

- گواهی قرآن بر کلام‌الله بودن آن ۱
- امین خولی و مؤلفه‌های تفسیر ادبی ۱۶
- کاوشی فلسفی در مسئله صفات خداوند ۳۳
- بررسی هویت انسان از دیدگاه روان‌شناسی اسلامی ۴۴
- درآمدی بر جریان‌های فکری معاصر ایران (۱۶۱) ۶۲
- سید بن طاووس و مسئله سقوط بغداد ۷۱
- پایه شمعدان‌های صفوی در موزه مرکزی آستان قدس ۸۵
- نسخه‌ای بازیافته از کتاب اربعین ملا فتح‌الله قزوینی ۹۰
- دایرة‌المعارف آستان قدس رضوی ۱۰۰

قرآن و حدیث

گواهی قرآن بر کلام‌الله بودن آن

محمد مهدی رکنی یزدی

آفتاب آمد دلیل آفتاب

گر دلیلت باید از وی رُخ متاب

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۵/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۶/۱۶

چکیده

مقاله در پاسخ به نظریه‌پردازی است که قرآن را در عین آن که کلام الله است کلام محمدصلی الله علیه وآله می‌شمرد! نویسنده پس از ارائه نمونه‌ای از انتقادات اصلاح‌طلبانه علمای پیشین، از غیب که در قرآن ذکر شده و ایمان به آن ضرورت دارد و «وحی» که پدیده غیبی است یاد می‌کند، سپس فرود آمدن نخستین آیات را که با «بخوان» شروع می‌شود شرح داده نتیجه می‌گیرد گوینده این امر جز آفریدگار به وسیله جبرئیل، و گیرنده‌اش جز پیامبر اسلام نیست، در حالی که هیچ دخالت در پدید آمدن آن وحی نداشته است.

نویسنده در ۱۰ بند آیاتی دیگر را نقل می‌کند که همه دلالت بر طریقت داشتن پیامبر اکرم در تلقی وحی و ابلاغ آن است. تفاوت سبک کلام الله با حدیث نبوی و حدیث قدسی و آیاتی در نفی شاعری از رسول الله صلی الله علیه وآله که در ۲ بند بعدی آمده ادله‌ای روشن و متقن بر ابطال نظریه‌ای است که خواهی نخواهی کلام قدسی آسمانی را به رنگ زمینی و بشری درمی‌آورد.

کلید واژه‌ها: قرآن، وحی، پیامبر اکرم، کلام الله، غیب.

اختلاف آراء و عقاید در مسائل نظری و ماورای طبیعت از امور مسلم است که تاریخ علم و سیر افکار دانشمندان آن را نشان می‌دهد. این تفاوت دیدگاه‌ها در اصول عقاید اسلامی و حتی شیعی دیده می‌شود، که اگر زاویه دید درست و نگاه اصلاح‌طلبانه باشد مایه استحکام مبانی اعتقادی و تهذیب باورها می‌گردد.

نمونه بارز این‌گونه برخورد عقاید و اصلاح‌طلبی، تصحیح الاعتقاد از محمد بن محمد بن نعمان معروف به شیخ مفید (م. ۴۱۳)، متکلم و مفتی و مدافع حریم تشیع است که در انتقاد از کتاب اعتقادات محدث بزرگوار محمد بن علی قمی معروف به صدوق (م. ۳۸۱) نوشته است. می‌دانیم هر دو از قله‌های بلند حدیث و فقه و رئیس مذهب شیعه در زمان خود بوده‌اند، اما از دو مکتب علمی قم و بغداد.

شیخ صدوق فقیه و محدث متبحر و صاحب تألیفات متعدد که از آن‌هاست کتاب حدیثی من لا یحضره الفقیه، و شیخ مفید متکلم خردگرا و مدافع مذهب شیعه امامیه در بغداد است. نگاهی گذرا به تصحیح اعتقادات الإمامیه (۱) نشانگر این واقعیت است که او در آنچه صدوق به عنوان اعتقاد اظهار داشته نظری دیگر دارد یا به تصحیح آن عقیده با استدلال عقلی یا قرآنی پرداخته است (۲). از آن زمان - یعنی سده پنجم هجری - تاکنون عالمی به آن دو اعتراض نکرده، زیرا هر یک در آگاهی به تفسیر آیات و احادیث استادی متبحر و در اصول و فروع دین علامه بودند، و حد و مرز عقاید اسلامی را نیک می‌دانستند و حرمت احکام و قرآن را پاس می‌داشتند.

مقصود از نمونه مذکور این است که نقادی و بحث و فحص در اصول اعتقادی خدمت فرهنگی شایسته‌ای است که بین مذاهب اسلامی مخصوصاً در مذهب شیعه از دیرباز میان دانشمندان معمول بوده و به تصحیح یا تکمیل

* * *

از جمله مباحث اعتقادی که درباره آن از سده‌های اولیه هجری سخن به میان آمده موضوع «وحی» است، که نوعی ارتباط رسولان الهی با ذات متعال آفریدگار می‌باشد. چگونگی ارتباط انسانی - که از بُعد جسمی بشری مانند دیگران است - با فراسوی جهان و جهان ناپیدا طبعاً مسئله‌ای دشوار است، و برای خاک‌نشینان محبوس در زمین و زمان، با حواس محدود برای شناخت عالم شهود ممکن نیست، و بسا که به توجیهاتی بعید یا انکار بینجامد.

سال گذشته مصاحبه‌ای درباره چگونگی وحی و کلام الله با روزنامه کارگزاران (زیر عنوان «کلام محمد، اعجاز محمد») انجام گرفت و پرسش‌هایی را به وجود آورد. برای رفع ابهام و پاسخ شبهاتی که طبعاً انتشار یافته بود نویسنده پس از اطلاع بر آن شد در حد دانش اندک خود به تحلیل و نقد موضوع پردازد (۳). البته روی سخن در این نوشتار نه با شخص خاص بلکه با نظریه‌ای خاص است که پیشینه‌ای دراز دارد، اما در عصر ماده‌گرایی حاضر - به ویژه بعد از بیداری مسلمین - با شدت و وسعت بیشتر القاء می‌شود، و برای بشری جلوه دادن کلام الله نظریه‌ها و آرای فریبنده‌ای اظهار می‌شود که بایسته است بررسی و نقادی شود.

نخست باید از دو اصطلاح قرآنی «غیب» و «شهود» سخن گفت. قرآن مجید در ابتدای سوره بقره هدف کلی خود و مخاطبانش را چنین معرفی می‌کند: کتابی که در آن شکی نیست، هدایت برای متقین است، کسانی که ایمان به غیب آورده‌اند. نخستین وصف این ره‌یافتگان این است که تنها به جهان پیدا و عالم محسوس و مشهود باور ندارند، بلکه با به کار انداختن عقل فطری و اندک تأمل و تفکر به جهان ناپیدا و پشت پرده ظاهر هم عقیده‌مند می‌شوند؛ و این باور است که انسان بی‌دین و دیندار را متمایز می‌کند. آری نخستین باور، گوش به «غیب» است که باور به خدا، فرشتگان، قانون‌مندی جهان و پاداش بردن انسان از اعمالش، و روز رستاخیز و حیات ابدی و نادیدنی‌های دیگر مانند روح و وحی را دربر می‌گیرد. پس آن که درباره مبدأ حکیم و علیم شک دارد و ظاهربین است نه ژرف‌نگر، باورش به «وحی» که پدیده‌ای غیبی، استثنایی و مخصوص پیام‌آوران الهی است ممکن نیست، و نباید برای «خردپسند کردن» آن به توجیهاتی تکلف‌آمیز پرداخت، یا نظری داد که بر خلاف خود وحی باشد.

قرآن مجید شیوه فرود آمدنش بر پیامبر اسلام را «وحی» نامیده که با معنی لغوی آن سازگار است. وحی در لغت اشاره سریع (۴) و سخن پنهان است، و در قرآن از پیغام خداوند به فرشتگان (۵)، و الهام غریزی حیوانات (۶) و هدایت تکوینی موجودات و قوانین جاری در جهان (۷) (تسخیر)، در دل افکندن مطلبی به غیر پیامبران مانند الهام به مادر موسی (۸)، و بالأخره سخن گفتن با پیامبران و رسولان همه به «وحی» تعبیر شده، که در مورد اخیر به سه

توصیف پایانی آیه از مبدأ وحی به «بلندمرتبه سنجیده‌کار» قابل تأمل است و می‌فهماند که برای برقرار کردن ارتباط با خالق متعال و هدایت آدمیزادگان راهی که با حکمت و سنجیده کار کردن می‌سازد فقط وحی است که به سه روش انجام می‌گیرد: پوشیده سخن گفتن بدون واسطه‌ای، از پشت پرده غیبت سخن گفتن همانند تکلم با حضرت موسی علیه السلام، یا فرشته‌ای را به رسالت فرستادن تا به اذنش سخن خدا را بر پیامبر بخواند و او فرا گیرد و برای مردم بازگو کند. وحی بر پیامبر اکرم ما بیشتر از راه اخیر انجام می‌گرفته که در قرآن به آن تصریح شده: «وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (الشعراء / ۱۹۲-۱۹۵) نیز می‌خوانیم: «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (النجم / ۴-۵).

بنابراین قرآن کریم فرستاده پروردگار جهانیان است که به صورت وحی (۹) توسط فرشته امین و قوی بر قلب رسول مکرم خدا نازل شده تا مردم را هشدار دهد و آگاهی بخشد و از عقاید باطل خرافی و ظلم و خیانت بیم دهد. قرآن به این واقعیت گویاست، و مبدأ وحی و جبرئیل واسطه را و گیرنده پیغام وحی را آشکارا نشان می‌دهد و به تعلیم گرفتن پیامبر اکرم از «شدید القوی» تصریح می‌کند. با وجود این اظهار نظر کرده‌اند که:

«آن محمد که فاعل و قابل وحی است بشری است مؤید و مطهر و لذا «از کوزه همان برون تراود که در اوست...» «پیامبر اسلام در فرآیند وحی موضوعیت دارد نه طریقت، و «بشری» است که قرآن بر او «نازل» و از او جاری شده است... دو قید «نزول» و «بشریت» در عمیق‌ترین لایه‌های وحی حضور دارند و بدون توجه به این دو صفت مهم نمی‌توان از وحی تفسیری خردپسند عرضه کرد... نمی‌گوییم خدا سخن نمی‌گوید، می‌گوییم برای این که خدا سخن بگوید راهش این است که پیامبری سخن بگوید و سخنش سخن خدا شمرده شود.» سپس از این تمثیل و توجیه نتیجه می‌گیرند: «چنین است که معنای بی‌صورت از خدا و صورت از محمد است. دم از خدا و نی از محمد، آب از خدا و کوزه از محمد است...» (۱۰).

اینک پاسخ‌هایی که به نظر رسیده با استناد به خود قرآن و استفاده از ادله‌ای که در آن کتاب قدسی آمده:

۱- برای آن که عقیده ما درباره «وحی» و کیفیت تلقی حضرت محمد صلی الله علیه و آله با متن کتاب خدا موافق باشد به جای هر تصور و نظریه‌ای چگونگی نزول نخستین آیات را بررسی می‌کنیم تا تردیدی بر جا نماند. به گزارش قرآن پژوهان سلف و خلف (۱۱) و روایت رسیده از اهل بیت پیامبر با پنج آیه نخستین سوره علق وحی آغاز شده: در شبی از شب‌های ماه رمضان که پیامبر اکرم ماصلی الله علیه و آله در غار حرا به سر می‌برد، جبرئیل امین فرود آمد و از حضرت خواست نوشته‌ای را که بر دیبایی بود بخواند. پاسخ دادند: ما انا بقاری: من نمی‌توانم بخوانم. جبرئیل دوباره گفت: بخوان و همان پاسخ را شنید. برای مرتبه سوم که حضرت را وادار به خواندن کرد

بدین گونه شبی مبارک به صبح روشن هدایت انجامید و فصلی نوین در تاریخ تمدن بشری گشوده شد. از ظاهر این آیات چه می فهمیم؟ خطاب به ابلاغ کننده قرآن حضرت محمد صلی الله علیه و آله است که: بخوان به نام پروردگارت که آفریننده است، و انسان را از خون بسته - و بهتر بگویم - از موجود ذره بینی آفرید (۱۲). از جمله مطالبی که این آیات بیّنات می رساند این است که مخاطب خوانا نبوده و به او مکرراً امر شده «بخوان». به نظر نویسنده، نه تنها فصیح بلکه صحیح نیست که کسی به خود چنین امری کند! آن هم در نخستین ارتباط و حیانی که وی را برای امری بس مهم برمی انگیزاند و آغاز بعثت اوست. مجدّد خطاب «إقرأ» به او می شود. همو که گفته بود «ما أنا بقارئ» او که اُمّی بود و نانویسنده. در خطاب اول قدرت آفرینش خداوند را یادآور شد، و در خطاب دوم بزرگترین نعمت بعد از هستی بخشیدن به آدمیزاد را که تعلیم و تعلّم و تحریر و تدریس است متذکر می شود و فرهنگ اسلام را پی می ریزد. اینک می پرسیم: آیا معانی این آیات الهی است و الفاظش نبوی؟

این برگشت از ظاهر و عرف عادی گفتار چه دلیل موجهی دارد؟ جز تمثیل محو شدن شخصیت پیامبر در ذات الوهیت که در نتیجه آنچه او می گوید همان است که وحی کننده گفته یعنی پیامبر سخن بگوید و سخنش سخن خدا شمرده شود! آیا این توجیه و توضیح وحی قرآنی با آیات فراوانی که مخاطب مستقیماً شخص حضرت محمد صلی الله علیه و آله است، و گاه عتاب های مهر آمیزی هم دارد در تناقض نیست؟

۲- بدون پیش داوری در آیات زیر تأمل می کنیم تا گوینده الفاظ را بیابیم:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ» (التحریم / ۱)؛ «ای پیامبر! چرا برای خشنودی همسرانت آنچه را خدا برای تو حلال کرده حرام می کنی؟»

«عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ» (التوبة / ۴۳)؛ «خدا تو را بخشید، چرا پیش از آن که راستگویان و دروغگویان را بشناسی به آنها اجازه دادی؟ (خوب بود صبر می کردی تا هر دو گروه خود را نشان دهند).» (۱۳)

«وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ...» (الأحزاب / ۳۷)؛ «و آن گاه که به کسی که خدا بر او نعمت ارزانی داشته بود و تو [نیز] به او نعمت داده بودی می گفتی: همسرت را پیش خود نگاه دار و از خدا پروا بدار. و آنچه را که خدا آشکارکننده آن بود در دل خود نهان می کردی و از مردم می ترسیدی، با آن که خدا سزاوارتر بود که از او بترسی...» (۱۴)

سه آیه مذکور به عنوان نمونه از آیات کلام الله برگزیده شد که عتاب مهرآمیز فرستنده وحی را به رسول محبوبش دربر دارد، و به هیچ توجیه نمی‌توان در پدید آوردنش برای مخاطب سهمی قائل شد.

همچنین آیاتی در قرآن مجید هست که می‌فرماید: سرگذشت اقوام پیشین و پیامبران‌شان از خبرهای غیبی است که تو - ای رسول ما - و قومت از آن‌ها بی‌خبر بودید؛ مانند: «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا» (هود/۴۹)؛ «این از خبرهای غیب است که آن را به تو وحی می‌کنیم. پیش از این نه تو آن را می‌دانستی و نه قوم تو...»

سیاق سخن و سبک‌گفتار آشکار می‌فهماند که گوینده معنی و لفظ هر دو خدای وحی‌کننده است و بس و با بعضی توجیهاات عارفانه نمی‌توان - حداقل در مورد قرآن - کلام محمد را همان کلام الله دانست؛ زیرا بافت سخن آن را بر نمی‌تابد.

۳- از ویژگی‌های رسول خداصلی الله علیه وآله که در سیره حضرت می‌بینیم علاقه شدیدی است که به مسلمان شدن بزرگان قریش داشتند؛ زیرا علاوه بر خویشاوندی - که «وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ» حکم می‌کند - با مسلمانی آنان، یاران و قبیله‌شان هم تبعیت می‌کردند و دین خدا زودتر پیشرفت می‌کرد. کافران از این واقعیت خبر داشتند؛ از این‌رو برای فریب دادن پیامبر اکرم پیشنهادهای گوناگون می‌کردند. از جمله پیشنهادی است که به مناسبت نزول آیات ۷۳-۷۵ سوره اسراء در مجمع البیان آمده است که: گفتند به خدایان ما دشنام مده و خردمندان ما را سفیه مشمار و بندگان و فرومایگان را - که بوی ناخوش دارند - از گرد خود دور کن تا با تو بنشینیم و سخنت را بشنویم (۱۵). رسول خداصلی الله علیه وآله به اسلام آوردن آنان دل بست، ولی آیات سوره اسراء نازل شد و از نیرنگشان پرده برداشت، و این است ترجمه آن‌ها:

«نزدیک بود آن‌ها تو را (با وسوسه‌های خود) از آنچه بر تو وحی کرده‌ایم بفریبند، تا غیر آن را به ما نسبت دهی و در آن صورت تو را به دوستی خود برگزینند. (۷۳) و اگر ما تو را ثابت‌قدم نمی‌ساختیم (و در پرتو عصمت مصون از انحراف نبود) نزدیک بود اندکی به آنان تمایل کنی (۷۴) اگر چنین می‌کردی ما دو برابر مجازات (مشرکان) در زندگی دنیا و دو برابر (مجازات آن‌ها) را بعد از مرگ به تو می‌چشانندیم. سپس در برابر ما یآوری برای خود نمی‌یافتی (۷۵)».

در خبر است از سرور کائنات و مفخر موجودات که: «چون این آیت آمد رسول‌علیه السلام دعا کرد و گفت: «اللَّهُمَّ لَا تَكَلِّنِي إِلَى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ»؛ بارخدا یا مرا با من مگذار یک چشم زخم (۱۶). آری چنین است اثر ایمان و یقین و عبودیت حق‌تعالی، و آن است ابتغال و دعای حضرت به درگاه حق‌تعالی.

باری، پیام آن آیات چیست؟ هشدار از آفریدگار رحیم و علیم به حبیب خود، هشدار تندی و تکان‌دهنده به صورت شرطی، که اگر تو چنان می‌کردی ما چنین می‌کردیم. و خدا بهتر می‌دانست پیامبری را که برای اعلام

در توجیه این گونه آیات حدیثی از امام ابوالحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام نقل شده که مفادش این است که خطاب‌ها مطابق این مثل است: اَيَّاكَ اَعْنِي وَاسْمَعِي يَا جَارَهَ (۱۷). هر چند مخاطب رسول خدا صلی الله علیه وآله است، ولی مقصود امت پیامبر است (۱۸).

بر سر موضوع اصلی رفته می‌پرسیم: این آیات شبیه تجربه شعری است؟ معنی آن خیال‌انگیز و الفاظش شاعرانه است؟ اگر گوینده عبارت‌ها پیامبر باشد معنی آیه راست خواهد بود یا دروغ و مخاطب کیست؟

۴- از آیاتی که آشکارا می‌رساند نه تنها گوینده معنی و امر و نهی آن‌ها، بلکه همه الفاظ و عبارت‌های قرآن هم از مصدر وحی است که بیک امین الهی به آن حضرت فرود آورده، آیاتی است که با کلمه «قُلْ» آغاز می‌شود. مراجعه به المَعْجَمِ الْمَفْهُرَسِ لِأَلْفَاظِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ نشان می‌دهد که این فعل امر ۳۳۲ بار در سراسر قرآن آمده که از آن‌هاست «چهار قُلْ» در چهار سوره پایانی کتاب خدا. آیا خردپذیر است که گوینده این «قُلْ» غیر از خداوند و صاحب سخن باشد؟

آیا می‌توان این فرض را پذیرفت که عقل کل و ختم رُسُلِ خود آیات را انشاء کرده باشد و در عین حال هنگام تلاوت برای مردم سخن را با «قُلْ / بگو» شروع کند؛ اصلاً این گونه سخن گفتن صحیح است تا چه رسد به فصیح و بلیغ؟

این که سخن آن ولی اعظم خدا سخن خداست یک ادعاست؛ زیرا آن‌گاه قرآن سخن خداست که الفاظ و جمله‌بندی آن هم همه از او باشد، و گیرنده وحی در تنظیم و تعبیر معانی آن دخالت نداشته باشد، یعنی طریقت داشته باشد نه موضوعیت، که در غیر این صورت وحی ناب و خالص الهی نخواهد بود. آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَكَلِمَاتٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (النساء/۸۲) به ما چه می‌آموزد. پیامبر اعظم ما بالأخره مصداق «غیرالله» است، در این صورت اگر تصرفی جز گرفتن و ابلاغ داشته باشد باید در قرآن اختلاف باشد.

آیا تدبیر و ژرف‌اندیشی در قرآن در این باره به ما چه می‌آموزد؟

چگونه می‌توان برای پیامبر گرامی اسلام در نزول و پدید آمدن قرآن موضوعیت قائل شد، در حالی که به صراحت می‌فرماید: «قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي» و اینک ترجمه تمام آیه که در جواب اعتراض‌های جاهلانه کافران است: «و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود آنان که به دیدار ما امید ندارند می‌گویند: قرآن دیگری جز این بیاور یا آن را عوض کن. بگو: مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم. اگر پروردگارم را نافرمانی کنم از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم.» (یونس/۱۵).

خدایا ما نیز از عذاب آن روز بزرگ و زمان ارزیابی نیت‌ها و اندیشه‌ها بیمناکیم و به ذیل پیامبر رحمت تو در آویخته، سعادت ابدی را می‌طلبیم.

۵- می‌دانیم قرآن به صریح آیاتی چند به بی‌مانندی خود و ناتوانی جن و انس از آوردنِ مثلش تحدی کرده و هم‌اورد طلبیده. بخشی از این مزیت و خصوصیت بسیار مهم به بُعد لفظی یعنی سبک بیان و شیوه ادای معانی برمی‌گردد، که از آن به فصاحت و بلاغت تعبیر کرده‌اند. به بیان دیگر ساده‌ترین کار انسان که سخن گفتن باشد به صورتی تقلیدناپذیر درآمده و معجزه سخن (۱۹) رخ داده. یعنی ساختاری از سخن فاخر و هنری که در طول پانزده قرن در میدان تحدی بی‌معارض و مبارز بر جا مانده است.

دریغا که بعضی برای خردپسند کردن وحی! و بشری نمودن امری روحانی و غیبی، ناخواسته یا ندانسته اعجاز بیانی و ادبی کلام خدا را با آن نظریات از بین می‌برند: و یکی از استوارترین ادله صحت و حقانیت قرآن را سست می‌نمایند. بخشی از آن نظریه این است که:

«نمی‌گویم خدا سخن نمی‌گوید، می‌گویم برای این که خدا سخن بگوید راهش این است که پیامبری سخن بگوید و سخنش سخن خدا شمرده شود».

و نتیجه می‌گیرند:

«چنین است که معنای بی‌صورت از خدا و صورت از محمد است. دم از خدا و نی از محمد...».

نویسنده گوید: معقول و معمول این است که سخن هر کس به خود او نسبت داده شود، بنابراین اگر خدا بخواهد سخن بگوید راهش این است که سخنش را به پیام‌آورش بگوید و او بعد از تلقی و دریافت، عین سخن را بازگو کند بی‌کاهش یا افزایش.

وجدان و حقیقت را داور قرار دهیم تا راه مستقیم را از کج‌راهه باز شناسیم.

آیاتی از سوره قیامت (۱۶-۱۹) می‌تواند روشن‌گر مورد اختلاف باشد، که آیا پیامبر اکرم معنای بی‌صورت را صورت لفظی می‌داده یا معنی با الفاظ به وی وحی می‌شده و او تلاوت می‌کرده: «زبان‌ت را به خاطر عجله برای خواندن آن (قرآن) حرکت مده. چرا که جمع کردن و خواندن آن بر عهده ماست. پس هرگاه آن را خواندیم از خواندن آن پیروی کن. سپس بیان (و توضیح) آن (نیز) بر عهده ماست.»

علامه طباطبایی - رحمه الله علیه - در تفسیر آن آیات هوشمندانه نوشته‌اند (۲۰): سیاق این آیات چهارگانه که در بین آیات مربوط به قیامت آمده عبارات معترضه‌ای است که متضمن ادبی الهی است و نبی اکرم صلی الله علیه وآله مکلف به اجرای آن هنگام تلقی وحی می‌باشد، و باید زبانش را حرکت ندهد، بلکه گوش دهد تا وحی تمام شود. این آیات همان معنی را می‌گوید که در آیه ۱۱۴ سوره طه آمده: «وَلَا تَعْجَلْ بِاصْلُفٍ لَّقُرْآنٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ»؛ «نسبت به (تلاوت) قرآن عجله مکن پیش از آن که وحی آن بر تو تمام شود».

گواه ما از آیات نقل شده توجه دادن خواننده به کیفیت فراگیری و تلاوت - یا شتاب در تلاوت - قرآن توسط پیامبر معظم است، که همه حاکی از خواندن متن قرآن فرود آمده، یا آنچه فرود خواهد آمد می‌باشد نه معانی آیات. ۶- تاریخ اسلام و دانش حدیث به ما گزارش می‌دهد که از پیامبر اکرم احادیث فراوان و خطبه‌ای چند نقل شده، که در صحاح اهل سنت و مجامع حدیث شیعه آمده است. با مرور به آن‌ها می‌یابیم سبک و شیوه بیان آن «بنده مؤید و مطهر» با سبک و سیاق آیات قرآن از زمین تا آسمان متفاوت است، و با همه فصاحت و بلاغتی که دارد و درونمایه‌اش از کلام الله است، اما شیوه بیان آن‌ها با قرآن آشکارا فرق دارد.

از این روشن‌تر در اختلاف سخن خدا با محمد مصطفی صلی الله علیه و آله احادیث قدسی است که به تعریف میر سید شریف جرجانی سخنی است که معنی آن از جانب خدای تعالی است و با الهام یا در خواب به رسولش خبر داده، و حضرت به عبارت خود آن‌ها را بیان کرده. پس قرآن از حدیث قدسی برتر است؛ زیرا لفظ قرآن هم از جانب خداوند نازل شده است (۲۱).

تشخیص معاصران پیامبر از مسلمان و کافر هم این بود که قرآن سخنی نوباوه است؛ زیرا نه شبیه سجع کاهنان است و نه مانند شعر شاعران و نه سخن معمول خود حضرت، درمانند که آن را به چه مانند کنند، گفتند سحر است چون شنوندگان را بسیار تحت تأثیر قرار می‌دهد، قرآن اشاره به عبارت آن کافر (۲۲) گوید: «فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ» (المدثر/۲۴)؛ «پس گفت این (قرآن) جز سحری که [به برخی] آموخته‌اند نیست.» مقصود این است که نگاه ادبی و سبک سخن و گواهی سخن‌شناسان از عصر نزول تاکنون، همه این واقعیت را بیان می‌کند که باید بین «وحي متلو» یعنی قرآن با «وحي مروی» از پیغمبر تفاوت قائل شد.

می‌دانیم آیات قرآن هم بر عربی بودن خود تأکید دارد. پس آنچه وحی شده از گونه سخن - نه معانی و مفاهیم - و آن هم سخن عربی که از خدای تعالی است نه رسول او می‌باشد. از این قبیل آیات است: «أَنَا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف/۲)؛ «ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم باشد که بیندیشید.»

«وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (الشوری/۷)؛ «و بدین گونه قرآن عربی به سوی تو وحی کردیم.»

توجه داریم که قرآن یعنی کلام الله وحی شده نه معانی آن.

۷- از جمله قرآن‌پژوهان دانشمند محمد عبدالعظیم زرقانی است که کتابش *مناهل العرفان* حاوی تمام موضوعات مربوط به قرآن است. او درباره نزول قرآن به بسط کلام پرداخته؛ زیرا آن را مهم‌ترین مباحث علوم قرآنی شمرده است، که اساس ایمان به قرآن و تصدیق نبوت رسول الله صلی الله علیه و آله و حقانیت اسلام است.

وی پس از بحث درباره نزول قرآن می‌گوید: بعضی گمان می‌کنند که جبریل معانی قرآن را بر پیامبر نازل می‌کرده و حضرت آن‌ها را به لغت عربی تعبیر می‌کرده. و بعضی لفظ قرآن را از جبریل می‌دانند که معانی را فقط خداوند به او وحی می‌کرده. سپس جواب می‌دهد: هر دو این پندارها باطل و گناه است و با صریح کتاب و سنت و اجماع

حق این است که دخالت جبریل در این قرآن غیر از حکایت برای رسول و وحی بر او نیست، همچنان که برای رسول در این قرآن جز فرا گرفتن و حفظ کردن و حکایت و تبلیغ و بیان و تفسیرش نمی‌باشد. این واقعیت را در خود قرآن می‌یابیم؛ مانند این آیه: «وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (النحل/۶)؛ «و حَقًّا تو قرآن را از سوی حکیمی دانا دریافت می‌کنی» (۲۳).

جلال الدین سیوطی (م. ۹۲۱ق.) در الإِتقان فی علوم القرآن آنچه را بر پیامبر اکرم نازل می‌شد چنین تقسیم‌بندی کرده که: معانی و الفاظ قرآن از خدای تعالی، معانی از خدا و الفاظ از رسول خداصلی الله علیه وآله، معانی از خداوند و الفاظ از جبرئیل باشد، و دو صورت اخیر را مردود می‌شمرد؛ زیرا بر خلاف آیاتی از قرآن و نیز اعجاز قرآن است (۲۴). مقصود از آنچه گفتیم این است که قرآن پژوهان قدیم و جدید هم درباره این موضوع با استناد به آیات قرآن اظهار نظر کرده‌اند، و عقیده‌شان همان است که ما گفتیم.

۸- از خصوصیات مهم قرآن کریم - که کمتر به آن توجه می‌شود - این است که تهمت‌ها و بدگویی‌های کافران را نسبت به خودش و آورنده‌اش - یعنی پیامبر اسلام - بی‌پروا نقل می‌نماید و پاسخی خردپسند و ادب‌آموز می‌دهد، و به این‌گونه قبل از هر کس به دفاع از اصالت و وحیانی بودن خود می‌پردازد.

اهمیت نقل این دروغ‌ها و افتراها در این است که می‌فهماند آفریدگار دانا و توانایی قرآن را فرو فرستاده که منطقی قوی و سخنی حق دارد و در جواب در نمی‌ماند، چنان که خود گوید: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَ لَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ» (الأنبياء/۱۸)؛ «بلکه ما حق را بر باطل می‌کوبیم تا آن را هلاک سازد، و این‌گونه باطل نابود می‌شود، اما وای بر شما از توصیفی که (درباره خدا و هدف آفرینش) می‌کنید.»

به علاوه از لحاظ تاریخی نقل آن یاوه‌گویی‌ها این فایده را دارد که طرز تفکر دشمنان پیامبر و کتابش را و انواع اعتراض‌های ممکن را ارائه می‌دهد، که اگر ذکر نشده بود ما به این تفصیل و درستی از آن‌ها و جوابش با خبر نمی‌شدیم. به بیان دیگر در فضای فرهنگی - اجتماعی آن زمان قرار می‌گیریم. به عنوان مثال اکنون می‌دانیم که گفته‌اند:

«آنچه محمدصلی الله علیه وآله آورده وحی نیست، بلکه خواب‌هایی آشفته است. اصلاً آن را به دروغ به خدا بسته، نه بلکه او یک شاعر است (اگر راست می‌گوید) باید معجزه‌ای برای ما بیاورد، همان‌گونه که پیامبران پیشین (با معجزات) فرستاده شدند.» (الأنبياء/۵). در آیات بعد به پاسخ آنان می‌پردازد و می‌گوید: «به انبیای گذشته هم

مثال دیگر از تهمت‌ها و جوابش: «وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (النحل/۱۰۳)؛ «و نیک می‌دانیم که آنان می‌گویند: جز این نیست که بشری به او آموزش می‌دهد. [چنین نیست زیرا] زبان کسی که این نسبت را به او می‌دهند غیر عربی است و این [قرآن] به زبان عربی روشن است.» یعنی بدیهی است که شخصی که عرب زبان نیست نمی‌تواند مانند قرآن عربی را - که سخنوران از آوردن به مثل سوره‌ای از آن عاجزاند - به پیامبر عرب فصیح تعلیم دهد. ملاحظه می‌کنیم در آیه نقطه اتکاء و استدلال بر «لسان عربی» است که قرآن به آن نازل شده و تعلیم بشری نیست.

نتیجه دیگر بحث این است که شبهات و ایرادها زاده زمان ما و نوآوری نیست، هر چند با تعبیرهای وام گرفته از غرب و ادبیات جدید مطرح شود.

۹- فترت وحی در تاریخ زندگانی پیامبر اکرم اسلام صلی الله علیه وآله حوادثی روی داده که پس از پانزده قرن برای ما که می‌خوانیم، با همه شک و تردیدی که ممکن است در آنها بکنیم، یا نقل را همراه با مبالغه یا اغراض خاص بشماریم، و بعد از همه احتیاطهایی که در نقد اسناد تاریخی باید کرد، باز رویداد به گونه‌ای است که خود حادثه درستی‌اش را تأیید می‌کند، مخصوصاً که در قدیم‌ترین سندها هم نقل شده است.

از این گونه رویدادها فترت وحی است که در تفسیرها به مناسبت آیات ۲۳ و ۲۴ سوره کهف نقل شده است و آن انقطاع موقت وحی بر رسول صلی الله علیه وآله است، و اینک شرح آن:

«سران کفار از دانشمندان یهود چند سؤال امتحانی دشوار خواستند تا حضرت را بیازمایند. آنان هم سه پرسش تاریخی غامض طرح کردند:

۱- جوانمردانی که در زمان‌های پیشین بودند و بر پادشاهشان خروج کردند، سپس پنهان شدند و خوابیدند، بگو: چه قدر خوابیدند و شمارشان چه قدر بود؟ داستان‌شان چیست؟

۲- دانشمندی که حضرت موسی علیه السلام مأمور شد از او پیروی کند و آموزش گیرد که بود؟ داستان‌ش چیست؟

۳- گروهی که مغرب و مشرق را پیمودند و به سدّ یاجوج و مأجوج رسیدند چه کسانی بودند و سرگذشت آنان چیست؟

یهودیان نجران پاسخ‌ها را که از تورات می‌دانستند به کافران املا کردند و گفتند اگر مطابق این‌ها جواب داد او راستگو است و اگر جز این بود وی را صادق و پیامبر ندانید (۲۵).

ابوالفتوح رازی اصل رویداد را که جواب پیامبر است چنین نقل می‌کند:

«رسول‌علیه السلام گفت فردا خبر دهم شما را و نگفت ان‌شاءالله. جبریل بر دگر روز نیامد، تا چند روز برآمد جبریل نیامد. و ایشان پیغامبر راعلیه السلام طعن می‌زدند... [تا] جبریل آمد و قصه ایشان با رسول گفت... آن‌گاه رسول را ادب آموخت و آنچه مندوب^۱ الهیه (۲۶) است گفت: مگو که من فردا کاری کنم الا آن‌گاه که بگویی ان‌شاءالله.» (۲۷)

هر چند نیامدن جبریل - پیک محبوب - برای حبیب خدا در چند روز فترت وحی دشوار بود و با انکار و هوچی‌گری کفار قریش و یهود توأم شد، ولی به این حادثه می‌توانیم استدلال کنیم که «وحی» جوشش ذهنی آن حضرت یا ساخته زبان و تعبیرش نیست و همچنین در جلب جبریل دخالتی نداشته است (۲۸).
نمونه‌ای دیگر از انتظار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را برای آمدن وحی به جهت پاسخ به مخالفان در کتاب سیرت رسول الله می‌بینیم:

«نصاری نجران پرسیدند پدر حضرت عیسی علیه السلام کیست و چگونه ممکن است او بی‌پدر متولد شده باشد؟ «سیدعلیه السلام در این سؤال ساعتی خاموش شد و هیچ جواب ایشان نداد. در حال جبرئیل علیه السلام آمد و ردّ سخن ایشان و جواب نصاری و تنزیه ذات و صفات خود را و تصدیق قول پیغمبر علیه السلام هشتماد آیت از اول سورت آل عمران فرو فرستاد، و جواب سؤال ایشان در آخر آیت‌ها بیان کرد. قوله تعالی: «انّ مثلَ عیسی عندَ اللّهِ کَمَثَلِ اِدمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ کُنْ فیکونُ * الْحَقُّ مِنْ رَبِّکَ فَلَا تَکُنْ مِنَ الْمُمْتَرِینَ» (آل عمران/۵۹-۶۰)» (۲۹)؛ «در واقع مثل عیسی نزد خدا همچون مثل [خلقت] آدم است که او را از خاک آفرید، سپس بدو گفت «باش»، پس وجود یافت.»

کوتاه سخن آن که وحی قرآن ارتباط روحانی ویژه‌ای است بین ذاتی متعالی که امر است و هادی، با مخاطبی که با وجود بیشترین تقرب و محبوبیت، مأمور است و مجبور به رساندن وحی بدون حق تصرف در آن، بر خلاف احادیث قدسی یا احادیث و خطبه‌های نبوی.

اگر رسول مکرم به سببی در ابلاغ وحی تأخیر کند، قرآن مجید با تأکید به رساندن آن امر می‌کند، چنان که در آیه تبلیغ می‌بینیم که می‌فرماید: «یاءِیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا یَهْدِی الْقَوْمَ الْکَافِرِینَ» (المائدة/۶۷)؛ «ای پیامبر: آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده ابلاغ کن، که اگر نکنی پیامش را نرسانده‌ای. و خدا تو را از [گزند] مردم نگاه می‌دارد. آری! خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند.»

توجه به شأن نزول آیه که در غدیر خم و حجة الوداع سال دهم هجری بوده، معنی آن را بیشتر روشن می‌کند، که از پیامبر اکرم با تأکید خواسته شده ولایت و وصایت علی علیه السلام را بی پروای از مخالفان برساند و گرنه رسالتش را انجام نداده است.

دانشمندان نیک می‌دانند جمله شرطی «و إن لم تفعل فما بلغت رسالتَه» چه بار تکلیف سنگینی بر دوش رسول خداصلی الله علیه وآله گذاشت و حضرت به بهترین صورت آن را برداشت.

توجه داریم ک این خطاب و گاه عتاب با مقامات معنوی و روحانی حبیب خدا «و مسند رفیع قرب و ولایت» آن حضرت منافات ندارد، بلکه معرفت حاصل از آن مقامات است که او را پذیرا و شایسته این‌گونه مخاطبات می‌کند (۳۰)، که هر چه از دوست می‌رسد نیکوست.

۱۰- از جمله تهمت‌های ناروا که به رسول اکرم صلی الله علیه وآله نسبت می‌دادند شاعر بودن است، که امروز نیز به صورت تلطیف شده و ادیبانه‌ای گفته می‌شود و این است عین آن سخن:

«برای درک پدیده ناآشنای وحی می‌توانیم از پدیده آشناتر شاعری - و به طور کلی خلاقیت هنری - مدد جوئیم و آن را بهتر فهم کنیم، این فقط در مقام تصور است... امروز مفهوم شعر به منزله یک خلاقیت متعالی هنری بسیار متفاوت است با آنچه در ذهن امثال ابوجهل و ابولهب می‌گذشت، و استفاده از نماد هنر برای تقریب معنای وحی، نه چیزی از قدر قرآن می‌کاهد و نه بر قدر ابولهب می‌افزاید...»

اگر به مضمون و مفاد سخن مذکور توجه کنیم در پس تعبیرهای زیبا و فریبا چیزی جز همانندی و همسانی وحی بر پیامبر با الهام به شاعر نمی‌بینیم، و اصل سخن بر سر همین مطلب است که مبدأ وحی غیر از مبدأ شعر که احساس شاعر است می‌باشد، و شایستگی پیامبر خدا برای قبول وحی مانند استعداد شاعر و ذوق هنری او نیست. توضیحات زیرین روشن‌گر مقصود است:

۱۰-۱. «تصور» مذکور و نظر داده شده بدون دلیل است و تعبیری نو از خرافه عرب‌های جاهلی است که عقیده داشتند هر شاعر یک جنی همزاد و همراه خود دارد که معانی را به او تلقین می‌کند به نام «تابعه». گاه شعرا در مقام مفاخرت به شاعران دیگر تابعه خود را تواناتر از تابعه رقیب می‌شمردند.

مقصود از مشابهت و تقریب معنی شعر با وحی این است که پیامبر هم آموزش دهنده‌ای غیر از فرشته وحی دارد یا وحی نفسی و جوشش ذهن اوست؟ چگونه می‌توان بین دو پدیده در اصل مباین و جدا از هم تقریب یا تشابه قائل شد؟

۱۰-۲. می‌دانیم شعر سخنی است خیال‌انگیز یا خیال‌آمیز (مخیل)، موزون و آهنگین و قافیه‌دار. اگر خیال‌انگیز نباشد «نظم» است، مانند الفیه ابن مالک. در هر حال شعر چه در اصطلاح قدیم آن و چه در معنی جدید عنصر

واقع این است که تفاوت درونمایه شعر - حتی در هنرمندانه‌ترین شکل آن - با وحی، تفاوت سخن زمینی و بشری است با سخن الهی، و این دو سخن فرق ماهوی و ذاتی دارند، پس شبیه دانستن آن دو به یکدیگر منطقی و درست نیست.

۱۰-۳. اگر شعر را به معنی امروزی آن یعنی خلاقیت متعالی هنری هم بپذیریم، بی‌شک هنری است که با داشتن قریحه و ذوق شاعری و مطالعه دیوان شاعران و ممارست می‌توان آن را کسب کرد و شعر سرود. اما بنا بر گواهی تاریخ زندگی انبیا - به‌ویژه خاتم آنان - و آیات قرآن و اجماع دین باوران، نبوت مقامی اکتسابی نیست، بلکه افاضه الهی و افزون‌بخشی است، که استعداد و آمادگی روحی و معنوی‌اش را آفریدگار می‌دهد و همراه با معجزه است تا دلیل صدق دعوت پیامبر باشد. آیات در باب این‌گزینه صریح است مانند: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران/۳۳) می‌بینیم آفریدگار حکیم نامبردگان در آیه را بر جهانیان برگزید، و البته «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (الأنعام/۱۲۴)، و بر این مبناست که از القاب پیامبر ما «مصطفی» است.

بنابر آنچه گفتیم شاعر - قدیم یا جدید - که احساسات و افکار و آرمان‌های خود را به صورت هنرمندانه اظهار می‌کند و هنرش آموختنی و تجربه کردنی است، با پیامبر که برگزیده خداست و رسالتش مانند خود وحی آموختنی و تجربه کردنی نیست قابل مقایسه و مشابهت نیستند. از این‌رو بر این باوریم که تعبیر «تجربه وحی» که مانند «تجربه شعر» گفته می‌شود صحیح نیست؛ زیرا «وحی» پدیده‌ای غیبی و آن سَری است، در حالی که شعر و دیگر هنرها - مثلاً سخنوری - پدیده‌ای این جهانی و محسوس و قابل تجربه است.

۱۱- آیاتی از قرآن مجید آشکارا نسبت شعرسرای را به پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله رد می‌کند. به این دلیل هیچ مسلمانی با هیچ توجیه و تأویل نمی‌تواند کلام الله را که از زبان رسول خدا می‌شنود همانند شعر بداند، یا جوششی از باطن حضرت شمرد. مثالی از این‌گونه آیات: «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ» (یس/۶۹). آنچه در این آیه بیشتر در خور تأمل است تعلیل شعر نیاموختن به حضرت است؛ زیرا شایسته و خردمندانه نیست چنان شخصیتی بی‌مانند که برای رهنمود دادن و آگاهی بخشیدن به آدمیان آمده، سخنی مخیل و موزون همراه با مبالغه و اغراق (که ویژگی شعر است) بگوید.

مثال دیگر آیات سوره الحاقه (۳۸-۴۳) می‌باشد که خداوند به آنچه می‌بینیم و نمی‌بینیم سوگند یاد می‌کند که: قرآن قطعاً گفتار فرستاده‌ای بزرگوار است، و سخن شاعر یا کاهن نیست، بلکه پیام فرودآمده‌ای از سوی پروردگار

«اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم. و هیچ یک از شما مانع از [عذاب] او نمی‌شد.» حال که او پیام‌رسانی امین است بدانید: «در حقیقت [قرآن] تذکاری برای پرهیزگاران است.»

بنابر آیات ذکر شده و نمونه‌های بسیار دیگر، می‌یابیم که هدف و غرض وحی و شعر، خاستگاه و منشأ آن دو، تأثیرش بر خواننده، زبان و بافت آن دو همگی جدا از یکدیگر است و اصولاً کارکردی متفاوت دارند و همانند نمی‌باشند.

۱۲- مصاحبه کننده، زیرکانه سخن را به گونه‌ای ادا می‌کند که فتنه‌انگیزان و ژاژخایان غرض خود را در آن می‌یابند و مردم عادی به شک و شبهه می‌افتند. پس گزیری نیست که بعضی جملات آن مصاحبه تحلیل گردد تا موارد مبهم روشن شود. گفته است:

«خدایی که موحدان راستین می‌شناسند در برون و درون پیامبر به یک اندازه حاضر است، و چه فرقی می‌کند که بگوئیم وحی خدا از بیرون به او می‌رسد یا از درون و جبرئیل از برون فرا می‌رسد یا از درون؟ مگر خدا بیرون پیامبر است و مگر پیامبر دور از خداست؟...»

در این گفته نخست بر قرب پیامبر اکرم به حق تعالی و به حضور خدا [با احاطه علمی و قیومیت] در درون و بیرون حضرت به یک اندازه تکیه شده. این عقیده از باورهای هر مسلمان است و منکری ندارد. اما این که فرق نمی‌کند وحی خدا از بیرون به پیامبر برسد یا از درون، اگر مراد آن باشد که بالأخره وحی الهی توسط فرشته امین به حضرت نازل می‌شده سخن درست و مطابق قرآن است، اما رسیدن وحی از درون چه معنی می‌دهد و مقصود چیست؟ اگر غرض وحی نفسی یا خودجوشی از پیامبر اعظم خداصلی الله علیه وآله باشد، البته درست نیست و آیات و ادله‌ای که تاکنون نقل شد آن را رد می‌کند. تالی فاسد این نظریه را گوینده بهتر می‌داند که در واقع نسبت کذب دادن به آن وجود امین و صادق مصدق است؛ زیرا در این صورت افکار خود را وحی پنداشته و به خدا نسبت داده، و این همان افترا بی است که کافران بر زبان می‌آوردند و در قرآن نقل شده. اگر گویند این جا مقام وحدت است و تفاوتی نمی‌کند به خدا یا پیامبر نسبت دهیم. گوئیم اولاً تفاوت این دو نسبت آشکار است یعنی یا خداوند گفته یا پیامبرش و دو گوینده متفاوت دارد. ثانیاً چرا خداوند خود این نکته مهم را نگفته و آیاتی که انزال یا تنزیل کلام الله را می‌رساند خلاف این ادعاست. اما آن جا که انتساب یک کار به خدا یا پیامبرش تفاوت ندارد در قرآن ذکر شده، و آن آیه ۱۷ سوره انفال است، که مربوط به پیروزی شگفت‌آور سپاه اندک و کم تجهیزات اسلام بر عدّه و عدّه فراوان لشکر کفر در جنگ بدر است، که می‌فرماید: «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ

شگفتی نویسنده در این است که چرا به جای نسبت دادن وحی به خدای تعالی آن‌گونه که نصّ کلام ربّانی بی‌توجیه و تأویل به آن گویاست، آن‌گونه محترم و از‌گونه وحی را به گیرنده وحی نسبت می‌دهد، و این عُدول از ظاهر آیات و اجماع مسلمین را به این جهت که «اولیای خدا چنان به خدا نزدیک و در او فانی‌اند که کلامشان عین کلام خدا است» توجیه می‌نماید. نمی‌دانم پی‌آمد این‌گونه سخن گفتن - بی‌دلیل عقلی یا قرآنی - در پیشگاه قرآن و نازل‌کننده آن چیست؟

در پایان به سخن آغازین باز گشته‌گوییم: شناخت وحی ویژه انبیاست و از مقوله «غیب» است که باید بدان ایمان داشت؛ زیرا مانند سایر احوال و تجارب روحی که مستقیماً دریافت می‌شود قابل انتقال به دیگران نیست. پس نباید برای راززدایی از آنچه در دسترس ما نیست به توجیه و تأویل آیات پرداخت یا اصول مسلم اسلامی را نادیده گرفت، یا مقامات روحانی پیامبر اعظم را دلیل گرفت که بگوییم «هر چه می‌گفت هم کلام انسانی او بود هم کلام وحیانی خدا و این دو از هم جدا نبود.» که در آن نوعی تناقض است.

مگر نه آن است که شناخت ما از پدیده‌ها به شناسایی آثار آن‌ها وابسته است. آن وحی غیبی که بر پیامبر اکرم ما نازل شده نیز آثارش قابل شناسایی و دریافت است، و آن کلماتی نورانی است که بر قلب پاک محمدی صلی الله علیه و آله تابیده و بازتابش آیات بینات قرآن است، و ما با تلاوت و تدبّر در آن می‌توانیم خود را در وزشگاه نسیم عطرآگینش قرار دهیم.

در این گلگشت مینوی است که می‌بینیم آیات قرآن نه اندیشه نابغه‌ای بزرگ است و نه گفته ولی اعظم خدا که غرق در سُبُحات جلال است، بلکه وحی آسمانی است و «کلام الله»، که به هنری‌ترین شیوه بیان شده است و تقلیدناپذیر بر جا مانده، و خود در معرفی‌اش گوید: «وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»؛ «و در حقیقت ما برای آنان کتابی آوردیم که آن را از روی دانش، روشن و شیوایش ساخته‌ایم، و برای گروهی که ایمان می‌آورند هدایت و رحمتی است.»

امین خولی و مؤلفه‌های تفسیر ادبی

سید محمود طیب حسینی

استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۴/۱۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۶/۱۶

چکیده

تفسیر ادبی گسترده‌ترین و ریشه دارترین حوزه تفسیر قرآن کریم است که امروزه گاه از آن به منهج یا روش و گاه از آن به اتجاه یا گرایش تفسیری یاد می‌شود. تفسیر ادبی گستره‌ای به وسعت ادبیات و فرهنگ دارد، اما امروزه در نگاهی سطحی و محدود، تفسیر ادبی به تفاسیر مبتنی بر چند علم ادبی - که دست کم دو قرن پس از نزول قرآن تدوین شدند - تنزل یافته است. در دوره معاصر امین خولی با معرفی قرآن کریم به عنوان یک شاهکار ادبی، بر ضرورت ارائه تفسیری ادبی - به معنای عامش - تأکید کرده است. در مقاله حاضر تلاش شده مؤلفه‌های تفسیر ادبی و گستره آن - که بر خلاف برداشت رایج از تفسیر ادبی است - معرفی شود.

کلید واژه‌ها: تفسیر، تفسیر ادبی، علوم ادبی، امین خولی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی

اشاره

امین خولی در سال ۱۸۹۵ م در شوشای مصر در استان صوفیه به دنیا آمد. او در سال ۱۹۲۰ م در مدرسه قضای شرعی فارغ التحصیل و به عنوان مدرس همان مدرسه برگزیده شد و برای دو سال ریاست هیأت تحریره مجله آن جا را بر عهده گرفت. در سال ۱۹۲۳ م به سمت کاردار سفارت مصر در روم و سپس در آلمان تعیین و ضمن فراگیری زبان ایتالیایی و آلمانی با پژوهش‌های خاورشناسان در زمینه مباحث اسلامی آشنا گردید. پس از حدود پنج سال در سال ۱۹۲۷ م به مصر بازگشت و در بخش تخصصی مدرسه قضای شرعی به تدریس مشغول شد. در سال بعد به دانشکده ادبیات مصر (دانشکده قاهره کنونی) منتقل گردید و به عنوان مدرس و سپس در نقش استاد و مدیر بخش زبان عربی و زبان‌های شرقی، و بعد استاد ادبیات مصر و وکیل دانشکده ادبیات به ایفای نقش پرداخت، تا سال ۱۹۵۳ م که به عنوان مشاور فنی به دارالکتب المصریه منتقل شد و پس از آن به سمت مدیر فرهنگی وزارت آموزش و پرورش منصوب شد و تا زمان بازنشستگی یعنی سال ۱۹۵۶ م در این سمت باقی ماند. خولی بعد از بازنشستگی نیز مسئولیت‌هایی را بر عهده گرفت. در سال ۱۹۶۱ م به عضویت مجمع اللغه العربیه قاهره در آمد. همچنین در سمت استاد مدعو به تدریس اخلاق و فلسفه و تاریخ ملل و نحل در دانشگاه الازهر پرداخت. در همین مدت در تعدادی از کنفرانس‌های بین‌المللی در زمینه مطالعات عربی و اسلامی نیز شرکت کرد. امین خولی در سال ۱۹۴۳ م به همراه تعدادی از شاگردانش مدرسه‌ای ادبی به نام مدرسه امانا (منسوب به خود وی) بنیان نهاد که رسالت آن محقق ساختن مقاصد هنری در بُعد نظری و عملی بود. وی برای عملی کردن این آرزویش در سال ۱۹۵۶ م نشریه «مجله الآداب» را منتشر کرد. او سرانجام در سال ۱۹۶۶ م درگذشت.

حاصل زندگی علمی خولی مقالات و مباحث فراوانی است در موضوعات زبان، لغت، ادبیات، بلاغت، نحو، تفسیر و اصول فقه که در مجلات مختلف علمی و ادبی منتشر شده است. او همچنین دارای حواشی و تعلیقات است بر تعدادی از مدخل‌های دایرةالمعارف الاسلامیة که مهم‌ترین آن‌ها تعلیقه بر سه مدخل اصول فقه، بلاغت و تفسیر این دایرةالمعارف است. بخشی از مقالات خولی در کتاب مستقلی با نام مناہج تجدید و با مقدمه‌ای از شاگردش شکری محمد عیاد انتشار یافته است. به علاوه این که مقاله تفسیر دایرةالمعارف نیز به صورت مستقل و با عنوان‌های «التفسیر؛ معالم حیاتہ، منهجہ الیوم» و «التفسیر؛ نشأته، تدرّجہ و تطوّرہ» به چاپ رسیده است. او همچنین مجموعه‌ای تفسیر موضوعی دارد با عنوان کلی «من ہدی القرآن» مشتمل بر سه موضوع «القادۃ... الرسل»، «فی رمضان» و «فی اموالہم»، حاوی مجموعه سخنرانی‌های رادیویی وی که در فاصله سال‌های ۱۹۴۱ - ۱۹۵۲ م انجام گرفته است.

تبیین مسئله

یکی از شخصیت‌های مطرح و نظریه‌پرداز در تفسیر در دوره معاصر، امین خولی دانشمند برجسته مصری است. خولی هم به ادعای خودش و هم به باور صاحب‌نظران در امر تفسیر، طرحی نو و روشن در تفسیر دارد. ارائه طرحی روشن در تفسیر از سوی امین خولی سبب شد بعدها و البته در زمان خود وی توسط شاگردان و هم‌فکرانش مکتبی در تفسیر پدید آید که به نام مکتب یا مدرسه امنا مشهور گشت. اندیشه‌های علوم قرآنی و تفسیری خولی را عمدتاً در مقاله تفسیرش در دایرةالمعارف الاسلامیة و دو مقاله دیگر با نام‌های «البلاغۃ و علم النفس» و «الاعجاز النفسی» و تا حدودی در مقاله «البلاغۃ» که هر سه در کتاب مناہج تجدید گرد آمده می‌توان دنبال کرد. همچنین برخی از ایده‌های خولی را باید در آثار شاگردانش جست و جو کرد. سرآمد شاگردان وی که تلاش گسترده‌ای در تطبیق طرح تفسیر خولی انجام داده دکتر عایشه بنت الشاطی است. به جرئت می‌توان گفت که التفسیر البیانی بنت الشاطی نمونه عینی طرح تفسیر خولی است. این تفسیر جامع دو ایده نواندیشانه خولی در مقاله «البلاغۃ» و «التفسیر» است. به همین جهت و با توجه به اذعان بنت الشاطی در مقدمه تفسیرش، تفسیر بیانی در نگاه بنت الشاطی را باید عنوان دیگری از تفسیر ادبی مورد نظر خولی دانست. (۳۱)

در مقاله حاضر مهم‌ترین مؤلفه‌های تفسیری از نظر خولی معرفی می‌شود. اما پیش از آن ضروری است مروری بر معنای ادب و تفسیر ادبی داشته باشیم. بحث درباره ادب از آن رو ضرورت دارد که بدون تبیین صحیح معنای ادب و علوم ادبی نمی‌توان تعریف درستی از تفسیر ادبی به دست داد. این که برخی از پژوهشگران در تعریف تفسیر ادبی دچار خطا شده و تفسیر ادبی را به تفسیر قرآن از منظر چند علم ادبی هم چون صرف و نحو و لغت و احیانا معانی و بیان کرده‌اند شاهد این مدعا است.

تعریف ادب و علوم ادبی

برای ادب معانی و کاربردهای فراوانی بیان شده است. دهخدا بسیاری از کاربردهای آن را در فرهنگ فارسی و عربی به دست داده است. (۳۲) به رغم آن که برخی معتقدند این واژه در شعر جاهلی به کار نرفته بلکه در شعر مخضرمین و نخستین شاعران اسلامی دیده شده، (۳۳) اما مشهور آن است که این واژه ریشه‌ای عربی دارد به معنای دعوت به مهمانی و طعام یا به معنای شگفت، و هر چیز شگفت. (۳۴) سپس ادب را بر چیزهایی اطلاق کرده‌اند که ادیب به دیگران می‌آموزد. علت این نام‌گذاری آن است که ادیب نیز مانند کسی که جمعی را به خوراک خوب مهمان می‌کند، مردم را به صفات نیک فرا می‌خواند و از زشتی‌ها باز می‌دارد. (۳۵) اما برخی معنای دوم را نیز غریب نمی‌دانند. از آن جا که ادب دل‌انگیز و شگفت است بعید نیست که از آدب به معنای شگفت مشتق شده باشد. (۳۶)

این کلمه در احادیث معصومان به ویژه احادیث امام علی علیه السلام نیز آمده است (۳۷) که بیشتر به معنای سنت‌های پسندیده و مورد قبول می‌باشد.

نیز در تعریف ادب گفته‌اند که عبارت است از هر تمرین پسندیده‌ای که انسان در پی آن صاحب یکی از فضیلت‌های اخلاقی می‌گردد. این تمرین هم عملی است و هم با تأمل و اندیشه و محاکات؛ یعنی شباهت به هم رساندن با دارندگان ملکات خوب و تقلید از آنان می‌تواند باشد. نیز با خواندن و بررسی سخنان حکیمانه که در زبان هر قومی هست می‌تواند باشد. (۳۸)

برخی از کاربردهای دیگر آن عبارت‌اند از: دانش، فرهنگ، هنر، حسن معاشرت، و علمی که انسان را از همه انواع خطاها در زبان عرب محفوظ می‌دارد، اعم از خطای گفتاری یا نوشتاری. (۳۹) امروزه نیز در بیان مقصود از ادب (برابر با ادبیات) کما بیش اختلاف نظرها و تفاوت تعبیرهایی دیده می‌شود.

حنا الفاخوری در تعریفی جامع از ادب و با در نظر گرفتن تطورات این واژه می‌نویسد:

«عرب واژه ادب را در معانی مختلفی به کار می‌برد. در جاهلیت به معنای دعوت به طعام مهمانی بود. و در جاهلیت و اسلام بر خلق کریم و حسن معاشرت با خواص و عوام به کار می‌رفت. سپس بر تهذیب نفس و آموزش صفات پسندیده و معارف و شعر اطلاق شد. در قرن نهم میلادی (دوم هجری) و قرون بعد از آن همه علوم و فنون را از فلسفه و ریاضیات و نجوم و کیمیا و طب و اخبار و انساب و شعر و دیگر معارف والا را که در بهبود بخشیدن به روابط اجتماعی به کار می‌آید در بر می‌گرفت. در قرن دوازدهم میلادی لفظ ادب در شعر و نثر و آنچه به آن دو مربوط است چون نحو، علوم لغت، عروض، بلاغت و نقد ادبی استعمال می‌شد. امروزه وقتی می‌گوییم «ادب» دو چیز را در نظر داریم: فن نویسندگی و آثاری که این فن در آن‌ها تجلی دارد، از این رو در

نتیجه آنچه را تا این جا در باب معنای ادب آوردیم می‌توان در این سخن حنا الفاخوری خلاصه کرد: «ادب تنها تألیف الفاظ نیست و نه گرد آوردن یک سلسله افکار، بلکه هنری است که آدمی به وسیله آن از یک فکر زیبا با بیانی زیبا تعبیر می‌کند. ادب خالص دلالت بر شخصیت ادیب دارد، و از زندگی پرده بر می‌گیرد و بیانگر خواطر و مشاعر نفسانی است. به عبارت دیگر تصویری است گویا از زندگی افراد و امم. ادب چون دیگر هنرها سعی در تمثیل مرئیات و غیر مرئیات از ناحیه جمال دارد. ادب از افکار و تخیلات و عواطفی که فرمانبردار ذوق سلیم باشند تألیف می‌گردد. از ویژگی‌های افکار، وضوح و دقت و تازگی و قوت و تعمق و والایی آنهاست، و از ویژگی‌های تخیلات، تازگی و قوت و وسعت آنهاست، و از ویژگی‌های عواطف، صادق بودنشان.» (۴۰)

وی بر این اساس معتقد است که ادبیات جوامع مختلف تحت تأثیر عوامل متعدد و شرایط حاکم متفاوت خواهد بود:

«از آن جا که ادب تصویر گویای احوال افراد و جماعات است به ناچار بر حسب دگرگونی احوال افراد و جماعات به سبب تطورات و انقلابات در روحيات و امور سیاسی و اجتماعی و آنچه بدان متعلق باشد دگرگون می‌شود. از این رو چهار چیز در ایجاد و ارتقا و انحطاط ادب مؤثرند: محیط طبیعی، محیط اجتماعی، روابط ملت‌ها با یکدیگر و ادیان.» (۴۱)

تا این جا می‌توان نتیجه گرفت که زمانی می‌توان به تفسیر ادبی یک متن پرداخت که آن متن ویژگی‌های یک متن ادبی را داشته باشد و روشن است که برای تفسیر چنین متنی باید از همه ابزارها و علوم مورد نیاز برای تفسیر متون ادبی بهره گرفته شود.

علوم ادبی

در یک تعریف ساده می‌توان گفت که علوم ادبی مجموعه دانش‌هایی است که با متون ادبی یعنی شعر و نثر در ارتباط است. درباره تعداد علوم ادبی نیز دانشمندان بر یک نظر نیستند. برخی تعداد آن را ده علم گفته‌اند و برخی دیگر آن را به شانزده علم رسانده‌اند. (۴۲) اما بنا به دیدگاه مشهور، علوم ادبی دوازده تا است به این شرح: علم لغت، اشتقاق، صرف، نحو، معانی، بیان، انشاء، عروض، قافیه، قرض الشعر، رسم الخط، و تاریخ. علم بدیع نیز به طور طبیعی تابع دو علم معانی و بیان خواهد بود. (۴۳) در این میان دیدگاه دیگری است از تقی الدین بن حجت حموی که تعداد علوم ادبی را به شش علم: لغت، تصریف، نحو، معانی، بیان، و بدیع محدود دانسته است. (۴۴) اما در میان ادبا دلیلی برای محدود کردن علوم ادبی به این شش علم وجود ندارد، گرچه این اندیشه ابن حجت

همچنین ادیب برجسته و متعهد استاد حکیمی علم تاریخ از مجموعه علوم ادبی را به تاریخ ادبیات مقید کرده است. (۴۵) اما بر این تقیید نیز دلیلی نیست و به نظر می‌رسد مطلق تاریخ و آگاهی‌های تاریخ برای شناخت ادبیات گذشته مورد نیاز است.

از این تعاریف می‌توان نتیجه گرفت که ادبیات را در حقیقت باید ناظر به فرهنگ و دانش و اندیشه و احساس و خیال‌پردازی اقوام و افراد دانست، که این امور به زبان گفتاری و نوشتاری هر قومی تجلی می‌یابد، و پیداست که ادبیات اقوام گذشته، یعنی ذخائر و میراث فکری و ذوقی آن‌ها، عمدتاً از طریق آثار مکتوب آن‌ها به ما رسیده است، و از آن جا که آثار مکتوب اقوام گذشته از طریق دو فن نظم و نثر به ما رسیده است، برخی دانشمندان همچون ابن خلدون ادبیات را به دو فن نظم و نثر یا مهارت در این دو فن تعریف کرده‌اند، آن‌گاه همه علوم را که در باره نظم (شعر) و نثر بحث می‌کند و در جهت فهم و تفسیر نظم و نثر مورد نیاز است و به طور کلی موضوع آن‌ها نظم و نثر است علوم ادبی نامیده‌اند. به همین جهت برخی در تعریف ادب و ادبیات گفته‌اند:

«آن، مجموعه آثار مکتوبی است که بلندترین و بهترین افکار و خیال‌ها را در عالی‌ترین و بهترین صورت‌ها تعبیر کرده باشد، و البته به اقتضای احوال و طبایع و اقوام و افراد و هم به سبب مقتضیات و مناسبات سیاسی و اجتماعی، انواع مختلفی از این گونه آثار به وجود آمده است.

... از اوصاف عمده متون ادبی آن است که بر عاطفه و خیال و معنی و اسلوب مبتنی است و به همین جهت تمام آثاری که ماهیت و حقیقت آن‌ها ادبیات است، با تفاوت مراتب، به شورانگیزی و دلربایی موصوف‌اند.» (۴۶)

تعریف تفسیر ادبی

با وجود فراوانی تفاسیر ادبی، هیچ یک از مفسران درصدد تعریف تفسیر ادبی برنیامده‌اند؛ اما گویا تلقی رایج درباره تفسیر ادبی در روزگار ما آن است که: تفسیر ادبی به تفسیری گفته می‌شود که با ادب و ادبیات نسبت دارد. این نسبت می‌تواند به یکی از صورت‌های ذیل باشد: مفسر با بهره‌گیری از ادبیات و علوم ادبی درصدد تفسیر قرآن برآمده است، یا این که مفسر با اندوخته‌ای از قواعد ادبی و به طور مشخص قواعد صرف و نحو و بلاغت، به دنبال تطبیق این قواعد بر قرآن کریم است، گاه نیز ممکن است مفسر برای استخراج و تدوین قواعد ادبی به قرآن مراجعه کرده باشد، و برای طرح مباحث ادبی علاقه نشان داده باشد.

در بیشتر منابع تفسیر پژوهی و منهج یا گرایش‌شناسی تفسیر تعریفی از تفسیر ادبی به دست داده نشده است، اما همواره مفسران بر ضرورت استفاده از علوم ادبی شامل لغت و صرف و نحو و علوم بلاغت در تفسیر قرآن کریم

برخی نیز گفته‌اند گرایش تفسیر ادبی یکی از صبغه‌های تفسیر است که در آن بر روی مباحث واژگان‌شناسی و پژوهش‌های لفظی برای استنباط و کشف معانی قرآن تأکید می‌شود. این پژوهش‌ها با بکارگیری مباحث علوم ادبی چون صرف، نحو، لغت و علم بلاغت انجام می‌گیرد و معانی قرآن را با توجه به قرائت‌های گوناگون و موارد استعمال کلمه در موارد مختلف بررسی می‌کند. تفسیر ادبی در حقیقت نخستین راه و تلاش برای درک و دریافت کلام عربی است؛ زیرا قرآن با زبان عربی سخن گفته است، پس باید قواعد آن را شناخت. (۴۸)

این محقق در ادامه می‌افزاید: البته گرایش دیگری در تفسیر را تفسیر ادبی می‌گویند که با نثر و بیان ادبی و پردازش‌های هنری به نکات تربیتی و هدایتی قرآن توجه می‌کند، مانند تفسیر فی ظلال القرآن سید قطب. (۴۹)

اما شاید اولین توجه به تفسیر ادبی بر قلم ابن خلدون جاری شده باشد. وی در یک تقسیم‌بندی کلی تفسیر را به دو صنف تفسیر نقلی و تفسیر مبتنی بر علوم زبانی شامل اعراب، لغت و بلاغت تقسیم کرده است. (۵۰) بنابر این تقسیم، اولاً تفسیر ادبی در مقابل تفسیر روایی و نقلی قرار می‌گیرد و دیگر نمی‌توان از منهج یا گرایش تفسیر ادبی در عرض سایر مناهج و گرایش‌های تفسیر نام برد. ثانیاً علوم ادبی و زبانی به عنوان یکی از منابع تفسیر مورد توجه قرار گرفته که مفسر به کمک آن‌ها به تفسیر روی می‌آورد، در مقابل تفسیر نقلی که مفسر با بهره گرفتن از آثار منقول از صحابه و تابعین به تفسیر مبادرت می‌ورزد. بنابر این در هر تفسیری که مفسر به نوعی از همه یا برخی از علوم ادبی برای تفسیر قرآن مدد گرفته باشد با هر گرایشی، که - حتی تفاسیری چون تفسیر مآثور ابن کثیر (۵۱) - اگر از مباحث زبانی و علوم ادبی در تفسیر بهره گرفته باشد، جزء تفاسیر ادبی به شمار می‌آید. (۵۲)

البته روشن است که صبغه همه تفاسیر ادبی به یک اندازه و برابر نخواهد بود. ابن خلدون در این تقسیم‌بندی‌اش از تفاسیری که از نقل و علوم زبانی هر دو بهره برده باشند سخنی به میان نیاورده است.

از سوی دیگر آنچه امروزه از آن با نام تفسیر ادبی یاد می‌شود تحت تأثیر اندیشه‌ای است که علوم ادبی را به شش علم: لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و بدیع منحصر می‌داند. بنابر این معانی القرآن‌ها که محور عمده تفسیر در آن‌ها توجه به مباحث نحوی، اعراب و قرائت، لغات و لهجه‌های عربی است، و اعراب القرآن‌ها که صبغه غالب و اصلی آن‌ها، تبیین اعراب آیات و قواعد نحو و دستور زبان است، و تفاسیری که اهتمام بسیاری به طرح مباحث لغوی و اعرابی دارند، همچون التبیان شیخ طوسی، جامع البیان طبری، مجمع البیان طبرسی، و الجامع لاحکام

امین خولی (۱۸۹۵ - ۱۹۶۶ م) همانند سایر مفسران بدون ارائه تعریفی از تفسیر ادبی بر ضرورت تفسیر ادبی قرآن تأکید کرده است. گو این که مفهوم ادب و ادبیات و در نتیجه تفسیر ادبی از نظر وی بدیهی و بی نیاز از تعریف است. خولی با تأکید بر این که علم تفسیر قرآن از جمله علوم اسلامی است که هنوز به بلوغ و پختگی نرسیده است، بر ناکارآمدی شیوه تفسیر ترتیبی برای دستیابی به مقاصد کتاب عزیز الهی (شاید در روزگار ما) اصرار دارد. او همچنین تفاسیر موضوعی گذشته را غیر روشمند و قابل نقد شمرده، معتقد است باید در شیوه تفسیر قرآن به نواندیشی روی آورد. خولی خود را پیشگام در این نواندیشی معرفی می‌کند. به نظر او قرآن کریم بزرگ‌ترین کتاب عربی و عظیم‌ترین اثر ادبی است که زبان عربی را جاودانه ساخته و زیور میراث آن گردیده، و خود با زبان عربی جاودانه مانده است، از این رو نباید اولین و مهم‌ترین غرض از تفسیر قرآن - همان گونه که عبده گفته - محقق ساختن هدایت و رحمت قرآن باشد. پس ما پیش از آن که به قرآن و تفسیر آن به عنوان کتاب هدایت و بیانگر حکمت تشریعیات در زمینه‌های عقاید، اخلاق، و احکام نگاه کنیم باید آن را به عنوان بزرگ‌ترین کتاب عربی و اثر ادبی مورد مطالعه قرار داده، در آن تأمل کنیم. البته او انکار نمی‌کند که هدایت یافتن به وسیله قرآن غرض و مقصود بزرگی است که مسلمانان باید آن را عملی سازند. اما نگاه دینی به قرآن کریم باید بعد از مطالعه ادبی صرف درباره آن انجام گیرد. نتیجه این رویکرد به قرآن کریم آن است که مطالعه این کتاب مقدس الهی هیچ ارتباطی با ایمان به آن ندارد، و بنابر این هر عرب زبان و عرب نژاد یا هر کس که به زبان عربی علاقه‌مند باشد حتی اگر مسیحی، بت پرست، مادی و بی‌دین باشد، بر او لازم است که به مطالعه ادبی این کتاب بزرگ عربی که از جایگاه ادبی و هنر زبانی فوق‌العاده‌ای برخوردار است روی آورد، و از این طریق اصول و قواعد عربی را بفهمد. او در بخشی از سخن خود در این باره می‌نویسد:

«مطالعه ادبی اثر بزرگی چون قرآن کریم نخستین چیزی است که لازم است پژوهشگران به مطالعه آن اقدام کنند و حق این کتاب بزرگ را به جای آوردن هر چند قصد نداشته باشند به راهی که قرآن ترسیم می‌کند در آیند و هدایت شوند و از معارف و مضامین آن بهره‌مند گردند، بلکه حتی واجب است پژوهشگران پیش از هر چیز به مطالعه این کتاب بپردازند، هر چند دل‌های آنان به هیچ یک از عقایدی که در قرآن مطرح شده اعتقاد نداشته باشد و یا حتی به نقیض آنچه مسلمانان بر زبان می‌آورند و کتابشان را مقدس می‌شمارند، معتقد شود. بنابر این قرآن

و در ادامه می‌نویسد:

«... آن گاه پس از انجام این مطالعه ادبی به طور کامل است که هر کس برای هر غرض و مقصودی که دارد می‌تواند به این کتاب مراجعه و مقصود خود را دنبال کند، و احکام تشریحی، اعتقادی، اخلاقی، اصلاح اجتماعی و آنچه جز این‌ها مورد نظرش هست از آن استنباط کند. البته هیچ یک از این اهداف به نحو شایسته محقق نخواهد شد مگر آن که به طور صحیح و کامل بر مطالعه ادبی این کتاب یگانه و بی‌نظیر عربی تکیه کند.» (۵۴)

او سپس تأکید می‌کند:

«این مطالعه آن چیزی است که ما امروزه آن را تفسیر می‌نامیم؛ زیرا غرض قرآن و فهم معنای آن جز از طریق آن امکان‌پذیر نیست.» (۵۵)

وی همچنین معتقد است:

«تفسیر در روزگار ما - آن گونه که من می‌فهمم - مطالعه ادبی روشمند با سبک‌های بیانی کامل و توزیع هماهنگ و منظم است، و نخستین هدف تفسیر نیز امروزه تفسیر ادبی محض است بدون آن که از هیچ ملاحظه و اعتبار دیگر متأثر باشد. و البته تحقق بخشیدن به هر هدف و غرض دیگری متوقف بر تحقق این مطالعه ادبی است.» (۵۶)

برخی از شاگردان و همفکران خولی نیز بدون آن که در مقام تعریف تفسیر ادبی باشند تا حدودی مقصود خود را از تفسیر ادبی بیان کرده‌اند که توجه به آن در شناخت بهتر و روشن‌تر تفسیر ادبی معاصر مؤثر است. خلف الله در این باره می‌نویسد:

«فهم ادبی فهمی است که بر تشخیص ارزش‌های عقلی و عاطفی و هنری موجود در متن مبتنی باشد. پس در کنار صور و آرای موجود در متن می‌ایستیم، و درباره تأثیری که این صور و آرا بر جای می‌گذارند و صاحب متن - به دلیل آن که یا خودش آن‌ها را می‌فهمیده و یا معاصرانش آن‌ها را می‌فهمیدند - نیازی به بیان آن‌ها احساس نمی‌کرده‌است بحث می‌کنیم. و باور دارم که این نحوه عمل در فهم ادبی درباره این موضوعی که من انتخاب کردم جدید است و نه ندرت کسی به آن پرداخته است.» (۵۷)

بنت الشاطی نیز به جای تعریف تفسیر ادبی که استادش ضرورت بازگشت به آن را طرح کرده، ترجیح داده است ضوابط و معیارهای این روش تفسیری را بیان کند. (۵۸) از این رو برای روشن‌تر شدن حدود تفسیر ادبی معاصر مؤلفه‌های این تفسیر را در ادامه بیان می‌کنیم.

مؤلفه‌های تفسیر ادبی

از دیدگاه امین خولی

امین خولی گرچه تعریفی از تفسیر ادبی به دست نداده است، اما برای تفسیر ادبی‌ای که طرح کرده مؤلفه‌هایی بیان می‌کند که حاصل آن روشی نو در تفسیر ادبی است. همین امر سبب تفاوت اساسی میان این جریان تفسیر ادبی با تفسیر ادبی رایج و سنتی می‌شود. مهم‌ترین مؤلفه‌های تفسیر ادبی از نظر وی از این قرار است:

۱. ناکارآمدی تفسیر ترتیبی و روی آوردن به تفسیر موضوعی

به نظر خولی قرآن کریم براساس حکمت و اغراضی به شیوه‌ای منحصر به فرد تنظیم شده است. آیات آن نه به صورتی موضوعی مرتب و تنظیم شده است تا هر موضوعی تنها در باب و فصل خودش بیاید، و نه مانند کتب عقایدی و فقهی و اخلاقی و تاریخ، بلکه حتی ترتیب آن همانند برخی کتاب‌های ادیان نیز تدوین نشده است که هر سفری را به حادثه‌ای اختصاص داده باشد. همچنین قرآن کریم به ترتیب نزول آیات نیز مرتب نشده است. هیچ موضوعی به طور مشخص و معین در یکجا گرد نیامده، بلکه موضوعات به صورت پراکنده در قرآن طرح شده و آیات آن جدا جدا آمده است. بر این اساس برای ناظر در قرآن کریم روشن خواهد شد که تفسیر سوره به سوره و جزء به جزء قرآن، فهم دقیق و درک صحیحی از معانی و مقاصد خود را نمی‌رساند، مگر آن که مفسر در کنار هر موضوعی درنگ کند و همه آیات مربوط به آن موضوع را در کل قرآن استقصاء کرده و آن‌ها را در ارتباط با یکدیگر تفسیر کند. وی در بخشی از سخن خود در باب ناکارآمدی تفسیر ترتیبی و ضرورت تفسیر موضوعی می‌نویسد:

«خلاصه آن که در ترتیب سوره‌های قرآن در مصاحف موجود وحدت موضوع یکسره رها شده است، همچنان که در ترتیب زمانی ظهور آیات نیز این وحدت موضوع کنار نهاده شده و سخن درباره امر واحد و موضوع واحد در سیاق‌های متعدد و جاهای مختلف بر حسب ظهورشان در ظروف مختلف زمانی پراکنده شده است. این امر به روشنی حکم می‌کند که قرآن به صورت موضوع موضوع تفسیر شود، یعنی آیات مختص به موضوع واحد به طور کامل استقصا شده ترتیب زمانی نزول آیات، فضاها و موقعیت‌های نزول کاملاً شناخته شود، سپس برای تفسیر آیات در آن‌ها تدبر شود.» (۵۹)

خولی ضمن آن که تعیین حدود معنی را از طریق تفسیر موضوعی قابل اطمینان‌تر می‌داند و تفسیر ترتیبی سوره‌ها را عرضه پراکنده موضوعات مختلف در یک سوره و نیز موجب تکراری شدن بسیاری از مباحث بر می‌شمرد می‌گوید:

«اگر مفسر بخواهد نگاهی به وحدت و یکپارچگی سوره و تناسب میان آیات و توالی سیاق آن داشته باشد بهتر است آن را بعد از تفسیر کامل نسبت به موضوعات مختلف در آن سوره دنبال کند.» (۶۰)

۲. انجام مطالعات پیرامون قرآن کریم

خولی تأکید می‌کند کسانی که درصدد تفسیر قرآن کریم براساس منهج ادبی هستند ناگزیر باید دو صنف مطالعه درباره قرآن کریم به انجام رسانند. صنف اول مطالعات پیرامون قرآن کریم است. او مطالعات پیرامون قرآن را به دو شاخه مطالعات خاص و مطالعات عام تقسیم می‌کند. مطالعات خاص به آن بخش از مطالعات پیرامون قرآن کریم اطلاق می‌شود که ارتباط نزدیک‌تری با قرآن کریم دارند. این دست مطالعات امروزه علوم قرآنی نامیده می‌شوند که در گذشته کم و بیش مورد توجه مفسران بوده است، و دانستن تحلیلی بخش‌هایی از علوم قرآنی همراه با روح نقد و بررسی که ناشی از دقت علمی است برای ورود به تفسیر لازم است:

«این قبیل مباحث (علوم قرآنی) مطالعاتی ضروری برای پرداختن به تفسیر است، حتی کسانی که بهره کافی از این مطالعات خاص پیرامون قرآن ندارند تا آنان را بر فهم ادبی صحیح قرآن توانمند سازد و به قرائن مهم در فهم قرآن ارشاد کند مطلقاً شایسته نیست اقدام به تفسیر کنند.» (۶۱)

اما مقصود از مطالعات عام پیرامون قرآن عبارت است از همه آنچه که با محیط مادی و معنوی‌ای که قرآن در آن ظهور یافته و زیسته است در ارتباط باشد. همان محیطی که قرآن کریم در آن جمع شده، نوشته شده، قرائت شده، حفظ شده، و برای اول بار رسالتش را بر مخاطبان خود القا کرده است، تا آن مخاطبان اولیه به ادای آن رسالت برای سایر ملت‌های دنیا قیام کنند. بنا به صریح آیات، روح قرآن و مزاج آن و اسلوب آن عربی است «قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ» (۶۲)، بنابر این راه بردن به مقاصد و اهداف قرآن در گرو درک کامل نسبت به این روح عربیت و شناخت آن مزاج و ذوق و احساس عربی است. از این جاست که بر مفسر لازم است شناخت کاملی نیست به محیط مادی و معنوی عربی پیدا کند. مقصود از محیط مادی، سرزمین‌های عربی با طبیعت آن و به طور کلی همه آنچه با زندگی مادی عربی در ارتباط است، می‌باشد. مقصود از محیط معنوی نیز تاریخ گذشته شناخته شده آن‌ها و نظام خانوادگی و قبیله‌ای و حکومت آن‌ها - در هر سطحی که بوده - و عقیده آن‌ها با همه آشکالش، هنرهای آنان با تنوعش، اعمال و رفتار آن‌ها با همه اختلافش، و به طور کلی همه آنچه زندگی با روحیه عربی بر آن استوار است، می‌باشد. (۶۳) به عقیده خولی مفسر برای شناخت عمیق‌تر و دقیق‌تر آن روح عربیت باید ادبیات عرب جاهلی را به طور صحیح مطالعه کند. او می‌گوید:

«هرگز مطالعه ادبی راستینی که نیاز مفسر را برآورده کند صورت نخواهد گرفت مگر بعد از آن که مطالعه همه واسطه‌های این شناخت نسبت به محیط مادی و معنوی عربی کامل شود. اما تا زمانی که ما تشبیه عربی - قرآنی را می‌خوانیم و از ماده و اصل آن‌ها که بازتاب پدیده‌های فضای عربی و حیوان و جماد سرزمین آن‌هاست تصویری روشن نزد ما نباشد، شایسته نیست بگوییم قرآن را تفسیر می‌کنیم یا راه برای فهم ادبی آن هموار می‌کنیم، تا از طریق آن زمینه بهره‌گیری از دیگر جنبه‌های قرآن فراهم شود. مادامی که حجر و احقاف و ایکه و مدین و منازل

۳. مطالعه و بررسی دقیق واژگان

پس از انجام مطالعات پیرامون قرآن کریم نوبت به مطالعات درونی قرآن می‌رسد. در مطالعه درونی قرآن ابتدا بحث از بررسی واژه و به دست آوردن معنای صحیح آن شروع می‌شود. در این زمینه خولی در طرح تفسیر ادبی‌اش مخاطبان خود را به چند نکته حساس توجه می‌دهد. نخست آن که مفسر در معنی‌شناسی واژگان قرآن باید تحولات تدریجی الفاظ و نیز تأثیرات متفاوت روانی و اجتماعی و تمدن‌ساز عربی را که الفاظ در سیر تدریجی خود به دنبال داشته‌اند شناسایی و مشخص کند.

دوم آن که باید توجه داشت که الفاظ را مطابق همان زمان که ظهور یافته و مطابق اولین باری که پیامبر صلی الله علیه و آله برای اطرافیانش تلاوت کرده بفهمد. به نظر خولی این مسئله یکی از تفاوت‌های گوهری میان تفسیر ادبی و تفسیر علمی است که این دو گرایش تفسیری را رو در روی هم قرار داده، توجه نکردن به آن از ایرادات اساسی تفسیر علمی به شمار می‌آید.

سوم آن که معجم‌های لغت موجود هیچ یک نمی‌تواند تأمین‌کننده این نیاز مفسر باشد، نه می‌تواند تفسیر را به سیر تدریجی واژگان آشنا سازد، و نه می‌تواند معنای عصر نزولی واژگان را به دست دهد:

«بزرگ‌ترین منابع لغتی که داریم لسان العرب است که مطالب را به صورت چسب و قیچی به یکدیگر متصل کرده و عبارت‌هایی را از افراد متفاوت با فاصله‌های زمانی بسیار در کنار هم نهاده است، ابن درید (د ۳۳۱ ق) اوایل قرن چهارم در کنار ابن اثیر (د ۶۰۶ ق) اوایل قرن هفتم هجری قرار می‌گیرد و برداشت‌های لغوی اولی با برداشت‌های دینی دومی درهم می‌آمیزد. منبع دیگر القاموس المحيط است که عصاره‌هایی از فرهنگ‌های متفاوت و جدا از هم را درهم آمیخته است از معانی عقلی - فلسفی گرفته تا معانی طبی - عملی، ادبی - لغوی و دینی - اعتقادی و غیره.» (۶۵)

چهارم آن که با توجه به نارسایی معجم‌های لغت، مفسر باید با بهره‌گیری از معجم‌ها برای تشخیص معنای واژگان عمدتاً بر اجتهاد خودش تکیه کند:

«معجم‌های لغت ما به محقق ساختن این اصل ثابت در تحول تدریجی الفاظ کمک نمی‌کند؛ از این رو برای به دست آوردن معنای اولی الفاظ قرآن چیزی جز تلاش خود وی فرا روی مفسر نمی‌باشد، هر چند که این تلاش و عمل موقتی و نارسا باشد، اما این همه آن چیزی است که تا تدوین یک قاموس لغت اشتقاقی مشتمل بر تحول تدریجی دلالت الفاظ و تشخیص معانی لغوی - به ترتیب زمانی - از معانی اصطلاحی می‌توان به کار گرفت. بنابر

پنجم آن که پس از به دست آوردن معنای لغوی واژه و تحولات آن، باید به مطالعه درباره معنای استعمالی آن در قرآن کریم منتقل شد. برای این کار باید همه موارد آن کلمه در قرآن کریم استقرا، سپس آیات مشتمل بر آن واژه به ترتیب نزول مرتب و بررسی شود، که آیا آن واژه در همه دوره‌های نزول قرآن و مناسبات و مقتضیات مختلف و متغیر دارای یک معنی است یا در معانی متعددی استعمال شده است؟ بدین طریق مفسر به معنی یا معانی قرآنی آن واژه راه یابد و با اطمینان آن واژه را در جایگاه مخصوصش در هر آیه تفسیر کند. (۶۸)

به نظر خولی کار راغب در مفرداتش نسبت به دیگر واژه‌نامه‌های قرآنی تا حدی به این طرح پیشنهادی شبیه و نزدیک است. با این همه راغب نیز به طور کامل معنای لغوی واژه را دنبال نکرده و کاربردهای قرآنی واژگان را نیز به طور مستوفای بررسی نکرده است، به علاوه این که کتاب راغب تفاوت معانی واژگان در فاصله زمانی عصر وی تا زمان حاضر را نیز فاقد است.

ششم آن که در فهم معنای واژه سیاق آیات را داور قرار داده، در تعیین معنای مقصود آیه باید بیشترین استفاده را از سیاق ببرد. بنت الشاطی در توضیح این نکته می‌گوید:

«برای فهم اسرار یک تعبیر در قرآن کریم از طریق سیاق خود را متعهد می‌دانیم به آنچه نص و روح آیه آن را احتمال می‌دهد پایبند بمانیم، سپس اقوال مفسران را بر معنای برآمده از نص عرضه می‌داریم و تنها دیدگاهی را می‌پذیریم که نص آیه پذیرای آن باشد، و از اسرائیلیات و آرای نادرست و تأویل‌های بدعت‌آمیز که از روی دسیسه در لابه لای کتب تفسیر جای داده شده دوری می‌کنیم.» (۶۹)

۴. مطالعه و بررسی عبارات و جملات

پس از بحث درباره مفردات، مفسر ادبی باید به بررسی و مطالعه عبارات مرکب پردازد. در این مطالعه بدون تردید از علوم ادبی همچون نحو، بلاغت و سایر علوم ادبی کمک می‌گیرد، اما نه به این صورت که عمل به صنعت نحو مقصود و مطلوب بالذات باشد و یا لونی باشد که به تفسیر صبغه ادبی بدهد، بلکه علم نحو باید به عنوان یکی از ابزارهای بیان و تعیین معنی تلقی شود و از طریق آن درباره هماهنگی معانی قرائات مختلف از یک آیه و به هم پیوستن کاربردهای مشابه در قرآن اندیشه‌ورزی شود. همچنین نگاه بلاغی به عبارات ترکیبی قرآن نیز آن نگاه توصیفی نیست که مفسر به دنبال تطبیق یک اصطلاح مشخص بلاغی بر قرآن باشد، و بخواهد آیه را در یکی از اقسام بلاغت بگنجانند، بلکه مقصود، همان نگاه ادبی - هنری است که جمال بیان را در اسلوب قرآن مجسم می‌کند. در این مطالعه مفسر به ویژگی‌های ترکیب‌های عربی پی برده، آن را به تأملات عمیق در ترکیب‌ها و اسالیب قرآن ضمیمه می‌کند، تا مزایایی را که در بین آثار عربی تنها به قرآن اختصاص دارد بشناسد، و نسبت به فنون مختلف بیان قرآن معرفت پیدا کند. (۷۰)

از نظر پیروان این جریان تفسیری در این جا دو نکته قابل توجه است:

نخست آن که در مباحث نحوی و اعرابی و بلاغی آیات قرآن، خود متن قرآن باید داور و معیار مطالعه و تفسیر باشد. مفسر قواعد نحوی و بلاغی را بر آیات قرآن عرضه می‌کند، آن گاه هر یک از این قواعد را که با آیات سازگار بود می‌پذیرد و بقیه را مردود می‌شمرد، نه آن که آیات قرآن بر قواعد ادبی عرضه شود، آن گاه برای مطابقت قرآن با قواعد نحو و بلاغت به تأویل آیات دست بزند (۷۱) بر همین اساس، بر خلاف تفاسیر ادبی گذشته، بارها مفسران این مکتب به نقد قواعد نحوی گذشته و تحمیل آن‌ها بر آیات پرداخته، نوع کاربرد قرآن را محور قاعده نحوی یا بلاغی می‌شمرند. (۷۲)

دوم آن که در حوزه بلاغت نیز بر خلاف نظریه رایج و غالب که موضوع بلاغت را ترکیب و جمله می‌دانند، مفسران این مکتب، بنیادی‌ترین جایگاه بلاغت کلام را واژه می‌دانند، اما نه واژه مفرد و تنها بلکه واژه در جمله، و آن را تا تمام سوره به عنوان یک واحد و کل توسعه می‌دهند. از این رو در زمینه مطالعات بلاغی در قرآن کریم اولین و بیشترین تأکید مفسر بر تحلیل جایگاه بلاغی یک واژه در جمله است. نظریه عدم ترادف در قرآن کریم از طرف بنت الشاطی و دفاع سخت از آن، برآیند همین نگاه به بلاغت است. نتیجه آن این است که به نظر مفسر ادبی اوج بلاغت قرآن در چینش و نظم بسیار دقیق و شگفت‌انگیز واژگان در قرآن کریم و ترکیب سحرآمیز آن‌هاست، به طوری که هیچ واژه‌ای از آن را نمی‌توان با واژه دیگری جایگزین کرد. به باور اینان راز اعجاز بیانی قرآن در همین امر نهفته است. (۷۳) در واقع مفسر پیش از آن که از اصطلاحات رایج علوم بلاغت بهره برد، به تحلیل بیانی - بلاغی آیات شریفه می‌پردازد. امین خولی با نقد شیوه قدما در مباحث بلاغی از جمله تقسیم مباحث

«در بلاغت لازم است بعد از بحث از الفاظ، معانی مفردات، جمله‌ها و معانی مجموع یک بند یا قطعه را نیز به طور مستقل به بحث گذاشت. آن‌گاه با توسعه بلاغت به این حوزه‌ها تقسیم کهن بلاغت به سه علم معانی، بیان و بدیع بی‌اساس خواهد بود؛ زیرا این تقسیم ما را به طور کامل بی‌نیاز نمی‌کند.»

او در ادامه، طرح جدید بلاغت را چنین عرضه می‌کند:

«واژه بلاغت را انحصاراً به عنوان وصف جمال و زیبایی کلمه و کلام به کار برده و واژه فصاحت را کنار می‌گذاریم، آن‌گاه مطالعات خود را به دو بخش تقسیم می‌کنیم: ۱. بلاغت الفاظ؛ ۲. بلاغت معانی. در بخش بلاغت الفاظ، درباره الفاظ از این جهت که صداهایی دارای آهنگند، و از این جهت که بر معنی دلالت می‌کنند بحث می‌کنیم. و این بحث را در سه محور شکل می‌دهیم: ۱. محور الفاظ به تنهایی؛ ۲. جمله و فقره و بند؛ ۳. قطعه. بخش معنی را نیز به اقسام مناسبی تقسیم می‌کنیم و این تقسیمات را ادامه می‌دهیم تا همه شاخه‌ها و فنون گفتاری ادبی اعم از نظم و نثر و مبان‌ی هر فن و زیبایی آن‌ها را در بر گیرد و با پشت سر گذاشتن فنون قدیمی همچون مقامه و رساله و خطبه، به فنون جدید مانند مقاله و قصه با انواع مختلفش وارد شویم. همچنین مباحث مقدماتی منطقی و فلسفی و مباحث استطرادی را کنار گذاشته، به جای آن مقدمات جدیدی به بلاغت اضافه می‌کنیم که برای مطالعات هنری مبتنی بر احساس زیبایی‌شناسی لازم است، مطالعاتی که به زندگی پیوند می‌خورد و از عواطف و احساسات مردم و راز دل آن‌ها سخن می‌گوید و آرمان‌ها و آرزوهای جمعی را به ظهور رسانده و به خواسته‌های آن‌ها نیرو می‌بخشد. و بدین ترتیب مقدمه‌ای هنری به بلاغت می‌افزاییم تا پژوهشگر را با معنی و طبیعت هنر و پیدایش و پیشینه و غرض و غایت و اقسام آن آشنا سازد. در همه این موارد دنبال کردن بیان هنر گفتاری به طور ویژه باید مورد توجه قرار گیرد. همچنین به این بلاغت باید مقدمه‌ای مربوط به روان‌شناسی اضافه شود، تا از این طریق پژوهشگر با قوای انسانی مؤثر در حیات ادبی‌اش همچون وجدان و احساس و قوه خیال آشنا شود و درک او را نسبت به جنبه‌ها و زمینه‌هایی که قدما زیر عنوان «مقتضای حال» به اجمال بیان کرده‌اند و بخشی از آن را در مبحث اسباب و عوامل حذف و ذکر و تقدیم و تأخیر آورده‌اند بالا ببرد.

همچنین آن مقدمه روان‌شناسانه به مطالعه اصول عواطف و احساسات انسانی که مواد معانی ادبی و محل هنرهای گفتاری به شمار می‌آید نیز می‌پردازد.» (۷۴)

۵. بهره‌گیری از دو علم روان‌شناسی

و جامعه‌شناسی

خولی به عنوان بنیانگذار طرح تفسیر ادبی معتقد است برای دست یافتن به تفسیر ادبی صحیح از قرآن کریم ناگزیر مفسر باید از دو علم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز بهره ببرد. مقصود خولی از روان‌شناسی آن است که مفسر باید از اسرار حرکت‌های روح و روان آدمی در حوزه‌های مختلف زندگی که علم در اختیار ما گذاشته و آموزه‌های قرآن نیز به آن‌ها ناظر است همچون مناظرات اعتقادی و دریافت‌های قلبی و احساساتی آگاهی داشته باشد و با این آگاهی به کار تفسیر روی آورد. به نظر وی همان گونه که پیشتر اشاره شد روان‌شناسی با بلاغت رابطه‌ای مستقیم دارد:

«تفسیر روان‌شناسانه بر پایه‌ای محکم از رابطه هنر بیانی با روان انسانی استوار است. این هنرهای مختلف با همه تفاوتشان - از جمله ادبیات - چیزی جز بیان ما فی الضمیر و حالات درونی نیست.» (۷۵)

علت دیگر ضرورت نگاه روان‌شناسانه به آیات آن است که اختلاف عمیق و پردامنه در مباحث کلامی و اعرابی که بر قیاس‌های منطقی استوار یافته و در مباحث اعرابی نیز جایگاهی به صناعت نحو بخشیده و با روح هنر فاصله بسیار دارد یا از طریق تلاش‌های بیانی خشک به دیدگاه‌هایی مغالطه‌آمیز و ضعیف انجامیده، بر طرف شود. به نظر خولی نمونه‌ای از تفسیر روان‌شناسانه از آیات قرآن در تفسیر زمخشری از آیات ۱۹۳ تا ۱۹۵ شعراء دیده می‌شود (۷۶) که با مقایسه آن با تفسیر فخر رازی (۷۷) از همین آیات می‌توان دریافت که نگاه روان‌شناسانه هنگامی که بافت و ترکیب آیه را توضیح داده و فضا و محیط آیه را شناسایی می‌کند، معنای آیه را به افق بسیار تابناک و باشکوهی بالا می‌برد. اما بدون این نگاه معنی به جایگاه خُرد و سطحی تنزل می‌کند، به گونه‌ای که نفس به آن آرام نمی‌گیرد و معنی در مرتبه‌ای قرار می‌گیرد که شایسته نیست آن را از مقاصد قرآن به شمار آورد. (۷۸)

وی همچنین با استناد به سخن عبده می‌گوید علم به احوال بشر از جمله علمی است که تفسیر قرآن جز با آن به کمال نمی‌رسد. بنابر این مفسر ناگزیر باید درباره احوال بشر در حالات و دوره‌های مختلف تأمل ورزد و خاستگاه‌های اختلاف احوال بشر چون قوت و ضعف، عزت و ذلت، علم و جهل و ایمان و کفر را بررسی کند. حال مفسر در این جا به فنون و شاخه‌های مختلف نیازمند است، که یکی از مهم‌ترین آن‌ها فن تاریخ است با همه انواعش. (۷۹)

نتیجه‌گیری

در این مقاله دیدگاه‌های امین خولی درباره تفسیر و طرح پیشنهادی وی در زمینه بهترین روش تفسیری بررسی شد. با مرور دیدگاه وی نکات ذیل به دست می‌آید:

اولاً قرآن کریم به عنوان یک متن محکم و یک شاهکار ادبی معرفی می‌شود، بدون آن که جنبه‌های دینی و هدایت بخشی و معرفتی آن انکار شود.

ثانیاً برای درک و فهم و تفسیر این متن ادبی عظیم باید با روش ادبی به آن روی آورد. البته مقصود از روش ادبی در تفسیر بهره‌گیری از علوم صرف و نحو و لغت و بلاغت به شیوه رایج کنونی نیست.

ثالثاً برای تفسیر ادبی باید مراحل ذیل طی شود:

۱. آشنایی با همه علوم که مفسر را با قرآن آشنا می‌کند و در روند تفسیر قرآن می‌تواند اثرگذار باشد (علوم و تاریخ قرآن).

۲. آگاهی از همه علوم که ما را با حیات مادی و معنوی معاصران و مخاطبان پیامبر صلی الله علیه و آله از جمله تاریخ آن‌ها آشنا می‌کند.

۳. تفسیر قرآن باید به صورت موضوعی انجام گیرد، حتی اگر در شکل ترتیبی باشد، به این معنی که در تفسیر ترتیبی به هر موضوعی که می‌رسد آن موضوع را به طور مستوفی در تمام قرآن بررسی کند و در موارد بعد، از پرداختن دوباره به این موضوع پرهیز کند، تا بدین وسیله هم به دیدگاه صحیح دست یابد و هم از تکرار مباحث مصون بماند.

۴. مفسر در فهم واژگان قرآن باید تلاش کند کلمات را آن گونه بفهمد که معاصران پیامبر می‌فهمیده‌اند و با توجه به نارسایی معجم‌های لغت، متن قرآن و سیاق آیات قرآن باید داور نهایی در فهم واژگان باشد.

۵. نیز باید از بلاغت عربی در فهم و تفسیر آیات حداکثر استفاده را ببرد. در این باره علاوه بر تغییر نگرش به بلاغت سنتی و رایج و نگاه جدید به بلاغت، با توجه به ارتباط بلاغت با روان آدمی و نیز ارتباط روان‌شناسی با علوم اجتماعی از جمله جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی، باید از اسرار دو علم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی نیز برای تفسیر آیات قرآن کمک بگیرد.

بدین ترتیب تفسیر ادبی مطرح شده از سوی خولی و همفکرانش گرچه در ماهیت و ذات خود با تفسیر ادبی مشهور اشتراکاتی دارد، اما عملاً ماهیتی جدید به خود گرفته که هم دارای مبانی خاصی است و هم در روش و نتایج با دیگر تفاسیر از جمله تفاسیر ادبی گذشته متفاوت خواهد بود. بالطبع این طرح تفسیری نیز دارای آسیب‌ها و مشکلات و احیاناً کاستی‌هایی است که باید در پژوهش مستقل بررسی شود.

منابع

- ۱ - ابراهیم انیس و همکاران، المعجم الوسیط، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۸ ق / ۱۳۶۷ ش.
- ۲ - ابن خلدون، مقدمه تاریخ ابن خلدون، دارالفکر، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م.
- ۳ - ابوحنان، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۰ ق.
- ۴ - بنت الشاطی، اعجاز بیانی، ترجمه حسین صابری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.

- ۵ - - ، التفسیر البیان، قاهره، دارالمعارف، بی تا.
- ۶ - حکیمی، محمد رضا، ادبیات و تعهد در اسلام، قم، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۳ ش.
- ۷ - حنا الفاخوری، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، انتشارات توس، ۱۳۸۱ ش.
- ۸ - خرمشاهی، بهاءالدین، دانشنامه قرآن شناسی، انتشارات ناهید و دوستان، ۱۳۸۱ ش.
- ۹ - خولی، امین، مقاله تفسیر، دایره المعارف الاسلامیه، احمد الشنتناوی و دیگران، دار المعرفه، بی تا.
- ۱۰ - - ، مناهج تجدید، بی جا، دار المعرفه، ۱۹۶۱ م.
- ۱۱ - دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایره المعارف اسلامی، ۱۳۸۲.
- ۱۲ - دایره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
- ۱۳ - دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
- ۱۴ - رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ۱۵ - رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
- ۱۶ - رضایی اصفهانی، محمد علی، روش ها و گرایش های تفسیری قرآن، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
- ۱۷ - رومی، فهد بن عبدالرحمن، اتجاهات التفسیر فی القرآن الرابع عشر، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۱۸ ق.
- ۱۸ - زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس، دار الهدایه، بی تا.
- ۱۹ - زرین کوب، نقد ادبی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.
- ۲۰ - زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
- ۲۱ - سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، دمشق، دار ابن کثیر، ۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۶ م.
- ۲۲ - طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
- ۲۳ - عمر فروخ، تاریخ الأدب العربی، دار العلم للملایین، ۱۹۸۳ م.
- ۲۴ - المعجم المفهرس لالفاظ بحار الأنوار، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۸ ق / ۱۳۷۶ ش.

کاوشی فلسفی در مسئله صفات خداوند

در پرتو احادیث امام رضا علیه السلام

جعفر شانظری - استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان

نقیسه (۸۰) اهل سرمدی - کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۲/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۵/۲۰

چکیده

طرح مباحث الهیات توسط ائمه‌علیهم السلام و تجزیه و تحلیل آن، در ظهور تفکر شیعی در قالب عقل فلسفی تأثیر بسزایی داشته است و مسئله صفات خداوند از جمله این مباحث است. اهمیت ویژه این مسئله از سویی و اختلافی بودن مبانی و نظریات گوناگون از سوی دیگر موجب طرح گسترده آن در احادیث و روایات ائمه‌علیهم السلام است. این نوشتار که با قلمی فلسفی به شرح و توضیح احادیث امام رضاعلیه السلام در این خصوص می‌پردازد ابتدا به اختصار به نظریات گوناگون اشاره نموده، آن‌گاه با استمداد از مضامین عالی و بلند روایات رضوی به اثبات عینیت ذات و صفات در حضرت احدیت می‌پردازد. سپس از این مقام گام فراتر نهاده، به دقایق و لطایفی در احادیث حضرت اشاره می‌شود که در آن‌ها حضرت رب‌العالمین یگانه مصداق برای صفات کمالی شمرده می‌شود. آن‌گاه از چشم انداز فلسفی و با استناد به کلام فلاسفه اسلامی به تبیین و تشریح این مهم اقدام و از ظاهر تناقض گونه آن، رفع ابهام می‌نماید. کلید واژه‌ها: بساطت محض، تشبیه، تنزیه، عینیت ذات و صفات، وجود رابط.

(۸۱) خداوند موجودی است نامحدود و بی‌انتهای؛ نه زمان بر می‌دارد نه مکان؛ نه متصف به «آین» و «متی» می‌شود و نه کیف و حتی؛ نه سؤال از چگونگی‌اش معنادار است نه پرسش از غایت و منتهایش سزاوار؛ او وجود بی حد و حصری است حاضر در همه زمان‌ها و مکان‌ها. بحث از صفات این وجود بی‌کران، در تاریخ تفکر اسلامی بحثی پرسابقه است.

بعضی مانند اشاعره صفات را زائد بر ذات دانسته و به قدمای ثمانیه قائل شده‌اند و گروهی چون اصحاب اعتزال، نیابت ذات از صفات را معتقد شده‌اند. از متکلمان که بگذریم در میان حکمای اسلامی بعضی مانند ملارجبعلی تبریزی و شاگردان او چون قاضی سعید قمی، محمد رفیع پیرزاده، محمد اسماعیل خاتون آبادی، محمد صادق اردستانی،... اتصاف خداوند را به صفات قولی، شنیع و خلاف عقل و شرع می‌دانند.

قاضی سعید قمی در شرح نفیس خود بر توحید صدوق، در جای جای آن با الفاظی روشن و بدون هیچ‌گونه تردیدی، اثبات صفات برای ذات خداوندی را خلاف توحید حقیقی می‌داند و صریحاً بیان می‌دارد که این مشکل در هر دو قول عینیت یا مغایرت ذات با صفات موجود است، لذا به نفی صفات از ذات خداوند مبادرت می‌نماید. ایشان در ضمن شرح حدیثی از حضرت علی علیه السلام می‌نویسد:

«متعمقین در صفات خدا به این که عین ذات است یا قائم به ذات، همگی عدول کنندگان از حریم او و ملحدینی هستند که قدر و ارزش او را نشناخته‌اند و آن چیزی که خدا به وسیله آن، خودش را وصف می‌کند نسبت به ما، صفات اقرار است نه صفات احاطه، تا این نزاع شود آیا عین ذات است یا زائد بر ذات؟» (۸۲)

در مقابل، بسیاری از فلاسفه اسلامی در این مسئله قائل به عینیت ذات و صفات شده‌اند و ذات ربوبی را علاوه بر توحید ذاتی به توحید صفاتی متصف می‌نمایند، بدین ترتیب که همه صفات کمالی، عین یکدیگر و عین ذات حضرتش است.

خداوند، صرف الوجود و حقیقه الوجود است و صرف شیء، چیزی جز آن شیء ندارد و گرنه صرف الشیء نیست. خداوند حقیقه الحقایق است و اصل و حقیقت هر چیزی است و از هیچ حقیقتی خالی نیست و حقیقت علم، حقیقت قدرت و... در او موجود است. در نتیجه مشوب به غیر علم و غیر قدرت و... نخواهد بود، چون در آن صورت دیگر حقیقت علم نیست، پس همان‌گونه که او صرف الوجود و حقیقت وجود است و در نتیجه کل وجود است و تمامش هم وجود است، به همین منوال صرف العلم و صرف القدره... نیز خواهد بود؛ یعنی کل علم است و تمامش هم علم! کل قدرت است و تمامش هم قدرت! و این جا قدرت، چیزی جز علم و آن دو چیزی جز وجود نخواهد بود؛ چون دوئیت خلاف بساطت محضه خداوند خواهد بود. به عبارتی، علم او علم و قدرت است و تغایری بین صفات او مگر در مفهوم وجود ندارد؛ یعنی ذات احدیت، بذاته مصداق حمل صفات و مصحح صدق صفات است به ضرورت ذاتیه ازلیه (۸۳).

صدر المتألهین در اسفار، نه تنها ذات خداوند را از صفاتی چون علم، قدرت و حیات خالی نمی‌داند، بلکه صرفاً آن ذات اقدس را مستحق این صفات می‌داند؛ یعنی خداوند را در صدق چنین مفاهیمی بدون شریک می‌داند. تبیین و تشریح این لطیفه فلسفی یکی از انگیزه‌های گردآوری این نوشتار است که به آن پرداخته می‌شود:

«ان واجب الوجود لامشارك له فی ای مفهوم کان» (۸۴).

نکته در خور تأمل این که صاحبان این اندیشه‌های متفاوت و حتی گاهی متضاد، غالباً در تبیین و تفسیر نظریات خویش به احادیث اهل بیت علیهم السلام استناد می‌جویند!

به عنوان مثال قاضی سعید در نفی صفات از خداوند به کلام نورانی امام رضاعلیه السلام اشاره نموده که می‌فرماید: «نظام توحید الله نفی الصفات عنه» (۸۵).

«...شهادة كل مخلوق ان له خالفاً ليس بصفه و لا موصوف...» (۸۶).

البته مراد ایشان از نفی صفات، نفی مطلق صفات نیست، بلکه منظور نفی صفات از مرتبه ذات است؛ یعنی در عین این که اتصاف ذات به خالقیت و رازقیّت را ممتنع می‌داند، صفات را در مرتبه بعد از ذات برای خداوند ثابت دانسته، مستند ایشان بخشی از حدیث امام رضاعلیه السلام است که می‌فرماید: «الممتنع من الصفات ذاته» (۸۷).

ایشان نه تنها ذات خداوندی را از اتصاف به صفات، مبرا و منزه می‌داند، بلکه در نتیجه آن به الهیات سلبی قائل شده، به این معنا که نمی‌توان از او با احکام ثبوتی خبر داد و شناخت از او تنها به واسطه یکسری سلوب انجام می‌گیرد. احادیثی در کلام معصومین علیهم السلام وجود دارد که کمال اخلاص و غایت توحید خداوندی را نفی صفات از او می‌دانند و قبول صفات در او را نشانه الحاد و کفر تلقی می‌نمایند، چنان‌که قائلان به این نظر، به این روایات و مانند آن استناد جسته، در ضمن بیان ادله، ذات خداوندی را از صفات مبرا می‌دانند. پاره‌ای از این دلایل به شرح زیر است:

۱- از جمله این ادله، محذور محدودیت خداوندی است، آن‌ها اتصاف ذات را به صفات مستلزم محدود نمودن او می‌دانند و مستمسک خود را بسیاری از روایات ائمه‌علیهم السلام دانسته که این‌جا به مناسبت به حدیثی از امام رضا علیه السلام اشاره می‌شود:

«... و أتی یوصف الذی تعجز الحواس أن تدرکه و الأوهام أن تناله و الخطرات أن تحدّه... جلّ عمّا وصفه الواصفون و تعالی عمّا ینعته الناعتون...» (۸۸).

حضرت در این عبارت، لازمه در نظر گرفتن صفات را برای خداوند، محدود متناهی دانستن او می‌دانند که چنین امری خلاف خداوندگاری است، به طوری که حضرت از این‌که وجود نامحدودی قابل توصیف باشد اظهار شگفتی می‌نمایند.

قاضی سعید در این باره معتقد است که صفات بر خداوند حمل نمی‌شود؛ زیرا اگر صفات بر او بار شود او به سبب ادراک صفات، متناهی به حدود می‌شود؛ زیرا ذات من حیث هی می‌تقدم بر صفت است چه صفات عین ذات باشد و چه زائد بر آن و لازم می‌آید ذات به این‌که صفت بعد از آن باشد محدود شود که خلاف لاحدی و بی‌کران بودن اوست (۸۹).

۲- اتصاف خداوند به صفاتی که مخلوق نیز بدانها منتسب است موجب اشتراک بین خالق و مخلوق می‌شود. حدیث شریفی از حضرت در این باب موجود است:

«لأنفی مع اثبات الصفات للتشبیه» (۹۰).

در عبارت حضرت، نفی تشبیه در مورد خداوند در ضمن اثبات صفت برای او، میسر نیست. به عبارتی نفی تشبیه از او تنها و تنها در صورت نفی صفات از او محقق می‌شود. قاضی قمی در شرح این حدیث می‌نویسد که حکم به ثبوت صفت برای او - چه صفات زائد و چه عین ذات - مستلزم تشبیه است و در نتیجه صفات خداوند به سلب اضداد و نقائص راجع است، نه این‌که معانی ثبوتی داشته باشد و تمامی صفات او سلوبی بیش نیست. حال یا بنفسه سلب هستند؛ مثل صفات سلوب یا نقائصشان مسلوب است؛ مثل صفات ثبوتیه (۹۱).

۳- هر صفت و موصوفی مخلوق و ممکن الوجود است و انتساب آن به خداوند، همان راهیابی امکان در حریم واجب الوجود است و نقض غرض.

امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «بشهادة العقول ان كل صفة و موصوف مخلوق» (۹۲).

این ادله گزیده‌ای از سخنان قائلان به نفی صفات در خداوند بود آن هم با پشتوانه روایات، ولی شگفت آن جاست که با احادیث دیگری در این باب آشنا می‌شویم که اولاً خداوند را واجد صفات دانسته، ثانیاً این صفات را بی‌کران و بی‌انتهای می‌دانند و ثالثاً حضرت ربوبی را در اتصاف بدانها ازلی و ابدی می‌دانند. بخشی از این احادیث را در کلام حضرت ثامن الحجج علیه السلام پی می‌گیریم:

«لم يزل الله عزوجل عالماً قادراً حياً قديماً سمياً بصيراً...» (۹۳).

«لطف الله تبارك و تعالی أن يدرك بحد أو يحد بوصف...» (۹۴).

برای رهایی از معضل مذکور، راهی که اکثر اندیشمندان اسلامی پیموده‌اند تأویل و تفسیر کلام امام معصوم است آن‌جا که به نفی صفات می‌پردازند. البته وجه این تأویل و تفسیر را از خود روایت اخذ می‌نمایند.

اگر با دیده تأمل بنگریم احادیثی که به نفی صفات می‌پردازند از اطلاق برخوردار نیستند، بلکه ناظر به صفاتی هستند که این صفات مغایر با موصوف‌اند. به عبارتی هر چند کلام امام علیه السلام در «نظام توحید الله نفی الصفات عنه» ظاهراً مطلق است و لذا نفی صفات عین ذات و زائد بر ذات، هر دو را می‌تواند نتیجه دهد؛ چنان‌که عده‌ای هم چنین استنتاج می‌نمایند، ولی حقیقت امر این است که به اطلاق هر مطلقى تنها وقتی می‌توان تمسک نمود که از نبودن قید در کلام مطمئن باشیم. به عبارت بهتر در علم اصول، معروف است که تمسک به اطلاق هر مطلقى در گرو تمام بودن مقدمات حکمت است که از جمله آن مقدمات، نبودن قید در کلام است و اگر به خوبی دقت شود، کلام حضرت خود قیدی برای اطلاق مسبوق تلقی می‌شود؛ یعنی از دلیل ایشان بر نفی صفات، روشن می‌شود که منظور، نفی صفاتی است که موصوف در آنها مغایر صفت باشد و این، چیزی جز صفات عارضی نیست.

عبارت حضرت بعد از فقره مذکور چنین است: «... شهادة كل صفة و موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث» و این عبارت نشان می‌دهد که صفاتی از حضرت رب العالمین نفی می‌شود که موجب اقتران صفت و موصوف گردند و از آن‌جا که اقتران مستلزم حدوث است و حدوث خلاف خداوندی؛ لذا اتصاف به چنین صفاتی محال خواهد بود و می‌دانیم که اقتران صفت و موصوف در فرض تعدد و غیریت آن دو است و اگر صفاتی عین ذات در نظر گرفته شود در آن صورت اقتران و حدوث، بی‌معنا خواهد بود.

«... و نظام توحید الله نفی الصفات عنه... و شهادة كل صفة و موصوف بالاقتران و شهادة الاقتران بالحدث و شهادة الحدث بالامتناع من الازل الممتنع من الحدث» (۹۵).

پس نه تنها وجود صفات برای خداوند محال و ممتنع نیست، بلکه ضروری است؛ چون او بسیط محض است و اگر فاقد صفتی از اوصاف کمالی باشد ترکیب از وجدان و فقدان حاصل می‌شود و خلاف بساطت محضه خواهد بود. البته همین بساطت هم ایجاب می‌کند که این صفات، عین یکدیگر و عین ذات حضرت احدیت باشند تا هیچ‌گونه تکثر و ترکیبی در ذات حاصل نیاید.

پاسخ به شبهات منکران صفات

بدین‌سان آشکار می‌شود تمامی محظوراتی که منکران صفات در خداوند لحاظ می‌نمایند و به خلّو ذات از صفات حکم می‌دهند، در صورتی مجال بروز و ظهور می‌یابد که صفاتی عارض و محدود و ناقص برای خداوند اثبات نماییم.

یکی از آن محظورات، - همان‌گونه که گذشت - محدود شدن ذات خداوندی است، حال آن‌که روشن است که منظور از اثبات صفت برای او، صفات محدود ناقصی نیست که حاد وجود حضرتش محسوب شوند، بلکه اصلاً منظور امری مغایر ذات او نیست و از این رو در کلام امام رضاعلیه السلام مأثور است که صفات او به گونه‌ای نیست که او را محدود و متناهی نماید: «لاتحدّه الصفات» (۹۶).

خداوند وجود صرف و بیکران است که هیچ‌گونه محدودیتی ندارد و صفات او نیز از آن‌جا که عین ذات است بی‌کرانه و نامحدود است و روشن است که صفات محدود، حادّ موصوف است نه مطلق صفات!

دلیل دیگر قائلان به نظریه انکار صفات، لازم آمدن شباهت بین خلق و خالق در صورت اثبات صفت برای او عنوان می‌شود و همان‌گونه که گذشت، روایات را نیز وجه صحت کلام خود معرفی می‌نمایند.

لیکن در حدیثی از امام رضاعلیه السلام حضرت بعد از بیان صفاتی چون علم، قدرت و حیات بالذات برای خداوند، او را از تشبیه مبرا دانستند و این جمله وزین حضرت، خود به وجهی نیکو ملازمه میان صفات در خدا و تشبیه او به مخلوقات را منتفی می‌نماید:

«لم یزل الله عزوجلّ علیماً قادراً حیّاً قديماً سمیعاً بصیراً لذاته، تعالی عمّا یقولون المشركون و المشبهون علوّاً کبیراً» (۹۷).

گذشته از دلالت حدیث مذکور در روایت دیگری (۹۸) حضرت چنین تبیین می‌نمایند که اگر چه این اسماء و صفات در ظاهر مشترک میان خالق و مخلوق است، ولی معانی آن‌ها متفاوت است و تشبیه حقیقی وقتی صورت می‌گیرد که معانی دقیقاً یکسان باشد. سپس حضرت با بیان تمثیلی چنین می‌افزایند: اگرچه انسان و خداوند هر دو متصف به عالمیت می‌شوند، ولی تفاوت بسیار عمیق است. ما مخلوقات عالم هستیم به علمی حادث و فناپذیر، ولی عالم بودن حضرت خداوندی این‌گونه نیست و هیچ جهلی در او تصور نمی‌شود.

از این‌روست که اثبات صفات وجودی نامتناهی برای خداوند، نه تنها کفر و الحاد نیست، بلکه از لوازم توحید اوست؛ چرا که ذات بسیط و حقه خداوند نباید و نمی‌تواند فاقد صفات کمالی باشد.

از حضرت‌علیه‌السلام از عالم بودن خداوند به وسیله علم و قادر بودنش به وسیله قدرت و حی بودنش به واسطه حیات پرسش می‌شود و حضرت در مقام پاسخگویی پذیرش این‌گونه اوصاف مزبور را مستلزم شرک و قبول خدایان متعدد دانسته، آن مسیر را از مسیر معرفت اهل بیت جدا می‌داند؛ چرا که اگر صفات خداوند افزون بر ذات او باشد، یا چنین است که مانند ذات خداوند قدیم و ازلی خواهد بود که در این صورت چندین واجب الوجود ازلی قدیم اثبات می‌شود که شرک است، یا چنین است که آن صفات، حادث و غیر ازلی هستند که این صورت، مستلزم راهیابی حدوث و احتیاج در ذات خداوندی می‌شود؛ لذا هر دو صورت باطل است. سپس حضرت برای این‌که توهّم تهی بودن ذات از اوصاف کمال ایجاد نشود خداوند را علیم و قدیر و سمیع بالذات می‌داند و این حکم را برای او همیشگی و ازلی قلمداد می‌نمایند.

«سمعت الرضا علیه السلام يقول: لم يزل الله تعالى عالماً قادراً حياً قديماً سمياً بصيراً. فقلت له يا بن رسول الله انّ قوماً يقولون لم يزل الله عالماً بعلم و قادراً بقدره و حياً بحياة و قديماً بقدم و سمياً بسمع و بصيراً ببصر فقال عليه السلام: من قال ذلك و دان به فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى و ليس من ولايتنا على شيء ثم قال عليه السلام لم يزل الله عزوجلّ علماً قديراً حياً سمياً بصيراً لذاته، تعالى عما يقولون المشركون و المشبهون علواً كبيراً» (۹۹).

بدین‌سان از کلام نورانی و ملکوتی حضرت استفاضه نمودیم که انتساب خداوند به صفات کمالی نه تنها مستلزم کفر و الحاد و شباهت میان خالق و مخلوق نیست، بلکه از لوازم توحید ذاتی است. اکنون در این هنگام قدم فراتر نهاده چنین می‌گوییم:

نه تنها خداوند متصف به صفاتی چون علیم، قدیر، سمیع و بصیر است، بلکه تنها و تنها خداوند شایسته این اتصاف‌هاست و جز او، علیم قدیر و سمیع و بصیری نداریم.

ملاصدرا در اسفار، علاوه بر این‌که خداوند را در مفهوم واجب الوجود بدون شریک می‌داند این نفی شراکت را در هر مفهوم کمالی دیگر مثل مفهوم علم، قدرت و اراده سرایت می‌دهد:

«انّ واجب الوجود لا مشارک له فی ایّ مفهوم کان...» (۱۰۰).

این مطلب اگر چه ممکن است در بدو امر، عجیب به نظر آید، ولی با تکیه بر وجود رابط صدرائی و همچنین وحدت شخصی وجود - که صدرا در غایت و نهایت فلسفه‌اش به آن راه می‌یابد و از آن طریق فلسفه و عرفان را به هم پیوند می‌دهد - دشوار نیست. توضیح این‌که بر طبق اصالت وجود، این‌گونه تبیین شود که جز وجود، حقیقتی نداریم. لذا حقیقت علم، قدرت، اراده و سایر صفات کمالی نیز جز وجود نخواهد بود و از آن‌جا که بر طبق وحدت شخصی، وجود تنها وصف خداوند سبحان واقع می‌شود و لاغیر، لذا اوصاف کمالی هم فقط مربوط

البته شگفت این‌جاست که مراجعه به اسفار نشان می‌دهد که در فصل مورد بحث، عنایت صدرا بر کثرت تشکیکی وجود است نه وحدت شخصی! و لذا منظور وی از وجود رابط، نفی وجود فی نفسه ممکنات نیست، بلکه مقصود وجودی است که اگر چه به تمام ذات عین ربط به جاعل است، ولی در عین حال، وجود فی نفسه آن محفوظ است.

بر این اساس، مدعای مذکور این‌گونه تبیین می‌شود که در عین این‌که ممکنات دارای وجود، علم، قدرت و سایر صفات کمالی هستند وجودی نیست جز وجود خداوند، علمی نیست جز علم خداوند و قدرتی نیست جز قدرت خداوند(۱۰۱)!

ظاهر این مدعا بسیار مجمل است و لذا فلاسفه متأخر از ملاصدرا مانند ملاعبدالله زوزی و فرزند بزرگوار ایشان - آقاعلی مدرس زوزی(۱۰۲) - و نیز علامه طباطبایی تفاسیر گوناگونی از این مطلب ارائه می‌دهند و در سطوح معنایی متفاوت، به تشریح و تفصیل می‌پردازند.

نظر علامه طباطبائی در شرح عبارت اسفار

مفهوم وجود، علم، قدرت... اگرچه هم بر خداوند صادق است و هم بر ممکنات، ولی تفاوت در مصداق این مفاهیم بسیار است. خداوند برخلاف ممکنات، مصداق واجب بالذات این مفاهیم است.

به عبارتی اگر چه این مفاهیم در بدو امر به یک معنای واحد بر واجب و ممکن اطلاق می‌شود، ولی عرض عریضی که بین مصادیق این مفاهیم است، موجب می‌شود که علم به صورتی که در خداوند صادق است در ممکن صادق نباشد و هکذا قدرت، اراده، سمع، بصر و... .

از این‌رو علامه در نهاییه الحکمه می‌نویسد: «انّ الواجب بالذات لامشاركه فی شیء من المفاهیم من حیث المصداق»(۱۰۳).

در عبارت علامه از قید «من حیث المصداق» استفاده شده است؛ یعنی در مفاهیمی که خداوند و مخلوقات در آن مشترک هستند، خداوند از لحاظ خصوصیت مصداقی آن مفهوم، یگانه و بی‌شریک است.

این تقریر و تبیین مرحوم علامه با عنایت به روایتی که از حضرت ثامن الحجج علیه السلام در این باب وارد شده است اتقان بیشتری می‌یابد.

از حضرت، حدیث بسیار زیبا و ارزشمندی در این مسئله موجود است که راه هر گونه تردید را مسدود می‌نماید و کلام انور ایشان همچون همیشه در این مسئله قضاوتی نیکو به عمل آورده، بر هر کلام و گفتار دیگری سلطنت می‌یابد:

«... قالوا: أخبرونا إذ زعمتم أنه لا مثل ولا شبه له، كيف شاركتموه في اسمائه الحسنی؟ فسميتم بجمعها؟ ... قيل لهم إن الله تبارك و تعالی أَلَزَمَ العباد أسماء من اسمائه على اختلاف المعاني، و ذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين... و أما نسَمَى اللهُ عزَّوجلَّ بالعالم بغير علم حادث علم به الأشياء... فقد جمع الخالق و المخلوق اسم العلم و اختلف المعنى... سَمَى ربنا سميّاً لا بجزء فيه يسمع... كما جزءنا الذي نسمع به... فقد جمعنا الاسم بالسمع و اختلف المعنى و هكذا البصير لا بجزء به ابصر... وهو قائم ليس على معنى انتصاب... فقد جمعنا الاسم و لم يجمعنا المعنى...» (۱۰۴).

در این حدیث که پیشتر هم به آن اشاره شد، حضرت از طرفی خداوند را به وجودی که مثل و شبیه ندارد توصیف می‌نمایند و از طرفی صفات مشابهی را به خالق و مخلوق منتسب می‌دانند و سپس خود حضرت تناقض را چنین مرتفع می‌دانند:

اگرچه خالق و مخلوق هر دو سمیع هستند، ولی سمیع بودن در مخلوقان بر خلاف خداوند به واسطه آلت و ابزار شنوایی است. لذا در اصل سمیع بودن اشتراک، ولی در مصداق آن اختلاف است و هکذا در علم، قدرت، اراده و... بدین ترتیب، این مفاهیم در واجب و ممکن، اختلاف مصداقی فاحشی دارند.

در تأیید این لطیفه ربانی به حدیث دیگری اشاره می‌شود که حضرت می‌فرمایند:

«هل يقال لله انه شيء؟ فقال نعم و قد سمى نفسه بذلك في كتابه... فهو شيء ليس كمثل شيء» (۱۰۵).

اگرچه خداوند شيء است، ولی مصداق و حقیقتی از شیئیت است که همتایی ندارد، و از این رو در این مصداق خاص شیئیت مشارکتی ندارد و این همان مطلب نفیسی است که صدرای شیرازی هم در اسفار بدان اشارت دارد.

دیدگاه آقا علی مدرس زنوزی در شرح عبارت اسفار

از منظر این حکیم بزرگوار، عبارت ملاصدرا را به گونه‌ای لطیف‌تر نیز می‌توان تفسیر کرد (۱۰۶).

در نظر دقیق ایشان، در این که از طرفی ممکنات را به صفات کمالی متّصف نماییم و در عین حال این صفات را منحصر در خدا بدانیم، تناقضی حاصل نیست!

به علاوه که این حکیم الهی در عین التزام به این نظر، برای ممکنات وجود فی نفسه قائل است و بالتبع وجود علم، قدرت، اراده و... را نیز در آنها می‌پذیرد و در عین حال هم‌نوا با صدرالمتألهین به نفی شراکت واجب و ممکنات در مفاهیم می‌پردازد!

در نظر این فیلسوف الهی تناقضی نیست که ممکن دارای علم، قدرت، اراده و ... باشد و همچنین علمی جز علم خدا و قدرتی جز قدرت خدا و اراده‌ای جز اراده او نداشته باشیم!

راز مطلب این جاست که ممکنات به تمام ذات عین ربط به خداوندند و اگرچه دارای وجود فی نفسه هستند، ولی وجود فی نفسه آنان، تماماً لغیره است و در تمام شئون وجودی، محتاج و وابسته به آن غنی بالذات هستند و از این روست که:

وقتی صفات کمالی هم به واجب و هم به ممکنات منسوب شوند، در این صورت، نسبت دادن این کمال به ممکن مذکور، خود بعینه نسبت دادن این کمال است به واجب. البته نه به حسب ذات واجب، بلکه در مرتبه فعل او.

به عبارتی در حمل صفات بر واجب و ممکن در واقع، دو حمل نداریم، بلکه یک حمل بیشتر موجود نیست؛ یعنی حمل آن صفت بر ممکن دقیقاً به معنای حمل آن بر واجب است در مرتبه ممکن مذکور.

در بیان تمثیلی، واجب و ممکن همچون مالک و برده‌اند که هم خود برده و هم تمامی دارایی‌های وی، جزء دارایی مالک محسوب می‌شود و لذا سهم ممکن از وجود، شیئیت، علم، قدرت و ... همه و همه جزئی از سهم واجب‌اند (۱۰۷).

در این باب، روایت شریفی از امام رضا علیه السلام، موجود است. به راستی که آن هادیان طریق در روشنگری علوم حقّه الهیه، چه خالصانه و دلسوزانه نفایس مستور در قلوب خویش را در طبق اخلاص قرار داده‌اند، باشد که پندگیرنده‌ای بپذیرد:

«... هو المالك لما ملّكهم والقادر علی ما أقدرهم علیه...» (۱۰۸).

حضرت در عبارت فوق، خداوند را مالک دارایی‌های انسان و قادر بر مقدرات او می‌دانند.

توضیح این‌که: اگرچه انسان مالک دارایی‌های خویش است - چنان که در روایت نیز ضمیر «هم» به مخلوقات اشاره دارد - ولی از طرفی از آن‌جا که این مالکیت و خود مالک آفریده خداوند است، لذا در عین مالکیت انسان‌ها، مالک حقیقی خداوند است و مالکیت خود بنده و دارایی‌های او از آن خداوند است و همچنین است در قدرت و سایر صفات کمالی.

آری! ائمه‌علیهم السلام در پاسخگویی به سئالان مطابق با عقول و معرفت آنان عمل می‌نمایند و لذا احادیث متفاوتی در سطوح مختلف معرفتی از آن معصومین، صادر شده است، که ما امروز می‌توانیم با ژرف‌اندیشی و جمع بین آن‌ها به معرفتی صحیح دست یابیم.

نتیجه‌گیری

اتصاف خداوند به صفات کمالی، هنگامی با مشکل اساسی مواجه می‌شود که این صفات، غیر موصوف و به عبارتی زائد بر ذات موصوف باشند، ولی اگر این صفات، عین ذات بی‌متها و نامحدود واجب باشند، علاوه بر این که محظوری حاصل نمی‌شود بلکه چنین اتصافی در مورد ذاتی که بسیط از تمام جهات و حیثیات و فاقد هرگونه ترکیبی است، ضرورت دارد.

با توجه به روایات و کلام فلاسفه اسلامی، روشن شد که در صورت راه یافتن به قول صائب در این مسئله، هیچ‌یک از اشکالات محدود شدن خداوند، راهیابی امکان در حریم مقدس او و تشبیه او با ممکنات، بروز نمی‌نماید.

با گذر از این موقف و نیل به سطحی فراتر، خداوند را یگانه مصداق صفات کمالیه دانسته و او را از شراکت با ممکنات در این مفاهیم، مبرا دانستیم و از آنجا که تکیه ملاً صدرا در تبیین این لطیفه الهی بر مسئله تشکیک در وجود است، فلاسفه متأخر از او به گونه‌های متفاوت به شفاف‌سازی این مسئله پرداخته‌اند.

علامه طباطبایی خصوصیت مصداق را واسطه قرار می‌دهد بدین ترتیب که واجب و ممکن هر چند در وهله اول هر دو مصداقی برای صفات هستند، ولی یک مصداق واجب بالذات این صفات است و سایرین مصداق ممکن بالذات آن. به زبان روایات می‌توان گفت، هر چند خداوند شیء است و ما سوا هم اشیاء ولی او شیئی است که لیس کمثله شیء.

آقا علی مدرس با بیانی دیگر، علم ممکنات را همان علم خداوند در مرتبه آن‌ها و قدرت ممکنات را قدرت خداوند در آنت مرتبه می‌داند و... همان‌گونه که گذشت این نحوه بیان نیز در روایات ملحوظ است. آری! ائمه‌علیهم السلام در اجابت سائلین، مطابق با عقول و معرفت آنان عمل می‌نمایند و لذا احادیث متفاوتی در سطح مختلف معرفتی از آن معصومین، صادر شده است.

منابع

- ۱- زنوزی، آقاعلی، بدایع الحکم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۶.
- ۲- زنوزی، ملا عبدالله، لمعات الهیه، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۹۲.
- ۳- صدوق، محمد بن بابویه، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، طهران، چاپ پنجم: قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶.
- ۴- ، عیون اخبارالرضا، ترجمه حمیدرضا مستفید، تهران، نشر صدوق.
- ۵- طباطبایی، محمد حسین، نهاییه الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲.
- ۶- عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.

۷- قاضی سعید قمی، محمد، شرح توحید الصدوق، تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ دوم: تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.

۸- کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اهل بیت علیهم السلام.

۹- مجلسی، محمد باقر، شرح خطبه توحیدیه، تصحیح عبدالحسین طالعی، دزفول، انتشارات میقات، ۱۳۷۰.

۱۰- ملا صدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

۱۱- - ، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، تصحیح و تحقیق سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

تاریخ

و

فرهنگ

اسلامی

بررسی هویت انسان از دیدگاه روان‌شناسی اسلامی

سید ابوالقاسم حسینی

استاد دانشگاه علوم پزشکی مشهد

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۱۱/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۴/۲۵

چکیده

شکل‌یابی هویت انسان بر اساس دیدگاه اسلام، برخاسته از حاکمیت عقل مطبوع بر شهوت می‌باشد. نویسنده با توجه به این اصل، با نگاهی علمی به مسئله نگرینسته و ضمن آوردن دلیل متقن بر واقع‌گرایی روان‌شناسی اسلامی، به این نتیجه رسیده که بررسی هویت انسان موجب شناخت بیشتر نفس و حسی شدن عامل حیات در هر فرد می‌شود و پیامد آن، فرد وجود عامل حیات را در فعالیت‌های روزانه خود مشاهده می‌نماید و می‌تواند با اراده خود، رنگ الهی به آن ببخشد.

کلید واژه‌ها: انسان، هویت، روان‌شناسی، اسلام، نفس، فطرت.

مقدمه

مراد از هویت (identity) در مطالعه شخصیت، خود اساسی و مستمر فرد، و مفهوم درونی و ذهنی از خویش به عنوان یک شخص می‌باشد (۱۰۹). این تعریف در فرهنگ روان‌شناسی آرتور نیز آمده و کاربرد آن در جنبه‌هایی مانند هویت، نقش جنسی sex role identity()، هویت نژادی Racial identity() و هویت گروهی group identity() مطرح شده است (۱۱۰).

در روان‌شناسی اسلامی مفهوم هویت را می‌توان با مفهوم‌های «هویت»، «نفس»، «شخص»، «قلب»، «مرأ»، «رجل» و «مرأه» مورد بررسی قرار داد (۱۱۱).

کاربرد تفکر سیستمی در این مورد بایسته است و باید هم‌ساختار شخصیت و نوسان‌های آن و هم‌سیستم‌های فرعی و فراگیر زندگی انسان مورد بررسی قرار گیرند. این‌جانب جنبه‌های فوق را در کتاب‌ها و مقاله‌های خود را با تفصیل نسبی مطرح ساخته‌ام (۱۱۲)، ولی اشاره اجمالی به بعضی از جنبه‌ها در این جا ضروری می‌باشد.

روش بررسی

اساس تمام بررسی‌های اسلامی، واقع‌گرایی است. این روش بر اساس رهنمود پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله شکل گرفته است که به زبان دعا می‌گوید: «أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»؛ خدایا اشیاء را هم‌چنان که هستند به ما بنمایان. هویت انسان نیز یک شیء است و باید آن را چنان که هست بشناسیم.

بنا به رهنمود استاد فقید محمد باقر حکمت‌نیا در شناخت نظر اسلام در علوم مختلف می‌توان و باید از چهار منبع زیر استفاده کرد:

۱- کتاب الهی؛

۲- سنت، شامل آموزش‌های پیامبر اسلام و امامان معصوم علیهم السلام؛

۳- فطرت؛

۴- علوم حاکم بر جهان (۱۱۳).

ما در این بررسی و تمام بررسی‌های خود، از این روش پیروی می‌کنیم و امیدواریم دعای رسول خدا صلی الله علیه وآله درباره ما مستجاب گردد و ما بتوانیم واقعیت هویت انسان را آن‌چنان که هست شناسایی و ارائه نماییم. دانشمندان دینی بر این نکته تأکید دارند که اسناد ما باید معتبر و در دلالت روشن باشند، و اگر در روش استنباط نیز اشکالی داشته باشیم در همایش‌های علمی که خوشبختانه اساتید حوزه و دانشگاه در آن‌ها حضور دارند، بررسی بیشتری انجام گیرد و با برخورد آرا به هدایت الهی به رأی صواب دست می‌یابیم.

در مورد ساختار حیاتی انسان دو نظریه متفاوت وجود دارد. در یک طیف از نظریه‌ها، وجود عامل غیر مولکولی در ساختار وجودی انسان نفی می‌گردد و در طیف دیگر این اعتقاد وجود دارد که علاوه بر مولکول‌ها یک عامل غیر شیمیایی نیز در ساختار انسان وجود دارد. ما مفهوم هویت را در هر دو طیف بررسی می‌کنیم.

هویت مولکولی

از دیدگاه نظریه مکانیستی حیات (mechanistic approach)، انسان و سایر موجودهای زنده، جز مجموعه‌های مولکولی چیز دیگری نیستند و تمام فعل و انفعال‌های زیستی، روانی و اجتماعی انسان از همین مجموعه‌های مولکولی تشکیل می‌یابند (۱۱۴) و (۱۱۵). به این ترتیب در کشف عامل اصلی هویت از دیدگاه آن‌ها، فقط مولکول‌ها را می‌توان معرفی کرد و در حقیقت هویت انسان فقط در «هویت مولکولی» خلاصه می‌شود (۱۱۶). با توجه به مشخص بودن خواص فیزیکی و شیمیایی مولکول‌ها و ترکیب‌های ناشی از آن‌ها این نظریه برای ارائه تفسیری پذیرفتنی درباره هویت انسان، با تناقض روبه‌روست و یک بار دیگر عدم واقع‌گرایی و باطل بودنش اثبات می‌شود (۱۱۷). در مورد دلایل غیر واقع‌بینانه بودن این تفکر، در کتاب‌ها و مقاله‌های خود با تفصیل نسبی بحث کرده‌ایم (۱۱۸). و محققان فراوانی نیز غیر منطقی بودن آن را به اثبات رسانیده‌اند (۱۱۹).

مجموعه هویت مولکولی و غیر مولکولی

در برابر نظریه مکانیستی حیات، نظریه‌هایی هستند که معتقدند علاوه بر مولکول‌ها، یک عامل غیر شیمیایی نیز در انسان وجود دارد که در این باره می‌توان به نظریه اصالت روان (vitalism) و نظریه کلی‌گرایی (holism) اشاره کرد. در این نظریه‌ها ضمن توجه به مولکول‌ها، این اعتقاد وجود دارد که موجودهای زنده و از جمله انسان، تنها از عناصر مولکولی و ترکیب‌های شیمیایی ناشی از آن تشکیل نشده‌اند. این مکاتب بر وجود یک عامل، واقعیت یا هویت غیر مولکولی به نام $vital = force$ (vital) تأکید می‌نمایند که عامل حیات انسان و ارتباط‌های مولکولی ناشی از آن می‌باشد. بدیهی است از دیدگاه این مکتب، وجود هویت مولکولی در انسان و سایر موجودهای زنده نفی نمی‌شود؛ زیرا سلامت هویت مولکولی و تعادل در آن برای دستیابی به سلامت روانی ضروری است.

این جانب این نیروی حیاتی را با الهام از آموزش‌های اسلامی (۱۲۰) به نام عامل حیات (life factor) مطرح ساخته‌ام و با مرور رشته‌های مختلف زیست‌شناسی، ده ویژگی به صورت زیر برای آن معرفی کرده‌ام:

۱- عناصر شیمیایی به تنهایی قادر به انجام دادن و هماهنگی فعل و انفعال‌های حیاتی نیستند و عامل حیات الزاماً ماهیتی غیر مادی دارد.

۲- حضور عامل حیات را در هر یک از سلول‌های بدن موجود زنده و هر یک از فعل و انفعالی‌های بیوشیمیایی می‌توان احساس نمود.

۳- عامل حیات، خود، دارای انرژی است و وقتی در بدن موجود زنده با عناصر شیمیایی تماس برقرار می‌کند در آن‌ها ایجاد حرکت و انرژی می‌کند.

۴- عامل حیات، کلیه فعل و انفعال‌های حیاتی و ارتباطی موجود زنده را انجام می‌دهد.

۵- عامل حیات، تمامیت موجود زنده و هویت آن را به وجود می‌آورد و حفظ می‌کند.

۶- عامل حیات دارای علم، شعور و آگاهی به اعمال خویش است.

۷- عامل حیات مسئول حفظ و ادامه روند قانون‌مداری در فعل و انفعال‌های زیستی و روانی است.

۸- عامل حیات خود هدف‌دار است و وقتی در بدن موجود زنده با عناصر شیمیایی تماس برقرار می‌کند، در آن‌ها نیز ایجاد هدف می‌کند.

۹- پیدایش و ادامه فعالیت عامل حیات، به ضرورت و به‌طور مستقیم، به آفریدگار متعال وابسته است.

۱۰- عامل حیات موجب بروز جنبه‌های مشترک در تمام موجودهای زنده می‌گردد.

مشخصه‌های یاد شده با تفصیل نسبی در نوشته‌های این‌جانب مطرح شده‌اند (۱۲۱) و در این جا فقط بند ۵ به‌طور اجمال مورد بحث قرار می‌گیرد:

با بررسی فعل و انفعال‌های پیچیده‌ای که در موجودهای زنده انجام می‌شوند، این نتیجه قطعی حاصل می‌شود که عامل حیات، تمامیت و هویت موجود زنده را به وجود می‌آورد و آن را حفظ می‌کند. عامل حیات از مولکول‌های عناصر شیمیایی و ترکیب‌های آلی پیچیده و سلول‌های مختلف، یک واحد یکپارچه را به وجود می‌آورد که هویت واحدی را احراز می‌کند. یکپارچگی و تمامیت سازمان سلولی و سازمان کلی موجود زنده، بدون وجود عامل حیات به عنوان یک عامل غیر مادی قابل تصور نیست و عناصر شیمیایی که در خارج از بدن موجود زنده وجود دارند، به هیچ وجه چنین خاصیتی ندارند (عناصر شیمیایی بدن موجود زنده با عناصر شیمیایی خارج، از نظر ساختار فیزیکی یکی هستند). آیزاک آسیموف یکی از متخصصان زیست‌شناسی، تعداد مولکول‌های موجود در هر سلول کبدی را دویست تریلیون مولکول تخمین علمی می‌زند (۱۲۲) و گایتون یکی از متخصصان فیزیولوژی انسان، تعداد سلول‌های بدن انسان را ۱۰۰ تریلیون سلول تخمین می‌زند (۱۲۳). اگر با اغماض نسبی، تمام سلول‌های بدن را حاوی ۲۰۰ تریلیون مولکول بدانیم، از مجموع مولکول‌های بدن انسان ۲۰۰۰۰۰ تریلیون تریلیون یا 200×10^{27} مولکول نامتجانس به دست می‌آید. در این حال باید پرسید عاملی که موجب هماهنگی و یکپارچگی این تعداد مولکول نامتجانس می‌گردد و یک سازمان زیستی به نام انسان را به وجود می‌آورد چیست؟ چگونه هویت واحدی که تا پایان عمر و بلکه همیشه ثابت باقی می‌ماند به وجود می‌آید؟ آیا این عامل می‌تواند شیمیایی باشد؟ اگر این

آیه‌الله حسن‌زاده آملی ضمن تأکید بر پایدار ماندن عامل حیات در طول عمر که به رغم تغییر و تحول بسیار زیاد در بدن صورت می‌پذیرد، نتیجه می‌گیرد که «انسان با این که نفس و کالبد دارد، در واقع یک حقیقت است. به این معنی که یک شخصیت دارد و او را بیش از یک هویت نیست و جمیع آثار وجودی‌اش را با همه اوضاع و احوال گوناگونش - چه آن‌هایی که مستقیماً از نفس است؛ چون اندیشه کردن و چه آن‌هایی که به دخالت بدن است؛ چون راه رفتن - همه را به یک شخصیت و هویت نسبت می‌دهد و در همه آن‌ها می‌گوید من چنین و چنان کردم. پس می‌توانیم بگوییم انسان، موجود ممتدی است که از مرحله اعلا تا انزل مراتبش همه یک شخصیت است که هیچ گسیختگی در میان اعضا و جوارح او نیست و حتی یک رگ مویی او از کلش جدا نیست» (۱۲۴).

عامل حیات به رغم تحولاتی که در مسیر زندگی پیدا می‌نماید، هویت خود را حفظ می‌کند. استاد حسن‌زاده آملی از آیات ۱۳ و ۱۴ سوره نوح تحولات جسمی و روانی انسان را در دوره‌های مختلف زندگی او نتیجه می‌گیرد. در آیات مزبور آمده است: «مَا لَكُمْ لَّا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» چرا خدای را به عظمت و وقار یاد نمی‌کنید؟ و حال آن‌که او شما را به انواع خلقت و اطوار گوناگون بیافرید.

این محقق مفهوم «اطوار» را به معنای تغییر و تجدید فرایندهای طبیعی، نفسانی و جنبه‌های کمالی انسان و تکرار آن‌ها تفسیر می‌کند که در نتیجه انسان همواره از صورتی به صورتی و از خلقتی به خلقتی و از عقیده‌ای به عقیده‌ای و از حالی به حالی و از مقامی به مقامی و از کمالی به کمالی در انتقال است تا سرانجام یا از کاملین گردد یا سقوط نماید (۱۲۵).

نقش عامل حیات در ساختار شخصیت

عامل حیات را می‌توان به جریان الکتریسته تشبیه کرد. جریان الکتریسته قدرت راه‌اندازی و فعال کردن دستگاه‌های مختلف دارد و خود نیز دارای اثرات اختصاصی مربوط به خویش است. ارتباط عامل حیات با مولکول‌ها به بروز آثار حیاتی، نیرو و تمایلات خاصی می‌انجامد که در آموزش‌های اسلامی مجموعاً به نام شهوت نامیده می‌شود و عامل حیات بدون تماس با ماده خود دارای هویت اختصاصی است که در مجموع در آموزش‌های

ساختار عقلانی و مشخصه‌های آن

ساختار عقلانی (wisdom structure) یا سیستم عقلانی (wisdom system) از دو ساختار یا سیستم فرعی به نام‌های عقل طبیعی یا عقل فطری و عقل مسموع یا عقل تجربی تشکیل شده است. مشخصه‌های عقل فطری (فطرت) و عقل تجربی را به صورت فهرست‌وار ذکر می‌کنیم و تفصیل نسبی آن در کتاب بررسی مقدماتی روان‌شناسی اسلامی آمده است.

مشخصه‌های عقل فطری یا فطرت

با بررسی آموزش‌های اسلامی، می‌توان مشخصه‌های زیر را برای فطرت ذکر کرد:

- ۱- جنبه ذاتی و سرشتی دارد و اکتسابی نیست.
- ۲- در طول زندگی هر فرد وجود دارد و فقط ممکن است تضعیف یا تقویت گردد.
- ۳- در تمام افراد بشر وجود دارد.
- ۴- قدرت پذیرش حقایق به طور کلی و از جمله پذیرش خداوند را دارد. فطرت جز با برهان چیزی را قبول یا رد نمی‌کند.
- ۵- به طور کلی بعضی مسائل، برای آن جنبه بدیهی دارند؛ به عنوان مثال دروغ‌گویی بد و آدم‌کشی بدون ضوابط الهی غیر مجاز است.
- ۶- مانند یک قاضی عمل می‌کند و قضاوت‌هایش مورد پذیرش دیگران قرار می‌گیرد.
- ۷- اعمال و قضاوت‌های ناشی از آن، صریح، صادقانه و خالی از هرگونه تزویر و تقلب است.
- ۸- قدرت تشخیص میان نفع و ضرر فرد را دارد و مانند قطب‌نما عمل می‌کند.
- ۹- در صورت ارتکاب عمل خلاف، خود را سرزنش می‌نماید.

- ۱۰- با حقیقت دمساز است و به دنبال آن حرکت می‌کند.
- ۱۱- تکلیف و مسئولیت بر اساس وجود فطرت گذارده شده است. بدین‌سان انگیزه اصلی فعل و انفعال‌های فرد زیر حاکمیت فطرت، برخاسته از احساس تکلیف و دستیابی به قرب الهی است.
- ۱۲- انجام تکلیف که موجب رشد فطرت می‌گردد با درجاتی از مقاومت توسط جریان شهوت همراه است و در مجموع، فرد آن را با زحمت قبول می‌کند.
- ۱۳- فطرت دارای انرژی است و انرژی آن بر حسب آن که توسط اراده تقویت یا تضعیف شود، تغییر می‌یابد.
- ۱۴- فطرت به وضع خودآگاهی دارد و کاملاً آگاهانه عمل می‌کند.
- ۱۵- فطرت در حرکت به سوی کمال، محدودیتی را تحمل نمی‌کند و در حقیقت از این نظر سیری‌ناپذیر است و سیر تکاملی آن تا بی‌نهایت ادامه دارد. در صورتی که عاملی در مقابل آن ایجاد سد نماید، اضطراب بروز می‌کند.
- ۱۶- فطرت به منظور پیاده کردن اهداف خویش و دستیابی به کمال، با شهوت در جنگ است و این جنگ دائمی است.
- ۱۷- پویایی فطرت به سوی کمال تنها با کاربرد آموزش‌های الهی امکان‌پذیر است. در این حال آرامش خواهد داشت. در صورتی که آموزش‌های الهی مورد استفاده قرار نگیرند، پویایی فطرت دچار وقفه خواهد شد و احساس اضطراب، ندامت و غبن، به وجود می‌آید و زندگی فرد تیره و تار می‌گردد.
- ۱۸- تضعیف قدرت فطرت به سبب ایجاد حجاب‌هایی پیرامون آن صورت می‌گیرد. ضخامت حجاب‌ها با تضعیف فطرت نسبت مستقیم دارد.
- ۱۹- وجود فطرت با مشخصه‌های یکسان در افراد بشر، موجب می‌شود که جوامع بشری، در بسیاری از اصول توافق داشته باشند. این همگامی و همدلی در انسان‌های موحد، که فطرت خود را تقویت کرده‌اند، به حداکثر می‌رسد. میان گروهی که فطرت آنان تقویت یافته و افرادی که شهوت در آنها تقویت شده است، اختلاف و خصومت دائمی وجود دارد که در نهایت به صورت جنگ نمودار می‌گردد.
- ۲۰- مهم‌ترین عامل تقویت‌کننده فطرت، علم است که موجب حیات و شادابی آن و دستیابی به رشد بیشتر می‌گردد.
- ۲۱- تضعیف فطرت، ناشی از تقویت و حاکمیت شهوت است. شهوت با مکانیسم‌های مختلف موجبات ضعف آن را فراهم می‌آورد.
- ۲۲- در صورتی که فرد در مسیر تقویت فطرت خویش گام بردارد با تأیید الهی روبه‌رو می‌شود و در صورتی که فطرت به حداکثر قدرت برسد و هیچ‌گاه تحت تأثیر شهوت قرار نگرفته باشد، امکان خرق عادت پیدا می‌کند.
- ۲۳- حاکمیت فطرت بر فرد و فعل و انفعال‌های او موجب بروز منافع پایدار او می‌گردد.

- ۲۴- به‌طور کلی، هر علم و کمال ناشی از شکوفایی فطرت و هر نقص ناشی از ضعف آن می‌باشد.
- ۲۵- ارزش انسان مربوط به حاکمیت فطرت است و حاکمیت شهوت ضد ارزش تلقی می‌گردد.
- امام خمینی رحمه الله بر ذاتی و غیر اکتسابی بودن فطرت تأکید می‌کند و آن را دارای دو بُعد می‌داند:
۱. فطرت اصلی که دارای طبیعت تکامل‌گرایانه است و کل شخصیت انسان را نسبت به دستیابی رشد و تکامل، قدرت و علم تحریک می‌کند. در حقیقت این بعد از فطرت دارای تمایل و محبت به خداوند است.
 ۲. فطرت تبعی که از هرگونه نقض منزجر و متنفر است (۱۲۹).

مشخصه‌های عقل تجربی

- مشخصه‌های عقل تجربی توسط استاد فقید محمد تقی جعفری مطرح شده‌اند، که پس از جرح و تعدیل و ضمن هماهنگی و دریافت تأیید ایشان، به صورت زیر مطرح می‌گردند. استاد جعفری در تدوین برداشت‌های زیر به مقدار زیاد از مولوی تأثیر پذیرفته‌اند:
- ۱- عقل تجربی، تنها با ابزار کمیت و کیفیت و پیام‌های حواس، فعالیت می‌کند و ارتباط اجتماعی همواره به وسیله عقل تجربی برقرار می‌شود.
 - ۲- در کودکان، اشتغال به بازی، موجب از قوه به فعل درآوردن نیروهای عقل تجربی می‌گردد و آن‌ها را ورزیده می‌کند.
 - ۳- عقل تجربی اگر مورد استفاده قرار نگیرد و از انگیزه‌هایی که آن‌ها را به فعالیت و می‌دارند دور بماند از کار می‌افتد.
 - ۴- می‌توان مجموعه ساختار عقل فطری و عقل تجربی و شهوت را در حالت حاکمیت عقل فطری بر شهوت (نمودار شماره ۱) به نام «من کنترل شده» و مجموعه ساختارهای فوق را در حالت حاکمیت شهوت بر عقل فطری (نمودار شماره ۲) به نام «من کنترل نشده» مطرح ساخت.
 - ۵- عقل تجربی چیزی جز ابزار تشخیص نیست. در صورتی که به‌طور کامل تحت حاکمیت فطرت قرار گیرد، از خطا در امان خواهد بود و چنانچه تحت حاکمیت شهوت قرار گیرد، حقیقت را انکار می‌نماید.
 - ۶- عقل تجربی چنانچه تحت حاکمیت نفس قرار گیرد، فقط به ظواهر امور توجه می‌نماید و از حقایق آن‌ها بی‌خبر می‌ماند.

نمودار شماره ۱. ساختار شخصیت، هدف زندگی و مسیر حرکت در یک انسان کنترل شده

نمودار شماره ۲. ساختار شخصیت، هدف زندگی و مسیر حرکت در یک انسان کنترل نشده

۷- عقل تجربی در صورتی که زیر حاکمیت هوای نفس (شهوت) قرار گیرد، استقلال انسان را دچار اختلال می‌نماید و در نتیجه فرد به تقلید از دیگران تمایل پیدا می‌کند.

۸- عقل تجربی اگر به وسیله فطرت هدایت نشود، جز سودجویی و تقویت شهوت، هدف دیگری ندارد.

۹- عقل تجربی اگر زیر حاکمیت فطرت قرار نگیرد، فاقد بصیرت و آگاهی خواهد بود و مسیر خود را کورکورانه می‌پیماید.

۱۰- در صورت تکامل یافتن و قدرت فطرت، عقل تجربی از آن تبعیت می‌کند (۱۳۰).

ساختار شهوت و مشخصه‌های آن

شهوت نیز یکی از عناصر سازنده شخصیت انسان در مکتب روان‌شناسی اسلامی است و مشخصه‌های آن را می‌توان به صورت زیر خلاصه کرد:

۱- ذاتی و سرشتی است و اکتسابی نیست.

۲- در تمام دوره زندگی انسان وجود دارد و فقط ممکن است تضعیف یا تقویت شود.

۳- در تمام انسان‌ها وجود دارد.

۴- عامل محرک آن نیازهای زیستی است.

تمایل‌های ذاتی، منبع اصلی انرژی شهوت را تشکیل می‌دهند. میزان این انرژی ممکن است بر حسب موافقت یا مخالفت اراده آزاد فرد یا خواست‌ها و برنامه‌ریزی‌های فرد کم و زیاد شود.

۵- شهوت به فرایندهای خویش آگاهی ندارد. این به آن معنی است که فردی که جریان شهوت بر کل شخصیت او حاکمیت یافته است، میان عواملی که موجب سود و زیان او می‌شوند، نمی‌تواند فرق بگذارد؛ در نتیجه چه بسا به صورت ناخودآگاه به خویش ضرر بزند. به علت همین کیفیت، شهوت در متون اسلامی به نام «جهل» نیز نامگذاری شده است. در قرآن مجید این حالت خاص در جریان شهوت به صورت زیر مطرح شده است:

«قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِأَصْلَحَ لِمَنْ يَعْمَلُ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (کهف/ ۱۰۳ و ۱۰۴)؛ بگو: آیا شما را از زیانکارترین مردم آگاه گردانم؟ آنان کسانی‌اند که کوشش‌شان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارند که کار خوب انجام می‌دهند.

۶- هدف اصلی شهوت، برآوردن نیازهای غریزی و دستیابی به لذت است و در این مسیر فرد دارای تمایل بسیار می‌باشد و نمی‌تواند محدودیتی را در تمایل خود تحمل کند. هر عاملی که به نوعی مانع برآورده شدن تمایلات شهوت گردد، موجب اضطراب می‌گردد.

- ۷- شهوت همواره می‌خواهد حاکمیت کل شخصیت را به عهده گیرد. شهوت به منظور ارضای تمایل خود و دستیابی به لذت تا حدّ زیاد همواره در حال جنگ با فطرت می‌باشد.
- ۸- هرگاه شهوت حاکمیت کل شخصیت را برعهده گیرد، فطرت تضعیف خواهد شد. تضعیف فطرت ناشی از حجاب‌هایی است که در نتیجه حاکمیت و تسلط شهوت به‌وجود می‌آیند.
- ۹- به‌طور کلی می‌توان گفت هرگونه نقص در انسان، ناشی از حاکمیت شهوت است.
- ۱۰- شهوت همواره مخالف فطرت است. بنابراین هر ارزش منفی را می‌توان ناشی از حاکمیت شهوت دانست که به نوبه خود نتایج بی‌ارزش و زیانباری ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر سقوط انسان، ناشی از تسلط و حاکمیت شهوت بر کل شخصیت می‌باشد.
- مجموعه سه عامل اصلی سازنده شخصیت، ساختار اصلی شخصیت انسان می‌باشند و تعبیرها و عنوان‌های دیگری که در متون اسلامی به کار رفته‌اند، به عنوان مفاهیم مترادف یا تأکید بر یک جنبه خاص از عملکرد سه عامل اصلی سازنده شخصیت می‌باشند که به بعضی از آنها اشاره می‌شود و برای فهم «هویت انسان» این مرور اجمالی لازم است.
- امام علی علیه السلام برای روان، ابعاد و نیروهایی را ذکر می‌کند که در حالت سلامت و تعادل همه آنها وجود دارند و تا رسیدن به کهولت و مرگ ممکن است دچار کاستی شوند.
- بعدهای پنج‌گانه روان از دیدگاه علی علیه السلام به صورت زیر می‌باشند:
- ۱- روح عامل حیات (روح البدن) در تمام مرحله‌های حیات تا هنگام مرگ وجود دارد و فعل و انفعال‌های نباتی انسان را تنظیم می‌کند.
 - ۲- روح نیروزا (روح القوه) یا قدرت نیرودهنده که کوشش و فعالیت به آن وابسته است و در نتیجه آن، امور عادی زندگی انجام می‌شوند. این نیرو کارهای خشن مانند جنگ با دشمن را سامان می‌دهد و در اثر کاهش آن، فرد از کارهایی که نیاز به قدرت دارد عاجز می‌ماند.
 - ۳- روح عامل شهوت (روح الشهوة) که تمایل‌هایی مانند میل به غذا، آب، خواب و میل جنسی را تنظیم می‌کند و با افزایش سن به تدریج کاهش می‌یابد.
 - ۴- روح ایمان (روح الایمان) که قدرت کنترل شهوت را به فرد می‌دهد و هرگاه کاری بر خلاف اوامر الهی (گناه) انجام دهد، این نیرو از بین می‌رود و در صورت جبران، امکان فعالیت مجدد می‌یابد. این بُعد از روان همان فطرت شکوفا شده می‌باشد. انسان‌هایی که همواره زیر حاکمیت شهوت هستند، فاقد روح ایمان (قدرت کنترل شهوت) می‌باشند.

۵- روح قدسی (روح القدس). این بُعد اختصاصی تنها در افرادی که فطرت آنان حتی یک لحظه هم به سمت سقوط سیر نکرده است وجود دارد (معصومان) و به وسیله آن حقایق جهان هستی برای آنان مکشوف است (۱۳۱). در حیوان هم سه نیروی روح شامل عامل حیات (روح البدن)، روح نیروزا (روح القوه)، و روح عامل شهوت (روح الشهوة) وجود دارند و در بعضی از تعبیر اسلامی در مجموع با عنوان شهوت به کار رفته‌اند.

فعل و انفعال‌های سیستم‌های فرعی ساختار شخصیت

سه سیستم فرعی شهوت، عقل فطری و عقل تجربی بالقوه ساختار شخصیت انسان را تشکیل می‌دهند، ولی بر حسب شرایط زمانی و مکانی و عملکرد فرد، ارتباط سیستم‌های فرعی یاد شده متفاوت خواهد بود. در همه انسان‌ها عقل تجربی، نقش ارتباط آن‌ها را با دیگران و دنیای خارج انجام می‌دهد و مرکز آن مغز است. بیشترین تغییرات، ناشی از نیروی دو سیستم فرعی عقل فطری و شهوت می‌باشد که در عمل دو نتیجه کاملاً متفاوت و متضاد به وجود می‌آورد.

الف - نیروی بیشتر عقل و حاکمیت آن بر شهوت (نمودار شماره ۱).

ب - نیروی بیشتر عقل و حاکمیت آن بر شهوت (نمودار شماره ۲).

ج - نوسان نیروی عقل فطری و شهوت و در نتیجه بروز وضع نوسانی در حاکمیت شهوت و عقل فطری (نمودار شماره ۴).

با توجه به نقش فعل و انفعال‌های فوق در احراز هویت انسان، تغییرات مزبور با تفصیل نسبی پی‌گیری می‌شوند و مفهوم قلب به عنوان عامل تغییرهای روانی انسان مورد بحث قرار می‌گیرد.

مفهوم قلب

تغییرپذیری سیستم‌های فرعی ساختار شخصیت در متون اسلامی با مفهوم «قلب» مطرح شده است. قلب در لغت به معنای برگردانیدن، وارونه کردن و از حالتی به حالت دیگر تغییر دادن می‌باشد.

در آموزش‌های اسلامی، قلب هم با مفهوم عضو تنظیم‌کننده گردش خون و هم با مفهوم روان و عقل انسان به کار رفته است. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «در تن (انسان) پاره‌گوشتی است که وقتی به صلاح گراید تمام بدن به صلاح آید و وقتی فاسد شود، همه تن فاسد شود و آن قلب است».

علامه طباطبایی رحمه الله با بررسی آیاتی که واژه قلب در آن‌ها به کار رفته است، آن را به مفهوم جان و روان آدمی مطرح می‌کند (۱۳۲).

در قرآن مجید آمده است: «انَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق/۳۷)؛ در این نشانه‌ها برای کسی که قلب دارد تذکری است.

امام صادق علیه السلام منظور از قلب را در آیه یاد شده عقل می‌داند (۱۳۳).

پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله حکمت را عامل حیات قلب معرفی می‌نماید و می‌فرماید: خداوند دل‌های مرده را به نور حکمت، حیات می‌بخشد، چنان که زمین را به باران آسمان زنده می‌سازد (۱۳۴). بدیهی است در این گفتار منظور از قلب، همان عقل فطری انسان است که ظرف علم می‌باشد و در اثر آن زندگی می‌یابد.

به نظر می‌رسد با توجه به تغییرات دائمی که در عضو قلب، سازمان روانی و عقلانی انسان وجود دارد، کلمه قلب به هر سه مورد فوق اطلاق شده است. نکته مهم این واقعیت است که انسان در هر لحظه خاص، یا تحت تأثیر انگیزه‌ای کمال‌جویانه (نمودار شماره ۱) یا سقوط‌دهنده (نمودار شماره ۲) می‌باشد و امکان ندارد که در مقطع زمانی واحد، هم زیر حاکمیت هوای نفس و هم زیر حاکمیت عقل باشد.

چنان که در نمودار ۱ و ۲ مشاهده می‌شود، ساختار شخصیت، هدف زندگی و راه دستیابی به هدف (مسیر زندگی) در دو حالت فوق متفاوت است.

در نمودار شماره ۱ فطرت یا عقل فطری بر شهوت حاکم شده و به وسیله عقل تجربی با دنیای خارج ارتباط دارد و هدف او دستیابی به رشد و قرب الهی تا بی‌نهایت است و مسیر حرکت از طریق انجام تکلیف در پیشگاه خداوند می‌گذرد. انجام تکلیف در پیشگاه خداوند در قرآن مجید با مفهوم ذکر مطرح شده است: «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/۲۸)؛ آگاه باشید با یاد خدا قلب‌ها آرام می‌گیرند.

امام صادق علیه السلام در ضمن تفسیر آیه یاد شده می‌فرماید: ذکر این نیست که (فقط) سبحان الله و الحمد لله بگویند، بلکه ذکر خدا در مورد آنچه حلال کرده و آنچه حرام کرده می‌باشد.

می‌توان سیستم‌های ارتباطی انسان را به صورت زیر خلاصه نمود:

سیستم ارتباطی انسان با خود؛

سیستم خانوادگی؛

سیستم علمی؛

سیستم شغلی؛

سیستم روابط دوستانه و گروهی؛

سیستم ارتباط با طبیعت؛

سیستم سیاسی - اقتصادی؛

سیستم ایدئولوژی.

از دیدگاه مکتب روان‌شناسی اسلامی چنانچه انسانی هدفش دستیابی به رشد و قرب الهی تا بی‌نهایت باشد، سیستم ایدئولوژی او باید سیستم ایدئولوژی توحیدی باشد و تمام سیستم‌های دیگر در داخل آن محاط باشند (نمودار شماره ۳).

نمودار شماره ۳ - سیستم‌های اساسی زندگی انسان محاط در سیستم توحیدی

نمودار شماره ۴ - حاکمیت ایدئولوژی غیر توحیدی بر سیستم‌های اساسی زندگی

حاکمیت مستمر فطرت بر شهوت و در نتیجه حرکت مستقیم انسان به سمت کمال، در معدودی از افراد بشر جلب توجه می‌نماید که اسلام آن‌ها را به عنوان «معصوم» معرفی می‌کند. این انسان‌های انگشت‌شمار، موقعیت ویژه‌ای در جهان دارند و توسط خداوند به عنوان «پیامبر» و «امام» برای رهبری جوامع بشری برگزیده شده‌اند. در مقابل، بعضی از انسان‌ها تحت تأثیر خانواده و محیط و عدم تحرّی حقیقت بعد از رسیدن به سن تکلیف و در نتیجه حاکمیت شهوت، به‌طور مستقیم به سمت سقوط حرکت می‌کنند.

اکثر مردم همواره در حال نوسان میان رشد و سقوط قرار دارند که برآیند نوسان نیروی فطرت و شهوت در آن‌ها می‌باشد. ممکن است این افراد، پس از نوسان‌های مزبور، در پایان عمر، به سمت رشد حرکت کنند که می‌توان حرکت آن‌ها را به نام «سیر نوسانی خوش‌عاقبت» نامید. همچنین امکان دارد که پس از یک سیر نوسانی، در نهایت کار شهوت بر فطرت حاکمیت کامل و مستمر یابد و فرد در پایان زندگی به سمت سقوط سیر نماید. این حالت را می‌توان «سیر نوسانی بدعاقبت» نامگذاری کرد (نمودار شماره ۴).

استاد محمد باقر حکمت‌نیا بر این واقعیت تأکید می‌کرد که باید میان «شخص» و «شخصیت» فرق قائل شد و معتقد بود وقتی در قرآن مجید و سایر متون اسلامی عنوان‌های «انسان، بشر، بنی آدم، ناس، مرأ و مرأه» و ضمائر مربوط به آن‌ها مطرح می‌شوند، منظور «شخص» می‌باشد. انسان در داشتن اختیار مجبور است و حق انتخاب دارد و وقتی انتخاب خاصی را نمود، دارای «شخصیت» مربوط به انتخاب خود می‌گردد و فرمول زیر قابل دفاع است:

شخصیت ط انتخاب + شخص

شخصیت شامل عنوان‌هایی مانند مؤمن، منافق، کافر، متقی، غیر متقی، مسلم، مشرک، مفسد و متکبر می‌گردد. به نظر می‌رسد این برداشت، کاملاً قابل دفاع است، زیرا ممکن است فرد مهمی از دنیا برود. در این حال شخص او از میان ما رفته است، ولی شخصیت او بر ما حاکمیت دارد. این روند را می‌توان به‌طور شاخص در مورد پیامبران الهی و امامان معصوم‌علیهم‌السلام و به درجه پایین‌تری در مورد علما ملاحظه نمود. همچنین امکان دارد «شخص» مورد هجوم واقع شود یا «شخصیت» او در معرض فشار قرار گیرد.

طبقه‌بندی مفهوم هویت

بر اساس بحث‌هایی که تاکنون مطرح شدند به نظر می‌رسد بتوان هویت انسان را در جنبه‌های زیر مطرح ساخت:

هویت حیاتی، هویت عقلانی، هویت واقعی، هویت خانوادگی، هویت علمی، هویت شغلی، هویت ناشی از روابط دوستانه و گروهی، هویت ارتباط با طبیعت، هویت سیاسی، هویت دینی و ایدئولوژی.

هویت حیاتی

در طبقه‌بندی انواع روان توسط امام علی‌علیه السلام مفهومی تحت عنوان روح عامل حیات (روح‌البدن) مطرح شده است که خود «هویت حیاتی» انسان را به وجود می‌آورد. روح‌البدن ناشی از وجود حیات در اسپرماتوزوئید و اوول است که پس از لقاح، جنین انسان را به وجود می‌آورد که دارای روح می‌باشد و این واقعیت توسط امام سجاده‌علیه السلام مورد تأکید قرار گرفته است. با توجه به کامل شدن ساختمان جنین در پایان چهار ماهگی (۱۳۵)، روح‌البدن که می‌توان از آن به روح نباتی تعبیر کرد، تکامل می‌یابد و نیروی جدیدی در او شکل می‌گیرد که قدرت حیات و امکان تعقل به صورت بالقوه در او به وجود می‌آید. امام سجاده‌علیه السلام اعلام می‌فرماید که اگر جنین در چهار ماهگی که قدرت حیات مستقل یافته توسط کسی سقط شود باید دیه یک انسان کامل را بپردازد (۱۳۶)؛ در نتیجه می‌توان استنباط کرد که هویت حیاتی او شکل گرفته است و این هویت تا آخرین لحظات حیات، حتی در صورت ابتلای به زوال عقل باقی می‌ماند (۱۳۷) و تمام مقررات به حفظ حرمت هویت انسان در او باید مراعات گردد. این هویت از دیدگاه استاد حکمت‌نیا همان «مفهوم شخص» می‌باشد (۱۳۸).

هویت عقلانی

هویت عقلانی انسان مربوط به عقل تجربی اوست (نمودار شماره ۱ و ۲). امام صادق‌علیه السلام مرکز عقل تجربی را در مغز معرفی می‌کند (۱۳۹). سلامت هویت عقلانی موجب سپرده شدن مسئولیت به فرد می‌گردد، و هر نوع اختلال در مغز و در نتیجه در عقل تجربی، موجب سلب مسئولیت از انسان می‌گردد و حق دخالت در اموال خویش را ندارد. معیارهای اختلال در هویت عقلانی در آموزش‌های اسلامی با ضعف، سفاهت، جنون و زوال عقل مطرح شده‌اند که این‌جانب معیار آن‌ها را در جلد نخست کتاب اصول بهداشت روانی (۱۴۰) و بررسی مقدماتی اصول روان‌شناسی اسلامی مطرح ساخته‌ام (۱۴۱).

هویت واقعی

هویت واقعی انسان مربوط به فعل و انفعال میان نیروی فطرت و شهوت می‌باشد. اگر عقل فطری (فطرت) بر شهوت غلبه نماید می‌تواند آن را کنترل نماید و «انسان کنترل شده» یا «متقی» به وجود می‌آید (نمودار شماره ۱) که می‌تواند با قرار دادن خود در داخل سیستم ایدئولوژی توحیدی (دیاگرام شماره ۳) به اطمینان کامل دست یابد و به «نفس مطمئنه» تبدیل شود و به تعبیر پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله و امام باقر علیه السلام به قلب اجرد انور (مجرد) تبدیل شود که درخشان و نورانی است (۱۴۲).

چنانچه شهوت بر فطرت (عقل فطری) غلبه کند (دیاگرام شماره ۲) قلب معکوس و منکوس (معکوس و وارونه) (۱۴۳) به وجود می‌آید که نسبت به انجام خیر بیگانه است و گنگ و کر و کور (صم بکم عمی) می‌باشد، و عامل هر فساد و تباهی و انحراف و جرم است.

از آن نظر مفهوم هویت واقعی برای این هویت برگزیده شد که پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله می‌فرماید: «ان الله لا ينظر الى اعمالكم ولا الى ابدانكم و لكن ينظر الى قلوبكم و نياتكم»؛ البته خداوند کردارها و پیکره‌ایتان را نمی‌نگرد، و لکن دل‌ها و نیت‌هایتان را می‌نگرد.

بر این اساس، هویت واقعی انسان قلب او است.

امام علی علیه السلام نیز انسان‌ها را به «موجودی که انسان است» (موجود ما هو انسان) و «موجودی که حیوان است» (موجود ما هو حیوان) طبقه‌بندی می‌کند.

این طبقه‌بندی، در ضمن ارشادی که امام علی علیه السلام نسبت به یکی از علمای یهود ارائه کرده به صورت زیر ضبط گردیده است.

«من اعتدلت طباعه صفی مزاجه، و من صفی مزاجه قوی اثر النفس فیه، و من قوی اثر النفس فیه سمی الی ما یرتقیه، و من سمی الی ما یرتقیه فقد تخلّق بالاخلاق النفسانیة، و من تخلّق بالاخلاق النفسانیة فقد صار موجوداً بما هو انسان دون أن یکون موجوداً بما هو حیوان، و دخل فی الباب الملکی و لیس له عن هذه مغیر»؛ هر کس طباعش معتدل باشد، مزاج او صفا یابد و هر کس مزاجش صفا یابد، اثر نفس در او قوی گردد، و هر کس اثر نفس در او قوی گردد، به سوی آنچه ارتقاییش دهد، بالا رود و به اخلاق نفسانی متخلق گردد و هر کس به اخلاق نفسانی متخلق گردد، موجودی انسانی شود نه حیوانی، و به بارگاه ملک وارد شود و چیزی او را از این حالت برنگرداند.

به نظر می‌رسد منظور از نفس در این کلام، فطرت انسان و منظور از اخلاق نفسانی، اخلاق فطری و منظور از بارگاه ملک، بارگاه خداوند باشد (۱۴۴).

امام علی علیه السلام در این گفتار بر لزوم تعادل در ابعاد مختلف هویت انسان تأکید می‌کند. بر این اساس، انسان واقعی که در قیامت قابلیت توجه خداوند به او را دارد، کسی است که فطرت (عقل فطری) خویش را بر شهوت غلبه دهد (نمودار شماره ۱)، ولی انسانی که شهوت بر فطرت او حاکم است، در حقیقت او در این حال «حیوانی

هویت خانوادگی

قرار گرفتن در فضای خانواده خاص، موجب می‌گردد تا این نهاد، به درجات مختلف بر فرد اثر گذارد و هویتی به نام «هویت خانوادگی» (۱۴۶) را به وجود آورد. امام علی علیه السلام در نامه خود به مالک اشتر نسبت به انتخاب مسئولان از میان خانواده صالح که نسبت به احکام اسلام آگاهی دارند، تأکید می‌کند: «و تَوْخَّ مِنْهُمْ أَهْلَ التَّجْرِبَةِ وَ الْحَيَاءِ مِنْ أَهْلِ الْبَيْوتَاتِ الصَّالِحَةِ وَ الْقَدَمِ فِي الْإِسْلَامِ الْمَتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّهُمْ أَكْرَمُ أَخْلَاقاً وَ أَصْحَحُ أَعْرَاضاً وَ أَقْلٌ فِي الْمَطَامِعِ إِشْرَافاً وَ أَبْلَغُ فِي عَوَاقِبِ الْأُمُورِ نَظْراً» (۱۴۷)؛ و ایشان را از افراد آزمایش شده و دارای حیا از خانواده‌های صالح و پیش‌قدم در اسلام بخواه؛ زیرا آن‌ها دارای اخلاق و خوهای گرمی‌تر و حیثیت درست‌تر و طمع کمتر و عاقبت‌اندیشی رساتر می‌باشند.

پیامبر اسلام از ازدواج با دختران خانواده‌های ناصالح بر حذر می‌دارد: «إِيَّاكُمْ وَ خِزْرَاءَ الدَّمَنِ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَ مَا خِزْرَاءَ الدَّمَنِ؟ قَالَ: الْمَرْأَةُ الْحَسَنَاءُ فِي مَنَبَتِ سَوْءٍ»؛ بپرهیزید از سبزه در محل گردآوری کود حیوانی. پرسیده شد که منظور چیست؟ فرمود: زن زیبا در جایگاه بد (۱۴۸).

هویت علمی (۱۴۹)

در آموزش‌های اسلامی هویت علم و عالم به عنوان یک معیار شاخص مطرح شده است؛ چنان که در قرآن مجید آمده است: آیا آن‌ها که می‌دانند با آن‌ها که نمی‌دانند یکسان هستند؟! «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَدْرُسُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَدْرُسُونَ» (زمر/۹). بدین‌سان مشاهده می‌شود متفاوت بودن هویت انسان‌ها به عنوان یک امر بدیهی و فطری مطرح شده است. پیامبر اسلام نیز خیر و رشد را در عالم و متعلم (دانشمند و دانشجو) منحصر می‌داند و می‌فرماید در دیگران خیر و رشدی وجود ندارد: «العالم و المتعلم شريكان في الخير و سائر الناس لا خير فيهم» (۱۵۰).

هویت شغلی (۱۵۱)

امام علی علیه السلام ارزش هر فرد، آن چیزی است که آن را خوب می‌داند و یاد گرفته است. (قیمه کل امرء ما يحسنه. قدر كل امرء ما يحسن).
بر این اساس با انجام کار و اشتغال به شغل خاص، هویتی اختصاصی برای هر فرد به وجود می‌آید که مردم او را با آن می‌شناسند.

هویت ناشی از روابط دوستانه و گروهی

قرار گرفتن در یک گروه خاص، ناشی از تشابه ساختار شخصیتی افراد می‌باشد. در آموزش‌های فراوانی از پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله و امامان معصوم‌علیهم السلام بر هویت ناشی از روابط دوستانه و گروهی تأکید شده است. مردی نزد پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله می‌آید و می‌گوید «من تو را از خود و فرزندانم بیشتر دوست دارم و هرگاه در منزل، یاد تو مطرح می‌شود، احساس بی‌تابی می‌کنم تا این که تو را ببینم. هنوز پیامبر چیزی نگفته بود که این آیه نازل گشت: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا * ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ بَاصٍ عَلِيمًا» (نساء/ ۶۹ و ۷۰)؛ و کسانی که از خدا و پیامبر اطاعت کنند در زمره کسانی هستند که خداوند بر آنها انعام فرموده است، اعم از پیامبران، صدیقان، شهیدان و صالحان، و اینان نیک‌رفیقانی هستند. این بخشش الهی است و کافی است که خدا داناست. در آموزش‌های متعددی از پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله آمده است: «العبد مع من أحب، المرأ مع من أحب، و أنت مع من أحببت» (۱۵۲) که پیام همه آنها این است که انسان با کسی است که او را دوست می‌دارد و می‌توان گفت هویت هر دو یکی می‌باشد (۱۵۳).

هویت ارتباط با طبیعت

نوع ارتباط با طبیعت موجب می‌گردد هویتی اختصاصی برای انسان به وجود آید. در قرآن مجید، انواع شناخت به شناخت‌های آفاقی و شناخت‌های انفس تقسیم شده‌اند:

«سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت/ ۵۳)؛ به زودی نشانه‌های خود را در آفاق و در خود آنها نشان خواهیم داد، تا برای آنها روشن شود که او حق است.

همچنین در قرآن مجید مطالعه طبیعت، ناشی از خردمندی انسان تلقی شده است؛ چنان که در آیات ۱۹۰ و ۱۹۱ سوره آل عمران چنین می‌بینیم: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ»؛ در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، نشانه‌هایی برای خردمندان است. کسانی که خداوند را (در همه احوال) ایستاده و نشسته و بر پهلو آرمیده، یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند که پروردگارا این را بیهوده نیافریده‌ای، پاک و منزهی، ما را از عذاب آتش دوزخ در امان بدار. بدیهی است هویت چنین افرادی با افرادی که شناخت آنها به صورت زیر در قرآن مجید ترسیم شده است متفاوت می‌باشد:

«وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» (جاثیه/۲۴)؛ و گویند چیزی جز زندگی دنیوی در کار نیست، که زنده می‌شویم و می‌میریم و چیزی جز روزگار ما را نمی‌کشد(۱۵۴).

هویت سیاسی - اقتصادی

سیستم سیاسی - اقتصادی یکی از ماکروسیستم‌های حاکم بر سایر سیستم‌های فرعی انسان می‌باشد و بر حسب حاکمیت یک رژیم خاص مشخص می‌گردد.

پیامبر اسلام می‌فرماید که مردم بر دین پادشاهان خود می‌باشند(۱۵۵). امام علی علیه السلام نیز می‌گوید جز در مواردی که خداوند ننگه دارد، به‌طور قطع مردم با پادشاهان و دنیا می‌باشند(۱۵۶).

در قرآن مجید در یک دید کلی، احزاب به حزب الله و حزب الشیطان طبقه‌بندی شده‌اند و دو بعدی بودن انسان به این صورت نمود یافته است(۱۵۷). از دیدگاه روان‌شناسی اسلامی هویت سیاسی یک انسان کنترل شده، همان هویت دینی او است؛ چنان که شهید مدرس می‌گفت: «سیاست ما عین دیانت ما و دیانت ما عین سیاست ما است». به‌طور خلاصه هویت سیاسی به خصوص در شرایط زمانی ما یک واقعیت ثابت شده است و تمایل افراد به گروه‌های مختلف، آن‌ها را در گروه خاص جای می‌دهد و با مطالعه حزب و گروه مورد علاقه می‌توان هویت فرد را به مقدار زیادی کشف نمود. هویت سیاسی تا اندازه‌ای به هویت روابط دوستانه و گروهی شباهت دارد، ولی قوی‌تر از آن است(۱۵۸).

هویت دینی

سیستم ایدئولوژی، قوی‌ترین سیستم در انسان است که تمام سیستم‌های او را تحت پوشش قرار می‌دهد و تمام سیستم‌های دیگر تحت تأثیر آن هستند و از آن رنگ می‌پذیرند (نمودار شماره ۳).

اریک فرام می‌گوید: «از آن‌جا که نیاز به یک نظام جهت‌گیری و اعتقادی جزء ذاتی هستی انسان است، می‌توان به حدت و شدت این نیاز پی برد. به راستی هیچ منبع قدرتی قوی‌تر از آن در بشر وجود ندارد. نیاز به دین، یعنی نیاز به یک الگوی جهت‌گیری و مرجعی برای اعتقاد و ایمان. هیچ کس را نمی‌توان یافت که فاقد این نیاز باشد».

وی در تعریف دین می‌گوید: «هر سیستم فکری یا عملی مشترک بین یک گروه که الگوی جهت‌گیری و مرجع اعتقاد و ایمان افراد آن گروه باشد. در واقع هیچ فرهنگی در گذشته یافت نمی‌شود که دین به معنای وسیع فوق در آن جایی نداشته باشد. به نظر هم نمی‌رسد که در آینده، فرهنگی غیر از آن بتواند به وجود آید»(۱۵۹).

از دیدگاه روان‌شناسی اسلامی انسان در انتخاب دین آزاد است: «لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره / ۲۵۶)، ولی به منظور دستیابی انسان به رشد، تطبیق رفتار ارادی با آموزش‌های توحیدی باید طبق آموزش‌های

بنابراین دین مورد رضای خداوند در زمان ما اسلام می‌باشد. بر حسب تعامل انسان با دین اسلام، هویت‌های اختصاصی به صورت زیر به وجود می‌آیند:

هویت دینی به عنوان مسلم؛

هویت دینی به عنوان مؤمن؛

هویت دینی به عنوان منافق.

تعهد مؤمن نسبت به انجام کامل دستورهای خداوند موجب می‌شود تا هویت پایداری در او به وجود آید. امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «واعلموا عبادالله أن المؤمن يستحلّ العام ما استحلّ عاماً أوّل و یحرّم العام ما حرّم عاماً أوّل و إنّ ما أحدث الناس لا یحلّ لکم شیئاً ممّا حرّم علیکم و لکنّ الحلال ما أحلّ الله و الحرام ما حرّم الله»؛ بندگان خدا بدانید که مؤمن آنچه را امسال حلال می‌داند چیزی است که سال اول هم حلال می‌دانست و چیزی را که امسال حرام می‌داند، سال اول هم حرام می‌دانست و آنچه مردم به وجود آورده‌اند چیزی از حرام‌های خداوند را برای شما حلال نمی‌کند. پس حلال چیزی است که خدا آن را حلال کرده و حرام چیزی است که خداوند آن را حرام کرده است.

در قرآن مجید (بقره/۱۳۸) دین خدا با مفهوم «صبغه» مطرح شده است و این بدان معنی است که تمام رفتارها و سیستم‌های اساسی زندگی انسان با ایمان، باید رنگ الهی داشته باشد و طبق اوامر و نواهی خداوند باشد (۱۶۰).

درآمدی بر جریان‌های فکری معاصر ایران (۱۶۱)

عبدالحسین خسروپناه

مدیر گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تهیه و تنظیم: حسین لطیفی

بنیاد پژوهش‌های اسلامی - گروه کلام جدید

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۵/۱۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۶/۱۰

چکیده

آگاهی از جریان‌های فکری - فرهنگی معاصر ایران، ضرورت انکارناپذیری است که متأسفانه بعد از گذشت سه دهه از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، هنوز درباره آن پژوهش جامع و گسترده‌ای صورت نگرفته است.

بی‌شک انقلاب اسلامی یک انقلاب فکری و فرهنگی بود و قطعاً اگر بخواهد بدان آسیبی وارد شود، از همین ناحیه خواهد بود؛ از این رو از مهم‌ترین ضرورت‌ها، توصیف، تبیین و تحلیل جریان‌های فکری - فرهنگی ایران معاصر است.

نوشتار حاضر در صدد آن است تا ضمن نگاهی گذرا به جریان‌های فکری در ایران معاصر، به تبیین و تحلیل گفتمان روشنفکری دینی بپردازد.

کلید واژه‌ها: دین، سنت، مدرنیته، روشنفکر، گفتمان روشنفکری دینی.

جریان‌های فکری معاصر ایران

پی‌جویی از علل و عوامل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی به‌ویژه ایران در طول سده اخیر همواره از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان و محققان بوده است. در بررسی این مسئله رویکردهای مختلفی وجود دارد. گاه سیر تاریخی جوامع به‌طور کلی مورد ارزیابی قرار گرفته و عوامل پیشرفت و انحطاط و عقب‌ماندگی جوامع بررسی گردیده و گاه به تحلیل و تبیین جامعه و ملتی ویژه پرداخته شده است.

در زمینه تحولات ایران معاصر، نظریه‌های متفاوتی در مورد عقب‌ماندگی ارائه و سؤالات متعددی مطرح شده است؛ مانند این که علت عقب‌ماندگی چیست؟ چرا ما پیشرفت نکرده‌ایم؟ آیا عامل پیشرفت ایران حفظ فرهنگ ملی است یا پیروی و الگوگیری از فرهنگ غرب؟ رابطه نسبت مدرنیته و دین یا مدرنیته و سنت یا مدرنیته و شرق چیست؟ از این رو، جریان‌های فکری ایران معاصر در یک روش جامعه‌شناختی و بر اساس دغدغه‌هایی که دارند به دو دسته و طبقه تقسیم‌پذیرند:

دسته اول: جریان‌های فکری که دغدغه دین، سنت یا شرق با مدرنیته و غرب را دارند، بدین معنی که برخی مهم‌ترین دغدغه‌شان این است که نسبت دین یا شرق یا سنت با غرب و مدرنیته را بسنجند؛ یعنی هم دغدغه دین دارند و هم دغدغه مدرنیته. به هر حال مدرنیته از دستاوردهای غرب است؛ پرسش این است که چه نسبتی با دین دارد؟ یا به دیگر سخن، میان شرق و غرب چه نسبتی است؟ در پاسخ به این سؤال‌ها سه رویکرد وجود دارد:

۱- بعضی قائل به سازگاری هستند؛ یعنی معتقدند که دین و مدرنیته با هم سازگاری دارند.

۲- برخی قائل به سازگاری نیستند و بر این باورند که این دو مقوله به هیچ وجه با هم سازگاری ندارند و در یک مقوله نمی‌گنجند.

۳- گروهی نیز قائل به سازگاری و ناسازگاری اند؛ یعنی فی الجمله معتقدند که بخش‌هایی از دین با مدرنیته جمع می‌شوند و بخش‌هایی از دین و مدرنیته با هم سازگاری ندارند.

رویکرد اول آن دسته از روشنفکرانی که می‌کوشند میان دین و مدرنیته سازگاری ایجاد کنند، جریان روشنفکری دینی تجددگراست که به دو گروه تقسیم می‌شوند:

گروه نخست روشنفکری تجددگرای التقاطی است. این جریان بیشتر با دو رویکرد علم‌گرایی و جامعه‌شناختی به تفسیر علمی نسبت میان دین و مدرنیته پرداختند. از این جریان می‌توان افرادی چون مهندس بازرگان، یدالله سبحانی و مرحوم شریعتی را نام برد.

گروه دوم جریان روشنفکری دینی تجددگرای سکولار است که پس از انقلاب اسلامی با آن مواجه شدیم. این جریان هم ادعای روشنفکری دارد؛ چون عقلانیت مدرنیته تجددگرا را پذیرفته است و هم مدعی است که دین اسلام را قبول دارد، اما با رویکرد سکولار؛ یعنی به بخش‌هایی از فروع دین ملتزم است و به بخش‌هایی از آن چنین التزامی در خود نمی‌بیند. نماینده فکری این جریان در حال حاضر دکتر عبدالکریم سروش است.

رویکرد دوم جریانی که هم به ناسازگاری دین و مدرنیته باور دارند به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱- گروهی معتقد به حفظ مدرنیته و غرب و حذف دین یا سنت یا شریعت است که این دسته خود یا دغدغه معنویت را دارند که جریان روشنفکری معنویت‌گرا نامیده می‌شوند یا دغدغه معنویت را ندارند که به جریان روشنفکری الحادی - شرق‌گرا یا غرب‌گرا - معروف‌اند. تئوریسین جریان الحادی شرق‌گرا قبل از انقلاب اسلامی افرادی مانند تقی ارانی و احسان طبری بودند که شهید مطهری در کتاب نقدی بر مارکسیسم و اصول فلسفه و روش رئالیسم به نقد آراء و افکار این جریان پرداخته است.

بعد از انقلاب اسلامی این جریان بیشتر گرایش نئومارکسیستی پیدا کرده است و در دو دهه اخیر در دانشگاه‌ها حرف‌های جدیدی را مطرح می‌کنند. از نظر فکری شخصیتی که تقریباً این تفکر را سالها تعقیب می‌کند آقای حسین بشیریه است.

جریان الحادی غرب‌گرا قبل از انقلاب اسلامی در آراء و اندیشه‌های افرادی چون ملک‌خان، آخوندف و تقی‌زاده مشهود است، ولی بعد از انقلاب افرادی چون سیدجواد طباطبایی این اندیشه را دنبال کرده‌اند.

۲- گروه دیگر از کسانی که معتقد به ناسازگاری دین و مدرنیته هستند به حفظ دین یا سنت یا شریعت باور دارند. این‌ها عمدتاً دو جریان را دربر می‌گیرند:

یک - جریان سنت‌گرایی. این جریان را ابتدا آقای رنه‌گونون به راه انداخت و اکنون نماینده فکری‌اش دکتر سید حسین نصر می‌باشد. دغدغه اصلی این‌ها سنت است که اسلام نیز جزئی از آن است؛ لذا اسلامی را که مطرح

دو - گروهی که تجددستیز و معتقد به حذف مدرنیته هستند. این‌ها نیز دو گروه‌اند:

- برخی رویکرد اخباری دارند. این‌ها اعتمادی به مدرنیته ندارند و از تکنولوژی آن استفاده نمی‌کنند و معتقدند که آن‌گونه که ائمه‌علیهم‌السلام زندگی کرده‌اند باید زندگی کرد.

- بعضی نیز رویکرد فلسفی دارند. این جریان با دو گرایش - فرهنگستان علوم به نمایندگی آقای سید منیرالدین و جریان هایدگری به نمایندگی فردید - تجددستیزی را فیلسوفانه مطرح می‌کنند.

رویکرد سوم جریانی که مورد نظر ما است و باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد، جریانی است که دغدغه دین و مدرنیته را دارد و معتقد به سازگاری و ناسازگاری است؛ یعنی نه مطلقاً معتقد است که دین و مدرنیته سازگارند و نه مطلقاً به عدم سازگاری اعتقاد دارد.

قبل از انقلاب اسلامی علامه طباطبایی و استاد مطهری این جریان را با عنوان «جریان روشنفکری دینی سنت‌گرا» مدون کردند. آنان روشنفکری را قبول داشتند به نحو عقلانیت. لذا می‌خواستند عقلانیت وجه دینی پیدا کند. آنان دغدغه میراث سنتی را هم داشتند، اما بیشتر با رویکرد حکمت متعالیه.

مقام معظم رهبری به‌ویژه در دهه اخیر جریان جدیدی را ایجاد کرده‌اند که این‌جانب آن را «جریان روشنفکری دینی تمدن‌گرا» می‌نامم.

مقام معظم رهبری معتقدند که روشنفکری در ایران بیمار زاییده شده است، ولی الزاماً نمی‌توان گفت که روشنفکری در ماهیت خود با دین جمع نمی‌شود. لذا روشنفکری دینی را معنی‌دار می‌دانند و بارها فرمودند: این‌ها که نقد کردند و گفتند روشنفکری دینی پارادوکسیکال است، این‌ها را می‌دانم. با این حال معتقدم که روشنفکری دینی معنی‌دار است. لذا در دیدار با اعضای دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم فرمودند: دفتر تبلیغات اسلامی باید نماد روشنفکری دینی در قم باشد. در دیدار با مسئولان نهاد نمایندگی دانشگاه‌ها نیز فرمودند: نهاد نمایندگی دانشگاه‌ها باید نماد روشنفکری دینی در دانشگاه‌ها باشد.

البته روشنفکری دینی که مقام معظم رهبری آن را تبیین می‌کنند فقط دغدغه‌اش این نیست که عقلانیت دینی با حفظ میراث گذشته باشد، بلکه دغدغه دیگرش تولید علم است. لذا ایشان معتقد است این روشنفکری دینی باید به سمت تمدن‌سازی برود. بر این اساس، در سند چشم‌انداز بیست ساله بحث هویت اسلامی و تولید اسلامی را مطرح کردند و همچنین تأکید ویژه داشتند که نقشه جامع علمی کشور تدوین گردد و بحث نهضت نرم‌افزاری را که از مؤلفه‌های این جریان جدید است، مطرح کرده و فرمودند ما باید بتوانیم به نهضت تولید علم برسیم و علم

به هر حال، روان‌شناسی دینی چیست؟ جامعه‌شناسی دینی چیست؟ و علم تجربی و طبیعی به چه معنی است؟ آیا به این معنی است که باید همه علوم را از قرآن و سنت استخراج کنیم، یا این که مجموعه‌ای از اصول روش‌شناختی و رهیافتی را قرآن و سنت در اختیار ما قرار می‌دهد که ما با آن روش باید به تولید علم دینی پردازیم؟ این‌جانب معتقدم چون صنعت زاینده تکنولوژی است و تکنولوژی زاینده علم است و علم زاینده مدل فلسفی است، اولین گامی که ما باید برداریم این است که باید مدل عقلانیت خود را مشخص کنیم. عقلانیت صوفیانه، عقلانیت اعتزالی، عقلانیت تفکیکی و حتی عقلانیت حکمت متعالیه، علم‌ساز به معنای علم جدید نیست. لذا عقلانیت اعتزالی و غزالی و صوفیانه نه علم‌ساز است و نه قدرت دفاع از الهیات را دارد و عقلانیت حکمت متعالیه هر چند قابلیت دفاع از الهیات را دارد، ولی علم‌ساز نیست.

ما باید به دنبال عقلانیت اسلامی برگرفته از قرآن و سنت و عقل بدیهی باشیم که هم بتواند الهیات را تقویت کند و پاسخ شبهات کلامی و الهیاتی را بدهد، مانند کاری که ملاصدرا کرده است و هم بتواند علم‌سازی کند؛ مانند کاری که بوعلی کرده است. لذا این جریان، یک حرکت جدید و نوآوری بود که مقام معظم رهبری آن را ایجاد کرده‌اند.

دسته دوم از جریان‌های فکری دغدغه دین و مدرنیته را ندارند؛ یعنی رابطه دین و مدرنیته سؤال اصلی آن‌ها نیست. این جریان خود به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف - گروهی دغدغه میراث سنتی را ندارند، که خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱- برخی دغدغه معنویت را دارند؛ مانند عرفان‌های سکولار؛ همچون آشو، اکنکار، رام‌الله و فرقه‌های صوفیه، مانند فرقه صوفیه ذهبیه و گنابادیه که خود بحث مفصلی را می‌طلبند و در دهه اخیر توسعه پیدا کرده‌اند. به‌ویژه عرفان‌های سکولار امروزه در کشور رواج بیشتری یافته است و کتاب‌های آن‌ها میان جوانان توزیع می‌شود و در بیشتر شهرهای کشور پایگاه دارند. این‌ها دغدغه معنویت را دارند، اما سنت دغدغه آن‌ها نیست، لذا اگر کل فقه آسیب ببیند ذره‌ای فرقه گنابادی و ذهبی و سیک و رام‌الله احساس ناخشنودی نمی‌کنند.

۲- بعضی دغدغه معنویت را ندارند؛ مانند جریان شیطان‌پرستی و جریان بهائیت که نه دغدغه دین و مدرنیته دارند، نه دغدغه میراث سنتی و نه دغدغه معنویت. جریان شیطان‌پرستی را آنتوان لاوی در برابر مسیحیت به راه انداخت، ولی در دهه اخیر در برابر اسلام نیز قرار گرفته است. این‌ها در مراسم خود انجیل را پاره می‌کنند و التزامی به احکام آن ندارند. این‌ها انجیل دارند، ولی انجیل شیطانی. به کلیسا می‌روند، ولی کلیسای شیطانی، لباس

جریان دیگری که در کشور ما فعالیت می‌کند، جریان بهائیت است. این‌ها در کل جهان اسلام جان تازه‌ای پیدا کرده‌اند. عناصر اصلی اقتصادی، سیاسی و امنیتی کشور در رژیم طاغوت، بهایی بودند؛ مثلاً هویدا و حبیب ثابت، تئورسین ساواک، بهایی بودند. اسناد زیادی وجود دارد که بهائی‌ها در اسرائیل، انگلیس و آمریکا نفوذ دارند. اصلاً استعمار، پشتیبان این جریان بوده است. حتی بهائیان نقش مؤثری در تحقیق دولت یهود در فلسطین در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ داشته‌اند. الآن هم مهم‌ترین مرکز بهائی‌ها یعنی بیت‌العدل، در اسرائیل فعالیت می‌کند.

به هر حال اینان جریان فعالی در اکثر شهرهای ایران از جمله اصفهان، تهران، شیراز، آذربایجان، قزوین، همدان، کاشان، و مازندران دارند. خطر فرهنگی که اخیراً کشور ما بدان مبتلا شده این است که بهائی‌ها در فعالیت‌های رسانه‌ای به‌ویژه فیلم‌سازی یا ازدواج دختران بهائی با پسران شیعه مسیر جدیدی یافته‌اند.

- گروهی دغدغه میراث سنتی را دارند. این‌ها نیز دو دسته‌اند:

۱- برخی دغدغه میراث سلفی‌گری را دارند؛ مثل جریان وهابیت. برای وهابیت مدرنیته سؤال نیست، اما سلفی‌گری را با همان قرآنی که ابن تیمیه و احمد بن حنبل داشت مطرح می‌کنند. البته این جریان است که دقیقاً در مقابل میراث سنتی تشیع قرار دارد.

۲- بعضی دغدغه میراث تشیع را دارند که جریان سنتی شیعی نامیده می‌شوند. این جریان دغدغه‌اش یا کلام است یا فقه یا تفسیر یا فلسفه و یا عرفان و یا دغدغه‌اش کلام و فقه و تفسیر است، ولی فلسفه و عرفان را بر نمی‌تابند؛ یعنی فلسفه و عرفان‌ستیزند؛ مانند مکتب تفکیک.

مکتب تفکیکی که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به راه انداخت و بزرگان دیگری آن را دنبال کردند، واقعاً دغدغه مدرنیته و دنیای مدرن را نداشتند. و در باره این‌که علم جدید چه پیامدی برای سنت به‌وجود آورده است دغدغه‌ای نداشتند.

جریان‌شناسی روشنفکری دینی در ایران

روشنفکری در غرب

اصطلاح روشنفکری از مفاهیم اجتماعی بسیار دشوار است و از جلال آل‌احمد گرفته تا مرحوم شریعتی و استاد مطهری و دیگران بحث‌های مفصلی درباره روشنفکری شده است که اساساً روشنفکری چیست و روشنفکر کیست؟ اصطلاح روشنفکری یا منورالفکری اصطلاحی است که از غرب وارد ایران شده است و در غرب

روشنفکری در درجه اول در قرن هجدهم در غرب به کار می‌رود. این جریان به مثابه یک عصر فرهنگی در جامعه غرب بیش از هر اندیشه دیگر، پیوند نزدیکی با اندیشه فلسفی دارد. جنبش عقلی - ادبی رنسانس از میانه سده پانزدهم میلادی آغاز گردید. اصلاح دینی (reformism) در میانه سده شانزدهم به اوج خود رسید و در سده هفدهم، فلسفه دکارت (۱۶۲) پیروزمندانه تصویر تمامی جهان را تغییر داد و زمینه‌ای برای پیدایش روشنفکری در اواخر سده هفدهم و سده هجدهم فراهم گردید.

تقریباً تا قبل از قرن هجدهم فلسفه غرب متأثر از مسیحیت بود. حتی در قرن هفدهم هابز (۱۶۳) در کتاب لویاتان خویش دو فصل آن را از عهد جدید گرفته است، اما در قرن هجدهم تفوق از آن فلسفه و تعقل بود. به تعبیر دالامبر (۱۶۴)، همه مسائل از علوم این جهانی گرفته تا شالوده‌های وحی دینی، از مسائل متافیزیکی گرفته تا مسائل مربوط به حس چشایی، از موسیقی گرفته تا اخلاق، از مناقشات اسکولاستیک متکلمان گرفته تا مسائل مربوط به بازرگانی، از قانون طبیعی گرفته تا قوانین دلخواهی ملت‌ها و همه چیز دیگر به بحث و تحلیل گذاشته شده است و این نشان‌دهنده ماهیت و جهت حیات علمی آن عصر است.

کار ویژه و وظیفه اساسی این عصر، شناخت فعالیت اندیشه، خودآزمایی عقلی و درون دینی است، تا رازهای ناگشوده، گشوده گردند. روشنفکری ایده‌آل خود را بنابر الگوی علم طبیعی یا فیزیک زمان معاصر خود می‌آفریند و به قواعد استدلال در فلسفه نیوتن تا گفتار درباره روش دکارت (۱۶۵) استناد می‌کند؛ زیرا روش نیوتن (۱۶۶)، روش قیاسی محض نیست، بلکه روش تحلیلی است و وی با ارائه تعدادی اصول موضوعه یا مفاهیم متعارفی آغاز نمی‌کند. شیوه پژوهش نیوتن درست در جهت مخالف حرکت می‌کند؛ یعنی پدیدارهای او، یافته‌های تجربی‌اند و هدف پژوهش او، یافتن اصول است. از این‌رو، روش پژوهش نیوتن این نیست که از مفاهیم و اصول موضوعه آغاز کند تا به پدیدارها برسد، بلکه برعکس می‌باید از پدیدارها آغاز و سپس از مطالعه پدیدارها مفاهیم و اصول را استخراج کند.

خرد آدمی در این دوره می‌کوشد تا فرمانروایی خود را بر تمام هستی نشان دهد و دیدگاه‌های علمی و طبیعت شناختی و عقایدی را که اثبات یا ابطال‌پذیر نبودند، اسطوره معرفی می‌کند و خط بطلان بر آن‌ها می‌کشد. بشر در عصر روشنفکری از نوعی اعتماد به نفس و خودآگاهی و خودباوری خاصی برخوردار بود و تحولات و تکامل معرفت را در نهادهای اجتماعی ایجاد می‌کرد و در مقابل هر مقوله‌ای علامت سؤال می‌نهاد. بنابراین، تفاوت اندیشه سده هجدهم با اندیشه سده هفدهم در دو نکته است:

نخست این که در نظام‌های فلسفی سده هفدهم سیر اندیشه همیشه از امر کلی به امر جزئی و از اصول به پدیده‌ها بود، ولی سیر اندیشه در سده هجدهم همواره از امر جزئی به امر کلی و از پدیده‌ها به اصول است. دوم این که رویکرد مطلق‌گرایی قرن هفدهم به رویکرد نسبی‌گرایی قرن هجدهم تبدیل شد.

این وضعیتی بود که در غرب رخ داد، به‌ویژه در فرانسه که جریان روشنگری را به‌وجود آورد و بعد هم منشأ تحولات بعدی گردید.

جریان روشنفکری علاوه بر تاریخ تفکر غرب، از مباحث مهم جامعه‌شناسی سیاسی ایران نیز به شمار می‌آید که بیش از یک قرن است که به عنوان متاعی وارداتی از سرزمین مغرب‌زمین وارد جامعه معاصر ایران شده و جایگزین دو مؤلفه محوری به نام دین و قومیت گشته است.

روشنفکری و منورالفکری نه تنها کالای غربی در برابر دین به شمار می‌رفت، بلکه عنصر قومیت را نیز تحت الشعاع قرار می‌داد و توانست این دو رقیب را تا حد زیادی به حاشیه اجتماعی براند.

به همین دلیل، از ابتدا وقتی روشنفکری وارد ایران شد، روشنفکری سکولار، حتی آترئیسم بود و به جدایی دین از صحنه جامعه باور داشت. البته افرادی مانند آخوندزاده معتقد بودند که باید از موی سر تا ناخن پا غربی شد که این تفکر دین را به حاشیه جامعه می‌راند، ولی کسانی چون میرزا ملکم خان می‌گفتند باید در پیشبرد اهداف از دین استفاده کرد؛ یعنی استفاده ابزاری از دین را قبول داشت، ولی در اهداف خویش از دین استفاده نمی‌کرد. لذا یک نوع نگاه دین‌ستیزانه در نگاه روشنفکری بوده است؛ هر چند افرادی مانند سید جمال الدین اسدآبادی می‌کوشیدند این دو را به گونه‌ای تلفیق کنند.

در ایران نیز همه روشنفکران در دو دغدغه مشترک هستند: دغدغه اول عقب‌ماندگی و عدم پیشرفت است؛ این که چرا عقب ماندیم، علت عقب‌ماندگی ما چیست و چرا ما پیشرفت نکردیم؟ به عبارتی آن‌هایی که دغدغه قومیت داشتند، می‌گفتند ما تمدن غنی داشتیم، چرا عقب ماندیم، ما ملت بزرگی بودیم، چرا پیشرفت نکردیم و آن‌هایی که دغدغه دین داشتند، می‌گفتند ما ابن سینا، جابر بن حیان و ابن هیثم داشتیم و دین کامل داریم؛ پس چرا عقب ماندیم و پیشرفت نکردیم؟

دغدغه دوم، ترابط دین و مدرنیته یا شرق و مدرنیته است. این که نسبت ما با غرب چیست؟ نسبت ما با مدرنیته چیست؟ نسبت ما با تحولات مدرنیته غرب چیست؟ آیا مدرنیته را بپذیریم یا نپذیریم؟

بنابراین اگر گوهر روشنفکری را در یک روش جامعه‌شناختی مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم به خوبی درمی‌یابیم که همه در دو چیز و در دو مسئله دغدغه دارند:

۱- دغدغه عقب‌ماندگی و انحطاط اسلام و ایران؛

۲- دغدغه ترابط میان دین و مدرنیته یا شرق و مدرنیته.

البته ممکن است در این میان بعضی دغدغه الحاد داشته باشند، و بعضی دغدغه سکولار و بعضی دغدغه دین. همچنین ممکن است بعضی نسبت به ارزش‌های اسلامی قائل به تسامح (تولورانس) باشند. بعضی ممکن است رویکرد سنت‌ستیزی داشته باشند و بعضی رویکرد التقاطی. با همه این تفاوت‌ها و رویکردها، وقتی در یک روش جامعه‌شناختی مورد بررسی قرار گیرند در دو مسئله یاد شده با هم اشتراک دارند. بدین‌سان روشنفکری، دغدغه عقب‌ماندگی و انحطاط و عدم پیشرفت و ترابط دین و مدرنیته را در سر می‌پروراند و تحجّر و استبداد را دو عامل اصلی آن دغدغه‌ها و آسیب‌ها می‌شمارد.

گفتمان روشنفکری دینی

به نظرم متن روشنفکری تضادی با دین و روحانیت و دینداری ندارد و مسئله اصلی روشنفکران این دو دغدغه است، ولی به هر حال نسبت میان این دو دغدغه با دین سبب می‌شود گرایش‌های مختلفی پدید آید، لذا در مجموع می‌توان به چهار گفتمان روشنفکری دینی در ایران اشاره داشت:

این چهار گفتمان نیز مانند روشنفکران به دو دغدغه فوق‌روی آوردند و در پاسخ آن، عقیده دارند دین علت و عامل انحطاط و عقب‌ماندگی نیست، بلکه معرفت دینی ما علت عقب‌ماندگی بوده است. درباره این که نسبت معرفت دین و دین با مدرنیته و غرب چیست و نسبت ما و مدرنیته و غرب چیست، میان روشنفکران دینی چند دیدگاه وجود دارد از این‌رو، این چهار گفتمان، در این که نه مطلقاً غرب را باید پذیرفت و نه مطلقاً آن را رد و نفی کرد همسویی دارند. این چهار گفتمان عبارت‌اند از:

۱- گفتمان روشنفکری علم‌گرایانه، به نمایندگی مهندس بازرگان و آیه الله طالقانی که از دهه سی شکل گرفت. این‌ها بر این نکته پا می‌فشارند که مسائلی که در علم آمده با دین قابل جمع است و تضادی با هم ندارند؛ مثلاً مهندس بازرگان بر این نکته اصرار می‌ورزد که اصل نظریه تکامل انواع با مسئله خلقت قرآن قابل جمع است. همچنین ایشان می‌کوشید مباحث دیگری چون ترمودینامیک را به گونه‌ای با آموزه‌های دینی جمع کند.

۲- گفتمان روشنفکری دینی فلسفی، به نمایندگی استاد مطهری که در دهه چهل شکل گرفت. استاد مطهری معتقد بودند که بخشی از غرب را باید نقد کرد و بخشی از آن را باید پذیرفت و درباره علم غرب هم دیدگاه مثبتی داشتند؛ مثلاً درباره نظریه ترانسفورمیسم داروین معتقد بودند که با اخلاق اسلامی تعارضی ندارد. می‌توانیم هم نظریه تکامل را بپذیریم و هم اخلاق اسلامی را. بعضی از دانشمندان مثل اسپنسر که در پی آنند از این نظریه، اخلاق اجتماعی خویش را به اثبات برسانند در اشتباه هستند.

همچنین نظریه داروین از نظر استاد مطهری با خداشناسی و برهان نظم هم تعارضی ندارد. می‌توان هم نظریه داروین را پذیرفت و هم برهان نظم را.

از این رو، استاد مطهری در مبنا با آقای بازرگان مشترک هستند که معتقدند میان علم و دین تعارضی نیست، ولی با تفسیر علمی آقای بازرگان از آموزه‌های دینی موافق نیستند. لذا در آثار خود دیدگاه‌های مهندس بازرگان به‌ویژه راه طی شده را نقد می‌کنند.

۳- گفتمان روشنفکری دینی جامعه‌شناختی، به نمایندگی دکتر شریعتی که از اواخر دهه چهل شکل گرفت. به نظر این‌جانب شریعتی هم اعتقاد داشت میان علم و دین تعارضی نیست و مانند مهندس بازرگان تفسیر علم‌گرایانه از دین ارائه کرد، اما با این تفاوت که به جای علم تجربی از علوم اجتماعی بهره می‌برد. لذا دکتر شریعتی به لحاظ متدلوژی ادامه‌دهنده راه بازرگان بود و راه وی را طی می‌کرد، با این تفاوت که با رویکرد جامعه‌شناسانه به تفسیر آموزه‌های دینی می‌پرداخت.

۴- گفتمان روشنفکری دینی هرمنوتیکی گادامری، به نمایندگی دکتر سروش که از دهه هفتاد شروع شد. آقای سروش با نوشتن قبض و بسط تئوریک شریعت این نظریه را دنبال کرد که متن دینی متن صامت است و مفسران با تفسیر مفسر‌محورانه و پیش‌فرض‌هایی که دارند به تفسیر متن می‌پردازند. لذا معتقد بود که هر چه اشکال وجود دارد در معرفت دینی ما است.

بنابراین هر چهار گفتمان دغدغه انحطاط را دارند و همه معتقدند که چنانچه میان دین و علم و مدرنیته تعارضی باشد، در بخشی از مسائل است و مطلقاً نمی‌توان پذیرفت و مطلقاً هم نمی‌شود رد کرد، ولی در حل تعارض، رویکردهای متفاوتی داشتند و نظریات مختلفی را پیشنهاد کردند.

البته این‌جانب به هر چهار گفتمان نقد دارم و این خوشبینی به علم را درست نمی‌دانم زیرا علوم به‌ویژه علوم انسانی زاینده مبانی متافیزیکی غیر دینی‌اند و این مبانی متافیزیکی غیر دینی، مبانی علوم انسانی را ساخته‌اند. لذا میان دین و علوم انسانی تعارض است، مثلاً میان روان‌شناسی فروید و جامعه‌شناسی دورکیم با آموزه‌های دینی تعارض وجود دارد. حتی در علوم طبیعی نیز تعارض وجود دارد. به عنوان نمونه، فیزیک نیوتن و خدای ساعت ساز لاهوتی با مبانی دینی ما کاملاً تفاوت دارد.

به نظرم اگر نگاهی واقع‌بینانه به لایه‌های پنهان علم داشته باشیم، پی به بسیاری از تعارض‌ها خواهیم برد و لذا برای راه حل آن چاره‌ای نیست جز این که به تأسیس علم دینی بپردازیم.

سید بن طاووس و مسئله سقوط بغداد

اصغر منتظرالقائم دانشیار دانشگاه اصفهان

رقیه (۱۶۷) عرب جعفری کارشناسی ارشد تاریخ اسلام

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۴/۴ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۵/۳۰

چکیده

از جمله قشرهای تأثیرگذار بر تحولات و اوضاع اجتماعی شیعیان در بغداد، افراد و اشخاص صاحب نام شامل دانشمندان، رجال، بزرگان و نقیبان بودند. پیش از ورود سلجوقیان به بغداد، محافل علمی و حوزه علمیه در این شهر رونق بسیار داشت که در رأس آن شیخ الطائفه طوسی (م ۴۶۰) بود، ولی با ورود سلجوقیان به بغداد، عرصه بر علمای شیعه تنگ شد و با مهاجرت وی به نجف حوزه علمیه نیز از این شهر به نجف منتقل گردید و بغداد مرکزیت علمی خود را برای شیعیان از دست داد. در چنین شرایطی، حضور علما و دانشمندان در بغداد به شدت کاهش یافت، اما در برخی مقاطع، حضور و فعالیت برخی از علما و دانشمندان شیعه در بغداد محسوس بود. نقیبان علوی در بغداد از گروه‌های تأثیرگذار بر اوضاع اجتماعی شیعیان بودند. یکی از خاندان‌های مشهور و با سابقه شیعه، خاندان «طاووس» است که از شهر حله بودند. این خاندان افزون بر نسب درخشانی که آن‌ها را به خاندان پیامبرصلی الله علیه وآله می‌رساند، پایگاه والای علمی و اجتماعی داشتند، به گونه‌ای که کسانی از این خاندان، مقام نقابت طالبیان را در اواخر دولت عباسی و ایلخانی به عهده داشتند. مشهورترین فرد این خاندان رضی‌الدین علی بن طاووس است که بررسی نقش وی در مقاطع گوناگون مفید می‌نماید. در این مقاله درصدد پاسخگویی به دو سؤال هستیم:

۱- موضع ابن طاووس در برابر قدرت سیاسی معاصر خود (خلافت عباسی و مغولان) چگونه بود؟

۲- سیدبن طاووس در سقوط بغداد چه نقشی داشت؟

کلید واژه‌ها: بغداد، سید بن طاووس، نقابت، هولاکو

رضی‌الدین علی بن طاووس

آل طاووس جایگاه ویژه دینی و امتیاز اجتماعی فوق‌العاده‌ای در سده ۷ق/۱۳م در عراق داشتند (۱۶۸). یکی از بزرگان این دودمان، محمد بن اسحاق، جد هفتم رضی‌الدین بود. او صورتی زیبا و نمکین داشت، به همین دلیل، مردم او را به «طاووس» تشبیه کردند و بعدها خاندانش را «آل طاووس» و نوادگانش را «ابن طاووس» نامیدند (۱۶۹). سلسله نسب محمد بن اسحاق به «سلیمان بن داوود» پسر حسن مثنی مثنی می‌گردد که او از طرف پدر به «حسن مثنی» و از طرف مادر به «علی بن الحسین» امام سجادعلیه السلام پیوند دارد و لذا اولاد آن سید بزرگوار، هم از سادات حسنی و هم از سادات حسینی می‌باشند (۱۷۰).

از این خاندان علمای متعددی ظهور کردند که از آنان چهار برادر، به شرح زیر، همگی از مفاخر علما و فقها و دانشمندان نامی بوده‌اند:

۱- رضی‌الدین علی بن طاووس؛ ۲- جمال‌الدین احمد بن طاووس؛ ۳- شرف‌الدین محمد بن طاووس؛ ۴- عزالدین حسن بن طاووس. از این‌ها دو عالم بزرگوار بیشتر درخشانند و هر دو نیز صاحب تفسیر و خدمات قرآنی هستند: ۱- رضی‌الدین علی بن موسی بن جعفر، صاحب تفسیر سعدالسعود (م ۶۶۴ق)؛ ۲- سیدجمال‌الدین احمد بن موسی بن جعفر، صاحب تفسیر شواهدالقرآن (م ۶۷۳ق).

زندگی این دو برادر در قرن هفتم، از چند جهت بی‌شبهت به زندگی دو برادر از علمای بزرگ شیعه، سید مرتضی علم‌الهدی و سید رضی در قرن پنجم نیست.

اولاً، یکی در فقه و فقهت سرآمد بوده است و آن دیگری در ادب و ادبیات.

ثانیاً، نقابت طالبیان عراق بر عهده یکی از دو برادر قرار داشت و به عنوان نقیب طالبیان در تاریخ شیعه معروف می‌باشد.

ثالثاً، مراتب فضل و تقوا و پرهیز از دنیا و زخارف آن، از ویژگی‌های آن دو برادر بوده است.

بزرگ‌ترین شخصیت این خاندان رضی‌الدین است. رضی‌الدین علی فرزند موسی بن جعفر بن محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن طاووس بود. او در پانزدهم محرم سال ۵۸۹ق/۱۲۰۱م در حله متولد شد (۱۷۱). وی نزدیک به پانزده سال در بغداد ساکن بود و همزمان با سقوط بغداد توسط هولاکو، این شهر را ترک کرد و به حله رفت. ابن طقطقی درباره‌اش می‌نویسد: «رضی‌الدین علی بن طاووس از مشاهیر زهاد و اتقیای علمای شیعه و نقیب علویان در بغداد و متوفی در ۶۶۴ق بود» (۱۷۲).

تألیفات ابن طاووس

شرایط و اوضاع سیاسی هر دوره‌ای، فقیه آن دوره را وادار می‌کند دست به تألیفات بزند و اندیشه‌های خود را در آن‌ها منعکس سازد. سید بن طاووس چنان که خواهیم گفت، نقشی مثبت و اثر بخش در رفع تناقضات علمی و اجتماعی و در جهت امنیت شیعه به عهده گرفت و توانست کتاب‌های مهم علمی در رشته‌های مختلف اسلامی بنویسد؛ کتاب‌هایی که هنوز مورد بحث و مراجعه دانشمندان اسلامی می‌باشد و هم اکنون در دسترس قرار دارد. اندیشه‌های کلامی و سیاسی وی به‌ویژه در نگارش‌هایش بازتاب دارد. در یک تقسیم‌بندی می‌توان تألیفات سید بن طاووس را در سه دسته جای داد:

الف. نگارش‌هایی که در آن‌ها به گردآوری اخبار و روایات غیبی رسیده از پیامبر صلی الله علیه وآله و امامان علیهم السلام پرداخته است؛

ب. نگارش‌هایی درباره علم نجوم که آن را مانند وسیله‌ای برای کشف حقیقت عملی می‌پنداشت؛

ج. نگارش‌هایی درباره استخاره که هدف آن، استفاده از وسیله‌ای خارجی برای از میان برداشتن شک است. با مروری در داستان‌های مبتنی بر استخاره در زندگی ابن طاووس می‌توان میزان اثرگذاری آن را در اندیشه و عملکرد او به دست آورد. استخاره در اندیشه سیاسی او نقش مهمی ایفا می‌کرد.

آثار سید بن طاووس عبارت‌اند از:

۱. ده جلد کتاب المهمات و التتمات که هر یک با عنوان مستقل چاپ شده است؛ از جمله: فلاح السائل، زهره الربیع، جمال الأسبوع (مشمول بر ادعیه روزهای هفته و بعد از آن مربوط به روز جمعه و ادعیه مختلف آن)، اقبال الاعمال (ادعیه برای ماه‌های شوال تا ذیحجه و محرم تا شعبان و...).

۲. کشف المحجّه لثمره المهجه: کتابی اخلاقی، شامل وصیت‌های سید به فرزندان می‌باشد که در آن برخی از مراحل زندگی خویش را نیز ذکر کرده و منبع مهمی درباره اندیشه سیاسی ابن طاووس می‌باشد. در این کتاب علت دوری جستن خود را از کار قضا و فتوا شرح می‌دهد و مطلب بسیار مهم اجتماعی را - که انتخاب اداره کننده ملت است - تشریح می‌کند و این‌که چه کسی را و چگونه باید برای اداره جامعه برگزید. بدین ترتیب با تشریح شرایط حاکم بر زمان خود هر یک از تألیفاتش را با هدف خاصی نگاشته است.

۳. فرج المهموم فی معرفه الحلال والحرام من علم النجوم: در علم نجوم.

۴. فتح الابواب بین ذوی الالباب و بین ربّ الارباب: در استخاره و شامل مطالبی است در دفاع از استخاره و نشان دادن استفاده‌های مختلفی که می‌شود از آن کرد.

۵. الإصطفاء فی اخبار الملوک و الخلفاء: آنچه از عنوان و نقل‌ها به دست می‌آید این است که این تألیف مشتمل بر تاریخ عمومی همراه با جزئیاتی درباره اجداد ابن طاووس و حیات وی بوده است.

۶. اللهوف علی قتلی الطفوف: از معروف‌ترین تألیفات وی و موضوع آن، بیان جریان شهادت امام حسین علیه السلام و واقعه عاشورا و سایر رخدادهایی است که به حادثه کربلا منتهی می‌شود و هدف وی این بود که لهوف در عاشورا خوانده شود. این کتاب یک جریان منسجم تاریخی را تشکیل می‌دهد و یک کتاب روایی نیست و دارای عناوین زیر می‌باشد:

مقدمه: شامل مطالبی در عظمت واقعه عاشورا و مقام امام حسین علیه السلام و ارزش گریه و عزاداری بر سالار شهیدان و نیز انگیزه نگارش کتاب؛ مسلک اول: پیرامون مسائل قبل از شروع واقعه عاشورا، که ولادت امام تا وقایع روز عاشورا را شامل می‌شود؛ مسلک دوم: شامل وقایع روز عاشورا تا شهادت امام علیه السلام؛ مسلک سوم: شامل وقایع بعد از شهادت امام است که از فرستادن سر شهدا به کوفه آغاز شده و اسارت خاندان ابا عبدالله علیه السلام را بیان کرده و با مراجعت اسرا به مدینه به اتمام می‌رسد.

۷. شفاء العقول من داء الفضول فی علم الاصول: به عنوان مقدمه علم کلام تألیف کرده است.

۸. الطرائف: مناظره‌ای با اهل سنت بوده که در آن به تبیین حقایق عقیده امامیه در مسئله امامت پرداخته است و می‌توانسته برای ابن طاووس مشکلاتی را با حکومت بنی‌عباس به‌وجود آورد. به همین دلیل وی در این کتاب از نام مستعار عبدالحمود استفاده کرده و به تبیین حقایق عقیده امامیه در مسئله امامت پرداخته و فضائل علی‌علیه السلام و اقداماتش در زمان پیامبر صلی الله علیه وآله، حقایق ولایت علی‌علیه السلام بعد از پیامبر صلی الله علیه وآله، حادثه غدیر و فضائل حضرت فاطمه‌علیها السلام و علت صلح امام حسن مجتبی‌علیه السلام را با معاویه و... مطرح کرده است. شیخ آقا بزرگ تهرانی احتمال داده که ابن طاووس، الطرائف و طُرف را پیش از سقوط بغداد و چیرگی مغولان بر تختگاه عباسیان، به قلم آورده باشد (۱۷۳). این مطلب را امروز باید قطعی دانست (۱۷۴). ولی با ملاحظاتی که اتان کلبگر ارائه داده است، باید پذیرفت که هراس و عامل تقیه ابن طاووس، تا سقوط کامل عباسیان ادامه نیافته و مدتی پس از تألیف دو کتاب رفع شده است. احتمالاً طرائف و طُرف نیز در دوران سکونت طولانی ابن طاووس در بغداد نوشته شده و بعد از آن که وی بغداد را برای حصون شیعی حله، نجف و کربلا ترک کرده، احساس کرده که نام بردن از خود در تألیف طرائف، دیگر خطری ندارد. به هر روی، رفتارهای تند و موضع‌گیری‌های خشونت‌آمیز برخی عالمان سنی - که در مرکز خلافت، بغداد، می‌زیستند - در برابر طرائف (۱۷۵) باعث شده که ابن طاووس چنین احتیاطی را در پیش بگیرد.

۹. ربیع الشیعه: شش جلد است. این کتاب متعلق به سید نمی‌باشد و در واقع عنوان دیگری از کتاب اعلام الوری از فضل ابن حسن طبرسی است (۱۷۶).

به‌طور کلی آنچه از تألیفات ابن طاووس بر می‌آید، این است که وی در دوران خود تنها به نقل و اقتباس متن نصوص بسنده کرده و نگارش‌های او که بیش از سی و چند عنوان و بیش از پنجاه جلد است، نشان‌دهنده گرایش شدید او به نقل است و بیشتر بر نگارش و گردآوری روایت پیامبر صلی الله علیه وآله و امامان به گونه موضوعی همت گمارده است که شاید بتوان تفسیر روشنی از سبب دوری گزیدن او از فتوا بر خلاف فقیه بودن او به دست داد. در واقع باید گفت، هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند از محیط اجتماعی خویش بی‌تأثیر باشد. و دلایل اعتبار سید - مقارن با هجوم مغولان و سقوط بغداد - در سلسله عالمان و محدثان شیعی عمدتاً بر آمده از دانش وی، تألیفات، تاریخنگاری و روایت‌های فراوان با توجه به مقتضیات زمان است. شهرت او در نقل دعا و روایات اخلاقی، و پارسایی عملی او مدار بحث و تدریس علمی در حوزه علمیه گردید، چنان‌که هنوز هم روایات او در کتاب مفاتیح الجنان معروف است و این از افتخارات حوزه‌های علمیه شیعی است که مردم با وجود تعصب‌هایی که علیه شیعه و علمای آن‌ها وجود داشته، تحت تأثیر علم، صداقت و راستی این چهره‌های درخشان قرار گرفته و بر روایات و گفته‌هایشان اعتماد کرده‌اند.

اندیشه کلامی ابن طاووس

توجه به علم کلام و اندیشه‌های کلامی ابن طاووس در کتاب کشف المحججه آشکارتر است. او در این کتاب به ردّ علم کلام پرداخته، موضع انتقاد آمیزی در برابر معتزله در پیش می‌گیرد. وی کتب گوناگون کلام را مطالعه کرده بود. از نظر او مشکل معتزله این بود که عقاید آنان از یقین به دور بود و در معرض ردّ مخالفان قرار داشت، چنان که می‌گوید: «من خود اندیشه‌های آنان را به دقت مطالعه کرده‌ام، و چنین یافته‌ام که خرده بینان و خرده‌گیران در عیبجویی سخنان آنان بر صواب گفته‌اند، مگر در اندکی از افکارشان که موافق واقع است.» (۱۷۷) برای ابن طاووس، معرفت خداوند، از خود خداوند به دست آمده و از تولد در انسان حضور دارد. این فطرت (۱۷۸) انسان را وادار می‌کند تا به وجود خداوند پی ببرد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۲۹)؛ «رو به سوی دین توحیدی آور که فطرتی است که خداوند آفریده و آن را بنیاد نهاد مردم قرار داده است»

انسان، خدا را در نتیجه عنایت و تفضل خداوند می‌شناسد، نه توسط کسب و نظر. بدین ترتیب وی ادعای معتزله را که «نظر برای معرفت خدا ضروری است» رد کرده و استدلال می‌کند که این معرفت را می‌توان بدون مباحث کلامی و افکار اصحاب کلام به دست آورد (۱۷۹). و نفوذ معتزله را مضر می‌داند؛ زیرا آن‌ها عقاید بدیهی را به مسائل مشکل و نامفهوم تبدیل می‌کنند و بی‌دلیل شک و تردید را در قلوب مؤمنان وارد می‌سازند (۱۸۰). بدین‌سان معتقد است برای نشان دادن راه به حق‌جویان، نیازی به دانش کلام نیست؛ باید به آنان مطالبی درباره رسول خداصلی الله علیه وآله و ائمه‌علیهم السلام و شیعیان یاد داد. به احتمال زیاد یکی از دلایل سید از نقل روایات ائمه‌علیهم السلام در تألیفاتش همین اندیشه می‌باشد. این عقیده، یعنی تأکید ابن طاووس به این که احادیث امام منبع اصلی دانش دین است، به علاوه پرهیز وی از فقه و مخالفت با کلام و به‌ویژه معتزله، از جمله ویژگی‌های اخباری‌های دوره صفوی و حنبلی است. با این حال ابن طاووس به‌طور کلی کلام را کنار نمی‌گذارد؛ و می‌گوید زمانی که مؤمنی وظایف دینی خود را انجام دهد، و علم کلام را به‌طور حکیمانه به‌کار برد، می‌تواند از آن در ردّ عقاید اهل ضلال بهره برد (۱۸۱). وی نمونه‌هایی از بحث‌های کلامی خود را با یکی از دوستان متکلم خود در کتاب کشف المحججه آورده است که این مدعا را ثابت می‌کند.

نکته‌ای که مناسب است در این مقال اشاره کنیم، این که سید در عصری می‌زیست که علمای بزرگی از مذاهب گوناگون اسلامی و از جمله اهل سنت در مرکز خلافت اسلامی، بغداد، زندگی می‌کردند و مجالس بحث و گفت‌وگوی علمی بین آن‌ها متداول بود و بیشتر اوقات این مناظرات نزد خلفا برگزار می‌شد. طبیعتاً وی برای دفاع از مبانی اعتقادی شیعه در این جلسات حاضر شده، با مخالفان به مناظره می‌پرداخت و به شبهات آن‌ها پاسخ می‌داد و این مباحثات به گونه‌ای ارائه می‌شد که هر گونه کینه و دشمنی را از دل مخالفان می‌زدود، چنان‌که دوانی در کتاب مفاخر اسلام اشاره می‌کند: وقتی سید بن طاووس در بغداد بود، محافل مناظره و محاوره با اهل سنت دایر

بدین‌سان می‌توان گفت وی فن مناظره را در تکامل علم کلام به‌کار برده، به عنوان یک ابزار تبلیغاتی در برابر مخالفان مورد استفاده قرار می‌داد و چه بسا مناظره‌ها باعث نوشتن کتاب‌هایی در اثبات حقانیت امامیه در مسأله امامت گردیده است.

آنچه بیش از هر چیز در مورد ابن طاووس مشهور است، تقوا و زهد اوست. او در فقه سر آمد بود، اما حاضر نشد اثری فقهی از خود منتشر کند تا موجب شهرت فقهی او و به دست گرفتن امر فتوا شود. با این حال، کتاب‌های بسیاری در ادعیه و عبادات و تهذیب نفس و دیگر وظایف دینی تألیف کرد و راه ارتباط با خدا را به وسیله دعا به انسان‌ها آموخت و ادعیه‌ای که از اجداد خود آموخت، زینت بخش کتب ادعیه دیگران فرمود.

اندیشه سیاسی ابن طاووس

سید بن طاووس سالیان زیادی از عمرش را در بغداد و در دوران خلافت عباسیان «المستنصر» (۶۲۳ق/۱۲۲۶م) و «المستعصم» (۶۵۶ق/۱۲۵۸م) گذراند. یکی از دلایل حضور ابن طاووس در بغداد، وجود ابن علقمی وزیر بود، چنان که در کشف المحجبه می‌نویسد: «ابن علقمی از او خواست نیابت وزارت را قبول کند، اما او از پذیرش آن امتناع کرد» (۱۸۴).

در دوران حضور ابن طاووس در بغداد، وی مورد توجه خلیفه مستنصر قرار گرفت، به گونه‌ای که خلیفه بالاترین سمت‌ها و منصب‌ها را به او پیشنهاد می‌داد، اما او نمی‌پذیرفت. خلیفه از او خواست مفتی اعظم مملکت اسلام شود و فتوا دادن در احکام دین را بر عهده گیرد، اما او قبول نکرد (۱۸۵). خود سید بن طاووس می‌نویسد:

«سپس خلیفه «المستنصر» جزاه الله خیرالجزاء به من تکلیف کرد که وزارت را بپذیرم و پیمان بست که در این کار از هیچ یاری به من دریغ نکند و بارها در این مسئله نامه نوشت و سخن گفت و من در کتاب الاضطفاء برای تو (فرزندش) این گرفتاری و بلا را به شرح باز گفته‌ام. اما من بازگشتم و بهانه‌ها آوردم تا کار به آن‌جا کشید که سخنانی گفتم از این قبیل که اگر مقصود از وزارت من آن است که به عادت وزیران حرکت کنم و امور مردم را با هر مذهب و سبب تمشیت دهم، خواه اقدام من مطابق رضای خدای جل جلاله و رضای سیدالانبیاء و المرسلین باشد خواه مخالف رأی خدا و رسول، اگر بخواهم با همین شیوه وزارت کنم، اکنون نیز همین وزیران با همان

او دارای دیدگاه‌های معین و مقید درباره همکاری با خلافت عباسی و رابطه با آنان بود و آن‌ها را حاکمانی ظالم می‌دانست، لذا از همکاری با آنان به گونه‌های مختلف احتراز می‌کرد. وی سبب کناره‌گیری از فتوا را اختلاف در روایت‌ها میان اصحاب می‌دانست و این که مبادا آیه شریفه زیر او را در بر بگیرد: «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْأَيْمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ» (حاقه/۴۴-۴۷)؛ اگر رسول سخنی که ما نگفته باشیم به ما نسبت دهد باکمال قدرت او را کیفر می‌دهیم و رگ (حیات) او را می‌بریم. هیچ‌یک از شما قدرت جلوگیری ندارد (۱۸۷).

نیز در کشف المحجبه می‌خوانیم که وی به پسرش از سرگذشت پادشاهان (اهل دنیا) خبر می‌دهد و این که چگونه آخرت را به دنیا فروختند. او را از نزدیکی به آنان باز می‌دارد و این نزدیکی را سمی مهلک می‌داند و سپس گوشه‌ای از رفتار ایشان را برای پسرش به عنوان عبرت ذکر می‌کند (۱۸۸). (هتک حرمت، غفلت از یاد خدا، ظلم و ستم و بی‌عدالتی، دنیادوستی و...) از این سخن چنین بر می‌آید که ابن طاووس پسرش را به سر باز زدن از هرگونه پیوند با قدرت سیاسی جائر و ظالمی که ارزش دینی و دنیایی ندارد سفارش می‌کند. و در خاتمه کتاب *مُهَج الدَّعَوَات* و در کتاب *المجتنبی من الدعاء المجتنبی* که حاوی دعا‌های فراوانی است، سخن از حرزهایی است که بدان شرها و آفت‌های سلطان از انسان دفع می‌شود. در جایی چنین نوشته است: «حَسْبِيَ اللَّهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»؛ هنگامی که از سلطانی ترسیدی پس بگو: خداوند مرا کفایت می‌کند. معبودی جز او نیست. بر او توکل می‌کنم که صاحب عرش عظیم است (۱۸۹).

استخاره نیز ابزاری بود که ابن طاووس در موضع‌گیری‌های سیاسی به کار می‌گرفت، چنان که در کتاب خود به نام *الاستخارات* از ۲۲ روز استخاره پی‌درپی خود برای دیدار یکی از صاحب‌منصبان دولتی گزارش می‌دهد. در موردی دیگر از ۵۰ استخاره در شهر حله برای دیدار یکی از والیان سخن گفته است که همه استخاره‌ها منفی بوده‌اند (۱۹۰).

ناگفته نماند که منظور سید از این سخنان، پرهیز از هرگونه قدرت سیاسی نبود، بلکه هدف وی دوری از هر قدرت سیاسی ظالم و بی‌عدالتی بود که او را با پذیرفتن مناصب آن‌ها از خداوند غافل می‌کرد؛ زیرا رسول خدا صلی الله علیه وآله و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام نیز هم رهبری سیاسی و هم رهبری دینی را با هدف پیاده نمودن عدالت و مساوات بر عهده داشتند و این مسئله برای شیعیان نهادینه شده بود. بنابراین جای شکی باقی

هنگامی که خلیفه از جلب همکاری سید بن طاووس ناامید گردید، از یکی از دوستان وی درخواست کرد تا سید را راضی کند. این شخص در علم کلام استاد بود و سید را به شیوه سید مرتضی و سید رضی ارجاع می‌دهد که همکاری با آل‌بویه را پذیرفتند. سید در پاسخ می‌گوید: زمان سید رضی و سید مرتضی، زمان ملوک شیعه بود که در برابر خلفا قرار داشتند و خلفا هم گرفتار آنان بودند و آن دو می‌توانستند نیت‌های الهی خود را اجرا کنند. البته سید این دیدگاه را از باب تقیه ابراز می‌کند و خود گوید: «من از باب تقیه و گمان نیک که به سید رضی و مرتضی دارم، رفتار ایشان را این گونه توجیه می‌کنم و گرنه من هیچ‌گونه عذر درستی برای آن دو نمی‌شناسم...» (۱۹۱).

آنچه گفته آمد، نشانه درایت کافی ابن طاووس از موضع ریاست و قدرت سیاسی است. و گرنه این‌گونه قاطع بر آن پای نمی‌فشارد و از سوی دیگر، نشان‌دهنده اثرپذیری ناخودآگاه سیاسی ابن طاووس از میراث امامیه و ادبیات شیعه است که همانا بریدن از هر گونه سلطه سیاسی ظالم و جائر می‌باشد، به ویژه با هر شیوه‌ای که با مقصد امامت الهی ناسازگار باشد. بر این پایه، همه تلاش‌های خلیفه برای هرگونه همکاری با او و دستگاه خلافت بی‌فرجام ماند و سید با وجود این که در سخت‌ترین شرایط در حال تقیه زندگی می‌کرد، هیچ‌گاه حاضر نشد به خاطر بعضی توهمات، حقیقت را فدای مصلحت کند و با دست کشیدن از معتقدات مذهبی خود با مخالفان و اهل سنت مماشات کند.

اما در زمان خلیفه مستعصم، که مغول‌ها به مرز عراق رسیدند و خطر حمله آن‌ها به عراق و محاصره بغداد قریب‌الوقوع بود، ابن طاووس از خلیفه تقاضا کرد به عنوان نماینده وی نزد هولاکو برود تا شرایط صلح ایجاد شود و مغول‌ها را از حمله به عراق باز دارد. به دلیل کارشکنی مخالفان و نپذیرفتن خلیفه با وجود اصرار سید از این کار نهی شد. مدتی بعد از این ماجرا، وقتی ابن طاووس از خلیفه برای رفتن به زیارت مشهدالرضاعلیه السلام اجازه خواست، خلیفه از او تقاضا کرد برای مذاکره با مغول‌ها نزد آن‌ها برود که این بار سید نپذیرفت و گفت: «در این صورت، همواره او باید به سفارت برود که این امر موجب بازداشتن او از عبادت خواهد شد و از سعایت درباریان هم، که او را به ارتباط با مغول‌ها متهم می‌کنند، در امان نخواهد بود» (۱۹۲).

پس از سقوط بغداد، سید بن طاووس برای دفع شر مغولان به شیوه همکاری حساب شده با آنان روی آورد؛ برای مثال، هنگامی که پس از فتح بغداد، هولاکو علما را در مدرسه مستنصریه بغداد گرد آورد و از آن‌ها خواست در مورد افضل بودن سلطان کافر عادل بر سلطان مسلمان جائر فتوا دهند، در پاسخ به این تقاضا، علمای حاضر سکوت کردند؛ اما ابن طاووس این رأی را صادر کرد و با قلم نوشت که سلطان کافر عادل از سلطان مسلمان جائر

در ماجرای سقوط بغداد هم هولاکو در صفر ۶۵۶ ق ابن طاووس را احضار کرد و به او و اطرافیانش امان داد. ابن طاووس هم با هزار نفر از یاران خود و افرادی که هولاکو فرستاده بود، به حله رفت (۱۹۵). پس از این که هولاکو به مردم حله امان داد، مردم حله هدایای زیادی گرد آورده، برای هولاکو ارسال کردند (۱۹۶). هولاکو هم برای آزمایش آن‌ها باقا تیمور، برادر اولجای خاتون را به حله فرستاد. مردم حله به استقبال فرستادگان هولاکو رفتند و بر رود فرات پل بستند و به شادی پرداختند (۱۹۷).

روشن‌ترین دستاوردی که از بررسی نامه‌نگاری‌ها و دیدارهای میان فقیه شیعه و سلطان مغول به دست می‌آید، دیدگاه شرعی و راهبردی در برابر دولت مغولی و نیز دولت در عصر غیبت به‌طور عام است و این که چگونه عقیده دینی در برابر یک آزمون واقعی قرار گرفت که نخستین آن، آزمون سید بن طاووس در برابر پرسش از برتری سلطان کافر عادل بر مسلمان ستمگر بود. این خود نشان‌دهنده موضع سیاسی سید در برابر دولت مغولان در مقایسه با عباسیان بود و به خوبی رهنمون می‌سازد که علما و فقهای شیعی می‌توانند در تاریخ یک ملت و کشور سهیم باشند، چنان‌که اگر حکم تاریخی و سرنوشت ساز سید در آن روزگار نبود، امکان نابودی شیعیان حله و میراث علمی شیعه قطعی بود. البته این نکته باید روشن باشد که تا این زمان نزد شیعیان، هنوز نظریه سیاسی روشنی در رابطه با حاکم جائز و ظالم، یا حتی تجربه کافی درباره همکاری با این سلطان وجود نداشت، بلکه تصور دینی - سیاسی شیعیان تا این زمان بر اعتقاد به امامت معصوم و انتظار دولت مهدی (عج) استوار بود (اصل امامت). سید بن طاووس با همکاری با سلطان مغولان، باب امکان تغییر نگرش به قدرت سیاسی را از دیدگاه منفی به دیدگاه مثبت فراهم آورد؛ یعنی از یک سو، باور به امامت الهی و نصوص شرعی آن داشت؛ و از دیگر سو، در برابر سلطه سیاسی غیرشرعی هر زمان، به گونه استثنایی، روش تقیه را پیش گرفت و برای نخستین بار عنصر «عدالت» به عنوان مهم‌ترین عنصر تفکر سیاسی شیعه رخ بر نمود و به صدور حکم تاریخی سید بن طاووس انجامید.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که علت اتخاذ چنین موضعی از سوی ابن طاووس چه بود؟ آیا سید طرفدار سقوط خلافت عباسی بود که حکم افضل بودن سلطان کافر عادل را بر سلطان مسلمان جائز صادر کرد؟ در این باره نمی‌توان چنین نظری را به طور قطع ارائه داد؛ زیرا همان گونه که از قول سید بن طاووس نقل کردیم، وقتی قصد مغول‌ها برای حمله به عراق آشکار شد، سید از خلیفه تقاضای سفارت نزد مغول‌ها را نمود تا شرایط صلح را ایجاد کند و بر این خواسته اصرار هم ورزید، اما فایده‌ای نبخشید. بنابراین سید بن طاووس به سقوط خلافت به دست مغول‌ها راضی نبود؛ زیرا خودش به صراحت این مطلب را بیان کرد. پس دلیل ظاهری بر میل او

هولاکو همچنین سید بن طاووس را به نقیب النقبائی منصوب کرد. ابن طاووس از قبول آن امتناع کرد، اما خواجه نصیر به او یادآور شد که جانش در خطر است که سید هم پذیرفت و در سال ۶۶۱ ق طی جشن باشکوهی به سمت نقیب النقبائی ممالک اسلامی منصوب گردید و تا پایان عمر در این منصب باقی بود (۱۹۹).

در این جا در حقیقت با مسئله دشواری رو به رو می شویم که چگونه دیدگاه سید بن طاووس در برابر قدرت سیاسی این گونه دگرگون شد؟ او قبول آن مناصب و ورود در کارهای دولت بنی عباس را به صلاح دین و دنیای خود نمی دانست و از نظر رشک و حسادت دشمنان ایمن نبود، و اگر جز این بود از زیر بار برخی از آن مناصب که شایسته و شأن دانشمندی علوی و شیعی چون او بود، شانه خالی نمی کرد. به طوری که از تاریخ زندگانی وی به خوبی پیداست و خود او در آثارش شرح داده، رضی الدین از هر فرصت برای اعلامی کلمه حق، تبلیغ و رواج مذهب شیعه و هدایت گمراهان و حفظ حدود و ثغور ممالک اسلامی استفاده نمود و به موقع تا سر حد قدرت و توانایی، مہیای خدمت به نوع و نگاهداری ملک و ملت و مذهب و دیانت بود، و گاهی که مصلحت اقتضا می کرد با همه گوشه گیری و انزوای از خلق، دامن همت به کمر می زد و با روحی سلحشور آماده کار می شد. نیز اتان کلبرگ به نقل از کتاب اقبال سید گزارش می کند که سید در کتاب ملاحم بطائنی (نیمه قرن سوم هجری) روایت امام صادق علیه السلام را خوانده بود که بعد از نابودی دولت عباسی، شخصی عادل از اهل بیت علیهم السلام بر

این روایت شاید تأثیری اندک در دیدگاه ابن طاووس داشته، ولی به عنوان یک علت اساسی و مهم چندان مورد اعتنا نمی‌باشد و می‌توان گفت سیاست دولت‌های موجود و شرایط محیطی و همچنین شخصیت علما از عوامل اساسی در رکود و شکوفایی حوزه علمیه و تحول اندیشه‌ها می‌باشد؛ زیرا هنگامی که یک حکومت با دادن آزادی بحث و نظر، میدان فعالیت اهل مذاهب و فرق را باز می‌گذارد، عهده داران حوزه‌های علمیه برای سدسازی در برابر سیل فکری آن‌ها، باید علوم و فعالیت‌هایی را که بیشتر در این پیشگیری مؤثر است، مورد توجه قرار دهند و مانع سقوط پایگاه فکری مکتب تشیع از یک طرف و جلوگیری از رشد و توسعه افکار مخالف از دیگر سو شوند؛ آنچه آشکار می‌سازد که دین و سیاست با یکدیگر وابستگی نزدیک دارند و حوزه‌های جداگانه‌ای را در اذهان مسلمانان تشکیل نمی‌دهند. سید نیز با توجه به شرایط محیطی خود، چنین دیدگاهی را پذیرفت و تقیه را بهترین وسیله برای حفظ جان خود و شیعیانی که در معرض قتل و غارت مغول قرار داشتند، یافت، و چه بسا در صورت عدم پذیرش منصب نقابت، آن‌ها را می‌کشتند.

تاریخننگاری

به تألیفات علمی و تاریخی سید و نیز اندیشه کلامی - سیاسی وی اشاره شد. شایسته است اندکی نیز از شیوه تاریخننگاری وی یاد کنیم. از میان تألیفات سید کتاب طرائف و لهوف در زمینه تاریخی بسیار مفید می‌باشند. این دو کتاب به خصوص از این جهت که موضوع تاریخ امامت و خلافت بلافصل امیرالمؤمنین علیه السلام و حادثه کربلا را بازگو می‌کنند، آن هم در شرایط محیطی دوران سید، اهمیت بسیاری دارند و نشان می‌دهد که اندیشه‌های سید در آثار تاریخی وی نمود بیشتری دارند که بررسی دقیق آن در این مقاله نمی‌گنجد.

امامت - که به گفته علامه حلی: اهمّ مطالب در احکام دین و اشرف مسائل مسلمین است (۲۰۱) - بخش معتناهایی از نوشته‌های دین شناسان امامی را به خود اختصاص داده و به‌ویژه موضوع خلافت بلافصل امیرمؤمنان علی علیه السلام جانمایه بسیاری از نگارش‌های متکلمان و مفسران و محدثان امامیه بوده است. سید رضی‌الدین یکی از

در طَرْف چند بار پیامبرصلی الله علیه وآله، علی علیه السلام را به «صبر» سفارش کرده است (۲۰۴). این سفارش‌های مذکور در طَرْف، برای فهم سیره علوی، نهایت اهمیت را دارند؛ زیرا سیره علوی، سیره مردِ مردانی است که در خطبه «ششقیه»، صبر خود را این گونه به بیان آورده است: به صبر گراییدم، در حالی که دیده از خار غم خسته بود و آوا در گلو شکسته. میراثم ربوده این و آن، و من بدان نگران! (۲۰۵)

بدیهی است تصویری که مردمان گذشته از جهان پیرامون خویش ترسیم کرده‌اند، چیزی است که به چشم ایشان آمده، و این تصویر با نوع نگرش و طرز توجه ایشان به پیرامونشان پیوندی استوار دارد. فرایاد داشتن این نکته بدیهی، در استنباط ما از کتب تاریخ و اخبار و اقوال و احادیثی که پیشینیان بر جای نهاده‌اند، اثری عظیم خواهد گذاشت. سید بن طاووس با تألیف کتاب طرائف به اسلام و مسلمانان خدمت بزرگی انجام داده و با استدلالات

احکام، سیره، حالات و کلمات سیدالشهدا و سایر معصومین علیهم السلام که در مقدمه روضه نقل می‌شود، سبب تقویت دین، تهییج احساسات و عواطف انسانی و نیز موجب افزایش ایمان مردم است. لهوف از این گونه آثار تاریخی ابن طاووس است که آن را با همان اهداف و به این علت که در عاشورا خوانده شود نگاشته است. سید در این کتاب، حادثه کربلا، سخنان فی مابین، مصیبت‌های وارده بر اهل بیت علیهم السلام و خاندان امام حسین علیهم السلام، و به خصوص خطبه‌های افشاکننده حضرت زینب علیها السلام و امام سجاد علیه السلام را به طور آشکار تشریح می‌کند و در مقدمه، شیعیان را سفارش می‌کند به نوحه خوانی و عزاداری بر اهل بیت علیهم السلام. وی در کتاب لهوف موضع گیری تندی در برابر بنی‌امیه در پیش می‌گیرد. این در حالی است که در همان قرن، کمی متأخرتر، علی بن عیسی اربلی (م ۶۹۲ق) از دبیران شیعی دربار خان مغول در کتاب کشف الغمه، از یک تفکر اعتدالی پیروی می‌کند و به‌رغم آن که بخش مهم کتاب او نقلیات تاریخی است، کوشیده است اخباری که با عقل طبیعی موافقت دارد، بپذیرد و از آنچه با این معیار پذیرفتنی به نظر نمی‌رسد، بگذرد. به علاوه کوشیده تا از مسائل اختلافی پرهیز کند و کتاب را به گونه‌ای تدوین کند که در اختیار اهل سنت نیز قرار گیرد؛ به عنوان مثال در جایی که شرح زندگی حضرت فاطمه علیها السلام را می‌نویسد و خطبه آن حضرت را نقل می‌کند، می‌گوید: «در میان سخنان آن حضرت مواردی وجود دارد که شدت تألم و ناراحتی آن حضرت را از کسانی که حق او را غصب کرده و به وی ظلم کرده‌اند نشان می‌دهد. اما من از ذکر آن‌ها پرهیز کرده و از سخن گفتن در این باره خودداری می‌کنم...» (۲۰۶).

روش تاریخنگاری سید کاملاً متفاوت است و خطبه‌های حضرت زینب علیها السلام و امام سجاد علیه السلام را که آکنده از بیان مصیبت‌ها و ناروایی‌ها در حق اهل بیت و خاندان امام حسین علیهم السلام است به‌طور آشکار می‌آورد. تاریخنگاری وی فقط نقل روایات نیست، بلکه بیانی است از یک واقعیت تاریخی که با دقتی علمی و آمیخته به احساس و عاطفه نهفته در نهانگاه همه انسان‌ها ارائه شده است و می‌کوشد رویکردی داشته باشد راستین به صحنه‌های این روز خونبار و ننگ‌آلود. خواننده با ژرف اندیشی در بند بند این مقتل و با دریافت واقعیت تاریخی این رویداد، وظیفه خود را در روزگار خویش می‌یابد؛ زیرا جز این نیست که در هر عصری هم یزید حضور جنایت بار خویش را دارد و هم حسین، بار امانت بر دوش. چهره نگاری عاشورای حسینی که در این کتاب نقش دارد، صورتی از آن را در ذهن صورتگر آدمی پدید می‌آورد که فراموشی آن به آسانی امکان‌پذیر نیست و در سویدای وجود آدمی حضوری کاملاً دیرپا می‌یابد. نگارش‌های تاریخی سید، نگارش‌هایی است هدفمند، همراه با

نتیجه گیری

شیعیان امامی به دلیل برخوردار بودن از دو ویژگی مهم، همواره نقش تاریخی خود را ایفا کرده‌اند و شیعیان بغداد هم از این قاعده مستثنی نیستند: اول آن که شیعیان در هر دوره از تاریخ، موقعیت خود را درک کرده‌اند. آن‌ها با پیروی از ائمه اطهار علیهم السلام و بزرگان شیعه به این بلوغ فکری رسیده‌اند که با توجه به مقتضیات زمان و شرایط موجود تصمیم مناسب بگیرند. ائمه شیعه علیهم السلام وقتی در برهه‌ای قیام را لازم دیدند، به آن اقدام کردند و هر گاه سیاست تقیه را ضروری یافتند، آن را در پیش گرفتند. آنچه برای مکتب شیعه و پیشوایان آن مهم است حفظ این مکتب و دستاوردهای آن است، اگرچه تحت لوای حکومت‌های غاصب قرار گیرند. هدف آن‌ها به دست آوردن قدرت و حکومت به هر قیمتی نیست؛ یعنی اصل را فدای فرع نمی‌کنند. دوم آن که همواره در راه زنده نگه داشتن مکتب خود، از هیچ فداکاری و کوششی دریغ نکرده و در این مسیر، به بذل جان و مال خویش اقدام کرده‌اند و این همت و پشتکار از استواری در عقیده سرچشمه می‌گیرد که موجب زنده نگه داشتن نهضت و مکتب شیعه شده است. شیعیان بغداد در این دوران، با پیروی از بزرگان مکتب، به حفظ دستاوردها و شعائر مذهب اقدام کردند و در این مسیر هر جا لازم بود، دست به شمشیر بردند و هر گاه موقعیت اقتضا کرد سیاست تقیه را در پیش گرفتند تا به هدف اصلی خود، که همان حفظ مکتب و پیشبرد اهداف عالی آن است، دست یابند و اتخاذ چنین سیاستی از سوی ابن علقمی و سید بن طاووس در ماجرای سقوط بغداد و پس از آن، در همین راستا بود.

پایه شمعدان‌های صفوی در موزه مرکزی آستان قدس

میشم جلالی

کارشناسی ارشد باستان‌شناسی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۲/۲۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۵/۱۵

چکیده

وجود بارگاه رضوی در درازای تاریخ خود، تأثیر همه‌جانبه‌ای بر فرهنگ و هنر ایرانی داشته است. شکل‌گیری تدریجی موزه آستان قدس و نگهداری اشیاء قدیمی در آن، پدیده‌ای در همین راستا است. در این نوشتار شمعدان‌های دوره صفوی که از اقلام روشنایی محسوب می‌شده، از بُعد هنری و فرهنگی، معرفی شده است. کلید واژه‌ها: شمعدان، صفوی، فلزکاری، کنده‌کاری.

شمعدان‌های صفوی

فلزکاران دوره صفوی با الهام از دو اصل تشیع و ملی‌گرایی، که در آن زمان در کلیه شئون اجتماع راه یافته و در حال گسترش و توسعه بود، کار می‌کردند و هنرمندان هم این اصول را در کارهای خود مورد نظر داشتند. (۲۰۷) شمعدان‌های صفوی نوع جدیدی از وسایل روشنایی محسوب می‌گردد که در طول نیمه اول قرن شانزدهم میلادی در ایران ساخته می‌شد. (۲۰۸) این شمعدان‌ها مرکب است از یک پایه به شکل استوانه‌ای تو خالی با یک مقطع پهن و یک مخزن برای روغن که در بالاترین قسمت پایه قرار گرفته و به وسیله یک برآمدگی از دیگر قسمت‌های پایه مجزا گردیده است. از مخزن جدا از پایه به عنوان یک مشعل نیز می‌توان استفاده نمود. (۲۰۹) مخزن و پایه معمولاً به وفور با آرایش‌های گیاهی و اشعار فارسی با خطوط خوش نستعلیق که جایگزین کتیبه‌های عربی شده بود، تزیین می‌گردید. (۲۱۰) اشعاری که روی پایه چراغ‌ها را می‌پوشاندند اغلب به وسیله مالکین باسواد توصیه می‌شد و مشتمل بود بر اشعاری از شعرای نامدار یا غیر نامی ایرانی. مضامین این اشعار بیشتر پیرامون شمع و پروانه و سوختن می‌باشد که به استعاره‌ای مشهور از ادبیات ایران اشاره دارد و آن نمادی است از ارتباط جان آدمی با خدا.

روی برخی از این پایه شمعدان‌ها، جای خالی برای نام مالک و تاریخ منظور گردیده است. بنابراین به نظر می‌رسد برخی از این اقلام برای بازار ساخته شده بودند و این فضای خالی بعد از خرید، به سفارش مالک تکمیل می‌گردیده است. (۲۱۱)

پایه شمعدان‌های صفوی موجود در

موزه مرکزی آستان قدس رضوی (۲۱۲)

پایه شمعدان‌ها، مفرغی و مشتمل بر هفت عدد می‌باشد که در حال حاضر پنج عدد از آن‌ها در صحن اصلی موزه مرکزی و یک عدد از آن‌ها در موزه مردم‌شناسی آستان قدس رضوی (حمام مهدی قلی بیگ) در معرض نمایش قرار دارند و پایه شمعدان هفتم در مخزن موزه نگهداری می‌شود.

از آن جا که امروزه از مخزن روغن در قسمت فوقانی شمعدان‌های مذکور خبری نیست، در این بررسی از آن‌ها تحت عنوان پایه شمعدان و نه شمعدان یاد می‌شود. هر چند که طبق مضمون برخی کتیبه‌های وقفی (به پایه

پایه شمعدان‌های موجود در موزه مرکزی آستان قدس از دو جهت قابل بررسی می‌باشد. از دیدگاه اول ویژگی‌های آن‌ها قابل مقایسه با ویژگی‌های دیگر پایه شمعدان‌های دوره صفوی است. یکی از این شمعدان‌ها کار لاهور بوده، در سال ۹۴۶ ق و بقیه آن‌ها به نظر می‌رسد که در اصفهان، در سده‌های ۱۰ و ۱۱ هجری ساخته و پرداخته شده‌اند. ارتفاع این پایه شمعدان‌ها از ۳۵ تا ۹۰ سانتیمتر متغیر می‌باشد و بدنه آن‌ها به وسیله نوارهایی برجسته به ۳ تا ۷ بخش مجزا تقسیم گردیده است و همانند دیگر اشیای فلزی این دوره، با انواع طرح‌های ارابسک و گل‌های ختایی و شاه عباسی، نوارهای مارپیچی شکل و جناقی‌ها از یک طرف و از طرف دیگر با اشعار فارسی تزیین و آرایش گردیده‌اند. این اشعار گاهی از سروده‌های شعرای بزرگ ایران انتخاب شده‌اند و گاهی نیز اشعاری است که فردی گمنام سروده و زبان به زبان نقل شده و رواج پیدا کرده است و گاهی نیز کلمات موجود در این ابیات در ظروف مختلف جا به جا نوشته شده‌اند.

از جهت دیگر پایه شمعدان‌های صفوی موجود در موزه آستان قدس دارای ویژگی‌هایی منحصر به فرد هستند. یکی از این ویژگی‌ها سروده‌هایی است از زبان واقفان در ابراز ارادت به حضرت امام رضاعلیه السلام که نمونه آن را در پایه شمعدان ساخت لاهور (به پایه شمعدان شماره ۱ رجوع شود) می‌توان مشاهده کرد. نکته قابل توجه دیگر در این پایه شمعدان‌ها، کتیبه‌های وقفی و مضامین آن‌ها می‌باشد که گاهی با خطی خوش و در مکانی مناسب از شیء و گاهی با خطی کج و معوج و به صورتی ناشیانه بر روی شیء کنده کاری شده‌اند و معمولاً مضامین کتیبه‌های وقفی حاکی از آن است که استفاده غیر شرعی یا خارج از حرم پایه شمعدان شماره ۱: ساخت لاهور به سال ۹۴۶ - کنده کاری و قلمزنی شده - ارتفاع ۹۰ سانتیمتر - قطر دهانه بالا ۲۰ و قطر قاعده ۳۸ سانتیمتر

مطهر را در مورد این اشیاء حرام می‌دانند که گاه حکایت از نابسامانی اوضاع و احوال شهر و اماکن مقدسه و دزدی‌ها و غارتگری‌ها در آن برهه از زمان دارند.

در ادامه برای آشنایی بیشتر با جزئیات این پایه شمعدان‌ها به معرفی برخی از آن‌ها می‌پردازیم:

پایه شمعدان مزبور استوانه‌ای شکل بوده و نقوش بدنه آن عبارت است از طرح‌های اسلیمی که در برخی قسمت‌ها در میان ترنج‌ها و نیم ترنج‌های مجزا قرار پایه شمعدان شماره ۲: ریختگی و کنده کاری شده - ساخت اصفهان به قرن ۱۰ یا ۱۱ هجری، به شماره اموال ۰۵۱ - ارتفاع ۳۸/۷ سانتیمتر - قطر دهانه ۱۶/۲ و قطر استوانه ۱۶ سانتیمتر

گرفته‌اند و در مجموع سطح پایه شمعدان را به هفت قسمت تقسیم می‌کنند. در قسمت اول در میان چهارخانه قلمدانی شده‌اند اشعار زیر به چشم می‌خورد:

شاهی که کحل هر بصر از خاک پای او

دائم شفای خلق ز دار الشفای اوست

گردون مطیع و چرخ به فرمان رای او

سلطان رضا که حکم قضا بر رضای اوست

و در چهار ترنج کوچک‌تر این نوشته دیده می‌شود:

«بنده اسکندر ابن شکر الله در هند ساخت بفضل اله». نام سازنده (بنیانگذار این نوع شمعدان براساس تحقیقات خانم شیلا کنبی در کتاب عصر طلایی هنر ایران) (۲۱۳) و تاریخ ساخت نیز در میان ترنجی بر روی بدنه پایه شمعدان خوانده می‌شود:

«عمل فقیر استاد داود ریخته‌گر، ساخت لاهور، اول جمادی الثانی سنه نهصد و چهل و شش»

این پایه شمعدان در قسمت تحتانی دارای ظرفی بوده که بعضی قسمت‌های آن به مرور زمان دچار فرسودگی شدید شده است.

بدنه این پایه شمعدان به وسیله نوارهایی برجسته به سه قسمت تقسیم گردیده که قسمت تحتانی بنا به دلایلی نامشخص از بدنه شیء بریده و مفقود شده است. بدنه این پایه شمعدان بر خلاف دیگر پایه شمعدان‌های موجود در موزه آستان قدس رضوی مشبک بوده و مزین به طرح‌های اسلیمی و نقش و نگارهای گیاهی است. قسمت‌های حائل میان گردن و پایه شیء نیز به شکل ۸ ترک قالب‌گیری گردیده است.

علاوه بر نقوش تزیینی، شیء مذکور مزین به دو بیت شعر از اشعار سعدی به زبان فارسی و به خط نستعلیق در زیر دهانه می‌باشد:

همی گفت و هر لحظه سیلاب درد

فرو می‌دویدش به رخسار زرد

چو شیرینی از من به در می‌رود

چو فرهاد آتش به سر می‌رود

علاوه بر این، در بالای این ابیات، زیر لبه شیء در میان ترنجی نوشته شده است: «صاحب هو محمد امین».

این پایه شمعدان نیز همچون دیگر پایه شمعدان‌های دوره صفوی، استوانه‌ای شکل بوده و به وسیله نوارهایی برجسته به ۳ قسمت (گردن، شکم و پایه) تقسیم گردیده است. قسمت دوم یا شکمی این شیء نیز همچون پایه

این شمعدان در سال ۱۰۲۶ ق، وقف حرم امام رضا علیه السلام گردیده است. متن کتیبه وقفی که در زیر لبه شیء نقره گردیده، چنین پایه شمعدان شماره ۳: ریختگی و کنده کاری شده - ساخت اصفهان - قرن دهم یا اوایل قرن یازدهم ه. ق، به شماره اموال ۶۰ - درازا ۴۵/۵ سانتیمتر، قطر دهانه ۱۳/۵ سانتیمتر - قطر پایه ۲۱/۷ سانتیمتر

می باشد:

«وقف کرد این پیه سوز را از فتح باب سلطان قلی بیک کشنه در آستانه مقدسه متبرکه مطهره امام علی بن موسی رضا به شرط آن که از آستانه بیرون نبرند و نفروشدند و طمع نکنند و خلاف کننده به لعنت خدا و نفرین رسول (گر)فتار شود سنه ۱۰۲۶».

همچنین در میانه بدنه پایه شمعدان و دور تا دور آن چند بیت شعر میان طرحی جناقی و پوشیده در تزیینات انبوه گیاهی به خط خوش نستعلیق بدین شرح به چشم می خورد:

عشق باید در دل تاریک تا روشن شود

شمع گر آتش نبیند از کجا روشن شود

گر فروزد صد هزاران شمع بی رخسار تو

دل از آن کی مرا روشن شود

اگر گیتی سراسر یاد کند چراغ مقبل

هرگز نمیرد چراغ (.....)

بر روی گردن ظرف نیز شاهد چهار نقش قلمدانی منقوش به کتیبه و به خط نستعلیق می باشیم که گزیده ای از یک غزل مربوط به شاعر اواخر قرن ۱۵ و اوایل قرن ۱۶ میلادی، اهل خراسانی و مصنفش ملکبان شیروانی است:

همه صاحب دلان را روی دل سوی تو می بینم

چراغ اهل دل را روشن از روی تو می بینم

از طرفی متن داخل ترنج چهارم احتمالاً حاوی نام صاحب شیء بوده که کاملاً مخدوش گردیده و قابل بازخوانی نمی باشد.

کتابنامه

۱ - احسانی، محمد تقی، هفت هزار سال هنر فلز کاری در ایران، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم ۱۳۸۲.

- ۲ - pope, Arthur upham, survey of persian art)from prehistoric times to The present(, volume VI, Tehran, ۹۳۹۱soroush press, ۵۱۵۲-۲۱۵۲, pp
- ۳ - canby, Sheila R, The Golden age of Persian art - ۱۰۵۱, published for the trustees of The British museum by ۲۲۷۱, pp ۹۹۹۱British museum press, ۵۸- ۴۸,
- ۴ - Loukonine, Vladimir and Ivanov, Anatoli, Persian art, worldwide, USA, pp ۶۹۹۱, ۷۱- ۶۷۱,
- ۵ - barrett, The Islamic art of Persia, Edited by A.J.Arberry, first published by Goodbooks, ۱۰۰۲A, pp ۵۴۱, ۶۴۱.
- ۶ - Bloom, Jonathan and Blair, Sheila, Islamic Arts, phaidom press Limied, first published ۷۹۹۱, pp ۸۰۴- ۰۱۴.

معرفی
و نقد
کتاب

نسخه‌ای بازیافته از کتاب اربعین ملا فتح الله قزوینی

محمود یزدی مطلق (فاضل)

استاد دانشکده الهیات مشهد

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۴/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۶/۱۳

چکیده

توجه علمای اسلام از گذشته به کاربرد ریاضیات به ویژه عدد، موضوعی است که نویسنده به بهانه معرفی کتاب اربعین ملا فتح الله قزوینی، به آن پرداخته، ضمن آن که سیر تاریخی علم ریاضی در میان دانشمندان اسلامی هم مورد عنایت وی بوده است. ملا فتح الله کتاب خود را به شیوه منتجب الدین نگاشته، یعنی چهل حدیث از چهل منبع در مناقب حضرت علی علیه السلام نقل کرده است.

کلید واژه‌ها: ریاضیات، عدد، اربعین چهل حدیث، علی علیه السلام

ریاضیات و عدد در فرهنگ اسلامی

چنین گر بر سر آید اربعینت

بسا دولت که با جان شد قرینت

بدین دولت نیابد هر کسی راه

مگر آن کس که باشد خاص درگاه (۲۱۴)

اندیشه مرکزی اسلام، وحدت است و هر کثرتی از پدیدآورنده جهان به وجود می‌آید که خود آخَد و واحد است. از این رو ریاضیات در اسلام از لحاظ قطبیت درونی خود، همچون نردبانی به سوی آسمان است که به رهبری فلسفه اولی، می‌تواند شخص را به جهان نمونه‌های اعلی و مطلق وجود برساند. لذا از همان صدر اسلام به ریاضیات همچون زبانی که از توحید و تنزیه سخن می‌گوید نظر می‌کرده‌اند و به این شاخه از دانش، عنایت خاصی نشان می‌دادند.

از این رو می‌بینیم که در سده سوم هجری ریاضیدان معروف محمد بن موسی الخوارزمی چندین اثر در این زمینه از خود به جای گذاشت که مهم‌ترین آن‌ها کتاب المختصر فی حساب الجبر و المقابله است که چندین بار به نام لیبر الگوریسمی *AlgorismiLiber*؛ یعنی کتاب الخوارزمی به لاتین ترجمه شده است.

در همین قرن نخستین فیلسوف اسلامی - الکندی - است که در هر یک از شاخه‌های این علم رساله‌هایی نگاشته است. پس از او - بنو موسی - سه پسر شاکر ابن موسی به نام‌های محمد و احمد و حسن، هر سه ریاضیدان بزرگی بوده‌اند.

در آغاز سده چهارم هجری چند مترجم و ریاضیدان لایقی پیدا شدند که از آن میان ثابت بن قره حرّانی از همه مشهورتر است که رساله مخروطات اپولونیوس و چند رساله از ارشمیدس و مدخل علم حساب از نیکو ماخوس را ترجمه کرده، در عین حال خود از قدمای ریاضیدانان مسلمان به حساب می‌آمده.

یکی از ریاضیدانان برجسته سده چهارم هجری، ابوالوفاء بوزجانی، یعنی مهندس محمد بن محمد بن یحیی بن اسماعیل خراسانی نیشابوری بوزجانی متوفی ۳۸۸ ق می‌باشد که رساله خطی «فیما ینبغی ان یحفظ قبل ارتماطیقی» تألیف وی در ریاضیات، ضمن مجموعه شماره ۱۶۲۹ در کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد موجود است.

همچنین در این قرن می‌توان از ابن هیثم، اخوان الصفاء، ابوسهل کوهی، ابن سینا، بیرونی، فارابی، ابوبکر کرخی و دیگران یاد کرد.

در قرن پنجم و ششم هجری که سلجوقیان روی کار آمدند، فتوری نسبت به ریاضیات در مدارس رسمی پدید آمد. در عین حال چندین ریاضیدان بزرگ در این دوره وجود داشته‌اند که بزرگ‌ترین آن‌ها حکیم عمر خیام نیشابوری و دستیاران او در گاه شماری ایرانی بودند که به کارهای علمی اشتغال داشته‌اند.

در قرن هفتم ریاضیات، دوباره فعالیت پرشتاب خود را از سر گرفت و چهره برجسته این دوره در علوم ریاضی، خواجه نصیرالدین طوسی است و همکارانش در رصدخانه مراغه.

در قرن هشتم هجری برداشت جدیدی از علم اعداد توسط ابن بنائِ مراکشی شده که یک قرن بعد از او، غیاث الدین جمشید کاشانی همین روش را دنبال کرد و او را به صورت کشف حقیقی کسر اعشاری قلمداد کرد.

در دوره صفویه که در واقع آخرین مرحله فعالیت نسبتاً گسترده‌ای در زمینه ریاضیات به شمار می‌رود، معماران و مهندسان مدارس و مساجد و پل‌ها همگی از ریاضیدانان قابل‌ی بوده‌اند. در این دوره چهره ریاضی معروف، شیخ بهاء‌الدین عاملی است که آثار ریاضی او به صورت متون درسی در شاخه‌های مختلف علم ریاضی در مدارس رسمی درآمد. دانشمند ریاضی دیگری که در این دوره ظهور کرد ملا محمد باقر یزدی، معاصر شیخ بهائی بوده است که بعضی از ریاضیدانان متأخر بر این عقیده هستند که او بالاستقلال، لوگاریتم را کشف کرده است.

پس از ملا محمد باقر یزدی نام چند تن از خاندان نراقی کاشانی و ملا علی محمد اصفهانی در قرن سیزدهم هجری به چشم می‌خورد که کارهای ریاضی کرده‌اند.

خلاصه آن که دانشمندان مسلمان نظریه اعداد را هم از لحاظ ریاضی و هم از لحاظ مابعد الطبیعی تکمیل کردند و مفهوم عدد را به ماورای آنچه نزد یونانیان شناخته شده بود گسترش دادند. همچنین روش‌های محاسبه عددی نیرومندی طرح ریختند که در اواخر و در زمان غیاث الدین جمشید کاشانی در سده‌های هشتم و نهم به اوج خود رسید، و نیز در رشته‌های عددی و کسرهای اعشاری و شاخه‌های مشابهی از ریاضیات وابسته به عدد، کار کردند، و نیز علم جبر را گسترش دادند و به آن نظم و ترتیب علمی بخشیدند، و نیز کارهای یونانیان را در هندسه مسطحه و هندسه مجسمه ادامه دادند و بالاخره مسلمانان مثلثات مسطحه مجسمه را تکمیل کردند، و برای توابع مثلثاتی، جدول‌های صحیح فراهم آوردند و چند تابع مثلثاتی را کشف کردند، و با آن که علم مثلثات را آغاز پیدایش، همراه با علم نجوم رشد و توسعه پیدا کرده بود، لکن برای نخستین بار توسط خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب شکل القطار به حد کمال رسید و عنوان علم مستقلی پیدا کرد. (۲۱۵) و این خود پیشرفت بزرگی را در ریاضیات قدیم نشان می‌دهد. (۲۱۶)

کاربرد عدد

در گذشته دانستیم که چگونه دانشمندان مسلمان به ریاضیات به طور اعم و به عدد به طور اخص توجه داشتند، هم اکنون اشاره کوتاهی به کاربرد عدد در فرهنگ اسلامی خواهیم داشت. امروزه «عدد» تنها در شمردن و ریاضیات خلاصه نمی‌شود، بلکه دامنه کاربرد آن به صورت شگفت‌آوری توسعه یافته است. از نظر علوم لسانی و انسانی، عدد، به خاطر قدرت ترکیب و سازندگی از کلمات بسیار فعال و نیرومند است و در زبان فارسی واژه‌ها و ترکیبات بسیار زیادی از آن ساخته و پرداخته شده است و با اسم و کنایه و صفت و قید و فعل همراه شده و ترکیبات و معانی بسیاری را به وجود آورده است؛ مثلاً مزدوج، مثنوی به معنی دوتایی، رباعی و دو بیتی و مخمس و مسدس و مسبع، و بدین سان در انواع قالب‌های اشعار فارسی، عدد دخالت دارد.

همچنین در عروض، موسیقی، فلسفه و منطق، فقه و شرایع، عرفان و تصوف و شعب علوم دینی از قبیل علم حدیث و اصول و قرائت نیز عدد کاربرد دارد. (۲۱۷)

کاربرد عدد اربعین

بحث ما در این گفتار، از میان اعداد در کتاب و سنت، تنها اشاره به کاربرد عدد اربعین است. کلمه اربعین (= چهل) در قرآن کریم چهار مرتبه به شرح زیر به کار رفته است:

«وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلِ مِنَ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ» (بقره / ۵۱)

«قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ» (مائده / ۲۶)

«وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ» (اعراف / ۱۴۲)

«وَصَيَّرْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ». (احقاف / ۱۵)

توصیه به حفظ چهل حدیث در روایات بسیار و به سندهای متعددی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام آمده است (۲۱۸)، تا آن جا که علامه مجلسی رحمه الله بآبی با عنوان «من حفظ اربعین حدیثاً» آورده است (۲۱۹) که از آن جمله است: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «مَنْ حَفِظَ مِنْ أُمَّتِي أَرْبَعِينَ حَدِيثًا مِمَّا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَمْرِ دِينِهِمْ بَعَثَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقِيهًا عَالِمًا»؛ (۲۲۰) یعنی هر کس از امت من چهل حدیث از آنچه در امر دینشان بدان نیاز دارند حفظ کند، خداوند او را روز قیامت فقیهی عالم بر می‌انگیزد.

و دیگر احادیثی که به همین مضمون و به صورت‌های مختلف از ائمه اطهار علیهم السلام نقل شده است که در صحّت آنها جای تردید نیست و مسلم الصدور هستند.

بر این اساس دانشمندان دینی به قصد ادراک ثواب و بهره‌وری از شفاعت موعود، به مصنفات بی‌حد و حصری پرداخته‌اند و در آن تألیفات، چهل حدیث معتبر و مسلم را گرد آورده‌اند و متن آن احادیث را به خاطر سپرده و بر تکرار و تلقین و تعلیم آن‌ها، مواظبتی دقیق داشته‌اند، تا آن جا که بر اساس احصای مقدماتی، حاجی خلیفه بالغ بر ۷۴ (۲۲۱) و در ایضاح المکنون تعداد ۲۶ عنوان دیگر (۲۲۲) از مجموعه‌های اربعین را نام برده است. ثقة الاسلام تبریزی فصلی دارد در بیان اربعینات که در آن به معرفی ۳۳ عنوان اربعین پرداخته (۲۲۳) و صاحب الذریعه بالغ بر ۸۴ کتاب تحت عنوان «اربعون» شناسایی کرده است. (۲۲۴) البته کتاب‌هایی هست به فارسی به نام «چهل حدیث» و کتاب‌های دیگری هست که شامل چهل حدیث می‌باشند، لکن اسم آنها به نام اربعین یا چهل حدیث نیست؛ مانند کتاب لسان الصادقین و زلال المعین و ماء المعین که احصای همه این کتاب‌ها از حوصله این مقال خارج است.

در این که چهل حدیث مربوط به چه موضوعی باشد، وابسته به قصد مؤلفان از تألیف و جمع و ترتیب آن می‌باشد؛ چه بعضی از نویسندگان تنها به ذکر احادیث مربوط به توحید و اثبات صفات الهی پرداخته‌اند و برخی به ذکر احادیث مربوط به احکام شرع اکتفا کرده‌اند و گروهی همتشان را مصروف نقل روایات وارده در عبادات نموده‌اند و گروهی به جمع حدیث‌هایی که درباره مواظب و رقائق و آداب و اخلاق آمده بسنده نموده‌اند و عدّه‌ای هم به موضوعات گوناگون و پر از فواید علمی پرداخته و همگی آن‌ها را کتاب الاربعین نامیده‌اند. بدین سان تفنّن و ذوق و ابتکار نویسندگان اسلامی موجب این همه تنوع گردیده است.

یکی از مهم‌ترین موضوعات که مد نظر مؤلفان اسلامی بوده است، مسئله خلافت و جانشینی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله است که همواره میان مسلمین مطرح بوده است. لذا جمعی از بزرگان به تألیف و شرح چهل حدیث در این موضوع پرداخته‌اند، چنان که شیخ اسعد بن ابراهیم حلّی در کتاب الاربعون حدیثاً فی الفضائل و المناقب، از مشایخ و اساتیدش از علمای عامه در یک مجلس به سال ۶۱۰ ق از امام شافعی و حنبلی روایت کرده که مقصود پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از حفظ اربعین حدیث، چهل حدیث در مناقب اهل بیت علیهم السلام می‌باشد.

بدین منظور، مؤلفان اسلامی کتاب‌هایی با عنوان «اربعین حدیث» در مناقب امیرالمؤمنین علیه السلام نوشته‌اند. تنها عبدالجبار رفاعی از میان پنج هزار کتابی که در فضایل و مناقب علی بن ابی‌طالب علیه السلام توسط علمای اسلامی تألیف شده است بالغ بر ۲۳ کتاب به نام اربعون حدیثاً در فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام و ۱۰ عنوان به نام چهل حدیث راجع به آن حضرت شناسانده است. (۲۲۵) و سید عبدالعزیز طباطبائی رحمه الله در سلسله مقالاتش با عنوان «اهل البيت عليهم السلام في المكتبة العربية» بالغ بر ۱۹۹ کتاب را معرفی کرده است. (۲۲۶) در این زمینه صاحب الذریعه از میان ۸۴ کتابی که به نام اربعون حدیثاً شناسانده است حدود ۱۶ کتاب به نام «اربعون حدیثاً» در فضائل و مناقب حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام است، (۲۲۷) که یکی از آن‌ها کتابی است که به نام اربعون حدیثاً،

مؤلف کتاب اربعین

قدیم‌ترین منبعی که در آن از این کتاب یاد شده است کتاب انیس الخاطر و جلیس المسافر یا کشکول بحرانی است از فقیه و محدث بزرگ علامه متبحر شیخ یوسف بن احمد بن ابراهیم درازی بحرانی (متوفی ۱۱۸۶ ق) (۲۲۸) که در آن آمده: فی کتاب اربعین الحدیث للفاضل فتح الله واعظ... پیداست که ملا فتح الله بن شکر الله کاشانی مفسر (متوفی ۹۹۷ ق) نیست، چون ایشان مشهور به مفسر است نه واعظ. ثانیاً آن‌ها که به شرح حال ایشان پرداخته و آثار وی را بر شمرده‌اند نامی از کتاب اربعین که جزء تألیفات وی باشد نبرده‌اند. (۲۲۹)

بنابراین به طور قطع کتاب حاضر تألیف ملا فتح الله واعظ قزوینی می‌باشد. از زاد روز و شرح احوال واعظ قزوینی چندان اطلاعی در دست نیست.

شیخ محمد بن حسن حرّ عاملی (متوفی ۱۱۰۴ ق) (۲۳۰) و بحرانی (۲۳۱) و محمد شفیع حسینی عاملی به سال ۱۱۹۰ ق (۲۳۲) و اسماعیل پاشا بغدادی (۲۳۳) و مدرّس تبریزی (۲۳۴) و محدث قمی (۲۳۵) او را پدر مولی رفیع الدین محمد واعظ قزوینی (متوفی رمضان ۱۰۸۹ ق) می‌دانند.

اگر ما مستند آقای دکتر سید حسن سادات ناصری را صحیح بدانیم که ولادت میرزا رفیع الدین محمد قزوینی در ذیحجه ۱۰۲۷ ق بوده است (۲۳۶) و با توجه به این که مؤلف کتاب اربعین؛ یعنی ملافتح الله قزوینی در حدیث هفتم، دهم، یازدهم، هفدهم، سی و پنجم، سی و ششم، سی و هفتم، سی و هشتم و سی و نهم از کتاب خود از مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (متوفی ۹۹۳ ق) به عنوان رحمه الله یاد می‌کند، پس قطعاً باید پس از این تاریخ، کتاب اربعین را ساخته باشد و این امر، نظریه ما را نیز تأیید خواهد کرد که ملا فتح الله پدر ملا رفیع الدین محمد قزوینی مؤلف کتاب ابواب الجنان است، لکن محمد طاهر نصرآبادی ملا رفیع الدین مذکور را نواده ملا فتح الله می‌داند. (۲۳۷)

(نصرآبادی کتاب خود را بین سال‌های ۱۰۷۷ تا ۱۰۹۱ ق یا به نقل الذریعه ۱۰۸۳ تا ۱۱۱۲ ساخته است.)

به تبع نصرآبادی، برخی از مؤلفان بر همین عقیده رفته‌اند؛ مثلاً صاحب الذریعه در جلد اول، صفحه ۴۲۳ گوید:

اربعون حدیثاً للمولی الفاضل فتح الله واعظ... إنه المولی فتح الله واعظ القزوینی والد المولی محمد رفیع القزوینی مؤلف کتاب ابواب الجنان و المتوفی سنه ۱۰۸۹ هـ. ق، لکن در جزء چهارم از جلد نهم الذریعه صفحه

علت وقوع این اختلاف آن است که در این خانواده دو تن به نام ملا محمد رفیع بوده‌اند و ملا محمد رفیع دوم را که نواده ملا فتح الله بوده است به جای نواده اول دانسته‌اند، چنان که محمد شفیع حسینی عاملی زنده به سال ۱۱۹۰ ه. ق. گوید: جناب میرزا (یعنی میر محمد رفیع واعظ قزوینی) ولد مولانا فتح الله قزوینی است و خلف ارجمند او میرزا محمد شفیع است که او نیز در فن شعر و انشاء ماهر بوده و خلف او میرزا محمد رفیع مشهور به میرزا بابا است که جلد ثانی ابواب الجنان را تألیف فرموده و چون سن شریفش به مرحله بیست و پنج رسید از دار الغرور به دارالسرور رحلت فرموده. تاریخ فوت میرزا رفیعی اولی «گفت حیف از واعظ» یافته، سنه ۱۰۸۹ در دارالسلطنه قزوین به جوار رحمت رب العالمین پیوست. (۲۴۴)

کتاب اربعین ملا فتح الله

یکی از فقها و محدثین بزرگ سده ششم هجری شیخ منتجب الدین علی بن عبید الله بن بابویه رازی کتابی در مناقب و فضائل علی بن ابی طالب علیه السلام نگاشته است به نام «الاربعون حدیثاً عن اربعین شیخاً من اربعین صحابياً». این کتاب شامل چهل حدیث است که از چهل استاد شنیده و از چهل صحابه روایت شده است و در چهل کتاب آمده است که تمام آنها در فضائل علی بن ابی طالب علیه السلام می‌باشد، تا به وظیفه دینی خود عمل کرده باشد که همانا در اهتزاز درآوردن پرچم مقدس اسلام و نشر ولایت باشد که کمال دین و تمام نعمت و جلب رضای پروردگار در آن است و بی‌گمان بنیان عدالت و دفاع از مذهب حقه جعفری بر ولایت استوار است. ملا فتح الله قزوینی کتاب خود را به شیوه کتاب منتجب الدین نگاشته است؛ یعنی از چهل منبع به شرح زیر، چهل حدیث در مناقب حضرت علی علیه السلام نقل کرده است:

۱ - بشاره المصطفی لشیعۃ المرتضی.

۲ - روضه الواعظین.

۳ - عیون الاخبار.

۴ - کشف الغمه.

- ٥ - زبدۀ البيان.
- ٦ - مشارق الانوار.
- ٧ - روضۀ الواعظين.
- ٨ - كفايۀ الطالب.
- ٩ - نهج الحق و كشف الصدق.
- ١٠ - عيون الاخبار.
- ١١ - تفسير ثعلبي.
- ١٢ - كشف الغمۀ.
- ١٣ - سرّ العالمين.
- ١٤ - طرائف.
- ١٥ - مناقب خوارزمي.
- ١٦ - مشارق الانوار.
- ١٧ - امالي طوسي.
- ١٨ - بصائر الدرجات.
- ١٩ - مناقب ابن مغازلي شافعي.
- ٢٠ - زبدۀ البيان.
- ٢١ - خصال صدوق.
- ٢٢ - امالي طوسي.
- ٢٣ - احتجاج طبرسي.
- ٢٤ - كتاب الازهر.
- ٢٥ - تفسير كشاف.
- ٢٦ - درّ ثمين.
- ٢٧ - كافي كليني.
- ٢٨ - عيون الاخبار.
- ٢٩ - خاتمة كتاب الاربعين.
- ٣٠ - نهج الحق.
- ٣١ - مجالس صدوق.

۳۲ - خصائص علویه.

۳۳ - روضه الواعظین.

۳۴ - المواقف.

۳۵ - رساله لعنیه.

۳۶ - بستان الکرام.

۳۷ - رساله لعنیه.

۳۸ - زبده البیان.

۳۹ - امالی طوسی.

۴۰ - بستان الکرام.

ملا فتح الله احادیث را از چهل تن از صحابه روایت می‌کند که آنها از پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله فضیلت حضرت علی علیه السلام را بیان می‌دارند، به این شرح:

۱ - یزید بن قعنب.

۲ - ابن عباس.

۳ - جابر بن عبدالله انصاری.

۴ - ابی سعید خُدَری.

۵ - عبدالسلام بن صالح هروی، از حضرت رضاعلیه السلام.

۶ - زید بن ارقم.

۷ - انس بن مالک.

۸ - عبدالله بن مسعود.

۹ - علی بن ابی طالب علیه السلام.

۱۰ - علی بن ابی طالب علیه السلام.

۱۱ - در صحیح بخاری آمده است.

۱۲ - انس بن مالک.

۱۳ - جمهور مخالفین، از رسول خدا صلی الله علیه وآله.

۱۴ - خالد بن ربیع، از امیرالمؤمنین از رسول اکرم صلی الله علیه وآله.

۱۵ - ابن عباس.

۱۶ - عبدالله بن مسعود.

- ۱۷ - ام السلمه.
- ۱۸ - علی بن ابی طالب علیه السلام.
- ۱۹ - جابر بن عبداللّه.
- ۲۰ - ابن عباس.
- ۲۱ - انس بن مالک.
- ۲۲ - حسین بن علی علیه السلام.
- ۲۳ - ابن عباس.
- ۲۴ - به سند مناقب خوارج می.
- ۲۵ - از حضرت علی علیه السلام.
- ۲۶ - به سند کتاب فضائل الصحابه بیهقی.
- ۲۷ - ابوذر، از رسول خدا صلی الله علیه وآله.
- ۲۸ - قاسم بن معاویه، از امام صادق علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه وآله.
- ۲۹ - انس بن مالک، از رسول خدا صلی الله علیه وآله.
- ۳۰ - اعمش، از فضائل علی علیه السلام می گوید.
- ۳۱ - عبداللّه بن عباس و سعید بن جبیر، از فضائل علی علیه السلام روایت می کنند.
- ۳۲ - حذیفه بن یمان، از رسول خدا صلی الله علیه وآله.
- ۳۳ - منقذ اسدی، از خواص علی علیه السلام از خصوصیات حضرت علی علیه السلام می گوید.
- ۳۴ - زمخشری در کشف از رسول خدا صلی الله علیه وآله روایت می کند.
- ۳۵ - ابن سلیمان راعی داستان معراج رسول خدا صلی الله علیه وآله را نقل می کند.
- ۳۶ - سلمان فارسی، از رسول خدا صلی الله علیه وآله.
- ۳۷ - سعد بن بشر، از علی علیه السلام از رسول خدا صلی الله علیه وآله.
- ۳۸ - ابو هریره، از رسول خدا صلی الله علیه وآله.
- ۳۹ - عایشه، از رسول خدا صلی الله علیه وآله.
- ۴۰ - شریف زاهدی ابو عبداللّه محمد بن علی بن حسین بن عبدالرحمن علوی حسینی.
- در هر حال نسخه موجود بدون خطبه است و چنین آغاز می شود:

بسم الله الحديث الاول روى الامام العالم الزاهد ابوالقاسم على بن موسى بن جعفر بن محمد الطاوس العلوي الفاطمي عامله الله بلطفه الجلي و الخفي، في كتاب بشاره المصطفى لشيعه علي المرتضى باسناده الي يزيد بن

انجام: فبقول نعم سرّ الحال شرط. فهذا ممّا سمعته و رويته والحمد لله رب العالمين. تم الكتاب الموسوم باربعين حديث في غرة شهر ربيع الثاني يوم الاربعاء بعد الظهر في مسجد شاه عباس صفى في دار السلطنة صفاهان...
 اين كتاب به خط نسخ ١٦ سطرى ٨*١٤ س، به خط محمد مقيم بن رضا على حسيني در مسجد شاه عباس صفى در دارالسلطنة صفاهان در چهارشنبه غرة ربيع الثاني ١٠٨٣ ه.ق. عنوان و نشان سنگرف نسخه در شب يكشنبه ٢٣ ذيحجه سال ١٠٨٦ ه.ق در بقعه شريف حضرت امير المؤمنين على عليه السلام در نجف اشرف توسط كاتب اين كتاب محمد مقيم بن رضا على حسيني مقابله گرديده است. معلق به حواشى لغوى، در آغاز نسخه در ده برگ يادداشت‌هاى فقهى ادعيه، شعر، سورة الولاية، و خطبه آغاز منبر كه اين مطالب را در منزل شيخ فخرالدين طريحي در ١٠٨٦ ه.ق نگاشته است و در آخر نسخه نيز حدود بيست و يك برگ مطالب منبرى، از جمله حديث اصبع بن نباته، بندي از تورات، حديث معراج و... به همان خط محمد مقيم در همان تاريخ.
 كلاً داراى ١٤٢ گ ١٣*١٨/٥ س، جلد تيماج زرد لايه‌ئى.
 اميد است هر چه زودتر، گرد غربت از چهره اين نسخه زدوده شده، به زيور طبع آراسته گردد.

دايره‌المعارف آستان قدس رضوى

بنیاد پژوهشهای اسلامی - گروه دايره‌المعارف (٢٤٥)

خواجه عتيق منشى، نخستين متولى آستان قدس در دوره صفوى، واقف. عتيق على بن احمد بن ملك اسماعيل طوسى از اعقاب خواجه نصيرالدين طوسى (٥٩٧-٦٧٢ق) در اردوباد زاده شد. وى در كتابت و انشاء از سرآمدان روزگار خود بود، خط تعليق را پخته و جلى مى‌نوشت و در خوش‌نويسى استاد بود. او در هنگام تصدى «منصب انشاء» در دربار شاه اسماعيل اول (٩٠٦-٩٣٠ق) طغراى شاهى را تغيير داد (قمى، خلاصه‌التواريخ، ٩٣١/٢؛ همو، گلستان هنر، ٤٦). هنگامى كه خواجه عتيق از ملازمت شاه استعفا كرد، «متولى مشهد مقدس معلاى مزكى شد». او در سال‌هاى اقامت در مشهد براى مقبره خود عمارتى در جنب مدرسه شاهرخى (ر مدرسه بالاسر) ساخت و رقبات خود را كه در آنجا داشت، بر آن وقف كرد (همو، گلستان هنر، ٤٦). (٢٤٦)

چون تا پيش از برآمدن صفويان (آغاز سده دهم هجرى) خبرى از دخالت مستقيم فرمانروايان ايران در امور حرم رضوى و گماردن متولى در دست نيست، خواجه عتيق را بايد نخستين متولى آستان قدس ناميد. سال دقيق آغاز و

او در وقف‌نامه‌اش از تصدی خود در آستانه رضوی چنین یاد کرده است: «کاتب الحروف ... عتیق علی بن احمد... در ایام ملازمت در آن آستان آسمان‌ارکان، رقبات، مزارع و قنوات را که مالک و متصرف بوده، وقف کرده‌ام بر مصالح روضه منوره تا محصول و منافع آن را اول به عمارت رقبات ... و بعد از آن به اطعام فقرا و مساکین... حسب‌الصلاح متولی آن‌جا دهند» (خواجه عتیق منشی). گرچه خواجه از تصدی خویش در آستان‌قدس با عنوان «ملازمت» یاد کرده و نه «متولی»، اما اشاره او به متولی آن آستانه، دلیلی بر وجود این شغل و منصب در زمان اوست.

چون وی اداره موقوفاتش را به فرزندان ذکور (پسران) خویش واگذاشت، خاندان او تبارنامه خود را با نام خانوادگی «عتیقی» تا کنون حفظ کرده‌اند (پیمایش).

آرامگاه وی در محدوده رواق دارالولایه، در محل مدرسه شاهرخی قدیم (مدرسه بالاسر) قرار داشته است (سمرقندی، ۱۱۱۶/۲، دولت‌شاه سمرقندی، ۴۹۱).

منابع: خواجه عتیق منشی، وقف‌نامه عتیقی، سواد اداره مخطوطات آستان‌قدس رضوی؛ دولت‌شاه سمرقندی، تذکره‌الشعراء، تصحیح ادوارد براون به کوشش محمد عباسی، بارانی، تهران؛ سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق، مطلع‌السعدین، تصحیح دکتر عبدالحسین نوایی، مطالعات و تحقیقات، تهران، ۱۳۷۲، قمی، قاضی‌احمد، خلاصه‌التواریخ، تصحیح دکتر احسان اشرافی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹؛ همو، گلستان هنر، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۲؛ مؤتمن، علی، تاریخ آستان‌قدس، آستان‌قدس، مشهد، ۱۳۵۵ش؛ مولوی، عبدالحمید، پیش‌نویس فهرست موقوفات آستان‌قدس، دفتر موقوفات آستان‌قدس، مشهد، ۱۳۵۳ش.

/مهدی سیدی/

رضوی، میرزاابوطالب (- تهران ۱۰۳۵ق)، متولی آستان‌قدس رضوی (۱۰۳۰-۱۰۳۵ق). وی فرزند میرزا ابوالقاسم و نوه میرزاابوطالب بود. پدر و جدش از بزرگان سادات رضوی مشهد و مورد توجه شاه‌طهماسب صفوی بودند و مادرش دختر میرشمس‌الدین علی از خانواده ثروتمند و متمکن سادات بنی‌مختار سبزواری بود (قمی، ۴۱۰ و ۴۱۷؛ اسکندر منشی، ۲۴۰؛ رضوی، ۷۵ به بعد). او و برادرش میرزا ابراهیم پس از درگذشت پدر (۹۷۵ق)، از طریق املاک و اموال بسیاری که در مشهد داشتند، روزگار می‌گذراندند و مورد توجه و عنایت شاه‌عباس اول

شاه عباس در بازگشت از فتح قندهار در سال ۱۰۳۰ق وی را به تولیت آستان قدس برگزید (اسکندرمنشی، ۱۶۳؛ شاملو، همان جا) که تا زمان فوت این مقام را داشت. میرزا ابوطالب در سفر جنگی شاه عباس علیه عثمانی‌ها حضور داشت و بعد از شکست عثمانی‌ها در عراق به زیارت کاظمین، کربلا و نجف نایل شد. به نوشته اسکندرمنشی که در این سفر با او همراه بود، میرزا ابوطالب پس از بازگشت، از خدمت شاه مرخص و از قزوین رهسپار مشهد گردید، اما در تهران به علت خوردن میوه زیاد دچار قولنجی شدید شد، به طوری که معالجه او سودی نبخشید و از دنیا رفت. جنازه او را به مشهد منتقل کردند و در پایین پای مبارک به خاک سپردند (۱۷۶۳/۳). فرزندش میرزا بدیع رضوی نیز بعدها متولی حرم شد (قزوینی، ۳۳۰).

منابع: اسکندرمنشی، تاریخ عالم‌آرای عباسی، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۷۷ش؛ رضوی، میرزا محمدباقر، شجره طیبه، به اهتمام سید محمد تقی مدرس رضوی، چاپخانه حیدری، ۱۳۵۲ش؛ شاملو، ولی قلی بن داود قلی، قصص الخاقانی، تصحیح سید حسن سادات ناصری، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، اسناد شم ۲۸۴۲۹ و ۲۸۳۶۲؛ وحید قزوینی، محمد طاهر، عباسنامه، تصحیح ابراهیم دهگان، کتاب‌فروشی داودی، اراک، ۱۳۲۹ش.

/ رجبعلی یحیایی /

قالی افشان شاه‌عباسی گلابتون‌دار، از نفایس گنجینه فرش آستان قدس رضوی متعلق به دوره صفوی. تار و پود این قالی از پنبه و پرز آن از پشمی کرک مانند است. رنگ زمینه، لاک‌ی و طرح و نقشه آن افشان شاه‌عباسی و نحوه رنگ‌بندی آن در قسمت‌هایی از گل‌های دو طرف متفاوت است. قالی با ساقه‌های پیچان، گل‌های ختایی و شاه‌عباسی، برگ‌های نخلی و نیزه‌ای درشت و نواری‌هایی از نقوش اسلیمی آرایش یافته است.

گلابتون در این قالی به صورت گلیم با بافت حصیری یک در میان (یکی از رو، یکی از زیر) و در رج بعد برعکس بافته شده است. ساقه‌ها، برگ‌ها، اسلیمی‌ها و قسمت‌هایی از گل‌ها که حدود ۱/۳ متن را تشکیل می‌دهد، با گلابتون پر شده که در اصل از سطوح پشمی فرش گودتر بوده، اما در حال حاضر به سبب فرسودگی سطح پرزها، قسمت‌های پشمی و گلابتون هم‌سطح شده است.

ابریشم در این قالی بسیار کم به کار رفته است، ولی به صورت گلابتون به اندازه یک‌سوم پرز قالی است. قالی دارای چهار طُره (۲۴۷) و سه حاشیه است که به شکل قاب گونه‌ای برای محدود ساختن و جلوه دادن طرح و نقش

نقش حاشیه اصلی هماهنگ با نقشه متن، تکرار یک واگیره از شاخ و برگ و گل‌های ریز و درشت شاه‌عباسی است. جمعاً یازده رنگ سورمه‌ای (لاجوردی)، لاک، روناسی، صورتی، ماشی، طوسی، آبی روشن و سیر، زرد اکر، قهوه‌ای سوخته و گلابتون در متن به کار رفته است.

گره آن فارسی (نامتقارن) و رج شمار آن ۴۵ گره در ۶/۵ سانتی‌متر است که با توجه به ابعاد آن (۳۵۵*۵۵۵ سانتی‌متر) دارای ۱۹/۷۰ متر مربع مساحت، ۹۶۵۴۲۲۵ گره و ۸۰۴ مقاط است. محل بافت این قالی مورد تردید است، اما با توجه به نوع بافت و رج‌شمار آن احتمال می‌رود که در خراسان بافته شده باشد (صنعت‌دار، ۵۴).

در متن، حاشیه و قسمت‌هایی از نقوش، دو رنگی دیده می‌شود و پرزها و بافت گلابتون در بعضی قسمت‌ها با مرور زمان، فرسوده و نخ‌نما شده است.

منابع: صنعت‌دار، احمد، قالی‌های شاه‌عباسی، نامه آستان‌قدس، شم ۱۱، نوروز ۱۳۴۱.

/فاطمه فلاح/

قالیچه محرابی، مشهور به چهارفصل با ابعاد ۱/۴*۱/۱۱ متر، تار و پرز، ابریشم، با پود پنبه، رنگ گیاهی (طبیعی)، گره نامتقارن و رج‌شمار ۶۰ گره در ۶/۵ سانتی‌متر در قرن یازده هجری به دست محمدامین کرمانی در کرمان بافته شده است.

این قالیچه، دارای حاشیه‌ای با نقش متداخل است که در گوشه‌های بالای آن، نام بافنده درج شده است. زمینه پشت محراب به رنگ گل‌بهی با یک بند اسلیمی دهن‌اژدری و گل‌های ریز ختایی و افشان مزین شده است. در پیشانی محراب، کتیبه‌ای با عبارت «سبحان ربی الاعلی و بحمده» منقوش است.

چهار نهر، باغ متن محراب را به چهار بخش تقسیم کرده (نصیری، ۳۱) و هر قسمت با درخت‌ها، بوته‌ها و گل‌های رنگارنگ و پرندگان گوناگون مزین گردیده است. رنگ زمینه، سبز مایل به زرد است که بعد از بافت، حالت سایه روشن پیدا کرده است (اردلان جوان، ۲۲؛ مؤتمن، ۲۲۰). در هر نهر افقی و عمودی به ترتیب، دو و سه ماهی منقوش است. محل تلاقی نهرها حوضی هشت پر، با سه ماهی و دو مرغابی است که در حکم ترنج این فرش محسوب می‌شود.

منابع: اردلان جوان، سیدعلی، نگاهی به موزه مرکزی، اداره موزه‌های آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۱ش؛
نصیری، محمدجواد، سیری در هنر قالی‌بافی ایران، فرهنگ‌سرا، تهران، ۱۳۷۴ش؛ مؤتمن، علی، «قالی و قالیچه»،
نامه آستان‌قدس، دوره دهم، شم ۱، ۱۳۵۳ش.

/عذرا یوسفی/

In the name of ALLAH

MISHKAT

A Scientific - Promotional Quarterly

۹۲۴۱، ۸۰۰۲، Summer، ۹۹No.

Publisher: Islamic Research Foundation
Printed by: The Printing and Publishing
Foundation Institute)Astan Quds
Razavi

Director: M. M. Rukni Yazdi

Mishkat - a scientific - promotional quarterly journal,
published by the Islamic Research Foundation in two
fields of "the Qur'an and Hadith", and "Islamic History
and Culture".

Interested readers may deposit the related subscription
, with Bank Saderat, ۶۰۰۹۹۸۴۰۱۰۰۱ rates to Sepehr C/A No.
sending the receipt ۰۹۲ Meydan-e Tabarsi branch, code No.
with full address to the office of Mishkat

Rls ۰۰۰۴ Subscription Rates: per copy

Rls ۰۰۰۶۱ Yearly

Mashhad ۵۳۷۱۹-۶۶۳ Address: P.O.Box

۰۱-۱۰۵۲۳۲۲ Tel:

۵۰۰۰۳۲۲ Fax:

Web Site:
mishkat@islamic-rf.irE-mail:

www.islamic-rf.ir

عکس پشت جلد: رواق دارالحجه واقع در زیر صحن انقلاب (عتیق)، به مساحت ۱۵ هزار متر مربع، در تاریخ ۱۳۸۷/۵/۲۳ با حضور حضرت آیةالله هاشمی رفسنجانی و مقام منیع تولیت آستان قدس رضوی حضرت آیةالله واعظ طبسی افتتاح شد.

این رواق به دلیل همجواری با روضه منوره و قبر مطهر امام رضا علیه السلام ارتباطات ویژه‌ای با طبقات بالا و پایین پای حضرت دارد و تنها رواقی است که در آن قبله با مضجع شریف هم‌راستا می‌باشد.

فصلنامه علمی - ترویجی / شماره ۹۹، تابستان ۱۳۸۷

صاحب امتیاز

بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی

مدیر مسئول و سردبیر

دکتر محمدمهدی رکنی یزدی

شورای نویسندگان

محمد واعظزاده خراسانی

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدمهدی رکنی یزدی

استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر علیمحمد برادران رفیعی

استادیار دانشکده علوم تربیتی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدهادی عبدخدایی

استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمود روحانی

استاد دانشگاه علوم پزشکی مشهد

دکتر مهدی جلیلی

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

علی اکبر الهی خراسانی

مدیر عامل بنیاد پژوهش‌های اسلامی

مدیر داخلی: محمد حسین صادق‌پور

ویراستار: محمد رضا نجفی

حروفنگاری و آرایش صفحات: علی برهانی - واحد حروفنگاری

طرح جلد: سید مسعود فرهنگ - ابراهیم بصری

چاپ و صحافی: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی

فصلنامه علمی - ترویجی مشکوه برای نشر علوم اسلامی و معارف اهل بیت‌علیهم‌السلام در دو گرایش «قرآن و حدیث» و «تاریخ و فرهنگ اسلامی» از سوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی منتشر می‌شود.

G صفحات مشکوه به روی نویسندگان، پژوهشگران و مترجمان باز است.

G آراء و دیدگاه‌های مطرح شده در این فصلنامه لزوماً بیانگر رأی و دیدگاه مجله نیست.

G اصل مقاله با خطی خوانا به همراه چکیده‌ای چند سطری ارسال شود.

G مقاله نباید قبلاً در نشریه‌ای چاپ یا هم‌زمان برای چند نشریه ارسال شده باشد.

G مقاله‌های ترجمه شده با متن اصلی همراه باشد.

G دفتر مجله در ویرایش مقاله‌ها آزاد است.

C نشانی مجله: مشهد - حرم مطهر - دوربرگردان بست طبرسی، صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵، دفتر مجله

مشکوه. تلفن ۱۰-۲۲۳۲۵۰۱-۲۲۳۰۰۰۵ دورنگار

پیام‌نگار E-mail: mishkat@islamic-rf.ir

علاقه‌مندان مشکوه می‌توانند بهای اشتراک مجله را به حساب جاری سیبا شماره (۰۱۰۴۸۱۸۲۷۵۰۰۶) نزد بانک ملی شعبه چهارراه شهدای مشهد واریز کنند و برگه بانکی را همراه نشانی پستی خود به دفتر مجله بفرستند.

شمارگان ۱۵۰۰ نسخه

بهای هر شماره ۴۰۰۰ ریال

بهای اشتراک سالانه ۱۶۰۰۰ ریال

.....) Anotates (.....)

۱) نام دیگر کتاب تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد است که علامه سید هبه‌الدین شهرستانی ذکر کرده. ر.ک: تصحیح اعتقادات الإمامیه، الشیخ المفید، المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۳۷۱، مؤسسه الامام الصادق، قم، مقدمه، ص ۲۳.

۲) برای آگاهی از نمونه بحث‌های شیخ مفید درباره کیفیت نزول وحی ر.ک: مأخذ پیش‌گفته، ص ۱۲۰-۱۲۲.

۳) هر چند دانشمندان قرآن‌پژوه و غیرت‌مند برای حفظ مبانی اسلامی به پاسخ شبهات اقدام کرده بودند، اما چون هر کدام در محدوده‌ای خاص و مخاطبانی ویژه بوده، مانع از این نیست که دیگران هم در حد بضاعت خود به تحلیل و تحقیق در آن‌باره بپردازند، با اعتراف به این که فضل تقدّم و تقدّم فضل از آنان است.

۴) راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید گیلانی، المكتبة المرتضویه، طهران، وحی.

۵) اذِ يُوحى رَبُّكَ اِلَى الْمَلٰٓئِكَةِ (الأنفال / ۱۲).

۶) وَ اَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ... (النحل / ۶۸).

۷) وَ اَوْحٰى فِى كُلِّ سَمَاءٍ اَمْرًا (فصلت / ۱۲). در این موارد وحی همان هدایت تکوینی است. اما در مورد انسان هدایت تشریحی است که به وسیله انبیا به آدمیزادگان ابلاغ می‌شود.

۸) وَ اَوْحٰىنَا اِلٰى اِمِّ مُوسٰى اَنْ اَرْضِعِہٖ (القصص / ۷).

۹) برای آگاهی بیشتر درباره تفاوت وحی و الهام و کاربرد هر کدام ر.ک: دکتر محمود رامیار، تاریخ قرآن، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۱۴۵-۱۴۷.

۱۰) گزیده از: مجله تخصصی کلام اسلامی، بهار ۱۳۸۷، سال ۱۷، شماره ۶۵، ص ۳۸ و ۳۹.

۱۱) برای ملاحظه آرای گوناگون مفسران و قرآن‌پژوهان در باب اولین سوره‌ای که نازل شده ر.ک: سید علی الموسوی الدارابی، نصوص فی علوم القرآن، باشراف استاذ محمد واعظزاده الخراسانی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ج ۲، ص ۴۲۰ و ۴۲۳.

۱۲) «علق» غیر از معنی شناخته شده آن یعنی «خون، خون غلیظ»، در معنی اش نوشته‌اند: «دَوْبِيَّةٌ سَوْدَاءٌ شَبِيهُ الدَّوْدِ تَكُونُ بِالمَاءِ تَعْلُقُ بِالشَّارِبِ مِنْهُ فَتَمَصُّ الدَّمَّ» (أقرب الموارد، سعید الخوری الشرطوتی اللبنانی)؛ یعنی کرمک زالو شکل.

۱۳) ترجمه آیه از آیه‌الله ناصر مکارم شیرازی است.

۱۴) ترجمه آیه - مانند بسیاری از آیات بعدی - از محمد مهدی فولادوند است. برای تفسیر و شأن نزول آیه به تفسیرها رجوع شود.

۱۵) به نقل از السید محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۷۷. شأن نزول‌های دیگر هم گفته شده. ر.ک: روض الجنان، ج ۱۲، ص ۲۶۱.

۱۶) روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، حسین ابن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری، به کوشش و تصحیح محمد جعفر یاققی و محمد مهدی ناصح، مشهد بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ج ۱۲، ص ۲۶۳.

۱۷) در فارسی گوئیم: به در می گویم دیوار تو بشنو.

۱۸) المیزان، ج ۱۳، ص ۱۷۸. قبول این توجیه خللی به نتیجه اصلی بحث وارد نمی‌کند.

۱۹) معجزه سخن» تعبیری است از نویسنده درباره اعجاز قرآن مجید. برای تفصیل مطلب ر.ک: محمد مهدی رکنی یزدی، آشنایی با علوم قرآنی، سازمان سمت و بنیاد پژوهش‌های اسلامی، تهران، ۱۳۷۹، فصل ۱۰.

۲۰) المیزان، ج ۲، ص ۱۰۹. مفسران قدیم چون عبدالله بن عباس و سعید بن جبیر سبب زبان جنابان پیامبر را از وُلع بر قرائت قرآن گفته‌اند. ر.ک: روض الجنان، ج ۲، ص ۵۳.

۲۱) سید شریف جرجانی، التعریفات، دارالکتب العلمیه، ۱۳۰۶.

۲۲) بنابر آنچه راجع به شأن نزول آیات ۱۸ به بعد سوره مدثر نوشته‌اند، اشاره به سخن ولیدِ مُغیره دارد که پیری سخن‌شناس و از بزرگان قریش بود و تحت تأثیر کلام الله قرار گرفت، اما متکبرانه نپذیرفت و گفت: سحر است که شنونده را جذب می‌کند. ر.ک: رشید الدین میبدی، کشف الأسرار و عُده الأبرار، ج ۱۰، ص ۲۸۳-۲۸۵.

۲۳) الزُّرقانی، مناهل العرفان، به نقل از: السید علی الموسوی الدارابی، نصوص فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۳۴۶.

۲۴) همان، ج ۱، ص ۲۱۱.

۲۵) ر.ک: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۲۷۸. مرحوم علامه طباطبائی سبب نزول آیات را با حدیثی از امام جعفر صادق علیه السلام که در تفسیر قمی آمده نقل می‌کند.

۲۶) ندب: در عرف شرع کاری که فاعلش مستحق مدح و ثواب باشد، اما بر تارکش گناه و عقابی نباشد. مندوب: مستحب.

۲۷) روض الجنان، ج ۱۲، ص ۳۳۷ (با تلخیص).

- ۲۸) در خبر است که چون جبرئیل آمد پیامبر اکرم به وی گفت: دیر آمدی، پاسخ داد: ما نمی‌توانیم جز به اذن الله نازل شویم. سپس آیات جوابیه را خواند. (المیزان، ج ۱۳، ص ۲۷۹).
- ۲۹) رفیع الدین اسحق بن محمد همدانی، سیرت رسول الله، تصحیح دکتر اصغر مهدوی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۵۱۰.
- ۳۰) اشاره به جملاتی از مصاحبه است که توصیه می‌کنند «اولیای حق را از حق جدا نشمارند و...» که پاسخ آن فرصتی دیگر می‌طلبد.
- ۳۱) برای آشنایی بیشتر با التفسیر البیانی و روش بنت الشاطی و برداشت وی از تفسیر بیانی بنگرید به مقاله: «با بنت الشاطی در التفسیر البیانی»، از نگارنده. امید است مقاله مذکور در شماره بعد مجله آینه پژوهش (بعد از ۱۰۸) منتشر گردد.
- ۳۲) دهخدا، لغتنامه، ج ۱، ص ۱۳۱۳.
- ۳۳) بنگرید به: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۲۹۶ و ۲۹۷.
- ۳۴) بنگرید به: زبیدی، تاج العروس، ج ۲، ص ۱۲.
- ۳۵) بنگرید به: لسان العرب، ج ۱، ص ۹۲.
- ۳۶) بنگرید به: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۲۹۷.
- ۳۷) بنگرید به: المعجم المفهرس لالفاظ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۰۹ - ۲۱۱.
- ۳۸) حکیمی، ادبیات و تعهد در اسلام، ص ۳۹؛ المعجم الوسیط، ص ۹ - ۱۰؛ نیز بنگرید به: تاج العروس، ج ۲، ص ۱۲.
- ۳۹) دهخدا، لغتنامه، ج ۱، ص ۱۳۱۳؛ نیز نک: حکیمی، ادبیات و تعهد در اسلام، ص ۳۹ - ۴۱.
- ۴۰) ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۵۰۷؛ حکیمی، ادبیات و تعهد در اسلام، ص ۴۱ و ۴۲.
- ۴۱) حنا الفاخوری، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۲۸ و ۲۹.
- ۴۲) برای آشنایی با دیدگاه‌های مختلف در باب تعداد علوم ادبی بنگرید به: حکیمی، ادبیات و تعهد در اسلام، ص ۴۲ - ۵۳.
- ۴۳) بنگرید به: دهخدا، لغتنامه، ج ۱، ص ۱۳۱۵؛ حکیمی، ادبیات و تعهد در اسلام، ص ۴۲ - ۵۳.
- ۴۴) همان.
- ۴۵) بنگرید به: حکیمی، ادبیات و تعهد در اسلام، ص ۴۲ - ۵۳.
- ۴۶) زرین کوب، نقد ادبی، ص ۷ و ۸.
- ۴۷) رضایی، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن، ص ۴۵۱ - ۴۵۶.

- (۴۸) ایازی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، ص ۱۷۸؛ خرماشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۱، ص ۶۴۴.
- (۴۹) خرماشاهی، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی، ج ۱، ص ۶۴۴.
- (۵۰) ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۰۷.
- (۵۱) بنگرید به: دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ماده تفسیر، ذیل عنوان تفسیر ادبی.
- (۵۲) همانجا.
- (۵۳) مقاله تفسیر، دایرةالمعارف الاسلامیة، ج ۵، ص ۳۶۵ و ۳۶۶.
- (۵۴) همان، ص ۳۶۶ و ۳۶۷.
- (۵۵) همان، ص ۳۶۷.
- (۵۶) همان.
- (۵۷) الفن القصصی، ص ۴۵، نیز بنگرید به: انجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر، ج ۳، ص ۹۶۳.
- (۵۸) بنگرید به: بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ج ۱، ص ۱۰ و ۱۱.
- (۵۹) مقاله تفسیر، دایرةالمعارف الاسلامیة، ج ۵، ص ۳۶۶.
- (۶۰) همان.
- (۶۱) همان، ص ۳۶۹.
- (۶۲) زمر / ۲۸.
- (۶۳) مقاله تفسیر، دایرةالمعارف الاسلامیة، ج ۵، ص ۳۷۰.
- (۶۴) همان.
- (۶۵) همان، ص ۳۷۱.
- (۶۶) همان، ص ۳۷۲.
- (۶۷) بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ج ۱، ص ۱۱.
- (۶۸) همان.
- (۶۹) همان.
- (۷۰) مقاله تفسیر، دایرةالمعارف الاسلامیة، ج ۵، ص ۳۷۲.
- (۷۱) برای آگاهی از نمونه‌هایی از نقد قواعد نحوی و مقدم داشتن اسلوب قرآن کریم بر این قواعد بنگرید به: بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ج ۱، ص ۴۰، ۶۹، ۸۰، ۸۱، ۱۲۹، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۰۹؛ نیز بنگرید به: اعجاز بیانی، ص ۱۹۱ - ۲۱۷.
- (۷۲) بنت الشاطی، التفسیر البیانی، ج ۱، ص ۱۱.

- (٧٣) همو، اعجاز بياني، ص ٢١٩ - ٢٥٣.
- (٧٤) بنگريد به: دايرة المعارف الاسلاميه، ج ٤، ص ٧١ و ٧٢؛ مناهج تجديد، ص ٢٦٦ - ٢٦٨.
- (٧٥) مقاله تفسير، دايرة المعارف الاسلاميه، ج ٥، ص ٣٧٣.
- (٧٦) بنگريد به: الكشف، ج ٣، ص ٣٣٥.
- (٧٧) بنگريد به: التفسير الكبير، ج ٢٤، ص ١٦٣.
- (٧٨) همان جا.
- (٧٩) همان جا.
- (٨٠)
- (٨١) مسؤل مكاتبه.
- (٨٢) قاضى سعيد قمى، شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٩٥.
- (٨٣) ملاصدرا، المظاهر الالهيه فى اسرار العلوم الكماليه، ص ٣٢-٣٤.
- (٨٤) همو، الاسفار، ج ٦، ص ١٠٧.
- (٨٥) شيخ صدوق، التوحيد، ص ٣٤.
- (٨٦) قاضى سعيد قمى، شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ١١٩.
- (٨٧) شيخ صدوق، التوحيد، ص ٢٩٠.
- (٨٨) كلينى، اصول كافى، ج ١، ص ١٨٧.
- (٨٩) قاضى سعيد قمى، شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ٢٥٨.
- (٩٠) شيخ صدوق، التوحيد، ص ٤٠.
- (٩١) قاضى سعيد قمى، شرح توحيد الصدوق، ج ١، ص ١٧٩.
- (٩٢) شيخ صدوق، التوحيد، ص ٣٥.
- (٩٣) همو، عيون اخبار الرضا، ج ١، ص ٢٣٨.
- (٩٤) كلينى، اصول كافى، ج ١، ص ١٦٥.
- (٩٥) مجلسى، شرح خطبه توحيديه، ص ١٩ و ٢٠.
- (٩٦) شيخ صدوق، التوحيد، ص ٣٧.
- (٩٧) شيخ صدوق، عيون اخبار الرضا، ج ١، ص ٢٣٨.
- (٩٨) همو، ج ١، ص ٢٩٤-٣٠١.
- (٩٩) شيخ صدوق، عيون اخبار الرضا، ج ١، ص ٢٣٨.

- ۱۰۰) ملاصدرا، الاسفار، ج ۶، ص ۱۰۷.
- ۱۰۱) برای توضیح بیشتر بنگرید به: درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۳۳.
- ۱۰۲) برای آگاهی از این تفاسیر بنگرید به: بدایع الحکم، ص ۸۲؛ لمعات الهیه، ص ۲۱۹ و ۲۳۰.
- ۱۰۳) علامه طباطبایی، نهایه الحکمه، ص ۲۸۲.
- ۱۰۴) شیخ صدوق، عیون اخبارالرضا، ج ۱، ص ۲۹۴-۳۰۱.
- ۱۰۵) همان، ج ۱، ص ۲۶۹.
- ۱۰۶) آقا علی زنوزی، بدایع الحکم، ص ۸۲.
- ۱۰۷) عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.
- ۱۰۸) مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۶.
- ۱۰۹) دکتر نصرت الله پورافکاری، فرهنگ جامع روان‌شناسی و روان‌پزشکی، انتشارات فرهنگ معاصر، ۱۳۷۳، ص ۹۱۷.
- ۱۱۰) آرتور، اس، ربر، فرهنگ روان‌شناسی، انتشارات رشد، ۱۳۶۸، ص ۳۴۱.
- ۱۱۱) علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه (زیر نظر دکتر محمد معین - دکتر سید جعفر شهیدی)، مؤسسه دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ص ۲۳۵۹۶.
- ۱۱۲) دکتر سید ابوالقاسم حسینی، بررسی مقدماتی اصول روان‌شناسی اسلامی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰؛ همو، روان‌شناسی اسلامی برای دانشجویان، انتشارات دانشگاه علوم پزشکی مشهد، ۱۳۸۰، ص ۴۰-۴۲.
- ۱۱۳) افاضات استاد محمد باقر حکمت‌نیا در جلسه پزشکان، ۱۳۷۰-۱۳۸۰.
- ۱۱۴) Dobzhansky: the Evolution. Philosophical issues (۱۹۷۹) ۳۹۴-۴۷۴pp.
- ۱۱۵) آ - ای - اپارین، حیات، طبیعت، منشأ و تکامل آن، ترجمه هاشم بنی‌طرفی، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- ۱۱۶) پرویز شهبازی - ناصر ملک‌نیا، بیوشیمی عمومی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲، ص ۱-۱۰.
- ۱۱۷) دکتر سید ابوالقاسم حسینی، زیربناهای نظری روان‌شناسی اسلامی، تاریخچه، راه دستیابی، فصلنامه اصول بهداشت روانی، سال پنجم، ش ۱۷-۱۸، ۱۳۸۱، ص ۱-۱۳.
- ۱۱۸) بنگرید به: بررسی مقدماتی اصول روان‌شناسی اسلامی؛ روان‌شناسی اسلامی برای دانشجویان؛ «زیربناهای نظری روان‌شناسی اسلامی، تاریخچه، راه دستیابی».

- ۱۱۹) از جمله بنگرید به: شیخ ابوالحسن شعرانی، ترجمه و شرح کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، انتشارات اسامیه، ۱۳۵۱، ص ۲۴۱؛ مرتضی مطهری، اصالت روح، ص ۱۱-۲۲.
- ۱۲۰) عبدعلی بن العروسی الحویزی، تفسیر نورالثقلین، قم، مطبعه الحکمه، ج ۳، ص ۲۱۶.
- ۱۲۱) بنگرید به: بررسی مقدماتی اصول روان‌شناسی اسلامی؛ روان‌شناسی اسلامی برای دانشجویان.
- ۱۲۲) آیزاک آسیموف، مواد حیات، ترجمه محمد حسین رجحان‌طلب - هوشنگ پرهام.
- ۱۲۳) آرتور گایتون، فیزیولوژی پزشکی، ترجمه دکتر شادان، انتشارات چهر، ۱۳۶۲، ج ۱.
- ۱۲۴) حسن حسن‌زاده آملی، معرفت نفس، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۹-۷۱.
- ۱۲۵) همان، ج ۳، ص ۴۳۳.
- ۱۲۶) حرّ عاملی، وسائل الشیعه، انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۵، ص ۲۰۹.
- ۱۲۷) شیخ صدوق، علل الشرایع، ترجمه سید هدایت الله مصطفوی، انتشارات مصطفوی، ص ۲۰.
- ۱۲۸) محمد محمدی ری‌شهری، میزان الحکمه، انتشارات مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۳۶۲، ج ۸، ص ۳۸۹۰ و ۳۹۲۰.
- ۱۲۹) امام خمینی، طلب و اراده، ترجمه سید احمد فهری، انتشارات علمی فرهنگی.
- ۱۳۰) بنگرید به: بررسی مقدماتی اصول روان‌شناسی اسلامی؛ روان‌شناسی اسلامی برای دانشجویان.
- ۱۳۱) بنگرید به: بررسی مقدماتی اصول روان‌شناسی اسلامی؛ روان‌شناسی اسلامی برای دانشجویان.
- ۱۳۲) محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی انتشارات علمی اسلامی، ج ۲، ص ۱۵.
- ۱۳۳) همان.
- ۱۳۴) نهج‌الفصاحه، ترجمه ابوالقاسم پاینده، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۰، ص ۱۷۴.
- ۱۳۵) دکتر مؤدب میرفخرائی، فیزیولوژی و مکانیسم زایمان طبیعی، شرکت چاپخانه فردوسی، ص ۵۷، ۱۳۳، ۱۴۲ و ۱۴۳.
- ۱۳۶) تفسیر نورالثقلین، ج ۳، ص ۵۳۹ و ۵۴۰.
- ۱۳۷) اصول کافی، ج ۳، ص ۳۸۴-۳۸۷.
- ۱۳۸) بر اساس پژوهش انجام شده، تا بهمن ماه ۱۳۸۶ تعداد ۲۷/۷۰۰/۰۰۰ صفحه در اینترنت وجود دارد که به نوعی با هویت حیاتی (vitel identity) دارای ارتباط می‌باشند.
- ۱۳۹) الحرائی، تحف العقول، کتابفروشی اسلامی، ۱۴۰۰ق، ص ۴۵۰-۴۸۴.
- ۱۴۰) دکتر سید ابوالقاسم حسینی، اصول بهداشت روانی، انتشارات دانشگاه پزشکی مشهد، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۳-۴۴.

- (۱۴۱) بر اساس پژوهش انجام شده، تا بهمن ماه ۱۳۸۶ تعداد ۲۳/۰۰۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی به نوعی با هویت عقلانی (wisdom identity) ارتباط دارند.
- (۱۴۲) میزان الحکمه، ج ۸، ص ۲۱۹.
- (۱۴۳) همان.
- (۱۴۴) علی نمازی شاهروی، مستدرک سفینه البحار، جامعه مدرسین، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۱۱.
- (۱۴۵) بر اساس پژوهش انجام شده، تا دی ماه ۱۳۸۵ تعداد ۳/۲۵۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی به نوعی با هویت واقعی (Realistic identity) ارتباط دارند.
- (۱۴۶) بر اساس پژوهش انجام شده، تا بهمن ماه ۱۳۸۶، تعداد ۱۶۶/۰۰۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی موجود است، که به نوعی با هویت خانوادگی (family identity) ارتباط دارند.
- (۱۴۷) نهج البلاغه، نامه ۵۳.
- (۱۴۸) وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۱۹.
- (۱۴۹) بر اساس پژوهش انجام شده، تا بهمن ماه ۱۳۸۶ تعداد ۳۵/۷۰۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی وجود دارند که به نوعی با هویت علمی (scientific identity) مربوط می‌شوند.
- (۱۵۰) سید علی اکبر برقععی قمی، درج گهر (کلمات قصار پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله)، کتابفروشی حافظ، ۱۳۶۶ق، ج ۱۴، ص ۹۹.
- (۱۵۱) بر اساس پژوهش انجام شده، تا بهمن ماه ۱۳۸۶ تعداد ۷/۳۴۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی وجود دارند که به نوعی با هویت شغلی (occupational identity) مربوط می‌شوند.
- (۱۵۲) میزان الحکمه، ج ۳، ص ۲۴۳.
- (۱۵۳) بر اساس پژوهش انجام شده، تا بهمن ماه ۱۳۸۶ تعداد ۹/۴۱۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی به نوعی با عنوان هویت گروه‌های هم‌تا (peers group identity) مربوط بوده‌اند.
- (۱۵۴) بر اساس پژوهش انجام شده، تا بهمن ماه ۱۳۸۶ تعداد ۴۵/۶۰۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی به نوعی با هویت وابسته به طبیعت (natural related identity) و با عنوان هویت گروهی وابسته به طبیعت (natural group identity) تا تاریخ فوق تعداد ۴۵/۴۰۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی وجود دارد.
- (۱۵۵) درج گهر (کلمات قصار پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله) ج ۱۴، ص ۹۹.
- (۱۵۶) میزان الحکمه، ج ۹، ص ۱۸۹.
- (۱۵۷) مائده/۵۶ و مجادله/۱۹ و ۲۲.

۱۵۸) بر اساس پژوهش انجام شده، تا بهمن ماه ۱۳۸۶ تعداد ۹۰/۸۰۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی به نوعی با هویت سیاسی political identity) مربوط می‌باشند. همچنین تا این تاریخ تعداد ۷۳/۷۰۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی به نوعی وابسته به هویت اقتصادی (economic identity)، تعداد ۱۳۸/۰۰۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی به نوعی وابسته به هویت اجتماعی (social identity) و ۳۶/۸۰۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی وابسته به هویت سیاسی - اقتصادی (economic and political identity) می‌باشند.

۱۵۹) اریک فرام، روان‌کاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان.

۱۶۰) بر اساس پژوهش انجام شده، تا بهمن ماه ۱۳۸۶ تعداد ۵۱/۸۰۰/۰۰۰ صفحه اینترنتی به نوعی با هویت دینی (religious idontity) مربوط می‌باشند.

۱۶۱) این نوشتار حاصل دو نشست علمی حجة الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه با عناوین «جریان‌های فکری معاصر ایران» و «تبیین و تحلیل روشنفکری دینی» است که در جمع اساتید و پژوهشگران بنیاد پژوهش‌های اسلامی در محل تالار شیخ طبرسی بنیاد ارائه گردید.

۱۶۲) رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) از فیلسوفان فرانسه در سده هفدهم.

۱۶۳) طامس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) از فیلسوفان انگلستان در سده هفدهم.

۱۶۴) ژان لورون دالامبر (۱۷۱۷-۱۷۸۳)، که دائرةالمعارف بزرگ ادبی اندیشه‌ها و آرمان‌های روشنفکری فرانسه یا فرهنگ معروف چیمبرز به همت او و دنی دیدرو فراهم آمده است.

۱۶۵) گفتار در روش راه بردن عقل، یکی از آثار مهم دکارت می‌باشد که توسط محمد علی فروغی، به فارسی ترجمه شده است. بنگرید به: محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۸۸.

۱۶۶) آیزاک نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷).

۱۶۷) مسئول مکاتبه.

۱۶۸) آل محبوبه، جعفر بن باقر نجفی، ماضی النجف و حاضرها، صیدا، مطبعة العرفان، ۱۳۵۳، ج ۳، ص ۲۱۶.

۱۶۹) میرزا محمد علی مدرس تبریزی، ریحانة الادب فی تراجم المعروفین و الکنه واللقب، تبریز، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۵۷.

۱۷۰) محسن امین، اعیان الشیعة، تصنیف سید حامد علی الحسینی، مؤسسه الطباعة والنشر وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۳۵۸؛ عبدالله مامقانی، تنقیح المقال، تهران، المكتبة المرتضویه، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۳۱۰.

۱۷۱) همان.

- (۱۷۲) محمد بن علی بن طقطقی، تاریخ فخری، ترجمه وحید گلپایگانی، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰، ص ۱۹.
- (۱۷۳) آقابزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعئه، چاپ سوم: بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۳، چاپ دوم: تهران، ج ۱۵، ص ۱۶۲.
- (۱۷۴) اتان کلبرگ، کتابخانه ابن طاووس، ترجمه رسول جعفریان - علی قرائی، کتابخانه آیةالله مرعشی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۰.
- (۱۷۵) همان، ص ۱۰۱ و ۱۰۲.
- (۱۷۶) الذریعه، ج ۱۰، ص ۷۵.
- (۱۷۷) رضی الدین علی بن طاووس، کشف المحجّه، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴، بخش ۱۷، ص ۱۴.
- (۱۷۸) همان، بخش ۱۷-۲۲.
- (۱۷۹) ابن طاووس، کشف المحجّه، بخش ۱۷ و ۱۸؛ ابن طاووس، جمال الأسبوع بکمال العمل المشروع، قم، منشورات دار الذخایر، ۱۴۱۱، ص ۴-۶.
- (۱۸۰) ابن طاووس، کشف المحجّه، ص ۲۳-۲۴.
- (۱۸۱) همان، بخش ۱۸.
- (۱۸۲) علی دوانی، مفاخر اسلام، چاپ دوم: تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۷۱.
- (۱۸۳) همان.
- (۱۸۴) ابن طاووس، کشف المحجّه، بخش ۱۲۹، ص ۱۷۳.
- (۱۸۵) همان.
- (۱۸۶) همان، بخش ۱۳۱، ص ۱۷۵.
- (۱۸۷) ابن طاووس، کشف المحجّه، بخش ۱۲۵، ص ۱۶۷.
- (۱۸۸) همان، بخش ۱۲۰، ص ۱۵۶.
- (۱۸۹) ابن طاووس، المجتبی من الدعاء المجتبی، تحقیق صفاءالدین البصری، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۴۱۳، ص ۴۹.
- (۱۹۰) ابن طاووس، کشف المحجّه، بخش ۱۲۳، ص ۱۶۵.
- (۱۹۱) همان، بخش ۱۲۸، ص ۱۷۲.
- (۱۹۲) اعیان الشیعئه، ج ۸، ص ۳۵۹.

- ۱۹۳) تاریخ فخری، ص ۱۸ و ۱۹.
- ۱۹۴) محمد حسین کاشف الغطاء، الدین والسلام والدعوة الاسلامیة، صیدا، مطبعة العرفان، ۱۳۳۰، ج ۱، ص ۱۱۶.
- ۱۹۵) ابن طاووس، الاقبال بالاعمال الحسنه، تحقیق جواد الفيومي الاصفهانی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۹۵.
- ۱۹۶) کمال الدین ابوالفضل عبدالرزاق بن احمد بن فوطی، الحوادث الجامعه، عبدالمحمد آیتی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۱۹۶.
- ۱۹۷) رشید الدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، انتشارات البرز، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۰۱۹.
- ۱۹۸) الملک اشرف غسانی، العسجد المبسوک والجوهر المحکوک فی طبقات الخلفاء والملوک، بغداد، دارالتراث الاسلامی، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م، ص ۱۷.
- ۱۹۹) جمال الدین احمد ابن عنبه، الفصول الفخریة، به اهتمام سید جلال الدین محدث ارموی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۱-۱۳۲.
- ۲۰۰) کتابخانه ابن طاووس، ص ۳۲.
- ۲۰۱) علامه حلّی، منهاج الکرامه، تحقیق عبدالرحیم مبارک، مشهد، ۱۳۷۹، ص ۱۲۷.
- ۲۰۲) ابوالحسن علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۲۴۱.
- ۲۰۳) ابن طاووس، الطرائف فی معرفه مذاهب الطوائف، تحقیق السید علی عاشور، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۰، ص ۱۲۳.
- ۲۰۴) همان، ص ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۶ و ۲۰۰.
- ۲۰۵) نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، ص ۱۰.
- ۲۰۶) علی بن عیسی اربلی، کشف الغمه فی معرفه الائمه، تحقیق سید هاشم رسولی، تبریز، ۱۳۸۱، ص ۳۵-۳۷.
- ۲۰۷) احسانی ۱۳۸۲، ص ۱۷۹.
- ۲۰۸) pope, ۹۳۹۱ pp. ۲۱۵۲- ۵۱۵۲.
- ۲۰۹) Loukionine & Anatoli. ۶۹۹۱ pp. ۶۷۱- ۷۷۱.
- ۲۱۰) Canby, ۹۹۱ pp. ۴۸- ۵۸.
- ۲۱۱) Bloom & blair, ۱۹۹۱ pp. ۸۰۴- ۰۱۴.
- ۲۱۲) ادامه مقاله براساس تحقیقات میدانی مؤلف تدوین گردیده است.

- (۲۱۳) Canby, ۹۹۹۱, p. ۰۶.
- (۲۱۴) قادر فاضلی، پند نامه = فرهنگ موضوعی ادب پارسی، تهران، طلایه، ۱۳۷۴ ش.
- (۲۱۵) محمد تقی مدرس رضوی، احوال و آثار خواجه نصیر الدین طوسی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ ش، ص ۳۶۵ - ۳۶۸.
- (۲۱۶) سیدحسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹ ش، ص ۱۳۷ - ۱۴۰ به اختصار.
- (۲۱۷) سید محمد نشاط، شمار و مقدار در زبان فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸ ش، ص ۴۴۱ - ۴۵۰.
- (۲۱۸) دایره المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، تهران ۱۳۷۵ ش، ج ۲، ص ۵۳.
- (۲۱۹) علامه مجلسی، بحار الأنوار، بیروت، دار إحياء التراث، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۱۵۳ - ۱۵۸، باب ۲۰ از کتاب علم.
- (۲۲۰) همان.
- (۲۲۱) مصطفی بن عبدالله مشهور به حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، بغداد، مکتبه المثنی [۱۳۶۰ ق]، ج ۱، ص ۵۰ - ۶۱.
- (۲۲۲) اسماعیل پاشا، ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، افست از روی چاپ ۱۹۴۵ م، ج ۱، ص ۵۴ - ۵۶.
- (۲۲۳) ثقة الاسلام تبریزی، مرآة الکتب، قم، مکتبه مرعشی، ۱۳۷۷ ش، ج ۳، ص ۳۴۸ - ۳۶۹.
- (۲۲۴) آقا بزرگ طهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۷ ق، ج ۱، ص ۴۰۸ - ۴۳۶.
- (۲۲۵) عبدالجبار رفاعی، مُعْجَم ما کُتِبَ عن الرسول و اهل البيت علیهم السلام، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱ ش، ج ۵، از شماره ۱۱۴۲۸ تا ۱۴۱۴۶ و ج ۶ تا شماره ۱۶۹۱۳ و ج ۱۶ کتاب لاتین.
- (۲۲۶) تراثنا، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۰۵ ق، شماره ۱، ۲، ۳ و ۴.
- (۲۲۷) الذریعه، ج ۱، ص ۴۱۳ - ۴۳۶.
- (۲۲۸) شیخ یوسف بن احمد بن ابراهیم درازی بحرانی، انیس الخاطر و جلیس المسافر = کَشکول بحرانی، چاپ سنگی، بمبئی، ۱۲۹۲ ق، ج ۲، ص ۲۲۹.
- (۲۲۹) سیدمحسن امین، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۳ ق، ج ۸، ص ۳۹۳؛ میرزا محمد باقر موسوی خوانساری، روضات الجنات، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۲ ق، ج ۵، ص ۳۴۵؛ آقا بزرگ طهرانی، طبقات اعلام الشیعه، احیاء دائر من القرآن العاشر، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۷۷؛ دائرة المعارف فارسی، به سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب، تهران، فرانکلین، ۱۳۵۶ ش، ج ۲، ص ۱۸۴۲.

- (۲۳۰) محمد بن حسن حُرّ عاملی، أمل الآمل، بغداد، مکتبه الاندلس، ۱۳۸۵ ق، ج ۲، ص ۲۹۳.
- (۲۳۱) انیس الخاطر و جلیس المسافر = کشکول بحرانی، ج ۲، ص ۲۲۹.
- (۲۳۲) محمد شفیع حسینی عاملی، محافل المؤمنین فی ذیل مجالس المؤمنین، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۳ ش، ص ۲۸۸.
- (۲۳۳) اسماعیل پاشا بغدادی، هدیه العارفين اسماء المؤلفين و آثار المصنفين، افست تهران، جعفری ۱۳۸۷ ق، ج ۲، ص ۲۹۶.
- (۲۳۴) میرزا محمد علی مدرس، ریحانه الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیه او اللقب، تبریز، شفق، ج ۶، ص ۲۹۳.
- (۲۳۵) حاج شیخ عباس قمی، هدیه الاحباب فی ذکر المعروفین بالکنی و الالقاب والانساب، نجف، مطبعه مرتضویه، ۱۳۴۹ ق، ص ۲۶۰.
- (۲۳۶) مقدمه دکتر سیدحسن سادات ناصری بر دیوان ملا محمد رفیع واعظ قزوینی، تهران، علمی، ۱۳۵۹ ش، ص ۵۴.
- (۲۳۷) محمد طاهر نصرآبادی، تذکره نصرآبادی، انتشارات دانشگاه یزد، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۴۸.
- (۲۳۸) آقابزرگ طهرانی، طبقات اعلام الشیعه، القرن الحادی عشر، بیروت، مؤسسه فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق، ص ۴۳۰.
- (۲۳۹) همان، ص ۲۲۸.
- (۲۴۰) پروین ورجاوند، سیمای تاریخ و فرهنگ قزوین، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷ ش، ج ۲، ص ۱۲۳۰.
- (۲۴۱) همان، ص ۱۳۵۵.
- (۲۴۲) سید محمد علی گلریز، مینو دریا باب الجنه قزوین، انتشارات طه، با همکاری مرکز نشر میراث فرهنگی قزوین [۱۳۶۸ خورشیدی]، ج ۲، ص ۵۳.
- (۲۴۳) مقدمه دکتر سید حسن سادات ناصری بر دیوان ملا محمد رفیع واعظ قزوینی، ص ۵۲.
- (۲۴۴) محافل المؤمنین، ص ۲۸۸.
- (۲۴۵)
- (۲۴۶) همچنان که در شماره ۸۹ - زمستان ۱۳۸۴ - مجله مشکوه گفته شد، دایره‌المعارف آستان قدس رضوی در چندین شاخه در حال تدوین است. مشکوه برای بازتاب آن در جامعه پژوهش بنا دارد حتی‌الامکان از هر شاخه مدخلی بیاورد.
- امیدواریم اهل نظر در این مدخل‌ها به چشم عنایت بنگرند و از راهنمایی‌های علمی و فنی خود دریغ نورزند. همچنین از نویسندگان و اهل فن برای همکاری و نگارش مقالات این دایره‌المعارف یاری می‌طلبیم.
- (۲۴۷) طره حاشیه ماندهای باریکی متشکل از تعدادی خط با نقوش هندسی یا گل‌های ریز تکراری است.