



پژوهش نامه امامیه

دوفصل نامه علمی - پژوهشی

سال دوم، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب (دانشکده شیعه‌شناسی)

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: اسحاق طاهری

مدیر داخلی: محمدرضا ملانوری

هیئت 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 الله‌بداشتی
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 العالمیه	نعمت‌الله صفری فروشانی
استاد گروه فلسفه و کلام مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی	اسحاق طاهری
استادیار گروه شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب	محمد غفوری‌نژاد

مشاوران علمی:

علی آقانوری، محمدرضا بارانی، امداد توران، مصطفی جعفرطیاری، محمد جاودان، حمیدرضا خادمی، محمدجعفر رضایی، حمیدرضا شریعتمداری، محمد غفوری‌نژاد، محمدحسن محمدی‌مظفر، محمدحسن نادم.

ویراستار: زینب صالحی و حسن صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: اسحاق طاهری

ویراستار چکیده‌های عربی: علی قوچانی غروی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: مسعود موسوی

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

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

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

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

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۷۵،۰۰۰ ریال

شاپا: ۶۷۱۲-۲۴۷۶

راهنمای تدوین، تنظیم و ارسال مقالات

- حوزه‌های مطالعاتی نشریه:
 - 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 ...
 - شعائر، 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 کلیدواژه 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: ۳۳۸).
- 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 (بر/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 برابر آن ندارد.

مقالات

- ۹ مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی
سید علی اصغر مسعودی، محمد غفوری نژاد
- ۲۷ حشر اکبر از نگاه فریقین، با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی
مهدی فرمانیان، سلمان قاسم‌نیا
- ۴۷ بررسی و نقد اندیشه امیرمعزی در باب امامت سیاسی اهل بیت (ع)
علی آقانوری، ابوالفضل هادی‌منش
- ۷۳ واکاوی جایگاه رسول خدا (ص) در دانش الهی امام
محمدتقی شاکر، یدالله ربیعی
- ۸۹ تحلیل اجتماعی رفتار دست‌بوسی در دوران حضور ائمه اطهار (ع)
محمد رجایی نژاد، حمید فاضل قانع
- ۱۰۷ نقش آموزه وساطت فیض در تبیین روایات جری و تطبیق از دیدگاه مفسران
امامی
حسن سجادی‌پور، مهدی عزیزان

مقالات

مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی

سید علی اصغر مسعودی*

محمد غفوری نژاد**

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۲۵]

چکیده

یکی از نظریات مطرح شده در سنت اسلامی در باب نحوه مواجهه با مفردات متشابه قرآن، نظریه وضع لفظ برای روح معنا است که نخستین بار غزالی به صراحت از آن سخن گفته است. این نظریه که در تاریخ اندیشه اسلامی در میان عرفا و پیروان حکمت متعالیه مقبول واقع شده، در نظر جوادی آملی بر اساس زنجیره‌ای از مبانی، مقبول افتاده و کاربردهای متعددی یافته است. التزام حداکثری به قوانین زبان عربی در مواجهه با متون دینی، کفایت نکردن ادبیات عرب جاهلی برای تأدیه معارف الهی، رد تفسیر به رأی و دیدگاه‌های هرمنوتیکی، اعتقاد به لایه‌های متعدد در هستی، و اصالت حقیقت در قرآن کریم از مبانی این نظریه نزد او است. وی نظریه را مبتنی بر حدس و به عنوان راهکاری برای انفتاح باب مفاهمه قرآن و مخاطبان قلمداد می‌کند. همچنین، در باب پاره‌ای واژگان موجود در کتاب و سنت به این نظریه تمسک جسته است؛ واژگانی همچون «یوم»، «مجیء»، «قلم»، «لوح»، «طعام»، «اصطفاء»، «کلام»، «کلمه»، «تجارت»، «مصباح»، «ذوق»، «صراط»، «باب»، «مفاتیح» و «کتاب».

کلیدواژه‌ها: حقیقت و مجاز، نظریه روح معنا، جوادی آملی، آیات متشابه، الفاظ متشابه.

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول). ya.waliasr@yahoo.com

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

مقدمه

یکی از مباحث مهم در معارف اسلامی مطالعه الفاظی است که از آنها با عنوان «متشابه» یاد می‌شود. با قطع نظر از قبیل و قال‌هایی که در تعریف متشابه و اقسام آن در میان دانشمندان علوم قرآنی و مفسران درگرفته و در تعریفی از قبیل تعاریف به مثال مراد از این واژه‌ها، الفاظی مانند «عرش»، «کرسی»، «لوح»، «قلم»، «میزان»، «ساق»، «سمع» و مانند آن است که معنای محسوس و ظاهری آنها روشن است، اما در متون دینی در بافتی به کار رفته‌اند که نمی‌توان این معنا را برای آنها پذیرفت. در بررسی واژه‌های متشابه، یکی از پرسش‌های مهم این است که: این الفاظ چگونه و در چه معنایی وضع شده‌اند و به کار می‌روند؟ در پاسخ به این پرسش به طور کلی چهار نظریه وجود دارد:

الف. شایع‌ترین نظریه درباره مفردات متشابه قرآنی آن است که این الفاظ ابتدا برای معانی محسوس وضع شده و بنابراین درباره آنها حقیقت است؛ سپس به گونه مجازی در معانی معقول به کار رفته است. شاید بتوان گفت جمهور علمای اهل سنت، امامیه، اغلب معتزله و موافقان آنان از میان متکلمان مدافع وقوع مجاز در قرآن بوده‌اند.

ب. اهل ظاهر این الفاظ را به معنای ظاهری گرفته‌اند و کاربرد این الفاظ را در همان معانی عرفی و ظاهری، حقیقت می‌دانند و ساحت دیگری از معنا را برای این الفاظ نمی‌پذیرند. طرفداران این نظریه خود به طیف‌هایی تقسیم می‌شوند که بیان تفصیل آن از حوصله این نوشتار خارج است.

ج. به عنوان نظریه سوم باید از دیدگاهی یاد کرد که هرچند فقط در باب الفاظ مربوط به صفات و اسمای الهی در قرآن کریم مطرح شده، اما می‌توان آن را به همه الفاظ متشابه قرآن تعمیم داد. طبق این دیدگاه، اطلاق الفاظ مربوط به صفات و حتی لفظ «وجود» بر خداوند و غیر او از باب اشتراک لفظی است؛ یعنی برای دو معنای متفاوت، واژه واحدی وضع شده است. ملاهادی سبزواری نظریه اشتراک لفظی وجود را به ابوالحسن اشعری، ابوالحسن بصری و بسیاری از معاصران خود نسبت می‌دهد، که خواسته‌اند از اشتراک معنوی و در نتیجه شباهت علت و معلول بپرهیزند (سبزواری، ۱۳۷۹: ۸۳/۲).

د. چهارمین نظریه در باب الفاظ متشابه این است که اساساً الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق گوناگون در وضع الفاظ بر معانی در نظر گرفته نشده است. مثلاً هنگامی که واضح، لفظ «عرش» را در برابر جسمی که می‌شناسیم و در فارسی آن را «تخت» می‌نامیم قرار داده است، به خصوصیات مصادیق گوناگون آن مانند اینکه از چه جنسی ساخته شده و صورت آن مدور یا چهارگوش است و مانند آن، توجه نمی‌کند و فقط این لفظ را در برابر معنای مشترک در همه مصادیق گوناگون قرار داده است. در این نظریه مراد از «روح معنا» یا «ارواح معانی» که «موضوع له» حقیقی الفاظ دانسته می‌شود، همین معنای مشترک میان مصادیق گوناگون است. از این رو ممکن است واژه‌ای مانند عرش حتی مصداقی نامادی و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان به طور حقیقی و بدون آنکه نیاز به استفاده از مجاز و استعاره باشد، کاربرد این واژه را در آن مصداق حقیقت دانست. این دیدگاه را می‌توان به اختصار «نظریه روح معنا» نامید (برای تفصیل بیشتر نک: شیواپور و کاملان، ۱۳۹۰: ۸۴-۸۶). حاصل آنکه، بر اساس این نظریه، معنا و مفهوم از ابتدای وضع، ظرفیت توسعه را داشته و مصادیق آن به مرور زمان کشف می‌شود.^۱

۱. پیشینه نظریه

قدمت این نظریه بدون تصریح به همین عنوان، در میان اندیشمندان اسلامی، به قرن دوم هجری می‌رسد. در این عرصه باید از مقاتل بن سلیمان مروزی (متوفای ۱۵۰ ه.ق.)، ابو عبدالله ترمذی ملقب به حکیم ترمذی (۲۰۵-۲۸۵ ه.ق.) و سرانجام فارابی (۲۵۹-۳۹۰ ه.ق.) یاد کرد (شیواپور، ۱۳۹۴: ۲۱۵ و ۲۹۴). ظاهراً نخستین کسی که نظریه روح معنا را به عنوان دیدگاهی خاص و متمایز مطرح کرده و با بیانی واضح و روشن از این دیدگاه سخن گفته، امام محمد غزالی (متوفای ۵۰۵ ه.ق.) بوده است (همان: ۱۸۰). پس از غزالی این دیدگاه در آثار بسیاری از عارفان مسلمان همچون احمد غزالی (برادر محمد غزالی)، عین‌القضات همدانی، ابن عربی و شارحان مکتب او، شمس مغربی، محمود شبستری و مولوی مطرح شده است (همان: ۲۱۲-۲۴۸).

رد پای این نظریه را همچنین می‌توان در آثار صدرای شیرازی و پیروان مکتب او دید. در همین زمینه باید از فیض کاشانی، ملاعلی نوری، ملاهادی سبزواری، محمدحسین غروی اصفهانی، میرزا جواد ملکی تبریزی و روح‌الله موسوی خمینی نام برد (همان: ۳۴۰-۳۷۳). نیز باید از محمدحسین طباطبایی^۲ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۱/۲)، مرتضی مطهری (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۰۴/۴؛ همو، ۱۳۹۴: ۳۹۴/۱۰؛ همو، ۱۳۹۳: ۴۳/۱۲ و ۱۵۵ و ۱۵۶)، سید محمدحسین تهرانی (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳: ۱۲۵/۸-۱۲۷؛ همو، ۱۴۲۶: ۱۷۱/۵-۱۷۲) و جوادی آملی یاد کرد.

۲. طرح مسئله

اکنون که مفهوم و جایگاه این نظریه در هندسه معارف اسلامی روشن، و پیشینه تاریخی آن به اجمال معرفی شد، به مسئله این نوشتار می‌پردازیم. در اندیشه جوادی آملی این نظریه بر کدام مبانی استوار شده است؟ مبانی تفسیری، معرفت‌شناختی و وجودشناختی آن چیست؟ آیا او برای اثبات این نظریه و رد دیدگاه‌های رقیب استدلال‌هایی ترتیب داده است؟ یا آنکه این نظریه در اندیشه وی، همچون پیشینیان، صرفاً بر مبنای حدس استوار است؟ کاربردهای نظریه در آثارش کدام است؟ به دیگر سخن، دامنه کاربردهای این نظریه در اندیشه او تا کجا است و چه مصادیقی را شامل می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها مروری بر سراسر آثار متعدد جوادی آملی داشته‌ایم و مبانی نظری این نظریه و نیز کاربردهای آن را استقصا کرده‌ایم.

۳. مبانی نظریه «روح معنا» در اندیشه جوادی آملی

از نظر جوادی آملی، منظور از قاعده روح معنا آن است که الفاظ برای مفاهیم عام و جامع وضع شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۵۵ و ۲۵۱؛ همو، ۱۳۸۸ ح: ۴۰۰؛ همو، ۱۳۸۹ ب: ۲۱۵/۲؛ همو، ۱۳۸۹ د: ۱۷۲/۱۳؛ همو، ۱۳۸۹ ث: ۹۴/۱۴؛ همو، ۱۳۸۸ ت: ۵۱۵/۱۶؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۳۳۴/۶). مراد از عام و جامع بودن نیز، اعم بودن مفهوم برای مصادیق مادی و نامادی است (همو، ۱۳۸۹ ت: ۲۱۸/۳؛ همو، ۱۳۸۸ ث: ۱۳۲/۱۲؛ همو، ۱۳۸۸ ج: ۴۶/۱۶؛ همان: ۲۸۱ و ۵۱۵؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۳۸۶/۲؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۲۸).

مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی / ۱۳

در این بخش مبانی این نظریه در دیدگاه تفسیری او را بررسی خواهیم کرد، و پس از آن مروری بر کاربردهای این نظریه در آثارش خواهیم داشت.

۳. ۱. ضرورت استفاده حداکثری از قوانین ادبیات عرب در برداشت از متون دینی از نظر وی، قانون محاوره در تفهیم و تفهم زبان عربی برای استظهار از متون دینی، تا حد ممکن باید رعایت شود. برای فهم پیام ویژه قرآن و فرهنگ مخصوص وحی، ممکن باید از تصرف در واژه‌های عرب خودداری کرد و با توسعه در همان واژگان از قانون محاوره بهره‌مند شد (همو، ۱۳۸۸ ت: ۲۱۶/۱).

۳. ۲. کفایت‌نداشتن ادبیات عرب جاهلی در تأدیه معارف بلند الهامی از دیدگاه جوادی آملی، ادبیات عرب جاهلی گنجایش انتقال معارف بلند الهامی را ندارد. مهم‌ترین دلیل او در کافی نبودن ادبیات رایج زبان عربی در عصر نزول قرآن برای تحمّل و انتقال این معارف آن است که واژه‌های زبان هر قوم وسیله‌ای برای مفاهمه و تبادل اندیشه‌ها و انتقال خواسته‌های آنان است و اگر چیزی در فاهمه هر قوم سابقه نداشته باشد، نمی‌تواند معنای الفاظ رایج و دارج میان آن قوم باشد (همان: ۲۱۸).

پاسخ وی به این اشکال که چنین مسئله‌ای با صنایع ادبی رایج در زبان عربی همچون تشبیه، استعاره، کنایه، مجاز مرسل و مانند آن حل می‌شود، این است که: «هر کدام از آنها دارای محدوده ویژه است؛ یعنی برای ملتی که هرگز معارف ناب اسلام مانند حقیقت بسیط محض، اطلاق ذاتی حضرت حق تعالی قابل درک نبوده، منطقه کنایات و مجازات و الفاظ به آن سَمک عزیزالمنال نخواهد رسید» (همان: ۲۱۹؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۱۷/۱).

۳. ۳. رد تفسیر به رأی و دیدگاه‌های هرمنوتیکی برخی معتقد به بی‌معنایی الفاظ و ضرورت معنادهی به آن شده‌اند و بعضی نیز با پذیرش معناداربودن الفاظ، معنای مد نظر خود را به هر شکل ممکن بر متن تحمیل می‌کنند. جوادی آملی این شیوه را به‌شدت نفی می‌کند و می‌گوید: «تفسیر کتاب هر مؤلف و گفتار هر گوینده، به صرف رأی خواننده یا شنونده، ناروا است. تفسیر به رأی متون مقدس

دینی با منع ویژه عقلی و نقلی همراه است» (همو، ۱۳۸۸ ت: ۲۱۵/۱). وی معیار نطق را دلالت می‌داند. از این رو معتقد است هر متنی که دلالت‌گری داشته باشد، نطق هم دارد و از این حیث فرقی بین گویش صوتی و غیرصوتی و ملفوظ و مکتوب نیست (همان: ۲۲۷ و ۲۲۸). وظیفه مفسر آن است که پرسش خود را بر متن عرضه کند و به هنگام پاسخ‌شنیدن از دلالات متن، صامت و ساکت باشد. در این صورت ممکن است جواب متن متنوع باشد: گاهی همان پیش‌فهم را امضا می‌کند؛ گاه مطلب دیگری را نیز در کنار آن تصویب کند؛ و گاه آن پیش‌فهم را ابطال و مطلب مقابل آن را تأسیس و افاضه می‌کند (همان: ۲۲۶). اما اگر مفسری همراه با پرسش شروع به جواب‌دادن کرد و مهلت سخن‌گفتن به متن نداد یا در اثنای پاسخ‌گویی آن متن مقدس خودش نیز سخن گفت، یا فقط کلام خود را در پاسخ می‌شنود، یا التقاطی از کلام خلق و خالق را (همان: ۲۲۷).

۳. ۴. اصالت حقیقت، و نه تمثیل، در قرآن

نمونه‌های فراوانی را در قرآن کریم می‌توان یافت که برای عمومی‌کردن فهم مرادات، از «مَثَل» استفاده شده است. در قرآن حتی برای نمونه‌هایی مانند برهان تمانع نیز از مثل بهره برده شده است (همان: ۴۱ و ۴۰). در آیاتی که به روش تمثیلی برای تعلیم اشاره شده است، الفاظ عموم به کار رفته که ممکن است موهم تمثیلی بودن همه مطالب این کتاب آسمانی باشد. اما پیام این آیات، استفاده از هر گونه «مَثَل» در موضع لازم است، نه استمداد از تمثیل در همه جا. از این رو ممکن است بعضی از مطالب قرآنی بدون مَثَل باشد و بیان تمثیلی برای تفهیم معارف آن ضروری نباشد (همان: ۲۲۶-۲۲۹).

جوادی آملی در بیان احکام تمثیل با اتکا بر نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی می‌گوید معنای جامع یا روح معنا می‌تواند مصادیق طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد. مثلاً در تفسیر آیه «و علم آدم الأسماء کلها» می‌توان برای عناوین مطرح‌شده در این ماجرا مانند «تعلیم»، «اسم»، «عرض»، «قول» و «انباء» مفاهیم جامعی در نظر گرفت که شامل اشهاد حضوری فرشتگان نیز بشود و هیچ‌گونه تجویزی لازم نیاید. در این حال دلیلی برای حمل بر تمثیل یافت نمی‌شود (همان: ۲۲۸ و ۲۲۹).

۳. ۵. عقیده به لایه‌های متعدد هستی

وی بر مبنای اصلی پذیرفته‌شده در حکمت متعالیه معتقد است هستی مراتب متعددی دارد و اشیا در نشئه‌های مختلف، وجودی متناسب با همان نشئه دارند و در عین اینکه مصادق‌های آن در عوالم مادی، مثالی و عقلی متفاوت است، جامع مشترکی دارند (همو، ۱۳۸۸ ت: ۱۳۱/۱۲). مثلاً عرش در عالم طبیعت، مصادیق مادی مختلف، همچون پایه‌بلند و پایه‌کوتاه دارد؛ ولی مصادیق آن در عالم مثال، تخت مثالی و در عالم عقلی تخت عقلی است و جامع همه این مصادیق مفهوم کلی «مقام تدبیر و ربوبیت» است^۳ (همان). بر مبنای مذکور، تطبیق هر یک از واژه‌ها بر هر یک از مصادیق عرضی یا طولی آن به نحو حقیقت است نه مجاز؛ زیرا وضع الفاظ برای مصادیق و ویژگی‌های مصادیقی نیست. بنابراین، کلمه‌ای مانند «میزان» علاوه بر مصادیق متعدد مادی، مصادیق معنوی و غیبی نیز دارد. چنان‌که قرآن و عترت حقیقتاً، و نه مجازاً، میزان‌اند (همان). زیرا الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و تا هدف چیزی معین و غرضی مترتب بر آن باقی است، نام آن محفوظ است، اگرچه تبدیل فراوانی در مصادیق آن راه یافته باشد (همو، ۱۳۸۸ ح: ۴۰۰).

۴. نظریه وضع لفظ برای روح معنا؛ راهکاری برای مفاهمه قرآنی

با توجه به مبانی یادشده اکنون این پرسش مطرح می‌شود: اگر از طرفی ادبیات رایج عصر نزول قرآن وافی به ادای تمام مرادات قرآن نیست، و از طرفی قرآن تماماً تمثیل نیست، و از جانب سوم متن قرآن کریم، الفاظی خالی از معنا یا ساکت و صامت نیست تا دیگران آرای خود را بر آن تحمیل کنند، چه راهکار یا راهکارهایی برای مفاهمه قرآنی وجود دارد که با رعایت آن به اصالت قرآن کریم خدشه‌ای وارد نشود؟

وی در موضعی به دو راه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» و «حقیقت و مجاز» در میان راه‌های توسعه فرهنگ مفاهمه اشاره می‌کند و قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی را اولی و مقبول می‌داند (همو، ۱۳۸۹ ج: ۲۷۴/۱؛ نیز نک: همو، ۱۳۸۹ الف: ۵۴). و در موضعی دیگر می‌گوید:

با بررسی اینکه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند نه برای مصادیق مادی آنها ... اطلاق عنوان کلمه، کتاب و مانند آنها بر موجود عینی از قبیل عقل،

نفس، آسمان، زمین و نظایر آن مجاز نخواهد بود و اگر نزد توده مردم هم چنین اطلاقی مجاز باشد ... هرگز نزد محققان این‌گونه معارف یادشده مجاز نخواهد بود (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۲/۲-۱۳).

در موضعی دیگر در پاسخ به این پرسش که «آیا زبان دین در گزاره‌های کلامی و اعتقادی که محمول آنها اوصاف و الفاظی است که هم به خدا اسناد داده شده است و هم به انسان، مانند علم و قدرت و ...، زبان تمثیل است یا اسطوره و نمادین؟» می‌گوید چون قرآن تبیان هر چیزی است، باید تبیان خود نیز باشد. لذا قرآن کریم، قضایایی را که مفهوم محمول آنها نقص ندارد اما مصادیق آن گاه با آفت و نقص همراه است به خداوند اسناد می‌دهد ولی در کنار آن جمله «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) را قرار می‌دهد تا کسی مفهوم را با مصداق خلط نکند (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۳-۱۱۵). بنابراین، مفهوم علم، قدرت یا حیات با هیچ خصوصیتی همچون محدودبودن یا نامحدودبودن، زیادت بر ذات یا عدم آن، همراه نیست. ولی بعضی از مصادیق آن نامحدود و برخی محدود است. مثلاً علم خدا نامحدود، و علم انسان محدود است. اینکه بعضی توصیف کردن خداوند را به صفاتی همچون علم، حیات، قدرت و ...، وصفی انسان‌وار می‌دانند، ناشی از خلط بین مفهوم و مصداق است (همان: ۱۱۵-۱۱۶).

۵. وضع الفاظ برای ارواح معانی؛ نظریه‌ای مبتنی بر حدس

ظاهراً هیچ‌یک از قائلان به نظریه وضع لفظ برای روح معنا دلیل مستحکمی برای اثبات این نظریه، عرضه نکرده و بیشتر به نفی دیدگاه‌های دیگران اکتفا کرده‌اند. جوادی آملی در مقایسه با دیگر قائلان به این نظریه، این امتیاز را دارد که رهیافت اندیشمندان به این نظریه را مد نظر قرار داده و مبنای آن را حدس معرفی کرده است (همو، ۱۳۸۸ ج: ۴۶/۱۶ و ۴۷).

وی نظر شیخ طوسی و طبرسی در معنای واژه «القاء» در برخی آیات قرآنی^۴ را، مبنی بر اینکه استعمال آن در چیزهای معنوی مجاز است، به دیگر بزرگان نیز نسبت می‌دهد و معتقد است دیدگاهی که از شیخ طوسی و طبرسی نقل شده، حدسی است نه

مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی / ۱۷

بدیهی؛ زیرا می‌توان با نگاهی دیگر چنین حدس زد که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، نه برای اجساد معانی و مصادیق عینی آن. بنابراین، با تغییر و تبدیل مصادیق، معنا از حقیقت به مجاز تغییر نخواهد کرد. مانند کلمه «میزان» که برای «ما یوزن به الشیء» وضع شده است و مادی بودن وزن یا موزون، شرط میزان بودن نیست (همان).
ملاحظه می‌شود که قائلان به «نظریه حقیقت و مجاز» و «نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی» از حدس بهره برده‌اند.

۶. دفع دو شبهه

جوادی آملی برای تثبیت نظریه وضع الفاظ برای مفاهیم عام و دفاع از آن، شبهه‌ای مقدر را پاسخ می‌دهد، مبنی بر اینکه وضع لفظ برای روح معنا در میان ادیبان معروف نیست و چنین می‌گوید:

تبیین وضع الفاظ نه در انحصار ادیبان است و نه در اختیار اصولیان، بلکه هر صاحب‌نظری که صلاحیت فقه‌اللغة‌شناسی دارد و کاربرد آنها را در گفتار، نوشتار و متون عقلی و نقلی ارزیابی می‌کند، شایستگی افتا در این امور را دارد. عارفان، حکیمان و متکلمان هر یک در حد خود در این موضوع اظهارنظر کرده‌اند (همان: ۶۲۷/۱۴).

اگر این پرسش مطرح شود که «آیا با برتردانستن نظریه روح معنا در مقایسه با نظریات رقیب قادر خواهیم بود بر تمام مرادفات قرآن کریم دست یابیم؟» پاسخ ایشان چنین است که گرچه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، اما منصرف به مصادیق مأنوس می‌شوند و چیزهایی وجود دارد که هرگز به فهم افراد متعارف نمی‌آید. لذا معمولاً آن دسته از معانی تحلیل‌ناپذیر و تفصیل‌ناپذیر با الفاظ مبهم مثل «ما»ی مبهمه یاد می‌شود. وی در این باره آیه «فاوحی الی عبده ما اوحی» (نجم: ۱۰) را مثال می‌زند که خداوند خصوصیت آن را روشن نکرد و معتقد است بعضی از تعبیرهای آیات معراج، به گونه‌ای است که گویا قرآن کریم می‌خواهد به ما بفهماند برای بیان آن مقامات والا لفظ، فرهنگ و لغت رسا نیست. وقتی زبان عربی مبین برای بیان مقامات حضرت رسول رسا نباشد، قطعاً لغات دیگر ناتوان خواهد بود (همو، ۱۳۸۵ ب: ۲۸۸/۸-۳۰).

۷. کاربست‌های نظریه روح معنا در آثار جوادی آملی

چنان‌که قبلاً اشاره کردیم، وی در آثار خود به‌وفور به این نظریه تمسک جسته است. غیر از آنچه در لابه‌لای مباحث پیشین از وی نقل کردیم، نمونه‌های متعدد دیگری از کاربست‌های این نظریه در آثار او وجود دارد که از نظر خواهیم گذراند:

۱. یوم: جوادی آملی در تفسیر کلمه «یوم» در آیه «مالک یوم الدین» (فاتحه: ۴) می‌گوید «یوم» در عرف به معنای پاره‌ای محدود از زمان است، خواه کم باشد یا بسیار. ولی در آیه «کل یوم هو فی شأن» (رحمان: ۲۹) این واژه به معنای «ظهور» نیز آمده، و چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده، این‌گونه استعمال حقیقی است نه مجازی (همو، ۱۳۸۸ ت: ۸۳/۱). بنابراین، خداوند حقیقتاً مالک ظهور دین نیز هست، همان‌گونه که مالک قیامت و جزا است.

۲ و ۳. مجیء و اتیان: در برخی آیات «مجیء» و «اتیان» به خداوند اسناد داده شده است (فجر: ۲۲؛ نحل: ۲۶). بسیاری از مفسران از طریق ارجاع آیات متشابه به محکّمات صفات مادی، مانند «آمدن» را از خداوند سلب و برای آن شواهد قرآنی عرضه می‌کنند (از جمله نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۴/۲). جوادی آملی ضمن اشاره به این نظریه می‌گوید: «اتیان و مجیء که نزد ما به معنای حرکت یک جسم میان دو شیء و نزدیک شدن به مقصد است، اگر خصوصیات مادی را از آن جدا کنیم اسنادش به خداوند حقیقتاً (نه مجازاً) صحیح است، مثلاً «خدا آمد» یعنی خداوند ظهور کرد و موانع را از سر راه برداشت، و «خدا رفت» یعنی خدا غیبت کرد و ما دیگر او را نمی‌بینیم چون مانع ایجاد کرده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ذ: ۳۰۸/۱۰ و ۳۰۹). حاصل آنکه، وی مفهوم جامع رفتن و آمدن را همان ظهور و خفا، غیبت و شهود و مانند آن می‌داند (همان: ۳۱۰).

۴. قلم و لوح: وی مصداق طبیعی واژه «قلم» را اشیایی همچون «قلم نی» و «خودنویس» معرفی کرده و آن دو را دارای مصادیق طولی هم می‌داند و معتقد است هر موجود مجردی که وسیله فیض برای موجود دیگری باشد، در حقیقت قلم، و آنکه فیض می‌گیرد حقیقتاً لوح است (همو، ۱۳۸۸ ت: ۱۳۲/۱۲).

۵. طعام: وی در تفسیر آیه «فلینظر الانسان الی طعامه» (عبس: ۲۴) از قول امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که انسان باید بنگرد که دانشش را از چه کسی می‌گیرد؛ و فرمایش امام علیه السلام را

مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی / ۱۹

تفسیر می‌داند نه تأویل. چون علم و نان هر دو مصداق طعام‌اند، جز اینکه طعام‌بودن نان محسوس است و طعام‌بودن علم با دقت نظر فهم می‌شود (همان).

۶. اصطفاء: مفهوم جامع واژه «اصطفاء» از نظر راغب برگزیدن است که در مادیات و غیر آن کاربرد دارد. جوادی آملی در باب آیه ۳۳ سوره آل‌عمران «ان الله اصطفی آدم» با استشهاد به برخی منابع لغوی (الراغب، ۱۴۰۴: ۲۸۳؛ مصطفوی، ۱۳۷۵: ۲۵۸/۶-۲۵۹)، متذکر می‌شود که «اگر الفاظ برای مفاهیم عام که از آن به ارواح معانی تعبیر می‌شود وضع شده باشند، اصطفاء در معقول و محسوس به یک معنا است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ت: ۹۴/۱۴ و ۹۵).

۷. کلام: جوادی آملی در تشریح نظر طباطبایی مبنی بر اینکه الفاظ برای معانی خود از حیث اشمال آنها برای اغراض مقصوده از آن معانی وضع شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۱/۳) می‌گوید الفاظ برای حقیقت و ارواح معانی وضع شده‌اند. بر این اساس، هر چیزی مقصود گوینده را به شنونده منتقل کند، چه اصوات و الفاظ یا غیر آنها باشد، مانند اشاره و رمز، «کلام» خواهد بود... قرآن کریم القای معانی و مفاهیم بر دل‌ها را «کلام» می‌نامد، هرچند با اصوات و الفاظ نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ت: ۲۱۸/۱۴-۲۲۰).

۸. کلمه: جوادی آملی با مطرح کردن آیاتی درباره «کلمة‌الله» بودن حضرت عیسی علیه السلام می‌گوید این «کلمه» کلمه تکوینی است نه اعتباری که مرکب از حروف است. اطلاق کلمه بر موجودات تکوینی بنا بر وضع الفاظ برای ارواح معانی، حقیقی است. به‌ویژه برای موجودی که بهتر خدا را نشان دهد و آیت کبرای حق باشد (همان: ۲۲۸).

۹. تجارت: از نظر وی، استعمال «تجارت» در آیه «یا ایها الذین آمنوا هل ادلکم علی تجارة تتجیکم من عذاب الیم» (صف: ۱۰) حقیقی است نه مجازی. یعنی این‌گونه مبادله‌ها نیز تجارت است (همان: ۶۲۶ و ۶۲۷).

۱۰. مصباح: وی درباره استعمال واژه «مصباح» در آیه «الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة» (نور: ۳۵) می‌گوید به نور معنوی نیز «مصباح» اطلاق شده است و استعمال لفظ «مصباح» در همه مصادیق مادی و معنوی کاربرد حقیقی دارد (همو، ۱۳۸۸ ج: ۵۱۴/۱۶).

۱۱. ذوق (چشیدن): وی دیدگاه کسانی را که کاربرد تعبیر «ذوق» در قالب‌هایی مانند «کل نفس ذائقة الموت» (آل عمران: ۱۸۵) را استعمال مجازی می‌دانند، تام نمی‌داند. زیرا بر اساس قاعده وضع برای ارواح معانی، الفاظ برای مفاهیم جامع وضع شده‌اند؛ اعم از آنکه چشیدن مادی باشد یا معنوی (همان: ۵۱۴).

۱۲ و ۱۳. صراط و باب: جوادی آملی تصریح می‌کند که چون قاعده محل بحث اولی و مقبول است، الفاظی مانند «صراط»، «مصباح»، «میزان»، «وزن»، برای معانی عام وضع شده و تطبیق آنها بر مصادیق سنتی و صنعتی از سویی، و بر افراد مجرد و مادی از سوی دیگر، حقیقت است (همو، ۱۳۸۹ ج، ۱/ ۲۷۴ و ۲۷۵). از این رو لفظ «باب» در معنای جامع خود استعمال شده و تطبیق آن بر انسان کاملی چون امام علی (علیه السلام) حقیقت است و محتاج قرینه نخواهد بود (همان: ۲۷۴).

۱۴. مفاتیح: وی با استناد به روایتی از رسول‌الله ﷺ که حقایق فراوانی را برای اهل بیت (علیهم السلام) باز می‌کند، به کلمه «مفاتیح» در عبارت «و نحن مصابیح الحکمة و نحن مفاتیح الرحمة و نحن ینابیع النعمة» پرداخته و مطابق قاعده روح معنا می‌گوید «مفتاح» فقط به کلید مادی و متعارف گفته نمی‌شود؛ بلکه هر چیزی است که سبب گشودن قفل و باز شدن در می‌شود. از آنجا که بدون یافتن و برتافتن ولایت اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) گره‌های معرفتی و رفتاری و درهای رحمت الهی و شریعت نبوی ﷺ گشوده نخواهد شد، خاندان پیامبر ﷺ «مفاتیح الرحمة» نامیده شده‌اند (همان: ۳۸۶/۷).

۱۵. حیات و ممات زمین: جوادی آملی در تفسیر آیه ۱۷ سوره حدید «واعلموا ان الله یحیی الارض بعد موتها» می‌گوید معنای ظاهری آیه آن است که زمین در فصل‌های مختلف سال طبیعت متفاوتی دارد. اما ذیل این آیه روایاتی است که زندگی زمین پس از مرگ را اشاره به عدالتی می‌داند که به دست آخرین حجت حاکم می‌شود. این معنا حقیقتی معنوی، باطنی و ملکوتی است که از زمینه زندگی در آفرینش آدمی گفت‌وگو می‌کند. طبق قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی، هر مصداقی که بتواند روح معنا و هدف آن را تأمین کند، تطبیق آن معنا و مفهوم بر مصداق مزبور حقیقت است نه مجاز (همو، ۱۳۸۴: ۱۲۷). بنابراین، هم زندگی ظاهری طبیعت مصداق حیات است و هم

زمینه‌های زندگی ملکوتی و معنوی مانند عدالتی که به دست حضرت مهدی (علیه السلام) اتفاق می‌افتد.

۱۶. کتاب: جوادی آملی با تمسک به قاعده مزبور، اطلاق کلمه «کتاب» و مانند آن بر موجود عینی از قبیل عقل، نفس، آسمان، زمین و نظایر آن را مجاز نمی‌داند. اگر هم نزد توده مردم چنین اطلاقی مجاز باشد، نزد خواص که اصطلاح ویژه خود را دارند، هرگز این‌گونه معارف، مجاز نخواهد بود. از همین رو واژه «کتاب» در شعر شبستری که می‌گوید:

به نزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است

حقیقت است نه مجاز (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۲/۲-۱۴).

۱۷. کوثر: جوادی آملی با مطرح کردن حدیثی نبوی از ابن عباس به واسطه امام علی (علیه السلام) که حوض کوثر را نهری جاری از زیر عرش الهی با اوصاف ویژه‌اش معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۸)، از فیض نقل می‌کند که مثال کوثر در این دنیا همان علم و حکمت و مثال ظرف‌های آن دانشمندان هستند. آنگاه پس از رد تأویل شمردن مصادیق ذکرشده برای کوثر، بر اساس نظریه روح معنا، همه عناوین یادشده را مصادیق کوثر معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۳۱۸/۵-۳۲۰).

۱۸. عند: جوادی آملی در تفسیر آیه «بل احياء عند ربهم يُرزقون» (آل عمران: ۱۶۹) از قول راغب آورده است که «عند» برای قرب و نزدیکی وضع شده و در قرب مکانی، اعتقادی، مقامی و منزلتی به کار می‌رود (الراغب، ۱۴۰۴: ۳۴۹). وی تفاوت نمونه‌های یادشده را در مصداق می‌داند نه مفهوم. از نظر وی، در آیه محل بحث قرب مکانی و منزلتی مراد است نه معنای مجازی یا معنای عند مکانی (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج: ۲۷۶/۱۶-۲۸۱).

۱۹. فی: جوادی آملی در شرح جمله «والحق معکم و فیکم» در زیارت جامعه کبیره (قمی، ۱۳۷۸: ۹۷۱) می‌گوید: «فی» برای ظرفیت است؛ ولی گاه ظرفیت حقیقی مراد است، و گاه ظرف مجازی. در فقره محل بحث گویا به زائر و دیگران گفته می‌شود بدانید که حق در شخصیت ائمه (علیهم السلام) نهفته و در مکتب آنان و پیروی از ایشان تبلور دارد. اگر

الفاظ برای مفاهیم عام یا ارواح معانی وضع شده باشد، استعمال کلمه «فی» در چنین مواضعی حقیقت خواهد بود، نه مجاز (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۳۳۵/۶).

نتیجه

جوادی آملی، نه فقط قاعده وضع الفاظ بر ارواح معانی را پذیرفته، بلکه مروری بر آثار وی نشان می‌دهد که این نظریه را به عنوان اصلی حاکم در واژه‌های متشابه و غیرمتشابه و به مثابه صنعت ادبی ویژه وحی تلقی کرده است. وی در عین اینکه منکر استعمال مجازی نیست، این قاعده را رهیافتی مناسب برای دسترسی به حقایق قرآنی می‌داند. التزام حداکثری به قوانین زبان عربی در مواجهه با متون دینی، کفایت‌نداشتن ادبیات عرب جاهلی برای تأدیه معارف الهی، رد تفسیر به رأی و دیدگاه‌های هرمنوتیکی، اعتقاد به لایه‌های متعدد در هستی، و اصالت حقیقت در قرآن کریم از مبانی این نظریه نزد وی است. جوادی آملی ضمن عنایت به این نکته که نظریه مزبور مبتنی بر دلیل خاصی نیست، آن را برخاسته از حدس می‌داند؛ چنان‌که نظریات رقیبی همچون نظریه حقیقت و مجاز نیز مبتنی بر حدس است و استدلال عقلی یا نقلی آن را پشتیبانی نمی‌کند.

نکته دیگر آنکه به نظر می‌رسد کاربردهای نظریه در آثار جوادی آملی در مقایسه با متقدمان به نحو چشمگیری افزایش یافته و از محدوده الفاظ متشابه به دایره دیگر الفاظ سرایت کرده باشد. مطالعه کاربردهای این نظریه در آثار وی نشان می‌دهد که این قاعده را در هر سه قسم لفظ در زبان عربی، یعنی اسم و فعل و حرف، جاری می‌داند.

پی‌نوشت‌ها

۱. در دوره معاصر نقدهایی بر این نظریه وارد کرده‌اند که بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد؛ برای برخی دیدگاه‌های انتقادی در باب این نظریه نک: شیواپور، ۱۳۹۴: ۳۶۸-۳۸۳؛ قائمی، ۱۳۹۱؛ ایازی و عزتی بخشایش، ۱۳۹۴؛ خمینی، ۱۴۱۸: ۱۹۹/۱.

۲. وی ترکیب «روح معنا» را به کار نبرده ولی سخنانش نشان می‌دهد که روح این نظریه را پذیرفته است.

مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی / ۲۳

۳. این دیدگاه با نظریه‌های صدرای شیرازی در تفسیر القرآن (۱۳۶۶: ۱۷۳/۴ و ۱۶۶)، مفاتیح الغیب (۱۳۶۳: ۹۴-۹۹) و رساله متشابهات القرآن (۱۳۸۷: ۲۸۲-۲۸۵)، و غزالی در مجموعه رسائل (۱۴۱۶: ۲۸۰ و ۱۹۵)، فیض در صافی (۱۴۱۵: ۳۱/۱) و قاضی سعید در شرح توحید صدوق (۱۴۱۵: ۵۱۵-۵۲۳) هماهنگ است.

۴. آیاتی مانند (نساء: ۹۴) و (قیامت: ۱۴-۱۵).

۵. مانند: آیات ۳۹ و ۴۵ آل عمران و ۲۷ لقمان.

منابع

قرآن کریم.

ایازی، سید محمدعلی؛ عزتی بخشایش، محمد (۱۳۹۴). «نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی»، خبرگزاری فارس، کد ۱۳۹۴۰۳۳۰۰۱۲۶۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: اسراء، چاپ دوم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ الف). *سرچشمه اندیشه*، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ ب). *سیره رسول اکرم در قرآن*، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۸.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *سرچشمه اندیشه*، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف). *دین‌شناسی*، قم: اسراء، چاپ پنجم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب). *معاد در قرآن*، قم: اسراء، چاپ چهارم، ج ۵.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ الف). *ادب فنای مهربان*، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ب). *ادب فنای مهربان*، قم: اسراء، چاپ اول ج ۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ت). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ هشتم، ج ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ث). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ دوم، ج ۱۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ج). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ دوم، ج ۱۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ح). *قرآن در قرآن*، قم: اسراء، چاپ هشتم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف). *تفسیر انسان به انسان*، قم: اسراء، چاپ پنجم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ ششم، ج ۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ت). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۳.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ث). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ دوم، ج ۱۴.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ج). *ادب فنای مهربان*، قم: اسراء، چاپ هفتم، ج ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ د). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ سوم، ج ۱۳.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ذ). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ سوم، ج ۱۰.

حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۳). *معادشناسی*، مشهد: نور ملکوت قرآن، چاپ اول

حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۶). *امام‌شناسی*، مشهد: علامه طباطبائی، چاپ سوم، ج ۵.

خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸). *تفسیر القرآن الکریم*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول ج ۱.

الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴). *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: نشر کتاب، الطبعة الثانية.

سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، تهران: نشر ناب، چاپ اول ج ۲.

شیواپور، حامد (۱۳۹۴). *روح معنا در تفسیر قرآن*، قم: انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول

مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی / ۲۵

شیواپور، حامد؛ کاملان، محمدصادق (۱۳۹۰). «صدرالمتألهین و نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن»، دز: *خردنامه صدر*، ش ۶۳، ص ۸۳-۱۰۲.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، چاپ دوم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *سه رسائل فلسفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مکتبه النشر الاسلامی، الطبعة الخامسة، ج ۲ و ۳.

غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۶). *مجموعه الرسائل*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵). *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم، ج ۱.
قائمی، علی رضا (۱۳۹۱). «قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی و زبان شناسی جدید»، پایگاه اطلاع رسانی و خبری جماران، کد ۱۲۴۰۴۷.

قمی، عباس (۱۳۷۸). *مفاتیح الجنان*، مشهد: انتشارات قدس رضوی، چاپ ششم.

قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵). *شرح توحید الصادوق*، تصحیح: نجف علی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية، ج ۸ و ۲۵ و ۹۷.

مصطفوی، حسن (۱۳۷۵). *التحقیق فی کلمات القرآن کریم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول ج ۶.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدر، چاپ دوم، ج ۴.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدر، چاپ ششم، ج ۱۲.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدر، چاپ شانزدهم، ج ۱۰.

حشر اکبر از نگاه فریقین، با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی

مهدی فرمانیان*

سلیمان قاسم‌نیا**

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۲۵]

چکیده

حشر اکبر یکی از مسائل کلامی است که فرق اسلامی بر آن اتفاق دارند و معارف مربوط به آن از حیث سعه مفهومی، گستره، محل و کیفیت وقوع درخور توجه است. این معارف در مقاله حاضر با رویکردی عقلی نقلی از نگاه فریقین و به‌ویژه توجه به تحلیل و رأی دو اندیشمند عقلگرا صدرالدین شیرازی و فخر رازی بررسی شده است. بدین منظور، به موازات صدق تعبیر «حشر اکبر» بر مرحله نخست قیامت کبرا تا تعمیم آن بر کل موقف قیامت در تحلیل مفهومی، توجه به تجرد نفس و نیز شعور و ادراک انسان و حیوان در کنار استشهادات قرآنی و روایی، فهم ضرورت و نیز گستره حشر را در تبیین عقلی، تسهیل می‌کند، چنانچه نطق زمین در محشر که از تصریحات قرآنی است، از مقدمات نقلی اثبات این گستره است. همچنین، با وجود اینکه تبیین عقلی درباره محل حشر اکبر رسا نیست، دلالت برخی آیات و روایات بر حضور همین زمین فعلی، با تغییر اوصاف عرضی آن است. کیفیت حشر اکبر نیز، هرچند در خصوص انسان، با ظهور صفات و ملکات نفسانی ناشی از اختیار و تکلیف محل تأکید است، اما این کیفیت به‌روشنی در خصوص حیوانات و نیز نباتات و جمادات تبیین نشده است.

کلیدواژه‌ها: حشر اکبر، قرآن، روایات، ملاصدرا، فخر رازی.

* دانشیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم. m.farmanian@chmail.ir
 ** دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول). sgns1349@chmail.ir

مقدمه

حشر اکبر، که به طور معمول معادل قیامت کبرا استعمال می‌شود و شاید به همین دلیل، کمتر به عنوان مسئله‌ای مستقل تحقیقی در باب آن صورت گرفته، از جمله موضوعاتی است که درک‌کردنش بیش از آنکه با عقل و فعالیت فکری میسر باشد، از دریچه آیات و روایات دسترس‌پذیر است. حشر و اجتماع همه انسان‌ها از اولین تا آخرین و حتی حشر حیوانات، از مصادیق آن است. اما تأملات عقلی نیز در فهم یا شرح آیات و بیانات مأثور مفید خواهد بود. بدین‌منظور نوشتار پیش رو بر آن است تا ضمن بررسی نگاه مفسران و محققان، برخی آیات مربوط به حشر اکبر و استشهادات روایی در این زمینه را، با محوریت گستره مفهومی و مصداقی حشر اکبر و محل و کیفیت وقوع آن یادآور شود و در جای ممکن، نگاهی عقلی و تحلیلی نیز عرضه کند. در این بستر توجه به دیدگاه‌های دو اندیشمند جهان اسلام، ملاصدرا شیرازی و فخر رازی اهمیت دارد.

واژه «حشر» در لغت و اصطلاح

«حشر» در لغت به معنای جمع‌کردن یا جمع‌شدن (طریحی، ۱۳۷۵: ۳۶۹/۳) یا خارج‌کردن گروهی از مقرشان (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۷) آمده است و در اصطلاح عبارت است از جمع‌کردن مردم در روز قیامت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۹۰/۴)؛ و به معنای مرگ نیز آمده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۹۲/۳). البته تهانوی در موسوعه خود، حشر را مساوی با معنای بعث و معاد آورده و بر این مبنا، آن را به حشر روحانی و جسمانی تقسیم می‌کند و می‌گوید منظور از حشر جسمانی برانگیختن اجساد از قبور خود به امر خدای تعالی و منظور از حشر روحانی، اعاده ارواح به بدن‌ها است (تهانوی، بی‌تا: ۶۷۵/۱). این تعبیر از حشر، با تعبیر «الوجود الثانی للاجسام و اعادتها بعد موتها و تفرقها» در بیان حلی از «معاد» (حلی، بی‌تا: ۲۸۸)، که منظورش برگشت ارواح به اجسام اصلیه است، به یک معنا است. همچنین، این واژه در آیات قرآنی، علاوه بر معنای جمع‌کردن^۱ به معنای راندن به سوی دوزخ^۲ و برانگیختن^۳ هم استعمال شده و درباره انسان و غیرانسان، هر دو، به کار رفته است (داورپناه، ۱۳۷۵: ۱۴/۵). ولی ظاهر آیات قرآن گواه آن است که حشر معنای عامی

است که علاوه بر استعمال آن در وقایع دنیوی،^۴ بیشترین اطلاق آن بر شروع مرحله دوم قیامت کبرا و عموماً با محوریت انسان‌ها است.^۵

حشر اکبر

هرچند معمولاً حشر موجودات یا انسان‌ها معادل قیامت کبرا استعمال می‌شود، ولی منظور از آن، قیامت و اجتماع انسان‌ها در ابتدای قیامت و مقدمات آن است (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۴۵/۲). ظاهراً آیاتی مانند: «ذلک یوم مجموع له الناس و ذلک یوم مشهود» (هود: ۱۰۳) و نیز آیه: «یَوْمَ یَجْمَعُکُمْ لِیَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِکَ یَوْمُ التَّغَابُنِ» (تغابن: ۹) نیز ناظر به همین معنا است. درباره آیه دوم، طبرسی می‌گوید: «یعنی این بعث و جزاء در روزی خواهد بود که در آن روز خلق اوّل و آخر جمع می‌شوند» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۵۰/۱۰) و شاید به همین دلیل، خداوند روز قیامت را «یوم الجمع» نامیده است: «سمی یوم القیامة بیوم الجمع حیث یجمع سبحانه الخلائق للحساب والجزاء» (مغنیه، بی تا: ۷۴۷).

اما چنین برداشتی عمومیت ندارد و برخی، مانند فخر رازی، به صراحت حشر را بر تمام موقف قیامت تعمیم داده‌اند: «الحشر فهو اسم يقع علی ابتداء خروجهم من الأجدات إلی انتهاء الموقف» (رازی، ۱۴۲۰: ۳۴۴/۵) و مفاد رساله حشریه صدرالدین شیرازی نیز مبین همین معنا است؛ چراکه این رساله مسائلی مانند عذاب قبر تا تبیین خزان بهشت و جهنم را شامل می‌شود، و به صرف اجتماع انسان‌ها یا موجودات در موقف قیامت محدود نشده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۲۰). البته حقیقت حشر در نگاه صدرا، عبارت است از ظرفی که از سویی «یوم الجمع» است، چون «زمان» علت تغییر و تعاقب و «مکان» علت اختفا و غیبت است و وقتی این دو در قیامت نباشند، خلائق از اولین تا آخرین جمع خواهند بود. از سوی دیگر، «یوم الفصل» است، چون دنیا دار اشتباه و مغالطه است و در آن حقّ و باطل و خیر و شرّ در هم آمیخته است، ولی آخرت دار تمیّز و افتراق این موضوعات از همدیگر است (همان).

توضیح اینکه در این تبیین، حشر اکبر به معنای اجتماع همه موجودات زمانمند و مکانمند خواهد بود که به نوعی حضور آنها موضوعیت دارد و به اجتماع انسان‌ها و حیوانات محدود نمی‌شود. صدرا در رساله حشریه، پس از تقسیم ممکنات به پنج دسته،

به تفصیل، حشر جمیع آنها را تبیین می‌کند،^۶ اما بیان اجمالی آن این است که هیچ شیئی بدون فاعل و غایت نیست؛ فاعل و غایت حقیقی همه اشیا خداوند است و دیگر غایات (اعم از قریب، متوسط و بعید) بالمجاز فاعل و غایت نامیده می‌شوند؛ از آنجا که فاعل و غایت حقیقی اشیا خداوند است، همه اشیا بالذات طالب غایت خود هستند و به سوی او در سیلان و حرکت‌اند و به او توجه دارند و مشتاق وصول اویند. از این‌رو چون این نوع اشتیاق و حرکت به سوی مبدأ فاعلی و غایت حقیقی، ذاتی و جبلی است، در نهایت، همه موجودات ممکن در محضر الهی حاضر و محشور می‌شوند (همو، ۱۳۰۲: ۳۴۲).

تبیین گستره حشر اکبر با تکیه بر آیات قرآن

۱. عبارت «ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» در آیه ۳۸ سوره مبارکه انعام: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» از جمله شواهد قرآنی است که طبق برداشت بسیاری از مفسران فریقین، پس از بیان مماثلتی بین انسان و حیوانات، از حشری گسترده خبر می‌دهد؛ حشری که طبق ظاهر آیه، هر جنبنده و ذو حیاتی را شامل می‌شود. میبیدی از علمای عامه در این زمینه می‌گوید: «این دلیل بر آن است که هر روحانی‌ای دارای حیات بوده و محشور می‌شود، هر چند از کوچک‌ترین موجودات باشد» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۳۴۵/۳)؛ و کسانی چون زحیلی^۷ (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۹۵/۷) و ابن جزی^۸ (ابن جزی، ۱۴۱۶: ۲۶۲/۱) اصل وقوع این حشر عظیم را گوشزد می‌کنند. در این میان آلوسی هر چند با بیانی مفصل اعتقاد به حشر حیوانات را نقد می‌کند، ولی در نهایت می‌گوید: «من مانعی در این قول نمی‌بینم که حیوانات دارای نفوس ناطقه هستند» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۰/۴). فخر رازی هم به روشنی گستره حشر در دایره انسان و حیوان را مطرح و تحلیل می‌کند و می‌گوید: «قوله ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ - فالمعنى أنه تعالى يحشر الدواب والطيور يوم القيامة. و يتأكد هذا بقوله تعالى: وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (التكوير: ۵)» (رازی، ۱۴۲۰: ۵۲۹/۱۲).

وی در تفسیر آیه پنجم سوره تکویر «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» نیز دیدگاه اشاعره در باب حشر حیوانات در قیامت را حضوری نه از باب وجوب استحقاق، بلکه برای

اجرای قصاص و ظهور عدل الهی می‌داند که پس از آن دوباره مرگ بر آنها عارض می‌شود و نظریه اعواض و استحقاق را که مدعای معتزله است، منتفی می‌داند (همان: ۶۵/۳۱). به این معنا که حیوانات به دلیل تکلیف‌نداشتن، مستحق دریافت پاداش نیستند تا لازمه آن حشر آنان باشد، بلکه خداوند آنان را برای قصاص در قبال ضرری که به همدیگر زده‌اند، حاضر می‌کند و در حکمت این اقدام الهی و جوهی است که از جمله آنها، تأکید بر قطعی بودن حشر جنّ و انس و نیز بیان شدّت هول در آن روز است (همان)؛ چراکه وقتی حیوان نامکلف محشور شود، انسان مسئول و مکلف، به وجه اعلا واجب‌الحشر است؛ چنانچه اجتماع حیوانات با انسان‌ها در محشر که در دنیا به دلیل قدرت تصرف و نیز تغذی انسان‌ها از حیوانات ممکن نبود، بیانگر شدّت هول و ترس حاکم بر فضای محشر است.

در میان مفسران شیعی نیز، شیخ طوسی معتقد است حیوانات بعد از مرگ، همانند انسان‌ها به سوی خداوند محشور می‌شوند و در صورت استحقاق عوض می‌گیرند؛ ولی در باب اینکه پس از اعواض چه وضعیتی دارند، نظر مستقلی ندارد، اما قول کسانی را که حشر حیوانات را به معنای مرگ و فنای آنها گرفته‌اند، بعید می‌داند؛ چراکه «حشر» در لغت به معنای بعث از مکانی به مکان دیگر است، در حالی که «مرگ» یا «فنا» چنین معنایی ندارد (طوسی، بی‌تا: ۱۳۰/۴). طبرسی هم اصل حشر و اعواض را درباره حیوانات می‌پذیرد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۶۲/۴) و گنابادی فقط به حشر آنان اشاره دارد (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۳۰/۲).

شوکانی، از علمای «زیدیه» هم نخست دلالت بخشش آخر آیه «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» را این‌گونه تبیین می‌کند که: «امم ذکرشده در آیه، همانند بنی‌آدم محشور خواهند شد». سپس به دیدگاه دیگر، که حشر را به معنای مرگ حیوانات می‌داند، اشاره می‌کند و در نهایت نظر نخست را ترجیح می‌دهد (شوکانی، ۱۴۱۴: ۱۳۱/۲).

۲. آیه ۴ سوره زلزله: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» هم از شواهد قرآنی است که مفسران فریقین حشر جمادات را از آن استفاده کرده‌اند؛ چون آیه از شهادت زمین که مصدر و بستر جمادات است، در قیامت خبر می‌دهد، به طوری که زمین آنچه را مکلفان روی آن انجام داده‌اند، گزارش می‌کند؛ حقیقتی که در حدیث نبوی چنین توصیف شده است:

أن النبي ﷺ قال: أتدرون ما أخبارها قالوا الله ورسوله أعلم، قال أخبارها أن تشهد على كل عبد و أنه بما عمل على ظهرها تقول: عمل كذا و كذا يوم كذا و كذا و هذا أخبارها؛ پیامبر ﷺ فرمود: آیا می‌دانید اخبار آن (زمین) چیست؟ (صحابی) گفتند: خدا و پیامبرش داناترند، فرمود: اخبار آن این است که شهادت می‌دهد بر هر بنده‌ای، به آنچه بر روی آن انجام داده است. می‌گوید فلانی، فلان کار را در فلان روز انجام داد، و این است اخبار آن (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۹۹/۱۰).

ابن کثیر نیز همین برداشت را از آیه دارد (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۴۴۲/۸). اما طبرسی کیفیت اخبار و نطق زمین را این‌گونه تبیین می‌کند که ممکن است خداوند در زمین ایجاد کلام کند که در این صورت، نسبت‌دادن کلام به زمین مجازی خواهد بود، و ممکن است خداوند آن را به حیوانی قلب کند که قادر بر نطق باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰۰/۱۰)؛ تبیینی که صاحب تبیان نیز به آن اشاره دارد (طوسی، بی‌تا: ۳۹۴/۱۰).^۶ «مراح البید» هم بر اساس قرائت سعید بن جبیر از «تنبی» (به سکون نون) از زمین به عنوان عاقلی ناطق یاد می‌کند که همه آنچه بر روی آن انجام شده را می‌داند و علیه عاصیان و به سود مطیعان شهادت می‌دهد (نوی جاوی، ۱۴۱۷: ۶۵۶/۲). دیدگاهی که فخر رازی آن را به عنوان قول جمهور مطرح می‌کند و می‌گوید: «خدای تعالی زمین را حیوانی عاقل و ناطق قرار می‌دهد که همه آنچه را اهلش بر روی آن انجام داده‌اند می‌داند و (در محشر) درباره اطاعت‌کننده و معصیت‌کار شهادت می‌دهد» (رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۶/۳۲).

با وجود این، برخی مفسران تحدیث زمین (و جمادات) را در لسان قرآن، مجاز یا بیانگر زبان حال می‌دانند، مانند عاملی که می‌گوید: «تحدیث زمین به گفته ابومسلم این است که برای هر کس جزای کارش نمودار می‌شود، چنان‌که می‌گویید این خانه حکایت می‌کند که زمانی جای بزرگان بوده است» (عاملی، ۱۳۶۰: ۶۴۲/۸). این برداشت در تفاسیری چون تبیین القرآن (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۶۲۳)، تفسیر ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۴۵۱/۲) و تفسیر مراغی (مراغی، بی‌تا: ۲۲۰/۳۰) به روشنی منعکس شده است.

ولی صدرا تحدیث زمین را حقیقی دانسته است و دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند: «لأن حقيقة الكلام إبداء ما في الضمير و إعلام المكنونات مع الإرادة، سواء كان بغير لسان

حشر اکبر از نگاه فریقین، با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی / ۳۳

مثل کلام الله و کلام الملائكة، أو بلسان»، با این تفصیل که اگر منظور از نطق زمین در قیامت، نطق غیرلسانی باشد، این موضوع عقلاً ممکن است، چون در قیامت دقایق صنع و عجایب حکمت الهی و نیز غایات اشیا عیان می‌شود و بیان غیرلسانی اشیا هم می‌تواند از این سنخ باشد. اگر منظور، نطق لسانی زمین در قیامت باشد، این نیز ممکن است، چراکه انسان خود نتیجه سیوررت زمین و استکمال در حرکت جوهری است، یعنی زمین، قوه و استعداد جوهر انسانی و حامل ناطقیت بالقوه است که در سیری طبیعی به فعلیت رسیده و صورت انسانی را محقق می‌کند. پس به فعلیت رسیدن ناطقیت در سیری معنوی و در ظرف قیامت چیز محالی نیست، گذشته از اینکه لسان زمین تابع سنخ وجود او است و هم اینکه تسبیح، ذکر خاص و مشی به سوی حق دارد و در واقع هم اکنون نیز ناطق است (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۲۷/۷، با تصرف).

تبیین عقلی حشر اکبر

الف. حشر با ملاک تجرد نفوس

از آنجا که زوال‌ناپذیری از ویژگی‌های موجود مجرد است، بی‌تردید اعتقاد به تجرد نفوس، اعتقاد به حضور نفوس در نشئات وجود و از جمله حشر اکبر را به دنبال خواهد داشت، چراکه نفوس مجرد با عوالم مافوق ماده سنخیت ذاتی دارند.^{۱۰} بدین منظور صدرا در جلد هشتم / سفار / ربعه، در باب ششم و با عنوان «فی بیان تجرد النفس الناطقة الانسانية تجرداً تاماً عقلياً»، یازده برهان عقلی بر تجرد نفوس انسانی عرضه می‌کند و در ادامه به آیات و روایات وارد شده در این زمینه استشهاد می‌کند (همو، بی‌تا: ۲۶۰/۸-۳۰۷). در شواهد نیز در بحثی تحت عنوان «فی التجرد لاثبات معاد نفوس» از تجرد نفوس به عنوان حد وسط استدلال خود درباره معاد و ضرورت سیر نفوس از نشئه ماده تا نشئات مجرد بهره می‌گیرد (همو، ۱۳۶۰: ۲۴۰). در همین کتاب بر تجرد خیالی نفوس حیوانی نیز تأکید می‌کند و معتقد است این نفوس قوه ادراک اشباح و صور مثالی را دارند و از سنخ عالم آخرت‌اند (همان: ۱۹۷). لذا همان‌گونه که ابن کمونه هم معتقد است: «للحيوانات نفس غير منطبعة في أبدانها و لا حالة فيها، بل حالها في التجرد عن الاجسام كحال النفس الانسانية من غير فرق» (ابن کمونه، ۱۳۸۵: ۴۸).

بدیهی است که اثبات تجرد نفس حیوانی، اعتقاد به فناپذیری آن و بقای آن بعد از مرگ را به دنبال خواهد داشت (پویان، ۱۳۸۸: ۱۱۶). فخر رازی نیز، هر چند دیدگاه‌های متناقضی در باب تجرد نفوس^{۱۱} دارد و شاید نتوان بر این مبنا، به طور مطلق، عمومیت حشر را تبیین کرد، ولی در برخی آثار از اتفاق اکثری در پذیرش تجرد نفوس انسانی و گاه از پذیرش تجرد نفوس حیوانی سخن می‌گوید: «فقد اتفق الکاثرین علیان النفوس الناطقة البشرية جواهر مجردة ... و اما نفوس سائر الحيوانات فالکاثرین زعموا: ... لیست جواهر مجردة و منهم من زعم انها من الجواهر المجردة» (رازی، بی تا: ۹).

ب. گستره حشر با ملاک شعور، اختیار و تکلیف

همان‌گونه که حشر و حضور اولین و آخرین انسان‌ها در موقف و حشر اکبر به اقتضای حکمت و به دلیل شعور، اختیار و مکلف‌بودن انسان است، حشر دیگر جنبندگان نیز، که طبق ظاهر آیه یادشده هر یک مشتمل بر امت‌هایی مثل جامعه انسانی هستند «یعنی الأمام کلها من الدواب والطیر» (ایبازی، ۱۴۰۵: ۴۲۸/۹)، می‌تواند به مرتبه‌ای از شعور و به تبع آن، اختیار در این امم، ارجاع داده شود. افعال عجیب و حرکات ذهنی برخی حیوانات مانند زنبور عسل، عنکبوت، میمون و مانند آن، و نیز وجود خصوصیات نظیر ریاست‌طلبی شیر، وفای سگ، حيله‌گری روباه و برخی دیگر از اقدامات حیوانات مانند فرار از دشمن و مانند آن، همگی مستلزم وجود نفس مجرد در آنان است. به اعتقاد صدرا، برخی از این حقایق گویای نزدیکی برخی از نفوس حیوانی به سرحد رتبه انسانی است. لذا وی احتمال حشر آنها در برخی مراتب سفلیه برزخی را انکار نمی‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۳۷).

به تصریح محمدحسین طباطبایی: «آن چیزی که در انسان ملاک حشر و بازگشت به سوی خدا است، هر چه باشد، همان ملاک در حیوانات هم خواهد بود، و معلوم است که آن ملاک در انسان جز نوعی از زندگی ارادی و شعوری که راهی به سوی سعادت و راهی به سوی بدبختی نشان می‌دهد، چیز دیگری نیست» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۴/۷). از این حیث، چون ملاک حشر، قضاء الفصل و إنعام محسن و انتقام از ظالم است، این اوصاف درباره حیوانات هم صدق می‌کند (همان: ۷۷). و بر این مبنا باید گفت: «همان‌طور که برای

انسان به حسب عقلش حساب و جزاء است، برای دوآب هم به حسب شعورش حساب و جزاء خواهد بود» (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۱۳۳).

ظاهراً فخر رازی نیز حشر حیوانات را در همین بستر پذیرفته است؛ وی می‌گوید جمع کثیری از مفسران معتقدند: «إِنَّ هَذِهِ الْحَيَوَانَاتِ تَعْرِفُ اللَّهَ وَتَحْمَدُهُ وَتُوحِدُهُ وَتَسْبِحُهُ»؛ و در این زمینه به قول خداوند که فرمود: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِحُ بِحَمْدِهِ» (الاسراء: ۴۴) احتجاج می‌کند (رازی، ۱۴۲۰: ۵۲۵/۱۲). بدیهی است که تسبیح و تحمید فرع بر شعور و معرفت است. وی در ادامه با نقل روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله که فرمود: «وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله أَنَّهُ قَالَ: مَنْ قَتَلَ عَصْفُورًا عَبَثًا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَبْعُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى يَقُولُ يَا رَبِّ إِنَّ هَذَا قَتَلَنِي عَبَثًا لَمْ يَنْتَفِعْ بِي وَ لَمْ يَدْعُنِي فَأَكَلَ مِنْ حَشَاةِ الْأَرْضِ» (مجلسی، بی تا: ۴/۶۱) و بیان دیدگاه دیگری که قائل است مقصود خداوند از اینکه حیوانات هم امت‌های مثل ما هستند، محشورشدن آنها در قیامت برای رسیدن به حقوقشان است (همان: ۵۲۹)، اصل حضور حیوانات در حشر اکبر را تأیید می‌کند.

محل حشر

صدرا، امکان اجتماع همه خلایق در زمان واحد و مکان واحد را این‌گونه بیان می‌کند:

زمان آخرت همه زمان‌ها، و مکان آخرت همه مکان‌ها را در برمی‌گیرد، چراکه به حکم عقل:

- زمان با کمیّت اتّصالی‌اش، شخصی واحد و موجودی واحد در وعاء دهر است.
- حرکت قطعیّه با امتداد اتّصالی‌اش دارای هویت و مقداریت حاضر نزد حضرت باری است.
- در دنیا سطح زمین در هر زمان، غیر از سطح زمین در زمان دیگر است و اجزای سطح زمین با سابق و لاحق آن جمع نمی‌شود و ظاهر زمین در هر زمان عدد معینی از خلایق را در خود جای می‌دهد.
- در آخرت شکل زمین با هیئتی واحد و متّصل و متضمّن جمیع سطوح ارضیه موجود در هر زمان، از ابتدای خلق عالم تا انتهای آن و به صورت سطح واحد ظاهر می‌شود.

وقتی تمام سطح‌های موجود در همه زمان‌ها مجتمع شوند، همه خلائق از ازل تا ابد را در برمی‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۲۴/۷). در نگاه صدرای، سطح زمین با چنین خصوصیتی، با حواس ظاهری درک و حس نمی‌شود و فقط با حواس اخروی درک آن ممکن است (همان).

توضیح اینکه هرچند زمان و مکان واقعیاتی جدای از اجسام نیستند، اما این نگاه مبتنی بر حرکت (عرضی) زمین و عالم جسمانی است که مبدأ و مقصد در آن تکراری است، ولی آن‌گونه که صدرای می‌گوید درک روزی که همه خلائق در آن اجتماع می‌کنند و مشتمل بر همه زمان‌ها است، و نیز درک مکان محشر که جامع همه زمین‌ها است، مشیر به نوعی دیگر از کون و کیفیت مختص عالم آخرت است و قاعدتاً نمی‌توان با ابزار فهم حسی آن را تحلیل کرد، چراکه معیت در بعد زمان و جمعیت در بعد مکان در این واقعه، فراتر از معنای زمان و مکان فعلی و جسمانی است. صدرای برای تقریب این معنا به ذهن، برخورد گوی غلتان با سطح صاف را مثال می‌زند که در هر لحظه فقط با نقطه‌ای معین تماس دارد، اما نقاط تماس آن با سطح در حین حرکت، خطی واحد و متصل را ترسیم می‌کند که همه نقطه‌ها در آن جمع‌اند، اما نه خطی قار، بلکه خطی که هر نقطه آن در لحظه‌ای غیر از لحظه نقطه همراهش موجود است (همان: ۶۶۷-۶۷)؛ و به تعبیر وی، اجتماع در محشر نیز چنین است.

با این توضیح باید گفت استدلال صدرای در قالب استدلالی فلسفی امکان توجیه ندارد، چراکه مقدمات آن به حد وسطی شهودی ارجاع داده شده که عبارت است از: «وجود مرتبه‌ای مجرد برای حقیقت زمان و مکان». ولی شاید بتوان با تحلیلی عقلانی این باور را ممکن دانست، یعنی اگر نظام عالم حکیمانه و ناظر به غایتی معقول است، حرکت دوری و عرضی عالم ماده و عناصر زمان‌ساز آن مانند زمین و دیگر سیارات باید به حرکتی طولی منجر شود؛ حرکتی که در آن، ذات عالم جسمانی به سوی مبدأ فاعلی در سیلان و حرکت است. واضح است که اگر مقدار حرکت در فهم حسی، زمان است، چنین حرکتی نیز می‌تواند منجر به ظهور زمان متناسب با جنس خود شود، یعنی اگر آن حرکت نامحسوس است، زمان آن نیز نامحسوس خواهد بود. چنان‌که همین موضوع درباره مکان هم صدق می‌کند؛ یعنی اگر حرکت قطعی، خروج شیء از نقطه‌ای حسی

برای رسیدن به نقطه حسی بعدی است، با حکیمانه دانستن خلقت عالم، حرکت کلی عالم جسمانی نیز هرچند دارای نقطه شروع حسی فرض شود، نمی‌تواند به نقطه‌ای هرچند غیرحسی منجر نشود. آن نقطه هرچه باشد، طرف نقطه حسی است و اسم مکان بر آن صدق می‌کند، اگرچه همه خصوصیات مکان جسمانی را نداشته باشد.^{۱۲}

با وجود این، صدرا در *شواهد الربوبیه*، «أرض المحشر» را همین زمین موجود می‌داند که به تصریح آیه ۴۸ سوره ابراهیم «يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» در آن تبدلی رخ داده است: «هی هذه الأرض التي في الدنيا إلا أنها يتبدل غير الأرض»^{۱۳} (طه: ۱۰۷)، «زمینی که جمیع خلایق از اول تا آخر دنیا در آن جمع می‌شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۸). وی در موضعی و در پاسخ به این شبهه درباره معاد جسمانی، که مقدار و جرم زمین مادی و جسمانی محدود است، پس چگونه بدن‌های نامحدودی از آن برای پیوستن به نفوس نامحدود در قیامت شکل می‌گیرد، می‌گوید:

قابلیت و قوه (هیولا) ذاتاً مقدار و محدودیت‌پذیر نیست، لذا فعلاً امکان پذیرش مقدار و انقسام غیرمتناهی را، هرچند به صورت متعاقب دارا است، گذشته از اینکه زمان آخرت از جنس زمان دنیا نیست، چراکه یک روز آن پنجاه هزار سال دنیا است، پس زمین به همین صفت فعلی محشور نمی‌شود و حشر آن با صورت اخروی است (همان: ۲۷۲).

اما فخر رازی، ذیل آیه یادشده، در تبیین تبدیل زمین به غیر آن، دو احتمال را ذکر می‌کند؛ نخست اینکه، ذات باقی باشد و فقط صفات و عرضیات زمین متحول شود؛ و دوم اینکه، ذات زمین موجود فانی شود و ذات دیگر به جای آن حادث شود. وی در تبیین هر دو وجه به روایات واردشده استشهاد می‌کند، از جمله روایتی از ابن عباس که گفت: «هی تلك الأرض إلا أنها تغیرت فی صفاتها، فتسیر عن الأرض جبالها و تفجر بحارها و تسوی، فلا یری فیها عوج و لا أمت» که ناظر به تحوّل در صفات زمین است و روایت ابن مسعود که گفت: «تبدل بأرض كالفضة البيضاء النقية لم یسفک علیه آدم و لم تعمل علیها خطیئة» که شاهد بر تحوّل در ذات زمین است، ولی ظاهراً وی قول نخست را ترجیح می‌دهد، چون با عبارت «و من الناس من رجح القول الاول» و بسط آن، بر این

دیدگاه تأکید می‌کند (رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۳/۱۹)، اما در ادامه با استشهاد به آیه «كُلًّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِينٍ» (مطففین: ۷) نظر دیگری را بیان می‌کند و معتقد است بعید نیست منظور از تبدل در زمین، تبدیل شدن آن به جهنم به امر الاهی باشد، چنانچه آیه «كُلًّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّينَ» (مطففین: ۱۸) نیز شاهد بر تبدل آسمان‌ها به بهشت است: «اللَّهِ أَعْلَمُ» (همان)؛ و با این تحلیل، محل حشر را تفکیک می‌کند و به‌نوعی می‌تواند تحلیل صدرا را توجیه کند که طبق آن «یوم الفصل» و «یوم الجمع» هر دو در ظرف حشر واقع می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۲۴۱/۱).

با وجود این، در موضع دیگر و در تفسیر آیه ۶۹ سوره زمر «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا»، به خلق زمینی دیگر تصریح می‌کند: «هذه الأرض المذكورة ليست هي هذه الأرض التي يقعد عليها الآن، بدلیل قوله تعالى: يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ (ابراهیم: ۴۸) و بدلیل قوله تعالى: وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (حاقه: ۱۴) بل هی أرض أخرى یخلقه الله تعالی لمحفل یوم القیامة» (رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۷/۲۷). و از این حیث، نمی‌توان نظری روشن از برداشت وی در این باره عرضه کرد.

کیفیت حشر اکبر

در لسان آیات و روایات، ویژگی‌های محشر متنوع توصیف شده است، مانند فشردگی حضور انسان‌ها با وجود گستردگی زمین حشر؛ آن‌گونه که در روایت آمده است، در محشر هر کس فقط اندازه جای ایستادن روی دو پایش فضا دارد: «عن جابر عن النبی صلی الله علیه و سلم قال تمد الأرض یوم القیامة مد الأذیم ثم لایکون لابن آدم منها الا موضع قدمیه» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۲۹/۶) یا عریان‌بودن انسان‌ها در محشر که در روایت مروی از نبی اکرم ﷺ آمده است: «تحشرون یوم القیامة عراة حفاة عزلأ» (مجلسی، بی‌تا: ۱۲/۷) که البته برخی روایات، عریان‌بودن مطلق را مخصوص کفار دانسته و وضعیت مؤمنان هنگام خروج از قبرها را مستوربودن با پوششی از نور، کفن یا مانند آن توصیف کرده‌اند؛^{۱۴} یا نابینا محشورشدن گروهی که قرآن از آن خبر می‌دهد: «وَنَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ أَعْمَى» (طه: ۱۲۴).

فخر رازی در تبیین این گونه حشر، آن را به فقدان نور علم در این نفوس ارجاع می‌دهد و معتقد است نفوس فاقد ادراک حقایق، هنگام جدایی از ابدان بر همان جهالتشان باقی می‌مانند: «أَنَّ الْأَرْوَاحَ الْجَاهِلَةَ فِي الدُّنْيَا الْمَفَارِقَةَ عَنِ أَبْدَانِهَا عَلَىٰ جِهَاتِهَا تَبْقَىٰ عَلَىٰ تِلْكَ الْجِهَالَةِ فِي الْآخِرَةِ» و همین جهالت باعث کور محسورشدن آنها و دردناک‌ترین عذاب‌های روحانی برای آنها است (رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۲/۲۲). دیدگاه وی در تبیین کوری آخرت، در بخشی از تفسیر آیه ۷۲ سوره اسراء «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا» چنین است که هر کس در دنیا در طریق معرفت الهامی کور بود، در آخرت در طریق جنت و درک آن، کور (و عاجز) خواهد بود، یعنی کسی که در دنیا به دلیل حرص شدید در تحصیل دنیا قلبش کور شده است، این حرص در آخرت، به سبب از دست دادن دنیا مضاعف می‌شود و در نتیجه هیچ نوری از معرفت‌الله کسب نمی‌کند و با ورود به دار آخرت، در ظلمت شدید فرو می‌رود (و هیچ کمال و نعمتی را درک نمی‌کند) (همان: ۳۷۸/۲۱).

یا حشر گروهی بر سبیل وفد و گروهی دیگر بر سبیل ورد: «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا * وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِدًّا» (مریم: ۸۵ و ۸۶). «وفد» به معنای قومی است که به منظور زیارت و دیدار کسی یا گرفتن حاجتی و امثال آنها بر او وارد شوند. این قوم وقتی «وفد» نامیده می‌شوند که سواره بیابند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۱۴). برخی گفته‌اند متقین سوار بر شترانی هستند که مثل آنها دیده نشده است و با آنها تا بهشت پیش می‌روند. محمل این شتران طلا، و مهار آنها زبرجد است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲۱/۶). کلمه «ورد» به لب تشنه تفسیر شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۱۴). یعنی مردم مجرم را مثل شتران تشنه که به سوی آب رانده می‌شوند، به جهنم می‌رانیم (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۲۱/۶).

حشر دشمنان خدا به وجه تعذیب «وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ» (فصلت: ۱۹) و حشر گروهی به صورت کبودچشم «يَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا» (طه: ۱۰۲) خواهد بود که صدرا این تفاوت در نحوه حشر را بیانگر سعی و عمل متفاوت و شکل‌گیری ملکات غلبه‌کرده بر نفوس انسانی می‌داند، تا جایی که اعمال اشقیاء به دلیل کوتاه‌همتی و توجه به مراتب نازله و غلبه ملکات حیوانی باعث می‌شود این نفوس به

شکل و صورت حیوانات در محشر حاضر شوند؛ چنان‌که آیه «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (تکویر: ۵) می‌تواند ناظر به این‌گونه حشر باشد؛ با چنین رویکردی در نگاه صدرا، هرچند انسان به حسب فطرت اولیه و نشئت حسی، نوع واحدی است، ولی به واسطه اعمال و کردارش به انواع مختلفی تبدیل می‌شود و در قیامت، خلایق به انحای متعددی محشور می‌شوند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۷-۲۸۸؛ همان، ۱۳۸۹: ۲۲۱).

نتیجه

۱. «حشر اکبر» به معنای «بعث» و احضار عمومی است، و با برداشت از ظاهر برخی آیات و روایات و نیز نظر بعضی اندیشمندان، از جمله فخر رازی و صدرا، می‌تواند بر کل موقف قیامت اطلاق شود، اما لزوماً به این معنا نیست، و می‌توان آن را ناظر به مرحله‌ای از قیامت کبرا دانست.

۲. با تکیه بر ظاهر آیات قرآن و روایات و نیز مبانی عقلی، «حشر اکبر» از نظر مصداقی می‌تواند علاوه بر انسان، حیوانات و حتی نباتات و جمادات را نیز شامل شود.
۳. محل «حشر اکبر» می‌تواند همین زمین فعلی، با تغییر اوصاف عرضی آن باشد و این واقعیت به‌ویژه در تحلیل عقلی فلسفی صدرا درخور توجه است. هرچند دیدگاه فخر رازی در این باره متناقض است، ولی در نتیجه‌گیری از تحلیل‌های وی، رجحان با دیدگاه «زمین فعلی با تغییر اوصاف» است.

۴. «حشر اکبر» در خصوص انسان، با بروز صورت حقیقی نفوس و با کیفیت مختص به عالم آخرت واقع می‌شود و تحلیل گسترده عقلی فلسفی صدرا در آثار متعدد فلسفی و نیز تفسیری وی در این زمینه مبین اعتقاد راسخ این فیلسوف متأله به سیر جوهری نفوس است. به باور وی، ظاهر برخی آیات قرآن مانند: «اذا الوحوش حشرت» می‌تواند ناظر به این معنا باشد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مانند آیه «وَ یَوْمَ یَحْشُرُهُمْ وَ مَا یَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (فرقان: ۱۷).
۲. مانند آیه «أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ» (صافات: ۲۲).
۳. مانند آیه «قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيرًا» (طه: ۱۲۵).

۴. مانند «ارسل فی المدائن حاشرین» درباره احضار ساحران به فرمان فرعون و نیز «هو الذی أخرج الذین کفروا من أهل الكتاب لاول الحشر» (حشر: ۲) درباره بیرون راندن بنی نضیر از مدینه به امر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، همچنین «وَ حُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ» (نمل: ۱۷) و مانند آن.

۵. مانند «وَ إِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً» (احقاف: ۶)؛ «یوم یحشرهم و ما یعبدون من دون الله» (فرقان: ۱۷)؛ «یَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا یَسِیرٌ» (ق: ۴۴).

۶. «ان الممكنات على طبقات الطبقة الاولى المفارقات العقلية ... الطبقة الثانية هی الارواح المدبرة العقلية المتعلقة بالاجرام العلویة ... الطبقة الثالثة هی الارواح المدبرة الجزئیة والنفوس الخیالیة المتعلقة بالاجرام السفلیة الدخانیة او الناریة ... الرابعة هی النفوس النباتیة و غيرها من الطبائع الساریة فی الاجسام المحركة ... والطبقة الخامسة هی الابعاد والاجرام و هی اسفل السافلین و مهوی النازلین و مثوی المتکبرین فاذا تمهد هذا فلنرجع الی کیفیة حشر کل من هذه الطبقات الیه تعالی بیانا علی التفصیل» (صدرالذین شیرازی، ۱۳۰۲: ۳۴۱-۳۴۲).

۷. با عبارت «یحشر الخلق کلهم یوم القیامة، البهائم والطیر و کل شیء فیبلغ من عدل الله».

۸. با عبارت: «ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ یَحْشُرُونَ» أى تبعث الدواب والطیور یوم القیامة للجزء والفصل بینها.

۹. «معناه تحدث أخبارها بمن عصا علیها إما بأن یقلبها حیواناً قادراً علی الکلام فتتکلم بذلك أو یحدث الله تعالی الکلام فیها، و نسبه الیها مجازاً او یظهر فیها ما یقوم مقام الکلام فعبّر عنه بالکلام».

۱۰. آن گونه که اشاره شد، وجود مجرد با مافوق ماده سنخیت دارد و لاجرم محشر کبرا و مراتب پس از آن باید سعه وجودی فراتر از ماده داشته باشند که ظاهراً آیه «جِنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ» (آل عمران: ۱۳۳) مشیر به همین معنا است و به تعبیر طباطبایی منظور از «عرض بهشت»، چیزی در مقابل طول آن نیست، بلکه منظور وسعت آن و کنایه از نهایت درجه آن است، به قدری که وهم و خیال بشری نمی تواند آن را بسنجد و برایش حدی تصور کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۴).

۱۱. خادم جهرمی، حامده؛ سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۴). «ادله تجرد نفس از دیدگاه فخر رازی»، در: *انسان پژوهی دینی*، ش ۳۳، ص ۲۹-۵۰.

۱۲. صدرا باور به وجود زمان ها و مکان های متعدد را به رساله غایت الامکان ارجاع می دهد که ظاهراً نویسنده آن شیخ محمود اشنوی از عرفای سده هفتم است. در باور وی، زمان دارای مراتبی چون زمان جسمانی (که خود به دو قسم کثیف و لطیف تقسیم می شود)، زمان روحانی و زمان حق است، کما اینکه مکان نیز در نگاه او مراتب مفصل تری دارد. در این باور، اگر زمان انجام دادن فعلی در عالم جسمانی لطیف، یک روز باشد، زمان انجام دادن همین فعل در عالم جسمانی کثیف، طولانی تر است و آنچه در زمان جسمانی (چه کثیف و چه لطیف) دارای گذشته، حال و آینده است، در عالم روحانی حال است و غیره.

۱۳. اشاره به آیه «یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَیْرَ الْأَرْضِ» (ابراهیم: ۴۸).

۱۴. مانند: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله: یا فاطمه، ... تستر عورة المؤمن و تبدی عورة الكافر، قالت یا ابت ما یستر

المؤمن؟ قال: نور يتلألأ لا يبصرون اجسادهم من النور» (مجلسی، بی‌تا: ۱۱۱/۷ و ۱۱۰)؛ و در روایتی دیگر آمده است که فاطمه بنت اسد، مادر حضرت علی علیه السلام وقتی از پیامبر صلی الله علیه و آله شنید که فرمود: «ان الناس يحشرون يوم القيامة عراة كما ولدوا» (یعنی مردم روز قیامت برهنه مادرزاد محشور می‌شوند) ناراحت شد و گفت: «وای بر این رسوایی». بعد حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله به او فرمود: «من از خدا می‌خواهم که تو را با لباس محشور کند» (کلینی، ۱۳۷۵: ۳۰۲/۳).

منابع

قرآن کریم.

آلوسی سید محمود (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى، ج ۴.

ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد (۱۴۱۶). کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت: شركة دار الارقم بن ابی الارقم، الطبعة الاولى، ج ۱.

ابن عربی، محیی الدین محمد (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولى، ج ۲.

ابن کنیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، الطبعة الاولى، ج ۸.

ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۵). ازلیه النفس و بقائها، مقدمه و تصحیح: انسیه برخواه، تهران: نشر مجلس شورای اسلامی، کتابخانه موزه و مرکز اسناد.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ج ۴.

ابیاری، ابراهیم (۱۴۰۵). الموسوعة القرآنیة، بی جا: مؤسسة سجل العرب، ج ۹.

پویان، مرتضی (۱۳۸۸). معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم: بوستان کتاب.

تهانوی، محمد علی بن علی (بی تا). موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محقق: د حروج علی فرید، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ج ۱.

حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳). تبیین القرآن، بیروت: دار العلوم، الطبعة الثانية.

حلّی، حسن بن یوسف (بی تا). بیان النافع یوم الحشر فی باب شرح الباب الحادی العشر، محقق: حسینی حسین علی، بیروت: مؤسسة الاعلمی.

داورپناه، ابوالفضل (۱۳۷۵). انوار العرفان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات صدر، چاپ اول، ج ۵.

رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ۱۹.

رازی، محمد بن عمر (بی تا). المطالب العالیة من العلم الالهی، محقق: سقا احمد حجازی، بیروت: دار الکتب العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). المفردات فی غریب القرآن، دمشق، بیروت: دار العلم، الدار الشامیة، الطبعة الاولى.

زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸). التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج، بیروت، دمشق: دار الفكر المعاصر، الطبعة الثانية، ج ۷.

سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴). الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ج ۶.

شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴). فتح القدير، بيروت، دمشق: دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، الطبعة الاولى، ج ۲.

صادقی تهرانی، محمد (۱۴۱۹). البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: ناشر: مؤلف، چاپ اول
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲). مجموعه الرسائل التسعة، قم: مكتبة المصطفوی، الطبعة الاولى.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). شواهد الربوبية فی مناهج السلوكية، تصحيح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (صدر)، تحقیق: محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ج ۷.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فلسفی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ اول، ج ۲.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (بی تا). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، حاشیه: هادی بن مهدی سبزواری، محمدحسین طباطبایی و دیگران، بی جا: شركة دار المعارف الاسلامیة، ج ۸.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم، ج ۴.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم، ج ۴.

طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرين، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چاپ سوم، ج ۳.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۴.

عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰). تفسیر عاملی، تهران: انتشارات صدوق، ج ۸.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). کتاب العین، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم، ج ۳.

قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ج ۲.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۵). اصول کافی، باب موالید امیرالمؤمنین (علیه السلام) ترجمه و شرح: محمدباقر کمره‌ای، قم: انتشارات اسوه، ج ۳.

گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸). تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت: مؤسسة الأعلمی للطبوعات، الطبعة الثانية، ج ۲.

مجلسی، محمد باقر (بی تا). بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الطاهار (علیهم السلام)، تصحيح: محمدباقر محمودی، محمدتقی مصباح یزدی و دیگران، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۷ و ۶۱.

مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا). تفسیر المراغی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۳۰.

حشر اکبر از نگاه فریقین، با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا و فخر رازی / ۴۵

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، دائرةالمعارف چندرسانه‌ای قرآن کریم: جامع التفاسیر، قم، شماره ثبت ۹۴۶۸.

مغنیه، محمدجواد (بی تا). *التفسیر المبین*، قم: بنیاد بعثت.

میبدی، احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ج ۳.

نووی جاوی، محمد بن عمر (۱۴۱۷). *مراح لبید لکشف معنی القرآن المجید*، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى، ج ۲.

بررسی و نقد اندیشه امیرمعزی در باب امامت سیاسی اهل بیت (ع)

علی آقانوری*

ابوالفضل هادی منش**

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۱/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۲۵]

چکیده

جایگاه، ابعاد و نقش رهبری خاندان پیامبر ﷺ، به‌ویژه امامان شیعه، از جمله مباحثی است که همواره در جامعه اسلامی و خصوصاً در میان شیعیان از آن بحث می‌شده و کشمکش‌های فکری و اعتقادی، و سیاسی مختلفی را به دنبال داشته است. یکی از دیدگاه‌های درخور تأمل، توجه افراطی به نقش باطنی و رهبری معنوی ائمه (علیهم‌السلام) و نادیده‌انگاشتن بعد رهبری سیاسی ایشان و بی‌توجهی به قراین و شواهد منش سیاسی امامان (علیهم‌السلام) و توجه کافی نداشتن به نقش‌آفرینی آنها در تحولات و رخدادهای سیاسی است. این رویکرد در عصر حاضر بیشتر از همه به نام «محمدعلی امیرمعزی»، استاد دانشگاه سوربن گره خورده است. وجهه همت وی در آثار و تألیفات خود، معطوف به اثبات پیشوایی و رهبری باطنی و معنوی امام است. او می‌کوشد امام را شخصیتی معنوی و باطنی و در مجموع، به دور از جنبه‌های سیاسی و کلامی معرفی کند. این مقاله، به دنبال رد نظریه ایشان با عرضه برخی مستندات برای اثبات جنبه سیاسی جایگاه امام است.

کلیدواژه‌ها: امام، امامت، امامیه، خلافت، امیرمعزی، باطنی‌گری.

* دانشیار گروه مطالعات تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول). aliaghanore@yahoo.com

** دانشجوی دکتری مطالعات تاریخ تشیع، دانشگاه ادیان و مذاهب قم. hadimanesh1@gmail.com

مقدمه

در خصوص شئون و ابعاد امامت و شخصیت امام، منازعات فراوانی بین مذاهب اسلامی و بیش از همه، در بین شیعیان در گرفته است، تا جایی که این مسئله را عموماً می‌توان اصلی‌ترین محور تمایز فرق و مذاهب اسلامی انگاشت (نوبختی، ۱۳۵۵: ۹؛ شهرستانی، ۱۳۶۳: ۳۰). در اینکه امام، دارای چه جایگاه و شئونی است، گفت‌وگوها و کشمکش‌های بسیاری شده که از نتیجه این بحث و از رهگذر همین منازعات، می‌توان به موضع‌گیری فرق و مذاهب درباره رهبری و زعامت جامعه دست یافت. ابعاد گسترده وجودی امام در فرقه‌های مختلف شیعی یا حتی در بین شیعیان امامی، و نیز تأثیر این جنبه‌های گسترده وجودی بر اولویت‌دهی شیعیان به نقش و وظایف امام، سبب بروز پرسش‌هایی برای اندیشمندان شیعه شد که دست‌نیافتن به پاسخی روشن در بین منابع برای این پرسش‌ها، فرضیاتی را پیش کشید.

فرضیه‌های مختلف و گاه متضاد سیره‌پژوهان شیعه در نمایاندن نقش و رسالت اصلی آنها شاهد این مدعا است؛ چراکه بررسی آنها ما را به سه فرضیه اصلی در این زمینه می‌رساند:

۱. فرضیه رهبری سیاسی: برخی معتقدند امامان شیعه نه فقط خلفا و خلافت‌های عصر خود را نامشروع می‌دانستند، بلکه تمام یا اغلب قیام‌های شیعی در دوران آنها تحت اشراف آنان و با هدف کسب قدرت سیاسی و تشکیل حکومت به وقوع پیوسته است. در حقیقت زندگی امامان (علیهم‌السلام) از آغاز تا انتها به عنوان انسانی دوپنجاه ساله، علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری علاوه بر تعلیم و تبیین شریعت، حرکتی مستمر و طولانی با رویکرد سیاسی بوده (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۱۸۸-۱۸۹) و خط اصلی آنان خط جهاد و شهادت و حتی ایجاد تشکیلاتی برای به‌دست‌گرفتن حاکمیت بوده است (همان: ۲۸۰، ۲۹۰). نوساناتی در تندی و کندی مبارزات ایشان وجود داشته، اما جهت‌گیری ایشان در فرآیندی کلی (کوتاه‌مدت، میان‌مدت یا بلندمدت) با تاکتیک‌های مختلف، سیاسی بوده و حتی عطف توجه آنان به کلام و تفسیر و فقه نیز تحت‌الشعاع چنین اهدافی بوده است (همان: ۱۶-۲۲). در تحلیل نهایی صاحبان این رویکرد، ائمه طلایه‌داران عرصه سیاست و اجتماع و رفع مشکلات اجتماعی بودند و فقط به فقه و بیان تعالیم دینی بسنده

نمی‌کردند، بلکه همه قیام‌های شیعی عصر حضور تحت اشراف و نظارت آنها بوده است. حتی فعالیت‌های افرادی مثل مختار به هدایت امام سجاد علیه السلام و میمون قدامت عامل و کارگزار امام کاظم علیه السلام و جنبش اسماعیلیه و حرکت سیاسی اسماعیل و مخفی‌شدن محمد بن اسماعیل نیز به دستور آنها بوده است و چه بسا گاهی حتی در عصر خود، دولت در دولت تشکیل داده بودند (مدرسی، ۱۳۶۸: ۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۵، ۱۸۵، ۲۳۸، ۲۴۹).

۲. فرضیه رهبری فقهی کلامی: عده‌ای معتقدند امامان از فعالیت سیاسی پرهیزی نداشتند و حاکمیت سیاسی را ویژه خود می‌دانستند و البته شایسته آن نیز بودند. اما رسالت و وظیفه اصلی امامان علیهم السلام به‌ویژه از قرن دوم به بعد دعوت به رهبری فقهی و کلامی بوده نه رهبری سیاسی. آنها با توجه به تجربه‌های پیشین خود در جهاد و مبارزه و فقدان اقبال عمومی و زمینه‌های سیاسی و اجتماعی، حرکت خود را بر محور حرکت فرهنگی و تبیین تعالیم دینی استوار کردند. اصحاب و گروه‌های معتدل شیعی نیز چنین نگاهی داشتند. این دسته می‌گویند درباره طبیعت امام اگرچه دیدگاه‌های مختلفی عرضه شده و در کلیت تفکر شیعی گرایش‌ها، مذاهب و مکاتب مختلفی وجود داشته و دارد، اما آنچه همه پیروان مکتب تشیع را وحدت و قوام می‌بخشد و نقطه مشترک آنها است، این است که امامان علیهم السلام منبع و مرجع نهایی دانش مذهبی پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و مفسران حقیقی قرآن مجید و شارحان اصلی و منحصر سنت شریف نبوی صلی الله علیه و آله و سلم بودند و اطاعت و پیروی آنان فرض عین و واجب حتمی هر مسلمان است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۹: ۳۱ و ۱۰۷؛ نیز نک: قبانچی، ۱۳۸۵، *خلافة الامام علی بالنص ام بالنصب*، بخش نخست). هرچند صاحبان فرضیه نخست بر این وظیفه و رسالت امامان نیز تأکید دارند، اما برای آن نقش کم‌رنگ‌تری قائل‌اند و بر نقش سیاست تأکید بیشتری دارند.

۳. فرضیه رهبری معنوی و باطنی: برخی تأکید می‌کنند که نقش و رسالت امامان علیهم السلام و حتی فهم و درک عموم اصحاب آنها معطوف به چیزی فراتر از حکومت و سیاست و حتی تبلیغ دین بوده است. آنان هیچ الزامی برای تشکیل حکومت نداشتند و اگر امکان تشکیل حکومت نیز فراهم می‌شد، اقبال آنها نه برای نفس حکومت که برای ترویج اندیشه‌های دینی بود و در صورت فقدان شرایط به کار زیربنایی خود می‌پرداختند که

همان بسط آرا و اندیشه‌های شیعه است. امامت پدیده والای معنوی است که از سوی خدا بر روی زمین جلوه‌گر شده و منوط به انتخاب مردم نیست. متکلمان شیعی امامت را به امامت دینی و دنیوی تعریف کرده‌اند، اما از نگاه این افراد مراد از امامت اهل بیت (علیهم‌السلام)، زمامداری و کشورداری و اداره امور سیاسی اجتماعی نبوده و اساساً سیاست و نقش مردم در ماهیت امامت شیعی گنجانیده نشده است. امامت در اصالت خود از خواسته‌های مردمی و دنیایی و مسائل سیاسی به کلی جدا است. اگر ملاحظه می‌کنیم پیامبر ﷺ و امام علی (علیه‌السلام) در برهه‌ای از روزگار خودشان حاکم سیاسی نیز بوده‌اند، این مسئله ربطی به ماهیت امامتشان نداشت، بلکه بر اساس ضرورت و با توجه به اقبال مردمی و خواست مردم بود، نه اینکه به شأن الهی خود رسیده باشند (حائری، بی تا: ۱۷۲-۱۷۳).

تصور افراطی‌تر این نگاه را می‌توان در اندیشه‌های امیرمعزی جست‌وجو کرد. او رهبری امامان (علیهم‌السلام) را صرفاً باطنی و معنوی می‌داند و می‌گوید امامت به طور خلاصه عبارت است از هدایت که ائمه (علیهم‌السلام) را واسطه‌های وجودبخش خدا به مخلوقات و نیز تداوم‌بخش آنها در دنیا و شفیعان خلایق در عالم آخرت می‌داند. این دسته معتقدند نقش کلیدی و اصلی ائمه را باید در امور تکوینی و به تعبیری ساحت افعال الهی و جنبه‌های ظاهری جست‌وجو کرد. آنان تجسم عالم الهی هستند و تبلیغ و تبیین شریعت از وظایف صوری آنها بوده و نه نقش و رسالت حقیقی آنها، و در مجموع رسالت اصلی آنها فراتر از زمان و مکان و چیزهای مربوط به آن است (نک: امیرمعزی، ۱۳۹۳: ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۳).

وی با نگارش نخستین کتاب خود *پیشوای ربّانی در تشیع نخستین*، جزء صاحب‌نظران اروپایی در حوزه شیعه‌شناسی قرار گرفت. این کتاب ابتدا به زبان فرانسه با عنوان *Le Guide Divin Dane le Shi'isme Originel* و سپس به زبان انگلیسی تحت عنوان *The Divine Guide in Early Shi'ism* منتشر شد و برخی پژوهشگران آن را به بوتّه نقد و سنجش کشاندند (نک: موحدیان عطار، ۱۳۸۰؛ رضایت، ۱۳۸۴؛ رضایی و نصیری، ۱۳۹۱).

تکرار سخنان و اندیشه‌های او در مقالاتی چون «پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیع دوازده‌امامی اولیه»،^۱ «اندیشه و نظر خداشناسی و انسان‌شناسی عرفانی بنا

بر تفسیر امامیه متقدم^۲ دیده شد تا اینکه به تازگی کتابی کامل تر از ایشان با نام *The Spirituality of Shi'i Islam* و با عنوان تشیع، ریشه‌ها و باورهای عرفانی در سال ۱۳۹۳ به فارسی منتشر شد؛ کتابی که تجمیع دیدگاه‌های پراکنده او در کتاب‌ها، مقالات و سخنرانی‌هایش است. این کتاب در ۱۴ فصل تنظیم شده که اهم مطالب مربوط به دیدگاه‌های او در باب امامت شامل فصل‌هایی با عنوان پژوهشی درباره الوهیت امام، وجود پیشینی امام، امام در ملکوت، ولایت امام، معجزه در تشیع امامی و مانند آن است. در فرضیه رهبری معنوی، نویسنده امام را رهبری صرفاً معنوی می‌داند که وظیفه مهم او، هدایت معنوی و تکوینی انسان‌ها است، همه چیز در آینه عرفان و معنویت او دیده می‌شود و مطالبه دیگری نیز از او نیست. اگرچه این وظیفه در دو دیدگاه دیگر، انکار نمی‌شود، اما بحث اصلی بر سر اولویت دادن به این جنبه است که امیرمعزی، رهبری معنوی را زیربنا می‌داند و جنبه‌های دیگر را فرعی یا روساخت می‌انگارد.

قرائت باطنی امیرمعزی از امامت

امیرمعزی این قرائت را در برابر سنت عقلی و کلامی قرار می‌دهد. او به دنبال آن است که از امامت، به عنوان رکن اصلی مذهب، تفسیری کاملاً معنوی و تصویری غیرعقلی و غیرکلامی به دست دهد. وی اذعان می‌دارد که باطنی‌گری، اعتقادی نخستین است که حتی خود امامان نیز اظهار کرده‌اند و ماهیت قدسی و باطنی امام، جزئی ناگسستنی از خودآگاهی شیعه است (امیرمعزی، ۱۳۹۳: ۲۸۷). از نگاه وی، امام شخصیت کیهانی دارد و مردم را از ظواهر دینی به باطن آن راهنمایی کرده است (همان: ۲۸۶-۲۹۱).

در نگاه وی، حتی غلو و غالی‌گری، در خدمت روحیه باطنی‌گری و گرنش به مقام معنوی و باطنی امامان است. او به طور ضمنی اذعان می‌دارد آنچه امروز به نام غلو شناخته می‌شود، همراه با تأیید امامان بوده و زیاده‌روی و زیاده‌گویی به شمار نمی‌رفته است. در واقع این فرقه‌نگاران بودند که شیعه و اصحاب امامیه را به زعم خودشان متهم به غلو می‌کرده‌اند (همان: ۲۴۴-۲۴۵). اصحاب و اطرافیان امامان، اندیشه‌های غالبانه (نه به معنای مذموم) داشته‌اند و لعن و طعن هم که امامان درباره غالیان بروز می‌دادند، کاملاً مصلحتی یا به دلیل افشای اسرار امامان بوده است؛ زیرا این اتفاق رخ داده که گاه فردی

به دلیل غلو، طعن و لعن امامی را موجب می‌شده و بعدها همین فرد در شمار یاران نزدیک امام بعدی دیده می‌شود (همان: ۲۴۶).

این در حالی است که مواجهه امامان علیهم‌السلام با اندیشه غلو و ادعاهای غلات، مواجهه‌ای صریح و حتی از مواجهه با دیگر انحرافات تندتر بوده است. امامان، غلات را بدتر از یهود و نصارا می‌دانستند و ضمن رد عقاید ایشان (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۲۵؛ طوسی، ۱۳۴۸: ۱۴۷، ۲۱۸، ۱۹۳) آنها را لعن می‌کردند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۳/۲۵؛ طوسی، ۱۳۴۸: ۱۹۴، ۷۹). حتی بنا بر برخی گزارش‌ها دستور به ضرب و جرح (طوسی، ۱۳۴۸: ۳۲۳) یا حتی قتل ایشان می‌دادند (همان: ۳۲۵).

بدین ترتیب باید با قاطعیت گفت که موضع امامان در قبال غلو، و آن غلوی که امیرمعزی غلو نمی‌داند صریح بوده و نمی‌توان به بهانه تقیه یا چیز دیگری آن را توجیه کرد، به‌ویژه اینکه یکی از طرفندهای خود غلات این بوده که هر آنچه از امامان علیه غالیان رسیده است حمل بر تقیه کند.

نقش سیاسی امام

در تصویری کلی از اندیشه امیرمعزی درباره جایگاه امام باید اذعان داشت که او می‌کوشد نقش و جایگاه سیاسی امام و اهداف سیاسی و اجتماعی امامت شیعه را کم‌رنگ کند. وی نفی چنین نقشی یا بی‌توجهی به آن را تا انکار نقش سیاسی در رهبری امام پیش می‌برد و از آن همسو با ادعای خود مبنی بر باطنی‌بودن رهبری امام بهره می‌جوید. حتی رفتارهای سیاسی ظاهر و پررنگ امامان را نیز تأویل می‌برد و از امام، تعریفی کاملاً عرفانی و معنوی دارد (نک: امیرمعزی، ۱۳۹۳: ۲۷۹-۳۰۱). واضح است که نادیده‌انگاشتن نقش سیاسی امام و تعریف آن به شخصیتی صرفاً باطنی و در حد قطب معنوی (همان: ۲۹۳) به نوعی تکذیب دیگر شئون اهل بیت و بی‌توجهی به دیگر مستندات است که به‌وفور در منابع شیعی یافت می‌شود. درست است که بنا بر برداشت و تحلیل اکثر عالمان و دانشمندان شیعی، یکی از ابعاد مهم امامت و ولایت امامان شیعه بعد معنوی و باطنی آنها بوده و از این حیث ما میراث عظیمی داریم، اما بی‌توجهی به بعد سیاسی و اجتماعی امامان را، به‌ویژه با توجه به قراین و شواهد فراوان تاریخی و روایی، نمی‌توان پذیرفت.

فرضیه اصلی نگارنده در این مقاله این است که با همه بلندی مقام، جایگاه و نقش امامان در موضوعات باطنی و معنوی، چنین نبوده که آنان از فعالیت و نگاه سیاسی و توجه به این مسائل غافل باشند. البته نمی توان همه همت آنها را معطوف به سیاست و حکومت دانست.

با بررسی تاریخی رفتارهای امامان می توان به نقش سیاسی ایشان پی برد و از این طریق می توان فرضیه امیرمعزی را نقض کرد. نمودهای بسیاری از عمل سیاسی امامان وجود دارد. نقش سیاسی امامان را در سه سطح مختلف: تعامل سیاسی با مردم، تعامل سیاسی با نخبگان سیاسی و تعامل سیاسی با حاکمان می توان بررسی کرد که یک یک به آنها می پردازیم.

الف. تعامل سیاسی با مردم

تعامل سیاسی امامان با مردم ابعاد و نمودهای مختلفی داشت، از جمله:

۱. تشکیل حکومت

امامت در انگاره های شیعه عبارت است از: «الامامة رئاسة عامة في امور الدين نيابة عن النبي ﷺ» (مفید، ۱۴۱۳: ۴۱) و نزد شیعه، مفهومی نظیر نبوت دارد (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۲۶)، آنچنان که نصیرالدین طوسی هم در تعریف آن می گوید: «رياسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية و زجرهم عما نصرهم بحسبها» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۶: ۱۰۸).

چنین دیدگاهی از نظر شیعه بدیهی به نظر می رسد، زیرا ضرورت اجرای احکام که مستلزم تشکیل حکومت رسول اکرم ﷺ بوده است، منحصر و محدود به زمان آن حضرت نیست و پس از رسول اکرم ﷺ نیز ادامه دارد (خمینی، ۱۳۷۳: ۱۸). سیره رسول خدا ﷺ پس از هجرت نیز بزرگ ترین دلیل بر وجوب و ضرورت ایجاد حکومت بر اساس قوانین اسلام است (منتظری، ۱۳۶۷: ۲۸۲). بر این مبنا، خود امامان نیز به تبیین این جایگاه پرداخته اند. امام علی (علیه السلام) در این باره در نهج البلاغه فرمود: «سلبونی سلطان ابن عمی» (نهج البلاغه، نامه ۳۶). امام صادق (علیه السلام) صریحاً در این باره

فرمود همه امتیازات و تعهدات پیامبر ﷺ را علی علیه السلام و امامان نیز داشتند (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۹۶/۱).

این جایگاه به حدی رسمیت دارد که اگر فقط دو نفر بر روی زمین مانده باشند، لاجرم باید یکی از ایشان رهبری دیگری را بر عهده گیرد و امام دیگری باشد (همان: ۱۸۰/۱). شاید بهترین دلیل بر رهبری سیاسی امام که خود ایشان تبیین کرده‌اند این روایت طولانی امام رضا علیه السلام باشد (همان: ۲۰۰/۱)، به‌ویژه اگر ملاحظه کنیم که لازمه رهبری سیاسی امامان، دعوت به سوی خود به عنوان امام است؛ هرچند امیرمعزی به‌صراحت چنین نظریه‌ای را رد می‌کند. در اوج فشارهای سیاسی بنی‌امیه، شاهد دعوت امام سجاد علیه السلام به سوی خود، به عنوان رهبر سیاسی هستیم (طبرسی، ۱۴۱۳: ۱۵۱/۲). چنین تعبیر کنایه‌آمیزی از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نیز به‌وفور در کتب حدیثی دیده می‌شود (نک: کلینی، ۱۳۶۲: ۱۹۶/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵۵/۴۶). گفته‌اند امام باقر علیه السلام در جمع مردم شام، وقتی آماج تهمت‌های خلیفه اموی قرار می‌گیرد، بدون آنکه خلیفه را طبق عادت معمول «امیرالمؤمنین» خطاب کند، در حضور خلیفه به مردم می‌فرماید: «ایها الناس! این تذهبون و این یراد بکم؟ بنا هدی الله اولکم و بنا یختم آخرکم. فإن یکن لکم مُلکٌ معجلٌ فإن لنا مُلکاً مؤجلاً و لیس بعد ملکنا ملک. لانا اهل العاقبة یقول الله عزوجل و العاقبة للمتقین» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۴/۴۶). در نتیجه این بیان روشن و دعوت آشکار، خلیفه، امام باقر علیه السلام را به زندان انداخت. جای این پرسش باقی است که: اگر این سخن امام، دعوتی سیاسی به سوی خود نبود، زندانی کردن ایشان چه معنایی می‌توانست داشته باشد و با چه هدفی انجام شد؟

با این همه، امیرمعزی در کل کتاب خود، سخنی از جایگاه حکومت و سیاست در نگاه امامان به میان نمی‌آورد، به گونه‌ای که گویا کاملاً آن را انکار می‌کند. در حالی که نگاهی گذرا به احادیث امامان علیهم السلام درباره تشکیل حکومت به دست امام معصوم علیه السلام (صدوق، ۱۴۰۸: ۲۵۱/۱) و رساله‌های فقهای شیعه مبنی بر تشکیل حکومت به هدایت امام، حاکی از آن است که حکومت و رهبری سیاسی و اجتماعی، یکی از شاخه‌های امامت است و به محض بیان کلمه امام، مفهوم حکومت به ذهن متبادر می‌شود (مطهری، ۱۳۷۴: ۲۴)، چه اینکه لازمه امامت، حکومت است (همان: ۱۲۶، ۷۰، ۵۵) و این مفهومی است که

حتی اهل سنت نیز به آن پای بندند؛ اگرچه تعبیر اهل سنت از امام، همان مفهوم «خلیفه» است. درست است که امامان شیعه در روزگار امامت دینی و معنوی خود، فرصت تشکیل حکومت را جز در زمانی اندک به دست نیاوردند، اما این به آن معنا نیست که آن را خلاف ماهیت و اهداف امامت خود بدانند. یا مثلاً فعالیت سیاسی و توجه به مقوله قدرت ظاهری را در تضاد با راه و رسم خود به شمار آورند. در واقع اگر ما باشیم و میراث حدیثی و گزارش‌های تاریخی، همان میراثی که امثال امیرمعزی مقبولات خود را بر پایه آن نهاده است، می‌توان در کنار تلاش‌های امامان در شناختن جامعه آرمانی اخلاقی و معنوی و توجه به امور باطنی (و البته نه از آن نوعی که امیرمعزی می‌گوید) توجه به مقوله قدرت ظاهری و اجرای دستورهای شریعت از مسیر درست را نیز مد نظر قرار داد.

۲. موضع‌گیری‌های سیاسی عمومی

کنش و موضع‌گیری‌های سیاسی امامان در تحركات سیاسی مردمی، خود نمود بارز دیگری از نقش سیاسی ایشان است. اگر امامان برای خود شأن سیاسی نمی‌انگاشتند، چندان توجهی به موضع‌گیری‌های سیاسی نیز نداشتند و در قبال تحركات سیاسی گروه‌ها و دسته‌های سیاسی، بی‌اعتنا بودند. ولی این بی‌توجهی در دورانی که در ظاهر اوج سکوت و محاق سیاسی ایشان است، مانند دوران حیات امام سجاد (علیه السلام) تا امام رضا (علیه السلام) دیده نمی‌شود.

امام سجاد (علیه السلام) در پاسخ «عباد بصری» که به اعتراض به ایشان گفت: «شما راحتی حج را انتخاب کردید و سختی جهاد را ترک کرده‌اید» فرمود: «جهاد، شرایطی دارد و با افراد خاصی مطلوب است که هر گاه افراد عابد و صالح و حافظ حدود الهی در آیه شریفه (۱۱۲ سوره توبه) پیدا شوند فضیلت جهاد، بیشتر از این حج می‌شود» (قمی، ۱۳۶۳: ۳۰۶/۱؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ۹۸/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۶۴).

امام باقر (علیه السلام) نیز در موضعی روشن، جهاد علیه ستمکاران و سکوت‌نکردن در برابر ظلم ایشان را توصیه می‌کرد و همه خیر را در آن و در سایه شمشیر می‌دید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۶۴ و ۷ و ۸). به علاوه، می‌توان اغلب ددرسرهایی را که متوجه امامان بود، به

مواضع سیاسی آنها راجع دانست. ممکن است بگوییم آنها به طور مستقیم درگیر مبارزه سیاسی نبودند، اما حمایتشان از برخی تحرکات سیاسی و نظامی علویان و کمک‌های مالی و ابراز احساسات عاطفی حکایت از آن دارد که در قبال این تحرکات بی‌توجه نبودند.

هرچند وضعیت سیاسی دوران اموی و عباسی به گونه‌ای بود که حکومت، تحرک سیاسی امامان را بر نمی‌تافت و امامان در جوّ تقیه بودند، اما این سبب نمی‌شد آنها از تحرکات سیاسی خود دست بردارند و نقش سیاسی خود را فرو گذارند و در زنده نگه داشتن روحیه ظلم‌ستیزی و حفظ استعداد مبارزه و معرفی ویژگی‌های حکومت طاغوتی و مصادیق آن بی‌طرف باشند. ایشان در عین اینکه گاه صلاح نمی‌دیدند حرکت سیاسی آشکاری انجام دهند، روحیه قیام و مبارزه را نیز از مردم نمی‌گرفتند و حتی با بیانی شکایت‌گونه اعتراض می‌کردند که چرا عموم مردم از ایشان دورند و از این حیث به آنان توجهی ندارند (همان: ۱۴۳/۴۶). امام باقر علیه السلام می‌فرمود: «اذا اجتمع للامام عدة اهل البدر ثلاثاً و ثلاث عشر و جب علیه التغيير» (همان: ۱۰۰/۴۹). این‌گونه تحریض‌ها برای حفظ آمادگی مردم در دفاع از جایگاه امام راستین انجام می‌شد. امام سجاد علیه السلام در پاسخ به عموی خود، محمد حنفیه، درباره قیام مختار می‌فرمود حتی اگر عبدی سیاه و حبشی برای تأمین حقوق اهل بیت علیهم السلام دست به قیام بزند، بر همگان واجب است از او حمایت، و او را یاری کنند (همان: ۳۶۵/۴۵).

امام صادق علیه السلام پس از شهادت زید بن علی، گریست و پس از تمجید از وی او را در ردیف شهدای کربلا دانست. هرچند امام در قیام او شرکت نکرد و روش آنها را نتیجه‌بخش نمی‌دانست، اما از این‌گونه قیام‌ها دفاع می‌کرد و بنا بر برخی گزارش‌ها، خود به خانواده‌های شهدای آنان کمک مالی می‌فرمود؛ حداقل اینکه به جایگاه والای زید، خدشه‌ای وارد نمی‌کرد و او را می‌ستود (صدوق، ۱۴۰۴: ۳۳۶؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۴۹: ۱۲۶ و ۳۳۱). از آن حضرت نقل شده است که آرزو می‌کرد در میان علویان، خروج‌کننده آل محمد صلی الله علیه و آله خروج کند و مخارج خانواده‌اش را بر عهده بگیرند (همان).

درودفرستادن‌های امام صادق علیه السلام بر نفس زکیه و فرستادن فرزندان خود برای شرکت در قیام او (کاظمی پوران، ۱۳۸۲: ۲۹۲) و ده‌ها نمونه دیگر، حاکی از حمایت امام از

قیام‌های ضداموی و ضدعباسی دوران ایشان است. روایت شده است که امام کاظم علیه السلام در اتاق مخصوص خود که با مردم دیدار می‌کردند، شمشیری آویخته به دیوار داشتند (همان: ۴۸، ۱۰۰) که حاکی از آمادگی برای احیای حق و اجرای جهاد و حدود الهی بود.

رفتار امامان، همواره سبب ایجاد ترس در دل حاکمان از قدرت‌یابی سیاسی امامان می‌شد. بدین منظور، آنان همواره به دنبال راه‌گریزی از این مخمصه بودند و می‌کوشیدند به گونه‌ای جلال و شکوه امامان را در نظر مردم بشکنند تا مردم به ایشان متمایل نشوند. اکثر مناظراتی که در دربار عباسی به راه می‌افتاد، گامی در این مسیر بود. آنها از شیوه‌های گوناگونی در این زمینه بهره می‌بردند؛ اجرای مسابقه تیراندازی (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶۴/۴۶)، احضار امامان به دربار به بهانه‌های ریز و درشت، دعوت امامان به بزم‌های شبانه (همان: ۲۱۳/۵۰)، سکندادان امامان در اماکن ناشایست مانند خان صعالیک (مفید، ۱۳۷۷: ۴۳۸/۲)، گماشتن معلم برای تعلیم قرآن به امام (ابن شهر آشوب، ۱۴۰۵: ۳۳۸/۴) و مانند آن، همگی نمونه‌هایی برای شکستن هیبت و جلال امامان به دست حاکمان به دلیل ترس از جایگاه و اقتدار ایشان بود.

۳. انتظار قیام امامان و قائم‌بودن آنها

تعبیر قائم در آموزه‌های شیعی، تعبیری جنجالی و از لحاظ سیاسی، حساس است. از سویی حاکمان، همواره از ناحیه قائم آل محمد صلی الله علیه و آله احساس خطر می‌کردند و به دنبال از بین بردن او بودند. امام عسکری علیه السلام علت فشارهای بی‌امان بنی‌امیه و بنی‌عباس بر امامان را ترس از دست دادن خلافت و ظهور قائم می‌دانست (حر عاملی، ۱۳۷۰: ۱۹۷/۵). اگرچه قائم آل محمد صلی الله علیه و آله لقبی عام است و حضرت ولی عصر (عج)، قائم نهایی آل محمد صلی الله علیه و آله است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰: ۲۶۲) امام صادق علیه السلام خود می‌فرماید: «خداوند امر ظهور را برای من قرار داده بود، اما آن را به تأخیر انداخت و پس از این در خاندان من هر چه بخواهد انجام می‌دهد» (مجلسی ۱۴۰۳: ۱۰۶/۵۲).

تلقی شیعیان از امام به عنوان عالم‌ترین افراد از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله در تفسیر و تبیین معارف دینی و تعلیم حلال و حرام و تشخیص‌دهنده حق از باطل و حفظ تربیت و

جلوگیری از بدعت‌های مذهبی (صدوق، ۱۳۹۵: ۳۲۱ و ۲۸۱؛ کلینی، ۱۳۶۲: ۱۷۰-۱۷۲) که انتظار قیام سیاسی و تشکیل حکومت از او داشتند، سبب بروز این پرسش می‌شد که: آیا این امام، همان امام قائم و مهدی موعود است یا خیر؟ انتظار مهدویت و قیام سیاسی و به تعبیر دیگر، قیام به امر امامت از طرف امامان را بیشتر از همه باید در دوران امامت امام باقر علیه السلام جست‌وجو کنیم. امام باقر علیه السلام در پایان عمر شریف خود، مخاطب این پرسش قرار می‌گیرد. از ایشان می‌پرسند: «قائم آل محمد علیهم السلام کیست؟» حضرت نگاهی به فرزند خود امام صادق علیه السلام می‌کند و می‌فرماید: «گویا می‌بینم که قائم آل محمد علیهم السلام این است» (مفید، ۱۳۷۷: ۱۸۰/۲). بنا بر گزارش نوبختی پس از وفات امام باقر علیه السلام عده‌ای از یاران امام قائل به مهدویت نفس زکیه و عده‌ای نیز معتقد به مهدویت خود آن حضرت شدند (نوبختی، ۱۳۵۵: ۹۴).

چنین موقعیتی برای هر یک از امامان موجب شده بود شیعه واقعه ظهور را همواره نزدیک ببیند. عبدالحمید واسطی به امام صادق علیه السلام می‌گوید: «ما مغازه‌های خود را ترک کرده‌ایم و انتظار امر شما را می‌کشیم، به طوری که نزدیک است به گدایی بیفتیم» (مجلسی ۱۴۰۳: ۱۲۶/۵۲، ۱۱۳، ۱۱۲). این حاکی از قریب‌الوقوع بودن ظهور حضرت و قیام ایشان بوده است و امامان نیز بر این مسئله تأکید داشته‌اند که چند بار در وقوع ظهور، تأخیر و بداء حاصل شده است. امام باقر علیه السلام فرمود:

خداوند، امر ظهور را در سال هفتاد قرار داده بود. پس چون امام حسین علیه السلام کشته شد، غضب الهی بر اهل زمین شدت گرفت و امر ظهور تا سال ۱۴۰ به تأخیر افتاد، در حالی که ما آن را به شما گفتیم و شما نیز آن را منتشر کردید و پرده از آن برداشتید. پس خداوند آن را به تأخیر انداخت و دیگر برای آنها، وقتی قرار نداد و خداوند هر چه بخواهد محو می‌کند و هر چه را بخواهد، ثابت می‌گرداند و ام‌الکتاب نزد او است (همان: ۱۰۵/۵۲).

تلقی اصحاب و شیعیان امام صادق علیه السلام نیز قیام امام در فرصت مناسب بوده است. بر این مبنا، زراره می‌گوید نزد امام صادق علیه السلام بودم و گفتم یکی از یاران ما به دلیل غرامتی گریخته و مخفی شده است، اگر این امر [قیام] نزدیک است صبر کند تا با قائم خروج کند و اگر در آن تأخیری هست با آنان مصالحه کند. امام فرمود: «خواهد شد».

زراره پرسید: «تا یک سال؟». امام فرمود: «ان شاء الله خواهد شد». دوباره پرسید: «تا دو سال؟». امام فرمود: «ان شاء الله خواهد شد» و زراره خود را قانع کرد که تا دو سال دیگر حکومت آل علی بر سر کار خواهد آمد (طوسی، ۱۳۴۸: ۳۷۷). هشام بن سالم نیز چنین تعبیری دارد (همان: ۳۷۵).

این گونه روایات دلالت بر این مسئله دارد که نگاه اصحاب به امامان در هر مقطعی بر این اساس بوده که آن امام، همان مهدی موعود است و همان کسی است که باید دست به تشکیل حکومت بزند. زیرا پذیرش انتظار موعودی با غیبت طولانی برای آنها سخت و دشوار بود. پس از شهادت امام صادق (علیه السلام) نیز عده‌ای با انکار شهادت ایشان با تکیه بر برخی روایات، ایشان را مهدی قائم دانستند (نویختی، ۱۳۵۵: ۱۰۰). بنا بر روایات موجود، این انتظار از امامان، به دلیل جایگاه ویژه‌ای که در میان خاندان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) داشتند، از ایشان می‌رفت که برای به دست گرفتن حکومت و برپایی قیام موعود، اقدامی کنند (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۷۷/۱). در زمان امام کاظم (علیه السلام) نیز حدیثی در میان شیعیان نقل شده که هفتمین امام، قائم آل محمد (صلی الله علیه و آله) است و امید قائم بودن آن امام و نجات از ظلم و ستم به دست آن حضرت در برخی اصحاب مطرح شده بود. حتی حبس و زندانی شدن ایشان را غیبتی می‌دانستند که برای امام غایب اتفاق افتاده و با توجه به آن انتظار، بعد از شهادت ایشان، کارگزاران خلیفه مرگ آن حضرت را علنی کردند و می‌گفتند این همان امامی است که راضیان اعتقاد به قائم بودن و نامیرایی وی دارند (شهرستانی، ۱۳۶۳: ۱۴۹-۱۵۰؛ مفید، ۱۳۷۷: ۲/۲۳۵).

شاید همین انتظار زمینه‌ای بوده که پس از شهادتشان، مهدویت و غیبت آن حضرت در میان برخی از سران اصحاب بیشتر خود را بروز دهد و سبب پیدایش فرقه واقفه شود. پس از شهادت امام حسن عسکری (علیه السلام) نیز با چنین ادعایی درباره امامان مواجهیم. دو گروه بعد از این امام با دو نگرش ظاهر شدند؛ گروهی با این باور که زمین هیچ‌گاه نباید از حجت خالی باشد گفتند پس خود ایشان، حجت خدا روی زمین است، او نمرده ولی از نظرها غایب شده و همان قائم است. در مقابل، گروه دیگری بر این عقیده بودند که هرچند او در گذشته اما بار دیگر زنده خواهد شد و همو قائم است (نویختی، ۱۳۵۵: ۹۷؛ شهرستانی، ۱۳۶۳: ۱۵۲/۱).

اما امیرمعزی با تکیه بر احادیث نهی برخی امامان از قیام به دنبال آن است که کلاً قیام را با شخصیت و جایگاه امام ناسازگار معرفی کند و با نفی آن، شخصیت باطنی و غیرسیاسی امام را بیشتر تبیین کند و حتی اذعان می‌دارد که تشیع امامی، دین عشق به صورت یا وجه خدا است که کسی جز امام کیهانی نیست و فقط این محبت است که حتی پیش از جهاد و مبارزه قرار دارد (امیرمعزی، ۱۳۹۳: ۲۹۴).

۴. دریافت وجوه شرعی و شبکه وکالت

دریافت وجوه شرعی مانند زکات، خمس، موقوفات و مانند آن به واسطه امام که از طریق شبکه وکالت انجام می‌شده است، حکومت را متوجه خطر می‌کرد. خلفا به شدت مراقب بودند که امکان مالی امامان افزایش نیابد. آنان حتی در بخشش‌هایی که به بزرگان می‌کردند، بین امام و دیگران تفاوت قائل می‌شدند و جز اندکی به ایشان نمی‌بخشیدند. نوشته شده مأمون به هارون الرشید اعتراض کرد که چرا به موسی بن جعفر علیه السلام بهره کمی از اموال می‌دهد. هارون در جواب می‌گوید:

من اگر مال زیادی به او بدهم، آن قدر که به او وعده داده‌ام، فردا ایمن نیستم که او با صدهزار شمشیرزن از شیعیان و یارانش به جنگ من بیاید. فقر او و خاندانش برای من و شما ایمن‌تر است از اینکه دست و چشم او باز باشد (صدوق، ۱۴۰۴: ۸۶/۱).

بازنگرداندن فدک در طول اعصار مختلف حیات امامان علیهم السلام، به‌ویژه در دوره امام کاظم علیه السلام، شاهد دیگری بر این مدعا است (کلینی، ۱۳۶۲: ۵۲۴/۱). اینکه گهگاه منزل امامان به دستور خلفا برای یافتن اموال و سلاح تفتیش می‌شد، دلیل روشن دیگری است. نباید از نظر دور داشت که دریافت اموال و خراج، مقوم حکومت است و به هر حاکمیتی رسمیت می‌بخشد. اما دریافت این اموال به واسطه امامان، رسمیت حکومت مرکزی را قویاً تضعیف می‌کرد و مبارزه‌ای روشن در برابر حکومت محسوب می‌شد؛ چه اینکه هارون الرشید به همین دلیل روزی امام را احضار کرد و وقتی از این موضوع اطلاع یافت، به طعنه و خشم به امام گفت: «یا موسی بن جعفر! خلیفتان یجیء الیهما الخراج؟!» (صدوق، ۱۴۰۴: ۷۸/۱).

ب. تعامل با نخبگان سیاسی

از دیگر سطوح و ابعاد نقش سیاسی امامان، تعامل ایشان با رهبران و نخبگان سیاسی جامعه است که بررسی این تعاملات امامان نیز گامی بسزا در اثبات نقش سیاسی ایشان دارد که در ادامه بدان می‌پردازیم:

۱. مرجعیت سیاسی امامان

امامان در طول حیات خود، همواره در کانون توجهات سیاسی بودند. این توجه، گاه در قالب رقابت سیاسی با آنان جلوه می‌کرد و گاه در قالب‌های دیگری مانند رهبری، مشاوره و مانند آن که بسته به نوع تعاملات و مراجعات، متفاوت بود. بسیاری از این مراجعات، برای کسب راهنمایی و تعیین تکلیف سیاسی بود. نخبگان سیاسی بدین منظور نزد امامان می‌آمدند و به ایشان پیشنهاد قیام یا تحرک سیاسی می‌دادند (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۰/۶۴، ۱۱۳، ۱۱۲/۵۲ و ۱۲۶). این مراجعات گاهی از سوی خاندان امامان مانند آل حسن (علیه السلام) و آل زید انجام می‌شد (کلینی، بی‌تا ب: ۲۷/۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۵/۴۶؛ ابوالفرج الاصفهانی، ۱۳۴۹: ۴۲۴) و گاهی از سوی اطرافیان و دوستان که در بالا ذکر شد و گاه از سوی رقبای سیاسی و افرادی که به اغراض مختلف، تمایل به شرکت امام در تحرکات سیاسی داشتند یا از امام به عنوان فردی عالم و آگاه به زمان مشورت و راهنمایی می‌خواستند. امام صادق (علیه السلام) درباره قیام زید بن علی فرمود: «لقد استشارنی فی خروجه» (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۲۵/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۰/۴۶). این مشورت‌ها و راهنمایی‌ها گاه چنان سازنده بود که مانع خسارات فراوان به شیعیان و نخبگان می‌شد (مفید، ۱۳۷۷: ۲۱۶/۲).

۲. تربیت و حفظ نیروهای مستعد

امامان، به‌ویژه صادقین (علیهم السلام)، شاگردان بسیاری تربیت کردند. در بین آنها افراد مستعدی وجود داشتند که از لحاظ سیاسی، افرادی مهم و تأثیرگذار به شمار می‌رفتند (حر عاملی، بی‌تا: ۱۰۴/۱۸). اما افرادی مانند علی بن یقظین، جعفر بن محمد بن اشعث، عبدالعظیم حسنی را نمی‌توان صرفاً چهره‌هایی علمی و به دور از سیاست دانست؛ چراکه برخی از

این افراد به دست حکومت عباسی به شهادت رسیدند (همان: ۱۲۷/۹؛ مفید، ۱۳۷۷: ۱۷۹/۲؛ اربلی، بی‌تا: ۳۸۱/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۲/۴۶) و نمی‌توان این همه تدابیر امام را به منظور حفظ جان این نیروها غیرسیاسی دانست.

۳. دفاع ضمنی از تحركات سیاسی نخبگان

هرچند امامان گاه مردم را از گردآمدن زیر پرچمی که به عنوان قیام برافراشته می‌شد، تحذیر می‌دادند (کلینی، بی‌تا: ۲۹۵/۸) و گاه افراد انقلابی را با پیش‌گویی‌های غیبی خود، از فرجام قیام‌ها مطلع می‌کردند (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۲۵/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۱/۴۸) و اطرافیان خود را از حرکات سیاسی ناسنجیده و دامن‌زدن به خطرهای ناشی از شرکت در قیام‌ها مصون می‌داشتند و خطرهای آن را گوشزد می‌کردند (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۳۵/۲) گاهی خودشان دستور بر قیام صادر می‌کردند. یحیی بن عبدالله، از سران قیام‌های شیعی، اعتراف می‌کند که موسی بن جعفر علیه السلام به ما دستور خروج و قیام داد (ابوالفرج الاصفهانی، ۱۳۴۹: ۴۲۴).

فشار و نظارت شدید حاکمان اموی و عباسی نیز اقتضای چنین روشی را داشت. با این همه ارتباط عاطفی خود را با صاحبان قیام حفظ می‌کردند. امامان در مواقع ضروری، آشکارا یا نیمه‌آشکارا از قیام‌ها و تحركات نظامی عصر اموی و عباسی، که به منظور امر به معروف و نهی از منکر واقع می‌شد، دفاع می‌کردند.

از خوشحالی و ترش‌رویی نکردن امام سجاد علیه السلام درباره حرکت مختار و مخالفت محمد بن حنفیه با دستگاه خلافت اموی که بگذریم، امام صادق علیه السلام علناً درباره زید و قیامش می‌فرمود: «رحم الله عمی زیداً انه دعا الی الرضا من آل محمد علیهم السلام ولو ظفر لوفی بما دعا الیه» (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۲۵/۱)؛ یا امام کاظم علیه السلام در جریان بیعت‌خواهی حسین بن علی شهید فحّ، جملاتی در تأیید قیامش فرمود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶۱/۴۸).

گاه دفاع امامان از این قیام‌ها و حرکات‌های نظامی در رفتارهای تأییدآمیز ایشان جلوه‌گر می‌شد. مثلاً مکاتبات امام صادق علیه السلام با بنی‌الحسن که در زندان هاشمیه بودند و دعوت ایشان به صبر و مقاومت و واکنش ایشان به تبعید بنی‌الحسن به ربّذه (علم‌الهدی، ۱۳۸۸: ۱۱۶/۲) و واکنش‌های عاطفی ایشان در این رویداد شواهدی بر این مدعا است

بررسی و نقد اندیشه امیرمعزی در باب امامت سیاسی اهل بیت (ع) / ۶۳

(مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۵/۴۷؛ ابوالفرج الاصفهانی، ۱۳۴۹: ۲۰۹). امام هر گاه نفس زکیه را می‌دید، می‌گریست و می‌فرمود: «جان من فدای او باد! مردم درباره او چیزهایی می‌گویند ولی او کشته خواهد شد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۲/۴۷؛ مفید، ۱۳۷۷: ۱۸۷/۲؛ یربلی، بی‌تا: ۳۸۵/۲). امام حتی هنگام خروج و قیام نفس زکیه به او کمک مالی کرد (مامقانی، بی‌تا: ۱۴۰/۳) و فرزندان خود را همراه او فرستاد (همان: ۲۴۰ و ۲۶۳). نیز پس از قیام حسین بن زید، که همراه نفس زکیه قیام کرده بود، از وی حمایت کرد و او را تحت سرپرستی خود گرفت (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۶/۴۷). همچنین، گریه و سوگواری امام کاظم (علیه السلام) پس از شنیدن خبر شهادت حسین بن علی (شهید فخر) و ستایش او و یارانش در حضور خلیفه عباسی (همان: ۱۶۵/۴۸؛ ابوالفرج الاصفهانی، ۱۳۴۹: ۴۲۱) سند دیگری دال بر دفاع ضمنی امامان از تحرکات سیاسی و نظامی بر پایه امر به معروف و نهی از منکر در قبال حاکمان اموی و عباسی است.

ج. تعامل سیاسی با حاکمان

۱. نفی مشروعیت حکومت

نفی مشروعیت حکومت حاکمان اموی و عباسی از جانب امامان به سه صورت انجام می‌پذیرفت:

۱. نامشروع دانستن اساس خلافت؛ در این خصوص، امامان به تلاش‌های خلفای پیامبر (صلی الله علیه و آله) برای خارج کردن خلافت از دست بنی‌هاشم و غضب خلافت به دست ایشان اشاره می‌کردند (کلینی، بی‌تا الف: ۱۷۹ و ۲۴۵ و ۴۰۰) و مستقیم و آشکارا، حاکمیت حاکمان اموی و عباسی را نامشروع معرفی می‌کردند و خلافت را حق خود می‌دانستند و می‌فرمودند: «اگر نبود که بنی‌امیه کسانی را می‌یافتند که برای آنان امور دیوانی را انجام دهند و برایشان فیه و خراج جمع‌آوری کنند و بجنگند و در امور اجتماعی آنان شرکت کنند، حق ما را سلب نمی‌کردند و اگر مردم، آنان را با آنچه داشتند، رها نمی‌کردند، آنان چیزی جز آنچه داشتند به دست نمی‌آوردند» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۶/۴۶)؛ و از این طریق آشکارا در مشروعیت حاکمان اموی و عباسی تشکیک می‌کردند (کلینی، ۱۳۶۲: ۴۱۵/۲).

۲. معرفی چهره و ماهیت اصلی حاکمان و نکوهش ایشان؛ این نمونه‌ها گاه در گفت‌وگوها و احادیث ایشان و گاه در لابه‌لای ادعیه و تظلم‌خواهی امامان به‌وضوح دیده می‌شود. امامان، حاکمان را رهبران ظلم و جور معرفی می‌کردند و می‌فرمودند: «أن أئمة الجور و اتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلّوا و أضلّوا» (همان: ۱۸۴/۱). تعبیر «أئمة الجور» در احادیث فراوانی از امامان وارد شده است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۳/۳۴، ۷۳، ۲۷، ۱۷۰؛ کلینی، بی تا الف: ۵۰) و با تعابیر دیگری چون «طاغوت» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۳۸۲: ۲۵۳ و ۲۵۴)، «حزب شیطان» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۵/۲)، «ظالم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۷/۴۶)، «جبار» (همان: ۱۱۱/۴۶) و غیره آنان را نکوهش می‌کردند. این تعابیر در ادعیه متأثر از امامان، به‌ویژه امام سجاد (علیه السلام)، بسیار به چشم می‌خورد.

گذشته از این، امامان، تعبیر منفی «سلطان» را درباره خلفا به کار می‌بردند و از آن مفهوم سلطان جائز مراد می‌کردند تا هیچ خیری برای او خواسته نشود؛ «امام صادق (علیه السلام) درباره آیه «به ستمکاران تمایل پیدا نکنید که آتش شما را فرا گیرد» می‌فرمود این آیه درباره کسی است که نزد سلطان می‌رود و دوست دارد که او باقی بماند و دست در جیش کند و به او چیزی بدهد» (همان: ۱۰۸/۴۶).

به همین دلیل امامان ماهیت نامشروع و جائز حاکمان را تبیین می‌کردند و با مقایسه سلطان عادل و سلطان جائز، ایشان را از هر حیث فاقد صلاحیت حکومت می‌انگاشتند (نک: کلینی، بی تا الف، ۳۶؛ همو، بی تا ب: ۱۰۹/۵، ۱۰۷/۵؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۴۳/۹؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۳۸).

۳. تحذیر نخبگان از همکاری با حکومت؛ امامان برای نفی مشروعیت حکومت هر گونه همکاری با حاکمان را منع می‌کردند و می‌فرمودند: «فقیهان، امینان رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هستند؛ پس اگر دیدید که ایشان همراه سلطان راه می‌روند، آنان را سنگ بزنید» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۱۸/۶؛ محدث نوری، ۱۴۰۷: ۳۱۰/۱۲). از این‌رو نخبگانی را که دست به همکاری با حکومت می‌زدند، به‌شدت سرزنش می‌کردند. نکوهش امام سجاد (علیه السلام) در مواجهه با محمد بن شهاب زهری، شاگرد ایشان، به دلیل همکاری او با دستگاه خلافت اموی مثال‌زدنی است (ابن‌سعد، ۱۴۰۵: ۱۳۵/۲). امام سجاد (علیه السلام) عکرمه، شاگرد مشهور ابن‌عباس، را به دلیل همراهی با حاکمان اموی، با عبارت: «ویلک یا عبید اهل الشام!» سرزنش

می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۵/۴۶)؛ همچنین، نکوهش ایشان در مواجهه با کثیر، شاعر مشهور، به دلیل ستایش عبدالملک مروان (ابن شهر آشوب، ۱۴۰۵: ۲۰۷/۴) و نمونه‌های دیگری از این دست.

۲. عتاب به حاکمان

امامان ضمن رعایت جوانب سیاسی و جلوگیری از خطرهای ناشی از فشارهای حاکمان اموی و عباسی، در موقعیت‌های مناسب، صریحاً بر حاکمان عتاب و پرخاش می‌کردند و با شجاعت کامل، در جایگاهی که حاکی از بالاتر بودن ایشان از حاکمان باشد، رفتار تندی با حاکمان داشتند یا پاسخ‌های کوبنده‌ای به آنها می‌دادند.

عبدالملک مروان، خلیفه اموی، مطلع شد که شمشیر رسول خدا ﷺ نزد امام سجاد علیه السلام است. او با حضرت مکاتبه کرد و شمشیر را خواست. امام جواب رد داد. خلیفه در نامه دوم، امام را تهدید به قطع سهمیه‌اش از بیت‌المال کرد، اما امام با لحن تندی، خلیفه مقتدر اموی را «خیانت‌کار ناسپاس» خواند و خلیفه مجبور به سکوت شد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵/۴۶).

موضع سیاسی شجاعانه امام صادق علیه السلام نیز ستودنی است. منصور به امام نامه نوشت که چرا امام مانند دیگران به دیدار خلیفه نمی‌رود. امام با لحنی تند پاسخ داد: «ما کاری نکرده‌ایم که برای آن از تو بترسیم و از آخرت نیز چیزی نزد تو نیست که بدان امیدوار باشیم و این مقام تو در واقع نعمتی نیست که آن را به تو تبریک بگوییم. تو نیز آن را برای خود مصیبتی نمی‌دانی که تو را دلداری دهیم. پس برای چه نزد تو بیایم؟». منصور با لحن ملایم‌تری از امام خواست برای نصیحت، نزد او برود. اما امام با همان لحن عتاب‌آمیز پاسخ داد: «هر کس اهل دنیا باشد تو را نصیحت نمی‌کند و هر کس اهل آخرت باشد نزد تو نمی‌آید» (محدث نوری، ۱۴۰۷: ۳۰۷/۱۲).

یک بار منصور در جمع حاضران از مگسی که او را اذیت می‌کرد از امام پرسید: «خدا مگس را برای چه آفریده است؟». امام پاسخ داد: «برای اینکه بینی زورگویان را به خاک بمالد» (سبط ابن جوزی، بی‌تا: ۳۰۸). وقتی منصور در ربه‌ه امام را وادار به اعتراف و تهدید به مرگ کرد، امام از نزد او با ناراحتی خارج شد و فرمود: «چه چیزها از این

ناپاک‌زاده (منصور) دیدم، به خدا که من چیزی را امضا نمی‌کنم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۶/۴۷).

این رفتارهای عتاب‌آمیز از امام کاظم (علیه السلام) نیز دیده می‌شد. وقتی هارون الرشید برای شکستن حرمت امام و تثبیت جایگاه خود، در کنار مزار رسول خدا (صلی الله علیه و آله)، پیامبر (صلی الله علیه و آله) را «پسرعمو» خطاب کرد، امام کاظم (علیه السلام) به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) با عنوان «پدر» سلام داد و توطئه عوام‌فریبانه او را خنثا کرد (مفید، ۱۳۷۷: ۲۲۶/۲؛ خطیب بغدادی، بی‌تا: ۳۱/۱۳). وقتی هارون الرشید ایشان را به کاخ خود احضار کرد و از ایشان پرسید: «این چگونه سرایی است؟»، امام با شجاعت پاسخ داد: «این سرای تبهکاران است»؛ و آیات کوبنده‌ای درباره کافران و مشرکان (بینه: ۱؛ اعراف: ۱۴۶) خواند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۸/۴۸). نیز وقتی خلیفه ادعا کرد که حاضر است فدک را به امامان برگرداند، از امام خواست حدود فدک را مشخص کند. امام با صراحت و قاطعیت، کل قلمرو حکومت عباسی را در حضور حاضران به عنوان فدک اعلام کرد و این‌گونه به حاکمیت خلافت عباسی در این ازاضی اعتراض کرد (همان: ۱۴۴/۴۸).

۳. تقیه و تحمل فشارهای سیاسی حاکمان

تقیه، جدی‌ترین حربه سیاسی امامان در مشی سیاسی ایشان است. حال بگذریم که امیرمعزی تعریفی دگراندیشانه درباره تقیه دارد. تقیه، نزد وی، پیوندی وثیق با تعریف باطنی‌اش از تشیع دارد و گاه در پیوستاری روشن، آن را فقط همسو با اسرار باطنی امامان می‌انگارد (امیرمعزی، ۱۳۹۳: ۲۴۶). بدین معنا که برخلاف آنچه در منابع شیعه به عنوان موضوعی فقهی و سیاسی جلوه‌گر شده، قرائت نویسنده از آن چیزی کاملاً باطنی است.

مسئلاً تقیه راهکاری کاملاً سیاسی برای حفظ جان شیعیان بوده است (کلینی، ۱۳۶۲: ۲۱۹/۲، ۲۲۰) و با توجه به رویکردی چنین سیاسی نمی‌توان، این مسئله را در حد امر باطنی محضی تنزل داد.

امامان پس از قیام امام حسین (علیه السلام)، دو قرن فشار طاقت‌فرسای سیاسی توأم با شکنجه، تهدید، تبعید و زندان را تحمل کردند و در نهایت همگی به دست حاکمان

اموی و عباسی به شهادت رسیدند. امام سجاد (علیه السلام) را با غل و زنجیر روانه شام کردند. ایشان در طول زندگی شان، آن قدر تحت فشار بودند که می فرمودند: «حتی بیست نفر نیست که ما اهل بیت (علیهم السلام) را در مکه و مدینه دوست بدارد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۳/۴۶). امام صادق (علیه السلام) نیز همواره تحت نظر جاسوسان حکومت عباسی بودند و جاسوسانی که وانمود می کردند از شیعیان ایشان از خراسان اند و برایشان خمس و زکات آورده اند، ارتباطات ایشان را با شیعیان انقلابی رصد می کردند (ابن فروخ، ۱۴۰۴: ۲۴۵). بارها منصور عباسی ایشان را تهدید به قتل کرد (ابوالفرج الاصفهانی، ۱۳۴۹: ۲۳۹؛ مفید، ۱۳۷۷: ۱۷۸/۲) و خانه ایشان را کارگزاران خلیفه به آتش کشیدند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۱/۴۷). ایشان بارها احضار و تهدید شد (سبط ابن جوزی، بی تا: ۳۰۹؛ ابوالفرج الاصفهانی، ۱۳۴۹: ۲۴۰) و منصور اموالش را ضبط کرد (همان: ۲۶۰).

امام کاظم (علیه السلام) مدت ها در روستاهای شام در حال فرار و اختفا حتی در غار بود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰۵/۴۸) و چندین بار دستگیر شد و به مدتی طولانی به زندان حاکمان عباسی افتاد (ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۱۸۳/۱۰). بارها به دلیل سعایت و جاسوسی عمال حکومتی، آزار و شکنجه شد (ابوالفرج الاصفهانی، ۱۳۴۹: ۴۴۸؛ مفید، ۱۳۷۷: ۲۳۰/۲) و در نهایت در زندانی مخوف به شهادت رسید (ابوالفرج الاصفهانی، ۱۳۴۹: ۳۶۸؛ مفید، ۱۳۷۷: ۳۳۵/۲). امام جواد (علیه السلام)، امام هادی (علیه السلام) و امام عسکری (علیه السلام) بارها احضار شدند و به آنها توهین شد و تحت بازجویی قرار گرفتند (ابن شهر آشوب، ۱۴۰۵: ۳۳۷/۴) و تمام یا بخشی طولانی از عمر خود را در محیط های کاملاً نظامی و مراقبت شده سپری کردند. اما با این حال، دست از سیاست تقیه برنداشتند.

نتیجه

امیرمعزی می کوشد رهیافتی برای وصول به مفهوم باطنی امامت پیدا کند و اندیشه های باطنی را در تعریف امامت در مفهوم نخستین آن در سده های اولیه تسری دهد. قرائت باطنی او از امامت، تعریفی دگرگونه از این مقوله به دست می دهد و نتیجه این می شود که هر گونه تلاش سیاسی برای امام، نفی می شود و امام در حد قطب معنوی تنزل می یابد و به شخصیتی کاملاً معنوی و باطنی تبدیل می شود. او نقش سیاسی امام را

بسیار کم‌رنگ جلوه می‌دهد و ادعا می‌کند که در نظر گرفتن جنبه‌های سیاسی برای امام، نوعی فروکاستن شخصیت او است که این ادعا در تناقض صریح با روایات تشکیل حکومت اسلامی به دست پیامبر ﷺ و امامان علیّه است. هرچند امامان علیّه پس از عاشورا زمینه را برای قیام مسلحانه مناسب ندیدند، اما به طور ضمنی از قیام‌ها دفاع کردند و برای زنده‌نگه‌داشتن روحیه ظلم‌ستیزی و مبارزه با ظالم و احیای کتاب و سنت سیره رسول خدا ﷺ که علناً به دست حاکمان اموی و عباسی نقض می‌شد، با حفظ تقیه و در عین حال ارتباط‌گیری و حمایت‌های فکری، عاطفی و مالی از رهبران قیام‌های شیعی، مواضع سیاسی خود را علیه حاکمان جور حفظ کردند. به همین دلیل هرگز نمی‌توان بُعد سیاسی امامت را با وجود این حجم از نمونه‌های روشن در تاریخ حیات فکری و سیاسی ایشان نادیده گرفت.

پی‌نوشت‌ها

۱. ایران‌نامه، س ۹، ش ۳۵، ۱۳۷۰، ص ۳۵۵-۳۷۹.
۲. اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۲۷، ۱۳۸۷، ص ۴۹-۵۶، با ترجمه علی‌رضا رضایت.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۳). *عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: مؤسسه سیدالشهداء (علیه السلام).

ابن سعد، محمد (۱۴۰۵). *الطبقات الکبری*، بیروت: دار البیروت.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۸۲). *تحف العقول*، ترجمه: صادق حسن زاده، قم: انتشارات آل علی.

ابن شهر آشوب، محمد ابن علی (۱۴۰۵). *مناقب آل ابی طالب*، تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، بی جا: انتشارات علمیه.

ابن فروخ قمی، محمد بن حسن (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات*، تصحیح: محسن کوچه باغی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۸). *البدایة والنهایة*، مصر: مطبعة السعادة.

ابوالفرج الاصفهانی، علی ابن حسین (۱۳۴۹). *مقاتل الطالبیین*، ترجمه: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الكتاب الاسلامیة.

اربلی، علی بن الحسین (بی تا). *کشف الغمة فی معرفة الائمة*، بیروت: دار الکتب الاسلامی.

امیرمعزی، محمدعلی (۱۳۹۳). *تشیع ریشه ها و باورهای عرفانی*، ترجمه: نورالدین الله دینی، تهران: نشر نامک.

حائری، مهدی (بی تا). *حکمت و حکومت*، بی جا: بی نا.

حر عاملی، محمد بن الحسن (۱۳۷۰). *اثبات الهداة*، تحقیق: ابوطالب تجلیل تبریزی، قم: انتشارات علمیه.

حر عاملی، محمد بن الحسن (بی تا). *وسائل الشیعة*، تحقیق: عبدالرحیم زمانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

خامنه ای، سید علی (۱۳۹۰). *انسان ۲۵۰ ساله*، تهران: انتشارات صهبا.

خطیب بغدادی، احمد ابن علی (بی تا). *تاریخ بغداد*، مصر: مطبعة السعادة.

خمینی، روح الله (۱۳۷۳). *ولایت فقیه*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

رضایت، علی رضا (۱۳۸۴). «ولایت در سپیده دمان شیعه اثناعشری»، در: *کتاب ماه دین*، ش ۹۱-۹۲، ص ۹۶-۹۹.

رضایی، محمدجعفر؛ نصیری، محمد (۱۳۹۱). «نظریه امامت باطنی در تشیع نخستین در بوته نقد»، در: *نقد و نظر*، س ۱۷، ش ۳، ص ۱۷۳-۲۰۰.

سبط ابن جوزی (بی تا). *تذکرة الخواص*، بیروت: مؤسسه اهل البيت.

شهرستانی، محمود بن عبدالکریم (۱۳۶۳). *الملل والنحل*، تحقیق: محمد بن فتح الله بدران، قم: انتشارات شریف رضی.

- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶). *الأمالی*، تهران: انتشارات کتابچی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال‌الدین و تمام النعمة*، قم: دار الکتب الاسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۴). *عیون اخبار الرضا (علیه السلام)*، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۸). *علل الشرايع*، لبنان: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۱۳). *الاحتجاج*، قم: انتشارات اسوه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۴۸). *اختیار معرفة الرجال*، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). *تهذیب الاحکام*، تحقیق: حسن موسوی الخراسان، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه.
- علم‌الهدی، محمد بن الحسن (۱۳۸۸). *معادن الحکمة فی مکاتب الائمة*، تحقیق: علی احمدی میانجی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب.
- کاظمی پوران، محمد (۱۳۸۲). *قیام‌های شیعه در عصر عباسی*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا الف). *روضه کافی*، تهران: انتشارات اسلامیه.
- کلینی، محمد بن یعقوب (بی تا ب). *فروع کافی*، تهران: انتشارات اسلامیه.
- مامقانی، شیخ عبدالله (بی تا). *تنقیح المقال و احوال الرجال*، تصحیح: محمد صادق کتبی، نجف: مطبعة المرتضوية.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- محدث نوری، میرزا حسین (۱۴۰۷). *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۹). *مکتب در فرآیند تکامل*، ترجمه: هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر.
- مدرسی، محمدتقی (۱۳۶۸). *امامان و جنبش‌های مکتبی*، ترجمه: حمیدرضا آذیر، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامي آستان قدس رضوی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *امامت و رهبری*، تهران: انتشارات صدرا.
- مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۷). *الارشاد*، ترجمه: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات اسلامیه.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). *النکت الاعتقادیة*، قم: المجمع العالمی لاهل البيت.
- منتظری، حسین علی (۱۳۶۷). *دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة*، ترجمه: محمود صلواتی، تهران: انتشارات کیهان.
- موحدیان عطار، علی (۱۳۸۰). «معرفی کتاب راهنمای الوهی در تشیع نخستین»، در: *هفت آسمان*، ش ۹ و ۱۰، ص ۳۲۹-۳۴۵.

بررسی و نقد اندیشه امیرمعزی در باب امامت سیاسی اهل بیت (ع) / ۷۱

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۶). *قواعد العقائد*، تحقیق: علی ربانی گلپایگانی، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

نویختی، حسن بن موسی (۱۳۵۵). *فرق الشیعة*، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، نجف: مکتبه مرتضویه.

واکاوی جایگاه رسول خدا (ص) در دانش الاهی امام

محمدتقی شاکر*

یدالله ربیعی**

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۲/۰۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۲۵]

چکیده

صفت علم و آگاهی در کنار عصمت دو مؤلفه اصلی شکل دهنده ویژگی‌های شخصیتهای جانشین پیامبر از نگاه شیعه است. مکتب امامیه امام را علاوه بر عهده‌دار بودن مرجعیت دینی و علمی دارای حق انحصاری الاهی در این حوزه می‌داند. این نگاه با توجه به جایگاه امامت در منظومه باورهای شیعه استحکام یافته است. چرایی این اعتقاد با نظر به ارتباط امام با عالم غیب و پذیرش مبادی خاص و الاهی برای امام پاسخ داده می‌شود. بر این اساس، نگاشته حاضر با رویکردی تحلیلی کوشیده است پس از تقسیم منابع دانش امام، با استناد به گزارش‌ها و روایات (فریقین) به آگاهی و علومی بپردازد که از طریق پیامبر ﷺ به امام علی علیه السلام انتقال یافته است. مطابق رهنمود آیات و روایات، علم به احکام و حلال و حرام و همچنین علم به قرآن به واسطه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ائمه اطهار علیهم السلام منتقل شده است و امام نقش تبیینی و تفسیری در خصوص این موضوعات دارد. از مبادی دانش امام که رسول خدا صلی الله علیه و آله در بهره‌مندی از آن یا انتقالش نقشی تعیین کننده دارد، می‌توان به آگاهی از ظاهر و باطن قرآن، کتاب الجامعة، الف باب و جفر ابیض اشاره کرد که نگاشته حاضر در مقام تبیین و تحلیل آن است.

کلیدواژه‌ها: علم امام، الجامعة، قرآن، الف باب، جفر ابیض.

طرح مسئله

اعتقاد و التزام به امامت مبتنی بر شناخت صحیح از مقام و خصایص امام است. تحلیل مفهوم و ماهیت امامت و بررسی شرایط و اوصاف امام بر موضوعاتی مانند ادله ضرورت امامت منطقاً سبقت و تقدم دارد (یزدی مطلق، ۱۳۸۱: ۱۲۵ و ۱۲۶). از سویی با توجه به مسئله ختم نبوت، موضوع خلافت و ولایت ائمه (علیهم‌السلام)، و از سوی دیگر، مسئله مبادی و منابع علم امام مطرح می‌شود. همچنین، اهمیت علم امام در نظریه شیعی و نیز تأثیر آن در فهم دیدگاه امامت شیعی و لزوم پاسخ‌گویی به شبهات مختص به این مسئله وابسته به دریافت و فهم دقیق و صحیح از مبادی و سرچشمه‌های علم امام است. به نظر امامیه، علم امام شبیه علم پیامبر است، بلکه یکی از منابع مهم دانش امام علمی گسترده و دست‌نیافتنی است که از طریق پیامبر به جانشینان خود به‌ترتیب منتقل می‌شود.

این اعتقاد علاوه بر ادله عقلی و روایی عام، پشتوانه روایی خاصی دارد. مراد از روایات خاص، احادیثی است که به تبیین علمی پرداخته‌اند که از طریق پیامبر یا طرق دیگر به وصی و خلیفه الهی منتقل شده باشد. این احادیث علاوه بر برشمردن نوع علوم انتقالی، به کیفیت این انتقال و زمان آن نیز اشاره دارند. در این روایات برخی از منابع علوم امام برای یقین و اطمینان نزدیکان یا حتی برخی از مخالفان به آنها نمایش داده شده است. بر این اساس، پرسش از مبادی دانش امامان شیعه افزون بر اینکه می‌تواند دغدغه و کنکاشی طبیعی باشد، می‌تواند شبهه‌ای از جانب مخالفان تصور شود که در صواب بودن و راهنمابودن کلام پیشوایان به حقیقت تشکیک می‌کند. به هر روی، این پرسش نیازمند پاسخ است. بیشتر مسائلی که اندیشمندان درباره علم امام مطرح و بررسی کرده‌اند، در دو محور کیفیت علم امام از لحاظ حضوری بودن یا نبودن علم امام و همچنین کمیت علم دور می‌زند و سخن از مبادی علم پیشوایان شیعه سابقه‌ای طولانی ندارد.

در تبیین منابع و ابزار دانش بر اساس آیات و روایات، خداوند متعال برای تحصیل دانش به صورت مطلق، ابزار و راه‌هایی قرار داده است. به تعبیر دیگر، منشأ دانش، همانند همه دیگر چیزها، فقط خداوند سبحان است، اما تحصیل و سرازیر شدن آگاهی به روح و

قلب انسان به دو گونه اصلی تحقق می‌یابد: بی‌واسطه یا باواسطه. لزوم آگاهی و علم امام از مسائل گوناگون، در روایات به یکی از ویژگی‌های امام گره خورده است که در پیوند با امت و جامعه برگشت دارد؛ یعنی مسئله لزوم اطاعت که از لوازم عقلی و نقلی مفهوم امامت است. امام باقر علیه السلام در تفهیم لزوم دانش گسترده و فوق‌طبیعی برای رهبر و امام جامعه می‌فرماید: «والله لا یكون عالم جاهلاً ابداً، عالماً بشيء و جاهلاً بشيء، ثم قال: الله اجل و اعز و اعظم و اكرم من ان يفرض طاعة عبد یحجب عنه علم سمائه و ارضه، ثم قال: لا یحجب ذلك عنه» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۲/۱، ح ۶؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۲۴، ح ۲).

ضرورت علم و آگاهی امام منحصر در آگاهی‌های مربوط به مدیریت عمومی جامعه نیست، بلکه شئون امام در ارتباط با دین و دنیای انسان‌ها مقتضی برخورداری از دانش‌های مربوط به آن است. از این‌رو شیعه معتقد است علم امام شبیه علم پیامبر است که آیات و روایات فراوانی از فریقین هم بر این موضوع دلالت می‌کند.^۱ پس از پذیرش و روشن‌شدن ضرورت بهره‌مندی امام از علم الهی، این پرسش مطرح می‌شود که: وسائط و ابزار حصول علوم ویژه (خدادادی و علم لدنی) امام چیست؟ سرچشمه علم امام را می‌توان از یک نگاه به دو دسته تقسیم کرد: علوم بی‌واسطه^۲ و علوم باواسطه. دسته دوم یعنی علوم باواسطه را می‌توان در دو گروه جای داد: علوم انتقالی از پیامبر صلی الله علیه و آله؛ علوم ایصالی به واسطه روح و فرشته. این تقسیم‌بندی بر اساس محل صدور و راه و شیوه دریافت علم و آگاهی و بر اساس عرضه‌کننده معرفت و علم صورت گرفته است، نه بر اساس زمان یا مکان آگاهی امام^۳ یا نحوه و کیفیت دریافت ایشان.^۴ طبق مبنایی که از روایات به دست می‌آید، علم هر امامی به امام بعد از خود منتقل می‌شود. از این‌رو آگاهی‌یابی و معرفت امام علی علیه السلام به عنوان جانشین اول پیامبر از علوم نبوی (به طریق عادی و غیرعادی و به گونه‌های گوناگون) نتیجه‌بخش آگاهی تمامی ائمه علیهم السلام از آن علوم خواهد بود؛ گرچه در زمان این آگاهی‌یابی، ظاهر روایات متفاوت است. پیامد این کنکاش می‌تواند چرایی ادعای مرجعیت علمی انحصاری امامان شیعه را با ادله اثبات کند و مجهولاتی چند در این حوزه را نشان دهد. در نگاهی کلی و کلان، عناوین کتاب الجامعة، صحف و کتب انبیا، الف باب و علم به قرآن در گروه علوم انتقالی از پیامبر صلی الله علیه و آله به امام جای می‌گیرد.

دانش امام، دانش نبی

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یکی از راه‌های اصلی انتقال علم به امام است و به عنوان سرچشمه‌ای برای علم امام شناخته می‌شود که علوم و معارف گوناگون و مخصوصی را به جانشینان پس از خود انتقال داده است. بررسی علوم انتقالی از پیامبر به امام در شناخت جایگاه امامت و مسئله نص و نصب اهمیت خود را نمایان می‌کند. در ادامه دلایل انتقال علم به واسطه پیامبر صلی الله علیه و آله به امام علی علیه السلام در سه حوزه اصلی معارف دینی بررسی می‌شود. بر اساس مبانی روایی هر مبدء دانشی که برای امام علی علیه السلام مقرر باشد، آن دانش برای سایر ائمه علیهم السلام نیز ثابت است (نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۸/۱-۴۳۹).

۱. آشکار و نهان قرآن

در عظمت و بلندی رتبه قرآن همین بس که آخرین کتاب تشریح خدا بر آفریده برتر الهی، خاتم پیامبران، نازل شد و خود را «بیانگر همه چیز» معرفی کرد. اما آیا آگاهی از قرآن به افراد خاصی عطا شده است؟ و آیا قرآن علوم ویژه و مخصوصی دارد که همه انسان‌ها به آن معارف دسترسی ندارند؟

برخی از آیات قرآن تصریح دارد که علم و آگاهی از قرآن به گروه خاصی عطا شده است: «بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم» (عنکبوت: ۴۹؛ نک: رعد: ۴۳؛ آل‌عمران: ۷). این گروه همان کسانی هستند که خداوند اطاعت و پیروی از ایشان را قرین اطاعت خود و پیامبر گرامی خود قرار داد و پلیدی‌ها و انواع گوناگون و کوچک و بزرگ زشتی و رجس را از ایشان دور کرد. از بهترین دلایل انتقال دانش کامل قرآن از طریق رسول خدا صلی الله علیه و آله به امام علی علیه السلام می‌توان به مصحف امام علی علیه السلام اشاره کرد. نخست باید دانست که در زمان حیات حضرت رسول صلی الله علیه و آله و پس از آن، تدوین قرآن که با نام مصحف صورت می‌گرفت، نسبتاً رواج داشت؛ به گونه‌ای که نام ۲۳ صحابی در این باره ثبت شده است (ایازی، ۱۳۸۰: ۷۰). در روایات، از قرآنی به نام مصحف علی علیه السلام یاد شده که علاوه بر ترتیبی خاص، شامل توضیحاتی درباره آیات قرآن نیز بوده است که به ویژگی‌های آن اشاره می‌کنیم. خصوصیات مصحف علی علیه السلام را به اختصار می‌توان به دو گروه تقسیم کرد.

ویژگی‌های کلی شامل فراگیری تمام قرآن، کتابت آن به دست حضرت علی (علیه السلام)، جمع شدن آن میان دو لوح (جلد)، و مشتمل بر مطالبی در حاشیه آیات. این مصحف بر اساس صحیفه‌های موجود نزد پیامبر ﷺ و به دستور حضرت گردآوری شد. تدوین مصحف برای استفاده مسلمانان صورت گرفت، هرچند با استقبال غاصبان خلافت مواجه نشد (نک: شاکر، ۱۳۹۵: ۵۹-۶۵).

ویژگی‌های خاص آن چنین است: تدوین آن بر اساس ترتیب نزول ذکر ناسخ و منسوخ، اشتغال بر تأویل، اشتغال بر تنزیل، بیان محکم و متشابه، تفصیل احکام، ذکر اسامی اهل حق و باطل، املای پیامبر و خط علی (علیه السلام) (همان: ۶۶).

از جمله روایات بیانگر نقش رسول خدا ﷺ در انتقال معارف کامل قرآن به پیشوایان امامیه، سخن امام علی (علیه السلام) در این زمینه است: «سلونی عن کتاب الله فوالله ما نزلت آیه من کتاب الله فی لیل و لا نهار و لا مسیر و لا مقام الا و قد أفرانها رسول الله ﷺ فعلمنی تأویله و تنزیله» (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۲۳، ح ۱۱۵۸؛ و نک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۶۴، ۲۲۴، ح ۳ و ۴؛ همان: ۴۴۲/۷، ح ۵۰۶؛ صفار، ۱۴۰۴: ۴۷، ح ۱، ۵۱۳، ح ۳۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۷، ح ۱۳، ۱۵/۱، ح ۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۹/۸۹، ح ۳، ۸۱، ح ۱۰، ۸۸، ح ۲۷، ۹۷، ح ۵۹). «از من درباره کتاب خدا پرسش کنید که به خدا آیه‌ای در شب یا روز و در راه یا توقفگاه نازل نشد، مگر آنکه پیامبر آن را برای من قرائت کرد، پس تأویل و تنزیلش را به من آموخت».

البته از روایات استفاده می‌شود که ائمه (علیهم السلام) علم تفسیر قرآن را از دیگران نفی نکرده‌اند، اما برای علم و آگاهی خود از تفسیر قرآن دو ویژگی بیان کرده‌اند:

۱. عمومیت و جامعیت آگاهی ایشان در برابر آگاهی برخی افراد از بعضی آیات که آگاهی ناقص است.

۲. متقن بودن تفسیر امامان شیعه در برابر آگاهی ناصحیح و فهم نادرست یا تفسیر ظنی از قرآن (نک: صدوق، ۱۳۶۲: ۲۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۷۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۱/۲۶۱ و ۸۲؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۲۸۴/۱؛ هلالی، ۱۴۱۵: ۵۸۱، ۶۲۴، ۸۰۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۶۴؛ همان: ۲۱۳/۱، ح ۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/۱۶، ح ۸؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۴، ح ۷).

دلیل بر این گفتار روایاتی است که اهل بیت (علیهم السلام) و قرآن را عدل هم، در کنار هم و جدانشدنی از هم می‌داند (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۷۹)، حدیث ثقلین (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۹۳، ح ۳؛

همان: ۴۱۴/۲، ح ۱) بهترین و متقن‌ترین سند بر این ادعا است. همچنین، قرآن کریم خبر از وجود تأویل برای آیات قرآن می‌دهد. این حقیقت را در لسان روایات نیز می‌توان مشاهده کرد که در روایات از آن بیشتر به عنوان بطن یا بطون یاد شده است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲/۱ و ۱۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۹۸/۱؛ هلالی، ۱۴۱۵: ۷۶۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۳/۸۹، ح ۱۵؛ همان: ۹۰/۸۹، ح ۳۴). این مطلب در روایات اهل سنت بیشتر با تعبیر سبعةً أحرُف و تأویل کتاب بیان شده است (نک.: سیوطی، ۱۴۰۴: ۶/۲-۸).

۲. دانش شریعت

شریعت یا قانون الهی که از آن به احکام حلال و حرام نیز یاد می‌شود، از دو مجرای اصلی به واسطه رسول خدا ﷺ به پیشوایان شیعه انتقال یافته است که یکی مسیر دانش شفاهی و دیگری مجرای ویژه و غیررسمی (علم لدنی) است. در هر دو مجرا رسول خدا ﷺ محوریت در انتقال را بر عهده داشته است.

۲. ۱. کتاب الجامعة

کتاب یا مصحف الجامعة از عناوین مؤکد روایات درباره علم امام است، که نشانه‌ای از پیوند عمیق میان امامت و نبوت است. «جامعة» اثری از رسول خدا ﷺ خوانده شده است: «انما هو اثر عن رسول الله ﷺ»؛ «همانا جامعة اثری از پیامبر است» (صفار، ۱۴۰۴: ۱۳۹، ح ۳؛ همان: ۱۴۶، ح ۲۱).

در بیان ویژگی‌های جامعة آمده است:

۱. املای جامعة را پیامبر ﷺ و نگاشته‌شدن سخنان حضرت ﷺ را که به

صورت خصوصی بیان می‌شده است، امام علی (علیه السلام) عهده‌دار بود.

۲. نوشته‌شدن کلمات پیامبر ﷺ بر روی پوست شتر یا گوسفند (همان، ۱۴۵، ح ۱۹، ۱۴۹، ح ۱۳).

۳. اندازه این صحیفه، از نظر طول هفتاد ذراع، به اندازه ذراع پیامبر ﷺ است (همان: ۱۵۳، ح ۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۴۱/۱، ح ۵).

۲. ۱. ۱. محتوای جامعه

تبيين موضوع و محتوای جامعه با عبارت‌های متفاوتی در کتاب‌های حدیثی ثبت شده است (صفار، ۱۴۰۴: ۱۵۳، ح ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲/۲۶، ح ۹، ۲۳، ۱۳، ۲۵، ح ۲۳، ۴۱، ح ۷۲؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۴۲، ح ۳ و ۱۴۴، ح ۸): «فیها کل حلال و حرام و کل شیء یحتاج الیه الناس حتی الارش من الخدش» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۸/۱، ح ۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۵۱، ح ۳؛ نک: صفار، ۱۴۰۴: ۱۴۴، ح ۱۱، ۱۴۸، ح ۱۱).

تعبیر «تمام نیازمندی‌های مردم»، و «تمام حلال و حرام‌ها»، نقطه تعارض گونه میان تعبیر احادیث در خصوص محتوا و موضوع جامعه است. با توجه به خانواده احادیث مربوط به جامعه، می‌توان ادعا کرد محتوای اصلی جامعه احکام حلال و حرام شرعی است. شواهد این گفتار عبارت‌اند از:

۱. روایاتی که پیشوایان شیعه را به دلیل بهره‌مندی از جامعه، از فقها و بزرگان فقهی دیگر مذاهب و گروه‌ها برتر دانسته‌اند. در این روایات ائمه (علیهم‌السلام) خود را با توجه به در اختیار داشتن جامعه و استفاده از آن، بی‌نیاز و برتر از سایر فقها دانسته‌اند و علم فقهای دیگر مذاهب را به دلیل دسترسی نداشتن به جامعه، علمی ناقص و آنها را نیازمند به ائمه (علیهم‌السلام) معرفی کرده‌اند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۴۵، ح ۱۵ و ۱۵۷، ح ۱۹ و ۱۶۱، ح ۳۳).

۲. عبارات پایانی بیشتر احادیث، که در تمام این روایات به یک مضمون آمده است، مسئله جریمه خراش و آسیب جزئی روی پوست بدن است. این قرینه‌ای است که محتوای این صحیفه یا کتاب را تمام مسائل فقهی در بر گرفته که مردم به آن نیاز دارند. در غیر این صورت لازم بود جزئی‌ترین مسئله از علوم و موضوعات دیگر نیز حداقل در برخی روایات ذکر شود.

۳. در برخی احادیث، قطعات و جملاتی از جامعه بیان شده است که ملاحظه و دقت در این جملات، که فقط بازگویی مسائلی چند از احکام و عبادات است، نشان‌دهنده محتوای جامعه و قرینه بر آن است (همان: ۱۴۳، ح ۷، ۱۴۵، ح ۱۴ و ۱۷، ۱۵۷، ح ۱۶، ۱۵۸، ح ۲۱، ۱۶۵، ح ۱۱ و ۱۴؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۴۱/۱، ح ۴).

این قرینه‌ها، شواهدی است که نشان می‌دهد محتوای اصلی و محوری مسائل جامعه را ابواب حلال و حرام یا همان فقه در بر گرفته است. البته بر قرائن مذکور قرینه‌های دیگری هم می‌توان افزود.

۲.۲. الف باب

روایات مشهور به هزار باب علم (الف باب) از روایات پرتعدادی است که بیانگر یکی دیگر از منابع و مجاری علوم ائمه علیهم‌السلام است. در کتاب *المناقب* آمده است که ابن بابویه در *خصال* از ۲۴ طریق و در *بصائر الدرجات* از ۶۶ طریق این خبر را روایت کرده است (علوی، ۱۴۲۸: ۳۶/۲). در کتب اهل سنت نیز، این روایت نقل شده است (نک: حلی، ۱۹۸۲: ۲۴۰). ویژگی روایات الف باب آن است که بارها از زبان علی علیه‌السلام و برخی صحابی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و تعدادی از همسران حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیان یا نقل شده است. همه روایاتی که در این زمینه وارد شده است، انتقال‌دهنده علوم را پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و دریافت‌کننده آنها را امام علی علیه‌السلام بیان کرده‌اند.

این علم، علمی ویژه بوده و برای یگانه وصی و خلیل حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم امکان تحقق داشت. از این رو بعد از پایان پذیرفتن این انتقال و فراگیری دانش، افرادی از محتوای این گفت‌و شنود پرسیدند. حضرت علی علیه‌السلام فرمودند: «مرا هزار در از دانش آموخت که هر دری هزار دروازه دیگر از علم را می‌گشاید» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۶/۸؛ صفار، ۱۴۰۴: ۳۱۳، ح ۱ و ۲ و ۳، ۳۰۴، ح ۸؛ صدوق، ۱۴۰۳: ۶۴۳/۲، ح ۲۱؛ همان، ۱۴۰۷: ۶۴۷). «حدثنی بالف باب من العلم یفتح کل باب الی الف باب». گفت‌وگوی عادی درباره چنین موضوع عظیمی با این ویژگی‌ها بدون شک به ساعت‌ها بلکه سال‌ها زمان نیاز دارد، و اخذ و دریافت تمام آنها نیز ساده و عادی نیست. در روایات بیان شده است که کسی آگاه و عالم به چنین علم گسترده‌ای نیست (صدوق، ۱۴۰۳: ۶۴۸/۲، ح ۳۷). حضرت علی علیه‌السلام نیز می‌فرماید اجازه اطلاع‌دادن و بیان آن را به دیگران ندارد و نام آن علم را اسرار و راز رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌نهد: «فلم آکن لأطلعکما علی سر رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم» (صفار، ۱۴۰۴: ۳۰۸، ح ۶).

۲. ۱. گونه‌های روایات الف باب

روایات الف باب را می‌توان به طور کلی به دو گروه تقسیم کرد:

دسته اول؛ روایاتی که در آنها سخن گفتن و تعلیم دادن یک باب (در) یا یک حدیث یا یک حرف به علی (علیه السلام) بیان شده و از آن، هزار باب (یا به تعبیر برخی روایات هزار حرف یا هزار کلمه) گسترده و گشوده می‌شود و از آن هزار باب، هزار باب دیگر نمایان می‌شود (صفار، ۱۴۰۴: ۳۰۳): «حدثنی بابا یفتح الف باب کل باب یفتح الف باب».

دسته دوم؛ روایاتی که اکثر روایات را در بر می‌گیرد و در آنها از یک باب یا یک کلمه سخنی به میان نیامده است؛ بلکه از ابتدا تعلیم و تحدیث هزار باب مطرح است که از هر یک از آن هزار باب (هزار دروازه علم)، هزار باب دیگر آشکار می‌شود و می‌جوشد (همان: ۲۱۳): «حدثنی بالف حدیث یفتح کل حدیث الف باب».

در جمع‌بندی میان این دو دسته از احادیث می‌توان از کلمات مطرح‌شده در کتاب سلیم بن قیس کمک گرفت. در کتاب سلیم این‌گونه روایت شده است: «فتح لی مفتاح الف باب من العلم کل باب یفتح الف باب»؛ «برای من کلید هزار در علم گشوده شد که هر بابی هزار در را می‌گشاید» (هلالی، ۱۴۱۵: ۸۹۸؛ نک: همان: ۸۰۱). در این روایات سخن از کلید و مطلبی اساسی است که نمایانگر و گشاینده هزار باب علمی است که از آنها هزاران دروازه دیگر از علوم آشکار می‌شود. این گونه علم‌آموزی را نباید چیزی طبیعی شمرد، هرچند در بیان این علوم از الفاظ و حروف و کلمات معمول نیز بهره برده شود؛ همان‌گونه که برخی روایات نیز اشاراتی به این مطلب دارند. به نظر می‌رسد این بیان (آشکارشدن ابواب علم از یک باب و مطلب اساسی) با توجه به تعبیر «حدثنی» در تعدادی از روایات و تحقق این تحدیث در مدت‌زمان کوتاه، که یک روز مانده به رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) یا روز آخر حیات آن حضرت و در لحظات و ساعاتی از آن انجام یافته است، بیانی سازگارتر با روایات است. تعبیر «یفتح کل باب الف باب» در روایات می‌فهماند که هر باب از هزار باب اول، اصل یا مطلب جامع و کاملی را در بر می‌گیرد، به گونه‌ای که از آن هزار باب دیگر از علم باز می‌شود.

با توجه به این مطلب و اینکه در غالب روایات صیغه فعل به صورت مضارع آمده است، دانسته می‌شود علوم انتقالی همراه با تفصیل آن نبوده است، هرچند از این ویژگی

و خصوصیت بهره‌مند بوده است که تحقق‌بخش و زمینه‌ساز آفرینش فهم و دانش بسیاری از دروازه‌های علوم باشد.

همچنین، جملات به‌کاررفته در روایات دلالت می‌کنند که این گسترش پس از آن دریافت، و نه هم‌زمان با آن محقق می‌شود؛ به‌کاربردن حرف «فاء» (صدوق، ۱۳۸۵: ۱۵۹/۱؛ ابن‌طاووس، ۱۴۰۰: ۵۱۸/۲) و همچنین چینش کلمات روایات چنین دلالتی را می‌رسانند (صدوق، ۱۳۶۲: ۶۳۶)؛ مانند: «علمنی الف باب یفتح کل باب الف باب» و «استودعت الف مفتاح یفتح کل مفتاح الف باب یفضی کل باب الی الف الف عهد» (مفید، ۱۴۱۳: ۳؛ علوی، ۱۴۲۸: ۲۹۶/۲؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۶۲۵).

۲.۲.۲. محتوای کلان الف باب

روایت اصبع بن نباته از علی علیه السلام دلالت می‌کند که ابواب تعلیمی به ایشان از طریق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، شامل حلال و حرام‌های الهی و آگاهی‌هایی از گذشته و آینده است، هرچند باید ادعا کرد طبق روایات، تعلیمات پیامبر صلی الله علیه و آله به امام علی علیه السلام، منحصر به این موضوعات نبوده است (صدوق، ۱۴۰۳: ۶۴۷/۲؛ صفار، ۱۴۰۴: ۳۰۵).

از این روایت استفاده می‌شود که هزار باب علم فقط منحصر به علم حلال و حرام نیست، بلکه علومی گسترده را شامل می‌شود (صدوق، ۱۴۰۳: ۶۴۴/۲؛ صفار، ۶۵۱: ۴۸؛ صفار، ۱۴۰۴: ۳۰۹؛ ح ۵؛ راوندی، ۱۴۰۹: ۷۴۶/۲؛ صفار، ۱۴۰۴: ۳۰۶؛ ح ۱۵، ۳۵۸؛ ح ۱۴؛ هلالی، ۱۴۱۵: ۸۰۱). از نکات دیگر، آشکارشدن و ظهور فقط یک باب یا دو باب از آن ابواب است (صدوق، ۱۴۰۳: ۶۵۰/۲؛ ح ۴۲، ۶۴۵؛ صفار، ۱۴۰۴: ۳۰۷؛ ح ۱۷، ۳۰۸؛ ح ۴) که این واقعه نیز دلیلی بر گستردگی و عظمت این ابواب است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۹۷/۱؛ ح ۹). ابن‌عباس، که چندین بار راوی روایت الف باب است (نک: نباتی بیاضی، ۱۳۸۴: ۱۵۱/۲)، در عظمت این دانش و آگاهی، ضمن تأیید آن، خودش را از درک و فهم آن عاجز می‌داند (هلالی، ۱۴۱۵: ۸۰۱) و می‌گوید: «سمعت من علی حدیثاً لم ادر ما وجهه و لم انکره سمعته یقول ان رسول الله صلی الله علیه و آله اسر الی فی مرضه فعلمنی مفتاح الف باب من العلم یفتح کل باب الف باب». غزالی نیز در توصیف این دانش علی علیه السلام و طبیعی بودن یا منشأ فوق‌طبیعی داشتن آن، با پذیرش این روایت و صحیح‌دانستن آن، معتقد به الهی و لدنی (از نزد خدا) بودن این

واکاوی جایگاه رسول خدا (ص) در دانش الهی امام / ۸۳

معرفت و آگاهی است و با تجلیل و احترام از این موضوع یاد می‌کند (ابن طاووس، بی‌تا: ۲۸۴؛ همو، ۱۴۰۰: ۱۳۶/۱).

نکته‌ای که برخی علما و اندیشمندان را به تبیین و توضیح درباره روایت الف باب واداشته، استدلال برخی از اهل سنت، به‌ویژه گروه معتزله، بر صحت قیاس و اجتهاد با استناد به همین روایات است. چنین برداشتی باعث شده است فرزندان شیعه مقصود و منظور روایات الف باب را تبیین کنند (نک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۲۹/۴۰).

درباره چگونگی تحقیق‌یافتن دانش‌هایی که از این‌گونه علم پدید می‌آید، چهار دیدگاه مشهور مطرح است:

۱. به واسطه خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله
۲. با تفکر و جست‌وجوی حضرت علی علیه السلام
۳. هزار باب اصلی، نشانه و علامت‌های هزاران باب بوده‌اند.
۴. شیوه حکم‌کردن به صورت اجمالی تعلیم داده شده است (نباطی بیاضی، ۱۳۸۴: ۲۰۹/۳).

هرچند می‌توان، با توجه به محتوا و شاکله موضوعات علم الف باب، بیش از یکی از این اقوال را پذیرفت (نک: شاکر، ۱۳۹۱: ۱۵۷-۱۷۹).

۳. صحف انبیا (جفر ایض)

آیه ۱۳۳ سوره طه از بیانگر بودن قرآن درباره حقایق کتب آسمانی گذشته خبر می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۰/۱۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۲۸/۳). بر این اساس، آیه مذکور از آگاهی غیبی و الهی پیامبر از صحف اولی خبر می‌دهد و قرآن را مشتمل بر عقاید حق و اصول احکامی معرفی می‌کند که تمامی پیامبران بر آن اجتماع و اتفاق داشتند و این موضوع را شاهدی برای حقانیت قرآن و ادعای پیامبر می‌داند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۹۳/۸؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸: ۱۹۹/۱۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲۵۷/۵). مفسران مراد از صحف اولی را تورات و انجیل و سایر کتب آسمانی بیان کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۰/۱۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۲۸/۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۵۹۳/۸؛ حقی بروسوی، بی‌تا: ۴۴۹/۵).

روایات فراوانی دلالت می‌کند بر اینکه علم هر پیامبری به پیامبر پس از خود و اوصیای او منتقل می‌شود. این انتقال با تعبیر «ارث‌رسیدن» و «ارث‌بردن» به کار رفته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۱/۱-۲۲۳، ح ۸-۸، ص ۲۲۵، ح ۴). در روایات این انتقال علم، فقط مخصوص علوم نگاهشده دانسته نشده، بلکه گفته‌اند علمی که با آدم ابوالبشر به زمین آمد، علمی ماندگار و باقی در زمین است که به انبیا و ائمه به ارث رسیده است (همان).

کتاب‌های آسمانی پیامبران گذشته مانند تورات، زبور، انجیل و صحیفه‌هایی مثل صحف موسی و ابراهیم از جمله علوم مکتوبی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله واسطه انتقال آن به امام علی علیه السلام است و هر امامی واسطه انتقال به امام بعدی است (همان: ۲۲۳/۱، ح ۱ و ۳، ۲۲۵، ح ۴ و ۵ و ۶، ۲۵۶، ح ۷). از این کتاب‌ها و صحیفه‌ها در برخی روایات با عنوان مختصر «جفر ابیض» یاد شده است. طبق برخی روایات، جفر ابیض شامل زبور، تورات، انجیل، صحیفه‌های موسی و ابراهیم است. برخی روایات، مصحف فاطمه علیها السلام را نیز ذیل جفر ابیض نام برده‌اند (همان: ۲۴۰/۱، ح ۳؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۵۰، ح ۱). در برخی دیگر از روایات، تمام کتاب‌های الهی قبل از تورات و انجیل ذیل عنوان جفر ابیض قرار گرفته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۷۲/۲؛ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۱۸۶/۲؛ طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۸۴؛ اربلی، ۱۳۸۱: ۱۷۰/۲؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۱۰/۱؛ راوندی، ۱۴۰۹: ۱۴۰/۲). روایاتی دیگر با تعبیر «جفر» بدون صفت «ابیض» آن را شامل سلاح و کتب رسول‌الله و مصحف فاطمه علیها السلام دانسته‌اند (صفار، ۱۴۰۴: ۱۵۴، ح ۹). از روایات استفاده می‌شود که آن صحیفه‌ها دربرگیرنده مطالبی ارزشمند و مبانی و دلایل معارف الهی بوده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۹/۱، ح ۳؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۵۸۹، ح ۱۵). همچنین، در روایات بیان شده است که ولایت علی علیه السلام در تمام صحف انبیا مطرح شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۷/۱، ح ۶؛ صفار، ۱۴۰۴: ۷۲، ح ۱)، همان‌گونه که طبق روایات، شواهدی از کتب انبیای سابق بر این موضوع دلالت دارد (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۷، ۱۸۰، ح ۱۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱۵/۱، ح ۳).

شاید بتوان گفت «جفر ابیض» عنوانی است که شامل دو دسته از کتب می‌شود:

- دسته‌ای که قرائت‌پذیر بود، به گونه‌ای که آگاهان به زبان آن کتاب می‌توانستند آن را قرائت کنند و مطالبش را بفهمند؛ مثل کتب تورات و انجیل (صفار، ۱۴۰۴: ۱۳۷، ح ۱۱، ۳۲۵، ح ۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸۶/۲۶، ح ۲۰).
- دسته دوم نوشته‌هایی که به صورت رمز و اشاره بود.

به هر حال آنچه از روایات به دست می‌آید، این است که جعفر (مقصود کتب و صحف انبیا است) شامل علم گسترده و فراوانی بوده است. ابو عبیده از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که حضرت در پاسخ راجع به جعفر فرمود: «آن پوششی از پوست گاو است که سرشار از علم است» (صفار، ۱۴۰۴: ۱۵۳، ح ۶؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۲۴۱، ح ۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۴۱/۲۶، ح ۷۲). آگاهی و اطلاع ائمه (علیهم السلام) از مضمون و محتوای کتب انبیا به گونه‌های مختلفی بیان شده است (صدوق، ۱۳۶۲: ۳۴۱، ح ۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۳۲-۱۳۴، ح ۱-۹، ۳۴۰، ح ۱، ۳۴۱، ح ۳؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۱/۳۶۶، ش ۳۸۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸۰/۲۶، ح ۱ و ۳ و ۴). گویا دلیل نیاز به آگاهی داشتن امام از علوم انبیای سابق افزون بر مشتمل بودن آن مصاحف بر حقایق و هدایت‌های الهی (همان‌گونه که قرآن، تورات را با عنوان «هدایت» می‌خواند (نک: مائده: ۴۴)) به دلیل نیاز سایر امت‌ها یا اثبات حقانیت دین خاتم‌المرسلین است، با کمک نشانه‌ها و دلایلی که در کتب انبیای گذشته برای این امر قرار داده شده است (دیلمی، ۱۴۱۲: ۲/۳۰۶). نشانه این دیدگاه علاوه بر تصریح آیات (بقره: ۱۴۶؛ انعام: ۲۰)، بروز و ظهور این حقایق از زبان امامانی است که شرایط لازم را برای تبیین این موضوعات به دست آورده‌اند.^۵

نتیجه

پایان یافتن بعثت مقتضی آن است که دانش مرتبط به رسالت و نبوت، که به تعبیری همان هدایت عام است، با خاتمیت به اتمام رسیده باشد؛ در نتیجه آگاهی‌های مربوط به دین و شریعت در هر سطح آن فقط از راه خاتم‌المرسلین محقق شده است. این مسئله اقتضا دارد مبادی و مجاری امام در کیفیت آگاهی از علم به کتاب مبین یا همان لوح محفوظ دو گونه تصویر شود. یعنی می‌توان از سویی تمام علوم امام را علمی خدایی و به تعبیر برخی روایات عالم‌بودن به تمامی کتاب مبین و ام‌الکتاب و علم‌الکتاب دانست و از سوی دیگر گروهی از علوم امام، مثلاً حلال و حرام، تشریح و تقنین، را از جانب پیامبر و به واسطه ایشان دانست. گرچه این علم پیامبر علمی است برگرفته و نازل‌شده از طرف پروردگار، اما به دلیل جاری شدن و تحقق آگاهی امام از آن به واسطه پیامبر که به فرمان خدا انجام می‌پذیرد، می‌توان آنها را علوم انتقالی و علوم کسب‌شده از پیامبر

دانست که بی‌شک شأن و جایگاه نبوت و خاتمیت رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله سبب و علت امکان آگاهی‌یابی امام از آن علوم شده است.

بر این اساس، دانش پیامبر از دانش خدا است. علم امام علی علیه السلام و به واسطه او دانش سایر ائمه علیهم السلام بازگشت به دانش رسول خدا صلی الله علیه و آله دارد، و انتقال این آگاهی از رسول خدا صلی الله علیه و آله به اوصیای ایشان امکان آگاهی‌یابی دیگر انسان‌ها از حقایق را با واسطه ایشان فراهم ساخته است. تمامی این امور وابستگی تام به رتبه خاتمیت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دارد. از آن‌رو که مقام امامت ملازمتی با نبوت ندارد، امکان استمرار آن پس از ختم نبوت وجود دارد و امام تمام حلال و حرام را از پیامبر دریافت می‌کند، ولی حق تشریح ندارد.

با آنچه گذشت، دانسته شد که افزون بر ترابط دانش امام در حوزه شریعت به دانش نبوی، امام آگاهی خود از محکّمات و متشابهات قرآن را نیز از این طریق حاصل کرده است؛ همچنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله مجرای برای انتقال مصحف و کتاب‌های پیامبران گذشته به اوصیای خود بوده است. بر این اساس، مبنا و دلایل ادعای برخوردارگی امام از دانشی اختصاصی و الهی به شیوه‌های شفاهی، تراث، الهام به واسطه رسول خدا صلی الله علیه و آله گفته شد و نیز شواهد دعوی مرجعیت علمی انحصاری امام و نیاز وافر جامعه دینی به عنصر و نهاد امامت نمایان گردید.

پی‌نوشت‌ها

۱. از آیات: احزاب: ۳۳؛ نساء: ۵۹؛ انبیاء: ۷؛ نحل: ۴۳؛ آل‌عمران: ۱۰۳؛ توبه: ۱۱۹؛ رعد: ۴۳؛ واقعه: ۷۷-۷۹؛ عنکبوت: ۴۹؛ فاطر: ۳۱-۳۳؛ از روایات: حدیث کساء، ثقلین، مدینه العلم، سفینه، امان، علی علیه السلام مع الحق و ده‌ها روایت دیگر.
۲. مقصود از این دانش‌ها، علمی است که خداوند مستقیماً بستر بهره‌مندی امام از آن را فراهم می‌کند.
۳. اشاره به روایتی که علم امام را سه نوع ماضی، غابر و حادث می‌داند (در ادامه به آن اشاره می‌رود).
۴. اشاره به حالت خواب، بیداری، یا عالم سابق یا این عالم، و بر قلب امام یا دیدن و شنیدن و غیره.
۵. برای آگاهی از مصادیق این گفتار نک.: مناظرات امام رضا علیه السلام با بزرگان ادیان مسیحیت، یهود، زرتشت و ... در کتاب *عیون اخبار الرضا* علیه السلام.

منابع

قرآن مجید.

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۶۲). *الأمالی*، تهران: اسلامیة.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، قم: داوری.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، قم: مکتبة الداوری.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال الدین*، قم: دار الکتب الاسلامیة.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۳). *الخصال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن طاوس، علی بن موسی (۱۴۰۰). *الطرائف*، قم: خیام.
- ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا). *سعد السعود للنفوس منضود*، قم: دار الذخائر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸). *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- إربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱). *کشف الغمة*، تبریز: چاپ مکتبة بنی هاشمی.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۸۰). *مصحف امام علی علیه السلام*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶). *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: بنیاد بعثت.
- حسکانی، عبیدالله (۱۴۱۱). *شواهد التنزیل*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). *تفسیر روح البیان*، بیروت: دار الفکر.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲). *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲). *إرشاد القلوب إلى الصواب*، قم: الشریف الرضی.
- راوندی، قطب‌الدین (۱۴۰۹). *الخرائج والجرائج*، قم: مؤسسه امام مهدی (عج).
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴). *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- شاکر، محمدتقی (۱۳۹۱). «پژوهشی در روایات الف باب»، در: *علوم حدیث*، ش ۶۶، ص ۱۵۷-۱۸۲.
- شاکر، محمدتقی (۱۳۹۵). *میراث حدیثی شیعه: ریشه‌ها و رویش‌ها*، قم: زمزم هدایت.
- صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴). *بصائر الدرجات*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). *الاحتجاج علی أهل اللجاج*، مشهد: مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰). *إعلام الوری*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). *الأمالی*، قم: انتشارات دار الثقافة.

- علوی، محمد بن علی (۱۴۲۸). *المناقب/الكتاب العتيق*، قم: دلیل ما.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *تفسیر العیاشی*، تهران: چاپ‌خانه علمیه.
- فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). *روضه الواعظین و بصیرة المتعظین*، قم: انتشارات رضی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵). *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات الصدر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ الف). *الارشاد*، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ ب). *امالی*، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
- نباطی بیاضی، علی بن یونس (۱۳۸۴). *الصراط المستقیم*، نجف اشرف: حیدریه.
- همالی کوفی، سلیم بن قیس (۱۴۱۵). *کتاب سلیم بن قیس*، قم: انتشارات الهادی.
- یزدی مطلق، محمود (۱۳۸۱). *امامت پژوهی*، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.

تحلیل اجتماعی رفتار دست‌بوسی در دوران حضور ائمه اطهار (ع)

محمد رجایی نژاد*

حمید فاضل قانع**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۲۵]

چکیده

دست‌بوسی نوعی الگوی رفتار اجتماعی و میان‌فردی است که نمادی از ابراز محبت یا ادای احترام و توجه ویژه انسان به همنوع خود به شمار می‌رود. به دلیل بهره‌مندی رفتار دست‌بوسی از نیت‌های پیشینی و اهداف پسینی و همچنین برخورداری از خودآگاهی بیشتر، این کنش، نوعی الگوی رفتار رسمی و دارای بار معنایی عمیق به شمار می‌آید. خاستگاه معرفتی و پیامدهای اجتماعی این رفتار موجب شده است در آموزه‌های اسلامی نیز توجه ویژه‌ای به آن مبذول شود. ماهیت کاملاً فرهنگی این رفتار و اثرپذیری آن از ترجیحات و گرایش‌های متغیر اجتماعی، پذیرش محدود و نظام‌مند آن را در اسلام در پی داشته است. قرارگرفتن در چارچوب نظام معنایی توحیدی، و همچنین حفظ کرامت ذاتی انسان، دو ویژگی مهم برای تأیید رفتار دست‌بوسی در آموزه‌های اسلامی است. ظهور و بروز این رفتار در جامعه مسلمان عصر حضور ائمه اطهار (علیهم‌السلام) نیز تابع حفظ شرایط دوگانه مذکور بوده است. اما از بررسی گزارش‌های تاریخی و روایات اسلامی نمی‌توان به توصیه و ترجیح این الگوی رفتار در برابر سایر انواع و شیوه‌های ابراز محبت و احترام دست یافت.

کلیدواژه‌ها: دست‌بوسی، آموزه‌های اسلامی، جامعه مسلمان، نظام معنایی توحیدی، کرامت انسان.

* پژوهشگر تاریخ تشیع حوزه علمیه قم (نویسنده مسئول). mrajaei1348@gmail.com

** دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشگاه باقرالعلوم (ع). HamidFazel@Gmail.com

بیان مسئله

تمایل انسان به بوسیدن هم‌نوع، خاستگاهی غریزی دارد که البته این میل در فرهنگ‌های گوناگون با فراز و فرودهایی همراه بوده است. به دلیل توانمندی انسان در مهار رفتارهای غریزی شاهد آن هستیم که در برخی جوامع بشری، گاه عمل بوسیدن برای مدت زمانی طولانی از دایره هنجارها و الگوهای رفتاری بیرون نهاده شده و حتی نکوهش شده است؛ اما به عنوان پدیده‌ای انسانی هیچ‌گاه به صورت کامل از مجموعه تمایلات بشری حذف نشده است. هم‌زمان با توجه روزافزون به دانش‌های تجربی در دو سده گذشته، برخی از دانشمندان، به‌ویژه در حوزه روان‌شناسی و روان‌کاوی، در صدد برآمدند در این چارچوب خاستگاه رفتار بوسیدن و علت فراگیری آن در میان انسان‌ها را تبیین کنند. فارغ از نتایج پژوهش‌های این دسته از دانشمندان، نفس توجه علمی به این پدیده، گویای اهمیت این کنش انسانی در روابط بین فردی است.

بوسه به عنوان کنشی میان‌فردی و اجتماعی، نمادی از ابراز محبت انسان به دیگری و اعلام توجه ویژه به او است. بوسیدن فرزند از سوی والدین، بوسه‌هایی که زوجها نثار یکدیگر می‌کنند، و بوسیدن گونه به عنوان یکی از آداب معاشرت در بسیاری از فرهنگ‌ها، همگی در این چارچوب ارزیابی می‌شود. اما این کنش انسانی همانند سایر تمایلات غریزی او در طول تاریخ دست‌خوش تحولات و دگرگونی‌های بسیاری شده و بر اساس اغراض آشکار و نیت‌های پنهان آدمی، شکل‌ها و شیوه‌های متفاوتی را در بر گرفته و تحلیل این رفتار اجتماعی را سخت کرده است. بوسیدن دست، بوسیدن پا، بوسیدن سر، بوسیدن پیشانی، بوسیدن گونه، بوسیدن لب‌ها، بوسیدن بازو، بوسیدن کتف و غیره شکل‌های گوناگونی از پدیده‌ای انسانی است که بر اساس نیت درونی و هدف خاصی که این رفتار را در پی داشته، درخور ارزیابی است. بسیاری از بوسه‌ها مانند بوسیدن فرزند یا همسر در زمان اوج‌گرفتن احساسات و هیجانات رخ می‌دهد؛ اما انواعی از بوسیدن نیز وجود دارد که معمولاً آگاهانه‌تر و با تکیه بر اهداف و نیت‌های خاص انجام می‌شود که در این زمینه مشخصاً می‌توان به رفتار دست‌بوسی اشاره کرد. خودآگاهی فراوان موجود در این رفتار، دست‌بوسی را پدیده‌ای متمایز از سایر انواع بوسیدن کرده است.

نوشتار حاضر می‌کوشد رفتار بوسیدن را در سده‌های نخستین ظهور آیین اسلام بررسی کند که امامان شیعه در جامعه مسلمان حضور داشتند و با گفتار و رفتار خود بر جامعه پیرامونی اثرگذار بوده‌اند. از میان اشکال گوناگون بوسیدن بر بوسیدن دست متمرکز شده‌ایم، زیرا دست‌بوسی رایج‌ترین و شکل رسمی‌تر عمل بوسیدن در آن جامعه بوده و کارکردهای اجتماعی جالب توجهی داشته که البته مهم‌ترین کارکردهای آن تا زمان حال ادامه یافته است. به‌علاوه، از میان اشکال گوناگون بوسیدن، دست‌بوسی با شبهات و تردیدهایی نیز روبه‌رو شده که آن را نیازمند بررسی دقیق‌تری می‌کند؛ به‌ویژه آنکه در روایات منقول از اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز دیدگاه‌های متفاوتی درباره آن دیده می‌شود.

پیش‌فرض اساسی این نوشتار آن است که روح حاکم بر آموزه‌های اسلامی همواره کنش‌های انسانی را در چارچوب نظام معنایی^۱ توحیدی ارزیابی و داوری می‌کند. بر این اساس، رفتارهای برخاسته از تمایلات غریزی انسان در صورتی پذیرفتنی است که بینش توحیدی بر آن حاکم باشد، با کرامت ذاتی انسان سازگار باشد و مانع رهیوبی او در مسیر سعادت و تکامل نباشد. بر اساس پیش‌فرض مذکور، رفتار دست‌بوسی نیز به عنوان نمادی از ابراز محبت و اعلام توجه ویژه در همین چارچوب می‌تواند بررسی شود. برای تأمین این منظور، باید دیدگاه ائمه اطهار (علیهم‌السلام) را، که مفسران آموزه‌های اسلام به شمار می‌روند، و همچنین بازتاب این دیدگاه را در جامعه مسلمانان آن عصر کاوید و از این رهگذر، جایگاه این رفتار خاص اجتماعی را در آموزه‌های اسلامی، و همچنین نقش وضعیت اجتماعی را در فراز و فرود آن شناسایی کرد و به عنوان رهاوردی به جامعه کنونی عرضه داشت.

بدین ترتیب پژوهش حاضر گونه‌ای از تحلیل تاریخی اجتماع شیعیان است که به لایه‌های پنهان و کمتر توجه‌شده جامعه نظر دارد و با کاوش در زندگی روزمره و الگوهای رفتاری آنان، که ریشه در فرهنگ و ارزش‌های پذیرفته‌شده ایشان دارد، می‌کوشد ناگفته‌های تاریخی را آشکار کند. روشن است که بدین منظور هم‌زمان باید از آثار و منابع روایی، تاریخی، سیره و فضایل‌نگاری بهره‌برداری شود که از میان آنها رفتار و گفتار امامان شیعه اهمیت فزون‌تری دارد.

دست‌بوسی در روایات

در جامعه مسلمانان و البته در جامعه شیعیان، زمانی که کنشگر اجتماعی اقدام به عمل بوسیدن می‌کند، آنچه به ذهن متبادر می‌شود همانا ابراز محبت، اعلام توجه ویژه و ادای احترام است. بوسیدن فرزند یا همسر، بوسیدن هم‌کیش و برادر دینی، بوسیدن قرآن و حجرالأسود، بوسیدن دست اهل بیت (علیهم‌السلام) و فرزندان ایشان همگی گویای نوعی ابراز محبت یا ادای احترام است. چنین کنشی معمولاً نزد تمام پیروان ادیان آسمانی با تفاوت‌های اندک فرهنگی دیده می‌شود و معمولاً هنجاری اجتماعی و الگوی رفتاری پسندیده‌ای به شمار می‌آید. اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز بارها چنین رفتاری را از خود بروز داده‌اند؛ محمد ﷺ، پیامبر گرامی اسلام، زمانی که جعفر بن ابی طالب از حبشه بازگشت، او را در آغوش گرفت و پیشانی‌اش را بوسید (واقعی، ۱۳۸۸: ۵۲۱). همچنین معروف است که آن حضرت هر گاه از سفر باز می‌گشت، ابتدا به دیدن دخترش فاطمه (علیها‌السلام) می‌رفت، او را در آغوش می‌گرفت و میان دیدگانش را می‌بوسید (مجلسی، ۱۳۶۲: ۴۰/۴۳). در سبک زندگی پیامبر رحمت و خاندان ایشان صحنه‌های بسیاری از بوسیدن فرزند به عنوان الگویی رفتاری ثبت شده است و اهل بیت (علیهم‌السلام) همواره به پیروان خود توصیه می‌کردند با کودکان مهربان باشند و آنان را از روی محبت ببوسند (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۴۸۳/۲۱-۴۸۵). اما از سوی دیگر، اهل بیت (علیهم‌السلام) برخی از شیوه‌های بوسیدن مانند بوسیدن پای انسان را نکوهش و مذمت کرده‌اند (کلینی، ۱۳۴۶: ۱۸۵/۲) که می‌توان مخالفت با آن را به ناسازگاری با کرامت انسانی منتسب کرد. اما دست‌بوسی به عنوان نمادی که معانی متفاوت و متعددی از آن استفاده می‌شود، موضوعی است که دیدگاه‌های مختلفی درباره آن از اهل بیت (علیهم‌السلام) نقل شده است. شایسته است به شاخص‌ترین این روایات و گزارش‌های تاریخی در دو بخش رد و تأیید اشاره کنیم و سپس وجه جمع میان این دو دسته از روایات را بکاویم.

در برخی از سخنان اهل بیت (علیهم‌السلام) بوسیدن دست نکوهش شده است؛ شاید صریح‌ترین روایت در این زمینه سخن منقول از عالم آل محمد، امام رضا (علیه‌السلام) باشد که فرموده است: «هیچ کس دست دیگری را نبوسد، زیرا بوسیدن دست به مثابه نمازگزاردن برای او است»^۲ (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۲۳: ۳۳۱). این روایت، دست‌بوسی دیگران

را به بندگی و عبادت آنان تشبیه کرده است، زیرا همان‌گونه که عبادت و بندگی، برترین تواضع در برابر خالق هستی است، دست‌بوسی هم شدیدترین نوع تواضع در برابر دیگران به شمار می‌رود. بنابراین، چنین تواضع شدیدی جز برای کسانی که خدای متعال اجازه داده است، روا نیست. همچنین صادق آل محمد علیه السلام درباره بوسیدن دست فرموده است: «سر و دست کسی جز رسول خدا یا کسی که از او اراده رسول خدا می‌شود، بوسیده نشود»^۲ (کلینی، ۱۳۴۶: ۱۸۵/۲). حتی در روایاتی دیده می‌شود که برای بوسیدن امام نیز به بوسیدن پیشانی و میان دو چشم او توصیه شده است (ابن‌شعبه حرّانی، ۱۴۲۳: ۳۳۱). این روایت می‌تواند تلاشی برای معرفی الگوی برتر و مناسب‌تر در زمینه احترام به امام و پیشوای معنوی جامعه تلقی شود.

در مقابل این روایات، ما تعداد فراوانی از گزارش‌های تاریخی و دسته‌ای از روایات را داریم که در آنها به بوسیدن دست اهل بیت علیهم السلام و اعتراض نکردن ایشان اشاره شده است (کلینی، ۱۳۴۸: ۷۷؛ صدوق، بی‌تا: ۱۲۳؛ کلینی، ۱۳۴۶: ۵۹/۲). اندکی تأمل در این دو دسته از بیانات و واکنش‌های متفاوت، ما را به وجه جمع میان آنها رهنمون می‌شود؛ از دو روایت نخستین که به آنها اشاره شد، به‌روشنی می‌توان توجه امام علیه السلام به خاستگاه و همچنین پیامد کنشی اجتماعی و میان‌فردی را دریافت کرد؛ تشبیه بوسیدن دست شخص به نمازگزاردن برای او در چارچوب نظام معنایی توحیدی حتماً دوری از آن رفتار و نهی از آن را به دنبال خواهد داشت. بوسیدن دست از آن‌رو رفتاری نمادین، مهم و حساس به شمار می‌رود که خود دست نیز نماد گشایش و بخشندگی است؛ و چون عطاکننده و بخشنده حقیقی خدا است، شایسته نیست دست کس دیگری بوسیده شود.

بنابراین، اگر صاحب دست مستقلاً تحت توجه قرار گیرد، بوسیدن دست او یکی از مراتب شرک است و بسان نمازگزاردن برای او خواهد بود. اما اگر صاحب دست، کسی باشد که توجه به او و احترام به او انسان را به یاد خدا بیندازد و در نظام معنایی توحیدی توجیه‌پذیر باشد، مثل اینکه دست پیامبر یا وصی او بوسیده شود، در این صورت چیز مرجوحی نخواهد بود. به همین دلیل شاهد آن هستیم که فقها از روایات ناهی دست‌بوسی و نمونه‌های مشابه آن، کراهت و ناخوشایندی این عمل در افراد غیر

از نبیّ و وصیّ را استنباط کرده‌اند. هرچند، همان‌گونه که مجلسی ذیل این روایات مطرح کرده است، نمی‌توان این رجحان‌داشتن را بر حرمت و جواز‌داشتن دست‌بوسی حمل کرد (مجلسی، ۱۳۶۲: ۳۷/۷۶-۳۹).

نهایتاً می‌توان گفت با تکیه بر آموزه‌های اسلامی، استنباط رجحان و توصیه برای رفتار دست‌بوسی، به‌ویژه درباره غیر از پیامبر و اوصیای او، مشکل است و اساساً آموزه‌های اسلامی به دنبال ترویج و گسترش این الگوی رفتاری در جامعه پیروان خود نیست و از میان شیوه‌های گوناگون به‌جای آوردن رسم ادب و احترام و مهرورزی، تأکیدی بر این رفتار خاص وجود ندارد. اگرچه به دلیل ماهیت کاملاً فرهنگی این رفتار، و تفاوت فرهنگی جوامع مسلمان که موجب شدت و ضعف توجه به این الگوی رفتاری خاص در این جوامع می‌شود، نهی مطلق از این رفتار را نیز نمی‌توان از مجموع آموزه‌های اسلامی برداشت کرد، بلکه تلاش شده است رفتار مذکور در چارچوب خاصی محدود شود و در واقع بر اساس خاستگاه و پیامد رفتار دست‌بوسی، حکم آن نیز مشخص گردد.

برای توضیح این رویکرد به این نکته باید توجه کرد که هرچند دین، ابزار سرپرستی سعادت بشر در تمام شئون فردی، اجتماعی و تاریخی است، و به همین دلیل بر فرآیند شکل‌گیری باورها، ارزش‌ها و هنجارهای لازم برای جهت‌دهی و الگوبخشی به رفتار و کنش انسانی اثرگذار است، اما اثرگذاری دین همواره به معنای تغییر در فرهنگ گذشته یا تأسیس فرهنگی کاملاً متفاوت نیست؛ بلکه به‌خدمت‌گرفتن شاخص‌های بشری فرهنگ نیز اگر مغایرتی با آموزه‌های دینی نداشته باشد، می‌تواند توجه و تأیید دین را موجب شود (فاضل قانع، ۱۳۹۴: ۵۸). در این زمینه نمی‌توان آرمان‌گرایانه نگاه کرد. زیرا عناصر فرهنگی هر جامعه به‌شدت درهم‌تنیده و پیوسته هستند، و هر تغییر جزئی می‌تواند موجب بروز امواجی شود که سایر ارکان و عناصر فرهنگ را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ به همین دلیل فرهنگ و جامعه در مقابل تغییرات به‌شدت ایستا هستند، و تغییر و تحول فرهنگی همواره آهنگ حرکت بسیار کندی دارد.

دست‌بوسی به مثابه کنش اجتماعی

در پی بررسی آن دسته از روایاتی که درباره رفتار دست‌بوسی به دست ما رسیده است، بررسی گزارش‌های تاریخی موجود درباره جامعه مسلمان عصر حضور ائمه اطهار (علیهم‌السلام) نیز بسیار راه‌گشا خواهد بود. در نقل‌های تاریخی با نمونه‌های بسیاری روبه‌رو می‌شویم که یاران، علاقه‌مندان و کسانی که در محضر اهل بیت (علیهم‌السلام) بوده‌اند، دست ایشان را بوسیده‌اند. از شیوه بیان تمام این نقل‌ها استفاده می‌شود که کنش مذکور، کاملاً عادی و متداول بوده و با اعتراض اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز روبه‌رو نشده است، هرچند بارها با هشدار و تذکر ایشان درباره خاستگاه و پیامد اجتماعی این الگوی رفتاری با هدف محدودسازی آن در چارچوب‌های خاص مواجه می‌شویم.^۴ این دسته از گزارش‌های تاریخی کاملاً با جمع‌بندی و نتیجه‌گیری حاصل از مبحث پیشین سازگار است و همگی همسو با تأیید عمل بوسیدن دست نبی و وصی، پذیرفتنی است.

یکی از گزارش‌های تاریخی بسیار جالب توجه داستان حضور جوادالائمه (علیه‌السلام) در مجلس علی بن جعفر (علیه‌السلام) است که شیخ طوسی در پایان کتاب *الاستبصار* بیان کرده است. علی بن جعفر عموی امام رضا (علیه‌السلام) بود که مجلسی در مسجد مدینه برپا کرده بود؛ با ورود امام جواد (علیه‌السلام) بی‌درنگ از جای خود برخاست و بدون کفش و عبا به استقبال ایشان رفت و دستش را بوسید و به او احترام فراوان گذاشت. امام به او فرمود: «ای عمو! خدا رحمت کند؛ بنشین». علی بن جعفر گفت: «آقای من! چطور بنشینم و شما ایستاده باشی؟». پس از این ماجرا، اطرافیانش او را سرزنش کردند که: «شما عموی پدر او هستید، پس چرا با او این‌طور رفتار می‌کنید؟». علی بن جعفر دست به محاسن سفیدش گرفت و گفت: «ساکت باشید؛ اگر خدای عزوجل این ریش سفید را سزاوار ندانست، اما این کودک را سزاوار دانست و چنین مقامی به او عطا کرد، چرا من فضیلت او را انکار کنم؟ پناه بر خدا از سخن شما» (طوسی، ۱۴۱۳: ۴/۴۴۸). در این گزارش تاریخی جایگاه اجتماعی بوسیدن دست اهل بیت (علیهم‌السلام) به عنوان اولیای الهی و اوصیای پیامبر در جامعه مسلمان آن روزگار به‌روشنی بازتاب یافته است.

گزارش‌های مشابه تاریخی نیز گویای آن است که چنین رفتاری درباره اهل بیت (علیهم‌السلام) نوعی رفتار بهنجار اجتماعی به شمار می‌آمده است که به دلیل جلب توجه اجتماع و

شهروندان جامعه اسلامی به مرجعیت دینی و معنوی اهل بیت (علیهم‌السلام) و متصل کردن آنان به نظام معنایی توحیدی، با کرامت ذاتی انسان نیز سازگار است. اما خارج از این دایره، ما شاهد گزارش‌های تاریخی پرشماری هستیم که گویای شیوع و گسترش رفتار دست‌بوسی در میان طبقات گوناگون اجتماعی در زمان حضور ائمه اطهار (علیهم‌السلام) است. ارزیابی و داوری درباره بوسیدن دست سایر انسان‌ها شدیداً متأثر از دو ویژگی پیش‌گفته است، یعنی اینکه رفتار مذکور آیا در نظام معنایی توحیدی قرار می‌گیرد و آیا با کرامت ذاتی^۵ انسان سازگار است یا خیر؟ در مجموع می‌توان رفتار دست‌بوسی را بر اساس نیت‌های پیشینی و اهداف پسینی به سه دسته متمایز تقسیم کرد که با توجه به مکان‌یابی آنها در طیف سازگاری و ناسازگاری با ویژگی‌های دوگانه پیش‌گفته، امکان ارزیابی خواهد داشت.

الف. دست‌بوسی برای احترام و قدردانی؛ بشر در طول تاریخ، از شیوه‌های گوناگونی برای ابراز و بیان احترام به هم‌نوع خود استفاده کرده است، اما یکی از رفتارهای نمادین که گستردگی و شیوع فراوانی هم داشته، بوسیدن دست افراد برای ادای احترام یا قدردانی بوده است. از توضیحات پیشین روشن شد که رفتار دست‌بوسی به‌خودی‌خود حسن و قبحی ندارد و تابع موقعیت، نیت‌ها و اهداف افراد است. در فرهنگ مسلمانان نیز بوسیدن دست به عنوان ادای احترام یا قدردانی از دیگری، همواره جایگاه والایی داشته است. یکی از مصادیق مهم این رفتار، بوسیدن دست والدین از سوی فرزند است. در آموزه‌های اسلامی تأکید و توجه ویژه‌ای به مقام پدر و مادر صورت گرفته است؛ قرآن کریم در آیات متعددی نیکی به والدین را در کنار بندگی و عبادت خود به انسان‌ها توصیه و یادآوری کرده است (بقره: ۸۳؛ النساء: ۳۶؛ أنعام: ۱۵۱؛ اِسراء: ۲۳). احترام به پدر و مادر معنای گسترده و وسیعی دارد، تا آنجا که قرآن کریم از کوچک‌ترین چیزی که موجب ناخشنودی آنان شود، نهی کرده است (اِسراء: ۲۳) و به فرزند فرمان می‌دهد از سر مهربانی بال فروتنی در پیشگاه آنان بگستراند (اِسراء: ۲۴). در این چارچوب می‌توان گفت بوسیدن دست پدر و مادر از سوی فرزند برای ابراز محبت، ادای احترام و قدردانی از آنان، رفتاری بهنجار در جامعه اسلامی و پسندیده از ناحیه شارع مقدس است. هرچند نمی‌توان آن را الگوی رفتاری تأکیدشده در آموزه‌های

اسلامی تلقی کرد؛ و فقط نمادی از قدردانی و ابراز محبت به شمار می‌رود که در برخی از زمان‌ها و جوامع مسلمان رواج بیشتری داشته و معمولاً تابع عرف و فرهنگ هر جامعه در مراحل مختلف تاریخی است.

بر اساس مبنای پیش‌گفته، می‌توان مصادیق دیگری از دست‌بوسی برای ابراز محبت یا ادای احترام را مد نظر قرار داد؛ از روشن‌ترین این نمونه‌ها می‌توان به بوسیدن دست فرزند اشاره کرد که معمولاً نشان‌دهنده اوج محبت والدین به فرزند است و بعد عاطفی و هیجانی آن بسیار پررنگ است. در این نمونه نیز دست‌بوسی، فقط به عنوان یکی از شیوه‌های گوناگون ابراز محبت به فرزند و یکی از مصادیق بوسیدن فرزند به شمار می‌آید، و در این زمینه هیچ تفاوت معناداری با سایر انواع ابراز محبت به فرزند ندارد. محبت پدر و مادر یکی از نیازهای مهم روحی و عاطفی فرزند است که باید در محیط خانواده تأمین شود. بدین‌منظور یکی از راه‌های نشان‌دادن محبت و نزدیک‌کردن فرزند به خود بوسیدن او است (طبرسی، ۱۳۹۲: ۲۲۰).^۶ شیوه تعامل پیامبر رحمت و مهربانی با فرزندان خود، به‌ویژه محبت سرشار او به دخترش فاطمه (علیها السلام) نمونه بسیار مناسبی در این زمینه است. در منابع معتبر فریقین نقل شده است که پیامبر گرامی اسلام دخترش فاطمه را با عبارت محبت‌آمیز «أمّ ابیها» (ابن‌اثیر، ۱۳۴۱: ۵۲۰/۵؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۹۶۵: ۲۹/۱) یاد می‌کرد و هنگامی که فاطمه به نزد پدر می‌آمد، پیامبر به احترام او از جا برمی‌خاست، دست دخترش را می‌بوسید و او را کنار خود می‌نشاند (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۰۰؛ حاکم نیشابوری، ۱۹۹۷: ۱۸۱/۳).

همچنین، قدردانی از انسان‌های خدوم و زحمت‌کش جامعه گاهی در قالب بوسه‌زدن بر دست ایشان جلوه‌گر می‌شود؛ بر اساس گزارشی تاریخی از مصادر میانی اهل سنت، پیامبر گرامی اسلام در بازگشت از غزوه تبوک هنگام مصافحه با یکی از اصحاب خود متوجه زبری و زمختی دستان او شد. آن شخص گفت: «ای رسول خدا! بیل می‌زنم و طناب می‌کشم و برای خانواده‌ام روزی فراهم می‌کنم». در این هنگام رهبر جامعه اسلامی که از جنگ با دشمنان بازگشته بود، بر دستان او بوسه زد و فرمود: «این دستی است که آتش دوزخ به آن نرسد» (ابن‌اثیر، ۱۳۴۱: ۲۶۹/۲). البته این گزارش در منابع و مصادر اصیل و نخستین فریقین موجود نیست، اما می‌تواند مؤیدی بر مبنای

عرضه شده در این نوشتار باشد. روشن است که بوسیدن دست کارگر به واسطه کسی که پیامبر خدا و رهبر جامعه و فرمانده سپاه اسلامی است، گویای ارزش والا و اهمیت بی‌بدیل کار و تلاش برای رزق حلال در جامعه است.^۷ رهبر جامعه اسلامی «کف دست کارگر را با تواضع بوسید ... و برای کارگران افتخار ایجاد کرد. ارزش انسانی را توجه داشت» (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۳۸/۱۶)؛ «می‌خواهد ارزش کار را به عالمیان اعلام کند، به مسلمین اعلام کند که ارزش کار این است ... من آنجا را می‌بوسم، که ملت‌های اسلامی و بشر ارزش این کارگر را بدان» (همان: ۲۳۴).

ب. دست‌بوسی گروه‌های مرجع؛ در اصطلاح جامعه‌شناسی، گروه‌های مرجع به مجموعه‌های انسانی برخوردار از ویژگی‌های خاص از نظر پایگاه، هنجار و نقش اطلاق می‌شود، که افراد برای داور یا ارزیابی خود، آنها را به عنوان معیار و میزان مد نظر قرار می‌دهند و بر اساس آن، بینش، گرایش و کنش خود را شکل می‌دهند (فاضل قانع، ۱۳۹۲: ۱۰۶). گروه‌های مرجع، دو کارکرد اساسی دارند: از سویی، ارزش‌ها و باورهایی را در جامعه تبلیغ و نهادینه می‌کنند که می‌تواند سنگ بنای شکل‌گیری سبک زندگی خاص باشد؛ و از سوی دیگر، تراز و معیاری برای سنجش و ارزیابی فاصله یا انحراف الگوهای رفتاری موجود با وضعیت مطلوب به شمار می‌روند (همان: ۱۱۷). با توجه به اینکه گروه‌های مرجع نقش مؤثری در فرآیند جامعه‌پذیری ایفا می‌کنند، و می‌توانند سمت و سوی رفتارها را تعیین کنند، در آموزه‌های اسلامی نیز با نمونه‌های بسیاری روبه‌رو می‌شویم که تلاش شده است با معرفی الگوهای مناسب، هنجارهای جاهلی موجود در جامعه اصلاح شود. بر اساس تصریح قرآن کریم، برترین و کامل‌ترین اسوه در جامعه اسلامی، شخص پیامبر گرامی اسلام است (أحزاب: ۲۱). قرآن کریم علاوه بر معرفی پیامبر اسلام به عنوان اسوه حسنه، بسیاری از پیامبران (مریم: ۴۱؛ ممتحنه: ۴) و همچنین انسان‌هایی (مریم: ۱۶؛ لقمان: ۱۲) را معرفی می‌کند که سرآمد جامعه بشری به شمار می‌روند، و می‌توانند الگویی مناسب برای جامعه اسلامی باشند تا گرایش‌ها و کنش‌های خود را به سطوح و مراتب عالی گرایش و کنش این بزرگان جامعه انسانی نزدیک کنند. مهم‌ترین دلیل قرآن برای الگوبودن این افراد نیز آن است که این انسان‌های والا، در پرتو تلاش‌های توحیدی خود، از جانب خدا برگزیده شده و همواره

در راه راست گام برداشته‌اند (أنعام: ۸۷، بقره: ۱۳۰). این ویژگی موجب می‌شود خدا با صراحت به دنباله‌روی از ایشان در این راه دعوت کند (أنعام: ۹۰).

از توضیحاتی که گذشت، می‌توان دریافت که یکی از توصیه‌های مهم و جدی آموزه‌های اسلامی، توجه ویژه به افراد و گروه‌هایی است که الگوهای رفتاری برگرفته از پشتوانه معرفتی آنان باید در جامعه پیروی شود. به همین دلیل، گروه‌های مرجع مد نظر قرآن و آموزه‌های اسلامی همواره محترم بوده‌اند و این احترام به شیوه‌های گوناگون جلوه‌گر شده است. یکی از شیوه‌های مرسوم و متداول ادای احترام به گروه‌های مرجع در جامعه اسلامی، بوسیدن دست افراد و مصادیق این گروه‌ها است. در این چارچوب، علمای راستین و دانشمندان دینی به عنوان وارثان پیامبران الهی که وظیفه تبلیغ دین و گسترش آموزه‌های آن در پهنه گیتی را به عهده دارند، از مصادیق گروه‌های مرجع اسلامی هستند و بوسیدن سر و دست آنان می‌تواند یادآور جایگاه پیامبر گرامی اسلام باشد (تبریزی، ۱۴۱۶: ۵۵۹/۲). روشن است که در اینجا بوسیدن دست عالمان دین، نمادی از تعظیم شعائر اسلامی و ابراز توجه به دین به شمار می‌آید، اما اگر با مطامع دنیوی آمیخته شود یا رذایل اخلاقی را به دنبال داشته باشد، دیگر رجحانی ندارد و از مصادیق نکوهش دست‌بوسی خواهد بود.

ج. دست‌بوسی از سر ترس یا چاپلوسی؛ همان‌گونه که در بسیاری از جوامع بشری، انسان‌ها از سر ترس یا چاپلوسی دست‌بوسی کرده‌اند، در جامعه مسلمان نیز آنگاه که ترجیحات و گرایش‌های آدمی از بینش و باور اصیل اسلامی و نظام معنایی توحیدی فاصله گرفته، پدیده دست‌بوسی به دلیل ترس یا چاپلوسی رواج یافته است. این پدیده معمولاً در برابر حاکمان سیاسی و صاحب‌نفوذان اجتماعی رخ می‌دهد. روشن است که رفتار دست‌بوسی هر گاه چنین خاستگاه یا غایتی داشته باشد، موجب خواری و ذلت دست‌بوسنده، و کبر و غرور کسی می‌شود که دست او بوسیده شده است. چنین رفتاری به دلیل تعارض با کرامت ذاتی انسان و خروج آن از دایره نظام معنایی توحیدی، ناپسند و مذموم است و هیچ محملی برای توجیه آن باقی نمی‌ماند.

نتیجه

بوسیدن پدیده‌ای انسانی است که ریشه در غرایز آدمی دارد. انسان از طریق بوسیدن هم‌نوع، مهرورزی یا احترام خود را به او ابراز می‌کند. بسیاری از شیوه‌های بوسیدن هنگامی رخ می‌دهد که آدمی سرشار از عواطف و هیجانات باشد. اما بوسیدن دست یکی از مصادیق این الگوی رفتار است که خودآگاهی و خردورزی فراوانی در آن نهفته است و معمولاً با نیت و هدف روشنی انجام می‌شود. برخورداری از این ویژگی موجب شده است دست‌بوسی در جوامع گوناگون بشری به عنوان الگوی رفتار رسمی و نمادین توجه ویژه‌ای را جلب کند. آموزه‌های اسلامی نیز این پدیده فرهنگی را بر اساس خاستگاه معرفتی و پیامدهای اجتماعی آن داوری کرده و در چارچوب نظام معنایی توحیدی و با تأکید بر حفظ کرامت ذاتی انسان، برخی از انواع دست‌بوسی را تأیید کرده، و آن را در محدوده خاصی پذیرفته است. این تأیید نیز عموماً به معنای مخالفت‌نداشتن آموزه‌های اسلامی با رفتار دست‌بوسی در فقرات خاص است، اما نمی‌توان آن را به معنای توصیه و تلاش برای گسترش این رفتار و نهادینه‌سازی آن در فرهنگ جامعه مسلمان دانست.

از مصادیق مهم تأییدشده دست‌بوسی در آموزه‌های اسلامی، می‌توان به بوسیدن دست برای ابراز محبت و ادای احترام اشاره کرد؛ مانند بوسیدن دست پدر و مادر یا معلم. همچنین بوسیدن دست کسانی که به عنوان گروه‌های مرجع در جامعه اسلامی شناخته می‌شوند؛ مانند بوسیدن دست پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام و همچنین بوسیدن دست عالمان راستین دین که در جایگاه وارثان انبیا، نقش مبلغ و منادی دین در جامعه انسانی را ایفا می‌کنند و به همین دلیل باید در معرض توجه و احترام باشند.

بررسی آموزه‌های اسلامی و گزارش‌های تاریخی مربوط به دوران حضور ائمه اطهار علیهم‌السلام نشان می‌دهد به پیروی از دیدگاه دینی اهل بیت علیهم‌السلام، جامعه پیرامونی ایشان نیز برتری و رجحانی برای رفتار دست‌بوسی در برابر سایر شیوه‌های مهرورزی یا قدردانی قائل نبوده است. به همین دلیل، گزارش تاریخی روشنی در دسترس ما نیست که نشان دهد فرزندان ائمه اطهار علیهم‌السلام دست والدین خود را همواره به عنوان الگویی رفتاری بوسیده باشند. حتی روایات نیز درباره استحباب یا رجحان بوسیدن دست عالمان دین

یا والدین ساکت است. در جایگاه رهبری جامعه اسلامی نیز ما روایت یا گزارش تاریخی درباره توصیه به دست‌بوسی یا علاقه‌مندی مسلمانان به بوسیدن دست پیامبر گرامی اسلام به عنوان رهبر جامعه اسلامی، یا بوسیدن دست علی (علیه السلام) به عنوان حاکم جامعه اسلامی در دست نداریم. بلکه برعکس، در سیره حکومتی علی (علیه السلام) گزارشی تاریخی موجود است که نشان‌دهنده ناخرسندی ایشان از چنین الگوهای رفتاری است. زمانی که امام در یکی از سفرهای خود با جمعی از روستاییان روبه‌رو شد که به احترام او پیاده شدند و در مسیر حرکت او می‌دویدند، حضرت این رسم تکریم و احترام بزرگان اجتماعی را نکوهش کردند و فرمودند امیران شما از این کار سودی نمی‌برند و فقط خود را به رنج بیهوده می‌افکنید (سید رضی، ۱۳۷۰، حکمت ۳۷: ۳۶۶). همچنین، در گزارش‌های تاریخی آمده است که هر گاه تازه‌واردی به مجلس پیامبر اسلام و اصحاب ایشان وارد می‌شد، وضعیت جلسه را به گونه‌ای می‌یافت که نمی‌توانست رهبر جامعه اسلامی را از دیگران بازشناسد و مجبور بود پرسد محمد (صلی الله علیه و آله) کدام یک از شما است. روشن است که این وضعیت صرفاً حاصل شیوه نشستن رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نبود، بلکه او در تمام حالات و رفتار اجتماعی خود با سایر افراد همسان بود و برای خود برتری ویژه‌ای قائل نبود.

بدین ترتیب دست‌بوسی فقط نوعی رفتار میان‌فردی نمادین است که همانند بسیاری از الگوهای رفتاری دیگر در فرهنگ بشری می‌تواند نشان‌دهنده مهرورزی یا احترام به ممنوع باشد؛ اما در جامعه مسلمانان دوران حضور ائمه اطهار (علیهم السلام) هیچ ترجیح و برتری نسبت به سایر انواع ابراز محبت و احترام نداشته است. از مجموع فتاوا و دیدگاه‌های فقیهان مسلمان نیز نمی‌توان رجحان یا مرجوح بودن دست‌بوسی را استفاده کرد. شهید اول نیز در مقام بیان قاعده‌ای فقهی می‌نویسد: «یجوز تعظیم المؤمن بما جرت به عادة الزمان و إن لم یکن منقولاً عن السلف، لدلالة العمومات علیه» (شهید اول، بی‌تا: ۱۵۹/۲)؛ از این قاعده فقهی می‌توان جواز بوسیدن ممنوع برای تکریم و احترام را استفاده کرد. اما باید توجه داشت که حکم دست‌بوسی با حفظ شرایط پیش‌گفته در این نوشتار، در حد جواز باقی می‌ماند و فراتر از آن نباید در جامعه مسلمان امروز بر طبل ترویج و گسترش آن به مثابه عملی راجح بکوبیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. عموم ادیان نظام معنایی، آموزه‌ها، نهادها و ساختارهایی دارند که با بهره‌گیری از آن، پیروان خود را در ایجاد سبک‌های زندگی دینی توانمند می‌کنند. در رابطه‌ای طولی می‌توان گفت دین، فرهنگ جامعه را شکل می‌دهد؛ فرهنگ نیز نظام معنایی خاصی را برای زندگی فردی و اجتماعی تعریف می‌کند؛ و این نظام معنایی، سرچشمه و خاستگاه مجموعه درهم‌تنیده‌ای از الگوهای خاص برای زندگی است که یک کل منسجم و متمایز را در قالب سبک زندگی پدید می‌آورد (فاضل قانع، ۱۳۹۲: ۳۴). بر اساس آموزه‌های اسلامی، انسان حقیقی به کسی اطلاق می‌شود که با شکوفایی استعدادهای نهفته در وجود خویشتن، حیات الهی خود را به فعلیت برساند، و سعادت جاودانی خود را پی‌گیری کند. به همین دلیل، در فرهنگ قرآنی انسان موجودی است که «حیّ متألّه» دانسته شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۷۰). قرارگرفتن در چارچوب این نظام معنایی، انسان و جامعه را از گرفتارآمدن در پدیده ازخودبیگانگی حفظ، و ترجیحات و سلیقه او را در اتخاذ الگوهای رفتاری به سوی سبک زندگی مبتنی بر آموزه‌های دینی هدایت می‌کند. می‌توان در چارچوب نظام معنایی توحیدی، انسان یکتاپرست و تسلیم امر الهی را انسان معتدل دانست؛ زیرا چنین شخصی با درک درست از تناسب میان روابط هستی (بقره: ۱۳۱)، حق هر چیزی را به‌درستی ادا خواهد کرد. نتیجه چنین بینش و نگرشی آن است که صاحب آن از افراط و تفریط و کژی به دور خواهد بود (بقره: ۱۳۵؛ آل‌عمران: ۶۷ و ۹۵؛ نساء: ۱۲۵؛ و نحل: ۱۲۰ و ۱۲۳). چنین انسانی در رفتارها و گفتارها و مناسبات اجتماعی خود نیز میانه‌روی و تعادل را مراعات می‌کند.

۲. «لا یقبل الرجل ید الرجل، فإن قبله یده کالصلاة له». اگرچه واژه «صلوة» در زبان عربی به معنای دعا و استغفار نیز آمده (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: «صلوة») اما از سیاق عبارت به‌روشنی می‌توان دریافت که در این روایت به معنای نماز به کار رفته است.

۳. «لا یقبل رأس احد و لا یده إلا رسول الله أو من ارید به رسول الله صلی الله علیه و آله».

۴. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا یقبل رأس أحد و لا یده إلا رسول الله أو من ارید به رسول الله» (کلینی، ۱۳۴۶: ۱۸۵/۲). عن علی بن مزید قال: دخلت علی ابي عبد الله علیه السلام فتناولت یده فقبلتها، فقال: «أما إنها لا تصلح إلا لنبي أو وصی نبي» (همان: ۱۸۵). عن یونس بن یعقوب قال: قلت لأبي عبد الله علیه السلام: ناولنی یدک اقبلها فأعطينها، فقلت: جعلت فداک رأسک فقبلته، فقلت: جعلت فداک رجلاک، فقال: «أقسمت أقسمت، أقسمت ثلاثا و بقی شیء، و بقی شیء، و بقی شیء» (همان: ۱۸۵). عن أبي الحسن علیه السلام: «... قبله الامام بین عینیه» (همان: ۱۸۶).

۵. قرآن کریم هدف از آفرینش انسان را جانیشینی خدا بر روی زمین دانسته است (البقره: ۳۰). این تعبیر گویای اوج عظمت وجودی انسان است. پس خدا با آفرینش آدم، نوعی از موجودات را در پهنه گیتی خلق کرد که امکان جانیشینی خدا را دارند. چنین موجودی از نظر قرآن کریم کرامت ذاتی و تکوینی دارد، یعنی ساختار وجودی او در مقایسه با بسیاری از موجودات دیگر، از توانمندی و غنای

تحلیل اجتماعی رفتار دست‌بوسی در دوران حضور ائمه اطهار (ع) / ۱۰۳

بیشتری بهره‌مند است (إسراء: ۷۰). روشن است که مقصود از کرامت ذاتی انسان، بیان حال همه انسان‌ها با قطع نظر از فضیلت گروهی از افراد است (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۶۵/۱۳). اما این کرامت انسان و تکریم او در برابر سایر موجودات به چه معنا است؟ از مجموع دیدگاه‌هایی که طبرسی در مجمع البیان ذکر کرده است، می‌توان دریافت که منظور از تکریم بنی‌آدم آن است که خدا ویژگی‌هایی مانند خردورزی، قدرت تشخیص و تدبیر معاش و معاد به انسان عطا کرده است (طبرسی، ۱۹۸۶: ۶۶۱/۶ و ۶۶۷) تا او در پرتو اعمال اختیاری خود، به نوع دیگری از کرامت دست یابد که برخاسته از تلاش او است و با تکیه بر ارزش‌های والای انسانی و الهی به دست می‌آید. از نظر قرآن کریم، آن دسته از انسان‌هایی که از چنین امکانی به‌شایستگی بهره نمی‌گیرند، در مرتبه «اسفل سافلین» داخل می‌شوند (تین: ۵)، هم‌تراز چارپایان هستند (أعراف: ۱۷۹) و بدترین موجودات به شمار می‌آیند (أنفال: ۲۲). بر این اساس، سبک زندگی آدمی باید بر آن دسته از الگوهای رفتاری استوار باشد که کرامت ذاتی او را مخدوش نکند و باعث انحطاط او نشود.

۶. توجه به این موضوع در آموزه‌های اسلامی کاملاً آشکار است؛ صادق آل محمد از پیامبر مهربانی روایت کرده است که: «هر کس فرزند خود را بیوسد، حسنه‌ای در نامه عمل او ثبت خواهد شد و کسی که فرزند خود را شاد کند، خداوند او را در قیامت شادمان می‌کند» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۴۷۵/۲۱). همچنین، از پیامبر گرامی اسلام روایت شده است که: «فرزندانتان را بسیار بیوسید. زیرا با هر بوسه‌ای درجه شما در بهشت بالا می‌رود» (طبرسی، ۱۳۹۲: ۲۲۰).

۷. در آموزه‌های اسلام بر کار و تلاش خستگی‌ناپذیر، به عنوان الگویی رفتاری تأکید شده است (متقی هندی، ۱۴۱۳: ۸۹۲/۳ ح ۹۰۵۶؛ نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۶۰/۱۳) تا جامعه اسلامی بتواند به اهداف عالی اجتماعی خود نائل شود. در مقابل، کم‌کاری و تنبلی نیز به شدت نکوهش شده است (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۵۸/۱۷) و رخوت و سستی از خصوصیات منفور اخلاقی بشر شمرده شده که هم دنیای انسان و هم آخرت او را تباه می‌کند (همان: ۲۲/۱۶). پس دیگر نه فقط نمی‌توان کار و تلاش برای آبادکردن دنیا و فراهم‌کردن لوازم زندگی مادی را تخطی از آخرت‌طلبی و ایمان واقعی به معاد دانست، بلکه بر اساس آموزه‌های اسلامی، این الگوی رفتاری می‌تواند نوعی عبادت و طاعت خدا محسوب شود (مجلسی، ۱۳۶۲: ۲۸۷/۴۶). دنیا فقط زمانی مذموم است که هدف اصلی انسان قرار گیرد و سبک زندگی او را به گونه‌ای شکل دهد که او را از مقصود اصلی آفرینش دور کند.

منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۴۱). *أسد الغابة فى معرفة الصحابة*، تهران: انتشارات اسماعیلیان.
ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (بی‌تا). *التوحید*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۴۲۳). *تحف العقول عن آل الرسول*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۹۶۵). *مقاتل الطالبین*، قم: مؤسسه دار الکتب.

تبریزی، میرزا جواد (۱۴۱۶). *صراط النجاة*، قم: دفتر نشر برگزیده.

جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *اسلام و محیط زیست*، تنظیم و تحقیق: عباس رحیمیان، قم: إسرائ.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۹۹۷). *المستدرک علی الصحیحین*، قاهره: دار الحرمین للطباعة والنشر والتوزیع.

حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسة آل البيت لأحیاء التراث.

خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). *صحیحه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

سید رضی، محمد بن حسین (۱۳۷۰). *نهج البلاغة*، ترجمه: سید جعفر شهیدی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۹۲). *مکارم الأخلاق*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۹۸۶). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۳). *الاستبصار فیما اختلف من الأخبار*، بیروت: دار الأضواء.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). *الأمالی*، اردن: دار الثقافة للنشر والتوزیع.

العاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (بی‌تا). *القواعد والفوائد*، قم: مکتبه المفید.

فاضل قانع، حمید (۱۳۹۲). *سبک زندگی بر اساس آموزه‌های اسلامی*، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

فاضل قانع، حمید (۱۳۹۴). *ظرفیت‌های تمدنی اسلام*، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵). *القاموس المحیط*، بیروت: مؤسسة الرسالة.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۴۶). *اصول کافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۴۸). *الروضة من الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

متقی هندی، علاء‌الدین علی (۱۴۱۳). *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، بیروت: مؤسسة الرسالة.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، بیروت: مؤسسة الوفاء.

تحليل اجتماعي رفتار دست‌بوسی در دوران حضور ائمه اطهار (ع) / ۱۰۵

نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسة آل البيت لأحياء التراث.

واقدي، محمد بن عمر (۱۳۸۸). مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر ﷺ، ترجمه: مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نقش آموزه وساطت فیض در تبیین روایات جری و تطبیق از دیدگاه مفسران امامی

حسن سجادی پور*

مهدی عزیزان**

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۲۵]

چکیده

روایات جری و تطبیق که به معنای اخص آن، گویای تطبیق شماری از آیات قرآن کریم بر اهل بیت (علیهم السلام) است، نشان از دانش ژرف ایشان در فهم بواطن قرآن دارد. اینکه چگونه می‌توان این روایات را فهم کرد و تبیین آنها بر کدام مبانی استوار است، پرسشی است که کمتر پاسخ درخور یافته است. نوشتار حاضر، برای پاسخ به این پرسش، به نقش «آموزه وساطت فیض» به عنوان مبانی معرفتی برای روایات مزبور پرداخته است. در این روایات، از واژگانی همچون «اسماء»، «کلمات»، «ابواب»، «والدین» و «رحمت» استفاده شده که هر کدام به گونه‌ای بر آموزه وساطت دلالت دارند. بر اساس این آموزه، سلسله علل طولی در نظام هستی فیض خداوند را به تمامی موجودات می‌رسانند و در این میان، انسان کامل به عنوان خلیفه خدا و بالاترین مجرای فیض حق تعالی، در بالاترین رتبه نسبت به سایر مجاری فیض حق قرار دارد.

کلیدواژه‌ها: روایات جری و تطبیق، مبانی معرفتی، وساطت فیض، اهل بیت (علیهم السلام).

مقدمه

بهره‌گیری از براهین معرفتی برخاسته از منابع دینی، نقش بسزایی در فهم روایات جری دارد. اهمیت این مسئله وقتی آشکارتر می‌شود که دشواری معنای روایات جری و نیز اتهام دست‌اندازی برخی غالیان در آنها را مد نظر داشته باشیم. در این میان نقش آموزه وساطت فیض در تبیین روایات مذکور مغفول مانده و همین نکته است که ضرورت بحث و کاوش درباره آنها را روشن می‌کند. انتظار می‌رود با تحکیم جایگاه این روایات، آموزه علوی «فَأَنْزَلُوهُمْ بِأَحْسَنِ مَنَازِلِ الْقُرْآنِ؛ خاندان پیامبر را در نیکوترین جایگاه‌های قرآن قرار دهید» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۸۷) در حق آن حضرات تحقق بیشتری یابد.

برای آگاهی از نقش آموزه وساطت در روایات جری و تطبیق، ابتدا ضروری است مفاهیم «جری»، «تطبیق» و «وساطت» را تبیین کنیم و سپس با استناد به آیات دال بر اصل وساطت، ضرورت آن از دیدگاه حکما و عرفا مطرح، و اولین واسطه فیض را معرفی کنیم. پس از مرور این مباحث مقدماتی به اصل بحث می‌پردازیم.

۱. مفهوم‌شناسی جری و تطبیق

واژه «جری» به معنای عبور سریع و در اصل، بیانگر حرکت آب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ذیل «جری»). واژه «تطبیق» در اصل به معنای قراردادن چیزی بر چیز دیگر است، به طوری که آن را پوشاند و مساوی یکدیگر باشند (همان، ذیل «طبق»). مقصود از روایات جری و تطبیق، روایاتی است که واژگان، عبارات یا آیاتی از قرآن کریم را بر مصداق‌هایی خارج از مورد نزول تطبیق می‌دهد. قاعده جری، برخاسته از شأن جاودانگی قرآن است و اهل بیت (علیهم‌السلام) در شماری از بیانات خویش بدان اشاره فرموده و آن را ضامن تداوم حیات قرآن دانسته‌اند. طباطبایی نخستین کسی است که از این روایات با عنوان «جری و تطبیق» یاد کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۲/۱).

از سوی دیگر، با بررسی منابع روایی معلوم می‌شود که این‌گونه روایات، اغلب، بیانگر انطباق آیات قرآن بر معصومان (علیهم‌السلام) یا مخالفان آنها است. بر این اساس، مقصود از روایات جری و تطبیق به معنای اخص آن، «روایاتی است که در آنها، پیامبر خدا ﷺ و

امامان علیهم‌السلام برخی از آیات قرآن را بر خود یا بر دشمنانشان تطبیق کرده‌اند (همان). بررسی ما در این پژوهش، محدود به این دسته از روایات است.

روایات جری، همواره محل توجه و بعضاً محل اختلاف مفسران و قرآن‌پژوهان بوده است. تمرکز این اختلافات، در دو حوزه سندی و محتوایی است. درباره اسناد آن، در مجموع می‌توان گفت کثرت نقل روایات مزبور، بیانگر تواتر اجمالی آنها است. از سوی دیگر، تحلیل محتوایی بخشی از این روایات، به دلیل دشواری معنا و صعوبت فهم پاره‌ای از آنها، تا حدود زیادی مسئله‌برانگیز و محل اختلاف است؛ اما تأمل در روایات مزبور گویای آن است که بخش در خور توجهی از آنها، چارچوبی منطقی دارد.

در این میان، آموزه وساطت فیض، مبنایی است که می‌توان به اتکای آن، بخشی از روایات جری را به شکل دقیق‌تری فهم و تبیین کرد. در اینجا به‌اجمال با این آموزه و برخی دلایل قرآنی و برهانی آن آشنا می‌شویم و سپس با رجوع به برخی روایات جری، آنها را از منظر این مبنا تحلیل و بررسی می‌کنیم.

۲. مفهوم‌شناسی وساطت فیض

«وساطت»، بیانگر رابطه بین دو چیز منفصل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ذیل «وسط») و «فیض» به معنای فوران، سرریزی و فزونی است (همو، ذیل «فیض») و در اصطلاح، «فیض» فعلی است که پیوسته و همیشه بدون دریافت عوض و بدون غرض انجام می‌شود. فاعل چنین فعلی، دائم‌الوجود خواهد بود (خمینی، ۱۳۷۳: ۱۳ و ۱۴). بر این اساس، فیض الهی عبارت است از همه خیرات، برکات و نعمت‌های بی‌پایانی که خداوند اعطا کرده است؛ خیرات و برکاتی که از شدت عظمت و شکوه و کثرت، در حال فوران و لبریز شدن است.

۳. آیات دال بر اصل وساطت

وساطت لازمه لاینفک جهان هستی است و خداوند این نظام را چنان سامان داده که زنجیره وسائط، و در معنای کلی آن، نظام اسباب و مسببات، همواره بر همه مراتب هستی حاکم و تخطی‌ناپذیر است. قرآن کریم در برخی آیات، به اصل وساطت در

جهان هستی اشاره کرده است. این آیات، بیانگر آن است که رسیدن فیض وجود از جانب خداوند و تدبیر نظام عالم، بر اساس زنجیره قوانین علی معلولی است. با استفاده از آیه «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹) گفته شده است: «برای آفرینش، نظام و قانون و ترتیب معینی است؛ از همین جا است که قانون علت و معلول و یا نظام اسباب و مسببات به وجود می‌آید» (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۲۷/۱). خداوند در این زنجیره، موجوداتی را قرار داده و به آنان وظایفی سپرده است تا به انجام برسانند و بدین ترتیب، مجاری انتقال فیض خداوند به مخلوقات باشند. این موجودات مظهر خالقیت، رزاقیت، قدرت، رحمت و ... خداوند متعال هستند.

برخی آیات، فلسفه وجودی ملائکه را وساطت بین خداوند و آفریده‌های او می‌دانند. بر این اساس، حیظه وساطت ملائکه، از وساطت در نزول وحی و مدرسانی به مؤمنان، تا تدبیر امور دنیا و نهایتاً مرحله انتقال به جهان آخرت و پس از آن را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۲/۲۰ و ۱۸۳؛ برای نمونه نک: انبیاء: ۲۶ و ۲۷؛ نساء: ۹۷؛ آل‌عمران: ۱۲۵؛ بقره: ۲۵۳؛ احزاب: ۹؛ نازعات: ۱-۵؛ قدر: ۴). از جمله برجسته‌ترین آیاتی که مسئله وساطت در آن به روشنی بیان شده، آیه ۳۰ سوره بقره است: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». این آیه بدان معنا است که خداوند کارهایش را از طریق جانشین و خلیفه خود انجام می‌دهد؛ زیرا خلیفه کسی است که در اوصاف، شبیه مستخلف^۱ عنه باشد و بتواند کارهای او را به انجام برساند.

۴. لزوم وساطت فیض از دیدگاه حکیمان و عارفان

یکی از اهداف مطرح کردن نظریه وساطت فیض از دیدگاه حکیمان، تبیین وساطت بین خداوند و آفریده‌های او است. آنها برای اثبات اصل وساطت در جهان هستی، به تبیین برخی قواعد پرداخته‌اند. در اینجا به اختصار به دو قاعده از این قواعد اشاره می‌کنیم:

الف. قاعده «الواحد»: از جمله مبانی برای اثبات نظام وساطت در جهان هستی، قاعده «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» است. بر اساس این قاعده، «از خدای یکتا، جز یک معلول صادر نمی‌شود. این در حالی است که هستی، آکنده از کثرات و موجودات

گونگون است. جمع میان این دو، وجود واسطه بین ذات حق و مخلوقات را ثابت می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۶۹: ۲۰۴/۲). در توضیح این قاعده گفته شده است:

علو ذات و قدوسیت خداوند اقتضا دارد که موجودات رتبه به رتبه و پشت سر یکدیگر نسبت به او قرار داشته باشند؛ صادر اولی باشد، صادر دومی باشد و هكذا یکی پس از دیگری ایجاد شوند و هر کدام معلول ماقبل باشند. البته مقصود از اول و دوم و سوم بودن، زمانی نیست، زیرا در آنجا زمان مطرح نیست. خود زمان، یکی از مخلوقات است (مطهری، ۱۳۷۵: ۱۲۸/۱).

در نتیجه به موجب این قاعده، جریان صدور موجودات از باری تعالی، جریانی نزولی و سلسله‌مراتبی است و با فهم این جریان، نظام وساطت فیض روشن خواهد شد. برخی، به ریشه‌یابی روایی این قاعده پرداخته‌اند و بدین منظور با استناد به روایتی از امام رضا علیه السلام که درباره علم خداوند به خودش می‌فرماید: «خداى واحد بیش از یک فعل و عمل و صنع ندارد» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۳۲) گفته‌اند:

این سخن، چیزی جز قاعده «الواحد» نیست. روایت به صراحت می‌گوید که واحد بیش از یک فعل و عمل ندارد؛ ... یک فیض منبسط و واحدی که ماضی و حال و ابدیت و آینده و همه تفصیل مخلوقات در متن او است. این چنین واحد مطلق و منبسطی که همه مخلوقات و ماسوی‌الله را در بر می‌گیرد از آن واحد احدی و ذات الهی صادر شده است. این واحد گسترده اطلاقی، ثانی ندارد و از سنخ عدد نیست، زیرا کم متصل و منفصل مرحله‌ای از مراحل پابینی این واحد منبسط است. سرّ وحدت آن همانا اطلاق سِعی آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۱۶).

ب. قاعده امکان اشرف: از جمله براهین لزوم وساطت از دیدگاه حکیمان، قاعده امکان اشرف است. برخی معتقدند حتی اگر هیچ دلیل نقلی بر «وساطت» در دست نباشد، به‌ناچار باید از راه عقل و براهین قاطعی از جمله «برهان امکان اشرف» به آن قائل شویم (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۵۹/۱). برخی مفسران، ذیل آیه ۱۴۳ بقره: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ» به این قاعده اشاره کرده و از آن برای اثبات اصل وساطت

فیض بهره برده‌اند. «مقام وساطت در فیوضات الاهی به طور اطلاق، عبارت از اشرفیت امکانی است که بنا بر قاعده امکان اشرف، فیض پروردگار به موجود اشرف توجه نموده و سپس به سایر مراتب موجودات تنزل خواهد نمود» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۷/۲).

عارفان در خصوص نظریه وساطت فیض، با مطرح کردن مسئله خلافت انسان کامل و نیز بیان آگاهی این خلیفه به همه اسماء الاهی، که در آیات: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً... وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۰ و ۳۱) به آن اشاره شده، او را مظهر اسماء و صفات خداوند دانسته‌اند. این آیات در حقیقت بیانگر علت شایستگی آدم برای دریافت مقام خلافت الاهی است و در نتیجه باید گفت خلافت صرفاً با تعلیم اسماء الاهی امکان‌پذیر است؛ اسمائی که بر اساس روایات، تحقق وساطت خلیفه الاهی در عالم به وسیله آنها صورت می‌گیرد (نک: شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۱۹/۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۷/۱ و ۳۶۷/۸؛ خمینی، ۱۳۸۳: ۲۶۹/۲). در این میان، بالاترین مرتبه خلافت، از آن معصومان علیهم‌السلام است که مظهر تام اسماء و صفات خداوند هستند و بر این اساس دارای ولایت کلیه الاهی و مجرای فیض الاهی‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۰۷/۲). اصولاً اسماء حسناء الاهی، وسائط فیض‌رسانی بین خداوند و آفریده‌های او هستند (همو، ۱۴۱۷: ۲۵۴/۱۶ و ۱۱۵/۱).

برای تحلیل چگونگی این وساطت لازم است به روایاتی که بیانگر بهره‌مندی خلفای الاهی از اسم اعظم است، توجه کنیم. امام صادق علیه‌السلام در سخنی، از سهم اعطاشده به هر یک از پیامبران علیهم‌السلام از اسماء الاهی یاد می‌کند و در پایان می‌فرماید: «اسم الّٰه، هفتاد و دو حرف است و به پیامبر ما، هفتاد و یک حرف آن داده شده و آخرین حرف بر او پوشیده مانده است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۰/۱). همچنین، در روایتی حضرت علی علیه‌السلام پس از بیان بسیاری از اوصاف و کمالات ائمه علیهم‌السلام به این نکته اشاره می‌فرماید که: «خداوند علم به اسم اعظم را به ما عطا کرد که به وسیله آن در عوالم هستی تصرف کنیم» (نک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۷/۲۶). خداوند فیض‌های ربانی را از طریق اسماء خود در عالم جاری می‌سازد؛ با اسم خالق، خلق می‌کند و با اسم رازق، رزق می‌دهد و ... در نتیجه، کسی که به اسم اعظم دست یابد یا به تعبیری دیگر، همه اسماء را در خود پیاده کند، تدبیر همه عالم را به اذن پروردگار بر عهده خواهد گرفت.

۵. وجود غیراستقلالی وسائط

قرآن کریم نظام وسائط را صرفاً در پرتو توحید افعالی می‌پذیرد. بر این اساس، ملائکه و نیز خلفای الهی هرگز در این امور استقلالی نداشته‌اند و چیزی به آنها تفویض نشده است. زیرا توحید قرآنی، استقلال برای غیرخدا را از هر جهتی نفی می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۴/۲۰). طباطبایی در جایی دیگر و در پاسخ به اشکالی در زمینه وساطت در امر هدایت، که برخی آن را به آیه ۲۳ زمر: «ذَلِكْ هُدًى اللّٰه يَهْدِيْ بِهٖ مَنْ يَّشَاءُ» مستند کرده و هدایت را صرفاً کار خدا می‌دانند، این آیه را خالی از این دلالت می‌داند و چنین توضیح می‌دهد: «حق هم همین است که اصل هدایت از سوی خداوند است ولی به موجب آیاتی همچون: «وَجَعَلْنَاهُمْ اٰثِمَةً يَّهْدُوْنَ بِاٰمْرِنَا» (انبیاء: ۷۳) و «اِنَّكَ لَتَهْدِيْ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ» (شوری: ۵۲) هدایتگری به واسطه بندگانی هدایت یافته انجام می‌گیرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۷/۱۷). در نتیجه، اعتقاد به چنین واسطه‌هایی هرگز توحید افعالی یا ربوبی را نفی نمی‌کند، بلکه مبین توحید است. زیرا اینها وسائط بین خدا و مخلوقات هستند و این نقش را خداوند به آنان واگذار کرده است و هر لحظه اراده کند می‌تواند نقش واسطگی را از آنان سلب کند. چنین اعتقادی توحید افعالی یا ربوبی را نفی نمی‌کند (نک: لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۹۳). در نتیجه، اندیشه وساطت فیض تقابلی با توحید قرآنی نخواهد داشت.

ناگفته نماند که برای پرهیز از هر گونه سوءبرداشت و توهم انفصال بین خدا و مخلوق و تقابل بین توحید و وساطت، ترجیح آن است که از عبارت «تجلی یا مظهر» که در متون دینی به کار رفته استفاده شود. در عین حال برای پیروی از اصطلاح رایج در بین ارباب حکمت و عرفان، در این نوشتار از واژه «وساطت» استفاده می‌شود.

۶. نخستین واسطه فیض

براهین حکما مبنی بر وجود واسطه و صادر اول، صرفاً اثبات می‌کند که آن واسطه، یکی است، و نهایتاً از آن با عنوان «عقل کلی» یاد شده است (نک: لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۹۳ و ۲۹۴). تصویری که حکما از نخستین صادر ترسیم می‌کنند همخوانی بسیاری با تعبیرات روایی درباره اولین مخلوق الهی (أوّل ما خَلَقَ اللّٰه) دارد.

در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) به طور مبسوط از نخستین واسطه فیض، که قاعدتاً نخستین مخلوق نیز هست، یاد شده است. پاره‌ای از روایات، از «مشیت» (نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۸) و دسته‌ای دیگر، از «نور» به عنوان صادر نخستین و اولین واسطه فیض یاد کرده‌اند. این روایات به نحوی نشان می‌دهند که آفرینش عالم، از نور آغاز شده و استمرار هستی بدون این نور، ممکن نیست. در شماری از این روایات، از نور پیامبر و اهل بیت (علیهم‌السلام) به عنوان اولین مخلوق یاد شده است (همو، ۱۴۰۳: ۳۰۶ و ۳۰۷؛ مظفر، ۱۴۲۲: ۱۵/۶، به نقل از: *ینابیع المودة*، ۴۹/۱؛ *فرائد السمطين*، ۳۹/۱-۴۰). رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) در پاسخ به پرسش جابر درباره اولین مخلوق فرموده است: «ای جابر! اولین مخلوق خداوند، نور پیامبر تو است و سپس همه خیرات را از او آفرید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴/۱۵، ۲۲/۲۵، ۱۷۰/۵۴). تقدّم وجودی پیامبر، صرفاً باوری شیعی نیست بلکه در برخی منابع عامه به آن تصریح شده است. ابن حنبل در مسند خود به نقل از پیامبر آورده است: «من نزد خدا خاتم‌النبین بودم در حالی که آدم در طینت خود بود» (ابن‌حنبل، ۱۴۱۹: ۱۲۷/۴). ابن‌ابی‌حاتم نیز در تفسیر خود مشابه این روایت را آورده (نک: ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۳۱۱۶/۹) و فخر رازی نیز با اشاره به همین روایت، به آن استدلال کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۲۵/۶).

از این روایات برمی‌آید که خداوند خلقت معصومان (علیهم‌السلام) را قبل از همه موجودات رقم زده است؛ و به موجب برخی روایات دیگر ایشان واسطه همه افاضات ربانی‌اند و امر و مشیت پروردگار به واسطه آنها ظاهر می‌شود، چنان‌که در یکی از زیارات معتبر سیدالشهداء (علیهم‌السلام) چنین می‌خوانیم: «ارادة الرب فی مقادیر اموره تهبط الیکم و تصدر من بیوتکم» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۴/۱). در نتیجه می‌توان گفت جز به وساطت ایشان، فیضی به آفریده‌ها نخواهد رسید. زیرا ایشان صاحبان ولایت مطلقه در همه مراتب تکوین و تشریح هستند.

طبق روایات، دریافت فیض، از پیامبر خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) آغاز می‌شود و سپس به دیگران می‌رسد (نک: همان: ۲۵۵). سخن عمیق و عرشی خمینی در این باره چنین است:

تمام دایره وجود از عوالم غیب و شهود، تکویناً و تشریحاً، وجوداً و هدایتاً ریزه‌خوار نعمت آن سرور (یعنی پیامبر خدا) هستند، و آن بزرگوار واسطه

نقش آموزه وساطت فیض در تبیین روایات جری و تطبیق از دیدگاه مفسران امامی / ۱۱۵

فیض حق و ربط بین حق و خلق است و اگر مقام روحانیت و ولایت مطلقه او نبود احدی از موجودات لایق استفاده از مقام غیب احدی نبود و فیض حق، عبور به موجودی از موجودات نمی‌کرد و نور هدایت در هیچ یک از عوالم ظاهر و باطن نمی‌تابید (خمینی، ۱۳۷۲: ۱۵۰).

اکنون، حضرت مهدی (عج)، آخرین معصومی است که عالم و آدم به برکت وساطت او، از حق تعالی کسب فیض کرده و پابرجا است. در زیارتی خطاب به آن حضرت چنین عرض می‌کنیم: «السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا بَابَ اللَّهِ الَّذِي لَا يُؤْتَى إِلَّا مِنْهُ ... أَشْهَدُ أَنَّ بُولَیْتِكَ تَقْبَلُ الْأَعْمَالَ وَ تَزْكِي الْأَفْعَالَ وَ تَضَاعَفُ الْحَسَنَاتُ وَ تَمَحَى السَّيِّئَاتُ» (شهید اول، ۱۴۱۰: ۲۰۴ و ۲۰۵).

۷. نقش آموزه وساطت در تبیین روایات جری

در شماری از روایات واژگانی مانند «اسماء»، «کلمات»، «ابواب»، «والدین» و «رحمت» بر معصومان علیهم‌السلام تطبیق شده است و می‌توان آنها را بر اساس اصل وساطت فیض، به شکل روشن تری فهم و تبیین کرد. این واژگان به ترتیب بررسی می‌شود:

۷.۱. اسماء و کلمات

در شماری از روایات، تعبیر «اسماء» و «کلمات» که در آیات مربوط به آدم علیه‌السلام به کار رفته، بر اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا شئون ایشان تطبیق شده است. وجه اشتراک این دو تعبیر قرآنی آنجا است که رو به گذشته تاریخ و حتی فراتاریخ دارند. این بدان معنا است که امام معصوم به عنوان انسان کامل، از آن جهت که مظهر اسم اعظم الهی است، در همه اعصار مجرای فیض خدا است، هرچند ممکن است وجود عنصری او از لحاظ زمانی، متأخر باشد.

اسماء

در آیات ۳۱ تا ۳۳ سوره بقره، از آدم علیه‌السلام و تعلیم اسماء به او، چنین یاد شده است: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ

صادقین». مفسران، درباره چستی مفهوم اسم بحث کرده و از دلالت‌های معنایی آن سخن گفته‌اند. برخی از آنها معتقدند:

دلالت اسم بر مفهوم، از ضعیف‌ترین دلالت‌ها است، در حالی که دلالت آن بر ذات و عین خارجی، دلالتی قوی است؛ و البته قوی‌تر از آن، دلالت اسماء بر مقام حجج الهی (علیهم‌السلام) است که بزرگ‌ترین اسمای حسناى الهی در میان ممکنات هستند. گذشته از اینکه به‌کارگیری ضمائر «هم» و «هؤلاء» در آیه نخست نیز گویای همین معنا است. بنابراین، مراد از اسماء در این آیه، جز موجودات ذوی‌العقول چیز دیگری نیست (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۸۸/۱ و ۲۸۹).

برخی دیگر، صرفاً موجود عینی را کامل در اسمیت دانسته و معتقدند عامه مردم چون محسوسات را می‌نگرند از ظاهر آن تجاوز نمی‌کنند و از اطلاق اسم، جز لفظی منقوش در نمی‌یابند (گنابادی، ۱۴۰۸: ۷۵/۱). مفسری دیگر، اسم را به لفظی و تکوینی تقسیم کرده و واژه «اسماء» در آیه مذکور را از اسماء تکوینی می‌داند (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۱۶۸/۱). مراد از اسماء تکوینی، موجودات عینی خارجی است که مظاهر صفات ذاتی و ثابت خداوند متعال باشند، و این عنوان شامل همه ممکنات و مخلوقات است که هر کدام از جهتی، نشان‌دهنده و مظهر صفتی از صفات جلال و جمال الهی هستند.

با تأمل در آیات مذکور می‌توان دریافت که مراد از تعلیم اسماء، آموزش الفاظ و دلالت آنها بر مفاهیم نبوده است. زیرا این چیزی نیست که بتوان به سبب آن بر ملائکه برتری یافت و به آنها مباحثات کرد. همچنین، آگاهی و احاطه به اسماء لفظی، ارتباطی با مقامات روحانی و خلافت الهی ندارد. بلکه مراد از اسماء، موجودات برینی است که حقیقت خارجی و عینی داشته، و در عین حال پوشیده در پرده‌های غیب‌اند؛ به طوری که خداوند هر چه را به عوالم پایین نازل می‌کند، از خیر و برکت آنها است و هر آنچه در آسمان و زمین است از نور و درخشش آنها اشتقاق یافته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۷/۱ و ۱۱۸). طباطبایی از این انوار مقدس، به عنوان واسطه خیرات و برکات نازله به عوالم پایین، از جمله دنیا یاد کرده و سپس به روایت صدوق (که بعد از این خواهد آمد) اشاره کرده و آن را هم‌راستا با تحلیل خود دانسته است. وی در اینجا برای تحکیم

مبانی نظری بحث، به یکی از روایات طینت استناد می‌کند که در آن چنین آمده است: «جابر بن عبدالله از پیامبر خدا ﷺ درباره اولین مخلوق می‌پرسد و از حضرت چنین می‌شنود: ای جابر! نخستین آفریده خدا، نور پیامبر تو بود، آنگاه هر خیری [مانند عرش و کرسی و حاملان عرش و ساکنان کرسی و ...] را از آن آفرید» (همان: ۱۲۰). علامه معتقد است اگر کسی به‌خوبی در این روایات تأمل کند، درخواست یافت که این حدیث برداشت او را تأیید می‌کند (نک: همان: ۱۲۱). یعنی برداشت او از آیه مذکور، (اینکه اسماء، حقایقی عینی و نورانی‌اند که واسطه نزول همه خیرات و برکات به عوالم پایین از جمله دنیا هستند) با روایت طینت همخوانی داشته و این روایت گواه صحت برداشت او است.

از سوی دیگر، در برخی روایات، اسماء تعلیم‌شده به آدم و نیز اسماء عرضه‌شده بر ملائکه، بر امور مختلفی تطبیق شده است. در اینجا سه روایت را بررسی می‌کنیم:

الف. امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به پرسشی درباره چستی اسماء آموخته‌شده به آدم (علیه السلام) فرمود: «زمین‌ها، کوه‌ها، دره‌ها و داروها از جمله آن اسماء هستند». سپس به زیرانداز خود نگریست و فرمود: «این هم از آنها است» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۲/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۸۱/۱).

ب. صدوق از امام صادق (علیه السلام) روایت کرده است:

خداوند متعال همه اسماء حجج الهی را به آدم آموخت، سپس ارواح آن حجت‌ها را بر ملائکه عرضه داشت و فرمود: اگر راست می‌گویید که شما سزاوارتر از آدم به خلافت هستید، نام‌های ایشان را به من بگویید. گفتند: تو منزهی، ما را دانشی نیست جز آنچه تو به ما آموختی و تو دانا و حکیمی. خدای تعالی فرمود: ای آدم، اسماء ایشان را بازگو. هنگامی که اسماء حجج الهی را بیان کرد، به مقام والای آدم نزد خدای تعالی آگاه شدند، و دانستند که آنها سزاوارترند که خلفای الهی و حجت‌های او بر آفریدگان باشند. سپس آنان را از دیدگان ملائکه پنهان کرد و فرشتگان را به سبب ولایت و محبت آنها، به پرستش خود فرا خواند و فرمود: آیا به شما نگفتم که من به غیب آسمان‌ها و زمین داناترم و می‌دانم آنچه را که شما آشکار می‌کنید و آنچه را که شما پنهان می‌دارید (صدوق، ۱۳۹۵: ۱۳/۱ و ۱۴).

ج. امام سجاد (علیه السلام) می‌فرماید:

«وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» یعنی خداوند اسماء پیامبران، و محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین و فرزندان معصوم آنها (علیهم السلام) و نیز اسماء شیعیان برگزیده و دشمنان سرکش آنها را به آدم آموخت. «ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ»، یعنی اشباح محمد و علی و اهل بیت (علیهم السلام) را که به صورت انواری در سایه بودند، به ملائک عرضه کرد (عسکری، ۱۴۰۹: ۲۱۷).

روایت دوم که از امام صادق (علیه السلام) نقل شده، آنجا که اسمای تعلیم‌شده را اسمای حجت‌های الهی دانسته، از سنخ جری و تطبیق است و منافاتی با تعلیم سایر اسماء و حقایق عالم ندارد. چنانچه در روایات نخست، از کوه‌ها و دریاها و دره‌ها و گیاهان و ... نیز به عنوان اسماء تعلیم‌شده به آدم (علیه السلام) یاد شده که این هم از باب ذکر مصداق است و گویای انحصار نیست. برخی مفسران اسماء تعلیم‌شده را اسامی و حقایق پیامبران و اوصیا و در رأس آنها محمد و محمدیون (علیهم السلام) دانسته‌اند که برترین مصداق اسماء‌الحسنی در میان ممکنات هستند (صادق، ۱۳۶۵: ۱/۲۹۰). در نتیجه، اطلاق اسماء بر معصومان (علیهم السلام) از باب تطبیق بر مصداق کامل خواهد بود.

اسماء تعلیم‌شده به آدم (علیه السلام) در برخی روایات، کوه‌ها، دریاها، دره‌ها و ... دانسته شده، و در برخی دیگر پیامبران و اولیای الهی و نیز دشمنان سرکش آنها. همه اینها، از مصادیق اسماء حسناى الهی است. سبب اشاره به همه مخلوقات در روایت نخست، این است که همه آنها مظاهر اسماء الهی‌اند که صفات باری‌تعالی در آنها به صورت متفرق ظهور پیدا کرده، و دلیل اشاره به دوستان و دشمنان در روایت دوم، این است که همه صفات الهی در آنها جمع است؛ یعنی صفات لطف (جمال) در دوستان و صفات قهر (جلال) در دشمنان گرد آمده است (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱/۲۶). حدیث سوم، در مقام بیان کامل‌ترین مصداق از مصادیق اسماء لطف و اسماء قهر الهی وارد شده است؛ زیرا انبیا و ائمه (علیهم السلام) از مصادیق برتر اسما و صفات جمال الهی هستند، و همه صفات کمالی در وجود آنان جلوه‌گر و ظاهر است. افرادی نیز که در دشمنی با آنان سرسختی و لجاجت می‌ورزند، از مصادیق مسلم صفات قهر و غضب و ذل و انتقام هستند.

طباطبایی با تمسک به مبنای «نظام خزائن»، بین روایات مزبور جمع کرده است. این مبنا اندیشه‌ای برگرفته از آیه ۲۱ سوره حجر است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». از این آیه چنین برداشت می‌شود که هیچ چیز نیست مگر آنکه در خزینه‌های غیب وجود دارد، و هر آنچه اکنون در دسترس ما است، با نزول از آنجا، به این صورت در آمده است و هر اسمی که در مقابل معنا و مسمایی از این مسمیات اسم هست، برای همین مسمای در خزائن غیب نیز هست. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت همه مصادیقی که در روایات بیان شده، از خزائن الهی نازل شده و با یکدیگر منافاتی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۰/۱). برخی مفسران با جری و تطبیقی دانستن این روایات معتقدند اگر اسماء تعلیم شده به آدم را، همان اسماء حجّت‌های الهی بدانیم، منافاتی با تعلیم سایر اسماء و حقایق عالم به حضرت آدم ندارد (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۸۷/۳).

برای تأیید تطبیق صورت گرفته بر معصومان علیهم‌السلام در آیه قبل، می‌توان به روایتی از امام صادق علیه‌السلام ذیل آیه ۱۸۰ سوره اعراف: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» استناد جست که می‌فرماید: «نحن والله الأسماء الحسنی التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفة» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۴۴/۱). نیز در پرتو این آیه، امام رضا علیه‌السلام بر نقش اولیای معصوم علیهم‌السلام در فیض‌رسانی به خلق چنین تأکید کرده است: «هر گاه سختی و مصیبتی به شما رسید، به وسیله ما، از خدا کمک بخواهید. و این سخن خدا است که فرمود: وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۴/۲). طباطبایی با تحلیل واژه «اسم» در این آیه، آن را به معنای دلالت‌کننده، چه لفظی و چه غیرلفظی دانسته و نتیجه گرفته است که انبیا و اوصیای علیهم‌السلام اسماء‌الله هستند. زیرا آنها نیز دلالت بر خدا می‌کنند و وسائط بین او و خلق‌اند. طباطبایی معتقد است «آن حضرات در عبودیت به مقامی رسیده‌اند که جز خدا چیزی برایشان باقی نمانده و از هر جهت فانی و محو در خواسته و اراده حق تعالی هستند، و به همین دلیل است که محل ظهور اسماء و صفات باری تعالی شده‌اند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۷/۸).

کلمات

در آیات ۳۷ و ۳۸ سوره بقره آمده است: «فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ؛ سپس آدم از پروردگارش کلماتی دریافت داشت (و با آنها توبه کرد) و خداوند توبه او را پذیرفت، چراکه خداوند توبه‌پذیر و مهربان است».

«کلمه» از واژه‌های محوری در این آیات است و چیزی است که به هر وسیله، موجب اظهار باطن و افکار و نیات شود، به طوری که در آن، به هیچ‌گونه قید زبانی و انسانی و امر تکوینی یا لفظی توجه نمی‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۲۰۱/۱). بر همین اساس، در قرآن کریم از موجودات و اعیان خارجی که آیات الهی‌اند به «کلمه» تعبیر شده (لقمان: ۲۷)؛ یا اینکه از عیسی علیه السلام به عنوان «کلمه خدا» یاد شده است (آل‌عمران: ۴۵). نتیجه اینکه، «کلمه» معنای جامعی دارد که هم بر لفظ و هم بر موجود خارجی اطلاق می‌شود.

روایات در تفسیر چستی «کلمات» در آیه مزبور، بر دو دسته‌اند:

الف. در برخی روایات، کلمات دریافت‌شده از سوی آدم علیه السلام که سبب پذیرش توبه او شد، جملاتی است که بیانگر اعتراف او به گناه و اظهار پشیمانی و درخواست آمرزش است (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۱/۱؛ نیز نک.: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۶۶/۳).

ب. در پاره‌ای دیگر از روایات، کلمات، بر معصومان علیهم السلام تطبیق شده است؛ مانند روایاتی که در آنها از دعای آدم علیه السلام چنین یاد شده است: «سأله بحق محمد و علی والحسن والحسين و فاطمة صلی الله علیهم» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۴۱/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۰۵/۸). قریب به این مضمون از طریق اهل سنت نیز رسیده و در شماری از آنها، از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و در برخی دیگر از اهل بیت علیهم السلام نام برده شده است (نک.: سیوطی، ۱۴۰۴: ۵۸/۱ و ۶۱).

طباطبایی هرچند مفاد این روایات را در ابتدا دور از ظواهر آیات می‌داند، اما معتقد است اگر در آنها به‌خوبی تدبر شود، چه‌بسا تا حدودی به ذهن نزدیک گردد. وی به منظور تقویت این روایات، از زاویه‌ای خاص به تحلیل آیه پرداخته و گفته است:

جمله «فَتَلَقَىٰ آدَمَ» تنها به معنای قبول کلمات نیست بلکه کلمه «تلقى» به معنای قبول به همراه استقبال و روی آوردن است؛ گویی آدم به آن کلمات روی آورده

نقش آموزه وساطت فیض در تبیین روایات جری و تطبیق از دیدگاه مفسران امامی / ۱۲۱

و آن را فرا گرفته است و همین دلالت دارد بر اینکه آدم حتماً پیش از توبه، از آن کلمات آگاه بوده، زیرا قبلاً تمامی اسماء را از پروردگارش آموخته بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۸/۱).

همچنان که در بعضی روایات آمده است که آدم علیه السلام شبح‌هایی از اهل بیت علیهم السلام و انوار ایشان را در مواضع متعددی، از جمله هنگام تعلیم اسماء، زمانی که خداوند ذریه‌اش را به او نشان داد و نیز در بهشت مشاهده کرد.

طباطبایی در ادامه بحث، تعبیر مهمی درباره این اسماء به کار برده است. این تعبیر بیانگر مقام وساطت اهل بیت علیهم السلام در فیض‌رسانی به سایر مخلوقات بوده و اینکه تحقق هر گونه کمال را جز به برکت و یمن وجود آن حضرات ممکن نمی‌داند: «آنها ... وسائط فیوضاته تعالی لما دونها، لا یتَمَّ کمال لمستکمل إلا ببرکاتها» (همان: ۱۴۹/۱)؛ و نیز نک: شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۲۹/۳).

۲.۷. ابواب

در جوامع روایی امامیه، احادیثی وجود دارد که در آنها از اوصیای پیامبر صلی الله علیه و آله به عنوان «ابواب الاهی» یاد شده است. این تعبیر، در نگاه نخست، یادآور این معنا است که اگر سخن، تبلیغ و تلاش‌های آن حضرات نبود، موهبت هدایت نصیب مردمان نمی‌شد. بخش عمده‌ای از این روایات، ذیل آیه ۱۸۹ سوره بقره وارد، و «ابواب» بر اهل بیت علیهم السلام تطبیق شده است. در این آیه چنین آمده است: «لَیْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُیُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَکِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَ اتُوا الْبُیُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ؛ کار نیک آن نیست که از پشتِ خانه‌ها وارد شوید، بلکه نیکی این است که پرهیزگار باشید و از درِ خانه‌ها وارد شوید و تقوا پیشه کنید تا رستگار گردید».

از جمله بدعت‌های جاهلی این بود که در حال احرام حج، از پشت خانه وارد آن می‌شدند. خداوند برای ابطال این کار، راه پسندیده و شایسته برای ورود به خانه را از در آن دانسته است. در این آیه پیگیری کارها از مسیر اصلی آن و پرهیز از بیراهه‌رفتن، یکی از جلوه‌های تقوا شمرده شده است. ذیل آیه مزبور، روایاتی وارد شده که در شماری از آنها، تعبیر «ابواب» یا «باب» بر ائمه علیهم السلام تطبیق شده است.

از امام باقر (علیه السلام) درباره این آیه پرسیدند. ایشان در پاسخ فرمود: «خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله) ابواب الاهی‌اند و راه به سوی اویند» (عباشی، ۱۳۸۰: ۸۶/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۰۹/۲). آن حضرت در جایی دیگر فرمود: «رسول خدا، باب ورود بر خدا است که جز از او رو به وی نتوان کرد و همان راهی است که هر که آن را پیمود به خدای عزوجل رسید، امیرمؤمنان هم پس از وی چنین بود و این حکم درباره همه ائمه یکی پس از دیگری جاری است» (همان: ۱۹۸/۱). در روایتی دیگر، در تعلیل باب‌بودن آن حضرات چنین آمده است: «اگر ایشان نبودند خدای عز و جل شناخته نمی‌شد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۳/۲؛ نیز نک.: نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴: خطبه ۱۵۴).

طباطبایی، به شمار فراوان این روایات اشاره کرده و آنها را از مصداق جری و تطبیق دانسته است. وی در تبیین باب‌الله‌بودن اوصیای پیامبر (صلی الله علیه و آله) می‌گوید: «اینکه در روایت مذکور آمده اگر اوصیا نبودند خداوند خداوند شناخته نمی‌شد، معنایش این است که اگر اوصیا نبودند حق بیان نمی‌شد، و دعوت تامه‌ای که با آنها بود، به اتمام نمی‌رسید». سپس می‌افزاید: «این روایت، معنای دقیق‌تری نیز دارد که إن شاء الله بعداً آن را بیان خواهیم کرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۹/۲). تا آنجا که در المیزان تفحص کردیم، این وعده را محقق نیافتیم، ولی شاید بتوان معنای أدق مد نظر وی را در سخنان شاگرد مفسرش، جوادی آملی جست‌وجو کرد. وی با بهره‌گیری از اندیشه «مظهریت»، این چنین به تحلیل موضوع پرداخته است:

هر موجودی مظهري از مظاهر خدا است؛ لیکن اهل بیت (علیهم السلام) مظاهر تامه اسما و صفات الاهی‌اند. همان‌گونه که آثار هر کسی نشانه دارایی‌ها و توانمندی‌های او است، اهل بیت (علیهم السلام) صاف‌ترین آینه‌ای هستند که صفات کمال الاهی و قدرت خدا را می‌نمایانند، زیرا آنها بزرگ‌ترین نشانه خدایند (نک.: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۶ و ۲)، از این‌رو هر کس آنها را بشناسد، در حقیقت خدا را شناخته است. گرچه این مطلب، درباره دیگر انسان‌ها نیز فی‌الجمله صادق است و به همین دلیل در احادیث آمده است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ لیکن آن مرتبه از توحید و خداشناسی که با شناخت انسان‌های عادی و معمولی حاصل می‌شود، با خداشناسی حاصل از شناخت معصومان (علیهم السلام) قابل مقایسه نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۳۱).

نقش آموزه وساطت فیض در تبیین روایات جری و تطبیق از دیدگاه مفسران امامی / ۱۲۳

بر این اساس، برای فراگیری دین و کسب معارف باید از راه خاص آن، یعنی انسان‌های کامل معصوم وارد شد. چنین است که از ایشان که هم در امور تکوینی و هم در امور تشریحی باب‌الله هستند، در روایات تعبیر به «أبواب‌الله» شده است.

ابعاد معنایی باب‌الله بودن ائمه (علیهم‌السلام) در پاره‌ای دیگر از روایات قابل پی‌گیری است. گاه به اجمال گفته شده «اگر معصومان (علیهم‌السلام) نبودند، خداوند شناخته نمی‌شد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۹۳/۱). در روایتی دیگر، ابتدائاً از نبودن واسطه و حجاب بین خداوند و ارواح ائمه (علیهم‌السلام) سخن رفته، سپس از ایشان به عنوان باب‌الله یاد شده است (صدوق، ۱۴۰۳: ۳۵). گاه نیز به جای عنوان «الأئمة ابواب‌الله»، با تعبیر دوسویه «الأئمة أبواب‌الله بینة و بین خلقه» روبه‌رو هستیم (قمی، ۱۳۶۷: ۳۷۹/۲). این عنوان بدین معنا است که آنها واسطه بین خداوند و مخلوقات هستند و فیوضات الهی را به آنها می‌رسانند. شناخت موحدانه پروردگار و عبادت او، که بالاترین این فیض‌ها است، مرهون همین وساطت است.

باب‌الله بودن اهل بیت (علیهم‌السلام)، یعنی اینکه آن حضرات، باب علم و توحید و احکام و اسرار الهی، و همه رهاوردهای رسالت پیامبرند. تعلیم آموزه‌های وحیانی و نبوی به مردم، جز به وساطت کسی که جانشین پیامبر است، ممکن نیست. بر این اساس، اهل بیت (علیهم‌السلام) باب ورود به معارف قرآن و اسلام هستند.

اهمیت این موضوع تا آنجا است که حضرت علی (علیه‌السلام) به عنوان درگشوده الهی معرفی شده و اگر کسی از باب هدایت او وارد نشود و معارف و احکام دین را کسب نکند، کافر شمرده می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۷/۱). زیرا هر کس عبادتی می‌کند و معرفتی موحدانه به خدا دارد، به برکت و فیض معصومان است (همان: ۱۴۵). از این روایات استفاده می‌شود که تصدیق مقام وساطت و باب‌الله بودن ائمه (علیهم‌السلام)، اساس ایمان است.

۳.۷. والدین

در شماری از روایات، از ابوت پیامبر خدا، حضرت علی (علیه‌السلام) و ائمه (علیهم‌السلام) نسبت به امت اسلام سخن رفته است. این نقش، گویای حق عظیم آن حضرات بر مردم است که در روایات به آن اشاره شده (برای نمونه نک: طوسی، ۱۴۱۴: ۵۴، ۲۷۱ و ۳۳۴) و دو جنبه دارد:

نخست آنکه، معصومان علیهم‌السلام علت غایی آفرینش‌اند و بقا و روزی خلاق به برکت وجود ایشان است. جنبه دیگر آنکه، هدایت‌یافتگی مردم و فهم معارف الهی، به برکت هدایت و علوم بی‌کران آنها است. بر این اساس، آنها پدران حقیقی امت‌اند و رعایت حقوقشان واجب و دوری از عقوقشان لازم است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۶/۳۶). از طرف دیگر، اولیای معصوم علیهم‌السلام نیز مانند پدران جسمانی، در خصوص پیروان خود، خیرخواهی و مهرورزی دارند. به همین سبب در ادبیات روایی شیعه، از کسانی که به امام خود دسترسی ندارند، با عنوان «یتیم» یاد شده است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۶/۱؛ شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۱۴، ۱۱۶ و ۱۱۸).

در روایات متعددی، مراد از «والدین» در آیه ۳۶ سوره نساء: «وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَ لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»، پیامبر خدا و حضرت علی علیه‌السلام است (نک: عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۶۷/۱). این روایات که از قبیل تطبیق مصداق‌اند، بیش از هر چیز، گویای مقام وساطت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حضرت علی علیه‌السلام در رساندن فیض هدایت به مؤمنان هستند. فلسفه این تطبیق در روایتی از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بیان شده است؛ آنجا که می‌فرماید: «من و علی، پدران این امتیم و حق ما بر آنها عظیم‌تر از حق والدین [جسمانی] آنها است، زیرا اگر فرمان ما را ببرند، آنها را از آتش نجات داده و به بهشت می‌رسانیم» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱۰۵/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱۵۰/۱). پدر، مبدأ آفرینش مادی انسان است، و معلم و مربی معنوی انسان نیز پدر او قلمداد می‌شود و بر این اساس، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و حضرت علی علیه‌السلام شایسته‌ترین کسانی هستند که پدر مؤمنان نام گیرند، زیرا به وساطت ایشان است که نور هدایت، علم و معرفت و کمال‌یافتگی نصیب آنها می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۷/۴).

برخی روایات نیز ذیل آیه ۶ نساء: «وَأَبْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَ...»، به یتیمی مؤمنان در غیاب امام معصوم علیه‌السلام اشاره دارد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۲۱/۱؛ صدوق، ۱۴۱۳: ۲۲۲/۴). در صورتی که پیوند مؤمنان با اهل بیت علیهم‌السلام در غیاب آنها گسسته شود، دست آنها از معارف الهی کوتاه می‌شود و یتیم خواهند شد؛ و هنگامی که به وساطت حبّ و دوستی آل محمد علیهم‌السلام از معارف آنها سیراب شوند، بر درجاتشان افزوده خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۰/۴ و ۱۹۱). این بدان معنا است که اگر مؤمنان، با ائمه علیهم‌السلام، یعنی پدران معنوی خود در ارتباط باشند، به

وساطت ایشان کسب معارف خواهند کرد و در غیر این صورت، به وسیله محبت و دوستی آنها، خواهند توانست به این معارف نائل آیند.

۷. ۴. رحمت

در آیات فراوانی، از رحمت پروردگار یاد شده و در ذیل شماری از این آیات (مانند: بقره: ۱۰۵؛ هود: ۱۱۸ و ۱۱۹؛ نور: ۱۰؛ یونس: ۵۸؛ دخان: ۴۰-۴۲؛ انسان: ۳۱)، روایاتی وارد شده که تعبیر «رحمت خدا»، بر پیامبر ﷺ، حضرت علی (علیه السلام)، فاطمه زهرا (علیها السلام) (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۹۹/۳)، ولایت اهل بیت (علیهم السلام)، علم امام معصوم (علیه السلام) (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۲۹/۱) و نیز آنچه بر زبان مبارک امام جاری می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۶/۲۴) تطبیق داده شده است.

پرسشی که در اینجا مطرح است اینکه: مبنای تطبیق رحمت الهی بر معصومان (علیهم السلام) چیست و چگونه می‌توان آن را تبیین کرد؟

به طور کلی، از این روایات استفاده می‌شود که آن حضرات، از جلوه‌های رحمت الهی بوده‌اند و به وساطت آنها است که سایر موجودات از رحمت پروردگار بهره‌مند می‌شوند. در آیه ۸۳ سوره نساء چنین آمده است: «وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا»؛ و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، جز عده کمی، همگی از شیطان پیروی می‌کردید». ذیل این آیه، روایاتی وجود دارد که بر اساس آنها، مراد از فضل و رحمت، پیامبر خدا و حضرت علی (علیه السلام) است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۷۸/۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۰۹/۳).

این روایات، همگی از مصادیق جری است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷/۵ و ۱۴۴/۲۰؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۹۳/۹) و پیدا است مفهوم دو واژه «فضل» و «رحمت»، شخص آن بزرگواران نیست، بلکه مقصود از آن، شخصیت و منزلت ایشان است که در مقام نبوت و ولایت جلوه‌گر شده است. بنابراین، پیامبر خدا و حضرت علی (علیه السلام)، مصادیق حقیقی (و نه اعتباری) برای فضل و رحمت خدا هستند. زیرا به وساطت آنها، عدالت در اجتماع بشری محقق می‌شود و آثار آن ظهور پیدا می‌کند و بشر از نعمت‌های دنیوی و اخروی بهره‌مند می‌شود و به آرامش خاطر می‌رسد. درباره این روایت، و رابطه آن با آیه مذکور، تحلیل‌های مختلفی را می‌توان مطرح کرد. از جمله اینکه:

الف. نبوت و ولایت، دو سبب پیوسته‌ای هستند که خداوند به واسطه آنها، مؤمنان

را از دامگه شیطان و پرتگاه گمراهی نجات می‌بخشد. بدیهی است وساطت این دو شخصیت الهی در یاری‌رسانی به مؤمنان، سرنوشت‌ساز بوده و هر گاه منتفی شود، راه امداد و یاری به آنها بسته خواهد شد (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷/۵).

ب. خداوند نعمت وجود پیامبر را روزی جهانیان کرد و از سوی دیگر امام علی علیه السلام را نخستین کسی قرار داد که هدایت نبوی را در وجود خود به فعلیت رسانده و اولین فاتح باب ولایت شده است، و این معنای رحمت‌بودن امام علی علیه السلام است (همان: ۹۶/۱۰). تحقق و به فعلیت رسیدن رسالت پیامبر، مساوی با رحمت است و اینکه در روایات، حضرت علی علیه السلام رحمت خدا نامیده شده، بدان سبب است که رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله در وجود ایشان به فعلیت تام رسیده است (همان: ۹۷). در نتیجه می‌توان دریافت که فقط به وساطت او است که رحمت الهی شامل حال دیگران می‌شود.

ج. رحمت از اوصاف فعلی خداوند است و حضرت علی علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام مظاهر کامل پروردگاری هستند که صاحب رحمت فراگیر است (ذو رحمة واسعة؛ انعام: ۱۴۷)، و چون چنین است، چشمه‌های رحمت در خانه‌های آنها جوشیده و از آنجا جاری شده، و به دیگران می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴۶۰). در این تحلیل، از رهگذر مطرح‌کردن مسئله مظهریت ائمه علیهم السلام که حائز مقام خلافت الهی هستند، وساطت آنها در رساندن فیض رحمت به دیگران ثابت می‌شود.

د. پیامبر صلی الله علیه و آله فضل است، زیرا واسطه فیض است و با رهاورد و حیانی خود که حاوی پیام‌های تزکیه و تعالی است، سبب کمال بشر می‌شود. حضرت علی علیه السلام نیز رحمت است، زیرا او واسطه در افاضه است و موجب ماندگاری ارزش‌های الهی و نمونه‌ای عینی از رسیدن به کمال است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ۳۹/۹).

در مجموع، می‌توان گفت اوصیای معصوم علیهم السلام به سبب استقرار در مقام خلیفه‌اللهی و جلوه‌گری رحمت پروردگار، واسطه رساندن فیض رحمت به انسان، و در نگاهی فراتر، به همه آفریده‌ها هستند. بر این اساس، روایات محل بحث از لحاظ معرفتی، مبتنی بر نظریه وساطت فیض است. به موجب آیات مذکور، رحمت الهی به مثابه عطیه و تحفه‌ای آسمانی، نثار مؤمنان شده و اهل ایمان نیز فقط با وساطت رحمت الهی است که می‌توانند از دامگه شیطان (نساء: ۸۳) و خشم الهی (نور: ۱۰) رها شوند و به شادی

نتیجه

تبیین بخشی از روایات جری که در آنها، عبارات و واژگانی از قرآن کریم، بر ائمه اهل بیت (علیهم السلام) تطبیق شده، از رهگذر آموزه‌های معرفتی، از جمله آموزه «وساطت فیض» امکان‌پذیر است. به موجب این قاعده، جهان هستی همواره مقرون با سلسله وسائط بوده و در این میان، اسمای حسناى الهی، برترین واسطه‌ها در فیض‌رسانی به عالم و آدم هستند. بنا بر روایات، معصومان (علیهم السلام) مصداق اکمل اسمای حسنا بوده‌اند، و در نتیجه، وساطت ایشان در فیض‌رسانی به خلایق ثابت است. به موجب روایات جری، تعبیر قرآنی «رحمت»، «والدین»، «کلمات»، «ابواب» و ... بر معصومان (علیهم السلام) تطبیق شده است. با تأمل در آموزه وساطت و نیز واکاوی در روایات جری، چنین به دست می‌آید که بخش‌هایی از این روایات بر اساس قاعده وساطت، معنادار بوده و می‌توان از آن به عنوان مبنایی معرفتی برای تبیین بخشی از روایات جری و تطبیق بهره برد. به عبارت دیگر، آموزه وساطت فیض، این ظرفیت را دارد تا بخشی از این روایات را از لحاظ نظری پشتیبانی کند.

منابع

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹). *تفسیر القرآن العظیم*، عربستان: مکتبه نزار الباز.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، تهران: اسلامیه، چاپ دوم.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۸). *التوحید*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۰۳). *معانی‌الآخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۴۱۳). *من لایحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ابن حنبل، احمد (۱۴۱۹). *المسند*، بیروت: عالم‌الکتب.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹). *مناقب آل‌أبی‌طالب*، قم: علامه، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۹). *شرح اسفار اربعه*، تهران: انتشارات الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *تسنیم*، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *شمیم ولایت*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *همتایی قرآن و اهل بیت (علیهم‌السلام)*، قم: نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: نشر اسراء.
- حسینی همدانی، سید محمد (۱۴۰۴). *انوار درخشان در تفسیر قرآن*، تهران: نشر لطفی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲). *آداب الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳). *مصباح‌الهدایة الی‌الخلافة والولایة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۳). *تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی*، تهران: انتشارات عروج.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *مفردات‌الفاظ‌القرآن*، دمشق: دار‌العلم.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴). *الدر‌المثور فی تفسیر‌المأثور*، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسیر‌القرآن‌بالقرآن*، قم: نشر فرهنگ اسلامی.
- صالح، صبحی (۱۴۱۴). *نهج‌البلاغه*، قم: دار‌الهجرة.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر‌القرآن‌الکریم*، قم: انتشارات بیدار.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر‌القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). *بررسی‌های‌اسلامی*، قم: بوستان کتاب.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳). *الاحتجاج علی‌أهل‌اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع‌البیان فی تفسیر‌القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). *الامالی*، قم: دار‌الثقافة.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی (۱۴۱۰). *المزار*، قم: مدرسه امام مهدی (علیه‌السلام).
- عاملی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی (۱۴۰۹). *منیة‌المريد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- عسکری، امام ابو‌محمد حسن بن علی (علیه‌السلام) (۱۴۰۹). *تفسیر‌الامام*، بی‌جا: مدرسه‌الامام‌المهدی.

نقش آموزه وساطت فیض در تبیین روایات جری و تطبیق از دیدگاه مفسران امامی / ۱۲۹

- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). *کتاب التفسیر*، تهران: چاپخانه علمیه.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۵). *تفسیر الصافی*، تهران: انتشارات صدر.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (۱۴۱۸). *الاصفی فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*، قم: دار الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸). *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، بیروت: مؤسسة العلمی.
- لاهیجی، فیاض (۱۳۸۳). *گوهر مراد*، تهران: نشر سایه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۰). *تفسیر روشن*، تهران: مرکز نشر کتاب، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- مظفر، محمد حسن (۱۴۲۲). *دلائل الصدق لنهج الحق*، قم: مؤسسة آل البيت.
- موسوی سبزواری، سید عبدالعالی (۱۴۰۹). *مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة اهل البيت.

حکایه‌های عربی

مبادئ و تطبيقات نظرية «روح المعنى» في مؤلفات جوادي آملی

سید علی اصغر مسعودی *

محمد غفوری نژاد **

[تاریخ الاستلام: ۱۱ شعبان ۱۴۳۷؛ تاریخ القبول: ۱۳ ذی الحجة ۱۴۳۷]

من النظريات المطروحة في السنة الإسلامية حول مواجهة مفردات القرآن المتشابهة هي نظرية وضع اللفظ لروح المعنى التي تكلم عنها الغزالي بصراحة و لأول مرة. هذه النظرية التي نالت مقبولية عند العرفاء و أتباع الحكمة المتعالية، أصبح مقبولاً عند جوادي آملی على أساس سلسلة من المبادئ و التطبيقات المتعددة. الالتزام إلى الحد الأقصى بقوانين اللغة العربية في مواجهة النصوص الدينية، و عدم كفاية أدب العرب الجاهلي لأداء المعارف الإلهية، و رفض التفسير بالرأي و رؤى الهرمونوطيقية، و الاعتقاد بالمراحل المتعددة في الكون، و أصالة الحقيقة في القرآن الكريم من مبادئ هذه النظرية عنده. فهو يرى النظرية بناء على الحدس و كطريق لفتح باب المفاهمة بين القرآن و مخاطبيه. كذلك بالنسبة لعدد من المفردات الموجودة في الكتاب و السنة تمسك بهذه النظرية؛ مفردات ك «يوم» و «مجيء» و «قلم» و «لوح» و «طعام» و «اصطفاء» و «كلام» و «كلمة» و «تجارة» و «مصباح» و «ذوق» و «صراط» و «باب» و «مفاتيح» و «كتاب».

الكلمات المفتاحية: الحقيقة و المجاز، نظرية روح المعنى، جوادي آملی، الآيات المتشابهة، الألفاظ المتشابهة.

* طالب مرحلة الدكتوراه في التشيع في جامعة الأديان والمذاهب، (المؤلف المسؤول) ya.waliar@yahoo.com

** سناذ مساعد في التشيع في جامعة الأديان والمذاهب ghafoori_n@yahoo.com

الحشر الأكبر من منظور الفريقين، مع التركيز على رؤى ملاصدرا و الفخر الرازي

مهدي فرمانيان *

سلمان قاسم نيا **

[تاريخ الاستلام: ۲ شعبان ۱۴۳۷؛ تاريخ القبول: ۱۳ ذي الحجة ۱۴۳۷]

الحشر الأكبر هي واحدة من المسائل الكلامية التي تتفق عليها الفرق الإسلامية، و التعاليم المتعلقة به من حيث السعة في المفهوم و الامتداد و المكان و كيفية الوقوع حريّة بالاهتمام. في هذه المقالة درسنا هذه التعاليم بمنهج عقلي - نقلي من منظور الفريقين مع التركيز على آراء العالمين صدرالدين الشيرازي و الفخر الرازي، صاحبي المسلك و النزعة العقلية. لذا، إلى جانب صدق تعبير «الحشر الأكبر» على المرحلة الأولى للقيامة الكبرى إلى تمديده على كل القيامة في التحليل المفهمومي، تسهّل العناية إلى تجرّد النفس و الإدراك الإنساني و الحيواني بجانب الشهادات القرآنية و الروائية، فهم ضرورة امتداد الحشر في التبيين العقلي. كما أن تكلم الأرض في المحشر و هو من التصريحات القرآنية، فهي أيضا من المقدمات النقلية لإثبات هذا الامتداد. كذلك رغم أن التبيين العقلي في مكان الحشر الأكبر غير واضحة، تدلّ بعض من الآيات و الروايات على مكانه في هذه الأرض مع تغيير في أوصافه العرضي. مع أن كيفية الحشر الأكبر للإنسان مؤكد في ظهور الصفات و الملكات النفسانية الناشئة عن الاختيار و التكليف، لكنها لم تبيّن للحيوانات و النبات و الجماد.

الكلمات المفتاحية: الحشر الأكبر، القرآن، الروايات، ملاصدرا، الفخر الرازي.

* بروفييسور في جامعة الأديان و المذاهب، المذاهب الكلامية m.farmanian@chmail.com

** طالب مرحلة الدكتوراه في المذاهب الكلامية في جامعة الأديان و المذاهب (المؤلف المسؤول)

بحث في آراء أمير معزّي و نقدها حول إمامة أهل البيت السياسية

علي آقانوري *

ابوالفضل هادي منش **

[تاريخ الاستلام: ٤ رجب ١٤٣٧؛ تاريخ القبول: ١٣ ذي الحجة ١٤٣٧]

منزلة و دور آل النبي القيادي ولاسيما أئمة الشيعة هي من المباحث التي كانت تدور حولها الأبحاث على الدوام خاصة عند الشيعة و تبعثها تجاذبات فكرية و عقائدية و سياسية. من الرؤى المستحقة للتأمل هي الاهتمام الشديد بالدور الباطني و قيادة الأئمة المعنوية و إهمال قيادتهم السياسية و عدم الالتفات إلى قرائن مشيهم السياسي و الغفلة عن دورهم في التطورات و الأحداث السياسية. و في العصر الراهن نرى هذا الاتجاه أكثر من غيره عند «محمدعلي أمير معزّي» أستاذ جامعة سوربن، فقد يهتم في آثاره و مؤلفاته بقيادة الإمام الباطنية و المعنوية و يحاول أن يقدم الإمام شخصية معنوية و باطنية بعيداً عن البعد السياسي و الكلامي. و هذه المقالة مع تقديم بعض المستندات لإثبات البعد السياسي لمنزلة الإمام، تهدف إلى ردّ هذه النظرية.

الكلمات المفتاحية: الإمام، الإمامة، الإمامية، الخلافة، أمير معزّي، الباطنية.

* بروفييسور في جامعة الأديان والمذاهب، التاريخ (المؤلف المسؤول) aliaghanore@yahoo.com

** طالب مرحلة الدكتوراه في تاريخ التشيع في جامعة الأديان والمذاهب hadimanesht1@gmail.com

تحليل منصب رسول الله في علم الامام الإلهي

محمد تقی الشاکر *

ید الله ربیعی **

[تاریخ الاستلام: ۱۹ رجب ۱۴۳۷؛ تاریخ القبول: ۱۳ ذی الحجة ۱۴۳۷]

صفة العلم و المعرفة الى جانب العصمة هما مكوّنات اساسيان في تكوين خصوصيات شخصية وصيّ الرسول في روية الشيعة. الطائفة الامامية لايعتقدون بأن الامام هو المعني للمرجعية الشيعة فحسب بل له الحق الحصري الالهي في هذا المجال. هذه الرؤية قد ازدادت قوة نظراً الى منصب الامامة في النظام الاعتقادي عند الشيعة. يتوضح سبب هذا الاعتقاد للامام بالنظر الى ارتباط الامام بعالم الغيب و قبوله الموارد الخاصة و الالهية. على هذا الاساس فان هذه المدونة التي هي ذات نزعة تحليلية و بعد تقسيم مصادر علم الامام استناداً للتقارير و روايات (الفريقين) تسعى لتناول العلوم التي وصلت الى الامام علي (عليه السلام) عن طريق النبي ﷺ. طبقاً لتوجيهات الايات و الروايات فان العلم باحكام الحلال و الحرام و كذلك العلم بالقرآن انتقل الى الائمة الطاهرات (عليهم السلام) بواسطة النبي الكرم ﷺ و دور الامام في هذه المواضيع هو التفسير و التبيين. من خلال المبادي العلمية للامام و التي كان للرسول سهما في الاستفادة منها او انتقالها، و بواسطة الإمام بظاهر و باطن القرآن، كتاب الجامعة، الف باب و الجفر الابيض يسعنا الاشارة اليها و هذه المدونة هي في مقام تبينها و تفسيرها.

الكلمات المفتاحية: علم الامام، الجامعة، القرآن، الف باب، الجفر الابيض.

* استاذ مساعد في قسم الكلام بمعهد الامام الصادق للعلوم الاسلامية (المؤلف المسؤول)

14mt.shaker@gmail.com

** استاذ مساعد في قسم المعارف بجامعة آزاد الاسلامية فرع شاهرود ab33845@gmail.com

التحليل الاجتماعي لبادة تقبيل اليد في عصر حضور الائمة الطهارات

محمد رجائي نژاد *

حميد فاضل قانع **

[تاريخ الاستلام: ٢٠ ربيع الثاني ١٤٣٧؛ تاريخ القبول: ١٣ ذي الحجة ١٤٣٧]

تُعد بادة تقبيل اليد نوعاً من نماذج التعامل الاجتماعي والفردية الذي يرمز الى اظهار المحبة والاحترام و عناية الانسان الخاصة لنظرائه من الناس. ولان بادة تقبيل اليد تحظى بالنوايا المسبقة والاهداف اللاحقة كما انها تتصف بمزيد من الوعي الذاتي، يُعد هذا العمل نوعاً من نماذج التعامل المتعارف عليه والذي يحمل معنى عميقاً. اساس الفكرة في هذه البادة ونتاجها الاجتماعية تسببتا في أن تصبح ذات اهمية في التعاليم الاسلامية. طبيعة هذه البادة الثقافية بامتياز واثرها من التوجهات ومن الاتجاهات الاجتماعية المتغيرة، أدت الى قبولها في الاسلام بشكل محدود وممنهج. التموضع في اطار دلالات الالفاظ التوحيدية، وكذلك حفظ الكرامة الذاتية الانسانية هي من اهم الخصوصيات التي تسببت في تقبل بادة تقبيل اليد من ناحية التعاليم الاسلامية. ظهور و بروز هذا التصرف في المجتمع المسلم في زمن حضور الائمة الطهارات تابع كذلك الامر للمحافظة على الوضعين المذكورين اعلاه. ولكن عند استقصاء التقارير التاريخية والروايات الاسلامية لايسعنا ان نوصي او ان نرجح هذا النموذج من التصرف في مقابل مختلف انواع و طرق اظهار المحبة والاحترام.

الكلمات المفتاحية: تقبيل اليد، التعاليم الاسلامية، المجتمع المسلم، نظام دلالات الالفاظ التوحيدية، كرامة الانسان.

* محقق تاريخ التشيع في الحوزة العلمية في قم (المؤلف المسؤول) mrajaei1348@gmail.com

** طالب دكتوراه في علم الاجتماع للمسلمين، جامعة باقر العلوم (ع) HamidFazel@Gmail.com

دور تعليم وساطة الفيض في بيان روايات الجري و التطبيق من منظور مفسري الإمامية

حسن سجادي پور *

مهدي عزيزان **

[تاريخ الاستلام: ۱۱ شعبان ۱۴۳۷؛ تاريخ القبول: ۱۳ ذي الحجة ۱۴۳۷]

روايات الجري و التطبيق التي في معناها الأخص تبين أن عدداً من آيات القرآن الكريم تنسجم مع أهل البيت (عليهم السلام)، تبدي علمهم العميق في فهم بواطن القرآن. و أنه كيف يتم فهم هذه الروايات و على أي أسس يقوم تبينها، سؤال قلما نال إلى جواب مناسب له. للإجابة عن هذا السؤال تناولت هذه المقالة دور تعليم وساطة الفيض كمبدأ معرفي للروايات المذكورة. قد استخدمت في هذه الروايات مفردات ك أسماء، كلمات، أبواب، والدين، رحمة و التي تدلّ كلّ منها على تعليم وساطة الفيض. على أساس هذا التعليم توصل سلسلة طولية من العلل في نظام الكون فيض الربّ إلى جميع الموجودات، و من بينها الإنسان الكامل كخليفة الله و أعلى قناة فيض الحق جلّ و علا، يقع في الحدّ الأعلى بالنسبة لقنوات فيض الحق الأخرى.

الكلمات المفتاحية: روايات الجري و التطبيق، المبادئ المعرفية، وساطة الفيض، أهل البيت (عليهم السلام).

* دكتور في التفسير التطبيقي وأستاذ المعارف الإسلامية في جامعة بوعلي سينا (المؤلف المسؤول)

h.sajjadipour@gmail.com

** أستاذ مساعد في معهد الإمام الصادق للعلوم الإسلامية azizan24@yahoo.com

The Part of Grace in Explanation of the Traditions of *Jary* and *Tatbiq*

Hasan Sajjadipour *

Mahdi Azizan **

(Received: 2016-05-18; Accepted: 2016-09-15)

Narrations of *Jary* (applicability) and *Tatbiq* (comparison), which in their specific meaning manifest the compliance of a number of the verses of the holy Quran with the Household of the Prophet (a), show their deep and comprehensive knowledge in understanding the deep layers of the Quran. How these narrations can be understood and what are the foundations of their explanation are questions which have not been given proper answers. The present paper has investigated the role of the teaching of "mediation of grace" as the epistemological foundations for the mentioned narrations in order to answer these questions. In these narrations, words like *Asma* (names), *Kalimat* (words), *Abwab* (doors), *Walidayn* (parents), and *Rahmat* (mercy) are used, each of them refers to the teaching of mediation in some way. Based on this teaching, the chain of reasons in the world of creation delivers the grace of God to all creatures and man, as the caliph of God and the highest channel of the divine grace, has the highest position and rank compared to other channels of the divine grace.

Keywords: Traditions of *Jary* and *Tatbiq*, Epistemic Principles, Mediation of Grace, Those of the Household.

* Phd at Bu Ali Sina University; h.sajjadipour@gmail.com.

** Assistant professor at Imam Sadiq Research Institute for Islamic Studies; azizan24@yahoo.com.

A Social Analysis of Hand-Kissing Behavior in Imams' Periods

Mohammad Rajaei *

Hamid Fazel-Gane **

(Received: 2016-01-30; Accepted: 2016-09-15)

Hand-kissing is a kind of interpersonal and social behavior indicating the symbol of love or respect and special attention toward a person. Due to its pre-post intentions and much self-awareness, this action is regarded as a formal behavior and has a deep meaning. Its social consequences and epistemic origin have led it to gain a special position in Islamic teachings. Islam accepts limited, systemic hand-kissing action because it is influenced by social preferences and tendencies and also has cultural nature totally. There are two important features in Islamic teachings to confirm hand-kissing: to protect human dignity and to have a particular place in the meaning system of monotheism. Its manifestation in Muslim society during Imams' time met above-mentioned twofold conditions. However, one cannot result from historical reports and Islamic narrations that this behavior has dominated other kinds of love or respect expressions.

Keywords: Hand-Kissing, Islamic Teachings, Muslim Society, the meaning system of monotheism, human dignity.

* Researcher of Shi'a history at Hawzah; mrajaei1348@gmail.com

** Phd student at Baqir al-Olum University; HamidFazel@Gmail.com

Analyzing the Position of the Holy Prophet (s) in Divine Knowledge of Imams

Mohammad Taqi Shaker *

Yadollah Rabiei **

(Received: 2016-04-27; Accepted: 2016-09-15)

The attribute of knowledge along with inerrancy are two components which constitute the characteristics of the successor of the Prophet (s) in the viewpoint of Shiites. The *Imamiyyah* School considers the Imam as having the divine exclusive right in this field in addition to having religious and scientific authority. Regarding the position of Imamate, this point of view has become firm in the beliefs of Shiites. The reasons of this belief can be found by considering the relationship between the Imam with the Unseen and accepting the specific and divine bases for the Imam. Accordingly, using an analytical approach and after classifying the sources of the knowledge of the Imam, the present paper seeks to investigate those kinds of knowledge which have been transferred to Imam Ali (a) from the holy Prophet (s) by referring to the reports and narrations (of both Shiites and Sunnis). Based on the guidelines of the verses of the Quran and narrations, knowledge of religious injunctions and the permissible (*Halal*) and the forbidden (*Haram*) and also the knowledge of the Quran has been transferred to the Infallible Imams (a) through the holy Prophet (s) and the Imam has the role of explaining and interpreting these issues. From the bases of the knowledge of the Imam which the holy Prophet (s) has a significant role by transferring them, knowledge of the outer and inner aspects of the Quran, *Kitab al-Jamiah*, *Alf Bab*, and *Jafr Abyaz* (the white *Jafr*) can be mentioned which the present paper seeks to explain and analyze.

Keywords: The Knowledge of Imam, al-Jamiah, The Quran, Alf Bab, Jafr Abyaz.

* Phd.of Imamiyyah theology; 14mt.shaker@gmail.com

** Assistant Professor at Islamic Azad University, Shahrood Branch; ab33845@gmail.com

An Investigation of Amir Mo`ezzi's Thought about Political Imamate of Ahl al-Bayt

Ali Aghanoori *

Abolfazl Hadimanesh **

(Received: 2016-04-12; Accepted: 2016-09-15)

Position, dimensions and leadership's role of the household of the Prophet (s), especially imams, are among the issues that have always been discussed in Islamic society, especially among the Shiites and followed by different intellectual, ideological and political conflicts. One of the important approaches is extreme attention to the role of spiritual and moral leadership of Imams while ignoring their political leadership and disregarding the evidence about the political character of Imams, and not paying enough attention to the role of Imams in political developments and events. This approach belongs to Mohammad Ali Amir Moezzi, a Professor of University of Sorbonne, more than all. His works are mostly focused on esoteric and spiritual leadership of Imam. He tries to introduce Imam as an inner personality and totally away from political and theological aspects. This paper, relying on some clear and valid documents, attempts to prove political status of Imam and reject Moezzi's thought about Political Imamate of Ahl al-Bayt.

Keywords: Imam, Imamate, Amir Moezzi, Caliphate.

* Associate Professor at University of Religions and Denominations (Head Author);
aliaghanore@yahoo.com

** PhD student at University of Religions and Denominations; hadimanesh1@gmail.com

Greatest Resurrection in Fariqain Views with an Emphasis on Sadra and Fakhr Razi`s View

Mahdi Farmanian *

Salman Qasemnia **

(Received: 2016-05-09; Accepted: 2016-09-15)

Greatest resurrection is one of those theological issues on which all Islamic sects have reached an agreement. The learning associated with this issue is considerable in regard to its extensiveness, conceptual breadth, and place and quality of event. Using a rational and divine approach, the current research has studied the greater resurrection from views and analyses of Shiite and Sunni rationalist thinkers, Sadr a-Din Shirazi and Fakhr al-Din al-Razi respectively. For the same reason, in line with the truth of interpretation of "Greater Resurrection" in the earliest stage of the major day of reckoning and generalizing it to the whole station of the day in a conceptual analysis, attentiveness to incorporeity of soul, animate instinct and human perception and Quranic and traditional evidences, eases understanding the necessity and breadth of resurrection in rational explanation. For instance, the fact that earth begins to talk on resurrection, as stated in Quran's explicit words, is among divine evidences submitting proof on breadth of resurrection. Too, in spite of the fact that rational explanations concerning the place of greater resurrection are inadequate, some Quranic verses and traditions have insinuated that the resurrection occurs in the same earth while changed in characteristics of its form. Also, due to the emergence of human carnal qualities and characteristics arising from his free will and dutifulness, the quality of occurrence of the greater resurrection is emphasized, although this quality concerning animals, plants and inanimate bodies is not explained satisfactorily.

Keywords: Greater Resurrection, Quran, Tradition, Mulla Sadra, Fakhr Razi.

* Associate professor at University of Religions and Denominations; m.farmanian@chmail.ir

** Phd student at University of Religions and Denominations; sgns1349@chmail.ir

Foundations and Applications of the Theory of Spirit of Meaning Based on Ayatollah Jvadi-Amoli's works

Seyyed Ali-Asghar Masoudi *

Muhammad Ghafouri Nijad **

(Received: 2016-05-18; Accepted: 2016-09-15)

One of the theories suggested in Islamic tradition on how to face with similar words in Quran is the theory of putting words forth for the spirit of meaning. It has been stated explicitly by Ghazzali for the first time. This theory has been accepted among mystics and followers and of transcendent theosophy in the history of Islamic thought. Transcendent theosophy has been accepted and used in detail based on a continuum of some foundations by professor Javadi Amoli. As is understood, for him, the theory has been based on: maximum obligation to Arabic grammar in religious texts, insufficiency of *Jaheli* Arab literature to satisfy the Divine wisdom, rejecting eisegesis and hermeneutic views, believing in the multiple layers in the existence, and the originality of truth in Quran. He considers the theory as the basement for a new window to understand the Quran and its addresses. He referred to this theory for knowing the meaning of some words in the Book and tradition such as day, come, pen, tablet, food, choosing, speech, word, business, the lamp, taste, way, keys and book.

Keywords: Truth and Metaphor, Meaning Based Theory, Javadi Amoli, Ambiguous Verses, Ambiguous Words.

* Phd student at University of Religions and Denominations; ya.waliasr@yahoo.com

** Assistant professor at University of Religions and Denominations; ghafoori_n@yahoo.com

Articles

- 9 Foundations and Applications of the Theory of Spirit of Meaning Based on Ayatollah Jvadi-Amoli's works**
Seyyed Ali-Asghar Masoudi, Muhammad Ghafouri Nijad
- 27 Greatest Resurrection in Fariqain Views with an Emphasis on Sadra and Fakhr Razi's View**
Mahdi Farmanian, Salman Qasemnia
- 47 An Investigation of Amir Mo`ezzi's Thought about Political Imamate of Ahl al-Bayt**
Ali Aghanoori, Abolfazl Hadimanesh
- 73 Analyzing the Position of the Holy Prophet (s) in Divine Knowledge of Imams**
Mohammad Taqi Shaker, Yadollah Rabiei
- 89 A Social Analysis of Hand-Kissing Behavior in Imams' Periods**
Mohammad Rajaei, Hamid Fazel-Gane
- 107 The Part of Grace in Explanation of the Traditions of *Jary* and *Tatbiq***
Hasan Sajjadipour, Mahdi Azizan
-

In the Name of Allah

Journal of Imamiyyah Studies

(PAJOOHESHNAME-E IMAMIYYAH)

A Biannual Journal of Imamiyyah Studies

Vol. 2, No. 3, Spring & Summer 2016



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	Professor, Shahid Mahalati High Education Complex
Mohammad Ghafoorinejad	Assistant Professor, University of Religions and Denominations



Copy Editor: Zeinab Salehi and Hasan Salehi

Copy Editor of English Abstracts: Es`haq Taheri

Translator of Arabic Abstracts: Ali Ghouchani Gharavi

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Masoud Mousavi



Mailing Address: University of Religions and Denominations,

Opposite Imam Sadeq Mosque, Pardisan Town, Qom, Iran

P.O.Box 37185/178



Tel: +9825 32802610-13 **Fax:** +9825 32802627

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

Print Run: 1000

Price: 75000 Rials