

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فصلنامه علمی

پژوهش‌های اعتقادی - کلامی

دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

شاپا: ۹۸۹۹ - ۱۷۳۵

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

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

این مجله در وبگاه‌های:

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

www.SID.ir مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

www.noormags.com پایگاه مجلات تخصصی نور

نمایه و قابل دریافت می‌باشد.

سال چهاردهم / شماره چهار / شماره پیاپی ۵۶ / زمستان ۱۴۰۳

فصلنامه علمی پژوهش‌های اعتقادی - کلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه
سال چهاردهم / شماره چهار / شماره پنجاه و شش / زمستان ۱۴۰۳ / شمارگان ۱۰۰۰ / بهای تک شماره ۱۱۰۰۰۰ تومان

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

هیأت تحریریه:

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

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

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

دبیر خانه فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی - کلامی (علوم اسلامی)

کد پستی: ۳۹۱۸۷ - صندوق پستی ۳۶۶

تلفن: ۰۸۶-۴۲۴۳۳۰۰۶ - تلفکس: ۰۸۶-۴۲۴۸۹۸۹

ارسال مقاله از طریق:

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

راهنمای نویسندگان و چگونگی تنظیم مقالات

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

نحوه تنظیم مقالات:

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

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

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

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

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

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

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

♦ مقاله‌ها پس از وصول و پذیرش مسترد نخواهد شد.

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

نیز قبلاً مقاله در مجله دیگری چاپ نشده باشد.

فهرست مقالات

صفحه	عنوان
۷-۲۲	زمینه‌های تکوین سلفی‌گری و پیامدهای آن محمد باقر احسانی / محمد کلهر / سینا فروزش
۲۳-۵۶	خلافت عباسیان و نقش علویان، بسترسازی و حضور در خلافت علی امامی‌فر
۵۷-۸۲	الهام‌گیری و تاثیرپذیری دفاع مقدس از نهضت حسینی با محوریت دیدگاه امام خمینی (ره) محمدعلی جهانیان / محمدعلی خیراللهی / علی فقیهی
۸۳-۱۰۴	بررسی تحلیلی گرایشهای کلامی در تعلیم و تربیت دوره آل بویه مریم سارخانلو / محبوب مهدویان / باقر سرداری
۱۰۵-۱۳۲	روش‌های آموزش توحید صفاتی در قرآن بر اساس دیدگاه‌های علامه طباطبایی در تفسیر المیزان حسن شکراللهی
۱۳۳-۱۶۰	نقش نهادهای مذهبی در تعلیم و تربیت در گیلان در دوره قاجار مریم قلی‌زاده کلفتی / میر اسدالله صالحی پناهی / محبوب مهدویان / نازلی اسکندری نژاد
۱۶۱-۱۷۸	نسبت سنجی محاربه و اعتراضات مدنی از منظر مذاهب اسلامی مصطفی قیوم‌زاده / احمد مرادخانی / علیرضا عسگری
۱۷۹-۲۰۲	تبیین ساختار هندسی و تفسیر آیه ۲۱ سوره روم در مقارنه آرای علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی فرشته مرزبان / فاطمه علایی رحمانی / زهرا صرفی
۲۰۳-۲۲۶	جستاری در مبانی اندیشه‌ای مقابله با نفوذ فکری دشمن علیرضا معاف / سید کاظم طباطبایی / شهریار زرشناس
۲۲۷-۲۵۸	بررسی تطبیقی نظرگاه ابن عربی و نجم‌الدین رازی درباره خلافت آدم مهناز میزبانی / محمدتقی فعالی / هادی وکیلی
۲۵۹-۲۸۸	بررسی تاثیر جهانی شدن در مکتب شیعه آثار و پیامدهای ناشی از آن در باور دینی جامعه اسلامی شیعه مرضیه مینایی‌پور / علینقی لژگی / دانیال بصیر / محمد کرمی‌نیا
۲۸۹-۳۰۶	درآمدی بر مراتب اهداف خلاقیت هنر دینی با نگاهی به آراء فارابی سپیده عباسی / یوسف‌آباد / بهناز امین‌زاده / محمد نقی‌زاده
۳۰۷-۳۲۸	تبیین عقلی کیفیت تأثیر فراطبیعی افعال انسان در جامعه علی قدردان قراملکی
1-13	چکیده مقالات به انگلیسی (Abstracts)

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۱ - ۷

زمینه‌های تکوین سلفی‌گری و پیامدهای آن

محمد باقر احسانی^۱
محمد کلهر^۲
سینا فروزش^۳

چکیده

سلفی‌گری نوعی قرائت خاص از دین اسلام می‌باشد که برای فهم دین بر اساس تفسیر به قرآن، سنت و سیره مسلمانان صدر اسلام عمل می‌کنند. نتایج ویافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که ریشه سلفی‌گری تکفیری از زمان حیات پیامبر اکرم (ص) شکل گرفته است. تفکر این گروه سبب تحولات مهم سیاسی و فکری در تاریخ اسلام است. در حقیقت ظهور این گروه، نماد گرایش افراطی جهان اسلام در عرصه سیاست و اندیشه می‌باشد. فرقه‌ای که طی دو تا سه قرن با به کارگیری دیدگاه‌های افراطی خود کوشید تا جایی در حوزه سیاست به دست آورد، اما درست به دلیل همین افراط‌گرایی خود، نتوانست راه به جایی بیابد. ادامه این جریان چند قرن بعد، با تکیه بر آموزه‌های احمد بن حنبل شروع و روش تندری را آغاز کرد. بسیاری از مباحث اعتقادی سلفیان از مکتب او فاصله دارد. پس از احمد بن حنبل، یکی از پیروان او به نام ابن تیمیه، نگرش متفاوتی در امر دین به واسطه آموزه‌های او عرضه داشت که نقش بسیار و تاثیر عمیقی بر تفکر سلفیه داشت. هرچند ابن تیمیه نظریه پرداز پروژه تکفیر در جهان اسلام است، اما در روزگار او، دیدگاه تکفیری وی از مرز نظریه جلوتر نرفت و در حوزه عمل، به حلال شمردن خون و مال مسلمانان نینجامید.

واژگان کلیدی

سلفی‌گری، ابن تیمیه، محمد بن عبدالوهاب، نوسلفی‌گری.

۱. دانشجوی دکتری گروه تاریخ اسلام، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Araz.ehsani@gmail.com
۲. استادیار گروه تاریخ، واحد یادگار امام خمینی (ره)، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران. (نویسنده مسئول)
Email: kalhor.mohammad72@gmail.com
۳. دانشیار گروه تاریخ اسلام، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: Sinafrozesh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۴ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۲۱

طرح مسأله

بیش از یک قرن است که جریانی در منطقه خاورمیانه شکل گرفته که برخی آن را سلفی و برخی با نام‌های دیگر می‌شناسند این جریان در سالهای اخیر نقش بسزایی در سیاست‌های منطقه ای ایفا کرده و هرروز بر دامنه گسترش نفوذ آن در خاورمیانه افزوده می‌شود. اوج نمایش و ظهور اندیشه‌های افراطی سلفی در جهان اسلام و به طور خاص در دوران معاصر نظیر طالبان و داعش که داعیه دار احیای عظمت مسلمانان و بازگشت به دوران خلافت هستند و در این راه از اباحه خون و مال مسلمانان و خشونت افسارگسیخته نیز پروایی ندارند انسان را به تامل وامی‌دارد که اندیشه دینی در سیر تطور تاریخی خود دچار چه اعوجاج و جزمیت‌گرایی شده است که تا این اندازه از تفکر رحمانی پیامبر اسلام فاصله گرفته است و امروز شاهد ظلم و تجاوز و قتل و غارت به نام دین و به بهانه دین بر مسلمان و غیرمسلمان هستیم. معنا و مفهوم سلفی یک بار مثبت معنایی دارد و در اندیشه اسلام منفی به نظر نمی‌رسد. سلفی یعنی اقتدا به سلف یا همان گذشته صالح و از دیدگاه اهل سنت و شیعه این نیز مذموم نمی‌باشد... همه علما و اندیشمندان روی توجه به سلف صالح تاکید کرده اند منتها در ادبیات جدید سیاسی و عقیدتی سلفی‌ها به گروه‌هایی اطلاق می‌شود که به متون اسلامی و احکام اسلامی با یک دید قشری و متحجرانه نگاه می‌کنند و برای هر حکمی یا حکم هر پدیده‌ای بر می‌گردند به گذشته که آیا در گذشته چنین حکمی بود به خصوص در سنت رسول الله (ص) و اگر نبوده آن را به عنوان یک بدعت به حساب می‌آورند و این باعث می‌شود که بین نگرش این افراد یا این گونه جریانها، تحولات جدید در سطح جهان یک نوع تعارض شدید به وجود بیاید. در جهان کنونی اصطلاح سلفی رابه گروه‌هایی اطلاق می‌کنند که بیشتر تحت تاثیر "ابن تیمیه" و جنبش وهابیت و جریان‌هایی که در عراق و سوریه هستند. این گروه‌ها هر نوع تجدد یا اندیشه‌ای را که مستقل باشد نفی می‌کنند و آنها را به نقطه‌ای می‌رساند که بسیاری از مذاهب اسلامی و حتی جوامع اسلامی را کافر می‌دانند و حتی این سبب ایجاد نوعی تضاد اعتقادی و اصولی بین خودشان و سایر مسلمانان جوامع دیگر شده است.

مبدعان سلفی‌گری

احمد بن حنبل (متوفی ۳۴۱ ق) مؤسس سلفی‌گری محسوب می‌شود. او که از تفسیر نص و تأویل سنت، گریزان بود و علوم نقلی را گرامی می‌داشت معتقد بود: «تفسیر درست فقط تفسیر با اثر منقول از پیامبر یا صحابه و چون در این باب منقولات صحیح در دست نیست پس اصلاً نباید قرآن را تفسیر کرد.» (به نقل از سیدنژاد، ش ۱۱) در این چهارچوب، ابن حنبل و سپس سلفیون پس از وی، با تمسک به ظاهر‌گرایی یا نقل‌گرایی منطبق با منطق محوری و تخطئه اجتهاد عقلی بر قرائت صوری و ظاهری از قرآن و احادیث در همه زمان‌ها و مکان‌ها تمرکز داشتند و هر گونه تفسیر و عمل متفاوت را به شدت نفی می‌نمودند. (همان)

پس از این جنبش، مسلماً سلفی‌گری را باید میراث‌دار اندیشه‌های احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه حرانی معروف به ابن تیمیه که مهم‌ترین شخصیت حنبلی پس از ابن حنبل بود، دانست، در واقع، ابن تیمیه احیاگر سلفیه در قرن هشتم هجری بود که براساس همان ظاهر‌گرایی و نگرش نص‌گرایانه‌اش، بیشترین مواجهه را با شیعیان، اسماعیلیان و باطنیان داشت و اوقات زیادی از عمر خویش را صرف ردیه‌نویسی و مبارزه با اعتقادات این سه گروه کرد. البته می‌توان گفت حمله مغولان به عالم اسلام و اضمحلال خلافت عباسی توسط آنان یکی از دلایل مهمی است که به عنوان یک عامل خارجی و دشمن خارجی جهان اسلام باعث بروز افکار سلفی و ظهور و انگیزه ابن تیمیه شد. ابن تیمیه در ژانویه ۱۲۶۳ م / ۶۴۱ ق، در شهر حران که در آن زمان از مراکز تعلیمات مذهب حنبلی بود، متولد شد. وی از سنین کودکی تحصیل را در نزد پدرش آغاز کرد، همچنین پدر وی اساتید بسیار دیگری برایش گماشت و این امر باعث شد ابن تیمیه در علوم مختلف دینی و علوم عقلی و یونانی، دست به مطالعات گسترده بزند و هنوز به بیست سالگی نرسیده به درجه اجتهاد برسد. ابن تیمیه در زمانی می‌زیست که مسلمانان و مسیحیان جنگ‌های مذهبی گسترده‌ای را بر سرزمین موعود آغاز کرده بودند و نزاع فکری و عملی در میان این دو دین بزرگ بالا گرفته بود. شهر دمشق نیز یکی از مراکز مسلمین طی دوران جنگ‌های صلیبی بود به همین دلیل ابن تیمیه الهیات یهودی و مسیحی را نیز مطالعه کرد و از همان

ابتدا نظریات بسیار خصمانه‌ای به مسیحیت و یهودیت یافت. ابن تیمیه در دوران قدرت گرفتنش به دولت مرکزی نیز نفوذ کرد تا مقاصد دینی خود را که عبارت بود از پیراستن اسلام از زوائد و مقابله با مسیحیان و یهودیان را عملی کند. اما تاریخ برگ دیگری برای ابن تیمیه و طرفدارانش رو کرد و سرزمین‌های اسلامی نه از طرف مسیحیت که از جانب مغول‌ها تحت خطر قرار گرفت.

در سال ۶۹۹ق / ۱۲۹۹م، غازان‌خان، ایلخان مغول در ایران، به قصد تسخیر شام لشکرکشی کرد و در جنگی به تاریخ ۲۲ دسامبر همان سال با ملک ناصر قلاوون سلطان مصر، بر او پیروز شد. در جنگ دوم غازان خان با سلطان مصر مردم، از بیم مغول از شهر خارج شدند و ابن تیمیه نیز از شهر بیرون رفت. مردم پنداشتند که او نیز گریخته است، اما او به اردوی ملک ناصر قلاوون رفت و او را به جهاد و حرکت به سوی دمشق ترغیب کرد و سوگند یاد کرد که سپاه ناصر پیروز خواهد شد. نتیجه جنگ، برابر بود و غازان خان دوباره به مرزهای خود برگشت.

ابن تیمیه بعد از جنگ دست خود را برای پیاده کردن افکارش بازتر دید. دیدگاه ابن تیمیه شباهت بسیار زیادی به شمایل شکنان مسیحی داشت که اعتقاد داشتند نقاشی‌ها و آثار کلیسای کاتولیک من درآوردی است و باید تخریب شود و مسیحیت به اصل خود بازگردد. پیروان ابن تیمیه حتی مرقد و بارگاه مقدس‌ترین چهره‌های اسلامی را شکستند چرا که آن را نمود بت پرستی می‌دانستند.

در سال ۷۰۵ق / ۱۳۰۵م، ابن تیمیه به مصر رسید و مجلس محاکمه‌ای در قاهره با حضور قضات و فقها تشکیل شد. ابن تیمیه در ابتدای محاکمه شروع کرد به خطبه خواندن که به او گفتند خطبه نخواند بلکه برای محاکمه آورده شده است و باید به ادعای نامه پاسخ دهد. وی هیچ‌گاه حاضر به بازگشت از عقاید خود نشد و در سن ۶۵ سالگی در حالی که در زندان ارگ دمشق بود، درگذشت.

مرگ او باعث خوشحالی صوفیه و بسیاری از فرقه‌های اسلامی شد که وی همه را کافر اعلام کرده بود. اما تأثیرش پابرجا ماند و در قرن ۱۲ق / ۱۸م، پیروانش قدرت گرفتند و جریان سلفی را در عربستان حاکم کردند. سلفیت چنان در عربستان قدرت پیدا کرد که

حتی سلطان عثمانی و ابراهیم پاشای مصر نتوانستند آن را از بین ببرند. چرا که وهابیت ریشه‌های بومی پیدا کرده بود و با صرف از بین بردن حکومت‌ها از بین نمی‌رفت. ابن تیمیه به تندی و گاه با تمسخر و تحقیر، اعتقادات شیعی را به چالش می‌کشید و از امور و شئون نظیر عصمت، غیبت، تقیه زیارت، توسل و امامت به شدت انتقاد می‌کرد انتقاداتی که امروزه دستاویز جریان‌های سلفی و نوسلفی است و ابن تیمیه را به پدر معنوی بنیادگرایان سنی تبدیل کرده است. (علیپور، ۱۲)

ابن تیمیه علاوه بر نفرت از مسیحیان و پیروان ادیان دیگر، از ایرانی‌ها و زبان فارسی هم نفرت داشت و این نفرت به نژادپرستی تنه می‌زد. وی ادعا می‌کرد که اگر کسی بتواند به زبان عربی سخن بگوید و به زبان فارسی سخن گوید، منافق است. دلیل دیگر نفرت او از ایرانیان مذهب تشیع بود که ابن تیمیه آن را هم سنگ یهودیت و مسیحیت می‌دانست. از نظر ابن تیمیه شیعیان، روافض بودند و مسلمان به حساب نمی‌آمدند. او تمام تلاش خود را کرد تا عزاداری روز عاشورا را ممنوع کند و همواره پیروانش را به اذیت کردن شیعیان ترغیب می‌کرد. ابن تیمیه اولین کسی بود که علیه مسلمانان دیگر اعلام جهاد کرد. وی مغول‌ها را با اینکه مسلمان شده بودند کافر می‌دانست. امری که برخلاف نصیح صریح قرآن می‌باشد. در تاریخ اسلام اعلام جهاد علیه مسلمانان سابقه نداشت و ابن تیمیه چنین بدعت خطرناکی را وارد جهان اسلام کرد. ابن تیمیه به معنای واقعی کلمه انسانی قشری بود و همواره قرآن را حجت می‌دانست و هیچ‌گونه دانشی را که از آن یونانی‌ها و دیگر ملل باشد را صحیح نمی‌دانست و با کینه‌توزی علیه فلاسفه و متفکران عقل‌گرا و عرفای اسلام فتوا صادر می‌کرد.

احیاگران سلفی‌گری

محمد بن عبدالوهاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶ ه‍.ق) خود را پیرو ابن تیمیه می‌دانست و دیدگاه جدیدی در مذهب سنی حنبلی ایجاد کرده بود که بعدها به نام وهابیت در میان مسلمانان و علمای سنی عربستان سعودی ریشه گرفت که باید این حرکت را سلفی‌گری معاصر دانست. وی عقایدش را در عربستان تبلیغ می‌کرد، آنقدر تندرو بود که ایدئولوژی وی تنها در حجاز رونق گرفت، اما پس از مدتی با حمایت محمد بن سعود (جد آل سعود) چندین

حرکت جهادی برای دعوت به کیش سختگیرانه خویش و مصادره اموال کسانی که از این دعوت سرباز زدند انجام داد. او یکی از نقاط قوت سیر سلفی‌گری در میان پیروان ابن حنبل محسوب می‌گردد که مجموعه عقاید خاصی را وضع کرد، عقاید وهابیت که در قرن دوازدهم هجری و خارج از امپراطوری عثمانی طی توافقی میان محمد بن سعود و محمد بن عبدالوهاب ظهور کرد مطابق مذهب حنبلی و افکار ابن تیمیه بود. (عدالت نژاد، ش ۱۳)

عقاید افراطی محمد ابن عبدالوهاب سبب شده بود که وی نتواند موفقیتی را در جلب نظر علما به دست آورد اما آنچه که به تقویت و توسعه اندیشه‌های محمد ابن عبدالوهاب کمک کرد، قدرت سیاسی حاکم بود. محمد ابن عبدالوهاب شیعه‌ستیزی تمام عیار بود و بعد از کسب قدرت با هم‌پیمانی با محمد بن سعود پیروان وهابی وی به شهرهای شیعی در عراق حمله‌ور شدند و در سال‌های ۱۲۱۶ و ۱۲۱۷ق / ۱۸۰۱ و ۱۸۰۲ م، به قتل عام هزاران نفر و غارت و تخریب حرم کربلا اقدام کردند، آنان ضمن مخالفت با شیعه، خواهان واگذاری خلافت از ترکان عثمانی به اعراب و ایجاد حکومتی براساس اندیشه‌های سلفی بودند. (سیدنژاد، ش ۱)

در این شرایط جریان سلفی‌گری سنی با گذار از ابن حنبل، ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب به رشیدرضا که اندیشمندی اصلاح‌طلب در مصر بود رسید. رشید رضا تحت تأثیر محمد بن عبده که خود متأثر از جنبش اصلاح دینی سید جمال‌الدین اسدآبادی بود در ابتدا خواهان اصلاح دینی برای رویارویی با ورود اندیشه‌های جدید غربی بود اما دیری نگذشت که در پیش گرفتن سنت سلف صالح را کارآمدتر از اصلاح دینی یافته و با رویگردانی از سید جمال‌الدین و محمد عبده، شیفته ابن تیمیه و ابن عبدالوهاب شد. (گل محمدی، ۱۱/۴۳)

از سوی دیگر، رشید رضا را از جهت دیگری می‌توان به عنوان نقطه عطف مهمی در سیر سلفی‌گری سنی در تمدن اسلامی به حساب آورد. زیرا در اندیشه سیاسی وی بر ضرورت بازگشت به امر خلافت به سیره سلف صالح تأکید شده است. او معتقد بود که خلافت، مظهر پیوستگی دین و دولت در اسلام و تنها مشکل حکومت شرعی مسلمانان است که ترکان عثمانی آن را از شکل دموکراتیک صدر اسلام به نظامی ستمگر، خودکامه و فریبکار تبدیل کرده‌اند، لذا باید از آنان گرفته شود. (خان محمدی، ش ۱۲)

بحران خلافت و سلفی‌گری

بعد از فروپاشی خلافت عثمانی، مسلمین دچار بحران هویت شدند و اندیشمندانی از کشورهای مصر (محمد محمود صراف) بنگلادش (حافظی حضور) ترکیه (جلال‌الدین رشید کاپلان) و سوریه (رشید رضا) از برپایی حکومت اسلامی با توجه به احکام و آموزه‌های دینی سخن گفتند. با این وجود، با عدم تحقق رویای استمرار خلافت عثمانی، جنبش‌های جدید اسلامی در قالب‌های سلفی شکل گرفتند که با ملامت استعمار و حکومت‌های دست‌نشانده و غریزه بر آن شدند تا آموزه‌های صدر اسلام را با ساماندهی به نظم نوین خلافت زنده کنند. از نظر آنان راه حل مشکلات جهان اسلام، بازگشت به اسلام اصیل است و این امر با کنار زدن جوامع جاهلی کنونی و تغییر همه جنبه‌های زندگی امروزی که بر پایه اصول جاهلی شکل گرفته‌اند و استقرار مجدد خلافت میسر می‌شود. (غفاری، ش ۱۱)

سلفی‌گری و وهابیت

سلف به علمای سیصد سالی گفته می‌شود، که به سه دسته ی صحابه، تابعین و تبع تابعین یاد می‌شوند، و به عبارت دیگر سلف به علماء و مجتهدین قرن اول، دوم و سوم هجری قمری گفته می‌شود، که پیامبر از آنها به نیکی یاد کرده و به فضل و برتری و حقانیت ایشان گواهی داده چنین فرموده اند: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَ يَمِينُهُ شَهَادَتُهُ. (صحيح بخاری، ۲۶۵۲) همچنین به روایت سیدنا عمران بن حصین چنین لفظ آمده است. از عبدالله بن مسعود و عمران بن حصین روایت است. که رسول اکرم فرمود قال رسول الله خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ. (همان، ۳۶۵۰) بهترین مردم، کسانی هستند که در عهد و زمان من زندگی م‌یکنند، مراد از این گروه صحابه هستند. وبعد، کسانی که بعد از آنها می‌آیند تابعین. و سپس کسانی که پس از آنها می‌آیند تبع تابعین) بعد از آنان، کسانی می‌آیند که گاهی قبل از سوگند خوردن، گواهی می‌دهند و گاهی قبل از گواهی دادن، سوگند می‌خورند. یعنی تقوا ندارند و براحتی گواهی می‌دهند و سوگند می‌خورند. با توجه به حدیث ذکر شده، تعریف سلف صالح، امامان چهارگانه

مذهب اهل سنت سیدنا امام اعظم ابوحنیفه، امام مالک، امام شافعی و امام احمد را نیز در برمی‌گردد، چون این امامان همگی در این سه قرن یعنی در خیرالقرون زندگی خود را سپری کرده‌اند و از اهل خیرالقرون بهترین قرن‌ها بوده‌اند. (نعمانی، ۱۳۹۲: ۶-۷) تفکر امویان در اسلام ستیزی و دشمنی با پیامبر صلی الله و علیه و آله، در آثار و عملکرد ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب کاملاً مشهود است. ابن تیمیه حرانی حنبلی با تحریم زیارت قبر پیامبر صلی الله و علیه و آله و فتوی دادن به قتل کسانی که به قبور پیامبران و صالحان متوسل می‌شوند، تفکرات بنی امیه را در قرن هفتم هجری رواج داد. (ابن تیمیه، ۱۷ و ۲۱) سخن پیروان محمد بن عبدالوهاب در حضور وی که می‌گفتند: عصای من بهتر از محمد صلی الله و علیه و آله است. زیرا من از عصای خود در کشتن مار و عقرب و غیره استفاده می‌کنم، در حالی که محمد مرده است و دیگر هیچ نفعی در او نیست، او فقط پیغام رسان بود! بار دیگر احیاکننده تفکر بنی امیه در منطقه نجد جزیره العرب در قرن دوازدهم هجری قمری بود. (زینی دحلان، ۲۸-۲۹) ریشه سلفیت و وهابیت، به بنی امیه برمی‌گردد و همین بنی امیه بودند که توهین کردن به یکدیگر را در میان مردم رواج دادند، و این فرهنگ را ایجاد کردند، تا به همدیگر کینه بورزند. ناسزا گفتن و توهین کردن که ابتدا نسبت به امام علی علیه السلام رواج پیدا کرد، کم‌کم به توهین کردن به دیگر امامان علیهم السلام منجر شد، یعنی همان کاری را که خوارج شروع کردند. سلفی‌گری در جریان

ظاهرگرایی ریشه دارد، با تکیه بر آموزه‌های احمد بن حنبل شروع شد. برخی از تندروی‌های امروز «حنابله» به احمد بن حنبل بازگشت می‌کند، زیرا وی با ایستادگی در برابر هر نظر جدید، فقط به کتاب، سنت پیامبر (ص) و گفته یاران پیامبر (ص) اعتنا داشت، در حالی که گروه‌های دیگر، اجتهاد را کاملاً پذیرفتنی می‌دانستند. احمد بن حنبل در برابر برخی از مذاهب اسلامی و متکلمان ایستاد و آنها را متهم کرد و زبان به تکفیرشان گشود. مسیله خلق قرآن نیز تعارض او را با معتزله به حداکثر رساند و معتقد بود که هر کس قایل به خلق قرآن گردد، کافر است. به باور احمد بن حنبل، هر کس بگوید لفظ خواننده قرآن، مخلوق است، پیرو جهمیه و در نتیجه، از بدعتگذاران است. با توجه به این رویکرد می‌توان گفت مردم عوام حنبلی، در پی‌گیری همچون: روش تندروی را آغاز کردند. البته بسیاری

از مباحث اعتقادی سلفیان از مکتب احمد بن حنبل فاصله دارد. موضوعاتی نظیر تنقیص اهل بیت، تکفیر فراگیر مسلمانان بر اساس موضوعاتی نظیر نفی توسل، زیارت، و نذر و قسم. پس از احمد بن حنبل، یکی از پیروان او به نام ابن تیمیه در قرن هشتم، نگرش متفاوتی در امر دین به واسطه آموزه‌های او عرضه داشت. گرچه از اندیشه‌های ابن تیمیه در زمان خودش استقبال نشد، اما نقش بسیار و تاثیر عمیقی بر تفکر سلفیه داشت، او با تفکرات و فتوای خود فتح الباب بزرگی درباره تکفیر، توسل و خداشناسی بر فرقه سلفیه داشت. پس از او ابن قیم جوزیه به این تفکر دامن زد و پیروانی هم داشت اما در ادامه مبنای فکری محمد بن عبدالوهاب نجدی بر این اتمش دامن زد. سلفی‌گری در نجد، موجی از تندروی و سختگیری به راه انداخت که پیروان آن به تکفیر همه مسلمانان پرداختند و تنها مدعی دین اسلام شدند و مذاهب دیگر را اهل بدعت و خارج از اسلام دانستند. این آموزه‌ها با تغییراتی در بعضی مفاهیم و نیز توسعه مفاهیمی از قبیل بدعت و جهاد، باعث شد سلفیه معاصر در وضعیت متفاوت و خاص قرار گیرد و اجتهاد‌هایی عجیب در این زمینه بیان شود. محمد بن عبدالوهاب در منطقه نجد اندیشه تکفیر از حوزه نظر وارد مرحله عمل کرد، در این مرحله، محمد بن عبدالوهاب واژه‌هایی مانند شرک و کفر را به سادگی درباره مسلمانان به کاربرد و خون مال و ناموس آنان را مباح شمرد. رساله‌های اعتقادی وی لبریز از تکفیر نه تنها عوام مسلمانان بلکه علمای اسلامی است. محمد بن عبدالوهاب در تکفیر حتی به مبانی ابن تیمیه نیز وفادار نماند و خون، مال و ناموس مسلمانان را مباح شمرد. وی در کشف الشبهات رسماً علمای اسلام را مشرکان زمان نامیده و حکم تکفیر آنان را صادر کرده است. محمد بن عبدالوهاب صریحاً اعلام می‌کند که بسیاری از اهل این دوران و نیز زمانه گذشته، خود را فریب می‌دهند و می‌پندارند که انتساب آنها به اسلام و گفتن شهادتین، خون و مال آنان را محترم می‌کند. در نتیجه او به فتنه‌ای بزرگ دامن زد که اثراتش تا کنون نیز ادامه دارد .

رشد اندیشه‌های سلفی در اخوان المسلمین مصر

از حسن البنا تا سید قطب اخوان المسلمین مصر را بدون شک باید یکی از مهم‌ترین نقاط عطف فعالیت جریان‌های اسلامی از سلفی تا اعتدالی و اصلاحی دانست. این جنبش اسلامی که توسط حسن البنا بنیانگذاری شد از همان ابتدا حسن البنا متأثر از اندیشه‌های سلفی بود. در واقع حسن البنا در جوانی با مطالعه اندیشه‌های رشید رضا در نشریه المنار به سوی اندیشه‌های سلفی گری تمایل پیدا کرده بود. وی به منظور مقابله با موج فزاینده شرک و الحاد در جامعه مصر، با همراهی جمعی از دوستان و هم‌درسانش در دانشگاه الازهر، حلقه اخوان المسلمین را در ۱۹۲۸ م، تشکیل داد. در این حلقه، عناصر اصلی گفتمان اخوان المسلمین مبتنی بر ضرورت بازگشت به خلافت اسلامی دوره اولیه تاریخ اسلام، ماهیت سیاسی دین اسلام، ضرورت احیای نقش دین در جامعه و مقابله با دین‌زدایی و مدرنیته غربی شکل گرفت. بر این اساس، با تقویت اخوان المسلمین در مصر و سپس شاخه‌های آن در سایر کشورهای اسلامی این اندیشه‌ها به سراسر جهان اسلامی تسری پیدا کرد و موج جدید جنبش‌های سلفی خلافت خواه به وجود آمد.

این مسئله تحت تأثیر تحولات داخلی مصر از جمله کودتای افسران آزاد در سال ۱۹۲۲ میلادی و فراز و نشیب روابط جمال عبدالناصر و اخوان المسلمین و به ویژه متأثر از اندیشه‌های سید قطب منجر به احیای جریان سلفی گری شد. در این میان مسلماً انتشار کتاب «معالم فی الطریق» از سید قطب و جاهلی خواندن نظام‌های سیاسی حاکم بر جهان اسلام و تأکید بر ضرورت گذار از نظم جاهلی به حکومت اسلامی از اهمیت بسیاری برخوردار است. بنابراین سید قطب را باید مهم‌ترین منادی رستاخیر سلفیت برای مبارزه با نظام‌های جاهلی جهان اسلام دانست. اندیشه‌های او چنان بر اخوان المسلمین و سایر مسلمانان تأثیر گذاشت که نظام سیاسی مصر نیز آن را زمینه‌سازی کودتا تلقی کرده و او را زندانی و اعدام کرد. با این وجود اندیشه‌های سید قطب بر نسل جدید جنبش‌های اسلامی به شدت تأثیر گذاشت. (قطب، ۱۳۷۸: ۳۲)

نو سلفی‌گری و شکل‌گیری القاعده

با اشغال افغانستان از سوی شوروی و با آغاز مبارزه مجاهدین افغان با ارتش شوروی و سپس پیوستن عرب افغان‌ها به آنان بنیاد اولیه شکل‌گیری جریان نوسلفی در قالب سازمان القاعده ایجاد شد. حمایت مالی و تجهیزاتی مجاهدین افغان از سوی آمریکا باعث شد هزاران داوطلب را از سراسر جهان بخصوص کشورهای عربی-اسلامی برای ستیز با اشغالگران و کمک به مجاهدین به افغانستان بکشاند. این داوطلبان که در سایه جنگ، تجربه‌های نظامی بسیار به دست آوردند به بین‌المللی شدن جنبش‌های اسلام‌گرا و قدرت‌گیری و گرایش هر چه بیشتر آنها به خشونت نیز منجر شد. (عباسی، ۱۳۹۴: ش ۳۰۴)

حادثه ۱۱ سپتامبر و جهانی شدن سلفی‌گری جدید

حادثه ۱۱ سپتامبر سال ۲۰۱۱ م، مهم‌ترین نقطه عطف فعالیت گروه‌های سلفی در دوره معاصر به حساب می‌آید. در واقع، این حادثه سبب شد که از یک سواندیشه‌های القاعده به عنوان مادر گروه‌های سلفی جدید در سراسر جهان اسلام گستراننده شده و جوانان بسیاری از کشورهای اسلامی که سرخورده از نظام‌های سیاسی ناکارآمد و امیدوار به راه حل اسلام برای رهایی از این شرایط هستند به آن متمایل شوند. از سوی دیگر به تهاجم آمریکا به افغانستان و عراق و تلاش برای دولت‌سازی از بالا و استقرار دولت‌های دموکراتیک در این کشورها بدون توجه به شکاف‌ها و چالش‌های موجود در آنان، موج گسترده‌ای از خشونت‌ورزی و تمایل برای احیای خلافت اسلامی به وجود آمد که اوج آن در قالب گروه داعش متبلور شد.

بحران‌های اخیر غرب آسیا و سلفی‌گری

امروزه سلفی‌گری طیف وسیعی از گرایش‌های سنتی و معتدل تا سلفی‌گری افراطی را در برمی‌گیرد. گروه‌های سلفی که بسیار هم متعدد هستند و با عناوینی همچون «جهادی» و «تکفیری» از آنها یاد می‌شود، با شعار بازگشت به سلف صالح خواستار بازگشت به اصل دین هستند و ابزار و روش آنان قیام به سیف یا جهاد می‌دانند. با این وجود گروه‌های نوسلفی امروزی تنوع و حتی تضاد بسیاری دارند، چنانچه برخی در صدد تغییر نظام سیاسی

در یک کشور اسلامی هستند مانند «جنبش الاسلام» که به دنبال سرنگونی حکومت سوریه است و در حالی که برخی مانند القاعده و داعش، رؤیای تشکیل خلافت اسلامی را دارند. علی‌رغم اختلافاتی که این گروه‌ها با هم دارند در دو دهه اخیر سلفی‌گری رشد بسیاری داشته است و مهم‌ترین نمود و حضور و فعالیت نوسلفی‌ها در بحران‌های غرب آسیا را می‌توان در حضور پررنگ آنان در جنگ‌های داخلی عراق و سوریه مشاهده کرد.

در عراق بعد از سقوط صدام حسین و قدرت گرفتن کردها و شیعیان در سیاست باعث شد که سنی‌ها بالاجبار کنار گذاشته و اکثراً بیکار شده بودند وارد سه استان موصل، صلاح‌الدین، الانبار شدند و برخی از آنها جذب گروه‌های سلفی از جمله داعش شدند و همین همکاری زمینه سقوط بخش اعظمی از عراق و تسلط داعش را موجب گردید. (نیاکوئی، ۱۳۹۴: ش ۴) به این ترتیب القاعده عراق با داعیه تشکیل خلافت اسلامی به تصرف بخش‌های زیادی از عراق ادامه داد به گونه‌ای که موجودیت دولت مرکزی را نیز تهدید نمود.

در سوریه نیز بعد از بهار عربی و رشد و گسترش و اعتراضات مردم سوریه که ناکارآمدی دولت سوریه در مدیریت این بحران همراه بود به مرور ۱۲ گروه مسلح در طلب اعلام آمادگی جهت تکمیل حکومت اسلامی در سوریه کردند و مجموعه‌ای از عوامل مختلف، زمینه شکل‌گیری گروه‌های سلفی جدید را در سوریه به وجود آورد که به یک بحران تمام عیار در این کشور و در منطقه تبدیل شد.

به طور کلی، جنگ‌های داخلی در افغانستان، عراق و سوریه و برخی دیگر از کشورهای اسلامی نشان‌دهنده نقش جریان‌های سلفی در واگرایی در امت اسلامی و جنگ درون تمدنی در جهان اسلام دارد.

نضج جریان‌های واگرا و چرخه بی‌ثباتی، فقر و عدم توسعه در کشورهای اسلامی، فعالیت‌های گروه‌های نوسلفی و سلفی در کشورهای اسلامی و درگیری‌های مداوم آنان با دولت‌های مرکزی عملاً سبب شکل‌گیری دولت‌های ورشکسته و ناکارآمدی در جهان اسلام شده است.

نتیجه‌گیری

تکفر سلفی نوظهور نیست. بلکه این روش فاسد ریشه در ابتدای تولد اسلام دارد. در نتیجه ریشه و بنیان فکری سلفیه باور است که در قرون اولیه اسلام، کسانی که مصداق ایمان ظاهری و زبانی بودند، نه مومن حقیقی قلبی، و از همان ابتدا سیاست اصلی بنی امیه و در راس آنان معاویه بر این مبنا بود، که هدفشان محو و نابود کردن اسلام و دفن نام و ایین حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) از جامعه اسلامی باشد. و به این نتیجه می‌رسیم که بعد از معاویه مروان بن حکم اموی با همین تفکر و در همین راستا قدم برداشته و بعد از او، حجاج بن یوسف ثقفی، استاندار عبدالملک بن مروان در عراق، اسلام ستیزی از درون را با عنوان نهی تبرک و توسل و زیارت قبر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را ترویج دادند. و بعد از او گروهک خوارج این مسیر را ادامه داده تا عصر کنونی که ما در جامعه شاهد خشونت‌های ناشی از این تفکر و جریان هستیم. گروهک‌های سلفی - تکفیری تروریستی و شرور که به اصطلاح خود را یاوران دین خداوند می‌دانند، نه در حوزه باورها، اعتقادات باوری درست دارند. و نه در حوزه اخلاق و عمل دارای رفتار شایسته و مبتنی بر قرآن و شریعت هستند. از این جهت می‌توان به اهداف اختلاف افکنانه و انگیزه‌های غیر الهی آنها پی برد. انگیزه‌هایی که در پرتو حمایت از قومی خاص ظهور یافته است، در حالی که خواسته‌های دشمنان اسلام را اجرا می‌کند. آنها در جهان اسلام موجب تفرقه و واگرایی شده‌اند و آسیب‌های جبران‌ناپذیر به آن وارد کرده‌اند. تفسیر آنان از نصوص دینی، ظاهرگرا و متحجرانه است و با این روش، در عقاید کلامی، گرفتار انحرافات جدی شده‌اند. به زعم آنها، معرفی و افشای جریان بیگانه تکفیر از کلیت امت اسلامی و مقابله با آن ضرورت دارد. تکفیری‌ها در اثبات دعاوی خود و اقناع مخالفان و ارباب ازاد اندیشان و همراه کردن جهان اهل سنت با خویش برای مقابله با پیروان اهل البیت (ص) با ناکامی مواجه شده‌اند.

فهرست منابع

۱. البوطی، محمد سعید رمضان (۱۳۷۵): سلفیه بدعت یا مذهب (نقدی بر مبانی وهابیت)، حسین صابری، چاپ اول، استان قدس رضوی، مشهد
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحليم، (۱۴۰۶ق): منهاج السنه فی نقض کلام الشيعه القدریه، تحقیق محمد رشاد سالم، جامعه الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى، ج اول
۳. ابن عبدربه، فتح الباری (بی تا): بشرح صحیح البخاری، المیمیه، بی جا، ج ۷
۴. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق): معجم مقاییس اللغة، هارون، عبد السلام محمد، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، جلد دوم
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق): لسان العرب، میر دامادی، جمال الدین، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت
۶. تهانوی، محمد بن علی فاروقی حنفی (۱۹۶۶م): موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقیق علی دحروج، چاپ اول: مکتبه لبنان، بیروت. ج اول
۷. الجوهري شافعی، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملایین، بیروت، الطبعة
۸. قرضاوی، یوسف مصطفی (۱۴۲۷ق): دراسة فی فقه مقاصد الشریعة بین المقاصد الکیة والنصوص الجزیة، دار الشروق، قاهره
۹. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ق): صحیح مسلم، تحقیق محمد فواد عبدالباقی، چاپ اول: دارالحديث، قاهره، ج هفتم
۱۰. قطب، سید (۱۳۷۸): نشانه‌های راه، ترجمه سید محمود محمودی، تهران: انتشارات احسان.
۱۱. گل محمدی، علی، محمد رشید رضا (۱۳۹۱): اندیشه سیاسی متفکران مسلمان، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. ج یازدهم
۱۲. النعمانی، ابو عیید الرحمن عبد القوی محمد ظهیر الدین (۱۳۹۲): سلف و مُدعیان سلفیّت، مرکز علمی قلعه کاشف، کابل، زمستان

مقالات

۱۳. خان‌محمدی یونس و جعفری سیدنادر (۱۳۹۵): مقایسه دیدگاه امام خمینی و رشید رضا در باب حکومت اسلامی و پیامدهای سیاسی آن، فصلنامه سیاست متعالیه، دوره چهارم، شماره دوازدهم.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۳۹۰): سلف و سلفی‌گری، ماهنامه درس‌هایی از مکتب اسلام، سال پنجاه و یکم شماره ۱۰، پیاپی ۶۷۱، دیماه.
۱۵. سید نژاد، سید باقر (۱۳۸۹): «سلفی‌گری در عراق و تأثیر آن بر جمهوری اسلامی ایران» فصلنامه مطالعات راهبردی، سال ۱۳، شماره اول.
۱۶. سید نژاد، سید باقر (۱۳۹۰): «رویکردشناسی فلسفی و معرفتی جریان سلفی‌گری»، نشریه فلسفه دین، سال ۸، شماره ۱۱. پاییز و زمستان.
۱۷. عباسی، مجید و بیات، زهرا (۱۳۹۵): دیپلماسی دوگانه آمریکا در برابر جریان‌های بنیادگرای اسلامی از همسویی تا دشمنی، مجله اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۳۰۴.
۱۸. عدالت نژاد سعید و نظام‌الدینی سیدحسین (۱۳۹۰): «سلفیان تفکیری یا الجهادیون: خاستگاه و اندیشه‌ها»، فصلنامه تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۱۳.
۱۹. علیپور، جواد و دیگران (۱۳۹۶): تأثیر اندیشه‌های ابن تیمیه بر خطوط فکری و خط‌مشی گروه‌های سلفی - تکفیری، فصلنامه اندیشه سیاسی اسلام، شماره ۱۲.
۲۰. غفاری، هشتجین، زاهد و علیزاده سیلابی قدسی (۱۳۹۳): مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی جریان سلفی تکفیری (مطالعه موردی داعش)، فصلنامه مطالعات سیاسی جهان اسلام، شماره ۱۱.
۲۱. نیاکوئی، سید امیر (۱۳۹۴): «بررسی عوامل گسترش جریان‌های تکفیری در خاورمیانه»، فصلنامه سیاست جهانی، دوره ۴، شماره.

خلافت عباسیان و نقش علویان، بستر سازی و حضور در خلافت

علی امامی فر^۱

چکیده

پس از نهضت عاشورا، نزاع علویان با انگیزه‌های مختلف، از جمله بر سر امامت و به دست آوردن قدرت، موجب تضعیف موقعیت و محرومیت اهل بیت (علیهم السلام) و در نهایت، تداوم انحراف مسیر امامت و قدرت گرفتن بنی عباس شد. زیدین علی با جدایی از صادقین (ع) و عدم همراهی با آنان اولین تفرقه و اختلاف را میان شیعیان به وجود آورد. فرزندان امام حسن (ع)، ضمن جدایی از اهل بیت (ع) و نزدیکی با بنی امیه نیز در نزاع و تقابل با اهل بیت (ع) فعال بودند و خود را صاحب حق می‌پنداشتند. آنها در این راه با امام صادق (ع) به شدت نزاع و مقابله می‌کردند و از طرفی با ایجاد فرقه زیدیه توسط فرزندانش مثل محمد و ابراهیم و دوری از اهل بیت (علیهم السلام) سبب اختلاف و تشتت بیشتر شیعیان شدند. محمد بن حنفیه نیز ادعای امامت داشت و فرزندانش به ویژه پسر بزرگ او ابوهاشم، در جدایی از اهل بیت (ع) و تقابل سیاسی و فرهنگی با آنها و در نهایت واگذاری حق امامت به بنی عباس و فرستادن بخش زیادی از شیعیان، که از آنها پیروی می‌کردند، به دنبال بنی عباس، ضمن ایجاد اختلاف بیشتر میان شیعیان، موجب مشروعیت بخشیدن و تقویت بنی عباس شدند. بنی عباس با استفاده از واگذاری حق امامت به آنها و محبوبیت اهل بیت (ع) و جذب مردم به خود از یک سو و نیز با بهره‌گیری از اختلاف علویان از دیگر سو توانستند قدرت را در اختیار بگیرند. ضمن تداوم انحرافات در رهبری و امامت امت اسلامی، نسبت به ائمه (ع) و شیعیان آنها سختگیری بیشتری اعمال نمودند.

واژگان کلیدی

علویان، ائمه (ع)، زیدیه، بنی حسن، محمد بن حنفیه، عباسیان، خلافت.

۱. عضو هیئت علمی واحد ساوه، ساوه، ایران.

طرح مسأله

بعد از قیام عاشورا و قیام‌هایی که بعد از آن رخ داد، حکومت بنی‌امیه متزلزل شد و فضای عمومی جامعه اسلامی متوجه اهل‌بیت (علیهم‌السلام) بود و زمینه تشکیل حکومت برای آنها فراهم بود. بنی‌هاشم که شامل فرزندان علی (علیه‌السلام) یعنی بنی‌الحسن، بنی‌الحسین (اهل‌بیت (علیهم‌السلام))، محمد بن حنفیه و نیز بنی‌عباس بودند با دو شعار و هدف مشترک با بنی‌امیه مبارزه می‌کردند؛ یکی این که بنی‌امیه لایق و مستحق حکومت نیستند و دیگری این که امامت و رهبری امت اسلامی، حق اهل‌بیت (علیهم‌السلام) است و آنها لایق این مقام و جایگاه هستند. نتیجه این مبارزات در نهایت، به قدرت رسیدن بنی‌عباس و محرومیت اهل‌بیت (علیهم‌السلام) از حکومت بود. سؤال این است که چرا از مجموع این چهار گروه، عباسیان که در مقابل اهل‌بیت (علیهم‌السلام) جایگاهی نداشتند و به تعبیری حتی امید و طمعی در حکومت نداشتند، به قدرت رسیدند؟

درباره این که چه عواملی سبب به قدرت رسیدن بنی‌عباس شد، سخن زیاد گفته شده است؛ اما سؤال و سخن ما درباره «نقش علویان در به قدرت رسیدن بنی‌عباس» است که در این نوشته به آن پرداخته شده است.

این پژوهش به نحو اجمال درصدد بررسی و تبیین نقش دو گروه از علویان، یعنی محمد بن حنفیه و فرزندان او و بنی‌الحسن در این امر، یعنی تضعیف موقعیت امامت اهل‌بیت (علیهم‌السلام) و به قدرت رسیدن بنی‌عباس است.

اگرچه زید بن علی در ایجاد اختلاف بین شیعیان و مخالفت با رهنمودهای ائمه نیز در این امر دخیل بوده است.

واژه‌شناسی

الف: اهل‌بیت (علیهم‌السلام)

اهل‌بیت در لغت به معنی «کسانی است که به سبب نسب با هم جمع‌اند» و قبل از اسلام نیز کاربرد داشته و در قرآن نیز به کار رفته است. (احزاب: ۳۳ و هود: ۷۳) اهل‌بیت اصطلاحی قرآنی، حدیثی، کلامی و تاریخی است. اگرچه کاربرد این اصطلاح در تاریخ

اسلام بسیار مختلف و متفاوت بوده است، لکن منظور ما از اهل بیت در این نوشته، ائمه معصومین (علیهم السلام) هستند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۴۶۳) کسانی که آیه تطهیر (احزاب (۳۳): ۳۳) در مورد آنها نازل گشته و در زمان مورد بحث، یعنی قدرت یافتن بنی عباس، مراد از اهل بیت امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) است.

ب: بنی الحسن یا حسنین

اصطلاحاً «بنی الحسن یا حسنین» به فرزندان امام حسن مجتبی (علیه السلام) برای بازشناسی از فرزندان امام حسین (علیه السلام) اطلاق می شده است. از میان فرزندان امام حسن (علیه السلام) که نسبتاً زیاد بودند، زید بن الحسن و حسن بن الحسن و فرزندان آنها، به خصوص فرزندان حسن بن الحسن، مثل عبدالله بن حسن و فرزندان در زمینه سیاست فعال بودند. اصطلاح بنی الحسن چیز جدیدی نیست، بلکه از زمان قیام‌های آنها طرفدارانشان این عنوان و اصطلاح را جعل و به کار برده‌اند؛ (محلّی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۵۰؛ اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۱۲، ص ۴۴۵)

ج: محمد بن حنفیه

محمد بن علی بن ابی طالب (علیه السلام) معروف به ابن حنفیه و سه نفر از فرزندان او به نام‌های ابوهاشم عبدالله، حسن و علی در صحنه مسائل سیاسی-اجتماعی و فرهنگی و مذهبی حضور داشته، نقش بازی کردند. (سمرقندی، ۱۴۱۸، ص ۱۰۳)

زیدیه

زیدیه، اصطلاحی است که به پیروان زید بن علی اطلاق می شود؛ اما این فرقه را به عنوان شاخه‌ای از تشیع، فرزندان عبدالله بن حسن سامان دادند. آنها برای جذب طرفداران زید، خود را پیرو زید در مبارزه و جهاد معرفی می کردند.

د: بنی عباس

منظور از بنی عباس در این نوشته، فرزندان عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب هستند که رهبری جریان فعالیت‌های آنها را در دست داشتند. علی بن عبدالله، محمد بن علی و فرزندان محمد؛ ابراهیم بن محمد (معروف به ابراهیم امام)، عبدالله بن محمد ابوالعباس (سفاح) و

ابوجعفر المنصور عبدالله بن محمد. خلفای عباسی از سال ۱۳۲ تا ۶۵۶ بر قسمت بزرگی از جهان اسلام حکومت کردند.

زمینه‌های حضور فرزندان امام مجتبی (ع) در دستگاه خلافت

حقیقت و واقعیت این است که اهل بیت (علیهم‌السلام) بر اساس ملاکی که حضرت علی (علیه‌السلام) بیان فرمودند (نهج‌البلاغه، خطبه ۳ و ۱۳۱) که حکومت از باب مقدمه برای اجرای احکام دین و دفاع از حقوق مردم، یک وظیفه الهی است و اینکه جامعه بدون امام ممکن نیست: «لَا بَدَأَ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰)، به دنبال به دست گرفتن حکومت بودند. ائمه از جمله امام صادق (علیه‌السلام) نیز بر این اساس به دنبال به دست گرفتن حکومت بودند. اگرچه شرایط، از جمله نداشتن یار و یاور، این زمینه را برای او فراهم نیاورده بود (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۲۴۲) و در نتیجه سیاست و روش مبارزاتی ائمه (علیهم‌السلام) از مبارزه نظامی و صریح به مبارزه منفی و فرهنگی، تغییر کرد. این شرایط، زمینه را برای حضور فرزندان امام حسن و محمد بن حنفیه در صحنه سیاسی و اجتماعی فراهم آورد.

میان فرزندان زیاد امام حسن (علیه‌السلام) تنها دو نفر از آنها و فرزندان‌شان به مسائل سیاسی و فرهنگی توجه داشته و نقش ایفا نموده‌اند؛ یکی زید بن حسن و دیگری حسن بن حسن که به حسن مثنی معروف است.

زید بن حسن (۳۰-۵۱۲۰)^۱

بزرگ‌ترین فرزند امام حسن (علیه‌السلام) زید است. او با امام سجاد (علیه‌السلام) هیچ ارتباطی نداشت و با امام باقر (علیه‌السلام) نیز بر سر امامت درگیر شد و رفتار بدی با آن حضرت داشت. حضرت صادق (علیه‌السلام) فرموده‌اند: «زید بن حسن با پدرم در مورد میراث پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله) اختلاف داشت. می‌گفت من از فرزندان حسنم و از شما به میراث پیامبر سزاوارترم؛ زیرا من از نژاد فرزند بزرگ‌ترم باید میراث پیامبر را با من تقسیم کنی و سهم مرا بدهی. پدرم سخن او را نپذیرفت و...». بنا بر روایت مجلسی در بحار، زید

۱. در تاریخ تولدش اختلاف است.

موجب شهادت امام باقر (علیه السلام) شد. (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۰۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۳۲۹) اگرچه خلاف این نیز بیان شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۲۳۰) حسن بن زید فرزندش نیز در به آتش کشیده شدن خانه امام صادق با منصور همراهی داشت. (کلینی، ج ۱، ص ۴۷۲)

این امر باعث شد زید بن حسن به بنی امیه نزدیک شود و بنی امیه هم از او حمایت کنند و در نتیجه وی به دربار بنی امیه رفت و آمد داشت. (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۹۲) این نزدیکی باعث شد او دخترش را به تزویج ولید بن عبدالملک بن مروان درآورد: «... و بنتاً اسمها نفیسه خرجت إلى الولید بن عبدالملک بن مروان، فولدت له.» (ابن عنبه، ۱۳۸۷، ص ۵۰) به همین دلیل چون زید بر ولید بن عبدالملک درآمد او را بر سریر خویش جای داد و یکباره سی هزار دینار به او عطا کرد (ابن عنبه، ۱۳۸۷، ص ۶۶) ابن حجر عسقلانی سیده نفیسه را نوه زید و دختر حسن بن زید دانسته است. (ابن حجر، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۲۷۹) شیخ مفید ضمن تصریح به همراهی زید بن حسن با بنی امیه، این امر را حمل بر تقیه نموده است. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۲)

شیخ مفید مدعی است که زید بن حسن ادعای امامت نداشت تا از دنیا برفت. ایشان شیعیان را در این زمان دو گروه امامیه و زیدیه می داند و بر اساس ملاکات هیچ یک از این دو گروه، زید شرایط امامت را نداشته است؛ زیرا از نظر امامیه امامت با نصّ و نصب است، حال آنکه هیچ نصی درباره ایشان و فرزندان امام حسن (علیه السلام) نرسیده و وجود ندارد و هیچ یک از آنان چنین ادعایی برای خود نکرده اند و اما زیدیه، از دیدگاه آنها پس از علی و حسن و حسین (علیهم السلام) شرط امامت، دعوت به خود و جهاد است و زید بن حسن با بنی امیه مدارا می کرد و از جانب ایشان کارهایی عهده دار می شد و رأی او با دشمنان خود به تقیه بود و با ایشان آمیزش می کرد و این کار (تقیه و آمیزش) در اعتقادات زیدیه با نشانه های امامت سازگار نیست؛ (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۹) اما این امر مانع از ادعای او برای ریاست و بزرگی نبود.

برخی مورخان از جمله شیخ مفید بیان می دارند که زید بن حسن (ع) امور مربوط به صدقات رسول الله (ص) را برعهده داشت. پس از به حکومت رسیدن سلیمان بن عبدالملک

وی به عاملش در مدینه^۱ نوشت: «هرگاه این نامه به دست تو رسید، زید را از تولیت صدقات رسول خدا عزل کن و آن را به یکی از خویشاوندان وی واگذار و او را در این امر یاری کن.» عامل سلیمان فرمان او را اجرا کرد. (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۲۱)

زید از مقام تولیت صدقات معزول شد تا هنگامی که عمر بن عبدالعزیز به خلافت رسید. خلیفه وقت نامه‌ای بدین مضمون برای حاکم خود در مدینه نوشت: «زید بن حسن (ع)، (شخصیت) شریف بنی هاشم و مسن‌ترین آنان است؛ وقتی این نامه به دست تو رسید، صدقات پیامبر (ص) را به او بازگردان و در این کار او را یاری کن.» (مفید، ج ۲، ص ۱۷۶)

در منابع روایی آمده است که حضرت علی (ع) مقرر داشته بود که باید تولیت صدقات او در دست فرزندان فاطمه از فرزندان او باشد (نهج البلاغه، نامه ۲۴) و بعد از آنها در دست شایسته‌ترین فرد از اولاد او باشد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۴۹) تولیت صدقات آن حضرت در زمان ولید بن عبدالملک به زید بن حسن (ع) رسید. در این هنگام بین او و ابوهاشم عبدالله بن محمد بن حنفیه بر سر تصدی امور صدقات اختلاف پیدا شد. ابوهاشم به زید گفت: تو می‌دانی که ما در حَسَب و نَسَب با هم فرقی نداریم. تنها فضیلت تو بر من، این است که تو از فرزندان فاطمه زهراء (سلام الله علیها) هستی و من از این شرف بهره‌ای ندارم؛ ولی این صدقات از آن فاطمه زهرا (سلام الله علیها) نیست، بلکه به امیرمؤمنان علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) تعلق دارد؛ علاوه بر این، حضرت علی (علیه السلام) شرط کرده است که باید تولیت این صدقات در دست فاضل‌ترین و داناترین فرزندان او باشد و من از شما فقیه‌تر و داناتر هستم. هنگامی که این اختلاف پیش آمد، زید روانه دمشق شد و خلیفه اموی را از ماجرا آگاه کرد و ولید به نفع زید بن حسن (علیه السلام) حکم کرد. (عطارد، ۱۳۷۳، ص ۷۵)

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است شنیدم از آن حضرت که می‌فرمود: «عمر بن عبدالعزیز به ابن حزم نوشت که دفتر صدقات و موقوفات علی و عمر و عثمان را به

۱. ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم در خلافت سلیمان بن عبدالملک (۹۶ق) و عمر بن عبدالعزیز حاکم مدینه بود.

سوی او فرستد و ابن حزم فرستاد به نزد زید بن حسن، که به حسب سنّ از همه بنی‌هاشم بزرگ‌تر بود و او را از دفتر صدقه سؤال نمود. زید در جواب گفت: والی بعد از علی، حسن بود و بعد از حسن، حسین و بعد از حسین، علی بن الحسین و بعد از علی بن الحسین، محمد بن علی است، پس به سوی او بفرست و ابن حزم به سوی پدرم فرستاد و پدرم مرا با آن کتاب به سوی او فرستاد تا آن که آن را به ابن حزم تسلیم نمودم». (اردکانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۵)

حسن بن زید (۱۶۸-۸۳)

فرزند زید یعنی حسن بن زید در مقابل علویین کنار بنی‌عباس قرار داشت. حسن بن زید از سال ۱۵۰ تا ۱۵۵ از طرف منصور عباسی امیر مدینه بود. وی غیر از مدینه نیز از طرف منصور امارت نموده است. (ابن‌عنه، ۱۳۸۷، ص ۴۹؛ ابن‌سعد، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۶۰۱؛ مصعب بن عبدالله، ۱۹۹۹، ص ۵۶) وی در مقابل پسر عموهایش یعنی فرزندان حسن مثنی پشیمان و حامی بنی‌عبّاس بود، از میان علویون، او اوّل کسی بود که در تبعیت از بنی‌عباس لباس سیاه پوشید. (ابن‌عنه، ۱۳۸۷، ص ۴۹) هنگامی که سر بریده ابراهیم بن عبدالله را برای منصور آوردند، او کنار منصور بود. (اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۳۰۲) بعد از منصور نیز مورد توجه مهدی قرار داشت و ملازم وی بود. (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۲۰) او متهم به آتش زدن خانه امام صادق علیه السلام است. برخی از نوادگان زید مؤسس حکومت زیدیان در طبرستان بودند.

حسن بن حسن (حسن مثنی، ۹۷-۳۷ق)

حسن بن حسن معروف به «حسن مثنی» دومین فرزند امام حسن (علیه السلام) است. او حضور پررنگی در مسائل سیاسی و اجتماعی نداشت و در شورش عبدالرحمن بن محمد بن اشعث، علیه حجاج بن یوسف شرکت کرد. حسن مثنی در زمان خودش، متولی صدقات امیرالمؤمنین (علیه السلام) بود: «کان وصیّ آیه و ولیّ صدقه جده. إقامته و وفاته فی المدینه». حجاج هنگامی که از جانب عبدالملک مروان امیر مدینه بود، خواست تا عمر بن علی علیه السلام را در صدقات پدر با حسن شریک سازد؛ اما حسن برای دادخواهی

به شام نزد عبدالملک رفت، عبدالملک مقدم او را مبارک شمرد و او را ترحیب کرد و سبب قدوم او را پرسید، حسن حکایت حجاج را بازگو کرد. عبدالملک گفت: این حکومت از برای حجاج نیست و او را تصرف در این کار نرسیده و من کاغذی برای او می‌نویسم که از شرط وقف تجاوز نکند. پس کاغذی در این باب برای حجاج نوشت و حسن را صلّه نیکو داد و رخصت مراجعت داد و حسن با عطای فراوان مکرماً از نزد او بیرون شد. (قمی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۲۴)

ولی فرزندان او به خصوص عبدالله بن حسن و فرزندان او نقش بسیار زیادی در حوادث سیاسی و فرهنگی تاریخ اسلام و به خصوص تاریخ تشیع ایفا نموده‌اند. اگرچه خبر دقیقی از ادعای امامت از طرف وی در دسترس نیست. گفته شده که عبدالملک بن مروان از او واهمه داشت؛ زیرا اهل عراق با او در مکاتبه بوده و او را به امر خلافت دعوت می‌کردند: «و اتهم بمکاتبه أهل العراق و أنهم یمنّونه بالخلافه»؛ ولی فرزندان او به شدت مدعی امامت بودند. به نقل از ابن عساکر، او امامت علی (علیه السلام) در غدیر از زبان رسول خدا به معنی حکومت و قدرت را انکار کرده است: «وقیل للحسن: ألم یقل رسول الله: «من کنت مولاه فعلی مولاه» فقال: بلی و لکن و الله لم یعن رسول الله بذلک الإمارة و السلطان و لو أراد ذلک لأفصح لهم به.» (زرکلی، ۱۹۸۹، ج ۲، ص ۱۸۷؛ سامی بدری، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۱۱۷)

علل رقابت و مخالفت زیدیان با ائمه (علیهم السلام)

همان گونه که گفته شد، زید و حسن فرزندان امام حسن (ع) رابطه خوبی با اهل بیت علیهم السلام نداشتند؛ اما تقابل سادات حسنی با سادات حسینی بیشتر در زمانی بروز کرد که بنی هاشم، اعم از علویون و بنی عباس، با بنی امیه مبارزه می‌کردند. در نشست ابواء^۱، عبدالله بن حسن، (عبدالله محض) پدر نفس زکیه، فعالیت‌های زیادی برای معرفی ایشان به

۱. ابواء، نام روستایی نزدیک وذان میان راه مکه و مدینه که در جنوب غربی مدینه (۱۷۰ کیلومتر) و شمال غربی مکه (۲۰۰ کیلومتر) قرار دارد. قبر آمنه بنت وهب مادر حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) بنا بر مشهور در این محل است. بنی هاشم و به خصوص اهل بیت تعلق خاطر به این مکان داشته‌اند. حضرت باقر و موسی بن جعفر (علیهما السلام) در آن جا متولد شده‌اند.

عنوان خلیفه، امام و مهدی موعود، انجام داد. بنی عباس نیز با ایشان موافق بودند و در این نشست خانوادگی همه با همین عناوین با نفس زکیه بیعت کردند. تنها کسی که از بنی هاشم مخالف این مسئله بود، امام صادق (علیه السلام) بود. امام در جلسه بنی هاشم حضور نداشت و عبدالله بن حسن مخالف حضور ایشان بود و گفت: «کسی را به دنبال جعفر نفرستید؛ زیرا او کار را بر شما خراب خواهد کرد»؛ اما به دلیل شخصیت و جایگاه آن حضرت، مجبور بودند ایشان را دعوت کنند. عبدالله خود اقرار داشت بدون تأیید امام صادق (علیه السلام) کسی او را به عنوان امام نخواهد پذیرفت. عبدالله خطاب به امام صادق گفت: «وَأَعْلَمُ فَدَيْتُكَ أَتُكِّ إِذَا أَجَبْتَنِي لَمْ يَتَخَلَّفْ عَنِّي أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِكَ وَ لَمْ يَخْتَلِفْ عَلَيَّ أَثْنَانٍ مِنْ قُرَيْشٍ». (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۵۹)

امام در این نشست با بیعت گرفتن برای نفس زکیه به عنوان مهدی مخالفت کرد و فرمود زمان این امر (قیام مهدی) نرسیده است. عبدالله از این مخالفت ناراحت شد و امام را به دروغگویی از روی حسادت متهم کرد و گفت: «تو می دانی حقیقت این نیست که می گویی. تو را حسد به این گفتار واداشته است. ابو عبدالله جواب داد: نه، قسم به خدا من حسادت نمی ورزم!» و چون خبر به قدرت رسیدن بنی عباس را بیان کرد، عبدالله به امام اهانت کرد و او را دروغگوی حسود خواند و علم غیب آن حضرت را انکار کرد و گفت: «به خدا ای جعفر! خداوند تو را بر علم غیبش آگاه نگردانیده و تو این سخنان را نگفتی مگر از روی حسادت نسبت به پسر من.» (اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۲۲۶)

گفت و گو و درگیری عبدالله بن حسن و امام صادق (علیه السلام) بر سر این موضوع زیاد و گاهی شدید بوده است. «صفوان جمال گوید: «وَقَعَ بَيْنَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ بَيْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ كَلَامٌ حَتَّى وَقَعَتِ الصُّوْضَاءُ بَيْنَهُمْ وَ اجْتَمَعَ النَّاسُ فَأَفْتَرَقَا عَشِيَّتَهُمَا بِذَلِكَ»؛ میان امام صادق (علیه السلام) و عبدالله بن حسن، سخنی در گرفت تا به جنجال کشید به طوری که مردم اجتماع کردند، امام با عبدالله با این وضع از هم جدا شدند.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۵۵) موسی بن عبدالله ملاقات مکرر و گفت و گوی مفصل پدرش با امام صادق (علیه السلام) را در رابطه با بیعت و حمایت آن حضرت از مهدویت محمد بن عبدالله (نفس زکیه) و انکار و رد امام را نقل کرده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۵۹)

فرقه زیدیه، در حقیقت، به مقدار زیادی ساخته دست سادات حسنی است و می‌توان گفت برخلاف اسم این فرقه، بنیانگذاران آن به عنوان یک فرقه در مقابل شیعه امامیه، همین سادات حسنی بودند. آن‌ها به دلیل حسادت^۱ (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ۳۷۴) و در رقابت بر سر مسئله امامت با امامانی که از نسل امام حسین (علیه السلام) بودند، تلاش کردند و این در حالی بود که روایات زیادی از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در خصوص امامان بعد از او وجود داشت. اصول تفکر زیدیان در موضوع امامت، مثل عدم ضرورت نصّ و نصب امام بعد از امام علی و حسنین (علیهم السلام)، اعتقاد به عدم ضرورت عصمت برای امام، جایز بودن امامت شخص مفضول، خارج کردن امامت از انحصار فرزندان امام حسین و تعمیم آن به فرزندان فاطمه (اعم از حسن و حسین)، جایز بودن حضور دو امام در یک زمان در دو سرزمین (سلطانی، ۱۳۹۰، ش، ص ۲۷۱)^۲ در این قالب، یعنی با هدف تقابل با فرزندان امام حسین، قابل بررسی است.

همان گونه که گفتیم، پس از شهادت زیدبن علی، سادات حسنی مدیریت و رهبری زیدیه را به دست گرفتند و به عنوان رهبران زیدیه نسبت به امامیه، به خصوص حضرت امام صادق (علیه السلام) رفتار نابخردانه و دور از ادب و ایمان داشتند. رفتار عبدالله بن حسن را با ایشان بیان کردیم؛ اوج این رفتار را فرزند او، محمدبن عبدالله (نفس زکیه) با آن حضرت داشت. هنگام قیام، امام را احضار و از آن حضرت درخواست بیعت کرد؛ اما امام از بیعت با او امتناع ورزید. پس از این محمد با ایشان بی حرمتی کرد و دستور داد ایشان را زندانی کنند. (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۸۱) زیدیان (بنی الحسن) چون از امامان از اهل بیت (علیهم السلام) جدا شدند، پشتوانه فکری خود را از دست دادند و خود نیز توان تبیین صحیح و دفاع از عقاید خود را نداشتند، به ناچار منحرف شدند و این امر سبب شد تا آنها در مباحث اعتقادی، تحت تأثیر

۱. مصداق این کلام مولا صاحب الزمان (علیه السلام): «أَمَّا سَبِيلُ عَمِّي جَعْفَرٍ وَوَلَدِهِ فَسَبِيلُ إِخْوَةِ يُوسُفَ»
 ۲. «...با توجه به حسنی بودن یحیی بن حسین و به دلیل آن که محمد نفس زکیه و ابراهیم بن عبدالله اولین امامان حسنی زیدیه محسوب می‌شوند و نیز هر دو در یک زمان و در دو اقلیم امامت داشتند می‌توان این دو اصل را برگرفته از جنبش حسنیان دانست و این گونه نقش جنبش حسنیان را در پیدایش این دو اصل از عقاید فرقه زیدیه یافت.» (ر.ک: الهی‌زاده، جنبش حسنیان، ص ۵۸، ۷۱، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۹ و ۲۵۹)

کامل نظام فکری اعتزال قرار گرفتند، تا جایی که معتزله را بخشی از زیدیه دانسته‌اند. این زمینه از پیش وجود داشت؛ زیرا زید شاگردی واصل بن عطا بانی اعتزال را نموده بود. (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۸۰)

از نظر فقهی نیز مکتب رأی ابوحنیفه، که در عراق نفوذ داشت، مورد قبول زیدیان قرار گرفت. زیدیه معتقد به قیاس هستند و در کنار منابع چهارگانه فقه شیعه «استحسان» و «مصلح مرسله» را نیز قبول دارند. «بدان که اعتقاد زیدیان در اصول کلام، اعتقاد معتزله بود و در فروع با نواصب موافق باشند و نزد ایشان قیاس و رأی و اجتهاد و استحسان دلیل شرعی بود و اکثر مذهب‌شان قیاس و استحسان باشد.» (حسینی رازی، ۱۳۱۴، ص ۱۸۷)

بنی‌الحسن از نظر سیاسی هم فریب آل‌عباس را خوردند؛ زیرا بنی‌عباس از سال ۹۹ که امامت را از ابوهاشم گرفتند و وارث تشکیلات محمدبن حنفیه و ابوهاشم شدند، در خراسان شروع به فعالیت نمودند و آن فرد و این فعالیت را از چشم علویان پنهان می‌کردند. بیعت عمومی بنی‌عباس در سال ۱۲۶ و ۱۲۹ با محمد نفس زکیه، فریبی بیش نبود.

خبر امام صادق (علیه‌السلام) از به قدرت رسیدن سفاح و منصور در مقابل اصرار بیهوده عبدالله بن حسن برای بیعت گرفتن برای پسرش محمدبن عبدالله، از این واقعیت حکایت می‌کند.

در صورتی که آن‌ها به داعیان خود در دوری از داعیان علوی دستور داده بودند، بهترین دلیل بر این امر است. گفته شده ابن‌عباس به فرزندش علی وصیت کرد (۶۸ق) پس از مرگ او، از حجاز خارج شود و از قیام‌های پسرعموهایش، علویان دوری کند. (اخبار الدوله العباسیه، ۱۳۹۱، ص ۱۳۰) محمدبن‌علی، نوه ابن‌عباس در ۱۰۰ قمری وقتی داعی خود را به خراسان می‌فرستاد، به او توصیه کرد از شخصی به نام غالب و یارانش، که در نیشابور از هوادارن و پیروان امام باقر (علیه‌السلام) بودند، دوری کند. او، برادران، فرزندان، داعیان و طرفدارانش در قیام زید (۱۲۲ق) و فرزندش یحیی (۱۲۵ق) شرکت نکردند. ابومسلم که داعی بنی‌عباس بود، هر کس را که مخالف یا حتی احتمال مخالفت با آنها را می‌داد، می‌کشت ولو از دشمنان بنی‌امیه بود که از آن جمله می‌توان به عبدا... بن معاویه بن عبدا... بن جعفر که نواده عبدا... بن جعفر بن ابی‌طالب (ع) است، اشاره کرد. به قولی او را

دستگیر کرد و کشت (اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۱۵۸) و به قولی او را در زندان نگه داشت تا در زندان از دنیا رفت. (ابن سعد، بی تا، ج ۵، ص ۳۹۲)

بنابراین، بنی‌الحسن با جداسدن از ائمه اهل‌البیت از جهت اعتقادی، فقهی و سیاسی به انحراف رفته و شیعیان را گرفتار اختلاف و انحراف نمودند.

نحوه و چرایی ارتباط زیدیان با بنی‌امیه

فرزندان امام حسین (علیه السلام) به دلیل واقعه کربلا نه تنها با بنی‌امیه ارتباط نداشتند، بلکه دشمنی بین آنها به صورت پیدا و پنهان تداوم داشت؛ اما آن گونه که گفته شد، فرزندان امام حسن (علیه السلام) با بنی‌امیه ارتباط داشتند؛ به همین دلیل، فرزندان امام حسن (ع) در قیام زید در کوفه هیچ گونه دخالتی نداشتند. عبدالله بن حسن در مدینه با قیام زید مخالفت کرد و از آن اعلام برائت نمود. (امین، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۷۰)

قیام زید بن علی یکی از نشانه‌ها و بازتاب‌های این دشمنی است. این قیام ضربه محکم و مهلکی بود که سبب شد ده سال پس از قیام و شهادت زید حکومت بنی‌امیه ساقط شد و از بین رفت.

دلایل قیام زید را آن گونه که در منابع تاریخی ذکر شده، می‌توان در این امور یافت: امر به معروف و نهی از منکر، (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۷۱) تغییر وضع جامعه مسلمین که به واسطه حکومت بنی‌امیه از اصول اسلام دور شده بودند و بازگرداندن حکومت اسلامی، انتقام خون کشته‌شدگان کربلا، مقابله و مبارزه با فشار و ستم فراوان بنی‌امیه بر خاندان محمد و فرزندان آن حضرت. هشام و پدرش عبدالملک بن مروان از خون‌ریزترین حکام اموی بودند. حجاج بن یوسف ثقفی در زمان عبدالملک حاکم عراق بود. هشام نیز به شدت مراقب علویان بود تا دست به قیام نزنند؛ (طوقش، ۱۳۹۶، ص ۱۹۲) بنابراین، علاوه بر ظلم عمومی نسبت به همه مردم، نسبت به اهل‌بیت و شیعیان ظلم مضاعف روامی داشت. زید در چنین شرایطی رشد کرده و از این وضعیت بسیار ناراحت بود. این شرایط اجتماعی در قیام زید تأثیرگذار بوده است. از گزارش‌های تاریخی چنین برمی‌آید که زید به دلایل متعدد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۶، ص ۲۲۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۵۰)، ملاقات‌های متعددی با هشام داشته و هر بار از جانب هشام مورد تحقیر و اهانت قرار می‌گرفته. این امر زید را

منقلب و او را به قیام بر ضد بنی‌امیه تحریک و مصمم‌تر می‌کرد. در جلسه‌ای که زید در حضور هشام شرکت کرده بود، به شدت مورد تحقیر و اهانت هشام قرار گرفت؛ از این رو هنگام خروج از مجلس هشام گفت: «هرگز گروهی تیزی شمشیر را ناخوش نداشته جز این که زبون و خوار گشته‌اند و از شام بیرون آمد و چون به کوفه رسید، مردم کوفه گردش انجمن کردند و پیوسته با او بودند تا این که برای جنگ با او بیعت کردند.» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۷۲؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۳۸۸)

قیام زید و فرزندش یحیی و شهادت مظلومانه این دو، تأثیر زیادی در جلب توجه مردم و پیروزی بنی‌هاشم و براندازی حکومت اموی داشت؛ زیرا ده سال بعد از قیام و شهادت زید (۱۲۲ق) حکومت بنی‌امیه (۱۳۲ق) منقرض شد. «شهادت دلخراش یحیی بن زید و رفتار اهانت آمیزی که پس از شهادتش بر کشته او و یارانش کردند، شیعیان خراسان را سخت متأثر ساخت، به طوری که مردم خراسان هفت روز بر یحیی سوگواری نمودند و در عزای او جامه سیاه پوشیدند و در آن سال هیچ کودکی در خراسان متولد نشد مگر این که نام او را یحیی یا زید گذاشتند.» (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۷۲) ابومسلم خراسانی از این موقعیت استفاده کرد و مردم خراسان را جمع نمود و وعده داد که انتقام خون یحیی را از کشتگان او خواهد گرفت؛ در حقیقت، خون یحیی، بهانه تحریک مردم شد و آتش غضب را در نهاد مردم روزبه‌روز شعله‌ور ساخت و در نتیجه، جمع کثیری از مردم خراسان را بر ضد بنی‌امیه همداستان نمود؛ در حقیقت، قیام زید و سپس یحیی، یکی از علل اصلی سقوط و هلاکت بنی‌امیه گردید. «نیروی هواخواه زید (علیه‌السلام) در واقع اساس به ثمر رسیدن انقلاب عباسیان بود.» (مسعودی، مروج‌الذهب، ج ۳، ص ۲۱۳؛ فقیه محمدی جلالی، قیام یحیی بن زید، ص ۱۳۳؛ ناجی حسن، ثورة زید بن علی علیه السلام، ص ۱۵۲)

کارل بروکلمان می‌گوید: «علی‌رغم این که امیر عراق، یوسف بن عمر ثقفی، توانست قیام زید را پس از کشتن وی در یک نبرد خیابانی به آسانی سرکوب کند، حق این است که این نهضت آغاز سلسله‌ای طولانی از نهضت‌های شیعی است که به سقوط امویان منجر شد.» (زعیم الخیرالله، فرقه زیدیه و ارتباط آن‌ها با زید بن علی (علیه السلام)، معرفت، شماره ۸۶) فله‌اوزن معتقد است قیام زید بن علی یکی از قیام‌هایی است که پایه‌های حکومت

اموی را لغزاند و علت اصلی برای قیام ابومسلم خراسانی و یاران او در خراسان بود که پرچم انقلاب بنی عباس را برافراشتند. (همان)

بنی الحسن بعد از به قدرت رسیدن بنی عباس و بر سر حکومت با بنی عباس درگیر شدند و قیام زید را الگوی خود قرار دادند و پس از آن به تأسیس مکتب زیدیه اقدام نمودند.

زمینه‌سازی و همکاری زیدیان با دستگاه عباسی

پس از واقعه عاشورا بنی هاشم به مبارزه با امویان اقدام می‌کردند که این مبارزات با شدت و ضعف و پیدا و پنهان و فردی و جمعی و با اهداف مختلف تداوم داشت. بنی عباس، محمد بن حنفیه، بنی الحسن و فرزندان امام حسین (ع) گروه‌هایی بودند که علیه بنی امیه فعالیت می‌کردند.

بنی عباس

حضرت امام عسکری (علیه السلام): بنی عباس همچون بنی امیه می‌دانستند که در خلافت حقی نداشته و ندارند. (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۱۹۷)

پیشینه مطرح شدن حق حکومت برای عباسیان از زمان خلفا مطرح شد. خلفا می‌کوشیدند تا عباس عموی پیامبر را بخرند و او را در مقابل علی (علیه السلام) قرار دهند. خلیفه اول و اطرافیانش برای جذب عباس و جدا کردن او از علی (علیه السلام) کوشیدند و به او وعده‌ی مشارکت در حکومت دادند: «و لقد جئناک و نحن نرید أن لک فی هذا الأمر نصیباً یكون لک و یكون لمن بعدک من عقبک إذ کنت عم رسول الله؛ ما با این هدف نزد تو آمده‌ایم تا از این امر (حکومت) بهره‌ای نصیب تو و فرزندان تو گردد؛ چون تو عموی پیامبر هستی.» (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۵) اگرچه عباس به این دعوت قاطعانه پاسخ منفی داد و به امام علی (علیه السلام) پیشنهاد بیعت داد: «یا ابن‌أخی، هلمَّ إلی أن أبایعک فلا یختلف علیک اثنان» (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۳۶؛ بلاذری، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۵۸۶) و اشعاری در حقانیت خلافت امام علی (علیه السلام) سرود؛ (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۲۴؛ ابن‌اثیر، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۶۲۱) ولی نطفه این تصور را در ذهن او و فرزندان او کاشت. آن گونه که عضویت برخی افراد در شورای خلافت توسط عمر، برای آنها ذهنیت حقانیت

برای خلافت را ایجاد کرد. (مفید، ۱۴۱۳، ص ۹۷؛ ابن عبد ربّه، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۸۶؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۲۹-۳۰)

البته عمر به این بسنده نکرد و غیرمستقیم عبدالله بن عباس را نیز به ادعای خلافت تحریک می کرد. (طبری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۲۲)

البته ظاهراً ابن عباس هم برای خود قائل به حق بود. وی در مناظره‌ای که بین او و عمر رخ داد، همه بنی هاشم از جمله بنی عباس را هم جزء اهل بیت (علیهم السلام) دانست؛ زیرا آیه تطهیر درباره آنها نازل شده است. (أخبارالدولة العباسیة، ص ۳۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۱، ص ۷۲) این در حالی بود که ابن عباس اهل خبر و تفسیر بود و می دانست که آیه تطهیر ویژه برای پنج تن: پیامبر، علی، فاطمه، حسن و حسین (علیهم السلام) است. (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۴۶۳) و نیز جالب است که ابن عباس با امام حسین (علیه السلام) همراهی نکرد و هیچ ارتباطی با امام سجاد (علیه السلام) نداشته و هیچ سخنی از او درباره ارتباط با آن حضرت شنیده نشده است. ارتباط و حشرونشر او با محمدبن حنفیه، رقیب امام سجاد و مدعی امامت بود و او را به ادعای امامت تشویق می کرد.

معاویه نیز شیطنت کرد و برای تحریک ابن عباس به شورش و جدا کردن او از امام علی (ع)، به او نامه‌ای نوشت و وی را به خلافت شایسته تر خواند. (ابن اعثم، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۱۵۲) علاوه بر این، ابن عباس ادعاهای نابجای دیگری هم داشته که مورد تعجب و رد امام باقر (ع) قرار گرفته است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۷۸)

با این همه آنها نتوانستند مشروعیت لازم را برای مقبولیت اجتماعی به دست آورند. عباسیان برای فعالیت سیاسی مستقل فاقد مشروعیت بودند و خود نیز بر این حقیقت واقف بودند و مجبور بودند خود را به اهل بیت و شیعیان منتسب و ذیل آنها تعریف کنند. خاندان عباسی دو بار (سال‌های ۱۲۶ و ۱۲۹) با محمدبن عبدالله معروف به نفس زکیه بیعت کردند. (اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۲۲۷ و ۲۵۹ و ۱۸۵ و ۱۸۸)

قبلاً هم به این مطلب اشاره شد که با این کار، بنی الحسن فریب آل عباس را خوردند؛ زیرا بنی عباس از سال ۹۹ که امامت را از ابوهاشم گرفتند و وارث تشکیلات محمدبن حنفیه و ابوهاشم شدند، در خراسان شروع به فعالیت نمودند و آن فرد و این فعالیت را از چشم

علویان پنهان می‌کردند. بیعت عمومی بنی‌عباس در سال ۱۲۶ و ۱۲۹ با محمد نفس زکیه فریبی بیش نبود.

در صورتی که طبق گفته و وصیت ابن‌عباس به فرزندش علی (۶۸ق) پس از مرگ او، از حجاز خارج شود و از قیام‌های پسرعموهایش، علویان دوری کند. محمدبن‌علی، نوه ابن‌عباس در ۱۰۰ قمری وقتی داعی خود را به خراسان می‌فرستاد، به او توصیه کرد از شخصی به نام غالب و یارانش که در نیشابور از هواداران و پیروان امام‌باقر(علیه‌السلام) بودند، دوری کند. او، برادران، فرزندان، داعیان و طرفدارانش در قیام زید(۱۲۲ق) و فرزندش یحیی(۱۲۵ق) شرکت نکردند. ابو مسلم که داعی بنی‌عباس بود، هرکس را که مخالف یا حتی احتمال مخالفت با آنها را می‌داد، می‌کشت ولو از دشمنان بنی‌امیه بود که از آن جمله می‌توان به عبدا... بن معاویه بن عبدا... بن جعفر که نواده عبدا... بن جعفر بن ابی‌طالب(ع) است، اشاره کرد. به قولی او را دستگیر کرد و کشت (اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۱۵۸) و به قولی او را در زندان نگه داشت تا در زندان از دنیا رفت. (ابن‌سعد، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۹۲)

آنها به پایگاهی مشخص و مستقل نیاز داشتند که به آنها مشروعیت ببخشد. این پایگاه را از سال ۹۹ بر اساس وصیت ابوهاشم عبدالله بن محمدبن حنفیه به وجود آوردند. ابوهاشم محمدبن علی بن عبدالله بن عباس را وصی خود قرار داد. مطابق این وصیت، ابوهاشم پیروانش را به حمایت و فرمانبری از محمدبن علی عباسی فراخواند و به این حال مجموعه پیروان و داعیان ابوهاشم در اختیار عباسیان قرار گرفت و با این زمینه توانستند قدرت را در اختیار بگیرند.

محمدبن حنفیه

عملکرد محمدبن حنفیه و فرزندانش در تقابل با اهل بیت و همراهی با بنی‌عباس و نیز فرزندان امام حسن در تقابل با امام صادق(علیه‌السلام) زمینه را برای به قدرت رسیدن بنی‌عباس فراهم آورد. محمدبن حنفیه از جهت فکری منحرف از امامت بود. او با این که می‌دانست جایگاه امامت را ندارد، باز ادعای امامت داشت. (مسعودی، ۱۴۲۶، ص ۱۵۵؛

اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۱۲۳)

او خود را هم سطح امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) می دانست و ادعای علم امامت داشت و یا علم آن‌ها را انکار می کرد و امام حسن (علیه السلام) او را توبیخ کرد. (کشی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۷۶) او با امام حسین (علیه السلام) نیز مشکل داشت (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۵۴، ص ۳۳۳) و از او ادعای میراث پدرش را نمود. (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶۰) محمدبن حنفیه نه تنها خود در واقعه کربلا با امام حسین (علیه السلام) همراه نشد، بلکه مانع از رفتن فرزندانش همراه امام حسین (علیه السلام) شد. (ابن سعد، بی تا، ج ۱، ص ۴۵۱) ادعای امامت در مقابل امام سجاد (ع) و کشیده شدن قضاوت به حجر الاسود، مشهور است. (ابن بابویه، ۱۴۰۴، ص ۶۱) او خود را مهدی موعود می دانست (کشی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۶۰) و هنگامی که او را مهدی خطاب می کردند، رد و انکار نمی کرد. (ابن سعد، بی تا، ج ۵، ص ۷۰) خانواده او نیز چنین اعتقادی داشتند. (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۵۴، ص ۳۴۸) ابن سعد نوشته است که در سال ۶۸ چهار پرچم در مراسم حج برافراشته شده بود: پرچم محمدبن الحنفیه، عبدالله ابن الزبیر، نجدة الحروری و بنوأمیه. (ابن سعد، بی تا، ج ۲، ص ۴۹)

رابطه محمدبن حنفیه و بنی عباس

محمدبن حنفیه از ابتدا بعد از شهادت امام علی (علیه السلام) از برادرانش، فرزندان زهرا دوری می جست. خود را به بنی عباس نزدیک نموده و با آنها همنشین بود. (کشی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۷۶) این موضوع به خصوص بعد از شهادت امام حسین (علیه السلام) شدت یافت. (ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۴۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۲۱۴ و ۲۱۶) ابن عباس او را بر ادعای امامت و تساوی با حسنین تحریک می کرد. امام حسن (ع) در موردی او را به شدت توبیخ نمود. (کشی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۷۶) او بر ابن عباس نماز خواند: «و صلی علیه محمدبن الحنفیه و سماه ربانی هذه الأمة.» (ابونعیم، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۱۷۹؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۷۳، ص ۲۱۸)

ابوهاشم عبدالله بن محمد

فرزند او ابوهاشم عبدالله، زیدبن علی را برتر از امام صادق (علیه السلام) می دانست. علم الهی امام صادق (علیه السلام) را انکار می کرد و این علم را برای زید می دانست. (حمیدی،

۱۴۲۳، ج ۱، ص ۲۵۲) بنا بر نقلی، او به صراحت ادعای جانشینی پیامبر را داشت و امامت امام باقر و اهل بیت (علیهم السلام) را انکار کرد. (ابن حیون، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۸۴) او در برخورد با زید بن الحسن خود را برای تصدی امور صدقات امیرالمومنین (علیه السلام) برتر و شایسته‌تر می‌دانست. (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۱۹، ص ۳۷۵)

ابوهاشم پس از فوت پدر (۸۱ق)، سازمان دعوت را تنظیم کرد و دعوت خود را در عراق و خراسان متمرکز نمود. (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۲۹۷) طرفدارانش مخفیانه با او ملاقات یا مکاتبه می‌کردند و هدایا و خمس خود را می‌فرستادند. (ابن قتیبه، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۴۹) ابوهاشم در ۹۶ قمری به دست ولید بن عبدالملک خلیفه مروانی، مسموم شد و فوت کرد. (بلاذری، ۱۳۹۴، ص ۲۷۳-۲۷۵)

ابوهاشم امامت را به محمد بن علی عباسی واگذار کرد (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۳۲، ص ۲۷۱) و نوشته‌ها و یادداشت‌های خود را به او داد و شیعیان را به سوی هدایت کرد و چون علی وفات نمود به فرزندش ابراهیم معروف به ابراهیم امام وصیت کرد و ابومسلم خراسانی مردم را به بیعت ابراهیم فرامی‌خواند. (ابن خلکان، بی تا، ج ۴، ص ۱۸۷ و ۱۸۸؛ صفدی، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۱۰۳) ابومسلم، داعی بنی عباس نیز این وصیت‌نامه را دلیل بر حقانیت بنی عباس می‌داند. (صدرالافاضل، ۱۳۷۴ش، ص ۲۰)

این بزرگ‌ترین خیانت ابوهاشم به اهل بیت (علیهم السلام) و بزرگ‌ترین خدمت به بنی عباس بود و زمینه خلافت آنها؛ زیرا با این انتقال، آنها برای خود حق و مشروعیت قائل شدند و شروع فعالیت جدی آنها از اینجا شروع شد. «قال عیسی: فذلک سببنا بخراسان». (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۵۴، ص ۳۶۷) سمیره مختار نوشته است: «و کانت سنه ۹۸ هـ السنه الفاصله فی تاریخ العلاقات بین البیتین العلوی والعباسی؛ و سال ۹۸ همان سالی است که میان روابط دو خاندان علوی و عباسی جدایی ایجاد شد.» (مختار الیثی، ۱۴۲۸، ص ۹۲)

انحراف فکری فرزندان محمد بن حنفیه

فرزندان محمد بن حنفیه علاوه بر جهت سیاسی، از جهت فکری و اعتقادی نیز منحرف بودند. یکی از فرزندان ابوهاشم عبدالله مؤسس اعتزال و فرزند دیگرش حسن بنیانگذار مرجئه بود. (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۳۸۱)

آیت‌الله جعفر سبحانی این موضوع را از منابع متعدد، نقل، بررسی و تأیید کرده است. از جمله نوشته است: «و از فرزندان علی (علیه السلام)، ابوهاشم عبدالله پسر محمد بن حنفیه است و او کسی است که واصل [بن عطا] از او بهره‌مند بوده و همراه او در مکتب بوده و از او و پدرش استفاده برده است.

همچنین برادرش حسن بن محمد که استاد غیلان (الدمشقی) (ابن عساکر، ۳۷۵، ۱۳، ۱۴۱۵؛ صفدی، ۱۴۰۱، ج ۱۶، ص ۲۶۷) بوده و تمایل به ارجاء داشته است. «(سبحانی، بی تا، ج ۳) ابن عساکر نوشته است: «و هو أول من تكلم فی الإرجاء.» (سبط بن جوزی، ۱۴۱۸، ص ۲۷۰) در مجموع محمد بن حنفیه و فرزندانش از جهت سیاسی و فرهنگی موجب تضعیف اهل بیت (علیهم السلام) و تقویت دشمنان و رقبای آنها، یعنی بنی عباس و مانع به قدرت رسیدن اهل می شدند.

قیام زید

اگرچه قیام‌هایی از سوی شیعیان علیه دستگاه اموی، همانند قیام توابین و مختار رخ داد، قیام زید در سال ۱۲۲ در کوفه، اولین قیام رسمی و علنی از طرف علویان بود. قیام یحیی به دنبال و تداوم قیام پدرش در خراسان در سال ۱۲۵ رخ داد. این قیام‌ها، به خصوص قیام یحیی در خراسان، آخرین ضربه‌های مهلک و مؤثر را بر پیکر نیمه‌جان بنی امیه وارد و زمینه علنی شدن دعوت عباسیان را فراهم آورد.

شکل‌گیری زیدیه

با روی کار آمدن بنی عباس و بیدار شدن بنی‌الحسن از خواب غفلت و فریبی که از بنی عباس خورده بودند، با آنها به تقابل پرداختند. از آن جا که همه هاشمیان (غیر از امام صادق (علیه السلام))، حتی ابراهیم امام، عباسیان و سفاح و منصور با نفس زکیه به خلافت بیعت کرده بودند، فرزندان امام حسن (علیه السلام) خلافت را حق خود دانسته، عباسیان را غاصب حق خویش می‌شمردند. حسنیان از فضای به وجود آمده از قیام زید و یحیی استفاده نموده، خود را پیرو زید قلمداد کردند؛ زیرا اساس دعوت زید قیام به شمشیر بود و با اعلام پیروی از زید، مردم را به خود و جهاد فرامی خواندند.

قبل از شکل‌گیری قیام سادات حسنی، چیزی به نام «مکتب زیدیه» وجود نداشت و اگر از زیدیان سخنی به میان می‌آمد، افرادی بودند که در نهضت زید شرکت نموده و با آن جناب همراهی کرده بودند. (الاهی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۸ و ۲۲۹)

عنوان «زیدیه» نه از طرف شخص زید و نه از طرف پیروان صدر اول او، بر این گروه اطلاق نشده، بلکه یا از سوی پیروان و خون‌خواهان بعد از او در مورد آنان به کار رفته است و یا از طرف دستگاه حکومتی، بعد از قیام زید بن علی، این نام را بر هر قیام و انقلاب ضداموی اطلاق کردند (سلطانی، مصطفی، ۱۳۹۰ ش، ص ۲۴؛ حسینی تهرانی، ۱۳۶۵ ش، ص ۷۰۲).

این‌ها (زیدیه) جماعت متحدی را تشکیل ندادند، مگر پس از هنگامی که رهبری روحانی ایشان را رجالی از علویان برعهده گرفتند و این وصف دو تن علوی را شامل می‌گردد: نخستین ایشان حسن بن زید است، که در حوالی سال ۲۵۰ هجری دولت زیدیه جنوب بحر خزر را تأسیس کرد. (کریمیان، ۱۳۸۹ ش، ص ۳۷۳).

تعامل و مدارای ائمه (علیهم السلام) با زیدیان

زیدیه در عین حال که اختلافاتی با امامیه داشتند، از نزدیک‌ترین فرقه‌ها به امامیه بوده‌اند و نسبت به سایر فرق، اختلافات کمتری با امامیه دارند؛ از این رو تعاملات بهتر و نزدیک‌تری بین امامیه و آن‌ها وجود داشته است؛ البته در مکتب امامیه، ملاک تعامل با همه فرقه‌ها، بر اساس یک آموزه کلی است که از قرآن و مکتب اهل بیت «علیهم السلام» گرفته شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «مردم را با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت بخوان و با بهترین شیوه با آنان مجادله کن؛ زیرا پروردگار تو به کسانی که از راه او منحرف شده‌اند آگاه‌تر است و هدایت‌یافتگان را بهتر می‌شناسد.» (نحل (۱۶): ۱۲۵) و نیز فرموده است: «عفو را پیشه کن و به نیکی فرمان ده و از جاهلان اعراض کن.» (اعراف (۷): ۱۹۹)

در سیره رسول خدا (ص) نیز همین اصل حاکم است. «خداوند مرا به مدارای با مردم فرمان داده است، آن گونه که به پا داشتن بایدها و واجبات فرمان داده است.» (کلینی، ۱۴۰۷ ج ۲، ص ۱۱۷) پیامبر در رفتار و دعوت خویش بسیار با صبر و حوصله و

مدارا با مردم و کفار برخورد می کردند تا جایی که یکی از علل پیروزی اسلام را همین نحوه برخورد پیامبر دانسته اند؛ «به سبب رحمت خداست که تو با آنها اینچنین خوشخوی و مهربان هستی. اگر تندخو و سخت دل می بودی، از گرد تو پراکنده می شدند. پس بر آنها بیخشای و برایشان آموزش بخواه و در کارها با ایشان مشورت کن و چون قصد کاری کنی بر خدای توکل کن، که خدا توکل کنندگان را دوست دارد.» (آل عمران (۳): ۱۵۹) امیرالمؤمنین (علیه السلام) خود بهترین الگو در تعامل با مخالفان است، به خصوص کسانی که از روی جهالت مخالفت می کردند. از آن حضرت نقل شده است که در برخورد با خوارج فرمودند: «بعد از من با خوارج نجنگید؛ زیرا کسی که در جست و جوی حق بوده و خطا کرده، مانند کسی نیست که طالب باطل بوده و آن را یافته است.» (نهج البلاغه، خطبه ۶۱)

نوع نگرش امام صادق (علیه السلام) و برخورد آن حضرت با اندیشه‌ها و نحله‌های فکری در روزگار خود، که گروه‌های فکری بسیار اندیشه خود را عرضه می داشتند و با مبانی اندیشه شیعی و اسلامی به مخالفت می پرداختند، همراه با مدارا و سعه صدر بود؛ به عنوان نمونه برخورد یکی از شاگردان آن حضرت، مفضل بن عمرو با ابن ابی العوجا و نظر او در بیان حلم و بردباری امام صادق (علیه السلام) و تحمل نظرات مخالفان است، که درس آموز است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۵۷) این اصل می تواند به عنوان یک الگو در تعامل با سایر فرق و مذاهب مورد عمل قرار گیرد. ائمه (علیهم السلام) و به پیروی از آنها، علمای شیعه در برخورد با فرق مختلف، از جمله فرقه زیدیه، بر این اساس عمل نموده اند.

مکتب اهل بیت (علیهم السلام) بدون دست برداشتن از ادعای انحصار حقانیت، همواره پیروان خود را به تساهل و مدارا با هم نوعان فرامی خواند و دامنه مدارا را به تمام پیروان دیگر ادیان گسترش می دهد.

پس از شهادت زید، سادات حسنی مدیریت و رهبری زیدیه را به دست گرفتند و به عنوان رهبران زیدیه نسبت به امامیه، به خصوص امام صادق (علیه السلام) رفتار نابخردانه و دور از ادب و ایمان داشتند؛ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۸۱) اما امام صادق با حلم و بزرگواری با آنها

برخورد می‌کرد. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۵۵؛ ج ۱، ص ۳۵۸) ائمه (علیهم السلام) با سادات حسنی بسیار با محبت و خویشتن‌دارانه رفتار می‌کردند؛ زیرا سادات حسنی را افرادی مؤمن و حقجو، ولی گمراه می‌دانستند، برخلاف برخی عالمان فاسد امثال ابوالجارود؛ بنابراین بین این دو گروه تفاوت قائل بودند. (صفری، تاریخ و تمدن اسلامی، ش ۲۰) تحمل و پاسخ منطقی به انتقادهای تند زیدیان نسبت به عقائد امامیه و ردیه‌نویسی‌های آن‌ها نسبت به امامیه، جلوه‌های دیگری از این مداراست.

دو فرقه شیعی امامیه و زیدیه، هم دارای مشترکات و هم دارای اختلافات بوده و هستند. این وضعیت موجب تعامل و همگرایی بین این دو فرقه گردیده است. از مشترکات آنان می‌توان به این امور اشاره کرد. رهبران این دو فرقه، پیوند سببی نزدیکی با هم داشتند. هر دو فرقه تقریباً دارای هدف مشترکی بودند؛ یعنی تشکیل حکومت عدل اسلامی توسط اهل بیت پیامبر (علیهم السلام)، اگرچه در روش دارای اختلاف بودند؛ یکی دیگر از مشترکات زیدیه، به خصوص فرقه جارودیه و امامیه، اشتراک در موضوع امامت حداقل در مورد امامت حضرت علی و حسنین (علیهم السلام) است. این موضوع زمینه اشتراک در بسیاری از مبانی دینی و عقیدتی بین زیدیان و امامیه را فراهم آورده است؛ زیرا میراث معرفتی و عقیدتی و نیز مبانی فکری زیدیه و امامیه برگرفته از اهل بیت (علیهم السلام) است، این دو گروه ناگزیر به همکاری و تعامل علمی بودند؛ به بیان دیگر، علاوه بر سه امام مشترک، سایر امامان امامیه مورد توجه زیدیان بوده‌اند. زیدیان هر چند به امامت آنان باور نداشته‌اند، جایگاه علمی امامان امامیه را هیچ‌گاه انکار نکرده و مرجعیت علمی آنان را پذیرفته‌اند. شخص زید که امام صادق (علیه السلام) را به رهبری و امامت سیاسی قبول نداشت، به صراحت می‌گفت: «جَعْفَرٌ إِمَامُنَا فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ؛ جعفر امام ماست در بیان حلال و حرام (احکام دین)». (کشی، ۱۳۶۳، ص ۳۶۱) حتی برخی از رهبران و امامان زیدیه نزد ائمه امامیه تلمذ کرده‌اند؛ برای نمونه، یحیی بن عبدالله محض (امام زیدیه) از شاگردان امام جعفر صادق (علیه السلام) بوده و از آن حضرت بسیار روایت نقل کرده است. وی در دامن امام صادق تربیت یافته بود. او از امام صادق به نام «حیب» یاد می‌کرد و وقتی می‌خواست از قول امام حدیثی روایت کند می‌گفت: «حدثنی حیبی جعفر بن محمد». امام

صادق او را به عنوان یکی از اوصیای خود معرفی کرده بود. (اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۳۸۸) ناصر کبیر (از امامان زیدیه) از شاگردان و مریدان ائمه (علیهم السلام) بوده و شیخ طوسی او را از اصحاب امام هادی (علیه السلام) دانسته است. (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۵) ابن اسفندیار نوشته که ناصر مدتی نیز در محضر امام عسکری (علیه السلام) علم آموخته است: «با آن که او را اشعار بسیار و فضل وافر بود، مدت مدیدی در محضر امام الحسن بن علی العسکری صلوات الله علیهما اقتباس علوم کرد»؛ (ابن اسفندیار، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۸) بنابراین ناصر کبیر علاوه بر مصاحبت با امام هادی (علیه السلام)، از شاگردان امام حسن عسکری (علیه السلام) نیز بوده است.

ابن داوود حلی بیش از ۲۵ نفر از راویان زیدی را نام می برد که از طریق آنان بسیاری از روایات ائمه در منابع امامیه وارد شده است؛ (ابن داود حلی، ۱۳۴۲، ص ۵۳۳) افزون بر این، در منابع زیدیه بسیاری از روایات از امامان اختصاصی امامیه، همچون روایات امام سجاد، امام باقر، امام صادق و امام کاظم (علیهم السلام) در موضوعات گوناگون انتشار یافته است. (اطروش، ۱۴۱۸، ص ۷۵) در مقابل علمای شیعه نیز از زیدیه و امامان آنها به نیکی یاد کرده اند.

اولین برخورد تعاملی با زیدیه، تعاملی است که امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) با شخص جناب زید داشته اند. بر اساس اخبار و روایاتی که در منابع معتبر نقل شده، با این که زید نسبت به آن دو بزرگوار مطیع کامل نبود. (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۷۳) بنا بر قولی، امید و انتظار امامت و رهبری داشت؛ (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۲، ص ۳۷۳) ولی آنها نسبت به ایشان با محبت و مدارا برخورد می کردند. (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۴ و ۳۵۶) امام باقر (علیه السلام) هنگام شهادت، به امام صادق (علیه السلام) در مورد زید، به مدارا امر نمود: «طولی نمی کشد که بعد از من زید ادعای امامت می کند، او را به حال خود واگذار و با او (درباره امر امامت) نزاع مکن؛ زیرا عمر او کوتاه خواهد بود.» (مسعودی، ۱۴۲۸، ص ۳۴۱) امام صادق (علیه السلام) نیز نه تنها نسبت به زید با مدارا برخورد می کردند، بلکه نسبت به بازماندگان کشته شدگان همراه زید نیز توجه داشتند و به آنها کمک می کردند. عبدالرحمن بن سیابه گوید: «امام صادق (علیه السلام) پول هایی به من داد و دستور داد تا آن

را میان خانواده شهیدانی که در قیام عموییش زید (علیه السلام) به شهادت رسیده‌اند، تقسیم کنم و من این کار را انجام دادم.» (کشی، ۱۳۶۳، ص ۱۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۶، ص ۱۹۴؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۷۳) با توجه به این که برخی از سران زیدیه مانند ابوالجارود، از شاگردان امامین صادقین (علیهما السلام) بودند، زمینه نزدیکی بیشتری بین آن‌ها وجود داشت و همین امر موجب شد تا از آن حضرات نقل حدیث نموده، سبب نزدیکی بیشتر بین آن‌ها را فراهم آورد. اگرچه بعداً و به مرور زمان جدایی بین آن‌ها بیشتر شد.

ائمه (علیهم السلام) و شاگردان مکتب آن‌ها می‌کوشیدند تا با منطق و استدلال با زیدیه گفت‌وگو کنند و انحرافات آن‌ها را تبیین و روشن‌گری نمایند. برخی از اصحاب، با قصد نزدیک کردن دو گروه زیدیه و شیعیان، خدمت امام صادق (علیه السلام) پیشنهاد به عهده گرفتن رهبری زیدیه را عرضه کردند و گفتند: همانا طائفه زیدیه مردمی معروف و با تجربه هستند و مردم نیز آن‌ها را مشهور کرده‌اند، هیچ یک از افراد امت محمد (صلی الله علیه و آله) نیست که نزد آن‌ها محبوب‌تر از شما باشد، اگر صلاح بدانید آن‌ها را به خود نزدیک ساخته، متوجه خویش‌تر کنید؟! حضرت در جواب آن‌ها فرمود: اگر این مردم سبک‌مغز بخواهند ما را از علم و دانش خود بازدارند و ما از آن‌ها پیروی کنیم و به سوی وادی نادانی خود کشند، نه خوشامدی به آن‌ها می‌گوییم و نه آن‌ها را می‌پذیریم؛ اما اگر مطیع ما باشند و گفتار ما را بپذیرند و منتظر امر (ظهور و خروج) ما باشند، باکی نیست.» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۱۶۰)

علمای شیعه نیز به پیروی از ائمه (علیهم السلام)، تلاش داشته‌اند تا با مناظرات علمی به روشن‌گری زیدیان پردازند. در این گفت‌وگوها طبعاً امامیه نیز در برابر زیدیه و انتقادات آنان سکوت نمی‌کردند، بلکه با بحث‌های کلامی و حدیثی می‌کوشیدند از یک سو شبهات زیدیه در مباحث امامت و خاصه مسئله امام غایب (علیه السلام) را پاسخ دهند و از دیگر سو با بیان ادله کلامی، گفتمان زیدیه را درباره امامت به چالش کشند. کتاب «المسائل الجارودیه» شیخ مفید را می‌توان یک نمونه خوب از این نوع تعامل و گفتمان به حساب آورد.

روابط علویون و بنی عباس

روابط علویون با بنی عباس را باید به دو بخش قبل و بعد از به قدرت رسیدن بنی عباس تقسیم کرد.

علویون، یعنی حسینیان و حسینیان و محمدبن حنفیه با بنی عباس در مبارزه با بنی امیه تقریباً و در ظاهر در یک جبهه فعالیت می نمودند.

بنی عباس معتقد بودند که حکومت و رهبری حق از آن علی علیه السلام است و برای خود حقی از خلافت قائل نبودند؛ (عاملی، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۱۹۷) لذا از زمان رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) عباس و پس از آن عبدالله بن عباس در برابر خلفا و غصب خلافت و حق حضرت علی (ع) در کنار آن حضرت و از حامیان او بودند.

عبدالله بن عباس خود را شاگرد حضرت امیر می دانست و از همان کودکی پیوسته ملازم و همراه علی (علیه السلام) بود و از او دانش می آموخت: «عن ابن عباس قال: کنا إذا أتانا الثبت عن علی لم نعدل به.» (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۱۰۴) او و دیگر فرزندان عباس در دوره حکومت علی (علیه السلام) هم چنان کنار آن حضرت بودند و به امارت ولایات منصوب شدند.

ابن عباس بعد از شهادت امام علی (علیه السلام) از همراهی با امام حسن و امام حسین (علیهما السلام) کناره گیری کرد و با آن دو همراهی نکرد و خود و فرزندانش در هیچ یک از قیامها و مبارزات آنها و شیعیان کمک و شرکت نکردند و طبق برخی اخبار به فرزندش وصیت کرد که از همراهی با قیامهای علویون دوری و خودداری کنند. (اخبار الدوله العباسیه، ۱۳۹۱، ص ۱۳۰)

محمدبن حنفیه و فرزندانش که مدعی امامت و رهبری شیعه بعد از امام حسین (علیه السلام) بودند نیز از همراهی با اهل بیت (علیهم السلام) دوری جستند و با بنی عباس همراه شدند و در نهایت حق ادعایی خود را به بنی عباس واگذار کردند. پیش از این گفته شد که بر اساس وصیت ابوهاشم، عبدالله بن محمدبن حنفیه، محمدبن علی بن عبدالله بن عباس را وصی خود قرار داد. مطابق این وصیت، ابوهاشم پیروانش را به حمایت و فرمانبری از محمدبن علی عباسی فراخواند و مجموعه پیروان و داعیان ابوهاشم در اختیار عباسیان قرار

گرفت و با این زمینه توانستند قدرت را در اختیار بگیرند.

بنی عباس با عدم شرکت در هیچ نهضتی علیه بنی امیه و نیز انتقال محل زندگی خود به جایی دور از عراق و شام، حساسیت آنها را علیه خود برنینگیختند. همچنین زمینه فعالیت اصلی دعوت خود را به خراسان منتقل کردند و ادامه دادند و علویان را در عراق و حجاز رها کردند و در ظاهر با آنها همراهی می کردند و حتی خاندان عباسی دو بار (سال ۱۲۶ و ۱۲۹) با محمد بن عبدالله (معروف به نفس زکیه) به عنوان امام و مهدی بیعت کردند. (اصفهانی، ۱۴۱۹، ص ۲۲۷ و ۲۵۹ و ۱۸۵ و ۱۸۸) و با سوءاستفاده از محبوبیت اهل بیت و با فریب مردم با شعار «الرضا من آل محمد» که شعار مختار (ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۵۸، ص ۲۳۸) و زید بن علی بود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۶۴) اهداف خویش را دنبال کردند. حسینیان با این بیعت مغرور شده، فریب خوردند و به خواب غفلت فرورفتند و زمانی از خواب بیدار شدند که نیروهای خراسانی عباسیان کوفه را تسخیر کرده بودند. زمانی که نامه ابوسلمه به دست عبدالله بن حسن رسیده بود او با خوشحالی نامه ابوسلمه را نزد امام صادق (ع) برد و گفت: این نامه هم اکنون به وسیله یکی از شیعیان ما در خراسان رسیده از ابوسلمه است که مرا به خلافت دعوت کرده است. حضرت به عبدالله گفت: از چه وقت مردم خراسان شیعه تو شده‌اند؟ آیا ابومسلم را تو پیش آنان فرستاده‌ای؟ آیا تو یکی از آنان را می شناسی؟ درحالی که نه تو آنها را می شناسی و نه آنها تو را، چگونه شیعه تو هستند؟ آیا تو به آنها گفتی به عراق بیایند؟ آیا تو به آنها گفته‌ای لباس سیاه بپوشند؟ و... (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۵۴) و به قول هاینس هالم: «این گونه بود که دشمنان بزرگ بعدی شیعیان با کمک تشیع به حکومت رسیدند؛ این حقیقتی است که شیعیان همواره با تلخی فراوان از آن یاد کرده‌اند.» (هاینس هالم، ۱۳۸۹، ص ۵۸)

اما شاخه حسینیان از علویان به رهبری امام صادق (علیه السلام) ارتباطی با عباسیان نداشتند. امام صادق (علیه السلام) با توجه به تفرقه‌ای که بین علویون وجود داشت که هر یک دنبال به دست آوردن قدرت بودند و نیز درایت و تیزی که نسبت به حرکات و اهداف بنی عباس داشتند زمینه را برای دخالت و همراهی آنان نمی دیدند و پیروان خود را نیز از دخالت در این امور برحذر می داشتند. امام به نامه ابومسلم جواب رد داد و فرمود: «ما

انت من رجالی و لا الزمان زمانی؛ نه تو از یاران منی و نه زمانه، زمانه من است.» «فضل کاتب» می گوید: روزی نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که نامه‌ای از ابو مسلم رسید، حضرت به پیک فرمود: «لَيْسَ لِكِتَابِكَ جَوَابٌ اَخْرُجْ عَنَّا؛ نامه تو را جوابی نیست، از نزد ما بیرون شو!» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۷۴) امام نامه ابو سلمه را که امام را برای خلافت دعوت کرده بود، در آتش سوزاند. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷، ص ۱۳۳) بعد از خلافت، سفاح به امام صادق (ع) سخت نگرفت؛ اما پس از قیام‌های حسنیان، ترس و توهم از قدرت آن حضرت موجب سختگیری منصور نسبت ایشان شد.

پس از به قدرت رسیدن بنی عباس و بیعت با سفاح برخی از بنی حسن مثل فرزندان عبدالله بن حسن بیعت نکردند. سفاح بنا بر مصالح و دلایلی با آنها سختگیری نکرد (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۳۴۰) و فدک را به عبدالله بن حسن واگذار کرد. (جوهری، بی تا، ص ۱۰۴) بعد از مرگ سفاح، منصور با آنها با تندی برخورد کرد و آنها نیز در مقابل منصور ایستادند و دست به قیام زدند و برخوردهای خونینی بین آنها رخ داد که تفصیل آنها نیاز به نوشته‌ای مستقل دارد. برخی دیگر از بنی حسن مثل فرزندان زید بن حسن با آنها بیعت و همکاری کردند.

نتیجه‌گیری

یکی از موضوعاتی که صفحات بی‌شماری از تاریخ را به خود اختصاص داده، بحث خلافت و امامت است که افراد متعددی در این دایره وارد شده‌اند و چه خون‌ها که به خاطر جاه‌طلبی و زیاده‌خواهی برخی افراد ریخته شد و این داستان همچنان ادامه دارد. خداوند متعال بارها به این مسئله اشاره کرده است که لباس خلافت فقط برانزده ائمه (علیهم السلام) است؛ اما در هر دوره شاهد بوده‌ایم که بعضی افراد با حيله‌گری و ترفندهایی به دنبال به دست آوردن آن بوده و هستند و به نظر می‌رسد هیچگاه چنین انسان‌هایی درس عبرت نخواهند گرفت، مگر انسان‌های خدا ترس و مؤمن.

نهضت امام حسین (ع) نقطه عطفی در تاریخ اسلام در مبارزه با انحرافات و به وجود آمده بود. پس از آن نهضت‌ها و قیام‌هایی رخ داد و زمینه برای شکل‌گیری حکومت حق و امامت ائمه معصومین (علیهم السلام) فراهم می‌شد؛ اما این نهضت‌ها توسط رهبران آنها به علل و انگیزه‌های مختلف از مسیر اصلی منحرف شده، از رهبری اصیل اسلامی، یعنی ائمه معصومین (علیهم السلام) فاصله گرفتند.

علویان که تا زمان شهادت امام حسین (ع) در مسند قدرت قرار داشتند، پس از آن واقعه نیز در حکومت، خود را صاحب حق برمی‌شمردند و برای دستیابی به قدرت، از هیچ تلاشی فروگذار نبودند؛ بنابراین علویون در این انحراف نقش مهمی داشتند. قیام زید بن علی (ع) تنها به زمانه او محدود نشد و هواداران او بیش از چهارده قیام را در عصر اموی و عباسی ترتیب دادند. زید در همراهی و اطاعت از امام باقر و امام صادق (علیهمما السلام) فاصله گرفت و بین شیعیان اختلاف و شکاف بزرگی ایجاد کرد. دیدگاه‌های زیدیه در مسائل مختلف، متفاوت است؛ ولی بنای اندیشه سیاسی زیدیه روی دو مسئله نظارت دارد؛ یکی تفسیر آنها از حکومت خلفای راشدین و دیگری امامت زیدی. نکته قابل توجه در مورد زیدیان این بود که آنها از درون اندیشه شیعی بیرون آمده بودند و در این اندیشه خلافت عباسی از هیچ حقی برای امامت جهان اسلام برخوردار نبود. محمد بن حنفیه نیز مدعی امامت بود و گروه بزرگی از شیعیان را به دنبال خود و به گمراهی برد. فرزندان او علاوه بر جدایی سیاسی از اهل بیت و واگذاری حق خلافت به بنی‌عباس در

انحرافات فکری نقش داشتند و در نهایت شیعیان را به دامان بنی عباس سوق دادند. بنی حسن نیز با رقابت و حتی دشمنی با ائمه (علیهم السلام) مدعی امامت و رهبری بودند و نقش پررنگی در اختلافات داشتند.

این رقابت‌ها و اختلافات موجب تضعیف موقعیت شیعیان و ائمه (علیهم السلام) گردید و زمینه قدرت گرفتن و روی کار آمدن بنی عباس را فراهم آوردند و خلفای عباسی سعی داشتند رهبران شیعه را که رقیب آنها بودند، از سر راه بردارند.

«بنی عباس» سلسله‌ای بودند که پس از خلفای اموی به قدرت رسیدند و رهبری جهان اسلام و حکومت مسلمانان را در اختیار گرفتند. تمام آنان از نوادگان عباس بن عبدالمطلب، عموی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم)، بودند و به همین جهت آنان را بنی عباس (فرزندان عباس) یا عباسیون می‌نامند.

بنی عباس از طرفی با استفاده از جایگاه و محبوبیت اهل بیت (علیهم السلام) میان مردم به دروغ خود را از اهل بیت معرفی و با شعار مبهم «الرضا من آل محمد» خود را داعی به سوی اهل بیت (علیهم السلام) معرفی کردند و مردم را به سوی خود جذب نمودند؛ از سوی دیگر، از اختلافات علویون به خوبی استفاده نموده، قدرت را در اختیار گرفتند و انحرافات به وجود آمده در جهان اسلام را تداوم بخشیدند و شیعیان را بیشتر و بدتر از بنی امیه سرکوب کردند؛ در حقیقت، فشار شدیدی به علویان و رهبران و بزرگان شیعه وارد می‌شد و خلاصه این شد که هاینس هالم نوشته است:

«این گونه بود که دشمنان بزرگ بعدی شیعیان با کمک تشیع به حکومت رسیدند و این حقیقتی است که شیعیان همواره با تلخی فراوان از آن یاد کرده‌اند.»

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن اثیر، عزالدین، (۱۳۸۵ق) الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر.
۲. ابن اعثم الکوفی، أبو محمد أحمد، (۱۴۱۱ق) کتاب الفتوح، علی شیری، بیروت، دارالاضواء.
۳. ابن بابویه، علی بن حسین، (۱۴۰۴ق) الإمامة و التبصرة من الحيرة، قم، مدرسه امام مهدی (علیه السلام).
۴.، لاجوردی، مهدی، (۱۳۷۸ق) عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان .
۵. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، ابراهیم، محمد ابوالفضل، (۱۴۰۴ ق) شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۶. ابن اسفندیار، محمد بن حسن (بهاء الدین)، (۱۳۸۶) تاریخ طبرستان، عباس اقبال، به اهتمام: محمد رمضان، تهران، کلاله خاور، ۱۳۲۰، بازنویسی و پخش، توسط سایت تبرستان.
۷. ابن خلکان، احمد بن محمد، (بی تا) وفيات الأعیان و أبناء أبناء الزمان، عباس، احسان، بیروت، دارالفکر.
۸. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون.
۹. ابن حیون، نعمان بن محمد، حسینی جلالی، محمد حسین، (۱۴۰۹ق) شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار علیهم السلام، قم، جامعه مدرسین .
۱۰. ابن سعد، محمد بن سعد (بی تا) الطبقات الكبرى (الطبقة الخامسة من الصحابة) سلمی، محمد بن صامل، طائف، مكتبة الصديق.
۱۱. ابن عبد ربه اندلسی، (۱۴۰۴ق) العقد الفريد، دار الكتب العلمیة، بیروت، اول.

۱۲. ابن عساکر، علی بن حسن، (۱۴۱۵ق) تاریخ مدینه دمشق و...، بیروت، دارالفکر.
۱۳. ابن عماد، عبدالحی بن احمد، (۱۴۰۶ق) شذرات الذهب فی أخبار من ذهب، ارناووط، عبدالقادر، دمشق، دار ابن کثیر.
۱۴. ابونعیم، احمد بن عبدالله، (بی تا) حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، قاهره، دار أم القرى.
۱۵. ابونعیم، احمد بن عبدالله، (۱۴۲۲ق) معرفة الصحابة، شافعی، محمد حسن اسماعیل، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۶. اتان کلبرگ، (۱۳۷۱) کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، جعفریان، رسول، قزایی، سیدعلی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۷. اصفهانی، ابو الفرج، علی بن حسین، (۱۴۱۹ق) مقاتل الطالبیین، صقر، احمد، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات .
۱۸. اطروش، الامام الناصر، (۱۴۱۸ق) البساط، عبدالکریم احمد جدیان، صعده، مکتبه التراث الاسلامی.
۱۹. الاهی زاده، محمد حسن، (۱۳۸۵) جنبش حسینیان، قم، شیعه شناسی.
۲۰. امین، حسن، (۱۴۰۸ق) مستدرکات اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۲۱. بحرانی، سید هاشم، (۱۴۱۶ق) البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت.
۲۲. البلاذری، (۱۳۹۴ق) انساب الأشراف، تحقیق محمد باقر المحمودی، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۳. حسکانی عییدالله بن احمد، (۱۴۱۱ق) شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، محمودی، محمد باقر، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۴. جوهری بصری، احمد بن عبدالعزیز، امینی، محمد هادی، (بی تا) السقیفه و فدک، مکتبه نینوی الحدیثه، تهران.
۲۵. حسنی رازی، مرتضی، (۱۳۶۴) تبصره العوام فی معرفة مقالات الأنام، اقبال، عباس، تهران، اساطیر.
۲۶. حسینی تهرانی، سید هاشم، (۱۳۶۵) توضیح المراد، انتشارات مفید، تهران.
۲۷. حسینی خامنه ای (آیت الله)، سیدعلی، (۱۳۹۰) انسان ۲۵۰ ساله، تهران، صهبا.

۲۸. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳) معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، بی‌جا، بی‌نا.
۲۹. دارقطنی، علی بن عمر، (۱۴۰۶ق) المؤتلف و المختلف، ابن عبد القادر، موفق بن عبدالله، بیروت، دارالمغرب الاسلامی.
۳۰. دینوری، ابن قتیبة، (۱۴۱۰ق) الإمامة و السياسة، علی شیری، بیروت، دارالأضواء.
۳۱. زرکلی، خیرالدین، (۱۹۸۹م) الأعلام، بیروت، دارالعلم للملایین.
۳۲. سبحانی (آیت الله) جعفر، (بی‌تا) بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه الإمام الصادق (علیه السلام).
۳۳. سبط ابن جوزی، (۱۴۱۸ق) تذکره الخواص من الأئمة فی ذکر خصائص الأئمة، قم، منشورات الشریف الرضی .
۳۴. سلطانی، مصطفی، (۱۳۹۰) تاریخ و عقائد زیدیه، قم، نشر ادیان.
۳۵. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق) الدرالمشور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۳۶. شوشتری، محمدتقی، (۱۴۱۰ق) قاموس الرجال، انتشارات اسلامی، قم، جامعه مدرسین.
۳۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴) الملل و النحل، قم، الشریف الرضی.
۳۸. صدر الافاضل، مرتضی حسین، (۱۳۷۴) مطلع انوار، هاشم، محمد، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مقدس.
- ۳۸- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق) بصائر الدرجات، کوجه باغی، محسن بن عباسعلی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی،.
- ۳۹- صفدی، خلیل بن ایبک، (۱۴۰۱ق) الوافی بالوفیات، ریت، هلموت، بیروت، دار النشر فرانز شتاينر.
- ۴۰- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، قم .
- ۴۱- طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳ق) الإحتجاج علی أهل اللجاج، خراسان، محمدباقر، مشهد.

- ۴۲- طبری آملی صغیر، محمد بن جریر بن رستم، (۱۴۱۳ق) دلائل الإمامة، مؤسسه البعثه، قم، بعثت.
- ۴۳- طبری، أبو جعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷) تاریخ الأمم و الملوك، محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث.
- ۴۴- طقوش، سهیل، جودکی، حجت، (۱۳۹۶) دولت امویان، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- ۴۵- طوسی، محمد حسن، (۱۴۲۷ق) رجال الطوسی، قیومی اصفهانی، جواد، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.
- ۴۶- عطاردی، عزیز الله، (۱۳۷۳) عبدالعظیم الحسنی حیاته و مستنده، تهران، عطارد.
- ۴۷- عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق) تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، آل البيت، قم.
- ۴۸- فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق) تفسیر فرات الکوفی، محمد کاظم محمودی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۴۹- قاضی عبدالجبار، (۱۹۷۲م) المنیة و الأمل، سامی نشار و عصام الدین محمد، اسکندریه، دار المطبوعات الجامیة .
- ۵۰- قمی، عباس، (۱۳۹۰) منتهی الامال، تهران، مبین اندیشه.
- ۵۱- کرمی حویزی، محمد، (۱۴۰۲ق) التفسیر لکتاب الله المنیر، قم، چاپخانه علمیه.
- ۵۲- کریمیان، حسین، (۱۳۸۹) سیره و قیام زید بن علی، تهران، علمی فرهنگی.
- ۵۳- کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق) إختيار معرفة الرجال (رجال الکشی)، طوسی، محمد بن الحسن / مصطفوی، حسن، مشهد، دانشگاه مشهد.
- ۵۴- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۹ق) الکافی، دار الحدیث، قم، دار الحدیث .
- ۵۵- اللیثی، سمینه مختار، (۱۴۲۸ق) سامی الغریری الغراوی، جهاد الشیعه فی العصر العباسی الاول، دارالکتاب الاسلامی، قم.
- ۵۶- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ق) بحار الأنوار، جمعی از محققان، بیروت، دار إحياء التراث العربی .

- ٥٧-.....(١٤٠٤ق) مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الاسلاميه.
- ٥٨-مجهول المؤلف، (١٣٩١) أخبار الدولة العباسية، عبد العزيز الدورى و عبد الجبار المطلبى، بيروت، دار الطليعة.
- ٥٩-محلّى، حميد بن احمد، (١٤٢٣ق) الحدائق الوردية فى مناقب الأئمة الزيدية، محطوري، مرتضى بن زيد، صنعا.
- ٦٠-مسعودى، على بن الحسين، (١٤٢٦ق) اثبات الوصيه، قم، انصاريان.
- ٦١-مسعودى، أبو الحسن على بن الحسين، (١٤٠٩ق) مروج الذهب و معادن الجواهر، اسعد داغر، قم، دار الهجرة.
- ٦٢-ميرحامد حسين، (١٣٦٦) عبقات الانوار فى امامة الأئمة الاطهار، كتابخانه عمومى امام اميرالمؤمنين على عليه السلام، اصفهان.
- ٦٣-مفيد، محمد بن محمد، (١٤١٣ق) الإرشاد فى معرفة حجج الله على العباد، مؤسسۀ آل البيت عليهم السلام، قم، كنگره شيخ مفيد.
- ٦٤-هالم، هاينس، تشيع، اكبرى، محمد تقى، (١٣٨٩) قم، نشر اديان.
- ٦٥-يعقوبى، احمد، (بى تا) تاريخ اليعقوبى، بيروت، دار صادر.

الهام‌گیری و تاثیرپذیری دفاع مقدس از نهضت حسینی با محوریت دیدگاه امام خمینی(ره)

محمدعلی جهانیان^۱
محمدعلی خیراللهی^۲
علی فقیهی^۳

چکیده

دوران هشت ساله دفاع مقدس به فرموده مقام معظم رهبری اوج افتخارات ملت ایران است. از این رو برای حفظ و انتقال فرهنگ دفاع مقدس و فرهنگ ایثار و شهادت به نسل آینده بایستی با جدیت در برنامه‌ریزی فرهنگی اجتماعی و اقتصادی کشور مدنظر قرار گیرد. برای تبیین نقش و جایگاه فرهنگ دفاع مقدس بیش از هر چیز نیازمند بررسی فرهنگ شهادت هستیم و باید این فرهنگ به عنوان میراثی گران سنگ در ذهن ملت ایران باقی بماند و از آفت تحریف مصون بماند زیرا نشر ارزش‌های معنوی و اخلاقی با شمیم عطر خون شهیدان تأثیر به‌سزایی در اخلاق جوانان داشته و امید و انگیزه برای مبارزه با استکبار جهانی و همچنین ترویج فرهنگ عاشورایی را به همراه دارد. لذا آستانه ورود به عرصه دفاع مقدس و ماندگاری آن، توجه به فرهنگ مقدس عاشورایی است. در این مقاله در خصوص الهام‌گیری و تاثیرپذیری دفاع مقدس از نهضت حسینی با محوریت دیدگاه امام خمینی (ره) را بررسی نموده در این امر مهم سعی می‌کنیم این پیوند مبارک را تبیین نماییم.

واژگان کلیدی

نهضت حسینی، امام خمینی(ره)، انقلاب اسلامی ایران، حکومت جهانی حضرت مهدی(عج)، دفاع مقدس.

۱. دانشجوی دکتری گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران.
Email: roknikola@yahoo.com
۲. هیات‌علمی رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران. (نویسنده‌مسئول)
Email: parsa483@yahoo.com
۳. هیات علمی رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، بابل، ایران.
Email: ali.faqihi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰

طرح مسأله

با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، در جهان دو قطبی شرق و غرب، جبهه جدیدی بوجود آمد که برای هیچکدام از آنها قابل تصور و قابل تحمل نبود. لذا آنها با همه اختلافاتی که داشتند، در راهبرد براندازی نظام جمهوری اسلامی هم نوا گردیدند. دشمنان با این تصور که نیروها و توان نظامی ایران به دلیل انقلاب اسلامی تحلیل رفته و ایران از نظر اقتصادی و نظامی در بدترین وضعیت قرار دارد با حمایت غرب و شرق و کشورهای منطقه حمله نظامی به ایران را در دستور خود قرار دادند. با تحریک و حمایت حکومت دیکتاتوری عراق، در ۲۶ شهریور ۱۳۵۹ قرار داد الجزیره توسط صدام در پیش‌روی خبرگزاری‌ها پاره گردید و بطور رسمی حاکمیت کامل عراق را بر اروند رود اعلام کرد و متعاقب آن در ۳۱ شهریور ۱۳۵۹ تهاجم گسترده هوایی، دریایی و زمینی به نظام نوپا و مقدس جمهوری اسلامی آغاز گردید. صدام در حقیقت تأمین‌کننده منافع شرق و غرب بود تا با شکست انقلاب هم منافع غرب را در منطقه بیمه کند و هم به نگرانی شوروی سابق نسبت به الهام گرفتن بخشهای مسلمان نشین از انقلاب اسلامی، پایان دهد. از طرف دیگر صدام نه تنها به دنبال ژاندارم شدن منطقه بود بلکه مجری نقشه‌های شیطانی دشمنان شرق و غرب برای تجزیه کشور مقدس ایران گردید تا جایی که وزیر خارجه عراق از شکل‌گیری پنج ایران کوچک سخن به میان آورد. به لطف خداوند سبحان و توجه حضرت ولی عصر(عج) علیرغم آمادگی کامل دشمن و مجهز بودن به سلاحهای مدرن و حمایت منطقه‌ای و جهانی، رشادت و پایمردی ملت فداکار ایران در قالب ارتش، سپاه و بسیج، ناکامی دشمن را در دستیابی به اهداف پلید خود به دنبال داشت. بعد از عملیات‌های پیروزمندانه رزمندگان اسلام که باعث آزاد سازی مناطق اشغالی شد، صدام شکست حقیقی را پذیرفت و در نهایت به مهره ناکارآمد و تاریخ‌مصرف گذشته غرب و شرق تبدیل شد و با ذلت و خواری از صحنه جهان محو گردید. دشمنان ما بسیار تلاش کردند که با استفاده از ابزارهای رسانه‌ای خود دفاع پیروزمندانه ما را زیر سؤال ببرند رهبر معظم انقلاب با اشاره به این شبهه بی معنی و بی محتوا، فرمودند: «چه کسی در پیروزی مطلق جمهوری اسلامی در

دفاع هشت ساله می تواند شک کند؟ امروزه نیز دشمنان ما جبهه دیگری را آغاز نموده‌اند و آن جبهه فرهنگی است «امروز دشمنان به شدت مشغول تهاجم فرهنگی است و این تهاجم کامل با دست عناصری خودی غافل، بی توجه و فاقد بینش صحیح سیاسی انجام می‌گیرد» و همچنین اشاره دارند که ما نباید از این تهاجم جدی غافل باشیم. در واقع دشمن امروز عنصر اصلی پیروزی مردم ما یعنی دین و ایمان آنها را نشانه رفته‌اند. از طرف دیگر دشمنان ما در قالب تحریم و فشارهای بین‌المللی، ترویج اسلام ستیزی، قومیت‌گرایی و وارونه جلوه دادن حقایق و اهداف عالی انقلاب اسلامی با استفاده از ابزارهای رسانه‌ای و حمایت مخالفان، در جنگ حقیقی با نظام مقدس ما هستند. بدیهی است شجره طیبه سپاه و بسیج، و ارتش انقلاب اسلامی را بیمه کرده است و رمز تداوم انقلاب اسلامی از وجود پربرکت این لشکر مخلص خداست. روحیه بسیجی، سپاه و ارتش و توده مردم بود که با تأسی از امام حسین (ع) در هشت سال دفاع مقدس هیمنه مستکبران جهانی را در هم شکستند. امروز نیز بسیج با آمادگی بالا در عرصه‌های علمی، فرهنگی و یا نظامی با رهبری ولی زمان خود مقام معظم رهبری پیش‌قراول این حرکت الهی خواهد بود. تا زمانی که مردم پشتیبان ولی فقیه هستند به عنوان لشکر الهی اند که شکست در قاموس آنها معنا ندارد (بیانیه بسیج اساتید استان خوزستان، ۱۳۸۶) در دوران اولیه جنگ همچنان که تهاجم در حال تولد بود، حماسه‌ای برتر از درون فرهنگ و باورهای ژرف ملتی مؤمن سرچشمه می‌گرفت. این حماسه که «دفاع مقدس» نام گرفت، روز به روز بالنده تر شد و چونان کوهی استوار در برابر تهاجم دشمن قد علم کرد. همین کافی بود تا دشمن را متقاعد سازد که در محاسباتش دچار اشتباهی بزرگ شده است. (نقی زاده، ۱۳۸۰) به راستی چرا دشمن نتوانست ظهور این حماسه را پیش‌بینی کند؟ این عوامل ناپیدا از دید دشمن، که موازنه‌ی قدرت را که در ظاهر به نفع او بود، بر هم زد عوامل فرهنگی و معنوی بود. امام خمینی (ره) در این باره فرموده بودند: «آنها حساب همه چیز را می‌کردند الا یک حساب و آن حساب، معنویت بود. آنها توجه به این نداشتند که ملت همه با هم علاقه به خدا دارند و علاقه به اسلام» (صحیفه نور، ج ۱۳، ص ۲۷۷).

اهمیت این موضوع وقتی بیشتر نمایان می‌شود که ببینیم مقام معظم رهبری نیز در

فرمایشات گوهربارشان مداوم بر این موضوع تاکید دارند. «می‌بایست این فرهنگ با جدیت تمام در سیاستها و برنامه‌ریزی‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کشور لحاظ و تثبیت گردد. بر همین اساس، باید با آفت‌ها و ضد ارزش‌های فرهنگ دفاع مقدس که همانا رفاه طلبی و راحت طلبی و دنیاخواهی است، مقابله کرد» برنامه‌ریزی برای تربیت و تحول اخلاقی یک نسل کار بسیار مهمی است (نگاه، ص ۶).

یکی از رسالت‌ها و مسئولیتها در طول تاریخ در همه عصرها و همه تمدن‌ها و کشورها انتقال دادن ارزش‌های حاکم بر جامعه است حفظ و اعتلاء و انتقال ارزش‌های اصیل فرهنگی و دینی و باورهای مطلوب اجتماعی رفتارهای متعالی فردی و جمعی مانند نشاط و پویایی، عطوفت، استواری، عزم و تلاش از اساسی‌ترین رسالت‌های همگانی است. رسانه‌های گروهی از جمله رادیو و تلویزیون و مطبوعات و وسایل صوتی و تصویری و اطلاع‌رسانی نوین می‌توانند نقش قابل توجهی در تبلیغ و ترویج بسیاری از باورها و ارزش‌های فرهنگی داشته باشند. هنگامی که فرهنگ شهادت در جامعه رواج یافت، شوق و شغفی در قلوب به وجود می‌آید که سبب مسابقه و رقابت بر سر کسب این مقام می‌شود. پیامبرگرمی اسلام (ص) با ترویج فرهنگ جهاد و شهادت توانست با جمع اندک و ناتوان مسلمان اولیه، (به لحاظ مادی) نصرت و یاری خداوند متعال را کسب کرده، بزرگ‌ترین ضربه‌ها را بر پیکر شرک زده و سبب تثبیت و گسترش سریع اسلام شود. با گسترش فرهنگ جهاد و شهادت طلبی است که لרزه براندام دشمنان می‌افتد و آنان را از نفوذ در دژهای اسلام ناامید می‌کند. پس تنها گسترش و رواج فرهنگ جهاد و شهادت است که استقرار عدل جهانی را به دنبال خواهد داشت و فاصله گرفتن از این فرهنگ یعنی ذلت و ضلالت جوامع و دور ماندن از قافله نور و هدایت.

حماسه بزرگ هشت سال دفاع مقدس باید بعنوان میزانی گرانسنگ در ذهن ملت ایران باقی و از آفت تحریف مصون بماند. تنها در این صورت است که آیندگان و کسانی که دوران پرافتخار دفاع مقدس را درک نکرده‌اند، می‌توانند این میراث را در منظر دیدگان خویش قرار دهند و از اندوخته‌های گران‌بهای آن سودجویند. بدیهی است ملت ما امروز با داشتن مفاخر و دستاوردهای گران‌بهای دوران دفاع مقدس در تدوین الگوی فرهنگی،

نیازمند مبانی تئوریک متناسب با تحول، از دیگران نیست. در این پژوهش سعی شده است با بررسی تطبیقی پیروزی انقلاب اسلامی و دفاع مقدس با پیروی از نهضت عاشورا و با رهبری امام خمینی بیش از پیش به اهمیت یک دفاع الهی و آرمانی پی ببریم کلیات این حرکت عظیم به شرح ذیل می باشد.

۱- دفاع مقدس

با بروز پدیده انقلاب اسلامی در ایران و فرو پاشی نظام سیاسی حاکم بر منطقه خلیج فارس و تأثیر آن بر خاورمیانه، موج جدیدی از منازعات سیاسی و نظامی در منطقه آغاز شد و به تدریج، دولت های منطقه را به نوعی به این منازعات وارد کرد هر چند شکل ورود دولت ها به منازعات مزبور تا حدی از نظام دو قطبی حاکم بر روابط بین الملل متأثر بود؛ اما استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران؛ توانست عنصر جدیدی را به معادلات سیاسی نظام بین الملل وارد کند که برای قدرت های بزرگ و کشورهای منطقه چندان قابل درک نبود در این راستا دولت عراق در ۲۶ شهریور ۱۳۵۹ با تسلیم یادداشتی رسمی به سفارت جمهوری اسلامی ایران در بغداد، اعلام کرد که اعلامیه الجزایر و عهد نامه های مربوط به مرز مشترک و حسن همجواری و ۳ پروتکل و پیوستهای آن و دیگر موافقت نامه ها و یادداشت های انضمامی به این عهد نامه را یکجا و یک جانبه فسخ کرده است همزمان با ارسال این یادداشت، صدام حسین در نطقی در مجلس ملی عراق، متن قرارداد الجزایر را پاره کرد و الغای این قرارداد را تصمیم شورای فرماندهی انقلاب عراق اعلام نمود. اقدام صدام حسین و اظهار دولت عراق، و فاقد هرگونه وجهت حقوقی و مغایر قوانین بین المللی می باشد در ۳۱ شهریور ۱۳۵۹ حمله سراسری و رسمی عراق با به کارگیری حداکثر توان نظامی و با عبور از مرزهای بین المللی و تجاوز به خاک ایران، شروع شد. در ساعات پایانی همان روز، کورت والهیم، دبیر کل سازمان ملل متحد، از دو دولت خواست که در حل مسالمت آمیز اختلافات میان دو کشور مساعی جمیله خویش را به کار بندند نقض یک جانبه قرار داد ۱۹۷۵ از سوی عراق در حالی که قرارداد رسماً به تصویب طرفین رسیده و رسمیت آن از جانب طرفین اعلام شده بود عملی بر خلاف تمامی اصول و موازین روابط بین المللی و منشور ملل متحد به شمار می آمد صدام حسین در نطق

تلویزیونی روز ۲۷ شهریور ماه ۱۳۵۹ خود اقدام به پاره کردن این قرار داد که او خود امضا کننده آن به شمار می رفت نمود و بدین ترتیب اختلافات دیرینه دو کشور را که از قرون وسطی بین ایران و عثمانی و پس از آن بین ایران و عراق وجود داشت و با قرار داد ۱۹۷۵ آن منازعات و اختلافات فیصله یافته بود، در تعقیب افکار پوسیده و ارتجاعی و تحریک شده خود مجدداً زنده کرد در واقع این عمل صدام یک نوع عقده گشایی بود که از قبل در تدارک آن بوده است.

۲- اهداف حمله عراق به ایران به شرح ذیل می باشد:

- حاکمیت مطلق بر اروند رود

- استرداد جزایر سه گانه

- تصرف خوزستان و تجزیه ایران

- سرنگون کردن جمهوری اسلامی ایران

این جنگ از دیدگاه عرفانی و معنوی حضرت امام، برای ملتی که به تازگی از استبداد رژیم شاهنشاهی رهایی یافته بود یک «امتحان الهی» قلمداد شد.

«جنگ هم یک مساله ای بود که انسان خیال می کرد بسیار مهم است، لکن معلوم شد که منافعش بیشتر از ضررهایش بود آن انسجامی که در اثر جنگ بین همه قشرهای مردم پیدا شد و آن معنای روحانی که در خود سربازان ارتش و ژاندارمری و سپاه پاسداران به نمایش گذاشته شد و آن روح تعاونی که در همه ملت از زن و مرد در سرتاسر کشور تحقق پیدا کرد، به دنیا فهماند که این مساله ای که در ایران است با همه مسائل جداست» (صحیفه نور، ۱۳۶۱ جلد ۱۶ ص ۱۹)

همچنین امام جنگ را برای ملت مقاوم و مبارز ایران، عامل آگاهی، حرکت و خروج از سستی می دانست: «وقتی یک جنگ شروع شود، ملت ما بیدار می شود، بیشتر متحرک می شود» (صحیفه نور، ۱۳۶۱ ج ۱۳، ص ۱۵۷)

۳- رویکردهایی که تاکنون به دفاع مقدس وجود داشته است:

رویکرد اول الهی ارزشی و حماسی است که از بدو انقلاب با محوریت حضرت امام ظهور پیدا کرده است و توانسته است در مقابل شرق و غرب انقلاب را به پیروزی برساند و این رویکرد در پیروزی ایران در جنگ بسیار موثر بوده است و علت نام گذاری جنگ تحت عنوان دفاع مقدس متأثر از این رویکرد می باشد.

رویکرد دوم گرایش تاریخ نگاری و تاریخ نویسی است که در حال حاضر به شکل مکتوبات تاریخی خاطرات تاریخ شفاهی و ... موجود است و در اختیار عموم قرار گرفته است.

رویکرد سوم رویکرد جغرافیایی و ناسیونالیستی است که به صورت منطقه ای و یا سازمانی و خانوادگی انجام گرفته است بر گزاری مراسمات، کنگره شهدا، سالگردها، یادواره شهدا. و... از این رویکرد می باشد.

رویکرد چهارم رویکرد انتقادی یا نقادی است که به دو صورت منفی و تخریب کننده و یا به صورت سازنده و اصلاح گر بروز نموده است متأسفانه نقش منفی آن برتری داشته است.

رویکرد پنجم که خیلی دیر شروع شده است اما با بیان حرف علمی و آکادمیک به جنگ و دفاع مقدس و از زاویه علمی با تئوری خاص خود به جنگ پرداخته است این رویکرد بیانگر این حقیقت است که جنگ مجموعه علوم و معارف را در خود نهفته دارد که توانسته است در همه کشورها اثر گذار باشد و منشأ تحولات عظیمی در کشور باشد متأسفانه جنگ و رزمندگان دفاع مقدس مظلوم واقع شده است همانطوری که امام فرمودند رزمندگان دفاع مقدس اسطوره بودند و از رزمندگان صدر اسلام پیشی گرفته اند و نباید در پیچ و خم زندگی گم شوند و یا اینکه مقام معظم رهبری فرمودند جنگ یک گنج است و باید تلاش کرد از این گنج استفاده کرد در هر حال مدیریت عالی جنگ و علوم نهفته در آن بسیار مظلوم واقع شده است و باید تلاش کرد این علوم کاربردی شده و از طریق آموزش عالی ترویج و توسعه یابد و در اختیار نسلهای بعدی قرار گیرد ما اعتقاد داریم که دفاع مقدس پس از انقلاب در رتبه دوم قرار دارد پس باید به اهمیت این پدیده بومی از

دیدگاه علمی و آکادمیک توجه عمیق شود. (برگفته از مقاله سردار شهید حاج احمد سوداگر)

۴- فرهنگ دفاع مقدس

واقعیت آن است که ما برای ترویج فرهنگ دفاع مقدس نیاز به شناخت چند پارامتر اساسی داریم:

الف- در قلمرو مفهوم فرهنگ دفاع مقدس چه کار انجام داده ایم.

۱) بازخوانی دوباره فرهنگ دفاع مقدس و شناخت اجزای اصلی تشکیل دهنده ی آن فرهنگ دفاع مقدس یعنی چه؟ آیا پاسخ روشن و بدیهی در این باره وجود دارد؟ می توان اینگونه پاسخ داد مراد ما از فرهنگ دفاع مقدس فرهنگ کسانی است که عصر کنونی دفاع مقدس را بوجود آوردند. اینک اگر این پاسخ را بپذیریم به سراغ آن افراد خواهیم رفت و می کوشیم تا آنها را بشناسیم. از آنجا که شرکت کنندگان در دفاع مقدس به نیروهای نظامی رسمی کشور محدود نمی شدند بلکه مردم با همه ی طبقات اجتماعی خود جزء شرکت کنندگان در عرصه دفاع مقدس بودند ما با گروه‌هایی چون کارمندان ادارات، دانشجویان، استادان، دانش آموزان، معلمان، طلاب، اصناف گوناگون روبرو هستیم.

هر فرهنگ کلانی از ده ها خرده فرهنگ تشکیل می شود بنابراین با توجه به مشارکت ده ها گروه اجتماعی بطور مستقیم یا غیرمستقیم در دفاع مقدس، فرهنگ دفاع مقدس به عنوان یک فرهنگ کلان از ده‌ها خرده فرهنگ شکل گرفته است که در طول دفاع مقدس امکان قرار گرفتن در کنار یکدیگر را یافتند و در هم تأثیر گذاشتند. اینک پرسش اصلی این است که با این در هم تنیدگی و پیچیدگی فوق العاده چگونه می توان به سادگی به ترویج فرهنگ دفاع مقدس پرداخت؟

ممکن است به گونه ای دیگر در باب پرسش پیشین پاسخ داد که:

مراد از فرهنگ دفاع مقدس بینش‌های غالب فرهنگی در میان شرکت کنندگان در جنگ است که اگر آن‌ها شناخته شوند امکان ترویج صحیح این فرهنگ هم فراهم می آید. این بینش‌های فرهنگی در میان انواع فرهنگ‌های شریک در جنگ قابل شناخت

است و می توان ادعا کرد که غالب شرکت کنندگان در دفاع مقدس را پوشش داد که عبارتند از:

الف) فرهنگ اسلامی ب) فرهنگ ملی ج) ترکیب دو فرهنگ

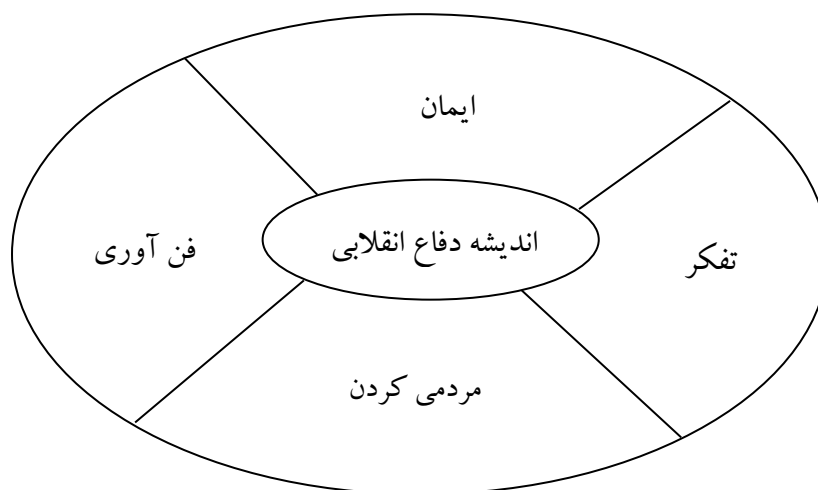
مراد ما این است که بخشی از افراد شرکت کننده با تأثیرپذیرفتن از فرهنگ اسلامی در دفاع مقدس شرکت کردند و البته بخشی از آن ها با هم با تأثیر پذیرفتن از فرهنگ ملی - گروه اول به عنوان دفاع صرف از اعتقادات دینی و گروه دوم با عنوان دفاع صرف از مرز و بوم ایران اما به نظر می رسد که غالب شرکت کنندگان در دفاع مقدس از فرهنگی ترکیبی برخوردار بودند (اسلامی - ملی) که هم خواهان حفظ عقاید اسلامی و هم مرزهای ایران اسلامی بودند که البته در این گروه غالب هم در بعضی از افراد انگیزه‌ی اسلامی بر فرهنگ ملی تقدم داشت و در بعضی دیگر دیدگاه ملی بر دیدگاه اسلامی مقدم بود. حاصل آن که ترویج فرهنگ دفاع مقدس باید مبتنی بر شناخت فرهنگ اسلامی و فرهنگ ملی در ایران باشد. ابعاد گوناگون این دو فرهنگ هم نیاز به بازشناسی متعدد دارد و متولیان ترویج فرهنگ دفاع مقدس حتماً باید از آشنایی جامعی با این دو فرهنگ برخوردار باشند. در این خصوص باید موارد زیر مد نظر قرار گیرد.

۵- بررسی ارکان ثابت و متغیر فرهنگ دفاع مقدس

- انتقال همه جانبه ی فرهنگ دفاع مقدس
 - توجه به دستاوردهای علمی و دانشگاهی
 - توجه به عنصر زمان و عناصر فرازمانی فرهنگ دفاع مقدس
- از تجارب با ارزش دفاع مقدس دستیابی فرماندهان محترم به راهبردهای تحت عنوان اندیشه دفاعی انقلابی است که پیروزیهای مستمری در دوران دفاع مقدس کسب نمودند..

۶- اندیشه دفاعی، انقلابی

این نظریه بر پایه اندیشه، ایمان، مردمی کردن دفاع و فن آوری استوار بود. اندیشه دفاعی انقلابی معتقد بود که نتیجه نبرد در عرصه فکر و ایمان یعنی باور، در بستر جامعه مشخص خواهد شد. در این دیدگاه فن آوری یک ابزار مفید برای کسب موفقیت است.

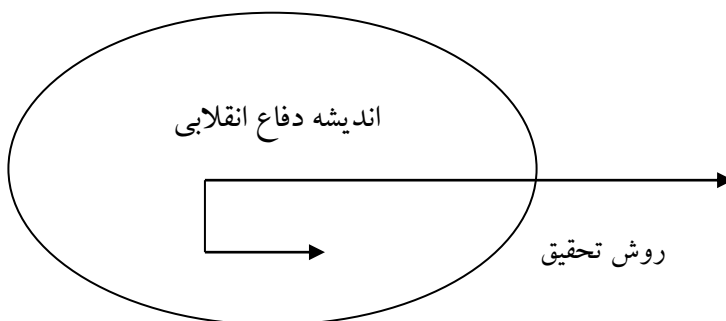


شکل ۱: اصول اندیشه دفاع انقلابی

به همین دلیل «خلاقیت و نوآوری» در کنار برادری و خدا پرستی و تقوی و هردو اینها در کنار مردمی کردن دفاع و استفاده از فناوری، عناصر اصلی نبرد انقلابی را شکل دادند. در نبردهای کلاسیکی و حتی چریکی که به نقش مردم در دفاع اهمیت می دهند مردمی کردن دفاع رکن اصلی نبرد نیست بلکه استفاده از مردم در حمایت از سازمانها و گروه های رزمی و چریکی مطرح است ولی در اندیشه دفاع انقلابی مردمی کردن دفاع یک رکن اساسی و یک بنیاد و پایه اصلی این اندیشه را شکل می دهد.

اندیشه دفاع انقلابی با محورهای چهارگانه، اندیشه، ایمان، مردمی کردن دفاع و فن آوری و اصول منطقی اش در ساخت دانش دفاع انقلابی ما را توانمند ساخت. در حقیقت اندیشه دفاع انقلابی چارچوب ذهنی را شکل داده بود که مثل یک کارخانه مفاهیم و معانی تجربی را تبدیل به یک دانش سازگار و منسجم می کرد. در کنار آن روش تحقیق توسعه

تجربی در حکم روش و فرآیند تولید دانش دفاعی را بر عهده داشت و لذا راه اندیشه دفاع انقلابی نیز در حال حاضر توجه به همان عنصر فرهنگی مهم یعنی شهید و شهادت و ایثارگری است.



شکل ۲: چگونگی تولید دانش دفاع انقلابی

۷- نهضت حسینی

امام حسین (ع) به همراه ۷۲ تن از یاران صدیقش حماسه ای خلق کرد که حتی با یادآوری آن می توان به عظمت این نهضت پی برد و برای حرکتها و مبارزات ظلم ستیزانه بعدی، در طول تاریخ پس از امام (ع) و یارانش الگویی بزرگ گشت.

عاشورا نه یک حادثه بلکه یک فرهنگ است، فرهنگی برخاسته از متن اسلام ناب که نقش حیاتی را در استحکام ریشه ها، رویش شاخه ها و رشد معرفت و برهان آن ایفا کرده است. عاشورا هیچ گاه در محدوده زمان و جغرافیای خاصی محصور نمانده است، بلکه همواره الهام بخش، جنبش ها و قیام های راستین شیعه - پل بسیاری از نهضت های دیگر - در برابر کانون های ظلم و کفر و نفاق بوده است. قیام عاشورا از سال ۶۱ هجری تا امروز همچون چشمه ای جوشان و خروشان از آب زلال و گوارای خود تشنگان معرفت و حقیقت را سیراب کرده، و الهام بخش بسیاری از نهضت های حق علیه باطل بوده است.

واقعه ای که ۱۴۲۱ سال از وقوع آن می گذرد، اما هنوز، هر سال در پاسداشت وقوع آن، نه تنها مسلمانان و شیعیان، بلکه تمامی آزادگان را به سوی خویش جلب می کند. آنچه در اولین نظر و مطالعه در واقعه عاشورا به چشم می خورد و جلب توجه می نماید، انگیزه

ماورایی مادی این جنبش عظیم است. حسین بن علی (ع) از سر آغاز قیام خویش و حرکت از مدینه، و حتی قبل از آن، نه تنها به عدم پیروزی مادی خویش آگاه بود؛ بلکه از شهادت خود و اسارت خاندانش اطلاع داشت و بارها، از طریق اخبار غیبی توسط پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) از شهادت خویش با خبر گشته بود و این نکته ای بود که افراد مختلف نیز در موقعیتهای متعدد، با او در میان می گذاشتند؛ اما او همچنان بر هدف خویش که انجام وظیفه خطیر الهی و احیای دین و سنت نبوی بود، اصرار می ورزید. از سوی دیگر این انگیزه و نیت خدایی قیام حسین (ع) و اصحابش در لحظه به لحظه این واقعه به چشم می خورد؛ از سبقت گرفتن اصحابش برای شهادت از یکدیگر گرفته تا جان باختن طفل ۶ ماهه امام حسین (ع) در راه حق و تا آخرین لحظات حیات امام حسین (ع) که نه تنها تمام هستی خود را در راه حق، جانانه واگذار نموده است، امام خویشتن را تسلیم حق می داند و زیر لب زمزمه می کند: الهی رضا بقضائک، تسلیم الامرک، لامعبود سواک. ما بر این اعتقاد هستیم که رمز موفقیت و پیروزی در پدیده انقلاب اسلامی و دفاع مقدس پیروی از نهضت عاشورا می باشد.

۸- نقش امام خمینی در انقلاب اسلامی و دفاع مقدس

کتاب قطور تاریخ بشریت با همه فراز و فرودهایش دارای سرفصلی انکارناپذیر به نام «تاریخ سازان بزرگ» است در اینکه اندیشه های بلند و مکتبهای فلسفی و سیاسی چگونه پدید آمده و تکامل یافته اند؟ و اینکه عمل تاریخ و فلسفه تاریخ چیست؟ و تابع چه قواعدی است؟ نمی توان نقش بی بدیل شخصیهایی که اندیشه و رفتارشان فراتر از عصر و نسل خویش در گستره جامعه و سیاست و در عرصه فرهنگ و معارف و روابط بشری عمیقاً اثر نهاده اند را نادیده بگیریم. امام خمینی نیز از زمره شخصیهای بزرگ جهان می باشد که با دیدگاهها و تفکرات خود توانست دنیا را متحول نماید. از این رو هرگونه تبیین علمی و تحلیل واقع بینانه از پدیده انقلاب اسلامی و ارزیابی و تأثیر و کارکرد آن در جامعه ایران و جامعه جهانی، در نخستین گام منوط به شناخت اصول اندیشه و زوایای رفتار و زندگانی مردی است که این انقلاب را از مبدأ آن در ۱۵ خرداد سال ۱۳۴۲ تا ۲۲ بهمن ۱۳۵۷، به مدت ۱۱ سال از نخستین مراحل تشکیل حکومت گرفته تا تشکیل و تثبیت نظام

جمهوری اسلامی، آن را رهبری کرده است. نکته مهم آنکه پدیده انقلاب اسلامی و رهبری امام خمینی همزمان با اوج جنگ سرد دو ابرقدرت جهان که نهایتاً به فروپاشی یکی از دو قطب بزرگ سیاسی منجر شد و در آستانه دگرگونیهای شگرف در جغرافیای سیاسی جهان اتفاق افتاد و از این منظر نیز تحلیل ویژگیهای اندیشه و رفتار مردی که در این بحبوحه توانست کاملاً مستقل و خارج از نفوذ اقتضانات و الزامات بلوک بندیهای شرق و غرب (سرمایه داری و کمونیسم) طرحی نو درافکند و نظامی دینی را پایه ریزی کند، بسیار حائز اهمیت است.

انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی توانست رژیم دیکتاتور و شدیداً تحت حمایت غرب را که در نقش ژاندارم حافظ منافع آمریکا و اروپا و در جهت منافع سازمان ناتو در خلیج فارس و در جوار مرزهای شوروی سابق ظاهر شده بود را با شیوه های مبارزاتی منبعث از فرهنگ اسلامی مردم ایران و کاملاً متفاوت با انقلابها و خیزشهای سیاسی متداول سرنگون کند و مهمتر از آن، اساس نظام سلطنتی فاسد را در هم بپیچد و نظامی جمهوری، آن هم با مبانی و ساختاری دینی و اسلامی را برپا سازد.

انقلاب اسلامی موقعیت و جایگاه سیاسی ایران را که در روزگاری نه چندان دور در حد ایالت نیمه مستعمره و تحت سیطره همه جانبه آمریکا قرار داشت تا حد یک قدرت نیرومند فرهنگی و سیاسی که اینک موانع و رفتارها و روابطش سخن روز مجامع بین المللی و دولتمردان جهان است، ارتقاء بخشید. اکنون جمهوری اسلامی از چنان وزنه ای در معادلات سیاسی جهان برخوردار است که در مقابل کوچکترین موضع گیری و تحول داخلی ایران، آمریکا و قدرتهای بزرگ جهان ناگزیر از موضع گیری رسمی می شوند. به گواهی خبرها و گزارشهای روزانه دهها رسانه معتبر جهانی هم اینک بخش وسیعی از تلاشها و نشستهای کاخ سفید و دولتهای اروپایی و آسیایی معطوف به چگونگی رابطه با ایران و نحوه مواجهه با تأثیر انقلاب اسلامی در عرصه جهانی است.

استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران نخست نتیجه عینی و عملی انقلاب اسلامی و آرمانهای امام خمینی است. بنابراین آشنایی با زندگی و مبارزات، افکار و آرمانها، و آثار امام خمینی، در حقیقت نخستین گام برای شناخت ماهیت انقلاب اسلامی و رهبری آن و

عامل اصلی بسیاری از تحولات جاری و آتی در عرصه فرهنگ و سیاست جهان اسلام در عصر حاضر و آینده می باشد. امام خمینی را باید معمار تمدنی نوین و اسلامی بنامیم که در حال شکل گیری است. و هم اکنون کلید دار آن مقام عظمای ولایت حضرت آیه الله العظمی خامنه ای است. تحقق وعده های امام خمینی و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران حادثه ای داخلی برای تغییر یک رژیم سیاسی نبود، بلکه همانگونه که سران غرب و شرق بیان کرده اند، از دیدگاه آنان زلزله ای ویرانگر برای جهان غرب بود (حیدرزاده، ۱۳۸۷)

۹- الگوگیری از نهضت حسینی

بارزترین نمونه قیام عاشورا، انقلاب اسلامی ایران است که درس ها و الگوهای عاشورا، قوی ترین دستمایه جهاد مردم برضد طاغوت و دفاع رزمندگان در جبهه نبرد هشت ساله به شمار می رود. نبرد و شهادت مظلومانه برای رسوا ساختن ظالم، عمل به تکلیف در شدیدترین حالات تنهایی و بی یاور، رها نکردن هدف حتی با کمبود نفرات و شهادت یاران، همه و همه از ثمرات الگوگیری از عاشورا است.

امام امت، در اسوه بودن عاشورا، برای نهضت پانزده خرداد می فرماید: «ملت عظیم الشان، در سالروز که مصادف با پانزده خرداد ۴۲ بود، با الهام از عاشورا آن قیام کوبنده را به بار آورد. اگر عاشورا و گرمی و شور آن نبود، معلوم نبود چنین قیامی بدون سابقه و سازماندهی واقع می شد. واقعه عظیم عاشورا از ۶۱ هجری تا خرداد ۴۲ تا قیام عالمی بقیه الله اروحا لمقدمه الفداء در هر مقطع انقلاب ساز است.» سزاوار است که نهضت عاشورا از ابعاد مختلف، مورد بازنگری دقیق قرار گیرد و شیوه های مبارزه، خطوط اصلی تبلی، عوامل ماندگاری یک حرکت انقلابی و ثمربخشی آن در طول سالیان متمادی، و درس هایی که برای به حرکت درآوردن ملت های خفته و جمود در آن نهفته است، تبیین گردد و عاشورا به یک «مکتب» و «دانشگاه» تبدیل گردد.

در عاشورای سال ۶۱ هجری قمری سیدالشهداء (ع) که همراه پاکبختگان دین خدا به صحرای کربلا آمده بودند، در آفتاب سوزان ظهر عاشورا با دلی آرام، قلبی مطمئن و روحی بلند در برابر همه سردمداران کفر و مزدورانشان ایستاد و پیام عاشورا را در موارد زیر بیان کردند:

الف) آزادی و آزادگی

ب) عرفان با دید حقیقت

ج) نماز نیایش

د) ایستادگی حق برابر باطل

ه) سجده کردن در برابر حق و حقانیت

۱۰- نقش نهضت حسینی در انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی ایران که پس از انقلاب رسول اکرم نظیری نداشته است با خلوص نیت امام راحل و امدادهای غیبی حضرت حق به پیروزی رسید (شوشتی نسب، ۱۳۸۸) از سوی دیگر مروری بر ادبیات رایج در روند وقوع انقلاب اسلامی، شعارها، سخنرانی‌ها و بیانیه‌های انقلابیان و رهبران نهضت، بیانگر این واقعیت است که از میان عناصر مذهبی، « فرهنگ عاشورا و نهضت امام حسین (ع) ». نقش بسزایی در این زمینه ایفا نموده است. مؤلفه‌های فرهنگ و تعالیم عاشورا عبارت‌اند از:

۱- فرهنگ شهادت

۲- فرهنگ مبارزه مستمر حق با باطل

۳- فرهنگ طاغوت ستیزی و طاغوت زدایی

۴- اصل پیروی از رضای خدا و مصالح مسلمان

۵- فرهنگ پیشگیری از جرم و فساد قبل از وقوع آن در فرهنگ نظارت عمومی و امر به معروف و نهی از منکر.

این مؤلفه‌ها در پیدایش و پیروزی انقلاب اسلامی، نقش و تأثیر بسزایی داشته و حفظ و تداوم انقلاب اسلامی نیز در گرو حرکت در این چارچوب می‌باشد. لذا این نقشها را در چهار بخش اصلی می‌توان بیان کرد:

الف) نهضت حسینی و ماهیت انقلاب اسلامی و امام خمینی

انقلاب اسلامی ایران پرتوی از عاشورا و انقلاب عظیم الهی آن است. (امام خمینی،

۱۳۷۲، ج ۱۷، ۴۸۲)

فداکاری‌ها و مجاهدات جوانان برومند کشور اسلامی که پایه گذار خروج از ظلمت به سوی نور و از حقارت به سوی سرافرازی و از اسارت بسوی استقلال بود از نور الهی عاشورا فروغ و از شمس جمال حسینی گرمی یافت ... (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ۲۹۰) نهضت امام حسین آمده تا اینجا و این نهضت را درست کرده است (نهضت ما) شعاعی است از آن نهضت ما مرهون امام حسین است. (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۸، ۵۲۸)

ب: نهضت حسینی، امام خمینی و پیروزی انقلاب اسلامی

۱- قیام ۱۵ خرداد - که نقطه عطفی در تاریخ انقلاب شمرده می‌شود - به دنبال سخنرانی شدیدالحن حضرت امام (ره) در بعد از ظهر عاشورا (۱۳ خرداد ۱۳۴۲) به وقوع پیوست. ایشان در مورد قیام ۱۵ خرداد فرمود: «ملت عظیم الشان در سالروز این قیام که مصادف با ۱۵ خرداد ۴۲ بود، با الهام از عاشورا آن قیام کوبنده را به بار آورد اگر عاشورا و گرمی و شور انفجاری آن نبود، معلوم نبود چنین قیامی بدون سابقه و سازماندهی، واقع شود.»

۲- ۱۷ شهریور نیز یکی از مقاطع مهم انقلاب بود که تحت تأثیر عاشورا و فرهنگ آن شکل گرفت: «۱۷ شهریور تکرار عاشورا و میدان شهدا تکرار کربلا و شهدای ما تکرار شهدای کربلا و مخالفان ملت ما تکرار یزید و وابستگان او هستند.»

۳- اعلامیه تاریخی امام خمینی (ره) در روز ۲۱ بهمن ۱۳۵۷ مبنی بر شکستن کودتا و حکومت نظامی رژیم - که تصمیم داشتند رهبران اصلی انقلاب را دستگیر کرده و به زعم خویش به انقلاب برای همیشه پایان دهند - عملاً نوعی حماسه عاشورایی محسوب می‌شد. مردم تحت تأثیر اعلامیه و فرمان حسین زمان خویش، به خیابان‌ها ریخته و توطئه‌های رژیم را در هم شکستند. امام راحل (ره) در این زمینه می‌فرماید:

«اگر قیام حضرت سیدالشهدا (ع) نبود امروز هم ما نمی‌توانستیم پیروز بشویم. تمام این وحدت کلمه‌ای که مبدأ پیروزی ما شد، برای خاطر این مجالس عزاداری مجالس سوگواری و این مجالس تبلیغ و ترویج اسلام شد.» ماهرچه داریم از محرم است ... از شهادت سیدالشهدا است اگر این مجالس و عظم و خطابه و عزاداری و اجتماعات و سوگواری محرم نبود ما پیروز نمی‌شدیم. همه تحت بیرق امام حسین (ع) قیام کردند)

(امام خمینی ۱۳۷۲، ۱۷، ۵۸)

اگر این دست‌جاب سینه زنی و نوحه سرایی نبود ۱۵ خرداد پیش نمی آمد؛ هیچ قدرتی نمی توانست ۱۵ خرداد را برپا کند مگر قدرت خون سیدالشهدا (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۱۶، ۳۴۶)

این سیر در برخی بیانات امام آنچنان به صراحت نزدیک می شود که جنبه شبیه سازی دارد و این همانی بود که هویت پیدا می کند. به عنوان نمونه: امروز روز انتقام از کفر و نفاق است؛ روز فداکاری است؛ امروز روز عاشورای حسینی است؛ امروز ایران کربلاست؛ حسینیان آماده باشید (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۲۱، ۱۱) این همه مردم خون دادند برای اینکه اسلام تحقق پیدا کند (این راه) دنباله کار سیدالشهداست؛ سیدالشهدا هم خودش را داد برای اینکه اسلام تحقق پیدا کند. (امام خمینی، ۱۳۷۲، ج ۸، ۴۲)

هیئات که امت محمد (ص) و سیراب شدگان کوثر عاشورا به مرگ ذلت بارتن در دهند (امام خمینی، ج ۲۰، ۳۱۸) تکلیف ما را سیدالشهدا معلوم کرده است که از شهادت نترسید (امام خمینی، ج ۱۷، ۵۵)

ملت ایران با الهام از حادثه عاشورا آن قیام کوبنده را به وجود آورد (امام خمینی، ج ۱۶، ۲۹۰)

ملت ایران از پرتو هدایت (امام حسین) معرفت به وظیفه و از استقامت او در مقابل باطل، استواری فرا گرفت. (امام خمینی، ج ۱۶، ۲۴۹)

کیفیت مبارزه را حضرت سیدالشهدا به ملت ما آموخته و با کار خودش به ملت ما تعلیم داده است. (امام خمینی ج ۱۷، ۵۶)

تبعیت و پیروی از سیدالشهدا و اصحاب ایشان در عشق به شهادت است (امام خمینی، ج ۱۵، ۶)

ما افتخار می کنیم که مانند سیدالشهداء در روز عاشورا کشته شویم و بچه های ما اسیر و اموالمان را غارت کنند ما همانند حسین از همین الان اعلام می کنیم هر که با ماست به طرف ما بیاید و هر کس با ما نیست به سمت لشکر یزید برود (امام خمینی، ج ۱، ۲۴۰)

ما که تابع حضرت سیدالشهداء هستیم باید ببینیم که انگیزه ایشان از قیام نهی از منکر

بود و اینکه هرمنگری باید از بین برود من جمله حکومت جور (امام خمینی، ج ۲۱، ۱) کربلا چه کرد و درعاشورا چه تأثیری داشت؟ همه زمین‌ها باید این طور باشد؛ همه روز ملت ما باید این معنا را داشته باشد که امروز روز عاشوراست و ما باید در مقابل ظلم بایستیم و همین جا کربلاست و باید نقش کربلا را پیاده کنیم (امام خمینی، ج ۱۰، ۱۲۲)

ج: حسینی، امام خمینی و حفظ و تداوم انقلاب اسلامی

در افق ترسیمی حضرت امام راحل حکومت اسلامی در ایران در کنار توجه به رسالت داخلی خود و رشد مادی و معنوی در شهروندان جامعه اسلامی باید براساس مؤلفه‌های اسلام ناب محمدی به سازماندهی جبهه مستضعفین پردازد (احمدی و همکاران، ۱۳۸۸) لذا:

«فداکاری حضرت سیدالشهدا (ع) است که اسلام را برای زنده داشته است... باید بدانید که اگر بخواهید نهضت شما محفوظ بماند باید این نهضت‌ها را حفظ کنید». اگر قیام سیدالشهدا نبود امروز ما هم نمی‌توانستیم پیروز شویم. این مجالس عزا و سوگواری سید مظلومان یک وسیله‌ای فراهم کرد برای ملت که بدون اینکه زحمت برای ملت ما باشد مردم مجتمع‌اند (امام خمینی ج ۱۷، ۵۶)

(مجالس محرم) سازمانی است که بدون اینکه دست واحدی در کار باشد ملت را جمع کند خود به خود مردم را به هم پیوند داده است (امام خمینی، ج ۶، ۳۴۴) ملت ما انقلابی کرد که به برکت همین مجالس (محرم) بود که همه کشور و مردم را دور هم جمع کرد و همه به یک نقطه نظر کردند. (امام خمینی، ج ۱۶، ۳۴۷) اگر عاشورا و گرمی شور آن نبود معلوم نبود چنین قیامی بدون سابقه و سازماندهی واقع باشد. (امام خمینی، ج ۱۶، ۲۹۰)

(تجمع و سوگواری برای سیدالشهدا) برای ما نفع دارد. همین جهت روانی آن که قلوب را چگونه به هم متصل می‌کند. (امام خمینی، ج ۱۱، ۱۰۰)

مجالس عزای حسینی (از جمله) شاعران مذهبی و سیاسی ماست. ذکر مصائب مظلوم و ذکر جنایات ظالم در هر عصری مظلومان را مقابل ظلم قرار می‌دهد (امام خمینی، ج ۱۰،

با توجه به چنین کار ویژه هایی است که حماسه حسینی به عنوان ایجاد کننده به هويت وجودی انقلاب اسلامی معرفی می شود؛ چرا که کار ویژه ها و فواید ناشی از هويت آن همانند مواردی است که حضرت امام در بیانات خود از جمله عبارات فوق به آن اشاره داشته اند. این نگرش آنچنان در منظر امام مقطعیته یافته که ایشان با قاطعیته اعلام می دارند: عاشورا را زنده نگه دارید که با زنده نگه داشتن عاشورا کشور شما آسیبی نخواهد دید (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۳۳)

باید بدانید که اگر بخواهید نهضت شما محفوظ بماند باید این سنت ها (مجالس عزاداری سیدالشهدا) را حفظ کنید. این خون سیدالشهداء است که خون همه ملت های اسلامی را به جوش می آورد و این دستچاب عزیز عاشورا است که مردم را برای حفظ اسلام و مقاصد آن مهیا می کند. (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۳۱)

ما (بعد از انقلاب) به این اجتماع عاشورا و مجالس روضه بیشتر از سابق نیازمندیم. زنده نگه داشتنه عاشورا یک مسئله بسیار مهم عبادی و سیاسی است و در پیشبرد انقلاب اثری بسزا دارد (امام خمینی، ج ۱۳، ۳۲۷)

یکی از رمزهای بزرگی که بالاترین رمز است قضیه سیدالشهدا است؛ اگر ما بخواهیم مملکتمان یک مملکت مستقل و آزاد باشد باید این رمز را حفظ کنیم (امام خمینی، ج ۱۱، ۹۷).

در این فراز حضرت امام با اشاره به دو شعار و هدف مهم انقلاب اسلامی یعنی استقلال و آزادی، حفظ این دو دستاورد انقلاب را منوط به حفظ هويت عاشورایی می دانند. هويتي که از آن به «رمز» تعبیر نموده اند و این عبارت از دقیق ترین مصادیق محسوب نمودن عاشورا به عنوان محتوای تداوم انقلاب اسلامی به شمار می آید. از این جمله اند تعابیری مانند: اگر سیدالشهدا نبود این نهضت را هم پیش نمی برد. همین گریه ها (و عزاداری ها) این مکتب را تا الان نگه داشته و همین هاست که ما را زنده نگه داشته و این نهضت را پیش برده است. (امام خمینی، ج ۸، ۵۲۷).

باید بدانید که اگر بخواهید نهضت شما محفوظ بماند باید این سنت ها را حفظ کنید (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۳۱)

این کشور ما که قیام کرد از همان اول به دنیا اعلام کرد که ما نه تحت حمایت آمریکا و نه تحت حمایت شوری و نه تحت حمایت هیچ قدرتی نیستیم. ما تحت عنایات تبارک و تعالی و پرچم توحید هستیم که همان پرچم امام حسین (ع) است ... ما همان طوری که سیدالشهداء در مقابل آن همه جمعیت و آن همه اسلحه ای که آنها داشتند قیام کرد تا شهید شد ما هم برای شهادت حاضریم. (امام خمینی، ۱۷، ۵۹)

در این عبارت به یکی از فرآیندهای تداوم انقلاب اسلامی که شهادت طلبی است اشاره شده است. فرآیندی که از جمله شاخص ترین مصادیق برگرفته از نهضت عاشوراست. محرم و صفر است که اسلام را زنده نگه داشته است. (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۳۱)

این محرم را زنده نگه دارید ما هرچه داریم از این محرم است و از این مجالس (سیدالشهداست) (امام خمینی، ج ۱۷، ۵۸)

به جز قدرت سیدالشهدا هیچ قدرتی نمی تواند این ملتی را که از همه جانب به او هجوم شده است و توطئه‌هایی را که از جانب همه قدرت‌های بزرگ برای او چیده اند خنثی کند؛ الا همین مجالس عزای سیدالشهدا، (امام خمینی، ج ۱۶، ۳۴۶)

د: نهضت حسینی، امام خمینی و فرهنگ انتظار

عصر بیدار سازی و آگاهی بخشی که یکی از مهمترین عناصر رسالت انبیاء الهی و معصومین با هدف سعادت دنیوی و اخروی انسانها بوده و در سیره عملی امام خمینی همواره وجود داشت. بستر ساز شکل گیری کانون امام و حرکت محرومین و مستضعفین و مسلمانان بوده است (مرادی، ۱۳۸۸) انقلاب اسلامی نیز به مثابه یک حرکت معنادار جمعی هویت نهایی خود را در فضای مفهوم کلی انتظار مهدوی سامان بخشیده و اخذ نموده و در حقیقت مقوله انتظار حضرت صاحب الزمان منبع نهایی و صورت بندی هویت نهایی انقلاب اسلامی قرار گرفته است.

الف) کشور بقیه الله الاعظم (امام خمینی، ج ۱۶، ۲۰۰)

ب) کشور حضرت مهدی (امام خمینی، ج ۱۵، ۴۲۰)

ج) کشور ولی الله الاعظم (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۸۷)

د (کشور صاحب الزمان (امام خمینی، ج ۱۹، ۱۴۵)

این ملت برای خدا قیام کرده است و به پیش می رود تا اینکه جمهوری اسلامی متصل بشود به زمان ظهور حضرت ولی عصر. (امام خمینی، ج ۱۶، ۲۳۰)

امیدوارم که این جمهوری اسلامی برسد به مقامی که خودش را برساند به زمان ظهور امام زمان عج(ع) (امام خمینی، ج ۱۶، ۱۷۴)

من امیدوارم که این نهضت متصل بشود به نهضت بزرگ امام زمان عج(ع) (امام خمینی، ج ۱۲، ۴۸۸)

راه طولانی است؛ قوی باشید؛ قدرتمند باشید و اراده شما قوی باشد. ان شاءالله که این زمان متصل بشود به زمان ظهور مهدی (عج) (امام خمینی، ج ۹، ۳۲)

امیدوارم که این نهضت و این انقلاب منتهی بشود به ظهور امام عصر(ع) (امام خمینی، ج ۱۳، ۱۱۹)

ان شاءالله که با عمل به قانون اساسی آرمانهای اسلامی برآورده شود و تا ظهور حضرت بقیه الله باقی و مورد عمل باشد. (امام خمینی، ج ۱۱، ۱۰۳)

ان شاءالله این کشور تا ظهور موعود به استقلال خودش ادامه بدهد. (امام خمینی، ج ۱۴، ۳۰۹)

امید است که این انقلاب جرقه و بارقه ای الهی باشد و به طلوع فجر انقلاب مبارک حضرت بقیه الله منتهی شود. (امام خمینی، ج ۱۵، ۶۲)

ان شاءالله این ملت بتواند این کشور را به طور شایسته تحویل امام عصر بدهد (امام خمینی ج ۱۶، ۳۲۳) تا بتوانیم این امانت الهی را به سرمنزل مقصود برسانیم و به صاحب امانت حضرت مهدی (عج) بدهیم (امام خمینی، ج ۱۸، ۴۷۵۲)

انقلاب اسلامی با تاییدهای خداوند متعال در سطح جهان در حال گسترش و ان شاءالله با بسط آن قدرت های شیطانی به انزوا کشیده خواهند شد و حکومت مستضعفان برپا و زمینه برای حکومت جهانی مهدی آخرالزمان مهیا خواهد شد. (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۴۹)

ان شاءالله این انقلاب مقدمه ای برای ظهور. (امام خمینی، ج ۱۵، ۳۶۲)

نتیجه گیری

با نگاهی به نهضت حسینی و انقلاب اسلامی ایران و دوران هشت ساله دفاع مقدس رهبری الهام گرفته از مکتب امام حسین (ع) توسط امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری می‌توان نتایج زیر را استخراج کرد:

الف) راهبرد امام خمینی در ایجاد و استمرار انقلاب اسلامی راهبرد حسینی بود و همین راهبرد است که ما را به انقلاب جهانی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف متصل می‌کند.

ب) پیوند رهبری حسینی و انقلابی جهانی

ج) نهضت حسینی مهمترین چالش استکبار است

د) اندیشه حسینی در تعارض با هرگونه سلطه پذیری می‌باشد

ه) تولید حماسه از پیوند شور و شعور عاشورایی است

و) نهضت عاشورا راهبرد ایجاد و استمرار انقلاب اسلامی می‌باشد

ز) انقلاب اسلامی چکیده نهضت عاشورا است

ق) کاری که در زمان امام حسین انجام گرفت، نسخه کوچکش هم در زمان امام ما انجام گرفت منتها آن جا نتیجه شهادت شد و این جا حکومت. هدف امام بزرگوار ما با هدف امام حسین یکی بود (مجموعه فرمایشات مقام معظم رهبری ۱۳۸۹)

پیشنهادات

با توجه به مطالب بیان شده به مسئولین پیشنهاد می‌شود که برای ترویج فرهنگ دفاع مقدس به امور زیر اهتمام ورزند.

- ۱- بررسی و تبیین سیره ائمه معصومین و حضرت امام خمینی و مقام معظم رهبری بعنوان الگوهای با هویت و قابل قبول در سطح جامعه و دانشگاه ها
- ۲- ایجاد حوزه تبادل فرهنگی با حفظ هویت دینی و ملی و اثبات قابلیت و توانمندی فرهنگ غنی اسلام و فرهنگ شهادت و نفوذ روشی کارآمد در فرآیند توسعه و

تجدد علمی.

۳- تعیین استراتژی دفاع فرهنگی با بهره گیری اصولی از ارزش هاش هشت سال دفاع مقدس و اخلاق و رفتار رزمندگان به عنوان برگزیده های نو و بازبینی شده در حوزه دستاوردهای فرهنگی انقلاب اسلامی.

۴- تحقیق، تبلیغ، تألیف و حفظ انگیزه معنوی در ساختار فرهنگ عمومی جامعه به عنوان قوی ترین سمبل دین و دین باوری در اندیشه حضرت امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری و فرهنگ دفاع مقدس.

۵- دیدار دسته جمعی با خانواده های شهدا و توسعه فرهنگ دیدار با این خانواده های گرامی بعنوان یادگاران دفاع مقدس.

۶- فهم صحیح و درک درست و جامعی از مفاهیم ارزشی داشته و به دور از افراط و تفریط، مفاهیم ارزشی دفاع مقدس را به نسل جوان معرفی نمایند.

۷- سهل گیری و آسان گیری در انتقال مفاهیم ارزشی و عدم تحمیل تکالیف خارج از وسع و توان، به ویژه در مراحل اولیه که نیاز به جاذبه های ویژه است.

۸- تقویت انگیزه های معنوی

۹- معرفی الگوهای عینی و رفتاری دوران دفاع مقدس در جامعه کنونی

۱۰- پاسداری از هویت اصیل جامعه در مواجهه با فرهنگ بیگانه: اقوام و مللی که از وحدت و انسجام فرهنگی قوی برخوردارند؛ کمتر در معرض تغییر و تحریف قرار می گیرند.

۱۱- نظام آموزشی کیفی و کارآمد مبتنی بر فرهنگ دفاع مقدس

۱۲- آزاد اندیشی دینی: پرهیز از اجبار و اکراه (مظفر، ۱۳۸۳، ص ۳۴)

۱۳- مسئولان و دولت مردان باورشان شود که مدیون خون شهدا، ایشارگری های

رزمندگان و جانبازان و اسراء هستند.

فهرست منابع

قرآن مجید

نهج البلاغه

۱. احمدی، مجتبی و همکاران (۱۳۸۸)، از تهاجم فرهنگی تا جنگ نرم، معاونت فرهنگی اجتماعی بسیج مستضعفین، چاپ اول، تهران
۲. اسوه، خلاصه مقالات علم، دانش آموز، شهادت و ایثار موسسه فرهنگی امام حسین، تهران (۱۳۸۶)
۳. بسیج اساتید، بیانیه بسیج اساتید دانشگاهها مراکز آموزش عالی استان خوزستان به مناسبت هفته دفاع مقدس (۱۳۸۶)
۴. ارغندی، علی اکبر، (۱۳۸۳)، پیام ایثار، مجموعه مقالات نخستین همایش پیام ایثار
۵. تیموری، احمد، (۱۳۸۶)، طلایه داران نور، ناشر شهدا اندیشه با همکاری شورای تحقیقات و ستاد ایثارگران استان همدان
۶. دفاع مقدس، فصلنامه تخصصی، (۱۳۸۸)، اداره کل حفظ و نشر ارزشهای دفاع مقدسی استان خوزستان، شماره هشتم تابستان (۱۳۸۸)
۷. دوران افتخار، ستاد کل نیروها مسلح، بنیاد حفظ آثار و نشر ارزشهای دفاع مقدس
۸. حاجتی، میراحمد، (۱۳۸۹) عصر امام خمینی، انتشارات بوستان کتاب چاپ پانزدهم، تهران
۹. حیدرزاده، عباس، (۱۳۸۷)، انقلاب خمینی، حماسه حسینی، انتشارات اندیشه ماندگار، چاپ اول، قم
۱۰. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور، جلد ۱، تهران، چاپ دوازدهم
۱۱. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور، جلد ۶، تهران، چاپ پانزدهم
۱۲. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور، جلد ۸، تهران، چاپ پانزدهم
۱۳. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور، جلد ۹، تهران، چاپ پانزدهم
۱۴. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور، جلد ۱۰، تهران، چاپ پانزدهم
۱۵. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور جلد ۱۱، تهران، چاپ پانزدهم
۱۶. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور، جلد ۱۲، تهران، چاپ پانزدهم
۱۷. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور، جلد ۱۳، تهران، چاپ پانزدهم

۱۸. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور، جلد ۱۴، تهران، چاپ پانزدهم
۱۹. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور، جلد ۱۶، تهران، چاپ پانزدهم
۲۰. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور جلد ۱۷، تهران، چاپ پانزدهم
۲۱. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور، جلد ۱۸، تهران، چاپ پانزدهم
۲۲. خمینی (ره)، سیدروح اله، (۱۳۸۵)، صحیفه نور، جلد ۱۹، تهران، چاپ پانزدهم
۲۳. سرو، ویژه نامه بسیج و دفاع مقدس، شماره ۱۱۸۵
۲۴. شوشتری نسب، عبدالحسین، (۱۳۸۸)، سیمای انقلاب در قرآن، انتشارات دارالمجتبی، چاپ اول، قم
۲۵. طبری، تاریخ طبری
۲۶. ماهنامه نگاه، وزارت آموزش و پرورش - سال ۱۲ - شماره ۲۱۱
۲۷. ماهنامه نگاه، وزارت آموزش و پرورش سال ۱۲ شماره ۲۱۰
۲۸. مجموعه فرمایشات مقام معظم رهبری (۱۳۸۹) تحت عنوان حسین چه می خواست بگوید؟ مرکز مطالعات و پژوهشهای سازمان بسیج دانشجویی، آذرماه چاپ اول، تهران
۲۹. مجموعه مقالات برگزیده همایش دانشگاه دفاع مقدس (۱۳۸۷)، اداره کل حفظ، نشر ارزشهای دفاع مقدس مشهد
۳۰. مرادی، حجت اله، (۱۳۸۸)، قدرت جنگ نرم، انتشارات نشرساقی، چاپ اول، تهران
۳۱. مظفر، حسین (۱۳۸۳) جامعه پذیری و نقش آن در درونی کردن ارزش ها، ماهنامه تربیت شماره ۰۱ مهرماه - تهران
۳۲. منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۸۲)، تاریخ دفاع مقدس، ناشر انتشارات خادم الرضا تهران
۳۳. نقی زاده، علی اکبر، (۱۳۸۶)، عوامل معنوی و فرهنگی دفاع مقدس جلد ۱ - باورهای دینی و امدادهای غیبی، انتشارات مرکز تحقیقات اسلامی، تهران
۳۴. نقی زاده علی اکبر، (۱۳۸۶)، عوامل معنوی و فرهنگی دفاع مقدس جلد ۲ ارزش های اسلامی، انتشارات مرکز تحقیقات اسلامی، تهران
۳۵. مقاله سردار شهید حاج احمد سوداگر

بررسی تحلیلی گرایش‌های کلامی در تربیت دوره آل بویه

مریم سارخانلو^۱
محبوب مهدویان^۲
باقر سرداری^۳

چکیده

تعلیم و تربیت در دوره اسلامی تحت تاثیر مولفه‌های گوناگون، دچار فراز و نشیب و تحولات شده است. تحولات سیاسی و ساختارهای فکری حکمرانان، اندیشه‌های فقهی، کلامی و فلسفی از جمله این مولفه‌ها به حساب می‌آیند که در این مقاله نگاه متفاوت در دوره آل بویه به کلام، ظهور و نمود گرایش‌های کلامی در این دوره، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. و در آن ضمن استخراج داده‌های لازم پژوهش از منابع متعدد و متنوع تاریخی، کلامی و تربیتی و چینش منطقی داده‌ها و توصیف آنها، تحلیل‌های مرتبط ارائه شده است. در راستای عنوان مقاله، با اشاره به جایگاه کلام در دوره آل بویه، علل و عوامل توجه به کلام تشریح شده و تاثیرگذاری این توجه در تعلیم و تربیت این دوره مورد تحلیل قرار گرفته است.

نتیجه این تحقیق نشان می‌دهد مجموعه‌ای از عوامل از جمله دفاع از مبانی اعتقادی شیعه، نفوذ شیوه‌های کلامی معتزله و غیبت امام زمان (عج)، در این دوره، جایگاه ویژه‌ای یافت و حضوری برجسته در تعلیم و تربیت پیدا کرد. این برجستگی هم در گرایش به بکارگیری روش‌های عقلی در عقاید کلامی، گسترش مجالس درس کلام و بکارگیری مناظره در آموزش کلام نمایان است.

واژگان کلیدی

آل بویه، تعلیم، تربیت، گرایش کلامی.

۲. دانشجوی دکتری گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران.
Email: Maryamsarkhanlu3712@gmail.com

۲. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: dr.m.mahdavian@gmail.com

۲. استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران.
Email: Sardary1152bagher@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۲

طرح مسأله

تحقیق در زمینه نظام تربیتی، یکی از مهمترین حوزه‌های پژوهش در تاریخ تمدن اسلامی است چرا که در بسیاری از موارد نظام تعلیم و تربیت وسیله‌ای برای انجام سیاست‌های حاکمان بوده است. دولت‌ها از طریق نهادهای تربیتی و محتوای آموزش می‌توانند اقتدار (مقبولیت عامه) خود را تثبیت کنند و نظام تعلیم و تربیت این مسئولیت را به عهده دارد تا مقبولیت دولت را به شیوه‌ای در لابه‌لای دروس و در فضای آموزشی ایجاد کند و افراد جامعه را نسبت به حاکمیت توجیه کند. این توجیه مقبولیت می‌تواند با کمک حکما، فقها و متکلمان انجام شود گرایش‌های تربیتی هر جامعه نشان‌دهنده نوع نگاه غالب حکومت آن جامعه به مجموعه فعالیت‌های تربیتی می‌باشد که می‌تواند بصورت گرایش‌های کلامی به تعلیم و تربیت در راستای موضع‌گیری و رویکرد دستگاه حاکم باشد. در سده چهارم و پنجم هجری رویکرد حاکمان دولت آل بویه (۴۴۸-۳۲۱ ه. ق) علم دوستی و دانش‌پروری بوده است طبیعتاً علم دوستی و دانش‌پروری ایشان به‌ویژه در لایه‌های بالای اجتماعی، از جمله طبقه عالمان و تحصیل‌کردگان، باعث آزادی‌های اجتماعی شده است. دولت حاکم در سده چهارم با اعطای آزادی‌های اجتماعی موجبات بالندگی علوم در زمینه‌های مختلف را فراهم نمودند.

در این راستا حاکمان با تشویق و حمایت از متکلمان به آنها اجازه می‌داد تا فعالیت علمی و دینی را بدون محدودیت پرورش دهند. (کبیر، ۱۳۶۲: ۷۸) از اقدامات مصلحت‌جویانه امیران آل بویه برقراری تعادل دینی و اعطای فرصت برابر به پیروان ادیان و مذاهب موجود و ایجاد شرایط لازم برای پرورش انواع اندیشه‌ها و عقاید بود. (ترکمنی، ۱۳۸۹: ۱۵۲) در این دوره با توجه به حاکمیت روح تساهل مذهبی، فراوانی مجالس علمی و مناظرات و آزادی بیان و قلم رشد و شکوفایی استعدادهای فکری فراهم گردید بصورتی که حمایت از متکلمان موجب گسترش مجالس بحث و مناظره گردیده است. این امر آنها را شایسته بررسی می‌نماید. همچنین با توجه به اینکه این دوره از جهت بهره‌برداری از تجربیاتشان می‌تواند راهنمای عملی نظام تربیتی موجودمان شود. هر چند تحقیقات زیادی

در مطالعه دوره آل بویه صورت گرفته و از زوایای مختلفی بررسی شده اند اما در رابطه با گرایشهای تربیتی و کلامی تا آنجا که نگارنده می داند تاکنون هیچگونه تحقیق مستقلی در قالب پایان نامه و رساله انجام نشده است. البته به صورت مجزا درباره وضع آموزش و نهادهای آموزشی در ایران دوره آل بویه پژوهشهایی زیادی انجام گرفته است. در این پژوهش به دنبال این هستیم بدانیم گرایش کلامی در این برهه تاریخی چه اثراتی بر عملکرد آموزشی و گرایشهای تربیتی داشته است.

روش تحقیق

هدف کلی تحقیق بررسی علل و عوامل توسعه کلام و تحلیل گرایشهای تربیتی در دوره آل بویه می باشد. با توجه به این هدف، روش پژوهش در این تحقیق توصیفی - تحلیلی است. در گرد آوری داده ها از شیوه کتابخانه ای استفاده شد. بعد از استخراج مهمترین مؤلفه های تحقیق از منابع دست اول و دست دوم و تحقیقات جدید، به دسته بندی و در نهایت به تحلیل و نگارش مطالب پرداخته شد.

بطور کلی تعلیمات اسلامی در سه بخش متمرکز شده است؛ عقاید، احکام و اخلاق. «اولی را علم کلام، دومی را فقه و سومی را اخلاق نامیده اند.» (مطهری، ۱۳۷۹: ۱۴) کلام در لغت به معنای سخن و گفتار است. اما از نظر اصطلاحی علمی است که در آن مسائل نقلی را با دلایل عقلی اثبات می کنند و متکلم، داننده آن علم است. علمی که در آن ذات باری تعالی؛ صفات و احوال ممکنات از مبدا و معاد بحث می شود. علم کلام که گاه آن را علم احوال الدین گویند، از اثبات وجود خدا، لزوم نبوت به طور کلی (نبوت عامه) و نبوت خاصه (نبوت پیامبر اکرم) و مساله امامت و درباره جبر و اختیار بحث می کند. (حلبی، ۱۳۷۳: ۲۰) علم کلام از روز نخست به عنوان دفاع از عقاید پی ریزی شده است و این علم، اختصاص به مسلمانان ندارد، بلکه مسیحیان و یهودیان نیز برای دفاع از عقاید و کتاب های مقدس خود، کلامی دارند. (سبحانی، ۱۳۸۲: ۵) این علم مخلوق بحث ها و مناقشاتی است که از اواخر قرن اول میان مسلمانان درباره مسائل اعتقادی اسلام بوده است. (صفا، ۱۳۷۸: ۸۱/۱) به نقل از منابع اهل سنت، عمر (خلیفه دوم) با هر گونه بحث در مباحث دینی، حتی با سوال و تفحص از معنی عبارات و کلمات دشوار قرآن مخالفت

می‌ورزیده و خود هم درگیر این مباحث نمی‌شده است. (سیوطی به نقل از مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶: ۲۰۴) به پیروی از ایشان اکثر بزرگان مذهب تسنن از ورود به مباحث کلامی امتناع می‌کردند. اما از نظر شیعه تاریخ پیدایش علم کلام در اسلام به زمان امام علی علیه السلام برمی‌گردد. گرچه مذاهب و مکاتب دیگر (سنت - معتزله - خوارج) تلاش کرده‌اند تا پیدایش آن را به خود نسبت دهند اما این ادعا، دلیل تاریخی ندارد. و شیعه در تأسیس علم کلام بر همه مذاهب تقدم و سبقت دارد. (القزوينی، ۱۳۷۱: ۲۲)

به این صورت که تا زمانی که امامان معصوم علیهم السلام حضور داشتند، نظر به این که امام بالاترین و عالی‌ترین مرجع دین به شمار می‌رود و همه سؤالات به او ارجاع داده می‌شد. اما بعلاوه شیوع برخی افکار کلامی بین مسلمانان بر اثر ورود افکار التقاطی خارجی (یونان، هند و...)، برخی از اصحاب ائمه علیهم السلام در این رشته مهارت پیدا کرده، تحت راهنمایی امام به سؤالات کلامی موجود در محافل و مجالس و مناظرات پاسخ می‌دادند. (مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۶: ۲۰۸) اما بعد از عصر امامت، مکتب کلامی شیعی، از قرن چهارم شروع به شکل‌گیری و بالیدن کرد. (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۳۵) متکلمین بزرگی در قرن چهارم ظهور کردند که بار سنگین این رسالت را به بهترین شیوه به دوش کشیدند و شیعه را از تهاجمات عقیدتی مخالفین نجات دادند. در این میان شیخ مفید که بخش اعظم حیات پر بار خویش را در قرن چهارم (۴۱۳ هـ) گذرانده بود بیشترین نقش را ایفا نمود. چنانکه آمده: «شیخ مفید در ایجاد و رشد و توسعه این مکتب کوشید و با استفاده از مبانی علم کلام و اصول فقه، راه بحث و استدلال را بر روی شیعیان گشود.» (دوانی، ۱۳۷۸: ۲۳۱) طبق گفته ابن ندیم شیخ مفید در زمان خود «ریاست بر شیعه امامیه در فقه و کلام را داشت.» (ابن‌الندیم، ۱۳۶۶: ۲۶۲)

علل و عوامل توسعه کلام در عصر آل بویه

علم کلام در دوره آل بویه به چند دلایل آغاز شد و توسعه یافت. از جمله:

۱- دفاع از مبانی اعتقادی شیعه

شرایط و مقتضیات سیاسی، اجتماعی و مذهبی هر عصری از جمله متغیرهایی است که در مسیر شناخت آن عصر، فرهیختگان را به اندیشه ورزی واداشته و پاسخ گویی به پرسش ها و مقتضیات آن دوره را موجب گردیده است. این دوره از ویژگیهای خاصی برخوردار است، آل بویه که خود شیعه مذهب بودند به این خاطر از متکلمان شیعه حمایت می کردند و این فرصت خوبی بود تا این متکلمان از حقانیت مذهب امامیه و اعتقادشان دفاع نمایند. و در کل کلام این عصر متأثر از رویکرد شیعی حاکمان بود.

اهمیت این مسئله در آنجاست که، قبل از آل بویه، حکومت اسلام به صورت متحد عمل می کرد و یک اندیشه ی واحد تسنن تفکر حاکم بود، طبیعتاً زمینه ی رشد ترقی گروههای مخالف در جامعه فراهم نمی گشت و مخالفان حکومت جرأت اظهار نظر نداشتند، اما هنگامی که آل بویه به قدرت رسیدند، قدرت حکومت تقسیم شد حاکمیت مطلق از خلفا گرفته شد و تفکر شیعی که از حمایت آل بویه برخوردار بود بیش از هر چیز زمینه ساز مطرح نمودن افکار مخالف و اندیشه آزاد در این دوره شد. (مظفر، ۱۳۶۸: ۷۸)

در مورد نقش آل بویه در ایجاد این فضا و شرایط برای شیعیان نویسنده کتاب « تاریخ شیعه » می نویسد: با سر رسیدن قرن چهارم هجری مشعل تشیع در بغداد به رغم ستیز و مقاومت حکومت عباسی برابر تشیع بر افراشته شد. وقتی آل بویه در همین قرن در ایران به حکومت رسید، قبضه اقتدار و فرمانروایی بر بغداد را به دست گرفت دانش و حکومت دست به دست هم دادند تا شمشیر و قلم در خدمت مذهب شیعه به همیاری یکدیگر آمدند و تدریس کلام جعفری در بغداد تمرکز یافت. رجال مشهور شیعه در این نقطه ظهور کردند مانند شیخ مفید، شریف الرضی، شریف مرتضی و شیخ طوسی. (همان، ۷۹)

اهمیت و جایگاه این مسئله در نمونه های متعددی از مناظره های متکلمان، مذاهب و مکتب های اسلامی و حتی غیر اسلامی در آن عصر کاملاً آشکار است. مناظره های شیخ صدوق در حضور رکن الدوله، مناظره های شیخ مفید با شخصیت های نامدار فرقه ای

اسلامی مانند علی بن عیسی زمانی، ابوبکر باقلانی و عبدالجبار معتزلی، مناظره کتبی ابن قبه با ابوالقاسم بلخی در مسئله امامت، پاسخ مفصل و مکتوب سید مرتضی به قاضی عبدالجبار معتزلی از این قبیل اند. (کرمر، ۱۳۷۵: ۱۱۸ و ۱۱۹)

نتیجتاً از یک طرف حاکمان علم دوست و دانش پرور آل بویه با تشویق و حمایت از مردان حکمت و متکلمان در بارور ساختن مبانی عقیدتی شیعه نقش قابل توجهی داشتند. که در سراسر دوران حکومت آنها کاملاً مشهود بود. از جهتی دیگر اندیشمندان مسلمان، از یک سو می‌بایست پاسخگوی اشتغالات ذهنی هم‌کیشان خود بودند و از سوی دیگر باید به مباحث عقیدتی لباس عقلانی می‌پوشاندند. در چنین شرایطی این بحث جان می‌گیرد که جایگاه کلام در میان دیگر علوم از جمله علوم مربوط به شریعت چقدر می‌تواند مهم باشد. علی‌الخصوص در دوره حیرت که از سخت‌ترین دوران‌های تاریخ امامیه است با توجه به مسئله غیبت و سردرگمی شیعیان امامی‌مذهب، میدان برای تاخت‌وتاز شبه‌پراکنی باز شد مخالفان در رد امامیه، در صدد تضعیف امامیان برآمدند. در این میدان پاسخ‌گویی به شبهات غیرامامیه ضرورت توسعه مباحث کلامی بیشتر نمایان می‌شد.

۲- حضور متکلمان شیعه

برای شناخت نقش متکلمان در این دوره و تبیین نقش آنان در گسترش کلام، به معرفی چهار نفر متکلمان مشهور این دوره بسنده می‌کنیم.

یکی از تأثیرگذارترین متکلمین امامیه، در طول تاریخ اندیشه اسلام و شیعه ابو عبدالله محمد بن نعمان حارثی بغدادی عکبری معروف به ابن معلم (شیخ مفید)، می‌باشد، تألیفات وی در کلام فراوان است، او در عکبری در ده فرسخی بغداد متولد و در بغداد درگذشت و در آن جا به خاک سپرده شد، از وی حدود ۲۰۰ اثر باقی است که در زمینه اعتقادی می‌توان به «اوائل المقالات»، «الاعتقادات» و «تصحیح اعتقادات الامامیه» اشاره کرد. که هر کدام از آثار و تألیفات ایشان دارای ویژگی‌های خاصی است دفاع از مکتب اهل بیت (ع)، توجه به نیازهای زمان، تأثیر گذاری بر دانشمندان به خاطر غنا و استواری اندیشه‌های ایشان، جامعیت، تمرکز در مباحث فکری و کلامی می‌باشد. (موسوی جاجرمی، ۱۳۸۸)

شیخ مفید دانشمند ذوفنون و بلند آوازه، در میان علمای بزرگ اهل سنت نیز از مقام علمی والایی برخوردار بوده به طوری که ابن ندیم از علمای بزرگ اهل سنت و معاصر شیخ مفید در کتاب فهرست می نویسد: «ابن المعلم - ابو عبدالله» ریاست متکلمین شیعه در عصر ما است. او در علم کلام به روش مذهب شیعه بر همه کس پیشی دارد. دانشمندی باهوش و با فراست است، از کتاب های او دریافتم که دانشمندی عالی قدر است. (ابن ندیم، ۱۳۶۱: ۳۶۶)

سید مرتضی ملقب به علم الهدی (۴۳۶. ه) از دیگر فعالان حوزه های کلامی شیعه بود و نسبت به سایر علمای زمان خود، به مزید علم و دانش امتیاز داشت. (خواندمیر، ۱۳۳۹: ۲/ ۲۷۵) او از شاگردان شیخ مفید بود و در کنار استاد خود از متکلمان بزرگ شیعه محسوب می شد. در قرن چهارم که جامعه امامیه نیازمند وجود افرادی نخبه در جهت هماهنگ نمودن ارکان این جامعه با مقتضیات زمان بود، سیدمرتضی نقش مهمی در وارد کردن مباحث عقلی و استدلالی به مفاهیم دینی شیعه امامیه داشت. (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱۲/ ۱۲۸) و در تصحیح پایگاه های اندیشه ای شیعیان، بسیار تأثیرگذار بود. (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۳۵) او در راستای رفع مشکلات عقیدتی و کلامی، کتاب ها نوشت از جمله: «مسائل دیلمیه»، «مسائل طوسیه»، «مسائل مصریه»، «مسائل موصلیه» «شافی»، «امالی مرتضی» و ده ها کتاب دیگر در تفسیر آیات و حقایق وحی و مسائل مختلف عقیدتی نوشته است که تنها معدودی از آنها به دست ما رسیده است. عدد کتاب ها و رسائل سید مرتضی که ذکری از آنها در کتب مختلف شده است بیش از هفتاد مجلد است. (علم الهدی، ۱۳۷۸: ۸۷)

شریف رضی از دیگر عالمان شیعه بود. وی در علوم قرآنی و فن شعر متبحر بود و نوشته هایش با براهین و ادله متقن و مبرهن همراه بود. (مدرس خیابانی، ۱۳۶۹: ۳/ ۱۲۶) دارالعلمی که او و برادرش سیدمرتضی تأسیس نمودند مرکز تدریس درس هایی مانند کلام، حدیث و همچنین علوم عقلی بود. سیدرضی در تلاشی مجدانه، اقدام به جمع آوری گزیده هایی از خطبه ها، سخنان حکمت آمیز، وصیت نامه و بخشنامه های امام علی (ع) تحت عنوان نهج البلاغه نمود. استعداد سیدرضی در نقد و نوآوری و بهره گیری از شرایط آزاداندیشی و خردگرایی که زمینه را برای رشد و پیشرفت رشته های مختلف علوم فراهم

نموده بود، باعث می شد که او هیچ یک از مسائل علمی را به صورت قضایای مسلم نپذیرد بلکه آنها را مورد تحلیل تفسیر قرار دهد و نگرش روشن خود را درباره آن اظهار نماید.

(جعفری، ۱۳۷۹ / ۸: ۲۸۳-۲۸۲)

شیخ طوسی (م ۴۶۰) از دیگر پیشوایان شیعه امامیه در عرصه کلام و از جمله فعالیت‌های او نگارش تفسیر «التبیین» بر قرآن بود. (بنداری اصفهانی، ۱۳۵۶: ۴۱) در نیمه دوم قرن چهارم، به دلیل برخورد شدید غزنویان با شیعیان خراسان، شرایط برای فعالیت علمی دانشمندان شیعه مساعد نبود و باعث مهاجرت آنان از جمله عزیمت شیخ طوسی به بغداد شد. از جمله اساتید وی در بغداد الحمدانی، شیخ مفید و شریف رضی بودند. او پس از مرگ شریف مرتضی به عنوان مرجع شناخته شد. با وجود شیعه بودن، کرسی کلام در بغداد از طرف خلیفه القائم به وی اعطا گردید. (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۳۵)

از سوی دیگر، در حالی که قبل از شیخ مفید، گرایش عمده‌ی علمای شیعه بیشتر به ظواهر نصوص و احادیث بود. شیخ مفید در این زمینه، تحولی مهم ایجاد کرده و این روش قدما را مورد انتقاد قرار داد. وی در این راستا، کتاب «تصحیح الاعتقادات» - که در واقع شرحی است بر رساله الاعتقاد استادش شیخ صدوق - نوشته و در آن بر موارد اختلاف نظر با استادش را که بیشتر گرایش حدیثی داشت تا عقلی، برمی شمارد. این ویژگی شیخ، موجب شده از وی به عنوان نخستین مجدد اصول مذهب یاد کنند. (نعمه، ۱۳۶۷: ۳۶۸) از این رو می توان گفت؛ شیخ مفید در سایه‌ی تألیف کتب کلامی و تربیت شاگردان بسیار بزرگی چون سید مرتضی، شریف رضی، شیخ طوسی، در تدوین و تنظیم کلام شیعه و رسمیت بخشی آن در میان سایر مذاهب اسلامی، از نقشی بسیار برجسته برخوردار بوده است.

۳- نفوذ شیوه های کلامی معتزله و گرایش متکلمان شیعی به آنها

بزرگترین فرقه از فرقه های اسلامی که به کار تحقیق در مسائل کلامی پرداخته و با استفاده از مبانی حکمت، در تدوین علم کلام و پی ریزی واقعی آن توفیق یافته فرقه ی معتزله است که بنیان گذاران واقعی آن یعنی واصل بن عطا و عمرو بن عبید که هر دو از موالی بوده اند، در نیمه ی اول قرن دوم هجری کار خود را آغاز کردند و بزودی پیروان کثیری پیدا کردند که در قرن سوم و چهارم نفوذ فکری شدیدی در تمدن اسلامی حاصل

کردند. (صفا، ۱۳۷۸: ۳۳-۳۲) فضای فکری بغداد، از قرن سوم به بعد مشاجرات کلامی میان مذاهب فکری مختلف به وجود آمد به ویژه دو فرقه معتزله و اشعری که باعث به وجود آمدن مباحثات و مناقشات کلامی شد حوزه شیعی بغداد که در کانون مجادلات فعالیت می کرد به خاطر ضرورت های زمان به موضوعات کلامی توجه ویژه ای نشان دادند. (متنز، ۱۳۶۲: ۲۱۹)

آل بویه پس از دستیابی به قدرت و به خصوص پس از تصرف بغداد در سال ۳۳۴ق (مسکویه، ۱۳۷۶: ۱۲۷/۶) و به دست آوردن مشروعیت دینی از خلیفه وقت در جهت ایجاد موازنه قدرت میان شیعیان که (شامل خودشان نیز میشد) (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۵۸) و سنیان به تشویق و حمایت همه گروهها و جنبشهای مقابل اهل سنت بودند، البته تا جایی که زمام امور از دستشان خارج نگردد و موجودیت خود آنها به خطر نیفتد در میان گروهها و مذاهب علاوه بر فرقه های گوناگون شیعه، معتزله گزینه بسیار مناسبی برای این امر محسوب می شد زیرا؛ اکثر مذاهب اهل سنت به جز حنفیان به طور محدود با این مکتب میانه ای نداشتند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱۳۶۱) همچنین سابقه ائتلاف میان معتزله و شیعه از قرن سوم هجری وجود داشت. (مادلونگ، ۱۲۲: ۱۳۸۱) و این امر راه را برای پیوند این دو گروه در استحکام مبانی کلامی شیعه را تسهیل می نمود. (کرم، ۱۳۷۵: ۳۸۵-۳۸۶)

در بیان چیستی علم کلام، تعاریف متعدد و مختلفی از سوی اندیشمندان اسلامی ارائه شده است. در هر تعریف به موضوع، روش یا غایت این علم پرداخته شده است. اما چون هدف دفاع از ساحت دین است، هر روش ممکن برای نیل به آن به کار گرفته می شود. از این رو هم برهان و هم جدل در علم کلام کاربرد دارند. عمدتاً در تصویر دفاعی از علم کلام، سه وظیفه برای متکلمان ترسیم می شود، تصحیح عقاید دینی، اثبات تعالیم دینی، دفع آرای معارض (فرامرزی قراملکی، ۳۷۸: ۶۹). تعیین دامنه اعتقادات دینی و تمایز آن از تفکرات التقاطی و غیر دینی، اثبات این تعالیم و مقابله با شبهات وارد بر دین، جملگی مبین وجهه دفاعی کلام نسبت به دین است.

روش شناسی کلام معتزلی بر عقل به عنوان یگانه ابزار شناخت حقیقت تأکید

می‌کردند. آنها بیشتر بر ادله عقلی تکیه می‌کردند و عقل را بهترین شاهد مباحث اعتقادی شان می‌دانستند. یکی از مهم‌ترین شیوه‌های معتزله در به‌کارگیری روش عقلی، طرح شک بود. از طریق این روش آنها می‌کوشیدند تا ابعاد مختلف هر مسأله را بررسی کنند. این شک پس از معتزله به فلسفه اسلامی و کلام اشاعره نیز منتقل شد. ابن‌راوندی، امام فخر رازی (معروف به امام المشککین) و محمد غزالی از معتزله تأثیر گرفته‌اند (جعفری، ۱۳۶۸: ۲۴۲، فاضل، ۳۶۲: ۱۱). از ویژگی‌های روش فکری معتزله، گزینش میانه و معتدل آنها نسبت به طیف نظریات است. آنها به حکم عقل سعی می‌کردند از افراط و تفریط دوری کرده و انتخاب میانه‌ای داشته باشند. (فاضل، ۱۳۶۲: ۱۸).

۴- غیبت امام دوازدهم (عج) و پیامدهای آن

غیبت امام به عنوان منبع و رکن دین و حجت خداوند بر بندگانش (کلینی، ۱۴۰۴: ۲۵۰۱-۲۵۱) شک و تردیدهای بسیاری را در جامعه‌ی امامیه ایجاد نمود طوری که پس از غیبت نزدیک به دوازده گروه رقیب به وجود آمدند. (هالم، ۱۳۸۴: ۷۴) این شک و تردید نه تنها به مرور زمان برطرف نگشت بلکه این وضعیت به طور روزافزونی حتی تا پایان دهه چهارم قرن چهارم هجری در میان شیعیان امامیه در عراق و سایر نقاط ادامه داشت. ابن بابویه این شک و تحیر همان وضعی است که در تاریخ شیعه به عنوان حیرت از آن یاد میشود. (نعمان ۱۳۶۳: ۲۶۶) روی کار آمدن آل بویه که خود شیعه بودند و سیاست آنها مبتنی بر خارج نمودن شیعیان از تقیه و بنیان نهادن تشکیلات سازمانی برای آنها بود. (کاهن، ۱۳۸۴) هرچند برای امامیه فرصت مناسبی بود اما مشکل بنیادینی را به وجود آورد که راه حل آن نیز به همین صورت بایستی به وسیله علمای امامیه به طور اساسی مورد امعان نظر قرار می‌گرفت، آن مشکل ورود جامعه‌ی امامیه به دوران تحول فرهنگی و داخل شدن آنها در داد و ستدهای فکری اجتماع اسلامی و در عین حال عدم آمادگی آنان برای ورود به این چنین عرصه بود. در دورانی که تحول فرهنگی به وسیله تزیق افکار نوینی در جامعه، چه از خارج قلمرو اسلامی به وسیله جریان ترجمه و چه به وسیله برخورد و تصادم افکار گوناگون در درون جامعه اسلامی در حال شکل‌گیری بود فرقه‌ها و مذاهب اسلامی بدون دارا بودن نظام منسجم و

منضبط کلامی قادر به ورود به عرصه داد و ستدهای فکری نبودند. حتی فرقه‌هایی که مخالفت خویش را به طور علنی با علم کلام و به کار بردن عقل در بحث‌های اعتقادی مطرح نمودند به رغم ادعاهای خویش دارای نظام کلامینظام مندی بودند؛ همچون اهل حدیث، اما امامیه در دوران امامان(ع)، به دلیل دارا بودن رهبران کاریزماتیک و تفکر معطوف به امام و عدم وارد شدن در گفتمان کلامی عصر خویش - مگر در مواردی محدود و به وسیله اشخاصی معدود- فاقد نظام بود. (محسن، ۱۳۸۵: ۸۷) و شیعیان چنین نظامی را بر نمی‌تافتند (کشی، ۱۳۱۷ق: ۳۰۳، ۳۰۶ ۳۰۸) و حتی مرجع‌نهایی کشف واقع برای متکلمان اولیه شیعه نیز امام بود (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۵۹) نزد ایشان اگر چه پس از پیامبر درهای وحی نبوی بسته شده بود اما درهای الهام ولوی همچنان باز بود و آنها منبع معرفتی خویش را در مرزی ماورای عقل جستجو می‌نمودند اما پس از غیبت امام و عدم دسترسی مستقیم به منبع معرفتی ناگهان با نوعی خلاء فکری مواجه شدند، ضمن آنکه دوران بیرون آمدن از حیرت مصادف با اوج قدرت آل بویه بود و جدل و مناظره و تصادم افکار، بخشی جدایی‌ناپذیر از جامعه اسلامی آن دوره بود. وفور مکاتب و مجالس، (کرمر، ۱۳۷۵: ۱۵۵-۱۵۶) نشان از روحیه مردم آن عصر می‌دهد هرچند عوام امامیه در آن دوران چندان اهل نظر و استدلال نبودند (نعمان، ۱۴۱۳ق: ۱۵۶ ۱۵۷) و ورود ایشان به صحنه داد و ستدهای فکری جامعه احتیاج به زمان داشت اما بزرگان امامیه در آن عصر همچون شیخ مفید و سید مرتضی نسبت به این جریان نمی‌توانستند بی تفاوت بگذرند و این خود یکی از مهمترین دلایل رشد کلام در این دوره شد.

ظهور و نمود گرایش کلامی در تعلیم و تربیت دوره آل بویه

۱- تألیف منابع علمی و آموزشی کلام

در دوره آل بویه متکلمان شیعی بطور خاص توانستند به اظهار وجود پردازند و افکار و آثار علمی خویش را منتشر سازند. تقیه که تنها برای شیعیان امری واجب تلقی شده و صرفاً به منظور حفظ جان و افکار خویش برای انتقال به موقع آن بوده است، در دوران آل بویه برداشته شد. (حجتی، ۱۳۹۳: ۱۰۱) نویسندگان کتب معتبر شیعی از جمله کلینی (م ۳۲۹ق) صاحب کتاب کافی، شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) صاحب کتاب من لایحضره الفقیه و

شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) صاحب دو کتاب استبصار و تهذیب الاحکام در این دوره زیسته‌اند. البته در علم کلام شیعی شیخ مفید از همه مشهورتر است. (مدرسی، ۱۳۶۹: ۲۵/۴) آثار متعدد کلامی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، پاسخ‌های آنان به پرسش‌های مختلف، مناظره‌های آنها با دانشمندان مکتب‌های رقیب، گواه این امر است. (جبرئیلی ۱۳۸۵: ۱۳۰) از جمله آثار مفید در حوزه کلام:

۱- الفصول المختاره من العیون و المجالس،

۲- اللطیف من الکلام

۳- المسائل العشره فی الغیبه

۴- رساله فی سبب استتار الحجبه (ع)

۵- مساله فی الغیبه

۶- مساله فی البس الجلی

۷- مساله فیمن مات لم یعرف امام زمانه. (شوشتری، ۱۳۶۳: ۳/ ۳۶۰-۳۶۳)

آثار کلامی مرتضی عبارتند از:

۱- الشافی فی الامه دو جلد است سید این کتاب را در نقد کتاب المغنی من الحجاج

قاضی عبدالجبار نوشته که معاصر او بوده است.

۲- انقاذ البشر من الجبر القدر؛ رساله ای کوچک است که به مساله قضا و قدر پرداخته

است.

۳- تنزیه الانبیاء؛ موضوع کتاب به مساله ای مربوط می شود که نقطه ی اصلی اختلاف

میان شیعه و معتزله را نشان می دهد، این کتاب از بهترین کتبی است که مذهب شیعه را

ترسیم می کند و جایگاه آن را نسبت به مذاهب دیگر مشخص می سازد.

۴- اصول الاعتقادیه؛ در این کتاب مولف درباره صفات خدا، نبوت، امامت، قیامت،

درستی وعد و وعید، عذاب قبر، میزان، صراط و بهشت و دوزخ بحث کرده است.

۵- فصول المختاره؛ سید مرتضی در این کتاب فصل‌هایی از کتابهای شیخ مفید به

طور عام و نکته‌هایی از کتاب العیون و المحاسن وی را گردآوری کرده است؛ نکاتی را

هم که شیخ مفید گفته و او نوشته، بر کتاب افزوده است.

آثار شیخ طوسی عبارتند از:

۱- اصول العقائد، شیخ در کتاب الفهرست به هنگام شرح احوال و شمارش آثار خویش گوید: اصول العقائد کتابی است بزرگ که در آن از توحید و عدل سخن به میان آمده است.

۲- الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، در این کتاب در خصوص اصول عقائد و عبادات شرعی ای که بر بندگان واجب است به اختصار تألیف یافته است.

۳- گسترش مجالس و مرکز درس با محوریت علوم کلامی

در دربار آل بویه معتزلیان، شیعیان، باطنیان، زرتشتیان، مسیحیان، یهودیان و تمامی گروههایی که مخالف رسمی حکومت محسوب می شدند، به غیر از گروه هایی که قدرت سیاسی داشته و معارض ایشان بودند، در نهایت آزادی بدون ایجاد مزاحمت و محدودیت برای جماعت خود مجالسی برگزار می کردند. (مسکویه، ۱۳۷۶: ۶/۴۰۸) با به قدرت رسیدن آل بویه مراکز تربیتی مختلفی از جمله، دارالعلم ها را تاسیس کردند. دارالعلم به مراکز ی اطلاق می شد که دارای بخش های مختلفی از جمله کتابخانه، تالار مطالعه و نمایشگاهی متصل به آن، همچنین فضایی برای حضور و دیدار نخبگان علمی با یکدیگر بودند. در صورت تمایل دانشمندان و دانشجویان جهت اقامت در این محل، امکانات و تسهیلات لازم برای آنها فراهم بود. همچنین تمام کارکنان این مرکز که همگی از افراد فرهیخته به شمار می رفتند، از حقوق و مستمری لازم برخوردار بودند. (سیاهپوش، ۱۳۹۰: ۱۷۴) این مرکز، محل تعلیم و آموزش و نیز محل ترجمه و استنساخ کتابهای ارزشمند و نسخه های انحصاری و شاهکارهای ادبی محسوب می شد که کتابخانه رکن اصلی آن بود. در این مرکز، جلسات سخنرانی و مجالس مناظره و کلاس های (برحسب ضرورت) بر پا می شد. (عش، ۱۳۷۲: ۱۶۵)، اوج درخشش دارالعلم ها مربوط به شیعیان است.

چنانکه در سال ۳۸۱ هجری ابونصر شابورین اردشیر (م ۴۱۶) وزیر بهاءالدوله دیلمی (م ۴۰۳)، خانه ای در محله شیعه نشین بغداد (کرخ) خریداری نمود و پس از نوسازی آن را دارالعلم شاپور نامید. (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲/۵۳۴) کرخ در جنوب غربی بغداد واقع شده بود (لسترنج، ۱۳۶۴: ۵۷) بنا به گفته یاقوت این مرکز در بین السورین میان دو حصار

(تأسیس شد و وقف عموم دانشمندان و علاقمندان علم و دانش گردید در این محل، دست نوشته‌ها و نسخه‌های خطی ارزشمندی از پیشوایان بزرگ علم و معونت جمع‌آوری و نگهداری می‌شد. (حمودی، ۱۳۸۱: ۱/ ۶۸۶) نظر به اینکه هر فرقه و گروه مذهبی در این عصر به شیوه‌های گوناگون و از طریق پایگاه‌های مخصوص خود، به ترویج اندیشه‌های دینی خود اقدام می‌نمودند، این مرکز علاوه بر گسترش و نشر انواع دانش از جمله علوم نقلی، کارکرد تبلیغی نیز داشت. از دارالعلم‌های معروف دیگر میتوان به دارالعلم ابوعلی بن سوار، دارالعلم سیدمرتضی و دارالملک سید رضی اشاره کرد. (عش، ۱۳۷۲: ۱۲۱) این مرکز در گسترش اصول اعتقادی شیعه امامیه نقش قابل توجهی داشت سید مرتضی مجالس درس، بحث و مناظرات خود را در همین دارالعلم برگزار می‌نمود. این مرکز پایگاه و نشر مسائل و علوممانند مباحث فقهی و کلامی بودند. (کریمی زنجانی، ۱۳۷۵: ۹/ ۲۶۳) از آنجا که مراکز علمی این عصر اغلب وقفی بودند محتوای آموزشی و دروسی که باید تدریس می‌شد و حتی مذهبی که یک مرکز علمی می‌بایست در راستای تبلیغ آن فعالیت می‌نمود، معمولاً به وسیله وقف‌کننده و یا مؤسس آن مرکز تعیین می‌گردید. (یوسفی فر، ۱۳۹۰: ۲۳۹)

از مراکز دیگر گسترش مجالس و مرکز درس با محوریت علوم کلامی، مسجد می‌باشد. مسجد نخستین مرکز آموزش اسلام است. مسلمانان در آغاز اسلام نیاز فوری به داشتن جایی که دین را پیاده کنند احساس کردند. (شلی، ۱۳۷۰: ۵۵) در زمان آل بویه مساجد این منطقه مانند مساجد سایر نقاط، کارکرد آموزشی و تبلیغی داشتند. (مهرآز ۱۳۴۸: ۱۵۱) در این دوره مسجد به عنوان مکانی که سخنوران توانا که با نام‌های مختلف قضامی، وعاظ و یا متکلمین شناخته می‌شدند به مساجد رفت و آمد می‌کردند. (مکی، ۱۳۷۳: ۳۴) مساجد یکی از مراکز علمی محسوب می‌شد که در آن فقها و متکلمان به تدریس مشغول بودند. در مساجد جامع اغلب حلقه‌های درسی متعددی تشکیل می‌شد و هر حلقه به نام استادی بود. گاهی به حلقه درس، مجلس نیز گفته می‌شد. (صدیق، ۱۳۴۲، ج ۱، ۳۷۶) علماء و فقهای قرن چهارم در زمینه تأسیس مدارس سهم عمده‌ای ایفا نمودند. آنان از تمام امکانات موجود آموزشی، برای تربیت شاگردان و آموزه‌های مکتب اهل بیت

علیهم السلام استفاده می کردند. در واقع با تلاش و کوشش آنها سازمان آموزشی شیعه وارد مرحله جدیدی از تاریخ خود شد. چنانکه نجاشی در کتاب رجال خویش تصریح می کند که خانه ابوعمر و کثی (نیمه اول سده چهارم) «محل اجتماع شیعیان و اهل علم» بوده است. (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷۲)

در مقایسه کارکرد علمی مدارس با دارالعلم ها می توان اینطور اظهار داشت که برنامه آموزشی و درسی مدارس اغلب حول محور علوم مذهبی (شرعی) قرار داشت و هر یک از گروههای مذهبی مدارس خاص خود را در اختیار داشتند؛ اما در دارالعلم ها دانش های گوناگون از جمله رشته های مختلف علوم عقلی و کلامی نیز تدریس می شد. این مراکز در مقایسه با مدارس، عمومی تر بودند و علاقمندان علم و دانش با هر گرایش مذهبی می توانستند در آن رفت و آمد داشته باشند، دارالعلم ها در واقع در حکم دانشگاههای امروزی بودند و سطح تعلیمات آنها از مدارس بالاتر بود. (مجتهدی، ۱۳۷۹: ۳۶-۳۳)

یکی دیگر از مراکز آموزشی منازل علماء و دانشمندان می باشد که طلاب و دستداران دانش برای کسب علم و دانش در آنجا حاضر می شدند. خانه ی دانشمندان نیز در زمینه ی آموزشی نقش فعالی داشته مشکلات علمی بسیاری از دانشجویان را حل می کرد و این دانشمندان هر کدام به دلیلی در خانه ی خود حلقه های درسی تشکیل می دادند. از جمله دانشمندانی که در بغداد در خانه های خود تشکیل جلسه می دادند: از جمله این خانه ها؛ خانه شیخ مفید بود که مجالس درس خود را در خانه ای در محله کرخ برپا می کرد. این مجالس پذیرای همه اهل دانش و طالبان علم بود اعتبار اجتماعی شیخ تا بدان جا بود که امیر عضدالدوله دیلمی جهت ملاقات ایشان به منزلش می رفت و در مجالس درس و بحث وی شرکت می کرد و پیوسته ملازمتش می نمود. سلطان عضدالدوله هر روز ده من نان و پنج من گوشت برای مجلس او مقرر داشت. (خوانمدر، ۱۳۳۹: ۳۰۹) شریف مرتضی نیز دارای خانه هایی بود که محل درس بحث بود دارای کتابخانه ای نفیسی بوده است (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۲۰۸). خانه ی شیخ طوسی نیز مکانی دیگر برای کسب علم دانش بود خانه ی شیخ طوسی روی شاگردان و مریدانش باز بود (تنکابنی، بی تا: ۱۴۱۴) دارالعلم ها، مساجد و منازل از مراکزی بودند که حیات علمی شیعیان این عصر از

طریق آنها دنبال گردید و پادشاهان آل بویه در تقویت آن کوشش کردند. آنها به این نتیجه رسیدند که حمایت از این مراکز، توانمندی و قدرت علمی خاصی را برایشان به همراه دارد که می‌توانند با مجهز شدن به آن در برابر جریان‌های فکری رقیب و ریشه‌دار، موقعیت شیعیان تازه به صحنه آمده را ارتقاء بخشند و همچنین موجودیت خود را در برابر دولت‌های شیعه همسایه حفظ نمایند. دارالعلمها علاوه بر داشتن منابع، کارکرد تعلیمی هم داشتند.

۴- بکارگیری تحقیق، مباحثه و مناظره در آموزش کلام

تشکیل مجالس مباحثه و مناظره در دوره‌های مختلف اسلامی و در مکان‌های مختلف کم و بیش رواج داشته است و فراز و فرود آن به میزان آزادی در جامعه و سیاست امیران بستگی داشته است. امیران و وزیران آل بویه چون بسیاری دیگر از امیران به تشکیل مجالس می‌پرداختند. معمولاً امیران، جلسات مناظره و مباحث را بر مجالس اشراف ترجیح می‌دادند. (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق: ۱۱۵/۷) در این زمان منطق به عنوان میزان و ترازویی در جهت سنجش کلام و تشخیص حق از باطل مطرح می‌شد. شیعیان در شرایطی قرن چهارم را تجربه نمودند که رگه‌هایی از این تعقل‌گرایی را در کارنامه عملی خود داشتند. امامان سرآمد شیعه از جمله امام محمد باقر(ع) و امام جعفر صادق(ع) درهای علم و حکمت را بر روی شیعیان گشوده بودند. (ضمیری، ۱۳۷۵: ۱۰۶) از اقدامات مهم متکلمان این دوره، تلاش در جهت اثبات اصول دین با استفاده از عقل و منطق و دلیل و برهان بود. آنان مجالس مباحثه و درس و مجالس مناظره را با حضور متفکران و فضیلاب عصر برگزار می‌کردند. محور موضوعی این جلسات، غیبت امام زمان(عج) بود. (مهرآز، ۱۳۴۸: ۶۹)

گروه‌های مذهبی مختلف برای تحکیم مبانی اعتقادی خود و یا رفع شبهات (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۰) به تشکیل مجالس مباحثه و مناظرات در مراکز علمی خود اقدام می‌کردند. مقدسی خود شاهد این جلسات مناظره بود. (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲ / ۵۳۰) گاهی مناظرات دینی در دربار پادشاهان آل بویه اتفاق می‌افتاد. امیران بویه اغلب مجالس مناظره در دربار خود تشکیل می‌دادند. این مناظرات میان متکلمان شیعه با سایر متکلمان سایر مذاهب دیگر بود و سعی می‌شد افراد هم‌تراز از نظر علمی در این مجالس حضور یابند.

موضوع مجالس پیرامون غیبت امامت و ویژگی های شخصی امام بود. (خوارزمی، ۱۳۶۲: ۴۲) رکن الدوله از طرفداران مجالس مناظره محسوب می شد. در دربار او مناظرانی با حضور شیخ صدوق و پیروان سایر ادیان یا ملحدان (منکران مبدأ و معاد) برگزار می گردید (شیخ صدوق، ۱۳۸۳: ۱/ ۱۷۱) در قصر عضدالدوله نیز سرایی برای دانشمندان و علما ترتیب یافته بود که آنها می توانستند مجالس درس و مناظره در حضور وی داشته باشند. (مسکویه رازی، ۱۳۷۶: ۴۸۱/۶) گاهی مساجد نیز از مراکز تشکیل مجالس مناظره بودند و اغلب متکلمان این عصر از مساجد خاص خود برای این امر استفاده می کردند. شیخ مفید در طی مناظرات خود در مسجدش به نام باب الریح به برطرف کردن شبهات متکلمان دیگر فرق اسلامی اقدام می نمود. (حجتی، ۱۳۹۳: ۳۸۳)، مسجد تاج الدین محمد کیسکی در ری از مراکز تجمع علما و سادات و انجام مناظره بود. (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۳۴)

فهرست منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۸۳) الکامل فی التاریخ (تاریخ بزرگ و کامل). ترجمه حمیدرضا آذریج ج ۱۰، ۱۱، ۱۲ و ۱۳. چاپ اول، تهران: انتشارات اساطیر.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۹) اعتقادات، چاپ اول، قم: ناشر موسسه المام الهادی(ع).
۳. ابن شهر، آشوب (۱۴۲۶) معالم العلماء، منشورات مطبعه الحیدریه، چاپ نجف اشرف.
۴. ابن قفطی، علی بن یوسف (۱۳۷۱) تاریخ الحکماء. ترجمه مهین دخت دارائی. تهران: موسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن کثیر الدمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق) البدایه و النهایه. ج ۱۲، ۱۱. بیروت: دارالفکر.
۶. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۱) الفهرست. مصحح محمدرضا تجدد. چاپ سوم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۷. القزوینی، علاء الدین سید امیر محمد (۱۳۷۱) الشیعه الامامیه و نشاه العلوم الاسلامیه، انتشارات الشریف الرضی.
۸. بغدادی ابومنصور عبد القاهر بن طاهر (۱۳۳۳ش) تاریخ مذاهب اسلام یا ترجمه الفرق بین الفرق ترجمه محمد جواد مشکور، تبریز: کتابفروشی حقیقت
۹. ترکمنی آذر، پروین (۱۳۸۹) دیلمیان در کستره تاریخ ایران. جلد ۳. تهران: سمت.
۱۰. تنکابنی، محمد میرزا (بی تا) قصص العلماء. تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی.
۱۱. جبرئیلی، محمد صفر (۱۳۸۵) کلام شیعی؛ مراحل و ادوار تاریخی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. جعفری، محمد جعفر (۱۳۶۸) تاریخ المعتزله، تهران: نشر کتابخانه گنج دانش.
۱۳. جعفری، یعقوب (۱۳۷۹) مسلمانان در بستر تاریخ. تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱) فلسفه الهی از منظر امام رضا، قم: نشر اسراء.

۱۵. حجتی، صادق (۱۳۹۳) تاریخ تمدن و فرهنگ ایران در عصر آل بویه، ج ۱. تهران: پارسه.
۱۶. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۳) تاریخ علم کلام در ایران و جهان. تهران: اساطیر.
۱۷. حلبی، ابی منصور الحسن بن یوسف بن المطهر (ق ۱۴۲۲ یا ۱۳۶۵ ش) خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال، التحقيق جواد القیوی. ناشر مکتبه اهل البيت (ع).
۱۸. حمودی، یاقوت (۱۳۸۱) معجم الادباء، جلد ۲، ۴ ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: سروش.
۱۹. خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۲) مفاتیح العلوم. ترجمه حسن خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی چاپ دوم.
۲۰. خواندمیر، غیاث الدین بن همام (۱۳۳۹) حیب السیر. زیر نظر محمد دبیرسیاقی، ج ۲. چ ۲، تهران: خیام.
۲۱. دوانی، علی (۱۳۸۷) مفاخر السلام. ج ۳، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
۲۲. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۷) فرق و مذاهب کلامی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
۲۳. سبحانی شیرازی، جعفر (۱۳۸۲) مدخل مسایل جدید در علم کلام. ج ۱، قم، ایران، ناشر موسسه امام صادق (ع).
۲۴. سیاهپوش، سید ابوتراب (۱۳۹۰) بیت الحکمه و نقش آن در تحول علوم و پیشرفت تمدن اسلامی، ج ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۵. شبلی، احمد (۱۳۷۰) تاریخ آموزش در اسلام. ترجمه محمدحسین ساکت. چاپ دوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۶. شوشتري قاضي، نورالله (۱۳۶۳) مجالس المومنين، ج ۳ و ۵. تصحيح و تعليقات ابراهيم عرب پور و ديگران. مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۷. صفا ذبیح الله (۱۳۷۸) تاریخ ادبیات جلد ۱ تهران: انتشارات فردوس.

۲۸. صفائی، سید احمد (۱۳۷۴) علم کلام، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ ششم.
۲۹. ضمیری، محمدعلی (۱۳۷۵) تاریخ آموزش و پرورش ایران و اسلام، شیراز: انتشارات رهگشا.
۳۰. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۶۳) المبسوط فی فقه الامامیه، نشر: طهران: المکتب المرتضویه.
۳۱. عش، یوسف (۱۳۷۲) کتابخانه های عمومی و نیمه عمومی عربی در قرون وسطی، ترجمه اسدالله علوی. ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۲. علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۷۸) امامت و غیبت از دیدگاه علم کلام، مترجم، واحد تحقیقات مسجد مقدس جمکران، قم: انتشارات تحقیقات و نشر معارف اهل بیت (ع).
۳۳. فاضل، محمود (۱۳۶۲) معتزله، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۴. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۸) هندسه معرفتی کلام جدید، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۳۵. فدایی عراقی، غلامرضا (۱۳۸۳) حیات علمی در عهد آل بویه. تهران: موسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۳۶. قزوینی رازی، نصیر الدین ابوالرشید عبدالجلیل (۱۳۵۸) النقص: بعضی مطالب النواصب فی نقض بعضی فضائح الروافض، تصحیح جلال الدین محدث. ج ۲، تهران: انجمن آثار ملی.
۳۷. کاهن، کلود (۱۳۹۷) بویه‌یان. ترجمه یعقوب آژند، انتشارات مولی.
۳۸. کبیر، مغیزالله (۱۳۶۲) ماهیگیران تاجدار. مترجم، مهری افشار، تهران: انتشارات زرین.
۳۹. کرمر، جوئل (۱۳۷۵) احیای فرهنگی در عهد آل بویه. ترجمه محمد سعید حنائی کاشانی. ج ۱. تهران مرکز نشر دانشگاهی.
۴۰. کش، ابی عمرو محمد بن عمر (۱۳۱۷ق) معرفة اخبار الرجال، بمبئی، المطبعة المصطفویة.

۴۱. کریمی زنجانی (۱۳۸۵) دارالعلم های شیعی و نوزایی فرهنگی در اسلام. تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ ششم.
۴۲. کلینی محمد بن یعقوب (۱۴۰۴ق یا ۱۳۴۸ش) کافی ترجمه سید جواد، مصطفوی تهران علمیه اسلامی، جلد ۱ و ۲.
۴۳. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱) مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه ترجمه جواد قاسمی، مشهد آستان قدس رضوی.
۴۴. متز، آدام (۱۳۶۲) تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری. ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو
۴۵. مجتهدی و دیگران، کریم (۱۳۷۹) مدارس و دانشگاههای اسلامی و عربی در قرون وسطی چ. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۶. مدرس خیابانی. میزا محمدعلی (۱۳۶۹). ریحانه الادب. ج ۱، ۲، ۳، ۴ و ۳. تبریز: شفق.
۴۷. مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۷۶) تجارب الامم و تعاقب الهمم. ترجمه علینقی منزوی، ج ۱، ۵، ۶، چ ۱. تهران: توس.
۴۸. محسن، نجاح (۱۳۸۵) اندیشه سیاسی، معتزله ترجمه باقر صدری، نیا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۹) آشنایی با علوم اسلامی، (مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ سوم.
۵۰. مظفر، محمدحسین (۱۳۶۸) تاریخ شیعه. ترجمه سیمحمدباقر حجتی، چاپ و نشر فرهنگ اسلامی.
۵۱. مقدسی، محمد بن احمد (۱۳۶۱) احسن التفاسیم فی معرفه الاقالیم ترجمه علینقی منزوی ج ۱ و ۲ ج ۲. چاپ شرکت مؤلفان و مترجمان.
۵۲. مکدرموت، مارتین (۱۹۹۳) اندیشه های کلامی شیخ مفید. مترجم احمد آرام. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۵۳. مکی سباعی، محمد (۱۳۷۳) نفس کتابخانه های مساجد در فرهنگ و تمدن اسلامی ترجمه محمد سور و محمد جواد مهدی جا مشهد آستان قدس رضوی.

۵۴. مهراز، حمت الله (۱۳۴۸) بزرگان شیراز ج ۱، تهران: انجمن آثار ملی.
۵۵. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶) مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه تهران: انتشارات کویر، چاپ سوم،
۵۶. موسوی جاجرمی، سیدمرتضی (۱۳۸۸) نقش فقها و متکلمین قرن چهارم هجری در گسترش تشیع در ایران. نشریه: پژوهش نامه تاریخ، سال: ۱۳۸۸، دوره: ۴ شماره: ۱۴، صفحات: ۱۵۵-۲۰۰
۵۷. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد، (۱۴۰۷ق) رجال، جلد ۲، تحقیق آیت الله شبیرزنجانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۸. نعمان، محمد بن محمد (۱۴۱۳) الارشاد، ترجمه سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: علمیه اسلامی
۵۹. نعمان، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳) غیبت نعمانی. محقق محمد جواد غفاری، تهران: نشر صدوق.
۶۰. نعمه، عبدالله (۱۳۶۷) فلاسفه شیعه، مترجم: سیدجعفر غضبان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی
۶۱. هالم، هاینس (۱۳۸۴) تشیع ترجمه محمد تقی، اکبری، قم، ادیان.
۶۲. یوسفی فر، شهرام (۱۳۹۰) شهر و روستا در سده های میانه تاریخ ایران و چ ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسان و مطالعات فرهنگی.

روش‌های آموزش توحید صفاتی در قرآن بر اساس دیدگاه‌های علامه طباطبایی در تفسیر المیزان

حسن شکراللهی^۱

چکیده

یکی از مراتب توحید الهی، توحید صفاتی است که از دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و عمده مفسران شیعه، به معنای عینیت این صفات با ذات خداوند و با یکدیگر است؛ ولی از دیدگاه علامه طباطبایی (ره) در تفسیر المیزان، بر اساس آیات قرآن، توحید صفاتی یعنی این که خداوند علاوه بر ذات، از جهت صفات کمالی نیز نامحدود و بی‌همتا است. این معنا از توحید صفاتی، به روش‌های متعددی در آیات قرآن آموزش داده شده، که برخی از آنها عام و مربوط به همه صفات و برخی خاص بعضی از این صفات است. این تحقیق که با استفاده از قواعد تفسیر و روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است، به دنبال بررسی و تبیین روش‌های عام این آموزش بر اساس دیدگاه‌های تفسیری علامه طباطبایی و با محوریت سه صفت کمالی ذاتی یعنی حیات و علم و قدرت است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که این نوع آموزش، دارای دو روش عام «اعلام و القای صریح به مخاطب» و «برشمردن نمونه‌های عینی» است. از کاربرد این دو روش به دست می‌آید که از دیدگاه قرآن، در آموزش توحید صفاتی، برهان و استدلال لازم نیست؛ بلکه باید آن را هم صریحاً اعلام و در وجود مخاطب القا کرد؛ هم با برشمردن نمونه‌های فراوان عینی و کاملاً مشهود، آن حقیقت را نیز در وجودش تثبیت و یقینی نمود.

واژگان کلیدی

توحید صفاتی، روش‌های آموزش، اعلام و القای صریح به مخاطب، برشمردن نمونه‌های عینی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

طرح مسأله

خداوند متعال دارای صفات گوناگونی است که به وسیله آنها از مخلوقات متمایز می‌شود. صفات الهی در اولین دسته‌بندی به دو دسته ثبوتی و سلبی تقسیم می‌شود. صفات ثبوتی مفاهیمی است که از کمالات وجودی حکایت می‌کنند و برای خدا اثبات می‌شوند؛ مانند: علم، حیات و قدرت. و صفات سلبی مفاهیمی است که در بردارنده نوعی نقص و محدودیت‌اند و باید از خداوند سلب شوند؛ مانند: ظلم، جهل و ضعف (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹ الف، ج ۲، ص ۳۹۹).

همچنین صفات الهی به دو دسته ذاتی و فعلی تقسیم می‌شوند. صفات ذاتی مفاهیمی است که از ذات الهی با توجه به نوعی از کمال وجودی، انتزاع می‌شود مانند حیات و علم و قدرت. و صفات فعلی مفاهیمی است که عقل از مقایسه بین ذات الهی و مخلوقاتش با توجه به نوعی رابطه وجودی، انتزاع می‌کند مانند خالقیت و ربوبیت (مصباح یزدی، همان، ص ۴۰۱). برخی نیز گفته‌اند صفات ذات صفاتی است که ذات الهی برای انتزاع آنها کافی است؛ و صفات فعل صفاتی است که انتزاع آنها متوقف بر فرض غیر ذات است (ر.ک: طباطبایی، همان).

پس از تقسیم صفات الهی به صفات ذات و فعل، مباحث مختلفی درباره آنها - به ویژه درباره صفات ذات - مطرح می‌شود؛ که یکی از مهم‌ترین آنها مبحث «توحید در صفات» است. اصلی‌ترین سؤال در این مبحث این است که آیا این صفات، عین ذات خداوند هستند یا زائد بر ذات؟

در این باره، از دیدگاه‌های گوناگون متکلمان اشاعره، کرامیه و معتزله که بگذریم^۱،

۱. اشاعره به صفات قدیم زائد بر ذات، و کرامیه به صفات حادث زائد بر ذات معتقدند. اشاعره در کنار ذات خداوند، به هفت صفت قدیم زائد بر ذات اعتقاد دارند، که روی هم به «قدمای ثمانیه» معروف شده‌اند. آن صفات عبارت است از: حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و تکلم. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه اشاعره ر.ک: اشعری، بی‌تا، ص ۳۰؛ همو، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۹؛ غزالی، ۱۹۹۳م، ص ۱۵۵-۱۶۴؛ شهرستانی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۹۴-۹۵؛ عضدالدین ایجی، بی‌تا، ۲۷۹-۲۸۰؛ جرجانی، بی‌تا، ص ۴۴-۴۹.

دیدگاه فیلسوفان، متکلمان و عمده مفسران امامیه، عینیت این صفات با ذات و با یکدیگر است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۶۶؛ علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۹۶؛ عضدالدین ایجی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۸۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱الف، ج ۶، ص ۱۳۳-۱۴۹؛ همو، ۱۳۸۱ب، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۲۶؛ لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۵۰-۵۱؛ سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۴۹-۵۵۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۴-۲۸۸؛ مطهری، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۳۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹الف، ج ۲، ص ۳۹۹؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۳-۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸، بخش دوم از ج ۶، ص ۴۱۵-۴۷۵؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۲۹۸-۳۰۵).

در این جا این سؤال مطرح می‌شود که دیدگاه قرآن درباره توحید صفاتی چیست؟ آیا توحید صفاتی از نظر قرآن، همان عینیت صفات با ذات است، یا این که قرآن دیدگاه دیگری دارد؟ بررسی‌ها نشان می‌دهد که هر چند می‌توان این معنا را از قرآن استخراج کرد، ولی مراد از توحید صفاتی در قرآن حقیقت دیگری است؛ که عینیت صفات با ذات در واقع از نتایج و فروع آن است.

بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، توحید صفاتی از نظر قرآن یعنی این که خداوند - علاوه بر ذات - از جهت صفات کمالی نیز نامحدود و بی‌همتا است. ایشان در تفسیر سوره توحید می‌فرماید:

«این سوره، خدای تعالی را به احدیت ذات و بازگشت ما سوی اللّٰه در تمامی حوائج وجودیش به سوی او و نیز به اینکه احدی نه در ذات و نه در صفات و نه در افعال شریک او نیست می‌ستاید؛ و این توحید قرآنی، توحیدی است که مختص به خود قرآن کریم است، و تمامی معارف (اصولی و فروعی و اخلاقی) اسلام بر این اساس پی‌ریزی شده است» (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۸۷).

با توجه به این عبارت، توحید ویژه قرآن در بخش صفات، این است که خداوند هیچ

معتزله نظریه زائد بودن صفات بر ذات را رد کردند؛ ولی چون نتوانستند برای صفات ذاتی خداوند، مبدأ اشتقاقی از خود ذات پیدا کنند، به نفی صفات از ذات روی آوردند. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه این گروه - که به مذهب تعطیل معروف است - ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۶۴؛ سبحانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۲؛ ربانی گلپایگانی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۱-۹۰.

شریک و ماندی در صفات خود ندارد. و این نتیجه احدیت یا همان نامحدودیت ذات است که در آیه شریفه «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» به آن تصریح شده است. بنابراین، از توحید ذاتی، توحید صفاتی^۱، یا به عبارت دیگر، از نامحدودیت در وجود، نامحدودیت در صفات کمالی به دست می‌آید؛ زیرا وجود نامحدود، در همه جهات از جمله صفات کمالی نامحدود است؛ و نامحدودیت در صفات کمالی همان بی‌همتایی او در این صفات است.

اکنون مسأله این است که قرآن این دیدگاه خاص درباره توحید صفاتی را چگونه و با استفاده از چه روش‌هایی به مخاطب خود آموزش می‌دهد؟ با توجه به فراوانی صفات کمالی خداوند و آیات مربوط به آنها، در ادامه، بحث از روش‌های آموزش توحید صفاتی در قرآن، با تمرکز بر سه صفت ذاتی اصلی خداوند یعنی حیات، علم و قدرت تبیین خواهد شد.

از تمام منابعی که درباره مراتب توحید از جمله توحید صفاتی به صورت عام بحث کرده‌اند - که شمارش و بیان آنها از حوصله این مقام خارج است - بگذریم، از موارد زیر می‌توان به عنوان پیشینه خاص برای این پژوهش یاد کرد: مقاله روش‌شناسی قرآن کریم در آموزش توحید به سبک پرسش و پاسخ (خدا، ۱۳۸۹)؛ مقاله روش‌های آموزش توحید افعالی در قرآن (داودی و دیگران، ۱۳۹۴)؛ مقاله استدلال به خالقیت خداوند، روش آموزش توحید ربوبی در قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی (شکراللهی و دیگران، ۱۳۹۷) و مقاله اصول و روش‌های آموزش توحید بر مبنای آموزه‌های قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام (شیروانی شیری و دیگران، ۱۴۰۰)، که از برخی روش‌های عام یا خاص آموزش توحید به طور کلی یا برخی مراتب توحید در قرآن بحث کرده ولی اختصاصی به توحید صفاتی ندارند. بنابر این، وجه امتیاز و نوآوری این مقاله نسبت به موارد پیشینه، بحث اختصاصی آن درباره روش‌های آموزش توحید صفاتی است که در هیچیک از آنها انجام نشده است.

۱. برای تبیین دیگری از منشأیت توحید ذاتی برای توحید صفاتی، ر.ک: سعیدی مهر و باروتی، ۱۳۹۱، ص ۱۱.

آشنایی اجمالی با صفات سه گانه خداوند

پیش از ورود به مبحث روش‌های آموزش توحید در صفات، لازم است که به شکل اجمالی با معنای این صفات و مراد از توحید در آنها - به عنوان محتوای آموزش - آشنا شویم.

۱. حیات

حیات، یکی از صفات ذات خداوند، و اسم آن «حیّ» است. هر چند برخی از مفسران معنای حیّ را واضح و ظاهر دانسته‌اند (ر.ک: بلاغی نجفی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۲۲۷)، ولی بیشتر آنها حیات را معنا کرده، آن را ویژگی‌ای دانسته‌اند که مبدأ احساسات و ادراکات و منشأ علم و قدرت است (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۳۰۷؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۶۲۶؛ رازی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۶ و ۷۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۲۹).

در اصل حیات خداوند اختلافی وجود ندارد و برای ما مفروض است؛ هر چند که در کتاب‌های فلسفی و کلامی و در برخی تفاسیر، مباحث مفصلی درباره ادله اثبات آن مطرح شده است (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۲۸۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱ الف، ج ۶، ص ۴۱۳-۴۲۱؛ همو، ۱۴۱۸ق، ص ۷۷؛ رشیدرضا، بی تا، ج ۳، ص ۲۴-۲۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۰۶؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۸). مسأله اصلی ما در این جا، توحید در حیات خداوند است؛ مسأله‌ای که عنصر محوری بحث حیات در قرآن کریم محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۶).

پیش از این گفته شد که توحید در صفات از دیدگاه قرآن به معنای مطلق و نامحدود بودن صفات خداوند است. برای اثبات این حقیقت در خصوص صفت حیات، می‌توان با استفاده از تحلیل این صفت گفت: «حیات همانند اصل هستی به دو قسم محدود و نامحدود تقسیم می‌شود: حیات محدود، مقابل دارد که "موت" است و مخلوق خداوند و صفت فعل اوست: "الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ" (ملک، ۲)؛ و حیات نامحدود همان وصف ذاتی خداوند است که عین ذات اوست. وقتی حیات، وصف ذاتی و نامحدود خداوند شد همانند ذات، مطلق و بی نهایت است و پایان نمی‌پذیرد [...] پس خداوند، حی مطلق است و حیات

منحصر در اوست» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۱۰۶ و ۱۰۷).

علاوه بر این، ظاهر برخی آیات، مانند عبارت ابتدایی آیه الکرسی: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره، ۲۵۵؛ همچنین ر.ک: آل عمران، ۲)، بر انحصار حیات در خداوند دلالت می‌کند. بر اساس حصر حیات در خداوند و نامحدود بودن آن، هیچ موجود دیگری حیات ندارد؛ زیرا حیات نامحدود هیچ جایی برای حیات محدود نمی‌گذارد؛ و هر گونه حیاتی هم فرض شود، از سوی او افاضه شده و جلوه حیات مستقل او است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۳۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۱۰۷). از همین رو، برخی مفسران در تفسیر آیه «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» (زمر، ۳۰)، علاوه بر اشاره به معنای معهود سرنوشت مرگ برای پیامبر و امتش، مفهوم حیات حقیقی خداوند و عدم حیات واقعی دیگران را از آن برداشت کرده‌اند؛ یعنی آیه به پیامبر و مردم می‌فرماید که شما در واقع مرده‌اید و حیات تنها از آن خداوند است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۳۱۷).

۲. علم

علم، یکی دیگر از صفات اصلی خداوند، و اسم آن عالم، علیم و علّام است. برخی، مفهوم علم را روشن دانسته (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۹)، برخی دیگر به «حضور چیزی نزد چیزی» (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۸۹) یا «حضور معلوم نزد عالم» (ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱۰) تعریف کرده‌اند. از نظر برخی محققان، علم از لوازم حیات و به معنای حضور و احاطه بر چیزی است؛ بنابراین هر قدر حیات شدیدتر و وسیع‌تر باشد، علم نیز بیشتر خواهد بود. و چون حیات برای خداوند، ذاتی و نامحدود است، پس علم او نیز این گونه خواهد بود (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۵۱-۲۵۴).

توحید در علم از دیدگاه قرآن یعنی «تنها عالم حقیقی، مستقل، بالاصاله و بالذات خداست» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۹)؛ و موجودات دیگر - حتی فرشتگان، پیامبران و امامان معصوم - از علم بی‌بهره‌اند، مگر آن که خداوند به آنها افاضه کرده باشد؛ و آنها، به اذن او، بالعرض و بالتبع عالم و مظهر علم خداوند هستند (همان، ص ۳۳۰). علاوه بر آن که علم ذاتی خداوند، نامحدود است؛ و علم نامحدود جایی برای علم دیگری نمی‌گذارد.

در قرآن کریم، چند نوع آیه درباره علم خداوند وجود دارد؛ از آیاتی که علم را به

صورت انحصاری و نامحدود به خداوند نسبت می‌دهد؛ تا آیاتی که علم را به دیگران نیز نسبت می‌دهد (همان، ص ۳۲۹-۳۳۰)؛ ولی جمع‌بندی این آیات بر توحید در علم دلالت می‌کند. بنابراین، می‌توان گفت قرآن کریم در مقام آموزش توحید در علم به انسان برآمده است.

۳. قدرت

قدرت نیز از صفات ذات خداوند، و اسم آن قادر، قدیر و مقتدر است. برای قدرت تعریف‌های گوناگونی بیان شده است. در معروف‌ترین تعریف‌ها، قدرت یعنی صحت فعل و ترک؛ یعنی قادر کسی است که اگر خواست، کاری را انجام دهد؛ و اگر نخواست، آن را ترک کند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۷۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۰۹؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۷). برخی دیگر قدرت را مبدئیت فاعل برای انجام فعل از روی علم به خیر و کمال بودن آن، و اختیار در ترجیح آن دانسته‌اند؛ یعنی قادر کسی است که فعلی را انجام دهد که علم دارد آن فعل، خیر و کمال است و در ترجیح آن برای انجام دادن اختیار دارد. بنابراین، خداوند قادر است؛ چون در آفرینش نظام هستی، هم علم به خیر و کمال بودن آن داشته و هم در انجام این کار اختیار داشته است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۹۸). به هر حال، معنای کلی قدرت خداوند برای همه روشن است. به تعبیر راغب اصفهانی، قدرت در خداوند به معنای نفی مطلق عجز از او است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۳۸۴، ص ۶۵۷).

بر اساس آنچه پیش از این نسبت به دیدگاه کلی قرآن درباره توحید در صفات بیان شد، توحید در قدرت یعنی قدرت خداوند، بی‌نهایت و نامحدود است؛ و چون نامحدود جایی برای هیچ محدودی باقی نمی‌گذارد، هیچ موجودی غیر خداوند دارای قدرت نیست؛ نه در عرض قدرت خداوند و نه در طول آن؛ و دیگران اگر قدرتی داشته باشند، تنها مظهر و آیت قدرت خداوند هستند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۵۹).

در قرآن کریم، چند نوع آیه درباره قدرت خداوند وجود دارد؛ از آیاتی که قدرت را به شکل عادی، و انحصاری و نامحدود به خداوند نسبت می‌دهد؛ تا آیاتی که قدرت را به دیگران (از ملائکه، پیامبران و انسان‌های مؤمن گرفته تا انسان‌های شرور و زورمدار) نیز

نسبت می‌دهد؛ ولی جمع‌بندی این آیات بر توحید در قدرت دلالت می‌کند (ر.ک: همان، ص ۳۵۸). بنابراین، می‌توان گفت قرآن کریم در مقام آموزش توحید در قدرت به انسان برآمده است.

روش آموزش

آموزش یعنی یاد دادن (شریعتمداری، ۱۳۶۶، ص ۱۸)؛ یعنی هر گونه فعالیتی که از سوی یک یاددهنده به منظور ایجاد یادگیری در یک یادگیرنده انجام می‌شود (مشایخی راد، ۱۳۸۰، ص ۲۴). طبق این تعریف، هدف آموزش یادگیری است. برخی دیگر با افزودن قید «آسان ساختن» به یادگیری، آموزش را اینگونه تعریف کرده‌اند: «آموزش به فعالیت‌هایی گفته می‌شود که با هدف آسان ساختن یادگیری از سوی آموزگار یا معلم طرح‌ریزی می‌شود و بین آموزگار و یک یا چند یادگیرنده به صورت کنش متقابل جریان می‌یابد» (سیف، ۱۳۷۹، ص ۳۰). ولی با توجه به این که این تعریف ویژه آموزش رو در روی کلاسی است و انواع دیگر آموزش را در بر نمی‌گیرد، در تعریف جامع آموزش گفته‌اند: «هر گونه فعالیت یا تدبیر از پیش طرح‌ریزی شده‌ای که هدف آن آسان کردن یادگیری در یادگیرندگان است» (همان).

در تعلیم و تربیت، روش را راه به کارگیری قواعد، شیوه‌ها و فنون آموزشی برای رسیدن به اهداف آموزشی تعریف کرده‌اند (حسینی زاده، ۱۳۸۸، ص ۲۸). برخی دیگر، این راه را ناظر به انواع فعالیت‌های اختیاری دانسته‌اند (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص ۴۵۰). در مجموع می‌توان گفت روش عبارت است از چگونگی دستیابی به هدف تربیتی مورد نظر که این چگونگی معمولاً شامل انتخاب فعالیت‌های خاص و چگونگی انجام آن است. برای مثال، اگر هدف معلم، آموزش عمل ضرب به دانش آموز باشد، چگونگی این آموزش (چگونگی انتخاب و انجام فعالیتها) همان روش آموزش ضرب است.

بر این اساس، منظور از روش آموزش توحید صفاتی در قرآن، چگونگی ایجاد شناخت و اعتقاد به توحید صفاتی در مخاطب در قرآن است. به عبارت روشن‌تر، منظور این است که برای تحقق شناخت و اعتقاد به توحید صفاتی به معنایی که در بالا بیان شد، چه فعالیت‌هایی در قرآن انجام شده است. در ادامه، این روش‌ها را می‌کاویم.

روش‌های آموزش توحید در صفات سه گانه در قرآن

برای آموزش توحید در سه صفت حیات، علم و قدرت به معانی پیش گفته، روش‌هایی در قرآن به کار رفته است که برخی از آنها میان همه یا دو صفت مشترک است؛ و برخی دیگر، تنها به یکی از صفات اختصاص دارد. ما در این مقاله، روش‌های مشترک یا به تعبیر دیگر روش‌های عام آموزش توحید صفاتی در قرآن را بررسی می‌کنیم و بررسی روش‌های اختصاصی برخی صفات را به مقاله دیگری واگذار می‌کنیم.

۱. اعلام و القای صریح به مخاطب

یکی از روش‌های ساده آموزش توحید صفاتی در قرآن، اعلام و القای صریح آن به مخاطب در برخی آیات است. از جمله برای آموزش توحید در حیات، در عبارت ابتدایی آیه الکرسی آمده است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره، ۲۵۵؛ همچنین ر.ک: آل عمران، ۲).^۱ همچنین آیه شریفه «هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (غافر، ۶۵) نیز به روشنی، کاربرد این روش را نشان می‌دهد.

برای آموزش توحید در علم نیز، اعلام صریح مطلق و نامحدود بودن علم خداوند به کار رفته است: «وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس، ۶۱).

اعلام صریح علم خداوند به همه احوال و اعمال پیامبر و انسان‌ها، و نیز علم او به همه اشیا کوچک و بزرگ عالم هستی در این آیه، به روشنی بر نامحدودیت علم او دلالت می‌کند.

۱. در این عبارت، برای کلمه «الْحَيُّ»، هفت نقش نحوی احتمال داده شده است (ر.ک: اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۶۰۸؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۸)؛ ولی بر اساس نامحدودیت حیات خداوند، نقش صحیح، تنها خبر دوم بودن آن برای «الله» است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۳۰)؛ زیرا بر اساس این که خبر معرف به الف و لام جنس بر انحصار خبر در مبتدا دلالت می‌کند (ر.ک: تفتازانی، بی تا، ص ۶۸؛ هاشمی، ۱۳۶۷، ص ۱۵۷)، تنها ترکیب مبتدا - خبری «اللهُ الْحَيُّ» است که بر انحصار حیات در خداوند دلالت می‌کند و با نامحدود بودن حیات سازگار است.

و در آیه‌ای دیگر، از طریق بازگو کردن اقرار صریح فرشتگان (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۴۲)، علم مطلق و انحصاری خداوند را اعلام و القا می‌کند: «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره، ۳۲).

در آیات متعدد دیگری از قرآن، عبارت‌هایی درباره علم خداوند به کار رفته است که مطلق بودن آن را به طور صریح و روشن اعلام و القا می‌کند؛ مانند: «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (انفال، ۷۵. همچنین ر.ک: بقره، ۲۹، ۲۳۱ و ۲۸۲؛ انعام، ۱۰۱؛ نساء، ۱۷۶؛ مائده، ۹۷) و «وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمِينَ» (انبیاء، ۸۱).

همچنین در آیاتی دیگر، ادبیاتی به کار گرفته شده است که حصر علم را در خداوند به صراحت اعلام می‌کند؛ مانند: «وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (مائده، ۷۶. همچنین ر.ک: آل عمران، ۳۵؛ انفال، ۶۱؛ یوسف، ۳۴؛ شعراء، ۲۲۰؛ فصلت، ۳۶؛ دخان، ۶) و «إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (یوسف، ۸۳ و ۱۰۰. همچنین ر.ک: بقره، ۳۲؛ ذاریات، ۳۰).

در همه این آیات، ضمیر فصل به کار رفته است؛ که از نظر ادبی بر حصر و تخصیص خبر بر مبتدا دلالت می‌کند (ر.ک: حسن، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۲۰). بنابراین، به کارگیری این دو گونه ادبیات نیز می‌تواند روش‌های ساده و صریحی برای آموزش توحید در علم در نظر گرفته شود.

نوع خاصی از روش اعلام و القای صریح برای آموزش توحید در علم در قرآن، «أَعْلَمُ» معرفی کردن خداوند است. در آیات متعددی از قرآن، در قضایای گوناگون مربوط به زمان نزول آیات یا زمان‌های گذشته، خداوند نسبت به طرف‌های دیگر مرتبط با آن قضایا «أَعْلَمُ» معرفی شده است.

در تمام موارد کاربرد صیغه «أَعْلَمُ» در قرآن درباره خداوند، این کاربرد بدون حرف «مِنْ» بوده است. در چنین مواردی، مفسران و دانشمندان معانی القرآن گفته‌اند که گاهی به معنای صفت اصلی است؛ یعنی «أَعْلَمُ» به معنای «عالم» است؛ که بر علم مطلق انحصاری خداوند دلالت می‌کند؛ و گاهی به همان معنای تفضیل است؛ یعنی خداوند از دیگران «داناتر» است (ر.ک: سمین الحلبی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۱۲۶؛ دمشقی حنبلی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۹۸؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۷۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۳۳۱). در این

صورت، داناتر بودن خداوند، به معنای این است که در طرف دیگر نیز حداقل مسمای دانایی وجود دارد؛ که خداوند نسبت به آن داناتر است (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۲۵۰؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۵۵۰)؛ حال چه آن دانایی، دانایی واقعی باشد یا دانایی ادعایی. به هر حال در هر دو معنا، قرآن بر اساس مطلق و نامحدود بودن علم خداوند که بر همه چیز از همه جوانب احاطه دارد (ر.ک: همان)، خداوند را در هر قضیه کلی یا جزئی، نسبت به طرف یا اطراف موجود در آن قضیه، دانای مطلق یا داناتر دانسته، از این طریق، علم مطلق او را آموزش داده است.

این روش در حدود ۴۵ آیه از قرآن کریم به کار گرفته شده است؛ که در این جا به بررسی اجمالی سه آیه اکتفا می‌کنیم:

۱. ایمان طرفین ازدواج

قرآن برای کسی که قصد دارد با یک کنیز ازدواج کند، شرط ایمان قرار داده است: «وَمَنْ لَّمْ يَسْتِطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ» (نساء، ۲۵).

بر اساس تفسیر این آیه، با توجه به این که ایمان یک امر قلبی است و تشخیص ایمان حقیقی افراد بسیار دشوار یا ناممکن است؛ و طرفین این ازدواج از این جهت در عسر و حرج واقع می‌شوند؛ ملاک ایمان برای تحقق شرط مذکور در آیه، ملاک‌های ظاهری مانند شهادتین، حضور در جماعت مؤمنان و ... قرار داده شده است؛ و این تنها خدا است که از ایمان واقعی افراد - که از طرفین ازدواج و دیگران پوشیده است - آگاه است؛ هر چند که هر یک از طرفین نیز بر اساس ملاک‌های ظاهری دارای آگاهی اجمالی هستند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۷۷).

۲. هدایت یافتگان و گمراهان

یکی دیگر از مواردی که قرآن درباره آن، نسبت اعلم بودن به خداوند داده است، هدایت یافتگان و گمراهان از راه حق است: «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (انعام، ۱۱۷).

بر اساس اختلاف کلی پیش گفته درباره معنای اعلم بودن خداوند، و اختلاف خاص در تفسیر عبارت «أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ»، این آیه در مقام تبیین علم انحصاری خداوند به صورت وصفی یا تفضیلی نسبت به هدایت‌یافتگان و گمراهان از راه حق است (ر.ک: فراء، ۱۹۸۳م، ج ۱، ص ۳۵۲؛ زجاج، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۸۶؛ قیسی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۶؛ رازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۳، ص ۱۲۷؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۰، ص ۲۴۳)؛ که به هر صورت، موجب آموزش توحید در علم خداوند است.

۳. درون انسان‌ها

موضوع دیگری که قرآن خداوند را در آن «أَعْلَمُ» معرفی کرده است، درون انسان‌ها است؛ یعنی این خداوند است که نسبت به درون انسان‌ها آگاهی کامل دارد؛ یا این که خداوند از خود انسان‌ها نسبت به درون‌شان آگاه‌تر است؛ هر چند با توجه به این که انسان نسبت به درون خود علم حضوری دارد، در این جا معنای تفضیلی مناسب‌تر است. در یکی از آیات مربوط به این موضوع آمده است: «رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا» (اسراء، ۲۵).

با توجه به آیه پیش از این، که دستور به تواضع و مهربانی نسبت به پدر و مادر است، تحلیل اعلم بودن خداوند نسبت به درون انسان این گونه است که اگر انسان کاری انجام دهد که پدر و مادرش از او ناراحت و رنجیده خاطر بشوند، سپس واقعاً پشیمان شود، توبه کند و در مقام جبران کار خود برآید، خداوند او را خواهد آمرزید؛ ولی اگر حقیقتاً این گونه نباشد، مشمول عفو و رحمت خداوند قرار نمی‌گیرد؛ زیرا او از خودش به درونش آگاه‌تر است و می‌داند که واقعاً از کار خود پشیمان شده و قصد جبران دارد یا نه (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۶۳۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۸۱).

نوع دیگر به کارگیری روش اعلام و القای صریح برای آموزش توحید در علم، اعلام منشأ بودن علم خداوند برای علم پیامبران است. در این روش، از طرفی اقرار برخی پیامبران بازگو شده است که علم به غیب ندارند: «وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ» (هود، ۳۱). همچنین (ر.ک: اعراف، ۱۸۸). از طرف دیگر، درباره تعدادی از آنها - از سوی خودشان یا از سوی خداوند - تصریح شده است که علم آنها از ناحیه خداوند است؛ این

تعداد عبارت است از: حضرت آدم (بقره، ۳۱)، حضرت نوح (اعراف، ۶۲)، حضرت خضر (کهف، ۶۵)، حضرت لوط (انبیاء، ۷۴)، حضرت داوود و حضرت سلیمان (نمل، ۱۵)، حضرت یوسف (یوسف، ۶۸)، و پیامبر بزرگوار اسلام (نساء، ۱۱۳؛ نجم، ۵-۳).

این نوع از روش اعلام صریح، با سهولت بیشتری توحید در علم را آموزش می‌دهد؛ زیرا پیامبران والاترین انسان‌ها و شایسته‌ترین شان برای علم هستند؛ چرا که ایشان در مقام هدایت انسان‌ها به سوی کمال و سعادت قرار داشتند؛ بنابراین اگر قرار بود برخی انسان‌ها دارای علم مستقل و علم به غیب باشند، کسی از ایشان سزاوارتر نبود. پس این که ایشان علم به غیب نداشتند و علم‌شان عرضی و وابسته به اذن خداوند بود، انسان‌های دیگر به طریق اولی این گونه‌اند؛ پس نتیجه نهایی این که علم تنها از آن خداوند است؛ و علم همه انسان‌ها حتی پیامبران بزرگ، مظهر و آیه‌ای از علم بی‌کران او است.

در آموزش توحید در قدرت نیز، اعلام و القای صریح قدرت مطلق و بی‌نهایت خداوند به کار رفته است: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا» (فاطر، ۴۴). همچنین در دو آیه متوالی از سوره توبه، خطاب به مشرکان و کافران صریحاً اعلام شده است که آنها نمی‌توانند خداوند را در مانده کنند: «وَأَعْلَمُوا أَنكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ ... فَإِنْ تُبْتِغُوا خَيْرًا لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ» (توبه، ۲ و ۳).

افزون بر این تصریح‌های خاص، عبارت عام «عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» و عبارت‌های مشابه آن که در قرآن بیش از ۳۰ بار به اسم یا ضمیرهای راجع به خداوند نسبت داده شده است، به صراحت قدرت بی‌نهایت خداوند را اعلام می‌کند؛ و از این طریق، توحید در قدرت را آموزش می‌دهد.

همچنین در برخی آیات دیگر، ادبیاتی به کار گرفته شده است که قدرت مطلق خداوند را به صراحت اعلام و القا می‌کند؛ مانند: «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ» (هود، ۶۶)؛ «إِنَّ اللَّهَ هُوَ

۱. مانند: «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره، ۲۰)؛ «وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران، ۲۹)؛ «وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده، ۱۲۰)؛ و «وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا» (کهف، ۴۵).

الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» (ذاریات، ۵۸)؛ و «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (کهف، ۳۹). به کارگیری ضمیر فصل در دو آیه اول، و سیاق نفی و استثنا در آیه آخر (ر.ک: تفتازانی، بی تا، ص ۷۹)، همه به صراحت بر انحصار قدرت در خداوند دلالت می‌کند. بنابراین، به کارگیری این گونه ادبیات نیز می‌تواند روش ساده‌ای برای آموزش توحید در قدرت در نظر گرفته شود.

۲. برشمردن نمونه‌های عینی

یکی از روش‌های آموزش توحید صفاتی در قرآن، برشمردن نمونه‌های عینی از تجلی مطلق و بی‌نهایت صفات خداوند است، که در ادامه، به تفکیک در دو صفت علم و قدرت بررسی می‌شود.

۲-۱. توحید در علم

در توحید در علم، یکی از اصلی‌ترین روش‌های آموزش در قرآن، ارائه نمونه‌های عینی از علم مطلق خداوند به غیب است. بر اساس برخی آیات قرآن، خداوند به چیزهایی علم دارد و از چیزهایی خبر داده است، که به صورت عادی از دیگران پوشیده و پنهان است؛ و تنها او به سبب علم مطلق و نامحدودی که دارد از آنها آگاهی دارد؛ و این آگاهی خود را اعلام کرده، و در مواردی به دیگران هم داده است.

منظور از غیب در این جا، تنها آن چیزهایی نیست که از حواس همه انسان‌ها پنهان، یا از ادراکات حسی و عقلی برخی انسان‌ها بیرون است؛ بلکه منظور، همه آن چیزهایی است که علم به آن اختصاص به خداوند داشته، برای دیگران، جز به تعلیم الهی قابل اکتساب نباشد؛ و به چنین علم غیبی، علم به غیب ذاتی گویند (ر.ک: مراغی، بی تا، ج ۱۴، ص ۱۱۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۳۹۸-۴۰۰). و به تصریح علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۰۳)، غیب در اطلاق‌های قرآنی در مقابل شهادت به کار رفته و در آیات متعددی نیز به این تقابل تصریح شده است؛ مانند: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» (انعام، ۷۳).

قرآن درباره اختصاص علم به غیب به خداوند می‌فرماید: «إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ» (یونس، ۲۰) و «قُلْ لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ» (نمل، ۶۵). همچنین ر.ک: انعام، ۵۹). و نیز درباره امکان تعلیم چنین علمی از سوی خداوند به دیگران می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَنَّا

يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ، إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ (جن، ۲۶ و ۲۷).

غیبی که علم به آن در قرآن به خداوند اختصاص داده شده است، گاهی از حالت اطلاق خارج شده، به آسمان‌ها و زمین اضافه شده است: «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (هود، ۱۲۳؛ نحل، ۷۷)؛ و «إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر، ۳۸. همچنین ر.ک: بقره، ۳۳؛ حجرات، ۱۸). از نظر برخی مفسران، ممکن است این اضافه، لامیه و به معنای چیزهایی باشد که نسبت به آسمان‌ها و زمین پنهان و از محدوده آن دو خارج است؛ و نیز ممکن است که این اضافه، تبعیضی و به معنای چیزهایی باشد که در آسمان و زمین قرار دارد و از دیگران پوشیده و پنهان است (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۱۰؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۶، ص ۵۵۹؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۴۳۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۰۳).

تا این جا روشن شد که ارائه نمونه‌های عینی از علم مطلق خداوند به غیب، یکی از روش‌های آموزش توحید در علم در قرآن است. اما غیب با معنایی که برای آن بیان شد، دارای مصادیقی است که قرآن علم به آنها را نیز به خداوند استناد داده، این روش آموزشی را کامل تر کرده است. در زیر برخی عناوین کلی و جزئی این مصادیق را به طور مختصر بررسی می‌کنیم.

۲-۱-۱. علم به درون انسان‌ها

یکی از مصادیق غیب، درون انسان‌ها است؛ که غیر از خود ایشان، تنها خداوند از آن آگاه است: «إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران، ۱۱۹. همچنین ر.ک: مائده، ۷؛ انفال، ۴۳؛ هود، ۵؛ لقمان، ۲۳؛ فاطر، ۳۸؛ زمر، ۷؛ حدید، ۶؛ تغابن، ۴)؛ چه آن را آشکار یا پنهان کنند: «قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يُعَلِّمُهُ اللَّهُ» (آل عمران، ۲۹).

از برخی آیات قرآن، به راحتی برداشت می‌شود که آنچه در درون انسان است غیب است؛ و چون تنها خداوند به همه غیب‌ها آگاه است، پس او از درون همه انسان‌ها آگاه است: «تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (مائده، ۱۱۶). همچنین علامه طباطبایی به قرینه عبارت «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»، از آیه برداشت کرده است که علت علم او به درون انسان، احاطه کامل او بر انسان است؛ و چون انسان نسبت به

خداوند، محاط است نه محیط، او هیچ علمی به ذات خداوند ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۲۴۷).

پنهان‌ترین چیزهای درون انسان، خطورات نفسانی او و آن چیزهایی است که نفس، انسان را با آن وسوسه می‌کند (ر.ک: همان، ج ۱۸، ص ۳۴۷)؛ که بر اساس برخی آیات، خداوند از اینها هم آگاه است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمَا تَوْسُوسًا بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق، ۱۶).

از علم خداوند به وسوسه‌های نفس بالاتر، علم او به احوال و نیازهای واقعی او است؛ زیرا اینها مواردی است که چه بسا خود انسان هم از آن آگاه نباشد. قرآن در این باره می‌فرماید: «قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ» (نور، ۶۴).

برخی مفسران تعبیر «مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ» را شامل احوال و اعمال انسان دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۴۹؛ رازی، ۱۴۲۳ق، ج ۲۴، ص ۴۲۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۵۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۱، ص ۱۸۲)؛ ولی برخی آن را به احوال (طوسی، بی- تا، ج ۷، ص ۴۶۷؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۴۱۷) و برخی به نیازهای انسان (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۱، ص ۲۵۷) اختصاص داده‌اند. علامه طباطبایی نیز به قرینه عبارت «أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» در ابتدای آیه، منظور از آن را احوال و نیازهای انسان دانسته، این گونه استدلال کرده است که علم خداوند به احوال و خصوصیات و در نتیجه به نیازهای انسان، نتیجه مالکیت مطلق او بر انسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۶۷ و ۱۶۸).

در بررسی به نظر می‌رسد که معنای احوال و نیازها دقیق‌تر است؛ زیرا اگر چه خداوند به اعمال انسان آگاه است؛ ولی این علم او، نتیجه مالکیت مطلق او بر انسان نیست؛ بلکه نتیجه احاطه مطلق او نسبت به انسان است. علاوه بر آن که، طرح موضوع علم خداوند به اعمال انسان و نتیجه آن که خبر دادن از آنها در روز قیامت است، در عبارت پایانی «وَيَوْمَ يُرْجَعُونَ إِلَيْهِ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا»، قرینه دیگری بر اختصاص «مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ» به احوال و نیازهای انسان است.

به هر حال، بر اساس این گونه تفسیر، خداوند در دقیق‌ترین علم خود به درون انسان، از احوال و نیازهای انسان آگاه است؛ و قرآن با بازگو کردن این علم، توحید در علم را به

نیکی به انسان آموزش داده است.

۲-۱-۲. علم به اعمال پنهانی انسان‌ها

یکی دیگر از مصادیق غیب، اعمال پنهانی انسان‌ها است؛ که در ظاهر دیگران از آن آگاه نیستند و برای آنها غیب محسوب می‌شود. بر اساس آیات قرآن، خداوند از تمام اعمال خوب و بد انسان آگاه است و همه چیز برای او آشکار است: «وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ» (محمد، ۳۰)؛ و «وَمَا تَعْلَمُونَ مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ» (بقره، ۱۹۷). همچنین ر.ک: بقره، ۲۳۳؛ نحل، ۹۱؛ رعد، ۴۲؛ عنکبوت، ۴۵؛ شوری، ۲۵). قرآن با استناد علم به اعمال انسان به خداوند، توحید در علم را آموزش داده است.

در برخی آیات، به جای تعبیر اعمال یا افعال، به طور کلی از علم خداوند به آنچه انسان پنهان می‌کند یاد شده است؛ که بنا بر نظر مفسران، منظور از آن، اعمال پنهانی آنها است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱، ص ۹۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۲۲۸)؛ مانند: «لَا جَرَمَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ» (نحل، ۲۳). همچنین ر.ک: بقره، ۷۷؛ هود، ۵؛ نحل، ۱۹؛ ابراهیم، ۳۸؛ انبیاء، ۱۱۰؛ یس، ۷۶) و «أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (توبه، ۷۸).

در برخی آیات، با اشاره به نمونه‌ای از اعمال خوب و بد انسان - از مواردی که به راحتی می‌شود از دیگران پنهان کرد - علم خداوند نسبت به آن به انسان آموزش داده شده است (ر.ک: بقره، ۲۷۰؛ غافر، ۱۹؛ نور، ۲۹ و ۳۰).

همچنین در برخی آیات، از علم خداوند به اعمال برخی انسان‌های خاص یاد شده است؛ مانند: اقامه نماز شب توسط پیامبر و عده‌ای از اصحاب او، و عدم انجام آن از سوی عده‌ای دیگر (مزمّل، ۲۰) و گریختن برخی از محضر پیامبر (نور، ۶۳).

۲-۱-۳. علم به معارف دین

یکی دیگر از مصادیق غیب به معنای چیزهایی که تنها خداوند اصالتاً از آن آگاه است، معارف دین است. در قرآن کریم، تصریح شده است که معارف دین را خدا به انسان آموزش داده است؛ و اگر این آموزش نبود، انسان‌ها و پدران‌شان نمی‌توانستند آنها را یاد

بگیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۶۹-۲۷۰): «وَعَلَّمْتُم مَّا لَمْ تَعَلَّمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ» (انعام، ۹۱).

از این حکم کلی نسبت به اختصاص این علم به خداوند که بگذریم، در برخی آیات قرآن، عناوین خاصی از معارف و احکام دین اسلام، به عنوان احکام برتر برای انسان معرفی شده (ر.ک: بقره، ۱۸۴ و ۲۸۰؛ نساء، ۲۵؛ نور، ۳۰) و صدور چنین حکمی جز با علم مطلق خداوند به آن ناممکن است. ضمن آن که در برخی از این آیات، به علم خداوند و عدم علم انسان به آنها نیز تصریح شده است؛ مانند برخی آیات مربوط به ایمان (صف، ۱۰ و ۱۱)، روزه (بقره، ۱۸۴)، صدقه (بقره، ۲۸۰)، جهاد (توبه، ۴۱)، جنگ (بقره، ۲۱۶)، نماز جمعه (جمعه، ۹) و سلام بر اهل خانه (نور، ۲۷).

۲-۱-۴. علم به امور جاری عالم

یکی دیگر از اموری که علم آن تنها در اختیار خداوند است، امور جاری در عالم هستی و نظام مخلوقات است. در برخی آیات قرآن کریم، علم به برخی از این امور به خداوند نسبت داده شده، به این روش، توحید در علم به انسان آموزش داده شده است. عناوین برخی از این امور و آیات مربوط به آنها عبارت است از:

- همه موجودات عالم (ر.ک: آل عمران، ۲۹؛ مائده، ۹۷؛ انعام، ۱۵۹؛ حج، ۷۰؛ عنکبوت، ۵۲؛ حجرات، ۱۶؛ مجادله، ۷؛ تغابن، ۴)؛
- قرارگاه و جایگاه جنندگان (ر.ک: هود، ۶)؛
- ورودی و خروجی زمین و آسمان (ر.ک: سبأ، ۲؛ حدید، ۴)؛
- نزول باران (ر.ک: لقمان، ۳۴)^۱؛

۱. هر چند که برخی از مفسران، منظور از نزول باران در این آیه را قدرت بر آن دانسته‌اند (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۳، ص ۲۵۵)؛ ولی تعداد بیشتری از ایشان، به قرینه عبارتهای قبل و بعد از این عبارت - که مربوط به اختصاص برخی علم‌ها مانند علم زمان قیامت به خداوند است - منظور از نزول باران را نیز، علم به زمان، مکان، مقدار و چگونگی آن تفسیر کرده‌اند. برای آگاهی بیشتر ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۸۹؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۵۰۷؛ همو، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۸۶؛ سیوطی و محلی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۱۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۵۲؛ حقی البروسوی، بی تا، ج ۷، ص ۱۰۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۲۳۸؛ امین، ۱۳۶۱، ج ۱۰، ص ۱۵۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۷۷.

- برخی موارد خاص، مانند: روز قیامت (اعراف، ۱۸۷ و لقمان، ۳۴)؛ رازهای نهفته در آسمان‌ها و زمین (فرقان، ۶)؛ سپاهیان پروردگار (مدثر، ۳۱)؛ حمل، وضع حمل و وضعیت رحم‌ها (فاطر، ۱۱ و فصلت، ۴۷؛ رعد، ۸)؛ درازی و کاستی عمر (فاطر، ۱۱) و افتادن هر برگ و هر دانه‌ای (انعام، ۱۵۹).

۲-۲. توحید در قدرت

برای آموزش توحید در قدرت در قرآن نیز یکی از روش‌های اصلی، برشماری نمونه‌هایی از متعلقات قدرت مطلق و نامحدود خداوند است. در این روش، نمونه‌هایی از امور دنیوی و اخروی برشمرده شده است که با قدرت نامحدود خداوند انجام شده، می‌شود یا خواهد شد؛ و از همین رو، در برخی از آنها پس از بازگو کردن آن نمونه، به نامحدود بودن قدرت خداوند نیز تصریح شده است. البته اذعان می‌کنیم که در برخی موارد، هدف اصلی آیه، اثبات قدرت نامحدود خداوند و آموزش توحید در قدرت نیست؛ ولی قابل انکار نیست که آیه به صورت ضمنی یا التزامی بر این حقیقت دلالت می‌کند. نمونه‌های ارائه شده در قرآن برای اثبات و آموزش قدرت مطلق خداوند، از موارد بسیار کلی تا موارد بسیار جزئی را شامل می‌شود. ما نیز برخی از این موارد را (شامل نمونه‌های مربوط به دنیا و آخرت) به طور مختصر بررسی خواهیم کرد.

۲-۲-۱. قدرت بر آفرینش هر چه بخواهد

به تصریح قرآن، خداوند هر چیزی را که بخواهد می‌آفریند. و این از مواردی است که بر قدرت نامحدود او دلالت می‌کند و توحید در قدرت را آموزش می‌دهد: «يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده، ۱۷).

همان‌گونه که گفته شد در این آیه به قدرت نامحدود خداوند به عنوان لازمه آفرینش همه چیز از سوی او تصریح شده است. پس می‌توان نتیجه گرفت که قدرت غیر خداوند، محدود است؛ زیرا هر چه را که بخواهند نمی‌توانند ایجاد کنند.

۲-۲-۲. قدرت بر آفرینش و نگهداری آسمان و زمین

یکی از مواردی که نشان دهنده قدرت نامحدود خداوند است، آفرینش آسمان و زمین است. بر اساس برخی آیات قرآن، یکی از اهداف آفرینش هفت آسمان و زمین، آگاهی انسان از قدرت مطلق خداوند است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۲۶): «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (طلاق، ۱۲).

همچنین حفظ و نگهداری آسمان و زمین از نمونه‌های روشنی است که بر قدرت نامحدود خداوند دلالت می‌کند؛ چرا که این کار برای او سخت و طاقت‌فرسا نیست؛ و موجب خستگی او نمی‌شود: «وَلَا يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (بقره، ۲۵۵).

۲-۲-۳. قدرت بر آفرینش فرشتگان

آفرینش فرشتگان نیز از مواردی است که در قرآن، به طور خاص نشان‌دهنده قدرت نامحدود خداوند دانسته شده است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولَىٰ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (فاطر، ۱).

در این آیه نیز عبارت پایانی «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» در مقام تعلیل عبارتهای پیش از خود است؛ یعنی این که خداوند آسمان‌ها و زمین، و فرشتگان را با آن کیفیت آفریده است، به دلیل قدرت نامحدود او است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۷)؛ هر چند که برخی مفسران، آن را تنها تعلیل و تقریر عبارت پیشین آن یعنی «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» دانسته‌اند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۷۷؛ رازی، ۱۴۲۳ق، ج ۲۶، ص ۲۲۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۳۲۰؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۳۳۸)؛ که در این صورت به نمونه اول بازگشت خواهد کرد.

۲-۲-۴. قدرت بر جایگزین کردن مردم عالم

یکی از کارهایی که بر اساس آیات قرآن، نشان‌دهنده قدرت نامحدود خداوند است، جایگزین کردن مردم عالم با مردمی دیگر است. این که چرا ممکن است خداوند اراده این

کار را بکند، اجمالاً نوعی عذاب محسوب می‌شود؛ و تفصیل آن به بحث ما ارتباط ندارد. آنچه که در این جا مهم است این است که اگر خداوند بخواهد این کار را انجام دهد، به دلیل قدرت بی‌نهایتش خواهد توانست.

آیات قرآن در نسبت این کار به خداوند چند گونه‌اند: برخی، تنها آن را برای خداوند غیر دشوار دانسته‌اند: «إِنْ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ، وَمَا ذَلِكُمْ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ» (فاطر، ۱۶ و ۱۷. همچنین ر.ک: ابراهیم، ۱۹ و ۲۰)؛ برخی دیگر علاوه بر نفی درماندگی، در تعبیری صریح و همراه با قسم، خداوند را بر این کار، قادر دانسته‌اند: «فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ، عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ» (معارج، ۴۰ و ۴۱)؛ و سرانجام برخی آیات، این کار را ناشی از قدرت مطلق و نامحدود خداوند دانسته‌اند: «إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (توبه، ۳۹). بنابراین، در مجموع، این کار مستند به قدرت نامحدود خداوند است؛ و بر آن دلالت می‌کند.

۲-۲-۵. قدرت بر چیره کردن پیامبران بر دیگران

بر اساس برخی آیات قرآن، خداوند به دلیل این که بر هر کاری توانا است، می‌تواند پیامبرانش را بر هر کسی که بخواهد چیره کند: «وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (حشر، ۶). بنابراین، این آیه نیز با برشمردن نمونه‌ای از مصادیق قدرت مطلق و نامحدود خداوند، توحید در قدرت را آموزش می‌دهد.

۲-۲-۶. قدرت بر گرفتن قدرتی شنوایی و بینایی منافقان

نمونه دیگر کارهایی که از قدرت مطلق خداوند ناشی می‌شود و بر آن دلالت می‌کند، امکان گرفتن قدرت شنوایی و بینایی منافقان است. خداوند در قرآن به منافقان وعید داده است که برای عقوبت نفاق و کفرشان، اگر بخواهد می‌تواند قدرت شنوایی و بینایی را از آنها بگیرد: «يَكَادُ الْبُرْقُ يُخْطِفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره، ۲۰).

۲-۲-۷. قدرت بر پدید آوردن قیامت

یکی از نمونه‌هایی که انجام آن از طرف خداوند در عالم آخرت، بر قدرت نامحدود او دلالت می‌کند، اصل پدید آوردن قیامت یا به تعبیر قرآن، ایجاد نشئه آخرت است: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (عنکبوت، ۲۰).

با توجه به پایان یافتن آیه با عبارت عام «إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» است، می‌توان نتیجه گرفت که هر دو بخش پیشینی یعنی آغاز آفرینش یا همان ایجاد نشئه دنیا، و ایجاد نشئه آخرت، هر دو از کارهایی است که بر اساس قدرت نامحدود خداوند محقق شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۱۷)؛ و از همین رو خداوند در مقام تعلیل برای تحقق آنها، به قدرت نامحدود خود تعلیل کرده است.

پدید آوردن قیامت، با همه عظمت و گستردگی آن، چنان در برابر قدرت بی‌نهایت خداوند امر ساده و راحتی است که در برخی آیات، به چشم بر هم زدن انسان یا حتی کمتر از آن تشبیه شده است: «وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (نحل، ۷۷).

به تعبیر علامه طباطبایی این آیه از غرر آیات قرآن است؛ که بر اساس آن ثابت می‌شود قدرت نامحدود خداوند - بر خلاف قدرت محدود انسان - قدرت عامی است که هر شیء مقدوری نسبت به آن یکسان است؛ و از جهت سهولت و صعوبت ظاهری تفاوتی برای خداوند ندارد؛ یعنی مثلاً پدید آوردن قیامت با پدید آوردن موجود ساده‌ای مثل یک سنگ کوچک برای او یکسان است. و اگر شرایط و قیودی برای وجود برخی موجودات پیچیده و به ظاهر صعب‌الوجود قرار دارد، از ناحیه خود آنها نسبت به یکدیگر است؛ نه از ناحیه تعلق قدرت خداوند به آنها (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۰۵-۳۰۷).

بنابراین، این آیه یکی از زیباترین آیاتی است که با اثبات قدرت بی‌نهایت خداوند به واسطه سهولت پدید آوردن قیامت، توحید در قدرت را آموزش می‌دهد.

۲-۸. قدرت بر زنده کردن دوباره مردگان و آوردن آنها در قیامت

دومین نمونه مربوط به عالم آخرت که محل تحقق قدرت نامحدود خداوند است، زنده کردن دوباره مردگان و آوردن آنها به صحنه قیامت است. در تعدادی از آیات قرآن، به این مسأله تصریح و به عمومیت قدرت نامحدود خداوند تعلیل شده است: «أَيُّنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره، ۱۴۸).

در برخی آیات، از طرفی با اشاره به خلقت اولیه انسان که برای خداوند کار سهلی بوده و از آن در مانده نشده، از طرف دیگر با تعلیل به قدرت نامحدود خداوند، قدرت خداوند برای زنده کردن دوباره مردگان ثابت شده، از این طریق توحید در قدرت آموزش داده شده است: «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِبْ عَنْهَا بِقَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (احقاف، ۳۳. همچنین ر. ک: اسراء، ۹۹؛ یس، ۸۱).

برخی آیات از قدرت نامحدود خداوند یاد نکرده، ولی زنده شدن دوباره انسان‌ها و آگاه شدن از اعمال‌شان را برای خداوند آسان دانسته است: «رَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُعْثُوا قُلُوبًا بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكُمْ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ» (تغابن، ۷). با توجه به این که آسانی عمل زنده شدن مردگان، به خدا نسبت داده شده است (عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ)؛ نه به خود عمل؛ معلوم می‌شود که صفات انحصاری و نامحدود خداوند موجب آسانی این کار شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۲۹۹)؛ که از جمله آنها قدرت او است. بنابراین، این آیه نیز بر قدرت نامحدود خداوند دلالت می‌کند و توحید در قدرت را آموزش می‌دهد.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این تحقیق گفتیم نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. توحید صفاتی از دیدگاه قرآن به معنای اعتقاد به نامحدود و بی‌همتا بودن صفات خداوند همچون ذات اوست، نه به معنای عینیت این صفات با ذات خداوند و با یکدیگر.
۲. آموزش توحید صفاتی به این معنا در قرآن، بر اساس آیات مربوط به سه صفت ذاتی حیات، علم و قدرت، دارای دو روش عام «اعلام و القای صریح به مخاطب» و «برشمردن نمونه‌های عینی» است.
۳. از کاربرد این دو روش عام و نه روش برهان و استدلال در آموزش توحید صفاتی از دیدگاه قرآن به دست می‌آید که آموزش این معنای از توحید نیاز به استدلال ندارد، بلکه پس از استدلال‌های مربوط به آموزش توحید ذاتی، باید آن را ابتدا با اعلام و القای صریح، در ذهن مخاطب ایجاد و سپس با برشمردن نمونه‌های عینی فراوان، تثبیت و یقینی نمود.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (بی تا)، التوحید، تصحیح و تعلیق هاشم حسینی طهرانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفا، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. اشعری، علی بن اسماعیل، (۱۴۱۴ق)، الابانۀ عن اصول الدیانۀ، بیروت، دار النفائس.
۴. _____ (بی تا)، الألمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع، بی جا، المكتبة الازهریة للتراث.
۵. _____ (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، تصحیح هلموت ریتسر، بی جا، دار النشر.
۶. امین، نصرت بیگم، (۱۳۶۱)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۷. اندلسی، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر.
۸. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۷ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت، دار الفکر.
۹. بلاغی نجفی، محمدجواد، (۱۴۲۰ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت.
۱۰. نفتازانی، مسعود بن عمر، (بی تا)، شرح المختصر، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۱. جرجانی، علی بن محمد، (بی تا)، شرح المواقف، قم، منشورات الشریف الرضی، بی تا.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، بی جا، انتشارات الزهرا.
۱۵. حسن، عباس، (۱۳۶۷)، النحو الوافی، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۱۶. حسینی زاده، سیدعلی، (۱۳۸۸)، سیره تربیتی پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) ج ۴: نگرشی بر آموزش با تأکید بر آموزش‌های دینی، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. حقی البروسوی، اسماعیل، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر.
۱۸. دمشقی حنبلی، ابن عادل، (۱۴۱۹ق)، اللباب فی علوم الکتاب، بیروت، دار الکتب العلمیة.

۱۹. رازی، فخرالدین، (۱۴۲۳ق)، *التفسیر الکبیر ومفاتیح الغیب*، بیروت، دار الفکر.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۴)، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم، انتشارات ذوی القربی.
۲۱. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۴۲۱ق)، *الکلام المقارن؛ بحوث مقارنه فی العقائد الاسلامیه*، بی‌جا، انتشارات دفتر نماینده مقام معظم رهبری در امور اهل سنت بلوچستان.
۲۲. رشیدرضا، محمد، (بی‌تا)، *تفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفة.
۲۳. زجاج، ابراهیم بن سری، (۱۴۰۸ق)، *معانی القرآن واعرابه*، بیروت، عالم الکتب.
۲۴. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۸۴)، *الالهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل*، بقلم حسن محمد مکی العاملی، قم، موسسه الامام الصادق.
۲۵. _____، (۱۴۱۱ق)، *بحوث فی الملل والنحل*، قم، لجنة ادارة الحوزة العلمیه بقم المقدسه.
۲۶. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۸۰)، *شرح المنظومه*، با تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی و تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
۲۷. سعیدی‌مهر، محمد و باروتی، مریم، (۱۳۹۱)، «مبانی فلسفی توحید صفاتی از دیدگاه علامه طباطبایی»، *فلسفه دین*، شماره ۲، صفحه ۲۸-۵.
۲۸. سمین الحلبي، احمد بن يوسف، (۱۴۰۸ق)، *الدّر المصون فی علوم الکتاب المکنون*، دمشق، دار القلم.
۲۹. سیف، علی اکبر، (۱۳۷۹)، *روانشناسی پرورشی (روانشناسی یادگیری و آموزش)*، تهران: موسسه انتشارات آگاه.
۳۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، و محلی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، *تفسیر الجلالین*، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات.
۳۱. شریعتمداری، علی، (۱۳۶۶)، *تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۲. شوکانی، محمد، (۱۴۱۴ق)، *فتح القدير*، دمشق و بیروت، دار ابن کثیر ودار الکلم الطیب.
۳۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۹۵ق)، *الملل والنحل*، بیروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.

۳۴. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.
۳۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۸ق)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق و تعلیق محمدجعفر شمس‌الدین، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
۳۶. _____، (۱۳۸۱ق)، الف، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه العقلیة، با اشراف محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۷. _____، (۱۳۸۱ق)، المبدأ والمعاد، تصحیح و تحقیق و مقدمه: محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۸. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۹. _____، (۱۴۱۶ق)، نهاییه الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷)، تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۴۱. _____، (۱۴۰۸ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة.
۴۲. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن، (بی‌تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۴. عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد، (۱۴۰۸ق)، شرح الاصول الخمسة، قاهره، مکتبه و هبه.
۴۵. _____، (بی‌تا)، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب.
۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۷. غزالی، محمد بن محمد، (۱۹۹۳م)، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دار ومکتبه الهلال.
۴۸. _____، (۱۴۰۵ق)، قواعد العقائد، بیروت، عالم الکتب.
۴۹. فرّاء، یحیی بن زیاد، (۱۹۸۳م)، معانی القرآن، بیروت، عالم الکتب.
۵۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات الصدر.
۵۱. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.

۵۲. قیسی، مکی بن ابی طالب، (۱۴۰۸ق)، *مشکل اعراب القرآن*، بیروت، مؤسسه الرساله.
۵۳. گروهی از نویسندگان، (۱۳۹۱)، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی، تهران، مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان (انتشارات مدرسه).
۵۴. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۳۶۴)، *سرمایه ایمان*، گردآوری صادق لاریجانی، بی‌جا، انتشارات الزهرا.
۵۵. مراغی، احمد مصطفی، (بی‌تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۶. مشایخی راد، شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، *تعلیم و تربیت دینی (مجموعه مقالات)*، قم، انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵۷. مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۹الف)، *آموزش فلسفه*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵۸. _____، (۱۳۸۹ب)، *خداشناسی*، تحقیق و نگارش امیررضا اشرفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۵۹. _____، (۱۳۹۱)، *معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۸۵)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۶۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۰)، *درس‌های الهیات شفا*، تهران، انتشارات حکمت.
۶۲. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۱ق)، *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین.
۶۳. موسوی همدانی، محمدباقر، (۱۳۷۴)، *ترجمه تفسیر المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۶۴. هاشمی، احمد، (۱۳۶۷)، *جواهر البلاغه*، قم، انتشارات مصطفوی.

نقش نهادهای مذهبی در تعلیم و تربیت در گیلان در دوره قاجار

مریم قلی زاده کلفتی^۱

میر اسدالله صالحی پناهی^۲

محبوب مهدویان^۳

نازلی اسکندری نژاد^۴

چکیده

از پیامدهای مهم مشروطیت تحول در نظام تعلیم و تربیت و تأسیس مدارس به شیوه جدید بود. مشروطیت، موجب کم رنگ شدن آموزش سنتی به شیوه مکتب‌خانه و رونق یافتن مدارس جدید در گیلان شد. این امر با تلاش روشنفکران، انجمن‌ها و نهادهای مردمی گیلان و حمایت‌های معنوی برخی از علمای آگاه میسر شد. نتایج و یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در این دوره احزاب، انجمن‌ها، روزنامه‌های گیلان و مجلس در حمایت از گسترش علوم جدید و فراهم نمودن زمینه تحصیل برای دختران و پسران گام‌های ارزشمندی برداشتند. مطبوعات با فعالیت‌های فرهنگی علاوه بر اینکه نقش مهمی در تحکیم پایه‌های انقلاب مشروطیت ایفا کردند، زمینه رشد فرهنگ عمومی را با ترغیب و تشویق مردم به یادگیری علم و دانش فراهم نمودند و موجب ارتقای فرهنگ عمومی در خطه گیلان گشتند.

واژگان کلیدی

نهادهای مذهبی، گیلان، تعلیم و تربیت، گیلان، زنان.

۲. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران.

Email: Maryamgholizadeh816@gmail.com

۲. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: asadsalehi@yahoo.com

۲. گروه الهیات و معارف اسلامی. تاریخ تمدن ملل اسلامی، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی خوی، ایران.

Email: dr.m.mahdavian@gmail.com

۲. گروه تاریخ، واحد شبستر، دانشگاه آزاد اسلامی، شبستر، ایران

Email: nazli.eskandarinejad@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۲/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۹

طرح مسأله

در سال‌های اخیر دگرگونی‌های مهمی در ایران رخ داده که یکی از آن‌ها اقتباس آموزش و پرورش نوین از اروپا و تلاش شاهان، به‌ویژه شماری از دولتمردان برای گسترش آن در شهرهای بزرگ آن روز، و سپس در نقاط کوچک‌تر بود. این رویداد مهم، از نظر صوری با تأسیس دارالفنون در سال ۱۲۶۸ قمری آغاز شد، ولی در عمل، مقدمات آن از سال ۱۲۲۴ قمری که دو محصل ایرانی به اروپا اعزام شدند، شروع شده بود و ساختمان مدرسه نیز از مدتی قبل ساخته شده بود. دارالفنون با وجود کارشکنی‌های فراوان، در پیشرفت تعلیم و تربیت و اخذ علوم و فنون در ایران مؤثر افتاد و با ترجمه و تألیف کتب بر طبق روش علمی جدید و به بار آوردن شاگردان فراوان به آغاز نهضتی در فرهنگ ایران کمک کردند. این مؤسسه در تربیت عاملین انقلاب مشروطیت و آن دسته از افرادی که در سمت‌های دولتی نقش مفید داشتند مؤثر بود. با ایجاد و گسترش مدارس نوین، پای دختران به مدرسه باز شد. در نظام سنتی نیز، شماری از دختران می‌توانستند چند سال به مکتب یا به مدارس علمیه بروند. اما در نظام جدید تربیتی محدودیتی برای این امر وجود نداشت و رفته رفته، دست کم به صورت نظری، راه علم آموزی به روی نیمی از مردم کشور باز شد.

نتیجه مستقیم آموزش و پرورش جدید، برخلاف محدودیت دامنه آن، دگرگونی افکار از راه ایجاد تردید نسبت به علوم سنتی و اصول دانش متقدم بود. این تردید که هم تحصیل کرده‌های بازگشته از خارج و هم تحصیل کرده‌های دارالفنون و مدارس دیگر در آن سهم درخوری داشتند، رفته رفته به میان مردم راه پیدا کرد و به اصطلاح امروز بخش خصوصی را به عرصه تعلیم و تعلم کشاند. در کتاب تاریخچه‌ی آموزش و پرورش گیلان از اواخر دوره قاجاریه تا امروز خمایی زاده رشد آموزش و پرورش در گیلان و شهرها و توابع آن را بررسی می‌کند. به زعم وی مساجد و مکتب‌خانه‌ها در آغاز مسیر این حرکت قرار داشتند. معرفی مدارس قدیمی رشت و مواد درسی آن‌ها، نیز آموزش و پرورش از نهضت جنگل تا سال ۱۳۱۵ شمسی، مدارس تاسیس شده در این دوران، بانیان آن‌ها و طرز پوشش دانش‌آموزان، نقش جمعیت‌های فرهنگی در رشد اندیشه‌ها، کوشش‌های فرهنگی در

دوران قیام جنگل، آموزش و پرورش زنان در گیلان، تغییرات کمی و کیفی و وضعیت آموزش و پرورش گیلان رایان می کند. نوزاد در کتابی با عنوان گیلان در وقایع اتفاقیه که مشتمل بر گزارش‌ها و اخبار روزنامه‌های وقایع اتفاقیه، دولت علیه ایران و روزنامه دولتی درباره رویدادهای استان گیلان در دوره‌ای از عصر قاجار است و گوشه‌هایی از رخدادها را این بخش از سرزمین را در دوره یاد شده گزارش می‌نماید. سید قطبی در کتاب پنج سفرنامه گیلان به قلم روزنامه‌نگاران دوره قاجار و پهلوی، برای نخستین بار یادداشت‌های سفر به خطه گیلان ادموند ادنون، خبرنگار ویژه روزنامه دیلی نیوز لندن و سه تن از روزنامه‌نگاران برجسته دوره پهلوی اول که دوره قاجار به ایران سفر نموده، توسط سید مهدی سیدقطبی گردآوری و تصحیح شده است. متن سفرنامه روزنامه‌نگاران علاوه بر مطالب جالب و خواندنی، از نظر تاریخی بسیار ارزشمند و مهم است. در مورد نهادهای مذهبی و نقش آن‌ها در تعلیم و تربیت مردم گیلان در دوره قاجار به کارجدیدی وجود ندارد و این تحقیق از این لحاظ جنبه نوآوری دارد.

جغرافیای تاریخی گیلان

از کتیبه‌های بجا مانده از دوره هخامنشیان نخستین تقسیمات کشوری در زمان پادشاهی داریوش اول صورت گرفته است که فلات ایران را به سی ایالت تقسیم کرده و برای هر یک از ایالتها یک والی انتخاب نموده بود. دیاکونف مورخ روسی معتقد است که گیلان یعنی سرزمین کادوسیان در دوران ماد و بعد از آن یعنی هخامنشیان دارای استقلال بود و در دوره اشغال ایران توسط سکندر مقدونی و نیز در زمان جانشینان وی، سلوکیان، ایران را به هفتاد و دو ایالات تقسیم نمودند و برای هر یک از ایالتها یک والی یا ساتراپ انتخاب کردند که بنا به گفته ابن مقفع گیلان و طبرستان در عهد سلوکیان استقلال خود را باز یافتند. (عظیمی، ۱۳۹۸: ۲۷)

در دوره اشکانیان نیز بنا به مندرجات نشریه ایرانشهر دو نوع ایالت در ایران وجود داشت. نوع اول ایالاتی که مستقیماً از دولت مرکزی اطاعت می‌کردند و تابع حکومت مرکزی بودند و نوع دوم ایالاتی بودند که از طرف حکومت مرکزی برای آنان حاکم تعیین میشد و تعداد آنها به هیجده ایالت می‌رسید. این والیان در ایالت‌های خود دارای

اختیارات تام بودند و فقط باج و خراج به دولت مرکزی می‌پرداختند و نیز در هنگام جنگ سرباز به جبهه اعزام می‌نمودند. گیلان هم در دوره اشکانیان جزء هیجده ایالت مستقل بود.

در دوره ساسانیان چون ایران از یک دولت متحد تشکیل شده بود و به صورت کنفدراسیون اداره می‌شد گیلان هم جزء یکی از این کنفدراسیون‌ها بود. (پرتو، ۱۳۹۰: ۸۷)

خسرو انوشیروان پادشاه را ساسانی تقسیمات چهارگانه کشوری را ترتیب داد که ایران به ایالت‌های شمال، جنوب، شرق و غرب تقسیم شد که گیلان به همراه ارمنستان و آذربایجان جزء استان‌های شمالی بود. این تقسیم‌بندی تا زمان حمله اعراب به ایران باقی ماند و پس از اشغال ایران توسط اعراب مسلمان ایالات شمالی و مخصوصاً منطقه گیلان تسلط اعراب بر آن‌ها میسر نشد. و تا سه قرن با ایالت‌های تحت سلطه اعراب ارتباطی نداشت. گیلان در آن زمان مانند امروز دارای حدود و ثغور منظر نبود و اینگونه نیز یکپارچه نبود. از قرن دوم هجری که ختانیان در بخش‌های وسیعی از گیلان و دیلمان حکمرانی را آغاز کردند و رودبار را مرکز حکومت خود نمودند و از نیمه دوم قرن دوم هجری در این ناحیه و سپس در دیلمان حکومت نمودند و از ابتدای قرن پنجم تا دوره مغول ایران به ۲۰ ایالت تقسیم شد و گیلان بعنوان استان بیستم شناخته شده بود. و در دوره مغول هم تابع دولت مرکزی نبود و به‌عنوان استانی مستقل شناخته می‌شد. (خودزکو، ۱۳۸۵: ۵۱)

در دوره صفویه گیلان یکی از ایالت‌های چهارگانه ایران بود و تا زمان به قدرت رسیدن شاه عباس یکم صفویان هیچ تسلطی بر گیلان نداشتند، حاکمان ولایات تنها به دارد مبالغی جهت باج به دولت مرکزی اکتفا می‌کردند و گاهاً برای ادای احترام به دربار پادشاه مرکزی می‌رفتند. در دوره زندیه و در زمان حکومت کریم خان زند گیلان یکی از ۱۶ ایالت ایران بود دارالمنفعت نامیده می‌شد.

تقسیمات کشوری در دوره افشاریه تقریباً مانند دوره‌های صفوی بود و تغییرات زیادی نکرد. در ابتدای قرن سیزدهم هجری در اوایل دوره قاجاریه تقسیمات جدیدی در کشور صورت گرفت. بر اساس این تقسیمات استان‌ها به درجه اول و دوم تقسیم شدند.

تقسیم ایالت‌ها در این دوره بر اساس مقیاس ارضی صورت می‌گرفت که استان گیلان با توجه به کم بودن مساحتش جزء استان‌های درجه دوم بود.

در سال ۱۳۲۰ هجری در دومین دوره مجلس شورای ملی قانون تشکیل ایالات و ولایات تصویب شد و ایران به ۴ ولایت یا استان تقسیم شد که عبارت بودند از: آذربایجان، کرمان و بلوچستان، فارس و بنادر، خراسان و سیستان. در سال ۱۳۴۱ هجری ایران دارای هشت ایالت بود که گیلان همه جزء یکی از این ولایات هشت‌گانه محسوب می‌شد. استان گیلان در حاشیه بزرگترین دریاچه کره زمین قرار گرفته و به دو منطقه کوهستانی و جلگه‌ای تقسیم شده که دارای جغرافیایی متفاوت از سایر استانهای کشور است این استان از طریق دره سفید رود به فلات مرکزی ایران ارتباط پیدا می‌کند و کوه‌های البرز غربی و همچنین کوه‌های تالش ارتباط آن با نقاط ایران را قطع می‌کند و به خاطر همین، تحولات تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی متفاوتی با سایر نقاط ایران دارد.

رودخانه سفید رود بزرگترین و پرآب‌ترین رودخانه گیلان و دومین رودخانه ایران است که در گذشته به آن امارو می‌گفتند که شعبه اصل آن از کوه‌های کردستان سرچشمه می‌گیرد. که قزل اوزن نام دارد و در نزدیکی منجیل به رود دیگری که از طالقان گذشته و شاهرود نام دارد می‌پیوندد و سفیدرود را تشکیل می‌دهد. (پرتو، ۱۳۹۰: ۵۲) ساکنان قدیم گیلان را یونانیان کادوسی می‌نامیدند. دو طایفه گیل و دیلم از قدیم الایام در گیلان زندگی می‌کردند، به گفته بار تولد: «قوم دیلم نیز در نواحی کوهستانی در حدود رودبار الموت ساکن، بودند. این اقوام تا قرن هشتم هجری جدای از یکدیگر زندگی می‌کردند ولی در مقابل دشمنان خود با یکدیگر متحد می‌شدند و یک لشکر متحد از گیل و دیلم را بوجود می‌آوردند و سپس در اثر آمیختگی و امتزاج قوم گیلک را بوجود آوردند.

در شرق گیلان قوم آماردها یا آماردان زندگی می‌کردند که سفیدرود نام خود را از این قوم گرفته است. اقتصاد گیلان در گذشته بر پایه کشاورزی و دامداری بود و نیازهای اساسی گیلان در خود استان تولید می‌شد. از دریا برای دریانوردی و صیادی و بنادر آن برای صادرات و واردات و از جنگل برای بهره‌برداری از چوب و همینطور از مراتع برای

برای دام‌ها و از سرزمین‌های باتلاقی برای تولید برنج استفاده می‌شد. در دوره قاجاریه کشت چای و توتون در گیلان رواج یافت. بذر چای و توتون در خرداد ۱۲۴۶ ش توسط حکیم فانوس به گیلان آورده شد و برای کاشت به زارعین فومن داده شد. حکیم فانوس که نام اصلی آن که دکتر استپان هاراتونیان بود که در گیلان به شغل پزشکی اشتغال داشت علاوه به پزشکی به کاشت توتون نیز می‌پرداخت. وی اولین بار بذر توتون را از کشور عثمانی به گیلان آورد و آن را به تنباکو کاران فومن داد و کاشت توتون را جایگزین تنباکو نمود. (همان)

بذر چای در خرداد ۱۲۷۷ هجری شمسی توسط کاشف السلطنه نماینده سیاسی ایران در هندوستان به ایران آورده شد و در مناطق شمالی بخصوص در گیلان و برای اولین بار در شهرستان لاهیجان کشت شد.

آب و هوای گیلان در واقع به نوعی با آب و هوای ایران متفاوت است. آب و هوای این استان معتدل مدیترانه‌ای و ناشی از آب و هوای کوهستای البرز و دریای خزر است. به علت بارش فراوان در این استان، شهر رشت را شهر باران می‌نامند و از رطوبت نسبتاً بالایی برخوردار است. این استان دارای سواحل و رودخانه‌های بسیاری است که بالغ بر ۵۲ رودخانه دارد طول سواحل استان گیلان به ۲۲۰۰ کیلومتر می‌رسد و معروفترین تالاب این استان، تالاب انزلی می‌باشد.

استان گیلان از شمال به دریای کاسپین و کشور روسیه و از غرب به اردبیل و از جنوب به استان‌های زنجان و قزوین و از شرق به استان مازندران محدود می‌شود. (خودزکو، ۱۳۸۵: ۲۲) بدلیل همجواری شوروی سابق و داشتن مرزهای خشکی و آبی این کشور با استان گیلان و همین‌طور کنسولگری روس‌ها و جنگ‌ها و اشغال رشت سبب تأثیرپذیری زبان روسی در گیلکی شد. چنانکه ظهیر الدوله در اواسط دوره قاجار به این موضوع اشاره کرده که «وضع اینجا خیلی تغییر کرده غالب مردمش روس مآب هستند.» (فرشباغ ابریشمی، ۱۳۹۵: ۲۴۶). همچنین خودزکو اشاره می‌نماید که: «مردم گیلان اغلب با زبان روسی آشنایی دارند.» (خودزکو، ۱۳۹۰: ۱۰۳) زبان روسی از دوره قاجار در این ایران بخصوص در گیلان کاربرد زیادی داشت و این به دو دلیل بود: یکی جنگ‌های اول و دوم

روسیه با ایران و دلیل دوم اشغال گیلان به مدت ۱۲ سال توسط روس‌ها، که این زبان در گیلان نفوذ و گسترش فوق العاده‌ای پیدا کرد. افول زبان روسی و سایر زبان‌ها در گیلان از زمانی آغاز شد که در پایان دوره قاجاریه آموزش و تعلیم و تربیت به شکل نوین آغاز شد. با شروع به کار مدارس نوین به جای مکتب‌خانه‌ها و آموزش سنتی، بالاجبار زبان مادری یعنی زبان فارسی صورت گرفت و به عنوان زبان اول در این استان شناخته شد و در واقع زبان تعلیم و تربیت نوین شد. به طوری که فرهنگ و زبان هر منطقه و کشوری آمیختگی تنگاتنگی با هم دارند. چرا که در منطقه با نفوذ زبان، فرهنگ‌ها نیز دستخوش تغییرات می‌شود. اگر زبان یک ملت بمیرد فرهنگ آن منطقه نیز از بین خواهد رفت.

مساجد

مساجد نخستین جایی بود که آموزش در آنجا صورت می‌گرفت. معمولاً در مساجد رواق‌ها و ایران آن جایی بود که طالبان علم برای فراگیری دانش به آنجا می‌آمدند و استاد در گوشه‌ای از این مکان می‌نشست و شاگردان دور تا دور آن حلقه می‌زدند. در شهرهای بزرگ مساجد بسیار و بزرگی وجود داشت. مطالبی که در مساجد معمولاً برای شاگردان آموزش داده می‌شود عبارت بودند از: فراگیری و خواندن قرآن، حدیث و محبث در اصول دین و مذهب و تفسیر و فقه (قوانین شرع) و بعدها صرف و نحو زبان عربی و ادبیات عرب و منطق و علم کلام بود. مساجد معمولاً دارای موقوفه‌هایی بودند که از درآمد آن به امام جماعت مسجد و معلمین و واعظان حقوق داده می‌شد. در مساجد بزرگ در شهرها غالباً حجره‌هایی را برای سکونت طلاب علوم دینی در نظر می‌گرفتند و هم چنین جاهایی را برای آموزش کودکان بی سرپرست و دیگر کودکانی که از نظر مالی در مضیقه بودند در نظر می‌گرفتند.

همزمان با پیشرفت فرهنگ مردم این ضرورت بوجود آمد تا برای آموزش الفبا و قرآن و علوم دینی در برخی از مساجد به تأسیس مکتب‌خانه دست بزنند. (خمامی زاده، ۱۳۸۴: ۶۵) وقتی علاقه و اشتیاق مردم برای فراگیر سواد بیشتر شد، مکتب‌خانه‌ها نه تنها در مساجد بلکه در هر جایی که ممکن بود مانند دکان‌ها و خانه‌های مردم تأسیس می‌شد. برای رفتن به مکتب‌خانه نیاز به یک سن مشخص و معین نبود و طالبان آموزش در هر سن و سال می‌-

توانستند به مکتب راه یابند. کودکان را معمولاً از ۶-۵ سالگی به مکتب می‌فرستادند و معمولاً سن کودکان برای رفتن به مکتب از سن بلوغ بیشتر نمی‌شد. مکتب‌هایی که در مسجد وجود داشت معمولاً حقوق معلمین را از موقوفات مساجد می‌پرداختند چون شاگردان این مکتب‌ها از افراد بی‌بضاعت و بی‌سرپرست و یتیم بودند و از آنان شهریه‌ای دریافت نمی‌شد. مکتب‌هایی که در خارج از مسجد وجود داشت معمولاً در دکان‌ها و یا در خانه‌ها تشکیل می‌شد. کودکان که به این مکتب‌خانه‌ها می‌رفتند باید شهریه می‌پرداختند. و این شهریه، ماهانه پرداخت می‌شد. مکتب‌خانه‌ها عموماً دارای تفکیک جنسیتی بودند. و بعضی نیز مختلط بودند. اغلب مکتب‌دارهایی که بومی نبودند غالباً از شاگردان برای انجام کارهای مشخصی خود استفاده می‌نمودند. سواد مکتب‌دارها معمولاً به اندازه‌ای بود که به شاگردان خود تعلیم می‌دادند و رفتار آنان غالباً بی‌عیب و نقص نبود و همین امر باعث شد تا نتوانند جایگاه و نفوذ زیادی در جامعه داشته باشند. (ترابی فارسانی، ۱۳۷۸: ۱۲) در هر شهری روش و اسلوب خاصی برای یادگیری الفبا وجود داشت. برای یادگیری قرآن ابتدا سوره‌های کوچک را فرا می‌گرفتند و چون سطح سواد شاگردان بیشتر می‌شد. نوع کتاب‌هایی که برای تعلیم در نظر گرفته می‌شد، فرق می‌کرد. کتاب‌هایی مانند موش و گربه از عیب‌زاکانی و مثنوی نان و حلوا، شیخ بهایی، گلستان سعدی و دیوان حافظ و سایر کتاب‌هایی که عمدتاً در سراسر مکتب‌خانه‌های ایران عمومیت داشت. در مکتب‌خانه‌ها علاوه بر این کتاب‌ها، درس دیگری به نام علم سیاق وجود داشت که معمولاً مشکل کوتاه شده کلمات بود و برای حساب (ریاضی) این را آموزش می‌دادند. کتاب‌هایی که مورد علاقه مردم بود غالباً تدریس می‌شد. در طولش بیشتر کتاب‌های سعدی و بابا طاهر را تدریس می‌کردند و همین‌طور شاهنامه مورد توجه آن‌ها بود. خوشنویسی مورد توجه مکتب‌خانه‌ها بود و آموزش داده می‌شد. بعضی از مکتب‌دارها از منطقه طالقان به گیلان می‌آمدند و مکتب‌خانه‌هایی را دایر کرده و زمینه خوشنویسی کم و بیش مهارت داشتند و آن را با شاگردان خود آموزش می‌دادند که غالباً به این معلمان خوشنویس معلمان خط نیز می‌گفتند. (تکمیل همایون، ۱۳۸۵: ۳۲) در گیلان به مکتب، ملاخانه و به مکتب‌دارها که اگر مرد بود ملّا آمیرزا می‌گفتند و اگر زن بود ملّا جان یا ملّا باجی می‌گفتند. به شاگردان

بزرگتر که غالباً در ابتدای کار جلو می‌آمدند و درس را می‌گرفتند، سر شاگرد یا خلیفه می‌گفتند و اینها موظف بودند درس را با سایر شاگردان کوچکتر از خود بیاموزند. اگر شاگردی درس خود را نمی‌دانست با ترکه تنبیه می‌شد و گاهی هم به فلک بسته می‌شد. تعداد شاگردان در مکتب‌خانه‌های پسرانه از ۵ تا ۴۵ نفر و در مکتب‌خانه‌های دخترانه از ۳ تا ۳۰ نفر متغیر بود. بعضی از افراد متمول و ثروتمند از نوع آموزش و تربیت و تأدیب نادرست مکتب‌خانه‌ها اطلاع داشتند و نمی‌خواستند فرزندان آنان در چنین جایگاهی آموزش ببینند لذا برای تعلیم و آموزش فرزندان خود بنا به تشخیص و تأیید خود معلمی را که از خلق و خوی مناسب برخوردار بود به خانه دعوت می‌کردند و یک اتاق در خانه را برای تعلیم فرزند یا فرزندان اختصاص می‌دادند. (نوزاد، ۱۳۹۰: ۳۲)

پس از حمله اعراب به ایران و تلاش ایرانیان برای استقلال سیاسی، دینی کمک‌های زیادی را برای ساختن و آباد کردن مساجد و تکایا کردند. و حتی قسمتی از املاک خود را دارای درآمد سالانه منظمی بود برای تأمین هزینه‌های مساجد و تکایا وقف نمودند که این املاک شامل دکان، زمین زراعی و خانه بود.

وقف‌نامه‌هایی هم در این زمینه تنظیم گردید. ناظرین شرعی موقوفات موظف بودند طبق نظر واقف اداره مدرسه را مورد توجه قرار دهند. را از محل عایدات موقوفه بودجه مورد نیاز مدرسه را که باید صرف پرداخت حقوق کارکنان و معلمان یا تعمیر و رسیدگی به وضع موقوفه می‌گردید مصرف این امور برساند. به طلایی که در اتاق‌های این مساجد زندگی می‌کردند از عایدات موقوفه کمک هزینه تحصیلی پرداخت می‌شد. در مقابل این دریافت کمک هزینه تحصیلی طلاب باید شئون اخلاقی را رعایت می‌کردند و هم چنین مقررات آن مدرسه را می‌پذیرفتند و در غیر این صورت این کمک هزینه‌ها قطع می‌گردید. ناظر موقوفات در عزل و نصب کارکنان مدرسه، مدرس و خادم و کتاب‌دار نیز تصمیم می‌گرفتند. (نوری و فحبی، ۱۳۹۶: ۵۴)

در پذیرش طلاب معمولاً افراد بالغ انتخاب می‌شوند تا بتوانند درس‌هایی را که بوسیله مدرسین یا خلیفه داده می‌شد فراگیرند. تعداد محدودی در مدرسه وجود داشت و پذیرش طلاب باید متناسب با موقوفات مدرسه و تعداد حجره‌ها صورت می‌گرفت. در هر حجره

یک یا دو نفر منزل می‌کردند. هر حجره دارای مختصراً امکانات اولیه زندگی بود و بقیه لوازم را باید طلاب با خود می‌آوردند. طلابی که محل زندگی آنها در خارج از مدرسه بود فقط در موقع درس و یا شرکت در مباحثات در مدرسه حاضر می‌شدند. شیوه آموزش بدین گونه بود که طلاب به صورت دایره‌وار می‌نشستند و درس‌ها را به صورت مباحثه و گفت و شنودهای منطقی مرور می‌کردند. (همان)

امامزاده‌ها

در جوار مساجد ساختمان‌هایی وجود داشت که در مناسبت‌های مذهبی مانند تاسوعا و عاشورا حسینی و نیز ماه رمضان برای پیشوای مذهبی و عموم مردم خدمات رفاهی از جمله دادن آب و غذا را از این مکان تأمین می‌کردند. غالباً سقاخانه‌ها دو طبقه بودند که در طبقه اول برای پذیرایی مردان و طبقه دوم برای زنان خدمات مختلف را ارائه می‌داد. در مواقعی نیز از این سقاخانه‌ها برای آموزش استفاده می‌کردند.

از جمله مراکزی که تعلیم و تربیت در آنها صورت می‌گرفت امامزاده‌ها بودند که حقوق معلمین این نوع مکتب‌خانه‌ها غالباً از عایدات و نذورات امامزاده‌ها تأمین می‌شد و غالباً برخی از طلاب هم در این امامزاده‌ها در حجره‌هایی اسکان داده می‌شدند. امامزاده‌ها دارای متولی بودند که اینان نذورات را جمع‌آوری کرده و خرج امامزاده و مکتب می‌کردند. (خمامی زاده، ۱۳۸۴: ۱۳۲)

در استان گیلان مانند سایر استان‌ها مدرسی وجود داشت که از طریق عایدات موقوفات این مدارس به فعالیت خود ادامه می‌دادند. افراد متمول و دیندار غالباً یک سوم از اموال خود مانند زمین زراعی و نیز دکان و خانه خود را وقف می‌نمودند و این سنت وقف نیز از دیرباز در ایران رایج بود. پیش از انقلاب مشروطه در گیلان مدرسی وجود داشت که به شکل و شیوه مدارس نوین امروزی نبود ولی هر چه بود مدارس نوین از این مدارس تأثیر پذیرفته است. (پناهی، ۱۳۹۸: ۶۵) مدرسه جامع، مدرسه مستوفی بزرگ، مدرسه مستوفی کوچک، مدرسه حاج مجتهد، مدرسه حاج سمیع، درسه حاج محمودخان، مدرسه حاجی حسن، مدرسه حاج محمد کریم، مدرسه حاج علی اکبر، مدرسه حاج نایب‌الصدری. این مدارس با ثلث واقفین اداره می‌شد. در پاره‌ای از شهرستان‌های استان نظیر بندر انزلی، فومن

و لاهیجان مدارس و وجود داشت که در سطح پایین تر بودند. مدارس به دو دسته تقسیم شده بود: دوره ابتدایی که در این دوره خواندن و نوشتن و نیز علم سیاق (حساب) را فرا می‌گرفتند که غالباً این علم را در مکتب‌خانه‌ها می‌آموختند. دوره دوم علوم عربیه بود که در آن اصول، فقه، منطق، حکمت و غیره را می‌آموختند. دوره سوم علوم عالییه بود. که آخرین مرحله از یادگیری بود. طلاب غالباً برای فراگیری این علوم نزد علمای مجتهد می‌رفتند و چون بیشتر این علما در خارج از استان یا خارج از کشور و نیز عتبات عالیات بودند. «(فخرایی، : ۷۱) استادان درس‌ها را غالباً از روی کتاب‌های درسی به شاگردان تعلیم می‌دادند و در لابلای آن نظرات خود را بیان می‌نمودند. پس از ورود اسلام به ایران، آموزش در ایران اساس دینی بخود گرفت و ریشه مذهبی پیدا کرد. به همین منظور غالباً در مکتب‌خانه و مدارس سنتی آموزش علوم دینی به همراه علم سیاق یا همان حساب و کتاب، سنتی ارائه می‌شد. گیلانیان گرچه مدت‌ها مانع ورود اعراب به خطه خود شدند اما در تداوم حکومت‌های اسلامی کم‌کم دین اسلام را پذیرفتند و این آموزش منشأ بنیان گرفتن انقلاب مشروطه توسط طلاب و روحانیون شد.

مدارس نوین گیلان

در سال ۱۳۱۴ هجری قمری برابر با شعاع السلطنه به حاکمیت گیلان رسید. تعدادی از مستشاران بلژیکی که برای انجام اصلاحات گمرکات به ایران آمده بودند، از این زمان توجه به آموزش نوین آغاز شد. دولت ایران به تعداد زیادی مترجم زبان فرانسه نیاز داشت و این امر باعث شد تا آموزش زبان فرانسه در ایران رواج یابد و در گیلان چنین امری به وقوع پیوست و گیلانیان مدارس و سبک جدید روی آوردند. شعاع السلطنه حاج شیخ حسن شریعتمدار تبریزی که معلم شعاع السلطنه بود، تعداد سه باب مکتب‌خانه دایر کرده بود که بودجه این مکتب‌خانه‌ها را از فرهنگ پژوهان گیلان تأمین می‌کردند. شاگردان این مدرسه‌ها نیز می‌توانستند بطور رایگان در آنها درس بخوانند. مدیریت این سه مکتب‌خانه نیز بر عهده عبدالرسول آشوری واگذار شد. در اواخر دوره حاکمیت شعاع السلطنه شخصی بنام آقا شیخ محمد سیرجانی وارد گیلان شد و در رشت یک کلاس فرانسه تأسیس نمود. وقتی که روس‌ها از این امر مطلع شدند آن‌ها هم یک کلاس زبان روسی در

رشت دایر نمودند و میرزا حبیب‌الله گاسپارین را که به زبان روسی تسلط داشت به عنوان معلم کلاس استخدام کردند. برنامه کار مدرسه به این صورت تنظیم شده بود:

«پیش از ظهر ۱، تلاوت قرآن ۲، کتب ابتدایی فرانسه (مارگو سان پتی کنت - گرامر)، کتاب‌های روسی (از بوکا - روسکا یازیج) بعد از ظهرها: صرف و نحو عربی - کلیات سعدی، هر هفته سه زنگ نیز اختصاص به آموزش خط داشت.» (خمامی‌زاده، ۱۳۷۹)

مدرسه دیگری که در گیلان قبل از آغاز مشروطیت تأسیس شد مدرسه مظفریه شرافت نام داشت. این مدرسه در سال ۱۳۱۷ ه. ق توسط میرزاانظام خان در یک منزل مسکونی در شهر رشت در زمان حاکمیت محمد ولی خان سپهسالار تنکابنی (نصر السلطنه) در رشت تأسیس شد پس از آن که سپهسالار توانست کمک‌هایی را دریافت کند، یک ساختمان دو طبقه در سبزه میدان رشت احداث کرد و این مدرسه را به آنجا منتقل نمود. هنگامیکه حاکمیت گیلان عزل شد کار جمع‌آوری کمک به این مدرسه نیز متوقف گردید و در سال ۱۳۲۰ ه. ق. میرزا هاشم خان عمید سمعی ناظم این مدرسه توانست شاگردان پراکنده را جمع‌آوری کرده و به تأسیس مجدد آن اقدام نماید.

مدرسه دیگری بنام مدرسه وطن در عمارت سبزه میدان رشت در محل مدرسه مظفریه شرافت توسط میرزا حبیب‌الله خان گاسپارین تأسیس شد. گاسپارین چون تحت حمایت روس‌ها بود توانست تدریس زبان فرانسه و درس‌های فرانسویان را از این مدرسه حذف کند و فقط زبان روسی را در این مدرسه تدریس نماید. این مدرسه در سال ۱۳۲۶ ه. ق. گرفتار ورشکستگی شد و بسیاری از شاگردان خود را از دست داد. در این مدرسه کمیته مجاهدین گیلان تشکیل شد و گاسپارین دفتری را برای جمع‌آوری کمک‌های مردمی برای راه اندازی مدرسه اختصاص داد و چون خود به تنهایی توانایی اداره مدرسه را نداشت از افرادی نظیر سپهدار مدیر الملک و معین همایون برای کمک به این مدرسه هیأتی بنام هیأت معارف تشکیل دادند و افراد فاضلی مانند عبدالعلی مؤید کرمانی، شیخ محسن و سید ابوالقاسم شریف‌زاده، میرزا یحیی کرمانی، مسیو محمد تقی کیایی، طالش خان و میرزا حسن خان ناصر در این استخدام شدند. مدیر این مدرسه میرزا حسن خان کسمایی بود. با بروز اختلاف در بین کارکنان این مدرسه و قطع کمک‌های مردمی، این مدرسه تعطیل شد.

مدارس تمدن، سعادت و اتفاق سه مدرسه‌ای بودند که در سال ۱۳۲۴ ه.ق. در رشت تأسیس شدند. و به خاطر عدم استقبال محصلین این سه مدرسه و به علت ناتوانی در پرداخت هزینه‌ها منحل شدند. مدرسه اخوت در سال ۱۳۲۷ ه.ق. تأسیس شد. (بامداد، ۱۳۴۷: ۸۷) سه نفر به ترتیب: هادی موسوی (وفا علیشاه) و مسیو محمد تقی یحیایی و سید حسن مؤید کاشانی مدیریت این مدرسه را بر عهده داشتند. در دوره قاجاریه بود که توانست اولین دسته از دانش‌آموزان ابتدایی که تعداد آن‌ها به ۱۶ نفر می‌رسید را برای شرکت در امتحانات نهایی معرفی کند که ۱۴ نفر از این دانش‌آموزان توانستند در امتحانات ششم ابتدایی قبول شوند و از نخستین کسانی باشند که توانستند گواهی ششم ابتدایی را دریافت کنند. این امتحان توسط عده‌ای دارای صلاحیت انجام می‌گرفت. این مدرسه دارای کلوپ‌های ورزشی، کتابخانه، قرائت‌خانه بود و سرانجام توانست در سال ۱۳۴۰ ه.ق به مدرسه دولتی شماره ۳ تبدیل گردد. مدرسه رشدیه با تلاش میرزا حسن خان ناصر در سال ۱۳۲۶ ه.ق در محل مدرسه وطن تأسیس گردید. در سال ۱۳۲۸ ه.ق در پی تهاجم روسیه به گیلان و اشغال این سرزمین به دست روس‌ها، قزاقان به دستور نکراسف کنسول روسیه تزاری این مدرسه را اشغال و تخریب نمودند. اندکی بعد سید حسن خان عدالت رئیس معارف رشت توانست با استفاده از کمک‌های مردمی و هم‌چنین خساراتی که از کنسول روسیه گرفته بود این مدرسه را تعمیر و تجهیز کند. مدرسه دخترانه شمسیه که در سال ۱۳۲۷ ه.ق توسط شیخ علی طالقانی (تنها) در شهر رشت تأسیس شد. این مدرسه تا سال‌های ۱۳۱۴-۱۵ هجری شمسی نیز به فعالیت خود ادامه داد. و هر ماه ۳۰۰ سیصد ریال کمک هزینه از اداره فرهنگ دریافت می‌کرد. در ابتدا هزینه‌های این مدرسه را افرادی نظیر آصف الدوله پرداخت می‌کرد بعدها این مدرسه بنام بنات اسلامی نامگذاری شد. (نوزاد، ۱۳۹۰: ۶۷)

مدرسه دیگری که در رشت آغاز به کار کرد مدرسه شمس بود. این مدرسه بنا به گفته فخرایی از ادغام سه مدرسه سعادت، اتفاق و اقبال که هیچیک به تنهایی قادر به ادامه کار نبودند در محل سابق مدرسه رشدیه تأسیس گردید. این مدرسه دارای مربیان دلسوز و فاضلی بود که بعدها محصلین این مدرسه دارای مشاغل قابل توجه گردیدند. این مدرسه

توانست با همکاری احداث کتابخانه توفیق یابد.

شروع کار این مدرسه سعادت اول بود. در سال ۱۳۳۳ ه.ق. یعنی در سال دوم شروع کار خود به سبب اختلافاتی که بین مؤسسين و آموزگاران ایجاد شده عاقبت این مدرسه به تعطیلی کشانده شد.

مدرسه مجدیه که در سال ۱۳۲۲ ه.ق با تلاش محمد مجد الکتاب قزوینی تأسیس شد. مدیریت این مدرسه با خود وی بود. در این مدرسه علاوه بر تدریس فارسی و عربی کلاس‌هایی برای هندسه و حساب، جغرافیا و همینطور زبان‌های فرانسه و روسی تشکیل شده بود. (صدر هاشمی، ۱۳۶۴: ۹۸)

مجد الکتاب از خوشنویسان آن دوره بود و در کار مدرسه از فرزندان خود شیخ علی و شیخ ابوتراب و نیز محمد علی مجد استفاده می‌کرد. مشق خوشنویسی به محصلین می‌داد و از این طریق اولیا دانش‌آموزان را تشویق می‌نمود تا برای یادگیری خط به این مدرسه بیایند. این مدرسه نیز توانست تنها دو سال دوام بیاورد و سرانجام بخاطر مسایل مالی به تعطیلی کشیده شد.

مدرسه دیگری که در اواخر دوره قاجاریه در گیلان شروع بکار خود مدرسه اسلام بود که در سال ۱۳۲۳ ه.ق کار خود را آغاز نمود. این مدرسه پس از یک سال فعالیت بسته شد و بعدها بنام مدرسه احمدی شروع به فعالیت نمود. مدیر مدرسه احمدی در ابتدا میرزا مسیح بود. و بعداً مدیریت مدرسه به میرزا حسین خان روحی کرمانی رسید و پس از مدتی بنام مدرسه متوسطه فعالیت خود ادامه داد. (نوری وفخبی، ۱۳۹۶: ۶۵)

مدرسه دیگری که در سال ۱۳۲۸ ه.ق. تأسیس شد مدرسه محمدیه نام داشت. این مدرسه با کمک‌هایی که از طرف حاج محمد خان و حاج رستم بادکوبه‌ای صورت می‌گرفت به شیوه نوین آموزش تبدیل شد و سپس مدرسه شرق ادغام گردید و به سبب اختلافاتی که در اداره امور آن بوجود آمد سرانجام به مدرسه فردوسی تغییر نام داده شد.

مدرسه دیگر مدرسه فرهنگ بود که مدیر این مدرسه سید میرزا نامی بود. این مدرسه بیشتر از یک سال نتوانست به فعالیت خود ادامه و این مدرسه یکی از برترین مدارس شد. با مدرسه شرق ادغام گردید و سرانجام به مدرسه‌ای دولتی تبدیل گشت و پس از اینکه

مؤسس آن درگذشت. از فعالیت بازماند و مدرسه فردوسی بعدها با نام فردوسی درجه ۲ دولتی به فعالیت خود ادامه داد.

مدرسه اتحاد دیگر مدرسه‌ای بود که در سال ۱۳۲۹ هجری قمری تشکیل شد. مدیریت این مدرسه بر عهده شیخ غلامحسین زنجانی بود که مدت‌ها پس از تأسیس آن با مرگ مدیرش از فعالیت بازماند.

مدرسه دیگر، مدرسه توکل نام داشت که در سال ۱۳۳۲ هـ.ق با تلاش اسماعیل پور رسول و شاهزاده میرزا لسان‌الادب که معلم زبان فرانسه بود تأسیس شد و پس از مدتی فعالیت سرانجام منحل شد.

مدرسه دیگر مدرسه اقبال است. این مدرسه توسط شیخ علی طالقانی در سال ۱۳۳۳ هـ.ق. تأسیس شد و مورد حمایت افراد معارف خواه قرار گرفت و با تلاش مدیر مدرسه توانست به پیشرفت‌های نایل آید و دوازده نفر از شاگردان این مدرسه به امتحانات نهایی معرفی شد و سپس با نام مدرسه قآنی به کار خود ادامه داد. (نصیری، ۱۳۸۷: ۱۵۶)

مدرسه دیگر مدرسه فلاحت بود همان‌طور که از نام آن پیدا است در واقع یک هنرستان کشاورزی بود که توسط میرزا حسن خان اسفندیاری (محتشم السلطنه) در سال ۱۳۲۵ هـ.ق تأسیس شد. مدیریت این مدرسه مسیولافون که فرانسوی و متخصص پرورش کرم ابریشم بود واگذار شد و دو سال به کار خود ادامه داد. در نخستین سال تأسیس ۱۴ نفر و در سال دوم ۳۵ نفر از تحصیل کردگان این مدرسه به پرورش کرم ابریشم پرداختند. این مدرسه به دلیل نداشتن وسایلی که جهت آموزش عملی و علمی که محصلین به آن نیاز داشتند منحل گردید.

مدرسه محمدیه، مدرسه دیگری بود که در سال ۱۳۳۶ هـ.ق سید مهدی رشتی و آقا مختار اردبیلی آن را با مدیر این مدرسه در ابتدا عبدالله زارعی بود. وقتی در سال ۱۳۳۷ هـ.ق. میرزا حسن رشدیه به ریاست معارف رشت منصوب شد میرزا مجید خان فرساد مدیر این مدرسه شد. فرساد از اهالی زنجان و اهل علم و فضل و ادب بود و هزینه مدرسه را از راه نمایش‌های اخلاقی به کمک گروه محمد که به روی صحنه می‌رفتند تأمین می‌کرد. (عظیمی، ۱۳۹۸: ۶۷)

مدرسه دیگر مدرسه آذرمی دخت نام داشت. مدیر این مدرسه میرزا حسن روحی کرمانی بود. وی از جمله طلاب علوم دینی بود که به لقب نظام العلماء مشهور بود. و برای فراگیری دانش از کرمان به تهران رفت و سپس به روسیه عزیمت کرد و در آنجا بود که زبان روسی را آموخت. و در هنگام بازگشت به ایران در رشت اقامت کرد و در این شهر دختری را به همسری خود برگزید. این زن که فرزانه خانم نام داشت در سال ۱۳۳۷ ه. ق مدیریت مدرسه را پذیرفت و سال‌های زیادی این مدرسه دخترانه به کار خود ادامه داد.

مدرسه دیگر مدرسه دارالایتام بود. زمانی که در سال ۱۳۳۵ ه. ق در اقصا نقاط ایران را قحطی فراگرفته بود گیلان در این سال از قحطی به دور مانده بود. در این سال قریب به ۳۰ هزار نفر از نقاط مختلف ایران به کیلان آمدند. مردم نوع دوست گیلان یک انجمن خیریه بنام کمیسیون خیریه تأسیس نمودند. این عده با همت و دارایی هر یک مبالغی را برای کمک به نیازمندان پرداختند. هیأت اتحاد الاسلام یک پیشنهاد را مطرح کرد که برای ایجاد منبع درآمد پایدار از هر پوط برنج که به خارج صادر می‌شود مبلغ ۱۰ شاهی به نفع مستمندان دریافت گردد. که بعدها به ایتام اختصاص گردید و این مدرسه دارالایتام تأسیس شد و هزینه‌های مدرسه به این صورت پرداخت می‌شد. (نفیسی، ۱۳۷۸: ۵۶)

مدرسه دیر در منطقه پیر بازار رشت بود. این مدرسه در سال ۱۳۲۹ ه. ق با بیش از دو هزار تومان از کمک‌های مردمی تأسیس شد. شعبه پسرانه این مدرسه به مدیریت غلامحسین نیشابوری بود و کلاسی برای دختران به مدیریت آقا لطفی قزوینی تأسیس شد. «بودجه مدرسه و کلاسی که تشکیل شده بود از آیدی که در حاصل مال اختیاره یک قران و از عوایدحمالی حق العمل کاری ده شاهی دریافت می‌گردید، تامین می‌شد.» (میرابوالقاسمی، ۱۳۸۵: ۳۲).

وقتی که این درآمدها کاهش یافت می‌یابد دیگر اولیای مدرسه قادر به پرداخت حقوق معلمین و نیز مخارج نشدند به ناچار این مدرسه به نام مدرسه اسلام ادامه دهد. این مدرسه از جمله مدارس بود که در خارج از شهر رشت تأسیس شده بود و اغلب محصلین این مدرسه از روستائیان اطراف رشت بودند.

مدرسه دیگر مدرسه ویشکا - آج بیشه بود که در سال ۱۳۳۸ ه. ق. از طرف هیأت

فرهنگ تأسیس شده بود و کلاً این مدرسه دارای دو کلاس بود و بودجه مدرسه را حاج میرزا خلیل که رئیس بلدیة رشت و نیز هیئت فرهنگ رشت بود تأمین می کرد. این مدرسه بعد از مدتی از ویشکا به آج بیشه منتقل شد و سپس در اثر بی توجهی نسبت به بودجه، این مدرسه منحل گردید. (همان)

نقش مسیونرهای مذهبی

مدارس خارجی در ایران کلاً به دو دسته تقسیم می شوند. دسته اول مدارس بود که توسط مبلغان مسیحی در ایران ایجاد گردید و مدارس گروه دوم مدارس نظامی بودند. نخستین مدرسه ای که خارجیان در گیلان تأسیس نمودند مدرسه آرامنه بود که به نام انوشیروان خوانده می شد و در سال ۱۲۹۰ هـ ق تأسیس شد. سرانجام در سال ۱۲۹۹ هـ ق زمانی که ارتش سرخ در گیلان حضور داشت در اثر آتش سوزی که بر بازار ماهی فروشان رشت پیش آمد، کلیسای آرامنه و مدرسه آرامنه در آتش سوخت و چون برای ساخت مجدد کلیسا کمکی به آرامنه نشد از سالن مدرسه برای عبادت استفاده می کردند. این مدرسه در خیابان طالقانی رشت (بیستون) بود و هم اکنون مدرسه به کلیسا تبدیل و هنوز هم در خیابان طالقانی موجود است.

از دیگر مدارس خارجی می توان از مدرسه ابن سینا نام برد که یک مدرسه پسرانه بود. (بامداد، ۱۳۴۷: ۵۴)

مدرسه دیگر مدرسه متوسطه دخترانه مهستی بود. این مدرسه را آمریکایی ها در سال ۱۳۲۴ هـ ق تأسیس کرده بودند و توانستند در سال ۱۳۱۲ شمسی امتیاز کل دوره متوسطه را دریافت کنند. هزینه این مدرسه توسط انجمن خیریه آمریکاییها تأمین می شد و بعدها به نام مدرسه فروغ به کار خود ادامه داد و این مدرسه هنوز در رشت موجود است و به نام مدرسه ۱۷ شهریور به فعالیت خود ادامه می دهد. یونانی ها هم در گیلان مدرسه داشتند. یونانیان که برای تجارت به رشت می آمدند یک کلیسا و یک مدرسه در محل اسکندر آباد که هم اکنون به خیابان طالقانی یا بیستون مشهور است تأسیس نمودند در جریان انقلاب سال ۱۳۳۹ هـ ق منحل گردید. مدرسه روس ها را در سال ۱۳۳۵ هـ ق تأسیس کردند. مدیر این مدرسه مسیوسیمون بود. سیمون علاوه بر مدیریت این مدرسه توانست با کمک روس ها

یک کتابخانه در سبزه میدان رشت احداث کند. این مدرسه بعدها نیز به دلیل مشکلات مالی منحل شد.

پس از این که فعالیت مدارس خارجی که غالب از نوع مدارس مذهبی بودند در ایران آغاز شد همزمان تحولات آموزشی نیز در اواخر عصر قاجار شروع شد. تأسیس مدارس جدید به سبک اروپائیان آغاز گردید. آموزش و تولید علوم مختلف مطابق با تحولات عصر جدید شد. این مدارس به اقتضای شرایط کشور و متأثر از روابط با اروپائیان شکل گرفت که تأثیر شگرفی بر تسریع آموزش و نیز نوع نگرش فارغ التحصیلان آن داشت. آموزش نوین در سراسر ایران آغاز شد. ایجاد مدارس نوین ریشه در تحولات داخلی و مسایل مرتبط با آن داشت. عواملی از جمله اختراع صنعت چاپ، ترجمه بسیاری از کتب غربی، گسترش ارتباطات زمان ولیعهدی عباس میرزا و تحولات سیاسی و اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جهان، لزوم گسترش مدارس نوین را در ایران ایجاد کرد.

اولین مدرسه نوین در دوره قاجاریه به نام دارالفنون در تهران تأسیس گردید و دومین مدرسه نوین در تبریز تأسیس شد. اولین مدرسه دخترانه بنام دوشیزگان و مدرسه ناموس که توسط طوبی آزموده تأسیس شد. در اواخر دوره قاجار به حدود چهل دبستان و هشت دبیرستان در شهرهای مختلف ایران وجود داشت و در استان گیلان نیز این تحولات آموزشی همپای سایر استان‌های ایران شکل گرفت. در گیلان تحولات آموزشی و فرهنگی متأثر از روابط تجاری با کشور روسیه و سایر کشورهای اروپایی آغاز شد. پس از مشروطه دوم تحولات فرهنگی به سرعت آغاز گردید و دگرگونی‌های آموزشی ایجاد شد. نهادهای جدید فرهنگی به سرعت رشد کرد و تقابل نظام آموزشی سنتی با نظام آموزشی نوین شروع شد و باعث فروپاشی آموزشی سنتی گردید. در اوایل تیر ماه ۱۳۹۸ شمسی میرزا عیسی خان صدیق معروف به دکتر صدیق اعلم به ریاست معارف گیلان منصوب شد. «میرزا عیسی خان پس از ورود به رشت و آشنایی با اوضاع فرهنگی این استان در محله سبزه میدان در مکانی که آن زمان محل مدرسه احمدی بود مدرسه‌ای به نام نمره یک تأسیس کرد. مدیریت این مدرسه بر عهده محمد شبانی و نظافت آن به احمد نوایی واگذار گردید. پس از مدتی که شبانی به عنوان مستشار به افغانستان اعزام گردید نوایی این

مدرسه را اداره می نمود.» (خمامی زاده، ۱۳۸۴: ۹۶).

در دوران مبارزات میرزا کوچک اداره امور معارف گیلان به جعفر کنگاوری و پس از آن به میرزا حسین خان جودت واگذار شد. در گیلان در سال ۱۲۹۹ ه.ش ۲۶ مدرسه وجود داشت که ۱۱ مدرسه ملی و ۱۱ مدرسه دولتی و ۴ مدرسه هم خارجی بودند. مدارس ملی عبارت بودند از: اتحاد، اخوت، شرف، فردوسی قآنی، آذرمی دخت، نبات اسلامی، نبات سمعی، نبات النجم، حیات جاوید و دارالایتام.

مدارس خارجی که می توان از مدرسه امریکایی پسرانه با مدیریت مستر شوله و مدرسه امریکایی دخترانه با مدیریت میشل کلارک و مدرسه ارامنه انوشیروان به مدیریت مبار طوطه، و مدرسه روسی به مدیریت مسیو سیمون را نام برد. نهضت جنگل هم در این زمان برای اشاعه اندیشه های حزبی است به تأسیس مدارس در شهرهای گیلان زد. از جمله این مدارس می توان به مدرسه جناگلی ها در شفت به مدیریت ابراهیم خلیلی و مدرسه ای در فومن به مدیریت علی حبیبی و مدرسه ای در صومعه سرا با مدیریت سید احمد نقیبی و مدرسه ای در ماسوله به مدیریت شیخ علی تنها را نام برد. پس از شکست نهضت جنگل در آبان ۱۳۰۰ شمسی ریاست اداره معارف گیلان به حاجی میرزا حسن رشویه و پس از آن هم به فلک المعالی واگذار شد. (عظیمی، ۱۳۹۸: ۳۲)

در سال ۱۳۰۱ شمسی میرزا عیسی خان صدیق (دکتراعلم) برای بار دوم به ریاست معارف گیلان منصوب شد. مدت کوتاهی را در سمت ریاست اداره معارف ماند و پس از آن ریاست اداره معارف را به معین الملک واگذار کرد. در سال ۱۳۰۳ شمسی تقی طائر از طرف وزارت معارف برای ریاست معارف گیلان انتخاب گردید و تا سال ۱۳۰۶ شمسی یعنی دو سال پس از پادشاهی رضاخان ریاست اداره معارف را بر عهده داشت. در سال های قبل از تغییر سلطنت در ایران مدارس ملی غالباً توسط مردمی تأسیس می شد که افراد نیکوکاری بودند و و مال اندوزی را بر ارتقای دانش و فرهنگ جامعه خود ترجیح نداده و به استحکام پایه های فرهنگی جامعه بیشتر اهمیت می دادند. هدف آنان بیداری افکار جامعه و پرورش استعدادهایی بود که برای شکوفایی و سر بلندی یک جامعه مورد توجه قرار می گرفت. (نوروز مرادی، ۱۳۸۱: ۱۱)

در مدارس ملی دولت هیچ سهمی نداشت و تنها از طریق دریافت شهریه و نیز کمک‌هایی که از طرف مردم روشنفکر در اختیار مدرسه می‌گذاشتند اداره می‌شد.

نقش نهضت جنگل در ارتقای فرهنگی

کمیته اتحاد اسلام را میرزا کوچک در رشت تشکیل داده از اهداف این کمیته مبارزه با هر نوع استبداد داخلی و خارجی بود. بنابراین میرزا علاوه بر مبارزات مسلحانه اعتقاد به مبارزات فرهنگی علیه استبداد داشت و راز عقب ماندگی ایران را در فقر فرهنگی جستجو می‌کرد. بنابراین میرزا و متحدانش تصمیم به مبارزات فرهنگی گسترده گرفتند. ابتدا روزنامه‌ای به نام جنگل چاپ و منتشر کردند و پس از آن در اکثر شهرهای ایران مدارس را ایجاد کردند.

میرزا و یارانش مصمم بودند تا آنجا که توان دارند نسبت به فرهنگ کشور و گسترش آموزش و فرهنگ عمومی مردم تلاش کنند. آنان در شهر فومن دبستان هنر را تکمیل کردند و چهار دبستان در صومعه‌سرا، شفت، کسما و ماسوله تأسیس کردند و زمینه‌های تأسیس یک مدرسه شبانه‌روزی را در کسما فراهم نمودند که با شکست جنگلی‌ها کار تأسیس این مدرسه ناتمام ماند و بعدها ساختمان دبیرستان توسط نیروهای مهاجم طعمه حریق شد. علاوه بر این جنگلی‌ها دست به ایجاد مدارس نظامی در مناطقی مانند گوراب زرمیخ و لاهیجان زدند. و نیز چاپخانه‌ای هم جهت چاپ و نشر اعلامیه‌های خود تأسیس کردند. هم چنین با برپایی کرسی‌های شعر در مناطق مختلف گیلان مانند قهوه‌خانه‌های شهری و روستایی شاهنامه‌خوانی را برای تحریک حس وطن پرستی و مبارزه با بیگانگان ایجاد کردند. (نوروز، ۱۳۹۱: ۴۳) در ماده پنجم مرامنامه جنگل‌ها آموزش ابتدایی را برای کودکان اجباری و رایگان اعلام نموده بودند و تحصیلات متوسطه و حتی تحصیلات عالی هم برای افراد مستعد رایگان اعلام شده بود. در واقع آنان با رشد و طوقی فرهنگ نوین به مقابله با فرهنگ گذشته بودند و در تلاش برای پی‌ریزی یک فرهنگ نوین بود. در واقع این فرهنگ نوعی مبارزه با قدرتمندان و متجاوزان به شمار می‌آمد و براین اینکه عموم مردم از جریانات سیاسی روز اطلاع یابند در مدارس برنامه کار خود را با مسایل سیاسی و میهنی همراه می‌کردند. تلاش‌های فکری و فرهنگی جنگلی‌ها در تالش و آستارا از حمایت

ویژه‌ای برخوردار بود. اولین مدرسه در آستارا در سال ۱۳۲۷ ه.ق با همت و تلاش میرزیوگ آقا عباس زاده و تعدادی از منورالفکران آنجا تأسیس گردید. (همان)

تحولات آموزش و پرورش در واپسین سال‌های قدرت قاجاریه:

طی سال‌های ۱۳۰۱ تا ۱۳۳۴ فعالیت‌های فرهنگی در گیلان افزایش یافت و سعی در ایجاد مدارس ابتدایی در روستاهای گیلان شد. پراکندگی این روستاها و فاصله‌های زیاد خانه‌های روستایی از یکدیگر را از موانع تأسیس دبستان و دیگر اینکه در انتخاب معلمین دقت لازم را فراهم آورد و نیز به بهداشت مدارس و کلیه دانش آموزان اهتمام ورزیده شد. در این دوره آبله کوبی اجباری شد. مقرر گردید که بعد از غروب آفتاب دانش آموزان بجز مواقعی که با اولیاء خود هستند نباید در معابر دیده شوند. مکتب‌خانه‌های محلی منحل و با مدارس نوین ادغام شد. در این دوره تأسیس کتابخانه و هم چنین مدارس تجاری و فلاحی در گیلان آغاز گردید. (خمامی زاده، ۱۳۸۴: ۵۴)

از سال ۱۳۰۱ تا ۱۳۰۴ تعداد دانش آموزان گیلان و در مجموع در دو دوره ابتدایی و دبیرستان به دانش آموز رسید که در مدارس ملی از عواید برنج از پوطی (تاچه) پنج شاهی کمک می گرفتند. مدارس آمریکایی از عواید داخلی و بودجه مدرسه روسی از عواید اداره بندر بودجه می گرفتند. از همان آغاز فعالیت مکتب‌خانه‌ها در گیلان در کنار آموزش پسران برای آموزش دختران نیز تلاش گسترده‌ای صورت گرفت و در آموزش و پرورش نوین به همین صورت بود که دختران هم مورد تعلیم و آموزش نوین قرار گرفتند. چنین اقدامی در مخیله بسیاری مردمان شهرهای دیگر نمی گنجید. تعداد مدارس دخترانه در این استان نسبت به شهرهای دیگر بسیار بالا بود حتی در بعضی از نواحی گیلان مانند ماسوله مدارس مختلط ایجاد شد و این نشان دهنده پذیرش سواد برای بانوان و بالا بردن سطح علمی و فرهنگی جامعه محسوب می شد.

آموزش و پرورش در زمان به قدرت رسیدن رضاخان در سال ۱۳۰۴ ش

از سال ۱۳۰۴ شمسی که رضاخان به قدرت رسید حرکت‌هایی در جهت بازسازی ساختاری فرهنگی جامعه با شدت هر چه تمامتر آغاز شد و به سرعت ادامه پیدا کرد. در این موارد مکتب‌خانه‌ها جای خود را به مدارس نوین دادند و کار تأسیس مدارس جدید آغاز شد. تأسیس مدارس ابتدایی علاوه بر شهرها به روستاها نیز کشیده شد و بر تعداد مدارس متوسطه در شهرها افزوده شد. افراد با سواد هر ساله زیادتر می‌شد. در سال ۱۳۰۵ تا ۱۳۰۶ ریاست فرهنگ گیلان به عهده فردی به نام تربیت بود. از سال ۱۳۰۶ ش تربیت استعفا داد و جای وی را محمدخان پرتوی (منیع الملک) گرفت. در این ایام وی علاوه بر این که مدارس پسرانه زیادی تأسیس نمود برای تأسیس مدارس دخترانه نیز کوشش بسیار نمود و تعداد مدارس گیلان در سال‌های ۱۳۰۹ تا ۱۳۱۰ به ۶۹ واحد آموزشی رسید. در این مدت تعداد افراد دانش‌آموز به ۸۱۲۵ نفر افزایش یافت که یک سوم از این دانش‌آموزان دختر بودند و کار ساخت مدارس در زمان ریاست وی شدت بیشتری به خود گرفت. (شیخ الاسلامی، ۱۳۵۱: ۷۶)

در دوره رضاشاه ملی‌گرایی افراطی شدت گرفت و آموزش و پرورش نیز از این مسئله مبرا نبود. خانواده‌های مذهبی و سنتی که تا آن زمان بدون دغدغه با توجه به رعایت شئون مذهبی فرزندان اناث خود را به مدرسه می‌فرستادند پس از آن که رضاخان در ۲۲ خرداد ۱۳۱۳ ش از مرز ایران وارد ترکیه شد و به مدت ۳۸ روز در این کشور اقامت داشت و با بسیاری از اقداماتی که آتاتورک در کشور خود انجام داده بود آشنا شد و به محض ورودش به ایران تحولات دینی، فرهنگی را آغاز نمود چنان که پس از بازگشت از ترکیه گفت:

«ما رفته بودیم با یک مردم بسیار بزرگ ملاقات کنیم. ما باید ملت خودمان را همان طور به درجات رشد و ترقی برسانیم که او ملت خودش را رسانده است. من تصور نمی‌کردم ترک‌ها تا این اندازه ترقی کرده و در اخذ تمدن اروپا جلو رفته باشند. حالا می‌بینیم که ما خیلی مراقب هستیم مخصوصاً در تربیت دختران و بانوان و فوراً باید با تمام قوا به پیشرفت سریع مردم مخصوصاً زنان اقدام کنیم.» (پرتو، ۱۳۹۰: ۲۶).

اینجا بود که رضاخان پس از بازگشت به ایران مذهب را دلیل عقب ماندگی مردم ایران معرفی کرد. مخالفت با دین را آغاز کرد و در تاریخ ۱۷ دیماه ۱۳۱۴ ش مجلس را وادار نمود تا قانون کشف حجاب را به تصویب مجلس برساند. گرچه کشف حجاب کم و بیش از دوره قاجاریه در محافل روشنفکری و در دربار ناصرالدین شاه آغاز شده بود و فعالان جنبش زنان ایران در دوره مشروطه و اوایل حکومت رضاخان بحث‌هایی در نقد حجاب را آغاز کردند ولی این موضوع رسمیت پیدا نکرده بود. (دوانی، ۱۳۶۶: ۶۵) اما در دوره حکومت رضاخان با تصویب به مجلس به شکل قانون درآمد و سرآغاز تحولات اجتماعی و فرهنگی در ایران شد. قانون کشف حجاب در ترکیه اختیاری در ایران در دوره رضاخان به شکل اجبار اعمال شد و این در مدارس دولتی نیز اجرا شد. جامعه فرهنگی ایران و این حرکت‌های نوین که با هدف ترویج فرهنگ غرب و حذف دین از آن صورت گرفته بود از اهداف دولت استعماری انگلیس بود. رضاخان برای زدودن افکار و اندیشه‌های دینی در جامعه تنها به موضوع کشف حجاب بسنده نکرد بلکه برخورد با روحانیت و کوشش‌هایی برای نزولی ساختن روحانیت را نیز آغاز کرد. مخالفت با دین و روحانیت جزء باورهای اصلی و اساسی رضاخان بود و چه بسا افرادی که در جامعه ایران با این افکار رضاخان مخالفت می‌کردند (همان). رضاخان برای ایجاد انحراف در محتوای درسی حوزه‌های علمیه و سرگرم ساختن طلبه‌ها به دروس دیگر، برنامه‌ای تنظیم کرد که این برنامه‌ها با واکنش آیت‌اله شیخ عبدالکریم حائری مواجه گردید.

ایوانف مورخ کمونیست و چپ‌گرا در رابطه با عملکرد ضد دین رضاشاه می‌گوید: تعداد مدارس روحانی پیش از سلطنت رضاشاه ۲۸۲ مدرسه و محصلین آن ۵۹۸۴ نفر بوده و در پایان سلطنت او به ترتیب ۲۰۶ مدرسه و تعداد طلاب به ۷۸۴ نفر تقلیل یافته است. (امینی، ۱۳۳).

رضاخان به روزنامه‌ها دستور داد تا به ارائه مدل‌های لباس، مو و آرایش زنان به سبک غربی پردازند. سپس به اجرای برنامه‌های ویژه در دانشسرای مقدماتی تهران حضور پیدا کرده بود در بین مردان و زنان بی‌حجاب به سخنرانی پرداخت. محمودجم در خاطراتش در اینباره می‌نویسد: «رضاشاه مرا احضار فرمودند و گفتند: لباس‌ها و آرایش خانم‌ها خوب

است. حیف است که زن‌ها خود را پنهان کنند. اگر هر عیب و نقص در کارشان باشد باید خودشان آن را رفع و رجوع کنند. برای اول کار خیلی سلیقه به خرج داده‌اند. باید خیاط‌ها کلاه دوزها را تشویق خودش به جای قفس، خانه قشنگی بسازد.» (همان، ۱۴۰).

رضا شاه نمی‌توانست یک باره فرهنگ غرب را در زمینه حجاب و وضع ظاهری زنان اروپایی در ایران رواج دهد. او با واکنش‌های شدیدی از طرف بسیاری از مذهب‌یون روبرو شد. زیرا دین و مذهب با فرهنگ عامه مردم آمیخته بود. فرمان اجباری کشف حجاب با مقاومت‌های مردمی و علماء دین مواجه شد در مشهد به نشانه اعتراض به این مسئله در مسجد گوهرشاد اجتماع کردند و به دستور رضاخان مأموران مسجد را محاصره کرده و مردم را به گلوله بستند. (حسینی، ۱۳۷۰: ۶۵)

سیاست‌های فرهنگی در دوره پهلوی اول بدینگونه بود که براساس الگوی غربی باید جامعه را اداره کرد. براساس این سیاست الگوهای فرهنگی سنتی جامعه باید دگرگون شود و فرهنگ مدرن غربی جایگزین گردد. این رویکرد فرهنگی رضا شاه باعث شد تا تحصیلکردگان در غرب در کنار طبقه حاکم جای گیرند و آرمان‌های روشنفکران غربزده در تقابل با فرهنگ سنتی به حاکمیت جامعه سنتی ایران پایان دهند. شروع این مسئله هم از سفر رضاشاه به ترکیه بود. این روند در دوره رضاخان تقریباً در همه کشور دنبال می‌شد. فرهنگ التقاطی جدید که با اقتباس از فرهنگ غرب جلوه‌گری می‌کرد جایگزین فرهنگ سنتی - اسلامی ایران شد و تجدد گرایی، مذهب‌زدایی در پیکار با نمادهای دینی و سنت‌های ملی مذهبی در ایران رشد کرد. با حضور میسیون‌های مذهبی، تأسیس کانون‌ها و انجمن‌ها جهت روشن ساختن افکار عامه و ترویج بی‌قیدی در میان زنان، کشف حجاب و تغییر نظام آموزش‌ها از جمله اقداماتی بود که رضا شاه به طور گسترده انجام داد. (دوانی، ۱۳۶۶: ۳۲)

نتیجه گیری

آن چه که از بررسی تاریخ مکتب‌خانه‌ها به دست می‌آید این است که مکتب‌خانه‌ها دارای سازمان و با برنامه روشن نبودند و به گونه مستقل و با پشتیبانی علما و روحانیون اداره می‌شد و معلمان مکتب نیز، از بین طلاب علوم دینی بوده و از کتابها و شیوه‌های آموزشی حوزه‌های علمیه بهره می‌گرفتند. این شیوه آموزشی سالهای متمادی ادامه داشته و بدون هیچ دگرگونی به کار خود ادامه می‌داد و کم‌ترین توجهی نیز به دگرگونیهای بین‌المللی و دگرگونیهای شیوه‌های آموزشی در جهان از خود نشان نداد و حتی شمار زیادی از مکتب‌داران با افرادی که با بهره‌گیری از شیوه‌های جدید آموزشی از غرب، مدعی تغییر در شیوه آموزشی در ایران نیز بودند، سرسختانه به مبارزه برخاستند و هیچ‌گونه تغییر و تحول در روشهای سنتی و قدیمی را برنتابیدند. این ناسازگاری بین دو شیوه و در واقع بین دو نظام آموزشی قدیم و جدید، در نهایت به دخالت دولت انجامید و در زمان پهلوی اول، دگرگونیهای بسیاری در نظام آموزشی انجام پذیرفت که مهم‌ترین این دگرگونیها خارج شدن نظام مکتب‌خانه‌ای و روحانیان از نظام آموزشی کشور بود. این امر نیز دارای آثار و پیامدهای فراوانی بود که به آن اشاره شد. به هر حال، مخالفت عده‌ای از روحانیون با مدارس جدید، و نوآوری‌های این مدارس، آنان را نه در کوتاه مدت، بلکه در دوره پهلوی اول، به طور کل از صحنه تعلیم و تربیت عمومی کشور خارج ساخت و به جای آن آموزش و پرورش تحمیلی را، که با شرایط اجتماعی و فرهنگی کشور ما تا مقدار زیادی ناسازگار بود، وارد نمود. رشد معارف نیاز به آرامش اجتماعی، ثبات سیاسی و بهبود نسبی وضع اقتصادی دارد. به رغم تلاش‌های مجلس اول در حوزه‌های گوناگون، جای پرسش است که چرا در مجلس اول اقدامی در جهت رشد مدارس به چشم نمی‌خورد از آنجایی که مشروطیت برای ماندگاری خود نیاز به جامعه‌ای آگاه و تعلیم یافته داشت به نظر می‌رسد که از مهم‌ترین اقدامات مجلس اول می‌بایست تصویب قوانینی باشد در جهت رشد تعالیم و معارف نوین تا بتواند کادرهایی هماهنگ و همخوان در راستای اهداف خود تربیت کند. به طور قطع یکی از موارد ضربه‌پذیر شدن مجلس و مشروطیت بی‌توجهی به این امر بود.

اما مجلس دوم به رغم محافظه کارتر شدن نسبت به مجلس اول، توانست قانون اداری وزرات معارف را جهت نظم بخشیدن به امور معارف به تصویب برساند. استقرار مدارس جدید دختران با دشواری‌های بسیاری مواجه بود. دلایل مخالفت با آموزش جدید دختران بسیار متعدد بود. عدم امنیت اجتماعی، مشکلات اقتصادی، پائین بودن سطح فرهنگ عمومی و از همه مهمتر احساس خطری بود که تفکر مردانه مستقر از بهم ریختن نظم موجود و احتمال سرکشی زنان در مواجهه با شرایط جدید تصور می‌کرد و به کندی این حرکت دامن میزد. روند آموزش‌های نوین در سال‌های قبل از به قدرت رسیدن رضاشاه شکل گرفت و در دوران استقرار حاکمیت وی بر اساس سیاست‌های کلان این دوران، متمرکزتر و تحت الشعاع قدرت دولت مرکزی قرار گرفت. نظارت‌های دولتی در آن بیشتر و بر سرعت روند نوگرایی افزوده شد.

فهرست منابع

۱. بامداد، بدرالملوک. (۱۳۴۷). زن ایرانی از انقلاب مشروطیت تا انقلاب سفید، تهران؛ انتشارات ابن سینا، چاپ اول.
۲. پرتو، افشین. (۱۳۹۰). تاریخ گیلان: از آغاز تا برپایی جنبش مشروطه، ناشر فرهنگ ایلیا، چاپ اول.
۳. پناهی، عباس. (۱۳۹۸). اسناد و عریضه‌های مردم گیلان در مجلس شورای ملی دوره‌ی پهلوی اول (مجلس ششم تا سیزدهم شورای ملی)، انتشارات حوزه هنری گیلان، چاپ اول.
۴. ترابی فارسانی، سهیلا. (۱۳۷۸). اسنادی از مدارس دختران از مشروطه تا پهلوی، سازمان اسناد ملی ایران.
۵. تکمیل همایون، ناصر. (۱۳۸۵). آموزش و پرورش در ایران، تهران؛ دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ اول.
۶. حسینی، رباب. (۱۳۷۰). مدارس نسوان از آغاز تا ۱۳۱۴، گنجینه اسناد، سال اول، دفتر اول.
۷. خماسی‌زاده، جعفر. (۱۳۸۴). تاریخچه‌ی آموزش و پرورش گیلان از اواخر دوره‌ی قاجاریه تا امروز، تهران؛ انتشارات سنا، چاپ اول.
۸. خماسی‌زاده، جعفر. (۱۳۸۴). تاریخچه‌ی آموزش و پرورش گیلان از اواخر دوره‌ی قاجاریه تا امروز، تهران؛ انتشارات سنا، چاپ اول.
۹. خودزکو، الکساندر (۱۳۸۵): سرزمین گیلان، ترجمه سیروس سهامی، تهران، فرهنگ ایلیا
۱۰. دوانی، علی. (۱۳۶۶). «خاطرات حجت‌الاسلام آقای علی دوانی» (مصاحبه)، یاد، سال ۲، ش ۸
۱۱. شیخ‌الاسلامی، پری. (۱۳۵۱). زنان روزنامه‌نگار و سخنور و اندیشمند ایران، تهران؛ انتشارات مازگرانی‌ک، چاپ اول.

۱۲. صدرهاشمی، محمد. (۱۳۶۴). تاریخ جراید و مجلات ایران، اصفهان؛ نشر کمال، چاپ دوم.
۱۳. عظیمی، ناصر. (۱۳۹۸). تاریخ گیلان در دوره پهلوی، انتشارات ایلیا، چاپ اول.
۱۴. عظیمی، ناصر. (۱۳۹۸). تاریخ گیلان در دوره پهلوی، انتشارات ایلیا، چاپ اول.
۱۵. فرشباف ابریشمی، فرشاد (۱۳۹۵): سفرنامه ظهیرالدوله، تهران، انتشارات خانه تاریخ و تصویر ابریشم
۱۶. میرابوالقاسمی، سید محمد تقی. (۱۳۸۵). سرزمین و مردم گیل و دیلم با گزارشی کوتاه از مبارزات دهقانی مردم سرزمین گیل و دیلم، انتشارات طاعتی، چاپ اول.
۱۷. نصیری، مهدی. (۱۳۸۷). بررسی تاثیر تحولات نظام جدید آموزش و پرورش بر روند توسعه اقتصادی و اجتماعی ایران معاصر، تهران؛ انتشارات دانشگاه آزاد تهران مرکزی، چاپ اول.
۱۸. نفیسی، سعید. (۱۳۷۸). گزارشی از وضعیت مدارس از مشروطیت تا پهلوی، اسناد مدارس دختران از مشروطه تا پهلوی، به کوشش سهیلا ترابی فارسانی، تهران؛ سازمان اسناد ملی ایران.
۱۹. نوروز مرادی، کوروش. (۱۳۸۱). «درآمدی بر چند نشریه تخصصی زنان»، پیام بهارستان، ش ۲۱، صفحات ۴-۱۱.
۲۰. نوری، هادی؛ مسیب‌نیا، فحبی. (۱۳۹۶). حقوق شهروندی زنان در بین دو انقلاب، نشر کتاب پارسه، چاپ اول.
۲۱. نوزاد، رضا. (۱۳۹۰). گیلان در وقایع اتفاقیه، تهران، انتشارات فرهنگ ایلیا، چاپ اول.
۲۲. نوزاد، رضا. (۱۳۹۰). گیلان در وقایع اتفاقیه، تهران، انتشارات فرهنگ ایلیا، چاپ اول.
۲۳. نوزاد، فریدون. (۱۳۹۱). تاریخ جراید و مجلات گیلان: از آغاز تا انقلاب اسلامی، تهران؛ طبع و نشر..

نسبت سنجی محاربه و اعتراضات مدنی از منظر مذاهب اسلامی

مصطفی قیوم زاده^۱
احمد مرادخانی^۲
علیرضا عسگری^۳

چکیده

نظم اجتماعی و آرامش و آسایش عمومی مردم از مسائل مهم و اساسی بوده که هم مورد توجه دین اسلام است و هم قانون‌گذاران در همه کشورها نسبت به آن حساسیت دارند و به همین نسبت برهم زدن این نظم مورد عتاب و حساسیت است و لذا در عین توجه به این نکته که نقد و اعتراض به صورت مسالمت آمیز مورد حمایت دین و قانون است، باید مرزی بین اعتراض مدنی و اعتراضات مدنی گذاشت که عناوینی چون محاربه و بغی و فساد برای آن در نظر گرفته شده است و لازم است مرزبندی بین مفاهیم و مصادیق آن مشخص شود. و لذا باید گفت: محاربه کشیدن سلاح سرد یا گرم به قصد ارباب مردم به نحوی که موجب ناامنی در آن محیط یا راه شود. اعتراضات در نقطه مقابل اطاعت و فرمانبری، به معنی سرپیچی از دستورات و اعتراض به قوانین است. این مفاهیم وجوه تشابه و تمایزی دارند و دارای احکام معینی هستند تا انسان، به سوی مسیر کمالش حرکت کند که این جرائم مانع این حرکت می‌شوند. لذا این پژوهش به بررسی تمایز مفهومی و حکمی محاربه و اعتراضات مدنی از دیدگاه مذاهب اسلامی پرداخته است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد: رابطه محاربه و اعتراض مدنی، عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی بعضاً در محاربه اعتراض مدنی هم صورت می‌گیرد و برخی از آنها توأم با محاربه می‌باشند..

واژگان کلیدی

محاربه، اعتراضات مدنی، افساد فی الارض، بغی، مذاهب اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری فقه و حقوق در اندیشه امام خمینی، واحد قم (پردیسان)، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.
Email: ghayoomzade.m75@gmail.com
۲. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم (پردیسان)، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: ah.mor@iau.ac.ir
۳. دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد قم (پردیسان)، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران.
Email: alireza.asgari88@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۱۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۶/۱۸

طرح مسأله

محاربه از جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی محسوب می‌شود. با توجه به اجتناب ناپذیری زندگی اجتماعی بشر متأسفانه برخی از چهارچوب‌های زندگی اجتماعی خارج شده و به جای تعامل سازنده و متقابل، بهره‌گیری یکطرفه را انتخاب می‌کنند که در موارد بسیاری منجر به نا امن شدن جامعه می‌شود.

اعتراضات و نافرمانی مدنی در معنای کلی آن به عدم تمکین در برابر قانون اطلاق می‌شود. اعتراض علیه قوانین و مخصوصاً حاکمیت در جوامع بشری همواره با صور مختلف در جهت استیفای حقوق ظاهر می‌شود که از خاصیت‌های بیداری و دغدغه‌مندی و پویایی جامعه است. اما باید تفکیکی بین انواع حکومت‌ها و قوانین قائل بود و تبعات مثبت و منفی آن را در جامعه در نظر گرفت هر چند حکومت‌ها از وجود اعتصابات و اعتراضات راضی نیستند و غالباً تبعات منفی و امنیتی آن را یادآوری می‌کنند.

اما در جرائم عموماً و خصوصاً جرم محاربه و اعتراضات مدنی؛ امنیت اجتماعی در همه ابعاد از جمله اموری هستند که در جوامع بشری از اهمیتی ویژه برخوردار هستند و از جمله آثار استحکام ساختار یک حکومت، بالا بودن سطح امنیت اجتماعی و اقتصادی و پیشگیری از رفتارهای محل به آن می‌باشد.

مهمترین و والاترین ارزشهای معنوی و مادی انسان که مایه پرورش روح و جسم و جامعه است ارزش دین، جان، عقل، سلامت و امنیت هستند. هر گاه یکی از ارزش‌ها در معرض تباهی قرار گیرد، در جسم و روح انسان و به تبع آن در جامعه، اختلال بوجود و باعث از هم گسیختگی و هرج و مرج می‌شود.

در این راستا:

اولاً: اصلاح فرهنگ جامعه و بالا بردن طرز تفکر انسانها؛ ثانیاً: پیشگیری از وقوع جرم با وضع قوانین مورد اهتمام شارع مقدس اسلام است.

اسلام، ضمن حمایت همه جانبه از ارزشهای انسانی و دینی، مبارزه با هر نوع فساد را وجهه خود قرار داده و از راه وضع قوانین حدود، تعزیرات، قصاص و دیات و... به مقابله با

جرم و ناهنجاری برخاسته است.

چهارگانگی فقهاء در حکم محاربه

در خصوص محاربه می‌توان فقهاء عظام را به:

گروه اول: عده‌ای محاربه را به قطع الطریق معنی کرده‌اند. شیخ طوسی در الخلاف، محارب را منحصر به «قطاع الطریق» می‌داند که منظور از آن، راهزنی است. (شیخ طوسی، بی تا: ج ۴۵۷/۵-۴۵۸)

بسیاری از علمای اهل سنت نیز محاربه را به همین صورت تعریف نموده‌اند و آن را منحصر به قطع الطریق می‌دانند؛ به عنوان مثال یکی از آنها می‌گوید: «محارب کسی است که احکام قطع الطریق بر او جاری می‌شود و آن کسی است که در صحرا یا بیابان سلاح حمل کند. اما اگر حمل سلاح در شهر باشد، قاطع نیست» یا: «حرا به عبارت از قطع طریق یا سرقت کبری است». این حزم اندلسی و ابن مورود نیز همین نظریه را دارند. (عوده، بی تا: ۲۹)

بسیاری از علمای اهل سنت نیز محاربه را به همین صورت تعریف نموده‌اند و آن را منحصر به قطع الطریق می‌دانند؛ به عنوان مثال یکی از آنها می‌گوید: «حرا به عبارت از قطع طریق یا سرقت کبری است». ابن حزم اندلسی و ابن مورود نیز همین نظریه را دارند. (عوده، بی تا: ۲۹)

گروه دوم: محاربه را به معنی کشیدن اسلحه برای ترساندن مردم می‌دانند، محقق حلی در شرایع (حلی، ۱۴۰۹ق: ۹۸۶)، شهید اول در لمعه (محمد بن مکی، ۲۶۳) و خویی (خویی، ج ۱: ۳۱۸م ۲۶۰) از جمله فقهای هستند که این نظریه را مطرح کرده‌اند.

گروه سوم: کسانی هستند که علاوه بر کشیدن سلاح و ترسانیدن مردم قصد افساد در زمین را نیز بیان نموده‌اند که امام خمینی قائل به این تعریف بوده، می‌گوید: محارب کسی است که سلاح خود را برکشد و از غلاف بیرون آورد یا آماده کند برای ترساندن مردم، و قصد افساد فی الارض نماید، در خشکی باشد یا دریا، در شهر باشد یا در خارج از آن، شب باشد یا روز.

صاحب جواهر نیز در تعریف خود، کشیدن سلاح و حمل آن برای ترساندن مردم را به

نحوی محاربه می‌داند که فساد فی الارض به سبب آن محقق گردد. (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۴۱: ۵۶۴)

به نظر می‌رسد نظریه صاحب جواهر با بیان گروه سوم همانندی داشته باشد.

گروه چهارم: کسانی هستند که محاربه را کشیدن اسلحه برای ترسانیدن مردم و مبارزه با حکومت حکومت اسلامی می‌دانند. چنانکه در فقه‌السنع در تعریف حرابه آمده است: «حرابه که قطع طریق هم نامیده می‌شود، عبارت است از خروج طایفه‌ای با اسلحه در کشور اسلامی که هرج و مرج پدید آورند و خونریزی کنند و اموال مردم را برابیند و هتک عرض و حیثیت مردم را فراهم آورند و موجب رکود و هلاکت منابع درآمد و نسل شوند. همانطور که در محاربه گروه‌های مختلف که عهده‌دار و مسئول انجام کاری هستند داخل می‌شوند، مانند گروه کشتار و تروریست‌ها و ... به این جهت این گروه‌ها محارب نامیده شده‌اند، چون بر نظام صالح خروج کرده‌اند، در نتیجه با جامعه مسلمین در ستیز و محاربه می‌باشند و از جانب دیگر با تعالیم عالیه اسلامی که برای تثبیت امنیت عمومی و حفظ حقوق و سلامت بشریت است، در جنگ و ستیزند.

و بالاخره در یک تعریف جامع‌تر آمده است هر کس اسلحه بکشد و قصد ترساندن مردم را داشته باشد «محارب» است. کسی به صرف کشیدن اسلحه محارب نیست، بلکه علاوه بر آن باید رعب و وحشت و هراس ایجاد کند و به عقیده برخی علما أخذ مال هم نماید. اگر چه برخی دیگر اعتقاد به آن نداشته و معتقدند که تنها در کیفیت مجازات او نقش دارد؛ یعنی اگر مالی را أخذ نماید، دست او قطع می‌شود و الا فلا، و احکامی همچون نفی بلد شامل او می‌شود. در این میان تفاوتی میان شب و روز، خشکی و دریا و سفر و حضر نیست. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴ش: ۱۵۹)

بررسی شأن نزول آیه محاربه

آیه‌ای که برای جرم محاربه به آن اشاره شده است آیه ۳۳ سوره مبارکه مائده است، که صریح‌ترین آیه‌ای است که هم موضوع محاربه را بیان کرده و هم حکم آن را. در این آیه خداوند می‌فرماید:

«إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ

تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي
الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»

«همانا کیفر آنان که با خدا و رسول او به مبارزه برمی‌خیزند و در زمین به فساد کردن می‌کوشند، این است که یا کشته شوند یا بر دار آویخته شوند یا دست‌ها و پاهایشان در جهت خلاف یکدیگر بریده شود یا از آن سرزمین تبعید شوند، این خواری آنها در دنیاست و برای آنها در آخرت عذابی بزرگ است.»

در کافی به سند خود از ابی صالح از امام صادق (ع) روایت کرده که فرموده: عده‌ای از قبیله بنی ضبه در حالی که همه بیمار بودند به حضور رسول خدا (ص) رسیدند، حضرت به ایشان دستور داد چند روزی نزد آن جناب بمانند تا بیماریشان برطرف شده و بهبود یابند، آنگاه ایشان را به جنگ خواهد فرستاد، این عده می‌گویند: از مدینه خارج شدیم، رسول خدا (ص) ما را مأمور کرد تا در بیابان مدینه نزد شتران صدقه برویم و از شیر آنها بخوریم و بول آنها را بنوشیم و ما چنین کردیم تا همه بهبودی یافتیم و کاملاً نیرومند شدیم، امام (ع) اضافه کردند که این عده همین که نیرومند شدند، سه نفر از چوپان‌های رسول خدا (ص) را به قتل رساندند، رسول خدا (ص) علی (ع) را برای دستگیری و سرکوبی آنان روانه کرد، حضرت علی (ع) آنان را در یک وادی پیدا کرد که به حال سرگردانی افتاده بودند، چون آن بیابان نزدیکی‌های یمن بود و آنان نمی‌توانستند از آن وادی خارج شوند، پس علی (ع) اسیرشان کرده به نزد رسول خدا (ص) آورد، و آیه شریف: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ» در این مورد نازل شد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ش ج ۵ / ۵۴۰)

افساد فی الارض در آثار فقهاء

در بررسی کتب فقهی ملاحظه می‌شود که هیچ یک از علما بابتی را در حدود، تحت عنوان افساد فی الارض بیان ننموده‌اند و همین امر به گونه‌ای است که عده‌ای متوهم شده و بیان کرده‌اند که چون فقهاء متعرض عنوان افساد فی الارض نشده‌اند، لذا چنین عنوانی در فقه وجود ندارد. اما با کمی دقت در کتب فقهی متوجه می‌شویم که درست است که فقهاء بابتی را به افساد فی الارض اختصاص نداده یا تعریفی از آن ننموده‌اند لکن مصادیق زیادی از آن را برشمرده‌اند و در واقع لفظ افساد در نظر فقهاء لفظی عام بوده و به جای تعریف لفظی عام که ممکن است شبهات متعدد به وجود آورد به بیان مصادیق آن پرداخته‌اند؛ لذا به تبعیت از فقهاء ابتدا چند مورد از مصادیق فساد را از دیدگاه فقهاء بررسی کرده و سپس به نتیجه‌گیری می‌پردازیم.

مصادیق فساد از دیدگاه فقهاء

حکم فقهاء در مورد اعتیاد به کشتن اهل ذمه و عبید:

چنانکه می‌دانیم، یکی از شرایط قصاص، تساوی در دین است و حکم اولیه، عدم قصاص مسلمان در مقابل کافر است و دلیل آن قاعده نفی سبیل است ولیکن فقهای اسلام حکم کلی فوق را به عدم اعتیاد در قتل کافر مقید کرده‌اند و گفته‌اند اگر کسی به قتل اهل ذمه اعتیاد پیدا کند قصاص می‌شود و در خصوص علت قصاص، بعضی از فقهاء می‌گویند که قصاص از باب حد نیست. ولیکن برخی آنرا از باب اجرای حد به واسطه ایجاد افساد می‌دانند و می‌گویند: او را به واسطه افساد فی الارض حد می‌زنند.

برداشت کلی از سخنان فقهاء

حال با توجه به موارد برشمرده می‌توان دریافت که فقهاء، افساد فی الارض را عنوان عام دانسته و فقط به ذکر مصادیق مختلف آن اکتفا کرده‌اند که در مجموع می‌توان گفت که از نظر فقهاء هر نوع معصیت و جرمی نوعی فساد است، اما ارتکاب آن دسته از جرائم که دارای کیفر شرع است (تعزیرات) منظور نظر ایشان نیست، بلکه منظورشان از افساد فی الارض ارتکاب عملی است که معنون به عنوان خاص دیگری نباشد، ولی در عین حال

منجر به زائل شدن مصالح پنجگانه منصوص برای بشر، در سطح وسیع شود و مرتکب از ارتکاب آن قصد بر هم زدن نظم و امنیت جامعه اسلامی و ضربه زدن به نظام اسلامی را داشته باشد، بنابراین مفسد، از نظر فقها کسی است که موجب بر هم زدن نظم و اعتدال جامعه اسلامی شده، در نتیجه نظام اسلامی به واسطه اعمال او ضربه بخورد و افساد، جرمی است علیه نظام اسلامی.

تمایز افساد فی الارض و محاربه

در مورد نسبت بین عناوین محارب و افساد فی الارض اختلاف است. گروهی نسبت این دو را عموم و خصوص مطلق می‌دانند، یعنی هر محاربی مفسد فی الارض نیز هست. گروهی بر این نظرند که هر دو یک فعل هستند (محاربه با خدا و سعی در ایجاد فساد در زمین).

همانگونه که گفتیم فساد ضد صلاح است و به «بیرون رفتن چیزی از اعتدال» نیز تفسیر شده است. از این رو، فساد هر چیزی بر حسب خود آن چیز معنا می‌شود. بدون شک، هر جرم و معصیتی که از انسان سر می‌زند، فساد است در یکی از جنبه‌های زندگی او، اما عنوان «فساد و افساد» چون اضافه شود به «الارض» (زمین)، معنای آن قید می‌شود و اختصاص پیدا می‌کند به فساد که در زمین واقع می‌شود. درباره تقیید به «فسادی که در زمین واقع شود»، سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: این تقیید صرفاً برای بیان ظرف فساد است، یعنی فساد در زمین واقع می‌شود، بر پایه این احتمال، عنوان «فساد در زمین» همه مفاسدی را که در زمین به وقوع می‌پیوندد، دربر می‌گیرد. چنین احتمالی بسیار بعید بلکه اصلاً نادرست است؛ زیرا لازمه آن این است که قید «فی الارض» در آیه، زاید و بیهوده باشد. چون بسیار روشن است که زمین محل زندگی انسان است. از این رو هر کار شایسته یا ناشایستی از انسان سر زند به ناچار بر روی زمین خواهد بود، بر این اساس آوردن قید «فی الارض» چه فایده‌ای خواهد داشت؟ بلکه می‌توان گفت آوردن چنین قیدی، محل معنای کلام و یا دست کم نامناسب است؛ زیرا میزان کیفر دادن کسی به خاطر ارتکاب جرمی، این نیست که آن جرم بر روی زمین از مجرم صادر شده باشد یا در ظرف دیگری؛ از این رو ظرف وقوع جرم (زمین)، در

استحقاق مجازات تأثیری ندارد تا به عنوان قیدی در موضوع آن به کار گرفته شود. احتمال دوم: تقیید برای دلالت بر گستردگی و فراوانی و شیوع فساد در میان مردم است، در نقطه مقابل فسادهای فردی و جزئی.

این احتمال را نیز نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا اولاً چگونگی پیوند و نسبت میان فساد و زمین را بیان می‌کند، ثانیاً گاهی بر یک جرم جزئی غیر شایع نیز عنوان «افساد فی الارض» صدق می‌کند. مثلاً اگر یک نفر در یک مکان یا راه محدودی که اتفاقاً یک یا دو نفر از آن می‌گذرند، سلاح بکشد، این کار فساد در زمین شمرده می‌شود و مشمول اطلاق آیه است. با آنکه جرمی شخصی است که از یک نفر و چه بسا بر روی یک نفر انجام گرفته است و مصداق شیوع در فساد نیست، آری اگر مقصود از شیوع فساد، آن باشد که جرم و فساد بر روی زمین آشکارا صورت گرفته باشد یا جرمی عام بوده و متوجه شخص خاص نباشد، با توجه به نکته‌ای که در احتمال سوم مطرح خواهد شد، می‌توان از ترکیب آن چنین معنایی را به دست آورد.

احتمال سوم: تقیید افساد به قید «فی الارض» برای دلالت بر این معناست که «فساد در زمین حلول می‌کند و زمین فاسد می‌شود». بر این اساس، افساد در زمین به معنای تباه کردن زمین است.

اما نه بدان معنا که ذات زمین تباه شود، بلکه بدان معنا که آن حالت اصلاح و سامانی که در زمین است، تباه شود. پس مراد از زمین، خاک و سنگ و امثال آن نیست، بلکه زمین از آن جهت که مکان زندگی و محل استقرار انسان است، مراد می‌باشد؛ زیرا زمین و مکان از آن جهت که مطلوب است که برای زندگی و استقرار انسان است، مراد می‌باشد؛ از این رو صلاح زمین به آن است که برای زندگی انسان مناسب باشد و فساد آن به این است که صلاحیت و مناسبت او برای زندگی از میان برود. اینکه تعبیر «افساد در زمین» آورده شده نه «افساد زمین» باری دلالت بر این نکته است که عمل حاربان همین حالت اصلاح را در زمین تباه می‌کند و فساد را در آن برپای می‌دارد، نه اینکه ذات زمین را فاسد می‌کند.

نتیجه آنکه، اثر ظرف در مثل این ترکیب «و یسعون فی الارض فساداً» تقیید فساد است به زمین و در این ترکیب نسبت فساد به زمین، نسبت حلولی است، یعنی فساد حلول می‌کند

در زمین و زمین فاسد می‌شود و صلاحیت آن برای استقرار زندگی انسان از میان می‌رود. وجدان عرفی بر این معنا گواهی می‌دهد و ملاحظه موارد استعمال این ترکیب در دیگر آیات قرآن هم بر همین معنا تأکید می‌ورزد.

در بعضی از آیات، میان «افساد فی الارض» مقابله صورت گرفته است: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ حَوْفًا وَطَمَعًا» (اعراف: ۵۶) «وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (اعراف: ۸۵) تقابل انداختن میان «افساد در زمین» و «اصلاح الارض» می‌رساند که مراد از «افساد در زمین»، «فساد زمین» است، یعنی نقطه مقابل اصلاح زمین، نه صرف معنای ظرفیت و اینکه ظرف وقوع فساد است. یعنی نقطه مقابل اصلاح زمین، نه صرف معنای ظرفیت و اینکه زمین ظرف وقوع فساد است. بلکه در مواردی مثل آیات زیر، ظرف دانستن «فی الارض» مستلزم لغو بودن آن و تکرار بیهوده در کلام است: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵) «أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره: ۳۰) تکرار قید «فيها» در این جملات، تناسبی با ظرف بودن آن ندارد، بلکه ناچار باید برای بیان نکته و خصوصیت دیگری غیر از ظرفیت باشد و آن خصوصیت عبارت است از افکندن فساد در زمین و فاسد کردن آن، بلکه می‌توان گفت که در همه مواردی که ظرف «فی الارض» قید یا وصف «فساد» قرار داده شده قبل از آنکه فساد به فاعل خود در جمله اسناد داده شود، از چنین ترکیبی همواره همین خصوصیت به ذهن تبادر می‌کند. این آیات را ملاحظه کنید:

«وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ» (قصص: ۷۷) «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ» (ص: ۲۸) از این آیات و آیات دیگر که این ترکیب در آنها به کار رفته است، به دست می‌آید زمین از آن جهت که محل استقرار و سکونت انسان است موضوعیت دارد چنانکه جمله «يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ» در آیه‌ای که گذشت، نیز همین معنا را می‌رساند. ممکن است گفته شود: این برداشت از آیات مذکور، متوقف بر آن است که ظرف: «فی الارض» ظرف لغو باشد؛ یعنی متعلق به افساد باشد و این برخلاف ظاهر است یا متعارف نیست، در حالی که ظرف در مثل «وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» (مائده: ۳۳) ظرف

مستقر بوده و متعلق به سعی (یسعون) است، یعنی ظرف است برای فعل و فاعل. نکته دیگر، این است که در اصطلاح فقهی و حقوقی برای افساد فی الارض تعریف مستقل و جداگانه‌ای وجود ندارد بلکه فقها جرایم معینی را تحت عنوان فساد و افساد فی الارض معرفی کرده‌اند؛ بنابراین گروهی از فقها بر این نظرند که افساد فی الارض، تحت عنوان آن قرار می‌گیرد.

مفسد فی الارض خود موضوع حکم نیست، بلکه به اصطلاح علمای معقول، واسطه و علت در ثبوت مجازات است پس اینکه گفته می‌شود «مُفْسِدٌ بِمَا هُوَ مُفْسِدٌ»، خود موضوع مجازات است و وجه شرعی و قانونی ندارد بلکه می‌توان گفت نامعقول هم می‌باشد؛ زیرا اگر مقصود از مفسد بما هو مفسد به حمل اولی باشد قطعاً غلط است، مفهوم بما هو نمی‌تواند موضوع مجازات قرار گیرد و اگر مراد از مفسد، مفسد به حمل شایع باشد، دیگر نمی‌توان از آن چنین تعبیر کرد بلکه باید گفت مفسد بما هو زان، أو بما هو ساحر، أو بما هو محارب و مانند اینها اعدام می‌شود و بدیهی است که در این صورت زانی و ساحر و محارب موضوع حکم قرار گرفته است، فلذا هیچ موردی از فقه دیده نشده است که مفسد مستقلاً موضوع حکمی از احکام قرار گیرد و با توجه به اینکه مفسد فی نفسه نمی‌تواند خود موضوع مجازات قرار گیرد نیازی به تعریف آن هم نیست؛ زیرا چیزی را لازم است تعریف کرد که از نظر شرع و قانون حکمی بر آن مترتب گردد و مفسد چنین است.

پس نسبت بین افساد در روی زمین و بین محاربه نسبت عموم و خصوص مطلق است که بر هر چه محاربه صدق می‌کند، افساد بر روی زمین هم صدق می‌کند؛ ولی چنانکه ملاحظه گردید، در مواردی افساد در روی زمین، «وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» صدق می‌کند؛ ولی چنانکه ملاحظه گردید، در مواردی افساد در روی زمین اموری از قبیل تقنین قوانین فاسده، تأسیس قمارخانه‌ها و عشرتکده‌ها، سوزاندن خرمن‌ها و نظایر اینها و احیاناً عمل زنا و لواط و مساحقه و مانند اینها را که حدرد معین دارد، شامل می‌گردد؛ اما چون برای آنها عقوبت تعیین شده، مشمول کیفرهای چند گانه در آیه نمی‌شود. مگر در صورت صدق «وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا» به آنها که در این صورت کیفر مفسد فی الارض بر آنها

جاری می‌گردد.

احتمال دیگری هم در اینجا مطرح شده است، مبنی بر اینکه افساد فی الارض جرمی است که مجازات آن اعدام است و دلیل آن، آیه ۳۲ سوره مائده است که می‌فرماید: «مَنْ أَجْلٍ ذَلِكُ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا»؛ و به همین دلیل بر بنی اسرائیل چنین حکم کردیم که هر کس دیگری را بکشد بدون آنکه مرتکب قتل شده باشد یا افساد در زمین کرده باشد، گویی همه مردم را کشته است.

از این آیه چنین استفاده می‌شود که هر کس، شخصی را که مرتکب افساد در زمین شده است بکشد گناهی بر او نیست. پس هر کس افساد در زمین کند، مستحق کشته شدن است.

قبلاً اشاره شد که علامه طباطبایی منظور از فساد را همان فساد فی الارض می‌داند که در آیه بعد بیان شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴ش: ج ۴۹۶/۵)

بنابراین منظور از فساد هر گونه افساد فی الارض نیست، اما در عمل دیده می‌شود که در قوانین موجود افساد فی الارض به عنوان یک جرم مستقل از محاربه مورد شناسایی قرار گرفته است مانند مصادیقی که قبلاً ذکر شد. مقدس اردبیلی می‌گوید: «از مفهوم آیه ۳۲ سوره مائده «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ» استنباط می‌شود که افساد فی الارض موجب قتل است» (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۶ق: ۶۶۴)

بر این اساس مفسد فی الارض محکوم به قتل است و نوع مجازات قتل در مورد او مانند قصاص صورت می‌گیرد و لزومی ندارد که مقررات راجع به محاربه در اینجا اعمال شود.

حکمت تفاوت محاربه با افساد فی الارض

۱. محاربه و افساد عبارت است از برهنه کردن سلاح برای ایجاد رعب و هراس و سلب آزادی و امنیت مردم، اما افساد فی الارض عبارت است از هر گونه رفتار آگاهانه و عمدی هر کس یا کسانی، برای برهم زدن امنیت و سلامت نظام جامعه اسلامی به قصد براندازی یا ضربه زدن به آن و با علم به مؤثر بودن این رفتار مرتکب عملی شوند؛ چنانکه ملاحظه

می‌شود در محاربه هدف ایجاد اخافه، رعب و وحشت و سلب آزادی و امنیت در جامعه است، ولی در افساد فی الارض هدف ضربه زدن و مقابله با نظام اسلامی است و می‌تواند از طریق محاربه و برهنه کردن سلاح و برهم زدن امنیت جامعه نیز صورت گیرد، به عبارت دیگر محاربه همچون بغی می‌توند وسیله‌ای برای تحقق افساد فی الارض باشد.

۲. در محاربه، عنصر مادی جرم، فقط از طریق به کار بردن سلاح و برهنه کردن و ایجاد اخافه و سلب آزادی از مردم صورت می‌گیرد؛ ولی در افساد فی الارض عنصر مادی عبارت است از هر گونه رفتار که می‌تواند شامل فعل، ترک فعل یا گفتار نیز باشد. در محاربه تحقق عنصر مادی فقط به صورت فعل مثبت شرط است و باید علنی صورت گیرد، اما در فساد فی الارض چنانکه گفته شد عنصر مادی می‌تواند به صورت فعل، ترک فعل و گفتار حتی به صورت غیر علنی صورت گیرد.

تمایز محاربه و افساد و با بغی

در برخی از کتب لغت «بغی» به معنای فاسد کردن آمده و اصل آن حسد و ورزیدن دانسته شده است. به همین جهت است که ستمگر را یاغی گفته‌اند؛ زیرا هر کس که حسادت ورزد، به ستمگری نیز اقدام می‌کند. در برخی از کتب لغت مفهوم «بغی» به معنای تجاوز از حد اعتدال ذکر شده است. منشأ بغی آیه نهم سوره حجرات می‌باشد که در این آیه مبارکه خداوند می‌فرماید:

«اگر دو گروه از مؤمنان با هم جنگ کردند میان آنها آشتی دهید. اگر یک یک گروه علیه گروه دیگر طغیان کرد با او بجنگید تا حکم خدا را بپذیرد و وقتی باز گشتند بین آن دو به عدالت و مصالحه برقرار سازید.»

در خصوص دلالت این آیه بر جرم بغی اختلاف نظر وجود دارد. گروهی آن را در مورد بغی می‌دانند. اما گروهی دیگر اعتقاد دارند که این آیه دلالتی بر جرم بغی ندارد زیرا باغی، کافر است حال آن که آیه مزبور در مورد نزاع مؤمنان با یکدیگر می‌باشد.

از نظر تاریخی نیز پیامبر اکرم (ص) اصطلاح بغی را در مورد قاتلان عمار به کار برده است، آنجا که پیامبر (ص) به کمک یاران خود مسجدالنبی را می‌ساخت، گروهی از سادگی عمار سوء استفاده کردند و بیش از تحمل عادی او بر وی سنگ حمل کردند،

عمار به پیامبر (ص) گفت که مرا با حمل این بار سنگین کشتند که پیامبر (ص) فرمودند: آنان قاتل تو نمی‌باشند، زیرا تو را گروه متجاوز و یاغی می‌کشند و بالاخره هم او توسط باغی شام کشته شد.

فقهای امامیه بر خلاف سایر جرایم که آنها را در کتاب‌های حدود، قصاص و دیات ذکر نموده‌اند بحث باغی و شرایط آن را در کتاب جهاد مطرح کرده‌اند. اگر چه برخی از فقهای امامیه مانند شهید ثانی اجرای احکام باغی را منحصر به زمان امام معصوم دانسته‌اند، لیکن اکثریت فقهای امامیه باغی را کسی دانسته‌اند که بر امام واجب الطاعه و یا نایب او خروج می‌نماید، اعم از اینکه به وسیله سلاح صورت گیرد و یا بدون آن انجام شود و اعم از اینکه موجبات سلب آسایش جامعه اسلامی را فراهم نماید یا ننماید.

از این روست که کاشف الغطاء در این زمینه بیان کرده است: هرکس علیه امام معصوم (ع) و یا نایب او خروج کند و از فرمان او سرپیچی نماید امر او را اطاعت نکند و نهی او را ترک نماید و یا با او از راه ترک زکات و یا خمس مخالفت ورزد و یا حقوق شرعی او را ندهد باید با او جنگید.

برخی از نویسندگان با استناد به اقوال فقها، شرایط مبارزه با بغات را به وجود پنج شرط اصلی دانسته‌اند.

شرط اول آن است که از امام جدا گردیده و از پیروی وی خودداری ورزند و خود را از رعایای او ندانسته باشد، خواه در شهر و یا روستایی اقامت نموده باشد.

شرط دوم آن است که دارای قدرت و شوکتی باشند، به نحوی که حاکم نتوانسته باشد بدون تهیه نیروهای کافی آنان را سرکوب نماید.

شرط سوم آن است که در تشخیص خود نسبت به حقانیت حکومت دچار اشتباهی باشند که از آن معذور نباشند.

شرط چهارم آن است که ارشاد آنان از راه بحث و اقامه حجت و دلیل و ممکن نباشد. شرط پنجم آن است که از راه ایجاد اختلاف و فتنه بین آنها نیز دفع آنها امکان نداشته باشد.

وجود این شروط پنجگانه به این دلیل است که فقهای امامیه، بغات را برخلاف محاربین

به دو دسته تقسیم کرده‌اند. دسته نخست کسانی هستند که اقدام به قیام مسلحانه نکرده‌اند که در مقابله با این گروه، حاکم وظیفه دارد ابتدا آنها را ارشاد و هدایت نماید و اگر قابل هدایت و ارشاد باشند و خطری برای نظام نداشته باشند. نباید معترض آنها شد. دسته دوم کسانی هستند که قیام مسلحانه کرده‌اند که این گروه خود بر دو قسم می‌باشند.

گروه اول کسانی هستند که دارای سرپرست، حکومت مستقل و تشکیلات هستند و خطرناک می‌باشند، که باید در مقابله با این گروه سختگیری نمود و فراری‌های آنان را مورد تعقیب قرار داد.

گروه دوم کسانی هستند که فاقد تشکیلات هستند مانند اصحاب عایشه در جنگ جمل و خوارج نهروان که در مقابله با این گروه، جنگ تنها تا زمان متفرق شدن آنها ادامه دارد و فراریان آنها نباید مورد تعقیب قرار گیرند، بلکه مجروحان آنها نیز مداوا می‌شوند و آنها را در ابتدا به توبه و بازگشت به راه صحیح رهنمون می‌سازند، اگر توبه نمودند و خطرناک باشند باید در حبس باقی بمانند تا توبه نمایند.

مستند فقهای امامیه در تقسیم بندی فوق، روایات متعددی است که در این زمینه در کتب روایی نقل گردیده است.

تفاوت‌های بغی و محاربه در یک بررسی کلی

بررسی تفاوت‌های محاربه با مفهوم بغی، زمینه مناسب را جهت بررسی برخی از موارد مربوط به بزه محاربه و افساد فی الارض - که به نظر می‌رسد قانونگذار مفهوم مزبور را باهم آمیخته است، فراهم می‌سازند. این تفاوت‌ها می‌تواند شامل موارد زیر گردد:

۱. محارب فردی است که به قصد برهم زدن امنیت و ایجاد رعب و وحشت عمومی دست به اسلحه ببرد، اما باغی فردی است که علیه امام عادل و یا حاکم شرع خروج می‌کند ولو آنکه قصد ارباب و اخافه را برای مردم نداشته باشد. به کلام دیگر محاربه یک جرم علیه امنیت ملت شمرده می‌شود و به همین جهت است که شارع و قانونگذار به دلیل حفظ و صیانت کامل از نظم و آرامش عمومی، مجازات‌های شدیدی را برای عمل محارب تعیین نموده است. این در حالی است که عمل بغی بیشتر از آنکه یک جرم علیه امنیت مردم

تلقی شود، به عنوان جرم علیه دولت و حاکمیت شمرده می‌شود و به همین دلیل است که شارع و قانونگذار تا حدود زیادی نسبت به باغیان، سیاست وفق و مدارا را در پیش گرفته است.

۲. برای تحقق جرم بغی به کار بردن وسیله اعم از اسلحه و غیر از آن ضروری نیست، لیکن برای تحقق جرم محاربه استفاده از اسلحه ضروری است.

ضمانت اجراهای بزه محاربه دارای تفاوت‌های زیادی با مجازات جرم بغی می‌باشند. مجازات محارب همان انواع چهارگانه است که به آنها در ماده ۱۹۰ ق.م.ا اشاره شده، اما برای عمل باغی حد شرعی خاصی تعیین نگردیده است. تنها در جهت مبارزه با باغیان دستور قتال و جهاد داده شده و به همین دلیل بوده است که فقها بحث آن را در کتاب جهاد مطرح کرده‌اند.

۳. تحقق بزه بغی به صورت فردی میسر نبوده و به همین دلیل حرکت باغیان به صورت گروهی صورت می‌گیرد، لیکن بزه محاربه به صورت فردی و گروهی میسر می‌باشد.

۴. جرم بغی از نظر زمانی باید در زمان شورش و انقلاب صورت گیرد حال آنکه محاربه چنین شرطی ندارد.

۵. برای تحقق جرم محاربه تفاوتی بین مسلمانان و غیر مسلمانان نیست، ولی در جرم بغی باغی خود مسلمان است، لیکن حاکم اسلامی را به خاطر شبهه‌ای که از او دارد، قبول ندارد.

۶. توبه مرتکب جرم محاربه پس از دستگیری به عنوان عذر قانونی پذیرفته نخواهد شد، لیکن توبه باغی پذیرفته می‌شود مگر اینکه دارای تشکیلاتی باشند و منهدم نشده باشد.

بغی و محاربه نزد فقهای اهل سنت

فقهای اهل سنت هم در تعریف بغی و قیام مسلحانه علیه حکومت اسلامی، اختلاف چندانی با فقهای امامیه ندارند، اما از آنجا که به عدم شرط عدالت در امام و رهبر مسلمانان معتقدند، بغی را این گونه تعریف کرده‌اند: «هرگاه مسلمانان بر پیشوایی و رهبری کسی اتفاق کردند، هر کس از اطاعت او خارج شود و خواهان مقام امامت او باشد، با او به سهل‌ترین صورت بجنگید و او را دفع کنید. (ابن قدامه، ۱۴۰۴ق: ۷/۵۲۵)

در جای دیگر از قول فقهای اهل سنت این گونه آمده است بغات گروهی هستند که با توجیهی به ظاهر مقبول، علیه امام قیام میکنند و دارای قدرت و نیرو هستند به عبارت دیگر، بغات گروهی از مسلمانان هستند که با امام اعظم خود یا نایب او به یکی از دو دلیل زیر مخالفت می - کنند یا مخالفت آنها نتیجه آن است که از اجرای حقی که بر عهده آنهاست، مثل زکات، سرپیچی می کنند یا نسبت به پذیرش یکی از احکام شریعت که علیه آنها صادر شده است، امتناع می ورزند، خواه حق الله باشد خواه حق الناس. (عوده، ۱۴۱۲ق)

فقهای اهل سنت محاربه را تحت عنوان راهزنی آورده و هر دو را به یک معنا گرفته اند حال آنکه این تخصیص زدن بدون دلیل آیه شریفه و منحصر دانستن معنای محاربه به راهزنی - هر چند که راهزنی از بارزترین مصادیق محاربه است - قابل قبول نیست. دلیل آن هم این است که در هیچ یک از منابع فقهی شیعه و سنی دلیلی که بتوان مفهوم آیه را تخصیص زد، وجود ندارد.

بنابراین در میان فقهای اسلامی فقهای اهل سنت از محاربه به قطع الطریق (راهزنی) تعبیر کرده اند. حال آنکه رابطه راهزنی با محاربه از نوع عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی محاربه عام و راهزنی خاص است.

نتیجه گیری

در مباحث فقه سیاسی، اطاعت مطلق از حاکم (غیر معصوم که مصون از خطا و اشتباه است) پذیرفته نشده است، بلکه این اطاعت تا جایی لازم دانسته شده که تصمیمات حاکم مطابق حق بوده، برخلاف شرع نباشد و علاوه بر این حاکم به وظایف خود در قبال مردم عمل نماید، لذا در مواردی که رعایا خلاف چنین وضعیتی را مشاهده کنند، تکلیف به اطاعت ندارند. علاوه بر این مردم یک جامعه اسلامی از باب نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر تکلیف به خیرخواهی حکومت و همچنین ذکر خطاهای آن دارند؛ بنابراین، نه حق بلکه تکلیف شهروندان است که خطاهای دولت را گوشزد نمایند. به منظور ذکر خطاهای یاد شده، در صورتی که ساز و کارهای قانونی پاسخگو باشد، مطمئناً این روشها در اولویت هستند و استفاده از اعتراضات و نافرمانی مدنی با در نظر گرفتن شرایط خاص، هنگامی مجاز است که دیگر از طرق عادی نتوان راه به جایی برد. در واقع هر گاه معروفهای بزرگی توسط حکومت ترک شود و یا منکرهای بزرگی ارتکاب شود، در آن صوت مردم چاره‌ای نخواهند داشت که با سرپیچی از برخی قوانین در برابر چنین وضعیتی بایستند البته در حکومت نامشروع تا زمانی که اساس اسلام و جامعه اسلامی در خطر نباشد ضرورتی بر اجرای قوانین ظالمانه دیده نمی شود. جرائم سرقت مسلحانه و محاربه چنانچه در داخل شهرها نیز واقع شوند چون سالب امنیت حداقل عده‌ای از عموم مردم می شوند مشمول محارب خواهند بود و مصادیق بارز آن وقوع سرقتهای مسلحانه از بانکها و جواهرفروشیهای داخل شهر بوده که سارقین علاوه بر دستبرد به بانکها و طلافروشیها و اماکن عمومی از سلاحهای سرد و گرم به جهت ایجاد رعب و وحشت به منظور نیل به مقصود اقدام به کشیدن سلاح به روی عابرین شوارع نموده‌اند و اگر چه به قصد مقابله با حاکمیت نبوده لیکن عمل ایشان سالب امنیت عمومی بوده است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم ترجمه ناصر مکارم شیرازی
* نهج البلاغه
۱. ابن حزم ابو محمد احمد، المحلی، بیروت، دار الآفاق الجديده، بی‌تا.
 ۲. ابن قدامه، عبدالله بن، احمد، المغنی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۴ق.
 ۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۸۸) لسان العرب، بیروت: دارصادر.
 ۴. بجنوردی، سید محمد، قواعد فقهیه، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹ش.
 ۵. شیخ طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی ج ۵: ۴۵۸_۴۵۷
 ۶. عوده عبد القادر (بی تا) التشریح الجنائی، الاسلامی، بیروت: دار الکتب العربی ۲۹
 ۷. حلّی، جعفر بن حسن (محقق حلّی)، شرایع الاسلام، قم، انتشارات استقلال، ۱۴۰۹ق، ۹۸۶
 ۸. محمد بن مکی (شهید اول)، (بی تا)، القواعد و الفوائد، انتشارات مکتب المفید، قم، ۲۶۳
 ۹. خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکمله المنهاج، نجف، مطبعه الاداب، بی تا، ج ۱: ۳۱۸م ۲۶۰
 ۱۰. حلّی، محمد بن احمد بن ادريس، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم، مؤسسۀ النشر الاسلامی التابعۀ لجماعۀ المدرسین، ۱۴۱۰ق، ج ۴۱: ۵۶۴
 ۱۱. موسوی بجنوردی، سید محمد، فقه تطبیقی (بخش جزایی)، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۴ش، ۱۵۹
 ۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش، ج ۵: ۵۴۰.
 ۱۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده و البرهان، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق، ۶۶۴
 ۱۴. ابن قدامه، عبدالله، المغنی، بیروت، بی تا، ۱۴۰۴ق، ۷/۵۲۵
 ۱۵. عوده، عبد القادر التشریح الجنائی، الاسلامی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۲ق.

تبیین ساختار هندسی و تفسیر آیه ۲۱ سوره روم در مقارنه آرای علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی

فرشته مرزبان^۱

فاطمه علایی رحمانی^۲

زهرا صرفی^۳

چکیده

آیه ۲۱ سوره روم - از آیات کاربردی قرآن کریم - به دلیل اختلاف دیدگاه مفسران و مترجمان حاوی ابهامات مختلفی در برونداد مفاد و حیاتی است که موجب برداشت نادرست مخاطب در فهم منطوق الهی شده است. در این مطالعه با نگاهی همه‌جانبه جهت رسیدن به مفهوم دقیق‌تر، ضمن بیان کلیت دیدگاه مفسران به‌طور ویژه به تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه طباطبایی و جوادی آملی دو مفسر نامدار عصر حاضر و برخی ترجمه‌های فارسی معاصر (موسوی همدانی، ثقفی تهرانی، مشکینی، بلاغی، فولادوند، نوبری و خسروی) پرداخته شده است. دیدگاه طباطبایی و جوادی آملی در ارتباط با منطوق آیه کاملاً متفاوت با یکدیگر است به گونه‌ای که طباطبایی بدون در نظر گرفتن معیارهای تفسیری و هدف غایی سوره به اهمیت نقش آرامش جسمی زن و مرد در توالد و تناسل جهت تشکیل خانواده و اجتماع قائل است برخلاف جوادی آملی که منطوق ارتباط تعلیلی خلقت ازواج را ناظر به حکیمانه بودن تفاوت مسئولیت‌ها متناسب با جنس خلقت، دالّ آرامش‌دهی زن به مرد دانسته است. از طرفی مترجمان نیز در معنایابی موارد فوق، نظر متقنی ارائه نکرده‌اند. پژوهش حاضر با تبیین ساختار هندسی و نظر داشت ارتباط مفهومی آیه (نشانه توحیدی) در راستای هدف کلی سوره (معاد)، هدف شارع مقدس را کاربست فضیلت تکوینی ویژه زن و اهمیت آن در برقراری مودت و رحمت برای ثبات خانواده و بالندگی اجتماع بشری می‌داند.

واژگان کلیدی

آیه ۲۱ سوره روم، فضیلت ویژه زن، محمدحسین طباطبایی، عبدالله جوادی آملی.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران.

Email: F.Marzban@alzahra.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: f.alaae@alzahra.ac.ir

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء(س)، تهران، ایران.

Email: sarfi@alzahra.ac.ir

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۹/۶

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۴

طرح مسأله

بنیان خانواده در جوامع مختلف، اثرگذارترین واحد تربیتی و خاستگاه فرهنگ و تمدن در تاریخ بشر است. جوامع گوناگون مطابق خاستگاه ملی و فرهنگی خود جهت ارتقای سطح کیفی نهاد خانواده راهکارهایی ارائه کرده‌اند که از سوی اندیشمندان مختلف مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. در این میان مکتب اسلام با داعیه جامعیت و جاودانگی با اهتمام به این نهاد بنیادی راهبردهای کاربردی را مطرح کرده است که دریافت درک صحیح آیات قرآن کریم یکی از ملزومات اصلی جهت تفکر و کاربست مفاهیم در زندگی است. از دیرباز اندیشمندان اسلامی به بسط لایه‌های عمیق کلام الهی (تفسیر) جهت ارائه نظریات متقن و فهم مجمل و گویایی (ترجمه) پرداخته‌اند. با توجه به همبستگی تفسیر و ترجمه می‌توان گفت یکی از کاربست‌های مهم تفسیر ارائه ترجمه صحیح به مخاطبان است. (کمالی، ۱۳۷۳: ۶۵)

در این میان آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱) یکی از آیات کاربردی مستفاد در زندگی زناشویی و مؤثر در روابط اجتماعی است که علی‌رغم ارائه رویکردهای مختلف توسط مفسران و مترجمان، مفهوم عبارات حاوی ابهامات زیاد و بعضاً متعارضی با یکدیگر هستند؛ تا جایی که با توجه به رویکردهای ارائه شده و تحقیقات صورت گرفته شائبه یکسان‌انگاری نقش زن و مرد را بر مخاطب القا می‌کند و این مسئله می‌تواند در عصر حاضر همسو با نظرات عدم تفاوت ساختاری زن و مرد در ایفای نقش‌های خانوادگی و اجتماعی آسیب‌های جدی همراه داشته باشد، بر این اساس می‌توان گفت بررسی مفاد آیه برای رهایی مخاطب از آشفتگی دیدگاه‌های مختلف و دریافت واضح کلام و حیانی از اهمیت به‌سزایی برخوردار است.

با وجود ارائه دیدگاه‌های مفسران درباره آیه ۲۱ سوره روم تاکنون در مورد پیوستگی ساختار ارتباطی آیه در راستای هدف خاص پژوهشی متقن ارائه نشده است. رضایی اصفهانی و شورگشتی در مقاله علمی ترویجی «تفسیر تطبیقی آیه ۲۱ سوره روم و

روی کرده‌های آن» (ص ۱۳۲-۱۶۳) به دلیل عدم دقت در سیاق، تعمیم مصادیق عبارات به زن و مرد بدون در نظر گرفتن هدف غایی و اذعان بر عدم اختلاف میان برداشت مفسران دستاوردهای جامعی ارائه نکرده‌اند. شورگشتی به همراه قضایی در مقاله کنفرانسی دیگر تحت عنوان «نگاهی نو به سنت زوجیت و کار جمعی در قرآن با محوریت آیه ۲۱ سوره روم» با اطلاق زوجیت به قانونی فراگیر از مقصود اصلی آیه دور شده‌اند.

با توجه به افتراق جدی برداشت‌های مفسران و مترجمان و لزوم درک صحیح پیام الهی، تحلیل و بررسی مفهوم دقیق‌تر آیه از اهمیت به سزایی برخوردار است. بر پایه این امر پژوهش حاضر ضمن نمایاندن کلیت نظریات مفترق مفسران معاصر، به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های طباطبایی و جوادی آملی دو مفسر نامدار و برخی تراجم فارسی معاصر، جهت کشف نظریه مستدل و واضح برای مخاطبان پرداخته است. شایان ذکر است که دلایل انتخاب تفاسیر المیزان و تسنیم، جامعیت و نقاط قوت در نوع ارزیابی و تحلیل آنها از منظر اندیشمندان اسلامی مکتب تشیع با نظرداشت فاصله زمانی تفاوت نیازهای مخاطبان و علت انتخاب ترجمه‌ها اعتبار، معاصر بودن، تفاوت نوع دیدگاه‌ها و توجه مخاطبان است.

بر اساس آنچه گفته شد پژوهش حاضر مترصد پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی است: اولاً دیدگاه کلی مفسران فریقین و نظریه طباطبایی به شکل موردی در تفسیر آیه چیست؟ ثانیاً با توجه به مقتضیات زمان حاضر مفسرانی همچون طباطبایی و جوادی آملی چه نظریات و نقدهایی به دیدگاه‌های گوناگون تفسیری دارند؟ ثالثاً با توجه به رهیافت مترجمان از برداشت‌های مختلف مفسران، دیدگاه آنها در ارتباط با مفهوم آیه چگونه است و چه نقدهایی به آنها وارد است؟ در راستای پاسخ‌گویی جامع به این سؤالات، مقاله پیش‌رو در کشف منطوق ساختار ارتباطی آیه همسو با ساختار هندسی سوره، روی کردی کاملاً متفاوت را در حوزه تفسیری ارائه داده است. گفتنی است که شاکله اصلی آیه با روی کردی نوین طبق نحوه کاربست کلمات و عبارات در سه محور برای نیل به پیام اصلی تحلیل می‌شود.

۱. کاربرد «آیات» و هدف غایی کلام وحی

در محور نخست به علت نحوه کاربرد آغازین و پایانی «آیات» در عبارات «وَمِنْ آيَاتِهِ» و «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» پرداخته می‌شود. به طور کلی، مفسران و مترجمان علی‌رغم تکرار واژه نظری مطرح نکرده‌اند. این در حالی است که بررسی کاربرت کلمات و عبارات با نظر داشت همبستگی ساختار آیات و سور و اهداف معین کلام و حیانی می‌تواند در کشف مراد الهی کمک شایانی کند. از این‌رو در بخش نخست جهت تبیین دقیق‌تر ساختار آیه به ملازمت کاربرد واژه «آیات» و هدف غایی کلام وحی پرداخته می‌شود.

لازم به ذکر است معانی متعددی برای واژه آیات - از ریشه «آیه» - گفته شده است، (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱۰۱-۱۰۳؛ جفری، ۱۳۷۲: ۱۳۳). که با تغییر معنایی، نخست برای نشانه‌های مادی و ملموس، سپس آثار قدرت خداوند درباره مصادیق آفاقی، انفسی و معجزه به کار رفته است. (عبدالباقی، ۱۳۶۴: ۱۰۳-۱۰۸؛ واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۰: ۳۸۹/۴؛ مشکور، ۱۳۵۷: ۱/۴۷) پرواضح است که این واژه به معنای علامت و نشان (ابن فارس، ۱۴۱۵: ۱/۱۶۸-۱۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۴/۶۱-۶۳) با توجه به نشانه بودن هر چیز در قرآن امری است که ذهن مخاطب را به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به وجود باری تعالی رهنمون می‌سازد. بنابراین با عنایت به تأکیدات مقارن پیام شارع در آیه مذکور بررسی نقش ارتباط مفهومی عبارات برون آیه در مقایسه با آیات دیگر قرآن (روابط هم‌نشینی) و عبارات به هم پیوسته درون آیه (نشانه‌شناختی مدل یا کوبسن) واژه امری ضروری است.

۱-۱) معناشناسی واژه «آیه» براساس روابط هم‌نشینی

مطابق پیوستگی زنجیره‌وار مفاد و حیانی، روابط هم‌نشینی^۱ عبارات «وَمِنْ آيَاتِهِ» و «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» براساس علم معناشناسی در سه ساختار ارزیابی می‌شود. در ساختار نخست کاربرت آغازین «وَمِنْ آيَاتِهِ» در دو محور آیات انفسی در مورد انسان (روم/ ۲۳ تا ۲۰) و نشانه‌های آفاقی (روم/ ۲۵-۲۲) در ساختار دوم کاربرت پایانی «إِنَّ فِي

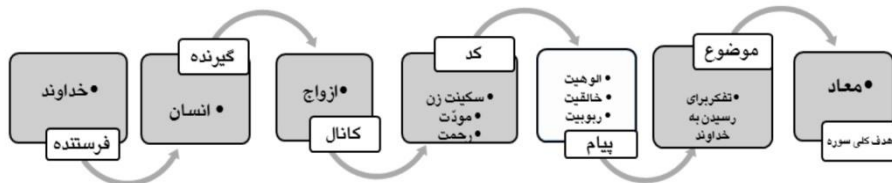
ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» در دو محور آیات انفسی (روم / ۲۱؛ زمر / ۴۲) و آفاقی (رعد / ۳؛ نحل / ۱۳؛ زمر / ۴۲؛ جاثیه / ۱۳) و در ساختار سوم نیز کاربست ابتدایی «وَمِنْ آيَاتِهِ» و انتهایی «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ» در دو محور آیات انفسی و آفاقی (روم / ۲۴ تا ۲۱) جهت تشریح خالقیت خداوند، ربوبیت الهی و معاد رهنمون است. (ر.ک: نوری افشان، فتوت احمدی، ۱۳۹۴: ۱۷۱-۱۸۰).

با توجه به توضیح داده شده مفهوم مستفاد مشترک در آیه مذکور ارائه اسناد توحیدی (خالقیت، ربوبیت و مالکیت) در مقدمه: «وَمِنْ آيَاتِهِ» و نتیجه آیه: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» است تا انسان با بهره‌مندی از تفکر بتواند به درک پیام اصلی (نشانه ویژه الهی) در راستای هدف سوره (معاد) برسد. (خامه‌گر، ساختار هندسی سوره‌های قرآن، ص ۲۹۵) علاوه بر این استعمالات تأکیدی همچون خبرمقدم و مبتدای مؤخر، «إِنَّ»، «ذَلِكَ» - نشانگر علو رتبه خطاب شده -، ارجاع اسم اشاره تأکیدی «ذَلِكَ» به «مِنْ تَبْعِيضِهِ»، «لَا مِزْجَ لِقَوْلِهِ»، «آيَاتٍ» به صورت نکره و شاخص تفکر دال رابطه عموم و خصوص مطلق میان «وَمِنْ آيَاتِهِ» (عام) «أَنَّ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (خاص) «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ» (خاص) «لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» است که ذهن مخاطب را به توجه ویژه نشانه خاص با تفکر در نشانه‌های نهفته درون آن هدایت می‌کند.

۲-۱) مدل ارتباطی نشانه‌شناختی یا کوبسن در ارتباط با واژه «آیه»

در علم زبان‌شناختی مدل ارتباطی یا کوبسن^۱ از الگوهای نوین شناخت اجزای جمله از طریق عناصر اصلی شکل دهنده ارتباط (فرستنده، گیرنده، موضوع، پیام، کد و کانال) (احمدی، ۱۳۹۴: ۱۳۷؛ چندلر، ۱۳۸۷: ۲۵۹-۲۶۰) و برجسته‌سازی کارکردهای زبانی (ارجاعی، عاطفی، ترغیبی، ادبی، همدلی و فرازبانی) هدف پیام را مشخص می‌کند. (صفوی، ۱۳۹۴: ۷۳-۲۶۰) براساس مدل ارتباطی یا کوبسن، عناصر اصلی آیه بیست و یک سوره روم، فرستنده (خالق ازواج)، گیرنده (انسان)، کانال (ازواج)، کد (سکینت، مودت و رحمت)، موضوع (تفکر برای رسیدن به خداوند) و پیام (الوهیت، خالقیت و ربوبیت) در

راستای هدف کلی سوره (معاد) است. در کارکردهای زبانی مدل یا کوبسن، نشانه انفسی (رمزگان) جهت برجسته‌سازی پیام آیه (وجود خالق مدبر و شکل دهی باور به جهانی دیگر غیر از جهان هستی) برای ارائه ساختاری نوین ارتباطی میان فرستنده و پیام است. در کارکرد ترغیبی نشانه‌هایی از سوی خداوند برای جلب توجه و تفکر گیرنده (روم: ۲۱-۲۵) جهت سوق به هدف اصلی پیام (معاد) مطرح شده است. رسیدن به وجود خداوند و تفکر و تأمل (آمیختگی و برجسته‌سازی نقش تفکر و آیه پنداشتن خلقت ازواج) در کارکرد ارجاعی مشترک قرار می‌گیرند. غیبی بودن پیام (نشأت غیبی آفرینش همسران، سکون و مودت و رحمت بر اساس واژگان خَلَقَ و جَعَلَ که مبدأ ماورائی دارند)، امتزاج دو کارکرد دنیایی (آرامش توأم با خلقت ازواج) و کارکرد آخرتی (سوق مخاطب به وجود خداوند، برای سعادت‌مندی دنیوی و اخروی و رسیدن به رضوان الهی و بهشت) از کارکردهای فرازبانی محسوب می‌شوند. پرواضح است که طبق روش یا کوبسن الگوهای ترکیبی اعم از مادی (خلقت ازواج) و غیرمادی (سکون و مودت و رحمت) به عنوان نشانه جهت تبیین مسائل فرامادی در قالب ظهور امر خارجی (انتقال از امر معقول به محسوس) برای تفهیم حقایق ویژه است. (ر.ک: حمیدی، قائمی نیا، رضایی اصفهانی، ۱۴۰۲: ۲۱-۵۶)



مطابق تبیین ارتباطی ساختار برون‌ی (معناشناسی) و درونی (مدل یا کوبسن) واژه آیات می‌توان گفت با وجود اهمیت نقش راهبردی آیات در کشف هدف اصلی مفسران بدان اهتمامی نداشته‌اند. طباطبایی کارکرد آن را محدود به سوق زن و مرد در اصول تکوینی جهت تشکیل خانواده و اجتماع برای بقاء می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۶۷) جوادی آملی نیز جهان هستی را نشانه توحید و نظم آن را آیت حقانیت و معاد می‌داند، بدین معنا که مخلوقات نشانه ذات اقدس الهی‌اند که هدف والایی را دنبال می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۶۴/۴۱۵-۴۲۰) لازم به توضیح است که برخلاف نگاه گذرای دو مفسر، کارکرد

واژه آیات طبق بررسی ساختار گرایانه پژوهش حاضر دارای نقش به‌سزایی در انتقال پیام الهی است که با تشریح محور دوم و سوم پژوهش نمایان تر می‌شود.

۳-۱) ترجمه‌های فارسی معاصر

با توجه به همبستگی تفسیر و ترجمه جهت ارائه فهمی متقن، می‌توان گفت بعد از تبیین عدم اهتمام ویژه مفسران به محور نخست، باز کاوی نظریات مترجمان نیز امری ضروری است. گفتنی است که برخی مترجمان نظیر موسوی همدانی، ثقفی تهرانی، خرم‌شاهی و فولادوند آیه را به عنوان نشانه جزئی جهت عبرت گرفتن متفکران می‌دانند، به عنوان مثال موسوی همدانی گوید: «و یکی از آیات او این است ... در همین آیت‌ها هست برای مردمی که تفکر کنند.» ولی مشکینی و خسروی آن را جهت شناخت اوصاف الهی می‌دانند، برای نمونه مشکینی می‌گوید: «و از نشانه‌های او این است ... همانا در این امر نشانه‌هایی است (از توحید، قدرت و حکمت خدا) برای گروهی که می‌اندیشند.»

از سوی دیگر مترجمانی همچون بلاغی آیه را بیان یکی از اوصاف الهی به عنوان دلیلی برای متفکران می‌داند: «و از دلایل قدرت خداست ... البته در آنچه ذکر شد دلالتی است برای قومی که تفکر می‌کنند.» ولی نویری آن را برهانی برای شناخت اوصاف الهی تلقی می‌کند: «و باز از دلایل و براهین قدرت کامله خداوند تعالی این است ... در این امر ازدواج برای جماعتی که به قدرت و عظمت خداوند تعالی فکر و تأمل کنند دلیل و برهان موجود است.» با نظاره تراجم گوناگون ماحصل مذاقه در ترجمه‌های فوق بدین قرار است: مشکینی و خسروی با حصر نشانگری اوصاف الهی (توحید، قدرت و حکمت) و بلاغی و نویری نیز با حصر اوصاف (قدرت و عظمت) موجب محدودیت فهم آیه شده‌اند.

در مجموع باید گفت با نظر داشت کنکاش درونی (روابط هم‌نشینی) و برونی (نشانه‌شناختی یا کوبسن) آیات در راستای نشانگری پیام آیه با محوریت اسناد توحیدی مترجمانی مانند موسوی همدانی و ثقفی تهرانی، خرم‌شاهی و فولادوند تا حدودی در ارائه مفهوم این بخش از آیه موفق عمل کرده‌اند ولی ترجمه دقیقی برای عبارات تأکیدی نظیر «إِنَّ» نگفته‌اند لذا به صورت کلی نمی‌توان ترجمه آنها را تأیید کرد. با عنایت به جزئیات معنایی دقیق آیه ترجمه پیشنهادی عبارت است از: «و از جمله نشانه‌های خداوند ... قطعاً در

آن، نشانه‌هایی برای متفکران است.».

۲. ارتباط تعلیلی خلقت ازواج و آرامش زوجین

شارع حکیم در جمله تعلیلیه «أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» نشانه هدفمندی را لحاظ می‌کند از این نظر که آیات یا برای همه متبادر به ذهن است و یا به قرینه داخلی یا خارجی روشن می‌شود و طبق علم الهی اگر در آیه‌ای دیگر به آن اشاره شده باشد مجدد ذکر نشده است. از طرفی با نظر داشت دیدگاه‌های مفسران ذیل آیه مذکور می‌توان گفت که بیشتر روی کردهای تفسیری دارای شواهد متقن قرآنی، قرینه محکم، موافق با سیاق و گاه متبادر به ذهن نیستند، لذا در محور دوم جهت تحلیل دقیق‌تر ابتدا با نگاهی گذرا به نوع عملکرد مفسران، دیدگاه طباطبایی و جوادی آملی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و سپس از رهگذر تحلیل تفسیری با کنکاش تراجم دیدگاه ارجح گفته می‌شود.

۱-۲) تقریر دیدگاه مفسران

مفسران در ارتباط با این بخش از آیه دارای چهار طیف تفسیری هستند؛ گروهی قائل به خلقت زن از مرد جهت آرامش دهی جسمی و روحی زن به مرد هستند (مبیدی، ۱۳۷۱: ۴۴۱/۷) و برخی خلقت زن از حقیقت واحده - مشترک میان زن و مرد - را جهت آرامش دهی روحی زن به مرد می‌دانند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۹۵۷/۲؛ جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۴۱۲/۶۴-۴۳۰) گروهی دیگر خلقت زن و مرد را برای آرامش دهی جنسی طرفین (سید قطب، ۱۴۰۱: ۲۷۶۳/۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۶۶) و عده‌ای خلقت زن را از ضلع مرد برای آرامش دهی جسمی و روحی طرفین می‌دانند. (ر.ک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۳/۲۱؛ فخررازی، ۱۳۷۵: ۹۱/۲۵)

لازم به توضیح است که با توجه به افتراق وسیع دیدگاه مفسران، پاسخ به نظریات هر طیف از گنجایش پژوهش حاضر خارج است، لذا با نگاه مقدماتی به کلیت دیدگاه‌ها و نظر داشت جایگاه تفسیری طباطبایی به تحلیل نظریه طباطبایی و جوادی آملی دو مفسر بارز تشیع اهتمام می‌شود. در این میان طباطبایی (در گذشته ۱۴۱۲ق) با تعمیم خطاب

«أَزْوَاجًا» به زن و مرد «لِئَسْكَنُوا إِلَيْهَا» را محصور در کسب آرامش جسمی از طریق ارضای جنسی زن و مرد و مرجع ضمیر إليها را نفس انسان می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۶۶) ایشان معتقد است یکی از اهداف خلقت انسان ایجاد آرامش برای ارضای میل جنسی جهت توالد و تناسل بشریت در خانواده و تشکیل اجتماع بشری است.

باید دقت نمود که طبق روی کرد طباطبایی این سؤال مطرح می‌شود که پس چه ضرورتی بر بیان مکرر آیه با توجه به نقل مفهوم آن در آیات دیگر (ر.ک: اعراف: ۱۸۹) با وجود استعمالات تأکیدی است؟ و اگر پیام خداوند متفاوت است در آیه مذکور چه هدفی دنبال می‌شود؟ جهت پاسخ دقیق باید ابعاد نظریه طباطبایی مورد کنکاش واقع شود. بر این مبنا می‌توان گفت دو نکته دیدگاه طباطبایی را تأیید می‌کند؛ نخست اینکه معنای «أنفس»، ضمیر «کُم» و مرجع ضمیر «إلیها» به ذات انسان برمی‌گردند و «أزواج» بر دو جفت نر و ماده اطلاق می‌شود. دوم متعلق تعلیلی «أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» دلالت بر آرامش جسمی با ارضای میل جنسی - به عنوان پیوند محکم زناشویی - دارد، نه صرفاً آرامش روحی و جسمی، زیرا در ادامه آیه با تأثیر گذاری این نیاز فطری، ابراز محبت در خانواده و اجتماع نیز تحقق می‌یابد.

طبق دیدگاه طباطبایی آرامش جسمی میان زوجین در ثبات خانواده و استحکام جامعه نقش مهمی دارد زیرا مشکلات نهاد خانواده به اعضای آن محدود نمی‌ماند و در نهایت جامعه با مسائل اساسی نظیر کمی یکپارچگی میان اعضای خانواده، فزون فساد و مشکلات جسمی و روحی در اثر نبود کانون خانواده و تزلزل پایه‌های اجتماعی کشور روبرو خواهد شد. لذا انسان‌ها باید با ایجاد آرامش از طریق ارضای میل جنسی به دنبال هدفی والاتر یعنی تشکیل خانواده و احساس مسئولیت بیشتر نسبت به اجتماع باشند و از آنجایی که برخی انسان‌ها خود را از این موهبت الهی محروم می‌کنند، لذا شارع بعد از بیان نشانگری تعلیلی تشکیل خانواده به وجود نشانه‌های زیادی در آن برای انسان‌های اندیشمند اشاره می‌کند. لازم به ذکر است که نظریات علامه در آیات دیگر نیز جهت ارائه دیدگاه‌های ایشان مورد مطالعه قرار گرفته شده است که البته جهت ارائه دلایل متقن به برخی آیات نیز اشاره شده است.

۲-۲) نقد و ارزیابی

مطابق توضیح داده شده در این بخش به تحلیل و نقد دیدگاه طباطبایی پرداخته می‌شود. در حله نخست باید متذکر شد طباطبایی و جوادی آملی در مورد ساختار ظاهری آیه نظری نداده‌اند؛ این در حالی است که «مِن» تبعیضیه، تکرار «آیات»، «أَنْ» مصدریه موصوله (دعاس، حمیدان، ۱۴۲۵: ۱۳/۳) برای امتزاج عبارات با «مِن» جاره ابتدای غایت، «أَنْفُسِكُمْ» به جای «مِنْكُمْ»، «إِنَّ»، «ذَلِكَ» و «لَا مَزْحَلَقَهُ»، جهت ابلاغ پیامی مهم‌تر از خلقت زن و مرد - با وجود ذکر آن در آیات دیگر (اعراف: ۱۸۶) - حرف «لَ» در «لَكُمْ» دلالت بر بهره‌مندی از منفعت خاص (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۷۵۴) و ذکر «أَزْوَاجاً» نیز برخلاف دیدگاه طباطبایی در قرآن (ر.ک: بقره: ۲۴۰) و فرهنگ عرب (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۰۸/۲) برای جنس مؤنث نیز آمده است.

در ارتباط با تبیین منطوق خلقت ازواج از آنفُس باید گفت با تغییر نقش «مِن» دو دیدگاه حاصل می‌شود؛ یکی عبارت «مِن» ابتدای غایت که شروع موجود شدن و غایت برای تکامل است و دیگری «مِن» تبعیضیه که ایجاد چیزی از چیز دیگر به عنوان مخلوق متفرع است که از ارزش ذاتی منفعتی آن نیز کاسته می‌شود. (ابن هشام، ۱۳۷۸: ۲۹۷/۳) طبق این گفتار طباطبایی خلقت ازواج از انفس را دالّ آفرینشی مبنی بر جنس وجودی زن و مرد تلقی می‌کند که دارای نقص وجودی هستند و باید با گرایش به سوی طرف مقابل آن را برطرف کنند. این در صورتی است که این نگرش به نیاز پایه‌ای هر جفت برمی‌گردد که در راستای تأکیدات آیه دیدگاهی مبتدی انگاشته می‌شود.

لازم به توضیح است که جوادی آملی برخلاف دیدگاه طباطبایی «مِن أَنْفُسِكُمْ» را «مِن حَقِيقَتِكُمْ» مبنی بر حقیقت یکسان زن و مرد از انسانیت می‌داند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا» (نساء: ۱) به این معنا که برای بقاء نسل از همین نوع مرد سخی را به نام زن آفرید و دستگاه مادری را همانند دستگاه پدر شدن تعبیه کرد (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۴۱۴/۶۴) تا هریک متناسب با نوع خلقت وجودی خود ایفاگر نقش مختص به خود باشند. گفتنی است که نگرش جوادی آملی موجب ارتقای سطح تفسیری آیه جهت رسیدن به تفکری نو قلمداد می‌شود.

مفسران به‌ویژه طباطبایی و جوادی آملی در مورد معنای مستفاد از ترکیب «سَكَنَ» با «إلی» نظری نداده‌اند، این در حالی است که عمده اختلاف نظرها به این قسمت برمی‌گردد. در این راستا می‌توان گفت «سَكَنَ» با «إلی» به معنای آرامش یافتن عاملی توسط عاملی دیگر (اعراف: ۱۸۹؛ روم: ۲۱) و «سَكَنَ» و «لام مفتوحه» به معنای آرامش دادن عاملی به عوامل دیگر است؛ (توبه/ ۱۰۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۴۱۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۱۱/۱۳) بنابراین از نظر لغوی براساس ترکیب مذکور خطاب آیه به یکی از زوجین است، از طرفی باید دقت نمود که اگر آرامش طرفین مد نظر بود، شارع باید جهت پرهیز از مکررات عبارت «لِئَسْكُنَ (بَيْنَهُمْ / مَعَهُمْ) وَ جَعَلَ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» را به کار می‌برد.

قابل ذکر است که از نظر سیاق بیانی لفظی نیز «إلی» دال بر غایت-آرامش روحی- (دسوقی، ۲۰۰۶: ۶۸) و ظرف «عند» بیانگر آرامش جسمی است. (شهبازی، ۱۳۹۶: ۵۶-۶۰) از طرفی مقصود کنایی استعمال واژه «أزواجاً» دال رابطه زناشویی شرعی است که موجب احساس تعلق و آرامش روحی با پذیرش نقش‌ها در برابر سختی‌ها می‌شود، برخلاف ارضای جنسی طرفین که در ارتباط آزاد موجب پیوند محکم طرفین نمی‌شود. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۱۵/۱۸؛ جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۴۱۳/۶۴) از نظر سیاق معنوی نیز نتایج غایی آیه به عنصر اصلی سکینت-عاطفه، محبت و مهربانی- با پذیرش نقش همسری و مادری أرجحیت دارد. (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۴۲۰/۶۴-۴۲۸) براساس توضیحات ارائه شده می‌توان گفت دیدگاه طباطبایی مبنی بر حصر سکون از طریق ارضای جنسی درست ارزیابی نمی‌شود.

طبق ادعای عدم وجود تکرار پیام در دو آیه توسط حکیم علی‌الإطلاق مقایسه تطبیقی ترکیب «زوج»، «سَكَنَ» و «إلی» در سوره اعراف و روم جهت کشف فهم بهتر آیه الزامی است. نخست اینکه در آیه ۱۸۹ اعراف، به خلقت مرد و سپس زن و آرامش یافتن مرد از زن جهت باروری و بقای نسل خبر داده است: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» هرچند که در این آیه نیز نمی‌توان «لِئَسْكُنَ إِلَيْهَا» را فقط به آرامش جسمی تعمیم داد زیرا آمیزش و بقای نسل را جزئی از آرامش مطرح کرده

است. از طرف دیگر در آیه ۲۱ سوره روم با تأکید چندجانبه بر اعطای نعمتی به عنوان نشانه الهی می‌توان گفت آیه مذکور دلالت بر پیامی فراتر از حصر آرامش جسمی دارد (همو).

باید دقت داشت که ترکیب ممزوجی «زوج»، «سکن» و «الی» در آیات ۱۸۹ سوره اعراف و ۲۱ سوره روم به معنای فزونی رغبت (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۳/۲۱) و اهتمام بیشتر (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۶/۴) جهت سوق به بهره‌مندی از چیزی است که از آن می‌توان مقدم شدن مرد در بهره‌مندی از فضیلت خاص زن را استنباط نمود؛ بدین ترتیب که یکی از راه‌های کسب آرامشی عمیق رفتن به سوی زن و تشکیل خانواده و بقای نسل بشری است. از طرف دیگر طبق قاعده نحوی عود ضمیر بر مرجع (متأخر لفظاً و رتبه)، برگرداندن ضمیر «إلیها» به «أزواجاً» ارجحیت دارد و می‌توان گفت ضمیر «ها» به ریشه «أزواجاً» یعنی زوجه بر می‌گردد.

جوادی آملی ذیل آیه ضمن بیان فضیلت خاص زن، تهیه مسکن را بر عهده مرد می‌داند (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۴۱۶/۶۴-۴۲۰) این در حالی است که طبق روابط هم‌نشینی در قرآن، مسکن با «سکن» و حرف جرّ «فی» و «من» آمده است. (ر.ک: طلاق: ۶؛ ابراهیم: ۳۷) از طرفی ممکن است گفته شود در جوامع امروزی زن نیز می‌تواند علاوه بر سکونت - فضیلت خاص خود - عهده‌دار تهیه مسکن نیز باشد؛ ولی در پاسخ باید گفت اولاً با توجه به مراد اصلی شارع بیان تهیه مسکن توسط مرد در کنار سکونت بخشی زن به مرد دقیق ارزیابی نمی‌شود، ثانیاً طبق حکیمانه بودن خلقت و جودیت زن و مرد و تناسب پذیرش نقش‌ها در راستای رسیدن به تکامل و جودیت می‌توان گفت تهیه مسکن در حیطه مسئولیت مرد و آرامش دهی زن در خانواده فضیلت ذاتی او است.

مطابق ارزیابی‌های صورت گرفته می‌توان گفت طباطبایی با وجود اهتمام به معیارهای تفسیری خود در المیزان نسبت به مواردی همچون سازگاری با آغاز و فرجام آیات قرآن، بهره‌گیری از قواعد نحوی و بلاغی، شناخت و استفاده از حروف، تعیین معنا و مفهوم مفردات و واژگان قرآن، تشخیص و تطبیق اشاره و مشارالیه و تشخیص صحیح ضمائر، همسانی و همگونی با ظاهر دیگر آیات قرآن، چگونگی ارتباط آیات قبل و بعد با یکدیگر

و تشخیص لحن و مقام آیات (ر.ک: مروتی، ناصری کریموند، ۱۳۹۱، ۲۵-۳۸) در آیه مذکور اهتمام نداشته است لذا نظریه ایشان از اتقان لازم جهت سوق به پیام اصلی برخوردار نیست.

خلاصه آن که طباطبایی در ارتباط با این فقره از آیه بدون نظر داشت به غرض اصلی سوره، به هم پیوستگی عبارات آیه و تأکیدات مکرر دیدگاهی مقارن با نیازهای فطری ابتدایی انسان ارائه داده است که با ژرف‌اندیشی در سیاق و هدف کلی سوره به‌عنوان استوارترین دلیل دریافت پیام الهی، ارتقای مبنایی تفسیری دیدگاه طباطبایی امری ضروری است؛ از طرفی می‌توان از رهگذر دیدگاه جوادی آملی با نظر داشت کلیت آیه مذکور در راستای تساوی خلقت و تناسب پذیرش مسئولیت زن و مرد طبق جنس وجودی که معطوف به آرامش‌دهی زن و به تبع آن ایجاد مودت و رحمت از طریق تشکیل خانواده و اجتماع بشری است، مخاطب را به تعمق در مورد موضوع مهم معاد در مسیر الوهیت، خالقیت و ربوبیت الهی رهنمون سازد.

۲-۳) ترجمه‌های فارسی معاصر

مترجمان فارسی معاصر در ترجمه این فقره از آیه به سه صورت عمل کرده‌اند. برخی نظیر مشکینی، خرم‌شاهی و فولادوند مخاطب را زن و مرد و آرامش را به‌صورت کلی می‌آورند، برای نمونه خرم‌شاهی می‌گوید: «برای شما از نوع خودتان همسرانی آفرید که با آنان آرام گیرید.» از طرفی موسوی همدانی و ثقفی تهرانی آرامش را منوط به میل جنسی می‌دانند، برای مثال موسوی تهرانی می‌گوید: «برای شما از خود شما همسرانی خلق کرد تا به سوی آنان میل کنید و آرامش گیرید.» برخی دیگر همچون بلاغی، نوبری و خسروی نیز مخاطب آیه را زن و آرامش را در میل جنسی محصور می‌کنند. بلاغی با حصر منفعت برای مردان می‌گوید: «به سود شما (مردان) از نفوس خود شما، زنان را آفرید تا به سوی آنها (میل کنید و) آرام گیرید.» نوبری و خسروی نیز هم‌جنس بودن را دلیل گرایش می‌دانند: «برای شما طایفه مردم از جنس خودتان جفت (زنان) خلق نمود تا به سبب هم‌جنس بودن به آنها تمایل کرده الفت گیرید.»

ماحصل مذاقه در ترجمه‌های فوق بدین شرح است؛ موسوی همدانی، ثقفی تهرانی،

مشکینی، خرم‌شاهی و فولادوند «أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» را تعمیم به زن و مرد می‌دانند. این در حالی است که با تأمل در مفهوم ادامه آیه این روی کرد دقیق به نظر نمی‌رسد و اختصاص معنای عبارت به نوع زن مطابق تراجم بلاغی نویری و خسروی، ظاهراً معنای مناسب‌تری است زیرا بیانگر معنای «أَنْفُسِكُمْ» به «حقیقت واحده‌تان» هستند. از طرفی معنای «أَزْوَاجًا» نیز به دو صورت عام (جفت‌ها، همسران) و خاص (زن) آمده که بنا بر تحلیل صورت گرفته، دیدگاه گروه دوم دقیق‌تر ارزیابی شد. از طرفی با تدقیق نقش حروف در معنادهی افعال، ترجمه «إِلَى» به صورت به (ثقفی تهرانی، فولادوند)، به سبب (نویری)، با (خسروی و خرم‌شاهی)، در (مشکینی) محل اشکال است. در این میان موسوی همدانی و بلاغی با معنای «به‌سوی» نظر بهتری را ارائه داده‌اند.

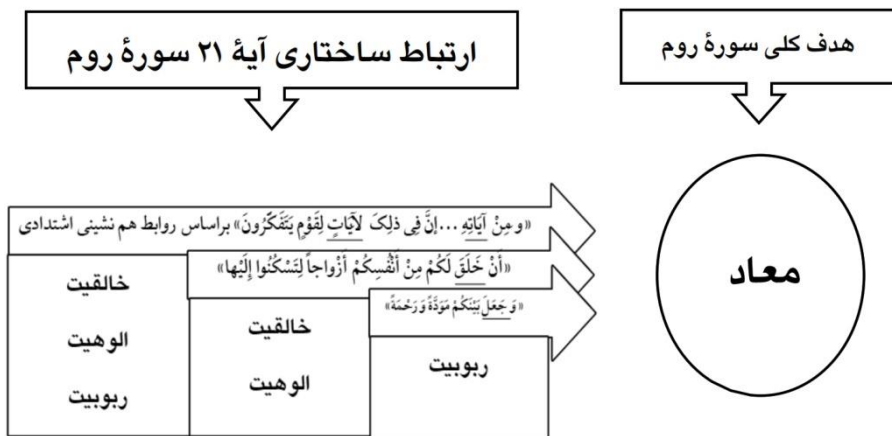
مترجمانی نظیر موسوی همدانی، ثقفی تهرانی و خسروی در راستای برداشت شخصی خود برای «سَكَنَ»، ترجمه‌هایی نظیر میل کنید، خواهان آنها شوید، تمایل کرده الفت گیرید، الفت گیرید و با یکدیگر تمایل و انس و آرامش حاصل نمائید، احساس آرامش کنید، کنار او آرامش یافته و با هم انس گیرید را گفته‌اند که مطابق دیدگاه ارجح دارای اشکالاتی هستند. بنابر آنچه ذکر گردید می‌توان گفت که ترجمه‌های مذکور مطابق با مراد اصلی شارح نیست و معنای پیشنهادی عبارت است از: «که برای شما مردان از حقیقت واحده‌تان همسرانی (زنانی) را خلق کرد تا به‌سوی آنها آرامش یابید».

۳. ارتباط‌دهی مودت و رحمت در منطوق سکینت

با توجه به ساختار ارتباطی آیه عبارت «وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» با «واو عاطفه» جهت تشریح «أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» آمده است. از این رو بررسی مفهوم «خَلَقَ» و «جَعَلَ» در راستای پیام آیه مهم است؛ امری که مفسران بدان اهتمامی نداشته‌اند. خَلَقَ ایجاد ابتدایی شیء از سوی خالق در ساحت تکوین و ناظر به الوهیت و خالقیت (فعل خاص) ولی جَعَلَ ایجاد ابتدایی، همزمان و بعد از خلقت در ساحت تکوین و تشریح و ناظر به ربوبیت الهی (فعل عام) است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱۹۶-۲۹۶) بنابراین می‌توان ادعان نمود یکی از علل ذکر واژه جَعَلَ بعد از خَلَقَ این است که جَعَلَ مقوم هویت ذات و ناظر به علت غایی هدف خلقت است به این معنا که خلقت و سکینت تکوینی

وجودی زن از طریق تصرفات ربوبی الهی موجبات برقراری محبت و تشکیل خانواده و اجتماع بشری را فراهم می‌کند.

یکی از دلایلی که می‌توان بر صحت این نظریه گماشت جابجایی افعال جَعَلَ و خَلَقَ در آیات مختلف است که بنابر هدف شارع مفهوم خاصی القا می‌کنند؛ برای نمونه در آیه «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (طیبات: نحل: ۷۲) صبغه ربوبی الهی (گماشتن زوجیت، بقای نسل و اعطای روزی‌های پاک) و در آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (روم: ۲۱) برقراری مودت و رحمت (علت غایی) را به دنبال خلقت و آرامش‌دهی زن به مرد (علت فاعلی) می‌آورد؛ از این جهت که واژه رحمت به عنوان کنش محبت یک‌طرفه مقوم نظریه سکینت‌بخشی زن به مرد - ناظر به کاربرد جَعَلَ ایجاد‌شده از شیء - است. (همان، ۱۹۶) بنابر آنچه گفته شد می‌توان به همبستگی عبارات آیه در بیان الوهیت، خالقیت و ربوبیت الهی همسوی هدف سوره حکم کرد.



۱-۳) تقریر دیدگاه مفسران

مفسران درباره مفهوم مودت و رحمت در آیه سه دیدگاه ارائه داده‌اند؛ گروهی مودت را کنایه از جماع و رحمت را به معنای فرزند می‌دانند. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷، ۳/۴۷۳) برخی دیگر اعطای وجودی مودت و رحمت را به صورت عام برای همگان از بدو تولد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱/۴۰۶) و عده‌ای پدیداری آن را در زمان خاصی میان زوجین می‌دانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۱۶۷؛ جوادی آملی، ۱۴۰۱، ۶۴/۴۱۲-۴۲۰) با توجه به نظاره اختلاف آرای تفسیری در مورد این بخش از آیه می‌توان گفت بررسی مفهوم مودت و رحمت طبق دیدگاه طباطبایی و جوادی آملی امری ضروری است.

با وجود هم‌بستگی فکری طباطبایی و جوادی آملی در میان مفسران پیرامون پدیداری مودت و رحمت میان زوجین ولی می‌توان گفت که دو مفسر در کاربست مصداقی آن با یکدیگر اختلاف نظر دارند. طباطبایی نسبت این دو را مانند خضوع-محبت در عمل- و خشوع- تأثیر نفسانی ناشی از مشاهده عظمت کبریایی در دل- می‌داند (همان) ولی جوادی آملی مودت را نوعی گرایش طبیعی- غیر از گرایش غریزی نر و ماده- در زوجین و چیزی فراتر از محبت (علمی‌تر، دقیق‌تر و پاک‌تر از محبت) می‌داند که بعد از اطاعت و محبت از اعماق وجود به صورت کلامی و غیر کلامی به طرف مقابل منتقل می‌شود، از طرف دیگر رحمت را امری نفسانی و یک‌جانبه ایثارگرانه می‌داند که در مجموع معتقد است شأن آیه بیانگر چیزی فراتر از گرایش مادی به عنوان نشانه الهی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۸)

بنابر اختلاف روی کرد تفسیری در مورد مفهوم مودت و رحمت ابتدا به بررسی لغوی، سپس همسوی آن نظر ارجح بیان می‌گردد. مودت از ریشه «وَدَدَ» به معنای تمایل به چیزی داشتن، (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۶۴) محبت، (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۱۵۹) دوست داشتن (قرشی، ۱۳۷۴: ۷/۱۹۲) و آرزو کردن (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۸/۹۹) به محبت عمیقی اطلاق می‌شود که تمام وجود فرد را فرا می‌گیرد و نشانه‌های آن در رفتار (غیر کلامی) و گفتار (کلامی) به صورت علاقه و تأثیرپذیری تعاملی در قالب کنش و واکنش نمایان می‌گردد. (زمخشری، ۱۴۰۷، ۳/۴۷۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۶/۱۶۷)

از طرفی رحمت نیز از ریشه «رَحِمَ» به معنای دلسوزی، (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۲۳۰؛ فیومی، بی تا: ۲۲۳) مهربانی، (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۳/۲۲۴) احسان نسبت به شخص محروم (راغب اصفهانی ۱۴۱۶: ۳۴۷) و مغفرت و بخشایش، (فیروزآبادی، ۱۴۲۰: ۱۱۹) امری نفسانی یک جانبه، جهت همیاری انسان محروم و چشم پوشی در زندگی به کار می‌رود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۶۷) مطابق آنچه گفته شد گذشت مهربانانه از لغزش‌ها (رحمت) مکمل مودت، دو اصل اصیل در بهبود کیفیت ارتباطات زندگی زناشویی است که می‌تواند بنیان نظام خانواده را مستحکم کند که با نظر داشت ارتباطدهی معنای لغوی در ساختار آیه به نظر می‌رسد دیدگاه جوادی آملی در مقایسه با دیگر مفسران از اتقان بهتری برخوردار است.

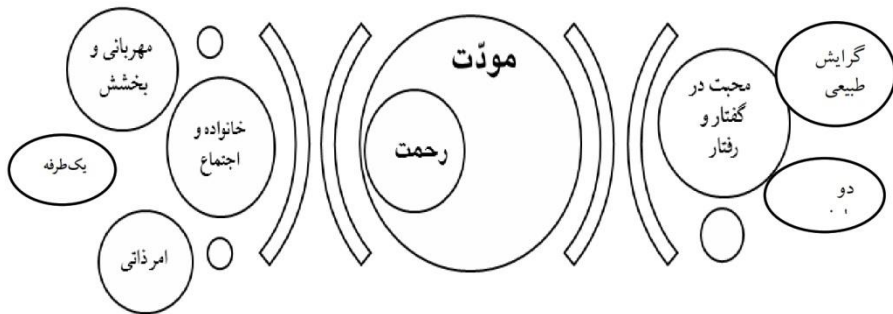
۲-۳) نقد و ارزیابی

در خصوص مفهوم مصداقی عبارت مذکور دو دیدگاه متفاوت میان مفسران وجود دارد که با ذکر کلی نظرات به تحلیل مقایسه‌ای دیدگاه طباطبایی و جوادی آملی پرداخته می‌شود. در دیدگاه نخست گروهی از مفسران در ارتباط با نوع اطلاق خَلَقَ و جَعَلَ در آیه مذکور معتقدند خالق خداوند و جاعل انسان است؛ بدین معنا که کنش فعلی مودت و رحمت به وسیله نوع انسان صورت می‌پذیرد. در این رویکرد براساس قرارداد تکوینی گرایش‌های طبیعی میان زوجین - کشش جنس مرد به زن برای جذب آرامش - و گرایش‌های اخلاقی نظیر مودت (برقراری محبت) و رحمت (آرامش‌دهی زن به مرد جهت رفع محرومیت) - به عنوان عامل ذاتی ابتدایی وجودی زن و مرد - در ازدواج، (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۸/۱۱۶) بدون هیچ‌گونه آمیزش جنسی قبلی (طبرسی، ۱۳۷۷: ۳/۲۶۲) یا آشنایی (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۱/۳۲) حاصل می‌شود.

طباطبایی (در گذشته ۱۴۱۲ق) از صاحب‌نظران این رویکرد تلازم مودت و محبت زوجین در خانواده را علتی جهت برپایی رحمت برای فرزندان در تأمین نیازهای ضروری زندگی و در اجتماع عاملی برای کمک به هم‌نوعان می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۶۷) و جوادی آملی نیز همسوی با نظر طباطبایی آغازگری روابط را از زوجین و سپس آن را تا سطح جوامع بین‌الملل توسعه داده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۳) در دیدگاه دوم نیز

برخی مفسران قائلند خالق و جاعل خداوند است که براساس قرارداد تکوینی و تشریحی (ربوبیت الهی) فضل خود را برای زن و شوهر یا نوع انسان گسترانیده است که براساس این مودت و رحمت را میان نوع انسان برای همکاری و مهربانی جهت رفع محرومیت افراد معرفی می‌کنند. (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۱۰/۱۸۳؛ سید قطب، ۱۴۰۸: ۵/۲۷۶۳)

مطابق توضیحات ارائه شده با در نظر گرفتن مفاد کلی آیه در جهت الوهیت، خالقیت و ربوبیت الهی می‌توان گفت نسبت جاعل بودن به غیر خداوند، دیدگاهی ناهمگون با کل آیه است و دیدگاه دوم بهتر ارزیابی می‌شود. از طرفی رویکرد طباطبایی و جوادی آملی با تعمیم مصداقی ضمیر «کم» به زوجین، اعضای خانواده و اجتماع بشری مؤید دیدگاه دوم است ولی قائلیت آنها به جاعل بودن انسان به دلیل عدم تسلط بر ساختار تفهیمی ارتباطی آیه محل اشکال است. براساس تحلیل رویکردهای مذکور می‌توان گفت نسبت «مودت» - ظهور کلامی و عملی محبت طرفین (دوستی، پیوند و ایجاد الفت) - و «رحمت» - تأثیر نفسانی یک طرفه (همدلی میان اعضای خانواده و اجتماع) - رابطه عموم و خصوص مطلق است که با پذیرش نظریه آرامش‌دهی زن به مرد می‌توان تأثیر این کنش را در واکنش‌های خانواده و اجتماع بسیار مؤثر دانست.



۳-۳ ترجمه‌های فارسی معاصر

مترجمان در بیان این بخش از آیه ترجمه‌هایی کاملاً متمایز از یکدیگر ارائه کرده‌اند که این مسأله ضرورت ارائه ترجمه صحیح را دوچندان می‌کند. در این راستا مترجمان جعل را به صورت قرارداد (موسوی همدانی، ثقفی تهرانی، نوبری و خسروی)، نهاد (مشکینی، فولادوند)، افکند (خرم‌شاهی)، به وجود آورد (بلاغی) آورده‌اند، این در حالی

است که انتصاب هر کدام از این معانی در زبان عربی مشتمل بر مفهومی خاص است. در ارتباط با مرجع ضمیر «گم» نیز موسوی همدانی، ثقفی تهرانی، خرم‌شاهی و فولادوند آن را به صورت عام (زن و مرد)؛ بلاغی، نوبری و خسروی آن را معطوف به زن و شوهر و مشکینی نیز به صورت زوجین یا افراد انسانی ترجمه کرده‌اند.

مترجمان در خصوص معنای مودت و رحمت نیز معانی متفاوتی نظیر مودت و رحمت (موسوی همدانی)، دوستی و مهربانی (ثقفی تهرانی، خرم‌شاهی و بلاغی)، علاقه دوستی و مهر باطنی (مشکینی)، دوستی و رحمت (فولادوند)، محبت و رحمت (نوبری)، محبت و مهربانی (خسروی) گفته‌اند. از سویی نوبری و خسروی نیز قائلند خداوند مودت و رحمت را بدون آشنایی و مقاربت بین زوجین قرار داده است. با توجه به تشتت ترجمه‌ها می‌توان گفت مترجمان در این بخش نیز ترجمه دقیقی ارائه نکرده‌اند. بنابراین با نظر داشت القای مفهوم خاص کلمات، ترجمه تفسیری پیشنهادی چنین است: «و میان شما (زوجین و نسلتان) دوستی (محبت عمیق دو طرفه کلامی و غیر کلامی برای گرایش طبیعی و پیوند و ایجاد اُلفت جهت ازدواج و تشکیل خانواده) و مهربانی (مهر ذاتی انسانی یک طرفه جهت همدلی با یکدیگر در خانواده و اجتماع) قرار داد.»

نتیجه‌گیری

یکی از راه‌های اصلی کشف مراد حقیقی شارع، تحلیل ساختار ارتباطی آیه در راستای ساختار هندسی سوره است که در این تحقیق نوع ارتباط مفاد اصلی آیه بیست و یک سوره روم با طرح محورهای سه‌گانه بیان شد. در محور نخست علی‌رغم اهمیت مفهوم واژه آیات مفسران و مترجمان بدان اهمیتی نداشته‌اند به گونه‌ای که طباطبایی معنای آیه را نشانه الهی و جوادی آملی نیز با نگاهی گذرا جهان هستی را آیت حقانیت توحید می‌داند. بر این اساس پژوهش حاضر با بررسی ساختاری کارکرد برون‌آیه‌ای (معناشناسی) و درونی (مدل یا کوبسن) واژه آیات منتج به همسوگرایی هدف غایی آیه (نشانه توحیدی) در راستای هدف اصلی سوره (معاد) شد که این مسئله با تشریح محور دوم و سوم نمایان‌تر گردید.

در راستای کشف مفهوم ساختاری واژه آیات در ابتدا و انتهای آیه به عنوان مقدمه و نتیجه می‌توان گفت تحلیل عبارات میانی آیه به عنوان مفاد اصلی از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. به عبارتی در محور دوم طباطبایی دیدگاهی مقارن با نیازهای فطری ابتدایی انسان - آرامش جسمی با ارضای میل جنسی زن و مرد - ارائه داده است و جوادی آملی نیز با طرح تساوی خلقت زن و مرد به حکیمانه بودن فعل خداوند در راستای تفاوت مسئولیت‌ها به اهمیت فضیلت خاص زن در آرامش‌دهی به مرد اشاره می‌کند. با تدقیق مجموع ارتباط مفهومی آیه می‌توان گفت نشانگری فضیلت تکوینی توحیدی سکینت‌بخشی زن به مرد یکی از راه‌های رسیدن به خداوند است که به جریان همیشگی کسب کنش (آرامش روحی به‌ویژه از جنس زن) و ایجاد واکنش‌هایی (مودت و رحمت) در خانواده و اجتماع اشاره می‌کند.

در محور سوم معنای مستفاد طباطبایی و جوادی آملی در مورد مودت و رحمت نیز با یکدیگر متفاوت است. طباطبایی مودت را محبت عملی و رحمت را تأثیر نفسانی می‌داند ولی جوادی آملی مفاد مودت را چیزی فراتر از محبت - کلامی و غیر کلامی - و رحمت را امری نفسانی و یک‌جانبه‌ایثار‌گراانه تلقی می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت با پذیرش نظریه آرامش‌دهی روحی زن به مرد و تأثیر این کنش در بروز واکنش‌هایی در خانواده و

اجتماع نسبت مودت- ظهور کلامی و عملی محبت طرفین (دوستی، پیوند و ایجاد اُلفت) - و «رحمت» - تأثر نفسانی یک طرفه (همدلی میان اعضای خانواده و اجتماع) - به عنوان رابطه عموم و خصوص مطلق ارزیابی می‌شود.

با توجه به ارزیابی‌های صورت گرفته می‌توان گفت مترجمان در ترجمه برخی عبارات آیه نامناسب عمل کرده‌اند، بدین ترتیب نمی‌توان ترجمه متقنی معرفی کرد. ترجمه پیشنهادی آیه عبارت است از: «و از جمله نشانه‌های خداوند خلقت زن برای شما مردان از حقیقت واحده خودتان است تا به سوی آن‌ها آرامش یابید و میان شما دوستی و مهربانی قرار داد؛ قطعاً در آن، نشانه‌هایی برای متفکران است.» از طرفی مطابق دلایل مکتسبه پژوهش می‌توان گفت در عصر حاضر با توجه به یکسان‌انگاری ایفای نقش‌های زن و مرد در خانواده و اجتماع، ارائه منطوق صحیح کلام الهی در راستای برجسته‌سازی نقش آفرینی زن جهت کاربست تعالی بخش آن در تحکیم و بالندگی نظام خانواده و به تبع آن کاهش آسیب‌های اجتماعی در جوامع مختلف از اهمیت بسیاری برخوردار است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم، اصل عربی؛ نیز، ترجمه فارسی بهاء‌الدین خرم‌شاهی، عبدالحججه بلاغی، عبدالمجید صادق نوبری، علی مشکینی اردبیلی، محمد ثقفی تهرانی، محمدباقر موسوی همدانی، محمد مهدی فولادوند.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق) *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳. ابن عاشور، محمدطاهر، (۱۴۲۰-۱۴۲۱ق) *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۴۱۵ق) *معجم مقاییس اللغه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن منظور، ابوالفضل، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق) *لسان العرب*، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۶. ابن هشام، عبدالله بن یوسف، (۱۳۷۸) *مغنی الادیب*، قم، نهاوندی.
۷. احمدی، بابک، (۱۳۹۴) *از نشانه‌های تصویری تا متن*، تهران، مرکز.
۸. جفری، آرتور، (۱۳۷۲) *واژه‌های دخیل در قرآن مجید*، به کوشش فریدون بدره‌ای، تهران، توس.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸) *زن در آینه جلال و جمال*، قم، اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، (۱۴۰۱) *تسنیم*، قم، نشر اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳) *خانواده متعادل و حقوق آن*، قم، اسراء.
۱۲. چندلر، دانیل، (۱۳۸۷) *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران، سوره مهر.
۱۳. حمیدی، شیما، قائمی‌نیا، علیرضا، رضایی اصفهانی، محمدعلی، (بهار ۱۴۰۲) «تحلیل نشانه‌شناسی مفهوم «آیه» در قرآن با کاربری مدل ارتباطی یا کوبسن»، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، شماره ۵۲.
۱۴. خامه‌گر، محمد، (۱۳۸۶) *ساختار هندسی سوره‌های قرآن*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

۱۵. خلیل بن احمد، (۱۴۰۹-۱۴۱۰ق) العین، قم، مؤسسه دارالهجره.
۱۶. دسوقی، ابراهیم، (۲۰۰۶م) المجال الدلالی للفعل و معنی حرف الجر، قاهره، دار غریب.
۱۷. دعاس، أحمد عبید، حمیدان، أحمد محمد، (۱۴۲۵ق) إعراب القرآن الکریم، دمشق، دار المنیر و دار الفارابی.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ق) مفردات الفاظ قرآن، دمشق، دار القلم.
۱۹. زمخشری، محمود، (۱۴۱۴-۱۴۰۷ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی.
۲۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴ق) الدر المنثور، قم، کتابخانه مرعی.
۲۱. شهبازی، اصغر، (تابستان ۱۳۹۸) «زیباشناسی حروف جاره در آیات قرآن کریم از نگاه زمخشری»، معارف قرآنی، سال دهم، شماره ۳۷.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد، (۱۳۶۵) الفرقان، قم، فرهنگ اسلامی.
۲۳. صفوی، کوروش، (۱۳۹۴) آشنایی با نشانه‌شناسی ادبیات، تهران، علمی.
۲۴. عبدالباقی، محمد فؤاد، (۱۳۶۴ق) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، قاهره، دارالکتب المصریه.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷-۱۳۷۸) جوامع الجامع، قم، حوزه علمیه قم.
۲۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵) مجمع البحرین، تهران، المکتبه المرتضویه.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق) التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق) من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعه و النشر و التوزیع.
۳۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۲۰ق) القاموس المحیط، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۱. فیض کاشانی، محسن، (۱۴۱۵ق) الصافی، به کوشش حسین اعلمی، تهران، انتشارات الصدر.

۳۲. فیومی، احمد بن محمد، (بی تا) مصباح المنیر، بی جا، بی نا.
۳۳. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۴) / حسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت.
۳۴. قطب، سید، (۱۴۰۸ق) فی ظلال القرآن، بیروت، دارالمشرق.
۳۵. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸) کنز الدقائق، تهران، مؤسسه الطبع و النشر.
۳۶. کمالی، علی، (۱۳۷۳) «ترجمه قرآن و پیش نیازهای آن»، بینات، سال اول، شماره ۲.
۳۷. مروتی، سهراب، ناصری کریموند، امان الله، «معیارهای علامه طباطبایی در بررسی و نقد
۳۸. دیدگاه‌های مفسران در تفسیر المیزان»، (زمستان ۱۳۹۱) مشکوٰه، شماره ۱۱۷.
۳۹. مشکور، محمدجواد، (۱۳۵۷) فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۴۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰) التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، نشر الکتاب.
۴۱. میدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱) کشف الأسرار و عدۀ الأبرار، تهران، امیرکبیر.
۴۲. نوری افشان، مهدی، فتوت احمدی، حامد، (پاییز ۱۴۰۱) «تأملی در سبک زندگی توحیدی بر پایه معنانشناسی واژه «آیه» در قرآن کریم»، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، شماره ۳.
۴۳. واعظزاده خراسانی، محمد، المعجم فی فقه لغه القرآن، مشهد، مؤسسه الطبع التابعة
۴۴. للاستانه الرضویة المقدسة، (۱۳۸۰).

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۲۶-۲۰۳

جستاری در مبانی اندیشه‌ای مقابله با نفوذ فکری دشمن

علیرضا معاف^۱

سید کاظم طباطبایی^۲

شهریار زرشناس^۳

چکیده

اصلی‌ترین راهبرد دشمن برای نفوذ، تأثیرگذاری بر روی «اندیشه‌های مردم» است تا با همراه کردن آنان، به هدف خود که «براندازی نظام اسلامی» است دست یابند، از این رو باید گفت اصلی‌ترین راهبرد جبهه حق برای مقابله با نفوذ دشمن نیز باید «تبیین» معارف الهی و انقلابی برای تأثیرگذاری بر اندیشه‌های مردم و هدایت و جهت دهی آنان در مسیر حق باشد. البته تبیین مؤثر الزاماتی دارد که مهمترین آنها عبارتند از: «بلاغت رسانه‌ای و هنری»، «بهره‌گیری از ظرفیت مؤمنان انقلابی» و «کار تشکیلاتی منسجم». در این پژوهش که با روش تحلیلی-توصیفی انجام شده است، کوشیده شده است با استناد به آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت (ع)، اولاً ضرورت و اهمیت مسئله «تبیین» تشریح گردد و سپس «متعلقات تبیین» و «متولیان تبیین» و «الزامات تبیین مؤثر» مورد بررسی قرار گیرند.

واژگان کلیدی

نفوذ، نفوذ فکری، تبیین، اسلام انقلابی، قرآن کریم.

۱. دانشجوی دکتری علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.

Email: Alireza.moaf@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: tabakazem@gmail.com

۳. عضو هیئت علمی دانشگاه سوره، تهران، ایران.

Email: shahriar.zarshenas@gmail.com

پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۰

طرح مسأله

«نفوذ» در زبان فارسی، به معنای فرورفتن در چیزی (هدف)، (دهخدا، ۱۳۷۳: ۲۰۲۰/۱۳ و معین، ۱۳۸۶: ۴/۴۷۷۸) تأثیر گذاشتن بر کسی، راه یافتن پنهانی در گروهی یا جایی به منظور هدفی است. (عمید، ۱۳۷۵: ۲/۱۸۲۱) همچنین در عربی نیز «نفوذ» به معنای «داخل شدن» و «رخنه کردن در چیزی» است. «راغب» در «مفردات الفاظ القرآن» در تعریف این ماده می‌گوید: «نفذ السهم»، گذشتن تیر از هدف است، و «ثقب المثقب فی الخشب»، زمانی گفته می‌شود که مته چوب را سوراخ کند و از آن طرف بیرون بیاید، و «نَفَذَ فُلَانٌ فِی الْأَمْرِ» یعنی دستور را اجرا ساخت، و «نفاذ» و «نفوذ» نیز دو مصدر این ریشه هستند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۸۱۷). مشتقات ماده‌ی «نفوذ» در یک آیه شریفه قرآن به کار رفته است:

«يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَتَفَادُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُدُوا لَا تَتَفَادُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ».

«أقطار» در این آیه شریفه، جمع «قطر» و به معنای «نواحی» است و «نفوذ» نیز به معنی «شکافتن» و «گذشتن از جوانب آسمان‌ها» می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/۱۴۸). اما «نفوذ» در اصطلاح، معنایی «سیاسی» دارد که یک سوی آن، «دشمن» است و سمت دیگر آن، «حکومت اسلامی»؛ در واقع «نفوذ» یعنی ورود مخفیانه دشمن به ارکان حکومت اسلامی و جامعه اسلامی، با هدف «تضعیف» و نهایتاً «براندازی» آن. به عبارت دیگر، «نفوذی» کسی است که با دورویی و پنهان کاری، در داخل نظام اسلامی و با هدف ضربه زدن به نظام اسلامی و تغییر ماهیت آن، از سوی دشمنان نظام اسلامی به کار گرفته می‌شود. نفوذ دشمن برای سه گروه کلی «مردم»، «خواص و نخبگان» و «کارگزاران»، در عرصه‌های مختلف اجتماعی و حکمرانی درون نظام اسلامی برنامه‌ریزی شده است: «نفوذ فکری»، «نفوذ فرهنگی»، «نفوذ اقتصادی»، «نفوذ سیاسی» و «نفوذ امنیتی».

اما گسترده‌ترین حوزه نفوذ دشمن، نفوذ در دستگاه محاسباتی و فکری «کارگزاران»، «خواص و نخبگان» و «عامه مردم» است؛ و این، مهمترین و ریشه‌ای‌ترین نوع نفوذ دشمن نیز

هست؛ چراکه اگر این نوع از نفوذ دشمن به نتیجه برسد، آنگاه راه برای اعمال انواع دیگر نفوذ (فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و امنیتی) بسیار هموار خواهد شد. آیات متعدّد قرآن کریم، گواه این مطلب است که شیطان همواره در پی نفوذ در دستگاه ادراکی و محاسباتی انسان هاست. علامه طباطبایی (رحمة الله علیه) در این باره می‌فرماید: «میدان عمل شیطان، «ادراک انسانی» و ابزار کار او «عواطف و احساسات بشری» است؛ و به شهادت آیه «الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ» (ناس: ۵)، «اوهم کاذب» و «افکار باطل» را «شیطان» در نفس انسان القا می‌کند ... شیطان تنها می‌تواند چیزهایی را که مربوط به زندگی مادی دنیا است «زینت» داده و به این وسیله در «ادراک» انسان تصرف نموده، «باطل» را به «لباس حق» در آورد، و کاری کند که ارتباط انسان به امور دنیوی تنها به وجهه باطل آن امور باشد.» (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۴۱-۴۰). بنابراین، اصلی‌ترین کار «شیطان» و دشمنان شیطانی و دستگاه حاکمه و نظامات سیاسی شیطانی، تصرف در «ادراک» انسان هاست. به فرموده قرآن کریم یکی از اقدامات شیطانی فرعون برای مطیع کردن مردم، «سبک‌مغز کردن» آنها بود. قرآن کریم در چندین مورد به مغالطات فرعون برای باوراندن بطلان حقایق موسی (ع) و اثبات حقایق خود به قومش اشاره فرموده است.^۱ در یک مورد، پس از بیان برخی مغالطات فرعون می‌فرماید: «فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ؛ فرعون قومش را خفیف‌العقل یافت و آنها نیز از او اطاعت کردند؛ چراکه آنان قوم فاسقی بودند.» (زخرف: ۵۴). علامه طباطبایی در معنای این آیه شریفه می‌فرماید: «یعنی فرعون با این سخنان عقول قوم خود را دزدید و فریشان داد.» (همان: ۱۸ / ۱۱۱). در تأیید این معنا باید گفت امیرالمؤمنین (ع) نیز در نهج‌البلاغه می‌فرماید یکی از کارهای «شیطان» این است که از طریق «صاحبان نفوذ و گروه‌های مرجع متکبر جامعه»، در ادراک مردم نفوذ کرده و عقول آنها را می‌دزدد: «وَهُمْ أَسَاسُ الْفُسُوقِ وَ أَحْلَاسُ الْعُقُوقِ اتَّخَذَهُمْ إِبْلِيسَ مَطَايَا صَلَالٍ وَ جُنْدًا بِهِمْ يَصُولُ عَلَى النَّاسِ وَ تَرَاجِمَةً يَنْطِقُ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ / سَتَرَاتِقًا لِعُقُولِكُمْ وَ دُخُولًا فِي عُيُونِكُمْ وَ نَفْثًا فِي أَسْمَاعِكُمْ؛ آنها اساس گناهانند و همدم نافرمانی‌ها؛ ابلیس آنان را مرکب‌های راهوار گمراهی قرار داده، و سپاهی که بوسیله آنها بر مردم غلبه یابد انتخاب کرده، و آنها را به عنوان سخنگوی خود برای دزدیدن عقلهایتان، داخل شدن

در چشم‌ها و دمیدن در گوش‌هایتان برگزیده است.» (شریف رضی، ۱۴۱۴: خطبه ۱۹۲). حضرت همچنین درباره نفوذ آرام شیطان در دستگاه ادراکی انسان‌ها می‌فرماید: «فَبَاضَ وَ فَرَّخَ فِي صُدُورِهِمْ وَ دَبَّ وَ دَرَجَ فِي حُجُورِهِمْ؛ شیطان در سینه‌های آنها تخم‌گذاری کرد، سپس آن را مبدل به جوجه نمود و به تدریج در خرده‌های آنان نفوذ کرد.» (همان: خطبه ۷)

امام سجاده (ع) در «صحیفه سجاده» یکی از کارهای شیطان را «ضعیف نمودن یقین» در انسان می‌شمرد:

«قَدْ مَلَكَ الشَّيْطَانُ عِنَانِي فِي سُوءِ الظَّنِّ وَ ضَعْفِ اليَقِينِ؛ (خدایا) شیطان عنانم را به دست گرفته و مرا به وادی بدگمانی و ضعف یقین می‌کشاند.» (الإمام علی بن الحسین (علیه السلام)، ۱۳۷۶: ۱۵۲، دعاء ۳۰؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۱/ ۱۹۱؛ کفعمی، ۱۴۰۵: ۵۷). حضرت همچنین در «مناجات المطیعین»، همین «ضعف یقین» و «ایجاد شک و تردید» را زمینه‌ساز شکل‌گیری فتنه‌ها می‌داند: «فَإِنَّ الشُّكُوكَ وَ الظُّنُونَ لَوَاقِحُ الفِتَنِ؛ همانا شک‌ها و گمان‌ها، بارورکننده فتنه‌ها هستند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۷/۹۱). بنابراین هدف اصلی دشمن از نفوذ در دستگاه محاسباتی انسانها، «ایجاد تردید و شک در باورهای یقینی» و در نتیجه‌ی آن، «از بین رفتن عزم راسخ» مردم و خواص است. چراکه لازمه «عزم عملی» بر خورداری از «جزم علمی» است. در این میان، تصمیم‌گیران (مسئولان) و تصمیم‌سازان (نخبگان) جامعه از اهمیت بیشتری برخوردارند. چراکه اگر دستگاه ادراکی و محاسباتی این دو طبقه، مورد نفوذ دشمن قرار گیرند، دستگاه فکری عامه مردم و سبک زندگی آنان، خود به خود تغییر خواهد کرد. در پژوهش‌های معاصر انجام شده پیرامون مسئله «تبیین»، عمدتاً به واژه‌شناسی و ضرورت انجام تبیین اکتفا شده است و مسئله چگونگی «تبیین مؤثر» و استفاده از ابزار «هنر» و دیگر الزامات برای سرعت بخشی و عمق بخشی و اثربخشی تبیین، مغفول واقع شده است. در این پژوهش تلاش شده است ضمن بیان ضرورت انجام وظیفه «تبیین» برای مقابله با نفوذ فکری دشمن، در یک صورت بندی جدید، «متعلقات تبیین»، «متولیان تبیین» و «الزامات تبیین مؤثر» مورد بررسی قرآنی و روایی قرار گیرند و با نگاهی نو به آیات قرآن کریم، نقش و اهمیت «هنر» برای تبیین مؤثر مورد واکاوی قرار گرفته است.

تبیین؛ تنها راه مقابله با نفوذ فکری دشمن

همانگونه که اصلی ترین راهبرد دشمن برای نفوذ، تأثیر گذاری بر روی «اندیشه‌های مردم» است تا با همراه کردن آنان، به هدف خود که «براندازی نظام اسلامی» است دست یابند، در نقطه مقابل، اصلی ترین راهبرد جبهه حق برای مقابله با نفوذ دشمن، باید تبیین معارف الهی و انقلابی برای تأثیر گذاری بر اندیشه‌های مردم و هدایت و جهت دهی آنان باشد.

خداوند در آیات متعددی از قرآن کریم، از عالمان و اندیشمندی که از وظیفه «تبیین» شانه خالی کرده و حقایق را از مردم کتمان می نمایند به شدت انتقاد کرده است. به عنوان نمونه، در یک آیه شریفه، عالمان و اندیشمندان مسلط به مبانی دینی را متعهد به انجام این کار می داند:

«وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَ اشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ؛ و (بخاطر بیاورید) هنگامی را که خداوند از کسانی که به آنان کتاب آسمانی داده شده، پیمان گرفت که حتماً آن را برای مردم آشکار سازید و کتمان نکنید، اما آنان آن را پشت سر افکندند، و به بهای کمی مبادله کردند، چه بد متاعی خریدند؟» (آل عمران: ۱۸۷)

و در آیه‌ای دیگر، به ترفند آنان برای «کتمان حق» اشاره می نماید که همان، «آمیختن حق و باطل» است:

«يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ؛ ای اهل کتاب! چرا حق را با باطل (می آمیزید و) مشته می کنید (تا دیگران نفهمند و گمراه شوند)، و حقیقت را پوشیده می دارید در حالی که می دانید؟!» (آل عمران: ۷۱)

همچنین خداوند در آیه دیگری، بر اندیشمندی که به وقت دفاع از حق، آن را کتمان می نمایند، لعنت می فرستد:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَ الْهُدَى مِنْ بَيْنَاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ؛ کسانی که دلائل روشن و وسیله هدایتی را که نازل کرده ایم، بعد از آنکه در کتاب برای مردم بیان ساختیم کتمان می کنند، خدا آنها را لعنت می کند و

همه لعن کنندگان نیز آنها را لعن می‌نمایند.» (بقره: ۱۵۹)

و در آیات دیگری با شدیدترین الفاظ آنان را تهدید می‌نماید:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُرَكِّبُهُمْ وَلَا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ؛ کسانی که کتمان می‌کنند آنچه را خدا از کتاب نازل کرده، و آن را به بهای کمی می‌فروشند، آنها جز آتش چیزی نمی‌خورند (و هدایا و اموالی که از این رهگذر به دست می‌آورند در حقیقت آتش سوزانی است) و خداوند روز قیامت با آنها سخن نمی‌گوید، و آنها را پاکیزه نمی‌کند، و برای آنها عذاب دردناکی است.» (بقره: ۱۷۴)

این همه نشان می‌دهد تبیین کتاب خدا و اسلام ناب در برابر جریان‌ات انحرافی و نفوذی دشمن، که درصدد ارائه اسلام التقاطی در جامعه هستند، اهمیت فوق العاده‌ای دارد؛ این مهم، در درجه اول وظیفه اندیشمندان انقلابی و راسخ در علم و در مراحل بعد، وظیفه کسانی است که به هرنسبتی از اندیشه اسلام ناب بهره برده اند.

اما در این باره باید به چند سؤال پاسخ داد. اولاً متعلق این «تبیین» چیست و چه چیزهایی باید برای مردم «تبیین» شود؟ ثانیاً وظیفه تبیین برعهده چه کسانی است؟ و ثالثاً تبیین اثرگذار دارای چه ویژگی‌هایی است؟ این‌ها پرسش‌هایی هستند که در ادامه به هریک از آنها پاسخ خواهیم داد.

۱- متعلقات «تبیین»

ابتدا باید به این سؤال پاسخ داد که در مواجهه با شبهه‌افکنی فکری جریان‌های فکری نفوذی، چه چیزهایی باید برای مردم تبیین شود و به چه سؤالاتی در ذهن مردم باید پاسخ داده شود؟ به همین منظور، در ادامه «متعلقات تبیین» را بیان خواهیم نمود.

۱-۱- تبیین گفتمان «اسلام انقلابی» در برابر «اسلام غیرانقلابی»

یکی از موضوعات کلان و راهبردی که خداوند در قرآن کریم و همچنین اهل بیت (ع) برای مردم تبیین نموده‌اند تا در برابر «اسلام التقاطی» که جریان‌های نفوذی ترویج می‌کنند بیمه شوند، «گفتمان اسلام انقلابی» است.

اگر ابعاد مختلف و شاخصه‌های این دو نوع از اسلام به «شیوایی» و «رسایی» و با «جذاییت‌های هنری» برای مردم تبیین شود، آنگاه مردم بطور طبیعی، از اسلام التقاطی جریان های نفوذی رویگردان و به اسلام انقلابی که با «فطرت» آنان هماهنگ است، گرایش پیدا خواهند کرد.

۲-۱- پاسخ به شبهات اعتقادی و سیاسی جریان های فکری نفوذی

موضوع دیگری که باید برای مقابله نرم با جریان نفاق برای مردم تبیین شود، پاسخ به شبهات اعتقادی و سیاسی آنان است. چراکه یکی از اقدامات نرم منافقان و نفوذی ها برای تأثیرگذاری در ذهن مردم، شبهه افکنی، تحریف متون مقدّس (قرآن و روایات) و تفسیر به رأی آنهاست. این اقدامات جریان نفاق و نفوذ، حتی اگر صرفاً برای حاشیه‌سازی و به غفلت انداختن مردم از مسائل اصلی صورت گیرد، نباید بی‌پاسخ بماند. قرآن کریم، خود در آیات متعددی، گاه به تفصیل و گاه به اجمال، به شبهه افکنی آنان پاسخ داده است.

۳-۱- تبیین آرمان‌ها و اهداف بلند حکومت اسلامی

یکی از موضوعاتی که تبیین آن، در اندیشه و انگیزه منافقان و نفوذی ها تأثیرگذار است، آرمان‌ها و اهداف بلندمدت حکومت اسلامی است. تأکید بر موضوعاتی همچون جهان‌شمولی اسلام و محدود نکردن آن به مرزهای جغرافیایی، لزوم صدور اسلام و انقلاب اسلامی به همه جهان، لزوم ایجاد تمدن اسلامی، ترسیم و تبیین حکومت مهدوی و مسائلی از این قبیل، همگی موجب می‌شود تا منافقان کار حکومت اسلامی را جدی فرض کرده و آن را در راه رسیدن به آرمان‌هایش مصمم بدانند.

خداوند متعال در سوره مبارکه نور، پس از بیان ویژگی‌ها و توطئه‌های جریان نفاق، جامعه و حکومت آرمانی را به مؤمنان وعده می‌دهد که در سایه آن، همه مردم در آرامش و امنیت، زندگی توحیدی خواهند داشت:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَ لِيُعَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ؛ خداوند به کسانی

که از شما ایمان آورده‌اند و اعمال صالح انجام داده‌اند وعده می‌دهد که آنها را قطعاً خلیفه روی زمین خواهد کرد، همانگونه که پیشینیان را خلافت روی زمین بخشید. و دین و آئینی را که برای آنها پسندیده پا بر جا و ریشه‌دار خواهد ساخت و خوف و ترس آنها را به امنیت و آرامش مبدل می‌کند، آن چنان که تنها مرا می‌پرستند و چیزی را برای من شریک نخواهند ساخت. و کسانی که بعد از آن کافر شوند فاسقند.» (نور: ۵۵)

جهان شمولی اسلام انقلابی در سوره‌های دیگری از قرآن کریم نیز مورد تأکید قرار گرفته است؛ سوره‌هایی که در همه آنان، موضوع نفاق یا بیمار دلی از موضوعات اصلی مورد بحث در آنان است:

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينَ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ؛ او کسی است که رسولش را با هدایت و آئین حق فرستاد تا او را بر همه آئین‌ها غالب گرداند هر چند مشرکان کراهت داشته باشند.» (توبه: ۳۳؛ صف: ۹ و با اندکی اختلاف، فتح: ۲۸)

در جنگ احزاب، منافقان ضمن تلاش مداوم برای ایجاد و گسترش یأس در میان مسلمانان، رسول خدا(ص) و مؤمنان را تمسخر می‌کردند که آنها چگونه می‌توانند چنین سپاه عظیمی از دشمن را شکست دهند. در مقابل، پیامبر اکرم(ص) با امیدوار کردن مسلمانان، به آنان وعده گشایش‌های پس از دوران سختی، وعده فتح مکه، وعده نابودی امپراطوری‌های کسری و قیصر و انفاق گنج‌های آنان در راه خدا را می‌داد. (بیهقی، ۱۴۰۵: ۴۰۲/۳)

منافقانی که به دنبال سرنگونی نظام اسلامی هستند، وقتی سخن از جهانی شدن اسلام و شکل‌گیری تمدن اسلامی را از کسی می‌شنوند که صدق وعده‌هایش را بارها و بارها بعینه مشاهده کرده‌اند، یقیناً در اهدافشان متزلزل خواهند شد.

همچنین این نوع اظهارات از سوی ولی‌خدا، که اهداف بلند نظام اسلامی را ترسیم می‌نماید، خود موجب تزریق روحیه امید در میان مردم خواهد شد و آنان را در مقابل دشمنان به حرکت و تلاش وامیدارد؛ و این راهبرد، دقیقاً در نقطه مقابل راهبرد جریان نفاق است که همواره در حال یأس پراکنی و تضعیف روحیه اعتماد به نفس در مردم هستند.

۲- متوئیان تبیین

تبیین گفتمان، نیازمند شارحانی است که با درک صحیح و جامع از هر دو گفتمان اسلام ناب و اسلام التقاطی، مردم را راهنمایی و معرفت آنان را افزایش دهند. در واقع، وظیفه اصلی گفتمان سازی در جامعه بر عهده این افراد است که همان دانشمندان و نخبگان دینی و انقلابی جامعه هستند. این گروه هستند که می توانند با تبیین صحیح گفتمان اسلام انقلابی، جامعه اسلامی را هدایت و یا با ارائه تفسیر غلط از آن، جامعه را به انحطاط بکشانند. پیامبر اکرم (ص) تأثیر گذاری این گروه را همچون زمامداران جامعه دانسته و می فرماید:

«صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي إِذَا صَلَحَا صَلَحَتْ أُمَّتِي وَإِذَا فَسَدَا فَسَدَتْ أُمَّتِي؛ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! وَمَنْ هُم؟ قَالَ: الْفُقَهَاءُ وَالْأُمَرَاءُ؛ دو گروه از امت من هستند که اگر صالح باشند امت من را اصلاح می کنند و اگر فاسد باشند، امت را فاسد می سازند؛ پرسیده شد: آن دو گروه چه کسانی اند؟ فرمود: دین شناسان و زمامداران.» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ص ۵۰)

اهمیت این افراد به اندازه ای است که قرآن کریم در آیات متعددی، به آنان و تأثیرات شگرفشان در جامعه پرداخته است. (برای نمونه، ر.ک: بقره: ۷۵، ۷۹؛ آل عمران: ۷۱، ۷۸، ۱۸۷؛ اعراف: ۱۶۹؛ جمعه: ۵)

همچنین برخی خطبه های امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه درباره تقسیم بندی عالمان دینی و پرهیز دادن مردم از رجوع به عالمان فاسد، گویای میزان اهمیت این افراد در جامعه است. (ر.ک: شریف رضی، ۱۴۱۴: خطبه های ۸۷ و ۲۱۰)

قرآن کریم شارحان اصلی گفتمان اسلام ناب را در درجه اول پیامبر اکرم (ص) (نحل: ۴۴) و اهل بیت ایشان (نساء: ۵۹)^۲ و در مراتب بعدی، عالمان مهذب می داند که علم به مبانی اسلام در ذهن و دل آنان رسوخ یافته و در آن ثابت قدم مانده اند. این عالمان مهذب و راسخ در علم، نقطه مقابل عالمان بیمار دلی هستند که در جامعه به شبهه پراکنی مشغولند:

«فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ؛ اما آنان که در قلب هایشان انحراف است، به دنبال مشابهات اند، تا فتنه انگیزی کنند (و مردم را

گمراه سازند)، و تفسیر (نادرستی) برای آن می‌طلبند، در حالی که تفسیر آنها را جز خدا و راسخان در علم، نمی‌دانند. (آنان که به دنبال فهم و درک اسرار همه آیات قرآن در پرتو علم و دانش الهی) می‌گویند: ما به همه آن ایمان آوردیم، همه از طرف پروردگار ماست. و جز صاحبان عقل، متذکر نمی‌شوند (و این حقیقت را درک نمی‌کنند).» (آل عمران: ۷)

هر چند اولین مصداق راسخان در علم اهل بیت (ع) هستند، اما این تعبیر را می‌توان بر اندیشمندان دینی مهدّبی نیز تطبیق نمود که بر معارف ناب اسلامی تسلط کامل دارند. (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲ / ۴۳۹)

۳- الزامات تبیین مؤثر

تأثیر گذاری عمیق بر افکار عمومی و خواصّ و نخبگان، مشروط به دارا بودن چند مؤلفه مهم است: «بهره گیری از ظرفیت مؤمنان انقلابی»، «جذابیت رسانه‌ای»، «انسجام تشکیلاتی». پیامبر اکرم (ص) نیز برای گسترش نفوذ اسلام در عالم از این سه مؤلفه بهره برد. در ادامه توضیحاتی پیرامون هریک از این موارد داده خواهد شد.

۳-۱- بهره‌گیری از ظرفیت مؤمنان انقلابی

مؤمنان انقلابی، یاران صادقی هستند که ولیّ خدا در همه عرصه‌های اداره نظام اسلامی، همچون جهاد تبیین، از این ظرفیت استفاده نموده و آنان را به حضور و اثرگذاری تشویق می‌نماید؛ در واقع خداوند ظرفیت مؤمنان انقلابی را در اختیار ولیّ خدا قرار می‌دهد تا او بتواند با کمک آنان اهداف الهی‌اش را در جامعه پیاده نماید:

«هُوَ الَّذِي أُيِّدَكَ بِنَصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ؛ او همان کسی است که تو را با یاری خود و مومنان تقویت نمود.» (انفال: ۶۲)

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ ای پیامبر، خداوند و مؤمنانی که از تو پیروی می‌کنند برای حمایت تو کافی است.» (انفال: ۶۴)

به دلیل اثرگذاری بالای اینگونه افراد است که یکی از برنامه‌های اصلی جریان نفاق، سست کردن این عناصر در دفاع از نظام اسلامی است:

«هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُوا؛ آنها (منافقان) کسانی

هستند که می‌گویند: به افرادی که نزد رسول خدا هستند انفاق نکنید تا (از اطراف او) پراکنده شوند.» (منافقون: ۷)

به نظر می‌رسد تعبیر «مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ» در این آیه شریفه، بر همین مؤمنان انقلابی وفادار و صادق منطبق است که جریان نفاق با هدف کاستن از میزان وفاداری‌شان نسبت به ولیّ خدا، برای آنان مشکلات معیشتی ایجاد می‌نماید.

با این توضیحات معلوم می‌شود که یکی از مهمترین اقدامات نظام اسلامی برای مقابله با جریان نفاق، باید توجه ویژه به تربیت و حفظ و ارتقاء عناصر مؤمن و انقلابی باشد که حاضرند برای رسیدن به آرمان‌های الهی از جان و مال خود نیز بگذرند.

اصولاً یک نظام سیاسی زمانی می‌تواند به موفقیت قطعی خود امیدوار باشد که هم تعداد و هم کیفیت اینگونه افراد وفادار با انگیزه خود را افزایش دهد.

همچنین تربیت عناصر مؤمن و انقلابی و حفظ آنان در دایره انقلاب و استفاده از ظرفیت آنان در مقابله با جریان نفاق، زمانی میسر است که نظام اسلامی، برنامه‌های ویژه‌ای برای این گروه، در سه حوزه طراحی نماید و یا حداقل زمینه‌های تحقق آنها را فراهم نماید: «تعمیق معارف اسلامی و انقلابی»، «تحریض به کار مجاهدانه» و «تقویت اخلاص».

۲-۳- جذائیت هنری و رسانه ای

یکی از الزامات بسیار مهم تبیین اثرگذار، عبارت است از: «رسانی» و «شیوایی»؛ اسلام ناب انقلابی باید با شیوایی در بیان و جذائیت‌های هنری و رسانه‌ای برای مردم بیان شود؛ در غیراینصورت تأثیر چندانی در ذهن و دل مردم نخواهد داشت.

بی‌شک یکی از عوامل مهم موفقیت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله وسلم) در تمدن‌سازی، جذائیت فوق‌العاده‌ای بود که «قرآن» به عنوان یک «رسانه جذاب» از آن برخوردار بود. درجه شیوایی و رسانی قرآن آنقدر بالا بود که حتی مشرکان لجوج را هم مجذوب خود می‌کرد.^۴ تا زمانیکه جبهه اسلام و انقلاب از «رسانی» و «شیوایی» کافی برای انتقال پیام خود برخوردار نباشد، هدایتگری مردم و بخصوص جوانان نیز به کندی صورت خواهد گرفت. محتوای متعالی و متقن، به تنهایی برای این مقصود کافی نیست. این، «بلاغت رسانه‌ای» است که به انتقال پیام «سرعت» می‌بخشد. اهمیت این مسئله به قدری

است که دومین درخواست حضرت موسی (علیه السلام) از خداوند پس از انتصاب به مقام پیامبری را به خود اختصاص داده است:

«وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي؛ و گره از زبانم بگشای * تا سخنان مرا بفهمند!»

(طه: ۲۸-۲۷)

خداوند در آیه‌ای از قرآن کریم - که مربوط به علنی کردن دعوت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) در مکه، پس از سه سال دعوت مخفیانه است - می‌فرماید:

«فَاَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ اَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ؛ آنچه را مأموریت داری، آشکارا بیان کن! و

از مشرکان روی گردان (و به آنها اعتنا نکن)!» (حجر: ۹۴)

«صدع» در اصل به معنای شکافتن اجسام سخت همچون شیشه و آهن است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ص ۴۷۸) و از آنجا که با شکافتن چیزی درونش آشکار می‌شود، این کلمه به معنی اظهار و افشا و آشکار کردن آمده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱ / ۱۴۰) مرحوم طبرسی معنای دیگر این کلمه که از همان معنای اصلی آن گرفته شده را «فرق» و «فصل» به معنای «جداشدن» می‌داند؛ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶ / ۵۳۲) مانند جدا شدن حق از باطل (فرقان) و یا جدا شدن افراد انسانی از یکدیگر (تفرقه). از سوی دیگر، برخی لغت‌شناسان معتقدند «صدع» در اصل به معنای «قطع» (بریدن) است و اصولاً در همه معانی بیان شده برای این کلمه، به نوعی معنای «قطعیت» لحاظ شده است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۶ / ۲۵۴)

با توجه به این توضیحات، می‌توان گفت که امر «فَاَصْدَعْ» در آیه مورد بحث، به معنای سخن گفتن با صراحت، آشکار و با قطعیت است؛ سخن گفتنی که مخاطبان آن، «فرق» آن با سایر سخنان باطل را به راحتی فهم کنند و از آن «تأثیر» پذیرند؛ و به همین دلیل است که خداوند در این آیه شریفه فرمود: «فَاَصْدَعْ» و نفرمود: «بَلِّغْ» یا «فَأَبْلِغْ»؛ چرا که «صَدَع» آن نوعی از «ابلاغ» است که حتماً تأثیر می‌کند، برخلاف «تبلیغ» که ممکن است در طرف مقابل تأثیر نکند. (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲ / ۵۳)

نمونه هایی قرآنی از نقش و اهمیت «هنر» و «رسانه» در تبیین گفتمان اسلام انقلابی

امروزه نقش بی بدیل هنر و رسانه در تبیین مؤثر و عمیق بر هیچ کس پوشیده نیست. استفاده از این ابزار، نمونه های قرآنی متعددی نیز دارد. به عنوان نمونه، حضرت ابراهیم (ع) پس از مدتها سخنرانی و روشنگری زبانی برای مردم بت پرست زمان خود، با یک «تصویرسازی حرفه ای» در ماجرای شکستن بت ها و قراردادن تبر بر روی دوش بت بزرگ، بگونه ای عمل نمود که مردم به خود آمده و بصورت کاملاً «محسوس»، به بطلان عقیده خود پی ببرند:

«فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ؛ آنان به نفس خود مراجعه کرده و (به خود) گفتند: حقا که شما ستمگرید.» (انبیاء: ۶۴)

حضرت ابراهیم (ع) این «تصویرسازی» را بگونه ای دیگر نیز تکرار نمود:

«وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَىٰ الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَىٰ الشَّمْسُ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّكْرِ فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ؛ اینچنین ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم، تا اهل یقین گردد. * هنگامی که (تاریکی) شب او را پوشانید ستاره ای مشاهده کرد گفت: این خدای من است؟ اما هنگامی که غروب کرد گفت غروب کنندگان را دوست ندارم. * و هنگامی که ماه را دید (که سینه افق را) می شکافت گفت این خدای من است؟ اما هنگامی که (آنهم) افول کرد گفت اگر پروردگارم مرا راهنمایی نکند مسلماً از جمعیت گمراهان خواهم بود. * و هنگامی که خورشید را دید (که سینه افق را) می شکافت گفت این خدای من است؟ * این (که از همه) بزرگتر است، اما هنگامی که غروب کرد گفت ای قوم! من از شریکهایی که شما (برای خدا) می سازید بیزارم. * من روی خود را به سوی کسی کردم که آسمانها و زمین را آفریده من در ایمان خود خالصم و از مشرکان نیستم.» (انعام: ۷۹-۷۵)

این همه، نشان می‌دهد که تصویرسازی‌های هنری اگر در خدمت توحیدی کردن مردم باشد، ارزشمند است و در غیر اینصورت هیچ ارزشی ندارد. واقعیت آن است که مردم بعضی حقایق را باید با «چشم» خود «بینند»، تا «تیین» برایشان اتفاق بیفتد:

«سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»؛ به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها نشان می‌دهیم تا آشکار گردد که او حق است. (فصلت: ۵۳)

و این «هنرمندان» و اهالی رسانه هستند که «دیدن» حقایق را برای مردم محقق می‌کنند. امروزه سینما، تئاتر، هنرهای تجسمی و گونه‌های متنوع هنری و رسانه‌ای، از طریق «چشم» و «قوه خیال»، مردم را «مسحور» کرده و «محاسبات ذهنی» آنان را تغییر می‌دهند:

«قَالَ بَلْ أَلْفُوا فَأَإِذَا جَبَّالَهُمْ وَ عَصِيَّهُمْ يَخِجِلُ لَهُ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ * فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَىٰ؛ (موسی (ع) به ساحران) گفت: شما اول بیفکنید، در این هنگام طنابها و عصاهایشان بخاطر سحر آنها چنان به نظر می‌رسید که حرکت می‌کنند! * در این هنگام موسی ترس خفیفی در دل احساس کرد (که مبادا مردم تحت تأثیر ساحران قرار گیرند).» (طه: ۶۷-۶۶)

«قَالَ أَلْفُوا فَلَمَّا أَلْفُوا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَ اسْتَوْهَبُوهُمْ وَ جَاؤُ بِسِحْرِ عَظِيمٍ؛ (موسی (ع) به ساحران) گفت: شما بیفکنید، و هنگامی که (وسایل سحر خود را) افکندند مردم را چشم‌بندی کردند و ترسانیدند و سحر عظیمی به وجود آوردند!» (اعراف: ۱۱۶)

به تصریح قرآن کریم، علاوه بر «قدرت اقتصادی»، یکی از اصلی‌ترین ابزارهای فرعون برای تأثیرگذاری فرهنگی بر مردم، «هنر»هایی بود که حکومت و گفتمان او را در «چشم» مردم «زیبا» جلوه می‌داد:

«وَ قَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلَآءَهُ زِينَةً وَ آمَوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ؛ (موسی (ع) گفت: پروردگارا تو فرعون و اطرافیانش را زینت و اموالی (سرشار) در زندگی دنیا داده‌ای و نتیجه‌اش این شده که (بندگان را) از راه تو گمراه می‌سازند.» (یونس: ۸۸)^۰

در نقطه مقابل، جبهه انقلاب نیز باید از این ابزار در جهت حق و تأثیر گذاری فکری بر روی مردم استفاده نماید؛ همچنانیکه ملکه سباء با دیدن جلوه های هنری باشکوه در حکومت سلیمان، تحت تأثیر قرار گرفت و به او ایمان آورد:

«قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَ كَشَفَتْ عَنْ سَاقَيْهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ به او گفته شد داخل حیاط قصر شو، اما هنگامی که نظر به آن افکند پنداشت نهر آبی است و ساق پاهای خود را برهنه کرد (تا از آب بگذرد اما سلیمان) گفت (این آب نیست) بلکه قصری است از بلور صاف. (ملکه سبا) گفت: پروردگارا! من به خود ستم کردم، و با سلیمان برای خداوندی که پروردگار عالمیان است، اسلام آوردم.» (نمل: ۴۴)

۳-۳- انسجام تشکیلاتی

راهبرد مهم دیگر برای اثر گذاری معرفتی در جامعه، «انسجام تشکیلاتی» جبهه حق برای تبیین معارف اسلامی و انقلابی است. زمانیکه دشمنان خارجی و منافقان داخلی با تشکیلات منسجمی به جبهه حق هجوم می آورند، در مقابل نیز باید با تشکیلات منسجم به او حمله برد و راه را بر او بست. با اقدامات پراکنده، بدون هدف و بدون برنامه ریزی واحد، ایستادگی در برابر دشمن چندان نتیجه بخش نخواهد بود. خداوند در چند آیه قرآن کریم، مؤمنان را به ایجاد انسجام تشکیلاتی در میان خود توصیه می فرماید که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

الف. دستور به «تعاون» و «تقوای جمعی»

خداوند متعال در آیه ای از قرآن کریم، مؤمنان را به «تعاون» و «تقوای جمعی» در پیشبرد اهداف دین اسلام فرا می خواند:

«وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ؛ و در نیکو کاری و پرهیز گاری با یکدیگر همکاری نمائید، و در گناه و تعدی دستیار هم نشوید، و از خداوند پروا کنید که خداوند سخت کیفر است.» (مائده: ۲)

علامه طباطبایی در ذیل این آیه شریفه می فرماید:

«برگشت معنای تعاون بر «برّ» و «تقوا» به این است که جامعه مسلمانان بر «برّ» و «تقوا» و یا به عبارتی بر ایمان و عمل صالح ناشی از ترس خدا «اجتماع» نمایند؛ و این همان «صلاح و تقوای اجتماعی» است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵ / ۱۶۲)

ب. توصیف جبهه مؤمنان انقلابی به «حزب الله»

تعبیر مهم قرآنی دیگری که می‌توان از آن ضرورت انسجام تشکیلاتی مؤمنان انقلابی را نتیجه گرفت، تعبیر «حزب الله» است. چرا که «حزب» در لغت به معنای جماعت و گروهی است که وحدت عقیده و هدف، آنان را کنار یکدیگر جمع کرده باشد؛ (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲ / ۲۴۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷ / ۱۸) بدیهی است که اگر وحدت عقیده و هدف در گروهی تحقق یابد، انسجام تشکیلاتی مورد نظر اسلام نیز تحقق یافته است.

تعبیر «حزب الله»، در دو آیه شریفه قرآن کریم بکار رفته است. در یک مورد، پس از مذمت بیمار دلانی که دل به دوستی با دشمنان خدا بسته‌اند (مائده: ۵۳-۵۱) و سپس، بیان ویژگی‌های مجاهدان محبوب خداوند که در برابر دشمنان سرسخت و در مواجهه با مؤمنان نرم‌خو هستند (مائده: ۵۴) و پس از معرفی صاحبان ولایت تکوینی و تشریحی در آیه ولایت (مائده: ۵۵) می‌فرماید:

«وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ؛ و هر کس خدا و پیامبر او و کسانی که ایمان آورده‌اند را ولی خود بداند [پیروز است، چرا که] حزب خدا، همان پیروز‌مندانند.» (مائده: ۵۶)

همچنین در آیه‌ای دیگر، پس از بیان ویژگی‌های منافقان و تعبیر کردن از آنان به «حزب الشیطان»، در مقابل، برای جریان مؤمنان انقلابی نیز ویژگی‌هایی بیان نموده و در پایان می‌فرماید:

«أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ؛ آنان حزب الله‌اند؛ بدانید حزب الله همان رستگارانند.» (مجادله: ۲۲)

ج. توصیف جبهه مؤمنان انقلابی به «صف محکم و غیرقابل نفوذ»

خداوند متعال در آیه ای دیگر از قرآن کریم، ضرورت انسجام تشکیلاتی مؤمنان انقلابی در مقابله با دشمن را یادآور می‌شود:

«إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَتْهُمْ بُيُوتًا مَرْصُوعًا؛ در حقیقت، خدا دوست دارد کسانی را که در راه او صف در صف، چنان که گویی بنایی ریخته شده از شرب‌اند، جهاد می‌کنند.» (صف: ۴)^۶

«صف» در لغت به معنای «قرار دادن چند چیز در خط مستقیم» است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۸۶) «مرصوص» نیز از ماده «رص» به معنای «محکم کردن، ضمیمه کردن و الصاق کردن اجزای مختلف چیزی به یکدیگر» است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰/۷) به فرموده صاحب مجمع البیان، اصل این کلمه از «رصاص» به معنای «سرب» بوده و وقتی گفته می‌شود: «رَصَصْتُ الْبِنَاءَ»، یعنی بناء را محکم نمودم بگونه ای که به دلیل شدت فشردگی و اتصالش، گویی از «سرب» ساخته شده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۱۷/۹) بنابراین معنای تفصیلی آیه شریفه این است که: «خداوند مجاهدانی را که با وحدت و انسجام، در یک صف و همچون بناء محکم غیرقابل نفوذ، در راه خدا و بر علیه دشمن جهاد می‌کنند را دوست می‌دارد.»

وقتی به فرموده آیه شریفه، مجاهدان مؤمن عرصه «جهاد اصغر» باید واجد صفت «صَفًّا كَانَتْهُمْ بُيُوتًا مَرْصُوعًا» باشند، مجاهدان انقلابی عرصه «جهاد کبیر»^۷ به طریق اولی باید از این ویژگی برخوردار باشند. مجاهدان عرصه جهاد کبیر، زمانی محبت خداوند را به خود جلب خواهند کرد که در برابر دشمن از وحدت و انسجام تشکیلاتی برخوردار باشند؛ و چرا چنین نباشد در حالیکه در جبهه مقابل، دشمنان مستکبر فرعون صفت نیز اینگونه عمل می‌کنند:

«فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ اتُّوْا صَفًّا وَ قَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى؛ (فرعون به ساحران گفت): پس نیرنگ خود را گرد آورید و به صف (با وحدت و انسجام) پیش آید؛ و در حقیقت، امروز هر که فائق آید رستگار می‌شود.» (طه: ۶۴)

مرحوم علامه طباطبایی (رحمه الله علیه) در معنای عبارت «ثُمَّ اتُّوْا صَفًّا» می‌فرماید:

«بیایید، در حالی که با اتحاد و اتفاق هستید، نه مختلف و متفرق تا ضعیف شوید، بلکه علیه او کید واحدی باشید.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴ / ۱۷۵)

د. «ولی بودن» مؤمنان نسبت به یکدیگر

خداوند متعال در سوره مبارکه توبه، پس از اینکه منافقان را با عبارت «بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ» توصیف نمود که دلالت بر انسجام تشکیلاتی آنان دارد، در نقطه مقابل، در توصیف مؤمنان انقلابی می‌فرماید:

«وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ مردان و زنان با ایمان ولی (و یار و یاور) یکدیگرند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و نماز را بر پا می‌دارند و زکات را می‌پردازند و خدا و رسولش را اطاعت می‌نمایند، خداوند به زودی آنان را مورد رحمت خویش قرار می‌دهد؛ براستی که خداوند توانا و حکیم است.» (توبه: ۷۱)

در واقع خداوند متعال بعد از آن تذکر و بیان حال منافقان، اینک حال عامه مؤمنین را توصیف کرده و می‌فرماید: «مردان و زنان با ایمان اولیای یکدیگرند»، تا منافقان بدانند در نقطه مقابل ایشان، مؤمنینی هستند که مردان و زنانشان با همه کثرت و پراکندگی افرادشان، همه در حکم یک تن واحدند، و به همین جهت بعضی از ایشان امور بعضی دیگر را عهده‌دار می‌شوند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹ / ۳۳۸)^۱

ه. دستور به «مصابره» و «رابطه»

خداوند متعال در یک آیه بسیار مهم از قرآن کریم، خطاب به مؤمنین می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ؛ ای اهل ایمان در کار دین صبور باشید و یکدیگر را به صبر و مقاومت سفارش کنید و (در برابر دشمن) با یکدیگر متصل باشید و خدا ترس باشید، باشد که پیروز و رستگار گردید.» (آل عمران: ۲۰۰)

به نظر می‌رسد، با تأمل در دو تعبیر «صابروا» و «رابطوا» در این آیه شریفه، می‌توان

لزوم کار تشکیلاتی منسجم را برداشت نمود.

توضیح آنکه، تفاوت امر «اصْبِرُوا» با «صَابِرُوا» در این است که امر «اصْبِرُوا» ناظر به «صبر فردی» و به این معناست که هر کس موظف به صبر است؛ اما «صَابِرُوا» ناظر به «صبر جمعی» و به معنای باهم صبر کردن است. و به مؤمنان می فرماید صبرهایتان را باهم تبادل کنید، نه اینکه هریک به تنهایی صبر کنید. زیرا صبر هر انسانی محدود است و برخی زود می رنجند و خسته می شوند. پس طبق فرمان «اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا»، انسان موظف است در کارهای فردی صبر انفرادی پیشه کند و در کارهای اجتماعی نیز با سایر هموعان خویش صبر کرده و ضعف دیگران را با صبر خود جبران کند، چنانکه ضعف او نیز با صبر دیگران جبران خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۶ / ۷۶۹)^۹

از سوی دیگر، تفاوت دو مفهوم «مرابطه» و «مصابره» نیز این است که «مرابطه» از نظر معنا اعم از «مصابره» است؛ چراکه «مصابره» عبارت بود از وصل کردن نیروی «مقاومت» افراد جامعه در برابر «شدائد»، اما «مرابطه» عبارت است از وصل کردن همه نیروها و کارها، در جمیع شؤون زندگی دینی، چه در حال شدت و چه در حال رخاء و خوشی؛ و نه فقط وصل کردن نیروی «مقاومت» در برابر «شدائد». و مراد از «مرابطه» این است که «جامعه» به سعادت حقیقی دنیا و آخرت خود برسد، و اگر «مرابطه» نباشد، تنها بعضی از سعادت دنیا ممکن است تأمین شود که آن هم سعادت حقیقی نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴ / ۹۲)

با این توضیحات، به نظر می رسد عمل به دو امر «صَابِرُوا» و «رَابِطُوا»، برای استحکام بخشی اجتماعی و پیروزی در برابر دشمنان، تنها با تجمیع و پیوند دادن نیروها و استعدادهای مختلف و تشکیل جبهه منسجمی از عناصر کارآمد انقلابی قابل تحقق باشد.

نتیجه‌گیری

اصلی‌ترین راهبرد دشمن برای براندازی نظام اسلامی، نفوذ و تأثیرگذاری بر روی «اندیشه‌ها» و «محاسبات ذهنی» مردم، خواص و کارگزاران است. به همین دلیل جبهه حق نیز باید اصلی‌ترین راهبرد خود را مقابله با این نوع نفوذ دشمن قرار دهد که تنها از «تبیین» معارف الهی و انقلابی و جهت‌دهی اندیشه مردم به سمت «اسلام انقلابی» تحقق می‌یابد. اندیشمندان انقلابی و هرکسی که به نوعی به مبانی دینی و انقلابی تسلط دارد و می‌تواند مبانی، آرمانها و اهداف بلند و راهبردی نظام اسلامی را برای مردم تبیین نماید و به شبهات مستحده در این زمینه پاسخ دهد و خط نفوذ و نفاق را افشا نماید، موظف است در این مسیر تلاش نماید؛ و گرنه مشمول لعنت‌های پیاپی خداوند در قرآن کریم خواهد بود. البته «تبیین مؤثر» الزاماتی دارد که مهمترین آنها عبارتند از: «بلاغت رسانه‌ای و هنری»، «بهره‌گیری از ظرفیت مؤمنان انقلابی» و «کار تشکیلاتی منسجم».

بدون کار رسانه‌ای و هنری جذاب و بدون هسته سخت وفادار و مجاهد و مخلصی که بتواند کار تبیینی انجام دهد و بدون یک سازماندهی تشکیلاتی منسجم، نمی‌توان در تحقق این هدف، موفق عمل کرد.

پی نوشت‌ها

۱. اعراف: ۱۲۳؛ طه: ۵۱ و ۵۷ و ۶۳ و ۷۱، شعراء: ۲۷ و ۳۴-۳۵ و ۴۹ و ۵۶-۵۳، مؤمن: ۲۴ و ۲۶ و ۳۶ و ۳۷، اسراء: ۱۰۱، قصص: ۳۶ و ۳۸، زخرف: ۵۳-۵۱، بقره: ۲۵۸.
۲. همچنین لزوم تبیین گفتمان اسلام ناب توسط اهل بیت (ع) از حدیث نبوی ثقلین نیز قابل برداشت است: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَعِتْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي أَلَا وَهُمَا الْخَلِيفَتَانِ مِنْ بَعْدِي وَ لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ.» (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۴۱۵؛ همچنین ر.ک: همو، ۱۴۰۳: ۹۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۲/۶۲؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۲۵۵؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱/۴۱۴؛ ابن حنبل، [پی تا]: ج ۱۷، ص ۱۶۹ و ۲۱۱؛ ج ۳۲، ص ۶۴؛ ج ۳۵، ص ۴۵۶ و ۵۱۲؛ دارمی، ۱۴۲۱: ۴/۲۰۹۰؛ نیشابوری، ۱۴۱۲: ۴/۱۸۷۳؛ ترمذی، ۱۴۱۹: ۵/۴۷۹؛ نسائی، ۱۴۱۱: ۵/۵۱) ۳. از آنجا که موضوع مورد بحث در آیات قبل از این آیه شریفه، عالمان دنیاطلب بنی اسرائیل است (اعراف: ۱۶۹)، بنابراین با در نظر گرفتن سیاق آیات می توان دریافت که مصداق بارز افراد مورد نظر این آیه شریفه، همان عالمان و اندیشمندان مهذب و انقلابی هستند که دغدغه اصلاح جامعه داشته و در این راه تلاش می نمایند.
۴. عین این مطلب - و البته در درجه ای نازل تر - درباره کتاب شریف «نهج البلاغه» و سخنان بلیغ امام امیرالمؤمنین (ع) نیز صادق است.
۵. یکی از اصلی ترین مصادیق «زینت» در این آیه شریفه و آیات دیگر، «زیبایی های هنری» می تواند باشد.
۶. هر چند این آیه شریفه، ابتدائاً مربوط به جنگ نظامی است، اما منحصر در آن نیست و مفاهیم آن بر هر نوع جهاد فکری، سیاسی، اقتصادی و غیره، در برابر دشمن قابل انطباق است.
۷. تعبیر «جهاد کبیر» برگرفته از آیه ۵۲ سوره مبارکه فرقان است که در آن خداوند به پیامبر اکرم (ص) که در دوران حضور در مکه مأمور به جهاد نظامی نبود، فرمان می دهد که با بهره گیری از مضامین قرآنی، به مقابله با مشرکان مکه پردازد: «فَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَ جَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا؛ بنابراین از کافران اطاعت مکن و به وسیله قرآن با آنها جهاد بزرگی بنما.» (فرقان: ۵۲)

بنابراین باید گفت مقصود از «جهاد کبیر»، جهاد فکری و فرهنگی با دشمنان خداست. ۸. همچنین شاید بتوان لحن آیه شریفه را «اخبار» به معنای «انشاء» دانست؛ به این معنا که خداوند درصدد توصیه به مؤمنان است که آنان باید نسبت به یکدیگر و در برابر جریان نفاق، دارای انسجام و اتحاد باشند. ۹. لازم به ذکر است که طبق بیان لغت شناسان، در «مصابره»، معنای «مغالبه» نیز نهفته است. به عبارت دیگر، «مصابره»، صبری است که منجر به «غلبه» شود. (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۳۵۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۴۶۰)

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- الإمام علی بن الحسین (علیه السلام)، (۱۳۷۶ش) صحیفه سجادیه، چ ۱، دفتر نشر الهادی، قم.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۶ش) الأمانی (للصدوق)، چ ۶، کتابچی، تهران.
- ۴- _____، (۱۳۷۸ش) عیون أخبار الرضا (ع)، چ ۱، نشر جهان، تهران.
- ۵- _____، (۱۴۰۳ق) معانی الأخبار، چ ۱، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- ۶- ابن حنبل، احمد، (بی تا) مسند الامام احمد بن حنبل، چ ۱، دار صادر، بیروت.
- ۷- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق) تحف العقول، تصحیح: غفاری، علی اکبر، چ ۲، جامعه مدرسین، قم.
- ۸- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق) لسان العرب، چ ۳، دارصادر، بیروت.
- ۹- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، (۱۴۰۵ق) دلائل النبوة و معرفة احوال صاحب الشریعة، تحقیق: عبدالمعطی قلعجی، چ ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت.
- ۱۰- ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۱۹ق) الجامع الصحیح (سنن الترمذی)، چ ۱، دارالحدیث، قاهره.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۹۱ق) تسنیم (ج ۱۶)؛ چ ۴، مرکز نشر اسراء، قم.
- ۱۲- دارمی، حافظ ابو محمد عبد الله بن عبد الرحمن، (۱۴۲۱ق) سنن دارمی، تحقیق:

- حسین سلیم دارائی، چ ۱، دارالمغنی، ریاض.
- ۱۳- دهخدا، علی اکبر؛ معین، محمد؛ شهیدی، سید جعفر، (۱۳۷۳ش) لغت نامه، تهران.
- ۱۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق) مفردات الفاظ القرآن، چ ۱، دارالقلم، بیروت.
- ۱۵- زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق) الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تصحیح: حسین احمد، مصطفی، چ ۳، دارالکتب العربی، بیروت.
- ۱۶- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۲۱ق) الإیتقان فی علوم القرآن، چ ۲، دارالکتب العربی، بیروت.
- ۱۷- شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق) نهج البلاغه، تصحیح: صبحی صالح، چ ۱، هجرت، قم.
- ۱۸- صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق) بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (صلی الله علیهم)، چ ۲، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم.
- ۱۹- طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن؛ دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، قم.
- ۲۰- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش) مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ناصر خسرو، تهران.
- ۲۱- طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵ش) مجمع البحرین، چ ۳، مرتضوی، تهران.
- ۲۲- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق) الأمالی (لطوسی)، چ ۱، دارالثقافه، قم.
- ۲۳- _____، (۱۴۱۱ق) مصباح المتهدجد و سلاح المتعبد، چ ۱، مؤسسه فقه الشیعیه، بیروت.
- ۲۴- عمید، حسن، (۱۳۷۵ش) فرهنگ فارسی عمید، چ ۶، امیرکبیر، تهران.
- ۲۵- کفعمی، ابراهیم بن علی، (۱۴۰۵ق) المصباح للكفعمی (جنه الأمان الواقیه)، چ ۲، دارالرضی، چ ۲، قم.
- ۲۶- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق) الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الإسلامیه، قم.

- ۲۷- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق) بحار الأنوار الجامعة الدرر الأخبار الأئمة الأطهار (عليه السلام)، تصحيح: جمعی از محققان، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ۲۸- مصطفوی، حسن، (۱۴۳۰ق) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، چ ۳، دارالکتب العلمیه، بيروت.
- ۲۹- معین، سید محمد، (۱۳۸۶ش) فرهنگ معین، چ ۳، زرین، تهران.
- ۳۰- مکارم شیرازی، (۱۳۷۴ش) ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، چ ۱، دارالکتب الإسلامیة، تهران.
- ۳۱- نسائی، احمد بن علی، (۱۴۱۱ق) السنن الكبرى، چ ۱، دارالکتب العلمیة، بيروت.
- ۳۲- نیشابوری، مسلم بن حجاج، (۱۴۱۲ق) صحیح مسلم، تصحيح: محمد فؤاد عبدالباقي، چ ۱، دارالحدیث، قاهره.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۲۵۸ - ۲۲۷

بررسی تطبیقی نظر گاه ابن عربی و نجم الدین رازی درباره خلافت آدم

مهناز میزبانی^۱

محمدتقی فعالی^۲

هادی وکیلی^۳

چکیده

خلیفه الله بودن آدم مقامی است که خداوند قبل از خلقت آدم (ع) برای او و ذریاتش اعلام کرد؛ چگونگی اعطای این مقام و جایگاه آدم در خلقت، اهداف خلقت و ترسیم چگونه زیستن آدمی همه در سر خلافت آدمی نهفته است. شایان ذکر است کتب و مقالات متفاوتی به موضوع خلافت انسان پرداخته‌اند که در اغلب آن‌ها صرفاً به رویکرد قرآنی و یا در باره مفاهیم و مصادیق و اصل موضوع خلافت و کرامت انسان پرداخته شده است. در این مقاله مفهوم خلافت از نظر هر یک و تبیین این معنا در جایگاه آدم (ع)، نقش روح الهی و معرفت و امانت الهی در این رابطه تبیین و چگونگی رسیدن به این مرحله و ادله آن و دلایل استحقاق خلافت الهی حضرت آدم بررسی و مطابقت داده شده است.

واژگان کلیدی

خلقت، خلافت، روح، اسماء الهی، صورت الهی.

-
۱. دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
Email: mahnaz.miz123@gmail.com
 ۲. دانشیار گروه عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: m.faali@yahoo.com
 ۳. دانشیار گروه عرفان، پژوهشکده فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.
Email: drhvakili@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۷ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۹/۲۲

طرح مسأله

خداوند متعال در بیان مقام و جایگاه آدم در میان مخلوقات و لیاقت و شایستگی او برای کرنش و سجده ملائک و تعلیم اسماء الهی نکاتی در آیات ۲۹ تا ۳۱ سوره بقره آورده است: *واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون*. خلیفه الله بودن آدم مقامی است که در این آیات و دیگر آیات مربوطه بیان شده است. خداوند طی آن به ملائک اعلام می‌کند که من می‌خواهم موجودی در روی زمین خلق کنم که جانشین من در زمین باشد و ملائک با درک و بینش محدود خود آن سخنان را بیان کردند و آدم را به خونریزی و فساد بر زمین مهم نمودند و پنداشتند که خود تسبیح گو و تنزیه گوی خداوندند و از مقام و منزلت انسان و تسبیح و تنزیه او و اراده و قدرت او بی اطلاع بودند بی خبر از اینکه خداوند به او اسماء را تعلیم کرده بود و از غیب آسمان‌ها و زمین به او یاد داده بود و او را مظهر تجلی همه اسماء الهی کرده بود. اما خلافت شایسته آدمی بود و سر آن در سرشت و خمیر مایه و روح الهی بود که در او دمیده شده بود و خلقتی دیگر و متمایز از آن‌ها داشت. این خلقت آدم که در مراحل جسمانی و روحانی با دو دست الهی انجام گرفته بود و در مسیر تکوین با بارقه‌های نور الهی و محبت و عشق آمیختگی یافته بود، آدم را به این مقام نشانید. سر این شایستگی و و کمال، مقامی که عالی‌ترین مقام در هستی است و همواره از سوی اندیشمندان دینی و عرفانی بحث و تعبیر مختلفی پیدا کرده است از این روست که موضوع این مقاله "بررسی تطبیقی دیدگاه ابن عربی و نجم الدین رازی در باره خلافت آدم" رقم خورده است.

در باب بیان پیشینه این پژوهش، ذکر این نکته ضروری است که هیچ مقاله و کتبی به صورت خاص دیدگاه این دو عارف را در باب خلافت حضرت آدم بیان نکرده و عمده کتب و مقالات در خصوص خلافت انسان با رویکردهای قرآنی تفاسیر و یا مفاهیم و مصادیق است که بیشتر به موضوع خلافت انسان و یا آدم بصورت کلی و یا بر اساس تفاسیر آیات قرآنی پرداخته‌اند. مقالات مرتبط با این موضوع نیز ضمن بررسی قرآنی، گاه

تنها به ذکر خصوصیات از انسان خلیفه اللی و مصادیق آن‌ها و یا بخشی از نظرات این دو عارف پرداخته‌اند: مانند کتاب خلقت و خلافت آدم در المیزان که برگرفته از تفسیر المیزان علامه طباطبایی است (نورفاطمه، ۱۳۶۱) و به کوشش شمس الدین ربیعی جمع آوری شده و حاوی مطالبی چون: معانی خلقت، امر، روح، آفرینش انسان از خاک و برگشت نوع انسان‌ها از آدم و حوا، چگونگی تولد و تناسل، انواع جانشینی و جایگاه خلیفه الهی و تناسب شأن وجودی آدم با حضرت حق، تعلیم اسماء و... است. همچنین: انسان و خلافت الهی، (مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۲) از محمد شجاعی که به تفصیل در باره معانی خلافت، خلافت از جانب خداوند نه دیگر موجودات، قلمرو خلافت، عدم منافات با توحیداناب، بالقوه بودن خلافت در همه نوع آدم، برتری خلافت بر سایر کمالات انسانی و ویژگی‌های خلیفه الهی: (مقام ولایت، امامت، عامل وجود خلاق و مایه دوام وجودی آنها، خداگونه بودن، نمایش قرب به خداوند) و.... بیان مستدل دارد و مقالاتی چون: خلافت الهی از دیدگاه ابن عربی، معارف عقلی (سال پنجم شماره دوم، پاییز ۱۳۹۸) که به همت جوادی والا محمود، به رشته تحریر در آمده و مباحثی مطرح کرده است: خلیفه الله انسان کامل و جامع اسماء و صفات است. خلیفه باید مرجع علمی در احکام شریعت پیشوای اجتماع رابطه خلافت با نبوت و موهبتی بودن آن و با شمردن خلفای بعد از نبی اکرم، آرائی او را با شیعه نزدیک دانسته تا جایی که از او نقل کرده امام مهدی (ع) از نسل امام حسین (ع) است. همچنین مقاله‌ای از محسن قرائتی با عنوان کرامت انسان و خلافت آدم (بشارت، ۱۳۷۷، شماره ۹) که با پژوهشی در قرآن جایگاه آدم را در خلاق بررسی کرده است و یا مقاله خلافت انسان در قرآن (پژوهش‌های تاریخی، ۱۳۷۸، شماره ۱۹ و ۲۰) به قلم محمد هاشم زمانی که به تبیین جایگاه آدم و خلافت وی با رویکرد قرآن و تفاسیر مربوطه پرداخته است؛ آیت الله جعفر سبحانی نیز در مقاله (مجله معارف، مهر ۱۳۸۸، شماره ۶۹) مفاهیم و مصادیق خلافت بر اساس ادله قرآنی را به تفصیل بررسی و تبیین کردند و نیز مقاله تبیین و تحلیل مبانی تفسیر عرفانی آیات خلافت انسان و نقش او در بسط هستی که به قلم مهدی نجیبی (پژوهشنامه معارف قرآنی زمستان ۱۴۰۰، شماره ۴۷) که تفسیری عرفانی از آیات قرآنی مرتبط با خلافت انسان را بیان کردند. نوآوری پژوهش

حاضر را می‌توان در تطبیقی بودن آن و همچنین توجه به شناخت انسان (که جهت شناخت هر موجود یا «باشنده‌ای»، شناخت خالق و علت خلق امری مهم و تعیین کننده است) به حساب آورد.

اما نکته مهمی که در این مباحث مطرح می‌شود خلافت آدم و مطالعه تطبیقی نظرگاه این دو عارف در این موضوع است و مهم در این مبحث، تبیین رابطه دو سویه آدم در جهان است: از طرفی آدم مظهریت تام خلیفه الهی در عالم است پس خلیفه الله باید تناسبی با حضرت حق داشته باشد یعنی مظهر تام او باشد و از طرفی دیگر تناسبی با عالم هستی و آن کون جامع بودن است که همه عوالم را در خود دارد.

لذا این پژوهش بر آن است تا ضمن خوانش مجدد رویکردهای صوفیانه، متغیر وابسته این نوشتار را محل کاوش قرار دهد؛ از آن سو، به دلیل گستردگی مثنوی صوفیانه در دامان اسلام، دو تن از نام‌آوران طریقت کبرویه و وحدتیه شامل نجم‌الدین رازی و ابن عربی و نظرگاه‌های ایشان پیرامون مقوله خلافت، مسیر پژوهش حاضر را مشخص خواهند کرد؛ مسئله اصلی این پژوهش آن است که آیا تفاوت‌های دو دیدگاه رازی و ابن عربی، تشتت موجود پیرامون مبحث خلافت را افزون‌تر نخواهد کرد؟ متمرکز بر مسئله پژوهش، سؤال اصلی این نوشتار آن است که رویکرد تصوف بالأخص کبرویه و وحدتیه در مورد خلافت چیست؛ و تفاوت‌ها و شباهت‌های نگرشی آن‌ها شامل چه مواردی می‌شود؟

خلافت آدم از نظرگاه ابن عربی

از نظر ابن عربی مفهوم خلافت هم راستا با معانی عمیق عرفانی خود بوده و در ادامه مسیر خلقت آدمی است و البته هدف از خلقت و وجود آدمی و جایگاه او در هستی در این بحث معنا می‌شود:

از نظر ابن عربی خلافت نیابت است که افرادی که خلیفه‌اند به تعداد فعل جانشین انجام می‌دهند و این نیابت‌ها متعدد است:

الف - خلیفه همان خداست (فتوحات، ۲۹۹/۳) خلافت از آن خداست علی الاطلاق و بر همین اساس، همانطور که انسان خلیفه است برای حق در همه احوال جانشین اوست مانند و کیلی برای او که به این خلافت مطلق می‌گویند.

ب- خلافت نوع انسانی: خلفای خداوندند (رسولان و یا جانشینان رسولان خداوند را در زمین جانشینانی است، اینان رسولان هستند) (فصوص الحکم، ۶۲/۱)

خلافت نوع انسانی بر شش وجه است: الف: ولایت (خلافت در رسالت و سپس ولایت)، ب: نبوت (نبوت تشریح و نبوت عام)، ج: رسالت، د: امامت، ه: امر (به آن امر می‌کند)، ملک: ظاهر و باطن را تصرف می‌کند

اما این استحقاق از منظر ابن عربی بر چند وجه است:

۱- جامعیت اسماء در وجود آدم

خلیفه باید دارای تمام صفات حق باشد و چون ابن عربی انسان را جامع اسماء الهی می‌داند و مظهر اسم الله لذا آدم دو سویه است حقی و خلقی؛ لذا کون جامع و صاحب مقام جمع است و شایستگی مقام خلافت را دارد: "فهو (ای الانسان) الحق الخلق و قد علمت نشأه رتبته هی المجموع ذی به الستحق الخلافه" (همان، ۹۳-۹۴).

انسان حق و خلق است هم به لحاظ باطن خود بهره‌ای از حق داشته و هم به لحاظ ظاهرش نشئات خلقی را به جمع در خود دارد. پس انسان جامع اسم و مظهر اسم جامع الله است و همه اسماء و صفات حق را در خود دارد لذا شایسته خلافت است.

از این رو خداوند در پاسخ به ملائک در آیه ۳۱ سوره بقره فرمود: "و علم الادم الاسماء کلها". خداوند کل اسماء الهی را به آدم تعلیم نمود و این یعنی آدم مظهر اسم جامع "الله" است.

لذا خلیفه نمی‌شود مگر اینکه استحقاق اسمای الهیه را داشته باشد یعنی به ترکیب خاصی آن‌ها را پذیرا باشد زیرا هر ترکیبی پذیرفتنی نیست. (فتوحات، ۴۴۱/۳)

۲- وجود دو جنبه الهی و کونی در آدم

خداوند پس از خلق عالم به فرشتگان گفت انی جاعل فی الارض خلیفه این خلافت دوشروط دارد: الهی و کونی. یعنی همه حقایق حق و عالم در ذات موجودی باشد که آن انسان کامل است.

"جز این نیست که خلافت از آن آدم (ع) بود نه دیگر جنس‌های عالم که خداوند او را

بصورت خویش آفرید. " (فتوحات، ۳۶۳/۱)

در باره دو وجه کونی والهی ابن عربی تعابیر متفاوتی مطرح کرده: جامعیت و فردیت، ظاهر و باطن، صورت الهی و تجلی اسماء الهی و... و بیان می‌کند که: چون خداوند کمال نشئه انسانی را خواست همه چیز را برای او آماده ساخت و همه حقایق عالم را به او عطا کرد و در همه اسما بر او تجلی کرد پس صورت الهی و صورت کونی را در تصرف آورده است در آنجا که اسم جامع برای انسان قرار داده شده در ذات خودش پذیرای دو حضرت الهی و کونی گردید و در نتیجه خلافت و تدبیر عالم برای او فراهم شد (فتوحات، ۴۶۸/۲). در این تعبیر ابن عربی جمع بین صورت الهی و تجلی همه اسماء الهی را که تأییدی بر استحقاق آدم بر پذیرش مرتبه خلافت است بیان کرده که دو صورت الهی و کونی را در خود دارد

به تعبیر دیگر، ایشان آدم را به جمع بین حقایق عالم و حقایق حق معرفی می‌کند. وی در این فراز واژه انسان حیوان را بیان می‌کند واژه‌ای که به فصل ممیز انسان بودن و قوه مفکره انسان اشاره می‌کند و از طرفی به شایستگی خلافت آن می‌پردازد:

انسان حیوان خلیفه انسان کامل است و در صورت ظاهری است که همه حقایق عالم را گرد آورده است انسان کامل کسی است که به جمعیت حقایق عالم، حقایق حق را اضافه کند و با آن خلافت برای او فراهم آمد. (فتوحات، ۴۳۰/۳)

وی در جایی دیگر با اشاره به تفسیر آیه و ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدی (سوره ص/آیه، ۷۵) به دو دست الهی برای صورت حق و خلق اشاره می‌کند که:

خداوند برای خلقت آدم، دو دستش را جمع نکرد مگر به جهت ارج نهادن و تکریم او و به ابلیس گفت چه چیز مانع شد که بر آنچه که با دو دست خود خلق کردم سجده نکردی و این جز جمع دو صورت حقی و خلقی (اسماء کونی و اسماء الهی) نیست که ابلیس این جامعیت را نداشت (فصوص الحکم فص آدمی، همان، ۵۵).

البته ابن عربی این استحقاق را استحقاق مرتبه‌ای می‌داند وی در بیان این مطلب بین استحقاق ذات و استحقاق مرتبه تفاوت می‌نهد مثال وی برای تبیین این معنا علم الهی است که در انسان مرتبه‌ای و در خداوند ذاتی است.

“علم ذاتی خداوند است و در انسان مرتبه‌ای است و آنچه مرتبه را متمایز می‌سازد قابلیت عزل و جدایی از حاملش است لذا می‌گوید او را خلیفه خوانده (بقره، ۳۰) چون تولیت و نیابت در چیزی به حکم استحقاق است آن هم استحقاق متداوم و برای آنان استحقاق، قبول نیابت و خلافت عاریتی است و برای خدا ذاتی“ (فتوحات، ۱۳۵/۴)

۳- خلق آدم بر صورت الهی

همه عالم صورت و وجه خداست و همه عالم جلوه و تجلی حق است و همه صورت اویند اما آدم صورت کامل خداوند است و لذا مخلوقی است که بر صورت خدا خلق شده است و مظهر تام کمالات الهی است، شایسته خلافت می‌باشد.

الخلیفه من حیث ما هو خلیفه لابد ان يظهر بصوره المستخلف له و لهذا قال: ان اله خلق آدم علی صورته (همان، فص آدمی)
خلیفه باید به صورت حق ظاهر شود و از این روست که خداوند انسان را به صورت خود خلق کرد.

۴- مظهریت تام خداوندی و خلافت

ابن عربی بحث مظهریت تام خلیفه الهی را در این باب توضیح می‌دهد: چون خلیفه باید کمالات الهی را منعکس کند و تنها انسان است که مظهر همه اسماء و صفات حق است و می‌تواند همه صفات حق را جلوه بدهد این مقام شایسته اوست. از طرفی خلیفه الله برای تصرف در عالم نیازمند اسماء الهی است و اینکه باید بگونه‌ای باشد که عالم منقاد و مطیع او گردند. (فتوحات، ۱/ ۲۶۳؛ ۲/ ۶۷ و ۵۷۳)

۵- وجود تدبیر و الوهیت در اسم جامع الله

الوهیت و ربوبیت و تدبیر در اسم جامع "الله" پنهانند و همه عالم با این اسم‌ها اداره می‌شوند و آدم که مظهر این اسم و عین ثابت "الله" است نسبت به همه موجودات عالم جنبه ربوبیت و تدبیر دارد و این خاص مقام آدمی و ابناء اوست در کسب مقام خلافت.
آدم در مقایسه با خداوند عبد اوست و در نسبت با عالم رب آنهاست لذا از این جهت خداوند او و فرزندانش را خلیفه و جانشین خود قرار داده است. هرچند این خلافت ذاتی

آدم نیست بلکه تبعی است و چون جانشین رب است به تبع حق تعالی این قدرت را دارا است.^۱

۶- خلقت انسان با دو دست الهی

به معنای وجود صفات باطن و ظاهر و خوف و رجاء و جمال و جلال و هر آنچه که در این باب خلقت به دو دست خداوند (یدان) از آن تعبیر می‌شود نشانگر متمایز بودن خلقت انسان و صلاحیت او برای دریافت این مقام خواهد بود (فصوص الحکم، همان، فص آدمی، ۵۵).

۷- شروط شایستگی خلافت عن الله

خلافت در زبان ابن عربی ظهور انسان کامل است که با دو شرط بالا به این مقام می‌رسد که آن مقام قرب نوافل^۲ است که حق گوش و چشم و همه قوای او می‌شود.

۱. از ائمه معصومین نیز روایتی در این باب ذکر شده است که نحن صنایع ربنا و الخلق بعد صنایعنا یعنی ما صنایع و مخلوق و ساخته خداییم و خلاق ساخته شده ما هستیم (بحارالانوار، ج ۵۳/ ۱۷۸ که از تویح شریف حضرت ولی عصر (عج) شده است و در جای دیگری از حضرت امیرالمؤمنین (ع) با همین مضمون در جلد ۳۳ بحارالانوار باب ۲۶، ۵۷ نقل شده است)

۲. این قرب نوافل برگرفته از حدیثی است که بعد از حدیث قدسی گنج پنهان از محوری ترین اندیشه‌های عرفان است و در بحث ولایت و خلیفه الهی شدن نیز مطرح است و از مراتب عالیه ای از مقامات انسانی حکایت می‌کند که شخص به ولایت الهی می‌رسد این ولایت جهاتی دارد که هر فردی می‌توان برای رسیدن به این مقامات تلاش کند.

حدیث قرب نوافل در کافی و دیگر جوامع روایی شیعه و در جوامع روایی اهل سنت نیز روایت شده و حدیثی معتبر و صحیح می‌باشد طبق این حدیث خداوند در شب معراج به پیامبر (ص) فرموده است: همواره بنده مومن به من نزدیک می‌شود تا آنکه من او را دوست می‌دارم یعنی اگر تا کنون او محب و من محبوب بودم اکنون من محب او و محبوب من می‌شود و چون من محب او شدم من در مقام فعل، گوش او می‌شوم که با آن می‌شود و دیده او که با او می‌بیند و زبان او که با او سخن می‌گوید و...

در عرفان گفته می‌شود که چون منصور ندای انا الحق داشت زبان منصور نبود که انا الحق می‌گفت بلکه آن زبان زبان خداوندی است که عهده دار گفتار او ست این همان زبانی است که از وادی مقدس طور از درختی مبارک شنیده شد.

ابن عربی نیز در بیان قرب نوافل و فرایض بیان مجمل و پر نغزی دارد که این معنا و مراتب جامعیت انسان و به نوعی وحدت وجود را بیان می‌دارد:

خداوند در قرب نوافل، خود را چشم تو قرار داده است و در قرب فرایض تو را چشم خود قرار داده است پس در واجبات به وسیله تو، تو را می‌بیند و در مستحبات به وسیله او می‌بینی. (فتوحات، ۴/۳۴۲)

البته همانطور که در بحث نیابت آمد به زعم ابن عربی، آدم از طرف خدا تنها زمانی نایب است که گوش و چشم و همه قوای او گردد و آن زمان که از این صفات برخوردار شد نایب و خلیفه او خواهد شد. (فتوحات، ۳/۲۸۰)

۸- مقام امر و نهی آدم

خلیفه دارای مقام امر و نهی است چون به صورت مستخلف عنه (خداوندی است) در این باره آورده است:

خلیفه ناگزیر از آن است که در آنچه جانشین قرار داده شده به صورت مستخلف عنه ظاهر شود و گرنه در میان آنان خلیفه نیست پس او را امر و نهی اعطا کرد و خلیفه خواند. (فتوحات، ۱/۲۶۳)

مشاهده خدا در همه آیات و نشانه‌های او از قرب نوافل حاصل می‌شود که به تعبیر صدرالدین قونوی همان طلیعه ولایت می‌باشد. (تعلیقات بر رساله النصوص قونوی، ص ۱۰).

در این قرب، خدا عهده ار سمع و بصر و فعل و کار بنده خود می‌شود و بنده نیز با چشم و گوش که به وجود الهی موجود شده جز حق نمی‌بیند و نمی‌شنود و فردی که به این مقام رسیده است جامعیت لازم را دارد. عرفا این حدیث را نشانه وحدت وجود و بیانگر مقام فنای در صفات خدا می‌دانند اما در قرب فرایض که بالاتر از آن است چشم بنده چشم خدا و گوش او گوش خدا و... می‌شود. یعنی مقام عبد به حدی بالا می‌رود که اراده او و اراده خدا و نگاه او نگاه خدا می‌شود.

حضرت امام خمینی نیز در کتاب چهل حدیث خود قرب نوافل راناظر به فنای افعالی صفاتی و ذاتی دانسته و قرب فرایض را بر بقای پس از فنا دانسته است. وجه تسمیه نوافل موكول به نافلة‌های نماز است که وسیله تقرب و محبوبیت برای محبوب خود خواهد بود.

۹- خصوصیات خلیفه

ابن عربی در تفسیر صفات خلیفه ذیل این آیه به واژه جعل که اعم از خلق است اشاره می‌کند. به زعم ایشان به کار بردن واژه جعل اعم از ابداع و تکوین است چون انسان از دو عالم روحانی و جسمانی تشکیل شده لذا "خلیفه" باید دارای این صفات باشد:

- ۱- متخلق به اخلاق الهی است. ۲- به اوصافی الهی متصف است. ۳- امرش نافذ است.
- ۴- هماهنگ کننده مخلوقات است. ۵- امر مردم را تدبیر می‌کند. ۶- نظم و مقررات ایجاد می‌کند. ۷- مردم را به سوی طاعت پروردگار دعوت می‌کند.

۱۰- خلیفه اعم از زن و مرد

ابن عربی با بیان اینکه ملاک خلافت، کمال و داشتن صورت الهی است نه حیوانیت آن‌ها و نه در انحصار مردان می‌گوید: انسانیت هم جامع ذکوریت و انوئیت است. او با اشاره به حدیثی از پیامبر (ص) که: کمل من الرجال کثیرون و کملت من النساء اربع: مریم بنت عمران و آسیه ام‌راه فرعون و خدیجه و فاطمه (قیصری، ۴۵۲) به تعمیم و اشتراک مردان و زنان، در رسیدن به کمال تأکید می‌کند.

در فتوحات نیز به این امر اشاره دارد:

اعلم ایدک الله ان الانسانیه لما کانت حقیقه جامعه اللرجل و المرأه لم یکن للرجال علی النساء درجه من حیث الانسانیه (فتوحات، ۳، ۴۵۲)

۱۱- جایگاه خلیفه در عالم

ابن عربی می‌گوید آدم و خلیفه چون عمودی مقوم آسمان‌ها و زمین است و بدون او عالم هستی قوام و پایدار نمی‌باشد:

وی در بیان جایگاه انسان در عالم آورده که: در دایره هستی عالم انسان آخرین مخلوق است و اولین مخلوق نیز عقل است و در این قوس و نزول، آدم بر عقل منطبق می‌شود و اینجاست که معنای هو الاول و الاخر و... معنا می‌یابد پس آدم همان عقل است و اول و انجام یکی است. از طرفی انسان عین مقصود عالم است و عالم برای وجود آدم خلق شده است و اگر آدم نباشد عالم پدید نمی‌یافت پس خلیفه که محل ظهور اسماء و جامع حقایق

الهی است چون (فرشته، فلک، روح و جسم و...).

"آدم از آن جهت در پایان است که آدم و پیشوای ما باشد بالفعل. چون در ایجاد وجودش والی و سلطان بود و اما پس از ایجاد کارگزارانش، جسدش را متاخر بود و آن حضرت آدم بود که خلیفه و جانشین خداوند بود و او را دو ولد کرد و در هر زمانی خلیفه و جانشینانی معین کرد تا به جسم پاک محمد (ص) رسید و حقیقتش چون خورشید منور گشت پس او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او گنجینه کلمات تامه است". (فتوحات، ۴۶۳/۲)

۱۲- خلیفه چون سایه خدا بر زمین است

ابن عربی در بحث سایه‌ها مطلبی ارائه کرده است مبنی بر اینکه هر چیزی از اصل خود جدا شده باشد به سوی نور می‌رود و سایه‌اش بر محل می‌افتد و آنجا را آباد می‌کند لذا این جدا شده هیچگاه از اصل خود دور نمی‌شود و همه سایه‌ها در اطاعت و بندگی اند چه سایه شخص مؤمن باشد و چه سایه فرد سرکش باشد که به نیابت از آن فرد سرکش عبادت می‌کند.

در اینجا ابن عربی بیان می‌دارد که خلیفه خدا سایه خداوند بر زمین است و باعث عمران و آبادی عالم است و این سایه معنوی و پایدار می‌باشد

۱۳- خلیفه بودن رمز وجود عرش رحمان در قلب مؤمن

ابن عربی با اشاره به حدیثی مبنی بر جایگاه خداوند در قلب مؤمن به سعه و فراگیری آن اشاره و این راز رادر خلافتش می‌جوید؛ رازی که سبب عظمت و گستردگی آدم از آسمان‌ها و زمین است:

خداوند فرموده است «ما وسعنی ارضی و لا سمایی و وسعنی قلب عبدی المؤمن» نه آسمانم و نه زمینم مرا فرا نمی‌گیرند بلکه قلب بنده مؤمن من فراگیر من است. در تبیین این مطلب به «یاء» اضافه (فراگیری و عبودیت) اشاره شده و اینکه فراگیری دو علم دارد: علمی که خداوند از اسم الرحمن به بنده مؤمنش می‌دهد و علمی که در آن راز اضافه به حرف «یاء» یعنی رازی که الرحمن به ذات پروردگار دارد، یعنی صورتی که انسان بر آن آفریده

شده است.

این سعه و فراگیری را بنده مؤمن پذیرفته است چون بر صورت الرحمن است و این پذیرش از آن جهت است که در خلقتش امری است که جلال و عظمت الهی را فرا گرفته است. البته این فراگیری که از آسمان‌ها و زمین برای آن تنگی دارد از جهت جرمیت آن‌ها نیست بلکه از جهت امری است که خدا انسان را بدو برتری داده است و اینگونه است که تا انسان به این فراخی و گستردگی مغرور شد آیه آمده که خلق السماوات والارض اکبر من خلق الناس (غافر، ۵۷)

همچنین چون آسمان‌ها و زمین به این آیه تفخر و کبر کنند این بیان مطرح می‌شود که و ما وسعتی.....لذا فخر و تکبر را زایل و بسوی پروردگار روی می‌آورند. (فتوحات، ۴۶۴/۲)

۱۴- ابن عربی و امانت الهی^۱

ابن عربی امانت را صورتی می‌داند که آدم بر همان اساس آفریده شده است و استحقاق خلافت یافته است. این صورت همان غایت وجود است.^۲

ابن عربی دلایلی برای خلافت انسان بیان کرد که در بالا آمد: داشتن صورت الهی جامع صفات الهی که بتواند شایستگی خلافت را داشته باشد و... اما معنای نیابت گویای این امر است که نیابت عاریه‌ای است و باید روزی به صاحبش برگردد و این همان خلافت الهی است که از سوی خداوند به انسان امانت داده شده است. وی مثلی برای این امر

۱. امانت اصطلاح عرفانی بر اساس آیه ۷۲ سوره احزاب است که می‌فرماید: «انا عرضنا السموات والارض و الجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه کان ظلوما جهولا» با اینکه عرفا و مفسران تفاسیر متفاوتی دارند برخی آن را حدود و تکالیف و فرائض الهی و برخی زکات، روزه، حج و کلمه لا اله الا الله، کلمه توحید، عدالت، عقل می‌دانند. علمای شیعه از آن به امامت تعبیر می‌کنند و عرفا نیز برخی آن را امامت و برخی سر توحید اما غالب عرفا معنای حملها را خیانت تعبیر نمی‌کنند برخی آن را به عشق، برخی عقل و برخی اختیار و برخی عظمت و شأن انسان می‌دانند.

۲. ابن عربی، شق الجیوب، مصر، مطبع السعاده، ۱۳۲۵، به نقل از مقاله امانت الهی از نظر ابن عربی و عرفای دیگر (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۲۰۴، سال ۵۱، بهار و تابستان ۷۸)

می‌زند که خورشید و ماه هر دو منورند اما نور ماه عاریتی است و در واقع امانتی است که حمل می‌کند. (فتوحات، ۶۰/۱)

از طرفی ابن عربی با اشاره به نظریه وحدت وجود و اینکه هر کدام از مظاهر عالم تجلی صفاتی از حضرت حق‌اند و تنها انسان کامل است که مظهر اسم جمع الهی (الله) است و تنها آدم است که آئینه تمام‌نمای جهان است و تمامی کمالات الهی را می‌نمایاند پس انسان امانتی از سوی عالم غیب است یعنی حقیقت انسان کامل امانتی است در مرحله عالم غیب که با ظهورش این امانت ادا می‌شود. پس انسان دارای صورت الهی، خلیفه خداوند است و امانتی از عالم غیب می‌باشد.

بر این اساس انسان کامل امانتی است که از غیب که با ظهورش این امانت ادا می‌شود و ظهور انسان کامل خلیفه الله امانت خداوند است که با قرار گرفتن در عالم شهادت و جایگاه واقعی خود این امانت ادا شده است.^۱ پس ادای امانت به این است که آدمی وجه حق بودن خود را بشناسد و به آن آگاه باشد و عمل کند

اما در معنای ظلومی و جهولی با اینکه دو معنای ذم و مدح در بین عرفا دارد عده‌ای انسان را به سبب حمل این بار ذم می‌کنند و برخی انسان را مدح و سبب امتیاز آن از دیگر مخلوقات می‌شمرند. ابن عربی هر دو را جایز می‌شمرد؛ درجایی که انسان به اعتبار عبد است مذموم و جایی که انسان به اعتبار حق است ممدوح شمرده می‌شود.

به اعتباری دیگر آسمان‌ها و زمین داناتر از آدمی بودند که این امانت را نپذیرفتند و این انسان که از روی جهل این امانت را پذیرفت اگر نتواند این بار را حمل کند خطر عظیمی کرده که هم به خود و هم به دیگران ضرر زده است. (فتوحات، ج ۳)

به زعم وی عقل خودبین مزاحم درک و معرفت واقعی انسان شده و عقلی که به نظر علم را به دنبال دارد، در حالی که همان جهول بودن را برای انسان به ارمغان می‌آورد.

اما در تعبیر دیگر انسان نیابت از خدا یعنی خلیفه الهی بودن را پذیرفت. وی این را ظلم

۱. ابن عربی، محیی الدین، التدریبات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه، لیدن ۱۳۶۶، به نقل از مقاله امانت الهی از نظر ابن عربی و عرفای دیگر (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۲۰۴، سال ۵۱، بهار و تابستان ۷۸)

انسان به خود می‌داند که مستوجب عذاب الهی است و چون این عذاب الهی نفی خود است عذابی است که مایه لذت و همان عشق است (فتوحات، ۱۴۰/۴).

به عبارت دیگر آسمان‌ها و زمین حی و عالمنده و می‌دانستند که این بار امانت چیست اما چون نامحرم و غیره بودند ترسیدند اما انسان بر صورت الهی بود و درخود این شایستگی را دید و بدین معنا به خود ظلم کرد و پای بر خون خود نهاد و به خوشی رسید.

تنها انسان است که معنای حقیقی لا اله الا الله را می‌فهمد و خود و ما سوی الله را فراموش و نفی کرده و خدا را اثبات می‌کند. (فتوحات، ۳/۶۳۰) این یعنی ذات خود را در ذات الهی فنا می‌کند این یعنی جهول لذا این دو صفت مدح اوست نه مذمتش^۱

مفهوم دوم اینکه آدمی که بر صورت حق تعالی خلق شده اگر این بار را بر نگیرد به خود ظلم می‌کند و همچنین چون توانایی معرفت خدا را دارد، اگر این را نپذیرد جهول می‌شود.

این معنا را به گونه‌ای دیگر نیز بیان می‌دارند، اینکه معنای معرفت به خداوند عین جهل ایشان بود یعنی عجز از ادراک به درک خداوند، ادراک حقیقی است.

۱۵- اشکال خلافت

ابن عربی پس از بیان اشکال خلافت به دو نکته اشاره کرده است:

- ۱- واژه خلیفه نکره است یعنی مقصود آن است که هر انسانی خلیفه است.
- ۲- دو نوع خلافت برای انسان متصور است خلافت کبری و خلافت صغری که در خلافت کبری که هیچ چیز از آن بزرگتر نیست و تنها امامت برعالم مطرح است و در خلافت صغری خلافت بر نفس خود است و میان آن دو، که در نسبت با بالاترین صغرا و

۱. سید حیدر آملی در جامع الاسرار و منبع الانوار در این باره نظری دارد:

مراد به انسان، نوع انسان است نه همه افراد انسان و مراد از حمل استعداد و قابلی اوست از برای حمل، و این آن معنایی است که مطابق است با امانت و عرض و حمل و قبول کردن و ابا کردن را اجمالا نه غیر آن. و الا امانت شیء محسوسی نبوده است که عرضه داشته است بر هر یک از موجودات حسا و شهادتا و نبود ابا و امتناع آن‌ها از آن امانت از جهت گفتار و کردار چنانچه رسوخ دارد در اذهان محجوبین از آنها (آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، ترجمه سید جواد هاشمی علیا، تهران، قادر ف ۱۳۷۵: ۲۶)

در نسبت با پایین ترش کبرا نامیده می‌شود (فتوحات، ۳/۴۰۸)

خلافت آدم (ع) از نظرگاه نجم الدین رازی

نجم الدین رازی در خلال خلقت آدم از مراحل جسمانی و روحانی همواره بحث خلافت را به عنوان هدف، دلیل اعزاز و اکرام آدم و جایگاه بلند او در عالم مخلوقات مطرح می‌کرد.

۱- خلافت دلیل اعزاز و اکرام آدم (ع)

نجم الدین رازی بیان داشت که خداوند قبل از خلقت جسم انسان به قصد خلافت آدم و جانشینی او بر زمین او را خلق کرده است و این امر دلیل اعزاز و تکریم آدم بر دیگر موجودات است:

«خداوند جل و اعلی در مسیر تکوین قالب جسمانی چندین بار آوازه خلافت را به ملائک داده بود و دلیل تفحص آن‌ها وجود نشانه‌ای در خور این مقام در او بود که «انی جاعل فی الارض خلیفه» (مرصاد العباد، ۷۸) و همه خلائق منتظر قدوم خلیفه‌اند که با نزول روح در مسند خلافت و ولایت باید مراتب اعزاز و تکریم او فراهم شود و به همین دلیل خداوند به هنگام نشستن او بر تخت خلافت، به مقربان درگاهش فرمود که او را سجده کنند تا اثر اعزاز و اکرام خداوند دیده شود.» (همان، ۸۵)

از این سخن نجم الدین نکاتی برمی‌آید:

- ۱- مقام خلافت از آن روح است که به محض نزول بر قالب تن بر این مسند می‌نشیند
- ۲- اعزاز و اکرام حضرت حق به خلیفه خود، در میان ملائک جایگاه بلند خلیفه را تصویر می‌کند
- ۳- روح با نفخه الهی که از آن به مرکب تعبیر شده به عالم انسانی می‌آید و این نفخه همان دم خلقت الهی است
- ۴- روح پس از نشستن در قالب تن شایسته سجده ملائک می‌شود.

۲- مراحل تربیت و اکمال روح جهت شایستگی مراحل خلافت

نجم الدین رازی در ادامه بیان چگونگی خلقت آدم و امتیاز او به داشتن روح و شایستگی برای خلافت و مسجود فرشتگان شدن به نکته‌ای اشاره می‌کند و آن تربیت و رشد و تعلیم روح برای خلافت و جایگزینی حضرت حق است.

به بیان دیگر وی در صدد است این معنا را بیان کند که وجود همین تعالیم حضرت حق و پذیرفتن اسماء الهی و یا به تعبیر ایشان تعبیه کردن آئینه‌ها و یا پنهان نمودن گنج‌ها و دینه‌ها و یا حتی رسوم زمامداری و خلافت ... این روح شایستگی خلافت می‌یابد تا جایی که همه ملائک از کروبیان و روحانیان بر درگاهش سجده کردند و به هریک از ملائک منصبی دادند جبرئیل نگهبان و میکائیل خزانه داروی شد و همه ملک و فلک را به خدمت او در آوردند و هر کدام را به شغلی منصوب کردند:

«پس روح پاک را پس از اینکه چندین هزار سال در خلوت خانه حظیره القدس اربعینات برآورده بود و در مقام بی واسطگی منظور نظر عنایت بوده و در آداب و خلافت و شرایط و رسوم و نیابت از خداوند و منوب خویش گرفته، که تا نایب و خلیفه پادشاه عمری در حضرت پادشاه تربیت و رسوم جهاننداری نیاموزد اهلیت نیابت و خلافت نیابد بر مرکب خاص نفخت فیه من روحی سوار کردند و و با خلعت اضافت «باء» من روحی بر جملگی ممالک روحانی و جسمانی عبور دادند و در منزل و مرحله آنچه زیده بود و جملگی و خلاصه دفاین و ذخایر آن مقام بود در موکب او روان کردند و او را در مملکت انسانیت بر تخت قالب به خلافت نشانندند.» (همان، ۸۶)

از این سخن نکاتی چند به دست می‌آید:

۱- روح آدمی همان روح الهی است که بواسطه خلقت بی واسطه (باء روحی) به آداب خلافت آشنا شده و گنج‌ها و اسرار خلقت و اسماء الهی را در منازل مختلف پذیرا می‌شود تا در قالب پرورش یافته حضرت حق ماوا گیرد.

۲- روح در مسیر تکوین و عبور از عوالم اسراری از رموز خلافت را از حضرت حق می‌آموزد تا در مقام خلیفه الهی با معرفت و عشق و اسماء الهی قرار گیرد.

۳- جمله ملائک در خدمت خلیفه الهی در آمدند و این از اسباب خلقت است که

ملائک هر کدام به کاری در عالم مشغول شدند.

۴- یای من روحی همان ضمیر روح من است و در اصل همان روح منتسب به خداوند است که مابه الامتیاز انسان با دیگر مخلوقات است.

۵- خداوند در خلوت و با دو دست خویش روح را پرورش داد.

۶- آداب خلافت و شرایط زعامت و خلافت همان اسماء و صفات الهی است که در روح انسانی تعبیه شده است.

۷- این روح بواسطه نفخه الهی یا امر الهی به جانب بدن خواهد رفت.

۸- گذر روح در مسیر تکاملی اش همان تعبیه خزاین الهی یا همان اسماء الهی بود

۹- روح در قالب انسانیت به خلافت نشسته است.

۳- معنای ظل الهی بودن سلطان

نجم الدین رازی در مطلبی که در باره وجود حضرت محمد در جایگاه زعامت و دولت، به این نکته اشاره می کند که ایشان سایه نداشتند. وی دو دلیل برای آن بر می شمرد: یکی اینکه ایشان آفتابی است که سایه ندارد (سراجا منیرا) و دیگر اینکه او سلطان دین است و سلطان خود، سایه حق است و سایه، خود سایه ندارد.

نکته مهم آن است که ایشان چون سرو کارش با خلق بود آفتاب نور بخش بود. همچنین اولین و آخرین مخلوقات را از نور او گرفتند و او سایه خدا بر خلق بود لذا سرگشتگان ضلالت در پناه دولت او قرار می گرفتند. (همان، ۱۳۴)

۴- معنای امانت الهی در پذیرش خلیفه الهی

نجم الدین رازی معنای امانت الهی را معرفت حضرت حق و صفات خداوندی می داند وی با اشاره به یکی از اهداف خلقت که همان وجود انسان می باشد به حدیث کنز مخفیا اشاره می کند و دلیل اینکه آسمان ها از تحمل بار امانت سر باز زدند را کنایه به وجود ملائک و ابای زمین را به وجود جنیان و دیگر موجودات و کوه ها را به وجود وحوش و. تعبیر می کند.

وی می گوید: چون انسان بر صورت الهی آفریده شده است و مظهر صفات الهی است

لذا چون مغز عالم آفرینش بود این امانت را به جان دل پذیرفت. دلیل ظلومی و جهولی انسان نیز او را مستعد پذیرفتن این بار کرده است به زعم وی آدمی چون دارای دو عالم روحانی و جسمانی است:

«آلت محبت و بندگی به کمال دارد و هم آلت علم و معرفت به کمال دارد تا بار امانت مردانه و عاشقانه و در سفت جان کشد و این جز ولایت دو رنگ انسان نبود.» (همان، ۴۱)

۵- ولایت دورنگی آدمی در جهان

نجم الدین معتقد است که چون ملائک روحانی اند و از نور می‌باشند و قوت جسمانی ندارند اما انسان دارای قوای جسمانی و روحانی است و به این دلیل او را به حمل امانت کرامت دادند و این سر لقد کرمانا بنی آدم بود. (همان، ۴۲)

بدین ترتیب نجم الدین ضمن اشاره ضمنی به امتیاز انسان بر دیگر موجودات به قابلیت او در دو بعدی بودن و رابطه بودن بین خدا و خلق اشاره می‌کند این همان معرفت الهی یا همان ولایت دو رنگی است که وی به آن اشاره می‌کند.

مطالعه تطبیقی خلافت آدم از نظرگاه ابن عربی و نجم الدین رازی

۱- هدف از خلقت آدم رسیدن آن به مقام خلافت الهی است

هر دو در این امر متفق القولند: ابن عربی با بیان اینکه در دایره هستی عالم، آدم آخرین مخلوق است و اولین مخلوق عقل می‌باشد، لذا در قوس و نزول خلقت مخلوقات، آدم که جامع همه عوالم جهان است بر نقطه اول خلقت یعنی عقل منطبق می‌شود لذا آدم عین مقصود عالم می‌شود و به این معنا عالم برای وجد آدم خلق شده است. ابن عربی به این امر اشاره می‌کند که آدم از آن جهت در آخر آمده است که پیشوای ما بالفعل باشد. همچنین آدم در ایجاد وجودش والی و پس از ایجاد جهان در وجود آدم متجسد شده است.

همچنین خداوند در هر زمانی خلیفه و جانشینی از نسل آدم معین کرد تا به جسم پاک محمد (ص) رسید پس اول و آخر و ظاهر و باطن اوست و اوست که گنجینه کلمات تامه می‌باشد.

در فصوص الحکم نیز ابن عربی آدم را مجلای مشاهده حضرت حق در خلقت

موجودات نام می برد آدمی که جانشین او و چشم او در زمین می باشد و چونان نگین انگشتری خاتم و هستی بخش جهان خواهد بود...

نجم الدین رازی در بیان هدف از خلقت آدم و در مرحله تکوین قالب جسمانی آدم این نکته را به ملائک می گوید که خداوند چندین بار آوازه خلافت را به ملائک داده بود و راز حیرت و سرگردانی ابلیس و جستجو در میان اعضا و جوارح آدم همین بود که از چه جهت شایستگی خلافت دارد. او معتقد است بدین سبب ملائک جملگی در حیران به سر می بردند و خداوند این راز را از آن‌ها پنهان می دارد تا اینکه به او از روح خود می دمند و آدم شایسته این خلقت می شود.

خلافت انسان در زمین از جمله موضوعاتی که مورد توجه صوفیان متعددی از جمله ابن عربی واقع شده است؛ اما از دیدگاه ابن عربی، خلافت انسان عامل قوام عالم هستی است؛ ابن عربی معتقد است که اگرچه انسان بر «نفس خویش ظلوم و جهول است» (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴۷) اما همین آدم «ختم خزائن دنیوی و اخروی» (همان) است. در واقع از دیدگاه ابن عربی اگرچه ملائک اعظم بر بسیاری از اسرار اشراف داشتند، اما «حقایق و اعیان ثابته» (همان) که بر انسان ارزانی شده و عامل و حافظ نظام هستی بود، بر آن‌ها مکشوف نبود. از همین رو خود ملائکه نیز در زمره امدادگران آدمی تلقی می شوند، چراکه نظم و نظام عالم هستی بدون تردید نیازمند یاورانی است که از بالاترین سنخ تا پایین ترین سطوح را شامل می شود؛ و این خلافت نیز دقیقاً برای اتحاد اعوان آدمی جهت نظام بخشی به عالم هستی است.

۲- مقام خلافت آدم از آن روح است

در تعالیم هر دو عارف مذکور آمده است که روح انسانی جامع صفات و اسماء الهی است و پرورده خاص رب العالمین است و شایسته پذیرش مقام خلافت الهی است. ابن عربی نیز ضمن بر شمردن دو وجه کونی و الهی انسان که از آن به جامعیت و فردیت، ظاهر و باطن صورت الهی، اسماء الهی و... نام می برد که چون خداوند کمال وجودی انسان را خواسته لذا همه حقایق عالم را به او عطا کرد (وجه کونی) و همه اسماء را بر او تجلی داد (وجه الهی) لذا آدم تجلی نام جامع الله شد و در نتیجه خلافت و تدبیر

عالم برای او فراهم شد و این همان صورت الهی است که انسان بر آن خلق شده و ابن عربی از آن به دمیدن روح و خلق اخر و نشئه آخر یاد کرده است.

نجم الدین رازی بر آن است که روح پس از نزول بر قالب آدم سبب شد آدم بر مسند و تخت خلافت بنشیند و همین امر را شایسته اعزاز و اکرام آدم در میان ملائک مقرب بر می‌شمرد و شایستگی مسجود شدن ملائک را دارا می‌باشد وی به این امر اشاره می‌کند که روح الهی با خلقت بی واسطه (یاء من روحی) به آداب خلافت و زمامداری در مسیر گذر از میان دوست و دشمن، آشنا شده و بر قالب انسانی تن آدمی فرود می‌آید. همچنین وی به ولایت دو رنگی که همان قابلیت آدم در دو وجه حقی و خلقی است اشاره دارد.

۳- جامعیت اسماء و خلافت آدم

ابن عربی جهت شرح دلایل اعطای ردای خلافت بر قامت حضرت آدم به وجود صفات و اسمای الهی در آدم اشاره می‌کند. وی این معنا را بسط داده و آدم را مظهر اسم "الله" می‌داند. لذا آدم دو سویه است: حقی و خلقی و مظهر اسم جامع "الله" و دارای مقام خلافت است.

آدم نیز به همین دلیل جامع همه صفات و اسماء الهی است و همه نشئات خلقی را نیز در خود دارد، لذا استحقاق پذیرش همه اسماء الهی را داشته است و به همین دلیل است که می‌تواند همه صفات و اسماء الهی را جلوه دهد، لذا خلیفه خدا باید برای تصرف در عالم اسماء الهی را داشته باشد تا جهان مطیع و منقاد او شود. وی این معنا را به عنوان مظهریت تام خداوندی نام می‌برد. همچنین تدبیر و الوهیت همه در اسم جامع الهی نهفته است و آدم که مظهر این اسم و عین ثابت الله است نسبت به دیگر موجودات عالم جنبه الوهیت و تدبیر دارد و این لازمه مقام خلافت اوست.

نجم الدین رازی نیز در بیان آموختن اسماء الهی و ر موز خلافت برای روح، این نکته را بیان کرده است. وجود همین تعالیم الهی و یا تعبیه شدن آینه‌ها در مسیر گذار روح در عالم ملکوت، پس از چندین هزار سال است که روح در مقام بی واسطه منظور نظر حضرت حق بود و آداب خلافت و شرایط و رسوم نیابت را از خداوند فرا گرفته و خلاصه دفاین و خزاین غیب را مرحله به مرحله در وجود او تعبیه و جلا دادند تا او شایسته خلافت

خداوندی شد.

۴- مفهوم سایه در تبیین خلافت آدم

با توجه به گستردگی معنای سایه و نور در مکاتب عرفا، آنچه در اینجا مطمح نظر است بحث سایه‌ها و ظل الهی بودن آدم بر زمین است که همان معنای خلافت می‌باشد. ابن عربی با بیان ویژگی‌های سایه که جدانشدن آن از نور، آبادانی محل جداشده و اطاعت و بندگی است، در این مورد بیان می‌دارد که خلیفه خدا سایه خداوند بر زمین است و باعث آبادانی و عمران عالم می‌شود، لذا سایه، معنوی و پایدار است. نجم الدین رازی نیز ضمن اشاره به جایگاه زعامت و دولت، به این نکته اشاره می‌کند که حضرت محمد (ص) سلطان دین است و سایه نداشت چون سراجا منیرا بود و آفتاب عالم و هستی بخش وجودعالم بود اما این سلطان، خود سایه حضرت حق است و سایه نیز سایه ندارد.

نکته دیگر در بحث سایه‌ها شمول چتر ولایت و خلافت بر سر مؤمنین و گمراهان و همه موجودات عالم است که نجم الدین آنرا اینگونه بیان می‌دارد: به نظر وی همه عالم از این وجود هستی بخش بهره‌مندند چون همه از اول و آخر از نور او موجود شدند و حضرت محمد (ص)، سایه خدا بر خلق خدا بود، لذا همه گمراهان نیز در پناه دولت او قرار می‌گرفتند.

این جامعیت خلافت را ابن عربی به گونه‌ای دیگر بیان می‌دارد اینکه طبق اصل دور نشدن هیچ سایه‌ای از اصل خود و اطاعت و بندگی سایه‌ها از مبدأ خود حال چه سایه شخص مؤمن و چه سایه شخص سرکش به نیابت از آن سایه عبادت خواهند کرد.

۵- خلافت، امانت الهی

با توجه به معانی متفاوت امانت نزد عرفا و علما و... ابن عربی امانت را صورتی می‌داند که خداوند آدم را بر همان اساس آفریده است و به همین دلیل شایستگی خلافت یافته است. او این صورت را همان غایت وجود می‌داند که به هنگام خلقت آدم آنرا به امانت نزد ملائک مقرب داده بوده است همان حقیقت روح و صورت الهی که در جریان خلقتش

آدم را ممتاز و شایسته خلافت کرد.

یعنی خلافت آدم بر جهان به دلیل تبیین این معنای نیابت است که انسان صورت الهی است گو این نیابت عاریه‌ای است یعنی بالذاته نیست و باید به صاحبش برگردانده شود و این همان خلافتی است که خداوند به نیابت به آدم داده است.

ابن عربی در این مورد مثالی می‌زند و آن نور ماه و نور خورشید و نسبت میان آن‌ها است نور ماه عاریتی است و از خورشید گرفته شده است لذا امانتی است که حمل می‌کند ابن عربی این معنا را به گونه‌ای دیگر نیز بیان می‌دارد اینکه بر اساس نظریه وحدت وجود هر یک از مظاهر عالم تجلی صفاتی از صفات حضرت حق‌اند و انسان کامل مظهر اسم جمع الهی است و آئینه تمام‌نمای جهان است پس حقیقت آدمی امانتی از سوی عالم غیب است که با ظهورش این امانت ادا می‌شود از این رو چون آدم دارای صورت الهی و خلافت الهی است امانتی از عالم غیب می‌باشد و با قرار گرفتن در عالم شهادت به جایگاه واقعی خود و ادای این امانت نایل می‌شود. پس ادای امانت به این است که انسان وجه حق بودن خود را بشناسد و به آن آگاه باشد و عمل کند.

نجم‌الدین نیز در معانی نسبتاً مشترک با ابن عربی این امانت را همان معرفت الهی و وجود صفات خداوندی در آدم می‌داند. وی با اشاره به حدیث کنت کنزاً مخفياً... و در تفسیر آیه امانت، ابای آسمان‌ها و زمین از پذیرش آن امانت را وجود ملائک در آسمان‌ها، اجنه در زمین و وحوش در کوه‌ها ذکر می‌کند و اینکه انسان مظهر صفات الهی بوده و مغز عالم آفرینش است لذا این امانت را به دل پذیرفته است.

از سوی دیگر ابن عربی قوام عالم هستی را با مبحث خلافت پیوند می‌زند و معتقد است که چنین موضوعی نیازمند آن است که خلیفه حضرت حق علاوه بر داشتن تناسب با خداوند، امکان احاطه بر عالم هستی را نیز داشته باشد؛ وی تبیین می‌کند که: «از آنجاکه انسان جامع همه حضرات و مراتب است، به عنوان حضرت کون جامع مطرح است؛ چرا که اصل تعیین او از مقام احدیت و تعیین اول آغاز می‌گردد و به مراتب واحدیت، عوالم عقول، عوالم و مراتب مثال و عالم اجسام منتهی می‌شود که در بین موجودات، تنها انسان در عین اینکه از اکوان است، می‌تواند تمام حضرات را در خود جمع نماید». رازی نیز از موضوع

خلافت انسان سخن می‌گوید، اما از دیدگاه وی خلافت انسان، به منظور قوام بخشی به عالم هستی نبوده؛ بلکه هدفی دیگر را دنبال می‌نموده است «چون روح را به خلافت می‌فرستم و ولایت می‌بخشم و مدتی است تا آوازه‌ی اِنِّی جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَه در جهان انداخته‌ام، جمله دوست و دشمن آشنا و بیگانه منتظر قدوم او مانده‌اند؛ او را به اعزاز تمام باید فرستاد. مقربان حضرت خداوندی را فرموده‌ام که چون او به تخت خلافت بنشیند، جمله پیش تخت او سجده کنید.» درواقع از دیدگاه رازی، علت خلافت انسان در زمین، اعزاز او به دلیل مقام شامخی است که نزد حضرت حق دارد؛ به عبارت دیگر، نجم الدین یکی از اهداف اصلی کل خلقت، نه فقط خلقت آدمی را معرفت حق می‌داند و معتقد است چنین عبادتی از جنس معرفت است؛ که اگر غیر از آن باشد راهی به سوی سعادت نخواهد داشت؛ در ادامه حد عبادت را به آدمی نشان می‌دهد که فرشتگان از سر معرفت و تسلیم به سجده شدند و ابلیس از سر تکبر و عدم شناخت به گمراهی گرایید و کارش بدان جا رسید که: «در مُلْک و ملکوت کسی دیگر دم از مخالفت با این خلافت نیارد زد. آن مغرور سیاه گلیم را که وقتی به فضولی، بی‌اجازت دزدیده به قالب آدم دررفته بود و به چشم حقارت در ممالکِ خلافتِ او نگریسته و خواسته تا در خزانه‌ی دل آدم نقبی زند، میسر نشده بود، او را به تهمت دزدی بگرفتند و به رسنِ شقاوت بر بستند تا وقت سجود، جمله ملائکه سجده کردند، او نتوانست کرد.»

۶- معانی ظلومی و جهولی

ابن عربی ظلومی و جهولی را با دو معنای ذم و مدح برای انسان برمی‌شمرد. در جایی که انسان به اعتبار عبد است او را ذم و جایی که به اعتبار حق است او را مدح می‌کند به عبارت دیگر آسمان‌ها و زمین دانایتر از آدم بودند که این امانت را نپذیرفتند و انسان از روی جهل آن را پذیرفت و چون نتوانست حق آن را ادا کند به خود ظلم کرد و به دیگران ضرر رسانده است در این تعبیر عقل انسان حجابی برای درک واقعی انسان شده است عقلی که علم را دنبال دارد و سبب جهول بودن او می‌شود.

اما به تعبیر الهی بودن آدمی، چون انسان نایب خداست و خلیفه امور است و این ظلم انسان به خود مستوجب عذاب الهی است و این عذاب الهی نفی خوداست گویی عذابی

که مایه لذت و همان عشق است به عبارت دیگر آسمان‌ها و زمین زنده و دانایند و این امانت را می‌دانستند اما چون نامحرم و غیر خودی بودند بر پذیرش آن ترسیدند اما انسان که بر صورت الهی بود این شایستگی را در خود دید و پای بر خون خود نهاد و به لذت رسید.

به تعبیر دیگر این تنها آدمی است که معنای لا اله الا الله را می‌فهمد و ما سوی الله را فراموش و وجود خدا را اثبات می‌کند این یعنی ذات خود را در ذات خداوند فنا می‌کند و معنای جهول در واقع صفت مدح اوست نه مذمتش.

از این روست که معنای معرفت به خداوند عین جهل و عجز او بود به ادراک خداوندی و این همان ادراک حقیقی است.

نجم الدین رازی نیز دلیل ظلومی و جهولی را وجود دو بعد روحانی و جسمانی در آدم می‌پندارد. اینکه آدمی محبت و بندگی و علم و کمال را به کمال در خود دارد، لذا امانت را مردانه و عاشقانه پذیرفت و این همان ولایت دو رنگ آدمی است. به زعم وی ملائک از جنس نورند و روحانی محض‌اند لذا قوت جسمانی ندارند لذا انسان هم جسمانی و هم روحانی است لذا با حمل امانت به او کرامت دادند و این همان سر لقد کرمنای بنی آدم است. به عبارت دیگر نجم الدین ضمن اشاره نسبی به امتیاز انسان بر دیگر موجودات ولایت دو رنگی‌اش را شایسته حمل بار امانت ذکر کرده است.

نتیجه گیری

مبحث خلافت آدم یکی از مهم ترین مباحث تصوف است که صوفیانی هم چون محی الدین عربی و نجم الدین رازی آرای مهم و ارزشمندی پیرامون آن مطرح نموده اند. خلیفه الله بودن آدم مقامی است که خداوند قبل از خلقت آدم (ع) برای او و ذریاتش اعلام کرد؛ چگونگی اعطای این مقام و جایگاه آدم در خلقت، اهداف خلقت و ترسیم چگونگی زیستن آدمی همه در سر خلافت آدمی نهفته است. شایان ذکر است کتب و مقالات متفاوتی به موضوع خلافت انسان پرداخته اند که در اغلب آنها صرفاً به رویکرد قرآنی و یا در باره مفاهیم و مصادیق و اصل موضوع خلافت و کرامت انسان پرداخته شده است. در این مقاله مفهوم خلافت از نظر هر یک و تبیین این معنا در جایگاه آدم (ع)، نقش روح الهی و معرفت و امانت الهی در این رابطه تبیین و چگونگی رسیدن به این مرحله و ادله آن و دلایل استحقاق خلافت الهی حضرت آدم بررسی و مطابقت داده شده است.

ابن عربی بحث خلافت را به تفصیل بیشتری بیان کرده است: جایگاه خداوند در قلب مؤمن، انواع خلافت، نعمیم خلافت برای زنان و مردان و فضایل و خصوصیات خلیفه و... از جمله مواردی است که ابن عربی به کرات در متون خود از آن‌ها نام برده است. این گسترده‌گی و و تفصیل در آثار نجم الدین یافت نشد:

الف- گسترده‌گی قلب مؤمن: ابن عربی در جای جای مراجل خلقت آدم به خصوصیات و دلایل فزونی و ارجحیتش بر دیگر موجودات و آسمان‌ها و زمین اشاره دارد. گسترده‌گی قلب مؤمن از آسمان‌ها و زمین از آن جمله است. وی با نقل این حدیث که خداوند فرموده است «ما وسعنی ارضی و لا سمایی و وسعنی قلب عبدی المؤمن»

نه آسمانم و نه زمینم مرا فرا نمی گیرند بلکه قلب بنده مؤمن من فراگیر من است که این امر به دلیل فراگیری روح آدم (یاء اضافه من روحی) می باشد.

به زعم ابن عربی فراگیری دو علم دارد: علمی که خداوند از اسم الرحمن به بنده مؤمنش می دهد و علمی که در آن راز یاء اضافه (صورتی که انسان بر آن آفریده شده است) به ذات پروردگار دارد.

این سعه و فراگیری را بنده می‌پذیرد چون صورت الرحمن است. هر چند این سعه و فراگیری مؤمن بر آسمان‌ها و زمین به علت جرمیت آن‌ها نیست بلکه آن امری است که خدا به انسان برتری داده است. اما اگر این امر سبب غرور آدمی شود به آیه لخلق السماوات والارض اکبر من خلق الناس و لکن اکثر الناس لا یعلمون (غافر، ۵۷) اشاره می‌کند و فخرو تکبر آن‌ها را زایل و دعوت به سوی خداوند می‌کند که و ماخفت الجن و الانس الا لیعبدون (ذاریات، ۵۶)

ب- انواع خلافت: ابن عربی دو نوع خلافت برای انسان بر می‌شمرد: خلافت کبری و صغری و خلافت و امامت بر عالم را خلافت کبری و خلافت بر نفس خویش را صغری می‌نامد.

ج- تعمیم خلافت: ابن عربی ملاک خلافت را کمال آدمی و صورت الهی می‌داند لذا این امر در انحصار مردان نبوده بلکه با اشاره به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) از مردان با کلمه "کثیرون" و از زنان با ذکر ۴ زن مؤمنه: مریم، آسیه، خدیجه، فاطمه (سلام الله علیهم) یاد می‌کند.

د- خصوصیات خلیفه: ابن عربی با اشاره به دو صفت روحانی و جسمانی آدم، خلیفه را دارای اخلاق الهی، اوصاف الهی، امری نافذ، هماهنگ کننده مخلوقات، مدبر امور مردم، ایجاد کننده نظم و مقررات و دعوت کننده به سوی طاعت پروردگار، دارابودن مقام قرب نوافل و... می‌داند بگونه‌ای که آدم تنها از طرف خدا نیابت او را دارد که چشم و گوش و همه قوای او شود و در آن صورت است که نایب و خلیفه می‌شود.

همچنین خلق انسان با دو دست الهی که از آن به (یدان) تعبیر می‌شود نشانگر متمایز بودن خلقت انسان و صلاحیت او برای دریافت این مقام خواهد بود.

ه- استحقاق مرتبه‌ای: ابن عربی استحقاق مرتبه خلقت را در آدمی مرتبه‌ای می‌داند نه ذاتی چرا که مانند علم که ذاتی خداوند است و در انسان مرتبه‌ای است لذا خداوند انسان را خلیفه خوانده چون نیابت به دلیل میزان استحقاق آدمی است که در آن تجلی یافته و بصورت مداوم در او وجود یافته است (وجود اسما و صفات الهی در آدم) و قبول آن برای انسان عاریتی و نیابتی است و برای خداوند ذاتی است.

و- مقام امر و نهی: به نظر ابن عربی خلیفه دارای مقام امر و نهی است چون به صورت مستخلف عنه (خداوند این مقام را به او داده است) و برای تدبیر امور لازم است..

نهایتاً اینکه ابن عربی در بررسی خلافت انسان به عنوان قوام عالم هستی، این مقوله را عامل اصلی ایجاد انسجام در عالم ملک می‌داند؛ این در حالی است که از دیدگاه ابن عربی، موضوع خلافت نه تنها هدف خلقت نیست؛ بلکه عاملی است که جهت نمایاندن روش عبادت به آدمی از یک طرف و نشان دادن مقام والای او بین تمامی موجودات از سوی دیگر مورد استفاده قرار گرفته است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آملی، سید حیدر، (۱۳۷۵). *جامع الاسرار و منبع الانوار*. ترجمه سید جواد هاشمی علیا، تهران، قادر.
۲. آملی، سید حیدر، (۱۳۷۵). *نص النصوص در شرح فصوص الحکم*. ترجمه محمدرضا جوزی تهران، روزبه.
۳. ابن عربی، محی الدین، (بی تا). *رساله تلبیس ابلیس التعیس*، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، انتشارات شفیعی.
۴. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۵). *فصوص الحکم*. ترجمه و شرح صمد موحد، جلد ۱، تهران، نشر کارنامه.
۵. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۰). *شرح فصوص الحکم*. با مقدمه قیصری، و کوشش جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. ابن عربی، محی الدین، (۱۴۲۲ ق). *تفسیر القرآن*. بیروت.
۷. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۱۵ ق). *تعلیقات بر رساله النصوص*. به کوشش محمد بن اسحاق، تهران.
۸. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۱). *الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المالکیه*. ترجمه محمد خواجوی، جلد ۱ و ۲ و ۳ و ۴، تهران، نشر مولی.
۹. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۶). *التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه*. دمشق.
۱۰. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۷۷). *شرح فصوص الحکم*، تاج الدین حسین خوارزمی، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، مرکز انتشارات و تبلیغات اسلامی، قم.
۱۱. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۹). *رساله شطرنج العارفین*. شارح با نام شرح جدول عارفان: مریم زارعی، قم، بیان جوان.
۱۲. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۷۸). *شارح: حسن زاده آملی، حسن، ممد اللهم (شرح فصوص الحکم)*. تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۳. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۸۹). *رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن*. ترجمه و شرح میر آخوری، قاسم، تهران، فهرست.
۱۴. ابن بابویه، (شیخ صدوق)، (۱۳۶۹). *من لا یحضره الفقیه*. تهران، نشر صدوق.
۱۵. انصاری، خواجه عبدالله، (میبدی، احمد بن احمد قرن ۶)، (۱۳۷۱). *کشف الاسرار و عده الابرار*، چاپ نهم، جلد ۱، تهران، نشر امیر کبیر.
۱۶. *الحکیم الشعاء*، (۱۳۹۴). *المعجم الصوفی*، (دانشنامه ابن عربی). ترجمه سید ناصر طباطبایی، ویراستار مهناز رئیس زاده، تهران، مولی.
۱۷. اخوان هزاره، نوشین، محمود طاووسی، و علی عین علی لو، (۱۴۰۰). مقاله معرفت شناسی روح بر اساس منارات السائین و آثار شاخص عرفانی. *فصلنامه علمی عرفان اسلامی*، سال ۱۷، شماره ۶۷.
۱۸. اعوانی، غلامرضا، اصغردادبه، و حسن بادنج، (۱۳۸۹). انسان کامل به روایت ابن عربی. *فصلنامه اندیشه دینی*، شیراز، دانشگاه.
۱۹. اصغرزاده، نسرین، (۱۳۹۲). *بررسی اندیشه های عرفانی نجم الدین رازی*. دانشگاه شهید مدنی آذربایجان پایان نامه ارشد.
۲۰. بخشنده بانی، عباس، (۱۳۹۴). *بررسی تطبیقی دیدگاه محی الدین عربی و ملاصدرا پیرامون انسان کامل با تأکید بر نقش این جهانی و کارکردهای آن*. پایان نامه دکتری، رشته فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه تهران.
۲۱. باخزری، یحیی، (۱۳۶۵). *اوراد الاحباب و فصوص الاداب*. به کوشش ایرج افشار، دانشگاه تهران.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵). *تفسیر تسنیم*. جلد ۳، قم، مرکز نشر اسرا.
۲۳. جوادی والا، محمود، (۱۳۸۹). *خلافت الهی از دیدگاه ابن عربی*. نشریه معارف عقلی، سال دوم، پیاپی ۱۶.
۲۴. جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵). *محی الدین عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*. تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۵. حاجی اسماعیلی، محمدرضا، مهدی مطیع، و اعظم السادات حسینی، (۱۳۹۰). مقاله

- داستان آفرینش و سرگذشت حضرت آدم (ص) در قرآن. مجله مطالعات قرآن و حدیث، سال پنجم، شماره اول، پیاپی ۹.
۲۶. حلبی، علی اصغر، (۱۳۹۴). *مبانی عرفان و احوال عارفان*. تهران، اساطیر.
۲۷. حیدری، حوا، (۱۳۹۴). *بررسی تطبیقی داستان آفرینش آدم در مرصاد العباد نجم الدین رازی و ترجمه و تفسیر طبری با تکیه بر آموزه‌های قرآن کریم*. ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی ساوه، پایان‌نامه ارشد.
۲۸. خوشحال دستجردی، طاهره، (۱۳۸۸). *جایگاه حضرت محمد (ص) در جهان بینی عرفانی نجم الدین رازی در کتاب مرصاد العباد و مقایسه آن با جهان بینی محی الدین عربی*. پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی، سال اول، شماره دوم.
۲۹. خیاطیان، قدرت الله، و طناز رشیدی نسب، (۱۳۹۷). *بررسی هستی‌شناسی عرفانی از منظر نجم الدین رازی و عزیز نسفی*. دو فصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال هفتم، شماره ۱۴.
۳۰. رازی، نجم الدین، (۱۳۶۴). *عقل و عشق، (مقدمه و حاشیه از حمید حمید)*. تهران، نشر زوار.
۳۱. رازی، نجم الدین، (۱۳۶۶). *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران، نشر علمی فرهنگی.
۳۲. روضتیان، سیده مریم، سید علی اصغر میر باقری فرد، و مهنوش مانی، (۱۳۹۱). مقاله نقد و تحلیل کهن الگوی سایه با توجه به مفهوم نفس در عرفان. *نشریه ادب و زبان دانشگاه شهید باهنر کرمان*، سال ۱۵، شماره ۳۲.
۳۳. زمانی، محمد هاشم، (۱۳۷۸). *خلافت انسان در قرآن*. پژوهش‌های تاریخی، شماره ۱۹ و ۲۰.
۳۴. زرعی، زهرا، آذر امیر اسماعیل، و رقیه صدرایی، (۱۳۹۸). *تجلی عرفان در اندیشه نجم الدین رازی*. مجله عرفان اسلامی، شماره ۵۹.
۳۵. ساعدی روحی، محمد رضا، محمد رضا صرفی، و عنایت الله شریفپور، (۱۳۹۷). مقاله بررسی تطبیقی تأویلات آیه نور در دیدگاه ابن عربی و مولانا. *نشریه ادبیات تطبیقی*،

- دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۱۰، شماره ۱۸.
۳۶. سایت اندیشه قم. مقاله سجده بر آدم، ۹۵/۱۰/۱۵.
۳۷. سعیدی، گل بابا، (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات عرفانی. تهران، شفیع.
۳۸. سعیدی، گل بابا، (۱۳۹۱). فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی با تکیه بر آثار ابن عربی. تهران، زوار.
۳۹. سلمی، عبدالرحمن، (۱۴۲۱ ق). حقایق التفسیر. بیروت، دارالکتاب العلمیه.
۴۰. سلمی، عبدالرحمن، (۱۳۶۹). (مجموعه آثار) بخش‌هایی از حقایق التفسیر و رسائل دیگر. جلد اول، جمع آوری نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۱. سیوطی، عبدالرحمن، (۱۳۹۸). الاتقان فی علوم القرآن. قاهره، مکتبه المصطفی.
۴۲. سیدی، الهام، (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی مراتب ارواح از منظر عزیز نسفی. مجله ادیان و عرفان، سال ۵۱، شماره ۱.
۴۳. شجاری، مرتضی، و زهرا گوزلی، (۱۳۹۲). مقام دل آدمی و مراتب آن در عرفان اسلامی. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، سال ۹، شماره ۳۳.
۴۴. شبستری، محمود، (۱۳۷۷). نسایم گلشن راز. به اهتمام احمد حسینی، تهران، الهام.
۴۵. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۶۳). خلقت و خلافت آدم در المیزان. به کوشش شاه محمود داعی شیرازی، تهران، نور فاطمه.
۴۶. طبری، محمد بن حریر، (۱۳۳۰ ق). تفسیر طبری. قاهره، دایره المعارف محمود محمد شاکر.
۴۷. عباسی، حسن، (۱۳۹۵). بررسی تطبیقی حکومت از دیدگاه مرصادالعباد نجم الدین رازی و بوستان سعدی. بابل، دانشگاه آزاد اسلامی، پایان‌نامه ارشد.
۴۸. فیض، سید رضا، (۱۳۹۰). مقاله کرامت ذاتی انسان در عرفان ابن عربی. فصلنامه اخلاق زیستی، سال اول، شماره اول.
۴۹. قرائتی، محسن، (۱۳۷۷). مقاله کرامت انسان و خلافت آدم، بشارت، شماره ۹.
۵۰. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۱). اصطلاحات صوفیه. تهران، حکمت.
۵۱. گوهری رفعت، مجید، (۱۳۹۳). مقاله غایت آفرینش در حدیث کنت کنزا مخفیا.

۵۱. فصلنامه حکمت عرفانی، سال سوم، شماره دوم، پیاپی ۸.
۵۲. لرنی، نجیبه، (۱۳۹۷). راز آفرینش. تهران، هورمزد.
۵۳. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، دانشنامه بزرگ اسلامی، جلد ۴.
۵۴. میرباقری فرد، سید علی اصغر، عاطفه نادری، و محمد حسین حیدری، (۱۴۰۰). مقاله بازشناسی مؤلفه‌های شاگرد پروری در عرفان اسلامی با تأکید بر منش معلمی جنید بغدادی، بایزید بسطامی، و نجم الدین کبری. تربیت اسلامی، سال ۱۶، شماره ۳۵.
۵۵. مهریزی، مهدی، (بی تا). مقاله آفرینش انسان در تفسر میزان. بینات، سال اول، شماره ۲.
۵۶. مهدوی، محمدجواد، محمد جاوید صباغیان، و جواد میزبان، (۱۳۹۲). انعکاس داستان آدم و انسان در برخی از متون ادب عرفانی فارسی تا قرن نهم. جستارهای ادبی (ادبیات و علوم انسانی سابق)، شماره ۱۸۱.
۵۷. موحدی، محمد رضا، (۱۳۸۵). حکایت آینه. میراثیان، تهران.
۵۸. موحدی، محمدرضا، (۱۳۸۵). نگاه سید حیدر آملی به تفسیر عرفانی نجم الدین رازی. مجله علوم ادبی.
۵۹. نجیبی مهدی، (۱۴۰۰). تبیین و تحلیل مبانی تفسیر عرفانی آیات خلافت انسان و نقش او در بسط هستی. پژوهشنامه معارف قرآنی، شماره ۴۷.
۶۰. نوشین اخوان هزاره، محمود طاووسی، و علی عین علی لو، (۱۴۰۰). مقاله معرفت شناسی روح بر اساس منارات السائرین و آثار شاخص عرفانی. فصلنامه علمی عرفان اسلامی، سال ۱۷، شماره ۶۷.
۶۱. و کیلی، الهه، و دکتر محمد محمد رضایی، (۱۳۸۸). مقاله آفرینش حوا از دیدگاه قرآن. مندرج در فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۳۲.
۶۲. یوسفی اشکوری، حسن، (۱۳۷۶). بازخوانی قصه خلقت. تهران، انتشارات قلم.

بررسی تأثیر جهانی شدن در مکتب شیعه آثار و پیامدهای ناشی از آن در باور دینی جامعه اسلامی شیعه

۱ مرزیه مینایی پور
۲ علیبنقی لزگی
۳ دانیال بصیر
۴ محمد کریمی نیا

چکیده

جهانی شدن مرزهای سیاسی و اقتصادی را کمرنگ، ارتباطات را گسترش و تعامل فرهنگ‌ها را افزون می‌نماید. یکی از مهمترین حوزه‌هایی که در موضوع جهانی شدن طرح می‌شود، رابطه‌ی دین و جهانی شدن است. از اینرو هدف از این پژوهش بررسی تأثیر جهانی شدن در مکتب شیعه و آثار و پیامدهای ناشی از آن در باور دینی جامعه اسلامی شیعه می‌باشد. روش تحقیق این پژوهش به لحاظ هدف کاربردی، از لحاظ زمانی مقطعی و از نوع توصیفی - پیمایشی و در سال ۱۴۰۲ انجام شده و ابزار گردآوری آن ترکیب دو پرسشنامه، باور دینی نجفی (۱۳۸۵) و ساخته محقق می‌باشد. پرسشنامه محقق با توجه به تحقیقات انجام شده و در نظر گرفتن چالش‌ها و فرصت‌ها در زمینه جهانی شدن و آثار اعتقادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تنظیم شده است. جامعه آماری شامل ۱۵۸ نفر از کاربران شبکه‌های اجتماعی می‌باشند. برای سنجش اعتبار و پایایی پرسشنامه از آزمون KMO و بارتلت و ضریب آلفای کرونباخ استفاده شده است. بنابراین اعتبار پرسشنامه محقق برابر ۰/۷۸۲ و باوردینی برابر ۰/۷۶۲ و پایایی آن با آلفای کرونباخ برابر ۰/۹۷۵ می‌باشد. یافته‌ها نشان می‌دهد جهانی شدن باعث تأثیر وجود خداوند و نقش موثر آن بر زندگی انسان، اقتدار دین شیعه و باعث اتحاد ملتها و برقراری عدالت می‌شود. همچنین از آثار سوء پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه ورود فرهنگ غرب و تجمل‌گرایی به کشور و استفاده از شبکه‌های اجتماعی و تأثیر سوء بر رفتار اجتماعی شیعیان می‌شود. همچنین بین پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه بر باور دینی اسلامی شیعه رابطه مثبت معنادار وجود دارد ($p < 0.01$).

واژگان کلیدی

مکتب شیعه، جهانی شدن، باور دینی، آثار و پیامدها.

۱. دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، گرایش کلام، دانشگاه ادیان و مذهب اسلامی، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: m.minaeipour@yahoo.com
۲. استادیار و عضو هیئت علمی گروه الهیات، دانشگاه افسری امام علی علیه السلام، تهران، ایران.
Email: a.lezgi@yahoo.com
۳. دانشجوی دکتری فرق‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذهب اسلامی، قم، ایران.
Email: danial.basir.1365@gmail.com
۴. دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.
Email: karaminia.mohammad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۸ پذیرش نهایی: ۱۴۰۲/۱۱/۱۴

طرح مسأله

جهانی شدن فرایندی اجتناب‌ناپذیر است که از قرن نوزدهم و بیستم شروع شده و همراه با فراز و نشیب‌هایی که هیچ‌گاه به‌جز دوران جنگ‌های جهانی اول و دوم متوقف نشده، به تکامل خود ادامه داده است (رحمان‌زاده، ۱۳۸۹: ص ۴۹). در قرن ۲۱، جوامع در شرایطی قرار دارند که بدون توجه به محیط خارج از مرزهای خود و یافتن درک مناسبی از آن، قادر به فهم دقیق موقعیت و شرایط زندگی خود نخواهند بود؛ هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند به تنهایی و بدون تعامل با کلیت جامعه جهانی به زندگی اجتماعش، معنا و تداوم ببخشد. در این راستا، اندیشه‌ها، فرهنگ‌ها، نگرش‌ها و فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، مرزهای ملی را پشت سر می‌گذارند و در سطح جهانی پراکنده می‌شوند، از نگرش‌های مختلف تأثیر می‌پذیرند و متقابلاً بر آنها تأثیر می‌گذارند. مسائل فوق، همگی تحت تأثیر فرآیندهای «جهانی شدن» می‌باشند (ضابطی و همکاران، ۱۳۹۶: ص ۱۴۸). واژه جهانی شدن در دو دهه اخیر یکی از پرکاربردترین واژه‌های عرصه سیاست‌گذاری اقتصادی، فرهنگی و سیاسی داخلی و بین‌المللی کشورها و نیز موضوع بحث‌های دانشگاهی و ژورنالیستی بوده است (ساداتی‌نژاد و علایی آوردگانی، ۱۳۹۷: ص ۳۷۱). مفهوم جهانی شدن به مجموعه فرآیندهای پیچیده‌ای اطلاق می‌شود که به موجب آن کشورها به شکل فزاینده‌ای به یکدیگر مرتبط و وابسته می‌شوند. جهانی شدن پدیده‌ای دو سویه است و به همان نسبت که در جهت یکنواختی و پیوستگی جهانی عمل می‌کند، فرصت‌های بروز تکثر و تنوع فرهنگ‌های بومی و محلی را نیز فراهم می‌نماید (حسینی و احمدی، ۱۳۹۵: ص ۱). جهانی شدن در پی برخی تحولات جهانی و پیشرفت‌های علمی و فنی در حوزه ارتباطات و رسانه‌ها، تسهیل و تشدید روابط، تعاملات بین‌ملتها در زمینه‌های گوناگون، ظهور و بروز پیدا کرده است. این جریان به صورت فراگیر در ابعاد اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جوامع بشری را درگیر مسائل مشترک و فراگیر و چالش‌های گوناگون نموده و انسان‌ها را با دگرگون‌شونده، سیال، گنج‌کننده، نفوذپذیر و غیرمتعین و ناآشنا و فاقد حد و مرز و غیرقابل کنترل، و پیچیده مواجه ساخته است (نکویی، ۱۳۸۷:

ص ۶۲). بنابراین آثار و پیامدهای ناشی از جهانی شدن به صورت مثبت و منفی و در ابعاد گوناگون وجود دارد (سجادی، ۱۳۸۲: ص ۱۸۱). یکی از مهم ترین تأثیرات آن، تأثیر بر وضعیت فرهنگ‌ها و ادیان است (نکویی، ۱۳۸۷: ص ۶۲). فرهنگ به مجموعه تام و تمام باورها و عقاید، ارزش‌ها و هنجارها، آداب و رسوم و نمادها که به مردم می‌گوید در جامعه چگونه باید رفتار کنند. در بیشتر جوامع، فرهنگ‌ها توسط مردم در طول قرون و اعصار ایجاد شده است. اما با نزول دین الهی و ارائه مجموعه‌ای کامل از عقاید و باورها، ارزش‌ها و هنجارها و حتی نمادها، برخی از جوامع بشری با پیروی از فرامین الهی، تا حدی فرهنگ خود را به فرهنگی متخذ از فرامین الهی تغییر دادند و به همان نسبت، از نتایج آن بهره‌مند گشتند (رمضان نرگسی، ۱۳۸۷: ص ۴۷). دین مبین اسلام، به عنوان کامل ترین دین الهی می‌باشد. از دیدگاه دین اسلام تمام ادیان الهی برای برقراری پیوند میان انسان و خداوند متعال و نجات و هدایت آنها آمده است (انصاری، ۱۳۷۸: ص ۵۰). بخش قابل توجهی از دین اسلام را شیعیان تشکیل می‌دهند (غفوری، ۱۳۹۱: ص ۱۱۲) و دولت شیعی بر پایه امامت، به نظام ولایت فقیه و به دوران غیبت ختم شده است و جنبش‌های شیعی همواره اصل اتحاد را مدنظر داشته و وحدت جهان اسلام و دفاع از همه مسلمانان را رمز قدرت جهان اسلام دانسته‌اند (ضابطی و همکاران، ۱۳۹۶: ص ۱۵۰).

در نهایت یکی از مهمترین حوزه‌هایی که در موضوع جهانی شدن طرح می‌شود، رابطه‌ی دین و جهانی شدن است (نوربخش و سلطانیان، ۱۳۸۹: ص ۴۱).

باید اشاره کرد که مقاله (وضعیت ژئوپلیتیک شیعه در عصر جهانی شدن) درصدد بیان نقش و جایگاه ژئوپلیتیکی جهانی شدن در حیات سیاسی شیعیان است و به بیان وضعیت آنها در عصر جهانی شدن می‌پردازد. در این پژوهش سعی شده است از منظر فرهنگ و معنادار شدن ارزشهای باور شیعی به مسئله تاثیر جهانی شدن بر مکتب تشیع یاد کند که این باعث تمایز این پژوهش می‌باشد. از اینرو هدف از این پژوهش بررسی تاثیر جهانی شدن در مکتب شیعه و آثار و پیامدهای ناشی از آن در باور دینی جامعه اسلامی شیعه می‌باشد. فرضیه اصلی تحقیق عبارتند از:

◀ پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه بر باور دینی اسلامی شیعی رابطه مثبت معنادار

وجود دارد.

◀ دیگر فرضیات تحقیق عبارتند از:

◀ پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه و باور دینی اسلامی شیعی بر جنسیت رابطه مثبت معنادار وجود دارد.

◀ پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه و باور دینی اسلامی شیعی بر سن رابطه مثبت معنادار وجود دارد.

◀ پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه و باور دینی اسلامی شیعی بر تحصیلات رابطه مثبت معنادار وجود دارد.

مبانی نظری، ادبیات و پیشینه تحقیق

جهانی شدن: جهانی شدن یک پدیده کثیرالوجه و چند وجهی می‌باشد. یکی از ناکامی‌های محققان در ارائه تعریفی جامع از جهانی شدن، در همین چند بعدی بودن آن است (لطفی و محمدزاده، ۱۳۸۹: ص ۲). واژه جهانی^۱ بیش از چهار صد سال است که کاربرد دارد (والترز، ۱۳۷۹: ص ۱۰) و جهانی شدن^۲ به معنای شمول‌گرایی و فراگیر شدن امری در سطح جهان و به معنای بین‌المللی شدن، جهان‌گستری، فرا قلمروگرایی و تعبیری از این دست تعریف شده است. «جهانی شدن» پدیده‌ای نوظهور و پیچیده است که به دلیل ابعاد نامکشوف و گسترده آن و ماهیت ساختار شکنانه‌ای که دارد، هنوز ماهیت و کارکردهای همه‌جانبه‌اش آشکار نگشته و از این رو، تعاریف و برداشت‌های گوناگون و حتی متضادی از آن ارائه شده است (نکویی، ۱۳۸۷: ص ۶۳). جهانی شدن واژه رایج دهه ۹۰ میلادی است. جهانی شدن فرآیندی از تحول است که مرزهای سیاسی و اقتصادی را کمرنگ می‌کند، ارتباطات را گسترش می‌دهد و تعامل فرهنگ‌ها را افزون می‌نماید (لطفی و محمدزاده، ۱۳۸۹: ص ۳). در سال‌های اخیر، درباره جهانی شدن و تأثیرات و پیامدهای آن، از سوی پژوهشگران تحلیل‌ها و مباحث گسترده‌ای مطرح شده است. هر یک از اندیشمندان و نظریه پردازان کوشیده است تا ابعاد گوناگون این پدیده نوظهور را مورد

1. Global
2. globalization

بررسی و تحلیل قرار داده و تبیینی علمی از این موضوع مهم ارائه دهد. برخی از اندیشمندان معاصر، همچون گیدنز، که از مدافعان سرسخت مدرنیته و از منتقدان پست مدرنیته به شمار می‌رود، در تحلیل گفتمانی خود، جهانی شدن را به عنوان «جهانی شدن مدرنیته» تفسیر نموده و جهانی شدن را ذاتی مدرنیته به شمار آورده است (نکویی، ۱۳۸۷: ص ۶۲). در ذیل، به برخی تعاریف ارائه شده از این پدیده اشاره می‌شود: مارتین آلبرو جهانی شدن را فرایندهایی تعریف می‌کند که موجب می‌شوند تمام مردم جهان در یک جامعه واحد و فراگیر جهانی به هم پیوندند (همان، ص ۶۳). مفهوم جهانی شدن در فرهنگ علوم اجتماعی نلسون چنین تعریف شده است روند: جهانی شدن عبارت از روند گسترده بین‌المللی شدن ارتباطات و سازمان اقتصادی و تجاری است. مک‌گرو جهانی شدن را برقراری روابط متنوع و متقابل بین دولتها و جوامع که به ایجاد نظام جهانی کنونی انجامیده است و فرآیندی که از طریق آن حوادث تصمیمات و فعالیت‌ها در یک بخش از جهان می‌تواند پیامدهای مهمی برای سایر افراد و جوامع در بخشهای دیگر کره زمین داشته باشد می‌داند. وی معتقد است جهانی شدن در تمامی حوزه‌های زندگی مدرن در ابعاد مختلف ظهور و بروز دارد و از این رو جهانی شدن یک فرآیند چند بعدی است. جهانی شدن افزایش ارتباطات متقابل و تعاملات جهانی است که در آن دولتها و جوامع مختلف به سمت ایجاد نظام نوین جهانی در حرکتند به گونه‌ای که تمایز بین آنچه جنبه داخلی دارد و آنچه که خارجی است را بطور روزافزونی محو و کمرنگ می‌کند (لطفی و محمدزاده، ۱۳۸۹: ص ۴). جهانی شدن به دو نوع واقعی و مصطلح تقسیم می‌شود.

جهانی شدن واقعی و متصور: جهانی شدن واقعی، بر انسان‌شناسی و فلسفه تاریخ خاصی مبتنا دارد و با هر انسان‌شناسی‌ای سازگار نیست. در صورتی می‌توان از جهانی شدن واقعی سخن به میان آورد که برای انسان، ذات، جوهر، حقوق و غایتی قایل باشیم و تنها در صورتی می‌توان برای انسان، ذات، غایت و حقوقی متصور شد که برای او خالق متصور باشیم. به میزانی که جهان کنونی به خدا، انسان، ذات و غایت او، به فلسفه تاریخ منبعث از آن و در مرتبط بعدی و اصول اخلاقی و رفتاری منتج از آن باور داشته باشد، می‌توان نسبت به جهانی بودن واقعی آن داوری کرد.

جهانی شدن مصطلح: هر چند در مورد جهانی شدن مصطلح یا متداول هنوز اجماع نظری وجود ندارد، اما شاید در تعریف، همین قدر متیقنی که در مورد آن مطرح است، کفایت کند. این قدر متیقن نیز دایره مدار «فاصله‌گیری زمانی و مکانی»، «تراکم زمانی و مکانی» و «کم‌رنگ شدن نقش مرزهای جغرافیایی و فضاهای ملی» در اعمال، روابط و تعاملات سازمان‌های فراملی و اقتصادی است. باید توجه داشت که در جهانی شدن متداول، هر چند بر ابعاد فرهنگی و سیاسی نیز تأکید می‌شود، اما محور اصلی تأکید، محور اقتصادی، آن هم در بعد تجاری است (افروغ، ۱۳۸۲: ص ۱۰). دو دیدگاه نیز در امر جهانی شدن قابل توجه است:

نخستین دیدگاه، جهانی شدن را پدیده‌ای می‌داند که به دلیل پیشرفت و انقلاب در فن ارتباطات به وجود آمده و موجب پیدایش یک نوع مشابهت و همگرایی در میان ملت‌ها و کشورهای مختلف شده است. طرفداران این قرائت، توسعه ارتباطات و دسترسی آسان به اطلاعات را رکن اصلی جهانی شدن می‌دانند.

در مقابل دیدگاه نخست که جهانی شدن را فرآیندی طبیعی و غیرقابل مقاومت می‌داند که به دلیل انقلاب در ارتباطات و اطلاعات، پدید آمده است، دیدگاه دیگری وجود دارد که جهانی شدن را یک طرح یا نقشه برنامه‌ریزی شده برای سلطه بر جهان می‌داند و برای اشاره به معنای واقعی آن، واژه جهانی‌سازی را بکار می‌برد. طرفداران این تعریف را طیف گسترده‌ای از موافقان و مخالفان جهانی‌سازی تشکیل می‌دهند. از جمله ساموئل هانتینگتون و فوکویاما معتقد به این تعریف هستند. آنها برخلاف آنتونی گیدنز که جهانی شدن را به نوعی با مدرنیته یکسان دانسته و آن را فرآیندی طبیعی معرفی می‌کند، با صراحت جهانی شدن را به سلطه تمدن غرب بر جهان یا آمریکایی شدن جهان، معنا می‌کنند. همچنین اندیشمندانی چون والرشتاین، گوندرفرانک، سووی، پل باران، حسن حنفی و سمیر امین معتقد به چنین نگرشی هستند و جهانی شدن را حلقه‌ای اجتناب‌ناپذیر از تاریخ سرمایه‌داری می‌دانند. به این بیان که این نظام سلطه، برای گریز از فروپاشی ناگزیر است بحران ناشی از انباشت سرمایه و بحران مشروعیت را در جهان پخش کند تا الیه‌های نامکشوف جهان را به انحصار خویش درآورد (ضابطی و همکاران، ۱۳۹۶: ص ۱۵۳). در

نهایت اگر جهانی شدن را فرایند و یا مجموعه‌ای از فرایندها بدانیم که تغییراتی را در فضای روابط اجتماعی ایجاد می‌کند، در آن صورت فرایندهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نتایج شکل ۱ را سبب می‌شود (حسینی و احمدی، ۱۳۹۵: ص ۳).



شکل ۱ نتایج فرایندهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در عصر جهانی شدن

ابعاد جهانی شدن عبارتند از:

۱- بعد تکنولوژیک جهانی: بعد تکنولوژیک جهانی شدن عبارت است از گسترش تکنولوژی ارتباط جمعی و اطلاعات که در اثر تولید تکنولوژی‌های ارتباطی، اطلاعات و نیازمندی‌های تجاری کشورها از طریق اینترنت، ماهواره و نرم‌افزارهای رایانه‌ای قابل تأمین است. دیگر مرزها اهمیت ندارند و همگان به‌عنوان مصرف‌کننده شناخته می‌شوند. بنابراین مردم در هر نقطه، قادرند اطلاعات را مستقیماً از اکناف عالم به دست آورند و این امر را فهم نمایند که چه چیزی در زمره ترجیحات سایر کشورها قرار دارد.

۲- فرصت‌های بعد فرهنگی جهانی شدن: از یکسو جهانی شدن، شکل‌گیری و گسترش فرهنگی خاص در عرصه جهانی به‌واسطه خودآگاهی و دگر آگاهی فرهنگی و تمدنی را موجب می‌شود مانند بازگشت و گسترش دین در اثر قلمرو زدایی، فراهم شدن فرصت مقاومت، فراهم شدن فرصت سیاسی، کمرنگ شدن حاکمیت ملی، تغییر نگرش نسبت به

قدرت (ضابطی و همکاران، ۱۳۹۶: ص ۱۵۴-۱۵۸).

شیعه و تشیع: شیعه در لغت به معنای انصار و اتباع است (پیشگاهی فرد و همکاران، ۱۳۹۴: ص ۱۲) و اصل آن از مشایعت است که به معنای مطاوعت و متابعت بوده و هر قومی که درباره امری اجتماع کرده و از فردی پیروی کنند، گفته می‌شود که شیعه او هستند (حسینی و احمدی، ۱۳۹۵: ص ۲). در لغت برای واژه «شیعه» معانی همسویی همچون فرقه، حزب، گروه، امت، پیروان، یاران، هواداران، همراهان، همکاران، دوستان، اشاعه‌دهندگان و تقویت‌کنندگان یاد کرده‌اند. این واژه اگرچه خود مفرد است و جمع آن «شیع» و «اشیاع» است، اما بر تشبیه و جمع و مفرد و مذکر نیز کاربرد یکسانی دارد (آقانوری، ۱۳۸۴: ص ۳۹). واژه شیعه، در حالت مفرد، هم به صورت معرفه و هم نکره می‌آید. اگر معرفه (یعنی با «الف و الم») باشد، شیعیان علی بن ابیطالب (ع)، مراد است؛ اما اگر به صورت نکره (یعنی بدون الف و الم) بیاید، عموم پیروان فرقه‌ها و گرایش‌ها را شامل می‌شود و حتماً با «ی» قید می‌آید (غفوری، ۱۳۹۱: ص ۱۱۴). در اصطلاح به دوستانان حضرت علی (ع) و اهل بیتش اطلاق می‌شود. کلمه شیعه با توجه به سیر تاریخی آن، هم باید به معنای لغوی اش، یعنی پیروان، یاران، هواداران، حزب و گروه و هم در مفهوم وسیع‌تر آن حامیان در نظر گرفته شود و همچنین باید به مفهوم اصطلاحی آن، یعنی پیروان حضرت علی (ع) که معتقد به امامت و خلافت بلافاصله او پس از بیان اکرم (ص) هستند، توجه شود. در معنای کلان شیعه به تمام کسانی گفته می‌شود که به امامت حضرت علی (ع) به نص جلی یا خفی معتقدند و امامت را در خاندان ایشان جاری می‌دانند (پیشگاهی فرد و همکاران، ۱۳۹۴: ص ۱۲).

واژه «تشیع» نیز از این ریشه و مصدر باب تفعّل و از نظر لغوی، به معنای یاری کردن و پیروی نمودن جماعتی از یک شخص خاص است. به هر تقدیر، محور واژه «شیعه» و «تشیع» گرد معانی نزدیک به هم همچون پی‌روی، یآوری، هم‌رأیی، دوستی و اجتماع بر امری خاص می‌باشد. البته شیخ مفید با استناد به آیه «فَأَسْتَوَاءُ الَّذِينَ مِن شِعْتِهِ عَلَى الَّذِينَ مِن عَدُوِّهِ» (قصص: ۱۵) و با توجه به مقابله واژه «شیعه» و «عدو»، قید «پی‌روی خالصانه» را در مفهوم شیعه گنجانده است (آقانوری، ۱۳۸۴: ص ۴۰).

باور دینی: باورهای دینی مجموعه رفتارها، باورها و نگرش‌های مرتبط با اصول دین، فروع دین، و دیگر حیطه‌های مرتبط با مذهب است. مذهب به مجموعه‌ای از جهان بینی‌ها و ایدئولوژی‌هایی اطلاق می‌شود که تلقین آنها می‌تواند شیوه زندگی فرد را تعیین کند. باورهای دینی به معنای خاص همیشه باورهای مشترک جماعت معینی هستند که از گرویدن به آن باورها و عمل کردن به مناسک همراه با آنها به خود می‌بالند. این باورها نه به عنوان امری فردی که همه اعضای جماعت آن را پذیرفته‌اند، بلکه در حکم امری متعلق به تمامیت گروه تلقی می‌شوند و جزئی از وحدت گروه را تشکیل می‌دهند(تنهایی و خرمی، ۱۳۸۸: ص ۲۱). حفظ باورهای دینی و پایداری باورهای افراد جامعه در مقابل آسیب‌ها و آفت‌های اجتماعی به خصوص در مورد دین غالب جامعه همواره یکی از دغدغه‌های جوامع دینی و از جمله جامعه دینی ایران بوده است. باورهای دینی به خصوص در سطح هنجارها، ممکن است در طول زمان بر اثر عوامل اجتماعی گوناگون دچار تغییراتی شود(موسی‌زاده و علمی، ۱۳۹۵: ص ۸). یکی از این عوامل جهانی شدن است. این عامل احتمالاً بر باورهای دینی نیز بی‌اثر نیست.

۱. شیعه و جهانی شدن

جهانی شدن، با مفهوم امروزی خود، محصول ظهور «صنعت جهانی ارتباطات» است. این صنعت نوع جدیدی از ارتباطات مجازی را به وجود آورده است که محصول ارتباطات همزمان است. رابطه‌ی جهانی شدن و دین رویکردهای متفاوتی قابل مطالعه است. نسبت جهانی شدن با معارف الهی، جهانی شدن و تاثیرات آن بر هویت دینی، تعلق دینی، مراسم و مناسک دینی و ایمان مذهبی ابعاد مهمی است که در این خصوص می‌توان مطالعه نمود. از طرفی مباحث کلانی مثل رابطه‌ی جهانی شدن و رهبری دینی، جهای شدن و اقتدار دینی و همچنین تاثیرات جهانی شدن بر فضای مذهبی، از جنبه‌های دیگری است که در خصوص رابطه‌ی بین جهانی شدن و دین می‌تواند مطالعه شود (ساداتی‌نژاد و علایی آوردگانی، ۱۳۹۷: ص ۳۷۴). جهانی شدن را در هر مفهومی که بکار ببریم، پدیده‌ای دو سویه است و به همان نسبت که در جهت یکنواختی و یکپارچگی، عمل می‌کند، امکانات و فرصت‌هایی را برای بروز فرقه‌گرایی و تنوع و تکثیر فرهنگ‌های بومی، محلی، ملی و

مذهبی نیز فراهم می‌کند و در حقیقت باید در انتظار کثرت در وحدت بود. اگر هویت شیعی برای تقویت عوامل مقاوم و بازدارنده، با واقع‌بینی و شناخت صحیح در جهت بهره‌گیری مطلوب و تعادل سازنده از سایر فرهنگ‌ها خود را آماده کند و هویت پویا و با استحکامی بر عقاید، باورها و رفتارهای مذهبی خود را آماده کند، خواهد توانست از یک فرصت جهانی برای رشد و گسترش فرهنگ شیعی خود استفاده کند. در حقیقت، تشیع در صورتی که به زبان روز و با در نظر گرفتن شرایط جهانی شدن همچون اینترنت، ماهواره و نظام‌های اطلاعاتی جهان شمول، طبق برنامه‌های حساب شده با اتکا بر دانش روز بهره‌جوید، قادر خواهد بود که عقاید، باورها و ارزش‌های ناب و بشر دوستانه خود را در کنار سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و در تعامل و گفت‌وگو با آنها عرضه و تبلیغ کند و به دنبال آن هویت واقعی شیعه، ضمن ارتقا به سطح بالاتر و به مقیاس جهانی می‌تواند، تثبیت و تحکیم شود و یکی از منابع ارزشی و معرفتی برای سایر فرهنگ‌ها تلقی شود. برخی بر این باورند که شیعه یک مذهب مستقل و ملی و جدا از امت اسلامی و مسلمانان در سراسر جهان است و باید راه ویژه‌ای را طی کند، اما صاحب نظران دیگری هستند که معتقد به برادری و برابری مسلمانان و اصول واحد و مشترک میان آنها هستند. اصولی که امکان وحدت مسلمانان و اصول واحد و مشترک میان آنها هستند. اصولی که امکان وحدت مسلمانان و جهان اسلام را فراهم می‌کند، اما اگر واقع‌بینانه قضاوت کنیم، شیعیان نه تنها خود را هویتی مستقل و جدا از دیگر مسلمانان تلقی نکرده‌اند، بلکه بیش از دیگران در راستای وحدت و عزت مسلمانان تلاش کرده‌اند. روی هم رفته شیعه به عنوان یک مذهب، به هیچ وجه محلی و منطقه‌ای نیست و از یک اندیشه جهانی و عام‌گرا برخوردار است و زمینه‌های حضور آن در نقاط مختلف جهان وجود دارد (حسینی و احمدی، ۱۳۹۵: ص ۱۱). حکومت جهانی اسلامی شیعی با ویژگی‌هایی جهانی شدن همچون رشد و ترقی علوم و فنون بشری و شکوفایی عقلانیت، بسط و گسترش عدالت اجتماعی همراه با رفاه و توسعه‌ی اقتصادی و در نهایت، حاکمیت فراگیر و جهان شمول تعالیم و قوانین اسلامی بر سراسر جهان توصیف می‌گردد (سجادی، ۱۳۸۲: ص ۱۹۴).

۱-۱. چالش‌های جهانی شدن بر دین

جهانی شدن به دو صورت مستقیم و غیرمستقیم دین و دینداری را به چالش می‌کشد. مهمترین چالش‌ها به صورت مستقیم که متوجه دین است، به تفکیک در دو ساحت قدسی و عرفی دین می‌توان برشمرد. چالش‌های ساحت قدسی دین در مواجهه با جهانی شدن عبارتند از:

الف) ضرورت و امکان حرکت جهان بشریت به سمت یکپارچگی. پیش فرض جهانی شدن امکان یکپارچگی و تحت نظم واحد درآمدن کلیه کشورهای جهان است.

ب) جایگاه خدا در جهان جهانی شده.

ج) چگونگی تطبیق دین با شرایط جدید.

د) ویژگی‌ها و بایستگی‌های رفتار دینی در جامعه جهانی.

ه) ضرورت و امکان همسان سازی شعائر و رفتارهای دینی نزد پیروان ادیان مختلف.

دسته‌ی دیگر از چالش‌ها ناظر به تحقق بیرونی دین و ساحت عرفی آن است که می‌توان آن را چالش‌های عینی و بیرونی جهانی شدن برای دین نیز نام نهاد. مهمترین این چالش‌ها را نیز به این شرح می‌توان برشمرد:

الف) شکسته شدن اقتدار دین و اقتدارشکنی یکی از اصلی‌ترین پیامدها و شاخصه‌های جهانی شدن است.

ب) سست شدن هویت دینی (جهانی شدن هویت‌زداست). هویت دینی یکی از هویت‌های ماندگار بشری است. اغلب انسانها به همان اندازه که به هویت ملی و تاریخی خود دل بسته‌اند هویت دینی خود را نیز ارج می‌نهند و بدان غیرت می‌ورزند. دین‌داران باید نگران تهدیدهای جهانی شدن برای این هویت باشند. اگر مبلغان دینی با تکیه بر این هویت محملی برای انتقال پیام خود به مخاطبان می‌یابند با سست و بی‌رنگ شدن این هویت، مسیر تبلیغ دینی با موانعی جدی روبرو خواهد شد.

ج) محدود شدن حرکت فزاینده و دین‌مدارانه‌ی سکولاریسم‌زدایی در دهه‌های اخیر. جهانی شدن به مفهوم مصطلح عرف‌گرایی (سکولاریسم) را در جهان گسترش خواهد داد. در چند دهه‌ی اخیر تأملاتی جدی نسبت به اعتبار و کارآئی سکولاریسم پدید آمده است

و حرکت‌های فراگیر احیاگرانه‌ی دینی در تلاش برای سکولاریسم‌زدایی از جهان چه در جنبه‌ی معرفتی و کلان و چه در حیطه‌ی خرد رخ نموده است.

د) کاهش نقش رسانه‌های سنتی دینی رسانه‌های ارتباطی اصلی‌ترین ابزار تحقق جهانی‌شدن در حیطه‌ی فرهنگی هستند.

ه) تطبیق‌پذیری نهادهای دینی با شرایط جدید. دین گرچه خود یک نهاد اجتماعی و به تعبیری دقیق‌تر یک فرانهاده است ولی دارای زیرنهادهایی است که جریان امور دینی از طریق آنها صورت می‌گیرد. این نهادها به صورت نهادهای خیریه، نهادهای مالی و اقتصادی، نهادهای آموزشی، نهادهای فرهنگی، نهادهای تبلیغی، نهادهای عبادی و مانند آن تاکنون وجود داشته‌اند. چگونگی تداوم فعالیت این نهادها در عصر جهانی‌شدن، هم از نظر تأمین پشتوانه‌ها و چگونگی هزینه‌ها و هم از نظر فرصت‌ها و نیازهای نوپدید و ضرورت تأسیس نهادهای جدید مسأله‌ی جدی است که دینداران باید نسبت به آن هوشیاری و تدبیر لازم را داشته باشند.

و) تداوم ویرانگری اندیشه و ارزش‌های غربی.

چالش جهانی‌شدن به صورت غیرمستقیم بر دین بدین شرح می‌باشد:

الف) حوزه‌های مرتبط با دین: دین، به ویژه بر پایه‌ی اعتقاد به جامعیت آن، دارای کارکردهایی متنوع است و با اقتصاد، سیاست، مسائل اجتماعی و به ویژه فرهنگ مرتبط است و بر آنها اثرگذار است. این اثرگذاری گاه جنبه‌ی نظری دارد و تلاش‌هایی که برای طراحی و سامان دادن اقتصاد و فرهنگ مبتنی بر آموزه‌های دینی صورت می‌بندد در این چارچوب قابل بررسی است ولی علاوه بر این جنبه‌ی معرفتی در واقعیت اجتماعی نیز شاهد اثرگذاری باورها و آیین‌های دینی در شئون مختلف جامعه می‌باشد که نمونه‌هایی از آن را در رونق و رکود پاره‌ای فعالیت‌های اقتصادی و جایگاه دین و دینداران در تصمیم‌گیری‌ها و فعالیت‌های سیاسی و تأثیر دین در فرهنگ جوامع بشری و مانند آن می‌یابیم. با توجه به تأثیرپذیری همه‌ی این حوزه‌ها از جهانی‌شدن، دین نیز به صورت غیرمستقیم و از طریق این حوزه‌ها رویارویی با جهانی‌شدن را تجربه می‌کند. یعنی دین - صرف نظر از تعامل مستقیم خود با جهانی‌شدن - در یک اقتصاد و فرهنگ و سیاست

جهانی شده و یا متأثر از جهانی شدن نیز با مسایلی نوپدید مانند مسأله‌ی زنان و یا مسایل حقوقی جدید روبروست که باید نسبت به آنها درکی درست و موضعی سنجیده و بایسته داشته باشد.

ب) هویت فردی دینداران - شکل دیگر تأثیرگذاری غیرمستقیم جهانی شدن بر اندیشه و رفتار دینی تأثیرپذیری فردی و شخصی اندیشمندان و رهبران و متولیان امور دینی است که هر نوع تغییر فکر و گرایش در آنها به طور طبیعی و قهری بر مسایل مربوط به دین نیز اثر گذار است (الویری، ۱۳۹۷: ص ۲۱).

۲. پیشینه تحقیقات

در این حوزه در سال‌های اخیر کارهای تحقیقاتی کمی انجام شده است که به برخی آنان اشاره می‌شود:

ساداتی نژاد و علایی آوردگانی (۱۳۹۷) در پژوهش خود بیان می‌کنند، به رغم کاربرد گسترده واژه جهانی شدن در ادبیات سیاسی جهان معاصر، هنوز معنا و مفهوم آن مناقشه آمیز است و بسته به اینکه از چه زاویه و با چه نگرشی به آن نگریسته شود، معنا و مفهوم متفاوت پیدا خواهد کرد که ظهور واژه‌های مختلفی همچون «جهانی شدن»، «جهانی سازی»، «جهان گرایی»، «غربی شدن» و «آمریکایی» شدن در بسیاری از جوامع از جمله ایران بیانگر این امر است. در مورد ماهیت جهانی شدن رویکردهای متفاوتی وجود دارد. جهانی شدن به عنوان یک پروسه و جهانی شدن به عنوان پروژه دو نگرش رایج و متفاوت نسبت به این پدیده است. در این پژوهش با استفاده از مدل تحلیل گفتمان لاکلا و موفه دیدگاه اسلام نسبت به جهانی شدن بررسی می‌شود. بر اساس بررسی‌های دینی می‌توان به این مطلب اذعان کرد که در اسلام نیز به مانند گفتمان‌های دیگر، برداشتهایی وجود دارد که با جهانی شدن همساز است و حتی راه آینده را بر آن توصیه می‌کند.

ضابطی و همکاران (۱۳۹۶) در پژوهش خود بیان می‌کنند، در عصر کنونی، اندیشه‌ها، نگرش‌ها و فعالیت‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، مرزهای ملی را پشت سر گذاشته و در سطح جهانی پراکنده می‌شوند، از اندیشه‌های مختلف تأثیر می‌پذیرند و متقابلاً بر آنها تأثیر می‌گذارند. مسائل فوق، همگی تحت تأثیر فرآیندهای جهانی شدن

می‌باشند. بنابراین جهانی شدن در ابعاد سیاسی، فرهنگی و ارتباطی، پیامدها و نتایجی را به دنبال داشته است که می‌تواند فرصت‌هایی را برای جوامع مختلف به وجود آورد. اسلام سیاسی شیعی نیز در فضای جهانی شدن، امکان آن را پیدا کرده است که از فرصت‌های جهانی شدن برای عرضه خود استفاده نماید. برای بررسی این موضوع، در پژوهش حاضر تلاش می‌شود تا با بهره‌گیری از روشی توصیفی و تحلیلی، ضمن تبیین مفاهیم اسلام سیاسی شیعی و جهانی شدن و بررسی شاخص‌ها و ویژگی‌هایی آن‌ها، به این پرسش پرداخته شود که: جهانی شدن چه فرصت‌هایی را برای اسلام سیاسی شیعی فراهم می‌آورد؟ فرضیه‌ای که در اینجا مبنای استدلال قرار گرفته عبارت است از جهانی شدن در ابعاد سیاسی، فرهنگی و ارتباطی، پیامدها و نتایجی به دنبال دارد که می‌تواند فرصت‌هایی را برای جوامع مختلف به وجود آورد؛ اسلام سیاسی شیعی نیز در فضای جهانی شدن، امکان آن را پیدا کرده از فرصت‌های جهانی شدن برای عرضه خود بهره‌مند شود. بر این اساس نتایج پژوهش حاکی از آن است که ایده‌های، سیاسی و جامعه‌شناختی اسلام سیاسی شیعی مجال ارائه یافته و با توجه به ارزش‌های عام اسلامی و توان اسلام سیاسی شیعی برای پاسخ-گویی به مسائل زندگی در فضای جدید جهانی، فرهنگ شیعی به‌عنوان فرهنگ مقاومت و جهاد در مقابل فرهنگ زور و قدرت‌مداری در سطح جهانی مطرح شده است و تلاش دارد در فضای جهانی شدن به یک گفتمان تبدیل گردد.

حسینقلی و همکاران (۱۳۹۵) در پژوهش خود بیان می‌کنند، تلاش فکری برای الهام‌پذیری از معارف دینی به ویژه قرآن کریم در چگونگی استخراج نکات پیرامون پدیده جهانی شدن اسلام پرداخته شده است. در این راستا به بیان موضع اسلام، پیرامون پدیده جهانی شده اشاره گردیده و گفته شده اسلام به جهت هویت جهانی داشتن، منافاتی با پدیده جهانی شدن ندارد ولی جهانی شدن از منظر اسلام به معنای حاکمیت یافتن اسلام بر جهان و جهانیان است. در ادامه ذکر شده است که جهانی شدن اسلام دارای مبانی فکری و معتبری است و اشاره گردیده که منظور از مبانی فکری، اصولی است که در چهارده قرن گذشته تمدن اسلامی را ممکن ساخته و خود نوید بخش جهانی شدن تمدن اسلامی است. در ادامه ضمن بیان مهم‌ترین آنها به مولفه‌های ساختاری نظام جهانی اسلام اشاره گردیده

است و در پایان آیاتی از قرآن کریم که به صراحت یا به صورت غیر مستقیم از جهانی شدن رسالت اسلام و محدود نبودن آن به مکان یا زمان معین سخن گفته و نگاه جهانی دین اسلام را ترسیم نموده‌اند یا تشکیل جامعه جهانی را بشارت داده‌اند بازگو شده است و ادله و استدلال آیات شریفه قرآن کریم دلالت دارند بر فراگیری جهان شمول نظام حقوقی اسلامی و این که رسالت پیامبر اکرم (ص) جهانی و برای تمامی انسان هاست.

حسینی و احمدی (۱۳۹۴) در پژوهش خود بیان می‌کنند، در جهان امروزی، جریان‌های فکری و ارائه دهندگان آموزه‌های دینی و مذهبی تشیع، باید به فکر این باشند که در راستای تحولات پیش آمده در اثر جهانی شدن و در بستر فرصت‌های خلق شده خود را نمایان سازند. در این میان اگر هویت شیعی به عنوان یک مذهب پویا، برای تقویت عوامل مقاوم و بازدارنده، خود را با واقع بینی در جهت بهره‌گیری مطلوب و تعادل سازنده از سایر فرهنگ‌ها آماده کند و هویت پویا و با استحکامی، برای عقاید و باورهای مذهبی خود فراهم کند، خواهد توانست از یک فرصت جهانی برای گسترش فرهنگ شیعی برخوردار شود. تشیع می‌تواند با به کارگیری فناوری‌های عصر جهانی شدن که مهمترین آنها اینترنت و ماهواره است، باورها و ارزشهای خود را در کنار سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها و در تعامل با آنها عرضه کند و یک منبع با ارزش جهانی برای سایر فرهنگ‌ها تلقی شود. تحقیق بنیادی حاضر، با روش توصیفی-تحلیلی، درصدد بیان نقش و جایگاه ژئوپلیتیکی جهانی شدن در حیات سیاسی شیعیان می‌باشد و به بیان وضعیت آنها در عصر جهانی شدن می‌پردازد.

بهرروزی لک و قربانی (۱۳۹۳) در پژوهش خود بیان می‌کنند، با گذشت بیش از دو دهه از جهانی شدن، این پدیده به مدد فناوری ارتباطات توانسته است، عرصه را برای ورود منابع جدید هویت ساز فراهم نماید. بنابراین، اکنون نسل جدید انقلاب اسلامی، با جهانی شدن روبه روست و البته، ویژگی‌ها و نیازهای این مرحله از زندگی، هویت جوان را برای اثرپذیری بیشتر از جهانی شدن مستعد می‌کند. در پژوهش‌های پیشین تحقیقی درخور در این باره، انجام نشده است و این پرسش که جهانی شدن حامل چه فرصت‌ها و تهدیدهای هویتی برای نسل جوان انقلاب اسلامی می‌باشد، همچنان نیازمند پاسخگویی

است. توجه به ابعاد گوناگون جهانی شدن، میزان تهدیدها را بیش از فرصت‌ها نشان می‌دهد. غرض این پژوهش مصونیت بخشی به نسل سوم انقلاب اسلامی در برابر چالش‌های جهانی شدن است. این مقاله با بهره‌گیری از رویکرد مدیریت استراتژیک بر اساس مدل SWOT، فرصت‌ها و چالش‌های جهانی شدن و اثر آن را بر نسل جوان، تحلیل کرده است. مهم‌ترین راهبردهای پیشنهادی عبارت است از: لزوم تقویت بینش دینی جوانان و شناخت هرچه بیشتر فرهنگ غرب، درونی کردن ارزش‌های دینی، معرفی الگوهای معنوی و اخلاقی، توجه جدی به فرهنگ رسانه، اتخاذ رویکرد مناسب، تبلیغ ارزش‌های دینی، هم‌خوانی و واکنش‌ها با چالش‌ها.

روش تحقیق

روش تحقیق این پژوهش به لحاظ هدف کاربردی، از لحاظ زمانی مقطعی و از نوع توصیفی-پیمایشی است. اطلاعات اسنادی به روش کتابخانه‌ای و روش گردآوری داده‌ها میدانی از نوع تصادفی به شمار می‌رود. جامعه آماری این پژوهش شامل کاربران شبکه‌های اجتماعی و گروه‌های متفاوت موجود در آن که در حوزه‌های گوناگون مشغول به فعالیت‌های می‌باشند. این پژوهش در سال ۱۴۰۲ انجام شده است. ابزار گردآوری اطلاعات این پژوهش، ترکیب دو پرسشنامه می‌باشد. پرسشنامه اول باور دینی نجفی (۱۳۸۵) است. این آزمون برای سنجش عمل به باورهای دینی تهیه شده است که دارای ۱۲ پرسش است که عمل (نه اعتقاد و نگرش) به باورهای اسلامی را می‌سنجد (این پرسشنامه طبق باورهای مکتب شیعه می‌باشد). مواد آزمون در چهار حوزه عمل به واجبات، مستحبات، فعالیت‌های مذهبی، و مداخله دادن مذهب در تصمیم‌گیری‌ها و انتخاب‌های زندگی قرار دارد. روایی پرسشنامه عمل به باورهای دینی در این پژوهش صوری بوده که توسط ۵ نفر از اساتید دانشگاهی تأیید شده است. پایایی این آزمون از طریق بازآزمایی و دونیمه کردن به ترتیب ۰/۷۶ و ۰/۹۱ به دست آمده است. هم‌چنین ضریب آلفای کرونباخ این آزمون ۰/۹۴ به دست آمد. طیف مورد استفاده در پرسشنامه بر اساس طیف پنج‌گزینه‌ای لیکرت می‌باشد (شامل: خیلی کم، کم، تا اندازه‌ای، زیاد و خیلی زیاد) در جدول ۱ نشان داده شده است.

جدول ۱ مقیاس درجه بندی سوالهای پرسشنامه نجفی بر اساس مقیاس پنج درجه ای لیکرت

گزینه انتخابی	خیلی زیاد	زیاد	تا اندازه ای	کم	خیلی کم
امتیاز	۵	۴	۳	۲	۱

پرسشنامه دوم توسط خود محقق با ۱۲ سوال با توجه به تحقیقات انجام شده و در نظر گرفتن چالش ها و فرصت ها در زمینه جهانی شدن و آثار اعتقادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تنظیم شده است. طیف مورد استفاده در پرسشنامه بر اساس طیف پنج گزینه ای لیکرت می باشد (شامل: بسیار موافقم، موافقم، نظری ندارم، کمی مخالف و مخالف) در جدول ۲ نشان داده شده است.

جدول ۲ مقیاس درجه بندی سوالهای پرسشنامه های محقق بر اساس مقیاس پنج درجه ای لیکرت

گزینه انتخابی	بسیار موافقم	موافقم	نظری ندارم	کمی مخالف	مخالف
امتیاز	۵	۴	۳	۲	۱

روش تجزیه تحلیل نمونه ها به صورت توصیفی و استنباطی در نرم افزار SPSS انجام شده است. جهت توصیف ویژگی های دموگرافیک از شاخص های آمار توصیفی نظیر درصد فراوانی و انحراف استاندارد استفاده شده است. و همچنین برای سنجش فرضیه از آزمون همبستگی و تحلیل واریانس استفاده شده است.

یافته ها

پرسشنامه تهیه شده این پژوهش به صورت الکترونیک ساخته شده و در بین گروه های شبکه های اجتماعی توزیع شده است تا مورد نظرسنجی کاربران که مایل به شرکت در این مطالعه هستند، قرار گیرد. مجموعه داده جمع آوری شده شامل ۱۵۸ نفر از کاربران این شبکه های اجتماعی می باشند و محدودیت پیش روی این مطالعه عدم همکاری کاربران این شبکه ها می باشد، زیرا تعداد نمونه ها باید بیشتر از این مقدار باشد.

ابتدا باید اعتبار و پایایی پرسشنامه با جامعه آماری مورد سنجش قرار گیرد. برای سنجش اعتبار و پایایی پرسشنامه از آزمون KMO و بارتلت و ضریب آلفای کرونباخ استفاده شده است. جدول ۳ نتایج آزمون KMO و بارتلت را نشان می دهد، آزمون کیفیت

داده‌ها برای پرسشنامه محقق مقدار ۰/۷۸۲ و پرسشنامه باوردینی با مقدار ۰/۷۶۲ نشان‌دهنده تایید اعتبار آن است.

جدول ۳ سنجش آزمون KMO و بارتلت برای کیفیت نمونه

مقدار	پرسشنامه محقق	
۰/۷۸۲	شاخص KMO	
۲۶۸۴/۸۱۳	آماره	آزمون BTS
۶۶	df	
۰/۰۰۰	احتمال (sig)	
مقدار	پرسشنامه باور دینی	
۰/۷۶۲	شاخص KMO	
۴۱۶۷/۹۸۶	آماره	آزمون BTS
۶۶	df	
۰/۰۰۰	احتمال (sig)	

بنابراین اعتبار پرسشنامه با آزمون KMO و بارتلت مورد تایید قرار گرفته است. برای محاسبه پایایی پرسشنامه با ضریب آلفای کرونباخ، نتایج در جدول ۴ آورده شده است.

جدول ۴ میزان پایایی هر شاخص

پایایی با ضریب آلفای کرونباخ	شاخص
۰/۹۲۷	پدیده جهانی شدن دین
۰/۹۸۰	باور دینی

در نهایت پایایی کل سوالات با آزمون‌های آلفای کرونباخ بررسی شد که برابر ۰/۹۷۵ می‌باشد و این نشان دهنده پایایی خوب پرسشنامه است.

بعد از سنجش پایایی و روایی پرسشنامه به توصیف درصد آماره‌های توصیفی اطلاعات دموگرافیک پرداخته شده است. جدول ۵ جنسیت جامعه آماری را نشان می‌دهد.

جدول ۵ جنسیت جامعه آماری

آماره توصیفی گروه	فراوانی	درصد
زن	۱۳۲	۸۳/۵
مرد	۲۶	۱۶/۵
جمع کل	۱۵۸	۱۰۰

همانطور که در جدول ۵ مشاهده می شود، ۸۳/۵ درصد از جامعه را زنان و ۱۶/۵ درصد دیگر را مردان تشکیل داده است. بنابراین بیشتر جنسیت جامعه آماری زن برابر ۸۳/۵ درصد می باشد. جدول ۶ سن جامعه آماری را نشان می دهد.

جدول ۶ سن جامعه آماری

آماره توصیفی گروه	فراوانی	درصد
کمتر از ۲۰	۱۸	۱۱/۴
۲۰ تا ۳۰	۹	۵/۷
۳۰ تا ۴۰	۸۷	۵۵/۱
بالتر از ۴۰	۴۴	۲۷/۸
جمع کل	۱۵۸	۱۰۰

همانطور که در جدول ۶ مشاهده می شود، ۱۱/۴ درصد جامعه را کمتر از ۲۰ سال، ۵/۷ درصد بین ۲۰ تا ۳۰ سال، ۵۵/۱ درصد را بین ۳۰ تا ۴۰ سال و ۲۷/۸ درصد را بالاتر از ۴۰ سال تشکیل داده است. بنابراین بیشتر سن جامعه آماری بین ۳۰ تا ۴۰ برابر ۵۵/۱ درصد تشکیل داده است. جدول ۷ تحصیلات جامعه آماری را نشان می دهد.

جدول ۷ تحصیلات جامعه آماری

آماره توصیفی گروه	فراوانی	درصد
دیپلم و پایین تر	۴۲	۲۶/۶
کاردانی	۶	۳/۸
کارشناسی	۴۳	۲۷/۲
کارشناسی ارشد و بالاتر	۶۷	۴۲/۴
جمع کل	۱۵۸	۱۰۰

همانطور که در جدول ۷ مشاهده می‌شود، ۲۶/۶ درصد جامعه را دیپلم و پاییتتر، ۳/۸ درصد کاردانی، ۲۷/۲ درصد را کارشناسی و ۴۲/۴ درصد را کارشناسی ارشد و بالاتر تشکیل داده است. بنابراین بیشتر تحصیلات جامعه آماری کارشناسی ارشد و بالاتر برابر ۴۲/۴ درصد تشکیل داده است. جدول ۸ پاسخ به موافق پدیده جهانی شدن مکتب شیعه و اتحاد جهانی جامعه آماری را نشان می‌دهد.

جدول ۸ پاسخ به موافق پدیده جهانی شدن مکتب شیعه و اتحاد جهانی جامعه آماری

آماره توصیفی گروه	فراوانی	درصد
بله	۱۰۴	۶۵/۵
خیر	۵۴	۳۴/۲
جمع کل	۱۵۸	۱۰۰

همانطور که در جدول ۸ مشاهده می‌شود، ۶۵/۵ درصد را پاسخ بله و ۳۴/۲ درصد دیگر را خیر تشکیل داده است. بنابراین بیشتر جامعه آماری موافق پدید جهانی شدن برابر ۶۵/۵ درصد می‌باشد.

یافته‌های اطلاعات دموگرافیک جامعه آماری نشان می‌دهد که بیشتر جنسیت جامعه آماری زن برابر ۸۳/۵ درصد، سن جامعه آماری بین ۳۰ تا ۴۰ برابر ۵۵/۱ درصد، تحصیلات جامعه آماری کارشناسی ارشد و بالاتر برابر ۴۲/۴ درصد و بیشتر جامعه آماری موافق پدید جهانی شدن برابر ۶۵/۵ درصد بوده‌اند.

جدول ۹ فراوانی پرسشنامه محقق را نشان می‌دهد.

جدول ۹ فراوانی جامعه آماری بر حسب پاسخ به سوالات پرسشنامه محقق

گزینه					سوال	شماره
مخالف	کمی مخالف	نظری ندارم	موافقم	بسیار موافقم	دین شیعه به تمام مسائل روزدر فرایند پدیده جهانی شدن پاسخ می‌دهد.	۱
۲۵	۳	۳۶	۲۹	۶۵		
۱۵/۸	۱/۹	۲۲/۸	۱۸/۴	۴۱/۱	پدیده جهانی شدن باعث تاثیر وجود خداوند و	۲
مخالف	کمی مخالف	نظری ندارم	موافقم	بسیار موافقم		

گزینه						سوال	شماره
۲۲	۹	۲۷	۷۷	۲۳	فراوانی	نقش مؤثر آن در زندگی می شود.	
۱۳/۹	۵/۷	۱۷/۱	۴۸/۷	۱۴/۶	درصد		
مخالف	کمی مخالف	نظری ندارم	موافقم	بسیار موافقم		پدیده جهانی شدن باعث کاهش مطالعه کتب مذهبی و قران کریم می شود.	۳
۵۴	۲۷	۴۸	۲۶	۳	فراوانی		
۳۴/۲	۱۷/۱	۳۰/۴	۱۶/۵	۱/۹	درصد		
مخالف	کمی مخالف	نظری ندارم	موافقم	بسیار موافقم		پدیده جهانی شدن باعث کاهش انجام واجبات یومیه می شود.	۴
۵۱	۲۴	۷۱	۹	۳	فراوانی		
۳۲/۳	۱۵/۲	۴۴/۹	۵/۷	۱/۹	درصد		
مخالف	کمی مخالف	نظری ندارم	موافقم	بسیار موافقم		پدیده جهانی شدن باعث افزایش ارتباطات جنس های مخالف می شود.	۵
۲۲	۶	۸۶	۴۱	۳	فراوانی		
۱۳/۹	۳/۸	۵۴/۴	۲۵/۹	۱/۹	درصد		
مخالف	کمی مخالف	نظری ندارم	موافقم	بسیار موافقم		پدیده جهانی شدن باعث ترویج مکتب شیعه می شود.	۶
۲۵	۲۷	۲۶	۳۳	۴۷	فراوانی		
۱۵/۸	۱۷/۱	۱۶/۵	۲۰/۹	۲۹/۷	درصد		
مخالف	کمی مخالف	نظری ندارم	موافقم	بسیار موافقم		پدیده جهانی شدن باعث افزایش ورود فرهنگ غرب و تجمل گرایی به کشور می شود.	۷
۶۰	۳	۱۲	۵۱	۳۲	فراوانی		
۳۸	۱/۹	۷/۶	۳۲/۳	۲۰/۳	درصد		
مخالف	کمی مخالف	نظری ندارم	موافقم	بسیار موافقم		پدیده جهانی شدن باعث افزایش استفاده از شبکه های اجتماعی و تاثیر سوء بر رفتار اجتماعی شیعیان می شود.	۸
۴۳	۶	۲۳	۵۶	۳۰	فراوانی		
۲۷/۲	۳/۸	۱۴/۶	۳۵/۴	۱۹	درصد		
مخالف	کمی مخالف	نظری ندارم	موافقم	بسیار موافقم		پدیده جهانی شدن باعث افزایش مناقشات و فشار	۹

گزینه						سوال	شماره
۲۸	۲۱	۱۲	۵۳	۴۴	فراوانی	سیاسی بر جامعه اسلام و شیعه می شود.	
۱۷/۷	۱۳/۳	۷/۶	۳۳/۵	۲۷/۸	درصد		
مخالف	کمی مخالف	نظری ندارم	موافقم	بسیار موافقم		پدیده جهانی شدن باعث افزایش اقتدار دین اسلام و شیعه می شود.	۱۰
۲۸	۶	-	۵۳	۷۱	فراوانی		
۱۷/۷	۳/۸	-	۳۳/۵	۴۴/۹	درصد		
مخالف	کمی مخالف	نظری ندارم	موافقم	بسیار موافقم		پدیده جهانی شدن باعث افزایش قدرت رهبران دین می شود.	۱۱
۲۵	۶	۲۳	۴۸	۵۶	فراوانی		
۱۵/۸	۳/۸	۱۴/۶	۳۰/۴	۳۵/۴	درصد		
مخالف	کمی مخالف	نظری ندارم	موافقم	بسیار موافقم		مکتب شیعه با جهانی شدن می تواند باعث اتحاد ملتها و برقراری عدالت شود.	۱۲
۲۲	۶	۹	۵۹	۶۵	فراوانی		
۱۳/۹	۳/۸	۳/۸	۳۷/۳	۴۱/۱	درصد		

همانطور که در جدول ۹ مشاهده می شود، بیشترین شماره مربوط به سوال ۲ است که جهانی شدن باعث تاثیر وجود خدواند و نقش موثر آن بر زندگی انسان می شود برابر ۴۸/۹ درصد، سوال ۱۰ که پدیده جهانی شدن باعث اقتدار افزایش دین اسلام و شیعه برابر ۴۴/۹ درصد است. بعد از آنها بیشترین فراوانی متعلق به سوالات، پاسخ به مسائل روز و اتحاد ملتها و برقراری عدالت برابر ۴۱/۱ درصد می باشند. همچنین در بررسی فراوانی سوالات پرسشنامه بیشتر جامعه آماری با موضوع پدیده جهانی شدن باعث افزایش ورود فرهنگ غرب و تجمل گرایی به کشور می شود، استفاده از شبکه های اجتماعی و تاثیر سوء بر رفتار اجتماعی شیعیان می شود.

جدول ۱۰ فراوانی پرسشنامه باور دینی نجفی (۱۳۸۵) را نشان می دهد.

جدول ۱۰ فراوانی جامعه آماری بر حسب پاسخ به سوالات پرسشنامه نجفی (۱۳۸۵)

گزینه						سوال	شماره
خیلی کم	کم	تا اندازه‌ای	زیاد	خیلی زیاد		من نماز یومیه و واجبات را انجام می‌دهم.	۱
۳۴	۶	۴۴	۲۹	۴۵	فراوانی		
۲۱/۵	۳/۸	۲۷/۸	۱۸/۴	۲۸/۵	درصد		
خیلی کم	کم	تا اندازه‌ای	زیاد	خیلی زیاد		دوست دارم به دیگران کمک کنم.	۲
۲۲	۶	۳۵	۳	۹۲	فراوانی		
۱۳/۹	۳/۸	۲۲/۲	۱/۹	۵۸/۲	درصد		
خیلی کم	کم	تا اندازه‌ای	زیاد	خیلی زیاد		دوست دارم در گروه های مذهبی فعالیت کنم.	۳
۲۵	۱۵	۵۵	۱۸	۴۵	فراوانی		
۱۵/۸	۹/۵	۳۴/۸	۱۱/۴	۲۸/۵	درصد		
خیلی کم	کم	تا اندازه‌ای	زیاد	خیلی زیاد		اگر از نظر شرعی پرداخت خمس و زکات بر من واجب باشد، نسبت به پرداخت آنها حساس هستم.	۴
۲۲	۱۲	۲۶	۹۵	۳	فراوانی		
۱۳/۹	۷/۶	۱۶/۵	۶۰/۱	۱/۹	درصد		
خیلی کم	کم	تا اندازه‌ای	زیاد	خیلی زیاد		در انتخاب دوستان صمیمی، مذهبی بودن آنها برایم اهمیت دارد.	۵
۲۵	۶	۹۷	۱۲	۱۸	فراوانی		
۱۵/۸	۳/۸	۶۱/۴	۷/۶	۱۱/۴	درصد		
خیلی کم	کم	تا اندازه‌ای	زیاد	خیلی زیاد		اگر کمک های مالی در پیشرفت دین موثر باشد، حاضرم در این راه دارایی خود را ببخشم یا خرج کنم.	۶
۲۵	۳۲	۶۵	۱۸	۱۸	فراوانی		
۱۵/۸	۲۰/۳	۴۱/۱	۱۱/۴	۱۱/۴	درصد		

۷	دوست دارم فرزندانم معتقد به دین و مذهب تربیت کنم.	خیلی زیاد	زیاد	تا اندازه‌ای	کم	خیلی کم
		۸۶	۱۸	۲۹	۳	۲۲
		۵۴/۴ درصد	۱۱/۴	۱۸/۴	۱/۹	۱۳/۹
۸	با کسی که علیه دین و مذهب من مبارزه کند، مخالفت جدی می‌کنم.	خیلی زیاد	زیاد	تا اندازه‌ای	کم	خیلی کم
		۲۴	۵۷	۳۳	۹	۲۵
		۱۵/۲ درصد	۳۶/۱	۲۷/۲	۵/۷	۱۵/۸
۹	در ارتباط با افراد نامحرم، حدود شرعی را از نظر نگاه، خنده، پوشش و صمیمیت رعایت می‌کنم.	خیلی زیاد	زیاد	تا اندازه‌ای	کم	خیلی کم
		۲۱	۵۰	۵۶	۶	۲۵
		۱۳/۳ درصد	۳۱/۶	۳۵/۴	۳/۸	۱۵/۸
۱۰	سعی می‌کنم در همه جنبه‌های زندگی خود، دیدگاه دین و مذهب را در نظر بگیرم.	خیلی زیاد	زیاد	تا اندازه‌ای	کم	خیلی کم
		۳۹	۵۶	۳۲	۶	۲۵
		۲۴/۷ درصد	۳۵/۴	۲۰/۳	۳/۸	۱۵/۸
۱۱	دین واقعا برایم مهم است چون به بیشتر سوالات زندگی‌ام پاسخ می‌دهد.	خیلی زیاد	زیاد	تا اندازه‌ای	کم	خیلی کم
		۳۹	۷۶	۱۲	۶	۲۵
		۲۴/۷ درصد	۴۸/۱	۷/۶	۳/۸	۱۵/۸
۱۲	مذهبی بودن خانواده‌ام برایم اهمیت دارد.	خیلی زیاد	زیاد	تا اندازه‌ای	کم	خیلی کم
		۳۹	۸۲	۹	۳	۲۵
		۲۴/۷ درصد	۵۱/۹	۵/۷	۱/۹	۱۵/۸

همانطور که در جدول ۱۰ مشاهده می شود، بیشترین شماره مربوط به سوال ۴ است که اگر از نظر شرعی پرداخت خمس و زکات بر من واجب باشد، نسبت به پرداخت آنها حساس هستم برابر ۶۰/۱ درصد و سوال ۲ دوست دارم به دیگران کمک کنم برابر ۵۸/۲ درصد می باشد.

جدول ۱۱ نتایج تحلیل واریانس پدید جهانی شدن در مکتب شیعه بر باوری دینی را نشان می دهد.

جدول ۱۱ نتایج حاصل از تحلیل واریانس (آنوا) بر روی پدیده جهانی شدن بر باور دینی مکتب شیعه

منبع	مجموع مجذورات	درجه آزادی	میانگین مجذورات	F	سطح معنی داری P-Value
تفاوت بین گروهی	۲۳۱۰۸/۴۸۷	۱۵	۱۵۴۰/۵۶۶	۵۴۷/۳۷۵	۰/۰۰۱
تفاوت درون گروهی	۰/۰۰۰۰	۱۴۲	۰/۰۰۰		
کل	۲۳۱۰۸/۴۸۷	۱۵۸	--		

جدول ۱۲ نتایج بررسی همبستگی بین پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه و باور دینی اسلامی شیعی آورده شده است.

جدول ۱۲ بررسی همبستگی بین پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه و باور دینی دین اسلامی شیعه

شاخص	نوع ارتباط	درصد همبستگی پیرسون	ضریب تعیین	انحراف معیار	نتایج آزمون	آزمون
پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه	باور دینی	۰/۸۸۲	۰/۷۷۸	۶/۷	P = /۰۰۰۱ df=۱ f= ۵۴۷/۳۷	ANOVA
پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه	پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه و باور دینی	۰/۹۶۵	۰/۹۳۲	۳/۱۸	P = /۰۰۰۱ df=۱ f= ۲۱۲۲/۸	ANOVA
باور دینی	پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه و باور دینی	۰/۹۷۵	۰/۹۵	۳/۱۸	P = /۰۰۰۱ df=۱ f= ۲۹۶۰/۸	ANOVA

در بررسی جدول ۱۱ و ۱۲ می‌توان نتیجه گرفت بین پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه بر باور دینی اسلامی شیعه با همبستگی قوی مثبت و مقدار Sig برابر ۰/۰۰۱ سطح معنادار وجود دارد ($p < 0.01$). بنابراین با ۹۹ درصد اطمینان می‌توان گفت که بین پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه و باور دینی شیعه، تفاوت معنادار وجود دارد.

جدول ۱۳ نتایج بررسی همبستگی بین پدیده جهانی شدن بر باور دینی در مکتب شیعه با اطلاعات دموگرافیک جامعه آماری آورده شده است.

جدول ۱۳ بررسی همبستگی بین پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه و باور دینی دین اسلامی شیعه

شاخص	نوع ارتباط	درصد همبستگی پیرسون	ضریب تعیین	انحراف معیار	نتایج آزمون	آزمون
جنسیت	پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه و باور دینی	۰/۰۲۹	۰/۰۰۱	۰/۳۷	$P = ۰/۱۱۴$ $df=۱$ $f= ۰/۱۳۲$	ANOVA
سن	پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه و باور دینی	۰/۱۵۴	۰/۰۲۴	۰/۸۸۴	$P = ۰/۰۵۳$ $df=۱$ $f= ۳/۸۱۳$	ANOVA
تحصیلات	پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه و باور دینی	۰/۳۷۴	۰/۱۴	۱/۱۴	$P = ۰/۰۰۰۱$ $df=۱$ $f= ۲۵/۳۱۶$	ANOVA

در بررسی جدول ۱۳ می‌توان نتیجه گرفت بین پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه بر باور دینی اسلامی شیعه با جنسیت، سن و تحصیلات رابطه مثبت وجود دارد ولی تنها با تحصیلات با مقدار Sig برابر ۰/۰۰۱ سطح معنادار وجود دارد ($p < 0.01$).

نتیجه گیری

هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند به تنهایی و بدون تعامل با کلیت جامعه جهانی به زندگی اجتماعی، معنا و تداوم ببخشد. در این راستا، اندیشه‌ها، فرهنگ‌ها، نگرش‌ها و فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی و اجتماعی، مرزهای ملی را پشت سر می‌گذارند و در سطح جهانی پراکنده می‌شوند، از نگرش‌های مختلف تأثیر می‌پذیرند و متقابلاً بر آنها تأثیر می‌گذارند. مسائل فوق، همگی تحت تأثیر فرآیندهای «جهانی شدن» می‌باشند. جهانی شدن با دین الهی، می‌تواند تأثیر بر هویت دینی، تعلق دینی، مراسم و مناسک دینی و ایمان مذهبی شود. اگر هویت شیعی برای تقویت عوامل مقاوم و بازدارنده، با واقع‌بینی و شناخت صحیح در جهت بهره‌گیری مطلوب و تعادل سازنده از سایر فرهنگ‌ها خود را آماده کند و هویت پویا و با استحکامی بر عقاید، باورها و رفتارهای مذهبی خود را آماده کند، خواهد توانست از یک فرصت جهانی برای رشد و گسترش فرهنگ شیعی خود استفاده کند. در نهایت یکی از مهمترین حوزه‌هایی که در موضوع جهانی شدن مطرح می‌شود، رابطه دین و جهانی شدن است. از اینرو هدف از این پژوهش بررسی تأثیر جهانی شدن در مکتب شیعه و آثار و پیامدهای ناشی از آن در باور دینی جامعه اسلامی شیعه می‌باشد. روش تحقیق این پژوهش به لحاظ هدف کاربردی، از لحاظ زمانی مقطعی و از نوع توصیفی-پیمایشی است. این پژوهش در سال ۱۴۰۲ انجام شده است. ابزار گردآوری این پژوهش، از ترکیب دو پرسشنامه تشکیل شده است. پرسشنامه اول باور دینی نجفی (۱۳۸۵) با ۱۲ سوال و پرسشنامه دوم ساخته شده توسط محقق با ۱۲ سوال می‌باشد. پرسشنامه محقق با توجه به تحقیقات انجام شده و در نظر گرفتن چالش‌ها و فرصت‌ها در زمینه جهانی شدن و آثار اعتقادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی تنظیم شده است. جامعه آماری شامل ۱۵۸ نفر از کاربران این شبکه‌های اجتماعی می‌باشند. برای سنجش اعتبار و پایایی پرسشنامه از آزمون KMO و بارتلت و ضریب آلفای کرونباخ استفاده شده است که یافته‌ها نشان می‌دهد اعتبار با آزمون KMO و بارتلت پرسشنامه محقق با مقدار ۰/۷۸۲ و پرسشنامه باوردینی با مقدار ۰/۷۶۲ است. پایایی پرسشنامه با آزمون‌های آلفای کرونباخ برابر ۰/۹۷۵ می‌باشد و این نشان دهنده

پایایی خوب پرسشنامه است. یافته‌های اطلاعات دموگرافیک جامعه آماری نشان می‌دهد که بیشتر جنسیت جامعه آماری زن برابر ۸۳/۵ درصد، سن جامعه آماری بین ۳۰ تا ۴۰ برابر ۵۵/۱ درصد، تحصیلات جامعه آماری کارشناسی ارشد و بالاتر برابر ۴۲/۴ درصد و بیشتر جامعه آماری موافق پدید جهانی شدن برابر ۶۵/۵ درصد بوده‌اند. همچنین یافته‌ها نشان می‌دهد جهانی شدن باعث تاثیر وجود خدواند و نقش موثر آن بر زندگی انسان، افزایش دین اسلام، مکتب شیعه باعث اتحاد ملتها و برقراری عدالت می‌شود همچنین دین شیعه می‌تواند به تمام مسائل روزدر فرایند پدیده جهانی شدن پاسخ دهد. همچنین از آثار سوء پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه می‌توان ورود فرهنگ غرب و تجمل گرایی به کشور و استفاده از شبکه‌های اجتماعی و تاثیر سوء بر رفتار اجتماعی شیعیان اشاره نمود. پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه بر باور دینی اسلامی شیعه با همبستگی قوی مثبت و مقدار sig برابر ۰/۰۰۱ سطح معنادار وجود دارد ($p < 0.01$). پدیده جهانی شدن در مکتب شیعه بر باور دینی اسلامی شیعه با جنسیت، سن و تحصیلات رابطه مثبت وجود دارد ولی تنها با تحصیلات با مقدار sig برابر ۰/۰۰۱ سطح معنادار وجود دارد ($p < 0.01$)

فهرست منابع

۱. آقانوری، علی. (۱۳۸۴). «شیعه» و «تشیع»؛ مفهوم شناسی، ماهیت و خاستگاه. فصلنامه علمی پژوهشی شیعه شناسی. شماره ۱۱. صص: ۳۹-۶۴.
۲. ابوالحسن تنهایی، حسین. شمسی، خرمی. (۱۳۸۸). بررسی رابطه جامعه شناختی باورهای دینی و سبک زندگی بر اساس نظریه و روش گافمن، مطالعه موردی کرمانشاه، سال ۱۳۸۸. نشریه پژوهشهای اجتماعی. دوره ۳. شماره ۶. صص: ۱۹-۴۱.
۳. افروغ، عماد. (۱۳۸۲). اسلام و جهانی شدن. فصلنامه بازتاب اندیشه. شماره ۴۴. صص: ۱۰-۱۲.
۴. الویری، محسن. (۱۳۹۷). دین و جهانی شدن: چالشها و فرصتها. شانزدهمین کنفرانس بین‌المللی وحدت اسلامی.
۵. انصاری، مهدی. (۱۳۷۸). اسلام به همه ادیان توحیدی احترام می‌گذارد. مجله حضور. شماره ۳۰. صص: ۵۰-۷۰.
۶. بهروزی لک، غلامرضا، قربانی، فاطمه. (۱۳۹۳). فرصتها و چالشهای جهانی شدن بر هویت نسل سوم انقلاب اسلامی و راه کارهای مقابله با آن بر اساس روش تحلیل SWOT. فصلنامه پژوهش‌های سیاست‌های اسلامی. دوره ۲. شماره ۶. صص: ۴۱-۸۶.
۷. پیشگاهی فرد، زهرا. نصرتی، شهریار. بازدار، شهناز. (۱۳۹۴). ژئوپلیتیک شیعه و قلمروخواهی ایران در شرق مدیترانه. فصلنامه علمی شیعه شناسی. دوره ۱۳، شماره ۴۹. صص: ۲۹-۷.
۸. حسینقلی پور، اصغر. حسینقلی پور، مهری. پورشالچی، حسام. (۱۳۹۵). بررسی جهانی شدن و رابطه آن با دین با تاکید بر دین اسلام. سومین کنفرانس بین‌المللی علوم رفتاری و مطالعات اجتماعی.
۹. حسینی، نرجس سادات. احمدی، سید عباس. (۱۳۹۵). وضعیت ژئوپلیتیک شیعه در عصر جهانی شدن. فصلنامه علمی مطالعات سیاسی جهان اسلام. دوره ۵. شماره ۲. صص: ۱-۲۴.
۱۰. رحمان زاده، سیدعلی. (۱۳۸۹). کارکرد شبکه‌های اجتماعی مجازی در عصر جهانی شدن.

- فصلنامه مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی. دوره ۱ و شماره ۱. صص: ۴۹-۷۸.
۱۱. رمضان نرگسی، رضا. (۱۳۸۷). فرهنگ تشیع و نقش آن در تجدد بومی ایران. مجله معرفت. شماره ۱۲۷. صص: ۴۷-۶۸.
۱۲. ساداتی نژاد، سیدمهدی. علایی آوردگانی، جواد. (۱۳۹۷). اسلام و جهانی شدن، ترابط یا تباین بررسی دینی پدیده جهانی شدن بر اساس رهیافت گفتمان. سیاست- مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی. دوره ۴۸. شماره ۲. از صص: ۳۷۱-۳۹۲.
۱۳. سجادی، سیدعبدالقیوم. (۱۳۸۲). شیعه و جهانی شدن. فصلنامه علمی پژوهشی شیعه شناسی. شماره ۳ و ۴. صص: ۱۸۱-۱۹۵.
۱۴. ضابطی، معین. علی حسینی، علی. امام جمعه زاده، سیدعلی. (۱۳۹۶). فرصت‌های اسلام سیاسی شیعی در فضای جهانی شدن. فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام. سال هفتم. شماره چهارم. صص: ۱۶۵-۱۴۷.
۱۵. غفوری، محمد. (۱۳۹۱). مفهوم شناسی شیعه در منابع اهل سنت. فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌نامه‌ی تاریخ اسلام سال دوم. شماره ششم. صص: ۱۰۹-۱۲۵.
۱۶. لطفی، حیدر. محمدزاده، آزاده. (۱۳۸۹). فرآیند جهانی شدن و بررسی این پدیده در کشورهای جهان اسلام. مجموعه مقالات چهارمین کنگره جغرافیدانان بین‌المللی جهان اسلام. صص: ۱-۱۰.
۱۷. موسی‌زاده، شهلا. علمی، محمود. (۱۳۹۴). بررسی رابطه بین سبک زندگی و باورهای دینی دانشجویان دانشگاه آزاد اسلامی واحد ورزقان. مجله مطالعات جامعه‌شناسی. دوره ۸. شماره ۲۹. صص: ۷-۲۰.
۱۸. نکویی سامانی، مهدی. (۱۳۸۷). اسلام و جهانی شدن تعامل یا تقابل. فصلنامه معرفت. شماره ۱۳۳. صص: ۶۱-۸۲.
۱۹. نوربخش، یونس. سلطانیان، صدیقه. (۱۳۸۹). جهانی شدن و چالش‌های دینی و ملی حاصل از آن. نشریه روابط خارجی. دوره ۲. شماره ۷. صص: ۳۹-۷۱.
۲۰. واترز، مالکوم. (۱۳۷۹). جهانی شدن، ترجمه اسماعیل مردانی گیوی و سیاوش مریدی. تهران: نشر سازمان مدیریت صنعتی.

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۰۶ - ۲۸۹

درآمدی بر مراتب اهداف خلاقیت هنر دینی با نگاهی به آراء فارابی

سپیده عباسی یوسف آباد^۱

بهناز امین زاده^۲

محمد تقی زاده^۳

چکیده

فارابی از جمله اندیشمندانی است که تحت تأثیر آراء ارسطو در باب هنر مباحثی ارزشمند ارائه داده است. فارابی معتقد است تمامی انسان‌ها توانایی و استعداد کسب معرفت منتهی به تعالی را ندارند و در این راستا هنرمندان در مقام افراد توانمند با تمثیل و زمینه‌سازی تخیل برای افراد جامعه وظیفه و شأنی مهم دارند. لذا اصلی‌ترین هدف این مقاله، تبیین مراتب خلاقیت در هنر دینی بر مبنای نظریات فارابی است. روش تحقیق پژوهش حاضر تحلیلی-توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و رجوع به آثار مکتوب از جمله رسالات فارابی و پژوهش‌های مرتبط، تدوین گردیده است. نتایج نشان می‌دهد: انواع هنر نیکو از نگاه این فیلسوف را می‌توان بر مبنای قوس صعود تکامل و با هدف سیر از فطرت نخست به فطرت ثانی از یکسو و باور وی به نقش تعلیم‌دهندگی هنر از سوی دیگر، مرتبه‌بندی نمود. در ادامه با توجه به اینکه خلاقیت هنری و خلق اثر نو به شدت به تعریف، اهداف و معیارهای هنر در هر مکتب فکری وابسته است و از مراتب آن تبعیت می‌کند؛ مراتب اهداف خلاقیت در هنر دینی از منظر فارابی نیز بصورت مرتبه‌زمینه‌ساز، راهبردی و آرمانی قابل استخراج است

واژگان کلیدی

خلاقیت هنری، فارابی، هنر، هنر دینی، خلاقیت.

۱. دانشجوی دکتری، گروه معماری، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران ایران.

Email: Se.abbasi@iau.ac.ir

۲. استاد، دانشکده شهرسازی، دانشکده‌گان هنرهای زیبای دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: Bgohar@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه معماری، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Email: drmnaghizadeh@srbiau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۳۰ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۹/۲۵

طرح مسأله

نهضت ترجمه (Translation Movement) مسلمانان را با مفاهیم نوینی از گستره‌های معرفتی فلسفه، از جمله مفهوم هنر در معنای یونانی آن آشنا نمود. فارابی در زمره اندیشمندانی است که در پی مطالعه‌ی آراء افلاطون و ارسطو در باب هنر، با آن آشنا شد و این مفهوم را در دستگاه فکری-دینی خود و بر مبنای موضوع نبوت تفسیر و بر اساس مؤلفه‌ها و غایت دینی، دسته‌بندی ارزشی از هنر را مطرح نمود. اگرچه مراد وی از هنر لزوماً تمامی گستره‌های هنری امروزی را دربر نمی‌گیرد، لکن مطالبی که در مورد دسته‌بندی‌های ارزشی هنر مطلوب و نامطلوب از منظر دینی ارائه نموده است آنقدر دارای کلیت و قابلیت تعمیم می‌باشد که بتواند در بستر مفاهیم نوین نگاه به خلاقیت بررسی و نقد شوند. فارابی هنر را با توجه به جهان‌بینی اسلامی و همچنین موضوع نبوت مطرح و برای آن انواعی تعیین نموده است. البته فارابی در بخشی از رسالات خود به موضوع خلاقیت و مراتب فرایندی آن با نگاهی به «خیال»، «صور خیالی» و «محاکات» پرداخته است که با موضوع پژوهش حاضر متفاوت است.

خلاقیت به عنوان ابزار فطری-تکوینی، پی‌جوی اهداف ذاتی خود یعنی نوبودن است، اما نمی‌تواند بتهیایی و بدون بکار بسته‌شدن در یک نظام نظری-عملی کارایی داشته باشد. لذا خلاقیت باید وارد عرصه‌ی هنر گردد و در جهت خلق اثر و یا ارتقا نگرش‌های موجود در هنر، به کار برده شود. با توجه به اینکه اهداف خلاقیت با اهداف گستره‌ای که در آن بکار می‌رود تنظیم می‌گردد، آنچه که فارابی برای هنر پسندیده برمی‌شمرد می‌تواند سمت و سوی خلاقیت و اهداف آن را تعیین کند. از سویی با توجه به اینکه وی این انواع را بر حسب نگرش اسلام به آفرینش و غایت انسان در طی مراتب قوس صعودی مشخص کرده، می‌توان نتیجه گرفت که خلاقیت هنری از این منظر دارای مراتبی خواهد بود که هر کدام بنیانی بر مرتبه‌ی بعدی است تا مخاطب را به سمت غایت مطلوب رهنمون گردد.

از این منظر این پژوهش دو هدف را پیگیری می‌کند: ۱. شأن هنر از منظر مبتنی بر نبوت در آراء فارابی؛ ۲. تبیین مراتب اهداف خلاقیت هنر دینی از منظر فارابی. در راستای

اهداف مطرح شده، مقاله در پی یافتن این سؤالات است: که ۱. شأن و کارکرد هنر دینی از نگاه فارابی چیست؟ ۲. از منظر فارابی، اهداف خلاقیت هنر دینی دارای چه مراتب و مقیاس‌هایی است؟ اگرچه فارابی در مکتوبات خود به موضوع خلاقیت پرداخته است، لکن وی این مفهوم را از منظر عالم خیال و فرایند محاکات صور محسوس از صور معقول می‌باشد که با موضوع این پژوهش متفاوت است. در این پژوهش تلاش گردیده تا سلسله-مراتب هنر پسندیده بر مبنای روند تعالی در اسلام تعیین و در ادامه با ابتنا به این امر، سلسله-مراتب خلاقیتی که با هدف دستیابی به هر رده از هنر به کار بسته می‌شود و یا سوگیری می‌کند، تبیین گردد. اهمیت و ضرورت پژوهش از این حیث است که این امر به هنرمند از یکسو و منتقد از سوی دیگر کمک خواهد کرد تا چه در آفرینش و چه در نقد اثر، در نوآوری‌های خود این مراتب را مد نظر قرار دهند. این رویه باعث خواهد شد تا گفتمانی در این گستره شکل گیرد و ایجاد معیارهای کلی و جزئی مورد نیاز میسر گردد.

روش تحقیق

پژوهش حاضر از منظر روش شناختی، پژوهشی کیفی و از منظر روش شناخت موضوع، توصیفی-تحلیلی است. از نگاه موضوعی، پژوهشی نظری است و از روش استدلال قیاسی بهره برده می‌شود. شیوه‌ی گردآوری اطلاعات نیز بصورت مطالعات کتابخانه‌ای است و در این راستا مطالعه منابع دست اول در اولویت قرار گرفت و سپس نقدها و شرح‌های معتبر نوشته شده بر آراء فارابی به عنوان منابع تکمیلی بررسی گردید.

پیشینه تحقیق

آراء فارابی در باب «هنر» و «خلاقیت» در مطالعات مختلفی هم‌چون دسته‌بندی هنر مطلوب و نامطلوب، نسبت هنر و دین و نقش آن در معرفت و سعادت دینی مورد بررسی قرار گرفته است.

مفتونی و نوری (۱۳۹۷) در جستاری به نقش شگفتی و لذت برآمده از هنر در راستای معرفت‌زایی برای انسان پرداخته‌اند. فارابی بر این باور است که لذت و سرگرمی باید به اندازه باشد و در حقیقت غایت والای هنر محسوب نمی‌شود و هدف اصلی و متعالی هنر

رهنمونی انسان به محاکات است (دوفصلنامه حکمت سینوی، شماره ۵۹، بهار و تابستان).
مفتونی (۱۳۹۷) در جستاری مستقل با عنوان "نظریه‌ی هنر فاضله‌ی فارابی و رهیافت‌های معاصر" کارکرد هنر را در انگیزاندن انسان‌ها به کنش‌های سعادت‌مندانانه بررسی می‌کند و سپس این نگرش را در آرا برخی متفکرین مسلمان معاصر به بوت‌های مقایسه می‌سپارد. مفتونی همچنین در مورد هنر مطلوب و نامطلوب از نگاه فارابی پژوهش‌هایی به چاپ رسانده؛ و نیز در باب مراحل خلاقیت با نگاه به قوه‌ی خیال و مفهوم‌سازی آن نیز پژوهشی انجام داده است (دوفصلنامه پژوهش‌های عقلی نوین، شماره ۶، پاییز و زمستان).

جلالیان و کشاورز (۱۳۹۶) نیز در جستار "نقش اجتماعی و سیاسی هنر در مدینه فاضله فارابی با توجه به مفهوم سعادت" به نقش اجتماعی و سیاسی هنر در مدینه فاضله‌ی فارابی پرداخته‌اند. در اندیشه فارابی، محاکات اصلی‌ترین و مرکزی‌ترین نقش را ایفا می‌کند و از آنجایی که رتبه دوم در آرمانشهر به هنرمندان اختصاص دارد، نزدیکی مقامشان به رئیس آرمانشهر موجب شرافت و اهمیت کنش‌ها و آفرینش‌های ایشان می‌شود. ایشان به مدد آثار خود به معرفت و در ادامه به سعادت ساکنین آرمانشهر کمک می‌کنند و این کار را با برانگیختن اراده‌ی مردم و انتقال معرفت به آن‌ها انجام می‌دهند (فصلنامه الهیات هنر، شماره ۹، تابستان).

موسوی و آرام (۱۳۹۵) نقش تعلیمی هنر از دیدگاه این فیلسوف مسلمان در جستاری با نام را بررسی نموده‌اند. بر اساس این جستار هنر دارای توانایی تأثیرگذاری مثبت و تعالی-بخش در جامعه و در میان مردم است. هنر می‌تواند به انحاء مختلف از جمله بنیان نهادن حس زیبایی و تقویت آن، ایجاد تعادل در روان انسان و رهنمون‌سازی وی به سمت سعادت جاودان نقشی بی‌بدیل ایفا نماید. بدین ترتیب هنر مورد نظر فارابی در محورهای شناختی، تربیت فردی و تربیت اجتماعی عهده‌دار وظیفه است (فصلنامه عصر آدینه، شماره ۲۰، زمستان).

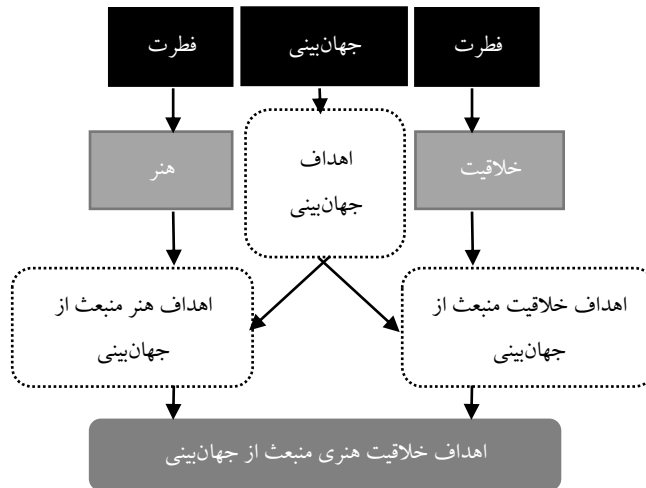
بدین ترتیب طیف نسبتاً متنوعی از مطالعات در این زمینه در دسترس می‌باشد. اما آنچه پژوهش حاضر در پی آن است پرداختن به مقیاس و مراتب خلاقیت با نگاه به آرمان و انواع هنر از منظر فارابی است.

شأن هدایتی خلاقیت در حیات بشر

«خلاقیت» از ارزشمندترین ویژگی‌های انسان است که سوای قابلیت حل مسئله، به وی کمک می‌کند تا در این جهان همواره در حال تغییر و در برابر چالش‌ها و فرصت‌های هر دم دگرگون‌شونده‌ی آن، منعطف بماند و از موقعیت‌های گاه بغرنجش به سلامت عبور کند (Riter-Palman et al., 2009). خلاقیت نه تنها در زندگی روزمره و فرایندهای بی-شمار حل مسئله‌ی آن (Cropley & Cropley, 2011; Runco, 2014)، بلکه در گستره‌های تخصصی دیگر همچون هنر و دین واجد ارزش است (Fiest & Gorman, 1998; Sternberg & Lubart, 1999). امروزه وقتی به خلاقیت اشاره می‌شود عموماً تلقی کمابیش نوین و معاصر آن به ذهن متبادر می‌گردد؛ لکن خلاقیت بعنوان ابزار هدایت‌تکوینی از بدو آفرینش، در حیات بشر حضور داشته است و اگر چنین نبود جامعه‌ی انسانی هرگز در جایگاه کنونی‌اش قرار نداشت.

تمامی اندیشه‌ها و اعمال بشر از سه بستر مهم «غریزه»، «فطرت» و «جهان‌بینی» نشأت می‌گیرند. «غریزه» و «فطرت» به عنوان ابزار هدایت‌تکوینی و «جهان‌بینی» در مقام تعریف-کننده‌ی رابطه‌ی انسان و هستی، بر یکدیگر اثر می‌گذارند و مجموعه‌ی آرمان‌ها، اهداف، سنجه‌ها و راهکارهای نظری و عملی حیات را بنا می‌نهند. هدایت‌تکوینی بدین معناست که خداوند ملزومات رسیدن به کمال را در اختیار انسان‌ها قرار داده است و تمامی موجودات زنده از طریق فطرت و یا غریزه‌شان به کمال و غایت مطلوب از منظر قرآن و دین راهنمایی می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۵). هدفمندی زندگی دینی ایجاب می‌کند که کنش‌ها و آفرینش‌های ما در جهت غایات دینی تنظیم و اعمال گردند. پیچیدگی خلقت (انعام، ۹۸؛ یونس، ۱۰۱) خلاقیت را ضروری می‌گرداند و از همین‌رو در مقام ابزار هدایت در اختیار انسان قرار داده شده است. پس می‌توان نتیجه گرفت که «طی مراتب قوس صعود» به عنوان هدف کلان جهان‌بینی اسلامی، همچون آهن‌ربا به براده‌های «کنش» و «آفرینش» سمت و سو می‌دهد و بر کیفیت کار بست و اهداف هنر و خلاقیت اثر می‌گذارد. هنر در متن هر مکتب فکری و جهان‌بینی، اهدافی را مد نظر قرار می‌دهد و خلاقیت نیز راهکارها و هدف‌های خود را در راستای اهداف هنر تنظیم، و دستیابی به فراورده‌ی

نوآورانه‌ی هنری را میسر می‌کند. از اینرو اهداف «خلاقیت هنری» در یک جهان‌بینی معین، همانا ترکیب و برهم‌کنش اهداف درونی خلاقیت با اهداف درونی هنر خواهد بود.



نمودار ۱: منبع اهداف خلاقیت هنری (منبع: نگارندگان)

از این رهگذر پژوهش حاضر با عنایت به دسته‌بندی هنر از نگاه فارابی، مراتب هدف-گذاری خلاقیت و فراورده‌ی آن را بررسی می‌نماید. بدیهی است که چنین امری با نگاه فراورده‌محور به خلاقیت صورت خواهد گرفت که در بخش مربوط به خود شرح داده خواهد شد. پژوهش حاضر از منظر روش شناختی، پژوهشی کیفی و از منظر روش شناخت موضوع، توصیفی-تحلیلی است. از نگاه موضوعی، پژوهشی نظری است و از روش استدلال قیاسی بهره برده می‌شود.

اهداف خلاقیت و هنر دینی

در نگرش اسلامی، نظام هستی با ذات اقدس متعالی آغاز می‌شود و عوامل و دیگر پدیده‌ها طی مراتبی از او صادر و متجلی می‌شوند. از این رو فارابی نیز ساختار عالم وجود را مبتنی بر نظریه‌ی فیض می‌داند (فاخوری و جر، ۱۳۹۳: ۴۱۷). بر اساس اندیشه‌ی فارابی، همه‌ی موجودات و کیفیات همچون زیبایی چه در امور محسوس و چه در امور معقول،

هرگونه که تصور شود، از ذات واجب‌الوجود که کامل‌ترین و افضل‌ترین موجودات است نشأت می‌گیرد (فارابی، ۱۳۹۰: ۱۶۷). انسان همواره می‌کوشد تا نسبت به هستی کسب معرفت کند و ابتدای این راه احساس و ادراک هستی و انتهای آن، ادراک عقلانی و دریافت معقولات خواهد بود.

در اینجا توجه به دو نکته بسیار ضروری است. نخست اینکه، از نگاه فارابی، هر کنشی قادر نیست انسان را در طی قوس صعود بکار آید، بلکه تنها کنش‌ها و واکنش‌های «ارادی» و «اختیاری» - چه فکری و چه جسمی - می‌توانند تعالی را ممکن سازند (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۲۷-۲۱۶). نکته‌ی دوم اینکه، فارابی معتقد است هر کسی استعداد و توانایی رسیدن به مدارج بالای قوس صعودی را ندارد (فارابی، ۱۳۸۹ الف: ۱۹۶-۱۹۵) و دقیقاً از همین روست که کاربست ارادی و انتخاب‌های اختیاری انسان در ابزارهای هدایت‌تکوینی همچون هنر و خلاقیت واجد ارزش و اهمیت فراوان می‌شود.

از منظر مشائیون، هنر شأنی تربیتی دارد و الهام هنری و لذت متعالی و والای برآمده از آن از جایگاهی ویژه در نظام زیستی انسان برخوردار است (ربیعی، ۱۳۸۸: ۶۴). مطابق باور به ابژکتیو بودن زیبایی و حقیقت^۲ نزد حکمای مسلمان، لذت ناشی از احساس و ادراک زیبایی، منبث از منبع لایزال زیبایی است. از اینرو، هنرمندان به سبب کاربست خلاقیت در آثار خود، قابلیت تأثیرگذاری بر تربیت و معرفت انسان‌ها را دارند. در حقیقت فارابی زیبایی را به «ذاتی» و «عرضی» تقسیم می‌کند (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۰۸-۱۰۷) و آن را تنها متعلق به ذات الهی می‌داند که طی فرایند تجلی در دیگر پدیده‌ها حاضر می‌شود و برای انسان زیبایی قابل جستجو و درک خواهد بود.

فارابی معتقد است که تنها آن دسته از فراورده‌های هنری می‌توانند ما را به معرفت برسانند و نقش تربیتی و تعلیمی خود را ایفا نمایند که توانایی تشخیص عمل شایسته و ناشایسته و عمل مذموم و ممدوح را به ما ارزانی دارند و همانطور که پیشتر نیز گفته شد انسان زیبایی به مدد کنش‌های نشأت گرفته از اراده و انتخاب (فارابی، ۱۳۹۰: ۵۲) می‌تواند به سنج‌ها و نتایج متعالی و سعادت دست یابد (فارابی، ۱۳۸۹ ب: ۱۸۴). این چنین است که فارابی در طبقه‌بندی پنجگانه‌ی آرمانشهر خود، هنرمندان را در جایگاه دوم و پس از انبیاء و

جانشینان ایشان در مقام حاملان دین قرار می‌دهد.

فارابی در رساله‌ی خود در مورد موسیقی، هنرها را به دو گروه تقسیم می‌کند: هنر کم‌فایده و هنر پرفایده. در این دیدگاه، هنر کم‌فایده هنری است که صرفاً احساس لذت را در مخاطب زنده می‌کند؛ اما هنر پرفایده، فراتر می‌رود و علاوه بر حس لذت، اقسام و حالاتی از تخیلات و فعل و انفعالات والا را برمی‌انگیزد و وی می‌تواند در برخی موارد دست به محاکات بزند (فارابی، ۱۳۹۱: ۵۵۹). از اینرو هنرمند با خلاقیت خود در راستای کسب معرفت و درک مفاهیم خواهد کوشید تا هر بار اثری نو بیافریند که نه تنها منجر به ایجاد و نهادینه شدن فضیلت‌های نظری در مخاطب گردد بلکه فضیلت‌های رفتاری و اخلاقی، و آفرینش‌های نیکو را چه مستقیم و چه در گذر زمان در وی برانگیزد و بدین ترتیب فرایند خروج از فطرت اولی و حرکت و ورود به فطرت ثانی را مهیا سازد.

مراتب هنر از منظر فارابی

انسان موجودی است که می‌تواند بر حسب آن‌چه می‌اندیشد و عمل می‌کند، شأن و جایگاه خود را تغییر دهد و به شأنی پایین‌تر یا بالاتر برسد. از اینرو فارابی بر این باور است که سودجستن از تمثیل قادر است وظیفه‌ی تعلیمی هنر را تحقق بخشد. از اینروست که در کتاب تحصیل السعاده بهره‌گیری از تخیل و تمثیل را برای تعلیم مفید و میسر می‌داند (فارابی، ۱۳۶۱: ۷۹). فارابی در فصول منترعه چنین بیان می‌دارد که با توجه به فرهنگ، باور و محیط مادی و معنایی متنوع انسان، نقطه‌ی اعتدال رفتاری و معرفتی متفاوت است (فارابی، ۱۳۸۸: ۲۵)، از اینرو هنر به مدد بهره‌گیری از تمثیل بسان ابزاری مناسب و درخور این تفاوت‌ها را کمتر می‌کند و محدوده‌ی این تفاوت‌ها را کاهش می‌دهد تا انسان‌ها قادر به فهم و حتی گفتگو و سپس انعکاس یافته‌ها و دریافته‌ها در معرفت نظری و عملی باشند.

از اینرو با عنایت به تکرار انسان‌ها از یکسو و نیز مراتب تعالی و کمال از سوی دیگر، خلاقیت بکاررفته در یک اثر هنری دارای مراتبی خواهد بود و بستگی تام به تعریف و مرتبه‌بندی «هنر مطلوب» خواهد داشت. فارابی معتقد است که هنرمند انتقال‌دهنده‌ی دین است و به تخیل اشتغال دارد. او خیالات و اندیشه‌های خدایی را در ذهن مخاطب ایجاد

می‌کند تا این امور یعنی این مثال‌ها، موجب شوند تا وی به درک و برداشتی از سعادت معقول برسد و در راه پیش رویش به سمت کمال، آن را بکار بندد و با پیدایش انفعالات نفسانی در راه نیکی استفاده شود (مفتونی، ۱۳۹۰: ۱۰۳). اگرچه از منظر فلاسفه‌ی مشائی مراد از هنر، بیشتر شعر، موسیقی و خطابه است اما معیارها و مباحثات طرح شده قابلیت تعمیم یا همسازی با دیگر حوزه‌های هنری را دارد و می‌تواند در تشخیص، تمییز و نیز آفرینش هنر هم‌راستا با اهداف جهان‌بینی اسلامی به کار رود.

بدین معنا، فارابی هنر را به شش گونه تقسیم می‌کند که سه گونه‌ی آن عنوان «پسنیدیده» و به سه گونه‌ی آن عنوان «ناپسند» می‌دهد. لذا در «فصول منترعه» می‌نویسد:

• از آن سه قسمی که پسنیدیده و نیکوست، یکی آنست که نیروی «تعقل» در آدمی بدان نیکو می‌شود؛ و همه‌ی کنش‌ها و اندیشه‌های آن به سوی دست یازیدن به نیک‌بختی و سعادت، استوار می‌گردد و این گونه از سخنان موزون و خیال‌انگیز پیرامون به خیال انداختن افعال خدایی و نیکی‌ها و خوبی‌ها و نیکو جلوه دادن و بزرگ شمردن برتری‌ها و فضایل واقعی و زشت و ناپسند نشان دادن پلیدی‌ها و کاستی‌ها و فرومایگی‌هاست.

• دومین گونه‌ی هنر آن است که سعی می‌کند عوارض و حالات افراطی نفس را «تعدیل» کند. این چگونگی‌های نفس، هم‌چون خشمگینی، گرانقدری، ارجمندی، خودپسندی، جوانمردی، دوستی، بزرگواری، چیرگی، آزمندی و مانند این‌هاست و غرض آن است که دارندگان این حالت‌ها، آن‌ها را در دستیابی به خوبی‌ها و نیکی‌ها بکار برند و نه در ایجاد پلیدی‌ها و زشتی‌ها.

• گونه‌ی سوم هنرها در پی «تعدیل» کیفیات تفریطی نفس است و آن‌که حالت ناتوانی و نرمی و سستی نفس را شایسته گرداند و تمایلات و خوشی‌های پست و رقت نفس و رخوت و نرم‌دلی و ترس و جزع و اندوه و حیا و رفاه‌طلبی و نرمی و امثال آن را به حالت میانه، دگرگون سازد؛ و برای اکتساب نیکی‌ها و خوبی‌ها به گونه‌ای استوار به کار برد، نه در جهت ایجاد پلیدی‌ها و زشتی‌ها (فارابی، ۱۳۸۸: ۵۳).

فرجام سخن اینکه، از منظر فارابی اهمیت و جایگاه هنر والاست و قادر است در بعد تربیتی بسیار کارساز باشد و به تعدیل احساسات و نیز ایجاد بستر تعقل بینجامد. انسان

همواره برای ارزیابی بهتر میزان پیشرفت یا پسرفت خود و نیز به جهت کسب تدریجی آمادگی و فهم و در نتیجه کاربست دستاوردهای خود در هر حرکت و فرایندی، به مقیاس‌بندی و درجه‌بندی اهداف و در نتیجه ابزار و نتایج آن مبادرت می‌ورزد.

مراتب اهداف خلاقیت هنری

با توجه به آنچه در نگرش فارابی ذکر شد اهداف خلاقیت منتهی به آن اهداف را می‌توان به صورت زیر مرتبه‌بندی نمود.

الف. اهداف زمینه‌ساز

از میان ساحت‌های انسانی، ساحت «جسم» و «روان» از متعلقات عالم کثرت به شمار می‌روند و کثرت عالم وجود نیز باعث می‌شود تا گستره‌ی وسیعی از انتخاب‌ها و نتایج، در انتظار انسان باشد. فارابی، روح را منشأ آگاهی می‌داند و هنر مطلوب را هنری می‌داند که در راستای تکریم و تعالی روح آفریده می‌شود. از اینرو خلاقیت باید با هدف آفریدن یا تداعی مفاهیم والا و تلنگرهای فکری مورد توجه قرار گیرد که بتواند مفاهیم والا و اندیشه‌های تعالی‌بخش را برای مخاطب بیافریند و تداعی کند.

بدین ترتیب دو نکته در نگاه فارابی به هنر و نتیجه‌ی آفرینش هنری حائز توجه است: نخست آنکه، اگرچه فارابی ترقی و تعالی روح را اصل مهمی در نیل به سعادت غایی می‌داند، اما بهیچ عنوان ارزشمندی و اهمیت آماده‌سازی ساحت جسم و روان را نادیده نمی‌گیرد و اتفاقاً با عنایت به آنچه در باب انواع «لذت» و «کمال» گفته شد به آنها به عنوان مقدمه‌ی ورود انسان به وادی درک مفاهیم والا‌ی اثر هنری می‌نگرد. مفاهیمی که می‌توانند بر تعقل و تجارب سعادت‌جویانه بینجامد. و نکته‌ی دوم اینکه، به دلیل وجود کثرت تجارب در ساحت‌های جسمانی و روانی و امکان به افراط و تفریط دچار شدن انسان، فارابی معتقد است هنر باید به «تعدیل» احساسات و تصمیمات افراطی و تفریطی بینجامد تا زمینه‌ی لازم برای درک مفاهیم عقلانی مهیا گردد.

بطور کلی در نگرش دینی، به وجود ساحت‌های چندگانه‌ی انسان اشاره شده است. به موازات قوه‌ی معرفتی انسان، نیروها و قوای دیگری همچون هیجان‌ات حضور دارند که در

تعامل با این قوه عمل می‌کنند. در بیش از ۷۰۰ آیه در قرآن، به مبحث شناخت و مؤلفه‌های مختلفی همچون انگیزه‌ها، ابزار، انواع و نتایج شناخت اشاره شده است. مطالعات معاصر روانشناختی بر روی دو حوزه هیجان و شناخت، بیانگر برهم‌کنش پیچیده‌ی این دو عرصه وجودی است

(Pessoa, 2008; Scheidegger et al, 2016). در نگرش سنتی، هیجانات، عواطف و احساسات به بخش غیرعقلانی هستی انسان تعلق دارند و بر تصمیم‌سازی‌ها و معرفت‌وی و سپس کردار حاصل از آن تأثیر می‌گذارند؛ امری که مطالعات جدید نیز آن را تأیید می‌کند (کاندا، ۱۳۸۸).

در قرآن به تأثیر حالات افراطی و تفریطی بر تصمیم‌ها، کنش‌ها و دریافت‌ها اشاره شده است. به عنوان مثال در آیه ۱۵۰ سوره‌ی اعراف^۳ به تأثیر حس خشم بر شناخت و قضاوت و در آیه ۱۳ سوره‌ی مائده بر تأثیر قساوت قلب در دریافت نادرست و حتی انحرافی از پیام خداوند اشاره گردیده است. نمونه‌هایی از این دست که در جای جای قرآن براحتی قابل مشاهده می‌باشد بیانگر این نکته است که چنانچه انسان تحت تأثیر هیجانات قرار بگیرد قادر نیست حقایق را آنطور که هستند مشاهده و درک کند و در نتیجه در تعالی و تکامل وی مشکلاتی بوجود خواهد آمد.

از این رهگذر نخستین مرتبه از مراتب خلاقیتی که می‌توان بر اساس آن اثر هنری هنرمند را مورد ارزیابی قرار داد، خلاقیتی است که بتواند تعادل جسم و روان انسان را ممکن سازد. فراورده‌ی خلاقیت هنری در این مرتبه که آنرا مرتبه‌ی «زمینه‌ساز» می‌نامیم، به مدد ذوق، تجربه و توانایی هنرمند و نیز بهره‌بردن از یافته‌های علمی و هنری، تلاطم یا سکون مضر هیجانی و عاطفی وجود را از بین می‌برد و بستر لازم برای ارتقا قدرت و کیفیت شناخت مخاطب در فراورده‌ی هنر یا حتی فراتر رفتن از چارچوب محتوایی آن فراهم می‌سازد.

خلاقیت در این مرتبه «تلطیف روان»، «ارتقا حس زیبایی‌شناسی و زیبایی‌بینی»، «ارتقا حساسیت و رقت قلب»، «تقویت نگاه پرسشگرانه» و «تعدیل یا حذف تنش‌های روانی» را در نوآوری‌های خود مدنظر قرار می‌دهد. در نتیجه این امر به لذت عقیف و نگاه و لذت

استحسان می‌انجامد و در ادامه مخاطب را به مرتبه‌ی شاهد شدن و حیرت و تعقل نزدیک می‌کند.

ب. اهداف استعلایی

یکی از انواع هنر پسندیده نزد فارابی، آن هنری است که نیروی تعقل انسان به مدد آن نیکو می‌شود. بدین ترتیب که هنرمند با بهره‌گیری از خلاقیت و با نگاه به غایت دین، اثری می‌آفریند که افکار و اندیشه‌های خدایی و نیک را برای مخاطب ترسیم و محاکات و تمثیل می‌کند و با این روش به وی کمک می‌کند تا برای سعادت و کوشش فکری و عملی در راستای آن تشویق گردد (فارابی، ۱۳۹۰: ۵۹) (مفتونی، ۱۳۹۰).

از منظر فارابی دست کم دو امر مهم در اقتناع و راهنمایی انسان‌ها به سمت سعادت وجود دارد: نخست اینکه انسان چه در مقام هنرمند و چه در مقام مخاطب باید با اتکا به کنش‌ها و کوشش‌های ارادی خود، قوس صعودی وجود را طی کند و به سعادت نزدیک گردد. و دوم اینکه از نگاه وی تنها راه رساندن جامعه به سعادت آنست که این معارف و حقایق معقول در خیال ایشان افکنده شود (مفتونی، ۱۳۹۳: ۱۴۰). فارابی این وظیفه‌ی مهم را یعنی محاکات معقولات و به خیال‌افکندن آنها را بر دوش هنرمندان می‌گذارد تا هم این مفاهیم در ذهن و جان مردم ارائه و نهادینه شود و هم به کمک حس زیبایی‌شناسی و لذت ناشی از ذات اثر هنری، با اشتیاق و وجد بدانسو حرکت کند (مفتونی، ۱۳۹۳: ۱۶۸).

از این رهگذر یک هنرمند برای آنکه بتواند به این هدف نائل آید باید که نخست در تقویت قوای خیال خود تلاش کند و دوم به مدد تجارب دیگران و یافته‌های سودمندی که در حوزه‌های دیگر همچون روان‌شناسی در اختیار است، با کسب شناخت از مخاطب و ویژگی‌های احساسی و ادراکی وی، به شیوه‌ی بیان مناسب دست یابد.

محاکات محسوس به معقول، در نظر فارابی امری است که واجد اهمیت است و چنانچه هنرمند بتواند در اهداف خلاقیت خود، خلق اثری با این ویژگی و پیام را بگنجاند و بدان نائل آید، به مرتبه‌ای فراتر نسبت به مرتبه‌ی اهداف زمینه‌ساز دست یافته و اثری باارزش را به مخاطب ارائه داده است. این امر بسیار مهم است زیرا از نگاه فارابی عامه‌ی مردم یا قادر نیستند یا استعداد آن را ندارند که معقولات را درک کنند لذا هنرمند به

کممک محاکات، آنها را به خیال عامه مردم انتقال می‌دهد و این امر را به مدد تمثیل و تصویرسازی تجسمی و معنایی انجام می‌دهد (فارابی، ۱۳۸۹: ب: ۲۲۵) و ایشان را به حقیقت نزدیکتر می‌سازد (فارابی، ۱۳۸۴: ۷۱-۷۰). حال آثاری که آفریده می‌شوند، چه در مجموعه‌ی آثار یک هنرمند و چه در آثار هنرمندان در قیاس با یکدیگر، دارای تنوع خواهند بود.

نکته‌ی قابل توجه در آرا فارابی آن است که وی معتقد است محاکاتی که در هنر صورت می‌پذیرد می‌تواند نسبت به محاکاتی دیگر دارای برتری یا ضعف باشد. برخی نسبت به برخی دیگر در انتقال حقیقت معقول به ذهن مخاطب، استوارتر و برتر باشند و برخی ضعیف‌تر (فارابی، ۱۳۸۹: ب: ۲۲۶). اینجاست که خلاقیت فرد هنرمند هم در درک حقایق و هم یافتن یا گزینش شیوه‌ی بیانی آنها حائز اهمیت است و می‌تواند طی مراتبی دسته‌بندی و ارزیابی گردد.

جان کلام اینکه، از نظر فارابی، حقیقت، واحد و یگانه است و یکی بیش نیست اما تکثر و تنوع اقوام و ملل، باعث تنوع در محاکات می‌شود و هنرمند با توجه به ویژگی‌های بیانی و تمثیل‌هایی که برای قوم خاص، قابل فهم و پذیرش است اثر هنری را خلق می‌کند و برای فهم و اندیشه‌ی مخاطب ارائه می‌دهد.

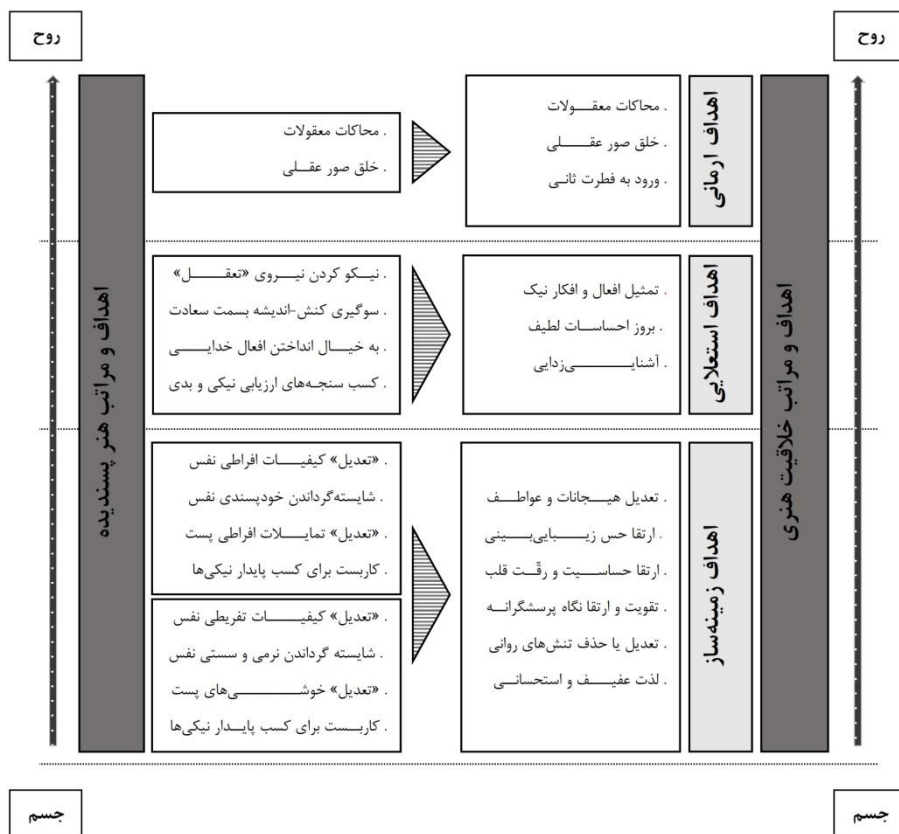
ج. اهداف آرمانی

واژه‌ی آرمان، هم‌نهاد فارسی واژه‌ی Ideal است و به معنی هر آنچه‌ی است که یک ایده را تشکیل می‌دهد یا یکی از تعیین‌کننده‌های آن باشد. ایده‌آل یعنی مثالی، انگاری، آرمانی، دلخواه و عالی (لالاند، ۱۳۷۷: ۳۳۵). در واژه‌نامه‌ی عمید و دهخدا ذیل واژه‌ی ارمان سوای مفهوم «آرزوی بزرگ» یا «امید»، معنای جالب دیگری نیز نوشته شده است که عبارتست از «حسرت» (لغتنامه آنلایین دهخدا). آرمان‌ها، نهایت تحقق خواسته‌ها و دیدگاه‌های یک جهان‌بینی هستند. از اینرو آرمان‌ها اگرچه دست‌نیافتنی به نظر می‌رسند اما وجود دارند و همچنان مسیر زیست‌نظری و عملی جوامع و در اینجا هنرمند و مخاطب هنر را تعیین می‌کنند.

به دیگر سخن، آرمان‌ها نظام فکری انسان را قطبی و با تعیین نقاط «ویژه» و برجسته

کردن اهداف بلند یک جهان‌بینی، مقاصدی خلق می‌نمایند که انسان برای رسیدن بدان‌ها تلاش می‌کند. از آنجایی که در نگرش عرفان دینی قوس صعود تا مرتبه‌ی مقام الهی ادامه می‌یابد، همواره مسیری سخت اما «موجود» و «ممکن» را پیش روی هنرمند قرار می‌دهد تا باور خود را مبنی بر فراتر رفتن از شیوه‌های رایج و قابل حصول معمول در درک و بیان حقایق معقول حفظ کند و حتی در مرتبه‌ای بالاتر به ایجاد و محاکات صور معقول موفق گردد و اینبار خلاقیت خویش را معطوف خلق اثری نماید که این دریافت‌های والاتر را محاکات نماید.

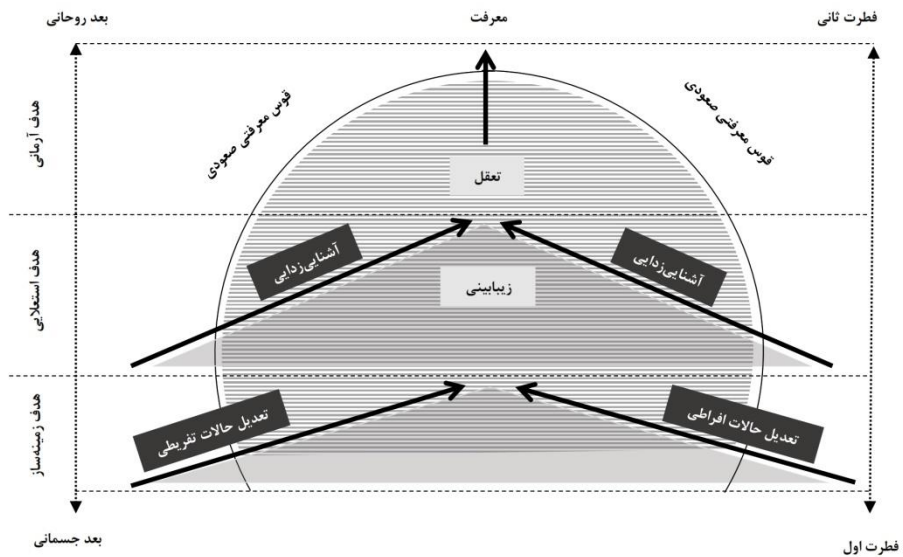
جدول-نمودار ۲: مراتب اهداف هنر و خلاقیت هنری از منظر فارابی (منبع: نگارندگان)



نتیجه گیری

فارابی هنر را به عنوان فعالیتی ارادی، واجد ارزش و دارای شأن تربیتی و تعالی بخش می‌داند. از منظر وی، هر فردی استعداد گزینش تصمیم‌ها و رفتارهای درست برای طی قوس صعود را ندارد و از این رهگذر نیازمند یاری و روشنگری است و هنرمندان در این راستا یکی از مهمترین گروه‌های تأثیرگذار به شمار می‌روند. در این دیدگاه، هنر به دو گونه‌ی پسندیده و ناپسند تفکیک می‌شود که گونه‌ی پسندیده در آن مشمول اهدافی است که بناست مخاطب را در راستای غایات دینی تحت تأثیر قرار دهد. با مطالعه‌ی آراء فارابی می‌توان برای آفرینش هنرمند سلسله‌مراتبی از اهداف را استدلال نمود. هنرمند متعهد با خلق آثار هدفمند و والا، نخست زمینه و بستر لازم را ایجاد می‌کند تا حساسیت و حس زیبایی مخاطب ارتقا یابد. در گام بعدی اثر هنرمند اندیشه‌های متعالی را به ذهن مخاطب القا می‌کند و محرک و ابزار لازم برای تعقل در اختیارش قرار می‌دهد. بدین ترتیب از منظر فارابی غایت هنر دینی نخست بسترسازی، سپس تداعی مفاهیم و معقولات است تا انسان در گذر از فطرت اول به فطرت ثانی در مسیر قوس صعود طی طریق نماید.

حال هنرمند با کاربر بست خلاقیت که به معنای آفرینش و به عرصه‌ی ظهور آوردن امری نو، کارآمد و مناسب است، اهداف خلاقیت را با اهداف هنر دینی‌ای که بدان باور دارد همسو و تابع مراتب آن می‌گرداند. با توجه به آنچه در مورد غایات هنر از نگاه فارابی یعنی، بسترسازی، ایجاد حساسیت، ارتقا حس زیبایی و القا و تداعی مفاهیم نیکو در ذهن مخاطب استدلال شد، اهداف خلاقیت در این چارچوب به سه مرتبه اهداف زمینه‌ساز، اهداف راهبردی و اهداف آرمانی قابل دسته‌بندی خواهند بود که هر کدام دورنمایی را برای هنرمند ترسیم می‌کنند تا در آن سپهر دست به خلق اثر بزند.



نمودار ۳: مراتب خلاقیت هنری از منظر فارابی و طی قوس صعود (منبع: نگارندگان)

یادداشت‌ها

۱. حنا الفاخوری (۱۹۱۴-۲۰۱۱)، کشیش لبنانی بود که دو کتاب از او تحت عنوان «تاریخ ادبیات زبان عربی» و «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» به فارسی ترجمه و چاپ شده است. وی بیش از ۱۴۰ کتاب در موضوعات مختلف به رشته‌ی تحریر درآورده است.
۲. از منظر اسلامی، زیبایی امری بیرونی و خارج از ذهنیت هنرمند است و هنرمند مسلمان به مدد تهذیب نفس و تلاش‌های معرفتی می‌کوشد آن را کشف کند و به زبان هنر ارائه دهد. این نگرش برخلاف نگرش مدرن است که در آن زیبایی سوژکتیو، ذهنی و مبتنی بر دریافت هنرمند است (نگارندگان).
۳. اشاره به بازگشت موسی (ع) از کوه طور و خشم گرفتن بر قوم بنی‌اسرائیل و کشیدن موهای هارون از سر عصبانیت؛ که با اعتراض هارون همراه بود (قرآن کریم).

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. جلالیان، سمیه، کشاورز افشار، مهدی، "نقش اجتماعی و سیاسی هنر در مدینه فاضله فارابی با توجه به مفهوم سعادت"، فصلنامه الهیات هنر، شماره ۹، تابستان ۱۳۹۶، ص ۸۹-۱۰۸.
۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۵)، تفسیر موضوعی قرآن، چاپ دوم، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۸۵.
۳. ربیعی، هادی، جستارهایی در چیستی هنر اسلامی، مجموعه مقالات و درس گفتارها، دفتر اول، تهران، مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متن، ۱۳۸۸.
۴. فاخوری، حنا، جر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالصمد آیتی، چاپ یازدهم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
۵. فارابی، ابونصر، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، چاپ دوم، تهران، طهوری، ۱۳۶۱.
۶. فارابی، ابونصر، تحصیل السعاده، ترجمه علی اکبر جابری مقدم، قم، دارالهدی، ۱۳۸۴.
۷. فارابی، ابونصر، فصول منتزعه، ترجمه حسن ملکشاهی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۸.
۸. فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، چاپ چهارم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹ الف.
۹. فارابی، ابونصر، سیاست المدینه، ترجمه حسن ملکشاهی، چاپ سوم، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۹ ب.
۱۰. فارابی، ابونصر، رسائل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۰.
۱۱. فارابی، ابونصر، موسیقی کبیر، ترجمه آذرتاش آذرنوش، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱.
۱۲. کاندا، زیوا، شناخت اجتماعی، ترجمه حسین کاویانی، تهران، نشر مهر کاویان، ۱۳۸۸.
۱۳. لالاند، آندره، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، ترجمه غلامرضا وثیق، تهران، مؤسسه

- انتشارات فردوسی ایران، ۱۳۷۷.
۱۴. مفتونی، نادیا، "مفهوم‌سازی هنر دینی در فلسفه فارابی"، خردنامه صدرا، شماره ۶۳، بهار ۱۳۹۰، ص ۱۱۳-۱۰۳.
۱۵. مفتونی، نادیا، فارابی و فلسفه هنر دینی، تهران، سروش، ۱۳۹۳.
۱۶. مفتونی، نادیا، نوری، محمود، "بررسی تطبیقی نظریه فارابی و بوعلی سینا پیرامون هدفمندی هنر و کارکرد سرگرمی، شگفتی و لذت در آن"، دوفصلنامه حکمت سینوی، شماره ۵۹، بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۴۰-۲۷.
۱۷. مفتونی، نادیا، "نظریه هنر فاضله فارابی و رهیافت‌های معاصر"، دوفصلنامه پژوهش‌های عقلی نوین، شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۹۷-۱۱۶.
۱۸. موسوی گیلانی، سید رضی، آرام، علیرضا، "نقش تعلیمی هنر از نگاه فارابی و نسبت آن با آموزه انتظار"، فصلنامه عصر آدینه، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۹۵، ص ۲۶-۵.
19. Cropley, H., Kaufman, James & Cropley, Arthur, "Measuring Creativity for Innovation Management", *Journal of Technology Management & Innovation*, Universidad Alberto Hurtado, Facultad de Economía y Negocios, 6(3), 13-30, 2011.
20. Feist, G. J., & Gorman, M. E., "The Psychology of Science: Review and integration of a nascent discipline", *Review of General Psychology*, 2(1), 3-47, 1998.
21. Pessoa. Luiz, "On the Relationship between Emotion and Cognition", *Natural review neuroscience*, 9(2), 148-158, 2008.
22. Reiter-Palman, R., Illies Young, M., Kobe, L., Buboltz, C. and Nimps, T., "Creativity and Domain Specificity: The effect of task type of multiple indices on creative problem solving", *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, 3, 73-80, 2009.
23. Runco, M. A, *Creativity: Theories, Themes, and Issues*. San Diego, CA, Academic Press, 2014.
24. Scheidegger, M., Henning, A., Walter, M., Boeker, H., Weigand, A., Seifritz, E. & Grimmb, S., "Effects of Ketamine on Cognition-emotion Interaction in the Brain", *NeuroImage*, 124, 8-15, 2016.
25. Sternberg, Robert & Lubart, Todd, *The Concept of Creativity: prospects and paradigms*, *Handbook of Creativity*. New York, Cambridge University Press, Cambridge, 1st edition, 1999.
۲۶. مؤسسه لغت‌نامه دهخدا و مرکز بین‌المللی آموزش زبان فارسی

نوع مقاله: پژوهشی

صفحات ۳۲۸ - ۳۰۷

تبیین عقلی کیفیت تأثیر فراطبیعی افعال انسان در جامعه

علی قدردان قراملکی^۱

چکیده

با بررسی متون دینی، مشاهده می‌شود که در برخی از آن‌ها آثار و نتایج اجتماعی ناشی از افعال انسان‌ها ذکر شده است. این ارتباطات، به ویژه در نخستین نگاه و با استناد به قوانین علوم تجربی، ممکن است به وضوح قابل تبیین نباشد. به عنوان نمونه، در این متون به ارتباط میان دعا و گشایش‌های فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی اشاره شده است. با توجه به تأکید دین بر عقلانیت و اصول علیت در کائنات و عدم تبیین ارتباط طبیعی میان این افعال و آثار آن‌ها، ارتباطی غیرطبیعی و فرامادی میان برخی از افعال انسان و آثار اجتماعی حاصل از آن‌ها مشخص می‌شود. در این راستا، این پژوهش در صدد تبیین معقولیتی میان افعال انسانی و جامعه است که به طور معمول نامرتب تصور می‌گردند و همچنین به تشریح نمونه‌هایی از این افعال که در متون دینی به تأثیرشان در جامعه اشاره شده، می‌پردازد. برای دستیابی به اهداف ذکر شده، نویسنده با جمع‌آوری اطلاعات از منابع کتابخانه‌ای و استفاده از تحلیل‌های عقلانی، مقایسه‌ای و انتقادی به بررسی و تفصیل مسأله پرداخته است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که افعال نیک و خیر انسان‌ها از سه طریق «تکامل نفس»، «تأثیر صورت باطنی» و «اراده الهی بر پاداش» به شکل فراطبیعی تأثیرات مثبتی در جامعه دارند. در مقابل، افعال شر و معصیت نیز از طریق «تنزل درجات نفسانی»، «تأثیر صورت باطنی» و «اراده الهی بر عقوبت» به بروز آثار نامطلوب در جامعه می‌انجامند.

واژگان کلیدی

تأثیر افعال خیر و شر، تأثیر فراطبیعی، تأثیر در جامعه، نقش فعل فردی و جمعی.

۱. استادیار دانشکده الهیات دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

طرح مسأله

تأثیر هر فعل در چارچوب مشخص و نظام علیت، بنیادی از اصول جهان و نظام‌های آن محسوب می‌شود؛ با این حال، با مراجعه به آیات و روایات متعددی، به وضوح می‌توان دریافت که برخی از افعال انسان آثار غیرعادی و به ظاهر نامعقول یا غیرقابل درکی را به همراه دارند. به عنوان مثال، دعا به عنوان عاملی برای موفقیت جامعه و ارتکاب گناهان به عنوان عاملی برای نزول بلا یا معرفی شده است. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۲۶۹ و ۵۲۹-۵۳۰) از آنجایی که دین بر عقلانیت و نظام سبب و مسببی تأکید دارد و این دسته از متون دینی در ظاهر با اصل علیت و قوانین طبیعی در تضاد به نظر می‌رسند، بنابراین نیازمند تبیین و تحلیل دقیق‌تری هستند تا روشن شود که این تعارض ظاهری و بدوی است. گزاره‌های مرتبط با تأثیر افعال انسان در جامعه، باید در چارچوب بُعد فرامادی و غیرطبیعی افعال و تأثیر علل غیبی و فراطبیعی مورد بررسی قرار گیرند. عدم دسترسی علوم تجربی و طبیعی به این ابعاد و علل معنوی و غیبی، ناشی از نقص و محدودیت این دانش‌ها و نه ناشی از فقدان ارتباط میان افعال انسان و آثار ذکر شده در متون دینی است.

پیشینه تحقیق

تحقیق حاضر به مسأله تأثیرات فراطبیعی رفتارهای انسانی در جامعه پرداخته و به بررسی آن می‌پردازد. از بررسی متون و آثار سایر اندیشمندان و پژوهشگران چنین برمی‌آید که به‌طور خاص، کتاب یا مقاله‌ای که به‌طور مستقل به این موضوع بپردازد، موجود نیست و این مطالعه نخستین باری است که به این مسأله مهم می‌پردازد.

شایان ذکر است که مسأله علل ماورای طبیعی از دیرباز مورد تأیید و پذیرش افراد مختلف بوده و در متون دینی نیز به‌طور صریح به آن پرداخته شده است. با توجه به ریشه‌های عمیق این بحث در متون دینی، بسیاری از محققان در آثار خود به این موضوع اشاره کرده‌اند؛ اما تألیفات مستقل و جامع در این زمینه بسیار محدود است و به‌طور خاص اثری که تأثیر عوامل فراطبیعی را در جامعه مورد بررسی قرار دهد، دیده نمی‌شود. در ادامه، به برخی از آثار مرتبط در این حوزه اشاره خواهد شد.

الف. کتاب‌ها

۱. «غیب و زندگی» تألیف محمد عرب صالحی: در این کتاب به تأثیر عوامل و اسباب معنوی در پدیده‌های مادی پرداخته شده است. این نوشتار در صدد تبیین سبک زندگی ایرانی-اسلامی است، از این رو تأکید بیشتر آن بر نتایج و پیامدهای این مسأله است.
۲. «امدادهای غیبی در زندگی بشر» تألیف شهید مطهری: در این اثر از تأثیر عوامل غیبی در زندگی فردی و اجتماعی سخن به میان آمده است. این کتاب بیشتر در صدد انکار مادی‌گرایی بوده و کمتر به تأثیر افعال انسان در عالم تکوین و چگونگی آن پرداخته است.

ب. مقالات

۱. «تأملی در قوانین فرامادی پیشرفت بر اساس سنت‌های اجتماعی الهی» تألیف قاسم ترخان: در بخشی از این تحقیق آثار و نتایج فراطبیعی افعال انسان‌ها که در متون دینی بیان شده‌اند، دسته‌بندی و فهرست شده‌اند و کمتر به کیفیت و چگونگی اثرگذاری آن‌ها پرداخته شده است.
۲. «علل معنوی و چالش‌های پیش رو در اسلامی سازی علوم» به قلم قاسم ترخان: در این تحقیق از تأثیر عوامل معنوی و غیبی بر عالم تکوین گزارش شده است. البته این تأثیر اختصاصی به افعال انسان نداشته و مولف این اثر به صورت کلی از تأثیر فراطبیعی حکایت می‌کند. همچنین این بحث به عنوان مقدمه‌ای برای اسلامی سازی علوم مطرح شده است، از این رو به تفصیل، چگونگی و کیفیت تأثیر بیان نشده است.
۳. «جایگاه عالم فراماده و عوامل فرامادی در نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی» تألیف قاسم ترخان و محمدرضا بهزادی مقدم: در این تحقیق نیز بحث تأثیر افعال انسان به صورت مقدمه بیان شده است.
۴. «بررسی امداد غیبی در زندگی بشر از دیدگاه علامه طباطبایی» به قلم حبیب الله مولایی نژاد و سیما سعیدی پور: نویسندگان در این نوشتار به دسته‌بندی برخی از آیات و روایاتی که از تأثیر عوامل غیبی در زندگی حکایت دارند پرداخته‌اند؛ اما از کیفیت و چگونگی این تأثیر سخنی به میان نیامده است.

نوآوری تحقیق

این تحقیق در ابعاد مختلف دارای نوآوری‌هایی است که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

الف. نوآوری در موضوع: نگارنده پس از بررسی‌های گسترده، موفق به یافتن اثری مستقل در تبیین عقلانی کیفیت تأثیر افعال فراطبیعی بر جامعه نشده است، بنابراین این مسأله برای نخستین بار به‌طور مستقل در این تحقیق مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

ب. نوآوری محتوایی: اگرچه تأثیر عوامل معنوی و فراطبیعی به‌طور کلی در برخی متون فلسفی مورد توجه قرار گرفته؛ اما بررسی خاص تأثیر فراطبیعی افعال انسان بر جامعه، در هیچ یک از تحقیقات یافت نمی‌شود. این مقاله به کمک مبانی عقلانی و نقلی، به تطبیق قواعد کلی بر افعال انسانی پرداخته و محتوای نوینی ارائه نموده است.

ج. نوآوری در تطبیق مصادیق: تحقیق حاضر پس از تبیین کیفیت تأثیر فراطبیعی افعال انسان بر جامعه، به صورت موردی و مصداقی به تشریح و بررسی تأثیر برخی از افعال تأثیرگذار بر جامعه که در متون دینی به آن‌ها اشاره شده، پرداخته است.

کیفیت تأثیر فراطبیعی افعال انسان در جامعه

با مراجعه به متون دینی که از تأثیر فراطبیعی برخی از افعال انسان‌ها در جامعه حکایت دارند، مشاهده می‌شود گاهی این افعال، خیر و نیک هستند که مورد رضایت پروردگار و تأیید حکم عقل‌اند و تأثیر مطلوبی در جامعه دارند. گاهی افعال انسان‌ها شر و معصیت هستند که موجب پیدایش آثار نامطلوبی در جامعه می‌شوند.

۱. تأثیر فراطبیعی افعال خیر و نیک

افعال خیر و نیک بیان شده در متون دینی دارای تأثیر مطلوب و فراطبیعی در جامعه هستند که به صورت مادی و طبیعی قابل تبیین نبوده و باید با تحلیل عقلی ارتباط میان افعال انسان و آثاری که در جامعه پدیدار می‌شوند و همچنین کیفیت تأثیر فراطبیعی این افعال را تبیین کرد، لذا ابتدا به بررسی کیفیت و چگونگی تأثیر افعال خیر انسان در جامعه و سپس به بررسی برخی مصادیق بیان شده در متون دینی پرداخته می‌شود.

۱-۱. کیفیت تأثیر فراطبیعی افعال خیر و نیک در جامعه

با تأمل در مسأله و دقت در ارتباط میان افعال انسان و وقایع محقق شده در جامعه، به نظر می‌رسد تأثیر فراطبیعی افعال انسان در جامعه به سه گونه قابل تبیین است که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.

الف. تکامل نفس و تأثیر آن در جامعه

افعال نیک و پسندیده موجب تکامل و رشد معنوی انسان شده و او را به خدای سبحان نزدیک می‌کنند. چراکه افعال نیک و پسندیده محبوب خداست و انجام افعالی که نزد خدا محبوب هستند، موجب جلب رضایت خدا و نزدیک شدن انسان به خدا می‌شوند. نزدیکی به خدا همان تکامل و گسترش وجودی نفس و درجات آن است. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱، ص ۱۴۴)

هرچه درجات وجودی انسان بالاتر باشد، دارای مقام رفیعی‌تری از افراد دیگر خواهد بود و خواهد توانست در آن‌ها تأثیر گذاشته و تصرفاتی را در عالم هستی انجام دهد. انسان می‌تواند با انجام افعال نیک فراوان به درجه‌ای نائل آید که هیچ یک از افراد جامعه به آن دست نیافته‌اند. چنین فردی برترین انسان جامعه است که عهده‌دار هدایت و ارشاد مردم می‌باشد. این فرد می‌تواند در عالم هستی و دیگران تصرف کرده و برای آنان منافی را به ارمغان آورد. (طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ص ۳۸۰)

از آن‌جا که محل بحث تأثیر در جامعه است و جامعه متشکل از افراد متعدد با درجات وجودی مختلفی است، کسی می‌تواند بر آن اثر گذارد که مرتبه وجودی او از دیگر افراد جامعه بالاتر باشد، بنابراین تأثیر فراطبیعی در جامعه از طریق تکامل نفس، فقط منحصر به اولیای الهی است که از دیگر انسان‌ها بالاتر هستند.

انبیاء الهی نمونه بارزی از این نوع تأثیر فراطبیعی در جامعه هستند. از آن‌جا که آنان برترین انسان امت خویش هستند، می‌توانند در دیگر انسان‌ها و جامعه تصرفات فراطبیعی نمایند؛ ولی دیگران به دلیل حضور در درجات پایین‌تر نمی‌توانند در وجود و هستی انبیاء الهی تصرف فراطبیعی داشته باشند. به همین سبب مشاهده می‌شود که انبیاء به سبب درجات وجودی خویش، توان ارائه معجزات، نزول برکات و عذاب در جامعه را دارند.

(جوادی آملی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۳۰۴)

البته روشن است که بر اساس توحید افعالی، این افعال و تصرفات نبی و ولی خدا در جامعه، در طول خدای متعالی محقق می‌شود و فاعل مباشر آن نبی و فاعل غیر مباشر آن خدای متعالی است، بنابراین نباید گمان برد که انسانی که دارای درجات والای وجودی است در تصرفات خود مستقل است. (طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ص ۳۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳: ص ۸۴)

ب. تأثیر صورت باطنی افعال نیک در جامعه

مطابق ادله نقلی^۱ و دیدگاه تجسم اعمال، افعال انسان‌ها علاوه بر صورت ظاهری دارای صورت باطنی نیز هستند که پس از فعل او محقق شده و دارای تأثیر در عالم تکوین می‌باشند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۴۷۵-۴۸۲ و ج ۸، ص ۳۴۰-۳۴۵) این صورت‌ها از جمله موجودات عالم تکوین و دارای آثار مخصوص به خود هستند. البته به سبب غیبی و باطنی بودن، این صور ملموس و قابل مشاهده نیستند. به هنگام انجام افعال نیک و پسندیده، صورتی باطنی در عالم هستی ایجاد شده که می‌تواند بر شخص، دیگران و جامعه تأثیر گذارد. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۱۸۵-۱۸۶)

براین اساس، تفاوت این قسم از تأثیر با قسم پیشین در آن است که در تکامل نفس، درجه و مرتبه فاعل سنجیده شده و در صورتی که فاعل از دیگر افراد جامعه برتر باشد، می‌تواند در جامعه اثر گذارد؛ لیکن در صورت باطنی، درجه و مرتبه فعل مورد توجه است و در صورتی که فعلی ارزشمند و مهم محقق شود، می‌تواند در جامعه اثر مطلوب گذارد. طبق این تفاوت، روشن می‌شود که ممکن است فعلی والا و ارزشمند از سوی یکی از انسان‌های متوسط جامعه ایجاد و در جامعه تأثیر مطلوب فراطبیعی گذارد؛ بر خلاف تکامل نفس که انسان متوسط به هیچ وجه نمی‌تواند تأثیر فراطبیعی بر انسان والا و برتر از خویش گذارد.

۱. مؤمنون (۲۳): ۸۸؛ یس (۳۶): ۸۳؛ اعراف (۷): ۱۸۵.

ج. اراده الهی بر پاداش و تأثیر آن در جامعه

انسان با انجام افعال نیک مستحق پاداش می‌شود. پاداش و ثواب نتیجه درونی و تکوینی فعل است که پس از انجام فعل ایجاد می‌شوند؛ لیکن ثواب و پاداش اختصاص به نتیجه تکوینی فعل نداشته و افزون بر آن، خدای متعالی نیز با لطف و رحمت خویش برای فرد نیکوکار پاداش در نظر می‌گیرد. اگرچه محل دریافت پاداش عالم آخرت است؛ اما گاهی خدای متعالی بخشی از پاداش را در دنیا نیز برای انسان نیکوکار لحاظ می‌کند.^۱

پاداش الهی به گونه‌های مختلفی تجلی می‌یابد. گاهی به صورت مستقیم منفعت و نعمتی به شخص نیکوکار می‌رسد و گاهی این منافع ابتدا در جامعه پدیدار شده و از آنجا که شخص در جامعه زندگی می‌کند، از این نعمت بهره‌مند می‌شود، بنابراین در کنار شخص نیکوکار دیگر افراد جامعه نیز از پاداش او بهره‌مند می‌شوند.

برای نمونه، مشاهده رنج و بلای جامعه موجب ناراحتی و رنجش انسان مومن و نیکوکار شده و برطرف شدن این رنج از آنان، در حقیقت رفع ناراحتی از انسان درستکار است، از این رو پاداش به فاعل نیکوکار تعلق گرفته و در ضمن آن جامعه نیز منفعی را تحصیل می‌کند.

۲-۱. بررسی مصداقی تأثیر فراطبیعی افعال خیر و نیک در جامعه

مطابق متون دینی برخی از افعال نیک و عبادات، دارای آثار مطلوبی در جامعه هستند که چه بسا ارتباط میان فعل و نتیجه بیان شده در متون دینی به صورت طبیعی و عادی قابل تبیین نباشد. کیفیت این تأثیر به صورت کلی بیان شد و اینک برای تبیین بهتر مسأله، به چند نمونه از این افعال خیر و نیک اشاره می‌شود.

الف. تأثیر دعا در جامعه: در متون دینی سفارش فراوانی به دعا برای دیگران و به ویژه به صورت عمومی (برای امت و جامعه) شده است. (شیخ صدوق، ۱۴۰۶ق: ص ۱۶۱) امام صادق (ع) از پیغمبر اکرم (ص) نقل کرده است که دعای همگانی و برای همه به اجابت بسیار نزدیک است. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۴۸۷) همچنین توصیه شده تا برای

امت، جامعه و امام امت دعا شود. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۵۲۹-۵۳۰) مشخص است که دعا برای امام امت در حقیقت دعا برای امت است، چراکه ثمره موفقیت او، در زندگی مردم و جامعه نمود خواهد یافت. همچنین در قرآن کریم از سوی مجاهدان الهی دعاهایی برای پیروزی سپاه و جامعه اسلامی^۱ بر کافران وارد شده و خدای متعالی با لسان تأیید آن‌ها را گزارش کرده است.^۲

پیامبران و اولیای الهی نیز عامل به این مسأله بوده و توجه فراوانی به جامعه و مردم داشته و همیشه به یاد آنان بودند و برای آنان دعای خیر می‌کردند. (فضاعی، ۱۳۶۱: ص ۳۶۳؛ شیخ صدوق، ۱۳۷۶: ص ۱۸)

حاصل آن که، متون دینی سفارش و توصیه فراوان بر دعای برای همگان و جامعه داشته و چنین دعاهایی را از ادعیه مستجاب معرفی کرده‌اند. اینک سخن در کیفیت تأثیر دعا در جامعه و رسیدن منفعت‌هایی بر آن است.

به هنگام دعا و عبادت، نفس انسان به خدا نزدیک شده و درجات تکامل را طی می‌کند. پس از دعا و صعود انسان در درجات وجودی، وی می‌تواند در موجودات بیشتری تأثیر مثبت گذارد. این تأثیر گذاری ارتباط مستقیمی با درجه انسان دارد؛ به گونه‌ای که انبیاء و اولیای الهی می‌توانند در عالم تکوین و جامعه تأثیر گذاشته و انسان‌های درجه متوسط فقط می‌توانند بر دیگران و خانواده خود موثر واقع شوند.

همچنین پس از دعا، صورت باطنی در عالم تکوین ایجاد شده که دارای آثار مختلفی است. این صورت با توجه به کیفیت و کمیت دعا، از درجات مختلفی برخوردار است؛ به گونه‌ای که دعای با توجه کامل، دارای صورت باطنی کامل و دعایی که با کم توجهی

۱. مراد از جامعه اسلامی، جامعه‌ای است که تسلیم دستورات الهی است و مقصود از اسلام به معنای آخرین دین الهی نیست. در آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»، (آل عمران (۳): ۱۹) نیز مقصود از اسلام، تسلیم در برابر پروردگار است، (شیخ طوسی، بی‌تا: ج ۱، ص ۴۷۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۵۳: ج ۲، ص ۴۷۱) از این رو به دیگر ادیان الهی در زمان خود نیز می‌توان اسلام اطلاق کرد، بنابراین آیاتی که به عنوان دلیل ذکر می‌شوند، به جوامع الهی پیش از اسلام نیز دلالت دارند.

۲. بقره (۲): ۲۵۰؛ آل عمران (۳): ۱۴۷.

ایجاد شود، دارای صورت باطنی ضعیفی است.

براین اساس، صورت باطنی دعای کامل و با توجه، می‌تواند در جامعه اثر گذاشته و سبب ایجاد آثار مطلوب در آن شوند. در مقابل صورت باطنی دعای ناقص بر برخی افراد و بعضاً فقط بر خود داعی اثرگذار می‌باشد و در صورت عدم توجه و ادای الفاضلی، هیچ تأثیری نخواهد داشت.

دعا فعل انسان و استجاب آن فعل خدای متعالی است، از این رو باید گفت رسیدن خیر و منفعت به جامعه پس از دعای انسان، فعل الهی است. البته با توجه به قاعده الواحد (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳، ص ۶۸۴؛ طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ص ۲۱۴-۲۱۵) خدای سبحان به صورت مستقیم در عالم تصرف نکرده و با امر به دیگر موجودات، وساطتی را برای اجابت دعا و تحقق متعلق دعا قرار می‌دهد.

برای نمونه، فردی دعا می‌کند تا جامعه از ظلم و فساد پاک شود. استجاب این دعا از سوی پروردگار بدان معناست که ظلم و فساد در جامعه محقق نشود و این کار با وساطت مختلفی نظیر تقویت ایمان افراد جامعه، قرار نگرفتن افراد فاسد در رأس امور و ... محقق می‌شود.

همچنین می‌توان فرض کرد که پروردگار به پاس دعا و عبادت فرد، پاداش وی را حل مشکلات و رسیدن خیر به جامعه قرار دهد. از آنجاکه از سویی فرد داعی در جامعه زندگی می‌کند و با مرتفع شدن مشکلات جامعه، او نیز نفع می‌برد و از سوی دیگر رفع مشکلات جامعه موجب شادی و خوشحالی فرد داعی می‌شود که این احساس رضایت و شادی، پاداش داعی است، بنابراین این پاداش در حقیقت برای داعی است و به تبع داعی، دیگران و جامعه نیز از آن بهره‌مند می‌شوند.

ب. تأثیر انتظار فرج در جامعه: یکی از افعال نیک عبادی که توصیه فراوانی بر آن شده، انتظار فرج است. برخی روایات انتظار فرج را برترین عبادت و عمل انسان معرفی کرده‌اند. (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ص ۲۸۷؛ همو، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۶۲۱) همچنین انتظار فرج از جمله برترین اعمال معرفی شده است. (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ص ۲۰۱ و ۴۰۳) در برخی دیگر از روایات نیز انتظار فرج، محبوب‌ترین فعل نزد خدای متعالی معرفی

شده است. (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۶۱۶؛ ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ص ۱۰۶) پیامبر اکرم (ص) نیز انتظار فرج را نوعی جهاد و برترین آن‌ها دانسته است. (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ص ۳۷)

این فعل نیک، دارای آثار مثبت فراوانی بر خود شخص، دیگران و جامعه است، زیرا انسانی که منتظر واقعی فرج است، تلاش فراوانی در ترمیم رفتار خویش، خدمت به دیگران و جامعه دارد تا شرایط و زمینه ظهور را فراهم آورد. در این میان دیگران و به ویژه جامعه نیز از این خدمات و تلاش‌های فردی بهره خواهند برد.

انتظار فرج از افعالی است که سبب رشد و تعالی نفس و روح انسان می‌شود. انتظار فرج مرکب از اعمال نیک مختلفی است که هر یک از آن‌ها و به ویژه افعال عبادی - که هدف اصلی آن‌ها تقرب انسان به خداست - سبب نزدیکی انسان منتظر به خدا می‌شوند. این نزدیکی که همراه با تکامل و سیر صعودی نفس محقق می‌شود، سبب قرارگیری انسان منتظر در مراتب والای انسانیت می‌شود. با افزایش درجات نفس انسان، او می‌تواند در عالم هستی و جامعه تصرف کرده و منشأ آثار خیر و نیک شود.

با توجه به دیدگاه تجسم اعمال، انتظار فرج افزون بر صورت ظاهری، دارای صورت باطنی بوده که یکی از موجودات عالم هستی و موثر در آن است. این صورت باطنی می‌تواند در جامعه تأثیر گذاشته و آثار و نتایج مطلوبی را در آن فراهم سازد. همچنین ضررها و مشکلات جامعه را با دخالت فراطبیعی نماید.

انتظار فرج عملی نیک است که انجام آن سبب رضایت و خشنودی پروردگار می‌شود. هنگامی که فردی برای نزدیک شدن ظهور تلاش فراوان کرده و ضمن انجام عبادات شخصی و خودسازی، به امور نیک اجتماعی می‌پردازد، رضایت الهی را جلب کرده و خدای متعالی نیز به چنین فردی پاداش استحقاقی و تفضلی عنایت خواهد کرد. (نعمانی، ۱۳۹۷ق: ص ۲۰۰)

از آن‌جا که هدف فرد منتظر رشد و تعالی جامعه و فراهم شدن زمینه ظهور است، چه پاداشی برتر از تحقق این هدف و نزدیک‌تر شدن جامعه به شرایط ظهور می‌تواند باشد؟ بنابراین خدای متعالی با وسائط و اسباب خود خیر و منفعت را برای جامعه تدارک دیده و

این گونه پاداش فرد منتظر داده می‌شود. البته افزون بر این پاداش، پاداش‌های شخصی نیز به فرد منتظر اعطا خواهد شد.

۲. تأثیر فراطبیعی افعال شر و معصیت

بر اساس متون دینی برخی از افعال شر و معصیت انسان‌ها سبب و عامل پیدایش مشکلات و مصیبت‌هایی در جامعه هستند که به صورت عادی و طبیعی و در ظاهر ارتباط میان فعل و نتیجه روشن نیست، لذا لازم است تا با تحلیل عقلی به کیفیت و چگونگی تأثیر فراطبیعی این افعال پرداخته شده و سپس به برخی از مصادیق بیان شده در متون دینی تطبیق داده شوند.

۲-۱. کیفیت تأثیر فراطبیعی افعال شر و معصیت در جامعه

زندگی اجتماعی یکی از نیازهای اساسی انسان‌هاست و بدون آن با مشکلات فراوانی روبه‌رو می‌شوند؛ اما این زندگی نیز خالی از مشکل نبوده و جوامع با مشکلات و مصائب مختلفی درگیر می‌شوند. با توجه به اصل علیت، هیچ کدام از این رخدادها و وقایع شوم اتفاقی و بدون علت محقق نمی‌شوند.

خدای سبحان در آیه «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»^۱ افعال ناشایست و ناپسند انسان‌ها را علت مشکلات و مفسد دنیوی معرفی کرده است. همچنین مطابق آیه «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْتَفُوا عَنْ كَثِيرٍ»^۲ پیوند تکوینی و رابطه وجودی میان افعال ناپسند و مصیبت‌ها وجود دارد و هر گونه مصیبت و رنجی که به انسان‌ها می‌رسد، نتیجه و حاصل رفتار ناپسند خودشان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش: ص ۱۸۵)

افزون بر دو آیه فوق که به صورت کلی از ارتباط تکوینی میان افعال ناپسند و مصیبت‌ها حکایت دارند، آیات متعدد دیگری نیز به صورت جزئی از آثار و نتایج منفی برخی از کارهای زشت و ناپسند پرده بر می‌دارند. برای نمونه، فعل کفر و عدم ایمان سبب

۱. روم (۳۰): ۴۱.

۲. شوری (۴۲): ۳۰.

نابودی و هلاکت معرفی شده است.^۱ همچنین بازگشت به گناهان و معاصی پس از توبه، موجب بازگشت عذاب، عقوبت و هلاکت می‌شود.^۲

افعال شر و معصیت گاهی به صورت فردی و شخصی انجام شده و بر جامعه اثر منفی می‌گذارند و گاهی فعل معصیت، از سوی بخش قابل توجهی از جامعه صادر می‌شود که هر یک به گونه‌ای دارای تأثیر فراطبیعی هستند.

۱-۲. تأثیر فراطبیعی افعال شر و معصیت «فردی» بر جامعه

با مراجعه به متون دینی مشاهده می‌شود که بیشترین تأثیر افعال شر و معصیت فردی، در زندگی شخص خطاکار آشکار می‌شود و کمتر بر جامعه تأثیر می‌گذارند؛ لیکن گناهان سردمداران، پیشوایان و افراد شاخص جامعه به صورت فراطبیعی سبب رسیدن ضرر و شروری بر جامعه و مردم می‌شوند.

توضیح آن که، افعال زشت و ناپسند از سویی سبب تنزل درجات نفس و دور شدن انسان از خدا شده و از سوی دیگر سبب ایجاد صورت باطنی زشتی در عالم هستی می‌شوند. تنزل درجات نفس تأثیر منفی بر خود فرد داشته و کمتر با جامعه در ارتباط است؛ اما صورت باطنی فعل، افزون بر خود انسان بر جامعه نیز تأثیر منفی می‌گذارد.

صورت باطنی افعال مختلف، یکسان نبوده و متناسب با عمل انجام شده می‌باشد؛ لذا با توجه به زشتی فعل صورت باطنی، بزرگ‌تر و دارای آثار سوء بیشتری خواهد بود. از آنجا که زمامداران و افراد شاخص، دارای قدرت، ثروت و نفوذ در جامعه هستند، در صورتی که بخواهند مرتکب گناهان و افعال ناپسند شوند، افعال زشت بزرگی را ایجاد می‌کنند و به تبع صورت باطنی فعلشان نیز بزرگ‌تر و تأثیرگذارتر می‌باشد، بنابراین تأثیر تکوینی صورت باطنی فعل زشت آنان بر خودشان متوقف نمانده و گریبان‌گیر جامعه نیز می‌شود.

این تأثیر در جایی که مردم و جامعه از افعال ناپسند و زشت پیشوایان خود حمایت کرده و تأیید کنند و یا به جای نهی از منکر و قیام علیه فساد، در مقابل معاصی آنان

۱. انفال (۸): ۳۸.

۲. اسراء (۱۷): ۸.

سکوت نمایند، بیش از پیش خواهد بود، چراکه در این صورت از سویی مردم و افراد جامعه در حکم شرکای آنان خواهند بود و از سوی دیگر به سبب ترک نهی از منکر خود خطاکار و گنهکار هستند و فعل ناپسندشان به صورت فراطبیعی بر خودشان تأثیر منفی خواهد داشت.

حاصل آن که، به نظر می‌آید تأثیر منفی افعال ناپسند و زشت فردی بر دیگران و جامعه صرفاً به تأثیر تکوینی صورت باطنی منحصر است و عقوبت الهی و تنزل درجات نفسانی در رسیدن ضرر بر جامعه بی‌تأثیر هستند. البته می‌توان تصور کرد که پس از معصیت یک شخص، خدای متعالی جامعه‌ای را عذاب نماید؛ اما این عذاب نه به خاطر گناه یک شخص، بلکه به سبب سکوت و ترک نهی از منکر از سوی مردم و جامعه است. در این فرض عذاب نتیجه و اثر فعل شخص بر خودش است و ارتباطی با تأثیر فعل شخص بر جامعه ندارد.

۲-۱-۲. تأثیر فراطبیعی افعال شر و معصیت «جمعی» بر جامعه

برخلاف افعال شر و معصیت فردی که تأثیر کمتری بر جامعه دارند، افعال شر و معصیت جمعی موجب ایجاد مصیبت‌ها و مشکلات فراوانی در جامعه می‌شوند. تأثیر فراطبیعی افعال شر و معصیت جمعی به سه نحو ممکن است.

الف. تنزل درجات نفسانی

هنگامی که افراد جامعه افعال شر و معصیت را به صورت جمعی مرتکب شوند و جامعه در مسیر انحراف و گمراهی قدم گذارد، مردم و افراد جامعه با تنزل درجات نفسانی مواجه شده و از خدای سبحان دور می‌شوند. این تنزل درجه سبب شده تا آنان امکان و قابلیت اثرگذاری مثبت در عالم تکوین را نداشته و نتوانند بلا یا مصیبت‌ها را از طریق فراطبیعی از خویش دور کنند، لذا بلا و مشکل به سوی جامعه حرکت کرده و جامعه توانایی دفع آن‌ها را ندارد.

البته تنزل درجات نفسانی علت نزول بلا و مشکل بر جامعه نیست، بلکه مانعی است که اجازه حرکت و دفاع به جامعه در مقابل مشکلات و بلا یا را نمی‌دهد.

ب. تأثیر صورت باطنی افعال شر و معصیت

افزون بر عدم تأثیر نفس افراد جامعه در دفع بلا یا، افعال شر و معصیت انسان‌ها خود موجب ایجاد بلا و مصیبت می‌شوند. این افعال ناپسند علاوه بر صورت ظاهری، دارای صورت باطنی هستند که بر جامعه اثر منفی و سوء می‌گذارند. هنگامی که افراد جامعه به صورت جمعی مشغول فعل گناه و معصیتی می‌شوند، صورت‌های باطنی زشتی در عالم ایجاد شده که خود منشأ مشکلات و مصیبت‌ها می‌باشند. زشتی و منشأ بلا بودن این صورت‌های باطنی با نوع گناه ارتباط مستقیمی دارد. از آن‌جا که محل بحث فعل معصیت جمعی است و همگان در کنار یکدیگر به مخالفت با خدای سبحان می‌پردازند و کسی با نهی از منکر، مانع این کار زشت نمی‌شود، از بزرگ‌ترین گناهان محسوب شده و صورت باطنی آن نیز بسیار زشت و موجب ایجاد بلا یا و مصیبت‌های فراوان می‌شود.

ج. اراده الهی بر عقوبت

جامعه‌ای که به صورت جمعی بر افعال ناپسند و معصیت مداومت دارد و این اعمال را سبک زندگی خویش قرار داده، به مخالفت با خدای متعالی و دستورات آن حضرت پرداخته است. افراد جامعه بدون ترس از خدای قادر و با بی‌تقوایی، هیچ ابایی از انجام افعال زشت نداشته و حتی آن را آشکارا و در جامعه انجام می‌دهند.

روشن است که افراد این جامعه مورد غضب و نکوهش الهی قرار گرفته و مستحق عذاب و عقوبت هستند. از آن‌جا که عمل ناپسند آنان گروهی و جمعی است، عذابشان نیز به صورت جمعی و در جامعه پدیدار می‌شود. سنت الهی بر آن است که عذاب خود را سریع نازل نکرده و به مردم فرصت بازگشت و توبه می‌دهد.^۱ همچنین به برخی از مردم نیز فرصت می‌دهد که بار گناهان خویش را بیشتر کرده و در نهایت مستحق عذاب سنگینی شوند.^۲

براین اساس، لزوماً پس از انجام افعال ناپسند جمعی عذاب و عقوبت جمعی نازل نشده و

۱. اعراف (۷): ۱۳۰.

۲. آل عمران (۳): ۱۷۸.

ممکن است سالیان سال نزول این بلا یا طول بکشد؛ اما این فاصله، موجب عدم نزول بلا نمی‌شود، مگر آن که مردم با توبه و بازگشت به سوی خدا خشم و غضب الهی را خاموش نمایند. (ابن میثم، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۳۰۳)

۲-۲. بررسی مصداقی تأثیر فراطبیعی افعال شر و معصیت در جامعه

در متون دینی به مصداق متعددی پرداخته شده که افعال شر و معصیت دارای آثاری نامطلوبی بر جامعه هستند که رابطه آن‌ها به صورت طبیعی قابل تبیین نبوده و باید به صورت فراطبیعی تحلیل شوند. این افعال شر و معصیت گاهی به صورت فردی و گاه به صورت جمعی انجام شده و بر جامعه اثر سوء می‌گذارند که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۲-۲-۱. بررسی مصداقی تأثیر فراطبیعی افعال شر و معصیت فردی بر جامعه

بیان شد که معمولاً افعال ناپسند فردی بر زندگی شخصی فرد خطا کار تأثیر سوء داشته و کمتر بر جامعه اثر می‌گذارد. البته افعال ناپسند بزرگان و خواص بر جامعه تأثیر گذار است. بر اساس آیه «وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَا تَدْمِيرًا»^۱ فسق، فساد، گردن‌کشی و مخالفت با دستورات الهی از سوی بزرگان، ثروتمندان و افراد شاخص جامعه سبب نزول بلا و عذاب الهی بر تمام جامعه می‌شود.

در صورتی که قاضی‌های جامعه، به ناحق قضاوت کنند، بارش باران کم شده و مردم از این نعمت الهی محروم می‌شوند. (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۵۲۴)

همچنین هنگامی که حاکمان و سردمداران جامعه دروغ بگویند، باران نخواهد بارید. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۳۱۱) و اگر سلطان و رهبر جامعه ظلم و ستم نماید، حکومت و دولت سست و ضعیف می‌شود. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۳۱۱)

مطابق آیه مبارک، هنگامی که خدای متعالی بخواهد روستا، شهر و جامعه‌ای را عذاب کرده و هلاک نماید، بزرگان شهر را مأمور به انجام کارهای نیکو و پسندیده می‌کند؛ اما از آن‌جا که این دسته از افراد دارای قدرت، ثروت و نفوذ هستند، معمولاً در مقابل اوامر الهی

- که در خصوص اجرای عدالت، عدم وجود رانت، دست‌گیری از دیگران و ... است -
تسلیم نشده و به مخالفت می‌پردازند.

براین اساس، این افراد به موجب انجام افعال شر و معصیت و مخالفت با فرمان‌های الهی مستحق عذاب و هلاکت هستند؛ اما هلاکت مخصوص آنان نبوده و شامل جامعه نیز می‌شود، چراکه فعل زشت سردمداران جامعه، بسیار بزرگ بوده و سبب ایجاد تبعیض، بی‌عدالتی، فقر گسترده، عدم اجرای دستورات الهی در جامعه و ... می‌شود. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۲۰۱) مردم جامعه نیز در برابر این ظلم و ستم سکوت کرده و راضی به این افعال شده‌اند، بنابراین آنان نیز در عذاب و عقوبت شریک خواهند بود، لذا با عدم بارش باران، تمام افراد گرفتار بحران کم‌آبی می‌شوند. با سست شدن دولت و حکومت، امنیت و اقتصاد جامعه به خطر افتاده و همگان متضرر می‌شوند.

به دیگر سخن، به دلیل تناسب و سنخیت میان صورت باطنی عمل و فعل انسان، صورت باطنی این افعال ناپسند، بسیار زشت و بزرگ است که افزون بر ضرر رساندن بر خود افراد، در جامعه نیز اثر منفی می‌گذارند. به ویژه آن‌که افراد جامعه به هنگام گمراهی و دور شدن بزرگان‌شان از دستورات الهی و راه حق، به جای نهی از منکر و تقابل با آنان، سکوت کرده و به تماشای معاصی پرداخته و یا حتی با آنان همراه شده و به پیروی از آنان پرداختند، لذا خدای متعالی تمام جامعه را عذاب کرده و هلاک می‌کند.

۲-۲-۲. بررسی مصداقی تأثیر فراطبیعی افعال شر و معصیت جمعی بر جامعه

در متون دینی به افعال ناپسند جمعی فراوانی اشاره شده که بر جامعه اثر منفی می‌گذارند. در بخشی از متون دینی از تأثیر مطلق گناه و مخالفت با فرمان‌های الهی سخن به میان آمده و در برخی به صورت موردی و به گناهی خاص و اثر منفی آن در جامعه اشاره شده است.

الف. تأثیر سوء مطلق گناهان بر جامعه: با مراجعه به متون دینی مشاهده می‌شود که بلايا و مصیبت‌های انسان‌ها و جوامع، ثمره و پی‌آمد افعال ناپسند و گناهان معرفی شده است. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۲۶۹) همچنین مطابق فرمایش پیامبر اکرم (ص) هرگاه خدای سبحان به سبب گناهان و افعال ناپسند جامعه‌ای بر مردم آن غضب نماید؛ اما نخواهد

آنان را هلاک نماید، مردم را به بلایا و مشکلات اجتماعی مانند گرانی، عدم نفع در معاملات، تسلط افراد شرور بر جامعه و ... مبتلا می‌سازد. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۵، ص ۳۱۷) امام علی (ع) نیز گناهان را عامل بلایای حوزه اقتصاد و سلامت معرفی کرده است. (ابن همام اسکافی، ۱۴۰۴ق: ص ۳۷؛ شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ج ۲، ص ۶۱۶) روایات فراوانی از تأثیر سوء گناهان بر کاستی و از دست دادن رزق و روزی حکایت دارند. (کلینی، ۱۳۶۵:

ج ۲، ص ۲۷۰؛ حمیری، ۱۴۱۳ق: ص ۳۲)

گفتنی است، موضوع آیاتی نظیر «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ»^۱ و «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»^۲ و روایات یاد شده که از تأثیر افعال ناپسند بر زندگی انسان‌ها حکایت دارند، اختصاص به زندگی شخصی و به تبع مصائب فردی نداشته و شامل جوامع نیز می‌شوند، چراکه مخاطب این ادله نقلی انسان‌ها هستند که دارای دو حیث فردی و اجتماعی می‌باشند. در صورت اختصاص این ادله به یکی از ابعاد زندگی انسانی، باید به آن اشاره می‌شد؛ لیکن این ادله مطلق هستند، از این رو باید گفت که شامل زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها می‌شوند. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ص ۲۰۴؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳:

ص ۴۱-۶۵)

ب. تأثیر سوء گناهان خاص بر جامعه: در متون دینی علاوه بر بیان ارتباط میان

گناهان و آثار سوء آنها، به صورت موردی به گناهان خاص و تأثیر سوء آنها بر جامعه نیز اشاره شده است. چنان که خدای متعالی در قرآن کریم کفران نعمت توسط افراد جامعه را، سبب فقر و ترس دانسته است.^۳ همچنین روی گردانی از یاد خدا موجب زندگی سخت و معیشت دشوار می‌شود.^۴

زمانی که فعل زشت زنا در جامعه رواج یابد، مرگ ناگهانی افزایش یافته و انسان‌های

۱. شوری (۴۲): ۳۰.

۲. روم (۳۰): ۴۱.

۳. نحل (۱۶): ۱۱۲.

۴. طه (۲۰): ۱۲۴.

فراوانی ناگهان و بدون انتظار از دنیا می‌روند. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۵، ص ۵۴۱) آشکار و علنی شدن فحشاء و فساد جنسی در جامعه سبب افزایش بیماری طاعون و طلوع بیماری‌های جدید در جامعه می‌شود. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۳۷۳) با گسترش کم‌فروشی در میان مردم و فروشندگان، جامعه گرفتار قحطی، خشکسالی و فرمانروای ظالم می‌شود. (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۵۸۴؛ کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۳۷۳) رواج پیمان شکنی در جامعه، موجب سلطه دشمنان بر مردم و تصرف ظالمانه در اموالشان می‌شود. (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۵۸۴؛ کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۳۷۴) قضاوت و حکم کردن بر اساس غیر احکام الهی موجب رواج ترس مردم از یکدیگر می‌شود. (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۳۷۴) گسترش قطع صلح در میان مردم، سبب شده تا اموال آنان در اختیار اشرار و تبه‌کاران قرار گیرد. (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۵۸۴)

آثار سوء یاد شده عامل ایجاد صورت باطنی ناپسند هستند. افعال جمعی زشت و ناپسند یاد شده، دارای صورت باطنی هستند که خود علت پدیداری مشکلات و مصیبت‌هاست، لذا در بسیاری از روایات یاد شده، نتیجه منفی به خود فعل و نه به فاعل و خدا منسوب شده است، لذا صورت باطنی زنا سبب مرگ ناگهانی می‌شود. صورت باطنی کم‌فروشی علت غیبی و فراطبیعی قحطی و خشک‌سالی می‌باشد. عدم یاد خدا سبب ایجاد صورت باطنی زشتی شده که این صورت مانع از زندگی پُر روزی می‌شود. صورت باطنی کفران نعمت، موجب از بین رفتن نعمت‌ها و ایجاد فقر می‌شود.

همچنین عقوبت الهی عامل دیگر تحقق آثار سوء یاد شده می‌باشد. خدای متعالی با واسطه‌های خود، جوامعی را که به گناه و معصیت روی آورند به عذاب و عقوبت مبتلا می‌سازد. ارتکاب گناهان و نافرمانی از خالق و رازق بسیار ناپسند و حاکی از قدرشناسی است که موجب خشم و ناراحتی خدا می‌شود. حال اگر مردم فراوانی در کنار یکدیگر و به صورت جمعی مرتکب افعال زشت شوند، این غضب الهی چند برابر خواهد شد، چرا که رواج گناهان در جامعه موجب تضعیف دین و دین‌داری شده و حاکی از آن است که مردم بدون هیچ ابایی به مخالفت با خدای سبحان می‌پردازند و اساساً اهمیتی به دستورات الهی نمی‌دهند.

براین اساس، رواج افعال زشت بیان شده و ارتکاب فراوان آن‌ها در جامعه موجب غضب و خشم پروردگار شده و آن حضرت با حکمت مطلق و علم بی‌پایان خود در زمانی مناسب و با قرار دادن وسائط مختلف فراطبیعی و طبیعی عذاب و کیفر خویش را بر جامعه نازل می‌کند. چنان‌که در حدیث شریف «إِذَا غَضِبَ اللَّهُ عَلَى أُمَّةٍ وَكَمْ يُنَزِّلُ بِهَا الْعَذَابَ عَلَتْ أَسْعَارُهَا وَفَصَّرَتْ أَعْمَارُهَا وَكَمْ تَرَبَّحُ تِجَارُهَا وَكَمْ تَزَكُّ ثِمَارُهَا وَكَمْ تَعَزُّزُ أَنْهَارُهَا وَحُبْسَ عَنْهَا أَمْطَارُهَا وَسُلْطَ عَلَيْهَا شِرَارُهَا» (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۵، ص ۳۱۷) مشکلات اجتماعی به سبب خشم و غضب الهی و با فرمان خدای سبحان ایجاد می‌شوند.

در کنار دو عامل غیبی یاد شده، تنزل درجات نفسانی نیز مانعی است که اجازه دفع بلا یا به صورت فراطبیعی را به انسان نمی‌دهد. افراد جامعه با ارتکاب افعال زشت و ناشایستی مانند زنا، کم‌فروشی، پیمان‌شکنی، ربا، عدم شکرگزاری، عدم پرداخت زکات، قطع صله رحم و ... و در مجموع با ارتکاب گناهان و مخالفت با فرمان‌های الهی، موجب تنزل درجات نفسانی خود و دوری از پروردگار می‌شوند. مردم فاسد به سبب دوری از خدا و پایین بودن درجات نفسانی، توانایی و قابلیت تصرف فراطبیعی در عالم تکوین را نداشته و نمی‌توانند بلا یا و مصیبت‌هایی نظیر بیماری، قحطی، مرگ ناگهانی و ... را از خود دور کنند، لذا این بلا یا و مصیبت‌ها به آنان نزدیک شده و آنان چون توانایی دفع فراطبیعی آن‌ها را ندارند، به این بلا یا مبتلا می‌شوند.

همچنین چنین جوامعی که پای در مسیر گمراهی و شقاوت گذاشته‌اند، از پاداش‌های الهی نظیر رونق اقتصادی، سلامتی، بهره‌مندی از نعمت‌های فراوان و ... محروم گشته و از این الطاف الهی بی‌بهره خواهند بود.

نتیجه گیری

در این نوشتار به تبیین عقلی کیفیت تأثیر فراطبیعی افعال انسان در جامعه پرداخته شد. این پژوهش نشان می‌دهد که متون دینی که در آن‌ها به تأثیر برخی از اعمال انسان‌ها در جامعه اشاره شده، عمدتاً به بُعد فراطبیعی و غیرمادی رفتارهای انسانی توجه دارند، بنابراین ارتباط میان عمل و نتیجه‌ای که در این متون مطرح گردیده، به‌طور طبیعی و در قالب علوم تجربی به‌خوبی نمایان نیست، زیرا علوم طبیعی و تجربی به بُعد مادی افعال انسان محدود می‌شوند و دسترسی به ابعاد معنوی و غیبی این افعال را ندارند، ازاین‌رو برای تبیین معقولیت مقولات دینی مذکور، نیاز است تا ارتباط میان افعال انسان‌ها و پدیده‌های اجتماعی با روش‌های عقلانی و فلسفی تحلیل و تفسیر شود.

با تأمل در این مسأله، روشن گردید که اعمال نیک انسان منجر به پیشرفت و تکامل نفسانی وی شده و این پیشرفت به او این امکان را می‌دهد که در عالم تغییر و دگرگونی ایجاد کند و منافع اجتماعی را پدید آورد. همچنین، این اعمال خیر دارای ابعاد باطنی هستند که می‌توانند تأثیرات عمیقی بر جامعه به‌جای گذارند. علاوه بر این، هرگاه فردی اقدام به انجام عمل نیکی نماید، شایسته پاداش الهی خواهد بود، که گاه این پاداش به‌صورت جمعی در جامعه فراهم می‌آید و دیگران نیز از آن بهره‌مند خواهند شد.

در مقابل، اگر عمل یادشده از نوع شر و معصیت باشد، صورت باطنی آن تأثیرات منفی و نامطلوبی بر جامعه خواهد گذاشت. آثاری که ناشی از این صورت باطنی به‌وجود می‌آید، به‌دنبال خود عواقب و پیامدهایی را برای فرد خطاکار و جامعه به‌همراه خواهد آورد. به‌علاوه، چنان‌چه افراد به‌صورت جمعی در برابر خداوند اقدام به انجام کارهای ناپسند نمایند، مستحق کیفر و مجازات بیشتری خواهند شد و خداوند قاهر به شیوه‌های مختلف به تنبیه و مجازات این جامعه پرداخته و در نهایت، اعمال زشت و معاصی منجر به نزول درجات نفسانی افراد می‌گردد و این موضوع مانع از بروز تصرفات فراطبیعی در نفس آنان خواهد شد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، چ ۲، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، *شرح نهج البلاغه*، ترجمه محمدصادق عارف، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵.
۳. ابن همام اسکافی، محمد بن همام بن سهیل، *التمحیص*، تصحیح مدرسه امام مهدی (ع)، قم، انتشارات مدرسه الإمام المهدی (عج)، چ ۱، ۱۴۰۴ق.
۴. جوادی آملی، عبد الله، *اسلام و محیط زیست*، تحقیق و تنظیم عباس رحیمیان، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۱، ۱۳۸۶.
۵. جوادی آملی، عبد الله، *تسنیم*، تحقیق و تنظیم علی اسلامی، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۱، ۱۳۷۸.
۶. جوادی آملی، عبد الله، *حماسه و عرفان*، تحقیق و تنظیم محمد صفایی، قم، مرکز نشر اسراء، چ ۴، ۱۳۸۳.
۷. حمیری، عبد الله بن جعفر، *قرب الإسناد*، تحقیق مؤسسه آل البيت (ع)، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۸. ربانی گلپایگانی، علی، *نقش انسان در شرور طبیعی از نگاه وحی و عقل*، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، دوره ۲۳، شماره ۹۱، پاییز ۱۳۹۳، ص ۴۱-۶۵.
۹. شیخ صدوق، ابن بابویه (محمد بن علی)، *الأمالی*، تهران، کتابچی، چ ۶، ۱۳۷۶.
۱۰. شیخ صدوق، ابن بابویه (محمد بن علی)، *الخصال*، با تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، چ ۱، ۱۳۶۲.
۱۱. شیخ صدوق، ابن بابویه (محمد بن علی)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم، دار الشریف الرضی، چ ۲، ۱۴۰۶ق.
۱۲. شیخ صدوق، ابن بابویه (محمد بن علی)، *علل الشرایع*، قم، کتابفروشی داوری،

- چ ۱، ۱۳۸۵.
۱۳. شیخ صدوق، ابن بابویه (محمد بن علی)، *کمال الدین و تمام النعمه*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیة، چ ۲، ۱۳۹۵ق.
۱۴. شیخ صدوق، ابن بابویه (محمد بن علی)، *من لا یحضره الفقیه*، با تحقیق علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۲، ۱۴۱۳ق.
۱۵. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۱، بی تا.
۱۶. شیخ مفید، محمد بن محمد، *الأمالی*، تحقیق حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید، چ ۱، ۱۴۱۳ق.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، *نهایة الحکمه*، قم، نشر اسلامی، چ ۱۶، ۱۴۲۲ق.
۱۸. طوسی، محمد بن محمد (خواجه نصیر الدین)، *شرح الإشارات و التنبیحات*، قم، نشر البلاغة، چ ۱، ۱۳۷۵.
۱۹. قضاعی، محمد بن سلامه، *شرح فارسی شهاب الأخبار*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۶۱.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چ ۱، ۱۳۶۵.
۲۱. مجلسی، محمد باقر، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۲، ۱۴۰۳ق.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چ ۳، ۱۳۵۳.
- نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیبه*، تهران، نشر صدوق، چ ۱، ۱۳۹۷ق.

چکیده مقالات به انگلیسی

Rational Explanation of the Impact of Supernatural Actions of Humans in Society

Ali Ghadrddan Ghramaleki

Abstract

By examining religious texts, it becomes evident that some of them mention the social effects and consequences resulting from human actions. These connections, especially at first glance and based on the principles of empirical sciences, may not be clearly explicable. For instance, these texts refer to the relationship between prayer and cultural, economic, and social openings. Considering the emphasis of religion on rationality and the principles of causality in the universe, and the lack of a natural explanation for the connection between these actions and their effects, an unnatural and metaphysical relationship emerges between certain human actions and the social outcomes they produce. In this context, this research aims to elucidate a rationality between human actions and society that are typically perceived as unrelated, as well as to describe examples of these actions that are mentioned in religious texts regarding their impact on society. To achieve the stated objectives, the author has collected information from library sources and employed rational, comparative, and critical analyses to explore and elaborate on the issue. The findings of this study indicate that virtuous and good actions of humans have positive supernatural effects on society through three means: "the evolution of the self," "the influence of the inner form," and "divine will regarding reward." Conversely, sinful and wrongful actions lead to undesirable effects in society through "the degradation of spiritual levels," "the influence of the inner form," and "divine will regarding punishment."

Keywords

The impact of good and evil actions, supernatural influence, impact on society, the role of individual and collective actions.

Income on the creative goals of religious art with a look at Farabi's opinions

*Sepideh Abbasi YousefAbad
Behnaz Aminzadeh
Mohammad Naghizadeh*

Abstract

Farabi is among the thinkers who have presented valuable topics on art under the influence of Aristotle's opinions.. Farabi believes that not all people have the ability and talent to gain knowledge that leads to excellence, and in this regard, artists have an important duty and dignity as capable people by representing and contextualizing the imagination for the people of society. So the main purpose of this article is to explain the hierarchy of creativity in religious art based on Farabi theories. The research method of the present research is analytical-descriptive and has been compiled using library sources and references to written works, including Farabi papers and related research. The results show that the types of fine art from the philosopher's point of view can be classified according to the arc of evolution and with the aim of moving from first to second nature on the one hand and his belief in the role of art education on the other. Further, given that artistic creativity and the creation of new works are highly dependent on the definition, goals and criteria of art in each school of thought and follow its ranks, the ranks of creative goals in religious art can also be extracted from the perspective of Farabi in a groundbreaking, strategic and idealistic way.

Keywords

artistic creativity, Farabi, art, religious art, creativity.

Investigating the effect of globalization in the Shia school Its effects and consequences in the religious belief of Shia Islamic society

*Marzieh Minaipour
Alinaqi Lezgi
Danial Basir
Mohammad Karaminiya*

Abstract

Globalization diminishes political and economic borders, expands communication and increases the interaction of cultures. One of the most important areas that is proposed in the topic of globalization is the relationship between religion and globalization. Therefore, the purpose of this research is to investigate the effect of globalization in the Shia school and its effects and consequences in the religious belief of the Shia Islamic society. The research method of this research is in terms of practical purpose, in terms of cross-sectional time and descriptive-survey type, and it was carried out in 1402, and the collection tool is a combination of two questionnaires, Bawar Dini Najafi (1385) and made by the researcher. The researcher's questionnaire has been organized according to the conducted research and taking into account the challenges and opportunities in the field of globalization and religious, social, cultural and political works. The statistical population includes 158 users of social networks. KMO and Bartlett tests and Cronbach's alpha coefficient were used to measure the validity and reliability of the questionnaire. Therefore, the validity of the researcher's questionnaire is equal to 0.782, religious belief is equal to 0.762, and its reliability with Cronbach's alpha is equal to 0.975. The findings show that globalization causes the effect of the existence of God and its effective role on human life, the authority of the Shia religion, and causes the unity of nations and the establishment of justice. Also, one of the bad effects of globalization in the Shiite school is the entry of Western culture and luxury into the country, the use of social networks and the bad effect on the social behavior of Shiites. Also, there is a significant positive relationship between the phenomenon of globalization in Shia school and Shia Islamic religious belief ($p < 0.01$).

Keywords

Shia school, globalization, religious belief, effects and consequences.

Comparative study of Ibn Arabi and Najm al-Din Razi's views on Adam's caliphate

*Mahnaz Mizbani
Mohammad taghi faali
Hadi Vakili*

Abstract

Being the caliph of God is a position that God announced for Adam (PBUH) and his descendants before the creation; how to grant this position and Adam's position in the creation, the goals of the creation and how to live a person's life are all hidden in the head of the caliphate of the person. It is worth mentioning that different books and articles have been devoted to the issue of human caliphate, most of them have only dealt with the Quranic approach or about the concepts, examples, and principle of the issue of caliphate and human dignity. In this article, the concept of caliphate from everyone's point of view and the explanation of this meaning in the position of Adam (pbuh), the role of the divine spirit, knowledge and divine trust in this explanation, how to reach this stage and its evidence, and the reasons for the right to the divine caliphate of Hazrat Adam have been examined.

Keywords

creation, caliphate, soul, divine names, divine face.

A research on the intellectual foundations of countering the enemy's intellectual influence

*Alireza moaf
Seyyed Kazem Tabatabai
Shahriar Zarshenas*

Abstract

The enemy's main strategy for influence is to influence the "thoughts of the people" so that by bringing them along, they will achieve their goal which is "overthrow the Islamic system". Even with the influence of the enemy, there must be an "explanation" of divine and revolutionary teachings to influence people's thoughts and guide them in the right direction. Of course, effective explanation has requirements, the most important of which are: "media and artistic rhetoric", "using the capacity of revolutionary believers" and "coherent organizational work". In this research, which has been done with analytical-descriptive method, it has been tried to explain the necessity and importance of the issue of "explanation" by referring to the verses of the Holy Quran and the traditions of Ahl al-Bayt (a.s.) and "requirements of effective explanation" should be examined.

Keywords

influence, intellectual influence, explanation, revolutionary Islam, Holy Quran.

Explanation of the geometric structure and interpretation of verse 21 of Surah Rum in comparison with the views of Allameh Tabatabaei and Ayatollah Javadi Amoli

*Fereshteh Marzban
Fatemeh Alaie
Zahra Sarfi*

Abstract

Verse 21 of Surah Rum - one of the practical verses of the Holy Qur'an - due to the differences in the views of commentators and translators, contains various ambiguities in the output of the revelation, which has caused the audience to misunderstand God's words. In this study, with an all-round view in order to reach a more precise concept, while expressing the general point of view of the commentators, especially the comparative analysis of Tabatabaei and Javadi Amoli, two famous commentators of the present era, and some contemporary Persian translations (Mosavi Hamdani, Thaghafi Tehrani, Meshkini, Balaghi, Foladvand) , Nobri and Khosravi) has been discussed. The views of Tabatabaei and Javadi Amoli are completely different from each other in relation to the context of the verse, in such a way that Tabatabaei considers the importance of the physical relaxation of men and women in childbirth for the formation of a family and community without considering the interpretative criteria and the ultimate goal of the surah, unlike Javadi Amoli. which has considered the explanatory connection of the creation of marriage as a sign of the wisdom of the difference of responsibilities according to the gender of the creation, a sign of peace between the woman and the man. On the other hand, the translators have not provided a reasonable opinion in finding the meaning of the above cases. By explaining the geometrical structure and considering the conceptual connection of the verse (the symbol of monotheism) in line with the overall goal of the Surah (resurrection), the goal of the Holy Law is to apply the special formative virtue of women and its importance in establishing kindness and mercy for the stability of the family and the growth of human society.

Keywords

Verse 21 of Surah Rum, Special Virtue of Women, Mohammad Hossein Tabatabaei, Abdullah Javadi Amoli.

Comparison of Moharebeh and civil protests from the perspective of Islamic religions

*Mostafa Qayumzadeh
Ahmad Moradkhani
Alireza Asgari*

Abstract

Social order and general peace and comfort of the people is one of the important and fundamental issues that is the concern of Islam and the legislators in all countries are sensitive to it, and in this regard, disturbing this order is reprehensible and sensitive, and therefore, while paying attention To the point that criticism and protest in a peaceful manner is supported by religion and law, a border should be drawn between civil protest and civil protests, for which titles such as muharibeh, sedition, and corruption are considered, and it is necessary to demarcate between concepts and examples. It should be specified. And therefore it should be said: using cold or hot weapons with the intention of intimidating people in a way that causes insecurity in that environment or road. Protests, on the opposite side of obedience, means disobeying orders and protesting laws. These concepts have similarities and differences, and they have certain rules so that a person can move towards his perfection, and these crimes prevent this movement. Therefore, this research has investigated the conceptual and ruling distinction of moharebeh and civil protests from the perspective of Islamic religions. The results of this research show: the relationship between war and civil, public and private issues is significant; That is, sometimes civil protest takes place in Moharebeh, and some of them are combined with Moharebeh..

Keywords

Moharebeh, civil protests, corruption in the land, heresy, Islamic religions.

The role of religious institutions in education in Gilan during the Qajar period

*Maryam Gholizadeh
MirAsadollah Salehi Panahi
Mahboub Mahdavian
Nazli Eskandari Nejad*

Abstract

One of the important consequences of constitutionalism was the transformation in the education system and the establishment of schools in a new way. Constitutionalism caused the decline of traditional school-style education and the development of new schools in Gilan. This was made possible by the efforts of the intellectuals, associations and popular institutions of Gilan and the spiritual support of some knowledgeable scholars. The results of the research show that in this period, the parties, associations, newspapers of Gilan and the parliament supported the expansion of new sciences and provided the basis Education for girls and boys took valuable steps. In addition to playing an important role in consolidating the foundations of the constitutional revolution, the press with its cultural activities provided the basis for the growth of public culture by persuading and encouraging people to learn science and knowledge and promoted public culture in the Gilan region.

Keywords

religious institutions, Gilan, education and training, Gilan, women.

The methods of teaching monotheism of attributes in the Qur'an based on the views of Allameh Tabataba'i in Tafsir al-Mizan

Hasan Shokrollahi

Abstract

One of the levels of monotheism is monotheism of attributes, which, from the viewpoint of philosophers, theologians, and majority of Shia commentators, means the identification of these attributes with God's essence and with each other. But for Allameh Tabataba'i (may Allah be pleased with him) in tafsir al-Mizan, based on the Qur'anic verses, monotheism of attributes means that God, in addition to his essence, is also unlimited and unparalleled in terms of perfection attributes. This meaning of monotheism of attributes has been taught in several ways in the Qur'anic verses, some of which are general and related to all attributes and some of which are specific to some of these attributes. This research, which was carried out using the rules of interpretation and the descriptive-analytical method and using library resources, seeks to investigate and explain the general methods of this education based on the interpretative views of Allameh Tabatabaei, and is centered on three intrinsic perfection attributes: life, knowledge and power. The results of this research show that this type of education has two general methods: "announcement to and explicit induction into the audience" and "counting concrete examples". From the application of these two methods, it is obtained that from the Qur'an's point of view, proof and reasoning are not necessary in teaching the monotheism of attributes. Rather: a) it should be explicitly announced to and instilled in the audience; b) that truth should be established and confirmed in audience's essence by enumerating many objective and completely evident examples.

Keywords:

monotheism of attributes, teaching methods, explicit announcement to and induction into the audience, enumeration of concrete examples.

Analytical study of theological tendencies in the education of Al Boyeh period

*Maryam Sarkhanlou
Mahboub Mahdavian
Bagher Sardari*

Abstract

Education in the Islamic era has undergone ups and downs and changes under the influence of various components. Political developments and intellectual structures of the rulers, jurisprudential, theological and philosophical thoughts are among these components. In this article, the different view of speech in the period of Al-Boyeh, the appearance and appearance of theological trends in this period have been discussed and investigated. And in it, while extracting the necessary research data from numerous and diverse historical, theological and educational sources and the logical arrangement of the tenses and their description, related analyzes are presented. In line with the title of the article, referring to the place of speech in the Al-Boye period, the causes and factors of attention to speech have been explained and the effectiveness of this attention in the education of this period has been analyzed. The result of this research shows that a series of factors including the defense of Shia religious foundations, the influence of Mu'tazila theological methods and the absence of Imam Zaman (A.S.), in this period, the word got a special place and a prominent presence in education. This prominence is evident in the tendency to use rational methods in theological opinions, the expansion of theology lessons, and the use of debate in theology education.

Key words

Al Boyeh, education, training, theological orientation.

The inspiration and effectiveness of the sacred defense of the Hosseini movement centered on Imam Khomeini's (r.a.) perspective

*MohammadAli Jahanian
MohammadAli Keirollahi
Ali Faghihi*

Abstract

Iran's Islamic revolution was inspired by the Ashura uprising and led by a man from the lineage of Fatima Zahra (PBUH) over the fake Taghut regimes, and even now the banner of this caravan of love is in the hands of a man from the generation of the sun named Grand Ayatollah Seyed Ali Khamenei. This article raises the question whether the doctrines of holy defense are compatible with juridical jihad in Islam and the Hosseini movement. And with the hypothesis of the sacred defense of the nation of Iran, it is a perfect model of Islamic Jihad for other Islamic nations. After the discussion about the Hosseini movement, Imam Khomeini (RA) and the sacred defense, he concludes that Imam Khomeini's strategy in the creation and continuation of the Islamic revolution is the Hosseini's strategy and inspiration. It is derived from the Hosseini movement and the link between the leadership of the revolution and the promised world government of Mahdi is a Hosseini link. Therefore, it is suggested that by increasing insight and preserving Hosseini's rituals, by moving in the line of leadership and governorship, and with the spirit of mobilizing, he should devote himself to this matter and consider the models of the Holy Defense era as basic strategies. In this article, about inspiration And after examining the effectiveness of the sacred defense of the Husseini movement, focusing on Imam Khomeini's point of view, in this important matter, we try to explain this blessed bond..

Key words

Hosseini's Movement, Imam Khomeini (RA) - Islamic Revolution of Iran - World Government of Hazrat Mahdi (AS), Holy Defense..

The Abbasid caliphate and the role of the Alevis, foundation and presence in the caliphate

Ali Emami Far

Abstract

After the Ashura movement, the conflict of the Alawites with various motivations, including over Imamate and gaining power, weakened the position and deprivation of the Ahl al-Bayt (peace be upon them) and ultimately continued the deviation of the path of Imamate and gaining power of Bani Abbas.

By separating from Sadiqeen (AS) and not accompanying them, Zayd bin Ali created the first division and disagreement among the Shiites.

Imam Hasan's children, while separating from the Ahl al-Bayt and being close to the Umayyads, were also active in conflict and confrontation with the Ahl al-Bayt (a.s) and considered themselves the rightful ones. In this way, they quarreled with Imam Sadiq (a.s). And on the other hand, with the creation of the Zaydia sect by his children like Muhammad and Ibrahim and their distance from the Ahl al-Bayt (peace be upon them), they caused more division and disunity among the Shiites.

Muhammad bin Hanafiyah also claimed Imamate and his children, especially his eldest son Abu Hashem, separated from Ahl al-Bayt (a.s) and clashed with them politically and culturally, and finally handed over the right of Imamate to Bani Abbas and sent a large part of the Shiites who followed them to Following Bani Abbas, while creating more differences among Shiites, they legitimized and strengthened Bani Abbas.

By using the right of imamate to them, and the popularity of Ahl al-Bayt (pbuh) and attracting people to them on the one hand, and also by taking advantage of the differences of the Alawites, on the other hand, Bani Abbas were able to take power. While continuing deviations in the leadership and Imamate of the Islamic Ummah, they applied more strictness towards the Imams (AS) and Their Shiites.

Keywords

Alawites, Imams (a.s), Zaidiyyah, Bani Hassan, Muhammad ibn Hanafiyah, Abbasids, Caliphate.

The fields of Salafism development and its consequences

*Mohammad Bagher Ehsani
Mohammad Kalhor
Sina Forouzes*

Abstract

Salafism is a special kind of reading of the Islamic religion, which is based on the interpretation of the Qur'an, the Sunnah, and the way of the early Muslims in order to understand the religion. The results of this research show that the root of Takfiri Salafism was formed during the lifetime of the Holy Prophet (PBUH). The thinking of this group is the cause of important political and intellectual developments in the history of Islam. In fact, the emergence of this group is a symbol of the extreme tendency of the Islamic world in the field of politics and thought.

A sect that tried to gain a place in the field of politics during two to three centuries by applying its extreme views, but because of its extremism, it could not find a way. The continuation of this trend a few centuries later, relying on the doctrine Ahmad bin Hanbal started the Tandhi method. Many of the religious topics of the Salafists are far from his school. After Ahmad Ibn Hanbal, one of his followers named Ibn Taymiyyah, presented a different attitude in the matter of religion through his teachings, which had a great role and a deep impact on the Salafi thought. In his time, his takfiri view did not go beyond the border of theory and in the field of practice, it did not reach the halal of Muslims' blood and property.

Keywords

Salafism, Ibn Taymiyyah, Muhammad bin Abd al-Wahhab, neo-Salafism.

THE QUARTERLY JOURNAL
OF Theological – Doctrinal Research
14 th Year, No. 56, Winter 2025

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