



پژوهش نامه امامیه

نشریه علمی

دوفصل نامه

سال پنجم، شماره نهم، بهار و تابستان ۱۳۹۸

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سرمدبیر: اسحاق طاهری

دبیر تخصصی: ابراهیم قاسمی

مدیر داخلی: سید حسین چاوشی

هیئت تحریریه:

دانشیار گروه مطالعات تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب

استاد گروه دین‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم

دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)

دانشیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

استاد گروه تاریخ اسلام جامعه المصطفی العالمیه

استاد گروه فلسفه و کلام مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

علی آقانوری

سید حسن اسلامی اردکانی

علی الله‌بداشتی

محمدرضا جباری

حمیدرضا شریعتمداری

نعمت‌الله صفری فروشانی

اسحاق طاهری

مشاوران علمی:

سید لطف الله جلالی، امیر جوان آراسته، محمد کاظم رحمان ستایش، مصطفی سلطانی، محمد

سوری، رمضان علی تبار فیروزجایی، ابراهیم قاسمی، رسول محمدجعفری، محمدحسن محمدی

مظفر، حیدر مسجدی، محمدرضا مصطفی‌پور، محمد (جلال الدین) ملکی، سیداکبر موسوی

تینیانی، علیرضا میرزایی.

ویراستار: مصطفی حقانی فضل

مترجم چکیده‌های انگلیسی: مرکز ترجمه تخصصی الف پلاس

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید مسعود موسوی

بر اساس ابلاغیه شماره ۳/۱۸/۲۳۷۰۹۲ مورخ ۱۳۹۵/۱۰/۲۶ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور دوفصل‌نامه پژوهش‌نامه امامیه دارای درجه علمی-پژوهشی است. پژوهش‌نامه امامیه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده است و از طریق پایگاه WWW.NOORMAGS.IR نیز قابل مشاهده و دریافت است.

نشانی: قم، شهرک پردیسان، مقابل مسجد امام صادق (علیه‌السلام)، دانشگاه ادیان و مذاهب

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی اینترنتی: imamiya.urd.ac.ir رایانامه: p.emamiye@urd.ac.ir

شاپا الکترونیکی: ۶۷۱۲-۲۴۷۶، قیمت: ۴۰۰.۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

- حوزه مطالعاتی نشریه:
 - تاریخ: ماهیت، ظهور، رشد، تطورات و مظاهر تمدنی شیعه امامیه؛
 - جغرافیای تاریخی: جغرافیای شیعه امامیه در طول تاریخ و قبض و بسط آن؛
 - اعتقادات: توحید، نبوت، معاد و امامت؛
 - شعائر، احکام، اخلاقیات و آموزه‌های تفسیری و معنوی و... .
- حجم مقاله: بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه در صفحه A4، فونت ۱۳ میتر با فاصله ۱/۵ سانتی‌متر (ارجاع و واژگان بیگانه داخل کمانک و با قلم ۱۱) در برنامه Word؛ حجم چکیده (به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی): حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ تا ۵ کلیدواژه؛
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله، سمت چپ، و رتبه علمی، نام سازمان متبوع، نشانی دقیق، رایانامه و شماره تماس در پانوشت ذیل چکیده درج شود؛
- ارجاع: (نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار: جلد/ صفحه) مثل: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۲۳۸)؛ در صورت تعدد آثار یک نویسنده یا همسانی نام خانوادگی دو نویسنده، آثار با حروف الفبا تفکیک می‌شود. در صورت تکرار پی در پی اثر واحد، بسته به زبان اثر، از همان یا ibid استفاده می‌شود. در ارجاع به اثر مشترک با دو یا سه نویسنده، نام نویسندگان، و با بیش از سه نویسنده، تعبیر «و دیگران» بعد از نام نویسنده اصلی درج می‌گردد.
- ارجاع به فرهنگ یا دانش‌نامه محتوی مقالاتی که نویسنده مستقل ندارد: (نام فرهنگ/دانش‌نامه، سال انتشار: جلد و «نام مدخل»): مثل: (دائرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: «ابن سینا»)
- تنظیم فهرست منابع به صورت:
 - کتاب: نام خانوادگی، نام (تاریخ انتشار)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم، مصحح و...، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.
 - مقاله: نام خانوادگی، نام (تاریخ انتشار)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه (ایتالیک)، سال یا دوره، شماره، شماره صفحات.
 - شبکه: نام خانوادگی، نام (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نام وب‌سایت یا (عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، شماره و صفحه)، نشانی شبکه.
 - قرآن: (سوره: آیه) مثل: (مائدة: ۱۶) و مشخصات کتاب‌شناختی نسخه‌ای که از آن استفاده شده است؛
 - کتاب مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مثل: (متی، ۲: ۱۲).
 - کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب، جلد/صفحه یا بخش) مثل: (رهج/البلاغه، خطبه ۲۷).
 - اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد به ترتیب بی‌تا، بی‌جا و بی‌نا درج می‌شود.
- مقاله نباید قبلاً منتشر یا همزمان به نشریه دیگری ارسال شده باشد. محتوای مقالات بیانگر نظر نویسندگان است و نشریه مسئولیتی درباره آن ندارد.

فهرست

- ۵ نسبت و مناسبات انسان، حکمت و صلح از دیدگاه خواجه نصیر فیلسوف شیعی
روح‌الله مدامی، مهدی نجفی‌افرا
- ۲۷ چیستی علم سکولار و علم دینی و معیارهای آن در دیدگاه استاد مصباح و آیت‌الله
جوادی آملی
جعفر سالمی، مصطفی جعفرطیاری، محمدمهدی سالمی
- ۴۷ اثرگذاری شیعیان بر رشد و شکوفایی تمدن اسلامی قرن نهم و دهم افغانستان
مرتضی شیروودی، علی جمعه فکوری
- ۷۱ تحلیل و ارزیابی آرای خاورشناسان درباره «غلو» و «تقیه» در میراث حدیثی امامیه
علی حسن نیا، علی راد، سیدمحمد موسوی مقدم
- ۹۷ صمدیت حق تعالی از بُعد توحیدشناختی در نگاه عرفانی امام علی (ع)
روح اله جعفری، رضا الهی‌منش
- ۱۱۹ تباهی اخلاق عربی به‌وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع (بررسی و
نقد ادعاهای محمد عابد جابری)
حمزه علی اسلامی‌نسب، محمد سوری، سید محمد اکبریان
- ۱۴۷ فضایل و مناقب علی (ع) در حدیقه الحقیقه سنایی
خدابخش اسداللهی، بهنام فتحی، رامین محرمی
- ۱۷۵ تحلیل گفتمان انتقادی در نهج‌البلاغه بر اساس تئوری نورمن فرکلان (مطالعه
موردی خطبه‌های علی (ع) در جریان فتنه خوارج)
علی قهرمانی، فاضل بیدار
- ۱۹۹ مبدأشناسی از دیدگاه احمد بن محمد بن عیسی اشعری
سیدمحمد شفیعی، ابراهیم قاسمی، مهدی جعفرزاده، محمدرضا قاسمی
- ۲۲۱ تحلیل منطقی استدلال‌های خداشناسی حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه
آیسودا هاشم‌پور، عبدالعلی شکر
- ۲۴۷ بررسی روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتابی منسوب به دارقطنی
حامد دژآباد، امیر رشیدی
- ۲۷۳ بررسی تأکیدات نهج‌البلاغه درباره حقوق اقلیت‌های دینی
محمدمهدی شقاقی، جواد پنجه‌پور، احمد عابدینی
- ۳۰۷ چکیده‌های انگلیسی

نسبت و مناسبات انسان، حکمت و صلح از دیدگاه خواجه نصیر فیلسوف شیعی^۱

روح‌الله مدامی*

مهدی نجفی‌افرا**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۲۸]

چکیده

امروزه نگرش به سیاست نیازمند تحول جدی است تا روشن شود که سیاست در خدمت انسان و کرامت او باشد یا انسان در خدمت سیاست باشد، اگرچه هویتش به تاراج برده شود و جسم و جان برای سیاست‌های کلان نادیده انگاشته شود. یکی از معماهای دسترسی به صلح جهانی نیز در همین نکته نهفته است. وقتی جان، اخلاق و کرامت انسان مورد توجه قرار گیرد و سیاست پدیداری انسانی و در خدمت کرامت او لحاظ شود، می‌توان با اتکا به حقیقت مشترک انسانی به هم‌زیستی عمیق انسان‌ها رسید. هم‌زیستی‌ای که نه از روی مصلحت، بلکه از روی حقیقت انسان و ارزش‌هایی اخلاقی انسانی باشد که از این حقیقت برمی‌خیزد. خواجه نصیر با الهام از مکتب شیعی و با اتکا به ارزش‌های انسانی، علم و شرایط حاکم تلاش می‌کند تا چنین نگاهی به عرصه سیاست داشته باشد و آن را ابزاری برای تعالی اخلاقی و علمی انسان‌ها قرار دهد و صلح جهانی را با اتکا به آن در دسترس بداند.

کلیدواژه‌ها: انسان، سیاست، صلح، خواجه نصیر طوسی، اخلاق، شرایط حاکم.

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری است.

* دانش‌آموخته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز r.modami@yahoo.com
** استاد گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز (نویسنده مسئول) mah.najafiafra@iauctb.ac.ir

مقدمه

سیاست تدبیر جامعه انسانی است که نه تنها زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی در آن رقم می‌خورد، بلکه به نحوی بر سرنوشت انسان‌های دیگر در دیگر جوامع نیز تأثیر مستقیم و غیر مستقیم دارد. دقیقاً بر همین اساس است که در تفکر ارسطویی، سیاست مدن اشرف علوم عملی قلمداد می‌شود. در پرتو تدبیر درست جامعه، هم زندگی اقتصادی افراد جامعه به رونق و آرامش می‌رسد و هم زندگی اخلاقی و رشد معنوی افراد جامعه به درستی شکل می‌گیرد. در نتیجه، خانواده و فرد هم به آرامش و هم به سعادت دنیوی و اخروی دست پیدا می‌کنند. چیزی که در میان متفکران پیشین ما، از جمله خواجه طوسی، سخت مورد توجه بوده، ولی امروزه به غفلت سپرده شده، اهمیت زندگی جمعی و در پرتو آن اخلاق جمعی است.

در دنیای امروز ما اخلاق و سعادت انسان در سایه رفتارهای فردی تفسیر و معنا می‌شود. هر کس در فکر آن است که با رفتارهای فردی، خود را از عذاب اخروی وارهاند، در حالی که حکمای اسلامی، از جمله خواجه طوسی، به اخلاق اجتماعی توجه بیشتری داشتند و سعادت را نه یک امر فردی، بلکه یک امر کلان اجتماعی تفسیر می‌کردند؛ یعنی رشد فضایل اخلاقی و دستیابی به سعادت دنیوی و اخروی تنها در پرتو اصلاح زندگی جمعی ممکن و میسر می‌شود. سرنوشت انسان در کنار سرنوشت انسان‌های دیگر رقم می‌خورد؛ بنابراین بنیادی‌ترین امر اصلاح زندگی جمعی است. سیاست حاکم بر زندگی جمعی وقتی در مسیر رشد علم و معرفت و ارزش‌های اخلاقی گام بردارد و تجربه شیرین زیست حکیمانه و اخلاقی را در زندگی مردمان محقق سازد، چنین مردمانی به صلح و آرامش بنیادی خواهند رسید، اختلاف‌های ویرانگر و خونبار از میان خواهد رفت، آدمیان دیگران را برای سعادت و فضیلت خود دوست خواهند داشت، یعنی هر انسانی سعادت خود را در گرو سعادت دیگری خواهد دید، در نتیجه، علاقه عمیق قلبی میان انسان‌ها جاری و ساری خواهد شد. وقتی حکمت در جامعه رواج یابد، حاکمان به واقع حکیم، عرصه سیاست را به عهده خواهند گرفت و جان مردم را به بهای ناچیز به خطر نخواهند انداخت. چنین حاکمانی

اولاً از مراقبت خردمندان بهره‌مند می‌شوند و ثانیاً خود مشاورانی دانا برمی‌گزینند تا با جان و مال مردم آسان تجارت نشود.

صلح جهانی در دنیای معاصر اهمیتی دوچندان یافته است. نگرانی‌ها برای آینده بشریت بیشتر شده است، رقابت در سلاح‌های مخرب جنگی هر روز بیشتر می‌شود، انسان‌ها به بهانه‌های مختلف خون یکدیگر را می‌ریزند و آن را با تکیه بر اندیشه‌های خود موجه جلوه می‌دهند؛ از این رو بررسی صلح جهانی از ضرورت‌های زندگی انسان امروزی است. انسان‌ها باید محوری برای حرمت نهادن به یکدیگر پیدا کنند تا از سرزمینی به سرزمین دیگر و از باوری به باور دیگر دچار تغییر بنیادی نشوند. این مقاله بر آن است تا با الهام از اندیشه خواجه نصیر، معیاری فراگیر برای صلح جهانی ارائه دهد تا در پرتو آن سعادت دنیوی و اخروی برای انسان‌ها فراهم شود. البته گفتنی است که خواجه، به عنوان نماد تفکر شیعی، از تعالیم ائمه شیعه بهره برده است؛ بنابراین می‌توان اندیشه او را تبیینی از تفکر شیعی در حوزه صلح دانست. خواجه نصیر تنها یک دانشمند علمی یا یک متکلم شیعی نبود، بلکه فیلسوفی بود که توانست اعتقادات و باورهای دینی را به روش برهانی اثبات کند. در واقع او کلام را با فلسفه درآمیخت؛ به عبارت دیگر، کار منحصر به فرد خواجه، در مقایسه با فلاسفه پیش از او، این بود که از قابلیت فلسفه در زمینه کلام بهره برد. فلسفه با نقدهای تندی از جمله *تهافت الفلاسفه* غزالی مواجه شده بود. خواجه با شرح *الاشارات* ابن سینا فلسفه را در مشرق‌زمین زنده کرد. معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خواجه در *اوصاف الاشراف* با تعالیم اصیل تشیع هم‌سرنوشت شده است. شاید بتوان گفت دلیلی که این حکیم علاوه بر *اخلاق ناصری*، *اوصاف الاشراف* را نوشته این است که مبانی سیاسی و انسان‌شناسی خود را با تعالیم اسلام و تشیع منطبق کند. می‌توان گفت اگرچه مدنیت نصیرالدین طوسی از استراتژی ویژه‌ای برخوردار است، در پرتو امامت با بزرگان شیعه اتفاق نظر داشته است.

انسان‌شناسی بنیاد پدیدارشناسی سیاست

بررسی مبانی زندگی اجتماعی و سیاسی انسان، بدون شناخت انسان تحلیل دقیقی نخواهد بود؛ به عبارت دیگر، با درک حقیقی انسان و استعدادهای او می‌توان قوانینی هدفمند برای تعالی انسان تنظیم کرد. مهم است که جامعه چه غایتی را برای انسان لحاظ کرده است. از سوی دیگر، برای روشن شدن اینکه حاکمان در عرصه سیاست چه اهدافی برای ملت‌ها تعریف می‌کنند، باید دید که انسان در الفبای فکری این حاکمان از چه مقام و معنایی برخوردار است و آنان چه نیازهایی را برای انسان ضروری تشخیص داده‌اند.

از منظر خواجه نصیر طوسی، در صورت وجود شرایط مناسب، انسان استعداد کسب عالی‌ترین مراتب را دارد؛ یعنی از کثرت به وحدت نائل می‌شود و از تمام ظواهر طبیعت عبور می‌کند. بر همین اساس، خواجه به دنبال معرفی یک جامعه ایدئال است تا انسان بتواند در تعادل اجتماعی، استعدادهای خود را شکوفا سازد. بنابراین انسان در نگاه خواجه (به لحاظ فطرت) در مرتبه وسطا قرار گرفته و میان مراتب کائنات افتاده است که هم به مرتبه اعلا و هم ادنا راه دارد و چون انسان در بدو تحقق، استعداد این دو حالت را داشت، به معلمان و مؤدبان و هادیان احتیاج پیدا کرد تا به سوی خسران نرود (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۳). بر این اساس، سعادت و شکوفایی استعداد انسان مشروط به شرایط و عوامل تأثیرگذار است.

خواجه هدایتگری معلمان برای هدایت انسان را لازم و ضروری می‌داند؛ چون انسان به تنهایی قادر به طی طریق به سوی کمال نیست. این به آن معنا است که مدیریت اجتماع باید بر اساس تعریفی دقیق از انسان صورت پذیرد. رعایت حقوق شهروندی، ایجاد شرایط تعلیم و تربیت و عدالت اجتماعی از جمله ضروریات زندگی اجتماعی انسان‌ها است. از این منظر، خواجه نصیر رشد تعالی انسان را با امکان‌هایی که عرصه مدیریت سیاسی و اجتماعی می‌تواند فراهم سازد، گره می‌زند. وی ابتدا معتقد است انسان در یک حد وسط قرار دارد؛ یعنی استعداد صعود و سقوط را دارد. مدیریت حکیمانه جامعه می‌تواند انسان‌ها را در مسیر سعادت قرار دهد و

نسبت و مناسبات انسان، حکمت و صلح ازدیدگاه خواجه نصیر فیلسوف شیعی / ۹

مدیریت جاهلانه می تواند نظام اجتماعی را بر هم زند و به جای هدایت انسان، کشتی جامعه را به سوی امواج سهمگین جهالت هدایت کند و موجب غرق شدن حقیقت انسانیت شود.

خواجه برای انسان مراتب معرفتی قائل می شود. در این تقسیم بندی ارزش و معنای انسانیت روشن می شود. اول درجات کسانی است که با عقل و قوه حدس به استخراج صناعات شریف و ترتیب حرفه های دقیق نائل می آیند. دوم جماعتی اند که به عقول و افکار و تأمل بسیار در علوم و معارف و اقتنای فضایل مشغولند. سوم کسانی که به وحی و الهام، با معرفت حقایق از مقربان حضرت الهیت شده، در تکمیل خلق و تنظیم امور معاش و معاد سبب راحتی و سعادت اقالیم و ادوار می شوند (همان: ۶۲).

خواجه مرتبه اولیه از مراحل معرفتی انسان را تمرکز در سطح طبیعت یا مشاهدات و حدسیات می داند. به عبارت دیگر، انسان نظر به احتیاجات فردی و اجتماعی، اقدام به آموختن حرفه های صنعتی و علوم تجربی می کند. این مرتبه از مراتب معرفت انسان است، علاوه بر آن، بخش قابل توجهی از نیازهای فردی و اجتماعی انسان را مرتفع می کند؛ اما این مرتبه، همه مراتب عالی انسان نیست، بلکه مراتب دیگری وجود دارد که لازم است انسان طی کند.

مرتبه دیگری که خواجه به آن اشاره می کند، مرتبه ماورای طبیعی است؛ یعنی از دایره علم خارج می شود. به عبارت دیگر، انسان باید از مرحله علوم تجربی عبور کند؛ زیرا نیازهای انسان منحصر در علوم طبیعی نیست. تعقل و تفکر در فضیلت های اخلاقی، امور عقلانی و ماورایی از مراتب دیگری است که باید انسان طی کند. از این منظر، رئیس جامعه باید شرایط لازم را برای حرکت فکری انسان به سوی فضیلت های معنادار فراهم سازد. توجه به این نکته ضروری است که خواجه و به طور کلی، سنت فلسفی کلامی اسلامی به عقل و رشد استعداد های عقلی توجه ویژه داشته است. به همین دلیل، اینها این نگاه ویژه را به حاکمیت جامعه داشتند که نخست باید خود حاکم خردمند باشد تا بتواند دیگر انسان ها را به سوی خرد رهنمون شود. با نظر به سرعت تکنولوژی، گاهی تصور می شود پیشرفت و توسعه فقط علمی و صنعتی است، در حالی

که بنیاد توسعه، توسعه انسانی است. تحول بنیادی در اخلاق و فرهنگ موجب تحول بنیادی در دیگر بخش‌های زندگی انسان خواهد شد.

خواجه به مرتبه سوم کمال انسانی اشاره می‌کند که در آن در واقع انسان به سعادت نائل می‌شود. بنابراین خواجه مراتب کمال انسان را کسب معرفت در ساحت علم، عقل و وحی می‌داند. می‌توان استنباط کرد که انسان در تمام مراحل زندگی فردی و اجتماعی و طبیعت و ماورای طبیعت، محتاج به علم، عقل و وحی است. توقف در هر یک از این مراتب موجب نقص در زندگی شخصی یا اجتماعی انسان خواهد شد. بنابراین مطابق دیدگاه خواجه، جهان تکنولوژی با همه وسعت و پیشرفتی که داشته است، در مرتبه اول از مراتب کمال قرار دارد؛ به عبارت دیگر، تکنولوژی تنها قادر است شرایط کمال انسان را در مرتبه اول فراهم کند. بنابراین مهم است بدانیم که این حکیم مسلمان چه ساحتی برای انسان قائل است و چه انسان‌شناسی و هستی‌شناسی‌ای دارد.

نظام‌های سیاسی و قوانین اجتماعی مبتنی بر تحلیل‌های خاصی از انسان و اهداف او هستند، در نتیجه هر سیاست از یک تفکر فلسفی و انسان‌شناسی خاص برخوردار است. این مستلزم آن است که بدانیم انسان چگونه معنا شده است، ارزش‌های انسانی چه معیاری دارند و قوانین بشری با چه نگاهی از انسان منظم شده‌اند. بنابراین رابطه فرد و اجتماع از این منظر معنادار می‌شود. خواجه سعی دارد تا اعتدال اجتماعی را با اعتدال نفس آدمی پیوند بزند؛ یعنی انسان در صورتی می‌تواند عدل اجتماعی را بپذیرد که نفسش مقام عدالت را درک کرده باشد. خواجه همین خصوصیت را برای حاکم جامعه نیز شرط می‌داند؛ از این رو می‌توان گفت تفکر اجتماعی و سیاسی خواجه مبتنی بر یک پایه و اصل است: انسان‌شناسی خواجه.

خواجه نصیر سعادت غایی انسان را به سه نوع تقسیم می‌کند: نفسانی، بدنی و مدنی. سعادت نفسانی مبتنی بر دستیابی به علم اخلاق، منطق، علوم طبیعی و علم الهی است. سعادت بدنی مبتنی بر علومی است که صلاح بدن در آن است، مانند پزشکی و نجوم. سعادت مدنی نیز شامل علومی مانند فقه و کلام و ادبیات است (نصر، ۱۳۸۶: ۷۲). در واقع خواجه نگاه تک‌بعدی به مسئله انسان و سعادت او ندارد. اهمیت جسم انسان به حدی

نزد خواجه معنادار است که بخشی از سعادت انسان را در بر می‌گیرد. خواجه علمی را که در حفظ و سلامت جسم مؤثرند، مشخص می‌کند. نفس آدمی بر اساس علم اخلاق، منطق و علم الهی تربیت پذیر است. این به آن معنا است که لوازم سعادت هر یک از ابعاد انسانی منحصر به فرد است. وی علوم مؤثر در سعادت اجتماعی را نیز علم کلام، ادبیات، فقه و بلاغت می‌داند؛ یعنی اگر انسان بخواهد راه تکاملی را در اجتماع طی کند، باید نگاه جامع به لوازم و شرایط نیازهای اجتماعی داشته باشد. به عبارت دیگر، دین به تنهایی قادر نیست انسان را به غایت برساند، بلکه به علم و اخلاق نیز محتاج است.

خواجه سعادت انسان را ابتدا در یک جامعه کوچک‌تر، یعنی تدبیر منزل، ترسیم می‌کند. لوازم تربیتی و مراحل رشد انسان ابتدا باید تحت مدیریت رئیس منزل صورت پذیرد تا بتواند شرایط سیر تکاملی در اجتماع را کسب کند. این حکیم تدبیر منزل را به‌مثابه یک جامعه می‌بیند که مستلزم قوانین است. این قوانین عبارتند از: ریاست خانواده و رابطه متقابل اعضای خانواده با رئیس خانه. ایجاد محبت و حقوق متقابل در میان اعضای خانواده از مسائلی است که خواجه در تدبیر منزل به آن توجه کرده است. این حکیم اعتدال در خانواده را با نگاه حق آزادی و توجه به قابلیت‌های انسانی تبیین می‌کند. با این وصف می‌توان استنباط کرد که چرا خواجه تدبیر منزل را مقدمه تدبیر مدن قرار می‌دهد (باید دید کودک خانواده استعداد چه صنعتی را دارد؛ چون هر کسی مستعد هر نوع صنعتی نیست. باید هر کس را در صنعتی که مستعد است کمک کنیم تا زودتر به ثمر برسد) (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۲۸). در بیان این حکیم، هم حق آزادی و هم معنای عدالت نهفته است. پدر خانواده به عنوان رئیس منزل، نباید سلیقه‌ای را بر کسی تحمیل کند. ضمن اینکه باید محبت در روابط حاکم باشد. باید توجه شود هر یک از اعضای خانواده چه استعدادی و چه علاقه‌ای دارد. شناخت این مسئله مهم و اقدام برای تحقق آن استعداد، به‌مثابه تحقق عدالت و تدبیر منزل است. اعتدال، خردورزی و حرمت نهادن به اندیشه دیگران در زندگی خانوادگی شکل می‌گیرد.

حال ضلع سوم منظومه فکری خواجه معنای دقیق‌تری به خود می‌گیرد؛ یعنی تدبیر مدن. توجه به حق آزادی و شکوفایی استعداد انسان‌ها در جامعه، بدون تحمیل

و استبداد رأی، از وظایف حاکم سیاسی آن جامعه است که خواجه آن را در مقیاسی کوچک‌تر، به نام مدیریت منزل، به تصویر کشیده است. بنابراین این حکیم مسلمان اعتدال در نفس را مقدمه تدبیر منزل می‌داند و اعتدال در تدبیر منزل را مقدمه اعتدال در سیاست و تدبیر مدن قرار می‌دهد؛ یعنی خواجه ابتدا شخصیت حقیقی انسان را تحلیل می‌کند، سپس به اهمیت تدبیر منزل توجه می‌دهد و سرانجام تدبیر مدن را روشن می‌سازد. این همان رابطه انسان‌شناسی با سیاست و تدبیر جامعه است که در تفکر خواجه نصیر موضوعیت یافته است. از جمله عوامل مؤثر در پیوند اجتماع و زندگی مسالمت‌آمیز، مسئله محبت است. خواجه نقش مؤثر محبت در مناسبات اجتماعی را تبیین کرده است (خشیت، شوق و انس از لوازم محبتند) (طوسی، ۱۳۳۶: ۵۱)؛ در حقیقت خواجه افعالی چون رضایت اجتماعی، احترام متقابل و نوع دوستی را از عوامل مؤثر در سامان دادن به نظام اجتماعی می‌داند (گفتار اخلاقی که خواجه در اخلاق خویش آن را نهادینه می‌سازد، با شریعت اسلام یکی نیست، بلکه امری است ممتاز و در مهار کامل فضایی از تخیل اخلاقی که در آن هر فرد، مسلمان یا غیر مسلمان، می‌تواند به مکارم اخلاق و فرهنگ اجتماعی دست یابد) (نصر، ۱۳۸۶: ۷۷). به نظر می‌رسد این نوع نگاه به مسئله اخلاق اهمیت قابل توجهی دارد. در واقع احکام اخلاقی خواجه منحصر در دین خاصی نیست و شرافت انسان، بما هو انسان، را مورد توجه قرار داده است. کارآمدی این نوع اخلاق از جامعیت و شمول ویژه‌ای برخوردار است. همه جوامع بشری در فراخوان اخلاقی خواجه معنا دارند؛ مثلاً محبت و ساحت آن در وحدت و انس اجتماعی امری است که ضرورتاً نشئت گرفته از دین خاص نیست، بلکه از آثار ذاتی محبت است؛ خواجه نیز مطلق محبت را بررسی می‌کند (در واقع، محبت موجب گرد آمدن جماعت انسانی می‌شود. خواجه معتقد است که واژه انسان نه مأخوذ از نسیان، بلکه مشتق از انس است و انس طبیعی از خصوصیات ذاتی انسان‌ها است و چون کمال هر چیز در اظهار خاصیت آن است، کمال نوع انسانی در پرتو زندگی جمعی شکل می‌گیرد و منشأ محبت به دیگران و مستدعی تمدن و تألف است) (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۵۸).

نسبت و مناسبات انسان، حکمت و صلح ازدیدگاه خواجه نصیر فیلسوف شیعی / ۱۳

نکته مهم اینکه این محبت و صلح اجتماعی نه تنها امر ذاتی برای انسان است، بلکه آدمی در امور اختیاری نیز به این زندگی جمعی و محبت به دیگران نیازمند است؛ چون فضایل اخلاقی متعدد و مختلف است و انجام همه آنها و وصول به سعادت از عهده یک فرد انسانی خارج است. بنابراین فضیلت و سعادت، منبسط در جامعه انسانی است، نه یک امر فردی؛ به همین دلیل هر فرد سعادت و کمال انسانی خود را در گرو دیگری می‌بیند. اگر دیگران به کمال و فضایل اخلاقی نرسند سعادت انسان تحقق نمی‌یابد و تام نمی‌شود. از این حیث، هر فرد انسان به مثابه عضوی از بدنی است که بدن با تمام اعضای خود کامل می‌شود (ابن‌مسکویه، ۱۳۸۳: ۲۰). بدن انسان از اعضای متعددی تشکیل شده است. اگرچه هر عضو کاربرد مخصوص خود را دارد و به همان اندازه نیز از اهمیت برخوردار است، اگر سایر اعضا در مسئولیتی که دارند، دچار اختلال شوند، طبعاً بدن از تعادل خود خارج می‌شود. تعادل و سلامت بدن وقتی حاصل می‌شود که همه اعضای بدن در جایگاه خود صحیح کار کنند و نقصش برطرف شود. جامعه به مثابه بدن انسان است که افراد جامعه باید در تخصص خود قرار بگیرند و برای اعتلای جامعه، همه اعضا در جایگاهی که برایشان تعریف شده است، دقیق انجام وظیفه کنند. می‌توان گفت که محبت از عوامل مؤثر در ایجاد وحدت و الفت اجتماعی است.

سیاست مدن

مدنیت خواجه در سه محور قابل تحلیل است: الف) اخلاق و سیاست؛ ب) شرایط حاکم و نوع حاکمیت بر مردم؛ ج) اولویت صلح و دفع جنگ.

الف) اخلاق و سیاست

در حوزه اخلاق، خواجه به مسئله حکمت، شجاعت، عفت و عدالت توجه دارد. این فضایل اخلاقی با رفع افراط و تفریط به دست می‌آیند. تحقق این فضیلت‌ها در عرصه سیاست به این معنا است که مدیریت سیاسی باید مبتنی بر اصولی باشد که منجر به

تحقق عملی این مبانی اخلاقی شود. در نظر خواجه، این خصوصیت‌های اخلاقی ابتدا باید در فرد انسان ملکه شود، آن‌گاه به همراه انسان، اجتماعی شود. خواجه عدالت را رأس همه فضیلت‌ها قرار می‌دهد. در فضایل هیچ فضیلتی کامل‌تر از فضیلت عدالت نیست؛ چنانکه در صناعت اخلاق معلوم می‌شود وسط حقیقی و مرجع همه عدالت است (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۱). خواجه فضیلت هر چیز را به اعتدال می‌داند و وصول به اعتدال را موجب تحقق فضیلت عدالت. از نگاه خواجه، عدالت یک صفت نیست، بلکه جامع اوصاف و فضایل انسانی است؛ از این رو عدالت در بُعد انسانی و اخلاقی آن مبنایی برای عدالت اجتماعی است. انسان‌هایی که به عدالت دست یافته و با تمام وجود آن را در خود تجربه کرده باشند، در زندگی اجتماعی هرگز از اعتدال خارج نمی‌شوند، نه ستم می‌کنند و نه ستم می‌پذیرند. رابطه اخلاق و سیاست به این معنا است که در تدبیر مدن همه عوامل مؤثر باید به حد اعتدال برسند؛ اقتصاد، مدیریت، فرهنگ، روابط حاکم با مردم و مردم با حاکم، روابط بین‌الملل، مسائل حقوقی، دین و سیاست. افراط و تفریط در هر یک از این عوامل مؤثر، موجب عبور از حد اعتدال و منجر به بی‌عدالتی در جامعه خواهد شد. بنابراین عدالت به عنوان یک اصل مهم و فضیلت اشرف، بایستی در راس سیاست‌های حاکم قرار گیرد.

همان‌گونه که در بخش تدبیر منزل گفته شد، خواجه معتقد است رئیس خانه نباید سلیقه خود را بر فرزندان تحمیل کند. این عدالت و حق آزادی در حوزه اجتماع نیز باید اجرا شود، در غیر این صورت حاکمیت به استبداد و نوعی دیکتاتوری تبدیل خواهد شد. نگاه تشکیکی به گستره سیاست از تدبیر منزل تا تدبیر جامعه به معنای آن است که خواجه یک سیاستمدار بود. استعداد بشری، آزادی انتخاب، تحمیل نکردن سلیقه از طریق اشخاص یا حکومت بر اراده و انتخاب مردم نشان می‌دهد خواجه علاوه بر اشراف بر امور سیاسی، یک آزاداندیش نیز بوده است. نصیرالدین طوسی سیاستمدار بود و سیاستمداران اگر متفکر و فیلسوف هم باشند، مخالفان و موافقانی پیدا می‌کنند. این مخالفت‌ها بیشتر مربوط به سیاست است و کمتر با فلسفه ارتباط دارد. وقتی با سیاستمدار مخالفت می‌کنند، اگر این سیاستمدار فیلسوف باشد، با فلسفه او هم مخالفت

نسبت و مناسبات انسان، حکمت و صلح از دیدگاه خواجه نصیر فیلسوف شیعی / ۱۵

می‌کند (داوری، ۱۳۸۹: ۳۳۹)؛ به عبارت دیگر، خواجه با نگرش فلسفی به اخلاق و سیاست نگریده است، اما با واقعیات دنیای سیاست به‌درستی آشنا بوده است. این حکیم بر نقاطی از سیاست و حکومت دست گذاشته که از ضروریات تدبیر مدن است؛ یعنی خواجه به دنبال تبیین فلسفه سیاست است که در این خصوص، انسان را مبدأ و مقصد سیاست قرار می‌دهد. بر همین اساس، خواجه به آزادی و حق انتخاب انسان، حاکمیت حکیم، اخلاق‌مداری، محبت و عقلانیت سیاسی توجه کرده است. حاکم باید در رعایت عدالت، از احوال و افعال اهل جامعه مطلع باشد و مرتبه استحقاق و استعداد هر یک از آحاد جامعه را بشناسد و تعیین کند (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۰۷). توجه به آزادی حق انتخاب، کمک به رشد استعدادهای و استحقاقی که مردم جامعه دارند، احترام به انتخاب و سلیقه‌های آحاد جامعه در چارچوب قوانین و اخلاق از مصادیق بارز عدالت اجتماعی است. این‌گونه تدبیر در عرصه سیاست، علاوه بر تحقق عدالت، منتهی به صلح و آسایش مردم نیز می‌شود.

خواجه برای حفظ کرامت انسانی، علاوه بر عدالت، به نوع رابطه حاکم با مردم و مردم با حاکم اشاره می‌کند. نظر خواجه این است که رابطه حاکم با مردم بایستی بر اساس محبت باشد. این رابطه می‌تواند موجب وحدت سیاسی و اجتماعی شود و بسیاری از تنش‌های جامعه را برطرف کند. مردم باید رئیس جامعه را از روی محبت دوست داشته باشند؛ چراکه محبت اتحاد اجتماعی ایجاد می‌کند و مردم را به سوی تعاون می‌کشاند؛ محبت موجب صلح و آرامش می‌شود (همان: ۳۳۴). به نظر می‌رسد از منظر خواجه، اگر شیوه سیاستمدار مبتنی بر انسان‌مداری و اخلاق باشد، منجر به ثبات نظام اجتماعی خواهد شد و شوق به کار و زندگی مسالمت‌آمیز را در وجود آحاد جامعه ایجاد خواهد کرد. اهمیت این مسئله در قرآن مجید نیز تأکید شده است: «فبما رحمہ من اللہ لنت لہم ولو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنہم واستغفر لہم و شاورہم فی الامر فاذا عزمتم فتوکل علی اللہ ان اللہ یحب المتوکلین (آل‌عمران: ۱۵۹)؛ پس به رحمت الهی با آنان نرمخو شدی و اگر تندخو و سخت‌دل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند؛ پس از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه و در

کارها با آنان مشورت کن. و چون عزم کردی بر خدا توکل کن؛ چون خداوند توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد». محبت، خلق نیک و مدارا با مردم جامعه منجر به وحدت مردم با حاکم و در نتیجه صلح و آرامش خواهد شد.

ب) شرایط حاکم سیاسی

از عوامل مؤثری که هم می‌تواند به حفظ کرامت انسانی در جامعه توجه کند و هم امکان‌های صلح پایدار را فراهم سازد، حضور حکیم در رأس جامعه است. اینکه شکل حکومت دموکراتیک باشد یا غیر دموکراتیک تحلیل دیگری دارد. خواجه حکومت مبتنی بر انتخاب مردم را حکومت احرار می‌نامد و غایت آن را حریت معرفی می‌کند (طوسی، ۱۳۶۷: ۵۴۹) و از سیاست اختیار هم سخن می‌گوید که غایت آن رساندن جامعه به سعادت و غایات اخلاقی است (همان: ۵۴۹)؛ اما در هر صورت، شرط اساسی برای رئیس جامعه، چه مستقیم از سوی مردم انتخاب شود و چه غیر مستقیم، این است که حکیم باشد. در اندیشه سیاسی خواجه، رئیس جامعه که در رأس هرم مدیریت قرار دارد، موظف است مانع اعمال سلیقه‌های افراطی یا تفریطی در سطوح مختلف مدیریت کشور شود؛ چراکه خواجه بسیاری از تنش‌های اجتماعی یا قومی و مذهبی را ناشی از بی‌تدبیری و افراط و تفریط مدیران ناکارآمد می‌داند.

خواجه برای رئیس جامعه شروطی از قبیل حکمت، خردمندی، جودت اقناع و قوت جهاد قائل شده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۸۶). حکمت حاکم سبب می‌شود تا جهالت‌های سیاسی مرتفع شود، عدالت اجتماعی تحقق یابد، حقوق انسان‌ها به رسمیت شناخته شود و افراد جامعه در رسیدن به استحقاقی که دارند، از سوی حاکمیت هدایت شوند. خردمندی حاکم سبب می‌شود تا تفکر و متفکر ارزش حقیقی خود را در تصمیم‌سازی مدیریت سیاسی کشور نشان دهد، عقلا به مشاوره فرا خوانده شوند و تدابیر سیاسی بر اساس عقل و منطق سنجیده شوند. جودت اقناعی حاکم سبب می‌شود تا میان حاکم و مردم همواره منطق گفت‌وگو حاکم باشد و حاکم جامعه تلاش خواهد کرد تا با اخلاص و خیرخواهی، مردم را به آنچه صلاح جامعه است، رهنمون شود و

نسبت و مناسبات انسان، حکمت و صلح ازدیدگاه خواجه نصیر فیلسوف شیعی / ۱۷

چنانچه صلاحی از سوی مردم تشخیص داده شد، مورد توجه حاکم قرار گیرد. قوت جهاد حاکم نیز سبب می‌شود که تصمیمات مقتضی در موقع مقرر بر اساس منطق و حکمت گرفته شوند.

به نظر می‌رسد منظور خواجه از قوت جهاد، همان شجاعت باشد؛ اما شجاعتی مبتنی بر حکمت و عقلانیت. طبعاً وجود چنین خصوصیتی در شخصیت سیاسی حاکم و چنین رویکردی در تدبیر سیاسی جامعه امکان صلح و آرامش را فراهم می‌سازد؛ هرچند ممکن است حکیم به همه استعدادهای لازم دست نیافته باشد. بر این اساس، خواجه وجود مشاوران ماهر و عالی را برای حاکم ضروری می‌داند. سیاست پسندیده آن است که به لحاظ کمالات، برترین فرد آن جامعه رئیس جامعه شود و مشاوران سیاسی در هر زمینه‌ای بر حسب اخلاق، عادات و اغراض، از آنها آگاه باشند و از تجارب گذشتگان بهره بگیرند (همان، ۱۳۸۰: ۶۱۰). بنابراین خواجه حضور مشاوران ماهر را در کنار رئیس جامعه ضروری می‌داند. این امر سبب می‌شود تا ضمن رعایت تخصص در هر موضوع، از استبداد رأی نیز جلوگیری شود. خواجه در برخی از حوزه‌هایی که در آن، تنش اجتماعی وجود دارد یا به لحاظ استحکام اجتماعی اهمیت بیشتری دارد، نقش مشاوران حاکمیت را پررنگ‌تر نشان می‌دهد. هوشیاری سیاسی خواجه در زمانه‌ای که می‌اندیشید، به گونه‌ای دقیق بود و با ارکان حکومت انطباق داشت که پس از قرن‌ها، در زمانه‌ای که در آن هستیم، کاربرد مؤثر دارد و با بررسی دقیق می‌توان پی برد که بسیاری از تنش‌های اجتماعی و عملکردهای افراطی حاکمان سیاسی، به سبب رعایت نکردن توصیه‌های سیاسی و حکومتی است که این حکیم یادآوری کرده است.

امنیت، اقتصاد و دین سه موضوعی‌اند که حاکم باید به آنها توجه داشته باشد و در آنها از مشاوران ماهر استفاده کند. خواجه با تأکید بر عقلانیت و مشارکت عقلا در مشورت سیاسی در واقع به دنبال رفع استبداد رأی است. حکیم طوس از افکار فلسفی و اندیشه‌های ژرف برخوردار بود و در تدبیر امور و از میان برداشتن مشکل‌ها به درستی می‌اندیشید. او به روشنی می‌دانست که پیروزی بر قوم مغول و فرمانداران

بی‌رحم و بی‌فرهنگ آنان آسان نیست و آگاه بود که با پیشرفت علم و فلسفه و ارتقای سطح آگاهی مردم، جایی برای انسان‌های بی‌فرهنگ باقی نخواهد ماند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۵۰۱). بر همین اساس، درصدد بود که در حلقه اول حکومتی، مشاوران و عقلای برجسته حضور داشته باشند تا جامعه بر اساس یک نوع سلیقه و تفکر مدیریت نشود. از سوی دیگر، آگاهی اجتماعی یک ضرورت عقلی محسوب می‌شود و بدون آگاهی اجتماعی، حاکمان قادر به حکومت حکیمانه نیستند. در نگاه دیگر، چنین اجتماعی قادر به زیست اخلاقی نخواهد بود و در چنین وضعیتی استبداد و بی‌عدالتی جامعه را فرا خواهد گرفت.

خواجه تلاش دارد سیاست را به‌گونه‌ای عقلانی کند که شرافت انسانی و مصالح جامعه حفظ شود. از جمله مصالحی که خواجه برای جامعه ضروری می‌داند، اقتصاد و امنیت است. مشاور اقتصاد باید از کیفیت و کمیت دخل و خرج کشور آگاه باشد. علاوه بر آن بر روش‌های مختلف استفاده و نحوه انتفاع از آبادانی، زراعت، تجارت، شکوفایی و رکود اقتصادی، به لحاظ ضروری و غیر ضروری، اشراف داشته باشد (طوسی، ۱۳۸۰: ۶۰۹). به کارگیری متخصصان برای بررسی و شناخت موقعیت جغرافیایی و قابلیت‌های اقتصادی کشور می‌تواند منجر به تولید داخلی و استقلال اقتصادی شود. تجارت داخلی و خارجی و بهره‌وری از ظرفیت‌های محیطی یک کشور می‌تواند پیشران خوبی برای حرکت جامعه به سوی پیشرفت و توسعه باشد. این حکیم به مقوله امنیت، نگاه ژئوپلیتیکی دارد. نکته مهم این است که خواجه با تمام وجود، حکمت عملی خود را بر حفظ کرامت انسانی متمرکز می‌کند، در عین حال از ضروریات جامعه، مانند اقتصاد و امنیت، غافل نیست. به اعتقاد او، حکمرانان باید از وضعیت شهر یا کشور به لحاظ مواضع مقابله با دشمن، مواضع خلل‌پذیر و خلل‌ناپذیر و نحوه کمک‌رسانی در هر یک از آنها آگاه باشند (همان). خواجه تحت هیچ شرایطی به جنگ دامن نمی‌زند و به تبعات ویرانگر آن واقف و به اصول عقلی در امنیت کشور آگاه است؛ چراکه دعوت حاکمان سیاسی به صلح به این معنا نیست که دشمن و جهالت و استبداد و قدرت‌طلبی از این هستی برچیده خواهد شد. بنابراین خواجه اشراف حاکم بر موقعیت استراتژیک

نسبت و مناسبات انسان، حکمت و صلح ازدیدگاه خواجه نصیر فیلسوف شیعی / ۱۹

و ژئوپلیتیک کشور را ضروری می‌داند. از اثرات امنیت و اقتدار حاکمیت بازدارندگی از جنگ است. خواجه مراقب این موضوع است که اگر تحت هر شرایطی به کشور حمله شود، چه ملزومات امنیتی باید تدبیر شود.

سیاست از منظر خواجه دو جز دارد؛ جزئی مربوط به مسائل اقتصادی، مانند تعیین قیمت‌ها و تولید است و جزئی مربوط به مسائل سیاسی، مانند تعیین وزرا و حاکمیت. خواجه معتقد است هر یک از این دو بخش نیازمند تخصص است. اگر افراد غیرمتخصص در جایگاه‌های اقتصادی و سیاسی قرار گیرند، سبب نابسامانی و جنگ می‌شوند. بنابراین سیاستمداران باید به دانش اقتصاد و سیاست مجهز باشند (توانایان فرد، ۱۳۵۹: ۸۷). بسیاری از جنگ‌ها در اثر بی‌تدبیری‌ها و ناآگاهی‌ها اتفاق افتاده‌اند. چنانچه مهره‌های شطرنج مدیریت درست چیده نشوند و درست حرکت داده نشوند، ارزش‌های انسانی و منافع ملی با خطر سقوط مواجه خواهند شد. بنابراین خواجه مسئله اقتصاد در سیاست را امری تخصصی می‌داند که حتی در صورت اشراف حاکم، حضور مشاوران ماهر اقتصادی ضروری است.

این حکیم بر نقش دین در جامعه تأکید ویژه کرده است. حاکم با درایت و خردمندی خود در امر دین، باید مشاورانی نخبه و کارآزموده داشته باشد. به عبارت دیگر، حاکمی که حکیم باشد از دین و نقش آن در صلح یا تنش‌های اجتماعی یا در تفرقه و وحدت اجتماعی آگاه است؛ از این رو تلاش خواهد کرد تا در این خصوص از مشاوران متخصص بهره بگیرد. مشاوران در امور شریعت باید ماهرترین و عالم‌ترین باشند. آگاهی از اشتراکات مفرد و ترکیباتی که از آن مفردات حاصل می‌شوند، ضروری است؛ زیرا آنچه مقتضی اشتراک است، موجب اتحاد غرض جامعه می‌شود و آنچه مقتضی افتراق است، از افراط و تفریط برآمده است (طوسی، ۱۳۸۰: ۶۰۹). وجود تنش‌های مذهبی و دینی در یک جامعه یا جوامع مختلف از موانع مؤثر در تحقق صلح است و خواجه به این مهم توجه کافی مبذول داشته است. بسیاری از اختلافات و تفرقه‌های شراییع و مذاهب ناشی از عملکرد جاهلانه متصدیان دینی و سیاستمداران ناآگاه از فلسفه دین و شریعت است. توجه به بن‌مایه‌های انسانی و حقایق معقول دینی می‌تواند نقش مهمی در صلح و وحدت

جوامع ایفا کند. عقلانیت دینی و دین عقلانی که خواجه به آن توجه کرده، عنصر مهمی در کاهش تنش‌ها در جوامع دینی محسوب می‌شود و بی‌توجهی حاکم به این امر وحدت‌بخش به‌مثابه نادیده گرفتن بزرگ‌ترین عامل ایجاد صلح و زندگی مسالمت‌آمیز در جامعه بشری است. عقلانیت همان‌طور که امر مشترک میان ادیان برای داوری است، می‌تواند در سازش میان فرق و مذاهب نیز نقشی بنیادین داشته باشد. در واقع پیام سخن خواجه این است که اگر حاکم جامعه حکیم باشد و از شرایط گفته‌شده برخوردار باشد، راه برای پذیرش مشاوران باز می‌شود و خردمندی در جامعه رواج می‌یابد.

تنها عامل مشترک برای تفاهم میان انسان‌ها عقل و اندیشه بشری است؛ از این رو تمام تلاش خواجه این است که جایگاه مؤثر حکمت و اخلاق را در دنیای سیاست مشخص کند. خواجه طوسی با پیمودن راه گفت‌وگو نه‌تنها جریان فکر فلسفی را از خطر سقوط نجات داد، بلکه در مقابل هجوم وحشیانه اشخاص حاکم و انواع ناروایی‌ها، که رواج فراوان داشت، خود را سپر ساخت (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۹: ۳۵). خواجه به ارائه تئوری اکتفا نمی‌کند، بلکه به لحاظ عملی سعی دارد تا با مشاوره‌های حکیمانه در حاکمیت سیاسی زمانه خود، اراده حاکم سیاسی را با رویکرد صلح‌جویانه به محور اخلاق و فلسفه سوق دهد. یکی از مصادیق اخلاق سیاسی نزد خواجه، گفت‌وگوی حاکم و مردم جامعه است. خواجه گفت‌وگو، تفاهم و تعامل حاکمیت و مردم را روشی نتیجه‌بخش برای حل معمای تناقضات سیاسی و اجتماعی می‌داند. به عبارت دیگر، تعامل و تفاهم از طریق منطق گفت‌وگو از اقتضائات سیاست است؛ زیرا خاصیت تفکر این است که تفرقه با آن به جمع مبدل می‌شود و جایی که تفکر نباشد مردم جزیره‌ای و بی‌خبر از هم زندگی می‌کنند (داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۶۶). منظور از تفکر در عرصه اجتماع این است که هم‌اندیشی می‌تواند تمام سلیقه‌های فکری را گرد یک میز بیاورد و بر اساس منطق و عقلانیت، وجه اشتراک و عوامل وحدت را بازخوانی و بازنگری کند تا بتواند برای اختلاف سلیقه‌ها راه حلی منطقی بیابد. بنابراین در عرصه سیاست، چه داخلی و چه بین‌المللی، گفت‌وگو بر اساس منطق و عقلانیت می‌تواند عاملی مؤثر در تحقق صلح و دفع جنگ باشد.

از دیدگاه خواجه استنباط می‌شود که سیاستمدار باید همواره بر اساس خرد جمعی عمل کند. خودخواهی و خودمحوری یک سیاستمدار سبب خواهد شد که منافع شخصی مبتنی بر ایدئولوژی فردی، توأم با خطاهای تخصصی و مدیریتی دنبال شود که در این صورت، عرصه سیاست از مشاوران عالی آن جامعه محروم خواهد شد. در اسلام و مکتب تشیع نیز بر شورای علمی و اجتماعی تأکید شده است: «من استبد برایه هلك، و من شاور الرجال شاركها فی عقولها» (شکوری، ۱۳۶۱: ۲۷۶). از این عبارت به دست می‌آید که مشارکت ندادن عقلا در تصمیم‌سازی و مشورت‌ناپذیری مسئولان حکومتی منجر به استبداد می‌شود و استبداد به هلاکت حکومت یا سقوط اجتماع می‌انجامد. استبداد فکری کشور را به سوی جنگ سوق می‌دهد و صلح را از اولویت خارج می‌کند؛ از این رو برای دفع آفت‌های سیاسی باید هم‌اندیشی با عقلا همواره در دستور کار سیاستمداران باشد.

۳) اولویت صلح

صلح و امنیت همواره مطالبه همه ملت‌ها و جوامع بشری بوده است؛ اما به دلایل متعدد، به آسانی محقق نشده است. صلح عامل اصلی پیشرفت‌ها و ثبات اقتصاد و امنیت هر کشور است. آن‌گونه که در بخش‌های پیشین گفته شد، بدون شناخت ساحت انسان تحقق صلح امکان‌پذیر نخواهد بود. مشاوران عالی سیاسی در امور جنگ و صلح، باید بر علت وقوع جنگ واقف باشند تا ببینند کدام یک از این امور اولویت دارد؛ پذیرش خطر جنگ یا فرو نشانیدن خشم. آیا غیر از جنگ راه دیگری برای حل بحران وجود دارد؟ باید مواردی چون تعداد نیروهای طرفین درگیر، میزان توانایی نیروها در جنگ، کیفیت، ثبات و مقاومت و عزم آنها شناسایی شود (طوسی، ۱۳۸۰: ۶۰۸)، یعنی جنگ باید بر اساس شرایط کشور بررسی شود؛ اما استنباط از این بیان در واقع، مسئله اولویت صلح و دفع جنگ است.

خواجه در بررسی شرایط جنگ به نکات مهمی اشاره دارد. تلاش برای فهم اولویت‌ها، قبل از تحقق جنگ، از دغدغه‌های خواجه است و تأکید دارد که

سیاستمداران نیز به آن توجه کنند. به نظر می‌رسد خواجه با تأکید بر اینکه باید توجه داشت میان پذیرش خطر جنگ، فرونشاندن خشم و یافتن راه حل بهتر اولویت را به کدام دهیم، در پی آن بوده که یک راه حل مناسب برای دفع جنگ بیابد. به عبارت دیگر، این حکیم به گونه‌ای شرایط تحقق جنگ را سخت و سنگین می‌کند که صلح در اولویت قرار گیرد تا جامعه از آثار مخرب جنگ در امان باشد. به اعتقاد خواجه، جنگ باید آخرین راه حل باشد؛ ضمن آنکه اگر احتمال پیروزی در آن نباشد یا کشتارهای زیادی به دنبال داشته باشد، از آن خودداری شود و اگر جنگ اتفاق افتاد، عادلانه باشد (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۱۳). شاهبیت نظریه خواجه در اهتمام به ایجاد صلح در خردگرایی، انسان‌محوری، اخلاق‌مداری در مواجهه با جنگ ناخواسته — یعنی چگونگی رویارویی با دشمنی که جنگ را تحمیل کرده و جامعه را در مقام دفاع قرار داده — نمود یافته است. این حکیم همین جنگ ناخواسته و دفاعی را به گونه‌ای تحلیل می‌کند که اولویت صلح غلبه یابد. خواجه در مواجهه با جنگ، حساب رهبران سیاسی را از شهروندان جدا می‌کند و معتقد است شکست کشورها در جنگ نباید موجب ظلم و نابودی ملت‌ها شود. کمک کشور پیروز به اقتصاد و بازسازی کشور شکست‌خورده بارزترین نمایش یک جنگ عادلانه است. خواجه به دنبال آبادانی و شکوفایی همه ملت‌ها است. نگاه خواجه این است که شکوفایی کشورها به لحاظ اقتصاد، فرهنگ، صنعت و امنیت مانع بروز جنگ می‌شود و با حضور حکیم حاکم و مشاوران عالی و آگاه در کنار او، بستر صلح پایدار فراهم می‌آید. حفظ حق آزادی و انتخاب در نحوه اداره جامعه نباید از مردم کشور شکست‌خورده در جنگ سلب شود. این نگاه حکیمانه خواجه و اهتمام و احترام به استقلال و آزادی ملت‌ها است.

صلح و آرامش در مکتب تشیع از اولویت و اهمیت برخوردار است و طبعاً خواجه تحت تأثیر این مکتب قرار داشته است: «ولا تدفعن صلی دعاک الیه عدوک ولله فیه رضی، فان فی الصلح دعه لجنودک و راحه من همومک و امنا لبلادک؛ هرگز پیشنهاد صلح دشمن را که خشنودی در آن است، رد نکن، چراکه آسایش رزمندگان، آرامش فکری حاکم و امنیت کشور در صلح تأمین می‌شود» (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳). در بیان علی

(ع)، که مظهر تفکر شیعی است، صلح از زاویه‌ای دیگر مورد توجه قرار گرفته است. ممکن است دشمن به دلایلی پیشنهاد صلح دهد، در چنین مواقعی نظر پیشنهادی این است که حاکم پیشنهاد صلح را بپذیرد. ابتدا تأکید بر این است که صلح و آشتی مورد رضایت حق تعالی است؛ پس از آن نیز آسایش سربازان، آرامش فکری حاکم و امنیت کشور از آثار مثبت صلح محسوب می‌شوند.

خواجه بر رعایت محبت در ارتباط با دشمن تأکید می‌کند. وی معتقد است باید به ملت کشور شکست خورده محبت ورزید و ضمن احترام به عقیده و آزادی آن ملت، کشورشان را نیز آباد کرد. این اقدام به قدری مؤثر خواهد بود که به تعبیر خواجه سبب می‌شود کشوری که در جنگ شکست خورده تحت تأثیر محبت کشور پیروز قرار گیرد و دست از انتقام بردارد؛ در واقع این رفتار می‌تواند منجر به صلح پایدار شود. دفع دشمن سه مرتبه دارد: ۱. اصلاح آنها؛ ۲. دور شدن از دشمن جنگ طلب؛ ۳. نکشتن اسیران در صورت پیروزی (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۸).

خواجه به دنبال ارائه راه حل برای دفع جنگ است. این حکیم مسلمان و فیلسوف مجرب در عرصه سیاست، امکان‌های تحقق صلح و دفع جنگ را روی میز حاکمیت قرار می‌دهد و در واقع، یک نسخه جامع می‌پیچد که عمل به آن راه‌های بروز نزاع و جنگ را می‌بندد. البته اهمیت صلح و دفع جنگ برای اکثر فیلسوفان مسئله بوده است. در پیمان صلح باید ضمانت لازم برای عدم دسترسی به جنگ لحاظ شود. در اندیشه سیاسی خواجه به نکات کاربردی به گونه‌ای توجه شده است که تا حد زیادی ضمانت اجرایی آن معلوم است؛ زیرا مبتنی بر اخلاق و عقلانیت است و مؤلفه‌هایی چون اخلاق، تساهل، تسامح و محبت یا رفع اختلافات فرعی در عرصه دین و مذهب، با حضور حکیمانه حاکمیت، منتهی به وحدت اجتماعی و زندگی مسالمت‌آمیز در سطح بین‌المللی خواهد شد. از عوامل مؤثری که خواجه برای دفع جنگ مطرح می‌کند، نحوه مواجهه با دشمن است. این حکیم علاوه بر ارائه راه‌حلی بنیادین در به تأخیر انداختن جنگ، به مسئله سخن و ساحت ادب در ادبیات حکیم حاکم توجه دارد. به این معنا که یک سیاستمدار هوشمند و حکیم هیچ‌گاه از ادبیات تحریکی و تحقیری

علیه دشمن استفاده نمی‌کند. باید در برابر دشمن با مواسات، تلطیف و مؤدبانه سخن گفت تا عداوت رفع شود و دشمن تحریک نشود (طوسی، ۱۳۷۳: ۳۳۶). با دشمن چگونه باید مواجه شد؟ چگونه باید سخن گفت؟ توهین، تحقیر و تحریک دشمن علاوه بر اینکه نشان از ضعف اخلاقی و بی‌تدبیری سیاسی دارد، موجب کینه‌توزی دشمن می‌شود، او را به سوی انتقام سوق می‌دهد و باعث می‌شود تمام روزنه‌های گفت‌وگو و صلح با دشمن بسته شود. در واقع، می‌توان گفت در منظومه سیاسی خواجه، رابطه حکمت با سیاست به بهترین نحو ممکن بیان شده است. علاوه بر ظرفیت ادیان در برقراری صلح، حاکمان سیاسی با بهره‌گیری از اصول و مبانی اخلاقی در رفتار، گفتار و اندیشه می‌توانند روابط حسنه‌ای را در سطح جامعه جهانی ایجاد کنند. با این وصف، ارزش انسانی و سعادت انسان‌ها در تدابیر سیاسی در اولویت قرار می‌گیرد و دیگر شاهد بی‌ارزش شدن جان و شرافت انسان‌ها نخواهیم بود. در منظومه سیاسی خواجه، لحاظ اخلاق، دین، خردمندی و صلح از شروط و ضروریات حاکمیت و حاکم شمرده شده است. به نظر می‌رسد اگر بنیاد نگرش سیاسی بر پایه حکمت و حفظ کرامت انسانی شکل بگیرد، تحولات عظیمی در جوامع بشری و نحوه ارتباط آنها با هم رخ خواهد داد، انسان‌ها با تمام اختلافات ظاهری و اعتباری، به همدیگر به عنوان انسان و مخلوق یک خالق، حرمت خواهند نهاد و عشق خواهند ورزید و سعادت و کمال اخلاقی خود را در گرو سعادت و کمالات دیگران خواهند دید؛ در نتیجه بستری حقیقی و پایدار برای صلح و امنیت فراهم می‌شود.

نتیجه

سیاست در تفکر شیعی، نه به عنوان یک پدیدار اجتماعی، بلکه به عنوان یک پدیدار انسانی باید مورد توجه قرار گیرد؛ یعنی نگاه به سیاست و امور سیاسی باید تعمیق بیشتری پیدا کند و به حقیقت، هویت و کرامت ذاتی انسان توجه شود. بنابراین از نگاه خواجه، با اتکا به چند مبنا می‌توان دریچه‌ها را به سوی یک صلح پایدار و مبتنی بر محبت اصیل انسان‌ها به یکدیگر گشود؛ این مبانی عبارتند از: ۱. حفظ کرامت انسانی و

نسبت و مناسبات انسان، حکمت و صلح ازدیدگاه خواجه نصیر فیلسوف شیعی / ۲۵

توجه به سعادت انسان، محور تمام قدرت‌های سیاسی قرار گیرد؛ ۲. تلاش برای قرار گرفتن یک حکیم در رأس هرم سیاسی هر جامعه برای ایجاد شرایط گفت‌وگو بین حاکمان سیاسی دنیا؛ ۳. توجه به ظرفیت‌های ادیان و مذاهب در ایجاد وحدت و صلح اجتماعی یا بین‌المللی؛ ۴. به کارگیری مشاوران ماهر در کنار حاکمان تصمیم‌گیر به منظور رفع استبداد در رأی؛ ۵. به رسمیت شناختن ادیان و مذاهب دیگران، دامن نزدن به وجوه اختلافی جزئی و تکیه بر توحید به عنوان عالی‌ترین وجه اشتراک بین آنها.

در تبیین سیاست شیعی مبتنی بر این انسان‌شناسی، باید توسعه، امنیت و زندگی همراه با رفاه و آسایش برای همه انسان‌ها و ملت‌ها به رسمیت شناخته شود. حق حیات و زندگی شرافتمندانه برای هر انسان و هر جامعه‌ای در جهان کنونی باید یک اصل عقلانی و انسانی برای همه حکومت‌های جهانی تلقی شود. حقیقت انسان و حفظ کرامت او باید ملاک حقیقی سازمان‌های حقوق بشری و سیاست جهانی باشد. این رویکرد می‌تواند به اهمیت و ضرورت صلح جهانی معنا ببخشد.

منابع

- نهج‌البلاغه (۱۳۸۹)، ترجمه محمد دشتی، قم: اجود.
- ابن مسکویه (۱۳۸۳)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، تصحیح و ترجمه مهدی نجفی‌افرا، تهران: نورالثقلین.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، نصیرالدین طوسی فیلسوف گفت‌وگو، تهران: هرمس.
- توانایان‌فرد، حسن (۱۳۵۹)، نظریات اقتصادی خواجه نصیر طوسی، نشر قسط.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۶۱)، فقه سیاسی اسلام، قم: نشر حر.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۳)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینویی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۰)، بازنگاری اساس الاقتباس، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، وزارت و فرهنگ و ارشاد اسلامی
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۳۶)، اوصاف الاشراف، تصحیح حاج سید نصرالله تقوی، تهران: تابان.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه اسلامی، جلد سوم، تهران: حکمت.

چیستی علم سکولار و علم دینی و معیارهای آن در دیدگاه استاد مصباح و آیت‌الله جوادی آملی

جعفر سالمی*

مصطفی جعفرطیاری**

محمد مهدی سالمی***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۰۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۲۰]

چکیده

علم دینی و تقابل آن با علم سکولار مسئله‌ای تمام‌ناشدنی است. آیت‌الله جوادی و استاد مصباح، که از بزرگان حوزوی و اندیشمندان برجسته تمدن اسلامی معاصر هستند، در حوزه چیستی و امکان علم دینی و تقابل آن با علم سکولار نظریه‌پردازی کرده‌اند. مقاله حاضر مقایسه‌ای است میان دیدگاه‌های این دو اندیشمند در خصوص معیار دینی و سکولار بودن علم. در این رهگذر هر یک از ایشان علی‌رغم اختلاف در تعریف و معیار علم دینی، تعریف و مصداق واحدی از علم سکولار ارائه و تبیین می‌کند. سکولار یا ضددین وصف ذاتی علم نیست، بلکه وصفی است که با در نظر گرفتن بستر، فلسفه، فاعل و اهداف به یک علم انتساب پیدا می‌کند. در این بین آیت‌الله جوادی علم را، که حقیقتی الهی دارد، به اعتبار فاعل بر یک دوراهی قرار می‌دهد. اگر فاعل الهی و قائل به عناصر فلسفه الهی باشد، علمش دینی و اگر فاعل ملحد و ضددین باشد، علمش الحادی/سکولار لقب می‌گیرد. استاد مصباح علم را اگر استعداد و صلاحیت توصیف ارزشی داشته باشد، به ارزیابی دینی یا ضددینی درمی‌آورد. دیدگاه اخیر، صرف تنافی نداشتن علم با دین، در تمام مراحل از مبانی تا مسائل و آثار آن، را در دینی بودن علم کافی می‌داند.

کلیدواژه‌ها: علم و دین، علم دینی، علم سکولار، جوادی آملی، مصباح یزدی.

* دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) JafarSalemi3@gmail.com

** استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب Jafartayari@urd.ac.ir

*** طلبه سطح دو حوزه علمیه JafarSalemi3@gmail.com

مقدمه

بحث از علم دینی در جامعه علمی ما بسیار شایع است و اندیشمندان متعددی در حوزه تمدن ایرانی - اسلامی در خصوص علم دینی و رابطه علم و دین بحث و نظریه‌پردازی کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: حسنی، ۱۳۹۲). در این بین، آرای دو شخصیت فلسفی و حوزوی معاصر، یعنی آیت‌الله استاد مصباح [که از این پس با لقب از ایشان یاد می‌کنیم] و آیت‌الله جوادی آملی از جهات مختلف حائز اهمیت است. هر دوی ایشان از شخصیت‌های برجسته علمی و فقهاتی حوزه‌های علمیه هستند و در دانشگاه‌های داخلی و خارجی نیز محترم و صاحب‌نظر شمرده می‌شوند. رأی و نظر ایشان علاوه بر اهمیت علمی، به جهت دفاع ایشان از دینداری سنتی و مرسوم در جامعه ما، اهمیتی مضاعف می‌یابد. همچنین آن دو مهم‌ترین فیلسوفان مسلمان معاصر هستند که در نظر عموم اندیشمندان از دقت و تحلیل فوق‌العاده برخوردارند. از این رو امید است که در هنگام نظریه‌پردازی، دیدگاه منسجم، معقول و دقیق‌تری را عرضه کنند؛ دیدگاهی که ارزش بازمی‌یابی و بازسنجی - چه بسا - چندباره داشته باشد. در عین حال ایشان در مسئله علم دینی و تعارض و تقابل آن با علم سکولار - چنانکه خواهد آمد - موضعی سخت و مغتنم دارند؛ بنابراین با توجه به نفوذ دیدگاه ایشان در نزد دیگران، بررسی آرای ایشان و مقایسه آنها در مسئله حاضر ارزشمند و مهم خواهد بود.

مقاله حاضر نه در خصوص علم دینی، بلکه درباره علم سکولار بحث خواهد کرد. شاید بتوان بحث را با این پرسش‌ها آغاز کرد که «اساساً آیا می‌توان تلقی سکولار از علم داشت؟» و «آیا علم یا علوم را می‌توان به دینی یا غیردینی توصیف کرد؟». این خود مسئله‌ای است که بعضی متفکران را به واکنش و مخالفت جدی واداشته است (ر.ک: پایا، ۱۳۹۳: ۴۱). اگر به این پرسش‌ها پاسخ مثبت داده شود، پرسش مهم این خواهد بود که «معیار و ملاک دینی خواندن یا غیر دینی دانستن علم چیست؟». پس از پاسخ به این پرسش و تعیین معیارهایی برای دینی یا ضد دینی بودن علم، پرسش دیگری را نیز می‌توان بازپرسید: «آیا تمام علوم، یا به تعبیری مطلق علم، موضوع بررسی ارزشی قرار می‌گیرد یا می‌توان علوم را در سه دسته دینی، غیر دینی و علوم لابشرط یا بی‌طرف

جای داد؟». در صورت دوم می‌توان گفت تمام علوم، موضوع دینی شدن یا دینی بودن نیستند. البته پر واضح است که یافتن پاسخ پرسش اخیر در ضمن بحث درباره پرسش پیشین به دست می‌آید. همچنین از عنوان و رویه بحث ظاهر است که هر دو دیدگاه مورد توصیف و ارزیابی در این مقاله به توصیف ارزشی علم (به دینی و ضددینی) باور دارند؛ از این رو سخن ایشان درباره چگونگی علم دینی و چیستی معیارهای این وصف است. به هر حال از بحث علم دینی عبور می‌کنیم و فقط به قدر کفایت و احتیاج متعرض آن خواهیم شد. حاصل آنکه با پیگیری این مسئله که «بر اساس نظر آیت‌الله جوادی و استاد مصباح، چه معیارهایی برای توصیف ارزشی علم به دینی و ضددینی وجود دارد و نتایج این دو دیدگاه چیست؟» تلاش خواهیم کرد تا چیستی علم سکولار را از منظر ایشان ارزیابی، ارائه و مقایسه کنیم.

در مقدمه می‌توان ثمرات این بحث را چنین ترسیم کرد که اگر علم سکولار وجود داشته باشد — که بنا بر این دو دیدگاه وجود دارد — طبیعتاً حکومت و جامعه دینی و عالمان آن نمی‌توانند یا نباید از چنین علمی استفاده و آن را توصیه کنند و مجاز بشمارند؛ چراکه استفاده از علم ضددین در تعارض با اهداف و مبانی حاکمیتی و اجتماعی ایشان است. حال باید دید جامعه دینی با علم سکولار چه نسبتی دارد. گره خوردن نیازها و ضرورت‌های فعلی جوامع با علم — به هر شکلی که باشد — و نایستگی استفاده از علم سکولار چگونه در این دو دیدگاه حل می‌شود؟ ثمره دیگر بحث در این باره آن است که در تعیین فرایند ساخت و تولید علم دینی که مدت‌ها است مورد گفت‌وگوی اندیشمندان است، مسیر دستیابی به آن علم نمایان خواهد شد. به نظر می‌رسد با پاسخ به پرسش معیارشناسی توصیف ارزشی علم، بتوان مسیر تولید علم دینی را هموارتر کرد. کوتاه آنکه برای بررسی و پاسخ به این مسئله و ترسیم فواید آن، تلاش خواهیم کرد اولاً معاشناسی علم، علم دینی و سکولار را از نظر بگذرانیم، ثانیاً دیدگاه هر دو اندیشمند را بازخوانیم و ثالثاً این دو دیدگاه را با یکدیگر مقایسه و نتایج مورد انتظار بحث را روشن کنیم.

۱. معناشناسی دینی یا سکولار بودن علم

در گام اول این مقاله، باید معنایی از دینی بودن علم یا علم دینی و البته علم سکولار را عرضه و بررسی کنیم. لازم است ابتدا توضیح کوتاهی درباره علم ارائه شود. از علم معانی متفاوتی اراده می‌شود: یقین (Trust)، مطلق آگاهی و دانستن (Knowledge) و علوم تجربی (Science) (سروش، ۱۳۷۹: ۲). آنچه در مباحث علم و دین مورد نزاع قرار می‌گیرد و مدعای مخالفان علم دینی است، معنای اخیر است؛ هرچند موافقان گاه درباره علم به دو معنای نخست نیز بحث و گفت‌وگو می‌کنند. در این مقاله نیز معنای اخیر را تحلیل و مقایسه خواهیم کرد. بنا بر معنای اخیر، علم یعنی دستاوردهای تجربی بشر که بر اساس یافته‌های حسی به دست می‌آیند و با آزمون قابلیت اثبات دارند (سروش، ۱۳۷۹: ۲-۳۰). علم به این معنا لزوماً یقین‌آور و کاشف از واقع نیست و ممکن است تراکمی از ظنونی باشد که در حال حاضر کارآمد و کامیابند. منظور از کارآمدی علم نیز همان قدرت تبیین و پیش‌بینی است که در علوم مندرج است (چالمرز، ۱۳۹۰: ۱۳-۲۴).

درباره چیستی علم دینی سخن بسیار است و چنانکه پیش‌تر اشاره شد، نظریات متنوعی در این باب وجود دارد (ر.ک: حسنی، ۱۳۹۲)؛ اما به صورت خلاصه در یک جمع‌بندی بر اساس لفظ و با ذهنیت ساده می‌توان گفت: «علم دینی علمی است که سر سازگاری با دین دارد و از این ملایمت و همراهی، هر دو طرف به دنبال بهره‌برداری و پیشبرد اهداف خود هستند». ناگفته پیدا است که در دوران معاصر این بهره‌برداری و انتفاع بیشتر در جانب دین است. به عبارت دیگر، متدینان عالم یا عالمان دینی می‌کوشند تا در جهان معاصر که علم و دانشمندان سر ناسازگاری و تعارض با دین دارند، این ناسازگاری را به تعامل و همکاری بدل کنند. برای این هدف مطرح کردن علم دینی ادعای بزرگ‌تر و خطیرتری است که می‌کوشد علم و دین را در قلمروی مشترک کنار هم آورد و بیشترین ارتباط و تلائم را میان آنها آشکار کند. شاهد بزرگ و مهم طرفداران علم دینی در حوزه تمدن اسلامی، کارنامه درخشان ظهور تمدن اسلامی در قرون نخستین اسلامی، یعنی قرن ۳ تا ۵ قمری، است؛ زمانی که دانشمندان موحد و علاقه‌مند به دین در پرتو تدین و ایمان اسلامی به بالاترین پیشرفت‌های اندیشه‌ای و

چیستی علم سکولار و علم دینی و معیارهای آن در دیدگاه استاد مصباح و آیت‌الله جوادی آملی / ۳۱

علمی در جهان اسلام دست می‌یافتند (گلشنی، ۱۳۹۰: ۱۵؛ نیز ر.ک: ولایتی، ۱۳۸۶ و نصر، ۱۳۵۹). در این بین حتی کسانی معتقدند که اساساً به‌جز دوران جدید و معاصر، بیشتر آنچه در تمدن‌های کهن و سرزمین‌های اروپایی و مسیحی رخ داده نیز علمی دینی بوده و تنها در دوره جدید است که به دلیل تغییر مبانی و نگرش‌ها، دچار علم غیر دینی شده‌ایم (گلشنی، ۱۳۹۰: ۷؛ قربانی، ۱۳۹۲: ۳۳). البته در طرف دیگر، مخالفان علم دینی بر واقع‌نمایی و کارآمدی واقعی علم تأکید می‌ورزند و معتقدند نمی‌توان توصیف هنجاری و ارزشی از قضایای علمی ارائه کرد. ایشان با ذکر شواهدی تاریخی نشان می‌دهند که چگونه در قرون جدید بر اثر تلقی‌های ایدئولوژیک از علم، پیشرفت علمی محصور و کند شده بود، حال آنکه واقعیت و کارآمدی علم در نهایت راه خود را گشود و با برتری بر اندیشه‌های ایدئولوژیک و توصیف‌گران ارزشی علم، ایشان را از صحنه خارج ساخت (پایا، ۱۳۹۳: ۵۷-۶۲). به هر روی، سخن در باب تعریف علم دینی و جدال درباره امکان آن بسیار است و ما تنها به اقتضای بحث خویش تعریف پیش‌گفته را محور قرار می‌دهیم.

حال که به معنای اولیه و تقریباً مورد اتفاق از علم دینی دست یافتیم، سزاوار است در خصوص نقطه مقابل آن نیز بحث کنیم. نقطه مقابل علم دینی را پیش‌تر با تعبیر علم غیردینی آوردیم؛ اما توضیح خواهیم داد که از میان تعابیر مختلف، تعبیر علم سکولار شایستگی کافی برای تقابل اصطلاحی با علم دینی را دارد. سکولاریسم (Secularism) واژه انگلیسی است و از ریشه لاتینی سکولوم (Seculum) گرفته شده است که در اصل به معنای نژاد، نسل و مواردی از این دست است که بعد در معنای دنیا یا جهان به کار رفته است. در فارسی اصطلاحاتی نظیر دنیاپرستی، دنیاگروری، اصالت امور دنیوی و جدایی دین از دنیا را معادل سکولاریسم قرار داده‌اند. برایان ویلسون در کتاب عرفی شدن معنای غیر دین‌گرایی، عرف‌گرایی و تقدس‌زدایی را برای سکولاریسم به کار می‌برد (ویلسون، ۱۳۷۷: ۲۱) و کلایتون کراکت دین‌ستیزی و دین‌گریزی را از ویژگی‌های واژه سکولاریسم می‌شمارد (Crockett, 2001: 564). با این حساب، تقابل واژگانی اصطلاح دینی و سکولار نه‌تنها دور از انتظار نیست، بلکه چنانکه بعضی از معاصران نیز

استفاده کرده‌اند، تقابلی واضح و پذیرفتنی است. کوتاه سخن آنکه واژه سکولار یک اصطلاح خنثا نیست، بلکه آبستن معنای ضدیت و تقابل با دین است؛ چه در میان ما و چه در ادبیات دین‌پژوهان غربی. بنابراین مراد ما از علم سکولار در این مقاله همان علم غیر دینی است و چنانکه روشن خواهد شد، دو اندیشمند مورد بحث ما نیز همین معنا از سکولاریسم را پذیرفته‌اند و از این اصطلاح در معنای ضدیت استفاده کرده‌اند (ر.ک: گلشنی، ۱۳۹۰: ۸).

به نظر می‌رسد مقصود از علم فقط علوم تجربی نیست، بلکه علم تمام گونه‌های چهارگانه علوم — تجربی، نیمه تجربی، تجریدی و ناب — را در صورتی که یقین‌آور یا موجب طمأنینه شوند، در بر می‌گیرد و در کنار نقل، حائز منزلت ویژه‌ای در ساحت دین‌شناسی می‌شود (جوادی، ۱۳۸۹: ۲۸). علم می‌توانست یک معنای خنثا و مستقل داشته باشد و چنانکه بسیاری از اندیشمندان داخلی اصرار دارند، ناگزیر از پذیرفتن جانب دین یا علیه دین نباشد؛ ولی ظاهر بحث به گونه‌ای پیش رفت که به نظر می‌رسد علم بر یک دوراهی است و از همین آغاز باید موضع خود را مشخص کند. از این رو این تذکر را لازم می‌بینیم که ما درباره این مطلب فرض و نظری، هنوز، نداریم و سکوت اختیار می‌کنیم. بنابراین فارغ از اینکه تصویری سه‌گانه (علم دینی، علم غیردینی، علم ضددین) یا دوگانه (علم دینی و علم غیردینی) از علم را انتخاب کنیم، این بحث را پیش می‌بریم و سعی می‌کنیم این دو تصویر را در دو متفکر پیش‌گفته بررسی کنیم.

۲. آیت‌الله جوادی آملی و «علم دینی و الحادی»

درباره نظریه آیت‌الله جوادی مقالات متنوع و فراوانی تدوین و ارائه شده است؛ از این رو قصد نداریم این دیدگاه را به تفصیل توضیح دهیم، بلکه در حدی که بتوانیم بحث خود را روشن و نتایج مورد نظر را تحلیل کنیم، این دیدگاه را تشریح می‌کنیم (ر.ک: حسنی، ۱۳۹۲: ۱۷۳). آیت‌الله جوادی در یک نگاه کلی بحث از علم دینی را در منظومه هستی‌شناسی خود قرار می‌دهد و آن را مترتب بر شناخت عالم و اثبات خداوند متعال می‌داند. وقتی دانستیم که در رأس عالم خدای عالم و حکیمی قرار دارد که همه چیز از

چیستی علم سکولار و علم دینی و معیارهای آن در دیدگاه استاد مصباح و آیت‌الله جوادی آملی / ۳۳

او نشئت می‌گیرد و به او رهنمون می‌شود، می‌توانیم نتیجه بگیریم که قوای مختلف معرفتی که در اختیار بشر قرار گرفته و حقایقی که با این قوا کشف می‌شوند نیز از همان منشأ واحد حکیم سرچشمه گرفته‌اند. بنابراین نباید این ابزار و آن متعلق کشف، تعارض و تقابلی با هم داشته باشند، بلکه در نهایت یافته‌های هر ابزار جلوه‌های مختلف یا ابعاد متنوع یک حقیقت را به ما نشان می‌دهند. از همین رو ایشان تأکید دارد که علم و دین هیچ‌گاه با یکدیگر تعارض نمی‌یابند؛ چراکه آنها دو روی یک سکه‌اند. دین قول خدا است و از طریق وحی بر رسولان به انسان ابلاغ شده است و علم تفسیر فعل خدا است که بشر با ابزار عقل تجربی آن را به دست می‌آورد (جوادی، ۱۳۸۸ الف: ۲۶۰؛ جوادی، ۱۳۸۸ ب: ۱۹۰/۱).

تا اینجا تصویری کلان از علم در اختیار داریم که اولاً و اصالتاً ارزشمند است و متصف به جنبه‌ای بد یا منفی نمی‌شود؛ ثانیاً ذاتاً واقع‌نما و یقین‌آور است و کارش حقیقت‌نمایی تام است، نه کارآمدی؛ ثالثاً چون این علم را تفسیر فعل الهی و از منشأ واحد حکیم دانستیم، دینی است و در مقابل دین قرار نمی‌گیرد. با این حساب به نظر می‌رسد طرح بحث علم سکولار، که قاعدتاً بار ارزشی منفی دارد، در این دیدگاه جایگاهی ندارد — چنانکه از بعضی عبارات این اندیشمند معاصر نیز این مهم دریافت می‌شود (جوادی، ۱۳۸۹: ۸۹) — و مقصود از علم فقط علوم تجربی نیست، بلکه علم تمام گونه‌های چهارگانه علوم — تجربی، نیمه تجربی، تجریدی و ناب — را در صورتی که یقین‌آور یا موجب طمأنینه شوند، در بر می‌گیرد و در کنار نقل، حائز منزلت ویژه‌ای در ساحت دین‌شناسی می‌شود (جوادی، ۱۳۸۹: ۲۸).

آن که در علوم تجربی دائماً از «طبیعت» گفت‌وگو دارد و هرگز از «خلقت» سخن به میان نمی‌آورد، قرآن را کاملاً از ساحت دانش تجربی جدا می‌پندارد و رسوب این هجر ممتد، سبب سرایت سانحه تلخ سکولاریسم از علم به عالم است. او معتقد است که قرآن حکیم از دو منظر سکولارزدایی می‌کند؛ یکی از ناحیه تزکیه نفوس و اشاره دفائن عقول که سرمایه فجور و تقوا را با الهام الهی به همراه دارند و دیگری از ناحیه تبیین خلقت و تعلیم اضلاع سه‌گانه مثلث میمون «مبدأ فاعلی»، «مبدأ غایی» و «نظام داخلی».

البته قرآن علوم تجربی را مانند علم اصول فقه، حقوق و فقه به صورت قانونی کلی ارائه می‌کند و عقل برهانی (اعم از تجربی و تجربیدی) را مانند نقل معتبر، کاشف از فعل یا قول خداوند می‌داند و با این روش، سکولاریسم را در آغاز از حریم دانش‌های تجربی می‌زداید (جوادی، ۱۳۸۶: ۱۸۴/۴).

با این مقدمه به سراغ بحث می‌رویم. اگر آنچه را امروز علم می‌شمارند در نظر بیاوریم، تمام آنچه در عالم و طبیعت وجود دارد و آنها را از طریق مشاهده و تجربه یا نظر و تعقل به دست می‌آوریم، گزارش و تفسیری از فعل پروردگار است که با عقل تجربی به دست می‌آید؛ از همین رو دانشمندان را کاشفان و مفسران فعل خداوند می‌دانند. علم نیز متصف به دوگانه دینی و غیر دینی یا الهی و الحادی نمی‌شود. حقیقت علم یک چیز است که ارزش دارد و نمی‌توان آن را به معنای مقابل و ضد متصف کرد. آیت‌الله جوادی قیدی را به بحث خود می‌افزاید که بر اساس آن، علم الهی و الحادی می‌شود. رمز چنین اتصافی در چیست؟ چگونه و به چه اعتباری علم را گاهی الهی و گاهی الحادی می‌دانیم؟ رمز آن نه در علم، بلکه در عالمی است که علم را می‌یابد و تقریر می‌کند. اگر عالمی با عنایت و توجه به وجود و اثبات خدا تحقیق طبیعی خود را به سرانجام برساند و حاکمیت الهی را بپذیرد، علم و تحقیق او الهی است و اگر در تحقیق خود توجهی به منشأ عالم و علم نداشته باشد و چه بسا منکر آن باشد، نتیجه تحقیقش اگرچه مطابق با واقع است، علم به دست آمده برای وی را الحادی می‌خوانیم؛ چون در فضای الحادی رقم خورده است.

در این دیدگاه گاهی منشأ شکل‌گیری، فلسفه و بنیان‌های علم، گاهی فاعل و دارنده علم و گاهی اهداف و غایاتی که دارندگان آن علم دارند معیار الهی و الحادی بودن علم دانسته می‌شوند. در تمام این موارد می‌توان گفت ماهیت علم یگانه و ارزشمند است و توصیف دوگانه در آن راه ندارد؛ ولی اگر این علم اولاً در بستر الهی و مبتنی بر فلسفه الهی و ثانیاً در دست یا به دست الهیان باشد، علم الهی است و اگر در بستر الحاد و متکی به فلسفه الحادی باشد، در دست یا به دست ملحدان باشد، علم الحادی است (جوادی، ۱۳۸۹: ۸۹). بنابراین الحادی بودن علم یک توصیف ثانوی و به اعتبار حاملان آن علم است

چیستی علم سکولار و علم دینی و معیارهای آن در دیدگاه استاد مصباح و آیت‌الله جوادی آملی / ۳۵

که از ایشان به محمول سرایت یافته است. آیت‌الله جوادی در ادامه در توضیح علم الحادی به حذف ادبیات و عناصر دینی نظیر خدا، خلقت، وابستگی و مراجعت مخلوق به خالق در علم معاصر اشاره می‌کند (جوادی، ۱۳۸۹: ۱۴۱)؛ از همین رو مهم‌ترین شاخصه علم الحادی، حذف خدا، به عنوان علت فاعلی و علت غایی، از معادلات علمی است (جوادی، ۱۳۸۹: ۱۴۲؛ جوادی، ۱۳۸۶: ۱۸۴/۴). ایشان در تبیین دیدگاه خود از تشریح بیشتر صرف‌نظر می‌کند. البته پیدا است که وقتی خدا و پای نقل معتبر را نیز به ماجرای علمی دینی بگشایند، چه بسا بتوان بی‌توجهی به نقل معتبر و مواردی از این دست را نیز به ویژگی‌های علم الحادی افزود (جوادی، ۱۳۸۷: ۴۸ و ۱۷۲). به نظر می‌رسد با بیان اخیر، وصف علم به الحادی موضوعیت جدی‌تری می‌یابد، ولی چنانکه دانشمندان می‌توانند دفاع کنند و خود آیت‌الله نیز در تعابیر استفاده می‌کند، آنچه عناصر علم الحادی دانسته شد، بیشتر و پیش‌تر به فلسفه و بنیان‌های علم بازمی‌گردد، نه به خود علم. بنابراین ما همچنان با علم به عنوان یک حقیقت ارزشمند روبه‌رویم (جوادی، ۱۳۸۹: ۱۲۳).

تذکر این نکته لازم است که در اینجا یک اضطراب و مسامحه در تعبیر داریم. آنچه آیت‌الله علم الحادی شمرده است، بنا بر تعریف پیش‌گفته ما علم سکولار نامیده می‌شود؛ ضمن اینکه ایشان آنچه علم سکولار می‌خواند، یعنی علم بی‌طرف و خنثا که نسبتی با دین ندارد، را اساساً منکر است و معتقد به وجود آن نیست، حال آنکه در معناشناسی ما و البته گاهی در عبارات آیت‌الله، سکولار به همان معنای ضدیت با دین به کار رفته است (مقایسه کنید جوادی، ۱۳۸۹: ۱۲۹ با جوادی، ۱۳۸۸: ج ۲۵ و جوادی، ۱۳۸۶: ۱۸۴/۴). بنابراین تصریح می‌کنیم که بنا بر نظر آیت‌الله، ترسیم سه‌گانه علم غلط است و ایشان به تصویر دوگانه و کاملاً ایدئولوژیک از علم نظر دارد.

یادآوری این نکته خالی از لطف نیست که در نظر ایشان، علم و دین هر دو باید یقینی باشند و اگر از یقین فروکاسته شود، مطلبی که یافته‌ایم علم یا دین نیست، بلکه نهایتاً مجموعه‌ای از ظنون و شکیات است که نباید علم یا دین دانسته شوند. از همین رو بسیاری از آنچه در دنیای امروز علم یا دین قلمداد می‌شوند و متعارض نما هستند، تعارض واقعی دین و علم را نمی‌نمایانند. حال آیا می‌شود این علم‌نماها را نیز با توجه

به بستر تولید و استفاده از آنها به الهی و الحادی طبقه‌بندی کرد؟ به نظر می‌رسد جواب مثبت است؛ چون ملاک طبقه‌بندی و تقسیم به الهی و الحادی در ماهیت‌شناسی علم یا ابزار رسیدن به علم نبود، بلکه در بستر، فاعل، فلسفه و هدفی بود که آن علم بر اساس آن شکل می‌گرفت. بنابراین معنی نیست که این ظنون متراکم را نیز به الهی و الحادی تقسیم کنیم. ثمره این تذکر آن است که چنانکه می‌دانیم، معمول دانشمندان اصراری بر یقینی بودن علم به معنای مورد نظر آیت‌الله ندارند، ولی با توجه به ادله خود آن را ارزشمند و به تعبیری، بایسته و حجت می‌دانند. از آنجا که محل بحث و مناقشه معاصران همین علوم تجربی با این اوصاف است (چالمرز، ۱۳۹۰: ۱۳؛ باربور، ۱۳۸۵: ۱۷۰)، می‌توانیم آنها را نیز الهی و الحادی یا سکولار بدانیم و مناقشه به‌ظاهر تعطیل شده در این دیدگاه را بازیابیم.

نتیجه سخن آنکه از منظر آیت‌الله جوادی، علم یا به تعبیر دقیق، علوم تجربی اگر در بستر غیر دینی و بر مبانی و فلسفه غیر دینی شکل بگیرد یا در خدمت اهداف غیر دینی باشد، الحادی یا سکولار است و در نظر عالمان و عاقلان امری نکوهیده به حساب می‌آید. این علوم تجربی تا وقتی مجموعه‌ای از ظنون متراکم باشند، نه‌تنها مفید یقین نیستند، بلکه دینی هم قلمداد نمی‌شوند و نباید بر دینی بودن یا دینی کردن آنها اصرار داشت — هرچند فاعل و اهداف آنها در بستر دینی شکل گرفته باشد — بلکه نهایتاً در صورت شکل‌گیری آنها در چنین بستری، می‌توان آنها را دین‌نما خواند. البته آیت‌الله برای خروج از این وضعیت و دستیابی به علوم تجربی دینی، ابتدای این علوم بر پایه فلسفه و روش‌شناسی الهی و عقلانی دقیق را پیشنهاد می‌کند (جوادی، ۱۳۸۹: ۱۴۱، ۱۴۲)؛ بنا بر این دیدگاه، اگر چنین راهکاری را برگزینیم، همچنان در دام سکولاریسم گرفتار خواهیم بود.

۳. آیت‌الله (استاد) مصباح یزدی و «علم دینی و سکولار»

رابطه علم و دین عنوان کتابی است که نظریات و دیدگاه‌های استاد مصباح را در این حوزه به تفصیل بازبینی و بررسی کرده است. علاوه بر آن، چند مقاله نیز عهده‌دار

چیستی علم سکولار و علم دینی و معیارهای آن در دیدگاه استاد مصباح و آیت‌الله جوادی آملی / ۳۷

تفصیل این دیدگاه شده‌اند. در این دیدگاه بعد از بحثی مبسوط در مورد نه معنایی که از اصطلاح علم دینی به ذهن می‌رسد، علم دینی چنین تعریف می‌شود: «اگر علمی در موضوع، مسائل و هدفش با دین ارتباط پیدا کند، می‌تواند دینی یا ضد دینی تلقی شود». به عبارت دیگر، در این دیدگاه با تصویری سه‌گانه از علم روبه‌رویم. ابتدا باید ببینیم علم پیش‌روی ما صلاحیت بحث ارزشی و اتصاف به دینی را دارد یا نه، سپس در مرحله دوم اگر علم صلاحیت و استعداد داشت، آن را بررسی و توصیف می‌کنیم. برای نوع اول از علم، علمی همچون ریاضیات را در نظر بگیرید که مسائل، موضوع و روشش فارغ از جنبه ارزشی و نسبت با دین، اهدافش را پیش می‌برد؛ بنابراین اساساً صلاحیت و استعداد نسبت‌سنجی و ارزش‌گذاری دینی ندارد.

وقتی جنبه ارزشی مد نظر ما باشد، علومی را می‌بینیم که می‌توانند نسبت و نقشی را در این خصوص ایفا کنند؛ اینجا است که دینی یا ضددینی خواندن یک علم موضوعیت می‌یابد. حال که با چنین علوم مستعدی روبه‌رو شدیم، با چه ملاک و معیاری آنها را دینی می‌دانیم؟ استاد توضیح می‌دهد که اگر مسائل این علوم با دین در تعارض نباشند، می‌تواند دینی تلقی شود، هرچند مستخرج از دین نباشد. به عبارت دیگر، نیازی نیست که علم مورد بحث مثلاً از طریق منابع دینی به دست آمده باشد؛ بنابراین صرف مخالفت و تعارض نداشتن برای دینی بودن کافی است، ولی به محض تعارض با دین، این علوم وارد مسیر تقابل و ضدیت با دین می‌شوند (مصباح، ۱۳۹۳: ۲۰۸). از آنجا که فرایند تعارض باید به دقت مطالعه و کاوش شود، در این دیدگاه به تفصیل درباره جزئیات این تعارض بحث می‌شود.

حال به پرسش خود بازمی‌گردیم؛ علم سکولار چیست؟ بر اساس نظر استاد، اولاً سکولار مرادف با همان معنای ضددینی است و ثانیاً علمی که قابلیت موضع‌گیری ارزشی در مفاد و عناصر خود را دارد و موضعی ناصاف و غیرهمسو با دین می‌گیرد را می‌توان علم سکولار دانست. بر اساس این نگاه، از آنجا که هدف و موضوع علوم تجربی، به‌ویژه علومی چون فیزیک، شیمی و پزشکی، با دین یکسان نیست — اگرچه گاهی در مسائل همراه می‌شوند — باید با توجه به تفکیک حوزه هر کدام از این علوم

از دین، درباره آنها داوری کرد. از همین رو بحث و چالش چندانی میان دین و علوم تجربی نیست؛ اما در علوم توصیه‌ای، نظیر علوم انسانی که محل اصلی چالش و تنش‌های بین علم دینی و علم سکولارند، ملاک ابتدای غلط این علوم بر مبادی و بنیان‌های فلسفی ضددینی و سکولار است (مصباح، ۱۳۹۳: ۲۱۰-۲۱۲). به اعتقاد استاد، باید از آنچه از علوم انسانی غرب یا از فضای دانشگاه‌ها و محیط‌های علمی سکولار بیرون می‌آید، چون ابتدای بر فلسفه الهی ندارد و با آموزه‌های دینی نامهربان، بلکه کینه‌ورز است، اجتناب کرد. همین نامهربانی و کینه‌توزی با دین و بی‌توجهی به آموزه‌های دین سبب سکولار بودن آن علوم است (مصباح، ۱۳۸۲: ۸۷/۲).

ناگفته نماند که در این دیدگاه، مقدماتی درباره چیستی علم و دین آمده است. موضع و نظر استاد در بازشناسی معنا و ماهیت هر یک از اصطلاحات علم، دین و علم دینی آن است که با یک مسئله زبانی روبه‌رویم و تمام این اصطلاحات معانی مختلفی دارند که به نحو اشتراک لفظی وضع شده‌اند. در نهایت، معنایی که استاد از علم، دین و علم دینی در این بحث انتخاب کرده‌اند و دیدگاهشان را بر اساس آن تقریر کردیم موافق آنی است که در مقدمه معناشناسی این مقاله گفتیم؛ از این رو از اطلاع کلام در این باب می‌پرهیزیم و در ادامه مقایسه دو دیدگاه را مطرح می‌کنیم.

۴. مقایسه دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی با دیدگاه استاد مصباح یزدی

هر دو اندیشمند معاصر با ایده علم دینی موافقت و هر دو از علم سکولار یا علم ضد دین سخن به میان آورده‌اند. هر دو معتقدند که توصیف ارزشی علم ممکن، بلکه لازم است و توضیحات گاه بلندی در این باره داده‌اند. بخش قابل توجهی از انتقادات هر دو آنان علیه سکولاریسم، جوامع و حکومت‌های غربی، ملازم پذیرش سه مطلب است: ۱. وجود علم ضد دینی؛ ۲. لزوم بازشناسی آن و ۳. ضرورت طرد و دوری‌گزینی از علم سکولار در جامعه دینداران (مصباح، ۱۳۸۲: ۴۹/۱؛ جوادی، ۱۳۸۷: ۳۳). در تقابل با علم سکولار یا علم ضد دین، علم دینی قرار می‌گیرد که بنا بر هر دو دیدگاه، راه برون‌رفت از چالش علوم سکولار در جوامع کنونی بشری است.

از توضیح کوتاهی که در توصیف دو دیدگاه آمد روشن است که علی‌رغم اتفاق نظر در کلیات ذکر شده، اختلاف دیدگاه در جزئیات یا همان مسئله مورد بحث، یعنی ملاک و معیار علم دینی و ضد دینی، وجود دارد؛ اختلافی که ابتدا کوچک می‌نماید، اما بررسی لوازم و مصادیق دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که قدری مهم‌تر و بزرگ‌تر است.

در دیدگاه آیت‌الله جوادی معیار علم دینی و سکولار عبارت بود از الهی بودن فاعل و کاشف علم، فلسفه و مبانی پشتوانه علم، هدف و غایت علم. البته در این بین معیار دوم، یعنی ابتدای علم بر فلسفه و مبانی الهی، معیار اصلی و رکن تمایز می‌نمود. با این حساب با دو فلسفه الهی و الحادی روبه‌رو می‌شدیم که علم می‌توانست تحت سایه یکی از آن دو آرام گیرد. این دو فلسفه و بنیان اندیشه‌ای در تقابل کامل با یکدیگر نبودند و تناقضی آشکار ندارند. یادآوری آنکه در بنیان اندیشه الهی گزاره «خدا هست» در مقابل و در تناقض با «خدا نیست» الحادی قرار می‌گیرد. بنابراین ما خارج از دو علم الهی و الحادی، مورد سوم، یعنی علم خنثا، لایشرط یا بی‌طرف نداریم. در این دیدگاه موضع شکاکیت — که اتفاقاً در فضای علم بسیار جریان دارد — در جبهه الحاد قرار می‌گیرد. تذکر دیگر آنکه علم الحادی همان علم سکولار است و با دین ضدیت تام دارد. در این تصویر ذات علم یگانه و نیکو است، ولی با توجه به همان معیارهای پیش‌گفته، وصف الهی و الحادی عارض آن شده است. در مقابل، استاد مصباح معیار دینی بودن علم را اولاً در امکان توصیف ارزشی علم شمرده، ثانیاً همراهی و همسویی علم با دین را ملاک دینی شدن یا دینی خواندن علم می‌داند. در این تصویر، علم ماهیتی سه وجهی می‌یابد یا به تعبیر دقیق‌تر، با دو ماهیت از علم روبه‌رویم که در نهایت با در نظر گرفتن عوارض، سه نوع علم خواهیم داشت؛ علم لایشرط و بی‌طرف که فاقد ارزش‌گذاری دینی است، علم موافق و ملایم دین که علم دینی نامیده می‌شود و علم مخالف دین که همان علم سکولار است. در تصویر استاد از علم، پس از استعدادسنجی علم، همسویی منابع، مبانی، روش، مسائل، اهداف و نتایج علم با دین معیار دینی شدن علم دانسته شده است. به نظر می‌رسد در این مرحله تمام معیارهای ذکر شده به یک میزان موضوعیت دارند و هیچ‌یک ترجیحی نخواهند داشت. توضیح آنکه در این دیدگاه، بایسته است که در تمام مراحل علم، از

مبانی تا نتایج، عدم مخالفت با دین احراز شود. تذکر آنکه صرف مخالفت نداشتن با دین در دینی دانستن این نوع از علوم کفایت می‌کند.

اختلاف دیگر، اختلاف در معناشناسی علم و رویکردی است که از همین زاویه متوجه علم دینی و به دنبال آن، علم سکولار شده است. در نظر آیت‌الله، علم به معنای یقین است (یقین مستفاد از عقل)؛ معنایی که در نزاع علم و دین و علم دینی محور گفت‌وگو نیست. ایشان از ارزش ذاتی علم و واقع‌نمایی یقین سخن می‌گویند و از همین رو علم را ذاتاً الهی و نیکو و اوصاف دینی و سکولار را عارضی می‌شمرد. در مقابل، استاد استفاده هم‌دلانه‌تری از اصطلاح علم دارد. در نظریه ایشان، علم به معنای مصطلح علوم که مورد بحث است، نزدیک‌تر است. از همین رو وقتی درصدد سنجش نسبت علوم با دین هستیم، علمی نظیر ریاضیات را بی‌طرف و لابشرط می‌یابیم، حال آنکه در دیدگاه آیت‌الله، این علم ذاتاً الهی است که گاه در دست الهیان و گاه در دست ماده‌گرایان دست به دست می‌شود و به تبع همین جابه‌جایی فاعل، وصف آن تغییر می‌یابد. حال اگر همان معنای علم را طبق نظر آیت‌الله بیاوریم، علمی که یقینی‌اند، همچون ریاضیات، الهی قلمداد خواهند شد؛ ولی اگر آن علوم، ظنون متراکم باشند، همچون بعضی از یافته‌های علوم تجربی، فاقد صلاحیت برای ارزش‌گذاری دینی خواهند بود.

تا اینجا به نظر می‌رسد یک مشابهت دیگر در هر دو رأی به دست آورده‌ایم و آن علم خنثا است؛ اما با در نظر گرفتن اینکه می‌توان علوم تجربی ظنی را به اعتبار فاعل یا جهان‌بینی حاکم بر آنها بازتحلیل کرد، می‌توان آنها را نیز علم سکولار به حساب آورد. حاصل آنکه هر دو اندیشمند به جریان داشتن وصف سکولار در مورد اخیر از علوم، یعنی علم به معنای رایج، معتقدند. ایشان اگرچه قرائت واحدی از علم دینی به دست نمی‌دهند و تعریف و رویکرد واحدی به معناشناسی علم و طبقه‌بندی آن ندارند، تعریف و مصادیق یکسانی از علم سکولار ارائه می‌دهند. هر دو معتقدند علوم تجربی، به‌خصوص علوم انسانی رایج و به اصطلاح غربی یا مادی که از مبانی غیرالهی سرچشمه گرفته‌اند، سکولار و ضد دینی‌اند.

چیستی علم سکولار و علم دینی و معیارهای آن در دیدگاه استاد مصباح و آیت‌الله جوادی آملی / ۴۱

بر اساس نقطه اختلافی که روشن شد، می‌توان مسیر دستیابی به علم دینی در دو دیدگاه را چنین بازسازی کرد: بنا بر دیدگاه آیت‌الله جوادی، پذیرش بنیان اندیشه الهی و عناصر فلسفه الهی برای دینی شدن علم کافی است. مسیری که در ظاهر امر آسان نمی‌نماید؛ ولی به نظر می‌رسد با توجه به سایر مبانی آیت‌الله در این بحث — نظیر نحوه جمع و رفع تعارض ادله نقلی و علوم تجربی رایج — چندان هم دشوار نباشد. اگر این علوم را در دست مؤمنان و خداپاوران قرار دهیم و عناصر الهی را در چارچوب کلی علوم بگنجانیم، این علوم دینی خواهند بود. در مقابل، استاد مصباح که عدم تعارض این علوم با دین را معیار دینی بودن آنها قلمداد می‌کرد، سخن به ظاهر ساده و سهلی را بیان کرده است، حال آنکه در عمل باید کاری بس دشوار صورت بگیرد. بنا بر این دیدگاه، باید در تمام مراحل یک علم — از مبانی و بنیان‌های اندیشه‌ای گرفته تا روش، منابع، مسائل و اهداف — تنافی نداشتن علم و دین را بررسی و داوری کنیم. طبیعتاً طی تمام این مراحل نیازمند زمان و دقت فراوانی است.

جمع‌بندی

مقایسه دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی و استاد مصباح نشان داد که اگرچه دو دیدگاه در تعریف و معیارهای علم دینی اختلاف نظر دارند، هر دو در نهایت به یک تعریف و مصداق واحد از علم سکولار می‌رسند. علم سکولار یا علم ضددینی علمی است که در تعارض با دین قرار می‌گیرد و بایسته است که جامعه دینی از آن دوری گزیند. البته طبق هر دو نگاه، سکولار بودن علم وصف ذاتی علم نیست، بلکه وصف عارضی آن است که به سبب فاعل علم، بستر شکل‌گیری و اغراض دارندگان آن به علم سرایت کرده است.

در نگاه آیت‌الله، در مقابل علم سکولار علم الهی و دینی قرار دارد؛ ولی استاد مصباح معتقد به وجود علوم خنثا و بی‌طرفی است که اساساً مستعد چنین توصیفات ارزشی‌ای نیستند. این نکته مهمی است که می‌تواند تعارض‌های علم و دین را تا حد امکان کاهش دهد و دست جامعه و حکومت دینی را در بهره‌برداری از این علوم بازتر

کند؛ ولی وقتی دیدگاه استاد در باب علم سکولار روشن می‌شود، می‌بینیم که این گشایش اولیه و تفاوت دیدگاه ثمر چندانی نمی‌دهد و دیدگاه اخیر نیز همچون دیدگاه رقیب، معتقد به نفی بی‌طرفی علوم تجربی و غربی می‌شود. البته شایسته است تذکر دهیم که از منظر استاد، رمز مخالفت با علوم تجربی و غربی در زیاده‌خواهی و خروج‌های موضوعی است که علوم تجربی و غربی از جایگاه و موضوع خود داشته‌اند. اگر علوم تجربی، مثل فیزیک، فقط به موضوع خود، یعنی ماده، مشغول باشد و وارد مسائل و موضوعات متافیزیکی نشود و برای حوزه متافیزیکی حریم و شأن خاص قائل شود، تعارضی شکل نمی‌گیرد؛ در نتیجه همچنان موضوع توصیف ارزشی و دین‌سنجی نخواهد بود و می‌توان در بهره‌برداری از آن و توسعه‌اش در جامعه دینی کوشید. حال آنکه در دیدگاه آیت‌الله جوادی باید علم و عالمان نیز آن فلسفه و اهداف الهیاتی را بپذیرند تا از جانب الحاد و سکولاریسم به سوی دینی شدن معطوف شوند.

یکی از نتایج این مقال آن است که در نظر آیت‌الله جوادی ملاک‌های مختلفی برای الهی و الحادی بودن علم تقریر شده است؛ از جمله فلسفه و بنیان اندیشه‌ای یا فاعل علم. پیش‌تر نیز اشاره شد که گاهی در عبارات ایشان تردد و تردیدهایی وجود دارد که کدام‌یک از این معیارها اصلی و اساسی است. برداشت ما این است که با توجه به معنای مراد ایشان از علم و بعضی تصریحات دیگر ایشان درباره چیستی علم الحادی و سکولاریسم، می‌توان گفت که وصف فاعل و دارنده علم مقدم و اصل است؛ البته این مطلب جای کاوش و دقت مضاعف دارد.

پیشنهاد این مقاله، که در مقدمه نیز به آن اشاره شد، آن است که اکنون و پس از مشخص بودن معیارها و چیستی علوم سکولار، بر اساس این دو دیدگاه — و با توجه به جایگاه اندیشمندان مذکور — پژوهشی صورت گیرد تا مشخص شود چه تمهیداتی را باید برای خروج از حوزه سکولاریسم و الحاد در پیش گرفت و چگونه می‌توان میان دین و علوم تجربی جاری در جامعه سازگاری ایجاد کرد. البته خود آن دو اندیشمند راهکارهایی را توصیه و تجویز کرده‌اند؛ اما مراد ما بررسی و ارزیابی امکان وقوع و تحقق علم الهی و غیر سکولار در جامعه دینی بر اساس راهکارها و توصیه‌های ایشان است.

چیستی علم سکولار و علم دینی و معیارهای آن در دیدگاه استاد مصباح و آیت‌الله جوادی آملی / ۴۳

به دیدگاه‌های این دو بزرگوار نقدهایی وارد شده است. برای نمونه این نوع نگاه به علم دینی را نگاه دایرةالمعارفی دانسته‌اند و در نقد دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی نوشته‌اند:

برخی از کسانی که به دیدگاه دایرةالمعارفی قائلند، از این امر به منزله شیوه‌ای برای اثبات حقانیت دین نیز بهره جسته‌اند. در این گرایش، هماهنگی با رویکرد استنباطی، کوشش بر آن است که با کمک یافته‌های علمی و با بیان اینکه آنها به گونه‌ای صریح یا ضمنی، در متون دینی آمده‌اند، حقانیت دین را به اثبات برسانند و از نوعی «دین علمی» سخن بگویند. در دین علمی، پیوند میان یافته‌های علم رایج و دین از نوع ارتباط «وسیله - هدف» است. به این معنا که علم و یافته‌های علمی، به منزله وسیله‌ای دانسته می‌شوند که می‌توان به کمک آنها حقانیت دین را به اثبات رساند (باقری، ۱۳۸۲: ۲۱۳).

دکتر حسین سوزنچی در نقد دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد:

اگر چنین است، پس محل نزاع کنجاست و چرا بر اسلامی کردن علوم اصرار می‌شود؟ آیا اسلامی کردن علوم با این توضیح تنها در همین حد نمی‌شود که پاره‌هایی از علوم موجود را بگیریم و با جهان‌بینی خود تلفیق کنیم؟ (سوزنچی، ۱۳۸۹: ۳۰۴).

همچنین درباره سخن آیت‌الله جوادی آملی که «تفسیر هر جزئی از خلقت، با درنظر گرفتن تفسیر جزء دیگر آن باشد تا از سنخ تفسیر تکوین به تکوین به شمار آید» گفته شده هرچند درست است، بسیار کلی است و نمی‌توان آن را راهکار دانست. راهکار ایشان اگرچه در اصل اثبات ضرورت و امکان علم دینی موفق شده است، تحول در روش پژوهش باید بیش از این باشد، وگرنه روش پژوهش سکولار با پیش‌فرض دینی نیز به فعالیت خود ادامه می‌دهد و دین در تحول اساسی علم سکولار ناتوان می‌ماند (قربانزاده، ۱۳۹۳: ۱۲۵).

منابع

- باربور، ایان (۱۳۸۵)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲)، هویت علم دینی، نگاهی معرفت‌شناختی به نسبت دین با علوم انسانی، قم: سازمان چاپ و انتشارات، چ ۱.
- پایا، علی (۱۳۹۳)، «امتناع و عدم مطلوبیت علم دینی»، مجموعه مقالات علم دینی، دیدگاه‌ها و تحلیل‌ها، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، سروش هدایت، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، نسبت دین و دنیا، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸الف)، وحی و نبوت، تدوین حجت‌الاسلام علی زمانی، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ب)، تفسیر تسنیم، تحقیق حجت‌الاسلام علی اسلامی، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ج)، شمس‌الوحي تبریزی، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تدوین: حجت‌الاسلام احمد واعظی، قم: نشر اسراء.
- حسینی، سیدحمیدرضا و همکاران (۱۳۹۲)، علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، ویرایش دوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- چالمرز، آن‌اف (۱۳۹۰)، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، علم چیست؟ فلسفه چیست؟، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سوزن‌چی، حسین (۱۳۸۹)، معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چ ۱.
- قربان‌زاده، مهدی (۱۳۹۳)، ارزیابی ادله موافقان و مخالفان علم دینی، قم: نشر ادیان، چ ۱.
- قربانی، قدرت‌الله (۱۳۹۲)، نظریه‌های علم مسیحی در جهان غرب، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- گلشنی، مهدی (۱۳۹۰)، از علم سکولار تا علم دینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)، کاوش‌ها و چالش‌ها، تدوین محمدمهدی نادری، قم: مؤسسه

چیستی علم سکولار و علم دینی و معیارهای آن در دیدگاه استاد مصباح و آیت‌الله جوادی آملی / ۴۵

آموزشی پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳)، *رابطه علم و دین*، تدوین: علی مصباح یزدی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.

نصر، حسین (۱۳۵۹)، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت انتشارات خوارزمی.

ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۸۶)، *فرهنگ و تمدن اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف، چ ۵.

ویلسون، برایان (۱۳۷۷)، «عرفی شدن»، مجموعه *دین، اینجا، اکنون*، تهران: نشر قطره، چ ۱.

Crockett, Clayton (2001), *Secular Theology*, Londaon: Routledge.

اثرگذاری شیعیان بر رشد و شکوفایی تمدن اسلامی قرن نهم و دهم افغانستان

مرتضی شیرودی *

علی جمعه فکوری **

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۵]

چکیده

امپراتوری تیموریان قرن نهم و دهم هجری از دوره‌های درخشان تمدن اسلامی افغانستان است که محققان تاریخ و تمدن اسلامی - اعم از مسلمان و غیر مسلمان، البته بدون توجه به جایگاه علما و هنرمندان شیعی - تحقیقات فراوانی درباره آن انجام داده‌اند. پرسش اصلی این پژوهش این است: «شیعیان افغانستان چه نقشی در رشد و شکوفایی تمدن اسلامی عصر تیموریان داشته‌اند؟». هدف این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته نیز نشان دادن نقش فراموش شده شیعیان افغانستان در گسترش و رشد عناصر تمدن اسلامی است. بر اساس تحلیل منابع تاریخی، ادبی و آموزه‌های مذهبی موجود در آثار هنری دوره تیموریان، یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که علما و هنرمندان شیعی افغانستان نقش بزرگی در خلق و گسترش رنسانس تیموری ایفا کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: اثرگذاری شیعیان، تمدن اسلامی، تیموریان، افغانستان.

* دانشیار گروه علوم سیاسی مرکز پژوهشی تمدن اسلامی و دین‌پژوهی پیامبر اعظم (ص) (نویسنده مسئول)

Morteza.shiroodi@tamadonpajoohi.ir

** دانشجوی دکتری تاریخ تمدن اسلامی مجتمع آموزش عالی امام خمینی (ره) قم fakoori.bs@gmail.com

مقدمه

این مقاله محدوده جغرافیایی افغانستان در زمانه تیموریان را که قسمتی از خراسان بزرگ به حساب می‌آمده، بررسی خواهد کرد. بیشتر اطلاعات ما درباره نسخ گران‌بهای مینیاتوری، خطی و حتی معماری داخل این محدوده جغرافیایی، گفته‌های محققان متأخر مربوط به قبل از پیروزی مجاهدان در افغانستان است که به دلیل چهار دهه جنگ و تحولات اخیر، برخی از این آثار ارزشمند نابود یا به خارج از افغانستان منتقل شده‌اند؛ از این رو بررسی و تعیین اثرگذاری شیعیان بر تمدن اسلامی دوره تیموریان در افغانستان بر پایه آن کاملاً میسر نیست. افزون بر این، علی‌رغم شهرت بعضی از علما و دانشمندان شیعی هرات در دوره تیموریان، تعیین نقش شیعیان در ایجاد یا گسترش تمدن اسلامی از موارد دشوار تاریخی این دوره است که برای رسیدن به این مقصود، ناگزیر به محتوای اشعار، نمادهای مذهبی در نقاشی و نگارگری، اسامی، محله‌ها و تصریح برخی از نویسندگان و شعرای معاصر دوره تیموریان اعتماد شده که البته با مشکلات و پیچیدگی‌هایی همراه بوده است. هدف این نوشتار تلاش برای حل مسائل پیش‌گفته در دوره حاکمیت تیموریان در افغانستان است که با تصرف بلخ به دست تیمور در سال ۷۷۱ قمری آغاز شد و تا سال ۹۱۳ قمری، با حضور فرزندان و نوادگان تیمور در هرات، ادامه یافت.

۱. علوم و هنر دوره تیموریان در افغانستان

علوم و هنر از شاخصه‌های اصلی تمدن بشری به حساب می‌آیند. اگر دوره تیموریان در افغانستان را به دو مرحله ۱. تیمور (حک ۷۸۳-۸۰۷ ق) و ۲. فرزندان و نوادگان وی — مثل شاهرخ میرزا (حک ۸۰۷-۸۵۰ ق) و همسر هنردوست او گوهرشاد (؟-۸۸۰ ق)، سلطان حسین بایقرا (حک ۸۷۳-۹۱۱ ق)، وزیر و مشاور او علی شیر نوایی (۸۴۴-۹۰۶ ق) و جامی — تقسیم کنیم، دوره تیمور دوران ویرانی شهرهای بلخ و هرات افغانستان و دوره شاهرخ، سلطان حسین بایقرا و دیگر فرزندان وی دوره درخشان تاریخ تمدن اسلامی در افغانستان است. هرات در محرم سال ۷۸۳ ق به دست تیمور فتح (یزدی،

۱۳۳۶: ۲۳۶) و نابود شد؛ ولی بعدها، به خصوص بعد از استقرار شاهرخ میرزا، به مرکز فرهنگی، سیاسی و تمدنی قرن نهم و نیمه اول دهم قمری — که منابع غربی و شرقی آن را «رنسانس اسلامی» یا «رنسانس تیموری» نامیده‌اند — تبدیل شد؛ از جمله در زمینه تاریخ، هرچند عنوان تمدنی ندارد، مباحث تمدنی فراوانی در این منابع آمده است. کتاب‌های تاریخ این دوره را می‌توان در سه گروه تاریخ عمومی، تاریخ قرآنی و تاریخ تک‌نگاری قرار داد.

۱-۱. تاریخ عمومی

از همان آغاز نگارش تاریخ در میان مسلمانان، تاریخ‌نگاری عمومی مورد توجه و اهمیت بوده است. آخرین مرحله تاریخ‌نگاری اسلامی منطقه خراسان در دوره تیموریان به روش روایی یا وقایع‌نگاری را شیعیان زیدی‌نسب افغانستان در چند کتاب محدود انجام داده‌اند که نشان می‌دهد تاریخ‌نویسی در افغانستان آن دوره، عام و گسترده نبوده و در همان دوره متوقف مانده است. برخی از کتاب‌های تاریخ عمومی این دوره عبارتند از:

الف) تاریخ *روضه الصفا فی سیره الانبیاء و الخلفاء* اثر سید محمد بن امیربرهان‌الدین خاوندشاه بن شاه کمال‌الدین محمود بلخی (۸۳۵-۹۰۳ق) معروف به میرخواند یا میرخوند، از سادات زیدی افغانستان است که در سال ۸۹۹ قمری نوشته شده است. وی بعد از اتمام جلد ششم در ذی‌قعدة ۹۰۳ق، در ۶۶ سالگی در هرات درگذشت و جلد هفتم کتاب را خواندمیر، نواده دختری میرخواند، و جلدهای هشتم و نهم را رضاقلی خان هدایت در دوره قاجاریه به آن اضافه کرده‌اند؛ یک دوره ده جلدی از این کتاب تاریخ موجود است. این کتاب چند بار به صورت خلاصه یک جلدی و نیز در ده جلد چاپ و منتشر شده است.

ب) *تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر* اثر غیاث‌الدین حسینی (۸۸۰-۹۴۱ق) معروف به خواندمیر از شیعیان هرات و نواده دختری میرخواند است که مباحث تمدنی فراوانی در آن یافت می‌شود. وی در سال ۹۲۷ قمری به سفارش غیاث‌الدین امیرمحمد

فرزند امیر یوسف حسینی، از سادات نقبای هرات، شروع به نگارش کتاب کرد و جلد اول را به پایان رساند و دو جلد دیگر را به تشویق خواجه حبیب‌الله در سال ۹۳۰ق تمام کرد. وی در حدود سال ۹۳۳ق هرات را به قصد قندهار ترک کرد و در سال ۹۳۴ق رهسپار هند شد؛ سرانجام در ۹۴۱ یا ۹۴۲ق در شهر اگره درگذشت. این کتاب در سال ۱۲۶۳ق در هند و ۱۲۷۱ق در تهران به صورت سنگی چاپ شده و کتاب‌فروشی خیام تهران آن را در سه نوبت ۱۳۳۳، ۱۳۵۳ و ۱۳۶۳ در چهار جلد از روی نسخه هند چاپ کرده؛ اما کمیاب است. کتاب‌های *مآثرالملوک*، *خلاصه الاخبار فی بیان احوال الاخیار*، *مکارم الاخلاق*، *اخبار الاخیار*، *منتخب تاریخ و صاف*، *همایون‌نامه*، *خلاصه الاخبار*، *نامه نامی و دستور الوزرا*^۱ نیز از همین نویسنده‌اند که به غیر از *اخبار الاخیار* و *منتخب تاریخ و صاف*، به صورت خطی و چاپی در جاهای مختلف موجودند.

ج) *معارج النبوه فی مدارج الفتوه* اثر مولانا معین‌الدین محمد بن شرف‌الدین حاج محمد فراهی هروی (؟-۹۰۷ق) درباره تاریخ حضرت محمد(ص) است که در سال ۸۹۱ق تألیف شده است. مؤلف پس از حدود سی سال تدریس سیره و احادیث نبوی در مسجد هرات و تألیف کتاب‌هایی چون *نفایس الکلام* و *عرائیس الاقلام*، *روضه الواعظین*^۲ و *تفسیر بحرالدرر*، به درخواست بزرگی از بزرگان هرات، کلاس‌های اختصاصی در سیره نبوی دایر کرد. به دلیل مقبولیت مباحث مطرح‌شده، همان مباحث را در یک مقدمه، چهار رکن و یک خاتمه تدوین کرد که نسخه خطی آن (احتمالاً خط مؤلف) در کتابخانه ملی ایران (انوار، ۱۳۸۲: ۵۳/۵-۵۴) و سه نسخه خطی دیگر در انستیتوی آثار خطی تاجیکستان است.^۳ این کتاب در سال ۱۳۹۸ق/۱۹۷۸م در مکتبه نوریه رضویه پاکستان چاپ شد که نام مؤلف را به اشتباه معین‌الدین کاشفی هروی ثبت کرده است.

د) *روضه الاحباب فی سیر النبوی و الاولاد و الاصحاب* اثر امیر جمال عطاءالله بن فضل‌الله مشهور به جمال حسینی هروی (؟-۹۲۷ق) از سادات زیدی‌نسب هرات است که در سه جلد شرح حال حضرت محمد(ص)، خاندان و اصحاب وی، خلفا، علی(ع) و دیگر امامان شیعه، علما، سلاطین، فتح قلعه‌ها، تاریخ آبادی عمارت‌ها، پل‌ها

و مساجد را در بر دارد. این کتاب در مدت پنج سال (۸۹۸-۹۰۳ق) تألیف و به امیر علی شیر نوایی تقدیم شده است (نفیسی، ۱۳۶۳: ۲۴۵/۱). میرخواند کتاب را دو جلد^۴ و تاریخ ختم آن را ۹۰۰ق می‌داند (میرخواند، ۱۳۸۵: ۳۵۹/۴). حدود هفت نسخه خطی از این کتاب در انستیتوی آثار خطی تاجیکستان است (موجانی و علی‌مردان، ۱۳۷۶: ۲۲۳/۲-۲۲۴). امیر عطاءالله از دانشمندان هرات است که به گفته خواندمیر، در اقسام علوم دینی و اصناف فنون، به خصوص علوم حدیث، مهارت کامل داشته و مدتی طولانی در مدرسه سلطانیه و خانقاه اخلاصیه هرات تدریس کرده است (خواندمیر، ۱۳۷۲: ۲۱۷).

ه) *مجمع الغرائب* اثر مفتی بلخی سلطان محمد بن درویش محمد، که در زمینه تاریخ و جغرافیا در یک مقدمه، پانزده فصل و یک خاتمه نوشته شده است. این اثر جغرافیایی شامل معلومات گوناگون درباره فلک، عجایب بر و بحر، عالم نباتات و حیوانات، اخبار تاریخی، تصویر کشورها، شهرها (بلخ، بخارا، مکه و...) و مردمان آنها است که دو بار در سال‌های ۹۷۴ و ۹۸۴ق تألیف شده است؛ البته نسخه دوم را پسر نویسنده تکمیل کرده است. دو نسخه خطی از آن (یکی نامعلوم و دیگری ۱۲۸۳ق) در انستیتوی آثار خطی تاجیکستان است (موجانی و علی‌مردان، ۱۳۷۶: ۲۲۹/۲). از اینکه نسخه دوم را پسر نویسنده تکمیل کرده می‌توان دریافت که نویسنده قبل از تکمیل کتاب در گذشته است. به هر حال از زندگی وی چیز زیادی نمی‌دانیم؛ اما به گفته *الذریعه*، سلطان محمد در همین کتاب آورده است که پدرش در سال ۹۳۵ق از بلخ به سوی کوهپایه‌های بامیان مهاجرت کرده و در روز پنج‌شنبه اول ماه صفر سال ۹۵۷ق در گذشته است. آقابزرگ تهرانی این سفر را نشانه تشیع و اعتقاد وی به اهل بیت (ع) پنداشته است (تهرانی، ۱۳۹۰: ۳۵/۲۰). طبق این گزارش، پدر وی حدود هفده سال در بامیان زندگی کرده و در همان جا از دنیا رفته است. سلطان محمد نیز این کتاب را احتمالاً در بامیان نوشته است.

مطالب و باب‌های *مجمع الغرائب* نشان‌دهنده مباحث تمدنی کتاب است: ۱. تاریخ النبوی (ص)؛ ۲. فهرست المدن الکبیره و عجایب کل منها؛ ۳. عجایب الانسان؛ ۴. عجایب الحيوانات؛ ۵. عجایب النباتات؛ ۶. عجایب الجبال والعیون والمجاری؛

۷. البحار؛ ۸. الصحاری؛ ۹. الكنيسات؛ ۱۰. مساحة وعمق البحار؛ ۱۱. مساحة الأرض و بعد البلاد؛ ۱۲. علم القیافة والفراسة؛ ۱۳. الطیبات؛ ۱۴. الحوادث العجیبة التاریخیة؛ ۱۵. کلمات القصار الأخلاقیة.

(و) تذکره التواریخ اثر عبدالله کناهی کابلی، درباره تاریخ انبیا، اولیا، فضلا، شعرا، سلاطین و امرای تیموری هند و بناهای هند و افغانستان در قرن دهم قمری است. این اثر در سال ۱۰۱۰ق، در سه جلد نوشته شده (ارون‌بایف، موجانی و موسایف، ۱۳۷۶: ۴۴/۱) و نسخه خطی آن در کتابخانه «سالار جنگ» هندوستان است (عطاردی، ۱۳۷۶: ۱۴۲)؛ اما به گفته شمس‌الدین نورالدین اف،^۵ نام ایشان عبدالله کابلی یا عبادالله عبدالله کناهی و امتیاز کتاب آوردن ماده تاریخ^۶ است که در قالب یک مقدمه، شش طبقه و یک خاتمه مرتب شده است. وی می‌گوید سه نسخه از این کتاب با مشخصات ذیل در ازبکستان، تاجیکستان و هندوستان وجود داشته است:

- نسخه ازبکستان: با خط نستعلیق در ۲۵۸ ورق در اندازه ۲۴.۵ * ۱۵.۵ سانتی‌متر که در ۱۱ ربیع‌الاول ۱۰۱۰ق/۹ سپتامبر ۱۶۰۱م در پرگنه کشمیر انجام یافته است و به شماره ۲۰۹۳ در گنجینه نسخ خطی انستیتو شرق‌شناسی آکادمی علوم ازبکستان نگهداری می‌شود (نورالدین اف، ۱۳۶۵: ۶۴-۶۵). نورالدین اف همین نسخه را اصلی (افتوگراف) می‌داند که به خط خود عبدالله کابلی نوشته شده است (همان: ۶۵).

- نسخه تاجیکستان: این نسخه در سال ۱۹۵۳م در اوراتپه تاجیکستان یافته شده است و به شماره ۱۳۸ در انستیتو تاریخ آکادمی علوم تاجیکستان نگهداری می‌شود. به گفته نورالدین اف، این نسخه را در کابل شایق خطاط در سال ۱۱۴۷ق (حدود ۱۳۰ تا ۱۳۴ سال بعد از نسخه اصلی) به خط نستعلیق متمایل به شکسته در ۲۵۶ ورق و در اندازه ۱۵ * ۲۳ سانتی‌متر تحریر کرده است (همان: ۷۴).

- نسخه هند: نورالدین اف می‌گوید که این نسخه در موزه نسخ خطی سالارجنگ حیدرآباد هندوستان است؛ البته درباره مشخصات آن معلوماتی نداده است (همان: ۸۰). کتابخانه و موزه مجلس شورای اسلامی ایران کتاب تذکره التواریخ را به همت علیرضا قوجه‌زاده تصحیح و در تاریخ ۱۲ آبان ۱۳۹۳ش منتشر کرده است.

۲-۱. تاریخ یا قصص قرآنی

قرآن برای عبرت آموزی و تفکر در سرنوشت گذشتگان به تاریخ بیش از احکام توجه کرده است. مطالعه زندگی پیامبران الهی و امت‌های پیشین بخشی از تاریخ است که همیشه مورد توجه علمای اخلاق، تفسیر و تاریخ مسلمان، از جمله در دوره تیموریان، بوده است.

الف) *حدایق الحقایق* (تفسیر سوره یوسف) اثر معین‌الدین مسکین بن شرف‌الدین حاجی محمد فراهی هروی است. نسخه خطی نستعلیق این کتاب (احتمالاً قرن ۱۲ق در ۲۹۱ برگ با ۲۱ سطر کامل) در کتابخانه ملی ایران است (انوار، ۱۳۸۲: ۵۲/۵)؛ اما نسخه چاپ سنگی این کتاب به نام *حداثق الحقایق*، در سال ۱۲۷۸ق در تهران چاپ شده و در کتابخانه آستانه مقدسه حضرت معصومه (ش ۵۷۳) موجود است (صدرایی و حافظیان، ۱۳۸۳: ۸۲). نویسنده کتاب واعظ معروف زمان خود بود و تمام عمرش را در راه گسترش دانش فقه، حدیث و حکمت گذرانده و اشعاری در مناقب ائمه (ع) با تخلص معینی، معین، معین مسکین سروده است (نفیسی، ۱۳۶۳: ۲۴۲/۱). سه نسخه خطی از این کتاب به نام *حدایق الحقایق* (یا *حداثق الحقایق فی کشف الاسرار والدقایق*) در انستیتوی آثار خطی تاجیکستان است (موجانی و علی‌مردان، ۱۳۷۶: ۲/۲۴۳). کتاب فوق یک نوبت در لکنه‌و هند (۱۳۰۹ق) و با تصحیح و کوشش سید جعفر سجادی، چند نوبت در انتشارات امیر کبیر در سال‌های ۱۳۴۶، ۱۳۵۷ و ۱۳۶۴ش و یک نوبت در دانشگاه تهران (۱۳۴۶ش) چاپ شده است.

ب) *قصص موسی* اثر فراهی هروی، که در سال ۹۰۴ق (نفیسی، ۱۳۶۳: ۲/۲۴۲) سه سال پیش از وفات وی تألیف شده است. صاحب‌الذریعه که نسخه کتاب را در تستر دیده، می‌گوید این کتاب بعد از تفسیر سوره یوسف و استقبال و تقاضای مردم انجام یافته است (تهرانی، ۱۴۰۸: ۲۷/۳ و ۲۸/۴). کتاب را انتشارات علمی فرهنگی تهران در سال ۱۳۹۳ش با تصحیح محسن کیانی و احمد بهشتی شیرازی چاپ و منتشر کرده است. *قصص موسی* در واقع تفسیر داستان‌های تاریخی قرآن به سبک عرفانی است که این عارف و حکیم بزرگ شیعی دوره تیموریان تألیف کرده است.

ج) بحرالدرر اثر فراهی هروی، درباره تاریخ و روایات دینی در آفرینش عالم و آدم تا دوره رسول اکرم (ص) است. نسخه خطی آن (۶۸ برگ، رمضان ۱۲۱۱ق) در انستیتوی آثار خطی تاجیکستان است (موجانی و علی‌مردان، ۱۳۷۶: ۲/۲۱۵)؛ اما تهرانی این کتاب را با نام تفسیر بزرگ آورده که به زبان عربی و فارسی بوده است (تهرانی، ۱۴۰۸: ۳/۳۸). به گفته خواندمیر، هروی از اطبای حاذق دوره تیموریان بوده و مدتی در دارالشفای هرات بیماران را درمان می‌کرده است. او سال وفات وی را ۸۹۸ق می‌داند (خواندمیر، ۱۳۷۲: ۲۰۶ و ۲۰۷).

۳-۱. تاریخ‌نگاری

تک‌نگاری شیوه‌ای مرسوم در تاریخ‌نگاری است که معمولاً به دلیل اهمیت تاریخی، سیاسی، اعتقادی یا اجتماعی، کتابی درباره ابعاد مختلف یک حادثه یا زندگی یک شخص نوشته می‌شود. پادشاهان، تیمور و تیمورزادگان علاقه فراوانی به این سبک از تاریخ‌نگاری داشته‌اند، که به نام *ظفرنامه*‌ها چاپ و منتشر شده‌اند.

الف) *ظفرنامه* اثر سلطان احمد بن خاوند شاه حسینی، برادر میرخواند، از سادات شیعی زیدی نسب هرات است. این کتاب به دستور سلطان بدیع‌الزمان (حک ۹۱۱-۹۱۲ق) درباره تاریخ تیمور نوشته شده و در واقع خلاصه‌ای از کتاب *ظفرنامه* یزدی است (نفیسی، ۱۳۶۳: ۱/۲۴۱). چون سلطان بدیع‌الزمان در سال‌های ۹۱۱-۹۱۲ق حاکم هرات بوده، احتمال می‌رود این کتاب در همان سال‌ها تألیف شده باشد.

ب) *مختارنامه* یا *روضه المجاهدین* اثر عطاءالله بن حسام واعظ هروی است که در ۹۸۱ق درباره قیام مختار ثقفی تألیف شده است. کتاب در سال ۱۲۶۱ق به صورت سربی همراه هشت تصویر از صحنه‌های قیام باشکوه و انتقام‌جویانه مختار بن ابوعبید ثقفی و همراهان وی علیه قاتلان حضرت امام حسین (ع) و یارانش چاپ شده که اولین چاپ سربی در ایران به حساب می‌آید (بابازاده، ۱۳۷۸: ۵۹). نسخه چاپ سنگی کتاب در قطع رحلی (۱۳۲۲ق) در کتابخانه آستانه حضرت معصومه قم موجود است (صدرایی و حافظیان، ۱۳۸۳: ۱۲۲).

۲. نقش شیعیان در رشد و شکوفایی هنر دوره تیموریان

هنر، به خصوص نقاشی، نگارگری، مینیاتور و خطاطی از شاهکارهای جهانی تمدن اسلامی هرات در دوره تیموریان است که نمونه‌هایی از آثار نفیس و گران‌بهای آن در موزه‌های دنیا وجود دارد. هنر در دوره تیموریان را در دو بخش نقاشی و خط بررسی می‌کنیم.

۲-۱. شیعیان افغانستان و نقاشی دوره تیموریان

نقاشی، تذهیب و خوشنویسی، که در بادی نظر بینندگان را به یاد زمان شاه عباس می‌اندازد، محکم‌ترین پایه‌های آن در دوره تیموری در شهر هرات گذاشته شده و همه نقاشان و خوشنویسان دوره‌های بعد شاگردان مستقیم و تربیت‌شدگان استادان هرات بوده‌اند (نفیسی، ۱۳۶۳: ۲۲۸/۱).

دوره حسین بایقرا از دوره‌های طلایی هرات در نقاشی به شمار می‌رود، به طوری که دربار این پادشاه در تمام آسیا معروف شده بود و بسیاری از شعرا، ادبا، هنرمندان و موسیقی‌دانان به آن دربار رو آورده بودند (زکی، ۱۳۶۶: ۱۰۹). حتی گفته شده صنعت عکس^۷ را مولانا کپک هروی در زمان شاه طهماسب صفوی در هرات ابداع کرده است (قمی، ۱۳۶۶: ۴۳). آگاهان هنر نقاشی بر این باورند که نقاشی در ایران از زمان تیموریان، به‌خصوص با نقش‌آفرینی هنرمندان استادی چون کمال‌الدین بهزاد در مکتب هرات، به اوج خود رسیده و کتاب‌هایی مانند شاهنامه فردوسی، شاهنامه محمد جوکی^۸ (فرزند شاهرخ)، کلیله و دمنه، معراج‌نامه، گلستان و بوستان سعدی و خمسه نظامی به سبک مکتب هرات در این دوره نقاشی شده‌اند. در بسیاری از تصاویر و نقاشی‌ها آموزه‌های مذهبی شیعی دیده می‌شود؛ از جمله:

الف) دو تصویر از تصاویری که در نسخه خطی کتاب تاریخی مولانا نورالدین لطف‌الله معروف به حافظ ابرو (احتمالاً ۷۶۳-۸۳۳ق) نقاشی شده و در کتابخانه توپ‌قاپو سرای استانبول ترکیه نگهداری می‌شود. تصویر نخست حضرت علی (ع) را در جنگ خیبر^۹ نشان می‌دهد که به عنوان شجاع‌ترین رزمنده سپاه اسلام، در قلعه را در

دست دارد و در حال پایین انداختن آن است. تصویر دیگر نیز حضرت علی(ع) را در کنار پیامبر(ص) در مسجد نشان می‌دهد که شمشیرش را حمایل کرده است (شایسته‌فر، ۱۳۸۴: ۷۹-۸۱). این نسخه از کتاب در دوره شاهرخ و به سفارش وی تهیه شده است. نقاشی و تصویرپردازی آن نشان‌دهنده فضل، شجاعت و همراهی حضرت علی(ع) با پیامبر(ص) و عنصر شیعی است.

ب) نقاشی‌های نسخه خطی و مصور کتاب *معراج‌نامه*^{۱۰} سده نهم قمری که به زبان ترکی برای شاهرخ در هرات خطاطی شده، ۶۱ نقاشی تذهیب‌شده از مراحل معراج حضرت محمد(ص) دارد. برخی از تصاویر آن حضرت محمد(ص) را در حال قنوت نماز نشان می‌دهند. تصویری دیگر حضرت محمد(ص) و حضرت علی(ع) را کنار حوض کوثر به تصویر کشیده در حالی که پشت سر آنان سه در بهشت قرار دارد. بر در اول عبارت طیبه «لا اله الا الله»، بر در دوم عبارت «محمد رسول الله» و بر در سوم عبارت «علی ولی الله» خطاطی شده که هم تصویر قنوت و هم شهادتین بیانگر عقاید شیعی نقاش است.

ج) تصویر شماره سه در نسخه خطی *کللیه و دمنه*، مربوط به سال‌های ۸۶۵ تا ۸۷۰ق در کتابخانه گلستان تهران است که در آن تصاویر پیامبر(ص)، حضرت علی(ع)، امام حسن(ع) و امام حسین(ع) به شیوه مکتب هرات نگارگری شده است.

همه این تصاویر تأثیر مستقیم شیعیان افغانستان بر هنر (نقاشی، نگارگری، خطاطی و...) تمدن اسلامی دوره تیموریان را نشان می‌دهند.^{۱۱} در منابع به نام نقاشان این تصاویر اشاره نشده است؛ اما از نقاشان معروف دوره تیموریان مکتب هرات می‌توان به تنی چند اشاره کرد:

— کمال‌الدین بهزاد (۸۴۴ق-۹۰) نقاش هراتی که مانی ثانی لقب گرفته است (واصفی، ۱۳۵۰: ۱۴۵/۱). وی از زمان سلطان حسین بایقرا تا زمان شاه اسماعیل صفوی فعالیت می‌کرده و به گفته نفیسی، چه در زمان خود و چه بعد از آن در فن خود اولین بوده است (نفیسی، ۱۳۶۳: ۳۳۸/۱).

اثرگذاری شیعیان بر رشد و شکوفایی تمدن اسلامی قرن نهم و دهم افغانستان / ۵۷

— امیر روح‌الله مشهور به میرک، نقاش قرن نهم قمری از سادات نبوی‌نسب هرات است (شایسته‌فر، ۱۳۸۴: ۴۸). به گفته قمی، وی در تذهیب، تصویر و خط بی‌نظیر زمان خود بوده و بیشتر کتیبه‌های عمارات هرات را می‌نوشته است (قمی، ۱۳۶۶: ۱۳۳). او مدتی رئیس کتابخانه سلطان حسین بایقرا در هرات بوده است (ایران‌شهر، ۱۳۴۲: ۷۹۹/۱). او بین سال‌های ۸۸۵ تا ۹۳۵ق فعالیت می‌کرده و سه مجلس از آثار وی در خمسه نظامی در کتابخانه فخرالدین نصیری تهران موجود است (حیبی، بی‌تا: ۳۱). وقتی بهزاد در کودکی پدر و مادرش را از دست داد، میرک نقاش که کتابدار سلطان حسین میرزا بود، سرپرستی و تربیت بهزاد را به عهده گرفت. این مطلب نشان می‌دهد که بهزاد از بستگان روح‌الله نقاش و از سادات هرات بوده است.

— حسن نقاش هروی که درباره زندگی‌اش چیزی نمی‌دانیم، اما در نقاشی بی‌مانند عصر خود بوده است (شایسته‌فر، ۱۳۸۴: ۴۸). وی به فرمان محمدخان شرف‌الدین اوغلی تکلو (۹۶۴ق) ۱۳ نقاشی‌های داخل روضه امام رضا(ع) را انجام داده و بر سردر زیارت این بیت را نوشته است:

حسن به گرد درت گشته بر طریق طواف تو کعبه‌وار همه حاجتش روا کردی

وی در دارالسلطنه هرات وفات یافت و در جنب مزار پیر هرات دفن شد (قمی، ۱۳۶۶: ۱۴۲).

— غیاث‌الدین هروی، نقاش و نویسنده که در سال ۸۲۲ق در قالب یک هیئت سیاسی همراه با میرزا بایسنقر به چین سفر کرد و از زمان خروج از دارالسلطنه هرات تا بازگشت در سال ۸۲۵ق، وضعیت شهرها، راه‌ها، رسوم و عادات مردم و ملوک نامدار را به صورت روزانه ثبت و گزارش کرده است (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲ دفتر اول ۳۲۷). این مطلب اهمیت روابط فرهنگی چین و امپراتوری تیموریان را، که شاهزادگان تیموری توجه خاص به گسترش آن داشته‌اند، نشان می‌دهد.

— ملاحاجی محمد (۹۱۳ق) هم عصر میرک نقاش، ذوفنون زمان بود و در تذهیب و تصویر مهارت تمام داشت. وی مدتی کتابدار علی‌شیر نوایی بود؛ اما از او

رنجیده‌خاطر شد و از سال ۹۰۴ق به شاهزاده بدیع‌الزمان پیوست (قمی، ۱۳۶۶: ۱۳۳). به گفته خواندمیر، وی نجار ماهری نیز بوده است (خواندمیر، ۱۳۷۲: ۱۴۲) و احتمال می‌رود برخی از حکاکی‌های دیوار هرات را همین هنرمند انجام داده باشد.

— قاسم علی چهره‌گشا (قرن نهم قمری) از شاگردان مکتب نقاشی بهزاد در هرات در دوره سلطان حسین بایقرا بود. وی نقاشی را در کتابخانه علی‌شیر نوایی فراگرفت و از اساتید این فن به حساب می‌آمد. نقاشی او در نسخه خطی سال ۸۹۰ق خمسه نظامی در کتابخانه بورلی آکسفورد وجود دارد. بهترین آنها تصویری است که جماعت صوفیه را در باغی سبز و خرم نشان می‌دهد (زکی، ۱۳۶۶: ۱۱۶). این تصویر هفت نقاشی دارد که در آخر یکی از آنها نام قاسم علی نقاش به طور مشخص درج شده است.

نقاشی مکتب هرات محصور در آن شهر نماند، بلکه به دلیل اوج هنری و شکوفایی طرح و زیبایی به خارج از افغانستان نیز راه یافت. به گفته دیماندا،^{۱۴} از آنجا که شاه اسماعیل صفوی در سال ۹۱۶ق، بهزاد و تعدادی از شاگردان او (شیخزاده و سلطان محمد که پیش‌تر به تبریز آمده بودند) را به تبریز منتقل کرد، می‌توان بهزاد را مؤسس مکتب نقاشی صفوی تبریز به شمار آورد (دیماندا، ۱۳۸۱: ۵۵-۶۱)؛ چون بسیاری از نقاشی‌های دوره صفویه تحت اشراف مستقیم بهزاد یا شاگردان وی صورت گرفته است. سلطان محمد از ندیمان شاه طهماسب شد و شاه از وی درس نقاشی فرا می‌گرفت. تابتلی نیز عقیده دارد که مکتب هرات در دوران پیربوداق (پسر جهان‌شاه) به دست هنرمندانی که در اوایل ۸۷۵ق، از هرات به شیراز سفر کرده بودند، همچنان فعال باقی ماند (شایسته‌فر، ۱۳۸۴: ۶۴). دیماندا همچنین معتقد است که در حدود سال ۹۴۲ق/۱۵۳۵م بسیاری از نقاشان و خوشنویسان مکتب هرات به بخارا منتقل یا تبعید شدند و در بخارا به همان اسلوب مکتب هرات، به‌خصوص به سبک بهزاد، به کار خود ادامه دادند. البته محمود مذهب، از شاگردان میرعلی خطاط، پیش از آن به بخارا رفته بود (دیماندا، ۱۳۸۱: ۶۵). از طرفی، نقاشی‌های بازمانده از هند دوره بابر تیموری نیز تا حدودی اسلوب مکتب هرات را نشان می‌دهند و همه محققان به تأثیر اسلوب نقاشان مکتب هرات و تبریز بر آنها اشاره کرده‌اند.

به گفته زکی، مکتب نقاشی هرات دارای سبک خاصی بوده که در ادامه به تمایزات مهم آن اشاره می‌شود:

۱. مناظر زیبای گل‌ها و گلزارها و مناظر بهاری؛
۲. به کارگرفتن رنگ‌های درخشان آبی که هیچ‌گاه خروج از رنگی به رنگ دیگر، وحدت و استقلال آنها را متزلزل نمی‌کند؛
۳. مناظر طبیعی کوه و تپه‌هایی که به شکل اسفنج کشیده شده‌اند؛
۴. ایجاد هماهنگی و نسبت معقول و مقبول میان اشخاص و ساختمان‌ها با سایر مناظر (زکی، ۱۳۶۶: ۱۰۰).

البته مهم‌ترین ممیزه مکتب هرات حذف عنصر چینی (چهره حیوانات) از نقاشی‌های دوره تیموریان است که نشان می‌دهد هنرمندان و نقاشان مکتب هرات آموزه‌های دینی و اسلامی را در نقاشی رعایت می‌کرده‌اند.

هنر دوره تیموری منحصر در نقاشی، طراحی و خطاطی نبود، بلکه جلدسازی و صنعت صحافی (به‌خصوص چرمی) نیز در این دوره به حد کمال بود و با نهایت دقت و مهارت انجام می‌شد. ترکیب‌بندی روی جلد نسخه‌های مصور دوره تیموریان معمولاً زمینه‌ای مستطیل با ترنجی در وسط بود که دو سر ترنج بالا و پایین و نیز چهار لچکی در چارگوش قرار داشتند و تمام سطح آن با طرح اسلیمی‌های گل و گیاه و تزیین شاخ و برگ بر زمینه سیاه پوشیده شده بود. به عقیده بلر، همین طرح و نقش به قالی‌بافی آن دوره منتقل شده و نمونه‌هایی از این جلدها در کتابخانه توپ‌قاپو سرای ترکیه است (بلر و ام، ۱۳۸۲: ۱۰۳/۱). بلر^{۱۵} در کتاب خود یک نمونه بسیار بدیع و عالی از جلد یک نسخه از مثنوی مولوی جلال‌الدین بلخی را آورده که به سال ۸۶۶ق در هرات برای سلطان حسین بایقرا تهیه شده است.^{۱۶} آلبر می‌گوید: «شبهات‌های میان تزیین‌نسخ خطی و هنر قالی‌بافی وجود دارد، مانند صحافی با چرم نازک که با فلز گرم به سبک آرابسک طلایی تزیین می‌کردند» (لابار، ۱۳۸۶: ۶۷-۶۸). تأثیر نقاشی، نگارگری و طراحی این دوره بر جلد کتاب و حتی قالی‌ها علاوه بر اینکه ارزش هنری داشت، پیوند صنعت قالی‌بافی و نقاشی را به‌وضوح نشان می‌دهد.

۲-۲. شیعیان، خط و خطاطی دوره تیموریان

خداوند به قلم و نوشتن قسم یاد کرده،^{۱۷} تعلیم آن را به خود نسبت داده است.^{۱۸} پیامبر اسلام (ص) نیز زیبایی خط را برای وضوح، روشنائی و گسترش حق مؤثر^{۱۹} و کلید گشایش روزی^{۲۰} می‌داند. از آنجا که هنر خط به دور از درگیری‌های اجتماعی و سیاسی بیشتر در خدمت استنساخ آیات قرآن، غزل و قصیده شعرای شیعه بود، مورد توجه علما، حکما و فرمانروایان تیموری قرار گرفت؛ از این رو در مکتب هرات دوره تیموریان نسخه‌های بسیار نظیف و گران‌بها از آیات کلام الله مجید و نمونه اشعار شاعران شیعه خلق شد و دوره طلایی تاریخ خط و خوشنویسی رقم خورد که به دلیل وضعیت نابسامان افغانستان و بی‌توجهی متولیان فرهنگ و هنر، بخشی از آنها در دیگر کشورهای اسلامی، اروپایی و امریکایی نگهداری می‌شود. در ادامه به انواع خط و آثار خطی این دوره اشاره می‌شود.

۲-۲-۱. انواع خط

در دوره تیموریان با شش نوع خط کتابت می‌شده است: نسخ، ثلث، مُحَقَّق، ریحانی، رِقَاع و توقیع. البته در سده سیزدهم خطاطان و خوشنویسان خط دیگری را از ترکیب خط‌های نسخ، رِقَاع و توقیع به نام «تعلیق» یا «تَرْسُل» ابداع کردند که بیشتر نامه‌های دولتی با آن نگاشته می‌شد. در نیمه قرن چهاردهم هم شیوه دیگری در خطاطی از ترکیب دو قلم نسخ و تعلیق به نام «نستعلیق» به وجود آمد که به خط خراسانی نیز شهرت دارد. این شیوه در کتیبه‌نویسی، دیوان‌نویسی، کتاب و رساله فرمان‌ها کاربرد بیشتری داشته است. چون تزئین خط همیشه مورد توجه هنرمندان خطاط بود، از ترکیب تعلیق و نستعلیق خط دیگری به نام «شکسته» یا «شکست» ایجاد کردند که در رساله‌ها و مکتوب‌های دولتی و غیر دولتی کاربرد داشته است. این هنر ارزشمند از زمان‌های دور تا به امروز در افغانستان حفظ شده و امروزه نیز استادان ماهری در این زمینه وجود دارند. سرآمد خطاطان دوره تیموریان میرعلی هروی شیعی (م ۹۵۱ق) است که رساله‌ای در باب ساختن جوهر، صنعت کاغذ، رنگ‌ها، قلم، و قاعده نوشتن حروف

اثرگذاری شیعیان بر رشد و شکوفایی تمدن اسلامی قرن نهم و دهم افغانستان / ۶۱

و مسائلی از این دست تألیف و به شاه اسماعیل صفوی شاه شیعی ایران، تقدیم کرده است. یک نسخه خطی از این کتاب (۱۱۴۱ق) در انستیتوی خطی تاجیکستان است (موجانی، ۱۳۷۹: ۱۸/۳).

۲-۲-۲. انواع آثار خطی دوره تیموریان

آثار خطی این دوره را می‌توان در نسخ قرآنی و ادعیه، برخی کتاب‌های تاریخی یا دینی و اشعار — غزل یا قصیده — شعرای شیعه تقسیم‌بندی کرد.

الف) آثار خطی قرآنی و حدیثی

برخی از آثار خطی خوشنویسان شیعه که در دوران تیموریان می‌زیسته‌اند را در ادامه می‌آوریم:

— نسخه خطی قرآن به خط عبدالله طباطبائی هروی شیعی مذهب (؟-۸۸۵ق؛ غور) که هر صفحه آن به سه نوع خط است. این کتاب از کتابخانه شاهان هند به کتابخانه عمومی کابل آورده شده است (حبیبی، بی‌تا: ۷۸۵). نمونه خط این هنرمند، که در سال ۸۴۵ق از سوره ناس تحریر شده، در بخش تصاویر کتاب *زبده التواریخ* حافظ ابرو، صفحه ۱۲۴۰ تصویر شماره ۸۶ آمده است (حافظ ابرو، ۱۳۷۲: ۱۲۴۰/۲). بانک پاسارگاد روز جمعه ۲۱ اسفند ۱۳۹۴ با حضور علی جنتی وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی ایران و محمد فرهادی وزیر علوم، تحقیقات و فناوری ایران در دانشگاه خاتم از قرآن خطی بسیار نفیس به خط عبدالله طباطبائی هروی رونمایی کرد. به گفته مجید قاسمی، رئیس دانشگاه خاتم، این نسخه خطی برای چاپ به آلمان فرستاده شده و با مرغوب‌ترین کاغذ و البته با چرم ایرانی جلد شده است.

— یک نسخه خطی از کلمات قصار حضرت علی (ع) از کمال‌الدین حسین هروی (م ۹۷۲ یا ۹۷۴ق) که در سال ۹۳۳ق کتابت شده و در کتابخانه سلطنتی تهران نگهداری می‌شود. این نوشته بر کتیبه صدف مسجد جامع اصفهان (کتابت ۹۳۸ق) دیده می‌شود. مرقع سید احمد مشهدی به خط همین هنرمند نیز در کتابخانه خزینه اوقاف استانبول

است (بیانی، ۱۳۴۵: ۱/۱۶۹). وی استاد خطوط شش‌گانه، حافظ قرآن و از درویشان هرات بود که مدتی در عراق شیعیه زیست و در مشهد درگذشت (همان).

— نسخه کامل قرآن کریم (کتابت ۹۶۸ق) به خط نستعلیق اثر دوست محمد کوشوانی هروی شیعی که یک جزء آن در کتابخانه خزینه اوقاف استانبول است (بیانی، ۱۳۴۵: ۱/۱۹۰). ظاهراً یک نسخه خطی دیگر از قرآن به خط نسخ، ثلث و ریحان از همین هنرمند وجود دارد که در سال ۱۰۹۴ق آقای کافور آن را وقف آستانه قم کرده و در موزه آستانه نگهداری می‌شود (همان: ۱۹۱).

— نسخه خطی قرآن کریم به خط ثلث محمد حسین الماس که در کتابخانه علوی مزار شریف است (حبیبی، بی تا: ۳۸۲).

— نسخه خطی قرآن به خط نسخ ریحانی محمود سلطانی که در سال ۸۴۶ق در دارالسلطنه هرات کتابت شده است (حبیبی، بی تا: ۴۸۳).

— نسخه خطی از تفسیر چرخ‌چی به خط جمال‌الدین محمد هروی که در سال ۹۴۱ق تحریر شده و در انستیتوی آثار خطی تاجیکستان است (موجانی و علی‌مردان، ۱۳۷۶: ۲/۲۳۶).

— نسخه خطی از همان تفسیر به خط میرکامل بن میرشاه عوض بن ولی روستاکی که در انستیتوی آثار خطی تاجیکستان است (همان: ۲۳۶/۲-۲۳۸).

— نسخه خطی از تفسیر قرآن به خط نستعلیق احمد بن نعمت‌الله هروی که در ربیع‌الثانی ۹۸۲ق در شهر هرات کتابت شده و به شماره ۲۸۱ در کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد است (صدرایی، ۱۳۸۳: ۲۰۰).

— نسخه خطی از تفسیر حسین به خط نسخ خفی جلال‌الدین هروی (کتابت ۹۶۱ق) که در موزه هرات است (حبیبی، بی تا: ۳۴۸).

— نسخه خطی نستعلیق و نسخ از شرح نهج‌البلاغه به خط عبدالله بن علی (کتابت ۱۰۶۱ق) که در کتابخانه عمومی کابل است (همان: ۳۶۹).

ب) کتیبه‌ها، اشعار و دعا‌های خطی

— نسخه خطی دو قصیده منسوب به حضرت علی (کتابت ۹۳۰ق) که در کتابخانه ملامحمد صدیق هروی هرات و نسخه خطی مناجات آن حضرت در ارگ کابل (حبیبی، بی‌تا: ۳۵۲) نگهداری می‌شود. نیز تعدادی از کتیبه‌های حرم امام رضا(ع) به خط میرعلی کاتب هروی(م ۹۵۱ق) از سادات حسینی هرات از کاتبان سلطان حسین بایقرا است (باربارا، ۱۳۸۴: ۴۱). نسخ خطی زیبایی دیگری از این هنرمند هروی در موزه‌های دنیا نگهداری می‌شود؛ از جمله نسخه خطی خمسه نظامی (کتابت ۹۲۸ق) (حبیبی، بی‌تا: ۴۸۵)، نسخه خطی بوستان سعدی در مجموعه گل بنکیان پاریس (همان: ۷۱۰)، مخزن الاسرار نظامی (کتابت ۹۴۴ق) در کتابخانه ملی پاریس (همان: ۷۱۳) و حدیقه السعدا — ترجمه عربی روضه الشهداء — در کتابخانه قاهره (همان: ۷۸۵).

— یک نسخه خطی از دیوان حضرت علی(ع) از دوست محمد کوشوانی هروی، یکی از چهل هنرمند دربار بایسنقر میرزا (۸۰۲-۸۳۷ق) که به همراه قطعه‌ای از مرقع سید احمد مشهدی (کتابت ۹۳۸ق) در کتابخانه خزینه اوقاف استانبول است (بیانی، ۱۳۴۵: ۱۹۱/۱).

— کتیبه دعای جوشن کبیر به خط کوفی که بین سال‌های ۸۲۹ – ۸۳۳ ق بر دیواره مرقد خواجه عبدالله انصاری در گازرگاه هرات حکاکی شده است. این دعا دارای صد بند است که شیعیان در شب‌های قدر ماه مبارک رمضان می‌خوانند.

— سلطان علی مشهدی شیعه مذهب (؟-۹۱۹ق) معروف به سلطان الخطاطین، کاتب دربار سلطان حسین بایقرا و امیر علی شیر نوایی که از سال ۸۷۵ تا ۹۱۲ق (زکی، ۱۳۶۶: ۶۹)، حدود ۳۷ سال، در هرات زیسته، همه روزه به نگاشتن، تذهیب‌کاری نفیسه و رسامی برجسته و مانند اینها مشغول بوده و کتیبه‌های بناهای خیریه و مساجد هرات را، که از بناهای سلطان حسین بایقرا و امیر علی شیر نوایی بودند، به خط نستعلیق اعلا می‌نگاشته است. از جمله کتیبه‌های برجسته او کتیبه‌های باغ جهان‌آرای هرات (ایرانی، بی‌تا: ۱۵۹-۱۶۰) و نسخه خطی بوستان سعدی، ۸۹۳ق، در دارالکتب مصر موجود است (زکی، ۱۳۶۶: ۱۱۲).

— نسخه خطی دعای «نادعلی» به خط مولانا اظهر (اظهر) هراتی (۸۸۰؟) خطاط برجسته و مشهور شیعی مذهب دوره تیموریان که به بارگاه ابوالمظفر سلطان محمد بهادر تیموری اهدا شده (واصفی، ۱۳۵۰: ۱۳۱/۲) و یک آلبوم حاوی ۲۵ ورق از آثار هنری وی در کتابخانه دانشگاه علیگر هند است (حبیبی، بی‌تا: ۷۳۶).

ج) کتاب‌های خطی

— از خطاطان بسیار معروف دوره تیموریان، علی بن محمد هروی بنایی (یا کمال‌الدین بنایی) فرزند محمد سبز بنا (بایر، ۱۳۸۸: ۱۱۶) معروف به مولانا بنایی هروی با گرایش شیعی (۹۱۸-۹۱۸ق) از سرآمدان روزگار در خط، موسیقی و شعر است. او غزل، مثنوی و تصنیفاتی در موسیقی دارد و دیوانی در پاسخ به غزل‌های سعدی و حافظ با تخلص «حالی» ترتیب داده است (آذر، ۱۳۳۷: ۱۵۲). به دو اثر خطی از وی اشاره می‌کنیم: ۱. کتاب تاریخ شیبانی که در انستیتوی شرق‌شناسی ابوریحان بیرونی تاشکند (ارون‌بایف، موجانی و موسایف، ۱۳۷۶: ۷۹/۱) و ۲. نسخه‌ای دیگر از همان کتاب به نام فتوحات خانی که در انستیتوی آثار خطی تاجیکستان است (موجانی و علی‌مردان، ۱۳۷۶: ۶۳/۱).

— نسخه خطی *نزهه الارواح*^{۲۱} و نسخه خطی *لمعات عراقی* به خط عارف هروی، فرزند میر روح‌الله که در سال ۹۰۱ق کتابت شده و در کتابخانه دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود (بیانی، ۱۳۴۵: ۳۳۹/۲).

— نسخه خطی از *بدایع الانشاء* یوسف هروی به خط عبدالباقی، مشهور به خالدار محمد، که در انستیتوی آثار خطی تاجیکستان است (موجانی و علی‌مردان، ۱۳۷۶: ۲۵/۱). این کتاب در زمینه ادبیات، علوم ادبی، علم انشا و مجموعه نامه‌ها به اشخاص عالی‌رتبه است که در سال ۹۴۰ق برای پسرش رفیع‌الدین حسن در هند نوشته است.

— نسخه خطی *کنز الرموز*^{۲۲} به خط معزالدین محمد حسینی که در کتابخانه انجمن آثار و مفاخر فرهنگی است (انجمن آثار مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰: ۱۴۹-۱۵۰).

— نسخ خطی *اخلاق محسنی* به خط حسن محمد کاتب هروی که در ۹۶۱ق تحریر شده و در موزه هرات نگهداری می‌شود (حبیبی، بی‌تا: ۳۴۷). در اینکه حسن محمد کاتب

اثرگذاری شیعیان بر رشد و شکوفایی تمدن اسلامی قرن نهم و دهم افغانستان / ۶۵

همان حسن کاتب است و محمد نام پدر او است یا دو نفر هستند، بیانی احتمال داده هر دو یک نفر باشد (بیانی، ۱۳۴۵: ۱۴۷/۱).

— نسخه خطی از جامع الفوائد یوسف هروری به خط محمد هاشم بن محمد ابراهیم (؟۱۱۲۸ق) که با شماره ثبت ۶۶۷۵۷، در مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی نگهداری می‌شود (منزوی، ۱۳۷۷: ۷۱/۱).

نتیجه‌گیری

تمدن اسلامی در هرات دوره تیموریان با هنر، اعم از خطاطی، تذهیب، مینیاتور، نگارگری و آنچه مربوط به صنعت کتاب و کتاب‌آرایی، به‌خصوص با ایجاد مکتب نقاشی هرات، توسعه یافت و تا اطراف شهرهای خراسان بزرگ، حتی بخش‌هایی از شبه‌قاره هند، رسید. به گفته برخی از محققان تاریخ هنر اسلامی، دامنه وسیع آن در طرح و نقش قالین‌های اروپای قرن پانزده و شانزده میلادی دیده می‌شود.

هرچند در منابع تاریخی و پژوهش‌های محققان تاریخ هنر و تمدن اسلامی دوره تیموریان از بینش و نگرش مذهبی نقاشان، هنرمندان مینیاتور، نگارگران، خطاطان و طراحان نقش و طرح قالین‌های دوره تیموریان سخن گفته نشده است، تحلیل نگاره‌ها، انتخاب کلمات و صحنه‌های تاریخی و وقایع و حوادث مهم صدر اسلام که در نقاشی‌ها به کار رفته‌اند، باورهای اختصاصی تشیع امامیه را نشان می‌دهند و دلیل روشنی بر نقش اساسی هنرمندان شیعه افغانستان در ایجاد یا گسترش رنسانس اسلامی هنری دوره تیموریان هستند. این در حالی است که رشته‌های مختلف علوم متداول، از قبیل پزشکی، ریاضی، جغرافیا، فقه، حدیث، تفسیر و حتی نجوم، که در همین دوره در سمرقند با زیج الغ بیگ به اوج شکوفایی رسیده بودند، در هرات دیده نمی‌شوند.

آخرین مرحله تاریخ‌نگاری اسلامی به سبک مورخان پیشین مسلمان، در این دوره و به دست چند مورخ صاحب‌نام شیعی در هرات صورت گرفته که کتاب تاریخ دیگری به آن پایه به وجود نیامده است.

در زمینه اخلاق که از عناصر مهم شکل‌گیری هر تمدن به حساب می‌آید، نیز گزارش‌های تاریخی دوره تیموریان نشان‌دهنده نقش مهم علمای شیعه در بیان مسائل اخلاقی و اصلاح جامعه بر اساس الگوی اسلامی است که جلسات آن به طور مداوم در خانقاه‌ها، مدارس، مساجد و دیگر اماکن عمومی دولتی و خصوصی هرات برگزار می‌شده است.

می‌توان هرات دوره تیموریان را مرکز رشد و توسعه هنری تمدن اسلامی، اعم از خطاطی، نقاشی، تذهیب، نگارگری و مینیاتور، به حساب آورد که بر اساس استنباط برخی از پژوهشگران تاریخ هنر اسلامی، بر طرح و نقش قالبین‌های دوره تیموریان در هرات اثر گذاشته و به اشتباه این قالبین‌ها به شهرهای دیگر، مثل تبریز یا اصفهان، نسبت داده شده‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. دستورالوزرا در مصر به عربی ترجمه شده است (۱۹۸۰م). بخش‌هایی از حبیب‌السییر نیز به زبان‌های ترکی، روسی، فرانسوی و انگلیسی ترجمه شده است (استوری، ۱۳۶۲: ۵۶۳، ۵۶۴ و ۵۶۵).
۲. این کتاب در ۸۹۳ق در چهل مجلس تألیف شده و دو نسخه خطی آن (۱۰۹۱ق در ۳۷۰ ورق و ۱۲۳۴ق در ۱۵۳ ورق) در انستیتوی نسخ خطی تاجیکستان است (موجانی، ۱۳۷۶: ۲۰۲/۲).
۳. یکی در ۱۱۹۰ق و دوتای دیگر در قرن ۱۳ق نوشته شده‌اند (موجانی، ۱۳۷۹: ۱۸۴/۳ و ۱۸۵).
۴. خواندمیر، ۱۳۷۸: ۶۴.
۵. عضو علمی انستیتوی شرق‌شناسی آکادمی علوم تاجیکستان در زمان شوروی بوده است.
۶. تاریخ وفات یا ولادت اشخاص را به شعر گفته است.
۷. یک نوع تزئین حواشی برای کتب نفیس و گران‌بها بوده است.
۸. نسخه خطی، مصور و مذهب از شاهنامه محمد جوکی در کتابخانه انجمن آسیایی سلطنتی انگلستان موجود است که احتمالاً در ۸۳۴ق کتابت شده است (کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۴۲: ۷۹۸).
۹. جنگ خیبر در سال هفتم هجرت به وقوع پیوست. در این جنگ پیامبر (ص) فرمود: «فردا پرچم را به دست کسی می‌دهم که خدا و رسولش را دوست دارد و خداوند و رسول نیز او را دوست دارند و قلعه خیبر را خداوند به دست او فتح خواهد کرد» (عسقلانی، ۱۴۱۵: ۳۸/۱).
۱۰. به گفته بلر، این نسخه به ابعاد ۳۴.۳ * ۲۵.۴ سانتی‌متر است که احتمالاً در ۸۴۰ق/۱۴۳۶م ملک‌بخش هروی آن را کتابت و از آن نسخه‌برداری کرده است (بلر و ام، ۱۳۸۲: ۹۴/۱)؛ این نسخه در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شود.
۱۱. خانم شایسته‌فر این تصاویر را در کتابشان آورده‌اند (۱۳۸۴: ۷۳، ۷۶، ۱۰۱ و ۱۰۷).

اثرگذاری شیعیان بر رشد و شکوفایی تمدن اسلامی قرن نهم و دهم افغانستان / ۶۷

۱۲. قمی سال تولد را ۸۵۴ق و سال وفات را ۹۴۲ق گفته است (قمی، ۱۳۶۶: ۱۳۳).

۱۳. محمدخان شرف‌الدین اوغلی تکلؤ حاکم قزوین (۹۳۳_۹۳۵ق)، بغداد (۹۳۵_۹۴۰ق) و هرات (۹۴۳_۹۶۴ق) بوده است.

14. Dimand murice sven

15. Blair Shela s.

۱۶. بلر این تصاویر را در کتابش آورده است (۱۳۸۲: ۱۰۲ و ۱۰۳).

۱۷. «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (قلم: ۱).

۱۸. «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق: ۴).

۱۹. «الْخَطَّ الْحَسَنَ يَزِيدُ الْحَقَّ وَضَحًا؛ خَطُّ نِيكُو وَضُوحٌ حَقٌّ رَا افزُون مِی کِنْد» (پاینده، ۱۳۸۲: ۴۷۶).

۲۰. «عَلَيْكُمْ بِحَسَنِ الْخَطِّ فَإِنَّهُ مِنْ مَفَاتِيحِ الرِّزْقِ» (میرداماد، ۱۳۱۱: ۲۰۲).

۲۱. اثر عرفانی امیر حسینی از شیعیان غور.

۲۲. اثر عرفانی امیر حسینی از شیعیان غور.

منابع

ارون بایف، عظام‌الدین، موجانی، سید علی و موسایف، شاه نیاز (۱۳۷۶)، *فهرست نسخ خطی فارسی گنجینه انستیتوی شرق‌شناسی ابوریحان بیرونی تاشکند*، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی مرکز مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز، ج ۱، ج ۱ (بخش اول).

استوری، چارلز آمبروز (۱۳۶۲)، *ادبیات فارسی بر مبنای تألیف استوری*، ترجمه یحیی آرین پور، سیروس ایزدی و کریم کشاورز، تهران: چاپ احمد منزوی.

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی (۱۳۸۰)، *فهرست نسخه‌های خطی فارسی و عربی*، تهران: کتابخانه انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۱.

انوار، سید عبدالله (۱۳۸۲)، *فهرست نسخ خطی کتابخانه ملی ایران*، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، ج ۳، ج ۵.

ایرانی، عبدالحمید (بی‌تا)، *پیدایش خط و خطاطان*، تهران: انتشارات سیاولی «فرهنگ‌سرا».

آذر، بیگدلی (۱۳۳۷)، *آتشکده آذر*، به اهتمام سید جعفر شهیدی، بی‌جا: مؤسسه نشر کتاب، ج ۱.

آلبر، لابر (۱۳۸۶)، *تاریخ کتاب*، ترجمه محمد خادمی، تهران: کلیدر، ج ۱.

بابازاده، شهلا (۱۳۷۸)، *تاریخ چاپ در ایران*، تهران: کتابخانه طهوری، ج ۱.

بابر، ظهیرالدین محمد (۱۳۸۸)، *بأبرنامه*، ترجمه شفیقه یار قین، کابل: انستیتوت دیپلماسی و مطالعات استراتژیک وزارت خارجه افغانستان، ج ۱.

بلر، شیلا اس. و جاناتان ام. (۱۳۸۲)، *هنر و معماری اسلامی در ایران و آسیای مرکزی دوره ایلیخانیان و تیموریان*، ترجمه سید محمد موسی هاشمی گلپایگانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱، ج ۱.

بیانی، مهدی (۱۳۴۵ش)، *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، *نهج الفصاحه*، تهران: دنیای دانش، ج ۴.

تهرانی، آقابزرگ (۱۴۰۸ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، ترجمه محمدرضا حکیمی، قم: اسماعیلیان، چاپ سوم، ج ۳.

تهرانی، آقابزرگ (۱۳۹۰ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، تصحیح احمد منزوی، تهران: کتابخانه اسلامی، ج ۲۰.

اثرگذاری شیعیان بر رشد و شکوفایی تمدن اسلامی قرن نهم و دهم افغانستان / ۶۹

حافظ ابرو، عبدالله (۱۳۷۲)، *زبده التواریخ*، تصحیح سید کمال حاج سید جوادی، تهران: نشر نی و سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ج ۱، ج ۲.

حبیبی، عبدالحی (بی تا)، *هنر عهد تیموریان و متفرعات آن*، بی جا: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
خواندمیر، غیاث الدین (۱۳۷۲)، *مآثر الملوک به ضمیمه خلاصه الاخبار و قانون همایونی*، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ج ۱.

خواندمیر، غیاث الدین (۱۳۷۸)، *مکارم الاخلاق*، تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ج ۱.

دیماند، پرایس اسوند (۱۳۸۱)، *راهنمای صنایع اسلامی*، ترجمه عبدالله فریاد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۴.

زکی، محمد حسن (۱۳۶۶)، *تاریخ صنایع ایران بعد از اسلام*، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران: اقبال، ج ۱.

سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳)، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۱، ج ۲، دفتر اول.

شایسته فر، مهناز (۱۳۸۴) *هنر شیعی، عناصر شیعی در نگارگری و کتیبه‌نگاری تیموریان و صفویان*، تهران: مؤسسه مطالعات هنر اسلامی، ج ۱.

صدرایی، علی و حافظیان، ابوالفضل (۱۳۸۳)، *فهرست کتاب‌های چاپ سنگی کتابخانه آستانه حضرت معصومه*، قم: آستانه مقدسه، ج ۱.

صدرایی، علی (۱۳۸۳)، *فهرست نسخه‌های خطی گنجینه قرآن*، قم: مرکز ترجمه قرآن به زبان‌های خارجی، ج ۱.

عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (۱۴۱۵ق)، *الاصابة فی تميز الصحابة*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱، ج ۱.

عطاردی، عزیزالله (۱۳۷۶)، *سیری در کتابخانه‌های هند و پاکستان*، تهران: انجمن مخطوطات ایران و انتشارات عطاردی، ج ۱.

قمی، قاضی میراحمد بن شرف الدین منشی (۱۳۶۶)، *گلستان هنر*، به اهتمام سهیلی احمد خوانساری، تهران: کتابخانه منوچهری، ج ۳.

- کمیسیون ملی یونسکو در ایران (۱۳۴۲)، *ایرانشهر*، نشریه شماره ۲۲، دانشگاه تهران، چ ۱.
- منزوی، احمد (۱۳۷۷)، *فهرست نسخه‌های خطی مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، چ ۱، ج ۱.
- موجانی، سیدعلی و علی مردان، امیر یزدان (۱۳۷۹)، *فهرست نسخ خطی فارسی انستیتوی آثار خطی تاجیکستان*، قم: کتابخانه بزرگ آیت‌الله مرعشی، چ ۱، ج ۳.
- میرخواند، میر محمد (۱۳۸۵) *تاریخ روضه الصفا*، تصحیح جمشید کیان‌فر، تهران: اساطیر، چ ۲، ج ۴.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۱۱ق)، *الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الإمامیة*، قم: دار الخلافة، چ ۱.
- نفیسی، سعید (۱۳۶۳)، *تاریخ نظم و نثر در ایران*، بی‌جا: انتشارات فروغی، چ ۲، ج ۱ و ۲.
- نورالدین‌اف، شمس‌الدین (۱۳۶۵)، *تذکره التواریخ*، ترجمه پوهاند دکتر جلال‌الدین صدیقی، کابل: کمیته دولتی طبع و نشر، چ ۱.
- واصفی، زین‌الدین محمود (۱۳۵۰)، *بدایع الوقایع*، تحقیق الکساندر بلدروف، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چ ۲، ج ۱ و ۲.
- یزدی، شرف‌الدین (۱۳۳۶)، *ظفرنامه*، به اهتمام محمد عباسی، تهران: مؤسسه امیرکبیر، چ ۱، ج ۱.

تحلیل و ارزیابی آرای خاورشناسان درباره «غلو» و «تقیه» در میراث حدیثی امامیه

علی حسن نیا*

علی راد**

سیدمحمد موسوی مقدم***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵]

چکیده

اصالت، اعتبار و خاستگاه حدیث شیعه از مباحث اساسی و پرسامد در مطالعات حدیثی خاورشناسان است که در این میان، موضوع «تقیه» و «غلو» به دلایلی چند مورد توجه ایشان قرار گرفته است؛ بررسی و مطالعه تاریخی جامعه اولیه شیعه و تأکید بر وجود مؤثر و گسترده این دو عنصر در آن زمان، از این دلایل مهم است. تردیدافکنی در اعتبار روایات شیعه، تأکید بر وجود متهمان به عدم وثاقت در روایات شیعی و منحصر ساختن شیعه به این دو مسئله و نیز کم یا بی‌اهمیت جلوه دادن جایگاه مقدس ائمه (ع) از نتایج مهم تحقیقات ایشان است. اختصاص دادن پدیده غلو به شیعه، در نظر نگرفتن موضع صریح و شدید ائمه (ع) و علمای امامیه در برابر غالیان، بی‌توجهی به راهکارهای ائمه (ع) و علمای امامیه در کشف روایات تقیه‌ای، انحصار جریان غالب و کلی مکتوبات روایی شیعه به تقیه، بی‌توجهی به تقیه در دیگر فرق اسلامی، توجه نکردن به روش و سیره اصحاب ائمه (ع) و نیز محدثان امامیه در مواجهه با روایات تقیه‌ای و نیز عدم تفکیک میان روایات تقیه‌ای و توریه‌ای از نقدهای مهمی است که بر مطالعات اینان وارد است. نوشتار پیش رو تلاش دارد دیدگاه‌های مهم خاورشناسان درباره غلو و تقیه در میراث حدیثی امامیه را بکاود و تحلیل و ارزیابی کند.

کلیدواژه‌ها: امامیه، تقیه، خاورشناسان، غلو، میراث حدیثی.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد a.hasannia@shahed.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران پردیس فارابی قم (نویسنده مسئول) ali.rad@ut.ac.ir

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران پردیس فارابی قم sm.mmoqaddam@ut.ac.ir

اشاره

خاورشناسان بر این عقیده‌اند که حدیث در اصول تاریخ و فقه شیعه، همچون قرآن، دارای بالاترین اهمیت است و بدون شک قدیمی‌ترین شکل ادبیات شیعی به شمار می‌رود (Kohlberg, 2013: 165). آنان تأکید دارند که ادبیات حدیثی شیعه بیش از هر ادبیات دیگری بر تمام زوایای زندگی شیعه، از آداب و رسوم گرفته تا عقاید و زندگی، تأثیرگذار بوده و اگرچه ادبیات اصلی حدیثی شیعه به دوره متقدم آنان برمی‌گردد، این تلاش و کوشش در نسل‌های بعدی نیز ادامه یافت (Kohlberg, 1983: 304).^۱ تأکید خاورشناسان بر این جایگاه و اهمیت حدیث شیعه باعث شد تا با رویکردی هدفمند به اصل و اساس حدیث در بین شیعیان و خاستگاه ظهور و رشد آن توجه کنند.

مطالعه آثار پژوهشی خاورشناسان در حدیث شیعه^۲ نشان می‌دهد که موضوع اصالت، اعتبار و خاستگاه حدیث شیعه از مباحث مهم مورد توجه ایشان است. اندیشمندان غربی در برخورد با مقوله‌ای به نام حدیث شیعی، همچون حدیث سنی، به منبع صدور روایات توجه ویژه داشته و تلاش کرده‌اند اعتبار آنها را بررسی کنند. در این میان، دو مبحث «تقیه» و «غلو» به فراوانی در آثار ایشان دیده می‌شود؛ چراکه به اعتقاد بسیاری، حدیث شیعه به دلیل وجود عنصر «تقیه» و مسئله «غلو»، متفاوت از حدیث سنی است (ر.ک: معارف، ۱۳۷۴: ۲۶۵). هر دو موضوع از مباحث مهمی‌اند که در مطالعات شیعه‌پژوهان غربی دیده می‌شوند؛ از این رو نوشتار حاضر بر آن است تا این مسائل را، که هر دو به اعتبار روایات شیعی نظر دارند و در رسیدن به نتیجه در نزد یک محقق غربی، در مخرجی مشترک (تردیدافکنی در اعتبار روایات شیعه و تأکید بر وجود متهمان به عدم وثاقت در روایات) قرار دارند، بررسی کند و به این پرسش پاسخ دهد که «دیدگاه‌های مهم خاورشناسان درباره غلو و تقیه در میراث حدیثی امامیه چه بوده و چگونه تحلیل و ارزیابی می‌شوند؟».

۱. خاورشناسان و پدیده غلو در میراث روایی شیعه^۳

موضوع غلو و غالی‌گری نه‌تنها همچون پدیده‌ای که در تاریخ شیعه حضور و ظهوری شگرف داشته و متأسفانه آموزه‌های ویرانگر آن در مکتوبات پیشینیان پراکنده است، بلکه به عنوان موضوعی زنده و آسیبی فزاینده در گستره جامعه دینی شیعه شایسته بررسی و پژوهش است (جهان‌بخش، ۱۳۹۰: ۱۰). این مسئله بیش از همه با تاریخ متقدم شیعه و شکل‌گیری مبانی عقیدتی آن پیوند دارد و درگیری مباحثش با مسائل رجالی و سندی مشهودتر است.^۴ این پدیده در پی ظهور جریان واقفه^۵ و انتشار عقاید ایشان بستری ساخت تا خاورنگاران شیعه‌پژوه، که مطالعاتشان بیشتر بر تاریخ استوار شده و در پی یافتن نقاط عطف مهم و تاریخی شیعه‌اند، به این سوی رو بکشند و در مطالعات حدیثی شیعه، مباحثی را طرح کنند که البته خالی از اشکالات محتوایی و نتیجه‌گیری‌های ناقص و احیاناً باطل نیست.

۱-۱. تئیدگی شیعه در غلو

برخی خاورشناسان بر این عقیده‌اند که شیعه از عنصری به نام غلو جداپذیر نیست؛ به این معنا که با نگاه به مسائل عقیدتی و کلامی شیعه و تاریخ تشیع، شکل‌گیری و نشر عقاید شیعی را در سایه کشمکش فرقه‌ای میان شیعه و دیگر گروه‌های فعال در جامعه مدیون عناصری چند می‌دانند که یکی از آن عناصر «غالیان» بوده‌اند. هاجسون (Marshal G. S. Hodgson)، شیعه‌پژوه پیشرو و مورد توجه هم‌قطاران خود، در فصلی از تشیع کُلبِ رگ (Kohlberg, 2003)، با عنوان «چگونگی فرقه‌بندی تشیع در قرون اولیه» معتقد است که تشیع حاصل تکوین و تلفیق دو عنصر «غلو» — شکل‌گیری و رشد به اصطلاح تشیع غالبانه — و «نص» — اندیشه‌های کلامی امام صادق (ع) و اصحابش در شکل‌دهی به مفهوم معتدل‌تری از تشیع درباره نقش و جوهره امامت — است. گلیو (Robert Gleave) معتقد است که اثر هاجسون بدون تردید بر وجود جریان اصلی شیعه اذعان دارد؛ این جریان شامل تمام آنانی است که امام صادق (ع) را به امامت قبول داشتند که البته بعدها مشتمل بر دو گروه امامیه و اسماعیلیه و نیز گروه کوچکی به اسم زیدیه شد (گلیو، ۱۳۹۲: ۲۴۲-۲۴۳).

۱-۲. نقش غالیان در انتقال مفاهیم بنیادی

گروهی تأکید دارند که از مسائل مهم در تاریخ شیعه به شکل عام و تأثیرگذار در تاریخ حدیث به شکل خاص، نقش جریان غلات در انتقال مفاهیم اعتقادی - روایی است که به سبب خلأهای موجود در عصر معصومان (ع) فرصت یافتند برخی از آموزه‌های غیراسلامی را در فرهنگ عامه و آموزه‌های شیعه، و بعدها در میراث مکتوبش، داخل سازند. باکلی معتقد است که غالیان، در پوشش محدث، اقدامات جعلی و تزویری فراوانی در نقل حدیث داشتند (Buckley, 1997: 309). وی با اشاره به پدیده تکررِ فرق شیعی، تأثیر مسئله غیبت امام منتظر را در شکل‌گیری و رشد غلو مهم می‌داند و نتیجه می‌گیرد که غلات جزء آن فرقه‌های شیعی‌اند که در عصر امامان (ع) شکل گرفتند و باید از سه منظر فرقه‌شناسی، رجالی - حدیثی و تاریخی مطالعه شوند (Ibid: 309-310). او با بررسی منابع رجالی، همچون کشی و نجاشی، درباره روایان غالی گزارش و تحلیل ارائه داده و ضمن ارائه نظریات رجالیان اهل سنت، نتیجه گرفته که «اصطلاح غلات» در منابع متقدم شیعه کمتر به کار رفته است. در نظر وی، به قطع غلو بیشتر یک عنوان ننگ‌آور به شمار می‌آمده که احتمالاً برای شماتت مخالفان استفاده می‌شده و چه بسا بی‌اساس و شبیه استفاده رایج از واژه‌هایی بوده که مسیحیان، یهودیان و کفار برای دست انداختن گروه‌ها و افراد مخالف به کار می‌برده‌اند (Ibid: 305, 311؛ نیز ر.ک: باکلی، ۱۳۸۸: ۱۸۵-۱۹۲).

باکلی تأکید می‌کند که باید غلات را بخشی از تلاش عقلانی کل شیعه برای تأمین پایه‌های ایمانشان دانست و بسیاری از آرای آنان در آن زمان، چنانکه متأخران می‌پندارند، افراطی به شمار نمی‌رفته است (Buckley, 1997: 318). وی به این منظور از روایانی نام می‌برد که مناظرات امام صادق (ع) با منصور عباسی را نقل کرده‌اند، ولی در کتاب‌های ملل و نحل از «غلات» شمرده شده‌اند و از آنان به بدی یاد می‌شود. این در حالی است که در بسیاری از این اسناد، روایانی هستند که از نگاه محدثان شیعه موثقند و اغلب به صورت مستقیم از یک «غالی» نقل روایت می‌کنند. ضمن اینکه بعید است تمام این روایان موثق، بعدها به صورت ساختگی در این اسناد وارد شده باشند؛ چراکه

تحلیل و ارزیابی آرای خاورشناسان درباره «غلو» و «تقیه» در میراث حدیثی امامیه / ۷۵

اگر چنین پاک‌سازی‌ای صورت گرفته باشد، باید این آسناد از راویان غلات و ضعیف هم پاک شده باشند. بنابراین ظاهر وجود غلات در آسناد نشان می‌دهد که معاصرانشان احتمالاً بسیاری از روایات آنان را پذیرفته بوده‌اند. وی این نظریه را هم ارائه می‌کند که متهم ساختن افرادی به غلو به زمانی مربوط می‌شود که نوشتن رساله‌هایی جنجالی با عنوان *الرد علی الغلات* درباره آنان آغاز شد و نشان می‌دهد که واژه غلات و انتقادی که در پی داشته، فقط در بازنگری درباره برخی از افراد و گروه‌های خاص اطلاق می‌شده است (Ibid: 315-325؛ نیز ر.ک: باکلی، ۱۳۸۸: ۱۹۳-۲۰۸).

خلاصه سخن باکلی این است که ظهور غلات در جامعه یک تلاش عقلانی سراسری و عام بود تا عقاید شیعی گسترش یابد که البته امامان (ع) از همان ابتدا با آن مخالفت می‌کردند؛ اما این انتقادهای، مخالفت‌ها و شماتت‌ها، در کتب رجال و ملل و نحل پسین ظهور یافت و به نظر می‌رسد در ابتدا واژه غلو و غالی واژه‌ای منفی تلقی نمی‌شده است. از این رو بسیاری از این افراد در روایات حتی صحیح شیعی دیده می‌شوند. برآشیر (Meir M. Bar-Asher) نیز از آنانی است که بر این نظر تأکید می‌کند و با بازگویی سخنی از امیرمعزی، بر آن صحنه می‌گذارد (Bar-Asher, 1999: 13).

۳-۱. نقش غالیان در الهیات و کلام امامیه

برخی معتقدند غالیان در ایجاد منازعات کلامی در میان متکلمان شیعه نقش داشته‌اند؛ این مباحث در دوران‌های نخستین شکل‌گیری مکتوبات شیعی رنگ و بوی شدیدتری گرفته‌اند. برآشیر در بحث خود درباره علم غیب منتسب به امامان نشان داده که کشمکش عقیدتی در این مسئله نیز بروز کرد (Ibid). وی معتقد است کسانی این علم را به پایین‌ترین حد تنزل می‌دادند و دیگرانی اصرار داشتند علمی که امامان از آن برخوردارند، حتی از علمی که خداوند به فرشتگان و پیامبران خود موهبت کرده، بیشتر است (Ibid: 14).

مدرسی طباطبایی در این باره، به اختصار، کشمکش اعتقادی بین شیعه امامی در دوران بین دو غیبت را توصیف کرده و نشان داده که شیعیان امامی، از آغاز شکل‌گیری

به عنوان یک فرقه دینی، دو گرایش متضاد داشتند؛ در یک سو شاگردان ائمه (ع) بودند که از موضعی نزدیک به موضع سنی طرفداری می‌کردند — به این معنا که امامان فاقد ویژگی‌های فوق بشری هستند و چیزی بیش از علمای ابرار نیستند (Modarressi, 1993: 29). این شاگردان به «مقصره» یعنی کوتاه‌انگاران مشهورند؛ چراکه معتقد به توانایی‌های محدود برای امامان هستند. با همه اینها، حتی مقصره نیز در تمایز با سنیان، قائل به ولایت و اطاعت بی‌چون و چرا از امامان (ع) بودند و به آنان به چشم تنها مرجع دینی و مسائل روزمره زندگی نگاه می‌کردند (Ibid: 29 ff). در سوی دیگر شاگردانی بودند که به «مرتفعه»، یا مرسوم‌تر آن «غلات»، شناخته می‌شدند. این گروه شامل فرقه مفوضه می‌شد که به تفویض — یعنی تفویض قدرت الهی به پیامبر خدا (ص) و ائمه (ع) در امر خلق این دنیا و خلاقش — اعتقاد داشتند (Ibid: 21-22). مدرسی نشان می‌دهد که اصطکاک در بین امامیه، که تا زمان غیبت صغرا جریان داشت، پس از غیبت کبرا نیز ادامه یافت (Ibid: 40 ff).

وی در اثر دیگر خود به گروه سومی نیز اشاره دارد که بسیاری از «راویان حدیث شیعه» در زمره آنان قرار می‌گیرند. او تصریح می‌کند که افزون بر دو رویکرد مفوضه و مقصره و در میانه این دو نظریه و گرایش، گروه سومی نیز وجود داشت که بیشتر افراد عادی جامعه شیعه و بسیاری از راویان حدیث از آن پیروی می‌کردند. بر اساس این گرایش، ائمه (ع) انسان‌هایی والا هستند که به طور ویژه مشمول فیض و برکت و نظر عنایت الهی‌اند و به همین دلیل از نظر ذاتی، با انسان‌های عادی فرق دارند، ولی نه به آن صورت‌های غلوآمیز که مفوضه می‌گفتند. این گرایش معتقد بود که ائمه اطهار (ع) از آن نظر که پاک‌ترین افراد بشر و نزدیک‌ترین آنان به پروردگارانند، منشأ برکات و واسطه بسیاری از فیوضات حق هستند، اما نه به آن معنا که در کارهای خداوند، مانند خلق و رزق و حیات و ممات، تصرف داشته باشند (مدرسی، ۱۳۷۴: ۵۱-۵۴). مدرسی در اینجا با ارائه شواهد تاریخی و مستندات روایی در پی اثبات این فرضیه است که مبانی اساسی اندیشه شیعیان امامی، چون صفات امامان و مهدویت، در کشاکش بحث‌های غالیان و مقصران تغییر یافته و آنچه امروز با عنوان کلام رسمی شیعه امامی

تحلیل و ارزیابی آرای خاورشناسان درباره «غلو» و «تقیه» در میراث حدیثی امامیه / ۷۷

شهرت دارد، بیشتر تحت تأثیر اندیشه غالبان شیعه شکل گرفته است (گرامی، ۱۳۹۱: ۴۷، پانوشت ۱).

نقطه اشتراک سخن مدرسی و خاورشناسان نام‌برده این است که کلام و عقاید شیعه، به ویژه مسئله غیبت، در بستر وجودی غلات و کشمکش آنان با دیگر عقاید ساری در جامعه شیعی، اگر نگوئیم ساخته شد، دست‌کم پرداخته شد و تغییرات بسیاری یافت. نقطه افتراق نیز آن است که مدرسی بر خلاف خاورشناسان، به وجود جریان سومی (جریان معتدل و میانه) اشاره دارد که بیشتر افراد عادی جامعه شیعه و بسیاری از راویان حدیث از آن پیروی می‌کردند. وی بر این باور است که نسلی از محدثان دقیق موفق شدند با روایات معتدل، در مقابله با عقاید غالبانه، عقاید شیعه را از غلو و مسائل غیرعادی دور نگه دارند؛ آنان تشیع امامی را بر خط اعتدال حفظ کردند (ر.ک: انصاری، بی‌تا).

۱-۴. مصداق‌یابی غلو در مکتوبات اولیه شیعه

در سال‌های اخیر برخی از پژوهش‌های صورت گرفته در تحلیل‌های تاریخی - متنی خود، بازتاب این جریان در مکتوبات اولیه حدیثی شیعه را مطرح کرده‌اند؛ از جمله کوشش‌های تورنر (Turner Cp) (2006) و آساتریان (Asatryan, Mushegh) (2012 و 2015). تورنر و آساتریان با تمرکز بر حدیث مفضل، به جا مانده از دوران صادقین (ع)، به جریان‌های موجود در این دوران توجه کرده‌اند. آساتریان با دقت در گفت‌وگوهای مفضل با غلات، تقابل بین غلات، مفوضه و میانه‌روها را شرح داده است. وی که ظاهراً به مسائل و مباحث مرتبط با جریان‌های دوران اولیه شیعه و تقابل گروه‌های مختلف بسیار علاقه‌مند است،^۶ در مقاله دیگر خود، نوشتاری حدیثی از مفضل بن عمر به نام *الأشباح والأطله* را بررسی کرده که بر وجود جریان غلو و غالی‌گری در جامعه اشارات جدی دارد و ظاهراً منتسب به امام صادق (ع) است و افرادی چون ماسینیون (Louis Massignon) آن را به روایت مفضل بن عمر از امام، در تراث نصیری نام برده‌اند.

آساتریان تأکید می‌کند که در قرن دوم هجری در عراق، شاهد اختلاف عقیدتی و ایدئولوژیکی درباره ماهیت و وجود امام هستیم. گروهی وی را رهبر صاحب دانش و عالم جامعه می‌دانند و گروهی دیگر به وی اوصاف الهی منتسب می‌کنند و گاهی وی را جانشین خداوند و گاه هماهنگ‌کننده و ترتیب‌دهنده امور خداوند در زمین می‌خوانند؛ گروه دوم در اصطلاح «غلات» نامیده می‌شوند. اگرچه امامان اغلب چنین ادعایی را نمی‌پذیرفتند، پیروانشان در این گروه بسیار بودند و برخی نیز در میان مخالفان ایشان، مقصره، حضور داشتند. کشمکش غلات و مقصره در قرن سوم به پیروزی مقصره انجامید و در قرن چهارم گروهی از غلات به نام نُصیریه به رهبری محمد بن نُصیر (م بعد از ۲۵۴ق) عراق را به مقصد سوریه ترک کردند و در آنجا مرکزیت یافتند.

آساتریان با توجه به تلاش‌های دانشمندان در بازشناسی عقاید و مکتوبات به جا مانده از غلات در مناطق مختلف جهان، تأکید می‌کند که آنچه تا کنون محققان مختلف همچون باکلی (۱۹۹۷)، هالم (Heinz Halm) (۱۹۸۲)، امیرمعزی (۲۰۰۰) و بیهوم (Tamima Bayhom-Daou) (۲۰۰۳) ارائه کرده‌اند، مسائلی همچون آثار رجالی، تراجم و شناخت باورها و عقاید غلات را مد نظر داشته‌اند و کمتر به انتشار میراث حدیثی به جا مانده از آنان توجه شده است (Asatryan, 2015: 2-3). وی تأکید می‌کند که «البته کوشش‌هایی هم در این باره صورت گرفته تا این میراث بازشناسی و منتشر شوند» (Ibid: 3-4)، «با وجود این درصدمد ضمن ارائه ترجمه انتقادی و نیز ترجمه انگلیسی کتاب الأشباح والأظله، محیطی که این کتاب در آن به نگارش درآمده را تحلیل و تصویر کنم» (Ibid: 4). وی تلاش می‌کند عناصر گوناگونی از تعالیم غلات را در دوره پیدایش این عصر و نیز در عصر کشمکش آنان با رقبا به تصویر بکشد.

۵-۱. تحلیل و ارزیابی

با توجه به آنچه از مجموعه نظرات خاورنگاران درباره غلو در میراث حدیثی شیعه گفته شد، به منظور ارائه تصویری ارزیابانه از دیدگاه‌ها، نکاتی به اختصار طرح می‌شوند:

۱-۵-۱. تردیدافکنی در روایات شیعی، رهاورد خاورشناسان

از رهاوردهای مطالعات خاورشناسان، بی‌اعتبارسازی روایات شیعه و حکم به بر ساخته بودن یا ابطال بخش قابل توجهی از آنها است؛ برای نمونه، کلب‌گ معتقد است که اگر در سندی از روایات شیعی، به یک راوی اعتماد نمی‌شد، به این معنا بود که وی در عقیده خود انحراف داشت؛ از این رو بیشتر روایات به یکی از جریان‌های وقف، غلو یا نصب متهم می‌شدند (Kohlberg, 1983: 301). خاورشناسان با ابراز اینکه در اسناد روایی شیعه موارد متهم به غلو بسیار دیده می‌شود و حتی در بین این افراد کسانی هستند که مورد اعتماد محدثان شیعه نیز بوده‌اند (ر.ک: نظرات باکلی در بالا) و نیز منحصر ساختن شیعه در جریان‌هایی شبیه غلو، تلاش کرده‌اند حدیث شیعه را بی‌اعتبار و جایگاه مقدس ائمه (ع) را بی‌اهمیت جلوه دهند. این نتایج و ارزیابی‌ها از میراث امامیه مهم‌ترین خطای روشی است که گریبان آنان را گرفته است.

شیعه در طول تاریخ خود، همواره تلاش کرده تا خط‌مشی اصلی خود را با راهنمایی امامان (ع) برگزیند و هیچ‌گاه مطابق با عقاید انحرافی غالیان عمل نکرده است. موضع جدی و صریح ائمه (ع) و علمای بزرگ شیعه در برابر غالی‌گری و غالیان‌نشان از آن دارد که ایشان تا چه حد به نقل روایات از اشخاص ثقه و مطمئن تأکید داشته‌اند و همواره در ارزیابی سره از ناسره به این نکته توجه کرده‌اند. همچنین باید توجه داشت که موضوع غلو، برخلاف باور خاورشناسان، مختص به شیعه نیست و حتی برخی به تمایز غالیان از گروه‌های شیعه معتقدند؛ در ادامه ادله این سخن را مطرح می‌کنیم.

۱-۵-۲. موضع ائمه (ع) در برابر غالیان

اگرچه تشخیص احادیث غالیان از معضلات حدیث‌شناسی است، میزان تأثیر غلات بر حدیث شیعه به قدری نبوده که کلیت آن را دچار تردید کند؛ زیرا از یک سو ائمه (ع)، به‌ویژه صادقین (ع)، به شدت با آن مبارزه می‌کردند و از سوی دیگر، پیش از این جریان بسیاری از مکتوبات روایی شیعه شکل تثبیت‌شده‌ای گرفته بود. بیشتر غلات شیعه در نیمه قرن دوم هجری، در دوران صادقین (ع)، به وجود آمدند. اینان

احادیث غلوگونه در حق ائمه (ع) را جعل و با ابزارهای گوناگون وارد منابع حدیثی شیعه کردند. به رغم تلاش امامان برای مقابله مستمر با این گروه، همچنان آثار و روایات جعلی این غلات در مصادر و جوامع روایی دیده می‌شود (صفری، ۱۳۷۸: فصل چهارم).

سیره صادقین (ع) نشان می‌دهد که این دو امام هیچ جریانی را به اندازه این جریان نقد و رد نکردند که اجمالاً گواه نقش قاطع این گروه در مسیر تخریب عقاید اسلامی است (محمدزاده، ۱۳۹۱: ۱۱۹-۱۲۳). صادقین (ع) در برابر غلات و فعالیت‌های ایشان اقدامات صریحی انجام می‌دادند. آنان به معرفی سیمای غلات و پرهیز دادن شیعیان از مجالست با آنان توصیه می‌کردند. همچنین مطابق پاره‌ای از روایات، به صراحت غلات را نفرین و برائت از ایشان را اظهار می‌کردند. ایشان عقاید غلات را تکذیب و عقاید شیعیان را تصحیح می‌کردند و از شیعیان می‌خواستند که شنیده‌هایشان از غالیان را بیان کنند و انحرافات و اشکالات عقاید غلات را برملا می‌ساختند. بالاخره اینکه صادقین (ع) غلات را جماعتی فاسق و منحرف می‌خواندند و در روایات خود، آنان را همتای یهود، نصارا، مجوس، کفار و مشرکان توصیف می‌کردند.^۷

علاوه بر صادقین (ع)، امامان پیش از ایشان نیز با شدیدترین وجه غلو را مردود دانسته و غالیان را نکوهش و تکفیر کرده‌اند. علامه مجلسی (ره) حدود صد روایت از آنان را در این باره نقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵، باب نفی الغلو). این مسئله نشان می‌دهد که پدیده غلو حتی قبل از جریان صادقین (ع) وجود داشته و شیعه محصول جریان غلو و نص در زمان ایشان نبوده است.

۱-۳-۵. موضع متکلمان شیعه در برابر غالیان

علمای امامیه با اختصاص دادن مباحث مستقل به نفی غلو و تفویض و تشبیه غلات را نکوهش کرده، آنان را کافر و مشرک دانسته و از آنان تبری جسته‌اند؛ برای نمونه، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت نظریه غلات مبنی بر الوهیت امیرالمؤمنین (ع) را رد می‌کند و معتقد است نه خداوند جسم است و نه موسی و عیسی (ع) با معجزاتی که داشتند

تحلیل و ارزیابی آرای خاورشناسان درباره «غلو» و «تقیه» در میراث حدیثی امامیه / ۸۱

دارای الوهیت بودند (ربانی، ۱۳۸۹: ۲۳۶). شبیه این عقیده را علامه حلی (ره) نیز مطرح می‌کند (همان: ۲۳۷). شیخ صدوق (ره) از قول شیخ طوسی (ره) بر این باور است که غلات و مفوضه کافران به خدا و بدتر از یهود، نصارا، مجوس، قدریه، حروریه، همه بدعت‌گذاران و گروه‌های گمراه‌کننده‌اند (صدوق، ۱۴۱۴: ۹۷). شیخ مفید (ره) نیز غلات را متظاهران به اسلام و کافر و گمراه می‌داند که علی (ع) دستور به کشتن و آتش زدن آنان داده و دیگر امامان آنان را کافر پنداشته‌اند (مفید، ۱۴۱۴: ۱۳۱). علامه مجلسی (ره) باور به هرکدام از باورهای غلط را موجب خروج از دین دانسته و برای اثبات نظر خود به دلایل عقلی، آیات و روایات استناد کرده است. وی تأکید دارد که اگر در جایی خلاف این قضیه دیده شد، باید به تأویل ببریم و اگر قابلیت تأویل نداشت، بدانیم که از دروغ‌های غلات است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵، باب نفی الغلو).

۱-۵-۴. عدم اختصاص غلو به شیعه

اگرچه غلو از اختصاصات شیعه برشمرده شده، به آن معنا نیست که در دیگر فرق و ادیان غلو وجود نداشته است. در تقریباً تمام آثار خاورشناسان در مواجهه با جریان غلو، فقط شیعه بررسی می‌شود و برخی نیز آن را از اختصاصات شیعه برشمرده‌اند. حقیقت آن است که نوعاً غلات اسم کسانی است که درباره علی (ع) و فرزندانش غلو کرده و آنان را به الوهیت یا نبوت ستوده باشند؛ از این رو اگر چنین انحرافی در میان فرقه‌های اهل سنت (مثل یزیدیه، روشنیه، حلاجیه، فارسیه، حلمانیه، حلولیه و فرقی از تصوف که به عقاید حلول قائلند و غلات روندیه) (ر.ک: خمینی، ۱۳۹۳: ۱۰۷۱/۲) یا حتی در میان دیگر ادیان (همچنان‌که خداوند متعال از غلو درباره مسیح (ع) نهی می‌کند: نساء: ۱۷۱؛ نیز ر.ک: مائده: ۷۲، ۷۵ و ۷۷) دیده شود، مرسوم نیست که آنان را از غلات به شمار آورند. در تاریخ اسلام حتی فرقه‌هایی وجود داشته‌اند که به الوهیت خلفای عباسی، همچون منصور، باور داشته‌اند و به غلات عباسیه شهرت دارند (اشعری، ۱۳۶۱: ۶۹).

از سوی دیگر، برخی همچون اشعری در مقالات الاسلامیین به خطا شیعه را به سه دسته غلات، روافض و یزیدیه تقسیم کرده و به تبع او، سایر ارباب کتب ملل و نحل نیز

همین تقسیم را پذیرفته‌اند (خمینی، ۱۳۹۳: ۱۰۷۱/۲-۱۰۷۲)؛ در نتیجه از غالی بودن غیرشیعیان غافل شده‌اند، در حالی که بسیاری بر این باورند که غلات از فرق شیعه به شمار نمی‌آیند.^۸ در واقع غلات کسانی‌اند که به خداوندی امامان شیعه یا حلول روح خدایی در آنان باور داشتند (مشکور، ۱۳۶۲: ۱۵۱). تعریف غلو نیز گذشتن از حد و خارج شدن از اعتدال دانسته شده است (ربانی، ۱۳۸۱: ۳۱۴). به بیان مسعودی در *مروج الذهب*، غلات یا غالیه اسم عام برای فرقی است که در حق حضرت رسول (ص) یا ائمه (ع)، به‌ویژه علی (ع)، غلو کرده و به ایشان مقام الوهیت داده‌اند.^۹ این به آن معنا است که اگر در هر دین یا فرقه‌ای، نه فقط شیعه، افرادی در حق پیامبران یا اولیای الهی خود از حد تجاوز کرده باشند، غالی دانسته می‌شوند.

۱-۵-۵. توجه به برداشت‌ها و اتهامات ناروا

بی‌توجهی به اصل غلو و حقیقت آن و در نظر نگرفتن حقیقت برخی از باورها درباره ائمه (ع)، همچون معصوم بودن آنان، داشتن کرامت و اعجاز و عالم بودن به امور غیبی به اذن الهی، باعث شده تا برخی از اتهامات و برداشت‌های ناروا به شیعه نسبت داده شده، این‌گونه امور به غلو در حق ائمه (ع) تعبیر شود. در حالی که ائمه (ع) از چنین اتهاماتی بری‌اند و دادن مقام الوهیت و ربوبیت و نیز پیامبری به ایشان پندار باطلی است. هرگز شأن یک انسان داشتن مقامات الهی نیست و پس از رسول خدا (ص) هیچ نبی دیگری نیامده و نخواهد آمد. این اعتقاد تمام امامان، علما و شیعیان است و در کتب کلامی اثبات شده است (ر.ک: ربانی، ۱۳۸۹: ۲۳۷-۲۴۱).

۲. خاورشناسان و تقیه در میراث حدیثی شیعه

در کنار غلو، یکی دیگر از محل‌های افتراق حدیث شیعه و سنی، تقیه است.^{۱۰} برخی از روایات در شرایط تقیه صادر شده‌اند؛ به این معنا که امامان شیعه در بین یاران خصوصی مطالبی را عرضه می‌کردند و شاگردان نیز آنان را به دقت و مراقبت بازنویسی و به دور از چشم دیگران به طبقات بعد منتقل کرده‌اند (معارف، ۱۳۷۴: ۲۶۵). این روایات

در جمع عمومی هم‌خوان با جو غالب سنی و حاکمان وقت بوده، اما در حقیقت مطلبی دیگر را بیان کرده است. تعداد احادیث تقیه‌ای نسبت به کل روایات زیاد نیست، ولی معلوم نبودن آنها باعث شده تا در روایات بسیاری تردید شود. در حقیقت اگر روایتی تقیه‌ای باشد یا حتی احتمال تقیه در آن باشد، قابل احتجاج نیست؛ زیرا برای بیان حکم واقعی صادر نشده است. برخی قائلند که این یعنی سقوط همه یا بسیاری از احادیث در سایه احتمال تقیه (مسعودی، ۱۳۹۲: ۴۱). دیگر آسیب تقیه، زیاد بودن آن است؛ برخی از علما روایات دال بر جواز اجتهاد و تأسیس مبانی و اصول فقه را حمل بر تقیه کرده‌اند و به جای حل اخبار متعارض و به کارگیری مرجحات سندی و متنی، یک سویه فقط به دلیل ناهم‌خوانی با فتاوی‌های مفتیان و قاضیان حاکم، روایت را تقیه‌ای پنداشته‌اند.^{۱۱} دیگر پیامد صدور حدیث در شرایط تقیه، وجود تعارض در پاره‌ای از روایات شیعه است. دسترسی نداشتن به فتوا و نظر واقعی امام یکی از مشکلات شیعیان بوده که حتی در زمان خود ائمه نیز وجود داشته است (مسعودی، ۱۳۷۷: ۲۸۶).

«تقیه»، به عنوان یک اصل عقیدتی و از مباحث چالشی و جدلی شیعه، با آسیب‌هایی چون بی‌اعتبار دیدن روایات و افراطی‌گری در تقیه‌ای دانستن آنها، دستاویز دیگری است تا برخی خاورشناسان در ادامه برنامه خود در ساختگی و بی‌هویت نشان دادن روایات امامیه و در نتیجه تخریب چهره شیعه به آن چنگ بزنند.

۲-۱. دستاویزی در برابر مخالفان

کلبرگ در مقاله‌ای مفصل (Kohlberg, 1975: 395-402) با اعتقاد به اینکه تقیه شاخصه اصلی تشیع است، درصدد ارائه تصویری از بی‌انسجامی و ناهم‌گونی میان نگاه اعتقادی و رفتار عملی شیعه است. به باور وی، از نگاه مخالفان امامیه، تقیه برای توجیه برخی واقعیت‌ها عنوان شده است. وی تأکید می‌کند که برگزیدن تقیه به دلیل فشارها، کم‌بودن جمعیت شیعیان و برای مخفی کردن معارف عمیق از دسترس ناهلان شیعه و سنی بوده است. کلبرگ با بررسی نظرات علمای شیعه — چون شیخ مفید، شیخ صدوق، شیخ طوسی، علامه صفار، شهید اول، کاشف الغطاء و عبدالجلیل قزوینی — تلاش کرده نشان

دهد که این موضوع مورد اختلاف علما بوده و در طول تاریخ و بر اساس شرایط گوناگون اجتماعی و سیاسی، نگاه به تقیه تغییر کرده است (Ibid).

همو در نوشتاری دیگر تصریح می‌کند که به‌رغم بی‌اعتمادی شیعه به صحابه، نمونه‌هایی وجود دارد که صحابه در رجال سند روایات شیعی ظهور می‌یابند. دلیل آن نیز دو مسئله بوده است: ۱. تقیه در جایی که لازم بود برای پذیرش یک سخن، به جای آوردن نام امام، از نام یک صحابی استفاده شود و ۲. زمانی که در آثار جدلی شیعی، از یک صحابی ضدشیعی روایاتی به نفع شیعه نقل می‌شد (Kohlberg, 1983: 300).^{۱۲}

۲-۲. مشکل جدی‌تر از جعل

گلیو در تبیین موضوع تقیه در روایات شیعی به موضوع دیگری اشاره می‌کند. وی بر این باور است که مشکل جدی‌تر از جعل، خود روایات شیعه است؛ زیرا به ظاهر واقعی به نظر می‌رسند، اما بازنماینده افکار واقعی ائمه نیستند. او تصریح می‌کند که این موضوع مرتبط با عملی به نام «تقیه» است که باعث شده این سؤال مطرح شود که «آیا به آن اندازه‌ای که مؤلفان شیعه بعدی ادعا می‌کنند، تقیه در آن زمان رایج بوده است؟». همو سپس در پاسخ به پرسش خود می‌گوید:

اگر چنین چیزی رایج بوده باشد، بازسازی نظرات ائمه درباره مسائل کلامی و فقهی اگر غیرممکن نباشد، با مشکل جدی مواجه خواهد شد. اگر ائمه به تقیه عمل می‌کردند، خواننده هیچ‌گاه نخواهد دانست که امام در روایتی خاص نظر واقعی‌اش را بیان کرده یا تقیه نموده است (گلیو، ۱۳۹۲: ۲۴۸-۲۴۹).

۲-۳. میراث سانسور شده امامیه

برآشرف‌ضمن مباحث خود درباره تفسیر علی بن ابراهیم، مبحثی را با عنوان «سانسور مطالب ضدسنی در تفسیر قمی» می‌آورد و معتقد است که با بررسی نسخه‌های مختلف این تفسیر، به برخی از حذفیات برمی‌خوریم که در اغلب موارد هیچ نشانه‌ای از این سانسور نیست، اگرچه بعضی اوقات با نقطه‌چین، جایی که کلمات حذف شده‌اند را نشان می‌دهند و در برخی موارد، به حذف با عبارت «لِلرَوَايَةِ تَمَتَّةٌ» اشاره می‌شود. وی

تحلیل و ارزیابی آرای خاورشناسان درباره «غلو» و «تقیه» در میراث حدیثی امامیه / ۸۵

بر این باور است که این تغییرات درباره آیاتی صورت گرفته که تفسیر آنها به سه خلیفه نخست، عایشه و دشمنان شیعه همچون امویان و عباسیان و دیگران برمی‌گردد. این سانسورها را مصحح بر اساس تقیه انجام داده است؛ چون این متن شیعی دارای دیدگاه‌های افراطی ضدسنی درباره مسائل مهم سنی است. از این رو مصححان شیعی کوشیده‌اند در جاهایی که ممکن است این متن تنش‌های دیرین سنی و شیعه را برانگیزد، سنیان را خشمگین نسازند (Bar-Asher, 1999: 40).

۴-۲. رمزنگاری در جامعه شیعی

برآشیر همچنین به استفاده از کدها و رمزهای خاصی در جامعه شیعی اشاره می‌کند و معتقد است که این ویژگی معمول محفل‌های محرمانه و گروه‌های دینی‌ای بود که در حاشیه اجتماع فعالیت می‌کردند. استفاده از چنین فنونی گاهی از یک دیدگاه نخبه‌گرا سرچشمه می‌گیرد که معتقد است اسرار دینی باید از توده مردم پنهان شود و امتیاز منحصر به فرد برگزیدگان باشد و گاه از یک ضرورت وجودی سرچشمه می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، اقلیت‌های دینی و آیینی شاید از اظهار آشکارا و بی‌محابای عقایدی که برای اکثریت حاکم غیرقابل قبولند، احساس خطر کنند. به نظر می‌رسد که در میان شیعیان امامی کاربرد «زبان رمزی» در وهله نخست به جهت ترس از اکثریت حاکم بوده است. در حقیقت، شیعه امامیه که در تمام طول تاریخ خود زیر سلطه اهل سنت رشد کرد، ایجاب می‌کرد تا از فنون ماندگاری، هم در زندگی روزانه و هم در زمانی که اصول دینی خود را مکتوب می‌ساخت، استفاده کند. علمای امامیه نیاز داشتند تا لایه‌ای بسیار دقیق را دنبال کنند. آنان از یک سو می‌کوشیدند تا بیان مقاصد حقیقی خود را هر زمان که امکان دارد، از دست ندهند و از سوی دیگر، باید مطمئن می‌شدند که اظهار چنین عقایدی خشم رقیبان سنی‌شان را برنمی‌انگیزد. این یکی از جلوه‌های بارز اصل تقیه است (Ibid: 114). او با آوردن نمونه‌هایی از این رمزها در تفاسیر امامی، که به سه خلیفه نخست اشاره دارند، فرض اساسی را این می‌داند که هر شیعه‌ای با این واژه‌های رمزی — که بخشی از تربیت دینی و اخلاقی او هستند —

آشنا است و زبان رمزی دربردارنده عبارات تحقیرآمیزی است که متوجه دشمنان شیعه، به ویژه سه خلیفه نخست، دو همسر محمد (ص) (حفصه و عایشه)، بنی‌امیه و بنی‌عباس است (همان).

۲-۵. تحلیل و ارزیابی

به منظور ارائه تصویری ارزیابانه، نکاتی را به اختصار طرح می‌کنیم.

۲-۵-۱. تردیدافکنی در روایات شیعی، رهاورد خاورشناسان

نتیجه مباحث خاورشناسان در موضوع تقیه در حدیث شیعه، مانند مبحث غلو، بیش از همه در تردیدافکنی و بی‌اعتبارسازی روایات بروز می‌یابد. در حقیقت، موضعی که برای نمونه گُلبرگ در قبال تقیه برگزیده، به این معنا است که شیعه از این ابزار استفاده کرد تا هر جا که نمی‌توانست سخن خود را در جامعه مستحکم یا عقیده‌ای را تحمیل کند، به آن روی آورد و با ذکر یک صحابی یا فرد مورد وثوق در نزد رقیب (سنی)، به سخن خود اعتبار سندی بخشد. ضمن اینکه شیعه چون در اقلیت و همواره مورد خشم طبقه غالب (یعنی سنی) و حکام، که دشمن شیعه بودند، بوده است، برای حفظ جان و عقیده خود، از زبان رمزی و کدگونه‌ای به نام تقیه استفاده می‌کرده است. این بحث در سخن گلیو به تصریح آمده است (گلیو، ۱۳۹۲: ۲۴۸-۲۴۹).

نکته‌ای که از دید خاورشناسان مغفول مانده، بازسازی روایات تقیه‌ای از سوی امامان و علمای شیعی است که در ادامه از آن سخن خواهیم گفت. در حقیقت، ایشان در برخورد با این مسئله، یکسره به دیده تردید نگریسته‌اند و به تلاش محدثان و امامان برای درک درست حقیقت سخن توجهی نکرده‌اند؛ از این رو تردیدافکنی عمومی در متون رسیده از دوران ائمه (ع)، اگر نگوییم بی‌اعتبار خواندن آنها، از نتایج تحقیقات خاورشناسان بوده است.

۲-۵-۲. معنا و کاربرد درست تقیه

از مجموع دیدگاه‌های خاورشناسان برمی آید که تقیه را عموماً به معنای پنهان کردن اعتقادات دینی و تظاهر به دین دشمنان دانسته و برخی آن را فریب‌کاری و خدعه نامیده‌اند (ر.ک: Kohlberg, 1975: 395; Kohlberg, 1983: 300; Bar-Asher, 1999: 40؛ گلیو، ۱۳۹۲: ۲۴۸). در اینجا از یک سو معنا و کاربرد درست تقیه در لسان اهل بیت (ع) را می‌آوریم تا متذکر شویم که دیدگاه خاورشناسان به چه میزان به این معنا و کاربرد نزدیک است و از سوی دیگر، بطلان این نظر که این روش خدعه و نیرنگ شیعیان بوده است را مطرح می‌کنیم.

از مجموع روایات ائمه (ع) درباره تقیه اثبات می‌شود که تقیه را ایشان به شیعه سفارش کرده‌اند (ر.ک: ربانی، ۱۳۸۹: ۲۶۷-۲۶۸). تاریخ شیعه گواه است که آنان همواره از جانب حکومت تحت فشار بوده‌اند، به‌ویژه در دوره خلفای عباسی و اموی. این وضعیت در دوره صادقین (ع) شدیدتر بوده است؛ از این رو ائمه (ع) تلاش می‌کردند با ابتکار این شیوه، از کیان و موجودیت شیعه و تعالیم ناب آن محافظت کنند. غیرمنصفانه است اگر وجود تقیه در شیعه را عیب بشماریم. اگر به دیده انصاف به حقایق تاریخی نگاه کنیم، کاربرد این شیوه هوشمندانه را بهترین روش ممکن در آن زمان خواهیم یافت. ایشان در دوران حیاتشان نه تنها خود تمام جوانب احتیاط را مراعات می‌کردند، بلکه به شیعیان نیز توصیه می‌کردند تا با احتیاط زندگی کنند و شیعه بودن خود را بر عامه و دستگاه حکومتی بنی‌عباس آشکار نسازند.^{۱۳}

علاوه بر این باید توجه داشت که تقیه اصلی ثانوی است و غرض عمده آن حفظ جان، شرف و مال و نیز حفظ دین و شریعت است که حتی در برخی موارد واجب نیز خواهد شد. این‌گونه موارد را «مستثنیات تقیه» نامیده‌اند؛ برای نمونه، امام خمینی (ره) (در الرسائل صفحه ۱۷۷-۱۷۸) و شیخ انصاری (در رساله تقیه) بر این نکته تأکید کرده‌اند (برای تفصیل ر.ک: جعفری، ۱۳۹۳: ۱۱-۴۴).

بر این اساس، خاورشناسان بدون توجه به معنا، کاربرد دقیق و انواع و شرایط تقیه، به وجود آن در بین شیعیان اشاره کرده و از این رو تمام روایات را با دیده تردید

نگریسته‌اند. ضمن اینکه با توضیح مختصری که در بالا ذکر شد، مشخص است که این شیوه خدعه و نیرنگ و روش غالب شیعیان (برای فریب و نیرنگ) نبوده است، بلکه شیعه تنها به دستور هوشمندانه امام خود این راه را برگزید که اگر چنین نمی‌کرد، امروز نمی‌شد میراث راستین اسلام را یافت و خواند.

۲-۵-۳. اختصاص نداشتن تقیه به شیعه

نقد دیگر به خاورشناسان، نداشتن توجه کافی به وجود تقیه در میان دیگر فرق اسلامی است. خاورشناسان تقیه را مختص جامعه شیعی دانسته و فقط به تحلیل علل و پیامدهای آن توجه داشته‌اند. تقیه از حیث ماهیت، اقسام و ملاک مشروعیت و راهکارها یکی از موضوعات اتفاقی در بین تمام فرق اسلامی است و در این زمینه هیچ اختلافی بین آنان نیست. ضرورت استفاده از تقیه در یک فرقه دلیل نمی‌شود که آن را از اعتقادات خاص آن فرقه برشماریم (ر.ک: اعرابی، ۱۳۹۴: ۲۷۶-۲۷۵).

توضیح آنکه اولاً تقیه یک اصل عقلی است. سیره عقلا بر این استوار بوده که از طریق تقیه، خطر دشمن را برطرف می‌کرده‌اند. البته در مصادیق و موارد مهم و اختلاف‌هایی میان مکاتب و مذاهب مختلف وجود دارد؛ اما این‌گونه اختلافات در حکم کلی تقیه تأثیری ندارند (ر.ک: ربانی، ۱۳۸۹: ۲۶۳-۲۶۴). ثانیاً برخی از آیات قرآن کریم به روشنی بر تقیه، به عنوان یک قاعده شرعی، دلالت می‌کنند؛ مانند آل‌عمران: ۲۸ و نحل: ۱۰۶. مراغی در تفسیر آیه اوله با استناد به قول علمای اسلام، جواز تقیه را استنباط کرده است (مراغی، بی‌تا: ۱۳۷/۳). درباره آیه ۱۰۶ سوره نحل نیز محدثان و مفسران سنی و شیعه قائلند که درباره عمار یاسر نازل شده است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۹: ۳۸۸/۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۷/۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۲۲۸/۴).

۲-۵-۴. راهکارهای ائمه (ع) و علمای شیعه برای بازیابی روایات تقیه‌ای

نقد دیگری که باید در این حوزه به خاورشناسان وارد ساخت، بی‌توجهی به راه‌حل‌هایی است که علمای امامیه و محدثان بنام شیعی برای کشف روایات تقیه‌ای و

پرهیز از پذیرش یک روایت بدون توجه به خانواده آن حدیث و دیدن روایات مشابه ارائه کرده‌اند. محدثان امامیه کشف روشمند و درست روایات تقیه و بیرون کشیدن آنها از دل روایات را راه‌حل مقابله با آسیب‌های روایات تقیه‌ای دانسته‌اند. برای نمونه، ائمه (ع) در برخورد با روایات متعارض، مخالفت با اقوال و مذاهب مخالف مذهب اهل بیت (ع) را از مرجحات دانسته‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۹: ۱/۶۴).

در حقیقت، تقیه برای کشف جهت صدور یک روایت در زمانی است که دو یا چند روایت درست و متقن داشته باشیم که کاملاً با یکدیگر متعارضند و بر اسناد آنها خدشه‌ای وارد نیست؛ از این رو راه‌حل‌های ارائه شده برای حل احادیث متعارض نیز از این نوعند.^۴ محدثان شیعی این تلاش را به جان خریده و افرادی چون شیخ طوسی (با تألیف کتاب‌هایی همچون *تهذیب الأحکام و الخلاف*) و علامه حلی (با تألیف کتاب *تذکره الفقهاء*) راه‌حل‌های خود را در این باره بیان کرده‌اند. ایشان بسیاری از روایات فقهی تقیه‌ای را شناسایی کرده‌اند و معتقدند که تقیه هیچ‌گاه به شکل یک جریان غالب و گسترده بر حوزه علمی شیعی چیره نگشته است (ر.ک: مسعودی، ۱۳۹۲: ۴۸-۴۷).

بیشتر روایات فقهی فقط از طریق چند راوی خاص، مانند زراره، محمد بن مسلم، ابن‌ابی‌عمیر و دیگر اصحاب اجماع، رسیده است که شیعه روایات و حتی مراسیل آنان را معتبر می‌داند. مسلماً این افراد با آگاهی کامل از شرایط تقیه و راه شناخت روایات تقیه‌ای، توان تشخیص احکام واقعی و غیرواقعی را داشته‌اند و اگر مورد مبهم و مشکوکی بوده، به راحتی به امام مراجعه و روایت را عرضه می‌کردند تا احتمال تقیه را منتفی سازند یا علت تقیه را جویا شوند (ر.ک: همان).

نکته دیگر اینکه اگر شخصی نتواند حکم واقعی را از حکم تقیه‌ای بازشناسد، بر اساس دیگر قواعد معلوم و پذیرفته‌شده، با اجتهاد عمل می‌کند. همچنین چنین نیست که تقیه در همه معارف راه داشته باشد، وگرنه انسان در فهم مذهب ائمه (ع) دچار سرگردانی می‌شود. چنانکه گفته شد، تقیه اصلی اولی نیست، بلکه ثانوی است؛ یعنی اصل اول در استفاده نکردن از این قاعده است و فقط در موارد محدودی امکان استفاده از آن است، بنابراین به شناخت دقیق محل اجرای آن نیازمندیم.

۲-۵-۵. جدا نکردن تقیه از توره

نکته دیگر، توجه نداشتن خاورشناسان به برخی موضوعات نزدیک و شبیه به تقیه، مانند «مصلحت»، «اکراه» و «توره» است. توره ارتباط معنایی بیشتر و مناسب‌تری با بحث دارد. بر اساس روایات، در صورت امکان و لزوم، مانند اصلاح ذات‌البین، شخص می‌تواند توره کند (ر.ک: سیدرضی، ۱۳۹۰: نامه ۴۷).

توره در مرحله صدور نیز زمینه‌ای برای آسیب دیدن روایات است. در معنای توره گفته شده: پنهان داشتن حقیقت و در پس پرده نگه‌داشتن حکم واقعی. توره‌کننده حقیقت را بیان نمی‌کند؛ اما دروغ نیز نمی‌گوید و به ظرافت، سخنی بر زبان می‌آورد که شنونده ظاهر آن را با عقیده خود مخالف نمی‌بیند و گاه حتی آن را هماهنگ و موافق با خود می‌پندارد. معصومان (ع) نیز گاه برای کمتر به کار بردن تقیه از توره سود می‌جستند (مسعودی، ۱۳۹۲: ۴۹-۵۱). کسانی چون کلب‌رگ در مقاله تقیه خود به این موضوع اشاره‌ای داشته‌اند، ولی ظاهراً تفکیکی میان تقیه و توره، که دو عنوان مستقلند، قائل نشده‌اند. ضمن اینکه در بیشتر مطالعات خاورشناسان در این باره، عنوان توره به ندرت به کار رفته که از نواقص کارهای حدیثی آنان در این باره به شمار می‌رود.

نتیجه‌گیری

۱. از مباحث مهم و اساسی خاورشناسان درباره حدیث شیعیه، توجه به اصالت، اعتبار و خاستگاه آن است. در این باره دو مبحث تقیه و غلو به شکل قابل توجهی در مطالعات ایشان خودنمایی کرده، درهم‌تنیده می‌نمایند. تردیدافکنی در اعتبار روایات شیعیه و تأکید بر وجود متهمان به عدم وثاقت در روایات شیعی، از موارد برجسته در مطالعات خاورشناسان در هر دو مسئله است.

۲. نتیجه عملی بحث از غلات بیش از همه درباره ارزش‌گذاری سندی روایات ظهور می‌یابد. نظرات مطرح‌شده در این باره نشان می‌دهند که چگونه خاورشناسان در نتیجه‌گیری‌ها دچار خطا شده و با منحصر کردن شیعیه در جریان‌هایی شبیه غلو، برای

بی‌اعتباری روایات شیعی از یک سو و بی‌اهمیت جلوه دادن جایگاه مقدس ائمه (ع) از سوی دیگر تلاش کرده‌اند.

در نقد آرای ایشان می‌توان گفت که اولاً میزان تأثیر غلات در حدیث شیعه به قدری نبوده که کلیت آن را دچار تردید کند. ثانیاً غلو از اختصاصات شیعه نیست و شواهد بسیاری بر وجود غلو و غالیان در میان دیگر فرق و ادیان دلالت دارند. افزون بر این، ائمه (ع) و علما به شدت غلات را نکوهش و تکفیر می‌کرده‌اند؛ بنابراین در پالایش روایات، وجود عناصر غلو در سند یا متن یک روایت از ملاک‌های طعن یک راوی یا رد روایت بوده است.

۳. تقیه، مانند غلو، دستاویزی است تا برخی برای زیر سؤال بردن اسناد و متون روایی شیعه و در نتیجه بی‌هویت خواندن اصول و مبانی شیعه به آن استناد کنند. خاورشناسان تقیه را غالباً پنهان کردن اعتقادات دینی و تظاهر به دین دشمنان دانسته‌اند و برخی آن را فریب و خدعه خوانده‌اند. ایشان به راهکارهای ائمه (ع) و علمای امامیه برای کشف روایات تقیه‌ای کمتر توجه کرده‌اند و در عوض تقیه را شاخصه اصلی شیعه قلمداد کرده و روایات شیعی را بیانگر نظر اصلی امام ندانسته‌اند. آنان همچنین استفاده از تقیه را یک جریان غالب و کلی در روایات شیعی دیده‌اند که به هیچ عنوان با آنچه در روش و سیره یاران ائمه (ع) و محدثان امامیه وجود دارد، هم‌خوان نیست. ضمن آنکه تقیه مورد تأیید قرآن کریم است و سیره عقلا نیز بر تأیید این شیوه در هنگام لزوم تأکید دارد. افزون بر اینها، تقیه از ویژگی‌های خاص تشیع به شمار نمی‌رود و در دیگر فرق اسلامی نیز وجود دارد. بی‌توجهی به توره و تفکیک نکردن روایات تقیه‌ای از توره‌ای، از جمله آسیب‌های تحقیقات خاورشناسان در این بحث است.

پی‌نوشت‌ها

۱. شیعه بیش از روایات، به قرآن که اولین منبع وحیانی نازل شده بر نبی گرامی اسلام (ص) است، توجه کرده و حدیث را راهنمای فهم و درک آیات الهی قرار داده است. تا آنجا که رسول خدا (ص) در حدیث مشهور ثقلین (کلینی، ۱۳۶۹: ۲۹۴/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۷۵/۲۲؛ احمد بن حنبل، بی‌تا:

- ۳۷۱/۱؛ برای اطلاع از متواتر بودن آن ر.ک: میرحامد، بی‌تا: ۱)، این دو را دو ثقل جدایی‌ناپذیر و هم‌عرض ذکر کرده است. از سوی دیگر، درون‌مایه بسیاری از روایات قرآنی است و ائمه (ع) آبخور علم خود را قرآن خوانده‌اند؛ برای نمونه، نگاهی کوتاه نشان می‌دهد که تا چه اندازه از آیات قرآن کریم در نهج‌البلاغه استفاده شده و امام خویش را وام‌دار این کتاب می‌داند.
۲. برای دیدن فهرست تلاش‌های خاورشناسان در حدیث شیعه ر.ک: حسن‌نیا و راد، ۱۳۹۴.
۳. امروزه هرگاه از «شیعه» نام برده می‌شود، منظور «شیعه امامیه» است و برای دلالت بر فرقه‌ای دیگر، نیازمند قرینه است (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۸: ۱/۲۳۴-۲۳۵؛ نیز برای اقوال سنی ر.ک: قسم الکلام فی مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۵: ۱۸۰-۱۸۱).
۴. درباره ارتباط بین پژوهش‌هایی با موضوع غلو و برخی از مبانی و اصول شیعی، منابع کاربردی و درخوری در دست است. درنگی در این عناوین نشان از آن دارد که غلوپژوهی ابزاری شده تا به جایگاه امام (ع) در شیعه و علم و عصمت ایشان خدشه وارد سازند؛ برای نمونه، آقای میلانی در کتاب غلوپژوهی یا امامت‌ستیزی (۱۳۹۱)، به برخی از شبهات موجود در این باره پاسخ داده است. مراجعه به سه گفتار در غلوپژوهی (جهان‌بخش، ۱۳۹۰) و غلوپژوهی ابزار شیعه‌ستیزی (عقیقی، ۱۳۹۱) نیز خالی از لطف نخواهد بود.
۵. درباره واقعه ر.ک: اشعری، ۱۳۶۱: ۶۲؛ نوبختی، ۱۳۶۱: ۱۱۹؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۲: ۵۱۷، ش ۸۷۱؛ منتظرالقائم، ۱۳۸۴: ۲۱۱-۲۱۲؛ صابری، ۱۳۸۴: ۲/۲۹۵-۲۹۶.
۶. از نوشته‌های نام‌برده شده وی می‌توان این حقیقت را درک کرد.
۷. بهترین مرجع در معرفی چهره‌ها، عقاید، فعالیت‌های مرتبط با جعل حدیث و بالاخره شیوه رفتار ائمه (ع) با ایشان، رجال کثی و رجال نجاشی است که چکیده مباحث این دو در این موضوع را می‌توانید در محمدزاده، ۱۳۹۱: ۱۲، ۱۱۹-۱۲۳ ببینید؛ نیز ر.ک: صفری، ۱۳۷۸؛ جهان‌بخش، ۱۳۹۰؛ اسفندیاری، ۱۳۷۴؛ انصاری، ۱۳۹۰؛ کلینی، ۱۳۶۹.
۸. شیعه به اصناف هفت‌گانه اصلی تقسیم می‌شود: زیدیه، کیسانیه، فطحیه، ناووسیه، واقفیه، اسماعیلیه و امامیه؛ غلات از فرق شیعه نیستند (الجزائری، ۱۴۱۸: ۱/۱۰-۱۱۱). شیعیان در زمان رسول خدا (ص) به شیعه علی و پس از ایشان به اعتقاد به امامت ایشان، به شیعه معروف شدند (جدیدی‌نژاد، ۱۴۲۴: ۸۴).
۹. برای تفصیل ر.ک: محمدزاده، ۱۳۹۱؛ ربانی، ۱۳۸۹: ۲۳۱-۲۳۵.
۱۰. برخی معتقدند تقیه از اشتراکات تمام فرقه‌های اسلامی است (ر.ک: اعرابی، ۱۳۹۴)؛ اما در تشیع از اصول شمرده شده است؛ از این رو به علت اوضاع خاص حاکم بر جامعه شیعی در طول تاریخ به آن

تحلیل و ارزیابی آرای خاورشناسان درباره «غلو» و «تقیه» در میراث حدیثی امامیه / ۹۳

اهمیت زیادی داده‌اند (ر.ک: اخلاقی، ۱۳۸۸).

۱۱. برای تفصیل ر.ک: مسعودی، ۱۳۹۲: ۴۲-۴۷.

۱۲. وی مقاله قابل توجهی نیز درباره صحابه دارد (ر.ک: Kohlberg, 1984).

۱۳. در مواردی در کتب رجالی گاه از یک راوی به دو گونه کاملاً متضاد یاد می‌شود؛ از جمله مفضل

بن‌عمر و زرارة بن‌أعین (ر.ک: کشی، ۱۳۸۲: ۱۲۵).

۱۴. برای مثال‌هایی از این دست ر.ک: علوم حدیث، ش ۲۳، ص ۲۳، «شیخ طوسی و شیوه‌های تأویل و

جمع بین أخبار در تهذیب الأحکام».

منابع

الف) فارسی و عربی

- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱.
- احمد بن حنبل (بی‌تا)، *مسند الامام احمد بن حنبل*، قاهره.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله (۱۳۶۱)، *المقالات والفرق*، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۲.
- اخلاقی، معصومه (۱۳۸۸)، «تقیه شیعی در آثار شرق‌شناسان»، در *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی تشیع و خاورشناسان*، به کوشش محمدرضا بارانی، قم: خاکریز.
- اسفندیاری، اسکندر (۱۳۷۴)، *پژوهشی درباره طوائف غلات تا پایان غیبت صغری و موضع ائمه (ع)*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- اعرابی، غلامحسین (۱۳۹۴)، «تقیه از نگاه مفسران و فقیهان فریقین»، *شیعه‌شناسی*، سال سیزدهم، شماره ۵۰، تابستان، ص ۲۷۵-۲۷۸.
- انصاری، حسن (بی‌تا)، «وضعیت مطالعات دوران آغازین تشیع در غرب و زمینه‌های تازه»، در *تارنمای بررسی‌های تاریخی، مقالات و نوشته‌های حسن انصاری در حوزه تاریخ و فرهنگ ایران و اسلام*.
- باکلی، رونالد پی. (۱۳۸۸)، «دوران اولیه غلات شیعه»، مترجم محمد افضلی، در *ترجمه و نقد مقالات خاورشناسان*، قم: خاکریز، ص ۱۸۵-۲۱۶.
- جدیدی‌نژاد، محمدرضا (۱۴۲۴ق)، *معجم مصطلحات الرجال والدراية*، قم: دارالحدیث، ج ۲.
- الجزائری، عبدالنبی (۱۴۱۸ق)، *حاوی الأقوال تحقیق: مؤسسة الهدایة لإحياء التراث*، قم.
- جهانبخش، جويا (۱۳۹۰)، *سه گفتار در غلوپژوهی*، تهران: اساطیر.
- حسن‌نیا، علی و راد، علی (۱۳۹۴)، «خاورشناسان و حدیث امامیه؛ طبقه‌بندی و تحلیل پژوهش‌ها»، *علوم حدیث*، دوره ۲۰، ش ۷۸، زمستان، ص ۲۳-۵۹.
- خمینی، سیدحسن (۱۳۹۳)، *فرهنگ جامع فرق اسلامی بر پایه دست‌نوشته‌های مرحوم آیت الله سیدمهدی روحانی*، تهران: اطلاعات، ج ۴.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۱)، *فرق و مذاهب کلامی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ج ۳.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۹)، *درآمدی بر شیعه‌شناسی*، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ج ۳.

تحلیل و ارزیابی آرای خاورشناسان درباره «غلو» و «تقیه» در میراث حدیثی امامیه / ۹۵

- الزمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*، بیروت: دارالکتاب العربی، چ ۳.
- سیدرضی (۱۳۹۰)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: علویون، چ ۱۰.
- شهرستانی، أبو الفتح محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۸ق)، *الملل والنحل*، بیروت: دارالسرور.
- شیخ طوسی (۱۳۸۲)، *رجال کشی (اختیار معرفة الرجال)*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- صابری، حسین (۱۳۸۴)، *تاریخ فرق اسلامی*، سمت، چ ۲.
- صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، *اعتقادات الإمامیه*، قم: کنگره شیخ مفید، چ ۲.
- صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۷۸)، *غالیان؛ کاوشی در جریان‌ها و برآیندها*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- عفیفی، فرج‌الله (۱۳۹۱)، *غلوپژوهی ابزار شیعه‌ستیزی*، راه نیکان.
- قسم الکلام فی مجمع البحوث الإسلامیة (۱۴۱۵ق)، *شرح المصطلحات الکلامیة*، طهران: مجمع البحوث الإسلامیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹)، *اصول کافی*، مترجم جواد مصطفوی، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامیة.
- گرامی، سید محمدهادی (۱۳۹۱)، *نخستین مناسبات فکری تشیع؛ بازخوانی مفهوم غلو در اندیشه جریان‌های متقدم امامی*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- گلیسو، روبرت (۱۳۹۲)، «آخرین تحقیقات در تاریخ تشیع متقدم»، ترجمه مجید منتظرمهدی، *امامت‌پژوهی*، سال سوم، ش ۱۱، پاییز، ص ۲۳۵-۲۶۲.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- محمدزاده، مرضیه (۱۳۹۱)، «غلات»، در *دایرة المعارف تشیع*، صدر، احمد و دیگران (ویراستاران)، تهران: انتشارات حکمت، ج ۱۲، ص ۱۱۹-۱۲۳.
- مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۷۴)، *مکتب در فرایند تکامل؛ نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین*، مترجم هاشم ایزدپناه، امریکا: مؤسسه انتشاراتی داروین.
- مراغی، احمد بن مصطفی (بی‌تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۲)، *آسیب‌شناسی حدیث*، تهران: سمت و دانشگاه قرآن و حدیث.

- مشکور، محمدجواد (۱۳۶۲)، *تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلامی تا قرن چهارم هجری*، تهران: اشراقی، ج ۳.
- معارف، مجید (۱۳۷۴)، *پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه*، مؤسسه ضریح.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *تصحیح اعتقادات الإمامیه*، قم: کنگره شیخ مفید، ج ۲.
- منتظرالقائم، اصغر (۱۳۸۴)، *تاریخ امامت*، قم: معارف.
- میرحامد، حسین بن محمدقلی (بی تا)، *عقبات الانوار فی مناقب الائمه الاطهار*، بی جا.
- میلائی، سید محمدهادی (۱۳۹۱)، *غلوپژوهی یا امامت‌ستیزی*، تهران: راه نیکان.
- نویختی، حسن بن موسی (۱۳۶۱)، *فرق الشیعه*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جعفری هرندی، محمد (۱۳۹۳)، «ملاک و چگونگی به کارگیری تقیه در دوره حضور معصومان (ع)»، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، سال دهم، شماره ۳۵، ص ۱۱-۴۴.

ب) لاتین:

- Asatryan, Mushegh (2012), *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition* (Doctor of Philosophy): Yale University.
- Asatryan, Mushegh (2015), "An Early Shi'i Cosmology; Kitab al-Ashbah wa l-Azilla and its Milieu", *Studia Islamica*, 110, pp. 1-80.
- Bar-Asher, Meir M. (1999), *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Brill.
- Buckley, Ronald P. (1997), "The Early Shiite Ghulat", *Journal of Semitic Studies*, XLII/2, Autumn, pp. 301-325.
- Kohlberg, Etan (1975), "Some Imāmī-shī'ī Views on Taqiyya", *Journal of the American Oriental Society*, July-Sept, vol. 95 (3), pp. 395-402.
- Kohlberg, Etan (2013), "Introduction" to Shi'i Hadith Section of Daftary, Farhad and Miskinzoda, Gurdof (editors), *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, (Shi'i heritage series), I. B. Tauris, vol. 2, pp. 165-180.
- Kohlberg, Etan (1983), "Shi'i Hadith" in *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature until the End of the Umayyad Period*, London.
- Kohlberg, Etan (1984), "Some Imāmī Views on the Sahāba", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, vol. 5, pp. 143-176.
- Kohlberg, Etan (ed.) (2003), *Shiism*, Ashgate/Variorum.
- Modarressi, M. Hossein (1993), *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmīte Shī'ite Thought*, Princeton, NJ: Darwin Press.
- Turner Cp. (2006), "The Tradition of Mufaddal" and the Doctrine of the Raj'a: Evidence of Ghuluww in the Eschatology of Twelver Shi'ism?", *Iran*, vol. 44, pp. 175-195.

صمدیت حق تعالی از بُعد توحیدشناختی در نگاه عرفانی امام علی(ع)

روح اله جعفری *

رضا الهی منش **

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۲۹]

چکیده

در برخی از بیانات امیرمؤمنان حضرت علی (ع) به چگونگی وجودی خداوند، که در عرفان اسلامی از او با عنوان «حقیقت مطلق وجود» و «حق مطلق» یاد می‌شود و از هر گونه تقید و محدودیتی منزّه است، اشاره شده است. از آنجا که کتب عرفانی از بحث جامع نقلی - استدلالی برآمده از نطق و فحوای بیانات ویژه حضرت در باب «توحید صمدی» حق تعالی خالی اند، پژوهش حاضر مسئله چگونگی وجودی حق تعالی از بُعد توحیدشناختی در نگاه عرفانی امام علی(ع) را با رویکرد اسنادی و به روش توصیفی - تحلیلی برمی‌رسد. با توجه به یافته‌های پژوهش، می‌توان گفت که حضرت حق که مبدأ هستی است، دارای «وجودی صمدی» و حضوری مطلق است؛ به گونه‌ای که هیچ مکان و مکانتی و هیچ مرتبه‌ای از مراتب از حضور او تهی نیست و حقیقت وجودی او تمام هستی را فراگرفته است. خدا با همه اشیا و اشخاص «معیت قیومیه» دارد و قوام هستی به او است.

کلیدواژه‌ها: صمدیت، توحید صمدی، معیت قیومیه، امام علی (ع)، وحدت وجود.

مقدمه

در کتب عرفانی قدیم و جدید، شیعی و غیر شیعی، چگونگی وجود حق تعالی از بُعد توحیدشناختی از دیدگاه ناب و خالص صاحب ولایت الهی، حضرت امیرمؤمنان امام علی (ع)، مورد توجه کافی قرار نگرفته است. در کتب عرفانی شیعی نیز اگر اشاره‌ای به آن شده از باب آوردن مؤید بوده و نگاه ژرف حضرت در بیاناتی متعدد تبیین نشده است؛ از این رو در این مقاله تلاش می‌شود تا این موضوع به طور شفاف، جامع و عمیق تبیین شود. سؤال تحقیق این است که «نطاق، سیاق و فحوای بیانات عارفانه حضرت امیرالمؤمنین (ع) چه ترسیم و توصیفی از حقیقت وجودی حق تعالی ارائه کرده است؟». با توصیف و تحلیل بیانات حضرت، این نتیجه حاصل می‌شود که وجود، به معنای حقیقی کلمه، صرفاً همان وجود صمدی حق سبحان است که استقلال ذاتی دارد و باقی، هر چه هست، فقط ظهور او است و نام وجود به خود نمی‌گیرد.

معناشناسی واژه «صمد»

در مورد معناشناسی واژه «صمد»، راغب در *مفردات* می‌نویسد: «واژه صمد به معنای آقا و بزرگی است که برای انجام امور به سوی او می‌روند و برخی نیز گفته‌اند: واژه صمد به معنای چیزی است که تهی و تو خالی نبوده، پر باشد» (بی‌خلئی وجودی) (راغب، ۱۴۱۲: ۱/۴۹۲). امام جواد (ع) نیز در معنای «صمد» از سوره توحید فرمودند: «سید مضمودُ الیه: او بزرگی است که موجودات به او رجوع می‌کنند و محتاج اویند» (کلینی، ۱۳۷۵: ۱/۳۵۹)؛ این بیان با آیه: «[به طور مطلق] منتهای هر چیزی به پروردگار تو است» (نجم: ۴۲) تطابق دارد. این تعبیر احتمالاً بیانی از بساطت ذات (احدی المعنی)، یعنی همان عدم ترکیب وجودی حق تعالی، است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳/۲۲۷).

از امام حسین (ع) نیز تفسیر واژه «صمد» در سوره اخلاص، خواسته شد، پاسخ امام این بود که آیه بعدی «نه زاده و نه زائیده شده است» در واقع تفسیر صمد است که مراد از آیه، نفی هر امر عارضی و دگرگونی و کاستی از ساحت وجودی ربوبی است (صدوق، ۱۳۵۷: ۹۱).

امام علی(ع) در این باره فرموده است:

تأویل واژه «صمد» بدین گونه است که خداوند نه اسم است و نه جسم، نه مانندی دارد و نه شبیهی، نه صورت دارد و نه تمثال، نه حدی دارد و نه حدودی، نه محلی دارد و نه مکانی، نه چگونگی دارد و نه کجا بودنی، نه اینجا است و نه آنجا، نه پر و مملو است و نه تهی و خالی، نه ایستاده است و نه نشسته، نه دارای سکون است و نه حرکت، نه ظلمانی و تاریک است و نه نورانی و روشن، نه روحانی است و نه نفسانی، و در عین حال هیچ جایی از خداوند تهی و خالی نیست، و هیچ مکانی ظرفیت و گنجایش او را ندارد، نه دارای رنگ است و نه بر دل انسانی خطوط یافته و نه بو دارد؛ همه این اوصاف، از ذات پاک او منتفی است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۰/۳).

این بیان حضرت نشان می‌دهد که واژه «صمد» از گستردگی و جامعیت وجودی برخوردار است که صفات متعلق به مخلوق را از مقام ذات پاک خداوند منتفی می‌سازد. در اصطلاح عرفانی، تعبیر حضرت درباره تأویل «صمد»، ناظر به مقام وجود منبسط یا لا بشرط قسمی است. عالی‌ترین مرتبه وجود منبسط، مرتبه احدیت، یعنی مقام جمع الجمع است که هیچ‌گونه کثرتی، نه مفهومی و نه مصداقی، در آن راه ندارد. البته عرفا تمام حقیقت وجود را وجود منبسط نمی‌دانند و از نظر آنان حقیقت و ذات وجود، لا بشرط مقسمی است که مطلق از همه قیدها و حتی مطلق از خود قید اطلاق و تنزیه از تقیدها است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۵۳۶/۲-۵۳۹). بنابراین صمدیت حق تعالی به اصطلاح عرفانی، در مقام وجود منبسط رقم می‌خورد.

معنای معروف در لسان عرفا برای اسم «صمد»، توپر بودن و جوف نداشتن (بی‌خلئی وجودی) است. همان‌طور که مرحوم صدرا در شرح اصول کافی در همین موضوع با اشاره به بیان مرحوم کلینی می‌نویسد:

اسم صمد در قرآن و حدیث وارد شده و در لغت به دو معنا آمده است:
۱. چیزی که جوف ندارد؛ ۲. بزرگواری که به او رجوع می‌شود. و هنگامی که صمد برای خداوند به طور مطلق آورده شود، موحد می‌فهمد که هر یک از دو معنا در حق خداوند به احدیت او اشاره دارد (صدرا، ۱۳۸۳: ۳۰۱/۴).

لوازم توحیدی صمدیت حق تعالی در نگاه عرفانی امام علی (ع)

صمدیت حق تعالی، به لحاظ توحیدی، مستلزم «توحید احدی» و «توحید واحدی» است؛ چراکه از سویی، ترکیب‌یافتگی و عدم بساطت وجودی نمی‌تواند با بی‌کرانی و بی‌خلئی وجودی، که از آن به صمدیت حق تعالی تعبیر می‌شود، سازگار باشد، پس احدیت خداوند و بساطت وجودی او لازمه توحیدی صمدیت او است. از سوی دیگر، تا چیزی در وجود خود ترکیب‌یافتگی نداشته باشد و مرکب نباشد، تعددپذیر و تکثربردار نخواهد بود و چون ترکیب‌یافتگی با صمدیت وجودی سازگار نیست، واحدیت، یگانگی و تعددنپذیری حق تعالی لازمه توحیدی صمدیت وجودی او خواهد بود.

برای شرح مقصود، ابتدا روایتی از حضرت امیر(ع) درباره انواع وحدت را به‌اجمال توضیح می‌دهیم، سپس درباره هر یک از «توحید احدی» و «توحید واحدی»، به صورت جداگانه، بحث می‌کنیم و بعد از آن، تبیین عرفانی توحید صمدی — که به طوری لطیف، وحدت وجود را نیز اثبات می‌کند — و نیز تبیین مؤلفه‌های وجودی توحید صمدی حق تعالی را ارائه می‌کنیم.

امیرمؤمنان(ع) در حدیثی، انواع معانی «واحد» را بیان و معناهای مورد قبول درباره خداوند را معین فرموده‌اند. بنا به حدیث مزبور، در جمگ جمل مردی بیابانی از حضرت سؤال کرد: «آیا خداوند واحد است؟». یاران حضرت معترض شدند که «حالا که علی در حال جنگ است چه جای این سؤال است؟». امیرمؤمنان(ع) فرمودند: «اجازه دهید او سؤال کند که جنگ ما نیز در حقیقت، بر سر همین امور است». سپس فرمودند:

ای مرد اعرابی، همانا اینکه گفته شود خداوند «واحد» است بر چهار گونه است که دو گونه از آن ناصحیح و دو گونه دیگر درست است. اما آن دو گونه‌ای که اطلاق آن بر خداوند صحیح نیست: [۱] یکی اینکه گفته شود خداوند «واحد» است و مقصود از آن یکی بودن به عدد باشد. این اطلاق درست نیست؛ چون هر آن چیزی که برای آن، دومی در کار نباشد، درون اعداد قرار نمی‌گیرد. به همین جهت است که قرآن، قائل شونده‌گان به سومی سه تا (ثالث ثلاثه) را کافر شمرده

است. [۲] دیگر اینکه گفته شود خداوند «واحد» است و منظور این باشد که مثلاً گوینده‌ای گوید فلان فرد یکی از مردم است. این اطلاق نیز باطل است؛ چراکه شبیه دانستن خدا به مخلوق است، در حالی که پروردگار ما بزرگ‌تر از آن است که برای او مانندی باشد. اما آن دو گونه از وحدت که اطلاق آن در مورد خداوند صحیح و درست است: [۳] یکی اینکه گفته شود خداوند «واحد» است و در میان اشیا (مخلوقات) شبیهی برای او نیست. این اطلاق درست است؛ زیرا پروردگار همین گونه است. [۴] دیگر اینکه کسی بگوید خداوند تبارک و تعالی «احدی المعنی» است؛ یعنی خداوند نه در بیرون، نه در عقل و نه در وهم، قابل هیچ گونه تقسیم و تجزیه نیست. این اطلاق نیز درست است؛ زیرا پروردگار ما همین گونه است (صدوق، ۱۳۹۸: ۸۳).

بر اساس این حدیث، «واحد» دارای چهار معنا است: ۱. یکی بودنِ عددی؛ ۲. یکی بودنِ نوعی؛ ۳. یکی بودن به معنای بی‌مانندی و ۴. یکی بودن به معنای تجزیه‌ناپذیری. در مورد خداوند، دو معنای اول ناصحیح و دو معنای دیگر صحیحند.

«واحد عددی» به واحدی گفته می‌شود که قابل تکثر و تعدد است؛ هرچند کثرت‌ها شباهتی با یکدیگر نداشته باشند. بنابراین عدد «یک» برای چیزی به کار می‌رود که قابلیت دو، سه و بیشتر شدن را داشته باشد. این نوع از واحد درباره خداوند به کار برده نمی‌شود؛ چون ساحت ذات پاک حق تعالی تعددبردار نیست. در باب نفی وحدت عددی از خداوند، بیانات متعدد دیگری نیز از امام علی (ع) وارد شده است؛ مانند: «خداوند یگانه است، نه به عدد» (نهج البلاغه: خطبه ۱۸۰)، «یگانه است، نه به معنای شماره» (همان: خطبه ۱۴۸) و «یگانه است، نه به شماره» (صدوق، ۱۳۹۸: ۷۰).

«واحد نوعی» به واحدی اطلاق می‌شود که تعدد بپذیرد و با افراد دیگر شباهت داشته باشد. در وحدت نوعی، تعددپذیری و مشابهت‌پذیری در کار است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۷۰/۵)؛ برای نمونه، افراد انسانی در انسان بودن با یکدیگر مشترکند و وحدت نوعی دارند. به همین دلیل نمی‌توان خداوند را واحد نوعی دانست؛ چون مستلزم مشابهت خداوند با دیگر موجودات می‌شود. به همین لحاظ، هر جا حضرات ائمه (ع)

در مورد خداوند فرموده‌اند: «او شیء است»، بلافاصله افزوده‌اند: «نه همانند دیگر اشیا» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۷).

امیرمؤمنان(ع) پس از ناصحیح دانستن اطلاق وحدت عددی و وحدت نوعی بر حق تعالی، اطلاق دو معنای دیگر از «واحد» را صحیح دانسته است. یکی از دو معنای صحیح مربوط به واحد، جزء نداشتن و تجزیه‌ناپذیر بودن است که در واقع به معنای نفی هر گونه تقسیم و تجزیه‌پذیری از ذات مقدس خداوند است؛ یعنی هرگونه تقسیم‌پذیری — اعم از تقسیم بیرونی، عقلی و وهمی — درباره حق تعالی متنفی است: «جزء جزء شدن در خداوند راه ندارد» (نهج‌البلاغه: خطبه ۸۱) و «خداوند نه به داشتن اجزا و جوارح و اعضا توصیف می‌شود و نه به اینکه چیزی از بیرون بر او عارض شود یا بگویند غیر از دیگران است یا بعض بعض است» (همان: خطبه ۱۸۶). بنابراین از دیدگاه حضرت، دومین معنای مقبول برای واحد ناظر به «توحید احدی خداوند» است. یکی دیگر از دو معنای درست عبارت است از واحد به معنای شباهت‌ناپذیر: «خدا یگانه‌ای است که در اشیای عالم ماندی برایش نیست» (صدوق، ۱۳۹۸: ۸۳). از نگاه امام، این معنای مقبول ناظر به «توحید واحدی خداوند» است.

الف) توحید احدی حق تعالی از نگاه امام علی(ع)

منظور از توحید احدی این است که وجود حق تعالی بسیط محض و منزّه و مبرا از داشتن هر گونه ترکیب‌یافتگی است. در سخنان متعددی از امام علی(ع) توحید احدی بیان شده است.

یکی از معانی واحد در زبان عربی، «یکپارچه» و «تقسیم‌ناپذیر» یعنی بسیط و غیرمرکب است: «الواحد هو الذی لایتجزأ و لایثنی و لایقبل الانقسام» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴/۴۵۱). متکلمان و فلاسفه برای اشاره به چنین چیزی از لفظ «بسیط» استفاده می‌کنند و خداوند را به این لحاظ بسیط الحقیقه می‌نامند (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳: ۲۳۵/۱).

بخش پایانی روایت صدوق، به خوبی عمق نگاه عقلی و عرفانی حضرت علی(ع) را در باب «توحید احدی» منعکس می‌کند: «و دیگر اینکه گفته شود خدای عز و جل

صمدیت حق تعالی از بُعد توحیدشناختی در نگاه عرفانی امام علی(ع) / ۱۰۳

احدی المعنی است؛ یعنی نه در خارج و نه در عقل و نه در وهم قابل هیچ گونه انقسامی نیست. این هم صحیح است؛ چون پروردگار ما همین طور است» (صدوق، ۱۳۹۸: ۸۳؛ همو، ۱۳۶۲: ۲/۱؛ همو، ۱۴۰۳: ۵).

طبق این بیان، یکی از دو معنای وحدت که امام العارفین آن را قابل اطلاق بر خداوند دانسته، وحدت به معنای بساطت ذات حق است که حضرت از آن با عبارت «احدی المعنی»، یعنی نفی هر گونه ترکیب وجودی از خداوند، یاد کرده است. بنا بر این بیان، خداوند نه از اجزای بیرونی ترکیب شده است و نه از اجزای درونی؛ به تعبیر حضرت، خداوند نه در وجود و نه در عقل و نه در وهم، تجزیه پذیر نیست.

در روایتی از امام جواد(ع)، برهان مربوط به توحید احدی در باب نفی ترکیب از خداوند چنین بیان شده است. مردی از حضرت در مورد اسما و صفات خداوند سؤال می کند و حضرت در جواب، جوهری را بیان می کند و می فرماید:

... و آن که به وسیله اسما ذکر گردد همان خداوند قدیم می باشد که همیشه وجود داشته است و اسما و صفات، مخلوق هستند و آنچه مقصود از آنها می باشد همان خداوندی است که جزء جزء بودن و به هم پیوسته بودن، او را نشاید. هر آن چیزی که دارای جزء است دارای اختلاف و به هم پیوستگی است (پس آن نمی تواند خداوند یگانه یکتا باشد). بنابراین نمی توان گفت: خداوند دارای به هم پیوستگی است؛ که خداوند نه کم است و نه زیاد، بلکه او بذاته قدیم می باشد، چون هر آن چیزی که یکتا نباشد، تجزیه پذیر است، در حالی که خداوند یکتا است و تجزیه پذیر نمی باشد و در مورد او کمی و زیادی متصور نمی گردد. هر آن چیزی که به ذاتش تجزیه پذیر باشد و کم و زیادی درباره او متصور شود، آن مخلوقی است که دلالت بر خالق خویش دارد (کلینی، ۱۳۴۸: ۱۵۷/۱).

چنانکه از محتوای روایت به دست می آید، در نگاه امام(ع) ترکیب یافتن خداوند با قدیم ذاتی بودن و مخلوق نبودن او منافات دارد. اگر فرمایش حضرت به صورت مقدمات روشن در آید، تقریر آن چنین خواهد بود:

(الف) چیزی که مرکب و دارای جزء (چه بیرونی، چه وهمی و چه عقلی) باشد، در وجود یافتن به اجزای خویش نیاز خواهد داشت؛

(ب) هر چیزی که نیازمند باشد، از ممکنات است و حدوث در ذات خواهد داشت؛

(ج) هر چیزی که از ممکنات و حادث باشد، آفریده (مخلوق) است؛

(د) خداوند آفریده (مخلوق) نیست؛

نتیجه: خداوند از اجزا ترکیب نیافته است (توحید احدی حق تعالی).

همچنین توصیف آن حضرت از خداوند به «الاحد» در حدیث «سپاس خداوند یگانه یکتای (الاحد) بی‌کران تنها را سزااست که "لامن شیء" است و موجودات را از "لامن شیء" پدید آورد» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۲۹/۱)، بیانگر توحید احدی خداوند است. واژه «الاحد» در حدیث بر نفی هر گونه جزء دلالت دارد. این واژه در حقیقت، دلالت دارد که ذات خداوند صرف وجود و حقیقت وجود است که ترکیب و جزء داشتن در آن راه ندارد (حسینی همدانی، ۱۳۶۳: ۹/۱)؛ از این رو یکتا است. به این ترتیب، احدیت ذات خداوندی بدیهی خواهد بود و روشن می‌شود که وحدت حقیقی عین ذات خداوند است؛ یعنی خداوند عین وحدت است.

حضرت همچنین در بیان حقیقت و هویت مخلوقات می‌فرماید که آنها نه در ابتدای خلقت از خود قدرتی داشته‌اند که خود را ایجاد کنند یا مانع ایجاد خود شوند و نه در پایان آفرینش می‌توانند از فنای خود جلوگیری کنند. حضرت در پایان نتیجه می‌گیرد که: «پس هیچ چیز جز خدای واحد قهار نخواهد بود، خدایی که بازگشت همه امور به سوی او است» (نهج البلاغه: خطبه ۱۸۶).

عبارت حضرت در نتیجه، بیانگر «احدیت» خداوندی است که ناظر به این آیه: «[در آن روز ندا آید:] امروز حکومت و ملک از آن کیست؟ [در پاسخ می‌گویند:] از آن خداوند واحد قهار» (غافر: ۱۶)، از حاکمیت اسم واحد قهار الهی در قیامت خبر می‌دهد؛ ظهوری که تمام تعینات خلقی را به فنا و استهلاک می‌کشاند. این ظهور فناپی و استهلاکی بیانگر احدیت و بساطت وجودی حق تعالی است (صدر، ۱۳۸۳: ۱۶۵/۳). به عبارت دیگر، وقتی جنبه خلقی موجودات به طور کامل فنا شود،

صمدیت حق تعالی از بُعد توحیدشناختی در نگاه عرفانی امام علی (ع) / ۱۰۵

واحدیت، قهاریت، سطوت، سلطانیت و غلبه وجودی و نوری حق تعالی نمایان خواهد شد.

در «الواحد القهار» صفت «قهار» کلمه «واحد» را تفسیر کرده است. واژه «قهار» که صفت کبریایی برای واحد (حق تعالی) است، احدی الذات بودن خداوند را بیان می‌کند (حسینی همدانی، ۱۳۶۳: ۱۹۷/۳)؛ یعنی خود حقیقت وحدت، قاهر و محیط بر همه موجودات است. به عبارتی، واحد حقیقی و بسیط علی الاطلاق بر ماسوا اشراف و قهر و غلبه و احاطه دارد. بنابراین واژه قهار واحد حقیقی را به بسیط بودن، غلبه وجودی بر همه موجودات و محیط بودن بر آن تفسیر کرده که از آن به «قیومیت» تعبیر شده است.

به طور اساسی، تبیین احدیت وجودی خداوند به این صورت است که عدم بساطت وجودی و تعین‌پذیری وجودی، با احتمال زیادت و نقصان همراه است و لازمه احتمال زیادت و نقصان، داشتن حد و محدود بودن است که با نامحدود و نامتناهی بودن خداوند (صمدیت حق تعالی) سازگاری ندارد. اینکه وجود خداوند احدی است، به این معنا است که هیچ گونه تقید و تعین در ذات او راه ندارد، یعنی نه تقیدات و تعینات ذهنی می‌پذیرد و نه تقیدات و تعینات خارجی. از این رو یک بخش از توحید حق تعالی مربوط به بساطت و اطلاق ذات خداوند است که همان «توحید احدی» است؛ یعنی ذات خداوند بسیط است و هیچ تقید و تعینی — نه تعینات خارجی و نه تعینات داخلی — در ذات الهی راه ندارد. بنا بر این وجود خداوند وجود احدی است و وحدت حقیقی و بساطت و اطلاق ذاتی دارد که به آن توحید احدی حق تعالی اطلاق می‌شود.

ب) توحید واحدی حق تعالی از نگاه امام علی (ع)

توحید واحدی به معنای نفی شبیه و نظیر و نفی تکثر و تعدد از ساحت ذات خداوند متعال است. این همان معنای اول از دو معنای صحیحی است که امام علی (ع) اطلاق آن بر حق تعالی را تأیید فرمودند.

یکی از معانی «واحد» در زبان عرب، شخص بی‌نظیر و بی‌مانند است. معادل این معنا در زبان فارسی یکتا و یگانه است: «فلان شخص واحدِ زمانش است، یعنی همانندی برای او نیست» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲/۳) و «واحد در ذات خود منفرد است، در بی‌مثالی و بی‌همانندی» (همان: ۳/۳).

«واحدیت» و تعددنابذیری حق تعالی که یکی از دو معنای قابل اطلاق وحدت در مورد خداوند است و در کلام امیرمؤمنان نقل شد — آنجا که فرمودند: «... پس اینکه کسی بگوید خدا واحد است و در اشیای عالم مانندی برایش نیست، صحیح است؛ چون پروردگار همین طور است» (صدوق، ۱۳۹۸: ۸۳) — به صراحت به بی‌مانندی و یگانگی خداوند و شباهت نداشتنش به بندگان اشاره دارد. بنا بر این بیان، خداوند با نظر به اطلاقی که در ذات و صفت دارد، مثل و مانندی در میان ممکنات، اعم از انسان و غیر انسان، ندارد.

استدلال‌هایی بر توحید واحدی حق تعالی وجود دارد؛ از جمله برهانی که با عنوان معدودیت و محدودیت از آن یاد می‌شود. این استدلال تأکید دارد که تعدد خداوند مستلزم محدود بودن او است و از آنجا که لازمه محدود بودن خداوند، حدوث او است، تعدد درباره خداوند منتفی است. برخی از اهل تحقیق نیز این استدلال را ذیل بخشی از خطبه امیرمؤمنان در نهج‌البلاغه آورده‌اند که فرموده است: «... و کسی که او را محدود کند، وی را به شمارش آورده است و کسی که او را به شمارش آورد، ازلی بودن او را ابطال کرده است». (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۵۲).

صدرالمتألهین بیانی در مورد استدلال مزبور دارد (صدرا، ۱۳۸۳: ۸۹/۴) که تقریر آن چنین است:

الف) در صورتی که واجب دارای تعدد باشد، به ناچار باید دارای ماهیتی (هر چند بسیط) باشد که در بین مصداق‌های مفروض مشترک است؛

ب) هر ماهیت مشترکی چنانچه بخواهد در صورت‌های متعدد موجود شود، از آنجا که با مصداق‌های خود نسبتی برابر دارد، به ناچار باید امری دیگر نیز باشد تا به آن تعیین دهد؛

صمدیت حق تعالی از بُعد توحیدشناختی در نگاه عرفانی امام علی (ع) / ۱۰۷

ج) متعدد بودن واجب مستلزم نیازمند بودن آن به امری دیگر خواهد بود؛

د) هر چیزی که نیازمند به دیگری باشد، ذاتش مسبوق به عدم است؛

ه) چنین موجود نیازمندی نمی‌تواند ازلی و قدیم باشد؛

و) خداوند ازلی و قدیم است؛

نتیجه: خداوند تعددبردار و واحد به وحدت عددی نیست (توحید واحدی حق تعالی).

بیانی دیگر از حضرت امیر (ع) که فرموده‌اند: «خدا یگانه‌ای است که در اشیای عالم ماندی برایش نیست» (صدوق، ۱۳۹۸: ۸۳)، ناظر به این معنا است که نه وحدت چیزی شبیه وحدت او است و نه وحدت او به وحدت چیزی شباهت دارد و وحدانیت او وحدانیت معنایی، مسمایی و حقیقی است (عروسی الحویزی، ۱۴۱۵: ۷۰۹/۵)؛ یعنی خداوند در ذات و صفت اطلاق دارد و از محدودیت مظاهر منزّه است و همانند ممکنات نیست تا فقط در ظاهر و اسم، نه در حقیقت، واحد و قابل اثنین بودن باشد.

آن حضرت در روایتی که بر نفی شریک و مثل از خداوند دلالت دارد، خداوند را با وصف «الواحد» می‌خواند: «سپاس خداوند یگانه (الواحد) یکتای بی‌کران تنها را سزا است که "لامن شیء" است و موجودات را از "لامن شیء" پدید آورد» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۲۹/۱). بنا بر این توصیف، وحدت خداوند غیر از وحدت‌های خلقی است، تعددپذیر نیست، دومی و سومی ندارد و به این جهت از لحاظ واحد بودن مماثلی ندارد (حسینی همدانی، ۱۳۶۳: ۸/۱)؛ چون صرف وجود تعددپذیر نیست، بلکه وجود حقیقی محض است. ذات حق تعالی صرف وجود، محض وجود و حقیقت وجود است که اتمّ از او متصور نمی‌شود؛ برای نمونه، انسان به لحاظ حقیقت انسان بودن، محال است تعددپذیر و کثرت‌پذیر باشد، بلکه مصادیق انسان است که سبب کثرت و تعدد انسان شده است. ذات خداوند نیز یگانه است و کثرت‌بردار نیست و ظهورات او است که تعدد و تکثر می‌پذیرد.

واحدیت وجودی خداوند را می‌توان چنین خلاصه کرد که تعدد داشتن و یگانه نبودن خدا، مستلزم تحدید او تا حد وجود دوم خواهد بود که با نامحدود و نامتناهی بودن (صمدیت) او ناسازگار است، در حالی که خداوند متعال محدود به هیچ شأنی از

شئون نیست و هیچ حد و مرزی در او راه نمی‌یابد. اتصاف او به وحدت و کثرت عددی محال است. وحدت خدا وحدت عددی نیست، بلکه وحدتی است که در آن به هیچ وجه مجالی برای فرض ثانی، مثل، تکرر، تکرر و ترکیب نیست؛ یعنی وجود و حقیقت خدای تعالی طوری است که محدود به هیچ حدی نمی‌شود تا بتوان بیرون از آن حد، فرد دومی برایش تصور کرد.

تبیین عرفانی توحید صمدی حق تعالی

در عرفان اسلامی، با توجه به اسم صمد که در بحث و پژوهش‌شناسی «صمد» توضیح دادیم، نه تنها «واحدیت» و «احدیت» وجود حضرت حق ثابت می‌شود، بلکه «وحدت وجود» نیز به اثبات می‌رسد؛ زیرا چنانکه ذکر شد، یکی از معانی و لوازم صمد، پُر بودن و جوف نداشتن است. با توجه به اینکه خداوند جسم نیست، ناچار باید جوف را به معنای نقص وجودی معنا کرد. بر اساس این معنا، خداوند وجودی است که در آن نقص و جای خالی وجود ندارد. هر سه مورد واحدیت، احدیت و وحدت وجود ملازم همین معنای عدم نقص وجودی در مورد خداوندند.

تبیین «وحدت وجود» در مورد حق تعالی از طریق صمدیت چنین است: همان‌طور که اگر بر بساطت وجودی (احدیت) و یگانگی (واحدیت) حق تعالی خللی وارد شود به معنای بروز نقص و موضع خالی در وجود او است، اگر موجود مستقل دیگری نیز در کنار وجود خداوند در نظر گرفته شود، به آن معنا است که مرتبه و مکانتی وجود دارد که از خداوند خالی باشد؛ یعنی خداوند همه وجود و حقیقت را پر نکرده است و در نتیجه خداوند موجودی متناهی و محدود خواهد بود. بنابراین لازمه صمدیت عدم تناهی و لازمه عدم تناهی، یکتایی و یگانگی وجود (احدیت و واحدیت) و وحدت حقیقی وجود است. بعضی از اهل معرفت این بیان و دیدگاه را تعبیر به «توحید صمدی» کرده‌اند. علامه حسن‌زاده آملی در بیان توحید صمدی می‌نویسد:

وجود اصل است و مساوق حق است و حق غیر متناهی است یعنی اجوف نیست و صمد است؛ یعنی وجود، حقیقت واحد به وحدت شخصی ذات

صمدیت حق تعالی از بُعد توحیدشناختی در نگاه عرفانی امام علی (ع) / ۱۰۹

مظاهر است و بسیط الحقیقه کل الاشیاء است که کثرات مقهورند و وحدت قاهر... وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت. وحدت او وحدتی است که صمد است و صمد پُر است و پُر جز یکی نتواند بود: «الله الصمد» و بسیط الحقیقه جز یکی نیست که احد است: «قل هو الله احد» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۳۰/۱).

بنابراین صمدیت حق تعالی از سویی موجب سلب نقایص از ذات حضرت حق است و از سویی دیگر، ظهور آن موجب سلب وجود استقلاللی از تعینات و ظهورات خداوند است و موجب فنای اعیان اشیا در ذات حق می‌شود؛ یعنی صمدیت حق تعالی به طوری لطیف اثبات‌کننده توحید ذاتی خداوند (احدیت و واحدیت) و وحدت شخصی وجود به آن صورتی است که کَمَل اولیای الهی و محققان عرفا به آن اعتقاد دارند. به بیان دیگر، صمدیت خداوند نشان می‌دهد که همه هستی پُر و مملو از خدا است و همه هستی از آن حیث که هستی است، عین حق است و وجود، تنها او است و ماسوا، هرچه هست، ظهور او است.

مؤلفه‌های وجودی توحید صمدی حق تعالی از نگاه امام علی (ع)

در این بخش درباره مؤلفه‌های وجودی که از نگاه حضرت، توحید صمدانی و تحقق صمدیت وجودی حق تعالی را رقم می‌زنند بحث می‌کنیم.

الف) بی‌حدی وجودی حق تعالی

بی‌حدی وجودی حق تعالی همان منزّه بودن او از هرگونه مرز وجودی است که برای اثبات آن می‌توان به این بیان حضرت استدلال کرد که: «خداوندی که برای اولیت او مبدئی نیست و برای آخریت او حد و نهایی نیست» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۴۴/۱).

وجه استدلال به کلام حضرت چنین است که حدود و نهایت از عوارض اجسام و از عوارض لواحق اجسام، چون زمان و حرکت، هستند، در حالی که خداوند سبحان جسم و جسمانی نیست و منزّه از هر حد و نهایی است (صدر، ۱۳۸۳: ۱۱۲/۴، ۱۱۳).

همچنین هر چند نهایت و حد و غایت از خداوند سلب می‌شود، این‌گونه نیست که ذات او به وصف «لا نهایت» توصیف شود؛ چراکه لا نهایت نیز همچون نهایت، از خواص کمیات است. پس ذات او به هیچ چیزی توصیف نمی‌شود: «لا اسم له و لا رسم». هنگامی که گفته می‌شود او ازلی است، مراد این نیست که مدت وجود او زمان دارد و زمان آن غیر منقطع و بی‌نهایت است؛ چون او منزّه از زمان است و اولیت و آخریت او زمانی نیست، بلکه او ازلی و ابدی و سرمدی است. برای استدلال بر نامحدود و لایتناهی بودن خدای تعالی، همچنین در روایتی از امام رضا(ع) آمده است:

ابتدای عبادت خداوند، شناخت او و زیربنای شناخت خداوند، توحید او است و نظام توحید او به منتفی دانستن محدودیت از ساحت وجودی او است؛ چراکه عقل‌ها گواهی می‌دهند که همانا آنچه محدود است، مخلوق است؛ و آنچه مخلوق است گواهی می‌دهد که برای او خالق وجود دارد که خود، مخلوق نیست و حدوث در مورد او ممتنع است — یعنی وجود او ازلی است — بنا بر این خداوند را عبادت نکرده است آن که ذات او را توصیف کند، و هر که بخواهد به کنه او (کنه ذات خداوند) برسد او را به توحید نشناخته است (مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۳).

در این حدیث، امام(ع) نظام توحید را نفی محدودیت از خداوند تبارک و تعالی، و مخلوقیت را مستلزم محدودیت می‌داند. پس اگر واجب‌الوجود محدود به حد و مرزی باشد، باید آفریده و مخلوق خالق غیر از خود بوده باشد؛ چون هر موجودی که محدود باشد، دارای حدود و مرزهایی است و نمی‌تواند بیرون از آن حدود باشد و از آنچه بیرون از حدودش است، بهره بگیرد. بنابراین محدودکننده‌ای وجود دارد که حدود و مرزهای ویژه آن را معین و مشخص می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵۴). خلاصه استدلال حدیث چنین است:

- (الف) هر چه دارای محدودیت باشد، دارای محدودکننده‌ای است؛
- (ب) هر چه دارای محدودکننده باشد، از ممکنات و آفریده است؛

ج) خداوند متعال آفریده و مخلوق نیست؛

نتیجه: بنابراین خداوند سبحان محدود نیست (بی حدی و جودی حق تعالی).
از عبارت حضرت امیر (ع) که «خداوند مشمول هیچ حدی نمی‌شود (لا یشمل بحد)» در بیان «خداوند مشمول هیچ حدی نمی‌شود و با شماره و عدد به حساب در نمی‌آید، بلکه ادوات خود را محدود می‌سازند و آلات و ابزار به همانند خود اشاره می‌کنند» (نهج البلاغه: خطبه ۱۸۶) درمی‌یابیم که تمام موجودات، حد و صفات و آثار و خواصی مخصوص به خود دارند که در دیگری نیست. برای مثال در انسان که یکی از این موجودات است، روح نسبت به اعضا منحصر به یک خاصیت معین نیست و حد محدودی ندارد؛ از این رو در همه جای جسم وجود دارد و تمام خاصیت‌ها و امور اعضای دیگر را اداره می‌کند. بنابراین اگر حضرت حق تعالی موجودی محدود و دارای خواص منحصر و محدود به خود و جدا از سایر موجودات بود و بینونت و جدایی کامل با موجودات داشت، چطور ممکن بود خواص همه موجودات را به او نسبت دهیم و او چگونه بر همه مخلوقات قیومیت داشت که حکما گفته‌اند: «بسیط الحقیقة کل الاشياء». اگر موجودی دارای اسم یا صفت مشخص محدود نباشد، خود آن موجود نیز هرگز محدود نخواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۵۶). با این حال بسیاری از ظاهربینان، این همه آیات و احادیث، به خصوص کلام امیر مؤمنان (ع) را که صریح در وحدت وجود است، می‌بینند و اگرچه می‌گویند وجود حق نامحدود است، قائل به وحدت شخصی وجود نمی‌شوند، در حالی که اگر وحدت وجود صحیح نباشد، باید حق تعالی محدود باشد (همو).

ب) حضور فراگیر و جودی حق تعالی

منظور از حضور فراگیر و جودی خداوند، بسط و سریان و جودی او است که تعبیری از حضرت امیر ناظر بر این معنا است:

هیچ نقطه‌ای به مقدار چشم برهم‌زدنی، از خداوند خالی نیست. او هستی مطلق است که حاضر در همه جا است بدون اینکه حد و مرزی وجودی

داشته باشد، غایب از دیده است بدون اینکه مفقود باشد و نقطه‌ای از او خالی باشد (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۰).

بر اساس فرمایش حضرت، وجود خداوند تبارک و تعالی نامتناهی است، به هیچ حدی محدود نیست و حضور و جودی فراگیری دارد. از آنجا که نور و جودی او تمام ماسوا را روشن کرده است، حتی فرض چیزی که حضور خداوند برایش لحاظ نشود، امکان‌پذیر نیست. پس خداوند سبحان، به وحدت و بساطت و جودی خود، در هر موجودی حضور و جودی دارد؛ چنانکه در این آیه آمده است: «و او در هر کجا که باشید با شما است» (حدید: ۴). هر چیزی قائم به وجود او و حاضر نزد او است و او غایب از چیزی نیست، بلکه بر هر چیزی محیط است. همچنین به جهت بساطت و وحدت حقیقی ذات خداوند سبحان، تغایر و تفارقی بین ظاهر و باطن او و نیز تمایزی بین حضور و غیاب او در خلق وجود ندارد. با توجه به این توضیح و تبیین، حضور او در خلق به لحاظ و جودی است، نه از نوع حاضری که محدود به حد باشد و غیاب او به لحاظ علو ذاتی است، نه از نوع غایب مفقودی که به طور کلی مفقود در خلق باشد؛ به عبارتی، حضور و غیاب خداوند توأمان است:

تو دیده نداری که ببینی او را و نه همه اوست، دیده‌ای می‌باید

(صدرا، ۱۳۸۳: ۴۰۰/۳)

آیه «و ما از رگ گردن به انسان نزدیک‌تریم» (ق: ۱۶) و نیز اصل اولی بودن تمام الشیء بر هر شیء (پیامبر، بر مؤمنان اولی — نزدیک‌تر و سزاوارتر — از خود آنان است) به همین معنا اشاره دارند (صدرا، ۱۳۸۳: ۴۵۰/۳).

تعبیر «هیچ نقطه‌ای از خداوند خالی نیست» در حقیقت، بیان می‌کند که هیچ شیئی، هیچ مکانی و هیچ زمانی لحظه‌ای از او خالی نیست (همان: ۴/۱۱۱)؛ یعنی هر چه سوای او است، لحظه‌ای از او خالی نیست. البته خداوند، متعالی و منزّه از ممازجت و مصاحبت با اشیا است، بلکه با اشیا (ماسوا) معیت و جودی دارد، منتها نه به صورت

صمدیت حق تعالی از بُعد توحیدشناختی در نگاه عرفانی امام علی(ع) / ۱۱۳

معیت یک شیء با شیء دیگر؛ چون او شیئی است لا کالاشیاء. بنابراین خداوند با خلق (ماسوا) معیتی قیومی و احاطی دارد.

در بیان حضرت که «هرگز چیزی را ندیدم مگر اینکه ابتدا خداوند را قبل از آن و بعد از آن و با آن و در آن دیدم» (فیض کاشانی، ۱۴۲۸: ۴۹/۱) نیز مقصود این است که نظر افکندن حضرت به هر چیزی، متأثر از ارتباط با مقام غیبی و شهود اسرار و حقایقی الهی است که وی را فرا گرفته است (حسینی همدانی، ۱۳۶۳: ۴/۳۰۶). در حقیقت، ادراکات حضرت، به عکس افراد عادی، رشحه و پرتوی از معلومات موهوبی و احاطه به ملکوت اشیا و محصول نورانیتی است که قلب حضرت را فرا گرفته است.

بنا بر این فرمایش حضرت، در نگاه عرفانی امام علی(ع)، در دیدن خلق ابتدا حق تعالی رؤیت می‌شود، سپس از رؤیت حق تعالی به دیدن خلق و ماسوا انتقال صورت می‌گیرد (میرداماد، ۱۴۰۳: ۱۱۲)؛ یعنی اولیای خاص الهی، ابتدا حق را به خلق شهود می‌کنند، سپس خلق را می‌بینند. در نتیجه، او است که ظاهر و وجه مطلق برای هر چیزی است و او است که شروع، بقا و نهایت تمام ماسوا است و هیچ مکان و مکاتی تهی از حضور فراگیر وجودی او نیست.

ج) بی‌خلئی وجودی حق تعالی

بی‌خلئی وجودی خداوند به معنای میان‌تهی نبودن و منزّه بودن او از جوف و خلأ در وجود است؛ چنانکه کلمه «الصمد» در بیان حضرت که «سپاس خداوند یگانه یکتای بی‌کران (الصمد) تنها را سزا است که "لامن شیء" است و موجودات را از "لامن شیء" پدید آورد» (کلینی، ۱۴۲۹: ۳۲۹/۱)، بر نفی محدودیت و مرتبه از ساحت خداوند دلالت دارد (همان: ۱۷/۱). با این تبیین که هر موجود محدود به حد و مرتبه، نقصی وجودی دارد و چون خداوند محدود به حدی نیست، از هر گونه نقص وجودی، خلأ وجودی و میان‌تهی بودن منزّه است، وجودش پُر و بی‌کران است و به لحاظ وجودی، در هستی جایی برای غیر باقی نگذاشته است.

استنباط و برداشت مهم‌تر اینکه چون صمدیت منزّه بودن از هر گونه نقص و خلأ وجودی است و وجود نیز صرفاً همان ذات بی‌نیاز است، از فحوای بیان حضرت مبنی بر اختصاص صمدیت وجودی به حق تعالی درمی‌یابیم که به طور کلی، وجود، یعنی داشتن ذات مستقل، برای ماسوا منتفی است؛ ماسوای حق تعالی نام وجود به خود نمی‌گیرد، بلکه ظهورات وجود است. این همان بنیاد نظریه وحدت وجود به معنای صحیح کلمه است.

بنا بر صمدیت وجودی خداوند، افاضه وجودی و احاطه حقیقی به همه موجودات، اختصاص به ساحت خداوند سبحان دارد (حسینی همدانی، ۱۳۶۳: ۷۳/۱) و ذات وجودی همه مخلوقات، چیزی جز صرف افتقار و نیاز به ساحت آفریدگار نیست. تنها وجود خود خداوند است که وحدت حقیقی و ازلی و ابدی دارد، هیچ کثرتی به حقیقت وجود او راه نمی‌یابد و حتی اوصاف او نیز عین ذات او هستند.

در بحث توحید صمدی حق تعالی، بیانات متعددی از حضرت در زمینه احدیت، واحدیت و صمدیت وجودی خداوند را تبیین، بررسی و تحلیل کردیم که کاملاً نشان می‌دهند حق تعالی وجودی است که حد ندارد، نه در شدت، نه در قوت و نه در سعه؛ زیرا حد از هر حیثی نشانه نقص است و حق سبحان از هر نقصی منزّه، بنفس ذاته غنی و از جمیع جهات کامل است. امام سجاد(ع) فرمودند: «همانا خداوند به محدود بودن وصف نمی‌شود، پروردگار ما برتر از آن است که حتی وصف شود. چگونه او با محدود بودن وصف شود، در حالی که بر او حد و نهایی نیست» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۲۲/۱) و نیز فرمودند: «تو آنی که حد و مرزی نداری تا محدود شوی» (صحیفه، دعای ۴۷)؛ همین‌طور امام رضا(ع) فرمودند: «نظام توحید خداوند نفی حد و حدود از او است» (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۱).

بنابراین وجود حق تعالی صمدی و بر خلاف ممکنات است؛ چراکه همه ممکنات محدودند، یعنی در حصار حدها و مرزها قرار دارند، فقط می‌توانند محدوده و دایره مرزی مربوط به خود را پر کنند، از آن دایره نمی‌توانند بیرون روند و بیرون از آن حدود و مرزها وجودی ندارند. همچون کاغذی مثلث‌شکل که محدود به حدود سه ضلع خود

صمدیت حق تعالی از بُعد توحیدشناختی در نگاه عرفانی امام علی (ع) / ۱۱۵

است و بیرون از محدوده آن سه ضلع وجودی ندارد. به این ترتیب، هر چه از ممکنات و مخلوق باشد دارای هویت وجدانی - فقدانی است، فقط در محدوده مرزهای خود تحقق وجودی دارد و بیرون از آن محدوده تحقق وجودی ندارد؛ این همان هویت وجودی - عدمی است. امام رضا (ع) فرمودند: «هر محدودی آفریده (مخلوق) است» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۳) و «هر چه محدود است، متناهی به حدی (محدوده‌ای) است» (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۶۸/۱). بنابراین چنانچه قضیه «هر محدودی مخلوق است» به عکس مستوی آن «هر مخلوقی محدود است» تغییر کند، چنین می‌شود: «هر مخلوقی متناهی به حدی است» و عکس نقیض آن نیز می‌شود: «هیچ غیر مخلوقی - که البته جز خدا هیچ غیر مخلوقی نیست - محدود و متناهی نیست». بر این اساس، حق تعالی نامحدود است، در حصار حدود و مرزها نیست، هویت وجودی - عدمی ندارد و به فرموده امام صادق (ع): «ابعاد و اضلاع از او نفی و حدود و اطراف از او دور شده است» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۱۲/۱).

بنابراین هویت حق سبحان بتمامه وجودی و صمدی و وجودش از عدم و نداری میرا است. امام رضا (ع) فرموده‌اند: «او موجود است، نه از عدم (از عدم به وجود نیامده است)» (مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۵، ۲۵۶)، «هستی او بر زمان‌ها و وجود او بر نیستی تقدم دارد (همان)» و «او موجود است نه بعد از عدم» (صدوق، ۱۳۷۸: ۳۰۶/۱). حضرت امیر (ع) نیز فرموده‌اند: «باشنده است، نه از پدیده (وجودش نیازی به غیر ندارد) و موجود است نه از نیستی (وجودش مسبوق به عدم نیست)» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱).

نتیجه‌گیری

بنا بر توصیف و تحلیل یافته‌های پژوهش، صمدیت حق تعالی به لحاظ توحیدی مستلزم «توحید احدی» و «توحید واحدی» است و به طوری لطیف «وحدت وجود» را نیز اثبات می‌کند. لازمه عدم بساطت وجودی خداوند احتمال زیادت و نقصان وجودی است که مستلزم محدود بودن او است. لازمه بساطت وجودی خداوند نیز تعددناپذیری، تکثرناپذیری و واحدیت او است؛ چون تا چیزی در وجود خود

ترکیب‌یافتگی نداشته باشد و مرکب نباشد، تعددپذیر و تکثربردار نخواهد بود. همچنین حتی اگر موجود مستقل دیگری در کنار وجود خداوند در نظر گرفته شود، به آن معنا است که مرتبه و مکانتی یافت می‌شود که از خداوند خالی باشد و خداوند همه وجود و حقیقت را پر نکرده و محدود است. این امور با نامتناهی بودن و صمدیت خداوند ناسازگار است.

از مؤلفه‌های وجودی صمدیت حق تعالی بی‌حدی وجودی، حضور فراگیر وجودی و بی‌خلئی وجودی او است. به این تقریر که هر چه محدود باشد، محدودکننده‌ای دارد و هر چه محدودکننده‌ای داشته باشد، ممکن و مخلوق است؛ اما خدای تعالی مخلوق نیست، پس بی‌حد است. همچنین چون وجود خداوند به هیچ حدی محدود نیست، حتی فرض چیزی که حضور وجودی خداوند در آن لحاظ نشود نیز امکان‌پذیر نیست. افزون بر این، موجود محدود به حد و مرتبه دارای نقص وجودی است و چون حق تعالی وجودی است که حد ندارد، از هر گونه نقص و میان‌تهی بودن منزّه و وجودش بی‌خلأ و بی‌کران است. بنابراین به لحاظ توحیدشناختی صمدی، خداوند متعال به سبب بساطت و بی‌کرانی وجودی و وحدت حقیقی که دارد، به لحاظ وجودی، در هستی جایی برای غیر باقی نگذاشته و تنها او وجود است و باقی، هر چه هست، ظهور او است؛ به این حقیقت وجودی «صمدیت حق تعالی» اطلاق می‌شود.

منابع

ابن فارس، ابوالحسین احمد زکریا (۱۴۰۴)، معجم مقانئیس اللغة، تحقیق و تصحیح عبدالسلام محمد هارون، ج ۵، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، محقق و مصحح احمد فارس، ج ۳، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ج ۳.

الهی قمشه‌ای، مهدی (۱۳۶۳)، حکمت الهی عام و خاص، ج ۱، تهران: انتشارات اسلامی، ج ۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، تحریر تهمید القواعد، قم: الزهراء، ج ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، فلسفه الهی از منظر امام رضاع، مترجم زینب کربلایی، قم: اسراء، ج ۳.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۶)، مآثر آثار (لطایف نوری)، گردآورنده صمدی آملی، داوود، ج ۱، قم: الف. لام. میم، ج ۱.

حسینی همدانی نجفی، محمد (۱۳۶۳)، درخشان پرتوی از اصول کافی، ج ۱ و ۳ و ۴، قم: چاپخانه علمیه، ج ۱.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، ج ۱، بیروت: دار القلم، ج ۱.

صدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، شرح أصول الکافی، تصحیح: محمد خواجوی، ج ۳ و ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲.

صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۶۲)، الخصال، ج ۱، بی‌جا، ج ۱.

صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، بی‌جا، ج ۱.

صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۹۸)، التوحید، تحقیق یا تصحیح هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، ج ۱.

صدوق، ابن بابویه محمد بن علی (۱۴۰۳)، معانی الأخبار، تحقیق یا تصحیح علی‌اکبر غفاری، بی‌جا، ج ۱.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة (۱۴۱۵)، تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، ج ۵، قم: اسماعیلیان، ج ۴.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۲۸)، عین الیقین، مقدمه و تصحیح عبیدی، فالح عبدالرزاق، ج ۱، بیروت: دار الحوراء، ج ۱.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۴۸)، *اصول کافی*، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ
اهل بیت (ع).

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵)، *أصول الكافي*، ج ۱، ترجمه کمره‌ای، قم: اسوه، چ ۳.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹)، *اصول کافی*، قم: دار الحدیث، چ ۱.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، ج ۳، بیروت: مؤسسة الوفاء،
چ ۲.

مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، *الأمالی*، قم: کنگره شیخ مفید.

میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۴۰۳)، *التعليقة على أصول الكافي*، بی‌جا، چ ۱.

تباهی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع

(بررسی و نقد ادعاهای محمد عابد جابری)

حمزه علی اسلامی نسب *

محمد سوری **

سید محمد اکبریان ***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۳]

چکیده

محمد عابد الجابری، فیلسوف پرآوازه مراکش، با تألیفات بسیار خود در حوزه‌های متعدد علوم انسانی توانست جایگاه قابل توجهی در جهان عرب و بخش‌هایی از جهان غرب به دست آورد. وی معتقد بود جهان عرب از قرون طلایی ابتدایی خود بسیار فاصله گرفته و در بحران‌های اخلاقی و فرهنگی و اقتصادی غوطه‌ور است؛ از این رو با بررسی میراث‌های پنج‌گانه ایرانی و یونانی و صوفیانه و اسلامی خالص و عربی خالص نتیجه گرفت که تمام عقب‌ماندگی‌های جهان عرب ریشه در تفکرات میراث ایرانی (اردشیر) دارد که در قالب آموزه‌های دو مذهب ساختگی تشیع و تصوف، به مانند دو تیغه قیچی، اخلاق عربی را به تباهی کشاندند. در این مقاله پس از گزارش اجمالی از ادعاهای جابری درباره تصوف — از جمله ریشه داشتن زهد صوفیان در دنیاگریزی مانویان و پیوند میان تصوف و تشیع و ریشه داشتن ولایت صوفیانه در ولایت و امامت شیعی و تأثیر میراث ایرانی در احوال و مقامات صوفیه و چگونگی تأثیر آنها در اخلاق عربی — این ادعاها را بررسی و نقد می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: محمد عابد جابری، تصوف و تشیع، میراث ایرانی، زهد، ولایت صوفیانه.

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (نویسنده مسئول) islaminasab@hotmail.com

** استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی soori@isca.ac.ir

*** استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی s.m.akbrian@isca.ac.ir

مقدمه

پس از حمله ناپلئون به مصر و سقوط امپراتوری عثمانی، عرب‌ها با بحران فرهنگی و اقتصادی مواجه شدند و افتخارات پیشین خود را بر باد رفته دیدند. از دو قرن پیش، عرب‌ها به بحران‌های فرهنگی و اقتصادی خود پی برده بودند و در میان متفکرانشان این سؤال مطرح شده بود که «چرا تمدن اسلامی با آن دوره طلایی افول کرد و تمدن غربی با آن دوران سیاه و تاریک قرون وسطایی درخشیدن آغاز کرد؟». اندیشمندان نوگرای جهان عرب، مانند محمد عابد جابری،^۱ هشام شرابی، محمد ارکون و نصر حامد ابوزید سعی کردند چگونگی تشکیل تمدن اسلامی در قرن دوم هجری را با نگاهی انتقادی مورد پژوهش قرار دهند. به عبارت دیگر، آنان در نظر داشتند با قرائتی نواز میراث عربی - اسلامی، جهان اسلام را از بحران‌هایی که در آنها غوطه‌ور است، برهانند و در مسیر تازه‌ای قرار دهند؛ درست همان مسیری که غربی‌ها در سال‌های پیشین پیموده بودند و با واکاوی سنت‌های دیرین خود و اصلاح اشکالات آنها توانسته بودند به پیشرفت‌های قابل توجهی در زمینه‌های فکری و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دست یازند.

یکی از اجزای مهم پروژه جابری نقد میراث گذشته است. وی پس از تحلیل مفصل میراث‌های پنج‌گانه موجود در فرهنگ عربی (ایرانی، صوفیانه، یونانی، اسلامی خالص، عربی خالص) و اشاره به فلسفه حاکم بر جهان عرب، مشکل اخلاقی جوامع اسلامی را در حاکم بودن اندیشه‌های اردشیر (شاه ایران) بر آنها مطرح می‌کند (جابری، ۲۰۰۱: ۶۳۰). وی معتقد است که تمام عقب‌ماندگی‌ها و انحطاط‌های ارزشی و اخلاقی در جوامع اسلامی ریشه در تفکرات اردشیر دارند و اگر خطایی از حاکمان عرب سر بزنند نباید آنها را نکوهش کرد، بلکه باید به دنبال جسد اردشیر بود و بر آن لگد زد. جابری آخرین سطور *العقل الأخلاقی العربی* را این چنین به پایان می‌برد: «عرب‌ها، مسلمان‌ها، ایران و دیگر کشورهای اسلامی هنوز بدان نهضت مطلوب دست نزده‌اند. به نظر من علتش آن است که آنان هنوز در درون خویش پدرشان اردشیر را دفن نکرده‌اند» (همان).

سخن کوتاه اینکه جابری معتقد است میراث ایرانی توانست با اسلامی کردن ارزش‌های کسریایی، مانند زهد و دنیاگریزی مانویان، اخلاق اطاعت و استبداد و اخلاق

تباهی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع / ۱۲۱

فنا که در مذهب ساختگی تصوف تجلی پیدا کرد و پیوند میان آن و مذهب تشیع اخلاق عربی را به تباهی برد؛ از این رو تنها راه نجات اخلاق عربی از انحطاط این است که از معرفت‌ها و ایدئولوژی‌های مشرق عربی، مانند تشیع و تصوف، جدا شود و به مغرب عربی و سلف صالح بازگردد.

۱. ادعاهای عابد جابری

در نوشتار حاضر، ابتدا ادعاهای جابری در حوزه‌ها و آموزه‌های مورد بحث در چهار قسمت طرح و در ادامه یکایک آنها نقد و خطاهای معرفتی و تاریخی او در شناخت آموزه‌های تصوف و ارتباط آن با مذهب تشیع و میراث ایرانی بیان می‌شود.

۱-۱. زهد صوفیان، رونوشت دنیاگریزی مانویان

جابری ریشه جنبه‌های نظری و عملی تصوف را در قبل از اسلام می‌داند:

[جنبه عملی (زهد و دنیاگریزی) آن] موضعی منفی در قبال زندگی است و پیش از اسلام در تمدن پارسی، یونانی - رومی و مسیحیت معروف بود و اگرچه جزئی از میراث صوفیانه است، کل میراث صوفیانه در آن خلاصه می‌شود. تصوف در هر مکان و زمانی، به‌خصوص در جانب عملی، موضعی فردی در قبال زندگی است که جز در اخلاق فنا هیچ‌گاه به موضعی اجتماعی تبدیل نمی‌شود (جابری، ۲۰۰۱: ۴۲۹).

میراث صوفی پارسی در نیمه عصر اموی از راه کوفه و بصره وارد اسلام شد. در ایران مانویان با سلاح دین بر ضد حکومت کسری شوریدند و با ارزش‌های منفی زهد و دوری از دنیا به حرکت خود لعابی دینی بخشیدند. دولت اموی نیز ارزش‌های کسرای و اخلاق اطاعت و استبداد را لباس دین پوشاند و آن را برای مقابله با قیام‌هایی به کار برد که درست مانند مانویان ایران، سلاح دین را به کار گرفته و با امویان به مبارزه برخاسته بودند (همان: ۴۳۱-۴۳۲).

عملکرد تواین بعد از کشته شدن حسین بن علی در مقابله با بنی‌امیه در شهرهای کوفه و بصره ناشی از تأثیر رهبانیت مسیحی بود. آنان مفرداتی چون گریه، بهشت، جهنم، توبه، پرهیز از ازدواج و خودداری از تکثیر نسل را ابزار حرکت سیاسی خود قرار دادند. حبیب عجمی، از بنیان‌گذاران تصوف، شخصیتی ایرانی و از تاجران بزرگ بصره و متهم به رباخواری بود. وی به مسجد بصره می‌رفت و مجلسی برپا می‌کرد که اهل دنیا و تاجران در آن جمع می‌شدند. مجلس او در کنار مجلس حسن بصری بود که مردم را به زهد دعوت می‌کرد. حسن بصری در قبال بخشش اموال بهشت را برای حبیب عجمی ضمانت کرد که سرآغاز تحولی گسترده در او شد و کارش به جایی رسید که لقب «القطب الغوث» گرفت؛ جز در حالات روزه، زکات، ذکر و نماز دیده نمی‌شد و مردم نیز او را مستجاب‌الدعوه می‌خواندند. حبیب نمونه‌ای از اشخاصی است که ثروت و منزلت اجتماعی خویش را رها می‌کردند و به دروغ صوفی می‌شدند تا به جایگاهی برتر دست یابند؛ پس هر کدام از آنان چون در دنیا به توشه درخوری دست پیدا نمی‌کرد، به توشه آخرت می‌شتافت و خود را وقف دستیابی به آن می‌کرد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۳). در واقع ایرانیان با تصوف در پی زهد نبودند، بلکه زهد نزد آنان زهد سیاسی جمعی بود که برای مقاصد خویش نشان می‌دادند. نظر ما را عبارتی از کلیله و دمنه به خوبی بیان می‌کند که «علما در مورد فاضل جوانمرد گفته‌اند که وی جز در دو جا دیده نمی‌شود و غیر از این دو مکان، شایسته او نیست: یا با پادشاهان در حال اکرام یا با پارسایان در حال زهد»؛ از نمونه‌های دیگر می‌توان ابراهیم بن‌ادهم را مثال زد؛ شخصیتی خراسانی که در سال ۱۶۱ق وفات کرد. بسیاری از مورخان و مؤلفان صوفیه، مانند قشیری، وی را اولین زاهد حقیقی می‌دانند که از مال و ثروت شخصی و منزلت اجتماعی دست کشید و به زهد و تصوف رو آورد (همان)؛ به عبارت دیگر زهد ایرانیان نه بر پایه دوری از دنیا و نزدیکی به خدا، بلکه بر پایه سیاست و مقاومت منفی استوار شده بود. در ایران قبل از اسلام زهد وجود داشت و گروهی از زهاد در جنگ ایران با عرب‌ها (قادسیه) در سپاه ایران حضور داشتند. زهد آنان زهدی سیاسی اجتماعی بود و واقعاً در پی زهد نبودند؛ چراکه بسیاری از بزرگان متصوفه حریر و لباس‌های آراسته و گران‌بها بر تن می‌کردند، آن‌گاه بر آنها جامه‌های پشمین و خشن می‌پوشیدند (همان: ۴۳۴).

۲-۱. پیوند تصوف و تشیع

جابری در ادامه این گونه تصوف و تشیع را به یکدیگر پیوند می‌دهد که پدیده زهد برای نفوذ به فرهنگ عربی نیازمند زمینه بود که آن هم سرعت در جامعه عربی بعد از قیام بر ضد عثمان پیدا شد. جنگ‌های سه‌گانه جمل، صفین، خوارج، جنگ‌هایی که میان فرزندان صحابه بعد از مرگ معاویه به وقوع پیوست و نیز حادثه سنگ‌باران مکه و کشتن حسین بن علی از عواملی بود که ضمیر دینی مردم را در بحرانی عمیق فرو برد و باعث شد که مردم از فتنه‌ها کناره بگیرند و با ترک لذت‌های دنیوی و ثروت‌های شخصی به اماکن دینی چون مکه و مدینه هجوم آورند و ملتزم زهد و عبادت شوند. کوفه آن زمان محلی بود که دین‌های قدیمی مسیحی، یهودی، مانوی، زرتشتی و مزدکی را در خود گرد آورده بود. کوفیان رهبر خود حسین بن علی را به کوفه دعوت کردند و تنه‌ایش گذاشتند و چون کشته شد، خود را گناه‌کار دانستند و به شدت پشیمان شدند و در پایان با عنوان تواین خود را به کشتن دادند (همان: ۴۳۶-۴۳۷). آنان در جانب دیگر به علت یاری علی بن ابی‌طالب، از جانب حجاج و مُصعب بن زبیر مصیبت‌ها دیدند و به ناچار مقاومت منفی را به جای مقاومت ایجابی انتخاب کردند و زهد، گریه، نماز، روزه و ترس از عذاب آخرت را پیشه خود ساختند (همان: ۴۳۷)؛ این‌گونه زهد و تشیع در کوفه با یکدیگر در آمیختند. شکست انقلاب‌های شیعی آغازی برای ورود انقلابیون به زهد صوفیانه بود که در میراث صوفیانه فارسی و هرمسی ریشه داشت و چون لباسی پشمین می‌پوشیدند به صوفیه شهرت یافتند. نخستین کسانی که به صوفی معروف شدند، سه تن بودند: جابر بن حیان صوفی (م ۲۰۸ق)، عبدک صوفی (م ۲۱۰ق) و ابوهاشم صوفی خراسانی که هم‌عصر آنان بود (همان: ۴۳۸). هر سه آنان به فرهنگ هرمسی کیمیا، علوم سرّی، قول به وحدت، حلول و مانند اینها معروف بودند. اما کلمه صوفیه در حدود سال ۱۹۹ق آشکار و بر افرادی اطلاق شد که تقریباً شیعه و از مذاهب متصوفه بودند که در کوفه ظاهر شدند (همان: ۴۴۲).

تمام مورخان متصوفه معتقدند که حسن بصری (۲۱-۱۱۰ق) مؤسس جریان دیگری در زهد بود که بر پایه میراث اسلامی خالص شکل گرفته بود و تمام فرقه‌های

غیرشیعی، از جمله معتزله و اشاعره، با قبول استادی و مرجعیت حسن بصری برای صوفیان، خود را منتسب به حسن بصری می‌دانند و تصوفشان تصوف سنی نامیده می‌شود. بنابراین آنچه تصوف سنی نامیده می‌شود و تمام افعال و عباداتی که صوفیان ادعای انتساب آنها به حسن بصری را دارند در قرن چهارم و هنگامی آشکار شد که تصوف از حالت فردی و تجربه‌های شخصی به پدیده‌ای اجتماعی تبدیل شد که دارای تشکیلاتی برای ساماندهی حالت‌های باطنی آنان بود. در ادامه تشکیلات متصوفه به نیروی سیاسی مستقل یا هم‌پیمان با شیعیان تبدیل شد. خلاصه اینکه تصوف و تشیع با یکدیگر پیوندی برقرار ساختند که ریشه‌های آن به عصر اموی و حسن بصری برمی‌گردد (همان: ۴۳۹-۴۴۰).

۱-۳. ولایت صوفیانه، رونوشت امامت شیعه

جابری درباره برخی از مقامات صوفیان بحث می‌کند و معتقد است اخلاق فنای در خدا تنها در حد تئوری است و از حیث واقعی و عملی به ولایت می‌رسد، که پادشاهی معنوی است. پادشاهی معنوی صوفیه همان پادشاهی مادی است؛ چراکه هر کس بر جان‌ها حکومت کند، بر بدن‌ها نیز حکومت خواهد کرد. صوفیان اولیای خود را به منزله پادشاهانی می‌دانستند که خدای متعال در همه زمان‌ها به آنان نظر و توجه کرده است. صوفیان این اولیا و پادشاهان را قطب نامیدند؛ قطب و قطبیت همان خلافت عظمای خدا در عالم وجود به صورتی کامل و مفصل است. این مفاهیم نتیجه تکامل تصوف نبود، بلکه عین آنها در نزد ایرانیان موجود بود و حبیب عجمی و ابراهیم بن‌ادهم آنها را وارد فرهنگ عربی کردند. این نیز مظهر دیگری از حضور ارزش‌های کسرابی در فرهنگ عربی است (همان: ۴۳۶).

جابری سپس از قطب و خلافت عظمای صوفیانه نقب می‌زند و معتقد است که بر مبنای ولایت و امامت شیعی بنا نهاده شده و در آن ریشه دارد (جابری، ۲۰۰۱: ۵۴؛ همو، ۲۰۰۹: ۳۴۵). تفاوت ولایت صوفیانه با ولایت شیعی در این است که امام شیعیان هم‌زمان هم فقیه و رهبر سیاسی است و هم رهبر روحانی؛ اما ولی صوفی مقام رهبری

روحانی را بر عهده دارد و اگرچه در ابتدا ارتباطی بین وی و فقه و سیاست نبود، بعدها صوفیه به زعامت سیاسی نیز روی آوردند. مهم‌ترین تفاوت ولایت صوفیانه با ولایت شیعی این است که ولایت صوفیانه نه تنها مقید به اهل بیت نیست، بلکه مقید به نسب هم نیست (جابری، ۲۰۰۹: ۳۴۵). ولایت صوفیانه یا عرفان صوفی همان ارزش‌های کسرابی است که تشیع بر آن جامه اسلامی پوشاند و به خدمت گرفت. عرفان صوفی توانست به نام تصوف یا تصوف سنی در عالم اسلامی امپراتوری روحی را جایگزین دولت سنی کند. خود دولت شیعی نیز امپراتوری روحی بود؛ از این رو نیازی به امپراتوری روحی مانند اهل سنت نداشت (جابری، ۲۰۰۱: ۴۵۵).

۴-۱. مقامات و احوال صوفیان

جابری در مرحله بعد، بحث مقامات و احوال صوفیان را مطرح و تلاش می‌کند به نوعی آنها را با میراث پارسی مرتبط سازد. تألیفات صوفیه سیر و سلوک را مجاهده و ریاضت، به معنای مخالفت با نفس، می‌نامند (همان: ۴۶۱). جابری در ریشه‌یابی واژه مقام معتقد است که اندیشه مقام قبل از اسلام در میراث صوفی هرمسی وجود داشته و ترجمه تحت‌اللفظی آن در زبان عربی «درجه» است که برای اولین بار مفهوم مقامات به درجه ترجمه شد. به هر حال، مقامات صفاتی اخلاقی هستند که مرید تلاش می‌کند به آنها متصف شود (همان: ۴۶۴). در فلسفه دینی هرمسی، عدد مقامات به هفت و گاه به دوازده می‌رسد. ابوطالب مکی به مقامات نه‌گانه معتقد است که عبارتند از: توبه، صبر، شکر، رجا، خوف، زهد، توکل، رضا و محبت؛ البته اندیشه مرید و مقامات ریشه در هند دارد (همان: ۴۶۵-۴۶۶). توبه سه مقام دارد: الف) توبه به علت ترس از عقاب؛ ب) انابه برای طلب ثواب؛ ج) بازگشت برای رعایت امر. توبه مقام عموم مؤمنان است، انابه مقام اولیا و مقربان و بازگشت مقام انبیا و رسولان. معنای اخیر از توبه دارای اصل هرمسی و مسیحی است که با اندیشه سقوط و گناه نخستین ارتباط دارد و راهی برای رهایی از گناه آدم پیامبر است (همان: ۴۶۸).

جابری سپس با بیان احوال تصوف مانند لویح، طواع، تجلی، ذوق، سکران، صاح، غیبت و حضور، محبت و رضا، مقام رضا را با جبر و محبت را با رهاشدگی از تکالیف شرعی مرتبط می‌داند؛ چنانکه ابن‌عربی در فتوحات مکیه در شرح محبت قائل به سقوط تکالیف شرعی شده است (همان: ۴۷۳-۴۸۱). اندیشه رهاشدگی از تکالیف شرعی دارای اصلی هرمسی است که صوفیان و اسماعیلیان به آن معتقدند و ابن‌عربی آن را بر اساس قرآن و حدیث می‌داند. این کلام نشانه آن است که وی فلسفه دینی هرمسی خود را پایه فهم باطنی‌اش از نصوص دینی اسلامی قرار داده است (همان: ۴۸۴).

جابری در پایان اصول اساسی تصوف را در تصوف فارسی و تصوف هرمسی در اسکندریه و انطاکیه می‌داند. ارزش‌های اساسی در اخلاق همان ارزش‌های کسرابی، یعنی اطاعت، است که در علاقه شیخ به مرید، توکل مبتنی بر ترس از آخرت و ترک تدبیر در امور دنیایی خلاصه می‌شود (همان: ۴۸۷).

۲. بررسی دلایل جابری

بررسی یکایک ادعاهای جابری در باب میراث ایرانی و صوفیانه نشان‌دهنده ناآگاهی وی از ایران و آموزه‌های تصوف است. ادعاهای بدون دلیل و ضعف منابع مورد استناد جابری باعث شده که بسیاری از علاقه‌مندان وی با نگاهی آکنده از شک و تردید به تألیفات و آرای او در حوزه‌های مختلف فکری و اعتقادی، به‌خصوص در حوزه مبانی شیعی و ایرانی و تصوف، بنگرند و به جمع منتقدانش بپیوندند.^۲ در واقع ناآگاهی جابری از تفکر اسلامی و منابع تشیع و تصوف باعث شده که وی بارها و بسیار از منابع سنی با گرایش‌های سلفی و اشعری استفاده کند، از جمله مقالات الاسلامین اشعری، الفرق بین الفرق عبدالقاهر بغدادی، نهایه الاقدام فی علم الکلام شهرستانی، المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین نیشابوری و الفتاوی ابن تیمیه.

جابری خود به اندک بودن منابع مطالعاتی‌اش معترف است و می‌گوید:

روشن است که من فقط به زبان عربی تسلط دارم و برای مثال با زبان و فرهنگ فارسی کاملاً بیگانه هستم... در حالی که می‌دانید ایرانیان از قرن پنجم

هجری به بعد، میراث اسلامی خود را به زبان فارسی نگاشته‌اند. بنابراین ناآشنایی من با زبان و فرهنگ اسلامی ایرانی و غیراسلامی (پیش از اسلام) مانع می‌شود که وارد بحث «نقد عقل اسلامی» شوم. به عبارت دیگر، مسئله در اینجا پیش از هر چیز، به میزان توانایی و امکاناتم بازمی‌گردد (جابری، ۱۹۹۱: ۳۲۰).

مونتگمری وات معتقد است که در زمینه تاریخ تشیع، گرایش روایات اهل سنت این است که همه چیز را در تاریکی و ابهام نگه دارند (مونتگمری وات، ۱۳۷۰: ۶۷). هانری کربن نیز در تأیید این نظریه می‌گوید:

تاکنون مستشرقان اطلاعات علمی که از اسلام به دست آورده‌اند و مطالعاتی که در کتب و آثار اسلامی انجام داده‌اند و تماسی که با رجال علمی اسلام گرفته‌اند، همه آنها در محیط تسنن بوده و از انظار و عقاید علمای اهل سنت و تألیفات و آثار آنها تجاوز نکرده است (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۶).

یکی از نقدهای مهم و وارد بر تمام ادعاهای جابری در زمینه تشیع، تصوف و میراث ایرانی این است که وی سعی کرده ریشه هر ارزش مغایر با اخلاق که در فرهنگ عربی وجود دارد را در میراث ایرانی بجوید؛ زیرا جابری قائل به دوقطبی بودن جهان اسلام بوده است. به عبارت دیگر، وی بر پایه قوم‌گرایی خود، جهان اسلام را به مشرق عربی و مغرب عربی تقسیم کرده و با هر ارزش و علم و دانشمند و کتابی که در مشرق عربی دیده، به مقابله و مبارزه برخاسته است. از این رو، تفکر عقلانی را به مغرب عربی هدیه کرده و اگر در آن نشانی از غیرعقلانی بودن مشاهده شود، آن را در بیرون از سرزمین عرب و بیشتر در میراث پارسی جسته است. خلاصه اینکه جابری تمام میراث فکری قدیم ایرانیان، هندویان، یونان (به جز ارسطو) را انکار می‌کند و معتقد است که تمام اینها غیرعقلانی‌اند و توانسته‌اند فرهنگ عربی را بیالایند و تفکر عقلانی عربی را به تباهی برند. جابری در این مورد می‌گوید:

آرزو دارم کشف کنند و متوجه شوند که ابن سینا — همان شخصی که گفتم ابن‌رشد بین او و خودش تفکیک و جدایی قائل شد — از خاور دور (مشرق

عربی) و بخارا و کشورهای عجم است. ابن‌سینا، رازی پزشک غنوصی و غزالی به مشرق عربی تعلق دارند؛ این مشرق عربی از مغرب عربی، که از گستره محیط تا خلیج فارس را شامل می‌شود، دور است (حنفی، ۱۹۹۰: ۲۰۱).

در نتیجه برخی از منتقدان جابری، مانند یحیی محمد، با نقد تفکر قوم‌گرایانه وی می‌گویند:

حتی اگر بتوانیم تقسیم‌بندی میراث عربی به مشرق و مغرب را بپذیریم، باز هم نمی‌توان امثال ابن‌حزم و شاطبی و ابن‌خلدون را مانند دیگران پیرو تفکر فلسفی ارسطویی به شمار آورد؛ چراکه اینها به‌طور کلی با فلسفه و فلاسفه بیگانه‌اند. شاطبی راهکارهای فلاسفه را به انتقاد می‌گیرد و ابن‌خلدون در مقدمه‌اش آشکارا بر فلاسفه تازیده، فلسفه را باطل دانسته، پدیدآورندگانش را افرادی می‌داند که به تباهی کشیده شده‌اند. آیا جمع این گرایش‌های متناقض جز بر پایه قوم‌گرایی توجیه دیگری دارد؟ و همین است که باعث شده است او از نگاهی عام و شمول‌گرا، که لازمه هر تحقیقی است، محروم بماند (دغیر، ۱۳۸۱: ۹۶).

علاوه بر یحیی محمد نویسندگانی مانند عبدالوهاب المؤدب، منصف عبدالحق و سالم حمیش به دیدگاه‌های جابری معترض شده و تعصب وی بر ضد فلاسفه شرقی را مردود شمرده‌اند (حرب، ۱۹۹۳: ۱۲۱-۱۲۲).

۱-۲. زهد صوفیان رونوشت دنیاگریزی مانویان

با بررسی تألیفات جابری مشخص می‌شود که از دیدگاه وی، زهد و دنیاگریزی مذموم و موضعی منفی در قبال زندگی است که نشانی از آن در فرهنگ عربی نبوده و ارزشی وارداتی است. زهد از یک سو ریشه در میراث صوفی پارس و مانویان داشت که در نیمه عصر اموی از راه کوفه و بصره وارد اسلام شد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۱) و از سوی دیگر ریشه در تمدن یونانی - رومی و مسیحیت داشت (جابری، ۲۰۰۱: ۴۲۹) که نوع مسیحی آن در قالب رهبانیت در عملکرد تواین بروز کرد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۳).

جابری در حالی ریشه زهد صوفیان را بیشتر در میراث ایرانی می‌داند که با بررسی ادیان الهی چون مسیحیت، یهودیت و اسلام و آیین بودا و حتی حکمت‌های یونان باستان، مانند حکمت اسکندرانی افلوپین (75-463: 1966: Capleston)، به روشنی می‌توان دریافت که زهد و دنیاگریزی از آموزه‌های اصلی آنها است و منحصر به میراث ایرانی نیست. به عبارت دیگر، زهد و تصوف از ابداعات مسلمانان نیست و در میان اقوام پیشین، مثل مسیحیان و مانویان و برهمنی‌ها و بودایی‌ها، نیز وجود داشته است. ریشه داشتن در تاریخ نیز ناشی از تأثیری است که دین فطری بر انسان دارد و آدمی را به سوی زهد و از آنجا به معرفت نفس سوق می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۲/۶-۱۹۳). در میان مسلمانان نیز عرفان و تصوف، در عهد خلفا و در لباس زهد ظاهر شد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۱/۵).

در واقع یکی از علت‌های مهمی که باعث شده جابری در تحلیل تاریخی خود به خطا رود، غفلت از منابع اصیل اسلامی است. پیش‌تر گذشت که جابری به اندک بودن منابع مطالعاتی خویش اعتراف کرده است (جابری، ۱۹۹۱: ۳۲۰).

وی در تحلیل‌های خود نه تنها به قرآن مراجعه نکرده، بلکه در مواردی نشان داده است که با این کتاب آشنایی کافی نیز ندارد. برای مثال، وی آدم ابوالبشر را از جنس ملائکه می‌داند (جابری، ۲۰۰۱: ۴۲۹)، در حالی که در آیات بسیاری بر خاکی بودن سرشت آدم تأکید شده است (حجر: ۲۶ و ۲۸؛ اعراف: ۱۲). اگر جابری به قرآن و سنت مراجعه می‌کرد متوجه می‌شد که در اسلام نیز زهد وجود داشته است و قرآن و سنت بر آن دلالت دارند. خدای متعال دنیا را بازیچه و فریبنده معرفی می‌کند: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ بَبَائِهِ ثُمَّ يَهِيحُ فَتَرَاهُ مَصْفُورًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا؛ بدانید زندگی دنیا تنها بازی و سرگرمی و تجمل‌پرستی و فخرفروشی در میان شما و افزون‌طلبی در اموال و فرزندان است، همانند بارانی که محصولش کشاورزان را در شگفتی فرو می‌برد، سپس خشک می‌شود به گونه‌ای که آن را زردرنگ می‌بینی، سپس تبدیل به کاه می‌شود» (حدید: ۲۰) و در برخی آیات بر زهد و دل‌نستن به متاع دنیا تأکید می‌کند: «مَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثًا

الْآخِرَةَ نَزِدُّ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يَرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ؛ کسی که زراعت آخرت را بخواهد، به کشت او برکت و افزایش می‌دهیم و بر محصولش می‌افزاییم و کسی که فقط کشت دنیا را بطلبد، کمی از آن به او می‌دهیم، اما در آخرت هیچ بهره‌ای ندارد» (شوری: ۲۰). زندگانی رسول خدا (ص) و اصحاب ایشان نیز گواه دیگری بر وجود زهد و دنیاگریزی در اسلام است. امام علی (ع) در وصف زندگانی پیامبر می‌فرماید:

نبی اکرم دنیا را کوچک و در چشم دیگران آن را ناچیز جلوه داد. آن را خوار شمرد و در نزد دیگران (نیز) خوار و بی‌مقدار معرفی فرمود. و آن را برای ناچیز بودنش به دیگران بخشید. پس از دل و جان به دنیا پشت کرد، و یاد آن را در دلش میراند. دوست می‌داشت زینت‌های دنیا از چشم او دور نگهداشته شود تا از آن لباس فاخری تهیه نسازد یا اقامت و ماندن در دنیا را آرزو نکند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۰۹).

اهل صُفّه نیز زاهدان و فقیرانی بودند که در صُفّه مسجدالنبی زندگی می‌کردند. ابن تیمیه، از مخالفان بزرگ صوفیه، به اصحاب صُفّه اشاره و سلوک آنان را نمونه‌ای از زهد راستین معرفی می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۱۲: ۱/۳۲-۷۴). وجود نام صحابیان بزرگی چون سلمان فارسی، ابوذر، بلال ریاحی، عمار یاسر و مقداد در میان زاهدان (هجویری، ۱۹۲۶: ۹۸) نشان‌دهنده ریشه داشتن زهد در سنت پیامبر (ص) است. صحابیان زاهد در عهد پیامبر (ص) ساختار اجتماعی منسجمی نداشتند؛ اما به تصریح منابع صوفیان، نمونه و آغازی برای عبادت‌های دسته‌جمعی و تشکیلاتی صوفیان بعدی به شمار می‌روند. مستملی بخاری زهد و دنیاگریزی صوفیان را تبعیت از زهد اصحاب صُفّه می‌خواند و شهاب‌الدین سهروردی نیز ریشه خانقاه را در اصحاب صُفّه می‌داند (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۶۷/۲).

زهد در دین مسیحیت نیز خود را در قالب رهبانیت نشان داد (بوش، ۱۳۷۸: ۷۵۲). قرآن کریم نیز بر این مسئله تأکید کرده است: «وَرَهْبَانِيهٔ اِبْتَدَعُوْهَا مَا كَتَبْنَاْهَا عَلَیْهِمْ اِلَّا

تباهی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع / ۱۳۱

أَبْتَغِ أَقَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ؛ و ترک دنیایی که از پیش خود در آوردند، ما آن را بر آنان مقرر نکرده بودیم، مگر (آنکه) به قصد جلب خشنودی خداوند (انجام دهند)، ولی آن گونه که باید حق آن را مراعات نکردند. پس به کسانی از آنان که ایمان آورده بودند پاداش دادیم؛ ولی بسیاری از آنان فاسق و نافرمان بودند» (حدید: ۲۷).

در یهودیت نیز اگرچه در نزد اقوام و فرقه‌های مختلف آن این امر شایع بود، فرقه اسنیان به رهبانیت و زهد اهمیت بیشتری می‌دادند. این فرقه مقارن قرن دوم قبل از میلاد ظهور کرد. آنان در بیشتر نقاط فلسطین ساکن بودند، شریعت مکتوب و شفاهی را در کمال دقت رعایت می‌کردند، همسر اختیار نمی‌کردند و راهب‌گونه زندگی می‌گذراندند (دورانت، ۱۳۶۸: ۴/۶۳۱). بیشتر آنان کشاورزی می‌کردند و معتقد بودند که باید از فساد جهان و اهل آن دوری کرد و با مشغول شدن به زهد و دنیاگریزی، عبادت، انزوا، روزه و نماز به انتظار مسیحا نشست. آنان جمع‌آوری طلا و نقره را بر خود حرام کرده بودند، از تملک خانه و زمین خودداری می‌کردند و در خانه‌های متعلق به جماعتشان سکونت داشتند (شاله، ۱۳۵۵: ۳۲۰).

در مورد حکمت اسکندرانی نیز برخی شرق‌شناسان و عرفان‌شناسان، مانند آسین پالاسیوس، معتقدند که تصوف ریشه در زهد و عرفان مسیحی و فلسفه نوافلاطونی اسکندریه دارد (پالاسیوس، ۱۹۶۵: ۹۸).

نتیجه آنکه بهتر بود جابری به جای اینکه ریشه زهد صوفیان و شیعیان کوفه را در تمدن پارسی بجوید، در قرآن و سنت پیامبر، یهودیت، مسیحیت و یونان باستان به دنبال آن می‌گشت.

۲-۲. پیوند تصوف و تشیع

در قسمت قبل ادعای جابری مبنی بر ریشه داشتن زهد در تمدن پارسی بررسی شد و اکنون ادعای وی درباره ارتباط تصوف و تشیع بر پایه زهد بررسی می‌شود. جابری ریشه زهد و دنیاگریزی برخی از شیعیان و صوفیان را در تمدن پارسی می‌داند که از

طریق بصره و کوفه وارد جهان اسلام شد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۱) و عامل پیوند تشیع و تصوف به شمار می‌رود (جابری، ۲۰۰۱: ۴۴۰).

درباره ارتباط تصوف و تشیع سه دیدگاه کلی وجود دارد:

الف) برخی مانند سید حیدر آملی (آملی، ۱۳۶۸: ۴) و کامل مصطفی شیبی (شیبی، ۱۹۶۹: ۲۳) تشیع را منشأ پیدایش تصوف می‌دانند و برای تطبیق تعالیم و آموزه‌های تصوف بر آموزه‌های شیعی سعی وافری دارند؛ برای مثال سید حیدر آملی معتقد است که تصوف با تشیع یکی است، هر دو مأخذ و ریشه واحد دارند و مرجع هر دو امام علی(ع) است (آملی، ۱۳۶۸: ۴).

ب) گروهی تشیع و تصوف را از یکدیگر جدا می‌دانند و ارتباط آن دو را انکار می‌کنند (ر.ک: حسنی، ۱۳۷۵: کل کتاب). از جمله دلایل قول به ارتباط نداشتن، مخالفت صریح اندیشمندان شیعی با تصوف است. کتاب‌ها متعددی در رد ارتباط تصوف و تشیع تألیف شده است؛ از جمله *بین التصوف و التشیع* نوشته هاشم معروف حسنی (ترجمه فارسی با عنوان *تصوف و تشیع*) که آرای برخی اندیشمندان طرفدار ریشه داشتن تصوف در تشیع، مانند کامل مصطفی شیبی، را نقد و انطباق نداشتن آموزه‌های تصوف و تشیع را اثبات کرده است (همان).

ج) گروهی نیز مدعی‌اند که تصوف در دل جریانات فکری تشیع تغییر ماهیت داده و اصول نظری و عملی متضادی با آرای اهل بیت (ع) طراحی کرده است. در دوران حیات ائمه اطهار (ع)، از امام اول تا امام هشتم، تشیع و تصوف تا حدودی با یکدیگر ارتباط داشتند و آثار و احادیث به‌جامانده از امامان شیعه، از جمله *نهج‌البلاغه* و *صحیفه سجادیه و اصول کافی*، حاوی نوشته‌های عرفانی ناب‌ی‌اند که سنگ‌بنای شروح و تفاسیر عرفانی دوره‌های بعد قرار گرفتند و متصوفه از آنها به عنوان منابع فکری خویش بهره بردند. البته باید خاطر نشان کرد که اگرچه در بعضی تعابیر و تعالیم مشابهت‌هایی وجود دارد، اصطلاحات و عبارات به کارگرفته شده در کتاب‌های مذکور با اصطلاحات صوفیه تفاوت دارد.

دیدگاه سوم با واقعیت بیشتری منطبق است. با جست‌وجو در منابع تصوف مشخص می‌شود که وجود زهد قوی در قرن اول هجری سبب ظهور جماعتی با نام صوفی شد. آنان با سوء برداشت از زندگی اختصاصی پیامبر اکرم (ص) و برخی از صحابه، مانند اصحاب صُفّه، به سبب مبالغه در ترک گناهان و مکروهات و نیز به واسطه بیمی که از عقاب و عذاب اخروی داشتند و به دلیل غلو در انجام برخی تعالیم پیامبر اکرم (ص)، مانند توکل و ذکر، و اهمال در برخی مسائل دینی دیگر سبب تحول زهد به تصوف شدند (سوری، ۱۳۹۲: ۱۸-۱۷)؛ برای نمونه، حسن بصری (۱۱۰ق) معتقد بود «یک مثقال ورع و پرهیزکاری سالم [تر] از هزار مثقال نماز و روزه و طاعت است» (عطار نیشابوری، ۱۳۹۱: ۳۸).

تا اواخر قرن دوم هجری خبری از اصطلاح صوفی در میان نبود و همان‌گونه که جابری می‌گوید، صوفیه در حدود سال ۱۹۹ق ظاهر شد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۴۲). همچنین در اقوال متصوفه قرن دوم، مانند ابراهیم ادهم (۱۶۱ق)، داوود طایبی (۱۶۵ق) و قُضَیل عیاض (۱۸۷ق) سخنی که متأثر از مسیحیت و دیگر ادیان و آیین‌ها باشد، دیده نمی‌شود؛ از این رو می‌توان صوفیان نخستین را زاهدانی دنیاگریز دانست که در حین مسلمان بودن، خود را در اجرای برخی تعالیم زاهدانه اسلامی به سختی می‌انداختند. تقریباً از ابتدای قرن سوم بود که صوفیه با تشیع زاویه پیدا کرد و از عرفان‌های التقاطی کهن و جریان‌های بسیار قدیمی‌تر از اسلام تأثیر پذیرفتند؛ از جمله

۱. بودا؛ در زمان ساسانیان، شرق ایران تحت نفوذ آیین بودا بود و تنها در بلخ صد صومعه بودایی وجود داشت. زندگی ابراهیم ادهم که از صوفیان نخستین به شمار می‌رود، نشان از تأثیر تفکرات بودایی در زندگی وی دارد؛ چراکه «بدون شک آیین بودا نمی‌توانست قبل از آنکه تأثیر فابل ملاحظه‌ای در عقاید و آداب مردم این حدود باقی بگذارد از بین برود و البته در تصوف و زهد و عرفان مسلمانان این نواحی نیز این تأثیر می‌بایست نامحسوس، اما قابل ملاحظه بوده باشد» (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۱۹). مهم‌ترین تأثیر آیین بودا بر تصوف همان ریاضت‌های خاص صوفیان است که در آن نفس خود را تحقیر می‌کردند و اوراد و حرکات خاصی از نوع سماع را در ریاضت خود به کار می‌گرفتند.

۲. یهودیت؛ برخی از آموزه‌های تصوف، از جمله چله‌نشینی، احتمالاً به تقلید از دین یهودیت است. برخی از بزرگان تصوف، مانند شمس تبریزی، «از کسانی که عمر خود را در خانقاه‌ها صرف ورد و ذکر کرده، با ریاضت‌های توان‌فرسا چله‌نشینی‌های طولانی به جای می‌آورند، سخت انتقاد می‌کند» (مختاری، ۱۳۸۵: ۴۱). او علت آن را نبود چله‌نشینی در دین اسلام معرفی می‌کند و اصل آن را به یهودیت برمی‌گرداند: «آخر بنگر که آن چله و آن ذکر هیچ متابعت محمد هست؟ آری موسی را اشارت بود، اربعین ليله» (تبریزی، ۱۳۸۵: ۲۸۴/۱).

۳. مسیحیت؛ اولین خانقاه متصوفه را حاکمان مسیحی در فلسطین ساختند. جامی، از بزرگان صوفیه، در این باره می‌گوید:

اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آن است که به رمله شام کردند و سبب آن بود که روزی امیری ترسا به شکار رفته بود، در راه دو تن را دید از این طایفه که فراهم رسیدند. دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند، آن‌گاه برفتند. امیر ترسا را معامله و الفت ایشان با یکدیگر خوش آمد. یکی از ایشان را بخواند و پرسید که: «آن که بود؟» گفت: «ندانم». گفت: «ترا چه بود؟» گفت: «هیچ چیز». گفت: «از کجا بود؟» گفت: «ندانم». آن امیر گفت: «پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود؟» درویش گفت: «که این ما را طریقت است». گفت: «شما را جایی هست که آنجا فراهم آید؟» گفت: «نی». گفت: «من برای شما جایی بسازم تا با یکدیگر آنجا فراهم آید؟» پس آن خانقاه به رمله بساخت (جامی، ۱۳۷۵: ۲۷).

تصوف نه تنها در ساخت نخستین مرکز عبادت، بلکه در برخی از عناصر خود نیز وامدار مسیحیت است؛ از جمله می‌توان به رهبانیت و دنیاگریزی صوفیان اشاره کرد. برخی، چون زرین‌کوب، اگرچه هرگونه مبالغه در ارتباط بین مسیحیت و تصوف را ناروا می‌دانند، معتقدند که تصوف اسلامی در ایران و مناطقی چون سوریه و بین‌النهرین و مصر از همان اوایل با مسیحیت در ارتباط و تماس بوده و ممکن نیست بر یکدیگر تأثیر نگذاشته باشند (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۱۹).

تباهی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع / ۱۳۵

۴. مذهب گنوسی؛ مذهب گنوسی همان عرفان‌های شرقی قبل از مسیح است که در یونان و روم حکم‌فرما بود و «تمام آن با عقاید و تعالیم صوفیه قرابت داشت» (همان: ۲۰)؛ از جمله عقاید گنوسی که به تصوف راه یافت می‌توان به این موارد اشاره کرد:
— تضاد عمیق بین ماده و روح و بین نور و ظلمت که تنها راه نجات رهایی روح انسان رهایی از زندان ماده است؛

— دنیا عنصری شر است و ورای آن دنیای دیگری است که با رها شدن از دنیا می‌توان به نجات ابدی رسید؛

— با ریاضت و معرفت می‌توان به نجات فردی رسید؛

— اعتقاد به دو دنیای ظلمت و نور که نجات از دنیای مادی با تعلیم منجی یا اجرای عبادات و اذکار خاص میسر است (همان: ۲۰).

۵. برهمن‌های هندو؛ جابری به تأثیر آموزه‌های برهمن‌های هندو بر عقاید و رفتار صوفیان اشاره می‌کند و به نقل از شهرستانی می‌گوید که کرامات صوفیانه در میان برخی برهمن‌های هندو وجود دارد. آنان با ریاضت‌های دشوار در تلاشند وهم و اندیشه خود را از مادیات و محسوسات عالم دنیایی دور کنند تا عالم روحانی برایشان تجلی یابد و از غیب خبر دهند و باران را از بارش بازدارند (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۵).

ورود این تعالیم انحرافی بود که منجر به جدایی تصوف از اندیشه اصیل شیعی شد و بزرگان آنان به صورتی آرام زاویه خود با ائمه (ع) را گسترش دادند و برای خود طریقه، سلوک و مذهب خاصی قائل شدند. برخی از آنان پیامبر (ص) و مردم عصر بعثت را چنان نشان دادند که گویی آن حضرت درویشی بوده که در خانقاهی در مکه می‌نشست و برای درویش‌های دیگر درس تصوف می‌داد. تصویری که اینان از قرآن و شخصیت پیامبر (ص) و امام علی (ع) عرضه کرده‌اند، تحریف عمدی در تعلیمات اسلامی نبود، بلکه ریشه در نگرش یکسویه به دین و آموزه‌های آن داشت. پیامبر اسلام (ص) در مذمت صوفیان خطاب به اباذر می‌فرماید: «ای اباذر، گروهی در آخرالزمان می‌آیند که در تابستان و زمستان لباس پشمینه می‌پوشند و گمان می‌کنند با پوشیدن

لباس پشمی ابرز دیگران برتری دارند؛ اینان مورد لعن و نفرین فرشتگان آسمان و زمینند» (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۳۹؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۵/۵).

امام رضا(ع) نیز در برابر صوفیه مواضع مشابهی داشتند. پس از پذیرفتن ولایتعهدی مأمون «گروهی از صوفیان به حضرت امام رضا (ع) اعتراض کردند که چگونه ادعای زهد می‌کند، در حالی که از نعمت‌های مادی فراوانی بهره‌مند است. امام در پاسخ لباس نو و زیبایی خود را کنار زد و با نشان دادن لباس مندرس در زیر آن فرمود: لباس رویی برای مردم است و لباس زیرین برای خدا»^۳ (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۲۹/۲؛ کلینی، ۱۳۸۴: ۷۰-۶۵/۵)؛ به این ترتیب به آنان فهماند که بسیاری از کارهای آنان از روی ریا است.

شیخ حر عاملی معتقد است شیعه امامیه و همه طایفه اثناعشریه بر بطلان مذهب تصوف و رد بر صوفیه، از زمان پیامبر اسلام (ص) تا زمان حاضر، اجماع داشته‌اند و همواره شیعیان اهل بیت به تبعیت از امامان معصوم خود در پی انکار صوفیه بوده‌اند (عاملی، ۱۴۰۰: ۴۴). علاوه بر آن، علمای شیعه کتاب‌های بسیاری را در رد این فرقه و اثبات کفر آنان تألیف کرده‌اند (همان: ۵۳). بسیاری از علمای متقدم شیعه نیز در رد بزرگان صوفیه رساله‌های متعددی چون *الردّ علی الصوفیه و الرد علی الحلاجیه و الردّ علی الجندیه* نگاشته‌اند که می‌توان از جمله آنها شیخ مفید و شیخ صدوق و سید مرتضی را نام برد (آل‌آقا، ۱۴۱۳، بخش معرفی کتاب)؛ البته هیچ‌یک از این کتاب‌ها به دست ما نرسیده است. مقاله‌ای با عنوان معرفی ردیه‌های نگاشته‌شده بر تصوف به چاپ رسیده که در آن از ۱۴۳ ردیه نام برده شده است (خوشنویس، ۱۳۸۳: ۱۰۹-۱۱۸). در پایان کتاب *تنبیه الغافلین* نیز نام ۱۲۰ کتاب آمده است که بسیاری از آنها به طور کامل به رد تصوف اختصاص دارند و در برخی نیز تحت عناوینی چند به این مسئله اشاره شده است (آل‌آقا، ۱۴۱۳: ۱۰۲).

یکی دیگر از نکاتی که جدایی و ارتباط نداشتن تصوف و تشیع را نشان می‌دهد، سنی بودن بزرگان صوفیه است. به همین دلیل نه تنها تصوف با تشیع ارتباط نداشته است، بلکه صوفیان در آثارشان به روشنی اعتقاد خود به خلفای راشد را اعلام کرده‌اند و حتی برخی از کتب قدیمی صوفیه خلفای راشد را ائمه صوفیه نامیده‌اند.

تباهی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع / ۱۳۷

یکی دیگر از خطاهای جابری این است که ظهور صوفیه را در حدود سال ۱۹۹ق می‌داند و معتقد است که صوفی در آن وقت بر افرادی اطلاق می‌شد که تقریباً شیعه و از مذاهب متصوفه بودند که در کوفه ظاهر شدند (جابری، ۲۰۰۱: ۴۴۲). با بررسی سوابق صوفیان نخستین مشخص می‌شود که این ادعا درست نیست، بلکه قریب به اتفاق آنان، مانند حسن بصری (همان: ۴۳۹-۴۴۰)، ابوهاشم کوفی، جنید بغدادی، منصور حلاج، ابوحلیمان دمشقی، مولوی، بایزید بسطامی، و عطار نیشابوری سنی بودند. در واقع سنی بودن بزرگان صوفیه یک اصل تلقی می‌شد؛ چنانکه شیخ نجم‌الدین رازی برای مرید و مرشد ۲۰ شرط را ذکر می‌کند که دومین شرط حتمی شیخ، داشتن اعتقاد اهل سنت و جماعت (سنی بودن) است (رازی، ۱۳۱۲: ۱۳۷). کشف‌المحجوب، که تمام صوفیان آن را قبول دارند، بابی در ذکر ائمه صوفیه از صحابه و تابعان و تبع تابعان دارد که در آن خلیفه اول را اولین شیخ و مقدم ارباب مشاهدت دانسته است و خلیفه دوم را مقدم ارباب مجاهدت (هجوی، ۱۹۲۶: ۷۸) و سرهنگ اهل ایمان و صلوک جمع اهل احسان (همان: ۸۱).

اگرچه برخی از صوفیان اهل سنت زهد و عرفان ائمه را ملاک سلوک قرار داده‌اند، ولایت را در امام معصوم منحصر ندانسته‌اند و حضرت علی (ع) و خلفای سه‌گانه در نزد آنان یکسان تلقی می‌شود:

پس امام حسی قائم آن ولی است	خواه از نسل عمر خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه‌جو	هم نهان و هم نشسته پیش رو

(مولوی، ۱۳۷۸: ۱۶/۲-۸۱۹)

۲-۳. ولایت صوفیانه، رونوشت امامت شیعه

جابری معتقد است متصوفه اولیای خود، که قطب نام دارند، را به منزله پادشاهانی می‌دانند که خدای متعال در همه زمان‌ها به آنان نظر و توجه کرده است. عین این مفاهیم در نزد ایرانیان موجود بود و حبیب عجمی و ابراهیم بن‌ادهم، که هر دو ایرانی بودند، آنها را وارد فرهنگ عربی کردند (جابری، ۲۰۰۱: ۴۳۶). به اعتقاد او، ولایت صوفیانه

نیز بر پایه ولایت و امامت شیعی بنا نهاده شده و در آن ریشه دارد (جابری، ۲۰۰۱: ۴۵۴؛ همو، ۲۰۰۹: ۳۴۵).

در نزد صوفیه، قطب و خلافت عظمی به منزله نقطه مرکزی دایره‌ای است که موجودات عالم در آن قرار دارند: «پس ولایت مطلقه است قطب عالم و هر کس متصل شده به آن، قطب می‌گویند» (گنابادی، ۱۳۴۶: ۱۶۹). در واقع قطب در نزد خدا مکانتی ویژه داشت تا آنجا که برخی، مانند ذوالنون مصری، اطاعت مرید از استاد را واجب‌تر از اطاعتش از خدا دانسته‌اند (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۶۵).

در ادعای جابری این اشکال وجود دارد که صرف همانندی دو آموزه در برخی اصول دلیل نمی‌شود که یکی منشأ دیگری باشد و در نتیجه هر دو ساختگی باشند، بلکه همان‌گونه که در ولایت صوفیانه و ولایت و امامت شیعی می‌بینیم، ممکن است آموزه اصلی صحیح و آموزه فرعی خطا باشد. علاوه بر آن، با بررسی ولایت صوفیانه و ولایت شیعی به نیکی متوجه می‌شویم که اولاً ولایت صوفیانه همان ولایت و امامت در نزد شیعیان نیست، بلکه آموزه‌ای بشری است؛ چند دلیل بر این ادعا وجود دارد: شواهد متعدد تاریخی مبنی بر شیعی نبودن بزرگان صوفیه؛ تفاوت‌های بنیادین میان این دو آموزه؛ اثبات ولایت و امامت شیعی از طریق قرآن و سنت.

در مورد دلیل اول پیش‌تر مطالبی آوردیم که سنی بودن بزرگان متصوفه را ثابت می‌کرد. در خصوص تفاوت‌های بنیادین میان این دو آموزه، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الف) تقسیم‌بندی ولایت خاصه: این تقسیم‌بندی راه را برای ورود افراد عادی به حریم ولایت باز کرد. «سلسله ولایت‌اللهیه در هر عصر دو شعبه دارد، یکی به طور کلیه که آن را ولایت کلیه مطلقه الهیه نامیده‌اند، ثانی به طور جزئیت که آن را ولایت جزئیه نامیده‌اند؛ به عبارت اخری، اول را ولایت شمسیه الهیه و ثانی را ولایت قمریه می‌نامند» (حسینی ذهبی، ۱۳۹۰: ۷-۶). برخی نیز ولایت را به کلیه شمسیه و جزئیه قمریه تقسیم کرده‌اند. اولی مختص افرادی است که نورشان، مانند خورشید، ذاتی است؛ اما ولایت قمریه این‌گونه نیست و نور اولیای دارنده ولایت قمریه عرضی است و همچون ماه نورشان را از خورشید می‌گیرند (تابنده، ۱۳۷۷: ۱۳-۱۴).

ب) **تعمیم ولایت:** صوفیان با تعمیم ولایت، رؤسای خود را در عرض ولایت مطلقه الهیه قرار دادند و برای آنان همچون اهل بیت، مقامی شبیه عصمت قائل شدند. «ولایت جزئیة اقتباسی است از مشکات صاحب ولایت کلیه شمسیه در هر عصر، مثل قمر از شمس فی کل الزمان» (حسینی ذهبی، ۱۳۹۰: ۹).

ج) **نیابت از امام زمان:** امام زمان (ع) تنها چهار نایب خاص داشت و پس از علی بن محمد سمری که خبر درگذشت او را در ضمن توقیعی بیان فرمود، نیابت خاصه به اتمام رسید؛ اما صوفیه با مطرح کردن ولایت قمریه در صدد استمرار نیابت امام زمان برای خود بودند، البته نه در عرض نواب اربعه، بلکه به صورت نمایندگان نواب اربعه. از این رو افرادی چون ملاعلی گنابادی، معروف به نورعلی شاه ثانی، می نویسد:

نایب عام در زبان اهل عرفان آن مجازی است که در تمام امور مجیز نایب و مأذون باشد و نایب خاص آن است که در شغلی معین اجازه یابد، مثل فتوا یا جماعت یا جمعه یا اخذ حقوق یا قضاوت یا دستگیری یا ادعیه و نحو ذلک (گنابادی، ۱۳۴۶: ۲۲۶).

کوتاه سخن اینکه اگرچه طبق ادعای جابری ولایت صوفیانه رونوشت ولایت و امامت تشیع است، این ادعا بر فرض صحت، نمی تواند هیچ گونه خدشه ای به وحیانی بودن و اصالت ولایت و امامت تشیع وارد سازد.

۲-۴. مقامات و احوال صوفیان

جابری در هنگام بیان مقامات و احوال صوفیان اشاره می کند که رابطه مرید و شیخ (مراد) در تبعیت مطلق مرید و سلطه بی چون و چرای شیخ خلاصه می شود (جابری، ۲۰۰۱: ۴۴۹) و ناشی از تأثیر و سلطه ارزش های کسری بر رابطه شیخ و مرید است (همان: ۴۵۴) که گروه های شیعی نیز آنها را اسلامی کرده و پذیرفته اند. اگر بخواهیم رابطه شیخ و مرید را در یک جمله خلاصه کنیم باید بگوییم که این رابطه، اخلاق فنا است، فنای مرید در شیخ (همان: ۴۵۲). شیخ شهاب الدین سهروردی می گوید:

مرید صادق اگر تحت حکم شیخ درآمده و هم صحبت و متأدب به آداب وی شود، از باطن شیخ به باطن مرید - مانند چراغی که از چراغ دیگر روشنایی می‌گیرد - حالی سرایت می‌کند و کلام شیخ باطن مرید را بارور می‌کند... این یعنی حلول شیخ در مرید که مانند حلول پروردگار در شیخ است (همان: ۴۵۲).

نقد ادعاهای جابری درباره مقامات و احوال صوفیان نیاز به نوشتاری مفصل‌تر دارد؛ از این رو، در این مقاله فقط ادعای وارداتی بودن رابطه مرید و مراد و تأثیرش از ارزش‌های کسری را بررسی می‌کنیم.

جابری در ادعاهای خود مبنی بر اینکه تمام ارزش‌های منفی صوفیه، از جمله رابطه مرید و مراد، ریشه در میراث ایرانی دارند، تحت تأثیر تفکر قوم‌گرایانه بوده است. حتی اگر بپذیریم که اخلاق استبداد و اطاعت از سلطان، ریشه در میراث‌های غیرعربی دارد، نمی‌توان فقط این افراد را عامل اصلی این نفوذ معرفی کرد؛

چرا که آنها افرادی با خصوصیات فکری مخصوص به خود بوده‌اند و این گروه اندک نمی‌تواند عامل انتشار گسترده آن ارزش‌ها در شکل‌گیری اخلاق عربی باشند. آنان غالباً به ادارات حکومتی و قدرت مرتبط بوده، بیشتر از آنکه تفکر عموم را منعکس کنند، تفکرات و ارزش‌های خاص حکومت را منعکس می‌کردند... و اکثر آنان در عرصه ادب دارای نقشی بسیار اندک در شکل‌گیری عقل اخلاقی عربی در طی قرون و اعصار داشته‌اند (بشری، ۲۰۰۵: ۱۱۴).

خطای دیگر جابری این است که نتوانسته به منشأ استبداد فرهنگ عربی پی ببرد و چون ندیده است حقیقت، ره افسانه زده است. او منشأ اخلاق اطاعت و استبداد را در ابن مقفع ایرانی جسته که با کلیله و دمنه و مکتوبات خویش توانست در اواخر عصر اموی و اوایل عصر عباسی، این نقش را به‌خوبی ایفا کند، در حالی که کافی بود با مرور ماجرای سقیفه به‌نیکی متوجه شود که ریشه استبداد عربی در عملکرد و نقش بعضی از اصحاب در ساکت و همراه کردن بقیه اهل مدینه بوده است. خلافت موروثی یکی از

نتایج ناگوار استبداد سیاسی بود که پس از رحلت پیامبر اعظم آغاز شد و خلفای بعدی و امویان و عباسیان نیز با اشتیاق این راه را پیمودند.

خطای دیگر جابری این است که اخلاق اطاعت موجود در رابطه شیخ و مرید را به درستی درک نکرده و آن را همان اخلاق اطاعت میراث پارسی دانسته است، در حالی که رابطه شیخ و مرید عمدتاً از دو امر ناشی می شود:

الف) اطاعت همان رابطه شاگرد با استاد و مرتبی با مربی است که در آداب صوفیه یکی از شرایط پذیرفته شدن شاگرد دانسته شده است.

ب) تصوف ساختارهایی اجتماعی تبعدی را بنا کرده است که در کارکرد خویش نیازمند دقت و انضباط است (بشری، ۲۰۰۵: ۱۱۷-۱۱۸) و این دقت و انضباط بدون اطاعت ممکن نیست. چنانکه هر دینی برای عبادت نیازمند ساختار و تشکیلات است، صوفیان نیز برای ساختاربخشی به عبادت و تربیت مرتبی اندیشه اطاعت را یک اصل دانستند و آن را در تمام مراحل عبادت و منازل سیر الی الله رواج دادند. علاوه بر آن، در تمام مراحل تحصیلی مناطق گوناگون، اطاعت استاد از شاگرد در یادگیری علم بدیهی و پذیرفته شده است و هیچ کس منشأ آن را در میراث پارسی نمی داند.

نتیجه گیری

خطای جابری در نقد تصوف این است که اندک مشابهت آموزه های تصوف با آموزه های تشیع و ارزش های ایرانی را دلیلی کافی و موجه برای انکار تصوف دانسته است؛ از این رو هیچ توجهی به منابع اولیه سلف خویش نکرده و مغرضانه در تصوف تشکیک کرده است. جابری اگر نگاهی گذرا به منابع اهل سنت می کرد، متوجه می شد که زهد و دنیاگریزی در اسلام، مسیحیت، یهودیت، آیین بودا و حکمت اسکندرانی وجود داشته است و منحصر در آیین مانوی ایران نیست.

در مورد پیوند تشیع و تصوف نیز اگرچه شاهد برخی ارتباطات اولیه میان بزرگان تصوف و شیعیان هستیم، به مرور زمان این ارتباط کمتر شده تا به جایی که تمام بزرگان صوفیه مذهب اهل سنت داشته اند. اگرچه برخی از آموزه های تشیع و تصوف،

مانند ولایت و امامت، تا حدودی به همدیگر نزدیکند، باطل دانستن ولایت صوفیانه دلیلی بر انکار ولایت شیعی نیست؛ چرا که ولایت و امامت شیعی ریشه در وحی دارد و ادله فراوان آن را اثبات می‌کنند.

در روابط مرید و شیخ فقط در برخی موارد شاهد استبداد و سلطه هستیم. چنین رابطه‌ای در آیین‌های دیگر نیز وجود داشته است؛ چنانکه رفتار خلفای اسلام به نیکی نشان‌دهنده استبداد و خودرأیی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دکتر محمد عابد جابری (۱۹۳۶-۲۰۱۰م)، متفکر و استاد فلسفه دانشکده ادبیات رباط و صاحب آثار متعدد. مهم‌ترین اثر او *نقد العقل العربي* است که با عناوین فرعی دیگر تکمیل شده است: *تکوین العقل العربي* (شکل‌گیری عقل عربی، ۱۹۸۴م)، *بنیة العقل العربي* (ساختار عقل عربی، ۱۹۸۶م)، *العقل السياسي العربي* (عقل سیاسی عربی، ۱۹۹۰م)، *العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لقيم في الثقافة العربية* (عقل اخلاقی عربی: بررسی تحلیلی - نقدی ارزش‌ها در فرهنگ عربی، ۲۰۰۱م).
۲. برای نمونه، زهیر غزازی در کتاب *التيار التغريبي العلماني العربي* و *دراسة فكر الامام الصادق - محمد عابد الجابري نموذجاً؛ طراد حماده* در کتاب *نقد الجابري للعقل العربي و سمعه البستمولوجيا؛ خليل احمد خليل* در کتاب *العقل في الاسلام: بحث فلسفي في حدود الشراكة بين العقل العلمي والعقل الدين، جمعی از نویسندگان (طارق بشری) در التراث و النهضه في اعمال محمد عابد الجابري*.
۳. برای آشنایی بیشتر با روایات ائمه (ع) در مذمت و نکوهش صوفیه ر.ک: *حديقة الشيعة، ملا احمد بن محمد، معروف به مقدس اردبیلی (متوفای، ۹۹۳ق)، رسالة الاثنی عشرية في الرد على الصوفية، محمد بن حسن حر عاملی*.

منابع

- نهج البلاغه (۴۲۵ق)، تصحیح صبحی صالح، بیروت: دار الکتب المصری، چ ۴.
- آل آقا، محمدعلی بن محمدجعفر (۴۱۳ق)، فضائح الصوفیه (به ضمیمه تنبیه الغافلین و ایضاظر الرآقیدین، نوشته آقا محمود بن آقا محمدعلی آل آقا)، قم: انصاریان.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۸ش)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: چاپ هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی.
- ابن ابی جمهور احسایی، محمد بن علی (۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزیه، قم: ایران، دار سید الشهداء للنشر، چ ۱.
- ابن تیمیه، احمد (۴۱۲ق)، مجموعه الرسائل و المسائل، به کوشش محمد رشید رضا، بیروت: لجنه التراث العربی.
- باخرزی، یحیی (۱۳۴۵ش)، اوراد الاحباب، به کوشش ایرج افشار، تهران: بشری، طاروق (زیر نظر) (۲۰۰۵م)، التراث و النهضه فی أعمال محمد عابد الجابری، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیه، چ ۲.
- بوش، ریچارد (۱۳۷۸ش)، جهان مذهبی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- پالاسیوس، میگل آسین (۱۹۶۵م)، ابن عربی حیاته و مذهبه، ترجمه عبدالرحمن بدوی، قاهره: مکتبه الآنجلو المصریه.
- تابنده، علی (۱۳۷۷ش)، خورشید تابنده، تهران: انتشارات حقیقت، چ ۲.
- تبریزی، شمس الدین محمد (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی، چ ۳.
- جابری، محمد عابد (۲۰۰۹)، بنیه العقل العربی: دراسه تحلیلیه نقدیة لنظم التقیم فی الثقافه العربیه، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، چ ۹.
- جابری، محمد عابد (۲۰۰۱م)، العقل الأخلاقی العربی: دراسه تحلیلیه نقدیة لنظم التقیم فی الثقافه العربیه، بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه، چ ۱.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان (۱۳۷۵ش)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- حرب، علی (۱۹۹۳)، نقد النص، الدارالبیضاء: المركز الثقافی العربی.
- حسنی، هاشم معروف (۱۳۷۵ش)، تصوف و تشیع، ترجمه سید محمدصادق عارف، آستان قدس، دانشگاه امام رضا(ع)

- حسینی ذهبی، مجدالاشرف سیدجلال‌الدین (۱۳۹۰ش)، *تحفه الوجود به ضمیمه قنوتیه ده‌بند مرثیه*، مشهد: سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی.
- حنفی، حسن (۱۹۹۰م)، *محمد عابد الجابری؛ حوار المشرق و المغرب*، دارتوقال.
- خوشنویس، حمید (۱۳۸۳ش)، «معرفی ردیه‌های نگاشته‌شده بر تصوف»، *آینه پژوهش*، دوره ۱۵، شماره ۸۵، صفحه ۱۱۸-۱۰۹.
- ذغیر، نورالدین (۱۳۸۱ش)، «نگاهی انتقادی به محمد عابدجباری، بازخوانی طرح فکری او»، ترجمه احمد موسی، *کتاب ماه دین*، شماره ۱۰-۱۱ (پیاپی ۵۸ و ۵۹)، مرداد و شهریور، ص ۹۶.
- دورانت، ویل (۱۳۶۸ش)، *تاریخ تمدن*، تهران: عصر ایمان.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۱۲ش)، *مرصاد العباد من المبدء إلى المعاد*، تصحیح حسین حسینی نعمت‌اللهی، تهران: مطبوعه مجلس.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷ش)، «تصوف و ایران باستانی»، *ماهنامه هنر و مردم*، شماره ۱۸۶.
- سوری، محمد (۱۳۹۲ش)، *تصویر امامان شیعه در متون زهد و تصوف نخستین*، پایان‌نامه دکتری دانشگاه قم، دانشکده الاهیات.
- شاله، فیلیسین (۱۳۵۵ش)، *تاریخ مختصر ادیان بزرگ*، ترجمه دکتر مجبی، تهران.
- شیبی، کامل مصطفی (۱۹۶۹م)، *الصله بین التصوف و التشیع*، مصر، ج ۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۰)، *ظهور شیعه*، تهران، الست.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، محمد بن حسن (۴۱۴ق)، *الأمالی*، قم: دار الثقافه.
- عاملی، محمد بن حسن حر (۴۰۹ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البت علیهم السلام، ج ۱.
- عاملی، محمد بن حسن حر (۴۰۰ق)، *رساله الاثنی عشریه فی الرد علی الصوفیه*، تصحیح سید مهدی لاجوردی، قم: دارالکتب العلمیه.
- عطاری نیشابوری، فریدالدین (۱۳۹۱ش)، *تذکره الأولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوار، ج ۲۳.
- کلینی، ابوجعفر یعقوب بن اسحاق (۱۳۸۴ق)، *الفروع من الکافی*، قم: دارالکتب الاسلامیه، ج ۵.
- گنابادی، ملاعلی (۱۳۴۶ش)، *صالحیه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲.

تباہی اخلاق عربی به وسیله میراث صوفیانه و پیوند تصوف و تشیع / ۱۴۵

مختاری، حسین (۱۳۸۵)، مشهورتر از خورشید (درباره زندگی و اندیشه شمس تبریزی)، تهران: ورجاوند.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۸ش)، مثنوی معنوی، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: انتشارات روزنه.

مونتگمری وات، ویلیام (۱۳۷۰)، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، قم: علمی - فرهنگی.

نیکلسون، رنالد الین (۱۳۵۷ش)، پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمدباقر معین، تهران: انتشارات توس.

هجویری غزنوی، علی (۱۹۲۶م)، کشف المحجوب، تصحیح والتین ژوکوفسکی، لنینگراد: مطبعه دار المعلومات شوروی.

Caplestone, F. (1966), *A History of Philosophy, Greece and Rome*, London.

فضایل و مناقب علی (ع) در حدیقه الحقیقه سنایی

* خدابخش اسداللهی

** بهنام فتحی

*** رامین محرمی

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۳]

چکیده

بی تردید علی (ع) از شخصیت‌های بزرگ اسلامی است که همواره شیعه و سنی به جایگاه والای وی اعتراف کرده‌اند. سنایی از شاعران مسلمانی است که در ارائه فضایل و مناقب دینی، اخلاقی و عرفانی آن حضرت سنگ تمام گذاشته است که از اعتقاد راسخ وی به علی (ع) حکایت دارد. می‌توان گفت سنایی جزو اولین شاعرانی است که از شعر خود برای ترویج مباحث اعتقادی استفاده می‌کند. ویژگی‌ها و فضیلت‌های علی (ع) که در آیات، احادیث و اشارات تاریخی آمده، در لابه‌لای اشعار وی نمایان است. طبق اشعار حدیقه الحقیقه، علی (ع) با مؤلفه‌هایی نظیر عبادت، توحید و جهاد در راه خدا به خداوند تقرب می‌جوید. آن حضرت به دلیل آراستگی به فضایی نظیر جود و بخشش، قناعت، شجاعت، علم، اعتدال و دوری از رذائلی مانند طمع و خشم، هم در دوران زمامداری و هم غیر آن، بهترین الگوی اخلاق معرفی می‌شود. اگرچه سنایی علی (ع) را پس از سه خلیفه ستوده است، به واسطه خویشاوندی با خاندان نبوت و نیز برخی ویژگی‌های خارق‌العاده و برجسته، اکرام و احترام آن حضرت را واجب‌تر دانسته و توانسته پیوندی ملموس بین راه علی (ع) و راه نبوت ایجاد کند، به طوری که می‌تواند نمونه و الگوی یک انسان کامل، هم در دنیا و هم در روز قیامت، برای مسلمانان و سایر انسان‌ها باشد. نهایت اینکه سنایی علی (ع) را امامی دینی، مرادی عرفانی و سخنوری اعجاب‌انگیز برای خود و دیگران معرفی کرده است.

کلیدواژه‌ها: فضایل، امامت، جانشینی پیامبر اکرم (ص)، حدیقه الحقیقه سنایی.

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی (نویسنده مسئول) asadollahi@uma.ac.ir

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی fathibehnam1363@gmail.com

*** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه محقق اردبیلی moharami@uma.ac.ir

مقدمه

در طول تاریخ زبان فارسی، شاعران و نویسندگان آزاده بسیاری، چه شیعه و چه سنی، علی (ع) را ستوده و به اوصاف و فضایل آن حضرت اشاره کرده‌اند. یکی از این شاعران که برخی از صاحب‌نظران او را سنی و برخی شیعه معرفی می‌کنند (صفا، ۱۳۶۹: ۵۵۹/۲)، سنایی غزنوی است که بسیاری از ویژگی‌ها و فضیلت‌های آن حضرت را توأم با نکته‌سنجی، فصاحت و بلاغت در لابه‌لای آثار خود، به‌ویژه *حدیقه الحقیقه*، ذکر کرده است. سنایی در ستایش امیرمؤمنان علی (ع) اشعاری در دیوان و مثنوی *حدیقه* دارد؛ «فرایند کلام سنایی درباره مولا علی (ع) و اوصاف گوناگون او در این باره به طور پراکنده در دیوانش در ۵۱ بیت مشهود است» (حسینی کازرونی، ۱۳۷۹: ۵۳). در مثنوی *حدیقه* نیز حدود ۱۳۰ (بر اساس تصحیح مریم حسینی) تا ۱۸۰ بیت (بر اساس تصحیح مدرس رضوی) در ستایش امام علی (ع) وجود دارد.

حدیقه سنایی از منظومه‌های مهم عرفانی به زبان فارسی است که راهنمای عطار و مولوی در سرودن منظومه‌هایی همچون *منطق‌الطیر* و *مثنوی معنوی* بوده است؛ اما عواملی نظیر اختلال نسخه‌ها باعث کم‌توجهی به *حدیقه* و مهجور ماندنش شده است. طبق قرائن، سنایی برای منظوره‌های جداگانه دو تحریر مختلف از *حدیقه* تهیه کرده بوده که دست‌کم حدود پنج‌هزار بیت و حداکثر بیش از ده‌هزار بیت داشته است. در نسخه کوتاه‌تر، سنایی مدح ائمه اطهار (ع)، به‌ویژه علی (ع) و امام حسین (ع)، را مختصر بیان می‌کند؛ به نظر می‌رسد سنایی در اواخر عمر خود، حوصله ستیز و درگیری با افراد متعصب را نداشته و با وجود جای دادن عشق علی (ع) و خاندانش در عمق جان خود، از تفصیل ستایش آن حضرت خودداری کرده است. در تحقیق حاضر از تحریر مفصل‌تر سنایی از *حدیقه* — که نسخه مدرس رضوی (دارای حدود ۱۱۵۰۰ بیت) نیز بر اساس آن تهیه شده — بیشتر استفاده شده است. این تحریر که اشعارش در ستایش علی (ع) بیش از تحریر دیگر است، گرایش سنایی به امامت و جانشینی آن حضرت پس از پیامبر اکرم (ص) را نشان می‌دهد.

در دوره سنایی، مذهب شیعه اثناعشری در کنار مذاهب دیگر، نظیر اشعری، حنفی و اسماعیلی از مذاهب قدرتمند و روبه‌رشد بوده است. بخشی از معتقداتی که وی در آثار خود، به‌خصوص حدیقه و گاهی دیوان، بیان می‌کند، بر اساس مذهب شیعه است؛ البته وی در این دوره که دوره غلبه اشاعره و سخت‌گیری‌های مذهبی آنان بر شیعه، به‌ویژه اسماعیلیه، است، به شیعه علی (ع) بودن متهم بوده است (سنایی، ۱۳۶۲: ۱۲۰).
در ادامه برخی از صفات و فضایل علی (ع) را که سنایی بر اساس آیات، احادیث و وقایع تاریخی در حدیقه الحقیقه آورده را بررسی می‌کنیم.

۱. اوصاف اعتقادی

۱-۱. عبودیت

از آنجا که بندگی خدا گوهری گران‌بها است، وجهه همت مردان خدا، به‌ویژه علی (ع)، به امر سجود و جود بود، نه دنیا و مافیها:

همتش سغبه وجود نبود کار او جز سجود و جود نبود

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۵۲)

در عبادت عاشقانه و بسیار عمیق علی (ع) همین بس که برای جراحی و بیرون کشیدن تیر از بدن آن حضرت، منتظر می‌شدند تا به نماز صدق مشغول شود:

در اُحد میر حیدر کرار یافت زخمی قوی در آن پیکار ...
چون تو با صدق در نماز آیی با همه کام خویش باز آیی
ور تو بی صدق صد سلام کنی نیستی پخته کار خام کنی

(همان: ۱۴۰-۱۴۱)

علی (ع) به‌موجب «الاخلاصُ ملاکُ العباده» (آمدی، ۱۴۱۰: ۴۹/۱) اخلاص را اصل بنای عبادت می‌داند؛ به طوری که در این عبادت جز حق را نمی‌بیند. سنایی در تفسیر حدیث «لاصلوةَ إلا بحضور القلب» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۵) و در بیان اخلاص عبادت و نماز صادقانه علی (ع) می‌گوید:

یاد دار این سخن از آن بیدار
مرد این راه حیدر کرار
فاعبد الرب فی الصلوه تراه
ور نباشی چنین تو واغوثاه
آنچنانش پرست در کونین
که همی بینی اش به رأی العین
(سنایی، ۱۳۸۷: ۹۵)

ذات باری از آن ستم‌دیده
تاش نادیده ناپرستیده
(همان: ۲۵۰)

بنابراین می‌توان گفت که حضرت علی (ع) در تمام عرصه‌های زندگی مظهر کامل عبودیت الهی است (سلطان‌محمدی، سلطان‌محمدی، ۱۳۹۱: ۹۷). همچنین می‌توان او را اولین عابد دنیا دانست که عبادتش زباند عام و خاص و ضرب‌المثل شده است (سیاحی، منصوری‌نیا، ۱۳۹۱: ۱۳۴).

۲-۱. تسلیم قلبی

سنایی تسلیم قلبی علی (ع) در برابر حق تعالی، دین اسلام و نبی اکرم (ص) را به تسلیم ابراهیم (ع) تشبیه می‌کند و معتقد است همان‌گونه که ابراهیم (ع) از روی تسلیم، پدر را فدا کرد (از او بیزاری جست) و پسرش اسماعیل (ع) را به قربانگاه برد، امیرالمؤمنین (ع) نیز از پدر — که به قولی به پیامبر اکرم (ص) ایمان نیاورد — انقطاع گزید و با سراپای وجود به پیامبر (ص) توسل و توصل جست. علی (ع) حسنین (ع) را نیز در راه خدا فدا کرد:

آن فدا کرده از ره تسلیم
هم پدر هم پسر، چو ابراهیم ...
حکم تسلیم را خلیل به شرط
درگه شرع را وکیل به شرط
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۵)

مصطفی را مطیع و فرمان‌بر
همه بشنیده رمز دین یکسر
(همان: ۲۴۹)

ابیات بالا همچنین ممکن است اشاره باشد به این کلام علی (ع): «وَلَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) نَقْتُلُ آبَاءَنَا وَ أَبْنَاءَنَا وَ إِخْوَانَنَا وَ أَعْمَامَنَا، مَا يَزِيدُنَا ذَلِكَ إِلَّا إِيمَانًا وَ تَسْلِيمًا وَ مُضِيًّا عَلَى اللَّقْمِ وَ صَبْرًا عَلَى مَضَضِ الْأَلْمِ وَ جِدًّا فِي جِهَادِ الْعَدُوِّ» (شریف رضی، ۱۳۷۲: ۴۶) که کشتن یا فدا کردن خویشاوندان در رکاب پیامبر (ص) را موجب افزایش ایمان، تسلیم قلبی، استقامت، صبر و کوشش در جهاد می‌داند.

۱-۳. کشف قرآن

علی (ع) از حدود ده سالگی در محضر پیامبر اکرم (ص) با قرآن کریم آشنا شد و آن را فرا گرفت و تا پایان عمر پیامبر (ص)، در رأس کاتبان وحی قرار داشت. بنابراین طبیعی است که معانی باطنی و تأویل آن را بداند و با کشف اسرار کلام الهی، به علم و معرفت مربوط به دنیا و آخرت دست پیدا کند:

سرّ قرآن بخوانده بود به دل علم دو جهان ورا شده حاصل
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۷)

راه دین است محکم تنزیل شرح آن مرتضی دهد تأویل
(همان: ۶۳۹)

قابل راز حق رزانت او مهبط وحی حق امانت او
نفس نفسش کشنده تنزیل جان جانانش چشنده تأویل
(همان: ۲۴۸)

کاتب نقش‌نامه تنزیل خازن گنج‌خانه تأویل
(همان: ۲۴۹)

عروس قرآن چون علی (ع) را عاشق و تشنه آیات زلال آن دید، خود را در برابر دیدگان بصیر آن حضرت جلوه‌گر و مکشوف کرد تا بتواند از علوم و زیبایی‌های کتاب الهی بهره‌مند شود:

لفظ قرآن چو دید درویشش خویشتن جلوه کرد در پیشش

(همان: ۲۵۰)

باید گفت سنایی قرآن را عروسی می‌داند که فقط در برابر دل‌های پاک از آلودگی‌ها نقاب خود را برمی‌دارد؛ همچنین او فقط کسی را قادر به بهره‌مندی از آن می‌شمارد که چشم دلش بینا باشد:

عروس حضرت قرآن، نقاب آنکه براندازد که دارالملک ایمان را، مجرد بیند از غوغا
عجب نبود گر از قرآن، نصیبت نیست جز نقشی که از خورشید جز گرمی، نیابد چشم نابینا
(سنایی، ۱۳۸۰: ۵۲)

۴-۱. جهاد فی سبیل‌الله

در منطق دین، جنگ و جهاد دارای ماهیتی دفاعی، ایمانی و انسانی است و در زمینه جهاد در راه خدا آیاتی در قرآن وارد شده است (بقره: ۲۱۶؛ نساء: ۷۶-۷۴؛ توبه: ۲۹، ۱۲۳؛ محمد: ۴؛ حج: ۳۹-۴۰) که برخی از آنها مؤمنان را مطلقاً دعوت به جهاد و برخی نیز جنگ را به دفاع و دفع تجاوز مقید می‌کنند. در اهمیت و ارزش جهاد همین بس که علی (ع) آن را دری از درهای بهشت دانسته که خداوند آن را به روی دوستان برگزیده خود گشوده است؛ به طوری که هر که آن را واگذارد و ناخوشایند داند، خداوند جامه خواری بر تن او بپوشاند (شریف رضی، ۱۳۷۲: ۲۷).

صاحب مثنوی *حدیقه الحقیقه* علی (ع) را مجاهدی می‌داند که با توجه به داشتن شرایط جهاد (شجاعت، فداکاری، قدرت جسمی و روحی) شایستگی سرپرستی دین اسلام را پس از نبی اکرم (ص) به دست آورد، با مخالفان دین با شمشیر فرستاده از بهشت (ذوالفقار) جنگید، با دلاوری‌های خود چاه کفر و نفاق را پر کرد و مسلمانان را از پراکندگی و تفرق نجات داد، به گونه‌ای که جبرئیل امین «لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار» را در حق آن حضرت بیان کرد:

در خیبر بکند شوی بتول در دین را بدو سپرد رسول
چون توانست چاه کفر انباشت چاه دین هم نگاه داند داشت

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۵۱)

هر که جستی مخالفت در دین کردی او را به زیر خاک دفین
(همان: ۲۴۹)

به دو تیغ آن هزبر دین بی میغ کرده اسلام را همه یک تیغ
به دو تیغ او به ذوالفقار و زبان کرده یک تیغ همچو تیر جهان ...
(همان: ۲۴۶)

آمد از سدره جبرئیل امین لافتی کرده مر ورا تلقین
ذوالفقاری که از بهشت خدای بفرستاده بود شرکزدای ...
مصطفی داد مرتضی را گفت که بدین آر دین برون ز نهفت
(همان: ۲۴۷)

از در کفر گل برآرنده در دین را نگاه دارنده
(همان: ۲۴۶)

۵-۱. رفع فتنه و بدعت

علی (ع) ضمن افتخار به اینکه چشم فتنه را کور کرده است (شریف رضی، ۱۳۷۲: ۸۵)، به جماعت شیعه خود توصیه می کند که از بدعت گذاران دوری گزینند و آنان را دشمن سنت های پیامبر (ص) بدانند (حسینی مرعشی، ۱۴۰۵: ۲۰۱). سنایی با بلاغت و شیوایی خاصی موضوع سرکوبی فتنه هایی نظیر خوارج و انحرافات دینی و مذهبی مانند اعتقاد به حلول را مطرح می کند و آن را موجب جلوه گری و رونق گرفتن سنت پیامبر اکرم (ص) می داند:

سر بدعت زده به تیغ زبان روی سنت بشسته ز آب سنان
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۸)

هرکه دیدی حسام او مسلول نفسی گشتی بر او طریق حلول
(همان: ۲۴۷)

کر شده گوش فتنه از کوشش کرده فتح و ظفر زمین بوسش
(همان: ۲۴۶)

سنایی در جایی دیگر نیز گشوده شدن دروازه علم آن حضرت را مایه به ثمر رسیدن سنت نبوی (ص) و قهراً مانع ظهور و بروز هر گونه فتنه و بدعت می‌داند:

تا بنگشاد علم حیدر در ندهد سنت پیمبر بر

(همان: ۲۵۲)

۶-۱. شهادت‌طلبی

وقتی علی (ع) خبر شهادت خود را از پیامبر اکرم (ص) شنید، آن را موجب سپاس‌گزاری دانست (شریف رضی، ۱۳۷۲: ۱۵۶)؛ زیرا بر اساس آموزه‌های مکتب نبوی (ص) مشتاق دیدار حق تعالی بود. در مقدمه *حَدِيقَةِ الْحَقِيقَةِ* آمده است:

... سید کائنات (ص) علی (ع) را این کیمیاگری تعلیم کرد که یا علی، احرص علی الموت توهب لک الحیوه. عزیزان در این مقام نفس را فدای روح کنند و از وجود دل سرد کنند و با خود این منادی کنند که: «فتمنوا الموت إن كنتم صادقین» (سنایی، ۱۳۸۷، ۲۰-۲۱).

نمونه دیگری از شهادت‌طلبی علی (ع) در *حَدِيقَةِ* این بیت است:

گفتم ای حیدر می از ساغر شیران بخور گفت فتح ما ز فتح زاده ملجم بود
(سنایی، ۱۳۸۰: ۱۶۷)

در روح شهادت‌طلبی آن حضرت همین بس که چون در *أُحُد* شهید نشد، غصه خورد (شریف رضی، ۱۳۷۲: ۱۵۶) و خود را به مرگ مأنوس‌تر از انس کودک به سینه مادرش دانست (همان: ۱۳).

۷-۱. آشنایی با سرّ توحید

خداشناسی از موضوعات مهم در سخنان علی (ع) است؛ مثلاً در *نَهجِ الْبَلَاغَةِ* حدود چهل نوبت از الهیات، مبدأ آفرینش، صفات و ویژگی‌های حق تعالی به گونه متنوع و اعجاب‌آمیز سخن رفته است (مطهری، ۱۳۸۴: ۴۹). سنایی به تفکر و تأمل در آثار صنع و

فضایل و مناقب علی (ع) در حدیقه الحقیقه سنایی / ۱۵۵

حکمت الهی و درک و فهم عمیق علی (ع) از توحید که ملهم از قرآن کریم و در واقع تفسیری از آن است، چنین اشاره می‌کند:

سَرَّ توحید اندر این گلشن پیش جان عزیز او روشن
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۵۱)

فرش توحید جان هستش بود سد اسلام تیغ و دستش بود
(همان: ۲۵۰)

۲. اوصاف برجسته

۱-۲. جود و بخشش

سخاوت از فضایل حضرت علی (ع) است و آیاتی نظیر «انما ولیکم الله و رسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاه و یؤتون الزکوه و هم راکعون» (مائده: ۵۵) که مربوط به صدقه آن حضرت به هنگام رکوع است، مشخص می‌کند که در میان صحابه، کسی سخاوتمندتر از ایشان نبوده است:

در قیام و قعود عود او کرد در رکوع و سجود جود او کرد
خاتم اینجا بداد بر در راز ملک آنجا عوض ستد با ناز
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۵۳)

این ایثار آن حضرت در جای دیگری از حدیقه الحقیقه نیز آمده است (همان: ۱۲۷-۱۲۸).

از مصادیق جود و بخشش علی (ع)، نزول هفده آیه (انسان: ۲۲-۵) در شأن آن حضرت است. آورده‌اند که خانواده آن حضرت سه شب متوالی افطار خود را به ترتیب به مسکین، یتیم و اسیری بخشیدند و هر سه شب، با آب افطار کردند (امینی، ۱۳۷۱: ۶۵/۴). خداوند در خصوص این بخشش علی (ع) می‌فرماید: «و یطعمون الطعام علی حبه مسکیناً و یتیماً و اسیراً» (انسان: ۸). سنایی به این انفاق بی‌نظیر علی (ع) هم در حدیقه الحقیقه و هم در دیوان خود، با بیانی زیبا و دلنشین اشاره می‌کند:

از پی سائلی به یک دو رغیف سورت هل اُتی وُرا تشریف
(سنایی، ۱۳۸۰: ۲۵۰)

گرچه شمشیر حیدر کرار کافران کشت و قلعه‌ها بگشاد
تا سه تا نان نداد در حق او هفده آیت خدای نفرستاد
(همان: ۶۱۴)

۲-۲. نسبت داشتن با پیامبر اکرم (ص)

شریف‌ترین نسب آن است که آدمی خود را به رسول خدا (ص) منتسب کند؛ بی‌تردید علی (ع) نزدیک‌ترین شخص به آن حضرت است. به باور سنایی، حضرت مصطفی (ص) از دامادی علی (ع) و حضرت فاطمه (س) نیز از ازدواج با علی (ع) چشم‌روشن و شاد بودند. همچنین علی (ع) به قدری به نبی اکرم (ص) مقرب بود که به مقام مَحرمیت و رازداری ایشان رسیده بود:

مصطفی چشم‌روشن از رویش شاد زهرا چو گشت وی شویش
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۵)

رازدار خدای پیغمبر رازدار پیامبرش حیدر
(همان: ۲۴۹)

سنایی در بیتی برای بیان اوج ارادت علی (ع) به نبی اکرم (ص) و دوستی آنان، هدف از حضور علی (ع) در دنیای دنی را خدمت به پیامبر اکرم (ص) می‌داند:

در ره خدمت رسول خدای اندرین کارگاه دیونمای
(همان: ۲۵۱)

علی (ع) از همان کودکی تحت پرورش و تربیت پیامبر اعظم (ص) قرار گرفت و همین بس که پیامبر اکرم (ص) به علی (ص) می‌فرمودند: «شاگرد من، تو آنها که من می‌شنوم، می‌شنوی و آنها که من می‌بینم، می‌بینی؛ ولی تو پیامبر نیستی» (شریف‌رضی،

فضایل و مناقب علی (ع) در حدیقه الحقیقه سنایی / ۱۵۷

۱۳۷۲: ۲۲۲-۲۲۳) و «من تربیت یافته خدا هستم و علی (ع) تربیت یافته من است» (اربلی، ۱۳۸۱: ۸۲/۱). سنایی در ابیات زیر این اشارات را آورده است:

نه به هنگام کودکی پدرش	برد نزدیک صاحب خبرش
مهتر انگشت بر دهان آورد	قطره آب بر زبان آورد
سرانگشت خویش را تر کرد	آن گهی در دهان حیدر کرد
داد مردی و علم و حفظ سخن	سرانگشتش از بن ناخن

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۵۱-۲۵۲)

۳-۲. جانشینی پیامبر اکرم (ص)

از نص‌هایی که پس از نبی اکرم (ص) امارت و امامت را مسلم از آن امام علی (ع) می‌داند، حدیث غدیر است. پیامبر اکرم (ص) روز غدیر خم، پس از بازگشت از حجة الوداع مردم را جمع کرد و فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيَ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ وَ انصِرْ مَنْ نصره و اخذل من خذله» (امینی، ۱۳۷۱: ۹/۱) و به این طریق امامت علی (ع) را بعد از خود به نص اعلام کرد. سنایی بارها با استدلال به همین خبر، بر حق مسلم علی (ع) در جانشینی پیامبر اکرم (ص) تأکید می‌کند:

بهر او گفته مصطفی به اله کای خداوند «وال من والاه»

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۹)

نایب مصطفی به روز غدیر کرده در شرع مر ورا به امیر

(همان: ۲۴۷)

۴-۲. راسخ بودن در علم

طبق فرموده امام صادق (ع)، علی (ع) و امامان پس از او راسخ در علم هستند (کلینی رازی، ۱۳۸۹: ۵۷۸/۱-۵۷۹). سنایی هم‌نوا با یزدان‌دوستان، حضرت علی (ع) را راسخ در علم می‌داند و می‌گوید:

هرکه تن دشمن است و یزدان دوست داند الراسخون فی العلم اوست

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۹)

به اعتقاد شیعه، راسخ در علم معصوم است؛ اما غالب اشاعره و معتزله بر این اعتقادند که هر کس دین و شریعت را بشناسد و عقیف و صادق باشد، راسخ در علم است (کلینی رازی، ۱۳۷۰: ۱۶۲).

۵-۲. داشتن منزلتِ هارون

به موجب حدیث نبوی «یا علی أنت منی بمنزله هارون من موسی الا انه لانبی بعدی» (مسلم نیشابوری، ۱۹۹۵: ۱۴۹۰/۴)، علی (ع) برای پیامبر اکرم (ص) به منزله هارون برای حضرت موسی (ع) بود. سنایی در ابیاتی این مضمون را چنین بیان می‌کند:

مرتضایی که کرد یزدانش	همره جان مصطفی جانش
هر دو یک قبله و خردشان دو	هر دو یک روح و کالبدشان دو
دو رونده چو اختر و گردون	دو برادر چو موسی و هارون

(سنایی، ۱۳۸۲: ۸۲)

او چو موسی علی ورا هارون	هر دو یکرنگ از درون و برون
--------------------------	----------------------------

(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۹۸)

بنابراین سنایی راه امام معصوم را ادامه و تداوم راه پیامبر اکرم (ص) می‌داند.

۶-۲. اعجاز

سنایی علی (ع) را همچون پیامبر اکرم (ص) محل نزول وحی معرفی می‌کند:

مُحرم او بوده کعبه جان را	محرم او بوده سرّ یزدان را
---------------------------	---------------------------

(همان: ۲۴۸)

در کتاب *شواهد ونبوه* آمده است که خداوند دو بار برای علی (ع) رد شمس کرد؛ یکی در عهد رسول خدا (ص) و به دعای ایشان برای نماز خواندن علی (ع) که به دلیل نزول وحی و تکیه پیامبر اکرم (ص) بر علی (ع) صورت گرفت و دیگری هم پس از وفات نبی اکرم (ص)، به دعای خود علی (ع) (جامی، ۱۴۳۱: ۲۲۰-۲۲۱). سنایی به این امر

خارق‌العاده و شگفت‌انگیز که دلیل دیگری بر افضل بودن حضرت علی (ع) بر دیگران است، در بیت زیر اشاره کرده است:

قوّت حسرتش ز فوت نماز داشته چرخ را، ز گشتن باز
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۵۱)

۷-۲. شجاعت

خوابیدن در بستر پیامبر اکرم (ص) در شب هجرت و فتوحات متعدد مربوط به غزواتی نظیر أُحُد، بدر، خندق و خیبر به دست حضرت علی (ع) از فداکاری‌هایی‌اند که شجاعت و دلاوری‌های وی را حکایت می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که اگر حضرت در یکی از این وقایع حضور نداشت، اسلام و اسلامیان در معرض خطر قرار می‌گرفتند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۲۷). سنایی علی (ع) را از قوی‌ترین و شجاع‌ترین مردم می‌داند؛ به‌گونه‌ای که هنگام نبرد، سرهای شجاعان را همچون نوک قلم، قلم می‌کند و فخر از آنان می‌رباید و آرام و خواب از آنان می‌گیرد:

فخر از آل صخر بر بوده رستخیزی به‌نقد بنموده
خواب و آرام مره و عتتر کرده در مغز عقل زیر و زبر
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۵)

از زره بود پشت حیدر فرد کرد خصمش سؤال، گفتا مرد
تا بود روی با زره باشد چون دهد پشت کشته به باشد
(همان: ۱۶۴)

در صف رزم پای او محکم وز پی رمز جان او محرم
زور او بت‌شکن ز روز ازل دست او تیغ‌زن بر اوج زحل
(همان: ۸۱)

سنایی گاهی دو صفت کمالی را در وجود شریف علی (ع) جمع می‌کند. شاعر در مصراع دوم بیت زیر از حدیقه الحقیقه، آن حضرت را هم در علم و دانش و هم در شجاعت و دلیری در حد کمال معرفی می‌کند:

شرف چرخ تیزگرد او بود در حدیث و حدید مرد او بود
(همان: ۲۴۵)

در جایی دیگر نیز بیان می‌کند که علی (ع) شجاعت و سخاوت را توأم دارد:

کرده در عقد دین به تیغ و قلم با سخاوت شجاعت اندر هم
(همان: ۸۱)

سنایی به این نکته نیز اشاره می‌کند که شجاعت حضرت علی (ع) در خدمت هوی و هوس و نفس او نیست، بلکه در خدمت ایمان آن حضرت و در راه یاری دین و حق است.

۸-۲ علم

از اوصاف و ویژگی‌های برازنده جانشین پیامبر اکرم (ص)، علم و آگاهی است؛ به گونه‌ای که هیچ‌کس را جز نبی اکرم (ص) و امامان معصوم، یاری رسیدن به افکار بلند و اوج معرفت و اسرار وجود وی نباشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۲۴/۱). سنایی همچون بیشتر مسلمانان، علی (ع) را به دلایلی، نظیر حدیث مشهور نبوی (ص) «أنا مدینة العلم و علی بابها فمن أراد العلم فلیأتها من بابها» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۱: ۱۹۵)، اعلم صحابه و چشمه جوشان علم معرفی می‌کند:

او مدینه علوم و باب علی او خدا را نبی علیش ولی
(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۹۸)

خواننده در دین و ملک مختارش هم در علم و هم علمدارش
(همان: ۲۴۸)

علم او را که صخره کردی موم بوده چون محرم و عرب محروم
بحر علم اندرو بجوشیده چاه ره به ز مستمع دیده

(همان: ۸۲-۸۱)

فضایل و مناقب علی (ع) در حدیقه الحقیقه سنایی / ۱۶۱

سنایی ضمن اشاره به نامه علی (ع) به کارگزارش، سهل بن حنیف (شریف رضی، ۱۳۷۲: ۳۵۴-۳۵۵)، منشأ تمام علوم علی (ع) را سرانگشت مصطفی (ص) می‌داند:

هر یکی لفظ کو ادا کرده‌ست سر انگشت مصطفی کرده‌ست
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۵۱)

آن گلفشان گلستان تغرید گفت: «علم من از علم پیامبر است و علم پیامبر از علم جبرئیل و علم جبرئیل از علم حق است» (بقلی شیرازی، بی‌تا: ۳۷۲).

۹-۲. حلم

سنایی به موجب حدیث نبوی «ما جُمِعَ شَيْءٌ إِلَى شَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ عِلْمٍ إِلَى حِلْمٍ» (سیوطی، ۱۴۰۱: ۴۹۳/۲)، هیچ ملازمتی را فاضل‌تر از ملازمت دو گوهر گران‌بهای علم و حلم در دل آدمی نمی‌داند و علمی را معتبر و باارزش می‌شمارد که قرین گوهر نفیس حلم باشد (سنایی، ۱۳۸۷: ۳۱۵-۳۱۶). وی در ابیاتی علی (ع) را جامع آن دو فضیلت می‌داند و وجه نام (علی) و کنیه ایشان (ابوتراب) را همان دو گوهر ارزشمند علم و حلم در وجود آن حضرت معرفی می‌کند:

چرخ را رهنمای حلم او بود شرع را کدخدای علم او بود
(سنایی، ۱۳۸۲: ۸۳)

نام او کرده در ولایت علم علی از علم و بوتراب از حلم
(سنایی، ۱۳۸۲: ۸۱-۸۲)

۱۰-۲. تقسیم بهشت و جهنم

ای علی، چون روز قیامت شود، تو را سوار بر مرکبی از نور می‌آورند... کلیدهای بهشت را به تو بدهند و بر تخت کرامت بنشانند؛ آن‌گاه تمام پیشینیان و پسینیان بر یک پهنا بر گرد تو جمع شوند و تو دستور می‌دهی که شیعیانت را به بهشت و دشمنانت را به دوزخ ببرند؛ چراکه تو قسمت‌کننده بهشت و دوزخ هستی. رستگار شد آن که ولایت

تو را پذیرفت و زیان کرد آن که دشمن تو شد. ای علی، تو در آن روز، امین خدا و حجت آشکار الهی هستی (صدوق، ۱۳۶۲: ۶۷۰).

سنایی ضمن اشاره به سخن فوق از نبی اکرم (ص)، علی (ع) را واردکننده دوستان به بهشت و واردکننده دشمنان به جهنم می‌داند:

مهر و کینش دلیل منبر و دار حلم و خشمش قسیم جنت و نار
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۵۳)

بدیهی است که این بیت، با مبنای قرآنی و حدیثی، بر یاری و دستگیریِ دوستان در دنیا و نیز شفاعتِ آنان در آخرت از سویِ آن حضرت دلالت دارد.

۱۱-۲. قدرت و توانایی

اگر صفت توانایی و قدرت به ویژگی علم و دانش فردی ضمیمه شود، موجب می‌شوند که صاحبشان در رهبری و هدایت مردم موفق و کامیاب شود. همان‌گونه که طبق آیه شریفه ۵۵ سوره مبارکه یوسف، قرآن کریم دو صفت حفیظ و علیم را برای خزانه‌داری حضرت یوسف (ع) در مصر برمی‌شمارد (محدثی، ۱۳۹۲: ۱۸۴ / ۲). سنایی علاوه بر فضیلت علم و دانش، صفت مهم قدرت جسمی را نیز به علی (ع) نسبت می‌دهد تا شایستگی او را برای جانشینی پیامبر اکرم (ص) و اداره امور و رهبری امت اعلام کند؛ بر همین اساس، سنایی لطف علی (ع) را لطف پیامبر (ص) و زور و توانایی وی را همان زور و توان شیر خشمگین نر می‌خواند:

لطف او بود لطف پیغمبر عُنْف او بود شیر شزره نر
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۷)

۱۲-۲. فصاحت و بلاغت

تردیدی نیست که سخنان علی (ع) نمونه فصاحت و بلاغت است. بسیاری از شارحان و نهج‌البلاغه‌شناسان، نظیر شریف رضی، ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، جورج جرداق، جاحظ، محمد غزالی، محمد محیی‌الدین عبدالحمید و شیخ محمد عبده، سخنان علی (ع) را

فضایل و مناقب علی (ع) در حدیقه الحقیقه سنایی / ۱۶۳

جامع جمیع فصاحت و بلاغت، بلکه فوق بلاغت‌ها و زیبایی‌ها دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵: ۲۹/۱-۳۷). سنایی دل علی (ع) را عالم معانی و لفظ او را آب حیات می‌داند. همچنین خامه او را زمزم لطف و نامه او را در حکم کعبه اهل فضل معرفی می‌کند، به طوری که تا روز قیامت، فصاحت و بلاغت به آن امام ختم است:

به فصاحت چو او سخن گفتی مستمع زان حدیث در سفتی
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۷)

دل او عالم معانی بود لفظ او آب زندگانی بود
(همان: ۲۵۵)

زمزم لطف آب خامه او است کعبه اهل فضل نامه اوست
خامه او چو یار شد با دست سمط لؤلؤ ز یک نقط پیوست
(همان: ۲۵۱)

کرده از لعل و در کرامت را پر گهر دامن قیامت را
کرده از بهر جان اهل هنر درج در یک سخن دو درج گهر
(همان: ۲۴۸)

۳. اوصاف اخلاقی

۳-۱. امانتداری

بر اساس دو آیه شریفه «قد أفلح المؤمنون» و «والذین هم لأمانتهم و عهدهم راعون» (مؤمنون: ۱ و ۸)، مؤمنانی که امانت‌ها و پیمان‌های خود را رعایت می‌کنند، رستگارانند. سنایی ویژگی امانتداری و نیز رعایت عهد و پیمان علی (ع) را از زبان امام حسن (ع) چنین آورده است:

جد من مصطفی امان زمان پدرم مرتضی امین جهان
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۶۴)

۲-۳. قناعت و ساده‌زیستی

هر امامی که حکومت را در دست می‌گرفت، ساده‌زیستی پیشه می‌کرد؛ ولی وقتی به دور از حکومت به سر می‌برد، گاهی راه و روش ساده‌زیستی و گاه نیز روش متوسط را در زندگی برمی‌گزید (عبدوس، اشتهازی، ۱۳۸۴: ۴۴۴). از منظر سنایی، علی (ع) از اینکه مبادا دچار حرص و طمع شود و در راه کسب مال بیشتر گام بردارد، به قناعت و ساده‌زیستی روی می‌آورد:

بر قلیلی ز قوت قانع بود ترس بر حرص و جهد مانع بود
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۵۴)

۳-۳. دوری از آز و طمع

علی (ع)، چه هنگامی که در رأس حکومت بود و چه زمانی که از آن کناره گرفته بود، از رذیلت‌های طمع و تکبر کاملاً دوری می‌کرد. او می‌فرمود: «أَكْثَرُ مَصَارِعِ الْعُقُولِ تَحْتَ بُرُوقِ الْمَطَامِعِ» (شریف رضی، ۱۳۷۲: ۳۹۸) و هیچ‌گاه اجازه نمی‌داد عقلش تحت تأثیر برق حرص و طمع قرار گیرد. سنایی به شکلی هنرمندانه و مؤثر آز و کبر را در حکم آتشی می‌داند که علی (ع) خود را از آسیب و بلای آنها محفوظ نگه داشت. همچنین معتقد است که ایمان و یقین قلبی آن حضرت ایجاب می‌کرد که هم از آز و کبر و هم با کفر بستیزد:

دور کرد آز و کبر ناخوش را سیر کرد آن دو گونه آتش را
(سنایی، ۱۳۸۲: ۸۵)

چون نه از خشم بود، از ایمان بود آز و کافرکشی‌ش یکسان بود
(همان: ۸۰)

۴-۳. فرو خوردن خشم

حلم و فرو خوردن خشم ضد غضبند و مانع از ظهور آثار غضب می‌شوند (نراقی، ۱۳۹۱: ۲۴۸). طبق آیه شریفه «وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»

فضایل و مناقب علی (ع) در حدیقه الحقیقه سنایی / ۱۶۵

(آل عمران: ۱۳۴)، کسی که خشمش را فرو بخورد، به پاداش بزرگ عزت الهی می‌رسد. در حدیقه الحقیقه به ابیاتی برمی‌خوریم که بر فضیلت کظم غیظ، گذشت و عفو علی (ع) در عین قدرت در نبرد با دشمنان دین دلالت دارند و نشان می‌دهند که آن حضرت در میدان جنگ و جهاد، کسی را به سبب خشم و کینه شخصی نمی‌کشت؛ همان‌گونه که این موضوع در دفتر اول مثنوی معنوی با عنوان «جواب گفتن امیرالمؤمنین که سبب افکندن شمشیر از دست چه بود ...» (شهیدی، ۱۳۷۳: ۲۴۰/۴-۲۴۲) مذکور است. حضرت خشم، حلم و مهرش را به امر خدا و پیامبر اکرم (ص) در جایگاه خود به کار می‌برد:

هرگز از خشم هیچ سر نبرید جز به فرمان حسام برنکشید
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۵)

تیغ خشمش منیر بود منیر بحر علمش غدیر بود غدیر
چون نمود او به دشمنان دندان تنگ شد بر عدو جهان چو دهان ...
خشم با رای خویش یار نکرد جز به دستوری ایچ کار نکرد
(همان: ۲۵۳)

علی (ع) در برخی از جنگ‌ها، نظیر صفین، جنگ را به تأخیر می‌انداخت و فرمان نبرد صادر نمی‌کرد تا کار با مذاکره و صلح سروسامان یابد و عده‌ای از دشمنان هدایت یابند و به سوی آن حضرت بشتابند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸: ۱۳/۴). این درایت و موضع حق‌طلبانه، انسان‌دوستانه و صلح‌جویانه زاییده شجاعت بی‌نظیر امام علی (ع) است. سنایی به این جلوه‌های شجاعت و ارزش‌های علوی چنین اشاره می‌کند:

دل و بازوش از او ندیده به چشم دست‌بردی به پای مردی خشم
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۶)

همان‌گونه که علی (ع) در جنگ جمل در عین قدرت، حلم را به کار می‌بندد و از مخالفان و منافقان درمی‌گذرد:

حلم را کار بست روز جمل عفو کرد از عدو خلاف و جدل
(همان: ۲۵۲)

۳-۵. اعتدال و میانه‌روی

بر اساس آیه شریفه «و کذلک جَعَلْنَاکُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَکُونُوا شُهَدَاءَ عَلَی النَّاسِ وَ یَکُونَ الرَّسُولُ عَلَیکُمْ شَهِیدًا» (بقره: ۱۴۳)، اعتدال و میانه‌روی از فرهنگ و اوصاف شیعه محسوب می‌شود. امام علی (ع) با عمق فهم و درک ژرف از علم دین، حتی هنگامی که در رأس هرم قدرت قرار داشت، هیچ‌گاه به خشونت و زور متوسل نشد و همواره میانه‌روی و اعتدال را سرلوحه امور خود قرار داد. سنایی اعتدال و میانه‌روی علی (ع) در برپا داشتن دین و شریعت الهی را چنین به نظم می‌کشد:

با کسی علم دین نگفت اُستاخ زان که دل تنگ دید و علم فراخ
سائلان را به آشکار و نهفت جز به اندازه سرّ شرع نگفت

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۵۱)

از ابیات سنایی برمی‌آید که آن حضرت با رعایت اعتدال در تبلیغ دین و توحید، در حکم تکیه‌گاه میانه‌ای بود که هم افراد تندرو به سوی او باز می‌آمدند و هم افراد کندرو به ایشان می‌پیوستند.

۴. چهره عرفانی علی (ع)

۴-۱. اهمیت شب

شب برای عارفان معنای متفاوتی دارد. شب موضع سیر، مقام انس، مناجات، مسامره و معراج است (بقلی، ۱۴۲۶: ۲۵۰). به باور عارفان، قیام در شب و انجام اعمال عبادی و گریه و زاری شبانه، به‌همراه اعمالی همچون خواندن قرآن، شکم را خالی نگاه داشتن، تضرع در سحرگاه و هم‌نشینی با نیکان داروی پنج‌گانه دل را تشکیل می‌دهند (عطّار، ۱۳۸۴: ۵۳۱). از نبی اکرم (ص) منقول است که چشمی که از ترس خدا بگرید و به دور از محرّمات شب‌زنده‌داری کند، در روز قیامت گریان نخواهد بود (متقی هندی، ۱۳۹۷: ۵۷۵/۴). در حدیقه الحقیقه گاهی چهره عرفانی علی (ع) را می‌بینیم. سنایی در ابیاتی سخنانی از آن حضرت مبنی بر برتری شب بر روز را — در پاسخ به شخص کاهلی که بویی از اسرار شب نبرده بود — را این‌گونه بیان می‌کند:

فضایل و مناقب علی (ع) در حدیقه الحقیقه سنایی / ۱۶۷

عاشقان را در این ره جان‌سوز
تپش راز به که تابش روز
هر که دارد ره تبش در دل
درنماند پیاده در منزل
در جهانی که عشق گوید راز
نه تو مانی نه نیز عقل تو باز

(سنایی، ۱۳۸۷: ۱۰۸-۱۰۹)

۲-۴. زهدورزی علی (ع)

دوری گزیدن از دنیا از فضایل علی (ع) به‌شمار می‌رود. سنایی با توجه به زهد و بی‌تعلقی علی (ع) به دنیا با وجود روی آوردن دنیا به آن حضرت، می‌گوید:

او نبود آن اسد که رنگ خلوق
کردی او را در این کهن صندوق
چرخ پیری و خاک رهگذرش
عقل زالی و عاشق نظرش
او ز بهر کمال بی‌بندی
وز برای جمال خرسندی
خواننده بر گنده پیری و میری
سه طلاق و چهار تکبیری
کودک از زرد و سرخ نشکبید
مرد را زرد و سرخ نفریبید

(همان: ۲۵۴)

دیگری را فریب ای رعنا
نیستی تو سزا و درخور ما
ننگرم من سوی دوال شما
نشوم نیز در جوال شما

(همان: ۲۵۲)

وی در مکاتیب خود نیز گوید: «کسی که این گنده پیر کبود چادر را — و آن دنیا است — حیدروار سه طلاق پاک بر گوشه چادر بسته باشد...» (سنایی، ۱۳۶۲: ۱۱۲). سه طلاقه کردن دنیا به این فرمایش حضرت علی (ع) در نهج البلاغه اشاره دارد:

ای دنیا، از من دور شو؛ با خودنمایی فرا راه من آمده‌ای یا شیفته‌ام شده‌ای؟ مبادا که تو در دل من جای گیری. هرگز؛ جز مرا بفریب، مرا به تو چه نیازی است؟ من تو را سه بار طلاق گفته‌ام و بازگشتی در آن نیست (شریف رضی، ۱۳۷۲: ۳۷۲).

سنایی در حدیقه الحقیقه ضمن اشاره به دشمن‌تراشی مال و ثروت، بی‌میلی علی (ع) به دنیا و مال و منال مادی را چنین بازمی‌گوید:

هرگز از بهر بدره و برده خلق را خصم خویش ناکرده
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۵)

شاعر تأسف می‌خورد که در روزگار او کسی نیست که همچون حیدر کاملاً ترک
دنیا گوید. او دلیل آن را دین‌داری و دین‌مداری آن حضرت می‌داند:
حیدری نیست اندرین آفاق دهد این گنده پیر را سه طلاق
در جهان حیدران اگرچه بس‌اند در ره دین به گرد او نرسند
(همان: ۴۷۰)

۳-۴. رسیدن به حقیقت

علی (ع) از افرادی است که به عمق حقیقت رسیده و به روح یقین متصل شده است؛
چون علم از باطن به ایشان روی آورده و علم این‌گونه افراد نامتغیر و نسخ‌ناشدنی
است. سنایی ضمن اشاره به «لو كشف الغطاء ما زددتُ یقیناً» (اربلی، ۱۳۸۱: ۱۷۰/۱)، همین
معانی را در ابیاتی از *حدیقه الحقیقه* آورده است:

صدف صدهزار بحر دلش شرف صدهزار عرش گلش
این برهنه شده ز زحمت ظرف وان برون آمده ز پرده حرف
تا بدان حد شده مکرم بود «لو کُشف» مر ورا مسلم بود
(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۴۹)

۵. ستایش خلفا و امهات المؤمنین

سنایی درباره خلفا و امهات المؤمنین نیز نظر مساعدی دارد که گویای احترام وی به
خلفای پیش از علی (ع) است. آیا این احترام با وجود هواداری خالصانه از علی (ع)،
ناشی از اقتضای روزگار سنایی است؟ اگرچه این امر انتساب قطعی سنایی به تشیع را
اندکی دشوار می‌سازد، مسلم است که سنایی امام علی (ع) را عالم‌ترین و فاضل‌ترین
فرد، جزو اهل بیت پیامبر (ص) و نیز برگزیده خدا و نبی می‌داند. در ادامه برخی از
مدح‌های سنایی درباره سه خلیفه نخست را می‌آوریم.

۱-۵. ستایش ابوبکر

سنایی در بیت‌هایی وفاداری ابوبکر به پیامبر اکرم (ص) و یک‌جهتی‌اش با او (با اشاره به آیه ۴۰ سوره توبه)، صداقت، دلسوزی، آزادی وی از مرگ و نیز انفاق چهل هزار دینار در راه خدا (با اشاره به آیه «من ذالذی یقرض الله» (حدید: ۱۱) را مطرح کرده است:

در سرای سرور مونس و یار	ثانی‌اتین اذ هما فی الغار
از زبان صادق و زجان صدیق	چون نبی مشفق و چو کعبه عتیق
حکم من ذالذی شنیده به گوش	زده در پیش حکم‌خانه فروش
در یکی دفعه گاه ایثارش	داده وی چل هزار دینارش

(سنایی، ۱۳۸۷: ۲۳۰)

۲-۵. ستایش عمر

سنایی در ابیاتی عمر را کانِ اسلام، زینت ایمان، صادق‌العقل، معدنِ عدل، حق‌گو و حق‌طلب و طردکننده شیطان معرفی می‌کند:

کان اسلام و زین ایمان بود	صدق او عقل و عدل را کان بود
شاهد حق روانش در خفتن	نایب حق زبانش در گفتن
از پی دیو در زمانه او	سایه او سلاح‌خانه او

(همان: ۲۳۵)

دست شسته ز حضرتش تلبیس	کوچ کرده ز کوی او ابلیس
------------------------	-------------------------

(همان: ۲۳۶)

۳-۵. ستایش عثمان

سنایی در ابیات زیر به ایمان، حیا و انفاق عثمان اشاره کرده است:

عین ایمان که بود جز عثمان؟	حجت این کالعیاء من الایمان
مدد از خلق جشنِ عشرت را	عدت از مال جیشِ عُسرت را

(همان: ۲۴۱)

۴-۵. ستایش اُمّهات مؤمنین

سنایی در اشعاری ضمن یادکردن زنان پیامبر اکرم (ص)، همه آنان را مادران مسلمانان می‌داند:

عایشه به بود ز خواهر او	خال ما به بود برادر او
حفصه و زینب و دویم زینب	آن که او را خزیمه بودش اب
باز میمونه بود و ریحانه	که شد آراسته بدو خانه
چون فتادی به دخت بوسفیان	که ازو گشت خاندان ویران
این همه جفت مصطفی بودند	جملگی مادران ما بودند

(همان: ۲۶۱)

نتیجه‌گیری

طبق افکار سنایی در *حدیقه الحقیقه*، حضرت علی (ع)، این دست‌پرورده پیامبر اکرم (ص)، انسانی دو بُعدی است؛ به این معنا که هم مرد جهاد و مبارزه برای بهتر زیستن است — چنانکه پیوسته در میدان پیکار با دشمنان و منافقان و صحنه تعلیم و مباحثه‌های علمی و تحقیق است — و هم مردی است متقی، امانت‌دار، پاک‌دامن و در پی استقرار عدالت، اندیشه بزرگ و عشق به بشریت.

اگر شخصیت‌های بزرگ و برجسته مکتب‌ها و مذاهب‌های مختلف را با انصاف و دقت بررسی کنیم و برتری‌ها و کمال‌های آنان را بشناسیم، عظمت‌ها و فضایل حضرت علی (ع) در ذهنمان تداعی می‌شود و ضمن دریافت برتری‌ها و کمالات آن حضرت، اقرار می‌کنیم که «آنچه خوبان همه دارند، تو تنها داری». می‌توان گفت که امام علی (ع) مظهر و مظهر حقیقت مذهب، چشمه روشن عبادت، نشانه‌اعلای خشوع و فروتنی و عشق و محبت به حق تعالی است. از این رو هر کس به آن حضرت و خاندانش عشق بورزد و از دشمنانش بیزاری جوید، بهشت برین و نیز بهشت رضایت الهی را به دست می‌آورد.

از آنجا که سنایی یک عارف است، از ارائه چهره عرفانی علی (ع) غافل نمی‌ماند و با استفاده از نگرش عمیق و هنری خود، با طرح برتری شب بر روز از زبان آن

حضرت، اشاره به زندگی زهدآمیز ایشان با وجود توانایی بر مرفه زیستن و نیز بیان اتصال آن حضرت به روح یقین توانسته است چهره عرفانی، فضایل و هنرهای عرفانی و ماورای ظاهر علی (ع) را نشان دهد.

سنایی با توجه به اوصاف و مناقب دینی، اخلاقی و عرفانی که برای علی (ع) برشمرده، یک مرید، پیرو و دوستدار حقیقی علی (ع) است، به گونه‌ای که آن حضرت را، برخلاف مخالفان و منافقان، با دلایل عقلی و نقلی جانشین راستین نبی اکرم (ص) می‌داند و حلقه‌های نبوت و امامت را به هم پیوند می‌زند. همچنین سعی می‌کند تمام مخاطبانش را برای پیروی از امام علی (ع) پس از نبی اکرم (ص) تشویق کند تا به پیروی و تاسی از علی (ع) به سعادت دنیوی و اُخروی نائل شوند.

با وجود اینکه سنایی علی (ع) را پس از سه خلیفه اول می‌ستاید، از نظر انتساب آن حضرت به نبی اکرم (ص) و نیز به واسطه داشتن خصوصیات خارق‌العاده و برجسته، ستایش و ذکر منقبت‌های ایشان را واجب‌تر و شایسته‌تر از خلفای قبل می‌داند.

منابع

- آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق)، *غررالحکم و دررالحکم*، قم: دارالکتاب الاسلامی، چ ۲.
- ابن ابی الحدید معتزلی، عزالدین عبدالحمید بن هبه‌الله (۱۳۷۸ق)، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دار احیاء الکتب العربیه، چ ۱.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۱)، *مناقب آل ابی طالب*، قم: توحید.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، *کشف الغمه*، تبریز: مکتبه بنی‌هاشم.
- امینی، عبدالحسین (۱۳۷۱)، *الغدیر*، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
- بقلی شیرازی، روزبهان (بی‌تا)، *شرح شطحیات*، تصحیح هنری کرین، کتابخانه طهوری.
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۴۲۶ق)، *مشرّب الارواح*، ضبط و تصحیح و تعلیق از عاصم ابراهیم کیالی، بیروت: دارالکتاب العلمیه، چ ۱.
- جامی، عبدالرحمن (۱۴۳۱ق)، *شواهد النبوه*، استانبول: مکتبه الحقیقه.
- حسینی کازرونی، سید احمد (۱۳۷۹)، *تجلی شخصیت علی (ع)*، فاطمه (س)، حسین (ع) در شعر فارسی (از رودکی تا حافظ)، تهران: نشر ارمغان، چ ۲.
- حسینی مرعشی، میرمحمدباقر (۱۴۰۵ق)، *الروائح السماویه*، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی، چ ۱.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۵ق)، *کتاب الالفین*، کویت: مکتبه الالفین.
- سلطان محمدی، حسین، سلطان محمدی، فاطمه (۱۳۹۱)، «تیین مؤلفه‌های سیاست اخلاقی امام علی (ع) در نهج البلاغه»، *پژوهشنامه علوی*، شماره اول سال سوم، ص ۹۱-۱۱۶.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۲)، *مکاتیب سنایی*، به اهتمام و تصحیح و حواشی نذیر احمد، تهران: انتشارات کتاب فرزانه، چ ۱.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۰)، *دیوان سنایی*، تهران: انتشارات سنایی، چ ۵.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۲)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح و مقدمه مریم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۷)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، به کوشش مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ ۷.
- سیاحی، صادق، منصورینیا، سعیده (۱۳۹۱)، «فضایل حضرت علی (ع) در قصیده لامیه ابن‌عباد»، *پژوهشنامه علوی*، شماره اول سال سوم، ص ۱۱۷-۱۳۸.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۱ق)، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، بیروت: دارالفکر.
- شریف رضی (۱۳۷۲)، *نهج البلاغه*، ترجمه سیدجعفر شهیدی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۴.

فضایل و مناقب علی (ع) در حدیقه الحقیقه سنایی / ۱۷۳

- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۳)، شرح مثنوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۶۲)، *مالی*، به قلم آیت الله کمره‌ای، تهران: کتابخانه اسلامی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹)، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: انتشارات فردوس، چ ۲.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳)، *شیعه در اسلام*، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۱۷.
- عبدوس، محمدتقی، اشتهازدی، محمد مهدی (۱۳۸۴)، *آموزه‌های اخلاقی - رفتاری امامان شیعه*، قم: بوستان کتاب، چ ۲.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۴)، *تذکره الاولیاء*، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهرست‌ها از محمد استعلامی، تهران: زوار، چ ۱۵.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۷۰)، *احادیث مثنوی*، تهران: امیرکبیر، چ ۵.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۰)، *اصول کافی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، انتشارات أسوه، چ ۱.
- کلینی رازی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۹)، *اصول کافی*، ترجمه و شرح سیدمهدی آیت‌اللهی، انتشارات جهان‌آرا، چ ۳.
- متقی هندی، علاء‌الدین علی بن حسام (۱۳۹۷ق)، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت: مکتبه التراث الاسلامی، چ ۱.
- محدثی، جواد (۱۳۹۲)، *درس‌هایی از نهج‌البلاغه*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چ ۱.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *سیری در نهج‌البلاغه*، قم: انتشارات صدرا، چ ۳۳.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵)، *پیام امام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۱.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۶۹)، *فیه ما فیه*، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، چ ۶.
- نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۳۹۱)، *معراج السعاده*، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی - به‌نشر، چ ۱.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد بن حسن (۱۳۳۵)، *رساله امامت*، به کوشش محمدتقی روشن‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

تحلیل گفتمان انتقادی در نهج‌البلاغه بر اساس تئوری نورمن فر کلاف

(مطالعه موردی خطبه‌های علی(ع) در جریان فتنه خوارج)

علی قهرمانی*

فاضل بیدار**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۵]

چکیده

نظریه تحلیل گفتمان انتقادی از روش‌های نو و کیفی در بررسی متون است و به جای چپستی توصیف گفتمان، از چگونگی و چرایی تولید آن سخن می‌گوید. بر پایه این نظریه، میان متن و زمینه متن رابطه تعاملی وجود دارد. این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و بر پایه تئوری فر کلاف، سعی دارد چگونگی تعامل گفتمان علوی با گفتمان خوارج را در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین بررسی کند. امام علی (ع) به منظور اقناع مخاطبان، نخست سرانجام تلخ برون‌رفت از سلطه قدرت حاکم را بیان می‌کنند تا مانع تغییر ایدئولوژی یاران خود شوند و در گام بعد، باطل بودن جهان‌بینی خوارج را آشکار و از تقابل با ایدئولوژی قدرت مسلط بر جامعه منصرف می‌سازند. دستاورد این نوشتار، تبیین تقابل ایدئولوژی امام با ایدئولوژی خوارج در خطبه‌ها، اثرپذیری گفتمان علوی از رخدادهای سیاسی و اجتماعی جامعه و تأثیر گفتمان علوی بر گفتمان خوارج است.

کلیدواژه‌ها: نهج‌البلاغه، گفتمان انتقادی، نورمن فر کلاف، خوارج.

* استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول) Ghahramani@azaruniv.ac.ir

** دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان Fazelbidar55@gmail.com

۱. مقدمه

خوارج گروهی افراطی و تندرو بودند که در جریان نبرد صفین از سپاه اسلام جدا شدند و با انتقاد از گفتمان مسلط بر جامعه، الگوهای فکری مغایر با گفتمان علوی را مطرح کردند. علی(ع) برای خاموش کردن فتنه خوارج، ابتدا سیاست مدارا و گفت‌وگو را در پیش گرفتند تا وجدان‌های خفته و افکار ساده‌لوح را بیدار و از خونریزی جلوگیری کنند. حدود پنج خطبه از نهج‌البلاغه به گفتمان امام با خوارج مربوط می‌شود. واکاوی زبان‌شناختی و روان‌شناختی خطبه‌ها نشان می‌دهد که گفتمان علوی بر روشن کردن ذهن خوارج و اثبات باطل بودن ایدئولوژی آنان استوار است تا با اقناع مخاطبان، وحدت جامعه را که دچار تزلزل شده، انسجام بخشند. برای این منظور از ساخت واژگان و جملاتی با بار معنایی گوناگون (مثل توبیخی و ارشادی) بهره می‌گیرند.

این مقاله قصد دارد با روش توصیفی - تحلیلی، جنبه زبان‌شناختی پنج خطبه (۳۶، ۵۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۴) نهج‌البلاغه که با خوارج ارتباط دارند را بررسی و فراتر از صورت‌های زبانی، فضای سیاسی حاکم بر جامعه آن روز مسلمانان و رابطه قدرت و ایدئولوژی را تبیین کند. مبنای اثر، تئوری تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف است؛ زیرا نظریه فرکلاف بافت متن و موقعیتی دخیل در گفتمان را با هم می‌کاود و متن را جزئی بریده از ادیب و اجتماع نمی‌بیند.

۱-۱. بیان مسئله

هر متن یا گفته‌ای زاینده رخداد‌های بیرونی است که در جهان گفته‌پرداز روی می‌دهد. زندگی ادیب از جمله عوامل بیرونی است که آگاهانه یا ناآگاهانه تأثیر خود را بر آثار او بر جای می‌گذارد. گرچه امروز برخی نظریه‌های ادبی مرگ نویسنده را مطرح می‌کنند، در واقع متن و جهان خارج با یکدیگر روابط ارگانیک و مستقیم دارند (ابومحسوب، ۱۳۸۷: ۱۹).

نظریه تحلیل گفتمان انتقادی (Critical Discourse Analysis) تأثیر و تأثر محیط اجتماعی و گفته‌پرداز از هم و بر هم را می‌کاود، «چگونگی تبلور و شکل‌گیری معنا و

پیام واحدهای زبانی را در ارتباط با عوامل درون زبانی (زمینه متن) واحدهای زبانی، محیط بلافصل زبانی مربوطه و نیز کل نظام زبانی و عوامل برون زبانی (زمینه اجتماعی، فرهنگی و موقعیتی) بررسی می‌کند» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۸) و درصدد است با رویکرد زبان‌شناسی، چگونگی پیوند آثار ادیبان با محیط اجتماعی و تأثیر این محیط بر روش و اسلوب آنان را تحلیل کند.

نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف از جمله نظریه‌های نو در بررسی متن و کشف ناگفته‌های پنهان در پس بافت متنی است و سه سطح دارد: ۱. توصیف: تحلیل زبان‌شناختی متن (نحو، ساخت و آژه، معناشناسی و...); ۲. تفسیر: در این سطح، تفسیر متن بر مبنای آنچه در سطح توصیف گفته شده و با در نظر گرفتن بافت موقعیتی، مفاهیم کاربردشناسی زبان و عوامل بینامتنی بررسی می‌شود و ۳. سطح تبیین که در آن چرایی تولید متن در ارتباط با عوامل جامعه‌شناختی، تاریخی، گفتمان ایدئولوژی و قدرت و دانش فرهنگی اجتماعی توضیح داده می‌شود (آقاگل‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۹).

۱-۲. سؤالات پژوهش

۱. ویژگی‌های واژگانی و بافت متنی گفتمان علوی در خطبه‌های مورد تحلیل چگونه است؟
۲. تقابل ایدئولوژی غالب گفتمان علوی با ایدئولوژی مغلوب خوارج چگونه در واژگان بازتولید شده است؟
۳. چگونه گفتمان موفق شده است بستر فکری افکار مخاطبان را به نقد بکشد و با اقتناع آنان، زمینه تغییر ایدئولوژی آنان را فراهم کند؟

۱-۳. پیشینه تحقیق

به دلیل مجال اندک به ذکر چند نمونه از پژوهش‌های صورت گرفته در مورد نهج‌البلاغه که با موضوع مقاله ارتباط دارند بسنده می‌کنیم:

۱. دکتر علی‌اکبر محسنی و نورالدین پروین (۱۳۹۴) در مقاله «بررسی گفتمان انتقادی در نهج‌البلاغه بر اساس نظریه نورمن فرکلاف (مطالعه موردی توصیف کوفیان)»، تعامل زبانی خطبه‌های امام درباره کوفیان را بررسی کرده و سبک خطبه‌های امام را به بستر اجتماعی و فکری مردم آن زمان کوفه پیوند داده‌اند.

۲. علی صفایی و بهروز سلطانی (۱۳۹۵) در «تحلیل گفتمان انتقادی نامه امام علی(ع) به معاویه» بهره‌گیری امام از امکانات زبانی را بر اساس گرامر هالیدی، از سه منظر فرانش اندیشگانی، میان فردی و متنی بررسی می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که امام از امکانات زبان برای مشروعیت‌بخشی به گفتمان علوی سود برده است.

۳. عطیه کامیابی نیا (۱۳۹۴) در پایان‌نامه ارشد «تحلیل گفتمان انتقادی ترجمه نامه حضرت علی(ع) به مالک اشتر» ویژگی‌های گفتمان علوی را بازتاب ایدئولوژیکی این گفتمان در بافت متنی معرفی می‌کند و جملات و واژگان را حاوی پیام ایدئولوژیک می‌داند.

۴. روح‌الله جعفری (۱۳۹۵) در رساله دکتری «تحلیل گفتمان انتقادی خطبه‌های سیاسی با تکیه بر رویکرد فرکلاف، موردپژوهی دوره اسلامی تا پایان عصر عباسی اول»، ایدئولوژی و زبان را مرتبط با هم می‌داند. هر سه جریان سیاسی (بنی‌امیه، عباسیان و اهل‌بیت) در پیش‌برد اهداف سیاسی خود از هژمونی واژگان و جملات استفاده می‌کنند و از واژگان به عنوان حاملان قدرت و ایدئولوژی خود سود می‌جویند. در هر سه جریان سیاسی، میان بافت متنی و بافت موقعیتی رابطه مستقیم و دیالوگ فعال برقرار است.

نگارندگان، موضوع این مقاله که گفتمان علوی در تقابل با فتنه خوارج را بر پایه تئوری نورمن فرکلاف در سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین بررسی می‌کند را موضوعی تازه می‌دانند.

۴-۱. تحلیل گفتمان انتقادی

تحلیل گفتمان انتقادی ریشه در زبان‌شناسی انتقادی دارد. این دانش «به عنوان روش تحقیق کیفی به تراوشات فکری انسان در عصر پسامدرن و معنادهی رویدادها و

کنش‌ها در قالب ساخت‌های زبانی در تعامل اجتماعی و بین‌فردی می‌پردازد و آن را در ارتباط دوسویه زبان و گفتمان معناسازی و بازتعریف می‌کند» (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۰: ۲). در تحلیل گفتمان مواردی فراتر از تحلیل نوشتار (Text analysis) و تحلیل گفتار (Speech analysis) بررسی می‌شود (ایله‌ای، بی‌تا: ۵۸)؛ زیرا زبان و امور اجتماعی با هم ارتباط دیالکتیک برقرار می‌کنند. تحلیل گفتمان به شکلی جامعه‌مدارانه‌تر درباره گفته‌پرداز، گفته‌یاب و بسیاری از عوامل اجتماعی و فرهنگی بحث می‌کند تا متن‌های مات را شفاف سازد. تحلیل گفتمان انتقادی به این معنا انتقادی است که می‌خواهد نقش کردارهای گفتمانی در حفظ و بقای جهان اجتماعی، از جمله آن دسته از روابط اجتماعی که توأم با مناسبات قدرت نابرابرند، را آشکار کند (محسنی، ۱۳۹۱: ۶۳-۸۶). تحلیلگر گفتمان بر آن است که متن‌خوان را به متن، عوامل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی دخیل در تولید متن حساس کند و ایدئولوژی موجود در متن را از حالت طبیعی‌شدگی بیرون آورد و نظام‌های معنایی حاکم را متزلزل سازد.

سه مفهوم قدرت، ایدئولوژی و تاریخ در همه روش‌های تحلیل گفتمان انتقادی دیده می‌شود؛ چون هر گفتمانی به شکل تاریخی تولید و تفسیر می‌شود و ساختارهای استیلا با ایدئولوژی‌های گروه‌های قدرت مشروعیت می‌یابند، تثبیت می‌شوند، صورتی خنثا می‌یابند و طبیعی جلوه می‌کنند. بنابراین تأثیرات قدرت و ایدئولوژی در تولید معنا پوشیده و بدیهی انگاشته می‌شود (ساسانی، ۱۳۸۹: ۹۷-۱۰۷). فرکلاف ایدئولوژی را «معنا در خدمت قدرت» می‌داند (Fairclough, 1995: 14)، به این صورت که هر قدرتی ایدئولوژی خود را بر ایدئولوژی رقیب غالب می‌بیند. در باور فرکلاف، امکان دارد ایدئولوژی و اعمال ایدئولوژیک اندکی از منشأ اجتماع و منافع خاصی که به وجودشان آورده‌اند، بگسلند و در نتیجه به جای آنکه برخاسته از منافع طبقات یا گروه‌های اجتماعی دانسته شوند، به صورت عقل سلیم جلوه کنند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۳۸). اهداف انتقادی به معنای غیر طبیعی کردن ایدئولوژی‌ها، آشکار کردن تعیین‌ها و تأثیرات اجتماعی گفتمان است که از دید مشارکان آن پنهان می‌ماند (همان: ۲۶-۲۷). چنین اهدافی در تحلیل گفتمان موجب تغییرات اجتماعی و فرهنگی در جامعه می‌شوند، مناسبات

قدرت را به هم می‌ریزند و زمینه را برای افول یک ایدئولوژی و ظهور ایدئولوژی دیگر فراهم می‌سازند.

۲. تحلیل گفتمان انتقادی خطبه‌ها

۲-۱. سطح توصیف

در نظریه فرکلاف، اولین سطح از تحلیل گفتمان انتقادی، سطح توصیف است (Fairclough, 1989: 109). تحلیلگر گفتمان در سطح توصیف از زوایای مختلف و با ترکیب مفاهیم جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و زبان‌شناسی متن را تحلیل زبان‌شناختی می‌کند و رابطه صورت، معنا، دستور و باهم‌آیی واژگان را می‌کاود (پاشازانوس، جعفری، ۱۳۹۴: ۴۰) و به این باور می‌رسد که شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه و گفتمان بر هم تأثیر می‌گذارند و از هم تأثیر می‌پذیرند (یورگنسن، فیلیپس، ۱۳۸۹: ۶۶)؛ بنابراین مجموعه ویژگی‌های صوری یک متن، انتخاب‌هایی خاص از میان گزینه‌های مربوط به واژگان و دستورند که متن از آنها استفاده می‌کند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۶۷).

۲-۱-۱. تحلیل واژگانی خطبه‌ها

الف) بدون دلیل، دشمنی توأم با سرپیچی، سبک‌سر، گمراه در گفتمان هر واژه با اهدافی خاص انتخاب می‌شود.

هدف واژه‌های سازنده نه ایجاد الگوهایی از صداها، بلکه هماهنگ ساختن «دلالتگری‌های» واژه‌ها و سازمان‌دهی‌شان به شیوه از پیش انگاشته عقل است. این مسئله به این خاطر است که فرایند ساخت ادبی، فرایندی است که طی آن مجموعه‌ای درونی از روابط در صورت‌های زبانی‌ای که یک معنا یا تجربه را منتقل می‌کنند، آشکار می‌شود (ابوادیب، ۱۳۹۴: ۷۷).

امیر(ع) در گفت‌وگو با خوارج واژگانی را برمی‌گزیند که بار اقناعی بیشتری داشته باشند و موجب هدایت و تغییر ایدئولوژی مخاطبان شوند. به این منظور، ایدئولوژی

خوارج را چنین ترسیم می‌کنند: «عَلَىٰ غَيْرِ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ، وَلَا سُلْطَانَ مُبِينٍ مَعَكُمْ» (نهج البلاغه: خطبه ۳۶). «بینه» به معنای «الحجة الواضحة / دلیل آشکار» (انیس و همکاران، ۱۳۷۶: ۸۰) و «الایضاح والوضوح / آشکار و روشن بودن» (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۴۰۶/۱) است و «سلطان» به معنای «الملك و الوالی / پادشاه و فرمانروا» (انیس و همکاران: ۱۳۷۶: ۲۹۶). هم‌آیی ساخت واژه «غیر بینه من ربکم ولا سلطان مبین معکم» بیانگر انحراف فردی و اجتماعی مخاطبان است که نه تنها دلیلی قرآنی بر فتنه‌انگیزی خود ندارند، بلکه از خرد فردی و جمعی نیز محرومند.

ساخت واژه مشهود در گفت‌وگوی امام(ع) با خوارج، واژگانی با بار منفی است. چنین رویکردی خشم، غضب و اندوه ایشان از رفتار مخاطبان را آشکار می‌کند. «مُنَابَذَةٌ» به معنای ترک کسی از روی دشمنی و کینه است (بستانی، ۱۳۸۸: ۵۵۸) و «إِنْتِبَازُ الْفَرِيقَيْنِ لِلْحَرْبِ» به معنای دور شدن دو گروه از هم برای نبرد (فراهیدی، ۱۳۸۳: ۱۹۱/۸). کاریست این واژه در سازه «فَأَبَيْتُمْ عَلَيَّ إِبَاءَ الْمُخَالِفِينَ الْمُنَابِذِينَ» (نهج البلاغه: خطبه ۳۶) و شروع این سازه با واژه کنشی «أَبَيْتُمْ» و متصل شدن ضمیر مخاطب (کم) به فعل و اضافه شدن مصدر «إِبَاء» به مخالف و منابذ، بیانگر شدت انحراف و سرپیچی توأم با دشمنی است. با شدت یافتن مخالفت‌ها در فضای اجتماع، امام نیز در بازتولید متن از واژگانی با بسامد بالا بهره می‌برند.

بار تأکیدی جمله اسمیه از جمله فعلیه بیشتر است. صورت حصری و نبود ادات تأکید در جمله «أَنْتُمْ مَعَاشِرُ أَحْفَاءِ الْهَامِّ، سُفَهَاءُ الْأَحْلَامِ» (نهج البلاغه: خطبه ۳۶) به گفت‌وگوی مستقیم سخن‌گو با مارقین مفهوم یقینی می‌بخشد و کژفهمی، سبک‌سری و گمراهی آنان را تثبیت می‌کند. این سبک گفت‌وگو، آن‌هم در حضور مخاطبان و در آن شرایط بحرانی، برای به چالش کشیدن مخاطبان، دعوت به تفکر قبل از اقدام کورکورانه و نیز بیان اندوه امام از جبهه‌گیری خوارج است. سبک‌سری کنایه از نابخردی است و کاریست صورت کنایی در «أَحْفَاءُ الْهَامِّ، سُفَهَاءُ الْأَحْلَامِ» برای بیان مبالغه‌آمیز اقدام جاهلانه مخاطبان است و تکاپوی بی‌حاصل آنان را آشکار می‌کند.

ب) غیر قابل اعتماد، بدترین مردم، سرنوشت شوم

در عبارت «مَا أَنْتُمْ بَوَثِيقَةٍ يَلْعَقُ بِهَا، وَلَا زَوَافِرَ عَزِيَّتَصَمُّ إِلَيْهَا، لَيْسَ حُشَّاشُ نَارِ الْحَرْبِ أَنْتُمْ» (همان: خطبه ۱۲۲)، «وَبَوَثِيقَةٍ يَلْعَقُ بِهَا» از «وَوَثِيقَةٌ بِلَفْلَافٍ أَتَقُّ بِهَا ثِقَةً وَأَنَا وَأَتَقُّ بِهَا، وَهُوَ مَوْثُوقٌ بِهِ» به معنای «شخص قابل اعتماد» است (فراهیدی، ۱۳۸۳: ۲۰۲/۵؛ بستانی، ۱۳۸۸: ۶۵۷) و «زوافر» جمع زافره به معنای «گروه مردم، قوم و قبیله شخص» (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۴۸۲/۲۰). حرف منفی ساز «ما» به همراه باء زائده، نفی را تأکیدی می‌کند (سامرابی، ۲۰۰۷: ۲۳۰/۱-۲۳۴). آمدن ضمیر «أنتم» بلافاصله پس از «ما» نشانگر این است که خوارج محور بی‌اعتمادی هستند. هم‌آیی ساخت فعل‌های «يَلْعَقُ» و «يَعْتَصِمُ» به صورت مجهول و نیز در صیغه مفرد مذکر غایب به جای صورت معلوم در صیغه متلکم وحده، بیانگر این است که مخاطبان سخنان امام(ع)، نه تنها برای حضرت، بلکه برای هیچ‌کسی یاریگر نیستند. امام در سازه «لَيْسَ حُشَّاشُ نَارِ الْحَرْبِ أَنْتُمْ» با اسلوب ذم و ساختار تأکیدی، خوارج را بدترین جنگ‌افروزان می‌خواند و به صورت مخصوص نکوهش می‌کند. کاربرد سازه‌های تأکیدی و ذمی و مخصوص قرار گرفتن خوارج در این سازه، نشان می‌دهد که امام این فرازها را تحت تأثیر رخدادهای بیرونی، پیش از جنگ نهروان و برای جلوگیری از نبرد ایراد فرموده‌اند.

معرفه بودن هر دو جزء جمله و حصرآفرینی در سازه «كُنتُمْ أَنْتُمْ شِرَارُ النَّاسِ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۲۴)، خوارج را بدترین مردمان قلمداد می‌کند که از شدت اندوه و خشم گفته‌پرداز خبر می‌دهد. اندوه امام از جمود فکری مخاطبان به حدی می‌رسد که در قالبی تأکیدی می‌فرماید: «لَقَدْ لَقِيتُ مِنْكُمْ بَرْحًا يَوْمًا أَنْادِيكُمْ وَيَوْمًا أَنْاجِيكُمْ، فَلَا أحرَارُ صِدْقٍ عِنْدَ الدَّاءِ وَلَا إِخْوَانُ ثِقَةٍ عِنْدَ النَّجَاءِ» (همان: خطبه ۱۲۲) این جمله در واژه - «برحا» مرکزیت می‌یابد؛ «بَرْحًا» معنای آزرده‌گی می‌دهد (معلوف، ۱۳۷۹: ۳۳) و «هَذَا الْأَمْرُ أْبْرَحُ عَلَيَّ مِنْ ذَاكَ؛ این کار برایم از آن سخت‌تر است» (فراهیدی، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۳) به همین معنا است. ارتباط واژگانی و آوایی در این پاره‌گفتار از رنجش حضرت خبر می‌دهد. پاره‌گفتار «يَوْمًا أَنْادِيكُمْ وَيَوْمًا أَنْاجِيكُمْ» کنایه از این است که مولای متقیان به اقتضای حال مخاطبان و در دو زمان متفاوت، دو گفت‌وگو — عمومی با همه خوارج و خصوصی با بزرگان خوارج — داشته‌اند.

در فقره «أَمَّا إِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي ذُلًّا شَامِلًا، وَسَيْفًا قَاطِعًا، وَآثَرَةً يَتَّخِذُهَا الظَّالِمُونَ فِيكُمْ سُنَّةً» (نهج البلاغه: خطبه ۵۸)، واژه‌ها بار معنایی فرودست‌انگاری و نابودی مخاطبان را دارند. در این جمله تأکید کلام با «أَنَّ» در آغاز جمله اسمیه، خبر قرار گرفتن فعل «ستلقون» و «س» تأکید در ابتدای آن، اسناد در اسناد و تکرار مسندالیه به دلیل انکار مخاطبان است و تندی لحن در بیان سرانجام شوم رقیب را اقتضا می‌کند. می‌توان گفت منظور از «إِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي» نابودی خوارج در صورت کناره‌گیری از حضرت و بیراهه رفتن حتی در زمان خود امام است.

ج) رسول خدا، ضمایر «من» و «شما»

امام در خطبه ۱۲۰ پس از بیان ماجرای حکمیت در نبرد صفین، برای ایجاد تقابل گفتاری و کرداری، شرایط جامعه زمان رسول خدا(ص) را بازگو می‌کند: «فَلَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَإِنَّ الْقَتْلَ لَيَدُورُ بَيْنَ الْأَبَاءِ وَالْأَبْنَاءِ وَالْأَخْوَانَ وَالْقَرَابَاتِ، فَمَا نَزَدَادُ عَلَى كُلِّ مُصِيبَةٍ وَشِدَّةٍ إِلَّا إِيْمَانًا، وَمُضِيًّا عَلَى الْحَقِّ، وَتَسْلِيمًا لِلْأَمْرِ، وَصَبْرًا عَلَى مَضَضِ الْجِرَاحِ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۲۰). این رویکرد روان‌شناختی و زیبایی‌شناختی در گفت‌وگو موجب تقویت گفتمان مسلط و تضعیف گفتمان خوارج می‌شود. ساختار تأکیدی «لَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ» در عین حال که همراهی با رسول خدا را در تقابل با سرپیچی از امام قرار می‌دهد، موجب هوشیاری و بیداری وجدان‌های خفته می‌شود. پاره‌گفتار «وَإِنَّ الْقَتْلَ لَيَدُورُ بَيْنَ الْأَبَاءِ وَالْأَبْنَاءِ وَالْأَخْوَانَ وَالْقَرَابَاتِ» به فضای اجتماعی دوره جاهلیت و اوایل اسلام و پیدایش ایدئولوژی برتر اشاره می‌کند که آزمون‌های بزرگی را پیش روی پیروان ایدئولوژی جدید قرار می‌داد؛ ولی با هر آزمونی، ایمان مسلمانان نیز تقویت می‌شد. در مقابل چنین جامعه یکپارچه‌ای، حضرت با مشاهده فضای نابسامان جامعه می‌فرماید: «وَلَكِنَّا إِنَّمَا أَصْبَحْنَا نُقَاتِلُ إِخْوَانَنَا فِي الْأِسْلَامِ عَلَى مَا دَخَلَ فِيهِ مِنَ الزَّيْغِ وَالْأَعْوَجَاجِ، وَالشُّبْهَةِ وَالتَّأْوِيلِ» (همان). باهم آیی واژگان «ایمان، صبر، پیروی از حق و تسلیم» در برابر «انحراف، کثی، امور شبهه‌ناک و تأویل» در پس صورت کلام، چند قطبی بودن جامعه زمان علی(ع) را آشکار می‌کند.

بیشتر ضمایر موجود در خطبه‌ها، اول شخص مفرد (من/أنا/ت/ی) و دوم شخص جمع (شما/انتم/کم/و) هستند و از تقابل دو گروه مخالف خبر می‌دهند. امام از طریق شروع سخن با ضمیر «أنا» در «أنا نذیر لکم» (همان: خطبه ۳۶) و سیاق امری در «فَأَقِمْوْا عَلٰی شَأْنِكُمْ، وَالزُّمُوْا طَرِيقَتَكُمْ، وَعَضُّوْا عَلٰی الْجِهَادِ بَنُوْا جَدِيكُمْ، وَلَا تَلْتَفِتُوْا اِلٰی نَاعِقِ نَعَقٍ» (همان: خطبه ۱۲۰)، از موضعی برتر، مخاطبان فرودست خود را ارشاد می‌کنند. از دیگر سو، اتصال واژگانی ضمایر متکلم و مخاطب در «قد کنت نهیتکم» (همان: خطبه ۳۶) و «قلت لکم» (همان: خطبه ۱۲۰)، به نوعی بیانگر غفلت جمعی مخاطبان در عین حضور و مشاهده رویدادها، نزدیکی متکلم به مخاطبان، حضور انفرادی علی(ع) در مقابل جمع خوارج و شگفت‌زدگی متکلم از حق ناشناسی مخاطبان است؛ شایسته بود جایگاه و مرتبت متکلم را بشناسند و رفتار خود را اصلاح کنند (السامرائی، ۲۰۰۷: ۸۹).

ضمایر مخاطب در عباراتی مانند «قد طوحت بکم الدار و احتبلکم المقدار ... فأیتم علی إباء المخالفین المناذین... انتم معاشر أخفاء الهام سفهاء الأحلام» (نهج‌البلاغه: خطبه ۳۶) ویژگی‌های ناخوشایند مارقین، مانند کژروی، کم‌خردی و پیامد آن خواری، سرنوشت شوم و برون‌رفت از راه حق را نشان می‌دهند. در مقابل، ضمیر متکلم در «وَلَا أَرَدْتُ لَكُمْ ضُرًّا» (همان: خطبه ۳۶) «وَلَا خَتَلْتُكُمْ عَنْ أَمْرِكُمْ، وَلَا لَبَسْتُهٗ عَلَيْكُمْ» (همان: خطبه ۱۲۴) نماد حاکمیت، خیرخواهی، راه‌بلدی و هدایت است.

د) تضاد و ترادف

یکی از راه‌های تداعی معانی در ذهن مخاطب، کاریست واژگان متضاد است (مختار عمر، ۱۹۹۸: ۲۰۹)؛ زیرا دوگانگی فضای حاکم بر جامعه را به تصویر می‌کشد و موجب گسترش زاویه دید، فهم و اقناع مخاطب می‌شود؛ برای نمونه در پاره‌گفتار «حَتَّى صَرَفْتُ رَأْيِيْ اِلٰی هُوَاكُمُ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۳۶)، دو واژه «رأی و هوی» با تصویر دو جریان مخالف، گفتمان علوی برخاسته از خرد و اندیشه را در برابر نادرستی گفتمان رقیب برخاسته از هوی و احساس قرار می‌دهد. علی(ع) در فرازهایی مانند «كَلِمَةٌ حَقٌّ يَّرَادُ بِهَا بَاطِلٌ» (همان: خطبه ۴۰)، «حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَيَسْتَرَا حَ مِنْ فَاجِرٍ» (همان)، «هَذَا أَمْرٌ

ظَاهِرُهُ إِيمَانٌ، وَبَاطِنُهُ عُدْوَانٌ، وَأَوَّلُهُ رَحْمَةٌ، وَآخِرُهُ نَدَامَةٌ... إِنَّ أُجِيبَ أَضَلَّ، وَإِنْ تَرَكَ ذَلَّ» (همان: خطبه ۱۲۰) و «سَيُوفِكُمْ عَلَى عَوَاتِقِكُمْ تَضَعُونَهَا مَوَاضِعَ الْبَرَاءَةِ وَالسُّقْمِ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۲۴) ساده لوحی و تزلزل باور یاران خود در برابر مکر و نیرنگ سپاه دشمن، دوگانگی جامعه، ظاهر بینی و بی بصیرتی و در پی آن تشخیص ندادن حق از باطل و تساوی ظلم و رحمت در دید خوارج را نشان می دهند. این جهت گیری در گفتار انتقادی حضرت نگرانی ایشان را از سرانجام دسیسه و مکر امویان و ساده لوحی و ظاهر بینی مارقین بازمی آفریند؛ زیرا «گفتمان ها به هیچ وجه جنبه مسالمت آمیز و آشتی جویانه ندارند، بلکه از دل تضادها، برخوردها و تصادم با یکدیگر سر برآورده، بسط و گسترش می یابند؛ به همین دلیل، هر نوع کاربرد واژه ها و عبارات در نوشتار یا گفتار دارای بُعد سیاسی است» (مکدامل، ۱۳۸۰: ۱۱۲).

ترادف واژگان در جملات «حَيْلَةٌ وَغِيْلَةٌ وَمَكْرًا وَخَدِيعَةً» (نهج البلاغه: خطبه ۱۲۰) و تقارب معنایی در «الزَّيْغُ وَالْأَعْوَجَاجُ، وَالشُّبُهَةُ وَالْتَأْوِيلُ» (همان) برای تأکید معنا، اثبات مکر و نیرنگ سپاه معاویه در نبرد صفین و انحراف خوارج از مسیر حق است. پی آیی ترادف و تقارب واژگان در این سازه ها بیانگر خشم امام از ساده لوحی، کژروی و کم خردی خوارج است که با وجود هشدارهای مکرر امام، به جای آنکه خود را مذمت کنند، امام را مقصر می دانستند.

ه) استعاره

در تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف بررسی جنبه استعاری واژگان جایگاه ویژه ای دارد. در پاره گفتار «فَدُ طَوْحَتْ بِكُمْ الدَّارُ، وَاحْتَبَلَكُمُ الْمِقْدَارُ» (همان: خطبه ۳۶) استعاره مکنیه و جان بخشی در «الدار» و «المقدار» و تشبیه آن به شخص تبهکار، ظاهر گرایی مارقین را ترسیم می کند. نکته مهم در اینجا معرفه آمدن هر دو واژه است. تعریف به «ال» بیانگر نکره بودن پیشین و معرفه بودن پسین است که نشان می دهد اگر مکر و نیرنگ دشمن در آغاز امر برای خوارج مبهم بود، اکنون پس از گذشت زمان، باید راه را از چاه تشخیص دهند. در سازه «أَنْتُمْ شِرَارُ النَّاسِ، وَمَنْ رَمَى بِهِ الشَّيْطَانُ مَرَامِيَهُ، وَضَرَبَ بِهِ

تیهه» (همان: خطبه ۱۲۴) استعاره در «رمی» بیانگر شدت انحراف مخاطبان از حق است که با وجود ظاهر شدن نتایج حکمیت و اثبات مکر دشمن، هنوز حقیابی برای خوارج دشوار می‌نماید. می‌شود استعاره در واژه «الشیطان» دانست؛ حضرت شخصی از دشمن را که موجب گمراهی سپاهیان علی(ع) شده به شیطان تشبیه و پس از حذف مشبه و آوردن مشبه‌به، به یکی از لوازم مشبه (رمی) اشاره کرده است. این شیطان چنان مگری به کار بست که افراد ساده‌لوح از قرارگاه نخستین خود به جایی که مد نظر شیطان بود، پرت شدند.

و) تشبیه

در پاره‌گفتار «فَأَبَيْتُمْ عَلَيَّ إِيَاءَ الْمَخَالِفِينَ» (همان: خطبه ۳۶) خوارج به مخالفانی که در جبهه مقابل قرار دارند تشبیه می‌شوند. ساختار تشبیهی مفعول مطلق و مصدری، کنشی بودن مخالفت و اقدام زبانی و فعلی مخاطبان در مخالفت با حضرت را تداعی می‌کند. در عبارت «فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ، كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذَّبِّ» (همان: خطبه ۱۲۴)، امام (ع) پراکندگی مخاطبان را به پراکندگی گوسفندانی تشبیه کرده که جز نصیب‌گرگ شدن سرانجامی ندارند. این بیان بیش از هر چیز، جامعه منحط و متزلزل آن روز را نشان می‌دهد که دوست از دشمن تشخیص داده نمی‌شود.

ز) گونه‌های مختلف افعال و جملات

نمودار زیر تعداد و انواع افعال و جملاتی که در این خطبه‌ها واکاوی شده‌اند را نشان می‌دهد:

جمله	ماضی	مضارع	امر	نهی	معلوم	مجهول	شرطی	اسمیه	فعلیه
تعداد	۴۶	۴۹	۱۲	۱	۸۱	۱۴	۱۰	۴۳	۸۲

تساوی حدودی افعال ماضی و مضارع نشانگر تساوی و تقابل وضعیت گذشته و حال مخاطبان در ذهن گوینده و متناسب با اقتناع مخاطب است. افعال مضارع در بیشتر

موارد برای بیان شکست ایدئولوژی رقیب به کار گرفته شده‌اند. کاربرد فعل مضارع در سازه «إِنَّمَا أَصْبَحْنَا نُقَاتِلُ» (همان: خطبه ۱۲۰)، تداوم و استمرار مبارزه با کج‌اندیشی‌ها و تأویلات نادرست را مطرح می‌سازد. معنای تجدد و استمرار در فعل مضارع بیانگر این است که موارد فوق نیز در هر زمان و هر مکانی به صورت‌های تازه جلوه و جامعه را تهدید می‌کنند. در چنین مواردی همچنان مردان خدایی (وَإِنَّمَا يَنْطِقُ عَنْهُ الرَّجَالُ؛ همان: خطبه ۱۲۲) هستند که اگر راهبری آنان در سایه قرار گیرد، باطل به جای حق خواهد نشست.

امام (ع) ایدئولوژی خود را با جملات اسمیه بیان می‌کند که بار تأکیدی‌شان بیشتر از جمله فعلیه است و ثبوت و دوام را می‌رسانند، مانند «وَخَيْرُ النَّاسِ فِي حَالِ الْأَنْمَطِ الْأَوْسَطِ...» (همان: خطبه ۱۲۴)، «وَهَذَا الْقُرْآنُ إِنَّمَا هُوَ حَظٌّ مَسْتُورٌ... وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ» (همان: خطبه ۱۲۲)، «إِنِّي لَلْمُحِقُّ الَّذِي يَتَّبِعُ، وَإِنَّ الْكِتَابَ لَمَعِي» (همان). شمار جملات فعلیه تقریباً دو برابر جملات اسمیه است. جملات فعلیه علاوه بر زمان‌مند بودن، بر پویایی و حرکت دلالت می‌کنند (عکاشه، ۲۰۰۵: ۸۳). امام (ع) با استفاده فراوان از جملات فعلیه کنش‌های متنوع و اشتباهات مکرر خوارج در جریان حکمیت و اقباع آنان برای بازگشت به مسیر حق را تصویر می‌کند.

۲-۱-۲. تحلیل دستوری

الف) مجهول و معلوم بودن جملات

تیلور می‌گوید: «سازمان‌دهی قوای دیداری ما به شکلی است که برجستگی‌ها زودتر دریافت می‌شوند» (گلفام، ۱۳۸۳: ۲۶۹). برجسته‌سازی افعال در ساختار مجهول، کنش را مهم‌تر از کنشگر می‌سازد. در گفتار علوی، فعل مجهول به‌ندرت و فقط در جاهایی کارکرد دارد که گفته‌پرداز برای حفظ منافع و جلوگیری از جنگ به کنایه سخن می‌گوید. در مقابل، فعل‌های معلوم با فاعل مشخص می‌آیند؛ زیرا از سوی قدرت و ایدئولوژی حاکم بر جامعه حمایت می‌شوند (عکاشه، ۲۰۰۵: ۶۵).

در سازه «وَيَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۴۰)، ذکر فاعل برای تعظیم و بیان مرکزیت آن در ایدئولوژی است؛ چراکه اگر فعل مجهول «يَبْلُغُ فِيهَا الْأَجَلَ» بیاید، تصور می‌شود که رساندن به موعد مقرر امری ممکن و در توان همگان است، در صورتی که منظور این است که این کار تنها در دست خدا است. در جملاتی مانند «وَيَجْمَعُ بِهِ الْقَىءُ، وَيَقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوَّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى، حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ، وَيَسْتَرِاحَ مَنْ فَاجِرٌ» (همان)، «إِنِّي لَلْمُحِقِّ الَّذِي يَتَّبِعُ» (همان: خطبه ۱۲۰)، «وَلَا تُؤْخَذُ بِأَكْظَامِهَا» (همان: خطبه ۱۲۲)، «فَإِنَّمَا حُكْمُ الْحَكَمَانِ» و «يَقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوَّ» (همان: خطبه ۱۲۴) افعال مجهول نشانگر تعلق غرض به کنش به جای کنشگر، خالی شدن میدان از یاران امام و در مقابل جولان دشمن در صحنه کارزار است. مجهول بودن افعال در این پاره‌گفتارها از این رو است که بر اساس مفهوم انطباق ذهنی، می‌توان یک رخداد را با توجه به نحوه کدگذاری ذهن به صورت‌های مختلف دریافت کرد. شیوه بیان یک رخداد به نوع مفهوم‌سازی در ذهن گوینده مربوط می‌شود (گلفام، ۱۳۸۵: ۸)؛ از این رو مجهول بودن جملات می‌تواند مخاطبان را از کلام امام قانع کند و آنان را به کنش سازنده، به جای کنش مخرب، رهنمون شود. چنانکه در پاره‌گفتار «فَأَيْنَ يَتَاهُ بَكْمُ؟ وَمِنْ أَيْنَ أَتَيْتُمْ؟» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۲۲)، مجهول بودن فعل موجب سرزنش مارقین شده و با هشدار غیر مستقیم، سوگیری نازاست، غفلت و شخصیت انفعالی آنان را نقد کرده است.

ب) استفهام

منظور از استفهام آگاهی یافتن از موضوعی است که گوینده از آن بی‌خبر است، اما «بعضی از سؤال‌ها خالی از طلبند؛ زیرا فرستنده پیام سؤال‌هایی را برای جلب توجه مخاطب بر یک موضوع مشخص از سخن مطرح می‌کند» (الشهری، ۲۰۰۴: ۳۵۳). خوارج بر این باور بودند که حضرت با پذیرش حکمیت از دین خارج شده است. امیر بیان برای اینکه خوارج را از اشتباه اعتقادی‌شان آگاه کند، با استفهام انکاری، رقیب را به چالش می‌کشد: «أَبْعَدَ إِيْمَانِي بِاللَّهِ وَجِهَادِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ أَشْهَدُ عَلَى نَفْسِي بِالْكَفْرِ؟» (نهج‌البلاغه: خطبه ۵۸). روشن است که هدف امام از پرسش فوق، انکار باور خوارج و

تنبيه آنان به خطايی است که در ذهن پرورده و به آن عمل کرده‌اند. حضرت با یادآوری جنگ صفین و ماجرای حکمیت می‌فرماید: «أَلَمْ تَقُولُوا عِنْدَ رَفْعِهِمُ الْمَصَاحِفَ - حِيَلَةٌ وَغِيَلَةٌ وَمَكْرًا وَخَدِيْعَةً - إِخْوَانُنَا وَأَهْلُ دَعْوَتِنَا، اسْتَقَالُونَا وَاسْتَرَاْحُوا إِلَى كِتَابِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، فَالرَّأْيُ الْقَبُولُ مِنْهُمْ وَالتَّنْفِيسُ عَنْهُمْ؟» (همان: خطبه ۱۲۰). قصد امام از این بیان، اقرارگیری از مارقین راه‌گم کرده است؛ چراکه انسان وقتی به اشتباه خود پی ببرد، راه بازگشتش هموارتر می‌شود.

ج) تکرار

تکرار واژگان در متن، ساختار متن را محکم، جانب دلالی آن را تقویت (حلو، ۲۰۱۲: ۲۰)، مضمون اصلی متن را بارزتر و فهم آن را آسان‌تر و سریع‌تر می‌کند (محمد، ۲۰۰۹: ۱۰۵). تکرار موجب جلوه‌گری بیشتر موضوع متن می‌شود و خواننده با مشاهده واژگان تکراری در بافت کلی متن، به منظور نویسنده یا گوینده پی می‌برد. جدول زیر نتیجه بررسی تکرار واژگانی در خطبه ۱۲۲ را نشان می‌دهد.

مشتقات	حکم	الله	کتب	قرآن	حق	رسول	رجال	ردّ	هذا
تکرار	۷	۶	۴	۳	۴	۳	۲	۳	۲

خطبه ۱۲۲ پاسخ علی (ع) به خوارج درباره چرایی قبول حکمیت است. واژگان تکراری در این خطبه پیام اصلی و ایدئولوژی گفتمان امام (ع) را آشکار می‌کنند. واژه «الرجال» در دو سازه مخالف به صورت معرفه آمده است. یکی در جمله «إِنَّا لَمُ نَحْكَمِ الرَّجَالَ» است که نشان می‌دهد حضرت حکمین جریان جنگ صفین را می‌شناختند، به آنان اعتماد نداشتند و حکم لشکر اسلام را نماینده خود نمی‌دانستند. مورد دوم در جایی است که حضرت لزوم وجود رهبر در جامعه اسلامی را گوشزد می‌کنند: «وَهَذَا الْقُرْآنُ ... وَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ تَرْجُمَانٍ، وَإِنَّمَا يُنطِقُ عَنْهُ الرَّجَالُ». در این سازه امیرمؤمنان از کسانی سخن می‌گویند که برایشان آشنا هستند؛ اما در این سازه، برخلاف سازه قبل، الرجال کسانی‌اند که قرآن بدون آنان فهمیده و اجرا نمی‌شود و راهبری‌شان در جامعه

اسلامی ضرورت دارد. حصر موجود در «إنما» نشان‌دهنده جدا نبودن قرآن از این راهبران است.

تکرار بیشتر مشتقات واژه «حکم» در خطبه ۱۲۲ نشانگر محوریت و مرکزیت مفهوم این واژه و مشتقات آن در گفتار علوی است. مشتقات واژه «حکم» به صورت فعل ماضی و مضارع (عبار) و اسمی (ابار) به کار رفته‌اند. کاربرد صورت اسمی و مصدری آن در آخر سازه «لَمْ جَعَلْتَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ أَجَلًا فِي التَّحْكِيمِ؟» در کنار صورت‌های فعلی در سازه‌های «إِنَّا لَمْ نُحْكَمْ الرَّجَالَ» و «وَإِنَّمَا حَكَمْنَا الْقُرْآنَ... وَلَمَّا دَعَا الْقَوْمُ إِلَى أَنْ نُحْكَمَ بَيْنَنَا الْقُرْآنَ لَمْ نَكُنِ الْفَرِيقَ الْمُتَوَكِّلِي عَنِ كِتَابِ اللَّهِ، وَقَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: فَرَدُّهُ إِلَى اللَّهِ أَنْ نُحْكَمَ بِكِتَابِهِ، وَرَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ أَنْ نَأْخُذَ بِسُنَّتِهِ؛ فَإِذَا حُكِمَ بِالصِّدْقِ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَنَحْنُ أَحَقُّ النَّاسِ بِهِ، وَإِنْ حُكِمَ بِسُنَّةِ رَسُولِهِ فَنَحْنُ أَوْلَاهُمْ بِهِ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۲۲) موجب تمرکز گفتار بر حکمیت و انسجام متنی کلام شده است.

از دیگر موارد انسجام متنی در این خطبه، تکرار واژه «کتاب» است. اگر «کتاب» و قرآن را با هم در نظر بگیریم، شمار تکرار این واژه با شمار تکرار مشتقات «حکم» برابر است و این یعنی حکمیت زاییده دسیسه و تزویر دشمن در زدن قرآن بر نیزه و ساده‌لوحی یاران بوده است. کاربرد واژه «القرآن» در کنار اسم اشاره «هذا» تفاوت جایگاهی و مفهومی قرآن در نگاه امام با قرآن در اندیشه رقیب را آشکار می‌کند؛ اما در میانه و انجام گفتار، از «کتاب» به صورت مضاف به الله و معرفه به «ال» بهره می‌گیرد تا به مخاطبان بفهماند که قرآن که کتاب خدا است و باید رضای خدا محور حکمیت باشد، وسیله عوام‌فریبی شده است.

۲-۲. سطح تفسیر

۲-۲-۱. بافت موقعیتی

نقطه عطف در بافت موقعیتی خطبه‌های امام با خوارج، نبرد صفین، مکر عمرو بن عاص و بر نیزه زدن قرآن‌ها است، یعنی نقطه تحول تقابل برداشت‌های مختلف از یک ایدئولوژی که در پس آن، ماجرای حکمیت اتفاق افتاد. در کل گفت‌وگو، گفته‌پرداز

و گفته یاب رودرروی هم قرار دارند و شکل گفت‌وگو مستقیم است. مخاطبان کسانی‌اند که در جریان جنگ صفین به هنگام فریب‌کاری عمرو بن عاص و بر نیزه زدن قرآن‌ها، فریب ظاهر امر را خوردند و با شعار ایدئولوژیکی «لا حکم الا لله» مقابل سپاه امام قرار گرفتند. این خطبه‌ها در ماه صفر سال ۳۷ هجری در مکانی به نام صفین در منطقه «حروراء» ایراد شده‌اند. گفتمان خوارج درصدد بود با نگرش صرف به پوسته قرآن و برداشت نادرست از آن، ایدئولوژی ناراست و سطحی خود را به جای ایدئولوژی راستین علوی قرار دهد. پیش‌فرض گفتمان مخاطبان از این ناشی می‌شود که حکومت فقط از آن خدا است و گفتمان علوی مشروعیت ندارد؛ اما گفتمان علوی در تقابل با گفتمان رقیب و درست بر اساس موازین شرع مقدس شکل می‌گیرد، طوری که عقل سلیم و نیز باور متعارف جامعه آن را می‌پذیرد. امیر بیان با گذاشتن انگشت بر نکته‌های کور گفتمان رقیب، مانند «الْمُ تَقُولُوا عِنْدَ رَفْعِهِمُ الْمَصَاحِفَ - حَيْلَةً وَغِيْلَةً وَمَكْرًا وَخَدِيْعَةً - اِخْوَانُنَا وَاهْلُ دَعْوَتِنَا، اسْتَقَالُوْنَا وَاسْتَرَاْحُوا اِلَى كِتَابِ اللّٰهِ سُبْحٰنَهُ وَ قُلْتُ لَكُمْ: هٰذَا اَمْرٌ ظَاهِرُهُ اِيْمَانٌ، وَبَاطِنُهُ عُدُوَانٌ...» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۲۰)، گفتمان و ایدئولوژی خوارج را به چالش می‌کشاند و آنان را در جریان گفت‌وگو نگه می‌دارد.

۲-۲-۲. بینامتنیت

«هر متنی درصدد جذب و دگرگون‌سازی متن دیگر بوده» (کریستوا، ۱۳۸۱: ۴۱)، با متن پیش و پس از خود دیالوگ برقرار می‌کند. یک متن نمی‌تواند به‌مثابه یک کل اسرارآمیز و خودبسنده وجود داشته باشد و همچون یک سیستم بسته عمل کند (Worton and Still, 1990: 1). تحلیل گفتمان بدون در نظر گرفتن بینامتنیت به نتیجه نخواهد رسید؛ زیرا «مشارکان هر گفتمان بر پایه پیش‌فرض‌هایی که مجموعه گفتمان‌های پیشین را به گفتمان کنونی پیوند داده است، عمل می‌کنند» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۲۰). امام (ع) با برقراری بینامتنیت میان خطبه‌ها و آیات قرآن، موجب پویندگی و برجستگی گفتمان می‌شوند و انگیزش لازم را برای اقتناع مخاطبان می‌آفرینند. در ادامه به چند مورد از وام‌گیری‌ها امام از قرآن اشاره می‌کنیم.

پاره‌گفتار «عَلَىٰ غَيْرِ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا سُلْطَانَ مُبِينٍ مَعَكُمْ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۳۶) از آیه‌های «أَقَمْنَا كَانَ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زَيْنَ لَهُ سَوْءَ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ» (محمد: ۱۴) و «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ» (غافر/۲۳) وام گرفته شده است. امیرمؤمنان با تأثیرپذیری از آیات مذکور ضمن اشاره به خردمندان نبودن اقدام خوارج، ایدئولوژی‌ای را قابل قبول می‌داند که از پشتوانه خدایی و اجماع خردمندان برخوردار باشد. سوگیری اشتباه مارکین موجب شده است که گفتار علوی با «أَنَا نَذِيرٌ لَكُمْ أَنْ تُصْبِحُوا صَرَعى» آغاز شود.

امام (ع) در پاره‌گفتار «أَمَا إِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي ذُلًّا شَامِلًا، وَسَيْفًا قَاطِعًا، وَأَثَرَةَ يَتَّخِذُهَا الظَّالِمُونَ فِيكُمْ سَنَةً» (نهج‌البلاغه: خطبه ۵۸) با اثرپذیری از آیه «إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ» (اعراف: ۱۵۲)، فریب خوردن و بی‌بصیرتی یاران دیروز و دشمنان امروز خود را به تصویر می‌کشند. یاران موسی (ع) با برون‌رفت از مسیر حق در نتیجه سحر و جادوی سامری، نبی خدا را رها کردند و گوساله‌ای را پرستیدند. در رخداد صفین و ماجرای قرآن بر نیزه نهادن نیز تاریخ تکرار می‌شود، با این تفاوت که بنی‌اسرائیل موسی را برای مدتی نزد خود نداشتند و به بیراهه رفتند؛ اما یاران علی (ع) در حضور رهبر الهی و مردمی، فریفته مکر عمرو بن عاص شدند. پیامد هر دو رویداد نابودی تمام پیروان باطل در دو زمان متفاوت از تاریخ در اثر دور شدن از رهبر الهی است.

بهترین شیوه برای اینکه راه‌گم‌کردگان حقیقت را بیابند، زماندهی مناسب است. علی (ع) عبارت «وَلَعَلَّ اللَّهُ أَنْ يَصْلَحَ فِي هَذِهِ الْهُدْيَةِ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۲۲) را با تأثیرپذیری از آیه قرآنی «وَلَعَلَّ اللَّهُ يَحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا» (طلاق: ۱) در برابر پرسش‌ها و کنجکاوای‌های مخاطبان بیان می‌فرمایند؛ زیرا هدایت مخاطبان و جلوگیری از خونریزی مهم‌ترین هدف گفتمان علوی است.

عبارت «أَفْ لَكُمْ» در پاره‌گفتار «لَبِئْسَ حُشَّاشٌ نَارِ الْحَرْبِ أَنْتُمْ؛ أَفْ لَكُمْ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۲۲) بیانگر بُعد عاطفی گفتمان علوی است. اسم فعل‌ها در کنار تعجب، مبالغه و تأکید را نیز در خود دارند (سامرائی، ۲۰۰۷: ۴/۳۷). اسم فعل «اف» بسیار خلاصه‌تر از فعل

تحلیل گفتمان انتقادی در نهج البلاغه بر اساس تئوری نورمن فرکلاف / ۱۹۳

«أَتَصَجَّرُ» است و راحت‌تر و سریع‌تر در سینه مخاطب جای می‌گیرد. امام (ع) با این سبک بیان و با اقتباس از آیه «أَفْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انبیاء: ۶۷) از پریشان‌فکری و تندروی مخاطبان انتقاد می‌کند.

از خطارفت‌های مهم خوارج، تشخیص ندادن حق از باطل و افراط و تفریط بود. علی (ع) برای اقناع مخاطبان، با برقراری بینامتنیت میان «وَتَخْلُطُونَ مَنْ أَدْنَبَ بَمَنْ لَمْ يَذْنِبْ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۲۴) و «سَيَهْلِكُ فِي صَنْفَانٍ: مُحِبُّ مُفْرَطٌ... وَمُبْغِضٌ مُفْرَطٌ...» (همان) با آیات «وَأَخْرَوْنَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا» (توبه: ۱۰۲)، «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (اسراء: ۱۱۰) و «الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان: ۶۷)، که رویکرد ارشادی دارند، دانش پیش‌زمینه‌ای خوارج را به چالش می‌کشاند و با انتقاد به سوگیری آنان، راست‌ترین راه را راه میانه معرفی می‌کند.

۳-۲. سطح تبیین

در مرحله تبیین، رابطه میان گفتمان با سیاست، بافت اجتماعی و قدرت بررسی می‌شود. هدف اصلی در این سطح از تحلیل گفتمان پاسخ به این پرسش است که «گفتمان حاضر در پی حفظ وضعیت سیاسی موجود و تقویت ساختارهای قدرت است یا در پی تغییر آن؟» (Fairclough, 1989: 166). گفتمان خوارج با ایدئولوژی «لا حکم إلا لله» موجب چندصدایی در جامعه اسلامی شد و گفتمان علوی برای از بین بردن چندصدایی، رویکرد توبیخی و ارشادی به خود گرفت تا مانع تغییر ایدئولوژی و برون‌رفت افراد از حیطه قدرت حاکم شود.

فرکلاف گفتمان را کنشی اجتماعی در برابر قدرت حاکم می‌داند که در تلاش است قدرت و ایدئولوژی حاکم بر جامعه را تغییر دهد؛ اما گفتمان علوی برخلاف آنچه در تئوری فرکلاف آمده، در تلاش است مخاطبان را در مسیر ایدئولوژی و قدرت حاکم بر جامعه نگه دارد و جلوی تقابل آنان با گفتمان حاکم بر جامعه را بگیرد. در تبیین گفتمان مفاهیمی مانند قدرت، ایدئولوژی و هژمونی تحلیل می‌شوند.

۲-۳-۱. ایدئولوژی و قدرت

ایدئولوژی و قدرت بن‌مایه‌های گفتمان انتقادی هستند؛ زیرا گفتمان، هم‌سو یا در تقابل با جهان‌بینی قدرت حاکم بر جامعه آفریده می‌شود. یکی از اصول پذیرفته‌شده در تحلیل گفتمان انتقادی، کارکرد ایدئولوژیک گفتمان است (Vandijk, 2001: 353). هر سازه‌ای بخشی از جهان‌بینی حاکم بر گفتمان را نشان می‌دهد و ایدئولوژی و قدرت سیاسی حاکم بر جامعه را تقویت یا تضعیف می‌کند. هدف گفتمان علوی تقویت ایدئولوژی و قدرت حاکم بر جامعه و ابطال و ختناسازی ایدئولوژی رقیب نوظهور است.

کنش بیانی گفتمان امام علی (ع) تلاشی برای بازگشت به مفاهیم ارزشمند قرآنی و بستر فکری جامعه زمان پیامبر اکرم (ص) و نیز دگرگون کردن محور تفکرات مخاطبان است. امیر(ع) با پیش‌انگاری داشته‌های جامعه اسلامی در زمان رسول خدا(ص)، مانند «فَلَقَدْ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَإِنَّ الْقَتْلَ لَيَدُورُ بَيْنَ الْأَبَاءِ وَالْأَبْنَاءِ وَالْأَخْوَانَ وَالْقَرَابَاتِ، فَمَا نَزَدَادُ عَلَى كُلِّ مُصِيبَةٍ وَشِدَّةٍ إِلَّا إِيْمَانًا، وَمُضِيًّا عَلَى الْحَقِّ، وَتَسْلِيمًا لِلْأَمْرِ، وَصَبْرًا عَلَى مَضْضِ الْجِرَاحِ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۲۰)، باورهای مخاطبان را به نقد می‌کشد و آنان را به گفتمان مسلط حساس می‌کند تا دریابند که در سایه جهان‌بینی‌های چندگانه، فرمان‌پذیری مردم از رهبر جامعه اسلامی با زمان رسول خدا(ص) تفاوت چشمگیری یافته است. حضرت در مورد چندصدایی جامعه آن روز می‌فرماید: «وَلَكِنَّا إِنَّمَا أَصْبَحْنَا نُقَاتِلُ إِخْوَانَنَا فِي الْأَسْلَامِ عَلَى مَا دَخَلَ فِيهِ مِنَ الزَّيْغِ وَالْإِعْوِجَاجِ، وَالشُّبْهَةِ وَالتَّوَيْلِ...» (همان) و آشکار می‌سازند که جز ایدئولوژی اسلام ناب، دیگر رویکردها مسیره‌های انحرافی‌اند، هرچند لباس اسلام بپوشند و در مواقع نیاز، قرآن بر نیزه کنند.

در گفتمان علوی شخص به‌خودی‌خود محور ایدئولوژی نیست، بلکه همراهی‌اش با قرآن و سنت رسول خدا او را به عنوان حاکم جامعه اسلامی، محور ایدئولوژی قرار می‌دهد. برای این منظور امام با تأکید می‌فرماید: «إِنِّي لِلْمُحَقِّ الْأَذَى يَتَّبَعُ، وَإِنَّ الْكِتَابَ لَمَعَى، مَا فَارَقْتَهُ مَذَّ صَحْبَتِهِ» (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۲۰) و «فَرَدَّهُ إِلَى اللَّهِ أَنْ نَحْكَمَ بِكِتَابِهِ، وَرَدَّهُ إِلَى الرَّسُولِ أَنْ نَأْخُذَ بِسُنَّتِهِ؛ فَإِذَا حُكِمَ بِالصِّدْقِ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَنَحْنُ أَحَقُّ النَّاسِ بِهِ، وَإِنْ حُكِمَ بِسُنَّةِ رَسُولِهِ فَنَحْنُ أَوْلَاهُمْ بِهِ» (همان: خطبه ۱۲۲).

۲-۳-۲. هژمونی

یکی از اهداف تحلیل گفتمان انتقادی، بررسی چگونگی استفاده قدرت از گفتار و نوشتار برای راهبری و کنترل اذهان دیگران است (Van dijk, 2001: 354). هژمونی روشی است برای اقناع مخاطب با هزینه اندک. در تئوری فرکلاف، یکی از موارد مهم در سطح تبیین، بررسی هژمونی در گفتمان است. با کاربست هژمونی به جای اقدامات نظامی و دیگر شیوه‌های پرهزینه، اذهان با روش‌های مخاطب‌پسند و تبلیغاتی هدایت می‌شوند. یکی از این روش‌های اعمال قدرت و هژمونی در گذشته و حال، سخنرانی برای اقناع شنوندگان بوده است (شیخو، ۱۹۲۹: ۷). گفتمان علوی برای کم کردن هزینه‌های مالی و جانی اقناع مخاطبان، از هر فرصتی برای گفته‌پردازی و سخنرانی بهره می‌گیرد. امام (ع) در نبرد صفین پس از مکر عمرو بن عاص و فریفته شدن ساده‌لوحان، در گفت‌وگو با کسانی که گرفتار دسیسه دشمن شده بودند، استفهام همراه پاسخ را با بار اقناعی و توجیهی به کار گرفتند: «وَأَمَّا قَوْلُكُمْ: لِمَ جَعَلْتَ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُمْ أَجْلاً فِي التَّحْكِيمِ؟ فَإِنَّمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ لِيَتَّبِعِينَ الْجَاهِلُ، وَيَتَّبِعْتَ الْعَالِمُ، وَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَصْلِحَ فِي هَذِهِ الْهُدْيَةِ أَمْرَ هَذِهِ الْأُمَّةِ» (نهج البلاغه: خطبه ۱۲۲).

امام (ع) برای اعمال هژمونی جهت تقویت قدرت حاکم و ایجاد انگیزش، افزون بر کاربست مفاهیم قرآنی مانند «فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء: ۵۹)، از واژگان و جملاتی بهره می‌گیرند که از آینده شوم و ناخوشایند مخاطبان خبر می‌دهند. این سبک گفتاری از یک سو موجب ترس و نگرانی مخاطبان و نومیدی خوارج از عملکردشان می‌شود و از دیگر سو، با تثبیت باطل بودن ایدئولوژی‌شان، آنان را به بازگشت به ایدئولوژی حاکم ترغیب می‌کند: «أَمَّا إِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي ذُلًّا شَامِلًا، وَسَيْفًا قَاطِعًا، وَأَثَرَةً يَتَخَذُهَا الظَّالِمُونَ فِيكُمْ سُنَّةً» (نهج البلاغه: خطبه ۵۸).

۳. نتیجه‌گیری

تحلیل ساخت‌های ایدئولوژیک گفتمان علوی با خوارج بر پایه تئوری فرکلاف زوایای پنهان آن را آشکار می‌کند؛ زیرا علاوه بر تحلیل زبان‌شناختی در سطح توصیف، با ورود

به سطح تفسیر و تبیین، ارتباط متن با محیط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی کاویده و هدف نویسنده یا گوینده آشکار می‌شود. تحلیل سطوح مختلف گفتمان علوی با خوارج نشان داد که:

۱. امیرمؤمنان (ع) در گفتمان خویش برای جلوگیری از پراکندگی و حفظ انسجام و وحدت جامعه از صورت‌های مختلف واژگانی و دستوری بهره برده‌اند.

۲. مرکزیت راهبردی گفتمان علوی بر ماجرایی حکمیت، پس از قرآن بر سر نیزه زدن سپاه معاویه در نبرد صفین بنا می‌شود. ایشان با تشریح ایدئولوژی راستین اسلام ناب، در کنار ارشاد اذهان به پاسداشت شالوده دین اسلام، به دنبال ابطال ایدئولوژی انحرافی و نوظهور خوارج هستند و برای این منظور از هر شیوه و راهکاری جهت اقناع مخاطبان بهره می‌برند.

۳. امام (ع) با کاربرد انواع واژگان، ویژگی‌های واقعی خوارج را در فضای اجتماعی و سیاسی حاکم بر جامعه آن روز مسلمانان به بهترین شکل آشکار کرده‌اند؛ از جمله: ساده‌لوحی، منفعت‌طلبی، ظاهرگرایی، کم‌خردی و بی‌بصیرتی.

۴. کاربست واژگان متضاد و مترادف و نیز ساختارهای دستوری گوناگون در گفتمان علوی، در کنار ویژگی‌های زبان‌شناختی، چندقطبی بودن جامعه و تقابل ایدئولوژی‌ها را نشان می‌دهد و موجب گسترش دید مخاطب در تحلیل مسائل می‌شود.

۵. امام علی (ع) با یادآوری حقایق زمان رسول خدا (ص) و برانگیختن طحاره‌های ذهنی در پیوند بینامتنی با آیات قرآن، تلاش دارند موجب دگرگونی باورها و ایدئولوژی گفتمان رقیب شوند. این نوع سوگیری موجب ابطال ایدئولوژی انحرافی خوارج و تثبیت ایدئولوژی علوی می‌شود.

۶. برخلاف نظریه فرکلاف که در آن گفتمان انتقادی، در تقابل با قدرت حاکم، سعی در تغییر گفتمان و ایدئولوژی حاکم بر جامعه دارد، گفتمان علوی به منظور حمایت از قدرت و ایدئولوژی حاکم بر جامعه تولید می‌شود و در تقابل با گفتمان رقیب قرار می‌گیرد که در شرف طبیعی‌زدایی از ایدئولوژی حاکم است.

منابع

آقاگل زاده، فردوس (۱۳۸۶)، «تحلیل گفتمان انتقادی و ادبیات»، *مجله ادب پژوهی*، بهار، شماره اول، ص ۱۷-۲۷.

آقاگل زاده، فردوس (۱۳۹۰)، «توصیف و تبیین ساخت‌های زبانی ایدئولوژیک در تحلیل گفتمان انتقادی»، *مجله پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی*، دوره ۳، شماره ۲، ص ۷-۲۵.

انیس، ابراهیم و همکاران (۱۳۷۶)، *المعجم الوسیط*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، *لسان العرب*، قم: نشر ادب حوزه.

ابومحبوب، احمد (۱۳۸۷)، *در های و هوای باد، زندگی و شعر حمید مصدق*، تهران: ثالث، چ ۲.

ایله‌ای، احمد یحیایی (بی‌تا)، «تحلیل گفتمان چیست؟»، نخستین نشریه بین‌المللی روابط عمومی/علمی/آموزشی: *تحقیقات روابط عمومی*، ص ۵۸-۶۴.

بستانی، فواد افرام (۱۳۸۸)، *منجد الطلاب*، مترجم محمد بندرریگی، تهران: نشر اندیشه اسلامی، چ ۳.

پاشازانوس، احمد، جعفری، روح‌الله (۱۳۹۴)، «تحلیل گفتمان انتقادی خطبه زیاد بن ابیه معروف به الخطبة البتراء با استفاده از الگوی فرکلاف»، *پژوهشنامه نقد ادبی*، دوره ۶، شماره ۱۱، ص ۴۱-۶۵.

حلوه، نوال بنت ابراهیم (۲۰۱۲)، «أثر التكرار في التماسك النصي مقارنة معجمية تطبيقية في ضوء مقالات د. خالد منيف»، *مجلة جامعه أم القرى لعلوم اللغات وأدابها*، العدد الثامن، ص ۱۳-۸۲.

ساسانی، فرهاد (۱۳۸۹)، *معناکاو: به سوی نشانه‌شناسی اجتماعی*، تهران: علم، چ ۱.

السامرائی، فاضل (۲۰۰۷)، *معانی النحو*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چ ۱.

سید رضی (۱۳۸۷)، *نهج البلاغه*، ترجمه علی اصغر قهرمانی، قم: آیین دانش، چ ۴.

الشهری، عبدالهادی بن ظافر (۲۰۰۴)، *استراتیجیات الخطاب مقارنیه لغویة تداولیة*، بیروت: دار الکتاب الجدیدة المتحدة، چ ۱.

شیخو الیسوعی، الاب لويس (۱۹۲۹)، *علم الادب الجزء الثاني فی الخطابة*، بیروت: مطبعة الآباء الیسوعیین، چ ۱.

عکاشه، محمود (۲۰۰۵)، *لغة الخطاب السیاسی دراسة لغویة تطبیقیة فی ضوء نظریة الاتصال*، مصر: دار النشر للجامعات.

- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۸۳)، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم السامرائی، نشر اسوه، چ ۲.
- فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹)، *تحلیل گفتمان انتقادی*، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، چ ۱.
- کریستوا، ژولیا (۱۳۸۱)، «کلام، مکالمه، رمان»، ترجمه پیام یزدانجو، *در به سوی پیام‌درن*، تهران: نشر مرکز، چ ۱.
- ابوادیب، کمال (۱۳۹۴)، *صور خیال در نظریه جرجانی*، مترجم فرزانه سجودی و فرهاد ساسانی، تهران: نشر علم، چ ۱.
- گلفام، ارسلان (۱۳۸۳)، «اصول بنیادی زبان‌شناسی و مقایسه آن با رویکرد زبان‌شناسی زایشی»، *مجموعه مقالات ششمین کنفرانس زبان‌شناسی*، شماره ۱۸۶، ص ۲۶۵-۲۷۴.
- محسنی، محمدجواد (۱۳۹۱)، «جستاری در نظریه و روش تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف»، *مجله معرفت فرهنگی اجتماعی*، شماره سوم، تابستان، ص ۶۳-۸۶.
- محمد، عزة شبل (۲۰۰۹)، *علم لغة النص النظرية والتطبيق*، القاهرة: مكتبة الآداب، چ ۲.
- مختار عمر، احمد (۱۹۹۸)، *علم الدلالة*، القاهرة: عالم الكتب، چ ۵.
- معلوف، لویس (۱۳۸۳)، *المنجد فی اللغة*، تهران: انتشارات فرحان، چ ۱.
- مک‌دانل، دایان (۱۳۸۰)، *مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان*، ترجمه حسین علی نوزدری، تهران: فرهنگ گفتمان، چ ۱.
- یورگنسن، ماریان، فلیس، لویز (۱۳۸۹)، *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، مترجم هادی جلیلی، تهران: نشر نی، چ ۲.
- Fairclough, Norman (1989), *language and power*, London: Longman Group UK Limited.
- Fairclough, Norman (1995), *Language and power*, London: Langman Group UK Limited.
- Worton, M. and Still, J. (1990), *Intertextuality: theories and practices*, Manchester and New York: Manchester University press.
- Van dijk, Deborah Tannen, and Heidi E. Hamilton (2001), *The Handbook of Discourse Analysis*, Blackwell Publishers Ltd.

مبدأشناسی از دیدگاه احمد بن محمد بن عیسی اشعری

* سید محمد شفعی

** ابراهیم قاسمی

*** مهدی جعفرزاده

**** محمد رضا قاسمی

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۸/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۸]

چکیده

احمد بن محمد بن عیسی اشعری از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی (ع) و از راویان بزرگ شیعه در قرن سوم هجری به شمار می‌رود. تمام فقها و علمای رجال درباره وثاقت ایشان اتفاق نظر دارند. او احادیث مختلفی را درباره مبدأشناسی نقل کرده است. در این تحقیق سعی شده است با مطالعه و بررسی این روایات، آرای کلامی وی درباره مبدأشناسی به دست آید. در این مقاله بیان شده است که عالم حادث است و خدا خالق آن است. انسان فطرتاً خدا را می‌شناسد و در عالم ذرّ به ربوبیت او اقرار کرده است. برخی از صفات ثبوتی و سلبی خدا برشمرده شده و تصریح شده است که خالقیت، رازقیت، ربوبیت، مالکیت، فاعلیت و هدایت مخصوص خداوند است و هیچ چیزی شبیه خدا نیست؛ نه در ذات و نه در صفات، بلکه خدا این اسماء الحسنی را خود برای خویش اختیار کرده است. انسان مجبور نیست، اما توانایی و استطاعت مطلق و مستقل نیز ندارد؛ یعنی در محدوده اراده و قضا و قدر الهی اختیار دارد.

کلیدواژه‌ها: احمد بن محمد بن عیسی، مبدأشناسی، توحید.

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم (نویسنده مسئول) Sashafiei@muq.ac.ir

** دانش آموخته دکتری مطالعات تطبیقی مذاهب اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب e.qasemi@urd.ac.ir

*** دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث قم jafarzadeh2160@gmail.com

**** دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث قم samen.reza@gmail.com

مقدمه

در رویکردی نسبتاً فراگیر، نقل روایت از سوی راوی شیعی بیانگر آن است که صدور آن روایت از معصوم (ع) را قطعی می‌داند؛ در غیر این صورت آن را نقل نمی‌کرد و اگر هم بنا بر ضرورتی آن را نقل می‌کرد به طور مستقیم یا غیر مستقیم در درستی آن تردید می‌کرد. همچنین از آنجا که از نظر شیعه، قول معصوم (ع) حجت است، باید به مضمون روایت — که به صدور آن از معصوم (ع) اطمینان دارد — نیز معتقد باشد. امام باقر (ع) می‌فرماید:

بدترین و مبعوض‌ترین اصحابم نزد من کسی است که هرگاه بشنود که حدیثی را به ما نسبت دهند و از ما روایت کنند، آن را نپذیرد و بدش آید و انکار ورزد و هر که را که به آن معتقد باشد تکفیر کند در صورتی که او نمی‌داند شاید آن حدیث از ما صادر شده و به ما منسوب باشد و او به سبب انکارش از ولایت ما خارج شود (کلینی، ۱۴۲۹: ۵۶۵/۳).

بنابراین اصحاب ناقل حدیث را معتقد به مضمون حدیث می‌دانستند و بر این اساس تکفیرش می‌کردند. اختلاف یاران امام باقر (ع) در گستره علم غیب امام و خرده‌گیری گروهی که گستره‌ای بس محدود را باور داشتند بر گروه رقیب نیز بر همین مبنا بوده است (همان: ۶۵۱/۱).

از سویی دیگر در بسیاری از موارد، عامل اصلی تضعیف راویان شیعی در کتاب‌های رجالی و فهرست، اتهام به غلو است. در واقع، یک دانشمند رجالی روایات راویان را مورد نقد محتوایی قرار می‌دهد و در صورتی که از نظر او، روایات مشتمل بر مفاهیم غلوآمیز باشد، راوی را به اتهام غلو تضعیف می‌کند. گویا در این ارزش‌گذاری این اصل نزد تمام دانشمندان رجالی مورد اتفاق بوده که روایات یک راوی بیانگر عقیده او است؛ زیرا در غیر این صورت، تضعیف راوی و اتهام او به غلو بی‌معنا است. شاهد این سخن، تعبیری است که دانشمندان رجالی در رد اتهام به غلو یک راوی به کار می‌برند: «حدیثه نقی لا فساد فیه» (ابن‌غضائری، ۱۳۶۴: ۹۳)، یعنی مجموعه احادیث او عاری از هرگونه اشکال است. این جمله به منزله منزه بودن معتقدات آن راوی است.

بر این اساس می‌توان گفت که نقل روایات اعتقادی نشان‌دهنده پذیرش صدور و مضمون روایت از سوی راوی است؛ بنابراین در این تحقیق سعی شده است با مطالعه و بررسی روایات اعتقادی احمد بن محمد بن عیسی، اندیشه‌ها و نظرات اعتقادی وی درباره مبدأشناسی ارائه شود.

۱. احمد بن محمد بن عیسی اشعری

احمد بن محمد بن عیسی اشعری از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی (ع) (نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۲) و از راویان بزرگ شیعه در قرن سوم هجری به شمار می‌رود. شیخ طوسی (طوسی، بی‌تا: ۶۰) و نجاشی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۲) درباره او می‌گویند: «او بزرگ اهل قم و چهره سرشناس و فقیه و دانشمند بلامنازع آنان و رئیس شهر قم بود و به نمایندگی از مردم شهر، سلطان و حاکم سیاسی قم را ملاقات می‌کرد». شیخ صدوق نیز از او با عنوان فردی دارای فضل و جلالت یاد می‌کند (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۳/۱). در نتیجه می‌توان گفت که تمام فقها و علمای رجال درباره وثاقت ایشان اتفاق نظر دارند و کمترین شک و تردیدی در این باره وجود ندارد (مامقانی، ۱۳۸۹: ۹۱/۱).

احمد بن محمد بن عیسی نیز مانند سایر راویان و محدثان قم معتقد بود که برای فهم صحیح معارف دین اسلام و نیز برای اجتناب از انحراف در عقیده باید به احادیث و سخنان ائمه معصوم (ع) رجوع کرد (جباری، ۱۳۸۴: ۴۲۳)؛ از این رو در ضبط، جمع، تدوین و مواظبت از میراث حدیثی شیعه اهتمام بسیاری داشته است. نص‌گرایان قمی، برخلاف اهل حدیث، با عقل‌گرایی مخالف نبودند، بلکه استدلال‌ات عقلی را در صورت استناد به نص و بهره‌مندی از آن جایز می‌دانستند. در واقع آنان در امور شرعی، عقل را ابزاری مستقل نمی‌دانستند و معتقد بودند که عقل باید حول محور شرع و نصوص دینی باشد (همان: ۳۷۴).

۲. مبداشناسی از دیدگاه احمد بن محمد بن عیسی اشعری

۱-۲. اثبات ذات خداوند

عالم حادث است و ازلی نیست، در نتیجه نیاز به محدث دارد تا آن را به وجود آورد. برای اثبات حدوث عالم کافی است به تخم پرنده‌ای بنگریم. از درون این تخم که تنها حاوی سفیده و زرده است، حیوانی مانند مرغ یا طاووس خارج می‌شود بدون آنکه چیزی داخل آن شده باشد. این مسئله ثابت می‌کند که یک صانع و خالق این تخم را به پرنده‌ای زیبا، همچون طاووس، تبدیل کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۲۹۲). عالم نیز این‌گونه است و خالق آن خداوند تبارک و تعالی است.

۲-۲. عدم امکان رؤیت خداوند با چشم

یکی از راه‌های شناخت اشیا، دیدن آنها با چشم است. اگر خداوند با چشم دیده می‌شد، قطعاً شناخت خداوند به دست می‌آمد (ابن بابویه، ۱۴۲۹: ۲۴۰/۱)؛ اما خداوند را نمی‌توان با چشم دید، چون بزرگ‌تر از آن است که با چشم دیده شود (همان: ۲۴۴/۱) و حتی بزرگ‌تر از آن است که در وهم و خیال آید (همان). منظور از «الْأَبْصَارُ» در آیه «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) به همین معنا است؛ یعنی وهم و خیال او را احاطه نمی‌کند، نه اینکه چشم‌ها او را نمی‌بینند، همان‌طور که در «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِّنْ رَبِّكُمْ» (انعام: ۱۰۴) و «فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ» (همان) نیز به معنای چشم نیست (ابن بابویه، ۱۴۲۹: ۲۴۴/۱).

اگر دیدن خدا با چشم ممکن باشد، معرفت به دست آمده یا ایمان است یا ایمان نیست. اگر ایمان باشد، هیچ مؤمنی در دنیا وجود نخواهد داشت؛ چون هیچ انسانی در دنیا خدا را ندیده است و اگر ایمان نباشد، معرفت اکتسابی در دنیا باید ایمان باشد. در این صورت، اگر رؤیت خدا با چشم در آخرت ممکن باشد، لازمه‌اش آن است که این معرفت اکتسابی از بین برود، در حالی که از بین نمی‌رود؛ چون ایمان به خدا در دنیا با این معرفت حاصل شده است. در نتیجه دیدن خدا با چشم ممکن نیست؛ زیرا این لوازم فاسد را به همراه دارد (همان، ۲۴۰/۱).

۳-۲. خدا تنها راه شناخت خدا

معرفت و شناخت، فعل مستقیم خدا است (همان: ۳۹۴/۱) و هیچ انسانی مکلف به آن نیست (همان: ۳۹۸/۱). خدای متعال خود را به انسان‌ها شناسانده است و اگر غیر از این بود، هیچ‌کس نمی‌دانست که رب و رازقش کیست (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۳۳۰)؛ به همین دلیل باید از فکر رسیدن به معرفت خدا از طرق دیگر بیرون آییم و خدا را فقط از طریق خودش بشناسیم (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۱۲/۱)، یعنی باید خدا را از راه‌هایی که خود برای شناخت خود معین کرده شناخت.

۴-۲. عالم ارواح

خدا ارواح را دو هزار سال قبل از ابدان آفرید (همان: ۴۲۹/۲) و آنها را در صلب مردان و رحم زنان قرار داد و به اصلاّب و ارحام دیگر منتقل کرد. روح از ابتدا با نطفه همراه است و بعد از چهار ماهگی، روح حیات و بقا نیز در آن دمیده می‌شود (همان: ۳۵۵/۱). خداوند پس از خلق ارواح، ارواح شیعیان را بر پیامبر اسلام (ص) عرضه کرد و حضرت (ص) و علی(ع) را به آنان شناساند (همان: ۴۲۸/۲)؛ از این رو اهل بیت (ع)، هر کس را که می‌دیدند می‌فهمیدند که اظهار دوستی و محبتشان حقیقی است یا از روی نفاق (همان).

۵-۲. عالم ذرّ

۱-۵-۲. مراحل و چگونگی عالم ذرّ

عالم ذرّ در دو مرحله بوده است؛ اولین بار در آغاز خلقت آدم(ع) بود که خداوند آبی گوارا و آبی شور و تلخ آفرید. آن دو آب را به هم آمیخت و یکی کرد، سپس گلی [که از ترکیب این آب و خاک ساخته شد] را از سطح زمین گرفت، به شدت مالش داد (همان: ۲۳/۳) و دو قسمت کرد. این دو گل به اذن الهی به صورت ذراتی که می‌جنبیدند، خلق شدند و خداوند برای آنها آتشی قرار داد و فرمود: «به اذن من در این آتش داخل شوید». نخستین کسی که داخل شد، حضرت محمد (ص) بود. بعد از آن، پیامبران

اولوالعزم و اوصیا و پیروان ایشان از آن حضرت پیروی کردند. سپس به اصحاب شمال فرمود: «به اذن من در این آتش داخل شوید». گفتند: «ای پروردگار ما، ما را آفریدی از برای آنکه بسوزانی؟» و نافرمانی کردند و داخل نشدند. بعد از آن به اصحاب یمین فرمود: «به اذن من از آتش بیرون آید» و ایشان بیرون آمدند، در حالی که آتش هیچ عضوی از اعضای ایشان را مجروح نساخته و در ایشان اثری نکرده بود. چون اصحاب شمال ایشان را چنین دیدند، عرض کردند: «ای پروردگار ما، ما اصحاب خود را می‌بینیم که صحیح و سالم از آتش بیرون آمده‌اند، پس از لغزش ما درگذر و ما را امر کن به آنکه در آتش داخل شویم». خدا فرمود: «از لغزش شما درگذشتم، اکنون در آتش داخل شوید» و چون به آتش نزدیک شدند و فروختگی و زبانه آن به ایشان رسید، برگشتند و گفتند: «ای پروردگار ما، ما را صبری بر سوختن نیست» و نافرمانی کردند. خدا، سه مرتبه ایشان را به دخول در آتش امر فرمود و در هر مرتبه نافرمانی کردند و برگشتند. سه مرتبه نیز اصحاب یمین را امر فرمود و در هر مرتبه اطاعت کردند و در آتش داخل شدند و بیرون آمدند. بعد از آن، به ایشان فرمود: «گل شوید به اذن من» و آدم (ع) را از ایشان آفرید (همان: ۳۰/۳).

برای بار دوم، خداوند ذریه حضرت آدم (ع) را به شکل ذرات از صلب او خارج ساخت و خود را به آنان شناساند و گفت: «آیا من رب شما نیستم؟» گفتند: «آری» و گفت: «محمد رسول من و علی، امیرالمؤمنین، خلیفه و امین من است»؛ اگر این شناساندن نبود هیچ کس خدایش را نمی‌شناخت (صفار، ۱۴۰۴: ۷۱).

۲-۵-۲. مفاد عهد و پیمان خدا در عالم ذر

خداوند خود را به انسان‌های ذری معرفی کرد و آنان را گواه بر خویشتن ساخت و از آنان بر ربوبیت خویش و نبوت همه پیامبران و رسولانش پیمان گرفت و ابتدا از نبوت حضرت محمد (ص) آغاز کرد (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۵/۳). همچنین بر خلافت امیرمؤمنان، علی (ع) (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴: ۷۱) و ولایت اهل بیت (ع) اخذ پیمان کرد (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۳/۳).

۳-۵-۲. پیمان گرفتن از پیامبران بر ربوبیت خدا

خدا از پیامبران بر ربوبیت خویش و نبوت پیامبر اسلام (ص) و خلافت حضرت علی (ع) پیمان گرفت. همه پیامبران آن را پذیرفتند و به این ترتیب، نبوت و پیامبری‌شان تثبیت شد (همان). حضرت محمد (ص) اولین کسی بود که «آری» گفت و به خدا ایمان آورد و در اقرار به ربوبیت خداوند از سایر پیامبران پیشی گرفت؛ از این رو بر سایر پیامبران برتری یافته است (همان: ۲۹/۳).

۴-۵-۲. پیمان گرفتن از پیامبران اولوالعزم بر ولایت و دولت حضرت مهدی (عج)

خداوند از پیامبران اولوالعزم پیمان گرفت که من پروردگار شمایم، محمد رسولم، علی امیرمؤمنان و اوصیای بعد از او والیان امر من و خزانه‌داران علم منند و مهدی کسی است که با او دینم را نصرت می‌دهم، دولت‌م را آشکار می‌کنم، از دشمنانم انتقام می‌گیرم و با او خواهی نخواهی عبادت می‌شوم. گفتند: «پروردگارا، اقرار کردیم و گواهی دادیم» و به این ترتیب، مقام اولوالعزمی برای آن پنج تن ثابت شد؛ اما حضرت آدم (ع) نه انکار کرد و نه اقرار یعنی در آدم (ع) عزمی برای اقرار به مهدی یافت نشد و در قرآن (طه: ۱۱۵) آمده است: «و هر آینه از پیش با آدم عهدی کردیم، او فراموش کرد و برایش تصمیمی نیافتیم» (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۳/۳).

۵-۵-۲. ایمان نیاوردن عده‌ای به ولایت اهل‌بیت (ع) در عالم ذرّ

خداوند در عالم ذرّ و در هنگام اخذ پیمان، کسانی که به ولایت اهل‌بیت (ع) ایمان آوردند و کسانی که به آن ولایت کفر ورزیدند را شناخته است (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴: ۸۱). خداوند از شیعیان در مورد ولایت اهل‌بیت (ع) میثاق گرفت (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۴۲۸/۲). تعداد شیعیان نه کم می‌شود و نه زیاد (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴: ۳۹۱) و اسامی آنان در صحیفه‌ای، نزد اهل‌بیت (ع)، ثبت است (همان: ۱۷۱).

۶-۵-۲. فراموشی پیمان عالم ذرّ، عهد آگست، در دنیا

انسان در حالی به دنیا می‌آید که میثاق عالم ذرّ را فراموش کرده است (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۳۵۴/۱۱).

۶-۲. شناخت خدای حقیقی در گرو شناخت امام(ع)

تنها کسی می‌تواند خدا را بشناسد و بپرستد که هم خدا را بشناسد و هم امام از اهل بیت (ع) را. کسی که خدا و امام از اهل بیت (ع) را نشناسد، از روی گمراهی و ضلالت، غیر خدا را شناخته و عبادت کرده است. (همان: ۴۴۳/۱).

۶-۲. معرفت فطری انسان به خدا

فطرت و سرشت تمام انسان‌ها یکسان است (همان: ۳۴/۳) که در قرآن از آن به «فِطْرَتَ اللَّهِ» (روم: ۳۰) تعبیر شده است. این فطرت توحیدی است و خدا هنگامی که از انسان‌ها بر معرفت به ربوبیت خویش اقرار گرفت، سرشت آنان را بر این فطرت بنا نهاد (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۳۳۰)؛ به همین دلیل همه انسان‌ها خدا را خالق خویش می‌دانند (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۹۳/۱). همه انسان‌ها با این فطرت واحد به دنیا می‌آیند، اما در مقابل دعوت پیامبران الهی دو دسته می‌شوند: عده‌ای که خدا هدایتشان می‌کند و عده‌ای که خدا هدایتشان نمی‌کند (همان: ۲۰۰/۴).

۷-۲. توحید

توحید یعنی «او خدایی یکتا است، صمد و بی‌نیاز است، نزیایده و زاییده نشده است و هیچ همتایی ندارد» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۹۵). دلیل بر توحید آن است که عالم با تدبیری واحد و یکسان اداره می‌شود؛ یعنی یک نظام بر عالم حاکم است. از طرف دیگر، صنع و خلقت کامل است و نقصی ندارد؛ همان‌طور که خدا می‌فرماید: «اگر معبود دیگری غیر از خدا وجود داشت، آسمان و زمین تباه می‌شدند» (انبیاء: ۲۲) (همان: ۲۵۰). حد و مرز توحید عبارت است از آیات سوره توحید و آیات ابتدایی سوره حدید. هر کس که در شناخت توحید، غیر از این را بجوید، یقیناً هلاک شده است (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۳۰/۱). در ادامه اقسام توحید را از نظر می‌گذرانیم.

توحید ذاتی: خداوند وجود محض است و هیچ‌گونه نیستی، فقر و عدمی در او راه ندارد (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۱۷۱) و ذاتش نیز دارای اجزاء نیست (همان: ۱۷۳). او به هیچ چیزی

شبیهِ نیست و هیچ چیزی شبیه او نیست و هر که او را به خلقتش تشبیه کند، مشرک است؛ چراکه هر چه در وهم بگنجد، غیر از خدا است (همان: ص ۸۰). از این رو نباید درباره ذات خداوند فکر کرد (همان: ۴۵۴ و ۴۵۷)؛ چون سخن گفتن و تفکر در ذات خداوند موجب حیرانی و سرگردانی انسان می‌شود (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶: ۴۱۷).

توحید افعالی: تمام نیازهای انسان به دست خداوند برطرف می‌شود (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۱/۶). انسان به مشیت و خواست خدا می‌تواند اراده کند و به نیرو و قدرت خداوند است که انسان به واجبات عمل می‌کند و با نعمت‌های الهی است که توان انجام گناه و معصیت خدا را به دست می‌آورد. او انسان را بر شنیدن و دیدن توانا ساخته است؛ پس هر چه انسان اراده کند، داخل در نظم و نظام خدا است و از آن خارج نیست (همو، ۱۳۹۸: ۳۳۸).

انسان هیچ بهره‌ای از مشیت ندارد؛ چراکه خداوند بندگان را آن‌گونه که می‌خواست آفرید، نه چنانکه آنان می‌خواستند و برای آنچه می‌خواست آفرید، نه برای آنچه آنان می‌خواستند؛ در روز قیامت نیز آن‌گونه که می‌خواهد آنان را می‌آورد، نه آن‌گونه که آنان می‌خواهند (همان: ۳۶۵). البته خداوند آفریدگانی دارد که به اذن خدا چشم، گوش و زبان او در میان خلقت هستند. خدا از طریق آنها رحمت نازل می‌کند، مرده را زنده می‌کند، زنده را می‌میراند، مردم را می‌آزماید و قضای خویش را میان مردم اجرا می‌کند (همان: ۱۶۷). انسان‌ها نیز از طریق توسل به ایشان، به خدا توجه پیدا می‌کنند تا خداوند خواسته‌هایشان را اجابت کند (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۶۱۳/۶).

توحید پرورشگری: خداوند رب هر چیزی است (همان).

توحید آفرینشگری: خداوند خالق و ایجادکننده هر چیز است (همان: ۵۰۶/۴).

توحید رازقیت: خداوند رزق انسان و تمام موجودات را بر عهده گرفته است (همان:

۴۸۴/۴).

توحید حاکمیت: مُلک و سلطنت راستین و تکوینی مخصوص خدا است و در آن

هیچ شریکی ندارد (همان: ۵۲۶/۴).

توحید در عبادت: هیچ معبودی جز خدا وجود ندارد: «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (همان: ۲۴۲/۶)؛ چون اگر معبود دیگری وجود داشت، آسمان و زمین تباہ می‌شدند (انبیاء: ۲۲).

۸-۲. صفات خدا

۱-۸-۲. صفات ثبوتی

- قدیم و ازلی: خداوند با لطف پروردگاری‌اش قدیم است (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۴۴). نمی‌توان گفت که خدا از کی بوده است. این سؤال در مورد چیزهایی است که در زمانی نبوده و بعد بود شده‌اند؛ اما خدا ازلی و همیشه زنده بوده است و بودنش چگونگی ندارد (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۲۱/۱). او بود قبل از آنکه چیزی باشد (همان: ۵۰۶/۴).

- باقی و ابدی: خداوند برای همیشه باقی است (همان) و هیچ‌گاه وجودش به عدم ملحق نمی‌شود.

- اول: خداوند اول‌الاولین و سرآغاز هستی است (همان: ۶۲۴/۶) بدون آنکه اول بودنش دارای چگونگی باشد (همان: ۲۲۱/۱).

- آخر: خداوند آخر‌الآخرین و پایان هستی است (همان: ۶۲۴/۶) بدون آنکه آخر بودنش دارای مکان باشد (همان: ۲۲۱/۱).

- قادر مختار: خداوند بر هر چیزی قدرت دارد (همان: ۵۱۰/۴) و هیچ چیزی نمی‌تواند مانع اعمال قدرت او شود (همان). او هر چه را بخواهد انجام می‌دهد و هر چه را نخواهد انجام نمی‌دهد (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۱۷۳).

- بصیرترین بیننده: خداوند بصیرترین بیننده است (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۴۹۷/۴).

- سریع‌ترین حسابگر: خدا سریع‌ترین حسابگر است (همان).

- مهربان‌ترین مهربانان: خدا رحمان، رحیم (همان: ۵۲۶) و ارحم الراحمین (همان: ۴۹۷) است.

- ذو القوة المتین: خداوند نیرومند است و هیچ کاری او را ضعیف و ناتوان نمی‌کند (همان: ۶۲۴/۶). او پیش از آنکه چیزی بیافریند، ضعیف نبود و پس از آنکه چیزی آفرید قوی نشد (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۱۷۳).

- **متکبر:** خداوند با جبروت و بزرگواری اش، اظهار بزرگواری و تکبر می کند (همان: ۴۴). کبرِ ردای خداوند است و هر که با خدا در باب ردای او منازعه کند و خواهد که آن ردا را از آن جناب بگیرد، خدا او را پست و حقیر می سازد (ابن بابویه، ۱۴۲۹: ۷۵۲/۳).

- **عالم:** خداوند همواره عالم بوده و حتی از ازل و پیش از آنکه مخلوقی را بیافریند، به وحدانیت خویش علم داشته است (همان: ۲۶۳/۱). او علم محض است و هیچ جهلی در او راه ندارد (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۶). او بر نهان و آشکار عالم است (ابن بابویه، ۱۴۲۹: ۲۴۲/۶) و با علم خویش بر همه چیز احاطه دارد (همان: ۵۱۰/۴) و آنها را احصا کرده است (همان: ۵۹۷/۶).

- **حی:** خدا همیشه زنده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۷۳) بدون آنکه حیاتش حادث (ابن بابویه، ۱۴۲۹: ۲۲۱/۱) یا عاریه (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۷۳) و موقت باشد. او حیات محض است و هیچ مرگی در او راه ندارد (همان: ۱۴۶).

- **زنده کننده مردگان:** خدا زنده کننده مردگان است (ابن بابویه، ۱۴۲۹: ۵۱۰/۴).

- **اراده کننده:** خداوند مرید است (همان: ۲۶۶/۱) و عزم و اراده اش مخفی نمی ماند (همان: ۴۹۹/۴)؛ یعنی اگر خدا اراده ای کند، اراده اش نافذ و جاری است. هیچ مانعی در مقابل اراده اش وجود ندارد (همان: ۲۲۹/۱) و او هر چه بخواهد انجام می دهد (همان: ۳۳۴/۴)؛ پس خدا مرید نیست مگر آنکه مراد با او همراه باشد (همان) و از آنجا که جهان حادث است، نه قدیم، اراده او ازلی و قدیم نیست. بنابراین خداوند از ازل عالم و قادر بود، سپس اراده کرد (همان: ۲۶۶/۱).

- **شنوا:** خداوند سمیع و علیم است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۹۵) و حمد بندگان (ابن بابویه، ۱۴۲۹: ۳۷۴/۴) و دعای آنان (همان: ۶۳۵/۶) را می شنود؛ او شنواترین شنوندگان است (همان: ۴۹۷/۴).

- **نور:** خدا نور محض است (همان: ۵۶۹/۴)، بدون آنکه هیچ ظلمت و تاریکی عدم در او راه داشته باشد (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۶) و نورش خاموش شود (ابن بابویه، ۱۴۲۹: ۴۹۹/۴). او با نورش بین خود و مخلوقاتش حجاب ایجاد کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۴).

- **حق:** خدا حق محض است و هیچ باطلی در او راه ندارد (همان: ۱۴۶).

- **سلطان:** خداوند پیش از آفرینش، از سلطنت و مُلک جدا نبود و پس از رفتن آفریدگان نیز از آن جدا نیست (همان: ۱۷۳). او پادشاهی است که همیشه قدرت و سلطنت دارد (همان)، با این تفاوت که پیش از آفرینش، پادشاه و سلطانی توانا بود و پس از آفرینش پادشاهی مقتدر است (همان)؛ از این رو اعتقاد به اینکه خداوند امور اختیاری را به انسان تفویض کرده، به معنای انکار سلطنت خداوند و کفر به خدا است (همان: ۳۶۰).

- **یکتا و یگانه:** خدا یکتا و واحد است؛ یعنی تمام زبان‌ها بر وحدانیت او اتفاق دارند (همان: ۸۲). همچنین خدا احد و یگانه است؛ یعنی نه خلقش در او است و نه او در خلقش است (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۲۹/۱).

- **صمد:** صمدیت خدا دو معنا دارد: ۱. توخالی نیست (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۱۷۱)، بلکه موجودی بسیط و محض است، بدون هیچ عدمی؛ ۲. بی‌نیاز از غیر و قائم به خویش است و دیگران به او نیاز دارند (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۲۹/۱).

- **خالق:** خدا همه چیز را، بدون آنکه نمونه قبلی داشته باشد، ایجاد کرد؛ آسمان‌ها و زمین را آفرید، در حالی که پیش از آن، آسمان و زمینی نبود (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴: ۱۱۳). خداوند انسان‌ها را آفرید و به آنان حیات بخشید تا در دنیا بیازمایدشان و آنان که در دنیا بهترین عمل را انجام داده‌اند، مشخص شوند. خدا با همین هدف دنیا و آخرت، زندگی و مرگ، طاعت و معصیت، بهشت و دوزخ را آفرید و هیچ نیازی به خلقش ندارد (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۵/۳).

- **عدل:** خدا نهایت عدل است. او تمام انسان‌ها را به ایمان به خود دعوت کرده است، نه به کفر (همان: ۲۰۰/۴). تمام انسان‌ها با فطرت واحد به دنیا می‌آیند، اما در مقابل دعوت پیامبران الهی دو دسته می‌شوند: عده‌ای که خدا هدایتشان می‌کند و عده‌ای که خدا هدایتشان نمی‌کند (همان).

- **توآب:** خدا بسیار توبه‌پذیر است (همان: ۱۷۶/۶).

۲-۸-۲. صفات سلبی

- **نفی مکان:** خداوند جا و مکان ندارد. در چیزی و بر چیزی نیست و برای منزلت خود، مکانی پدید نیاورده است (همو، ۱۳۹۸: ۱۷۳). نه زمینش می‌تواند او را در بر گیرد و نه آسمان‌هایش (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۲۹/۱)، با چیزی همسایه نمی‌شود و چیزی همسایه او نمی‌شود (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۱۷۳).

- **نفی رؤیت:** خداوند را نمی‌توان با چشم دید (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۴۰/۱)؛ چون بزرگ‌تر از آن است که با چشم دیده شود (همان، ۲۴۴/۱) و حتی بزرگ‌تر از آنکه در وهم و خیال بگنجد (همان).

- **نفی تشبیه:** خدا به هیچ چیز شبیه نیست و هیچ چیز شبیه او نیست (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۸۰) و شباهتی به آنچه در لفظ آید و بر خاطر گذرد ندارد (همان: ۱۷۳)؛ به همین دلیل او کسی را نزیایده است، چون فرزند به پدر و مادرش شبیه است و نیز از کسی زاده نشده است، چون در این صورت به کسی شبیه خواهد شد که قبل از او بوده است (همان: ۱۰۳). هر کسی او را به خلقش تشبیه کند، مشرک است (همان: ۸۰).

- **نفی ولد و همسر:** خدا همسر و فرزند ندارد (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۲۰/۱).

- **نفی اجزاء:** ساحت کبریایی خداوند و ذات او جزء ندارد و تجزیه‌پذیر نیست (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۱۷۳).

- **نفی مکان:** خدا مکان ندارد (همان).

- **نفی حد:** خدا حد ندارد (همان)؛ یعنی محدوده ندارد و دارای جنس و فصل نیست.

- **نفی مُحدَث بودن:** خداوند از چیزی به وجود نیامده است تا آن چیز سابق بر خدا باشد (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۳۱۷/۱).

- **نفی محصور بودن:** خداوند در چیزی قرار ندارد تا آن چیز خدا را فرا گرفته باشد (همان).

– **نفی محمول بودن:** خداوند بر چیزی قرار ندارد تا آن چیز خدا را نگاه داشته باشد و او را حمل کند (همان).

۹-۲. اسم اعظم خدا

خدا اسم اعظم خود را ۷۳ حرف قرار داده است. ۲۵ حرف را به حضرت آدم(ع)، ۱۵ حرف را به حضرت نوح(ع)، ۸ حرف را به حضرت ابراهیم(ع)، ۴ حرف را به حضرت موسی(ع)، ۲ حرف را به حضرت عیسی(ع) – ایشان با این دو حرف مرده را زنده می‌کرد و بیماران را شفا می‌داد – یک حرف را به آصف – که با گفتن آن حرف توانست تخت بلقیس را جابه‌جا کند – داد و به حضرت محمد(ص) و اهل بیت (ع) ۷۲ حرف را عطا کرد (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴: ۲۰۸).

۱۰-۲. توقیفی بودن اسمای الهی

خداوند برای خود بهترین اسم‌ها را برگزیده است (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۴۱/۶).

۱۰-۱-۲. معانی اسما و صفات الهی

– **الله اکبر:** خدا بزرگ‌تر از آن است که وصف شود (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۳۱۳).

– **بِحُجْرَةِ اللَّهِ:** حجزه همان نور است (همان: ۱۶۵).

– **چشم، گوش و زبان خدا:** اوصیای الهی با اذن او، چشم بینا، گوش شنوا و زبان

گویای خدا در میان خلق خدا هستند (همان: ۱۶۷).

– **وجه الله:** اهل بیت (ع) وجه خدا در میان مردمند (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۳۵۰/۱).

– **وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي:** نسبت دادن روح به خدا به معنای آن است که خداوند

آن را بر سایر ارواح برگزید؛ چنانکه از میان خانه‌ها، خانه‌ای را برای خود انتخاب کرد و فرمود: «خانه من» یا به یکی از پیامبرانش فرمود: «دوست من». تمام اینها مخلوق،

مصنوع و تحت تدبیر خدا هستند (همان: ۳۲۶/۱).

– صِبْغَةَ اللَّهِ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً: صِبْغَةَ اللَّهِ به معنای اسلام است (همان:

۴۰/۳).

۱۱-۲. قضا و قدر

قضا و قدر دو مخلوق از مخلوقات خدا هستند (ابن بابویه، ۱۴۰۴: ۲۴۰) و مراتب سوم و چهارم از مراتب هفت گانه خلقت را تشکیل می دهند (ابن بابویه، ۱۴۲۹: ۳۶۶/۱). قدر دریایی عمیق، راهی بسیار تاریک و سرّ الله است و نباید در آن داخل شد و خود را برای دانستن آن به زحمت و سختی انداخت (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۶۵).

سرنوشت انسان با قضا و قدر الهی همراه است و نه تنها باید به آن معتقد باشد (ابن بابویه، ۱۴۲۹: ۳۶۶/۱)، بلکه بهترین خلق خداوند کسی است که وقتی خدا را شناخت، در مقابل قضای او راضی و تسلیم باشد؛ چراکه در هر صورت، قضای الهی جاری می شود و اگر انسان به آن راضی باشد، خداوند اجر و پاداش فراوان به او عطا می کند و اگر راضی نباشد، از آن اجر و پاداش محروم خواهد شد (همان: ۱۶۱/۳).

۱۲-۲. بدا

۱-۱۲-۲. چیستی بدا و انواع آن

بالاترین درجه عبادت و بندگی خداوند آن است که بندگانش بدا را بپذیرند و به آن معتقد باشند (همان: ۳۵۶/۱). درباره چیستی بدا باید دانست که خداوند پادشاهی است که قدرت بر انجام هر کاری دارد؛ هم می تواند مقدرات گذشته را امضا کند و هم می تواند آنها را تغییر دهد یا برخی را که مقدم بود، مؤخر سازد و برعکس. او هر چه را اراده کند، انجام می دهد و هیچ کس او را بازخواست نمی کند (همان: ۲۵/۳)؛ از این رو باید ضمن ایمان به قضا و قدر الهی، آن را حتمی ندانست و نپنداشت که خداوند از قضا و قدر فارغ شده و دیگر هیچ سلطنتی ندارد و آنچه تقدیر نموده، انجام می شود (همان: ۳۰۰/۴).

درباره انواع بدا باید گفت که خدا هر چه بخواهد انجام می دهد؛ از جمله محو کردن مقدرات، اثبات آنها، مقدم کردن تقدیر مؤخر و برعکس (همان: ۶۲۲/۷).

۲-۱۲-۲. رابطه دعا و بدا

دعا را می‌توان بهترین دلیل بر اثبات آموزه بدا دانست؛ چراکه دعا بلا را دور می‌کند، حتی اگر قضای الهی بر آن بلا محکم شده باشد (همان: ۳۰۴/۴).

۲-۱۲-۳. علم الهی و بدا

بدا از جهل خدا ناشی نمی‌شود (همان: ۳۶۱/۱). در واقع برای خدا بدا صورت نمی‌گیرد، مگر آنکه علم به آن از قبل برای خدا وجود داشته است (همان). علم خدا بر دو گونه است: ۱. علم مبذول که آن را به ملائکه و رسولان و پیامبرانش تعلیم داده است؛ ۲. علم مکنون که هیچ کس جز خدا از آن آگاه نیست؛ علم به بدا در این علم است (همان: ۳۶۰/۱).

۲-۱۳. نفی جبر و تفویض

انسان مجبور به انجام گناه نیست؛ چون اگر مجبور باشد، معذور خواهد بود (همان: ۳۹۱/۱) و اگر خدا انسان را بر گناه وادارد، سپس او را عذاب کند، به او ظلم کرده است و هر کس خدا را ظالم بداند، کافر است (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۳۶۰). از دیگر سو، انسان استطاعت و توانایی مطلق ندارد و نمی‌تواند هر کاری را که بخواهد، انجام دهد؛ مثلاً قادر بر کار عدمی نیست و نمی‌تواند مانع تحقق کاری شود که در گذشته انجام شده است (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۳۹۱/۱). به همین دلیل انسان استطاعت و توانایی مستقل و تام برای انجام افعال را ندارد (همان)، بلکه خدا سلطنت مطلق دارد و هر که سلطنت او را سست و ضعیف بداند، کافر است (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۳۶۰).

۲-۱۴. استطاعت

خدا ابزار و اسباب استطاعت را در خلقت انسان قرار داده، اما استطاعت فعل یا ترک کاری را به او واگذار و تفویض نکرده است. اگر انسان بتواند فعلی را انجام دهد، در همان لحظه انجام فعل مستطیع بوده و اگر نتواند آن را انجام دهد، توانایی انجام آن را نداشته است؛ زیرا هیچ کس نمی‌تواند بر خلاف سلطنت خدا عمل کند (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹:

۳۹۱/۱). برای نمونه، اگر کسی مرتکب زنا شد، در حین انجام گناه مستطیع بر انجام آن بوده و اگر آن را ترک کرد، در حین ترک گناه مستطیع بر ترک آن بوده است، نه قبل از آن؛ قبل از آن فقط ابزار و اسباب استطاعت انجام و ترک آن را داشته است (همان: ۳۹۲/۱). خدا انسان را بر کاری که استطاعت و توانایی اش را نداشته باشد، تکلیف نمی‌کند (همان: ۳۹۳/۱).

۲-۱۴-۱. رابطه علم خدا با استطاعت و توانایی انسان

خداوند علم دارد که انسان چه افعالی را انجام می‌دهد و ابزار و اسباب استطاعت انجام آن افعال را در او قرار داده است؛ اما مستطیع بودن انسان فقط در حین عمل و همراه با عمل است (همان: ۳۹۱/۱).

۲-۱۴-۲. رابطه قضا و قدر با استطاعت

انسان هیچ کاری را جز با اراده و مشیت الهی و قضا و قدر او نمی‌تواند انجام دهد (همان: ۳۹۳/۱).

در اینجا دو شبهه مطرح می‌شود:

الف) چرا افعال انسان محدود به قضا و قدر الهی است؟

پاسخ: انسان هیچ استحقاقی ندارد و هر چه دارد از فضل و رحمت خدا است (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۳۶۵).

ب) اگر انسان محکوم به اراده خدا است و بدون خواست خدا، توانایی انجام افعال را ندارد، چرا خدا انسان را برای انجام گناه عذاب می‌کند؟

پاسخ: زیرا خداوند ابزار و اسباب استطاعت را در او قرار داده و حجت خویش را به انسان رسانده است؛ در نتیجه انسان می‌داند که خدا کافر شدن هیچ انسانی را اراده نکرده [تشریحاً]، اما وقتی انسانی کفر را اراده می‌کند و کافر می‌شود، اراده الهی [تکویناً] نیز به آن تعلق می‌گیرد و کافران در اراده و علم خدا از هر خیری محروم می‌شوند (ابن بابویه، ۱۴۲۹: ۳۹۲/۱).

۱۵-۲. جاری کردن امور از طریق اسباب

سنت و روش جاری خدا آن است که امور را از طریق اسباب جاری سازد (ابن‌بابویه، ۱۴۰۴: ۶).

۱۶-۲. امتحان، برای همه

ایمان تمام مردم آزموده و خالص می‌شود، همان‌گونه که طلا آزموده و خالص می‌شود (ابن‌بابویه، ۱۴۲۹: ۲۴۷/۲).

۱۷-۲. استدراج

استدراج این است که بنده‌ای گناه کند و خداوند باز به او نعمت دهد و همین نعمت او را از طلب آمرزش برای گناهی که مرتکب شده است، باز دارد (همان: ۲۶۶/۴).

۱۸-۲. گناه، عامل نزول بلا

خدا به سبب نافرمانی بندگانش، بارانی که برایشان مقدر کرده را از آنان دریغ می‌کند و در بیابان‌ها، دریاها و کوه‌ها می‌باراند و آنان را به بلا و سختی دچار می‌سازد؛ برای نمونه، وقتی زنا پدیدار شود، مرگ ناگهانی فراوان شود؛ چون کم‌فروشی شود، خدا قحطی و کم‌زراعتی آرد؛ چون زکات ندهند، زمین برکت در زراعت و میوه و معادن ندهد؛ چون به ناحق قضاوت کنند، یکدیگر را در ظلم و عدوان یاری رسانده‌اند؛ چون نقض عهد کنند، خدا دشمن را بر آنان مسلط کند؛ چون قطع رحم کنند، خدا مال را به دست اشرار دهد و چون امر به معروف و نهی از منکر نکنند و پیرو نیکان نشوند، خدا بدانشان را بر آنان مسلط کند و نیکانشان دعا کنند و مستجاب نکند (همان: ۶۷۴/۳).

نتیجه‌گیری

احمد بن محمد بن عیسی اشعری معتقد است که عالم حادث و خدا خالق آن است. انسان فطرتاً خدا را می‌شناسد و در عالم ذرّ به ربوبیت او اقرار کرده است. خدا صفات فراوانی دارد؛ از جمله أحد، واحد، صمد، رب، خالق، أرحم الراحمین، رازق، توّاب و

عادل. خالقیت، رازقیت، ربوبیت، مالکیت، فاعلیت و هدایت مخصوص خداوند است. خدا این اسماء الحسنی را برای خویش برگزیده و هیچ چیزی شبیه خدا نیست؛ نه در ذات و نه در صفات. خدا برای هر چیزی قضا و قدر قرار داده و انسان نمی تواند هیچ عملی را بدون اذن و اراده الهی انجام دهد. انسان مجبور نیست، اما توانایی و استطاعت مطلق و مستقل نیز ندارد؛ یعنی اختیارش در محدوده اراده و قضا و قدر الهی است. خداوند بر خود واجب کرده که دعای بندگانش را اجابت کند و این را می توان دلیلی بر حقانیت آموزه بدا دانست.

منابع

- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۵)، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، ج ۱-۲، تهران: اسلامیه، چ ۲.
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۶)، *الأمالی*، تهران: کتابچی، چ ۶.
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین، چ ۱.
- ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۶۴)، *رجال ابن غضائری*، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- جباری، محمدرضا (۱۳۸۴)، *مکتب حدیثی قم*، قم: انتشارات زائر آستانه مقدسه قم، چ ۱.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، تصحیح محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *الفهرست*، نجف: المکتبه المرتضویه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹)، *الکافی* (ط - دارالحدیث)، قم: دارالحدیث، چ ۱.
- مامقانی، عبدالله (۱۳۸۹)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، تحقیق محمدرضا مامقانی و محی‌الدین مامقانی، قم: موسسه آل‌ال‌بیت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷)، *رجال النجاشی*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.

منابع دیده شده

- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابچی، چ ۶.
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۷۷ش)، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران: اسلامیه، چ ۱.
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۰ش)، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، ترجمه منصور پهلوان، قم: دارالحدیث، چ ۱.
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، تهران: انتشارات اسلامیه، چ ۲.
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی (بی تا)، *التوحید*، ترجمه محمدعلی اردکانی، اسرار توحید (ترجمه التوحید للصدوق)، تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.

مبدأشناسی از دیدگاه احمد بن محمد بن عیسی اشعری / ۲۱۹

حسینی، سید علیرضا (منتشر نشده)، درس مبانی جرح و تعدیل، قم: دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۸۸ش. صفار، محمد بن حسن (۱۳۸۹ش)، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم*، ترجمه و تحقیق علیرضا زکی زاده رنانی، قم: انتشارات وثوق، چ ۱.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۴ش)، *أصول الکافی*، ترجمه هاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، چ ۱.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹ش)، *أصول الکافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، کتابفروشی علمیه اسلامی، چ ۱.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵ش)، *أصول الکافی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، قم: اسوه، چ ۳.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ش)، *أصول الکافی*، ترجمه محمدعلی اردکانی، *تحفة الأولیاء* (ترجمه أصول کافی)، قم: دار الحدیث، چ ۱.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ش)، *فروع الکافی*، ترجمه گروه مترجمان با اشراف محمدحسین رحیمیان، قم: انتشارات قدس، چ ۱.

نرم‌افزار جامع‌الاحادیث ۳/۵، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، قم.

نرم‌افزار درایة‌النور ۱/۲، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، قم.

تحلیل منطقی استدلال‌های خداشناسی حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه

آیسودا هاشم‌پور*

عبدالعلی شکر**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۱۲]

چکیده

شناخت خداوند و چگونگی حصول آن از اموری است که در نهج‌البلاغه به شکل ویژه مورد عنایت حضرت علی (ع) قرار گرفته است. از نظر ایشان دسترسی به کنه ذات و صفات حق تعالی غیر ممکن است، اما از طریق علم حضوری و نیز علم حصولی به صفات او، می‌توان به شناخت خداوند نایل شد؛ هرچند این شناخت نیز بر حسب توانایی و استعداد افراد متغیر است. اسباب علم حضوری را فطرت و اسباب علم حصولی را براهینی چون حرکت، حدوث، نظم، غایی و اینی فراهم می‌سازد. در نوشتار حاضر بیانات امیرالمؤمنین (ع) درباره ابواب خداشناسی، تحلیل و قالب‌های متعارف منطقی آنها نشان داده شده است. حضرت مطالب خداشناسی را به گونه‌ای مستدل بیان کرده‌اند که ذهن مخاطب را یاری می‌دهد تا از فهم مقدمات به نتیجه دست یابد. این شیوه می‌تواند جایگاه والای عقل و فطرت در خداشناسی را در کلام حضرت علی (ع) نمایان سازد و فتح بابی برای پژوهش‌های بدیع نهج‌البلاغه باشد. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد که ادله خداشناسی حضرت در نهج‌البلاغه، علاوه بر استحکام در محتوا، از ساختار و شکل منطقی نیز برخوردار است.

کلیدواژه‌ها: خداشناسی، استدلال منطقی، نهج‌البلاغه، حضرت علی (ع).

مقدمه

دین اسلام دین معرفت، توحید و پرستش خدای یگانه است و دعوت اسلام از کلمه توحید آغاز می‌شود. قرآن کریم و ائمه اطهار بر موضوع خداشناسی بسیار تکیه کرده و با بیان‌ها و روش‌های گوناگون، مردم را در جریان شناخت آفریدگار جهان هستی قرار داده‌اند. تدبر در آیات قرآن و احادیث معصومان (ع) این حقیقت را روشن می‌سازد که اساس تربیت اسلامی بر تکیه‌گاه محکم شناخت راستین آفریدگار استوار است و در حقیقت، ریشه‌های انحرافات و مفسدات اخلاق، بی‌اعتقادی و نشناختن خداوند متعال است.

از طرفی نیز نیاز انسان به شناخت و معرفت هستی و جایگاهش در این نظام، سرچشمه سؤالات متعددی است. شناخت مبدأ و هدف هستی، شناخت مقصد و شناخت احکام آن از نیازهای هر انسان است تا در پرتو یک نوع جهان‌بینی^۱ به آرامش برسد. جهان‌بینی بر دو قسم الهی و مادی است. سه اصل مهم و محوری جهان‌بینی الهی، اعتقاد به خدای یگانه، اعتقاد به زندگی ابدی و دریافت پاداش و کیفر اعمالی است که انجام می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۲). بنابراین اساس دیانت بر اصل خداشناسی استوار است و پس از پذیرش آن است که مجال پرداختن به دیگر مسائل مذهبی فراهم می‌شود. به همین دلیل فلسفه، که از علت نخستین هستی بحث می‌کند، علم برتر خوانده می‌شود. حضرت علی (ع) در این باره می‌فرمایند: «معرفت خدای سبحان بالاترین معارف است» (واسطی، ۱۳۷۶: ۴۸۶/۱). ایشان سر لوحه دین و بالاترین معارف را شناخت خداوند می‌دانند (سید رضی، ۱۳۸۸، ص ۲۱).

اثبات وجود خداوند اولین مسئله در باب خداشناسی است. به شهادت تاریخ و به استناد خطبه‌های نهج‌البلاغه، در بین پیروان پیامبر گرامی اسلام (ص)، کسی آگاه‌تر و مؤمن‌تر از حضرت علی (ع) در خداشناسی نیست. به همین جهت فرمود: «لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۹۲: ۵۵۰/۲). خطبه‌های ایشان در باب توحید، هم به جهت محتوا و بحث‌های دقیق و ظریف در عرصه خداشناسی و هم به جهت صورت منطقی، حائز اهمیت است.

گفتنی است در نهج البلاغه براهین مستقل خداشناسی کمتر از دیگر احکام خداشناسی مشاهده می‌شود؛ زیرا امیرالمؤمنین(ع) این امر را فطری می‌داند و می‌فرماید: «خداوندا، قلب‌ها را بر اراده خویش خلق کردی و عقل‌ها را بر معرفت خود مفسور ساختی» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰۳/۹۵) و «در شگفتم از کسی که درباره خدا شک کند، در حالی که آفریده‌های خدا را می‌بیند» (سید رضی، ۱۳۸۸: ۶۷). از طرفی دیگر، مخاطبان ایشان کسانی هستند که به وجود خداوند باور دارند و فقط به اصلاح اعتقادات نیاز دارند. با وجود این، ایشان براهینی بر اثبات وجود خداوند دارند که می‌توانند بر برهان فطرت که مبتنی بر علم حضوری است و براهین مبتنی بر علم حصولی — چون حرکت، حدوث، نظم، غایی و اینی — منطبق شوند. در این پژوهش ضمن گردآوری براهین خداشناسی نهج البلاغه، قالب‌های منطقی آنها نیز تبیین شده است.

پیشینه تحقیق

برخی از تحقیقاتی که در موضوعات مرتبط با تحقیق حاضر انجام شده‌اند، از این قرارند:

- احمدی سعدی، عباس (۱۳۹۲)، «خداشناسی عقلی در نهج البلاغه»، عقل و دین، شماره ۸، بهار و تابستان، ۲۷-۴۶.

- عبداللهی، مهدی، حاجی مقصودی، معصومه (۱۳۹۵)، «معرفت‌الله در نهج البلاغه»، پژوهشنامه نهج البلاغه، شماره ۱۶، زمستان، ۹۵-۱۱۲.

- نیل‌ساز، نصرت، معارف، مجید، بابااحمدی میلانی، زهره (۱۳۹۲)، «امتناع معرفت کنه ذات و صفات الهی در نهج البلاغه»، مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره ۹۱، پاییز و زمستان، ۱۳۵-۱۵۶.

وجه تمایز این نوشتار اهتمام به بیان و استدلال منطقی کلام حضرت علی(ع) است که هیچ محدودیتی برای مخاطبان خویش ایجاد نمی‌کند، بلکه عقل و فطرت بشری را خطاب قرار می‌دهد. بیانات حضرت در مبحث خداشناسی از ارزنده‌ترین مباحث نهج البلاغه و مبتنی بر براهین عقلی است. بنابراین برای شناخت بهتر نهج البلاغه از

زاویه دیگر و بهره‌مندی عملی از این منبع سرشار، شایسته است شیوه بیان و برخورد منطقی حضرت علی(ع) بررسی شود. این اقدام باعث می‌شود آشنایی با ویژگی‌های شخصیتی ایشان از مرزهای اسلامی و شیعی فراتر رود و به برخی کج‌اندیشی‌های متأثر از تعصب و جاهلیت پایان بخشد.

۱. امکان تبیین مسائل خداشناسی از طریق برهان

ممکن است ادعا شود که روح اسلام، به‌ویژه در احکام خداشناسی، با تجزیه و تحلیل‌های منطقی ناسازگار است و تبیین برهانی از این مسائل تحت تأثیر فلسفه یونان بوده است، نه به هدایت و الهام قرآن. اگر انسان‌ها تعلیمات قرآن را مد نظر قرار می‌دادند، خود را گرفتار این مباحث کذب نمی‌کردند. به همین جهت ممکن است در اصالت انتساب قسمت‌هایی از نهج‌البلاغه، که به صورت تعقلی محض بحث می‌کند، تشکیک شود (مطهری، ۱۳۶۹: ۴۵، ۴۶). این گروه معتقدند که در ادیان، به‌خصوص ادیان ابراهیمی، برای اثبات وجود خدا و مسائلی از این قبیل هیچ برهان فلسفی و منطقی وجود ندارد و بسیاری از متکلمان و فیلسوفان از اقامه برهان در این باب پرهیز کرده یا برهان را بی‌ثمر دانسته‌اند (جان هاسپرز، بی‌تا: ۳۱)؛ اما وفور دلایلی از نوع برهان معهود فلسفی در بررسی متون اسلامی، این ادعا را مخدوش می‌سازد. برای مثال در سوره طور برای اثبات خالق انسان، آسمان‌ها و زمین چنین آمده است: «أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ، أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَیُوقِنُونَ» (طور: ۳۵-۳۶). آیه نخست، برهان بر وجود انسان است، به این بیان که انسان یا خالق دارد یا ندارد. صورت دوم ممکن نیست؛ زیرا صدفه محال است. حال خالق انسان یا خود او است یا غیر او. صورت اول محال است؛ چون محذور دور مستحیل و تناقض را در پی دارد، پس خالق انسان غیر از انسان است. آن غیر بدون شک علت قابلی نیست؛ زیرا مخاطبان منکر علت قابلی نیستند و از پذیرش آن ابایی ندارند. ضمن آنکه هدف قرآن نیز اثبات علت قابلی نیست، بلکه در پی اثبات مبدأ فاعلی غیر از آنها است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۳۱).

باتوجه به آنچه ذکر شد، خالی دانستن متون اسلامی، چون قرآن و نهج البلاغه، از استدلال و برهان صحیح نخواهد بود؛ زیرا عقل و فطرت بشری همواره راهنمای انسان در درک مباحث بوده‌اند. استدلال‌های روشن منطقی در کلام امامان بزرگوار، نشانگر عقلانیت و پیوند عمیق بیاناتشان با عقل و منطوق است. بنابراین بررسی و تحلیل چنین عباراتی هرگز به معنای تنزل مقام والای سخنان حضرت علی(ع) به دستاوردهای محدود بشری نخواهد بود. نمونه‌های براهین و استدلال‌های عقلی در روایات و احادیثی که از متون دینی به حساب می‌آیند نیز فراوان است. در توحید صدوق آمده است: «تو نفس خود را ایجاد نکردی و کسی که مثل تو باشد نیز تو را تکون و هستی نبخشیده است» (صدوق، ۱۳۵۷: ۲۹۳). وجود روایاتی از این دست در حالی است که مخاطب قرآن و نهج البلاغه و سایر بیانات امامان بزرگوار، مردمی بودند که اصل ذات الهی را می‌پذیرفتند و در سایر احکام، مانند توحید، اختلاف نظر داشتند. با وجود این، متون اسلامی از دلایل اثبات ذات الهی هرگز تهی نبوده است.

در جواب قائلان به ناسازگاری مذکور، همچنین می‌توان خاطر نشان کرد که مسائلی چون تنزه حق تعالی از صفات بشری، از اندیشه‌های بکر و بسیار عالی علمای مسلمان بوده است و در هیچ مکتب فکری دیگر سابقه ندارد. فلاسفه اسلامی به تدریج بر اثر تدبیر در متون اصیل اسلامی، به خصوص کلمات حضرت علی(ع)، به عمق اندیشه‌ها پی بردند (مطهری، ۱۳۶۹: ۶۳). برای مثال حضرت در قسمتی از خطبه اول نهج البلاغه می‌فرماید:

کسی که خدا را با صفات مخلوقات تعریف کند، او را به چیزی نزدیک کرده، و با نزدیک کردن خدا به چیزی، دو خدا مطرح شده؛ و با مطرح شدن دو خدا، اجزایی برای او تصور نموده؛ و با تصور اجزاء برای خدا، او را نشناخته است. و کسی که خدا را نشناسد، به سوی او اشاره می‌کند که در این صورت او را محدود کرده و به شمارش درآورده است (سید رضی، ۱۳۸۸: ۲۱).

در عبارت فوق، به روشنی پیامدهای نادرست توصیف ناصواب خداوند گوشزد شده است. امروزه دانشمندان در حوزه خداشناسی در این خصوص سخنانی دارند که

خالی از پیچیدگی و ابهام نیست. برهان حضرت در این باره می‌تواند راهگشای هر انسان عاقل و صاحب منطقی باشد؛ زیرا عقلانی بودن آن می‌تواند در قالب زبان مشترک انسانی بیان شود و همه انسان‌ها را مخاطب خود سازد. بنابراین، بیان منطقی امام علی(ع) که در عبارات ایشان قابل ملاحظه است، نشان می‌دهد که ایشان همواره عقل و فطرت بشری را مخاطب قرار می‌دادند. به راستی شایسته است ایشان و سایر امامان معصوم(ع) را مخزن علوم دانست و یقین کرد که گنجینه هر علم، وجود حق جوی آنان است، اگرچه تاریخچه سابقه تدوین علوم می‌چون منطق به دوران ارسطو بازگردد.

استاد مطهری در این باره معتقد است طرح و تجزیه و تحلیل مباحث الهیات از سوی اهل بیت(ع)، که نمونه آنها نهج‌البلاغه است، سبب شده که عقل شیعی از قدیم الایام به صورت عقل فلسفی درآید. البته این بدعت و چیز تازه‌ای در اسلام نبود، بلکه راهی بود که قرآن پیش پای مسلمانان نهاده است و ائمه(ع) به تبع تعلیمات قرآنی و به عنوان مفسر قرآن، آن حقایق را ابراز و اظهار کرده‌اند. اگر توییحی باشد، متوجه دیگران است که این راه را نرفتند و وسیله را از دست دادند (مطهری، ۱۳۶۹: ۴۰).

۲. قلمرو و حدود شناخت خداوند

به دلیل محدودیت وجودی انسان و قصور قوای ادراکی او، معرفت به کنه ذات لایتناهی الهی محال است؛ اما تمام ابواب معرفت خداوند به روی انسان بسته نیست، بلکه برای هر کس شناختی متناسب با میزان توانایی‌اش میسر است. خدای متعال برای عقول منعی از آنچه باید درباره او بدانند، ایجاد نکرده است. بنابراین ادراک و شناخت ذات حق امری محال است؛ اما معرفت اسما و صفات و افعال حق تعالی به اندازه توانایی‌های انسان، ممکن، بلکه وظیفه عقلی انسان است (سبحانی، ۱۴۱۳: ۹۰). تدبر در آثار الهی بستر معرفت او را فراهم می‌کند، بدون اینکه ذاتش به ادراک درآید. البته با توجه به عینیت ذات و صفات الهی، شناخت کنه صفات الهی نیز میسر نخواهد بود (محمدی، ۱۳۷۸: ۱۷۳).

اگر ذات، قید و شرطی داشته یا محدود باشد، مستلزم ترکیب در ذات است و چیزی که مرکب است، هرگز واجب الوجود نخواهد بود. در نتیجه ذات واجب الوجود از هر جهت نامحدود و به همین دلیل یکتا و بدون شریک است. همچنین از آنجا که دوگانگی باعث محدودیت هر دو می‌شود، وجود دو موجودی که از هر جهت نامحدود باشند، غیر ممکن است (ابن‌سینا، بی تا: ۱۱۷؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱۲۲/۱). بیانات حضرت علی(ع) مؤید روشنی در این باب است. ایشان منکر توانایی بشر برای دسترسی به کنه ذات خداوند می‌شوند و این مطلب را به شیوه‌ای مستدل و منطقی تقریر می‌کنند. این سخن دالّ بر تعطیل عقل از شناخت خداوند نیست، بلکه از نظر ایشان، شناخت خداوند بسیار مهم و درخور عمل است: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ» (خطبه ۱). این معرفت از راه تدبر در آیات الهی، که خداوند در آفاق و انفس به ودیعه نهاده، قابل حصول است. برای نمونه، ایشان در موارد متعددی انسان‌ها را به مشاهده پهنه هستی دعوت می‌کنند و تأمل در ساختار و نظام جهان آفرینش، که کمترین خللی در پیکره‌اش راه ندارد، را بهترین طریق شناخت خداوند متعال می‌دانند. اعتقاد به خداوندی عظیم و مدبر با نظر به آثار خلقتش رابطه‌ای مستقیم دارد و همواره راهنمای پویندگان راه حق است. به همین منظور ایشان در قسمتی از خطبه ۲۱۳ می‌فرمایند: «سپاس خداوندی را سزا است که از شباهت داشتن به پدیده‌ها برتر و از توصیف وصف‌کنندگان والاتر است. با تدبیر شگفتی‌آورش بر همه بینندگان آشکار، و با بزرگی عزتش بر همه فکرهای اندیشمندان پنهان است» (سید رضی، ۱۳۸۸: ۳۱۱). در قسمتی از خطبه ۱۵۲ نیز می‌فرمایند: «ستایش خداوندی را که با آفرینش بندگان بر هستی خود راهنمایی فرمود و آفرینش پدیده‌های نو بر ازلی بودن او گواه است» (همان: ۱۹۹). در ادامه قرائن بیشتری ذکر و تحلیل خواهد شد.

۳. تحلیل منطقی علت عدم معرفت کنه ذات و صفات باریتعالی

حضرت علی(ع) علت شناخت نداشتن انسان از خداوند را جلال عزت، شباهت نداشتن به مخلوقات و فراتر بودن از وصف واصفان (سید رضی، ۱۳۸۸: ۳۰۱)، فراتر بودن از تمام مخلوقات (همان: ۱۰۴)، عظمت و سلطنت غالب (همان: ۲۵۷)، فراتر بودن از زمان

و مکان (همان: ۹۱، ۲۱۵)، داشتن برترین صفات (همان: ۲۲۵) و احاطه داشتن خداوند بر همه چیز (همان: ۲۶۱) می‌دانند. در این فرازها خداوند نامحدود معرفی شده است، به گونه‌ای که عقل محدود انسان نمی‌تواند او را تحت احاطه خود قرار دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۱). حضرت درباره علت معرفت نداشتن به کنه صفات الهی فرموده‌اند:

ای کسی که در توصیف کردن پروردگارت به زحمت افتاده‌ای، اگر راست می‌گویی جبرئیل و میکائیل و لشکرهای فرشتگان مقرب را وصف کن که در بارگاه قدس الهی سر فرود آورده‌اند و عقل‌هایشان در درک خدا، سرگردان و درمانده است. تو چیزی را می‌توانی با صفات آن درک کنی که دارای شکل و اعضا و جوارح و دارای عمر محدود و اجل معین باشد (سید رضی، ۱۳۸۸: ۲۴۹).

این عبارت صورت قیاس استثنایی متصل را دارد که ضمن آن، به عجز کسی اشاره می‌کند که مدعی است توان توصیف پروردگارش را، آنچنان که هست، دارد. صورت قیاس چنین است:

الف) اگر توانایی توصیف پروردگار را داشته باشید، قادر به توصیف برخی از آفریدگان پروردگار — مانند جبرئیل، میکائیل و برخی فرشتگان مقرب — هستید.
ب) قادر به توصیف برخی از آفریدگان پروردگار — مانند جبرئیل، میکائیل و برخی فرشتگان مقرب — نیستید.

نتیجه: پس توانایی توصیف پروردگار را ندارید.

بیان ملازمه این است که اگر قدرت توصیف حقیقی مخلوقاتی مانند جبرئیل، میکائیل و دیگر فرشتگان مقرب برای بشر امکان نداشته باشد، به طریق اولی توصیف آفریدگار آنان نیز برای انسان ناممکن خواهد بود. اما به این علت که حقیقت این مخلوقات برای انسان ناشناخته است، تالی باطل می‌شود و روشن است کسی که از شناخت و تعریف بخشی از آثار خداوند عاجز مانده، از توصیف و تعریف او عاجزتر است. حتی حضرت از حیرانی عقول فرشتگان سخن می‌گوید که دال بر حیرت و واماندگی آنان از ادراک و معرفت حقیقت ذات و نهایت عظمت خداوند است (بحرانی،

۱۳۶۲: ۳/۳۸۸). بنابراین تنها مفاهیمی مانند مفهوم عالم بودن، قادر بودن، رازق بودن و امثال این صفات قابل درک و توصیف برای انسان‌اند و میزان شناخت انسان از صفات الهی به قدر تلاش و توانایی‌های او وابسته است.

۴. راه‌های شناخت خدا

همان‌طور که شناخت ما از محیط پیرامون از دو راه علم حضوری و علم حصولی حاصل می‌شود، معرفت خداوند نیز از همین دو راه به دست می‌آید.

۴-۱. معرفت حضوری

در این گونه معرفت، علم بدون وساطت معلوم به ذات آن تعلق می‌گیرد و وجود عینی معلوم برای مدرک و عالم آشکار می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱/۱۶۶)؛ البته ممکن است معرفت‌های حضوری از جهت قوت و شدت متفاوت باشند (همان: ۱۷۲). خداشناسی فطری، به معنای علم حضوری به خداوند، برای تمام انسان‌ها وجود دارد. خداشناسی فطری به این معنا است که دل انسان با آفریننده ارتباط عمیقی پیدا کند و هنگامی که به عمق دل خود مراجعه می‌کند، چنین رابطه‌ای را بیابد (همو، ۱۳۹۳: ۱/۳۸). بنابراین انسان از این طریق می‌تواند به ذات و صفات خداوند معرفت حضوری پیدا کند.

۴-۱-۱. برهان فطرت

در بسیاری از بیانات پیشوایان دینی و عارفان و حکیمان، به عبارت «خداشناسی فطری» برمی‌خوریم. پاسخ‌های متفاوتی به چیستی فطری‌انگاری داده شده است؛ برای نمونه، افلاطون معتقد است روح انسان پیش از عالم مادی، به همه معارف عالم بوده و بعد از تعلق روح به بدن مادی، همه را فراموش کرده و عملش در دنیا از باب یادآوری معلومات پیشین است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۸۹). علامه طباطبایی فطرت را همان استعداد و قوه می‌داند، به این معنا که خلقت انسان، استعداد و قوه شناخت را در ذات خود دارد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸۳). استاد مطهری در این باره معتقد است ادراکاتی که بالقوه در ذهن

همه وجود دارد — هرچند بالفعل در ذهن برخی موجود نیست یا خلاف آن وجود دارد — از قبیل معلوماتی‌اند که با علم حضوری برای نفس معلومند، ولی هنوز به علم حصولی معلوم نشده‌اند (مطهری، ۱۳۵۸: ۶/۴۷۳). برخی از حکیمان، مانند فارابی (فارابی، بی‌تا: ۷۷) و فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۱۱: ۲/۴۷۱)، فطری‌انگاری خداشناسی را از نوع علم حصولی بدیهی تفسیر کرده‌اند که نیازمند حد وسط است.

برای این سخن که «انسان به صورت فطری خداشناس است» غالباً به سه معنا اشاره شده است:

۱. گزاره «خدا وجود دارد» از فطریات است.
 ۲. خداوند قبل از ورود انسان به دنیا، خود را به او شناسانده است.
 ۳. همه انسان‌ها با علم حضوری خداوند را می‌شناسند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۸۶).
- گفتنی است خداشناسی یا خداجویی فطری به شناخت همگانی و درونی همه انسان‌ها از ذات باری تعالی نظر دارد و به این حقیقت اشاره می‌کند که تمام انسان‌ها در خود اولاً از باب هدایت تکوینی، یک آشنایی بالقوه با پروردگار دارند و ثانیاً میل و تمایلی فطری و بالقوه در خود برای پرستش او احساس می‌کنند. به این نکته نیز باید توجه داشت که یکی از ویژگی‌های امور فطری خطاناپذیر بودن است. تقدیر برهان فطرت نیز به این صورت است:

الف) اعتقاد به وجود خداوند از امور فطری است که در سرشت آدمی قرار دارد؛

ب) امور فطری خطاناپذیر است.

نتیجه: اعتقاد به وجود خداوند اعتقادی خطاناپذیر است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۸۴).

۴-۱-۱- تحلیل منطقی برهان فطرت در نهج‌البلاغه

حضرت علی(ع) بارها با اشاره به ندای فطرت، سعی در هوشیاری مردم داشته‌اند و فطرت خداشناس را یادآور شده‌اند. به طور مثال در خطبه ۱۰۸ می‌فرمایند: «ستایش خدایی را سزا است که با آفرینش مخلوقات تجلی کرد و با برهان، خود را بر قلب‌هایشان آشکار نمود» (سید رضی، ۱۳۸۸: ۱۴۱).

حضرت در این خطبه — که عبارت نخست آن می‌تواند مصداق برهان نظم نیز باشد — ندای فطرت را امری مسلّم معرفی کرده‌اند: «خداوندی که با حجت و برهان خود، بر قلب بندگان آشکار است»؛ چه دلیلی فراتر از اینکه وقتی انسان به اعماق قلب خود رجوع می‌کند، عطر خداشناسی و توحید را از هر گوشه آن استشمام می‌کند. به همین دلیل است که هر قدر شیاطین درصدد انکار ذات پاک خداوند باشند و برای انحراف انسان‌ها بکوشند، همین که فشارها برداشته شود، فطرت توحیدی نمایان می‌شود و دوباره انسان به سوی خدا برمی‌گردد. این نوع شناخت حضوری بر اساس تفاوت مراتب وجودی و مراتب کمال نفسانی افراد، مختلف است و مراتب معرفتی معصومان(ع) فراتر از عرفا و علما است. چنانکه ذعلب یمانی وقتی از حضرت علی(ع) می‌پرسد: «آیا پروردگارت را می‌بینی؟» حضرت می‌فرماید: «آیا چیزی را که نمی‌بینم می‌پرستم؟» سپس می‌پرسد: «چگونه او را می‌بینی؟» حضرت می‌فرماید: «دیده‌ها هرگز او را آشکار نمی‌بیند، اما دل‌ها با ایمان درست او را درمی‌یابند» (همان: ۲۴۳).

بنابراین حضرت در بالاترین مرتبه مشاهده قلبی خداوند قرار داشته است؛ چنانکه می‌فرمایند: «اگر پرده‌ها کنار رود، چیزی بر یقین اضافه نمی‌کنم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۳). صورت تحلیلی و منطقی کلام حضرت(ع) با توجه به برهان فطرت چنین است:

الف) خداوند با برهان و حجتش بر قلب‌های خلائق، خود را بر آنان آشکار کرده است؛

ب) هر کس که با برهان و حجتش بر قلب‌های خلائق، خود را بر آنان آشکار کرده باشد، معلوم قلوب و فطرت آنان قرار گرفته است؛

نتیجه: خداوند معلوم قلوب و فطرت خلائق (انسان‌ها) قرار گرفته است.

۲-۴. معرفت حصولی

در این نوع شناخت، وجود خارجی معلوم برای عالم مکشوف نمی‌شود، بلکه شخص از طریق چیزی که در اصطلاح صورت یا مفهوم ذهنی خوانده می‌شود، از آن آگاه می‌شود و در واقع بین شخص عالم و ذات معلوم واسطه وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲:

۱۶۶/۱). علم حصولی در باب معرفت خداوند انسان را به ذات او نمی‌رساند و فقط مفاهیمی مانند عالم بودن، قادر بودن و امثال این صفات را در اختیار انسان قرار می‌دهد. شناخت حصولی نیازمند ابزار است. میزان توانایی هر یک از این ابزارها نیز محدود است، یعنی هر یک از این ابزارها در محدوده خاصی شناخت و معرفت انسان را تأمین می‌کنند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۵: ۳۳۱).

حس، عقل و تجربه از جمله ابزارهای شناخت خداوندند که در بیانات حضرت علی(ع) به آنها توجه ویژه شده است.

۴-۲-۱. حس

حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه به محدودیت حواس در معرفت خداوند اشاره کرده‌اند: «لا تدرکه الحواس» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۸۶)؛ چراکه ادراک با حواس و فهم کیفیت آن به اجسام اختصاص دارد و خداوند منزّه از جسمیت است (بحرانی، ۱۳۶۲: ۳۸۸/۳). در جای دیگر نیز می‌فرمایند: «هو الله الحقُّ المبینُ أحقُّ و أبینُ ممَّا تَرَى العیون» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۵). این عبارت در واقع در حکم علت است؛ چراکه خداوندی که از ازل بوده است، هرگز ممکن نیست جسم باشد (می‌دانیم که جسم حادث است). اگر صفاتی برای ذات الهی بیان می‌شود، به منزله آن است که عقل از راه استدلال از آثار الهی به آن رسیده یا پیامبران الهی در کتب آسمانی آورده‌اند (جعفری تبریزی، ۱۳۷۶: ۸۰/۱). البته باید توجه داشت همان‌گونه که شناخت ذات الهی از راه حواس امکان‌پذیر نیست، انکار وجود او نیز در شأن معرفت حسی نیست؛ چراکه حواس در حکم مقدمه‌ای برای شناخت عقلی هستند و انسان با مشاهده آثار عالم تکوین و شگفتی‌های آن به معرفت خدا دست می‌یابد و به وجودش اعتراف می‌کند.

۴-۲-۲. عقل

نهج‌البلاغه مشحون از عباراتی است که بر عجز عقل در محاسبه عظمت خدا و کوتاهی دست اوهام از وجود او دلالت دارد (سید رضی، ۱۳۸۸: ۲۴۷). با وجود این در برخی

موارد، براهین عقلی محضی رؤیت می‌شوند که حاکی از وجود خدا و از استدلال‌های قوی در زمینه شناخت خداوندند.

۴-۲-۱. برهان حرکت

برهان حرکت یکی از راه‌هایی است که می‌توان به کمک آن بر وجود خداوند استدلال کرد. مقدمات این برهان با عقل گردآوری شده است. برهان حرکت اثبات می‌کند که هر متحرکی به محرک غیر متحرک نیاز دارد و چون عالم طبیعت خالی از حرکت نیست، پس موجودی فراتر از طبیعت وجود دارد که علت همه این حرکات است. باید توجه داشته باشیم که برهان حرکت نمی‌تواند ممکن یا واجب بودن، محدود یا نامتناهی بودن و امثال این صفات را برای این موجود اثبات کند. مقدمات برهان حرکت به این صورت است:

(الف) شیء متحرک و متغیر وجود دارد؛

(ب) حرکت هر چیز مستند به چیزی غیر از خود آن شیء است؛

(ج) سلسله حرکات یا تا بی‌نهایت ادامه دارند یا محرک غیر متحرکی وجود دارد؛

(د) وجود سلسله بی‌نهایت حرکات ممتنع است؛

نتیجه: محرک غیر متحرک وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۸۰).

ابن سینا نیز معتقد است حرکت هر جسم به چیزی خارج از آن بستگی دارد و این

سلسله در نهایت باید به محرک نامتحرک ختم شود (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۳۸/۳).

تحلیل منطقی برهان حرکت در نهج البلاغه

برخی از عبارات حضرت علی(ع) ذهن را به این برهان رهنمون می‌سازند. ایشان در قسمتی از خطبه ۱۸۶، به نفی حرکت از خداوند، به عنوان مبدأ موجودات، و اثبات ازلیت او اشاره کرده‌اند:

حرکت و سکون در خداوند راه ندارد؛ (زیرا) چگونه می‌تواند چیزی بر او عارض شود که خودش آن را آفریده است؟ چگونه ممکن است آنچه خود

آفریده در او اثر بگذارد؟ یا خود از پدیده‌های خود اثر پذیرد؟ اگر چنین شود ذاتش چون دیگر پدیده‌ها تغییر می‌کند و اصل وجودش تجزیه می‌پذیرد و دیگر نمی‌تواند ازلی باشد و هنگامی که (به فرض محال) آغازی برای او تصور شود، پس سرآمدی نیز خواهد داشت و این آغاز و انجام، به دلیل روشن نقص و نقصان و ضعف دلیل مخلوق بودن و نیاز به خالق دیگر داشتن است. پس نمی‌تواند آفریدگار همه هستی باشد و از صفات پروردگار که هیچ چیز در او مؤثر نیست و نابودی و تغییر و پنهان شدن در او راه ندارد، خارج شود. [...] حرکت و سکون بر خدا جاری نمی‌شود (سید رضی، ۱۳۸۸: ۲۵۹).

کلام حضرت با توجه به برهان حرکت و نفی حرکت از خداوند در قالب برهان خُلف به شکل زیر است:

الف) اگر حرکت و سکون در خداوند راه داشته باشد، چیزی بر او عارض می‌شود که خودش آن را آفریده است؛

ب) اگر چیزی بر او عارض شود که خودش آن را آفریده است، آنچه او آفریده بر او اثر می‌گذارد و او از پدیده‌های خود اثر می‌پذیرد؛

ج) اگر آنچه خود آفریده در او اثر بگذارد یا از پدیده‌های خودش اثر پذیرد، خُلف لازم می‌آید (زیرا مستلزم انفعال خداوند از پدیده‌هایی است که فعل خودش هستند، در حالی که خداوند منفعل و متأثر از هیچ چیزی نیست، بلکه به طور مطلق فعال ما یشاء است)؛

نتیجه: چنین نیست که حرکت و سکون در خداوند راه داشته باشد.

شایسته ذکر است که استدلال فوق می‌تواند در قالب قیاس استثنایی نیز بیاید.^۲

۴-۲-۲. برهان حدوث

یکی دیگر از راه‌های اثبات وجود خداوند تمسک به حدوث جهان است. بر اساس برهان حدوث، حدوث شیء حادث سبب احتیاج آن به علت و محدث است، یعنی هر حادثی و هر چیزی که آغاز دارد، باید در اثر علتی به وجود بیاید و چون تسلسل در

علل محال است، سلسله حوادث به موجودی غیرحادث و قدیم ختم می‌شود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۸).

تحلیل برهان حدوث در نهج البلاغه

برخی از خطبه‌های حضرت علی(ع) را می‌توان بر این برهان تطبیق داد. ایشان در قسمتی از خطبه ۱۵۲ می‌فرمایند: «سپاس و ستایش خدای را که با آفریدگانش بر وجودش دلالت کرد و با حدوث آفرینش، ازلی بودن خود را ثابت کرد و با همانند داشتن مخلوقات، ثابت شد که خداوند همانندی ندارد» (سید رضی، ۱۳۸۸: ۲۵۵). حضرت در این خطبه با حدوث خلق بر ازلیت حق تعالی، مشابهت و همسانی آفریده‌ها، بی‌همتایی خداوند، عجز مشاعر و حواس ظاهر و باطن از ادراک کنه ذات او، افتراق صانع و مصنوع و رب و مربوب استدلال کرده‌اند. روشن است سلسله مخلوقات که پشت سر هم لباس وجود به تن می‌پوشند، نمی‌توانند تا بی‌نهایت ادامه یابند و هر حادثی مخلوق حادث دیگر باشد؛ زیرا بی‌نهایت معلول نیاز به علتی دارند که ازلی و بی‌نیاز از خالق باشد و به تعبیر دیگر، واجب‌الوجود باشد. حضرت در قسمتی از خطبه ۱۸۵ نیز می‌فرمایند: «حادث بودن مخلوقاتش بر قدیم بودن او دلالت می‌کند و حادث بودن مخلوقاتش بر وجود او دلالت دارد» (همان: ۲۵۵). در این خطبه نیز روشن است که دلالت حدوث بر اصل وجود ایجادکننده، بر دلالت حدوث بر قدم تقدم دارد.

البته دلالت حدوث بر قدم، دلالت بی‌واسطه بر وجود خدا نیست، بلکه دلالت بر موجد، اعم از قدیم و حادث است؛ اما این دلالت بر چیزی است که از صفات خداوند شمرده می‌شود و از دلالت بر وجود خدا منفک نیست. پس حدوث خلق هم بر قدم باری تعالی و ذات قدیم دلالت دارد و هم بر وجود او؛ زیرا دلالت بر صفت شیء دلالت بر اصل وجود آن شیء است. به عبارت دیگر، با اثبات محدث و ایجادکننده قدیم، وجود آن نیز اثبات می‌شود و پس از آنکه قدم ایجادکننده ثابت شد، اثبات وجود آن محتاج به مقدمه‌ای نخواهد بود و خودبه‌خود ثابت می‌شود؛ اما با اثبات ایجادکننده،

اثبات قدم آن محتاج به ضمیمه مقدمه دیگر و تشکیل صغرا و کبرا است (صافی، ۱۳۸۶: ۳۵۹). سخنان ایشان در قالب قیاس اقترانی شکل اول چنین است:

الف) جهان آفرینش حادث است؛

ب) هر حادثی به علتی ازلی نیاز دارد؛

نتیجه: جهان آفرینش به علتی ازلی نیاز دارد.

عبارت پایانی حضرت، که همانندی پدیده‌ها را دلیل بی‌همتایی خداوند می‌داند، این نکته را خاطر نشان می‌کند که می‌توان همه پدیده‌ها را، دست‌کم در حدوثشان، شبیه به هم دانست. این کلام در قالب قیاسی جداگانه می‌گنجد:

الف) تمام اجزای آفرینش در حدوث مانند هم هستند؛

ب) تمام چیزهایی که در حدوث مانند هم هستند، علتشان بی‌همتا است؛

نتیجه: تمام اجزای آفرینش علتی بی‌همتا دارند.

۳-۲-۴. تجربه

«در شگفتم از کسی که آفرینش پدیده‌ها را می‌بیند و در وجود خدا تردید دارد» (سید رضی، ۱۳۸۸: ۴۶۷). حضرت در عبارت فوق به طریق تجربه، که مرگب از حس و عقل است، اشاره کرده‌اند. ایشان در موارد متعددی با تعبیر گوناگون، مسئله اعتراف عقل به وجود پروردگار از راه رؤیت مخلوقات، اثبات وجود و ازلی بودن خدا از راه آفریدگان و نیز تدبیر استوار و قضای محکم و نشانه‌های آشکار الهی دالّ بر وجود خداوند را مطرح کرده‌اند (عبداللهی، حاجی مقصودی، ۱۳۹۵: ۱۰۴). این موارد در واقع اشاره به برهان نظم است.

۱-۳-۲-۴. برهان نظم

برهان نظم از براهین اثبات وجود خداوند است که به دلیل سادگی و فهم‌پذیری برای جمهور مردم، مورد توجه بوده است؛ پیشینه این برهان به افلاطون و ارسطو می‌رسد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۴). البته تأکید اصلی این برهان بر صفاتی چون حکمت خداوند است که متفرع بر اثبات ذات او است.

برهان نظم یکی از اقسام راه علمی (حسی) و شبه فلسفی شناخت خداوند است. این برهان از راه مطالعه حسی و تجربی واقعیات خارجی طبیعی و مشاهده آثار و آیات الهی و به کارگیری آن در استدلال برهانی جریان می‌یابد و متکی بر دو مقدمه است، یکی تجربی و دیگری عقلی. صغرا و کبرای قیاس به این صورت است:

(الف) در جهان نظم وجود دارد که از راه تجربی و حس به وجود آمده است، یعنی با مشاهده نظم پدیده‌ها و استمرار آن، معتقد به نظم جهان می‌شویم؛

(ب) هر نظامی ناظمی دارد و این حقیقت در برابر وجدان همه ظاهر است که نظم در هر دستگاهی، از عقل، فکر، نقشه و هدف ناظم آن، که فرع بر اثبات وجود آن است، حکایت می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۳۶۶).

تحلیل منطقی برهان نظم در نهج البلاغه

حضرت در برخی خطبه‌ها انسان را به تأمل و تعمق در ساختار موجودات دعوت می‌کنند و دستاورد این دقت نظر را اثبات ناظمی حکیم می‌دانند که جهان را به بهترین شکل و بر اساس طرحی حکیمانه خلق کرده است.

ایشان در بیانات خود، بسیار از نظم و هماهنگی جهان سخن گفته‌اند و از این دریچه، وجود خداوندی عالم و قادر را به اثبات رسانده‌اند. خداوند آثار قدرتش را در پهنه جهان هستی، که از همه موجودات نمایان‌تر است، به همگان نشان داده است. از سوی دیگر، نظم پیچیده و حساب‌شده حاکم بر آنها نشان‌دهنده آن است که نگهداری آنها نیاز به علم و قدرت بی‌پایان دارد و لحظه به لحظه از توانمندی، قدرت و علم آن ذات پاک حکایت می‌کند؛ به گونه‌ای که هر انسانی را وادار به اعتراف می‌سازد و چراغ معرفتش را در دل‌ها می‌افروزد:

در آنچه آفریده آثار صنعت و نشانه‌های حکمت او پدیدار است که هر یک از پدیده‌ها حجت و برهانی بر وجود او می‌باشند، گرچه برخی مخلوقات به ظاهر ساکتند، ولی بر تدبیر خداوندی گویا و نشانه‌های روشنی بر قدرت و حکمت اویند (سید رضی، ۱۳۸۸: ۱).

از عباراتی چنین در کلام حضرت پی می‌بریم که ایشان آفرینش هستی و پدیده‌های آن را علت یقینی به وجود خداوند می‌دانند. در خطبه ۱۶۰ نیز با اشاره به نظم جهان هستی، وجود خداوند را خاطر نشان می‌کنند:

پس آن کس که دل را از همه چیز تهی سازد و فکرش را به کار گیرد تا بداند که چگونه عرش قدرت خود را برقرار ساخته‌ای و پدیده را چگونه آفریدی و چگونه آسمان‌ها و کرات فضایی را در هوا آویخته‌ای و زمین را چگونه بر روی امواج آب گسترده‌ای، نگاهش حسرت‌زده و عقلش مات و سرگردان، شنوایی‌اش آشفته و اندیشه‌اش حیران می‌ماند (همان: ۲۱۳).

ایشان در این خطبه، یادآور نظم استحسانی^۳ و زیباشناختی می‌شوند و در قسمتی از خطبه ۱۸۲ می‌فرمایند: «خدا با نشانه‌های تدبیر استوار و خواسته‌های حکیمانه در خلق نظام احسن در برابر عقل‌ها آشکارا جلوه کرده است» (همان: ۲۴۷).

از عبارت فوق برداشت می‌شود که اگرچه کنه ذات خداوند از دسترس عقول بشر خارج است، اثبات اصل وجود او از طریق مشاهده و تفکر در نظام آفرینش و تدبیر حکیمانه حاکم بر آن ممکن است. این مطلب می‌تواند مصداق آن دسته از روایات اسلامی باشد که تأکید می‌کنند درباره کنه ذات خداوند نیندیشید و او را با آثار قدرت و عظمت و علمش در جهان بشناسید؛ پیامبر اکرم (ص) فرموده‌اند: «تَفَكَّرُوا فِي خَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ فَتُهْلِكُوا» (متقی، ۱۳۱۴: ۵۷۰۵).

قرآن مجید نیز صاحبان اندیشه و «اولوالالباب» را به تفکر در نظام هستی در همه حال دعوت کرده است: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل‌عمران: ۱۹۰-۱۹۱). عبارات فوق که ناظر به برهان نظم است، در قالب قیاس چنین صورت‌بندی می‌شود:

الف) جهان آفرینش (آسمان‌ها، زمین، کرات فضایی، آفتاب، ماه، درخت، کوه‌ها) به بهترین وجه ممکن (نظام احسن) خلق شده‌اند و دارای نظمی آشکارند؛

ب) هر چیزی که به بهترین وجه ممکن (نظام احسن) خلق شده باشد و دارای نظمی آشکار باشد، از وجود ناظم حکایت می‌کند؛ نتیجه: جهان آفرینش (آسمان‌ها، زمین، کرات فضایی، آفتاب، ماه، درخت، کوه‌ها) از وجود ناظم حکایت می‌کند.

۴-۲-۳-۲. برهان غایی

برهان غایی یکی از تقریرهای برهان نظم برای اثبات وجود خداوند است. این برهان بر هماهنگی جهان تأکید دارد و از این طریق، وجود خداوند را به اثبات می‌رساند. نقطه برجسته برهان غایی این است که تمام اجزای پدیدآورنده موجودات برای رسیدن به نیازهایشان متناسب و مکمل یکدیگرند. علاوه بر این، میان تمام اجزای عالم با یکدیگر نیز هماهنگی وجود دارد. با برهان غایی علاوه بر اثبات هماهنگی بخش‌های مختلف جهان، یگانگی جهان و ناظم آن نیز به اثبات می‌رسد. قوت برهان غایی بیشتر از برهان نظم است؛ زیرا برهان نظم نمی‌تواند یگانگی و توحید خداوند را به اثبات برساند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۱۵۳). حکمای مشاء از مشاهده افعال و هماهنگی‌ای که در گیاهان و حیوانات وجود دارد و مستند به اجزا و عناصر مادی خاص درون گیاه یا حیوان نیست، نفس نباتی و حیوانی را اثبات می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۹۰: ۵۳/۲). شیخ اشراق نیز از هماهنگی میان عناصر، ارباب انواع را به اثبات می‌رساند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۵۵/۱).

تحلیل منطقی برهان غایی در نهج البلاغه

این برهان نیز در بیانات حضرت جایگاه ویژه‌ای دارد. نمونه بارز این برهان، قسمتی از خطبه اول است: «برای پدید آمدن موجودات وقت مناسبی قرار داد و موجودات گوناگون را هماهنگ کرد و در هر کدام غریزه خاص خودش را قرار داد» (سید رضی، ۱۳۸۸: ۲۱). طبق این بیان، از عجایب عالم آفرینش، التیام اشیا و موجودات مختلف به یکدیگر است؛ گویی همه یک چیز هستند و پیوند عمیقی بین آنها وجود دارد. حضرت در قسمتی از خطبه ۱۸۶ می‌فرماید:

خدایی که روشنی را با تاریکی، آشکار را با نهان، خشکی را با تری، گرمی را با سردی ضد هم قرار داد و عناصر متضاد را با هم ترکیب و هماهنگ کرد و بین موجودات متضاد، وحدت ایجاد کرد، آنها را که با هم دور بودند نزدیک کرد و بین آنها که با هم نزدیک بودند فاصله انداخت (سید رضی، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

حضرت در خطبه فوق، ایجاد تعامل و از میان بردن آثار سوء هر ضد را غایت و فلسفه امور متضاد بیان می‌کنند. بیانات حضرت با بیانی رسا، نظم و هماهنگی را در سراسر هستی شرح می‌دهد و بدیهی است که تفصیل نظام تناسب چنان دامنه‌دار است که هر چه بحث درباره آن بیشتر گسترش یابد، وسعت میدان آن بیشتر جلوه می‌کند. صورت منطقی سخنان ایشان چنین است:

(الف) جهان آفرینش دارای اجزای منظم و غایتمند است؛

(ب) هر چیزی که دارای اجزای منظم و غایتمند است، ناظمی مدبر دارد؛

نتیجه: جهان آفرینش ناظمی مدبر دارد.

۴-۲-۳-۳. برهان ینی

یکی دیگر از راه‌هایی که حضرت علی(ع) برای اثبات خداوند به آن توجه داده‌اند، دعوت مخاطبان به اهتمام به پدیده‌ها و پی بردن به خالق و علت آنها است که در منطق، برهان ینی نام دارد؛ یعنی با مشاهده معلول به علت آن پی ببریم. قرآن کریم نیز موجودات را «آیات» می‌نامد؛ یعنی هر موجود حاکی از هستی نامحدود و علم قدرت الهی است. برای مثال در آیه ۱۶۴ سوره بقره آمده است:

أَنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (بقره: ۱۶۴).

تحلیل برهان اینی در نهج البلاغه

حضرت علی(ع) در قسمتی از خطبه ۹۱ می‌فرماید: «نمونه‌های فراوان از ملکوت قدرت خویش و شگفتی‌های آثار رحمت خود که همه با زبان گویا به وجود پروردگار گواهی می‌دهند را به ما نشان داده که بی‌اختیار ما را به شناخت پروردگار می‌خوانند» (سید رضی، ۱۳۸۸: ۹۱). در قسمتی از خطبه ۱۴۷ نیز می‌فرماید: «خدای سبحان در کتاب خود بی‌آنکه او را بنگرند، خود را به بندگان شناساند و قدرت خود را به همه نمایاند» (همان: ۱۹۱).

از عبارات فوق درمی‌یابیم که با بررسی عجایب آفرینش و شگفتی‌های خلقت زمین و آسمان یا حیوان و انسان به خوبی خواهیم دانست که این همه آثار بدیع زاینده طبیعت نیست و در پس این دستگاه، حکیمی قادر و عالمی مدبر قرار دارد؛ از این رو می‌توان قائل شد که میان برهان اینی و نظم در اثبات علت و مدبری حکیم تفاوت چندانی وجود ندارد. با توجه به برهان اینی، صورت منطقی عبارات حضرت در قالب قیاس اقترانی شکل اول چنین است:

الف) جهان آفرینش (خلقت و شگفتی آسمان، زمین، حیوان و انسان) آثار و نشانه‌ها هستند؛

ب) هر اثر و نشانه‌ای بر صاحب اثر و نشانه (علت و خالق) دلالت دارد؛

نتیجه: جهان آفرینش دلیل بر وجود علت و خالق است.

گفتنی است که اگرچه التفات به موارد مطروحه فوق، وجه استدلالی سخنان حضرت را در باب خداشناسی — که از نظر ایشان والاترین معرفت‌ها است — هویدا می‌کند، در این کتاب سترگ، براهین مستقل اثبات وجود خداوند کمتر از دیگر احکام خداشناسی دیده می‌شود؛ دلیل آن نیز چنانکه تصریح شد، اولاً فطری بودن معرفت به خداوند در اندیشه حضرت علی(ع) است و دیگر اینکه مخاطبان حضرت در اصل وجود خداوند شکی نداشته‌اند و فقط نیازمند اصلاح اعتقاداتشان بوده‌اند.

مطابق کلام آن حضرت، اگرچه به دلیل محدودیت وجودی بشر، راهی برای شناخت کنه ذات خداوند وجود ندارد — که فلاسفه و عرفای مسلمان نیز به آن معترفند

— شناخت فطری که از طریق علم حضوری حاصل می‌شود و توجه به براهینی چون حرکت، حدوث، نظم، غایی و اینی، که از اقسام علم حصولی‌اند، در شناخت صفات الهی بسیار کارآمدند و در کلام ایشان جایگاه ویژه‌ای دارند.

۵. نتیجه

بیانات حضرت علی(ع) در نهج‌البلاغه درباره خداشناسی منطقی، تعقلی و فطری است. از بررسی مطالب این نوشتار به دست می‌آید که برهان و سیاق منطقی از ویژگی‌های بارز سخنان حضرت(ع) در گستره مباحث خداشناسی است. در عبارات ایشان، محدودیت وجودی مخلوقات، که مهم‌ترین نشانه ضعف آنهاست، انسان را از دسترسی به کنه ذات لایتناهی خداوند محروم می‌سازد؛ اما هرگز چنین نیست که هیچ‌گونه راهی برای شناخت خالق هستی نباشد. دعوت به تفکر و تعمق در ساختار جهان آفرینش و هماهنگی بدون نقص آن و نیز توجه به حدوث مخلوقات و همانندی آنها بیانگر این مطلب است که ایشان همواره در پی بیان مستدل و مستند بوده و بر اساس آن سخن گفته‌اند. فطرت سالم و اصیل انسانی با براهین منطقی حضرت در باب معرفت خداوند انطباق و هماهنگی دارد. مبحث خداشناسی در نهج‌البلاغه هم اثبات ذات و هم شناخت صفات حق تعالی را شامل می‌شود. قرابت آرای متکلمان و فلاسفه مسلمان در مباحث خداشناسی به آموزه‌های علوی نشانگر تأثیرپذیری محققان از رهنمودهای ایشان است.

پی‌نوشت‌ها

۱. یکی از معانی جهان‌بینی این است: یک سلسله اعتقادات و بینش‌های کلی هماهنگ درباره جهان و انسان و به طور کلی هستی. طبق این معنا می‌توان سیستم عقیدتی و اصولی هر دین را جهان‌بینی آن دین به حساب آورد و آنها را بر اصول و فروع دین تطبیق کرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۱ و ۱۲).

۲. صورت آن چنین است:

الف) اگر خداوند حرکت داشته باشد، ذاتش چون دیگر پدیده‌ها تغییر می‌کند؛

ب) لکن چنین نیست که ذاتش چون دیگر پدیده‌ها تغییر کند؛

نتیجه: چنین نیست که خداوند حرکت داشته باشد.

قالب قیاس استثنایی که از طریق رفع تالی به نتیجه رسیده باشد، در منطق جدید بدین صورت است:

$$P \rightarrow Q \text{ و } \sim Q \vdash \sim P$$

$$1(1) P \rightarrow Q \quad \text{ف}$$

$$2(2) \sim Q \quad \text{ف}$$

$$2 \text{ و } 1(3) \sim P \quad \text{ر.ت. ۱، ۲}$$

با توجه به خطبه مذکور در تالی این قیاس، موارد دیگری نیز چون: تجزیه اصل وجود خداوند، عدم ازلیت او، سرآمد داشتن، نقصان خدا و ظهور نشانه مخلوقات در او نیز می‌گنجد که با رفع آنها عدم

حرکت در خداوند اثبات می‌شود.

۳. در این نوع نظم، به عنوان یکی از اقسام برهان نظم، انسان با مشاهده یک مجموعه بسیار منظم و زیبا

متعجب و متحیر می‌شود و آفریننده آن را تحسین می‌کند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶: ۱۵۳).

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید (۱۳۹۲)، شرح نهج‌البلاغه، ترجمه غلامرضا لایقی، بی‌جا: کتاب نیستان، ج ۲.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، الاشارات و التنبیها، شرح: نصیرالدین طوسی، تهران: بی‌جا، ج ۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی‌تا)، التعليقات، بی‌جا: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار، تحقیق محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- بحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۳۶۲)، شرح نهج‌البلاغه، بی‌جا: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ج ۳.
- جان هاسپرز (بی‌تا)، فلسفه دین، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۷۶)، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، حکمت نظری و نظری در نهج‌البلاغه، قم: نشر اسراء، چاپ هفتم.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۳)، الاهیات علی هدی‌الکتاب و السنه و العقل، قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات، تصحیح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- سید رضی (۱۳۸۸)، نهج‌البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، تهران: پیام عدالت.
- صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۸۶)، الاهیات در نهج‌البلاغه، قم: بوستان کتاب.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰م)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، تهران: شرکه دارالمعارف الاسلامیه.
- صدوق، ابو جعفر محمد بن علی (۱۳۵۷)، التوحید، قم: چاپ هاشم حسینی طهرانی.

تحلیل منطقی استدلال‌های خداشناسی حضرت علی(ع) در نهج البلاغه / ۲۴۵

طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: صدرا.

عبداللهی، مهدی، حاجی مقصودی، معصومه (۱۳۹۵)، «معرفت الله در نهج البلاغه»، پژوهشنامه نهج البلاغه، شماره ۱۶، زمستان.

فارابی، ابونصر (بی‌تا)، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سبحانی، بی‌جا: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقیه، قم: انتشارات بیدار، ج ۲.

قدردان قراملکی، محمدحسن (۱۳۸۶)، پاسخ به شبهات کلامی، دفتر اول: خداشناسی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

متقی، علی بن حسام‌الدین (۱۳۱۴ق)، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، حیدرآباد دکن: دائره‌المعارف النظامیه.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ج ۹۵.

محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۷۵)، مبانی خداشناسی، قم: دارالحدیث، چاپ اول.

محمدی، علی (۱۳۷۸)، شرح کشف المراد، قم: دارالفکر، چاپ چهارم.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)، اصول و عقاید، تهران: شرکت چاپ و نشر انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲)، آموزش فلسفه، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم، ج ۱.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳)، معارف قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ هفتم، ج ۱.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: صدرا، ج ۶.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، سیری در نهج البلاغه، تهران: صدرا.

واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶)، عیون الحکم و الواعظ، قم: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث، ج ۱.

بررسی روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتابی منسوب به دارقطنی

حامد دژآباد*

امیر رشیدی**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۲۲]

چکیده

یکی از کتاب‌هایی که به دارقطنی، از محدثان بنام اهل سنت در قرن چهارم، منسوب است کتاب *فضایل الصحابه و مناقبهم و قول بعضهم فی بعض* است که تاکنون اثری از آن در دسترس نیست و ظاهراً مفقود است. چند سال قبل در عربستان سعودی کتابی نشر یافت که بنا بر ادعای محققان آن کتاب، جزء یازدهم و تنها قسمت یافته‌شده از کتاب دارقطنی است. اهمیت این کتاب حدیثی کوچک در این است که فقط شامل فضایل شیخین از لسان امام علی (ع) و خاندان ایشان است. در این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی و با استناد به مقبولات و مسلمات، بعد از بررسی سندی این کتاب و سندهای تعدادی از روایات و نقد محتوایی آنها نشان داده می‌شود که طبق معیارهای علمی رجالیان اهل سنت تمام روایات این بخش حدیثی ضعیف است و تنها دو روایت آن تا حدی از مرتبه ضعف بالاتر می‌آید؛ البته متن آن دو نیز با قرائن متقن حدیثی و تاریخی ناسازگار است.

کلیدواژه‌ها: دارقطنی، فضایل خلفا، اهل بیت (ع)، ضعف سندی و متنی.

* دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) h.dajabad@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران ar_hadis@yahoo.com

مقدمه

ابوالحسن دارقطنی از دانشیان نامور در حدیث و علوم مربوط به آن در قرن چهارم هجری است که تاکنون کتاب‌های گوناگونی از وی تحقیق و منتشر شده است. در این نوشتار سعی بر بررسی کتابی است که چند سال پیش در ریاض و جده با دو تصحیح و تحقیق مختلف چاپ شده است؛ کتابی با نام کامل *الجزء الحادی عشر من فضایل الصحابه و مناقبهم و قول بعضهم فی بعض*. در واقع مورد بحث این نوشتار تنها بخش باقی‌مانده از کتاب دارقطنی در فضایل صحابه است که دو نفر به صورت جداگانه و با سه سال اختلاف تصحیح و چاپ کرده‌اند. آنچه پژوهش درباره این کتاب را ضروری می‌کند محتوای این کتاب است. به ادعای چاپ‌کنندگان، از تمام کتاب فضایل دارقطنی تنها همین یک جزء باقی مانده است و جالب اینکه این بخش باقی‌مانده، که شامل هشتاد و اندی روایت است، به طور طبیعی باید کاملاً مربوط به بیان فضایل ابوبکر و عمر از لسان امام علی (ع) و خاندان ایشان باشد؛ اما روایت‌های متعددی در این کتاب آمده است که تعدادی از آنها شامل بیان هیچ فضیلتی برای صحابه نیست و فقط مطالبی در رد و انکار باورهای شیعی مانند امامت و خلافت و وصایت الهی امامان معصوم است. جالب‌تر آنکه با توجه به عنوان کتاب، سخنان صحابه در مورد یکدیگر محور کتاب است، حال آنکه روایاتی از امامان سجاد و باقر و صادق (ع) و سادات زیدی و حسنی، که در طبقه صحابه قرار نمی‌گیرند، نیز در آن وجود دارد.

از این کتاب تاکنون تنها دو چاپ منتشر شده است که هر کدام را یک محقق تصحیح کرده است؛ چاپ محمد بن خلیفه الرباح تحقیقی‌تر و مفصل‌تر است. درباره محتوای کتاب تاکنون مقاله یا کتاب مستقلی نگاشته نشده است. درباره سند اصل کتاب و اسناد روایات آن نیز تحلیل و نگارشی موجود نیست. در منابعی که شرح حال دارقطنی^۱ و آثار وی را آورده‌اند، تنها نام این کتاب آمده و توضیح بیشتری ارائه نشده است.

جهت بررسی کامل کتاب از دو جنبه صوری و محتوایی، ابتدا کتاب و طریق نقل کتاب را معرفی می‌کنیم، سپس شرح آماری و عددی روایات کتاب را می‌آوریم و در نهایت محتوای روایاتش را بررسی می‌کنیم.

۱. نام کتاب

نام کامل کتاب چنین است: *الجزء الحادی عشر من فضایل الصحابة و مناقبهم و قول بعضهم فی بعض* که البته تنها قسمتی از جزء یازدهم کتاب باقی مانده و چاپ شده است. قدیمی ترین منبعی که این کتاب را در زمره تألیفات دارقطنی برشمرده است، کتاب *تاریخ اربل* از ابن‌المستوفی (د. ۶۳۷) است (لخمی، ۱۹۸۰: ۲۱۵/۱)؛ ذهبی نیز این کتاب را از دارقطنی می‌داند (ذهبی، ۱۴۰۵: ۲۲/۱۹). دو منبع پیشین از کتاب با عنوان *فضایل الصحابة* یاد کرده‌اند؛ اما ابن تیمیه آن را با عنوان *ثناء الصحابة علی القرابة و ثناء القرابة علی الصحابة* آورده است (ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ۳۹۶/۷).

۲. طریق نقل کتاب

کتاب با این سند نقل شده است: «ابوالغنائم عبدالصمد بن علی بن محمد ابن‌الفضل بن‌المأمون عنه روایة القاضي ابی‌الفضل محمد بن عمر بن یوسف الأرموی عنه روایة الشیخ ابی‌بکر مسمار بن عمر بن محمد بن العویس النیار عنه سماع یوسف بن احمد بن محمود ابن احمد الدمشقی علیه». در ادامه افراد این طریق را معرفی می‌کنیم:

(الف) ابی‌الغنائم عبدالصمد بن‌مأمون (د. ۳۶۵ق): وی از محدثان ثقة و مورد اطمینان است. خطیب بغدادی وی را صدوق می‌داند (بغدادی، ۱۴۲۲: ۴۸۸/۱۳). سمعانی وی را ثقة معرفی می‌کند و صفات پسندیده بسیاری به وی نسبت می‌دهد (سمعانی، ۱۳۸۲: ۲۲۱/۱۸). ذهبی نیز وی را شیخ و امام و ثقة و جلیل‌القدر معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۴۰۵: ۲۲/۸).

(ب) محمد بن عمر آرموی (د. ۵۴۷ق): ابن جوزی وی را فقیه و ثقة می‌داند (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۴۹/۱۶). ذهبی نیز وی را کبیرالقدر، صالح، مناظره‌کننده و متکلم معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۸۴/۲۰).

(ج) ابن عویس (د. ۶۱۹ق): ذهبی او را مشهور به خیر و قاری قرآن معرفی می‌کند (همان، ۲۵۴/۲۲).

(د) یوسف بن احمد دمشقی: در مورد او هیچ اطلاعاتی در منابع رجالی، تراجم و تاریخ وجود ندارد و شخصیتی ناشناخته است.

این مهم‌ترین طریق دسترسی به کتاب دارقطنی است که محققانی که اثر او را به چاپ رسانده‌اند، معرفی کرده‌اند.

جمع بندی سند کتاب: تنها سند به کتاب همان است که شرح داده شد و همه سه طبقه ناقل این کتاب در کتب رجالی اهل سنت مورد وثوق هستند؛ اما دو نکته بسیار مهم وجود دارد: ۱. در مورد شخصیت یوسف دمشقی هیچ اطلاعی در دسترس نیست و شخصی کاملاً ناشناخته است؛ ۲. اگر به سال وفات راویان توجه شود، به ترتیب بین ابن عویس و آرموی ۷۲ سال، بین آرموی و ابی‌الغنائم ۸۲ سال و بین ابی‌الغنائم و دارقطنی ۸۰ سال فاصله است. اگرچه ابی‌الغنائم از معمران دانسته شده (همان: ۲۲۱/۱۸)، فاصله بین او و دارقطنی و نیز آرموی با او بسیار محل تأمل است.

۳. بررسی آماری و شکلی روایات کتاب

کتاب شامل دو بخش است که در هر بخش روایات به صورت متوالی درج شده‌اند. بخش اول به روایات امام علی (ع) و بخش دوم به روایات خاندان امام علی (ع) اختصاص دارند. طبق عنوان کتاب قاعداً باید روایات صحابه در آن نقل می‌شده؛ اما در این کتاب روایات تابعان و تابع تابعان نیز آمده است. در چاپ حلوانی به صحت و اعتبار روایات اشاره‌ای نشده است؛ اما در چاپ بررسی‌های سندی برای هر روایت انجام شده است. در بخش نخست ۲۱ روایت از لسان امام علی (ع) نقل شده است. در بخش دوم نیز روایاتی از لسان افراد خاندان امام علی (ع) نقل شده که به این شرح است: امام سجاد (ع) (دو روایت)، امام باقر (ع) (شانزده روایت)، امام صادق (ع) (شانزده روایت)، زید شهید (شش روایت)، محمد بن حنفیه (دو روایت)، عبدالله بن جعفر بن ابی‌طالب (چهار روایت)، حسن بن محمد بن حنفیه (یک روایت)، عمر بن علی بن الحسین (یک روایت)، حسن بن حسن بن علی بن ابی‌طالب (دو روایت)، ابراهیم بن حسن بن حسن بن علی بن ابی‌طالب (یک روایت)، عبدالله بن حسن بن علی بن ابی‌طالب (شش روایت) و محمد بن عبدالله بن حسن بن علی بن ابی‌طالب (یک روایت).^۲

بررسی روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتابی منسوب به دارقطنی / ۲۵۱

پذیرش روایات نقل شده در کتاب منسوب به دارقطنی با موانع مهم و جدی روبه‌رو است؛ در ادامه این موانع را شرح می‌دهیم.

۳-۱. مشکل سندی

کتاب با سند صحیح و قابل اعتنایی نقل نشده است. پیش‌تر در شرح حال راویان سند تبیین شد که اگرچه رجالیان اهل سنت ابی‌الغنائم و آرموی و ابن‌عویس را توثیق کرده‌اند، یوسف دمشقی حلقه مفقوده این سند است که ناشناخته و کاملاً مبهم است. سلسله سند ناقلان این کتاب نیز در هر طبقه یک نفر است. نکته مهم‌تر آنکه طبق شهادت محقق کتاب، بیشتر روایات کتاب ضعیف و غیر قابل پذیرش است و این با شخصیت حدیثی دارقطنی تناسب ندارد که این حجم از روایات ضعیف را در یک مجموعه حدیثی که با هدفی مشخص نوشته شده است، گرد آورد؛ زیرا وی صاحب تألیفاتی در زمینه رجال و جرح و تعدیل راویان و ارزشیابی روایات است، از جمله الضعفاء و المتروکون،^۲ العلل الواردة فی الاحادیث النبویة^۳ و الالزامات و التتبع.^۴ کتاب الالزامات شامل روایاتی است که دارقطنی به صحبتشان اطمینان دارد و معتقد است طبق شرط‌های بخاری و مسلم باید آورده می‌شد، در واقع کاری مانند المستدرک حاکم نیشابوری انجام داده است که نشان می‌دهد به جمع‌آوری حدیث صحیح اهتمام داشته و شرایط بخاری و مسلم را نیز مد نظر قرار داده است. حال چگونه ممکن است دارقطنی با این جایگاه علمی کتابی تألیف کند که بیشتر مرویاتش غیر قابل استناد و کم اعتبار باشند؟ مگر چنین توجیه شود که تعصب مذهبی و پافشاری بسیار بر اثبات معتقدات فرقه‌ای، دارقطنی را بر آن داشته است که هر سخن منقولی را گرد آورد تا فقط کتابی جهت شادساختن عوام متعصب فراهم کرده باشد.

اگرچه چنانکه پیش‌تر در شرح حال ناقلان کتاب گفته شد، بین ابی‌الغنائم و دارقطنی ۸۰ سال فاصله است، طبق قول رجالیان، ابی‌الغنائم فردی معمر بوده و می‌توان احتمال داد که در کودکی یا نوجوانی از دارقطنی سماع حدیث کرده باشد، اما فاصله ۸۲ ساله بین او و آرموی باعث تشکیک می‌شود؛ زیرا در شرح حال آرموی گفته نشده که عمری

طولانی داشته است. همچنین بین ابن عویس و آرموی ۷۲ سال فاصله است که مدرکی دال بر عمر طولانی ابن عویس نیز وجود ندارد. چرا سه راوی سلسله این سند با فاصله بسیار از هم زیسته‌اند که تنها باید در خردسالی بتوانند از یکدیگر سماع و روایت کرده باشند؟

۳-۲. محتوای خاص کتاب

بر اساس بررسی محتوای کلی روایات، عامل‌های گوناگونی مانع پذیرش محتوای روایات می‌شوند؛ در ادامه به چند عامل مهم اشاره می‌کنیم.

الف) بی‌توجهی دانشمندان اهل سنت

دارقطنی محدثی گمنام نبوده و بسیاری از آثار وی تاکنون مورد توجه عالمان اهل سنت بوده است؛ چرا این کتاب با توجه به موضوع بسیار حساس و مهمی که دارد، هرگز مورد توجه و عنایت دانشیان اهل سنت قرار نگرفته است؟ چرا این کتاب فقط از طریق یک سند مشکل دار، که در هر طبقه تنها یک راوی از دیگری روایت می‌کند، نقل شده است؟^۶

نکته مهم دیگر این است که با توجه به جایگاه دارقطنی و وثاقت و دقت نظر علمی وی، روایات این کتاب را در سایر جوامع حدیثی نمی‌یابیم؛ تنها در شش مورد روایاتی از طریق دارقطنی در تاریخ ابن عساکر آمده است. ابن عساکر با توجه به هدفش از تألیف کتاب — یعنی گردآوری تمام آنچه درباره فضایل خلفا برایش مقدور بوده — به باقی روایات کتاب دارقطنی توجه نکرده است. توضیح مطلب آنکه ابن عساکر نه روایت را با سند خود از دارقطنی در فضایل خلفا نقل کرده است که این میزان با حجم کتاب اصلی دارقطنی سازگاری ندارد؛ زیرا کتابی که اکنون مورد بررسی این نوشتار است به ادعای چاپ کنندگانش، جزء یازدهم کتاب اصلی دارقطنی است. در اینجا دو سؤال مهم مطرح است؛ ۱. چرا شش روایتی که ابن عساکر از دارقطنی در فضایل ابوبکر از لسان امام صادق (ع) نقل می‌کند همان است که در کتاب منسوب به دارقطنی آمده است و

بررسی روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتابی منسوب به دارقطنی / ۲۵۳

ابن عساکر از میان بیش از هشتاد روایت کتاب مورد بحث فقط نه روایت را آورده است؟ ۲. با توجه به اینکه ابن عساکر متوفای ۵۷۱ است، طبیعی است که تمام کتاب دارقطنی را در اختیار داشته باشد، ولی فقط نه روایت را نقل می‌کند که آن هم در تنها قسمت باقی‌مانده کتاب دارقطنی وجود دارد، آیا ابن عساکر غیر از این نه روایت دیگر مرویات کتاب دارقطنی را قابل پذیرش نمی‌دانسته یا او نیز تنها همین جزء یازدهم را در اختیار داشته است؟ اگر او فقط همین جزء را در اختیار داشته است، باید دید با توجه به اینکه دارقطنی از محدثان حوزه بغداد بوده و کتابش در اربل، در شمال منطقه عراق عرب، نشر یافته، چه عاملی موجب از بین رفتن سریع این کتاب شده است، در حالی که هیچ‌یک از منابع اشاره‌کننده به کتاب دارقطنی حادثه یا رویداد خاصی را برای کتاب نقل نمی‌کنند. همچنین با توجه به بحث‌های مذهبی، عالمان اهل سنت نمی‌توانسته‌اند به محتوای کتاب بی‌توجه و بی‌اهتمام باشند.

ب) مستندات متعارض با محتوای روایات فضایل

مستندات غیرقابل انکاری درباره واقعیت روابط خلفا و امام علی (ع) وجود دارد که بدون توجه به آنها نمی‌توان درک درست و جامعی از رویدادهای صدر اسلام داشت. این مستندات با محتوای روایات این بخش از کتاب دارقطنی متعارض دارند. در بخش آخر این نوشتار این مستندات به تفصیل ذکر خواهند شد.

ج) پژوهش‌های جدید

در دهه‌های اخیر دانشیان اهل سنت، به‌خصوص در مراکز علمی عربستان سعودی، پژوهش‌های فراوانی در حوزه حدیث و علوم آن صورت داده‌اند. در حوزه روایات فضایل در میان تمام این پژوهش‌ها دو مجموعه بسیار فنی و تخصصی قابل توجه است: ۱. کتاب *الاحادیث الواردة فی فضایل الصحابة* تألیف دکتر سعود بن عید بن عمیر الصاعدی، عضو هیئت علمی دانشگاه اسلامی مدینه منوره که در دوازده مجلد در انتشارات دانشگاه مزبور، در سال ۱۴۲۷ق به چاپ رسیده است. این اثر در واقع تمام

روایات فضایل را از کتب معتبر اهل سنت جمع‌آوری، تبویب، تحقیق و بررسی کرده است. ۲. کتاب *سلسلة الآثار الصحیحة او الصحیح المسند من اقوال الصحابة و التابعین* تألیف شیخ ابوعبدالله الدانی بن منیر آل‌زهوی تحت عنایت و اشراف شیخ عبدالله بن صالح العبیلان که در سال ۱۴۲۴ق در لبنان چاپ شده است. نویسندگان این اثر تلاش کرده‌اند برای اولین بار منبعی موثق از اقوال صحابه و تابعان فراهم کنند که در نوع خود بی‌نظیر است. روایت‌های کتاب دارقطنی در هیچ‌یک از این دو منبع نیامده است که نشان‌دهنده ضعف جدی محتوای کتاب دارقطنی است.

۴. بررسی محتوای کتاب

در این بخش پس از ذکر نمونه‌ای از روایات هر معصوم و فرزندانشان، که در کتاب دارقطنی نقل شده، سند و دلالت روایات بررسی می‌شود. نقدهای دیگری که به عموم روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) وارد است نیز در انتهای این نوشتار خواهد آمد.

۴-۲. سخنان معصومان (ع)

الف) امام علی (ع):

حدثنا اسماعیل بن علی قال حدثنا عبدالله بن قریش قال وجدت فی سماع الفرج بن الیمان حدثنا علی بن ثابت عن منصور بن دینار عن خلف بن حوشب عن عمر بن شرحبیل قال خرج الینا علی رضی الله عنه و علیه برد فقال هذا برد کسانیه خلیلی عمر بن الخطاب ثم رفع البرد فقع به راسه ثم بکی حتی ظننا ان نفسه خارجة من جنبیه (دارقطنی، ۱: ۴۱۹، ۳۹-۴۰)؛

عمر بن شرحبیل گوید امام علی (ع) به نزد ما از خانه خارج شد، در حالی که بردی (بالاپوشی مانند عبا) بر تن داشت. پس فرمود: «این تن‌پوشی است که دوستم عمر بن خطاب بر من پوشاند»، سپس لباس را بالا برد و سرش را با آن پوشاند، سپس شروع کرد به گریستن تا حدی که گمان کردیم جان از بدن ایشان خارج شده است.

بررسی روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتابی منسوب به دارقطنی / ۲۵۵

بررسی سندی: عمر بن شریحیل را ابن ابی حاتم بدون هیچ مدح یا ذمی معرفی کرده است (رازی، ۱۳۷۱: ۱۱۶/۶) و برخی وی را با عبارت «لیس بشیء» توصیف کرده‌اند (ختلی، ۱۴۰۸: ۶۳۹). ابن حجر عسقلانی در مورد وی نقل کرده است که «لیس بقوی» (عسقلانی، ۱۴۲۳: ۱۸۴/۴). نکته مهم دیگر آنکه روایت وی از امام علی (ع) ثابت نشده است.

بررسی محتوایی: در قسمت تعارض‌های روایات این کتاب با حقایق تاریخی و حدیثی توضیح خواهیم داد که دیدگاه امام (ع) به خلفا بسیار بدبینانه بوده و محبتی بین ایشان برقرار نبوده است. نکته دیگر آنکه در این روایت گریه‌ای شدید از امام علی (ع) گزارش شده است که حتی هنگام مرگ خلیفه دوم نیز گزارش نشده است؛ آیا معقول است که حتی با پذیرش وجود محبت بین امام (ع) و خلفا، چنین حالتی در هنگام احتضار خلیفه دوم از امام (ع) سر نزنند، ولی در زمانی دیگر که به احتمال بسیار مربوط به زمان خلافت امام (ع) است، ایشان به دلیل خاطره‌ای از یک لباس چنین بگریند و چنین حالت عجیبی داشته باشد؟

ب) امام سجاد (ع):

حدثنا ابوبکر الأدمی محمد بن جعفر القاری قال حدثنا ابوالعیناء محمد بن القاسم حدثنا یعقوب بن محمد الزهری عن ابن ابی حازم عن ابيه قال سئل علی بن الحسین رضی الله عنه عن ابی بکر و عمر علیهما السلام و منزلتهما من رسول الله صلی الله علیه و سلم فقال کمزلتهما الیوم هما ضجیعا (دارقطنی، ۱۴۱۹: ۶۰، ح ۳۹)؛

ابن ابی حازم از پدرش نقل می‌کند که از امام سجاد (ع) در مورد ابوبکر و عمر و منزلت ایشان نزد رسول خدا (ص) سؤال شد. امام فرمود: «منزلتشان مانند منزلت امروزشان است که آن دو در کنار رسول خدا (ص) هستند».

بررسی سندی: خطیب بغدادی محمد بن جعفر را فردی می‌داند که در نقل‌هایش دچار اشتباه است (بغدادی، ۱۴۲۲: ۲/۲۴۷). در مورد یعقوب بن محمد زهری نیز گفته شده که وی کثیرالوهم بوده و از ضعف روایت می‌کرده است (عسقلانی، ۱۴۱۳: ۱۰۹۰).

بررسی محتوایی: اصل جریان دفن ابوبکر و عمر در کنار رسول خدا (ص) با پرسش‌های مهمی روبه‌رو است. ابن‌عساکر روایت ماجرای دفن ابوبکر را منکر می‌داند و دو راوی در سند آن، یعنی ابوطار موسی بن محمد و عبدالجلیل، را مجهول معرفی می‌کند (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۴۳۶/۳۰-۴۳۷). جریان دفن خلیفه دوم نیز طبق نقل بخاری با استیذان از عایشه صورت گرفته است (بخاری، ۱۴۲۳: ۲۶۳/۲؛ ۲۲۶/۵)؛ زیرا حجره‌ای که در آن دفن شده‌اند، محل سکونت عایشه بوده است. مالکیت عایشه نیز ارثی یا به عنوان مَهر بوده است که در فرض نخست با روایت ابوبکر که پیامبران ارث نمی‌گذارند (همان: ۴۲/۴)، ناسازگار است و در فرض دوم، طبق آیه قرآن، همسران پیامبر مهریه خود را دریافت کرده بودند (احزاب: ۵۰). ابن‌حجر نیز استدلال به سکونت عایشه در خانه و ارث بردنش و نیز اجازه عمر از او برای خاکسپاری در آنجا را برای اثبات مالکیت عایشه مردود می‌داند (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۷۳/۵).

ج) امام محمد باقر (ع):

حدثنا علی بن عبدالله بن الفضل بمصر قال حدثنا ابراهیم بن شریک قال حدثنا عقبه بن مکرم قال حدثنا یونس بن بکیر عن محمد بن اسحاق عن ابی جعفر محمد بن علی قال من لم یعرف فضل ابی بکر و عمر رضی الله عنهما فقد جهل السنة (دارقطنی، ۱۴۱۹: ۶۰)؛

محمد بن اسحاق از امام باقر (ع) روایت کرده است که: «هرکس فضل ابوبکر و عمر را نشناسد، سنت را نشناخته است».

بررسی سندی: محمد بن اسحاق تدلیس‌کننده معرفی شده است (عسقلانی، ۱۴۱۳:

۸۲۵).

بررسی محتوایی: پرسش اساسی این است که علم به سنت چرا باید متوقف به شناخت فضل و برتری شیخین باشد، در حالی که شیخین خود را عالم‌ترین افراد به دین نمی‌دانستند و نمونه‌های انکارناپذیری وجود دارد که جهل آنان به سنت را نشان

بررسی روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتابی منسوب به دارقطنی / ۲۵۷

می‌دهد، مانند جهل خلیفه اول به حکم فقهی ارث مادر بزرگ (مالک بن انس، ۱۴۰۶: ۵۱۳/۲). همچنین در ماجرای دیگر خلیفه دوم حکم کرد که اگر فرد جنب آب برای غسل نیابد می‌تواند نماز را ترک کند که صحابی جلیل‌القدر عمار یادآوری کرد که پیامبر (ص) پیش‌تر حکم این مطلب را برای خلیفه و عمار فرموده بودند (نیشابوری، ۱۴۲۷: ۲۸۰/۱). علاوه بر آن، نص قرآنی بر حکم تیمم نازل شده بود (نساء: ۴۳). طبق این روایت امام باقر (ع) به فضل شیخین و نیز به سنت عارف بوده‌اند. حال اگر این روایت به‌واقع سخن امام (ع) بود باشد، با وجود شناخت امام از سنت چرا هیچ روایتی از ایشان در صحیح بخاری و صحیح مسلم، معتبرترین کتاب‌های حدیثی اهل سنت، وجود ندارد و در تمام صحاح سته چند روایت از ایشان نقل شده است؟ در کتاب‌های سنن که به احادیث فقهی اختصاص دارند، چند روایت از ایشان آورده شده و فقه فرقه‌های اهل سنت تا چه میزان متأثر از روایات ایشان است؟ این در حالی است که فقه شیعه بر پایه احادیث ایشان و فرزندشان امام جعفر صادق (ع) استوار است.

د) امام صادق (ع):

حدثنا ابوبکر احمد بن محمد بن اسماعیل الآدمی قال حدثنا الفضل بن سهل قال حدثنا هاشم بن القاسم قال حدثنا محمد بن طلحة عن خلف بن حوشب عن سالم بن ابی حفصة قال دخلت علی جعفر بن محمد اعودة و هو مریض فقال اللهم انی احب ابابکر و عمر و اتولاهما اللهم ان کان فی نفسی غیر هذا فلا تنالنی شفاعة محمد (ص) (دارقطنی، ۱۴۱۹: ۵۴)؛

سالم بن ابی حفصه گوید جعفر بن محمد (ع) بیمار بود و من برای عیادت بر او وارد شدم؛ پس فرمود: «خداوند، همانا من ابوبکر و عمر را دوست می‌دارم و ولایت آن دو را دارم؛ بار خدایا، اگر در نفس من غیر از این هست، شفاعت پیامبر (ص) به من نرسد».

بررسی سندی: درباره محمد بن طلحه گفته شده که اوهام و مطالب غیر صحیح نقل می‌کرده است (عسقلانی، ۱۴۱۳: ۸۵۷).

بررسی محتوایی: در فرض قطعی بودن صدور این روایت، لحن تقيه‌آمیز آن به وضوح آشکار است؛ زیرا دلیلی ندارد که امام (ع) در بستر بیماری چنین سخنانی را مقابل فرد یا افرادی که به عبادتشان رفته بودند، بر زبان بیاورد. نکته مهم دیگر آنکه مشخص نیست چرا حب شیخین ملاک شفاعت رسول خدا معرفی شده است.

۲-۴. سخنان غیر معصومان آل علی بن ابی طالب (ع)

دلیل آوردن نمونه از روایات غیر امامان معصوم آن است که دایره مفهوم اهل بیت نزد سایر فرقه‌های اسلامی گسترده‌تر است و ملاک‌های علمی و اصیل شیعی در تعیین مصداق افراد اهل بیت منحصر به فرد است. البته طبق دیدگاه شیعی حدیث غیر معصوم حجیت شرعی در عقیده و فقه ندارد، مگر ناقل حدیث معصوم باشد.

الف) محمد بن حنفیه:

حدثنا محمد بن عبیدالله بن العلاء قال حدثنا احمد بن بدیل قال حدثنا اسماعیل بن محمد بن جحاده قال حدثنا ابومالک الاشجعی عن سالم یعنی ابن ابی الجعد قال کان فی قلبی من ابی بکر شیء فقلت لابن الحنفیه ابوبکر اسلم اول الناس؟ قال لا فقلت بای شیء علا و سبق؟ فقال اسلم فکان افضلهم اسلاما حتی قبضه الله علی ذلک (دارقطنی، ۱۴۱۹: ۹۴)؛

ابن ابی الجعد گوید در ذهنم شبهه‌ای درباره ابوبکر وجود داشت. به محمد بن حنفیه گفتم: «آیا ابوبکر نخستین فرد اسلام آورنده بود؟». محمد گفت: «نه». گفتم: «پس به چه سبب از دیگران سبقت گرفت و بلندمرتبه شد؟». گفت: «اسلام آورد و از نظر کیفیت برترین ایمان را دارا بود تا زمانی خداوند او را به سوی خود برد».

بررسی سندی: اسماعیل بن محمد بن جحاده را فردی راستگو دانسته‌اند که دچار اوهام و خیالات بوده است (عسقلانی، ۱۴۱۳: ۱۴۳)؛ از این رو سخنش پذیرفته نیست.

بررسی محتوایی: در فرض صحت صدور چنین سخنی از محمد بن حنفیه، اعتقاد شیعی او زیر سؤال می‌رود. وی با عبدالملک مروان بیعت کرده بود و حتی با درخواست خود به دیدار عبدالملک در شام رفت (ابن سعد، ۱۴۲۱: ۸۴/۵). حضور نیافتن وی در حادثه کربلا نیز توجیه محکمی ندارد؛ زیرا در جریان کربلا شاهد حضور امام سجاد، که امامی معصوم و ادامه‌دهنده نسل رسول خدا بودند، هستیم و اگر قرار بر ماندن کسی از خاندان امام علی در مدینه بود، اولویت با امام سجاد بود. پذیرفتن این توجیه که وی ماند تا چشم و گوش سیدالشهدا در مدینه باشد نیز سخت است؛ زیرا امام به اخبار کوفه توجه داشت، نه اخبار شهری که از آن به حرم مکه پناه برد. فاصله مدینه تا کوفه نیز ضروری نبودن اطلاع از اخبار مدینه را مشخص می‌کند. علاوه بر اینکه حتی اگر قرار بود خبر تأثیرگذاری از اوضاع مدینه به سیدالشهدا برسد، شخص امام سجاد برای این امر کافی بود؛ البته موارد گفته شده طعنی در شخصیت ایشان نیست. به نظر می‌رسد دیدگاه‌های ایشان در مسائل سیاسی و اجتماعی با امامان معصوم کاملاً یکسان نبوده است. همچنین با توجه به سال تولد محمد بن حنفیه (ابن کثیر، ۱۹۷۷: ۱۰/۵) نمی‌توان شهادت وی بر اسلام و ایمان خلیفه اول را معتبر دانست.

ب) زید شهید:

حدثنا عبدالله بن عبدالرحمن العسکری قال حدثنا محمد بن الحسين الحنینی قال حدثنا مخلد بن ابی قریش قال حدثنا جعفر بن زیاد الاحمر عن محمد بن سالم قال كان عندنا زید بن علی مختفياً فذكر ابابكر فجاء بعض الاعتراض فقال زید مه یا محمد بن سالم لو كنت حاضرا ما كنت تصنع قلت اصنع كما صنع علی قال فارض بما صنع علی (دارقطنی، ۱۴۱۹: ۷۳)؛

محمد بن سالم گوید زید بن علی نزد ما مخفی شده بود. سخن در مورد ابابکر به میان آمد و بعضی اعتراض‌ها بیان شد. زید گفت: «هشدار ای محمد بن سالم، اگر در آن زمان حضور داشتی چه می‌کردی؟». من گفتم: «همان که علی (ع) کرد». زید گفت: «پس به آنچه علی (ع) انجام داد راضی باش».

بررسی سندی: محمد بن سالم الهمدانی تضعیف شده است (عسقلانی، ۱۴۱۳: ۸۴۶).

بررسی محتوایی: زید شهید در زمره صحابیان نیست و نقل روایت از وی با عنوان کتاب تناسب ندارد. متن این روایت تاریخی دلالتی بر مدح خلیفه اول ندارد و تنها امر به سکوت است. با توجه به اینکه زید بن علی بن الحسین — چنانکه در این متن نیز بیان شده — دور و مخفی از چشم حکومت زندگی می‌کرده است، باید در نظر داشت که وی برای پیشبرد مبارزه و نهضتی که علیه بنی‌امیه شروع کرده بود، از هرگونه اختلاف مذهبی و عقیدتی اجتناب داشت.

ج) عمر بن علی بن الحسین:

حدثنا محمد بن منصور بن ابی‌الجهم قال حدثنا ابوسهل السری بن عاصم قال حدثنا یزید بن هارون قال حدثنا الفضیل بن مرزوق قال قلت لعمر بن علی بن الحسین بن علی بن ابی‌طالب افیکم امام تفترض طاعته تعرفون ذلک له؟ من لم یعرف ذلک له فمات میتة جاهلیة. فقال عمر بن علی لا والله ماذاک فینا من قال هذا فهو کاذب. قال فقلت یرحمک الله انهم یقولون ان هذه المنزلة کانت لعلی ان رسول الله اوصی الیه ثم کانت للحسن بن علی ان علیا اوصی الیه ثم کانت للحسین بن علی ان الحسن اوصی الیه ثم کانت لمحمد بن علی بن الحسین اوصی الیه فقال عمر بن علی بن الحسین والله لومات ابی فوالله ما اوصی بحرفین اثنین قاتلهم الله لو ان رجلا اوصی فی اهله و ماله و ولده و ما یترک بعده ویلهم ما هذا من الدین والله ما هولاء الا متآکلین بنا (دارقطنی، ۱۴۱۹: ۸۴)؛

فضیل بن مرزوق می‌گوید به عمر بن علی بن الحسین گفتیم: «آیا میان شما امامی وجود دارد که اطاعتش واجب باشد و شما این ویژگی را در وی بشناسید که اگر کسی به او معرفت نداشته باشد به مرگ جاهلیت بمیرد؟». عمر گفت: «به خدا سوگند چنین چیزی میان ما وجود ندارد و هر کس چنین گفته دروغ‌گو است». پس به عمر گفتیم: «خدا تو را رحمت کند؛ آنها می‌گویند این منزلت برای علی بن ابی‌طالب بود که رسول خدا به وی وصیت کرد، سپس برای حسن بود که علی برای وی وصیت کرد، سپس برای حسین بود که حسن برایش

بررسی روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتابی منسوب به دارقطنی / ۲۶۱

وصیت کرد، سپس برای محمد بن علی بود که برایش وصیت کردند». پس عمر بن علی گفت: «به خدا سوگند پدرم مرد و دو کلمه وصیت نکرد؛ خدا بکشد آنها را (که می‌گویند چنین وصیتی وجود دارد). هر فردی درباره اهل بیتش، دارایی‌هایش و فرزندان و آنچه پس از وی باقی می‌ماند، وصیت می‌کند. هلاکت بر ایشان؛ این از دین نیست و اینان عده‌ای هستند که به اسم ما اهداف خود را محقق می‌سازند».

بررسی سندی: درباره فضیل بن مرزوق سخنان متفاوت بسیار است؛ حتی اگر تضعیف جدی در مورد وی را نپذیریم، سخن ابن حبان مهم است که وی را دارای اشتباه می‌دانست (ابن حبان، ۱۳۹۴: ۳۱۶/۷).

بررسی محتوایی: عمر در طبقه صحابیان نیست. در این روایت دو مشکل عمده وجود دارد؛ ۱. سازنده این سخن توجه نداشته که در اعتقاد شیعی وصایت الهی پس از سیدالشهدا (ع) به امام سجاد می‌رسد، سپس به امام محمد بن علی الباقر (ع) و ۲. این روایت هیچ فضیلتی برای هیچ صحابی بیان نکرده است.

(د) حسن بن محمد بن حنفیه:

حدثنا محمد بن احمد بن يعقوب بن شيبه قال حدثنا جدی قال حدثنا احمد بن يونس قال حدثنا القداح قال حدثنا السري بن يحيى عن هلال بن خباب عم الحسن بن محمد بن الحنفية انه قال يا اهل الكوفة اتقوا الله و لا تقولوا في ابى بكر و عمر ما ليسا له باهل ان ابابكر الصديق كان مع رسول الله (ص) في الغار ثانی و ان عمر اعز الله به الدين (دارقطنی، ۱۴۱۹: ۷۸)؛

حسن بن محمد بن حنفیه گفت: «ای مردم کوفه، از خدا پروا کنید و سخنی در مورد ابوبکر و عمر نگویید که درست نباشد؛ همانا ابوبکر صدیق با رسول خدا در غار ثانی اثنین بود و همانا خداوند دین را به وسیله عمر عزت بخشید».

بررسی سندی: در رجال سند این روایت، از دیدگاه رجالیان اهل سنت فرد تضعیف‌شده‌ای وجود ندارد؛ سند نیز متصل است.

بررسی محتوایی: حسن بن محمد بن حنفیه در طبقه صحابیان نیست و روایت از وی با عنوان کتاب تناسب ندارد. شاید این روایت نشان‌دهنده اعتقادی در خاندان محمد بن حنفیه باشد که با اعتقاد اهل بیت (ع) فاصله بسیاری دارد.

۳-۴. روایات بنی الحسن

نویسنده کتاب، چه دارقطنی باشد و چه فردی دیگر، در اثر تعصب مذهبی حتی به عنوان انتخابی کتاب — که برای بیان فضایل صحابه و سخنان ایشان در مورد یکدیگر است — پایبند نمانده است. پیش‌تر نشان داده شد که روایت‌های متعددی در قسمت منتشرشده کتاب وجود دارد که هیچ فضیلتی را برای صحابه بیان نمی‌کند و فقط سخنانی در رد و انکار باور شیعی در مورد خلافت و امامت و وصایت الهی است. نکته دیگر آنکه امامان سجاد و باقر و صادق (ع) و سادات حسنی از صحابه نیستند و سخنانشان نباید در این کتاب نقل شود. در این قسمت چهار روایت از دو فرزند امام مجتبی (ع) و دو نواده ایشان برای نمونه آورده می‌شود.

الف) حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب:

حدثنی احمد بن محمد بن اسماعیل الأدمی قال حدثنا الفضل بن سهل قال حدثنا ابواحمد الزبیری قال حدثنا فضیل بن مرزوق قال سمعت حسن بن حسن یقول لرجل من الرافضة والله ان امکن الله منکم لنقطعن ایدیکم و ارجلکم من خلاف و لا تقبل منکم توبه (دارقطنی، ۱۴۱۹: ۵۸)؛

فضیل بن مرزوق می‌گوید از حسن بن حسن (ع) شنیدم که به مردی از رافضیان می‌گفت: «به خدا سوگند اگر خداوند ما را بر شما مسلط کند همانا دست و پای شما را در جهت خلاف هم قطع می‌کنیم و توبه‌ای از شما قبول نمی‌شود».

بررسی روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتابی منسوب به دارقطنی / ۲۶۳

بررسی سندی: درباره فضیل بن مرزوق پیش تر توضیح داده شد.
بررسی محتوایی: این نمونه برای آن آورده شده است که نشان دهد نام کتاب فضایل صحابه و سخنان ایشان در مورد یکدیگر است، ولی تعصب مذهبی نویسنده، بحث را از اختیار وی خارج کرده و او به آوردن مطالبی واداشته که به رد و انکار باور شیعی در بحث امامت و وصایت ارتباط دارد. این روایت بیانی در فضایل خلفا ندارد و فقط رد رافضیان است که ظاهراً همان شیعیان اولیه هستند که با بیان مثالب شیخین، از ایشان تبری می جستند.

ب) عبدالله بن حسن بن علی بن ابی طالب:

حدثنا اسماعیل بن محمد الصفار قال حدثنا ابن ابی العوام الریاحی قال حدثنا بشر بن آدم قال حدثنا عبثر بن القاسم ابوزبید قال حدثنا عمار الضبی عن عبدالله بن الحسن قال ما اری رجلا یسب ابابکر و عمر تثبت له توبة ابدأ (همان: ۸۲)؛
عمار ضبی از عبدالله بن حسن نقل کرده است که: «باور ندارم کسی ابوبکر و عمر را دشنام دهد و توبه‌ای از وی قبول افتد».

بررسی سندی: مشکلی در سند این روایت وجود ندارد.^۷

۱۱. ابراهیم بن حسن بن علی بن ابی طالب:

حدثنا ابوبکر الادمی احمد بن محمد بن اسماعیل قال حدثنا الفضل بن سهل قال حدثنا ابواحمد الزبیری قال حدثنا فضیل بن مرزوق قال سمعت ابراهیم بن الحسن بن الحسن اخا عبدالله بن الحسن بن الحسن یقول قد والله مرقت علینا الرافضة كما مرقت الحرورية علی علی بن ابی طالب (همان: ۵۹)؛

فضیل بن مرزوق می گوید از ابراهیم بن حسن (ع)، برادر عبدالله بن حسن (ع)، شنیدم که: «به خدا سوگند، رافضیان بر ما شوریدند همان گونه که حروریه (منظور خوارج است که در دهکده‌ای نام حروراء نزدیک کوفه علیه امیرالمؤمنین (ع) اعلام خروج کردند) بر علی (ع) شوریدند».

بررسی سندی: ذهبی فضیل را در زمره افراد ضعیف برشمرده است (ذهبی، ۱۳۸۷: ۱۶۹).

۱۲. محمد بن عبدالله بن حسن بن علی بن ابی‌طالب:

حدثنا محمد بن احمد بن يعقوب قال حدثنا جدی قال حدثنا ابراهيم بن عبيد الطنافسى قال حدثنا حبيب الاسدى عن محمد بن عبدالله بن الحسن قال اتاه قوم من الكوفة و الجزيرة فسألوه عن ابى بكر و عمر فالتفت الى فقال انظر الى اهل بلاد لى يسالونى عن ابى بكر و عمر رضى الله عنهما لهما عندى افضل من على (دارقطنى، ۱۴۱۹: ۷۹)؛

حبيب اسدى نقل می‌کند که گروهی از اهل کوفه و جزیره (بصره و مناطق نزدیک اهواز) نزد محمد بن عبدالله آمدند و در مورد ابوبکر و عمر از وی سؤال کردند. محمد بن عبدالله به من روکرد و گفت: «بنگر به مردمی که در مورد ابوبکر و عمر از من سؤال می‌پرسند، در حالی که آن دو نزد من از علی (ع) برتر هستند».

بررسی سندی: حبيب الاسدى که در سند آمده، مشترک بین چند تن است؛ حبيب بن ابى ثابت الاسدى، حبيب بن النعمان الاسدى، حبيب بن النعمان الاسدى دیگر، حبيب بن حماز الاسدى، حبيب بن خالد الاسدى، حبيب بن صهبان الاسدى و حبيب بن مظهر الاسدى. بنا بر طبقه این راوی و جایگاهش در سند، به نظر می‌رسد حبيب بن خالد الاسدى الکاهلی باشد که ابن ابی حاتم در مورد وی گفته است: «شیخ صالح الحدیث لم یکن صاحب الحدیث و لیس بقوی» (رازی، ۱۳۷۱: ۹۹/۳).

بررسی محتوای کلی روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتاب دارقطنی روایاتی که در کتاب منسوب به دارقطنی از لسان اهل بیت (ع) درباره فضایل خلفا نقل شده علاوه بر ضعف سندی، از لحاظ دلالتی نیز با چالش‌های جدی روبه‌رو است. در ادامه برخی از این مستندات را بر اساس منابع اهل سنت بیان می‌کنیم.

۱. روایات صریح و صحیح تاریخی که داستان اخذ اجباری بیعت از امیرالمؤمنین (ع) برای ابوبکر را نقل کرده، مانند:

الف) معاویه در نامه‌ای به امیرالمؤمنین (ع) با جسارت به حضرت می‌نویسد: «تو را برای بیعت کشان‌کشان به مسجد آوردند، همان گونه که شتر رم کرده‌ای را به زور می‌کشانند» (ابن‌عبدربه، ۱۴۰۴: ۲/۲۸۵).

ب) مسعودی نقل می‌کند آن‌گاه که امیرالمؤمنین (ع) را برای گرفتن بیعت آوردند، حضرت امتناع کرد و فرمود بیعت نمی‌کنم. گفتند اگر بیعت نکنی تو را گردن می‌زنیم. امام فرمود: «اگر مرا بکشید بنده خدا و برادر رسول خدا (ص) را کشته‌اید». پس به زور دستان حضرت را باز کردند و امام دوباره دست خود را بستند و آنها نتوانستند دست حضرت را باز کنند. پس ابوبکر پشت دست حضرت را لمس کرد و این را بیعت حساب کردند (بخاری، ۱۴۲۳: ۵/۸۲).

وقتی بیعت امیرالمؤمنین با خلفا چنین وضعیتی داشته است، نمی‌توان پذیرفت که امام (ع) محبت خلفا را در دل داشته باشد و دور از ذهن است که چنین فضایی را در مدح خلفا بیان کرده باشد.

۲. روایت‌های معتبر از منابع اهل سنت که بیانگر دیدگاه منفی امیرالمؤمنین (ع) به خلفا است:

الف) بخاری و مسلم نقل کرده‌اند که امیرالمؤمنین (ع) به ابوبکر فرمود: «تو در امر خلافت با ما مستبدانه برخورد کردی و ما به سبب قرابت و خویشاوندی با رسول خدا (ص) معتقدیم که حق و نصیبی در خلافت بعد از رسول خدا (ص) داریم» (حضرت این کلمات را فرمودند) تا اشک از چشمان ابوبکر جاری شد (همان).

ب) حضرت امیر (ع) و عباس عموی پیامبر (ص) ابوبکر و عمر را دروغ‌گو، گناه‌کار، پیمان‌شکن و خائن می‌دانستند (نیشابوری، مسلم، ۱۴۲۷: ۵/۱۵۲).

ج) امیرالمؤمنین (ع) از دیدار با عمر بن خطاب بیزار بود. حضرت (ع) به دنبال ابوبکر فرستاد و پیغام داد که «تنها بیا و کسی را با خود نیاور»؛ زیرا از همنشینی با عمر کراهت داشت (بخاری، ۱۴۲۳: ۵/۸۲).

د) سمعانی می‌گوید: از استادم پرسیدم منظور ابوبکر از جمله‌ای که در حال تشهد نماز گفت [لا یفعل خالد ما امر به] چه بوده است؟ استادم پاسخ داد: «فرمان ابوبکر برای قتل علی بن ابی‌طالب و پشیمان شدنش از آن» (سمعانی، ۱۳۸۲: ۹۵/۳).

ه) عبدالله بن عباس می‌گوید عثمان در پی من فرستاد و گفت: «مرا از پسر عمویت راحت کن». گفتم: «پسر عمویم علی (ع) کسی نیست که ما برایش تعیین تکلیف کنیم. وی خود صاحب نظر است. اگر سخنی داری بگو من به او می‌گویم». ابن‌عباس می‌گوید عثمان گفت: «به علی (ع) بگو از مدینه خارج شود و به املاک خود در یمن برود تا سب ناراحتی من و خودش نشود» (ابن‌عبدربه، ۱۴۰۴: ۳۰۹/۴).

ز) روزی ابوذر در مدینه بر عثمان وارد شد و از کارهای حکومتی عثمان انتقاد کرد. وقتی به پا خاست که برود، امیرالمؤمنین (ع) وارد مجلس شد و عثمان به ایشان گفت: «علی، ما با این دروغ‌گوی بر خدا و رسول او (ص) چه کنیم؟». حضرت فرمود: «فرض کن ابوذر مانند مؤمن آل‌فرعون است که در قرآن آمده است و اگر راست‌گو باشد، برحذر باشید؛ زیرا ممکن است به این هشدارها توجه نکنید و گرفتار شوید [ان یک کاذبا فعلیه کذب و ان یک صادقاً یصبکم بعض الذی یعدکم (غافر: ۲۹)].». پس از سخن امیرالمؤمنین (ع) عثمان خشمگین شد و به حضرت گفت: «خاک بر دهانت». امام (ع) فرمودند: «تو از من کسب تکلیف کردی و من نیز تو را راهنمایی کردم؛ چرا خشمگین شدی؟»^۸ (صنعانی، ۱۳۹۰: ۳۴۹/۱۱).

ح) عمر به ابن‌عباس گفت: «از پسر عمویت شکایت دارم؛ از او درخواست کردم (در جنگ) به همراه من بیاید، اما قبول نکرد و همواره او را غضبناک می‌بینم. به نظر تو چرا از من غضبناک است؟». ابن‌عباس گفت: «خودت می‌دانی». عمر گفت: «گمان می‌کنم غضب او به دلیل خلافت باشد». ابن‌عباس گفت: «همین‌طور است» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۲۸: ۷۸/۱۲).

ط) مروان بن حکم می‌گوید عثمان را در حالی دیدم که از متعه حج و جمع کردن بین عمره و تمتع نهی می‌کرد. علی (ع) با مشاهده این صحنه به نشانه مخالفت با کار عثمان، برای هر دو حج تلبیه گفت و فرمود: «لیبک بعمرة و حجة» و در ادامه فرمود:

بررسی روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتابی منسوب به دارقطنی / ۲۶۷

«من سنت پیامبر (ص) را به خاطر حرف هیچ کس کنار نمی‌گذارم» (بخاری، ۱۴۲۳: ۱۵۳/۲).

ی) امیرالمؤمنین (ع) دیدگاهی منفی به عثمان داشت و فرمود: «افرادی بدتر از عثمان و طایفه‌اش نیافتیم؛ آیا می‌دانی عمر در مورد او گفت: قسم به خدا (اگر خلیفه شود) بنی‌ابی معیط را بر گردن مردم سوار می‌کند» (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۲۸: ۳۱/۳).

ک) عمر بن خطاب گفت: «زمانی که رسول خدا (ص) از دنیا رفت (وقتی خواستیم برای ابوبکر بیعت بگیریم)، انصار با ما مخالفت کردند و همگی در سقیفه بنی‌ساعده جمع شدند. علی (ع) و زبیر و همراهانشان نیز با ما مخالفت کردند» (بخاری، ۱۴۲۳: ۲۶/۸).

ل) امیرالمؤمنین (ع) با انتخاب عمر مخالف بود و به ابوبکر فرمود: «به پروردگارت چه خواهی گفت در حالی که عمر را بر ما خلیفه گماشتی» (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵: ۲۴۸/۴۴).

نتیجه‌گیری

با توجه به قرینه‌های گوناگون، از جمله بررسی سندی، می‌توان نتیجه گرفت کتابی با عنوان فضایل الصحابة و قول بعضهم فی بعض که امروزه در دسترس است، به احتمال بسیار تألیف دارقطنی نیست. با بررسی سندها و محتوای روایت‌های این کتاب دیده می‌شود که هم‌خوانی درستی بین محتوا و عنوان کتاب وجود ندارد؛ زیرا تعدادی از روایت‌ها مدح و فضیلتی برای صحابه بیان نمی‌کنند و تعداد قابل توجهی نیز از افرادی نقل شده‌اند که در طبقه صحابه جا نمی‌گیرند. محتوای نقل‌شده نیز با رویدادهای تاریخی و حدیث‌های معتبر فریقین هم‌خوانی ندارد و به نظر می‌رسد برای حمایت‌های عاطفی از باورهای مذهبی برساخته شده باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاع از شرح حال دارقطنی ر. ک: ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۶/۴۴۱؛ همو، ۱۳۷۷: ۳/۹۹۱-۹۹۵؛ خطیب بغدادی، ۱۴۲۲: ۱۳/۴۸۷-۴۹۴.
 ۲. گفتنی است که تعداد روایات کتاب در چاپ حلوانی ۸۱ روایت و در چاپ رباح ۸۴ روایت است. البته تفاوت به سبب تفاوت در شماره‌گذاری برخی از اسناد دارای یک متن مشترک است، نه به سبب تعدد روایات مستقل. از میان ۸۴ روایت چاپ رباح ۲۱ روایت بخش نخست ضعیف است و از میان روایات بخش دوم کتاب، محقق کتاب ۳ روایت را صحیح، ۱۰ روایت را حسن و سایر روایات را ضعیف ارزیابی کرده است.
 ۳. این کتاب را مکتبه المعارف در سال ۱۴۰۴ با تحقیق موفق بن عبدالله بن عبدالقادر در یک مجلد به چاپ رسانده است.
 ۴. این کتاب را دار طیبیه در سال ۱۴۰۵ با تحقیق محفوظ الرحمن السلفی در یازده جلد چاپ کرده است.
 ۵. این کتاب را دارالکتب العلمیه در سال ۱۴۰۵ با تحقیق مقبل الوادعی در یک جلد چاپ کرده است.
 ۶. شایسته ذکر است که محتوای کتاب *الالزامات و التتبع* دارقطنی که در آن روایات قابل توجهی از روایات صحیح بخاری و مسلم را نقد و بررسی کرده، باب میل اهل سنت نبوده است و عالمانی مانند ابن حجر در شرح بخاری و نووی در شرح مسلم و دیگران در کتاب‌هایی که درباره صحیحین نوشته‌اند به دارقطنی انتقاد کرده‌اند که چرا برخی روایات صحیحین را زیر سؤال برده است، با این حال این کتاب دارقطنی نه تنها مطرود نشد، بلکه به صورت کامل تا امروز باقی مانده است؛ اما کتاب *فضایل الصحابه* دارقطنی با اینکه موضوعی دلخواه و مورد پسند اهل سنت داشته، فقط قسمتی از جزء یازدهم آن باقی مانده و شخصی مانند ابن عساکر نیز از کل کتاب فقط نه روایت را آورده است. برای نمونه حتی ابن حجر در *هدی الساری* اعتراف می‌کند که برخی ایرادهای دارقطنی به برخی روایات بخاری به راحتی قابل پاسخ نیست و نمی‌توان در مقابل نقد دارقطنی به راحتی از روایت صحیح بخاری دفاع کرد (ر. ک: عسقلانی، ۱۴۲۱: ۳۸۳). نووی نیز در مقدمه شرح مسلم به درست و دقیق بودن نقدهای دارقطنی بر برخی روایات صحیح مسلم اعتراف می‌کند (ر. ک: نووی، ۱۴۲۹: ۲۷ (مقدمه): ۱۲۳/۴، ذیل حدیث فاذا قرء انصتوا).
- کتاب *الالزامات و التتبع* با ۵ سند نقل شده است (ر. ک: دارقطنی، ۱۴۰۵: ۵۴-۵۷). نکته بسیار مهم آنکه حتی مقبل بن هادی الوادعی، محقق این کتاب نیز در مقدمه تحقیق می‌گوید به سبب تحقیق و احیای این کتاب متهم به خروج از دایره اهل سنت و فساد عقیده شده است (ر. ک: دارقطنی، ۱۴۰۵: ۲). کتاب *المؤتلف و المختلف* دارقطنی نیز از طریق ۶ راوی نقل شده است (ر. ک: دارقطنی، ۱۴۰۶: ۱۳۲-۱۲۹/۱).

بررسی روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتابی منسوب به دارقطنی / ۲۶۹

۷. بررسی محتوایی سخنان منسوب به سادات حسنی لزومی ندارد؛ زیرا از امامان معصوم نیستند و قول و نظر آنان حجت نیست. آوردن نمونه‌هایی از سخنان سادات حسنی به جهت نشان دادن ضعف کتاب دارقطنی است که با توجه به عنوان کتاب باید سخنان صحابه در مورد یکدیگر را نقل کند ولی سخنان غیر صحابه را نیز آورده است. از این رو در مورد روایات سادات حسنی بررسی سندی و نشان دادن ضعف سندی کفایت می‌کند. البته نقدهای محتوایی به مجموع روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در ادامه ذکر خواهند شد.

۸. در متن روایت سخن از دو خلیفه اول نیست؛ اما چون موضوع بحث درباره کتاب دارقطنی و نقد آن است که مناقب صحابه و سخنان صحابه در مورد یکدیگر را نقل می‌کند، روایت فوق ذکر شد.

منابع

ابن عساکر، علی بن الحسن بن هبة الله (١٤١٥)، *تاریخ مدينة دمشق*، تحقیق عمر بن غرامة العمروى، بیروت: دارالفکر.

ابن عبدالبر، عمر بن یوسف (١٤٢٣)، *الاستیعاب فی اسماء الاصحاح*، بیروت: دارالفکر.

ابن جوزی، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد الجوزی (١٤١٢)، *المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک*، محمد عبدالقادر عطا و دیگران، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ١.

بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤٢٣)، *الجامع الصحیح*، دمشق: دار ابن کثیر.

بغدادی، ابوبکر احمد بن علی (١٤٢٢)، *تاریخ بغداد*، بیروت: دارالکتب العربی.

حرانی، ابن تیمیہ (١٤٢٢)، *مجموعه آثار ابن تیمیة*، تحت اشراف بکر بن عبدالله ابوزید، مجمع فقهی اسلامی، مکه مکرمه: دارعالم الفوائد.

عسقلانی، ابن حجر (١٤٢١)، *هدی الساری مقدمة فتح الباری بشرح صحیح البخاری*، تحقیق عبدالقادر شبیبة الحمد، ریاض.

عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (٤٢١)، *فتح الباری*، تحقیق عبدالقادر شبیبة الحمد، ریاض.

عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (١٤١٣)، *تقریب التهذیب*، تحقیق بکر بن ابوزید، بی جا: دارالعاصمة.

عسقلانی، احمد بن علی بن حجر (١٤٢٣)، *لسان المیزان*، تحقیق عبدالفتاح ابوغدة، بیروت: دار المطبوعات الاسلامیة.

صنعانی، ابوبکر عبدالرزاق (١٣٩٠)، *المصنف*، تحقیق مرکز البحوث و تقنیة المعلومات، ریاض: دار التاصلیل.

سمعانی، ابی سعد عبدالکریم (١٣٨٢)، *الانساب*، هند: دائرة المعارف العثمانیة.

رازی، محمد بن حبان بن أحمد بن معاذ بن مَعْبَد التمیمی ابوحاتم (١٣٧١)، *الجرح و التعذیل*، وزارة المعارف للحكومة العالیة الهندیة، دكتور محمد عبدالمعید خان، دکن الهند، ج ١.

ذهبی، شمس الدین ابوعبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز (١٤٠٥)، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعیب الارناؤوط و حسین الاسد، ریاض: مؤسسة الرسالة.

بررسی روایات فضایل خلفا از لسان اهل بیت (ع) در کتابی منسوب به دارقطنی / ۲۷۱

ذهبی، شمس‌الدین ابو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز (۱۳۸۷)، *دیوان الضعفاء والمتروکین وخلق من المجهولین وثقات فیهم*، محقق حماد بن محمد الأنصاری، مکه مکرمه: مکتبه النهضة الحدیثه، ج ۲.

دارقطنی، علی بن عمر (۱۴۰۶)، *المؤتلف و المختلف*، تحقیق موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، بیروت: دار الغرب الاسلامی.

دارقطنی، علی بن عمر (۱۴۱۹)، *الجزء الحادی عشر من فضایل الصحابة و مناقبهم و قول بعضهم فی بعض*، تحقیق محمد بن خلیفة الرباح، مدینه منوره: مکتبه الغرباء الاثریة.

دارقطنی، علی بن عمر (۱۴۰۵)، *الالزامات و التتبع*، تحقیق مقبل هادی الوادعی، بیروت، دارالکتب العلمیة.

لخمی، المبارک بن أحمد بن المبارک بن موهوب اللخمی الإربلی المعروف بابن المستوفی (۱۹۸۰م)، *تاریخ إربل*، بغداد: دارالرشید.

ختلی، ابن الجنید (۱۴۰۸)، *سؤالات ابن الجنید لیحی بن معین*، تحقیق احمد محمد نورسیف، مدینه منوره: مکتبه الدار.

نیشابوری، مسلم (۱۴۲۹)، *صحیح مسلم همراه شرح نووی*، ابی زکریا یحیی بن شرف، تحقیق محمد صدقی العطار، بیروت، دارالفکر.

بررسی تأکیدات نهج‌البلاغه درباره حقوق اقلیت‌های دینی

محمد مهدی شقاقی *

جواد پنجه پور **

احمد عابدینی ***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۱۵]

چکیده

در حکومت پیامبر اکرم (ص) اقلیت‌های دینی، شامل مسیحیان، یهودیان و مجوسیان، جزئی از جامعه اسلامی محسوب شدند و این تلفیق برگرفته از دستور خداوند در قرآن، همچون آیات ۸ و ۹ سوره مبارکه ممتحنه، انجام گرفت همان‌گونه که در سیره و احادیث امامان معصوم (ع) نیز قابل مشاهده است؛ از جمله نامه امیرمؤمنان علی (ع) به مالک اشتر در نهج‌البلاغه که مستندی متقن از دستورات و تأکیدات مهم، همچون رعایت عدالت اجتماعی و برخورد همراه با مهر و عطف کارگزاران حکومت با اقلیت‌های دینی است. حضرت همچنین لزوم انجام تکالیف اقلیت‌ها، مانند پرداخت جزیه، و برخورداری‌شان از حقوقی همچون حق مشارکت سیاسی و فعالیت اقتصادی در جامعه اسلامی را جهت حفظ یکپارچگی و رشد حکومت اسلامی گوشزد کرده است. در این مقاله با بررسی متون نهج‌البلاغه تأکیدات حضرت علی (ع) درباره حقوق اقلیت‌های دینی را بررسی می‌کنیم.

کلیدواژه‌ها: حکومت، معصومان، نهج‌البلاغه، اقلیت، دین.

* دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان
اصفهان m.shaghghi.61@gmail.com

** استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان
اصفهان (نویسنده مسئول) panjepour@gmail.com

*** استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی گرایش فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان
اصفهان ahmadabedini@yahoo.com

مقدمه

در صدر اسلام اقلیت‌های دینی بخشی از جامعه اسلامی محسوب می‌شدند. با توجه به اینکه دین اقلیت‌ها، اسلام نبود و آداب و رسوم خاص خودشان را داشتند، لازم بود قوانینی برای این گروه وضع شود تا آداب و رسوم و احکام دینی‌شان به قوانین و آداب و رسوم مسلمین خللی وارد نسازد. با توجه به منابع فقهی و عهدنامه‌هایی که در صدر اسلام بین پیامبر و اقلیت‌های دینی منعقد شده است، اهل کتاب تعهداتی دارند که باید انجام دهند؛ پیامبر اسلام برای اقلیت‌ها در جامعه اسلامی قوانینی وضع کرد. اقلیت‌های دینی می‌توانستند ضمن رعایت شرایطی ویژه و طی یک معاهده دوجانبه، تابعیت حکومت اسلامی را اخذ و تابعیت قراردادی کسب کنند. این نوع تابعیت از منظر اسلام، ذمه‌نامه‌ای می‌شود و اقلیت‌های طرف این قرارداد دوجانبه را ذمیان می‌نامند. پیامبر اسلام (ص) با انعقاد این پیمان تمام قبیله‌های مدینه متشکل از عرب و عجم و یهودیان، که گاه با یکدیگر سر جنگ داشتند، را متحد کرد و میان آنان و اقلیت‌های دینی آن زمان صلح و سازش برقرار کرد (ر.ک: خفاجی، ۱۳۷۸: ۱۰۶)؛ این خود سندی مهم بر لزوم رعایت حقوق ذمیان است.

جهت بررسی حقوق اقلیت‌ها از دیدگاه امام علی (ع) لازم است به کتاب گران‌سنگ *نهج‌البلاغه*، که از متون ژرف و مهمی برخوردار است، مراجعه کرد و استدلال‌ها و عمق‌نگری‌ها و سیره مستمره حضرت را از بطن آن بیرون کشید؛ چراکه بدون شک کلمات پر معنا و مفهوم علی (ع) در این کتاب از مبنای وحی و سیره سیاسی پیامبر اسلام ریشه گرفته و تفسیر شگرفی از دستورات و تعالیم اسلامی است و راه را بر هر محقق و پژوهشگری می‌گشاید.

اقلیت‌ها در *نهج‌البلاغه*

۱. مهربانی امام علی (ع) با اقلیت‌ها

از منظر ابن‌کثیر در *البلایه و النهایه*، پس از رحلت پیامبر (ص)، امیران مسلمان و سرداران اسلام سیره پیامبر را به فراموشی سپردند و برخورداری از پست و مقام و ثروت، آنان را

از مسیر حق به مصلحت‌انگاری مبتلا کرد (ر.ک: ابن‌کثیر، ۱۴۰۹: ۲۲۲/۱)؛ همچنین شایستگی‌ها تبدیل به تبعیض و رابطه شد (ر.ک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۴۲/۱). در چنین شرایطی، امام علی (ع) که حقیقتاً تنها فرد لایق حکومتداری و جانشینی رسول‌الله (ص) بود، رسماً حاکم اسلامی شد. زمانی که ایشان به حکومت رسید، برخی حاکمان و خواص حاکمیت اشرافی را در جامعه اسلامی پی ریخته و برخی مانند معاویه کاخ‌نشین شده بودند؛ دست‌ها در جیب بیت‌المال رفته و هر کس به دنبال سهم بود. به عبارتی، برخی از مردم و حاکمان به عصر جاهلیت برگشته بودند؛ اما امام (ع) با صدایی رسا اعلام فرمود که جامعه اسلامی را به سیره رسول خدا (ص) برخواهد گرداند. به استناد سخنان گوهریار حضرت در نهج‌البلاغه، ایشان با تلاش فراوان سعی کرد سیره حضرت رسول (ص)، یعنی اجرای عدالت در همه زمینه‌ها به‌خصوص درباره اقلیت‌های دینی، را برگرداند و در نهایت هم تحولات فکری وسیعی را رقم زد. ایشان در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه می‌فرماید: «هیچ نوع عواطف و الطافی را که در خلال تعهدات خود به اقلیت‌ها پذیرفته‌اید، اندک نشمارید. هرچند این عواطف ناچیز باشد، مهم است هرگز ذمه خود را معذور ندارید و به تعهدات خویش خیانت نورزید» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳).

هر سخنی که درباره دوران فرمانروایی امام علی (ع) نقل شده، روش و سیره عملی حضرت — که همان روش حضرت رسول اکرم (ص) است که در تاریخ ثبت و ضبط شده — را نشان می‌دهد. نقل است که حضرت رسول (ص) به یهودیان مدینه اجازه داد در معابد خود آزادانه عبادت کنند و همان‌گونه که اجازه تعرض آنان به مساجد مسلمانان را نمی‌داد، اجازه هیچ‌گونه دخالت و تعرض مسلمانان به معابد یهودیان را نیز نمی‌داد. البته این مشروط به وفاداری اقلیت‌ها به پیمانشان با پیامبر بود. ایشان در دفاع از اقلیت‌های دینی فرمود: «هر که به شخصی که در پناه اسلام است ستم کند و او را کم انگارد و بیش از طاقتش بر او تکلیف کند یا چیزی بدون اجازه از او بگیرد، در قیامت رسول اکرم (ص) خصمش خواهد بود» (سبحانی، ۱۳۷۰: ۵۲۹).

امام علی (ع) نیز بر آن بود تا با ادامه سیره پیامبر (ع)، لزوم احسان و رعایت احترام به اقلیت‌ها را به افراد جامعه یادآور شود. او در نامه‌اش پس از آنکه با بیان «و اشعر

قلبك الرحمه للرعیه، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ» به کارگزاران تأکید می‌کند که با مهر و عطف با رعیت رفتار کنند، می‌فرماید: «فانهم صنفان؛ اما اخ لك في الدين او نظير لك في الخلق» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). اینجا واژه رعیت شامل تمام مردم است؛ چه مسلمانان و چه غیر مسلمانان. در انساب‌الاشرف نقل شده که حضرت در نامه‌ای به عمرو بن سلمه ارحبی نوشته است:

دهقانان دیار تو از قساوت، سختگیری و تحقیرشان از سوی تو شکایت کرده‌اند. من به این توجه کردم و دیدم که صلاحیت نزدیک شدن ندارند؛ چون مشرک هستند و صلاح ندیدم که رانده و دور شوند؛ چون معاهد هستند. پس به آنان جامه‌ای نرم که آمیخته به کمی شدت باشد، ببوشان بدون اینکه به آنان ظلم و عهدشان شکسته شود. بر آنها در پرداخت خراج سخت بگیر... اما بیشتر از طاقشان از آنها خراج بگیر. به تو چنین امر کردم و خداوند یاری‌کننده است؛ والسلام (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲/۱۶).

امام (ع) در نامه ۱۹ نهج‌البلاغه نیز فرمود: «و با آنها بین سخت‌دلی و مهربانی رفتار کن و با ایشان بیامیز بین نزدیک گردانیدن و زیاده نزدیک گردانیدن و دور ساختن و بسیار دور ساختن، ان شاء الله» (نهج‌البلاغه، نامه ۱۹). از سخنان حضرت پیدا است که ایشان در حکومتداری، به‌ویژه در مسائل اقلیت‌های دینی، نه آن‌گونه وادادگی نشان می‌دهد که غیر مسلمان برای ایجاد خلل در حکومت طمع ورزد و از انجام تکالیف مختص خود سر باز زند و نه آن‌قدر سخت می‌گیرد که باعث شود از اطراف ایشان دور شوند. این همان سیاست و کیاست امیرمؤمنان (ع) است که با اولویت دادن به حفظ اسلام، اقدام به متحد کردن جامعه اسلامی در عین رعایت تمام قوانین می‌کند؛ این همان منشی است که امروز نیاز شدید حاکمان اسلامی است.

۲. احترام به حقوق مدنی اقلیت‌ها

با امداد از آیات مبارک قرآن کریم می‌توان نظر اسلام درباره اقلیت‌های دینی را دریافت؛ برای نمونه، آیات ۸ و ۹ سوره مبارکه ممتحنه از مظاهر این مسئله‌اند:

خداوند شما را از کسانی که در کار دین با شما نجنجیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید؛ زیرا خدا دادگران را دوست می‌دارد * فقط خدا شما را از دوستی با کسانی باز می‌دارد که در کار دین با شما جنگ کرده و شما را از خانه‌هایتان بیرون رانده و در بیرون راندنتان با یکدیگر هم‌پشتی کرده‌اند؛ و هر کس آنان را به دوستی گیرد، آنان همان ستمگراند (ممتحنه: ۹۸).

در این آیات خداوند دستور به رعایت این اصل کلی می‌دهد که هر قشر و جمعیت و کشوری که در برابر اسلام و مسلمانان خصومت نشان دهد یا از چنین کسانی حمایت کند، دشمن محسوب می‌شود و موضع صحیح در مقابل چنین عملی، ایستادگی مسلمانان است؛ اما اگر گروهی در برابر اسلام و مسلمانان موضع خصمانه نداشته باشد یا از مواضع دشمنانه دیگر گروه‌ها حمایت نکند و دست دوستی صادقانه به اسلام و مسلمانان بدهد، دارای هر دین و آیینی که باشد، شایسته ارتباط دوستانه است. در تفسیر نمونه درباره این مطلب چنین آمده است:

اگر آنها نسبت به اسلام و مسلمین بی‌طرف بمانند یا تمایل داشته باشند، مسلمین می‌توانند با آنها رابطه دوستانه برقرار کنند. البته نه در آن حد که با برادران مسلمان دارند و نه در آن حد که موجب نفوذ آنها در میان مسلمین گردد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۴/۳۳).

بر اساس این دو آیه و با توجه به نظر برخی فقها، می‌توان به این نکته پی برد که سیاست راهبردی اسلام بر این قرار گرفته که تا وقتی زمین به تکالیف خود در برابر حکومت و جامعه اسلامی پایبند باشند، علیه مسلمانان دست به توطئه نزنند و از حقوق اکثریت دفاع کنند، می‌توانند آزادانه به زندگی خود در بین مسلمانان ادامه دهند و مسلمانان موظف به رعایت حقوق آنان خواهند بود؛ اما چنانچه از حدود خویش تعدی کنند و به تنهایی یا به کمک کشورهای دشمن اسلام دست به توطئه بزنند، از دایره دوستی با مسلمانان خارج شده‌اند و مسلمانان موظفند در مقابل آنان بایستند (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۰: ۵۲۸).

فریاد احترام به حقوق مدنی انسان‌ها در حکومت امیرمؤمنان رنگ حقیقت به خود می‌گیرد. ایشان تمام تفاوت‌های قومی، قبیله‌ای و مذهبی را کمرنگ کرد و چنانکه جرج جرداق مسیحی می‌نویسد، فخرفروشی‌ها و عصبیت‌های — قبیله‌ای که در میان قریش و بادیه‌نشین‌های صدر اسلام چهره‌ای خشن از خود به نمایش گذاشته بود و با شروع دوباره‌اش داشت چهره اسلام ناب، که دین عزت‌مداری و احترام متقابل بود، را وارونه می‌کرد — را با اجرای مساوات و برابری و ترویج انسانیت، به عنوان والاترین ارزش اجتماعی، از بین برد بار دیگر اسلام را آیین برابری انسان‌ها معرفی کرد (ر.ک: جرداق، ۱۳۷۹: ۳۵/۱). بنابراین آنچه حضرت رسول اکرم (ص) در جهت احترام به حقوق اقلیت‌ها تأکید فرمود، دقیقاً برگرفته از دستور صریح قرآن است؛ ایشان فرمود: «هرکس موجب اذیت و آزار ذمی شود من دشمن او خواهم بود و هرکس که من دشمن او باشم، در قیامت نیز با او دشمنی خواهم کرد» (سبحانی، ۱۳۷۰: ۵۲۸).

در دوران خلافت علی (ع) نیز اوضاع به همین منوال بود. حضرت برای تمام افراد ساکن در سرزمین‌های اسلامی حفظ کرامت انسانی را الزام کرد. حر عاملی در *اعیان الشیعه* از پیرمرد نابینا و از کارافتاده‌ای می‌نویسد که در کهن‌سالی پشتوانه مالی ندارد و حضرت دستور می‌دهد از بیت‌المال برای او مقرری تعیین کنند؛ چراکه در جوانی در همین سرزمین مشغول کسب و کار بوده و امروز که ناتوان گشته، فراموش کردن او از انصاف و عدالت به دور است (ر.ک: حر عاملی، ۱۳۸۴: ۴۹/۳). بنابراین در قاموس علی (ع) حقوق مدنی شخص ارتباطی به مذهب او ندارد، همان‌طور که تکالیف او ارتباطی به مذهب و شریعتش ندارد. از این رو به نظر می‌رسد با توجه به این دستور حضرت (ع)، اقلیت‌های دینی مانند سایر مسلمانان ساکن در جامعه اسلامی تحت حاکمیت اسلام هستند و طبق قوانین لازم است از محل درآمدهای عمومی مشارکت مردم یا بیت‌المال افراد محروم و ناتوان را با حمایت مالی و خدماتی یاری و نیازهای زندگانی‌شان را تأمین کنند.

به شهادت تاریخ، امام علی (ع) به رعایت حقوق مدنی اقلیت‌های دینی نگاه ویژه داشت. سخت‌گیری حضرت — که دقیقاً حاکی از اوج سیاستمداری و توانایی بالای

مدیر یک جامعه اسلامی متشکل از گروه‌ها و اندیشه‌های متفاوت است — در نهیب ایشان به وقت مواجهه با خبر تعدی عمال معاویه به خطوط مرزی حکومتش نمایان می‌شود که با صدایی رسا فرمود: «گفته می‌شود مهاجمان و دژخیمان به مردم حمله‌ور شده‌اند و احیاناً به زنان مسلمان و زنان هم‌پیمان متعرض شده‌اند...» (نهج‌البلاغه خطبه ۲۷). این خود نشان می‌دهد که ایشان در دفاع از حقوق انسانی و فریاد علیه ظلم و تعدی، مرز دین و غیر دین نمی‌شناسد.

حضرت امیر (ع) نه تنها دیگران را به رعایت حقوق اقلیت‌های دینی دعوت می‌کند، بلکه خود نیز در عمل به این اصل، حتی در جایی که ضرر شخصی در میان باشد، پایبند می‌ماند؛ جرج جرداق مسیحی نیز با جمله معروف «علی راست می‌گوید» به آن اشاره کرده است. حضرت در ماجرای گم شدن زره، توانایی خود در قضاوت برای هر آیین به روش خودشان — یهود بر اساس تورات، مسیحی بر اساس انجیل و مسلمان بر اساس قرآن — را اعلام می‌کند، اما وقتی به دلیل نداشتن شاهد در مقابل یک یهودی از سوی قاضی محکوم می‌شود، بدون هیچ اعتراضی رأی دادگاه را می‌پذیرد؛ این همان اوج عدالت امیرمؤمنان است (ر.ک: جرداق، ۱۳۷۹: ۳۵/۱).

به نظر نگارنده می‌توان با استناد به متون ژرف نهج‌البلاغه به این اصل پی برد که انسان‌ها نزد خداوند دارای کرامتند و این کرامت تنها در صورت شرک و عناد مخدوش می‌شود؛ اما اگر غیر مسلمانی هیچ عناد و دشمنی با دین اسلام نداشته باشد و به تعهدات خویش در جامعه اسلامی عمل کند، قطعاً لازم است مسلمانان و رهبران جامعه اسلامی کرامت فطری او را پاس بدارند.

۳. نهج‌البلاغه و عدالت اجتماعی اقلیت‌های دینی

از منظر اسلام تمام ساکنان مناطق اسلامی حق برخورداری از عدالت، به‌ویژه عدالت اجتماعی، را دارند؛ چه مسلمان باشند چه نباشند. این دستور اسلام به حاکمان و ساکنان حکومت اسلامی است که بدون در نظر گرفتن گرایش‌های عقیدتی و فکری به اجرای عدالت اهتمام بورزند. آیات قرآن این مسئله را به‌طور صریح و مطلق بیان کرده‌اند؛ برای

نمونه، «خدا به شما فرمان می‌دهد که سپرده‌ها را به صاحبانشان برگردانید و چون میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید. در حقیقت، نیکو چیزی است که خدا شما را به آن پند می‌دهد؛ خدا شنوای بینا است» (نساء: ۵۸).

قرآن مجید به مقوله عدالت و پیاده‌سازی آن در جامعه یک نگاه صرفاً انسانی و به دور از هر گونه گرایش دینی و عقیدتی خاص دارد؛ از این رو بر این نظر است که عدالت باید در حق تمام انسان‌ها، مسلمان و غیر مسلمان، اجرا شود. با همین نگاه و مطابق دستور قرآن، دین اسلام از طرفی به اقلیت‌های دینی حق استفاده از حمایت قضایی دادگاه‌های مسلمانان جهت برپایی عدالت و پیشگیری و خاتمه دادن به اختلافات و کشمکش‌های درون خودشان را اعطا کرده و از دیگر سو، قضات اسلامی را در پذیرش یا رد قضاوت میان آنان به عدل و قسط مخیر گذاشته است. این اصل نیز بر اساس دستور خداوند است: «پس اگر نزد تو آمدند میانشان حکم کن یا از ایشان روگردان شو؛ و اگر روگردان شوی به تو زیانی هیچ نرساند و اگر میانشان حکم کنی، به عدالت حکم کن که خدا عدالت‌پیشگان را دوست دارد» (مائده: ۴۲).

از سیره و روش پیامبر (ص) در تاریخ اسلام به دست می‌آید که ایشان در دفاع از حقوق اقلیت‌ها به مذهب و عقاید توجهی نداشت؛ چنانکه یکی از یاران را به دلیل تجاوز به یک یهودی و زدن او مؤاخذه کرد. حتی وقتی به نقل از ابن‌هشام، جنازه یکی از انصار در سرزمین‌های یهودیان پیدا شد، حضرت رسول اجازه نداد فقط به این دلیل که مقتول در آنجا پیدا شده، یهودیان بازخواست شوند و قسم یاد کنند (ر.ک: ابن‌هشام، ۱۳۶۳: ۲۰۷). با اینکه حضرت می‌توانست از جایگاه حاکم، به شکلی عمل کند که انصار را بر یهودیان ترجیح دهد و با زهر چشم گرفتن یهود را تضعیف کند، هرگز زیر بار بی‌عدالتی نرفت؛ این اوج عدالت پیامبر (ص) است. از دیگر نمونه‌های برخورد عملی حضرت رسول با اقلیت‌ها روایت بخاری به نقل از جابر بن عبدالله انصاری است که حضرت رسول (ص) در مقابل جنازه یک یهودی قیام کرد و به همه دستور داد هر جنازه‌ای را دیدید قیام کنید (ر.ک: بخاری، ۱۲۸۶: ۲۲۸/۱).

با دقت در زندگانی امام متقیان علی (ع)، که رشد یافته مکتب حضرت رسول اکرم (ص) است، به روشنی می‌فهمیم که ایشان عدالت را سرلوحه حکومتداری خود قرار داده بود و با تأکید، رسیدگی به امور رعیت را به مأموران حکومتی متذکر می‌شد. آن حضرت بی‌آنکه نوک پیکان سفارش خود را به سوی عده‌ای خاص معطوف کند، در خطاب به مالک از واژه رعیت استفاده می‌کند. حضرت مأمور شده تا به احتیاجات مردم، اعم از مسلمانان و ذمی، رسیدگی کند؛ از این رو به مالک چنین خطاب می‌کند: «خدا را، خدا را، در خصوص مستمندان و رعایا» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). ایشان حتی به محمد بن ابوبکر، مالک و دیگر کارگزارانش درباره اقلیت‌ها توصیه می‌کند که «عدالت را بر اهل ذمه اجرا کن؛ به مظلوم حق بده و بر ستمگر سخت بگیر» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

حضرت پایه‌های سیاست را بر اساس اصل عدالت ارزیابی می‌کرد؛ چراکه امیرمؤمنان (ع) جانشین پیامبر رحمت و اسوه عدالت بود. ایشان از یک سو به دفاع از مظلوم و رحمت و رأفت با قشر متوسط و بی‌دفاع جامعه توصیه می‌کند و از طرف دیگر، مقتدرانه به ایستادگی در مقابل ظالم فرمان می‌دهد؛ این همان مصداق جاذبه و دافعۀ امیرمؤمنان علی (ع) است. امیرمؤمنان (ع) آن‌قدر به عدالت پایبند بود که به استناد آنچه در اعیان‌الشیعه گفته شده، درباره مرد مسلمانی که با زن مسیحی عمل منافی عفت انجام داده بود، فرمان داد بر مرد مسلمان حد جاری کنند و زن را به هم‌کیشانش بسپرنند (ر.ک: حر عاملی، ۱۳۸۴: ۱۵۲/۱۱). این حکم نشان می‌دهد که حضرت علی‌رغم توانایی بر اجرای حد بر یک زن مسیحی که مرتکب تخلف در محدوده حکومت اسلامی شده بود، قضاوت و داوری او را به مسیحیان سپرد تا به روش خود حکم کنند.

حضرت همچنین آنچه در برهه‌ای از تاریخ در روش اخذ خراج از زمین اتفاق افتاده بود، را مردود دانست. بنا بر نقل کلینی در کافی، ایشان مردی از قبیله ثقیف را برای جمع‌آوری خراج به بانقیا فرستاد و به او در هنگام رفتن به محل مأموریت فرمود: «مبادا برای گرفتن یک درهم خراج، شخص مسلمان یا یهودی یا مسیحی را کتک بزنی یا حیوانی از آنان را بفروشی. همانا ما مأموریم ازدیاد بر احتیاجاتشان را از آنها دریافت کنیم» (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۷: ۵۴۰/۳).

اهتمام قرآن به عدالت به روشنی در سیره مستمره حضرت رسول (ص) و علی بن ابی طالب (ع) قابل مشاهده است و البته در تعلیمات سایر اهل بیت نیز این نگاه ژرف و آینده‌نگر به اهل ذمه به وفور یافت می‌شود؛ برای نمونه امام العارفین (ع) در رساله حقوق خود فرمود: «و اما حق اهل ذمه، پس حکم آنان این است که از آنان آنچه را خداوند پذیرفته پذیرد و به آنچه خداوند برای آنان تعهد کرده وفا کنی... و آنچه خداوند بر تو جاری کرده، درباره آنان جاری سازی» (حرانی، ۱۴۲۳: ۱۹۵-۱۹۶).

۴. وفای به پیمان در نهج‌البلاغه

از سفارش‌های مکرر حضرت امیرمؤمنان به مالک اشتر وفا کردن به عهد و پیمان است که برگرفته از دستورات خداوند در قرآن است. حضرت امیر (ع) وفای به عهد را، حتی در پیمان با دشمن، لازم و ضروری می‌داند. در نگاه امیرمؤمنان (ع)، اقلیت‌های دینی افرادی با اختیار در تعیین حقوق و سرنوشت خود هستند. ایشان تابعیت ذمیان را بر مبنای اختیار و اراده و آزادی عقیده ایشان می‌داند و همواره بر باقی ماندن بر پیمان با هم‌پیمانان تأکید کرده است. اگرچه امام (ع) در زمانی که در مسند حکومت قرار داشت قدرت کافی برای قلع و قمع بسیاری از افراد سرکش داشت، هیچ‌گاه در این راه از قدرت خویش برای غیر اجرای دستورات الهی استفاده نکرد. ایشان در مواجهه با اقلیت‌های دینی، از آنان عهد می‌گیرد که به تکالیف خود در جامعه اسلامی عمل کنند و در مقابل تعهد می‌کند که حقوق اقلیت‌ها را به رسمیت بشناسد. ایشان هیچ‌گاه در سیره حکومتداری خود، از قدرت قاهره بهره‌نجمست و در کمال مهربانی، خود و عوامل حکومت را ملزم به انجام تعهدات می‌دانست؛ چنانکه در توصیه‌اش به مالک فرمود: «الطاف خود به اقلیت‌ها را اندک نشمار». این به آن معنا است که امام (ع) لطف و مهربانی به پیروان دیگر ادیان الهی را وظیفه‌ای الهی می‌داند که دارای پاداش الهی است؛ چراکه معصوم جز در مسیر وحی قدم برنمی‌دارد و قصد دارد این روش را یک سیره مستمره برای عموم زمامداران اسلامی قرار دهد. با همین نگاه، امیرمؤمنان در بخشی از نهج‌البلاغه می‌فرماید: «ان فی الصلح دعةً للناس و اماناً للبلاد» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). در این

بند از نامه، حضرت از لزوم امنیت افراد در حالت صلح سخن گفته است. این سخن بر اساس عقدی است به نام هدنه، که به استناد نظر بزرگان، همچون شیخ طوسی، عقدی لازم است و قائم به شخص نیست؛ یعنی اگر امام و نماینده امام، به هر دلیل، تغییر کنند نیز این عقد بر جای خود ثابت می‌ماند. قرارداد مهاده از نظر معنا همان صلح است که باعث می‌شود از جنگ و خونریزی جلوگیری شود و در واقع امنیت اقلیت‌ها را تأمین و تضمین می‌کند (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷: ۶/۵). البته شایسته ذکر است که قرارداد مهاده را فقط امام معصوم یا نماینده او می‌بندد. این عقد اختصاصاً در اختیار و شأن حکومت است و از این جهت با عقد استیمان تفاوت دارد (همان: ۵۸).

از نظر امام (ع)، اهل ذمه حق دارند که در سرزمین‌های اسلامی بدون هیچ اجبار و الزامی به کار مشغول شوند. شاید بتوان گفت با وفا کردن به چنین پیمان‌هایی ضمانت عدم تهدید از طرف دشمنان و معاندان افزایشی چشمگیر می‌یابد؛ چراکه ذمیان و اقلیت‌های دینی احساس امنیت در مسکن خود را با جان‌فشانی در مقابل دشمنان پاسخ می‌دهند، نظیر آنچه در دفاع مقدس در ایران رخ نمود و بسیاری از پیروان ادیان دیگر الهی با اهدای خون خود از وطنی که در آیین با آنان متفاوت بود، دفاع جانانه کردند. این درسی است که امیرمؤمنان (ع) با دستورات و راهنمایی‌های خود در نهج البلاغه به امت اسلام داد.

۵. رعایت آزادی عقیده برای پیروان ادیان

آزادی یکی از حقوق انسان است. هر انسانی حق دارد همان‌گونه که تکویناً اراده و قدرت انتخاب دارد، تشریحاً نیز حق انتخاب داشته باشد و مانعی بر راه اراده او ایجاد نشود. بر اساس آنچه تا کنون به اثبات رسیده، برخلاف ادعای برخی کوتاه‌نظران و کج‌اندیشان، دین اسلام آزادی عقیده را به رسمیت می‌شناسد و مصداق آن آیه «لا اکراه فی الدین» است؛ به این معنا که در اسلام از آن جهت که عقیده اجبار و اکراه‌بردار نیست، آزادی عقیده وجود دارد. بنابراین برگزیدن دین اجباری نیست؛ چون طبیعت ایمان اجبار و اکراه و خشونت را به هیچ شکل نمی‌پذیرد (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۸۶/۱۶). از منظر حضرت علی (ع) نیز تمام انسان‌ها در همه جوامع و اعصار، بدون هیچ‌گونه تبعیض، از شایسته‌ترین حقوق

برخوردارند (جعفری، ۱۳۷۳: ۳۲۷). در بیانات امام (ع) در نهج‌البلاغه، به وفور از کلمات ناس و رعیت استفاده و بین آنها از تشابه در خلقت گفته شده است. این کلمات را حاکم جهت اعمال محبت و بذل مهر و عطوفت برگرفته از ذکاوت بیان کرده است و مکتبی که مردمش، بر اساس کلمات حاکم الهی آن، به برادر دینی یا هم‌شکل در آفرینش تقسیم می‌شوند، به روشنی لزوم عطوفت و اعمال رفتار انسانی را در جامعه اسلامی تبلیغ و ترویج می‌کند. بنابراین دیگر جایی برای رفتارهای غیر انسانی نمی‌ماند. این اصل از دستور حضرت به مالک درباره لزوم رحمت و محبت قابل استفاده است.

حضرت در شیوه حکومتداری خود به این اصل مهم پایبند بود که تا وقتی مخالفان حکومت دست به شمشیر نبرند، برخورد با مهربانی همراه با هوشیاری را در حق آنان رعایت می‌کرد. در این میان اقلیت‌های دینی که دارای عقاید خاص خود بودند، از حمایت و پشتیبانی ویژه امام برخوردار بودند. بنابراین بهره‌نگرفتن از زور و فشار و قدرت و تهدید برای تحمیل فکر و عقیده از شیوه‌های حکومتی امام علی (ع) است. حضرتش هرگز رأی و فکر خود را (گرچه حق بود) به دیگران تحمیل نکرد و اگرچه قدرت داشت، از روش ارباب و تهدید بهره‌نبرد. در مقابل، برخی از مردم اموری ناخواسته را به علی (ع) تحمیل و حضرت را ناگزیر از قبول تصمیم و رأی جمع می‌کردند، اگرچه بطلان و خسارت تصمیمات برایش روشن بود؛ اساس حکومت علی (ع) بر مبنای آزادی اجتماعی و عدم تحمیل فکر و اندیشه بود.

روش حضرت علی (ع) بهره‌گیری از قدرت و زور برای تحمیل عقیده به مردم نبود؛ یعنی اگر مردم گرایش باطلی نیز داشتند، ایشان به زور سرنیزه قصد نداشت مانع آنان شود و فکر و رأی خود را به آنان تحمیل کند. بیانات امام در نهج‌البلاغه ناظر به این مهم است که رهبر و مردم در جامعه اسلامی دارای وظایف مختص به خویشند و اجتناب از پذیرش و عمل به آنها موجب هرج و مرج و بی‌مسئولیتی و در نهایت اجحاف طبقات مختلف اجتماعی به یکدیگر می‌شود. از منظر سیاسی، تبعیت از ولی و رهبر بالاترین درجه قانون‌پذیری است که موجب اتحاد و عدم تفرقه می‌شود، هرچند اهمیت دادن به نظر مردم روی دیگر عدالت است که لازم است مورد توجه قرار گیرد.

از دیدگاه علی (ع)، اگر حکومت نتواند حقی را اقامه کند و باطلی را از بین ببرد، ارزش و اعتباری نخواهد داشت؛ چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «پیامبر به آنچه بر او از پروردگارش نازل شده ایمان دارد و تمام مؤمنان به خدا و فرشتگان او و کتاب‌ها و پیامبران خدا ایمان دارند. میان هیچ‌کدام از آنان فرق نمی‌گذاریم» (بقره: ۲۸۵).

قرآن ناطق به تبعیت از قرآن کریم و آنچه از قانون آزادی عقیده و بیان بر حضرت ختمی مرتبت نازل شده بود، حق پیروان دیگر آیین‌ها را رعایت می‌کرد و به مجریان حکومتی خود تذکر می‌داد؛ چنانکه ابن‌سعد از نامه پیامبر اکرم (ص) به اسقف‌های نجران در مورد برکنار نشدن راهبان و اسقفان از مقام خود در حکومت خود نقل می‌کند (ر.ک: ابن‌سعد، ۱۴۰۵: ۲۶۶/۲) و نگرانی را از دل آنان می‌راند. اسلام ناب پیامبر (ص) چنان دین کاملی است که ظرفیت دارد تمام ادیان پیشین را با مسالمت در کنار خود بپذیرد. بر این اساس، امیرمؤمنان سفارش پیروان دیگر آیین‌ها را به مالک اشتر کرد و خود در پنج سال حکومتش به آزادی آنان در فعالیت‌های مذهبی‌شان تأکید فرمود. ایشان در حکومت خود برای مخالفان دینی و سیاسی خود حق دیگری را نیز مفروض می‌دانست و به کارگزارانش سفارش می‌کرد. امام علی (ع) از کسی که به فردی امان دهد و بگوید که خونش را نمی‌ریزد، سپس عهد خود را بشکند بیزاری جسته است؛ هرچند جایگاه مقتول آتش باشد (حر عاملی، ۱۳۸۴: ۶۸/۳-۶۹).

برای دریافت اینکه آبروی اهل کتاب با آبروی مسلمان برابری می‌کند و هر دو محترم است، خطبه ۲۷ از نهج‌البلاغه را مرور می‌کنیم. وقتی به حضرت گزارش دادند که معاویه با سپاهیان به محلی هجوم برده، روی منبر رفت و فرمود:

خبر آمده که یکی از آنان به خانه زن مسلمان و زن غیرمسلمان که در پناه اسلام جان و مالش محفوظ بوده است، وارد شده و خلخال و دستبند و گردنبد و گوشواره‌های آنان را از نشان بیرون آورده، در حالی که هیچ وسیله‌ای برای دفاع جز گریه و التماس نداشته‌اند. اگر به خاطر این اتفاق مسلمانی از تأسف بمیرد، ملامت نخواهد شد و از نظر من سزاوار است (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).

بر اساس قانون اسلام، هم‌پیمانان می‌توانند در مراسم و آداب مذهبی خود آزادی کامل داشته باشند، طبق شریعت خود ازدواج کنند و آنچه خوردنش برای مسلمانان جایز نیست، مصرف کنند؛ البته این موارد ضمن رعایت قوانین و مقررات خاص، همچون رعایت نظم عمومی جامعه، امکان‌پذیر است. علاوه بر این، اجازه داده شده است با امنیت کامل در اماکن و معابد خود مراسم عبادت برگزار کنند. بدیهی است در برخی از شعائر دینی ممکن است محدودیت‌هایی طبق قرارداد مشترک پیش‌بینی شود. مراجعه به سیره پیشوایان مذهبی، به‌خصوص دوران پنج‌ساله حکومت امیرمؤمنان (ع)، به‌خوبی نمایانگر این وضعیت است. بنابراین یکی از آزادی‌هایی که حکومت اسلامی برای هم‌پیمانان و ذمیان معاهد در نظر گرفته آزادی در برگزاری مراسم و شعائر مذهبی است. این آزادی‌ها نگاه ژرف اسلام به برابری مسلمانان و هم‌پیمانان را نشان می‌دهند.

۶. نهج‌البلاغه و حقوق اقتصادی اقلیت‌ها

دین اسلام بر اساس عدالتی که در بطن خود دارد و با ظلم و ستم مبارزه می‌کند، به حقوق اقلیت‌ها اهمیت فراوان می‌دهد. دین اسلام حقوق مالی و اقتصادی پیروان دیگر ادیان را پذیرفته، تجاوز به اموال آنان را حرام کرده و بنا بر آنچه فقها، همچون کلینی، گفته‌اند، فقط پرداخت جزیه را — در مقابل پشتیبانی و حفاظت از آنان در مقابل دشمنانشان — بر دوش آنان نهاده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸: ۳/۳۹۵). اقلیت دینی که در سرزمین اسلام زندگی می‌کند و با اسلام قرارداد مهادنه بسته است و معاشرت و مراوده مالی و اقتصادی دارد، قطعاً دشمنانی دارد که در مسائل مالی و اجتماعی کارشکنی خواهند کرد؛ پرداخت جزیه پشتوانه خوبی برای این موارد محسوب می‌شود. ضمن اینکه اسلام در جزیه گرفتن، مراعات حال مشمولان را می‌کند و نگاهش به فقیر و غنی و خردسال مساوی و برابر نیست (ر.ک: همان: ۲۴۹).

حائز اهمیت است که اسلام در مقابل تجاوز به اموال اهل ذمه، قانون ضمان را وضع کرده است. مطابق نظر فقها، قانون ضمان در اموال اهل ذمه این است که اگر کسی چیزی از اموال اهل ذمه را تلف کند، ضامن است. جالب آنکه اسلام قانون ضمان را

حتی در اجناسی که از نظر اسلام مالیت ندارند، مانند آلات لهو و مشروبات حرام، نیز به نفع اقلیت‌های دینی جاری می‌داند (ر.ک: حلی، ۱۴۰۸: ۲۸۶/۴).
به گواه تاریخ، امام علی (ع) به مصونیت مالی ذمیان توجه داشت و اعلام کرد در صورت تجاوز به اموال اهل ذمه قانون ضمان را جاری خواهد کرد؛ چنانکه در نامه به مجریان اقتصادی خود نوشت:

پس خود داد مردم را بدهید و در معاشرت با آنان انصاف را فرو مگذارید و برای برآوردن نیازهایشان حوصله به خرج دهید. شما خازنان رعیت هستید و کیلان امت و سفیران امامان. کسی را که نیازی دارد، در برآوردن آن درنگ نکنید آن‌سان که به خشم آید؛ او را از مطلوبش باز ندارید و برای گرفتن خراج، جامه تابستانی و زمستانی مردم را یا ستوری که با آن کار می‌کنند یا بنده آنها را مفروشید و هیچ‌کس را برای درهمی تازیانه نزنید و دست به مال هیچ‌کس، چه مسلمان و چه ذمی، نبرید، مگر آنکه اسبی یا سلاحی نزد آنان بیاید که بدان بر مسلمانان تجاوز کنند و مسلمانان را شایسته نیست که این‌گونه چیزها را در دست دشمن اسلام واگذارند تا سبب نیرومندی او بر ضد اسلام شود (نهج البلاغه، نامه ۵۱).

بر این اساس، حق کار کردن و کسب درآمد برای اقلیت‌های دینی در جامعه اسلامی کاملاً محفوظ است و شریعت اسلام علاقه خود را به تبادلات اقتصادی و داد و ستد با آنان نشان داده است و برای آنان مشارکت آزاد در امور اقتصادی را حقی منع‌ناپذیر می‌داند و در اموری که مسلمان بودن در آن کار شرط نشده باشد از آنان کمک می‌گیرد. با مراجعه به احادیث و نظرات فقها در بحث حقوق اقلیت‌های دینی مشاهده می‌شود که دین اسلام تمام حقوق اقتصادی آنان را پذیرفته و هر گونه تجاوز به اموال و مایملک آنان را ممنوع کرده است (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۹: ۴۹۹/۲). در مراجعه به نظرات فقیهان، همچون امام خمینی، می‌بینیم ایشان اتفاق به خویشاوندان خود را که از اقلیت‌های دینی هستند، جایز می‌دانند که بیانگر برابری آنان در کلیه امور مالی و اقتصادی با مسلمانان است. حضرت امام تجارت با اقلیت‌ها را، در صورت وجود منافع

برای مسلمانان، جایز می‌داند و از مسلمانان می‌خواهد که به تمام احکام خرید و فروش و تجارت با غیر مسلمانان کاملاً پایبند باشند (ر.ک: همان: ۵۵۲/۱، ۵۵۳).

همچنین در احکامی که فقها صادر کرده‌اند، به مواردی اشاره شده که مسیر تعامل اقتصادی را کاملاً روشن می‌کنند؛ از جمله جواز وقف اموال مسلمان برای پدر و مادر کافر خود یا برای ساخت معبد اقلیت‌های دینی. البته می‌توان مبنای نظرات بزرگان را در سیره اهل بیت (ع) جست؛ آنجا که عمرو بن ابی نصر می‌گوید: «به امام صادق (ع) عرض کردم: اهالی اطراف به نزد ما می‌آیند، در حالی که در میان آنان یهودی، مسیحی و مجوسی است؛ آیا به آنان صدقه بدهیم؟ امام در پاسخ او فرمود: بله بدهید» (کلینی، ۱۴۰۱: ۱۴/۴).

بنا بر آنچه ذکر شد، اولاً لازم است حقوق اقتصادی اقلیت‌ها را به رسمیت شناخت و ثانیاً از ظرفیت حضور آنان در جامعه برای ایجاد تبادلات مالی که یاریگر اقتصاد حکومت است، جهت منافع اسلام بهره برد.

نتیجه‌گیری

بر اساس آیات مبارک قرآن، روایات متعدد معصومان (ع) در مرحله اول و سیره مستمره امیرمؤمنان علی (ع)، چه در دوران زمامداری و چه در غیر آن که در نهج‌البلاغه تبلور یافته، وسعت نگاه اسلام در مواجهه با اقلیت‌های دینی موجود در جامعه اسلامی بی‌بدیل و مثال‌زدنی است. حضرت رسول اکرم (ص) حقوق تمام افراد جامعه تحت حکومتش را مراعات می‌کرد و به دستور قرآن، با تمام اقشار، چه مسلمان و چه غیر مسلمان که به عنوان ذمی در جامعه اسلامی می‌زیست، به عدالت رفتار می‌کرد. این نگرش پیامبر که در زمان حکومت امیرمؤمنان علی (ع) نیز ادامه یافت و سیره عموم معصومان (ع) بود، بیانگر این اصل مهم است که حضور اقلیت‌های دینی در یک جامعه اسلامی تحت حکومت قرآن و دین مبین اسلام، نه تنها نباید خطر و نامبارک تلقی شود، بلکه می‌تواند با رعایت همه جوانب و دقت کافی در عمل به دستورات اسلام و با رفتار هوشمندانه، موجبات اتحاد و همبستگی مسلمانان را فراهم آورد و ظرفیت کم‌نظیری در

عرصه‌های مختلف، از جمله سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، ایجاد کند. ایجاد روابط اقتصادی و مشارکت اقلیت‌ها در جامعه اسلامی می‌تواند منجر به چرخش بهتر اقتصاد و در نتیجه بهبود وضعیت اقتصادی جامعه مسلمان شود و سیستم کسب و کار را رونق بخشد. همچنین حضور اقلیت‌ها در صحنه سیاسی موجب افزایش مشارکت می‌شود و هیمنه‌ای در مقابل دشمنان جامعه اسلام ایجاد می‌کند. فراتر از آن، چه بسا با بذل محبت و اخلاق حسنه بتوان نظر آنان را در مسائل اعتقادی به اسلام نزدیک کرد. البته این رواداری تا زمانی است که آنان دست به توطئه و خیانت علیه جامعه اسلامی نزنند و قصد سوء استفاده از اعتماد حاکمان اسلامی را نداشته باشند، وگرنه لازم است با قدرت در مقابل آنان ایستاد. سرانجام آنکه سیره معصومان (ع) می‌تواند الگوی نیکو برای زمامداران کنونی دولت‌های اسلامی باشد و اجرا شود.

منابع

- ابن سعد، محمد (۱۴۰۵ق)، *الطبقات الكبرى*، بیروت: دارصدر.
- ابن هشام، عبدالملک (۱۳۶۳)، *السیره النبویه*، قم: انتشارات ایران.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه*، بیروت: دارالاحیاء الکتاب العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۹ق)، *البدایة و النهایة*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۹)، *تحریر الوسیله*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بخاری، محمد اسماعیل (۱۲۸۶)، *صحیح بخاری*، بیروت: دار ابن کثیر.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق)، *انساب الاشراف*، بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
- جرداق، جرج (۱۳۷۹)، *امام علی صدای عدالت انسانی*، ترجمه هادی خسروشاهی، تهران: نشر سماط.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳)، *اصول حکمت سیاسی اسلام*، تهران: بنیاد نهج البلاغه، چ ۲.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۴)، *وسائل الشیعه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- حرانی، ابن شعبه (۱۴۲۳)، *تحف العقول*، بیروت: مؤسسه اعلمی.
- حلی، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ق)، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۰ش)، *مبانی حکومت اسلامی*، قم: نشر توحید.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، *المبسوط*، تهران: مکتبه المرتضویه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ق)، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری، بیروت: دار صعب - دارالتعارف، چ ۴.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار شهید مطهری (سیری در سیره نبوی)*، قم: انتشارات صدر، چ ۸.
- خفاجی، شادی (۱۳۷۸)، «حقوق اقلیت‌ها در حکومت اسلامی»، ترجمه مهدی حسینیان، حکومت اسلامی، ش سوم، ص ۱۰۶-۱۲۷.

A Consideration of Emphases in *Nahj al-Balāgha* on the Rights of Religious Minorities

Mohammad Mahdi Shaghghi *

Javad Panjepour **

Ahmad Abedini ***

(Received on: 2019-05-14; Accepted on: 2019-07-06)

During the reign of the Prophet of Islam, religious minorities, including Christians, Jews, and Magi, were deemed parts of the Islamic community, and their coexistence with Muslims was implied by Quranic orders, as in verses 8 and 9 of Sura al-Mumtaḥina, as well as the practice and hadiths of Infallible Shiite Imams, including Amīr al-Mu'minīn 'Alī's letter of Mālik al-Ashtar in *Nahj al-Balāgha*, which is a reliable document featuring crucial orders and emphases, such as the observance of social justice as well as compassionate treatment of religious minorities by governmental agents. The Imam points out that religious minorities are obliged to fulfil their duties, such as *jizya* payments, and that they have rights such as political participation and economic activities in the Islamic society, so as to protect the integrity and development of the Islamic government. In this paper, we study texts of *Nahj al-Balāgha* to examine Imām 'Alī's emphases on the rights of religious minorities.

Keywords: government, Infallibles (*Ma'sūmīn*), *Nahj al-Balāgha*, minorities, religion.

* PhD student, Department of Theology and Islamic Teachings—Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Islamic Azad University, Khorasgan Unit, Isfahan: m.shaghghi.61@gmail.com.

** Assistant professor, Department of Theology and Islamic Teachings—Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Islamic Azad University, Khorasgan Unit, Isfahan (corresponding author): panjepour@gmail.com.

*** Assistant professor, Department of Theology and Islamic Teachings—Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Islamic Azad University, Khorasgan Unit, Isfahan:ahmadabedini@yahoo.com.

A Consideration of Hadiths of the Prophet's Household concerning the Virtues of the Caliphs in a Book Attributed to Dārquṭnī

Hamed Dajabad *

Amir Rashidi **

(Received on: 2019-01-06; Accepted on: 2019-05-12)

Faḍā'il al-Ṣaḥāba wa Manāqibuhum wa Qawl Ba'dihim fī Ba'd (Virtues of the Sahaba and their dignities and what they have said about each other) is a book attributed to Dārquṭnī, a prominent Sunni scholar of hadiths in the 10th century, which is apparently not available to us. A few years ago, a book was published in Saudi Arabia, which was claimed by its editors to be the 11th and the only available part of Dārquṭnī's book. The importance of this small book of hadiths lies in the fact that it only includes virtues of the first two caliphs as expressed by Imām 'Alī and his household. In this paper, we deploy a descriptive-analytic method drawing on what is acceptable and taken granted by both sides, and then study the chains of transmitters of the books and some of its hadiths and criticize its content to show that all hadiths in this section are unreliable in terms of criteria accepted by Sunni scholars of rijal, and only two of its hadiths fair a bit better in terms of reliability, although they conflict well-established evidence from hadiths and history.

Keywords: Dārquṭnī, virtues of caliphs, Ahl al-Bayt, unreliable chains of transmitters, unreliable content.

* Associate professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Pardis (corresponding author): h.dajabad@ut.ac.ir.

** PhD student, Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Pardis: ar_hadi@yahoo.com.

A Logical Analysis of ‘Alī’s Theological Arguments in *Nahj al-Balāgha*

Aysooda Hashempour *

Abdolali Shokr **

(Received on: 2019-03-12; Accepted on: 2019-06-02)

In *Nahj al-Balāgha*, Imām ‘Alī particularly considered knowledge of God and how it is acquired. In his view, it is impossible to grasp the core of God’s essence and attributes. However, one might know God through knowledge by presence as well as knowledge by acquisition of His attributes, although such knowledge varies with different abilities and dispositions of people. Knowledge by presence is occasioned by one’s innate nature or *fiṭra*, and knowledge by acquisition is facilitated by proofs such as arguments from motion, incipience, and fine-tuning as well as teleological and causal arguments. In the present paper, we overview and analyze statements by Amīr al-Mu’minīn ‘Alī concerning issues of theology, uncovering their ordinary logical forms. The Imam has presented arguments for the existence of God that help his audience to arrive at the conclusion just by understanding the premises. Such a method might reveal the crucial place of reason and innate understanding in knowledge of God in Imām ‘Alī’s words, and can pave the path for novel research about *Nahj al-Balāgha*. The research shows that arguments for God as presented in *Nahj al-Balāgha* are both cogent in their contents and firm in their logical forms.

Keywords: knowledge of God, logical reasoning, *Nahj al-Balāgha*, Imām ‘Alī.

* PhD student, Transcendental Wisdom, University of Isfahan: aysooda.hashempour@gmail.com.

** Associate professor, Department of Philosophy and Theology, University of Shiraz (corresponding author): ashokr@rose.shirazu.ac.ir.

Originology in the View of Aḥmad ibn Muḥammad ibn Īsā al-Ash'arī

Sayyed Mohammad Shafiei *

Ebrahim Qasemi **

Mahdi Jafarzadeh ***

Mohammad Reza Qasemi ****

(Received on: 2018-11-09; Accepted on: 2019-05-29)

Aḥmad ibn Muḥammad ibn Īsā al-Ash'arī was a companion of Imām al-Riḍā, Imām al-Jawād, and Imām al-Hādī, and a great Shiite transmitter of hadiths in the ninth century. His reliability is a matter of consensus among all Shiite jurists and scholars of rijal (biography of hadith transmitters). He transmitted different hadiths concerning originology (study of the originator or creator of the world). In this research, we have sought to study these hadiths, and thus, infer his theological views in originology. In this paper, we show that the world is incipient, rather than eternal, and it was created by God. Humans innately know God, and have admitted His Lordship in the World of *Dharr*. We enumerate some of God's positive and negative attributes, and make explicit that the only creator, provider, lord, owner, agent, and guide, and there is nothing like God neither in essence nor in attributes. God has restricted such beautiful names to Himself. Humans do have free will, but they do not have an independent and absolute power or ability. That is, their power lies within the limits of God's will and predestinations.

Keywords: Aḥmad ibn Muḥammad ibn Īsā, originology, monotheism.

* Assistant professor, Department of Jurisprudence and Principles of Law, Islamic Azad University, Qom
Unit (corresponding author): sashafiei@muq.ac.ir.

** PhD graduate in Comparative Studies of Islamic Denominations, University of Religions and
Denominations: e.qasemi@urd.ac.ir.

*** PhD student, Imāmī Kalam, University of the Quran and Hadiths, Qom: jafarzadeh2160@gmail.com.

**** PhD student, Imāmī Kalam, University of the Quran and Hadiths, Qom: samen.reza@gmail.com.

Critical Discourse Analysis of *Nahj al-Balāgha* in Terms of Norman Fairclough (a Case Study of ‘Alī’s Sermons concerning the Sedition of Khawārij)

Ali Ghahramani *

Fazel Bidar **

(Received on: 2019-02-01; Accepted on: 2019-05-05)

The theory of critical discourse analysis is a new qualitative method of considering texts, which is concerned with how and why discourse is produced, instead of what it is. According to this theory, there is an interactive relationship between a text and its context. In this research, we draw upon a descriptive-analytic method based on Fairclough’s theory to consider how ‘Alī’s discourse interacted with Khawārij’s on three levels: description, interpretation, and explanation. In order to convince his audience, Imām ‘Alī delineates bitter consequences of rioting against the power of the ruler so as to prevent his companions from changing their ideology, and in the next step, he unearths the falsity of Khawārij’s worldview and tries to dissuade them from opposing the predominant ideology. This paper explains the contrast between the Imam’s ideology and Khawārij’s in his sermons, the Imam’s discourse being affected by political and social events, and the impact of his discourse on that of Khawārij.

Keywords: *Nahj al-Balāgha*, critical discourse, Norman Fairclough, Khawārij.

* Assistant professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Madani University of Azerbaijan (corresponding author): ghahramani@azaruniv.ac.ir.

** PhD student, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Madani University of Azerbaijan: fazelbidar55@gmail.com.

The Virtues of ‘Alī in Sanā’ī’s *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa*

Khodabakhsh Asadollahi *

Behnam Fathi **

Ramin Moharrami ***

(Received on: 2018-10-20; Accepted on: 2019-03-04)

Imām ‘Alī is undoubtedly a great Islamic figure whose greatness is appreciated by both Shi’as and Sunnis. Sanā’ī was a Muslim poet who did his best to present religious, moral, and mystical virtues and dignities of the Imam, which implies his firm belief in ‘Alī. Sanā’ī was allegedly one of the first poets who deployed his poetry to promote religious beliefs. His poetry features the characteristics and virtues of ‘Alī as they appear in Quranic verses, hadiths, and historical references. According to poems in *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa*, ‘Alī approximated God with worships, monotheism, jihad on the path of God, and the like. Because of having virtues such as generosity, courage, knowledge, and moderateness, and avoiding vices such as greed and rage both during and before his reign, he is introduced as the best moral role-model. Although Sanā’ī has praised ‘Alī after praising the three caliphs, he stated that it is more obligatory to honor and respect ‘Alī because of his kinship with the Prophet as well as other extraordinary and prominent characteristics of his. Sanā’ī has managed to create a tangible connection between the path of ‘Alī and that of prophethood in such a way that he can be regarded as an archetypical role-model both in this world and on the day of resurrection for Muslims and other humans. Finally, Sanā’ī has characterized ‘Alī as a religious leader, a mystical master, and a wonderful orator both for himself and for others.

Keywords: virtues, Imamate, succession of the Prophet of Islam, *Ḥadīqat al-Ḥaqīqa*, Sanā’ī.

* Associate professor, Department of Persian Language and Literature, Mohaghegh Ardabili University (corresponding author): asadollahi@uma.ac.ir.

** PhD student, Department of Persian Language and Literature, Mohaghegh Ardabili University: behnamfathi1363@gmail.com.

*** Associate professor, Department of Persian Language and Literature, Mohaghegh Ardabili University: moharami@uma.ac.ir.

The Corruption of Arab Morality by the Sufistic Heritage and the Sufism-Shiism Connection (Consideration and Critique of Claims Made by Mohammed Abed al-Jabri)

Hamzeh Ali Eslaminasab *

Mohammad Soori **

Sayed Mohammad Akbarian ***

(Received on: 2018-07-25; Accepted on: 2019-03-04)

Mohammed Abed al-Jabri, a well-known Moroccan philosopher, wrote numerous books concerning human sciences, through which he could secure a significant place for himself in the Arab and parts of the Western world. He believed that the Arab world is far from its early Golden Ages, and is deep in moral, cultural, and economic crises. Thus, having considered five heritages—Persian, Greek, Sufistic, pure Islamic, and pure Arabic—he concluded that all the underdevelopment of the Arab world is rooted in the thoughts represented by the Persian heritage (Ardashir), which have corrupted the Arab morality in the form of the doctrines of what he refers to as two “fabricated” denominations: Shiism and Sufism. In this paper, we provide a brief account of al-Jabri’s claims concerning Sufism—including the origination of Sufi asceticism in Manichaeistic aversion of this world, connection between Sufism and Shiism, and the origination of the Sufistic notion of *wilāya* (guardianship) in the Shiite notion of Imamate, and the impact of the Shiite heritage on Sufi states and stages as well as Arab morality.

Keywords: Mohammed Abid al-Jabri, Sufism and Shiism, Persian heritage, asceticism, Sufistic *wilāya*.

* PhD student, Islamic Philosophy, Baqer al-Olum University (corresponding author):
islaminasab@hotmail.com.

** Assistant professor, Department of Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy:
soori@isca.ac.ir.

*** Assistant professor, Department of Philosophy, Islamic Sciences and Culture Academy:
s.m.akbarian@isca.ac.ir.

God's *Ṣamadīyya* (Absoluteness) from a Monotheistic Standpoint in the Mystical View of Imām 'Alī

Rouhollah Jafari *

Reza Elahimanesh **

(Received on: 2019-02-26; Accepted on: 2019-04-18)

In some remarks by Amīr al-Mu'minīn 'Alī, there are references to the quality of God's existence, which is referred to in Islamic mysticism as the "absolute reality of existence" and "absolute truth" transcending any constraints and limits. Since books of mysticism are void of comprehensive discussions based on transmitted evidence and arguments arising from speeches and implications of the Imam's words concerning the Exalted God's "*Ṣamadī* (absolute) Monotheism," the present research considers the problem of the existential quality of the Exalted God from a monotheist standpoint in the mystical view of Imām 'Alī with a documented and descriptive-analytic method. Given the findings of the research, we can say that God as the origin of being has a "*Ṣamadī* (absolute) existence" and is omnipresent such that there is no place or position or stage which is void of His presence, and His existential reality encompasses the whole being. God has "constitutive togetherness" (*al-ma'īyya al-qayyūmīyya*) with every object and every person, and the whole being is constituted by Him.

Keywords: *Ṣamadīyya* (absoluteness), *Ṣamadī* (absolute) monotheism, constitutive togetherness, Imām 'Alī, Unity of Being.

* Researcher and PhD in Islamic mysticism (corresponding author): nekoo1006@gmail.com.

** Assistant professor, Department of Mysticism and the Thoughts of Imam Khomeini, University of Religions and Denominations: elahimanesh@urd.ac.ir.

An Analysis and Evaluation of the Views of Orientalists concerning “*Ghuluww*” (Exaggeration) and “*Taqīyya*” (Dissimulation) in the Imāmī Heritage of Hadiths

Ali Hasannia *

Ali Rad **

Sayyed Mohammad Mousavi Moqaddam ***

(Received on: 2018-08-14; Accepted on: 2019-03-06)

The authenticity, validity, and origins of Shiite hadiths are essential and frequent issues in studies by Orientalists. In particular, they have studied “*taqīyya*” (dissimulation) and “*ghuluww*” (exaggeration) for a number of reasons, including a historical study of the early Shiite community with an emphasis on these two features in that period. Their research has resulted in reservations about the validity of Shiite hadiths, an emphasis on some Shiite hadiths being transmitted by allegedly unreliable people, reducing Shiism to *taqīyya* and *ghuluww*, and making the sacred place of the Shiite Imams seem unimportant or less important. Crucial objections can be raised against these studies, including the restriction of the *ghuluww* or exaggeration phenomenon to the Shi’a, not taking into account the explicit and harsh reaction of the Shiite Imams against exaggerators, negligence of strategies offered by the Imams and Imāmī scholars in order to discover *taqīyya*-based or dissimulated hadiths, restriction of the dominant and universal stream of Shiism to *taqīyya*, failure to consider *taqīyya* in other Islamic sects, failure to take note of the method and practice of the companions of the Imams as well as Imāmī scholars of hadiths in the face of dissimulated hadiths, and failure to draw a distinction between dissimulated

* Assistant professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Shahed University: a.hasannia@shahed.ac.ir.

** Associate professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Pardis in Qom (corresponding author): ali.rad@ut.ac.ir.

*** Assistant professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran, Farabi Pardis in Qom: sm.mmoqaddam@ut.ac.ir.

8 / A Biannual Journal of Imamiyyah Studies, Vol. 5, No. 9

and *tawrīya*-based hadiths (that is, those in which what is said is intended to mean what is not usually understood therefrom). In this paper, we try to analyze and evaluate significant views of Orientalists concerning *ghuluww* and *taqīyya* in the Imāmī heritage of hadiths.

Keywords: Imāmīyya, *taqīyya*, Orientalists, *ghuluww*, heritage of hadiths.

The Impact of Shi'as on the Growth and Flourishing of the Islamic Civilization in Afghanistan in Ninth and Tenth Centuries

Mortaza Shiroudi *

Ali Jom'ah Fakoori **

(Received on: 2018-09-30; Accepted on: 2019-05-15)

The Timurid Empire in the 15th century featured a brilliant period of the Islamic Civilization in Afghanistan, and much research has been done in this regard by Muslim and non-Muslim scholars of Islamic history and civilization, although they have ignored the place of Shiite scholars and artists. The main question of this research is as follows: what role did Shi'as in Afghanistan have in the growth and flourishing of the Islamic Civilization in the Timurid era? The research draws upon an organized descriptive-analytic method in order to show the forgotten role of Shiite Afghans in the development and growth of the Islamic Civilization. Based on an analysis of historical and literary sources as well as religious doctrines underlying works of art in the Timurid era, the present research shows that Shiite scholars and artists in Afghanistan have played a remarkable role in the creation and development of the Timurid renaissance.

Keywords: impact of the Shi'as, Islamic Civilization, Timurids, Afghanistan.

* Associate professor, Department of Political Sciences, Payambar A'zam Research Center for Islamic Civilization and Religious Studies (corresponding author): morteza.shiroudi@tamadonpajoooh.ir.

** PhD student, the history of Islamic Civilization, Imam Khomeini Specialized University, Qom: fakoori.bs@gmail.com.

The Nature of Secular and Religious Sciences and their Criteria in the Views of Ayatollah Mesbah and Ayatollah Javadi Amoli

Jafar Salemi *

Mostafa Jafartayari **

Mohammad Mehdi Salemi ***

(Received on: 2018-07-31; Accepted on: 2019-04-09)

The problem of religious science and its contrast to secular science is an unending debate. Ayatollah Javadi Amoli and Ayatollah Mesbah, two great figures of the Islamic seminary and two prominent scholars of contemporary Islamic civilization, have theorized about the nature and possibility of religious science and its contrast to secular science. The present paper is a comparative study of the views of these two scholars concerning criteria of religious and secular sciences. While they provide different definitions and criteria of religious science, they present the same definition and instance of secular science. Being secular or anti-religious is not an essential feature of any science. Instead, it is a feature ascribed to a science given its background, philosophy, practitioner, and goals. Ayatollah Javadi categorizes science, with its divine reality, into two types in terms of its practitioner. If the practitioner believes in elements of divine philosophy, then the science will be religious, and if the practitioner is atheist and anti-religious, then the science will be atheist or secular. Ayatollah Mesbah evaluates science as religious or anti-religious in terms of its disposition for value-based descriptions. The latter view considers a science as religious insofar as it does not conflict the religion at any stage from its foundations to its problems and effects..

Keywords: science and religion, religious science, secular science, Javadi Amoli, Mesbah Yazdi.

* PhD student, religious studies, University of Religions and Denominations (corresponding author): JafarSalemi3@gmail.com.

** Assistant professor, Department of Shiite Studies, University of Religions and Denominations: Jafartayari@urd.ac.ir.

*** Level 2 student, Islamic Seminary School of Isfahan: jafarsalemi3@gmail.com.

Relationships among the Human, Wisdom, and Peace in the View of the Shiite Philosopher Khwāja Naṣīr¹

Rouhollah Modami *

Mahdi Najafi Afra **

(Received on: 2019-05-14; Accepted on: 2019-07-19)

Today there is need to seriously transform politics in order to determine whether politics should be in the service of the human and his dignity, or the human should be in the service of politics, even if he is robbed of his identity and his body and soul are neglected for the sake of large-scale politics. Here lies a puzzle of achieving the world peace. When there is a concern for the human life, moral character, and dignity, and politics is considered as a human phenomenon and in the service of his dignity, we can then rely on the shared human truth so as to achieve a profound coexistence among people, where such coexistence does not arise from expediencies and arises, instead, from the human nature and moral values arising therefrom. Inspired by his Shiistic beliefs and relying on human values, science, and predominant conditions, Khwāja Naṣīr tries to establish such a view of politics according to which it is an instrument for moral and epistemic transcendence of humans and a means by which world peace can be achieved.

Keywords: human, politics, peace, Khwāja Naṣīr Ṭūsī, ethics, predominant conditions.

1. This paper is extracted from the first author's PhD dissertation.

* PhD graduate in Islamic Philosophy and Kalam, Islamic Azad University, Central Tehran
Unit: r.modami@yahoo.com.

** Professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University, Central Tehran Unit
(corresponding author): mah.najafiafra@iauctb.ac.ir.

Table of Contents:

Relationships among the Human, Wisdom, and Peace in the View of the Shiite Philosopher Khwāja Naṣīr.....	5
Rouhollah Modami, Mahdi Najafi Afra	
The Nature of Secular and Religious Sciences and their Criteria in the Views of Ayatollah Mesbah and Ayatollah Javadi Amoli	6
Jafar Salemi, Mostafa Jafatayyari, Mohammad Mahdi Salemi	
The Impact of Shi’as on the Growth and Flourishing of the Islamic Civilization in Afghanistan in Ninth and Tenth Centuries	7
Mortaza Shiroudi, Ali Jom’ah Fakoori	
An Analysis and Evaluation of the Views of Orientalists concerning “Ghuluww” (Exaggeration) and “Taqīyya” (Dissimulation) in the Imāmī Heritage of Hadiths	9
Ali Hasannia, Ali Rad, Sayyed Mohammad Mousavi Moqaddam	
God’s Ṣamadīyya (Absoluteness) from a Monotheistic Standpoint in the Mystical View of Imām ‘Alī.....	10
Rouhollah Jafari, Reza Elahimanesh	
The Corruption of Arab Morality by the Sufistic Heritage and the Sufism-Shiism Connection (Consideration and Critique of Claims Made by Mohammed Abed al-Jabri).....	11
Hamzeh Ali Eslaminasab, Mohammad Soori, Sayyed Mohammad Akbarian	
The Virtues of ‘Ali in Sanā’ī’s Ḥadīqat al-Ḥaqīqa	12
Khodabakhsh Asadollahi, Behnam Fathi, Ramin Moharrami	
Critical Discourse Analysis of <i>Nahj al-Balāgha</i> in Terms of Norman Fairclough (a Case Study of ‘Alī’s Sermons concerning the Sedition of Khawārij)	13
Ali Ghahramani, Fazel Bidar	
Originology in the View of Aḥmad ibn Muḥammad ibn Īsā al-Ash’arī	14
Sayyed Mohammad Shafiei, Ebrahim Qasemi, Mahdi Jafarzadeh, Mohammad Reza Qasemi	
A Logical Analysis of ‘Alī’s Theological Arguments in <i>Nahj al-Balāgha</i>	15
Aysooda Hashempour, Abdolali Shokr	
A Consideration of Hadiths of the Prophet’s Household concerning the Virtues of the Caliphs in a Book Attributed to Dārquṭnī	16
Hamed Dajabad, Amir Rashidi	
A Consideration of Emphases in <i>Nahj al-Balāgha</i> on the Rights of Religious Minorities	17
Mohammad Mahdi Shaghghi, Javad Panjepour, Ahmad Abedini	

Abstracts in English

In the Name of Allah

PAJOOHESHNAME-E IMAMIYYAH

A Biannual Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 5, No. 9, September 2019



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Nawwab

Editor-in-Chief: Es`haq Taheri

Managing Editor: Ebrahim Qasemi

Executive Manager: Seyyed Hussein Chavoshi



Editorial Board

Ali Aqanoori	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Seyyed Hasan Eslami	Professor, University of Religions and Denominations
Ali Allahbedashti	Professor, Qom University
Mohammad Reza Jabbari	Associate Professor, Imam Khomeini Educational & Research Institute
Hamid Reza Shariatmadari	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Ne`matollah Safari Forooshani	Professor, Al-Mustafa International University
Es`haq Taheri	Professor, Shahid Mahalati High Education Complex



Copy Editor: Mustafa Haghani fazl

Translator of English Abstracts: Alefplus Specialized Translation Center

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Masoud Mousavi



Mailing Address: University of Religions and Denominations,

Opposite Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran

P.O.Box 37185/178



Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

Website: imamiya.urd.ac.ir, **Email:** p.emamiye@urd.ac.ir

Price: 400.000 R, ISSN: 2476-6712