند.

۲ - ۱ - گروهی برآنند که مخالفین حضرت علی (ع) در آتش جهنم داخل خواهند شد، همانند کفار، به دلیل اینکه مستحق بهشت نیستند، زیرا شرط قبولی عمل، اعتقاد به ولایت است و در حدیث آمده است: اگر انسانی تمام عمر شبها را تا صبح عبادت کند و روزها را روزه بگیرد و تمام سالها را حج رود و تمام اموالش را در راه خدا صدقه دهد ولی اعتقاد به ولایت ائمه (ع) نداشته باشد ارزشی ندارد.

۲ - ۲ - گروهی می‌گویند که مخالفین حضرت علی (ع) مخلد در نار نیستند بلکه همانند فساق از شیعه هستند، پس از مدتی عذاب از جهنم خارج و وارد بهشت می‌گردند.

۲ - ۳ - گروهی معتقدند که آنها از آتش خارج می‌شوند چون عاملی که موجب خلود در نار است شرک و کفر و بت پرستی است که در آنها نیست ولی وارد بهشت هم نمی‌شوند چون استحقاق ثواب و رسیدن به نعمت‌های بهشتی در گرو ایمان است که آنها از آن محرومند یعنی به ولایت ائمه اعتقاد ندارند. (حلی، ۱۴۱۳: ۳۹۸)

در ضمن علامه بجز در کشف المراد در آثار دیگر خود همچون کتاب‌های «قواعد الاحکام»، «تذکره الفقهاء» و «منتهی المطلب» حکم به نجاست مخالفان نداده است، بلکه حتی در کتاب تذکره الفقهاء به طهارت مخالفان به خاطر اینکه حضرت علی (ع) از سؤرانان پرهیز نکرده تصریح نموده است. (حلی، ۱۴۱۴: ۶۸/۱)

علاوه بر عدم پرهیز از سؤر مخالفان، از دلایل دیگر مسلمان بودن مخالف نزد علامه اینست که وی برخلاف نظر شیخ مفید، نماز خواندن بر میت همه مسلمانان را جایز دانسته است. وی در المنتهی نماز بر میت بالغ مسلمان را بدون هیچ اختلافی بین علما واجب دانسته است. (حلی، ۱۴۱۲: ۷/۲۸۲ - ۲۸۳) و به این روایت امام صادق (ع) به نقل از طلحه بن زید

استناد می کند که بر مرده اهل قبله (مسلمان) نماز بخوان که حساب و کتاب وی با خداوند است استناد می کند. (حلی، ۱۴۱۲: ۲۸۳/۷)

چون از نظر علامه، مسلمان در اینجا به کسی اطلاق می شود که شهادتین را اظهار کند و منکر یکی از ضروریات دین نباشد، (حلی، ۱۴۱۲: ۲۸۳/۷) زیرا هیچ کس قائل به تفاوت بین مسلمان ها نیست. (نجفی، ۱۴۰۴: ۸۱/۴)

محمد صالح مازندرانی (م ۱۰۸۰)

محمد صالح مازندرانی در شرح اصول کافی بر آن است که منکر ولایت کافر است زیرا بزرگ ترین چیزی که رسول خدا (ص) آورده و اصلی از اصول رسالت را منکر شده است. (مازندرانی، ۱۳۸۸: ۱۸۶/۵)

صاحب حدائق از این جمله ملاصالح استفاده کرده و این عالم را با خود در موافقت بر کفر فقهی مخالف هم نظر خوانده است. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۶/۵)

این در حالی است که محمد صالح به روایتی از محمد بن فضیل استناد می کند که از امام باقر (ع) می پرسد بهترین چیزی که بوسیله آن بنده ها به خدای عزوجل تقرب بجویند چیست؟ امام فرمود: بهترین چیز، طاعت رسول و طاعت اولوالامر است، امام در ادامه می فرماید: دوستی ما ایمان است و بغض ما کفر است. (مازندرانی، ۱۳۸۸: ۱۸۶/۵ - ۱۸۷)

از انتهای حدیث بر می آید که امام باقر (ع) ملاک دوستی با اهل بیت (ع) را ایمان دانسته نه اسلام، پس کفر مد نظر امام و به تبع آن مد نظر محمد صالح مازندرانی کفر در مقابل اسلام نیست که دلالت بر نجاست مخالف نماید بلکه کفر در مقابل ایمان است.

صاحب جواهر نیز در تأیید این نظر، معتقد است کفر مد نظر ملاصالح، گویا کفر اخروی بوده باشد. (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲/۶ - ۶۳) بهر حال نه تنها که از این جمله ملاصالح کفر فقهی مخالف فهمیده نمی شود، (حکیم، ۱۴۱۶: ۳۹۵/۱) بلکه اصلاً کفر ایمانی مخالف نیز مد نظر ملاصالح نبوده است، چرا که این عالم معتقد است اسلام اعم از ایمان است، یعنی هر مؤمنی، مسلمان است ولی هر مسلمانی، معلوم نیست که مؤمن باشد. (مازندرانی، ۱۳۸۸: ۷۵/۸) لذا ایمان را اعتقاد به ولایت می داند (مازندرانی، ۱۳۸۸: ۷۵/۸) و با اظهار شهادتین، اسلام شخص محرز می گردد. (مازندرانی، ۱۳۸۸: ۷۵/۸) بنابراین می توان نتیجه

گرفت مخالف که اظهار شهادتین می‌کند از نظر ملاصالح مسلمان محسوب می‌گردد.

شهید ثانی (م ۹۶۵)

صاحب حدائق، شهید ثانی را از جمله قائلین به نجاست مخالف معرفی می‌کند. وی با استناد به جمله شهید ثانی در کتاب روض الجنان شهید، در بحث سؤر مدعی شده که شهید نیز قائل به نجاست مخالف است. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۷/۵)؛

در صورتی که چنین نیست، چون صاحب حدائق کافر و ناصبی را مترادف در نظر گرفته است به این نتیجه می‌رسد. در حالی که شهید ثانی در کتاب روض الجنان، سؤر سه دسته از فرق یعنی ناصبی، خوارج و غلات را نجس می‌داند. حتی تأکید می‌کند که سؤر غیر از این سه فرقه نجس نیستند. دلیل شهید ثانی بر عدم نجاست دسته‌های دیگر بجز این سه فرقه فوق‌الذکر اینست که پیامبر و حضرت علی (ع) از سؤر گروه‌های دیگر همچون مخالف پرهیز نکردند. (عاملی، ۱۴۰۲: ۴۲۰/۱) بنابراین شهید ثانی نیز قائل به کفر فقهی مخالف نیست.

قاضی نورالله شوشتری (م ۱۰۱۹)

از دیگر عالمانی که صاحب حدائق او را جزو قائلین کفر فقهی مخالف معرفی می‌کند، قاضی نورالله شوشتری است. صاحب حدائق می‌گوید روشن است که گفتن شهادتین در اسلام شخص به تنهایی کافی نیست مگر با ملزم دانستن خود به تمامی احکام و دستورات پیامبر (ص) از جمله معاد و امامت؛ همانگونه که پیامبر (ص) در این حدیث مشهور می‌فرماید «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه». (کلینی، ۱۳۶۲: ۳۷۶/۱) و شکی نیست که منکر یک امر از متعلقات رسالت نه مؤمن به شمار می‌آید و نه مسلمان زیرا غلات و خوارج هم با وجود گفتن شهادتین از فرق مسلمانان به حساب می‌آیند اما این دو گروه کافرند زیرا یکی از واضحات دین را منکر شدند و امامت امیرالمؤمنین (ع) یکی از اصول دین بلکه از مهم‌ترین آنهاست. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۶/۵)

نگارنده هر چه تلاش کرد چنین مطلبی را از قاضی نورالله در کتاب احقاق الحق نیافت، ضمن آنکه هر یک از علما که از ایشان این جمله را نقل کرده‌اند به کتاب الحدائق الناصرة ارجاع داده‌اند.

اما بر فرض اینکه چنین مطلبی از قاضی بیان شده باشد مشخص است که قاضی، امامت و معاد را جزو اصول دین در نظر گرفته است به همین جهت منکر اصلی از اصولی دین را کافر می‌داند. این در صورتی است که در اصول دین بودن معاد اختلاف نظرهایی وجود دارد، اما اکثر علما امامت را جزو اصول مذهب بر شمرده‌اند.

امام خمینی در کتاب الطهاره با تأکید بر این موضوع به صراحت می‌گوید که امامت جزو اصول دین نیست یعنی اصولی که در تعریف اسلام معتبر است بدون تردید سه اصل توحید، نبوت و معاد است. البته معاد با اغماض در این اصول قرار گرفته است. اما قطعاً اعتقاد به ولایت در تعریف اسلام نمی‌گنجد. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۴۲۸/۳) او در جایی دیگر اشاره می‌کند که آنچه در حقیقت اسلام معتبر است، به گونه‌ای که بتوان به او دین‌دار خطاب کرد او مسلمانی است که به اصول سه گانه یا چهار گانه، یعنی الوهیت، توحید خداوند، نبوت پیامبر اکرم (ص) و معاد (بنابر احتمالی) اعتقاد و باور داشته باشد. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۴۳۷/۳)

چون ماهیت اسلام چیزی جز شهادت به وحدانیت خدا و شهادت به نبوت و اعتقاد به معاد نیست، با این تفاوت که با شهادت به توحید و نبوت، اسلام منجز می‌شود اما در پذیرفتن معاد اجمال وجود دارد. به غیر از این موارد، مولفه‌های دیگر اعم از اینکه خواه، شخص، ولایت داشته باشد یا نه جزو شرایط مسلمانی نیست. زیرا امامت از اصول مذهب به شمار می‌آید نه از اصول دین. (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۴۳۷/۳) بنابراین هنگامی که امامت از اصول مذهب به شمار آید، منکر آن از دایره مذهب خارج می‌شود نه از دایره اسلام، (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۴۴۱/۳) و منکر آن کافر فقهی نیست بلکه کافر ایمانی است.

پس مخالف را نمی‌توان نجس دانست و نهایتاً می‌توان گفت یا بر کفر اخروی وی حمل کرد که این نوع برداشت از قاضی بعید است (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲/۶ - ۶۳) و یا فقط بر کفر مخالف تصریح کنیم. (حکیم، ۱۴۱۶: ۳۹۵/۱)

ابوالحسن شریف (م ۱۱۳۹)

ابوالحسن شریف بن محمد طاهر از آن دسته علمایی است که قائل به کفر مخالف شده و مورد استناد صاحب حدائق قرار گرفته است. ایشان در شرحی که بر کتاب کفایه^۱ الاحکام محقق سبزواری نوشته، اسلام مخالف مورد نظر محقق سبزواری را مورد نقد قرار داده است. (محقق سبزواری، ۱۴۲۳: ۶۰/۱)

وی در شرح کفایه^۲ الاحکام سبزواری اشاره می‌کند چه فرقی بین کسی که کافر به خدا و رسول هست و بین کسی که به ائمه (ع) کفر ورزیده وجود دارد؟ در حالی که همه اینها از اصول دین به حساب می‌آیند؟ شاید اشکال مطلب در اینجا باشد که محقق سبزواری گمان می‌کند مخالف، مسلمان حقیقی است در حالی که این گمان باطل است و با اخبار و روایات متواتر تعارض دارد. (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۷۷/۵)

باید گفت کتاب شرح کفایه^۳ الاحکام هم‌اکنون در دسترس نیست، و صاحب حدائق به جهت معاصر بودن با ابوالحسن شریف از وی نقل کرده است. با بررسی عبارات ابوالحسن شریف مشخص می‌شود که وی امامت را از اصول دین بر شمرده است و به همین جهت منکر آن را کافر می‌داند. ادله‌ای که او چنین مطلبی را استنباط کرده، فقط احادیث و روایات است که عموماً به لحاظ سندی و محتوایی قابل خدشه است. و تعارضاتی بین اخبار در این باب وجود دارد. پس بعید است که ابوالحسن شریف قائل به نجاست مخالف باشد (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۳/۶) و فقط به کفر کلامی مخالف اشاره دارد. (حکیم، ۱۴۱۶: ۳۹۵/۱)

نتیجه گیری

با بررسی های به عمل آمده، می توان گفت، علمای امامیه در باب حکم مخالف که در بیشتر آثار، به اهل سنت اطلاق شده، به سه دسته تقسیم می شوند: اغلب آنها قائل به اسلام مخالفین، عده ای به کفر کلامی مخالف و فقط صاحب حدائق به کفر فقهی مخالف حکم داده اند که او هم مخالفان مستضعف را کافر نمی داند.

از میان علمایی که به اسلام مخالفان رأی داده اند، برخی به صراحت به این حکم اذعان دارند، که عموماً از متأخرین محسوب می شوند، البته این صراحت در آثار عده ای از قدما همچون محقق حلی نیز به چشم می خورد. برخی دیگر از علما که به اسلام مخالف تصریح نکرده اند، از آثار آنها می توان به اسلام و طهارت مخالف پی برد.

آن عده ای که قائل به کفر کلامی مخالف بودند، اغلب، این گونه از کفر را مختص به آخرت می دانند، پس ایشان هم به طهارت ظاهری مخالفان در دنیا حکم کرده اند. بنابراین اکثر علمای امامیه قائل به اسلام مخالفین هستند و اعتقادی به کفر فقهی مخالف ندارند.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ۲- افندی، عبدالله، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، قم، مطبعة الخی ام، ۱۴۰۱ ق.
- ۳- امام خمینی، سید روح الله، کتاب الطهارة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق.
- ۴- امین، سید محسن، اعیان الشیعة، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
- ۵- انصاری، مرتضی، کتاب الطهارة، قم، کنگره جهانی شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵۴ ق.
- ۶- بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ ق.
- ۷- بیاتی، حیدر عبدالمناف، نویسنده کتاب الیاقوت، کتاب الشیعه، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۹ ش.
- ۸- تهرانی، آقا بزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.
- ۹- جعفری، یعقوب، «مقاله گزارشی از کتب کلامی علامه حلی»، مجله کلام اسلامی، شماره ۶، ۱۳۷۲ ش.
- ۱۰- حر عاملی، محمد بن حسن، أمل الآمل، تحقیق سید احمد حسینی، قم، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲ ش.
- ۱۱- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۲- حکیم، سید محسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، مؤسسه دارالتفسیر، ۱۴۱۶ ق.
- ۱۳- حلی، ابن ادريس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۴- حلی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- ۱۵- حلی، حسن بن یوسف، انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۶۳ ش.

- ۱۶- حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ ق.
- ۱۷- حلی، حسن بن یوسف، قواعد الأحكام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
- ۱۸- حلی، حسن بن یوسف، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۲ ق.
- ۱۹- سبزواری، محمد باقر، کفایة الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۳ ق.
- ۲۰- صدر، سید حسن، الشیعة و فنون الاسلام، قم، مؤسسه سبطين العالمین، ۱۴۲۷ ق.
- ۲۱- طرابلسی، قاضی عبدالعزیز ابن براج، المذهب، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶ ق.
- ۲۲- طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ ق.
- ۲۳- طوسی، محمد بن حسن، الجمل و العقود فی العبادات، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۷ ق.
- ۲۴- طوسی، محمد بن حسن، الغیبة، قم، مؤسسه معارف الاسلامیة، ۱۴۲۵ ق.
- ۲۵- طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیة، تهران، المكتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ ق.
- ۲۶- طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۷- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، ذکری الشیعة فی أحكام الشریعة، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۹ ق.
- ۲۸- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، روض الجنان فی شرح ارشاد الأذهان، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۲ ق.
- ۲۹- عیدلی، سید عمید الدین، اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت، تهران، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
- ۳۰- قمی، شیخ عباس، الکنی و الالقاب، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ ش.

- ۳۱- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ترجمه آیت الله شیخ محمدباقر کمره‌ای، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۷۵ ش.
- ۳۲- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
- ۳۳- مادلونگ، ویلفرد، «مقاله تشیع امامیه و علم کلام معتزلی»، شیعه در حدیث دیگران، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر دائرة المعارف تشیع، ۱۳۶۲ ش.
- ۳۴- مازندرانی، ملاً محمد صالح، *شرح اصول الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
- ۳۵- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
- ۳۶- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الجمل*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- ۳۷- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *المقنعة*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
- ۳۸- مقدس اردبیلی، احمد، *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الازهران*، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
- ۳۹- مکارم شیرازی، ناصر، *کتاب النکاح*، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابیطالب (ع)، ۱۴۲۴ ق.
- ۴۰- نجفی (صاحب جواهر)، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت، دار الحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.

تبیین حقیقت صراط مستقیم از منظر عرفانی امام خمینی (ره)

پوران باقری افشار^۱

مریم بختیار^۲

علی یار حسینی^۳

چکیده

صراط مستقیم یکی از مهمترین موضوعاتی است که قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام بدان اشاره کرده‌اند. امام خمینی (ره) نیز در بیانات و آثار قلمی خویش هم به زبان توده‌ی مردم و هم عارفانه از آن سخن گفته‌اند. ایشان، سعادت انسان را در قرار گرفتن در صراط مستقیم و حرکت و رشد در این مسیر متعالی می‌دانند. در این پژوهش توصیفی - تحلیلی "حقیقت صراط مستقیم از منظر عرفانی امام خمینی (ره)" تبیین شده است. اهمیت معنای حقیقی و ملکوتی و سلوک عرفانی امام، تحقیق علمی پیرامون حقیقت صراط را لازم و ضروری نشان داد. چرا که تا آن حقیقت ملکوتی آشکار نشود نمی‌توان سراغ مصادیق آن رفت و همچنین عدم درک حقیقت صراط، تعدد صراط را در پی خواهد داشت. حقایق مانند بطون هستند که سخن از یک حقیقت، رد و نفی حقیقت دیگر نیست. اگر حقیقت صراط، توحید و ولایت است این دو امر از یکدیگر جدا نیستند و اگر صراط در دنیا کشیده شده است، در واقع همان مسیر صحیح توحید و پذیرش ولایت است. در کلام امام خمینی (ره) صراط مستقیم تشریحی که ادامه صراط تکوینی است از عالم دنیا محسوس آغاز می‌شود و تا لقا الله که مقصد نهایی است کشیده شده است و هنگامی که در جهان آخرت حجاب‌ها کنار برود این صراط به صورت پلی محسوس بر روی جهنم مشاهده خواهد شد. در حقیقت صراط اخروی تجسم صراط دنیوی است. در دیدگاه عرفانی امام خمینی انا لله و انا الیه راجعون و اسفار اربعه در حقیقت اشاره به صراط مستقیم است. در این سفر روحانی، انسان‌ها با سیر و سلوک و طی کردن آن، به کمک هادیان صراط مستقیم به حقیقت صراط می‌رسند.

واژگان کلیدی

قرآن، صراط مستقیم، عرفان، حقیقت، امام خمینی.

۱. دانشجوی دکتری گروه عرفان اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی (ره)، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

Email: p.bagheryafshar@gmail.com

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

Email: Bakhtyarmaryam@yahoo.com

۳. استادیار، گروه عرفان اسلامی، واحد مسجد سلیمان، دانشگاه آزاد اسلامی، مسجد سلیمان، ایران.

Email: Hoseinimis@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۶/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲۲

طرح مسأله

قرآن کریم دارای ظاهر و باطنی است. باطن قرآن کریم نیز دارای حقایقی است که جز صاحبان حقیقت کسی از آن آگاه نیست. طبق روایت، هر حرف قرآن هفت یا هفتاد بطن دارد. معانی قرآن حجاب‌های متعدد دارد و کسی می‌تواند معنای باطنی و حقیقت آن را درک کند که خود نیز از حجاب‌های ظلمانی و نورانی به دور باشد و هر چه از این حجاب‌ها دورتر باشد به معنای باطنی قرآن نزدیک‌تر است. هر چیزی دارای حقیقتی است غیر از آنچه که در ظاهر وجود دارد و این قضیه در مورد صراط مستقیم نیز صادق است. صراط مستقیم نیز دارای حقیقت و باطنی است باطنی که باید به آن پرداخته و معنای آن روشن شود.

در روایات متعدد از صراط به عنوان پلی یاد شده که بر روی جهنم کشیده شده است که از موی باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است. (ابن بابویه، بی تا: ۱۷۷). در این روایت که تشبیه معقول به محسوس است امام صادق علیه السلام برای فهم صراط در عالم ماده و دنیا، آن را به پلی با ویژگی‌های از موی باریک‌تر و از شمشیر تیزتر تشبیه کرده است. صراط مستقیم از مبدا طبیعت که عالم دنیا و محسوس است تا به لقا الله کشیده شده است و هنگامی که در جهان آخرت حجاب‌ها کنار برود این صراط به صورت پلی محسوس بر روی جهنم مشاهده خواهد شد. آنچه که در روایات و کلام بزرگان و از جمله امام نیز مورد تایید و تاکید فراوان قرار گرفته است اعتقاد و ایمان داشتن به این نکته است که دانستن حقیقت صراط مستقیم، ما را از ماندن در ظاهر و صورت صراط دور می‌کند. «اهل مراقبه و سالکان الی الله برای نجات از گمراهی و بودن در صراط مستقیم نباید فقط به صورت و ظاهر اشیاء قناعت کنند. بلکه باید ظاهر را مرآت باطن قرار داده و از صورت، حقایق را کشف کنند.» (رک امام خمینی، ۱۳۷۸: ۶۴).

ملکوت اشیا راهی به سوی صراط مستقیم

اولین سخن پیرامون صراط، درک حقیقت آن است چرا که تا حقیقت آشکار نشود نمی‌توان سراغ مصادیق آن رفت و علم حقیقی از نگاه امام نیز علمی است که «چراغ

هدایت ملکوت و صراط مستقیم تقرب حق و دار کرامت حق باشد.» (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۳۷۳). ملکوت در اصطلاح به «عالم ارواح و عالم غیب و عالم معنی گفته می‌شود؛ به عبارت دیگر در سلسله مراتب عوالم وجود، پایین‌ترین عوالم را عالم طبیعت "ملک"، ظاهر" می‌نامند و مرتبه بعدی و باطن آن را عالم ملکوت می‌گویند که عالم ارواح و غیب و معنی هم نام گرفته است.» (رک ۱۳۹۲: ۱۲۶).

در آیه شریفه خداوند به ملکوت اشیاء اشاره دارد و می‌فرماید: «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۸۳). پیامبر اکرم ﷺ نیز در روایتی می‌فرمایند: «اللَّهُمَّ ارِنِي الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» (ابن ابی جمهور، ج ۴: ۱۳) امام در توضیح این روایت می‌فرماید: «ما نمی‌توانیم اشیا را «کما هی» بشناسیم یعنی موجودات را آن‌طور که هستند و آن‌طور که موجودات با مبدا ربط دارند، بشناسیم در صورتی که شناخت ماهیات اشیا امر آسانی است.» (رک امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۹: ۳۲۵). امام با عنایت به کلام حق و روایات «تمام موجودات ظاهره و باطنه و تمام عوالم غیب و شهادت را در تحت تربیت اسماء اللّه می‌داند که این موجودات به ظهور اسماء اللّه ظاهر هستند و جمیع حرکات و سکانات آن‌ها و در واقع تمام عالم، به قیومیت اسم اللّه الاعظم موجود و ظاهر است.» (همان: ۲۹۷). چرا که «برای هر موجود علوی یا سفلی، فلکی یا عنصری، وجهه‌ای ملکوتی است که با آن وجهه به عالم ملائکه اللّه متصل و با جنود حق در پیوند است.» (همان: ۴۱۶). «انسان نیز با مواظبت بر احوال خویش شاید به مدد لطف و رحمت خداوند متعال راهی برای او از عالم ملکوت باز شود که به صراط مستقیم انسانیت هدایت شود که اگر ملکوت را مشاهده کرد سلوک الی الله برای سالک آسان می‌شود.» (رک امام خمینی، ۱۳۹۲: ۲۷). پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: «انا مدینه الحکمه و هی الجنه و انت یا علی بابها» (ابن بابویه، بی تا، ج ۱: ۱۷۳). معنی لغوی حکمت «دانایی و معرفت است و در اصطلاح حکمت علم به حقایق اشیا و اوصاف و خواص و احکام آنها، آن‌طور که هستند، می‌باشد.» (امام خمینی، ۱۳۸۳: ۳۲۵).

همان‌طور که بیان شد پیامبر اکرم ﷺ علم را به بهشت تفسیر می‌کنند و حقیقت بهشت نیز علمی است که بدان عمل می‌شود و پیامبر اکرم ﷺ خود بهشت است و امیر

المومنین علی علیه السلام که جان و نفس پیغمبر است نیز خود بهشت است نه اینکه او را به بهشت ببرند و حضرات معصومین علیهم السلام که صراط مستقیم و بهشت هستند انسان‌ها را نیز به همراه خود به صراط النعیم هدایت می‌کنند.

توحید مقصد صراط مستقیم

توحید مقصد اعلای انبیاء است. توحید در صورتی حاصل می‌شود که انسان، آیین زندگی اش را مطابق برنامه‌های ارائه شده از ناحیه انبیاء قرار دهد.

توحید بر دو قسم است: توحید عام و توحید خاص. «سیره توحیدی نبی اکرم صلی الله علیه و آله همان توحید ناب و خاصی است که صراط مستقیم مخصوص به آن استوار است، نه صراط مستقیم همگانی، که کافران و ملحدان و منافقان هم بر آن هستند، چرا که صراط مستقیم عام تکوینی هم به دوزخ و هم به بهشت می‌رسد و هر دو هم از نشانه‌های استقامت راه تکوین است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ج ۸: ۱۴۹).

امام صادق علیه السلام در معنای «اهدنا الصراط المستقیم» می‌فرماید: «ما را به راه راست هدایت و راهنمایی کن، به ملازمت راهی که ما را به محبت و بهشت تو می‌رساند و از پیروی هوای نفس که باعث نابودی یا پیروی آراء شخصی که باعث هلاکت است، ممانعت نماید ارشاد بفرما.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹: ۲۲۸). حضرت در این روایت صراط مستقیم را به راهی تفسیر نموده‌اند، که انسان‌ها را به محبت و بهشت خداوند می‌رساند و از پیروی هوا و هوس‌های نفسانی که موجب هلاکت می‌گردد جلوگیری می‌نماید.

صراط توحیدی در کلام امام خمینی (ره)

توحید پایه و اساس اعتقادات و سر آغاز پذیرش دیگر باورهاست. همه‌ی انبیاء الهی آمده‌اند تا فطرت خداجوی انسان را متوجه ذات خداوند کنند. اعتقاد به توحید فراتر از یک مفهوم ذهنی و نظری است و در رفتار و بینش و عمل فرد تاثیر گذار است و شاید از این روست که امام «علم توحید را نیز همچون دیگر علوم عملی می‌داند.» (رک امام خمینی، بی تا: ۲۱۱).

یکی از مقاصد مهم قرآن «دعوت به معرفه الله و بیان معارف الهیه از شؤون ذاتیه، اسمائیه، صفاتیه و افعالیه است که بیشترین مقصود و منظور، توحید ذات، اسماء و افعال

است که بعضی از آنها به صراحت و بعضی به صورت مستقیم در قرآن ذکر شده است. «همان، ۱۳۷۸: ۲۲۷). معارف توحیدی با قلب یافت می‌شوند.

در حدیث آمده است که: از امام صادق درباره صراط سوال شد حضرت فرمودند: «صراط راه به سوی معرفت و شناخت خداوند متعال است.» (صدوق، بی تا، ج ۱، ۳۲). حضرت در این روایت به حقیقت صراط که توحید است اشاره کرده است. در این باره نیز امام خمینی می‌فرماید: «جمیع مقاصد کتاب الهی به یک مقصد واحد برگشت می‌کنند و آن مقصد واحد، حقیقت توحید است که غایت همه‌ی کتب و نهایت و مقاصد همه‌ی انبیاء علیهم السلام است.» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲۹۸).

در روایت آمده است زمانی که پیغمبر اکرم ﷺ این آیه را تلاوت کرد: «و ان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله...» (انعام: آیه ۱۵۳) برای توضیح این آیه نخست خط مستقیمی روی زمین کشیدند و فرمودند: این راه مستقیم است که یکی بیش نیست و سپس در اطراف و جوانب این خط خطوط دیگری نیز کشیدند و فرمودند: اینها راه‌هایی است که شیطان به آنها دعوت می‌کند.

از نظر امام توحید و هدایت در صراط توحیدی، از نعمت‌های خداوند متعال است. چرا که برای سعادت به هر آن چه که نیاز داریم در صراط مستقیم توحیدی نهفته است و بازگشت همه‌ی حقایق و مصادیق صراط به توحید است و چیزی جز صراط توحیدی اصالت ندارد و خداوند این نعمت را «با تعلیمات انبیا به ما انعام کرده است که ما را به راه الله هدایت کنند و این راه موجب می‌شود که تمام عالم به سعادت برسند و تمام جهاتی که در این عالم است چه حرکت‌های قلبی و چه خیالی و چه جوارحی همه به جهت توحید الهی بر می‌گردند و اگر راهی هم بر خلاف این مسیر توحیدی باشد طاغوت است و در حقیقت دو راه بیشتر نیست یا راه الله و یا راه طاغوت است.» (رک امام خمینی، ۱۳۹۲: ۲۴۵).

امام شرط قرار گرفتن در صراط توحیدی را نور ایمان معرفی می‌کند که تا «وقتی قلب سالک از حد علم به حد ایمان نرسد و برهان به قلب نرسد برای سالک هیچ بهره و نصیبی از نور ایمان نیست.» (رک امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۹۴). ایشان توحید را به عمل

وابسته می‌داند و می‌فرماید: «حقیقت صراط حرکت طبق دستورات شریعت برای رسیدن به توحید است. برای رسیدن به توحید افعالی حرکت در صراط مستقیم بسیار دقیق است چرا که اکثر ریه‌های قلب از نقصان و کمبود توحید افعالی است. باید این کثرات افعال در نزد سالک فانی شود و به وحدت برگردانده شود و فاعلیت حق در قلب او سلطان شود تا به توحید برسد و این هم بواسطه دستورات الهی صورت می‌پذیرد و غایت این صراط نیز رسیدن به معرفت و فناء در توحید است.» (رک همان: ۱۷۰).

توحید افعالی در نگاه امام خمینی (ره)

قرآن و انبیا و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) می‌خواهند انسان‌ها در مسیر صراط مستقیم که توحید است قرار بگیرند همان راهی که انبیا و ائمه (علیهم‌السلام) آمده‌اند تا در مسیر آن انسان را با خداوند پیوند بزند. انبیا آمده‌اند که انسان، اسماء و صفات و افعال باری تعالی را بشناسد و با شناخت خداوند در مسیر خداوند قرار بگیرد.

کسی که «توحید فعلی حق تعالی را درک کرد و عالم را صورت فاعلیت خداوند دید به عبارتی "لا مؤثر فی الوجود" را به صورت برهانی و یا به صورت آشکار پیدا کرد، چنین کسی با چشم بصیرت و قلب نورانی نیز حصر استعانت را همان حصر حقیقی می‌داند و کمک سایر موجودات را نیز صورت اعانت حق می‌داند. معنی آیه شریفه: **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** نیز اشاره به توحید حقیقی دارد یعنی توحیدی که تمام استعانت‌ها را از خدا بدانیم و قلب خود را از مطلق شرک‌ها پاک نگه داریم و البته کسی که حقیقت توحید در قلب او جلوه نکرد و قلب خود را از مطلق شرک‌ها پاک نمود، **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** این انسان حقیقت ندارد و حقیقی نیست و عبادت و استعانت او به حق نیز حقیقی نیست و چنین انسانی طبیعتاً خدا بین و خداخواه نیست.» (رک همان: ۲۷۷ - ۲۷۶) و بنابراین ادامه آیه شریفه «اهدنا الصراط المستقیم» نیز شامل حال او نمی‌شود و در صراط مستقیم قرار نمی‌گیرد.

تمسک به ولایت

ولایت خداوند به معنای پذیرش و سرپرستی حق تعالی در تمامی امور است. خداوند متعال این ولایت و سرپرستی را به کسانی داده است که به مقام ولایت رسیده‌اند و اراده

کرده است که توسط اهل بیت (علیهم السلام) در عالم خلقت، اجرا شود. کسانی هم که در تحت ولایت امامان معصوم (علیهم السلام) قرار بگیرند در حقیقت تحت ولایت خداوند هستند. البته هر انسانی بسته به میزان معرفت و پذیرش ولایت اهل بیت (علیهم السلام) تحت نورانیت آنها قرار می‌گیرد چرا که ولی خدا مجرای تحقق ولایت خداوند است. در آیه شریفه خداوند متعال می‌فرماید: «اللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (بقره: ۲۵۷). در روایت آمده است که مراد از نور در این آیه شریفه «اهل بیت (علیهم السلام) می‌باشند.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۴: ۲۳).

ولایت از اقسام توحید افعالی، از مراتب توحید و در امتداد آن است و البته امتداد توحید هم عین توحید است. انسان موحد تجسم توحید است. ائمه معصومین (علیهم السلام) نمونه‌ی تجسم خارجی ولایت هستند. درجه پذیرش ولایت به درجه توحید بستگی دارد و شانی از شئون توحید است. هر چیزی را از نشانه‌های آن می‌توان شناخت و ذات امام نیز صورت باطن ولایت است. از آن جا که امام ولی خدا است خداوند هم به وسیله آنها ولایت را بر عالم جاری می‌کند.

در سیر و سلوک عرفانی بدون تمسک و توسل به اهل بیت (علیهم السلام) و بدون پذیرش ولایت، طی طریق غیر ممکن و محال است. همه عرفان در بندگی و معرفت و پذیرش فقر وجودی و معرفتی و عملی نسبت به خداوند و اولیاء او خلاصه می‌شود. از آن جا که ولایت یکی از پنج رکن اساسی دین و البته مهمترین آنها است تخطی از پذیرش ولایت یعنی تخطی از دینداری و گمراهی از صراط مستقیم است.

در دیدگاه امام خمینی نیز وجه خدا ولایت مطلقه و فیض مقدس است و «ولایت خاصه محمدیه یا ولایت موروث از حضرت ختمی مرتبت ولایت مطلقه نامیده می‌شود.» (امام خمینی، بی تا: ۲۰۰) در آیه شریفه: «هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) به این ولایت مطلقه اشاره شده است و در دعای ندبه هم آمده است: «أَيْنَ وَجْهِ اللَّهِ الَّذِي إِلَيْهِ يَتَوَجَّهُ الْأَوْلِيَاءُ؟ أَيْنَ السَّبَبِ الْمُتَّصِلِ بَيْنَ أَهْلِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ؟» و در زیارت جامعه کبیره نیز می‌خوانیم: «والمثل الأعلى» که امام خمینی این "مثلیت" و "وجهیت" را همان "صورت" می‌داند که در این حدیث شریف آمده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.»

(صدوق، بی تا: ۱۲۸) «یعنی آدم مثل اعلای حق و آیت الله کبری و مظهر اتمّ و مرآت تجلیات اسماء و صفات و وجه الله و عین الله و ید الله و جنب الله است.» (رک امام خمینی، ۱۳۸۰: ۶۳۵). «حقیقت خلافت و ولایت، ظهور الوهیت است و آن، اصل وجود و کمال آن است و هر موجودی که حظی از وجود دارد، از حقیقت الوهیت و ظهور آن، که در واقع حقیقت خلافت و ولایت است نیز حظی دارد. امام نیز در این باره می‌گوید: که در شهادت به الوهیت، شهادتین منطوی است یعنی هم شهادت به رسالت پیامبر ﷺ و هم شهادت به ولایت امیر المومنین علی علیه السلام و در شهادت به رسالت نیز باز آن دو شهادت دیگر نیز منطوی است؛ یعنی شهادت به یگانگی خداوند متعال و شهادت به ولایت امیر المومنین علیه السلام؛ چنانچه در شهادت به ولایت، آن دو شهادت دیگر نیز منطوی است.» (همان، بی تا: ۱۷۴ - ۱۷۵) و در واقع شهادت دادن به صراط مستقیم بودن خداوند رسالت و ولایت است و البته این سه در طول هم قرار دارند. که اولی بالاصاله و دوتای بعدی بالعرض هستند.

رابطه ی توحید و ولایت در رسیدن به صراط مستقیم.

امام خمینی اصول و ارکان ایمان را بر سه اصل می‌داند: معرفت، توحید و ولایت که هر سه نیز از فطریات است. معرفت و توحید را از فطریات اصلی و ولایت را فطرت فرعی می‌داند. حقیقت ولایت در نزد اهل معرفت عبارت است از «فیض منبسط مطلق» (امام خمینی، بی تا، ۱۴). که این فیض «از حدود و تعینات خارج است که از آن به "وجود مطلق" نیز تعبیر می‌شود.» (همان، ۱۳۸۲: ۱۰۰). امام به این مساله مهم اشاره می‌کند و «ولایت را شعبه ای از توحید می‌داند چرا که حقیقت ولایت، فیض مطلق است و فیض مطلق همان ظلّ وحدت مطلقه است و فطرت انسان بالذات متوجه کمال اصلی و بالتبع متوجه کمال ظلّی است.» (همان). ایشان می‌فرماید: «اگر در این عالم انسان به راه راست نبوت و طریق مستقیم ولایت قدم بگذارد و اگر از جاده ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام اعوجاج و لغزشی پیدا نکند خوفی برای گذشتن از صراط آخرت هم برای انسان نیست زیرا که حقیقت صراط صورت باطن ولایت است و هر کس در این صراط ولایت به استقامت حرکت کند و پای قلبش نلرزد، در آن صراط نیز پایش نمی‌لغزد و چون برق خاطف از آن می‌گذرد.» (رک همان، ۱۳۹۲: ۲۳۳). چنانکه در روایات وارد است که «امیرالمؤمنین علیه السلام صراط

است.» (صدوق، بی تا، ۳۲) و در حدیث دیگر است که «ماییم صراط مستقیم» (همان: ۳۵) و در زیارت مبارکه جامعه آمده است که: «أَنْتُمْ السَّبِيلُ الْأَعْظَمُ وَالصِّرَاطُ الْأَقْوَمُ.» (همان، ج ۲: ۲۷۴). خداوند متعال می فرماید: «وان الذین لایومنون بالآخره عن الصراط لنا کیون» (انعام: ۵۳) در توضیح این آیه شریفه در غایه المرام آمده است که مراد از «صراط ولایت اهل بیت است.» (بحرانی، بی تا: ۴۳۴) و مراد از «خارج شدن و پرت شدن از صراط خارج شدن از ولایت اهل بیت است.» (همان: ۴) خداوند متعال در آیه شریفه دیگری می فرماید: «فَاسْتَمْسِكْ بِالذِّیْ أُوحِیَ إِلَیْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ» (زخرف: ۴۳) پیرامون این آیه شریفه روایتی نقل شده است که پیامبر اکرم ﷺ از خداوند حقیقت صراط را سوال می کنند و خداوند می فرماید: «صراط، ولایت علی بن ابیطالب است.» (مرعشی، ۱۴۰۹: ۱۲۵). و نیز از امیرالمومنین ﷺ نقل شده است: «اگر خداوند تبارک و تعالی بخواهد خود را به بندگانش می شناساند، لکن ما را درها و راه خود قرار می دهد و طریق و سوی می گذارد که از آن می آیند، پس هر که از ولایت ما کناره گیرد یا دیگری را بر ما برتری دهد از راه منحرف شده است.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۸۴). امام خمینی نیز همچون دیگر عرفای شیعه ولایت مطلقه را امیرالمومنین ﷺ می داند. (رک امام خمینی، ۱۳۷۶: ۸۳). در توضیح آیه شریفه: «ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم و یشیر المؤمنین..» (اسری: ۹) امام صادق ﷺ فرمودند: "یهدی الی الامام" یعنی قرآن به سوی امام هدایت می کند و همچنین از امام باقر ﷺ نقل شده است که فرمود: "هدی الی الولایه" که منظور از هدایت به سوی امام، هدایت به معرفت امام است و همانگونه که قرآن به سوی امام هدایت می کند امام هم به سوی قرآن هدایت می کند چرا که این دو تا ابد به هم پیوسته هستند. پس امام آن طریق راست و استوار و آن صراط مستقیمی است که انسان به سوی آن هدایت می شود.

جهنم دنیا از منظر عرفانی امام خمینی (ره)

بعد دیگری از حقیقت صراط، این مرتبه است که صراط فقط پلی بر جهنم آخرت نیست بلکه حقیقت آن در همین دنیا نیز وجود دارد و پلی کشیده شده در همین دنیا است. سخن از یک حقیقت رد و نفی حقیقت دیگر نیست. اگر حقیقت صراط، توحید و ولایت است این دو امر از یکدیگر جدا نیستند و اگر صراط در دنیا کشیده شده است در واقع

همان مسیر صحیح توحید و پذیرش ولایت است و تبعیت و دل سپردن به آن دو، سعادت انسان را تضمین می‌کند.

امام خمینی در عین حالی که شروع صراط مستقیم را همچون دیگر عرفا و فلاسفه، از ذات باری تعالی می‌داند اما مکرر در کتاب‌ها و سخنرانی‌هایشان با عناوین مختلفی شروع صراط مستقیم را از دنیا و تعابیر دیگری همچون: دار، طبیعت، اسفل سافلین و از علق می‌داند و مرتب بر این موضوع تأکید دارند که «راه مستقیم از دنیا و اسفل السافلین شروع و به اعلا علیین ختم می‌شود. صراط مستقیم یک سرش طبیعت است و طرف دیگر آن مقام الوهیت است و انسان از طبیعت شروع می‌کند و انتخاب این راه ارادی است و انسان با میل و اختیار خود راه را انتخاب می‌کند و می‌تواند به آنجایی برسد که در وهم هم نمی‌گنجد.» (همان، ۱۳۸۹، ج ۸: ۳۲۷). امام در این عبارات به هدایت و در حقیقت به صراط تشریعی اشاره کرده است که مخصوص انسان است و ارادی و با اختیار خود او صورت می‌گیرد و این انسان است که از میان راه راست و راه مغضوب علیهم، یکی را به اختیار انتخاب می‌کند و البته اختیار و اراده مخصوص دنیای مادی است و از دنیا آغاز می‌شود.

انسان، جهنم و بهشت دنیا

در آیات شریفه قرآن کریم آمده است: «وجيء يومئذ بجهنم يومئذ يتذکر الانسان و انی له الذکری» (فجر: ۲۳). روایات فراوانی در توضیح این آیه شریفه آمده است مبنی بر اینکه جهنم را در قیامت می‌آورند و حاضر می‌کنند و در واقع جهنم از قبل آماده است. از جمله این روایات این است که «پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: روح الامین به من خبر داد که خدایی که جز او خدایی نیست به هنگامی که خلائق ایستادند، همه اولین و آخرین را جمع کرد جهنم را می‌آورد در حالی که با هزار افسار به جلو رانده می‌شود که هر افساری را هزار فرشته غلاظ و شداد دارند.» (فیض کاشانی، ج ۱۳: ۱۰۵) باز در آیه ی شریفه دیگری آمده است: «... فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْجِبَارُ...» (بقره: ۲۴). در این آیه مبارکه تصریح شده است که انسان هیزم جهنم است. براساس این آیات شریفه، جهنم را می‌آورند اما جهنم مکان نیست که آورده شود. مکان که قابل حمل و نقل نیست پس می‌توان نتیجه گرفت که جهنم خود انسان است که آورده می‌شود و در واقع «دوزخی دوزخ

را از دنیا با خود می برد و بهشتی نیز بهشت را و بهشت و دوزخ در خود انسانها هستند و هر کس زرع و زارع و مزرعه ی خود است.» (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ۷۰۰). در لسان فیض کاشانی نیز «جهنم به هنگام ظهور و بروز در نشأ آخرت همان باطن دنیا است.» (فیض کاشانی، بی تا: ج ۱۳: ۱۰۵).

معنی لغوی دنیا از ریشه دنی به معنای پست می باشد. «در لسان انبیا دنیا به معنای خیلی پست است.» (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۴۱۵). که در قرآن نیز بدان اشاره شده است: «أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین: ۵). همین دنیای پست از آن جهت که واسطه و پلی است که انسان را به درجات و مقامات انسانی می رساند ممدوح است چراکه «دنیا محل رویش درخت انسانیت و کشتزار بذر حقایق وجود و محل آشکار شدن نورهای پاک است که اگر چنین نبود، بالا رفتن از پله های کمال نیز برای موجودی حاصل نمی شد و احدی به فنای در حق نمی رسید. پس، دنیا با همه پستی اش اصل و ریشه تمام حقایق و کلید درهای رحمت است.» (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۱۸) و سالک طریق حق باید کمال استفاده از این رحمت الهی را بنماید و «نزول انسان و هبوط انسان به اسفل سافلین به این دنیای پست برای سلوک اختیاری الی الله و در واقع عروج به معراج قرب الهی است.» (رک همان، ۱۳۷۸: ۱۰۲).

در روایات آمده است: «رأس کلّ خطیئة حبّ الدنیا.» (مجلسی، بی تا: ۵۴۳). طبق کلام امام صادق علیه السلام «تعلق قلب و محبت، دنیا است و هر چه دلبستگی به دنیا زیادتیر باشد، حجاب بین انسان و دار کرامت او و پرده ی بین قلب و حق بیشتر و غلیظتر است و خرق این حجاب مشکل تر است و اینکه در بعضی از احادیث شریفه آمده است که برای خداوند هفتاد هزار حجاب های نورانی و ظلمانی است منظور از ظلمانی همین تعلقات قلبیه به دنیا می باشد.» (رک امام خمینی، ۱۳۸۰: ۱۲۱).

آنچه که در لسان عرفا و بزرگان و امام به عنوان دنیای مذموم شناخته شده است و با عنوان جهنم دنیا از آن یاد می شود «دنیای خود انسان است، به معنای دلبستگی قلب به طبیعت و محبت به آن که منشأ تمام مفاسد و خطاهای قلبی و قالبی است.» (همان) و «مربوط به نفسانیت انسان و شهوات و آمال و آرزوهای انسان است.» (همان، ۱۳۸۹: ج ۱۳: ۳۴). عالم ملک «مظهر حق و مقام ربوبیت او است و حبّ به آن اگر ناشی از حبّ به خدا

می‌باشد و به عنوان جلوه او جلّ و علا می‌باشد، که مطلوب و موجب کمال است و اگر ناشی از حبّ به نفس باشد رأس همه خطیئه‌ها است، پس دنیای مذموم در خود انسان است که این علاقه‌ها و دل‌بستگی‌ها به غیر صاحب دل موجب سقوط است.» (همان: ۲۱۴).

امیر المومنین علیه السلام می‌فرماید: «الدنيا دار ممر لا دار مقر» (امیر المومنان: حکمت ۱۳۳) امام خمینی نیز به تاسی از مولا این «دنیا را محل عبور و راه و صراطی می‌داند که اگر کسی این صراط را مستقیم طی کند همانطور که اولیای خدا طی کردند و به سلامت عبور کردند سعادت‌مند خواهد شد و نجات می‌یابد و اگر کسی در این راه لغزشی داشته باشد در سرای آخرت نیز لغزش پیدا می‌کند و موجب گرفتاری‌ها می‌شود.» (رک امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۳۵). صورت بهشت و جهنم جسمانی در حقیقت «همان صورت اعمال و افعال حسنه و سیئه انسان است که در آن عالم به آنها رجوع می‌کنند.» (امام خمینی، ۱۳۸۰: ۳۶۲).

امام خمینی بر طبق روایات که صراط از موباریکتر و از شمشیر تیزتر است «صراط در این دنیا را راهی بسیار دقیق و ظلمانی می‌داند که عبور از آن برای واماندگان مشکل است و هرکسی به اندازه سیرش در صراط دنیا در آخرت نیز همین سیر منعکس می‌گردد.» (همان، ۱۳۸۹، ج ۱۸: ۴۴۹) «صراط آخرت باطن و انعکاس صراط دنیا است و اکنون همه در حال حرکت در صراط هستیم. پرده که برداشته شود آن وقت صراط جهنم که از متن جهنم می‌گذرد و آتش اطرافش را فرا گرفته است آشکار می‌گردد و آتش جهنم همان فسادی است که در دنیا انسان را احاطه کرده است و انسان باید از میان این فسادها سالم عبور کند هم چنان که انبیا عبور کردند. برای انبیا آتش خاموش و سرد بود آنچه‌ان که برای حضرت ابراهیم علیه السلام خاموش بود. «جُزْنَا وَ هِيَ خَامِدَةٌ» (فیض کاشانی، ج ۲: ۹۱۷). آخرت نیز انعکاس همین دنیا است. همه‌ی چیزهایی که در آن عالم واقع می‌شود عکس‌العمل همین چیزهایی است که در این عالم است.» (همان، ج ۱۸: ۵۰۱-۵۰۲).

پس بهشت و دوزخ در انسان هستند و هیچ کس را به بهشت و جهنم نمی‌برند بلکه خود انسان است که بهشت یا جهنم می‌شود و بهشت یا جهنم را با خود می‌برد. بهشت و جهنم با علم و عمل در انسان رشد و نمو پیدا می‌کند. انسان اگر به نواقص دنیا متوسل شود

جهنم است و اگر به کمالات دنیا متوسل شود بهشت است. چنین انسانی در این دنیا در صراط مستقیم و در آخرت در صراط نعیم است و یا در دنیا جزو مغضوبین و در آخرت در صراط جحیم است.

تفسیر عرفانی «و ان منکم الا واردها...» در کلام امام خمینی (ره)

خداوند متعال در آیات سوره ی مبارکه مریم می فرماید: «فَو رَبِّكَ لِنَحْشُرَنَّهُمُ وَ الشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنَحْضُرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا... وَ انْ مِنْكُمْ الْاِوَادِهَاتُ كَانَ عَلٰى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ثُمَّ نَجَّيَ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا وَ نَذَرَ الظَّالِمِيْنَ فِيْهَا جِثِيًّا» (مریم: ۷۳-۷۲). ظاهر آیه، ورود همه‌ی انسان‌ها به جهنم است و در آخر نجات متقین و گرفتاری ظالمین را نشان می‌دهد. امام خمینی در تفسیر این آیه شریفه می فرماید: «مقصود از این اقبال و دخول در دنیا و در دار طبیعت است، زیرا که دار طبیعت، صورت جهنم است، چنان که جهنم، صورت دار طبیعت است و از این جهت صراط که عبورگاه مردم است به سوی بهشت، بر تن جهنم است و شاید آتش محیط به آن باشد، یعنی از جوف آتش صراط را کشیده باشند، منتها آنکه، برای مؤمن لهیب آتش منتفی و خاموش است.» (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۴۵). «پس هر کس که در جهان پایش بلغزد و از جاده و از صراط مستقیم دیانت دور بیفتد، در جهان آخرت نیز از صراط جهنم پرت می‌شود آنچنان که پرت شدن در این دنیا موجب هلاکت و غوطه ور شدن در ورطه‌ی هلاکت اوصاف رذیله است، در سرای آخرت نیز ورطه‌ی هلاکت نار جهنم است.» (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۱۲۰). و «هرکس که در این صراط به استقامت حرکت کند و پای قلبش نلرزد، در آن صراط نیز پایش نمی‌لغزد و چون برق خاطف از آن بگذرد.» (همان، ۱۳۸۰: ۳۶۰)

تجسم اعمال و حقیقت صراط

در قرآن کریم و به تبع آن در روایات ائمه علیهم‌السلام موضوع مهم حضور اعمال در قیامت مطرح شده است. طبق قول خداوند متعال که می فرماید: «وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف: ۴۹) پاداش و عقاب انسان‌ها بسته به اعمال خود آنها می‌باشد و چیزی خارج از اعمال انسان نیست. احادیث بی شماری نیز در تجسم اعمال آمده است من جمله از کلام امام صادق علیه‌السلام که فرمود: «کسی که نمازهای واجب را در اول وقت به جا آورد حدود آنها

را به پا دارد؛ یعنی اجزا و شرایط آنها را درست به جا آورد، فرشته آن نماز را به سوی آسمان بالا برد و آن نماز می گوید: " خداوند تو را نگاه دارد چنانچه تو مرا نگاه داشتی و کسی که بدون علتی بعد از وقت نماز را به جا آورد و حدود را به پا نکرد فرشته نماز را بالا می برد در حالی که نماز سیاه و تاریک است و فریاد می زند که مرا ضایع کردی خداوند تو را ضایع کند." (امالی، ۱۴۰۱: ۲۵۶) و این حدیث شریف علاوه بر آن که دلالت بر صورت ملکوتی اعمال می کند دلالت بر حیات آن‌ها نیز دارد. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۴).

امام خمینی نیز صورت بهشت و جهنم جسمانی را همان صورت اعمال و افعال حسنه و سیئه می داند که در عالم آخرت به آنها رجوع می کند. (همان، ۱۳۸۰: ۳۶۲). از پیامبر اکرم ﷺ نقل است که: «**أَنْهَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ**» (مجلسی، ج ۳: ۹۰) و نیز فرمودند: «**الدنيا مزرعة الاخرة**». (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۶۷۹). این آیات و روایات گواه بر تجسم اعمال است.

در قرآن شریف به تعبیرات مختلفه از این حقیقت غیبیه پرده برداشته، چنانچه می فرماید: «**يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُخَصَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا**» (آل عمران: ۳۰) در این آیه شریفه به صراحت آمده است که انسان خودِ اعمال را در آن روز می بیند؛ چه اعمال صالحه و چه اعمال سیئه و تأکید کند این مطلب را آنکه می فرماید در ذیل آیه که: آرزو می کند که بین او و اعمال سیئه‌اش جدایی بسیار باشد. در سوره مبارکه «زلزال» می فرماید: «**يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ*** **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**» (زلزال: ۸-۶) «ظاهر آیه، بلکه صریح این آیه آن است که مردم اعمال خود را هر چه باشد، در آن نشئه می بینند. و این مطلب، یعنی تمثّل اعمال و صورت غیبیه آنها از مسلمات پیش اهل معرفت.» (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۲۸۲).

اسفار اربعه و صراط مستقیم در کلام امام خمینی(ره)

صراط و اسفار اگر چه مفاهیم مختلفی دارند و دو چیز مختلف می باشند اما در مصداق و تطبیق می توانند یک چیز باشند. این دو از هم جدا نیستند. اسفار مراحل کمال انسانی است و طی کردن این مراحل باید در صراط مستقیم انجام بگیرد. اگر اسفار طی

نشود صراطی به وجود نمی‌آید و اگر صراطی نباشد اسفاری نیست.

بزرگان اهل معرفت سفرهای معنوی سالک را که از وطن نفس آغاز می‌شود را به چهار سفر تقسیم و تفسیر کرده‌اند که عبارتند از: «سفر اول: سفر از خلق به سوی حق، سفر دوم: سفر از حق به سوی حق به حق، سفر سوم: سفر از حق به سوی خلق، سفر چهارم: سفر از خلق به سوی خلق به حق.» (موسوی خلخالی، ۱۳۲۲: ۱۹۷). اما در کلام امام خمینی اسفار اربعه عبارتند از: «۱- سفر از خلق به سوی حق مقید ۲- سفر از حق مقید به سوی حق مطلق ۳- سفر از حق به سوی خلق حقی به حق ۴- سفر از خلق (که حق است) به خلق به حق.» (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۱۵۴).

در شروع سفر «سالک در عالم دنیا و طبیعت قرار دارد و در حجابهای مختلف طبیعت و نفس گرفتار است، وقتی سالک شروع به سیر می‌کند، آغاز سفرش از خلق شروع می‌شود و از حجابهای عالم خلق می‌گذرد و یکی یکی حجابها را کنار می‌گذارد تا آنکه حق جلوه کرده و از ورای حجابها فعل حق را مشاهده می‌کند و همه کارها و افعال را در فعل حق مستهلک می‌بیند و حق به وجود افعالی بر او ظاهر می‌گردد و سالک خود نیز حقانی می‌شود. پس از وصول سالک به این مرتبه از سفر و مشاهده فناء تمام افعال در فعل حق، سفر دوم وی آغاز می‌شود و چون سالک حقانی شده دیگر سفر دوم سالک در خود حق است و سلوک از مرتبه فعل حق به مراتب دیگر که سیر در اسما و صفات حق است می‌باشد و با عبور از حجاب اسما و صفات به فناء همه اسما و صفات در ذات حق می‌رسد و به حق مطلق وصول پیدا می‌کند و از فعل و صفت و ذات خویش فانی می‌شود. اگر سالک از این فنا به خود بیاید سفر سوم خود را آغاز می‌کند که این سفر نیز حقانی است و سفر از حق به سوی خلق است و حقیقت موجودات و سیر آنها بر وی آشکار می‌گردد.» (همان). که منظور از حقیقت موجودات در این سیر، سفر به سوی اعیان ثابت است که اصل حقایق خارجی می‌باشد و سالک در این مرحله از اسرار و چگونگی سیر آنها اطلاع می‌یابد. پس از آن «اگر سالک سفر چهارم را نیز پیمود و به وجود حقانی از خلق به خلق حرکت کرد به مخلوقات و سود و زیانهای آنها و چگونگی سیر و کمال آنها به سوی وطن اصلی معرفت پیدا می‌کند و از احکام ظاهری و باطنی و از اسما و صفات و ذات حق خبر

می‌دهد و به مقام و نبی صاحب شریعت می‌رسد.» (همان: ۱۵۵). البته باید توجه داشت که «همه رسولان صاحب شریعت این چهار سفر را تمام کرده‌اند ولی تفاوت مراتب آنها به اسمی است که به آن رسیده‌اند و نبی اکرم ﷺ به اسم الله الاعظم رسیده و به همین دلیل شریعت وی خاتم شرایع است و هر صاحب سیری که پس از نبی سفرهای فوق را به اتمام برساند اگر در دایره همان اسم نبی مشرّع باشد تابع ایشان خواهد بود و چون پس از نبی اکرم ﷺ، هر سیری که انجام شود از دایره و محدوده اسم اعظم «الله» نمی‌تواند بیرون باشد پس دیگر هیچ صاحب شریعتی ظهور نخواهد کرد و همه سالکان راه حق تابع شریعت ایشان قرار خواهند گرفت.» (همان).

طی کردن مراحل و منازل اسفار اربعه در روی صراط انجام می‌گیرد و لحظه‌ای بیرون آمدن از صراط مستقیم سفر را طولانی و از مقصد اصلی دور می‌کند. کسی که از کثرات گذشت دیگر از همه چیز غافل است الا خداوند و به غیر حق توجه ندارد. «حضرت آدم علیه السلام هم چون به اسماء نگاه کرد به غیر توجه کرد به هجران مبتلا شد و به عالم طبیعت که منتهای مرتبه‌ی جلوه‌ی محبوب است هبوط کرد.» (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۸۴-۸۳) و این چنین سفر او آغاز گشت. کثرت حجاب‌ها، چه نورانی چه ظلمانی مانع رسیدن نور هدایت و معرفت به قلب انسان و مانع هدایت در صراط مستقیم است و موجب تداوم و گمراهی و هدایت ناپذیری انسان است.

رابطه‌ی «انا لله و انا الیه راجعون» با صراط مستقیم

صراط مستقیم خطی مستقیم است که از ذات ربوبی شروع و امتداد این خط در سلسله‌ی نزولیه به عالم خلق کشیده شده است و سپس از عالم خلق به حق تعالی که در نهایت یا به اسماء جمالیه و یا به اسماء جلالیه خداوند ختم می‌شود و در حقیقت از دیدگاه امام خمینی اشاره به آیه شریفه: «انا لله و انا الیه راجعون» (بقره: ۵۶) می‌باشد. «انا لله اشاره به قوس نزول» (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۵) و «الیه راجعون اشاره به قوس صعود» (همان). می‌باشد. هستی از ذات ربوبی شروع می‌شود و «انا لله» یعنی هر آنچه که در این عالم است از خداست. صراط مستقیم نیز از الله آغاز می‌شود. «الیه راجعون» یعنی تمام هستی دوباره به خداوند متعال رجوع می‌کند و نه تنها انسان که تمامی عالم و هر آنچه که در

اوست به سوی او بازگشت پیدا می‌کند بلکه صراط مستقیم نیز به خداوند بر می‌گردد و «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۵۶). در کلام عرفا همان «من الله و فی الله و الی الله» است و در حقیقت توحید است. تمام حقایق هستی با حفظ مراتب در صراط هستند. کل موجودات عالم وصل به صراط مستقیم هستند. خلقت تمام هستی بر پایه حب ذاتی قرار گرفته است و در تمام مخلوقات این حب ذاتی و عشق بر اساس نوری فطری بسوی مقصد که همان ذات باری تعالی است در حرکت است. هستی عاشق و مجذوب خداوند و میل به سمت محبوب و معشوق خود دارد و به سمت او بر می‌گردد و می‌خواهد خود را به محبوب خویش برساند و این نوری که مخلوق را می‌تواند به محبوب برساند صراط مستقیم است. در قوس نزولی تمامی موجودات به حکم هدایت تکوینی در صراط مستقیم هستند و به سوی او به صراط مستقیم ختم می‌شوند و در قوس صعودی انسان به حکم هدایت تشریحی آزاد و مختار است که به این صراط مستقیم تکوینی ادامه بدهد و در صراط مستقیم باقی بماند و یا به راست و چپ منحرف و از صراط مستقیم تشریحی دور شود، هر چند سرانجام ناگزیر از ملاقات پروردگار خود است.

همه‌ی موجودات به سوی خداوند در حرکت هستند "انالله و انا الیه راجعون" بنابراین همه‌ی راه‌ها به خداوند ختم خواهد شد. خدای سبحان در سوره‌ی هود می‌فرماید: «ما من دابه‌ الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقیم» (هود: ۵۶) با توجه به اینکه همه موجودات هستی، دابه و جنبنده هستند. معنای آیه آن است که «خداوند که پروردگار و رب است زمام همه‌ی ذرات عالم را در اختیار خود داشته و همه را به صورت قهری به سوی خود جذب می‌کند و در ادامه از این معنا به حرکت در مسیر صراط مستقیم تعبیر می‌کند.

بنابراین هیچ موجودی در مسیر صعودی از صراط مستقیم خارج نیست اما نکته‌ی مهم این است که این صراط مستقیم، صراط مستقیم وجودی است. یعنی از نظر وجودی، چون حق تعالی غایت قوس صعودی است به طور قهری همگان در یک راه مستقیم به سوی حضرت حق در حرکت اند.» (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۳۵۴-۳۵۳).

نتیجه گیری

از نشانه های ظاهری قرآن نمی توان پی به حقیقت کامل و معنای واقعی آن برد. در کلام امام خمینی قرآن حقیقتی است با بطون مختلف و مفسر واقعی را کسی می داند که مقصد نزول را نشان بدهد نه سبب نزول را. با توجه به دیدگاه تفسیری عرفانی امام خمینی، ایشان در تفسیر و بیان و توضیح آیات و واژگان نورانی قرآن کریم، تفسیر عرفانی را در نظر داشته اند. یکی از این عبارات نورانی در قرآن عبارت " صراط مستقیم " است. در کلام امام، شروع صراط مستقیم از دنیا است و البته منظور ایشان صراط تشریحی است که ادامه ی صراط تکوینی می باشد. ایشان صراط مستقیم را راهی می داند که یک سمتش دنیا و سمت دیگر آن آخرت است به همین علت مکرر توجه مخاطب را به این نکته جلب می کند که انسان هم اکنون در روی صراط قرار گرفته و در حال حرکت است و این نکته ی بسیار مهمی در سعادت انسان است. صراط اخروی تجسم صراط دنیوی است و بهشت و جهنم جسمانی انسان، همان صورت اعمال حسنه و سیئه انسان است و در حقیقت صراط آخرت انعکاس و باطن صراط دنیا است و قیامت تجسم اعمال انسان است. از دیدگاه امام، صراط مستقیم، همانا رسیدن به مقام توحید و فنا فی الله است است و ولایت که در امتداد آن مقام است حقیقتی دیگر از صراط مستقیم است. طی کردن اسفار اربعه نیز بر روی صراط صورت می پذیرد، از طرفی صراط مستقیم خطی مستقیم است که از ذات ربوبی شروع و امتداد این خط در سلسله ی نزولیه به عالم خلق کشیده شده است و سپس از عالم خلق به حق تعالی که در نهایت یا به اسماء جمالیه و یا به اسماء جلالیه خداوند ختم می شود که به نوعی امام نیز همچون سایر عرفا اشاره به دایره عالم تکوین دارد که مشتمل بر دو قوس نزول و صعود است که در حقیقت از دیدگاه امام اشاره به آیه شریفه: « انا لله و انا الیه راجعون » نیز می باشد. در کلام ایشان صراط مستقیم مظهر اسم هادی خداوند است و هادیان صراط، مصادیق صراط مستقیم هستند که در راس آنان خاتم انبیا رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و نیز امیر المومنین علیه السلام است و شهادت دادن به خداوند و رسالت و ولایت در نماز، درحقیقت شهادت دادن به صراط مستقیم بودن خداوند متعال و رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ولی او است. با این تفاوت که اولی یعنی خداوند متعال بالا صاله و دوتای دیگر یعنی رسول اکرم (ص) و ولی او بالعرض اند. یکی از نکات اصلی دیگر این است که امام بعد از طی مراحل اسفار و سیر و سلوک فردی به میان جمع آمد و هدایت جمعی را به سوی صراط مستقیم برعهده گرفت.

فهرست منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵). عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ، قم: دار سید الشهداء للنشر
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (بی تا). ترجمه عیون اخبارالرضا علیه السلام، مترجم: حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق
۳. ابن عربی، بی تا. فتوحات مکیه، چاپ اول. بیروت: دار الصادر
۴. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، چاپ دوم. قم: انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی
۵. جوادی آملی، شیخ عبدالله (۱۳۷۸). تفسیر تسنیم، چاپ نهم. قم: نشر اسراء
۶. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۱). هزار و یک کلمه، چاپ دوم. قم: بوستان کتاب
۷. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم. بی جا: مرکز نشر دانشگاه.
۸. (۱۳۸۱). شرح برزاد المسافر، چاپ اول. قم: بوستان کتاب
۹. عطار نیشابوری فریدالدین (۱۳۷۶). لسان الغیب، محقق: حسین حیدرخانی مشتاقعلی، تهران: انتشارات سنایی
۱۰. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۸۶). ترجمه ی احیای علوم الدین، محقق: حسین خدیو جم، تهران: نشر علمی و فرهنگی
۱۱. فیض کاشانی، ملامحمد محسن (۱۳۷۱). نوادر الاخبار، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران
۱۲. قیصری، حکیم داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم قیصری، محقق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا) اصول کافی، ترجمه‌ی سید جواد مصطفوی، تهران: نشر کتاب فروشی علمیه اسلامیة
۱۴. مجلسی، ملا محمد باقر (۱۴۰۳). بحار الانوار، بیروت: نشر مؤسسه وفا
۱۵. (۱۳۹۲) تفسیر سوره ی حمد، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۱۶. (۱۳۷۸). آداب الصلاة، چاپ هفتم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۱۷. (۱۳۸۰). شرح چهل حدیث، چاپ ۲۴. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۱۸. (۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل، چاپ هفتم. قم: تنظیم و نشر و آثار امام خمینی
۱۹. (۱۳۸۹). صحیفه امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۲۰. (۱۳۸۳). دیوان امام، تهران: تنظیم و نشر و آثار امام خمینی امام خمینی (بی تا).
۲۱. (بی تا). تقریرات فلسفه امام خمینی، بی جا: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۲۲. موسوی خلخالی، صالح (۱۳۲۲). شرح مناقب محیی الدین ان عربی، چاپ اول. تهران: کتابخانه ی خورشید
۲۳. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶). الانسان الكامل، تهران: انتشارات طهوری.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۷۴ - ۴۹

اندیشه و آرمان یهود در رمان‌های معاصر عرب (مطالعه موردی: رمان‌های احمد و داوود و صدیقتی الیهودیة)

۱ ابراهیم برزگر

۲ اردشیر صدرالدینی

۳ مصطفی یگانی

چکیده

رمان یکی از انواع ادبی، در ادبیات مقاومت است که بعد از حضور رژیم صهیونیسم در منطقه مورد توجه برخی از نویسندگان متعهد و وطن پرست قرار گرفت. از اینرو، نویسندگان عرب در نوشته‌هایشان می‌کوشند با تحریک حس غیرت ملی به‌ویژه نسبت به عنصر زبان، روحیه اتحاد میان مردم را تقویت کند. در عین حال از مسائل جهان، بیرون از مرزهای جغرافیایی سرزمینی که در آن زاده شده نیز غافل نیست. با تأمل ادبیات داستانی امروز عرب، آثار داستانی فراوانی را متأثر از جنگ بین مسلمانان عرب و صهیونیسم می‌یابیم که نویسندگان این آثار، مستقیم یا غیر مستقیم از این پدیده تأثیر پذیرفته‌اند تا چهره واقعی یهود غاصب را به جهان معرفی نمایند. قوم یهود با ویژگی‌های خاصی که دارد، به عنوان بدترین دشمن اسلام معرفی شده و هیچ کس به سرسختی او با مسلمانان مقابله نمی‌کند. تحقیق حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی و با هدف معرفی چهره یهود در رمان‌های احمد و داوود و صدیقتی الیهودیة نگارش شده است، یافته‌ها حاکی از آن است که در هر دو رمان، آنان در آثار خود از حادثه تاریخی سخن می‌گویند و با بهره از ظرفیت‌های ادبیات داستانی، روایتی ماندگار از واقعیت‌ها بیان شده است و از تمامی مؤلفه‌ها و روایتی به عنوان نشانه‌ای برای تبیین اعتقادات و ایدئولوژی مورد نظر خود استفاده نموده‌اند تا تصویر واقعی یهودیان روشن گردد. در این رمان‌ها پیش زمینه‌ای را که عملیات شهادت آغاز می‌شود، روشن می‌کند و به سؤالات مطرح شده در عرصه بین‌المللی در مورد مقاومت، شهادت و آنچه غرب تروریسم می‌نامد پاسخ می‌دهند.

واژگان کلیدی

ارزشهای مرجع، چهره یهود، رمان معاصر عرب، احمد و داوود، صدیقتی الیهودیة.

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.

Email: e.barzegar93@yahoo.com

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

Email: Ardashir.sadraddini@gmail.com

۳. استادیار، گروه زبان و ادبیات عرب، واحد مهاباد، دانشگاه آزاد اسلامی، مهاباد، ایران.

Email: sobhanyegani@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۱/۲۳

طرح مسأله

رمان، روایت متنور خلاق‌های است که با طول چشم‌گیر و پیچیدگی خاص که با تجربه انسانی همراه با تخیل سر و کار داشته باشد و از طریق حوادث بیان شود و در آن گروهی از شخصیت‌ها در صحنه مشخصی شرکت داشته باشند (Suhail Mahmoud Al-Zoubi, Samer Mahmoud Al-Zoubi., 2022). همچنین، ادبیات مقاومت عبارت است از آثاری که با توصیف فداکاری‌ها و دلاوری‌های یک ملت، به ایجاد روحیه شجاعت و پایداری در مخاطب می‌پردازد. آثاری که بیانگر یک ملت در یک برهه زمانی معین است. (رئیس سرحدی فریبا، خسروی حسین و آتش سودا محمدعلی، ۱۳۹۷). بعد از جنگ جهانی دوم و با انحصاری طلبی دولت‌های آمریکایی و اروپایی ادب مقاومت به معنای امروزی خود به وجود آمد. شکل‌گیری رژیم صهیونیستی و اشغال فلسطین و حمله به کشور اردن، سوریه، لبنان و مصر و همچنین انقلاب اسلامی ایران آثار یگانه‌ای را در حوزه ادبیات مقاومت ملل شرقی و اسلامی پدید آورد (ممتحن مهدی، لک ایران، ۱۳۹۲).

شکست اعراب از رژیم صهیونیستی اسرائیل در سال ۱۹۸۴ میلادی، شاعران و نویسندگان عرب را در زمینه‌های مختلف ادبی به شدت تحت تأثیر قرار داد و سبب شد که مسأله فلسطین به صورت گسترده‌ای به رمان‌ها و داستان‌های کوتاه و نمایشنامه راه یابد. بنابراین نویسندگان اعراب برای بیان نظریات و احساسات خود و نشان دادن اوضاع فلسطین، به ثبت این تراژدی در آثار خود پرداختند (سیچرمن هاروی، ۲۰۱۱). نجیب الکیلانی، فتحی غانم، سحر خلیفه و صبحی فحماوی از جمله این نویسندگان هستند تا چهره واقعی یهودیان و رژیم صهیونیسم را به تصویر بکشاند. رمان احمد و داوود از رمان‌های عرب معاصر است که کوششی برای درک مسائل اعراب و یهودیان است که فتحی غانم در این رمان بدان پرداخته تا غاصب بودن یهودیان در سرزمین‌های اعراب روشن گردد. صبحی فحماوی در اثر خود صدیقتی الیهودیة به تبیین چهره صهیونیسم بطور خاص و یهودیت به صورت عام پرداخته است (گوساکوف اران، ۲۰۱۸).

از اینرو، در پژوهش حاضر پس از بدست دادن خلاصه رمان‌ها، به تحلیل سبک

شخصیت پردازی نویسندگان پرداخته، سپس اسلوب و شیوه بیان رمان ها، نحوه توصیف، عناصر زمان و مکان در آن و نیز ساختار زبانی آن را بررسی شد. از خلاصه های بدست آمده، ابعاد محتوایی و ساختاری رمان مورد نقد و تحلیل قرار می گیرد و آنگاه به تبیین تصویر چهره یهود پرداخته می شود. از طرفی نشانه شناسی به عنوان دستاورد نقد و نظریه ادبی، روشی برای تشخیص چگونگی برساخته شدن معنا در رابطه میان دال و مدلول است و نشانه شناسی ساختار و ارکان روایت داستانی، روش نویسنده در ارائه مدلول مورد نظر از رموز دلالتی متن را تبیین می کند. رمان نویسان پژوهش حاضر، در داستان های خود به واقعیت های دنیای اسلام در چارچوب زیبایی شناختی ساختار داستانی توجه دارند. آنان در آثار خود از حادثه تاریخی سخن می گویند و با بهره از ظرفیت های ادبیات داستانی، روایتی مانند گار ارائه می دهند و از تمامی مؤلفه ها و روایتی به عنوان نشانه ای برای بیان ایدئولوژی مورد نظر خود استفاده می کنند تا تصویر واقعی یهودیان نمایان شود. بدین ترتیب نگارنده در این تحقیق ضمن یافتن پاسخ مناسب برای سؤالاتی چون: تصویر چهره یهود در رمان های احمد و داوود، صدیقتی الیهودیة عرب چگونه می باشد؟ رمان نویسان معاصر عرب: فتحی غانم و سحر خلیفه در بیان اندیشه، افکار و احساسات خود از طریق عناصر داستانی تا چه اندازه موفق بوده اند؟ با بحث و بررسی درباره عناصر رمان های مورد نظر سعی در توصیف چهره واقعی یهودیان و رژیم صهیونیسم با توجه به اعمال خود در جهان اعراب و منطقه دارد.

رمان یکی از انواع ادبی، در ادبیات مقاومت است که بعد از حضور رژیم صهیونیسم در منطقه مورد توجه برخی از نویسندگان متعهد و وطن پرست قرار گرفت. از اینرو، آثار و رویکرد اسلامی نویسندگانی چون فتحی غانم و سحر خلیفه، همواره مورد توجه محققان و دوست داران ادب اسلامی بوده است و بارها مورد پژوهش قرار گرفته، اما با توجه به جایگاه ویژه این ادبا و آثار آنان، این بار تلاش می شود رمان های این رمان نویسان شناخته شده جهان عرب، از منظری جدید، به عبارتی از منظر دو علم نشانه شناسی و روایت شناسی مطرح در علم نقد و نظریه ادبی، مورد پژوهش قرار گیرد تا دلالت های این ابداع ادبی در حوزه رمان های اسلامی ادبیات پایداری روشن شود؛ لذا در این جستار، چگونگی بازنمایی

نیات نویسندگان در ساختار داستان مذکور که همانا به تصویر کشاندن چهره واقعی رژیم صهیونیسم و یهودیان می‌باشد، تحلیلی نشانه شناختی خواهد شد.

مبانی نظری و پیشینه شناسی تحقیق

رمان احمد و داوود

الف: معرفی اجمالی محمد فتحی غانم

روزنامه‌نگار و داستان‌نویس مصری با نام کامل (محمد فتحی غانم) در سال ۱۹۲۴ در قاهره به دنیا آمد. وی در سال ۱۹۴۴ از دانشکده حقوق دانشگاه قاهره که در آن زمان دانشگاه ملک فواد نامیده می‌شد فارغ التحصیل شد. پس از فارغ التحصیلی در حوزه روزنامه‌نگاری و سردبیری چندین نشریه مطبوعاتی (صبح بخیر، روزنامه الجمهوریه، رز الیوسف) و همچنین سمت ریاست هیئت مدیره خبرگزاری خاورمیانه را بر عهده داشت. تعدادی از آثار ادبی که تعدادی از آنها به آثار سینمایی و تلویزیونی تبدیل شده‌اند، از جمله: (کوه، مردی که سایه‌اش را گم کرد، آن روزها زینب و عرش، دختر شبره). تفسیری بر سیاست درهای باز در مصر و رمان احمد و داوود (۱۹۸۹)، کوششی برای درک مسائل اعراب و یهودیان است. وی در سال ۱۹۹۹ چشم از جهان فروبست.

فتحی غانم نمایانگر نقطه عطف مهمی در تاریخ روایت عرب در عصر مدرن است، زیرا او آثار برجسته بسیاری را در هنر داستان و روایت از زمان طلوع ستاره‌اش در اواخر دهه پنجاه قرن گذشته به کتابخانه عرب ارائه کرد. آثار فتحی غانم به بسیاری از زبان‌های خارجی ترجمه شد و علاوه بر خدمات روزنامه‌نگاری که در آن سمت‌های حرفه‌ای بسیاری داشت، جوایز و افتخارات بسیاری را دریافت کرد که از مهمترین آنها می‌توان به مدال علم و هنر در سال ۱۹۹۱ اشاره کرد. و لوح تقدیر دولتی در سال ۱۹۹۴ آثار کامل این نویسنده فقید در هشت جلد، شامل آثار داستانی وی می‌باشد. در مورد آثار داستانی او، در جلد هفتم گنجانده شده است، در حالی که جلد هشتم به نوشته‌های او در زمینه هنر، فرهنگ و سیاست اختصاص دارد.

ب: تحلیل محتوای رمان احمد و داوود

رمان احمد و داوود درباره سکونت یهودیان در سرزمین های اشغالی فلسطین و تأسیس رژیم صهیونیسم سخن گفته است. راوی در روایت احمد و داوود مریض است، به محض اینکه خبر به او از بیماری خود می-گوید که منجر به مرگ قریب الوقوع می شود، تا جایی که زمینه های هوشیاری سالم در وجودش بیدار می شود و خاطرات فراموش شده به یاد می آورد و همه آن را به بیرون می ریزد. ابعاد وجودش را هوشیار می کند. همانطور که او زیر سیلی از دغدغه های ظروف به ارث رسیده است. او از مرزهایی که مردم ملتش را از هم جدا می کند بالا می رود و حس باستانی بودن عضوی از خانواده بزرگ عرب را دوباره به دست می آورد.

چیزی که آن را به سرزمین شام مرتبط می کند - برای مثال - همسایگی جغرافیایی، تاریخ مشترک یا منافع متقابل نیست، بلکه دشمنی خونی است که در همان شریان ها از مرزهای مشابه جریان دارد. اما خونی که در شریان های متروک جاری می شود، برکت وحدت ملی را به همراه دارد و از درد زخم فلسطین لبریز می شود، بنابراین راوی شخصیت احمد فلسطینی را به خود می-گیرد. در روستای فلسطینی اورشلیم، که توسط سواره نظام چرکس او، شوکت الانصاری، فتودال ترک اداره می شود، احمد با پدری که تانکر می ساخت، خواهری که گوسفند به چرا می برد و مادری که از خانه مراقبت می کرد زندگی می کرد. هر دهقان فلسطینی یهودیان از اورشلیم به روستا می رفتند تا خود را با آب حوض مقدس آن تطهیر کنند و در روستا آن ها سبزی و میوه می فروخت و از شالوم یهودی برای فرزندان خود ساعت می خرید.

مسلمانان و یهودیان منافع خرید و فروش را رد و بدل می کردند و روابط دوستانه ای داشتند که در مناسبت های شادی و عزا ظاهر می شود و اکنون سؤال این است که چگونه یهودیان فلسطینی به عضویت سازمان های صهیونیستی در می آیند که برای مردم قتل و گور دسته جمعی حفر می کنند. اجساد مسلمانان و مسیحیان فلسطینی؟ (غانم، ۲۰۰۷: ۵-۶).

در اینجا نویسنده به جریان خرید و فروش سرزمین های فلسطین اشاره می کند. بی تردید رونق دنیای سرمایه داری در غرب و اروپا بر توان مالی یهودیان نیز تأثیر گذاشت و

عده‌ای از آنان را وارد بازارهای پرسود جهان ساخت. این تغییر وضعیت باعث گردید تا یهودیان سرمایه‌دار با تشویق دیگر یهودیان آنان را از اجتماعات منزوی و بسته مذهبی خود به سوی بیرون و کارهای تجاری و مولد سوق دهند. با ورود یهودیان به این عرصه و نیاز به جذب و حضور در بازارهای جدید، امپراطوری عثمانی مورد توجه قرار گرفت. در واقع حربه‌هایی یهودیان ثروتمند از دست هم‌کیشان فقیر خویش، بخشی از حمایت سرمایه‌داری یهود از جنبش صهیونیسم را تشکیل می‌دهد. هر چند بازرگانان یهودی ایندا اوگاندا را بر فلسطین ترجیح می‌دادند، اما با پیروزی جناح طرفدار انگلیس، فلسطین به عنوان پناهگاه یهودیان و حافظ منافع غربیان در نظر گرفته شد.

عملکرد نفوذی‌ها در فلسطین: پیر و جوان، زمین-داران بزرگ، رهبران فرقه‌ها و سران قبایل... که از اسرار عمل سیاسی در همه راه‌های توبه‌آمیز آن آگاه هستند و نگاه می‌کنند. برای رزق و روزی و امنیت به دور از دولت‌ها... گروه‌های صهیونیستی به آنها یورش بردند: خانه‌هایشان را ویران کردند، آنها را سلاحی کردند، آبرویشان را از بین بردند، و دولتی را بر سرزمینشان تحمیل کردند که ستون‌هایش بالای اعضای بدنشان است؟ آیا در ابتدا یهودیان فلسطین از وفاداری نسبت به سرزمین فلسطین به وفاداری به موجودیت و تأسیس رژیم صهیونیستی تغییر یافتند؟ و آیا در دوران جنینی نفرت در روح اقلیت یهودی در مواجهه با اکثریت مسلمان نهفته بود؟ خانواده شالوم قبلاً در محله یهودی نشین اورشلیم زندگی می‌کردند و با مسلمانان عرب پیوند داشتند، اما این‌ها رشته‌های ضعیفی هستند که بر روی شکافی که این دو گروه را از هم جدا می‌کند گسترش می‌یابد و احساس تشویش و عدم امنیت را برای اقلیت ایجاد می‌کند. و آمادگی برای دفع خطری که در اطراف خانه، کودک یا منبع امرار معاش است.

آیا دقیقاً در فضای متفاوتی که دو عقیده را از هم جدا می‌کند، رشد کرده است، که هر یک منعکس‌کننده تصویری از زندگی و مجموعه‌ای از ارزش‌ها است که اساساً با دیگری متفاوت است: مسلمانان چشم‌شان به آسمان است و یهودیان به زمین، زیرا جز این دنیا چیزی نمی‌شناسند. مسلمان معتقد است که خداوند حاکم، مسلط، روزی و عادل و عادل است و به همین دلیل است که از میان مردمی که بر او حکومت می‌کنند، او را یاری

نمی کنند، در حالی که یهودی به دنبال سیاست پنهان و اعلام شده است. از فرمانروا و مشتاق خواندن نشانه های طلوع یا غروب خورشید در خورشید حجت اوست.

تأمل عمیق تر در واقعیت تفاوت اساسی بین این دو ایمان، تمایز بین دو نظام عقاید و ارزش ها را آشکار می سازد، که یکی از آنها حول محور پدر می چرخد: مولایی که امر به اطاعت می کند... تأمین کننده معاش و نگهدارنده سنت ها، که نام، دین و ارزش های پسر را می گذارد و برای او داماد و همسرش را انتخاب می کند. در حالی که سیستم دیگر حول محور مادر می چرخد: سرپرست پسر، جنین، کودک و پسر، و کسی که نام، دین و ارزش های او را به او می بخشد. ساره به احمد می گوید: وقتی پسر از شکم من بیرون آمد، این یعنی از شکم من بیرون آمد... از بدن من بیرون آمد. منم که آن را ساختم... مادر است که فرزند را به دنیا می آورد و اوست که دینش را همان گونه که جانش را به او بخشیده است».

یهودی از تعلق خود به مادر و سرزمین، حس عملی و عقلانی به دست می آورد که او را مشتاق درک جزئیات واقعیت پیرامون خود و پیگیری تغییرات و دگرگونی های آن می کند، زیرا می داند که این تغییرات ممکن است دربرگیرنده پیشگویی هایی از آینده باشد. چرخش در مدار پدر و پیرو او بودن، به بینش زندگی مسلمان فلسطینی ثبات می بخشد و آداب و سنن و ارزش ها را ستون های معماری رفیع و استوار در معماری می سازد که ستون های آن در وجدان نسل ها ادغام و جا افتاده است. اهتمام به این بنای مقدس با همه اشراف و اصالتش، دغدغه اول می شود: وقتی: یهودیان می خواستند دیواری را که رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن در شب اسراء به آسمان عروج کرده بود، در انحصار خود در آورند. دو فلسطینی خشمگین از شیوخ برخاستند و مانند دو شیر برای دفاع از دیوار مقدس به راه افتادند. و هنگامی که مسلمانان دریافتند که لاشه شتری را در آب حوض مقدس انداخته اند، وحشت فراگیر شد، ناله بلند و سروصدا و زاری شدت گرفت (طبار، ۱۳۳۵: ۷۱-۷۲).

کمترین چیزی که به نمادهای مقدس توهین می شود، یک مسلمان را تا شدیدترین خشم برمی انگیزد، اما تغییرات در واقعیت روزانه، برای او بخش اصیل و جدیدی از بینش او از جهان نیست.

شوکت الانصاری، حاکم فتودال ترک، با ثروت و کاریزمای خود، از بدهی‌ها، ورشکستگی و کاهش نفوذ رنج می‌برد. هنگامی که املاک خود را به یهودی آلمانی فروخت، می‌خواست عقب‌نشینی‌اش یک شخصیت تأثیری بزرگ داشته باشد: سینه‌هایش را با سنگ تزئین کرد و با شوالیه‌ها حمل کرد و آنها را با سلاح از روستا بیرون کردند و از طلاها محافظت می‌کنند و مسلمانان معتقدند جعبه‌های آن طلا دارد و آنها هستند که از تلفات بزرگ او بسیار می‌دانند. روی میزهای قمار، و در میان آنها کسانی هستند که او را در حال پر کردن جعبه‌های طلا دیدند. آنها می‌خواستند باور کنند که چون تسلیم شدن در برابر ورشکستگی او به معنای پذیرفتن پایان یک شخصیت اسطوره‌ای است که در طول سال‌ها توسط نسل‌هایی ساخته شده است که عادت به تسلیم شدن در برابر ثروتمندترین مردم روی زمین ... ارباب زمین و ... کسانی که روی آن هستند... پناهگاه انسان‌ها، منبع قدرت، اعتبار و نفوذ، و منبع ترس و ترس (فتحی غانم، ۲۰۰۷: ۱۷). و چون عقل آنها را با منطق احاطه کرد، آنها را بر آن داشت که اعتراف کنند که ثروت انصاری جز گنجی دروغین نیست.

یک یهودی آلمانی در املاک انصاری ساکن شد و در آن‌جا از غریبه‌های مغرور پذیرایی می‌کرد و به آن‌ها استفاده از سلاح می‌آموخت و با وجود آن پدر احمد همچنان از یهودی آلمانی حمایت می‌کرد و تانک به او نشان می‌داد و او فرصت‌طلب و خائن به گروه خود نبود. خانواده‌اش، او مدام آرزو می‌کرد که غریبه‌های جدید مانند همه غریبه‌هایی باشند که با لشکرها یا کاروان‌های تجاری به فلسطین آمده‌اند، و سرزمین عرب همیشه می‌تواند بیگانگی‌شان را از آنها بزدايد، به زبان‌شان صحبت کند، لباس‌شان را بپوشاند. و هنگامی که ایمان خود را به اسلام اعلام کردند، آنها را به مردمش ملحق کنید.

«در مطلب فوق در اصل نویسنده اشاره به سرگذشت تصاحب سرزمین‌های اشغالی فلسطین می‌کند:

در سال ۱۹۴۷ نیروهای انگلیس که فلسطین را به اشغال خود در آورده بودند خود را از مناسبات کنار کشیدند. برحسب طرح تقسیم ارائه شده توسط سازمان ملل قرار بر این بود که این منطقه بین اعراب و یهودیان به‌طور مساوی تقسیم شود و بیت المقدس (اورشلیم)

نیز محدوده تحت نظارت سازمان ملل قرار گیرد تا از ایجاد برخورد جلوگیری شود. اعراب با تشکیل حاکمیتی یهودی به هر نحو، مخالف بودند و مخالفت خود را اعلام کردند. در ۱۴ مه ۱۹۴۸، چند ساعت پیش از پایان حاکمیت انگلیس بر فلسطین، تشکیل کشور اسرائیل اعلام شد. در سال ۱۹۴۸ با اشغال قسمت اعظمی از فلسطین در محل باستانی کشور پادشاهی مکابیز، دولت اسرائیل در آسیای غربی در مشرق مدیترانه تشکیل شد. مساحت آن ۲۱۰۰۰ کیلومتر مربع و جمعیت آن ۳۶۹۰۰۰۰ نفر است. پایتخت آن شهر تل آویو و شهرهای عمده آن اورشلیم و حيفا (بندر مهم) است. طبق قانون مستند کنست بنا بوده است برخلاف طرح تقسیم ارائه شده توسط سازمان ملل، پایتخت این کشور به اورشلیم منتقل شود و سفارتخانه‌های خارجی نیز به آنجا برود، اما تاکنون فقط ایالات متحده آمریکا این تصمیم را به رسمیت شناخته است و مرکز نمایندگی اصلی خود را به اورشلیم منتقل کرده است و عملاً هنوز تل آویو پایتخت است. هرچند در منابع رسمی دولت اسرائیل، اورشلیم به عنوان پایتخت معرفی می‌شود و تل آویو تنها یک شهر مهم به‌شمار می‌آید (احدی، ۱۳۸۹: ۴۷-۴۸).

در پی تأسیس کشور اسرائیل، ارتش‌های مصر، سوریه، اردن، لبنان و عراق به یکدیگر ملحق شدند و جنگ مشترکی را علیه اسرائیل به راه انداختند و به این ترتیب مرحله دوم از جنگ‌های اعراب و اسرائیل آغاز شد. پیشروی لبنان، عراق و سوریه از شمال تقریباً در نزدیکی مرز متوقف شد. حمله اردنی‌ها از شرق باعث تصرف شرق اورشلیم و محاصره بخش غربی آن توسط ارتش این کشور شد (کثیری نژاد، ۱۴۰۰: ۱۳۱).

اگرچه هاگانا موفق شد جلوی پیشروی آن‌ها را بگیرد و در جبهه جنوبی نیز نیروهای ایرگون موفق به عقب راندن نیروهای مصری شدند. سازمان ملل در ابتدای ژوئن آتش‌بسی را برقرار کرد و در طول مدت همین آتش‌بس نیروی‌های رزمی اسرائیل شکل گرفتند. پس از چند ماه جنگ مجدد، آتش‌بس دیگری در سال ۱۹۴۹ شکل گرفت و مرزهای اولیه‌ای موسوم به خط سبز تعیین شد. به این ترتیب اسرائیل توانست ۲۶ درصد دیگر از منطقه غرب رودخانه اردن را تصرف کند (احدی، ۱۳۸۹: ۶۹). اردن نیز بخش‌هایی از جمله کوهستان‌های وسیع جودیا و سمیرا را در اختیار گرفت که کرانه باختری نامیده شد. مصر

نیز کنترل ناحیه باریکی از ساحل مدیترانه را در اختیار گرفته که با نام نوار غزه شناخته می‌شود. طی جنگ، دیوید بن گوریون که اولین نخست وزیر کشور تازه تأسیس اسرائیل شده بود سعی در انحلال شاخه نظامی هاگانا و گروه‌های ایرگان و لهی و ادغام آن‌ها در ارتش کرد. این دو گروه شاخه‌های تروری مخفی تشکیل داده بودند و مسوول قتل یک دیپلمات سوئدی بودند (کثیری نژاد، ۱۴۰۰: ۵۸).

پس از آن جمعیت زیادی از اعراب از سرزمین‌های به اشغال درآمده یهودی رانده شدند. تعداد این آورگان بین ۶۰۰ تا ۹۰۰ هزار نفر تخمین زده می‌شود و رقم رسمی سازمان ملل در این رابطه ۷۱۱ هزار نفر است و تا به امروز نیز برخلاف نظر جامعه بین‌الملل و قطعنامه‌های متعدد سازمان ملل اجازه بازگشت به آنان داده نشده است. در طول یک سال پس از اعلان استقلال اسرائیل بازماندگان هولوکاست و یهودیان رانده شده از کشورهای عربی به این کشور مهاجرت کردند و در طول یک سال جمعیت این کشور بیش از ۶۰۰ هزار نفر افزایش یافت (صفتاج، ۱۳۹۹: ۱۰۹).

نگاه مستمر به آسمان با وسعت، عمق بیکران، ثبات، پایداری و حضور مستحکم، احساس ثبات و استحکام چارچوب کلی را در روح مسلمان فلسطینی عمیق می‌کند که شامل دانش، اندیشه، ارزش‌ها و ارزش‌های اوست. بینش جهان، و در نتیجه آن چارچوب را از تأثیرپذیری از حرکت زمان در همه مظاهر فکری و ایدئولوژیک آن جدا می‌کند، با یقین به این نتیجه رسیده است که این چارچوب مازادی بی‌زمان است، و از ادعای اینکه تمام آنچه در آن وجود دارد خودداری می‌کند. عقاید و ارزش‌ها متعلق به دوران شمشیر و نیزه و شتر است که در جویدن گرسنگی و خار و شوالیه‌ها به دلاوری و دلاوری خود می‌بالیدند. و وقتی زمانش رسید با ماشین و تفنگ و دخترانی که از خانه‌ها بیرون می‌آیند و زمین را زراعت می‌کنند و اسلحه حمل می‌کنند، سایه مسلمان فلسطینی را رد می‌کند و آنچه را که به چشم خود می‌بیند، رد می‌کند، انتظار معجزه‌ای دارد که زندگی را به مسیر اول بازگرداند.

احساس امنیت در چارچوب یک تصور یکپارچه از زندگی، مسلمان فلسطینی را از توجه به تغییراتی که به دنبال او می‌آید باز می‌دارد و در نتیجه او را از بالا بردن اهداف و

انتخاب واکنش های مناسب و سازماندهی روش های کنش جمعی که متناسب با آن است باز می دارد. آنچه او از جنبش های جمعی خصمانه با آن روبرو است. مسلمانان فلسطینی اهمیت فروش شوکت انصاری را درک نکردند و چشمانشان برای درک رابطه این خروج از خویشاوندی با زوال دولت عثمانی و پیشرفت زبان انگلیسی باز نشد. استعمار برای پر کردن خلأ ایجاد شده توسط مونت بیمار اروپا، با شکایت از او بخاطر سهم خود، شروع کرد.

مسلمانان فلسطینی متوجه نشدند که چرکس ها بقایای لشکر سلطان عثمانی هستند که فروپاشیدند، و تجمع برای انتقام از بی عدالتی و ظلمی که مرتکب شدند، حمله ای بدون نبرد یا جنگ علیه دشمنانی است که شکست خورده اند. زوال خورشید حکومتی را که نگرهبانی می دادند، توجیحات دشمنی در وهله اول، این بود و چون زمان کافی برای استقرار پاهایشان سپری شد، آنان را کشتند، ذبح کردند و آزار دادند، و چون مسلمانان داشتند. هیچ تصویری از تضادهای عمده یا جزئی که با آن روبرو بودند نداشتند، و برای مبارزه خود که اهداف سازمان های بلند مدت و کوتاه مدت را از هم جدا می کرد، بردی نداشتند، و شاهدان کوتاه مدت چرکس هایی را از دست دادند که جان و حیرت آنها را خفه کرده بود. و ناتوانی در عمل: آیا از چرکس ها مانند مسلمان ها دفاع می کنند یا مانند مسلمانان از آنها عقب می مانند یا مانند ظالمان ترک، ظالم دیروز، از آنها عقب می مانند؟ آیا اکنون و قبل از اینکه اسباب زور و ظلم بر آنان کامل شود به بیگانگان حمله می کنند یا تا زمانی که تجاوز به آنان سرایت نکند از تماس با آنان اجتناب می کنند؟

«كانت الوكالة اليهودية تبنى المدارس و تشتري الأراضي و تمهد أسباب الاستقرار للغرباء الوافدين و كانت تدرب الشباب على الزراعة و القتال و ظل والد أحمد يحذر ابنته الشباب من مخاطر الانضمام للجماعات التي أنتهت للخطر و حاولت التصدي له. كان يرى أن الغرباء الوافدين لا يهددون سماءه و لذا فان الابتعاد عنهم و اتقاء شرهم هو ما يكفل السلامة له و لاسرته».

و کلاهی یهود مدرسه می ساخت، زمین می خرید و راه را برای ثبات برای خارجی ها هموار می کرد و مردان جوان را در زمینه کشاورزی و جنگ آموزش می داد. پدر احمد مدام خطر پیوستن به گروه هایی را که متوجه خطر شده بودند به دختر خردسال اش گوشزد

می‌کرد و سعی می‌کرد تا با آن مقابله کند. او بر این عقیده بود که بیگانگان متکبر آسمان او را تهدید نمی‌کنند و از این رو دوری جستن از آنان و دوری از شر آنان، امنیت او و خانواده‌اش را تضمین می‌کند.

«به طور کلی، نفس اصول صهیونیسم و هدف آنان، ساختن یک مذهب و یک ملت و یک دولت از یهودیت است و می‌کوشد تا تمام یهودیان دنیا را با توسل به جنگ‌های توسعه طلبانه، در سرزمین فلسطین گرد هم آورد؛ زیرا براساس منطق عقل و قوانین جهانی، می‌توان بدون جنگ و زور و کشتار در جایی زندگی کرد و نباید به خاطر زندگی طولانی مدت در یک سرزمین ادعای مالکیت آن سرزمین را کرده و آن را متعلق به ساکنین اصلی آنان ندانست. در حالی که صهیونیست‌ها به خاطر این که عده‌ای از یهودیان در مدت طولانی در سرزمین فلسطین زندگی کرده‌اند و در آنجا پیامبرانشان برای هدایت آنان فرستاده شده بودند، ادعای مالکیت فلسطین را با جنگ و کشتار مسلمانان داشته و برخلاف منطق عقل و تمام قوانین حقوق بشر عمل می‌کنند، و همین نشانگر هدفی غیر از وطن دوستی است.»

و در طرف دیگر، سارا بنت شالوم، یهودی فلسطینی، احمد در مورد خروج خود از دیوارهای پالت شرقی، پشت سر گذاشتن ابریشم، طلا، ابزار تزئینی و رویاهای انتظار داماد صحبت کرد. او در مورد پیوستن به داماد با او صحبت می‌کرد. اردوگاه دختران در مزرعه، جایی که لباس‌های خشن، سختی زندگی، و نظم و انضباط و ارتش، جایی که دستان نرم نرمی خود را برای کاشت، درو کردن و گرفتن سلاح رها می‌کنند. اما احمد که سرشار از رضایت و ثبات عاطفی در ابعاد بینش باستانی است، به واقعیت تغییراتی که سارا را از یک دختر فلسطینی به یک سرباز وظیفه در ارتش اسرائیل تبدیل کرد توجهی نکرد و مدام به او نگاه می‌کرد. دو چشم عاشق که همیشه او را مانند سارا می‌دیدند، فلسطینی با عواطف و هوس‌بازی، خواهر دوستش داوود که مانند او برای موسیقی شرقی می‌خواند و خارجی‌ها را مانند او مسخره می‌کند (غانم، ۲۰۰۷: ۱۹-۲۰).

وقتی بیگانگان مزاحم به باندهای سازماندهی شده‌ای تبدیل شدند که ترور خود را برای تسخیر، سرکوب و محو موجودیت فلسطین و تحمیل حضور اسرائیل به زور اسلحه

انجام می دهند، فلسطینیان مسلمان متوجه نشدند که این توطئه برنامه ریزی شده بود. متجاوزان وطن، سرزمین، تاریخ و هویت را هدف قرار می دهند و مدام فکر می کردند که آنچه از آن دفاع می کنند، عقیده است. بنابراین، مسلمانان به مقاومت در برابر یهودیت متجاوز و مبارزه با یهودیان ادامه دادند: غریبه ها و فرزندان وطن با اصالت عرب و فرهنگ دوستان عرب. (عموی داود به احمد گفت: ساعتی پیش مسلم به ما تیراندازی کرد و بسام به احمد گفت: یهودیانی که ما را می شناسند از بیگانگان برای ما خطرناک ترند زیرا می ترسند و ما را به بیگانگان می فروشند تا اعتمادشان جلب شود. مسلمانان فضولی یهودیان را چنین می دانستند: همه یهودیان فرقه های یک فرقه هستند که عیب های خود را دارند زیرا در برابر آنها به عدالت شهید می شوند.

مسلمانان فلسطین از آسمان ها دفاع می کردند نه از زمین... از عقیده و نه از وطن و چون از آسمان منتظر یاری و پیروزی و معجزه بودند با دشمنی می -جنگیدند که به معنای نزدیک بودن آن نبود. و اهداف دور، و نه به این معنی که آنها از او یا تجهیزات او می دانند. و در غیاب اطلاعات، با علایق شرقی خود می جنگیدند و ابریشم، طلا، وسایل زینتی و رویاها را پشت سر خود به جای می گذاشتند و به فرضیات بدیهی وابسته بودند که تصور می کردند او قدرت انتظار برای داماد را دارد. زمین سرزمین آنهاست و وطن وطن آنهاست و خدا با آنهاست و قطعاً باز خواهند گشت. آنها نه نگران چگونگی بازگشت هستند و نه وطن برای رزمندگان خون آلود برای چه کسانی خواهد بود یا فرصت طلبان و ترسوها کافی است از نظر دینی یقین داشته باشند که در حال بازگشت هستند و تکه -هایشان در نهایت در خاک وطن خواهد ماند.

یهودیان در فلسطین به عربی صحبت می کردند، موسیقی شرقی می خواندند، غذاهای شرقی را می پذیرفتند و از زنان خود در برابر آنچه جامعه عرب آن را انحراف از سنت می داند محافظت می کردند و زمانی که یهودیان اروپایی به فلسطین آمدند سارا موسیقی و غنائم آنها را مسخره می کرد و داوود.

داوود همچنان در میان یهودیان اروپایی در زندان های نازی احساس بیگانگی می کرد و روحش مشتاق بود تا از شکافی که بین یهودیت و هویت عرب بر او تحمیل شده بود،

گذر کند. در حالی که مسلمانان فلسطینی تضاد خصمانه‌ای را بر یهودیان فلسطینی تحمیل کردند که ناشی از اختلاف عقیده بود، جنبش صهیونیسم آنها را افسانه‌ای ساخته بود و از محله‌های منزوی خود به فلسطین به غیر از جایی که می‌شناسند به آنجا پرواز می‌کردند: فلسطین سرزمین مقدسی است. جهانیان - در دست آنها - غلام سوم.

در اردوگاه‌های کار اجباری نازی‌ها، زندانیان یهودی با داوود درباره اورشلیم صحبت می‌کردند، اما این شهری نبود که شاهد تولد، کودکی و جوانی او بود، بلکه شهری بود که با وجود درد و رنج، هاله‌های مقدسی در مقابل چشمانشان می‌درخشید. شکنجه، رعد مرگ و تاریکی جنون.

رؤیای رژیم صهیونیستی پرنده‌ای بود که با دو بال پرواز می‌کرد: اعتقاد به تحقق رویا تا حد یقین بالا می‌رود، حتی اگر همه شکست آن را ثابت کنند و آن را تضاد اساسی با منطق تاریخ و ارزش‌ها بدانند. از آن دوران، سپس یک مخلوط واقعی درازمدت که با عزم، پشتکار و صبر اجرا شد:

یهودیان مواضع ترک‌های آواره فلسطین را خریدند و با انگلیسی‌ها متحد شدند و از چرکس‌ها استفاده کردند، سپس به چرکس‌ها هجوم آوردند و - برای مدتی - فلسطینیان عرب را متحد کردند.

آیا در مصیبت مرگ و زندگی بین فلسطین عربی و اسرائیل، جنبش صهیونیستی هر روز موقعیت جدیدی پیدا می‌کرد در حالی که ما به سراغ احمد و یارانش و خانواده‌اش و وطنش می‌رفتیم تا اینکه با چاقو در خانه‌ها و تخت‌هایشان گرفتار شدند. بر گردن آنها؟ آن‌ها فاقد پول، اسلحه، مردم، شور و شوق و تمایل به جان باختن در راه دفاع از وطن نبودند.

آنها تظاهرات می‌کردند، می‌جنگیدند و به هر طرف حرکت می‌کردند، اما در نهایت به شکافی افتادند که دوران مدرن را از دوران فکری و متمدنی که فراموش کرده بودند جدا می‌کند. آنها فاقد بینشی مدرن از جهان، تجربیات گذشته، مطالعه داده‌های حال، پیش‌بینی چشم اندازه‌های آینده، دیدن جهان‌آنگونه که هست، دنبال کردن دگرگونی‌های آن با جدیت و دقت، و خواندن عمیق‌ترین و دقیق‌ترین نشانه‌های ذاتی در هر یک از آن‌ها نبودند. دگرگونی. بینشی که عواطف فردی و جمعی را با هم اشتباه نگیرد، گذشته را تنها

مرجع درك حال و آینده قرار ندهد، تسلیم هوی و هوس و آرزوها نشود و در انتظار معجزه نباشد، در تشخیص کوتاهی نکند.

بین اصلی، فرعی و حاشیه‌ای است و در پاسخ به سؤالاتی از جمله: چه کسی بهتر است، یک حاکم عرب که چرکس‌ها را نگه می‌دارد یا یک حاکم یهودی که ما را از دست چرکس‌ها نجات می‌دهد؟ چرا سرگرد انگلیسی با اینکه یهودی نیست و مسیحی اسکاتلندی است به یهودیان کمک می‌کند و در برابر اعراب تحمل نمی‌کند؟ آیا سرگرد انگلیسی به خاطر اینکه پشت سر یهودیان آب می‌ریخت به یهودیان کمک می‌کرد؟ آیا یهودی فلسطینی بر مسلمان فلسطینی برتر از یهودی خارجی است؟ آیا انگلیسی‌ها برای تعقیب یهودیان آلمانی به خاطر دشمنی با آلمانی‌های بدون مرز به فلسطین آمدند؟ (همان: ۲۱-۲۲).

آیا در مصیبت مرگ و زندگی بین فلسطین عربی و اسرائیل، جنبش صهیونیستی هر روز موقعیت جدیدی پیدا می‌کرد در حالی که ما به سراغ احمد و یارانش و خانواده‌اش و وطنش می‌رفتیم تا اینکه با چاقو در خانه‌ها و تخت‌هایشان گرفتار شدند. بر گردن آنها؟ آنها فاقد پول، اسلحه، مردم، شور و شوق و تمایل به جان باختن در راه دفاع از وطن نبودند.

آنها تظاهرات می‌کردند، می‌جنگیدند و به هر طرف حرکت می‌کردند، اما در نهایت به شکافی افتادند که دوران مدرن را از دوران فکری و متمدنی که فراموش کرده بودند جدا می‌کند. آنها فاقد بینشی مدرن از جهان، تجربیات گذشته، مطالعه داده‌های حال، پیش‌بینی چشم اندازهای آینده، دیدن جهان آنگونه که هست، دنبال کردن دگرگونی‌های آن با جدیت و دقت، و خواندن عمیق‌ترین و دقیق‌ترین نشانه‌های ذاتی در هر یک از آن‌ها نبودند. دگرگونی بینشی که عواطف فردی و جمعی را با هم اشتباه نگیرد، گذشته را تنها مرجع درك حال و آینده قرار ندهد، تسلیم هوی و هوس و آرزوها نشود و در انتظار معجزه نباشد، در تشخیص کوتاهی نکند. بین اصلی، فرعی و حاشیه‌ای است و در پاسخ به سؤالاتی از جمله: چه کسی بهتر است، یک حاکم عرب که چرکس‌ها را نگه می‌دارد یا یک حاکم یهودی که ما را از دست چرکس‌ها نجات می‌دهد؟

چرا سرگرد انگلیسی با اینکه یهودی نیست و مسیحی اسکاتلندی است به یهودیان کمک می‌کند و در برابر اعراب تحمل نمی‌کند؟ آیا سرگرد انگلیسی به خاطر اینکه پشت سر یهودیان آب می‌ریخت به یهودیان کمک می‌کرد؟ آیا یهودی فلسطینی بر مسلمان فلسطینی برتر از یهودی خارجی است؟ آیا انگلیسی‌ها برای تعقیب یهودیان آلمانی به خاطر دشمنی با آلمانی‌های بدون مرز به فلسطین آمدند؟ (همان: ۲۳).

احمد و داوود از نسلی عرب روایت می‌کنند که آن را تا سر حد بیماری و رنج از پا در آورده است. کینه‌های گذشته‌های دور، راویان آن آرزو دارند «پرتوی از زندگی‌اش را رها کنند که او را با سرش رها کند. روی دید درست و مبارزه‌ی واقعی، مرگ او را در میدان‌های جنگ ترویج می‌کند و بدین ترتیب از او محافظت می‌کند. او را از مرگ ناچیز در میان انبوه ابلهان و شهادت او را تاج شکوه و سرافرازی.

رمان صدیقتی الیهودیة

الف: معرفی اجمالی صبحی فحمان

«صبحی فحمان» نه تنها یک نویسنده و روزنامه‌نگار که مبارزی واقعی بود. برخی او را فردی عجیب می‌دانند و این تعبیر شاید از فعالیت‌های مختلف او برآمده است. مهاجرت اجباری به کشوری دیگر، زندگی در فقر، کار و تلاش برای گذران زندگی و... او را فردی خودساخته بار آورد. چندین فیلم با نگاه به آثار او و اقتباس از آنها ساخته شده است. این نویسنده عرب که در زندگی خود هم «قرار» نداشت در کنار مبارزه، هنرمندی سیاسی نیز به شمار می‌آید. جملاتی که از او باقی مانده، تاییدی بر این اصل هستند: «اگر در دفاع از یک موضوع شکست خورده‌ایم، باید مدافعان را عوض کنیم و نه موضوع را» و یا «باید در درون خود مردی بسازی که در روز سختی به دنبال گریزگاه نباشد». او را نویسنده توانای ادبیات داستانی عرب می‌دانند و این در حالی است که توانایی‌اش در حوزه اجتماعی نیز انکار ناشدنی است. زندگی سراسر از مبارزه او پایانی تلخ و هم‌خوان با تمام فعالیت‌هایش داشت. او در حادثه انفجار بمبی که در ماشینش کار گذاشته شده بود، کشته شد (گنجیان خناری، ۱۳۹۱: ۱۷۶).

ب: محتوای رمان صدیقتی الیهودیة

صبحی فحمان پیشقدم می شود تا آن روایت را مرور کند و به حدس و گمان خود دامن بزند و با وتر هیجانی که برگرفته از رابطه بین اجزای عنوان: (دوستی، یهودیت و زنانه شدن) است، بازی می کند که از آن نوشته گزاره ای مفهومی به دست می دهد. در آغاز، مشخص شده با نشانه ای از غرور در سلسله مراتب آن وقایعی که راوی آگاه گوینده را در طول رمان در مورد خود و دیگران، و از طریق جانشین فضایی متحرک در یک زمان محدود برای یک سفر گردشگری در سرزمین های غرب می سازد، که نمایانگر عنصر دیگری در رمان است، واقعیت دارد. جایی که نویسنده در توصیف جذاب یک ایده به دلیل ماهیت و زیبایی شناسی مکان، چه چیزی ممکن است آن را به یک اثر ترکیبی ادبی بین رمان و ادبیات سفر تبدیل کند.

از طریق گفت و گوی گسترده در این رمان، ما به دیالکتیک رابطه بین ایگو و یک شخص دیگر/دوست یهودی در جانشین سفر توریستی می پردازیم، که در آن طیف های مختلفی از شخصیت ها از اقوام و ملیت های مختلف نمایش داده می شود که این موضوع را برجسته می کند. براساس دیدگاه صبحی فحمان، گستردگی ارتباط انسانی قبل از به وقوع پیوستن امر ایدئولوژیک که همه روابط روایی را با تنش همراه می سازد، وجود دارد. برای ایجاد راه حل شبیه به مکان یا اجتماع رمان نویس است که نویسنده می تواند چارچوبی فضایی برای اثر بسازد که از آن به همه می رود. مکان ها و مشکلات وجودی که راوی شرکت کننده در رویداد رمان نویسی دچار آن می شود.

اتوبوس در حال آماده شدن برای صبح با موتوری است که بخار سفید کم رنگ از آگروز خود در میدان پیکادیلی در مرکز لندن ساطع می کند و مسافران منتظر پر شدن تعداد گروه هستند تا با آنها در یک گردشگر پرسه بزنند. سفر به هفت کشور شمال اروپا (فحمان، ۲۰۰۶: ۷).

این برخورد یا برخورد روانی تنش زای رابطه هویت عرب و هویت غرب/بیگانه در همه موقعیت ها نفوذ می کند تا حد زیادی تصاویر این ناهماهنگی را در روابط بیرونی انسان ها از طریق ایدئولوژیک آنها نشان می دهد. جهت گیری ها، آن وتر محکمی که

رمان در تمام طول مسیرش می نوازد، چه با فشار و کنایه از اصحاب غربی سفر به راوی اصلی رمان / عرب‌ها، که رمان‌نویس در آن نام «جمال» را بر آنها گذاشته است. مفهوم ملی عربی ... یا فشار روانی برای مقایسه دو جهان و شهروندان هر یک از آنها برای شعله ور کردن تضادهای حیرت آور، که ممکن است به رمان رنگ و بویی طنز بدهد که با آن روایت ممکن است ظاهر شود. می تواند رشته روابط مبهم و در نوسان را با تمام افرادی که در خانواده های آن رابطه قرار می گیرند، ادامه دهد، خواه آنها شخصیت های اصلی مانند «یائل» دوست یهودی باشند یا سایر شخصیت های سایه یا فرعی که در عرب می چرخد. از آنچه در آن اتفاق می افتد برای شخصیت یهودی است. بنابراین، این یک بازی تضاد فرهنگی است که وجود خود را تحمیل می کند.

شاید فلسفه پرداختن به مفهوم دیگری از آن سرچشمه گرفته باشد که ممکن است شخصیت اصلی رمان کاملاً در یک طرف متحول شده، در حالی که یهودی متعصب صهیونیست در طرف دیگر است. این مشکلی است که ممکن است رمان در تکثیر خود مطرح کرده باشد، که نویسنده مشتاق بود آن را از طریق داستان هایش که در بطن تجربیات خود در سفرهای قبلی است، متبلور کند... معنی / شکلی که رمان در آن رویایی به خود می گیرد. بعد یا ایستادن ملال آور روی جزئیات برای ایجاد پل ارتباطی با دیگری که از حضور او نمی ترسد، برخلاف آن همه مسافران اتوبوس غمگین پریشان شد و گوش هایشان را بلند کردند و چشمانشان به تماشای این تروریست عرب برآمده بود که با نفوذ به خلوت آنها، آنها را آزار داد و فضای شادی آنها را در این سفر شاد به هم ریخت، زیرا انتظار نمی رفت تروریست عرب نیز در میان آنها خواهد بود.

با ساختن آن اتوبوس وجدانی مینیاتوری از جامعه انسانی که راوی نماینده آن است، تا فرضیه ها و دیدگاه های خود را مطرح کند که در آن سعی می کند این رابطه / نتیجه جدید را تجسم بخشد، یا امید به برگزاری گفت و گویی که ثابت های قدیمی را تغییر می دهد. فرضیات برای ایجاد حالت تلاش برای سازگاری با بینش طبیعی، به این معنی است که همه انسان ها در یک بوته قرار دارند، مهم نیست که چقدر ایدئولوژی ها، جهت گیری ها و تضادهای آنها از واقعیتی نشأت می گیرد که همیشه منطبق مقایسه ناعادلانه را تحمیل

می کند. همانطور که خصلت درگیری را تحمیل می کند که از یک نقطه جهان به نقطه دیگر خاورمیانه منتقل می شود، بنابراین از ایده کلسیفیکاسیون که متن رمان نویس سعی دارد بر آن تأکید کند سود می برد. شاید مدل این گفت و گو بین ییل و راوی باشد. نشان دهنده این درگیری است. (غرب) که از این درگیری ها دور است.

«ما در حال ساختن دولت خود هستیم که سه هزار سال منتظرش بودیم، جمال، و در اینجا می بینیم که آنطور که آرزویش را داشتیم به وجود می آید... ما باید بالغ شویم. برای چی خودت و سعادتت و شخصیتت و تمام چهره ات در تمام دنیا از مظلوم به ظالم تبدیل شده است؟» (همان: ۹).

روش‌شناسی تحقیق

الف: بیگانه / غرب

مدل / عنوان بزرگ دیگری / غربی پدیدار می شود که مناقشه رابطه غرب و اعراب را مطرح می کند، بین زندگی خشک و وحشیانه در بحبوحه جنگ ها و آتش سوزی-هایی که متن رمان نویس اثبات می کند که توسط غرب ساخته شده است. راوی بین تمدن مادی و فرهنگی که غرب بر ویرانه های این درگیری وحشتناک بین اعراب و صهیونیسم زندگی می کند، معلوایه و دانش آن مکان و جزئیات آن را نشان می دهد که حکایت از غواصی در زمین آن دارد... شاید آنچه به نظر می رسد. از بیان شخصیت یهود تأکید مضاعف بر نقش هژمونی غرب بر توانایی هاست: کمک به یهودیان از یک سو و کنار گذاشتن آنها از صحنه اروپا از سوی دیگر.

و این همان چیزی است که بیانگر نفوذ ناپذیری راوی با این صحنه نمایان گر و تجسم یافته، هنرمندانه و مصور از رابطه ظالم و طعمه اش در فرافکنی از رابطه متقابل غرب و شرق، اعراب / فلسطینیان و صهیونیسم است.

شما به سمت عقب کشتی می روید... بسیاری از مرغ-های دریایی شما را غافل گیر خواهند کرد، زیرا آن ها به ماهی های تلو تلو خوران در میان انبوه پرندگان می جهند، به عنوان بیانی از آشفتگی دریای او در هرج و مرج خلاقانه ای که کشتی کار می کند. در این آب گزنده ایجاد کنید. گروهی از قاتلان مرغ های دریایی سفید ایستاده اند و آبی سفید

متمایل به سیاه خود را بر روی امواج دریا به نافرمانی از قدرت دریا می‌اندازند.

در زیبایی‌شناسی روایت در این متن روایی، طی‌نمایی از فیلم سفر دریایی در آن سرزمین‌های غربی، که در آن بیان به شکلی نمادین و زیبا و قابل تفسیر در بیش از یک سطح است که رابطه بین نیروهای نرم و متکبر صلح پنهان در نماد «سفید» کمال راوی را در جای دیگری می‌گوید و آن چیزی است که به خون بی‌گناه آلوده است... در یک پارادوکس شگفت‌انگیز.

ب: گفتمان فرهنگی

دبالوگ اهمیت گفتمان فرهنگی را برجسته می‌کند، نقشی که رمان به شدت به دنبال آن است تا به آن زبان مشترک بین آنتاگونیست‌ها برسد، شاید با تکیه بر یک گفتمان در درجه اول انسانی که ممکن است این علامت تابو بین راوی / جمال و دیگری / یایل را برجسته کند. از نظر رابطه انسانی، موانع زیادی نتوانست مانع آنها شود، زیرا ییل از یک صهیونیست (دیگر) صرفاً به یک همدم انسانی در امور زندگی تبدیل شد، آنها نماد این هستند که قربانیان این یک غربی دیگری هست که ممکن است تسخیر شده باشد. یک گفتمان فرهنگی متفاوت و متعالی از این گفتمان توخالی و خونین فرهنگی عرب، نفرت و احساس آزار و اذیت...

یافته‌ها و تجزیه و تحلیل داده‌ها

الف: یافته‌های تحقیق

به نظر می‌رسد امری که بناست به عنوان فرهنگ تلقی شود، باید تحت یکی از عناوین پنج‌گانه‌ای که در ادامه می‌آید، قرار گیرد. بر این اساس، اموری را که از این پنج عنوان خارج هستند، اگرچه مرسوم و رواج یافته باشند، نوعاً نمی‌توان تحت عنوان فرهنگ قرار داد و آنها را جزئی از فرهنگ جامعه قلمداد کرد، هر چند ممکن است مبتنی بر فرهنگ جامعه یا مرتبط با آن باشند. این پنج عنوان که اساس فرهنگ یا جامعه را تشکیل می‌دهند عبارتند از:

عقاید و باورها: مراد از عقاید و باورها، باورهای قدسی و عقایدی است که شامل ایمان به غیب می‌شود، نه عقیده و باور به معنای «رأی و نظر» طبیعتاً آگاهی و جهان‌بینی

مقبول در یک جامعه و گرایش های فطری به امور معنوی، پایگاه اصلی سازنده عقاید دینی به حساب می آیند.

نگرش ها: منظور از نگرش، برداشت، تلقی و قضاوت نهایی یک فرد درباره یک مفهوم، پدیده یا شخص است. ممکن است این برداشت و تلقی، مطابق یا برآیند آگاهی های او و یا حتی مغایر با برخی آگاهی های او باشد و نیز ممکن است صرفاً چند آگاهی از میان تمام آگاهی های مربوط به یک موضوع یا مفهوم، نگرشی را در فرد ایجاد کند به عبارت دیگر «نگرش مستوی با همه آگاهی ها نیست، بلکه نوعی جمع بندی و یا برداشت منتخبی از آگاهی هاست».

علائق و گرایش ها: تمایلات و علاقمندی های افراد نیز جزء اموری است که می تواند به عنوان عناصر کلیدی فرهنگ تلقی شود. گرایش اگرچه مانند برخی دیگر از عناصر فرهنگ، یک امر درونی و شخصی محسوب می شود، ولی آنجا که به هر حال بروز و ظهور بیرونی پیدا می کند، قابل شناسایی خواهد بود و هنگامی که وجه مشترک افراد یک جامعه می شود یک عنصر فرهنگی به حساب می آید.

رفتارها و آداب شخصی: نوع رفتارهای افراد یک جامعه و آدابی که نحوه رفتار انسان را در موقعیت های مخلف زندگی شخص تعیین می کنند، یکی از مهمترین بخش های فرهنگ به حساب می -آیند. شاید عبارت «سبک زندگی» بیشتر با این بخش تناسب داشته باشد.

آیین و رسوم اجتماعی: منظور آن دسته از آداب اجتماعی است که چگونگی تعاملات انسان را در مناسبات اجتماعی و زندگی جمعی تعیین می کند. رسوم مربوط به اظهار غم و شادی، سوگواری ها و اعیاد از اهم این آیین ها به حساب می آیند (پایگاه اطلاع رسانی معنوی، ۱۳۹۱).

ب: تجزیه و تحلیل یافته ها

قابل ذکر است، پدیده های انسانی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی باید در سه سطح تحلیل مرتبط با یکدیگر، مورد ارزیابی قرار گیرند. در واقع به تحلیل دو سطحی سنتی علوم اجتماعی و به ویژه جامعه شناسی - یعنی سطح خرد و کلان - باید سطح دیگری را هم

افزود. این سطح تحلیل، سطح میانه نام گرفته است. بنابراین در هنگام تحلیل پدیده‌هایی که به انسان-ها، آن هم در شکل و شمایل جمعی‌شان مربوط است و این تجمع تاریخ نیز دارد، باید به آنها در سطح خرد، در سطح میانه و بالاخره در سطح کلان نگریست (روح الامینی، ۱۳۹۶: ۶۳).

سطح کلان در برگیرنده ساختار جامعه و تاریخ مندی مندرج در آن است. برداشت ایستا از فرهنگ، آن را در سطح میانه قرار می‌دهد و بالاخره سطح هرد از افراد، شخصیت، رفتار و وقایع یاد می‌کند. اگر دیدی پویا در مورد فرهنگ اتخاذ شود، برای درک هرچه بهتر فرهنگ، ارتباط متقابل سه سطح فوق الزامی می‌گردد (کازمینی، ۱۳۹۸: ۹۱).

«تاریخ در حال تغییر است، دکتر یائیل... به آفریقای جنوبی نگاه کنید که امروز از رژیم آپارتاید آزاد شد... امیدوارم که هدف ملی خود را تغییر دهید، به خصوص پس از پایان دوره گتوهای غربی علیه شما، و این امر هر یهودی را تشویق می‌کند تا قبل از جنگ جهانی به وطن اصلی خود بازگردد».

آن تلاش‌هایی که بر اساس زبانی که راوی/من با این دیگری برخورد می‌کرد، موفق شد رابطه بین آنها را به شکلی عجیب و شگفت‌انگیز تجسم بخشد، که راوی با آن خواننده خود را متعجب کرد، در پی سلسله هیجان‌هایی که با آن شروع کرد. عنوان، و سپس با واکنش کینه توزانه انسانی مملو از برخی از آن زد و خوردها که ناشی از اعتقاد کامل به هر آنچه در جان‌ها از طریق گفتمان فرهنگی راهنما دیگری که می‌توانست خصومت و تضاد مستمر را بکارد، نشأت می‌گیرد، علاوه بر این اصل شنیدن و اطاعت که مشخصه هر اندیشه افراطی و ظالم است... «سفر ما به پایان می‌رسد... نمی‌دانم چگونه با او خداحافظی کنم... آیا به او قول داده بودید که در مدرسه مکزیکی‌اش به او سر بزیند؟ قول دادی در امان به من سر بزنی؟ آیا رابطه ما باید تثبیت شود و ادامه یابد؟...» (همان: ۱۸).

شاید این پرسش‌ها نشان‌دهنده واکنش‌هایی باشد که پیشامد و حوادث نبوده است، اما ممکن است منعکس‌کننده میل شدید برای ارتباط انسانی باشد، و حتی ممکن است در اینجا در ضمیر متن رمان‌نویس پیروز شده باشد، در بعد جغرافیایی و سیاسی، که بیانگر گفتمانی جدید برای پرداختن به آن است. دیگری که بزرگترین عنوان‌اش نشان‌دهنده

برخورد و تفاوت در همه رنگ‌های آن است، به طوری که نشانه تناقض متن و پرسش آن و امکان دستیابی به آن در زمین در مفهوم انسانی به طور کلی و آنچه ممکن است رمزگشایی شود. عنوان رمان!!! و آنچه که پرسش‌ها را در جهت وجود مشترک در میدان سوق می‌دهد، تغییر به چند عامل روانی، ممکن است بر فلسفه وجودی و شاید اختصاص به فرهنگ گفتمان تأثیر بگذارد، که ممکن است در این گرایش انسانی به جمع شدن متمرکز باشد. انسان‌ها، اما در روابط دایره‌ای که به زودی به پایان می‌رسد تا اینکه فکر او را به بازتولید مجدد حالت / نشانه تنش برمی‌گردانند، نشان‌دهنده تداوم این تضاد و این مناظره مداوم با مدل‌های دیگر در این هستی متلاطم است.

نتیجه‌گیری

در گذشته یهودیت صرفاً یک دین بود که پیروان آن در کنار مسلمانان و مسیحیان زندگی می‌کردند و با آنها تعامل داشته‌اند. اما امروز یهودیت با صهیونیسم ارتباط پیدا کرده است و ما را به یاد منافع سیاسی صهیونیست‌ها در فلسطین اشغالی می‌اندازد.

از اینرو، نویسندگان عرب در نوشته‌هایشان می‌کوشند با تحریک حس غیرت ملی به ویژه نسبت به عنصر زبان، روحیه اتحاد میان مردم را تقویت کند و معتقد به پیوند ملت‌ها توسط ادبیات پایداری است. در عین حال از مسایل جهان، بیرون از مرزهای جغرافیایی سرزمینی که در آن زاده شده نیز غافل نیست. ظالم را نکوهش می‌کند و مظلوم را به مبارزه با بیداد فرا می‌خواند.

رمان‌نویسان تحقیق حاضر، با قلم خود در راه رسیدن به هدفش که ترسیم آینده روشنی برای مردم فلسطین است، می‌جنگند و اطمینان دارند که روزی پرنده آزادی بر بام کشورش خواهد نشست، جنگ و کشتار برای همیشه رخت خواهد بست و مردم معنای زندگی واقعی را خواهند فهمید. «کیست مسئول عقب‌ماندگی؟ تو مسئولی، او و من، قبل از همه. بر ماست که مطالعه و برنامه‌ریزی کنیم. بدون توجه به گذشته به آینده بنگرید اشغال هرگز ادامه نمی‌یابد. بعد از اشغال با کارگران چه کنیم، سرمایه‌ها در بانک‌های اروپایی ذخیره شده است و به واسطه آن صنعت و بازار آنان در گردش است و ما همچنان عقب‌مانده خواهیم ماند. قبل از اینکه فرصت از دست برود اقدام به صنعت‌سازی کنید.

بنابراین، در ادبیات نویسندگان پژوهش حاضر، عوامل نهضت ادبی نیرو محرکه رمان‌های چهارگانه گردید. موضوع مقاومت مردم علیه مهاجران یهودی، موضوع فروش زمین‌ها و تلاش یهود برای سیطره بر فلسطین از موضوعات اصلی این آثار به شمار می‌رود. بررسی محتوایی این رمان‌ها نشان می‌دهد موضوع فلسطین و مهاجرت یهودیان به این سرزمین و مشکلات ناشی از آن، تا پیش از ۱۹۴۸ نیز وجود داشته، اما چندان جدی و مهم نبوده است. حتی از لحاظ کمی نیز، رمان‌های چندانی نوشته نشد که بتواند بیانگر آلام و آمال مردم فلسطین باشد.

لازم به ذکر است، یکی از مسائل مهمی که داستان-نویسان تحقیق حاضر به آن پرداخته‌اند، پیامدهای ضمنی رابطه نامتوازن میان زمان داستان و زمان سخن از یهودیت و تشکیل صهیونیسم است که منجر به گسست زمانی یا زمان پریشی می‌شود. توازی و تطابق کامل، آن‌گاه میسر است که زمان داستان و زمان سخن هم اندازه باشند که چنین امری اندک‌یاب است. این مسأله بیش از هر چیزی به جهت گیری تک خطی نظام نشانه‌ای زبان و بعد چند خطی زمان داستان برمی-گردد.

در این داستان‌ها، در مقدمه داستان، حادثه‌ای رخ می‌دهد و آرامش اولیه دچار روند تغییر می‌شود. کنش یا واکنش‌هایی که از طرف شخصیت اصلی و یا دیگر شخصیت‌ها انجام می‌شود در یک زنجیری علی و معلولی، حادثه بعدی را به وجود می‌آورند. این درگیری‌ها به نحوی در ادامه جریان داستان، به گره یا گره‌هایی تبدیل می‌شوند و به همین ترتیب در طول محور زمان، تنش‌ها (یا کنش‌ها و واکنش‌ها) اوج می‌گیرند و بحران شکل می‌گیرد. سپس در تداوم خطی ماجرا (زمان خطی داستانی) همه کردارها و اندیشه‌های شخصیت‌ها (قهرمان و ضدقهرمان) در نقطه اوج داستان با همدیگر برخورد می‌کنند. این گره افکنی‌ها، همان میانه داستان را تشکیل می‌دهند. در پایان، همه نیروهای شخصیتی و حادثه‌ای آزاد می‌شوند. گویا انفجاری رخ می‌دهد و سرانجام گره‌ها گشوده می‌شوند و نتیجه رقابت مشخص می‌شود.

فهرست منابع

الف - فارسی

۱. احدی، محمد (۱۳۸۹)، رژیم صهیونیستی، تهران: مرکز آموزشی و پژوهشی شهید سپهد صیاد شیرازی.
۲. روح الامینی، محمود (۱۳۹۶)، نمودهای فرهنگی و اجتماعی در ادبیات فارسی، تهران: نشر آگاہ.
۳. صفاتاج، محید (۱۳۹۹)، اسرائیل بدون روتوش، تهران: آفاق روشن بیداری.
۴. طبار، عقیف (۱۳۳۵)، تهران: انتشارات جهان آرا.
۵. فتحی، غانم، احمد و داوود، قاهره: مکتبه غریب للطباعه و النشر و التوزیع.
۶. فحمان، صبحی (۲۰۰۶)، صدیقتی الیهودیة، بیروت: دارالآدبی.
۷. کثیری نژاد، سهیل (۱۴۰۰)، جغرافیای رژیم صهیونیستی، قم: نشر معارف اسلامی.
۸. گنجیان خناری، علی (۱۳۹۱)، ادبیات معاصر عربی، تهران: سخن.

ب - انگلیسی

1. Al-Zoubi, S. M., & Al-Zoubi, S. M. (2022). The portrayal of persons with disabilities in Arabic drama: A literature review. *Research in Developmental Disabilities*, 125, 104221.
2. Sicherman, H. (2011). American Diplomacy and the Arab-Israeli Conflict. *Orbis*. 55(3), 438-449.
3. Gusacov. E. (2018). Education for patriotism and the Arab-Israeli sector. *International Journal of Educational Development*. 60, 138-148.

واکاوی مؤلفه‌ها و تبیین اوصاف فرابشری معصومین (ع)

فرشته بلوچی^۱

محمد مهدی تقدیسی^۲

محمد جعفری هرنندی^۳

چکیده

به باور امامیه، امام حجت، برگزیده و منصوب خدا برای هدایت بشر است. از این رو ضرورتاً ویژگی‌های دارد که درعین حال که او را از مرتبه بنده و مخلوق بودن خداوند خارج نمی‌سازد او را از افراد عادی بشر متفاوت می‌سازد. از مهم‌ترین این ویژگی‌ها مصونیت از هرگونه گناه و خطا است که در اصطلاح علم کلام از آن به عصمت یاد می‌شود؛ زیرا خطای امام او را از حجیت می‌اندازد و با حکمت و عدالت خداوند منافات دارد. همچنین از دیگر لوازم شأن امامت، علم کامل و گسترده او است. در این میان گاه خداوند در مواردی مصلحت می‌بیند که امام را از غیب و بواطن امور آگاه کند. این آموزه‌ها همه برگرفته از آیات قرآن و مضامین معتبر روایی است که در متن مقاله به آن اشاره خواهد شد. روش این مقاله بصورت تحلیلی-توصیفی است و خواهیم گفت: غلو شمردن صفات و ویژگی‌های فرابشری معصومین (ع)، ناشی از عدم توجه به دقائق و ظرایفی است که در این اتصاف و در معیارهای غلو وجود دارد. و نویسنده در این مقاله با معنای دقیقی که از مفهوم فوق بشری بودن صفات ارائه داده، خواهد گفت، که اگر اسناد امور، بصورت ذاتی، نسبت به انسان غیرممکن باشد، مثل الوهیت، تجرد و استقلال تام، حلول خدا و اتحادش با انسان، غلو است؛ اما امور خارق‌العاده‌ای که ذاتاً ممکن و طبق شواهد و مستندات - گرچه به ندرت - واقع شده است، غلو نیست، و می‌توان آن را از صفات فوق بشری ائمه (ع) قلمداد کرد.

واژگان کلیدی

امامان معصوم (ع)، علم غیب، صفات فرابشری، عصمت.

۲. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهری، تهران، ایران.
Email: baloochif@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهری، تهران، ایران.
Email: mm.taghdisi@gmail.com
(نویسنده مسئول)

۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره)، شهری، تهران، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۹ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۸/۱۴

طرح مسأله

امامت نزد شیعه از ویژگی خاصی برخوردار است که همان موجب تمایز امامت نزد شیعه با دیگر فرقه‌های مسلمان شده است و آن ویژگی، و حیانی بودن امامت نزد شیعه است که ادامه راه نبوت و تکمیل کننده آن می باشد و در آیه (الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی) به آن تصریح شده است، بدیهی است که این ویژگی مقتضی آن است که امام فردی شبیه پیامبر باشد تا بتواند راه او را ادامه بدهد. و همان ادله عقلی که دلالت بر معصوم بودن پیامبر و سایر صفات فرابشری او دارد، بر وجود چنین صفاتی در امام نیز دلالت دارد؛ هر چند ممکن است دایره وجودی این صفات در پیامبر و امام متفاوت باشد. کنکاش در آیات و روایات وارده در باب امامت نیز این نظریه را به اثبات می رساند، به گونه ای که حتی برخی از عالمان اهل سنت نیز که صفات فرابشری ائمه را قبول ندارند ناگزیر به آن اعتراف کرده اند، برای مثال فخر رازی می نویسد: آیه «...أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء/ آیه ۵۹) مقتضی عصمت اولی الامر است والا اجتماع امر و نهی در فعل واحد پیش می آید. با وجود این، بیشتر اهل سنت و برخی از شیعیان منکر صفات فرابشری ائمه (ع) شده اند. در این میان عده ای از معاصران با استناد به برخی از گزینش های تاریخی و کلام اصحاب ائمه (ع) و آرای متکلمان بر این باورند که در صدر اسلام و زمان خود ائمه هر گاه صفات فرابشری نسبت به ائمه (ع) مطرح می شد مسلمانان نسبت به آن واکنش نشان می دادند و صاحب نظریه را غالی یا اهل تفویض می دانستند اما کم کم و بر اثر تحولات و تکامل تدریجی در مذهب، این حساسیت ها کم شد و بتدریج آن اعتقاد صحیح و ژرفی که خواص شیعه به آن باور داشتند و بر پایه کلام و آموزه های ویژه ائمه معصومین (ع) به آنها استوار بود (با بهبود شرایط تقیه و گسترش معارف اهل بیت (ع)....) جایگاه خود را در میان تمامی شیعیان به دست آورد و به عنوان معتقدی همگانی شد.

به طور کلی موضع ائمه (علیهم السلام) نسبت به پدیده غلو موضع رد و انکار شدید بوده است. ائمه به صراحت از اندیشه های غلوآمیز درباره خود نهی کرده اند و از غالیان برائت جسته، آنها را محکوم به کفر و خروج از ولایت الله کرده اند. در موارد متعددی از امیرالمومنین (علیه السلام) نقل شده است «پرهیزید از غلو درباره ما... که من از غلو

بیزارم» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۳۸؛ حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۴؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۶۱۴؛ تفسیر امام عسکری (ع)، ۱۴۰۹ق، ص ۵۰). پیامبر اکرم (ص) امتش را از غلو بر حذر داشته؛ چراکه غلو در دین سبب هلاکت اهل آن خواهد شد (احسائی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۸۵). در روایتی دیگر از امام رضا (علیه السلام) نه تنها غلو موجب کفر بلکه هرگونه ارتباطی با اهل غلو یا کمکی به آن‌ها موجب خروج از ولایت حق دانسته شده است (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۰۳).

با این حال، همانطور که غلو در حق ائمه مورد رد و تنکیر شدید خودشان قرار گرفته است از تقصیر نیز به شدت نهی کرده‌اند. امام عسکری (علیه السلام) صراط مستقیم در دنیا را صراطی معرفی می‌کند که نه غلو است نه تقصیر و هر دو از نظر ایشان نکوهیده است. (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۳۳). امام رضا (علیه السلام) نیز واضعان و جاعلان اخباری را که در آن در حق امام غلو یا تقصیر شده است، مخالفین ائمه می‌داند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۰۴). پیرامون مسأله امام و معصومین(ع)، مقالاتی نوشته شده است، همانند: ۱- (مفهوم شناسی امام و امامت از منظر قرآن و حقوق اسلامی)؛ به قلم مهدیه کریمی نوشته شده؛ که در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به شماره (۵)، چاپ شده است. نویسنده در این مقاله به مفهوم امام و امامت و جایگاه آن در اسلام و چگونگی نصب آن از منظر امامیه و اهل عامه پرداخته است. و اشاره ای به اوصاف فرابشری معصومین(ع) ننموده است. ۲- (بازخوانی چیستی فرابشری انبیاء(ع))؛ به قلم محمدتقی شاکر و مهدی یارمحمدی نوشته شده؛ که در نشریه علمی اندیشه نوین دینی در سال ۹۸ به شماره (۵۸) چاپ شده است. در این مقاله فقط به ویژگی های فرابشری پیامبران در قرآن پرداخته است و بدون اینکه اشاره ای به اوصاف فرابشری ائمه اطهار(ع) داشته باشد. ۳- (بررسی متنی سندی روایات عصمت امامان(ع))؛ به قلم صمد عبداللهی عابد و محمد احسانی اصل نوشته شده؛ که در فصلنامه تخصصی تفسیر، علوم قرآنی و حدیث در سال ۹۳ به شماره (۲۲) چاپ شده است. در این مقاله فقط به روایات عصمت که در کتب معتبر شیعی آمده است را بصورت سندی تحلیل نموده است. و اشاره ای به اوصاف فرابشری معصومین(ع) ننموده است. به طور کلی در مقالات مطرح شده، به جنبه اوصاف فرابشری

معصومین(ع) اشاره نشده است و اگر اشاره ای شده باشد انحصار در ویژگی های فرابشری پیامبران در قرآن بوده است. و حال آنکه دنویسنده در این مقاله به دنبال تشخیص منزلت واقعی امامان معصوم(ع) در مورد چگونگی ویژگی ها و صفات فرابشری بودن آنها است، که آیا این صفات فرابشری بودن امامان معصوم(ع) فقط از لحاظ معنوی هست؟ یا از منظر جسمی نیز می باشد؟

۱- مفهوم امام

ابن منظور در کتابش می گوید: (إِمَامٌ كُلُّ شَيْءٍ: قِيَمَةٌ وَ الْمُصْلِحُ لَهُ، وَ الْقُرْآنُ إِمَامٌ الْمُسْلِمِينَ، وَ سَيِّدُنَا مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ، إِمَامُ الْأَيْمَةِ، وَ الْخَلِيفَةُ إِمَامُ الرَّعِيَّةِ، وَ إِمَامُ الْجُنْدِ قَائِدُهُمْ... يُقَالُ: فَلَانٌ إِمَامٌ الْقَوْمِ؛ مَعْنَاهُ هُوَ الْمَتَقَدِّمُ لَهُمْ، وَ يَكُونُ الْإِمَامُ رَئِيسًا كَقَوْلِكَ إِمَامُ الْمُسْلِمِينَ. الْحَادِي: إِمَامُ الْإِبِلِ، وَ إِنْ كَانَ وِرَاءَهَا لِأَنَّهُ الْهَادِي لَهَا). (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۲۵) واژه «امام»، در لغت، به معنای رئیس گروه است و آن که دیگران به او اقتدا کنند. با توجه به موارد کاربرد، نوعی رابطه برتری را نیز از سوی امام بر مأموم باید در نظر گرفت. چنان که شتربانی که با آواز خوش، شتر را به حرکت وامی داشت نیز، «امام ابل» نامیده می شد؛ گرچه پشت سر شتر و بر گرده او جای می گرفت. امام در اصطلاح کسی است که به او اقتدا شود و لازم است که دارای کمالات و دربردارنده ی صفات الهی باشد تا به واسطه ی آن دیگران هدایت شوند. (انباری، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۹) مصطفوی قایل است: (امام کسی است که همواره مقصود و هدف حرکت و تلاش دیگران قرار گیرد، گرچه با اختلاف موارد و قصد کنندگان و جهات و اعتبارات، گوناگون می شود. مانند امام جمعه و جماعت، امام هدایت و ضلالت). (مصطفوی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۳۶) مرحوم طبرسی می گوید: (امام کسی است که به او در افعال و اقوالش اقتدا می شود و تدبیر امت و قیام به امور آن ها و سرپرستی ولات و اقامه ی حدود و محاربه با دشمنان را به عهده دارد). (طبرسی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۶۷) بنابراین، کاربرد واژه امام درباره شخصی که به ظاهر، قدرت سیاسی ندارد و در رأس جامعه نیست، امری بیگانه نزد عرب نبوده است. پیشینه سیاسی جزیره العرب نیز بیان گر همین است.

۲- مخالفین قول فوق بشری بودن معصومین(ع)

۲-۱- دلیل اول؛ فوق بشری دانستن معصومین(ع) به معنای غلو دانستن آنها

برخی نویسندگان با استشهاد به چند آیه از قرآن کریم (انعام/۱۰۲؛ نمل/۶۴؛ روم/۴۰؛ فاطر/۳ و...) برداشت کرده اند که تنها خداوند خالق، روزی دهنده، کمک رسان، آگاه به غیب، قانونگذار و نامیرا است. در نتیجه متبادر از فهم عرفی این آیات و موارد دیگر این است که این سنخ صفات و افعال مختص ذات باری تعالی است و هیچ کس به هیچ گونه واجد این خصوصیات نیست. پیامبران افراد عادی هستند که فقط بر آنها وحی می شود؛ اما پس از پخش خبر درگذشت پیامبر اسلام(ص)، فکر فوق بشری بودن پیامبر آغاز شد و بیان شد که او وفات نکرده بلکه تنها از نظرها غائب شده است. این اعتقاد میان مسلمین به غلو شناخته شده و هواداران آن غلات نامیده شدند و این اولین کاربرد کلمه «غلو» در حوزه اعتقادیات بود(مدرسی، ۱۳۸۹، صص ۵۸-۵۷)

۲-۱-۱- نقد و بررسی دلیل اول

در دلیل اول، اصطلاح «فوق بشری بودن» به گونه ای به کار گرفته شده، که معنایی مذموم دارد و قائلان آن جزء غلات به شمار می آیند؛ که در اینجا این سؤال مطرح می شود که دقیقاً مراد از اصطلاح «فوق بشری بودن» چیست که از نظر آنها «غلو» به شمار می آید؟ شایسته است در این قسمت به مفهوم دقیق اصطلاح «فوق بشری بودن» بپردازیم؛ الف- فوق بشری می تواند به معنای عادتاً خارج بودن از توان بشر باشد، حال آنکه ذاتاً برایش ناممکن نیست؛

قول به این امکان نه تنها غلو نیست، بلکه شواهد زیادی بر تحقق این معنا وجود دارد. برای مثال اکثر انسان ها دارای چند قوه معرفتی شناخته شده و عادی مانند شنیدن، دیدن، تفکر و نظیر آن هستند؛ اما ثابت شده است که برخی انسانها دارای توانمندیهای معرفتی دیگر هستند. مثلاً قدرت پیش گویی و یا خبر دادن از اموری که هیچ دسترسی معرفتی رایج به آن نیست. همچنین عمر عادی بشر حداکثر صد و اندی سال است؛ اما طبق آیات و روایات برخی انبیا از عمر طولانی برخوردار بودند (مانند حضرت نوح

«عنکبوت/ ۱۴»). یا تا هم اکنون زنده هستند (مانند حضرت عیسی (نسا/ ۱۵۸-۱۵۷) و حضرت خضر (القندوزی، ۱۴۲۲ ق، ج ۳، ص ۳۴۸)).

چنین معنایی از «فوق بشری بودن» شرک به خدا نیست، چنان که معجزات زیادی به انبیاء نسبت داده می‌شود و حال آن که انجام چنین معجزاتی از توان عادی بشر خارج است.

ب- معنای دیگر «فوق بشری بودن» امور ذاتاً ناممکن برای بشر است.

این گونه امور مختص ذات باری تعالی است. قطعاً در تفکر توحیدی، قول به چنین معنایی برای بشر مذموم و شرک به خدا است. با توجه به معیارهای غلو، نسبت دادن این گونه امور مختص خداوند به بشر، از مصادیق غلو به شمار می‌آید.

پس در گونه شایعی از غلو در طول تاریخ، مصادیقی که درباره آن غلو می‌شود، با وجود ظاهری بشری، متصف به ویژگی‌هایی فراتر از بشر می‌شود. اعتقاد به الوهیت (مائده/آیه ۱۷)، حلول جزئی از خداوند در شخص پیامبر (مائده/آیه ۷۳) و ادعای فرزند خدا بودن برخی از پیامبران توسط پیروان آنان در ادیان گوناگون شاهدی بر وجود این انگاره است. (توبه/آیه ۳۰؛ کهف/آیات ۴-۵) که با مراجعه به آیات قرآنی، با پرهیز دادن از هر گونه غلو (نساء/آیه ۱۷۱)، باورمندان به الوهیت مسیحی (ع) و سایر انبیا را به شدت محکوم و عیسی (ع) و تمامی انسانها را مخلوقاتی معرفی می‌کند که در سراسر زندگی و از جمله عنایات ویژه، نیازمند خداوند یگانه هستند. (مائده/آیه ۱۱۷-۱۱۶) و برخورداری از برخی امتیازهای فرابشری را نشانه‌ای بر وجود خداوند و برتری دادن برخی برگزیدگان بر دیگران معرفی می‌کند. «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده/آیه ۱۷) کسانی که گفتند: (به درستی، خدا، همان مسیح پسر مریم است) به یقین کفر ورزیدند. بگو: اگر خدا بخواهد، مسیح پسر مریم و مادرش و کسانی که در (روی) زمین هستند، همگی را هلاک سازد، پس چه کسی از طرف خدا صاحب اختیار چیزی است (تا مانع او شود).

از روایات ناظر به مسئله غلو نیز این معیار به دست می‌آید (در روایتی امیرالمومنین (علیه‌السلام) ما را از اعتقاد به فرا عبودیتشان نهی می‌کند و اکید از پیروان خود می‌خواهد که آن‌ها را بندگان خدا و تحت ربوبیت او بدانند (تفسیر امام عسگری (ع)، ۱۴۰۹، ص ۵۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۴۳۸؛ حرانی، ۱۴۰۴، ق، ص ۱۰۴؛ صدوق، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۶۱۴). همچنین در بیانی ضمن بر حذر داشتن از غلو، نوع غلو را مشخص می‌کند. «ایاکم و الغلو کغلو النصارى...» (تفسیر امام عسگری (علیه‌السلام)، ۱۴۰۹، ص ۵۰). این روایت به ضمیمه آیه ۱۷۱/نساء به روشنی مصداق و معیار غلو را به دست می‌دهد؛ زیرا نصاری معتقد به الوهیت حضرت عیسی بودند و خداوند با تعبیر لاتغلو، هم غلو را توصیف کرد هم از آن نهی فرمود.

در برخی روایات، از کسانی که چنین ادعایی دارند دستور برائت داده شده است. امام رضا (علیه‌السلام) ضمن آن که به صراحت مصادیق غلو را برمی‌شمارند (ادعای ربوبیت نبی یا امام، ادعای نبوت امام و ادعای امامت غیر امام) برائتشان را از این مدعیان اعلام می‌دارند (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱۷).

اگر بخواهیم معیار عامی برای غلو ارائه دهیم که همه مصادیق آن را شامل شود، بیان شیخ مفید در این زمینه است. ایشان با بیان این که غلو در لغت به معنای تجاوز از حد و خروج از قصد است، به آیه فوق (۱۷۱/نساء) اشاره می‌کند که در آن خداوند اهل کتاب را از غلو نهی فرموده و از آنان خواسته است که درباره مسیح تجاوز از حد نکنند و از میانه روی در گفتار خارج نشوند. خداوند ادعای نصاری را غلو قرار داد، چون از حد تجاوز کردند. بر این اساس، می‌توان معیار کلی غلو را تجاوز از حد دانست. به گفته شیخ مفید، در اندیشه اسلامی نیز غالیان، متظاهرين به اسلام هستند که به ائمه (علیهم‌السلام) نسبت الوهیت و نبوت دادند و آن‌ها را در دین و دنیا به اموری متجاوز از حد توصیف کردند و از اعتدال خارج شدند؛ از این رو آن‌ها گمراه و کافر هستند. امیرالمومنین (علیه‌السلام) آن‌ها را محکوم به قتل و سوزاندن کرد و ائمه (ع) آن‌ها را به کفر و خروج از اسلام محکوم کردند (مفید، ۱۴۱۳، ق (ب)، ص ۱۳۱).

در نتیجه معیار عام برای غلو، تجاوز از حدود است. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «مرا از مرتبه حقم بالا نبرید که خداوند پیش از آن که مرا به نبوت برگرد مرا به عنوان بنده برگرفت» (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲۵، ص ۲۷۲، ۲۶۵، ۱۳۴).

۲-۲-۲- دلیل دوم؛ فوق بشری دانستن معصومین (ع) به معنای نامحدود دانستن علم آنها

برخی نویسندگان می‌گویند: گروهی از غلات ائمه را فوق بشر می‌خواندند و برای آنها علم نامحدود و از جمله علم غیب و قدرت تصرف در کائنات قائل بودند. (مدرسی، ۱۳۸۹، ص ۶۲) همچنین گروهی درون تشیع هستند که گرچه ائمه را خدا نمی‌دانند، ولی آنها را از مقام واقعی خود بالا برده و با نسبت دادن علم و قدرت نامحدود و معجزات و نظایر آن، آنها را فوق بشر معرفی کرده‌اند. (مدرسی، ۱۳۸۹، ص ۶۶).

۲-۲-۱- نقد و بررسی دلیل دوم

در دلیل دوم، توجهی به تفکیک میان حالت استقلالی و غیر استقلالی مقامات نشده است و حال آنکه این مسئله در غلبه بودن چنین اعتقاداتی نقش کلیدی دارد. برخی صفات مانند تجرد تام و علم غیب مطلق و نامحدود، قطعاً مخصوص ذات الهی است و نسبت دادن اینها به بشر از مصادیق شرک و غلو است؛ اما صفاتی هستند که استقلالاً مختص ذات باری تعالی و به گونه غیراستقلالی قابل اسناد به غیر خدا است. بعنوان نمونه قول به علم غیب و فاعلیت و تصرف در کائنات و تدبیر امور برای ائمه (ع) اگر به صورت غیر استقلالی، در طول فاعلیت خداوند و به اذن او در نظر گرفته شوند، روا و ممکن است؛ بی آن که شائبه‌ای از غلو یا شرک در آن باشد. به فرموده قرآن، ولایت ابتدا مخصوص خداوند است (کهف/۴۴، شوری/۹)؛ اما خداوند خود این ولایت را به اولیاءش افاضه می‌کند و برای پیامبران، ائمه و دیگر مومنین شأن ولایی و تصرف در امور قائل است (آل عمران/ ۴۹-۴۸؛ انبیا/۸۱؛ نسا/۵۹؛ مائده/۵۵ و ...) بنابراین برخی صفات و افعال (مانند علم غیب، ولایت، خلق، اماتة، احیا و ...) را خداوند تنها از آن

خود می‌داند؛ اما در موارد دیگر همان را به غیر خود هم نسبت داده است. گاهی در این انتساب تصریح به «اذن خدا» هم شده است (مائده / ۱۱۰، آل عمران/ ۴۹ و ...)

بدین ترتیب بر اساس این تصریح و نیز بر مبنای توحید افعالی این صفات یا افعال ابتدا و استقلالاً اختصاص به خدا دارد؛ اما گاه اراده خدا تعلق می‌گیرد که آن‌ها را به برخی اعطا کند. این موارد به گونه غیر استقلالی و به اذن خدا در نظر گرفته می‌شود. در روایتی از امیرالمؤمنین(ع) آمده است که ما را رب نخوانید و از مرز عبودیت خارج نکنید آنگاه هر چه می‌خواهید از فضایل ما بگویید، هرچند هرگز نمی‌توانید مقام و منزلت ما را حقیقتاً درک کنید (حرانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۰۴؛ صدوق، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۶۱۴؛ آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۸؛ تفسیر امام عسکری(ع)، ۱۴۰۹، ص ۵۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۴۳۸).

بنابراین قول به ولایت تکوینی ائمه و قدرت تصرف در امور یا علم غیب ایشان اگر در راستای علم و قدرت خدا و به اذن و اراده او باشد، نه تنها غلو نیست، بلکه از آموزه‌ها و اعتقادات حقه امامیه است. البته دیدگاه‌ها در مورد میزان علم ائمه متفاوت است، ولی هر درجه‌ای از علم غیب اگر به طور غیر استقلالی به امامان نسبت داده شود، لزوماً غلو به شمار نمی‌آید.

نتیجه آن که برخی صفات چنین نیستند که مخصوص ذات غیر بشر باشند، ولی از آنجا که اسناد آن‌ها به بشر فراگیر نیست، زمینه‌ای برای عدم تفکیک این صفات با صفات مختص ذات الهی فراهم آورده است. و اگر نتوانیم این دو را با هم تفکیک بکنیم، دچار مغالطه می‌شویم. غلو آن است که برای انبیاء یا ائمه ذات الوهی قائل شویم والا هنگامی که ائمه و انبیاء را از حیث ذات، بشر و مخلوق خدا بدانیم، قول به این که آن‌ها می‌توانند دارای صفات فوق بشری باشند، ذاتاً هیچ منعی ندارد؛ چنان که برخی آیات قرآن کریم نیز به صراحت صفاتی بسیار فراتر از انسان‌های عادی را برای پیامبر

اسلام (ص) برشمرده است.^۱ در این گونه موارد، در صورتی که دلایل معتبری بر چنین مقاماتی برای ائمه وجود داشته باشند، اعتقاد به آنها برای پرهیز از تقصیر لازم است. نکته مهم در نسبت دادن این مقامات این است که آن‌ها را به گونه غیر استقلالی و منوط به اذن و اراده خدا در نظر بگیریم. در روایتی پیامبر(ص)، افعالی مانند احیاء و شفاء را برای حضرت عیسی تثبیت، ولی تصریح می‌کند که او خدا یا پسر خدا نیست؛ زیرا او افعال و صفات انسانی دارد در حالی که خدایش یگانه و بی‌همتا است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۳۲۰). طبق سخن پیامبر این افعال مختص خداوند نیست، اما انجام آن توسط بشر به اذن خداوند است. در نتیجه قول و اعتقاد به این امور از دایره غلو خارج است.

برخی روایات به صراحت دلالت دارند که انسان در مسیر بندگی می‌تواند به کرامت الهی و رفعت مقام برسد، بی‌آنکه ذاتش از مرتبه عبد فراتر رود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۲۸۷)؛ بنابراین، انجام امور غیرعادی در اثر رفعت درجه به جهت اداء حق عبودیت و تسلیم، در مرتبه مخلوقیت هم صورت می‌گیرد و این‌ها با یکدیگر و نیز با مقام توحید الهی منافات ندارد و عبد از مرتبه عبودیتش فراتر نرفته گرچه علو درجه یافته است. در ادامه بحث با توجه به نقد و بررسی مخالفین فوق بشری بودن معصومین(ع)، به ادله موافقین آن خواهیم پرداخت.

۳- موافقین قول فوق بشری بودن معصومین(ع)

تشخیص منزلت واقعی امامان دوازده گانه از مسائل مهم آموزه امامت است. از دلایل اهمیت این مسئله وجود فهم‌های انحرافی در تشخیص شأن امامان معصوم(ع) بوده است که همواره از سوی خودشان با چنین برداشت‌هایی به شدت مبارزه شده است. در آموزه‌های روایی تأکید بر این است که در اسناد منزلتی به امام دچار افراط یا تفریط نشویم. جانب افراط اسناد مقامی بالاتر از مقام واقعیشان و جانب تفریط اسناد

۱. علمه شدید القوي... و هو بالافق الاعلي ثم دني فتدلي فكان قاب قوسين او ادني... ولقد راه نزلة اخري (نجم / ۵-۱۳).

مقامی کمتر از مقام واقعیشان است که از اولی به «غلو» و از دومی به «تقصیر» تعبیر شده است.

۳-۱- دارا بودن عصمت از منظر روایات

با توجه به مطالب گفته شده، نسبت دادن هر ویژگی به امامان معصوم که آن‌ها را از مرز عبودیت خارج نکند در صورتی که دلایل کافی بر آن موجود باشد، نه تنها غلو محسوب نمی‌شود، بلکه اعتقاد به آن برای پرهیز از تقصیر ضرورت دارد.

محمد بن ابی عمیر می‌گوید «در صحبتی که با هشام بن حکم داشتم چیزی زیباتر از این کلام از او نشنیدم آنگاه که از او درباره امام پرسیدم که آیا او معصوم است؟ او گفت آری پس گفتم صفت عصمت در او چیست؟ و به چیز شناخته می‌شود؟ گفت تمام گناهان چهار وجه دارد و پنجمی ندارد و آن عبارت است از حرص، حسد، غضب و شهوت و تمام این‌ها از امام منتفی است». هشام در ادامه علت انتفاء این وجوه در امام را توضیح می‌دهد (صدوق، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۱۵؛ صدوق، ۱۳۶۲، ص ۶۳۲؛ صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۳۳؛ صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۰۴).

راوی می‌گوید بحث و اختلاف مردم درباره امامت را به محضر امام رضا (علیه السلام) رساندم. ایشان درباره امامت فرمودند: تمام و کمال دین به امامت است. آنگاه صفات امام را برشمردند و فرمودند زمانی که خداوند بنده‌ای را برای امور عباد برمی‌گزیند به او شرح صدر عطا می‌کند، چشمه‌های حکمت را در قلب او قرار می‌دهد و علم را به او الهام می‌کند چنان الهامی که بعد از آن هرگز از پاسخ عاجز و متحیر نمی‌ماند پس امام معصوم، مؤید، موفق و تسدید شده است، از خطاها و لغزش‌ها در امان است و خدا او را این چنین به این صفات اختصاص داده تا حجت او بر مردم و گواه او بر خلقش باشد این فضل خداست که خدا به هر که بخواهد می‌دهد» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۰۱؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۳۶). در این روایت واژه «معصوم» صراحتاً از ویژگی‌های امام شمرده شده است.

امام سجاد علیه السلام در بیانی می‌فرماید امام از ما فقط معصوم است. و سپس در ادامه عصمت را معنا می‌کنند (صدوق، ۱۳۶۱، ص ۱۲۳).

همچنین امیرالمؤمنین در روایتی که سلیم بن قیس آن را روایت می‌کند علت وجوب اطاعت از رسول و اولی الامر را معصوم و مطهر بودن ایشان، بیان می‌کند و به واژه معصوم تصریح می‌کند. (صدوق، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۱۳۹؛ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۳۰). امام صادق علیه السلام از قول امیرالمؤمنین (ع) در بیان صفات امام می‌فرماید: «... از تمام گناهان صغیره و کبیره معصوم است، در فتوا دادن دچار لغزش نمی‌شود و در پاسخ دادن خطا نمی‌کند و دچار سهو و فراموشی نمی‌شود و چیزی از امر دنیا او را سرگرم نمی‌کند» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۷، ص ۱۰۹، به نقل از تفسیر نعمانی).

رسول اکرم نیز می‌فرماید: در لوح محفوظ علی علیه السلام معصوم توصیف شده است (امام عسکری، ۱۴۰۹، ص ۱۳۸). بنابراین گرچه برخی صحابه در توصیفشان از امام، واژه عصمت را به کار نبرده‌اند، اما اولاً این مطلب عمومیت ندارد؛ چراکه در کلمات برخی صحابه دیگر امام به «معصوم» توصیف شده است؛ ثانیاً خود ائمه در مقام معرفی امام یکی از ویژگی‌های بارز او را معصوم از گناه و لغزش بیان کرده‌اند.

۳-۲- علم داشتن امام از منظر روایات

به اعتقاد امامیه علم غیب مطلق، غیر مستفاد و ذاتی مخصوص خداوند است. امیرالمؤمنین در توصیف خداوند می‌فرماید: «العالم بلا اكتساب و لا زدیاد و لا علم مستفاد» (نهج البلاغه، خ ۲۱۳). قطعاً قول به چنین علمی در حق ائمه غلو است؛ زیرا از مختصات خداوند است و به غیر او اسناد داده نمی‌شود؛ اما علم غیب محدودی که مستفاد از جانب خداوند و به اذن او باشد از مصادیق غلو نیست؛ زیرا چنین علمی از ویژگی‌های اختصاصی خداوند نیست. آیات قرآن همین آموزه را به ما القا می‌کند. برخی آیات قرآن علم غیب را تنها مختص خداوند می‌داند: «کلیدهای غیب تنها نزد اوست و جز او کسی نمی‌داند» انعام/۵۹؛ و مانند آن نمل/۶۵؛ انعام/۵۰؛ اعراف/۱۸۸ و... اما برخی آیات دیگر بیان می‌دارند که گاهی خداوند به رسولان خود که برگزیده و مورد رضایت او هستند، غیب را آشکار می‌سازد (آل عمران/۱۷۹). در آیاتی مانند هود/۴۹؛ جن/۲۶-۲۷؛ یوسف/۱۰۲؛ آل عمران/۴۴ و... تأکید بر این است که رسولان و برگزیدگان خداوند تنها به اطلاع و وحی الهی است که به غیب آگاه هستند. امام نیز

به جهت منزلت والایش که همان ادامه شئون رسالت است به حکمت خداوند ضروری است که مشمول این انباء از سوی خداوند یا از طریق پیامبر قرار گیرد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید «اگر امام اراده کند چیزی را بداند خداوند او را عالم خواهد ساخت» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۸۵). علم غیبی که به ائمه اسناد داده می‌شود تنها آن دانشی است که به اذن و رضایت و به تعلیم و انباء و افاضات خداوند است. این عقیده شائبه‌ای از غلو ندارد بلکه نوعی یادگیری از صاحب علم است. امیرالمؤمنین به کسی که از اخبار غیبی حضرت به شگفت آمد و گمان کرد حضرت علم غیب مطلق دارد، فرمود: «لیس هو بعلم غیب و انما هو تعلم من ذی علم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۸).

اتهام غلو یا ناشی از عدم درک درست از معنی علم غیب امام یا ناشی از عدم درک درست از جایگاه امام است. اولاً علم غیب امام غیر ذاتی محدود و به الهام یا تعلیم خدا و رسول است. ثانیاً شأن هدایت‌گری مطلق امام می‌طلبد که در هر مسئله‌ای آگاهی کامل داشته باشد و نیازمند هدایت و تعلیم دیگران نباشد. ذیل حدیث ثقلین، پیامبر (ص) می‌فرماید «از ایشان سبقت نگیرید که هلاک می‌شوید و به ایشان چیزی یاد ندهید که اعلم از شما هستند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۹۴)؛ بنابراین استبعادی نیست که به حکم عقل، مصلحت خداوند اقتضا کند که به اذن و رضایت خود در مواردی امام را از غیب آگاه گرداند.

در کتب روایی معتبر از ائمه (ع) روایاتی نقل شده است که مضامین همگی آنها حاکی از علم ایشان به غیب و به باطن و ضمائر یا به امور ظاهرا غیر مربوط به دین است. در نقل‌های متعددی ایشان به مخزن علم و محل اسرار الهی، راسخان در قرآن، سرچشمه‌های دانش و حکمت و وارثان انبیا لقب گرفته‌اند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۹۲؛ صفار، ۱۴۰۴، ق، ص ۸۲)؛ اما این امر به جهت آن که زمینه سوءبرداشت و اتهام به غلو را در پی دارد، ائمه در بیان این مسئله احتیاط می‌کردند و آن را تنها برای خواص خود بیان می‌کردند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در این باره می‌فرماید «قسم به خدا اگر بخواهم هر یک از شما را خبر دهم که از کجا آمده و به کجا می‌رود و سرانجام کارهای او چیست می‌توانم ولكن می‌ترسم که درباره من به راه غلو بروید و مرا به رسول خدا برتری

دهید. من این راز را با خاصان در میان می‌گذارم که بیمی برایشان نیست» (نهج البلاغه، خ ۱۷۵). در جای دیگر امام علی (ع) به سینه خود اشاره می‌کند و می‌فرماید: «همانا در اینجا علم بسیاری است کاش برای آن حاملانی می‌یافتم» (نهج البلاغه، خ ۱۴۷). برای اتمام حجت بر مردم زمانش به آن‌ها می‌فرمود: «پیش از آن که مرا از دست دهید از من پرسید که من به راه‌های آسمان داناتر از راه‌های زمینم» (نهج البلاغه، خ ۱۸۹). بدین ترتیب ائمه (ع) در بیان اسرار و امور غیبی ظرفیت و تحمل مخاطب را در نظر می‌گرفتند (نهج البلاغه، خ ۵).

امام صادق (ع) در این باره که خداوند خبری را از حجت و ولی خود مخفی نمی‌دارد، می‌فرماید: «همانا خداوند جلیل و بزرگ‌تر از آن است که به بنده‌ای از بندگانش احتجاج کند، سپس چیزی از اخبار آسمان و زمین را از او مخفی نگه دارد» (صفار، ۱۴۰۴ ق، ص ۱۴۶، ح ۶). ایشان گستره علمشان را چنین بیان می‌کند: «همانا من آنچه در آسمان و زمین است و آنچه در بهشت و جهنم است و آنچه بوده است و هست را می‌دانم»؛ اما برای آن که فهم و باور این مسئله بر آن شخص گران نیاید در ادامه می‌فرماید: «اینها را همه از کتاب خداوند فراگرفتم که فرموده بیان هر چیزی در قرآن است» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۶۱، ح ۲).

مطابق با روایات، برخی نمونه‌های اخبار غیبی امامان عبارت‌اند از:
الف) اخبار به شمار کشتگان جنگ نهران پیش از شروع جنگ (نهج البلاغه، خ ۵۹)؛

ب) اخبار به فتنه‌ها و حوادث آینده (نهج البلاغه، خ ۱۳۸، ۱۲۸)؛
ج) آگاهی از بلایا و منایا و انساب (صفار، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۸۸، ح ۱۲)؛
د) آگاهی از گفتار پرندگان (همان، ص ۳۶۳)؛
ذ) آگاهی از آنچه در آسمان و زمین است (همان، ص ۱۴۶، ح ۶) و علم به آنچه بوده و خواهد بود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ص ۲۶۱، ح ۲)

همچنین مناظرات مختلف امامان با صاحبان ادیان و مذاهب مختلف در موضوعات مختلف آن هم گاه در سنین پایین یا در حالت استاد ندیده و مکتب نرفته جز به لطف و

امداد غیبی با شرایط طبیعی قابل تحلیل نیست.^۱

نکته قابل توجه این است که مطابق این روایات، مقام‌های فوق از زبان خود امامان (ع) صادر شده است و برآمده از دیدگاه‌های اصحاب و پیروان ائمه و قرون متأخر از ایشان نیست. آنچه این اعتقادات را از غلو بودن مصون می‌دارد قول به مخلوق بودن ائمه در عین داشتن این مقامات است. خدا این صفات را بذاته و به طور مطلق و بی‌نهایت دارد؛ اما ائمه این صفات را به طور غیرذاتی و محدود و به اذن و اراده خدا دارند.^۲

۱. برای آگاهی از مناظرات ائمه در مباحث مختلف رک. احتجاج طبرسی، تحف العقول، مسند امام رضا، عیون اخبار الرضا، مسندهای امامان علیهم السلام.

۲. لازم به ذکر است که علم غیب امام از سه جهت قابل بحث است: ضرورت، امکان و وقوع. در ضرورت عقلی احاطه علمی امام بر امور نهانی و بواطن و نیز علوم غیردینی، اجماعی میان علمای امامیه نیست. برخی این علم را لازمه امامت نمی‌دانند و برخی ضرورت این علم را برای امام قائل هستند؛ اما در امکان چنین علمی برای امام و وقوع آن در برخی موارد، اتفاق نظر است. برخی علمای امامیه مانند شیخ مفید و شاگردانش این علم را برای امام واجب و ضروری نمی‌دانند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۶۷؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۶؛ طوسی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۵۲)؛ اما در فرض وجود نقل معتبر در این باره، امکان و وقوع آن را می‌پذیرند. گرچه آن را مانند عصمت شرط لازم تصدی مقام امامت نمی‌دانند، بلکه دارا بودن آن را از باب اکرام و تفضل می‌دانند که گاهی این علم به آن‌ها اعطا می‌شود تا پذیرش و مقبولیت بیشتری نزد مردم داشته باشند و مردم به اطاعت از ایشان نزدیک تر شوند.

نتیجه گیری

۱- غلو شمردن اوصاف فرابشری نسبت به معصومین(ع) ناشی از عدم توجه به دقائق و ظرایفی است که در اتصاف و معیارهای غلو وجود دارد. وما در این مقاله با معنای دقیقی که از مفهوم فوق بشری بودن صفات ارائه دادیم، گفتیم که اگر اسناد امور، بصورت ذاتی، نسبت به انسان غیرممکن باشد، مثل الوهیت، تجرد و استقلال تام، حلول خدا و اتحادش با انسان، غلو است؛ اما امور خارق‌العاده‌ای که ذاتاً ممکن و طبق شواهد و مستندات - گرچه به ندرت - واقع شده است، غلو نیست، و می‌توان آن را از صفات فوق بشری ائمه(ع) قلمداد کرد.

۲- سرچشمه اصلی عصمت نیز تنها اراده فرد و درک یقینی و حسن اختیار او و سپس لطف خدا در حق اوست. این در همه افراد به درجات مختلف قابل دستیابی است و امر شگفت‌انگیزی نیست که مورد انکار و استبعاد قرار گیرد. هر فردی با تلاش و حسن استفاده از قابلیت‌هایش مشمول لطف خداوند قرار می‌گیرد. این وعده الهی است که هر که تقوی پیشه کند گشایش و هدایت می‌یابد (طلاق/۲ و ۴؛ عنکبوت/۶۹). در اسناد علم غیب به امام نیز به این مهم باید توجه داشت که این آگاهی تنها به اذن و رضایت و تعلیم خداوند انجام می‌شود. علم غیب مستقل مطلق بذاته تنها از آن خداوند است و علم ائمه مستفاد از جانب اوست.

فهرست منابع

- ۱) انباری، محمد بن قاسم، ۱۴۱۲ق، الزاهر فی معانی کلمات الناس، بیروت، موسسه الرساله
- ۲) ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبیها، قم: نشرالبلاغه .
- ۳) ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ۴) احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵ق)، عوالی اللثالی، قم: انتشارات سید الشهداء.
- ۵) آمدی، عبد الواحد بن محمد (۱۳۶۶)، غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی
- ۶) بحرانی، ابن میثم، ۱۴۰۶ق، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، دفتر آیت الله مرعشی نجفی
- ۷) حرانی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم: انتشارات جامعه مدرسین
- ۸) حسن بن علی العسکری علیه السلام (۱۴۰۹ق)، تفسیر امام العسکری (ع)، قم: مدرسه امام مهدی(ع).
- ۹) حلّی، حسن بن یوسف (علامه)، (۱۳۸۲)، کشف المراد، قم: موسسه امام صادق(ع)، چاپ دوم.
- ۱۰) -----، (۱۴۲۶ق)، تسلیک النفس الی حضیره القدس، تحقیق فاطمه رضائی، قم، مؤسسه الامام الصادق(ع)
- ۱۱) حلّی، جعفر بن حسن (محقق)، (۱۴۱۴ق)، المسلك فی اصول الدین وارساله الماتعیه، تحقیق رضا استادی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه
- ۱۲) راغب، ابی القاسم، (۱۴۰۴ق)، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم.
- ۱۳) زینلی، غلامحسین (۱۳۸۸)، دوازده جانشین، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۱۴) سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۱)، کلام اسلامی، قم: کتاب طه، چاپ دوم
- ۱۵) سید مرتضی (علم الهدی)، ابوالقاسم، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم: نشر اسلامی
- ۱۶) -----، (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الإمامه، تهران: موسسه الصادق(ع).

- ۱۷) سیوری (فاضل مقداد)، جمال الدین، (۱۴۰۵ ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم: مکتبه آیه الله مرعشی
- ۱۸) -----، (۱۴۱۲ ق)، الاعتماد فی شرح الواجب الاعتقاد، تحقیق ضیاء الدین بصری، بی جا، مجمع البحوث الاسلامیه
- ۱۹) صدوق، ابو جعفر ابن بابویه، (۱۴۱۴ ق)، الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، چاپ دوم
- ۲۰) -----، (۱۳۶۲)، الأمالی، قم: انتشارات کتابخانه اسلامیه.
- ۲۱) -----، (۱۴۰۳ ق)، الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین
- ۲۲) -----، (بی تا)، علل الشرایع، قم: مکتبه الداوری
- ۲۳) -----، (۱۳۷۸ ق)، عیون اخبار الرضا، انتشارات جهان
- ۲۴) -----، (۱۳۹۵ ق)، کمال الدین و تمام النعمه، قم: دارالکتب الاسلامیه
- ۲۵) -----، (۱۴۰۵ ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، موسسه النشر الاسلامی
- ۲۶) -----، (۱۳۶۱)، معانی الأخبار، قم: انتشارات جامعه مدرسین
- ۲۷) صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ ق)، بصائر الدرجات، تحقیق حاج میرزا حسن کوجه باغی، تهران، منشورات الاعلمی
- ۲۸) طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق)، الإحتجاج، مشهد: نشر مرتضی
- ۲۹) طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۸۸، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، قم، نور وحی
- ۳۰) طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۲)، تلخیص الشافی، قم: انتشارات المحبین.
- ۳۱) طوسی، نصیر الدین، (۱۴۱۳ ق)، قواعد العقائد، تحقیق علی حسن خازم، بیروت، دارالغربه
- ۳۲) طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، ۱۴۱۴ ق، الامالی، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه، قم، مؤسسه البعثه
- ۳۳) عاملی، حر (۱۴۰۹ ق)، وسائل الشیعه، قم: موسسه آل البيت لإحياء التراث
- ۳۴) فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی، تهران، الزهراء

- ۳۵) فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۳۲ق)، العین، قم: انتشارات اسوه، چاپ سوم
- ۳۶) قشیری النیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ق)، صحیح مسلم، بیروت: درا الإحياء التراث العربی
- ۳۷) القندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، ینابیع الموده لذوی القربی، قم: دار الاسوه للطباعه و النشر، چاپ دوم
- ۳۸) قریشی، علی اکبر، ۱۴۱۲ق، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه
- ۳۹) کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸)، رجال، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد
- ۴۰) کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، اصول کافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه
- ۴۱) -----، (۱۳۶۳)، الکافی، تصحیح عی اکبرغفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه
- ۴۲) مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار الوفاء
- ۴۳) مصطفوی، حسن، ۱۴۱۵ق، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، قم، مؤسسه النشرالاسلامی
- ۴۴) مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، النکت الاعتقادیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید
- ۴۵) -----، (۱۴۱۳ق) (الف)، اوائل المقالات، قم: کنگره شیخ مفید
- ۴۶) -----، (۱۴۱۳ق) (ب)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

حیات و بقاء روح پس از مرگ

افسانه پایمرد^۱

چکیده

اندیشه و اعتقاد به بقاء روح و حیات پس از مرگ، از زمان هبوط آدم به کره خاکی از سوی پیامبران الهی، فلاسفه و متفکران با تعابیر مختلف بیان شده است و انسانها فارغ از هر زمان و مکان همواره بر این باور بوده اند که انسان پس از مرگ در عالم دیگر دارای حیات است. این اندیشه که یکی از کهن ترین عقاید انسان هاست، به رغم پاره‌ای از اختلافات در چگونگی آن، یکی از اصول مشترکِ باورها در شریعت‌های آسمانی و غیر آسمانی است. اعتقاد به جاودانگی روح و جهان بازپسین، در فطرت انسان تخمیر شده و سلسله پیامبران الهی در طول تاریخ بشریت همواره این عقیده را، رهبری کرده اند. مطابق این باور، انسان از دو ساحت بدن مادی و حقیقتی به نام روح تشکیل شده است. روح حقیقتی مجرد دارد و امری ماوراء زمان و مکان و فراتر از دانش بشری است و پس از مرگ نیز دارای حیات است. بنابراین مرگ مستلزم فنا نبوده و روح همچنان در گرو اعمال خود در عالم دیگر به حیات ادامه می‌دهد.

در این نوشتار، ضمن بررسی این عقیده در عصر پیش از تاریخ دین و برخی تمدن‌های باستانی، دیدگاه قرآن کریم و آیین یهود و مسیحیت مطرح و تلاش می‌شود، باور به جاودانگی روح و حیات پس از مرگ را، از عقاید کهن بشری و آیین‌های آسمانی استخراج و آن را به عنوان یکی از وجوه مشترک عقاید یاد کرد. همچنین تلاش بر این بوده است که در شریعت‌های آسمانی، تنها کتب مقدس به عنوان اصلی ترین مورد استناد قرار گیرد. مضافاً بر این که فقط اصل اعتقاد به حیات روح پس از مرگ، مورد پژوهش قرار گرفته است. کیفیت و وجوه افتراق این باور، فراتر از چهارچوب این نوشتار است.

واژگان کلیدی

روح، مرگ، حیات، بقاء.

۱. استاد یار، گروه معارف اسلامی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

طرح مسأله

مقوله باور به حیات پس از مرگ یکی از موضوعاتی است که همواره در تمدن‌های مختلف و شریعت‌های آسمانی گاه به صورت مبهم و گاه روشن مورد توجه قرار گرفته است و گریزناپذیری انسان‌ها از مرگ این موضوع را اهمیت دو چندان بخشیده است. این ادراک در شکل نخستین خود، در عصر حجر و مشاعر انسان‌های ابتدائی تنها با دریافت حواس خود شکل گرفت و خصوصاً در تفکر انسان‌های ملقب به کرومانیون و ثاندرتال، این باور استوار شد. اندیشه زندگی پس از مرگ در مبانی فکری و کتیبه‌نگاری‌های تمدن‌های مختلف نیز مطرح و به صورت پراکنده نقش بسته است. و در شریعت‌های آسمانی به شیوه‌ای خاص و منسجم در متون مقدس یاد شده است. شواهد تاریخی و دینی نشان می‌دهد این اعتقاد هیچ‌گاه و در هیچ دوره‌ای دستخوش فترت و زوال نبوده است و این مهم که فرجام انسان در عالم دیگر وابسته به عملکرد او در دوران حیات در دنیاست فکر آدمی را همواره به خود مشغول داشته است.

در پژوهش‌های موجود، این باور در تمدن‌ها به صورت مستقل و در قرآن و عهدین نیز به صورت مستقل به آن پرداخته شده است. که از جمله آن‌ها می‌توان به مقاله مفهوم مرگ و ماهیت آن در تمدن‌های باستانی ایران، یونان و میان‌رودان (تألیف حمید کاویانی پویا دانشیار دانشگاه شهید باهنر کرمان) و معاد جسمانی در قرآن و عهدین (عنایت‌الله شریفی دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی) اشاره نمود. در مقاله نخست مؤلف به بررسی این مسئله در تمدن‌های ایران، یونان و میان‌رودان می‌پردازد و ضمن بیان تلاقی تمدن‌ها و الهامات آنان از یکدیگر، با توجه به آموزه‌های دینی و خصوصاً نگرش اساطیری تمدن‌های یادشده را به پدیده مرگ بررسی نموده است. همچنین در مقاله معاد جسمانی در قرآن و عهدین نیز مؤلف اعتقاد به بازگشت انسان در آموزه‌های کتاب مقدس و قرآن کریم را به صورت تطبیقی در قالب اعتقاد به معاد مطرح نموده و ضمن تبیین آیاتی از قرآن و متون عهدین که سرنوشت جسمانی نیکوکاران و جسمانی اشرار در آن اشاره شده است، نویسنده در صدد اثبات معاد جسمانی است.

اما آنچه این پژوهش را از سایر پژوهش‌ها خصوصاً مقالات یاد شده متمایز می‌سازد این است که نگارنده به این باور در مقیاسی وسیع‌تر پرداخته است. بر این مبنا و بر اساس پژوهش‌های تاریخی و دینی و با رویکردی توصیفی تحلیلی، اندیشه حیات پس از مرگ در تفکر انسان‌های اولیه و تمدن‌های کهن بررسی و همزمان و افزون بر آن از منظر شریعت‌های آسمانی، این اعتقاد مورد مطالعه قرار گرفته و بر وجه مشترک این باور و تحقیق تطبیقی آن تأکید و واکاوی شده است. به گونه‌ای که ساختار مقاله در موضوع یاد شده از مننه باستانی، تمدن‌های کهن و متون مقدس آسمانی را در بر می‌گیرد و بر این اساس و با توجه به گستردگی این اعتقاد، این پرداخت و پژوهش نوآورانه است.

عصر پیش از تاریخ دین

تقریباً تمامی اولین بازمانده‌های انسانی که دارای اهمیت دینی است، انسان نئاندرتال مربوط به پنجاه هزار سال آخر دوره پارینه سنگی متقدم است.^۱ این دوره بدین معناست که با زمان پیش از تاریخ مکتوب روبرو هستیم، پیش از آن که نوشته‌ای درباره آیین‌ها و اعتقادات وجود داشته باشد. بر اساس یافته‌های مورخان، نئاندرتال‌ها به اروپا، خاورمیانه، شمال آفریقا و شمال آسیا تعلق داشتند. بررسی‌ها نشان می‌دهد آنها اموات خود را با آداب و رسوم خاصی دفن می‌کردند که شیوه تدفین آنها حاکی از اعتقاد به حیات مرموز بعد از مرگ در پس‌اندیشه آنهاست. نمونه‌های وسایل دفن شده از جمله آلات و افزار سنگی و زیورها و اغذیه مختلف که آنها را به رنگ قرمز رنگین می‌ساختند، نماد و بازتابی از اعتقاد به تداوم حیات در جهان دیگر است. (پارتریج، ص ۴۵). در برخی از غارهای حومه مانتون در جنوب شرقی فرانسه، اسکلت‌های منقبض شده‌ای یافت شده است که با اکسید آهن رنگ گرفته‌اند و با دستبندها زینت شده و با ابزارهایی از جنس کوارتز و کاردهایی از جنس سنگ چخماق مجهز شده‌اند. اسکلت‌های کشف شده از ایتالیا تا روسیه حاکی از آن است که مردگان همراه با قیمتی‌ترین دارایی‌های خود دفن می‌شده‌اند و تصور بر این بوده است که اموات این وسایل را با خود به جهان دیگر خواهند برد و به تفسیر دیگر، در آن عالم دارای حیات هستند. کرومانیون‌ها نیز که از انسان‌های اولیه و در عصر پارینه سنگی می‌زیستند، با شباهت‌های زیادی در مراسم

خاکسپاری، همانند نئاندرتال‌ها عقیده داشتند که اموات پس از مرگ در جهان دیگر، عیناً دارای حوائج و امیال جسمانی هستند. (ناس، ص ۹-۱۰ و پارتریج، ص ۴۶).

هرمس

یکی از قدیمی‌ترین نوشته‌های کهن در خصوص بقاء روح، منسوب به هرمس است. سه‌روردی، هرمس را با پیامبر معروف در قرآن یعنی ادریس و نبی یهودی یعنی خنوخ یا آخنوخ یکی می‌داند. (فرک، ص ۲۹). سنت‌های سرّی یهود، او را با آخنوخ نبی که واقف بر اسرار الهی بود، معادل گرفتند. (همان، ص ۲۴). او در نزد یونانیان به طرسمین و آرمس مشهور است و اعراب آن را هرمس می‌خوانند. او همچنین در نبوت و حکمت و حکومت مرتبه جامع داشته است. برخی مولد او را، منیف از دیار مصر گفته‌اند. (تاریخ روضه الصفا به نقل از دهخدا، ج ۱، ص ۱۵۷۲). قاموس کتاب مقدس، خنوخ را هفتمین نسل آدم و ۹۸۷-۶۲۲ تاریخ دنیا را برای او می‌نگارد و می‌گوید خنوخ بدون چشیدن ذائقه مرگ، جاودانه شده است. (هاکس، ص ۳۵۴). در کتاب مقدس چنین آمده است: «و خنوخ با خدا راه می‌رفت و نایاب شد. زیرا خدا او را برگرفت.» (سفر پیدایش، ۵/۲۵). قرآن کریم در خصوص ادریس می‌فرماید: «و اذ کفر فی الکتاب ادریس انه کان صدیقاً نبیاً* و رفعناه مکانا علیا» (مریم/۵۸-۵۷) «و یاد کن در کتاب ادریس را که پیامبری صدیق بود* و او را به مقام والایی رساندیم» مفسرین گفته‌اند که نام ادریس پیغمبر، اخنوخ^۲ بود. (المیزان، ج ۱۴، ص ۸۵-۸۴).

نوشته‌های منسوب به هرمس، بی‌شک در خلال روزگاران بسیار گذر کرده است و هرچند گاهی با خرده‌گیری‌هایی از سوی برخی محققان، مورد بی‌مهری قرار گرفته است اما روح و حقیقت این حکمت را مخدوش نمی‌سازد و همواره در طول تاریخ و در عقول فرزندانگان و عالمان نافذ قرار گرفته است.

مطابق متون هرمس ما باید سرشت قطعاً ناپایدار کل اشیاء مادی را بپذیریم. هر چیزی یک فرآیند تولد و مرگ دارد. قدیمی باید برود تا جدید بتواند به وجود آید. جوانه‌های نو از بقایای فاسد گیاهان کهنه سر بر می‌آورند. این جوانه‌های تازه نیز به نوبه خویش عاقبت فاسد می‌شوند و می‌میرند. هرمس می‌آموزد که تولد انسان، شروع روح مادی نیست بلکه

شروع تجسد روح، به عنوان شخص خاص است و مرگ فقط پایان این شخص خاص و استحاله وی و نقل مکان آن به جایگاه دیگر است. مرگ فقط از تن به در آوردن رخت کهنه جسمانی است. غالب مردم نیز از این حقیقت غافل هستند و لذا بی دلیل از مرگ در هراس اند. هرمس تعلیم می دهد، مرگ فقط فساد یک تن پوش فرسوده است و دوره ی خدمت ما به عنوان حافظان این جهان زمانی که از آن رهایی می یابیم، پایان می پذیرد. زمانی که از قیود این جسم مادی رها می شویم، پاک و مطهر، به وضع ازلی و سرشت اعلا ی خویش مراجعت می کنیم. به بیان دیگر بعد از فساد جسم، نخست صورت مادی تغییر می کند و سپس روح سرشار از حیات، به ملکوت رجعت می کند. مطابق تعالیم هرمس، بعد از ترک جسم، عقل که سرشت آن الهی است از همه قیود و تنگناها خلاصی می یابد و به هیأت نور در می آید و به همه جهات امتداد می یابد. روح می ماند تا داوری گردد و جزا داده شود، به خاطر وظایفی که وانهاده است. ارواح همگی به یک موطن نمی روند و بر حسب تصادف هم به جایگاه های متفاوت رهسپار نمی شوند، بلکه هر یک به موطنی که شایسته سرشت اوست واصل می شود. هرمس می گوید زمانی که روح، جسم را وامی نهد در معرض محاکمه و استنطاق خداوند قرار می گیرد. زمانی که روحی را پاک و شایسته یابند، اجازه می دهند تا در وطنی زندگی کند که در خور طینت اوست، اما اگر آن را کثیف و آلوده به غفلت بیابند، به قعر توفان ها و مصیبت ها می فرستند. جایی که تا ابد میان زمین و آسمان دستخوش تندبادها خواهد بود. همچنین هرمس تمام موجودات انسانی را در معرض درد زادن و مردن قرار می دهد. (فرک، ۱۷۰-۱۶۵). از دیدگاه او تولد دوباره یا مرگ، نظریه نیست که بتوانیم آن را بیاموزیم، این امر یک رخداد طبیعی است که زمانی که خداوند آن را اراده فرماید حادث می گردد. آنچه ما می توانیم انجام دهیم حصول آمادگی برای این فرهیختگی و تنویر ذهنی است که از طریق تسلط بر احساسات خویش و از طریق کردن نهادن به آنچه تقدیر برای ما مقدر کرده است، حاصل می گردد. (همان، ص ۱۹۲).

مصر باستان

تاریخ مصر، یکی از قدیمی‌ترین سرگذشت ملل باستانی است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد اگرچه مصریان باستان بهره‌گیری از زندگی دنیوی را غایت مقصود خود قرار داده بودند اما در بین آنان اندیشه انتقال مرده و زندگی پس از مرگ رشد و نمود پیدا کرد. آنان در ابتدای امر بر این عقیده بودند که تنها سلاطین و فراعنه زندگی جاویدان خواهند داشت اما به تدریج این فکر در بین مصریان رواج یافت که دستیابی به حیات پس از مرگ برای عامه مردم نیز میسر است. همچنین مصریان قدیم بر این باور بوده‌اند که سعادت بعد از مرگ، وابسته به حفظ جسم و بدن است. بنابراین راز و هنر مومیایی کردن را از دیرباز دریافته بودند و به همین منظور بدن مرده را تدهین و نگاهداری می‌کردند. در مورد سرگذشت میت نیز در عالم دیگر، اتفاق عقیده در بین آنان وجود نداشته است و افکار و عقاید ایشان را نمی‌توان به طور منطقی، منظم و منسجم نمود. اما از جمله عقاید آنها می‌توان گفت که آنان به موجودی روحانی موسوم به بع^۳، ایمان داشتند که با بدن پرنده و سر انسانی که در روی قلب یا شکم او قرار دارد در لحظات واپسین بر فراز جسد میت پرواز می‌کند و به جهت علاقه آن روح به جسم، بعد از مرگ دوباره با شوق برمی‌گردد و همان علاقه قدیم به خوردنی و آشامیدنی هنوز در وجود او باقی است و این روح آرامش نخواهد یافت مگر آن که بدن محفوظ مانده باشد و غذا و آب در دسترس او باشد و راه آمد و شد آن روح به درون قبر آسان باشد، یعنی آشیانه قبر را روزنه یا منفذی باشد که مرغ روح بتواند از آن به آسانی عبور کند. (ناس، ص ۶۰-۵۷)

مصریان جسد میت را برای بع حفظ می‌کردند و قبر او را هم با لوازم و اثاث خوراکی فراوان و ظروف مملو از حبوبات و خرما و نان در مدفن میت قرار می‌دادند. همچنین صندلی، میز، ارابه، لوازم مطبخ و حتی اسباب تفریح و ورزش، اشیاء زرین و سیمین و مصنوعات گران بها به داخل قبر می‌نهادند. کتاب مناجات مردگان نیز با میت به خاک سپرده می‌شد که شامل افسونها و اورادی بود و به عنوان یک کتاب راهنما شامل تمام راهنمودهای لازم و طلسم‌هایی بود که بهترین رویدادها را برای میت تضمین می‌کرد و آن‌ها را برای شکلی از حیات پس از مرگ آماده می‌ساخت. (همان، ۶۰-۵۷). به عقیده مصریان روح پس

از مرگ به سرزمین مبارک مغرب اوزیریس انتقال می‌یابد و مسافرت طولانی آغاز می‌کند. جهان اوزیریس، ملکی دلپذیر و آکنده از درختان برومند و سایه افکن است. ارواح سعادت‌مند با همسر و دوستان عزیزان در سایه اشجار به سر می‌برند اما برای این که روح بتواند به این سرانجام مبارک برسد، ابتدا باید از دیوان حساب بگذرد. (همان، ص ۶۱). مطابق باور مصریان، زندگی باید مبتنی بر اصول اخلاقی، پرهیزگاری و کسب خشنودی خدا باشد و گذراندن زندگی نیکو، گذری توأم با سلامت به آخرت را به همراه خواهد داشت. در آثار منقوش باقیمانده از آنان، تصاویر بسیاری از صحنه داوری به چشم می‌خورد که در آن قلب فرد مرده با پری که نماد حقیقت است در ترازوی قضاوت همسنگ شده است. در حضور اوزیریس نوت، کاتب خدایان، نتیجه اعمال را می‌نویسد و آنان که از این قضاوت سربلند بیرون نیایند، برای همیشه نابود خواهند شد. (پارتیج، ص ۷۷-۷۶).

از دیگر عقاید کهن به حیات پس از مرگ و جاودانگی روح در بین مصریان، عقیده به سلطنت اوزیریس^۴ است که در عصر بنای اهرام بسیار رواج داشته است. در کتابهای اموات کشف شده در قبور آنان، داستان حساب ارواح آمده است که در حضور خدای اوزیریس، محاسبه به عمل می‌آید و نیک و بد او را می‌سنجد. سرگذشت این مقررات روح را غالباً بر روی اوراق پاپیروس، برای اموات منقوش ساخته اند که او را در محضر حقیقت یعنی خدای آنوبیس که حافظ مقابر است می‌آورند و سپس در برابر اوزیریس حاضر می‌سازند. روان سرگردان میت، جلال خداوند اوزیریس را که بر تختی نشسته می‌بیند و به عظمت او اقرار می‌کند و گناहانی را که در ایام حیات دامان او از آنها پاک بوده برای او برمی‌شمرد و می‌گوید: « درود باد بر خدای بزرگ! خداوند راستی! بنگر که من اینک نزد تو آمده‌ام و در پیشگاه دادگری تو جا گرفته‌ام. من گناهی نکرده و کار ناشایستی به جا نیاورده‌ام. آنچه را که خدا ناروا شمرده است من روا ندانسته‌ام. هیچ کس را گرسنه نساخته‌ام. مایه بدبختی و زاری کسی نشده‌ام. کسی را نکشتم و به کشتن کسی فرمان ندادم.^۵ از خوراک پرستشگاه نکاسته‌ام و خوردنی‌هایی که برای مردگان بود، برای خود برنداشتم. من زنا نکردم^۶ و از میزان کیل و پیمانانه نکاستم و کفه میزان را سنگین نکردم.^۷ در علامت نقش‌ها، تزویر و تقلب نکردم. طفل را از پستان مادر جدا نساختم. چارپایان و

مواشی را از چراگاه خود دور نکردم. جلو آب جاری سد نساختم و دیگران را از آب نهرها و مجاری میاه محروم ننمودم. سهم خدایان را به درستی پرداختم و چهار بار خود را تطهیر کردم. اینک من پاک و طاهرم.» (ناس، ص ۶۲-۶۱).

آنچه از این اقرارها استنتاج می‌شود، این است که رعایت مجموعه اصول اخلاقی نزد مصریان، در طول اقامت در دنیا، تضمین کننده سعادت در جهان پس از مرگ بوده است. به بیان دیگر، فرد سرنوشت خود را در حیات بعدی وابسته به عملکرد نیکو در دوران حیات خود می‌دانست.

یونان باستان

قرن پنجم قبل از میلاد که اغلب عصر بسیار مهمی در تمدن یونان باستان تلقی می‌شود، دستاوردهای آن مدیون دوره ای است که با زندگی و مرگ سقراط و شاگرد او افلاطون آغاز شد.^۸ سقراط که یکی از بنیانگذاران فلسفه غرب بود، در سال ۴۷۰ قبل از میلاد متولد و در آتن ظهور کرد و شاگردان وی اندیشه های او را برای بشریت به تحریر درآوردند. سقراط پس از محاکمه در دادگاه آتن، بی باک و مشتاق به پیشواز مرگ شتافت و انتقالش به جهان دیگر را به اراده خداوند دانست. (افلاطون، ج ۱، ص ۴۵۴). شاید بتوان گفت، کهن ترین بحث در خصوص مباحث جسم و روح، در محاورات افلاطون، خصوصاً محاوره فایدون در یونان می باشد. موضوع اصلی این گفتگو، فنا ناپذیری روح است. (همان، ص ۴۸۸). افلاطون روح و جسم را دو حقیقت می داند که در این دنیا همراه و ملزم هم گشته اند و بر این عقیده است که روح همچون کشتیان سوار کشتی بدن شده و روزی از این کشتی پیاده خواهد شد. همان گونه که پیش از سوار شدن، زندگی مستقل داشته است. (افلاطون، ج ۱، محاوره فایدون، ص ۴۸۱ و ج ۳، محاوره تیمائوس، ص ۱۷۲۹).

سقراط نیز در بخشی از مکالمه خود با اکیسیوخوس که از مرگ بیم داشت خطاب به وی می گوید: اکیسیوخوس من هر چه می اندیشم می بینم تنها یک چیز را مسلم می توانم دانست و آن این است که روح فنا ناپذیر است و چون از این جهان به جهان دیگر انتقال یابد، از همه دردها فارغ می گردد و از این رو تو نیز یقین می توانی کرد که اگر زندگی را مطابق فرمان خدا به سر ببری چه در آن بالا و چه در این پایین با نیک بختی قرین خواهی

شد و بدان که تو در کام مرگ فرونخواهی رفت بلکه به زندگی جاودان انتقال خواهی یافت و دیگر در تنی فسادپذیر زندانی نخواهی بود. زندگی در آن جهان به آرامی می گذرد و از هرگونه بدی دور است. بر فراز آن مکان آسمانی روشن برافراشته است و در آن جا ذات راستین همه چیز را خواهی دید. کاری با نمایش های عوام، نخواهی داشت بلکه با اشتیاق دست یافتن به حقیقت در جستجوی معرفت خواهی بود. (همان ج ۴، ص ۲۴۵۸). او در خصوص حیات پس از مرگ می گوید: ذات حقیقی هر یک از ما که روح خوانده می شود پس از مرگ نزد خدایان می رود تا در آنجا به حساب زندگی او برسند. این همان روزی است که نیکان و شریفان با خاطری فارغ و آرام چشم به راهش دارند و بدان و ناپاکان چون به یاد آن می افتند ناچار باید به خود بلرزند. به هیچ کس نمی توان پس از مرگ یاری کرد تا زنده بماند. البته همه خویشان مکلف بودند به او یاری کنند که زندگانی در این جهان را با عدالت و کردار نیک بگذرانند تا پس از مرگ از کیفر سختی که در جهان دیگر در انتظار بدکاران است مصون بماند. (همان، ص ۲۲۶۷). سقراط در وصف پاداش های آخرت نیز دامنه بحث خود را به موضوع بقاء روح و چگونگی زندگی بعد از مرگ می کشاند و این موضوع یکی از مضامین مهم کتاب جمهور افلاطون است و در آن گفتگو به اقامه دلیل مبنی بر اثبات بقاء روح می پردازد.

از دیدگاه سقراط، روح جاودان است. چون جنبش روح از خودش است و چیزی که جنبش آن از خودش است، فنا نمی پذیرد. روح مبدأ هر چیزی است که جنبشش از خودش نیست، بلکه جنبانده می شود. مبدأ ازلی و ابدی است و چنین چیزی نمی تواند نابود شود و نه ممکن است به وجود آید، وگرنه رشته همه جهان و همه شدن ها و پدید آمدن ها از هم گسیخته می شود و سکوت و سکون حکمفرما می گردد. از نظر او، هر چیز تنها به وسیله آفت مخصوص به خود معدوم می شود و آفت جسم، روح را معدوم نمی کند. اگر ما بخواهیم روح را آن چنان که هست بشناسیم باید طرز مشاهده خود را تغییر دهیم. ما روح را در حال آلودگی به مصاحبت جسم و مفساد دیگر می بینیم حال آنکه باید آن را به دیده عقل مشاهده کنیم تا حالت مجرد و مصفای آن را دریابیم. او ضمن اقامه دلایل متعدد در کتاب جمهور افلاطون به این نتیجه می رسد که هیچ آفتی نیست که بتواند روح را

معدوم کند. (افلاطون، جمهور، ص ۵۸۶-۵۸۳). سقراط در ادامه بحث، روایتی از مرد دلیری که از نام داشت و اهل پامیفیلیا بود، این گونه نقل می‌کند: این مرد در جنگ کشته شد. پس از ده روز که کشتگان را جمع می‌کردند، تن این یک، همچنان تازه مانده بود. روز دوازدهم که او را روی تل هیزم نهاده بودند و می‌خواستند بسوزانند ناگهان زنده شد و دوباره جان گرفت. او آنچه را که در آن عالم دیده بود چنین نقل کرد: به مجرد اینکه روح من از جسم جدا شد من به همراه بسیاری از مردم دیگر به راه افتادم. ما همچنان می‌رفتیم تا به جایی شگفت‌انگیز رسیدیم. آنجا دو دریچه متصل به یکدیگر روی زمین دیده می‌شد. درست روبرو و بالای آنها، دو دریچه هم در آسمان بود. در میان این دو جفت دریچه، قضاتی نشسته بودند و اعمال نفوس را قضاوت می‌کردند. کسانی را که عادل می‌یافتند اول لوحه‌ای متضمن گواهی عدل به سینه آنان نصب می‌نمودند و سپس آنها را به سمت راست هدایت و در راهی که از میان آسمان می‌گذشت روانه می‌کردند.^۹ اما در مورد نفوس ظالم، اول لوحه‌ای به پشت آنها نصب می‌نمودند که اعمال هر یک در آن ثبت شده بود و سپس آنها را به سمت چپ و بسوی راهی سرازیر می‌فرستادند.^{۱۰} وقتی نوبت به من رسید مرا قاصد و مأمور نمودند که نزد مردم بیایم و از آنچه در آن عالم می‌گذرد خبر دهم. بنابراین به من فرمان دادند که در آن محل گوش و چشم خود را باز و همه چیز را درک کنم.

سقراط در ادامه خلاصه کلام او را اینگونه بیان می‌کند که نفوس انسان‌ها برای هر جرمی که نسبت به کسی مرتکب شده بودند، کفاره گناهان خود را می‌دادند^{۱۱} و آنان که به هم نوع خود نیکی کرده و عدل و درستکاری را پیشه خویش قرار داده بودند پاداش عمل خویش را به همان نسبت دریافت می‌نمودند.^{۱۲} وی مکافات و مجازات نافرمانی نسبت به خدایان و پدر و مادر و قتل نفس^{۱۳} را بیشتر از سایر گناهان نقل می‌کرد. (همان، ص ۵۹۴-۵۹۱).

آیین زرتشت

تاریخ ادیان، آیین زرتشت را حدود ۶۶۰ قبل از میلاد ثبت کرده است. اما برخی پژوهشگران ظهور این پیغمبر ایرانی را هزاره اول قبل از میلاد می‌دانند. (ناس، ص ۴۵۳ و

باقری، ص ۳۹). براساس عقاید زرتشت نیز، مرگ پایان حیات انسان نبوده و حیات عقبی و بقاء روح مبتنی، بر عملکرد انسان یکی از شاخصه‌های اصلی تعالیم زرتشت است. همچنین این قاعده بر اندیشه‌های زرتشتیان حاکم است که هر کس مسئول عمل خویش است و دستاوردهای سرنوشت او در جهان دیگر معلوم خواهد شد.

مطابق عقیده زرتشتی، چون چهار روز از مرگ کسی بگذرد حیات دیگر او آغاز می‌شود. در سه شب نخست، روان او بر سرپیکر خاکی خود می‌نشیند و در کردارها و پندارها و گفتارهای گذشته خود اندیشه می‌کند. اگر او نفس نیکوکار باشد، فرشتگان او را نوازش خواهند کرد و اگر بدکردار بوده است، دیوان پلید بر فراز تارک او به پرواز در می‌آیند و او را آزار می‌رسانند و سرانجام به کیفرگاه می‌کشند. در روز چهارم، روح مرده به سوی پل چینوت (پل جدا کننده) که گذرگاه همه مردگان است رهسپار می‌شود تا او را قضاوت کنند. این پل بر روی دوزخ قرار دارد و یک جانب آن به بهشت منتهی می‌شود. در ترازویی که شاهین آن در دست اهورامزدا است در دو کفه آن کردارهای نیک و بد مرده را مقابلش نهاده‌اند، اعمال او را می‌سنجند. این ترازوی مینوی هرگز خطا نمی‌کند و به اندازه سر مویی، نه برای توانگران و نه برای درویشان منحرف نمی‌شود. اگر خوبی‌های او سنگین‌تر از بدی‌هایش باشند، وی را در گذر از پل و ورود به بهشت راهنمایی خواهد کرد و اگر بدی‌ها افزون بر خوبی‌ها باشند وجدان فرد او را لرزان به روی پل می‌برد و از آن جا او به ورطه دوزخ فرو می‌افتد. (آموزگار، ص ۷۶ و ناس، ص ۴۶۴ و ص ۴۷۵-۴۷۳).

قضاوت دوم پس از رستاخیز است. بنا به تفکر زرتشتی هر فرد پس از مرگ با دو داوری روبروست. نخستین داوری، داوری روح فرد خواهد بود که پس از مرگ واقع می‌شود و قضاوت دوم نیز پس از رستاخیز است. دلیل آنها برای اعتقاد به دو نوع داوری بر این مناسبت که سرشت انسان دارای دو وجه است. وجه مادی و وجه معنوی و هر دو وجه، زاده پروردگار است. بنابراین اصل لازم است فرد از هر دو بعد، وجودش مورد داوری واقع شود؛ تا پاداش و یا کیفر ببیند. نکته قابل ذکر این که، در اعتقادات زرتشتیان دوزخ ابدی نیست. زیرا هدف از تنبیه، اصلاح فرد است. از این رو دوزخ ابدی، چه به معنای دائم و چه به معنای مطلق نمی‌تواند نقش اصلاح کننده‌ای داشته باشد. همچنین در دوزخ همواره تنبیه،

متناسب با گناه خواهد بود. اما در رستاخیز، همه از بهشت یا دوزخ فراخوانده خواهند شد تا در معرض داوری ثانی این بار در مورد جسم قرار گیرند و پس از این داوری بار دیگر بسته به اعمالشان به بهشت یا دوزخ خواهند رفت تا از نظر جسمانی پاداش یا پادافره ببینند. هدف از این دو داوری این است که دو بعد وجودی فرد یعنی جسم و روح چنان پیراسته و اصلاح گردند که وی بتواند در حالت کمال وجودی یکپارچه به خداوند پیوندد و سرنوشت واپسین ایشان باید آن‌ها را در کنار خداوند جای دهد و با داوری و ثبت و دوزخ، آنان اصلاح خواهند شد. همه اعتقادات فوق بر پایه باور به بقاء روح در اندیشه آنان است. (پارتریج، ص ۲۶۹-۲۶۸ و باقری، ص ۵۵-۵۴).

در میان آثار زرتشتی زبان پهلوی «ارداویراف نامه» یکی از مقبول‌ترین و معتبرترین آن‌هاست که به اواخر دوره ساسانی تعلق دارد. این اثر یکی از منابع اساسی برای کشف سرگذشت روان و چگونگی حیات پس از مرگ در باورهای ایران باستان است و شرح دیداری است که ویراف، موبد زرتشتی، ضمن سفر آن جهانی و در حال کشف و شهود روایت می‌کند. روان ویراف، طی این سفر روحانی بر فراز کوه «چکا دایتی» که بنا بر جهان‌شناسی مزدیسنايي در مرکز زمین است قرار می‌گیرد و پس از هفت شبانه روز دوباره در کالبد جسمانی قرار می‌گیرد و آنچه را که مشاهده کرده است، دبیر فرهیخته و فرزانه‌ای در جمع روحانیون بلند مرتبه می‌نگارد. ویراف را لقب «ارداو» به معنای قدیس داده‌اند. وی سفیری است که در این سیر و سلوک روحانی مخاطب سروش اهلو و آذر ایزد قرار می‌گیرد و روان درگذشتگان را در دوزخ و بهشت می‌بیند و مشاهدات وی با عنوان ویراف نامه که در حقیقت توصیف معراج نامه اوست مکتوب می‌شود. (ژینیو، ص ۲۶-۱۳).

این کتاب دربردارنده فصولی است که بیانگر پاداش و کیفر درگذشتگان بر مبنای بقاء روح و تداوم حیات پس از مرگ است. نکته قابل ذکر اینکه اگرچه این اثر بدون شک دستخوش دستکاری‌های متعدد در طول تاریخ بوده است اما از اعتبار کلی و پیام اصلی آن که حیات پس از مرگ و محاسبه‌ی اعمال است نمی‌کاهد. بخش نخست کتاب که اختصاص به بهشت دارد، انعکاسی است از پاداش درستکاران، که تنها جنبه مادی ندارد و بخش دوم کتاب به کیفرهای جسمانی گناهکاران اشاره می‌کند که همیشه کاملاً به گناهی

که فرد در این جهان مرتکب شده ارتباط دارد و از مجازات های روانی کمتر سخن به میان آمده است. (همان، ص ۱۴ و ۲۰)

همچنین از منابع مبتنی بر کتیبه شناسی می توان به اثر سنگ نوشته های «کردیر» اشاره کرد. این سنگ نوشته ها که به سده سوم میلادی و به دوره ساسانی تعلق دارد نیز حامل متنی است که از کشف و شهود کردیر، موبد زرتشتی دیگر روایت می کند. بررسی این سنگ نوشته نشان می دهد دوزخ و بهشت با جزئیات توصیف نشده اند اما در همه آنان اصطلاحات مربوط به سرنوشت روان پس از مرگ، پل چینود و ترازو برای سنجش اعمال انسان دیده می شود. از بررسی و مقایسه این دو منبع یعنی ارادویراف نامه و سنگ نوشته های کردیر به ظاهر یکسان بن مایه سفر به جهان دیگر و دورنمای یک سان از حیات پس از مرگ پی می بریم. (ژینیو، ص ۲۵ - ۲۴).

شریعت موسی (ع)

ابتدا باید توجه داشت که در الهیات یهودی، اصطلاح تورات به سه معنای اساسی به کار می رود. معنی اول، پنج سفر نخست کتاب مقدس است که تورات به معنای خاص است و به اعتقاد یهودیان در کوه سینا از سوی خداوند به موسی نازل شده است. دوم تورات به معنی تمامی متون مقدس یهود (یعنی اسفار پنجگانه بعلاوه کتب انبیاء عهد عتیق) و معنی سوم تعالیم اخلاقی آموزگاران تورات است که بسیاری از آداب و مناسک یهودی بر آن استوار است.^{۱۴} (تورات شفاهی و یا تلمود) از مطالعه اسفار خمسه که به معنای نخست تورات است، چنین بر می آید که این کتاب فاقد اندیشه صریح و روشن نسبت به بقاء روح و رستاخیز است و به نظر می رسد یکی از مهمترین دلیل آن، وجود اعتقاد راسخ به حیات پس از مرگ در باورهای قوم یهود بوده است. بررسی های تاریخی نشان می دهد که در آن عصر، اعتقاد به بقاء روح و حیات پس از مرگ در سرزمین مصر امری یقینی بود و عمومیت داشت و همانطور که پیش تر در مصر باستان بدان پرداخته شد، سنت مرسوم مومیایی کردن در بین آنان نیز از اعتقاد جازم به حیات پس از مرگ نشأت می گرفت. بر این مبنا بعثت موسی در چنین فضایی او را بی نیاز از طرح و اثبات آن می نمود. مضافاً بر این که کتاب های آسمانی در اعصار مختلف نیز متناسب با رفع شبهات عصر نزول بوده

است. بنابراین به نظر می‌رسد این امر در عدم ذکر صریح و روشن از رستاخیز در تورات بی تأثیر نبوده است. برخی از دین پژوهان هم معتقدند آیات مربوط به رستاخیز و حیات پس از مرگ از اسفار پنجگانه حذف و تحریف گردیده است. اما با وجود آنچه گفته شد آیاتی در اسفار پنج گانه وجود دارد که می‌تواند به رستاخیز مردگان دلالت کند، آیات مذکور در سفر تثئیه است: «بدانید که تنها من خدا هستم و با من خدای دیگری نیست. من می‌میرانم و زنده می‌سازم، معروح می‌کنم و شفا می‌دهم و کسی نمی‌تواند از دست من رهایی بخشد.» (سفر تثئیه، ۳۹/۳۲)

در سایر کتب انبیاء یهود، آیات و شواهد متعددی وجود دارد که دلالت میکند روح باقی است و در رستاخیز، بار دیگر به جسم می‌پیوندد و در محکمه عدل الهی حاضر و داوری می‌شود. از جمله در کتاب اول سموئیل آمده است: «خداوند می‌میراند و زنده می‌کند و به گور فرو می‌برد و بر می‌خیزاند.» (کتاب اول سموئیل، ۶/۲). همچنین در کتاب اشعیا نبی می‌خوانیم: «اما مردگان قوم تو زنده شده و از خاک برخوانند خواست. زیرا شبنم تو بر بدن های آنان خواهد نشست و به آنان حیات خواهد بخشید. کسانی که در خاک زمین خفته اند، بیدار شده و سرود شادمانی سر خواهند داد.» (کتاب اشعیا، ۱۹/۲۶). در بخش دیگری از کتاب اشعیا می‌خوانیم: «خداوند عدالت را مانند زره می‌پوشد و کلاهخود نجات را بر سر می‌گذارد، سراسر وجود او آکنده از حس عدالت خواهی است. او از ظالمان انتقام خواهد کشید. دشمنان خود را به سزای اعمالشان خواهد رسانید و مخالفان خود را حتی اگر در سرزمین های دور از دست نیز باشند، جزا خواهد داد.» (کتاب اشعیا، ۱۸/۵۹-۱۷). و در فراز بعد می‌خوانیم: «به درستکاران بگوئید سعادت مندی نصیب شما خواهد شد و از ثمره کارهای خود بهره مند خواهید شد ولی به بدکاران بگوئید وای بر شما زیرا مصیبت نصیب شما خواهد شد و به سزای اعمالتان خواهید رسید.» (کتاب اشعیا، ۱۱/۳-۱۰). در مزامیر که به زبور داوود شهرت دارد آمده است: «خداوند تا ابد پادشاه است. او مسند داوری خود را برقرار کرده تا قوم های دنیا را به عدل و انصاف داوری نماید.» (کتاب مزامیر، ۷-۸/۹).

اعتقاد به حیات پس از مرگ در کتاب دانیال نبی نیز آمده است: «بسیاری از آنان که

در خاک زمین خوابیده اند بیدار خواهند شد، اما اینان به جهت حیات جاودانی و آنان به جهت حقارت و خجالت جاودانی. حکیمان مثل روشنایی افلاک خواهند درخشید و آنان که بسیاری را به راه عدالت رهبری می نمایند، مانند ستارگان خواهند بود، تا ابد الا باد.» (دانیال، ۱۲/۳-۲) در کتاب جامعه سلیمان می خوانیم: «هرکاری که می کنی آن را خوب انجام بده، چون در عالم مردگان که بعد از مرگ به آنجا خواهی رفت، نه کار کردن هست، نه نقشه کشیدن، نه دانستن و نه فهمیدن.» (جامعه، ۹/۱۰). در ادامه و با عنوان خاتمه در این کتاب می خوانیم: «خدا هر عمل خوب یا بد ما را، حتی اگر در خفا نیز انجام شود، داوری خواهد کرد.» (جامعه، ۱۲/۱۴).

از بررسی مجموع آیات ذکر شده در تورات به معنی خاص و در سایر کتب انبیاء عهد عتیق به روشنی معلوم می گردد که اشارات و عبارات متعددی دلالت دارند بر این که مرگ پایان زندگی انسان نبوده و با پایان زندگی فرد در دنیا، دوره تلاش و عمل به اتمام می رسد، اما روح انسان پس از مرگ باقی است و مردگان بار دیگر زنده شده، در محکمه عدل الهی حسابرسی و داوری می گردند. گناهکاران و نیکوکاران بر اساس چگونگی عملکرد در حیات دنیا محاسبه می شوند و فصل برداشت انسان از اعمالش در حیات بعدی فرا می رسد. حیاتی توأم با بقاء و جاودانگی در عالمی که تا کنون از دیدگان ظاهری انسان مستور بوده است.

اما از مطالعه تلمود نیز چنین نتیجه می شود که اعتقاد به حیات پس از مرگ و رستاخیز یکی از ارکان و اصول آیین یهود است. این کتاب که در تفسیر و تأویل تورات توسط خاخام های یهودی است، تورات شفاهی نامیده می شود و در نزد یهودیان از جایگاه بسیار بالا و مقبولیت خاصی برخوردار است. در تلمود درباره مرگ چنین آمده است: برای مردم، خداوند «روز داوری بزرگ» را تعیین فرموده است. که پس از مرگ واقع می شود. قانون تلمود چنین مقرر داشته است، کسی که قبرهای یهودیان را می بیند این دعا را می خواند، «مبارک است خدایی که شما را به عدالت آفرید، شما را به عدالت روزی داد، شما را به عدالت (از گور) بر می انگیزد.» (کوهن، ص ۹۹).

قوم یهود در ادوار باستانی نیز، عقیده ساده ای داشتند. مطابق باور آنان اموات بعد از مرگ به حفره و هاویه ای فرو افتاده و در آنجا حیاتی نامعلوم خواهند داشت. یهویان آن مکان را به زبان خود شئول می نامیدند که مکان ظلمت و سکوت و فراموشی مطلق است. اما به تدریج عقیده دیگری جایگزین آن گردید که اموات را بعد از مرگ قیامتی است که از قبور برمی خیزند و با نیروی کامل جسمانی و عقلانی زنده می شوند. (ناس، ص ۵۴۸).

امروزه سنت یهودی تأکید دارد که در آخرالزمان، خداوند مسیح موعود را برای رستگاری قومش خواهد فرستاد و جهان وارد عصر مسیحایی خواهد شد. براساس تعالیم یهود، فرجام شناسی مبسوطی صورت بندی شده و به مراحل مختلف تقسیم گردیده است. نخست زمان رهایی مسیحایی خواهد رسید که بنا بر تلمود بابلی، عصر مسیحایی پس از دوره ای از زوال و مصیبت خواهد رسید و صلح بر زمین حاکم خواهد شد. در پایان این دوره مردگان، رستاخیز خواهند کرد و به روح خویش خواهند پیوست و بشر به داوری نهایی فرا خوانده خواهد شد. در این داوری آنان که درستکار اعلام شوند به بهشت (باغ عدن) خواهند رفت و آنان که گناهکار خوانده شوند به پادافره ابدی در دوزخ (هینوم) محکوم خواهند شد. (پارتریچ، ص ۳۱۲). موسی بن میمون از علمای بزرگ یهود سیزده ریشه را برای یهودیت ترسیم کرد که به اصول سیزده گانه یهود معروف است و از ارکان عقیدتی آنان محسوب می شود. در اصل سیزدهم آن ایمان به رستاخیز مردگان مطرح است و با این کلمات به آن اشاره شده است: «با ایمان کامل باور دارم که رستاخیز مردگان در روزی که مشیت خالق باشد، فرا خواهد رسید.» (همان، ص ۳۰۰).

اما به رغم آنچه گفته شد، یعنی وجود آیاتی که در تورات بقاء روح و رستاخیز را القاء می کند و وجود آیات متعدد در کتب انبیاء عهد عتیق که به طور صریح به موضوع مورد بحث اشاره می کند، به عقیده فرقه ای از یهودیان به نام صدوقیان، مرگ پایان حیات انسان است و همزمان با مرگ جسم، روح نیز فانی می شود. دلیل آنان عدم تأکید و تصریح این موضوع در اسفار پنج گانه موسی است. صدوقیان فقط اسفار حضرت موسی را قبول داشتند و سایر کتب انبیاء عهد قدیم را رد می کردند. افکار و عقاید آنان درباره دین همواره اکتفا به صورت ظاهری بود. (قاموس کتاب مقدس، ص ۵۵۲).

شریعت عیسی (ع)

در آیین مسیحیت، کتاب مقدس از دو بخش ناهمسان تشکیل شده است. بخش نخست و به مراتب مفصل تر را مسیحیان «عهد عتیق» می خوانند که صرفاً متون مقدس عبری یهود است. این متون، تاریخ و اندیشه ی دینی را تا زمان ظهور عیسی شامل می شود و بخش دوم، کتاب های اختصاصاً مسیحی کتاب مقدس را تشکیل می دهد که به عهد جدید مشهورند. باور متعارف مسیحی این دو کتاب «عهد عتیق و عهد جدید» را واحد و حاصل وحی و کلام خداوند می داند. اما با مطالعه عهد جدید درمی یابیم که اعتقاد به بقاء روح و حیات پس از مرگ یکی از اصول عقاید مسیحیت است. بر اساس تعالیم مسیحیت، حیات مجدد عیسی مسیح در صبح روز سوم، پس از مصلوب شدن، مهمترین نماد بقاء روح انسان است. این رخداد که در هر چهار انجیل ذکر شده است، وقوع حیات مجدد و جاودانگی روح را به طور آشکار و ملموس مسجل می سازد. در این واقعه جسم عیسی، از قبر و مدفن خویش پس از سه روز قیام میکند و حیات مجدد او آغاز می گردد. عیسی ابتدا بر پطرس ظاهر شده و بعد دوازده حواریون او را دیدند و سپس خود را به بیش از پانصد نفر ظاهر نمود. بنا بر عقیده آنان، نخستین کسی که زنده شد مسیح بود و بعد از او تمام آنانی که به او تعلق دارند، پس از مرگ، حیات مجدد دارند و زنده خواهند شد. همچنین مطابق عقاید مسیحیت، آدم ابوالبشر با ارتکاب گناه، سبب انتشار گناه به نسل خویش گردید و مرگ مسیح فدیة گناه انسان است. (نامه اول قرنیتان، ۱۵/۲۳-۳).

پولس رسول که از مبلغان مسیحیت بود، در کتاب اعمال رسولان، در این خصوص می نویسد: «اما اگر پیغامی که ما اعلام کردیم این بود که مسیح از مردگان برخاسته است و شما به آن ایمان آوردید، پس چگونه است که بعضی از شما اکنون می گوئید که مرده ها هرگز زنده نخواهند شد؟ چون اگر مرده ها در روز قیامت زنده نخواهند شد، بنابراین مسیح هم زنده نشده است.» (نامه اول قرنیتان، ۱۳/۱۲-۱۲). مطابق این عبارات، انکار حیات پس از مرگ و رستاخیز در مسیحیت به منزله انکار زنده شدن مسیح است. انجیل لوقا بعد از زنده شدن عیسی از «صعود عیسی به آسمان» یاد می کند و ذکر می کند: «آنگاه عیسی ایشان (شاگردان) را با خود تا نزدیکی بیت عنیا برد. در آن جا دستهای خود را به سوی

آسمان بلند کرد و ایشان را برکت داد و در همان حال از روی زمین جدا شد و به سوی آسمان بالا رفت.» (لوقا، ۵۱/۲۴-۵۰). همچنین در انجیل لوقا می‌خوانیم بعد از آن که عیسی به شاگردانش ظاهر می‌شود، می‌فرماید: «چرا وحشت کرده اید؟ چرا شک دارید و نمی‌خواهید باور کنید که خودم هستم! به جای میخها در دستها و پاهایم نگاه کنید! می‌بینید که واقعا خودم هستم! به من دست بزنید تا خاطر جمع شوید که من روح نیستم چون روح بدن ندارد، اما همینطور که می‌بینید من دارم!» (لوقا، ۳۹/۲۴-۳۸). شاگردان به نقل از انجیل لوقا، شاد و حیرت زده می‌شوند و عیسی در ادامه برای آن که حجت را تمام و شک شاگردان را به یقین مبدل سازد، دستها و پاهای خود را به آنان نشان می‌دهد و از شاگردان می‌پرسد که آیا در این جا چیزی برای خوردن دارید؟ و آنها مقداری ماهی پخته به ایشان می‌دهند. و عیسی در برابر چشمان شگفت زده شاگردان، آن را می‌خورد. (لوقا، ۴۳/۲۴-۴۰).

در الهیات مسیحی، قیام عیسی از مدفن دنیایی خود، نشانه روشن و تضمینی بر صدق حیات دوباره‌ی همه مردگان است. همچنین در انجیل چهارگانه، نمونه‌های متعددی از حیات مجدد و به بیان دیگر زنده نمودن مردگان توسط عیسی مسیح نقل شده است که همگی شواهد متقن و محکمی از موضوع است که به برخی اشاره می‌گردد. در انجیل یوحنا نقل شده است: که شخصی به نام ایلعازر بیمار شد و این خبر به عیسی نبی فرستاده شد. وقتی عیسی این خبر را شنید فرمود این بیماری سبب مرگ ایلعازر نخواهد شد، بلکه باعث بزرگی و جلال خدا خواهد گشت و عیسی با شاگردانش به سمت بیت عنیا در جایی که ایلعازر بود رفتند و به شاگردانش فرمود ایلعازر خوابیده است و می‌روم تا او را بیدار کنم. شاگردان تصور کردند که منظور عیسی این است که ایلعازر دیشب راحت خوابیده است. از این رو گفتند پس حالش خوب خواهد شد ولی منظور عیسی این بود که ایلعازر مرده است. آنگاه عیسی به طور واضح فرمود: ایلعازر مرده است و من خوشحالم که در کنار او نبودم چون مرگ او یک بار دیگر به شما فرصت خواهد که به من ایمان آورید. حال بیاید نزد او برویم. سران قوم و نیز خواهران ایلعازر او را همراهی کردند و با هم به مدفن ایلعازر رفتند. عیسی فرمود: سنگ را کنار بزنید. خواهر ایلعازر گفت او اکنون متعفن شده است. چون چهار روز است که او را دفن کرده ایم. عیسی فرمود: مگر نگفتم اگر

ایمان بیاوری کارهای عجیب از خدا می بینی. پس سنگ را کنار زدند. آن گاه عیسی به آسمان نگاه کرد و گفت پدر شکر می کنم که دعای من را شنیده ای. البته همیشه دعایم را می شنوی ولی این را به خاطر مردمی که در اینجا هستند گفتم تا ایمان آورند که تو مرا فرستاده ای. سپس با صدای بلند فرمود: ایلعازر، بیرون بیا! ایلعازر از قبر بیرون آمد در حالی که تمام بدنش در کفن پیچیده شده و با پارچه ای سر و صورتش را پوشانده بودند. عیسی فرمود او را باز کنید تا بتواند راه برود. (یوحنا، ۱۱/۴۴-۱).

در انجیل مرقس آمده است: زنی نزد عیسی (ع) رفته و از آن حضرت در خواست می کند که دست خود را بر دختر کوچکش بگذارد تا شفا پیدا کند و نمیرد و عیسی با او به راه می افتاد و اما قبل از آنکه عیسی به خانه دختر برسد، باخبر شدند که او فوت کرده است و دیگر لزومی ندارد مزاحم عیسی شوند. اما عیسی وقتی این را شنید فرمود: فقط ایمان داشته باش و همراه پطرس و یعقوب و یوحنا به خانه دختر ک رفته و خطاب به جمعی که به خاطر مرگ او پریشان حال بودند، فرمود: چرا گریه می کنید؟ دختر نمرده است، خوابیده است. سپس با پدر و مادر و سه شاگرد خود وارد اطاقی شد که دختر آرمیده بود. دست دختر را گرفت و فرمود: دخترم بلند شو. دختر ک فوری برخواست و شروع به راه رفتن کرد. پدر و مادرش با دیدن این معجزه غرق در حیرت و شگفتی شدند. عیسی در ادامه از آنان می خواهد تا به دختر غذا دهند. (مرقس، ۵/۴۳-۲۱).

در انجیل لوقا با عنوان «عیسی مرده ای را زنده می کند» آمده است: عیسی به همراه شاگردانش به دروازه شهری رسیدند که مردم آن جنازه جوانی که تنها پسر یک بیوه زن بود، همراهی می کردند. وقتی عیسی مسیح آن مادر داغ دیده را می بیند بر او ترحم می فرماید و می گوید گریه نکن. سپس نزدیک تابوت می رود و دست بر آن می گذارد و می فرماید ای جوان به تو می گویم برخیز! آن جوان بلافاصله بر می خیزد و با کسانی که اطراف او بودند مشغول گفتگو می شود و به این ترتیب حضرت عیسی او را به مادرش بر می گرداند و خبر این معجزه در سراسر ایالت یهودیه و در سرزمین های اطرافش شنیده می شود. (لوقا، ۷/۱۷-۱۱). در انجیل متی می خوانیم، هنگامی که پطرس خطاب به عیسی می گوید ما از همه چیز دست کشیده ایم تا به دنبال شما و در معیت شما باشیم، حال چه

سودی عاید ما می شود؟» عیسی جواب داد: وقتی من در آن دنیای جدید بر تخت سلطنت بنشینم، شما شاگردان من نیز بر دوازده تخت نشسته، دوازده قبیله اسرائیل را داوری خواهید نمود.» (متی، ۲۸/۱۹). مطابق این عبارت انجیل، بدون تردید عیسی، پاداش عمل شاگردان را در حیات پس از مرگ بشارت می دهد. در مکاشفه یوحنا می خوانیم: «سپس مرده ها را دیدم که از کوچک به بزرگ در برابر خدا ایستاده اند. دفترها یکی پس از دیگری گشوده شد تا به دفتر زندگان رسید. مردگان همگی بر طبق نوشته های این دفترها محاکمه شدند. بنابراین، دریا و زمین و قبرها، مرده هایی را که در خود داشتند، تحویل دادند تا مطابق اعمالشان محاکمه شوند.» (مکاشفه یوحنا، ۱۳/۲۰-۱۲).

بنابر مکاشفه یوحنا، مردگان حیات مجدد خواهند یافت و همه اعمال مکتوب شده خود را نظاره می کنند و مورد محاسبه الهی قرار می گیرند. پولس رسول نیز، نوید حیات پس از مرگ و زندگی جاویدان را می دهد. پولس در نامه اول به کلیسای قرنتس، ذیل عنوان «شناخت واقعیت قیامت از طبیعت» می گوید: «اما شاید کسی پرسد چگونه مردگان زنده خواهند شد؟ به هنگام زنده شدن چه نوع بدنی خواهند داشت؟ چه سوال ناآگاهانه ای! جواب سؤالتان را می توانید در باغچه خانه تان بیابید! وقتی دانه ای در خاک می کارید، پیش از آنکه سبز شود، نخست می پوسد و می میرد، و هنگامی که سبز می شود، شکلش با آن دانه ای که کاشتید، خیلی فرق دارد... اما خدا به آن دانه، بدنی تازه و زیبا می دهد... به همین صورت، این بدن خاکی و زمینی ما که محکوم به مرگ و نابودی است با بدنی که بعد از زنده شدن خواهیم داشت، تفاوت دارد. زیرا آن بدن هرگز نخواهد مرد.... به هنگام مرگ، بدن نفسانی دفن می شود اما در روز قیامت، بدن روحانی برخواند خواست.» (نامه اول قرنتیان، ۱۵/۴۴-۳۵). او برای فهم و اثبات چگونگی زنده شدن مردگان، از زنده شدن دوباره بذر در دل خاک و رویش مجدد آن کمک می گیرد و ما را دعوت به تأمل در این پدیده به ظاهر ساده می نماید.^{۱۵}

بنابراین اعتقاد نداشتن به جاودانگی روح، ناشی از عدم بینش و تأمل است. عدم باور به زندگی جاویدان، مانند آن است که از دریچه چشم کرمی، جهان را نظاره کنی. کرمی که در زیر زمین می خزد و می بیند که دانه در دل تاریکی می پوسد با خود می اندیشد که

این پایان زندگی دانه است. کرم خاکی قدرت درک حیات بعدی دانه، جوانه زدن، ساقه کردن و گل کردن که روئیدن از درون جسم تپاه شده در خاک است را ندارد. زنده شدن مردگان نیز به همین گونه است. به تعبیر زیبای پُلوس، جسم نفسانی کاشته میشود و جسم روحانی برمی خیزد. اگر جسم نفسانی هست، هرآینه جسم روحانی نیز هست. بدن اول از، زمین خاکی است. بدن دوم از آسمان ملکوتی است. روز مرگ جسم انسان، روز تولد روح است و سفر واپسین، تنها با گذشتن از معبر مرگ می گذرد. پس برای رسیدن به حیات جاودان، لاجرم باید از گذرگاه مرگ عبور کرد. به این ترتیب، پُلوس به ما ابدیت و حتمی بودن حیات پس از مرگ را که هدیه مساوی و بدون تبعیض خداوند به فرزندان خاک است، تعلیم می دهد و می توان گفت چکیده و جوهر فلسفه پُلوس، جاودانگی روح و نوید زندگی جاویدان است. (توماس، ص ۱۲۳)

امروزه نیز در اعتقادنامه های کلیسا که در مراسم عبادی قرائت می شود ایمان به حیات مجدد و رستاخیز مطرح و از اصول عقاید مسیحیت یاد می شود. این اعتقادنامه ها با هدف خلاصه ای سهل الوصول از اصول عقاید مسیحیت که در مناسبت های عمومی کلیسا قابل استفاده باشد، جمع آوری شده است و از آن جمله اعتقادنامه نیقیه و اعتقادنامه رسولان است که اعتقاد به رستاخیز مردگان در آن ذکر شده است. چنانچه در بخش پایانی نیایش اعتقادنامه نیقیه آمده است: «ما در انتظار رستاخیز مردگانیم و چشم انتظار زندگی جهانی که در راه است.» همچنین در اعتقادنامه رسولان، ایمان به حیات پس از مرگ مطرح شده است. این اعتقادنامه که به رسولان مسیح نسبت داده اند، شامل دوازده بند است که در آن متعلقات ایمان مسیحی ذکر شده است. و بنا بر عقاید مسیحیان هر یک از دوازده بند این اعتقادنامه را یکی از رسولان بیان کرده است. این اعتقادنامه در بیشتر مراسم عبادی کلیساها خوانده می شود. در بند دوازدهم آن می خوانیم: «ایمان به برخاستن از مرگ و زندگی ابدی.» مسیحیان همواره با خواندن این اعتقادنامه ها، ایمان خود به حیات پس از مرگ را اعلام می دارند.

دین اسلام

از دیدگاه قرآن کریم انسان موجودی مرکب از دو ساحت است. ترکیبی از بدن مادی و حقیقتی غیرمادی به نام روح که بعد از متلاشی شدن جسم باقی و در عالم دیگر به حیات ادامه می‌دهد. آموزه‌های قرآن کریم تصریح می‌فرماید که انسان متشکل از دو بعد جسمانی و روحانی است. از مهمترین آیاتی که بر تمایز آفرینش جسم و روح دلالت دارد، آیات سوره ص است: «**اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين* فاذا سويته و نفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**» (ص/۷۲-۷۱). «یادکن هنگامی که خدا به فرشتگان گفت که من بشری را از گل می‌آفرینم پس آنگاه او را به خلقت کامل بیاراستیم و از روح خود در آن بدمیدم پس بر او به سجده درآئید.»

در آیات فوق دمیدن روح در بدن، پس از خلقت جسم ذکر شده است که مرحله‌ای متفاوت از آفرینش بشر از گل می‌باشد و مؤید متمایز بودن ساحت غیر مادی انسان است. همچنین با استناد به (نفخت فيه من روحي) می‌توان گفت مهمترین دلیلی که بر بقاء روح انسان دلالت دارد، پیوند انسان با نفخه‌ی الهی است. زیرا روح انسان، جزئی افاضه شده از کل است و کل فناپذیر است. بنابراین بعد از مفارقت از جسم، به دلیل رابطه‌ی با کل همواره باقی و هرگز برای او فناپذیر نیست. پذیرش حیات پس از مرگ و ایمان به آن، ارتباط تنگاتنگی با اعتقاد به بقاء روح دارد. به تعبیر دیگر پذیرش این اصل که انسان مرکب از جسم و روح است و حقیقت ثابت انسان همان روح است، پذیرش حیات پس از مرگ و رستاخیز را به همراه می‌آورد و باور به رستاخیز انسانها به تبع باور به بقاء روح پایه‌گذاری می‌شود. بنابراین اگر حقیقت ثابت انسان را پس از متلاشی شدن جسم بپذیریم، میتوانیم درک صحیحی از حیات مجدد او به اندیشه آوریم.

از جمله آیات دیگری که بر تفاوت آفرینش جسم و روح اشاره دارد، آیه ذکر شده در سوره مؤمن است. در این آیه خداوند بعد از ذکر مراحل مختلف آفرینش انسان، به خلقت روح اشاره می‌فرماید: «**ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين**». (مؤمنون/۱۴). «آنگاه نطفه را علقه و علقه را گوشت پاره و آن گوشت پاره را استخوان و بر استخوان ها گوشت

پوشانیدیم. پس از آن خلقتی دیگر انشاء نمودیم، آفرین بر قدرت کامل بهترین آفریننده.» مطابق این دسته از آیات نیز، آفرینش روح و ماهیت آن، متفاوت از خلق جسم مادی او است. به عبارت دیگر، ساختار روح، مغایر با ساختار ماده است و خداوند با این سبک بیان در آیه (پس از آن خلقتی دیگر انشاء نمودیم) خلقت عالم ارواح را از عالم اجساد جدا می‌کند.

اما در خصوص معنای کلمه روح، باید گفت این واژه به معنای مبدأ حیات است که انسان به وسیله آن قادر بر احساس و ادراک و حرکت ارادی می‌شود. (المیزان، ج ۱۳، ص ۲۷۰). روح، حاکم و مدبر بر بدن و بدن ابزار اوست. روح در بدن به مثابه حاکمی است که در شهر و مملکت خویش فرمان می‌راند. همچنین درباره ماهیت روح، باید گفت، قرآن کریم درک کامل از چیستی روح را غیر ممکن می‌داند و روح را امری الهی تعریف می‌کند. در سوره اسراء می‌خوانیم: «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و ما اویتیم من العلم الا قلیلا» (اسراء/۸۵). «از تو در خصوص روح می‌پرسند، بگو روح امری است از جانب پروردگرم و جز اندکی از علم به شما داده نشد.» بنابراین سخن گفتن از ماهیت روح و چگونگی آن بسیار مشکل و کنه و حقیقت آن، مجهول و اسرار آمیز است. به گونه ای که قرآن کریم بر آگاهی بسیار کم و ناچیز انسان‌ها در این موضوع تصریح می‌فرماید. همچنین با اندکی تأمل روشن می‌شود با استناد به این آیه علم به ماهیت امری که تنها به خدا اختصاص دارد برای انسان به واسطه محدودیت‌های انسانی به صورت کامل ممکن نیست.

قرآن کریم بیشترین آیات را پس از موضوع توحید به مسائل مربوط به حیات پس از مرگ و معاد اختصاص داده است. در میان این آیات، شواهدی وجود دارد که با صراحت به بقاء روح، تجرد آن و حیات پس از مرگ دلالت می‌کند که به چند مورد آن اشاره می‌شود: «قال اهبطوا بعضکم لبعض عدو و لکم فی الارض مستقر و متاع حین* قال فیها تحیون و فیها تموتون و منها تخرجون» (اعراف/۲۵-۲۴). «فرود آئید که برخی از شما برخی دیگر را دشمن هستید و زمین تا هنگام معین جایگاه شماست* خدا فرمود در این زمین زندگی کنید و در آن بمیرید و هم از آن برانگیخته شوید.» آیات فوق نشان می‌دهد

خداوند از زمان هبوط آدم، یعنی شروع داستان خلقت این اصل مهم را متذکر شده است. براین مبنای، برانگیخته شدن دوباره ی انسان یعنی همان بقاء روح و حیات پس از مرگ، جزء اولین و مهمترین پیام های خداوند به آدم و فرزندان او بوده است.

از شواهد دیگر قرآنی که بر این حقیقت دلالت دارد این آیه است: «**قُلْ يَتُوفَكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ**» (سجده/۱۱). «بگو فرشته مرگی که بر شما گماشته شده است روح شما را به تمام و کمال می ستاند، سپس به سوی پروردگار خود باز گردانده می شوید.» مطابق این آیه نیز انسان واقعیتی وراء جسم مادی خود دارد. خلقت او به مرگ منتهی نمی شود و بعد از مرگ متلاشی نمی گردد. حقیقت و اصالت انسان که همان روح و جان اوست دارای تجرد (مفارقت از ماده) است. این وجود، ویژگی های جسم و ماده را ندارد و بعد از مرگ باقی و به سوی خداوند رجوع می کند و از یک زندگی جاودانه برخوردار خواهد شد.

این حقیقت به بیانی دیگر در سوره زمر نیز به آن اشاره شده است: «**اللَّهُ يَتُوفِي الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَاصِبِهَا فِيمَسْكُ الْآتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْآخِرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ**» (زمر/۴۲). «خداوند ارواح را به هنگام مرگشان به تمام و کمال قبض می کند و جان کسانی را که نمرده اند نیز به هنگام خوابشان می ستاند، سپس آنهایی را که حکم مرگ بر آنان گذرانده است، نگاه می دارد و دیگران را تا سرآمدی معین به بدن ها می فرستد. همانا در این امر نشانه هائی است برای کسانی که تفکر می کنند.» مطابق این آیه قبض روح فقط توسط خداوند صورت می گیرد و به اذن خدا کار فرشته مرگ نیز هست. همچنین روشن می گردد مردن و خوابیدن هر دو قبض روح است. با این تفاوت که ارواحی که قضای مرگ بر آنها مقرر شده دیگر به بدنها بر نمی گردند و آن ارواحی که چنین قضایی بر آنها معین نشده است، روانه بدنها می شود. از این آیه به روشنی نتیجه می شود که روح یا جان آدمی غیر از کالبد اوست و به هنگام خواب از بدن جدا می شود و مستقل از بدن در جهان برتر به سر می برد. (المیزان، ج ۱۷، ص ۴۰۸-۴۰۷). از دلایل دیگر تجرد روح، استناد به این آیه قرآن است: «...ومن ورائهم برزخ الی یوم یبعثون» (مؤمنون/۱۰۰) «و از عقب آنها عالم برزخ است تا روزی که برانگیخته شوند.» مطابق

قسمت پایانی آیه صد سوره مؤمنون آنان که مرگشان فرا رسیده تا روز برانگیخته شدن در عالم برزخ که واسطه دنیا و آخرت است به سر می برند و این انتقال جز با تجرد روح قابل توجه نیست. زیرا وجود هر فرد در عالم برزخ و بعد از مرگ و متلاشی شدن جسم، تنها با پذیرش بعد دیگری از او قابل قبول است. قرآن کریم همچنین نمونه های عینی زنده شدن مردگان که مؤید بقاء روح و چگونگی حیات مجدد است، را متذکر شده است. این مصادیق ضمن دعوت انسان ها به تفکر و تأمل گواه صدقی است بر این که انسان ها به طور ملموس امکان حیات پس از مرگ و پدیده رستاخیز را بنگرند و به اطمینان قلبی دست یابند. یکی از برجسته ترین نمونه ها، در سوره بقره ذکر شده است: «و ابراهیم گفت پروردگارا به من بنما که چگونه مردگان را زنده خواهی کرد؟ خداوند فرمود باور نداری؟ گفت آری لیکن می خواهم قلبم اطمینان یابد. خدا فرمود چهار مرغ بگیری و گوشت آنها را به هم در آمیز نزد خود آنگاه هر قسمتی را بر سر کوهی قرار ده. سپس آن مرغان را بخوان تا به سوی تو شتابان آیند و بدان که خداوند بر همه چیز توانا و داناست.» (بقره/۲۶۰).

نمونه دیگر، عزیر که به تعبیر برخی روایات ارمیا، از انبیاء بنی اسرائیل است، می باشد. (تاریخ طبری، ج ۲، ص ۴۷۰ و دهخدا، ج ۲، ص ۱۹۱۶). بنابر آیات قرآن «عزیر بر دهکده ای که خراب و ویران شده بود گذر کرد، گفت: خدا چگونه این مردگان را زنده خواهد کرد، پس خداوند او را صد سال میراند و سپس زنده کرد و برانگیخت و به او فرمود که چند مدت درنگ نمودی؟ جواب داد یک روز یا پاره ای از روز. خداوند فرمود بلکه صد سال درنگ نمودی. در طعام و شراب خود نظر کن که هنوز تغییر ننموده و الاغ خود را بنگر تا بر تو معلوم شود و ما تو را حجت و نشانه برای خلق قرار دهیم و بنگر بر استخوان ها که چگونه بهم پیوسته و گوشت بر آن پوشانندیم. چون اینکار بر او روشن گشت، گفت به یقین می دانم که خدا بر هر چیز قادر است.» (بقره/۲۵۹)

از مصادیق دیگر حیات مجدد، داستان اصحاب کهف است که قرآن از آن اینگونه یاد می کند: «آیا پنداری که اصحاب کهف و رقیم از نشانه های عجیب ماست * آنگاه که آن جوانمردان به غارها پناه بردند و گفتند ای پروردگار ما، ما را از سوی خود رحمت عطا کن و بر ما وسیله رشد مهیا ساز * پس ما بر گوش آنها تا چند سالی پرده بیهوشی زدیم *

سپس آنان را برانگیختیم تا معلوم گردانیم کدامیک از آن دو گروه مدت درنگ را احصاء خواهند کرد» (کهف/۱۲-۹). خداوند بعد از ذکر آیاتی در وصف اصحاب و چگونگی احوال آنان در غار می فرماید: همچنین آنها را برانگیختیم تا با یک دیگر گفت و شنود کنند. یکی از آنها پرسید چند وقت است که آرمیده اید؟ گفتند یک روز یا پاره ای از روز را آرمیده ایم. گفتند پروردگارتان بهتر داند که چند وقت آرمیده ایم. در ادامه قرار می شود یکی از اصحاب برای تهیه غذا به شهر برود. او بعد از ورود به شهر همه چیز را تغییر یافته می بیند و با دگرگونی کلی شهر مواجه می شود. او را نزد پادشاه وقت می برند و در نهایت متوجه می شوند که او از جمله کسانی است که در چندصد سال پیش ناپدید شده است. خداوند بعد از پایان داستان اصحاب کهف می فرماید: بدین سان مردم را متوجه حال آنها کردیم تا بدانند وعده خدا حق است و در قیامت هیچ تردیدی نیست. (کهف/۲۱-۱۹). اصحاب کهف، همان اصحاب رقیم بوده اند. جوانانی که آن‌ها را رقیم هم نامیدند، چون رقیم مکتوبی بود که اصحاب کهف در لوحی حکایت خود را نوشتند و بر در غار پناهگاهشان آویختند. (طبری، ج ۲، ص ۵۴۷) و به بیان دیگر، به این دلیل رقیم نامیده شدند که سرگذشتشان در سنگ نوشته ای در آن ناحیه پیدا شد. (مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۵۲، به نقل از المیزان، ج ۱۳، ص ۳۴۱). در شأن نزول داستان اصحاب کهف آمده است که در آن عصر حکومت وقت، بر موحدان تضييق و تشديد گرفته و هر که مخالف کیش آنان می نمود، به قتل می رساندند. در این میان گروهی دیگر هم اعتقاد داشتند که آدمی با مرگ دستخوش زوال نمی گردد. روح مغایر جسم است اما بعد از مفارقت از جسم، به بدن دیگری حلول می کند. به تعبیر دیگر قائل به تناسخ بودند. همچنین تنازع شدیدی در موضع حیات پس از مرگ و چگونگی آن بین موحدین و مشرکین در گرفته بود. (المیزان، ج ۱۳، ص ۳۶۸-۳۵۶). در چنین عصری، این حادثه آیتی بود از جانب خدا تا شبهه های مردم برطرف گردد و یقین کنند ایمان به بقاء روح و به دنبال آن قیامت هیچ استبعادی ندارد و این جوانمردان که با هدف حفظ کیش و عقیده خود از شهر خارج شدند، خداوند آنان را آیتی برای صاحبان اندیشه و بصیرت نمود.

نمونه دیگر، داستان گروهی است از بنی اسرائیل است که تقاضای رؤیت خدا را

داشتند و ایمان خود را مشروط و معلق به رؤیت خدا کردند: «و اذ قلتم یا موسیٰ لن نومن لک حتی نری الله جهرۃ فاخذتکم الصاعقه و انتم تنظرون* ثم بعثناکم من بعد موتکم لعلکم تشکرون» (بقره/۵۶-۵۵). «و آن گاه که گفتید که ای موسیٰ ما هرگز به تو ایمان نمی آوریم مگر آن که خدا را آشکارا ببینیم پس صاعقه شما را گرفت در حالی که نگاه می کردید* سپس شما را بعد از مرگتان برانگیختیم شاید خدا را شکر گزایید.» مطابق این آیات و همچنین آیه یکصد و پنجاه و پنج سوره اعراف که از نگاه مفسران احتمالاً همین موضوع را مطرح می کند، داستان مورد نظر جزئی از داستان میقات و نزول تورات است که موسیٰ وقتی خواست به میقات برود و تورات را دریافت کند، هفتاد نفر از بنی اسرائیل را انتخاب و با خود به میقات برد و به خاطر همین درخواست رؤیت خداوند، صاعقه ای بر ایشان نازل شد و همه را هلاک کرد و خداوند با دعای موسیٰ دوباره ایشان را زنده نمود. (المیزان، ج ۸، ص ۳۵۱-۳۵۰ و تاریخ طبری، ج ۱، ص ۳۴۰).

همچنین در زمان حضرت موسیٰ فردی به قتل رسیده بود که قاتل آن مجهول و نزاع در بین بنی اسرائیل بر سر یافتن قاتل بود. موسیٰ امر به ذبح گاوای با مشخصات منحصر شده ای می فرماید و با زدن پاره ای از پیکر گاو ذبح شده به جسد مقتول، او حیات دوباره یافت. (بقره/۷۲-۶۷). «فقلنا اضربوه ببعضها كذلك یحی الله الموتی و یریکم آیاته لعلکم تعقلون» (بقره/۷۳). «پس گفتیم بعضی از اعضاء گاو را بر بدن مقتول زنند بدین سان خداوند مردگان زنده می سازد و آیاتش را به شما نشان میدهد شاید تعقل کنید.» خداوند بعد از طرح این داستان به همراه برخی از جزئیات تأکید می فرماید که نشانه هایش را به انسان ها آشکار می نماید، باشد که تأمل کنند. نمونه های ذکر شده در قرآن همگی دلالت بر امکان و وقوع حیات پس از مرگ دارد و صاحبان اندیشه را دعوت به تفکر و تدبر در مصادیق می نماید.

قرآن کریم حیات مجدد زمین و رویش گیاهان پس از خشکی و خزان را، تشبیه روشن و آشکار دیگری بر وقوع حیات مجدد معرفی می کند. این پدیده که همواره در مقابل چشمان انسان ها رخ می دهد و بسیاری آن را عادی و متعارف می پندارند، از نگاه قرآن کریم نمونه و تشبیهی است از حیات دوباره که آدمی را به تأمل در آن دعوت

می‌کند. به عنوان مثال خداوند در سوره روم که از دلایل آفاقی و انفسی برای شناخت خدا یاد می‌کند، می‌فرماید: «فانظروا الی آثار رحمت الله کیف یحیی الارض بعد موتها ان ذلک لمحی الموتی و هو علی کل شیء قدیر» (روم/۵۰) «به آثار رحمت الهی بنگر که چگونه زمین را بعد از مرگش زنده می‌کند و چنین کسی زنده کنند مردگان است و او بر همه چیز تواناست». همچنین در همین سوره بر خروج حیات از مرگ و مرگ از حیات در کنار احیاء دوباره زمین یاد می‌کند و آنان را معطوف به یکدیگر و یک نمونه برای صاحبان بصیرت می‌داند: «یخرج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی و یحیی الارض بعد موتها و کذلک تخرجون» (روم/۱۹). «زنده از مرده خارج می‌سازد و مرده از زنده و زمین را بعد از مرگش زنده می‌سازد و بدین سان شما از خاک خارج می‌شوید.» قرآن کریم بر کنار زدن این پرده عادت و غفلت را متذکر و زندگی پس از مرگ انسانها را به آن تشبیه می‌کند. و حیات پس از مرگ انسان‌ها و زنده شدن زمین و گیاه را پس از خزان، دارای حکم واحدی می‌داند و استبعاد آن را نتیجه عدم خردورزی و غفلت می‌داند.

نتیجه گیری

- مطالعه و بررسی های تاریخی انجام شده نشان می دهد که در عصر پیش از تاریخ دین، انسان نئاندرتال و کرومانیون، تصور نیستی و فنای کامل از مرگ نداشته و تدابیر لازم برای حیات مجدد اموات هنگام تدفین، حاکی از ایمان انسان ابتدایی به حیات پس از مرگ در باورهای آنان است.

- در تمدن های باستانی نیز اعتقاد به تداوم حیات وجود داشته است. به گونه ای که می توان از آن به عنوان یک باور عمومی مشترک یاد کرد. مطابق آموزه های هرمس، پس از مرگ سبک دیگری از حیات انسان آغاز می گردد و روح پس از مرگ در معرض استنطاق خداوند قرار می گیرد و همچنین بر اساس عملکرد خویش پاداش و یا عقاب می بیند.

- در مصر باستان باور به شکلی از حیات پس از مرگ وجود داشته است. بر اساس برخی از عقاید مصریان، روح انسان در محضر خداوند اقرار به رعایت اصول اخلاقی در طول حیات خود می نماید و سپس قضاوت می شود. بررسی ها بیان می کند اگرچه در نزد مصریان در شیوه تدفین اموات، اوهام و خرافات به چشم می خورد اما باور به ادامه حیات، اندیشه اصلی آنان در پس اجرای مراسم تدفین بوده است.

- در اندیشه های یونان باستان، روح فناپذیر است و این عقیده پایه تصور آنان بوده و هیچ گونه تردیدی در این باور وجود ندارد. پس از مرگ نفوس انسانها قضاوت می شود و زندگی مطابق فرمان خداوند و بر اساس عدالت سرانجامی نیکو را خواهد داشت و نافرمانی خداوند و ارتکاب ظلم، عذاب در سرای دیگر را به دنبال خواهد آورد.

- از شاخصه های اصلی تفکرات زرتشتی، حیات عقبی و بقاء روح است. مطابق عقاید آنان چون سرشت انسان دارای دو وجه جسم و روح است، انسان ها پس از مرگ دو بار داوری می شوند. نخستین داوری بلافاصله پس از مرگ و مختص روح است. داوری دوم پس از رستاخیز و بعد از احیای کالبد جسمانی او صورت می گیرد و فلسفه آن پاداش و یا پادافره هر دو بعد انسان است و سرنوشت انسان در جهان پس از مرگ، کاملاً به عملکرد او

در دنیا بستگی دارد.

- در اسفار خمسه موسی، اندیشه بقاء روح و حیات پس از مرگ تصریح نشده اما از یک عبارت سفر تشبیه می توان اعتقاد به حیات پس از مرگ را استنتاج نمود. در سایر کتب انبیاء عهد عتیق آیات و شواهد متعددی وجود دارد که دلالت دارد روح پس از مرگ باقی است و در رستاخیز دوباره به جسم می پیوندد و نزد محکمه الهی حاضر و داوری می گردد. همچنین در اصول سیزده گانه یهود که از ارکان عقیدتی آنان محسوب می شود ایمان به رستاخیز مردگان مطرح شده است.

- در شریعت عیسی، قیام مجدد عیسی پس از مصلوب شدن، مهمترین نماد حیات پس از مرگ است. بر اساس تعالیم مسیحیت مردگان مطابق اعمالشان محاکمه می شوند و ایمان و زندگی برطبق تعالیم اخلاقی، عامل ورود به ملکوت الهی است. آیات بسیاری در اناجیل بر زنده کردن مردگان توسط عیسی در انظار مردم اشاره می کند که همگی نمونه ای از حیات مجدد است. مسیحیان در اعتقادنامه ها، ایمان به برخاستن از مرگ و زندگی ابدی را اعلام می کنند.

- با استناد به آیات قرآن، انسان دارای حقیقتی مجرد و غیر مادی به نام روح است که هرگز احکام و قوانین مادی به آن راه نمی یابد. تجرد روح در تبیین معاد و رستاخیز سهم بسزایی دارد و مرگ پایان حیات نبوده و تنها رهایی روح از قفس تن و انتقال از این جهان به جهان برتر خواهد بود. قرآن کریم با ذکر نمونه های متعدد از زنده شدن مردگان، انسانها را به تأمل در این حقیقت مهم فرا می خواند.

- همچنین بررسی های تطبیقی قرآن کریم و کتاب مقدس به عنوان اصلی ترین متون قابل استناد، نشان می دهد در اصل اعتقاد به بقاء روح و حیات پس از مرگ هیچ اختلافی وجود ندارد. اعتقاد به حیات پس از مرگ گاه با عنوان برزخ، گاه رستاخیز و گاه با روز داوری و محاکمه از آن تعبیر شده است. در قرآن کریم و متون مقدس آیات و مفاهیم متعددی وجود دارد که از آن به نقاط اشتراک و تقریب شریعت ها می توان دست یافت. از جمله برخاستن دوباره جسم انسان از مدفن دنیایی، قضاوت و داوری انسانها پس از مرگ و وابستگی سرنوشت نیکوکاران و گناهکاران به عملکرد دنیوی آنان، که همگی مؤید اصل

حیات پس از مرگ و بقاء روح است.

- بر اساس نتایج این پژوهش، باور به حیات پس از مرگ همزمان با ظهور انسان در کره خاکی شکل گرفت و با تکامل انسان ها و نقش اساسی دین و ابلاغ رسل، این باور به تدریج عمیق تر شد. سلسله سفیران الهی همواره این عقیده را در طول تاریخ بشریت ابلاغ و راهبری کرده اند تا آن جا که جزء اصول عقاید قرار گرفت و این مهم که انسانها، مقیم هر اقلیمی و در هر عصری همواره دیدگان معنوی خود را گشوده اند و نسبت به ساحت و بعد روحانی خود آگاه بوده اند و پذیرفته اند که مرگ پایان زندگی نیست، بلکه دروازه عبور به ابدیت و شروق جاودانگی است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. کتاب مقدس، (۱۳۷۹)، کتب العهد العتیق، ترجمه فاضل خان همدانی، ولیم گلن، کتب العهد الجدید، ترجمه هنری مرتن، انتشارات اساطیر.
۲. افلاطون، (۱۳۹۰)، جمهور، ترجمه فؤاد رحمانی، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. افلاطون، (۱۳۹۸)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی.
۴. آموزگار، ژاله و حریریان، محمود و ملک شه میرزادی، صادق و میرسعیدی، نادر، (۱۳۸۵)، تاریخ ایران باستان، ج اول، انتشارات سمت.
۵. باقری، مهری، (۱۳۹۷)، دین‌های ایران باستان، نشر قطره.
۶. توماس، هنری، (۱۳۸۲)، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، انتشارات علمی فرهنگی.
۷. تیموتی فرک و پتر گندی، هر میتیکا، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۴.
۸. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، انتشارات دانشگاه تهران.
۹. ژینیو، فیلیپ، (۱۳۹۹)، ارداویراف‌نامه، ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، انتشارات معین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
۱۰. طباطبائی، محمد حسین، (۱۳۷۵)، تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. طبری، محمدبن جریر، (۱۳۹۸)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات اساطیر.
۱۲. کوهن، ابراهام، (۱۳۸۲)، گنجینه‌ای از تلمود، ترجمه امیر فریدون گرگانی، تهران، نشر اساطیر.
۱۳. کریستوفر، پارتریج، سرویراستار، (۱۳۹۸)، سیری در ادیان جهان، ترجمه عبدالعلی براتی، انتشارات ققنوس.
۱۴. ناس، جان، (۱۳۷۰)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران.
۱۵. هاکس، جیمز، (۱۳۸۳)، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر.

یادداشت ها:

۱- این دوره که اصطلاحاً دوره موسترین (Mousterian) نامگذاری شده، زمان اعضای ماقبل خانواده بشری بوده است. که بین ۱۰۰/۰۰۰ تا ۳۰/۰۰۰ سال پیش از میلاد مسیح است. انسان گونه هایی مانند هومو نئاندرتالسیس (homo neanderthalensis) متعلق به این زمان بوده اند. بررسی ها نشان می دهد آنان نشانه هایی از جهت گیری دینی داشته اند: کریستوفر پارتریج، سیری در ادیان جهان، دین پیش از تاریخ، پژوهش او که هولتکرنز، ص ۴۲.

۲- در تورات آمده است که ادریس، از اجداد نوح می باشد و اگر به ادریس معروف شده است بدین جهت است که بسیار تدریس داشته است. همچنین مراد از مکان عالی می تواند همان مقام بلند معنوی یا عروج به آسمان ها باشد. (المیزان، ج ۱۴، ص ۸۵-۸۴). با اندک تأملی در آیه مربوط به ادریس «واذکر فی الکتاب ادریس انه کان صدیقاً نبیا* و رفعا مکانا علیا» (مریم/۵۸-۵۷) و از آیه «بل رفعه الله الیه و کان الله عزیزاً حکیماً» (نساء/۱۵۸) که در خصوص عیسی آمده است، می توان چنین استنتاج کرد که لفظ رَفَعَ به صورت مشترک در این دو آیه، در مورد ادریس و عیسی در قرآن به کار رفته است و هر دو نزد خداوند دارای رفعت مکانی و به آسمان ها عروج کرده اند.

Ba -۳

osiris -۴

۵- گناهانی که در مصر باستان، فرد در محضر خداوند در طول اقامت در دنیا، دامن خود را از آنها پاک می داند و اقرار به عدم ارتکاب آنها می نماید، درست همان اوامر و نواهی قرآن کریم است. آموزه های وحیانی و شعاع این کتاب آسمانی، در همه جای جهان، فارغ از هر زمان و مکانی به عنوان اصلی ترین دستورالعمل ها برای بشریت، به چشم می خورد. در این قسمت فرد اقرار می کند که کسی را نکشتم. بی درنگ آیه حرمت قتل نفس به ذهن تداعی می گردد: ولا تقتلوا النفس التي حرم الله بالحق و من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطاناً فلا یسرف فی القتل انه کان منصوراً (اسراء/۳۳) و نفس محترمی را که خدا حرام نموده است مکشید مگر به حق و هر که مظلومی را بکشد ما برای ولی او تسلط بر قاتل قرار می دهیم، پس اسراف در قتل مکنید که او از جانب خدا منصور خواهد بود.

۶- یادآور آیه شریفه: ولا تقربوا الزنا انه کان فاحشاً و ساء سیبلاً (اسراء/۳۲) و به زنا نزدیک نشوید، که کار زشت و شیوه ناپسندی است.

- ۷- یادآور آیه شریفه: و أفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير و احسن تأویلا (اسراء/۳۵) و چون با پیمانانه داد و ستد کنید، پیمانانه را تمام دهید و با ترازوی درست وزن کنید، که این بهتر و سرانجامش نیکوتر است.
- ۸- سقراط در دادگاه آتن محاکمه و به مرگ محکوم شد و با نوشیدن جام شوکران به سرای ابدی رفت. او در واپسین لحظات عمر خود گفت: به خاطر داشته باشید که این جسم من است که دفن می کنید نه روح و جان مرا. (توماس، ص ۲۴۱ و افلاطون، ج ۱، محاوره فایدون، ص ۴۶۷).
- ۹- اشاره به مضمون آیات: فاما من اوتی کتابه بیمینه * فسوف يحاسب حسابا يسيرا (انشقاق/۸-۷) پس هر که را در آن روز نامه اعمال به دست راست دهند* پس بسیار حسابش را آسان کشد.
- ۱۰- همچنین اشاره به مضمون آیات: و اما من اوتی کتابه وراء ظهره* فسوف يدعوا ثورا (انشقاق/۱۱-۱۰) و آن کس که نامه اعمالش از پشت سر دهند* او بر هلاکت خود حسرت بسیار کند.
- ۱۱- اشاره به قانون ثواب و عقاب الهی در جهان پس از مرگ: و جزاء سیئه سیئه مثلها فمن عفا و اصلح فاجره علی الله انه لا یحب الظالمین (شوری/۴۲) و جزاء بدی به مانند آن است. پس اگر کسی عفو کرد و صلح نمود اجر او بر خداست که خدا ستمکاران را دوست نمی دارد.
- ۱۲- همچنین اشاره به مضمون آیه: هل جزاء الإحسان الا الإحسان (الرحمن/۶۰) آیا پاداش نیکوکاری، جز نیکویی است.
- ۱۳- اجتناب از قتل نفس و نافرمانی والدین در قرآن کریم، مورد تأکید قرار گرفته است. (۲۳/ اسراء و ۳۳/ اسراء)
- ۱۴- نکته قابل ذکر این که در نوشته های ربیانی یا خاخامی بین وحی اسفار خمسه و سایر کتب انبیاء یهود تمایز برقرار شده است.
- ۱۵- تشبیه پولس درست مانند تعبیر مولاناست که: کدام دانه به زمین رفت و نرسد* چرا به دانه انسانیت این گمان باشد.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۵۴ - ۱۲۹

بررسی نظریه کسب اشعری و برخی از مباحث کلامی در دیوان خاقانی

شاهرخ حکمت^۱

چکیده

ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰-۳۳۰ هـ) برای یافتن راه میانه یا جبر متوسط میان اندیشه‌های تفویض معتزلی و جبرگرایی اشعری، نظریه «کسب» را مطرح و اعلام کرد که خداوند خالق کردارهای ارادی انسان است و انسان کاسب این کردارهاست. وی کسب را اقتران قدرت خدا و انسان دانست و بر این اعتقاد بود که فعل ارادی در پی این اقتران صورت می‌پذیرد. بر این اساس، انسان در وجود فعل ارادی خود تأثیر ندارد و تنها محل فعل خویش است. به همین سبب، جریان عادت الله موجب پدید آمدن قدرت و اختیار در انسان می‌شود و فعل ارادی وی انجام می‌پذیرد. بسیاری از علما، نظریه کسب را تعبیر دیگری از نظریه جبر و جبرگرایی دانسته‌اند. البته در جبرگرایی و کسب اشعری تطوری پیدا شد و برخی استادان کلام اشعری کوشیدند آن را به گونه‌ای دیگر تعبیر کنند. خاقانی شروانی (۵۲۰-۵۹۵ هـ) یکی از بزرگترین شاعران ایرانی و از گویندگان طراز اول زبان فارسی است که با وجود پیروی از مذهب تسنن به معتقدات و مقدسات شیعه به دیده تکریم می‌نگرد. خاقانی در مذهب تعصب دارد ولی از قشری بودن اجتناب می‌کند؛ با این همه به مشرب کلامی اشعری به ویژه کسب اشعری تمایل دارد و در بسیاری از موارد به جبر متوسط روی خوش نشان می‌دهد. نتایج این پژوهش که به شیوه‌ی کتابخانه‌ای و مبتنی بر روش توصیفی - تحلیلی است نشان می‌دهد که خاقانی در عین پذیرش جبر در سرنوشت انسان، در مواردی از اختیار هم سخن می‌گوید و در عین مذهب کلامی، در سرایش برخی از اشعار، بیانگر نحوه‌ای از افکار و تعالیم اندیشه اشعری با محوریت نظریه کسب اشعری، می‌باشد.

واژگان کلیدی

علم کلام، جبرگرایی، جبر متوسط، دیوان خاقانی.

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

طرح مسأله

در مکتب اشاعره انسان مقهور افعال خود است و هیچ اختیاری از خود ندارد و یکسره در دایره جبر مانده است. پیروان این عقیده دریافتند که از جبر مطلق نمی‌توان در همه موارد دفاع کرد و کوشیدند تا با قبول سهمی از ابتکار عمل و اختیار، این اندیشه و عقیده را تعدیل کنند و بدین منظور قائل به نظریه کسب شدند.

«اشعری طریق میانه‌ای مطرح ساخت و به این استدلال متوسل شد که بشر نمی‌تواند چیزی خلق کند و خدا تنها خالق است، پس قدرت بشر هیچ‌گونه اثری بر اعمال وی ندارد. خدا اول قدرت و اختیار را در بنده ایجاد می‌کند و سپس افعال را به تناسب قدرت و اختیاری که به او عطا کرده خلق می‌کند. به نظر اشعری، خداوند افعال بنده را چه از جهت تصمیم به مبادرت به فعل و چه از لحاظ اجرای آن خلق می‌کند ولی اکتساب افعال به دست بندگان است؛ کسب، متناسب است با قدرت و اختیاری که از پیش، خداوند در بنده خلق کرده است. در واقع، انسان محل یا موضوع عمل خویش است. تصور این بود که اشعری بدین گونه اختیار را برای آدمی توجیه کرده و انسان را مسئول اعمال خویش محسوب نموده است. از باب مثال: اشعری می‌گوید وقتی که آدمی با قلم روی کاغذ چیزی می‌نویسد، خدا در ضمیر او اراده نوشتن را خلق می‌کند و در همان حال به وی قدرت تحریر اعطا می‌نماید و بدین حرکت ظاهری دست و قلم، ظهور کلمات بر پهنه کاغذ را ایجاد می‌نماید. در این که نظریه اکتساب به هر تقدیر موجه‌تر از نظریه موجبیت (determinism) محض باشد تردید وجود دارد؛ با وجود این گفته شده که اشعری را از زمره متفکران اصیل و مبتکران طراز اول می‌دانند. نظریه اکتساب به صورتی که اشعری موجد آن بوده به این معناست که قدر و اهمیت اختیار برای انسان ناشی از آگاهی او به اختیار و آزادی خویش است. به این توضیح که آدمی به افعالی که توسط خداوند در نهاد او تحقق یافته اذعان می‌کند و مدعی صدور آن‌ها از خود می‌شود.» (شیخ، ۱۳۶۹: ۵۳-۵۴)

بدین ترتیب اشعری نظریه کسب را در برابر وجود اختیار معتزله مطرح می‌کند. او به طور کامل اختیار را نفی نکرد و راه میانه‌ای را برگزید که البته و در عمل بیشتر به جبر مایل

بود تا اختیار. بر اساس این نظریه خداوند متعال از طریق صفت قادریت تمام چیزها را آفریده است و اختیار و اراده و عمل انسان را نیز آفریده است و بنده خدا، تنها اختیار را کسب می‌کند و در تمام امور به کار می‌بندد.

نظریه‌ی کسب

اشعری برای یافتن راه میانه میان تفویض معتزلی و جبرگرایی ظاهرگرایان، نظریه «کسب» را طرح و اعلام کرد که خداوند «خالق» کردارهای ارادی انسان است و انسان «کاسب» این کردارها است. وی کسب را اقتران قدرت خدا و انسان دانست و گفت فعل ارادی در پی این اقتران صورت می‌گیرد. انسان در وجود فعل ارادی خود تأثیر ندارد و تنها محل فعل خویش است. به همین سبب، جریان عادت الله موجب پدید آمدن قدرت و اختیار در انسان می‌شود و فعل ارادی وی انجام می‌پذیرد. تفاوت فعل اختیاری با فعل اضطراری هم در این است که در فعل اضطراری حرکت و قوت وجود ندارد. بزرگان مکتب اشعری هر یک به گونه‌ای از نظریه کسب سخن گفته و دفاع کرده‌اند. بسیاری از علما و حتی برخی از اهل سنت معاصر، نظریه کسب را تعبیر دیگری از نظریه جبر و جبرگرایی دانسته‌اند.

ابوالحسن اشعری در قلمرو عقاید جزمی، یا به عبارت بهتر، در قلمرو دلایلی که باید برای عقاید جزمی و اصول دین آورد هرگز ارزش دلایل عقلی را کوچک نمی‌شمارد و در عین حال توسل به دلیل عقلی را نیز به این علت که از طرف دیگران بدان عمل نشده الحاد و بدعت نمی‌داند. او می‌خواست با تغییر حالت یا تغییر جهت، جامعه اسلامی را از بن‌بست تفرقه و اختلاف که به آن دچار شده بود رهایی بخشد.

«برای حل این مسأله، اشعری به مفهوم «اکتساب» یعنی به دست آوردن، متوسل می‌شود نه به مفهوم قدرت خلاقه، چنان‌که معتزله اراده کرده‌اند. او در این مسأله نیز ناچار می‌شود بین دو نظریه‌ی افراطی یعنی بین نظر معتزله که عقیده به قدرت دارند و نظر قدریون که معتقد به جبرند، راه‌حلی بیابد.» (کوربن، ۱۳۶۱: ۱۶۱)

اشعری آشکارا به آشتی دادن مکتب‌های مختلف تسنن اهتمام می‌ورزید و در نظر او همه‌ی آن مکتب‌ها از حیث اصول با هم موافق است اما فقط از حیث تطبیق با موضوع

اختلاف دارد. چیزی که اشعری بیش از هر امر در پی آن است این است که به ایمان خدا معنایی استوار بخشد؛ خدایی که توصیف و نعمت او باطل، و زاییده تصور نیست؛ زیرا که او در عین حال هم ذات است هم صفات.

«ابوالحسن اشعری به منظور پی‌ریزی یک روش میانه و گویا با هدف تعدیل روش تفریطی اهل حدیث در جمود بر ظواهر نصوص و روش افراطی معتزله در عقل‌گرایی، پا به میدان گذاشت. اصل این پروژه، مثبت و در خور ستایش است و در عمل نیز نمی‌توان برخی آثار مثبت آن را نادیده گرفت. بی‌تردید، اقدام اشعری بسیاری از اهل حدیث را مجذوب خود نمود و اگر کار اشعری نبود، شاید مجال بیشتری برای رشد روش اهل حدیث و ظاهرگرایان فراهم می‌شد و برخوردهای اهل حدیث و عقل‌گرایان سرنوشت دیگری را برای جامعه اسلامی به ویژه گفتمان شیعه و سنی رقم می‌زد. با وجود این تحول‌پذیری‌های روشی در مذهب اشعری، پیروان وی مخالفت اساسی با نظریات امام خود نشان نداده و جز در موارد اندک، غالباً کوشیده‌اند که از مواضع ابوالحسن اشعری دفاع نمایند.» (فرمانیان، ۱۳۸۹: ۱۱۹-۱۲۰)

گسترش مذهب اشعری در ایران و دیدگاه مونتگمری وات

پس از روزگار شاگردان ابوالحسن اشعری که به خصوص در ایران مذهب استاد خود را استوار ساختند؛ در طبقه دوم متکلمان اشعری، سه تن از شاگردان ابوالحسن باهلی به عنوان اساسی‌ترین حاملان بازنگری در این مذهب به شمار می‌روند: قاضی باقلانی که بیشتر در عراق مؤثر بوده است، ابن فورک اصفهانی که در شیراز و نیشابور فعالیت‌های گسترده‌ای انجام داد و ابواسحاق اسفراینی که در اسفراین و نیشابور فعالیت می‌کرد. در طول سده‌های پنج و شش هجری، ابوحامد محمد غزالی و فخرالدین رازی دو دانشمندی بودند که نه تنها در تاریخ کلام اشعری، که در تاریخ علم کلام به طور عام، نقش برجسته‌ای ایفا نموده‌اند.

«از دیدگاه بشری، مفهوم اسرارآمیز «کسب» یا «اکتساب» قرار دارد. بیان متداول این بود که خداوند اعمال انسان را می‌آفریند و انسان آن‌ها را «کسب می‌کند». غالباً گفته شده است که مفهوم «کسب» را اول بار اشعری مطرح نمود و این مفهوم وجه تمایز پیروان او

گردید به گونه‌ای که عبارت «پیچیده‌تر از کسب اشعریان» تبدیل به قول معروفی شده است. با این همه ظاهراً این لفظ را یک قرن پیش از اشعری، ضرار بن عمرو، سلف ابوالهذیل در بصره، به کار برده بود. در واقع هر چند اشعری از موضوعات گوناگون بر اساس مفهوم «کسب» گفتگو کرده، به نظر نمی‌رسد که علاقه‌ی خاص به این مفهوم داشته. «کسب» در بهترین حالت، به معنای اصطلاح مناسبی برای نشان دادن رابطه‌ی انسان و عمل او فهمیده می‌شود، هنگامی که قدرت مطلق خداوندی جدّی گرفته شود و آن رابطه‌ای است کافی برای آن که آدمی را حقیقتاً مسئول عملش سازد. شاید کلمات دیگری چون (appropriation) (تخصیص) در زبان انگلیسی مفهوم را بهتر برساند، لیکن (acquisition) (کسب) به معنای عادی واژه‌ی عربی، نزدیکتر است. در زمان اشعری، میدان بحث گسترش یافته بود و یکی از مسائلی که اکنون مورد بحث متکلمین بود، مسأله‌ی قدرت یا کفایت انسان بود در اجرای اعمال خود.» (مونتگمری وات، ۱۳۷۰: ۹۸-۹۹)

چهارچوب نظری

ضعف عقلانی اشعری، عبارت است از: بشری کردن ذات مطلق و نسبت دادن خصیصه‌ای فردی و تقریباً حقوقی به قدرت مطلق و فراموش کردن خیر بنیادین وجود مطلق. آن‌ها می‌خواهند این امر را تعلیم دهند که خدا در همه‌ی چیزها حاضر و فعال است و این کار را از طریق نفی علیّت انجام می‌دهند در حالی که این دو امر با هم منافاتی ندارند.

در واقع اشعری میان آزادی و خودسری خلط کرده است. برای آن که خدا مجبور نباشد، حتماً لازم نیست که خلقت بی وجه باشد. بی وجه بودن خلقت یک نقص است، در حالی که فیضان خیر الهی و ضرورت خلقت هیچ منافاتی با کمال الهی ندارد. در واقع اشاعره تنها به ثنویت خالق - مخلوق توجه کرده‌اند. ثنویت؛ یعنی این پیش‌داوری که در هر تضاد نسبی و آشتی‌پذیر، تضادّی بنیادین و آشتی‌ناپذیر بینیم که از لحاظ معنوی و اخلاقی ما را به سوی انتخابی سخت میان این دو می‌کشاند در حالی که مخلوق می‌تواند تجلی خالق و پیوسته‌ی به او باشد. برای معتزله این ثنویت میان عدل و جبر وجود دارد و برای اشاعره میان قدرت و علیّت.

اشاعره نتوانستند علیت نسبی یا جهانی را با علیت مطلق یا الهی تلفیق کنند و مؤکداً و سرسختانه علیت دوم را بر علیت اول ترجیح دادند با این ادعا که پذیرفتن علیت جهانی نوعی نفاق و شریک قائل شدن برای خداست، در حالی که توجه نکردند که علیت جهانی صرفاً علیت الهی را منعکس می‌کند.

مشکل اصلی اشاعره عدم فهم نسبیّت و امکان نظر کردن به یک امر از وجوه متفاوت بود. اشعریّت نوعی ظاهرینی دینی است که متمرکز بر اراده و بدین سان اخلاق‌گرا است و به عقل کم بها می‌دهد. اگر در اشعریّت به دنبال انگیزه‌ی اولیه بگردیم، آن انگیزه مرتبط کردن هر چیز، مطلقاً هر چیز، به علت الهی به تنهایی است. این؛ یعنی انکار همه‌ی نسبت‌های جهانی به نفع نسبت‌های وجود شناختی به تنهایی، گویی این دو نسبت با هم ناسازگارند. اما نسبت‌های جهانی در واقع، تصاویر نسبت‌های وجود شناختی‌اند.

ادبیات فارسی، دایره‌المعارفی بزرگ از اصطلاحات علوم مختلف است. هر شاعر با توجه به نیازهای شعری خویش و با توجه به پایه و مایه علمی خود، اصطلاحاتی از علوم مختلف رایج در زمان خود را در شعر وارد کرده است. کلام از جمله علمی است که در دوره‌های مختلف به تدریج به وسیله سرایندگان و نویسندگان وارد ادبیات گرانسنگ فارسی شد. بسیاری از تفکرات و رخداد‌های تاریخی که در ادبیات فارسی به منصّه ظهور رسید به نوعی با مسایل کلامی ارتباط داشت. برخی از این اتفاقات در تاریخ ادب پارسی، نقش تعیین‌کننده‌ای داشتند و مسیر ادبیات فارسی را تغییر دادند.

پیشینه و روش پژوهش

در باب موضوع مورد تحقیق، تاکنون پژوهش یا تحقیقی به عمل نیامده است و از این حیث، مقاله حاضر کاملاً بدیع، جدید و ابتکاری است. نگارنده اذعان دارد که به صورت جداگانه در خصوص مسایل کلامی و نیز به صورت جداگانه در مورد مسایل ادبی دیوان خاقانی، کتاب‌ها، مقالات و تحقیقات منفردی انجام پذیرفته است ولی در مورد نظریه کسب اشعری در دیوان خاقانی شروانی، شاعر سترگ ادب فارسی، پژوهش مشابهی موجود نیست. با توجه به این که تاکنون پژوهش کامل و جامعی در مورد موضوع مقاله صورت نگرفته، از میان آثار چاپ شده می‌توان به موارد ذیل که تا حدودی به حیطه

پژوهش نزدیک شده است اشاره کرد:

اسداللهی و کریمی (۱۴۰۰) در طی مقاله‌ای با عنوان «جایگاه عدل در اشعار خاقانی» به عدالت به عنوان یکی از اهداف والای انسانی و اخلاقی بشر اشاره کرده‌اند و یادآور شده‌اند که عدل در اشعار خاقانی از ابعاد سیاسی، الهی و دینی قابل بررسی است. ایشان عدل را کلید طبقه هشتم بهشت و امانت خداوند تلقی کرده و بر این عقیده هستند که مهم‌ترین ویژگی آرمانی در دیوان خاقانی، پاسداشت عدل و داد است.

یعقوبی جنبه سرایی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «نظم و کارکرد گفتمان فلسفه ستیزانه خاقانی» بر این اعتقاد است که گفتمان فلسفه گریزی و فلسفه‌ستیزی خاقانی با استفاده از کارکرد هژمونیک تأثیر بسزایی در جریان فکری مخاطب یا خواننده دارد و هژمونی نهفته در دلالت‌های معنایی آن حامل قصه‌ای است که اهل فلسفه یا گراینده به آن را در تمام سطوح هویت اجتماعی به قطب منفی منتسب کرده و در مقام غیر به حاشیه می‌راند. فلسفه ستیزی خاقانی در جریان فکری مخاطبان ایرانی به ویژه در دنیای قدیم که مخاطبانی تقریباً منفعل داشته، نقشی مؤثر و البته تا حدی مخرب داشته ولی این امر به معنای نادیده گرفتن هنر خیره کننده شاعری خاقانی و نیز تعهد او نسبت به دیگر موضوعات انسانی نیست.

محمدزاده (۱۳۸۰) در پایان‌نامه‌ای تحت عنوان «بررسی افکار اشاعره در شعر شاعران قرن ششم، انوری و نظامی و خاقانی» ابتدا به معرفی مباحث علم کلام، علل و پیدایش آن می‌پردازد و سپس عقاید معتزله و اشاعره را به تفصیل بیان می‌دارد. در این رساله، سعی بر آن شده است که آراء و عقاید فرقه اشاعره مورد بررسی قرار گیرد و سپس نمونه‌هایی از اشعار این سه شاعر اشعری مذهب در زمینه‌های جبر، اختیار، رؤیت، ... آورده شود.

روش انجام پژوهش حاضر، توصیفی - تحلیلی و نیز اسنادی است و در این پژوهش بر اساس توصیف و تحلیل در دیوان خاقانی به بررسی جنبه‌های نظریه کسب اشعری و برخی از دیدگاه‌های کلامی در دیوان خاقانی خواهیم پرداخت.

جبر متوسط و ملاحظات کلامی در دیوان خاقانی

حسان العجم افضل الدین بدیل بن علی خاقانی شروانی یکی از بزرگ‌ترین سرایندگان و از فحول شاعران ایرانی قرن ششم هجری است. از معاصران خاقانی، میان او و نظامی و اثیر اخسیکتی رشته‌های مودت مستحکم بود و آثار خاقانی علاوه بر دیوان که متضمن قصاید و مقطعات و ترجیعات و غزل‌ها و رباعیات است، مثنوی تحفه العراقرین را هم شامل می‌شود. خاقانی از جمله‌ی بزرگترین شاعران قصیده‌گوی و از ارکان شعر فارسی است. قوت اندیشه و مهارت او در ترکیب الفاظ و خلق معانی و ابتکار مضامین جدید و پیش گرفتن راه‌های خاص در توصیف و تشبیه مشهور است و هیچ قصیده و قطعه و شعر او نیست که از این جهات تازگی نداشته باشد. خاقانی بر اثر احاطه به غالب علوم و اطلاعات مختلف عهد خود و قدرت خارق‌العاده‌ای که در استفاده از آن اطلاعات در تعاریض کلام داشته توانسته است مضامین علمی خاصی در شعر ایجاد کند.

در ادامه تلاش می‌شود پاره‌ای از ملاحظات کلامی و جبر متوسط در قالب گزاره‌هایی مستقل بررسی شود. دیوان مورد استفاده در این پژوهش، دیوان اشعار خاقانی شروانی به کوشش و تصحیح سید ضیاءالدین سجادی است که معتبرترین نسخه‌های چاپی دیوان خاقانی است و مشخصات کامل آن در فهرست منابع ذکر شده است.

۱- رؤیت خداوند

کلیه علمای معتزله اتفاق نظر دارند که خداوند به وسیله چشم دیده نمی‌شود. اما این که آیا خداوند به وسیله قلوب دیده می‌شود یا خیر، اختلاف نظر دارند. بسیاری از معتزله بر این اعتقاد هستند که خداوند از طریق قلوب قابل رؤیت است؛ به این معنی که ما به وسیله قلوب خود، خدا را خواهیم شناخت. اما برخی دیگر این موضوع را منکر شده‌اند. معتزله و خوارج و طوائفی از مرجئه و دسته‌هایی از زیدیه می‌گویند خداوند نه در دنیا و نه در آخرت با چشم دیده نمی‌شود. معتزله رؤیت خدا را با چشم نفی می‌کنند و مسأله رؤیت، یعنی دیدن خداوند با چشم سر، در نزد آنان محال است. در قرآن مجید در هیچ موضعی از رؤیت خداوند متعال سخنی به میان نیامده است بلکه همه جا سلب رؤیت از خداوند واقع شده است. بر این اساس معتزله قویاً امکان رؤیت خداوند را چه در دنیا و چه

در آخرت منکر شدند. اما ابوالحسن اشعری ضمن این که اهمیت فوق العاده‌ای برای این موضوع قائل است، سعی وافر دارد که مسأله رؤیت خداوند را به دلایل عقلی و نقلی اثبات کند و با ایراد براهین لازم از دو طریق، حجت‌های معتزله را رد کند.

قسمت اول: طریق عقل: برهان اشعری در این خصوص برهان سلبی است. او می‌گوید: هیچ مانع عقلی وجود ندارد که موجب عدم امکان رؤیت خداوند به وسیله چشم گردد. زیرا این امکان، مقتضی آن نیست که بگوییم خداوند حادث است و یا معانی در آن حادث شده است.

قسمت دوم: طریق نقل: اشعری در کتاب «الابانه» و کتاب «اللمع» شواهدی از قرآن نقل می‌کند و به بیان معانی مختلف کلمه «نظر» می‌پردازد و سایر معانی نظر به استثنای معنی «رؤیت» را رد می‌کند. (شیخ الاسلامی، ۱۳۶۳: ۷۳-۷۵)

عزالدین محمود کاشانی صاحب مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه نیز که در مذهب شافعی و در مسلک، صوفی متشرع متعبد است در اصول عقاید مثل اکثر شافعیه پیرو اشعریان است؛ چنانچه در مبحث رؤیت مانند اشاعره معتقد است که خدا را در قیامت می‌توان دید. «مؤمنان در دنیا حق را به دیده‌ی ایمان و نظر بصیرت بینند و در آخرت به نظر عیان و بصر» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۳۷-۳۸) اشعری ادعا می‌کرد که کسانی که رؤیت خداوند را در جنت تکذیب می‌کنند خدا را به سطح یکی از مجردات فلسفی محض و حتی ذاتی لاوجود تنزل می‌دهند. اشاعره معتقدند عقل در زمینه مسأله رؤیت، استقلال ندارد و نهایت سعی عقل بیان جواز است. مسأله رؤیت در دیوان خاقانی نیز به خوبی به چشم می‌خورد. خاقانی در قصیده‌ای که در مدح عصمه الدین، خواهر منوچهر شروانشاه به مطلع زیر سروده:

حضرت ستر معلاً دیده‌ام ذات سیمرخ آشکارا دیده‌ام

(دیوان، ۲۷۲)

ادعای رؤیت بی چون و چرای خداوند را صحیح می‌داند و مانند نظامی گنجه‌ای معتقد است که با چشم سر می‌توان خدا را رؤیت کرد:

قاف تا قاف نفاخر می‌رسد کز حجاب قاف عنقا دیده‌ام

حضرتش را هم به نور حضرتش
نور عرش حق تعالی را به چشم
بر چهارم چرخ خضرا دیده‌ام
هم به فضل حق تعالی دیده‌ام

(دیوان، ۲۷۳)

در این ابیات خاقانی تصریح می‌کند که خداوند را به فضل حق تعالی با چشم سر دیده است.

این دیدگاه به مثابه دیدگاه نظامی گنجه‌ای در مثنوی مخزن الاسرار است که بر خلاف دیدگاه و استدلال شیعه و معتزله که «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» (انعام/۱۰۳) را ملاک رؤیت قرار می‌دهند؛ آشکارا به جواز رؤیت باری تعالی می‌پردازد:

مطلق از آن جا که پسندیدنیست
دیدنش از دیده نباید نهفت
دید خدا را و خدا دید نیست
دیدی آن کس که به دیده نگفت
دید پیمبر، نه به چشمی دگر
بلکه بدین چشم سر، این چشم سر

(نظامی گنجه‌ای، ۱۳۷۹: ۱۹)

این نظریه، عقیده شایع دوره پس از معتزله بود که میان اشاعره رواج داشت. اشاعره به رؤیت حق تعالی معتقدند؛ در مقابل معتزله معتقد بودند که نمی‌توان خداوند را رؤیت کرد. امام محمد غزالی می‌گوید:

«خدای تعالی با وجود منزّه بودن از صورت و مقدار و مقدس بودن از جهات و اقطار به چشم‌ها و دیدگان، دیدنی است در دار آخرت که دارالقرار است برای این که می‌گوید: وجوه یومئذ ناضره الی ربّها ناظره (قیامت/۲۳)، و البته در دنیا دیده نمی‌شود. به تصدیق خودش که «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» (انعام/۱۰۳) و بنابر آنچه در خطاب موسی (ع) گفت: «لن ترانی (اعراف/۱۴۳)».

ای کاش در می‌یافتم که معتزلی از صفات رب الارباب چیزی را می‌داند که موسی (ع) بر آن جاهل بوده و با این که رؤیت محال بوده آن را خواست و شاید که جهل در حق مبتدعان هوی پرست جاهل سزاوارتر از جهل در مورد پیامبران - علیهم السلام - بوده باشد و اما وجه اجرای آیه رؤیت بر ظاهر این است که این امری نیست که به محال بینجامد زیرا رؤیت نوعی از کشف و علم است جز این که آن تمام‌تر و واضح‌تر از علم است؛ پس

هرگاه تعلق علم به او جایز باشد در حالی که در جهتی نباشد نیز همچنان که جایز است که خدای تعالی خلق را ببیند و در مقابل ایشان نباشد و جایز است که خلق نیز او را ببیند بدون مقابله و همچنان که بدون کیفیت و صورت دانسته شود همین جایز است که دیده شود.» (غزالی، ۱۳۸۴: ۱۵۸)

در جایی دیگر از دیوان، خاقانی در طی قصیده‌ای با عنوان: در توحید و موعظه و حکمت و معراج حضرت ختمی مرتبت (ص) می‌فرماید:

در سوره سر رسیده و دیده به چشم سر خلوت سرای قدمت بی چون و بی چرا
(دیوان، ۶)

خاقانی در دیگر جای، ضمن مخالفت با دیدگاه‌های معتزله، رؤیت خداوند را ممکن می‌داند:

رؤیت حق به بر معتزلی	دیدنی نیست، بین انکارش
معتقد گردد از اثبات دلیل	نفی لاتدر که الابصارش
گوید از دیدن حق محرومند	مشتی آب و گل روزی خوارش
خوش جوابی است که خاقانی داد	از پی رد شدن گفتارش
گفت من طاعت آن کس نکنم	که نینیم پس از این دیدارش

(دیوان، ۸۹۱)

۲- صفات خداوند

اشاعره بر خلاف معتزله، معتقدند که صفات خداوند قائم به ذات اوست؛ به این معنی که صفات نه ذات اوست و نه غیر ذات او. زیرا تصور زنده بودن خداوند بدون داشتن حیات و عالم بودن او بدون علم و قادر بودن وی بدون قدرت، ممکن نیست بلکه خداوند به سبب دارا بودن صفت علم، عالم است و همچنین در مورد سایر صفات نیز ترتیب کار بر همین قرار است.

«اشاعره علم را صفت ثابتی از صفات خدا دانستند که از جوهر او نیست بلکه از مشتملات جوهر او است. و آن ازلی است و چون حال چنین باشد، نباید گفت خدا عالم به علم است و علم او ذات او است، چنان که معتزله می‌گویند. و باید تنها بگوییم خدا عالم به

علم است و این شیوه را درباره‌ی صفات دیگر نیز به کار بردند و از این جا بود که می‌گفتند: خدای تعالی عالم به علم، قادر به قدرت، مرید به اراده، حیّ به حیات است و باز از همین جا بود که می‌گفتند که: صفات وارد در کتاب عزیز موجود و کائن است و روا نیست پرسند که چگونه موجود است و بر مسلمان واجب است که به وجود آن‌ها ایمان بیاورد.» (حلبی، ۱۳۷۳: ۹۱)

اشاعره در صفات با معتزله موافق نبودند؛ اشاعره معتقد شدند که قوانین ثابت طبیعی وجود ندارد و خدا همه آنچه را که در جهان هستی وجود دارد، به علم مباشر می‌داند و نیز قرآن کلام ازلی خداست و دیدار خداوند در آخرت امر محالی نیست. در نظر آنان خداوند به صفات: قدرت، علم، اراده، حیات، سمع، بصر و کلام متصف است.

عبدالقاهر بغدادی در این باره می‌نویسد:

«در این پایه، سخن در صفات خدای ارجمند والا است که علم و قدرت و حیات و اراده و سمع و بصر و کلام او باشد که همه آن‌ها صفات ازلی و نعمت‌های ابدی او هستند.» (بغدادی، ۱۳۶۷: ۲۴۱)

خداوند در قرآن کریم مکرر خود را به صفاتی چند از قبیل عالم، حی، سمیع، بصیر و متکلم متصف می‌سازد.

در این که خداوند دارای صفات مذکور است اختلافی مابین متکلمان چه اشاعره چه معتزله وجود ندارد و جملگی در این باره اتفاق عقیده دارند، اما در کیفیت استحقاق باری تعالی برای این صفات و به عبارت دیگر چگونگی اتصاف خداوند به این صفات و ارتباط آن‌ها با توحید، اختلاف نظر و عقیده دارند.

اشاعره می‌گویند: «خدا قدیم است، باقی است، به هیچ یک از حادثات شبیه نیست، بسیط است. به صفات قدرت، علم، اراده، حیات، سمع و بصر و کلام متصف است. معتزله نیز بدین صفات اقرار داشتند ولی می‌گفتند عین ذاتند. اشعری می‌گوید این صفات قدیم‌اند.» (فاخوری و الجر، ۱۳۸۵: ۱۴۹).

معتزله در باب صفات خدا و نسبت آن‌ها با ذات الهی بر این اعتقادند:

«حضرت جلال احادیث قدیم است و قدم اخص اوصاف ذاتی سبحانی است و نفی

قدم صفات کنند به مرتبه‌ای که قطعاً هیچ صفت را قدم اثبات نکنند و گویند حضرت کبریایی علیم است به ذات خویش، یعنی علم عین ذات اوست و قادر است به قدرتی که هم عین ذات اوست و حی است به حیاتی که عین ذات اوست نه به علم و قدرت و حیاتی که قدیم باشند؛ چه اگر معانی که قائم باشد به ذات کبریایی در قدم که اخص اوصاف ذات کبریایی است، مشارک ذات کبریایی باشد، تعداد الهه لازم آید و آن محال است.» (شهرستانی، ۱۳۵۰: ۲۴)

ابوالحسن اشعری در کتاب مقالات الاسلامیین، مهمترین نظریات درباره صفات و ذات را از فرق دیگر ذکر کرده است. «معتزله در کیفیت صفات ازلی خداوند اختلاف نظر دارند، این که می‌گویند خدا پیوسته دانا، توانا و زنده است؛ آیا این صفات جز ذات خداوند یا زائد بر ذات؟ معنای خدا دانا، توانا و زنده است چیست؟ بسیاری از معتزله و خوارج و مرجئه و گروهی از زیدیه گویند: خدا ذاتاً دانا و توانا و زنده است. دانایی، توانایی و زندگی برای او صفتی جداگانه نیست. برای خدا دانایی است یعنی داناست و برای او توانایی است یعنی تواناست. سخن از دانایی و توانایی زائد بر ذات نیست.» (اشعری، ۱۳۶۲: ۸۵-۸۶) خاقانی در سرایش یکی از قطعات خود به مطلع:

مرا شاه بالای خواجه نشانده است از آن خواجه آزرده برخاست از جا

(دیوان، ۸۱۴)

در قالب تمثیل از ذات و صفات خداوند ابیاتی را ذکر می‌کند که بیانگر این اعتقاد است که صفات قائم به ذات می‌باشند یعنی قائم به خود نیستند و این تفکر و نظریه دقیقاً بر نظریات اشاعره منطبق است:

الف بر ز اعداد مرقوم بینی که اعداد فرزند و او اصل والا
نه شاخ از بر بیخ باشد مرتب نه بار از بر برگ باشد مهیا

(دیوان، ۸۱۵)

صفت رزّاقی خداوند متعال نیز مکرراً مورد توجه خاقانی واقع شده است. همو در قصیده‌ای به مطلع:

هر صبح پای صبر به دامن در آوردم پرگار عجز گرد دل و تن در آورم

(دیوان، ۲۳۹)

می‌سراید:

مرد تو گلم نزنم در گه ملوک حاشا که شک به بخشش ذوالمن در آورم
آن کس که داد جان، ندهد نان؟ بلی دهد پس کفر باشد ار به دل این ظن در آورم
(دیوان، ۲۴۲)

همچنین در قصیده‌ای دیگر که در باب عزلت و قناعت و ترک طمع داد سخن داده
است، می‌گوید:

نانی که از کسان طلبی بر خدا نویس کا آخر خدایِ جان نبود کدخدای نان
(دیوان، ۳۱۵)

در قصیده کوچک دیگری به مطلع:
نه دل از سلامت نشان می‌دهد نه عشق از ملامت امان می‌دهد
(دیوان، ۷۶۹)

می‌فرماید:

مگو کا آسمان می‌دهد روزی ام که روزی ده آسمان می‌دهد
(دیوان، ۷۶۹)

در ابیاتی که در پی می‌آید خاقانی دگر بار به صفات الله تعالی اشاره می‌کند:
ای همه نیست‌ها به صنع تو هست هست‌ها با کمال ذات تو نیست
نیست یکدم که بنده خاقانی غرقه‌ی فیض مکرمات تو نیست
(دیوان، ۸۴۱)

خاقانی در دیوان، خدای تعالی را با صفت خلق کردن نیز می‌ستاید:

صانعا شکر تو واجب شرمم که وجود همه ممکن تو کنی
گرچه از وجه عدم، عین وجود نتوان کرد، ولیکن تو کنی

(دیوان، ۹۳۶)

۳- جبر و اختیار

جبر و اختیار یکی از مهم‌ترین، قدیمی‌ترین و تأمل برانگیزترین مسأله در مباحث علم کلام است. اهمیت و حساسیت این مسأله از بعد دینی و کلامی به این دلیل است که با مسایل دیگری از قبیل: اراده، استطاعت، قدرت و علم خداوند به افعال بندگان، خصوصاً خلق افعال و قضا و قدر و طلب و اراده، پیوندی نزدیک دارد. برخی از فلاسفه بحث جبر و اختیار را یکی از مسایل مهم و معضلات فلسفی می‌دانند که فیلسوفان شرق و غرب در مورد آن به تأملات بسیار پرداخته‌اند.

«قرائنی موجود است که مسئله جبر و قدر از سال سی و پنجم هجری در کوفه مطرح شد و شاید علت آن وقوع جنگ بین مسلمانان بود. مردی از علی (ع) می‌پرسد: ما با اراده‌ی خود جنگیدیم یا مجبور بودیم. حضرت می‌فرماید: هیچ کاری از شما جز به تقدیر خدا سر نمی‌زند. مرد می‌گوید: پس سعی من باطل است؟ حضرت بدو پاسخ می‌دهد که دو نوع قضا وجود دارد.» (مونتگمری وات، ۱۳۷۰: ۲۱۳)

شاید بحث‌های راجع به اختیار هنگامی آغاز شد که عده‌ای استدلال کردند که چون وقوع هر چیز به دست خداست، انسان نمی‌تواند از ارتکاب گناهان احتراز کند و بدین سان رضایت از نفس و آسوده دلی خود را توجیه می‌کردند.

میرسید شریف جرجانی در کتاب تعریفات در شرح جبریه می‌نویسد:

«جبریه، منتسب به جبر و به مفهوم اسناد فعل عبد به پروردگار، جبریه دو فرقه‌اند:

۱- جبریه میانه‌رو که در افعال بندگان قایل به کسب‌اند، مثل: اشاعره ۲- جبریه خالص که قایل به کسب فعل از جانب بندگان نیستند مثل جهمیه. قدریه فرقه‌ای که معتقدند هر بنده‌ای خالق فعل خود است. قدریه، کفر و گناهان را به موجب تقدیر الهی نمی‌دانند.» (جرجانی، ۱۳۷۷: ۵۲)

ابن ندیم در کتاب الفهرست، نخستین کسی که در قدر و عدل سخن راند را ابویونس اسواری می‌داند. اساوره گروهی از ایرانیان بودند که مقیم بصره بودند و ابویونس از آن گروه بود.

«اول کسی که در قدر و اعتزال سخنرانی کرد ابویونس اسواری یکی از اساوره

معروف به سنسویه بود و معبد جهنی از وی پیروی داشت و گویند سلیمان بن عبدالملک نیز سخنانی در این باره دارد.» (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۲۹۰)

تمامی معتزله معتقد بودند که انسان دارای اراده‌ی آزاد است و خود، خالق افعالش می‌باشد. این گروه اگرچه علم ازلی به رفتار انسان را انکار نمی‌کردند و اصل قدرت انسانی را از خدا می‌دانستند، اما همگان به مختار بودن انسان در گزینش رفتارهای ارادی معتقد بودند. آنان با تمسک به آن دسته از آیات قرآنی که حکایت از اختیار انسان داشت و تأویل آیاتی که ظاهر آن‌ها مفید جبر بود، خود را از دلایل نقلی بهره‌مند می‌ساختند و مهم‌ترین دلایل آن‌ها در باب ناسازگاری جبر با عدل الهی، به دلایل عقلی از جمله: فرستادن پیامبران الهی و عدم نسبت ظلم و جور انسان‌ها به خداوند عالم و حکیم، معطوف می‌شد.

«در برابر فرقه‌های ظاهریه، باطنیه و عقل‌گرایان افراطی، گرایش‌های معتدلی از ناحیه ابوالحسن اشعری (م. ۳۳۰ ق) در بین‌النهرین، طحاوی (م. ۳۳۱ ق) در مصر و ابومنصور ماتریدی (م. ۳۳۳ ق) در سمرقند ظهور یافت؛ البته از میان این سه نفر، اشعری شهرت بیشتری پیدا کرد و در مقابل مکاتب افراطی مذکور، به اعتبار عقل و وحی و ترجیح وحی بر عقل حکم کرد.» (خسروپناه، ۱۳۹۰: ۱۰۲)

معتزله بحث اختیار را منشعب از بحث عدل الهی می‌دانند و در این مسیر بسیار کوشیده‌اند. تکلیف یکی از دلایل وجود اختیار در نزد معتزله است چرا که اگر انسان مجبور بود خداوند او را مکلف نمی‌کرد. پس هنگامی که تکلیف وجود دارد، ثواب و عقاب نیز وجود دارد، چرا که اگر ثواب و عقاب نبود اختیار هم وجود نداشت. برخی اختیار را به معنای انتخاب و برگزیدن بهترین چیز و به معنی ترجیح یکی از دو امر یا امور بر دیگری دانسته‌اند. معتزله تفکر اختیار را با فلسفه درآمیختند و آن را گسترش دادند و با استدلال‌ات عقلی همراه کردند به طوری که یکی از ارکان مهم عقیدتی آن‌ها شد.

«خواجه طوسی گوید: اختیار مرادف با قدرت است و امری است که مبدأ فعل و ترک می‌باشد.»

و بالجمله مختار به کسی می‌گویند که از روی علم و میل و اراده‌ی جازم فعلی را

انجام می‌دهد و بدیهی است که این حالت و امر مخصوص انسان عالم شاعر است و بنابراین اعمالی که بر حسب عادت از اشخاص سر می‌زند اختیاری نیست و همچنین افعال و حرکات غریزی موجودات نیز از روی اختیار نخواهد بود و اعمال و حرکات سفها و دیوانگان نیز اختیاری نیست.

بعضی اختیار و اراده را از جهت همبستگی خاصی که میان آن دو هست با یکدیگر اشتباه کرده‌اند، در صورتی که اراده را از مقدمات اختیار باید به حساب آورد نه خود اختیار. (سجادی، ۱۳۶۲: ۱۰۶/۱)

مهم‌ترین مسائلی که ابوالحسن اشعری اهمیت خاصی برای آن قائل است، کیفیت افعال بندگان است. او می‌گوید خداوند خالق افعال بندگان است و انسان در افعال خویش به جز اکتساب آن، دخالتی ندارد؛ به این معنی که فاعل حقیقی همانا ذات پاک خداوند است و انسان فقط کاسب فعلی است که خداوند به وسیله انسان، آن را آفریده است. اشاعره معتقدند که حسن و قبح امری است شرعی و معتزله عقیده دارند که حسن و قبح اعمال، امری عقلی است. اشاعره معتقد بودند که عقل نمی‌تواند درباره خوبی یا بدی کاری حکم کند که در نزد خداوند خوب یا بد است؛ بلکه هر کاری که پروردگار جهان به انجام آن امر کرده است خوب، و هر عملی که خداوند از آن نهی کرده است بد است و عقل در حد ذات خود و از روی انگیزه‌های خود در تقبیح و تحسین آن عمل، دخالتی ندارد.

مصادیق جبر متوسط یا نظریه کسب در دیوان خاقانی

همان‌طور که گفته آمد، ابوالحسن اشعری برای یافتن راه میانه و اعتدالی متوسط به نظریه جبر متوسط شد. وی معتقد بود که خدا از راه صفت قدرت تمام چیزها را آفریده است و اختیار و اراده و عمل انسان نیز، آفریده اوست. بنده تنها اختیار را «کسب» می‌کند و به کار می‌بندد. کسب متناسب است با قدرت و اختیاری که از پیش، خداوند در بنده آفریده است.

«جبریّه، به مذهب سَلَف می‌رفتند مبنی بر این که انسان مجبور (= مُسَيَّر) است و حال آن که معتزله اثبات می‌کردند که بنده مختار (= مَخِيَّر) است و مبدأ عدل الهی را در روز شمار بر تخییر می‌نهادند. اشعریه بر جبریّه و بر معتزله هر دو اعتراض داشتند، و می‌گفتند:

همه‌ی کارهای بندگان مخلوق است و این خداست که آن‌ها را می‌آفریند. و اگر انسان خالق [آن اعمال] باشد در کار خلق شریک خدا باشد؛ و آنگاه اگر انسان قادر باشد، در همه احوال قادر باشد، و حال آن که چنین نیست.

از سوی دیگر، اگر بنده از آفریدن افعال خود عاجز باشد، خدا چگونه او را بر اعمالی که از فعل او نیست محاسبه می‌کند؟ در این جاست که اشاعره، به شیوه‌ی اهل اعتزال، میان افعال «لا ارادی» - مانده رعد و رعشه (= لرزش) و میان افعال «ارادی» تمیز می‌دهند و می‌گویند انسان جز بر افعال ارادی قدرتی ندارد. و خداست که به انسان این قدرت «کاسبه» را می‌بخشد و مراد از آن این است که خدا افعال را می‌آفریند و برای بنده قدرت بر فعل آن‌ها را می‌بخشد و از این‌جا نتیجه می‌شود که انسان کاسب این افعال است. و اختیار انسان برای انجام هر کاری تابع اراده‌ی او است نه قدرت او. و چون درست شد که انسان این اعمال را به اراده‌ی خویش کسب می‌کند مبدأ عدالت الهی در ثواب و عقاب نیز پدید می‌آید، زیرا «اتقان» فعل از خداست، و نیز قدرت بر تنفیذ آن نیز از خداست، و بنده جز اراده در برخی افعال که او را به سوی خیر یا شر متوجه می‌سازد چیزی ندارد، و از این جاست که قرآن مجید می‌گوید: «كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ» (طور، ۵۲ / آیه ۲۱) = هر کسی در گرو چیزی است که کسب می‌کند؛ و نیز می‌گوید: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْلَمُونَ» (صافات، ۳۷ / آیه ۹۶) خدا شما را آفریده است و آن‌چه را که می‌کنید.

و این چنین اشاعره به نوعی از جبر (= تسییر) لطیف معتقد شده‌اند که به نظریه‌ی «کسب» مشهور شده است. (حلبی، ۱۳۷۳: ۹۳)

قسمت عمده ابیاتی که درباره جبر و اختیار در دیوان خاقانی راه یافته است مربوط به «جبر» است. جبر انگاری خاقانی موافق با اشعری‌گری اوست. خاقانی هر اختیار و اراده‌ای را فقط برای خداوند قائل است و برای بشر حول و قوه‌ای متصور نیست. خاقانی به نوعی جبر معتقد است که به نظریه «کسب» منجر می‌شود. اشاعره معتقدند که خداوند اعمال انسان را می‌آفریند و انسان آن‌ها را کسب می‌کند.

خاقانی همین مفهوم و معنا را در قصیده‌ای که شکایت از حبس دارد به مطلع:

غصه بر هر دلی که کار کند آب چشم آتشین نثار کند

(دیوان، ۱۷۳)

چنین بیان داشته است:

کار او ز این و آن نگردد نیک کارها نیک کردگار کند

(دیوان، ۱۷۴)

خاقانی تمام شؤون زندگی را به قدرت پروردگار می‌داند و بر این اعتقاد است که اعمال انسان به طریقی از او صادر می‌شود که با خواست و میل او مطابقت ندارد و بنابراین فاعل افعال انسان غیر از خود اوست و این فاعل، بدون شک خداوند است.

خاقانی در قصیده‌ای در مدح جلال‌الدین ابومظفر اخستان‌بن منوچهر به مطلع:

پیش که صبح بر درد شقه‌ی چتر چنبری خیز مگر به برق می برقع صبح بر دری

(دیوان، ۴۲۵)

چنین می‌سراید:

زهد شما و فسق ما چون همه حکم داور است داورتان خدای باد این همه چیست داوری

(دیوان، ۴۲۸)

خاقانی می‌پندارد که انسان‌ها حتی در خوردن اندوه نیز، اختیاری از خود ندارند و این منبعث از این اندیشه‌ی اشعری است که هر حسن و قبحی به وسیله شرع دانسته می‌شود و عقل نمی‌تواند درباره‌ی خوبی و یا بدی کاری، حکم کند بلکه هر کاری و هر عواطفی که پروردگار جهان به انجام آن امر کرده است خوب و پسندیده است.

خاقانی در قصیده‌ای که در مرثیه اهل خانه خود سروده است به مطلع:

بس وفا پرورد یاری داشتم بس به راحت روزگاری داشتم

(دیوان، ۳۰۷)

می‌فرماید:

اندوه آن خوردم که بایستی مرا کاندرا نده، اختیاری داشتم

(دیوان، ۳۰۸)

برخی از ابیات موجود در دیوان خاقانی از گفتمان و مشرب خیامی برخوردار است. گفتمان جبر و اختیار یکی از پیچیده‌ترین گفتمان‌های موجود در ترانه‌های خیام و

دیدگاه‌های فلسفی اوست. خاقانی با بهره‌گیری از این جهان‌بینی، عمدتاً از موضع جبر سخن می‌گوید. خاقانی در جای دیگر و در قصیده‌ای کوچک به مطلع:

از این تنگنای وحشت اگر باز رستمی خود را به آستان عدم باز بستمی

(دیوان، ۸۰۱)

چنین می‌گوید:

ور دست من به چرخ رسیدی چنانکه آه بند و طلسم او همه بر هم شکستمی
این کارهای من که گره در گره شده است بگشادی یکایک اگر چیره دستمی

(دیوان، ۸۰۱)

هم اوست که در قصیده‌ای دیگر و در مدح خاقان اکبر منوچهر شروانشاه و به مطلع:
صبحدم آب خضر نوش از لب جام گوهری کز ظلمات بحر جست آینه سکندری

(دیوان، ۴۱۹)

می‌فرماید:

ما که و اختیار که، کاین شجره است از آن ما بد پسران خانه کن، باد سران سرسری

(دیوان، ۴۲۱)

یا در غزلی عاشقانه نیز عمق این تفکر را چنین آشکار می‌کند:

اختیاری نبود عشق مرا که ضروری و حالی افتاده است

(دیوان، ۵۷۳)

در غزلی دیگر، خاقانی دغدغه خود را چنین اظهار می‌دارد:

بر تو مرا اختیار نیست که شرط است کان که تو را دارد اختیار ندارد

(دیوان، ۵۷۷)

خاقانی در قطعه‌ای زبان به اعتراض می‌گشاید و بی‌تابی خود را از عدم اختیار و حوادث کلی عالم و اوضاع روزگار با خاطری زودرنج و همراه با گلایه چنین آشکار می‌کند:

بختم انگشت کژ است آوخ از آنک هنر انگشت نمایست مرا

آنچه بایست ندادند به من و آنچه دادند نبایست مرا

(دیوان، ۸۱۴)

نظریه کسب، تفسیری است که اشاعره در اطراف افعال انسان به آن استناد می‌کنند و بدین وسیله به جنگ با معتزله می‌روند. اشاعره می‌گویند به استناد برخی از آیات مبارکات قرآنی از جمله: «هیچ مصیبتی به مال یا جانان نرسد مگر پیش از آن که بیافرینیمش، در کتابی نوشته شده است و این بر خدا آسان است.» (حدید ۵۷ / آیه ۲۲)

جمع مصائب را از جانب خداوند می‌دانند و خاقانی بر اساس این دیدگاه هم نفسی خود با دیگران را هم از جانب پروردگار می‌داند. وی در قصیده‌ای به مطلع:

اهل دلی ز اهل روزگار نیابی انس طلب چون کنی که یار نیابی

(دیوان، ۸۰۷)

می‌فرماید:

گردگری ز اتفاق هم نفسی یافت چون تو بجویی به اختیار نیابی

(دیوان، ۸۰۷)

وی در قالب رباعی نیز به بسط و گسترش این عقیده همّت گماشته است آن‌جا که

می‌سراید:

آن بت که دلم ز عشق او پر سوداست نقش کژ او هیچ نمی‌داند راست
پیش آمد امروز مرا صبحدمی گفتم به دلم هر چه کنی حکم تراست

(دیوان، ۷۱۱)

خاقانی بر این اعتقاد است که خداوند خالق افعال بندگان است و انسان در افعال خویش به جز اکتساب آن دخالتی ندارد. به این معنی که فاعل حقیقی همانا ذات پاک باری تعالی است و انسان تنها و تنها کاسب فعلی است که خداوند به وسیله انسان آن را آفریده است. پس بر این اساس، حکم اصلی، حکم خداوند است:

حکم خدای بود و گرنه به هیچ وقت خاقانی از کجا و هوای تو از کجا

(دیوان، ۵۵۲)

در دیدگاه اشعری خاقانی، شکایت از بی وفایی روزگار و ستم چرخ و فلک در دایره جبر و قدرت مطلقه حضرت حق که هیچ امری خارج از قدرت و اراده او نیست، قابل توجیه و توصیف است. خاقانی بر این نکته اشاره می‌کند که غرض او از شماتت چرخ لاجورد، بئ‌الشکوی نیست؛ بلکه دیدگاه او تبلور افعال خداوند است که خالی از حکمت نیست و خداوند مختار است هر کاری که بخواهد انجام دهد و به هر چیزی که اراده کند حکم نماید.

بنگرید:

ای چرخ لاجورد چنین بوالعجب چرایی	کآیینه خسان را زنگارها زدایی
هر ساعت به نوئی درد کهن‌فزایی	چون من ز دست رفتم انگشت بر که خایی
بر سخته تمام تا چند برگرایی	دانسته‌ی عیارم تا چند آزمایی
پیروزه وار یک دم بر یک صفت نیایی	تا چند خس پذیری آخر نه کهربایی

(دیوان، ۸۰۵)

و در نهایت در ضمن سرایش غزلی به مطلع:

دل بشد از دست، دوست را به چه جویم نطق فرو بست، حال خود به چه گویم

(دیوان، ۶۳۲)

شاخص‌ترین نظر اکتسابی خود را چنین مطرح می‌کند:

چون به در اختیار نیست مرا بار گرد سراپرده‌ی مراد چه پویم

(دیوان، ۶۳۲)

نتیجه گیری

ابوالحسن اشعری به منظور پی ریزی یک روش میانه و با هدف تعدیل روش افراطی معتزله در عقل گرایی و نیز روش تفریطی اهل حدیث در جمود بر ظواهر نصوص، پا به میدان گذاشت. اشاعره یکسره تسلیم عقل نشدند بلکه به نظر فلسفی در مسایل دینی جواز دادند و معتقد شدند که اعتبار عقل و قوای آن محدود است؛ لذا به ایمان و تسلیم به آن بیشتر اعتماد کردند و آنجا که نصّ دینی با تعالیم فلسفی تعارض داشت نصّ دینی را بر تعلیم فلسفی رجحان نهادند. اشعری برای دستیابی به راهی میانه، از اندیشه‌های اختیار و آزادی انسان در نزد معتزله و اندیشه‌های جبر گرایی ظاهر گرایان عبور کرد و تئوری «کسب» را مطرح نمود. بر اساس این نظریه خداوند متعال خالق کردارهای ارادی انسان‌هاست و انسان کاسب اعمال و کردار خویش است.

خاقانی از سراینده گانی است که بسیاری از اعتقادات وی با مذهب اشعری تناسب و تطابق دارد. وی با پذیرش نظریه کسب اشعری و به کار بستن ملاحظات کلام اشعری در دیوان، بسیاری از عقاید اشاعره از جمله: رؤیت، صفات خداوند، جبر و اختیار، ... را در اشعار خود وارد کرده و دیدگاه‌های او با تفکرات، اندیشه‌ها و تعالیم اندیشه اشعری و با محوریت تئوری کسب، انطباق دارد. خاقانی به معتقدات، مقدسات و تفکرات شیعه به دیده احترام می نگریست؛ اما نهضت فکری که ابوالحسن اشعری آن را بنیاد نهاده بود آنچنان در وی رسوخ کرده بود که با اتخاذ جهان بینی کسب اشعری در نقطه مقابل معتزله ایستاد و پرچمدار این نظریه در اشعار خود شد که: خداوند اعمال انسان را می آفریند و انسان آن‌ها را کسب می کند و بین حق تعالی که آفریننده است و آدمی که کسب کننده است، تطابق وجود دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۶) الفهرست، ترجمه و تحقیق محمد رضا تجدد، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۲. اسداللهی، خدابخش و ثریا کریمی (۱۴۰۰) «جایگاه عدل در اشعار خاقانی»، فصلنامه علمی - پژوهشی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال ۱۱، شماره ۳، صص ۱۰۷-۱۳۷.
۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۶۲) مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۴. اوجبی، علی (۱۳۷۵) کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، تهران: انتشارات اندیشه.
۵. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۳۶۷) الفرق بین الفرق، ترجمه محمد جواد مشکور، چاپ چهارم، تهران: انتشارات اشراقی.
۶. جرجانی، میرسید شریف (۱۳۷۷) تعریفات، ترجمه حسن سید عرب و سیما نوربخش، تهران: انتشارات فرزانه.
۷. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۳) تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران: انتشارات اساطیر.
۸. خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل بن علی (۱۳۶۸) به کوشش سید ضیاء الدین سجادی، چاپ سوم، تهران: انتشارات زوآر.
۹. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰) کلام جدید با رویکرد اسلامی، چاپ دوم، تهران: انتشارات معارف.
۱۰. سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۲) فرهنگ معارف اسلامی، جلد اول، چاپ دوم، تهران: انتشارات شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۱۱. شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۵۰) الملل و النحل، ترجمه سید محمد رضا جلالی نائینی، جلد اول، تهران: انتشارات اقبال.
۱۲. شیخ، سعید (۱۳۶۹) مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۳. شیخ الاسلامی، اسعد (۱۳۶۳) تحقیقی در مسائل کلامی از نظر متکلمان اشعری و معتزلی، چاپ دوم، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۱۴. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۶) تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، چاپ هفتم، تهران: انتشارات فردوس.
۱۵. ——— (۱۳۶۶) تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، چاپ هفتم، تهران: انتشارات فردوس.
۱۶. غزالی، امام محمد (۱۳۸۴) قواعد العقاید، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: انتشارات جامی.
۱۷. فاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۵۸) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم، تهران: انتشارات زمان.
۱۸. فرمانیان، مهدی (۱۳۸۹) آشنایی با فرق تسنن، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۹. ——— (۱۳۸۹) آشنایی با فرق تشیع، چاپ دوم: تهران: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۰. کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۸۱) مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح جلال‌الدین همایی، چاپ ششم، تهران: انتشارات هما.
۲۱. کوربن، هانری (۱۳۶۱) تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۲. محمدزاده، عباس علی (۱۳۸۰) بررسی افکار اشاعره در شعر شاعران قرن ششم: انوری، نظامی و خاقانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی اسماعیل قافله‌باشی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین.
۲۳. محرمی، غلامحسین (۱۳۸۴) تاریخ تشیع، چاپ سوم: تهران: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷) آشنایی با علوم اسلامی (کلام - عرفان - حکمت عملی)، جلد دوم، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. مونتگمری وات، ویلیام (۱۳۷۰) فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. نظامی گنجه‌ای، الیاس بن یوسف (۱۳۷۹) مخزن الاسرار، به کوشش سعید حمیدیان، چاپ چهارم، تهران: انتشارات قطره.
۲۷. یعقوبی جنبه‌سرابی، پارسا (۱۳۹۴) «نظم و کارکرد گفتمان فلسفه ستیزانه خاقانی»، فصلنامه ادب پژوهی، سال ۱۲، شماره ۳۲، صص ۹-۲۹.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۸۲ - ۱۵۵

بررسی مراتب انواع و تحقق صلح از دیدگاه بهائیت

- ۱ علی خلجی
- ۲ امیر رضا خلیلی
- ۳ سید احمد دارستانی
- ۴ سید محمد حسینی

چکیده

صلح یکی از موضوعات مهمی است که همه فرق و ادیان نسبت به آن توجه جدی دارند و تلاش می‌کنند تا تصویر روشنی از آن ارائه نمایند. بهائیت از جمله فرقه‌هایی است که تلاش زیادی دارد تا خود را پیش‌تاز ارائه صلح و همزیستی مسالمت آمیز در جهان نشان دهد. پرسش اصلی در این مقاله این است که مفهوم و مراتب و انواع صلح در متون بهائیان چیست؟ هدف از انجام این پژوهش نشان دادن مراتب و ویژگی‌های صلح با استفاده از منابع مکتوب بهائیان است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که در متون بهائیان چهار اصطلاح صلح مطرح شده است که عبارتند از صلح عمومی، صلح اصغر، صلح اکبر و صلح اعظم. این اصطلاحات ویژگی‌های دقیقی ندارند و برای سه اصطلاح نخست، ویژگی همسانی ذکر شده و صلح اعظم نیز زمانی است که تمام انسان‌ها تعالیم بهائی را پذیرفته و بهائی شوند. تصویر صلح از سوی بهائیان عمق علمی ندارد و صرفاً چند توصیه ساده است و نمی‌توان برخلاف آنچه آنها معتقدند آن را به عنوان نجات‌دهنده بشر و معارفی از سوی خداوند دانست. ماهیت این مقاله علمی توصیفی و شیوه گردآوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی

صلح، بهائیت، تعالیم صلح عمومی، صلح اصغر، صلح اکبر، صلح اعظم.

۱. دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: ali.khalaji110@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری فرق شیعه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: amirkhalili1353@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: Ahmaddarestani110@gmail.com

۴. استاد یار دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

Email: sm.hosseini@urd.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۹/۲۴

طرح مسأله

صلح از جمله ضرورت‌های مهم بشر است که ادیان و مکاتب فلسفی، تلاش زیادی برای تبیین و چگونگی تحقق آن به عنوان یک نیاز اجتماعی در جهان داشته‌اند. تعریف و قلمرو مفهومی صلح، تبیین مبانی و اصول و ویژگی‌ها و همچنین زمینه‌های تحقق آن از جمله مواردی است که هر نظریه صلحی را اعم از آنهایی که ریشه در ادیان آسمانی دارند و چه نظریاتی که بن‌مایه‌ای عقلانی و فلسفی دارند و حتی فرقه‌های ساختگی، می‌بایست آن را بیان کنند. بدون تبیین هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی و حتی روش‌شناسی در نظریات صلح نمی‌توان از آن به عنوان نظریه‌ای مستعد برای رفع نزاعات و جنگ بهره گرفت. چنانچه نظریه‌ای فاقد مبنای محکم علمی باشد چیزی در حد کلی باقی و نهایتاً توصیه‌های ارشادی است و دیگر نمی‌توان از آن امید اصلاح و تغییر در جامعه را داشت.

از جمله فرقه‌هایی که ادعای دیانت جدید داشته و خود را پیام آور صلح نیز می‌داند، فرقه بهائیت است. این فرقه مدعی تحقق صلح در جهان با برپائی و تأسیس محکمه کبرائی در عالم است که باید از طرف دولت‌های بزرگ تقویت و پشتیبانی گردد زیرا اموری که مورد اختلاف دول و ملل است در آن محکمه باید حل و فصل شود تا کار به جنگ و جدال نیانجامد و جهان به ماتم نوجوانان خود دچار نشود. در این حالت، صلح عمومی تحقق یابد. (اشرف، بی تا، ص ۳۴) پس اختلافات در جهان زمانی رفع خواهد شد که این محکمه کبری تشکیل شود. عباس افندی از رهبران بهائی می‌گوید: «تا صلح عمومی بلند نگردد و محکمه کبرای عالم انسانی تشکیل نشود و جمیع امور ما به الاختلاف دول و ملل در آن محکمه قطع و فصل نگردد عالم آفرینش آسایش نیابد.» (همان).

از نظر بهائیان، صلح یک فریضه دینی و حتمی الوقوع است و نمی‌توان آن را با یک مسأله عادی یکسان دانست. عبدالبهاء در یکی از سخنرانی‌های خود در آمریکا می‌گوید: «این مسأله صلح در امر حضرت بهاء الله حکم قطعی و فریضه دینی است نه انجمن مشورت هیئت ملت و دولتی که معلل به اغراض باشد و یا قبول تغییر و تبدیل نماید و چون از فرائض قطعیه است حتمی الوقوع است» (زرقانی، بی تا، ص ۳۹۸) وی در ادامه، انکار

صلح را مترادف با کفر می‌داند. «همانگونه که) انکار و مخالفت مسیح کفر است انکار صلح هم در امر حضرت بهاء الله چنین است (همان) چنین تأکیدات سنگینی درباره صلح از سوی بهائیان در ظاهر نشان دهنده اهمیت این واژه پرسامد است و توجه هر پژوهش‌گری را در بدو امر به چگونگی مفهوم صلح از منظر این فرقه جلب می‌کند.

با مطالعه ادعاهای فوق پرسش‌های متعددی به ذهن می‌رسد که به طور طبیعی می‌بایست پاسخ آن در منابع اولیه بهائیان وجود داشته باشد. هر چند سوالات و ابهامات زیادی پیرامون ادعای صلح بهائیان وجود دارد اما در این مقاله تلاش می‌کنیم تا صرفاً ماهیت و تعریف صلح بهائیان مورد پرسش قرار گرفته و نقد گردد. افزون بر آن این پرسش مطرح می‌شود که سازوکار و مراتب تحقق صلح در عالم از نظر بهائیان چیست و چه مقدماتی برای برپائی صلح باید انجام داد؟ هدف از این پژوهش مشخص کردن بررسی و نقد تعریف دقیق صلح و روشن ساختن سازوکار تحقق آن در جهان با توجه به منابع دقیق بهائیان است.

بلحاظ نظری انجام این پژوهش از آنجا که مفهوم، اصول و بنیان‌های نظری صلح از مفاهیم مهم دنیای معاصر را در متون بهائیان مدعی دیانت جدید، بررسی می‌کند هم از منظر علم کلام و همچنین علوم سیاسی اهمیت دارد و از سوئی دیگر تبلیغات اغواکننده بهائیان، بویژه در فضای مجازی و تأکید بیش از حد ایشان بر یگانه فرقه برقرار کننده صلح در جهان، موجب ضرورت انجام پژوهش حاضر شده است.

در بررسی پیشینه موضوع مقاله حاضر با پژوهش‌های اندکی مواجه می‌شویم از جمله مقاله عبدالبهاء، خلع سلاح و صلح جهانی، به قلم پیترا اسمیت است که در آن گزارشی از رویکردهای عبدالبهاء به بحث خلع سلاح با توصیف سفرهای او به اروپا و آمریکاست که در انتهای مقاله اصول تحقق صلح را نیز از منظر عبدالبهاء به گونه‌ای مختصر بیان کرده است. کتاب بهاء الله و عصر جدید به قلم ج.ای. اسلمنت در فصل دهم تحت عنوان راه صلح به تبیین مفهوم صلح از منظر بهاء الله پرداخته است وی با بیان ریشه‌های جنگ مانند تعصبات مذهبی، تعصبات نژادی به راه حل‌های آن مانند اتحاد ملل و زبان عمومی اشاره کرده است. تمایز این مقاله با نوشته‌های فوق در نقد و بررسی صلح از

نگاه بهائیان است.

ماهیت این مقاله تحلیلی و توصیفی و روش گردآوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای می‌باشد.

مفهوم صلح

صلح واژه‌ای عربی است و به معنای سازش و توافق بعد از خصومت و نزاع است. «الصلح یختص بازاله النفاذ بین الناس» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۹) طریحی نیز صلح را رفع نزاع بیان کرده است. «اراد بالصلح التراضی بین المتنازعیین» (طریحی، ۱۳۷۵ ج ۲، ص ۳۸۷) فراهیدی در العین می‌گوید: «الصُّلْحُ: تَصَالُحُ الْقَوْمِ بَيْنَهُمْ» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۱۷) در لغت نامه‌های فارسی نیز صلح به معنای سازش و رفع نزاع ذکر شده است در لغت نامه دهخدا صلح آشتی، سلم و تراضی بین متنازعیین است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۱۵۰۲۵) در برخی از لغت نامه‌های فارسی به معنای دست کشیدن از جنگ با عقد قرارداد آمده است. (عمید، ۱۳۸۱، ۶۲۸) با توجه به معنای صلح در زبان عربی و فارسی می‌توان نتیجه گرفت این واژه در هر دو زبان به معنای رفع خصام و نزاع و آشتی است و به لحاظ لغوی تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند.

افزون بر معنای لغوی صلح، صاحب نظران برای این مفهوم، تعاریف متعددی در کتب و فرهنگ نامه‌های سیاسی درج کرده‌اند. در فرهنگ اصطلاحات سیاسی، صلح حالتی معرفی شده که هیچ جنگ و منازعه‌ای وجود ندارد. (جفری و جینالد، ۱۳۷۳، ص ۵۵) همچنین در تعریفی دیگر «صلح حالت آرامش داخلی در یک کشور و روابط عادی با کشورهای دیگر، فقدان جنگ و نیز فقدان نظام تهدید» است. (آقا بخشی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۲) در فرهنگ نامه روابط بین الملل نیز تقریباً همین مفهوم بیان شده و چنین آمده است، منظور از صلح صرفاً فقدان مخاصمات فعال نیست، بلکه وجود «آرامش در نظام» است (بابائی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۴)

تحول در مفهوم صلح

امروزه در ادبیات صلح پژوهی در محافل آکادمیک از مفهوم صلح به عنوان فقدان جنگ بکار برده نمی‌شود و معنای آن در میان پژوهشگران صلح به لحاظ ماهوی دچار

تغییرات اساسی شده است. پیش از تشکیل جامعه ملل متحد به صلح در معنای سنتی آن نگریده می شد اما پس از جنگ جهانی اول و کشته شدن میلیون ها انسان و تأسیس سازمان هائی مانند جامعه ملل متحد در هشتم ژانویه ۱۹۱۸ با هدف تضمین متقابل استقلال و تمامیت ارضی کشورها، نظریه پردازان مباحث جدیدی را ارائه کرده و صلح به شکل عمیق تری در منشور ملل متحد در سانفرانسیسکو انعکاس می یابد که سرآغاز عملی و جدی در تغییر مفهوم صلح در عرصه نظام بین الملل است.

در رویکرد جدید، صلح به سلبی یا منفی و صلح ایجابی یا مثبت تقسیم می شود. این تقسیم بندی و تعریف صلح که محصول مطالعات یوهان گالتونگ نظریه پرداز نروژی است، قلمرو مفهومی صلح را به چارچوب مفهومی مرتبط دیگری گسترده کرده که همان خشونت ساختاری (Galtung, 1969) است. توجه این مفهوم به زیر بنای شکل دهنده جنگ یعنی بی عدالتی اجتماعی است که حتی ممکن است به شکل خشن هم نباشد اما به عنوان تهدیدی برای صلح است. گالتونگ در برداشت خود از صلح، آن را به منزله ی نقطه ی مقابل خشونت تعریف می کند ولی تصور او از خشونت (و بنابراین صلح) به کاربرد مشهود زور میان انسان ها محدود نمی شود بلکه «هر چیز قابل اجتنابی که مانع خودشکوفایی انسان شود» را هم در بر می گیرد (گریفیتس، ۱۳۸۸، ص ۴۵۶) بر این اساس با توجه به چارچوب نظری گالتونگ، تعریف صلح به دو قسم تقسیم می شود که تفصیل آن به شرح زیر می باشد.

صلح سلبی (منفی)

صلح منفی از معنای بسیطی برخوردار است و صرفاً عدم جنگ را در بر می گیرد. بر اساس این تعریف از صلح، هرگاه کشوری مورد تهدید، توسط به زور، یا اعمال خشونت و تجاوز قرار نگیرد، صلح تحقق یافته است. به بیان دیگر «صلح منفی، صلحی حداقلی است و بدون اینکه گام برداشتن در مسیر موانع ماهوی و ساختاری صلح میان انسان ها، ملت ها، فرهنگ ها، تمدن ها و دولت ها را تعقیب کند تنها و تنها بر حفظ وضع موجود نه صلح و نه جنگ تاکید می ورزد» (ساعد، ۱۳۸۹، ص ۲۲) در صلح منفی «مهم این است که ما شاهد درگیری فیزیکی و خشونت سازمان یافته جنگی نباشیم، اما این که عدم درگیری مزبور بر

پایه ای از حالت جنگی، دلهره و ترس از عواقب آن استوار باشد یا خیر، مسأله اصلی نیست» (افروغ، ۱۳۹۱، ص ۲) چنین معنایی نگاه سستی به صلح است.

صلح ایجابی (مثبت)

این نگرش از صلح به معنای توجه به باورهای آشتی جویانه و مخالفت با خشونت سخت و نرم اجتماعی و فرهنگی در جامعه است. بر این اساس صلح «نه تنها ناظر بر جنبه های سخت منازعه یعنی رویارویی دولتها، ملتها و حتی انسانها است بلکه علل و بسترهای نرم افزاری (فرهنگی، تمدنی، دینی و فکری) را نیز در بر می گیرد. ناامنی، نبود عدالتی اجتماعی و نابرابری اقتصادی، از مهمترین علل برافکنی وضعیت صلح تلقی می گردد» (ساعد، ۱۳۸۹، ص ۲۲) پس مفهوم صلح ایجابی از وضعیت سخت و قابل مشهود به وضعیت نرم و مشهود تسری می یابد و به علل و ریشه های جنگ توجه جدی دارد.

عوامل متعددی رویکرد غالب در جهان امروز را به سمت صلح مثبت گرایش داده است. «ذات مشترک انسان ها، توجه به حرکت و جهت آفرینش، دگرگرایی فرهنگی، روحیه شکیبایی و گذشت، توجه به تفاوت ها و کثرت ها، همکاری متقابل مسئولیت پذیری و وحدت در عین کثرت، منطق فرهنگ گفتگو، روحیه پذیرش حرف نو، عدالت اجتماعی و رفع نیازمندی ها، دولت وحدت گرا، جهان نگر و عام نگر (مسئولیت پذیر جهانی) شناخت جدید وضعیت کنونی عالم و ضرورت گفتگوی ادیان از جمله عوامل مؤثر در نگاه فعالانه به مقوله صلح مثبت است» (افروغ، ۱۳۹۱، ص ۲)

با توجه به این برداشت از صلح، باور بر این است که مبارزه با جنگ و نفی آن، صرفاً صلح را به ارمغان نمی آورد، بلکه با ایجاد برابری اجتماعی و آزادی فردی و اجتناب از اعمال زور می توان به صلح واقعی دست یافت. چنین حالتی متوقف بر وضعیت حداقلی رفع نزاع و جنگ باقی نمی ماند بلکه «صلح مثبت مبتنی بر گذار از حداقل شرایط صلح به سمت حداکثرسازی وضعیت هائی است که در آن زندگی پایدار بشر در همه محیط های سیاسی، فرهنگی، تمدنی، جغرافیائی میسر گردد» (ساعد، ۱۳۸۹، ص ۲۲) پس بر اساس این مفهوم از صلح، علت وقوع جنگ باید بررسی شود و این گونه نیست که صرفاً با فقدان جنگ، صلح، استقرار یابد. ریشه های جنگ می تواند، عواملی چون فقر، گرسنگی، تبعیض،

نقض حقوق بشر، استبداد و ... باشد و با خشکاندن ریشه‌ها می‌توان به یقین از بروز جنگ جلوگیری کرد و صلح واقعی را مستقر نمود.

صلح در متون بهائیان

بررسی متون بهائیان نشان می‌دهد که اولین بار حسنعلی نوری، معروف به بهاء الله، مبدع بهائیت در نامه هائی که به سران و رهبران کشورهای قدرتمند دنیا نوشته صلح را ذکر کرده است. این نامه‌ها که در میان بهائیان به سوره الملوک مشهور است، مجموعه‌ای از نامه هائی است که حسنعلی نوری به پادشاه فرانسه، عثمانی، روس، انگلستان، اتریش و رئیس جمهور امریکا و نمایندگان سیاسی دیگر کشورها ارسال نموده و در آن علاوه بر اینکه خود را پیام آور دین جدیدی می‌داند به توصیه‌ها و مباحث کلی از قبیل ظلم نکردن و کنار گذاشتن اختلافات را مطرح نموده است (ر.ک، بهاء الله، بی تا، الف) از جمله موضوعاتی که حسنعلی نوری در این نامه‌ها اشاره می‌کند، صلح است.

هر چند مفهوم صلح به شکل گسترده در منابع بهائی یعنی متونی که به حسنعلی نوری و فرزندش عبداله‌بهاء نسبت داده می‌شود، چندان به شکل گسترده و عمیقی بیان نشده و صرفاً در مواردی، آن هم کوتاه و بسیار کلی آمده اما بهائیان بر آن تأکید ویژه‌ای دارند و با همین اشارات مختصر، بهائیت را مبدع صلح در جهان معرفی می‌کنند و آن را جزو تعالیم دوازده گانه بهائیت منظور کرده‌اند. برای مشخص شدن صحت چنین مدعائی که بر روی آن تبلیغات زیادی نیز در رسانه‌های بهائی می‌شود، می‌بایست به متون اصلی بهائی مراجعه و دقیقاً مفهوم و قلمرو صلح را واکاوی نمود. در ادامه به تقسیم بندی صلح و نیز مفهوم آن با توجه به منابع اصلی بهائیان خواهیم پرداخت.

عوامل تحقق صلح

جنگ از پدیده هائی است که همواره موجب کشته شدن انسان‌های بسیار و هتک عرض و آبرو و نوامیس و نهایتاً فروپاشی بسیاری از جوامع شده و یک مساله جهانی تلقی می‌شود که هر مکتبی می‌بایست در نظام فکری خود برای آن راه حلی داشته باشد. در اینکه آیا چنین نظام منسجم فکری در بهائیت وجود دارد یا خیر در ابتدا می‌بایست به ماهیت صلح و عوامل و زمینه‌های تحقق صلح توجه کرده و آن را مورد بررسی قرار داد با

توجه به متون بهائی «ماهیت صلح از نظر بهائیت امری عظیم است» (عبدالبهاء، ۱۹۷۹، ص ۲۸۶) که باید در میان ملل ایجاد شود. بر این اساس بشر باید برای تحقق آن همت گمارد. زیرا «هر یوم شدت بلا زیاد می شود تا آنکه بالاخره آنچه از لسان عظمت [یعنی بهاء الله] در مراتب صلح نازل شده بآن متمسک شوند و بآن عمل نمایند» (بهاء الله، ۲۰۰۶، ج ۷، ص ۱۲۵) با توجه به این معنا به جهت شدت بلا و جنگ مردم باید به مراتب صلحی که بهاء الله مطرح می کند عمل نمایند.

از نظر بهائیان برای ایجاد زمینه های صلح می بایست اجتماع انسانی صلح و سلام صورت گیرد و در این صورت باید جنگ را کنار بگذارند به بیان دیگر اولین اقدام این است که «باید صلح و سلام بین افراد انسانی تأسیس شود تا منتهی بصلح عمومی گردد» (عبدالبهاء، ۱۹۷۹، ص ۲۳۸) پس برای رسیدن به چنین وضعیتی باید بین بشر نوعی اتحاد ایجاد شود بر این اساس تا عقول بشری اتحاد حاصل نکند، هیچ امر عظیمی تحقق نیابد، حال، صلح عمومی امری است عظیم ولی وحدت وجدان لازم است که اساس این امر عظیم گردد (همان، ۲۸۶) به نظر می رسد ارائه چنین راه حل ساده ای نیاز به نظریه پردازی پیچیده ای ندارد. به طور طبیعی اگر همه افراد جنگ را کنار بگذارند سبب بوجود آمده صلح خواهد بود. با توجه به اینکه بهائیان فرقه خود را دین می خوانند و ایجاد صلح را به بهاء الله احاله می کنند پس دین از نگاه آنها معنای ویژه ای می یابد. آنها دین را موجب چنین صلح و سلامی دانسته و معتقدند دین بزرگترین قوه ایست که قادر است افکار و قلوب را بهم نزدیک کند و ملل و اقوام و نژادها و مذاهب مختلف دنیا را در پرتو اتحادی ابدی تلفیق و ترکیب نماید. (دیانت بهائی باختصار، ص ۱۰) از سوئی دیگر صلح بواسطه قوای مادی قابل تحقق نیست «وحدت عالم انسانی و صلح عمومی بوسیله قوای مادیه ترویج نشود، بواسطه قواء سیاسی تأسیس نگردد. چه که فوائد سیاسی ملل مختلفه است.» (عبدالبهاء، ۱۳۰۰، ج ۲، ص ۱۷-۱۸) همچنین عبدالبهاء در جایی دیگر می گوید: «صلح جوئی ما منبث از افکار نیست بلکه امریست اعتقادی دینی و از جمله اساس ابدیه الهی» (عبدالبهاء، ۱۲۹۰، لوح لاهه) با توجه به این عبارات برجستگی و نقش دین در تحقق صلح در جهان از نگاه بهائیان مشخص می شود.

پرسشی که در این جا مطرح می شود این است که اساسا کدام دین می تواند چنین صلحی را فراهم نماید؟ آیا همه ادیان می توانند این مهم را به سرانجام رسانند و یا اینکه دین از نظر بهائیان یک دین خاصی است؟ با مطالعه و بررسی متون بهائی چنین بدست می آید که منظور از بهائیان از دین پیام آور صلح، فقط بهائیت است و ادیانی مانند اسلام و مسیحیت و یهود قادر به برقراری صلح نیستند. در یکی از کتب بهائیان آمده است: بهائیان بر این اعتقاد هستند که تمهیدات برای آخرت و راه رسیدن به آن آینده معاد شناختی در متون بهائی مشخص تر و مشروح تر از متون عهد عتیق و عهد جدید آمده است و این عمدتا بدین خاطر است که در متون بهائی از پارلمان جهانی، محکمه کبری و یا قوه مجریه جهانی نام برده شده و به شکل روشنی مقدر است که وعده های صلح که در طول هزاران سال مذاهب مختلف به آن معتقد بودند در دوره بهاء الله به تحقق پیوند (دوشفر و دیگران، ۲۰۰۰، ص ۳۶۷) از نظر ایشان اشاره به اصطلاحاتی مانند پارلمان جهانی و محکمه کبری در کتب مقدس بهائیان دلیل محکمی بر آن است که بهائیت صالح تر از سایر ادیان برای تحقق صلح در جهان می باشد. و بدیهی است که کتب مقدس سایر ادیان تنها موضوعاتی کلی را به شکل مبهم بیان کرده که قادر به تحقق صلح در جهان نمی باشند.

نکته دیگری که بهائیان را بر آن داشته تا ادعای خویش مبنی بر انحصار آموزه های بهائی در تحقق صلح در جهان را مطرح کنند، پیش بینی رخ دادهای آینده است. آنها معتقدند: «پیش نیاز اساسی برای اجرای صلح بهائیان آگاهی فزاینده این نکته است که تمام تبار انسان مواجه با سرنوشت مشترک است و در نتیجه انسان باید حداقل در مسائل عمده قصد کاری هماهنگ را داشته باشد (همان) با توجه به این ضرورت جهانی اما کتب مقدس نمی توانند یک نمونه قطعی از پیش بینی رخدادهای آینده ارائه نمایند. (همان، ۳۷۰) اما از آنجا که بهائیت توانسته آینده را پیش بینی نماید و ارزش هائی از قبیل رفع انواع تبعیضات نژادی، ملی، طبقاتی، دینی یا جنسی، حل اختلافات با استفاده از وسائل صلح آمیز، رعایت حق همه افراد نسبت به امکانات آموزش و پرورش و دست یابی به پیشرفت های اقتصادی و اجتماعی را بیاورد می تواند تمهیدات لازم را برای صلح ایجاد نماید.

از نظر بهائیان صلح باید با موافقت همه دول و ملل با مجموعه ای از قرار دادهایی

وضع شود که اصول آن ناظر و حاکم بر روابط و حقوق بین الملل باشد این قرار داده‌ها می‌تواند مسائلی از قبیل خلع سلاح جهانی، عقد و پیمان در خصوص مرزهای ملی و حراست از آن و تأسیس یک نظام امنیت جمعی، جهت تضمین رعایت کامل این معاهدات بین المللی بدون ادنی تجاوز و تخطی از آنها (همان) باشد. افزون بر آن بهائیان معتقدند که برای تأمین صلح می‌بایست چهار چوبی سازمانی ایجاد شود. زیرا صلح فرایندی پویا است که شرایط و ساختار آن به تدریج تکوین و تکامل می‌یابد و در کمال قوت تأسیس خواهد شد به نظر بهائیان متون مقدس آنها الگویی را مجسم می‌کند که متضمن تفکیک قوا در سطح بین المللی است. قوه مجریه و مقننه و قضائیه باید توسط مدیریت اجرایی جهانی، پارلمانی جهانی و محکمه ای بین المللی عمل کنند. (همان، ۳۷۳).

در یک جمع بندی می‌توان درباره ادعای تحقق صلح بهائیان چنین گفت که اساساً بهائیت زمینه صلح را در اتحاد و سلم مردم می‌بیند و تحقق صلح را در موافقت حاکمان و دولت‌ها می‌داند که در یک جا جمع شوند و محکمه کبری را تشکیل داده و توافقاتی با هم امضا کرده و سپس صلح ایجاد شود. این فرایند بوسیله دین انجام می‌شود اما این دین فقط بهائیت است زیرا توانسته پیش بینی کند و از متون آن چنین بر می‌آید. آنچه از این ادعا بر می‌آید توصیف ابتدائی از تحقق صلح در جهان معاصر است اما هرگز این توصیف نمی‌تواند راه حلی برای برون رفت بشر از جنگ‌های خود کرده خویش باشد زیرا جامعه جهانی به شدت در منافع چند لایه قدرت‌های بزرگ تنیده شده و اکثر جنگ‌ها و خشونت‌های جهان امروز نیز توسط آنها ایجاد می‌شود پس چگونه می‌توان به یک نگاه ساده اندیشانه تصور نمود که قدرت‌ها از منافع خویش گذشته و در یک محکمه کبری جمع شده و صلح نمایند؟ با بررسی متون فوق می‌توان دریافت که بهائیان نتوانسته‌اند به ریشه‌های اصلی و بنیان‌های نظری کلانی که موجبات جنگ را فراهم می‌آورند اشاره نمایند و سطح تحلیل خویش را فقط در دولت‌ها در روابط بین الملل می‌بینند. از نظر آنها قدرت‌ها نقش کلیدی می‌یابند و صلح بوسیله آنها محقق می‌شود این در حالی است که در نظام بین الملل این قدرت‌های بزرگ و منافع آنهاست که دلیل اصلی بوجود آمدن خشونت و جنگ در دنیاست.

مراحل و انواع صلح

با مطالعه مجموع مطالب صلح در آثار بهائیان با یک فرایندی از چگونگی تحقق صلح در جامعه مواجه می شویم که حکایت از مراتب صلح در جامعه دارد. هر یک از این مراحل در زمان های خاصی قابل تحقق است و البته برخی از اصطلاحات آن مانند صلح اصغر و صلح عمومی در یک مرحله قرار می گیرد و اساساً تفاوت چندانی ندارد. به نظر می رسد صلح در بهائیت سه مرحله داشته باشد. مرحله اول صلح ابتدائی و یا صلح اصغر است که بشر برای ایجاد جهانی امن و سلام می بایست این صلح را حاکم نماید با توجه به واژه صلح عمومی و بیان ویژگی های آن می توان صلح عمومی را در مرحله صلح اصغر قرار داد. پس از آن صلح اکبر است که مرحله گسترده تر و عمیق است و مرحله آخر صلح اعظم است که در ادامه به ویژگی های هر یک اشاره خواهیم نمود.

صلح اصغر

با توجه به مباحثی که درباره صلح در متون بهائی بیان شده اولین مرتبه صلح که به عنوان مقدمه برای دیگر مراتب صلح بیان می شود، صلح اصغر است. مرتبه صلح اصغر ناظر بر مصالح سیاسی و وضعیت موجود است و به عنوان راه حلی است که کشورها با تشکیل سازمانی خود را از جنگ می رهانند. بهاء الله درباره صلح اصغر که مهمترین اظهار نظر درباره صلح اصغر در متون بهائی است عبارات مبهمی را بیان کرده و در لوحی به ملکه ویکتوریا چنین می نویسد: «لَمَّا نَبَذْتُمْ الصُّلْحَ الْأَكْبَرَ عَنْ وِرَائِكُمْ تَمَسَّكُوا بِهَذَا الصُّلْحِ الْأَصْغَرِ لَعَلَّ بِهِ تُصْلِحُ أُمُورَكُمْ وَ الْآدِينَ فِي ظِلِّكُمْ عَلَى قَدَرٍ. يَا مَعْشَرَ الْأَمْرِيْنَ أَنْ أَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ إِذَا لَا تَحْتَاجُونَ بِكَتْرَةِ الْعَسَاكِرِ وَ مَهْمَاتِهِمْ إِلَّا عَلَى قَدَرٍ تَحْفَظُونَ بِه مَمَالِكِكُمْ وَ بِلْدَانِكُمْ. إِيَّاكُمْ أَنْ تَدْعُوا مَا نُصِخْتُمْ بِه مِنْ لَدُنِّ عَلِيمِ آمِينَ. أَنْ اتَّجِدُوا يَا مَعْشَرَ الْمُلُوكِ بِه تَسْكُنْ أَرْيَاحَ الْإِخْتِلَافِ بَيْنَكُمْ وَ تَسْتَرِيحُ الرِّعِيَّةَ وَ مَنْ حَوْلَكُمْ إِنْ أَنْتُمْ مِنَ الْعَارِفِينَ. إِنْ قَامَ أَحَدٌ مِنْكُمْ عَلَى الْآخِرِ قَوْمُوا عَلَيْهِ. إِنْ هَذَا إِلَّا عَدْلٌ مُبِينٌ. كَذَلِكَ وَصَّيْنَاكُمْ فِي اللُّوحِ الَّذِي أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلُ تِلْكَ مَرَّةً أُخْرَى. أَنْ اتَّبِعُوا مَا نُزِّلَ مِنْ لَدُنِّ عَزِيزِ حَكِيمٍ» (بهاء الله، بی تا، ص: ۱۳۸-۱۳۹)

در عبارت فوق که خطاب به یکی از قدرت های بزرگ آن زمان است چند نکته بیان شده است. اول اینکه صلح اکبر را اخذ کنید و اگر نتوانستید صلح اصغر را در میان خویش برقرار سازید این صلح تا اندازه ای و نه به صورت کلی در اصلاح امور تأثیر گذار است.

دو آنکه توصیه به آشتی و صلح بین حکمرانان و سران کشورها شده است و این کار موجب کاهش هزینه های جنگی مانند تجهیز لشکر و خرید سلاح خواهد شد. سومین نکته ای که حسینعلی نوری در این نامه بیان می کند، اتحاد حکمرانان با یکدیگر است از نظر وی این کار موجب فروکش کردن اختلافات شده و مردم نیز در آسودگی خواهند بود.

هر چند که توضیح زیادی درباره مفهوم صلح اصغر در عبارت فوق داده نمی شود اما چنین فهمیده می شود که صلح اصغر همان برقراری آتش بس و فقدان جنگ میان کشورهاست. در کتاب آئین بهائی نیز بر این نکته تأکید شده است که «بهایان معتقدند که به سبب بیم از عواقب جنگ و کشتار، سرانجام زمامداران عالم گرد هم آمده صلح را بنا نهند. بهائیان این صلح را «صلح اصغر» نامند ما اکنون در آستانه این رستاخیز بزرگ ایستاده ایم» (ثابتی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰) این نوع از صلح در زمانی است که صرفاً جنگ نباشد و بر اساس مصالح، معاهدات و توافقات سیاسی صورت گیرد و همانگونه که در مفهوم شناسی در صفحات پیشین بیان شد، بدان صلح سلبی گویند. البته برخی دیگر از نویسندگان بهائی مانند علی نخجوانی این مساله را به سازمان ملل گره زده می گویند: «این پدیده عبارت از رسیدن به مرحله رشد سازمان ملل متحد کنونی خواهد بود که در نتیجه شدت و حدت مصائب و صدمات وارده بر دول و ملل عالم و دگرگونی اوضاع جهان بوجود خواهد آمد. و جمیع حکومت‌های عالم داوطلبانه، و اگر لازم باشد بالاجبار، در ظل این وحدت سیاسی قرار خواهند گرفت، زیرا ملاحظه می نمایند که جز تشکیل یک حکومت رسمی جهانی چاره دیگر وجود ندارد» (نخجوانی، بی تا، ص ۱۸۰)

با دقت در آنچه که بهاء الله درباره صلح اصغر بیان کرده و نیز توضیحانی که نخجوانی می دهد؛ نمی توان این صلح اصغر را که حداکثر توافق بین کشورها و اتحاد میان آنهاست، امری ویژه و مبتنی بر یک نظریه دینی و وحی از آسمان دانست و همانطور که از ظاهر عبارات پیداست توصیه ای کاملاً عادی و خیرخواهانه است و حتی به لحاظ پیچیدگی جوامع نمی توان از آن به عنوان یک راه حل در نظام بین الملل یاد نمود.

شوقی افندی هم که پس از مرگ عبدالبهاء جانشین او شده بود، درباره صلح اصغر

می نویسد: «حضرت ولی امرالله به ما فرمودند که دو جریان عظیم در عالم انسانی در حال فعالیت هستند یکی نقشه عظیم الهی که در پیشروی خود ایجاد تلاطم و آشوب می کند و در کل عالم انسانی در حال فعالیت است. موانع وحدت جهانی را در هم می شکند و نوع بشر را در آتش آلام و تجارب، در هیأتی واحد متحد می سازد. این جریان در میقات معین الهی، موجد صلح اصغر، یعنی اتحاد سیاسی عالم خواهد بود» (فتح اعظم، ۲۰۰۶، ص ۳۳-۳۴) او در جای دیگری اضافه می کند: «حکومت های ملی که هر نوع آزادی عمل را بر خود روا می دانند باید حدود و قیودی بر حاکمیت خویش بنهند تا بتوانند اولین قدم لازم را برای تشکیل اتحادیه ای از جمیع ملل عالم در آینده ایام بردارند زیرا مقتضای زمان چنین است که یک حکومت اعلای جهانی ایجاد شود که در ظل آن تمام ملل به طیب خاطر از داشتن حقوق و اختیاراتی از قبیل حق اعلان جنگ و حق وضع بعضی مالیات ها و کلیه حقوق مربوط به تسلیحات صرف نظر نمایند.» (همان) شوقی افندی دومین جریان عظیم را چنین توصیف می کند «جریان ثانی که وظیفه دمیدن دم حیات در این هیأت متحد - ایجاد وحدت و روحانیت حقیقی در صلح اعظم - است، به عهده بهائیان است که آگاهانه با رهنمودهای تفصیلی و هدایات مداوم و مستمر الهی، برای بر پا کردن ملکوت الهی بر وجه ارض، در حال بذل مجهوداتند.» (همان) بنا بر این گفته شوقی افندی، صلح اصغر بر عهده قدرت های بزرگ دنیاست و زمانی که آنها جمع شدند و متحد شدند آنگاه دومین جریان عظیم ایجاد شده و دنیای متحد مشمول هدایت های بهائیان خواهد شد.

چنین اصطلاح سازی برای صلح عموماً از آنجا ناشی می شود که قدرت های بزرگ در پی جنگ جهانی اول متوجه شدند که یک امنیت جهانی باید مد نظر قرار گیرد از این رو به تشکیل سازمان ملل و شورای امنیت اقدام نموده که با این کار بتوانند صلح را در جهان محقق سازند. اما چنین صلحی به خاطر عدم اتحاد سیاسی و نیز زیاده خواهی های دولت های بزرگ واقع نشد. بهائیان نیز تشکیل سازمان ملل را تحسین کرده و معتقدند که اگر همین اجماع مختصر و اتحاد کم رنگ هم نبود وضعیت از این هم خراب تر می شد. با توجه به این تحولات در نظام بین الملل است که بهائیان موضوع صلح اصغر و یا صلح کمتر را راه حل اولیه معرفی می کنند. «با توجه به این محدودیت ها نتیجه کمتر یا اصغر

آن را می‌توان کاملاً احساس نمود که یقیناً بدون چنین مؤسسه‌ای در سازمان ملل متحد، یعنی شورای امنیت، شرایط امنیت جهانی براتب و خیم تر از شرایط امروزه می‌بود. از جهتی دیگر می‌توان بدون هیچ سؤالی مشاهده نمود که شورای امنیت تا حدی که تا امروز تکامل یافته به موفقیت‌هایی دست یافته و قطعاً در آینده به جهانی مشترک المرام دست خواهد یافت» (عبدالبهاء ۱۹۷۹، ص ۳۴) از همین روست که عبدالبهاء می‌گوید: «آتش جنگ بنشانید و علم صلح بلند نمائید. وحدت عالم انسانی ترویج دهید و دین را وسیله محبت و مودت به جمیع بشر شمردید» (همان)

صلح عمومی

واژه پرسامد دیگری که بهائیان از آن استفاده بسیاری کرده و در تعالیم دوازده گانه نیز آن را درج کرده اند، اصطلاح صلح عمومی است. «از جمله تعالیم، اعلان صلح عمومی بود کسانی که پیروی کردند از هر ملت و از هر دین و مذهب در نهایت محبت اجتماع نمودند» (عبدالبهاء ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۱۰۲) از نظر ایشان در جوامع انسانی بزرگ تر از آن نیست. «الیوم در عالم انسانی امری اعظم از صلح عمومی نیست» (همان، ص ۲۸۶) صلح عمومی باید به نفوذ کلمه الله حاصل شود و اساساً بدون آن امکان ایجاد صلح وجود ندارد. عبدالبهاء نیز در نامه‌ای به کمیته اجرائیه هیئت مرکزی برای اجرای صلح دائمی در مورخ ۱۷ دسامبر ۱۹۱۹ می‌نویسد: «تأسیس صلح جز بنفوذ کلمه الله حاصل نگردد وقتی انجمنی تشکیل شود از جمیع دول و ملل در تحت نفوذ کلمه الله آن وقت صلح عمومی تشکیل شود و بدون آن مستحیل» (همان، ص ۲۲۷)

این صلح نیز مانند صلح اصغر موقت است و صلح پایدار نیست. عبدالبهاء در توضیحاتی که درباره صلح عمومی می‌دهد، خاطر نشان می‌سازد که این صلح ابدی نیست و موقت خواهد بود او می‌گوید: «حال یقین است که صلح موقت تشکیل گردد، ابدی نیست. جمیع دول و ملل از جنگ و مشقات سفر و مصارفات بی‌پایان و قتل نفوس و بی‌سر و سامانی نساء و کثرت ایتمام بستوه آمدند مجبور بر آنند که صلحی تشکیل کنند ولی این صلح ابدی نیست موقت است» (همان) بر این اساس تنها صلحی پایدار و دائمی خواهد بود که بر اساس اعتقادات بهائیان باشد: «امیدواریم که نفوذ کلمه الله صلحی

تأسیس نماید که الی الأبد باقی و برقرار ماند» (همان)

بهائیان آموزه های بهاء الله و عبدالبهاء را پیام آور صلح دائم در جهان می دانند. آنها بر این باورند که پیش از بهائیت هیچ دینی نتوانسته صلح عمومی را در جهان محقق نماید. صلح عمومی در ظهور حضرت مسیح نشد یعنی در میان ملل متعادیه متباغضه صلح و صلاح نشد و نزاع و جدال مندفع نگشت و آشتی و راستی حاصل نشد...» (عبدالبهاء، ۱۹۲۰، ج ۲، ص ۵۰) اما چنین نقصی از نظر بهائیان توسط جمال مبارک که بهاء الله باشد، جبران می شود و به جهانیان بابت آن بشارت می دهد: «بشارت می دهد که این در حق جمال مبارک به تمامه مطابق است حرفاً بحرف و همچنین در این دور بدیع جهان، جهان دیگر گردد و عالم انسانی در کمال آسایش و زینت جلوه نماید نزاع و جدال و قتال به صلح و راستی و آشتی مبدل خواهد گشت در بین طوائف و امم و شعوب و دول محبت و الفت حاصل شود و التیام و ارتباط محکم گردد عاقبت حرب به کلی ممنوع شود و چون احکام کتاب مقدس اجرا گردد منازعات و مجادلات در محکمه عمومیه دول و ملل به نهایت عدالت فیصل خواهد یافت و مشاکل متحدته حل خواهد گشت قطعات خمسه عالم حکم یک قطعه یابد و امم متعدده یک امت شود و روی زمین یک وطن و نوع انسان یک طائفه شود» (همان)

عبدالبهاء چنان توصیفات شاعرانه و رویائی درباره صلح عمومی بهائیت می دهد که موضوع از یک بحث جدی در حوزه سیاسی و اجتماعی بدل به یک بیانیه احساسی و عاطفی دل انگیز می شود که پر است از وعده هائی که تحقق آن به نظر می رسد که فقط در خیال و رویا محقق خواهد شد. بر این اساس باورهای بهائی اگر مورد قبول همه واقع شود: «ارتباط اقالیم و امتزاج و ائتلاف و التیام اقوام و طوائف به درجه ای رسد که نوع بشر حکم یک خاندان و یک دودمان یابد نور محبت آسمانی بدرخشد و ظلمات بغض و عداوت به قدر امکان زائل گردد صلح عمومی در قطب امکان خیمه برافرازد و شجره مبارک که حیات چنان نشو و نما نماید که بر شرق و غرب سایه افکند اقویا و ضعفا و اغنیا و فقرا و طوائف متنازعه و ملل متعادیه که مانند گرگ و بره و پلنگ و بزغاله و شیر و گوساله هستند در نهایت محبت و ائتلاف و عدالت و انصاف باهم معامله نمایند» (همان)

در صلح عمومی نیز مانند صلح اصغر صلح بر محور قدرت های بزرگ محقق می گردد و آنها هستند که صلح را برقرار می سازند به همین جهت عبدالبهاء اظهار امیدواری می کند که آمریکا به عنوان ابرقدرت جهانی پرچمدار صلح در جهان گردد. او در سفر خود به آمریکا در حالی که از توسعه جلوه های مدنی آن بسیار ذوق زده شده آن کشور را محل سکونت ابرار می داند و می گوید: «قطعه امریک در نزد حق، میدان اشراق انوار است و کشور ظهور اسرار و منشأ ابرار و مجمع احرار» وی همچنین درباره آنها می گوید: «امید است این ملت آزاد و عظیم اولین ملت و جمعیتی باشد که اساس اتفاق و آشتی بین المللی را بنیان نهد و وحدت نوع انسان را اعلان نماید، پرچم صلح عمومی برافرازد...» او این قدرت نوظهور را لایق پرچمداری صلح در جهان دانسته و می گوید: «فی الحقیقه ملت امریک را چنان لیاقت و شایستگی موجود که خیمه صلح عمومی را بر پا نماید و وحدت عالم انسانی را اعلام کند» (عبدالبهاء، ۱۳۰۰، ج ۱، ص ۳۳)

عبدالبهاء در حالی به قدرت آمریکا و پرچمداری صلح امیدوار است و این کشور و حاکمان آن را تبلیغ می کند که اساسا او هر گونه ورود و دخالت در سیاست را برای بهائیان ممنوع کرده و می گوید: «بهائیان به امور سیاسیه تعلقى ندارند ... کسی که صلح عمومی جوید و خدمت به عالم انسانی کند در جدال و نزاع اقلیمی مداخله ننماید و آنکه در احیاء کشوری کوشد در شئون مزرعه ای با دهقان و روستا نستیزد» (عبدالبهاء، ۱۳۰۰، ج ۲، ص ۹۰) این در حالی است که بهائیان نه تنها در زمان عبدالبهاء بلکه هم اکنون نیز جانبداری از آمریکا و همچنین انگلیس می نماید کشورهایی که خود همواره عامل بسیاری از جنگ های دنیا بوده اند و چگونه می توان چنین باور مقدس خویش که نباید در سیاست دخالت کنند را با رفتار کاملا سیاسی توجیه نمود؟ عبدالبهاء در حالی آشکارا قدرت های بزرگ را عامل تحقق صلح عمومی می داند که در بیانات خود در جایی دیگر اساسا صلح عمومی را با قوای مادی و سیاسی غیر قابل تحقق می داند و می گوید: «وحدت عالم انسانی و صلح عمومی بوسیله قوای بواسطه قوای مادیه ترویج نشود، بواسطه قوای سیاسیه تأسیس نگردد چه که قواعد سیاسیه ملل مختلف است» (عبدالبهاء، ۱۳۰۰، ج ۲، ص ۱۷-۱۸) آنگاه در جای دیگری صلح را ابتدا بین افراد انسانی آورده و سطح تحقق صلح عمومی را از دولت

ها و قدرت های بزرگ فرو کاسته و در حد افراد انسانی تنزل می دهد. او می گوید: «اول باید صلح و سلام بین افراد انسانی تأسیس شود تا منتهی بصلح عمومی گردد» (عبدالبهاء، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۲۳۸) و این تا بدانجا می رود که بدون اتحاد بین عقول بشری هرگز صلح عمومی محقق نمی گردد: «تا عقول بشری اتحاد حاصل نکند هیچ امر عظیمی تحقق نیابد. حال صلح عمومی امریست عظیم ولی وحدت وجدان لازم است که اساس این امر عظیم گردد» (همان، ص ۲۸۶)

صلح اکبر

از دیگر اصطلاحات صلح که در متون رهبران بهائی آمده، صلح اکبر است. بهاء الله در لوحی خطاب به ملکه ویکتوریا می نویسد: «لَمَّا تَبَدُّثُمُ الصَّلْحَ الْأَكْبَرَ عَنْ وِرَائِكُمْ تَمَسَّكُوا بِهَذَا الصَّلْحِ الْأَصْغَرِ لَعَلَّ بِهِ تُصَلِّحُ أُمُورَكُمْ وَ الْذِينَ فِي ظِلِّكُمْ عَلَى قَدَرٍ ...» (بهاء الله، بی تا، ص ۲۶۵) در عبارت فوق، بهاء الله از نوعی دیگر از صلح به نام صلح اکبر یاد می کند و آن را بالاتر از صلح اصغر می داند که به این معنا می باشد: «زمانی که صلح اکبر را پشت سر خود رها و ترک کردید به این صلح اصغر متمسک شوید که شاید بواسطه آن تا اندازه ای امورتان و امور آنان که در ظل شما پیدا اصلاح شود». از این متن فهمیده می شود که صلح اکبر گویا مهم تر است و حتما ویژگی های خاصی را باید دربر داشته باشد و صلح اصغر همان گونه که بیان گردید صلح کمتر است. در ادامه تلاش می کنیم تا ویژگی های صلح اکبر را از متون بهائی تبیین نماییم.

اما صلح اکبر را بهاء الله در لوح مقصود چنین توصیف کرده است: «سراپرده یگانگی بلند شد، به چشم بیگانگان یکدیگر را ببینید، همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار ... اگر ملوک و سلاطین که مظاهر اقتدار حق جل جلاله اند همت نمایند و بما ینتفع به من علی الارض قیام فرمایند، عالم را آفتاب عدل اخذ نماید و منور سازد ... لابد بر این است که مجمع بزرگی در ارض برپا شود و ملوک و سلاطین در آن مجمع مفاوضه در صلح اکبر نمایند ... این است سبب آسایش دولت و رعیت و مملکت» (همان) در این متن و در لابه لای عبارات شاعرانه حسنعلی نوری دو ویژگی برای صلح اکبر به چشم می خورد اول آنکه اتحاد و یگانگی و به نوعی جهان وطنی را جزو ویژگی های صلح اکبر قرار می دهد.

دوم تشکیل محکمه ای برای شورای رهبران کشورها به جهت به توافق رسیدن و اجرائی کردن صلح اکبر در پایان نیز آسایش دولت و رعیت را در صلح اکبر وعده می دهد.

چنین ویژگی های نه چندان برجسته ای از منظر بهائیان یکی از بشارت‌های حسینعلی بهاء است البته درباره صلح اکبر در جای دیگری هم سخن رانده است. مثلاً گفته: «اسّ اعظم که اداره خلق به آن مربوط و منوط آنکه اول باید وزرای بیت عدل صلح اکبر را اجرا نمایند تا عالم از مصاریف باهظه فارغ و آزاد شود. این فقره لازم و واجب چه که محاربه و مجادله اسّ زحمت و مشقّت است» (همان، ص ۵۰) یا اینکه گفته است جمیع را به صلح اکبر که سبب اعظم است از برای حفظ بشر امر نمودیم سلاطین آفاق باید به اتفاق به این امر که سبب بزرگ است از برای راحت و حفظ عالم تمسک فرمایند ایشان‌اند مشارق قدرت و مطالع اقتدار الهی از حقّ می طلبیم تأیید فرماید بر آنچه سبب آسایش عباد است (همان، ص ۷۳)

بهاء الله در لوح دیگری مجدداً بر صلح اکبر تأکید می کند: «لابد بر این است مجمع بزرگی در ارض بر پا شود و ملوک و سلاطین در آن مجمع مفاوضه در صلح اکبر نمایند. و اگر ملکی بر ملکی برخیزد جمیع متفقاً بر منع قیام نمایند». البته بهاء الله بلافاصله فایده ای هم برای این کار بیان می کند و می گوید: «در این صورت عالم محتاج مهمات حریبه و صفوف عسکریه نبوده و نیست الا علی قدر یحفظون به ممالکهم و بلدانهم» (بهاء الله، ۱۳۳۹ق، ص ۸) یعنی صلح اکبر می تواند شما را از هزینه های گزاف نظامی مانند تهیه آتش افزار و سلاح و نیز هزینه نیروهای جنگی خلاص نماید و صرفاً در حد ضرورت هزینه نمائید. پرسشی که در اینجا ایجاد می شود این است که مگر در صلح اصغر این فایده بدست نمی آمد که حال نیاز به صلح اکبر باشد؟ اما برای شناخت بهتر صلح اکبر به نظر می رسد تا ممل بیشتر می باید در کتاب های بهائیان به عنوان شارح ادعای بهاء الله داشت که در ادامه به شواهد دیگری نیز اشاره خواهیم کرد.

عبدالبهاء نیز که پس از مرگ حسینعلی نوری جانشین او شد در تبیین این موضوع می گوید: "ملوک یک معاهده قویّه و میثاق و شروط محکمه ثابته تأسیس نمایند و اعلان نموده به اتفاق عموم هیئت بشریّه مؤکد فرمایند ... جمیع قوای عالم متوجّه ثبوت و بقای

این عهد اعظم باشند ... اصل مبنای این عهد قویم را بر آن قرار دهند که اگر دولتی از دول من بعد، شرطی از شروط را فسخ نماید؛ کلّ دول عالم بر اضمحلال او قیام نمایند بلکه هیئت بشریه به کمال قوت بر تدمیر آن حکومت برخیزد» بر اساس این ویژگی، مجمعی متشکل از ملوک و سلاطین برای گفتگو درباره صلح لازم است: «لابد بر اینست مجمع بزرگی در ارض بر پا شود و ملوک و سلاطین در آن مجمع مفاوضه در صلح اکبر نمایند. (همان) و یا اینکه «عنایت الهی این روز فیروز را محقق فرموده وحدت عالم انسانی در قطب آفاق موج زند جدال و نزاع نماند صلح اکبر بدرخشد جهان تازه شود و جمیع بشر برادران گردند» (عبدالبهاء، ۱۹۷۹ ج ۳، ص ۱۰۲) در عبارات فوق نیز همان ویژگی های ساده بازگو می شود و چندان امر برجسته ای که گره ای از کار بشر وا کند دیده نمی شود.

در کتاب های دیگر بهائیان نیز که به گونه ای توجیه گر چنین مطالبی است همان عبارات دیده می شود و چیز خاصی که رازی از بطن گفته های حسینعلی نوری بگشاید دیده نمی شود. از جمله می توان به کتاب ظهور جدید برای عصر جدید یاد کرد که درباره صلح اکبر می گوید: «بهاء الله از طرفی اهل عالم را به اتحاد و دوستی و محبت و جانفشانی در حق یکدیگر سفارش می فرمایند و از طرفی فرمانروایان را به صراحت هشدار میدهند که اگر به جنگ و دشمنی و مخالفت با یکدیگر ادامه دهند، حکومت و اقتدار آنان تباہ خواهد شد. حضرت بهاء الله صلح اکبر را علاج درد عالم میدانند و آن این است که مخالفت و دشمنی به کلی از میان ملتها و دولتها رخت برنهد و صلح و دوستی و محبت و نوع پرستی و مواسات و فداکاری و ایثار و جانفشانی و عشق فرمانروایی کند. بیگانگی نماند و ذکر اعیار نشود» (اسلمونت، ۱۹۸۸، ص ۶۶)

در کتاب نظم نوین بهائی که از کتب مورد توجه بهائیان است نویسنده به شکل روشن تری صلح اکبر را بیان می کند و می نویسد: «هر سازمانی که بخواهد با موازین کمتر از آنچه که در آئین بهائی نازل شده به کار پردازد یا با نمونه هائی به پیش رود که بر آثار حضرت بهاء الله انطباق نداشته باشد به جایی نمیرسد و فقط حدّ اکثر می تواند به "صلح اصغر دست یابد که حضرت بهاء الله در باره اش چنین فرمود: "لما نبذتم الصلح الاکبر عن ورائکم تمسکوا بهذا الصلح الاصغر لعلّ به تصلح امورکم و الذین فی ظلمکم

علی قدر...» (فتح اعظم، ۲۰۰۶، ص ۱۱۱) در این بیان به خوبی مقصود اصلی بهائیان مطرح می‌شود و آن این است که زمانی بشر می‌تواند به صلح کامل و آرامش پایدار برسد که باورهای بهائیان را پذیرفته و در حقیقت بهائی شود. این نکته را علی نخجوانی به شکل واضح تری بیان کرده است او در جمع بندی تحلیل خود درباره صلح اکبر می‌گوید: «این صلح عبارت از نظمی است که حضرت بهاء‌الله تدبیر می‌فرمایند، زیرا در آن زمان مؤسسات بین‌المللی بهائی در مقامی قرار خواهند داشت که بتوانند تصمیمات حکومت جهانی و جمیع متفرعاتش را هدایت نمایند و با روح تعالیم بهائی که مبتنی بر وحدت عالم انسانی است هماهنگی بخشند. (نخجوانی، بی تا، ص ۱۸۵)

صلح اعظم

مرحله سوم صلح که بهائیان از آن یاد می‌کنند و در متون آنان آمده، صلح اعظم است. این مرحله از مراحل مهم صلح است که بیت العدل هم مکرر از آن در بیانیه‌های خویش یاد می‌کند. بیت العدل می‌گوید در این مرحله است که در نتیجه تحولات حاصله از نقشه کبیر الهی و ثمرات اجرای نقشه صغیر الهی... انوار صلح اعظم، جهان را منور خواهد نمود. (بیت العدل اعظم، پیام ۲۵ آپریل ۲۰۰۷) از نظر بهائیان، همه انبیاء الهی به انسان وعده صلح داده اند اما هرگز صلح محقق نشده و جوامع انسانی همواره درگیر جنگ خون ریزی بوده اند. با این حال در زمان معاصر و با ظهور ادعای بهائیان که تعالیم و باورهای خود را به عنوان یک دین ارائه کرده اند، زمینه‌های جنگ، متوقف و صلح اعظم که آرزوی پیامبران الهی است، محقق خواهد شد. عبدالبهاء درباره این دوران می‌گوید: «در این دور بدیع، جهان، جهان دیگر گردد و عالم انسانی در کمال آسایش و زینت جلوه نماید. نزاع و جدال و قتال به صلح و راستی و آشتی مبدل خواهد شد. در بین طوائف و امم و شعوب و دول، محبت و الفت حاصل گردد...» (عبدالبهاء، ۱۹۲۰، ص ۵۰)

صلح اعظم در دور بهائی محقق خواهد شد که بهائیان به این دوران که اشاره به زمانی است که باورهای بهائیان را همه جهان می‌پذیرند، دوران طلائی یا ذهبی دیانت بهائی می‌گویند (ودوشفر و دیگران، ۲۰۰۰، ص ۳۷۴) البته برای رسیدن به دوران طلائی بهائیان باید صبر کرده تا قلوب انسان‌ها منقلب شده و بشریت علی‌المجموع به بلوغ رسد

که این پیش نیاز صلح اعظم است (همان، ص ۳۷۵) در این مقطع، بهائیت به عنوان دیانت مورد قبول بسیاری از مردم جهان واقع خواهد شد و به عنوان یک مذهب رسمی، پیش روی جهانیان قرار خواهد گرفت بیت العدل نیز به عنوان یک هیأت عالی تقنینیه جامعه انسانی در ممالک متحده بهائی تأسیس خواهد شد... بنابر این عصر ذهبی یا طلائی که صلح اعظم بخشی از آن است یک غایت موقتی و نقطه تماسی است بین تکامل اجتماعی نوع بشر و تکوین جامعه بهاء الله. (همان، ص ۳۷۶)

هوشمند فتح اعظم از نویسندگان بهائی شناخته شده در کتاب نظم جهانی بهائی توضیح بیشتری درباره چگونگی تحقق صلح اعظم می دهد. در این کتاب آمده است: «صلحی است که عملاً باید متعاقب زمانی تحقق یابد که جنبه های روحانی و معنوی بر جهان غلبه یافته باشد یعنی زمانی که جمیع نژادها و مذاهب و طبقات و ملل اتحاد و پیوستگی واقعی ناگسستنی داشته باشند» (فتح اعظم، ۲۰۰۶، ص ۱۱۱) اما این نوع از صلح باید بر پایه تعالیم بهائی استوار باشد در غیر این صورت صلحی واقع نخواهد شد. «چنین صلحی بر هیچ اساسی مرتفع نگردد و هیچ دستگامی آنرا حفظ نتواند مگر آنکه بر پایه احکام و قوانین الهی استوار باشد و آن احکام و تعالیم در نظم جهانی بدیعی که به نام مقدس حضرت بهاء الله منسوب است مذکور و مکتوب» (همان)

شوقی افندی نیز به نقل از عبدالبهاء مراحل فرایند تکامل انسانی را دو مرحله می دانند، جریان اول که در آن صلح اصغر ایجاد می شود و «جریان ثانی که وظیفه دمیدن دم حیات در این هیأت متحد - ایجاد وحدت و روحانیت حقیقی در صلح اعظم - است، به عهده بهائیان است که آگاهانه با رهنمودهای تفصیلی و هدایات مداوم و مستمر الهی، برای بر پا کردن ملکوت الهی بر وجه ارض، در حال بذل مجهوداتند.» (فتح اعظم، ۲۰۰۶، ص ۳۳-۳۴) با این عبارت به خوبی مشخص می شود که بهائیان برای خویش رسالت پیام آوری صلح دائم و پایدار را قائل هستند و خود را منجی جهان غرق در جنگ و ناامنی می دانند البته این زمانی است که همه مردم تعالیم و آموزه های بهائیان را پذیرفته و پیرو حسنعلی نوری شوند در غیر این صورت جهان روی آرامش و صلح را نخواهد دید.

جمع بندی و نقد مراتب صلح بهائیت

با توجه به بیان مراتب صلح و شرح ویژگی های آن که با استفاده از منابع و متون بهائیان ارائه گردید می توان مراتب و ویژگی های صلح را به طور خلاصه چنین بیان نمود. اولین مرتبه صلح در متون بهائی، صلح اصغر است که عمدتاً یک صلح سیاسی است. مرتبه صلح اصغر ناظر بر مصالح سیاسی و وضعیت موجود است و به عنوان راه حلی است که کشورها با تشکیل سازمانی خود را از جنگ می رهانند. این بیان شاهدهی بر یک نگاه سلبی به مقوله صلح است که عبارت است از فقدان جنگ و یا آتش بس بین کشورهای متخاصم. چنین نگاهی توجه به ریشه های جنگ نداشته و سطح تحلیل نیز حاکمان و قدرت های بزرگ ذی نفع هستند. «... لازم است که جنگ و ستیز به بدترین وجه، صورت خود را به مردمان و دولتمردان بنماید تا انزجار و نفرت شدید نسبت به جنگ و دشمنی در همه ایجاد شود. آنگاه صلح اصغر که صلح میان دولتها است، صورت گیرد. آنگاه از پی این صلح اصغر، صلح اکبر رخ بگشاید. (اسلمونت، ۱۹۸۸، ص ۱۶۶)

بنا بر عبارات فوق نمی توان از صلح اصغر مورد ادعای بهائیان به عنوان صلح یاد کرد بلکه عنوان آتش بس *Cease - fire* و یا ترک مخاصمه *Armistice* و حتی عنوان قطع عملیات فعال خصمانه *Cessation of active hostilities* بیشتر صدق می نماید که در حقوق بین الملل اصطلاح کاملاً متداول و جا افتاده ای است. (کاظمی، ۱۳۶۸) این روند بر یک سری از قوانین و مقرراتی است که در کنفرانس لاهه مورد بررسی قرار گرفته و به شکل جامعی تدوین شده است (همان) بر این اساس عبارت صلح اصغر مساله جدیدی را مطرح نمی کند پس نمی توان آن را به عنوان راه حل تازه ای مبتنی بر یک نظام اعتقادی و حتی فلسفی تلقی نمود.

واژه دیگری که در مراتب صلح بهائیان جانمایی نشده اما سخن زیادی درباره آن بیان شده، صلح عمومی است این نوع از صلح که اکنون جزو تعالیم دوازده گانه بهائیان است، مبتنی بر اجتماع کلیه انسانها بر محبت می باشد. عبدالبهاء می گوید: «از جمله تعالیم اعلان صلح عمومی بود کسانی که پیروی کردند از هر ملت و از هر دین و مذهب در نهایت محبت اجتماع نمودند» (عبدالبهاء، ۱۳۰۰ ق، ج ۳، ص ۱۰۲) این اجتماع هم بر محور رهبران

کشورها و قدرت های بزرگ است به همین جهت است که عبدالبهاء به سران کشورهای قدرتمند نامه می نویسد. با توجه به متون بهائی می توان گفت که صلح عمومی هم مانند صلح اصغر موقتی است و جمیع دول و ملل از جنگ و مشقات سفر و مصارفات بی پایان و قتل نفوس و بی سر و سامانی نساء و کثرت ایتام بستوه آمدند مجبور بر آنند که صلحی تشکیل کنند ولی این صلح ابدی نیست موقت است» (همان، ج ۱، ص ۲۲۷) در متون بهائی توضیحات بیشتری درباره ویژگی های صلح عمومی داده نشده است و تفاوت آن با صلح اصغر بیان نشده اما به نظر می رسد با توجه به نوشته های بهائیان این دو به یک معنا باشند زیرا هر دو موقت هستند و با گردهم آمدن سران کشورها و کنار گذاشتن اختلافات ایجاد می شوند البته اگر کشوری نیز عصیان نمود با ایجاد محکمه کبری به امور آن رسیدگی خواهد شد.

با اینکه بهائیان صلح اصغر را تقدیس می کنند اما آن را کافی نمی دانند. «عالم در زمان صلح اصغر، همچون هیکل برارنده و سالمی جلوه نماید که با اینهمه زیبایی، روح ندارد. صلح اکبر روح این هیکل است. حضرت بهاء الله در لوح خطاب به ملکه انگلستان میفرماید: "اگر صلح اکبر را رها کردید و پشت سر انداختید به صلح اصغر توسل کنید» (اسلمونت، ۱۹۸۸، ص ۱۶۶) در این مرحله ویژگی هائی همچون اتحاد و یگانگی و به نوعی جهان وطنی، تشکیل محکمه ای برای شورای رهبران کشورها به جهت به توافق رسیدن است (بهاء الله، بی تا، ص ۱۲) « صلح اکبر اتحادی است که همه عوامل سیاسی و معنوی و اقتصادی و اجتماعی عالم را در خود جمع دارد. می فرماید: "زود است بساط عالم جمع شود و بساط دیگر گسترده گردد» (اسلمونت، ۱۹۸۸، ص ۱۶۶) بهاء الله در لوح دیگری مجدداً بر صلح اکبر تأکید می کند: «لابد بر این است مجمع بزرگی در ارض بر پا شود و ملوک و سلاطین در آن مجمع مفروضه در صلح اکبر نمایند. و اگر ملکی بر ملکی برخیزد جمیع متفقاً بر منع قیام نمایند» (بهاء الله، ۱۳۳۹، ص ۸) به نظر می رسد این ویژگی ها با صلح اصغر تفاوتی نمی کند و سوال این است که پس در این مرحله چه ویژگی اضافه تری دارد؟ این مساله آن قدر فاحش است که موژان مومن که از نویسندگان بهائی است در مقاله خود صلح اکبر را از مراحل صلح حذف کرده و تنها به صلح اصغر و صلح اعظم

بسند می کند. می نویسد: «صلح اصغر، صلحی سیاسی که به وسیله دولتهای جهان ایجاد میشود؛ و صلح اعظم، صلحی ریشه دارتر و پایا که بر اثر پذیرش گسترده تعالیم بهائی ایجاد خواهد شد» (ثابتی، ۱۳۹۹، ص ۸۷) بدیهی است که چنین اصطلاح سازی هائی نمی تواند در قالب یک نظریه ساده فلسفی و یا حتی اندیشه سیاسی باشد پس چگونه می توان چنین مطالب سخیف و کودکانه را به عنوان معارفی یاد کرد که خداوند آن را برای حل مشکلات بشر فرو فرستاده است.

واپسین مرحله صلح اعظم است که بر اساس آنچه که رهبران بهائی می گویند دوران طلایی و ذهبیه بشر است (ودوشفر و دیگران، ۲۰۰۰، ص ۳۷۴) زمانی است که همه اقوام و ملل پیوستگی واقعی داشته باشند و البته این صلح تنها در ظل تعالیم بهائیت حاصل خواهد شد زیرا به زعم بهائیان تنها تعالیم بهائی است که می تواند نظم بدیعی را در جهان بوجود آورد. (فتح اعظم، ۲۰۰۶، ص ۱۱۱) این مرحله از صلح نیز بیشتر به آرزو شبیه است تا یک نظریه منسجم اعتقادی که بتواند جنگ های بشر را تبدیل به صلح کند. از سوئی دیگر به نظر می رسد از بین رفتن تفاوت های بشر و سیطره تعالیم بهائی بر دنیا بوضوح نشان دهنده ضعف در بنیان های نظری ادعای صلح اعظم است. ابهام آلود بودن پیوستگی نژادها و اقوام، فقدان نظام روشنی برای تحقق جنبه های روحانی و معنوی مورد ادعای بهائیان بر جهان در زمان صلح اعظم، این ادعا را در حد بازی با الفاظ تنزل می دهد و فاقد منطق ادبیات دینی و حتی ادبیات علوم و حقوق سیاسی است.

نتیجه گیری

در این پژوهش تلاش گردید تا مفهوم صلح در متون بهائیان مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته و تصویری از سوی آنان نمایش داده شود. به همین جهت منابع مکتوب به جای مانده از رهبران و نیز کتب مورد توجه نویسندگان ایشان که به شرح صلح پرداخته بودند مورد بررسی قرار گرفت. و مشخص گردید بهائیان اصطلاحات متعددی را برای بیان صلح در جامعه بیان می کنند. با این حال در متون بهائی، آنچه پیوسته تکرار می شود، صلح عمومی است که از تعالیم دوازده گانه آنان نیز می باشد که یک توافق سیاسی بین حاکمان و رهبران کشورها در خصوص آتش بس و توقف جنگ است.

بهائیان، همطراز صلح عمومی مراتبی را نیز برای صلح بیان می کنند که عبارت است از صلح اصغر که ویژگی هائی مانند صلح عمومی دارد و فرقی با آن ندارد در مرتبه بعدی صلح اکبر است که عبارت از گردهمائی سران کشورها برای تحقق و اتحاد ملل و اقوام است که تمایز چندانی با صلح اصغر ندارد و فقط در نام اصغر و اکبر متمایزند و ویژگی هائی که بیان می شود یکی است اما صلح اعظم زمانی است که همه مردم دنیا در تمام ابعاد به یگانگی در آیند و با این شرط که انسانها تعالیم بهائیت را بپذیرند.

آنچه که بهائیان درباره صلح ادعا می کنند و به عنوان یک باور اعتقادی می دانند جز مجموعه اندکی از توصیه های ساده برای صلح نیست و نمی توان آن را به عنوان یک راه حل تعیین کننده در رفع تخصصات بکار برد. همین توصیه های ساده نیز فقط صلح سلبی را دربر می گیرد و فاقد دربرداشتن یک راه حل برای پایداری صلح و رویکردی ایجابی برای ریشه کن شدن جنگ در دنیاست. چنین طرحی نشان می دهد که بهائیان تصویر روشنی از صلح ندارند و فقدان جنگ را به عنوان صلح آرمانی برای بشر قلمداد می کنند.

وحدت انسانی و یگانگی آن بدون به رسمیت شناختن تفاوت ها، گرایش به سوی قدرت های بزرگ و سران کشورها بدون اهمیت دادن به آگاهی مردم به عنوان یک رکن مهم تحقق صلح، بسیط دیدن پیچیده گی های جامعه مدرن امروزی، به رسمیت شناختن زورگویان و ظالمان و عدم محکومیت آنان، ابهام در بیان ویژگی های مراتب صلح اکبر،

اصغر و اعظم، عدم پرداختن به اهمیت اخلاق به عنوان مهمترین عامل ایجاد صلح و... ادعای صلح بهائیان را فاقد صلاحیت حتی یک نظریه انسانی نموده و نمی توان چنین توصیه های ساده ای را با چنین فقر نظری به عنوان راه حلی اعتقادی و فرو فرستاده از سوی خدا برای بشر پذیرفت.

پیشنهاد می شود برای ارائه تصویر روشن تری از صلح پژوهش دیگری نیز صورت گیرد که جایگاه انسان در تعالیم بهائی، مساله خشونت در متون بهائیان، همزیستی مسالمت آمیز و همچنین ظرفیت های تحقق صلح در بهائیت از جمله آن است.

فهرست منابع

۱. آقا بخشی، علی، (۱۳۶۳.ه.ش) فرهنگ علوم سیاسی، نشر تندر، تهران.
۲. اسلمونت، ایتترز، جان (۱۹۸۸) بهاء الله و عصر جدید، ترجمه ع بشیر الهی، ه رحیمی، ف سلیمانی، من منشورات دارالنشر البهائیه فی البرازیل، طبع ۱۴۵، بدیع، برزیل.
۳. اشرف، فرامرزی (بی تا) مجموعه‌ای از مطالب دیانت بهائی به اختصار، موسسه ملی مطبوعات امری ۱۳۱ بدیع، بی جا.
۴. البوت. ام جفری، رابرت ر جینالد (۱۳۷۳ش) فرهنگ اصطلاحات سیاسی، نظامی، استراتژیک خلع سلاح و امنیت نظامی، ترجمه میر حسین رئیس زاده لنگرودی، انتشارات معین، تهران.
۵. بهاء الله (نوری، حسینعلی) الف، (بی تا) الواح نازله خطاب بملوک و روسای ارض، ناشر موسسه ملی مطبوعات امری - ۱۲۴ بدیع، ایران.
۶. بهاء الله، (ب) الواح نازله خطاب بملوک و روسای ارض، ناشر موسسه ملی مطبوعات امری - ایران ۱۲۴ بدیع، ص بی تا <https://reference.bahai.org/fa/t/b/MK/mk-2.html>
۷. بهاء الله (۲۰۰۶) آثار قلم اعلی جلد سوم (مجموعه مجلدات ۵، ۶ و ۷) مؤسسه معارف بهائی ۱۶۳ بدیع. بی جا
۸. بهاء الله، لوح مقصود، طبع مصر، ۱۳۳۹ق، ۱۹۲۰م.
۹. ثابتی، عرفان (۱۳۹۹) آئین بهائی جامعه و سیاست، ناشر بنیاد تسلیمی، سانتا مونیکا، مقاله اندیشه آخر الزمانی و اندیشه فرایندی، کالیفرنیا.
۱۰. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷) لغت نامه چاپ دوم (دوره جدید)، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق) المفردات فی غریب القرآن، دار القلم، بیروت.
۱۲. زرقانی، میرزا محمود (۱۹۱۴) بدائع الآثار، بی نا، چاپ بمبئی.
۱۳. ساعد، نادر (۱۳۸۹) حق بر صلح عادلانه، دبیر خانه کنفرانس بین المللی ائتلاف جهانی علیه تروریسم برای صلح عادلانه، تهران.
۱۴. طریحی، فخر الدین بن محمد، (۱۳۷۵) مجمع البحرین، مصحح: حسینی اشکوری، احمد، نشر مرتضوی، تهران
۱۵. علی بابایی، غلامرضا (۱۳۷۷) فرهنگ روابط بین الملل، مؤسسه چاپ و انتشارات امور خارجه، تهران.
۱۶. عمید، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ فارسی عمید، چاپخانه ی سپهر، چاپ هفتم، تهران.

۱۷. عبدالبهاء (۱۹۷۹) منتخباتی از مکاتیب عبدالبهاء، طبع موسسه ملی مطبوعات امری ویلمت، آمریکا.
۱۸. عبدالبهاء (۱۳۰۰ هـ.ش). خطابات حضرت عبدالبهاء فی اوربا و امریکا، فرج اله زکی، مصر.
۱۹. عبدالبهاء (۱۲۹۰ هـ.ش) مکاتیب، فرج الله زکی، مصر.
۲۰. عبدالبهاء (۱۳۳۹ق / ۱۹۲۰م). النور الأبهی فی مفاوضات عبدالبهاء (گفتگو بر سر ناهار)، به اهتمام کلیفورد بارنی امریکانیه جمع آوری و نشر گردید، مصر.
۲۱. عبدالبهاء، (افلدی، عباس)، (۱۹۲۰)، لوح لاهه، نسخه الکترونیکی، بی جا. سایت <https://reference.bahai.org>
۲۲. فتح اعظم، هوشمند (۲۰۰۶) نظم جهانی بهائی، منتخباتی از آثار صادره از قلم حضرت ولی الله، نشر سوم، ۱۶۳ بدیع، ناشر موسسه معارف بهائی کانادا، چاپ، موسسه عصر جدید آلمان.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق) العین، نشر هجرت، قم.
۲۴. گریفیتس، مارتین؛ (۱۳۸۸)، دانشنامه روابط بین الملل و سیاست جهان، ترجمه ی علیرضا طیب، نشر نی، تهران.
۲۵. مطلق، هوشیدر (۲۰۰۰ / ۱۳۷۹) آئین بهائی، پیام آسمانی برای صلح و سعادت جهانی، انتشارات گلوبال پرسپکتیو، ۱۵۷ بدیع. آمریکا.
۲۶. نخجوانی علی (بی تا) سفینه عرفان مطالعاتی در اصول و تعلیمات و آثار مبارکه بهائی، دفتر ۱۰، مقاله صلح اصغر و صلح اعظم. نسخه الکترونیکی، بی جا.
۲۷. ودوشفر، نیکولا توفیق، اولویش گلمر (۲۰۰۰) راست را کژ انگاشته اند، ناشر جرج رونالد آکسفورد، انگلستان.

مقالات

۱. کاظمی، علی اصغر (۱۳۶۸) مفهوم آتش بس، ترک مخاصمات و متارکه جنگ از دیدگاه حقوق بین الملل، فصلنامه علمی پژوهشی مجله حقوق بین المللی، دوره ۹ شماره ۱۱، پائیز و زمستان، تهران.
۲. افروغ، عماد، (۱۳۹۱) سخنرانی، مرکز گفتگوی ادیان و تمدنها، کنفرانس بین المللی گفتگوی ادیان و فرهنگ ها در آسیا. ص ۲. تهران.

منابع انگلیسی

1. Galtung, J., (1969) "Violence, Peace and Peace Research", Journal of Peace Research.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۱۹۸ - ۱۸۳

نقد و تحلیل مبانی فلسفی روش معناشناسی ایزوتسو

۱ نجمه رهنما فلاورجانی

۲ محمد رضا حاجی اسماعیلی

۳ مهدی مطیح

چکیده

یکی از پژوهش‌های پر دامنه در سال‌های اخیر در میان تحقیقات معناشناسی، پژوهش‌های معناشناسانه بر اساس روش ایزوتسو بوده است، و تعداد پرشماری از مقالات بر اساس این متد چاپ شده است. اما کمتر پژوهشی با هدف ریشه‌شناسی این روش مورد توجه قرار گرفته است. و بیشتر پژوهش‌های انجام شده در این زمینه نیز تنها به پیشینه معناشناسانه این روش بسنده نموده است. از این رو این پرسشی بدون پاسخ باقی مانده است که این روش معناشناسی بر اساس کدام نظریه فلسفی بنا نهاده شده است؟ آیا دیدگاهی مدرن است یا پست مدرن؟ در این میان اهمیت پاسخ به این پرسش در آن است که مشخص می‌سازد پارادایم ایزوتسو در طراحی این مدل چه چیزی بوده است و آیا این نگاه با آنچه خود قرآن در صدد بیان آن است مطابقت دارد یا این نظریه صرفاً راهی برای پاسخگویی معیارهای فلسفه غرب در برداشت از متون مقدسی مانند قرآن است. در این زمینه پژوهی که بتوان به طور مستقیم به پاسخ پرسش مذکور پرداخته باشد نمی‌توان به دست آورد از این رو نوشتار مذکور متکفل پاسخ به این پرسش برآمده است. و نتیجه گرفته است روش ایزوتسو نه نگاهی صرفاً مدرن و نه نگاهی مطلقاً پست مدرن است. بلکه نگاهی التقاطی از هر دو فلسفه است که در هستی‌شناسی نگاه نسبی‌گرایانه پست مدرن را پذیرفته است و در روش‌شناسی از ساختارگرائی و کاربردگرائی فلسفه مدرن بهره گرفته است.

واژگان کلیدی

معناشناسی، ایزوتسو، شبکه معنایی، کل‌گرائی، فراروایت.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

Email: najmeh.rahnama@gmail.com

۲. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: m.hajiesmaeili@ltr.ui.ac.ir

۳. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

Email: m.motia@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۱/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۲۳

طرح مسأله

فرآیند دلالت واژگان بر مصادیق خارجی به «دالت برون زبانی»^۱ و فرآیند تقابل معانی در برابر واژگان در ذهن به «دالت درون زبانی»^۲ تعبیر شده است. که معناشناسی منطقی به بررسی دلالت برون زبانی و معناشناسی زبانی به بررسی دلالت درون زبانی می‌پردازد و سعی می‌کند چگونگی عملکرد ذهن در درک معنی از طریق زبان را باز شناسد. این گونه از مطالعات عهده دار بررسی ابزارهای فهم معنا و ارائه نظریات کارآمد در توصیف معنا می‌باشد که می‌توان از آنها به «معناشناسی نظری»^۳ تعبیر نمود. در مقابل این نوع نگرش به معنا «معناشناسی کاربردی»^۴ قرار دارد که به بررسی معنی به هنگام کاربرد آن می‌پردازد که معناشناسی مکتب ایزوتسو از نوع معناشناسی کاربردی به شمار می‌رود چرا که این نوع معناشناسی زبان را ابزاری برای بیان جهان بینی ویژه‌ای قلمداد می‌کند. معناشناسی در واژگان قرآن بیشتر بر اساس مکتب ایزوتسو شهرت یافته است، وی سعی نموده با کشف ارتباط معنایی واژگان در یک شبکه معنایی گسترده به نظام معنایی قرآن دست یابد و پژوهش‌های فراوانی از این دست قابل رهگیری است با بیان وجود کمتر پژوهشی به ریشه‌های نظری این روش توجه نشان داده است که به عنوان نمونه می‌توان به مقاله کاربرد نظریه شبکه معنایی در مطالعات قرآنی، نوشته مهدی مطیع، (و همکاران) اشاره نمود از این رو بررسی ریشه‌های نظری این روش اهمیت می‌یابد چرا که شناخت فضای ذهنی سازنده این روش کمک می‌کند تا اهداف حقیقی وی از ارائه این روش و کارکرد آن به صورت روشنتری در دست قرار گیرد. از این رو پرسش اصلی در این نوشتار «مبانی فلسفی روش معناشناسی ایزوتسو چیست؟» می‌باشد. که بر اساس این پرسش بایسته است به بیان ویژگی دو شیوه عمده فلسفی در عصر نو یعنی دیدگاه فلسفی مدرن و پست مدرن پرداخته شود و پس از آن با بررسی تحلیلی دیدگاه‌های ایزوتسو در معناشناسی و خواستگاه

1 . Reference

2 . Sense

3 . Game-theoretical semantics

4. Applied Semantics

آن به بررسی مقایسه‌ای میان دیدگاه او و ویژگی‌های کلان دو شیوه فلسفی رایج پرداخت تا مشخص شود دیدگاه وی ریشه در کدام نگاه فلسفی دارد.

فلسفه مدرن

مدرنیته، موضوعی در علوم انسانی و اجتماعی، هم یک دوره تاریخی (دوران مدرن) و هم مجموعه‌ای از هنجارها، نگرش‌ها و عملکردهای اجتماعی و فرهنگی خاص است که در پی رنسانس در «عصر عقل» به وجود آمد. مدرنیته به عنوان یک مفهوم تحلیلی و ایده هنجاری، پیوند تنگاتنگی با اخلاق مدرنیسم فلسفی و زیباشناختی دارد. جریان‌های سیاسی و فکری که با روشنگری تلاقی می‌کنند. و تحولات بعدی مانند آگزیستانسیالیسم، هنر مدرن، تأسیس رسمی علوم اجتماعی و تحولات متضاد همزمان مانند مارکسیسم. همچنین روابط اجتماعی مرتبط با ظهور سرمایه‌داری، و تغییر در نگرش‌های مرتبط با سکولاریزاسیون، آزادسازی، مدرنیزاسیون و زندگی فراصنعتی را در بر می‌گیرد در اواخر قرن ۱۹ و ۲۰، هنر، سیاست، علم و فرهنگ مدرنیستی نه تنها بر کشورهای غربی، بلکه تقریباً بر همه مناطق متمدن در جهان، از جمله جنبش‌هایی که تصور می‌شود مخالف غرب و جهانی‌سازی هستند، تسلط پیدا کرده است که ارتباط تنگاتنگی با توسعه فردگرایی در جوامع دارد (برمن^۱، ۲۰۱۰: ۱۵-۳۶).

به قول آگنس هلر^۲، مدرنیته به این معناست: «همه چیز برای پرس و جو و آزمایش باز است. همه چیز تابع عقلانیت است» دوران مدرنیته از نظر اجتماعی با صنعتی شدن و تقسیم کار و از نظر فلسفی با از دست دادن یقین و درک این نکته که یقین هرگز نمی‌تواند یک بار برای همیشه برقرار کرد» مشخص می‌شود (دلانتی^۳، ۲۰۰۹: ۲۶۹) هرچند این دیدگاه در مقابل دگماتیسم سنتی قرار دارد، ولی به این معنا نیست که فلسفه مدرن بر سر این موضوع اتفاق نظر دارد.

با شرایط جدید اجتماعی و فلسفی، چالش‌های اساسی جدید پدید آمد. روشنفکران

1. Berman.
2. Agnes Heller
3. Delanty

مختلف قرن نوزدهم، از آگوست کنت گرفته تا کارل مارکس تا زیگموند فروید، تلاش کردند در پی سکولاریزاسیون، ایدئولوژی‌های علمی ارائه دهند (متی^۱، ۱۹۸۷: ۲۰۶). انگیزه اساسی مدرنیته بیشتر صنعتی‌گرایی است که با نیروهای علمی جدید همراه است (لارین^۲، ۲۰۰: ۱۳) و البته فرآیندهای کلیدی آن غرب‌گرایی است (دلانتی^۳، ۲۰۰۹: ۲۶۹). به گفته نویسندگانی مانند فاکنهایم و هوسرل، تفکر مدرن اعتقاد یهودی و مسیحی به خدای کتاب مقدس را به عنوان یادگاری صرف از اعصار خرافاتی رد می‌کند. مفهوم حقیقت در مفهوم یقین که تنها ضامن آن خدا یا کلیسا نیست، بلکه قضاوت ذهنی انسان است (فرانتس^۴، ۱۹۳۱: ۱۳۵۱) فکر مدرن در صدد است تا ساختار هر چیزی را به ساده‌ترین اجزاء تقلیل دهد و موجودیت هر چیزی را متمرکز بر هسته اصلی در نظر گیرد. یکسان‌سازی اجزاء در نگاه مدرن یکی از اصول کلیدی است و در مقابل فکر سنتی پرهیز از زیبایی و زوائد را سرلوحه کار خود قرار داده است و بر کارکرد گرائی تاکید دارد و تفسیر آن از زیبایی و خوبی کارکرد آن است در نگاه مدرن هر مجموعه مستقل یک کل خود بسنده است که همه مایحتاج خود را در بر دارد (هابرماس^۵، ۱۹۸۷: ۷) و از بیرون مجموعه عاملی بر وی تاثیرگذار نیست و مجموعه موظف است در جهت رفاه و لذت جسمی و روانی افراد گام بردارد و کارائی محور همه چیزهاست (احمدی، ۱۳۶۵: ۲۶۲). مدرنیته هر چیزی «قدیمی» را رد می‌کند و «تازه» را ملاک حقیقت قرار می‌دهد (هال^۶: ۱۹۹۰).

فلسفه پست مدرن

فلسفه پست مدرن جنبشی فلسفی است که در نیمه دوم قرن بیستم به عنوان پاسخی انتقادی به مفروضاتی که ادعا می‌شود در ایده‌های فلسفی مدرنیستی در مورد فرهنگ، هویت، تاریخ یا زبان وجود دارد که در جریان روشنگری قرن هجدهم توسعه یافتند، پدید

-
1. Matei
 2. Larraín
 3. Delanty
 4. Franz
 5. Habermas
 6. Hall

آمد. فلسفه پست مدرن نقد کل گرائی^۱ مدرنیته در سرلوحه منش فکری خود قرار داد (دوگنان^۲: ۲۰۱۶). از دیدگاه پست مدرن نمی‌توان مجموعه را در شکل یک ماهیت از پیش تعیین شده فرض نمود (لیوتار^۳، ۱۹۷۹: ۱۱). بلکه ماهیت مجموعه در فرآیند قصتمندی^۴ گوناگون، سوژه‌های متفاوت شکل می‌گیرد و پایانی برای آن وجود ندارد. به واقع در این نگاه ماهیت مجموعه به صورت شناور بر اساس قصد سوژه تغییر می‌کند (آیلسورث^۵: ۲۰۱۵). در حالی که فلسفه مدرن با نفی هرگونه زیبایی و حسن ورای کارکرد در صدد بر آمدن تا نهایتی برای بینهایت مندی قصتمندی سوژه به تصویر کشد. و به این دلیل ساده که هیچگاه زمانی نمیتوان بیان داشت به وضعیتی نائل شده‌ایم که یک معنای روشن و مشخص وجود دارد دیدگاه مدرن قابل نقد است.

در سیستمی که همه چیزش به صورت افراطی به صورتی ساده تقلیل داده شده است و تنها نماینده کارکردها است تقابل‌های موجود در ماهیت سیستم از بین نمی‌رود بلکه نمایش داده نمی‌شود، در حالی که در نگاه پست مدرن شیوه نوار تباط انسان با محیط و دیگر انسان‌ها محور سیستم قرار می‌گیرد و عناصر سیستم و نتیجه سیستم در برابر تفسیرهای متفاوت قرار می‌گیرد و نتیجه همواره تفسیرهای نو به وجود می‌آید.

در نگاه پست مدرن آفرینش خالصانه ذهنی نگاه مدرن به رابطه متقابل بین سازنده و کاربر تغییر پیدا می‌کند. هرچند فلسفه پست مدرن اغلب در مورد تقابل‌های دوتایی ساده که مشخصه ساختارگرایی است، تردید دارد و بر مشکل فیلسوف تأکید می‌کند که دانش را از جهل، پیشرفت اجتماعی را از بازگشت، تسلط از تسلیم، خوب را از بد، و حضور را از غیاب متمایز می‌کند (وینکوئیست^۶، ۲۰۰۳: ۲۶۶) از این رو پدیدارشناسی به دنبال فروپاشی تمایز دوگانه بین سوژه و ابژه است (ارمارث^۷، ۱۹۹۸).

1. holism
2. Duignan
3. Lyotard
4. intentionality
5. Aylesworth.
6. Winqvist
7. Ermarth

در نگاه مدرن سیستم ساخته شده به صورت حرفه‌ای و دقیق و تکنیکی است در حالی که در نگاه پست مدرن سازنده بدون ارتباط با کاربران سیستم اقدامی نمی‌کند و کارکردی برای آن تجویز نمی‌نماید بلکه بسته به نیازهای انسانی سیستم را شناور می‌آفریند و از این رو سیستم تنها پاسخگوی نیازها نیست بلکه ایجاد کننده نیازها جدید نیز هست (احمدی، ۱۳۶۵: ۲۶۳-۲۶۴). در واقع این فرض که همه سیستم‌های انسانی مانند زبان عمل می‌کنند و به جای سیستم‌های ارجاعی، خود بازتابی هستند این نگاه را ایجاد می‌کند به عبارت دیگر سیستم‌هایی قدرتمند اما متناهی که معنا و ارزش را می‌سازند و حفظ می‌کنند (إرمارث، ۱۹۹۸).

پس به نظر می‌رسد بسیاری از پست مدرنیست‌ها وجود یک واقعیت عینی را انکار می‌کنند و منکر وجود ارزش‌های اخلاقی عینی هستند (دوگان: ۲۰۱۶). روتی در این باره عنوان می‌کند: حقیقت نمی‌تواند در بیرون وجود داشته باشد؛ نمی‌تواند مستقل از ذهن انسان وجود داشته باشد. زیرا جملات نمی‌توانند وجود داشته باشند یا در بیرون وجود داشته باشند. این جهان است که بیرون است، اما توصیفات جهان چنین نیست. فقط توصیفات جهان می‌تواند درست یا نادرست باشد (روتی^۲، ۱۹۸۹: ۵).

فیلسوفان پست مدرنیسم به طور کلی استدلال می‌کنند که حقیقت به جای اینکه مطلق و کلی باشد، همیشه مشروط به بافت تاریخی و اجتماعی است و حقیقت همیشه جزئی و مورد بحث است تا کامل و قطعی. منطق و عقل صرفاً ساختارهای مفهومی هستند که اعتبار جهانی ندارند (آیلسورث: ۲۰۱۵). از این رو فلسفه پست مدرن شباهت‌های هستی‌شناختی با نظام‌های اعتقادی شک‌گرایانه و نسبی‌گرایانه کلاسیک دارد (دوگان: ۲۰۱۶). این فرض که هیچ مخرج مشترکی در «طبیعت» یا «حقیقت» وجود ندارد که امکان تفکر خنثی یا عینی را تضمین می‌کند، یک فرض کلیدی پست مدرنیسم است (إرمارث، ۱۹۹۸).

با توجه به آنچه گفته شد می‌توان عنوان داشت «پست مدرنیته» با «چهار ارزش

اساسی» مشخص می‌شود:

- ۱- نسبی‌گرایی اخلاقی که می‌گوید آنچه درست است توسط فرهنگ، موقعیت اجتماعی و موقعیت دیکته می‌شود.
- ۲- فردگرایی خودمختار که فرض می‌کند اقتدار اخلاقی اساساً از درون می‌آید.
- ۳- لذت‌طلبی خودشیفته که بر لذت شخصی خود محور تمرکز دارد.
- ۴- طبیعت‌گرایی تقلیل‌دهنده که آنچه را که به طور قابل اعتماد شناخته شده است به آنچه که می‌توان دید، شنید و به طور تجربی بررسی کرد کاهش می‌دهد.

معناشناسی ساختارگرا

از نگاه روش‌شناسی معناشناسی ایزوتسو ریشه در معناشناسی ساخت‌گرایی دارد چرا که با ارائه این فرضیه در فلسفه مدرن که جهان مادی به صورت کلی متشکل از شبکه پیچیده و تودرتویی از دستگاه‌های فعال و مرتبط با همدیگر است. جنبشی در غرب پدید آمد که این قاعده را در امور مختلفی تسری دارد و در حدود صد سال پیش، هنگامی که مشخص شد این فراروایت را می‌توان در برخی از حوزه‌های پدیده‌های ذهنی نیز تسری داد، و دیدگاه ماشینی^۱ را به صورت آهسته بر ساخته‌های ذهن انسان و خود ذهن استفاده نمودند. این پدیده آغازگر امری شد که اینک آن را «ساخت‌گرایی»^۲ می‌خوانند (هجل^۳، ۲۰۱۳).

زبان‌شناسی، ساخت‌گرا از نیمه دوم قرن نوزدهم شروع شد. زبان‌شناسی ساختاری، یا ساختارگرایی، در زبان‌شناسی، بیانگر مکاتب یا نظریه‌هایی است که در آن زبان به عنوان یک سیستم نشانه‌شناختی خودتنظیم تصور می‌شود که عناصر آن در ارتباط با سایر عناصر درون سیستم تعریف می‌شود (آندره^۴، ۱۹۸۹، ص ۱۴۵-۱۵۴). برای روشن شدن موضوع باید دانست دانشمند آلمانی کارل بولا^۵ که از زبان‌شناسان کارکردگرا به شمار می‌رود زبان را وسیله‌ای برای ارتباط مردم معرفی می‌نماید (بولا، ۱۹۳۴: ۲۲) وی برای این مهم الگوئی

1. mechanization view
2. Structural linguistics
3. Hejl
4. André
5. Karl Bühler

طراحی نمود که بعدها در مطالعات کاربردی معنا اصلی ضروری به شمار آمد. به باور وی هر نشانه زبانی در یک زمان سه نقش ایفاء می‌کند: «نقش نماد» که به واسطه آن به موضوعی خارجی اشاره می‌کند. «نقش نشان» که به وسیله آن اطلاعاتی از فرستنده بدست می‌آید. و «نقش علامت» که در اثر آن گیرنده واکنشی نمایان سازد (بنکما^۱، ۱۹۹۳: ۷) با توجه به این در زبانشناسی ساختگرا نیز برای پیدا نمودن نقش نشان از سه مرحله بحث می‌شود: استخراج قسمت‌های ساختاری اثر، پیدا نمودن روابط موجود بین این اجزا، شناسایی و مشخص نمودن دلالتی که در همه ساختار اثر حاکم است. (همسلف^۲، ۱۹۶۹). مطابق دیدگاه ساختگرایان هر کلمه نه تنها با دیگر کلمات جمله ارتباط دارد، بلکه در ارتباط با کلماتی نیز هست که در جمله حضور ندارند و خارج از جمله هستند. از این رو ارتباط کلمه هم با واژه‌های درون جمله و هم با واژه‌های خارج از جمله قابل بررسی است (سعید، ۲۰۱۳، ص ۵۳) این همان چیزی است که ایزوتسو به عنوان شبکه معنایی بعدا استفاده نمود.

سنگ بنای شیوه ایزوتسو ایجاد شبکه معنایی است. «شبکه معنایی» یا «شبکه ساختمانی»^۳ یک درک پایه است که روابط معنایی بین مفاهیم در یک شبکه را نشان می‌دهد که این روش برگرفته از نگاه معناشناسی ساختارگرا است و از آن بیشتر به عنوان نوعی بازنمایی دانش استفاده می‌شود. این یک نمودار مستقیم یا غیرمستقیم متشکل از رئوسی است که نشان دهنده مفاهیم برای بیان یک جهان بینی است و نقاط اتصال روابط معنایی بین مفاهیم، نقشه یا اتصال میدان‌های معنایی را نشان می‌دهد (سوا^۴، ۱۹۸۷).

در دیدگاه شبکه معنایی که یکی از دیدگاه‌های کارکردی در معناشناسی است. دیدگاه سنتی در معنا شناسی و نظریه ذات معنا را نمی‌پذیرد و از دیگر سو نسبت گرائی مطلق در دیدگاه معناشناسی تفسیری را نیز جایز نمی‌داند هرچند نسبت را به طور کامل رد نمی‌کند، ولی آن را به کارکرد درون متن منحصر می‌دانند. به دیگر بیان در این دیدگاه نیز

1. Benjamins
2. Hjelmslev

3. frame network
4. Sowa

معنا دارای نسبیّت است، اما نه به صورت مطلق بلکه در حیطه زبان در این صورت شناخت معنا وابسته به کارکردهای آن واژه در محیط زبان دارد (ایزوتسو، ۱۳۸۸).

فرضیه نسبیّت زبانی

بدون تردید زبان موهبتی برای نوع بشر است که از طریق زبان، درک از جهان بیان و حفظ می‌شود و از فردی به فرد دیگر منتقل می‌شود و نسلی به نسل دیگر واگذار می‌گردد. با این حال، در درون معناشناسی، نظریه‌ای به نام «فرضیه‌ی یکسان‌پذیری زبانی»^۱ وجود دارد با این فرض که یک زبان معین، مظهر مردمی است که از آن به‌عنوان ابزاری برای مفهوم‌سازی و تفسیر جهان استفاده می‌کنند و از این طریق کارکرد زبان را تا حد بیشتری درباره زندگی آنها تبیین می‌کند.

فرضیه یکسان‌پذیری زبانی فرضیه دارای دو تقریر است فرضیه افراطی که اکنون از آن به‌عنوان جبرگرایی^۲ زبانی یاد می‌شود، و توسط برخی از زبان‌شناسان اولیه پیش از جنگ جهانی دوم مطرح شد (لویت^۳، ۲۰۱۰، ص ۳). در حالی که فرضیه معتدل را بیشتر برخی از زبان‌شناسان امروزی ارائه می‌دهند (بورودیتسکی^۴، ۲۰۱۰).

اولین شکل‌گیری این نظریه که بعداً به‌عنوان «فرضیه نسبیّت زبانی»^۵ شناخته شد، معمولاً به ویلهلم فون هومبولت^۶ (۱۷۶۷-۱۸۳۵) منسوب است. با این حال، پیش‌نمایش آن را می‌توان به نوشته‌های اتین بونود کوندیاک^۷ (۱۷۱۵-۱۷۸۰)، یوهان گئورگ هامان^۸ (۱۷۳۰-۱۷۸۸)، و یوهان گوتفرید هردر^۹ (۱۷۴۴-۱۸۰۳) ردیابی کرد (میلر^{۱۰}، ۱۹۶۸).

پایه اصلی فلسفه زبانی هومبولت این است که جهان بینی یک قوم به دلیل تفاوت

-
1. linguistic relativity hypothesis
 2. Linguistic determinism
 3. Leavitt
 4. Boroditsky
 5. linguistic relativity hypothesis
 - 6 . Wilhelm von Humboldt
 7. Etienne Bonnot de Condillac
 8. Johann Georg Hamann
 9. Johann Gottfried Herder
 10. Miller.

شدید در "ساختار درونی"^۱ زبان‌های ایشان به طور قابل توجهی با جهان بینی مردم دیگر متفاوت است. در باور وی هر زبان یک دایره بسته را در داخل خود ترسیم می‌کند که افرادی که به آن اشراف پیدا می‌کنند، می‌توانند جهان را ببینند (پن^۲، ۱۹۷۲: ۱۹).

لئو وایزگربر (۱۸۹۹-۱۹۳۵)، سخنگوی برجسته نئو هومبولتی، زبان را نه تنها وسیله‌ای می‌داند که جریان تأثیر از دیگران را برای ما تثبیت می‌کند، بلکه دلیلی است برای اینکه برداشت‌ها در وهله اول، معنایی دارند. در نگاه او، هرگونه قضاوتی که شخص می‌تواند انجام دهد تا حد زیادی به انواع دسته بندی‌های موجود در زبان مادری بستگی دارد. با این حال زبان قادر به قضاوت ارزشی‌هایی است که هیچ واقعیت خارجی در طبیعت ندارند. از آنجایی که وی نظریه انگاره‌ای^۳ را پذیرفته بود بر این باور بود که زبان واسطه بین ماهیت واقعیت و درک انسان از آن است و از این رو وایزگربر به این نتیجه رسید که گویشوران زبان‌های مختلف در «جهان‌های واسطه زبانی»^۴ متفاوتی زندگی می‌کنند (میلر، ۱۹۶۸: ۵۴-۵۶).

این تصور که زبان تجسم یک جهان بینی است که معمولاً به عنوان «فرضیه سایپر-وورف»^۵ شناخته می‌شود، که معتقد است مقوله‌های دستوری یک زبان، نحوه کلی درک جهان آن زبان را تعیین می‌کنند یا حداقل تأثیر زیادی در این امر دارند (گرینبرگ^۶، ۱۹۶۳: ۱۳۸). ادوارد سایپر (۱۸۸۴-۱۹۳۶)، معتقد است که جهانی که در آن جوامع مختلف زندگی می‌کنند، جهان‌های متمایز هستند. زیرا عادات زبانی جامعه‌ها، انتخاب‌های معینی از تفسیر را مستعد می‌کند (سایپر^۷، ۱۹۴۹: ۱۶۲).

بنجامین لی وورف^۸ (۱۸۹۷-۱۹۴۱) ادعای سایپر را بیشتر توسعه می‌دهد و آن را «اصل جدید نسبیت» می‌نامد که فرض می‌کند که اشکال تفکر یک فرد توسط قوانین

-
1. Internal structure
 2. Penn
 3. Ideas
 4. linguistic intermediary worlds
 5. Sapir-Whorf hypothesis
 6. Greenberg
 7. Sapir
 8. Benjamin Lee Whorf

اجتناب‌ناپذیر الگوهای زبانی کنترل می‌شود (وورف، ۱۹۵۶: ۲۱۴)

ایزوتسو (۱۹۱۴-۱۹۹۳) با کار در چارچوب همان فرضیه «جهان‌بینی هومبولت»، نظریه معنایی خود را ترکیبی از نظریه معنایی به نام «الگوهای جهان‌بینی»^۱ که توسط وایزگربر توسعه داده شد و فرضیه نسبیت زبانی ارائه شده توسط ساپیر و وورف، فرمول‌بندی می‌کند (ایزوتسو، ۲۰۰۲: (۲): ۶-۷)

وی عنوان می‌کند: «مطالعه تحلیلی واژگان کلیدی یک زبان با هدف دستیابی به درک مفهومی از جهان بینی افرادی که از آن زبان استفاده می‌کنند، نه تنها به عنوان ابزاری برای گفتار و تفکر است، بلکه مهمتر از آن برای مفهوم سازی و تفسیر دنیایی که آنها را احاطه کرده می‌باشد» به این ترتیب، معناشناسی یک علم فرهنگی است که از طریق تجزیه و تحلیل کلمات کلیدی زبان یک فرقه، یک معناشناس را قادر می‌سازد تا کل ساختار جهان‌بینی فرهنگ را به طور تحلیلی آن گونه که در تصور مردم زندگی می‌شود، بازسازی کند (ایزوتسو، ۲۰۰۲: (۱): ۳).

ایزوتسو معتقد است که زبان فرهنگ هر قومی واقعیت جهان را بر اساس اصول کاملاً متفاوت به دسته‌های کاملاً گوناگونی طبقه‌بندی می‌کند، هر جنبه‌ای از واقعیت که نیازی به گفتن کل واقعیت نیست، می‌تواند به بخش‌های مختلف، به طرق مختلف و از زوایای مختلف تقسیم شود. دلیلی که او برای این دیدگاه ارائه می‌کند این است که واقعیت، قبل از بیان زبانی اش، از ایزه‌های بی شکل تشکیل شده است و تجربه بی واسطه ما از آن نیز یک کل تمایز نیافته است از این رو این ذهن ماست که آنها را به شیوه‌های گوناگون تقسیم می‌کند که تحت تاثیر فرهنگ زبانی هر قوم است (همان: ۸-۱۱). این تفسیر خلاقانه از جهان پیرامون ما، فرآیندی ذهنی از گردآوری، برچسب زدن و تنظیم مجدد بسیاری از چیزهای پرهج و مرج است که در حالتی بی شکل از کل تمایز نیافته در یک وحدت وجود دارند و این به واسطه زبان و ذهن انسان در محدوده تاریخی و فرهنگی معین توانسته است به طور ذهنی تعداد بی نهایت خط و بخش ترسیم کند که این فرایند بدون بیان زبانی، بسیار دشوار است (وورف، ۱۹۶۵: ۲۶۳).

ایزوتسو بر این باور بود که فرآیند مفهوم سازی، بیان و تقسیم داده‌های خام از تجربیات هستی شناسانه به بخش های جداگانه آنقدر مهم است که بدون آن جهان کاملاً بی معنا و پوچ می‌شد (ایزوتسو، ۲۰۰۲ (۱): ۱۱). از این رو در دیدگاه وی هیچ جهان بینی واقعیت را به طور عینی تجربه یا بیان نمی‌کند. در حالی که واقعیت فی نفسه به صراحت انکار نمی‌شود، صحبت از آن، یا حتی تصور اینکه چگونه می‌توانسته باشد، ممکن نیست و تنها در بردارنده قسمتی از واقعیت است. از این رو ایزوتسو توضیح می‌دهد، کلمات و مفاهیم مانند یک واسط بین ذهن انسان و واقعیت عینی رفتار می‌کنند، که ممکن است باعث تحریف واقعیت شود. پس در حالی که زبان برای معنا بخشیدن به جهان ضروری است، اعتقاد بر این است که می‌تواند مانعی برای درک صحیح جهان باشد (گرایس^۱، ۱۹۸۷: ۶).

در این نگاه زبان کتاب مقدس نیز از این قاعده مستثنی نیست. اعتقاد بر این است که کلام خدا، تا آنجا که در زبان بشری بیان شده است، حاوی جهان بینی خاصی است که با مطالعه تحلیلی حوزه‌های معنایی اصطلاحات کلیدی مفهومی آن، همانطور که در تکنیک معاشناسی ساختاری بیان شده است، قابل درک است. مطالعه توشیهیکو ایزوتسو در مورد اصطلاحات مفهومی قرآن، نمونه‌ای از تحلیل معنایی زبان کتاب مقدس است. ایزوتسو با مطالعه تحلیلی حوزه‌های معنایی و استفاده زمینه‌ای از اصطلاحات مفهومی کلیدی قرآن، عوامل معنایی را بررسی می‌کند که اعتقاد بر این است که قرآن در اسلامی سازی جهان بینی جاهلی به کار گرفته شده است. چنین رویکردی نشان می‌دهد که بینش زبانی قرآن از واقعیت، در درونی منسجم است، اما از نظر فرهنگی و تاریخی مشروط است (مایکینو^۲، ۱۳۹۸: ۲۵۳).

نتیجه گیری

ایزوتسو با تکیه بر گفتمان‌های زبان‌شناختی معاصر غرب در مورد نسیت زبانی و معناشناسی ساختاری، رابطه پویا میان زبان، فرهنگ و واقعیت و محوریت آن‌ها در شکل‌گیری جهان‌بینی را نشان داد که دیدگاهی نو در زبان‌شناس قرآن به شمار می‌رود. بنابراین دیدگاه هرمنوتیک روشی است برای شناخت جهان‌بینی قرآن از طریق فهم اصطلاحات مفهومی کلیدی آن و شناخت جهان از طریق جهان‌بینی قرآنی که به طور واضح تکثرگرایی پست مدرنی را در بر دارد.

از دیگر سو دیدگاه شبکه معنایی که یکی از دیدگاه‌های کارکردی در معناشناسی است بر پایه کارکرد گرائی فلسفه مدرن بنا شده است به عبارت دیگر ایزوتسو با استفاده از این نگاه که زبان در جهت ایجاد ارتباط ساخته شده است و کارکرد آن ایجاد ارتباط است و این نگاه فلسفی که صحت یا عدم صحت گزاره‌های زبانی بر اساس کارکرد آنها تعریف می‌شود راهی میانه را در بین نگاه ساختارگرایانه مدرن و تکثرگرایانه پست مدرن در پیش گرفت. وی با استفاده از قاعده فرا روایت‌ها که در فلسفه مدرن طرح شده بود طرح کلی برای معناشناسی خود در همه فرهنگ‌های شرقی در نظر گرفت و با استفاده از تکثرگرایی پست مدرن متعلق فراروایت خود را نسبی بودن معنا روایت کرد. پس ایزوتسو با تلفیق نگاه فلسفی مدرن و پست مدرن به روشی نو و میانه در بحث معناشناسی دست یافت که از یک جهت با پست مدرن در ارتباط است از دیگر سو با فلسفه مدرن. از آن جهت که فراروایت خود در معناشناسی را مطرح نمود و آن را بر فرهنگ‌های شرقی مطابق دانست نگاه ساختارگرایانه مدرن را برداشته نموده است و از آنجا که نسیت گرائی را در معانی پذیرفته است با تکثرگرایی پست مدرن نسبت پیدا کرده است. همچنین وی خود بسنده بودن سیستم را از نگاه فلسفی مدرن به عاریت گرفت و از این رو عنوان می‌کند معنا دارای نسیت هست ولی در حیطه زبان و از این رو تکثر پست مدرن را مقید به حیطه زبانی می‌کند.

وی بر این باور است که هیچ جهان‌بینی واقعیت را به طور عینی تجربه یا بیان نمی‌کند و این دقیقاً دیدگاهی است که بسیاری از پست مدرنیست‌ها باور داشته و در نتیجه آن منکر وجود ارزش‌های اخلاقی عینی هستند. از این رو پارادایمی که ایزوتسو برای بیان شبکه معنایی قرآن ارائه می‌دهد در جهت فهم قرآن به عنوان یک پارادایم خود بسنده اما با حقیقتی نسبی است. در نتیجه نگاه ایزوتسو نگاهی التقاطی به قرآن است که محققان عرصه معناشناسی قرآنی باید به آن توجه داشته باشند.

فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. احمدی، بابک (۱۳۸۵) *مدرنیته و اندیشه انتقادی*، تهران: نشر مرکز.
2. André Martinet, (1989). "*Linguistique générale, linguistique structurale, linguistique fonctionnelle*". *La Linguistique*. 25 (1).
3. Aylesworth, Gary (2015). "*Postmodernism*". Metaphysics Research Lab, Stanford University.
4. Berman, Marshall. (2010). *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*. London and Brooklyn: Verso.
5. Renkema, Jan. (1993) *Discourse studies: an introductory textbook*, J. Benjamins.
6. Boroditsky, Lera; Liberman, Mark (13–23 December 2010). "*For and Against Linguistic Relativity*". *The Economist*. The Economist Newspaper Limited.
7. Bühler, Karl. (1934) *Sprachtheorie: die Darstellungsfunktion der Sprache*. G. Fischer.
8. Delanty, Gerard. (2007). "*Modernity*." *Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Mass: Blackwell Publishing.
9. Duignan, Brian. (2016) *postmodernism*. Encyclopedia Britannica.
10. Franz, Alexander. (1931). "*Psychoanalysis and Medicine*". *Journal of the American Medical Association* 96, no. 17:1351–1358.
11. Ermarth, Elizabeth Deeds. (1998) *Postmodernism*. Routledge Encyclopedia of Philosophy. taylor and francis journal.
12. Habermas, Jurgen, (1987) *the Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MA: The MIT Press.
13. Hall, Christopher A. (1990). "*Back to the Fathers*". Illinois: Christianity Today International.
14. Grace, George William. (1987) *the Linguistic Construction of Reality*. London: Croom Helm.
15. Greenberg, Joseph. (1963) "*Language and Linguistics*". New York: Basic Books.
16. Hjelmslev, Louis. (1969.) *Prolegomena to a Theory of Language*. University of Wisconsin Press.
17. Hejl, P. M. 2013 "*The importance of the concepts of "organism" and "evolution" in Emile Durkheim's division of social labor and the influence of Herbert Spencer*". *Biology as Society, Society as Biology*.
18. Izutsu, Toshihiko. (2002) (1) *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Karachi: Royal Book Company.
19. Izutsu, Toshihiko. (2002) (2) *Ethico-Religious Concepts in the*

- Qur'an*. Montreal: McGill-Queen's Press.
20. Larraín, Jorge. (2000). *Identity and Modernity in Latin America*. Cambridge, UK: Polity; Malden, MA: Blackwell.
21. Leavitt, John Harold (2010). *Linguistic relativities: language diversity and modern thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
22. Lyotard, J.-F. (1979). *the Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. University of Minnesota Press.
23. Makino, Shinya. (1998) *On the Originality of 'izutsu'Oriental Philosophy*. Tokyo: Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu.
24. Matei, alinescu Professor. 1987. *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham: Duke University Press
25. Miller, Robert L. (1968). *The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics: A History and Appraisal*. The Hague: Mouton.
26. Penn, Julia M. (1979). *Linguistic Relativity versus Innate Ideas*. Oldenbourg: De Gruyter.
27. Rorty, Richard. (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
28. Saeed, J. 2013. *Semantics*. Paperback, Wiley-Blackwell
29. Sowa. John F. (1987). "Semantic Networks". Encyclopedia of Artificial Intelligence.
30. Sapir, E. (1949) "'The Status of Linguistics as a Science,'" *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality*. Berkeley: University of California Press.
31. Whorf, Benjamin Lee. (1956) *Language, Thought, and Reality*. Cambridge: MIT Press.
32. Winquist, Taylor, Victor and Charles. (2003) *Encyclopedia of Postmodernism*. UK: Psychology Press.

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۲۲-۱۹۹

بررسی فقهی نظریه عرفانی شریعت، طریقت، حقیقت و سماع در مکتب عرفا و متصوفه

مریم سیاحی^۱

هرمز اسدی کوه باد^۲

مسعود پاکدل^۳

چکیده

در این پژوهش به بررسی فقهی شریعت، طریقت، حقیقت و سماع در مکتب متصوفه از منظر فقهای امامیه پرداخته است. در واقع این پژوهش در باب یکی از مسائل اساسی عرفان و تصوف اسلامی یعنی شریعت، طریقت، حقیقت و سماع است. شریعت را اوامر و نواهی فرستاده شده از سوی پروردگار برای راهنمایی بندگانش می‌دانند. طریقت را هم راه و روش مخصوص سالکان که مشتمل بر احوال و مقامات است تعریف کرده‌اند و حقیقت را عرفا آخرین منزل سلوک می‌دانند که به سختی قابل توصیف است. اکثر عرفا این مرحله را توأم با حیرت می‌دانند. ما در این پژوهش در پی فهم ماهیت و ارتباط بررسی فقهی شریعت، طریقت، حقیقت و سماع در مکتب عرفا و متصوفه از منظر فقهای امامیه هستیم. واژه‌های شریعت، طریقت و حقیقت و سماع در عرفان و تصوف اسلامی یک سابقه طولانی دارد. اما نکته مهم اینجاست که عرفای مکاتب گوناگون نظرات متفاوتی در این خصوص مطرح کردند. برخی از آنها شریعت را فقط در مراحل ابتدایی سلوک لازم می‌دانند و عارفی که به حقیقت واصل شود را بی‌نیاز از رعایت مناسک شریعت می‌دانند، اما برخی معتقدند انجام امور ظاهری شریعت هیچگاه از گردن انسان ساقط نمی‌شود حتی اگر عارف به مرحله حقیقت رسیده باشد.

واژگان کلیدی

شریعت، طریقت، حقیقت، سماع.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.

Email: m.sayahi100@gmail.com

۲. استادیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: asadi.koohbad@gmail.com

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

Email: Masoudpakdel@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۵/۳۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۲

طرح مسأله

نظریه عرفانی شریعت، طریقت، حقیقت و سماع از مباحثی است که در باب آن، سخن فراوان به میان آمده و مخالفین و موافقین هر کدام گوی سخن را از یکدیگر ربوده اند و هر کس فراخور حال خویش، به دفاع یا رد آن قیام کرده است. شریعت، تزکیه ظاهر و طریقی است که سالک را به خدا می‌رساند و همان راه راست و روشن انبیاء را گویند. مولف کتاب قواعد العرفا و آداب الشعراء گفته:

«اعلم الشریعه هی الطریقه فی الدین الشروع ما اظهره الشارع كما قال علماء المعانی و البیان هو الدین الاسلام سنه سید الانام...»

بدان که شریعت حرکت در دین مشروع است و عمل بدانچه که شارع مقدس آن را آشکار نموده، همچنان که دانشمندان معانی و بیان گفته اند، شریعت دین اسلام است و پیروی و عمل به سنت سرور و بزرگ خلائق یعنی حضرت محمد مصطفی (ص).

نویسنده در ادامه بحث، حدیثی را از پیامبر عظیم الشان اسلام (ص) نقل می‌کند:

«الشریعه کالسفینه و الطریقه کالبحر و الحقیقه کالدرفمن اراد الدر رکب فی السفینه

ثم شرع فی البحر ثم وصل الی الدر و من ترک هذه الترتیب لم یصل الی المقصود».

شریعت چون کشتی و طریقت مانند دریا و حقیقت همچون در است پس هر کسی که طالب در باشد باید سوار بر کشتی شود و در دریا حرکت را آغاز نماید تا به در برسد و اگر کسی این ترتیب را ترک کند به مقصود نخواهد رسید.

طریقت؛ حرکت است و در عرفان راه رفتن به رعایت توبه، تسلیم، زهد، تقوی، قناعت و عزلت باشد.

«اعلم الطریقه هو الاخذ بالتقوی و ما یقربک الی المولی»

بدان که طریقت، چنگ زدن به تقوی است و آن چه که تو را به مولا نزدیک می‌سازد، پس طریقت، حرکت برای وصول به مقصود است.

حقیقت، رعایت معرفت و سخاوت و یقین و صدق و توکل و تفکر را گویند. پس حقیقت، ظهور ذات حق بی حجاب تعنیات است. حال که هر چهار اصطلاح مقصداری

روشن گردید، در این تحقیق قصد داریم به بررسی فقهی این چهار اصطلاح در مکتب عرفا و متصوفه پردازیم. در این فصل، به بیان کلیات پژوهش می پردازیم.

اهمیت و ضرورت پژوهش

شریعت، طریقت، حقیقت و سماع از ابتدای شکل گیری تصوف و عرفان میان مسلمانان همواره مورد بحث و گفتگو بوده است و اکثر مخالفت تصوف و عرفان به این تقسیم بندی به طور قاطع حمله برده، آن را بدعت و مخالف آموزه های اسلامی و زمینه ساز اباحه گری و شریعت گریزی قلمداد می کنند.

اکثر نظرات در این زمینه خالی از افراط و تفریط نیست لذا ضروری دانستیم که دیدگاه های مختلف را در این زمینه را بیاوریم و مبانی آن را مورد بررسی قرار دهیم تا حقیقت برای صاحبان خرد و تشنگان حق و حقیقت روشن شود و پیروان اسلام بدانند که کدام دیدگاه با منطق اسلام سازگاری دارد.

اهمیت بحث نیز با توجه به شریعت مقدس الهی که هدف اصلی و دغدغه اصلی انبیاء ترویج آن بوده است و به پیروی از آنان علما و عرفای اسلام نیز ترویج قوانین انسان ساز شرع مقدس را که منبع آن وحی است دغدغه اصلی خود قرار داده اند و به طرق مختلف از جمله گفتاری و رفتاری مردم را به طرف آن راهنمایی می کنند، روشن می شود. شناخت ابعاد این مسأله از آنجا ضروری و مهم به نظر می رسد که از طریق آن، شیوه نگرش اهل تصوف و عرفا به وجود مراتب و درجات دین و دینداری (شریعت، طریقت، حقیقت و سماع) تبیین می شود و نیز جایگاه و کارکرد هر کدام، در منظومه فکری آنان مشخص می گردد.

هدف اصلی این مبارزه با اعتقادات غلط و ضد اسلامی است که به علت عدم تبیین یا تبیین غلط چهار واژه شریعت، طریقت، حقیقت و سماع مکتب تصوف و عرفان در میان بعضی از مردم مسلمان از جمله مسلمانان پاکستان رواج یافته اند و آنها را از احکام و قوانین اسلام دور نگاه داشته اند و به جای علماء و فقهاء که حافظان قرآن و سنت و وارثان مکتب اهل بیت (ع) اند؛ به دنبال افرادی می روند که خواسته یا نخواستہ بر ضد دین اسلام و مکتب اهل بیت (ع) مبارزه می کنند و مردم را به طرق مختلف از پیروی شریعت الهی به

سوی هوس‌های شیطانی می‌برند.

قطعا یکی از اصلی‌ترین علت انحراف مردم در این زمینه عدم آگاهی آنها نسبت به ماهیت این چهار واژه و ارتباط آنها با یکدیگر است به فرموده امام علی (ع): «**لَا يَرِي الْجَاهِلُ إِلَّا مَفْرَطًا أَوْ مَفْرَطًا**» به خاطر خلاصی از جهل که مادر افراط و تفریط است این تحقیق هدف خود را در آگاهی مردم دنبال می‌کند.

در این پژوهش تلاش می‌شود تا ماهیت شریعت طریقت حقیقت و سماع در عرفان و تصوف مورد بررسی قرار گیرد تا دیدگاه فقها در مورد شریعت طریقت حقیقت و سماع مشخص شود. آنچه که در این پژوهش سعی شده است تا مجهول یابی شود این است که در عرفان و تصوف چه تفاوت و شباهتی در شریعت طریقت حقیقت و سماع دارند و در ضمن تحقیق سعی شده به پرسش‌هایی که در این زمینه مطرح شده است پاسخ داده شود تا اتمام حجت باشد بر کسانی که علم مخالفت با شریعت مقدس اسلام برافراشته‌اند و همچنین برای کسانی که انصاف به خرج می‌دهند و طبق فطرت پاک انسانی به دنبال حق می‌گردند، قضاوت و داور نمایند.

از انجایی که نسبت دیدگاه عرفان و فقه در مورد شریعت طریقت حقیقت و سماع متفاوت است و فقها نظر دیگری دارند لذا سعی بر اینست که این تفاوت دیدگاه را بررسی کنیم و آنچه را که در عرفان متداول است با آنچه که فقها و مجتهدان بدان اعتقاد دارند را به تفکیک مورد بررسی قرار دهیم.

پیوند شریعت و معرفت

سرچشمه حقیقی علوم متصوفه، باطن پیغمبر و روح نبوت و قلب ولایت است؛ زیرا این مطلب مسلم است که قصد از تشریح دین و وضع احکام، صورت ظاهر آنها نیست، بلکه همه وسیله هستند برای مقصد مهم‌تری که معرفت می‌باشد و آن روح و باطن عبادات و احکام است و اینکه ابن عباس (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) را در آیه «**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**» به «**لِيَعْرِفُونِ**» تفسیر کرده، برای همین بوده که می‌دانسته وضع عبادات غرض غایی شارع نیست، بلکه غرض نهایی، معرفت است که از راه عبادت می‌توان به آن رسید و از همین تفسیری که او از آیه شریفه کرده است و بین علما و حکما و متکلمان شهرت یافته، همه

آن را به حسن قبول پذیرفته‌اند، معلوم می‌شود که کافّه مسلمانان می‌دانند که دین اسلام غیر از صورت ظاهر، احکام باطنی هم دارد (ر.ک؛ لاهیجی، ۱۳۷۴: ۶۷) که با تکیه بر سنت به آن معرفت باطنی دست پیدا می‌کند، چنان‌که جنید بغدادی گفت: «این راه کسی رود که کتاب خدای - عزّ و جَلّ - بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی - علیه السّلام - بر دست چپ گرفته و به روشنایی این دو شمع می‌رود تا نه در مغاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۹: ۴۲). نیز باز می‌گوید: «اگر من هزار سال بزیم، از اعمال یک ذره کم نکنم، مگر که مرا از آن بازدارند» (همان: ۴۲۱). ابن عطا گفت: «هر که خود را به ادب سنت آراسته دارد، حق - تعالی - او را به نور معرفت آراسته و منور گرداند» (همان: ۴۹۱) و ابوعلی ثقفی از قول ابو حفص حدّاد گوید: «هر که افعال و احوال خود به هر وقتی به میزان کتاب و سنت، نسنجد و خاطر خود را متهم ندارد، او را از جمله مردان مشمر» (همان: ۳۹۷).

مشاهده می‌شود که نور معرفت را از طریق ادب سنت می‌دانند و چگونه می‌شود که چنین فکری، سنت را به طور کلی نفی کند. پس برای اثبات این ادعا اینکه باز هم به چند نمونه از سخنان عرفا برای پیوند شریعت و طریقت و پایبندی عرفا به شریعت اشاره می‌شود.

طریقت

گام نهادن در طریقت مستلزم شرایطی است که حصول به حقیقت را آسان می‌گرداند. در واقع «از طریقت سیر خاص، مراد است که مخصوص سالکان راه حق است مانند دوام ذکر و توجه به مبدا و تبتل و انزوا و دوام طهارت و وضو و صدق و اخلاص و غیر آن» (سجادی، ۱۳۷۰: ۳۱۷). طریقت در واژه، مذهب است و در اصطلاح سیر مخصوص سالکان راه خداست پس از قطع منازل بعد و ترقی به مقامات قرب (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۲۴۶). سیر در جاده طریقت زمانی می‌تواند سالک را به سر منزل حقیقت و آنچه علو کمال انسانی است برساند که سالک آن را بی هیچ سستی و از روی ذوق و شوق و همت عالی طی کند (زرین کوب، ۱۳۶۴: ۶۸۶). شریعت، عالم خوف و رجا و توسل و دعاست، خوف از وعید و رجا به کرم و عنایت حق و دعا برای خروج از حزن خوف و دریافت ذوق امید و رجا به نجات الهی.

حقیقت

«حقیقت» از کلمات مهم و کلیدی اهل نظر و آخرین منزل سالک از منازل سه گانه (شریعت، طریقت و حقیقت) است. گفته شده است که:

شریعت، امر به التزام عبودیت است و حقیقت، مشاهده ربوبیت و هر شریعتی که مؤید به حقیقت نباشد مقبول نیست و هر حقیقتی که مقید به شریعت نباشد غیر محصول است. و نیز گفته شده است که:

حقیقت عبارت است از معنایی که نسخ بر آن روا نباشد و از عهد آدم تا فنای عالم حکم آن متساوی است.

شریعت از مکاسب است و حقیقت از مواهب؛
مولوی حقیقت را رسیدن به مقصود می داند.

در لسان عرفا، حقیقت ظهور حق است بی حجاب تعینات و محو کثرات موهومه در اشعه انوار ذات. با توجه به آثار عرفانی، مفهوم حقیقت گاه به معنای «ذات» به کار می رود و در مقابل آن «اعتبار» قرار دارد؛ گاه حقیقت به معنای «نفس الامر» است و در مقابل آن «فرض و وهم» به کار می رود؛ گاهی حقیقت به معنای «حق» است که در مقابل آن «باطل» قرار دارد؛ و گاهی حقیقت به معنای «حقیقت عرفانی» است که همان ذات خداوند یا تعین اول است که در مقابل آن «مجاز» است که همان اعتبارات و کثرات می باشد؛ و بالاخره گاه حقیقت «هدف و مقصود نهایی در سلوک» است که در مقابل آن «شریعت و طریقت»

در نگاه حافظ، حقیقت، ارزش نهایی و نهانی ثابت هستی است که در ماورای پدیده های مجازی و گذرا، محیط بر همه احکام و واقعیات و ارزش ها و اعتبارات است. حقیقت حافظ یگانه و متعالی و مطلق است و لذا لایتغیر و ازلی و ابدی است و فردا در عرصه رستاخیز و حشر و نشر، همه در پیشگاه او حاضر خواهیم شد.

سماع

سماع شنیدن، سرور و پایکوبی و دست افشانی صوفیان را می گویند. صوفیه برای تحریک اعصاب و نیل به «احوال» که از آن تعبیر به بی خودی می کنند، به انواع وسائل

متوسل می شده اند و از اذکار مخصوص گروهی و فردی و نعره های عاشقانه و مستانه در مراسم وجد و سماع و رقص و پایکوبی و حتی از مواد تخدیر کننده یا سکرانگیز نیز استفاده می کرده اند. بعضی دیگر به بنگ و چرس می پرداخته اند و برخی هم لب به شراب می زده اند. از این همه قصدشان رهایی از خود و از خودی با وسائل مصنوعی بوده است (الهامی: ۲۴۱).

دکتر غنی در بحثی تحت عنوان سماع آورده است:

«نظرا حالت جذبه و اشراق و از خویش رفتن و فنا امر غیرارادی است که اختیار عارف تاثیری در ظهور آن ندارد، ولی بزرگان صوفیه از همان دوره های قدیم به این نکته پی بردند که اضافه بر استمداد صوفی از علل و مقدماتی که او را برای منجذب شدن قابل می سازد، وسائل عملی دیگری که به اختیار و اراده سالک است نیز برای ظهور حال فنا موثر است بلکه برای پیدا شدن «حال» و «وجد» عامل بسیار قوی محسوب است از جمله موسیقی و آواز خواندن و رقص که همه آن تحت عنوان سماع در می آید» (غنی: ۲۴۱-۲۴۲).

عز الدین کاشانی عباراتی بسیار جالبی در رابطه با سماع و فوائد آن می آورند که به اختصار آن را ذکر می کنیم:

«از جمله مستحسنان متصوفه که محل انکار بعضی از علماء ظاهر است یکی اجتماع ایشان است از برای سماع غنا و الحان و استحضار قوال از بهر آن وجه انکار شان آنکه این رسم بدعت است».

در جواب می نویسد: هر چند بدعت است و لکن مزاحم سنتی نیست پس مذعوم نبوده خصوصا که مشتمل باشد بر فوائد. و سه تا از فوائد را ذکر می کند.

۱- برای رفع ملامت و کسالتی که به جهت کثرت مشغله در معاملات و ریاضات حاصل می شود. سپس مشایخ متاخر از بهر دفع این حادثه، ترکیبی روحانی از سماع اصوات طیبه و الحان متناسبه و اشعار مهیجه مشوقه بر وجهی که مشروع بوده نمودند.

۲- برای تهییج شوق و انگیزه محبت و رفع حجاب مفید است چون بسیار افتد که

مدت طولانی طریق مزید احوال به ایشان مسدود گردد.

۳- برای اهل سلوک که حال ایشان هنوز از سیر به طیر و از سلوک به جذب و محبی به محبوبی نینجامیده باشد در اثنا سمع ممکن است که سمع روح مفتوح گردد و لذت خطاب ازل و عهد اول یاد آید (کاشانی، ۱۳۷۲: ۱۷۹-۱۸۷).

درباره سماع، اقوال و حکایات عجیبی از صوفیان نقل کرده اند:

از شیخ علی رودباری از معاصرین جنید «پرسیدند از وجد در سماع گفت مکاشفات اسرار است به مشاهده محبوب» (غنی: ۳۴۷).

شیخ ابوالقاسم نصرآبادی گفته: «هر چیزی را قوتی است و قوت روح سماع است» (همان: ۳۴۷).

از جنید پرسیدند: چه حالت است که مرد امیدوار باشد چون سماع شنود در وی پدید آید؟ گفت: حق تعالی ذریت آدم را در میثاق خطاب کرد که «الست بربکم» همه ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند چون این عالم سماع شنوند در حرکت و اضطراب آیند.

در شرح حال ابوبکر شبلی نوشته شده که: یکبار چند شبانه روز در زیر درختی رقص می کرد و می گفت: هو هو. گفتند: این حالت است؟ گفت: این فاخته بر این درخت است می گوید: کو کو، من نیز موافقت او کردم می گویم: هو هو.

در کتاب اسرار التوحید در حالت شیخ ابوسعید ابوالخیر آمده که او همان حال سماع و رقص خود را نماز فریضه دانسته است.

چون در قائن امام جماعت قائن در وقت نماز به ابوسعید که مشغول رقص بود و بانگ اذان گفته شد، گفت نماز، نماز. شیخ گفت مادر نمازیم و همچنان در رقص بودند و امام محمد قائن ایشان را بگذاشت و به نماز شد (ابن منور: ۲۶۴).

شیخ ما گفت: از استاد بوعلی دقاق پرسیدند از سماع، گفت: «السماع هو الوقت فمن لاسماع له لا سمع له و من لا سمع له فلا دین له ...» (همان: ۲۶۴).

علل پیدایش تفرقات و تفرعات در اسلام

بطور کلی می توان عوامل پیدایش فرقه‌ها و مکاتب و جریانات فکری را در دو گروه کلی «برون دینی» و «درون دینی» تقسیم کرد، مقصود از عوامل برون دینی، مسائلی است

که مستقیماً به اصل دین باز نگشته و مربوط به تأثیراتی است که سرچشمه‌ها آنها خارج از منابع اصلی اسلام، یعنی قرآن و عترت، می‌باشد که از آن جمله می‌توانیم به عواملی مانند: شرایط اجتماعی، اهداف سیاسی، شرایط اقتصادی، پیوند با دیگر ملتها و تأثیر اندیشه‌های غیر اسلامی، تعصبات کور قبیله‌ای و گرایش‌های حزبی، منع از تدوین حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله و نشر آن، آزادی احبار و رهبان در نشر اساطیر عهدین، برخورد مسلمانان با ملت‌های متمدن که برای خود کلام مستقل و عقائد دیگری داشتند و تفاوت در سرشت انسانها، انگیزه‌ها، اهداف، تمایلات و بطور کلی تفاوت در عوامل انسانی اشاره کنیم که عامل آخر یعنی تفاوت در سرشت انسانها، همانگونه که در ابتدای بحث اشاره شد، از جمله مهمترین علل برداشتهای متفاوت از دین می‌باشد. و اما مقصود از عوامل درون دینی، که بخش عمده اختلاف بین مذاهب و فرقه‌ها ناشی از آن بوده است، چیزی نیست به جز اختلاف آراء در تفسیر مفاهیم و متون دینی و چگونگی تفسیر آن، بدفهمی و کج‌اندیشی در تفسیر حقایق دینی، اجتهاد در برابر نص، که در طول زمان و به تدریج با طرح پرسشهایی درباره چگونگی و چرایی آنچه در متون دینی آمده است، و به حسب اختلاف در سطح درک مسلمانان، پیدا شد و برخی تلاشهایی که برای سازگاری آموزه‌های دینی با دستاوردهای خرد بشری انجام شد، موجب رشد آن گردید. علاوه بر موارد مذکور، وجود «محکّمات و متشابهات»، «ناسخ و منسوخ»، «عامّ و خاصّ» و در آیات قرآن و احادیث، بعنوان درونمایه‌های اصلی تفکرات و جهانبینی فرّق مختلف اسلامی، و نحوه برخورد با این منابع توسط افراد مختلف با نگرشهای متفاوت، باعث ایجاد فرقه‌ها و مکاتب مختلف فقهی و کلامی و فلسفی و ... شده است. بزرگترین تفرق در اسلام پس از رحلت حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله رخ داد که امت اسلامی به دو دسته تقسیم شد، یک دسته با استناد به آیات قرآن و احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معتقد بودند که خلیفه پیامبر و امام مسلمین از جانب خداوند تعیین شده و او امیر المؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام است. و آنها را به نام «شیعه» می‌شناسیم و دو دسته دوم، به دلایلی که قبلاً ذکر شد، آیات و احادیث مربوط به امامت را نادیده گرفته، راه تعیین خلیفه پیامبر و امام مسلمین را انتخاب و بیعت مردم دانستند! و آنها را به نام «سنّی» یا «فرقه عامّه»

می‌شناسیم.

فرقه ناجیه

پس از ذکر این مقدمه کوتاه و اینکه دانستیم به علل مختلف فرقه‌های مختلف در طول زمان در اسلام بوجود آمده است، با ذکر حدیث معروف به «هفتاد و سه ملت»، به بیان مختصر اعتقاد شیعه در خصوص فرقه‌های ناجیه می‌پردازیم: در کتاب خصال شیخ صدوق، پس از ذکر سلسله‌های روایت حدیث از قول حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله آمده است: «إِنَّ أُمَّةَ مُوسَى عِ افْتَرَقَتْ بَعْدَهُ عَلَى إِحْدَى وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً فِرْقَةٌ مِنْهَا نَاجِيَةٌ وَ سَبْعُونَ فِي النَّارِ وَ افْتَرَقَتْ أُمَّةَ عِيسَى عِ بَعْدَهُ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً فِرْقَةٌ مِنْهَا نَاجِيَةٌ وَ إِحْدَى وَ سَبْعُونَ فِي النَّارِ وَ إِنَّ أُمَّتِي سَتَفْرُقُ بَعْدِي عَلَى ثَلَاثٍ وَ سَبْعِينَ فِرْقَةً فِرْقَةٌ مِنْهَا نَاجِيَةٌ وَ اثْنَتَانِ وَ سَبْعُونَ فِي النَّارِ»

یعنی حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «امت موسی علیه السلام بعد از او، هفتاد و یک فرقه شدند که یک فرقه از آنها نجات یافته و هفتاد فرقه دوزخی هستند، و امت عیسی علیه السلام بعد از او، هفتاد و دو فرقه شدند که یک فرقه نجات یافته و هفتاد و یک فرقه دوزخی هستند و همانا امت من بعد از من به هفتاد و سه فرقه تبدیل خواهد شد که یک فرقه از آن اهل نجات و هفتاد و دو فرقه دیگر دوزخی‌اند.»

و اما اعتقاد شیعیان در خصوص فرقه‌های ناجیه، به قرائن قطعی نص آیات قرآن نظیر «آیه‌های اکمال دین»، «آیه تطهیر»، «آیه مودت»، «آیه انما ولیکم الله» و... و همچنین احادیث و روایاتی مانند «حدیث ثقلین»، «حدیث سفینه»، «حدیث غدیر» و... و نیز شواهد قطعی تاریخ اسلام، اینست که: فرقه ناجیه نیستند به جز پیروان و شیعیان و متمسکین و معتقدین به ولایت حضرت امیر مؤمنان علی علیه السلام و اولاد معصومین آن حضرت علیهم السلام، که سعادت دنیا و عقبی^۱، در سایه‌های فقط و فقط در سایه‌های پیروی از آن حضرات محقق می‌گردد. که البته اعتقاد علمای شیعه بر این است که فرقه‌های ناجیه، طیف وسیعی از مؤمنین را در سطوح مختلف ایمانی در برمی‌گیرد، و هر کس بنا به ظرفیت و استعدادی که خدا در وجودش به ودیعه گذاشته است، به تکالیفی که بر او واجب است، عمل نماید، صرفنظر از اینکه در چه شغلی یا چه سنی یا چه کسوت و مقامی باشد، در زمره‌های فرقه‌های ناجیه خواهد بود؛ و طبعاً از یک فرد عامی نمی‌توان انتظار داشت که اعتقاد و عملش در مسائل دینی،

مانند یک طلبه علم دینی باشد، و از یک طلبه در ابتدای راه، نمی‌توان انتظار داشت که همانند یک عالم ربّانی که سالها به تهذیب و تزکیه نفس پرداخته است، بیندیشد؛ بنابراین فرقه ناجیه ممکن است در هر طبقه‌ای از افراد و با هر سطح آگاهی و نگرشهای مختلف و متفاوت به مباحث و اعتقادات دینی وجود داشته باشد؛ پس عوام مردم، فقها، فلاسفه، متکلمین، حکما و عرفا و متصوفه معتقد و ملتزم به شیعه اثنی عشری با تعاریف و تفاسیلی که در کتب بزرگان از متقدمین و متأخرین همچون شیخ طوسی، شیخ مفید، و شیخ صدوق و علامه حلی مذکور است، با وجود اختلاف در سطوح ایمانی و درک از مفاهیم دینی و تفاوت در نوع و زاویه نگرش به مسائل دینی، در طیف فرقه‌ها ناجیه قرار می‌گیرند.

پیدایش شاخه‌های علوم اسلامی

در خصوص ظهور مکاتب و تفرعات مختلف فکری شیعیان باید دانست که شکل‌گیری و ظهور جریانات فکری مانند: جریان فکری اخباری‌گری در میان فقهای حوزه شیعی قم بعنوان بزرگترین و مهمترین مجمع مذهبی شیعه، در اوایل قرن چهارم و افول این تفکر با پیدایش مکتب کلامی امامیه و عقلگرایی دینی و در حوزه بغداد در همان عصر، و پیدایش جریان فکری اصولی، جریان فلسفی و جریان تصوف و عرفان، و گاهی اثرات متقابل این جریانات بر یکدیگر، مانند آمیختگی علم کلام شیعی با فلسفه ابن سینا، اشراق سهروردی و اثرات متقابل جریان فلسفی_کلامی با عرفان و تصوف، از همان قرون اولیه پس از ظهور اسلام به وجود آمده و در طول زمان دستخوش تغییرات و تطورات زیادی گشته است، ولی آنچه مسلم است، این است که منابع اصلی و اولی استدلالی تمامی این مکاتب و گروه‌ها، و مایه‌های اصلی و منشأ آن قرآن و حدیث بوده است، هرچند همانطور که ذکر شد، نمی‌توان تأثیرگذاری سایر موارد برون دینی را منتفی دانست؛ ولی می‌توان مدّعی بود که علت اصلی پیدایش این تفرعات و علوم مختلف اسلامی، نوع نگرش و عمق متفاوت درک پیروان آنها از مسائل و نوع و زاویه نگرش آنها به جنبه‌های مختلف کلام الله مجید و احادیث مأثور از حضرت ختمی مرتبت و حضرات ائمّه معصومین در وهله اول و توجه به سایر منابع پس از آن بوده است؛ و اما مخالفت و

تعارضات پیروان و طرفداران این جریانهای فکری با یکدیگر و بحثها و بررسیها و نقدها، همواره و در طول تاریخ اسلام وجود داشته و مسأله‌ه جدیدی نیست. اندیشمندان و متخصصان در علوم مختلف اسلامی مانند فقه، اصول، فلسفه اسلامی، کلام، عرفان و تصوف، اخلاق و ... همواره بحثها و نقدهایی را از دیدگاه‌های خود در موارد مشترک اعتقادی نسبت به دیگر مکاتب و جریانات فکری داشته و دارند.

در عصر حاضر و پس از اتمام دوران ننگ آمیز دین ستیزی پهلوی اول و دوم، و با پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی و فراهم آمدن بستر مناسب برای اندیشمندان اسلامی در علوم مختلف اسلامی، بحث و بررسی در حوزه‌های مختلف تفکر و اندیشه‌ه دینی در عرصه‌ه حوزه‌های علمیّه و دانشگاه‌ها و به جهت بررسی جوانب مختلف و تعارضات موجود بین پیروان و طرفداران مکاتب مختلف فکری و عمدتاً در فضایی علمی و به دور از تعصبات، وجود داشته است؛ و متخصصین و صاحب‌نظران هر گروه به اظهار نظر در مورد زوایا و جوانب مختلف عرصه‌ه تخصصی خود می‌پردازند و آراء خود را عرضه می‌نمایند که بسیار پسندیده است و با پیشرفت فناوری اطلاعات در سطح جهان، قابلیت عرضه عمومی این اظهار نظرها و دسترسی ایشان به این آراء امکان پذیر شده است، ولی هر از گاهی، افراد غیر متخصص و ناشناس نیز در این میان پیدا می‌شوند که با انگیزه‌های گوناگون و بدون مطالعه و تحقیق، در حوزه‌ای که برداشت و درک صحیحی از مفاهیم آن نداشته، وارد می‌شوند به زعم خود به تحلیل و اظهار نظر در مورد آن می‌پردازند و به حکم قاعده «خالف، تُعَرَف» و از آنجایی که طرح مباحث اختلافی همواره باعث مطرح شدن این افراد در میان عوام مردم و نه اندیشمندان مطلع می‌شود، برای آنها بسیار لذت بخش است که با اظهار نظرهای غیر متخصصانه به این اختلافات دامن بزنند.

عرفان و تصوف

یکی از علومی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شد و رشد یافت و تکامل پیدا کرد علم عرفان است. درباره عرفان از دو جنبه می‌توان بحث و تحقیق کرد: یکی از جنبه اجتماعی، و دیگر از جنبه فرهنگی. عرفا با سایر طبقات فرهنگی اسلامی از قبیل مفسرین، محدثین، فقهاء، متکلمین، فلاسفه، ادبا، شعرا، یک تفاوت مهم دارند و آن اینکه علاوه بر

اینکه یک طبقه فرهنگی هستند و علمی به نام عرفان به وجود آوردند و دانشمندان بزرگی در میان آنها ظهور کردند و کتب مهمی تالیف کردند، یک فرقه اجتماعی در جهان اسلام به وجود آوردند با مختصاتی مخصوص به خود، برخلاف سایر طبقات فرهنگی از قبیل فقهاء و حکماء و غیرهم که صرفاً طبقه فرهنگی هستند و یک فرقه مجزا از دیگران به شمار نمی‌روند. اهل عرفان هرگاه با عنوان فرهنگی یاد شوند با عنوان «عرفا» و هرگاه با عنوان اجتماعی شان یاد شوند غالباً با عنوان «متصوفه» یاد می‌شوند. عرفا و متصوفه هر چند یک انشعاب مذهبی در اسلام تلقی نمی‌شوند و خود نیز مدعی چنین انشعابی نیستند و در همه فرق و مذاهب اسلامی حضور دارند، در عین حال یک گروه وابسته و به هم پیوسته اجتماعی هستند. یک سلسله افکار و اندیشه‌ها و حتی آداب مخصوص در معاشرت‌ها و لباس پوشیدن‌ها و احیاناً آرایش سر و صورت و سکونت در خانقاه‌ها و غیره، به آنها به عنوان یک فرقه مخصوص مذهبی و اجتماعی رنگ مخصوص داده و می‌دهد. و البته همواره، خصوصاً در میان شیعه، عرفائی بوده و هستند که هیچ امتیاز ظاهری با دیگران ندارند و در عین حال عمیقاً اهل سیر و سلوک عرفانی می‌باشند. و در حقیقت عرفای حقیقی این طبقه‌اند، نه گروه‌هایی که صدها آداب از خود اختراع کرده و بدعتها ایجاد کرده‌اند.

استاد شهید علامه مرتضیٰ مطهری، در خصوص نسبتی که بین معارف عرضه شده توسط عرفا و آنچه که توسط علمای علم ظاهر شریعت بیان می‌گردد و اصطکاک‌ها که گاهی بین این دو نگرش وجود دارد، می‌گوید: «عرفای اسلامی هرگز مدعی نیستند که سخنی ماوراء اسلام دارند، و از چنین نسبتی سخت تبری می‌جویند، برعکس، آنها مدعی هستند که حقایق اسلامی را بهتر از دیگران کشف کرده‌اند و مسلمان واقعی آنها می‌باشند.»

تفاوت نگرش فقهی و عرفانی

فقه و عرفان بعنوان دو شاخه مهم علوم اسلامی تلقی شده و پیروان و طرفداران این دو شاخه علوم اسلامی همواره اختلاف نظرهایی با یکدیگر داشته‌اند که منشأ آن نوع نگرش آنها در معارف و مفاهیم اسلامی بوده است.

یکی از موارد اختلاف مهم میان عرفا و غیرعرفا، خصوصاً فقهاء نظریه خاص عرفا درباره شریعت و طریقت و حقیقت است؛ عرفا و فقهاء متفق القولند که شریعت، یعنی مقررات و احکام اسلامی مبتنی بر یک سلسله‌ه حقایق و مصالح است. فقهاء معمولاً این مصالح را به اموری تفسیر می‌کنند که انسان را به سعادت، یعنی حدّ اعلای ممکن استفاده از مواهب مادی و معنوی می‌رساند ولی عرفا معتقدند که همه‌ه راهها به خدا منتهی می‌شود و همه‌ه مصالح و حقایق از نوع شرائط و امکانات و وسائل و موجباتی است که انسان را به سوی خدا سوق می‌دهد. فقهاء همین قدر می‌گویند: در زیر پرده شریعت (احکام و مقررات) یک سلسله‌ه مصالح نهفته است، و آن مصالح به منزله‌ه علل و روح شریعت به شمار می‌روند. تنها وسیله نیل به آن مصالح عمل به شریعت است. اما عرفا معتقدند که مصالح و حقایقی که در تشریح احکام نهفته است از نوع منازل و مراحل است که انسان را به مقام قرب الهی و وصول به حقیقت سوق می‌دهد.

عرفا معتقدند که باطن شریعت «راه» است و آن را «طریقت» می‌خوانند، و پایان این راه «حقیقت» است یعنی توحید به معنی که قبلاً به آن اشاره شد که پس از فناء عارف از خود و انانیت خود دست می‌دهد. این است که عارف به سه چیز معتقد است: «شریعت، طریقت، حقیقت»؛ او معتقد است که شریعت وسیله یا پوسته‌ای است برای طریقت، و طریقت پوسته یا وسیله‌ای برای حقیقت.

عرفا معتقدند که همانگونه که انسان واقعاً سه بخش مجزا نیست، یعنی بدن و نفس و عقل از یکدیگر مجزاً نیستند، بلکه در عین اختلاف با یکدیگر متحدند و نسبت آنان با یکدیگر نسبت ظاهر و باطن است، «شریعت و طریقت و حقیقت» نیز این چنین‌اند، یعنی یکی ظاهر است و دیگری باطن و سوّمی باطن باطن؛ با این تفاوت که عرفا مراتب وجود انسان را بیش از سه مرتبه و سه مرحله می‌دانند، یعنی به مراحل و مراتبی ماوراء عقل نیز

معتقدند.

از نظر فقها، معارف اسلامی در سه بخش خلاصه می‌شود: اصول عقائد، اخلاق و احکام شرعی؛ و اما اصول عقاید: که «علم کلام» عهده‌دار آن است و در مسائل مربوط به اصول عقاید لازم است انسان از راه عقل، ایمان و اعتقاد تزلزل ناپذیر داشته باشد؛ در بخش اخلاق: دستورهایی بیان شده است که وظیفه انسان را از نظر فضائل و رذائل اخلاقی بیان می‌کند و «علم اخلاق» عهده‌دار بیان آن است و نهایتاً بخش احکام: که مربوط به اعمال و رفتار خارجی انسان است و «فقه» عهده‌دار آن است. این سه بخش از یکدیگر مجزا هستند: بخش عقائد مربوط است به عقل و فکر، بخش اخلاق مربوط است به نفس و ملکات و عادات نفسانی، بخش احکام مربوط است به اعضاء و جوارح.

عرفا نیز به این اصول سه‌گانه معتقدند با این تفاوت که: عرفا در بخش عقائد، صرف اعتقاد ذهنی و عقلی را کافی نمی‌دانند، آنها می‌گویند: به آنچه که باید ایمان داشت و معتقد بود، باید رسید و باید کاری کرد که پرده‌ها از میان انسان و حقایق برداشته شود. عرفا در بخش اخلاق اسلامی، اخلاق را که هم ساکن است و هم محدود کافی نمی‌دانند، و به جای اخلاق علمی و فلسفی، سیر و سلوک عرفانی را بطور عملی پیش می‌گیرند. و در بخش سوم، یعنی احکام فقهی، ایراد و اعتراضی ندارند و خود را ملتزم به رعایت آن می‌دانند.

پیوند شریعت، طریقت و حقیقت با ظاهر و باطن دین

شریعت با آنکه علم به ظاهر است، مانع تحصیل علم باطنی نمی‌شود و علم باطنی را نیز با غفلت از علوم ظاهری و بی‌توجهی به آن نمی‌توان به صورتی سالم و عمیق آموخت؛ زیرا طریق «باطن» از مسیر «ظاهر» می‌گذرد و کسی که ظاهر را به درستی سازمان نداده و نیاموخته است، در طریق باطن به وادی ضلالت گرفتار می‌شود. عارفی که در سلوک می‌کوشد تا به «سالک مجذوب» بودن برسد، این راه را از طریق رعایت شریعت و ظاهر می‌پیماید و پس از وصول نیز که دوباره به خلق برمی‌گردد و در عالم کثرت حضور پیدا می‌کند، باید ادب ظاهر را نیز رعایت کند و این ادب ظاهر، ادبی حقیقی و تکوینی است. نه اینکه ادبی تصّعی و ساختگی باشد؛ زیرا رابطه ظاهر و باطن عالم، رابطه‌ای حقیقی و

تکوینی است، چنان که نجم‌الدین کبری گفته است: «ظاهر به آداب نیکو باید داشت تا باطن به الوان حقیقت آراسته گردد که ظاهر را از باطن اثر است و باطن را از ظاهر خبر. چنان که گفته‌اند: «مَنْ كَانَ لَهُ ظَاهِرٌ مَلِيحٌ كَانَ لَهُ بَاطِنٌ صَحِيحٌ» (خیوقی، ۱۳۶۳: ۲۷).
خواجه عبدالله انصاری گفته است: «دود از آتش خبر دهد و گرد از باد، و ظاهر از باطن حکایت کند و شاگرد از استاد روایت کند» (همان: ۲۷).

در اسلام اعمال باطنی مهم‌تر از اعمال ظاهری به حساب می‌آیند؛ زیرا اعمال باطنی منجی شمرده می‌شوند که اعمال ظاهری را تغذیه و هدایت می‌کنند و معیار سودمندی اعمال ظاهری به حساب می‌آیند و از نظر اسلام «ایمان» اساساً مستلزم این اعمال باطنی قلب است، «تبت» اصل و روح همه اعمال است و منطبق نبودن اعمال ظاهر با اعمال باطن «نفاق» محسوب می‌شود و در حکم شرک و بازگشت به پرستش دیگری در کنار خداوند است (لوپزن، بی تا، جلد ۱: ۶۰).

چنان که حکیم ترمذی گفته است: «بر هیچ گم کرده‌ای آن غم نباید خورد که بر گم کرده تبت، که هیچ کار خیر بی تبت درست نباشد» و نیز گفته است: «هر که راهمت او دین بود، همه کارهای دنیاوی او به برکت همت او دینی گردد، و هر که راهمت او دنیاوی بود، همه کارهای دینی او دنیاوی شود، به شومی همت او» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۹: ۵۳۲). همچنین عبدالله مبارک گفت: «فاضل‌ترین اوقات تو آن است که از خواطر و وسواس نفس رسته باشی و مردمان از ظن بد تو رسته باشند» (همان: ۵۴۱). ابوالخیر اقطع گفته است: «دل را صافی نتوان کرد الا به تصحیح تبت با خدای تعالی و تن را صافی نتوان کرد الا به خدمت اولیاء» (همان: ۵۴۹).

به همین دلیل است که از دیدگاه عرفا تکلیف و شریعت تنها برای ظاهر نمی‌باشد، بلکه باطن نیز دارای تکلیف و شریعت خاص خود است تکلیف مخصوص به باطن را خداوند در قول خود به آن اشاره می‌کند که فرمود: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا...» چرا که گوش و چشم و دل، همه مسؤول‌اند» (الإسراء/۳۶). یا هنگامی که درباره نعمت الهی سخن می‌گوید، آن را به نعمت ظاهر و باطن تقسیم می‌کند و می‌فرماید: «...وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً: و نعمت‌های آشکار و پنهان خود را به طور

فراوان بر شما ارزانی داشته است...» (لقمان / ۲۰).

پس ظاهر تابع باطن است، همانگونه که امام صادق (ع) فرموده است: «الظَّاهِرُ عُنْوَانُ الْبَاطِنِ» (صدوق، ۱۳۶۱، ج ۲: ح ۴۰). امام علی (ع) نیز فرمود: «مَنْ حَبِثَ بَاطِنُهُ حَبِثَ ظَاهِرُهُ وَ مَنْ ظَابَ بَاطِنُهُ ظَابَ ظَاهِرُهُ: هر کس که باطن او پاک باشد، ظاهر او هم پاک است» (صبحی، ۱۳۵۹: خ ۱۵۴).

به خاطر این ارتباط ظاهر با باطن در فروع خمسه مانند نماز، روزه، حج، زکات و جهاد است که رسول الله (ص) فرمود: «الْوُضُوءُ عَلَى الْوُضُوءِ نُورٌ عَلَى النُّورِ» (صدوق، ۱۳۷۰، ج ۱: ح ۲۶) که منظور صفای ظاهر با صفای باطن است که نُورٌ عَلَى نُورِ است؛ یعنی نور بصیرت بر نور شرع سبب صفای باطن و ظاهر می شود. امام صادق (ع) نیز در دعا تنها برای نورانیت ظاهر دعا نمی کند، بلکه برای نورانیت قلب و روح و سر نیز دعا می کند، چنان که می فرماید: «اللَّهُمَّ نَوِّرْ ظَاهِرِي بِطَاعَتِكَ وَ بَاطِنِي بِمَحَبَّتِكَ، وَ قَلْبِي بِمَعْرِفَتِكَ، وَ رُوحِي بِمُشَاهَدَتِكَ، وَ سِرِّي بِاسْتِقْلَالِ اتِّصَالِ حَضْرَتِكَ يَا ذَا الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ: خدایا، ظاهر مرا با پیروی از دستورهای خود و باطن مرا با محبت خود نورانی فرما و قلبم را با شناخت خود و روح مرا با مشاهده و دیدارت و درونم را با استقلال رسیدن به درگاهت نورانی فرما. ای صاحب جلال و کرامت» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۴: ۱۵۳).

پس اینگونه نیست که وقتی از باطن سخن می گوئیم، آن را فقط مربوط به طریقت و حقیقت بدانیم و وقتی از ظاهر، منظور شریعت باشد. خیر خود شریعت و فروع خمسه مانند نماز، روزه، حج، زکات و جهاد هم دارای ظاهر و باطن می باشند، چنان که سید حیدر آملی نماز را در مراتب سه گانه شریعت، طریقت و حقیقت چنین شرح می دهد و می گوید: «نماز اهل شریعت شامل افعال، کیفیت انجام افعال و ترکها است که خود افعال سیزده مورد است که عبارت است از: قیام، نیت، تکبیرة الاحرام، قرائت، رکوع ... که در کتب مختلف آداب الصلوة ذکر شده است و نماز اهل طریقت همان نزدیکی به حق و فنا در صفات خداوند تعالی است. از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود: «الصَّلَاةُ قُرْبَانٌ كُلُّ مُؤْمِنٍ» که منظور قرب معنوی و قرب مکان بدون مکان و قرب الفرائض است (ر. ک؛ ری شهری، ۱۳۷۲: ۳۶۸). نماز اهل حقیقت نیز قرب و مشهود حقیقی است مانند این کلام که

می‌گوید: «الصَّلَاةُ خِدْمَةٌ وَ قُرْبَةٌ وَ وُصْلَةٌ» که خدمت همان شریعت است و قرب به خدا همان طریقت است و رسیدن به خدا همان حقیقت است (ر.ک؛ آملی، ۱۴۳۱ق.، ج ۴: ۱۴۹).

نماز اهل حقیقت همان مشاهده محبوبشان به چشم محبوب است، چنان‌که رسول‌الله (ص) فرمود: «رَأَيْتُ رَبِّي بَعَيْنِ رَبِّي» و «عَرَفْتُ رَبِّي بِرَبِّي»؛ یعنی پروردگارم را به چشم پروردگارم دیدم و آفریدگارم را به کمک پروردگارم شناختم» (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۴: ۲۹۹).

پس اصول دین مانند توحید، نبوت، عدل و امامت و معاد برای تطهیر باطن انسان است که با قوه علم انجام می‌پذیرد و فروع دین مانند نماز، روزه، حج، خمس، زکات و جهاد برای تطهیر ظاهر است که با عمل صورت می‌پذیرد، چنان‌که «ایمان» برای تطهیر از شرک است و توحید اولیاء، توحید باطن است که همان مشاهده وجود واحد و نفی وجودات کثیره است، چنان‌که حضرت حق فرموده است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ: همه کسانی که روی آن [= زمین] هستند، فانی می‌شوند. * و تنها ذات ذوالجلال و گرامی پروردگارت باقی می‌ماند» (الرَّحْمَنُ / ۲۷).

نماز برای تنزیه از کبر و روزه برای اخلاص است و هر کس که تطهیر ظاهر و باطن را خواهان است، باید به اصول و فروع در مراتب سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت قیام کند و هر کدام از این مراتب نسبت به مرتبه قبل بطن آن است و مرحله اول برای عوام و مرحله دوم مخصوص خواص و مرحله آخر شامل خاص‌الخواص است.

پس مشخص می‌شود که عرفا حقیقت را با شریعت در هم تنیده می‌دانند و لایه‌های باطنی یکدیگر می‌گیرند، چنان‌که نجم‌الدین رازی به این مطلب اشاره می‌کند و می‌گوید: «پس معلوم شد که بندهای طلسم وجود انسانی جز به کلید شریعت نمی‌توان گشود، حقیقت دان که شریعت را صاحب شرع بیاید، و آن انبیاء (علیهم‌السلام) هستند» (نجم رازی، ۱۳۶۶: ۱۲۹). برای نشان دادن این پیوند به نمونه‌هایی اشاره می‌کنیم.

خواجه قشیری می‌گوید: «شریعت امر بُوَدَ به التزام بندگی و حقیقت مشاهده ربوبیت بود. هر شریعت که مؤید نباشد به حقیقت پذیرفته نَبُودَ. هر حقیقت که بسته نبود به شریعت، با هیچ حاصل نیامد و شریعت به تکلیف خلق آمده است و حقیقت خبر دادن است از

تصریف حق. شریعت پرستیدن حقّ است و حقیقت دیدن حق است. شریعت قیام کردن است به آنچه فرموده و حقیقت دیدن است آن را که قضا و قدر تقدیر کرده و پنهان و آشکار کرده است.

وی می گوید از استاد ابوعلی دقاق شنیدم که گفت: «ایاک نعبد ننگه داشتن شریعت است و ایاک نستعین اقرار کردن به حقیقت است و بدان که شریعت حقیقت است، از آنجا که فرمان وی واجب آمد و حقیقت نیز شریعت است از آنجا که معرفت به امر او واجب آمده» (قشیری، ۱۳۷۴: ۹۲-۹۱).

هجویری به آیه‌ای از قرآن کریم استشهاد می کند: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» و می گوید: «مجاهدت، شریعت است و هدایت، حقیقت. آن یکی حفظ بنده مر احکام ظاهر را بر خود و دیگر حفظ حق مر احوال باطن را بر بنده. پس شریعت از «مکاسب» بُود و حقیقت از «مواهب»» (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۱۸).

نتیجه گیری

نظریه عرفانی شریعت، طریقت، حقیقت و سماع از مباحثی است که در باب آن، سخن فراوان به میان آمده و مخالفین و موافقین هر کدام گوی سخن را از یکدیگر ربوده اند و هر کس فراخور حال خویش، به دفاع یا رد آن قیام کرده است. شریعت، تزکیه ظاهر و طریقی است که سالک را به خدا می رساند و همان راه راست و روشن انبیاء را گویند. بدان که شریعت حرکت در دین مشروع است و عمل بدانچه که شارع مقدس آن را آشکار نموده، همچنان که دانشمندان معانی و بیان گفته اند، شریعت دین اسلام است و پیروی و عمل به سنت سرور و بزرگ خلاق یعنی حضرت محمد مصطفی (ص). شریعت چون کشتی و طریقت مانند دریا و حقیقت همچون در است پس هر کسی که طالب در باشد باید سوار بر کشتی شود و در دریا حرکت را آغاز نماید تا به در برسد و اگر کسی این ترتیب را ترک کند به مقصود نخواهد رسید. طریقت؛ حرکت است و در عرفان راه رفتن به رعایت توبه، تسلیم، زهد، تقوی، قناعت و عزلت باشد.

«اعلم الطریقه هو الاخذ بالتقوی و ما یقربک الی المولی»

بدان که طریقت، چنگ زدن به تقوی است و آن چه که تو را به مولا نزدیک می سازد، پس طریقت، حرکت برای وصول به مقصود است. حقیقت، رعایت معرفت و سخاوت و یقین و صدق و توکل و تفکر را گویند. پس حقیقت، ظهور ذات حق بی حجاب تعینات است. حال که هر چهار اصطلاح مقداری روشن گردید

شریعت علم است، طریقت به کارگیری علم، و حقیقت احوال و مقامات باطنی است که سالک در سلوک صوفیانه خویش از آن برخوردار می گردد. این ساده‌ترین راهنمای سالک است. سالک باید که اول از علم شریعت آنچه مالا بد است، بیاموزد و یاد بگیرد و آنگاه از عمل طریقت آنچه مالا بد است، بکند و به جای آورد تا از انوار حقیقت به قدر سعی و کوشش وی روی نماید؛ به عبارت دیگر، شریعت گفت انبیاست و طریقت کرد

انیاست، و حقیقت دید انیاست، چنان که عزیزالدین نسفی می گوید: «ای درویش! هر که قبول می کند آنچه پیغمبر وی گفته است، از اهل شریعت است و هر که می کند آنچه پیغمبر وی کرده است، از اهل طریقت است، و هر که می بیند آنچه پیغمبر وی دیده است، از اهل حقیقت است» (نسفی، ۱۳۸۴: ۷۴).

عرفا برای اثبات این دیدگاه خود معمولاً به این حدیث رسول الله (ص) استناد می کنند: «عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَ الطَّرِيقَةُ أَعْمَالِي وَ الْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي وَ الْمَعْرِفَةُ رَأْسُ مَالِي وَ الْعَقْلُ أَصْلُ دِينِي وَ الْحُبُّ أُسَاسِي وَ الشَّوْقُ مَرْكَبِي وَ الْخَوْفُ رَفِيقِي وَ الْعِلْمُ سِلَاحِي وَ الْجَلْمُ صَاحِبِي وَ التَّوَكُّلُ زَادِي وَ الْقَنَاعَةُ كَنْزِي وَ الصَّدَقُ مَنزَلِي وَ الْيَقِينُ مَأْوَايَ وَ الْقَفْرُ فَخْرِي وَ بِهِ أَفْتَحُ عَلَى سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْمُرْسَلِينَ: شَرِيعَتِ كَفْتَارِ مِنْ اسْت، طَرِيقَتِ اِفْعَالِ مِنْ اسْت وَ حَقِيقَتِ اِحْوَالِ مِنْ اسْت (و یا گفتار من شریعت، افعال من طریقت و احوال من حقیقت است). سرمایه من شناخت حق است. عقل، اصل دین من و محبت به خداوند پایه من، اشتیاق به حق، مرکب من و خوف از خداوند همراه و رفیق من است. دانش اسلحه من و شکیبایی همنشین من است. توکل بر خداوند توشه من و قناعت گنج من و صداقت منزل من و یقین به خداوند مأوای من است. فقر موجب افتخار من است و با آن بر سایر پیامبران و رسولان مباحثات می کنم.» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۱).

رسول گرامی اسلام هم این دو، یعنی حال و شریعت را از هم جدا نمی داند، چنان که وقتی او یس قرنی دو بار در زمان حیات رسول الله (ص) برای دیدار به مدینه آمد، ولی سعادت دیدار پیدا نکرد و رفت، در بار اول فرمود: «این نور او یس است که در خانه ما به هدیه گذاشته است» و در بار دوم فرمودند: «إِنِّي لِأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ: نسیم رحمت را از جانب یمن استشمام می کنم» (غزالی، بی تا، ج ۳: ۱۵۳).

از آن به بعد در جمع یاران پیامبر سخن از او یس قرنی بود تا اینکه یک روز که رسول الله در جمع یاران از او یس سخن می گفت، اصحاب پرسیدند: او چه کسی است؟ رسول الله فرمود: «عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِ اللَّهِ». عرض کردند ما هم بنده ای از بندگان خدایم. نامش چیست؟ فرمود: «او یس». عرض کردند. او کجا بود؟ فرمود: به یمن. عرض کردند او شما

را دیده است؟ فرمود: به دیده ظاهر ندیده است. گفتند: عجب چنین عاشق شما و او به خدمت شما نشتافته، پس با چه به چنین مقامی رسیده است؟ فرمود: از دو سبب؛ یکی از غلبه حال و دوم از تعظیم شریعت من، که پیرمادری دارد عاجزه است و به چشم علیل و به دست و پای سُست شده است و به ما ایمان آورده است. اویس به روز شتربانی کند و مزد آن را برای نفقات خود و مادر خرج کند... تا اینکه فرمود: چون او را دریابید از من سلامش رسانید و بگویند تا امت مرا دعا گوید (هجوی، ۱۳۵۸: ۱۰۰).

در اینجا می‌بینیم رسول‌الله (ص) در احوال اویس و مقام او دو دلیل می‌آورد که یکی مربوط به احوال اوست و دیگری مربوط به بزرگداشت شریعت از جانب اوست. این خود می‌تواند نشانه‌ای باشد بر اینکه با بزرگداشت شریعت است که چنین احوالی برای اویس پیش می‌آید و یا چنین احوالی است که او را به بزرگداشت شریعت وادار می‌کند. از این روی عرفا برای شرح این حدیث تلاش بسیاری کرده‌اند که از جمله آنها شیخ حیدر آملی است.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲. ابن منظور، لسان العرب، ج ۹، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح قطب‌الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۴. ابن سینا، حسین ابن عبداللّه، احوال النفس، به اهتمام: احمد فؤاد الاخوانی، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۲ م.
۵. ابن سینا، حسین ابن عبداللّه، المباحثات، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۶. ابن سینا، حسین ابن عبداللّه، النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، ویرایش و دیباچه: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.
۷. ابن سینا، حسین بن عبداللّه، الشفاء (النفس)، محقق ابراهیم مدکور، مصر، الهیئه المصریة، ۱۹۷۵ م.
۸. ابن سینا، حسین بن عبداللّه، رساله نفس، تصحیح موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ق.
۹. ابن سینا، رسائل، قم، انتشارات: بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. ابن فارس، زکریا بن الحسن، معجم مقاییس اللغه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۱۱. اکبریان، رضا، رادفر، نجمه سادات، معانی عقل در فلسفه فارابی، نشریه: شناخت (پژوهشنامه علوم انسانی)، ۱۳۸۸ ش.
۱۲. امیری، نفیسه، خسروپناه، عبدالحسین، عقل و عقل‌گرایی در فلسفه و قرآن، فصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان رشته‌ای قرآنی، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. بداشتی، علی‌اله، انسان‌شناسی شناخت عقل در پرتو عقل و نقل، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. الجوهری أبی نصر اسماعیل بن حماد، الصحاح (تاج اللغه و صحاح العربیه)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۹ ق.

۱۵. حسین زاده، محمد، عقل از منظر معرفت‌شناسی، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. دیباجی، سیدمحمدعلی، جان‌محمدی، محمدتقی، عقل فعال ابن‌سینا در نظر توماس آکویناس، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه‌ی معرفت دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. زبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ اق.
۱۸. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ج ۱، ص ۳، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. سعادت مصطفوی، حسن، شرح اشارات و تنبیهات (نمط سوم) در باب نفس، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷ ش.
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه سیدجلال‌الدین آشتیانی (ویراستار)، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۲۱. شیرازی، صدرالدین محمد، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. شیرازی، صدرالدین محمد، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۲۳. طباطبایی، محمدحسین، نه‌ایه‌الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۲۴. کدیور، محسن، شکوری، نرگس، جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی عقل فعال در فلسفه مشاء، انتشارات: نامه مفید، شماره ۴۱، ۱۳۸۲ ش.
۲۵. کدیور، محسن، سالم، مریم، بررسی نقش عقل فعال در حکمت متعالیه، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۸، ۱۳۸۴ ش.
۲۶. مسعودی، جهانگیر، پیش‌بین، اعظم سادات، نظریه نهایی ملاصدرا در باب ادراک کلیات (عقل فعال، عقول عرضیه یا خدا)، فلسفه و کلام، ۱۳۹۴ ش.
۲۷. مشکور محمد جواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ ش.

آشکارگی وجه پنهان اشیاء، از طریق نقاشی مبتنی بر فلسفه ژیل دولوز

سیده مریم غازی^۱

علی مرادخانی^۲

محمد شکری^۳

چکیده

پژوهشگر در این پژوهش به آشکارگی وجه پنهان اشیاء از طریق نقاشی مبتنی بر نظرگاه ژیل دولوز پرداخته است. با بازگویی تاریخی از هنر ماقبل تاریخ تا دوره ی پست مدرن، با رویکرد مبتنی بر رنگ مداری های اثرگذار بر حسائیت، و فراروی از فیگوراسیون، که مشتمل بر نقاط توقف و گذرگاه هایی است که می توان در رنگ و در احساس رنگی، تصاویر نقاشی شده را، و رای خوانش های مبتنی بر فرم و ایده، به مثابه ی عصاره ای از برهم کنش نیروهای تاثیرگذار بر ایده های نهفته بر بوم، مورد مطالعه قرار داد، با بررسی فرآیند نقاشی، به مثابه ی بردار برآیند ایده های نهفته، و تحقیق پیرامون شیوه های بیان واقعی رنگ ها در نقاشی، تحلیل کشمکش های صوری رنگ ها بر بوم نقاشی را کنار زده و به ایده های نهفته در رنگ ها، رسیده است. هدف این پژوهش که به روش کیفی و بر مبنای اطلاعات و داده های کتابخانه ای است، تعیین مختصات نقاشی مدرن، مبتنی بر رنگ مداری های اثرگذار بر حسائیت و چگونگی شناسایی مکانیسم های معطوف به روابط رنگی، بر روی بوم نقاشی است. پژوهشگر با تاکید، بر اصلی ترین نکات دستگاه فکری ژیل دولوز، چارچوب جست و جو برای یافتن چشم اندازی به نقاشی را شکل داده است و در غایت با نگاهی بر رنگ، به جایگاه محض یک امر واقع تصویری که دیگر چیزی برای روایت کردن ندارد، و با پذیرش گذار از کلیشه های نقاشی های بصری و کنشی، به رویت پذیر کردن امر رویت ناپذیر رسیده است.

واژگان کلیدی

فلسفه، ژیل دولوز، نقاشی، رنگ، روابط رنگی، حسائیت، نیروهای تاثیرگذار، امر نامرئی.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه هنر، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: maryam_ghazi@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: dr.moradkhani@yahoo.com

۳. استادیار، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: mohammadshokry44@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۲ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۲/۹

طرح مسأله

ژیل دولوز^۱ سه قدرت اندیشه را که در علم، هنر و فلسفه بیان یافته اند، توصیف می کند. علم جهان را در وضعیت های موجود قابل مشاهده، لحاظ می کند. فلسفه مفاهیم را می آفریند؛ هنر تاثیرها و حس یافت ها را می آفریند. تاثیرات و ادراکات در شخص یا نقطه نظری ویژه اتفاق می افتند، اما تاثیر و حس یافت، احساس یا تصویری آزاد از سوژه هایی غرض مند و سازمان دهنده است. از منظر دولوز کنش متقابل فلسفه و هنر باید بیشتر تفاوت و واگرایی بیافریند تا توافق و فهم مشترک یا عقل سلیم. فلسفه با خلق مفاهیم به وجود می آید و هنر با آفرینش تجربیات نو، اما این ها می توانند یکدیگر را دگرگون کنند. آفرینش، فیلسوفان را وادار به بازاندیشی رابطه ها می کند و به همین ترتیب مفاهیم جدید در فلسفه می تواند هنرمندان را به بازآفرینی عرصه های تازه ای از تجربه ترغیب کند. حیطه تفکر و نگاه دولوز بر جهان بسیار گسترده است، آن چه پژوهشگر را وادار می دارد تا این پژوهش را به انجام برساند، پویایی هنری حاصل از نظرگاه ژیل دولوز است. به لحاظ فلسفی دولوز معتقد است که از میان داده ها می بایست چیزی پدیدار شود و آن چیز همان سوژه است. منتها نه سوژه ای که چونان وحدتی از یک خود، فرض شده باشد. سوژه ای چندگانه که بنابر نسبت نیروها و نقش شدت ها همواره در حال شدن است؛ و بر اساس نقاط تکین شکل می گیرد. این مسئله علاوه بر اهمیت فلسفی و سیاسی اش، اهمیت زیبایی شناختی نیز دارد که در مهم ترین سطور این پژوهش، پژوهشگر از نگاه دولوز به پدیدارشدن همین امر از دل نقاشی می پردازد. باید توجه داشت که هنر نزد دولوز یک عرصه استعلایی است، یعنی آن چه انسان را از داده های تجربی فراتر می برد و به برساخته شدن سوژه می انجامد. منتها نه به میانجی یک تعالی که هم چون حوزه ی استعلایی کانت تمامی تجربه های ممکن را تعیین کند یا هم چون ژوئیسانس ناممکن میل را به یک تعالی ناب حواله دهد و سوژه با درک فقدان برساننده اش به یک سوژه تبدیل شود. بل به میانجی یک استعلای درون ماندگار که تکوین دهنده و فرآورنده تجربه بالفعل است. برای

فهم استعلای درون ماندگار نزد دولوز باید به تمایزی که او میان امر متعالی^۱ و امر استعلایی^۲ قائل می شود توجه کرد. عرصه استعلایی توسط سطح درون ماندگاری تعریف می شود و سطح درون ماندگاری توسط زندگی. به بیان دیگر، انسان با تعالی ای روبه رو نیست که در بردارنده درون ماندگاری بوم نقاشی باشد. بلکه استعلا خود محصول یک درون ماندگاری است، بوم نقاشی عرصه بالقوه گی است. نقاش بر یک بوم سفید نقاشی نمی کند، بوم نقاشی پیش از آن که نقاش کارش را شروع کند مملو از داده ها است، کلکسیونی از انطباعات و تصاویر است؛ نقاش وظیفه ندارد بوم خالی را پر کند، او بایست این سطح مملو از امور داده شده را خالی و پاک کند، تا چیزی از میان آن پدیدار شود. دولوز کار نقاشی را رؤیت پذیر کردن نیروهای رؤیت ناپذیر می داند. تلاش برای رؤیت پذیر ساختن نیروهایی که به خودی خود رؤیت پذیر نیستند. هم چنان که موسیقی تلاش می کند نیروهایی را صدامند کند که به خودی خود صدامند نیستند. از این طریق است که موسیقی می بایست نیروهای بی صدا را صدامند کند و نقاشی باید نیروهای رؤیت ناپذیر را رؤیت پذیر سازد. این ها گاهی اوقات یک چیز هستند: زمان، که بی صدا و رؤیت ناپذیر است. ژیل دولوز، فیلسوف فرانسوی قرن بیستم، ضمن بازخوانی آراء فلاسفه ی پیشین و با هدف ابداع مفاهیم تازه در مطالعات فلسفی، تعاریف و نگاه های تازه ای در بستر مطالعات بینارشته ای فلسفه و زمینه های مختلف هنری، ارائه کرد که شامل سویه های تازه ای از نظریه پرداززی و پژوهش در زمینه ی آثار هنری و تجسمی نیز، گردید. به طور خاص، می توان به کتاب "فرانسیس بیکن: منطق احساس" (۱۹۸۱)، اشاره کرد. دولوز در این کتاب، از جنبه های مختلف، به نقاشی های نقاش پرآوازه ی آوانگارد، فرانسیس بیکن، می پردازد. دولوز، با محوریت کشمکش میان خطوط و رنگ در نقاشی های فرانسیس بیکن، حسایت^۳ را در تعارض با ساحت بازنمایی، مورد بحث قرار می دهد. همچنین دولوز، به

1. sublimation

2. transcendental

۳. در نقاشی: شامل احساس و غرایز در وجه ناتورالیستی؛ به معنای احساسی که غریزه را در لحظه ای خاص متعین می کند، و غریزه ای که مسیری برای عبور از یک احساس به احساسی دیگر است و جست و جوی بهترین احساس.

مباحثی از قبیل بردارهای نیرو، میدان‌های رنگ منجر به فروپاشی فیگور، چگونگی انضمامی کردن پدیده‌های کاملاً انتزاعی (بطور مثال، اصطلاح رنگ آمیزی زمان) و... می‌پردازد. پژوهش دولوز پیرامون نقاشی‌های فرانسویس بیکن، از زمان انتشار در سال ۱۹۸۱ تا اکنون، محل بحث‌ها و پژوهش‌های مختلفی بوده است. هرچند که در ایران، پژوهشگران به واسطه‌ی آشنایی دیرنگام با اندیشه‌ها و خوانش‌های خاص دولوز، به واسطه‌ی ترجمه‌های دیرنگام و ناقص، طبعاً با پژوهش‌های بسیار محدودی، مواجه بوده‌اند. اردلانی و همکاران (۱۳۹۴)، در پژوهشی مروری پیرامون تجسم احساس در اندیشه‌ی دولوز (با محوریت بررسی نقاشی‌های فرانسویس بیکن)، مواردی از قبیل: روایت‌گریزی و حذف‌بازنمایی، نیروهای مواج در هنر نقاشی، منطق دریافت‌حسی، و احساس و کنش نقاشی‌را، مورد بررسی قرار داده و در نهایت، به تبیین نگاه دولوز در چگونگی حسایت هنر از طریق بدن انسانی (به واسطه‌ی رنگ‌ها و واژه‌ها)، پرداختند. تمامی این موارد، منجر به طرح پرسش‌های متعدد و پژوهش‌هایی روزآمد در حوزه‌ی فلسفه هنر و مطالعات بینارشته‌ای آثار هنری، می‌شوند. نگاه بینارشته‌ای به هنرمردن از یک سو، و سویه‌های بالینی کارکرد هنر از دیگر سو، مطالعه و پژوهش پیرامون آثار هنری‌را، در وضعیت ویژه‌ای قرار داده که باعث می‌شود ضرورت گذار از خوانش‌های مبتنی بر بیان نمادین‌بازنمایی‌های مفهومی، دوچندان گردد. در راستای این هدف، و با محوریت مطالعه‌ی عملکرد ناب اجزاء در متن اثر هنری (به طور مثال: ایده‌های نهفته‌ی رنگ‌ها، در نقاشی)، بایستی به وجه انضمامی آثار "غیر فیگوراتیو"، پرداخت. تحت این شرایط، گستره‌ی وسیعی از روابط؛ شامل روابط نقش و پس‌زمینه، وجوه تصویری و توصیفی روایت، میدان دید اثر و صحنه، شکل‌پذیری‌ها و مداخله‌ها، و...؛ قابلیت مطالعه و پژوهش انضمامی، پیدا می‌کنند.

این مقاله به پنج بخش اصلی تقسیم می‌شود که این بخش‌ها به شرح زیر است:

در بخش اول، به فلسفه و هنر در اندیشه دولوز پرداخته می‌شود. در بخش دوم در مقابله با باور فیگوراتیو، عصیان علیه کلیشه را به عنوان راهی برای فراروی از فیگوراسیون شرح می‌دهد. در بخش سوم که نقاش با تمامی داده‌های فیگوراتیو یا احتمالاتی که بوم

نقاشی را اشغال و تصرف کرده اند مواجه می شود، با تشریح نمودار و کاربرد معتدل تر آن، احساس رنگی و هندسه را بیان و در بخش چهارم، رنگ مداری، به روابط صرفا درونی رنگ ها و در نهایت و قبل از ارایه نتیجه مقاله، به رویکرد دولوز در باب رنگ، رنگ - ساختار، رنگ - نیرو، رنگ - خط شکل ساز و تصرف امر واقع پرداخته می شود.

۱ - فلسفه و هنر در اندیشه دولوز

صیوروت مفهومی دولوزی است، این مفهوم تنها یک واژه نیست بلکه مسأله ای را طرح می کند، به همین خاطر دولوز تلاش می کند تا آن جا که ممکن است معناها و نکته های ظریفی در باب صیوروت به دست دهد. (کولبروک، ۱۳۹۵: ۱۴) خود شناخت خود، آموختن اندیشیدن، عمل کردن به گونه ای که گویی هیچ چیز بدهی نیست، شگفت زده شدن، شگفت زده شدن از این که باشنده هست. (دولوز، ۱۳۸۶: ۱۷) دولوز از طریق مفهوم وانموده^۱، نوسازی چستی اندیشه را رادیکال و دگرگون می کند. پدیدار نمود جهان است، اما وانموده نمودی در خود است که خاستگاه یا بنیانی پیش از خود ندارد. نبوغ دولوز در استفاده از مفهوم نمود در بیرون از جایگاه متعارف فلسفی اش آشکار می شود. دولوز تأکید می کند که اگر انسان بخواهد نمودهای جهان را بدون داوری و پیش فرض بپذیرد، دیگر در باب نمونها به عنوان نمودهای جهان سخن گفته نمی شود و این چیزی نخواهد بود جز خیل نموهایی که هیچ بنیانی در ذهن یا سوژه ای تجربه گر ندارند. دولوز به کل حیات اشاره دارد و نه فقط حیات انسانی، حیاتی که خود را در تصویر می آفریند. حتی در کوچک ترین ارگانسیم ها، یک وانمایی^۲ یا کنش متقابل نمونها وجود دارد. یاخته ای که در فتوسنتز صیوروت می پذیرد، نور را هم چون تصویر یک چیز ادراک نمی کند. ارتباط میان یاخته و نور هیچ اتکایی به زمینه ی واقعی ندارد بلکه تنها کنش متقابل نمونها است. (کولبروک، ۱۳۹۵: ۱۶) این جا صحبت از جهانی ورای مشاهدات و تجربیات خاص است: جهان امکانات گسترده ی حیات. بسیاری از طرح های دولوز صرف نشان دادن نیروی حیات در ورای کارکرد روزمره شده اند، چیزی نظیر قدرت و ارزش تغییر و

1. simulacrum

2. simulation

صیرورت: البته نه صیرورتی که به پایانی از پیش متصور منتهی شود، بلکه صیرورتی به منظور تغییر. کل کار او، بحثی است در باب ضرورتی برای حیات.

۱-۱- هنر، قدرت اندیشیدن

هنر صورتی از اندیشیدن است. اندیشیدن گونه ای فعالیت است، فعالیتی آفرینش گرایانه. (مشایخی، ۱۳۹۶: ۱۴۵) هنر در خدمت جهان نیست، تصویرگری یا بازنمایی جهان نیست، بلکه فراتر از این کار کردها است. تنها هدف هنر، جستجوی زبان و ساختاری مختص خود است؛ هنر در پی یافتن تصویری است که هویت و مرجعی جز خود ندارد زیرا دیگر با واقعیت - مرئی - مرتبط نیست. (پارمرزانی ۱۳۸۹: ۵۴) در کل مساله تمامی هنرها باز تولید و یا ابداع فرم نیست - شاید دیگر نیست - و هنر می بایست نیروهای نامرئی را مرئی نماید. همان نیروهایی که منجر به ارائه احساس می شوند. دولوز از مرئی کردن یک امر نامرئی می گوید. او معتقد است که نقاشی می تواند واقعیت را مرئی کند. (احمدی، ۱۳۸۴: ۷۵-۸۸) نقاشی می کوشد امور غیرمرئی را مرئی نماید. اگر قصد بر این باشد که زمان را دیدنی یا شنیدنی کرد، کار بسیار سخت می شود، و سخت تر از آن زمانی است که نیرویی از مفروضات دیگر حواس را بر هنری مغایر ایجاد کنند؛ بطور مثال رنگ را شنیدنی و جیغ را دیدنی - نقاشی - کنند. نقاشی باید پدیده هایی مثل زمان، لختی، صدا، کیفیات حرارتی و خلاصه نیروهایی را که در دیدرس چشم قرار ندارند را دیدارپذیر کند. (لش، ۱۳۸۳: ۱۳۸) دولوز به گونه ای دیگر به سراغ اثر هنری می رود. نه بر حسب فرم و محتوا، نه بر حسب روح، یا جهان بینی یک طبقه یا یک قوم که در فرم هنری متجلی شده باشد و نه بر حسب فقدان بر سازنده سوژه. نزد دولوز هنر همانا میل است. و میل شامل هیچ فقدان نیست و خود یک سطح درون ماندگاری است. (Deleuze, 1987: 161) نگاه دولوز به هنر نیز از باور او به میل و حیات جدایی ناپذیر است. حیات برای او یک درون ماندگاری ناب است. سطح درون ماندگاری شامل بالقوگی ها است. از بالقوگی ها، رویدادها و تکینگی ها ساخته شده است. امر بالقوه چیزی نیست که فاقد واقعیت باشد، بلکه آن چیزی است که در فرایند فعلیت یابی همواره در حال تفاوت گذاری است. در حالی که امر واقعی تصویر یا همانندی امر ممکن است که تحققش

بخشیده، امر بالقوه به بالقوگی ای که آن را مجسم می کند، شبیه نیست. این تفاوت است که در فرایند فعلیت یابی مسئله اصلی محسوب می شود. تفاوت میان امر بالقوه ای که از آن آغاز می شود و امر بالفعلی که به آن می رسد. و نیز تفاوت میان خطوط مکملی که فعلیت بر طبق آن ها رخ می دهد. (دولوز، ۱۳۹۳: ۲۱) به طور خلاصه، امر بالقوه واقعی است بدون آن که بالفعل باشد، و ایده ال است بدون آن که انتزاعی باشد. حالتی است که در آن تمام متغیرهای وضعیت با هم درآمیخته است و از نظم دلالت فراتر رفته است. بنابراین این یک حرکت درجا یا بالقوه است. (دولوز، ۱۳۹۳: ۲۱) همین جاست که هنر این چنین می شود: هنر عبارت است از همین حرکت از یک فرم به فرمی دیگر و در هیچ کدام توقف نکردن. همیشه ناتمام، همیشه در میان فرم یافتن، همیشه در حال شدن. دولوز، با محوریت کشمکش میان خطوط و رنگ در نقاشی، حسائیت را در تعارض با ساحت بازنمایی، مورد بحث قرار می دهد.

۲- فراروی از فیگوراسیون

دو راه وجود دارد که بتوان از فیگوراسیون فراتر رفت: یعنی به ورای امر تصویری و امر فیگوراتیو، هر دو، قدم گذاشت: یا راهی به سوی شکل انتزاعی، و یا راهی به سوی فیگور؛ احساس. احساس نقطه مقابل امر سهل الوصول و حاضر آماده، کلیشه و همچنین امر احساساتی^۱، خود به خودی و مانند اینها است. احساس از یک وجه به سمت سوژه سیستم عصبی، جنبش معطوف به حیات، «غریزه»، «مزاج» - واژگانی تماما مشترک میان ناتورالیسم و سزان - و از وجه دیگر به سمت ابژه - امر واقع، جایگاه، رویداد - متمایل است و یا این که هیچ وجهی ندارد و هم زمان هر دو چیز هست، در جهان - بودگی است، چیزی به واسطه احساس رخ می دهد؛ یکی به واسطه دیگری، یکی در دیگری. (Maldiney, 1983: 136) و انسان در مقام یک تماشاگر، تنها از طریق ورود به نقاشی و با رسیدن به وحدت امر حس کننده و حس شونده، احساس را تجربه می کند.

۲-۱- عصیان علیه کلیشه

این خطاست که گمان شود نقاش بر یک صفحه سفید نقاشی می‌کند. باور فیگوراتیو از چنین اشتباهی ناشی می‌شود. اگر نقاش در برابر یک صفحه سفید قرار داشت، می‌توانست ابژه ای بیرونی را بازتولید کند که برایش هم چون یک الگو^۱ عمل کند، اما ماجرا از این قرار نیست. نقاش چیزهای زیادی در سرش، در اطرافش، یا در کارگاهش دارد. هر آن چه او در سرش یا در اطرافش می‌یابد قبل از آن که او کارش را آغاز کند بر روی بوم حاضر است؛ کم و بیش بالقوه، همان طور که بکت می‌گفت «این جا، عزیمت از اینجا و رفتن به جایی دیگر، یا همین جا ماندن، اما در آمد و شد.» (بکت، ۱۳۹۹: ۱۷)

۳- آشکارگی جهانی دیگر

انسان با دقت کافی به آن چه نقاشان برای گفتن دارند گوش نمی‌سپارند. آن‌ها می‌گویند نقاش پیشاپیش در بوم نقاشی حضور دارد؛ جایی که او با تمامی داده‌های فیگوراتیو یا احتمالاتی که بوم نقاشی را اشغال و تصرف کرده اند مواجه می‌شود. نبردی تمام عیار میان نقاش و این داده‌ها بر روی بوم رخ می‌دهد. بنابراین در این جا کاری مقدماتی هست که کاملاً متعلق به نقاشی است و با این همه قبل از عمل نقاشی روی می‌دهد.

۳-۱- نمودار یک آشوب است

نمودار مجموعه عملی ضربه‌ها و تاش‌ها، و خطوط و نواحی است. نه تنها می‌توان نمودارها را از هم تفکیک کرد، بل می‌توان نمودار یک نقاش را نیز تاریخ‌گذاری کرد، چرا که همیشه لحظه ای هست که نقاش به طور کاملاً سراسر است و مستقیم با آن نمودار مواجه می‌شود. در واقع نمودار یک آشوب است، یک فاجعه است، اما از طرفی ریشه و منشأ نظم یا ریتم هم هست.

۳-۲- احساس رنگی و هندسه

کاربرد معتدل تری از نمودار را می‌توان در این جا سراغ گرفت، نوعی راه میانی که در آن نمودار به حالت یک رمزگان تقلیل نیافته باشد و نیز با دوری جستن از رمزگان و مقتضیات نقاشی، تمام نقاشی را در زیر خود پنهان نسازد. آشوب و فاجعه نشان دهنده ی

فروپاشی تمامی داده های فیگوراتیو است که این مسلما مستلزم یک مبارزه است؛ مبارزه ای علیه کلیشه و یک کار مقدماتی. این هنده به نوبه خود می بایست از دل فاجعه بگذرد تا در این میان، رنگ ها عیان شوند و زمین به سوی خورشید برخیزد و فراز آید. (Doran, 2001: 15) در این جا به نظر می رسد که نمودار به سوی خودش هدایت شده باشد به جای این که مورد استفاده و کاربرد قرار گیرد. نمودار دیگر در یک رمزگان از خود فراتر نمی رود، بلکه خود را در یک به هم ریختگی^۱ بنا می کند. (Bateson, 1972: 289) نقاشی به مثابه یک زبان قیاسی، سه بعد دارد: سطوح، اتصال یا پیوند سطوح که جای پرسپکتیو را می گیرند؛ رنگ، مدولاسیون رنگ، که گرایش دارد به سرکوب کردن روابط ارزش، سایه روشن و کتراست سایه و نور؛ و بدن، حجم و زاویه ی انحراف^۲ بدن، که فراتر از ارگانسیم می رود و رابطه شکل - پس زمینه را برهم می زند. حال مدولاسیون می بایست معنای حقیقی و فرمول تکنیکی خود را به عنوان قانون قیاس پیدا کند. باید هم چون قالبی متغیر و پیوسته عمل کند، که صرفا به معنای تضاد با برجسته کاری در سایه روشن کاری نیست، بل گونه ای تازه از برجسته کاری به وسیله رنگ را ابداع می کند. با قراردادن هم جواری ته رنگ ها به جای روابط ارزش، ته رنگ هایی که طبق نظم طیف رنگی گرد هم آورده می شوند. (Doran, 2001: 86) از طریق چنین نظامی است که علم هندسه محسوس و قابل درک می شود و احساس ها صراحت و دوام می یابند؛ احساس «محقق می شود.» و یا به پیروی از فرمول بیکن، گذار از امکان امرواق^۳ به امرواق^۴ یعنی از نمودار به نقاشی. این طرز کار در تضاد است با روابط ارزش ها، نور و سایه و سایه روشن کاری. یکی از پیامدهای این طرز کار این است که حتی سیاه و سفید نیز آزاد شده و به رنگ بدل شده اند، به طوری که سایه های سیاه حضوری واقعی می یابند و نور سفید، وضوحی شدید پیدا می کند و در میان تمامی طیف های رنگی پراکنده می شود.

-
1. scrambling
 2. declination
 3. fact
 4. the fact

۴- رنگ مداری

نور زمان است، در حالی که فضا رنگ است. نقاشانی که به آن‌ها «رنگ پرداز» گفته می‌شود روابط تونالیته را جایگزین روابط ارزش می‌کنند و نه تنها شکل (فرم)، بل سایه و نور و زمان را نیز از طریق این روابط خالص رنگ «می‌سازند». فی الواقع نقاشان رنگ پرداز می‌توانند کاربردی از سیاه و سفید، نور و تاریکی را فراهم آورند؛ اما آن‌ها سیاه و سفید، و نور و تاریکی را هم چون رنگ تلقی می‌کنند و روابطی تونال میان آنها برقرار می‌کنند. کافی است بگوییم سیاه و سفید هم رنگ هستند، چون در خیلی از موارد می‌توانند هم چون رنگ‌ها به نظر آیند. «رنگ مداری» نه تنها به معنای روابطی است که میان رنگ‌ها برقرار شده است، هم چون هر نقاشی‌ای که این نام را یدک می‌کشد بلکه به این معنی هم هست که رنگ خودش هم چون رابطه‌ای متغیر و رابطه‌ای افتراقی شناخته می‌شود که هر چیز دیگر به آن وابسته است. فرمول رنگ پردازان چنین است: اگر رنگ در روابط صرفاً درونی اش؛ گرم، سرد، انبساط انقباض جای داده شود، آن گاه همه چیز در اختیار است. اگر رنگ کامل باشد، اگر روابط رنگ به نوبه خودشان رشد کرده باشند، آن گاه همه چیز در اختیار است: شکل و زمینه، نور و سایه روشنی و تیرگی. وضوح دیگر نه در یک شکل ملموس یا یک نور بصری، بل در جلوه‌ای بی‌مانند که به وسیله رنگ‌های مکمل تولید می‌شود مستقر است.

۱-۴- قوانین رنگ مداری

قوانین عملی رنگ مداری از این قرارند: رها کردن تن موضعی؛ هم جواری ضربه‌های قلم که با هم در نیامیخته‌اند؛ میل هر رنگ به کامل شدن از طریق قرار گرفتن در کنار رنگ مکملش؛ در تضاد قراردادن رنگ‌ها با واسطه‌ها یا مرحله‌های انتقالی شان؛ خودداری از ترکیب‌ها جز برای به دست آوردن یک تن شکسته؛ هم جواری دو رنگ مکمل یا همانند؛ یکی شکسته و دیگری خالص؛ تولید نور و حتی زمان از طریق فعالیت نامحدود رنگ؛ ایجاد وضوح از طریق رنگ. روش تمامی کارهای سزان با این مفهوم رنگی از قالب بندی تعریف شده است... اگر دو رنگ مکمل را در نسبت‌های نامساوی با

هم ادغام کنیم، تنها به میزان اندکی یکدیگر را تخریب می کنند و یک تن شکسته به دست می آید که وارپته هایی از خاکستری خواهد بود. چنین چیزی، یعنی این کنتراست های نوین می توانند زاده هم جواری دو رنگ مکمل باشند که یکی خالص و دیگری شکسته است. نهایتاً اگر دو رنگ مشابه در کنار یکدیگر قرار گرفته باشند، به طوری که یکی در حالت خالص و دیگری شکسته باشد؛ مثلاً آبی خالص و خاکستری - آبی، گونه دیگری از کنتراست حاصل می شود که تن هایش توسط قیاس تعدیل می شود... (Rivier, 2001: 88) مدولاسیون با ته رنگ های خالص و متمایز دنباله رو نظم طیف است؛ این دقیقاً ابتکاری سزانی است برای دستیابی به حس بساوشی رنگ. اما با توجه به خطر بازسازی یک رمزگان، مدولاسیون می بایست دو نیاز را مورد توجه قرار دهد: نیاز به یک زمینه همگون و یک میل بست هوایی، عمود بر توالی رنگی؛ و هم چنین نیاز به یک شکل تکین یا خاص، که در آن اندازه تاش ها اهمیت بسزایی دارد. (Duthuit, 1962: 189) در نتیجه، نقاشی با بازگرداندن پراکندگی ته رنگ ها، که به نظر می بایست در بینایی ما بازسازی شوند، به سطوح رنگین پهن که به آن ها فرصت گردش آزادانه تری را می دهد، تمایل دارد که از امپرسیونیسم بگسلد. تصویر به جای ساخت یافتن دوباره در بینایی ما همیشه به طرزی نو خود را می آفریند: فرم با تضمین توان پیش بینی ناپذیرش می تواند بسیار بهتر شود و خط با تکیه بر پالودگی ضروری اش... (Paris, 1965: 17) ممکن است گفته شود که با انشعاب به این دو مسیر، مدولاسیون از دست می رود و رنگ تمامی مدولاسیونش را از کف می دهد؛ اما این تنها زمانی درست است که زمینه و شکل، میدان و فیگور، در ارتباط برقرار کردن با یکدیگر کامیاب نشده باشند، چنان که تکینگی یک بدن بر روی یک سطح صاف، یکنواخت، بی اثر و انتزاعی رها شده باشد. در واقع، این گمان می رود که مدولاسیون، که از رنگ مداری کاملاً غیرقابل تفکیک است، معنا و عملکرد کاملاً تازه ای به خود می گیرد و از مدولاسیون به معنای سزانی آن متمایز می شود. نقاش سعی می کند از هرگونه رمزگانی کردن ممکن دوری کند، هم چون ون گوگ وقتی از این که یک رنگ پرداز خودسر است به خود می بالید: «برای پایان دادن به

نقاشی، حالا دیگر می‌خواهم به یک رنگ پرداز اختیاری تبدیل شوم.»

از یک سو، تن روشن و زمینه، جدای از این که چه قدر یکنواخت باشد، هم چون یک گذار یا یک تمایل بر روی رنگ می‌نشیند، به همراه تفاوت‌های بس ظریف اشباع و نه ارزش. برای مثال، گذاری که در آن آبی یا زرد به سوی قرمز میل می‌کنند؛ و حتی اگر یک همگونی کامل در کار باشد، هنوز مسیری بالقوه و همانند در آن هست. از سوی دیگر، حجم بدن با یک یا چند تن شکسته ساخته می‌شود که گونه‌ای دیگر از گذار را شکل می‌دهد که در آن به نظر می‌رسد رنگ در یک کوره گداخته و پخته شده است. با ترکیب رنگ‌های مکمل در تناسبی ظریف و دقیق، تن شکسته رنگ را در معرض یک گرمایش یا گداخته شدن قرار می‌دهد که به سرامیک‌سازی پهلو می‌زند. یکی از نقاشی‌های ون گوگ از رولین پستیچی، آبی‌ای را به نمایش می‌گذارد که ذره ذره به سوی سفید میل می‌کند، در حالی که گوشت و پوست چهره با تن‌های شکسته یعنی زردها، سبزه‌ها، بنفش‌ها و قرمزها پرداخت شده است. با توجه به امکان از کار درآوردن یک بدن به میانجی یک تن شکسته واحد که شاید یکی از ابتکارات گوگن باشد. بدین ترتیب مسئله مدولاسیون گذار رنگ روشن در میدان صاف، گذار تن‌های شکسته و رابطه مهم میان این گذارها یا حرکت‌های رنگ را در بر می‌گیرد. سزان به این خاطر که کارش فاقد میل بست و گوشت است سرزنش شده است. آن چه در این جا بد فهمیده شده مدولاسیون سزانی نیست، بلکه این مدولاسیونی است که رنگ‌مداری کشفش می‌کند. این کشف موجب ایجاد تغییری در سلسله مراتب سزانی می‌شود: در حالی که مدولاسیون در کار سزان به طور خاص متعلق به منظره‌ها و طبیعت‌های بی‌جان است، در این نظرگاه تازه تأکید بر روی خود پرتره گذاشته می‌شود؛ یعنی نقاش دوباره به یک پرتره نگار بدل می‌شود. (Malingue, 1949: 86) پرتره مدرن در رنگ و تن‌های شکسته حاصل می‌شود؛ برخلاف پرتره‌های گذشته که به میانجی نور و تن‌های مخلوط شده به دست می‌آمد. از زمان گوگن و ون گوگ تا به امروز، بیکن یکی از بزرگ‌ترین رنگ‌پردازان است. تأکید و پافشاری او بر گوشت به عنوان دارایی رنگ، در مصاحبه‌هایش، چیزی کم از یک بیانیه ندارد. در کار بیکن، تن‌های شکسته، بدن فیگور را تشکیل می‌دهند، و تن‌های روشن یا

خالص، میل بست دندان ها و سطوح را. مسئله مدولاسیون تماما در رابطه میان دو چیز نهفته است؛ میان ماده گوشتی و تابلوهای عظیم یکدست. رنگ ها در هم مخلوط نشده اند، بل دارای دو سبک و سیاق از وضوح اند: کرانه های رنگ روشن و سیلان رنگ های شکسته. کرانه ها و سیلان ها: دومی بدن یا فیگور را تولید می کند، و اولی میل بست یا میدان را. به نظر می رسد که خود زمان نتیجه رنگ است، آن هم از دو طریق؛ یکی به عنوان زمانی که می گذرد، که در واریاسیون رنگی تن های شکسته که گوشت را شکل می دهند، متجلی می شود؛ و دیگری به عنوان ابدیت زمان، یعنی، هم چون ابدیت خود گذار در درون خود، در تک رنگی میدان. چنین رویکردی نسبت به رنگ، بی تردید خطرات و فاجعه احتمالی خودش را دارد که بدون آن ها از نقاشی خبری نبود. نخستین خطر، همان طور که مشاهده می شود، این است که ممکن است زمینه بی اثر و راکد باقی بماند، با روشنی ای انتزاعی و لخته شده. اما هنوز خطر دیگری هم وجود دارد؛ یعنی ممکن است باعث شود تن های شکسته فیگور در هم مخلوط شده، با هم بیامیزند و بدین ترتیب وضوح و روشنی خود را از دست داده، در ورطه نوعی خاکستری یکنواخت فروغلتند.

۵- در باب رنگ

رنگ و سه عنصر نقاشی؛

رنگ - ساختار: میدان ها و تقسیمات آن ها، نقش رنگ سیاه.

رنگ - نیرو: فیگورها، سیلان ها و تن های شکسته، کله ها و سایه ها.

رنگ - خط شکل ساز: نقاشی و ذوق، ذوق خوب و بد.

سه عنصر بنیادین نقاشی که دولوز در باب آن بحث می کند عبارت است از میل بست یا ساختار، فیگور و خط شکل ساز. بنابراین در این جا سه عنصر جدا از هم وجود دارد. اکنون هر سه تای آن ها بر رنگ، و در رنگ، به هم می رسند. و این مدولاسیون، یا به عبارتی روابط میان رنگ ها است که هم زمان وحدت امر کلی، توزیع و جدایی هر عنصر و طریقه ای را که هر کدام بر روی دیگری عمل می کند توضیح می دهد. (دولوز،

رنگ: ساختار

ناب‌ترین موقعیت تصویری بی‌شک و وقتی پدید می‌آید که میدان نه‌برش خورده باشد نه محدود شده باشد، و نه حتی قطع شده باشد، بل وقتی به وجود می‌آید که میدان تمام نقاشی را بپوشاند و گاهی به دور یک خط شکل‌ساز متوسط حلقه‌زند؛ تحت این شرایط، نقاشی به درستی هوایی می‌شود و به بیشترین حد نور دست می‌یابد، هم‌چون ابدیت زمان تک‌رنگ، هم‌چون «رنگ آمیزی زمان»^۱.

رنگ: نیرو

در وهله اول، سیلان واریاسیون‌های میلی‌متری ای‌به‌عنوان محتوای زمان در بدن ترسیم می‌شود، در حالی که کناره‌ها یا میدان‌های تک‌رنگ به نوعی ابدیت به‌مثابه شکل‌زمان‌والایش یافته‌اند. در وهله بعدی، که اهمیت بیشتری هم دارد، رنگ - ساختار جای خود را به رنگ - نیرو می‌دهد. هر رنگ مسلط و هر تن شکسته‌ای نمایانگر اعمال بی‌واسطه یک نیرو است بر روی ناحیه‌متناظری؛ این بی‌درنگ یک نیرو را رؤیت‌پذیر می‌سازد و سرانجام واریاسیون‌درونی میدان بر حسب ناحیه‌ای از مجاورت تعریف می‌شود، این مجاورت مسلماً می‌تواند فضایی^۲ باشد، اما می‌تواند توپولوژیک و مکان‌شناسانه هم باشد و در یک فاصله^۳ عمل کند، هم‌چون در مواردی که نمودار در جایی دیگر واقع شده یا در جایی دیگر گسترده شده است.

رنگ: خط شکل‌ساز

و در نهایت خط شکل‌ساز باقی می‌ماند. که قابلیت آن در تکثیر کردن خودش است، چون می‌تواند شامل یک خط شکل‌ساز بزرگ باشد، که دربردارنده یک خط شکل‌ساز متوسط است که آن هم به نوبه خود دربردارنده یک خط شکل‌ساز کوچک است. در تمام این موارد، به نظر می‌رسد که رنگ کارکرد کهنه‌ی لامسه‌ای بصری خود را باز یافته و تابع خط بسته شده است. آن‌چه بینایی بساوشی نامیده شده است مشخصاً چنین دریافتی از رنگ‌ها است. مادامی که سه‌عنصر نقاشی (میل‌بست، فیگور و خط شکل‌ساز)

1. chronochromie
2. spatial
3. distance

در رنگ به هم مرتبط و درهم تنیده باشند، این دریافت یا این بینایی با تمامیت اثر سروکار دارد. ذوقی خلاقانه و آفریننده در رنگ و در رژیم های مختلف رنگ وجود دارد، که به درستی معنایی دیداری از حس لامسه، یا معنایی بساوشی از حس بینایی می سازد. (Paris, 1965: 103)

۱-۵- تصرف امر واقع

دو تعریف نقاشی، که یکی براساس خط و رنگ، و دیگری براساس ضربه های قلم مو و تاش رنگی انجام می شود، دقیقا معادل یکدیگر نیستند، به دلیل این که اولی دیداری است، در حالی که دومی دستی است. نمودار تنها امکان امر واقع است، در حالی که نقاشی با ارائه کردن یک امر واقع ویژه موجودیت می یابد، که به آن نام امر واقع تصویری^۱ داده می شود. در تاریخ هنر، شاید این میکل آنژ بود که موجب شد وجود چنین امر واقعی به شدیدترین وجه دریافته شود. آن چه یک امر واقع نامیده می شود، پیش از هر چیز این واقعیت است که اشکال متعددی می توانند عملا در یک فیگور یکسان قرار گیرند که به طوری تجزیه ناشدنی در نوعی ماریپچ گیر افتاده اند؛ هم چون خیلی از اعراض ضروری که پیوسته بر پیشانی اعراض دیگر سوار می شوند، اما تمام این پیوندها به نفع یک امر واقع یا رشته ای تصویری یا مجسمه گون محو می شوند، رشته ای که دیگر داستان نمی گوید و چیزی جز خودش را بازنمایی نمی کند؛ چیزی که این عناصر ظاهرا خودسر و مطلق را در یک سیلان پیوسته منفرد منعقد می سازد. مسلما اینجا هنوز بازنمایی ارگانیک وجود دارد؛ شاید حتی خیلی عمیق تر هم باشد، مشاهده آشکارسازی بدن در زیر ارگانسیم، که ارگانسیم ها و عناصر آن ها را ترک می دهد و متورم می سازد، یک تشنج عضلانی را بر آن ها تحمیل می کند، و به نیروها پیوندشان می زند، گاهی اوقات در نسبت با یک نیروی درونی که آن ها را تحریک می کند، و گاهی اوقات در نسبت با نیروهایی بیرونی که آن ها را قطع می کند، گاهی اوقات با نیروی جاودانه یک زمان تغییر ناپذیر، و گاهی با نیروهای متغیر یک زمان جاری و سیال. با میکل آنژ، یا در واقع با اطوار گرایی^۲ بود که فیگور یا امر واقع تصویری در ناب ترین حالت خود زاده شد و دیگر نیاز به هیچ توجیه

1. pictorial fact
2. mannerism

دیگری نداشت مگر یک چند رنگی تند و زننده، شیاردار شده با شعاع‌های نور، هم چون یک صفحه فلزی. همه چیز اینجا روشن می‌شود؛ وضوحی عظیم تر از وضوح خط‌شکل ساز و حتی نور. امر واقع به تصرف در خواهد آمد، همان‌طور که «افسار زندگی را می‌توان به دست گرفت.» لیکن خود امر واقع، این امر واقع تصویری که از دست ناشی می‌شود، به شکل‌گیری چشم سوم منجر می‌شود، یک چشم بساوشی، یک بینایی بساوشی برای چشم، و برای این وضوح. انگار که دوگانگی میان امر لامسه‌ای و امر بصری به طرز بصری در این کارکرد بساوشی که زاده نمودار است، پشت سر گذاشته شده است.

نتیجه گیری

رنگ، خط، آواز: این یعنی هنر در خالص ترین شکل خودش.

ژیل دولوز یکی از موثرترین فلاسفه فرانسوی قرن بیستم است. او که فلسفه را به مثابه یک قدرت؛ قدرتی برای آفریدن مفهوم کلی حیات، که به آشوب حیات شکل می دهد، در نظر می گیرد، با هنر رو یا رو می کند تا پس از آن به جهان در ورای هنر بیاندهد. برای او، هنر قدرت اندیشیدن به گونه ای است که چندان معرفتی و عقلانی نیست بلکه بیشتر تاثیرگذارانه است. هنر برای او بازنمایی و تصویرگری نیست، هنر باید نیروهای نامرئی را مرئی نماید. همان نیروهایی که منجر به ارایه احساس می شوند. دولوز کار نقاشی را «رؤیت پذیر کردن نیروهای رؤیت ناپذیر» می داند. که این خود نقطه عطفی برای ورود به آشکار شدن وجه پنهان اشیا است. در واقع هنر نقاشی میبایست تا یک امر نامرئی را مرئی نماید. دیدنی ساختن امری نادیدنی. نقاش میبایست آن احساسی را ارائه دهد که بازنمایشی باشد از نیروهای بالقوه. نیروهایی که هر لحظه در آستانه بالفعل شدگی هستند. نقاش می تواند بازنمایی کند، اگر و فقط اگر که بازنمایی نیروهای بالقوه که احساس را بوجود می آورند باشد. پژوهشگر در این پژوهش برای فراروی از فیگوراسیون به دو پیشرفت استناد می کند که حکایت از آن دارد که نقاشی مدرن در مقایسه با نقاشی گذشته نسبت متفاوتی با فیگوراسیون یا تصویر پردازی دارد. (دولوز، ۱۳۹۳: ۵۱) بیکن از خودش می پرسد که چطور ولاسکوئز به فیگوراسیون سفت می چسبد و پاسخ می دهد که از یک سو در آن زمان عکاسی هنوز به وجود نیامده بود و از سوی دیگر نقاشی هنوز به تمایلات مذهبی وصل بود، حتی به صورت سر بسته و مبهم. (سیلوستر، ۱۳۸۶: ۳۸) با این حال به هیچ وجه مسلم نیست که این دو ایده بسنده باشند. راهی دیگر برای گسستن از فیگوراسیون وجود دارد؛ راهی سراسر تر و معقول تر. آشوب نشان دهنده فروپاشی تمامی داده های فیگوراتیو است که این مسلما مبارزه ای است علیه کلیشه. از میان آشوب هندسه و خطوط پیش از همه چیز پدیدار می شوند، آن ها باید از میان آشوب بگذرند تا رنگ ها عیان

شوند. رنگ احساس است؛ احساس رنگی. احساس و هندسه باید ادغام شوند؛ هندسه باید مشخص و ملموس ساخته شود و در همان زمان احساس نیز، باید به طور مستمر و واضح منتقل شود. از طریق چنین نظامی است که علم هندسه محسوس و قابل درک می‌شود و احساس‌ها صراحت و دوام می‌یابند.

قیاس عالی‌ترین قانونش را در طرز کار رنگ‌ها پیدا می‌کند. این طرز کار در تضاد است با روابط ارزش‌ها، نور و سایه و سایه روشن‌کاری. یکی از پیامدهای این طرز کار این است که حتی سیاه و سفید نیز آزاد شده و به رنگ بدل شده‌اند، به طوری که سایه‌های سیاه حضوری واقعی می‌یابند و نور سفید، وضوحی شدید پیدا می‌کند و در میان تمامی طیف‌های رنگی پراکنده می‌شود. اما قضایا به این سادگی هم نیستند، چون که رنگ خودش واجد دو نوع بس متفاوت از رابطه است: روابط ارزش، که بر پایه کنتراست سیاه و سفید شکل گرفته‌اند، که در آن یک تون با صفاتی چون روشن یا تاریک، اشباع شده یا رقیق تعریف می‌شود؛ و روابط تونالیت، که بر پایه طیف رنگی، ضدیت زرد و آبی، یا سبز و قرمز است و در آن این یا آن تون خالص، با صفاتی چون گرم یا سرد تعریف می‌شود. بدیهی است که این دو مقیاس رنگ به طور پیوسته با دیگری درهم می‌آمیزند و ترکیب آن‌ها کنش‌های قدرتمند نقاشی را بر می‌سازد. در حالی که نقاشی مبتنی بر نور یا ارزش، از فیگوراسیون که از فضای لامسه‌ای بصری منتج می‌شود، می‌گسلد، هنوز این خطر وجود دارد که شکلی از روایت‌گری در آن پدید آید. انسان چیزی را که فکر می‌کند می‌تواند لمس کند بازنمایی می‌کند، اما چیزی را که مشاهده می‌کند روایت می‌کند، چیزی را که به نظر می‌رسد در نور اتفاق می‌افتد یا چیزی که احتمال می‌دهد دارد در سایه روی می‌دهد. راهی که روشن‌نمایی از این خطر داستان‌گویی می‌گریزد پناه جستن در رمزگان محضی است که تنها عناصرش رنگ‌های سیاه و سفید‌اند که فضای داخلی را به یک انتزاع والایش می‌دهد. در مقابل، رنگ مداری زبان قیاسی نقاشی است: اگر هنوز قالب‌ریزی با رنگ وجود داشته باشد، این به هیچ وجه دیگر یک قالب درونی نیست، بلکه قالبی است زمان‌مند، متغیر و پیوسته، که به بیان دقیق، تنها نام مدولاسیون

مناسب آن است. (Buffon, 1885: 450)

این جا نه درون و نه بیرون، بل تنها آفرینش مداوم فضا و فضایی شدن انرژی رنگ وجود دارد. رنگ مداری با دوری از انتزاع، هم از فیگوراسیون و هم از روایت گری دوری می کند، و به مراتب نزدیک تر می شود به جایگاه محض یک «امر واقع» تصویری که دیگر چیزی برای روایت کردن ندارد. این امر واقع همان برساختن یا بازسازی یک عملکرد بساوشی از بینایی است. می توان گفت که یک مصر نوین سر بر آورده است که منحصر از رنگ و با رنگ ساخته شده است؛ مصری که از دل عرض یا تصادف سر بر آورده است، عرضی که ماندگار شده است.

فهرست منابع

۱. احمدی، بابک. (۱۳۸۴)، *از نشانه های تصویری تا متن*، تهران، نشر مرکز
۲. بکت، ساموئل. (۱۳۹۹)، *متن هایی برای هیچ*، ترجمه علیرضا طاهری عراقی، تهران، نشر نی
۳. پارمزانی، لوردانا. (۱۳۸۹)، *شورشیان هنر قرن بیستم*، ترجمه مریم چهرگان، تهران، نشر نظر
۴. دولوز، ژیل. (۱۳۹۳)، *فرانسیس بیکن: منطق احساس*، ترجمه بابک سلیمی زاده، تهران، نشر روزبهان
۵. سیلوستر، دیوید. (۱۳۸۶)، *مصاحبه با فرانسیس بیکن؛ هنر غیر ممکن*، ترجمه شروین شهامی پور، تهران، نشر نظر
۶. کولبروک، کلر. (۱۳۹۵)، *ژیل دولوز*، ترجمه رضا سیروان، تهران، نشر مرکز
۷. لش، اسکات. (۱۳۸۳)، *جامعه شناسی پست مدرنیسم*، ترجمه شاپور بهیان، تهران، نشر ققنوس
۸. مشایخی، عادل. (۱۳۹۶)، *دولوز، ایده، زمان، گفت و گویی درباره ی ژیل دولوز*، تهران، نشر ناهید
9. Bateson , Gregory., (1972) , *Steps to on Ecology of Mind* , New York , Ballantine
10. Buffon , Leclerc., (1885) , *Histoire naturelle des animaux in uvres completes* , Paris , Presses Universitaire de France
11. Deleuze , Gilles & Guattari., (1987) , *A Thousand Plateaus* , France , University of Minnesota Press
12. Doran , Michael., (2001) , *Canversation with Cezanne* , Berkeley , University of California Press
13. Duthuit , Georges., (1962) , *Le Feu du signes* , Geneva , Skira Press
14. Maldiney , Henri., (1973) , *Regard Parole Espace* , Lausanne , Edition IAge dHomme
15. Malingue , Maurice., (1949) , *Paul Gauguin: letters to His Wife and Friens* , Cleveland , world Publishin
16. Paris , Jean., (1965) , *L Espace et le regard* , Paris , Edition du seuil.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۵۲ - ۲۴۳

تحلیل انتقادی دیدگاه صدرالمতألهین در باب معاد جسمانی

حسین موحدپور^۱

سید هاشم گلستانی^۲

محمد رضا شمیری^۳

چکیده

دیدگاه جمعی از فلاسفه اسلامی آن است که عقل در اثبات معاد جسمانی ناتوان است و دلایل اثبات معاد جسمانی صرفاً نقلی است. با توجه به اینکه حقیقت اصلی انسان به روح است و فهم و ادراک نیز توسط روح حاصل می‌شود، و در این میان، روح، از ماده تنها به عنوان ابزار و وسیله ای برای نیل به خواسته های خود بهره می‌گیرد، لذا مقاله حاضر با عنوان «تحلیل انتقادی دیدگاه صدرالمتألهین در باب معاد جسمانی» ابتدا تصویری اجمالی از چگونگی پدید آمدن شبهه عنصری و جسمانی نبودن معاد در بین فلاسفه اسلامی به جهت خواننده عزیز مطرح کرده، سپس به مبانی معاد در حکمت متعالیه پرداخته، و همچنین اشکال اساسی معاد عنصری از دیدگاه صدرالمتألهین و مرحوم آشتیانی را مورد بررسی قرار داده، و سرانجام با نگاهی گذرا به این مطلب توجه داشته که اشکالات و شبهات اصلی مطرح شده در باب معاد جسمانی توسط صدرالمتألهین، چگونه قابل حل است و چه پاسخی می‌توان برای آن یافت.

واژگان کلیدی

معاد، ملاصدرا، تناسخ، معاد روحانی، معاد مثالی، نفس.

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد خوراسگان (اصفهان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.
Email: h.movahedpoor@gmail.com
۲. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد خوراسگان (اصفهان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: golestani1315@gmail.com
۳. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد خوراسگان (اصفهان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.
Email: Mo shamshiri@yahoo.com

طرح مسأله

جمعی از فلاسفه اسلامی معتقدند که از نظر عقلی، ضرورتی نیست که پاداش و عذاب در قیامت بوسیله ماده و تن به روح منتقل شود، و یا مستقیماً وبدون واسطه ماده، به روح انتقال یابد، بدین جهت از نظر ایشان، معاد روحانی بر معاد جسمانی ارجحیت دارد، همچنین ازدیدگاه ایشان لازمه معاد جسمانی تنزل نفس است. نفسی که بعد از مرگ، از بدن جدا شده، حال اگر بخواهد مجدداً به همان بدن برگردد. این یک تنزل برای نفس است، در حالیکه حرکت نفس باید صعودی باشد، لذا روح ترجیح می‌دهد که بدون کالبد جسمانی باشد.

منشأ و اساس گرایش سه فیلسوف بزرگ اسلامی، ابن سینا به معاد روحانی و سهروردی و ملاصدرا به معاد مثالی، (با تفاوت‌هایی در نظریات این دو فیلسوف) ازدیدگاه فوق نشأت می‌گیرد، با عنایت به این مقدمه، به بررسی دیدگاه صدر المتألهین در این باب می‌پردازیم.

دیدگاه صدر المتألهین: بدن اخروی، جسمانی و غیرمادی است:

به نظر صدر المتألهین، بدن اخروی اولاً عین بدن دنیوی است و نه مثل آن، ثانیاً بدن اخروی بدنی است غیرمادی و نه مادی.

ملاک عینیت ازدیدگاه ملاصدرا

به نظر صدر المتألهین ملاک عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی این است که هرگاه در جهان آخرت، کسی انسان را در قالب اخروی او ببیند بگوید این، همان بدن دنیوی اوست، اگرچه تحولات و دگرگونی‌هایی هم داشته است. وی در این باره می‌گوید:

«الحق ان المعاد في المعاد هو بعينه بدن الانسان الشخص الذي مات باجزائه بعينها لامثله، بحيث وراه احد يقول: انه بعينه فلان الذي كان في الدنيا» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۸۰، مقاله دوم ص ۴۹۰)

ملاصدرا گرچه معتقد به عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی است، ولی بدن اخروی را

بدنی مادی چون بدن دنیوی ندانسته بلکه آنرا بدنی غیرمادی و مثالی می داند.

وی در کتاب مفاتیح الغیب در این باره می گوید:

(ان المحشور اليه الانسان في القيامة هو من الابدان الاخرويه المثاليه الملكوتيه
للارواح بحسب اعمالهم و اخلاقهم و ملكاتهم و اعتقاداتهم.) (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ص
۶۱۶)

لازم به ذکر است که صدر المتألهین در برخی از تألیفات خود برخلاف آنچه گذشت
بر لزوم مثلیت و مادی بودن بدن اخروی تأکید می ورزد. ملاصدرا در شرح خود بر هدایه
اثیریه بین این دو مطلب یعنی مثلیت و مادیت، جمع نموده و می نویسد:

(ثم اعلم ان اعاده النفس الى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوق من
سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل
وروايات كثيرة متضافره لاصحاب العصمه غير قابله للتاويل امر ممكن غير مستحيل، فوجب
التصديق بها لكونها من ضروريات الدين وانكارها كفر مبين.) (صدرالدین
شیرازی ۱۴۲۲، ص ۴۴۴)

اصول معاد جسمانی در حکمت متعالیه

صدر المتألهین برای اثبات مطلوب خود یعنی (عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی،
و همچنین غیرمادی بودن آن) اصولی را ذکر می کند، این اصول در کتب اسفار، عرشیه،
شواهد الربوبیه، مبدا و معاد و زاد المسافر، با اندک تفاوتی در تعداد و مضمون آنها آمده
است. خلاصه این اصول بعد از حذف مشترکات، چنین است:

۱- هویت و حقیقت هر چیز در وجود خاص اوست.

۲- تشخیص هر چیز به وجود آن است.

۳- تشکیک در اصل وجود، بدون آنکه ترکیب پیش آید. وجود، مراتب
شدید و ضعیف دارد.

۴- وجود از مراتب ضعیف به مراتب قوی حرکت اشتدادی دارد. (یعنی نهایتاً ماده به
صورت وجود محسوس، و محسوس به صورت وجود خیالی و خیالی به صورت وجود
عقلانی می رسد)

۵- هویت هر موجود مرکبی (از ماده و صورت) ، صورت آن است نه ماده آن، نفس برای بدن، به منزله صورت برای ماده است.

۶- وحدت و وجود، تساوق دارند و اختلاف مفهومی، انسان در دنیا و آخرت، وحدت و این همانی دارد.

۷- هویت و تشخیص بدن، ناشی از نفس است، و هویت نفس، ناشی از وجود، تازمانی که بدن موجود است، نفس و تشخیص شخص استمرار دارد.

۸- قوه خیال، جوهری است قائم به ذات و مجرد، و برخلاف دیدگاه حکمای دیگر، قائم به بدن و طبیعت نیست. بنابراین نفس به جایی می رسد که می تواند صور محسوس را بدون نیازه ماده خارجی در خود داشته باشد. و دیگر فرقی بین خیال و حس نیست.

۹- صورتهای خیالی (یا هر صورت ادراکی) به نفس (فاعل و قوای مدرکه) قائم است نه به اعضای بدن، پس صورخیالی، بدون ماده نیز دارای مقدار است (برخلاف دیدگاه مشائین)

۱۰- رابطه ذهن و صور ادراکی، رابطه علت و معلول است. و صور ادراکی قائم به نفس و ساخته نفس است.

۱۱- عوالم وجود که سه عالم هستند، و رابطه وجودی و اشتدادی دارند، عبارتند از عالم طبیعت، عالم صورخیال و عالم صورعقلانی، انسان تنها موجودی است که در هر سه عالم وجود دارد، او با حرکت و تکامل جوهری از هر عالم گذرمی کند، تا به وجود عقلانی برسد. (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۱۹۲-۱۸۵) (صدرالدین شیرازی ۱۳۴۶، مشهد چهارم، شاهد اول، اشراق دوم)

صدرالمآلهین از جمع بندی میان اصول گذشته، به دو شکل نتیجه گیری می کند که به ظاهر چندان هم با یکدیگر سازگاری ندارند.

نتیجه اول: ملاصدرا از اصول فوق الذکر در الشواهد الربوبیه چنین نتیجه گیری می کند: شخص معاد در روز قیامت هم از حیث نفس و هم از حیث بدن عیناً همان شخصی است که در دنیا می زیسته و تبدیل در خصوصیات بدن، ضرری به بقای شخصی بدن نمی رساند، زیرا تشخیص و تعین هر بدنی فقط مرهون بقای نفس او با ماده عام و نامعلومی است که

درضمن ماده خاص معینی تحقق می پذیرد، هرچند خصوصیات هریک تبدیل یابد. (صدرالدین شیرازی ۱۳۴۶، مشهد چهارم، شاهد اول، اشراق دوم)

نتیجه دوم: صدرالمتألهین در سایر تألیفات خود، از اصول مذکور نتیجه ای میگرد که حاصل آن این می شود: بدن اخروی، امری است مثالی متاثر از قوه خیالیه. ایشان در مفاتیح الغیب در این باره می گوید:

(فالنفس اذا فارقت البدن وفارقت هذا العالم، حملت معها القوه المتخیله المدرکه للصور الجسمانیه، فیشاهدها ولا یزاحمها حینئذ شی من حواس البدن وی تصور الانسان عند ذلك ذاته بصورته الجسمانیه التي كانت تحس بهافی وقت الحیوه البدنیه الحسیه، كما فی المنام) (صدرالدین شیرازی ۱۳۶۳، ص ۹۰۶)

نقد مدرس زنوزی از دیدگاه صدرالمتألهین

در قرون اخیر یکی از مخالفان معاد صدراپی، ملاعلی مدرس زنوزی است، او دستگاه فلسفی ملاصدرا و اصول و مبانی خاصا و همچون اصال وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری را پذیرفت، ولی دیدگاه او را در مسئله معاد نپذیرفت، در نظر او بزرگترین مشکلی که پیش روی طرح نظریه بدن مثالی پدیدار شد، این بود که بدن اخروی، آنگونه که از آیات و روایات بدست می آید، بدنی است عینی و خارجی، به ویژه با ساختاری همگون و مشابه با ساختار بدن مادی دنیوی، در حالیکه بر طبق نظریه ملاصدرا بدن اخروی، بدنی برآمده از خلاقیت قوه خیال است، چنین بدنی با آن بدنی که از آیات و روایات بدست می آید متفاوت است، حکیم زنوزی، بدن مثالی را نپذیرفته و در نقد آن چنین اظهار می دارد که بر طبق این دیدگاه، بدن اخروی همان بدن برزخی است و با این فرض در حقیقت، تفاوتی بین جهان آخرت و عالم برزخ باقی نمی ماند، به بیان دیگر، همانطور که جهان آخرت و قیامت با جهان دنیا متفاوت است با عالم برزخ نیز تفاوت دارد. (چنگی آشتیانی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۴ و ۱۰۳)

مشکل تناسخ، باعث معاد مثالی ملاصدرا گردید:

از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، مهمترین دلیلی که باعث شد ملاصدرا متوسل به بدن مثالی و خیالی شود، مسأله تناسخ بود، زیرا اگر بدن اخروی، بدنی مادی باشد، همچون بدن اصلی دنیوی خود، لازمه اش این خواهد بود که:

اولاً: رابطه طبیعی لازم میان نفس با بدن دوم برقرار نشود،

ثانیاً: آمادگی بدن دوم برای تعلق نفس به آن موجب می شود که دونفس به آن تعلق

یابد: یکی نفس جدید و یکی نفس قبلی، و این (تناسخ) محال است. (همان مأخذ)

تقریر دیدگاه مدرس زنوزی در رفع مشکل اعاده معدوم و تناسخ

حکیم زنوزی برای حفظ تفاوت آخرت وبرزخ، بدن اخروی را عیناً همان بدن دنیوی معرفی می کند، البته نه از باب اعاده معدوم، و نه از طریق بازگشت دوباره نفس از جایگاه روحانی و مجرد خویش به بدن دنیوی، که مستلزم محذورتناسخ است، بلکه به این صورت که ذرات بدن باقی مانده پس از مفارقت روح، در اثر حرکت جوهری و تحولات وجودی ذاتی به درجه ای از کمال می رسند که شایسته اتحاد و اتصال با نفس می گردند، بی آنکه نفس از جایگاه خود فرود آید و به آن تعلق گیرد، به این ترتیب، هم تفاوت دنیا و آخرت به حال خود باقی می ماند، چون نفس که از آخرت است به دنیا باز نمی گردد، و هم محذورتناسخ منتفی می گردد، زیرا بدن اخروی، از همان ذرات بدن اصلی و در اثر تحول جوهری به جایگاه نفس می رسد و از آنجا که ودایع و ویژگی هایی از نفس در این ذرات باقی مانده، تناسب بدن اخروی با نفس نیز محفوظ است، خود همین سنخیت نیز از تعلق نفسی دیگر به بدن اخروی ممانعت می کند و مشکل تعدد نفوس پیش نمی آید. (مدرس زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۳) (ابوالفضل کیشمشکی، ۱۳۹۲، ص ۲۴-۵)

دیدگاه مرحوم آشتیانی

مرحوم آشتیانی نیز مشکل تناسخ را در معاد جسمانی و عنصری امری لاینحل می داند و در این مورد می گوید: «تعلق نفس به بدن، تعلق طبیعی است که ناشی از مناسبات ذاتیه و استعدادات تامه بین بدن و نفس است بنابراین حرکت جوهریه و استکمالات ذاتیه، نفس

درابتدای حدوث عین مواد واجسام است. (جسمانیه الحدوث است). نفس دراول حدوث ووجود عین ماده جسمانیه است، بعد ازارتقاء وانتقالات ازنشأه های معدنی ونباتی و حیوانی وانسانی به عالم قدس وبلاد مجرد آبادوارتحالازقریه هیولانی (الظالمهاهلها) مجردتامومرتفع از ماده جسمانیه میگردد (روحانیه البقاء)

ثانیاً: اجتماع دونفس دربدن واحد، محال است، واین همان تناسخ است. توضیح آنکه، نفس درصورت انقطاع ازبدن جسمانی، رابطه اش با بدن قطع می شود ومزاج صالح ازبرای تعلق نفس فاسد می گردد، (مزاج صالح، به معنای طبع مناسب هرشخص است، ساختمان خاص یا مزاج هرشخص منحصر به خود اوست، هیچ دوکس را نمی توان ازلحاظ طبیی چنان مورد نظر قرارداد که درست همسان یکدیگرباشند ودرمقابل عوامل خارجی به یک شکل واکنش نشان دهند، هر نفسی با بدن خاص خود مراحل تکامل نباتی، حیوانی و انسانی را پیموده است، وازقوه واستعداد تا فعلیت با هم بوده اند)

بنابراین به مجرد انقطاع نفس ازبدن، بدن دچارفساد شده وخاک می شودوبه صورت غیربدن می گردد، وبعد از قطع نفس، ماده از برای نفس نیست، نسبت نفس بعد از رجوع به عالم قدس به این بدن وسایر ابدان علی السواست. (جلال الدین آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱)

نتیجه گیری

الف- تفاوت از زمین تا آسمان

از مطالب گذشته چنین برآمد که از نظر صدر المتألهین، بدن اخروی، بدنی غیرمادی و محصول قوه تخیل انسان است، یعنی بدن اخروی، حاصل از جهت فاعلیت نفس است، نه از جهت قابلیت آن.

به دیگر سخن، بدن اخروی بدنی است مادی، به این اعتبار که نفس انسان آن را مادی تصور می‌کند، لذا اطلاق اسم معاد جسمانی بر آنچه مورد اعتقاد ملاصدرا است و بر آنچه مورد نقد و بررسی در میان فلاسفه و متکلمان بوده است، تنها یک اشتراک لفظی است، و هیچ نقطه مشترکی میان آنها جز در کلمه «جسمانی» که در یک دیدگاه به معنای مادی و در دیدگاه دیگر به معنای غیرمادی، شبیه بدن مادی است، وجود ندارد، که البته واضح است میان این ماده تخیلی و ماده خارجی دنیوی، تفاوت از زمین تا آسمان است، یقیناً این معاد، آن چیزی نیست که مورد نظر قرآن کریم است، دیدگاه ملاصدرا با بعضی آیات قرآن کریم به هیچ وجه قابل تفسیر و تأویل نمی‌باشد، و هیچ انسان منصفی نمی‌تواند آیات ذیل را با دیدگاه صدر المتألهین، مطابق و یا کمی قابل تطبیق بداند، اینک آیات ذیل و انصاف شما!!!

«قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ» (الاعراف/ ۲۵)

«مِنْهَا حَلَفْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» (طه/ ۵۵)

صدر المتألهین در حقیقت حیات برزخی را اثبات کرده است، اما معاد جسمانی را اثبات نکرده است.

ب- مهمترین دلیلی که باعث شد ملاصدرا متوسل به بدن مثالی و خیالی شود، مساله تناسخ بود: اما اشکال تناسخ آنگونه که ملاصدرا معتقد است وارد نمی‌آید، چرا که اولاً بنا بر اصل بقای ماده و انرژی، بدن انسان گرچه از لحاظ صورت معدوم می‌شود، ولی ماده آن، معدوم نمی‌شود، و ثانیاً چون بدن معاد همان بدن دنیوی است از آن جهت که از همان

ماده اولیه و بازسازی شده آن است، اشکال تناسخ نیز منتفی است.

ج- همچنین یادآوری این نکته لازم است که بدن اخروی با وجود آنکه مادی است، آنهم مادی و عنصری بدون هرگونه تاویل و شائبه مجاز، اما با توجه به تفاوت نظام حاکم بر جهان آخرت بر جهان دنیوی، جسم اخروی انسان از ویژگی هایی متفاوت با جسم دنیوی او برخوردار است، اما این تفاوت به معنای تبدیل شدن عالم آخرت به عالمی خیالی و مثالی نیست. همچنانکه علامه طباطبایی (رض) در تفسیر آیه شریفه (یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات) (ابراهیم ۴۸) بیان می کنند که در قیامت مادیت و عنصریت زمین، از بین نمی رود، بلکه نظام آخرت با نظام دنیوی، متفاوت است. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۱۲، ص ۹۳) همچون منزلی که خراب شده است اما مادیت آن از بین نرفته است.

فهرست منابع

- ۱- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۸۷)، (شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا) قم، بوستان کتاب.
- ۲- انواری، سعید، (۱۳۹۵)، (نگرش فلسفی علامه طباطبایی و استاد مطهری به دوقانون فیزیکی) دو فصلنامه اندیشه علامه طباطبایی، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.
- ۳- چنگی آشتیانی، مهری، (۱۳۹۱)، مقاله (معاد جسمانی از دیدگاه حکیم زنوزی) فصلنامه اندیشه دینی، دوره ۱۲، شماره ۴۳. دانشگاه شیراز.
- ۴- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۰)، (المبدا والمعاد، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۵- -----، (مفاتیح الغیب)، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۶- -----، (۱۳۴۶)، (شواهد الربوبیه)، تعلیق و تصحیح و مقدمه از سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد.
- ۷- -----، (۱۹۸۱)، (اسفار اربعه) بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۸- -----، (۱۴۲۲)، (شرح الهدایه الاثیریة)، بیروت، موسسه التاريخ العربی.
- ۹- کیاشمشکی، ابوالفضل، (۱۳۹۲)، مقاله (تحلیل انتقادی دیدگاه مدرس زنوزی درباره معاد جسمانی)، پژوهش نامه فلسفه دین، سال یازدهم، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- ۱۰- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۰)، (المیزان)، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، نشر بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ج ۱۲
- ۱۱- مدرس زنوزی، آقا علی، (۱۳۷۸)، (مجموعه مصنفات حکیم موسس آقا علی مدرس)، تحقیق و تصحیح محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ج ۳.
- ۱۲- نظری توکلی، سعید، (۱۳۸۱)، مقاله (نقد و بررسی مبانی معاد جسمانی در حکمت متعالیه)، خردنامه صدرا، شماره ۲۷، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

زندیق‌گری و زندیق‌ستیزی در عصر عباسی بر اساس نظریه فبور

شهناز یزدان‌پناه^۱

رضا دهقانی^۲

نعمت‌الله احمدی نسب^۳

چکیده

الحادگری در عصر عباسی مفهومی متفاوت و گسترده‌تر از دوره‌های پیشین داشت. در این دوره ملحد به مفهوم خدا ناباور یا انکارکننده‌ی نبوت نبود. بلکه ملحدان از دیدگاه خلفا و کارگزاران آنها کسانی بودند که نگرش‌ها و باورهای سیاسی و مذهبی‌شان در تعارض با دین اسلام بود و خلفا برای پاسداشت شریعت و حفظ وحدت امت اسلامی سرکوب آنها را واجب و جایز می‌دانستند. این ملحدان که اغلب آنها را زندیق می‌خواندند از گروه‌های مختلف اجتماعی با نگرش‌های متفاوت بودند. جریان‌های فکری الحادی در قالب جنبش‌های سیاسی و اجتماعی نمود می‌یافت و مبارزه با آنها مهمترین دغدغه‌ی خلفا بود. در حالی که بسیاری از آنها ماهیت مذهبی نداشتند بلکه جنبه‌ی فرهنگی و اقتصادی داشتند. هدف از این پژوهش، تحلیل رویکردهای خلفا و اندیشمندان عصر عباسی در مبارزه با زندیق‌گری و ارتباط آنها با فضای فکری و اعتقادی حاکم بر جامعه‌شان است. این مقاله در پی پاسخگویی به این سوال است که چرا عباسیان همواره تلاش می‌کردند جنبش‌ها و جریان‌های فکری را با دو رکن دین و زندگی پیوند بزنند؟ در این نوشتار برای درک و دریافت مفهوم زندیق‌گری از نظریه‌ی لوسین فبور استفاده شده است. فبور در کتاب معروفش به تحلیل الحادگری در قرون وسطی پرداخته و آن را از دیدگاه اجتماعی و سیاسی بررسی کرده است. روش تحقیق در این مقاله علی و و شیوه گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای است.

واژگان کلیدی

زندیق، خلافت عباسی، غزالی، اشعریان، فبور، شیعیان.

۱. دانشجوی دکتری گروه تاریخ، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: shyazdan69@gmail.com

۲. دانشیار گروه مطالعات غرب آسیا و آفریقا، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: rdehghani@ut.ac.ir

۳. استادیار، گروه تاریخ، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: nematahmadi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۴ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱/۲۷

طرح مسأله

مبارزه با زندقه به عنوان جریان‌ی الحادی در عصر عباسی موضوعی پر اهمیت بود. به طوری که اندیشمندان آن عصر جریان زندیق‌گری را که در قالب جنبش‌ها و جریان‌های فکری مختلف نمود می‌یافت، بزرگترین تهدید برای شریعت اسلام و وحدت امت اسلامی می‌دانستند و خلفا را به کشتار آنها ترغیب می‌کردند.

در صدر اسلام معیار کفر و ایمان اعتقاد به خدا و نبوت پیامبر اسلام بود. ولی با گذشت زمان مفهوم الحاد گسترده‌تر شد و گروه‌های بسیاری از طبقات اجتماعی را در بر گرفت. این گروه‌ها که اهداف و نگرش‌شان متفاوت از یکدیگر بود از دوره‌ی عباسی به زندقه شهرت یافتند. عباسیان آنها را تاویل گران قرآن، بدعت‌گذاران، نا آگاهان به شرع اسلام، احیاگران فرهنگ و سنن و دین ایرانی، معتقدان به ثنویت و مانویت و غیره می‌خواندند.

تمام این گروه‌ها از نظر خلفا و اندیشمندان آن عصر زیر مجموعه‌ی مخالفان شریعت و انکار کنندگان نبوت بودند که به عنوان زندیق سرکوب می‌شدند و کشتارشان جایز و مشروع بود. در حالی که بسیاری از آنها بر اساس تعاریف ارائه شده در قرآن و شاخص‌های صدر اسلام مسلمان به شمار می‌رفتند. سوال مطرح شده این است که چرا عباسیان تلاش می‌کردند همواره جنبش‌ها و جریان‌های فکری را با دو رکن دین و زندقه پیوند دهند؟ در حالی که اکثر جنبش‌ها و جریان‌های فکری آن عصر ماهیت مذهبی نداشتند. بلکه برخی از آنها جنبه‌ی اقتصادی، برخی جنبه‌ی فرهنگی و برخی دیگر جنبه‌ی سیاسی داشتند. ولی عباسیان با تبلیغات گسترده آنها را مخالفان دین اسلام معرفی می‌کردند. فرضیه: گستردگی نگرش‌ها و باورهای دینی و سیاسی مخالفان که در تضاد با معیارهای حکومتی بود عباسیان را بر آن داشت که بیش از گذشته با توسل به تقدس‌گرایی مخالفان خود را گروهی زندیق بنامند.

هدف از این پژوهش تحلیل رویکردهای خلفا و کارگزاران عصر عباسی در باب مبارزه با الحادگری و ارتباط آنها با فضای فکری و اعتقادی حاکم بر جامعه‌شان است. تا از

این طریق در بایم فضای فکری و اعتقادی حاکم بر جامعه تا چه حد بر رویکردهای آنها تاثیر گذار است. روش به کار گرفته شده در این نوشتار کتابخانه‌ای و تحقیق بر اساس تحلیل علی است.

کتابها و مقالات بسیاری درباره الحاد و زندیقگری نوشته شده است. هر یک از آنها با نگرشی متفاوت گوشه‌هایی از جریان زندقه را آشکار کردند. رضازاده لنگرودی^۱ در کتابش فصلی را به زندقه اختصاص داده است که برای شناخت منابع زندیقگری پر اهمیت است. مجتبی مینوی^۲ و حامد عمویی^۳ مقالاتی درباره‌ی زندقه نوشته‌اند که شامل اطلاعاتی کلی است. تورج تابان^۴ در مقاله‌ای مفهوم و معنای زندیقگری را بررسی کرده است. محمد زارع در مقاله زندیق^۵ و محمد شعبانپور در مقاله دفاع امام صادق (ع) از قرآن در برابر شبهات زنداقه^۶ مطالبی قابل توجه‌ای در باب زندقه نوشته‌اند. حمیدرضا مطهری^۷ و سید سعید رضا منتظری^۸ هر یک کتابی درباره‌ی زندقه نوشته‌اند، ولی بیشتر مطالب این کتابها درباره‌ی زندیقان دهری و ثنوی مذهب است.

وجه تمایز این مقاله نسبت به دیگر مقالات استفاده از نظریه‌ی فیور (۱۸۷۸-۱۹۵۶)^۹ در باب الحادگری است. او در کتاب معروفش به نام «دین رابله: الحاد در قرون وسطی»^{۱۰}

-
۱. رضازاده لنگرودی، رضا، ۱۳۹۸، جنبش‌های اجتماعی در ایران پس از اسلام، تهران، فرهنگ نشر نو.
 ۲. مینوی، مجتبی، پاییز ۱۳۸۷ «غزالی طوسی»، فصلنامه پاژ، سال اول، شماره
 ۳. عمویی، حامد، کلاتتری، مسعود، بهار ۱۳۹۲، «بررسی تطبیقی دو سیاستنامه: سیرالملوک و نصیحه الملوک»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال نهم، شماره بیست و دوم
 ۴. تابان، تورج، بهار ۱۳۶۶، «زنداقه در سده‌های نخستین اسلامی»، ایران نامه، شماره ۱۹
 ۵. زارع، محمد، «زندیق»، ۱۳۹۵، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۱، تهران، انتشارات بنیاد دائره المعارف اسلامی
 ۶. شعبانپور، محمد، «دفاع امام صادق (ع) از قرآن در برابر شبهات زنداقه»، سراج منیر (دانشگاه علامه طباطبایی)، شماره ۲، بهار ۱۳۹۰
 ۷. مطهری، حمیدرضا، ۱۳۹۷، زندقه در سده‌های نخستین اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 ۸. منتظری، سید سعیدرضا، ۱۳۸۹، زندیق و زندیقان، تهران، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب

9. FEBVER, LUCIEN

10 - FEBVER, LUCIEN, LE PROBLEME DE L'INCROYANCE; LA RELIGION DE RABLET, (1942). ALBIN MICHEL

به تحلیل الحادگری در این دوره پرداخته و آن را از زوایای مختلف سیاسی و اجتماعی مورد بررسی قرار داده است. تحلیل زندگی‌گری در عصر عباسی و مقایسه‌ی تطبیقی آن با الحادگری در قرون وسطی نشان می‌دهد، همانند آنها و شاخص‌های مشترک بسیاری میان این دو دوره تاریخی وجود دارد. فور این شاخص‌ها را محدود به زمان یا مکان جغرافیایی خاصی نمی‌داند، بلکه معتقد است تمام جوامع دین‌سالار گذشته از این ویژگی‌ها برخوردار بودند.

از منظر فبور در چنین جوامعی صاحبان قدرت با استفاده‌ی کارکردی از دین جامعه را به سوی استبداد سوق می‌دادند. به گفته‌ی او این جوامع دارای سه شاخص اصلی بودند که عبارتند از: ۱. تقدس مقام و منصب صاحب قدرت به عنوان نماینده خدا و جانشین پیامبر بر زمین. ۲. تقدیس کلام و عقاید صاحبان قدرت برای سرکوب عقاید دگر اندیشان و مخالفان حکومت. ۳. تبلیغ و ترویج تقدس‌گرایی و تحمیل آن بر طبقات مختلف اجتماعی، برای جذب دینداران متعصب و مبارزه با جریان‌های سیاسی و اجتماعی مخالف حکومت به عنوان جریان‌های الحادی. این شاخص‌ها در جوامع دین‌سالار گذشته، سیاست و اقتصاد و فرهنگ و حتی مذهب را تحت تاثیر قرار می‌داد.

در واقع در جوامع دین‌سالار گذشته، عملکرد افراد چه در زمینه‌های سیاسی و چه اجتماعی زمانی مشروعیت می‌یافت که در راستای اهداف حکومت باشد. همچنین منزلت و اعتبار اجتماعی افراد بستگی به میزان وابستگی و علاقه‌مندی آنها به پذیرش یا عدم پذیرش معیارهای تعریف شده از سوی حکومت داشت. در واقع عصر عباسی دوره‌ای بود که در آن خلفا و کارگزاران آنها با حمایت برخی از اندیشمندان به آسانی می‌توانستند مخالفان‌شان را با حربه‌ی دین به عنوان گروه‌هایی ملحد سرکوب کنند. آنها با تبلیغ و ترویج تقدس‌گرایی و مشروعیت بخشیدن به عملکردهای خلیفه به عنوان نماینده خدا و جانشین پیامبر اسلام او را از هر خطا و اشتباهی مصون دانستند. به طوری که مخالفت با خلیفه و حاکمانی که مشروعیت خود را از او دریافت می‌کردند در شمار کفر و زندقه بود.

الف) مشروعیت خلافت و پیوستگی آن با جریان زندیقگری

در اواخر دوره‌ی اموی مخالفان حکومت، برای براندازی امویان با یکدیگر متحد شدند، گرچه هر یک از آنها اهداف خاصی را دنبال می‌کردند. بعد از به قدرت رسیدن خاندان عباسی یکی از مهمترین دغدغه‌های حکومت آن بود که چگونه قدرتهای مختلفی را که هر یک بنا بر منافع خاصی علیه امویان قیام کرده بودند متحد کنند. خاندان عباسی برای رفع این مشکل از همان آغاز برای مشروعیت بخشیدن به حکومتش از شعارها و نمادهای اسلامی بیش از گذشته استفاده کرد. آنها برای به اطاعت واداشتن شریعت مداران، مدعی بودند طبق نص صریح آیات و احکام قرآنی و احادیث و فرامین پیامبر(ص) به عنوان یکی از افراد خاندان نبوت، هدایت و رهبری امت اسلامی را بر عهده دارند. پس امت باید اقتدار روحانی و معنوی خلیفه را به رسمیت بشناسد و این اصل را بپذیرد که امنیت و آسایش آنها در گروی اقتدار روحانی خلیفه و قدرت نظامی سلاطینی است که مشروعیت خود را از خلیفه دریافت کردند.

در این دوره معیار مومن بودن بر اساس میزان فرمانبرداری از خلیفه ارزیابی می‌شد. علت آن را باید در گستردگی جامعه‌ی اسلامی جست و جو کرد. در دوره‌ی اسلامی با گسترش مرزهای جغرافیای جهان اسلام و اقوام و فرهنگ‌های مختلفی که به این جهان راه یافتند، نیاز به قوانینی بود که بر اساس آن بتوان این امپراطوری عظیم را اداره کرد و مخالفان را با هر عقیده و نگرش تحت انقیاد درآورد. یکی از مهمترین و پراهمیت‌ترین این قوانین اطاعت از خلیفه در مقام اولی الامر و جانشین خدا بر زمین بود. زیرا در آن دوره خلافت تجسم واقعی حکومت اسلامی به شمار می‌رفت که هم حافظ شریعت بود و هم نگاهدارنده‌ی وحدت امت اسلامی.

در اواخر قرن سوم تا چهارم هجری با ظهور مذهب اشعری و گرایش خلفا و حکام به این مذهب، اندیشمندانی مانند امام الحرمین جوینی و قشیری برای دفاع از عقاید اشعری کتابهایی تألیف کردند. آنها در این کتابها مذهب شافعی - اشعری را بهترین مذهب و پیروان آنها را مسلمانان واقعی معرفی کردند. در قرن چهارم و پنجم هجری با گسترش و تثبیت مذهب اشعری، بحث در زمینه‌ی مبانی قدرت و مشروعیت خلافت در میان فقیهان و

متکلمان به طور نظامند آغاز گردید و برخی از اندیشمندان در تالیفات‌شان بر اساس نگرش اهل سنت به دفاع از خلافت پرداختند. آنها مخالفان خلافت را بدعت گزارانی دانستند که برای دفاع از دین و وحدت بخشی مسلمانان کشتار آنها امری مشروع و واجب است. گر چه پیش از قرن چهارم هجری هم کشتار ملحدان و بدعت‌گذاران امری رایج بود، ولی در قرن چهارم و پنجم هجری اندیشمندانی مانند ماوردی و غزالی آن را بر شالوده‌ی مذهب خاصی که همان مذهب شافعی - اشعری بود بنیاد نهادند.

نگارش این کتابها در واقع نوعی جواز شرعی بود که به خلفا و حکام این امکان را می‌داد تا برای مشروع جلوه دادن کشتار مخالفان از آنها استفاده کنند. ماوردی یکی از مشاورین خلیفه بود که عزل و نصب قضات را بر عهده داشت و در نظامیه بغداد تدریس می‌کرد. او با تالیف کتاب احکام السلطانیه کوشید از مشروعیت خلافت عباسی در برابر مخالفان بر اساس چارچوب حقوقی و شرایط سیاسی آن دوره دفاع کند. ماوردی واگذاری حکومت به صاحبانش را بر پایه‌ی قانون شرع و فرمان خداوند می‌دانست که در قرآن فرموده است: «یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»^۱. (ماوردی، ۱۳۸۳، ۲۲). ماوردی با بیان این آیه به عنوان قانون شرع بر این اعتقاد بود که خداوند ما را مکلف به اطاعت از اولی الامر کرده و آنان امامانی هستند که برای رهبری تعیین شده‌اند و نمی‌توان امامی را که از روی استحقاق انتخاب شده بر کنار کرد و شخصی افضل را به جای او نشانده (همان، ۴۰-۴۶). تاکید ماوردی بر ضرورت انتخاب امام و بحث فاضل و مفضول موضعی بود در برابر شیعیان زیدیه، اسماعیلیه و امامیه که خواهان برکناری خلیفه بودند و او را غاصب می‌دانستند.

یکی دیگر از حامیان خلافت عباسی و سلاطین سلجوقیان، خواجه نظام‌الملک وزیر ملک‌شاه بود. او که یک شافعی - اشعری متعصب بود، کسانی را که علیه خلیفه عصیان می‌کردند، زندیقانی می‌نامید که هدفشان از میان بردن خاندان عباسی است. او علاوه بر اطاعت از خلیفه، فرمانبرداری از سلاطین سلجوقی را هم امری واجب می‌دانست. غزالی

یکی دیگر از اندیشمندانی بود که به دفاع از خلافت عباسی پرداخت. او امامت را لازم و مشروع می‌دانست و معتقد بود وجود امام بنا بر حکم شرعی لازم و ضروری است «و جوب نصب امام ماخوذ از شرع است نه عقل و ماخوذ از اجماع است» (غزالی، ۱۴۲۳، ۱۷۰). بر اساس این نظریه گروه‌هایی مانند شیعیان که اجماع مسلمانان را برای تعیین خلیفه قبول نداشتند زندیق به شمار می‌رفتند.

این اندیشمندان برای مشروعیت بخشیدن به خلافت عباسی و تاکید بر زندیقگری مخالفان، علاوه بر استناد به قانون شرع و اجماع مسلمین شرایط دیگری را هم برای منصب امامت ضروری می‌دانستند، مانند عدالت، شجاعت و تقوی و نسب قریشی، زیرا به گفته‌ی آنها بر اساس احادیث موجود پیامبر فرموده‌اند: «الائمة من قریش». (ماوردی، ۱۳۸۳، ۱۱۸-غزالی، ۱۳۵۲، ۲۵۹/۱). پس اگر خلیفه‌ای واجد این شرایط بود خلق باید با او بیعت کند و هر کس مخالفت کند باغی است و واجب است او را به حق باز آرند (غزالی، همانجا). هدف این اندیشمندان از عنوان کردن قریشی بودن خلیفه به عنوان یک اصل مهم، مقابله با تبلیغاتی بود که توسط اسماعیلیان در ایران برای به قدرت نشاندن فاطمیان رو به تزايد بود. اسماعیلیان خلافت را حق مشروع فاطمیان می‌دانستند. خلفای عباسی هم برای مقابله با این تبلیغات انتساب خاندان فاطمی را با خاندان پیامبر تکذیب می‌کردند و آنها را قریشی نمی‌دانستند^۱ و با اتهام زندقه آنها را ضد شریعت و مخالف اسلام معرفی می‌کردند.

در واقع غزالی به عنوان نماینده‌ی اندیشمندان کفر ستیز عصر عباسی، تمام گروه‌های مذهبی و سیاسی و اجتماعی را زندیقانی دانسته که با اسلام سرستیز دارند. او حتی توده‌های مردم را هم از اتهام الحاد مبرا ندانست. از منظر غزالی و هم فکرائش تنها مسلمانان واقعی پیروان مذهب شافعی- اشعری بودند و بقیه گروهی بدعت گذار. حتی برخی از آنها مانند نظام الملک «افرادی از فرقه‌های دیگر را که با نفوذش مخالف بودند با اتهام الحادگری یا

۱. در سال ۴۰۲ قمری در روزگار خلافت القادر قضاة بغداد عدم انتساب خاندان فاطمیان را به خاندان پیامبر تصدیق کردند و گروهی از مشاهیر آن روزگار مانند شریف رضی و برادرش مرتضی و دانشمندانی مانند ابو حامد اسفراینی و صیمری و ابو عبدالله ابن نعمان فقیه شیعه به این امر گواهی دادند. ابن خلدون، ۱/ (۴۱).

به سکوت و می‌داشت یا آنها را به قتل می‌رساند» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳، ۱۰۲). فقها و علمای عصر عباسی با نقل احادیثی از پیامبر اسلام، سلاطین غزنوی و سلجوقی را به کشتار شیعیان به عنوان بد دینان ترغیب می‌کردند، مانند احادیثی که قاضی لوکر از ابو امامه از پیامبر نقل می‌کرد که «در آخر زمان گروهی پدید آیند، ایشان را رافضی گویند. هر گاه آنها را ببینید ایشان را بکشید که از مسلمانی دست کشیده‌اند و در شمار کافراند» (خواجہ نظام الملک، ۱۳۸۷، ۱۹۷).

چنین احادیثی سلاطین نومسلمان سلجوقی را به کشتار شیعیان و گروه‌هایی از مردم که از آنها حمایت می‌کردند ترغیب می‌کرد و آنها را بر آن می‌داشت که با استفاده از فتواها و جوازهای شرعی در کشتار مخالفان‌شان افراط کنند. به این ترتیب خلفا و سلاطین هم پایه‌های حکومت خود را قدرت می‌بخشیدند و هم برای کشتارها و غارتگری‌های خود دلایل شرعی می‌آوردند. بررسی‌ها نشان می‌دهد اکثریت کسانی که متهم به الحادگری بودند هم خدا باور و هم معتقد به دین اسلام بودند، ولی برداشت آنها از اسلام و قرآن و تعیین جانشینی پیامبر (ص) متفاوت از صاحبان قدرت بود، ولی همواره متهم به الحادگری و زندقه بودند.

شاید گفته شود پیدایش فرقه‌های متعدد اسلامی و جریان‌های فکری گوناگون و گسترش آنها در عصر عباسی سبب گردید، اندیشمندان آن دوره این جریان‌ها را خطری جدی برای اسلام بدانند. به طوری که برخی از آنها گمان می‌کردند با مشروعیت بخشیدن به منصب خلافت می‌توان از ظهور فرقه‌های متعدد و جریان‌های متنوع فکری جلوگیری کرد و با سرکوب آنها و تاکید بر وحدت دینی حکومتی متمرکز تشکیل داد. در حالی که همین کشتارها و عدم تسامح و تعامل با گروه‌ها و فرقه‌های مختلف بیش از گذشته جامعه را به سوی تشتت و پراکندگی سوق داد و پایه‌های خلافت را متزلزل کرد. اندیشمندانی مانند ماوردی و غزالی برای حفظ وحدت امت اسلامی تا آنجا پیش رفتند که حتی غارت و کشتار مردم توسط سلاطین را مشروع دانستند. آنها معتقد بودند خلیفه باید مشروعیت سلاطینی مانند غزنویان و سلجوقیان را به علت داشتن اقتدار نظامی تایید کند. زیرا امکان مبارزه یا برکناری آنها از سوی خلیفه و کارگزارانش ناممکن است، حتی اگر آنها ظالم و

ب) جریان‌های فکری منسوب به زندیق‌گری

یکی دیگر از شاخص‌های حکومت‌های دین محور بر اساس نظریه‌ی فیور، تقدیس عقاید و سخنان صاحبان قدرت بود. به طوری که هر عقیده یا جریان فکری که مخالف با عقاید رایج حکومتی بود به عنوان جریانی الحادی به شمار می‌رفت. مانند فلاسفه‌ی عصر عباسی که به علت عقل‌گرایی افراطی و تکیه بر عقل بیش از نقل متهم به الحاد بودند. فلاسفه با استدلال‌های عقلی آیات قرآنی را تفسیر و تعبیر می‌کردند، زیرا مخالف جزم اندیشی در دین بودند. در قرن چهارم هجری با ظهور و گسترش مذهب اشعری کشمکش جایگزین عقل و منطق شد. در این دوره «پرداختن به علوم عقلی، اشتغال به ظلمات فلسفه تعبیر می‌شد» (جلالی نائینی، ۱۳۶۲، ۱ / ۳۱).

علم کلام که متکلمان در آن از اصطلاحات فلسفی استفاده می‌کردند مورد نکوهش قرار گرفت و بعضی از محدثان و فقها و متکلمان که بیشتر آنها ایرانی بودند بدعت‌گذار معرفی شدند. کتاب تهافت الفلاسفه‌ی غزالی نزاع قدیم میان فلسفه و دین را به خوبی آشکار می‌کند. غزالی در این کتاب فلاسفه را به کفر و الحاد متهم کرد. او درباره‌ی فیلسوفان می‌گوید: «آنها شرایع را ترک کردند، نماز نمی‌خوانند و شراب می‌نوشند و در ظاهر ادعای مسلمانی دارند» (غزالی، ۱۳۳۸، ۹۱). غزالی فلسفه را خطری برای دیانت می‌دانست و فلاسفه‌ای مانند فارابی و ابن سینا را نکوهش می‌کرد و عقاید آنها را باطل می‌دانست. او مخالف فلسفه مشائی و اشراقی بود و در رد آنها کتابهایی نوشت. این کتاب-ها تا مدت‌های طولانی راه را بر آزاد اندیشی فلسفی بست، به طوری که فلسفه برابر با کفر و زندقه شناخته شد. کفر و بد دینی بر روی فلسفه و فلاسفه باقی ماند و شریعت‌مداران اغلب از روی عقیده و خلفا از ترس آزاد اندیشی و گسترش آن به بهانه‌ی بددینی هر گونه اندیشه‌ای را سرکوب کردند.

علاوه بر فلاسفه گروه دیگر زندیقان کسانی بودند که قرآن و احادیث را بر خلاف تفاسیر رایج تعبیر می‌کردند. این گروه‌ها شامل صوفیان و عرفا، شیعیان به خصوص شیعیان اسماعیلی بودند. اسماعیلیان بر این اعتقاد بودند که قرآن ظاهر و باطنی دارد و فلسفه‌ی امامت تعلیم معارف باطنی دین است که برای دستیابی به آن باید از امام معصوم تقلید کرد.

ولی برخی از اندیشمندان آن دوره تقلید از امام معصوم را بدعت می‌دانستند. غزالی فرق شیعه را به دلیل تقلید از امام معصوم زندبف و بدعت گزار می‌نامید. او در این باره می‌گوید: «تقلید انسان از انسانی دیگر غیر از پیامبر که پیروی از او ضرورت عقلی دارد، امری نارواست. بنابراین دعوی شیعیان بر این اساس که به سبب عاجز بودن عقل انسان از درک حقیقت باید از امام معصوم که مصون از خطا و اشتباه است پیروی کرد امری است گمراه کننده و بهانه‌ای است برای گریز از فرامین الهی» (غزالی، ۱۳۳۸، ۶۵). در آن زمان یکی از اهداف شیعیان اسماعیلی از مطرح کردن پیروی از امام معصوم تبلیغ برای حکومت فاطمیان بود. علت مخالفت غزالی نیز با عقاید اسماعیلیان به خصوص تقلید گرایی آنها به این علت بود که او این سخنان را زمینه سازی برای خلافت فاطمیان می‌دانست که رقیب سرسخت عباسیان بودند. او درباره‌ی اینکه چرا باید شیعیان و پیروان اسماعیلی از تقلید گرایی منع شوند، ولی پیروان مذاهب سنی به آن گردن نهند توضیحی نمی‌دهد.

ولی میتوان حدس زد علت آن ترس از گسترش نفوذ اسماعیلیان بود که طرفدار فاطمیان بودند و برای به قدرت رساندن آنها با عباسیان مبارزه می‌کردند. در آن روزها به ویژه در دوره المستظهر شیعیان به خصوص اسماعیلیان تهدیدی برای خلفا و سلاطین بودند، زیرا آنها تنها راه رهایی از نابسامانی‌ها و پریشانی‌ها را ظهور امام فاطمی می‌دانستند. غزالی این گروه‌ها را هم به دلیل عقایدشان و هم به دلیل عدم قبول مشروعیت خلافت و قیام علیه خلیفه زندبف می‌نامید. علاوه بر شیعیان اسماعیلی عرفا هم به اتهام تاویل و تفسیر قرآن ملحد شناخته می‌شدند. در آن زمان فقط تعابیر و تفاسیری مورد قبول حکومت بود که با عقاید دین حکومتی که مذهب شافعی و کلام اشعری بود هم‌خوانی داشته باشد و دیگر تفاسیر بدعت به شمار می‌رفت.

بر اساس نظریه‌ی فبور یکی از ویژگی‌های حکومت‌های تمامیت خواه دینی در گذشته آن بود که می‌کوشیدند با در انحصار گرفتن تفسیر و تعبیر کلام الهی خود را برتر از دیگران نشان دهند (فبور، ۱۹۴۲، ۱ / ۱۳۰). و به توده‌ها و دینداران متعصب این گونه تفهیم کنند که تنها آنها قادر به درک و فهم کلام خدایند، تا از این طریق خود را در میان خلق مردانی مقدس جلوه دهند. آنها اجازه نمی‌دادند کسی جز طبقه‌ی خاص خودشان

کلام خدا را تعبیر و تفسیر کند. زیرا در این صورت تقدس خود را از دست می‌دادند و اندیشمندان دینی جای آنها را می‌گرفتند. به همین علت در این حکومت‌ها ترجمه و تفسیر کلام خدا تنها در اختیار روحانیان بود. آنها به مردم می‌قبولاندند که ترجمه‌ی کلام خدا به دست دیگران باعث رواج و گسترش بدعت می‌شود، زیرا آنها قادر به درک مفهوم واقعی این کلام‌ها نیستند. پس اگر کسانی یافت شوند که ترجمان دیگری از کلام الهی ارائه دهند، بدعت‌گذار و زندیق‌اند.

البته نمی‌توان این واقعیت را منکر شد که در این میان گروهی اندک شمار هم دهری مذهب و ثنوی مذهب بودند. ولی این گروه اندک شمار در مقابل خداباوران و معتقدان به نبوت، همانند قطره‌ای در میان اقیانوس بودند. در واقع در عصر عباسی هر جنبش یا جریان فکری که هم‌سو با عقاید دین حکومتی و رسمی نبود زندقه نام می‌گرفت و حاکمان با تبلیغات، آنها را گروهی ضد دین معرفی می‌کردند که هدفی جز نابودی شریعت اسلام ندارند. آنها این گروه‌ها را برهم زنده‌ی امنیت و وحدت امت اسلامی معرفی می‌کردند. خلفا و کارگزاران آنها با رواج و تبلیغ تقدس‌گرایی به مردم می‌قبولاندند که هر باور و اندیشه‌ای که در راستای عقاید و باورهای دین رسمی و حکومتی نباشد جریانی الحادی است که باید برای پالایش جامعه‌ی اسلامی تکفیر و سرکوب شود.

ننبببب بربب

مخالفان خلفای عباسی از گروه‌های مختلف سیاسی و مذهبی و فرهنگب بودند که هر بک عقاب و نگرشهای متفاوتب داشتند، ولی تقریباب همهب آنها در بک موضوع باب هم اتفاق نظر داشتند و آن مبارزه باب دستگاه خلافت بود. این گروه‌ها از همان آغاز روی کار آمدن عباسیان مشروعیت آنها را نپذیرفتند و عباسیان را غاصب دانستند. به همین علت عباسیان بعد از به قدرت رسیدن برای مشروعیت بخشیدن به حکومشان، ببش از گذشته به تبلیغ و ترویج تقدس گراببب پرداختند. رویکردب که به گفتهب فبور مهمترین شاخص‌های حکومت‌های دین محور گذشته هم برای تثبیت و تحکیم اقتدار روحانب و نظامب صاحبان قدرت بوده و هم وسیله‌ای برای توجبه سرکوبها و کشتارهای مخالفان به عنوان بددینان و زندیقان.

بکی از راهکارهایی که در دورهب عباسب برای مشروعیت بخشب به خلیفه و مشروعیت پذیرب جامعه به کار گرفته شد، تالیف کتابهایی بود که در آنها اطاعت از خلیفه امرب بایز و واجب به شمار می‌رفت. در آن زمان برخی از اندیشمندان معتقد بودند برای پاسداشت شریعت و حفظ وحدت امت اسلامی، اطاعت از خلیفه به عنوان رهبر روحانب و معنوب و فرمانبرداری از امیرانبی که مشروعیت خود را از او دریافت می‌کردند امرب واجب و شرعبی است. بر اساس این نظربه هر کس یا هر گروهب که برهم زندهب این وحدت بود ملحد و زندیق شناخته می‌شد. چنین تفکراتب که دین و زندقه را بهم پیوند می‌زد، راه را برای سرکوب مخالفان به عنوان ملحد و زندیق هموار می‌کرد.

زنداقه‌ب چنین جوامعبی را نمی‌توان ضد دین یا ضد شریعت نامید، بلکه بایب آنها را یا دگر اندیشانبی دانست که حاضر به قبول دین رسمی و حکومتب رایج عصر خود نبودند، یا گروه‌هایی دانست که از ظلم و ستم حاکمان به ستوه آمده بودند و علیه آنها قیام می‌کردند. در واقع اتهام بی‌دینب و زندقه در جوامع دین سالار گذشته، وسیله‌ای بود در دست صاحبان قدرت تا از این طریق هم بتوانند مومنان مخلص و متعصب را علیه مخالفان خود تحریک کنند و هم سرکوب و کشتار مخالفانشان را توجبه کنند و هم از این طریق پایه‌های حکومت خود را استحکام بخشند.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین، (۱۳۷۱)، الکامل (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، موسسه مطبوعاتی علمی
۲. اصفهانی، حمزه بن حسن، (۱۳۴۶)، سنی الملوک و الانبیاء (تاریخ پیامبران و شاهان)، ترجمه جعفر شعار، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ
۳. بدوی، عبدالرحمان، (۱۳۹۸)، تاریخ الحاد در اسلام، ترجمه معین کاظمی فر، تهران، انتشارات نگاه معاصر
۴. بویل، جان اندرو، (۱۳۶۶)، تاریخ ایران کمبریج: ایران از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، ترجمه حسن انوشه، جلد پنجم، تهران، نشر امیرکبیر
۵. بیهقی، ابوالفضل، (۱۳۸۷)، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، تهران، انتشارات هرمس
۶. حتی، فیلیپ، (۱۳۸۰)، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات بدرقه جاویدان
۷. حورانی، آلبرت، (۱۳۸۳)، تاریخ مردمان عرب، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران، انتشارات امیرکبیر
۸. دفتری، فرهاد، (۱۳۸۸)، اسماعیلیه و ایران: مجموعه مقالات، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات فرزانه روز
۹. رضازاده لنگرودی، رضا، (۱۳۹۸)، جنبش‌های اجتماعی در ایران پس از اسلام، تهران، فرهنگ نشر نو
۱۰. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۳)، فرار از مدرسه، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی
۱۱. شبانکاره‌ای، محمد بن علی، (۱۳۶۳)، مجمع الانساب، به تصحیح میرهاشم محدث، تهران، انتشارات امیرکبیر
۱۲. طریحی، فخرالدین محمد، مجمع البحرین، (۱۳۷۵)، محقق احمد حسینی اشکوری، تهران، انتشارات مرتضوی

۱۳. طقوش، محمد سهیل، دولت عباسیان، (۱۳۹۵)، ترجمه حجت‌الله جودکی، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، الغیبه، (۱۳۸۷)، ترجمه مجتبی عزیزی، قم، انتشارات مسجد مقدس جمکران
۱۵. ظهیرالدین نیشابوری، سلجوقنامه، (۱۳۳۲)، تهران، چاپخانه خاور تهران
۱۶. غزالی، محمد، (۱۳۱۵)، نصیحه الملوك، مقدمه و تصحیح و حاشیه جلال همائی، تهران، چاپخانه مجلس
۱۷. غزالی، محمد، (۱۳۵۹)، منهاج العابدین، ترجمه عمر بن عبدالجبارسعدی ساوی، تصحیح احمد شریعتی، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران
۱۸. غزالی، محمد، (۱۴۲۳)، لاقتصاد فی الاعتقاد، شرح و تحقیق انصاف رمضان، بیروت - لبنان، دار قتیبه للطباعه و النشر و التوزیع
۱۹. غزالی، محمد، (۱۳۵۲)، احیاء العلوم الدین، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ
۲۰. غزالی، محمد، (۱۳۳۸)، المنقذ من الضلال (اعترافات غزالی)، ترجمه زین الدین کیانی نژاد، تهران، بی‌نام
۲۱. غزالی، محمد، (۱۴۱۳)، المستصفی من علم الاصول، ترجمه احمد زکی حماد، بی‌جا
۲۲. فرای، ریچارد، (۱۳۸۷)، تاریخ ایران کمبریج، از اسلام تا سلاجقه، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران، امیر کبیر
۲۳. القرضاوی، یوسف، (۱۴۱۴)، الامام الغزالی بین مادحیه و ناقدیه، بیروت، موسسه الرساله
۲۴. کمپانی زارع، مهدی، (۱۳۹۱)، حیات فکری غزالی، تهران، انتشارات نگاه معاصر
۲۵. ماوردی، علی بن محمد، (۱۳۸۳)، احکام السلطانیه، ترجمه حسین صابری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۲۶. مطهری، حمید رضا، (۱۳۹۷)، زندقه در سده‌های نخستین اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
۲۷. منتظری، سید سعیدرضا، (۱۳۸۹)، زندیق و زندیق، تهران، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب

۲۸. نصر، حسن، (۱۳۸۴)، نامه ایران (مجموعه مقالات، مقاله ایران پل زمین و آسمان)، به کوشش حمید یزدان پرست، تهران، انتشارات اطلاعات
۲۹. نظام الملک طوسی، (۱۳۸۷)، ابوعلی حسن، سیاست نامه، به کوشش جعفر شعار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۳۰. همایی، جلال الدین، (۱۳۴۲)، غزالی نامه، تهران، کتابفروشی فروغی
۳۱. همزه‌ای، محمدرضا، (۱۳۸۴)، خاستگاه خیزش، کرمانشاه، انتشارات طاق بستان
۳۲. یحیی‌الدین، شریف، (۱۳۸۷)، فرهنگنامه فرقه‌های اسلامی، ترجمه و پژوهش محمدرضا موحدی، تهران، انتشارات باز
۳۳. یعقوبی، احمد بن واضح، (۱۳۷۱)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی ابراهیم

مقالات

۳۴. بشیری گودرزنیا، عباس، (آبان ۱۳۸۹)، "تقدی بر کتاب زنادقه در عصر صادقین (ع)"، کتاب ماه دین، شماره ۱۵۷
۳۵. تابان، تورج، (بهار ۱۳۶۶)، "زنادقه در سده های نخستین اسلامی"، ایران نامه، شماره ۱۹
۳۶. رستمی‌هرانی، علیرضا، (زمستان ۱۳۹۰)، "درآمدی بر جریان‌شناسی زندیقان سیاسی سده‌های نخستین اسلام در فرهنگ حوزه‌ی قرآنی"، پژوهشنامه‌ی تاریخ اسلام، سال چهارم، شماره اول
۳۷. رفیع، حسین، (بهار ۱۳۹۷)، "فرهنگ سیاسی، یک بررسی مفهومی و نظری"، فصل نامه سیاست، سال پنجم، شماره هفدهم
۳۸. زارع، محمد، (۱۳۹۵)، "زندیق"، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۱، تهران، انتشارات بنیاد دائره المعارف اسلامی
۳۹. شعبانپور، محمد، (بهار ۱۳۹۰)، "دفاع امام صادق (ع) از قرآن در برابر شبهات زنادقه"، سراج منیر (دانشگاه علامه طباطبائی)، شماره ۲
۴۰. عمویی، حامد، کلاتری، مسعود، (بهار ۱۳۹۲)، "بررسی تطبیقی دو سیاستنامه: سیرالملوک و نصیحه الملوک"، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال نهم، شماره بیست و دوم
۴۱. مینوی، مجتبی، (پاییز ۱۳۸۷)، "غزالی طوسی" فصلنامه پاژ، سال اول، شماره ۳

۴۲. ناظمیان، علی، (تابستان ۱۳۹۱)، "زندیق ستیزی در عصر خلافت مهدی عباسی"، پژوهشنامه‌ی تاریخ اسلام، سال دوم، شماره ششم

۴۳. نیک سیرت، عبدالله، (پاییز ۱۳۸۷)، "علل مخالفت غزالی با فلسفه"، کیهان فرهنگی، شماره ۱۴۶

۴۴. الهامی، داود، (تیر ۱۳۵۳) "زنادقه و رجال سیاست"، درسهایی از مکتب اسلام، سال پانزدهم، شماره ۷

۴۵. یوسفی، بهرام، هیکی، احمد، (۲۷ ابان ۱۳۹۴)، "بررسی رهیافت‌های مختلف فرهنگ سیاسی"، کنفرانس بین‌المللی علوم انسانی، مرکز همایش‌های بین‌المللی صدا و سیما

لاتین

1. Choker.melhem .*zandiq en islam au second*. . Paris.(1988)
2. Cliford Edmund Bosworth. The Ghaznavids. (1992). South Asia books
3. FEBVER,LUCIEN, LE PROBLEME DE L'INCROYANCE; LA RELIGION DE RABLET,(1942). ALBIN MICHEL
4. Rocalve, Pierre, Louis Massignon et L, islam,(1962), Publications de l'institut francais du proche- orient
5. Rocalve, Pierre, Louis Massignon et L, islam,(1962), Publications de l'institut francais du proche- orient

چکیده مقالات به انگلیسی

An interpretation of the concept of Zandiq and anti-Zandiq in the Abbasid era based on Fabors theory

*Shahnaz YazdanPanah
Reza Dehgani
Nemattollah Ahmadi Nasab*

Abstract

Atheism in the Abbasid era had a different meaning and a broader implication than the previous periods. During this period, the term atheist did not refer to a disbeliever in God or a denier of prophethood. Rather, from the perspective of the caliphs and their agents, the atheists and the heretics, were those whose political and religious attitudes and beliefs were in conflict with the religion of Islam. The caliphs considered their suppression necessary and lawful in order to guard the Sharia and preserve the unity of the Islamic Ummah. These heretics were from different social groups with different viewpoints. Atheistic thought manifested in the form of political and social movements and fighting against them was the most important concern of the Caliphs.

Although many of them were not religious in nature, but yet, they had cultural and economic aspects. This article seeks to answer the question, why did the Abbasids always try to connect the the various movements and intellectual thoughts with the two pillars of religion and hereticism (Zandiqgari) In this article, Lucien Faber's theory is used to understand the concept of Zandiqgari.

In her famous book, Fabor analyzed atheism in the Middle Ages and examined it from a social and political point of view.

The purpose of this research is to analyze the approaches of the caliphs and the thinkers of the Abbasid era in the fight against Zindiqism and their relationship with the mindset and the belief structure that governed their society. Causal and library research methods were used for analysis in this article.

Keywords

Zandiq, Abbasid caliphate, Ghazali, Ash'ari, Fabur, Shiites.

Critical analysis of Sadr al-Mutalahin's view on bodily resurrection

*Hossein Movahhed Pour
Seyyed Hashem Golestani
Mohammad Reza Shamshiri*

Abstract

The collective view of Islamic philosophers is that reason is unable to prove physical resurrection and the reasons for proving physical resurrection are merely narrative. Considering that the main truth of man is in the soul and understanding is also achieved by the soul, and in the meantime, the soul uses matter only as a tool and a means to achieve its desires. In this article, an attempt is made to first present a brief picture of the appearance of elemental doubts and the non-physicality of resurrection among Islamic philosophers, and then to discuss the foundations of resurrection in the wisdom of the Supreme. Attention should be paid to this matter: how can the main problems and doubts raised by Sadr al-Mutealehin be resolved and what answer can be found for it.

Keywords

Maad, Molasadra, Ibn Sina, reincarnation, Hakim Zenozei, Maad Rouhani.

Revealing the hidden side of things, through painting based on the philosophy of Gilles Deleuze

Seyyed Maryam Ghazi

Ali Moradkhani

Mohammad Shokri

Abstract

Based on the notions of Gilles Deleuze, the researcher studied the expression of hidden aspects of objects through painting. By tracing the development of art from the prehistoric era to the postmodern era, using a method based on color orientation and how it affects sensation, going beyond figuration, which includes intersections and pauses, beyond studies focused on form and content, color and color sensation of the paintings can be investigated as an essence of the interaction of the forces affecting the concepts concealed on the canvas. The investigation of surface-level conflicts of colors on canvas was set aside in favor of examining the painting process as a result of concealed thoughts and the true expression of colors, allowing for the achievement of the ideas hidden in the colors. To collect data for this qualitative research, a desk study was carried out. The purpose was to identify the qualities of modern painting that are based on color orientation and how it impacts perception, as well as to identify the mechanisms affecting color relationships on the painting canvas. In order to explore a perspective on painting, the researcher developed a framework by highlighting the key notions in Gilles Deleuze's theories. Making the invisible visible was finally accomplished through the study of colors, the absolute significance of a visual reality that has nothing left to convey, and by accepting the shift from the clichés of visual and action paintings.

Keywords

Philosophy, Gilles Deleuze, Painting, Color relationship, Affect, Forces affecting, Invisible.

Jurisprudential investigation of the mystical theory of Shari'ah, Tariqat, Truth and Sama in the school of mystics and mystics

*Maryam Siahi
Hormoz Asadi Kouhbad
Masoud Pakdel*

Abstract

In this research, he investigated the jurisprudence of Shariat, Tariqat, Truth and Sama in the Sufi school from the perspective of Imamiyya jurists. In fact, this research is about one of the basic issues of Islamic mysticism and Sufism, that is, Sharia, Tariqat, Truth and Sama. Sharia is considered to be orders and commands sent by the Lord to guide the servants. Tariqat has also been defined by the special way and method of the seekers, which includes conditions and officials, and the mystics consider the truth to be the last abode of guidance, which is difficult to describe. Most of the mystics consider this stage with astonishment. In this research, we seek to understand the nature and relevance of the jurisprudential examination of Sharia, Tariqat, Truth and Sama in the school of mystics and Sufis from the perspective of Imamiyya jurists. The words Shariat, Tariqat, Truth and Sama have a long history in Islamic mysticism and Sufism. But the important point here is that the mystics of different schools expressed different opinions in this regard. Some of them consider the sharia necessary only in the initial stages of conduct and consider a mystic who reaches the truth as not needing to follow the rites of the sharia, but some believe that performing the outward affairs of the sharia is never a burden on a person, even if the mystic reaches the stage of truth. has arrived.

Keywords

Sharia, Tariqat, Truth, Sama.

Criticism and analysis of the philosophical foundations of Izutsu's method of semantics

*Najmeh Rahnama Falavarjani
Mohammad Reza Haji Esmaili
Mehdi Moti*

Abstract

Semantic research, semantic research has been based on the Izutsu method, and a large number of articles have been published based on this method. But less research has been paid attention to the etymology of this method. And most of the researches conducted in this field have only been satisfied with the semantic aspect of this method, so this question remains unanswered, which philosophical theory is this semantic method based on? Is it a modern or postmodern view? In the meantime, the importance of answering this question is that it clarifies what was the paradigm of Izetsu in the design of this model and whether this view is consistent with what the Qur'an itself is trying to express or is this theory merely a way to answer the criteria of philosophy. The West is based on holy texts such as the Quran. In this field, it is not possible to obtain a research that can directly answer the mentioned question, therefore, the mentioned article is responsible for answering this question. And it has been concluded that Izutsu's method is neither a purely modern view nor an absolutely post-modern view. Rather, it is an eclectic view of both philosophies, which has accepted the postmodern relativistic view in ontology and used the structuralism and utilitarianism of modern philosophy in methodology.

Keywords

semantics, Izutsu, semantic network, totalism, metanarrative.

Examining the levels of types and realization of peace from the Baha'i point of view

Ali Khalaji

Amir Reza Khalili

Seyyed Ahmad Darestani

Seyyed Mohammad Hosseini

Abstract

Peace is one of the important issues that all sects and religions pay serious attention to and try to present a clear picture of. Baha'i is one of the sects that is trying hard to show itself as the leader in providing peace and peaceful coexistence in the world. The main question in this article is, what is the concept, degrees and types of peace in Baha'i texts? The purpose of this research is to show the levels and characteristics of peace using Baha'i written sources. The findings of this research show that four terms of peace have been mentioned in Baha'i texts, which are general peace, lesser peace, greater peace, and greater peace. These terms do not have exact characteristics and for the first three terms, the feature of homogeneity is mentioned and the greatest peace is when all people accept the Baha'i teachings and become Baha'is. The image of peace from the Baha'is has no scientific depth and is just a few simple recommendations, and contrary to what they believe, it cannot be considered as the savior of mankind and knowledge from God.

The nature of this descriptive scientific article and the method of collecting information is also a library.

Keywords

peace, Baha'i, public peace, minor peace, greater peace, great peace.

Examining the theory of Ash'ari acquisition and some theological topics in Khaghani's Diwan

Shahrokh Hekmat

Abstract

Abul Hasan Ali Ibn Ismail Ash'ari (260-330 AH) in order to find a middle way between the ideas of Mu'tazili devolution and Ash'ari determinism, proposed the theory of "earning" and declared that God is the creator of human voluntary actions and man is the earner of these actions. He considered acquisition to be the combination of the power of God and man, and he believed that voluntary action takes place following this combination. Based on this, man has no influence on the existence of his voluntary act and is only the place of his act. For this reason, the flow of God's habit causes the emergence of power and authority in man, and his voluntary action is performed. Many scholars have considered the theory of acquisition as another interpretation of the theory of determinism and determinism. Of course, there was a development in Ash'ari determinism and acquisition, and some Ash'ari scholars tried to interpret it in a different way. Khaqani Shervani (520-595 AH) is one of the greatest Iranian poets and one of the first-class speakers of the Persian language who, despite following the Sunni religion, respects Shia beliefs and holy things. Khaqani is biased in religion, but avoids being classist; Despite all this, he tends to Ash'ari theological mashrab, especially Ash'ari Kasbah, and in many cases he prefers moderate algebra. The results of this research, which is based on a library method and descriptive-analytical method, show that Khaqani, while accepting predestination in human destiny, also talks about free will in some cases, and at the same time as a religious religion, in writing some poems, he expresses a way of thinking. And the teachings of Ash'ari thought are based on the Ash'ari theory of acquisition.

Keywords

Theology, Determinism, Intermediate Algebra, Divan Khaqani.

Life and survival of the soul after death

Afsaneh Paymard

Abstract

The idea and cogitation and belief in the existence and survival of the soul and life after death, since the descent of man to the earth has been expressed by the divine prophets and philosophers and thinkers with different interpretations. and human beings, regardless of time and place have always believed that after death in other worlds there is life. this cogitation that is one of the oldest human beliefs, despite some differences in how it is, is one the common principles of beliefs in heavenly and non-heavenly law. the belief in the immortality of the soul and the world after that, has been fermented in human nature and the prophets of god have always led this belief throughout the history of mankind. According to this belief, man is composed of two areas of material body, and the truth that is called soul. the soul has an abstract truth and is beyond time and space and beyond human knowledge and itself has life after death. therefore death does not require annihilation, and the soul continues to live in other worlds depending on its actions.

in this article, while examining this belief in primitive people and nations and some ancient civilizations, the views of the Holy Quran and Judaism and Christianity are also presented. and the belief in the immortality of the soul and life after death is extracted from ancient human beliefs and heavenly religions. we can also mention this as one of the common aspects of ideas of all time. attempts have been made to cite only the scriptures as the main texts in the heavenly laws. in addition, only the principles of belief in the existence of the soul and life after death has been studied. the quality and differentiation of this belief is beyond the scope of this article.

Keywords:

Death, Survival, life, Soul.

Explore the components and explanations of the infallible (AS) components

Fereshteh Balochi

Mohammad Mehdi Taghdisi

Mohammad Jafari Harandie

Abstract

According to Imamiyyah, Imam Hojjat is chosen and appointed God to guide humanity. Therefore, he necessarily has characteristics that, while not leaving him out of the order of God and being the creature of God, makes him different from ordinary human beings. One of the most important of these features is the immunity from any sin and error that is referred to as infallibility in the term science; Because the imam's error throws his authority and contradicts the wisdom and justice of God. Also, another of the dignity of the Imamate is his complete and extensive science. In the meantime, God sometimes finds expedient to inform the Imam of the unseen. These doctrines are all derived from the verses of the Qur'an and the valid themes of the narrative that will be mentioned in the text of the article. The method of this article is analytical-reciprocal, and we would like to say that the exaggeration of the attributes and characteristics of the infallibles (AS) is due to the lack of attention to the minutes and subtleties that exist in this form and in the criteria of exaggeration. In this article, the author will say in a precise meaning that the concept of humanity is human, that if affairs are inherently impossible to human, such as divinity, abstraction and complete independence, God is the cause of God and his unity with human beings. ;; But the extraordinary things that are inherently possible and according to the evidence and documentation - though rarely - are not exaggerated, and it can be considered as the superhuman attributes of the Imams.

Keywords

Infallible Imams, Unseen Science, transcendental attributes, infallibility.

Jewish thought and ideal in contemporary Arab novels (case study: novels of Ahmad and Dawood and Siddiqti al-Yehudiya)

*Ibrahim Barzegar
Ardehir Sadrodini
Mustafa Yegani*

Abstract

The novel is one of the literary genres in the literature of resistance, which was considered by some committed and patriotic writers after the presence of the Zionist regime in the region. Hence, Arab writers in their writings try to strengthen the spirit of unity among the people by stimulating a sense of national zeal, especially towards the element of language. At the same time, he is not unaware of world affairs beyond the geographical boundaries of the land in which he was born. Reflecting on today's Arab fiction, we find many works of fiction influenced by the war between Arab Muslims and Zionism, whose authors were directly or indirectly influenced by this phenomenon to introduce the true face of the usurping Jew to the world. The Jewish people, with their special characteristics, have been introduced as the worst enemy of Islam, and no one stubbornly confronts the Muslims. The present study, which has been written in a descriptive-analytical method with the aim of introducing the Jewish face in the novels of Ahmad and David, and Sediqati Al-Yehudi, the findings indicate that in both novels, they talk about historical events in their works and using the capacities of fiction literature, a lasting narration of facts has been expressed and they have used all the components and narrative as a sign to explain their desired beliefs and ideology. To shed light on the true image of the Jews. In these novels, they shed light on the context in which the operation of martyrdom begins, and answer the questions raised in the international arena about resistance, martyrdom, and what the West calls terrorism.

Key words

Reference values, Jewish Face, Contemporary Arab Novel, Ahmad and David, Siddiqui Al-Judaism.

Explanation of the truth of the straight path from the mystical perspective of Imam Khomeini (RA)

*Pouran Bagheri Afshar
Maryam Bakhtyar
Ali yar Hosseini*

Abstract

The straight path is one of the most important topics mentioned in the Holy Quran and the Ahl al-Bayt (peace be upon them). Imam Khomeini (RA) also spoke about it both in the language of the masses and mystically in his statements and writings. They consider human happiness to be in a straight path and to move and grow in this sublime path. In this descriptive-analytical research, "the truth of the direct path from the mystical perspective of Imam Khomeini (RA)" has been explained. The importance of the real and royal meaning and the mystical behavior of the Imam showed the scientific research about the truth of Sarat to be necessary and necessary. Because until that royal truth is not revealed, it is not possible to go to its examples, and also the lack of understanding of the truth of the path will lead to the multiplicity of paths. Truths are like stomachs, speaking about one truth is not a denial of another truth. If the truth of the path is Tawheed and Wilayat, these two things are not separate from each other, and if the path is drawn in the world, it is actually the correct path of Tawheed and accepting Wilayat. In the words of Imam Khomeini (RA), the direct path of legislation, which is the continuation of the path of development, starts from the realm of the tangible world and is stretched until the meeting with God, which is the final destination, and when the veils are removed in the world of the hereafter, this path is a tangible bridge. It will be seen on hell. In fact, the hereafter path is the embodiment of the worldly path. In Arghani's view, Imam Khomeini's *Inna Allah wa Inna Ilyeh Rajjoon* and *Asfar Arba'ah* actually refer to the straight path. In this spiritual journey, people reach the truth of the path with the help of the guides of the straight path.

Keywords

Quran, direct path, mysticism, truth, Imam Khomeini.

The arguments of those who believe in disbelief in jurisprudence (criticism and review)

Mohammad Ansari

Abstract

The phenomenon of excommunication as a theological and jurisprudential issue has emerged in human societies throughout history, and sometimes people have shown many reactions to this phenomenon. For this reason, the issue of opposing disbelief has been criticized among the Imami scholars of the religion, and various interpretations of it have been created along with numerous divisions.

Infidelity is divided into theological and jurisprudential dimensions, and many differences between the two can be seen in the opinion of scholars. Some scholars consider the believers to opposite religion to be infidels in jurisprudence, some consider them to be infidels in theology, and some consider them to be Muslims. Of course, those scholars who are against the disbelief of jurisprudence, who are few in number and sometimes have a history of reporting, exclude the oppressed opponents from the circle of disbelief in jurisprudence. This research examines these views with descriptive-analytical library studies. In the upcoming article, the ambiguities and questions in this field have been addressed with descriptive analytical method and library tools and new results have been studied.

Keywords

Excommunication, opposition, theological blasphemy, jurisprudential blasphemy.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
13 th Year. No. 51, Autumn 2023

ISSN: 1735-9899

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

Editorial Department:

Ahmad Beheshti, Ahmad Bagheri, Enayatoallah Khademi,
Abdolhossein Khosro Panah, Mohammad Hassan Ghadrnan Maleki,
Mahmoud Qayyumzadeh, Abbas Ali Vafae, Jafar Shanazari Gorgabi,
Reza Berenjkari, Mohammad Rasul Ahangaran, Ahmed Deilami,
Ali Ahmad Naseh, Mohammad Mehdi Gorgian Arabi, William Grund,
Sayed Sajed Ali Pouri, Martin Brown

Internal Manager: Jafar Sadri
Scientific Editor: Mahmud Ghayum Zadeh
Translator: Fariba Hashtrodi
Publisher: Saveh Islamic Azad University
Page Design: Ehsan Computer ,Qom
Logo & Cover Design: Hamidreza Alizadeh
Price: Rls 11 ,000 ,000

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

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

Tel: +98 (0)255 2244461 ,2241509

Fax: +98 (0)255 2241651

Email: kalam1391@yahoo.com

Web Site: iau-saveh.ac.ir

فرم اشتراک مجله پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

به منظور اشتراک مجله خواهشمند است حق اشتراک مشخص شده در انتهای فرم اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۸۲۹۳۴۵۳۰۰۴ بانک ملی ایران به نام صندوق پژوهش دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه (قابل پرداخت در کلیه شعب بانک ملی ایران در سراسر کشور) واریز و اصل رسید آن را به همراه فرم اشتراک تکمیل شده به نشانی دفتر مجله ارسال فرمایید.

نام و نام خانوادگی / مؤسسه:	
مشترک حقیقی	مشترک حقوقی
این قسمت توسط افراد حقیقی تکمیل گردد	
شغل:	محل کار:
سمت:	میزان تحصیلات:
نشانی:	
تلفن:	
شروع اشتراک از شماره	تعداد نسخه دریافتی از هر شماره
شماره فیش/حواله بانکی	تاریخ: شعبه:
هزینه اشتراک برای ۴ شماره در سال:	
برای دانشجویان: ۸۰۰/۰۰۰ ریال، برای غیر دانشجویان ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال	
دانشجویان کپی کارت دانشجویی دارای تاریخ اعتبار یا پرینت ثبت نام را پیوست فیش و فرم ارسال نمایند.	

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

معارف اسلامی - دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی