



پژوهش نامه امامیه

دوفصلنامه علمی - تخصصی

سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴



صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سرمدیر: اسحاق طاهری

مدیر داخلی: محمدرضا ملانوری



هیأت تحریریه:

دانشیار گروه مطالعات تاریخ تشیع دانشگاه ادیان و مذاهب	علی آقانوری
استاد گروه دین‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب	سید حسن اسلامی اردکانی
دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم	علی الله‌باداشتی
دانشیار گروه تاریخ مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)	محمدرضا جباری
استادیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب	مصطفی سلطانی
دانشیار گروه تاریخ اسلام جامعه المصطفی العالمية	نعمت‌الله صفری فروشانی
دانشیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب	محمد غفوری‌نژاد



مشاوران علمی:

حسین الاهی‌نژاد، نعیمه پورمحمدی، محمد جاودان، امیر جوان آراسته، سید منذر حکیم، محمدجعفر رضایی، مصطفی سلطانی، محمد صحتی‌سرردودی، مصطفی صادقی، اسحاق طاهری، محمد غفوری‌نژاد، مهدی فرمانیان، سید رضا مؤدب، محمد ملکی، محمدرضا مصطفی‌پور.



ویراستار: زینب صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: اسحاق طاهری

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری



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

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

نشانی اینترنتی: urd.ac.ir، پست الکترونیک: p.emamiye@urd.ac.ir

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۷۵.۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

- حوزه‌های مطالعاتی نشریه عبارتند از:
 - تاریخ شیعه امامیه: بررسی و تحلیل ماهیت، ظهور، رشد و بالندگی و تطورات تاریخی شیعه امامیه در عرصه‌های تاریخی، معرفتی و نیز مظاهر تمدنی آن.
 - جغرافیای تاریخی شیعه امامیه: بررسی محدوده جغرافیای شیعه امامیه در طول تاریخ و قبض و بسط آن در نواحی مختلف عالم.
 - اعتقادات: بررسی و تحلیل آموزه‌های اعتقادی شیعه امامیه در گستره عام آن در عرصه‌های توحید، نبوت، امامت، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و ...
 - شاعران، احکام، اخلاقیات و آموزه‌های معنوی شیعه امامیه.
 - مطالعه تطبیقی در عرصه‌های ذکر شده و ارائه نظریات تحلیلی در این زمینه.
- مقالات ارسالی از جهت اعتبار، وزانت علمی، سلاست زبان و صورت‌بندی متناسب با نشریات معتبر باشد؛ نشریه از چاپ مقالاتی که گردآوری یا ترجمه باشد معذور است.
- مقاله ارسالی نباید پیش از این منتشر، یا هم‌زمان به نشریه‌ای دیگر ارسال شده باشد.
- حجم مقاله بین ۴۵۰۰ تا ۷۰۰۰ واژه، و چکیده آن (به دو زبان فارسی و انگلیسی) حدود ۱۵۰ واژه منتهی به ۴ یا ۵ کلمه‌واژه تنظیم شود.
- نام و نام خانوادگی نویسنده، زیر عنوان مقاله، سمت چپ، و دیگر مشخصات شامل مرتبه علمی، عنوان سازمان متبوع، نشانی دقیق پستی، رایانامه و شماره تماس در پانوشت ذیل چکیده نگاشته شود.
- مقاله در صفحات A4، و با فاصله ۱/۵ سانتی‌متر بین سطرها، ترجیحاً با قلم میتر و فونت ۱۳، و ارجاعات و واژگان بیگانه آن با فونت ۱۱ (درون کمانک)، در برنامه word حروف‌چینی شود.
- ارجاع به منابع: نام خانوادگی صاحب اثر، سال انتشار، شماره جلد و صفحه درون کمانک ذکر شود. مثال: (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱/۲۳۸).
- در صورت استفاده از بیش از یک اثر از نویسنده‌ای واحد، با استفاده از حروف الفبا آثار از هم تفکیک شود. در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، آثار با استفاده از حروف الفبا از هم تفکیک شود.
- فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، به صورت: نام فرهنگ / دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد و نام مدخل در گیومه درج شود. مثل: (دایرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن سینا»).
- در صورت تکرار پیاپی یک منبع، به جای تکرار مشخصات آن، بسته به زبان منبع از «همان»، و «Ibid»، و در صورت تکرار پیاپی منابع مختلف از یک نویسنده، از «همو» و «Ibid» استفاده شود.
- در ارجاع به آثار با سه نویسنده، نام هر سه، اما با بیش از سه نویسنده، به دنبال نام نویسنده اصلی، تعبیر «و دیگران» درج شود.
- ارجاعات پایان متن یا همان فهرست منابع به صورت‌های زیر تنظیم شود:
 - کتاب: نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، نام نویسنده / نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (بر/نیک)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و ...)، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.

- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (یر/نیک)، سال یا دوره نشریه، شماره نشریه، و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وبسایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
 - اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نباشد، به ترتیب به جای آن «بی‌تا»، «بی‌جا» و «بی‌نا» درج شود.
 - قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶) و مشخصات کتاب‌شناختی ترجمه‌ای که از آن در مقاله استفاده شده است.
 - کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۱۲: ۲) یا (یسنا، ۱۴: ۳).
 - کتب مشهور یا فاقد مشخصات نویسنده: (نام کتاب: جلد/صفحه) یا (نام کتاب: بخش)، مانند: (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- مطالب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.
 - مضامین مقالات بیانگر اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و نشریه مسئولیتی در قبال آن ندارد.

مقالات

- ۷ جایگاه فطرت در اندیشه‌های صدرالدین شیرازی
محمد غفوری‌نژاد
- ۳۱ سهم عقل و نقل در معناشناسی صفات خبری از نگاه فاضل مقداد
ابوالقاسم اسدی، علی‌الله‌باشتی
- ۵۱ وقایع کربلا در یوسفیه حاج‌میرزا هادی نایینی
پروین تاج‌بخش
- ۷۵ رویکردهای کلامی محدثان و متکلمان در تبیین منابع علم امام
محمدحسن نادم
- ۹۹ کارکرد مقاصد شریعت در توسعه و تعمیق فقه امامیه
مهدی شوشتری، حسین نصری‌مقدم
- ۱۱۵ خاستگاه‌شناسی متمه‌دیان در ادعای مهدویت؛ بررسی موردی سید محمد
نوربخش
حامد قرائتی، سید قاسم صفری

چکیده‌ها

۱۳۵ چکیده‌های انگلیسی

مقالات

جایگاه فطرت در اندیشه‌های صدرالدین شیرازی

محمد غفوری نژاد*

چکیده

در آثار صدرای بحثی منسجم درباره فطرت انسانی یافت نمی‌شود، ولی به طور پراکنده مباحث مهمی را در این باب مطرح کرده است. واژه «فطرت» در آثار صدرای مفهوم‌های متعددی یافته است: استعداد تکامل، استعداد قوه کسب معارف، وجود اندکای و اندامی انسان در مرتبه ذات ربوبی و حالت اعتدالی روح. هرچند اخوان‌الصفا برای نخستین بار آموزه خدانشناسی فطری را در منبعی فلسفی مطرح کردند و ابن‌سینا و سهروردی نیز اندیشه‌هایی قابل ارجاع به خداگرایی فطری دارند، ولی این صدرا است که با تمسک به نظریه اتحاد عاقل و معقول و به دست دادن تحلیلی ویژه از فرآیند ادراک و ضمیمه کردن نظریه ارجاع علیت به تشوّن، تقریری جدید از خدانشناسی فطری عرضه کرده است. این تقریر از نخستین تلاش‌ها برای مستندسازی آموزه معرفت فطری خداوند، به انگاره‌های عقلانی و فلسفی محسوب می‌شود. صدرا همچنین به فطری بودن برخی ادراکات همچون استحاله ترجیح بلامرجح، و نیز برخی گرایش‌ها همچون کمال‌گرایی، حقیقت‌طلبی، طاعت‌گرایی، معصیت‌ستیزی و ... در ساحت وجودی آدمی تصریح کرده است.

کلیدواژه‌ها: صدرالدین شیرازی، نظریه فطرت، ادراکات فطری، گرایش‌های فطری، خدانشناسی فطری.

* استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم. ghafoori_n@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۵/۲۱]

مقدمه

در قرن اخیر، برخی اندیشمندان و صاحب‌نظران شیعه به صورت جدی در حوزه مباحث فلسفی، کلامی و عرفانی نظریه فطرت را مطرح کردند. در این میان، محمدعلی شاه‌آبادی نقش تأسیسی دارد. وی به‌خصوص در دو کتاب *الانسان والفطرة* (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰) و *شذرات المعارف* (همو، ۱۳۸۰) مباحث مهم و بدیعی در این حوزه مطرح کرد.^۱ پس از او باید از موسوی خمینی، محمدحسین طباطبایی و به‌ویژه مطهری نام برد که همگی در فربه‌سازی و گسترش کارکردهای این نظریه سهم بوده‌اند. تردیدی نیست که نقش مطهری در این میان بی‌بدیل است. مطهری را در سیر تطورات این نظریه باید نقطه اوج قلمداد کرد (برای تفصیل مطلب، نک: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹ ب). مهم‌ترین وجه مشترک این چهار شخصیت تأثیرگذار، تعلق خاطر همه آنها به فلسفه صدرایی است. ممکن است توجه آنان به مبحث فطرت تحت تأثیر آموزه‌های صدرا و روش تحقیق خاص او باشد. لذا بجا است که این پرسش‌ها را مطرح کنیم که: آیا در آثار پرشمار صدرا بحثی از فطرت، مقتضیات، احکام و لوازم آن یافت می‌شود؟ آیا اساساً صدرا مطالعه‌ای نظام‌مند در این عرصه داشته است؟ آیا در مباحث تفسیری و روایی‌اش به این موضوع حساسیت نشان داده است؟ موضع او در خصوص انگاره‌خداشناسی فطری چیست؟ آیا او به ادراکات و گرایش‌های فطری معتقد است؟

بی‌تردید پاسخ به این پرسش‌ها محتاج مطالعه‌ای نظام‌مند در آثار متکثر فیلسوف نام‌آشنای شیرازی است. به همین منظور به تبعی گسترده در آثار او دست یازیده‌ایم تا به این پرسش‌ها پاسخ دهیم. مطالعه ما نشان می‌دهد که وی فطرت را مستقلاً بررسی نکرده است، ولی بحث‌های پراکنده وی درباره این موضوع نسبت به پیشینیان تفصیل بیشتری دارد (نک: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹ الف: فصل ۴ و ۵). این مسئله می‌تواند معلول پرکاری و کثرت آثار او باشد. به‌علاوه، صدرا در مقایسه با برخی فیلسوفان سلف، با قرآن کریم و سنت معصومان مأنوس‌تر است و همین نکته ایجاب می‌کند که وی در اندیشه‌ورزی‌اش بیش از دیگران تحت تأثیر آموزه‌ها و ادبیات خاص کتاب و سنت باشد. آنچه در پی می‌آید گزارشی تحلیلی از اندیشه‌های مؤسس حکمت متعالیه درباره موضوع فطرت است.

۱. گزارش تحلیلی آرا

۱.۱. مفهوم‌سازی‌های صدر از فطرت

در آثار صدر به مناسبت‌های مختلف، شاهد تفاسیر متعددی از مفهوم فطرت هستیم. استعداد تکامل، استعداد قوه کسب معارف، وجود اندکاکي و اندماجی انسان در مرتبه ذات ربوبی و حالت اعتدالی روح، تفاسیر چهارگانه‌ای است که وی در مواضع مختلف از مفهوم فطرت به دست داده است. مطرح کردن تفاسیر متفاوت و متعدد از فطرت، حکایت از آن دارد که وی علاقه‌مند است در مواضع گوناگون از مفاهیم و واژه‌های قرآنی در بیان آموزه‌های فلسفی و عرفانی خود استفاده کند و از خلال آن، وحدت قرآن و برهان و عرفان را به نمایش بگذارد. در ادامه، مروری بر این مفهوم‌سازی‌ها خواهیم داشت.

الف. فطرت: قوه و استعداد برای تکامل

صدر در تفسیر آیه «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ» (بقره: ۱۶) تعریفی از فطرت انسانی به دست داده است. او می‌گوید انسان در نشئه دنیا به منزله مسافری است که برای تجارت به سفر می‌رود. از آنجا که هر تاجری برای تجارت به سرمایه نیاز دارد، انسان نیز در این سفر محتاج رأس‌المال و سرمایه است. سرمایه او عبارت است از همان «فطرت اصلیه»‌ای که خداوند مردمان را بر آن سرشته است. صدر فطرت اصلیه را «قوه و استعداد برای رسیدن به درجات عالی و دستیابی به سعادت» معرفی می‌کند؛ از نگاه او، همین استعداد فطری است که در آیه مزبور از آن با واژه «هدی» تعبیر شده است (الشیرازی، ۱۳۶۶: ۴۴۵/۱).

ب. فطرت: قوه و استعداد برای کسب معارف

صدر در موضعی، در مقام بیان فرق روش اهل بحث و نظر و روش اهل الهام و شهود، می‌گوید نفس در اول امر از تمام علوم خالی است و به حسب اصل فطرت، فقط دارای قوه‌ای محض و هیولانی است. اما به حسب فطرت ثانیه،^۲ علوم کمالی از سوی خداوند برای او حاصل می‌شود. حصول این علوم به دو طریقه است: گاه این علوم به سبب شدت استعداد نفس ابتدائاً و بدون اکتساب، برایش حاصل می‌شود و گاه در پی

اكتساب و استدلال بدان دست می‌یابد. قسم اول، خود، بر دو گونه است: گونه نخست آنکه انسان خود نمی‌داند که این علم چگونه و از کجا برای او حاصل شده است؛ این قسم، الهام و «نفت در روع»^۳ نامیده می‌شود. اما در گونه دوم انسان از منبعی که علم را از او استنباط کرده آگاه است و به آن علم دارد. این منبع، فرشته‌ای است که مطالب را به قلب القا می‌کند. این قسم از حصول علم، وحی نامیده می‌شود و به انبیا اختصاص دارد (همو، ۱۳۶۳: ۴۹۳).

صدرا در جایی دیگر می‌گوید هر نفسی به حسب فطرت سابقه‌اش، صلاحیت معرفت به حقایق اشیا را دارد. زیرا نفس امری ربّانی و شریف است و از همین حیث با دیگر جواهر این عالم تفاوت دارد. او این حدیث نبوی مشهور را، که «اگر شیاطین بر گرد دل‌های بنی آدم نمی‌گشتند، آنان به ملکوت آسمان نظر می‌افکندند»^۴ اشاره به قابلیت نفوس و حجاب‌ها و موانع مذکور می‌داند؛ «پس آنگاه که این حجاب‌ها از قلب انسان، که همان نفس ناطقه او است، برچیده شود، صورت مُلک و ملکوت و به طور کلی عالم وجود، چنان‌که هست، در آن متجلی می‌گردد» (همو، ۱۴۲۳: ۱۲۰/۹).

وجه شباهت این دو مفهوم‌سازی صدرا از فطرت آن است که تفسیر او در هر دو، معطوف به نوعی قوه و استعداد است و وی سهمی از فعلیت برای فطرت قائل نیست؛ آلا اینکه این استعداد در مفهوم‌سازی اول به تکامل وجودی ناظر است، و در مفهوم‌سازی دوم به کسب علوم و معارف، که آن هم یکی از مؤلفه‌های تکامل وجودی است. بنابراین، می‌توان گفت مفهوم‌سازی دوم صدرا از فطرت، از شاخه‌ها و فروع مفهوم‌سازی نخست وی است.

ج. فطرت اولی انسان: وجود نامتعین او در مرتبه ذات باری

صدرا در موضعی از آثارش به این نکته پرداخته است که «مبدأ انسان فطرت اولی او است و معادش بازگشت به همان فطرت نخستین است»^۵ (نک: همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۶۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۶۲۶ و ۴۳۳). وی در دو منبع اخیر، فطرت اولی انسان را به «عدم سابق بر وجودش» تفسیر کرده است. صدرا این کلام ابهام‌آمیز خود را با اشاره به حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» و آیه «قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا» (مریم: ۹) تفسیر می‌کند و می‌گوید: «خداوند در ابتدا،

خلایق را از عدم به وجود خاص بیاورد و در انتها نیز آنان را از وجود خاص به عدم خواهد برد.^۶

قدر مسلم اینکه، صدرا در این عبارت نمی‌خواهد معدومیت محض انسان را فطرت بداند و معاد او را به عدم بعد از وجود تفسیر کند. به عبارت دیگر، مراد صدرا از «عدم سابق بر وجود»، عدم محض نیست؛ بلکه مراد او، به قرینه مقابله، «عدم خاص» یعنی عدم «وجود تعین‌یافته انسان‌ها» است. چون صدرا در اینجا از وجود خاص نام می‌برد، مراد او از عدم نیز عدم همان وجود خاص است نه عدم محض. بنابراین، مراد صدرا از فطرت در اینجا، وجود اندک‌اکی و تعین‌نیافته انسان‌ها در عالم ربوبی است. همان وجودی که هنوز جامه عینیت نپوشیده و طبق مفاد قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء» در مرتبه ذات ربوبی حضور دارد. این وجود است که مبدأ انسان است و بازگشت او نیز به همین مرتبه خواهد بود. سخنان بعدی او در تفسیر معاد این نکته را تأیید می‌کند. صدرا می‌گوید عدم اول انسان همان بهشتی است که آدم و حوا در آنجا بودند و وجود بعد از عدم او، هبوط از آن به دنیا است و عدم دوم از این وجود [معاد حقیقی]، فنای در توحید است که بهشت موحدان است. آمدن از بهشت به دنیا، نزول از کمال به نقص و سقوط از فطرت اصلیه است و صدور خلق از خالق به‌ناگزیر جز از این طریق نیست؛ چنان‌که رفتن از دنیا به بهشت، توجه از نقص به کمال و رجوع به فطرت است (الشیرازی، ۱۳۶۳: ۴۳۴ و ۶۲۶-۶۲۷).

بر اساس این تفسیر، صدرا فطرت را مربوط به عوالم قبل از دنیا می‌داند و برخلاف مفهوم‌سازی پیشین، که فطرت را به مراتب نازل وجود این‌جهانی انسان ارجاع می‌داد، صدق این مفهوم را در مراتب عالیه عالم وجود جست‌وجو می‌کند.

د. فطرت: حالت اعتدال اولیه روح

صدرا در موضعی به منظور بیان منفعت عبادات بدنی در جلب منافع روحانی و درمان بیماری‌های نفسانی، به ترکیب انسان از دو بعد روحانی و جسمانی اشاره می‌کند و می‌گوید بدن انسان حالتی مزاجی دارد و مادامی که از صراط مستقیم و حد وسط اعتدال، به اطراف منحرف نشده، صحت و سلامت طبیعی بدن به حال خود باقی است؛ ولی آنگاه که منحرف شود، امراض و اسقام و آفات بر بدن عارض می‌گردد. روح نیز

حالتی اصلی دارد که در زبان شریعت، فطرت اصلیه نامیده شده و هر مولودی بر آن زاده می‌شود. بنابراین، فطرت برای روح همچون مزاج متعادل برای بدن است. همان‌گونه که بعضی غذاها و داروهای مأكول و مشروب برای بدن و مزاج، مفید و بعضی از آنها مضر هستند و تعادل مزاج را بر هم می‌زنند، افعال و اعمال نیک و بد انسانی نیز نسبت به فطرت اصلی روح بر همین منوال تأثیر گذارند. مادامی که روح بر صفای اصلی خود باقی باشد، محل انعکاس انوار هدایت روحانی و وزشگاه نسیم‌های سعادت و عنایت الهی خواهد بود و دائماً در اثر الهامات ربّانی و خواطر اخروی، به بهشت و عوالم ملکوتی میل و توجه خواهد داشت. اما اگر از فطرت اصلی و سلامت خُلُق، که مردمان بر آن سرشته شده‌اند، منحرف شود و دچار فساد عقیده یا غلبه اغراض نفسانی یا ارتکاب اعمال قبیح گردد، در دریای جهالت غرق، و دچار گمراهی و خذلان می‌شود (همو، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۴-۱۴۸).

صدرا همچنین در موضعی، طریقه عرفا برای کسب معرفت را طریقه فطرت صافیه می‌خواند^۷ (همو، ۱۳۸۶: ۸). با توجه به آنچه وی در خصوص انعکاس انوار هدایت و تابش الهامات ربّانی و خواطر اخروی به نفس انسان بیان کرد و آن را مشروط به بقای روح بر فطرت اصلیه دانست، عبارت اخیر را نیز می‌توان ناظر بر مفهوم‌سازی چهارم تلقی کرد.

بر این اساس، طبق این مفهوم‌سازی، فطرت عبارت است از حالت اعتدالی روح انسان که بر آن سرشته شده است و باقی ماندن بر آن موجبات تعالی وجودی و کسب الهامات ربّانی و خواطر اخروی را فراهم می‌آورد. مراد صدرا از حالت اعتدالی روح، حاکمیت ملکه عدالت بر روح و مهارشدن دو نیروی غضب و شهوت تحت سیطره نیروی عقل است (برای تفسیر مفهوم عدالت نک.: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۶).

این مفهوم‌سازی از فطرت همچون دو مفهوم‌سازی نخست به وجود این جهانی روح انسان ناظر است. از آنجایی که فطرت در این مفهوم‌سازی به روح تعلق دارد و روح مرتبه‌ای از وجود انسان است که دارای تعین وجودی است، نمی‌توان رابطه‌ای میان این مفهوم از فطرت و مفهوم‌سازی سوم برقرار کرد. بنابراین، وجه تمایز این دو، تعلق مفهوم سوم به بالاترین مرتبه وجودی انسان، که فاقد تعین است، و تعلق مفهوم اخیر به مرتبه تعین یافته او است.

ه فطرت به معنای عقل

مطالعه کاربردهای واژه «فطرت» در آثار صدرا نشان می‌دهد که وی، علاوه بر مفاهیم چهارگانه‌ای که از فطرت به دست داده، این واژه را در مواضعی به معنای نیروی عقل به کار برده است:

۱. مثلاً در مقام بیان استحاله اعاده معدوم می‌نویسد: «اعاده یک هویت وجودی فقط در صورتی ممکن است که جمیع استعدادات و ادوار فلکی و اوضاع ستارگان و هر آنچه در نظام کلی، گذشته است [و به وجود آن هویت منتهی شده] با تمام لوازم و توابعش، حتی اینکه ابتدایی بوده است، عود کند و فطرت صحیح در تکذیب این وهم درنگ نمی‌کند» (الشیرازی، ۱۴۲۳: ۱/۳۴۶).

۲. او در موضعی این مسئله را که یک ذات در مقایسه با مفهوم واحد، دو اضافه متخالف و متنافی داشته باشد به ضرورت فطرت انسانی، غیرممکن می‌داند^۸ (همان: ۳۶۲).

۳. صدرا در جایی دیگر استحاله اینکه شیء بالقوه از حیث بالقوه بودن، در به فعلیت رساندن چیزی از قوه به فعلیت دخالت داشته باشد برای فطرت انسان، ناپذیرفتنی می‌شمارد (همان: ۱۷۶).

۴. او از ابن‌سینا نقل می‌کند که «هر کس عادت کند که بدون دلیل، چیزی را تصدیق کند، از فطرت انسانی منسلخ شده است» (همان: ۳۴۹).

۵. صدرا در موضعی، از حکمای متأله و محققان صوفیه نقل می‌کند که گفته‌اند همه عالم حیوان واحدی است که از یک نفس با قوای متعدد و یک بدن مؤلف از اعضای متشابه و غیرمتشابه تشکیل شده است. صدرا می‌گوید: «ارسطو هم تصریح کرده است که عالم، حیوان واحدی است؛ پس همان‌طور که عقل صریح حکم می‌کند به اینکه خالق زید، واحد است و متعدد نیست، فطرت سلیمه نیز به وحدت خالق عالم، با تمام اجزایش، حاکم است»^۹ (همو، ۱۳۵۴: ۶۲؛ همو، ۱۳۸۱ ب: ۱/۱۰۴-۱۰۵).

فقره اخیر عبارت صدرا از جهاتی ابهام دارد: نخست اینکه، معلوم نیست عبارت «پس همان‌طور که ...» دنباله کلام ارسطو است یا، چنان‌که برخی مصححان ترجیح داده‌اند و آن را با علامت نقطه و آغاز از سطر بعد نشان داده‌اند، نتیجه‌گیری خود صدرا است (همان). دوم اینکه، ظاهر عبارت آن است که مراد از فطرت چیزی غیر از عقل است؛ زیرا در مقابل عقل به کار رفته است. در این صورت این واژه چه معنایی

می‌تواند داشته باشد؟ کدام قوه ادراکی انسان غیر از عقل است که چنین حکمی صادر کند؟ این احتمال به طور ضعیف داده می‌شود که مراد از این واژه در کلام مزبور، قوه حدس باشد. ولی دقت در مفاد عبارت نشان می‌دهد که برخلاف آنچه از برقراری مقابله میان عقل و فطرت در ظاهر عبارت برمی‌آید، مراد از فطرت همان قوه عقل است. گوینده عبارت، خواه صدرا باشد یا ارسطو، می‌خواهد بگوید همان‌گونه که وحدت نظام حاکم بر وجود زید، عقلاً بر وحدت خالق او دلالت می‌کند، وحدت نظام حاکم بر اجزای عالم، به عنوان موجود زنده واحد، نیز نشانگر وحدت آفریننده آن است. مؤید این مطلب آن است که بحث اصلی صدرا در موضع مذکور اثبات توحید واجب‌الوجود از طریق وحدت عالم است.

۱.۲. تقسیمات فطرت

در آثار صدرا فطرت طبق ملاک‌هایی تقسیم شده است. تقسیم فطرت به فطرت اولی و ثانیه و فطرت روح و بدن از آن جمله است.

۱.۲.۱. فطرت اولی و فطرت ثانیه

صدرا در مواضعی از آثارش به سخن مشهور منسوب به ارسطو اشاره می‌کند که گفته بود: «هر کس می‌خواهد آموختن علوم ما را آغاز کند، باید برای خود فطرت دیگری بیافریند»^{۱۰} (همو، ۱۳۸۷ الف: ۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۸). تحقیق درباره اینکه آیا این سخن از ارسطو است یا از آن دسته از سخنان فلوطین است که به اشتباه به ارسطو نسبت داده شده، از حوصله این پژوهش خارج است. برخی محققان چنین گفته‌اند که «فطرت ثانیه» در اصطلاح مشرقیین یا حکمت ایران باستان، به خروج ارادی از زی مادی گفته می‌شده و بعدها به فلوطین رسیده است (خامنه‌ای، در: الشیرازی، ۱۳۸۷ الف: ۹).

صدرا در موضعی دیگر، خود این سخن منسوب به ارسطو را تفسیر می‌کند و ضمن اشاره به عقیده‌اش مبنی بر اتحاد عاقل و معقول می‌گوید معنای آن این است که علوم الاهی فقط با عقول قدسی مماثل است [و فقط قابلیت اتحاد با این دسته از عقول را دارد] و ادراک آن نیازمند لطف شدید و تجرد تام است و این، همان فطرت ثانیه است؛ زیرا اذهان خلق در اول فطرت، سخت و نفوذناپذیر است.^{۱۱} بنابراین، ادراک معقولات

محضه، چنان‌که هستند، برای او امکان‌پذیر نیست. صدرا همین حالت را «فطرت اولی» می‌نامد و فلسفه ریاضت‌کشیدن حکما را تلطیف نفس و معالجه آن معرفی می‌کند؛ «به خاطر همین [سختی و کثافت نفس] است که اولیای حکمت و فرزندان حقیقت به ریاضت‌های تلطیف‌کننده مشغول می‌شوند و نفس خویش را معالجه می‌نمایند تا فرورفتن در دریای معارف الاهی و تعمق در حقایق ربوبی ... برایشان میسر گردد» (الشیرازی، ۱۳۵۴: ۸).

او در موضعی دیگر، نظریه اتحاد عاقل و معقول را، طبق تقریری که خود از آن دارد، از فهم عموم، دور می‌شمرد و ادراک آن را محتاج داشتن فطرت ثانیه بلکه ثالثه می‌داند (همان: ۱۸۹/۱).

۱.۲.۲. فطرت روح و فطرت بدن

صدرا در موضعی از *اسفار*^{۱۲} به رتبه‌بندی عوالم سه‌گانه حسی، مثالی و عقلی اشاره می‌کند و می‌گوید هر انسانی به واسطه وقوع در عالم کون و فساد، استحقاق عذاب آتش را پیدا می‌کند، البته در صورتی که نشئه خود را تغییر دهد و «گناه فطری» خود [وقوع در عالم مادیات] را با فعل طاعات و ترک شهوات جبران نکند. او سپس اشکالی مطرح می‌کند و می‌گوید اگر بگوییم این سخنان، با مفاد حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة» منافا است، در پاسخ می‌گوییم منافاتی میان این دو نیست، زیرا آنچه در حدیث ذکر شده فطرت روح است که به حسب ذاتش از عالم قدس و طهارت است؛ حال آنکه آنچه ما از آن سخن می‌گوییم، آغاز نشئه بدن و قرارگرفتن نفس در آن است. صدرا این حالت را فطرت بدن می‌نامد.

وی، تنافی حدیث «کل مولود علی الفطرة» با حدیث مشهور «إن الله قد خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیها من نوره» را نیز با انکاره تفکیک میان فطرت روح و فطرت بدن حل‌شدنی می‌شمارد^{۱۳} (همو، ۱۴۲۳: ۲۰۵/۹-۲۰۶؛ همو، ۱۳۵۴: ۴۴۲-۴۴۳؛ در تفسیر حدیث اخیر نک: همو، ۱۳۶۳: ۲۴۲).

۱.۳. اختلاف فطرت‌ها یا تساوی آنها

صدرا در موضعی سخنانی دارد که از آن اختلاف انسان‌ها در فطرت نخستین استفاده

می‌شود. در عین حال، گاه از تساوی حالت اولیه نفوس نسبت به خیر و شر سخن می‌رانند. به نظر می‌رسد نوعی تهافت در آرای او وجود دارد که حل‌شدنی نیست. برای روشن‌شدن این مدعا این سخنان او را در این دو زمینه گزارش می‌کنیم.

۱.۳.۱. اختلاف فطرت‌ها

صدرا در دو موضع از تفسیرش درباره اختلاف ذاتی نفوس انسانی از حیث گرایش به ذات ربوبی سخن گفته است. وی معتقد است همان‌گونه که نفوس انسانی در نهایت امرشان مختلف هستند و هر یک، سرنوشتی ویژه خود خواهد داشت، در ابتدای امر نیز اختلاف داشته‌اند. اختلاف آنها ناشی از اختلاف مبادی‌شان است؛ همان چیزی که در کلام پیامبر (ص) از آن به «معادن» تعبیر شده است، آنجا که فرمود: «الناس معادن کمعادن الذهب والفضة». صدرا می‌گوید خداوند در هر نفسی معنایی ویژه و نیروی محرکه خاصی آفریده است که او را به سوی معدن اصلی‌اش می‌کشانند و تا بدانجا نرسانند، از تحریک باز نمی‌ایستند. حرکات اعضای انسان، آثار آن معانی محرکه است که دست قدرت الهی از روی حکمت و رحمت، در نفوس به ودیعت نهاده است. بنابراین، نفوسی که میان آنها و باری‌تعالی واسطه‌ای نیست، به طور طبیعی به حضرتش جذب می‌شوند. اما دسته دیگری از نفوس، که حجاب‌های عزت و واسطه‌های قدرت میان آنان و ذات اقدس الهی حائل است، با درجات و رتبه‌های مختلفی از حیث صعود و هبوط، محشور خواهند شد و چه‌بسا برخی از آنان از آنچه در اول امر بوده‌اند، پلیدتر شده باشند (همو، ۱۳۶۴: ۶۷/۳-۶۸؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۰۸/۱-۱۰۹).

صدرا در موضعی دیگر از تفسیرش ذیل تفسیر مفهوم «صراط» (حمد: ۵) این پرسش را مطرح می‌کند که: اگر همه انسان‌ها بر حبّ خداوند و شوق به سوی حضرتش مفضول شده‌اند، سبب تفاوت نفوس در هدایت و گمراهی و طاعت و معصیت چیست؟ او پاسخ را بر اساس تفاوت نفوس در صفا و کدورت، قوت و ضعف، شرافت و خست استوار می‌کند. همچنین، از اختلاف استعدادات مادی، که بر اثر اسباب بدنی و احوال دنیوی برای هر یک از انسان‌ها رقم می‌خورد، و عوارض اتفاقی، که سلسله علل آن به امور علوی و نهایتاً قضای سابق ازلی خداوند منتهی می‌شود، یاد می‌کند. صدرا می‌گوید ارواح انسان‌ها به حسب فطرت اولی در صفا و کدورت و درجات قرب و بعد به

خداوند متفاوت‌اند. مواد سفلیه‌ای که به ازای هر روح انسانی در عالم کون و فساد وجود دارد نیز از حیث لطافت و کثافت متفاوت، و مزاجات آنها در قرب و بعد به اعتدال حقیقی مختلف است. بنابراین، قابلیت این مواد برای ارواحی که به آنها تعلق خواهد گرفت، متفاوت خواهد بود. خداوند در قضای سابق خویش برای هر روحی، ماده مناسب آن را مقدر فرموده و برای هر معنایی، صورت محاذی آن را رقم زده است، به گونه‌ای که لطیف‌ترین مواد و صور به اشرف ارواح و نفوس متعلق خواهد بود. طبق این کلام صدرا، لطافت و کثافت مواد تشکیل‌دهنده بدن انسان، تابع شرف و خست روحی است که به آن تعلق خواهد گرفت. صدرا تفاوت نفوس بشری را، که او آنها را دارای حقایق متخالف می‌داند، با تفاوت اصول و معادن عقلیه‌شان، یعنی همان ارباب انواع آنان، تبیین می‌کند (همان: ۱۱۸؛ نیز نک.: همان: ۱۰۸، ۳۴۵؛ همو، ۱۳۰۲: ۱۷۶).

۱.۳.۲. تساوی نسبت نفوس انسانی به خیر و شر

در عین حاله او در مواضعی نفس انسان را به حسب اصل فطرت، برای پذیرش اثر از ملائکه و شیطان، صالح می‌شمارد و تأکید می‌کند که این صلاحیت تأثیرپذیری، نسبت به مبدأ الهام و مبدأ وسوسه مساوی است و چنین نیست که تأثیرپذیری از یکی بر تأثیرپذیری از دیگری رجحان داشته باشد. ترجیح یافتن یکی از دو طرف فقط در اثر تبعیت از هوای نفس و پیروی از شهوات یا اعراض از آن و مخالفت با آن حاصل می‌شود. یعنی در اثر پیروی از هوا، نفس به درجه‌ای می‌رسد که در مواجهه با الهام ملائکه و وسوسه شیاطین، دومی برایش رجحان می‌یابد و در اثر مخالفت با آن، چنان می‌شود که در مقام انتخاب، الهام ملائکه را ترجیح می‌دهد (همو، ۱۳۶۳: ۱۵۸؛ نیز نک.: همو، ۱۳۵۴: ۲۰۱).

چنان‌که قبلاً اشاره کردیم، به نظر می‌رسد میان این سخن صدرا و آنچه در بخش قبل از او نقل کردیم تهافت وجود دارد. طبق آنچه قبلاً از او نقل کردیم، صدرا به اختلاف ذاتی افراد انسانی از حیث صفا و کدورت و مناسبت آنها با عوالم ربوبی یا شهوات مادی معتقد بود و این اختلاف را با اختلاف مبادی و معادن اصلی آنها تبیین می‌کرد. ولی اینجا نفوس را به حسب اصل فطرت نسبت به پذیرش اثر از ملائکه یا شیاطین لاقتضا می‌انگارد و نسبت آنها به خیر و شر را کاملاً مساوی تلقی می‌کند.

۱.۳.۳. تغییر فطرت اولی انسانی بر اثر اعمالش

صدرا در موضعی از آثارش این عقیده را ابراز می‌کند که هرچند افراد انسان در ابتدا، نوع واحدی هستند، ولی نفوس آنها در اثر اعمالی که کسب می‌کنند به حسب نشئه دیگر، به ذات‌های متخالف و انواع متعددی تبدیل می‌شوند که تحت چهار جنس عمده قرار دارند. بنابراین، نوع واحد به چهار جنس کلی متبدل می‌شود که باز هم انواع متعددی تحت هر یک از آنها قرار می‌گیرد. با این توضیح که نفس در ابتدای تکون، صورتی کمالی برای ماده‌ای محسوسه و ماده‌ای روحانی است. ماده روحانی مزبور صلاحیت دارد صورتی عقلانی، وهمی و شیطانی یا حیوانی بپذیرد. صورت حیوانی ممکن است صورتی بهیمی یا سبعی باشد. پذیرش هر یک از صور مزبور بستگی به قوه‌ای دارد که بر وجود او حاکم است. بر این اساس، پذیرش صور پیش‌گفته به ترتیب ناشی از حاکمیت قوه عقل، قوه وهم، قوه شهوت و قوه غضب خواهد بود. صورت‌های چهارگانه مزبور به منزله چهار جنسی هستند که بسته به تناسب و توازن قوای چهارگانه، تحت آنها انواع متعددی جای خواهد گرفت (همو، ۱۳۶۱: ۲۴۱-۲۴۲).

صدرا در موضعی این عقیده را از الهامات خداوند بر خودش می‌خواند و آن را دارای پشتوانه برهانی و قرآنی می‌شمارد. وی به حق ادعای نوآوری در این زمینه دارد (همو، ۱۴۲۳: ۲۰/۹-۲۱)؛ چراکه این عقیده از فروع حرکت در جوهر است که مبدع آن در فلسفه اسلامی صدرا است (در همین باب نیز نک.: همو، ۱۳۶۰ ب: ۲۸۷؛ همو، ۱۳۴۰: ۴۵-۴۶ و ۱۱۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۷۸؛ همو، ۱۴۲۳: ۸۵/۷). درباره رابطه نظریه فطرت و نظریه حرکت جوهری در ادامه سخن خواهیم گفت.

۱.۴.۱. خداشناسی فطری

سابقه ذکر آموزه خداشناسی و خداگرایی فطری در منابع فلسفی به اخوان‌الصفا باز می‌گردد (نک.: اخوان‌الصفا، ۱۳۴۷: ۵۱/۴). قبل از آنان در آثار کندی و فارابی سخنی از این آموزه به چشم نمی‌آید. در کلمات بوعلی و سهروردی نیز صریحاً از این دو آموزه سخنی به میان نیامده است، ولی برخی آرای آنان قابل ارجاع به خداگرایی فطری هست. شوق و وجد نفوس انسانی هنگام استماع احوال مفارقات (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۵۴/۳)، سریان عشق در جمیع موجودات (همو، ۱۴۰۰: ۳۷۳-۳۹۶) و عشق

فطری انوار سافله به انوار عالیه (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۳۶/۲-۱۳۷) از آن جمله است. صدرا نه تنها خداشناسی فطری را می‌پذیرد، که برای آن پشتوانه فلسفی و برهانی هم تدارک می‌بیند. در ادامه تقریرهای وی از این آموزه را از نظر می‌گذرانیم و در نهایت برهان فلسفی وی را تقریر می‌کنیم.

۱. ۴. ۱. اِتکال به خداوند در شداید

صدرا در موضعی پس از رتبه‌بندی براهین اثبات وجود خدا می‌گوید:

حق آن است که شناخت وجود واجب‌تعالی امری فطری است و نیازمند برهان و بیان نیست؛ چراکه بنده وقتی در احوال و موقعیت‌های سخت واقع می‌شود، به طور جبلی بر خداوند تکیه و توکل می‌کند ... به خاطر همین است که اکثر عرفا برای اثبات وجود خدا و تدبیر مخلوقاتش از جانب او، به حالت انسان در وقایع دهشتناک، همچون غرق‌شدگی و سوختگی، استدلال می‌کنند (الشیرازی، ۱۳۸۷ الف: ۲۰-۲۳).

واضح است که این استدلال بر خداشناسی فطری، برگرفته از قرآن کریم و سنت است که اگر عرفا نیز از آن مدد جسته‌اند، به برکت آشنایی آنان با معارف قرآن و سنت بوده است.

۱. ۴. ۲. خداشناسی فطری به علم بسیط

تبیین خداشناسی فطری بر اساس بررسی حالات درونی انسان در سختی‌ها و شداید، در کلام بسیاری از اندیشمندان مسلمان آمده و صدرا سخن جدیدی در این باب ندارد. ولی او در مواضع متعددی از آثارش، تقریر دیگری از خداشناسی فطری مطرح کرده است که مبتنی بر مبانی فلسفی ویژه او است. گزارش تفصیلی از این تقریر، نوآوری صدرا در این باب را نشان می‌دهد:

الف. مبانی فلسفی

تقریر صدرا از خداشناسی فطری^{۱۴} بر چند مبنا استوار است:

یک. حقیقت ادراک

وی می‌گوید حقیقت علم و ادراک، چیزی جز حضور نحوه‌ای از وجود معلوم در پیشگاه مُدرک نیست؛ خواه ادراک حسّی باشد یا خیالی یا عقلی؛ و خواه حضوری باشد یا حصولی. صدرا تحقیق مطلب را به مباحث اتحاد عاقل و معقول ارجاع می‌دهد (همو، ۱۴۲۳: ۱۳۳/۱). خلاصه آنچه وی در مبحث مزبور برای اثبات این مدعا آورده آن است که مراد مشائیان از «صورت» در تعریف علم به «حضور صورة الشیء عند العقل» یکی از سه چیز است: ۱. ماهیت شیء؛ این احتمال باطل است. زیرا ماهیت نمی‌تواند از سنخ علم، که از حقیقت نور و ظهور است، باشد؛ ۲. وجود مادّی شیء به شرط حذف ماده از آن؛ این احتمال نیز باطل است. زیرا وجود مادّی به سبب تعلق به ماده و غیبت از خودش، که ناشی از امتداد و تکمّم است، صلاحیت علم‌بودن و معلومیت بالذات را ندارد؛ ۳. مراد از صورت، وجود مجرد باشد که از جهات متعدّد با وجود مادّی مغایر است که همین احتمال متعین است (سبزواری، ۱۴۲۳: ۱۳۳/۱). به تعبیر دیگر، مدرک و معلوم بالذات، نه ماهیت و مفهوم محقّق به وجود خارجی است و نه ماهیت و مفهوم محقق به وجود ذهنی؛ بلکه در همه اقسام پیش‌گفته علم، این نفس وجود است که ماهیت و مفهوم مختصّ به خود را بالعرض، در ظرف ذهن آشکار می‌کند. نفس عالم در حرکت جوهری خود، با مصداق و وجود خارجی علم، که همان معلوم بالذات است، متحد شده و از این طریق به امور دیگری که به تبع آن وجود متحقق می‌شوند و معلوم بالعرض هستند، واقف می‌گردد.

دو. تقسیم علم از حیث بساطت و ترکیب

همان‌گونه که جهل به دو گونه بسیط و مرکب تقسیم می‌شود، علم نیز دارای این دو قسم است. بر این اساس، علم بسیط عبارت است از صرف آگاهی به معلوم، بدون آنکه این آگاهی متعلّق توجه و شناخت ثانوی قرار گرفته باشد. اما علم مرکب علمی است که با آگاهی به آن قرین شده است (الشیرازی، ۱۴۲۳: ۱۳۲/۱-۱۳۳). پس عالم به علم بسیط، کسی است که بداند و نداند که می‌داند و عالم به علم مرکب، شخصی است که می‌داند و می‌داند که می‌داند. کما اینکه جاهل به جهل بسیط کسی است که نمی‌داند و می‌داند که نمی‌داند و جاهل به جهل مرکب، آن است که نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند.

سه. هویت عین‌الربطی موجودات

وجود هر شیئی چیزی جز هویت عین‌الربطی آن، به وجود حضرت حق نیست (همان: ۱۳۳). بدین معنا که ربط و اضافه لازمه وجود اشیا نیست، بلکه عین آن است. چون اگر لازمه باشد تأخر ربط و نیاز از مرحله ذات اشیا لازم می‌آید؛ زیرا مرتبه لازم همواره از مرتبه ملزوم متأخر است. لازمه این تأخر آن است که در مرتبه ذات اشیا، عدم ربط و نیاز، صدق کند و همه اشیا از وجوب وجود برخوردار باشند. بر اساس این تحلیل، لحاظ وجودات امکانی بدون توجه و نظر به مبدأ آنها، باطل و خطا است.

ب. تقریر نظریه

با توجه به سه مقدمه مذکور صدرا می‌گوید، از آنجا که ادراک، حضور مرتبه‌ای از وجود مدرک در نزد مدرک است و از آنجا که هر وجودی، شأن و طوری از وجود حی قیوم است، پس ادراک هر شیئی به هر مرتبه‌ای از آن (حسی، خیالی، عقلی؛ حضوری یا حصولی) بدون ادراک ذات حق امکان‌پذیر نیست (همان: ۱۳۳/۱). وی در موضعی این نکته را می‌افزاید که همان‌گونه که وجود خارجی هر موجودی صرفاً از وجود حضرت حق تحصیل می‌یابد، وجود علمی و حضور شهودی آن نیز از شهود حق منبث می‌شود (همو، ۱۳۸۶: ۷۶). پس هر مدرکی به هر نحوه‌ای از ادراک که چیزی را درک کند، ذات حق را به اندازه ظرفیت وجود خود دریافته است؛ هرچند ممکن است از آن غافل باشد. صدرا فقط خواص از اولیای خداوند را، متوجه این نحوه از ادراک خداوند می‌داند و حدیث منقول از امیرالمؤمنین (ع) را که فرمود: «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله»، و به روایتی «قبله و معه و فیه»، را بر همین معنا حمل می‌کند (همو، ۱۴۲۳: ۱۳۳/۱-۱۳۴).

صدرا تأکید می‌کند که از بیان او امکان ادراک کنه ذات حق لازم نمی‌آید؛ چراکه قبلاً امتناع اکتناه را با برهان، مدلل کرده است. او با به دست دادن فهرستی از فرق‌های علم بسیط به ذات حق به معنای مذکور و علم مرکب به او، راه نیافتن خطا و جهل به قسم اول و راه‌یابی آن به قسم دوم را از این فرق‌ها می‌شمارد. صدرا به این شعر فارسی استشهاد می‌کند که:

دانشِ حق، ذوات را فطری است دانشِ دانش است کان فکری است

بعضی شارحان وجه فطری خواندن این نوع معرفت را راه‌نداشتن خطا در آن دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۰۱)؛ ولی چنان‌که عبارت صدرای نیز تأیید می‌کند، وجه این تسمیه، راه‌نیافتن جهل در آن و به تعبیر دیگر، همگانی بودن آن است.^{۱۵}

صدرای در پایان سخن خود به نکته‌ای عرفانی اشاره می‌کند که مؤید آیات قرآن و دلایل برهانی است؛ و آن اینکه آگاهی و معرفت فطری به باری به معنای مزبور، مختص انسان نیست و هر موجودی را شامل می‌شود. صدرای این سخن خود را با برخی آیات، که بر تسبیح همه موجودات دلالت دارند، تأیید می‌کند، ولی به مبانی استدلالی و فلسفی این سخن خود اشاره‌ای نمی‌کند (الشیرازی، ۱۴۲۳: ۱۳۴/۱-۱۳۵).

مبنای فلسفی‌ای که می‌تواند این سخن را برهانی کند، اصالت وجود، بساطت و تشکیک آن است. زیرا بر اساس این اصول سه‌گانه، اگر کمالی از کمالات برای مرتبه‌ای از مراتب وجود ثابت شود و آن کمال، از کمالات حقیقی‌ای باشد که مستند به اصل وجود در آن مرتبه است، برای دیگر مراتب وجود نیز اثبات خواهد شد. زیرا در غیر این صورت، ترکیب آن مرتبه، از اصل هستی و آن کمال لازم می‌آید. بنابراین، برای گریز از محذور ترکیب، باید هر کمالی که برای مرتبه‌ای اثبات می‌شود به دیگر مراتب نیز به نحو مشکک اسناد داده شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۰۵-۲۰۶).

صدرای خود در موضعی دیگر، به این نکته اشاره کرده است (الشیرازی، ۱۳۰۲: ۲۲۸).

۱. ۴. ۳. دلیل نقلی بر خدانشناسی فطری و تفسیر «فطری» به «بدیهی»

صدرای در *مفاتیح‌الغیب*، با اقتباس از اهری (متوفای ۶۷۵ ه.ق.) حکیم اشراقی قرن هفتم، و البته بدون اشاره به منبع، آیه میثاق را به وجهی دقیق و لطیف، دالّ بر خدانشناسی فطری قلمداد می‌کند. وجه دلالت آیه از نظر اهری و صدرای آن است که خداوند طبق مفاد آیه، فقط بر ربوبیت خود از انسان‌ها پیمان ستانده و اعتقاد به اصل وجودش را مشمول این میثاق قرار نداده است؛ این بدان دلیل است که اقرار به وجود او در عقول و نفوس مرکوز است:

بنابراین، آیه بر این نکته دلالت می‌کند که معرفت صانع برای عقول سلیم و طبیعت‌های مستقیم، غریزی و ضروری است؛ به خاطر همین است که هر کس وجود صانع را انکار نماید، قتل او در تمام شرایع واجب است؛ زیرا او

ضروریات فطرت اولیه را انکار کرده است. همچنین است کسی که اصل وجود را انکار نماید، مانند اهل سفسطه؛ او نیز باید با کتک‌زدن و سوزاندن کشته شود تا نگوید که: «زدن و نزدن یکی است» یا «آتش و غیر آتش یکی است» (همو، ۱۳۶۳: ۲۴۱؛ مقایسه کنید با: اهری، ۱۳۵۸: ۱۱۰).

چنان‌که از این عبارات صدرا برمی‌آید و در ادامه نیز تصریح می‌کند، وی در اینجا فطری بودن را مترادف بداهت و ضرورت دانسته است و فطری را به «بدیهی» تفسیر کرده است.

صدرا به این نکته اشاره می‌کند که طبق مفاد آیه، نفس، جمال مطلق را در عالم خاص خود مشاهده می‌کرده است؛ ولی در عالم ماده چون با استعدادات و نقایص و رذایل بدنی و اخلاق پست محجوب شده، چشمش از رؤیت و مشاهده جمال و جلال نابینا گشته است. لذا همچون کوران نیازمند راهبر و عصا است تا به مقصد نهایی‌اش برسد. صدرا به بعضی آیات و روایات استشهاد می‌کند و می‌نویسد: «با این بیان روشن شد که شناخت حضرت حق برای فطرت اصلی ارواح، ضروری و بی‌نیاز از برهان است ... و اگر بر آن استشهاد [و استدلالی] می‌شود به خاطر آن است که دأب اصحاب برهان ... بر آن قرار گرفته است» (همان: ۲۴۲).

۱.۵. دیگر ادراکات فطری

صدرا در بحث علت حاجت به ممکن، با اشاره به قاعده ترجیح بلامرجح این قاعده را حکمی فطری می‌خواند که در ذهن کودکان و حتی بهائم مرکوز است. او می‌گوید بعضی از اهل جدل خواسته‌اند در ضرورت و بداهت این حکم فطری خلل وارد کنند، آن را نظری بینگارند و سپس در آن اشکال کنند. حال آنکه این قاعده در ذهن کودکان و حیوانات نیز مرکوز است؛ رکوز همین قاعده در ذهن حیوانات است که باعث می‌شود از صدای چوب و تازیانه و نهیب راکب متنفر باشند.

او استدلال منکران بداهت این قضیه مفطوره را چنین تقریر می‌کند: اگر قضیه «امتناع رجحان یکی از دو طرف تساوی» را با قضیه «یک، نصف دو است» مقایسه کنیم، می‌بینیم که میان آن دو از جهت ظهور و خفا فرقی آشکار وجود دارد. زیرا عقل قضیه دوم را به سادگی

و سهولت می‌پذیرد، ولی در قضیه اول جای تردید و پرسش باقی است و عقل احتمال خلاف آن را می‌دهد. بنابراین، یقینی نیست و اثبات آن نیازمند استدلال و برهان است. صدرا در مقام پاسخ به این استدلال می‌گوید صاحب این استدلال توجه نکرده است که تفاوت در «فطریات» اغلب به دلیل تفاوت از جهت مبادی تصویری آن، یعنی همان موضوع و محمول است؛ و الا اصل حکم در این قضایا تفاوتی ندارد. به تعبیر واضح‌تر، آنچه موجب شده است اینان قضیه مزبور را نظری بینگارند، ابهام حکم آن نیست؛ بلکه مفاهیمی همچون رجحان و تساوی، که در موضوع و محمول قضیه اول اخذ شده، از نظر بدهاقت تصویری مانند مفهوم «یک»، «دو» و «نیم» که در موضوع و محمول قضیه دوم قرار دارد، نیست. تفاوت این دو قضیه در وضوح و خفا، ناشی از تفاوت آن دو در وضوح و خفای موضوعات و محمولاتشان است؛ اما حکم دو قضیه پس از تصور دو طرف، به گونه‌ای یکسان، آشکار و بدیهی است (همو، ۱۴۲۳: ۲۱۱/۱-۲۱۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، صدرا در ابتدای کلامش صریحاً قاعده امتناع ترجیح بلامرجح را فطری می‌خواند و آن را به مرکز بودن آن در ذهن انسان و بلکه حیوانات تفسیر می‌کند. این تفسیر از آن حیث اهمیت دارد که نشان می‌دهد مراد او از فطری، اصطلاح منطقی کلمه نیست. در اصطلاح منطقی، فطریات قضایایی هستند که قیاس منتج آنها، همراه خودشان است (قضایا قیاسات‌ها معها)؛ مانند قضیه «دو نصف چهار است» یا «یک نصف دو است». به دیگر سخن، منطقیان فطری بودن را به رابطه روشن میان موضوع و محمول ارجاع داده‌اند؛ ولی صدرا تصریح می‌کند که مرادش از فطری در اینجا، مرکز بودن در نفس است.

۱.۶. گرایش‌های فطری

در لابه‌لای آثار و سخنان صدرا، وی گاه از گرایش‌هایی سخن می‌گوید و آنها را فطری یا جبلی می‌خواند. کمال‌گرایی فطری (همان، ۱۴۲۳: ۱۵۲/۵؛ نیز نک: همو، ۱۳۷۸: ۱۳۱)، حقیقت‌طلبی فطری (همو، ۱۳۰۲: ۳۰۲)، طاعت‌گرایی و معصیت‌ستیزی فطری (همو، ۱۴۲۲: ۴۰۶-۴۰۷؛ همو، ۱۳۰۲: ۱۸۱-۱۸۳)، فطرت انقیاد و تدین به دین (همو، ۱۳۰۲: ۲۲۶)، فطرت حبّ تفرّد (همو، ۱۳۶۳: ۲۰۴) از آن جمله است (برای تفصیل بیشتر، نک: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹ الف: ۲۰۶-۲۰۹).

نتیجه

مطالعه آثار صدرا نشان می‌دهد که هرچند وی در باب فطرت به مطالعه مستقل فلسفی یا عرفانی نپرداخته است، ولی مبحث فطرت در خلال آثار او تفصیل چشمگیری یافته است. قوه و استعداد کسب معارف، قوه و استعداد تکامل، حالت اعتدالی روح و وجود نامتعین و اندکاکای انسان در مرتبه قبل‌الایجاد، مفاهیمی است که صدرا فطرت را در مواضع پراکنده، به آن تفسیر کرده است. وی با تمسک به نظریه خود در باب حقیقت ادراک و همچنین حقیقت علیّت، مرتبه‌ای از معرفت خداوند را نه تنها برای انسان، بلکه برای همه موجودات، فطری می‌داند و آن را اثبات می‌کند. ترتیب‌دادن این بیان فلسفی از نوآوری‌های صدرا است و مبتنی بر مبانی فلسفی خاص او است. این نظریه‌پردازی او از نخستین تلاش‌ها برای مستندسازی معرفت فطری خداوند، به عنوان آموزه‌ای قرآنی و حدیثی، به انگاره‌های عقلانی و فلسفی محسوب می‌شود. وی همچنین از فطری و مرکوزبودن برخی قضایا، همچون استحاله ترجیح بلامرجح، سخن می‌گوید و توضیح می‌دهد که مراد از فطری بودن این قضایا، فطری بودن صدور حکم از ناحیه نفس پس از تصور طرفین قضیه است.

صدرا به برخی گرایش‌های فطری همچون کمال‌گرایی، حقیقت‌طلبی، طاعت‌گرایی، معصیت‌ستیزی، فطرت‌انقیاد، فطرت‌تدین به دین و فطرت‌حبّ تفرّد اعتقاد دارد. تفسیر فطرت به مفاهیم متعدد، تفکیک میان فطرت روح و فطرت بدن، تحلیل فلسفی کیفیت حصول معرفت فطری بسیط همه موجودات به خداوند، حقیقت‌طلبی فطری، طاعت‌گرایی و معصیت‌ستیزی فطری از مباحثی است که در آثار پیشینان به چشم نمی‌خورد (برای اثبات مستند این مدعا نک.: غفوری‌نژاد، ۱۳۸۹ الف: فصل ۴ و ۵). مطالعه حاضر نشان می‌دهد نظریات صدرا در باب فطرت می‌تواند یکی از عوامل انعکاس‌گسترده نظریه فطرت در آرای صدراییان معاصر باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای تحلیل آرای او در باب اثبات مبدأ از طریق فطرت، نک.: غفوری‌نژاد، ۱۳۹۰؛ برای گزارش تفصیلی آرای وی در زمینه فطرت، نک.: همو، ۱۳۸۹ الف، فصل ۸.
۲. این اصطلاح مأخوذ از سخن مشهور منسوب به ارسطو است که گفته بود: «هر کس می‌خواهد وارد علوم ما شود باید فطرتی دیگر برای خود بیافریند» (نک.: الشیرازی، ۱۳۷۸ الف: ۹؛ همو، ۱۳۵۴: ۸).

- درباره فطرت اولی و فطرت ثانیه از دیدگاه صدرا بعداً توضیح خواهیم داد.
۳. برگرفته از حدیث نبوی (ص): «إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها»؛ نفث: رهاکردن نفس (نک: قیصری، ۱۳۸۲: ۱۹۵/۱).
۴. لو لا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء.
۵. اعلم إن المراد بالمبدأ هاهنا الفطرة الأولى للإنسان و بالمعاد هو العود إليها «فطرت الله التي فطر الناس عليها».
۶. یعنی ان جعل [كذا] الخلق في الابتداء من العدم إلى الوجود الخاص، ففي الانتهاء يجعل الخلق من الوجود الخاص إلى العدم «كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام».
۷. فإن هولاء الأكابر العرفاء و صلوا إلى مقام المعرفة و الشهود لا بتركيب المقدمات و الحدود و محافظة الضوابط القياسية ... بل بالقلب السليم و الفطرة الصافية و التوجه التام و الخشوع و الانابة ... فطرة الله التي فطر الناس عليها.
۸. فإن ذاتاً واحدة بالقياس الى معنى واحد لا يكون لها اضافتان متخالفتان بضرورة من الفطرة الانسانية.
۹. و كذا صرح ارسطو طاليس ب: أن العالم حيوان واحد؛ فكما أن العقل الصريح يحكم بأن خالق زيد مثلاً واحد ليس بمتعدد، كذلك الفطرة السليمة يحكم بأن خالق العالم بجميع اجزائه واحد حق لا شريك له.
۱۰. من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة اخرى.
۱۱. إذ أذهان الخلق في أول الفطرة جاسية كثيفة.
۱۲. ذیل عنوان «فی أن للإنسان حشراً كثيراً كثرة لا تحصى».
۱۳. ملاهادی سبزواری با الهام از این کلام صدرا و جوهری را برای حلّ تنافی ظاهری این حدیث شریف با دو حدیث «السعيد سعيد في بطن أمه و الشقى شقى في بطن أمه» و «السعيد سعيد في الأزل و الشقى شقى لم يزل» ذکر می‌کند (الشیرازی، ۱۴۲۳: ۲۰۶، پ ۲).
۱۴. زمینه طرح این بحث در *سفار* مسئله یگانگی ماهیت و انیت واجب است. یکی از شبهات فخر رازی بر این نظریه فلاسفه، در قالب قیاس منطقی شکل دوم، چنین است: وجود ضرورتاً معلوم است؛ حقیقت واجب، غیر معلوم است. بنابراین، حقیقت واجب، غیر از وجود است. نصیرالدین طوسی و دیگران از این شبهه بر اساس خلط مفهوم وجود با مصداق آن پاسخ داده‌اند؛ به این بیان که: آنچه ضرورتاً معلوم است مفهوم عام و بدیهی وجود است، پس نتیجه قیاس نیز مغایرت واجب با مفهوم عام بدیهی وجود است نه حقیقت آن؛ امری که حکما نیز پذیرفته‌اند. پاسخ نصیرالدین طوسی و دیگران ناظر به صغرای قیاس مزبور بود. صدرا دو پاسخ دیگر به این شبهه می‌دهد که ناظر به کبرای قیاس است. پاسخ اول بر اساس «علم حضوری معلول به علت خود به اندازه ظرفیت وجودی‌اش» استوار است؛ چراکه هر یک از ممکنات از آن جهت که معلول واجب‌تعالی بوده و شأنی از شئون علت خود است، ذات واجب را به اندازه وعاء وجودی خویش ادراک می‌کند. پاسخ دوم صدرا همان است که در متن مقاله گزارش می‌شود (نک: الشیرازی، ۱۴۲۳: ۱۳۰/۱-۱۳۶).
۱۵. صدرا قبل از ذکر بیت چنین می‌نویسد: «أما الإدراك المركب، سواء كان على وجه الكشف والشهود كما يختص بالأولياء والعرفاء، أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته و

آثاره، فهو ليس ممّا هو حاصل للجميع و هو مناط التكليف والرسالة، و فيه يتطرّق الخطأ والصواب، و إليه يرجع حكم الكفر والایمان والتفاضل بين العرفاء والمراتب بين الناس؛ بخلاف النحو الاول، فإنه لا يتطرّق إليه الخطأ والجهالة أصلاً كما في الفارسية: دانش حق ذوات را...». همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، به قرینه اقربیت، شعر ناظر به راه‌نیافتن جهالت در این نوع معرفت و همگانی بودن آن است. مؤید دیگر، عبارت صدرا در رسالة المسائل القدسیة است. وی در آنجا درباره این نوع معرفت می‌نویسد: «فإنه لا يتطرّق إليه الخطأ والجهالة لكونه فطرياً للجميع «فطرة الله التي فطر الناس عليها» (الشیرازی، ۱۳۸۷ الف: ۲۱۳). در عین حال، فطری خواندن این نوع معرفت می‌تواند ناظر به هر دو جنبه، یعنی راه‌نیافتن خطا و همگانی بودن، تلقی شود. بنابراین، تخصیص جنبه اول به ذکر، وجهی ندارد.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۷۵). *الاشارات والتنبيهات*، در: نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغة.
- _____ (۱۴۰۰). *رسائل*، قم: بیدار.
- اخوان الصفا (۱۹۲۸/۱۳۴۷). *الرسائل*، تصحیح: خیر الدین الزرکلی، مصر: مكتبة التجارية الكبرى.
- اهری، عبد القادر حمزة بن یاقوت (۱۳۵۸). *البلغة فی الحكمة یا الأقطاب القطیبة*، مقدمه و تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۱۷/۱۳۷۵). *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، بخش دوم از جلد اول، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- سبزواری، ملاحادی (۲۰۰۲/۱۴۲۳). *تعلیقه اسفار در: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، سید حسین نصر و نجف‌قلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۶۰). *الانسان والفطرة*، در: رشحات البحار، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- _____ (۱۳۸۰). *شذرات المعارف*، تصحیح و تحقیق: بنیاد علوم و معارف اسلامی، تهران: ستاد بزرگ‌داشت مقام عرفان و شهادت.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۰۲). *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران: بی‌نا.
- _____ (۱۳۴۰). *رسالة سه اصل*، به تصحیح و اهتمام: سید حسین نصر، تهران: دانشگاه علوم معقول و منقول
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰ الف). *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۰ ب). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۱). *العرشیة*، تصحیح: غلام‌حسین آهنی، تهران: مولی.
- _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۴). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول، ج ۲ و ۳.
- _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ج ۱.
- _____ (۱۳۷۸ الف). *رسالة فی الحدوث [حدوث العالم]*، تصحیح و تحقیق: سید حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- _____ (۱۳۸۱ الف). *کسر أصرام الجاهلیة*، تصحیح و تحقیق و مقدمه: محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۱ ب). *المبدأ والمعاد*، تصحیح و تعلیق: محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۶). *ایقاظ النائمین*، تصحیح و تعلیق و تقدیم: محمد خوانساری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۷ الف). *المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمالیة*، مقدمه و تصحیح: محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۷ ب). *سه رساله فلسفی*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- _____ (۱۴۲۲). *شرح هداية اثیریة*، تصحیح: محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- _____ (۲۰۰۲/۱۴۲۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی. غفوری‌نژاد، محمد (۱۳۸۱). «مبانی نظری دانش اخلاق از دیدگاه محقق نراقی»، با همکاری: مرضیه مستمند، در: *مجموعه مقالات کنگره بزرگ‌داشت فاضلین نراقی*، قم: دبیرخانه کنگره، ج ۴.
- _____ (۱۳۸۹ الف). *تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی*، پایان‌نامه دوره دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، استادان راهنما: احمد بهشتی و احد فرامرز قراملکی، دانشکده الهیات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۹ ب). «تطور تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی»، در: *آینه معرفت*، ش ۲۴، ص ۱۰۵-۱۳۴.
- _____ (۱۳۹۰). «نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتی حکیم شاه‌آبادی»، در: *پژوهش‌نامه فلسفه دین*، ش ۱۸، ص ۲۱-۳۸.
- _____ (۱۳۸۲). *شرح فصوص الحکم*، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب، ج ۱.

سهام عقل و نقل در معناشناسی صفات خبری از نگاه فاضل مقداد

ابوالقاسم اسدی*

علی الله بداشتی**

چکیده

اهتمام اغلب متکلمان امامیه به استفاده از عقل، هم به عنوان ابزار کسب معرفت و هم به عنوان منبعی مستقل و معتبر، در الاهیات بالمعنی الاخص، ملهم و برگرفته از متون مقدس دینی همچون آیات و روایات است. قرآن کریم به عنوان کلام الاهی، مجموعه منسجم و واحدی است که در آن هیچ گونه تعارض و اختلافی دیده نمی شود. اما آیات قرآن متشکل از دو دسته آیات محکم و متشابه است و آیات متشابه با رجوع به محکومات تأویل می شود و معنای واقعی خود را می یابد. در این مقاله، ضمن بیان دلایل فاضل مقداد در خصوص ضرورت تأویل آیات متشابه گزارشی از تأویلات وی از آیات ناظر به عضوداشتن، جهت داشتن و امکان رؤیت خداوند در مقابله با مجسمه (مشبهه)، کرامیه و اشاعره همراه با ذکر ویژگی های روش شناختی وی، عرضه شده است.

کلیدواژه ها: فاضل مقداد، تأویل، تعارض، عقل، نقل، صفات خبری.

* دانشجوی دکتری رشته کلام اسلامی دانشگاه قم (نویسنده مسئول). ghasemasadi1990@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم. alibedashti@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۵/۲۱]

مقدمه

در بحث حجیت عقل و میزان اعتبار آن، یک بار «منبع» بودن آن در کنار کتاب و سنت بحث و بررسی می‌شود و بار دیگر این بحث مطرح می‌شود که آیا می‌توان برای استخراج، استنباط و استدلال از کتاب و سنت از عقل به عنوان ابزاری قابل اعتماد استفاده کرد یا خیر. به تعبیر دیگر، آیا عقل ابزار مطمئنی برای کشف مفاد و مدلول صحیح و درست کتاب و سنت هست یا نه.

همه متکلمان امامیه، علاوه بر ارج و حرمتی که برای عقل قائل‌اند، آن را ابزار و وسیله‌ای مطمئن برای کسب معرفت می‌دانند. اما درباره منبع بودن عقل جز گروه اندکی از آنها که به نص‌گرایان و اخباریان شهرت دارند، سایرین بر اساس آموزه های دینی همواره عقل را در کنار نقل، منبع معتبری در شناخت حقایق ماوراء طبیعی می‌دانند. از نظر این گروه، عقل و نقل (وحی) از حقیقتی واحد حکایت می‌کنند و در صورت قطعی بودن هیچ کدام با دیگری مخالفتی ندارد.

در عصر غیبت، شیخ مفید در گشودن راه عقل به عنوان منبع استدلال و برهان و نه فقط به عنوان ابزاری برای درک کتاب و سنت به تلاش گسترده‌ای دست زد. او حد و حدود عقل را در مسائل اعتقادی مشخص کرد و پیامدهای زیانبار تفکر حدیثی صرف را گوشزد کرد و حتی حجیت قرآن و سنت را مستند به حجیت عقل دانست^۱ (المفید، ۱۳۷۱: ۷۴/۵).

پس از او، سید مرتضی علم‌الهدی (متوفای ۴۳۶ ه.ق.) و شیخ طوسی (متوفای ۴۶۰ ه.ق.) نیز همین طریقه را پی می‌گیرند. شیخ طوسی تنها راه اثبات وجود خداوند را استدلال عقلی می‌داند و معتقد است تنها راه معرفت باری تعالی تفکر و نظر است^۲ (الطوسی، ۱۴۰۶: ۲۵). این روش به دست سدیدالدین حمصی رازی (متوفای ۵۸۰ ه.ق.) در *المتقن من التقليد* ادامه می‌یابد. سپس نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲ ه.ق.) و شاگردش علامه حلی در اغلب آثار کلامی خود ابتدا به شیوه عقلی به اثبات واجب‌الوجود و بسیاری از اوصاف او می‌پردازند و پس از آن اصول حاکم بر شریعت را مبتنی بر اعتبار عقل می‌دانند. از نظر نصیرالدین طوسی، فقط جزئیات از حیطة عقل خارج می‌مانند (الطوسی، ۱۳۶۷: ۴۴۲).

فاضل مقداد سیوری (متوفای ۸۲۶ ه.ق.)، علاوه بر اینکه فقیه و اصولی برجسته شیعی است، در علم کلام نیز شروحو همچون *ارشاد الطالبین* و شرح باب *حادی عشر*^۳ و نیز

آثار مستقلی مانند *اللوامع الالهیه*^۴ تألیف کرده است. آرای کلامی او ذیل آرای کلامی نصیرالدین طوسی و علامه حلی قرار می‌گیرد.

۱. ضرورت تعقل از نظر فاضل مقداد

همان‌طور که ملاحظه شد، متکلمان امامیه غالباً بر ضرورت ابتدای مباحث اعتقادی بر اصول عقلی تأکید داشته‌اند و این ضرورت از نظر آنها بدان حد بود که ایمان بدون شناخت را عامل فلاح و رستگاری نمی‌دانستند. به همین دلیل، آنها معمولاً در ابتدای مباحث «الاهیات بالمعنی الاخص» خود، بابتی تحت عنوان «وجوب النظر» باز می‌کردند و ضرورت نظر و تعقل را یادآور می‌شدند. فاضل مقداد نیز لامع اول از لوامع الاهییه را تحت عنوان «مباحث نظر» (تعقل) نامیده و در آن، هم معرفت باری تعالی و هم تعقل را، که لازمه رسیدن به این معرفت است، واجب شمرده است.

او همچنین، در شرح این جمله علامه حلی، که در اول باب حادی عشر ضرورت کسب معرفت به خداوند و صفات و افعال او، نبوت، امامت و معاد را مسئله‌ای اجماعی و جهل به آنها را موجب خروج از جرگه ایمان و دخول در عذاب جاویدان می‌داند، می‌نویسد:

کسی مستحق پاداش است که ایمان داشته باشد، در حالی که با توجه به آیه «قالت الاعراب امانا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا» کسانی که بدون شناخت خدا و رسولش، آنها را تصدیق کرده‌اند مؤمن نیستند. از طرف دیگر، کسی که شرایط تکلیف را داشته باشد و مستحق هیچ‌گونه پاداشی نباشد به اجماع همه علما مستحق عذاب خواهد بود. چون فرد مکلف یا باید به پاداش برسد یا عذاب شود (سیوری، ۱۳۷۳: ۵).

۲. معناشناسی صفات خبری

منظور از صفات خبری صفاتی است که فقط به استناد آیات و روایات به خداوند نسبت داده می‌شود. این صفات را نمی‌توان از راه عقل اثبات کرد بلکه عقل از اسناد آنها به خداوند سرباز می‌زند. از میان اهل سنت، گروه موسوم به صفاتییه، اهل حدیث و سلفیه این صفات را به خداوند نسبت می‌دهند و بعضی از صفات خبری مانند نفس،

وجه، دست، سمع و بصر را صفت ذات می‌دانند و بعضی دیگر مانند جهت‌داشتن، حرکت‌داشتن، مکانمندی و قابلیت دیده‌شدن را احوال ذات می‌خوانند. اشاعره هم، که خود را تابع اهل سنت و جماعت می‌دانند، از نظر هستی‌شناختی در اسناد این صفات به خداوند تردیدی ندارند. آنها فقط از نظر معناشناختی گاه مانند امام محمد غزالی، فخر رازی و تفتازانی به تأویل روی آورده‌اند و گاه مانند ابوالحسن اشعری از تأویل آنها نیز خودداری کرده‌اند.

اما متکلمان امامیه، که با مبنا قراردادن حکم عقل از نظر هستی‌شناسی نمی‌توانند وجود این صفات را بپذیرند، ناچار می‌شوند در معناشناسی آنها را تأویل کنند.

۳. ضرورت تأویل صفات خبری از نظر فاضل مقداد

فاضل مقداد، هم در *ارشاد الطالبین* و هم در *لوامع* دلایل متعددی برای ضرورت تأویل آیات ناظر به صفات خبری بیان می‌کند که ذیلاً به دو دلیل اشاره می‌کنیم:

الف. لزوم توجه به جایگاه عقل در فهم کتاب و سنت: دلیل اول او این است که قرآن بارها مخاطب خود را به تعقل و تفکر فرا خوانده است و بی‌عقلان را سرزنش کرده و مرتبه وجودی آنان را پایین‌تر از مرتبه چارپایان قرار داده است. پس کتابی که با منطق عقل سخن گفته است نمی‌تواند سخنی گفته باشد که با بدیهیات عقلی در تعارض باشد و عقل را در فهم معنا و مدلول کلمات و جملاتش راهی نباشد. بنابراین، اگر مفسر و قرآن‌پژوه در فهم کتاب خدا با گزاره‌ای به ظاهر خلاف عقل مواجه شد بر او است که آن را با معیارهای عقلی تطبیق دهد تا مراد متکلم را به‌درستی درک کند. زیرا حکم‌کردن بر اساس گزاره‌های به‌ظاهر خلاف عقل و عمل به آن مستلزم تعطیل عقل است و با تعطیل عقل، نقلی هم اثبات نمی‌شود. او در این خصوص چنین نگاشته است:

إذا تعارض العقل والنقل وجب تأویل النقل و الأ لزم اطراح العقل فيطرح النقل
 ايضاً لأطراح اصله؛^۱ وقتی بین گزارشی از کتاب و سنت با دلیل عقلی تعارض
 پیش آمد ظاهر کتاب و سنت را باید تأویل کرد و گرنه کنارگذاشتن دلیل عقلی
 لازم می‌آید و لازمه این کار، کنارگذاشتن کتاب و سنت است. چون اصل کتاب
 و سنت به دلیل عقل اثبات می‌شود (همو، ۱۳۸۰: ۱۶۵).

ب. حفظ انسجام و سازواری درون‌متنی: مهم‌ترین دلیلی که فاضل مقداد در اثبات ضرورت تأویل آیات قرآن ذکر می‌کند، این است که قرآن به منزله سخن واحد و منسجمی است که هیچ‌گونه اختلاف و تناقضی در آن وجود ندارد. قرآن کریم این فقدان اختلاف و تعارض بین آیات را دلیل محکمی بر الاهی‌بودن آن می‌داند و می‌فرماید: «و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا» (نساء: ۸۲). بنابراین، اگر آیات متعدد قرآن صریحاً خداوند را با اوصاف غنی، صمد و احد توصیف کرده و هر گونه مشابهتی بین او و مخلوقات را منتفی دانسته باشد، دیگر نمی‌توان او را جسم دانست و برایش جهت و حیز (مکان) قائل شد. زیرا جسم مرکب است و مرکب به اجزای خود نیازمند است و موجودی که مکانمند باشد و جهت داشته باشد، چه در یک مکان و جهت خاص باشد و چه در همه مکان‌ها و جهات گوناگون، باز هم نیازمند خواهد شد. لذا آن دسته از آیات متشابه که به نحوی بر جهت‌داشتن و جسم‌بودن یا بر امکان رؤیت خداوند دلالت دارند باید به گونه‌ای تأویل شوند که با آیات محکم همخوانی داشته باشند (همان: ۱۶۷).

۴. معناشناسی تأویل و فرق آن با تفسیر

یکی از مسائل مهم در زبان‌شناسی قرآن کریم این است که تفسیر و تأویل چه تفاوتی با هم دارند؛ و آیا تأویل و تفسیر قریب‌المعنا هستند یا اینکه تأویل غیر از تفسیر است. مفسران در ابتدا غالباً تفسیر و تأویل را مترادف می‌گرفته‌اند و به تدریج آنها را در طول هم و امروزه آنها را در مقابل هم می‌گیرند (الطباطبایی، ۱۳۹۳: ۲۷/۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۳۵۴).

راغب اصفهانی می‌گوید: «همان‌گونه که سفر به معنای آشکارکردن معنای محسوس است فسر هم به معنای آشکارکردن معنای معقول است و اگر ماده فسر در باب تفعیل برده شده به دلیل سهل الوصول نبودن این معنای معقول است» (الراغب الاصفهانی، ۱۳۶۳: ۴۷). بنابراین، تفسیر در جایی لازم است که الفاظ تا حدی ابهام داشته باشند و لفظ بدون ابهام بی‌نیاز از تفسیر است. اما تأویل از آل یَؤُولُ گرفته شده و به معنای بازگشت به مرجع و اصل است. در علم اصول، در تعریف تأویل چنین آورده‌اند: «تبيين مراد شارع با منصرف کردن لفظ از معنای ظاهری‌اش به معنای محتمل دیگر، از روی دلیلی

که این معنا را بر معنای ظاهری‌اش ترجیح دهد» (الرازی، ۱۳۷۶: ۴۶۳/۱)؛ و گاه گفته‌اند: «برگزیدن معنای محتمل و مرجوح بر معنای ظاهر و راجح از روی دلیل» (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۶۹).

با توجه به تعاریف فوق، دو عنصر در تأویل نقش اصلی ایفا می‌کنند: ۱. لفظ در یک معنا ظهور داشته باشد ولی آن معنا مراد شارع نباشد؛ ۲. معنای مد نظر گوینده به کلی با ظاهر بیگانه نباشد و برای انصراف لفظ از معنای اول به معنای دوم دلیلی عقلی وجود داشته باشد (همان: ۲۷۰). نکته شایان ذکر اینکه در تأویل، دلیل ظنی است. از این رو گفته‌اند تأویل؛ ظن به مراد متکلم است؛ و فرق تأویل و تفسیر را نیز در همین می‌دانستند که وقتی با دلیل قطعی ابهام از لفظ برطرف می‌شد به آن تفسیر می‌گفتند و اگر فقط دلیل ظنی برای رفع ابهام بیان می‌شد می‌گفتند آن را تأویل کرده‌ایم.

فاضل مقداد نیز در همه تأویلاتی که در مبحث صفات خبری در *لومع* ذکر می‌کند به همین دو عنصر اصلی توجه دارد؛ یعنی اولاً آیاتی را تأویل می‌کند که ظاهراً با آیات محکم قرآن در تعارض هستند؛ ثانیاً در تأویلات خود، هیچ‌گاه از معنای ظاهر غفلت نمی‌کند و همواره در جست‌وجوی پیدا کردن نسبتی است که معنای ظاهر را با تأویل آن پیوند دهد. او نه همه آیات قرآن را نیازمند تأویل می‌داند و نه در تأویلات خود آنچه‌ان از معنای ظاهر دور می‌شود که به کلی ربط و نسبت بین ظاهر و باطن گسیخته شود یا حتی در پرده ابهام باقی بماند.

۵. ضوابط تأویل از نظر فاضل مقداد

درست است که عقل در معناشناسی کتاب و سنت نقش اساسی دارد، ولی این سخن به این معنا نیست که هر انسانی بتواند با عقل خویش به درک همه مطالب کتاب الهی نائل آید. زیرا گاهی خود عقل در مقام معرفت حقایق والای الهی متوجه می‌شود که به کنه ذات و کنه صفات حق راه نمی‌یابد، بلکه از تأویل بسیاری از آیات الهی و احکام شرعی نیز ناتوان است. با این حال، اگر عقل به اصول و ضوابطی روشن و پذیرفتنی ملتزم شود می‌تواند به فهم مراد گوینده و شارع مقدس امیدوار گردد. فاضل مقداد نیز به منظور پرهیز از تفسیر به رأی و هر گونه تطبیق آرای شخصی بر کتاب و سنت بیش از هر چیز خود را ملتزم به رعایت دو ضابطه کلی می‌داند:

ضابطه اول: معناشناسی واژه‌ها و مفردات الفاظ با توجه به ساختار متن؛ قاعده کلی این است که وقتی در قرآن و روایات با مفاهیمی مانند حیات الاهی، علم، قدرت، کلام، مشیت خداوندی و همچنین تعبیری مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و مانند آنها مواجه می‌شویم، برای فهم معنای آنها ابتدا باید معنای لغوی و عرفی آن را جست‌وجو کنیم و سپس با توجه به جایگاه ترکیبی کلمات در ساختار متن معنای آنها را دریابیم. مثلاً مفهوم کتاب برای چیزی وضع شده که محل ثبت حقایق و حوادث باشد. بنابراین، کتاب الاهی را هم باید به همین معنا گرفت و در هر دو صورت کتاب را باید برای ثبت وقایع و حوادث دانست. اما کتاب الاهی، که از سنخ موجودات فراطبیعی است، از جنس کاغذ و پارچه و مانند آن نیست. بنابراین، اولین ضابطه در تأویل آیات قرآن این است که رابطه معنا با وضع ابتدایی قطع نشود. این در حالی است که در بسیاری از تأویلات باطنیه رابطه بین لفظ و معنای حقیقی و ابتدایی به طور کلی قطع می‌گردد.

فاضل مقداد درباره معنای سه واژه «نور»، «نزول» و «قرب» می‌گوید خداوند نور پخش شده بر سطح دیوار و ساطع شده از ماه و خورشید نیست. بنابراین، نور در آیه «اللّه نور السموات والارض» (نور: ۳۵) را به منور (روشنایی‌بخش) یا هدایت‌کننده و مانند آن معنا می‌کنیم تا عقل از پذیرش آن امتناع نکند. کما اینکه هیچ انسان عاقلی فعل «انزل» را در دو آیه «انزل لکم من الانعام ثمانية ازواج» (زمر: ۶) و «وانزلنا الحديد» (حدید: ۲۵) به معنای «فرو فرستاد» نمی‌گیرد و هیچ کس واژه «قرب» در آیه «نحن اقرب الیه من جبل الورد» (ق: ۱۶) را به معنای نزدیکی مکانی نمی‌داند. ولی اگر بگوییم منظور از «قرب» احاطه علم و قدرت خداوند است، دیگر کسی آن را انکار نمی‌کند.^۵ نتیجه‌ای که او می‌خواهد بگیرد این است که کلمات در یک زبان، سیستم بسته و ویژه‌ای را تشکیل می‌دهند و هر کلمه و مفهومی معنای واقعی خود را در این نظام و در ارتباط با سایر مفاهیم و عبارات پیدا می‌کند.

ضابطه دوم: توجه به حقیقت و روح معنا: برخی از بزرگان امامیه معتقدند الفاظ برای روح و غایت معنا وضع شده‌اند نه برای مسمای خاص. همان‌طور که به تجربه می‌بینیم اگرچه مسماهای الفاظ به مرور زمان تغییر می‌کند اما تا زمانی که روح معنا و غایت لفظ باقی است استعمال لفظ در آن معنا حقیقی و درست است، مانند لفظ «چراغ» که در گذشته برای چراغ‌های فتیله‌ای به کار می‌رفت، اما امروزه برای چراغ‌های

الکتریکی، که هیچ مشابهت ظاهری با چراغ‌های گذشته ندارد، به طور حقیقی به کار می‌رود و کاربرد جدید لفظ نزد همه خردمندان صحیح و بی‌اشکال است. زیرا روح و غایت معنای چراغ، یعنی روشنایی و نوردهی آن، در چراغ‌های گذشته و حال ثابت است. به همین ترتیب، کاربرد مفاهیمی مانند لوح، قلم، عرش، کرسی، که در عالم ما اموری مادی هستند، به شرطی در باب عالم غیب درست است که روح معنا در هر دو یکی باشد (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۱۶۵-۱۶۶).

فاضل مقداد درباره آیاتی که به نحوی دال بر وصف مادی بودن و اوصاف مادی داشتن هستند، مانند حیا داشتن، غضب و آمدن، می‌گوید در اینها قانون کلی این است که به مصداق «خذ الغایات واترک المبادی» وقتی اوصاف موجودات مادی به خداوند نسبت داده می‌شود، مقصد نهایی مد نظر باشد نه آن تغییرات و تحولات ابتدایی. مثلاً حیا در انسان آغاز و پایانی دارد. آغاز آن همان تغییری است که در او صورت می‌گیرد و این تغییر نشانه خوف و ضعف و انکسار است و به همین دلیل گفته‌اند «حیا» از «حیاة» گرفته شده و نقص حیات است. اما پایان و هدف نهایی آن ترک عمل خاصی است و وقتی حیا درباره خداوند به کار رود منظور آن تغییر ناشی از خوف و ضعف نیست بلکه منظور ترک عمل خاصی است. این مطلب درباره غضب هم صادق است. آغاز غضب به جوش آمدن خون و شعله‌ور شدن شهوت انتقام است و پایان آن رساندن کیفر آن کسی است که مغضوب واقع شده است. در خصوص خداوند آن حالت ابتدایی و انفعال اولیه مد نظر نیست، بلکه نتیجه آن مد نظر است. او همچنین، در بیان معنای لقای پروردگار و آیه «انهم ملاقوا ربهم» (بقره: ۴۶؛ هود: ۲۹) و مانند آن می‌گوید آیا نتیجه نهایی دیدار شخصیتی بزرگ جز این است که انسان تحت فرمان و نفوذ نگاه او قرار می‌گیرد. حال که چنین معنایی برای همه انسان‌ها در روز بازپسین اتفاق می‌افتد چرا جایز نباشد که بگوییم آنها پروردگار خویش را ملاقات می‌کنند.

صدرالدین شیرازی نیز در تفسیر قرآن کریم می‌نویسد: «طریقه راسخان در علم و یقین این است که واژگان را بر مفاهیم اصلی آنها باقی گذارند و تصرفی در معنا نکنند. اما تمام توان را صرف تحقیق در حقیقت این معانی کرده، به تجرید معانی آنها از امور زاید پردازند» (الشیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۰/۴ و ۱۵۱). او از باب نمونه درباره معنای «میزان» می‌نویسد این کلمه برای «ما یوزن به الشیء» که امری مطلق و عقلی، و روح معنای

میزان است، وضع شده است؛ بدون اینکه مشروط به هیئت و صورت خاصی باشد. بنابراین، هر چه با این معنا مطابقت داشته باشد، اعم از اینکه حسی باشد یا عقلی، میزان شمرده می‌شود (همان).

ملا محسن فیض نیز همین نظریه را پذیرفته و آن را با بیانی دیگر و با توضیح معنای «قلم» در قرآن چنین تبیین می‌کند: الفاظ در ازای حقایقی وضع شده‌اند که گاه مصداق محسوس پیدا می‌کنند و گاه مصداق معقول. وی از باب نمونه درباره معنای قلم و لوح می‌نویسد:

هر معنا از حقیقت و روحی برخوردار است و هر حقیقتی صورت و قالبی دارد که البته ممکن است یک حقیقت صورت‌ها و قالب‌های متفاوتی داشته باشد. مهم این است که الفاظ برای حقایق و ارواح وضع شده‌اند. مثلاً قلم ابزاری برای نوشتن بر روی لوح است و فرقی نمی‌کند که از نی باشد یا از آهن یا از چیز دیگر، همان‌طور که فرقی ندارد که لوح کاغذی باشد یا چوبی. مهم این است که نقشی بر روی آن ایجاد شود؛ حتی لزومی ندارد که این نقش محسوس باشد بلکه می‌تواند نقشی معقول باشد (الفیض الکاظمی، ۱۳۷۷: ۶۷/۱).^۶

۶. تأویلات مقداد

در این بخش، گونه‌های مختلف تأویل را، که فاضل مقداد به آن مبادرت کرده، بیان می‌کنیم.

۶.۱. تأویل آیات صفات خبری ذات خداوند

فاضل مقداد در *لومع*، پس از بیان دلایل ضرورت تأویل به تبیین معنای آیاتی از قرآن کریم می‌پردازد که سه گروه مشبیه (مجسمه)، کرامیه و اشاعره عقاید باطل خود را به آنها مستند می‌کنند. آیات دسته اول آیاتی هستند که بر اساس آنها مجسمه برای خداوند اعضایی مانند اعضای بدن انسان قائل می‌شوند.

الف. تأویل وجه، عین، ید، یمین، قبضه، ساق: از جمله این آیات می‌توان به آیاتی اشاره کرد که در آنها «وجه» یا به «ربک» اضافه شده یا به «الله». بر اساس نظر مشبیه، با توجه به اینکه نمی‌شود چیزی را به خودش اضافه کرد، وجه نمی‌تواند همان ذات

باشد، بلکه جزئی از ذات است. آنها با این استدلال نتیجه می‌گیرند که خداوند دارای وجه است. فاضل در پاسخ به این شبهه می‌گوید اگر وجه یک عضو باشد معنای آیه «و ببقی وجه ربک» این خواهد بود که همه اعضای دیگر از بین بروند و فقط وجه باقی بماند؛ به‌خصوص با توجه به اینکه در آیه «اینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵) برای تأکید و مبالغه می‌فرماید به هر جا رو کنید همان جا روی خداوند است. اگر وجه عضوی مادی باشد از این آیه لازم می‌آید که جسمی واحد در اماکن متعدد وجود داشته باشد. اما دلیل استفاده از «وجه» به جای ذات این است که انسان معمولاً از چهره شناخته می‌شود. گویی وجود انسان با چهره‌اش تحقق می‌یابد. ضمن اینکه آثار عقل و فهم و زیبایی و نیکویی انسان در چهره او نمایان می‌شود. فاضل در اینجا اضافه می‌کند که گاه مراد از «وجه»، رضای الاهی است. مثلاً در آیه «انما نطعمکم لوجه الله» (انسان: ۹) می‌فرماید آنها برای رسیدن به وجه الاهی به نیازمندان اطعام می‌کنند و در آیه «الا ابتغاء وجه ربه الاعلی» (لیل: ۲۰) می‌فرماید آنها اعمال خیر برای کسب وجه پروردگار خویش انجام می‌دهند. حال اگر آن‌طور که مشبهه می‌گویند وجه به معنای صورت و چهره باشد، چون از نظر آنها وجه الاهی قدیم است باید نتیجه بگیریم که آن نیکوکاران اعمال خیر و اطعام به نیازمندان را بدین‌منظور انجام می‌دهند که به چیزی از قبل موجود برسند و این چیزی جز تحصیل حاصل نیست. اما دلیل اینکه وجه را کنایه از رضا می‌گیریم این است که وقتی انسان به چیزی تمایل قلبی پیدا می‌کند به آن روی می‌آورد و وقتی از آن بدش می‌آید رویش را از آن برمی‌گرداند (همان: ۱۷۰).

او درباره معنای «عین» در آیاتی مانند «واصنع الفلک باعیننا» (هود: ۳۷؛ مؤمنون: ۲۷) و «لتصنع علی عینی» (طه: ۳۹) و «فاصبر لحکم ربک فانک باعیننا» (طور: ۴۸) نیز می‌نویسد: این آیات قابل حمل بر ظاهر خود نیستند. زیرا اگر عین به معنای چشم باشد، لازمه بعضی از این آیات این است که در چهره خداوند چند چشم وجود داشته باشد، که البته چنین چهره‌ای زیبا نخواهد بود. ولی اگر قرار گرفتن در برابر دیدگان را کنایه از توجه و مراقبت بدانیم معنای آیات این می‌شود که ما کاملاً مراقب و متوجه تو و اعمالت هستیم و اگر کسی بپرسد چه نسبتی بین چشم و مراقبت وجود دارد در پاسخ می‌گوییم وقتی انسان بخواهد به چیزی توجه و از آن مراقبت کند، به او زیاد نگاه می‌کند (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۱۷۲).

در خصوص آیاتی که دلالت بر دست‌داشتن خداوند دارند، چه آنها که لفظ «ید» را به صورت مفرد به کار برده‌اند، مانند آیات «یدالله فوق ایدیهم» (فتح: ۱۰) و «یدالله مغلوله» (مائده: ۶۴) و چه آنها که «ید» را به صورت ثنا و جمع به کار برده‌اند، مانند آیه «یداه مبسوطان» (همان) و آیه «و مما عملت ایدینا» (یس: ۷۱)، فاضل می‌گوید «ید» در این آیات مجازاً یا از قدرت حکایت می‌کند یا از نعمت. زیرا هم قدرت با دست اعمال می‌شود و هم نعمت با دست اعطا می‌گردد. چون بین دست و اعمال قدرت و اعطای نعمت علاقه سببیت وجود دارد می‌توان به جای آنها از کلمه دست استفاده کرد و اگر در خصوص آیه «یداه مبسوطان» «ید» را به معنای نعمت می‌گیریم از آن رو است که این آیه در پاسخ به یهود است و یهود با گفتن «ید الله مغلوله» نمی‌خواستند قدرت خدا را انکار کنند، بلکه می‌خواستند بگویند خداوند از دادن نعمت به مخلوق خویش دریغ می‌کند؛ و تشبیه آوردن آن، دلیل و نشانه کثرت نعمت‌ها و شمول آنها است و ممکن است دلیل بر نعمت‌های ظاهری و باطنی یا دنیوی و اخروی باشد (همان: ۱۷۴).

درباره آیه «لما خلقت بیدی» (ص: ۷۵) دو قول وجود دارد: قول اول این است که «یدین» دو صفت قائم به ذات هستند که به وسیله آنها خلقت همراه با اکرام و تکریم صورت می‌گیرد، همان‌طور که وقتی انسان برای چیزی ارزش خاص قائل باشد آن را با دست‌های خودش انجام می‌دهد. بر اساس این قول منظور از دست در اینجا قدرت نیست. زیرا اولاً، همه مخلوقات با قدرت خلق می‌شوند، در حالی که خلقت با دو دست در آیه فوق امری اختصاصی برای انسان تلقی شده که در خصوص دیگران صورت نگرفته است و همین امر اختصاصی باعث شده است به فرشتگان بگویند به آدم سجده کنید. ثانیاً، در این آیه از دو دست سخن به میان آمده، و این در حالی است که قدرت واحد است و آن را به صورت ثنا به کار نمی‌برند.

فاضل سه ایراد بر این دیدگاه وارد می‌داند. او می‌گوید اولاً اگر خلق کردن با دو دست، دلیل بر اکرام و تکریم بود خلق کردن با چند دست دلیل بر تکریم بیشتر می‌شد و وقتی درباره حیوانات و چهارپایان می‌فرماید «و مما عملت ایدینا انعاماً» (یس: ۷۱) باید از تکریم بیشتر آنها حکایت می‌کرد. ثانیاً، «یدین» دلالت بر عدد ندارد کما اینکه در آیه «فقدموا بین یدی نجویکم صدقه» (مجادله: ۱۲) و مانند آن دلالت بر عدد ندارد؛ ثالثاً، در آیه، مفهوم حصر وجود ندارد و نگفته است که فقط انسان را با دو دست خویش خلق

کردم. چه بسا همان ویژگی در خصوص دیگر مخلوقات هم صحت داشته باشد. او پس از ذکر اشکالات فوق بر قول مزبور، نتیجه می‌گیرد که باید قول دوم را در اینجا ترجیح داد که بر اساس آن منظور از دست همان قدرت است و اگر آن را مثلاً آورده به دلیل شدت توجه و عنایت به حضرت آدم (ع) بوده است، همان‌طور که وقتی می‌خواهیم در اهمیت موضوع خاصی نهایت مبالغه را به کار ببریم می‌گوییم آن را با دو دست خودم انجام دادم و کاملاً معلوم است که این عنایت و توجه در خصوص غیر حضرت آدم (ع) وجود نداشته است.

فاضل می‌گوید با توجه به معنای «ید» معنای «یمین» و «قبضه» هم روشن می‌شود. زیرا دست راست از دست چپ قوی‌تر است و در اعمال قدرت کارآیی بیشتری دارد.^۷ پس منظور از آیه «السموات مطویات بيمينه» (زمر: ۶۷)، مطویات بقدرته است. کما اینکه در آیه «لاخذنا منه باليمين» (الحاقه: ۴۵) اگر یمین را به فاعل برگردانیم منظور این است که او را با دست راست خود، یعنی با قدرت خود می‌گیریم. در خصوص آیه «والارض جميعاً قبضته يوم القيامة» (زمر: ۶۷) هم می‌گوید ظاهر آیه می‌فرماید زمین پنجه خداوند است، در حالی که قبضه خالق نمی‌تواند یکی از مخلوقات او باشد. ولی اگر «فی» را در تقدیر بگیریم معنای آیه این خواهد شد که زمین در پنجه خداوند، یعنی تحت قدرت و سیطره خداوند، است، مانند وقتی که می‌گویند کشور در قبضه سلطان است، یعنی تحت فرمان و قدرت او است.

ب. از جمله تفسیرهای ناروایی که در برخی کتب اهل سنت صورت گرفته این است که بر اساس حدیثی که ابوسعید خدری از پیامبر در توضیح آیه «یکشف عن ساق» (قلم: ۴۲) نقل کرده، خداوند در روز قیامت ساق پایش را بالا می‌زند و همه مؤمنان برایش سجده می‌کنند، اما باید دانست که اولاً، در این آیه فعل «یکشف» به صورت مجهول به کار رفته و فاعل آن ذکر نشده؛ ثانیاً، روشن نیست ساق پای چه کسی مکشوف می‌شود. زیرا ساق به صورت نکره به کار رفته و مضاف الیه ندارد. ثالثاً، ساق به صورت مفرد آمده و چون یک پا داشتن حتی برای حیوان هم نقص است، چه رسد به انسان و خداوند، بنابراین، همان‌طور که در عرف عرب معمول بوده باید بالازدن شلوار را کنایه از سختی‌های یک واقعه دانست کما اینکه «قامت الحرب علی ساقها» کنایه از شدت گرفتن جنگ بوده و در اینجا کنایه از سختی‌های روز قیامت است (همان: ۱۷۷).

ج. فاضل مقداد، همچنین، درباره آیاتی که نشانه روح و نفس داشتن خداوند هستند می‌گوید:

اولاً، اضافه روح به خداوند تشریفی است، همان‌طور که اضافه بیت و جنت، عبد و ... به خداوند تشریفی است و این نوع اضافه، شرافت و قداست را برای مضاف اثبات می‌کند. ثانیاً، روشن است که وقتی می‌فرمایند از روح خودم در انسان دمیدم، منظور از دمیدن، جدا شدن چیزی از چیزی دیگر نیست. بنابراین، نه از تعبیر روح من (روح خداوند) می‌توان نتیجه گرفت که خداوند دارای روح است و نه دمیدن روح به معنای انتقال روح از خداوند به انسان خواهد بود. در خصوص نفس هم، وقتی درباره خداوند به کار برده می‌شود، به معنای ذات شیء و خود شیء است، کما اینکه وقتی می‌فرمایند «و ما یخضعون الا انفسهم» (بقره: ۹)، یا وقتی می‌گویند «فاقتلوا انفسکم» (بقره: ۵۴) به همین معنا است. اما درباره آیه «واصطنعتک لنفسی» (طه: ۴۱) باید گفت این آیه کثرت علاقه و محبت را می‌رساند، همان‌طور که وقتی می‌گوییم این خانه را برای خودم ساخته‌ام کثرت علاقه و محبت خود به آن را ابراز کرده‌ایم (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۱۸۳).

۶.۲. تأویل آیات ناظر به جهت داشتن ذات خداوند

بنا بر گزارش شهرستانی، همه کتب ملل و نحل اتفاق دارند که کرامیه برای خدای تعالی جهت فوق قائل بوده‌اند و او را فوق بر عرش می‌دانستند. از میان آنها، بعضی خداوند را مماس با عرش و بعضی دیگر محاذی با آن و بعضی دیگر با فاصله بی‌نهایت و در عین حال بالای آن می‌دانستند و همه آنها به آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) تمسک می‌جستند (شهرستانی، بی‌تا: ۱۰۸/۱).

فاضل مقداد، در پاسخ به کرامیه، ابتدا آیاتی را که دلالت بر جهت داشتن خداوند است، به ده دسته تقسیم می‌کند و سپس معنای هر کدام را تبیین می‌کند. بنا بر دسته‌بندی فاضل:

دسته اول آیاتی هستند که از استوای خداوند بر عرش سخن به میان می‌آورند. فاضل درباره این آیات می‌گوید هیچ یک از این آیات مستلزم جهت داشتن و متمحیز بودن

نیست. زیرا لازمه جهت‌داشتن و تحیز این است که (اولاً) خداوند قابلیت تقسیم داشته باشد و جزئی که در سمت راست عرش است در سمت چپ نباشد و بالعکس (ثانیاً) اگر مستوی بر عرش قادر به حرکت و سکون بود حادث می‌شد و اگر قادر به حرکت و سکون نبود باید متصل به عرش و محدود به آن می‌شد و با توجه به آیه «و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذ ثمانیة» (الحاقه: ۱۷) باید حاملان، عرش او را حمل، و از آن حفاظت کنند. در حالی که خالق مخلوق را حفظ می‌کند نه مخلوق خالق را؛ به هر حال، چون نمی‌توان معنای ظاهر آیات را پذیرفت باید آنها را تأویل کرد و گفت منظور از استیلا، قهر و غلبه و نافذشدن قدرت و به جریان درآمدن احکام الهی است و این معنا با شعر شاعر هم تطبیق می‌کند که گفته است: «قد استوی بشر علی العراق / من غیر سیف و دم مهراق»؛ و اگر استواء را فقط بر عرش ذکر کرده ممکن است از آن رو باشد که عرش بزرگ‌ترین مخلوقات است. به همین دلیل، در جای دیگری هم فرموده: «و هو رب العرش العظیم» (مؤمنون: ۸۶؛ نمل: ۲۶)؛ و ممکن است همان‌طور که غزالی در *الجام العوام* گفته به سبب این باشد که خداوند با واسطه عرش در اجزای عالم تصرف می‌کند.

دسته دوم و سوم آیاتی هستند که دلالت بر فوقیت و علو می‌کنند، مانند آیه «و هو القاهر فوق عباده» (انعام: ۱۸ و ۶۱)، و آیه «یخافون ربهم من فوقهم» (نحل: ۵۰). فاضل می‌گوید در این آیات باید فوقیت و علو را به برتری در قدرت و قهر معنا کرد. فوقیت و علو فوقیت و برتری در قدرت و مکنت است، نه فوقیت در جهت؛ و اگر به حضرت موسی (ع) گفته شده «لاتنخف انک انت الاعلی» (طه: ۶۸) برتری او در قدرت مد نظر بوده است، کما اینکه در تعبیراتی مانند «دیوان اعلی»، «مجلس اعلی» و ... منظور جهت نیست و برعکس به ننگهبانی که بالای سلطان قرار گرفته نمی‌گویند فوق سلطان است. ضمن اینکه باید به آیات دیگری که از معیت خدا با انسان‌ها یا از نزدیک‌بودن او به بندگان حکایت دارند هم توجه کرد.

دسته چهارم تا نهم آیاتی هستند که در آنها از لفظ «عروج»، «صعود»، «عند»، «الی»، «انزال» و «تنزیل» استفاده شده که البته این‌گونه آیات فراوان‌اند. فاضل مقداد می‌گوید در آیه «تعرج الملائکة والروح الیه» (معارج: ۴) منظور طی مسافت نیست، بلکه منظور این است که عاقبت امور مطابق خواست خداوند است و گاه منظور این است که پایان کار

پادشاه گیرندگان رسیدن به مقام قرب و کرامت خواهد بود. همان‌طور که در آیه «والسابقون السابقون اولئک المقربون» (واقع: ۹ و ۱۰) سبقت گیرندگان را در مقام قرب دانسته است.

بالآخره دسته دهم آیاتی است که دلالت بر استقرار خداوند در آسمان دارند. مانند آیه «أأمنتم من فی السماء» (ملک: ۱۶). در این آیه معلوم نیست که آن که در آسمان است خداوند باشد. زیرا ممکن است «من» کنایه از ملائکه باشد. چون ملائکه هم دشمن کافران و فاسقان هستند و اگر بگوییم منظور از «من» خداوند است می‌توان «ملکه» یا «عذابه» و مانند آن را در تقدیر گرفت.

درباره آیه «و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» (زخرف: ۸۴) باید گفت ظاهر عبارت مقتضی این است که خدا به یک صورت در هر دو محل وجود داشته باشد و چون در زمین استقرار ندارد در آسمان هم نباید استقرار داشته باشد (همان: ۱۸۹).

۶.۳. تأویل آیات ناظر به امکان رؤیت خداوند

او همچنین در *لوامع*، پس از اینکه جهت داشتن را برای خداوند متفی می‌داند، به این نتیجه منطقی می‌رسد که امکان مشاهده خداوند با چشم سر وجود ندارد. سپس در تأیید این مطلب به دو آیه «لن ترانی» (اعراف: ۱۴۳) و «لاتدرکه الابصار» (انعام: ۱۰۳) استشهاد می‌کند و دلیل اشاعره را، که به «دلیل وجود» معروف است، نقد می‌کند. اشاعره در «دلیل وجود» می‌گویند: اگر دقت کنیم متوجه می‌شویم که جسم و اعراض جسم هر دو مشاهده‌پذیرند و رؤیت‌پذیری آنها به دلیل ویژگی مشترکی است که در هر دوی آنها وجود دارد و چون آنها فقط دو ویژگی مشترک دارند، یکی اینکه هر دو حادث‌اند و دیگر اینکه هر دو موجودند و با توجه به اینکه حدوث، که به معنای وجود پس از عدم است، امری عدمی است و نمی‌تواند علت مرئی بودن باشد، بنابراین تنها راه چاره این است که وجود را علت مرئی بودن بگیریم و به این قاعده کلی برسیم که هر موجودی قابل رؤیت است؛ و چون خداوند هم موجود است پس خداوند هم قابل رؤیت است.

اما فاضل مقداد، که دلیل فوق را از اساس مخدوش می‌داند، می‌گوید نه مقدمات این استدلال درست است نه نتیجه آن، و نه حتی لوازم آن. زیرا اولاً، نه همه اجسام قابل

رؤیت‌اند، نه همهٔ اعراض جسم؛ و آنها که قابل رؤیت‌اند به شرط وجود نور مرئی می‌شوند. ثانیاً، ممکن است دلیل مرئی بودن اجسام و اعراض حادث‌بودن یا موجودبودن آنها نباشد، بلکه ویژگی مشترک دیگری باشد که خداوند آن ویژگی را ندارد و اصلاً لزومی ندارد که این ویژگی مشترک اجسام و اعراض، یعنی رؤیت‌پذیری آنها به دلیل عامل مشترکی باشد که در آنها وجود دارد. از همه مهم‌تر اینکه وجود اجسام و اعراض را نمی‌توان قابل مقایسه با وجود خداوند دانست، کما اینکه حتی موجودات مادی بسیار ریز هم قابل مشاهده نیستند. حال که با دلایل محکم عقلی ناممکن‌بودن رؤیت خداوند به اثبات رسید باید ببینیم آیاتی که قائلان به رؤیت (اشاعره) به آنها استشهاد می‌کنند، چگونه معنا می‌شوند.

اشاعره می‌گویند آیه «رب ارنی انظر الیک» (اعراف: ۱۴۳)، که از قول حضرت موسی (ع) است، نشان‌دهندهٔ این است که رؤیت خداوند امکان‌پذیر است. زیرا اگر رؤیت خداوند غیرممکن بود حضرت موسی (ع) چنین درخواستی از خداوند نمی‌کرد. فاضل در پاسخ به آنها می‌گوید اولاً، ممکن است درخواست مذکور درخواست حضرت موسی (ع) نباشد، بلکه درخواست قومش باشد. زیرا در آیه «لن نؤمن لک حتی نری الله جهره» (بقره: ۵۵) قوم حضرت موسی (ع) ایمان آوردن را مشروط به رؤیت آشکار خداوند می‌کنند؛ و اگر ظاهراً درخواست از زبان حضرت موسی (ع) صورت گرفته، به این دلیل است که امکان اجابت آن بیشتر باشد و در صورتی که در خصوص حضرت موسی (ع) اجابت نشود در خصوص دیگران هم به طریق اولی اجابت نمی‌شود.

دلیل دیگر اشاعره، آیه «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» (قیامت: ۲۳) است. آنها می‌گویند وقتی «نظر» با حرف «الی» همراه شود معنای رؤیت را می‌رساند که در کتاب و لغت و عرف هم شایع است.

فاضل در پاسخ به اشاعره می‌گوید اولاً «نظر» با «الی» همیشه به معنای رؤیت نیست. زیرا گاهی گفته می‌شود به ماه نگاه کردم ولی آن را ندیدم. ثانیاً، می‌توان آن را به معنای انتظارکشیدن دانست، کما اینکه در آیه «فناظرة بم یرجع المرسلون» (نمل: ۳۵) به معنای «منتظربودن» است. ثالثاً، می‌توان مضاف را، که «ثواب ربها» باشد، در تقدیر و محذوف گرفت.

دلیل نقلی دیگری که اشاعره به آن متوسل می‌شوند آیه «و لكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى» (اعراف: ۱۴۳) است که رؤیت را مشروط به استقرار جبل کرده است. آنها می‌گویند چون استقرار جبل ممکن است، رؤیت خداوند هم ممکن است. پاسخ فاضل این است که درست است که استقرار کوه ذاتاً ممکن است ولی اینجا رؤیت مشروط به استقرار کوه در حال تجلی رب است که امری غیرممکن است، نه استقرار به طور مطلق که امری ممکن باشد.

و بالأخره دلیل بعدی آنها این است که آیه «كلاً انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون» (مطففين: ۱۵) دال بر این است که كفار در پرده حجاب با پروردگار خود قرار دارند، در حالی که مؤمنان هیچ حجابی برایشان نیست.

فاضل پاسخ می‌دهد که لازمه نبود حجاب برای مؤمنان، رؤیت پروردگار نیست. زیرا چیزی که ممتنع است برای همه ممتنع است و با برداشتن حجاب برای مؤمنان ممکن نخواهد شد و فقط در صورتی می‌توان لازمه نبود حجاب را رؤیت پروردگار دانست که رؤیت ممکن باشد نه ممتنع. شاید تعبیر «حجاب» هم برای مثال ذکر شده است تا تحقیر را برساند. زیرا وقتی گفته می‌شود افراد ذلیل نسبت به پادشاهان خود در حجاب‌اند، منظور این است که محل توجه آنها قرار نمی‌گیرند و به آنها اهمیتی داده نمی‌شود. احتمال دیگری که فاضل در اینجا ذکر می‌کند این است که واژه «رحمت» در تقدیر باشد. در این صورت، معنای آیه این است که كفار در آن روز (روز قیامت) مشمول رحمت و مغفرت پروردگار واقع نخواهند شد (همان: ۱۹۴-۱۹۵).

نتیجه

با توجه به آیات محکم قرآن، که هر گونه تجسیم و تشبیه را از ساحت ربوبی دور می‌داند، و همچنین به حکم صریح عقل، که خود بنا بر مدلول آیات و سنت معصومان از محکّمات معارف دینی به حساب می‌آید، تأویل بسیاری از آیات قرآن کریم، که به نحوی مشعر بر عضو داشتن، جهت داشتن، مکان داشتن و امکان رؤیت خداوند است، ضرورت می‌یابد. فاضل مقداد، در مقام متکلم عقل‌گرای شیعی، در اللوامع الالهیه شماری از آیات ناظر به الاهیات بالمعنی الاخص را، که مشبّهه، کرامیه و اشاعره به آن استناد کرده‌اند، به شیوه‌ای عقلی تأویل کرده و ساحت قدس ربوبی را از هر گونه تشبیه

و تجسیم منزّه دانسته است. او فقط به تأویل آن دسته از آیات متشابهی می‌پردازد که ظاهراً با آیات محکم قرآن در تعارض هستند. ضمن اینکه در تأویلات خود، هیچ‌گاه از معنای ظاهر غفلت نمی‌کند و همواره در جست‌وجوی پیدا کردن نسبتی است که معنای ظاهر را با تأویل آن پیوند دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. او می‌نویسد: «الطرق الی علم المشروع فی هذه الاصول الثلاثة، احدها العقل و هو السبیل الی معرفة حجیة القرآن و دلالة الاخبار».
۲. او پس از معرفی چهار طریقه شناخت اشیا می‌نویسد: «لا طریق الی معرفة هذه الاصول التی ذکرناها إلا بالنظر».
۳. او شرح باب هادی عشر، ارشاد الطالبین و الاعتماد را در شرح آرای علامه حلی و انوار الجالیه را در شرح فصول نصیریّه خواجه نصیر نگاشته است.
۴. او در اللوامع الالهیه از اینکه صرفاً شارح باشد فراتر رفته و آرای اختصاصی خود در موضوعات اعتقادی را به سبکی بدیع و در دوازده لامع بیان کرده است. نویسنده روضات الجنات درباره اللوامع الالهیه فاضل مقداد می‌گوید: «این کتاب از بهترین کتاب‌هایی است که در فن کلام، از جهت نظم ظاهری و استحکام باطنی، نوشته شده است» (خوانساری، ۱۳۹۰: ۱۷۱/۷).
۵. البته اگر گفته شود احاطه علم و قدرت خداوند همیشگی است در پاسخ می‌توان گفت قرب هم همیشگی است و این انسان‌ها هستند که گاهی آن را احساس می‌کنند و گاه نه.
۶. عین عبارات او در تفسیر صافی چنین است: «إن لكل معنی من المعانی حقیقة و روحا و له صورة و قالب و قد يتعدد الصور والقوالب لحقیقة واحدة و إنما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح و لوجودهما فی القوالب تستعمل الألفاظ فیهما علی الحقیقة لاتحاد ما بینهما، مثلاً لفظ القلم إنما وضع لألة نقش الصور فی الألواح من دون أن يعتبر فیها کونها من قصب أو حديد أو غیر ذلك بل ولا أن یکون جسماً ولا کون النقش محسوساً أو معقولاً ولا کون اللوح من قرطاس أو خشب بل مجرد کونه منقوشاً» (الفیض الکاشانی، ۱۳۷۷: ۶۷).
۷. با این توضیح رابطه یمین با سوگند هم معلوم می‌شود. زیرا سوگند خوردن عزم انسان را در اعمال قدرت تقویت می‌کند.

منابع

قرآن کریم

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن در قرآن)، قم: مرکز نشر اسراء.
- خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین (۱۳۹۰). *روضات الجنات فی أحوال العلماء والسادات*، محقق: اسدالله اسماعیلیان، قم: دهقانی، ج ۱.
- الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۳). *مقدمة جامع التفاسیر مع تفسیر الفاتحة و مطالع البقره*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.
- سیوری (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۲). *شرح باب حادی عشر، تحقیق: مهدی محقق، مشهد: آستان قدس رضوی، چاپ سوم.*
- سیوری (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله (۱۳۸۰). *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- سیوری (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله (۱۳۹۰). *ارشاد الطالبین*، قم: مکتبه سماحة آية الله المرعشی النجفی.
- شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۶). *روش های تأویل، معناشناسی و روش شناسی تأویل*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شهرستانی، عبدالکریم (بی تا). *الملل والنحل*، بیروت: دار المعرفة، ج ۱.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، چاپ دوم، ج ۴.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۸). *سه رساله فلسفی، مقدمه: جلال الدین آشتیانی*، قم: حوزه علمیه، چاپ سوم.
- الطباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۳). *المیزان*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ سوم، ج ۱.
- الطوسی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۰۶). *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت: انتشارات دار الاضواء.
- الطوسی، نصیرالدین (۱۳۶۷). *اساس الاقتباس*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- الرازی، فخرالدین محمد (۱۹۷۷/۱۳۷۶). *المحصول فی علم الاصول*، بیروت: مکتبه العصریه.
- الفیض الکاشانی، ملا محسن (۱۳۷۷). *الصفای فی تفسیر القرآن*، مشهد: دار المرتضی للنشر، الطبعة الاولى.
- المفید، محمد بن نعمان (۱۳۷۱). *مجموعه مصنفات*، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ج ۵.

وقایع کربلا در یوسفیه حاج میرزا هادی نایینی

پروین تاج بخش*

چکیده

مرثیه در ادب فارسی سابقه‌ای دیرینه دارد. سرودن مرثی و مناقب برای ائمه اطهار، به‌ویژه امام حسین (ع)، در دوره صفویه و قاجار رونق بسیار داشت. حمایت دربار از سوگ‌سروده‌های مذهبی سبب شد بسیاری از شاعران و نویسندگان در این زمینه طبع آزمایی کنند. یکی از مرثیه‌سرایان پرکار و کم‌شناخته دوره قاجار حاج میرزا هادی نایینی است که در قرن سیزدهم هجری قمری می‌زیست. از زندگی وی اطلاعات دقیقی در دست نیست، ولی آثار فراوانی از وی به جا مانده است. این پژوهش ویژگی‌های یوسفیه، اثر میرزا هادی نایینی را بررسی می‌کند. وی این اثر را در بیست و یکمین جلسه نوشته و به نظام‌الدوله معروف به صدر تقدیم داشته است. نثر نایینی در متن، ساده و در مقدمه به آرایه‌های ادبی آراسته است. مؤلف در یوسفیه، داستان حضرت یوسف (ع) را با وقایع جان‌سوز کربلا تطبیق و تلفیق کرده، در آخر هر مجلس درباره امام حسین (ع) و خاندانش مرثیه‌سرایی می‌کند. نایینی در بخش‌های منظوم و منثور اثر خود بر اثبات برتری شخصیت‌های واقعه کربلا، به‌ویژه امام حسین (ع)، تأکید می‌ورزد. مطالعه مرثیه‌های نایینی برای بررسی سیر تطور مرثیه‌سرایی در ایران لازم می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: یوسف (ع)، حسین (ع)، یوسفیه، نایینی، مرثیه.

مقدمه

«رثا» در لغت گریستن بر مرده و ذکر نیکی‌های او است و مرثیه نوعی شعر است که به یاد مرده و در ذکر محاسن او و تأسف از مرگ وی سروده می‌شود؛ خصوصاً اشعاری که در ذکر مصائب و شرح شهادت پیشوایان دین و شهیدان کربلا باشد (دهخدا، ۱۳۷۲: ذیل واژه «مرثیه»).

مرثیه در ادب فارسی سابقه‌ای دیرینه دارد. در دوره‌های مختلف تاریخ ایران مرثیه‌سرایی و منقبت‌گویی به عنوان یکی از گونه‌های شعر در ادبیات ما جایگاه ویژه‌ای داشت، اما در دوره صفویه و قاجار این سروده‌ها بیش از هر دوره دیگری رواج یافت. محتشم کاشانی، شاعر دربار شاه‌طهماسب صفوی، بزرگ‌ترین مرثیه‌سرای مذهبی این دوره است که ترکیب‌بند معروف وی درباره واقعه جان‌گداز کربلا از پرسوزترین رثاها است. قصیده محتشم تا به امروز بر قلّه مرثیه‌سرایی ایران تکیه زده و شاعران فراوانی از آن تقلید کرده‌اند. از دیگر مرثیه‌سرایان این عصر می‌توان به وحشی بافقی، بابا فرغانی شیرازی، اهلی شیرازی و ضمیری اصفهانی اشاره کرد. در اواخر دوره قاجار نیز توجه دربار به سوگواره‌های مذهبی و استقبال عموم مردم از آن سبب شد بسیاری از شاعران و نویسندگان در این زمینه طبع‌آزمایی کنند. از مرثیه‌سرایان این عصر وصال شیرازی، سروش اصفهانی، محمودخان ملک‌الشعرا و یغمای جندقی را می‌توان نام برد. مرثیه‌های این دو دوره، بخش عظیمی از ادب فارسی را به خود اختصاص داده‌اند (نک: رستگار فسایی، ۱۳۷۳: ۱۷۷).

به نظر امامی، می‌توان مرثیه را به انواع زیر تقسیم کرد: درباری، شخصی، مذهبی، فلسفی، اجتماعی، و داستانی (امامی، ۱۳۶۹: ۳۶۰). به گفته رزمجو، از قرن هفتم هجری شاعران پارسی‌گوی، اعم از سنی و شیعه، برای اهل بیت مرثیه‌سرایی کرده‌اند. سیف فرغانی با اینکه سنی حنفی بوده درباره واقعه کربلا قصیده‌ای سروده است (نک: رزمجو، ۱۳۷۲: ۱۰۶)، با مطلع:

ای قوم در این عزا بگریید بر کشته کربلا بگریید

در هر دوره از تاریخ ادبی ایران، برخی انواع بیش از بقیه، توجه شاعران و نویسندگان را به خود جلب کرده و به گفتمان مسلط آن دوره تبدیل شده است. یکی از گونه‌های ادبی رایج قرن ۱۲-۱۴ مرثیه‌سرایی است. فرامرز حاج‌منوچهری یکی از شاخصه‌های اصلی قرن دوازدهم به بعد را جریان کلی پُرنویسی درباره امام حسین (ع)

می‌داند. یعنی فارغ از جریان‌های مختلف، فراوانی و انبوهی تألیف در این دوره کاملاً آشکار است. گرایش به مجلس‌نویسی نیز از ویژگی‌های آثار مدون در قرن ۱۴ است. در این زمان برخی از نویسندگان با چرخشی از حماسه‌نویسی به سمت تلطیف مفاهیم مربوط و نیز قرارداد آنها در قالب‌های قصه و داستان، آثاری را با عنوان کلی «یوسفیه» تدوین کردند. میرزا هادی بن شریف نایینی، متخلص به هادی، و محمد علی بن زین‌العابدین علویچه‌ای در آثار خود به انطباق قصه یوسف و زلیخا با حوادث کربلا و شهادت امام حسین (ع) و یارانش پرداختند. در سده اخیر، تألیف درباره امام حسین (ع) تحولات بسیاری داشت و با رویکردهای سیاسی و اجتماعی همراه شد (حاج منوچهری، ۱۳۹۱: ۲۰/۷۱۰-۷۱۳).

۱. معرفی مؤلف

حاج میرزا هادی، فرزند میرزا محمدحسن نایینی، از نویسندگان و شاعران قرن سیزدهم هجری بود. از تاریخ ولادت و زندگی او اطلاعی در دست نیست. از تذکره ثمر صفهانی، اثر میرزا سید حسین طباطبایی، چنین برمی‌آید که وی از بزرگان نایین بود و منصب وزارت نایین و اردستان را به عهده داشت. او در آن دوره چندین کتاب تألیف و به نظام‌الدوله تقدیم کرد. در این تذکره، به برخی تألیفات میرزا هادی نایینی اشاره شده است (نک: طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۱۸-۲۱۹). در تذکره سخنوران نایین، اثر جلال بقایی نایینی، می‌خوانیم: «اما حاج میرزا هادی راثی، پسر دوم میرزا محمد وزیر، از وعاظ درجه اول چند کتاب در ذکر مصائب خاندان عصمت و طهارت و مدایح و مناقب آن بزرگواران تألیف نموده و اشعاری از خود در آنها درج کرده» (بقایی، ۱۳۶۱: ۴۷). در تذکره‌ها تخلص وی را «راثی» گفته‌اند (همان). وی گاه در شعر «هادی» تخلص می‌کرد. چنان‌که در یوسفیه می‌گوید:

هادیا در مدح او کردی قیام تا قیامت کی شود مدحش تمام

(نایینی، بی تا الف: ۱۲۷)

برخی آثار وی عبارت‌اند از: مقدمات الستة یا عالم زر؛ لسان الداکرین؛ انیس العارفین؛ حدیقه الوزراء؛ مختارنامه؛ سرور العارفین؛ مناسک؛ تجلی؛ رساله سلیمانیه؛ یوسفیه (نک: طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۱۹؛ بقایی، ۱۳۶۱: ۴۷).

معرفی یوسفیه

علاوه بر نسخه ای از یوسفیه، که به سبب خط خوش در تهران به چاپ سنگی رسید و در کتابخانه ملی ایران می توان به آن دست یافت، شش نسخه دیگر از یوسفیه در دسترس است که یک نسخه در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و دو نسخه در کتابخانه مجلس شورای ملی ایران موجود است. یکی دیگر در کتابخانه مسجد اعظم قم و یکی هم در کتابخانه وزیری یزد نگهداری می شود. در کتابخانه مرعشی قم نیز میکروفیلمی از یوسفیه وجود دارد. به تاریخ تألیف یوسفیه در هیچ یک از نسخ اشاره نشده است. ارجاعات درون متنی این مقاله بر اساس نسخه موجود در دانشگاه تهران خواهد بود. این نسخه به شماره ۵۷۶۴ در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران نگهداری می شود. کاتب آن را در ۶۷ برگ ۱۵ سطری به خط نستعلیق نوشته است. برای استنساخ از کاغذ فرنگی استفاده شده و جلد آن تیماج مشکی لایی ربیعی با قطع ربیعی است. عنوان و نشان شنگرف نسخه بسیار خوش خط است. آغاز نسخه: «بسم الله الرحمن الرحیم و به ثقتی. حسن عشق آفرین محبوبی در نظر صاحب نظران جلوه گر است که یوسف را در صباحت وحید، و احمد را در ملاححت فرید آفرید»؛ انجام نسخه: «چون ز چاه آمد برون آن سرفراز/ گشت شاه مصر قرب بی نیاز» (دانش پژوه، ۱۳۵۷: ۸۵). عیب این نسخه افتادگی چند صفحه از آن است که بیان مواصلت یوسف و زلیخا در آن نیامده است. نگارنده در ارجاعات مربوط به آن فصل از نسخه موجود در کتابخانه مجلس استفاده کرده است. این نسخه به شماره ۸۷۲۲ در جلد ۲۸ فهرست نسخ خطی به ثبت رسیده است (نک: حسینی اشکوری، ۱۳۸۸: ۲۲۵). شیخ آقابزرگ طهرانی، در کتاب *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، به نایینی و اثرش اشاره کرده است (الطهرانی، ۱۳۵۷: ۲۵، ۳۰۱).

اگرچه نام کتاب یوسفیه است مخاطب از همان آغاز کتاب، یعنی حمد خدا و نعت پیامبر، خود را با دو روایت مواجه می بیند: احسن القصص که قصه نموده های مختلف نفس انسانی و مبارزه با آنها است؛ و واقعه کربلا که تجلی رشادت و جانبازی امام حسین (ع) و یارانش در برابر فرعون زمان است. نویسنده در این اثر، سختی هایی را که یوسف (ع) در زندگی تحمل کرد با مصائب امام حسین (ع) برابر هم می نهد و شخصیت های دو روایت را مقایسه می کند. این تطبیق در بیست مجلس انجام گرفته

است که معمولاً سخن مؤلف با نقل قصه یوسف آغاز و با توصیف ستم‌هایی که مخالفان امام حسین (ع) بر خاندان وی روا داشتند پایان می‌پذیرد. نایینی به اصل روایت یوسف (ع)، که در قرآن آمده، و رویدادهای کربلا، که در کتب معتبر ذکر شده، پای‌بند است. هنر او در تصویر این وقایع یافتن نکات مشترکی است که دو روایت را به هم پیوند دهد و زمینه مرثیه‌سرایی را فراهم کند. او در تمام وجوه امام حسین (ع) و خاندانش را بر حضرت یوسف (ع) برتر می‌داند. طباطبایی در تذکره ثمر پس از معرفی میرزا هادی نایینی درباره مرثیه‌سرایی و ماتم‌نگاری وی می‌نویسد:

نظر به ملاحظه اخلاص و عقیدت و بندگی و ارادت سرکار صدرات نسبت به سرور شهدا و خامس آل عبا چنان یافت که اگر به خدمت ماتم‌نگاری و تعزیت‌سرایی سرور مظلومان و شاه تشنه‌لبان گراید مورد التفات و خشنودی دو حسین آید. از این، گنج شایگان خواهد گرفت و از آن، جنت به رایگان، اقدام به این خدمت را بر سایر خدمات ترجیح داد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۱۸-۲۱۹).

۲. ویژگی‌های ادبی عصر نایینی

در دوره قاجار، شاعران آثار پیشینیان را سرمشق کار خود قرار دادند. نهضتی در شعر برای بازگشت به سبک قدما پدید آمد که بعدها «بازگشت ادبی» نام گرفت. در این عصر، کلام منظوم همچنان غلبه دارد و نثرنویسی در درجه دوم اهمیت است. نثر این دوره نیز تقلیدی از سبک و روش پیشینیان است (آرین‌پور، ۱۳۷۲: ۴۶).

از میان انواع شعر، شعر مذهبی در این دوره رواج فراوان داشت و پادشاهان دوره قاجار به سبب اعتقادی که داشتند در رونق آن کوشیدند. بنا بر قول تذکره ثمر نایینی نیز «شبی در یکی از محافل که مجمع اشراف بود مجلسی از ذکر شهادت سرور شهدا را مقروء سمع و مفروض رأی حضرت دستور و نوآب فخرالصدور داشت و مقبول افتاد و نوازشات کثیر و صلوات خطیر یافته امر و مقرر گردید که پنجاه جلد از آن کتاب نوشته گشته بر کافه مؤمنین و عامه مسلمین موقوف شود» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۱۸). در ادب فارسی، علاوه بر نظم، مرثیه به نثر هم سابقه دارد، اما مرثیه منظوم غالب است.

۳. ویژگی‌های اثر نایینی

شیوه نگارش نایینی جز در مقدمه یوسفیه، ساده و بی‌تکلف است. او از میان آرایه‌های ادبی از سجع بیشترین بهره را می‌گیرد. کاربرد تشبیهات ساده و استعاره‌های مصرحه، نوشتن فعل استمراری به سبک و سیاق گذشتگان، گنجانیدن عبارات عربی در میان عبارات فارسی به مقتضای کلام از خصوصیات سبک نوشتاری او است. نایینی با استناد به کتب تفسیر متقدمان، مانند تفسیر نسفی و معالم‌التنزیل فراء بغوی^۱ از راویان حدیث به کلام خود اعتبار می‌بخشد (نک: ابن‌خلکان، ۲۰۰۵: ۱۳۶-۱۳۷). او سروده‌های شاعرانی چون مولوی و امیر خسرو دهلوی را در اثر خود نقل می‌کند. نایینی یک بار نیز از جامی^۲ یاد می‌کند و بر سخن شاعرانه او در منظومه یوسف و زلیخا خرده می‌گیرد (نک: نایینی، بی تا الف: ۶۰). مؤلف با ذکر آیات و احادیث در متن یوسفیه، آن را از یکنواختی بیرون می‌آورد. تدوین اثر به شکل منظوم و منثور از تسلط وی در مرثیه‌گویی حکایت دارد. نایینی در این کتاب ۴۳۹ بیت شعر آورده است که ۴ بیت آن متعلق به مولوی (از دفتر اول و سوم) و یک مصرع آن از دیوان اشعار امیر خسرو دهلوی (غزل ۹۸) است. نیز دو بیت فارسی (!) از عابس بن شیبب شاکری^۳ نقل می‌کند که در انتساب آن به خطا رفته است. باقی اشعار سروده خود او است که بیشتر در قالب مثنوی و بحر رمل سروده شده است. «رمل آهنگی آرام و در عین حال متین و خوش دارد و می‌تواند ترنم‌های مصیبت‌زدگان دل‌سوخته را به نیکویی منعکس کند» (امامی، ۱۳۶۹: ۸۰). دیگر بحور عروضی که مؤلف به آنها توجه داشته به ترتیب بسامد عبارت‌اند از: بحر هزج، مضارع، متقارب، خفیف. در یوسفیه گاه رباعی و قطعه نیز دیده می‌شود.

۴. تطبیق و تملیق قصه یوسف (ع) با وقایع کربلا در یوسفیه

هر اثری بازتاب باور و اندیشه نویسنده آن است. نحوه ماتم‌سرایی نایینی در یوسفیه نشان می‌دهد که وی از شیعیان متعصب زمان خود بوده است. مؤلف در مقدمه با تضمین بیتی از مولوی (خوش‌تر آن باشد که سر دلبران / گفته آید در حدیث دیگران) خاطر نشان می‌کند که می‌خواهد داستان یوسف (ع) را بگوید اما: «حرف یوسف هست نقلی مستعار» (نایینی، بی تا ب: ۸۱) یا: «داستان یوسف اندر جمله فصل الخطاب / سوره وصف حسین آمد کلام حق تمام» (همو، بی تا الف: ۱۰۱). بدین ترتیب او از روایت این

قصه هدف دیگری دارد؛ هدف او ذکر فضایل امام حسین (ع) و یاران او است. او قصه یوسف (ع) را بهانه‌ای برای این کار قرار می‌دهد:

من به نقل یوسفم اندر سخن هست مقصودم حسین ای مؤتمن
ای حسین ای یوسف مصر وفا صد هزاران یوسفت بادا فدا

(همو، بی تا الف: ۲)

بررسی جلوه‌های هنری قصه یوسف (ع) و وقایع کربلا از دیرباز محل توجه شاعران و نویسندگان بوده است. نایینی می‌کوشد با یافتن شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در زندگی حضرت یوسف (ع) و امام حسین (ع) و برجسته‌کردن آن تفاوت‌ها، نقل دو روایت را جذابیت بخشد. نقل هم‌زمان دو سرگذشتی که قرن‌ها از هم فاصله دارند کنجکاوی و شوق همراهی را در خواننده برمی‌انگیزد که به استدلال‌های ذوقی و ادبی نایینی گوش دهد. در بسیاری از این دلایل، اغلب نویسنده در داستان حضرت یوسف (ع) کلیدواژه‌هایی را برمی‌گزیند و از آن پلی می‌سازد برای پیوند به واقعه کربلا. خواننده در همان آغاز، بعد از مطالعه مقدمه یوسفیه، به شیوه نقل روایت و نیت و هدف نویسنده پی می‌برد. این مسئله از همان مجلس اول که مؤلف شأن نزول سوره یوسف را بیان می‌کند، پیدا است. «در تفسیر نسفی است که چون جبرئیل امین از حضرت رب‌العالمین خبر محنت اثر شهادت امام حسن و امام حسین علیهما السلام را به حضرت سیدالمرسلین آورد و بسیار شد حزن و اندوه حضرت رسالت (ص)، حق تعالی سبحانه و تعالی به جهت تسلی خاطر آن حضرت سوره مبارکه یوسف را به آن حضرت نازل فرمود» (همان: ۳).

شخصیت‌های دو روایت، که نویسنده در متن یوسفیه آنها را مقایسه کرده، به قرار

زیر است:

حضرت یعقوب (ع) و حضرت محمد (ص)؛ حضرت یوسف (ع) و حضرت محمد (ص)؛ حضرت یوسف (ع) و امام حسین (ع)؛ حضرت یوسف و امام زین‌العابدین (ع)؛ حضرت یوسف و علی‌اکبر (ع)؛ دنیا خواهر یوسف (ع) و حضرت زینب (ع)؛ زلیخا و خدیجه (ع)؛ ابوالفضل (ع) و ابن‌یامین؛ برادران یوسف و قاتلان شهدای کربلا. شروع هر دو روایت با حزن همراه است. یعقوب با هجر یوسف حزنی چهل‌ساله را باید تحمل کند. آگاهی از خبر شهادت حسن و حسین (علیهما السلام) نیز

دل حضرت رسول (ص) را از غم و اندوه آکنده می‌کند. پس حزن عنصر اصلی دو سرگذشت است. در قصه یوسف، علاوه بر حزن، ترس نیز دیده می‌شود. اما در امام حسین (ع) و یاران وی نشانی از ترس نمی‌بینیم. در این قسمت برخی کلیدواژه‌ها را، که واسطه پیوند دو روایت‌اند، بررسی می‌کنیم:

۱. **حبّ:** «ای شیعیان! محبت یعقوب به یوسف سبب آن شد که برادرانش به چای افکندند و محبت محمد مصطفی (ص) یا امام حسین (ع) سبب آن شد که آن حضرت را با اصحاب و اقارب در وادی کربلا به ناحق کشتند و حرم او را اسیر کردند و شهر به شهر و دیار به دیار گردانیدند» (همان: ۵).

۲. **گرگ:** «یوسف را برادران بردند و تهمت به گرگان بی‌گناه زدند. امام حسین (ع) را منافقان کوفه طلبیدند و به دست گرگان مردم‌خوار دادند» (همان: ۶). نایینی در این باب می‌سراید:

گرگ یوسف‌خوار خود بودند و بود گرگ بدننام از دروغ آن گروه

(همان: ۱۱۵)

۳. **پیراهن:** «ای عزیزان! پیراهن یوسف را برادران از تن او بیرون کردند و به خون بزغاله آلودند و به نزد پدر بردند و گفتند گرگ او را دید. پیراهن سرور مظلومان را گرگان کوفه و شام با سوزن تیر و رشته سنان پاره‌پاره بلکه صدپاره دوختند و با هزار و نهصد و پنجاه رخنه از او کردند و از کربلا به کوفه و شام بردند» (نایینی، بی‌تا الف: ۱۹). در قصه یوسف، ماجرا با پیراهن یوسف آغاز می‌شود و پایان می‌پذیرد. در شروع قصه، پیراهن آغشته به خون یوسف نمایش حسد برادران او است و سبب‌ساز فراق پدر و پسر. در پایان قصه، پیراهن یوسف بینایی را به چشمان یعقوب برمی‌گرداند و باعث مواصلت این دو می‌شود. «بوی پیراهن یوسف از مصر به کنعان رسید و بوی پیراهن حسین از جهان به جنان ... بوی آن، حضرت خیر البشر را در جنان غمناک نمود. هر تاری از آن در نظر صاحب‌نظران بهتر است از هزار هزار پیراهن ماه کنعان؛ زیرا که پیراهن ماه کنعان باعث روشنایی چشم پدر شد و این پیراهن موجب آزادی تمام عاصیان امت پیغمبر آخرالزمان از عذاب نیران است» (همان: ۱۵۰).

۴. **اضطراب و انتظار:** اگرچه نایینی وداع یعقوب و اضطراب دنیا، خواهر یوسف (ع) را صبربرانداز می‌داند، اما به نظر وی آنچه دنیا در خواب دید «خواهر

مظلومه امام حسین علیه السلام در بیداری دید که گرگان کوفه و شام یوسف مصر ولایت را در میان گرفتند و خون او را در زمین کربلا ریختند و پیراهن تن او را ... به خون تن اطهرش آغشتند. دنیا از کنعان به پای شجره الوداع دوید و زینب از خیمه گاه به قربانگاه؛ دنیا یوسف را زنده به عزت می دید و زینب امام حسین را کشته و به خون آغشته» (همان: ۱۱). به انتظار نشستن یعقوب (ع) و دنیا زیر درخت شجره الوداع، نایینی را به یاد زینب (ع) می اندازد که منتظر برگشت برادر از میدان نبرد است، اما سرانجام «اسب غرقه به خون آن حضرت با زین و واژگون از میدان مراجعت [کرد] و اهل بیت غریب ذوالجناح را دیدند و آن شهسوار را ندیدند. این قضیه عظمی از هر خاطری قصه مفارقت دنیا و یعقوب را از یوسف برد» (همان: ۲۵). به این ترتیب نایینی معتقد است با حدیث غم‌فزای امام حسین و زینب (ع):

نقل یوسف محو شد از هر نظر قصه دنیا نیاید در بیان

(همان: ۲۴)

۵. وداع: در مجلس دوم، هنگامی که برادران می خواهند یوسف را با خود به صحرا ببرند، از گریه یعقوب و یوسف در پای شجره الوداع حاضران همه گریان می شوند (نک: همان: ۸). نایینی در اینجا به یاد وداع امام حسین و علی اکبر (ع) می افتد که از مشاهده وداع این دو «در صحرای کربلا دیده قدسیان، ملائک آسمان و تمامی مقربان خون‌افشان شد» (همان). نایینی در وصف علی اکبر (ع) می‌سراید:

بر تمام سروران سرور بود شبه پیغمبر علی اکبر بود
آنکه یوسف‌وار اندر کربلا از پدر می‌شد به صد حسرت جدا

(همان: ۹)

۶. ملامت: نایینی در مجلس دهم از گفت‌وگوی زلیخا با زنان مصر و سرزنش آنان سخن می‌گوید. ملامت زنان مصر او را به یاد ملامت زنان عرب می‌اندازد که خدیجه کبری (ع) را گفتند: «درویش‌تر از این طفل یتیم کسی در قبیله عرب نیست میل تو به او از چیست؟» (همان: ۷۰)؛ و نیز سخنان نصر بن حارث را یاد نایینی می‌آورد که به سبب اندک بودن جهاز حضرت فاطمه علی (ع) را ملامت کرد. حضرت در جواب فرمود: «که جهاز زهرا حبّ خدا است» (همان). نویسنده پس از چند بیت به اصل مطلب برمی‌گردد که: «ای عزیزان! ملامت باید کرد آن سگانی را که حق و قدر فاطمه زهرا را

نشناختند. پسران و دختران معصومه آن مظلومه را در کربلا کشتند و اسیر کردند. آه آه ملامت باید کردن آن جماعتی را که دختران آل رسول را اسیروار به مجلس درآوردند» (همان: ۷۱).

۷. طرح قتل: بر طبق نصّ صریح قرآن (یوسف: ۹-۱۰)، نقشه قتل آن حضرت را برادرانش کشیدند و به گواه تاریخ، نقشه شهادت امام را شامیان. انگیزه قتل برادران، محبت پدر بر یوسف (ع) است که موجب حسادت آنان می‌شود. نایینی به‌خوبی از عهده نمایش این حس برآمده است:

به جهت حرارت هوا تشنگی به یوسف غالب شد روی به روبیل آورد که ای برادر تو از همه بزرگ‌تری و مرا پسرخاله‌ای و هم برادری و پدر مرا به تو سپرده است. به من رحمی کن ... روبیل التفات به سخن او نکرد و طپانچه بر رخسار نازکش زد ... شمعون مشربه را به زمین ریخت و گفت ما داعیه آن داریم که تشنگی خود را به خون حلق تشنه تو تسکین دهیم» (نایینی، بی تا الف: ۱۵-۱۶).

خیانت برادران یوسف، ذهن نایینی را به صحرای کربلا می‌برد:

آورده‌اند که امام حسین علیه‌السلام را در صحرای کربلا چون فوجی از اولاد زنا احاطه نمودند و معلوم آن حضرت شد که امروز روز اطاعت و این کوی، کوی شهادت آن حضرت است ... از هیچ درد و رنجی پروا نداشت ... گفتند که عزیزی مصر ولایت مخصوص توست. از بند الم و زنجیر ستم زندان جهان رو نتابید. گفتند ذبیح کعبه خلّت تویی. به سوی قربانگاه شهادت دوید (همان: ۲۲).

۸. نماز: یکی از واسطه‌های پیوند دو سرگذشت نماز است. در روز نهم محرم امام حسین (ع) از لشکر عمر سعد خواست نبرد را به تعویق بیندازند تا امام و یارانش نماز بخوانند. در قصه یوسف هم وقتی برادران، یوسف را بر سر چاه می‌آورند او «مهلت دو رکعت نماز طلبید ... بعد از نماز روی خود را بر خاک گذاشت و گفت: خداوندا خود را به تو سپردم و زمام امور خود را به قبضه رضای تو گذاشتم» (همان: ۱۷).

۵. واژه‌های ترکیب‌ساز در متن یوسفیه

زبان انسان رمزگونه است؛ یعنی از کلماتی تشکیل می‌شود که به گونه نمادین اندیشه رویدادها و اشیا را در جهان پیرامونمان به ما می‌نمایاند و وقتی در کنار هم قرار گیرند به ما امکان ایجاد ارتباط می‌دهند. رمز نظامی از علامت‌ها و نشانه‌ها است. در خصوص زبان هم، کلمات را نشانه می‌نامیم (داد، ۱۳۸۲: ۳۸۴). در هر متنی شاخص‌های زبانی و واژه‌های نشاننداری را می‌توان یافت که «متن را با بافت‌ها و زیرمتن‌های اجتماعی و فرهنگی پیوند می‌زنند. رابطه معنادار واژگان با ایدئولوژی و قدرت را می‌توان با بررسی بسامد رمزگان‌های اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و دیگر ساختارهای اجتماعی نشان داد. همچنین، شاخص‌هایی که نویسنده برای افراد نهادها به کار برده و بسامد واژه‌های نشاندار در سخن وی نشان‌دهنده پیوند متن با ایدئولوژی هستند» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۶۰). مطالعه بخش‌های منظوم و مثنوی یوسفیه نشان می‌دهد که شش واژه «یوسف»، «زلیخا»، «مصر»، «کربلا» و «کنعان» و «حجاز» در خلق ترکیبات جدید بیشترین بسامد را دارند. بدین ترتیب «نوع رمزگان در لایه واژگانی و نقش آن رمزگان در میزان وابستگی و دل‌سپردگی مؤلف به گفتمان‌های مسلط، نسبت او با ایدئولوژی‌ها و نهادهای قدرت را مشخص می‌کند» (همان: ۲۶۱).

در این بخش، فقط به ترکیباتی اشاره می‌کنیم که به گونه‌ای با دو سرگذشت مرتبط‌اند. نویسنده ترکیب «یوسف مصر رسالت» (ص ۲) و «عزیز مصر نبوت» (ص ۵۵) را برای پیامبر اکرم به کار می‌برد. اما ترکیب «یوسف مصر ولایت»، «یوسف مصر امامت»، «عزیز مصر ربّانی» گاه برای امام حسین (ع) و گاه برای حضرت زین‌العابدین (ع) به کار رفته است. نایینی در متن یوسفیه ترکیبات زیر را برای امام حسین (ع) به کار می‌برد: «یوسف مصر ولایت» (ص ۲۲)، «یوسف مصر امامت» (ص ۹۹)، «یوسف مصر وفا» (ص ۷۵)، «یوسف مصر شهادت» (ص ۶۱)، «پادشاه مصر دین» (ص ۱۳۷)، «یوسف مصر حقیقت» (ص ۱۱۰)، «عزیز مصر ربّانی» (ص ۹۹)، «عزیز مصر جان» (ص ۸۸)، «عزیز مصر ولایت» (ص ۲۲)، «ماه کنعان ولایت» (ص ۶۱)، «پادشاه کربلا» (ص ۱۱۹)، «یوسف آن مصر» (ص ۵۰).

همچنین، مؤلف از امام حسین (ع) با ترکیباتی نظیر «سرکرده اهل بلا» (ص ۱۱۹)، «فرزند شاه لولاکی» (ص ۵۳)، «سلطان مظلوم» (ص ۱۰۱)، «شاه دین» (ص ۱۲۰)، «شاه دمشق»

(ص ۲)، «شاه مظلومان» (ص ۴۰)، «سالار ارباب وفا» (مج، ص ۸۹)، «سرور عشاق» (ص ۱۳۲)، «درة التاج شه بدر و حنین» (ص ۶۵)، «قرّة العین شه لولاک» (ص ۶۵)، «مشتوی زلیخای شهادت» (ص ۲)، «شه اقلیم جان» (ص ۱۲۶)، «ذبیح کعبه خلّت» (ص ۲۲) یاد می‌کند. اما کاربرد «یوسف اسیر زندان جهان» (ص ۴۱) مختص امام چهارم است. از دیگر ترکیبات درباره امام زین العابدین می‌توان به «هلال سپهر ریاضت» (ص ۳۹) و «ماه فلک امامت» (ص ۳۹) اشاره کرد. از حضرت زینب نیز با عنوان «خواهر یوسف مصر ولایت» و «خاتون دنیا» یاد می‌شود (ص ۳۷).

یکی دیگر از ترکیب‌سازترین واژه‌ها در یوسفیه، کلمه «زلیخا» است که نایینی با آن ترکیب‌های مختلفی می‌سازد: «زلیخای شهادت» (ص ۲)، «زلیخای عشق الاهی» (ص ۵۱)، «زلیخای علایق» (ص ۱۰۵)، «زلیخای دنیا» (ص ۹۹). در برخی تعابیر، هسته ترکیب، کلمه «کربلا»، «مصر» و «کنعان» است، مانند: «مصر دین» (ص ۱۳۷)، «مصر حقیقت» (ص ۸۹)، «مصر عصمت» (ص ۷۵)، «مصر جان» (ص ۸۸)، «مصر جانان» (ص ۷۴)، «مصر دولت» (ص ۱۰۵)، «مصر کربلا» (ص ۵۵)، «مصر قرب بی‌نیاز» (ص ۱۳۷)، «مصر قرب دوست» (ص ۱۵۳)، «مصر عزّت» (ص ۱۰۵)، «مصر دانایی» (ص ۱۰۹)، «مصر جاه» (ص ۱۵۳)، «منای کربلا» (ص ۲۲)، «کنعان حجاز» (ص ۱۳۷)، «کنعان عشق» (ص ۲)، «ماه کنعان ولایت» (ص ۶۱).

۶. ویژگی‌های ادبی یوسفیه

نایینی با برجسته‌کردن حوادث دو سرگذشت و ربودن خواننده از حال و هوای خود می‌کوشد توجه مخاطب را به زاویه‌ای که خود به موضوع نگریسته جلب کند. استفاده مؤلف در نقل روایت از شیوه‌ای نو، افزودن قول مفسران در لابه‌لای روایت، آمیختن نظم و نثر، به‌کارگیری صناعات ادبی، مثل سجع، تشبیه، مجاز، استعاره و ...، تلاش برای ترسیم تصویری تازه با استفاده از نوآوری در تشبیه، از دیگر شگردهایی است که او در تازه‌کردن روایتی که بارها شنیده‌ایم، از آن بهره‌جسته است. سجع از جمله آرایه‌هایی است که در توازن آوایی و آهنگین‌کردن کلام مؤلف بیشترین سهم را دارد. گاه نایینی برای تقویت موسیقی کلام، سجع و تضاد را با هم همراه می‌کند. در این قسمت به چند نمونه اکتفا می‌کنیم: زلیخا گفت: «ای یوسف! چه نیکوست روی تو. گفت: آخر به خاک

پوسیده شود. گفت: چه خوشبوست موی تو. گفت: اول چیزی که ریزیده شود. گفت: سالهاست که در شکنجه مهرت به رنجم. گفت: این رنج از برای چیست؛ گفت: مدت هاست که در وصف جمالت به هر جا سخن سنجم. گفت: دلیل تو در این راه جز هوس نفس و هوا نیست» (همان، بی تا الف: ۵۸). زلیخا گفت: «ناتوانم. توانایی خواهم. نایینایم بینایی طلبم. زشتم طلعت زیبا جویم (همان، بی تا ب: ۸۶). یوسف گفت: «ای زلیخا! گنج و زرت کو؟ گفت: به بهای تو دادم. گفت: حشمت و جلالت چه شد؟ گفت: در سر کوی وفای تو نهادم» (همان: ۸۴).

علاوه بر موسیقی کلام، تأویل های نویسنده گاه بدیع و دلنشین می نماید: «حق تعالی صیاد، یوسف دانه، عشق حق دام. چهل سال زلیخا دانه را دیدی و دام نفهمیدی تا بعد از چهل سال او را به دام گرفتند و آن دام ایمان بود» (همو، بی تا الف: ۶۹). نمونه دیگر را در مجلس نوزدهم شاهدیم. نایینی وقتی به توصیف پیداشدن پیمانۀ عزیز مصر در بار ابن یامین می رسد آن را تفسیر می کند. به نظر وی، این صاع عشق است و در نهاد هر کس یافت شود برگزیده حق می گردد:

حب حق در هر کجا دارد مکان	حق نگیرد هیچ کس را جای آن
حب حق آن صاع بس ارزنده است	آنکه چون آن صاع حق را بنده
بود چون آن صاع در بار حسین	حق گزید او را ز خلق خافقین

(همان: ۱۳۶)

تبیین حب حق در وجود امام حسین (ع) را از زبان نثر نایینی می خوانیم:
بلی، صاعی از ملک، در بار آن بزرگوار نهادند و او [را] فرمان بندگی جاوید گردید. چون از مصر مبدأ پاک رو به منزل خاک آورد از مراجعت خود به سبب آن صاع که در بار داشت خوشنود بود و به اطمینان تمام از ملک علمام باک نداشت و از منزل کربلا روی به مصر قرب عزیز یکتا گذاشت» (همان: ۱۳۲).

اگرچه بسیاری از تشبیهات در متن یوسفیه تکراری است، اما گاه با تعبیر زیبایی مواجه می شویم؛ مانند این بیت درباره امام حسین:

برد او را چون دعای مستجاب سرخرو بالاتر از این نه حجاب

(همان: ۷۴)

یا کاربرد تشبیه بلیغ و کنایه و تناسب مصرع‌ها با هم درخور توجه است:
بهرتر از یوسف به دهر آن سروری است کش زلیخای شهادت مشتری است
ای حسین ای یوسف مصر وفا صد هزاران یوسف بادا فدا
(همان: ۲)

تو عزیز مصر جان ما مصریان یوسفی یوسف تو ما زندانیان
ما همه جسم آمدیم و جان تویی جان پاکان را همه جانان تویی
(همان: ۸۸)

خون او سرخی عنوان وفا است سرخ‌رویی علی مرتضی است
(همان: ۱۰۱)

در برخی قسمت‌ها کلام نویسنده رنگ تکلف به خود می‌گیرد؛ مانند توصیف ورود یوسف به مصر: «کلاه مذهب مکمل بر سر و قبای مدبج مطرز در بر، زیب از جواهر ثمین یافته و گیسوانش با نور مروارید بافته، دو آویزه یاقوت از گوشش آویخته و طره‌های عنبرینش بر دوش او ریخته» (همان: ۴۴).

۷. برتری امام حسین (ع) در یوسفیه

همچنان که شاعران برای تازه‌کردن تشبیهات تکراری از تشبیه تفضیل بهره‌جسته‌اند، نایینی نیز برای تازگی‌بخشیدن به متن از «رجحان مشبه بر مشبه‌به»، که قاعده تشبیه تفضیل است، مدد می‌گیرد:

بهرتر از یوسف حسین است آنکه گفت تحفه درگاه جانان جان خوش است
(همان: ۹۱)

نایینی وقتی درباره اسرای واقعه کربلا سخن می‌گوید می‌نویسد: «سالار آنها صدیقی است که یوسف را آزروی غلامی اوست» (همان: ۳۹). عشق نایینی به شخصیت پرجاذبه امام حسین (ع) سبب شده است صبر و جزای ایوب (ع) با امام مقایسه کند:

ایوب پیمانه بلا پی در پی چون او نکشیدی. یعقوب یوسف خود را در برابر خود کشته ندید ... یعقوب پسرش در آغوشش تیر نخورد. ایوب در غربت گرفتار صد هزار دشمن خون‌خوار نشد. یعقوب در محنت و بلیت رو به لشکر بلا و ابتلا نمود. اما جزای آن حضرت جزایی است که حق سبحانه و تعالی به

وقایع کربلا در یوسفیه حاج میرزا هادی نایینی / ۶۵

هیچ یک از اهل بلا نداد و این نوع از درهای عنایت بر روی کسی از ارباب
وفا نگشود و میرآبی چشمه سار کوثر و تسنیمش در عوض تشنگی فرات دادند
و در شهادت مفاتیح خزانه سعادت و شفاعت امت در دستش نهاد» (همان، بی تا
ب: ۹۰).

نایینی در مجلس نوزدهم نیز با بیانی دیگر سالار کربلا را با پیامبران پیشین مقایسه
می‌کند:

تا حضرت موسی صحرا ندید فرعون از محبت او به دریای نیل غرق نگردید؛
و تا حضرت عیسی را جفای یهود نرسید ... مقام روح الاهی را ندید؛ ابراهیم تا
پسر را به قربانگاه نبرد لذت از شهد خلّت نیافت؛ و اسماعیل تا سر به کمند
اطاعت نهاد آفتاب جهان تاب قربت به او نتافت. اسحاق از ارادت صاحب نام
ذبیح‌اللهی گردید؛ و یعقوب از عزلت به درجه آگاهی رسید؛ و از مصابرت
یوسف را عزیز مصر کردند ...

بهرتر از آنها عزیز مصطفی است سرور عشاق شاه کربلا است
آنکه بعد از ابتلا و رنج‌ها یافت در ویرانه دل گنج‌ها
(همان: بی تا الف: ۱۳۲)

نایینی در یوسفیه، امام حسین (ع) را «جلوه حسن خدایی» می‌داند:
جلوه حسن خدایی در حسین هست ظاهر بر تمام خافقین
...

پرتوی زان حسن بر صدیق تافت بر کمال عصمت او توفیق یافت
(همان: ۴۵)

نایینی در اثر خود از این هم فراتر می‌رود و مختار ثقفی را نیز، که از کین خواهان
واقعه عاشورا بود، برتر از یوسف (ع) جلوه می‌دهد:

در نزد هر که مدرکش از عقل برتر است مختار او ز یوسف صدیق بهتر است
یوسف عزیز مصر شد و کامیاب دهر مختار را به مصر جنان تاج بر سر است
(همان: ۴۳)

خداوند متعال در قرآن کریم بندگان خود را از غلو در دین برحذر می‌دارد و می‌فرماید: «بگویند ما به خدا و آیاتی که بر ما نازل شده ... ایمان آورده‌ایم. میان هیچ یک از پیامبران فرقی نمی‌نهییم و همه در برابر خدا تسلیم هستیم» (بقره: ۱۳۶). گرچه رشادت‌ها و جان‌فشانی‌های مختار ثقفی در خون‌خواهی شهدای کربلا بر ما پوشیده نیست اما برترنهادن مختار بر یوسف (ع)، که شأن پیامبری دارد و معصوم است، در شمار مبالغه‌های باردی است که نه تنها مقبول نظر شیعیان نیست بلکه با رعایت انصاف در داوری منافات دارد.

صرف نظر از تعصب نایینی، ذوق ادبی وی در خور تحسین است. نمونه‌های زیر از آن جمله است:

«یوسف صورتِ حُسنِ الاهی بود. هر که دید زر داد؛ و حسین معنای آن حسن غیرمتناهی؛ هر که دید سر داد» (نایینی، بی تا الف: ۴۴).

گر بهای یوسف مصری زر است	جان بهای آن امام رهبر است
بہتر از جان آن شه دین را بهاست	راست گویم من بهای او خداست

(همان: ۴۶)

«چون امام حسین وارد زمین کربلا گردید و بازار شهادت را رونقی تمام داد خود، یوسف صفت بر بساط نشست که حسن خود را به مشتریان نماید. هفتاد و دو تن از مردان کار، که صاحب دولت قرب کردگار بودند، هر یک با خزائن علم و عرفان و دفائن عشق و ایمان نقد جان بر کف خریدار شدند و مشتری باز آمدند» (همان: ۵۱). تصویر لحظه شهادت امام، با پیوندهایی از قصه یوسف، از جمله قسمت‌های هنری یوسفیه است:

در خبر است که چون یوسف مصر امامت و شهادت ... به بارگاه قرب ملک دیان می‌شد ساقی بزم رسالت روح‌الامین نزد او شد که ملک تعالی تو را سلام می‌رساند که ای یوسف مصر ولایت که گرگان کوفه و شام پیراهن تو را دور از پدر به خون تو رنگین کردند و تو را به دراهم معدود به معرض بیع درآوردند به مراودت زلیخای دنیا دامن عصمت را از دست ندادی و زندان دنیا را از غضب رحمان ترجیح دادی از زندان هجران برآی و به بارگاه ملک دیان درآی که عزیزی مصر دولت سرمدی را به تو مفوض دادیم ... پس ملائک و

روحانیان و کروییان ملاً اعلی و قدوسیان عالم بالا آن یوسف زندانی و عزیز مصر ربّانی را دست به دست به ایوان ملک دیان بردند و عرش عظیم را به آن کرسی نشین زینت دادند، چنانچه ... آن حضرت علیه السلام در جانب عرش ایستاده و نظر می کند به شیعیان و ذاکران و زائران و راثیان خود (همان: ۹۹).

کلام نایینی در بیان تفاوت نزول یوسف (ع) به مصر و امام حسین (ع) به کربلا نیز زیبا است: «مصر از نزول یوسف به خود بالید و کربلا از نزول امام حسین (ع) نالید. نالیدن و بالیدن هر دو بجا بود. بالیدن آن بجا بود که یوسف عزیز آن دیار گردید و نالیدن این بجا بود که فرزند شاخ لولاک بر روی خاک آن وادی در خون غلتید» (همان: ۵۳). بیان تفاوت بین رفق و مرحمت یوسف (ع) و امام حسین نیز خواندنی است. یوسف با نزول خود ساکنان آن سرزمین را به بندگی خرید اما امام حسین (ع) خلقی از اهل عالم را از آتش دوزخ آزاد کرد: «یوسف مردمان مصر را به نان خرید و همه را سرخط آزادی بخشید. امام حسین تمام شیعیان را به نقد جان مشتری گردید و برات آزادی از آتش جهنم از او به ایشان رسید» (همان: ۶۶). حتی امام هنگام شهادت «در حق عاصیان امت جدّ خود دعا می کرد» (همان).

نایینی در بیان لزوم گریه بر سالار شهیدان می نویسد:

چون از وساوس آن لعین، دشمنان دین در صحرای کربلا متوجه امر قتل ... امام حسین (ع) شدند اول آن مایه فساد جهان خندان و آخر گریان شد به سبب زیادتی قدر منزلت آن حضرت ... پس بر شیعیان و موالیان لازم است که در مصیبت آن حضرت تا توانند مراسم گریه و زاری به عمل آورند تا روز قیامت ابلیس گریان و ایشان خندان باشند (همان: ۶۱-۶۲).

گریه کردن بر تو عین قربت است قربت تو قرب رب العزة است
(همان: ۱۲۶)

۸. مقایسه حضرت یوسف (ع) و امام زین العابدین (ع)

امام زین العابدین (ع) یکی از شخصیت‌هایی است که مؤلف، ایشان را با حضرت یوسف (ع) مقایسه می کند. از نظر نایینی: «فرق میان یوسف صدیق و امام زین العابدین

آن بود که یوسف را برادران به هجر پدر مبتلا ساختند ... و جفاجوی او در هر باب شدند و امام زین‌العابدین را ... به داغ پدر مبتلا کردند. بند گران بر بازویش بستند و تن اطهرش را به ضرب تازیانه و ... خستند. سر پدر نامورش را به سر نیزه مخالفان می‌دید و خون دل از دیده می‌بارید» (همان: ۱۵). به نظر نایینی، فرق میان حضرت یوسف و امام زین‌العابدین (ع) بسیار است: «یوسف را چو از پدر جدا کردند او را به دراهم معدود فروختند و امام زین‌العابدین علیه‌السلام بعد از آنکه پدر و برادرانش را و اقارب و یاران را تمام به درجه شهادت رسانیدند و در آتش داغ سوزان زنجیر ستم بر دست و بازو و گردن بستند یوسف (ع) را به زندان مصر بردند و امام زین‌العابدین (ع) را به زندان شام» (همان: ۳۳). یوسف (ع) در مصر به عزت رسید، اما در شام یزید حکم به قتل امام داد (همان: ۳۵). نایینی در بخشی دیگر می‌نویسد: «و زیادتر بود از درد و الم یوسف (ع) درد و الم زین‌العابدین (ع)، در روزی که آن حضرت را با غل و زنجیر بر شتر برهنه سوار کرده بودند و ... به نوک نیزه بدن اطهرش می‌آزدند» (همان: ۳۲).

مشاهده اسیری امام زین‌العابدین شورشی در میان خلق برپا کرد که هزار مرتبه افزون بود از شورشی که در مصر از مشاهده یوسف (ع) در میان خلق افتاد (همان: ۸۰).

۹. مقایسه حضرت عباس با ابن‌یامین

از دیگر شخصیت‌هایی که نایینی به آنها توجه داشته حضرت ابوالفضل (ع) است. اگرچه نایینی علمدار کربلا را ابن‌یامین امام حسین (ع) قلمداد می‌کند، اما خود می‌داند که ابن‌یامین را نمی‌توان هم‌شأن حضرت عباس دانست. ابن‌یامین فقط به یاد یوسف بود، اما عباس جانش را نثار برادر کرد (نک: همان: ۱۲۷). نایینی، در اثر خود، به اختصار، به جان‌فشانی آن حضرت اشاره می‌کند:

ابن‌یامین کو که چون او مرد کار
یوسف او بود فخر خاقین

دیده هرگز دیده‌ای در روزگار
سرور سالار مظلومان حسین

(همان: ۱۲۸)

به تطبیق دادن دنیا، خواهر یوسف (ع)، و حضرت زینب هم به هنگام بحث از واسطه‌های پیوند دو داستان اشاره کردیم.

۱۰. حضور جبرئیل در دو روایت

در سرگذشت حضرت یوسف (ع) حضور مستقیم جبرئیل را هفده بار می‌بینیم که از جانب خدا خبر می‌آورد و یوسف (ع) را راهنمایی می‌کند و به او آرامش می‌بخشد و خلاصه در انجام آنچه بر آن حضرت مقدر شده یاری می‌کند. در مجلس چهارم، جبرئیل در چاه به صورت یعقوب (ع) و در مجلس یازدهم به هیئت جوانی خوش‌سیما بر یوسف (ع) ظاهر می‌شود و او شگفت‌زده می‌پرسد: «ای جوهری بازار عصمت! در میان مجرمان به چه کار آمدی» (همان: ۸۵). در سایر عبارات سخنی از تمثیل بر صورت دیگری نیست. گاه روحانیان عالم بالا نیز در کنار جبرئیل حضور دارند. برای نمونه، وقتی یوسف، در چاه، خیانت برادران را تعریف می‌کند جبرئیل با ملکوت اعلا و ساکنان صوامع می‌گریند (مجلس چهارم). در مجلس ششم و هفتم، فرشته‌ها و فوجی از ملائکه یوسف را همراهی می‌کنند و حافظ او هستند. در روایت واقعه کربلا حضور جبرئیل و هفت ملک را کمتر از قصه یوسف (ع) شاهدیم: دادن خبر شهادت امام حسن (ع) و امام حسین (ع) به حضرت رسول در مجلس اول (همان: ۳)؛ در مجلس سوم هنگام وداع حضرت علی اکبر با امام حسین (ع) از سیلاب اشک بر دیده‌های امام، ملائک هفت آسمان گریستند (همان: ۱۴) در لحظه شهادت امام حسین (ع) جبرئیل به حرمت آن حضرت، همراه ساکنان عالم ملکوت و ارواح انبیا و اولیا حضور دارد (همان: ۹۹).

۱۱. نمونه‌هایی از تعلیم نایینی به مخاطب

مؤلف در اثر خود هر جا فرصتی می‌یابد، بنا به اقتضای کلام، مخاطب را تعلیم می‌دهد. در این بخش، به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم: «ای عزیز! بدان که خودبینی سبب حرمان است. ابلیس به عبادت خودبین شد، رجمش کردند؛ آدم به ولایت مغرور شد معزولش کردند و ...» (همان: ۵۲). «دشمن هر یکی از بنی آدم نفس اوست ... ای عزیز! هوشیار کار باش که تو را دشمن نفس به شمشیر شهوت نکشد و به خاک مذلت نکشد. از او نشانی می‌گویم تا او را بشناسی ... او جسمی لطیف و صاحب خصلت‌های کثیف، سرش از نخوت است، پایش از حرص، نهادش از غفلت و ... دستش از جرئت خیانت، چشمش از زنا و شهوت، شکمش از حرام و شبهت. اجزای خود را با اجزای وجود تو ترکیب دهد و تو را به دست بسپارد که به هر جا که خواهد برود» (نایینی، بی‌تا: ۹۱).

«حذر کن از نفرین مظلوم و گریه یتیم، به درستی که اینها بلند می‌شوند به عرش به یک چشم بر هم زدن» (همو، بی تا الف: ۳۳). «بدان که دعا را دو پَر است؛ خوردن مال حلال و زبان بستن از غیبت اهل حال» (همان: ۷۵).

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، از مطالعه متن یوسفیه، اثر حاج میرزا هادی نایینی، می‌توان نتیجه گرفت که وی با گزینش قصه یوسف (ع) از میان قصص قرآن، که احسن القصص است و عبرت‌های فراوانی در بر دارد، بر جذابیت متن افزوده است. او در شمار محدود گویندگانی است که با انطباق دو سرگذشتی که از نظر زمانی قرن‌ها با هم فاصله دارند در مرثیه‌گویی طرحی نو درانداخته است. شیوه نقل روایت، بهره‌گیری از آرایه‌های ادبی، استفاده از آیات و احادیث به اقتضای کلام، متن را از یکنواختی درآورده است. نایینی به اصل قصه یوسف و وقایع کربلا پای‌بند است. او با یافتن وجوه مشترک یا تفاوت‌هایی که دو قصه را به هم پیوند دهد، نقل روایت را پیش می‌برد. استدلال‌های ذوقی و هنری وی در بازگویی دو روایت گاه هنرمندانه است. سوره یوسف بیان حسن و حزن و عشق است، اما روایت کربلا سراپا شور و عشق است. نایینی کوشیده است مخاطب خود را از دریچه ذوق ادبی به واکاوی حماسه جاودانه تاریخ ترغیب کند، اما گاه شیفتگی‌های افراطی، وی را از اعتدال در توصیف باز می‌دارد.

مقایسه شخصیت‌های دو سرگذشت، نه فقط در نثر بلکه در نظم نیز صورت می‌گیرد. جاذبه برخی مرثیه‌های نایینی درباره امام حسین (ع) و یارانش می‌تواند توجه مرثیه‌خوانان را به خود جلب کند. اگرچه سروده‌های نایینی را نمی‌توان در ردیف مرثیه‌های طراز اول به شمار آورد، اما به هر حال در بررسی سیر تطور مرثیه‌سرایی، یوسفیه یکی از متون شایان توجه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. فراء بغوی از مفسران و محدثان مذهب شافعی بود. آثار فراوانی به او نسبت داده‌اند؛ معالم التنزیل یا تفسیر بغوی در تفسیر و مصابیح السنه در حدیث معروف است (نک: ابن خلکان، ۲۰۰۵: ۱۳۶/۲-۱۳۷).

۲. برای مطالعه بیشتر، نک: جامی، ۱۳۸۵: ۱۸۳.

وقایع کربلا در یوسفیه حاج میرزا هادی نایینی / ۷۱

۳. عابس بن شیبب همدانی از یاران امام حسین (ع) بود. هنگامی که امام خواست نماز ظهر عاشورا را اقامه کند وی مقابل آن حضرت ایستاد و بدن خویش را سپر تیرهای بلا کرد. برای مطالعه بیشتر، نک: ابن الاثیر، ۱۹۶۵: ۷۳/۴؛ سماوی، ۱۳۷۹: ۲۰۸-۲۱۲.

منابع

قرآن کریم.

ابن الاثیر، علی بن محمد (۱۹۶۵). *کامل التواریخ*، تصحیح: کارل یوهانس تورنبرگ، بیروت: دار صادر، ج ۴.

ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدین احمد بن ابی بکر (۲۰۰۵). *وفیات الاعیان*، تصحیح: احسان عباس، بیروت: دار صادر، الطبعة الرابعة، ج ۲.

امامی، نصرالله (۱۳۶۹). *مرثیه سرایی در ادبیات فارسی ایران*، اهواز: انتشارات دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی.

آرین پور، یحیی (۱۳۷۲). از صبا تا نیما، تهران: انتشارات زوار، ج ۱.
بقایی نایینی، جلال (۱۳۶۱). *تذکره سخنوران نایین*، بی‌جا: انتشارات فرهنگ ایران‌زمین.
جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۸۵). *مثنوی هفت اورنگ*، تصحیح: مرتضی مدرس گیلانی، تهران: انتشارات اهورا.

حاج منوچهری، فرامرز (۱۳۹۱). «حسین (ع)، امام (کتاب‌شناسی)»، در: *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران: انتشارات دایرةالمعارف اسلامی، ج ۲۰.
حسینی اشکوری، سید جعفر (۱۳۸۸). *فهرست نسخه‌های خطی کتاب‌خانه مجلس شورای ملی*، تهران: انتشارات مجلس، چاپ اول، ج ۲۸.

داد، سیما (۱۳۸۲). *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران: انتشارات مروارید.
دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۵۷). *یوسفیه: فهرست نسخه‌های خطی کتاب‌خانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱۶.
دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲). *لغت‌نامه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

رزمجو، حسین (۱۳۷۲). *انواع ادبی و آثار آن در زبان فارسی*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
رستگار فسایی، منصور (۱۳۷۳). *انواع شعر فارسی*، شیراز: انتشارات نوید شیراز.
سماوی، شیخ محمد (۱۳۷۹). *ابصار العین فی انصار الحسین*، ترجمه: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم: دفتر نشر نوید اسلام.

طباطبایی نایینی، میرزا سید حسین (۱۳۸۸). *تذکره ثمر اصفهانی*، تصحیح: سعید انوری و سید محمد هادی گرامی، بی‌جا: میراث بهارستان.
الطهرانی، آقابزرگ (۱۳۵۷). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، تنقیح: دکتر علی نقی منزوی، تهران: کتاب‌خانه اسلامی، ج ۲۵.

فتوحی رودمجنی، محمود (۱۳۹۱). *سبک‌شناسی نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها*، تهران: انتشارات سخن.
لوح فشرده درج، ویراست سوم، تهران: مؤسسه مهر ارقام رایانه.

وقایع کربلا در یوسفیه حاج میرزا هادی نایینی / ۷۳

نایینی، حاج میرزا هادی (بی تا الف). یوسفیه، تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه خطی، ش ۵۷۶۴.

نایینی، حاج میرزا هادی (بی تا ب). یوسفیه، تهران، کتابخانه مجلس، نسخه خطی، ش ۸۷۲۲.

رویکردهای کلامی محدثان و متکلمان در تبیین منابع علم امام

محمدحسن نادم*

چکیده

از جمله آموزه‌های اعتقادی که جایگاه ویژه‌ای در نظام‌نامه تشیع دارد، و قوام‌بخش مذهب، کلید فتح ابواب معارف دین و از شاخص‌های تمایز شیعه از دیگر مذاهب اسلامی است، مسئله امامت با ویژگی‌های منحصر به فرد آن است. علم امام (ع) یکی از مسائلی است که هم‌زمان با پیدایش اصل امامت، محل توجه و عنایت امامیه واقع شده است. در طول تاریخ علم کلام، در پذیرش کلی علم امام اختلافی بین علمای امامیه با رویکردهای مختلف وجود نداشته است. با این حال، این مسئله در تاریخ خود تحولات و تطوراتی داشته که این تحولات ناشی از نگاه‌های متفاوت با رویکردهای مختلف به مسائل جانبی علم امام است. در مقاله پیش رو، منابع علم امام (ع) را، از نگاه عالمان دو مدرسه کلامی قم و بغداد، که با دو رویکرد متفاوت به مسائل کلامی نظر کرده‌اند، برمی‌رسیم تا با توجه به تبیین دوگانه آنان، نشان دهیم که اختلافی بین پیروان این دو رویکرد درباره منابع علم امام وجود ندارند.

کلیدواژه‌ها: علم امام (ع)، منابع علم امام، رویکردهای کلامی، مدرسه قم، مدرسه بغداد.

* استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم. Nadem185@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۵/۲۱]

مقدمه

مسائل علم کلام، همانند دیگر موضوعات سایر علوم، بدون تردید در مسیر تاریخ، فراز و فرودهایی داشته و در آنها تحولاتی رخ داده است. از جمله مسئله علم امام که از مسائل کلامی شیعه و از مهم‌ترین مقومات امامت محسوب می‌شود. با توجه به نقش زیرساختی علم امام نسبت به دیگر آموزه‌های اعتقادی و حساسیتی که از جانب مخالفان به آن نشان داده شده، علم امام از بدو پیدایش و طرح مسئله امامت تاکنون بیش از هر چیز توجه علمای موافق و مخالف را به خود جلب کرده، و به تدریج همراه با دیگر مباحث کلامی روند تکاملی خود را سپری کرده است. سرنوشت‌سازترین مقطع تاریخ کلام امامیه دوره شکل‌گیری مدرسه کوفه (اواخر قرن اول) بود، که خاستگاه کلام و درخشش متکلمان در آنجا بود. در این مدرسه دو جریان کلامی با دو رویکرد متفاوت از میان اصحاب و اندیشمندان شیعه برخاستند، که با محور قراردادن کلام اهل بیت (ع) و هدایت آنها به تبیین و تدوین و اشاعه آموزه‌های اعتقادی و دفاع از آن با دو شیوه پرداختند. عده‌ای فقط به نقل احادیث و کلام اهل بیت (ع) بسنده کردند، که از آنها با نام محدث- متکلم یاد کرده‌اند. عده‌ای دیگر علاوه بر نقل احادیث نظریه‌پردازی هم داشتند که از آنها با نام متکلم- محدث یاد شده است.

پس از سپری شدن دوران مدرسه کوفه (نیمه دوم قرن اول)، که این دو رویکرد، رویکرد غالب آن بود و هر دو را اهل بیت (ع) تأیید می‌کردند، دو مدرسه تأثیرگذار در تاریخ کلام امامیه در قم و بغداد شکل گرفت که دو جریان شاخص کلامی کوفه را نمایندگی می‌کرد. قم میراث‌دار خط فکری محدث- متکلمان کوفه شد. محدثان قم بر پایه استناد به احادیث نظر می‌دادند و کمتر به مباحث عقلی رو می‌آوردند. میراث حدیثی این مدرسه دو سبک داشت؛ تعدادی از آنها صرفاً احادیث راجع به مسائل اعتقادی را نقل می‌کردند، و قسمی دیگر هدفمند احادیث را با چینش خاص و ساختار کلامی عرضه می‌داشتند. بغداد میراث‌دار خط فکری متکلم- محدثان کوفه شد. متکلمان این مدرسه با محوریت روایات بیشتر به استدلال‌های عقلی توجه داشتند. آنان در مقام بحث، دو ساحت جداگانه برای عقل و نقل قائل می‌شدند و در برخی موضوعات که نقل مطمئنی وجود داشت، جانب نقل را می‌گرفتند و از برداشت عقلی خود صرف نظر می‌کردند. از این رو ما علمای هر دو مدرسه را متکلم محسوب می‌کنیم که هر کدام رویکردی متفاوت با دیگری داشتند.

علمای امامیه در طول تاریخ بر دو مسئله محوری درباره علم امام اختلاف کرده‌اند؛ یکی قلمرو علم امام، و دیگری منابع علم امام (ع). این دو مسئله از مقوله‌های بحث برانگیز مربوط به علم امام (ع) است. درباره هر یک از این دو مسئله روایات فراوانی در مجامیع روایی آمده است که اختلافات موجود همه ناشی از نوع نگاه به روایات متناقض‌نما در این باره است. از این رو متکلمان این دو مدرسه با توجه به داوری و اظهارنظرهایی که درباره این روایات داشته‌اند، اختلافاتی را در این باره رقم زده‌اند، که نتیجه داوری آنها با توجه به تفاوت رویکردشان و جایگاهی که در رهبری این دو رویکرد تا کنون ایفا می‌کنند، بسیار مهم، و در بازخوانی اندیشه آنها مفید است. در این جستار می‌کوشیم ضمن بررسی منابع علم، دیدگاه دو رویکرد تأثیرگذار متکلمان و محدثان درباره منابع علم امام را بکاویم، و سرانجام نتیجه حاصل از نظر دو رویکرد را در اختیار پژوهشگران قرار دهیم.

۱. منابع علم امام

با توجه به اظهارنظر متکلمان و روایات مربوط به منابع علم امام (ع) می‌توانیم بحث منابع را تحت دو عنوان کلی دنبال کنیم: منابع الهامی (ربانی)، و منابع میراثی (نبوی). منابع الهامی، سرچشمه‌های رحمانی است از جانب خداوند، که از آنها به شیوه‌های گوناگون، علم به امام (ع) می‌رسد، که از این نوع علم با نام‌های متفاوت یاد شده، از جمله: علم تحدیثی، لدنی، موهبتی، اعطایی، کشفی، شهودی و ... که به آنها علوم ربانی می‌گویند. منابع میراثی، منابعی است از جانب پیامبر (ص) که از آنها با روش‌های گوناگون، علم در اختیار امام علی (ع) قرار گرفته است و امامان (ع) نیز یکی پس از دیگری به یکدیگر منتقل کرده‌اند. با توجه به نحوه انتقال علم از منابع مذکور به امام (ع)، مطالب مربوط به منابع علم امام (ع) را مبتنی بر احادیث می‌توان در سه بخش تقسیم کرد:

الف. منابعی که دستیابی به آنها، از راه‌های عادی ممکن نیست و امام (ع) از آنها بهره‌مند است، مانند الهام، تحدیث، عروج به آسمان، دریافت اخبار آسمان‌ها، عرضه اعمال بندگان، نزول فرشتگان، شنیدن صدای آنها و خواب‌های صادق، که همه از مصادیق و تمائیل الهام محسوب می‌شوند؛

ب. منابعی که دسترسی به آنها از راه‌های غیرعادی ممکن است، مانند وراثت علم از پیامبران (ص) و امامان پیشین به طرق غیرعادی که از آنها به علم القائی یاد می‌شود؛
 ج. منابعی که راه دست‌یابی به آنها عادی است، و البته اینها هم میراثی است از پیامبران که به امام می‌رسد، مانند جفر، جامعه، صحیفه امیرالمؤمنین (ع)، صحیفه فاطمیه (ع)، کتاب‌های پیامبران پیشین (ص) (صحف ابراهیم (ع) و الواح موسی (ع) و ... که نزد امامان (ع) وجود داشته است؛

نکته مهم اینکه علم امام دو منبع اساسی دارد: یکی منبع ربانی (الهامی) که طرق رسیدن به آن غیرعادی است؛ دوم، منبع نبوی (میراثی) که طرق رسیدن به آن غیرعادی (القائی) و عادی (مکتوبات) است.

از این پس، بحث را از نگاه دو رویکرد کلامی و حدیثی، که قم و بغداد این دو رویکرد را نمایندگی می‌کردند، درباره دو منبع فوق (الهامی و میراثی) و مصادیق آنها دنبال می‌کنیم. البته قبل از ورود به بحث اصلی مقدمه‌ای را درباره نحوه دست‌یابی به آرای کلامی محدثان ذکر می‌کنیم.

۲. شیوه دست‌یابی به آرای کلامی محدثان

در آثار حدیثی محدثان می‌بینیم که فقط به ذکر احادیث بسنده کرده‌اند. لذا دست‌یابی به آرای کلامی آنها دشوار می‌نماید. از این رو برای حل این مشکل از شیوه دریافت آرای متکلمان عصر حضور ائمه (ع)، که روش محدثان با آنها مشابهت دارد، استفاده می‌کنیم. یکی از ملاک‌های دست‌یابی به آرای اصحاب، نوع عملکرد آنها است که در روایات انعکاس دارد. آنان برای بررسی درستی یا نادرستی اعتقادات یا اظهارنظرها درباره اعتقادی خاص، باور خود را بر امام (ع) عرضه می‌کردند (جعفریان، ۱۳۸۴: ۵۱۷-۵۱۸؛ الکلبینی، ۱۳۶۲: ۷۹/۱ و ۲۶۷-۲۶۸) یا آن را با احادیث پذیرفته خود می‌سنجیدند و بنابراین، در تألیف و تدوین، به نقل احادیث بسنده می‌کردند که آنها را پذیرفته بودند؛ یعنی نقل هر حدیث به معنای باور به مضمون آن حدیث برای آنها بود. همین روند در مدرسه قم دنبال شد؛ البته با این تفاوت که چینش احادیث، در آثار قمی‌ها، هدفمند و حساب‌شده‌تر است و کار را برای محقق آسان‌تر می‌کند. با این فرض، می‌توان مقولات محدثان مدرسه قم را مطابق با دیدگاه کلامی آنها به حساب آورد. از میان محدثان، به

آرای سه چهره سرشناس، به ترتیب تاریخ می‌پردازیم که دیدگاهشان می‌تواند نماینده رأی دیگر محدثان نیز باشد: ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ، معروف به صفار قمی (متوفای ۲۹۰ ه.ق.)، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی، معروف به شیخ کلینی (۲۵۸-۳۲۸ ه.ق.) و ابوجعفر محمد بن علی بن موسی بن بابویه قمی، معروف به شیخ صدوق (۳۱۱-۳۸۱ ه.ق.). این محدثان در تبیین منابع علم امام (ع)، روایات فراوانی را ذکر کرده‌اند. با توجه به محدودیت این جستار، عناوینی برگرفته از روایات انتخاب شده و ذیل هر کدام، احادیثی حاکی از نظر هر یک از این سه محدث آمده است.

همچنین، از میان متکلمان، به آرای سه چهره مؤثر در تاریخ کلام امامیه می‌پردازیم که دیدگاه اینها هم نماینده رأی دیگر متکلمان است: محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ه.ق.)، ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی، معروف به سید مرتضی علم‌الهدی (۳۵۵-۴۳۶ ه.ق.) و محمد بن حسن طوسی، معروف به شیخ الطائفه (۳۸۵-۴۶۰ ه.ق.).

۳. منابع ربانی علم امام از نگاه محدثان و متکلمان

۳.۱. الهام و تحدیث

«الهام» و «تحدیث»، از نظر لغوی، به یک معنا به کار رفته است. ابن‌منظور (۱۹۸۸: ۳۵۰/۱)، «محدَث» را «مُلَهَّم» ترجمه کرده و در توضیح معنای آن می‌گوید: «ملهم کسی است که چیزی در قلبش القا می‌شود. پس به دلیل قوه حدس قوی و فراستی که دارد، به او خبر داده می‌شود و این روشی است که خداوند آن را به بندگان برگزیده‌اش داده است. چیزی به آنها الهام می‌شود؛ سپس آن را می‌گویند». طریحی (۱۳۷۸: ۲/۲۴۵) «مُحَدِّثُونَ» را کسانی می‌داند که فرشتگان با آنها سخن می‌گویند.

الف. از نگاه محدثان

در روایاتی که محدثان آورده‌اند، افزون بر بیان الهامی بودن علم امام (ع)، به این نکته عنایت ویژه‌ای شده که پیامبر اکرم (ص) خاتم پیامبران (ص) بوده و پس از ایشان وحی منقطع شده است. آنها فرق میان وحی و الهام را با نقل روایاتی از معصومان (ع) نشان داده‌اند. در برخی از روایاتی که صفار نقل کرده، به این تفاوت اشاره شده

است صفار درباره نحوه القای علم به امام (ع)، روایتی از امام صادق (ع) نقل کرده که در آن آمده است: «برخی از ما علم در گوششان قرار می‌گیرد. برخی از ما در خواب می‌بینند. برخی از ما صدایی می‌شنوند و برای بعضی از ما، فرشته‌ای بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل می‌آید و برخی از امامان (ع)، فرشته‌ها را با چشم می‌بینند» (صفار، ۱۴۰۴: ۲۳۵).

وی روایت دیگری از امام صادق (ع) نقل می‌کند که می‌گوید در شب قدر، فرشتگان همه پیشامدهای سال آینده را، مانند خیر و شر و مرگ و زندگی و بارندگی که مقدر شده، بر آنها نازل می‌کنند (همان: ۲۲۰). امام صادق (ع) همچنین، پنهان‌داشتن اخبار هر صبح و شام آسمان از ولی واجب‌الاطاعة خود را دور از کرم و رأفت خدا می‌داند (همان: ۱۲۴). پس، از نگاه صفار قمی، بخشی از علم امام (ع)، با الهام به دست می‌آید. از این رو، وی روایتی از امام باقر (ع) نقل می‌کند که می‌گوید: «علی (ع) به کتاب خدا و سنت پیامبر (ص) عمل می‌کرد. هنگامی که با مسئله جدیدی روبه‌رو می‌شد که نه در کتاب خدا بود و نه در سنت پیامبر (ص)، خداوند به او الهام می‌کرد» (همان: ۲۳۵).

کلینی (۱۳۶۲: ۲۵۸/۱ و ۲۷۱) نیز، در کافی، روایات متعددی دال بر الهام‌شدن به امام (ع) و سخن‌گفتن فرشتگان با ایشان نقل کرده است. برخی از روایات هم به چگونگی دریافت الهامی پرداخته که به صورت القای به دل یا تأثیر در گوش است (همان: ۱۷۶/۱ و ۲۶۴). برخی دیگر از چگونگی سخن‌گفتن فرشته با امام (ع) می‌گویند؛ مانند روایتی که کلینی از امام باقر (ع) نقل کرده و طبق آن، اهل بیت (ع) در شب رحلت پیامبر اکرم (ص)، که شب سختی بود، صدایی شنیدند، اما صاحب آن را با چشم ندیدند. او به آنها سلام کرد و آنها را در این مصیبت تسلا داد و طبق پاسخ امام (ع) به راوی، صاحب آن صدا از سوی خداوند متعال برای تسلیت آمده بود (همان: ۴۴۵/۱-۴۴۶).

صدوق (۱۳۶۲: ۵۲۸/۲) هم داستان با صفار و کلینی، از محمد بن مهران نقل می‌کند که از امام جعفر صادق (ع) شنید: «ما دوازده محدثیم». وی همچنین حدیثی از امام رضا (ع) نقل می‌کند که در آن، یکی از علائم امام (ع) «محدَث بودن» معرفی شده است (همو، ۱۳۷۸: ۵۶/۱؛ ۱۳۷۷: ۱۰۲؛ ۱۳۶۷: ۴۱۸/۴).

بنابراین، از دید محدثان، الهام و تحدیث از منابع مسلم علم امام (ع) است.

روایات فراوان دیگری نیز، تحت عنوان‌های دیگر، در مجامع حدیثی گرد آورده‌اند که از مصادیق و تمائیل علم الهامی امام (ع) است و نمونه‌هایی از آنها در ادامه می‌آید.

ب. از نگاه متکلمان

شیخ مفید حدیث را، که به معنای شنیده‌شدن صدای فرشتگان از سوی امامان (ع) است، عقلاً و شرعاً جایز می‌داند و می‌گوید:

نظر من این است که شنیدن صدای ملائک، از نظر عقلی جایز است. از راستگویان شیعه که معصوم‌اند، ممتنع نیست. روایاتی در تأیید صحت آن وارد شده است. البته این عمل مخصوص امامان معصوم (ع) است؛ همچنین برای برخی از شیعیان که به صالحان و ابرار و برگزیدگان معروف‌اند، امکان دارد. این نظر فقهای محدث شیعه است؛ اما نوبختیان و گروهی از امامیه، که شناختی از اخبار و روایات ندارند، این عقیده را رد می‌کنند؛ چون دقت نظر نداشتند و راه درستی نرفته‌اند (المفید، ۱۴۱۳ ج: ۶۹ و ۷۰).

مفید از قول به امکان عقلی شنیدن صدای ملک و ایحاء برای امام (ع) فراتر می‌اندیشد و نزول وحی بر ائمه (ع) را هم، از نظر عقلی جایز و وحی به مادر موسی (ع) را از همین قبیل می‌داند (همان: ۶۸). اما در تحقق وحی برای امامان (ع)، به دلیل اجماع امت بر منع، قائل به منع می‌شود. او برای تقریب به ذهن می‌گوید این امر مانند بعثت پیامبری پس از پیامبر اکرم (ص) است که از لحاظ عقلی جایز است؛ اما اجماع امت، با توجه به علم به اینکه این کار برخلاف تعالیم دین اسلام است، قاطعانه و یقینی، آمدن پیامبری پس از پیامبر اکرم (ص) را ممنوع می‌داند (همان). او در کتاب دیگرش می‌گوید: «ما معتقدیم خداوند متعال بعد از پیامبر (ص)، به اولیای خود کلماتی را القا می‌کند که به آنها وحی گفته نمی‌شود» (همو، ۱۳۶۳: ۹۹).

پس شیخ مفید، هم عقلاً و هم نقلاً، حدیث و الهام را به عنوان دو منبع اساسی علم امام (ع)، همراه با محدثان پذیرفته و منکران آن را نوبختیان دانسته است. سید مرتضی، گرچه گاه با استاد خود همراهی می‌کند، اما در این باره کمتر سخن

گفته است (نادم، ۱۳۸۸: ۶۶۶-۶۷۶). تنها موردی که می‌تواند شاهد باور او به الهامی بودن علم امام (ع) باشد، پاسخی است که درباره علم امام (ع) به اشیا پیش از پیدایش آنها داده است. وی می‌گوید:

از شروط امامت نیست که امام (ع) قبل از ایجاد اشیا، به آنها علم داشته باشد؛ چون این‌گونه علم‌ها از قبیل معجزه است. اظهار معجزه هم برای امام (ع) گاه جایز است و گاه نه. اما می‌دانیم که امامان (ع) گاهی از اخبار غیبی به ما خبر داده‌اند. نظر ما این است که خداوند متعال علم به این مسائل غیبی را به آنها اطلاع داده است (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۲۸۲/۱).

نتیجه اینکه سید مرتضی هم، به الهامی بودن علم امام (ع) توجه داشته است. شیخ طوسی، برخلاف استادش، به تفصیل، به این مبحث وارد شده است. او در برابر این پرسش که «اگر از امام (ع) چیزی پرسیده شود و امام (ع) به آن علم نداشته باشد، چه می‌کند و چگونه به آن علم پیدا می‌کند؟» به دو روایت استناد می‌کند. یک روایت، از قول حارث نصری، القا در قلب و قراردادن در گوش را راه دسترسی امام (ع) به علم به هر موضوع جدید بیان می‌کند (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۰۸). روایت دیگر الهام یا شنیدن از فرشته یا هر دو را مأخذ علم امام (ع) بیان می‌کند (همان). او در تبیین تحدیث و الهام، چندین روایت دیگر نقل می‌کند؛ از جمله روایتی از پیامبر اکرم (ص) در وصف امام علی (ع) که می‌گوید: «به من وحی داده شده و به علی الهام» (همان)؛ و روایتی از امام رضا (ع) که امامان (ع) را راستگویان، مفهّم و محدّث می‌نامد (همان: ۲۴۵)؛ از امام صادق (ع) هم، روایتی نقل می‌کند که امام علی (ع) را محدّث معرفی می‌کند و در تبیین معنای آن می‌گوید: «یعنی فرشته نزد او آمده و علوم و معارف را در قلبش قرار می‌دهد» (همان: ۴۰۷). شیخ طوسی درباره روش‌های گوناگون الهام به امامان (ع)، روایات بسیاری نقل می‌کند که بر پایه آنها، علم در قلب برخی از امامان (ع) قرار داده می‌شود. برخی دیگر فرشته را در خواب می‌بینند و برخی هم صدای فرشته را می‌شنوند. برخی از امامان (ع) نیز، ملک را به چشم می‌بینند، البته نه به صورت جبرئیل و میکائیل، بلکه به صورت مخلوقی برتر از آنها (همان: ۴۰۸).

حاصل اینکه، متکلمان با توجه به تفاوت رویکردشان، اگرچه کمتر سراغ روایات

رفته‌اند، اما تحدیث و الهام را از منابع علم امام (ع) دانسته‌اند، و در این قسمت با محدثان هم‌داستان شده‌اند و اختلاف‌نظری ندارند.

۲.۳. ستونی از نور

الف. از نگاه محدثان

شماری از روایات ذکرشده در آثار محدثان، درباره ستونی از نور است که امام (ع) به وسیله آن علم پیدا می‌کند. این ستون تمثیلی است بر علم ربانی امام (ع). صفار (۱۴۰۴: ۴۳۵) در این باره، روایاتی از جمیل بن دراج نقل می‌کند که به گفته آنها، هنگامی که امام (ع) به امامت برسد، در هر شهری، برای او مناری از نور بلند می‌شود که امام (ع) در آن، به اعمال بندگان می‌نگرد. امام صادق (ع)، در روایتی، ماهیت این ستون نور را بیان کرده است: «خداوند ستونی از نور دارد که آن را از همه مخلوقاتش پوشانده است. یک طرف این ستون، نزد خدا و طرف دیگر آن، در گوش امام (ع) است. پس هر گاه خداوند چیزی اراده کند، آن را در گوش امام (ع) وحی می‌کند» (همان: ۴۳۵).

کلینی در این باره روایتی نیآورده است؛ اما صدوق (۱۳۷۸: ۲۱۴/۱) روایتی نقل کرده که در پایان آن آمده است: «این نور مداومت ندارد. گاهی بسط پیدا می‌کند و گسترده می‌شود. امام (ع) در این حال، مسائلی را که نیاز دارد، از آن آگاه می‌شود و گاهی از او گرفته می‌شود و در نتیجه، آنچه را لازم نیست، نمی‌داند».

از آنچه گذشت، به دست می‌آید که این ستون نور، به طور مستقل، منبع علم نیست؛ بلکه تمثیلی برای منبع الهامی علم امام (ع) است که هر گاه خداوند بخواهد، با آن، امام (ع) را آگاه می‌کند.

ب. از نگاه متکلمان

شیخ مفید به دلیل رویکرد خاصش (عقل‌گرایی) درباره تمائیل و مصادیق الهام، به صورت جزئی بحثی نکرده، اما با توجه به مبانی پیش‌گفته او می‌توان به فحوای دیدگاهش در این باره نیز پی برد. در واقع، بعید به نظر می‌رسد که وی با این مصادیق مخالف باشد. زیرا شیخ مفید، هم از روایات آگاه بوده و هم الهامی بودن علم امام (ع) را عقلاً و نقلاً پذیرفته است. چنین کارهایی هم، اولاً، از سوی خداوند محال عقلی نیست،

و ثانیاً، روایات فراوانی، به طرق گوناگون، درباره این مصادیق وارد شده است که شیخ مفید در موقعیت‌های مشابه، تعبد خود به این روایات را نشان داده است. او حتی هنگامی که نوبختیان را در نپذیرفتن تحدیث نقد می‌کند، علت مخالفت آنها را ناآگاهی‌شان از روایات می‌داند.

سید مرتضی و شیخ طوسی هم، مانند استاد خود، مستقیماً درباره این مصادیق مطلبی ندارند. بنابراین، انکارنشدن این مسئله نزد متکلمان، با مقدماتی که ذکر شد، می‌تواند مؤیدی باشد بر اینکه به وسیله ستون نور امام از علم ربانی برخوردار می‌شود. اما همان‌طور که گفته شد، اینها تماثل و مصادیقی است برای علم الهامی امام که نفی و اثبات این مصادیق نفع و ضرری به الهام نمی‌رساند.

حاصل اینکه، علم ربانی (الهامی) امام هم با رویکرد حدیث‌گرای محدثان به اثبات رسید و هم با رویکرد عقل‌گرای متکلمان. بنابراین، در این باره هم متکلمان با محدثان هم‌داستان‌اند و اختلافی ندارند.

۳.۳. منابع میراثی علم امام

۳.۳.۱. علم میراثی غیرعادی از نگاه محدثان

دسته‌ای دیگر از روایات ذکرشده در آثار محدثان، دال بر این است که علم پیامبران (ص)، با وراثت، به پیامبران (ص) بعدی رسیده و علم همه آنها، به صورت کامل، به پیامبر اکرم (ص) منتقل شده است. پس از ایشان نیز، امام علی (ع) و امامان بعدی (ع)، یکی پس از دیگری، میراث‌دار علوم پیامبر (ص) بوده‌اند؛ چه علومی که ایشان از پیامبران پیشین (ص) دریافت کرده بودند و چه آنهایی که مستقیماً از جانب خداوند به ایشان رسیده بود. برخی از این روایات ذکر می‌کند که چگونه پیامبر اکرم (ص) این علوم را به امام علی (ع) آموزش می‌داد.

صفار (۱۴۰۴: ۴۸) در روایتی، از قول پیامبر اکرم (ص) نقل می‌کند که خداوند فهم و علم ایشان را به امامان (ع) عطا کرده است. در روایتی، امیرالمؤمنین (ع) پرسش و پاسخ، خواندن و نوشتن، یاد دادن تأویل و تفسیر آیات و دعای پیامبر (ص) را راه‌های فراگیری علم خود از پیامبر (ص) معرفی کرده است (همان: ۱۹۸). کلینی (۱۳۶۲: ۲۶۳/۱) هم، در روایتی از امام باقر (ع) نقل می‌کند: «به خدا قسم که پیامبر (ص) از تعلیمات

الاهی چیزی نیاموخت، مگر آنکه آن را به علی (ع) تعلیم داد. سپس این علوم به ما رسیده است».

در روایت دیگری، ابوحمزه ثمالی از امام باقر (ع) نقل می‌کند:

هنگامی که دوران نبوت پیامبر اکرم (ص) به پایان رسید، روزگارش به سر آمد. خداوند به او چنین وحی کرد: «ای محمد! پیامبری خود را به انجام رساندی و روزگارت به پایان رسیده است. پس آن علمی که نزد تو است و ایمان و اسم اکبر و میراث علم و آثار علم پیامبری را در اهل بیت خودت، نزد علی بن ابی طالب قرار بده که من علم و ایمان و اسم اکبر و میراث علم و آثار علم پیامبری را از نسل تو قطع نکرده‌ام؛ همچنان که از خاندان سایر انبیای گذشته قطع نکردم» (همان: ۲۹۳).

کلینی روایتی نقل کرده که طبق آن، پیامبر (ص) هزارهزار باب علم را به امام علی (ع) آموزش داده بود. او این نوع آموزش را از منابع علم گسترده امام علی (ع) و دیگر امامان (ع) دانسته است (همان: ۲۲۲ و ۲۳۸). وی درباره انتقال علم از امامی به امام (ع) دیگر، هم روایاتی آورده است (همان: ۲۹۸).

شیخ صدوق (۱۳۷۲: ۱۲۲/۲؛ ۱۳۹۵: ۲۱۸/۱؛ ۱۳۷۷: ۱۵) روایات بسیاری را نقل می‌کند که در آنها، امام علی (ع) وارث علم اولین و نبیین (ص) نامیده شده و در روایاتی دیگر، امام صادق (ع) وارث علم وصیین خوانده شده است.

به مضمون چند نمونه از روایات صدوق درباره علم موروثی امامان (ع) اشاره می‌کنیم: تمام علم امام (ع) از سوی خدا و رسول او است (همو، ۱۳۹۵: ۶۶۱/۲)؛ علم هر کدام از امامان (ع) از امام پیش از او گرفته شده تا اینکه این سلسله به پیامبر اکرم (ص) می‌رسد (همو، ۱۳۹۸: ۳۰۹)؛ پیامبر (ص) شهر علم و علی (ع) به منزله درب آن است (همو، ۱۳۸۰: ۱۵). تأکید صدوق بر میراثی بودن علم باعث شده برخی بپندارند که او به الهامی بودن علم امام (ع) باور ندارد؛ در حالی که وی در کمال‌الدین و تمام النعمه می‌گوید: «فَعَلِمَ الْأَمَامُ (ع) كَلِمَةَ مَنْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص)» (همو، ۱۳۶۳: ۵۷۴/۲).

بنا بر روایات پیش گفته، توارث که محدثان بر آن تأکید دارند، افزون بر الهام، از

سرچشمه‌های علم امام (ع) است. الواح و کتب خاص و برخی علوم غیبی چیزهایی است که به ارث می‌رسند و در ادامه، به آنها می‌پردازیم.

۳. ۲. علم میراثی عادی از نگاه محدثان

در بسیاری از روایات آمده است که در آثار محدثان، امامان (ع) علم خود را به کتاب‌ها و الواح خاصی مستند کرده‌اند که استفاده از آنها عادی است، مانند کتاب‌هایی که از انبیا و اوصیای گذشته (ص) به آنها رسیده بود. صفار (۱۴۰۴: ۱۳۵) از امام صادق (ع) نقل کرده است: «داوود (ع) وارث انبیا و سلیمان (ع) وارث داوود و محمد (ص) وارث سلیمان (ع) و دیگر پیامبران بود. ما هم از محمد (ص) ارث برده‌ایم و به‌درستی که صحف ابراهیم (ع) و الواح موسی (ع) نزد ما است».

وی از کتاب‌های دیگری هم ضمن روایات نام می‌برد که می‌تواند از منابع علوم میراثی باشد؛ مانند صحیفه امیرالمؤمنین (ع) که به طول ۷۰ ذراع (حدود ۳۵ متر) است، با انشای پیامبر (ص) و املائی علی (ع) و دربرگیرنده همه حلال‌ها و حرام‌ها است (همان: ۱۴۲)؛ و کتاب جامعه، که در وصف آن گفته شده همه مایحتاج انسان، حتی جزای یک خراش در آن وجود دارد (همان: ۱۴۲-۱۴۳)؛ و کتاب جفر که در آن، درباره ویژگی‌ها و شیوه انتقال محتویات آن به پیامبر (ص) و سپس به امامان (ع)، به تفصیل سخن رانده است (همان: ۱۴۰). در روایات دیگری هم، از دو کتاب جفر سفید و جفر سرخ یاد شده و در توضیح آنها آمده است که جفر سفید دربردارنده زبور داوود (ع)، تورات موسی (ع)، انجیل عیسی (ع)، صحف ابراهیم (ع) و حلال و حرام و مصحف فاطمه (س) است. مصحف فاطمه (س) غیر از جفر و جامعه دانسته شده و در وصف آن آمده است: «از قرآن چیزی در آن نیست؛ بلکه در آن مسائلی است که ما را از مردم بی‌نیاز کرده و مردم را نیازمند به ما. در آن، حتی ریزترین مسائل شرعی، مانند جزای یک خراش کوچک، یک شلاق، نصف شلاق، ثلث شلاق بیان شده است» (همان: ۱۵۰-۱۵۴).

کلینی (۱۳۶۲: ۲۳۱/۱-۲۳۸ و ۲۴۰)، مانند صفار، در باب استفاده امام (ع) از کتاب‌های انبیای گذشته (ص) و کتاب‌های خاص امامان (ع)، مانند جفر و جامعه و صحیفه فاطمه (س) و نیز درباره ویژگی‌های آنها روایاتی نقل کرده است. شیخ صدوق (۱۳۹۵: ۳۵۳/۲؛ همو، ۱۳۷۲: ۲۱۳/۱) هم، درباره این کتاب‌ها با صفار و کلینی هم‌داستان

است؛ برای نمونه، وی از ابوبصیر نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمود: «در دسته شمشیر رسول خدا (ص) کتاب کوچکی بود. از آن حضرت پرسیدم در آن کتاب چه بود. فرمود همان حرف‌هایی که از هر حرف آن، هزار حرف برون می‌آید». به گفته ابوبصیر، امام (ع) در ادامه فرمود: «تا به امروز، به جز دو حرف از آن حرف‌ها، به دیگران آموخته نشده است» (همو، ۱۳۶۲: ۶۴۹).

حاصل اینکه، از نظر محدثان، همه این کتاب‌ها و صحیفه‌ها زیرمجموعه علوم میراثی و از مصادیق منابع علم میراثی امام (ع) است.

۳.۳.۳. علم میراثی غیرعادی از نگاه متکلمان

از دید متکلمان، دریافت علوم و معارف از پیامبر اکرم (ص)، با واسطه یا بی‌واسطه (علم میراثی)، مسلماً منبع دیگری برای علم امام (ع) است. شیخ مفید در آغاز *المالی*، احادیثی مربوط به این شیوه نقل می‌کند. در سومین حدیث، که نقل اصبح بن نباته است، امام علی (ع) به او فرمود: «ای حارث، من برادر، همدم، وصی، ولی، رازدار و صاحب اسرار اویم [پیامبر اکرم (ص)]. به من فهم کتاب، فصل خطاب [داوری به حق]، علم گذشته، علم سلسله اسباب و مسببات قضا و قدر الاهی، و هزار کلید از خزائن الاهی سپرده شده است. هر کلید آن، هزار در از مجهولات را می‌گشاید و هر دری به هزار در از عهد و پیمان‌ها منتهی می‌گردد. از تمام اینها گذشته، به عنوان فضل و بخشش، به شب قدر تأیید و برگزیده گشتم و بدان مدد یافتم و این مقام، تا آن زمان که شب و روز در گردش است، برای من و آن عده از فرزندانم که حافظ و امین اسرار الاهی هستند، باقی است تا اینکه خدا وارث زمین و موجودات روی آن گردد» (مفید، ۱۴۱۳ ب: ۷). شیخ طوسی (۱۴۱۴: ۶۲۷) نیز، عین همین روایت را نقل کرده است. وی همچنین، از مناظره‌ای بین امیرالمؤمنین (ع) و جاثلیق نصرانی سخن گفته که در آن، امیرالمؤمنین (ع) منشأ شناخت و علم خود را قرآن و کلام پیامبر (ص) ذکر می‌کند (همان: ۲۱۹-۲۲۰).

شیخ طوسی چند روایت دیگر هم نقل می‌کند که طبق آنها، پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع) را معدن اسرار، درب شهر علم، خازن علم خود و کسی خطاب می‌کرد که احکام شریعت از او گرفته می‌شود (همان: ۱۱۸). او روایت دیگری نیز، از امام علی (ع) نقل می‌کند:

درباره کتاب خدا از من پرسید. به خدا قسم هیچ آیه‌ای از آن نازل نشد، مگر اینکه پیامبر خدا (ص) آن را بر من قرائت می‌کرد و تأویل آن را به من، چه در شب، چه در روز، چه در مسیر، چه در مسکن بیان می‌کرد. وقتی نزد رسول خدا (ص) نبودم، هنگامی که حاضر می‌شدم، پیامبر (ص) به من می‌فرمود: «ای علی، بعد از تو این آیه و این آیه نازل شد و تأویل آن چنین و چنان است». تنزیل و تأویل آن را به من یاد می‌داد (همان: ۵۲۳).

شیخ طوسی روش علم‌آموزی امام علی (ع) از پیامبر اکرم (ص) را طبق نقل، چنین بیان می‌کند: «هر شبی که وحی بر پیامبر اکرم (ص) نازل می‌شد، هنوز صبح نشده، پیامبر اکرم (ص) محتوای وحی را به علی (ع) می‌آموخت و هر گاه وحی در روز نازل می‌شد، هنوز شب نشده بود که پیامبر (ص) علم وحی را به علی (ع) می‌آموخت» (همان: ۶۲۵). وی درباره شیوه انتقال علم به امام (ع) می‌گوید: «علم مرحله به مرحله، از امام قبلی به امام بعدی منتقل می‌شود تا اینکه در پایان عمر امام قبل، علم امام بعد کامل می‌شود» (همو، ۱۳۷۵: ۱۹۲)، به تحقیق این انتقال‌ها به نحو غیرعادی و القائی خواهد بود.

۳.۳. ۴. علم میراثی عادی از نگاه متکلمان

با توجه به اینکه علم میراثی غیرعادی امام از نگاه متکلمان امری پذیرفته است و ضرورتی در تکرار فحوی روایاتی که محدثان ذکر کرده‌اند دیده نمی‌شود، با توجه به محدودیت مقاله از این قسم صرف‌نظر می‌کنیم، و متکلمان را در این باره هم با محدثان هم‌داستان می‌دانیم.

۳.۴. علم غیب امام (ع)

۳. ۴. ۱. از نگاه محدثان

بنا بر روایاتی که به محتوای آنها اشاره شد، اطلاعات غیبی امام (ع) یا از راه الهام است یا از راه توارث. محدثان، تحت عناوین گوناگون، روایات مهمی درباره علم غیب نقل کرده‌اند که به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم.

الف. آگاهی امام (ع) از باطن افراد

چنان‌که گذشت، صفار بابی مستقل از *بصائر الدرجات* را به این موضوع اختصاص داده و درباره آگاهی امامان (ع) از افعال شیعیان و بیان اسرار و کارهای پنهانی آنها به خودشان نیز روایاتی ذکر کرده است (همو: ۱۴۰۴: ۲۳۵، ۲۴۵-۲۴۲). کلینی هم، در تأیید اینها، روایات مشابهی آورده است (الکلینی، ۱۳۶۲: ۲۱۹/۱ و ۳۹۷). صدوق نیز، روایاتی حاکی از این مطلب نقل کرده که ائمه (ع) پیش از اینکه شخصی از آنها پرسشی کند، به او پاسخ می‌دادند (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۲۸/۲-۲۲۹؛ همو، ۱۳۹۵: ۲۳۵).

ب. آگاهی ائمه (ع) از زمان وقوع شهادت خود و دیگران

طبق نقل صفار (۱۴۰۴: ۸۸-۸۹)، امام علی (ع) قاتل خود را به اصحابش نشان داد. کلینی (۱۳۶۲: ۲۵۹/۱) هم، در کافی، بابی به آگاهی ائمه (ع) از زمان وقوع مرگ خود اختصاص داده و روایات بسیاری حاکی از خبر دادن برخی از ائمه (ع)، مانند امام موسی بن جعفر (ص)، از شهادت خود آورده است. برای نمونه، وی از ابوبصیر نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمود: «امامی که نداند سرانجام کارش چه می‌شود، نمی‌تواند حجت خدا باشد» (همان). بر روایات این باب می‌توان روایات دیگری را نیز افزود.

صدوق (۱۳۷۸: ۱۷۲/۱-۱۷۳) نیز روایاتی را گزارش کرده است که برخی گواه بر خبر دادن پیامبر اکرم (ص) از چگونگی شهادت امام علی (ع) و حسنین (ع) است و روایت دیگری بیان‌کننده شمار کشته‌های جنگ نهروان به پیش‌گویی امام علی (ع) (همان: ۱۲۰)، و یکی دیگر درباره آگاهی دادن امام رضا (ع) از شهادت خود با سم، مدفون‌شدنش در کنار هارون (همان: ۲۲۶/۲) و کشته‌شدن امین به دست مأمون است (همو، ۱۳۷۲: ۲۰۹/۲).

ج. آگاهی ائمه (ع) از اسم اعظم و علم کتاب

از دیگر مستندات غیب‌دانی ائمه (ع)، نزد محدثان، آگاهی آنها از اسم اعظم و علم کتاب است. صفار (۱۴۰۴: ۲۱۲-۲۱۹) ۲۵ روایت آورده که از وجود اسم اعظم و علم کتاب نزد امامان (ع) خبر می‌دهد. وی در توضیح ماهیت و حروف اسم اعظم هم، ده روایت نقل کرده که طبق آنها، اسم اعظم خداوند ۷۳ حرف دارد که ۷۲ حرفش نزد

امامان (ع) و ۱ حرف آن مختص خدا و نزد او محفوظ است (همان: ۲۰۸-۲۱۱). وی درباره علم‌الکتاب هم، ذیل آیه ۴۳ سوره رعد نقل می‌کند که امام صادق (ع) فرمود: «منظور از «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» ماییم و علی (ع) اولین و بهترین ما و بافضیلت‌ترین ما است» (همان: ۲۱۴). شیخ صدوق معتقد است اسمای اعظم الاهی، در حروف مقطعه قرآن قرار دارد و در اختیار کسانی قرار می‌گیرد که به وسیله آنها بتوانند بر حقانیت خود دلیل بیاورند (همو، ۱۳۶۳: ۵۳۹/۲).

د. افزایش علم امام (ع) در شب‌های جمعه

در برخی روایات محدثان، عروج روح امام (ع) به آسمان، در شب‌های جمعه، از مصادیق منابع علم امام (ع) شمرده می‌شود. این عروج و افزایش علم امام (ع) به سبب آن، به اندازه‌ای مهم است که امامان (ع) به اصحابشان فرموده‌اند اگر این افزایش نباشد، علم امام (ع) پایان می‌یابد.

طبق روایاتی که صفار نقل می‌کند، در هر شب جمعه، فرشتگان، اوصیا و پیامبران از دنیا رفته و نیز ارواح اوصیا و امام حاضر در میان مردم (امام (ع) هر زمان)، به آسمان عروج کرده، هفت بار دور عرش الاهی طواف، و خداوند را تسبیح و تقدیس می‌کنند. آنها در کنار هر رکن عرش، دو رکعت نماز می‌خوانند و برمی‌گردند. آنگاه پیامبران (ص) و اوصیا و روح وصی زنده، شادی بسیاری احساس می‌کنند و به امام زنده و امامان دیگر (ع) الهامی می‌شود که علمشان را افزایش می‌دهد (صفار، ۱۴۰۴: ۱۳۰). امام صادق (ع) در تعلیل این نکته می‌فرماید: «اگر چنین نباشد، علم ما تمام می‌شود» (همان).

کلینی (۱۳۶۲: ۲۵۳/۱) هم، روایاتی با همین مضامین نقل می‌کند؛ اما صدوق در این باره روایتی نیاورده است. پس روایات عروج نیز، از نظر محدثان، مؤید دیگری بر الهامی بودن علم امام (ع) است.

ه. عرضه شدن اعمال انسان‌ها به امام (ع)

دسته دیگر از روایاتی که محدثان نقل کرده‌اند، حاکی از آن است که خداوند با عرضه کردن اعمال انسان‌ها به امام (ع)، علم ایشان را درباره اعمال و رفتار انسان‌ها

افزایش می‌دهد. بنابراین، می‌توان یکی دیگر از مصادیق منابع علم امام (ع) را عرضه‌شدن اعمال بر او دانست که البته این اطلاعات از زمره دیگر علوم الهامی است که فرشتگان امام (ع) را از آنها آگاه می‌کنند.

صفار (۱۴۰۴: ۲۳۵) یک باب از *بصائر الدرجات* را به روایات نشان‌دهنده آگاه‌بودن امامان (ع) از درون افراد اختصاص داده است. او همچنین روایاتی نقل کرده که بیان می‌کند امامان (ع) از افعال شیعیانشان باخبر بوده، از اسرار و کارهای پنهانی آنها، به خودشان خبر می‌داده‌اند (همان: ۲۴۲-۲۴۵)؛ برای نمونه صفار روایتی نقل می‌کند که در آن، امام صادق (ع) شیعه‌ای را که به محضرشان وارد شده بود، به دلیل درشت‌گویی به مادرش نصیحت کردند (همان).

کلینی (۱۳۶۲: ۲۱۹/۱) در روایتی از امام رضا (ع)، ذیل آیه ۱۰۵ سوره توبه، علی (ع) را آگاه از احوال شیعیان در همه حال معرفی می‌کند. در روایات مربوط به ستون نور نیز، به این نکته تصریح شده که یکی از اموری که امام (ع) در آن ستون می‌بیند، اعمال انسان‌ها است (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۱۴/۱).

پس به اتفاق آراء محدثان، این شیوه اطلاع‌رسانی هم، یکی دیگر از منابع کسب علم الهامی است که خداوند در اختیار امام (ع) قرار می‌دهد.

۳. ۴. ۲. از نگاه متکلمان

متکلمان، در کنار اظهار نظر صریح و تعلیل عقلی درباره علم غیب امام (ع)، روایاتی را نقل کرده‌اند که از باور آنها به علم غیب امام (ع) حکایت دارد. نخست روایات و سپس اظهارات ایشان را بیان خواهیم کرد.

شیخ مفید (۱۴۱۳ الف: ۳۱۹) روایاتی را نقل کرده است که در آنها، امام علی (ع) از کیفیت شهادت خود و یارانش خبر داده است. از جمله چگونگی شهادت رشید هجری (همان: ۳۲۲) و مزرع بن عبدالله (همان: ۳۲۶) و کمیل بن زیاد (همان: ۳۲۷) و قنبر (همان: ۳۲۸)، و از همه مهم‌تر، خبر از واقعه کربلا و شهادت امام حسین (ع) و یارانش. اسماعیل بن زیاد نقل می‌کند روزی امام علی (ع) به براء بن عازب، از اصحاب پیامبر اکرم (ص)، فرمود: «ای براء، فرزندم حسین کشته می‌شود. تو زنده خواهی بود و او را یاری نخواهی کرد». هنگامی که امام حسین (ع) کشته شد، براء بن عازب زنده بود و

می‌گفت: «به خدا قسم علی بن ابی‌طالب راست می‌گفت. حسین کشته شد و من یاری‌اش نکردم» و افسوس می‌خورد و اظهار پشیمانی می‌کرد (همان: ۳۳۲).

شیخ مفید پس از نقل این خبرها، در چند جا، از این پیش‌گویی‌ها تعبیر به «علم غیب» می‌کند؛ از جمله پس از همان خبر مربوط به براء بن عازب، و نیز پس از خبر مربوط به جنگ نهروان (همان: ۳۱۹) و پس از نقل جریان سفر امام (ع) و یارانش به سوی صفین. در این سفر، سپاه امام (ع) که در بین راه، بی‌آب شده بودند، به دیر راهبی رفتند. امام در جای مخصوصی چاهی حفر کردند و سنگی را با قدرت الاهی از چاه برکنند و آب از جای آن فوران کرد. راهب با دیدن این منظره ایمان آورد. او علت ایمانش را پیش‌گویی کتب آسمانی گذشتگان در تحقق این واقعه بیان کرد (همان: ۳۳۴-۳۳۷). شیخ مفید در پایان نقل این رویداد می‌گوید: «در این داستان، چند نوع معجزه است: یکی علم آن حضرت به غیب است؛ دیگری نیروی فوق‌العاده آن حضرت برخلاف عادت است که به همین دلیل، از دیگران تمیز داده می‌شود؛ نکته دیگر بشارت پیامبران گذشته به امامت امیرالمؤمنین (ع) است». شیخ مفید این ماجرا را مصداق این آیه می‌داند: «ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ؛ این است صفت یاران پیامبر اکرم در تورات و انجیل» (فتح: ۲۹).

شیخ مفید درباره اینکه «آیا امامان (ع) می‌توانند باطن افراد را ببینند یا علم به اتفاقات آینده داشته باشند؟» می‌گوید:

نظر من این است که امامان شیعه گاهی، درون بعضی از بندگان خدا را می‌دیدند و وقایع را قبل از انجام آنها می‌دانستند؛ اما اینها به عنوان صفتی واجب و شرط امامتشان محسوب نمی‌شود؛ بلکه خداوند به این طریق، آنها را تکریم کرده است و این لطفی بر بندگان است که به این سبب، به امامان تمسک، و از آنها پیروی کنند. البته این مسئله، از نظر عقلی، برای آنها واجب نیست؛ بلکه از نظر نقلی (به دلیل وجود روایات) برای آنها واجب است (المفید، ۱۴۱۳ ج: ۶۷).

باید توجه داشت که شیخ مفید استناد به این روایات را برای اثبات علم غیب صحیح نمی‌داند. زیرا در نظر او، علم غیب آن است که بنفسه به دست آید، نه اینکه به

خدا وابسته باشد و داشتن علم غیب بنفسه فقط برای خداوند ممکن است. از این رو، قائلان به علم غیب برای امام (ع) را گروهی اندک از مفوضه و غالی می‌دانند. بر این اساس، وی روایتی را نقل می‌کند که در آن، امام (ع) بر خورداری خود از علم غیب را انکار می‌کند. مردی به نام یحیی بن عبدالله به امام هفتم (ع) گفت: «فدایت شوم، اینان می‌پندارند که شما علم غیب می‌دانید». حضرت فرمود: «سبحان الله، دستت را بر سرم بگذار. به خدا قسم تمامی موهای سرم [از تعجب] از جا برخاست». سپس فرمود: «نه، به خدا قسم چیزی نیست، مگر آنچه از پیامبر اکرم (ص) ارث برده‌ایم» (همان: ۲۳). یعنی آنچه می‌دانند علم ذاتی و بنفسه نیست. اما اگر منظور علمی باشد که از سوی خداوند و پیامبر (ص)، برای امام (ع) حاصل می‌شود، نه تنها از نظر او، بلکه از نظر شاگردانش هم پذیرفته است.

عالمی معتزلی در مناظره‌ای با شیخ مفید، از او پرسید اگر امام غایب شما به ولایت و دوستی ظاهری و باطنی تو نسبت به خودش علم و یقین دارد و به همین سبب هم، از جانب تو، خوفی را احساس نکرده و دیگر نسبت به تو تقیه‌ای ندارد، چرا خودش را به تو نشان نمی‌دهد که خود را با صورت عینی به تو بشناساند، به تو معجزه نشان دهد و بسیاری از مشکلات را برای تو تبیین و حل کند. شیخ مفید در پاسخ گفت:

من نگفتم که امام (ع) همه اسرار درون را دانسته و هیچ ضمیری از او مخفی نیست؛ بلکه او مانند سایر انسان‌ها، علم به ظاهر افراد دارد و اگر باطن افراد را ببیند، یا از طریق اعلام اختصاصی است که از طریق پیامبر اکرم (ص) و پدرانش به او شده یا از طریق خواب‌های صادقی است که تخلف‌ناپذیر است یا به سبب اسباب دیگر (المفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۱۴).

در نتیجه، شیخ مفید بر مستفاد بودن علم غیب اصرار دارد. او می‌خواهد بگوید امام (ع) خودش، بنفسه، عالم به اسرار نیست؛ بلکه با تعلیم الهی، علم پیدا می‌کند. این نکته از جمله‌های بعدی وی در این مناظره فهمید می‌شود. وی خطاب به آن معتزلی می‌گوید: «من به طور قطع نمی‌دانم که آیا امام (ع) الان به درون من علم پیدا کرده است یا نه؟». از لحن شیخ مفید فهمیده می‌شود که آگاهی امام (ع) از درون ما، مثل

اطلاع خداوند نیست که آنی و لحظه‌ای و بنفسه باشد؛ بلکه باید فرآیندی را بگذرانند و همین تفاوت علم غیب امام (ع) با علم غیب خداوند است. این نه تنها نظر مفید، بلکه نظر همه عالمان امامیه است. هیچ کس را با هیچ رویکردی سراغ نداریم که گفته باشد علم امام (ع) ذاتی یا بنفسه است.

سید مرتضی هم، در پاسخ به این پرسش که «علم‌داشتن امام (ع) از اشیا پیش از پیدایی آنها چگونه است؟» گفته است:

اینکه امام (ع) قبل از ایجاد چیزی، به آن علم داشته باشد، از شروط امامت نیست؛ چون این معجزه است که اظهار این معجزات از امام (ع) گاه جایز است و گاه نه. اما ما می‌دانیم که امامان (ع) گاه از اخبار غیبی به ما خبر داده‌اند. نظر ما این است که خداوند متعال علم به این مسائل غیبی را به آنها اطلاع داده است (علم‌الهدی، ۱۴۰۵: ۲۸۲/۱).

نظر سید مرتضی در خصوص منصوص و معصوم بودن امام (ع) نشان می‌دهد که او، همانند استاد خود، مفهوماً علم غیب را علم غیب ذاتی می‌داند که مختص خداوند است. بنابراین، تصریح می‌کند که: «فقط خداوند متعال عالم به عصمت افراد است و هیچ بشری راهی به علم غیب خداوند ندارد» (همان: ۳۱۹/۱).

بر اساس نظر شیخ طوسی (بی‌تا: ۳۳۰/۹) نیز، مانند نظر شیخ مفید و سید مرتضی، علم غیب مخصوص خدا است و هیچ بشری به آن دسترسی ندارد. وی خبردادن امامان (ع) از منایا و بلایا و آنچه هنوز واقع نشده را از مصادیق علم غیب نمی‌داند؛ بلکه اینها را اموری می‌داند که از دایره علم غیب الهی خارج شده و به پیامبران (ص) و امامان (ع) رسیده است. او روایتی را نقل می‌کند که در آن، امام علی (ع) از کیفیت شهادت رشید هجری خبر داده است. وی پس از این روایت می‌گوید:

بعد از قطع دست و پای رشید به دست بنی‌امیه، به همسایه‌ها و قوم و خویش خود گفت: «کاغذ و دوات بیاورید تا اخبار اتفاقات و وقایع آینده را برایتان بگویم»؛ زیرا امام علی (ع) علم منایا و بلایا را به او یاد داده بود. او گاهی کسی را که می‌دید، کیفیت مردن یا قتلش را به او خبر می‌داد و بعد از مدتی، همان‌گونه که رشید گفته بود، محقق می‌شد (همو، ۱۴۱۴: ۱۶۶-۱۶۷).

شیخ طوسی، همچنین دربارهٔ عرضه شدن اعمال بندگان به امام (ع)، روایتی از داوود بن کثیر نقل می‌کند:

من پسرعمویی ناصبی و خبیث داشتم (که با آن ارتباطی نداشتم)؛ اما وقتی می‌خواستم به حج بروم، شنیدم حال خود و خانواده‌اش خوب نیست. قبل از حرکتم به سمت مکه، نفعه‌ای به آنها دادم. وقتی به مدینه، خدمت امام صادق (ع) رسیدم، امام صادق (ع) بدون مقدمه رو به من کردند و فرمودند: «ای داوود، اعمال شما روز پنج‌شنبه بر من عرضه شد. هنگامی که در اعمال عرضه شده تو دیدم که با پسرعمویت ارتباط برقرار کردی (صلهٔ رحم به جا آوردی) خوشحال شدم. دانستم که این صلهٔ رحم تو به سبب این بود که او در پایان عمر قرار داشت و رو به مرگ بود (همان: ۴۱۳).

بنابراین، متکلمان، علم غیب امام (ع) را می‌پذیرند، اما با این قید که غیرذاتی است، و این نکته مهمی است که محدثان هم جایی سخن از ذاتی بودن علم غیب امام نگفته‌اند که کسی خواسته باشد در این مسئله بین دو رویکرد اختلافی نشان دهد. پس در غیب‌دانی امام بین محدثان و متکلمان نیز هم‌داستانی وجود دارد.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت، متکلمان مدرسهٔ بغداد، با رویکرد عقلی-نقلی خود، و محدثان قم، با رویکرد نقلی‌شان، دربارهٔ منابع علم امام (ع) هم‌نظر بودند. هر دوی آنها بخشی از علوم امام (ع) را ناشی از الهام ربانی و بخشی دیگر را ناشی از میراث نبوی (ص) می‌دانستند؛ اعم از اینکه این علم غیبی باشد یا نه. تنها تفاوتی که در گفتار متکلمان و محدثان وجود داشت دربارهٔ مفهوم علم غیب بود. متکلمان علم غیب را به معنای علم بنفسه می‌دانستند که از آن تعبیر به «علم ذاتی» می‌شود؛ ولی محدثان علم غیب را بنفسه نمی‌دانستند که از آن تعبیر به «علم غیرذاتی» می‌شود. بنابراین، اگر مراد از علم غیب امام (ع)، علم غیب بنفسه و ذاتی باشد، هیچ کدام از پیروان هر دو رویکرد، امام (ع) را برخوردار از آن نمی‌دانستند و در هیچ روایت و استدلالی، به برخورداری امام (ع) از علم ذاتی اشاره‌ای نشده است؛ اما اگر مراد علم غیب غیرذاتی

امام باشد، هیچ کدام از پیروان این دو رویکرد آن را انکار نمی‌کردند. از این‌رو، میان متکلمان و محدثان شاخص امامیه در دو مدرسه مهم و پیشتاز پس از عصر حضور، یعنی قم و بغداد، در اینکه سرچشمه علم امام (ع) الهام و وراثت است، اختلافی وجود نداشت.

منابع

قرآن مجید.

- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید للصدوق*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۶۲). *الخصال*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- _____ (۱۳۸۰). *صفات الشیعة*، تهران: انتشارات زراره.
- _____ (۱۳۷۲). *عیون اخبار الرضا (ع)*، ترجمه: حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، تهران: صدوق، ج ۱ و ۲.
- _____ (۱۳۷۸). *عیون اخبار الرضا (ع)*، تهران: نشر جهان، ج ۱ و ۲.
- _____ (۱۳۶۳). *کمال الدین و تمام النعمة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ج ۲.
- _____ (۱۳۹۵). *کمال الدین و تمام النعمة*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ج ۱ و ۲.
- _____ (۱۳۷۷). *معانی الاخبار*، ترجمه: عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۷). *من لا یحضره الفقیه*، ترجمه: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ج ۴.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۹۸۸). *لسان العرب*، تصحیح: علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۴). *حیات فکری و سیاسی امامان شیعه*، قم: انتشارات انصاریان.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و تحقیر و تصحیح: محسن بن عباس علی کوجه باغی*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
- الطریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۸). *مجمع البحرین*، تحقیق: احمد حسینی، تهیه و تنظیم: محمود عادل، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۲.
- الطوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۵). *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، قم: انتشارات کتابخانه.
- _____ (۱۴۱۴). *الامالی*، قم: دار الثقافة.
- _____ (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۹.
- علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق: مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم، ج ۱.
- الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ج ۱.
- المفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ الف). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ ب). *الامالی*، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۴۱۳ ج). *اوائل المقالات*، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____ (۱۳۶۳). *تصحیح الاعتقاد*، قم: منشورات الرضی.
- نادم، محمدحسن (۱۳۸۸). *علم امام: مجموعه مقالات*، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

کارکرد مقاصد شریعت در توسعه و تعمیق فقه امامیه

مهدی شوشتری*

حسین ناصری مقدم**

چکیده

کارکردهای مقاصد شریعت در فقه امامیه، هدف این مقاله است. اهتمام فقهای امامیه به مقاصد شریعت در مقام استنباط، گاه در توسعه فقه و گاهی نیز در تعمیق آن مؤثر بوده است. این علم در توسعه فقه با استکشاف حکم، تقیید و توسعه نصوص، جلوگیری از احتیاطهای شرعی، جلوگیری از حیل‌های شرعی و به عنوان دلیلی در برابر اصول عملیه، و در تعمیق آن با فهم صحیح نصوص، معیاری برای رد یا قبول روایات و نیز درک عقل عملی مؤثر بوده است.

کلیدواژه‌ها: مقاصد شریعت، فقهای امامیه، توسعه فقه، اصول عملیه.

* دانش‌آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، پردیس بین‌الملل (نویسنده مسئول)،

mahdishoshtari@chmail.ir

** دانشیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد. naseri1962@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۳/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۵/۲۱]

مقدمه

توجه به مقاصد شریعت، یکی از راه‌های کارآمدتر کردن فقه و پاسخ‌گویی به نیازهای معاصر است. هرچند در اصول و فقه شیعه، منبع اصلی استنباط، نصوص آیات و روایات وارد شده در دین اسلام است، اما فقها با رعایت ضوابط خود، کمابیش مقاصد شریعت را به کار برده‌اند. مراد از مقاصد شریعت، اهداف، نتایج و فوایدی است که از وضع شریعت به طور کلی و وضع احکام آن به طور جزئی، مد نظر بوده است. به تعبیر دیگر، غیایاتی است که شریعت به هدف تحقق آنها وضع شده است.

از مجموع آیات و روایات، حکمت‌های کلانی مانند حکمت تسهیل بر بندگان، که از آیات نفی حرج^۱ و اراده یسر^۲ و روایات دین سهله و سمحه^۳ برداشت شده، و نیز مقاصد خمسه ضروری (حفظ نفس، دین، عقل، نسب و مال) ذکر شده است (ابن‌مکی، بی‌تا: ۳۸/۱). علاوه بر این، عدالت، حفظ مصلحت، ایجاد امنیت، عدم اختلال در نظام، نفی غرر، نفی سبیل، حفظ کرامت انسان و آبادانی زمین نیز برخی دیگر از مقاصدی است که فقهای شیعه در مقام استنباط به کار گرفته‌اند.

احکام اسلامی نیز در نهایت انسان را به هدف نهایی شریعت، که همان معرفت خداوند است، می‌رساند. بر این اساس: ۱. شریعت بر مصالح و مفاسد واقعی استوار شده است؛ ۲. گفته شده که این اهداف و مقاصد در دسترس بشر است؛ و حتی یکی از امتیازات مذهب امامی بر مذهب زیدی و بلکه سایر مذاهب، توجه به حکمت احکام دانسته شده است (السید الشریف، ۱۴۱۷: ۴۶).

اما اینکه مقاصد شریعت، چگونه در استنباط فقها تأثیر گذاشته، پرسشی است که در این مقاله در صدد پاسخ به آن هستیم. در ادامه به دو کارکرد عمده مقاصد شریعت در فقه امامیه اشاره می‌کنیم.

۱. کارکرد مقاصد شریعت در توسعه فقه

توجه به مقاصد شریعت را فقها برای استنباط حکم استفاده کرده‌اند. این توجه گاهی نصی را مقید کرده و گاهی آن را توسعه داده است. همچنین، از برخی احتیاط‌های ناروا جلوگیری، و حیل‌های مخالف مقصد شارع را نفی کرده و گاهی نیز از اجرای برخی اصول عملیه جلوگیری کرده است. همه اینها در بردارنده توسعه فقه امامیه است.

۱.۱. استکشاف حکم از مقاصد شریعت

یکی از ثمرات بحث مقاصد شریعت استکشاف حکم است. آیات و روایاتی که بر مقاصد شریعت دلالت می‌کند دو گونه است:

۱. غایت و هدف مستفاد از مصادر، علت تامه حکم است. در این صورت شکی نیست که می‌توان حکم معلوم را از علم به مقاصد شریعت کشف کرد؛ مانند ثبوت خیار در مواقعی که دلیل شرعی خاصی در بین نیست؛ چراکه می‌دانیم دفع ضرر در معاملات، مقصدی مهم در باب معاملات است؛ بنابراین، اگر عقدی مشتمل بر غبن باشد یا کالایی معیوب از کار درآید و دلیلی بر خیار نیز نباشد، می‌توانیم از راه شناخت مقاصد شریعت حکم وجود خیار را در این معاملات کشف کنیم و ثابت بدانیم. از این رو فقها قائل به ثبوت خیار شده‌اند، اگرچه دلیل خاصی نباشد.

۲. غایت و هدف مستفاد از مصادر، حکمت حکم است. در این صورت حکم، اغلب شامل آن حکمت است نه همواره؛ مثل تکثیر نسل در نکاح که حکمت است نه علت؛ از این رو نکاحی که به تولید نسل نمی‌انجامد نیز صحیح است؛ مثل ازدواج عقیم، نکاح صغیره یا یائسه (السبحانی، ۱۴۲۵: ۳۶۱).

نمونه بارز استکشاف حکم شرعی، این فتوای مغنیه است که در پاسخ به کسی که فرقی میان مضطر و مکره نمی‌بیند و بیع هر دو را باطل می‌داند، بر اساس هدف شارع که نفی حرج است نظر خود را این‌چنین بیان می‌کند: احکام شریعت بر آسان‌گیری و سخت‌گیری نکردن بنا نهاده شده است و لازمه باطل دانستن بیع مضطری که روزگار او را وادار به فروش اموال خود کرده، در تنگنای بیشتر قراردادن او است و این با شریعتی که بنای آن بر تسهیل است، سازگاری ندارد (المغنیه، ۱۴۲۱ ب: ۶۹/۳).

محمدحسن نجفی، صاحب جواهر، نیز در مسئله ارش، آنگاه که اهل خبره در قیمت‌گذاری اختلاف کنند، گفته است رأی فقیهان آن است که قیمت‌ها جمع گردد و نسبت‌گیری شود. ایشان در مقام استدلال، به عدالت، که از مقاصد شریعت است، استناد می‌کند و می‌گوید این نظریه اصحاب با مقتضای عدالت، که در بردارنده حق خریدار و فروشنده است، موافق است (النجفی، ۱۴۰۴: ۲۳/۲۹۴).

محمدجواد مغنیه در جای دیگری، پس از بیان دیدگاه‌های فقهای امامیه در خصوص بطلان تصرفات مالی صبی ممیز، نظر خود را چنین بیان می‌کند که اگر یقین

حاصل شود تصرفات صادره از صبی ممیز به مصلحت او بوده است، بر ولی او واجب است آن را تأیید کند و جایز نیست آن را باطل کند، مخصوصاً اگر این ابطال به ضرر طفل باشد، اما ادله عامی که برای بطلان تصرفات صبی وجود دارد منصرف از این حالت است، یا اینکه این حالت مخصص از آن عمومات است. زیرا ما یقین داریم مقصد شریعت در اینجا حفظ مصلحت صبی است. لذا وقتی اطمینان داریم این مصلحت در اینجا وجود دارد، لازم است به آن عمل کنیم. در صورت پذیرش دیدگاه‌های مبنی بر بطلان تصرفات غیربالغ، اگر کسی از ایشان چیزی بگیرد مالک آن نخواهد شد، که این با فطرت و نظر عقلا و ادیان و مذاهب منافات خواهد داشت. ایشان در ادامه برای پاسخ به کسانی که روایات بطلان تصرفات صبی را مانع این نظر می‌دانند، می‌گویند البته این کار اجتهاد در مقابل نص نیست، بلکه عین عمل به نص است. زیرا علم به مقصد شرعی تماماً مانند علم به نص است، اگرچه ذاتاً با هم یکی نیستند (المغنیه، ۱۴۲۱ ب: ۶۳۳/۲).

برخی فقها نیز در این بحث که اگر کسی زمینی را برای مدت طولانی رها کند و دیگری بیاید و آن را احیا کند، این دیدگاه را پذیرفته‌اند که، با احیای شخص دوم، حق شخص اول از میان می‌رود. ایشان، برای چرایی نظر خود، استدلال‌هایی می‌آورد و می‌گویند روشن است که تعطیل و از کار انداختن زمین روا نیست؛ زیرا غرض شارع، آبادانی زمین است و زمین از زمره دیگر املاک، مانند کتاب و امثال آنها، نیست که مالک آنها هر کاری را بخواهد بتواند با آنها انجام دهد (الخویی، ۱۳۷۷: ۴۱۰/۳).

در نمونه‌هایی مشابه، ابن‌ادریس حلی در مسئله ضمان مثلی، «عدل اسلام» را به عنوان دلیل بر اینکه ملاک در مطالبه مثل «مکان مطالبه» است، ذکر می‌کند (الحلی، بی‌تا: ۴۹۱/۲) و محقق اردبیلی اهتمام شارع به حفظ مال مردم و تزییع نکردن آن را، سند فتوای خویش در اکتفا به آب قلیل در تطهیر و لازم نبودن فشار دادن اشیای نجس می‌داند که با فشار دادن در هنگام تطهیر نجاست آنها از بین می‌رود؛ نظیر کاغذ و برخی میوه‌ها (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۳۳۸/۱).

۲.۱. تقیید و توسعه نصوص

یکی دیگر از نتایج و کارکردهای مقاصد شریعت، تقیید یا توسعه حکم است. در سایه

توجه فقیه به مقاصد و تفسیر نصوص مبین حکم در سایه مقاصد، برداشت وی از ادله اتقان بیشتری می‌یابد. در سایه این توجه گاه به دلیلی که در ظاهر محدود است توسعه می‌بخشد، چنان‌که گاهی از عموم یا اطلاق دلیلی که در نگاه اول عام یا مطلق است جلوگیری می‌کند.

به تعبیر دیگر، توجه به مقاصد، گاه باعث می‌شود سند معتبر دیگری مانند عقل در کنار عموم یا اطلاق سندی چون روایت معتبر مطرح شود و مانع انعقاد عموم یا اطلاق روایت در مرحله حجیت شود. از آنجا که درک عقل همانند مضمون روایت، سندی است از اسناد و یکی از ادله چهارگانه به شمار می‌رود، در فرض تعارض با اطلاق یا عموم نص، بر نص مقدم خواهد شد (علی‌دوست، ۱۳۸۴: ۱۵۰).

برای نمونه، صاحب جواهر در مسئله تلقی رقبان با کشف علت، حرمت نهی را فقط شامل کاروان‌های تجاری نمی‌داند، بلکه مردمان شهر را نیز از تلقی رقبان منع می‌کند. زیرا از نظر ایشان ملاک برای حرمت این امر در روایات آن است که سود تجارت‌ها فقط از آن یک گروه نشود (النجفی، ۱۴۰۴: ۴۷۴/۲۲). لذا تفاوتی بین تجار با مردم عادی در حرمت تلقی رقبان نیست و ملاک ذکرشده درباره تجار را می‌توان به مردم نیز توسعه داد.

هر گاه چیزی مانند گوشت و پوست در بازار مسلمانان یافت شود حکم به تزکیه و پاک‌سازی آنها داده می‌شود. زیرا بازار مسلمانان به دلیل غلبه آنها نشان از پاک‌سازی و تزکیه دارد. در این باب روایات فراوانی نیز وجود دارد (الحرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۰۷۲/۲). موسوی خمینی در این باره می‌گوید هر چه در اجتماع مسلمانان یافت شود محکوم به طهارت است و خود بازار اماریتی ندارد؛ حال چه بازار باشد چه نباشد؛ ساخت ایشان باشد یا کفار؛ زمین مسلمان باشد یا غیرمسلمان. زیرا عرف برای سقف و دیوار بازار خصوصیتی قائل نیست. آنچه برای شرع مهم است دفع حرج است که بین بازار و غیربازار مشترک است. ایشان با فهم ملاک تشریح که دفع حرج است، حکم را از دایره کوچک بازار، به کل اجتماع مسلمانان گسترش دادند (الموسوی‌الخمینی، ۱۴۲۱ ب: ۲۵۰/۴).

۳.۱. جلوگیری از احتیاط‌های ناروا^۴

تشخیص دقیق مقاصد و اهداف احکام شرعی، به مجتهد کمک می‌کند فتوایی جامع و

منطبق بر فطرت صحیح و عقل سلیم، صادر کند و با دانستن مقاصد احکام، گرفتار احتیاط‌های بی‌جا نخواهد شد. زیرا کثرت احکام احتیاطی در فتاوی فقها، به دلیل غفلت از مصالح و ملاکات احکام و اهداف و مقاصد شریعت است (القمی، ۱۳۷۸: ۶۸۸/۱).

در نتیجه احتیاط‌های ناروا، مکلف در حجم بسیار زیادی از فروع فقهی، محکوم به احتیاط و انتخاب سخت‌ترین راه می‌شود؛ برخلاف اصل صریح و قاطع سهله و سمحه بودن دین اسلام؛ و این خود زمینه‌ساز عسر و حرج و گریز مکلفان از شریعت می‌شود و اغلب وسواس‌زا است.

در بحث شرایط اصول عملیه، در خصوص اصل احتیاط تصریح شده است که عمل به احتیاط و اجرای آن در صورتی پسندیده است که باعث اختلال نظام، فروپاشی زندگی، عسر و حرج، سختی و به تنگنا افتادن یا ابتلا به وسواس نباشد (التبریزی، ۱۳۶۹: ۲۹۲؛ میرزای شیرازی، ۱۴۰۹: ۱۱۷). برخی از فقها نیز با فرض اختلال یا عسر و حرج، یا ابتلای به وسواس، حقیقت احتیاط را منتفی دانسته‌اند (الخویی، ۱۴۱۷: ۱۰۷).

برقراری نظم و انضباط در زندگی فردی و اجتماعی، یکی از مقاصد عالی شریعت است. احکام الهی به گونه‌ای تعبیه و طراحی شده است که هیچ‌گونه تزامم و ناسازگاری با دنیای مردم و پیشرفت و توسعه زندگی نداشته باشد. در نهان و نهاد احکام الهی برپایی زندگی با سلامت و سعادت نهفته است؛ و هر چه باعث نابسامانی، عقب‌ماندگی و فروپاشی زندگی باشد ممنوع شناخته شده است. از این رو احتیاط‌ورزی، که در ذات خود ارزشمند است، اگر باعث هرج و مرج زندگی، عقب‌ماندگی بازار و صنعت و علم و دانش و فروپاشی زندگی باشد با اهداف شریعت در تناقض است و ممنوع و ناپسند شمرده می‌شود. احتیاط مخل به زندگی را همه ناروا دانسته‌اند (الخراسانی، ۱۴۰۹: ۲/۲۵۵، ۲۰۲، ۲۳۳).

۴.۱. جلوگیری از حیله‌های شرعی^۵

دور شدن از مقاصد، زمینه دخالت در قانون و حیله‌گری برای فرار از احکام را فراهم می‌کند. بیشتر حیله‌های شرعی مشروع نیستند. زیرا کردارهای شرعی برای مصالحی وضع شده که احکام برای آنها جعل شده‌اند. بنابراین، کسی که به گونه دیگری، جز

گونه وضع شده، آنها را به جا آورد، آنها را به شکل شرعی خود به جا نیاورده است. موسوی خمینی در بحث حیله‌های ربا با وجود روایاتی که این حیله‌ها را تجویز می‌کنند با توجه به آیه «وَإِنْ تَبْتِغُوا فَلَکُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِکُمْ لَأَ تَظْلَمُونَ وَکَلَّا تَظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹)، این حیله‌ها را نمی‌پذیرد و چنین استدلال می‌کند که گرفتن زیاده بر اصل مال از دیدگاه شارع، ظلم است و همین ظلم، حکمت تحریم یا علت آن است. این ستم با تبدیل عنوان از بین نمی‌رود. همچنین، از روایات صحیح حرمت ربا چنین تعلیل می‌شود که ربا سبب روی گردانی مردم از معاملات و کار نیک است و علت آن این است که ربا فساد و ظلم است. وی با کشف حکمت تشریح حرمت ربا می‌گوید روایات جواز حیله در ربا بعید نیست برای تیره کردن چهره ائمه (ع) جعل شده باشد (الموسوی الخمینی، ۱۴۲۱ الف: ۵۳۱/۵ و ۵۵۱).

۱. ۵. توجه به مقاصد شریعت، دلیلی در برابر اصول گاه به مقاصد شریعت در برابر اصول استناد شده است، به گونه‌ای که جایی برای اجرای اصل باقی نمی‌ماند. زیرا اصل در جایی معتبر است که دلیلی در میان نباشد؛ و از آنجا که فقیهان شیعه به مقاصد شریعت بسان دلیلی نگریسته‌اند که یارای استناد احکام را به خود دارد، دیگر جایی برای اجرای اصول یادشده نمانده است.

برای نمونه، در باب احکام صابئان در میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد که آیا خون اینها هدر است یا محترم به شمار می‌آید. برخی از فقها به استناد برخی آیات،^۶ صابئان را اهل ذمه شمرده‌اند و خونشان را محترم دانسته‌اند. برخی نیز در اینجا به استصحاب عدمی تمسک کرده‌اند و صابئان را در زمره کسانی که اهل کتاب به شمار آیند، ندانسته‌اند.

یکی از تفسیرهایی که برای استصحاب شده این است که درباره دسته نخستین آنها یقین وجود دارد که دارای کتاب نبوده‌اند و همین یقین درباره دسته‌های پسین آنها نیز جاری می‌شود.

برخی از فقها این استدلال را نپذیرفته‌اند. زیرا ریختن خون هزاران نفر انسان را، فقط به دلیل اینکه احترام و ارزش آنها اثبات نشده با مقصد شارع، که حفظ جان و کرامت انسان‌ها است، سازگار ندانسته‌اند و این چنین حکمی بر اساس استصحاب را از مذاق

شرع^۷ بسیار دور می‌دانند. البته چنین چیزی را در دیگر ادیان الهی نمی‌توان سراغ گرفت چه برسد به دین اسلام که برای کرامت انسانی ارزش قائل است و حرمت خون را از بزرگ‌ترین چیزها می‌داند. بنابراین، نمی‌توان گفت که با تکیه بر چنین استصحاب‌هایی، ریختن خون انسان‌ها را روا بداند (الخامنی، ۱۳۸۸، درس خارج فقه، کتاب الجهاد).

گاه نیز فقیهان شیعه در برابر اصل براءت به مقاصد شریعت استناد کرده‌اند. یکی از جاهایی که غیبت اشخاص روا است در جایی است که شخص، متجاهر به فسق باشد؛ یعنی گناه را آشکارا انجام دهد و از انجام‌دادن آنها در پیش چشم مردم، باکی نداشته باشد. اگر چنانچه این صفت برای کسی آشکار بود، غیبت چنین کسی روا خواهد بود. سخن در این است که اگر کسی تجاهر به فسق می‌کند ولی این تجاهر خود را به گونه‌ای توجیه کند آیا باز می‌شود گفت غیبت چنین کسی روا است؟ یکی از چیزهایی که در اینجا می‌توان به آن در روابودن غیبت چنین کسی استدلال کرد، اصالت براءت است. اصالت براءت، به این صورت است که شک به وجود می‌آید که آیا این مورد، مصداقی از عمومات حرمت است تا اینکه نتوان غیبت او را کرد یا اینکه عمومات حرمت، آن را در بر نمی‌گیرد، و لذا جایی برای روابودن غیبت نیست.

موسوی خمینی، با توجه به مقصد شارع، که حفظ آبرو و احترام مسلمان است، نمی‌پذیرد که در اینجا بتوان به اصالت براءت تمسک کرد. زیرا آنچه از مجموع روایات به دست می‌آید این است که احترام مسلمان در درجه والایی قرار گرفته، به گونه‌ای که حفظ آبروی او بسان خون او شمرده شده است (الموسوی الخمینی، ۱۴۱۵: ۲۸۰/۱).

۲. کارکرد مقاصد شریعت در تعمیق فقه

در پرتو توجه فقهای امامیه به مقاصد شریعت، فهم صحیح نصوص شرعی برای فقیه حاصل می‌شود. همچنین، این توجه معیاری است برای رد یا قبول روایات و درک جایگاه عقل عملی.

۱.۲. فهم صحیح نصوص

شناخت مقاصد شریعت و توجه فقیه به آن در استنباط، سبب تفاوت فهم وی از

نصوص شریعت می‌شود، اگرچه مقاصد را در استنباط به کار نگرفته و فقط بدان توجه داشته باشد. اساساً شناخت مقاصد الشریعة، افق ذهن فقیه را می‌گسترده.

بیشتر اصولیان متأخر، موافقت و مخالفت با کتاب و سنت را به موافقت و مخالفت نصی تفسیر می‌کنند، به این معنا که خبر را با یک آیه معین مقایسه می‌کنند ... اما ما می‌دانیم مراد از موافقت، موافقت روحی است، یعنی موافقت مضمون حدیث با اصول کلی اسلام که از کتاب و سنت فهمیده می‌شود ... و این همان چیزی است که علمای متأخر حدیث، نقد داخلی خبر می‌نامند. یعنی مقایسه مضمون آن با اصول کلی و اهداف اسلام (العدنان، ۱۴۱۴: ۱۱).

بعید نیست مراد از کنارگذاری آنچه خلاف قرآن است کنارگذاری دلیلی باشد که با روح عام قرآن مخالف است؛ یعنی دلیل ظنی‌ای که با طبیعت قانون‌گذاری و مزاج احکام آن هماهنگی ندارد، حجت نیست (الهاشمی الشاهرودی، ۱۴۱۷: ۳۳۴/۷). مقاصد شریعت می‌تواند مجتهد را یاری کند تا از نصوص، تفسیری به دست دهد که مطابق با آرمان‌های کلی شارع باشد و فقیه را از جمود در امان نگه دارد. به دیگر سخن، باید مجتهد در خود نصوص نیز اجتهاد کند و به الفاظ تکیه نکند. مثلاً مغنیه درباره احتکار، پس از بیان روایات حرمت احتکار و اینکه احتکار عقلاً نیز حرام است، درباره اینکه احتکار در چه کالاهایی صدق می‌کند می‌گوید ذکر گندم و جو، خرما و کشمش و روغن حیوانی و روغن زیتون به دلیل شدت نیاز به آنها در آن زمان بوده است. حتی روایاتی را می‌آورد که در آن گفته شده اگر طعامی دیگر در بازار بود احتکار در اینها اشکالی ندارد. سپس از مکاسب شیخ انصاری و قاضی ابن‌براج و ابن‌حمزه طوسی (صاحب الوسیله) و شهید اول (صاحب الدروس) نقل می‌کند که علت تحریم، شدت احتیاج مردم به آنها است. در ادامه خطاب به کسانی که احتکار را فقط در منصوص حرام می‌دانند می‌گوید:

آیا شما اعتقاد دارید احتکار نفت و برق حرام نیست، با علم به اینکه زندگی بدون آنها محال است و احتکار سلاح و منع آن برای افرادی که می‌خواهند از خودشان دفاع کنند حلال است و اشکالی ندارد؟ بفرمایید احتکار خرما و کشمش امروزه چه ضرری دارد؟ به نظر من، اگر استعمارگران امروزه فتوای شما را می‌دانستند آن را با طلا می‌نوشتند و در همه جا انتشار می‌دادند. تا

زمانی که احتکار فقط در خرما و کشمش باشد و طلای سیاه و سفید مشمول آن نشود چه چیزی آنها را تهدید می‌کند؟ از نظر این‌جانب، جمود بر نص در چنین چیزهایی طعن دین و شریعت سیدالمرسلین است (المغنیه، ۱۴۲۱ ب: ۱۴۵/۳).

مجسمه‌سازی در گذشته حرام بوده است، و می‌دانیم این احکام از مسائل تبعیدی نیست که فلسفه تحریم و تشدید عقوبت آن را ندانیم و نفهمیم که ملاک حرمت مجسمه‌سازی و نقاشی در آن زمان‌ها چه بوده است. اینها تابع ملاک‌های خود و متناسب با عقل و فطرت است (انصاری، در: المنتزعی، ۱۴۱۵: ۵۴۶/۲). قصد شارع از تحریم مجسمه‌سازی و نگهداری آن و نقاشی موجودات زنده به دلیل فرهنگ آن زمان بود که ریشه‌های علاقه به بت‌پرستی وجود داشت و مجسمه‌ها رواج بسیار داشت و ساختن مجسمه برای تعظیم و احترام به آن بود. اما روایاتی داریم که گویای جهت کراهت و حرمت این اعمال در گذشته‌ها است؛ مثل روایتی از امام صادق (ع) که فرموده‌اند: «وَلَكِنْ لَا يُضِرُّكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ؛ تصاویر در مساجد، امروزه به شما زیان نمی‌رساند» (الحر العاملی، ۱۴۰۹: ۲۱۵/۵) یا در روایتی دیگر آمده است: «استفاده از این نقش‌ها و مجسمه‌ها، در فرش و ابزاری که جنبه تزیین و تعظیم ندارد، جایز است (همان: ۳۱۰/۵). موسوی خمینی ضمن توجه به مقصد شارع، روایات تحریم را به مناسبت حکم و موضوع ناظر به تمایل و صورت‌هایی می‌داند که یادآور بت‌ها است و گرنه فرد به صرف داشتن مجسمه از اسلام خارج نمی‌شود. توضیح اینکه برخی اعراب بعد از گرایش به اسلام، بنا بر حس بت‌پرستی باقی‌مانده در قلبشان، به منظور حفظ آثار گذشته‌شان و حبشان به بقای بر حالت قبلشان، خداوند را مجسم و دارای تصویر می‌خواندند. از این‌رو حضرت رسول (ص) به نهدی شدید مسلمانان از این کار برآمد تا آثار کفر و شرک را از حوزه توحید پاک کند. لذا در روایات با این عمل به شدت مخالفت شده است (الموسوی الخمینی، ۱۴۱۵: ۲۵۷/۱ و ۲۵۸).

محمدجواد مغنیه نیز، در بحث سبق و رمایه، اسلحه‌های جدید را نیز علاوه بر حافر و خف و نصل که در روایات ذکر شده، مشمول حکم می‌داند. زیرا در زمان پیامبر فقط همین سه سلاح شناخته شده بود. ایشان این فتوا را اجتهاد در برابر نص نمی‌داند، بلکه

اجتهاد صحیح در فهم و تفسیر نص می‌شمارد که با روح شریعت اسلام، که شریعت سهله و سمحه است، سازگاری دارد. ایشان اجتهاد در برابر نص را ممنوع، ولی کشف مقصد شارع را تفسیر صحیح نص می‌داند و جایز می‌شمارد (المغنیه، ۱۴۲۱ ب: ۲۳۶/۴).

۲.۲. معیاری برای رد یا قبول روایات

اهداف شریعت می‌تواند ملاکی برای رد یا قبول روایات و ادله باشد باشد. اگر روایت با مقاصد شریعت سازگار نباشد می‌توان آن روایت را از گردونه حجیت بیرون برد یا دست‌کم در حجیت آن تردید کرد و با وسواس بیشتری متن و سند آن را کاوید. همچنین، مقاصد شریعت می‌تواند به مثابه مرجحی در تعارض میان روایات نیز به کار گرفته شود. روایتی که با مقاصد شریعت سازگار است اخذ، و روایت دیگر به کناری نهاده می‌شود.

در صورت تزامم ادله نیز، توجه به قصد شارع، باعث رفع تعارض از ادله شده و کشف هدف شارع، مرجحی برای فقیه می‌شود. زیرا از دیدگاه بیشتر عالمان اصولی، تزامم، یعنی ناسازگاری و تمناع دو حکم که ناشی از قدرت‌نداشتن مکلف بر انجام‌دادن آن دو باشد (النایینی، ۱۴۱۷: ۳۱۷/۱؛ الصدر، ۱۴۱۹: ۲۶/۷؛ الحیدری، ۱۴۱۲: ۲۹۹؛ الحکیم، ۱۴۱۸: ۳۵۰)؛ و قانون کلی در تزامم، ترجیح اهم بر مهم است. لذا در کلام عالمان علم اصول برخی چیزها به عنوان مرجح ذکر شده است؛ فقها شناخت ملاک‌های احکام را از مرجحات دانسته‌اند (المظفر، ۱۳۷۰: ۲۱۴/۲). خبر دارای تعلیل، در تعارض، مقدم بر غیر آن است (الجبعی العاملی، ۱۴۱۶: ۲۲۲/۷؛ بحرالعلوم، ۱۴۰۳: ۱۶۹/۳) و برخی فقها برای رفع تزامم، مقاصد پنج‌گانه ضروری شریعت را به ترتیب اهمیت، این‌گونه برمی‌شمرده‌اند: دین، نفس، عقل، عرض، مال (السبحانی، ۱۴۲۵: ۳۵۱). برای نمونه، روایات فراوانی درباره حرمت فروش انگور به خمار وجود دارد، اما هم‌زمان روایاتی نیز وجود دارد که فروش انگور به خمار را حرام نمی‌داند. با فرض صحت روایات حرمت‌نداشتن این کار، که گاهی حتی فروش را به امامان نیز نسبت داده است، این مسئله چگونه حل‌شدنی است؟ موسوی خمینی، پس از بیان هر دو صنف روایت، چنین می‌گوید که علت حرمت فروش انگور به شراب‌ساز از جمله علت‌هایی نیست که درک‌شدنی نباشد و مفسده این فروش برای انسان‌ها روشن است. چون این کار سبب گرمی و رواج بازار شراب و

انتشار فساد در جامعه بشری می‌شود و هیچ مصلحت دیگری وجود ندارد که بتواند با این مفسده برابری کند و سبب جواز معامله با شراب‌فروشان شود. لذا ایشان با کشف مقصد شارع از حرمت، روایات دال بر جواز را به دلیل مخالفت با کتاب خدا و سنت مستفیض، همچنین مخالفت با حکم عقل و مخالفت با روایات امر به معروف و نهی از منکر، زُخرف و باطل دانسته‌اند و روایات دال بر جایز نبودن را می‌پذیرند و در پایان می‌گویند در نظر عوام مسلمانان نیز زشتی این کار و مخالفت آن با رضایت شارع مقدس روشن است، چه رسد به ساحت ائمه (ع) (الموسوی الخمینی، ۱۴۱۵: ۲۱۹/۱).

همچنین، وی در پاسخ به این پرسش که «آیا می‌توان از پوست درندگان استفاده کرد و بیع آنها جایز است؟» پس از بیان روایاتی که دلالت بر حرمت دارند، مستفاد از موثقه سماعه را آن می‌داند که هر گونه استفاده‌ای از مردار جایز نیست، اما روایات دیگری را نقل می‌کنند که انتفاع از میت را به غیر خوردن و فروختن جایز می‌دانند که ایشان این روایات را حاکم بر روایات حرمت می‌دانند و تعارضی هم بین این دو روایت با این حکم عقلی نمی‌بینند. سپس دلیل اجماع بر حرمت را نیز نقد می‌کند و در پایان می‌گوید عرف، موافق الغاء خصوصیت و جمع بین دو دسته روایات و بین آنچه قبلاً گفتیم است که: «هرچه انتفاع از آن جایز باشد بیع آن نیز صحیح است و فقط آن چیزی بیعش حرام و ثمنش سُحت است که برای خوردن استفاده شود»، که این نحو استفاده جایز نیست. موسوی خمینی در تعدی آشکار از نص روایاتی که بیع را در میت صحیح نمی‌دانستند با کشف ملاک، تزامم ادله را رفع کرده و قائل به جواز بیع مردار برای غیر خوردن شده است (همان: ۸۵/۱).

حر عاملی در باب «کراهة لحوم الحمر الاهلیة و عدم تحریمها» یازده روایت آورده است، که به سه دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول دال بر حرمت گوشت الاغ است؛ دسته دوم، دال بر کراهت همراه با ذکر حکمت کراهت است. این دو دسته با یکدیگر تعارض دارند. دسته سوم، دال بر جواز همراه با حکمت نهی نبوی است. این دسته نیز با روایات دسته اول متعارض است، اما حکمت نهی در آنها قرینه می‌شود بر اینکه روایت نهی، از شأن حکومتی پیامبر اکرم (ص) صادر شده است. پس تعارضی با ادله حلیت ندارد (الحر العاملی، ۱۴۰۹: ۳۲۳/۱۶).

۲.۳. درک عقل عملی

فقه‌های امامیه در پذیرش «عقل عملی» به عنوان یکی از منابع استنباط حکم شرعی، اتفاق دارند، این در حالی است که مبنای درک عقل و داوری کردن آن، مقاصد و مصالح مد نظر شارع است؛ زیرا وجود مصلحت و مفسده در عمل، سبب برای درک عقل به حسن یا قبح فعل می‌گردد (الکاشف‌الغطا، ۱۴۰۸: ۱۱۴) و به دلیل ملازمه بین درک عقل و حکم شرع، حکم شرعی ثابت می‌شود (المظفر، ۱۳۷۰: ۲۰۵/۲).

مثلاً درباره بیع سلاح به اعداء دین، موسوی خمینی ضمن اشاره به این مطلب که این امور سیاسی تابع مصالح روز است و چه بسا مصلحت مسلمانان اقتضای بیع سلاح و حتی اعطای مجانی سلاح به طایفه‌ای از کفار را داشته باشد، مانند زمانی که دشمن بزرگی به مسلمانان حمله کند که دفع آن جز با کمک کفار ممکن نباشد یا اینکه کفار از تابعین مسلمانان باشند و والی در صدد دفع دشمنانش به دست کفار باشد، چنین ادامه می‌دهند که البته گاهی نیز مصلحت در ترک بیع سلاح است؛ چه زمان جنگ باشد، چه زمان آمادگی برای جنگ و چه دوران صلح. زیرا خوف آن وجود دارد که تقویت کفار موجب هجمه بر جان و آبروی مسلمانان شود.

وی سپس دو روایت ذکر می‌کند و آن دو روایت را قاصر از تبیین موضوع برای عصر حاضر می‌داند. زیرا این دو روایت مربوط به عصر صادقین (ع) است که اوضاع و احوال متفاوت بوده است، اما از تعلیل موجود در روایت دوم استفاده می‌کند که هر گاه امکان دفع عدو قوی به وسیله عدو مأمون باشد بیع سلاح به کفار برای دفع کفار دیگر جایز است؛ و با بررسی روایات جایز نبودن بیع سلاح به کفار نتیجه می‌گیرد که همه این روایات چیزی جز حکم عقل را تأیید نمی‌کند؛ و بطلان بیع در اینجا مانند بطلان بیع انگور به منظور شراب‌سازی برای کسی است که علم به این شراب‌سازی دارد؛ و اگر کسی بگوید بیع در اینجا صحیح است، بر والی مسلمانان است که بر اساس مصلحت عامه بیع را جایز یا باطل بداند (الموسوی الخمینی، ۱۴۱۵: ۱-۲۲۷-۳۳۴).

نتیجه

با توجه به آنچه بیان شد، فقه‌های شیعه با پذیرش هدفمندی شریعت و تبعیت احکام از این مقاصد، قدم در علم مقاصد شریعت نهاده‌اند و بدون گرفتاری در قیاس و با وجود

استفاده نکردن از روش‌های ناصحیح کشف مقاصد شریعت، که در فقه اهل سنت وجود دارد، اهمتامی فراوان از خود نشان داده‌اند. با این حال علم مقاصد شریعت در فقه امامیه با دشواری‌ها و آسیب‌هایی نیز روبه‌رو است. تبیین نکردن جایگاه مقاصد شریعت و به تبع آن نپرداختن به این علم در کتب فقها، هراس از افتادن در دام روش‌های نادرست کشف مقاصد شریعت، به دلیل فقدان اعتبارسنجی روش‌های کشف مقاصد شریعت، عقل‌گرایی افراطی و تعدی از نصوص و خروج از ضابطه‌مندی فقه، برخی از این دشواری‌ها و آسیب‌ها است.

پی‌نوشت‌ها

۱. «ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج» (مائدة: ۶)؛ «و ما جعل علیکم فی الدین من حرج» (حج: ۷۸).
۲. یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر (بقره: ۱۸۵).
۳. «فإن أحب دینکم إلى الله الحنیفیه السمحة السهلة»، نک: الحر العاملی، ۱۴۰۹: ۱۵۲/۱؛ «قال رسول الله ... بعثت بالحنیفیه السهلة» (النوری، ۱۴۰۸: ۱/۴۲۰).
۴. احتیاط، هم به عنوان یکی از اصول عملیه و هم در فتاوی فقها، راهی است که مکلف با انجام‌دادن آن مطمئن می‌شود خلاف فرمان شارع عمل نکرده است. احتیاط معمولاً با تکرار عمل، انجام‌دادن عمل بیشتر، انجام‌ندادن برخی کارها و ... حاصل می‌شود.
۵. حیلہ شرعی عبارت است از تغییر شکل عملی بدون تغییر محتوای آن برای فرار از حکم حرمت؛ مانند اینکه فردی برای فرار از حرمت ربا در هنگام پرداخت پولی به دیگری آن را قرض‌الحسنه و بدون سود مطالبه می‌کند، ولی شکلاتی را به قیمت گزاف به گیرنده قرض‌الحسنه می‌فروشد.
۶. «قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الآخر ولا یحرمون ما حرم الله ورسوله ولا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الكتاب حتی یعطوا الجزیه عن ید و هم صاغرون» (توبه: ۲۹).
۷. برای توضیح بیشتر درباره مذاق شریعت، نک: علی شاهی، ۱۳۸۸.

منابع

قرآن حکیم و شرح آیات منتخب (۱۳۹۰). ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، قم: فکر پویا.
اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳). *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

الخراسانی (الآخوند)، محمد کاظم (۱۴۰۹). *کفایة الاصول*، قم: آل البيت، چاپ اول بحر العلوم، محمد (۱۴۰۳). *بلغة الفقیه: مجموعه بحوث و رسائل و قواعد فقهیة*، و تعلیق محمد تقی آل بحر العلوم، طهران: مکتبه الصادق (ع).

تبریزی، موسی بن جعفر بن احمد (۱۳۶۹). *اوثق الرسائل*، قم: کتاب فروشی نجفی.
الجبعی العاملی (شهید ثانی)، زین الدین (۱۴۱۶). *مسالك الافهام الى تنقیح شرائع الاسلام*، قم: تحقیق و نشر: مؤسسه المعارف الاسلامیة، الطبعة الاولى.

الحر العاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعة الى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: آل البيت.
الحکیم، محمد تقی (۱۴۱۸). *الاصول العامة للفقہ المقارن*، قم: المجمع العالمی لأهل البيت، الطبعة الثانية.
الحلی، ابن إدريس (بی تا). *السرائر*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی لجماعة المدرسين.

الحیدری، سید علی نقی (۱۴۱۲). *اصول الاستنباط*، قم: شورای مدیریت حوزه علمیه، چاپ اول.
الخامنئی، علی (۱۳۸۸/۳/۱۵). *بحث حول الصابئة*، درس خارج فقه از مباحث کتاب جهاد، در: www.khamenei.ir

الخویی، ابوالقاسم (۱۳۷۷). *مصباح الفقاهه*، تقریر: محمد علی التوحیدی، قم: مکتبه الداوری.

_____ (۱۴۱۷). *مصباح الاصول*، قم: کتاب فروشی داوری، چاپ پنجم.
السبحانی، جعفر (۱۴۲۵). *اصول الفقه المقارن فیما لانص فيه*، قم: مؤسسه الامام الصادق، الطبعة الاولى.
السید الشریف، المرتضی (علی بن حسین الموسوی) (۱۴۱۷). *المسائل الناصریات*، تهران: رابطة الثقافة والعلاقات الاسلامیة، الطبعة الاولى.

الصدر، سید محمد باقر (۱۴۱۹). *دروس فی علم الاصول*، حلقة دوم، قم: مجمع الفكر الاسلامی، الطبعة الثانية.

عدنان القطیفی، السید منیر السید (۱۴۱۴). *الرافد فی اصول الفقه*، قم: نشر مکتب آية الله السید السیستانی.
علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴). «فقه و مقاصد شریعت»، در: *فقه اهل بیت*، ش ۴۱، ص ۱۱۸-۱۵۸.

علی شاهی، ابوالفضل (۱۳۸۸). مفهوم و حجیت مذاق شریعت در فرآیند استنباط احکام فقهی، رساله دکتری فقه و مبانی حقوق، دانشکده الاهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، استاد راهنما: حسین ناصری مقدم.

القمی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۷۸). *قوانین الاصول*، تهران: المکتبه العلمیة الاسلامیة.
الکاشف الغطاء، علی (۱۴۰۸). *مصادر الحکم الشرعی والقانون المدني*، نجف: مطبعة الآداب.
ابن مکی، محمد (الشهید الاول) (بی تا). *القواعد والعوائد*، تحقیق: عبدالهادی حکیم، قم: المفید.
المظفر، محمدرضا (۱۳۷۰). *اصول الفقه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ چهارم.

المغنية، محمد جواد (١٤٢١ الف). *الفقه على المذاهب الخمسة*، بيروت: دار التيار الجديد، الطبعة العاشرة.

_____ (١٤٢١ ب). *فقه الامام الصادق عليه السلام*، قم: مؤسسه انصاريان، چاپ دوم.

المنتظري، حسينعلی (١٤١٥). *دراسات في المكاسب المحرمة [لانصاري]*، قم: نشر تفکر. الموسوی الخمينی، سيد روح‌الله (١٤١٥). *المكاسب المحرمة*، قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چاپ اول

_____ (١٤٢١ الف). *كتاب البيع*، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني.

_____ (١٤٢١ ب). *كتاب الطهارة*، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چاپ اول. الموسوی الخمينی، سيد مصطفی (١٤١٨). *تحريرات في الاصول*، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني.

ميرزای شیرازی، محمد حسن بن محمود (١٤٠٩). *تقريرات آية الله المجدد الشيرازي*، تقرير: علی روزدری، قم: آل البيت.

النوري، حسين بن محمد تقی (١٤٠٨). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، بيروت: آل البيت لاحياء التراث.

النائینی، محمد حسين (١٤١٧). *فوائد الأصول*، قم: دفتر انتشارات اسلامي، چاپ ششم. النجفی، محمد حسن (١٤٠٤). *جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام*، بيروت: دار إحياء التراث العربي. الهاشمی الشاهرودی، سيد محمود (١٤١٧). *بحوث في علم الأصول*، تقرير درس آيت‌الله محمدباقر صدر، بی‌جا: مرکز الغدير للدراسات الاسلامية، الطبعة الخامسة.

خاستگاه‌شناسی متمهدیان در ادعای مهدویت بررسی موردی سید محمد نوربخش

سید قاسم صفری *

حامد قرائتی **

چکیده

ظهور و بروز طیف‌های گسترده و متنوع با اندیشه‌های متقابل در حوزه مدعیان مهدویت، آموزه مهدویت و مهدی‌باوری را، که عامل انسجام‌بخش ملل و فرق اسلامی و حتی سایر ادیان الهی انگاشته می‌شد، به صورت نوعی مسئله و آسیب دینی و مذهبی در آورده است؛ چه اینکه فقدان مفهوم‌شناسی دقیق مهدویت در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی، عرفانی و کلامی، و همچنین تفکیک‌نکردن در معانی لغوی و اصطلاحی مهدویت و تعیین مصادیق هر کدام، باعث شده است هر تلاش اصلاحی، هرچند در قالب جنبش‌های ضد استعماری و استقلال‌طلبانه، نیز در زمره نهضت‌های مهدوی و رهبران چنین جریان‌هایی به عنوان مدعیان مهدویت شناخته شوند. این تحقیق با تکیه بر منابع کتاب‌خانه‌ای و با رویکرد توصیفی-تحلیلی در صدد پاسخ‌گویی به این پرسش است که خاستگاه و عامل اصلی در دعاوی و حرکت سید محمد نوربخش کدام یک از بسترها و محرک‌های اندیشه‌ای و اجتماعی بوده است. در این مقال، پس از تحقیق، بررسی و برشمردن خاستگاه‌های وی در ادعای مهدویت روشن شد که ادعای مهدویت وی بیش از آنکه منشأ کلامی یا حدیثی داشته باشد منشأ و رویکرد صوفیانه، عرفانی، خانوادگی و اجتماعی داشته است.

کلیدواژه‌ها: سید محمد نوربخش، نوربخشیه، خاستگاه اجتماعی، مهدویت لغوی، عرفانی.

* دانشجوی کارشناسی ارشد عرفان و تصوف دانشگاه ادیان و مذاهب. safari_58@yahoo.com

** دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب. Gharaati_1359@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۴/۰۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۵/۲۱]

مقدمه

نشناختن مهدویت از منظرهای مختلفی چون کلام، تصوف، سنت‌گرایی و حتی الحاق مفاهیمی چون اصلاح‌گری، ظلم‌ستیزی، منجی‌گرایی و اسلام‌خواهی به مفهوم مهدویت باعث شده است نه تنها مفهوم وسیعی از مهدویت با خاستگاه‌های متعدد و متنوع کلامی، حدیثی، اجتماعی، سیاسی و عرفانی به وجود آید بلکه در حوزه مصادیق نیز بسیاری از رهبران و مؤسسان حرکت‌ها و نهضت‌های اصلاحات دینی، مذهبی، اعتقادی و حتی سیاسی - اجتماعی نیز در زمره مدعیان مهدویت دانسته شوند. این رویکرد در تحقیقات معاصر باعث شده است در سیری قهقرایی بسیاری از افرادی که درباره آنها، ولو به صورت محدود و نامشخص، ادعای غیبت شده یا مرگشان به نوعی انکار شده^۱ نیز در زمره مدعیان مهدویت دانسته شوند. گرچه تفکیک معنای لغوی مهدویت از معنای اصطلاحی اغلب می‌تواند منجر به صیانت از آموزه مهدویت از اختلاط با حرکت‌های صرفاً اصلاحی شود اما گاه ابهام همچنان باقی خواهد ماند. چه اینکه مهدوی‌انگاشتن برخی رهبران دینی یا سیاسی و همچنین تمسک به احادیث مهدویت، این تفکیک را دشوار کرده است. در چنین نمونه‌هایی ممکن است گونه‌شناسی و خاستگاه‌شناسی ادعای مهدویت چنین افراد و حرکت‌هایی بتواند ما را از انگیزه‌ها و پشتوانه‌های نه‌چندان آشکار چنین مدعیانی آگاه کند.

سید محمد نوربخش (متوفای ۸۶۹ ه.ق.) از جمله مدعیانی دانسته می‌شود که علی‌رغم اعتراف به تشیع اثناعشری، مدعی مهدویت بوده و توانسته است ادعای خود را در عرصه‌های مختلف فکری، اجتماعی، سیاسی و حتی نظامی به منصفه ظهور برساند. این تحقیق سعی دارد با رویکرد توصیفی - تحلیلی خاستگاه‌های اجتماعی و اندیشه‌ای سید محمد نوربخش در ادعای مهدویت را در محدوده زمانی حیات وی بکاود. نتایج این تحقیق خواهد توانست علاوه بر خاستگاه‌شناسی ادعای مهدویت سید محمد نوربخش، گامی نو در صیانت از آموزه مهدویت و بازخوانی فهرست‌های عرضه شده از مدعیان مهدویت به دست دهد. چنین اقدامی نقش مهمی در بازیابی جایگاه متعالی آموزه مهدویت در اتحاد و انسجام مذاهب اسلامی و حتی ادیان الهی ایفا خواهد کرد.

۱. سید محمد نوربخش و دعوی مهدویت

سید محمد نوربخش در سال ۷۹۵ ه.ق. و در شهر قائن از بلاد قهستان^۲ دیده به جهان گشود (التستری، ۱۳۶۵: ۱۴۳/۲). نسب وی، چنان‌که قاضی نورالله شوشتری (متوفای ۱۰۱۹ ه.ق.) به آن تصریح کرده است با هفده واسطه به امام موسی بن جعفر (ع) (متوفای ۱۸۳ ه.ق.) می‌رسد (همان). در کلامی منسوب به نوربخش، وی خود را چنین معرفی می‌کند: «نسبت من قریشی و هاشمی و علوی و فاطمی و حسینی و کاظمی است» (الشیبی، ۱۳۵۹: ۳۲۱). اقامت پدربزرگش در لخصاء و تخلص شعری سید محمد به «لحصوی» (التستری، ۱۳۶۵: ۱۴۳/۲) می‌تواند حکایتگر خاستگاه تاریخی خاندان وی باشد. پدر سید محمد در سفری که به قصد زیارت بارگاه امام علی بن موسی (ع) از موطن خود قطیف به مشهد آمده بود، در مسیر بازگشت در قائن اقامت می‌گزیند و با دختری از روستای ساویجان ازدواج می‌کند (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۶). از این‌رو سید محمد نوربخش نسبی ایرانی نیز دارد. سید محمد تا سال ۸۲۶ ه.ق. در قائن، قهستان و ماوراءالنهر می‌زیسته و در این دوره است که پس از حفظ قرآن در هفت‌سالگی، به تدریج با گرایش‌های صوفیانه خراسان آشنا شد (همان: ۷۵). پس از این دوره گرچه قاضی نورالله شوشتری، سید محمد را از شاگردان ابن‌فهد حلی (متوفای ۸۴۱ ه.ق.) برمی‌شمرد (التستری، ۱۳۶۵: ۱۴۷/۲) اما می‌توان خواجه اسحاق ختلائی (متوفای ۸۲۷ ه.ق.) را مهم‌ترین شخصیت تأثیرگذار در اندیشه‌ها و ادعاهای وی دانست.

در سال ۸۲۶ ه.ق. سید محمد نوربخش با اصرار و حمایت ختلائی، و با وجود اینکه زمینه را برای قیام مساعد نمی‌دید، ادعای مهدویت خود را آشکار کرد و با گروهی از هواداران خود در یکی از قلعه‌های ختلان^۳ و در نزدیکی منطقه‌ای به نام «قلعه کوه تیری» پناه گرفت. اما دیری نپایید که پس از کشته‌شدن هشتاد تن از صوفیه و دو پسر خواجه اسحاق، سید محمد و یارانش به اسارت شاهرخ تیموری (متوفای ۸۵۰ ه.ق.) درآمدند. برخلاف سید محمد که به زندان افکنده شد، خواجه اسحاق که از جان‌نشینان سید علی همدانی (متوفای ۷۸۶ ه.ق.) دانسته شده و بیش از ۹۵ سال از عمرش می‌گذشت به دستور شاهرخ در شوال ۸۲۷ ه.ق. در بلخ کشته شد (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳: ۲۵۰/۲). سید محمد نیز پس از چندی به شیراز تبعید، و در آنجا به دست ابراهیم (متوفای ۸۳۸ ه.ق.) فرزند شاهرخ، آزاد شد (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۸۵). نوربخش سپس به شهرهایی

چون شوشتر، بصره، حله، بغداد، کردستان و دیار بختیاری مهاجرت کرد. وی به‌ویژه در شهرهای اخیر مجدداً دعاوی خود در خصوص تشکیل حکومت جهانی مهدوی را مطرح کرد و مردم، به‌ویژه عشایر فیلی و بختیاری، وفادارانه با او بیعت کردند و حتی امرای محلی به نام وی خطبه خواندند و سکه زدند (همان). با وجود هم‌زمانی تجدید دعوت سید محمد نوربخش با لشگرکشی شاهرخ به آذربایجان وی توانست از چنگ شاهرخ در بختیاری بگریزد و از مسیر گیلان و خلخال خود را به کردستان برساند. دیری نپایید که نوربخش در کردستان دست‌گیر شد و به مدت ۵۳ روز روانه سیاه‌چال شد. سپس او را به هرات فرستادند و وادار کردند که بر فراز منبر مسجد جامع، تمامی ادعاهایش را انکار کند (همان). نوربخش با انتخابی زیرکانه با قرائت آیه «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۲۳) به گونه‌ای اجبار خود بر این کار را به مخاطبان فهماند. نوربخش مشروط به ترک دعاوی خود و محدودشدن به علوم دینی آزادی خود را به دست آورد، اما سلسله ادعاهایش بار دیگر وی را در سال ۸۴۸ ه.ق. به زندان افکند. این بار وی مجبور به اقامت در شهرهایی چون تبریز، شیروان و گیلان شد، اما با مرگ شاهرخ در سال ۸۵۰ ه.ق. سید محمد نوربخش دوباره به آزادی دست یافت. در این دوره، او به روستای سولقان در نزدیکی ری عزیمت کرد و در نهایت در ربیع‌الاول ۸۶۹ ه.ق. در همان روستا درگذشت و در باغی که خود احداث کرده بود دفن شد (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۸۵). شاید بتوان در بررسی اجمالی با تکیه بر اصطلاحاتی که وی در معرفی خویش، نظیر مظهر موعود و مظهر جامع به کار می‌برده است به نوعی بر تأثیرپذیری‌اش از تصوف اذعان کرد (همان). مهم‌ترین کتاب‌های وی عبارت‌اند از: *رسالة الهدی* (بعد از سال ۸۵۹ ه.ق.)؛ *الرسالة الاعتقادية* (اعتقادات)؛ *الفقه الاحوط* (فقه)؛ *سلسلة الاولياء الصغيرة المسماة بسلسلة الذهب* و *رسالة شجرة الاولياء* (سلسله مشایخ) (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۶؛ کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳: ۵۵۰/۲).

اینک در چهار بخش خاستگاه‌های صوفیانه، عرفانی، خانوادگی و اجتماعی، محرک‌ها و بسترهای ادعای مهدویت نوربخش را تبیین می‌کنیم.

۲. خاستگاه صوفیانه نوربخش در ادعای مهدویت

رواج و نفوذ تصوف در ایران، به‌ویژه خراسان، از ویژگی‌های برجسته قرن نهم هجری

است. در این دوره، طریقه‌ها، انشعابات و خانقاه‌های مختلفی به وعظ و ارشاد پرداختند که هر کدام گرایش‌ها و تأثیرات خاص خود را در قلمرو فکری و جغرافیایی داشتند. البته نقش آفرینی برخی خانقاه‌ها و صاحبان آن محدود به جوامع پیرامونی نبود و بارها زمینه‌ساز تحولات گسترده فکری، اجتماعی و حتی سیاسی ورای مرزهای قومیتی و جغرافیایی بود. جنبش‌های حروفیه، نقطویه، نوربخشیه و صفویه از جمله مصادیق چنین مکاتب و نحله‌های صوفیانه‌ای دانسته می‌شوند.

۲. ۱. سلوک در تصوّف

سید محمد نوربخش در مدت سه دهه اقامت در خراسان و تا سال ۸۲۶ ه.ق. به تدریج به خانقاه خواجه اسحاق ختّلانی، که میراث‌دار میر سید علی همدانی (متوفای ۷۸۶ ه.ق.)، علاءالدوله سمنانی (متوفای ۷۳۶ ه.ق.) و در نهایت نجم‌الدین کبری (متوفای ۶۱۸ ه.ق.) بود، پیوست. تأثیرپذیری نوربخش از خواجه اسحاق ختّلانی به نحوی بود که با وجود بهره‌مندی وی از بزرگانی چون ابن‌فهد حلی (التستری، ۱۳۶۵: ۱۴۷/۲) می‌توان وی را در حقیقت، مرید، جانشین و فرزند معنوی خواجه اسحاق، که ادامه‌دهنده طریقه صوفیه کبرویه ذهبیه بود، دانست. وی چندی پیش از خواجه اسحاق، مرید یکی دیگر از بزرگان تصوّف در خراسان به نام میر سید محمدشریف جرجانی (متوفای ۸۱۶ ه.ق.) بوده است (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۵).

هرات و خانقاه خواجه اسحاق ختّلانی را می‌توان از مهم‌ترین بسترهای شکل‌گیری شخصیت فکری و اجتماعی سید محمد نوربخش دانست. چه اینکه وی در خانقاه ختّلانی به سرعت مراحل سلوک و صعود را پیمود، به طوری که پس از چندی خواجه اسحاق آخرین خرقه مراد خود، سید علی همدانی را به سید محمد نوربخش پوشانید و امور خانقاه را به وی سپرد و او را به «نوربخش» ملقب کرد (همان: ۷۷). ختّلانی مدعی بود در رؤیا مأموریت یافته است این عنوان را به سید محمد اعطا کند (التستری، ۱۳۶۵: ۱۴۴/۲).

۲. ۲. تصوّف و مهدویت

قاضی نورالله شوشتری معتقد است ختّلانی با تکیه بر رؤیای دیگری مدعی بود سید محمد نوربخش، مهدی است و او را برانگیخت تا برای تشکیل حکومت قیام کند و

خود را امام و خلیفه بخواند (همان: ۱۴۷). ختّانی در نخستین اقدام، ضمن بیعت با او، مریدانش را نیز به این کار امر کرد. او برای از بین بردن هر گونه مانع جدی در ادعا و قیام نوربخش، شاگرد دیگر خود سید عبدالله برزش‌آبادی (متوفای ۸۵۶ ه.ق.)، از مخالفان مهدویت نوربخش، را به شهر «منک» فرستاد (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳: ۲/۲۴۹) و حتی مرتد درویشان خواند (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۸۶). از پیامدهای این رویکرد خواجه اسحاق، انشعاب در طریقه کبرویه همدانیه، به دو گروه بود؛ موافقان مهدویت سید محمد که نوربخشیه لقب گرفتند، و مخالفان که تحت تعلیم و ارشاد سید عبدالله برزش‌آبادی بودند (همان: ۱۸۳).

نقش مؤثر خواجه اسحاق ختّانی در ادعای مهدویت نوربخش را می‌توان در سخنان سید محمد نیز جست‌وجو کرد. او در کتاب *الهدی* از بیعت خواجه اسحاق با او به عنوان «مهدی موعود آخرالزمان» یاد کرده و به وفاداری خواجه اسحاق بر بیعتش شهادت می‌دهد (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۷). نقش مؤثر آموزه‌های تصوف و خواجه اسحاق ختّانی در ادعای مهدویت و حتی قیام به عنوان مهدی، موجب شده است برخی محققان، در تشیع امامی وی تردید کنند و ادعای مهدویت وی را انکار عملی مهدویت امام دوازدهم (عج) در تشیع امامی بدانند (الاکوش، ۱۴۲۹: ۱۵۸). در مقابل، قاضی نورالله شوشتری، که در کتاب *مجالس المؤمنین* توصیف جامعی از زندگانی و افکار سید محمد نوربخش کرده، معتقد است برخی با ترویج مهدویت وی در صدد بدنام‌کردنش بوده‌اند (رنجبر، ۱۳۸۲: ۸۰).

تأثیرپذیری نوربخش از تصوف در ادعای مهدویت را می‌توان در کلام منسوب به وی نیز جست‌وجو کرد. چه اینکه او ادعای مهدویت را امری ارادی ندانسته و فرمانی از سوی «قطب الاولیا و اکابرهم» دانسته است (همان: ۸۱). از دیگر نشانه‌های پیوستگی ادعای مهدویت او با تصوف، حمایت سرسختانه خواجه اسحاق ختّانی و سایر صوفیان از وی است. چه اینکه برخلاف آنچه وی پس از دست‌گیری بیان می‌کند، قیام او بدون خونریزی نبوده و قریب هشتاد تن از صوفیه، از جمله خواجه اسحاق و دو تن از فرزندان او نیز در این قیام و نهضت به قتل رسیدند (کربلایی تبریزی، ۱۳۸۳: ۲/۲۵۰). اعتقاد به مهدویت نوربخش پس از وی نیز استمرار یافت، به طوری که گروهی در کشمیر، که از پیروان فرزندش شاه قاسم، معروف به شمس‌الدین بودند معتقد به

مهدویت سید محمد بودند و خود را نوربخشیه می‌نامیدند (هالیستر، ۱۳۷۳: ۱۶۸). اعتقادات نوربخشیه در کتابی به نام /حوطه مذکور بوده است. البته محققان و مستشرقان معاصری چون «جان نورمن هالیستر» تحت تأثیر منابع عامه، این گروه را زندیق و ملحد معرفی کرده‌اند (همان: ۱۶۹). در سال ۹۴۷ ه.ق. میرزا حیدر، از حاکمان مغول در کشمیر، پس از استفتاء از علمای اهل سنت در خصوص کتاب /حوطه این فرقه را تحت تعقیب قرار داد. از این رو فرقه نوربخشیه به سایر فرق پیوستند یا مجبور به تقیه شدند (همان).

۳. خاستگاه عرفانی نوربخش در ادعای مهدویت

علی‌رغم دیدگاه‌های مختلفی که در خصوص ارتباط عرفان با تصوف وجود دارد، می‌توان عرفان را عاملی مستقل و البته مؤثر در مکاتب فکری جهان اسلام دانست. عرفان و عرفا صرف نظر از گرایش‌های فقهی، کلامی و تاریخی در جهان‌بینی معنوی، تصویرکننده نظامی خاص در ارتباط میان انسان، جهان ماده و عالم معنا هستند. محیی‌الدین عربی از جمله معدود عرفایی است که علی‌رغم وابستگی کلامی‌اش به عامه، پیروانی از سایر فرق اسلامی نیز دارد. آثار و نظریات عرفانی وی در میان عرفای مسلمان طیف وسیعی از موافقان و مخالفان را در مقابل یکدیگر قرار داده است. در این میان، حتی مکاتب و نحله‌های مختلف بر یک رویکرد در خصوص اندیشه‌های وی وفادار نمانده‌اند و ممکن است در مقاطع مختلف، مواضع متفاوتی را در مقابل اندیشه‌های وی اتخاذ کرده باشند.

طریقه کبرویه، که سید محمد نوربخش در زمره ایشان قرار دارد، نیز از جمله این گروه‌ها و نحله‌ها دانسته می‌شود. زیرا قبول یا انکار اندیشه‌های ابن عربی در این طریقه تطور معناداری دارد. در این تطور می‌توان سید محمد نوربخش را یکی از عوامل اصلی در نزدیکی طریقه کبرویه به اندیشه‌های ابن عربی دانست، چه اینکه با بررسی سلسله اندیشه‌ها و دعاوی سید محمد نوربخش، به‌ویژه در موضوعاتی چون امامت و مهدویت، می‌توان تأثیرپذیری از ابن عربی در آموزه‌هایی چون وحدت وجود، انسان کامل و ختم‌الولایه را رهگیری کرد. تطور فکری و تاریخی تعامل و تقابل مبانی و اصول عرفانی ابن عربی با طریقه کبرویه و در نهایت دعاوی سید محمد نوربخش را می‌توان چنین تصویر کرد:

گرچه طریقه کبرویان نخستین تعالیم ابن عربی را به روشنی پی‌گیری نمی‌کردند اما مسلک عرفانی وی به تدریج از طریق مشایخی چون عزیزالدین نسفی (متوفای ۶۹۹ ه.ق.) و ابوالمفاخر یحیی باخرزی (متوفای ۶۵۹ ه.ق.)، از مشایخ کبرویه، در این طریقه بروز و نمود یافت. این قرابت چندی نپایید، زیرا گرایش ضد فلسفی این سلسله و مخالفت برخی مشایخ آن همچون نورالدین عبدالرحمان اسفراینی (متوفای ۷۱۷ ه.ق.) و شاگردش علاءالدوله سمنانی (متوفای ۷۳۶ ه.ق.)، که در آثارش چون *العروة لاهل الخلوۃ والجلوة* بروز و ظهور یافته، زمینه‌ساز فاصله‌گرفتن این طریقه از اندیشه‌های ابن عربی شد (نک: سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۹۱-۱۹۲). پس از علاءالدوله سمنانی، تعالیم سلسله کبرویه به دست افرادی چون علی همدانی با آرای ابن عربی در آمیخت و پس از انشعاب آن سلسله به دو شاخه ذهبیه و نوربخشیه، مشایخ هر دو طریقه تأثیرپذیری از آموزه‌های عرفانی ابن عربی را از سر گرفتند (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۸۲-۱۸۳). این سیر در دوره سید محمد نوربخش، و حتی در بازماندگان و پیروان وی نیز استمرار یافت، به طوری که شمس‌الدین محمد لاهیجی (متوفای ۹۲۱ ه.ق.)، که از فاضل‌ترین مریدان نوربخش به شمار می‌آید، در *مفاتیح‌الاعجاز*، بارها از ابن عربی یاد و به آرائش استناد کرده است (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۱۰۲، ۱۱۷، ۱۴۶، ۲۳۲، ۴۸۵). در *تحفة الاحباب*، نیز حکایتی درباره مباحثه علمای شاه قاسم فیض‌بخش (متوفای ۹۲۷ ه.ق.) در مجلس سلطان حسین میرزا،^۴ نقل شده است، که بیانگر آشنایی فرزند سید محمد با *فصوص‌الحکم*، از مهم‌ترین آثار ابن عربی است (کشمیری، ۲۰۰۶: ۱۶۷/۱-۱۶۸). نوربخش نیز در *رساله واردات*، ابن عربی را این‌گونه توصیف کرده است:

ابن عربی رئیس کامل فهرست حقایق است و مجمل

(نوربخش، بی‌تا ب: نسخه شماره ۵۷۴)

نوربخش در *رساله الهدی* نیز دو بار، در استناد به اقوال ابن عربی، از او با عنوان «المحقق المغربي» نام برده است. سه اصل از نظریات ابن عربی، که می‌تواند نقش مؤثری در دعاوی امامت و مهدویت نوربخش داشته باشد (نک: جلالی شیجانی، ۱۳۹۰: ۳۹-۵۸)، چنین است:

۳. ۱. وحدت وجود

از میان تعبیر فراوان ابن عربی درباره وحدت وجود، خلاصه نظریه وی در این باره، که در

فتوحات مکیه آمده، این عبارت است: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» (ابن عربی، بی تا: ۴۵۹/۲). هرچند در آثار نوربخش آشکارا به نظریه وحدت وجود اشاره‌ای نشده، اما با تأمل در برخی اندیشه‌های او، می‌توان او را از معتقدان به وحدت وجود به شمار آورد (الشیبی، ۱۳۵۹: ۳۲۱). زیرا از دیدگاه نوربخش «تمام وجود، همان حق است» (نوربخش، بی تا: ۲۹۳) و «تمام ذرات در علم‌الله، ازلاً و ابداً وجود دارند که آن صور علمیه را اعیان ثابتة گویند» (همو، بی تا: ۲۸-۲۹). بنابراین، در دیدگاه سید محمد نوربخش هر چه هست همه حق است و غیرحق، وجودشان اعتباری یا نمود است و «بود واقعی» از آن حضرت حق است.

هست مطلق حق مطلق دان و بس هستی موهوم را معدوم دان
بگذر از کثرت که کثرت مشرکی است غرق شو در بحر وحدت یک زمان
(همو، ۱۹۲۵: ۱۸)

۳.۲. انسان کامل

از دیگر تعالیم و نظریات ابن عربی موضوع انسان کامل است. وی در نخستین فصل از کتاب *فصوص الحکم*، در فص آدمی، از اصطلاح «انسان کامل» و اینکه انسان کامل، جامع حقایق کلی و جزئی عالم و تنها موجود شایسته خلافت الهی است، یاد کرده است؛ «فهو الانسان الحادث الأزلی والنشؤ الدائم الأبدی، والكلمة الفاصلة الجامعة، قیام العالم بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، و هو محل النقش والعلامة التي بها یختم بها الملك علی خزائنه. و سماه خليفة من أجل هذا» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۰/۱). در تصوف و عرفان اسلامی، از انسان کامل با تعبیری چون انسان حقیقی، انسان ارفع، انسان اول، عالم صغیر، نایب‌الحق در زمین، کون جامع، تجلی اعظم، حقیقت محمدی، کلمة‌الله، خلیفة‌الله و مرد تمام و ... یاد شده است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۴۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۴: ۲۰، ۸۲، ۱۷۲). در آثار نوربخش، اندیشه انسان کامل با تعبیر گوناگونی مطرح شده است. از نظر نوربخش، مقصود از ممکنات، فقط این است که انسان‌های کامل به وجود آیند:

از گردش افلاک به جز نشئه کمل مقصود دگر نیست
این مسئله از رد و جدل باز رهیده لولاک چو فرمود
(نوربخش، ۱۹۲۵: ۱۱)

چون منشأ عوالم کلی وجود ماست بود جهانیان همگی هم ز بود ماست
(همان: ۱۵)

ماییم وجود کل موجود ماییم ز کائنات مقصود
(همان: ۲۵)

از منظر نوربخش، «انسان به مرتبه‌ای می‌تواند برسد که علم او، علم حضرت علیم علی‌الاطلاق گردد و صور اشیا در علم خداوند، که همان اعیان ثابت است، محاط علم او شود. پس از آن است که قلب انسان کامل، مرآت جام جهان‌نمای حقیقی می‌شود» (همو، بی‌تا و: ۱۳۵-۱۳۶).

۳.۳. ختم الولاية

این نظریه را می‌توان مهم‌تر و مؤثرتر از دو نظریه پیشین در دعاوی سید محمد نوربخش دانست، چه اینکه او تحت تأثیر اندیشه‌های ابن عربی بوده است. در اندیشه ابن عربی، تحقق انسان در عالم وجود، نه تنها ممکن، بلکه واجب بوده و متحقق به اسم اعظم است (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۲۱۹)؛ و همان‌طور که برای همه اسماء مظهري وجود دارد برای اسم اعظم نیز مظهري وجود دارد که آن مظهر، انسان کامل است و مصداق آن، حقیقت محمدی یا کلمه و نور محمدی است. از منظر سید محمد نوربخش، حقیقت محمدی با عالم و انسان و معرفت اهل عرفان ارتباط داشته و همه انبیا و اولیا، ورثه او هستند، اما نزدیک‌ترین فرد به او علی (ع) است. او اکمل مظاهر اولیا است، همان‌گونه که پیامبر خاتم (ص) اکمل مظاهر انبیا، رسل، و اولیا است^۵ (ابن عربی، بی‌تا: ۱۱۹/۱). اما از نظر مرتبه ولایتش، که مرتبه‌ای است الهی، و در نتیجه دائم و باقی، به صورت اولیا ظاهر می‌شود و این ظهور، تا قیام قیامت، دوام و بقا می‌یابد:

پس به هر دوری ولی‌ای قائم است تا قیامت آزمایش دائم است

(بلخی، ۱۳۷۳: دفتر دوم، ص ۱۹۲)

سید محمد نوربخش نیز در آثار خود به این مسئله پرداخته و معتقد است امام زمان و هادی و مهدی، از افراد انسانی است و همانند اسم اعظم در میان اسمای الهی مستور بوده و همه نمی‌توانند او را بشناسند و هیچ وقت، عالم از این انسان کامل، خالی نیست و مدار عالم وجود، انسان کامل خواهد بود (نوربخش، رساله اعتقادیه: ص ۲۸۷). وی،

افزون بر آیات قرآن و احادیث، این قول ابن عربی را مؤید کلام خود قرار می‌دهد: «فلا يزال العالم محفوظا مادام فيه هذا الانسان الكامل» (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۰/۱).

در جای دیگری این موضوع را چنین تبیین می‌کند:

در هر زمان و دوری خود را نمود طوری زان هر کشیش و گبری دارند ازو دروشی
(نوربخش، ۱۹۲۵: ۷)

نکته دیگر اینکه به اعتقاد ایشان با ظهور خاتم‌الاولیا، که نقطه پایان ولایت و آخرین فرد و مظهر انسان کامل است، دوران ولایت نیز تمام می‌شود.

ختم ولایت از موضوعاتی است که در بیشتر آثار نوربخش، با عناوینی چون مظهر موعود، مظهر جامع و ... بروز و ظهور یافته است. او در بیان انتقال ولایت از آدم و انبیا به اقطاب صوفیه، به جای تناسخ از اصطلاح «بروز» تعبیر کرده و آن را متفاوت با تناسخ دانسته است. به اعتقاد او، دمیده‌شدن روح به جنین در چهارماهگی، نوعی معاد انسانی است که پیونددهنده وجود بشر به وجود حقیقی است و کسی که در تهذیب نفس بکوشد، سرانجام به حقیقت محض خواهد رسید. او در رساله الهدی چنین آورده است:

خاتم ولایت مطلقه، همان حقیقت محمدیه است که یک بار ظاهر شد و خاتمه نبوت تشریحی بود و جایگاه آن جایگاه خشتی از نقره است. پس بار دیگر ظاهر خواهد شد و ولایت را خاتمه خواهد داد و به نظر می‌رسد در جایگاه دو خشت، یکی از طلا و دیگری از نقره، قرار دارد. چنین ظهوری از برزات مکمل است نه از باب تناسخ. تفاوت در این است که تناسخ، وصول روح است بعد از فارغ‌شدن از جسد به جنین تازه‌ای که آماده پذیرش روح است؛ یعنی از ماه چهارم از زمان سقوط نطفه و قرارگرفتن آن در رحم. این مفارقت از جسد و وصول به جسد دیگر متصل به هم بدون فاصله است؛ اما بروز چنین است که روح از ارواح مکمل بر کامل فیضان می‌کند کما اینکه تجلیات بر آن افاضه می‌شود و این مظهر آن می‌گردد (همو، ۱۳۹۱: ۳۵۷).

نوربخش آرای خود در مقام ختم‌الولایة را به اندیشه‌های ابن عربی مستند کرده و در غزلیاتش مدعی احراز چنین مقامی شده است (همو، ۱۹۲۵: ۵۰). همچنین، وی در نامه

خود به علاءالدوله، مدعی مقامی جامع کمالات صوری و معنوی و خاتم ولایات مصطفوی و مرتضوی شده است (همو، بی‌تا ج: ۱۵۴).

با توجه به مباحث پیش‌گفته شاید بتوان دعاوی وی در امامت و مهدویت را متأثر از آرای ابن‌عربی و در قالب اصولی چون وحدت وجود، انسان کامل و ختم‌الولایة دانست و در تعارض روشن با آموزه‌های کلامی شیعیان اثناعشری در آن مقطع تاریخی به شمار نیاورد. زیرا وی با وجود اعتراف به حقانیت مذهب تشیع اثناعشری، مدعی جایگاه امامت و مهدویت شده است. چنان‌که وی امامت خود را چنین اظهار می‌داشت: «بنابراین، ای مؤمنان، بر شما است مرا بشناسید، زیرا رسول‌الله (ص) فرمود کسی که بمیرد و امام زمان خود را نشناسد، به مرگ جاهلی مرده است؛ و بر شما است محبت من، چراکه خداوند فرمود: «قل لاسئلكم عليه اجرا الا المودة فی القربی» (شوری: ۲۳؛ نوربخش، ۱۳۹۱: ۳۶۷).

نوربخش چنان بر امامت خود اصرار داشت که گاه در مقام تحدی قرار می‌گرفت: (خداوند من را از دیگر مردمان ممتاز ساخته) به طوری که اگر در تمام روی زمین از مشرق گرفته تا مغرب، کسی یافت شود که مشکلات شریعت و طریقت و حقیقت را بتمامه، جز من، حل کند، امامت من باطل خواهد بود ... چون کسی که بر مسند امامت تکیه زند، در حالی که در زمان او، کسی کامل‌تر از او باشد، بر آن کامل‌تر ستم کرده و ظلم باشد و کسی که ظالم باشد و ادعای امامت کند، ظالم‌ترین ظالمان خواهد بود (همان).

۴. خاستگاه خانوادگی و خاندانی نوربخش در ادعای مهدویت

چنان‌که پیش از این ذکر شد، خاستگاه تاریخی و خاندانی سید محمد نوربخش، منطقه قطیف و لخصاء در بحرین بوده است. زیرا جد وی از اهالی لخصاء بوده و پدرش پس از مهاجرت به قطیف به خراسان آمده و در آنجا توطن یافته بود. بررسی پیشینه تاریخی جریان‌شناسی فکری و مذهبی در سه منطقه قطیف، لخصاء و قائن یک ویژگی مشترک دارد و آن حضور و فعالیت فرقه‌های باطنی‌گرایی چون قرامطه و نزاریه در این مناطق است. این دو فرقه از بارزترین انشعابات اسماعیلیه هستند که ویژگی‌های مشترکی دارند، از جمله: باطنی‌گرایی، شریعت‌گریزی، و غلو. با این عبارت در صدد پاسخ به این اشکال هستیم که محدوده مشترک جغرافیایی هیچ‌گاه نمی‌تواند دلیل بر قرابت یا

باورمندی فکری و مذهبی افراد شود. قطیف و لخصاء به عنوان خاستگاه تاریخی خاندان سید محمد از نیمه دوم قرن سوم و به مدت طولانی نه تنها محل سکونت قرمطیان، بلکه پایتخت دولت قرمطیان بحرین بوده است (تأمر، ۱۳۷۷: ۸۳).

اندیشه‌های کلامی و رفتار اجتماعی قرمطیان را، علاوه بر منابع کلامی و فرقه‌شناسی، می‌توان در منابعی چون سفرنامه‌ها، به‌ویژه در سفرنامه ناصر خسرو، پی‌گیری کرد. سه گروه عمده قرمطیان عبارت‌اند از: ۱. قرمطی‌های سواد یا شمال که داعیان برجسته آنها عبدان، حمدان و آل مهرویه بودند؛ ۲. قرمطی‌های بحرین که داعیان عمده‌شان آل جنابی بودند؛ ۳. قرمطی‌های قطیف و جنوب بصره که داعیانشان ابوحاتم بورانی و ابوالفوارس بودند (همان). شهر قائن به عنوان زادگاه سید محمد نوربخش نیز یکی دیگر از خاستگاه‌های تاریخی اسماعیلیان از انشعاب دیگری به نام نزاریان است. زیرا منطقه قهستان، که مشتمل بر قائن و بیرجند است، محل سکونت و تمرکز جمعیت چشم‌گیری از اسماعیلیان نزاری ایران بوده است، به طوری که قهستان، پس از قلاع الموت و در کنار دیزباد سبزوار و اصفهان، از مناطق نزاری‌نشین ایران دانسته می‌شود. حضور اسماعیلیان نزاری حتی پس از سقوط قلاع الموت به دست هلاکوخان در سال ۶۵۴ ه.ق.، در قائن و قهستان استمرار یافت.

صرف نظر از بررسی تأثیرپذیری سید محمد نوربخش از جریان‌های فکری-تاریخی موجود در قلمرو جغرافیایی خاندان او، نقش اعضای خانواده وی در ادعای امامت و مهدویت نیز قابل بررسی خواهد بود؛ خصوصاً نقش خانواده در ادعای مهدویت متهمدیان یا کسانی که در خصوص آنها ادعای مهدویت شده پیشینه‌ای تاریخی دارد. برای نمونه می‌توان تأکید عبدالله محض بر مهدویت فرزندش نفس زکیه (متوفای ۱۴۵ ه.ق.) را از مهم‌ترین بسترهای اعتقاد به مهدویت وی دانست (طباطبایی الفخری، ۱۳۶۰: ۲۲۴).

پدر سید محمد نوربخش سال‌ها پیش از خواجه اسحاق ختلائی و حتی پیش از تولد سید محمد بر امامت و مهدویت سید محمد و جایگاه رفیع معنوی وی اصرار داشته است. اهتمام وی به امامت و مهدویت فرزندش به حدی بود که حتی سید محمد نوربخش بارها در اثبات دعاوی خود به کلام پدرش استناد می‌جست. وی در کتاب *الهدی* توجه ویژه پدر به خود را چنین توصیف می‌کند:

آنگاه، وقتی مادرم به من باردار شد، و آن هنگام که من در شکم او بودم، هر از گاه به شکم خود اشاره کرده می‌گفت: این محمد من چنین است و چنان. به خاطر مبالغه وی درباره من، وقتی در ساوجان به دنیا آمدم، فاطمه دختر سید قطب‌الدین، از روی امتحان وی، به پدرم گفت دختری به دنیا آمده است. او خشمگین شده و ریش خود را گرفته و گفته بود اگر ودیعه من، پسر نباشد، من از نسل علی بن ابی طالب (ع) نیستم. بعد از این بود که به او گفتند که آن مولود، پسر است، اما سبزچشم است. گفته بود به خدا چنین نیست. پس وعده وی را محقق یافتند و ارادت آنان افزون شد. من خود از او شنیدم در حالی که شش‌ساله بوده و کنارش نشسته بودم و دستم روی زانوی او بود که گفت: این پسر من محمد، من است و من اویم. کسی که او را آزار دهد، مرا آزار داده است. او بارها به مادر و برادران و خواهرانم توصیه مرا کرد (نوربخش، ۱۳۹۱: ۳۵۹).

در کلام نوربخش به نقش خانواده، به‌ویژه پدرش، در ادعای مهدویت چنین تصریح شده است: «(پدرم گفت) محمد المهدی کسی است که در صلب من است و دستش را بر صلبش قرار داد و افزود، فرزندم محمد زمانی که به چهل‌سالگی برسد از مشرق تا به مغرب‌زمین، کسی پیدا نمی‌شود که در علم با او معارضه کند و بر او غالب شود» (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۶). این اهتمام پدر نوربخش را شاید بتوان در نام‌گذاری وی به محمد و استنادات نوربخش نیز پی گرفت؛ چنان‌که نوربخش در برخی سخنان خود به روایتی از پیامبر (ص) تکیه می‌کرد:

سخن را با کلام جدم سیدالمرسلین (ص) آغاز می‌کنم که فرمود: «اگر یک روز از دنیا باقی مانده باشد، خداوند چندان آن را طولانی خواهد کرد تا مردی از فرزندان من خروج کند که نام او نام من، و کنیه او کنیه من خواهد بود، و زمین را از قسط و عدل پر خواهد کرد، چندان که پر از ظلم و جور شده است (نوربخش، ۱۳۹۱: ۳۵۵).

شاهدی دیگر بر نقش خانواده، به‌ویژه پدر سید محمد، در دعای امامت و مهدویت

را می‌توان ادعای مقام رفیع عرفانی و مرتبه «اولیایی» برای برادر سید محمد، که احمد نام داشته است، دانست (رنجبر، ۱۳۸۲: ۷۶-۷۷).

۵. خاستگاه اجتماعی نوریخس در ادعای مهدویت

چنان‌که پیش از این نیز ذکر شد، خواجه اسحاق ختلائی از مهم‌ترین عوامل و مروجان مهدویت سید محمد نوریخس بوده است. نقش خواجه اسحاق صرف نظر از جایگاهش به عنوان قطب و مراد سید محمد از منظر دیگری نیز مهم است. خواجه اسحاق ختلائی از اولاد امیرعلی‌شاه بود و خاندان ختلائی از داعیه‌داران امارت در ختلان و هرات بوده‌اند و در نخستین مرحله تهاجم تیمور در مقابل وی مقاومت کرده‌اند. از این‌رو خواجه اسحاق علاوه بر گرایش‌های صوفیانه دارای انگیزه‌های اجتماعی و سیاسی در احیای زعامت و امارت خاندانی خود در منطقه و کم‌کردن نفوذ حاکمان تیموری بوده است (همان: ۷۷). قاضی نورالله شوشتری نیز به این موضوع و انگیزه و البته در بعدی مذهبی، تصریح می‌کند و می‌گوید:

خواجه اسحاق که خود نیز از سادات بود، به خاطر کدورتی که از استیلاء سلاطین اهل سنت، خصوصاً میرزا شاهرخ، داشت از روی درد دین و محبت خاندان سیدالمرسلین بر آن شد که به طریق بعضی از اکابران سلف، که بر متغلبان عباسی و غیرهم خروج کردند، او نیز وسیله آغازد که عالم را از وجود متغلبان زمان پاک سازد. لاجرم جهت ترغیب، سید محمد نوریخس را امام و مهدی نام نهاده و در مقام تدبیر بروز و ظهورش در ایستاد (التستری، ۱۳۶۵: ۱۴۷/۲).

چنین انگیزه‌ای با بررسی و تحلیل اوضاع و احوال اجتماعی این دوره، آرزویی بلندپروازانه نبود. زیرا رقابت جانشینان تیمور و ظلمی که از جانب ایشان بر مردم روا داشته می‌شود نه تنها زمینه اقبال مردم به قیام در مقابل حکومت، بلکه توجه به آموزه مهدویت به عنوان رویکردی نجات‌بخش و وعده داده‌شده در متون دینی انگاشته می‌شد. در چنین اوضاع و احوالی ظهور مهدی نجات‌بخش با وعده صلح و عدالت برای چنین جامعه‌ای نه تنها مژده‌ای امیدبخش، بلکه مطالبه‌ای اجتماعی از مصلحان و مؤثران دینی بود (یارشاطر، ۱۳۸۳: ۲۹-۴۱).

با توجه به چنین اوضاع و احوالی، خواجه اسحاق ختّلانی آرزوهای خود و جامعه پیرامونی‌اش را در شخصیت و جایگاه اجتماعی و خانوادگی سید محمد نوربخش جست‌وجو می‌کرد. زیرا سید محمد، علاوه بر انتساب به خاندان پیامبر (ص)، برخی ویژگی‌های ظاهری، همچون همانام‌بودن با رسول خدا (ص) را نیز داشت. اهتمام نوربخش به این دسته از ویژگی‌های ظاهری به حدی بود که وی احتمالاً علاوه بر تأکید بر نام پدرش، که همانام پدر رسول خدا (ص) بود، برای تطبیق بیشتر اوصاف مهدی بر خود، نام فرزندش را قاسم نهاد (کشمیری، ۲۰۰۶: ۱۶۷/۱-۱۶۸).

نتیجه

یکی از آسیب‌های مهم در مهدویت‌پژوهی غفلت از عوامل پیدا و پنهان در ادعاهای مهدویت است. زیرا بسیاری از عوامل اجتماعی زمینه‌ساز بسیاری از انحرافات اعتقادی و مذهبی می‌شود و بی‌توجهی به آنها بسترساز ظهور مدعیان گوناگونی خواهد شد که علاوه بر ایجاد انحرافات گسترده عقیدتی و مذهبی، بسیاری از مفاهیم و آموزه‌های انسجام‌بخش و قوام‌بخش جامعه اسلامی، همچون امامت و مهدویت، را تبدیل به عامل تفرقه و ضلالت خواهند کرد. در این تحقیق با بررسی خاستگاه‌های متعدد ادعای مهدویت سید محمد نوربخش، که در قرن نهم هجری می‌زیسته، می‌توان به این نتیجه دست یافت که خاستگاه‌هایی چون گرایش‌های صوفیانه، برخی مبانی و آموزه‌های عرفانی و برخی تحولات و موقعیت‌های اجتماعی خواهند توانست بسترساز ظهور مدعیان مهدویت در جامعه اسلامی و حتی شیعی شوند. گرایش‌هایی چون رابطه قطب و مریدان و سلسله اقطاب در تصوف، آموزه‌هایی چون وحدت وجود، انسان کامل یا ختم‌الولایة و جنبش‌های استقلال‌طلبی، بیگانه‌ستیزی و آزادی‌خواهی و حتی گرایش‌های غلوآمیز و ناآگاهی و جهل خانوادگی و خاندانی می‌تواند زمینه‌ساز ظهور مدعیان مهدویت در اعصار مختلف باشد. از این‌رو شایسته است با تفکیک آموزه مهدویت از مفاهیم و آموزه‌هایی چون سلسله‌مراتب معنوی در تصوف و عرفان و حتی اصلاح‌طلبی اجتماعی، سیاسی و مذهبی، فهرست مدعیان مهدویت را بازخوانی کنیم تا علاوه بر صیانت از حدود و ثغور مفهومی مهدویت، جایگاه رفیع فکری و اجتماعی مهدویت نیز احیا شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. افرادی مانند محمد بن حنفیه، امام موسی کاظم (ع)، ابومسلم خراسانی و
۲. قهستان (قوهستان) معرب کوهستان است؛ منطقه‌ای که حدود آن از اطراف هرات آغاز می‌شود و تا نزدیکی نهبوند و همدان و بروجرد امتداد می‌یابد و تمام این کوه‌ها بدین نام است، اما کوهستان‌های بین هرات و نیشابور بیشتر به این نام معروف است. عبدالله بن کریز در عهد عثمان در سال ۲۹ ه.ق آن را فتح کرد و در عهد یاقوت حموی این منطقه در اختیار اسماعیلیان نزاری (پیروان حسن صباح) بود. از مهم‌ترین قصبات و شهرهای این منطقه قائن، تون، جنابذ، طبس عناب و طبس تمر است (یاقوت الحموی، ۱۹۹۵: ۴/۴۱۶).
۳. شهری در نزدیکی سمرقند و به قولی روستایی در مسیر خراسان (همان: ۲/۳۴۶).
۴. سلطان حسین میرزا بایقرای تیموری (۸۴۲-۹۱۱ ه.ق.)، آخرین سلطان قدرتمند سلسله تیموری. حسین میرزا، پسر منصور بن بایقرا، نواده عمر شیخ در ۸۴۲ ه.ق. در هرات به دنیا آمد. حکومت ۳۸ ساله حسین میرزا هرچند به شکوه و بزرگی پیشینانش نبود و قلمروش فقط به مشرق خراسان محدود می‌شد، به لحاظ فرهنگی و حمایت او از اهل علم و ادب بسیار ممتاز و چشم‌گیر بود. در زمان او، هرات رونق خاصی داشت و بناها و مدرسه‌های عالی ساخته شد (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۸/۷-۱۰؛ واه اصفهانی، ۱۳۷۹: ۶۵۵-۶۵۶).
۵. «حقیقة محمد صلی اللہ علیہ و سلم المسماة بالعقل فکان سید العالم بأسره و أول ظاهر فی الوجود فکان وجوده من ذلک النور الالهی و من الهباء و من الحقیقة الكلية و فی الهباء وجد عینه و عین العالم من تجلیه و أقرب الناس إلیه علی بن أبی طالب و أسرار الأنبياء أجمعین».

منابع

قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۹۴۶). فصوص‌الحکم، قاهره: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات‌المکبه، بیروت: دار الصادر، الطبعة الأولى.
- الاکوش، احمد کاظم (۱۴۲۹). ادعاء المهدية عبر التاريخ، بیروت: دار السجاد.
- بلخی (مولوی)، مولانا جلال‌الدین محمد (۱۳۷۳). مثنوی معنوی، محقق و مصحح: توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- تأمر، عارف (۱۳۷۷). اسماعیلیه و قرامطه، ترجمه: حمیرا زمردی، تهران: انتشارات جامی.
- جلالی شیجانی، جمشید (۱۳۹۰). «تأثیر آرای ابن عربی بر تفکر عرفانی سید محمد نوربخش»، در: فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی، س ۷، ش ۲۳، ص ۳۹-۵۸.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۳۳). تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد البشر، تهران: چاپ محمد دبیرسیاقی.
- رنجبر، محمدعلی (۱۳۸۲). مشعشعیان، تهران: انتشارات آگاه، چاپ اول.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر، چاپ هشتم.
- سمنانی، علاء‌الدوله (۱۳۶۶). چهل مجلس، به کوشش: نجیب مایل هروی، تهران: نشر ادیب.
- التستری، القاضی نورالله (۱۳۶۵). مجالس المؤمنین، تهران: اسلامیه.
- الشیبی، مصطفی کامل (۱۳۵۹). تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه: علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- طباطبایی‌الفخری (ابن‌قطقی)، محمد بن علی (۱۳۶۰). تاریخ فخری، ترجمه: محمد وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم.
- کربلایی تبریزی، حافظ حسین (۱۳۸۳). روضات الجنان و جنات الجنان، تکمله و تصحیح: جعفر سلطان‌القرائی، تبریز: انتشارات ستوده، چاپ اول.
- کشمیری، محمدعلی (۲۰۰۶). تحفة الاحباب، ترتیب و تدوین و تصحیح متن و ترجمه: غلام رسول جان، دهلی: جان پبلیکیشنز.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۴). مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار، چاپ دوم.
- نوربخش، سید محمد (۱۳۹۱). رساله الهدی، در: جعفریان، رسوله مه‌دیان دروغین، تهران: نشر علم، چاپ اول.
- نوربخش، سید محمد (۱۹۲۵). غزلیات سید محمد نوربخش، تصحیح: محمد شفیع مولوی، ضمیمه مجله اورینتال کالج مگزین ۱، ش ۱.
- نوربخش، سید محمد (بی‌تا الف). رساله اعتقادیه، نسخه شماره ۷۴۱۰، کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی.
- نوربخش، سید محمد (بی‌تا ب). رساله واردات، نسخه شماره ۳۲۹/۶، کتاب‌خانه مجلس شورای اسلامی.
- نوربخش، سید محمد (بی‌تا ج). سواد مکتوب به علاء‌الدوله، نسخه شماره ۳۶۵۴، کتاب‌خانه مرکزی

دانشگاه تهران.

نوربخش، سید محمد (بی تا د). مکتوب در جواب سؤال امیرکیا، نسخه شماره ۴۱۹۰، کتاب‌خانه ملک.
نوربخش، سید محمد (بی تا و). جواب وزیر من منشآت حضرت، نسخه شماره ۴۱۹۰، کتاب‌خانه ملک.
نوربخش، سید محمد (بی تا ه). بیان عوالم خمس، نسخه شماره ۴۰۵۷، کتاب‌خانه ملک.

واله اصفهانی، محمدیوسف (۱۳۷۹). خلد برین؛ روضه‌های ششم و هفتم (تاریخ تیموریان و ترکمانان)،
تهران: چاپ میرهاشم محدث.

هالیستر، جان نورمن (۱۳۷۳). تشیع در هند، ترجمه: آزرمدخت مشایخ فریدنی، تهران: مرکز نشر
دانشگاهی، چاپ اول.

یارشاطر، احسان (۱۳۸۳). شعر فارسی در عهد شاه‌رخ، تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
یاقوت الحموی، شهاب الدین ابو عبدالله یاقوت بن عبدالله (۱۹۹۵). معجم البلدان، بیروت: دار الصادر،
الطبعة الثانية.

چکیده‌های انگلیسی

The Origin Ground for Those False Claimants of Mahdaviat (A Case Study of Seyyed Mohammad Noorbakhsh)

Hamed Gharaati*

Sayyed Ghasem Safari**

The emergence of a broad and diverse spectrum of conflicting ideas in the field of Mahdism has led the belief to be a damage and danger against the essence of Islam and society, instead of being a powerful agent for uniting Islamic sects and even other Divine religions as has been well known. The problem lies in lack of an accurate terminology of the concept with regard to social, political, cultural, ethical, spiritual and theological, as well as the literal and technical fields. Such a case has caused every reformative effort, even those for independent ideas and freedom to be misleadingly called as a case of Mahdism and its leader as the claimant of Mahdi. The study on the basis of library resources and analytical approach, has sought to respond the question of the origin and the main cause of Sayyed Mohammad Noorbakhsh's claims. In this essay, it has been made clear that his messianic claims have been rooted in Sufism, society and family, not in theology and hadith.

Keywords: Sayyed Mohammad Noorbakhsh, Noorbakhshiyah, social origin, literally messianic, mystical.

* PhD student at the University of Religions and Denominations; Gharaati_1359@yahoo.com

** M.A. student of Sufism_58 at the University of Religions and Denominations; safari_58@yahoo.com

The Role of *Maqasidushshari`ah* in Developing and Deepening Imamiyyah`s Fiqh

Mahdi Shoostari*

Hosein Naseri Moqaddam**

The current research is an attempt to make the effect of divine law`s objectives on developing and deepening Imamiyeh fiqh. As is shown, by the help of divine law`s objectives Imami jurists deduced rules resulting in the development of jurisprudence and deepening of Shariah. In developing jurisprudence, the knowledge gained from Imamiyeh has assisted discovery of rules, development of Nosooos (religious texts), preventing religious cautions and excuses. Therefore as reason, it flies in the face of practical principals and on top of that increases understanding of jurisprudence. In addition, this knowledge has been a standard for accepting or rejecting hadith and validity of religious quotations and a help for logical reasoning.

Keywords: Divine law`s objectives, Imamiyeh fiqh, fiqh deepening, fiqh development, practical rules.

* Phd Degree in fiqh and principles of laws from Ferdowsi University; mahdishoostari@chmail.ir

** Associate professor of fiqh and principles of laws at Ferdowsi University; naseri1962@gmail.com

The Approaches of Theologians and Hadith Scholars in Explaining the Sources of Imam's Knowledge

Mohammad Hasan Nadem*

One of the beliefs and teachings of the Shiite doctrine, differentiating it from the other denominations of Islam is that of Imamate. Affiliated with and emerging simultaneous to Imamate, the problem of Imam's knowledge has also been of importance for the Imamiyya theologians. Despite the agreement on general aspects of the problem among them, some disagreements on the marginal parameters of Imam's knowledge resulted in the development of different approaches toward it. In this article we survey the approaches of the theologians of Baghdad and Qom theology schools and conclude that they do not have any disagreement on the problem of the sources of Imam's knowledge.

Keywords: Sources of Imam's Knowledge, theological approaches, Baghdad school, Qom school

* Assistant professor of the University of Religions and Denominations; Nadem185@yahoo.com

Karbalā Events Based on Haj Mirza Hadi Naeini's Yūsufiyyah

Parvin Tajbakhsh*

Elegy has a long and rooted background in Persian literature. Virtues and elegy for holy Imams, especially Imam Hossein were common during the Safavid and Qajar era. Grief poems supported by king motivated many poets and writers for poetry. One of the active but less known poets of Qajar era is *Mirza Hadi Naeini* who lives in 13th century. There is no detailed information about author's life. Yousofieh, *Lisanuzzakirin*, *Muqaddamat Sittah*, *Anisularifin*, *Risale Soleymāniyyah* and ... are his famous works. This research studies the features of "Yūsufiyyah" written by Mirza Hadi Naeini which includes twenty chapters, dedicated to *Nizamudolah "Sadra"*. Naeini's prose is simple and introduction is decorated with many literary arrays. The author, in *Yūsufiyyah*, compares and combines the story of Prophet Yusuf and events in *Karbala* and at the end of each chapter uses elegies for Imam Hossein and his family. Naeini, in prose and verses sections, emphasizes on supremacy of characters in *Karbala*, especially Imam Hossein. Reading the Naeini's elegies is necessary for studding the development of grief poems in Iran.

Keywords: Yusuf (AS), Hossein (AS), Yūsufiyyah, Naeini, Elegy.

* Associate Professor of Persian language and literature, Payam-e- Noor University;
parvintajbakhsh@gmail.com

Fazel Meqdad on the Part of Reason and Transmission (Aql and Naql) in the Semantics of Testified Attributes

Ali Allahbedashti*

Abolqasem Asadi**

Most Shiite theologians attempt to use reason as both an instrument for attaining knowledge and a valid and independent source of inspiration and belief derived from religious texts including the Quran and Hadith. The Quran as the Divine speech is a coherent and unified set with no conflict and discord. But the Quran is composed of two kinds of verses; decisive, *muhkam*, and allegorical, *mutashabih*, verses. And the latter find their meanings with reference to the former. In this paper, the researcher describes the reasons put forward by Fazel Meqdad so that he can express a report of the need for hermeneutic studies of the the allegorical revelations concerning the presentation of Lord as having organs and orientation and a possibility for sighting God opposing *Mujassimih*, *Karramieh* and *Ash'arites*; meanwhile, Meqdad's method of study has been attended to also.

Keywords: Fazel Meqdad, hermeneutics, conflict, reason, Naql, quotation.

* Associate professor of Qom University; alibedashti@gmail.com

** Phd student in Qom University; ghasemasadi1990@gmail.com

The Status of Fitrah Theory in Sadr al-Din Shirazi's Thought

Mohammad Ghafoorinezhad^{*}

There can be not found an interconnected and independent discussion of *fitrah* in Molla Sadra's works, but he raised sporadically important issues in this regard. One may find several concepts in The word *fitrah* in Sadra's works including: talent of perfection, talent of knowledge acquisition, human being in the divine existence and tropical spirit. Ikhwan al-safa for the first time raised the doctrine of natural theology in a philosophical source and Ibn Sina and Suhrawardi also have ideas referred to innate deism, and Molla Sadra has released a new version of innate knowledge of God theory. This version is one of the first attempts for philosophical justification of the doctrine of innate knowledge of God. Sadra has considered some trends such as perfectionism as innate in human being.

Keywords: Sadr al-Din Shirazi, Molla Sadra, theory of *Fitrah*, innate perceptions, innate attitudes, natural theology.

^{*} Assistant professor of The University of Religions and Denominations. ghafoori_n@yahoo.com

Articles

- 7 **The Status of Fitrah Theory in Sadr al-Din Shirazi's Thought**
Mohammad Ghafoorinezhad
- 31 **Fazel Meqdad on the Part of Reason and Transmission (Aql and Naql) in the Semantics of Testified Attributes**
Abolqasem Asadi, Ali Allahbedashti
- 51 **Karbalā Events Based on Haj Mirza Hadi Naeini's *Yūsufiyyah***
Parvin Tajbakhsh
- 75 **The Approaches of Theologians and Hadith Scholars in Explaining the Sources of Imam's Knowledge**
Mohammad Hasan Nadem
- 99 **The Role of *Maqased-e shari`at* in Developing and Deepening Imamiyyah's Fiqh**
Mahdi Shoostari, Hosein Naseri Moqaddam
- 115 **The Origin for The False Claimants of Mahdaviat (A Case Study of Seyyed Mohammad Noorbakhsh)**
Hamed Gharaati, Sayyed Ghasem Safari

Abstracts

135 English Abstracts

In the Name of Allah

Journal of Imamiyyah Studies

(PAJOOHESHNAME-E IMAMIYYAH)

A Biannual Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 1, No. 1, Spring & Summer 2015



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abolhasan Navvab

Editor-in-Chief: Es`haq Taheri

Executive Manager: Mohammad Reza Mollanoori



Editorial Board

Ali Aqanoori	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Seyyed Hasan Eslami	Professor, University of Religions and Denominations
Ali Allahbedashti	Associate Professor, Qom University
Mohammad Reza Jabbari	Associate Professor, Imam Khomeini Educational & Research Institute
Mostafa Soltani	Assistant Professor, University of Religions and Denominations
Ne`matollah Safari Forooshani	Associate Professor, Al-Mustafa International University
Es`haq Taheri	Associate Professor, Shahid Mahalati High Education Complex
Mohammad Ghafoorinejad	Assistant Professor, University of Religions and Denominations



Copy Editor: Zeinab Salehi

Copy Editor of English Abstracts: Es`haq Taheri

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Javad Mirqeisari



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: urd.ac.ir, **Email:** p.emamiye@urd.ac.ir

Print Run: 1000

Price: 75000 Rials