



پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی

دوفصل‌نامه علمی- پژوهشی
سال سوم، شماره پنجم، بهار و تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه ادیان و مذاهب، پژوهشکده ادیان و مذاهب

مدیر مسئول: سید ابوالحسن نواب

سر دبیر: محمدتقی دیاری‌بیدگلی

جانشین سر دبیر: حبیب حاتمی کنکبود

مدیر داخلی: سید حسین چاووشی

هیئت تحریریه:

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم	غلامحسین اعرابی
دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم	علی‌الله‌باداشتی
استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه شهید رجایی	عین‌الله خادمی
استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، و دانشگاه ادیان و مذاهب	محمدتقی دیاری‌بیدگلی
دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان	جعفر شانظری
دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث بنیاد دایرةالمعارف اسلامی	حسن طارمی‌راد
دانشیار گروه مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب	مهدی فرمانیان
دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه ایلام، و دانشگاه ادیان و مذاهب	حسن قنبری
استاد مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه سورین	پیر لوری
استاد فقه و اصول حوزه علمیه قم	رضا مختاری

مشاوران علمی:

محمد جاودان، محسن مروجی طیبسی، هادی یعقوب‌زاده، نعیمه پورمحمدی، نسرین فتاحی، محمد رسول ملکی، علی آقانوری، محمدحسن محمدی مظفر، محمدحسین سیفی، محسن عبدالملکی، حامد آل‌یمین، علی‌الله‌باداشتی، حبیب حاتمی کنکبود، رضا الهی‌منش، امیر جوان آراسته، امداد توران

ویراستار: زینب صالحی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: محسن محصل یزدی

طراح جلد: شهرام بردبار

صفحه‌آرا: سید جواد میرقیصری

بر اساس ابلاغیه شماره ۲۴۰۵۸۵/۱۸/۳ مورخ ۹۴/۱۱/۱۲ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور دوفصلنامه پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی دارای درجه علمی پژوهشی است. پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده است و از طریق پایگاه www.noormags.ir قابل مشاهده و دریافت است.

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

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵/۱۷۸، تلفن: ۰۱۳-۳۲۸۰۲۶۱۰، دورنگار: ۳۲۸۰۲۶۲۷

نشانی در اینترنت: MazahebEslami@urd.ac.ir، پست الکترونیک: MazahebEslami@urd.ac.ir

قیمت: ۷۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و شرایط پذیرش و انتشار مقاله

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود از ارسال مقالاتی که برابر با شیوه‌نامه ذیل تهیه نشده است خودداری کنند؛ صرفاً مقالاتی ارزیابی می‌شود که مطابق شیوه‌نامه نگاشته و ارسال شده باشد. فصل‌نامه از مقاله‌های تحقیقی و تحلیلی اصیلی استقبال می‌کند که در آن مطلب یا نظریه بدیعی در زمینه‌های تخصصی مذاهب اسلامی مطرح شده باشد؛ و از چاپ مقالات مبتنی بر گردآوری یا ترجمه معذور است. این مجله در زمینه مطالعات مذاهب اسلامی است و حوزه‌های زیر را شامل می‌شود:

- مذاهب کلامی اسلام، اعم از مذاهب کلامی شیعی و سنی
- مذاهب فقهی اسلامی، اعم از فرق اسلامی
- سلسله‌های تصوف و عرفان
- مطالعات تطبیقی در عرصه‌های مذکور و نظریات تحلیلی در این زمینه
- نویسندگان برای ارسال مقالات باید شرایط زیر را رعایت کنند:
- نویسندگان مقالات حق ارسال هم‌زمان یک مقاله به دو نشریه را ندارند. بنابراین، صرفاً مقاله‌هایی در این مجله ارزیابی می‌شود که در نشریه‌های داخلی و خارجی چاپ یا ارسال نشده باشد.
- نویسندگان محترم، مقاله‌های خود را به همراه نامه درخواست انتشار مقاله، از طریق پست عادی یا پست الکترونیک به نشانی مجله ارسال کنند. این نامه باید حاوی مطالب ذیل باشد: عنوان مقاله؛ نام و نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان (معرفی نویسنده مسئول در صورت تعدد نویسندگان)؛ رتبه علمی، جایگاه سازمانی و نشانی پست الکترونیک نویسنده / نویسندگان؛ آدرس پستی، تلفن، دورنگار نویسنده مسئول (تماماً به زبان‌های فارسی و انگلیسی). همچنین، در نامه درخواست انتشار مقاله، قید شود که مقاله پیش از این در نشریه علمی دیگری به چاپ نرسیده یا هم‌زمان به نشریه دیگری ارسال نشده است و تا زمان اعلام نتیجه از طرف دفتر نشریه، به نشریه دیگری ارسال نخواهد شد.
- مقالات دانشجویان و دانش‌پژوهان مقاطع تحصیلات تکمیلی در صورتی پذیرش و ارزیابی می‌شود که اسم استاد / استادان راهنما نیز در صدر مقاله ذکر شده باشد.
- از آنجایی که سه داور، که اطلاعی از مشخصات نویسنده ندارند، مقاله را ارزیابی خواهند کرد، هیچ یک از اطلاعات مربوط به نویسنده در خلاصه و اصل مقاله ذکر نشود.
- حجم مقاله از ۶۰۰۰ کلمه بیشتر نباشد و در صفحات کاغذ A4 یک‌رو، با فاصله تقریبی میان سطور ۱/۵ سانتی‌متر، ترجیحاً با قلم میترا و فونت ۱۳ در برنامه Word حروف‌چینی شود.
- نویسندگان محترم باید از طریق پایگاه اینترنتی مجله، مقالات خود را برای بررسی ارسال کنند. ارسال یک نسخه چاپی از مقاله نیز مراحل ارزیابی و انتشار آن را تسریع می‌بخشد.
- مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد: عنوان، چکیده (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلیدواژه (حداکثر ۵ واژه)، مقدمه، ساختار اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست منابع.
- چکیده مقاله باید شامل عنوان و موضوع مقاله، روش تحقیق، مهم‌ترین نتایج و کلیدواژه‌ها باشد و جداگانه ضمیمه مقاله شود. ترجمه انگلیسی عنوان، چکیده، و کلیدواژه‌های مقاله ضروری است.
- پس از پذیرش و انتشار مقاله، حق چاپ آن برای نشریه محفوظ است و نویسنده مقاله مجاز به چاپ آن در جای دیگر نیست.
- فصل‌نامه حق رد یا قبول و اصلاح و ویرایش مقالات را برای خود محفوظ می‌دارد و از بازگرداندن مقالات دریافتی معذور است.
- فصل‌نامه حداکثر تا دو ماه پس از دریافت مقالات، نتیجه را به نویسنده / نویسندگان اطلاع می‌دهد.
- مطالب مندرج در فصل‌نامه مبین اندیشه‌ها و دیدگاه‌های نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه فصل‌نامه نیست.

شیوه استناد

- ارجاعات درون‌متنی مقاله به شیوه زیر باشد:
- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول مستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار،

- شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود؛ مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۱/۲۱۰).
- برای ارجاع به منابع، بلافاصله، پس از نقل قول غیرمستقیم، نام خانوادگی نویسنده کتاب یا مقاله، سال انتشار و شماره جلد، و صفحه منبع مد نظر درون کمانک آورده شود؛ مثال: (حقیقی، ۱۳۶۶: ۱/۲۱-۲۵).
- ارجاعات درون‌متنی دیگر متون (غیر از فارسی و عربی)، به شیوه قبل و به زبان اصلی آورده شود. مثال: (Nelson, 2003: 115).
- اگر از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، با درج حروف الف، ب، ج، د، و ... در زبان فارسی و عربی، و حروف a، b، و ... در زبان‌های غیر از فارسی و عربی، پس از سال انتشار، آثار از هم متمایز شوند.
- در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آنها نویسنده مستقل دارد، نام نویسنده مقاله، سال انتشار، شماره جلد، و شماره صفحه آورده شود؛ مثال: (انواری، ۱۳۷۳: ۶/ ذیل «ابومحمد صالح»).
- در ارجاعات درون‌متنی به فرهنگ یا دانش‌نامه‌ای که مقالات آن نویسنده مستقل ندارد، نام فرهنگ / دانش‌نامه، سال انتشار، شماره جلد، و نام مدخل مد نظر (در گیومه) آورده شود؛ مثال: (دایرةالمعارف فارسی، ۱۳۸۰: ذیل «ابن سینا»).
- در ارجاعات درون‌متنی، هر گاه دو بار پیاپی یا بیشتر از یک منبع استفاده می‌شود، به جای تکرار منبع، از واژه «همان» و به جای تکرار نام نویسنده از واژه «همو» (و در منابع انگلیسی: Ibid.) استفاده می‌کنیم.
- اگر اثری کمتر از سه نویسنده داشته باشد در ارجاع درون‌متنی نام هر سه ذکر می‌شود، اما اگر بیش از سه نویسنده داشته باشد، نام نویسنده اصلی بر اساس شناسنامه کتاب ذکر شده و به سایر نویسندگان با تعبیر «و دیگران» اشاره می‌شود.
- در صورتی که نام خانوادگی دو نویسنده مشترک باشد، نام کوچک آنها نیز درج می‌شود.
- ارجاعات پایان‌متنی مقاله یا همان فهرست منابع به شیوه زیر تنظیم شود:
- ارجاعات تکراری کامل آورده شود و از ترسیم خط به جای نام مؤلف خودداری گردد.
- ابتدا منابع فارسی و عربی، و سپس منابع دیگر زبان‌ها، به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر آورده شود:
 - کتاب: نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، نام نویسنده / نویسندگان (تاریخ انتشار). نام کتاب به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، نام سایر اشخاص دخیل (مترجم، مصحح، گردآورنده و ...)، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ نام ناشر.
 - مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام نشریه به صورت ایتالیک (ایرانیکی)، سال نشریه، شماره نشریه و شماره صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
 - منابع اینترنتی: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ دسترسی). «عنوان مقاله»، نام وب‌سایت (یا عنوان نشریه الکترونیکی، جلد، سال، و شماره)، صفحه، و آدرس اینترنتی.
- اگر سال نشر، محل نشر یا ناشر مشخص نیست، به ترتیب در جای خود بی‌تا، بی‌جا و بی‌نا درج شود.
- ارجاع به قرآن: (نام سوره: شماره آیه) مانند (نساء: ۱۶). اگر در ترجمه آیات از ترجمه خاصی استفاده شده باشد مشخصات کتاب‌شناختی آن ترجمه باید در کتاب‌نامه بیاید.
- ارجاع به کتاب‌های مقدس: (نام کتاب، باب: آیه) مانند (متی، ۲: ۱۲) یا (یسنا، ۳: ۱۴).
- ارجاع به کتب مشهور یا کتاب‌هایی که نویسنده آنها معلوم نیست: (نام کتاب: جلد / ص) یا (نام کتاب: بخش) مانند (نهج‌البلاغه: خطبه ۲۷).
- اگر نقل به مضمون باشد یا برای مطالعه و تحقیق بیشتر ارجاع داده شود: (نک: نام نویسنده، سال: صفحه یا فصلی از کتاب).
- قلم ارجاعات دو سبب کوچک‌تر از قلم متن باشد.
- معادل اسامی خاص، اصطلاحات و واژگان تخصصی در مقابل آن کلمه، به زبان اصلی، داخل کمانک و دو سبب کوچک‌تر از قلم متن ذکر شود.
- مطاب توضیحی به صورت پی‌نوشت درج شود.

مقالات

- ۹ نفوذ اسماعیلیه در کرمان دوره سلجوقی (۴۴۲-۵۸۳ ه.ق.)
احمد بادکوبه هزاوه، فاطمه موسایی
- ۳۱ روش‌شناسی شیخ حر عاملی در تبیین، تنظیم و اثبات عقاید
ام‌البنین خالقیان، محمد غفوری‌نژاد
- ۴۹ سید محمد گیسودراز و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی
مرتضی کربلایی، حامد ناجی
- ۶۹ نقد رویکرد ابن تیمیه در *منهاج السنه* در باب مقام علمی امام علی (ع) بر اساس متون اهل سنت
محمد رضا باغبان‌زاده امشه، محمدهادی غفاری
- ۸۵ تحلیل و نقد دلایل ابوالفضل برقی درباره قرآن‌بسندگی در هدایت بشر
فریدون محمدی فام، مهدی فرمانیان
- ۱۰۳ تحلیل رویکردهای عرفانی - اجتماعی سعدی شیرازی
ایمان امینی، رضا الهی‌منش، نعیمه ابراهیمی علویجه
- ۱۲۹ بررسی مقایسه‌ای حجیت قاعده لطف از منظر ملا احمد نراقی و استاد جعفر سبحانی
حسین فلاحی اصل
- ۱۴۳ آیین گنوسی و تأثیرات آن بر عقاید عارفان مسلمان
فرشته جعفری، محسن عامری
- ۱۶۱ چکیده‌های انگلیسی
-

مقالات

نفوذ اسماعیلیه در کرمان دوره سلجوقی (۴۴۲-۵۸۳ ه.ق.)

احمد بادکوبه هزازه*

فاطمه موسایی**

چکیده

از موضوعات جذاب تاریخی در دوره سلجوقیان که بسیار درباره آن سخن رفته، مبارزه و درگیری همه‌جانبه حکومت سلجوقی با پیکارجویان اسماعیلی در قلاع مشهور و مناطق زیر نفوذ آنان است. با وجود غلبه و استیلای مذاهب مختلف اهل سنت در عصر سلجوقیان، قرائن و شواهد نشان می‌دهد که برخی فرق شیعه نظیر اسماعیلیه، در مناطقی از قلمرو این دولت نفوذ و فعالیت چشمگیری داشته‌اند؛ لذا شایسته است در مناطقی که کمتر به آن توجه شده، موضوع چگونگی نفوذ ایشان بررسی شود تا ابعاد دقیق‌تری از تاریخ پرماجرایی اسماعیلیه، به‌ویژه در ایران، روشن شود. کرمان از جمله این مناطق است که در ایام فرمانروایی تنی چند از حکام سلجوقی، شاهد نفوذ اسماعیلیان و گسترش دامنه فعالیت‌های تبلیغی داعیان آنان بود. شماری از داعیان به دربار راه پیدا کرده و در برخی فعالیت‌های سیاسی و نظامی حکومت نیز مشارکت داشتند. گرویدن ایران‌شاه سلجوقی به آیین اسماعیلی نقطه عطفی در این زمینه به شمار می‌رود. نوشتار حاضر بر آن است ضمن شناسایی نشانه‌هایی از نفوذ این جریان در گستره سیاسی و فرهنگی کرمان دوره سلجوقیان، برخی علل عمده آن را نیز تبیین کند.

کلیدواژه‌ها: سلجوقیان کرمان، اسماعیلیه، ایران‌شاه، توران‌شاه، داعیان اسماعیلی، حسن صباح.

* دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران hazaveh@ut.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه مذاهب اسلامی (نویسنده مسئول) Fateme.Mosai@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲]

مقدمه

سلجوقیان کرمان شاخه‌ای از سلاجقه بزرگ بودند که در سال‌های ۴۴۰ تا ۵۸۳ ه.ق. بر کرمان و نواحی مختلف آن حکم راندند (درباره سلسله سلجوقیان بزرگ نک: ابن‌کنیر، ۱۴۰۷: ۱۰۷/۱۲، ۱۴۰-۱۴۲، ۱۸۰، ۲۰۳، ۲۳۷ و نیز باسورث، ۱۳۸۱: ۳۵۹-۳۶۰، ۳۶۲-۳۶۴). اولین آنها قاورد (حک: ۴۴۰-۴۶۶ ه.ق.) پسر چغری بک داوود بود که توانست پس از نبرد دندانقان، حکومتی نیمه‌مستقل از سلجوقیان بزرگ در کرمان ایجاد کند. اخلاف او در حدود دو قرن بر این ولایت حکم راندند (برای آگاهی بیشتر نک: بنداری، ۱۴۲۵: ۱۸۴، ۲۱۲-۲۱۴؛ نیز باسورث، ۱۳۸۱: ۳۶۱-۳۶۲).

به هنگام ورود قاورد و سلجوقیان به این سرزمین، عمده اهالی کرمان به غیر از رودبار، بلوچ (بلوص) و منوجان که شیعه^۱ بودند، در شمار پیروان مذاهب مختلف اهل سنت، به‌ویژه شافعی و حنفی، قرار داشتند (نک: الهیاری و مرسل‌پور، ۱۳۸۱: ۷۵-۹۲). بدیهی است با استیلای دولت سنی مذهب سلجوقی، پایه‌های مذهب تسنن نیز در این دیار بیش از پیش تقویت شد. قاورد حنفی مذهب بود. در ایام سلطنت او نفوذ فقیهان اهل سنت، به‌ویژه حنفیان، در دربار افزایش یافت و قدرت آنان افزون شد. تسلط خاندان فزاری بر مسند وزارت سلجوقیان کرمان، نمونه‌ای از آن است. بیشتر بزرگان و فقه‌های این خاندان که از قرن چهارم هجری در کرمان اقامت گزیده بودند، بر مناصب مهمی چون قضاوت دست یافتند. قاورد نیز قاضی ابومحمد فزاری را به وزارت خویش برگزید و دبیر او ابوالحسن را به قضاوت منصوب کرد و بدین ترتیب بر قدرت آنان افزود (ابن‌بلخی، ۱۳۴۳: ۱۴۰).

ملک‌محمد سلجوقی (حک: ۵۳۷-۵۵۱ ه.ق.) نیز به علما و فقه‌های اهل سنت توجهی خاص داشت. وی برای تثبیت مذهب اهل سنت در کرمان به ایجاد مدارس دینی و کتاب‌خانه همت گمارد. به دستور او به افرادی که کتاب مختصر قدوری در فقه حنفی را می‌آموختند، صد دینار آقچه^۲ و به آنانی که کتاب جامع‌الکبیر شیبانی را فرا می‌گرفتند، هزار دینار در سال مستمری پرداخت می‌شد. به دنبال سیاست ترغیبی شاه، هزار تن از رجال کرمانی به فراگیری درس فقه اهل سنت اشتغال ورزیدند (نک: خبیصی، ۱۳۴۳: ۳۹۳). افزون بر این ملک‌محمد به شدت تحت نفوذ عالمان دینی قرار داشت، به طوری که خود می‌گوید: «هیچ کس را نکشتم مگر آنکه روحانیون اهل سنت فتوا

می‌دادند که او کشتنی است» (همان: ۴۲). هرچند احتمالاً بیشتر این قتل‌ها در میان پیروان مذهب باطنیه یا از طرفداران سلجوق‌شاه، برادر سلطان، بوده باشد (برای آگاهی بیشتر درباره روابط آقاورد نک: آیتی، ۱۳۸۳: ۱۶۱-۱۶۵)، ولی مسلماً این اعتراف از تعامل مثبت شاه و طبقه علمای دینی جامعه حکایت می‌کند.

به هر روی، بدیهی است که با روی کار آمدن سلجوقیان در کرمان، شیعیان این دیار بیش از پیش به حاشیه رانده شوند. عموم آنها که در هیچ یک از فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی حضور آشکار نداشتند، بیشتر به مثابه اقلیتی مذهبی در گوشه و کنار این سرزمین، به‌ویژه در نواحی جنوبی کرمان، منزوی شدند و به زراعت و تجارت روی آوردند (نک: باستانی پاریزی، ۱۳۵۴). در این میان پیروان اسماعیلیه، که موجودیتشان به فعالیت‌های مذهبی و تبلیغی وابسته بود (برای آگاهی بیشتر درباره عقاید اسماعیلیه و اهمیت تبلیغ و دعوت در این آیین نک: لویس، ۱۳۶۲: ۱۸۵-۱۶۴؛ اسماعیل، ۱۹۹۵: ۴۳-۵۶؛ قدیانی، ۱۳۸۱: ۲۶۸-۲۷۵)، بیش از دیگران در تنگنا قرار گرفتند.

میان سلاجقه و پیروان شیعه امامیه بروز تنش یا مواجهه توجه‌برانگیزی به چشم نمی‌خورد و همواره صلح و سازش برقرار بود و تضادشان فقط در مبانی عقیدتی خود در خصوص مشروعیت خلفای نخستین و عملکرد برخی صحابه محدود می‌شد؛ اما مواجهه سلاجقه و وابستگان آنان با اسماعیلیه که همواره به دنبال کسب قدرت بودند و در نگاه دولت‌مردان سلجوقی نماینده فاطمیان مصر در ایران محسوب می‌شدند، نه‌تنها مسالمت‌آمیز نبود، بلکه اغلب متعصبانه و سخت‌گیرانه نیز بود. قتل و کشتار بزرگان این فرقه به دست ملکارسلان‌شاه (حک: ۴۹۵-۵۳۷ ه.ق.) و وزیرش، ناصرالدوله مهلل، نمونه ای از این رفتار خشن است (نک: اعتصامی، ۱۳۹۱: ۱۶۳). شهاب‌الدین کیامحمد، خواجه علی خطیب و شیخ‌الاسلام ابونصر احمد کوبنانی از بزرگان اسماعیلیه بودند که در این جریان به قتل رسیدند و اموالشان به غارت برده شد (نک: افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۸۶).

با این همه جالب است که در این دوره، یعنی دوره استیلای سلجوقیان بر کرمان، با وجود رفتارهای سرکوبگرانه اغلب فرمانروایان این سلسله، در برخی ایام، نشانه‌هایی از پویایی و گسترش اسماعیلیه در این سرزمین مشاهده می‌شود که بی‌شک در ارزیابی چگونگی تعاملات مذهبی سلاجقه با پیروان سایر فرق و مذاهب اسلامی اهمیت بسیاری دارد. نفوذ پیروان اسماعیلیه در برخی برهه‌ها به اندازه‌ای است که شماری از

آنان به دربار وارد شدند و برخی مناصب دولتی را نیز به عهده گرفتند. اگرچه نفوذ و راه‌یابی داعیان اسماعیلی در بالاترین مناصب دولتی در جاهای دیگر پدیده‌ای جدید و نوظهور نبود، این حضور با وجود تضادها و درگیری‌های مداوم و مستمر میان سلجوقیان و اسماعیلیان، که اغلب به ترور رجال دولتی سلجوقی یا قتل شخصیت‌های اسماعیلی مذهب منجر می‌شد، تأمل‌برانگیز است، به‌ویژه آنکه دامنه این نفوذ در دوره حکومت ایران‌شاه به قدری وسعت یافت که شاه به این مذهب گروید. نوشتار حاضر بر آن است که با شناسایی شواهدی از این جریان، میزان نفوذ اسماعیلیه در عصر سلجوقیان کرمان را ارزیابی کند و چرایی و چگونگی این تأثیرگذاری را نیز به بحث بگذارد.

وضعیت مذهبی کرمان در دوره سلجوقیان

کرمان از شهرهای منحصر به فردی است که در طول دوره اسلامی بسیاری از مذاهب و فرق اسلامی را در درون خود جای داده است. شاید بتوان مهم‌ترین دلیل این هم‌زیستی را در موقعیت جغرافیایی این ناحیه جست‌وجو کرد. کرمان و شهرهای این ایالت^۳ به سبب احاطه در کویر و بیابان‌های وسیع از سایر ولایات هم‌جوار جدا شده و در هر دوره، بسته به ضعف و اقتدار دولت‌های فرمانروا با بسامد توسعه و پیشرفت شهری متفاوتی روبه‌رو شده است. از این‌رو همواره ناگزیر بوده است به صورت مستقل و خودکفا حیات ساکنانش را تأمین کند.

بدیهی است که مردمان این دیار ترجیح می‌دادند به جای پرداختن به کشمکش‌های داخلی و جنگ‌های درونی که بی‌شک خرابی قنات‌ها و ناامنی راه‌ها و به‌طور کلی تضییع منابع اصلی ثروت را در پی داشت و نتایج آن دام‌نگیر مسلمان و غیرمسلمان می‌شد، مساهله و مسامحه را پیشه کنند و با مدارا و همراهی یکدیگر بر اوضاع خاص و دشوار طبیعی محیط زیست خود فائق آیند. احتمالاً این ضرب‌المثل «موسی به دین خود و عیسی به دین خود»، که برخی آن را مشخصه اندیشه مسامحه‌جویانه اهالی کرمان می‌دانند و کرمانیان را مصداق بارز چنین تفکری می‌خوانند، از همین وضعیت ناشی می‌شود (نک: باستانی پاریزی، ۱۳۵۴). دلیل آن هر چه باشد، موجب شده است مردمان این دیار همواره از تعصب مذهبی خود بکاهند و مشی مدارا در پیش بگیرند، به

طوری که در اغلب دوره‌ها، فرقه‌های مختلف اسلامی نظیر اهل سنت، امامیه، اسماعیلیه، صوفیه، شیخیه و حتی خوارج و گروه‌های غلات در نقاط مختلف این ایالت در مجاورت یکدیگر به سر برده و تا حد زیادی در عقیده و آیین خود به اختیار عمل کرده‌اند (برای آگاهی بیشتر نک.: همان).

در دوره فرمانروایی سلجوقیان کرمان (۴۴۲-۵۸۳ ه.ق.) نیز این شهر از مناطق سنی‌نشین ایران محسوب می‌شد و حنفیان و شافعیان اکثریت جمعیت این ایالت را تشکیل داده بودند (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۵۶: ۱۳۲-۱۳۳؛ نیز برای آگاهی بیشتر نک.: جعفریان، ۱۳۸۱: ۳۹۱-۳۹۵)، ولی جز در برخی دوره‌ها که نزاع مذهبی دامنگیر کرمان شده و در همین نوشتار به آن اشاره خواهد شد، وجود چنین تسامحی میان فرق مختلف مذهبی دیده می‌شود.

سلجوقیان کرمان با وجود اینکه در پیروی از شیوه سلاطین بزرگ سلجوقی می‌کوشیدند رفتاری توأم با تساهل و ملاطفت از خود نشان دهند، ولی همواره از تسنن، به‌ویژه مذهب حنفی، حمایت می‌کردند و در ترویج آن اهتمام می‌ورزیدند (الله‌یاری و مرسل‌پور، ۱۳۸۱). فاورد، مؤسس سلسله سلجوقی کرمان، حنفی‌مذهب بود و در عین حفظ بی‌طرفی ظاهری، در حمایت از علمای این فرقه از هیچ کوششی فروگذار نکرد (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۱۳۲). توران‌شاه (۴۷۷-۴۹۰ ه.ق.) نیز با احداث مدارس دینی بر قدرت و نفوذ علمای اهل سنت افزود (الله‌یاری و مرسل‌پور، ۱۳۸۱).

اهتمام ارسلان‌شاه (حک.: ۴۹۵-۵۳۷ ه.ق.) و همسرش زیتون‌خاتون به ساخت مدارس و مساجد متعدد در کرمان و وقف امکانات رفاهی برای اسکان و تحصیل مشتاقان این علوم از اطراف و اکناف بلاد اسلامی، موجب نزدیک‌تر شدن علمای سنی‌مذهب به دربار سلجوقی شد (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۲۳۰؛ وزیری کرمانی، ۱۳۷۵: ۱۰۴/۱). وی علاوه بر اینکه مدارس دینی فراوانی در نواحی مختلف ایالت کرمان نظیر بردسیر، جیرفت و بم احداث کرد، جامع دارالکتبی نیز در کرمان بنا کرد که بالغ بر پنج هزار جلد کتاب از فنون و علوم اسلامی در آن موجود بود (نک.: حافظ ابرو، ۱۳۷۵: ۲۷/۳-۲۸).

ملک محمد (حک.: ۵۳۷-۵۵۱ ه.ق.) هم با پرداخت جوایز نقدی به متعلمان علوم دینی اهل سنت، در ترویج و تقویت این مذهب گام برداشت (خبیصی، ۱۳۴۳: ۳۹). این تلاش در دوره طغرل‌شاه (حک.: ۵۵۱-۵۶۵ ه.ق.) نیز ادامه داشت تا جایی که وی به محیی‌الدین ملقب شد (برای آگاهی بیشتر نک.: راوندی، ۱۳۸۲: ۳۴۸/۳).

متصوفه نیز از جریان‌های فکری رایج در کرمان دوره سلجوقیان بود. در این دوره مراکز متعددی وجود داشت که نه تنها اهل عرفان و سلوک بدان روی می‌آوردند، بلکه گروه‌های متعددی از طبقات مختلف جامعه نیز به آنجا می‌آمدند (ابن‌خلدون، ۱۳۶۴: ۷۳/۳). ساخت شمار فراوانی خانقاه و رباط به دست برخی سلجوقیان نظیر قاورد، توران‌شاه و بهرام‌شاه از عنایت فرمانروایان این سلسله به آیین تصوف و بی‌شک حمایت از پیروان این فرقه و فعالیت‌هایشان حکایت می‌کند. ملک‌محمد به شیخ برهان‌الدین ابونصر احمد کوبنانی (کوه‌بنانی)، صوفی مشهور این دوره، ابراز ارادت می‌کرد و وی را از مقربان درگاه خود کرده بود (خبیسی، ۱۳۴۳: ۱۰).

برخی از وزرا و رجال برجسته دولت سلجوقی کرمان نیز به متصوفه گرایش نشان می‌دادند و از آن حمایت می‌کردند. مؤیدالدین ریحان، وزیر بهرام‌شاه، چندین خانقاه، رباط و بقعه مخصوص صوفیان ساخت (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۲۵). ناصح‌الدین ابوالبرکات، وزیر بانفوذ دوره طغرل‌شاه و ارسلان‌شاه، به صوفیان متمایل بود و گویا به این آیین گرویده است (همان). وجود چنین فضای مسالمت‌آمیزی موجب شد در این دوره جریان تصوف رونق فراوانی بگیرد، به طوری که صوفیان، عارفان و زاهدان مشهوری در این دوره مجال فعالیت یافتند. شیخ اسماعیل دی‌یاص جیرفتی، برهان‌الدین کوه‌بنانی و اوحدالدین کرمانی از این افرادند که در رواج و گسترش عرفان و تصوف در کرمان و سایر بلاد همجوار گام برداشتند (اعتصامی، ۱۳۹۱: ۱۷۵).

خوارج از فرقه‌هایی بود که اگرچه به طور محدود، حضور خود را در کرمان دوره سلجوقیان حفظ کرد. بیشتر خوارج ایالت کرمان در بم متمرکز بودند (اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۶۶). به گفته مورخان، در قرن چهارم، سه مسجد در بم وجود داشته که یکی از آنها متعلق به خوارج بوده است (همان؛ حدود العالم، ۱۴۲۳: ۱۴۳). بی‌گمان چنین چیزی از کثرت جمعیت پیروان این فرقه در بم حکایت می‌کند. البته این جریان در دوره توران‌شاه به شدت سرکوب و منزوی شد، چه آنکه وی با سیطره بر عمان که مقر اصلی خوارج در این زمان به شمار می‌رفت، از نفوذ این فرقه کاست و به تعقیب و کشتار پیروان آن دست زد، به طوری که در دوره فرمانروایی وی و مدت‌ها پس از آن، خبری از تحرکات توجه‌برانگیز خوارج دیده نمی‌شود (مرسل‌پور، ۱۳۸۷: ۱۲۰).

گروه‌هایی از غلات نیز در عصر سلاجقه در نقاط مختلف ولایت کرمان، به‌ویژه اطراف بردسیر و سوخته‌چال سکونت داشتند (وزیری کرمانی، ۱۳۷۵: ۱/۱۵۵). مقدسی نیز از وجود معتزلیان در سیرجان خبر داده که در مجاورت سایر مذاهب اسلامی در امنیت می‌زیستند (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/۶۸۶).

قدر مسلم شیعیان از گروه‌های مذهبی کرمان به شمار می‌روند که جمعیتشان در این دوره در مقایسه با مذاهب غیرسنی بیش از دیگران بوده است. تشیع در اواخر سده سوم هجری و پس از آن در کرمان و نواحی آن حضور گسترده یافت. هم‌زمان با روی کار آمدن سلاجقه در کرمان، بیشترین جمعیت شیعیان در نواحی رودبار، بلوچ (بلوص)، قوهستان، کوهستان ابوغانم و منوجان سکونت داشتند (اصطخری، ۱۳۷۳: ۱۶۷؛ مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/۶۹۲). البته اینکه چه تعدادی از این افراد متعلق به زیدیه، امامیه و اسماعیلیه بودند، مشخص نیست، ولی مسلماً حضور سیاسی و مذهبی اسماعیلیان در این دوره به مراتب پررنگ‌تر از سایر فرق است (نک.: اعتصامی، ۱۳۹۱: ۱۵۱).

حضور اسماعیلیه در کرمان دوره سلجوقی

کرمان، همان‌گونه که بیان شد، به دلیل موقعیت خاص جغرافیایی و دوری از مرکز خلافت و روحیه سازگار مردمانش محیط مناسبی برای گسترش فرقه اسماعیلیه به شمار می‌رفت، به طوری که در سده‌های سوم و چهارم هجری با مهاجرت دیلمیان اسماعیلی مذهب و ساکنان مناطق جبال به این ناحیه (نک.: مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/۶۹۲-۶۹۶) بستر لازم برای رشد و نمو این آیین در آنجا فراهم آمد.

در این میان وجود قوم اسماعیلی مذهب قفص^۱ در کرمان، بیش از همه دامنه حضور اسماعیلیان را در کرمان عصر سلجوقی به تصویر می‌کشد. این قوم از اعراب منطقه حجاز بوده که در نواحی جیرفت سکونت یافته^۲ و از راه صحراگردی و راهزنی روزگار می‌گذراندند (نک.: *حدود العالم*، ۱۴۲۳: ۱۴۲). گستره صحراگردی آنها گاه تا محدوده فارس و خراسان نیز پیش می‌رفت. آنان با وجود سابقه سکونتشان در این منطقه، هرگز یکجانشین نشدند و مدام در مناطق بیلاقی و قشلاقی خود، یعنی کوهستان و بلوک سارد و نواحی جیرفت، در رفت و آمد بودند (وزیری کرمانی، ۱۳۷۵: ۱/۳۴۷). یاقوت، ضمن اظهار شگفتی از مذهب این قوم که به خلافت خلفای فاطمی معتقد بودند

(اصطخری، ۱۳۷۳: ۲۱۱، ۱۴۳؛ ابن‌حوقل، ۱۳۴۵: ۲۱۱) اذعان کرده است که محبت و علاقه آنها به علی بن ابی طالب (ع) به حدی است که در برابر وی سر تعظیم فرود می‌آوردند (یاقوت حموی، بی‌تا: ۴۳۲/۴). البته به نظر می‌رسد اعتقاد آنها کمتر رنگ دینی و مذهبی داشته و اغلب آنها به تأثیر از سخنوری واعظان و مدیحه‌سرایی شاعران، بیشتر شیفته ویژگی‌های پهلوانی و رشادتهای حضرت علی (ع) شده بودند (نک: میرزاضی، ۱۳۸۷: ۱۵۵). احتمالاً گرایش آنها به مذهب اسماعیلیه نیز به منزله مخالفت با اسلام سنتی، یعنی تسنن، بوده و پشتوانه‌های فکری و عقیدتی محکمی نداشته است.

به نظر می‌رسد قفص‌ها از همان ابتدای شروع تبلیغات اسماعیلیه در کرمان که سابقه آن به اوایل قرن چهارم هجری باز می‌گردد، به این مذهب گرویده‌اند. نکته جالب توجه درباره آنها اینکه هرگز از حاکمی اطاعت نکردند و در کوهستانی هم که سکونت داشتند، نه آتشکده و معبدی وجود داشت و نه کلیسا و مسجدی (خبیسی، ۱۳۴۳: ۲۲۵)، ولی در سراسر دوره فرمانروایی پادشاهان سلجوقی کرمان، همواره در مناطق مربوط به خود اقامت داشتند و با وجود اینکه آشکارا خود را از پیروان آیین اسماعیلیه معرفی می‌کردند و به خلفای شیعی مذهب فاطمی ارادت و علاقه نشان می‌دادند، احدی متعرض آنها نشده یا دست‌کم اخباری از نزاع و درگیری میان آنان و دستگاه حاکم گزارش نشده است. شاید بتوان دلیل آن را در بی‌میلی قفص‌ها به انجام‌دادن فعالیت‌های تبلیغی و ترویجی جست‌وجو کرد که بی‌شک این قوم صحراگرد، که به بدنامی و راهزنی شهره بودند، خطری برای امنیت و موقعیت مذهبی سلاطین سلجوقی و اهل سنت محسوب نمی‌شدند.

بهرام بن لشکرستان بن دکی و سایر دیلمیان ساکن کرمان نیز که اغلب از شیعیان بودند، از همان ابتدای غلبه سلجوقیان بر این دیار، وارد عرصه‌های لشکری شدند و در مقام نیروی نظامی به خدمت قاوردشاه (حک: ۴۴۰-۴۶۶ ه.ق.) درآمدند (آیتی، ۱۳۸۳: ۱۶۱-۱۶۵). قاورد با همه تعصب مذهبی‌اش، در حق اسماعیلیه ملاطفت به خرج می‌داد تا جایی که هشت تن از دختران خود را به ازدواج اولاد ولی صالح شمس‌الدین ابوطالب زید زاهد، نسابه مدفون در شهاداد (نک: خبیسی، ۱۳۴۳: ۱۰۹؛ میرزاضی، ۱۳۸۷: ۱۳۰)، از بزرگان اسماعیلیه، درآورد (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۲۶/۱۶): اقدامی که بی‌گمان از وجود روابط مسالمت‌آمیز و تعامل مثبت میان شاه و اسماعیلیه حکایت می‌کند. بابازید مجرد، از این افراد بود. وی فرزند ولی صالح و از مشاهیر اسماعیلیه کرمان به شمار می‌رفت و قاورد

یکی از دختران خود را، که در زیرکی و ذکاوت شهره بود و به بهانه‌های واهی از ازدواج سر باز می‌زد، به نکاح وی درآورد (برای آگاهی بیشتر درباره بابازید نک: صابری، ۱۳۸۴: ۳۴۷/۱؛ اعتصامی، ۱۳۹۱: ۱۳۹). تردیدی نیست که برقراری پیوند خویشاوندی قاوردشاه سلجوقی با عارف مشهوری منتسب به آیین اسماعیلیه، تأمل برانگیز است. با وجود این، قاورد پس از مدتی به سبب تعصب در عقاید مذهبی خود، یعنی مذهب تسنن و ارتباط عمیقش با علمای اهل سنت، بر اسماعیلیان سخت گرفت و عرصه را بر آنان تنگ کرد (برای آگاهی بیشتر نک: بهرامی‌نیا، ۱۳۹۲)، به طوری که با غلبه بر بهرام، فعالیت این فرقه را تا حد چشمگیری متوقف کرد (نک: خیصی، ۱۳۴۳: ۲-۱۶).

آشفتگی‌های پس از مرگ قاورد و درگیری‌های ملک‌شاه (حک: ۴۶۵-۴۸۵ ه.ق.) با جانشینان وی در کرمان موجب شد اهمیت مسائل مذهبی و کشمکش‌های فرقه‌ای در این شهر به نحو چشمگیری کاهش یابد (نک: حافظ‌ابرو، ۱۳۷۵: ۲۵/۳-۲۷). از این‌رو بار دیگر محیطی مناسب و فضایی مساعد برای احیای فعالیت‌های تبلیغی داعیان جدید اسماعیلی مرتبط با دیگر اسماعیلیان مراکز مصر، بغداد، عراق و نواحی داخلی ایران، چون ری و قهستان، فراهم آمد (اعتصامی، ۱۳۹۱: ۶۷). در این زمان عبدالملک عطاش، از پیشوایان اسماعیلی، شاه‌دژ اصفهان^۶ را تسخیر کرد و در اصفهان به دعوت و تبلیغ و تشکیل گروه نظامی پرداخت (جوینی، ۱۳۸۵: ۱۸۸/۳-۱۸۹؛ برای آگاهی بیشتر نک: جعفریان، ۱۳۸۸: ۴۵۶-۴۵۷).

این اتفاق با توجه به وسعت شبکه تبلیغی اسماعیلیه در سراسر ایران و حضور گسترده اسماعیلیان در کرمان، تأثیر مثبتی بر روند فعالیت‌های این فرقه داشت. فعالیت‌های حمیدالدین احمد بن عبدالله کرمانی (متوفای ۴۰۸-۴۱۱ ه.ق.) که البته پیش از این زمان بوده است، نمونه‌ای از وجود ارتباط عمیق داعیان اسماعیلی با مراکز مختلف و متعددشان در سراسر قلمرو اسلام، به‌ویژه در کرمان و بیانگر وسعت دامنه فعالیت‌های تبلیغی آنان است. حمیدالدین، ملقب به حجت‌العراقین، اهل جیرفت، از مبلغانی است که سالیان متمادی در بغداد و مصر به دعوت اشتغال داشت (حمدانی، ۱۳۶۳: ۲۰۰) و در عین حال ارتباط خویش را با اسماعیلیان هم‌وطن خود در کرمان و جیرفت حفظ کرده بود (دفتری، ۱۳۸۰: ۲۲۴). حمیدالدین در مدت اقامتش در بغداد علاوه بر سواد، مسئولیت دعوت بخش‌هایی از مغرب و مرکز ایران را نیز عهده‌دار بود (واکر، ۱۳۷۹: ۱۷۹). لقب حجت‌العراقین نیز به همین مناسبت، درباره او استعمال شده است.

کرمانی در دوره سلجوقیان نیز هیچ‌گاه ارتباط و تماس خود را با اسماعیلیان کرمان قطع نکرد. مکتوبات وی خطاب به رؤسای دعوت مشرق (همان: ۱۷-۱۸) و یکی از داعیان تابع فارس در جیرفت مؤید این مطلب است (دفتری، ۱۳۸۵: ۲۲۴). وی همواره بر دعوت محلی در کرمان نظارت داشت و امور مربوط به داعیان این ناحیه را سازماندهی و مدیریت می‌کرد و نیز پاسخ‌گویی مسائل و مشکلات آنان بود (میرخواند، ۱۳۷۳: ۳۰۷۹/۲؛ برای آگاهی بیشتر نک.: سیف آزاد، ۱۳۴۱: ۵۳-۵۵).

حضور نسبتاً طولانی مدت حسن صباح از سران دعوت اسماعیلیه (درباره حسن صباح و فعالیت‌های تبلیغی وی نک.: فضل‌الله همدانی، ۱۳۳۸: ۹۷/۳؛ اشترن، ۱۳۴۰: ۸؛ صابری، ۱۳۸۴: ۵۹/۱)، در کرمان عصر سلجوقی، محصول موقعیت جدید و گواهی بر این مدعا است. وی ارتباط تنگاتنگی با ابن‌عطاش داشت و پس از بیعت با او فعالیت‌هایش را دنبال می‌کرد (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۶۱). پس از مدت‌ها رفت و آمد در شهرهای قاهره، اسکندریه، بغداد و غیره (جوینی، ۱۳۸۵: ۱۹۴/۳؛ برای آگاهی بیشتر از سفرهای حسن صباح نک.: جعفریان، ۱۳۸۸: ۴۵۷-۴۷۰) برای مهیا کردن جنبشی وسیع در مناطق شیعه‌نشین ایران نظیر خوزستان، اصفهان و یزد، و نیز مدت‌ها اقامت و تبلیغ در این مناطق (فضل‌الله همدانی، ۱۳۳۸: ۴۹۷/۳) از موقعیت به‌وجودآمده در منطقه کرمان بهره برد و در حدود سال ۴۷۳ ه.ق.، هم‌زمان با ایام سلطنت سلطان‌شاه سلجوقی (حک.: ۴۶۷-۴۷۷ ه.ق.)، در جست‌وجوی مکانی مناسب برای ادامه دعوت و فعالیت‌های تبلیغی خود راهی این دیار شد (همان: ۱۹۱/۳). وی تا حدود سال ۴۸۳ ه.ق.، یعنی حدود ده ساله در کرمان حضور داشت و در این مدت با سران و رهبران اسماعیلیه دیدار می‌کرد (همان) و از همین منطقه، نهضت اسماعیلی را که در تمام مناطق مرکزی و غربی ایران، از کرمان تا آذربایجان گسترده شده بود، هدایت می‌کرد (نک.: هاجسن، ۱۳۸۳: ۶۱).

گسترش فعالیت اسماعیلیه در عصر توران‌شاه

دعوت و فعالیت تبلیغی حسن صباح در دوره توران‌شاه (حک.: ۴۷۷-۴۹۰ ه.ق.) که به شاه‌عادل شهرت داشت (خیصی، ۱۳۴۳: ۶۸)، وسعت و قوت بیشتری یافت (هاجسن: ۱۳۸۳: ۶۱) به طوری که پس از فتح الموت به دست وی در سال ۴۸۳ ه.ق. روابط داعیان قهستان با اسماعیلیان کرمان همچنان برقرار بود.

توران شاه به فرهنگ ایرانیان علاقه مند بود و برخلاف ترکان به زبان فارسی سخن می گفت. وی برای تأمین آسایش مردم، سربازان ترک را در خارج از شهر اسکان داده بود (خبیصی، ۱۳۴۳: ۳۶۶) که بی شک از ملاحظت و تسامح شاه به اقشار جامعه حکایت می کند. بیشتر مناصب مهم و کلیدی حکومت مانند وزارت را به اهل سنت سپرده بود، ولی با پیروان سایر مذاهب، به ویژه شیعیان، نیز در تعامل بود و روابط پسندیده‌ای داشت (همان). به نظر می رسد وجود همین روحیه مسامحه جویانه توران شاه بود که موجب شد در این دوره نفوذ اسماعیلیان در دربار و در نتیجه در کرمان بیش از پیش گسترش یابد، تا جایی که سران اسماعیلیه توانستند، ایران شاه، فرزند وی را به کیش خود درآورند و مقام ولی عهدی را نیز از آن او کنند. بی شک فراوانی اسماعیلیان، سربازان دیلمی و دانشمندان اسماعیلی مذهب در دربار توران شاه موجب شد آنان بتوانند همچون حزب سیاسی قوی عمل کنند و با وجود مخالفت درباریان سنی مذهب و نیز آلقاورد در خصوص این انتخاب، در متقاعد کردن شاه کامیاب شوند (همان).

تسامح توران شاه با اسماعیلیه به قدری است که گاه امکان گرایش وی به این آیین را نیز محتمل می کند. حضور فعال و مؤثر دانشمندان و عالمان اسماعیلی مذهب، چون کاکابنیمان در دربار وی و واگذار کردن تربیت فرزند خود، ایران شاه، به این فرد نمونه‌ای بارز از این تسامح است. بدیهی است با توجه به اهمیت فراوان تعلیم و تربیت شاهزادگان در همه دولت‌ها و دقت در انتخاب مربیان برای آنها، استخدام شخصی از فرقه‌ای که به بددینی و فساد در عقیده میان اهل سنت شهره بودند، در جایگاه مشاور و نیز مربی کودکش، جای بسی تأمل است (میرزاضی، ۱۳۸۷: ۱۱۵-۱۱۶). کاکابنیمان از دیلمیانی بود که در اواخر دوره آلبویه به کرمان رفت و در دوره سلاجقه به تبلیغ اشتغال داشت. وی در ایام اقامت حسن صباح در کرمان نیز واسطه او و اسماعیلیان کرمان (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۱۱۷) و یاریگر دعوت او بود. به نظر می رسد اصرار و تعصب ایران شاه بر مذهب اسماعیلیه، که بعدها شاهد آن هستیم، نتیجه تبلیغات و تلاش‌های این فرد بوده است (میرزاضی، ۱۳۸۷: ۶۸). حضور کاکابنیمان در حیات ایران شاه، تا سال ۴۹۵ ه.ق. که وی در ماجرای شورش مذهبی اهل سنت به قتل رسید، همچنان پررنگ و چشمگیر است (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۱۱۷).

به هر روی، در منابع سخنی از گرویدن توران‌شاه به اسماعیلیه نیامده، ولی ممکن است اتهام وی به فساد اخلاقی که در برخی منابع اهل سنت بدان اشاره شده است، حاصل آن باشد. توران‌شاه که در منابع به رشادت، شایستگی، شجاعت، علم، عدالت و اهتمام به حال رعیت توصیف شده و اخبار اقدامات عمرانی و آبادانی وی نظیر بنای مدارس و مساجد، فراوان نقل شده، به فساد اخلاقی نیز متهم شده است (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۱۷؛ خبیصی، ۱۳۴۳: ۳۷۲). خبر تبعید او از جانب سلطان‌شاه به بم که گویا به سبب سرزدن رفتارهای دون شأن خاندان شاهی از او بوده، نمونه‌ای از این اتهامات است (خبیصی، ۱۳۴۳: ۲۱؛ نیز نک.: باستانی پاریزی، ۱۳۵۵: ۴۱).

این اتهامات بیشتر تلاش غیرمستقیم مورخان مخالف وی را برای نشان دادن فساد عقیده در او تداعی می‌کند (میرزاضی، ۱۳۷۸: ۱۱۷)، چه آنکه توران‌شاه حتی با وجود همسویی با اسماعیلیه، در حفظ موقعیت سیاسی خود می‌کوشید و از بیم اعتراض و مخالفت علمای اهل سنت و در نتیجه شورش عمومی مردم، هرگز آشکارا و شفاف وجود چنین تمایلاتی را آشکار نکرد. وی در عین حال که ابوزرعه و کاکابنیمان اسماعیلی‌مذهب را در دربار، قدرت داده بود، ناصرالدین اتابک مکرّم بن علای سنی‌مذهب را نیز مهم‌ترین وزیر خود کرد (خبیصی، ۱۳۴۳: ۱۵-۲۲؛ مستوفی، ۱۳۳۹: ۴۷۲؛ غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۱۱۷). بنابراین، توران‌شاه با حفظ موازنه قدرت و نفوذ میان سران اسماعیلیه و اهل سنت نه تنها بهانه دست مخالفان نداد، بلکه با در پیش گرفتن سیاست مدارا عرصه فعالیت آزادانه را نیز برای داعیان اسماعیلی فراهم کرد (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۱۱۷).

افزایش نفوذ اسماعیلیه در عصر ایران‌شاه

ایران‌شاه پس از کشته شدن پدرش به دست امیر آنر و سپاه ترکان خاتون، در سال ۴۸۹ یا ۴۹۰ ه.ق. بر تخت نشست (نک.: وزیری کرمانی، ۱۳۷۵: ۳۶۳/۱؛ خبیصی، ۱۳۴۳: ۱۵، ۲۲-۲۴، ۳۷۳). تبلیغات باطنیه که در زمان سلطان‌شاه و برادرش توران‌شاه، کم و بیش در کرمان قوت یافته بود، اگرچه همواره با مخالفت شدید علمای اهل سنت مواجه می‌شد، در دوره حکومت ایران‌شاه (حک.: ۴۹۰-۴۹۵ ه.ق.) به اوج خود رسید (باستانی پاریزی، ۱۳۵۵: ۳۰۸-۳۰۹). بی‌گمان گرویدن وی به مذهب اسماعیلیه یا حتی متمایل بودن وی به این آیین، بر نفوذ فوق‌العاده این جریان فکری در کرمان افزوده است. اسماعیل گیلکی

از مبلغان اسماعیلی بود که در کرمان از وجود روابط حسنه با پادشاه سلجوقی بهره فراوان برد و در انجام دادن فعالیت‌های تبلیغی خود از آن سود جست. ابن‌اثیر مدیحه‌ای از معزی (متوفای سده ۵ ه.ق.) در باب اسماعیل آورده که به وجود چنین ارتباطی اشاره کرده است (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۲۹۵/۷؛ نیز نک.: فرقانی، ۱۳۸۱: ۳۸۵-۳۸۶).

ابوزرعه نیز از اکابر و رجال مشهور اسماعیلی مذهب کرمان است که در دوره توران‌شاه به دربار راه یافت و در زمان حکومت ایران‌شاه به منصب دبیری و انشا منصوب شد. به باور ابن‌اثیر، وی در گروهش ایران‌شاه به اسماعیلیه نقش مستقیم و مؤثر داشته است، تا جایی که تعلیمات این شخص را عامل اصلی این اتفاق می‌داند (ابن‌اثیر، ۱۴۱۵: ۲۹۵/۱۷). ابوزرعه تا آخرین لحظات عمر ایران‌شاه در کنار وی بود تا اینکه در جریان قیام و شورش اهل سنت کرمان، به همراه شاه در کوشک شیرویه به قتل رسید (همان).

هرچند اغلب منابع تاریخی درباره دوره حکومت ایران‌شاه سکوت کرده یا به ذکر مختصری درباره او بسنده کرده‌اند، مورخان اهل سنت همواره وی را به کفر و الحاد متهم می‌کنند. همچنین، او به سبب گرویدن به آیین اسماعیلی، منفورترین پادشاه سلجوقی کرمان معرفی شده است. حمدالله مستوفی با تأکید بر بی‌دینی وی، از ظلم و ستم او بر کرمانیان خبر داده است (مستوفی، ۱۳۶۲: ۴۹۵). افضل‌الدین نیز او را اهل فلسفه و کافر خوانده است (افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۲۰). تردیدی نیست که متّصف‌کردن وی به الحاد، کفر، فلسفه و ...، به سبب عقاید اسماعیلی مذهب وی بوده است. خبیصی نیز به ماجرای قتل احمد بن حسین بلخی از فقهای حنفیه اشاره کرده و احتمال داده است که این واقعه به تحریک برخی اسماعیلیان اطراف شاه، به وقوع پیوسته، چراکه او را مانع پیوستن ایران‌شاه به آیین اسماعیلی می‌دانستند (خبیصی، ۱۳۴۳: ۳۱). احتمال اسماعیلی شدن ایران‌شاه به سبب همنشینی و مکاتبات گسترده‌ای که با باطنیان و پیروان اسماعیلیه داشته، قوت بیشتری می‌یابد (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۱۱۷)، به‌ویژه آنکه او همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد، از سنین کودکی و در ایام حکومت پدرش، توران‌شاه، تحت تعلیم و مصاحبت دانشمندان و عالمان اسماعیلی مذهب نیز قرار داشت.

به هر روی، از زمان دقیق گرایش ایران‌شاه به مذهب اسماعیلیه و حتی قطعیت صحت این خبر اطلاع دقیقی در دست نیست. گویا مسافرت حسن صباح به کرمان با

گرایش ایران‌شاه به اسماعیلیه بی‌ارتباط نبوده است. طبق گزارش‌ها، احتمالاً ایران‌شاه در همان ایام جوانی به واسطه کاکابنیمان از فعالیت‌های تبلیغی حسن صباح متأثر شده و به آیین او گرویده است و بعدها تحت تأثیر سایر داعیان اسماعیلی مذهب مقیم دربار، نظیر ابوزرعه، در عقیده خود مصمم شده است (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۱۱۷)، اما مذهب خود را تا زمان گریختن اتابک، نصیرالدوله به اصفهان پنهان کرده است (مرسل‌پور، ۱۳۸۷: ۷۳؛ اعتصامی، ۱۳۹۱: ۱۶۱). نصیرالدوله از رجال دربار وی بود که در صدد برآمد با نصایح خود، شاه را از پیوستن به کیش اسماعیلی منصرف کند؛ اما ایران‌شاه و اطرافیان اسماعیلی مذهبش که گویا در عزم خود راسخ بودند، اتابک را سدی بر سر راه خویش تلقی کردند و در اندیشه قتل وی برآمدند. اتابک که از این تصمیم آگاهی یافته بود به همراه پانصد سوار، کرمان را ترک کرد و به جانب اصفهان گریخت (خبیصی، ۱۳۴۳: ۳۱؛ نیز نک.: باستانی پاریزی، ۱۳۵۵: ۳۰۷).

از این زمان به بعد اطرافیان پادشاه با آسودگی بیشتری به اقدامات فرهنگی و تبلیغی خود در دربار پرداختند. با وجود اینکه در منابع از مشارکت ایران‌شاه در فعالیت‌های فکری و مذهبی اسماعیلیان ذکری نیامده، وقوع چنین تحولاتی، پیروزی و کامیابی بزرگ جریان فکری اسماعیلیه در کرمان عصر سلجوقی محسوب می‌شود. مخالفت‌ها و بروز برخی اقدامات معترضانة علمای اهل سنت در این زمان نشان می‌دهد که شاه یا دست‌کم اطرافیان در این زمان، تا سر حد تلاش برای رسمیت‌بخشیدن به کیش اسماعیلی در کرمان نیز پیش رفته‌اند و مردم را به تغییر آیین خود فرا می‌خواندند.

ایجاد اغتشاش و بروز واکنش‌های تند اهل سنت و روحانیان مذهبی این شهر و فرجام تلخ ایران‌شاه و دولتش دست‌آورد چنین اقداماتی است (میرزاضی، ۱۳۸۷: ۱۲۲). دیری نپایید که تضاد و کشمکش میان متولیان امور دینی و دولت شدت یافت. ایران‌شاه که به نظر می‌رسد می‌خواست خود و دولتش را از تنگنای مذهب رسمی، یعنی تسنن، برهاند به تدریج با مخالفت و ممانعت فقها روبه‌رو شد. بسیاری از آنان که در صدد بودند شاه را از تغییر آیین برحذر دارند و او را از حمایت اسماعیلیه و پیروانش منصرف کنند، در خفا به قتل می‌رسیدند، تا اینکه انتشار خبر قصد ایران‌شاه و مشاور اسماعیلی‌اش، کاکابنیمان، بر قتل بزرگان اهل سنت در جامع شهر و تصمیم وی به اجبار مردم برای تغییر آیینشان اضطراب و نگرانی عمومی را افزون ساخت

(باستانی پاریزی، ۱۳۵۵: ۳۰۷-۳۰۸). همین مسئله موجب شد علما، روحانیان و اهالی کرمان بر کفر و الحاد ایران‌شاه متفق شوند و خون او را مباح اعلام کنند. بزرگان دولت و اطرافیان سنی‌مذهب شاه نیز از وی بیزاری جستند و به مخالفت با وی برخاستند و نزد شیخ‌الاسلام قاضی جمال‌الدین ابوالمعالی، یکی از پیشوایان مذهبی کرمان، گرد آمدند (همان: ۳۰۷). ابوالمعالی نیز با همراهی علما و قاضیان شهر بر عزل و برکناری شاه و خروج مردم از اطاعت وی فتوا دادند. مردم قصر را محاصره کردند و برخی از نزدیکان اسماعیلی‌مذهب شاه، از جمله کاکابنیمان را به قتل رساندند.

شدت خشم اهل سنت از ایران‌شاه به اندازه‌ای بود که عذرخواهی از فقها و استغفار توبه‌اش قبول نیفتاد و ناگزیر به ترک شبانه کرمان و فرار به جانب گرمسیر و سپس بم شد. اسماعیلیان تا واپسین لحظات حیات دولت ایران‌شاه دست از حمایت وی برنداشتند. محمد بهستون، از دیلمیان و مشاهیر اسماعیلیه کرمان، در این زمان فرماندهی قلعه سمیرم در نزدیکی بم را بر عهده داشت و شاه سلجوقی را در قلعه پناه داد و به حمایت او برخاست (ابن‌خلدون، ۱۳۶۴: ۵۹/۳)، ولی در بم نیز اهالی شهر به ایران‌شاه حمله کردند و پس از آنکه به قلعه سموران، یکی از دژهای بسیار بزرگ کرمان پناه برد، در اثر هجوم سپاه فرق قفقاق^۷ بردسیر، با همراهانش در کوشک شیرویه به قتل رسید (مرسل‌پور، ۱۳۸۷: ۳۰۸).

مسلماً گرایش ایران‌شاه به اسماعیلیه اگرچه در مدتی کوتاه، یعنی قریب به پنج سال، نفوذ پر قدرت برخی از سران اسماعیلیه در کرمان را در پی داشت، آنچنان که باید نتوانست در اشاعه عقاید این جریان فکری مفید و مؤثر باشد، چه آنکه ایران‌شاه جوان و بی‌تجربه بود و از تساهل و تسامح پدرش توران‌شاه بهره‌ای نداشت. لذا در رفتار با ترکان سلجوقی خشن و در مواجهه با علمای اهل سنت به تندی رفتار می‌کرد. در نتیجه بهانه لازم برای سرنگونی را در اختیار مخالفانش قرار داد. وی که می‌توانست بزرگ‌ترین حامی اسماعیلیان در کرمان باشد، به دلیل در نظر نگرفتن وضعیت دینی غالب بر اقدار جامعه خود و بی‌توجهی به نفوذ عالمان اهل سنت و نیز ملعبه‌شدن در دست مشاوران تندروی اسماعیلی‌مذهب خود، موجبات بدبینی و انزجار بیشتر مردم به این فرقه و در نهایت رکود اسماعیلیه در کرمان را فراهم آورد. اسماعیلیان نیز که در این دوره فرصت مناسبی برای ترویج آیین خود به دست آورده بودند، به دلیل روی آوردن

به قتل و کشتار مخالفان و انجام دادن اقدامات خشن و نیز تهییج و تحریک شاه به اعمال رفتارهای سرکوبگرانه نتوانستند از این فرصت بهره ببرند، به طوری که از سال ۴۹۵ تا ۹۰۹ ه.ق. که کرمان به تصرف قزلباشها درآمد (درباره طوایف قزلباش و استیلای آنها بر ایران نک.: طقوش، ۲۰۰۹: ۴۷-۵۱) فعالیت سیاسی شیعیان اسماعیلی کند و گاه متوقف شد (نک.: میرزاضی، ۱۳۸۷: ۱۲۵).

مخالفان ایران‌شاه پس از او اسماعیلیان را سرکوب کردند (میرزاضی، ۱۳۸۷: ۱۲۵). ارسال شاه و وزیرش ناصرالدوله مهمل بیش از همه اعمال خشونت، و اسماعیلیان کرمان را قتل عام کردند. در این زمان، خانه علما و بزرگان اسماعیلی غارت شد و کشتار برخی از بزرگان ایشان به دست ترکان، بر آشفتنی کرمان افزود (نک.: افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۲۶: ۸۶-۸۷). شهاب‌الدین کیا محمد دیلمی، از بزرگان اسماعیلیه که خزانه‌داری بهرام‌شاه (۵۵۶-۵۵۸ ه.ق.) را بر عهده داشت، در سال ۵۷۴ ه.ق. به دست ترکان سلجوقی به قتل رسید (خبیصی، ۱۳۴۳: ۴۷۷؛ میرزاضی، ۱۳۸۷: ۷۷). با این همه اسماعیلیان که جایگاه خویش را در کرمان متزلزل یافتند، دست از تکاپو برنداشتند و در اوضاعی سخت فعالیت‌های تبلیغی خود را پنهانی ادامه دادند. برخی فدائیان اسماعیلی نظیر حسین کرمانی که به تنگ آمده بودند توانستند در ۵۳۵ ه.ق.، ناصرالدوله را به قتل برسانند (باستانی پاریزی، ۱۳۵۵: ۳۱۰).

حمایت برخی اسماعیلیان از شاهزادگان سلجوقی کرمان، نشان از کوشش آنان برای به‌دست گرفتن مجدد قدرت در این شهر دارد. برای نمونه می‌توان به پشتیبانی اسماعیلیان گرمسیر از سلجوق‌شاه، یکی از فرزندان ارسال‌شاه اشاره کرد که از بیم برادرش، محمدشاه (حک.: ۵۳۱-۵۵۱ ه.ق.) به این منطقه گریخته بود. سلجوق‌شاه در جیرفت از سپاه برادر شکست خورد و به احساء و قطیف، مناطق شیعه‌نشین عمان، گریخت. آنجا نیز قرامطه از او حمایت کردند، به طوری که محمدشاه را بر آن داشت تا سپاهی را آماده نبرد بر ضد برادر کند (خبیصی، ۱۳۴۳: ۴۲). اگرچه سلجوق‌شاه در نتیجه مکاتبات محمدشاه با حاکمان عمانی دستگیر شد و مدتی را در حبس گذرانید، این ماجرا نشان از نفوذ اسماعیلیه حتی پس از افول قدرت در کرمان و داشتن روابط با برخی شاهزادگان سنی سلجوقی دارد. می‌دانیم که سلجوق‌شاه بعد از خلاصی از حبس، با همراهی لشکری که از اسماعیلیان منطقه فراهم آورده بود، روانه کرمان شد و در

حدود شهر انار با سپاه طغرل‌شاه (حک: ۵۵۱-۵۶۳ ه.ق.) به نبرد برخاست. نزدیکی و ملازمت وی با اسماعیلیان به قدری بود که از وی به عنوان یکی از مشاهیر منسوب به اسماعیلیه در عصر سلجوقیان کرمان یاد می‌کنند (میرزاضی، ۱۳۸۷: ۷۷).

نتیجه

سرزمین کرمان که پس از اسلام همواره به سبب موقعیت جغرافیایی خاص خود، مذاهب مختلف اسلامی را به گونه‌ای مسالمت‌آمیز در درون خود جای داده بود، در دوره سلجوقیان هم بر پایه سازش، بی‌طرفی و مدارای مذهبی اداره می‌شد. در این دوره نیز با وجود اینکه اهل سنت بر سایر فرق اسلامی غلبه داشتند و سلاطین این سلسله نیز به تحکیم بنیان مذهبی تسنن اهتمام می‌ورزیدند، همچنان تسامح مذهبی راهبرد اصلی حاکمان بود. با این همه، این سیاست درباره اسماعیلیان که همواره در صدد دست‌یابی به قدرت سیاسی بودند، متفاوت بود.

به رغم تقابل و درگیری‌های شدید میان دولت‌مردان سلجوقی و پیروان اسماعیلیه، نشانه‌هایی از نفوذ و پویایی اسماعیلیان در کرمان وجود دارد که در ایام برخی از جانشینان قاوردشاه، هرچند کوتاه بروز کرده است. آشفتگی‌های سیاسی و نزاع‌های خاندانی سلاطین سلجوقی در کرمان و روحیه مسامحه‌جویانه توران‌شاه با اسماعیلیان، موجب شد بار دیگر فرصتی مناسب و فضایی مساعد برای گسترش فعالیت‌های تبلیغی داعیان اسماعیلی در کرمان فراهم شود. در این دوره برخی مشاهیر و داعیان اسماعیلیه نظیر، ابوزرع و کاکابنیمان در دستگاه حکومت راه یافتند. حسن صباح نیز از رهبران اسماعیلی بود که این فرصت را غنیمت شمرد و با عزیمت به کرمان جریان فکری اسماعیلیه را تقویت کرد. نفوذ و گسترش آیین اسماعیلیه با گرویدن ایران‌شاه به این مذهب به اوج خود رسید. وی که در دوران کودکی و نوجوانی‌اش تحت تعلیم و تربیت داعیان و مبلغان اسماعیلی دربار بود، به کیش اسماعیلی علاقه‌مند و متمایل شد، به طوری که موجبات اعتراض علمای اهل سنت و شورش اهالی سنی‌مذهب کرمان را فراهم آورد.

آزادی عمل مردمان قفص که به مذهب اسماعیلی گرایش داشتند و در قلمرو دولت‌مردان سنی‌مذهب سلجوقی می‌زیستند از دیگر نمونه‌های نفوذ مذهب اسماعیلی

در کرمان عصر سلجوقی به شمار می‌رود. پیوستن سلجوق‌شاه به قرامطه عمان و ترور ناصرالدوله مهمل، وزیر ارسلان‌شاه، به دست یکی از فدائیان اسماعیلی نیز نشان می‌دهد اسماعیلیه با وجود اقدامات سرکوبگرانه دولت مردان سلجوقی و عالمان اهل سنت پس از ایران‌شاه، تا زمانی چند در این سرزمین حیات داشتند.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این نوشتار تعبیر «شیعه» در معنای عام آن به کار رفته و همه کسانی را شامل می‌شود که به امامت حضرت علی (ع) معتقدند.
۲. در اینجا به معنای طلا و نقره آمده است.
۳. کرمان که در آثار جغرافی‌نویسان قدیم با نام‌های بردسیر، وه‌اردشیر و گواشیر خوانده شده، شامل پنج کوره به نام‌های بردسیر، بم، جیرفت، نرماشیر و سیرجان بوده است؛ نک.: حافظ‌ابرو، ۱۳۷۵: ۱۱/۳-۱۹؛ بکری، ۱۹۹۲: ۴۹۶/۱؛ نیز برای آگاهی بیشتر درباره وضعیت جغرافیایی و عمرانی کرمان در دوره‌های مختلف اسلامی نک.: خزائلی، بی‌تا: ۱۵۰-۱۵۸.
۴. در منابع از آنها با نام‌های «کوفج»، «کوفچ»، «کفچ» و «قفس» یاد شده و در ادبیات فارسی با عنوان «کوچ» شناخته می‌شود و اغلب در کنار نام «بلوچ» به صورت کوچ و بلوچ آمده است (نک.: افضل‌الدین کرمانی، ۱۳۵۶: ۱۲۲؛ خبیصی، ۱۳۴۳: ۵-۸).
۵. به اعتقاد برخی محققان جایگاه کنونی قوم قفص در بشاگرد بوده است (نک.: بارتولد، ۱۳۶۶: ۱۶۵).
۶. محلی واقع در حسن‌آباد اصفهان، از ساخته‌های دوره ساسانی، مکانی برای تبادل پیام با مناطق مجاور به شکل ارسال علائم نوری و فانوسی برای مسافران و کاروان‌های مختلف؛ نک.: میناسیان، ۱۳۸۷: ۶.
۷. سپاهی دولتی متشکل از ترکمانان که در دوره ملک‌محمدشاه سلجوقی از قدرت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود (نک.: مرسل‌پور، ۱۳۸۷: ۱۲۹).

منابع

- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۸۳). *تحریر تاریخ و صاف*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن اثیر، عزالدین محمد (۱۴۱۵). *الکامل فی التاریخ*، تحقیق: ابوالفداء عبدالله القاضی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن بلخی (۱۳۴۳). *فارس نامه*، تحقیق: علی نقی بهروزی، شیراز: اتحادیه مطبوعاتی فارس.
- ابن حوقل، ابوالقاسم (۱۳۴۵). *صورة الأرض*، ترجمه: جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۶۴). *العبر*، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- اسماعیل، محمود (۱۹۹۵). *فرق الشيعة بين تفكير السياسي و نفی الدینی*، قاهره: سینا للنشر، الطبعة الاولى.
- اشترن، س. م. (۱۳۴۰). *اولین ظهور اسماعیلیه در ایران*، ترجمه: سید حسین نصر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم بن محمد فارسی (۱۳۷۳). *المسالك والممالك*، ترجمه: محمد بن اسعد بن عبدالله ستوری، تحقیق: ایرج افشار، بی جا: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- اعتصامی، علی (۱۳۹۱). *ادیان و مذاهب کرمان از ورود اسلام تا پایان دوره سلجوقیان کرمان*، بی جا: خدمات فرهنگی کرمان.
- افضل الدین کرمانی، ابوحامد احمد بن حامد (۱۳۲۶). *بدايع الازمان فی وقایع کرمان (تاریخ افضل)*، تحقیق: مهدی بیانی، تهران: چاپخانه دانشگاه.
- افضل الدین کرمانی، ابوحامد احمد بن حامد (۱۳۵۶). *عقد العلی للموقف الاعلی*، تحقیق: علی محمد عامری نائینی، تهران: روزبهان.
- الله یاری، فریدون؛ مرسل پور، محسن (۱۳۸۱). «سیاست مذهبی سلجوقیان کرمان ۴۴۰-۵۸۳ ه.ق.»، در: *پژوهش های تاریخی ایران و اسلام*، ش ۳، ص ۷۵-۹۲.
- بارتولد، ویلهلم (۱۳۶۶). *ترکستان نامه*، ترجمه: کریم کشاورز، تهران: آگاه.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۵۴). «سیر تحولات مذهبی در کرمان»، در: *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۹۱-۹۲، ص ۵۳-۸۴.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۵۵). *وادی هفت واد*، تهران: انجمن آثار و مفاخر ملی.
- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۱). *سلسله های اسلامی جدید: راهنمای گاه شماری و تبارشناسی*، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- بکری، عبدالله بن عبدالعزیز (۱۹۹۲). *المسالك والممالك*، تحقیق: آدریان خان لیوفن و آندروفری، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- بنداری، فتح بن علی (۱۴۲۵). *تاریخ دولة آل سلجوق*، تحقیق: یحیی مراد، بیروت: دار العلمیة.
- بهرامی نیا، امید (۱۳۹۲). «خشونت و شکنجه در عصر سلجوقی»، در: *تاریخ و تمدن اسلامی*، ش ۱۷، ص ۸۱-۱۰۰.

- جعفریان، رسول (۱۳۸۸). تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، تهران: علم.
- جوینی، عطا ملک (۱۳۸۵). تاریخ جهان‌گشای جوینی، تحقیق: محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله (۱۳۷۵). جغرافیای حافظ ابرو، تحقیق: صادق سجادی، تهران: میراث مکتوب.
- حدود العالم من المشرق إلى المغرب (۱۴۲۳). مؤلف: ناشناخته (۴ ه.ق.)، تحقیق: یوسف الهادی، قاهره: دار الثقافة للنشر.
- حمدانی، عباس (۱۳۶۳). «دولت فاطمیان»، در: مجموعه مقالات: اسماعیلیان در تاریخ، ترجمه: یعقوب آژند، تهران: مولی.
- حبیبی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۳). سلجوقیان و غز در کرمان، تحقیق: باستانی پاریزی، تهران: کوروش.
- خزائلی، علی‌رضا (بی‌تا). جغرافیای تاریخی سرزمین‌های اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۰). اسماعیلیه: مجموعه مقالات، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب اسلامی.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۵). تاریخ عقاید اسماعیلیه، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان.
- راوندی، مرتضی (۱۳۸۲). تاریخ اجتماعی ایران، تهران: نگاه.
- سیف آزاد، عبدالرحمن (۱۳۴۱). تاریخ خلفای فاطمی، تهران: ایران باستان.
- صابری، حسین (۱۳۸۴). تاریخ فرق اسلامی، تهران: سمت.
- طقوش، محمد سهیل (۲۰۰۹). تاریخ الدولة الصفویة فی ایران، بیروت: دار النفائس.
- غفاری قزوینی، قاضی احمد (۱۳۴۳). تاریخ جهان آرا، تصحیح: مجتبی مینوی، تهران: حافظ.
- فرقانی، محمد فاروق (۱۳۸۱). تاریخ اسماعیلیان قهستان، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فضل‌الله همدانی، رشیدالدین (۱۳۳۸). جامع التواریخ، تحقیق: بهمن کریمی، تهران: اقبال.
- قدیانی، عباسی (۱۳۸۱). تاریخ ادیان و مذاهب در ایران، تهران: فرهنگ مکتوب.
- لوئیس، برنارد (۱۳۶۲). تاریخ اسماعیلیان، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: توس.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱). فرقه‌های اسلامی، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.
- مرسل‌پور، محسن (۱۳۸۷). تاریخ سلجوقیان کرمان، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۳۹). تاریخ گزیده، تحقیق: عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲). نزهة القلوب، تحقیق: لسترنج، تهران: دنیای کتاب.
- مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱). احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه: علی‌نقی منزوی، تهران: انتشارات مؤلفان و مترجمان ایران.
- منشی کرمانی، ناصرالدین (۱۳۶۲). سمط العلی للحضرة العلیاء، تحقیق: عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر.
- میرخواند، احمد بن خاوندشاه بلخی (۱۳۷۳). روضة الصفا، تهذیب و تلخیص: زریاب، تهران: بی‌نا.
- میرزاضی، رضا (۱۳۸۷). حیات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه از ورود اسلام تا پایان صفویه، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.

میناسیان، کاراوئن (۱۳۸۷). شاه‌دژ اصفهان، ترجمه: گروه مترجمان، اصفهان: نقش مانا.
واکر، پل ارنست (۱۳۷۹). حمیدالدین کرمانی: کرمان و تفکر اسماعیلیه در دوره الحاکم بامرالله، ترجمه:
فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان.
وزیری کرمانی، احمدعلی خان (۱۳۷۵). تاریخ کرمان، تصحیح: محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران:
ابن سینا.

هاجسن، مارشال (۱۳۸۳). فرقه اسماعیلیه، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی.
یاقوت حموی، شهاب‌الدین (بی‌تا). معجم البلدان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

روش‌شناسی شیخ حر عاملی در تبیین، تنظیم و اثبات عقاید

ام‌البنین خالقیان*

محمد غفوری‌نژاد**

چکیده

تبیین روشن و صحیح عقاید، تنظیم معقول و منطقی آموزه‌های اعتقادی و اثبات آنها برای مخاطب از وظایف اصلی متکلمان است. حر عاملی، متکلم اخبارگرای مکتب اصفهان، در آثار کلامی خود از روش‌های متعددی در این سه مقام بهره برده است. در این پژوهش با مرور تمام آثار کلامی وی روش‌هایی را که او در این سه مقام استفاده کرده استخراج و استقصا کرده‌ایم. حر عاملی در مقام تبیین از روش‌هایی همچون تعریف مفردات، ذکر مبانی، ذکر احتمالات و ذکر مثال و تشبیه استفاده کرده است. وی از روش ذکر تاریخچه سود نبرده است که شاید این نکته معلول کم‌توجهی وی به منابع کلامی رایج و دیدگاه‌های فرق و مکاتب کلامی مخالف باشد. نیز در مقام تنظیم آموزه‌های اعتقادی، بر اساس مقتضای بحث، گاه تقدم و تأخر آموزه‌ها در اثبات را ملاک عمل قرار داده، و گاه بر اساس تقدم آموزه‌های عقلی بر نقلی عمل کرده است. او در مقام اثبات گاه همچون متکلمان عقل‌گرای فلسفی به استدلال‌های عقلی-فلسفی دست یازیده است. با وجود این، در موضعی که برای اثبات یا رد یک عقیده هم به ادله مبتنی بر مقدمات عقلی دسترسی داشته و هم به ادله نقلی، دسته دوم را ترجیح داده است. برای اثبات عقاید از براهین منطقی همچون برهان سبر و تقسیم، ذوحدین، خلف و نیز برهان اثنی استفاده کرده است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، کلام، حر عاملی، دفاع، تبیین، تنظیم، اثبات.

* دانش‌آموخته دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) o.khaleghian@gmail.com

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

[تاریخ دریافت: ۹۵/۳/۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲]

طرح مسئله

کلام شیعه در سیر تاریخی خود از ابتدا تا حال حاضر ادواری را سپری کرده است. برخی محققان این ادوار را در قالب مدارسی طبقه‌بندی کرده‌اند که به ترتیب زمانی عبارت‌اند از: مدینه، کوفه، قم (قرن سوم و چهارم)، بغداد، نجف، ری، حله، جبل‌عامل، شیراز، هند، اصفهان، کربلا، تهران، قم (دوره معاصر) (جبرئیلی، ۱۳۹۰: ۴۰-۴۲). در این میان مدارس مدینه، کوفه، بغداد، اصفهان و قم (دوره متقدم و معاصر) تأثیرگذارتر بوده است (همان: ۴۲ و ۴۳).

مدرسه اصفهان که روش‌شناسی یکی از متکلمان آن موضوع این مقاله است، با ظهور صفویه و حمایت پادشاهان صفوی و دعوت عالمان شیعه به اصفهان شکل گرفت. فضای فکری مناسبی که صفویه در این شهر ایجاد کردند، سبب حضور همه جریان‌های فکری گذشته در آن شد. در باب جریان‌شناسی متکلمان مدرسه اصفهان باید گفت در این مدرسه سه جریان کلام فلسفی، کلام حدیث‌گرا و کلام عقل‌گرای غیرفلسفی وجود داشته است. در این میان تثبیت و تعمیق دو جریان کلام فلسفی و کلام حدیث‌گرا در اصفهان صورت گرفت (سبحانی و رضایی، ۱۳۹۱: ۱۱۷).

حر عاملی از متکلمان تأثیرگذار در جریان حدیث‌گرا است. از وی در برخی آثار با عنوان اخباری و در برخی دیگر با عنوان محدث (قمی، ۱۴۱۶: ۱۴۷/۲) یاد شده است؛ برخی او را اخباری میانه‌رو (سبحانی، ۱۴۲۲: ۲۶۷/۱۲) و برخی دیگر اخباری افراطی (اسلامی، ۱۳۸۴: ۳۴۸) دانسته‌اند. وی در عین حال در مواجهه با اصولیان رفتاری معتدل داشته و در صدد نزاع شدید و انتقادات تند و گزنده علیه اصولیان برنیامده است. عاملی را علمای بزرگ اصول نیز ستوده‌اند و بلندای مقام فقاقت وی را تأیید کرده‌اند (حائری، ۱۳۸۱: ۲۱۷/۶).

در هر روی، اگرچه حر عاملی هیچ‌گاه دست از اخباری‌گری خود برنداشت، مطالعه سیاهه آثار او و محتوای آن نشان می‌دهد که وی از مباحث کلامی، اعم از کلام عقلی و نقلی، بیگانه نبوده و در جای‌جای برخی آثارش همچون متکلمی در مقام استنباط، اثبات و دفاع از آموزه‌های کلامی برآمده و تصویری از متکلمی چیره‌دست از خود به نمایش گذاشته است.

مقصود از «روش‌شناسی علم کلام» بررسی راه‌هایی است که متکلم را به هدف و

مقصود، که همان استنباط عقاید و دفاع از آن است، می‌رساند. در مقام استنباط متکلم به معرفت صحیحی از آموزه‌های دین می‌رسد و در مقام دفاع، آن معرفت را تبیین و تنظیم و اثبات می‌کند و به ردّ شبهات و عقاید معارض می‌پردازد. بنابراین، مقام دفاع پنج مرحله دارد (برنجکار، ۱۳۹۱: ۴۶ و ۴۷). در مواضعی دیگر به روش‌شناسی کلامی حر عاملی در حوزه استنباط (خالقیان، ۱۳۹۴: ۵۸-۱۵۷) و رد شبهات و عقاید معارض اشاره کرده‌ایم (غفوری‌نژاد و خالقیان، ۱۳۹۴: ۳۶-۵۵). این جستار در صدد پاسخ به این پرسش است که: روش‌های کلامی حر عاملی در سه مرحله تبیین، تنظیم و اثبات چیست؟ در مقام پاسخ به این پرسش با تتبع در آثار کلامی وی این روش‌ها اصطیاد و طبقه‌بندی شده است.

۱. روش‌شناسی تبیین

یکی از وظایف بسیار مهم متکلم تبیین آموزه‌های دینی است. مقصود از تبیین در علم کلام این است که متکلم گزاره اعتقادی را به گونه‌ای برای مخاطبان توضیح دهد که آنان تصویر روشن و واضحی از آموزه اعتقادی در ذهن خود بیابند. واضح است که هدف اصلی در تبیین آموزه‌های اعتقادی، این است که مخاطب تصویری روشن و بدون ابهام از آن آموزه داشته باشد، خواه آن را بپذیرد یا نه. در کنار هدف اصلی که برای تبیین ذکر شد، فواید دیگر آن، تأثیرگذاری‌اش در مقام تنظیم، اثبات و رد شبهات است.

تبیین با امور مختلفی همچون مخاطب، موضوع و محتوا، مقام خطاب (زمان و مکان) و تبیین‌گر ارتباط دارد. اگرچه نمی‌توان محیط و زمانی را که آموزه در آن مطرح می‌شود بی‌تأثیر دانست (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۵۴ و ۱۵۵).

۱.۱. روش‌های تبیین در آثار کلامی حر عاملی

حر عاملی از روش‌های متنوع و متناسب با عناصر مختلف مؤثر در تبیین بهره برده است. اکنون این روش‌ها را همراه با شواهدی که در آثار وی یافته‌ایم، از نظر می‌گذرانیم:

۱.۱.۱. روش تعریف مفردات

یکی از روش‌های بسیار رایج تبیین تعریف اجزا و مفردات آموزه اعتقادی است. حر عاملی در تبیین برخی آموزه‌های اعتقادی از این روش استفاده کرده است. وی برای اثبات معجزات پیامبر (ص) معنای اعجاز و فرق آن با سحر را توصیف می‌کند. او در تفاوت سحر و جادو با معجزه معتقد است در تعریف سحر و جادو، معجزات نمی‌گنجد. زیرا ساحر و کاهن همیشه نمی‌تواند آنچه را می‌خواهد انجام دهد و آنچه به واسطه آنها واقع می‌شود شایع نیست و غالباً در آن خطا و اشتباه و خیال است نه حقیقت. مثلاً ساحران قادر به زنده کردن مردگان و برگرداندن جوانی بعد از پیری و آوردن مثل قرآن نیستند. تفاوت دیگر اینکه سحر و جادو نزد عوام و زنان و مانند آنها ظاهر می‌شود، اما معجزات نزد علما و عقلا آشکار می‌گردد، در حالی که آنها قادر به رد این معجزات نیستند (حر عاملی، ۱۴۲۵ الف: ۳۳/۱ و ۳۴).

حر عاملی در بحث جبر و تفویض تعبیر «مشیت خداوند» را تبیین می‌کند و می‌گوید خواست و مشیت معصیت و عدم طاعت از جانب خداوند به معنای خلق اسباب و عدم منع است، پس مقصود از احادیثی که خداوند مشیت معصیت یا عدم طاعت کرده است، بطلان تفویض است نه ثبوت جبر (همان: ۲۳۰/۱). وی واقع‌شدن هر چیز در عالم به قضا و قدر و علم و اذن خداوند را موجب جبر نمی‌داند، بلکه دال بر بطلان تفویض می‌داند، زیرا این اسباب منجر به اجبار در طاعت و معصیت نمی‌شود (همان: ۲۹۱/۱).

۱.۱.۲. روش ذکر احتمالات

بیان احتمالات مختلف در بحثی کلامی، موجب وسعت دامنه ذهن مخاطب می‌شود. با این روش تبیین نادرست از ذهن مخاطب دور می‌شود.

حر عاملی در تبیین ظلم بودن عذاب اطفال کافران بدون استحقاق، بعد از بیان روایتی با این مضمون که اطفال مؤمنان به پدرانشان، و فرزندان مشرکان به پدرانشان ملحق می‌شوند، می‌نویسد این روایات حمل بر تقیه می‌شود، چون موافق مذهب عامه است که منکر عدلاند. نیز ممکن است این روایت حمل شود بر اینکه اطفال بعد از تکلیف و تحقق اطاعت و معصیت از آنان، مستحق عذاب و پاداش شوند. احتمال دیگر

آن است که تفضلی بر همه یا بعضی اطفال مؤمنان باشد، هر چند عذاب اطفال کافر بدون استحقاق ظلم است (همان: ۲۸۱/۱).

حر عاملی در توجیه روایاتی که بر خلق خیر و شر از سوی خداوند دلالت می‌کنند و می‌گویند خدا موهم جبر است، می‌گوید این احادیث را یا باید حمل بر تقدیر کنیم، به این معنا که خداوند خیر و شر را مقدر کرده است یا اینکه بگوییم منظور از خلقت شر و خیر این است که خداوند نیروهایی را که این اعمال از آن ناشی می‌شود آفریده است (مانند آفرینش شهوات، غرایز، خشم، حب ذات و غیره)؛ یا اینکه بگوییم منظور از خیر آن کارهایی است که فطرت بشر به آنها مایل است و مقصود از شر اموری است که انسان فطرتاً از آنها نفرت دارد (حر عاملی، ۱۴۰۲: ۳۹-۴۰).

حر عاملی در تبیین قضا و قدر نیز می‌گوید مراد از واژه «خلق» در «ان الله خلق السعادة والشقاوة قبل ان يخلق خلقه» فقط تقدیر این امور است، یا اینکه مراد آن است که خداوند آگاه است که این امور با اختیار بندگان محقق خواهد شد (همو، بی‌تاب: ۲۷).

۱.۱.۳. روش ذکر مثال و تشبیه

یکی از بهترین روش‌ها برای تبیین بحث‌های عقلی تشبیه و ذکر مثال است. البته نباید از این نکته غافل ماند که انتخاب مثال نادرست و غیرکامل، نتیجه معکوس می‌دهد.

حر عاملی در تبیین فعل خداوند و فعل انسان و اینکه طاعت و معصیت فعل و خلق انسان است، می‌نویسد خلق جوهر یا جسم مخصوص خداوند است، ولی غیرخداوند می‌تواند صورت را ایجاد کند. وی در ادامه مثالی از خلق صورت و اعراض در محسوسات می‌زند و می‌نویسد آیا نمی‌بینی بنا خانه را و نجار تخت را می‌سازد. طاعات و معاصی هم از اعراض و حرکات هستند که انسان خالق این افعال است (همو، ۱۳۷۶: ۲۵۸/۱؛ همو، بی‌تاب: ۴).

۱.۱.۴. روش ذکر مبانی

ذکر مبانی در تبیین آموزه اعتقادی بسیار مؤثر است، زیرا اختلاف دیدگاه‌های متکلمان در برخی آموزه‌ها، از اختلاف آنان در مبانی‌شان ناشی می‌شود. حر عاملی

در تبیین مسئله بداء ضمن اشاره به روایتی که بیانگر بداء در خصوص امامت امام عسکری (ع) و امام موسی کاظم (ع) است، می‌گوید بداء در این حدیث و امثال آن آشکارشدن امر برای مردم و ملائکه است، نه ظهور و آشکارشدن برای خداوند سبحان، به سبب اینکه جهل بر خداوند محال است (همو، ۱۴۲۵ الف: ۴/۱۹۴). از آنجا که جهل بر خداوند محال است، بداء درباره خلق است نه خدا (همو، ۱۳۷۶: ۱/۲۲۴).

می‌بینیم که وی برای به دست دادن تبیینی صحیح از آموزه بداء به این مبنا که جهل بر خداوند محال است تمسک کرده و بر این اساس بداء را تبیین می‌کند. مروری بر روش‌های استفاده‌شده حر عاملی در تبیین آموزه‌های اعتقادی و مقایسه آن با روش‌های رایج در میان عموم متکلمان نشان می‌دهد که وی از برخی روش‌ها کمتر بهره برده یا اساساً استفاده نکرده است. متکلمان در مقام تبیین آموزه‌های اعتقادی علاوه بر روش‌هایی که از آثار حر عاملی گزارش کردیم، از روش‌هایی همچون «ذکر تاریخچه» استفاده می‌کنند. توضیح آنکه ذکر تاریخچه بحث کلامی و بیان اقوال فرقه‌ها و مکاتب گوناگون می‌تواند نقشی تکمیل‌کننده در تبیین آموزه‌ای اعتقادی داشته باشد. این روش تصور روشن‌تری از دیدگاه هر متکلم در مقایسه با دیگر دیدگاه‌ها ایجاد می‌کند. نیز در مقام اثبات کمک می‌کند تا روشن شود که ادله‌ای که به آن تمسک شده برای اثبات یا رد کدام دیدگاه است (برای توضیح و تفصیل بیشتر نک: برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۶۲-۱۶۵). در آثار حر عاملی استفاده از این روش در مقام تبیین را نیافتیم. این نکته ممکن است معلول آن باشد که وی در آثار کلامی خود، کمتر به منابع کلامی رایج نظر داشته و رویکرد خاص مبتنی بر توجه به روایات اهل بیت (ع) را دنبال می‌کرده است.

۲. روش‌شناسی تنظیم

واژه «تنظیم» مصدر باب تفعیل و از ماده «نظم» به معنای ضمیمه‌کردن چیزی به شیء دیگر (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۷/۶۸۹) است. «تنظیم»، تألیف و چینشی هماهنگ و موزون است که غایتی را دنبال می‌کند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴: ۵/۴۴۳) و موجب قوام و استقامت آن می‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۵۷۸).

«تنظیم» در اصطلاح روش‌شناسی علم کلام آن است که متکلم بعد از تبیین آموزه اعتقادی، هماهنگی و ارتباط بین آموزه‌ها را نشان دهد و آنها را به گونه‌ای کنار یکدیگر قرار دهد که موجب قوام مجموعه آموزه‌ها شود و راه پذیرش آن هموار گردد. متکلم در مقام تنظیم در مرحله اول، اجزای آموزه را تنظیم می‌کند و در مرحله دوم جایگاه و نسبت آن آموزه و دیگر آموزه‌های کلامی را معین می‌کند. بنابراین، تنظیم عبارت است از ایجاد ارتباط و هماهنگی بین اجزای یک یا چند آموزه به گونه‌ای که موجب قوام آنها شود و پذیرش را برای مخاطبان آسان کند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۶۹ و ۱۷۰).

تنظیم آموزه‌ها در تبیین و اثبات آنها نیز مؤثر است، زیرا چپش هماهنگ مسائل به فهم آنها کمک می‌کند و وقتی آموزه‌های دین منظم شد و هر مسئله‌ای در جای خودش قرار گرفت، اثبات راحت‌تر صورت می‌گیرد (همان: ۱۷۰ و ۱۷۱).

۱.۲. روش‌های تنظیم در اندیشه حر عاملی

تنظیم مانند تبیین، روش‌های متعددی دارد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود.

۱.۱.۲. تنظیم بر اساس تقدم و تأخر آموزه‌ها در اثبات

براهینی که مقدمات براهین دیگر را اثبات می‌کنند، از نظر رتبی بر آنها مقدم‌اند. همچنین براهینی که از مقدمات بدیهی تشکیل شده‌اند از لحاظ رتبی بر سایر براهین تقدم دارند. در روش کلامی حر عاملی تنظیم بر اساس تقدم و تأخر آموزه‌ها دیده می‌شود. وی در رد دیدگاه جبر، برهان‌های بدیهی را مقدم داشته و در تبیین اعتقادات مکلف روش وی بر پایه تقدم و تأخر آموزه‌ها بوده است.

حر عاملی در رد جبر دوازده دلیل می‌آورد. وی ابتدا سه دلیل را در بیان بدیهی بودن اختیار با ذکر مثال می‌آورد که هر عقل سلیمی آن را می‌پذیرد و قابلیت پذیرش همگانی دارد و از این رو از حیث رتبه بر سایر براهین تقدم دارد. پس از آن به ادله‌ای همچون قبح تکلیف، عبث بودن امر و نهی و ارسال رسل و انزال کتب می‌پردازد که از جمله دلایل عقلی است و درک آن بسیار آسان است. سپس لوازم فاسد این دیدگاه را بیان می‌کند و در پی آن از سایر دلایل سخن می‌گوید (حر عاملی، بی‌تاب: ۱۰-۱۱).

حر عاملی در بیان آنچه مکلف باید به آن اقرار کند این اعتقادات را بر اساس اهمیت آموزه‌ها تنظیم کرده است؛ لذا ابتدا بحث مبدأ و معاد و مسائل مرتبط با آن را، که مهم‌ترین مباحث اعتقادی است، مطرح می‌کند. در بحث از مبدأ ابتدا اثبات وجود خداوند را مطرح، و پس از آن صفات خداوند را بیان می‌کند. از آنجا که بحث نبوت متوقف بر اثبات خداوند است، وی سپس به نبوت می‌پردازد و در پی آن امامت و مسائل مرتبط با آن، از جمله غیبت امام زمان (عج) را، می‌آورد؛ زیرا امامت متوقف بر نبوت و ادامه آن است. در پایان وارد احکام شریعت می‌شود که نزد ائمه (ع) ثابت است (همو، بی تا الف: ۶-۷).

۲.۱.۲. تنظیم بر اساس تقدم آموزه‌های عقلی بر نقلی

حر عاملی در رساله‌ای که در نقد صوفیه سامان داده است می‌گوید چون تقدیم اعتبارات عقلی بر نقلی میان متأخران معروف است من نیز همین شیوه را برگزیده‌ام، زیرا احتجاج با مخالفان یا کسانی که در فساد عقیده و اطاعت‌نکردن از ائمه (ع) از آنان بدترند (= صوفیه) با این سنخ از ادله صورت می‌گیرد (همو، ۱۴۳۲: ۱۰-۱۱). وی در بطلان اعتقاد به حلول و اتحاد و وحدت وجود، ابتدا دلایل عقلی و سپس دلایل نقلی را بیان می‌کند و در بیان دلایل عقلی به دوازده دلیل اشاره می‌کند (همان: ۸۰-۸۷).

وی در کتاب *هدایة الامة الى احکام الائمة (ع)* دوازده مقدمه را در این خصوص تنظیم می‌کند. ابتدا از جایگاه عقل و علم سخن می‌گوید و سپس از آموزه‌هایی که عقلی‌ترند، مانند معرفت خدا، عدل الاهی و نبوت. وی مباحثی مانند امامت و معاد را که بیشتر نقلی هستند به تأخیر می‌اندازد، ولی امامت را با اینکه نقلی است، قبل از معاد مطرح می‌کند، در حالی که بخشی از مباحث معاد عقلی و بخشی نقلی است (نک: حر عاملی، بی تا ج، فصل کتاب). احتمالاً به این دلیل که در اکثر مباحث نقلی معاد، از احادیث امامان (ع) استفاده می‌شود. از این رو قبل از مطرح کردن معاد، باید امامت معصومان به اثبات رسیده باشد. وی در انتها بر پایه حجیت قول معصوم، در ضمن ابوابی می‌گوید همه مسائل از اینها باید اخذ شود و در صورت نبود نص، باید توقف و احتیاط کرد (حر عاملی، بی تا ب: ۳-۷).

می‌بینیم که حر عاملی در مقام تنظیم استدلال‌های خود در رد بر مخالفان اعتقادی از آنچه آن را شیوه رایج میان متأخران نامیده تبعیت کرده و ادله عقلی را بر ادله نقلی مقدم داشته است. وی در مقام تعلیل این عمل خود، به این نکته منطقی اشاره می‌کند که در احتجاج با مخالف باید از ادله‌ای استفاده کرد که برای وی پذیرفتنی باشد. مخالفان و صوفیان را که به سادگی به اقوال ائمه (ع) گردن نمی‌نهند باید با ادله عقلی مجاب و وادار به پذیرش حقیقت کرد. این نکته نشان از آن دارد که حر عاملی در مقام تنظیم ادله هر مدعای اعتقادی، به شرایط ویژه مخاطب توجه دارد. با وجود اینکه وی را متکلمی حدیث‌گرا می‌دانیم، در جاهایی که منطقی‌تاً تمسک به دلیل نقلی کارساز نیست، به ادله نقلی روی می‌آورد و بر رویکرد مبنایی خود، تعصب بی‌جا نمی‌ورزد.

۳. روش‌شناسی اثبات

اثبات آموزه‌های اعتقادی یکی از مراحل بسیار مهم شکل‌گیری نظامی اعتقادی برای هر مذهب یا فرقه‌ای است. در این مرحله میزان صحت و سقم آموزه‌های اعتقادی، اثبات می‌شود. مراد از «اثبات» در علم کلام این است که متکلم، آموزه‌های اعتقادی استنباط‌شده را با دلیل به مخاطبان عرضه کند تا آن مفاهیم در ذهن مخاطبان مستقر و مستحکم شود (برنجکار، ۱۳۸۷: ۱۶). احاطه کامل متکلم بر همه آموزه‌ها و روش‌های اثباتشان، و شناخت طرق استدلال و برهان، همچون شرایط اثبات‌گر، در این مرحله بسیار مؤثر و کارآمد است (همو، ۱۳۹۱: ۱۷۹-۱۸۰). هدف متکلم در این مرحله آن است که با ملاحظه وضعیت مخاطب، آموزه‌های استنباط‌شده را مستند به ادله قاطع و محکم کند تا مخاطب آن را قبول و تصدیق کند و نظام اعتقادی‌اش کامل شود (همان: ۱۷۸).

۳.۱. روش‌های اثبات در اندیشه حر عاملی

از آنجا که هر استدلال از ماده و صورت تشکیل می‌شود، این بحث را در این دو بخش پی می‌گیریم.

۳.۱.۱. انواع دلیل از لحاظ ماده

حر عاملی در تقسیم استدلال از جهت ماده، استدلال را به دو قسم مرکب از عقل و

نقل و نیز نقلی محض تقسیم می‌کند. وی معتقد است نقل حجیت ابتدایی خود را از عقل می‌گیرد و در اثبات نقل، عمل به عقل واجب است (حر عاملی، ۱۴۲۵ الف: ۶۱/۱) و استفاده از مقدمات و ادله نقلی، با تکیه بر عقل است، و عقل به طور قطع، بر یقینی بودن نقل، در صورت صحت صدور و دلالت، حکم می‌کند. حر عاملی در اثبات بسیاری از آموزه‌های اعتقادی و مباحث کلامی به دلیل نقلی استناد کرده است.

الف. دلیل مبتنی بر نقل

حر عاملی در اثبات همه آموزه‌های اعتقادی و مباحث کلامی از توحید و صفات الاهی و نبوت و امامت گرفته تا مباحث اختلافی مانند اثبات قضا و قدر و بطلان جبر و ... از دلایل مستند به نقل استفاده کرده است. از جمله این مباحث در توحید و صفات الاهی عبارت‌اند از: خداوند واحد است؛ در صفات و ذات شبیه مخلوقات نیست؛ به حواس در نیاید؛ مرکب نیست؛ ازلی و ابدی و سرمدی است؛ مکان ندارد؛ کنه ذات و صفات او دست‌یافتنی نیست؛ با چشم قابل دیدن و درک نیست؛ جسم و صورت ندارد؛ در ذات و صفات تغییر نمی‌کند؛ حرکت و انتقال ندارد؛ عالم به هر چیزی است؛ فرزند و همراه ندارد؛ ضد و مانند ندارد؛ از خداوند ظلم و جور صادر نمی‌شود؛ از خداوند چیزی که موجب نقص باشد صادر نمی‌شود؛ صفات ذاتی خداوند قدیم و صفات فعل خداوند حادث است؛ معلل بودن افعال خداوند به اغراض راجحه (همو، ۱۳۷۶: ۱۳۴/۱-۲۹۲).

مباحث کلامی مرتبط با نبوت و امامت که حر عاملی با دلایل مبتنی بر نقل آنها را اثبات می‌کند، عبارت‌اند از: وجوب اطاعت ائمه (ع)؛ وجوب علمیت و افضلیت و اکملیت امام؛ علم پیامبر و ائمه (ع) به همه علوم نازل‌شده از آسمان؛ عرضه اعمال بر پیامبر و ائمه (ع)؛ علم ائمه (ع) به تفسیر و تأویل و نسخ و محکم و متشابه و ... قرآن؛ کفر منکران امام حق (همان: ۳۲۸/۱-۳۹۸).

حر عاملی در اثبات سایر مباحث کلامی نیز به دلایل مبتنی بر نقل استناد کرده است، از جمله بطلان جبر، اثبات قضا و قدر الاهی، بطلان تناسخ، بطلان احباط و تکفیر جز در کفر و ایمان، فناشدن ارواح و همه چیز جز ذات باری تعالی (همان: ۲۱۸/۱-۲۹۹). وی یکی از ادله خلق کافر را معرفت خالق می‌داند؛ به این معنا که خداوند

کافر و مؤمن را خلق کرد تا دلیلی بر شناخت و وجود خالق باشد. در بیان صحت این دلیل به روایت امام حسین (ع) استناد می‌کند که فرمود: «ان الله ما خلق العباد الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبدوه؛ خداوند بندگان را خلق نکرد جز آنکه او را بشناسند پس زمانی که او را شناختند عبادتش می‌کنند» (همو، بی تا ب: ۳).

وی در اثبات اینکه خداوند واحد است و در ربوبیت شریکی ندارد روایات بسیاری ذکر می‌کند (همو، ۱۳۷۶: ۱۳۵/۱). او همچنین روایات بسیاری را در اثبات تحریف‌نشدن قرآن می‌آورد؛ از جمله روایات دال بر اینکه هر کدام از اصحاب محمد (ص) قرآن را در یک ماه یا کمتر می‌خواندند (همو، ۱۴۲۶: ۷۱) و هر چیزی به کتاب و سنت برمی‌گردد و هر حدیثی که مخالف با قرآن باشد بیهوده و دورانداختنی است (همان: ۷۲). وی در انتها می‌نویسد احادیث بسیار دیگری همسو با این احادیث و در اثبات تواتر قرآن و تحریف‌نشدن آن در کتب اصحاب ثقه وجود دارد که برای طولانی‌نشدن کلام از ذکر آنها خودداری کرده است. برخی از این روایات ضعیف‌السند و برخی ضعیف‌الدلالة هستند، اما در مجموع شک و تردیدی در تحریف‌نشدن قرآن باقی نمی‌گذارد (همان).

ب. دلیل مبتنی بر مقدمات عقلی

حر عاملی در اثبات بطلان حلول و اتحاد، با استناد به ادله عقلی می‌نویسد در صورت قبول ادعای حلول و اتحاد به این معنا که خدای متعال بعد از آنکه عارفان وجود یافتند، در بدن‌هایشان حلول کرده یا با آنها متحد می‌شود، لازم می‌آید واجب‌الوجود دستخوش تغییر و تبدیل شود که قطعاً باطل است، زیرا با قدیم‌بودن ذات باری تعالی و واجب‌الوجودبودنش منافات دارد (همو، ۱۴۳۲: ۸۱). وی همچنین به ادله نقلی، یعنی قرآن و روایات بسیاری، استناد می‌کند که ادله عقلی بر بطلان اعتقاد به حلول و اتحاد را تأیید می‌کند (همان: ۸۷-۹۷).

اما وی در اثبات بسیاری از مباحث اعتقادی و آموزه‌های دینی فقط به بیان اینکه ادله عقلی و نقلی بسیاری بر اثبات آن دلالت می‌کند اکتفا کرده، و ادله عقلی را مطرح نکرده است. نیز در مقام ردّ برخی مباحث فقط اشاره می‌کند که ادله عقلی و نقلی بسیاری معارض با آن است، بدون آنکه این ادله را مطرح کند. از جمله: اثبات قدم

خداوند (همو، ۱۳۷۶: ۱/۱۳۴)؛ اثبات عدالت، نبوت، امامت، معاد (همو، ۱۴۰۳: ۱۷۲: ۱۴۲۵: ۳۹/۱؛ همو، بی‌تا ج: ۴)؛ عدل الاهی و صدور طاعت و معصیت از بنده (همو، ۱۴۰۲: ۴۰)؛ عینیت صفات ذات خداوند با ذات خداوند، و عینیت صفات فعل خداوند با فعل خداوند (همو، ۱۴۰۳: ۲۴۰)؛ عصمت انبیا و ائمه (همو، ۱۳۷۶: ۱/۴۴۳)؛ افضلیت امام (همو، ۱۴۲۵ الف: ۳/۲۱۸ و ۴/۱۲۹)؛ امکان و وقوع رجعت (همو، ۱۳۶۲: ۳)؛ وجوب تسلیم در برابر آنچه از معصوم رسیده است (همان: ۸)؛ رجوع در همه احکام به آنان (همان: ۱۵)؛ وجوب معرفت امام (همو، ۱۴۲۵ ب: ۸۳)؛ بری بودن ائمه (ع) از رجس (همان: ۲۳۸)؛ تفویض نشدن خلق اجسام و ارواح و عقول به غیر خداوند (همان: ۲۷۷).

۳. ۱. ۲. روش‌های اثبات از لحاظ صورت

استدلال از لحاظ صورت اقسامی دارد که در منطق به تفصیل گزارش شده است. برخی استدلال‌ها و براهینی که حر عاملی در مباحث کلامی به کار برده است عبارت‌اند از:

الف. برهان اَنّی

حر عاملی در اثبات خالقیت، علم و قدرت خداوند از برهان اَنّی استفاده می‌کند و می‌گوید هر مخلوقی بر خالقیت، علم و قدرت خداوند دلالت می‌کند و ما باید به وسیله مخلوقات بر اینها استدلال کنیم (همو، ۱۳۷۶: ۱/۱۳۹).

ب. برهان ذوحدین

حر عاملی در اثبات عصمت پیامبر (ص) از برهان ذوحدین استفاده می‌کند و می‌گوید اگر پیامبر (ص) کاری را از روی اشتباه یا فراموشی انجام دهد، پیروی از ایشان در آن عمل یا واجب است یا واجب نیست. قسم اول مسلماً باطل است، زیرا هدف از انتصاب ایشان هدایت مردم به راه راست و برحذر داشتن از نادرستی‌ها و خطاها بوده است. قسم دوم هم درست نیست، چراکه با این گفته صریح خداوند تعالی مخالفت دارد: «ان کتّم تحبون الله فاتّبعونی (آل عمران: ۳۱)؛ اگر خداوند را دوست دارید از من (پیامبر) پیروی کنید» (حر عاملی، ۱۳۸۹: ۹۵).

وی همچنین این قیاس را در اثبات عصمت پیامبر به شکل دیگری ترتیب می‌دهد و می‌گوید اگر معصوم دچار آفت‌های مزبور، خطا و فراموشی، باشد دو حالت دارد؛ یا بر مردم در مواقعی که میانشان اختلاف روی می‌دهد، داور قراردادن او واجب نیست، چون قدرت و توان لازم برای قضاوت را ندارد و ممکن است در قضاوتش خطا کند؛ یا اینکه بر آنان چنین چیزی واجب است که البته کار بیهوده و بی‌نتیجه‌ای است، چون دچار اشتباه و خطا می‌شوند، و محال است واجب باشد. هر دو صورت فوق با توجه به این سخن خداوند تعالی و غیر آن، نادرست است: «فلا ربک لاتؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیمًا؛ (نساء: ۶۵) نه، سوگند به پروردگارت ایمان نمی‌آورند مگر آنکه تو را در نزاعی که میانشان در گرفته، حاکم کنند. آنگاه در وجود خویش از حکمی که تو می‌کنی، اصلاً گرفته‌خاطر نشوند و سراپا تسلیم آن باشند» (حر عاملی، ۱۳۸۹: ۱۰۳).

حر عاملی در ردّ احادیثی که دلالت بر جواز سهو از پیامبر (ص) دارند نیز از قیاس ذوحدین استفاده می‌کند و می‌گوید اگر احادیث سهو پیامبر در نماز درست باشد و معصوم در نماز جماعت دچار سهو شود و کسانی که به او اقتدا کرده‌اند، دچار اختلاف شوند و بعضی بگویند شما دو رکعت خوانده‌اید و برخی دیگر بگویند شما چهار رکعت خوانده‌اید، یا او باید میانشان داوری کند که امکان ندارد. چون او به عمل خویش جاهل است و نمی‌تواند یکی از دو گفته را ترجیح دهد؛ یا اینکه داوری بر او لازم نیست، که در این صورت اختلاف میان مردم ادامه پیدا می‌کند تا آنکه منجر به نزاع و کشتار شود. این تباهی بزرگی را در بر دارد که بر خداوند حکیم تعرض به آن جایز نیست. وانگهی چنین پیامدی، تخریب‌کننده هدفی است که از نصب معصوم در نظر بوده است (همان: ۱۰۲).

ج. برهان خلف

برهان خلف قیاسی است که در آن به وسیله بطلان نقیض مطلوب، به اثبات آن می‌رسیم. حر عاملی برای اثبات رؤیت‌ناپذیری خداوند از برهان خلف استفاده می‌کند و می‌گوید اگر رؤیت خداوند امکان داشته باشد، خداوند شبیه مخلوقات می‌شود و نسبت نقص و احتیاج به او داده می‌شود، که لازمه ممکن‌الوجودبودن خداوند و حادث‌بودن او

است. پس لازم می‌آید خداوند ممکن‌الوجود و حادث باشد. حال آنکه این مخالف واجب‌الوجود بودن و قدیم‌بودن خداوند است. اینها همه باطل است. پس ملزوم آنها که رؤیت خداوند است نیز باطل است (همو، ۱۴۰۳: ۲۵). بنابراین، وی با بطلان نقیض مطلوب، مطلوب یعنی رؤیت‌ناپذیری خداوند را اثبات می‌کند.

حر عاملی در اثبات عصمت علی (ع) نیز می‌گوید اگر امام معصوم نباشد طاعتش واجب نیست و چون نصوص بسیاری بر طاعت امام علی (ع) دلالت می‌کند پس امام باید معصوم باشد (همو، ۱۴۲۵ ب: ۱۹/۳).

وی در اثبات عصمت معصوم برهان خلفی به این شکل ترتیب می‌دهد که اگر خطا و فراموشی به معصوم امکان داشته باشد، احتمال دارد مطلبی دروغین و غیرصحیح از روی خطا یا فراموشی به خدا نسبت دهد و این کذب و ظلم است و ظالم شایستگی منصب و مقام امامت را ندارد (همو، ۱۳۸۹: ۱۰۰ و ۱۰۱).

د. برهان سبر و تقسیم

«سبر» به معنای آزمودن و «تقسیم» به معنای جمع کردن است. این برهان به گونه‌ای است که در آن همه احتمالاتی که ممکن است جواب مسئله باشند، ذکر می‌شود، سپس با بررسی همه آنها و رد احتمالات نادرست، از بین آنها جواب صحیح کشف می‌شود.

وی در اثبات جواز تصریح به اسم مهدی (عج) به جمع بین احادیث جواز و منع تصریح به اسم مهدی (عج) در عصر غیبت می‌پردازد و در این باره هفت وجه و احتمال بیان می‌کند و در انتها می‌گوید تمام این وجوه فاسد و نادرست است مگر وجه اول، یعنی حمل روایات منع بر حالت خوف و تقیه، خواه در زمان غیبت امام زمان (عج) باشد یا در غیر این زمان (همو، ۱۴۲۵ ب: ۱۰۴-۱۰۵).

مطالعه عملکرد حر عاملی در استفاده از مواد عقلی و نقلی در سامان‌دادن استدلال‌های کلامی نشان می‌دهد که وی در این مقام از ادله مبتنی بر مقدمات عقل نظری غافل نبوده است و همچون متکلمان عقل‌گرای فلسفی در اثبات حلول‌نکردن ذات باری در مخلوقات و اتحادداشتن با آنها به استدلال‌های عقلی - فلسفی دست یازیده است. با وجود این، در موضعی که برای اثبات یا رد یک عقیده هم به ادله مبتنی

بر مقدمات عقلی دسترسی داشته و هم به ادله نقلی، دسته دوم را ترجیح داده است و ضمن آنکه تلویحاً دلالت ادله عقلی را پذیرفته، از ذکر آن امتناع ورزیده و به ادله نقلی اکتفا کرده است. مطالعه روش‌های اثبات در اندیشه کلامی حر عاملی نشان می‌دهد که وی تقریباً از تمام روش‌های رایج در علم کلام بهره برده و متکلمی تمام‌عیار است.

نتیجه

تبیین آموزه‌های اعتقادی، نظام‌بخشی به آنها و در نهایت اثبات آنها از وظایف اصلی متکلم محسوب می‌شود و هر یک از این سه مرحله روش‌های خاص خود را می‌طلبد. حرّ عاملی در مقام تبیین آموزه‌های اعتقادی از روش‌های متعددی از جمله تعریف مفردات، ذکر مبانی، ذکر احتمالات و ذکر مثال استفاده کرده است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، وی در این مقام از روش ذکر تاریخچه سود نبرده است. در این روش متکلم برای بیان مدعای خود از ذکر اقوال و دیدگاه‌های گوناگون در مسئله محل بحث خویش سود می‌برد و از اصل «تعرف الاشياء باضدادها» بهره می‌گیرد تا مدعای خود را به‌خوبی در ذهن مخاطب ترسیم کند. استفاده نکردن حرّ عاملی از این روش ممکن است معلول کم‌توجهی وی به منابع کلامی رایج و دیدگاه‌های فرق و مکاتب کلامی مخالف باشد.

حرّ عاملی در مقام تنظیم آموزه‌های اعتقادی، بر اساس مقتضای بحث، گاهی بر اساس تقدم و تأخر آموزه‌ها در اثبات، و گاهی بر اساس تقدم آموزه‌های عقلی بر نقلی عمل کرده است. وی در عین اینکه متکلمی نص‌گرا است، با توجه به وضعیت خاص مخاطب، گاه استدلال‌های عقلی را ترجیح داده و در مقام تنظیم، این قبیل استدلال‌ها را در اولویت قرار می‌دهد و بر استدلال‌های نقلی مقدم می‌دارد.

مهم‌ترین مرحله شکل‌گیری نظام اعتقادی، مرحله اثبات آموزه است. در این مرحله متکلم آموزه‌های اعتقادی را مستند به دلیل صحیح و متناسب با آن می‌آورد تا موجب رسوخ و باور آن آموزه در ذهن و جان مخاطب شود. روش‌های اثبات از دو لحاظ بررسی می‌شوند: نخست از لحاظ ماده و مقدمات استدلال؛ و دوم از لحاظ صورت و شکل. حرّ عاملی گاه، همچون متکلمان عقل‌گرای فلسفی به استدلال‌های عقلی - فلسفی

دست یازیده است. با وجود این، در موضعی که برای اثبات یا رد عقیده‌ای هم به ادله مبتنی بر مقدمات عقلی دسترسی داشته و هم به ادله نقلی، دسته دوم را ترجیح داده است. ضمن آنکه تلویحاً دلالت ادله عقلی را پذیرفته و از ذکر آن امتناع ورزیده و به ادله نقلی اکتفا کرده است.

حر عاملی از برهان سبر و تقسیم، ذوحدین، خلف و نیز برهان پرکاربردی مثل برهان انی برای اثبات آموزه‌های دینی استفاده کرده است. مطالعه روش‌های اثبات در اندیشه کلامی حر عاملی نشان می‌دهد که وی تقریباً از تمام روش‌های رایج در علم کلام بهره برده و متکلمی تمام‌عیار است.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۴). ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات سروش، چاپ چهارم.
- ابن فارس، ابی‌الحسین احمد (۱۴۰۴). *معجم مقانیس اللغة*، عبدالسلام محمد هارون، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). *لسان العرب*، احمد فارس صاحب الجوانب، بیروت: دار الفکر، الطبعة الثالثة.
- اسلامی، رضا (۱۳۸۴). *مدخل علم فقه*، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه قم، چاپ اول.
- برنجکار، رضا (۱۳۸۷). *کلام و عقاید*، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ اول.
- برنجکار، رضا (۱۳۹۱). *روش‌شناسی علم کلام: اصول استنباط و دفاع در عقاید*، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، چاپ اول.
- جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۹۰). «مدارس کلامی شیعه امامی»، در: *کلام اسلامی*، ش ۷۹، ص ۳۷-۵۱.
- حائری، سید مهدی (۱۳۸۱). *دایرةالمعارف تشیع*، تهران: شهید سعید محبی، چاپ سوم.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲). *الایقان من الهجعة بالبرهان علی الرجعة*، تهران: نوید، چاپ اول.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۷۶). *الفصول المهمة فی أصول الأئمة علیهم السلام (تکملة الوسائل)*، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (ع)، چاپ اول.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۹). *پیراستگی معصوم از فراموشی و خطا*، محمد اصغری‌نژاد، قم: ادیان.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۲). *الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیة*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳). *الفوائد الطوسیة*، قم: المطبعة العلمية، الطبعة الاولى.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ الف). *إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الطبعة الاولى.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ ب). *كشف التعمية فی حکم التسمية: بحث روائی بجواز التصريح باسم المهدي فی عصر الغيبة*، بیروت: دار الهدای، الطبعة الاولى.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۶). *تواتر القرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، الطبعة الاولى.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۳۲). *الرسالة الاثنی عشریة فی الرد علی الصوفیة*، عباس الجلالی، قم: مؤسسه انصاریان للطباعة والنشر.
- حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا الف). *بداية الهدایة*، نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس، شماره بازیابی ط ۳۳۳.
- حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا ب). *رسالة خلق الکافر*، نسخه خطی کتاب‌خانه مجلس، شماره بازیابی ۳۱۴۷/۱.

حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا ج). *هدایة الامة الى الاحکام الائمة (ع)*، نسخه خطی به شماره بازیابی ۷۲۸۲.

خالقیان، ام‌البنین (۱۳۹۴). روش‌شناسی کلامی شیخ حر عاملی، رساله دکتری شیعه‌شناسی، استاد راهنما: محمد غفوری‌نژاد، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*، علی شیری، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.

سبحانی، جعفر (۱۴۲۲). *موسوعة طبقات الفقهاء*، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
سبحانی، محمدتقی؛ رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۱). «مدرسه کلامی اصفهان»، در: *تاریخ فلسفه*، س ۳، ش ۱۱، ص ۱۱۱-۱۳۸.

غفوری‌نژاد، محمد؛ خالقیان، ام‌البنین (۱۳۹۴). «روش‌شناسی کلامی شیخ حر عاملی در مقام دفاع در حوزه‌های رد شبهات و رد مکاتب معارض»، در: *تحقیقات کلامی*، ش ۱۰، ص ۴۵-۶۴.
قمی، شیخ عباس (۱۴۱۶). *سفینه البحار و مدینة الحکم والآثار*، تهران: دار الاسوة، الطبعة الثانية.

سید محمد گیسودراز و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی

مرتضی کربلایی*

حامد ناجی**

چکیده

نظریه وحدت وجود یکی از بنیادی‌ترین مسائلی است که در حوزه تصوف و عرفان اسلامی مطرح شده است. از دیدگاه عارفان، وجود حقیقی مخصوص ذات حق بوده و ممکنات تجلی آن وجود حقیقی هستند. با ظهور ابن عربی، در سده هفتم این نظریه از تبیین‌های دقیق‌تری برخوردار شد، و بن‌مایه اصلی نظام عرفانی وی را تشکیل داد. سید محمد گیسودراز، از عرفای مهم سده نهم در شبه‌قاره هند، با این نظریه مخالفت کرده است. در این مقاله، پس از اشاره به احوال و آثار گیسودراز و وضعیت زمانه وی، انتقاداتش درباره نظریه وحدت وجود را بررسی کرده‌ایم. در نهایت بر آنیم که گیسودراز به واسطه فضای تنزیهی غالب بر افکارش، اعتقادش به لزوم تفکیک بین اعتقادات دین اسلام و آیین هندو، راه‌نیافتن به عمق کلام ابن عربی درباره وجود مطلق مقسمی، و خلط میان اعتبارات وجود، گفتار وی در موضوع وحدت وجود را نقد کرده و به پیروی از علاءالدوله سمنانی، قائل به وحدت شهود شده است.

کلیدواژه‌ها: گیسودراز، ابن عربی، وحدت وجود، وحدت شهود، عرفان اسلامی.

* دانش آموخته دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب karbalaei.morteza@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) hamed.naji@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲]

مقدمه

نظریه وحدت وجود، از بنیادی‌ترین مسائلی است که عارفان در مباحث هستی‌شناسی عرفانی مطرح کرده‌اند و قائلان به آن معتقدند در سرای هستی فقط یک حقیقت وجود دارد و آن حق است؛ کثرات، تجلیات آن موجود حقیقی هستند که مجازاً موجودند.

وحدت وجود با ظهور ابن عربی در سده هفتم قمری به صورت منسجم، جلوه تازه‌ای پیدا کرد و بن‌مایه اصلی دستگاه عرفانی وی را تشکیل داد. این دیدگاه، که محصول شهود عارفان است، در بین عمده مشایخ تصوف، مقبولیت ویژه‌ای دارد. در این میان، سید محمد گیسودراز، از مشایخ تأثیرگذار تصوف در هندوستان، با نظریه وحدت وجود ابن عربی سرسختانه مقابله کرده است. وی در اندیشه عرفانی خود معتقد به «وحدت شهود» بود و متأثر از آرای علاءالدوله سمنانی است. گیسودراز از جمله صوفیانی است که شمال هند و همچنین منطقه دکن را تحت تأثیر قرار داد.

۱. احوال و آثار گیسودراز و وضعیت زمانه وی

سید صدرالدین ابوالفتح محمد حسینی (۷۲۱-۸۲۵ ه.ق.) مشهور به «گیسودراز» و «خواجه بنده‌نواز»، از مشهورترین عارفان و شاعران در سده هشتم و نهم در شبه‌قاره هند است. نیاکانش از مردم هرات بودند که به دهلی در هند مهاجرت کردند. پدرش «سید راجه»، مرید نظام‌الدین اولیا (متوفای ۷۲۵ ه.ق.) بود. گیسودراز تحصیلات ابتدایی‌اش را در دولت‌آباد دکن گذراند و ادامه تحصیلاتش را نزد استادانی چون سید شرف‌الدین کیتلهلی و تاج‌الدین مقدم در دهلی سپری کرد. در تصوف به نصیرالدین چراغ دهلی (متوفای ۷۵۷ ه.ق.) دست ارادت داد و ۲۱ سال در ملازمت او بود و از اکابر خلفای شیخ نصیرالدین شد (برزگر، ۱۳۸۰: ۲۱-۲۹؛ سرور، ۱۸۹۴: ۳۸۱-۳۸۲؛ صدیقی، ۱۳۶۹: ۴۶-۵۱).

درباره لقب «گیسودراز» گفته‌اند یک بار با چند تن از مریدان دیگر، کجاوه شیخ نصیرالدین را برداشت؛ چون مویش دراز بود به کجاوه پیچید، اما برای خاطر مرشد به روی خود نیاورد و کجاوه را تا مسافتی طولانی حمل کرد. شیخ نصیرالدین، پس از آگاهی از آن، وی را ستود و این بیت را خواند:

هر که مرید سید گیسودراز شد والله خلاف نیست که او عشق‌باز شد
(محدث دهلوی، ۱۳۸۳: ۲۶۳-۲۶۴؛ عبدالحی الحسینی، ۱۳۷۱: ۱۵۲-۱۵۴)

گیسودراز به علت حملات تیمور گورکانی، به گلبرگه رفت. گلبرگه، تختگاه بهمنیان دکن بود. هنگامی که فیروزشاه بهمنی اطلاع می‌یابد که از جانب دهلی، سیدی عالی‌مقام به دکن تشریف آورده، سران دولت را به استقبال گیسودراز می‌فرستد و با احترام، وی را به شهر می‌آورند. فیروزشاه اهل حکمت بود و چون سید را در علوم عقلی خالی دید، توجهی به وی نشان نداد. پس از فیروزشاه برادرش، احمد، بر تخت نشست. وی گیسودراز را بسیار محترم داشت و محلی را در حاشیه شهر گلبرگه برای وی و مریدانش آماده کرد (فرشته، ۱۳۰۱: ۳۱۶-۳۲۰؛ غوثی شطاری، ۱۹۹۴: ۱۲۵-۱۲۶).

گیسودراز در سال ۸۱۵ ه.ق. در نودسالگی وارد گلبرگه شد و فقط ده سال در آنجا اقامت داشت. وی در این مدت کوتاه مرکز چشتیه را در آنجا بنا نهاد و در نشر اسلام و طریقه چشتیه اهتمام ویژه‌ای داشت (آریا، ۱۳۶۵: ۱۸۱). گیسودراز، برخلاف سنت رایج چشتیان، زبان سانسکریت را فرا گرفت و از متون مقدس و حماسه‌های هندوان اطلاع پیدا کرد تا بتواند عقاید دینی هندویی را رد کند. او همانند علاءالدوله سمنانی (سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۵۰-۱۵۴) با برهمنان مناظره می‌کرد (گیسودراز، بی‌تا: ۱۱۸-۱۲۱؛ رضوی، ۱۳۹۱: ۲۸۴). دلایل برهمنانی که با گیسودراز درباره عرفان هندویسم مباحثه می‌کردند، مبتنی بر نظریه «وحدت وجود» بود (رضوی، ۱۳۹۱: ۳۰۹). این نظریه، از نگاه گیسودراز، به نوعی به بت‌پرستی می‌انجامد (گیسودراز، ۱۳۵۰: ۶۲-۶۳ و ۱۵۱ و ۲۵۹). او خطر نفوذ اندیشه‌های هندوان، مانند وحدت وجود، را در مسلمانان هند احساس می‌کرد. از این رو برای مقابله با نفوذ انحراف در عقاید اسلامی و نفوذ تعالیم ابن عربی، به‌ویژه وحدت وجود، آثار متعددی تألیف کرد. وی، در آثار خود، نظریه وحدت وجود ابن عربی را نقد کرد (آریا، ۱۳۶۵: ۱۸۰).

گیسودراز از مشایخ پرکار چشتیه به حساب می‌آید که شمار آثارش را تا ۱۲۵ اثر نوشته‌اند. وی در نظم و نثر فارسی مهارت داشت و آثارش را به فارسی و عربی نگاشته است. برخی از آثار وی عبارت‌اند از: *اسمار الاسرار یا اسماء الاسرار*، *جوامع الکلم*، *شرح زبدة الحقائق*، *شرح رساله قشیریه*، *العقاید*، *شرح فقه اکبر*، *ترجمه و شرح فارسی آداب المریدین*، *جواهر العشاق*، *مجموعه یازده رسائل*، *مکتوبات*، *انیس العشاق*، *شرح تعرف کلابادی و ...* (عبدالحی الحسینی، ۱۳۷۱: ۱۵۵).

۲. ابن عربی از نگاه گیسودراز

گیسودراز برای محو نفوذ ابن عربی در هند، عزمش را جزم کرد و با تمام همت با آموزه‌های وی مخالفت کرد. به اعتقاد وی، ابن عربی در مراحل ابتدایی تجلیات ذاتی توقف کرده و هنوز انانیتش باقی است. بنابراین، کلماتی که از او صادر شده، زبان حال این مقام است (حسینی، ۱۳۶۵: ۷۹). از نگاه وی، تعالیم ابن عربی موجب تخریب دین شده است. او می‌نویسد: «این محیی‌الدینی که در معنا ممیت‌الدین است البته در تخریب دین کوشیده است» (گیسودراز، ۱۳۶۴: ۱۷۹).

گیسودراز، افزون بر مذمت و ردّ کلمات ابن عربی، عطار و مولوی، با سخنانی چون «انا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» و «لیس فی جبتی آلا الله»، که از زبان حلاج و بایزید بسطامی صادر شده، نیز مخالفت کرده است. وی می‌گوید گویندگان این کلمات دچار شرک جلی و وهم بوده‌اند و پیشوای پس‌افتادگان از راه کمال توحید هستند (همو، ۱۳۵۰: ۴۵ و ۴۱).

گیسودراز با آن دسته از آرای ابن عربی که به نظر او از آنها چنان برمی‌آید که فرود آمدن حق در ممکنات، به صورت وجودی واحد بر ایشان جلوه‌گر شده مخالفت می‌ورزید. از این رو:

۱. نظریه وحدت وجود و یگانگی وجود حق با ممکنات را برنمی‌تافت و در آثار خود با این نظریه ابن عربی مخالفت کرده است. وی با اظهار شگفتی از ابن عربی و پیروانش، معتقد بود آنان قادر به شناخت تنزه حقیقی حق نیستند (همان: ۲۲-۲۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۲).

۲. گیسودراز با خرده‌گیری بر آرای ابن عربی در باب «ولایت»، مبنی بر برتری ولایت بر نبوت، با علاءالدوله سمنانی هم‌رأی است. به باور وی، ولایت، برتر از نبوت نیست. ولی هیچ‌گاه به مرتبه نبی نمی‌رسد. زیرا ابتدای درجه نبوت، انتهای درجه ولایت است (همو، ۱۳۶۶، ۵۰ و ۵۲).

۳. سید معتقد بود آموزه‌های ابن عربی در خصوص مسئله جاودانه‌نبودن عذاب در جهنم پذیرفتنی نیست. زیرا برخلاف آیات قرآن کریم است (همو، ۱۳۶۰: ۹؛ همو، بی‌تا: ۱۳۲).

۴. انتقاد از ذاتی بودن اقتضائات اعیان ثابت و اینکه این باور موجب توقف سالک در سلوکش به سوی حق می‌شود (همو، ۱۳۶۴: ۱۷۹).

با این همه، آثار متعدد گیسودراز در انکار آموزه‌های ابن عربی تأثیر اندکی بر صوفیان سرزمین هند داشته است. زیرا آموزه‌های مکتب ابن عربی، همچنان در میان مشایخ تصوف هند گسترش یافته است (رضوی، ۱۳۸۰: ۳۰۷؛ همو، ۱۳۹۱: ۲۷۸).

۳. وجودشناسی از دیدگاه گیسودراز

گیسودراز در آثار خود آنچنان در صدد بیان آرای وجودشناسی خود برنیامده است. عمده آموزه‌های وجودشناسی وی، در کتاب *اسمار/الاسرار* بیان شده است. در این اثر، درباره مباحثی همچون وجود حق، وجود ممکنات و نسبت آنها با یکدیگر سخن گفته شده است. در ادامه آموزه‌های وجودشناسی وی را بیان می‌کنیم.

گیسودراز معتقد است در نظام هستی فقط وجود حق تحقق دارد. ممکنات در حقیقت، مظاهر او هستند و غیر وجود حق نیستند. وی می‌نویسد:

جمع ثنا و ستایش ... مر ذاتی راست که مستجمع جمیع صفات و مسمی است به جمیع اسماء، زیرا که همه موجودات، چون مظاهر اسماء الاهی باشند ... که غیر او در وجود نیست و سوای او در نمود، نه ... خود با خود عشق می‌بازد و با غیر نپردازد (گیسودراز، ۱۳۶۰: ۲).

سید کسی را که عالم را «غیر» و ماسوای حق بداند گرفتار شرک جلی دانسته است. زیرا از نگاه وی، عالم، ظهور حق و نور او است و شرک خفی آن است که در دل خطور کند که غیر حق موجود است و از مؤثر حقیقی عالم غفلت شود:

شرک جلی آن بود که نام غیر بر زبان رانیم و عالم را ماسوای وی خوانیم. و خفی آنکه خطرته غیر در دل گذرانیم و تأثیرات را از اشیا دانیم و از مؤثر حقیقی غافل مانیم ... آنچه تو او را غیر، خوانی و غیر دانی (همان: ۵).

بر اساس دیدگاه گیسودراز، حق در عین حال که تجلیاتی دارد، از لحاظ مقام ذات، بی‌نیاز از عالم است و بر صرافت اطلاق خود باقی است:

ایمان آوردم به حقیقتی مطلق و به ذاتی منزّه از لوث کثرت که با وجود تعینات و تقییدات، الآن کماکان بر صرافت اطلاق به حال خود است که «إن الله لغنی»

عن العالمین» (عنکبوت: ۶) صفت او است ... غیر او عدم محض است. وجود و نمودی ندارد و هو هو، لیس سواه (همان: ۶؛ همو، ۱۳۶۰: ۱۲-۱۳).

سید معتقد است اگر انسان کثرات را به عنوان «غیر» می‌بیند، به دلیل در حجاب بودن انسان و چشم دو بین داشتن او است. وی می‌نویسد:

دو، یکی نشود و یکی، دو نگردد. اما احوک چنین بیند؛ چشم دل را راست کن و هر چیزی را درست و راست بین، آنچنان که هست؛ کثرت از میان برخیزد. خود را و جهان را نیست و نابود بینی و جز یکی را وجود شناسی (گیسودراز، ۱۳۵۰: ۴۹).

وی در بحث شناخت مقام ذات حق معتقد است احدی نمی‌تواند به معرفت ذات برسد. حتی انبیا و اولیا نیز به آن مقام راه ندارند: «ذات، حجاب ذات [است]، و دردا! این حجابی است، هیچ رونده را از نبی و ولی برنخیزد. ذات او را کسی ندید و نبیند و جز او، او را ندید و جز او، او را نشناخت. با او جز او نیست» (همان: ۴۲).

وی درباره نسبت ماهیت حق با ذات حق، قائل به عدم زیادت ماهیت بر ذات و عینیت آن با ذات است و معنای «لا هو آلا هو» (نیست او مگر او) را همین می‌داند (همو، بی تا: ۳۱۵؛ همو، ۱۳۵۰: ۱۷۷). مسئله دیگری که در آرای وجودشناسی سید گیسودراز اهمیت دارد، وجود ممکنات و نسبت آن با وجود حق است. اساساً چه ارتباطی میان حق و ممکنات برقرار است؟ بررسی دیدگاه گیسودراز، در فهم بهتر نقدهای او بر نظریه وحدت وجود مؤثر خواهد بود.

گیسودراز، همچون سایر مشایخ تصوف، جهان را تجلی حق می‌داند که بهره‌شان از هستی، نمود بودن است (همو، ۱۳۶۰: ۲ و ۵؛ همو، ۱۳۵۰: ۲۷۹). ممکنات نیستی هست‌نما و جلوه حق است (همو، ۱۳۵۰: ۲۷۲). گیسودراز در یک تقسیم‌بندی کلی، موجودات عالم را به «عالم صورت» و «عالم معنا» تقسیم می‌کند؛ موجودات عالم صورت برخی با چشم ظاهر رؤیت می‌شوند، مانند موجودات عالم ملک و طبیعت و بعضی همچون موجودات ملکوتی و مجردات با چشم باطن دیده می‌شوند. «عالم معنا» نیز رؤیت‌پذیر نیست، جز در تجلیات. در واقع، عالم معنا، وجود حق تعالی است که خود را به صورت ظاهر و

باطن آشکار کرده و خود، ورا و باطن آن است؛ یک وجود و یک نور است که به صورت‌های مختلف در ظاهر و باطن ظهور کرده است (همو، ۱۳۶۰: ۲-۳).

به باور گیسودراز، ممکنات، تجلی و فیض حق هستند نه خود حق. فیض حق تعالی است که با عالم معیت دارد (همو، ۱۳۶۰: ۱۰). حق، وجودی و رای وجود ممکنات دارد (همان: ۲۵۹-۲۶۰؛ همو، ۱۳۶۴: ۲۵۶) و نسبتی میان ممکن حادث و خداوند قدیم وجود ندارد (همو، ۱۳۵۰: ۲۳ و ۱۱۱ و ۱۹۵). وی می‌نویسد: «محمد حسینی می‌گوید ... فیض او است تعالی به همه صور و اشکال متصور و متشکل، و رای این وجودات، وجودی است» (همو، ۱۳۶۰: ۲۲).

خواجه بنده‌نواز با توجه به قاعده فلسفی الواحد می‌گوید از حق فقط یک تجلی آشکار شده؛ کثرات از تکرار وجود حق پدید آمده‌اند. از ضرب و انضمام یک در یک، یک در دو الی غیر النهایه، کثرات ظهور کرده و در عین حال، یک، یک است و کثرات نیز از تکرار یک پدیدار شده‌اند. یک، همان وجود حق است که سرّ ایجاد عالم است (همو، ۱۳۵۰: ۴).

استفاده‌ای که گیسودراز در اینجا از قاعده الواحد کرده، برای بیان دیدگاه خود درباره این مطلب است که حق در مقام ظهور، بر احدیت خود باقی بوده و کثرات نیز ظهور یکتایی حق هستند؛ با این همه، حق و رای کثرات بوده و منزّه از ترکیب و تعلق و اتصال و سریان در آنها است (همان: ۳۰-۳۱). از نگاه گیسودراز، حق در ممکنات سریان ندارد، بلکه در آنها تعلق و تأثیر دارد. حیثیت حق در نسبت با عالم، حیثیت تأثیری و حیثیت عالم در نسبت با حق، حیثیت تعلقی است. عالم همواره محتاج حق بوده و حق نیز جهت تأثیری در نسبت با آن دارد (همان: ۱۵۱-۱۵۲).

۴. نقدهای گیسودراز بر نظریه وحدت وجود ابن عربی

گیسودراز در دو موضع وحدت وجود را نقد کرده است:

انتقاد نخست وی از استعمال خصوصیت «اطلاق» بر وجود خداوند است. وی با برابردانستن وجود مطلق با وجود حق مخالفت کرده است. دومین انتقاد گیسودراز به عینیت خداوند با اشیا برمی‌گردد، که در کلمات ابن عربی و پیروانش رایج است. هر دو انتقاد گیسودراز در سخنان علاءالدوله سمنانی دیده می‌شود (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۷؛ جامی،

۱۳۷۰: ۴۸۹-۴۹۰) و سید به پیروی از سمنانی با وحدت وجود ابن عربی مخالفت کرده است. تأثیرپذیری سید از سمنانی منحصر در انتقاد از نظریه وحدت وجود نمی‌شود، بلکه، در سایر اشکالاتی که بر آموزه‌های ابن عربی همچون برتری‌نداشتن ولایت بر نبوت کرده نیز، ردّ پای سخنان عارف سمنانی و نظام تنزیهی حاکم بر آموزه‌های وی به چشم می‌آید.

در کلمات ابن عربی از حق تعبیر به «وجود مطلق» شده است. ابن عربی مصداق حقیقی وجود را حق می‌داند که چون مطلق است، متصف به هر صفتی می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۵۴۰؛ فناری، ۱۳۷۴: ۱۰۴-۱۰۵). در سخنان شارحان نظریه «وحدت وجود» ابن عربی، گاه، وجود مطلق، به کلی طبیعی تشبیه شده است. گیسودراز تعبیر «مطلق» را برای وجود حق، و تشبیه آن به کلی طبیعی را برتافتته و می‌نویسد: «محبی الدین ابن اعرابی و متابعان او چنین گویند که ورای این وجودات، موجودی نیست. هم از این مطلق مقید گویند و او را کالکلی الطبیعی نامند» (گیسودراز، ۱۳۵۰: ۲۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۸).

سید معتقد است تجلی حق مطلق است نه وجود حق؛ وجود حق منزله از اطلاق و تقیید است. خداوند ورای همه مخلوقات و محیط بر همه است. گیسودراز نتیجه تشبیه حق به کلی طبیعی را این می‌داند که حق، ورای مخلوقات خود حقیقتی نداشته و در مقام تحقق خارجی وابسته به افراد خود، یعنی ممکنات، می‌گردد. چنین مطلبی برخلاف حقیقت وجود خداوند و شأن تنزیه و تعالی اوست. وی می‌نویسد:

شیخ محیی‌الدین اعرابی و چند طایفه متابعان او می‌گویند که ورای این وجودات، وجودی دیگر نیست هم از این، او را مقید مطلق گویند و ممکن‌الوجود گویند. مقید مطلق او را گفتن درست نیست که والله من ورائهم محیط است، فیض او مطلق است (همان: ۳۱-۳۲ و ۶۵ و ۲۷۲؛ همو، ۱۳۶۴: ۷۰ و ۴۶۵).

گیسودراز، سخن ابن عربی درباره وجود مطلق را نازل‌تر از شطحیات حلاج و بایزید دانسته و شرک آن را شدیدتر از کلام ایشان می‌داند (همو، ۱۳۵۰: ۴۱). وی، دیدگاه طرفداران وحدت وجود درباره سریان وجودی، احاطه و معیت ذاتی حق با ممکنات را انکار کرده است. از دید وی، نتیجه کلام محیی‌الدین در وجود مطلق دانستن حق و سریانش در عالم، معبود قرارگرفتن اشیا، حتی امور مذموم، است. سید می‌نویسد:

او سریان می گوید، ما سریان نمی گوئیم، تعلق و تأثیر می گوئیم. مقید مطلق گفتن معنا ندارد، اما تعلق فیض، ره عقل و ره دین را مستقیم می برد ... و هم از اینجا است هیچ چیزی نیست که او را معبود نساخته اند حتی الفروج و الذکر و الخنثی و الروث (همان: ۱۵۱-۱۵۲).

ابن عربی تعبیر فراوانی درباره وحدت وجود دارد، اما یکی از تعبیری که بسیار موجب بحث شده، عبارتی است که در فتوحات مکیه آمده: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» (ابن عربی، بی تا: ۴۵۹/۲)؛ «منزه است کسی که اشیا را خلق کرد، در حالی که خود عین آنها است». انتقاد از این کلام محیی الدین در حاشیه نقادانه سممانی وجود دارد (جامی، ۱۳۷۰: ۴۸۹-۴۹۰). گیسودراز نیز بر این سخن اشکال کرده است. از عینیت داشتن حق با اشیا در کلمات عارفان وحدت وجودی تعبیر به «همه اوست» شده است. از نگاه ایشان، در عالم به هر سو رو شود، غیر حق دیده نمی شود، به تعبیر قرآن کریم: «فأینما تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵). همه جا اوست، بلکه همه چیز اوست. او جامع اضداد است. چنان که وقتی به ابوسعید خراز (متوفای ۲۷۹ ه.ق.) گفته شد: «به چه چیز خدا را شناختی؟»، پاسخ داد: «به جمع کردنش بین اضداد؛ و سپس این آیه را تلاوت کرد: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن» (حدید: ۳) (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۱۲).

گیسودراز، کسانی را که سخن از عینیت حق با اشیا می گویند و حق را به مرحله خلق تنزل می دهند، مشرک می داند؛ شرکی که خود ایشان متوجه آن نیستند. وی می نویسد: «و آنکه عین الاشياء گوید به عزت او، به جلال او، به شرکی مبتلا است که او را از شرک، شعوری نه و او را از او بدو ظهوری نه» (گیسودراز، ۱۳۵۰: ۴۲).

گیسودراز در دو جا از نظریه وحدت وجود ابن عربی انتقاد کرده است؛ نخست در مطلق خواندن وجود حق و تشبیه آن به کلی طبیعی و دیگری در مسئله عینیت حق با اشیا. در مقام بررسی و نقد، اشکالات کلام وی را تبیین می کنیم و نتیجه خواهیم گرفت که وی، به دلیل تفکیک قاطع میان اعتقادات دین اسلام و آیین هندو و تنزیه غالب بر نظام فکری اش و نیز واصل نشدن به عمق کلام ابن عربی، وحدت وجود را نقد کرده است.

۵. واصل‌نشدن به عمق کلام ابن‌عربی در وجود مطلق

از نگاه ابن‌عربی تنها وجودی که کل هستی را فرا گرفته، وجود حق است که با ویژگی «اطلاق مقسمی» خود جایی برای غیر به منزله مصداق حقیقی وجود باقی نگذاشته است. اطلاق مقسمی در خارج، به معنای وجود نامتناهی است، وجودی که از هر تعین و ویژه‌ای مبرا است، اما همه تعینات را در خود جمع کرده و در تمام آنها سریان دارد.

استعمال ویژگی اطلاق در وجود حق به معنای سلبی است؛ یعنی وجود عاری از هر گونه قید و محدودیت. در این اعتبار، حتی اطلاق هم قید واجب نیست. برخلاف وجود مطلق به اطلاق قسمی، که هویت نفس رحمانی است. در نفس رحمانی، اطلاق، قید و تعین، سلبی نیست، اما در خصوص وجود حق هیچ‌گونه قیدی اعتبار نمی‌شود. زیرا حق وجودی نامتناهی دارد. قونوی (متوفای ۶۷۳ ه.ق.) می‌نویسد:

شرط تصور اطلاق حق آن است که این اطلاق به نحو وصف سلبی فهم شود، نه بدان معنا از اطلاق که ضد آن تقیید است، بلکه اطلاق حق، اطلاق از وحدت و کثرت معلوم و رهایی از منحصربودن در اطلاق و تقیید است (قونوی، ۱۳۶۲: ۷؛ ابن‌عربی، بی تا: ۱۶۲).

همچنین، ابن‌ترکه اصفهانی (متوفای ۸۳۵ ه.ق.) در این باره می‌گوید: «طبیعت واجب‌تعالی از آن جهت که طبیعت واجب است به هیچ وجهی از وجوه، مقید نیست و از هیچ جهت نیز تعینات خارجی به آن ساحت راه ندارد» (ابن‌ترکه اصفهانی، ۱۳۸۱: ۲۱۶). حق ذاتی نامتناهی است که در عین حضور در تمام تعینات، فوق آنها است. تعینات، چیزی و ذات حق حقیقتی دیگر است که منزله از آنها است. ذات واجب به واسطه اطلاق مقسمی، هم مطلق است و هم مقید، نه مطلق است و نه مقید، و ذاتی و رای اقسام دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳). این معنا در اطلاق مقسمی بر گیسودراز پوشیده مانده و در آثار خود از ابن‌عربی انتقاد کرده است که از دیدگاه ابن‌عربی مسئله صورت‌پرستی لازم می‌آید (گیسودراز، ۱۳۵۰: ۲۵۹، ۶۳ و ۶۲)، این در حالی است که چنین انتقادی بر ابن‌عربی وارد نیست. ابن‌عربی بارها در آثارش تأکید کرده که حق در مقام ذات هیچ نسبتی با تجلیات نداشته و منزله از حلول و اتحاد است:

به درستی که حق تعالی از حلول در اجسام برتر است (ابن عربی، بی تا: ۶۱۴).
و همانا حق تعالی از حلول در ذات موجودات منزّه است (همان: ۵۵۷، ۱۵۹ و ۵۲).
خداوند عین همه اشیا در ظهور می‌باشد. او در ذوات اشیا با آنها عینیت ندارد،
بلکه از حیث ذات، او، اوست و اشیا، اشیا (همان: ۴۸۴).

حق به لحاظ مقام ذات، بی‌نیاز از جهانیان است. خداوند نه تنها مطلق نیست، بلکه از
تقیید و اطلاق هم عاری است. چون او عاری از هر قیدی است، از قید مطلق هم آزاد
است. در نتیجه می‌تواند خود را با هر قیدی آشکار کند، بدون آنکه با آنها محدود شود.
او در تقیید خود، که هنگام ظهور پیدا می‌کند، همیشه از قیود منزّه است: «خدا وجود
مطلق است، اما هیچ قیدی او را از تقیید باز نمی‌دارد، بلکه او واجد همه قیود است. از
این رو او تقیید مطلق است، هیچ قیدی نسبت به سایر قیود حاکم بر او نیست»
(همان: ۱۶۲ و ۷۲).

ابن عربی و پیروانش، هنگام سخن از ذات متعالی حق گفته‌اند حتی در عمیق‌ترین
مشاهدات عرفانی نمی‌توان به ذات حق رسید. آنچه برای عارف امکان‌پذیر است،
شناخت ذات حق در پرتو تجلیات او است. زیرا ذات حق، نامتناهی و انسان‌متناهی
است و موجود متناهی به حریم نامتناهی راه ندارد: «حق حق است و انسان، انسان
است؛ رب، رب است و بنده نیز بنده است» (همان: ۲۲۵). قونوی می‌نویسد:

میان عالمان دینی و عارفان و صاحبان خرد در اینکه همانا ذات حق، ناشناخته
است، اختلافی نیست. علم هیچ یک از ماسوای حق به ذات حق احاطه
نمی‌یابد. زیرا بین حق از جهت ذاتش با خلق مناسبتی وجود ندارد
(قونوی، ۱۳۸۱: ۳۵).

با بیانات فوق جایی برای انتقاد گیسودراز باقی نمی‌ماند که بنویسد: «آنه وراء كلِّ
وراء، این همه فیض او است نه او است» (گیسودراز، ۱۳۵۰: ۳۲). زیرا ابن عربی و پیروانش
به تعالی ذات حق از تجلیات تصریح کرده‌اند. به نظر می‌رسد منشأ انتقاد گیسودراز
خلط میان اعتبارات وجود در کلام ابن عربی باشد. ابن عربی برای وجود، سه مرتبه قائل
است: نخست، وجود مطلق یا مرتبه ذات، که مرتبه «لا اسم و لا رسم له» است که همان

حقیقت وجود لابشرط مقسمی عاری از همه قیود است. مرتبه دوم، وجود منبسط یا نَفَسِ رحمانی است که ظهور حقیقت وجود است، در کلمات بزرگان عرفان ابن عربی از این مرتبه نیز تعبیر به وجود مطلق شده است. زیرا بر همه اشیا احاطه سربانی دارد. محقق فناری در بیان تفکیک اطلاق نفس رحمانی از اطلاق ذاتی حق می‌نویسد: «آنچه مقید به اطلاق است، غیر از چیزی است که از اطلاق و تقیید آزاد است، پس مراد از وجود عام همان اولی است که مقید به عموم است و ذات حق سبحانه، دومی است» (فناری، ۱۳۷۴: ۳۳۳).

وجود مطلق به اطلاق قسمی، فعل حق است که در تمام هستی سریان دارد. اما ذات حق، که وجود مطلق مقسمی است، حتی قید اطلاق هم ندارد. ابن عربی می‌نویسد: «وجود مطلق که مقید و متعین نمی‌شود، همان وجود خداوند متعال است» (ابن عربی، بی‌تا: ۴۶). مرتبه سوم، وجودات مقید است که آنها را وجود جزئی و اثر حق نامیده‌اند. وجود مقید از آن جهت که قائم به وجود مطلق مقسمی است، با آن اتحاد دارد اما در عین حال از جهت اطلاقش، متمایز از آن است.

به نظر می‌رسد گیسودراز و علاءالدوله سمنانی بین اعتبارات وجود خلط کرده‌اند. ایشان، کلام ابن عربی را درباره وجود مطلق قسمی بر وجود مطلق مقسمی، یعنی ذات حق، که منزله از هر گونه تعین است، حمل کرده و انتقاد کرده‌اند (حسینی، ۱۳۶۵: ۷۰). نکته دیگری که در انتقاد گیسودراز از تعبیر «وجود مطلق» ابن عربی وجود دارد تشبیه وجود مطلق به کلی طبیعی است. استنباط گیسودراز در این باب این است که وجود مطلق نیز مانند کلی طبیعی در خارج بدون افرادش تحقق ندارد، و برای تجلیات برای حق وجودی نیست؛ حال آنکه از نگاه ابن عربی ذات حق فوق همه تعینات است و هیچ نسبتی با ماسوای خود ندارد، گیسودراز در این انتقاد خود نیز متأثر از علاءالدوله سمنانی است (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۷ و ۱۰۸-۱۰۹).

در تبیین تشبیه وجود مطلق به کلی طبیعی باید بیان کرد که مراد اصحاب عرفان محیی‌الدینی از این تشبیه این نیست که وجود مطلق در همه احکام با کلی طبیعی مساوی است تا اشکال گیسودراز لازم بیاید، بلکه مقصود ایشان از این تعبیر اشاره به این حقیقت است که همچنان که کلی طبیعی در ذات خود هیچ قید و وصفی ندارد و به گونه‌ای است که با هیچ خصوصیتی از خصوصیات مانند خارجی، ذهنی، واحد، کثیر و

... لحاظ نمی‌شود، وجود مطلق به اطلاق مقسمی نیز از هر خصوصیتی عاری است، تا جایی که حتی قید اطلاق نیز در او اعتبار نمی‌شود (قونوی، ۱۳۶۲: ۶-۷ و ۶۹-۷۰).

گیسودراز در آثار خود نظریه وحدت وجود را نقد کرده است، در عین حال بارها سخن از وحدت به میان آورده و اشعاری را نقل می‌کند که قائلان به وحدت وجود بیان کرده‌اند؛ از جمله، هنگام سخن از عشق و محبت خداوند، غزلی از فخرالدین عراقی، از شاگردان قونوی، را نقل می‌کند:

در حسن رخ خوبان، پیدا همه او دیدم در چشم نکورویان زیبا همه او دیدم
دیدم همه پیش و پس جز دوست ندیدم کس من بودم و او بس خود را همه او دیدم
دیدم همه بستان‌ها صحرا و بیابان‌ها بستان و گلستان‌ها صحرا همه او دیدم
در میکده ساقی تو می‌درکش و باقی شو جویای عراقی شو کو را همه او دیدم
(همو، ۱۳۵۰: ۲۰۲ و ۱۱۴)

رویکرد ابن عربی در تعبیر وحدت وجود، مبتنی بر معرفت و دیدگاه گیسودراز مبتنی بر عشق و محبت است و در هر دو طریق، سخن از «فنا» و ادراک وحدت و صرفاً «او» را دیدن است؛ اما در راه محبت حال و جذبه‌ای به گیسودراز دست می‌دهد که از خود بی‌خبر می‌شود و فقط جمال محبوب را می‌بیند و آنگاه می‌گوید:

من بودم و او، دگران جمله در او محو حاشا که توان گفت که جز او دگری بود
(همان: ۱۱۴)

من رفته‌ام ز خویش، برون و درون نهام از من مرا طلب تو مکن من کنون نهام
(همان: ۷۵ و ۳۷)

بنابراین، در اینجا «وحدت» متعلق عشق است. عارف محب در درجات قرب به معشوق به مرحله‌ای می‌رسد که با طلوع نور یکتایی معشوق، فقط او را می‌بیند. وی در این حال همه عالم را «او» می‌بیند. از این حال تعبیر به «وحدت شهود» در برابر «وحدت وجود» می‌شود. مفاد وحدت شهود آن است که عارف چیزی غیر خدا را نمی‌بیند، حال آنکه در وحدت وجود، وجودی غیر از خدا متحقق نیست. تشبیهی که برای وحدت شهود می‌توان آورد، محوشدن نور ستارگان هنگام طلوع خورشید است؛ ندیدن ستارگان به معنای نبودن آنها نیست، بلکه از شدت ظهور نور خورشید ستارگان دیده نمی‌شوند.

گیسودراز تعبیر «عین الاشیاء» بودن حق را در کلمات ابن عربی، نتیجه ظهور شدت عشق می‌داند که عارف، معشوقِ ازل و ابد را عین همه عالم می‌بیند و هر سو که رو می‌کند معشوق را می‌بیند (همان، ۱۳۵۰: ۲۳۲ و ۲۲۷). وی تعبیر عارفان وحدت وجودی همچون «لیس فی الدارین غیر الله دیار» (همان: ۳۳۱ و ۱۹۳ و ۱۹۲) و بیت:

غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیا شد

(همان: ۳۳۶ و ۷۵)

را در آثار خود استفاده کرده، این ابیات را در عالم عشق و غیرت عاشق و ... معنا می‌کند. از این رو تجربه‌ای که ابن عربی درصدد تعبیر آن است، «وحدت وجود»، و تجربه‌ای که گیسودراز بیان می‌کند، شهود فناى عاشق در معشوق و بی‌خبری از شاهد و شهود است که همان «وحدت شهود» است. گیسودراز در نهایت عشق نیز یکی شدن عاشق و معشوق را رد می‌کند و وصال را جز وهم و خیال نمی‌داند و می‌گوید دو چیز هیچ‌گاه یکی نمی‌شوند؛ وی می‌نویسد: «عشق، عبارت از شدة الشوق الی الاتحاد است و اتحاد را صورت امکان، نه از اینجا است هیچ عاشقی صورت وصالی ندیده است و آنکه وصال نامند جز وهمی نباشد» (همان: ۳۳۰). وی معتقد است خدای قدیم را با مخلوق حادث نسبتی نیست و لازمه یگانه‌دانستن و یگانه‌شدن این دو، اتحاد و حلول است که هر دو باطل است: «عجب کاری، دو یکی چون شوند، اتحاد از ایجاد نشان می‌دهد و اتحاد از یگانگی، بیگانگی می‌کند ... هر آینه قدیم را با حادث اقترانی نیست ... چون اتحاد بر شرط رفت که کلام حلول خود فضول باشد» (همان: ۲۳). در واقع، گیسودراز با انتقاد از وصال عاشق و معشوق و اتحادنیافتن این دو، درصدد انکار وحدت وجود و ردّ عینیت وجودی مخلوق با خالق است.

۶. وحدت وجود و وحدت شهود

ابن عربی و پیروانش از طرفداران نظریه وحدت وجود هستند. در نقطه مقابل ایشان، سمنانی و گیسودراز از نقادان جدی این نظریه و قائل به وحدت شهودند. ضروری است به تفاوت میان این دو دیدگاه بپردازیم و نتایج این تفاوت را تبیین کنیم. حاصل تفاوت میان وحدت وجود و وحدت شهود این است که بر اساس وحدت وجود:

۱. عارف واصل به جایی می‌رسد که جز حق احدی را نمی‌بیند، نه خود را و نه

دیدن خود، بلکه فقط با چشم حق نظاره‌گر حق می‌شود؛

۲. مصداق حقیقی وجود، فقط حق است؛ سالک وحدت نفس‌الامری وجود را در اثر کناررفتن حجاب‌ها از روی چشم باطن خود، شهود می‌کند. شهود وی نیز شهودِ واقعیت خارجی است. در واقع، چون در متن خارج، هستی چنین وحدتی دارد عارف مکاشف در مقام شهود نهایی خویش آن وحدت را رؤیت می‌کند؛

۳. فنا، نابودشدن نیست، بلکه صیروت وجودی بر اساس مقام حق‌الیقین است. در این مقام، تمام حجاب‌ها خرق می‌شود و رفع انانیت سالک شده و در نهایت فقط خداوند است که باقی می‌ماند؛

۴. شهود حق به چشم حق، در مقام بقاء بالله تحقق می‌یابد. عارف در این مرحله حضور حق در جمیع ذرات عالم و سریان او را دیده و دریافت می‌کند که همه اشیا، قائم به او هستند. او واحد کثیری است که در عین وحدت از باب اطلاق ذاتی‌اش بدون تکرر و انقسام در ذات، در تمامی مظاهر خود ظهور دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۰/۱-۶۱؛ برزگر، ۱۳۸۰: ۳۶۷-۳۶۸).

اما بر اساس وحدت شهود، عارف به درجه‌ای از شهود می‌رسد که جز خدا نمی‌بیند. این ندیدن مبتنی بر دو چیز است:

۱. توجه‌نکردن به کثرات خلقی؛ ۲. ندیدن غیر حق به معنای نبودن ماسوی‌الله نیست. بلکه سالک در اثر شدت و قوت نور وحدت حق، کثرات را رؤیت نمی‌کند. با اندکی تأمل می‌بینیم آنچه از وحدت وجود به دست می‌آید در واقع «وحدت مشهود» است. با توجه به رفع حجب و استهلاک کثرات و فنای در ذات حق هر دو به مقام فناء فی الله می‌رسند. اما قائلان به وحدت شهود در همین مقام می‌مانند و آن را بر کلام قائلان به وحدت وجود ترجیح می‌دهند. ولی طرفداران وحدت وجود، مقام بالاتری را بیان می‌دارند که پس از مقام فناء فی الحق، بقاء بالحق یا صحو بعد از محو است؛ در این مرتبه حق را به جمیع شئون ظاهر و باطن مشاهده می‌کنند. عارف در عین فنای در وحدت از تجلی حق در کثرات غافل نمی‌شود و در عین ملاحظه کثرات، کثرات میان او و حق فاصله نمی‌اندازد؛ نه خلق، حجاب حق است و نه حق، حجاب خلق. سالک هم حق را ادا می‌کند و هم حق خلق را و ذوالعینین شده است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۸۶-۸۴؛ اخلاقی، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۰۸).

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت:

۱. گیسودراز، عارفی مکاشف است و واجد تجربه عرفانی «وحدت»؛
۲. وی از وحدت وجود انتقاد می‌کند و بر وحدت شهود تأکید دارد؛
۳. گیسودراز خطر نفوذ اعتقادات هندویسم در میان مسلمانان را احساس کرده و برای تفکیک قاطع میان اعتقادات دین اسلام و آیین هندو از وحدت وجود ابن‌عربی انتقاد کرده است؛
۴. انتقادات او از ابن‌عربی بر نظریه وحدت وجود وارد نیست. انتقادات وی ناشی از واصل‌نشدن به معنای اطلاق مقسمی وجود حق و تنزیه نهفته در آن و نیز به دلیل اوضاع و احوال اجتماعی و فرهنگی زمانه گیسودراز است؛
۵. گیسودراز بین اعتبارات وجود خلط می‌کند. لذا میان وجود مطلق مقسمی و وجود مطلق قسمی تفاوتی قائل نشده است.

منابع

قرآن کریم

- ابن ترکه اصفهانی، صائت‌الدین (۱۳۸۱). تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۳۷۰). فصوص الحکم، تعلیقات: ابوالعلاء عقیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر.
- اخلاقی، مرضیه (۱۳۸۲). «وحدت وجود و وحدت شهود»، در: حکمت سینوی، س ۸، ش ۲۶ و ۲۷، ص ۸۶-۱۱۱.
- آریا، غلام‌علی (۱۳۶۵). طریقه چشتیه در هند و پاکستان، تهران: کتاب‌فروشی زوار.
- برزگر، محمد (۱۳۸۰). «گیسودراز»، دانش‌نامه زبان و ادب فارسی در شبه‌قاره (هند، پاکستان، بنگلادش)، به سرپرستی: حسن انوشه، تهران: بی‌تا.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نفحات الانس فی حضرات القدس، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، تهران: مؤسسه اطلاعات.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد) [ابن ترکه]، تحقیق و تنظیم: حمید پارسانی، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسینی، سید اکبر (۱۳۶۵). تبصرة الاصطلاحات الصوفیة، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.
- الحسینی، عبدالحی بن فخرالدین (۱۳۷۱/۱۹۵۱). نزهة الخواطر و بهجة المسامع والنواظر، حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف عثمانی.
- رضوی، سید اطهر عباس (۱۳۸۰). تاریخ تصوف در هند، ترجمه: منصور معتمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱.
- رضوی، سید اطهر عباس (۱۳۹۱). «چشتیه»، در: جلوه‌های معنویت در جهان اسلام، تهیه و تدوین: سید حسین نصر، ترجمه: فاطمه شاه‌حسینی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- رفیعی قزوینی، سید ابوالحسن (۱۳۶۷). مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، تصحیح و مقدمه: غلام‌حسین رضائزاد، تهران: انتشارات الزهراء.
- سرور، غلام (۱۸۹۴). خزینة الأصفیاء، لاهور: مطبع کانپور.
- سمنانی، رکن‌الدین احمد بن محمد بن احمد (۱۳۶۲). العروة لاهل الخلوۃ والجلوة، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- سمنانی، رکن‌الدین احمد بن محمد بن احمد (۱۳۶۹). مصنفات فارسی، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سمنانی، رکن‌الدین احمد بن محمد بن احمد (۱۳۶۶). چهل مجلس یا رساله اقبالیه، تحریر: امیر اقبال‌شاه ابن سابق سجستانی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: نجیب مایل هروی، تهران: ادیب.

- صدیقی، محمد سلیمان (۱۳۶۹). «پیدایش و گسترش سلسله چشتی در دکن»، ترجمه: محسن مدیر شانه‌چی، در: *مجله دانش*، ش ۲۳، ص ۴۴-۵۰.
- غوئی شطاری، محمد (۱۹۹۴). *گلزار ابران: تذکره صوفیا و علما*، مرتبه محمد ذکی، پتنه، خدابخش، دهلی: اورینتل پبلک لبریری.
- فرشته، محمد قاسم بن غلام‌علی (۱۸۸۴/۱۳۰۱). *تاریخ فرشته (گلشن ابراهیمی)*، کانپور، چاپ سنگی.
- فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). *مصباح الانس، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.*
- قونوی، صدرالدین (۱۳۶۲). *نصوص، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.*
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱). *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.*
- قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.*
- گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۵۰). *اسمار الاسرار، به تصحیح و تحشیه: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.*
- گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۰ الف). *دیوان المسمی به انیس العشاق، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.*
- گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۰ ب). *رساله استقامه الشریعه بطریق الحقیقه (مجموعه یازده رسائل)، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.*
- گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۰ ج). *رساله تفسیر سوره فاتحه (مجموعه یازده رسائل)، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.*
- گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۰ د). *رساله حدائق الانس (مجموعه یازده رسائل)، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.*
- گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۱). *شرح رساله قشیریه، به تصحیح و اهتمام: حافظ سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.*
- گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۲ الف). *جواهر العشاق المعروف به شرح رساله غوث الاعظم عبد القادر گیلانی، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.*
- گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۲ ب). *مکتوبات، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.*
- گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۴). *شرح زیاده الحقایق المعروف به شرح تمهیدات، به تصحیح و اهتمام: سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.*
- گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (۱۳۶۶). *کتاب العقاید، به تصحیح و اهتمام: حافظ سید عطاحسین صاحب، حیدرآباد دکن، چاپ سنگی.*

سید محمد گیسودراز و نقد نظریه وحدت وجود ابن عربی / ۶۷

گیسودراز، صدرالدین ابوالفتح سید محمد حسینی (بی تا). *جوامع الكلم*، به تصحیح و تحشیه: محمد حامد صدیقی، گلبرگه [هند]، چاپ سنگی، مطبع انتظامی پریس.
محدث دهلوی، عبدالحق (۱۳۸۳). *اخبار الانحیاء فی اسرار الابرار*، تصحیح: علیم اشرف‌خان، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

نقد رویکرد ابن تیمیه در منهج السنه در باب مقام علمی امام علی (ع) بر اساس متون اهل سنت

محمد رضا باغبانزاده امشه*

محمد هادی غفاری**

چکیده

ابن تیمیه در منهج السنه با در پیش گرفتن شیوه انکار و تضعیف اسناد روایات یا منحرف کردن خطاب روایات از علی (ع) و توجه دادن آن به اشخاص دیگر، در صدد بی پایه و اساس نشان دادن نظر شیعیان، درباره مقام علمی علی (ع) برآمده است، تا جایی که در این مسیر با تکیه بر روایات جعلی و غیر واقعی، نهایت تلاش خود را کرده تا مقام علمی صحابه را بر علی (ع) رجحان دهد؛ لذا در این نوشتار بر آنیم با توجه به فراوانی منابع و ثبت وقایع تاریخی در لابه لای متون اهل سنت، حقیقت را که خلاف گفته های ابن تیمیه است، ثابت کنیم و نشان دهیم تا چه اندازه در قبال علی (ع) عناد داشته و تمام همت خود را صرف قلب و تدلیس واقعیاتی می کند که مورخان و محدثان آنها را ثبت و ضبط کرده اند.

کلیدواژه ها: امام علی (ع)، ابن تیمیه، منهج السنه، علم امام، انکار روایات.

* استادیار گروه معارف، دانشگاه گیلان (نویسنده مسئول) mr.baghibanzadeh@gmail.com

** مربی گروه معارف اسلامی، دانشگاه گیلان mhghaffari@guilan.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲]

مقدمه

ابن تیمیه یکی از بنیان‌گذاران اصلی مکتب سلفی است. از شاخصه‌های اصلی سلفیه، می‌توان به ظاهرگرایی و کم‌توجهی به تعقل در کتاب خدا و سنت رسول (ص) اشاره کرد. ابن تیمیه در کتاب *منهاج السنه*، که در مقابله با آرای کلامی علامه حلی به نگارش درآمده است، هر گونه اندیشه شیعی در باب علم امام علی (ع) را انکار کرده و مدعی شده است امام اول شیعیان، و به تعبیر خود او رافضیان، از مقام علمی برخوردار نبوده است. لذا در این مقاله می‌کوشیم ضمن بررسی آرا و اندیشه‌های ابن تیمیه در باب مقام علمی امام علی (ع)، آن را بر اساس متون اهل سنت نقد کنیم و به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

۱. اندیشه ابن تیمیه راجع به مقام علمی امام علی (ع) در *منهاج السنه* چیست؟
۲. چه نقدی بر اندیشه ابن تیمیه راجع به مقام علمی امام علی (ع) بر اساس متون اهل سنت وجود دارد؟

علم امام (ع) از منظر شیعیان

در باب علم امام علی (ع)، متکلمان شیعه معتقدند ایشان عالم‌ترین شخص پس از رسول خدا (ص) بوده است. آنها برای اثبات این ادعا، چنین استناد می‌کنند: علی (ع) از نظر حدس و ذکاوت بسیار قوی بود و به دلیل علاقه فراوان به یادگیری و مصاحبت همیشگی با رسول خدا (ص) به تعلیم از ایشان (ص) علاقه‌مند بود. وقتی کسی دارای این خصوصیات باشد، معلوم است که وی بعد از معلم خود داناتر از هر کسی خواهد بود. از این رو، پیامبر (ص) در حق علی (ع) فرمود: «قاضی‌ترین شما علی است»؛ و معلوم است که قضاوت به علوم بسیاری نیازمند است. تا جایی که بزرگان صحابه و تابعان در مسائلی که برای ایشان پیش می‌آمد به او مراجعه می‌کردند، سخن او را می‌پذیرفتند و از اجتهاد و رأی خود باز می‌گشتند.

از سوی دیگر، دلیل دیگری که شیعیان به آن استناد می‌کنند، گفتار آن حضرت است که فرمود: «اگر زمینه فراهم می‌شد و من بر مسند می‌نشستم، برای اهل تورات با توراتشان و برای اهل قرآن با قرآنتان و میان اهل انجیل به انجیلشان و میان اهل زبور با زبورشان داوری می‌کردم. به خدا قسم هیچ آیه‌ای نازل نشده است در شب یا روز،

نقد رویکرد ابن تیمیه در منهاج السنه در باب مقام علمی امام علی (ع) بر اساس متون اهل سنت / ۷۱

دره یا کوه، مگر اینکه من بهتر از همه می دانم که درباره چه کسی و راجع به چه چیزی نازل شده است». این سخن دلالت بر آن دارد که حضرت (ع) به مجموع علوم الاهی احاطه داشته است (حلی، ۱۳۷۱: ۱۰۷).

مقام علمی امام علی (ع) در اندیشه ابن تیمیه

ابن تیمیه در منهاج السنه اندیشه شیعیان درباره امام را نقل می کند و می نویسد: «امامیه مذهب خود را، از ائمه مشهور به فضل، علم، زهد و ورع می گیرند». وی در ادامه می افزاید: «از نظر شیعه، آنان کسانی هستند که علوم را به مردم آموزش می دهند» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۵/۴).

وی پس از ذکر این موضوع، در خصوص باور شیعیان درباره مقام علمی امام علی (ع) موضع می گیرد و به طرق مختلف آن را انکار می کند. وی در ابطال نظر شیعیان، که علی (ع) را عالم ترین اشخاص پس از رسول خدا (ص) می دانند، معتقد است هیچ یک از اهل سنت به این اعلیمیت اعتقاد نداشته اند و متفق القول ابوبکر و سپس عمر را عالم ترین افراد بعد از رسول خدا (ص) می دانند؛ به اعتقاد وی، اجماع هم بر این موضوع صحه می گذارد. از نظر ابن تیمیه، تنها کسی که در محضر پیامبر (ص) به قضاوت و فتوا مبادرت می کرد، ابوبکر بود. ابن تیمیه برای اثبات نظر خود، روایات متعددی از کتب صحاح را نقل می کند (همان: ۵۰۰/۷). وی در مواجهه با روایتی که رسول خدا (ص) فرمود «قاضی ترین شما علی است» و شیعیان با استناد به آن اعلیمیت امام (ع) را ثابت می کنند، می نویسد:

این حدیث اثبات نشده و سند قوی که بتوان به عنوان حجت به آن استناد کرد، وجود ندارد. هیچ کس آن را در کتب حدیثی مشهور نقل نکرده است؛ نه در کتاب های سنن و نه در کتاب های مسند، نه با سند صحیح و نه با سند ضعیف. این حدیث صرفاً از طریق کسی نقل شده که به دروغ گویی معروف است. (همان: ۵۱۲/۷).

ابن تیمیه در انکار حدیث منقول از پیامبر خدا (ص) که فرمود: «انا مدینه العلم و علی بابها»؛ «من شهر علم هستم و علی دروازه آن» می گوید این حدیث بسیار ضعیف و

سست است؛ لذا در جرگه احادیث دروغین قرار گرفته است (همان: ۵۱۵/۷). وی درباره روایاتی که در باب علم امیرالمؤمنین (ع) نقل شده است، اشکال و آنها را رد می‌کند؛ یکی از این نمونه‌ها این آیه شریفه است: «وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ» (الحاقه: ۱۲)؛ «گوش‌های هوشمند فراگیر، آنها را درک می‌کند». طبق روایات، این آیه در شأن حضرت علی (ع) نازل شده است. ابن تیمیه می‌گوید: «این حدیث به اتفاق و اجماع اهل علم، ساختگی است؛ زیرا خداوند از گوش شنوا، گوش شخص معینی را اراده نکرده، بلکه مراد او، نوع گوش بوده است» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۵۲۲/۷).

وی در خصوص ذکاوت بسیار قوی و شدت حرص امام علی (ع) به تعلیم از رسول خدا (ص) می‌نویسد:

از کجا معلوم که او از عمر و ابوبکر باهوش‌تر بوده و نسبت به آن دو، در یادگیری علم رغبت بیشتری داشته است؟ در حالی که در صحیحین آمده است که رسول خدا (ص) فرمود: در امت‌های قبل از شما محدثانی وجود داشت ولی در امت من غیر از عمر کسی وجود ندارد. محدث یعنی الهام‌پذیر و او کسی است که خدا به او الهام می‌کند (همان: ۵۲۳/۷).

او در این مجال با ذکر روایات متعدد در صدد اثبات رجحان علمی دیگران برآمده است تا مقام علمی علی (ع) را کم‌ارزش جلوه دهد، تا جایی که روایتی از ابن مسعود نقل می‌کند که گفت: «وقتی عمر از دنیا رفت، من گمان کردم نُه‌دهم علم از بین رفت و مردم در یک‌دهم باقی مانده آن سهیم‌اند» (همان: ۵۲۴/۷). ابن تیمیه در نهایت نتیجه می‌گیرد در مسائلی که بین عمر و علی اختلاف وجود داشت، همانند مباحث مرتبط با زوجه حامله از متوفی و مسائل حرام، غالباً قول عمر ارجح بوده است (همان: ۵۲۵/۷). او می‌نویسد:

بدان که اهل کوفه و اصحاب ابن مسعود مثل علقمه، اسود، شریح، حارث بن قیس، عبیده سلمانی، مسروق، وزر بن حبیش، ابی وائل و دیگران، علم عمر و ابن مسعود را بر علی فضیلت دادند و اکثر اوقات، قول عمر و ابن مسعود را بر قول علی ترجیح می‌دادند (همان: ۵۲۶/۷).

شیعیان معتقدند علم علی (ع) بر دیگر صحابه برتری دارد، چراکه رسول خدا (ص)

نقد رویکرد ابن تیمیه در منهج السنه در باب مقام علمی امام علی (ع) بر اساس متون اهل سنت / ۷۳

فرمود: «آموختن علم در کودکی چون نقش بر روی سنگ می ماند»؛ و از آنجایی که علی (ع) از کودکی علوم را از محضر پیامبر دریافت کرده و خود نیز انسان کاملی بوده است علوم علی (ع) نسبت به علوم دیگران بیشتر است. وی در پاسخ به این عقیده شیعیان می نویسد:

این نیز نشان از ناآگاهی رافضیان از علم حدیث دارد، زیرا اصحاب رسول خدا (ص) ایمان، قرآن و سنت را از پیامبر (ص) می آموختند و علی نیز از این امر مستثنا نبود. این در حالی است که تا علی به سی سالگی نرسید، قرآن تکمیل نشد و این حاکی از آن است که علی بیشتر قرآن را در بزرگسالی حفظ کرده است نه در خردسالی. وانگهی، تعلیم پیامبر (ص) اختصاص به شخص واحدی نداشت بلکه هر کسی به حسب استعداد خود علوم را فرا می گرفت (همان: ۵۲۷/۷).

ابن تیمیه در واکنش به اینکه مردم از علوم علی (ع) استفاده می کردند، با پیش کشیدن نقش ابن مسعود در علوم قرآنی و جایگاه او در میان مردم، معتقد است کوفیان، ایمان، قرآن و تفسیر آن را به انضمام فقه و سنت از ابن مسعود و دیگران می آموختند و این زمانی است که علی وارد کوفه نشده بود (همان: ۵۲۷/۷). وی پا را از این فراتر می گذارد و می نویسد: «اهل مدینه و مکه، شام و بصره نیز علوم خود را از علی دریافت نکردند و آنچه از ایمان و قرآن و شریعت به یاد دارند، از نبوت آموخته اند» (همان: ۵۲۸/۷). او با وارد کردن اشکال بر عقیده شیعیان در باب اینکه علی (ع) واضع علم نحو است، می افزاید:

علم نحو از علوم نبوت نیست، بلکه معیاری است برای حفظ زبانی که قرآن به آن زبان نازل شده است. در زمان خلفای سه گانه هیچ گونه انحرافی در زبان وجود نداشت و منقول است هنگام استقرار علی در کوفه، با دستور ایشان به ابوالأسود دوئلی مبنی بر تقسیم کلمه به اسم و فعل و حرف، علم نحو بنا شده است (همان: ۵۲۸/۷).

وی با جبهه گرفتن در برابر این عقیده شیعیان که فقها به علی (ع) مراجعه می کردند، می گوید: «این دروغی آشکار است و هیچ یک از ائمه چهارگانه از فقها، به او مراجعه

نکرده‌اند» (همان: ۵۲۹/۷). وی در ادامه به تفصیل نظر خود را بیان می‌کند و با نام‌بردن از هر یک از پیشوایان مذاهب چهارگانه اهل سنت، از دیدگاه خود دفاع می‌کند و همه دیدگاه‌های شیعیان را کذب محض می‌داند.

ابن تیمیه با کذب خواندن نظر شیعیان در بازگشت علم کلام به علی (ع) استدلال می‌آورد که این بحث مخالف کتاب و سنت بوده و در میان صحابه و تابعان، احدی با استدلال به حدوث اجسام به حدوث عالم نپرداخته است. این در حالی است که علم کلام بعد از قرن اول در جهان اسلام رواج یافته است (همان: ۵/۸). او در انکار این گفتار امام (ع) که فرمود: «قبل از آنکه مرا از دست دهید از من بپرسید. از من درباره راه‌های آسمان بپرسید که من به راه‌های آسمان نسبت به راه‌های زمین آگاه‌ترم» چنین استدلال می‌کند:

علی این سخن را در مدینه، بین مهاجران و انصار نگفته است، بلکه هنگامی که او به عراق رفت این سخن را ایراد کرد و آن زمانی بود که جمعیت بسیاری به اسلام گرویده بودند و از دین اسلام اطلاع کامل نداشتند. علی نیز به عنوان امامی که باید به او مراجعه شود و به آنان تعلیم و فتوا دهد چنین سخنی را بیان کرده است (همان: ۵۶/۸).

وی در رد این دیدگاه شیعیان که عمر در قضایای متعددی به علی (ع) مراجعه کرده و اگر علی نبود عمر هلاک می‌شد، می‌نویسد: «اگر صحیح باشد، این اتفاق یک بار پیش آمده و اگر غیر از علی، کسی دیگر می‌بود، قطعاً عمر به او هم اشاره می‌کرد» (همان: ۶۲/۸).

نقد افکار ابن تیمیه

با کمی دقت در گفتار ابن تیمیه به هنگام مواجهه با محاسن امام علی (ع) در باب علم، به دست می‌آید که او یا شیوه انکار را در پیش گرفته و از به‌کاربردن واژگانی چون کذب محض، برای اثبات ادعای خود استمداد جسته است، یا اینکه با ضعیف‌دانستن اسناد روایت، در صدد انکار آن برآمده، یا خطاب روایت را از علی (ع) منحرف ساخته و متوجه شخص دیگری کرده است.

نقد رویکرد ابن تیمیه در منهای السنه در باب مقام علمی امام علی (ع) بر اساس متون اهل سنت / ۷۵

ابن تیمیه، اعلمیت امام علی (ع) بعد از رسول خدا (ص) را انکار و ابوبکر و عمر را جایگزین امام (ع) می‌کند. در حالی که صفحات تاریخ و متون روایی، خلاف آن را نشان می‌دهد. پیامبر (ص) خطاب به دختر خود فاطمه (س) فرمود: «اما ترضین انی زوجتک اول المسلمین اسلاماً و اعلمهم علماً» (حاکم النیسابوری، ۱۴۱۸: ۱۴۰/۳)؛ «آیا از اینکه تو را به ازدواج نخستین مسلمان و دانشمندترین آنان درآورم، خشنود نیستی؟»؛ و نیز از پیامبر (ص) نقل شده است که فرمود: «علی خازن علمی»؛ (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۴۸۸/۲) «علی گنجینه علم من است». جاحظ درباره مقام علمی امام علی (ع) می‌گوید اولین خطبه‌ای که علی بن ابی‌طالب ایراد کرد چنین بود: «ما داناترین مردم هستیم و خداوند از علم خود به ما آموخت و ما به حکم خداوند حکم می‌کنیم» (جاحظ، بی‌تا: ۵۰/۲). همین مضمون نیز در کتاب *العقد الفرید* ذکر شده است (ابن عبدربه، ۱۴۰۴: ۱۵۷/۴). ابن‌درید درباره این سخن پیامبر (ص) که فرمود «علی عیبه علمی؛ علی خزینه علم من است» می‌نویسد:

و این کلامی موجز و مختصر از پیامبر اکرم است و چنین ضرب‌المثلی سابقه نداشته است؛ و این ضرب‌المثل می‌رساند علی (ع) به امور باطنی پیامبر اکرم (ص) دسترسی داشته که دیگران بر آن اطلاعی نداشته‌اند و این منتهای مدح و ستایش علی است؛ و به تحقیق که ضمائر دشمنانش از اعتقاد به بزرگی او پر بود (ابن‌درید، ۱۳۸۴: ۳۶۹/۱).

حاکم نیشابوری از انس بن مالک نقل می‌کند که پیامبر اکرم (ص) به علی (ع) فرمود: «أنت تبین لأمتی ما اختلفوا فیه من بعدی؛ تو بعد از من تبیین‌کننده اختلافات امت من هستی» (حاکم النیسابوری، ۱۴۱۸: ۴۶۲۰/۳). وی در ادامه می‌نویسد: «هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین و لم یخرجاه؛ حدیث صحیحی است و شرایط صحیح مسلم و بخاری را دارد».

هرچند ابن تیمیه می‌کوشد مقام علمی دو خلیفه نخست را بر علی (ع) برتری دهد، اما شواهد تاریخی چیز دیگری می‌گوید. شخصی از عمر درباره معنای واژه «اب» در آیه «و فاکهة و اباً» (عبس: ۳۱) پرسید. عمر گفت: «نهینا عن التعمق والتکلف» (بخاری، ۱۴۱۴: ۲۶۵۹/۶؛ حاکم النیسابوری، ۱۴۱۸: ۵۱۴/۲؛ زمخشری، ۱۴۱۵: ۲۵۳/۳؛ سیوطی، ۱۴۱۱:

۳۱۷/۶). ابن تیمیه با پرسیدن این مسئله از شیعیان که «از کجا معلوم علی از عمر و ابوبکر باهوش‌تر بوده» در صدد تضعیف مقام علمی حضرت برآمده است. در حالی که منقول است خلیفه دوم دوازده سال طول کشید تا سوره بقره را حفظ کند و وقتی آن را حفظ شد، شتری قربانی کرد (قرطبی، ۱۹۶۴: ۳۴/۱).

ابن تیمیه با سست و ضعیف‌دانستن حدیث مشهور پیامبر (ص) که علی (ع) را دروازه علم دانست، کوشید از مقام علمی آن امام بکاهد، در حالی که متون اهل سنت به علم آن حضرت گواهی می‌دهد، به طوری که سیوطی در *تاریخ الخلفاء* (۱۵۰/۱)، غزالی در *احیاء علوم الدین* (۱۹۰/۲) و حاکم در *المستدرک علی الصحیحین* (۱۳۸/۳) به این روایت اشاره کرده‌اند. از طرف دیگر، ابن عباس می‌گوید: «لقد أعطی علی تسعة اعشار العلم، و ایم الله لقد شاركهم فی العشر العاشر؛ به علی نُه دهم علم داده شد و به خدا سوگند که او در یک‌دهم باقی‌مانده نیز با دیگران شریک است» (ابن‌اثیر، بی‌تا: ۱۰۹/۴؛ ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۵: ۱۱۰۴/۳).

ابن تیمیه با تمسخر گفتار امام (ع)، که فرمود: «درباره هر چه می‌خواهید از من پرسش کنید» در صدد توجیه این سخن حضرت (ع) برمی‌آید و می‌گوید او فقط با استفاده از جایگاه رهبری که بین مردم آن زمان داشته، چنین گفتاری را بیان کرده است. این در حالی است که مشابه آن گفتار نیز از علی (ع) نقل شده است که فرمود: «سلونی فوالله لا تسألونی عن شیء یكون إلی یوم القيامة إلا حدثتکم به» (عسقلانی، ۱۳۷۹: ۵۹۹/۸؛ «به خدا سوگند تا قیام قیامت هر آنچه از من پرسید من به شما جواب می‌دهم»). «سلونی عن کتاب الله، فوالله ما من آية إلا و انا اعلم ابلیل أنزلت ام بنهار ام فی سهل ام فی جبل» (قرطبی، ۱۹۶۴: ۳۵/۱)؛ «از کتاب خدا پرسید. قسم به خدا هیچ آیه‌ای نیست در قرآن که من می‌دانم شب نازل شده است یا روز، در شهر نازل شده یا در بیابان».

همچنین، طبری در *جامع البیان* می‌گوید: «سمعت علیا رضی الله عنه یقول لا تسألونی عن کتاب ناطق ولا سنة ماضية إلا حدثتکم» (طبری، ۱۴۱۵: ۱۸۶/۲۶)؛ «شنیدم علی (رضی الله عنه) می‌گفت هر آنچه از کتاب ناطق و سنت گذشته از من پرسید من برای شما بیان می‌کنم». آن حضرت در حالی که زره پیامبر (ص) را به تن، شمشیرش را حمایل و عمامه آن حضرت را به سر نهاده بود بالای منبر کوفه نشست، پیراهن خود را بالا زد و فرمود:

نقد رویکرد ابن تیمیه در منهاج السنه در باب مقام علمی امام علی (ع) بر اساس متون اهل سنت / ۷۷

سلونی قبل ان تفقدونی، فانما بین الجوانح منی علم جم، هذا سبط العلم، هذا لعاب رسول الله، هذا ما زقنی رسول الله، زقا زقا، فوالله لو ثبتت لی وساده فجلست علیها لافتیت اهل التوراة بتوراتهم و اهل الانجیل بانجیلهم، حتی ینطق الله التوراة والانجیل فیقولان: صدق علی قد افتاکم بما انزل فی و انتم تتلون الكتاب افلا تعقلون (جوبنی، ۱۳۹۸: ۳۴۱/۱)؛ از من بپرسید پیش از آنکه مرا از دست دهید. همانا در سینه ام دانش فراوان است، این صندوق دانش است، این شیره دانش رسول خدا است، این دانشی است که پیامبر خدا (ص) دانه دانه در سینه من قرار داده است. به خدا سوگند، اگر کرسی دانش برای من نهاده شود و من بر آن تکیه زخم هر آینه پاسخ اهل تورات را با توراتشان و پاسخ اهل انجیل را با انجیلشان می دهم تا اینکه خداوند تورات و انجیل را به سخن درآورد و آن دو بگویند: علی راست می گوید، همانا پاسخ شما را با آنچه در من نازل شده است داد، آیا شما که کتاب را می خوانید تعقل نمی کنید.

ابن تیمیه در مواجهه با روایت پیامبر (ص) که فرمود: «بهترین شما در قضاوت و داوری، علی است» معتقد است این حدیث ثابت نیست و سند محکمی ندارد که بتوان به آن استدلال کرد. به زعم او، این حدیث از طریق کسی نقل شده که به دروغ گویی معروف است. این در حالی است که بخاری این حدیث را در صحیح خود (۱۴۹/۵) در تفسیر آیه شریفه: «مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا» (بقره: ۶) نقل کرده است. همچنین، ابن بطال در شرح صحیح بخاری (۲۴۴/۱۰)، عسقلانی در فتح الباری فی شرح صحیح البخاری (۵۹۰/۱۰)، معافری در المسالك فی شرح موطأ ابن مالک (۲۴۶/۱۶)، ابن ادریس در الذخیره (۳۷۹/۳)، ابن سعد در الطبقات الکبری (۲۰۹/۲)، احمد بن حنبل در مسند (۱۳۱/۶)، سیوطی در تفسیر الدر المنثور (۱۰۴/۱) نقل کرده اند. این روایت در تاریخ ابن الوردی (۱۵۷/۱)، تفسیر قرطبی (۱۶۴/۱۵)، تاریخ ابن خلدون (۲۴۶/۱)، الملل والنحل (۱۶۳/۱)، اعلام النبوة (۱۴۲/۱) و الاستیعاب (۳۸/۳) نیز نقل شده است.

ابن تیمیه آیه «وَوَعِيَهَا أَذُنٌ وَأَعِيَّةٌ؛ گوش های هوشمند فراگیر آنها را درک می کند» (الحاقه: ۱۲) را، که طبق روایات بسیاری در شأن حضرت علی (ع) نازل شده است، به اجماع اهل علم، ساختگی می داند. اما در منابع اهل سنت از پیامبر (ص) نقل شده است

که به علی (ع) فرمود: «یا علی إن الله أمرنی أن أدنیک، و أعلمک لتعی، و أنزلت هذه الآية (و تعیها أذن واعیة)، فأنت أذن واعیة لعلمی؛ ای علی، خداوند به من امر فرموده تا به تو نزدیک شوم و به تو آموزش دهم و این آیه درباره تو نازل شده و تو گوش شنوایی برای علم من هستی». همان‌گونه که ذکر شد، بسیاری از مفسران اهل سنت در تفاسیر خود به آن پرداخته‌اند، از جمله: تفسیر طبری (۳۵/۲۹)، کنز العمال (۴۰۸/۶)، حلیة الاولیاء (۶۷/۱)، تفسیر ابن‌کثیر (۶۴۷/۴) و کشف (۴۸۵/۲).

از جملات مشهوری که بارها از خلیفه دوم در باب عظمت علمی علی (ع) و ضعف علمی گوینده صادر شده، جمله «لولا علی لهلك عمر» است؛ اما ابن تیمیه در رد این نظر شیعیان که عمر، در قضایای متعددی به علی (ع) مراجعه کرده و بارها گفته است اگر علی نبود عمر هلاک می‌شد، می‌گوید اگر صحیح باشد، این اتفاق یک بار بیشتر پیش نیامده است و اگر غیر از علی، کسی دیگر می‌بود قطعاً عمر به او هم اشاره می‌کرد. در حالی که منابع تاریخی با ذکر جزئیات، دفعاتی را برشمرده‌اند که سخن «لولا علی لهلك عمر» را از عمر شنیده‌اند. اگر این خبر، باطل و مردود بود، علمای اهل سنت آن را در کتب خود ذکر نمی‌کردند؛ و همین نشانه صحت این خبر نزد آنها است. در این میان می‌توان به منابعی چون الاستیعاب (۱۱۰۳/۳) اثر ابن‌عبدالبر، تقریب التهذیب (۳۶۴/۱) اثر ابن حجر، شرح مقاصد (۲۹۴/۲) اثر تفتازانی، التفسیر الکبیر (۲۲/۲۱) اثر فخر رازی، و ینابیع المودة (۲۱۶/۱ و ۱۷۲/۲ و ۱۴۷/۳) اثر قندوزی اشاره کرد.

سخنانی، مشابه عبارت «لولا علی» نیز از زبان ابوبکر در منابع متعدد ذکر شده است. در این میان، منابع تاریخی عبارت «اعوذ بالله من کل معضلة لیس لها أبو الحسن» را نیز ذکر کردند. ابن‌اثیر در اسد الغابة (۲۳/۴)، ابن حجر در تقریب التهذیب (۲۹۶/۷)، قندوزی در ینابیع المودة (۴۰۵/۲)، ذهبی در تاریخ الاسلام (۶۳۸/۳)، ابن‌کثیر در البدایة والنهاية (۳۹۷/۷)، خوارزمی در المناقب (ص ۹۶)، ابن‌قتیبه در غریب الحدیث (۲۹۳/۲)، ابن‌منظور در لسان العرب (۴۵۳/۱۱) از آن یاد کرده‌اند.

ابن تیمیه با توجه به شدت عنادی که با علی (ع) داشته است، با انکار مقام علمی او (ع) دیگران را در فتوادادن، بر امام (ع) ترجیح داد و یادآور شد که بعد از رسول خدا (ص) امام علی (ع) از این جایگاه ویژه محروم بوده است؛ اما تاریخ گواهی می‌دهد هنگامی که ابوبکر، مسند خلافت را از امام علی (ع) غصب کرد و در برابر فشار

نقد رویکرد ابن تیمیه در منهای السنه در باب مقام علمی امام علی (ع) بر اساس متون اهل سنت / ۷۹

اعتراضات مردم به ویژه احتجاجات علی (ع) قرار گرفت، درب خانه خود را به روی مردم بست و سپس به مسجد آمد و خطاب به مردم گفت: «اقیلونی اقیلونی فلسط بخیرکم و علی فیکم؛ مرا رها کنید، مرا رها کنید، من برتر و افضل شما نیستم در حالی که علی در میان شما است» (طبری، ۱۴۰۹: ۲/۴۵۰)؛ و نیز منقول است که عمر گفته است: «لایفتین احد فی المسجد و علی حاضر؛ هیچ کس حق ندارد با حضور علی در مسجد فتوا دهد» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۴/۱؛ خوارزمی، ۱۴۲۱: ۴۸).

ابن تیمیه با استدلال به اینکه علم کلام از قرن چهارم در جهان اسلام انتشار یافته، در صدد انکار بازگشت علم کلام به امام علی (ع) شده است، اما با توجه به سخنان آن حضرت، درمی یابیم مباحث کلامی در همان آغاز صدر اسلام رواج داشته است. در سفارشی که امام (ع) به فرزند خویش دارد به برهان اجماع عام انبیا اشاره می کند:

وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ، أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رَسَلُهُ و لِرَأْيَتِ آثَارِ مَلِكَةٍ و سُلْطَانَةٍ و لَعَرَفْتَ أَعْمَالَهُ و صِفَاتِهِ، و لَكِنَّهُ أَلَهُ وَاحِدًا كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ، لَا يُضَادُّهُ فِي مَلَكَةٍ اِحْدٍ و لَا يُزُولُ أَبَدًا؛ بِسْرَم! بَدَانِ أَكْرَ بَرَى بَرُورِدْكَارَتِ شَرِيكِي بُوَدِ بِيَا مَبْرَانَ أَنْ شَرِيكٌ بِه سُوِيَتِ مِي أَمْدَنْدُ و آثَارِ مَلِكٍ و سَلْطَنْتِ أُو رَا دِيْدَه و بِه اَفْعَالِ و صِفَاتِشِ أَشْنَا مِي شَدِي، أَمَا أُو خِدَائِي يِگَانَه اَسْت هَمَانْ گُونَه كِه خُوْد رَا وَصَفِ كَرْدَه، كَسِي دَر حَكْمَرَانِي اَش بَا أُو ضَدِيْتِ نَمِي كَنْدِ و هَر گَزِ اَز بِيْنِ نَمِي رُوْدِ (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۷۷/۱۶).

و نیز از ایشان روایت شده است که فرمود: «اذا حل قضاء الله بالانسان عكس تدبيره و نكس تقديره؛ چون قضای خدای عزوجل فرود آید تقدیر خلق باطل گردد و تدبیر او برعکس شود» (جاحظ، ۱۳۷۴: ۱۴۴). همچنین منقول است که شخصی از امام (ع) پرسید آیا حرکت ما به سمت شام به قضا و قدر الهی بوده است یا خیر؟ امام پاسخ می دهد هیچ تپه ای را بالا نرفته ای و بر هیچ دشتی پا نگذاشته ای مگر اینکه به قضا و قدر او بوده است: «روی عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنه سأله رجل بعد انصرافه من الشام فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن خروجنا إلى الشام أبقضاء و قدر؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: نعم يا شيخ ما علوتم تلعه ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من عند الله و قدر» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۲۲۷/۱۸).

و نیز روایت کرده‌اند علی (ع) جمعی از اصحاب خود را دید که درباره مسئله عدل و جور مباحثه می‌کنند. پس بر منبر رفت و مطالب بسیار مهمی درباره فلسفه آفرینش انسان، اوامر و نواهی الهی، وعد و وعید، لذاذ و آلام دنیوی بیان فرمود. این مباحث که در اصطلاح متکلمان از آن به لطف محصل و مقرب یاد می‌شود، چنان جامعیت و اتقان دارد که اعجاب صاحب‌نظران را برانگیخته است، چنان‌که جاحظ با شنیدن آن گفته است: «هو جماع الکلام الذی دونه الناس فی کتبهم و تحاوروه بینهم؛ این جامع‌ترین کلامی است که انسان‌ها در کتاب‌های خود ضبط کرده‌اند». ابوعلی جایی پس از شنیدن سخن جاحظ گفته است: «صدق الجاحظ هذا ما لا یحتمله الزیاده والنقصان؛ جاحظ راست گفته است؛ در خصوص این کلام، احتمال زیاده و نقصان داده نمی‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۷/۵).

ابن تیمیه با پیش‌کشیدن ابن مسعود در حوزه علوم قرآنی و بیان جایگاه او در میان مردم معتقد است کوفیان، ایمان، قرآن و تفسیر آن را به انضمام فقه و سنت از ابن مسعود و دیگران آموختند در حالی که در روایات متعدد از رسول خدا (ص) به علی (ع) به عنوان مصداق آیه «و من عنده علم الکتاب» (رعد: ۴۳) اشاره شده است: عن ابی سعید الخدری قال: سألت رسول الله (ص) عن قول الله تعالی «و من عنده علم الکتاب» قال: ذاک اخی علی بن ابی طالب» (حسکانی، ۱۴۱۱: ۳۰۷/۱)؛ ابوسعید خدری می‌گوید: از پیامبر خدا (ص) درباره این سخن خدا «و من عنده علم الکتاب» پرسیدم، فرمود: او برادرم علی بن ابی طالب است.

اعمش نیز از ابوصالح نقل می‌کند که او درباره سخن خداوند «و عنده علم الکتاب» می‌گوید: «او علی بن ابی طالب است که عالم به تفسیر و تأویل و ناسخ و منسوخ و حلال و حرام بود»؛ «عن اعمش عن ابی صالح فی قوله تعالی: «و من عنده علم الکتاب» قال: علی بن ابی طالب، کان عالماً بالتفسیر والتأویل والناسخ والمنسوخ والحلال والحرام» (همان: ۳۰۷/۱).

نتیجه

ابن تیمیه در منهاج السنه با استمداد از شیوه انکار روایات، یا ضعیف دانستن اسناد

آنان و منحرف کردن خطاب روایت از علی (ع) و توجه دادن آن به شخص دیگر، در صدد بی پایه و اساس نشان دادن نظر شیعیان درباره مقام علمی علی (ع) برآمده است. او در این مسیر با تکیه بر تعدادی از روایات باب میل خود، کوشیده است علم دیگران را بر علم علی (ع) رجحان دهد؛ و روایات مشهوری که در باب علم امام (ع) از پیامبر (ص) نقل شده را انکار کند. او با ضعیف دانستن روایت رسول خدا (ص) که علی را دروازه علم پیامبر دانست، در سند گفتار دیگری از پیامبر (ص) درباره امیر مؤمنان تشکیک کرد؛ روایتی که در آن علی را قاضی ترین افراد صحابه دانست. این در حالی است که روایت مزبور را بخاری در صحیح و همچنین شارحان صحیح نقل کرده اند.

وی از روی لجاجت، سخن مشهور و کثیرالنقل «اگر علی نبود عمر هلاک می شد» را به سخره گرفته و به این سخن خلیفه دوم که گفته بود هر گاه علی در مسجدی حضور یابد کسی حق فتوا ندارد، وقعی نمی نهد. اما این سخنان به حدی در تاریخ تکرار شده که انکار آنها میسر نیست. وی در مسیر خود، با پیش کشیدن تعدادی از صحابه و تلاش برای اثبات رجحان علمی آنان بر علی (ع) عنادش با علی (ع) را به نمایش گذاشت؛ اما با توجه به فراوانی منابع و ثبت وقایع تاریخی در خلال متون اهل سنت، خلاف گفته های ابن تیمیه اثبات می شود و می بینیم که او تا چه اندازه، تمام همت خود را صرف قلب و تدلیس واقعیاتی می کند که مورخان و محدثان به ثبت و ضبط آن مبادرت کرده اند. جالب اینکه ابن تیمیه برای اثبات نظر خود به صحاح ارجاع می دهد، اما روایاتی از صحاح را که در باب مقام علمی امام است و با اندیشه وی منطبق نیست، با دیده اغماض می نگرد و به تضعیف یا رد آن رأی می دهد که بیانگر شدت کینه توزی وی به ساحت علی (ع) است.

منابع

قرآن کریم.

ابن ابی الحدید (١٤٠٤). شرح نهج البلاغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية، ج ١، ٢، ١٢، ١٦، ١٨.

ابن اثیر (بی تا). اسد الغابة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ٤.

ابن ادیس، شهاب الدین احمد (١٩٩٤). الذخيرة، تحقیق: محمد حجی، بیروت: دار الغرب، ج ٣.

ابن الوردی، زین الدین (١٤١٧). تاریخ ابن الوردی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ١.

ابن بطالہ علی بن خلف (١٤٢٣). شرح صحیح بخاری، ریاض: مکتبة الرشد السعودیة، ج ١٠.

ابن تیمیة الحرانی، أحمد بن عبد الحلیم (١٤٠٦). منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة،

محقق: محمد رشاد سالم، بی جا: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، ج ٤، ٧، ٨.

ابن حجر العسقلانی، شهاب الدین أحمد بن علی (١٣٧٩). فتح الباری فی شرح صحیح البخاری،

بیروت: دار المعرفة، ج ١٠.

ابن حجر العسقلانی، شهاب الدین أحمد بن علی (١٤١٦). تقریب التهذیب، بیروت: مؤسسة الرسالة،

ج ١، ٧.

ابن حنبل، احمد (١٤١٥). مسند احمد بن حنبل، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ٦.

ابن درید، ابی بکر محمد بن حسن (١٣٨٤). ترتیب جمهرة اللغة، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، ج ١.

ابن سعد، محمد (١٤١٠). طبقات الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ٢.

ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله محمد (١٤١٥). الاستیعاب فی اسماء الاصحاب، بیروت: دار الکتب

العلمیة، ج ٣.

ابن عبد ربہ، ابو عمر (١٤٠٤). العقد الفرید، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ٤.

ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل (١٤١٣). البداية والنهاية، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ٧.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (١٤٠٦). تفسیر ابن کثیر، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ٤.

ابن منظور، محمد بن مکرم (١٩٩٥). لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی: مؤسسة التاریخ

العربی، ج ١١.

اصفهانى، أبو نعیم أحمد بن عبدالله (بی تا). حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ١.

بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤١٤). صحیح بخاری، دمشق: دار ابن کثیر، الطبعة الخامسة، ج ٥، ٦.

تفتازانی، مسعود بن عمر سعد الدین (١٩٩٨). شرح المقاصد، بیروت: عالم الکتب، ج ٢.

جاحظ، عمرو بن بحر (١٣٧٤). مطلوب کل طالب من کلام علی بن ابی طالب، شرح: رشید وطواط،

تهران: انتشارات نهج البلاغه.

جاحظ، عمرو بن بحر (بی تا). البیان والتبيين، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ٢.

جوینی خراسانی، ابراهیم بن محمد (١٣٩٨). راند السمطين، بیروت: مؤسسة المحمودی للطباعة والنشر،

ج ١.

نقد رویکرد ابن تیمیہ در منہاج السنہ در باب مقام علمی امام علی (ع) بر اساس متون اہل سنت / ۸۳

حاکم النیسابوری، ابو عبدالله (۱۴۱۸). *المستدرک علی الصحیحین*، بیروت: دار المعرفة، ج ۲، ۳.
حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱). *شواہد التنزیل*، قم: مجمع احیاء الثقافة الاسلامیة، ج ۱.
حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱). *باب حادی عشر*، شرح: فاضل مقداد، ترجمہ: عقیقی بخشایشی، قم:
دفتر نشر نوید اسلام.

خوارزمی، الموفق بن أحمد بن محمد المکی (۱۴۲۱). *المناقب*، بی جا: مؤسسة النشر الاسلامی.
ذہبی، شمس الدین (۱۴۰۸). *تاریخ الاسلام*، بیروت: دار الكتاب العربی، ج ۳.
رازی، فخر (بی تا). *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ۲۱.
زمخشری، جار الله محمود بن عمر (۱۴۱۵). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی
وجوه التأویل*، قم: نشر البلاغة، ج ۳.
سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۴۱۱). *الدر المثور فی التفسیر المأثور*، بیروت: دار الکتب العلمیة،
ج ۱، ۶.

سیوطی، عبدالرحمن ابن ابی بکر (۱۹۵۲). *تاریخ الخلفاء*، تحقیق: محمد محیی الدین عبد الحمید، مصر:
مطبعة السعادة، ج ۱.
شہرستانی، عبدالکریم (بی تا). *الملل والنحل*، بی جا: مؤسسة الحلبي، ج ۱.
طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵). *جامع البیان عن تأویل آی القرآن؛ تفسیر الطبری*، بیروت: دار الفکر،
ج ۲۹.

الطریحی، فخرالدین (۱۴۰۸). *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، بی جا: مکتب النشر الثقافة
الاسلامیة، ج ۲.

غزالی، ابو حامد محمد بن محمد (بی تا). *احیاء علوم الدین*، بیروت: دار المعرفة، ج ۲.
قرطبی، ابو عبدالله (۱۹۶۴). *تفسیر قرطبی (الجامع لاحکام القرآن)*، تحقیق: أحمد البردونی و ابراهیم
أطیش، قاهرہ: دار الکتب المصریة، ج ۱، ۱۵.

قندوزی، سلیمان بن ابراهیم (۱۴۱۷). *ینابیع المودة*، قم: منشورات شریف رضی، ج ۱، ۲.
مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۵.
المعافری، محمد بن عبد الله (۱۴۲۸). *مسالك فی شرح موطأ مالک*، شرح: محمد بن الحسن السلیمانی
و عائشة بنت الحسن السلیمانی، بی جا: دار العرب الاسلامی، ج ۶.

نیآوردی، ابوالحسن (۱۹۸۷). *اعلام النبوة*، بیروت: دار الکتب العربی، ج ۱.
ہندی، علی المتقی ابن حسام الدین (۱۳۶۴). *کنز العمال*، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیة، ج ۶.

تحلیل و نقد دلایل ابوالفضل برقی درباره قرآن بسندگی در هدایت بشر

فریدون محمدی فام*

مهدی فرمانیان**

چکیده

ابوالفضل برقی از عالمان معاصر شیعه ایران است که دیدگاه‌های خاصی دارد و در برخی آثار متأخر خود به اهل سنت و گاه وهابیت گراییده است. این گرایش تا جایی است که برخی کتب او را عربستان سعودی منتشر کرده است. از جمله افکار او اعتقاد به قرآن بسندگی در هدایت بشر است؛ به این معنا که قرآن برای هدایت انسان‌ها کافی است و بدون احادیث معصومان (ع) نیز هدایت کامل حاصل می‌شود. مقاله حاضر به تحلیل و نقد ادله او در این زمینه می‌پردازد. وی برای این نظریه به آیات قرآن، روایات پیامبر (ص) و امامان (ع) و برخی ادله جامعه‌شناختی استناد می‌کند و دلیل عقلی نمی‌آورد. «وجود تمام احکام، معارف و مایحتاج بشر در قرآن»، «انحصار هدایت بشر در قرآن» و «مرجعیت قرآن در رفع اختلافات» برخی از مهم‌ترین دلایل او برای کفایت قرآن است که در این مقاله نقد، و نظریه قرآن بسندگی او رد شده است.

کلیدواژه‌ها: قرآن بسندگی، کفایت قرآن، هدایت بشر، برقی.

* دانش‌آموخته دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول) hosseinfam110@gmail.com

** دانشیار گروه مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب farmanian@urd.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲]

مقدمه

سید ابوالفضل برقعی، که در آثارش خود را علامه برقعی معرفی می‌کند، متولد ۱۲۸۷ و متوفای ۱۳۷۲ شمسی، از روحانیان معاصر ایران است که در برخی آرای فکری خویش از عقاید شیعی فاصله گرفته و به نظریات اهل سنت و گاه وهابیت نزدیک شده است. برقعی دارای تألیفاتی در زمینه تفسیر قرآن، عقاید و کلام، فقه، رجال و غیر آنها است که برخی از آنها در ایران چاپ شده و برخی به دلیل هم‌سویی با عقاید وهابیت، در عربستان سعودی منتشر شده است؛ مانند: *اصول دین از نظر قرآن، تائیدی از قرآن، بررسی علمی در احادیث مهدی، خرافات وفور در زیارات قبور، تضاد مفاتیح الجنان با قرآن، و دعای ندبه و خرافات آن*.

حیات علمی برقعی از دو مرحله متفاوت تشکیل شده است. وی در بخش اول، مانند دیگر علمای شیعه، مدافع مباحث ولایی است و این در کتب نوشته‌شده در آن دوران مشهود است؛ کتاب‌هایی مانند: *گلشن قدس، التفتیش، عقل و دین؛ ولی از دهه چهارم عمر خود با گرایش به آرای وهابیت، منتقد مسائلی چون نصب الاهی امام، انحصار امامت، عصمت، شفاعت و ...، و مدافع نظریه قرآن‌بستگی شده است. درباره ابوالفضل برقعی آثار محدودی وجود دارد که بیشتر درباره زندگی‌نامه وی و نقد آرای وهابی‌گونه او است؛ مانند کتاب *بررسی افکار و دیدگاه‌های ابوالفضل برقعی* نوشته ذبیح‌الله محلاتی یا کتاب *توضیح و اوضحات: در جواب به ایرادات آقای سید ابوالفضل برقعی*، اثر عبدالرسول حائری احقاقی اسکویی.*

در برخی کتب، که به موضوع قرآن‌بستگی پرداخته‌اند، نیز از برقعی نام برده شده است؛ مانند کتاب *مکاتب تفسیری اثر علی‌اکبر بابایی* که در آن به‌اجمال به قرآن‌بستگی برقعی اشاره شده و کتاب *جریان‌شناسی قرآن‌بستگی* نوشته محمدابراهیم روشن‌ضمیر و همچنین کتاب *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری* نوشته محمد اسعدی و همکاران، زیر نظر باقر سعیدی‌روشن، که بسیار مختصر به آرای برقعی اشاره کرده است. بنابراین، باید گفت پژوهشی مستقل درباره قرآن‌بستگی برقعی و نقد ادله او در این موضوع انجام نشده است.

نظریه قرآن‌بستگی دو شاخه دارد. شاخه اول «قرآن‌بستگی در تفسیر» است؛ به معنای طرد روایات از حیطة تفسیر قرآن و فهم آیات فقط به کمک خود قرآن؛ و شاخه

دوم «قرآن‌بستگی در هدایت بشر»، به این معنا که بدون سخنان پیامبر و امامان (ع) نیز هدایت کامل برای انسان حاصل می‌شود و قرآن برای هدایت، کافی است. برقی به هر دو نوع فوق معتقد است و هدایت قرآن را برای بشر کافی می‌داند. البته ما در این مقاله فقط به بعد دوم این نظریه می‌پردازیم.

باید تأکید کنیم که برقی در مقام ثبوت، سنت و حدیث را قبول دارد ولی در مقام اثبات با آن مشکل دارد. او با اصل حجیت سنت موافق است و هیچ‌گاه آن را نفی نکرده است. لذا نمی‌توان او را در زمره قرآنیون^۱ به حساب آورد؛ اما وی در مقام اثبات و وقوع خارجی، اکثر روایات را، با شاخصه‌های خود، مطرود می‌داند؛ و البته هر جا به نفع خودش است، علی‌رغم دیدگاهش، به احادیث استناد می‌کند.

از نظر شیعه امامیه، قرآن حجت است اما حجت منحصر به فرد نیست. عترت نیز همین‌طور. هر یک از این دو ثقل، حجت مستقل غیرمنحصر هستند. هم قرآن و هم عترت، کامل هستند و صادق و مصدق دیگری؛ زیرا هر دو از یک حقیقت جوشیده و از منبع فیض الاهی تراویده‌اند. قرآن به تنهایی به هیچ وجه برای عقیده، اخلاق و احکام حجت نخواهد بود. زیرا تا عترت و عقل ضمیمه قرآن نشود، نصاب حجیت دینی کامل نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۳/۱) و این یعنی هدایت الاهی و حجت خداوند در قرآن خلاصه نمی‌شود. اما برقی هدایت بشر را در قرآن منحصر کرده و برای این نظریه دلایلی اقامه کرده است که به آنها اشاره می‌کنیم:

دلایل قرآنی برقی برای قرآن‌بستگی در هدایت بشر و نقد آن

برقی از برخی آیات قرآن برای اثبات نظریه‌اش استفاده کرده است. او به آیات گوناگونی اشاره کرده است که در دسته‌بندی زیر می‌آوریم:

الف. کفایت قرآن برای هدایت بشر

برقی بر اساس آیه ۵۱ سوره عنکبوت، قرآن را برای هدایت انسان‌ها کافی می‌داند. خداوند در این آیه به رسول خود درباره مشرکان و کفار می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ، آیا کفایت ایشان نکرده که بر تو کتابی نازل نمودیم تا بر ایشان تلاوت شود؟»؛ وی چنین آورده است:

خدا بدون قید و به طور اطلاق کتاب خود را کافی دانسته و بعضی گفته‌اند کتاب خدا از جهت معجزه‌بودن کافی است، زیرا این آیه در جواب یهودیان که معجزه می‌خواستند نازل شده است. جواب این است که: اولاً؛ آیه اطلاق دارد و مورد نزول مخصّص آیه نمی‌شود. ثانیاً؛ اگر شما قبول دارید که از جهت معجزه‌بودن کافی است، پس چرا صدها معجزه برای رسول خدا (ص) نقل کرده‌اید؟! آیا خدا که فرموده قرآن از جهت معجزه کافی است به قول خود عمل نکرده، و برای رسول خود معجزات دیگری ایجاد کرده، و یا می‌گویید معجزات منقوله دروغ است؟ (برقی، بی تا ز: ۳۷).

در جواب برقی باید گفت اولاً در مطلق‌بودن آیه بحثی نیست، اما از همان جهت اعجاز نه در تمام جهات. او از این آیه چنین برداشت می‌کند که قرآن از هر جهت کافی است، در حالی که برای بسیاری از مسائل مانند تعداد رکعات نماز کافی نیست. به عبارت دیگر، طبق نگاه برقی، باید گفت به دلیل اطلاق آیه، باید حداقل همه نیازهای شرعی مسلمانان در قرآن لحاظ شده باشد در حالی که چنین نیست و تعداد رکعات نماز، که یکی از مسائل مهم فقهی است، در قرآن ذکر نشده است. در نتیجه اطلاق همه‌جانبه مد نظر وی از بین رفته است. مفسران نیز به دلیل سیاق آیات، اطلاق فوق را فقط از جهت اعجاز قرآن می‌پذیرند.

صاحب مجمع‌البیان معتقد است آیه فوق دال بر آن است که قرآن معجزه‌ای کافی و دارای برترین مقام اعجاز است و تصریح کرده است که مراد از کفایت قرآن رسیدن آن به مرتبه‌ای از اعجاز است که با وجود آن نیازی به غیر نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۵۲/۸). فخر رازی هم از این آیه اتم‌بودن اعجاز قرآن را استنباط کرده و ضمن مقایسه آن با معجزات قبلی پیامبران، که مختصات زمانی و مکانی محدودی داشته‌اند، قرآن را اعجازی فرازمانی و فرامکانی معرفی کرده و معنای کفایت قرآن را در این خصوصیت دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۶/۲۵).

ثانیاً اینکه «مورد نزول مخصّص آیه نمی‌شود» سخنی درست است و در اینجا هم مورد نزول «جواب کفار مکه در مطالبه معجزه» است، ولی آیه در آن منحصر نشده و کفایت قرآن در اعجاز، مربوط به همه زمان‌ها و مکان‌ها است.

وی در آثار دیگر خود به صراحت کافی بودن قرآن برای هدایت را نفی و به خود آیات قرآن استناد کرده است. او عبارت قرآنی «ما اتاكم الرسول فخذوه» را دلیلی بر ارجاع مردم به حدیث و حجیت احادیث دانسته است. همچنین به آیه دوم سوره جمعه تصریح کرده و از عبارت «یعلمهم الكتاب» کافی نبودن قرآن را نتیجه گرفته است (برقی، بی‌تأخ: ۲۴).

ب. وجود تمام احکام، معارف و مایحتاج بشر در قرآن

برقی با استدلال به آیه «ما فرطنا فی الكتاب من شیء؛ ما هیچ چیزی را در کتاب فروگذار نکرده‌ایم» (انعام: ۳۸) و نیز «وَنَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ تَبِیَانًا لِّكُلِّ شَیْءٍ؛ و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است، بر تو نازل کردیم» (نحل: ۸۹) می‌گوید تمام معارف و حتی احکام در قرآن است. وی که کتاب احکام القرآن را بر همین مبنا نوشته، خطاب به کسانی که احکام را در قرآن نیافته‌اند می‌گوید: «بلی خدا دروغ نگفته! همه اینها در قرآن است تو نمی‌توانی استخراج کنی، تو دانشت کم است و از قرآن بی‌خبری. بیا کتاب احکام القرآن را بخوان! تا مطلع شوی!» (برقی، بی‌تأخ: ۱۷). باید گفت:

۱. برقی با آیات قرآن‌گزینی مواجه می‌شود و آیات دیگری را که معنایی خلاف معنای مد نظرش دارد ذکر نمی‌کند؛ مانند آیه ۴۴ سوره نحل که تبیین قرآن را بر دوش پیامبر اکرم (ص) گذاشته و فرموده است: «وَأَنْزَلْنَا إِلَیْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَیْهِمْ؛ ما کتاب را بر تو فرو فرستادیم تا آنکه برای مردم آنچه برایشان نازل شده است را بیان کنی». این در حالی است که برقی در کتب قبلی خود اعلام کرده بود که سخنان رسول خدا (ص) و ائمه هدی (ع) درباره موضوعات و احکام قرآن «لازم الاخذ والعمل» است و آن کسی که می‌گوید ما اخبار را قبول نداریم، یا بی‌دین است یا مغرض (برقی، بی‌تأخ: ۹۶/۲ و ۹۷).

۲. در دلالت خود آیات فوق احتمالاتی وجود دارد. برای مثال درباره مراد از «کتاب» در آیه ۳۸ انعام، چند احتمال تفسیری مطرح شده است؛ مانند: «قرآن»، «عالم هستی» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۳/۵)، «لوح محفوظ» و «اجل» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۶۱/۴).

۳. حتی اگر مراد از کتاب، قرآن باشد، باز هم مقصود برقی حاصل نمی‌شود. زیرا مفسران آیه را چنین معنا کرده‌اند: «تمام اموری که مربوط به هدایت و تکامل انسان

است، در قرآن بیان شده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۳/۵). طبرسی هم معتقد است در صورتی که مراد این آیه، قرآن باشد باید گفت تمام نیازمندی‌های دینی و دنیوی مردم، به‌اجمال در قرآن کریم آمده است. پیامبر اکرم (ص) مجمل‌های قرآن را شرح داده‌اند و ما مأموریم از سخنان ایشان پیروی کنیم (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۶۱/۴). شیخ طوسی در تفسیر آیه فوق آورده است:

مراد از عمومیت در «الکل شیء» امور دین است: این یا با نص قرآنی است یا با محوریت آن چیزی است که از بیان رسول خدا (ص) و ائمه اطهار (ع) که مقام او را دارند به آن علم پیدا می‌شود و یا اجماع است و یا استدلال زیرا اینها اصول دین هستند و راه رسیدن به معرفت دین اینها هستند (طوسی، ۱۴۰۸: ۴۱۸/۶).

بر فرض اینکه ویژگی‌هایی چون تبیان، مبین، تفصیل و ... بر جامعیت دلالت کند، معنای جامعیت این نیست که حاوی تمام تفصیل و فروع و جزئیات مقاصد خود باشد یا بدیهی و خالی از هر گونه پیچیدگی و عمق و دقت به حساب آید؛ بلکه بدان معنا است که ابهام و پیچیدگی حل‌ناشدنی ندارد و در ابراز مقاصد خود گویا و رسا است. اعتبار و حجیت سنت و روایات معصومان نیز در پرتو قرآن و با مرجعیت آن تأیید شده و همان‌گونه که خود آنان تأکید کرده‌اند نقش ایشان بیان معارف قرآن و تفصیل مطالب آن است و هیچ معرفت قرآنی در سنت نقض و ابطال نمی‌شود، بلکه آنان از مخاطبان می‌خواهند شاهد سخنان ایشان را در کتاب خدا پرسش و جست‌وجو کنند و وجود شاهد قرآنی را ملاک قبول و صحت انتساب اخبار به آنان بدانند (نک: روشن‌ضمیر، ۱۳۹۰: ۲۶۷ و ۲۶۸). پس، از آیه فوق نمی‌توان کفایت کامل قرآن از حدیث و سنت را استخراج کرد. زیرا همه چیز به‌اجمال در قرآن آمده و تفصیل مجملات قرآن با رسول خدا (ص) و کسانی است که ایشان بفرمایند.

ثالثاً بر قعی در احکام القرآن مدعی است تمامی عقاید و احکام را از قرآن استخراج کرده است، اما عملاً بارها، به‌ویژه در احکام، به احادیث و سنت رسول خدا (ص) استناد می‌کند. نمونه‌هایی از این دست را در مسائل ۳۷۱، ۳۷۸ و ۸۱۳ آن کتاب می‌توان دید که حکم را از سنت نبوی استنباط کرده است (نک: بر قعی، بی‌تا الف: ۱۲۴ و ۱۲۵). (۲۲۵).

ج. انحصار هدایت بشر در قرآن

یکی دیگر از ادله قرآنی، انحصار هدایت در قرآن است. برقی برای این مطلب هم دلیل قرآنی و هم روایی دارد. مثلاً او به این آیه استناد کرده است که: «فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ؛ هر کس پیرو هدایت من باشد پس بر آنان نه خوفی است و نه اندوهی» (بقره: ۳۸)؛ یا آیه «فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى؛ هر کس پیرو هدایت من بگردد نه گمراه می‌شود و نه بدبخت» (طه: ۱۲۳)؛ و سپس گفته است این آیات شامل همه کس می‌شود، تمام مردم مکلف‌اند هدایت خود را از قرآن فرا گیرند. او این روایت را هم ضمیمه استدلالش می‌کند که رسول خدا (ص) فرمود: «من طلب الهداية من غير القرآن أضله الله؛ هر کس از غیر قرآن هدایت بطلبد، خدا او را گمراه می‌کند» (امام عسکری (ع)، ۱۴۰۹: ۴۵۰) (برقی، بی‌تاب: ۴).

برقی بی‌دلیل واژه «هدای» را مساوی با «هدایت قرآن» فرض کرده و هدایتی را که از سوی انبیا و اولیا صورت می‌پذیرد مصداق هدایت خداوند ندانسته است. ضمن اینکه اصولاً از عبارات دو آیه فوق، انحصاری به دست نمی‌آید و ادات حصری در آیه وجود ندارد که هدایت خداوند را در قرآن حصر کند.

برقی معتقد است خدا در بسیاری از آیات، هدایت را منحصر به قرآن دانسته و چیز دیگری را هادی قرار نداده است، مانند آیات ۷۱ انعام و ۱۲۰ بقره؛ و اضافه می‌کند که در این آیات ضمیر فصل دلیل بر حصر است. ما نیز طبق قواعد ادبیات عرب این مطلب را قبول می‌کنیم که هدایت در هدایت خداوند حصر شده، اما اولاً هدایت خداوند را دارای مصادیقی می‌دانیم که قرآن یکی از آنها، و هدایت معصومان (ع) هم مصداق دیگری از آن است. ثانیاً آیه‌ای که هدایت را به خداوند منحصر کرده است، در مقابل مکتب‌های دیگر است که در عرض هدایت خداوند هستند. صاحب مجمع‌البیان درباره معنای این آیه معتقد است قرآن تنها چیزی است که مردم را به سوی بهشت راهنمایی می‌کند، نه روش یهود و نصارا (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۷۳/۱).

نکته دیگر اینکه قرآن در آیه‌الکرسی هدایت را به خداوند نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» ولی در آیه اول سوره ابراهیم همین هدایت را به پیامبرش نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «... لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى

النُّور...»؛ و این نشان می‌دهد همان هدایت از ظلمت به نوری که خداوند متولی آن است از طرق گوناگونی مثل قرآن و ولایت و ... قابل اعمال است.

برقعی در ادامه دلیلش بر انحصار هدایت در قرآن به این آیات اشاره می‌کند و از آنها نتیجه می‌گیرد که هدایت در دست پیامبر (ص) نبوده و فقط به دست خداوند است:

۱. «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ؛ مُحَقَّقًا تو هر کسی را که بخواهی هدایت نمی‌کنی ولیکن خدا هدایت می‌کند هر که را بخواهد» (قصص: ۵۶).

۲. «أَلَيْسَ عَلَيْكَ هُدًىيَهُم: هدایت مردم بر عهده تو نیست» (بقره: ۲۷۲).

۳. «وَمَا أَنْتَ بِهَادٍ الْعَمِّيِّ عَن ضَلَالَتِهِمْ؛ تو هدایت‌کننده گمراهان از ضلالت نبوده‌ای» (روم: ۵۳).

وی سپس می‌گوید جایی که پیغمبر (ص) هادی نباشد جایز نیست امام یا کس دیگری را هادی بدانیم (برقعی، بی‌تاج: ۳۸/۱-۴۱).

برقعی قرآن را هادی پیامبر (ص) می‌داند و به آیه ۵۰ سبأ استناد می‌کند که فرموده است: «قُلْ ... وَ إِنِ اهْتَدَيْتُمْ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي؛ بگو ... و اگر هدایت یابم پس به آن چیزی است که پروردگارم وحی می‌کند». سپس می‌گوید حال اگر قرآن که کلام خدا و نور مبین است برای هدایت کافی نباشد کلام پیغمبران و اوصیا یقیناً کافی نخواهد بود (همان).

در نقد این سخنان باید گفت: اولاً، طبق آنچه بیان شد، هادی بودن قرآن کریم پذیرفتنی است ولی انحصار هدایت قرآن از آیات کریمه آن به دست نمی‌آید. ثانیاً، اینکه خداوند می‌فرماید هدایت به دست پیامبر (ص) نیست، منظور هدایت ذاتی و استقلالی است. همان‌طور که شفاعت نیز در بسیاری از آیات به خداوند منحصر شده است و در برخی آیات دیگر به شافعین؛ و در جمع این دو متوجه می‌شویم شفاعت ذاتی و استقلالی منحصر در خداوند است ولی خداوند می‌تواند مقام شفاعت را به دیگران نیز اعطا کند. هدایت نیز چنین است. در آیه ۵۲ سوره شوری به صراحت فعل هدایت به رسول خدا (ص) نسبت داده شده است: «وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ: تو به راه راست هدایت می‌کنی». متأسفانه برقعی چنین آیاتی را، که برخلاف عقیده او حکم می‌کند، اصلاً مطرح نمی‌کند.

در واقع اینکه خداوند متعال خطاب به پیامبرش می‌گوید: «تو نمی‌توانی هر که را بخواهی هدایت کنی» اشاره به لزوم اذن الاهی دارد. هیچ حرکتی در عالم بدون اذن پروردگار صورت نمی‌پذیرد و هدایت افراد نیز از این قاعده مستثنا نیست. لذا اگر کسی برای هدایت، مأذون باشد پیامبر اکرم (ص) که فرستاده خداوند است به راه حق هدایت خواهد شد.

طبرسی در تفسیر آیه ۵۶ قصص می‌گوید مقصود از هدایت در اینجا، لطفی است که در موقع ایمان شامل حال شخص می‌شود و این فقط به دست خداوند است. اما آن هدایتی که به معنای دعوت و بیان راه حق است، مربوط به پیامبر اکرم (ص) است. چنان‌که فرموده است: «وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». علاوه بر این، برخی مفسران نیز معتقدند مقصود از هدایت در این آیه، اجبار به هدایت است؛ یعنی تو نمی‌توانی کسی را اجبار به هدایت کنی (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۰۳/۷).

طباطبایی نیز معتقد است هدایت در اینجا همان افاضه ایمان بر قلب است که معلوم است چنین امری کار رسول خدا (ص) نیست، بلکه کار خدای تعالی است. به نظر وی، اگر مقصود از آن هدایت در معنای راهنمایی بود، معنا نداشت که آن را از رسول خدا (ص) نفی کند و بفرماید تو هدایت نمی‌کنی، برای اینکه این قسم هدایت و وظیفه رسول است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۵/۱۶).

د. مرجعیت قرآن در رفع اختلافات

برقی مقصود از کتاب در آیه «اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ...» (شوری: ۱۷) را قرآن دانسته و از عاطفه‌بودن او چنین نتیجه می‌گیرد که میزان در اسلام «فقط قرآن» است و تمام عقاید باید با آن سنجیده شود (برقی، بی‌تا: ج ۲/ ۵۵۵). این سخن، درست است. روایات فراوانی نیز این معنا را گوشزد کرده است که حتی احادیث امامان نیز باید با قرآن سنجیده شود و میزان قرآن است، ولی از این آیه و روایات فوق هیچ‌گاه کفایت قرآن به دست نمی‌آید. زیرا خود قرآن اعلام خودنابستگی کرده و مردم را به سنت و قول نبوی ارجاع داده است: «مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا؛ آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید» (حشر: ۷). در آیه دیگری نیز تمام سخنان نبوی را وحی دانسته و فرموده است: «وَ

ما يُنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ؛ و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید! آنچه می‌گوید چیزی جز وحی که بر او نازل شده نیست!» (نجم: ۳ و ۴).

قرآن کریم در سوره نحل آیه ۶۴ فرموده: «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ ما نازل نکردیم این کتاب را مگر برای ایشان بیان کنی آنچه را در آن اختلاف دارند و این کتاب هدایت و رحمت است برای مردم باایمان». برقی از این آیه نیز چنین نتیجه گرفته است که پیغمبر اسلام (ص) به وسیله قرآن رفع اختلاف می‌کرده، پس مرجع حل اختلاف قرآن است. او معتقد است اگر کسی بگوید رسول خدا (ص) یا امام (ص) باید رفع اختلاف کنند، جواب او این است که: «اولاً، رسول و امام هر دو تابع قرآن‌اند، و خدا قرآن را رافع اختلاف قرار داده؛ ثانیاً، زمان ما نه رسولی و نه امامی حاضر است، و خدا صریحاً هیچ کس و هیچ چیز را رافع اختلاف قرار نداده جز قرآن را» (برقی، بی‌تا ز: ۴۴).

نخست اینکه، برقی به این نکته توجه نداشته است که قرآن در این آیه مسئولیت تبیین و رفع اختلافات را با عبارت «لتبیین» به دوش پیامبر (ص) گذارده است، در غیر این صورت ممکن بود مستقیماً خود را رافع اختلافات معرفی کند. علاوه بر این، امیرالمؤمنین (ع) هنگام احتجاج با خوارج به ابن عباس فرمود: «لَا تُخَاصِمُهُم بِالْقُرْآنِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وُجُوهِ تَقُولُ وَ يَقُولُونَ ... وَ لَكِنْ حَاجَجُهُمُ بِالسُّنَّةِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۴۶۵)؛ با آنان از طریق قرآن بحث نکن زیرا قرآن حمل‌کننده وجوه معنایی فراوانی است؛ تو می‌گویی و آنان نیز [از قرآن] می‌گویند ... اما با سنت با آنان محاجه کن. زیرا از آن گریزی ندارند».

دوم اینکه، چگونه قرآن را رافع اختلافات بدانیم در حالی که در فهم دلالت‌های خود آیات، اختلاف نظرهای بسیاری وجود دارد؟ تفاسیر گوناگونی که از یک آیه می‌شود نشان می‌دهد که در بیان منظور قطعی و تفصیلی آیات، اختلاف نظر وجود دارد. لذا قرآن در همه مسائل رافع اختلافات نیست.

سوم اینکه، آیه دستور می‌دهد که لازم است در جاهایی که مردم به اختلاف می‌افتند تبیین مسئله شود. حال این پرسش پیش می‌آید که اگر اختلاف بر سر تفسیر خود قرآن بود، چگونه قرآن رافع اختلاف باشد؟ پاسخ این است که به حکم عقل و تصریح آیه مذکور، این رسول خدا (ص) است که باید رفع اختلاف کند.

آنچه گذشت ادله قرآنی برقی برای کفایت قرآن در هدایت انسان‌ها بود، حال آنکه بسیاری از آیات قرآن برای نیل به این هدف، مخاطب خود را به پیروی از رسول خدا (ص) و امامان معصوم (ع) امر کرده است. نکته مهم اینکه برقی در دیگر آثارش به این‌گونه آیات اشاره کرده است. وی در بحثی با عنوان «به چه دلیل اخبار و احادیث اهل عصمت، حجت و واجب‌العمل است؟» دلایل مختلفی را مطرح کرده که دو دستور قرآنی در میان آنها وجود دارد:

۱. یا ایها الذین آمنوا أطیعوا اللهَ و أطیعوا الرسولَ و اُولی الامرِ منکم؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اطاعت کنید خدا را! و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوالامر [اوصیای پیامبر] را! (نساء: ۵۹).

۲. ما آتاکم الرسولُ فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا؛ آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید (حشر: ۷).

اگرچه آیات فراوان دیگری نیز مبنی بر لزوم پیروی از سنت نبوی و ائمه اطهار (ع) در قرآن وجود دارد ولی ذکر این دو آیه خاص از سوی وی نشان می‌دهد او خود نیز در گذشته به قرآن‌بستگی در هدایت بشر معتقد نبوده است. برخی آیات دیگر قرآنی در این زمینه عبارت‌اند از:

۱. لقد کان لکم فی رسولِ اللهِ اُسوةٌ حَسَنَةٌ؛ مسلماً برای شما در زندگی رسول خدا سرمشق نیکویی بود (احزاب: ۲۱)؛ بدیهی است اسوه و الگو بودن پیامبر اکرم (ص) به معنای لزوم پیروی ما از ایشان است و اگر قرآن برای هدایت ما کافی بود دیگر خداوند به پیروی ایشان امر نمی‌فرمود.

۲. إنما و لیکمُ اللهُ و رسولهُ و الذین آمنوا الذین یمیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون؛ سرپرست و ولی شما، تنها خدا است و پیامبر او و آنها که ایمان آورده‌اند؛ همان‌ها که نماز را برپا می‌دارند، و در حال رکوع، زکات می‌دهند (مائده: ۵۵). مسلماً ولی کسی است که باید از او اطاعت کرد و این یعنی اطاعت قرآن به‌تنهایی کافی نیست.

۳. فسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا تعلمون؛ اگر نمی‌دانید، از آگاهان بپرسید (نحل: ۴۳). تفسیر آیه را هرچه بدانیم، در هر صورت قرآن ما را به پرسش از غیر خود ارجاع می‌دهد و این یعنی خودنابستگی قرآن.

دلایل روایی برقی برای قرآن‌بستگی در هدایت بشر و نقد آن

شاید به نظر برسد کسی همچون برقی که قرآن را برای هدایت کافی می‌داند، نباید دیگر رجوعی به احادیث داشته باشد اما او روایاتی را که در اهمیت کتاب خدا و رجوع به آن صادر شده به عنوان ادله انحصار هدایت در قرآن ذکر کرده است. حال آنکه علاوه بر وجود روایات معارض که رجوع مردم به اهل بیت (ع) را تصریح کرده، متن این احادیث نیز گویای قرآن‌بستگی نیست. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. قال رسول الله (ص): «الْقُرْآنُ غِنَى لَأِ غَنَى دُونَهُ وَلَا فِقْرَ بَعْدَهُ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۸/۶)؛ قرآن سبب بی‌نیازی است و پس از قرآن هیچ احتیاجی به چیزی نیست و فقری بعد از آن نیست».

۲. قال امیرالمؤمنین (ع): «وَأَلْفَى إِلَيْكُمْ الْمَعْذَرَةَ وَاتَّخَذَ عَلَيْكُمْ الْحُجَّةَ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴: ۱۱۷)؛ پس خدا با قرآن جای عذر و حجت را برای شما تمام کرد».

۳. قال امیرالمؤمنین (ع): «فَجَعَلَ فِي أَتْبَاعِهِ كُلِّ خَيْرٍ يَرْجَى ... فَشَرِعَ فِيهِ الدِّينَ إِعْذَارًا أَمْرَ نَفْسِهِ وَحُجَّةً عَلَى خَلْقِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶/۸۹)؛ خدا در پیروی قرآن هر خیری که امید باشد قرار داد، و در قرآن دین را تشریح کرد برای آنکه عذر را تمام و حجت را بر خلق برساند».

نمی‌توان از این روایات که در اهمیت رجوع به قرآن صادر شده است، خودبستگی قرآن را نتیجه گرفت و معتقد به حسبنا کتاب الله شد. برای مثال در حدیث نبوی که قرآن غنی و مایه بی‌نیازی دانسته شده، عبارت «لَا غِنَى دُونَهُ» نشان‌دهنده آن است که هر چیزی بدون قرآن، انسان را به غنی نمی‌رساند. برقی درصدد است از غنابودن برای قرآن‌بستگی استدلال کند، حال آنکه در روایات فراوانی امور دیگری نیز به عنوان غنا ذکر شده که اگر چنین باشد، برداشت برقی نقض می‌شود. مثلاً رسول خدا (ص) فرموده‌اند: «كَفَى بِالْيَقِينِ غِنَى» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۵/۲)؛ برای غنا یقین کافی است». حال می‌توان گفت کسی که به یقین رسید دیگر نیازی به قرآن ندارد؟ یا در روایت دیگری از قول امام ششم آمده است: «لَا غِنَى أَخْصَبُ مِنَ الْعَقْلِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۶/۱)؛ هیچ غنایی بابرکت‌تر از عقل نیست». پس آیا به شیوه برقی باید قائل به عقل‌بستگی شویم؟

از جملات نهج‌البلاغه که درباره اتمام حجت خداوند با بندگان از طریق قرآن،

مطرح شده نیز قرآن‌بستگی برداشت نمی‌شود. زیرا حجت بودن امامان در طول حجیت قرآن است و نمی‌توان آنها را با هم متضاد دانست. از مفاد حدیث ثقلین به دست می‌آید که حجیت قرآن و اهل بیت (ع) دو جلوه از حقیقتی واحدند.

برقی در ادامه روایات دیگری نیز آورده است که همگی دلالت بر اهمیت قرآن و رجوع به آن دارند و از آنها انحصار و قرآن‌بستگی فهمیده نمی‌شود. مانند:

۱. امام باقر (ع): روز قیامت قرآن به نیکوترین صورت در محکمه عدل الهی می‌آید و عرض می‌کند پروردگارا «مَنْهُمْ مَنْ ضَيَعَنِي وَ اسْتَخَفَّ بِحَقِّي وَ كَذَّبَ بِي وَ اَنَا حُجَّتْكَ عَلَيَّ جَمِيعَ خَلْقِكَ (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۵/۶)؛ خدایا بعضی از این مردم مرا ضایع گذاشته و بحق من استخفاف کردند و مرا تکذیب کردند و حال آنکه من حجت تو بر همه بندگان بودم».

۲. امام صادق (ع): «فَعَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ ... مَنْ جَعَلَهُ اِمَامَهُ قَادَهُ اِلَى الْجَنَّةِ (همان: ۱۷۱)؛ بر شما باد به قرآن، هر کس او را امام خود قرار دهد، قرآن او را به سوی بهشت سوق می‌دهد».

در روایات فوق، دلیلی بر انحصار هدایت در قرآن وجود ندارد.

از طرف دیگر، روایات فراوانی در لزوم رجوع به امامان وجود دارد که می‌تواند برای نقد نظر برقی استفاده شود. او خود به برخی از آنها در کتب دیگرش اشاره کرده است. وی در آثار قبلی خود در پاسخ به اینکه چرا احادیث اهل بیت (ع) واجب‌العمل است، ادله روایی زیر را آورده است:

- امام کاظم (ع): «مَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ آلِهِ - زَالَتْ الْجِبَالُ قَبْلَ أَنْ يَزُولَ وَ مَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ أَفْوَاهِ الرَّجَالِ رَدَّتْهُ الرَّجَالُ (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۴/۱)؛ هر کس دین خود را از قرآن و سنت پیغمبر خود بگیرد از کوه استوارتر شود و متزلزل نشود و هر کس دین خود را از دهان مردم بگیرد همان مردم او را از دین برگردانند».

- امام زمان (ع): «أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقَعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ (صدوق، ۱۳۹۵: ۴۸۴/۲)؛ اما در حادثه‌هایی که پیش می‌آید به راویان سخنان ما رجوع کنید، زیرا آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خدا بر آنانم».

- صادقین (ع): «كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْعِلْمِ وَ آثَارِ الرُّسُلِ وَالْأَنْبِيَاءِ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَهْلِ هَذَا الْبَيْتِ فَهُوَ بَاطِلٌ» (همان: ۲۲۳/۱)؛ هرچه از علم و آثار پیامبران الهی به شما برسد ولی از طریق اهل بیت (ع) نباشد، همانا باطل است.
- حدیث ثقلین که علمای شیعه و سنی همه نقل کرده‌اند.

مشخص شد برقی در تلاش بوده است با استناد به برخی روایات، کفایت قرآن برای هدایت بشر را اثبات کند؛ حال آنکه محتوای روایاتی که در نقض کلام او به آنها اشاره شد، نشان‌دهنده این حقیقت است که رجوع به اهل بیت (ع) واجب بوده و رجوع به قرآن ما را از اطاعت اهل بیت (ع) بی‌نیاز نمی‌کند و اصولاً بابتی نیز در کتاب الحجة/اصول کافی با عنوان «بابُ فَرَضِ طَاعَةِ الْأَئِمَّةِ؛ فصل وجوب اطاعت از امامان» وجود دارد که به دو نمونه از احادیث آن اشاره می‌شود:

۱. ... عَنْ بَشِيرِ الْعَطَّارِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ نَحْنُ قَوْمٌ فَرَضَ اللَّهُ طَاعَتَنَا (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۸۶/۱)؛ بشیر عطار گفت از امام صادق (ع) شنیدم که فرمود: ما خاندانی هستیم که خداوند پیروی ما را واجب فرموده است.
۲. ... عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ ذَكَرْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَوْلَنَا فِي الْأَوْصِيَاءِ إِنَّ طَاعَتَهُمْ مُفْتَرَضَةٌ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ هُمُ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ... (همان: ۱۸۷)؛ حسین بن ابی‌العلاء گفت که به امام صادق (ع) اعتقادمان را در باب وجوب اطاعت امامان عرض کردم. حضرت فرمود همین‌طور است، آنان هستند که خداوند درباره‌شان فرموده است: اطاعت کنید از خدا و اطاعت کنید از رسول و اولی‌الامر تان ...

به جز احادیث این باب، روایات فراوانی در جوامع روایی وجود دارد که نشان‌دهنده لزوم اطاعت و اخذ هدایت از اهل بیت (ع) است. یکی از معروف‌ترین آنها حدیث سفینه نوح است: «وَعَنْ رَسُولِ اللَّهِ (ص) أَنَّهُ قَالَ: أَهْلُ بَيْتِي كَسَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۴/۲۷)؛ رسول خدا (ص) فرمودند: خاندان من مانند کشتی نوح هستند، هر کس سوار آن شود نجات می‌یابد و هر کس از آن تخلف کند، غرق خواهد شد». بنابراین، قرآن‌پسندگی با روایات، اثبات‌پذیر نیست. زیرا از طرفی روایاتی که به صراحت، کفایت قرآن را بیان کند وجود ندارد و از سوی دیگر، روایاتی که به اطاعت اهل بیت (ع) تصریح دارد، فراوان است.

شواهد دیگر برقی برای قرآن‌بستگی در هدایت بشر و نقد آن

از دیگر ادله برقی، نگاه واقع‌گرایانه به موضوع است. یعنی گاه فارغ از ادله روایی و قرآنی، عمل‌گرایانه به مسئله نظر می‌کند و از آن منظر شواهدی را ذکر می‌کند که به آنها اشاره می‌شود:

الف. اشتباه مردم در گرایش به حدیث ضعیف به جای قرآن

برقی گرایش مردم به حدیث ضعیف به جای قرآن را شاهدهی بر مدعای خود دانسته و با تأسف بیان کرده است که ملت ما از قرآن مهجور و بی‌بهره مانده‌اند و جز نامی از قرآن در میان نیست؛ حدیث ضعیف مجهولی را بر قرآن مقدم می‌دارند و رغبتی که به حدیثی مخالف قرآن یا شعری منافی آن دارند به قرآن ندارند (برقی، بی‌تا الف: ۴). اگرچه برخی از مشکلات دنیای اسلام به دلیل دوری از قرآن است و ترجیح احادیث ضعیف بر آیات قرآن، قبیح است، اما: ۱. این دلیلی بر خودبستگی کتاب خدا نمی‌شود؛ ۲. مصادیق روایات ضعیف و مجعول از نظر ما با برقی کاملاً متفاوت است. برقی روایات مربوط به توسل و شفاعت و زیارت و ... را مجعول و مخالف قرآن می‌داند، در حالی که ما آنها را کاملاً موافق با معارف قرآن می‌دانیم؛ ۳. وی بسیاری از روایات اعتقادی را با نگاهی سطحی متضاد قرآن می‌داند در صورتی که آنها با قرآن قابل جمع است.

ب. انحصار مرجعیت مسلمانان در قرآن

برقی به لزوم رجوع به قرآن به عنوان اولین منبع و مدرک اسلام برای شناخت صحیح از اسلام تأکید می‌کند. وی معتقد است در طول این ۱۴ قرن هر کس آمده و شاخ و برگ بر دین اسلام افزوده است، چه بسیار کسانی که دم از اسلام زده‌اند ولی افکارشان مخالف قرآن است (برقی، بی‌تا ه: ۲ و ۳). او معتقد است غیرمسلمانان درست فهمیده‌اند که در صدر اسلام چون مرجع مسلمانان فقط قرآن بوده آنها به عزت و شوکت رسیدند ولی در قرون بعدی به دلیل پیدایش اخبار ضد و نقیض و دورشدن مردم از قرآن، مسلمانان به ذلت و تفرقه و ... دچار شدند (برقی، بی‌تا الف: ۱۲). او حتی از «تولستوی، فیلسوف روسی» و «ولز، مورخ انگلیسی» نیز مطلب می‌آورد تا نشان دهد حتی آنان نیز معتقدند شناخت اسلام فقط با رجوع به قرآن ممکن است (برقی، بی‌تا ه: ۳).

در اینکه مسلمانان باید به قرآن رجوع کنند بحثی نبوده و اهمیت رجوع به کتاب خدا، بر کسی پوشیده نیست. شاید آسیب‌شناسی برقی صحیح باشد ولی این مطلب نمی‌تواند مستمسکی برای کم‌ارزش دانستن احادیث باشد. طبق دستور قرآن، رجوع به سنت و اقوال نبوی و اطاعت از آنها نیز ضروری است. هم‌اکنون در دنیا شاهد شکل‌گیری تمدن جدید اسلامی هستیم، در حالی که هم به قرآن و هم به روایات اهل بیت (ع) تمسک می‌جوئیم و اینها در کنار هم دو ستون اصلی تفکر اسلامی را تشکیل می‌دهند.

نتیجه

برقی برای اثبات نظریه‌اش مبنی بر قرآن‌بستگی در هدایت بشر به آیات قرآن، به روایات پیامبر (ص)، امامان (ع) و برخی شواهد دیگر استناد کرده است. او با گزینش برخی آیات قرآن، «وجود تمام احکام، معارف و مایحتاج بشر در قرآن»، «انحصار هدایت بشر در قرآن» و «مرجعیت قرآن در رفع اختلافات» را اثبات می‌کند، سپس با کمک روایاتی که در «اهمیت قرآن» وارد شده است، و برخی شواهد مانند «اشتباه مردم در گرایش به حدیث ضعیف به جای قرآن» و «انحصار مرجعیت مسلمانان در قرآن» قرآن‌بستگی در دین را نتیجه می‌گیرد. با توجه به نقدهایی که بر دلایل برقی ذکر شد، نتیجه می‌گیریم که دیدگاه برقی نادرست و ادله او ناکافی است. زیرا از برخی دلایل او فقط اهمیت قرآن و رجوع به آن اثبات می‌شود و از آنها بسنده کردن به قرآن برای کسب هدایت به دست نمی‌آید.

پی‌نوشت

۱. قرآنیون یا جماعت اهل قرآن به رهبری غلام نبی، معروف به جکرالوی، در سال ۱۹۰۲ تأسیس شد و به‌صراحت از انکار سنت سخن گفت (الاهی‌بخش، ۱۴۰۹: ۲۵). دیگرانی نیز پس از او پرچم قرآن منهای سنت را به دوش گرفتند و تا پاکستان و دیگر نقاط تفکر خود را گسترش دادند (اسعدی، ۱۳۸۵: ۹۷ و ۹۹). قرآنیون حدیث را فقط برای مسلمانان عصر پیامبر (ص) حجت می‌دانستند (جبرئیلی، ۱۳۹۱: ۳۰۳).

منابع

قرآن کریم.

- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی (۱۳۹۵). *کمال‌الدین و تمام‌النعمة*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- اسعدی، محمد (۱۳۸۵). «جریان‌شناسی قرآن‌بستگی در دو قرن اخیر؛ نگاهی به شبه‌قاره هند و کشورهای عربی»، در: *حدیث‌اندیشه*، ش ۱، ص ۹۵-۱۰۶.
- الهی‌بخش، خادم‌الحسین (۱۴۰۹). *القرآنیون و شبهاتم حول السنة*، الطائف: مکتبه‌الصدیق.
- برقی، ابوالفضل (۱۳۸۷). *تضاد مغایرت الجنان با آیات قرآن*، عربستان سعودی: دار الآل والصحب، الطبعة الاولى.
- برقی، ابوالفضل (بی تا الف). *احکام القرآن: شامل کلیه احکام فقهی و عقاید اسلامی که از متن قرآن استخراج و با آیات آن منطبق شده است*، تهران: عطایی.
- برقی، ابوالفضل (بی تا ب). *اصول دین از نظر قرآن و مستند به آیات آن*، عربستان سعودی: بی تا.
- برقی، ابوالفضل (بی تا ج). *تابشی از قرآن*، بی تا: بی تا.
- برقی، ابوالفضل (بی تا د). *حقیقه‌العرفان یا تفتیش*، بی تا: بی تا، چاپ دوم.
- برقی، ابوالفضل (بی تا ه). *درسی از ولایت*، بی تا: بی تا.
- برقی، ابوالفضل (بی تا و). *عقل و دین*، بی تا: بی تا.
- برقی، ابوالفضل (بی تا ز). *قرآن برای همه*، عربستان سعودی: بی تا.
- برقی، ابوالفضل (بی تا ح). *گلشن قدس*، بی تا: بی تا.
- جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۹۱). *سیری در تفکر کلامی معاصر*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). *تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). *وسائل الشیعة*، تحقیق: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
- حسن بن علی (امام عسکری (ع)) (۱۴۰۹). *التفسیر المنسوب إلى الامام الحسن العسکری علیه السلام*، تحقیق: مدرسه امام مهدی علیه السلام، قم: مدرسه الامام المهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف.
- روشن‌ضمیر، محمدابراهیم (۱۳۹۰). *جریان‌شناسی قرآن‌بستگی*، تهران: انتشارات سخن.
- شریف‌الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). *نهج‌البلاغه*، تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمدجواد بلاغی، تهران: انتشارات ناصرخسرو، چاپ سوم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۸). *النبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية، ج ۶.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، ج ۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷). *الکافی*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ج ۲.

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۲۹). *الکافی*، تحقیق: دار الحدیث؛ قم: دار الحدیث، چاپ اول، ج ۱.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ج ۵.

تحلیل رویکردهای عرفانی - اجتماعی سعدی شیرازی

ایمان امینی*

رضا الهی منش**

نعیمه ابراهیمی علویجه***

چکیده

سعدی و افکارش از دیرباز محل مناقشه‌ای مهم بوده است: سعدی عارف است یا خیر؟ عرفان در نگاه او چه نسبت و کارکردی با اجتماع و جامعه‌اش دارد؟ و وقتی از عشق، به مثابه پرکاربردترین واژه کلیدی در آثارش، سخن می‌گوید از عشقی زمینی سخن می‌راند یا آسمانی؟ مقاله حاضر دو بخش عمده دارد؛ بخش نخست نگاه‌های برخی منتقدان و طرفداران سعدی را بررسی اجمالی می‌کند تا فضای سعدی‌ستیزی دگرباره یادآور خواننده محترم شود. پاره دوم در دو زیربخش، جایگاه عرفانی سعدی و مؤلفه‌های عرفانی - اجتماعی او را بازخوانی و بازنمایی می‌کند. زیربخش اول معطوف به بررسی اسناد تاریخی است که از مقام عرفانی وی پرده برمی‌دارد. زیربخش دیگر، برخی مؤلفه‌های عرفانی، مانند عشق، آزادگی، سماع، عبادت عاشقانه و وحدت‌گرایی را در آثار سعدی می‌کاود و از آن میانه در پی شفاف‌سازی جنس عرفان و فضای خاص معرفتی او و ارتباط و نسبت عرفان وی با اخلاق و مناسبات اجتماعی است.

کلیدواژه‌ها: سعدی، تصوف، عشق، مؤلفه‌های عرفانی - اجتماعی، سعدی‌ستیزی.

* دانشجوی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول)

imanamini929@yahoo.com

** استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب elahimanesh@chmail.ir

*** دانشجوی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب nebrahimi83@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲]

مقدمه

آرای سعدی به واسطه گستردگی مفاهیم به کاررفته در آثار وی، نظیر اخلاق، فقه، فلسفه اجتماع، اقتصاد، عرفان و ... از منظرهای گوناگون و در حوزه‌های مختلف نقد شده است. از آنجا که تلاش نویسندگان مقاله پیش رو آشکارکردن وجوه عرفانی سعدی است، ابتدا دیدگاه‌های مدافعان و منتقدان وی را بررسی اجمالی می‌کنیم.

هرچند در وهله نخست، بررسی عرفان سعدی از سر بداهت آن، بیهوده به نظر می‌رسد، ولی واقعیت چیز دیگری است. از آنجایی که سعدی مشرب عرفانی خاصی دارد و طبق مشرب تصوف رسمی قرن هفتم نمی‌اندیشد، بسیاری از منتقدان و حتی طرفداران وی در عرفانش و عارف‌بودنش تشکیک کرده‌اند، به گونه‌ای که می‌گویند: سعدی «با عارفان و متصوفین در عبودیت به ذات باری تعالی و همچنین در افتادگی و انسانیت، قدر مشترک دارد ولی سنخ فکر آنها را ندارد و هیچ‌وقت در سلک تصوف در نیامده است» (دستی، ۱۳۶۴: ۳۸۵). همو در جایی دیگر می‌گوید: «[سعدی] گاهی از تنگنای فکر متعبدین و مردمان قشری بیرون جسته، بیاناتی از وی سر می‌زند که او را به عرصه پهناور عرفا نزدیک می‌کند» (همان: ۳۷۷)؛ و از منظری دیگر می‌گوید:

سعدی، شیخ ابوسعید یا بسطامی، صوفی وارسته دور از جنجال سیاست نیست. او چون جلال‌الدین، قطب دایره روحانی و فارغ از حوادث تاریخی قرار نگرفته است. سعدی غیر از حافظ رند و پشت‌پازده به تمام مقررات اجتماعی است. سعدی مانند ناصر خسرو مردود اجتماع نشده و به بیغولۀ یمگان افول نکرده است تا هرچه در دل دارد بگوید، بلکه در متن اجتماع قرار دارد، با مردم آمیزش و با امرا آمد و شد می‌کند (همان: ۳۱۷).

نظیر همین مقایسه‌ها، اما بدون ذکر مؤلفه‌های مفارقت، برخی فقط به کلی‌گویی بسنده کرده و گفته‌اند: «ذوق عاشقانه و رندانه سعدی بهره از جمال‌پرستی داشته و از شائبه جسمانیت و میل غریزی خالی نیست و این جمال‌پرستی که خاص طبقه‌ای از متصوفه بوده، با نظر عارفانه حافظ و نظر عمیق مولانا شباهت ندارد» (فتی، ۱۳۷۸: ۲۰۸). دیگرانی اما، معتقدند پایه «تعلیم منبری شیخ بر نوعی تصوف زاهدانه بوده است» (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۲۳۱). و در سویی دیگر نوشته‌اند: «گلستان و بوستان سعدی حاوی

مطالبی است که باید آن را حکمت عملی یا اخلاق بخوانیم، نه عرفان» (فتی، ۱۳۷۸: ۲۰۳). برخی نیز بدون توجه به نگاه آسیب‌شناسانه‌ای که سعدی به تصوّف زمانه‌اش دارد، نتیجه می‌گیرند که «... بعید است [عرفان] با اندیشه عملی و منصفانه سعدی که اخلاق اجتماعی او، آن را مشخص می‌سازد، سازگاری داشته باشد» (ماسه، ۱۳۶۴: ۲۲۶). گویا ماسه، همانند جایگاه عرفان در جامعه مسیحی، قراردادن در ساحت تفکرات عرفانی را چنان مغایر حضور در صحنه‌های اجتماعی می‌داند که در ادامه می‌گوید: «برای سعدی ترک گفتن زمین دشوار است و سیر جذبه‌آمیز مولوی از برای او ناآشنا است» (همان). مستشرق دیگری پس از تأیید ضمنی عارف بودن سعدی، او را شخصی می‌داند که «در عقاید عرفانی خود معتدل‌تر است و عرفان را منحصرأ تابع هدف اخلاقی قرار می‌دهد» (اته، ۱۳۵۶: ۱۶۷)؛ و صاحب‌نظری دیگر همین قضیه را نقطه قوت سعدی می‌داند: «مسلماً افسون واقعی سعدی و راز مقبولیت او نه در ثبات، بلکه در جامعیتش نهفته است. در آثار او مطالبی مطابق ذوق هر عالی و دانی و عارف و عامی وجود دارد» (براون، ۱۳۶۶: ۲۱۵/۱).

در دوره معاصر، نیما نه تنها در تأملات عرفانی سعدی تشکیک می‌کند، بلکه درباره اخلاقیات او نیز نظری دیگر دارد:

مطالب اخلاقی او بیانات سهروردی و غزلیات او شوخی‌های بارد و عادی است که همه را در قالب تشبیه و فصاحت ریخته. اما حقیقتاً چه چیز است این فصاحت که جواب به معنای عالی نمی‌دهد؟ در نزد شیخ، هیچ‌گونه حسّی تطور و تبدیل نیافته و عشق برای او یک عشق عادی است که برای همه ولگردها و عیاش‌ها و جوان‌ها است. جز اینکه او آن را [پیر] آب و تاب‌تر ساخته است. برای شیخ معشوق و معشوقه صورت و فکر معین و متداولی دارد. این است که به هیچ‌گونه ابهام در اشعار او بر نمی‌خورید. او چیزی را در زندگی نباخته و به درد بی‌درمانی نرسیده است [...] تصوّف هم برای او حرفی است. البته این مقامی است که آن را بر مقام خود افزوده. تصوّف خشک او با خون او و با حسّ او و با آتش او سر و کاری ندارد. چون هر یک از این سه برای او اعتباری ندارند [...] نشانی و جای معین احساسات او مربوط به محوطه‌های کثیف شهرها است؛ مربوط به داخل حرم‌های بزرگان و ترکان. او

عصاره فکر خود را از همین مکان‌های تیره می‌گیرد و در همان جا بذر خود را می‌افشاند. احساسات شیخ را چندان شاعرانه فرض نکنید و ارزش متوسط، بیشتر به آن ندهید (یوشیج، ۱۳۶۸: ۲۱۶-۲۱۹).

نصرت رحمانی، از دیگر نوپردازان، می‌نویسد:

مردم چون می‌خواهند از مفاخر ادبی سرزمینشان یاد کنند، بی‌اختیار می‌گویند حافظ و سعدی؛ و این اولین خشت کج است که نمی‌دانم معمارش چه کسی بوده است. این دو نام، جمع اضدادند. حافظ کجا و سعدی کجا؟ [...] عصیانِ ناچیز او [سعدی] یک نوع بهره‌برداری نامشروع از کلمات است تا بتواند زیر نقاب زهد و علم، بر قوانینی که منافع او را در امان نگاه داشته است بیفزاید. سعدی سخن‌شناس چرب‌دستی است که هنرش را وثیقه اعتبار ممدوحش کرده است (امداد، ۱۳۷۷: ۱۲۹-۱۳۴).

شاملو، با شدت بیشتری به وی می‌تازد:

سعدی به عقیده من بزرگ‌ترین ناظمی است که تا به امروز زبان فارسی به خود دیده است. همین که تا پیش از به عرصه رسیدن نسل حاضر، در مجلّاتی [...] پرسش‌های مضحکی از این قبیل به بحث گذاشته می‌شد که: حافظ بزرگ‌تر است یا سعدی؟ نشانه آن است که بیان منظوم سعدی، گاه در لطافت با شعر پهلوی می‌زند. اما برای ما [...] مقایسه حافظ و سعدی به مقایسه کفش و بادمجان ترشی می‌ماند (شاملو، ۱۳۵۰: ف-ق).

خویی از دنباله‌روهای شاملو نیز معتقد است «سعدی به هیچ‌وجه، شاعر و اندیشه‌مند انسان‌های والا نیست، بلکه شاعر و اندیشه‌مند آدم‌های متوسط و کاسب» (خویی، ۱۳۵۶: ۱۰۷-۱۰۹) است.

مؤیدات تاریخی در اثبات گرایش صوفیانه سعدی

به همان نسبت که از زندگی سعدی آگاهی‌های ناچیزی در دست است، در اثبات

تعلق وی به سلاسل صوفیانه و حلقه‌های عارفان نیز گزارش‌های بسیار کمی در اختیار داریم. شاید مهم‌ترین نکته در بررسی گزارش‌ها این باشد که این متون بیش و پیش از آنکه سعدی را شاعر یا معلم اخلاق معرفی کنند، از وی به عنوان فردی صوفی یاد کرده‌اند. صاحب *شد الازار* می‌گوید بیشتر اشعار سعدی در فضای تصوف و درباره «واقعات الطریق و آفات السالک» است (جنید شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۶۱). نیز مؤلف *تذکره الشعرا*، ناظر به ساحت‌های سه‌گانه عرفا در مواجهه با دین، می‌گوید: «از حقیقت و طریقت، سخن او نشان می‌دهد» (سمرقندی، ۱۳۸۲: ۱۶۷).

صاحب *تلخیص معجم الانقلاب*، که معاصر و قدیمی‌ترین گزارشگر و شاهد حیات سعدی بوده، از سعدی ذیل عنوان «سعدی الشیرازی الشاعر العارف» یاد کرده است (ابن فوطی، ۱۴۱۶: ۲۴۷) و در ادامه گزارش می‌دهد که او «کان من الصوفیة العارفين» (همان: ۲۴۸). جنید شیرازی هم در کتابش پس از ذکر نام سعدی می‌گوید او «من أفاضل الصوفیة المجاورین فی بقعة الشیخ الکبیر اَبی عبدالله» بوده است؛ سپس ادامه می‌دهد که سعدی بسیاری از شیوخ کبار و اولیاءالله را دیده و به صحبت خضر و شیخ شهاب‌الدین عمر سهروردی رسیده است. از سقایی او در شام و بیت‌المقدس نیز گزارش داده و پس از ذکر کرامتی از وی، در پایان می‌گوید: «چون به شیراز مراجعت کرد مقامی رفیع و منزلتی بلند یافت و بسیار معزز و مکرم می‌زیست و خانقاهی اختیار کرد که در آنجا فقرا و مساکین را اطعام می‌نمود و طایفه مسلمانان قصد زیارت وی می‌کردند و [...] بعد از وفات نیز در صفة همان خانقاه دفن شد» (جنید شیرازی، ۱۳۶۶: ۴۶۱).

جامی نیز به سعدی کراماتی چند نسبت داده و با مضامینی شبیه به سطور فوق می‌نویسد: سعدی «از افاضل صوفیه بود و از مجاوران بقعة شریف شیخ ابو عبدالله خفیف، [...] سفر بسیار کرده است و اقالیم را گشته [...] و از مشایخ کبار بسیاری را دریافته و به صحبت شیخ شهاب‌الدین سهروردی رسیده و با وی در یک کشتی سفر دریا کرده» (جامی، ۱۳۸۶: ۵۹۸). همچنین، صاحب *شعر العجم* می‌گوید سعدی «تعلیم تصوف و سلوک را از شیخ شهاب‌الدین سهروردی حاصل کرد» (نعمانی، ۱۳۶۳: ۲۳/۲) و ادامه می‌دهد که «شیخ از اکابر صوفیه به شمار می‌آید. بی‌شک او به صفای باطن آراسته و صاحب‌حال بوده است. اما این رتبه را به وسیله ریاضت و مجاهدت زیاد به دست آورده، نه اینکه سرشت اصلی او بوده است» (همان: ۳۴). عارف هم‌عصر سعدی، سیف‌الدین

محمد فرغانی نیز علی‌رغم اینکه گویا دیداری با او نداشته، مکاتباتی با سعدی برقرار کرده و در نوشته‌های خود از وی با عنوان «الشیخ العارف سعدی الشیرازی» یاد کرده است (فرغانی، ۱۳۶۶: ۱۱۱).

از محققان متأخر، ذبیح‌الله صفا، هنگام معرفی سلسله‌های صوفیانه، سعدی را از شاگردان سهروردی برمی‌شمرد و از وی در کنار اوحدالدین کرمانی، مرید مشهور شهاب‌الدین سهروردی و سرسلسله سهروردیه هند یاد می‌کند (صفا، ۱۳۶۳: ۱۷۱/۳). زرین‌کوب، با نگاهی کمی متفاوت‌تر معتقد است حیات سعدی:

در اواخر عمر، آن‌گونه که از شدّ الازار و از مطالعه قصاید و دیگر اشعارش برمی‌آید، ظاهراً با زهد و انزوا مقرون بوده است و این نکته نیز گرایش او را به تصوّف، بدون آنکه این گرایش از مقوله ترتیب سلسله و خانقاه باشد، نشان می‌دهد. مسافرت‌های مکرر و مصاحبت با فقرا و صوفیة شام و عراق، همراه با مطالعه کتب متصوّفه از اسبابی بوده است که وی را در خط سیر و سلوک شخصی انداخته است (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۲۳۹).

گزارش‌های تاریخی از ارتباط سعدی با جریان فتوت نیز آگاهی می‌دهد. در فتوت‌نامه‌ای، سعدی در کنار خضر و الیاس و ذوالنون، از کاملان و اولیای جهان سقیان دانسته شده است (افشار، ۱۳۷۲: ۳۸۹۱/۷). همچنین، در فتوت‌نامه آهنگران پنج پیر معرفت، شاه قاسم انوار، مولانا، شمس، عطار و سعدی معرفی شده‌اند (افشار، ۱۳۶۰: ۵۹).

برخی متون آگاهی‌هایی به دست می‌دهند که هرچند غیرمستقیم، حکم مؤیداتی را می‌یابند که از تعلق سعدی به تصوّف پرده برمی‌دارند. نمونه آنکه مؤلف *نصحات الانس* ذیل شرح حال شیخ عبدالله بلیانی گزارش می‌دهد که وی «روزی به خانقاه شیخ سعدی رحمه‌الله درآمد» (جامی، ۱۳۸۶: ۲۶۶). از دیرباز قوالی اشعار سعدی نیز در مجامع خانقاهی رواج داشت. در شرح حال خواجه سالار از عرفای هند و از مقرّبان نظام‌الدین اولیاء آمده است روزی در خانقاهش «قوال این بیت شیخ سعدی را برخواند:

از سر زلف عروسان چمن دست بدارد
به سر زلف تو گر دست رسد باد صبا
از شنیدن این بیت وی را کیفیتی عظیم دست‌داد» (لعلی، ۱۳۷۶: ۵۷۹).

واکاوی مؤلفه‌های عرفانی در آثار سعدی

هدف این بخش از مقاله، تبیین مشرب عرفانی سعدی است که ظهور آن در آثار او است. توجه به این نکته مهم است که برخلاف اشعار و خصوصاً غزلیات سعدی که محل مناقشه عارفانه یا عاشقانه بودن است، «در رسالات نثر او مخصوصاً، جوهر و روح تعلیم صوفیه، بیشتر انعکاس دارد» (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۲۳۰). در میان رساله‌های به نثر او رساله‌ای موسوم به مجالس پنج‌گانه بیش از بقیه از عرفان سعدی پرده برمی‌گشاید. وی در این رساله به سبک مکتوباتی چون کشف المحجوب و تذکرة الاولیاء، مفاهیم بلند عرفانی را با هنر فصاحت و بلاغت خاص خود به سالکان عرضه می‌کند.

تصویر عشق عرفانی در آثار سعدی

دسته‌بندی غزلیات سعدی به عارفانه یا عاشقانه به بیراهه رفتن است. در مشرب فکری وی، گویی عرفان تمام‌قامت و تمام‌قامت خود را در عشق هویدا می‌سازد. گرچه به قول صاحب‌الزمانی «بدون گزافه، واژه عشق یکی از ستم‌دیده‌ترین واژه‌ها در قاموس زبان‌های جهان می‌باشد؛ چه هوس‌های تند و خانمان‌سوز، چه شهوت‌های مزاحم و چه تک‌روی‌ها و فریبندگی‌ها و کینه‌توزی‌ها که به نام عشق صورت می‌گیرد!» (خلیلیان، ۱۳۶۹: ۸۱) ولی خود سعدی، و نشانه‌هایی که در آثارش آورده، بزرگ‌ترین شاهد است که نگرش وی به مفهوم عشق از چه جنسی است. عشقی که او صراحتاً از آن می‌گوید و در بیانش از سعایت کج‌اندیشان و اِتهام «تنگ‌چشمان» که به جای «تماشای بستان» فقط «نظر به میوه کنند»، باکی به دل ندارد، متضمن معانی لطیف عرفانی و در عین حال به دلایل خاص سعدی، اخلاقی - اجتماعی است و فقط به ظاهر، جمال و زیبایی‌های صوری آدمی محدود نمی‌شود. او از مصائب نفس به‌خوبی مطلع است و چنین اقرار می‌کند:

رستمی باید که پیشانی کند با دیو نفس گر بر او غالب شویم، افراسیاب افکنده‌ایم
(سعدی، ۱۳۷۳: ۹۰۴)

عشق پاک و روحانی سعدی به دلیل نگرشی که وی به عالم دارد، نمی‌تواند با شهوت درآمیزد. در نگاه سعدی، بیش از صورت، صورت‌نگار شایسته عاشقی است:

من نه آن صورت‌پرستم کز تمنای تو مستم

هوش من دانی که برده است؟ آن که صورت می‌نگارد

(همان: ۴۸۲)

به نظر سعدی:

چشم کوتاه‌نظران بر ورق صورتِ خوبان خط همی بیند و عارف، قلم صنع خدا را

(همان: ۳۹۸)

سعدی، در باب سوم بوستان، دو گونه عشق را از هم تفکیک و احصا می‌کند. گونه اول آن است که انسانی به «همچون خودی ز آب و گل» عشق می‌ورزد و نوع دوم عشقی است که اهل‌الله و روندگان طریق حقیقت به واسطه‌اش «آنچه نادیدنی است، آن بینند». سعدی از آنجا که «بنیاد» عشق اول را «بر هوا» می‌داند، علی‌القاعده نمی‌تواند در توصیف آن، عمری داد سخن براند. سعدی در عشق صاحب بصیرت است و:

هر کسی را نتوان گفت که صاحب‌نظر است

عشق‌بازی دگر و نفس‌پرستی دگر است

(همان: ۴۳۲)

«عرفا راز آفرینش و سرّ وجود را در کلمه عشق خلاصه کرده و عشق را مبنای آفرینش و وجود می‌دانند» (برزگر، ۱۳۸۲: ۱۱۱۲) و در این میان، سعدی پیام‌آور عشق است؛ چراکه «کمتر غزلی را در سعدی می‌توان یافت که یا درباره عشق نباشد و یا حداقل یک بیت از آن به موضوع عشق اشاره نکرده باشد» (اعوانی، ۱۳۹۲: ۳۷). عشق با زبان وی حظّی است روحانی و این بوستان، منزّه است از آلودگی‌های نظربازی‌های ظاهری:

جماعتی که ندانند حظّ روحانی تفاوتی که میان دو آب و انسان است

گمان برند که در باغ عشق، سعدی را نظر به سیب زنخدان و نار پستان است

مرا هر آینه خاموش بودن اولی‌تر که جهل پیش خردمند عذر نادان است

(سعدی، ۱۳۷۳: ۴۴۱)

در اعتقاد کسی که به صراحت اعتراف می‌کند:

سعدیا عشق نیامیزد و شهوت با هم پیش تسبیح ملائک نرود دیو رجیم

(همان: ۶۱۷)

جز این هم نمی‌تواند باشد که هر گاه از عشق، در آثارش می‌گوید، مرادی جز همین حظّ روحانی نداشته باشد. عشقِ سعدی بسیار جدّی است؛ عشقِ پاک و عشقِ تمامی است که برای مطلوب از وجود خود می‌گذرد. عشق او از مخلوق آغاز می‌شود و به خالق می‌رسد و از این رو است که می‌فرماید: «عشق را آغاز هست، انجام نیست» (همان: ۱۵). سعدی گذشتن از هواهای نفسانی را اولین و مهم‌ترین اقدام سالک می‌داند:

سعدی! ز خود برون شو، گر مردِ راهِ عشقی

کآن کس رسید در وی، کز خود قدم برون زد

(همان: ۴۹۱)

و با همین اعتقاد و به‌صراحت، پاسخ آنانی را می‌دهد که بی‌خبر از فضای روحانی غالب بر جان و نگاه عاشق پاک، وی را متهم به نفس‌پرستی می‌کنند:

چه خبر دارد از حقیقت عشق پای‌بند هوای نفسانی؟

(همان: ۷۱۱)

چون در نظر او:

حدیث عشق نداند کسی که در همه عمر

به سر نکوفته باشد در سرایی را

(همان: ۴۰۷)

نباید از نظر دور داشت که برخلاف روش احمد غزالی و روزبهان، که از عشق به ماهو عشق می‌گویند، سعدی تا حدّ ممکن با استفاده از نمادهای انسانی سعی در توصیف معشوق خود دارد. وی برای روش خود توجیه دارد:

تو را چنان که تویی، من صفت ندانم کرد که عرض جامه به بازار در نمی‌گنجد

(همان: ۴۷۹)

و در این تنگنای مفاهیم، سعدی بی‌دل فقط به این دلیل لب به سخن می‌گشاید که:

شرط آدمیت نیست «مرغ تسبیح‌گوی و من خاموش» (همان: ۷۹) باشم و گرنه:

گر کسی وصف او ز من پرسد بی‌دل از بی‌نشان چه گوید باز

(همان: ۲۸)

به هر صورت و با آگاهی از تمام محدودیت‌های ادراکی بشر و نیز اقتضائات زبان در گزارش گزاره‌های عرفانی، او نیز همچون مولانا، ناگزیر تن به الفاظ می‌سپارد و

برای توصیف حق (یا معشوق در بیان سعدی)، دست به گزینش نمادهای انسانی می‌زند و معشوقی به دست می‌دهد که دست‌یافتنی و ملموس است؛ هنر وی آنگاه خودنمایی می‌کند که در این توصیف‌گری چنان مستانه سخن می‌راند که مخاطب همواره در تردید است با عشقی زمینی روبه‌رو است یا آسمانی. اگرچه در لسان عارفان:

عاشقی گر زین سر و گر زان سر است عاقبت ما را بدان سر رهبر است
(مولوی، ۱۳۸۲: دفتر اول، بیت ۱۱۱).

سعدی در بیان اوصاف عشق، یا رابطه میان حق و خلق، تا آنجا پیش می‌رود که عشق را نشان تمایز بین انسان و غیرانسان می‌داند:
دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری؟ تو خود چه آدم‌ای کز عشق بی‌خبری؟
اشتر به شعر عرب در حالت است و طرب گر ذوق نیست تو را، کز طبع جانوری
(سعدی، ۱۳۷۳: ۷۹)

او انسان را بر دو قسم می‌پندارد: یا مُرده یا عاشق:
هر کاو شراب عشق نخورده است و دُرد دَرَد

آن است کز حیات جهانش نصیب نیست
(همان: ۴۵۷)

با همین شاخص، عالم علوی عاشقان تفاوتی بنیادین با عالم خاکی غیرعاشقان دارد و عاشقانه و دردمندانه هشدار می‌دهد:

عاشقان کشتگان معشوق‌اند هر که زنده است در خطر باشد
همه عالم جمال طلعت او است تا که را چشم این نظر باشد
کس ندانم که دل بدو ندهد مگر آن کس که بی‌بصر باشد
(همان: ۴۹۴)

رابطه عقل و عشق در نگاه سعدی

سعدی به مثابه عارفی روشن‌ضمیر، عقل را، که از آن به لطیفه ربانی تعبیر می‌شود، نکوهش نمی‌کند. از نگاه او «آن عقلی که مورد طعن عارفان واقع شده است، همان عقل فلسفی است که نتیجه انتزاعات ذهنی یک فرد از جهان درون و بیرون است» (محمدی،

۱۳۸۱: ۲۳). سعدی در پاسخ به پرسش شخصی در زمینه عقل و عشق، رساله‌ای تحت همین عنوان نگاشته است. در قسمتی از آن می‌گوید: «عقل با چندین شرف که دارد نه راه است بل چراغ است در اول راه ادب و طریقت؛ و خاصیت چراغ آن است که چاه از راه داند و نیک از بد شناسند» (سعدی، ۱۳۳۵: ۲۱). از نگاه او، برای عقل طور و اندازه خاصی است که با رسیدن به مرحله عشق، دور آن به سر می‌رسد:

گفتیم که عقل از همه کاری به درآید بیچاره فروماند چو عشقش به سر افتاد
(سعدی، ۱۳۷۳: ۴۷۷)

چرا که:

عقل را گر هزار حجّت است عشق دعوی کند به بطلانش

(همان: ۵۶۵)

او حتی در ضمن ابیاتی، به آن دسته از افرادی که به وادی عرفان فلسفی درافتاده‌اند، این‌گونه طعنه می‌زند:

یارا قدحی پر کن از آن داروی مستی تا از سر صوفی برود علت هستی
عقل متفکر بود و مصلحت‌اندیش در مذهب عشق آی و از این جمله برستی

(همان: ۶۶۴)

و بی‌پروا می‌گوید:

پایمردم عقل بود، آنکه که عشقم دست داد

پشت دستی بر دهان عقل سودایی زدم

(همان: ۹۰۱)

سپس با نگاهی به‌وضوح وحدت‌گرایانه تکلیف سالکان را با عقل یکسره می‌کند:

ره عقل جز پیچ بر پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفتن این با حقایق‌شناس ولی خرده گیرند اهل قیاس

(همان: ۲۷۵)

تجلی نگاه عرفانی سعدی در توصیه به انسان‌دوستی

سعدی به رسم صوفیان، هم‌زمان با سیر در انفس، اهل سفر در آفاق جهان است. او در بحبوحه جنگ‌های صلیبی در مرکز نبرد، یعنی آسیای صغیر، سیر می‌کند و شاهد

بیدادهایی است که ساحت نورانی بشر را ظلمانی کرده است. وی با نگاهی انسانی که ورای هر دین و قومیتی است، اشعاری سروده که شعار بشر شده است:
بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

(همان: ۴۶)

او در عین حال که از ایمانی استوار برخوردار است، علت کینه‌ها را جهل می‌داند:
یکی یهود و مسلمان نزاع می‌کردند چنان که خنده گرفت از حدیث ایشانم
به طیره گفت مسلمان: گر این قبالة من درست نیست خدایا، یهود میرانم
یهود گفت: به تورات می‌خورم سوگند و گر خلاف کنم همچو تو مسلمانم
گر از بسیط زمین، عقل منعدم گردد به خود گمان نبرد هیچ‌کس که نادانم

(همان: ۱۶۴)

هنگامی که برای منقوش کردن اندرزهای خود در ذهن مردم از صوفیان بزرگ سخن می‌گوید، از زبان رفتار آنان موعظه‌گر مهر و مدارا با دشمنان است:

شنیدم که وقتی سحرگاه عید ز گرماوه آمد برون بایزید
یکی طشت خاکسترش بی‌خبر فرو ریختند از سرایی به سر
همی گفت، ژولیده دستار و موی کف دست، شکرانه مالان به روی
که ای نفس! من در خور آتشم ز خاکستری روی در هم کشم؟

(همان: ۲۸۳)

چون در منظومه اخلاقی سعدی، که کاملاً از عرفان وی نشئت گرفته:

دریای فراوان نشود تیره به سنگ عارف که برنجد تُنگ آب است هنوز

(همان: ۸۷)

مبارزه با انزواطلبی منفی

سعدی نمونه بارزی است برای پاسخ‌گویی به هجمه‌هایی که تحت عنوان انزواطلبی صوفیان، به تصوف وارد می‌شود. وی برخلاف برخی صوفیان، که با دلایل موجّه خویش گوشه عزلت را برگزیده‌اند، به مثابه عارفی الهی که به بقای بعد از فنا دست یافته به ساحات اجتماعی عرفان، و ارشاد در راه‌ماندگان توجه ویژه‌ای دارد. لذا از میان عناصر عرفانی، بیشتر به سراغ مؤلفه‌هایی می‌رود که در تزکیه نفس، تصفیه باطن و

تهذیب روح انسان در عین حضورش در جامعه، کاربرد دارد. به بیانی دیگر «بیشتر به صفای باطن و جمعیت خاطر و بذل عاطفه و ایثار نفس، نظر داشته و خواسته است بغض و حسد و کینه و حرص و خودپرستی، در نهاد بشری، بدین وسیله از میان برود» (رستگار، ۱۳۷۵: ۱۶۰). آگاهی‌های عمیق سعدی به علوم زمان خود، به واسطه حضورش در نظامیه، و اطلاعات گسترده‌اش از طبقات مختلف اجتماعی و پیروان ملل و نحل از رهگذر سفرهای بسیار، از وی شخصیتی ساخته که در کنار پافشاری‌اش بر اعتقادات اسلامی، مشربی اعتدال‌گرا، اجتماع‌گرا و انسان‌نگر، به دور از تعصبات طریقه‌ای در عرفانش به دست دهد. همین دغدغه‌های انسانی است که در نگاهی به دور از انزواطلبی حقی حاکمان را نیز به درویشی دعوت می‌کند:

طریقت به جز خدمت خلق نیست به تسبیح و سجاده و دلوق نیست
تو بر تخت سلطانی خویش باش به اخلاق پاکیزه درویش باش
(سعدی، ۱۳۷۳: ۲۱۳)

و با این بیان، به همان اندازه که مخاطب را از انزوای عارض شده بر صوفی‌نمایان برحذر می‌دارد، به اخلاق پسندیده درویشان، یعنی خدمت به خلق، ترغیب می‌کند. سعدی بیش از آنکه در آثار خود از فقها، متکلمان و فلاسفه نام ببرد از مشایخ صوفیه ذکر به میان آورده و مهم است دقت کنیم که وی در خلال این یادآوری‌ها به جنبه کارکردی و وظیفه انسان‌سازی تصوف بیش از جنبه‌های نظری و گاه بی‌حاصل عالمانه و فلسفی عرفان نظر دارد. سعدی چنان از این وجوه کارکردگرایانه تصوف با مهارت و فصاحت خود بهره می‌گیرد که حتی مشایخ صوفی نیز گویی در راستای اهداف تعلیمی و تربیتی وی تبدیل به اسطوره‌هایی اخلاقی می‌شوند.

سعدی در وصف داوود طایی به مخاطب هشدار حفظ آبروی مؤمنان را می‌دهد:
مریز آبروی برادر به کوی که دهرت نریزد به شهر آبروی
(همان: ۳۳۱)

و آنگاه که قلم را به سوی ذکر حاتم اصم روان می‌دارد در ابتدا قواعد جافتاده در اذهان را نشانه می‌گیرد:

گروهی برآند از اهل سخن که حاتم اصم بود، باور مکن
(همان: ۲۹۸)

سپس طبق ضوابط عالیّه خود حاتم را ناشنوا از سخن باطل و غیرحق معرفی می‌کند: «اصم به که گفتار باطل نبوش» (همان: ۲۹۹).

سعدی در آن دم که به ذوالنون و داستان قحطی نیل و دعای باران می‌پردازد به جای تمام کمالات و مقامات روحانی و عرفانی عارف مصری به تواضع و خودکتهربینی وی اشاره می‌کند و از زبان او می‌سراید:

در این کشور اندیشه کردم بسی پریشان‌تر از خود ندیدم کسی

(همان: ۳۰۵)

و مشابه این فضیلت اخلاقی را به عنوان نمایه‌ای بر تارک فضایل شیخ‌الطائفه جنید بغدادی به ما می‌نمایاند:

ره این است سعدی که مردان راه به عزّت نکردند در خود نگاه
از آن بر ملائک شرف داشتند که خود را به از سگ نپنداشتند

(همان: ۳۰۲)

بر همین روش و قاعده است که وقتی از دربان عارف امام رئوف (ع) می‌گوید دوباره فضیلتی اخلاقی را از عارفی سترگ یادآور می‌شود:

کسی راه معروف کرخی بجست که بنهاد معروفی از سر نخست

(همان: ۲۹۳)

آزادگی جلوه‌ای از عرفان حقیقی در منظر سعدی

سعدی آنگاه که قصیده و مدیحه می‌سراید به منفعت دنیایی طمع ندارد و اندرزگوی خیرخواه مخاطبش می‌شود. گویی در قصایدش آرمانی جز ارشاد ممدوحانش به خیر ندارد و هیچ‌گاه به پلشتی مدایح مرسوم متملقان پیش از خود آلوده نمی‌شود:

هزار سال نگویم بقای عمر تو باد که این مبالغه دانم ز عقل نشماری
همین سعادت و توفیق بر مزیدت باد که حق‌گزاری و بی‌حق، کسی نیازاری

(همان: ۸۴۵)

سعدی چنان در بند معشوق است که به‌وضوح در مواجهه با ممدوحان نیز نمی‌تواند طریقی جز این اختیار کند:

جَبَدًا هَمَّتْ سَعْدِي وَ سَخَنَ كَفْتَنُ او كه ز معشوق به ممدوح نمی پردازد

(همان: ۸۳۶)

سعدی «شهربند هوای جانان» است. پس طبیعی است که در مقام قصیده‌سُرای، با جسارت و شهامت‌ی که خلاف عادت مدیحه‌سرایان بوده است، به جای تملُّق، به انتباه صاحب‌منصبان می‌پردازد و آنان را به نیکی فرا می‌خواند. او معتقد است: «پادشاهی، پارسایی را گفت: هیچت از ما یاد آید؟ گفت: بلی؛ وقتی که خدا را فراموش می‌کنم» (همان: ۷۳). پس سخت به این اعتقاد پای‌بند می‌ماند و شرافت خود را حراج بازار صاحبان قدرت نمی‌کند. سعدی در قصیده‌ای به حاکم شیراز، مجدالدین رومی، می‌گوید:

گرت ز دست برآید، چو نخل باش کریم ورت ز دست نیاید، چو سرو باش آزاد

(همان: ۷۹۵)

سعدی از جهان‌بینی خود در قصیده‌ای برای اتابک ابوبکر سعد بن زنگی پرده برمی‌گشاید؛ بیت‌هایی گزیده از این قصیده بدین قرار است:

به نوبت‌اند ملوک اندرین سپنج‌سرای کنون که نوبت تو است، ای مَلک! به عدل‌گرای
دو خصلت‌اند نگهبان مَلک و یاور دین به گوش جان تو پندارم این دو گفت‌خدای
یکی که گردن زورآوران به قهر بزن دوم که از در بیچارگان به لطف درآی
هر آن کَسَت که به آزار خلق فرماید عدوی مملکت است او، به کشتنش فرمای
نگویمت چو زبان‌آوران رنگ‌آسای که ابر مشک‌فشانی و بحر گوهرزای
نکاهد آنچه نبشته است عمر و نفزاید پس این چه فایده گفتن؟ که تا به حشر بپای
مزید رفعت دنیا و آخرت‌طلبی به عدل و عفو و کرم کوش و در صلاح افزای

(همان: ۸۳۷)

یادمان باشد که روزگاری عنصری، آفتاب و آسمان و فلک را مسخّر امیر دانست یا غضایری، همهٔ عالم را طفیل سلطان محمود غزنوی انگاشت. سعدی اَمّا، آنگاه که می‌شنود فاریابی در نهایت خفت سروده:

نُه کرسی فلک نهد اندیشه زیر پای تا بوسه بر رکابِ قزل‌ارسلان زند

پاسخ می‌دهد:

چه حاجت که نُه کرسی آسمان نهی زیر پای قزل‌ارسلان

مگو پای عزّت بر افلاک نه بگو روی اخلاص بر خاک نه
به طاعت بنه چهره بر آستان که این است سر جاده راستان

(همان: ۱۹۷)

تقابل با صوفی‌نمایان

سعدی چگونه عارفی است که به‌وضوح تعلّقی به سلسله‌ای ندارد؟ انگیزه وی از برخی درشت‌نویسی‌ها علیه تصوّف چیست؟ تحلیل اوضاع اجتماعی افرادی که در زمانه سعدی، متّصف به تصوّف بوده‌اند، می‌تواند حلال ابهاماتی از این دست باشد. حکایتی از گلستان به ما یاری می‌رساند: «یکی را از مشایخ شام پرسیدند از حقیقت تصوّف. گفت: پیش از این طایفه‌ای در جهان بودند، به صورت پریشان و به معنی جمع؛ اکنون جماعتی هستند به صورت جمع و به معنی پریشان» (همان: ۷۸). این حکایت دو موضوع مهم را در خود گنجانده است. نخست گزارش تبدیل سنّت صوفیانه از حال به قال؛ دیگر اینکه در همین زمانه دکان‌داری «ناشسته‌رویان طریقت‌فروش»، شیخی هست که این‌گونه از بیرون گود لاف‌ها و گزاف‌ها، زنهار می‌دهد و علی‌رغم این همه آشفتگی در حال تصوّف عصر با درد از «حقیقت تصوّف» می‌گوید. سعدی در بطن این حکایت، همنواً با شیخ ماجرا است.

مؤلف مصباح‌الهدایه، که تقریباً در عصر سعدی می‌زیسته، چنین گزارش می‌دهد: «بیشتر جمعیت‌ها که در این وقت مشاهده می‌رود، بنای آن بر دواعی نفسانی و حظوظ طبیعی است نه بر قاعده صدق و اخلاص و طلب مزید حال که وضع این طریقت در اصل بر آن اساس بوده است» (کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۸۷). طبیعی است که سعدی همچون دیگر مشایخ وارسته نه تن به این جریان‌ها می‌دهد و نه سکوت می‌کند:

وجود تصوّف راستین از سویی و از دیگر سوی رفتارهای صوفی‌نمایان سبب شده است که او نسبت به این امر رفتاری دوگانه پیش گیرد و با بهره‌گیری از شگردهای ادبی، آنگاه که از صوفیان راستین سخن می‌گوید مستقیم و صریح آنان را بستاید و زمانی که مفساد صوفی‌نمایان را مشاهده می‌کند، تندترین نقدهای خود را از انحراف تصوّف به گونه‌ای غیرمستقیم و از زبان دیگران بیان کند (عقداپی، ۱۳۸۸: ۱۹).

همین موضوع کاربرد واژگان پربسامدی نظیر «صوفی»، «درویش»، «زاهد»، «عابد» و «عارف» را در آثار سعدی تعریف می‌کند. وی همان‌قدر که محتاط و منتقد از لفظ «صوفی» استفاده می‌کند، به واژه «درویش» بهای دوچندان می‌دهد. مثلاً در باب «درویشان» گلستان، وارستگی درویش را به ایجاز اعجاز‌آمیزی به تصویر می‌کشد: «پادشاهی به دیده استحقاق در طایفه درویشان نظر کرد. یکی زان میان به فراست به جای آورد و گفت: ای ملک ما در این دنیا به جیش از تو کم‌تریم و به عیش خوش‌تر و به مرگ برابر و به قیامت بهتر» (سعدی، ۱۳۷۳: ۸۹). سپس گویی مقامات‌العارفین برمی‌شمارد: «ظاهر درویش جامه ژنده است و موی سترده و حقیقت آن دل‌زنده و نفس‌مُرده. طریق درویشان ذکر است و شکر و خدمت و طاعت و ایثار و قناعت و توحید و توکل و تسلیم و تحمل، هر که بدین صفت‌ها که گفتم موصوف است به حقیقت درویش است و گر در قبا است» (همان: ۹۰). سپس مدعی ناپاک این طریقت پاک را که «در صورت درویشان نه بر صفت ایشان» (همان: ۱۵۲) است آماج حمله قرار می‌دهد: «اما هرزه‌گردی بی‌نماز هواپرست هوس‌باز که روزها به شب آرد در بند شهوت و شب‌ها روز کند در خواب غفلت و بخورد هرچه در میان آید و بگوید هرچه بر زبان آید، رند است و گر در عبا است» (همان: ۹۰).

در نظر سعدی، عارفان همان‌اند که «مرد میدان رضای‌اند و تسلیم تیر قضا، نه اینان که خرقة ابرار پوشند و لقمه ادرار فروشند» (همان: ۱۵۳). در اندیشه او، حقیقت کرامت نیز به خوبی معرفی شده است:

کرامت جوان‌مردی و نان‌دهی است مقالات بیهوده، طبل تهی است
(همان: ۲۵۳)

و با نگاهی آسیب‌شناسانه نامردمان به‌ظاهر مرد راه را از درآویختن به دامان زرسالاران دنیاپرست زنهار می‌دهد: «پادشه به ارادت درویشان به بهشت اندر است و پارسا به تقرب پادشاهان در دوزخ» (همان: ۷۴).

جواز سماع در پرتو عشق الاهی

در سایه جداسازی سره از ناسره، رسوم صوفیانه نیز در منظر سعدی، دو دسته

می‌شوند. مثلاً سماع در نظر وی، یکی را از خاک جدا و بر آسمان معنا بالا می‌برد و دیگری را در غریزه‌های حیوانی غرقه می‌سازد. او دست از دنیا کشیدن و به آخرت افشاندن را تنها جواز حلیت سماع می‌داند:

رقص حلال بایدت، سنّت اهل معرفت دنیا زیر پای نه، دست به آخرت فشان
(همان: ۶۳۰)

با شرط پیش‌گفته:

رقص وقتی مسلّم باشد کاستین بر دو عالم افشانی
(همان: ۷۱۱)

این آستین‌افشاندن بر دو دنیا فقط از اهل معرفت برمی‌آید، لذا الزاماً:
جز خداوندان معنا را نغلطاند سماع اولّت مغزی ببايد تا برون آبی ز پوست
(همان: ۴۴۶)

و دگر باره سراغ «عشق» می‌رود و سوز عشق را آتش جان «خداوندان معنا» می‌داند چراکه «عشق» برای سعدی همان حکم «معرفت» برای دیگر عارفان را دارد، پس فقط عاشق است که مجاز است سماع درگیرد:
افسوس بر آن دل که سماعش نربود سنگ است و حدیث عشق، با سنگ چه سود
بیگانه ز عشق را حرام است سماع زیرا که نیاید به جز از سوخته دود
(همان: ۹۵۹)

در نگاه وی، سماع فقط از آن‌شنایانی است که پیغام معشوق را شنیده‌اند:
از هزاران، در یکی گیرد سماع زآنکه هر کس محرم پیغام نیست
آشنایان، ره بدین معنا برند در سرای خاص، بار عام نیست
(همان: ۸۸۹)

او سماع را نه امری اختیاری، که حکمی الهی به واسطه حضور همواره عشق او می‌داند:

رقص از سر ما بیرون، امروز نخواهد شد کائن مطرب ما یک دم، خاموش نمی‌باشد
(همان: ۵۰۲)

سعدی، آگاه به رمیدگی دل خود و مستی‌بخشی سماع روحانی است. پس هشدار می‌دهد:

منِ رَمیده دل آن به که در سماع نیایم که گر به پای درآیم به در برند به دوشم
(همان: ۶۰۲)

ولی «شراب خورده ساقی ز جام صافی وصل» ناگزیر از سماعِ نغمهٔ عشقِ الهی
است و در این شوریدگی «ضرورت است» که خرقه بر تن بدراند و از لباس تعلق به
بدن وارهد:

شراب خورده معنا چو در سماع آید
چه جای جامه، که بر خویشتن بدرد پوست
(همان: ۴۴۵)

به همین دلیل است که جوازِ حلیتِ سماع در منظر سعدی از آنجا است که رهایی
از نفس را به ارمغان می آورد و دقیقاً همان جا است که می تواند معرفتی از حضرت
باری به دست دهد:

تو را با حق آن آشنایی دهد که از دست خویشت رهایی دهد
(همان: ۲۷۸)

و با این تعریفِ بسیط، گریزناپذیر است که در نگاهی متعالی تعاریف و
چارچوبه های سماع نیز نزد سعدی قواعدی دیگر به خود پذیرد. گویی در این منظر
سماع نه موضوعیت که با تمام قوا طریقت خود را می نمایاند و اقتضائات و تبعات آن
و صد البته مستمعِ سماع بیش از خودِ سماع اهمیت می یابد:

نه مطرب که آواز پای ستور سماع است اگر عشق داری و شور
نه بم داند آشفته سامان نه زیر به آواز مرغی بنالد فقیر ...
نگویم سماع ای برادر که چیست مگر مستمع را بدانم که کیست ...
جهان پر سماع است و مستی و شور ولیکن چه بیند در آینه کور؟
(همان: ۲۷۸)

تأکید بر عبادت عاشقانه

سعدی در گوشه و کنار مکتوبات حکیمانهٔ خود مردم را از ریای
در پرستش حق تعالی برحذر می دارد و بیش از عجب در عبادت به عذر بنده
توجه می دهد:

گنهکار اندیشناک از خدای به از پارسای عبادت نمای

(همان: ۲۸۶)

سپس ما را به این نکته معطوف می‌دارد که پرستش کاسب‌کارانه در اعتقاد سعدی جایگاهی ندارد؛ زیرا «عابدان جزای طاعت خواهند و بازرگانان بهای بضاعت. من بنده، امید آورده‌ام نه طاعت و به دریوزه آمده‌ام، نه به تجارت» (همان: ۶۷). در نگاه وی، نه شوق بهشت و نه خوف جهنم، که تنها وصل یار، غایت آمال عارفان و عاشقان است. او معتقد است:

مشغول تو را گر بگدازند به دوزخ با یاد تو دردش نکند هیچ عذابی

(همان: ۶۶۱)

لذا:

غوغای عارفان و تمنای عاشقان

حرص بهشت نیست که شوق لقای تو است ...

قومی هوای نعمت دنیا همی پزند

قومی هوای عقبی و ما را هوای تو است

(همان: ۸۸۵)

و بر همین اساس:

گر مخیر بکنندم به قیامت که چه خواهی

دوست ما را و همه نعمت فردوس شما را

(همان: ۳۹۸)

به این دلیل است که عارفان چنان در عشق خدای غرقه‌اند که حتی گردی و رنگی

از عبادت حق را نیز بر دامان خود بر نمی‌تابند:

عاصیان از گناه توبه کنند عارفان از عبادت استغفار

(همان: ۶۷)

نگاه وحدت‌گرایانه سعدی

در نگرش وحدت‌گرایانه سعدی، نه از ابهامات و غوامض عرفای دیگر خبری

هست و نه از پیچیده‌گویی‌ها و فلسفه‌بافی‌های پیروان عرفان فلسفی. او مباحث

توحیدی را چنان می‌نگارد «که حتی برای کودک دبستان هم قابل فهم است و در عین حال هیچ عارف و حکیمی را هم دعوی اندیشه برتر از آن نرسد» (زنجانی، ۱۳۶۴: ۲/۲۱۶). اصطلاحات عرفانی آن‌قدر مرکوز ذهن و ضمیر سعدی بوده و با اندیشه وی عجین شده است که به راحتی با آنها سخن می‌گوید. او «عرفانی را که دور از دسترس و در آسمان جا گرفته بود، بر روی زمین آورد. وی کوشید تا این عرفان را در دسترس اشخاص عادی که در هر حال می‌خواهند به تکاملی که در دل حس می‌کنند، نائل آیند، قرار دهد» (ماسه، ۱۳۶۴: ۲۲۵). سعدی با همین روش از حقیقت یگانه هستی و کاشته شدن بذر محبت الهی در نهاد انسان سخن می‌گوید، که موجد عشق ازلی‌ای است که متصل به ابد می‌شود:

همه عمر بر ندارم سر از این خمار مستی
که هنوز من نبودم که تو در دلم نشستی
تو نه مثل آفتابی که حضور و غیبت افتد
دگران روند و آیند و، تو همچنان که هستی
(سعدی، ۱۳۷۳: ۶۶۴)

به بیانی دیگر می‌گوید:

پیش از آب و گل من در دل من مهر تو بود
با خود آوردم از آنجا نه به خود برستم
(همان: ۵۸۵)

مهر ازلی زمزمه در جان موجودات به حمد و ثنای الهی برمی‌انگیزد و تمام ذرات عالم را به ذکر و فکر خود مشغول می‌دارد و این معنا از چشم و گوش بی‌خبران غافل، پنهان است:

به ذکرش هرچه بینی در خروش است
دلی داند درین معنا که گوش است
(همان: ۷۹)

این عاشقی با هر سری سودایی نو دارد:
که به هر حلقه موییت گرفتاری هست
به کمند سر زلفت، نه من افتادم و بس
(همان: ۴۵۵)

چون به گمان سعدی:

هر جا سری است خسته شمشیر عشق تو هر جا دلی است بسته مهر و هوای تُست
(همان: ۹۸۵)

معشوق در دید سعدی، از دیده نهان است:

آستین بر روی و نقشی در میان افکنده‌ای

خویشتن پنهان و شوری در جهان افکنده‌ای

(همان: ۹۱۰)

ولی گویی در توصیف آیه «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) می‌سراید:

دوست نزدیک‌تر از من به من است وینت مشکل که من از وی دورم

چه کنم با که توان گفت که او در کنار من و من مهجورم

(همان: ۷۲)

و جمع بین دست‌نیافتنی بودن دوست و قرابت او را، به لطافت متذکر می‌شود:

عمرها در پی مقصود به جان گردیدیم

دوست در خانه و ما گرد جهان گردیدیم

(همان: ۶۲۰)

سعدی ثنویت در عالم را به ساده‌ترین زبان نفی می‌کند:

اگر تو دیده‌وری، نیک و بد ز حق بینی دویینی از قِبَلِ چشمِ احوَل افتاده است

(همان: ۷۹۱)

این اعتقاد به عالی‌ترین مفاهیم عرفانی تسری می‌یابد و فاش از وحدت

می‌سراید:

خرقه‌پوشانِ صوامع را «دوتایی» چاک شد

چون من اندر کوی وحدت، گوی تنهایی زدم

(همان: ۹۰۱)

سعدی چنان از توحید می‌گوید و ظاهر و باطن مفاهیم عرفانی را در هم می‌تند که

جلوه‌گر حدیث پیامبر (ص) می‌شود: «التَّوْحِيدُ ظَاهِرُهُ فِي بَاطِنِهِ وَ بَاطِنُهُ فِي ظَاهِرِهِ»

(صدوق، بی‌تا: ۱۰).

مرا به صورت شاهد نظر حلال بود که هرچه می‌نگرم شاهد است در نظرم

(سعدی، ۱۳۷۳: ۷۴۰)

نتیجه

صاحب مصباح الهدایه معرفت را نتیجه ذوق و حال می‌داند، نه علم و تصور. به گفته او، عرفان مستفاد از کشف و عیان است نه خبر و برهان (کاشانی، ۱۳۷۶: ۹۳) و چون معرفت را امری وجدانی می‌داند، آنچه را همگان به عنوان معرفت می‌شناسند، علم معرفت می‌داند نه خود معرفت (همان: ۸۲). معرفت پیش از آنکه در جهان بیرونی عارف جلوه‌گر شود در درون وجود او اثر می‌گذارد و سبب تحولاتی ژرف در او می‌شود. بسته به نوع و سطح معرفت حاصل شده و تفاوت‌های ساحت وجودی عارف، بروزات آن متفاوت است. در مواجهه با این ظهورات گونه‌گون، راه یافتن به کنه معارف عارف و شناسایی مکتب او، در بیان تحولات درونی‌اش وظیفه پژوهشی سنگین و گران‌بار است.

هر عارفی، آنگاه که لب به بیان می‌گشاید، از دنیای منحصر به فرد درون خود رمزگشایی می‌کند. بر این اساس، سعدی، سعدی است و نه عارفی دیگر و به همین دلیل، اساساً و از منظر روش، مقایسه او با دیگر عارفان اشتباه است. سعدی عرفان را به عینک خود شناخته و می‌فهمد. در نگاه وی، اگر عرفان و تعالیم صوفیانه جنبه کارکردی و تربیتی برای آحاد جامعه نداشته باشد، اساساً ناصواب و بیهوده است. به همین دلیل است که در منظر وی، عرفان نه از جنس گزاره‌های خشک و بی‌فایده به حال مردم کوچه و بازار که خود را در قالب تعالیم اخلاقی و مفید به حال زندگی اینجایی خلاق هویدا می‌سازد، که به راستی دنیا مزرعه آخرتی است که عارف در پی ساختن آن به بهترین وجوه و طرق الهی است.

مقاله‌ای که از نظر گذشت با همین فرضیه به بررسی مؤلفه‌های عرفان سعدی و بررسی ربط و نسبت آن با فلسفه اخلاق و اجتماع او پرداخت و طبق دست‌آوردهای آن، عصاره خاص گفتمان عرفانی سعدی، یعنی عشق، بازنمایی شد. با این نظرگاه، عشق نیز در منظر سعدی بیش از آنکه طبق قواعد عرفان فلسفی به عشق الهی یا عشق موجودات به وجود اکمل و اتم معطوف شود، به عشقی ملموس و محسوس اشاره دارد که مقتضای نوع بشر است و از این رهگذر انسان ساده و قابل باور را به مصداق «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ» (کهف: ۱۱۰) گام به گام به سرمنزل عشقی آسمانی، متعالی و وارسته از تعلقات دنیایی رهنمون می‌شود. با این توصیفات، سعدی عارفی است که بیش از همه

چیز دغدغه اصلاح اخلاقی اجتماع و جامعه نابسامان خود را دارد و در این راه تصوف خود را نیز با این دغدغه تنظیم می‌کند و آن را به کار می‌گیرد.

درک صحیح منظر سعدی، آنگاه که از عشق گزارشگری می‌کند، آنچنان مهم است که اگر به آن نائل نشویم، همان نتیجه را به دست می‌دهد که میرزا آقاخان کرمانی، علی‌رغم اینکه خود در جوانی کتابی تحت نام *رضوان* و به تقلید از *گلستان* نوشته بود، سالیانی بعد در تغییر موضعی در خور تأمل می‌نویسد: «ابیات عاشقانه سعدی و همام و امثال ایشان بود که به کلی اخلاق جوانان ایران را فاسد ساخت» (پارسی‌نژاد، ۱۳۸۰: ۱۲۸).

قضاوت با صاحبان علم است.

منابع

قرآن کریم.

ابن فوطی شیبانی، کمال الدین (۱۴۱۶). مجمع الآداب فی معجم الالقباب، تصحیح: محمد الکاظم، قم: مؤسسه الطباعة والنشر وزارة الثقافة والارشاد الاسلامی.

اته، هرمان (۱۳۵۶). تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه: رضازاده شفق، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

اعوانی، غلامرضا (۱۳۹۲). «مذهب عشق الاهی در غزلیات سعدی»، در: سعدی‌شناسی، ش ۱۶، ص ۳۳-۵۱.

افشار، ایرج (۱۳۶۰). فتوت‌نامه آهنگران، در: فرخنده پیام، مشهد: دانشگاه فردوسی.

افشار، ایرج (۱۳۷۲). فتوت‌نامه سفایان، در: نامواره محمود افشار، تهران: موقوفات محمود افشار.

امداد، حسن (۱۳۷۷). جلال مدعیان با سعدی، شیراز: نشر نوید.

براون، ادوارد (۱۳۶۶). تاریخ ادبیات ایران از فردوسی تا سعدی، ترجمه: غلامحسین صدری، تهران: نشر مروارید.

برزگر، محمدرضا (۱۳۸۲). شاخ نبات حافظ، تهران: نشر زوآر.

پارسی‌نژاد، ایرج (۱۳۸۰). روشنگران ایرانی و نقد ادبی، تهران: نشر سخن.

جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۶). نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح: محمود عابدی، تهران: نشر سخن.

جنید شیرازی، معین‌الدین (۱۳۶۶). شد الازار فی حط الاوزار عن زوآر المنزار، تصحیح: محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران: نشر اطلاعات.

خلیلیان، مهدی (۱۳۶۹). شرح عشق، بی‌جا: مرکز چاپ و تبلیغات اسلامی.

خویی، اسماعیل (۱۳۵۶). جلال با مدعی، گفت‌وگو از: علی اصغر ضرابی، تهران: نشر جاویدان.

دشتی، علی (۱۳۶۴). قلمرو سعدی، تهران: نشر اساطیر.

رستگار، منصور (۱۳۷۵). مقالاتی درباره زندگی و شعر سعدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲). با کاروان حله، تهران: انتشارات جاویدان.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳). جست‌وجو در تصوّف ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.

زنجانی، عمید (۱۳۶۴). «تأثیر متون و فرهنگ اسلامی به‌ویژه قرآن در آثار سعدی»، در: ذکر جمیل سعدی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۳۵). رساله عقل و عشق، درج در کلیات سعدی، بمبئی: مطبع سپهر.

سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۳). کلیات، تصحیح: محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات نگاه.

سمرقندی، دولت‌شاه (۱۳۸۲). تذکرة الشعراء، به اهتمام: ادوارد براون، تهران: نشر اساطیر.

شاملو، احمد (۱۳۵۰). برگزیده شعرها، تهران: بامداد، ج ۲.

صدوق، محمد بن علی ابن بابویه (بی‌تا). معانی الاخبار، قم: مکتبه المفید.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۳). تاریخ ادبیات در ایران، تهران: انتشارات فردوسی.

عقدایی، تورج (۱۳۸۸). «نقد اجتماعی و آسیب‌شناسی تصوّف در بوستان سعدی»، در: *فصل‌نامه تخصصی عرفان*، ش ۱۹، ص ۵۱-۷۴.

فتی، هوشنگ (۱۳۷۸). «سعدی و شیخ دانای مرشد - شهاب»، در: *سعدی‌شناسی*، ش ۲، ص ۱۹۶-۲۱۰.
فرغانی، سیف‌الدین (۱۳۶۶). *دیوان اشعار*، به کوشش: ذبیح‌الله صفا، تهران: انتشارات فردوسی.
کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۷۶). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تصحیح: جلال‌الدین همایی، قم: نشر هما.
لعلی بدخشی، میرزا لعل بیگ (۱۳۷۶). *ثمرات‌القدس من شجرات الانس*، تصحیح: سید کمال حاج‌سیدجوادی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ماسه، هانری (۱۳۶۴). *تحقیق درباره سعدی*، ترجمه: محمدحسن مهدوی و غلام‌حسین یوسفی، تهران: انتشارات توس.

محمدی، کاظم (۱۳۸۱). *جدال تاریخی عقل و عشق*، تهران: نشر هوش و ابتکار.
مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۲). *مثنوی معنوی*، تصحیح: توفیق ه. سبحانی، تهران: نشر روزنه.
نعمانی، شبلی (۱۳۶۳). *شعر العجم*، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
یوشیج، نیما (۱۳۶۸). *درباره شعر و شاعری*، به کوشش: سیروس طاهباز، تهران: نشر دفترهای زمانه.

بررسی مقایسه‌ای حجیت قاعده لطف از منظر ملا احمد نراقی و استاد جعفر سبحانی

حسین فلاحی اصل*

چکیده

یکی از قواعدی که در علم کلام از آن بحث می‌شود، قاعده لطف است. این قاعده در اصطلاح کلامی عبارت است از گونه‌ای رفتار و فعل که علی‌رغم فقدان اضطرار و الزام، مطیع را به طاعت نزدیک و از سرپیچی دور می‌کند. تشخیص مصادیق و لزوم وجوب آن بر خداوند را قاعده لطف می‌نامند. اهمیت این قاعده به حدی است که پس از قاعده حسن و قبح عقلی مهم‌ترین قاعده کلامی عدلیه محسوب می‌شود. یکی از مسائل غامض در این حوزه، معیار تشخیص مصادیق و انطباق آنها با قاعده لطف است که سبب اختلاف نظر محققان در این باب شده است. ملا احمد نراقی، به عنوان یکی از دانشمندان و متکلمان برجسته جهان تشیع، تشخیص قطعی این قاعده را به علت فقدان احاطه بشر ناممکن می‌داند، در حالی که جعفر سبحانی، از دانشمندان و متکلمان معاصر، تشخیص قطعی آن را به علت حجیت یقین انسان معتبر می‌شمارد. در این مقاله می‌کوشیم پس از بررسی و موشکافی دقیق قاعده لطف، به بررسی مقایسه‌ای مقدمات استدلال و نتایج دیدگاه این دو شخصیت کلامی در این زمینه بپردازیم.

کلیدواژه‌ها: لطف، قاعده لطف، حجیت، ملا احمد نراقی، جعفر سبحانی.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول) mehrdad.amiri86@gmail.com

[تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲]

مقدمه

از جمله مسائل دامن‌دار متکلمان جهان اسلام که از فرعیات مسئله عدل نیز محسوب می‌شود و در باب بررسی رابطه خالق با مخلوق و شارع با مکلف بحث می‌کند، مسئله لطف است. بر اساس عدل الهی تا زمانی که تکلیف بر مکلف روشن نباشد، توقع انجام دادن تکلیف برای او ضرورت ندارد. بنابراین، تعیین تکلیف از سوی شارع از یک سو و تشخیص تکلیف از سوی مکلف از سوی دیگر لازمه انجام دادن تکلیف و در نتیجه بروز عدالت است. در این میان قاعده لطف از جمله قواعدی است که مدعی تشخیص و تعیین مصادیق و ضرورت وجوب آن از سوی خداوند است. مدعیان حجیت قاعده لطف را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

نخست آن دسته از متفکرانی که مدعی تشخیص و تعیین لطف و مصادیق آن هستند، از جمله گروهی عظیم از متکلمان شیعه همچون شیخ مفید، نوبختی، محقق طوسی و علامه حلی. در دوران‌های بعد ملا نظر علی طالقانی، از شاگردان شیخ انصاری، در کتابی تحت عنوان کاشف الاسرار در این زمینه تتبع بیشتری کرد و بر استحکام این قاعده افزود و بر صحت آن اصرار ورزید. وی در تأیید این قاعده می‌گوید: «بعضی شبهات به جهت نفی ایجاب کلی انداخته‌اند همانا مانند شبهات دیگر است که در مقابل قطعیات عقلیه و بدیهیات حسیه انداخته‌اند» و در ادامه می‌افزاید: «پناه می‌برم به خدا از امثال این گمان‌ها و تأمل و تردید در این‌گونه مطلب‌ها» (شعرانی، ۱۳۹۸: ۴۶۱). دسته دیگر، شخصیت‌های مبرزی چون ملا احمد نراقی، موسوی خمینی و بعضی دیگر از بزرگان‌اند. این افراد معتقدند اگرچه لطف را که شعبه‌ای از حکمت الهی است می‌پذیریم اما این قاعده را برای اثبات آن نمی‌توان پذیرفت و بنابراین بر نفی این قاعده ابرام کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۲۵۷/۱؛ خمینی، ۱۳۷۶: ۳۵۹/۶).^۱

در باب چپستی این قاعده و استدلال‌های مختلف برآمده از آن، مباحث مختلفی مطرح شده، اما بحث درباره حوزه کاربرد، تشخیص و استنباط آن از سوی پژوهشگران کمتر محل توجه واقع شده است. این جستار در پی آن است که پس از بیان تعریف و لوازم قاعده لطف، دیدگاه‌های نراقی و سبحانی در این زمینه را مقایسه کند.

۱. مفهوم‌شناسی لطف

در فرهنگ‌نامه‌ها «لطف» را به نرمی در کار و کردار (دهخدا، ۱۳۷۷)، خوش‌رفتاری و مهربانی (معین ۱۳۶۴) نیکویی و زیبایی (عمید، ۱۳۶۳) تعریف کرده‌اند. در اصطلاح متکلمان و متفکران دینی «لطف» با تعابیر مختلفی تعریف شده است. به عقیده شیخ مفید، لطف عبارت است از: «ما یقرب المکلف معه الی الطاعة و یبعد عن المعصية، و لا حظ له فی التمکین و لم یبلغ حد الالغاء» (مفید، ۱۳۷۲: ۳۱)؛ «لطف آن است که به سبب آن، مکلف به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌شود، و در قدرت مکلف بر انجام‌دادن تکلیف، مؤثر نیست و به مرز اجبار نیز نمی‌رسد».

در کشاف الاصطلاحات آمده است: «هو الفعل الذی یقرب العبد الی الطاعة و یبعده عن المعصية بحيث لا یؤدی الی الالغاء ای الاضطرار ... کعبته الانبیاء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الی الطاعة و ابعد عن المعصية» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۴۰۶)؛ «لطف آن فعلی است که بنده را به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌کند به گونه‌ای که منجر به اضطرار و اجبار نشود؛ مانند برانگیختن پیامبران. ما ضرورتاً و به شکل بدیهی می‌دانیم که مردم با انگیزستن و بعثت انبیا به طاعت نزدیک‌تر و از معصیت دورتر هستند».

نزد اشاعره به دو دلیل لطف به این معنا پذیرفته نیست: نخست آنکه آنان قائل به جبر هستند و روشن است که با قول به جبر، دیگر تکلیف معنا نخواهد داشت، چراکه لطف جایی است که خداوند به بندگان اختیار داده و ایشان را به پذیرش هدایت مکلف کرده باشد، در این صورت تعیین هادی و بیان طریق هدایت بر خداوند واجب خواهد بود. دوم اینکه اشاعره حسن و قبح را شرعی می‌دانند نه عقلی، و معتقدند: «الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع و لا یسئل عما یفعل» (سرخسی، ۱۳۸۷: ۶۵/۲).

بنابراین، از نگاه آنان، لطف عبارت است از: توفیق. عصمت همان خلق قدرت طاعت است و خذلان همان خلق قدرت معصیت. از دیدگاه اشعری:

خدا در حق همه بندگانش طوری عمل می‌کند که مطابق دینشان بیشترین منفعت را برایشان دارد و همه آنها را ملزم می‌کند یا از آنها مصرانه می‌خواهد مطابق با فرمان‌هایش عمل کنند و از انسان‌ها آنچه را بدان نیاز دارند دریغ نمی‌کند، تا تعهداتشان را در قبال خداوند به جای آورند. زمانی که این اتفاق

می‌افتد، فرد دست به اطاعت می‌زند؛ اطاعتی که او را مستحق پاداشی می‌کند که به او وعده داده شده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۴۶).

نزد معتزله لطف عبارت است از: «ما یختاره المكلف عنده الطاعة او یقرب منها مع تمکنه و یسمیان المحصل والمقرب»؛ «لطف آن است که مکلف با آن طاعت را اختیار می‌کند یا به طاعت نزدیک می‌شود با حفظ اختیار و [آن لطفی که مکلف با آن طاعت را اختیار می‌کند] محصل و [آن لطفی که مکلف را به طاعت نزدیک می‌کند] مقرب نامیده می‌شود» و «توفیق لطفی است برای تحصیل واجب و خذلان، منع لطف است برای آن و عصمت، لطف محصل است برای ترک قبیح» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۴۰۷).

درباره این تعاریف دو نکته را می‌توان ذکر کرد. نخست آنکه تعاریفی که برای لطف آمده است در همین محدوده است، نظیر آنچه در *انوار الملوکوت فی شرح الیاقوت* نویختی و علامه حلی (ص ۲۰۲-۲۰۳ و ص ۱۵۳-۱۵۵) و *قواعد المرآة* ابن میثم بحرانی (ص ۱۱۷-۱۱۹) و *تلخیص المحصل* شیخ طوسی (ص ۳۴۱-۳۴۲) و *النکت الاعتقادیه* شیخ مفید (ص ۳۵) و گوهر مراد فیاض لاهیجی (ص ۳۵۱-۳۵۲) آمده است.^۲

نکته دوم اینکه لطف دست‌کم دو شرط دارد:

۱. لطف پس از تمکن حاصل می‌شود و موجب تمکن نیست.
۲. به حد الجاء و اضطرار نرسد، چراکه در این صورت تکالیف و به تبع آن لطف منتفی خواهد شد.

متکلمان برای ایجاد تصویری محسوس از معنای معقول لطف از مثالی بهره گرفته‌اند که گویای استدلال آنها است: اگر میزبانی قصد مهمان‌کردن کسی را داشته باشد و به حتم بداند که این مهمان جز با شرایط خاص در مهمانی حاضر نمی‌شود (مثلاً اگر میزبان فرزند خود را به دنبال او نفرستد یا فلان رفتار را انجام ندهد او حضور نخواهد یافت) لازم است میزبان این شرایط را به جا آورد، وگرنه نقض غرض کرده و نقض غرض قبیح و نقص است و نقص و قبیح از عاقل و حکیم صادر نخواهد شد (شعرانی، ۱۳۹۸: فصل دوم، مسئله ۱۱؛ شرح *اصول خمس* قاضی عبدالجبار به نقل از: سبحانی، ۱۴۱۲: ۵۵/۳-۵۶؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۲۵۱).

بنابراین، اولاً لطف اعمال شرایطی است از جانب لطیف که موجب نزدیک‌کردن

مكلف به طاعت است؛ ثانیاً لطف شعبه‌ای از حکمت محسوب می‌شود. پس هر حکیمی لطیف است و فعل لطف متشائن و متناسب حکمت است.

۱.۱. لطف شعبه‌ای از حکمت خداوند

بر اساس آنچه گذشت، لطف شعبه‌ای از حکمت خداوند است که زمینه عمل طاعت را در بندگان خود فراهم می‌کند. بر اساس این مفهوم از لطف، متکلمان اسلامی قاعده‌ای را استنتاج کرده‌اند که در اصطلاح آن را قاعده لطف می‌نامند، که بر اساس آن می‌توان موضوعاتی را از مصادیق لطف تشخیص داد، نسبت آنها را به خداوند ضروری دانست و موضوعاتی را در باب تکالیف بنده و مقدمات و مؤخرات آن اثبات یا نفی کرد. مثلاً گفته می‌شود نصب امام از جانب خدا موجب نزدیک شدن بندگان خدا به طاعت و دوری آنان از معصیت می‌شود و این لطف است. سپس کبرای قضیه بدان افزوده می‌شود: «هر لطفی بر خداوند لازم و واجب است» و در نتیجه: «نصب امام از جانب خدا لازم و واجب است». در حقیقت این قیاس را تشکیل داده‌ایم:

الف. نصب امام از جانب خدا لطف است. (صغرا)

ب. لطف بر خداوند لازم است. (کبرا)

نتیجه: نصب امام بر خدا واجب است (بحرانی، ۱۳۸۶: ۱۷۵).

البته در اینجا «لزوم بر خداوند» به معنای مکلف کردن خداوند نیست، بلکه به معنای تناسب بین این فعل و فاعلیت خداوند است، چراکه مسلماً وجوب در اینجا نه به معنای ضرورت علی و معلولی و اضطرار بلکه وجوب به معنای تشائن و تناسب میان فعل و فاعل است؛ به این معنا که از چنان فاعلی چنین فعلی سزاوار است. یعنی اگر فاعل حکیم مطلق است، قطعاً فعل او حکمت مطلق خواهد بود و از این معنا به وجوب تعبیر می‌کنند. توضیح آنکه افعال خداوند مظاهر صفات اویند و صفات خداوند مظاهر ذات او؛ پس ذات موصوف به حکمت مصدر فعل حکیمانه است:

ثم ان المراد من وجوب اللطف على الله سبحانه، ليس ما يتبادر الى اذهان السطحيين من الناس، من حاكمية العباد على الله، مع ان له ... بل المراد استكشاف الوجوب من اوصافه تعالى، فان افعاله مظاهر لاوصافه تعالى، كما ان اوصافه مظاهر لذاته تبارك و تعالى (سبحانی، ۱۴۱۲: ۵۸).

۲. حجیت قاعده لطف

مراد از حجیت در اینجا اعتبار داشتن قاعده‌ای در پیشگاه شارع و صاحب شریعت است (خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۵۸). در اصول فقه این موضوع به اثبات رسیده است که یقین و قطع دارای حجیت ذاتی است و اگر مسئله‌ای به نحو قطعی و یقینی نفی یا اثبات شود حجت است. اصل دیگر آن است که تمام ظنون نامعتبرند مگر اینکه با دلیل قطعی حجیت آنان به اثبات رسیده باشد (سبحانی، ۱۴۱۴: ۱۸/۱). با توجه به این مقدمه بحث بر سر این است که آیا قاعده لطف می‌تواند به نحو یقینی و قطعی موضوعی را نفی یا اثبات کند، که در این صورت حجیت آن ثابت و بدون اشکال است، یا چنین امری میسر نیست، که در این صورت هرچند قاعده لطف گمان‌آور باشد اما نمی‌تواند حامل حجیت باشد. درباره حجیت قاعده لطف اختلاف اقوال وجود دارد. دسته‌ای از متکلمان معتقدند می‌توان با تمسک به قاعده لطف بعضی از موضوعات را اثبات کرد و دسته‌ای دیگر معتقدند چنین امری [برای بشر عادی] میسر نیست (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۲۵۷/۱؛ خمینی، ۱۳۷۶: ۳۵۹/۶).

۲.۱. حجیت قاعده لطف از منظر نراقی

ملا احمد نراقی، متکلم، فقیه اصولی و دانشمند فقیه شیعه در کتاب *عوائد الایام* در باب قاعده لطف مدعی است اگرچه اصل لطف مقبول است، اما تشخیص مصادیق آن به واسطه عقل و در نتیجه تشکیل قیاس و اثبات نتیجه پذیرفتنی نیست. درست است که کبرای قیاس (لزوم لطف بر خداوند) اصل مسلمی است، اما صغرای قیاس که مثلاً فلان موضوع مصداق لطف است، پس بر خداوند لازم است، برای عقل اثبات‌پذیر نیست (نراقی، ۱۴۱۷: ۷۰۵)، چراکه در اثبات صغرا مناقشاتی است که وی برخی از آنها را مطرح می‌کند:

الف. ما برای دست‌یابی به این نکته که قضیه الف لطف است دست‌کم باید به دو چیز وقوف کامل داشته باشیم: ۱. مقتضیات و شرایط و موانع قضیه الف؛ ۲. اینکه تحصیل غرض منحصر در قضیه الف است و جایگزینی ندارد. از طرفی واضح است که نمی‌توان به این دو نکته یقین حاصل کرد. به عبارت دیگر، با فرض پذیرش لطف‌بودن آنچه واقع می‌شود و محال‌بودن وقوع فعل قبیح و نقض غرض از ساحت قدسی حکیم

مطلق، یافتن مصداق لطف چیزی نیست که بتوان به آسانی آن را اصطیاد کرد (همان: ۷۰۶).

ب. باید مشخص کرد آیا مراد از وجوب لطف بر خداوند به حسب واقع و نفس الامر است یا به حسب فهم و ادراک ما؛ اگر مراد اولی است بدان دسترسی نداریم و اگر مراد دومی است، برای آن دلیل و برهانی نداریم؛ چراکه دریافت مصداق لطف برای عقل امکان‌پذیر نیست. در توضیح تفاوت میان نفس الامر و فهم انسان از واقع می‌توان این مثال را مطرح کرد: فرض کنید ما دو گزاره داریم: ۱. کافر نجس است؛ ۲. کافر در آتش جاودانه است. طبق قضیه نخست، اجتناب از هر کس که ما او را کافر می‌دانیم لازم است و به حسب معلوم خود تکلیف داریم، اما در گزاره دوم هر کس به حسب علم ما کافر باشد، لزوماً در نفس الامر نیز کافر نیست و در نتیجه خلود در آتش ندارد. بنابراین، میان فهم ما و نفس الامر تفاوت حکمی وجود دارد، چراکه ملاک خلود در آتش نفس الامر است نه فهم ما از قضیه (همان: ۷۰۸).

ج. بر فرض اینکه بپذیریم لطف به اصطلاح متکلمان بر خداوند، ولو به حسب علم ما، واجب است پرسش دیگر این است که آیا لطف مطلقاً واجب است یا با وجود مقتضی از جهت فاعل و فقدان مانعیت از جانب قابل، یا فقدان مانع خارجی، واجب می‌شود؛ اگر بگوییم مطلقاً واجب است خلاف حکم عقل است، چون تا مقتضی موجود و مانع مفقود نباشد عقلاً وجود امری ممکن نیست و اگر بگوییم در صورت وجود مقتضی و فقدان مانع لطف حاصل می‌شود در این صورت ما باید لطف را در جایی واجب بدانیم که آگاهی کامل بر وجود مقتضی و رفع موانع داخلی و خارجی داشته باشیم. این در حالی است که ما احاطه کامل و تام بر ذات اشیا، افعال و حقایق نداریم، زیرا دست‌کم بعضی از موانع و شرایط، غیرحسی، غیبی و از ادراکات ما غایب هستند (همان).

د. افزون بر آنچه بیان شد، در صورتی می‌توانیم فعلی را لطف واجب بر خدا بدانیم که آن را منحصر به فرد محسوب کنیم و جانشینی برایش متصور نباشد. اگر چنین جانشینی احتمال داشته باشد، با آمدن این احتمال استدلال مخدوش می‌شود و باز علم به انحصاری بودن یا نبودن آن از عهده ما بیرون است.

ه. علاوه بر آنچه بیان شد، فرض می‌کنیم علم به لطف بودن فعلی یافتیم اما مقتضای علم به نظام احسن و اصلح چه بسا مستلزم تأخیر و تقدیم در امور خلقت باشد و ما

چیزی را که فعلاً لطف واجب می‌شماریم از لحاظ نظام اصلح هنوز نباید موجود شود (همان: ۷۰۹).

۲.۲. حجیت قاعده لطف از نگاه سبحانی

سبحانی به عنوان یکی از متکلمان، فقها و اصولیان معاصر در کتاب *الالهیات و کتاب المحصول*^۳ به طور خاص از لطف و قاعده آن بحث می‌کند. وی طبق تعریف مشهور لطف را به دو قسم محصل و مقرب تقسیم می‌کند (سبحانی، ۱۴۱۴: ۱۹۱) اما تحلیلی متفاوت از این دو به دست می‌دهد.

۲.۲.۱. انواع لطف

وی لطف محصل را قیام به مبادی و مقدماتی می‌داند که تحقق غرض خلقت به آن وابسته است و موجب می‌شود غرض از خلقت عبث و بیهوده نباشد. اگر این مقدمات صورت نگیرد، فعل خداوند فارغ و خالی از غرض می‌شود (همو، ۱۴۱۲: ۵۱۳). مثال این نوع از لطف، تکالیف و اعطای قدرت بر امتثال تکالیف است. از این جمله است بعثت رسل و انزال کتب و ... در واقع، منکر این نوع لطف منکر حکمت خداوند است، یعنی اگر این معانی و معتقدات و مبادی نباشند خلقت بیهوده و بی‌معنا می‌شود و غرض از خلقت زائل می‌گردد. ولی لطف مقرب قیام به مبادی و مقدماتی است که محصل غرض از تکلیف است نه خلقت، به گونه‌ای که اگر نباشد، غرض از تکلیف برآورده نمی‌شود. یعنی اگرچه غرض از خلقت وجود دارد اما غرض و هدف از تکلیف به سامان نمی‌رسد و تکلیف عملاً بی‌اثر و لغو خواهد بود. این نوع از لطف مثل وعد و وعید است که خود به دو نوع واجب و جایز تقسیم می‌شود (همان: ۵۲). هر گاه لطف نوعاً اکثر مردم را به سوی تکلیف سوق دهد، لازم و منشأ آن حکمت خداوند است و هر گاه مربوط به شخص و احوال او باشد جایز، و منشأ آن کرم و بخشش حضرت حق است؛ اولی مانند وعد و وعید و دومی مانند رفاه بیشتر و شرایط خاص (همان: ۵۱۳-۵۳؛ همو، ۱۴۱۴: ۱۹۰/۳-۱۹۶). به علاوه، از نظر وی، اگر لطف برای بیشتر مردم و مکلفان باشد، واجب است ولی در خصوص احوال شخصی و اقلیت مکلفان واجب نیست، مگر از باب جود و کرم:

بررسی مقایسه‌ای حجیت قاعده لطف از منظر ملا احمد نراقی و استاد جعفر سبحانی / ۱۳۷

فتحصل من ذالک ان ما هو دخیل فی تحقق الرغبة بالطاعة، الابتعاد عن المعصية، فی نفوس الاکثرية الساحقة من البشر، يجب على الله سبحانه القيام به صوتاً للتکلیف عن اللغو ... و لكن القليل منهم لا يمثلون الا فی ظروف خاصه ... فهل هو واجب على الله سبحانه؟ الظاهر لا، الا من باب الجود والفضل (سبحانی، ۱۴۱۲: ۵۴/۳-۵۵).

۲.۲.۲. تفسیر دیگری از قاعده لطف

با این حال وی در تعلیقات خود بر کشف المراد علامه حلی، که متأخر از دو اثر یادشده او است، گویی از این تفسیر عدول می‌کند و به تفسیر دیگری روی می‌آورد:

و قد قسم الشارح (الحلی) تبعاً لغيره اللطف الی المقرب الی الطاعة والمحصل لها. فلو كان موجباً لقرب المكلف الی فعل الطاعة والبعد عن المعصية فهو لطف مقرب و لو ترتب علیه الطاعة فهو لطف محصل (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۰۶)؛ علامه حلی، شارح متن تجرید الاعتقاد، با تبعیت از دیگر متکلمان لطف را به مقرب و محصل تقسیم کرده و می‌گوید اگر لطف موجب نزدیک شدن و قرب مکلف به عمل طاعت و دوری از معصیت شود، لطف مقرب نامیده می‌شود و اگر طاعت بر آن مترتب شود (منجر به عمل طاعت شود) پس آن لطف محصل نامیده می‌شود.

همچنین، وی پس از نقل اقوال شیخ مفید، نوبختی، علامه حلی، محقق طوسی، و ابن میثم می‌نویسد:

و علی ضوء ذلک فلیس هنا لطفان مختلفان بل کلاهما فی الحقیقة امر واحد غیر انه ان ترتب علیه الطاعة یكون محصلاً و کونه مقرباً فعل الله سبحانه و اما کونه محصلاً امر انتزاعی ینتزع منه بعد حصول الغایة غیر ان العنایة باللطف المقرب فی الکتب الکلامية اکثر من المحصل (همان: ۱۰۷)؛ و بنابراین بیان در مسئله لطف این است که در حقیقت دو لطف مختلف نداریم، بلکه این دو در حقیقت امر واحدی هستند جز اینکه اگر طاعت بر این مترتب شود به آن لطف محصل می‌گویند. لطف مقرب همان فعل خداوند است، اما لطف محصل امری

انتزاعی است که از حاصل شدن غایت و هدف برداشت می‌شود. البته در کتب کلامی توجه به لطف مقرب بیشتر از لطف محصل است.

از این رو وی، دیگر، لطف محصل را قیام به مبادی و مقدمات غرض از خلقت و لطف مقرب را قیام به مبادی و مقدمات غرض از تکلیف نمی‌داند، بلکه هویت لطف را امر واحدی می‌داند که اگر عملاً منجر به عمل طاعت شد، لطف محصل، و اگر صرفاً مکلف را به عمل طاعت نزدیک کرد ولی موفق به عمل طاعت نشد، لطف مقرب نامیده می‌شود.

۲.۲.۳. ادله حجیت قاعده لطف

از مجموع آنچه سبحانی در کتب مذکور آورده یا از دیگران برای اثبات وجوب لطف نقل کرده است، برمی‌آید که از نگاه وی اگر لطف صورت نگیرد، نقض غرض شده، و نقض غرض نقص است و نقص، قبیح است و قبیح از حکیم مطلق صادر نمی‌شود. از طرفی، ما دلیل عقلی داریم که خداوند حکیم است و لازمه حکیم بودن لطیف بودن بر بندگان است، چراکه در غیر این صورت غرض از تکلیف یا خلقت باطل خواهد بود (سبحانی، ۱۴۱۴: ۱/۱۹۱-۱۹۲).

وی در پاسخ به مستشکلین به وجود معاصی به عنوان علت وجوب نداشتن لطف چنین می‌گوید که از آن جهت که لطف به الزام و ضرورت مکلف نمی‌رسد پس قاعده لطف با وجود معاصی و تخلف ناسازگاری ندارد (همو، ۱۴۱۲: ۳/۵۶-۵۷). هرچند وی در باب لطف و حجیت قاعده لطف به نحو روشنی سخن می‌گوید اما با این حال در این باب به نحو مستدل (آن‌گونه که نراقی طرح بحث و استدلال می‌کند) بحث نکرده است؛ و صرفاً با تکیه بر اصل لطف و لزوم لطف بر خداوند به واقعی بودن لطف اشاره می‌کند، اما در باب تعیین مصادیق، هرچند وی آن را می‌پذیرد، با این حال استدلال دقیقی بیان نمی‌کند و صرفاً به ذکر دلایلی برای اثبات اصل لطف اکتفا می‌کند.

بدین ترتیب وی برای دست‌یابی به این نکته که چگونه متوجه می‌شویم و یقین پیدا می‌کنیم که فلان موضوع از مصادیق لطف است، سخنی به میان نیاورده است. ممکن است دست‌کم بعضی از مصادیق لطف را بدیهی و ضروری بدانند، که مسلماً محل دعوا و اختلاف نخواهد بود، اما تمام مناقشه در مقام اثبات بعضی از مصادیق لطف، اقامه

دلیل برای آن و اثبات آن به واسطه قاعده لطف است. بلی، اگر لطف‌بودن، بدیهی و ضروری باشد جای اشکالی در اجرای قاعده لطف نخواهد بود ولی اگر لطف‌بودن بدیهی و ضروری و در نتیجه یقینی نباشد، چگونه به لطف‌بودن آن واقف می‌شویم؟ این نکته‌ای است که در آثار وی و دیگر متکلمان بدان اشاره‌ای نشده است؛ و همین نکته است که نظر منفی نراقی را در این باب جلب کرده و با نفی امکان آن عملاً امکان ورود به مصادیق قاعده لطف را انکار کرده است.

۳. بررسی و مقایسه

بر اساس آنچه بیان شد قاعده لطف را می‌توان در قالب قیاس اقترانی چنین تصویر کرد:

الف. x لطف است؛

ب. لطف بر خداوند واجب است؛

نتیجه: x بر خداوند واجب است.

با محور قراردادن این قیاس به عنوان قاعده لطف باید اذعان کرد که در کبرای قضیه اختلافی وجود ندارد، بلکه تضارب آرا در صغرای قضیه (یعنی تعیین مصداق لطف) است. بدین ترتیب اساسی‌ترین نکته دیدگاه نراقی همانا احاطه‌نداشتن ما به موضوع لطف و احوال و شرایط آن است. همین مطلب مانع استفاده ما از قاعده لطف است و هرگز صغرای قضیه برای ما مسجل نخواهد شد.^۴ این در حالی است که جعفر سبحانی به جد و تأکید در پی اثبات کبرای قضیه است (یعنی در واقع وجوب لطف نه قاعده آن) و تمام استدلال وی برای اثبات کبرای این قضیه همانا نفی نقض غرض و نقص و قبیح از ساحت کبریایی حق است. از این جهت آنچه نراقی انکار کرده، با آنچه سبحانی اثبات می‌کند، متفاوت است، چراکه نراقی نه در پی نفی کبرای قاعده، بلکه به دنبال رد قاعده لطف از طریق انکار صغرای قضیه برای دست‌کم بشر عادی است.

بنابراین، می‌توان گفت میان نراقی و سبحانی تقابل مستقیمی نمی‌توان یافت، چراکه یکی کبرا را اثبات کرده است و دیگری صغرا را نفی، اگرچه در نتیجه ما از دست‌یابی به قاعده لطف محروم می‌مانیم. البته اگر نظر سبحانی معطوف به نمونه‌هایی باشد که ما به صغرای قضیه یقین داریم، در حقیقت اثبات صغرا و وجوب لطف از باب قاعده لطف نبوده است و قاعده لطف در اینجا اثبات‌گری ندارد؛ چراکه با آن استدلالی

صورت نگرفته است، بلکه عامل دست‌یابی به صغرای قضیه همان عاملی است که یقین به صغرا را به ارمغان آورده است.

بنابراین، در نهایت به نظر می‌رسد ایرادهای نراقی به این قاعده وارد است و استناد به قاعده لطف برای اثبات هر موضوعی به غایت مشکل و ناممکن می‌شود. اگر برخی مدعی شوند می‌توان از طریق قاعده لطف آنچه را واقع شده است، تطبیق و مطابقت داد، باید گفت در این صورت امر مجهولی را معلوم نکرده‌ایم، چراکه این قاعده مربوط به مقام اثبات است نه ثبوت؛ و آنچه دیگران برای اثبات نبوت و امامت و امثال آن از طریق قاعده لطف انجام داده‌اند، در حقیقت پس از اثبات این قضایا از طرق دیگر بوده است و رأساً از طریق این قاعده اثبات نشده‌اند.

نتیجه

با توجه به آنچه در زمینه لطف و حجیت آن ایراد شد، می‌توان وجوه اشتراک و اختلاف نراقی و سبحانی در این زمینه را در فقرات ذیل چنین برشمرد:

۱. این دو اندیشمند در کبرای قیاس وحدت نظر دارند و هر دو لطف را به عنوان شعبه‌ای از حکمت خداوند حکیم پذیرا هستند. بدین معنا که خداوند آن فعلی را که موجب نزدیک‌شدن بندگان به طاعت و دوری از معصیت می‌شود، لزوماً انجام می‌دهد.
۲. این دو متفکر در صغرای قیاس اختلاف نظر دارند. یعنی در پاسخ به این پرسش که «آیا می‌توان مصادیق لطف را تشخیص، و بر اساس آن قیاس تشکیل داد یا این مسئله در دایره امکان بشر نیست؟» نراقی نظر منفی و سبحانی نظر مثبت دارد.
۳. به نظر می‌آید در اینجا تقسیمی ابتدایی صورت می‌گیرد و آن اینکه: یا مصداق‌بودن لطف از امور بدیهی و مستغنی از کسب و نظرات است که حق با سبحانی است، یا از امور نظری و کسبی است که حق با نراقی است. چون اگر مصداق‌بودن لطف از امور بدیهی و یقینی باشد، قطعی و یقینی بودن نتیجه از منظر هر دو ثابت است. ولی اگر یقینی و بدیهی نباشد محتاج به اثبات است. ناگفته پیداست که اگر لطف از امور بدیهی و ضروری باشد، از به‌کارگیری قاعده لطف بی‌نیازیم. بنابراین، به نظر می‌رسد با توجه به ایرادهای نراقی اثبات مصداق از طریق قاعده لطف ناممکن یا به‌غایت مشکل است.

پی‌نوشت‌ها

۱. موسوی خمینی در کتاب *انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة*، ج ۱، ص ۲۵۷ قاعده لطف را منتفی دانسته و شهید مصطفی خمینی در *تحریرات الاصول*، ج ۶، ص ۳۵۹ می‌نویسد: «ان قاعدة اللطف لیست تامة لا فی النبوة و لا فی باب الامامة والتفصیل فی محل آخر»؛ «قاعده لطف نه در اثبات نبوت و نه در اثبات امامت تمام نیست و تفصیل این مطلب در جای خود آمده است». به نظر می‌رسد نپذیرفتن قاعده لطف از جانب امثال موسوی خمینی نیز مربوط به صغرای قاعده است نه کبرای آن؛ وگرنه کبرای این قضیه بیانی دیگر از حکمت خداوند است که مقبول همگان است.
۲. «اللطف فالجواب اللطف هو ما یقرب المکلف معه من الطاعة و یبعد عن المعصية و لا حظ له فی التمكن و لم یبلغ الالغاء» (مفید، ۱۳۷۲: ۳۵)؛ «مرادنا باللطف هو ما کان المکلف معه اقرب الی الطاعة و أبعد من فعل المعصية و لم یبلغ حد الالغاء. و اما وجوبه فبرهانه انه لو جاز الاخلال به فی الحکمة فبتقدير أن لا یفعله» (بحرانی، ۱۳۸۶: ۱۱۷)؛
۳. *الالهیات* کتابی است که مسائل اعتقادی را در چهار جلد در پرتو عقل و وحی بررسی کرده است. *المحصول فی علم الاصول* نیز تقریر دروس خارج اصول فقه وی است. این کتاب هم در چهار جلد منتشر شده است.
۴. البته ممکن است ائمه (ع) به دلیل اشراف و احاطه علمی به قضایا بتوانند بر قاعده لطف استناد کنند، اما برای انسان عادی این کار ممکن به نظر نمی‌رسد. ولی مهم آن است که اگر کسی از باب عصمت یا علم امامت صغرای قضیه را درمی‌یابد در حقیقت از باب قاعده لطف نیست و به این قاعده استدلال نکرده است، یعنی این قاعده موضوعاً منتفی است.

منابع

- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۰). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، بی‌جا: دار النشر.
- بحرانی، ابن میثم (۱۳۸۶). قواعد المرام فی علم الکلام، به اهتمام: محمود مرعشی، قم: انتشارات کتاب‌خانه عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی.
- تهانوی، محمد تقی (۱۹۹۶). موسوعه کشف الاصطلاحات الفنون والعلوم، بیروت: مکتبه لبنان.
- حلی، جمال‌الدین (بی‌تا). کشف المراد، تعلیقه: جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- خراسانی (آخوند)، محمد کاظم (۱۴۰۹). کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- خمینی، سید مصطفی (۱۳۷۶). تحریرات الاصول، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- سبحانی، جعفر (۱۳۷۵). تعلیقه بر کشف المراد، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲). الالهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل، تهران: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۴). المحصول فی علم الاصول، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی‌سهیل (۱۳۸۷). أصول السرخسی، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۸). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی، ترجمه و شرح: ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات کتاب‌فروشی اسلامیة.
- عمید، حسن (۱۳۶۳). فرهنگ لغت، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). گوهر مراد، تصحیح: زین‌العابدین قربانی لاهیجی؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- معین، محمد (۱۳۶۳). فرهنگ معین، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۷۲). النکت الاعتقادیة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳). انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- نراقی، ملا احمد (۱۴۱۷). عوائد الایام، قم: مرکز النشر اتباع لمکتب الاعلام الاسلامی.

آیین گنوسی و تأثیرات آن بر عقاید عارفان مسلمان

فرشته جعفری*

محسن عامری**

چکیده

آیین گنوسی را کیشی عرفانی دانسته‌اند که دارای عقایدی تلفیقی است و فرقه‌های گوناگونی دارد، از جمله: مانویت، صابئین مندایی، شمعونیان، و مرقیونیان. دوران شکل‌گیری و ظهور و بروز این آیین را از قرن دوم پیش از میلاد تا قرن سوم میلادی دانسته‌اند. به عقیده گنوسیان، روح انسان در این دنیا اسیر است و راه نجات و رهایی او دستیابی به گنوسیس یا همان معرفت نجات‌بخش است، که فرستادگان الهی و منجیان آسمانی برای انسان به ارمغان می‌آورند و راه کسب این گونه معرفت اشراقات قلبی است. عده‌ای معتقدند آیین گنوسی بر فرهنگ و تفکر عارفان روزگار اسلامی تأثیراتی نهاده است. در این مقاله، نخست تاریخچه مختصری از این آیین می‌آوریم و به اصول اعتقادی آنان اشاراتی خواهیم داشت. سپس به تأثیرات این آیین بر عقاید عرفای مسلمان اشاره می‌کنیم. با بررسی صورت‌گرفته می‌توان پذیرفت که عارفان مسلمان در برخی عقاید از آرای گنوسی تأثیر پذیرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: کیش گنوسی، عرفان اسلامی، آیین مانوی، عارفان مسلمان، معرفت.

* استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق (نویسنده مسئول)

Fereshte.jafari7@gmail.com

** استادیار گروه زبان انگلیسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد نراق mohsenamerishah@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۵/۲]

مقدمه

«گنوسیس» (gnosis) واژه‌ای یونانی است از ریشه هندواروپایی (gn-gno) به معنای دانش و معرفت، که آن را با «دانش» در انگلیسی (knowledge) و «معرفت» در سنسکریت (Jnana) هم‌ریشه می‌دانند (هالروید، ۱۳۸۷: ۹۷). کیش گنوسی گونه‌ای عرفان شرقی باقی‌مانده از ادیان قرون پیش از میلاد مسیح است که اوایل قرون میلادی رنگ مسیحی به خود گرفته و با عقاید ثنوی درآمیخته است.

اساس عقاید گنوسی بر معرفت اشراقی و سرّی است که انسان‌ها را به رهانندن روح از عالم مادی و رساندن آن به عالم بالا تشویق می‌کند و لازمه آن را زهد و امساک از نعمت‌های دنیوی می‌داند. «گنوس اصطلاحی معرفتی است که معطوف به جست‌وجوی نجات است و به واسطه کشف و عرفان نفس انسانی و علم الهی و علم حقایق همه اشیا، نجات را به شخص می‌آورد و در واقع خودش نجات است» (تقی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۲۴). کیش گنوسی بر پایه تضاد روح و ماده قرار دارد و از نظر آنها آفرینش جهان مادی به دست خدای بزرگ و متعال صورت نگرفته بلکه این آفرینش کار خدایی است که در مراتبی بسیار پایین‌تر از خدای متعال واقع شده است (بهار، ۱۳۸۸: ۷۵).

کیش گنوسی در حقیقت تلفیقی بود از عقاید فلسفی و مذهبی اشراقی یونانی و هلنیسم^۱ و الاهیات ایران و بابل و بین‌النهرین و سوریه، که اگرچه آغاز آن به آخرین قرون قبل از مسیحیت می‌رسد ولی شکل‌گیری کامل و انتشار آن به قرون دوم و سوم میلادی برمی‌گردد. اساس کیش گنوسی مبتنی بر مکاشفه و اشراق و معرفت اشراقی و ثنویت مبدأ، یعنی اعتقاد به دو اصل خیر و شر، است، که خلاص و نجات روح انسان از عالم شر و ماده، هسته اصلی عقاید گنوسی است، و بر اساس آن راه بازگشت روح به عالم نور عبارت است از معرفت به حقیقت، و زهد و امساک در دنیا (تقی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۲۶).

فرقه‌های گنوسی با وجود آنکه در بعضی زمینه‌ها از جمله پیدایش عالم و هبوط و نجات انسان اختلاف نظر دارند، در مسائل بسیاری اشتراک عقیده دارند، از جمله: تأثیرپذیری از مذاهب اسراری و عقاید نجومی، تکیه بر معرفت نجات‌بخش و مخالفت با دین یهود. به عقیده زرین‌کوب، علی‌رغم اینکه عده‌ای عرفان را عکس‌العمل ذهن آریایی در مقابل اندیشه سامی می‌دانند این تعبیر درباره عرفان گنوسی صادق‌تر است و تفکر ضدسامی در این آیین غلبه دارد (زرین‌کوب، ۱۳۹۰: ب: ۱۰).

تاریخچه آیین گنوسی

آغاز شکل‌گیری مذهب گنوسی را قرن دوم میلادی دانسته‌اند، اگرچه عده‌ای معتقدند پیش از این تاریخ نیز گرایش‌های گنوسی در میان مذاهب مسیحی و یهودی وجود داشته است. آنها مبدأ این آیین را در ظلمات ایام مختفی می‌دانند (کریستین‌سن، ۱۳۷۵: ۷۰).

از آنجایی که بیشتر فرقه‌های گنوسی مسیحی‌اند تا اواخر قرن نوزدهم میلادی عقیده حاکم این بود که گنوستیسیزم منشأ مسیحی دارد. اما امروزه با کشف متون جدید و مطالعه آنها پی به این نکته برده‌اند که در حقیقت آیین گنوسی از یک قرن پیش از مسیحیت آغاز شده و به سبب نگاه خاص مسیحیت به عالم، در آن بستر مناسبی برای رشد یافته است. اما پس از آنکه آبای کلیسا این آیین را بدعت دانستند و آن را رد کردند، کیش گنوسی از قرن سوم میلادی به صورت کیش مانوی به حیات خود ادامه داد.

کیش گنوسی ابتدا در اسکندریه و سامره رشد کرد. در سامره، کیش گنوسی به رهبری شمعون مغ^۲ گسترش یافت. در قرن دوم میلادی، آیین گنوسی در اسکندریه به دست بازبلیدیس^۳ گسترش یافت، و والتین^۴ نیز یکی از بزرگ‌ترین مبلغان گنوسی در این دوران بود. هم‌زمان با این دو، مرقیون^۵ در محدوده حکومت امپراطوری روم رهبری آیین گنوسی را بر عهده داشت. این چهار تن، در حقیقت پایه‌گذار چهار فرقه مهم در آیین گنوسی بودند. با وجود آنکه کیش گنوسی در آیین مسیحیت نشو و نما یافت و ابتدا صبغه‌ای کاملاً مسیحی داشت، در این دوران مخالفت‌ها و حملات بسیاری از جانب گنوسی‌ها علیه مسیحیت صورت می‌گرفت و مرقیون بزرگ‌ترین دشمن کلیسای مسیحی در قرن دوم به شمار می‌رفت.

فرقه‌های گنوسی عمدتاً مسیحی‌اند، اما تعدادی فرقه غیرمسیحی نیز در میان آنان به چشم می‌خورد که بزرگ‌ترین آنان مانویان^۶ و صابئین یا منداییان^۷ هستند. مانویت را می‌توان آخرین فرقه گنوسی و تنها طریقه گنوسی دانست که به گونه بسیار گسترده‌ای انتشار، و مدت طولانی تداوم یافت. تاریخ مانویت از قرن سوم تا پانزدهم میلادی به درازا می‌کشد و دامنه آن حتی تا اروپا وسعت می‌یابد، چنان‌که کاتارها در شمال ایتالیا و جنوب فرانسه و بوگومیل‌ها در بلغارستان تحت تأثیر عقاید گنوسی مانوی بوده‌اند؛ و

مردم بخشی از چین نیز تا قبل از حمله مغول به ایران، پیرو کیش مانی بودند. در سده سیزدهم میلادی پیروان مانی به دست مغولان قتل عام شدند.

دین صابئین را نیز نوعی دیانت گنوسی دانسته‌اند که آمیخته با بعضی عناصر از آیین هلنیستی و پاره‌ای تعالیم نوافلاطونی است و تنها فرقه عرفانی قبل از اسلام است که هم خودش و هم آثار و کتب مذهبی‌اش تا امروز باقی مانده است (زرین کوب، ۱۳۸۹ ب: ۲۶۹). از قرن دوم میلادی، نفوذ آیین گنوسی در بخش ماورای اردن و سوریه تا قلب بین‌النهرین به وسیله فرقه‌های تعمیدی آغاز شد. از جمله این فرقه‌های تعمیدی، فرقه الخزایی است؛ فرقه‌ای با گرایش گنوسی یهودی و مسیحی که مانی دوران کودکی و نوجوانی خود را در میان آنها گذرانده و از آنان تأثیر پذیرفته بود. بدین ترتیب مانی با تأثیرپذیری از آنان در ناحیه بین‌النهرین یکی از مهم‌ترین فرقه‌های آیین گنوسی را بنیان نهاد. «مانویت نمایانگر روحانی‌کردن حاد آیین گنوسی الخزایی است، به‌علاوه یک عنصر اصلی دیگر که عبارت از درکی کاملاً نوین از انجیل‌ها و آثار پولس^۱ است» (دکره، ۱۳۸۳: ۵۸). آیین مزدک را نیز، عده‌ای گنوسی دانسته‌اند. از جمله عقاید گنوسی مزدکیان، مسئله نجات روح از ماده است و اعتقاد به دو اصل روشنی و تاریکی؛ همچنین عقیده به خدای متعالی که در آفرینش و امور جهان دخیل نیست (بهار، ۱۳۸۸: ۹۴).

درباره ریشه‌های آیین گنوسی، اختلاف نظر وجود دارد. عده‌ای ریشه‌های آن را در عقاید ایران باستان جست‌وجو کرده‌اند و عده‌ای دیگر آن را بیشتر متأثر از عرفان یهودی دانسته‌اند. اما با بررسی عقاید گنوسی می‌توان نتیجه گرفت که این آیین نیز التقاطی است، و ترکیبی است از آرا و اندیشه‌های مختلف، به‌ویژه اندیشه‌های شرقی همچون ثنویت ایرانی و عرفان یهودی و نجات‌شناسی ایرانی - مسیحی، باورهای افلاطونی و نوافلاطونی، فلسفه هلنی و ... محمد معین معتقد است:

حکمت گنوسی معجونی از معتقدات نوافلاطونی و شرقی درباره اخلاق و کائنات بود و در عین حال با آیین یهودی و مسیحی ارتباط و جنبه دینی داشت، ولی چون با اصول جزمی و شرابع و قوانین مبارزه می‌کرد، از دین کلیسا باز شناخته می‌شد. گنوستیسیزم ادیانی را که به صورت دستگاه و سازمان دنیوی قهاری درآمده بودند مایه انحطاط می‌شمرد (معین، ۱۳۳۶: ۳۴۷-۳۵۱).

به گفته زرین کوب، مذهب گنوسی زائیده مجادله بر سر مسئله شر بوده است: «وقتی فرد گنوسی دنیای خود را در محاصره بدی و زشتی می‌بیند، خویشتن را غریب و زندانی در چنین دنیایی احساس می‌کند؛ لذا حسرت دنیایی آکنده از نور می‌خورد و بر ضد دنیای ظلمانی قیام می‌کند» (زرین کوب، ۱۳۹۰ الف: ۲۳).

اگرچه کوئیسپل (Quispel) در مطالعات خود، بر ریشه یهودی برخی آموزه‌های گنوسی تأکید می‌کند، و آن را متأثر از یهودیت اسکندرانی می‌داند، اما به عقیده هانس یوناس آیین گنوسی صرفاً حاصل فرهنگ و دین یهودی یا ادیان ایرانی، مصری یا یونانی نیست، بلکه ترکیب و التقاطی است از فرهنگ غرب، یعنی دنیای یونانی اطراف دریای اژه، و فرهنگ شرق، یعنی تمدن‌های قدیمی مصر و ایران و هند (Jonas, 1991: 33).

تا پیش از کشف متون نجع حمادی^۹ و چند اثر دیگر گنوسی در مصر، اطلاع محققان از کیش گنوسی فقط از طریق گزارش‌ها و ردیه‌هایی بود که مخالفان و بدعت‌شناسان مسیحی علیه این کیش نوشته بودند. آثار کشف‌شده در نجع حمادی، آثار باقی‌مانده گنوسیان است؛ شامل ۱۳ نسخهٔ پاپیروس قدیمی و حاوی حدود ۵۰ متن که به باور محققان، این متون، جزء اولین نوشته‌های گنوسی بوده است که ۱۶ قرن پیش، وقتی گنوسیان با مخالفت کلیسای ارتدوکس مواجه شدند، آنها را پنهان کردند تا از خطر نابودی در امان بماند.

بسیاری از محققان پس از کشف متون نجع حمادی معتقدند یهودیت غیرستنی (heterodox) نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری و توسعهٔ فرّق گنوسی ایفا کرده است (ایلخانی، ۱۳۷۴: ۱۶-۳۱). چنان‌که پیش از این اشاره شد، بسیاری از منابع تحقیق در کیش گنوسی، آثاری است که در حقیقت مخالفان این آیین در مخالفت و رد گنوسی‌گری نوشته‌اند؛ از آن جمله رساله‌هایی است که آبای کلیسا و بزرگان آیین مسیحی در رد کیش گنوسی و مانوی نگاشته‌اند. اما پس از کشف متون نجع حمادی و به‌ویژه از قرن هجدهم میلادی در اروپا پژوهش درباره کیش گنوسی آغاز شد و در قرن نوزدهم شکل جدی‌تری به خود گرفت. از مهم‌ترین افرادی که در اروپا در زمینه کیش گنوسی تحقیقات مفصلی داشته‌اند می‌توان از هانس یوناس (Hans Jonas)، مورخ آلمانی، نام برد که یکی از پایه‌گذاران شیوه جدید در مطالعات گنوسی بود. همچنین، پژوهشگرانی چون

پاژل (Elaine Pagels)، جورج مکرری (Georg MacRae)، آرتور داربی ناک (Arthur Darby Nock) و ... دست به بررسی جنبه‌های مختلف اعتقادی و باورهای گنوسی زدند. متون مانوی نیز از منابع بسیار مهم برای شناخت بهتر کیش گنوسی است. در اواخر قرن هشتم میلادی، پیداشدن اوراق متون مانوی در ناحیه تورفان به زبان‌های فارسی، سغدی، ترکی قدیم و چینی باب تازه‌ای در مطالعات مانوی‌شناسی گشود. امروزه آثار فراوانی درباره دین مانی نوشته شده که بیشتر این آثار به زبان‌های اروپایی است و محققان بزرگی چون گوستاو فلوگل (Gustav Flugel)، هنینگ (Max Henning)، مری بویس (Mary Boyce)، گئو ویدنگرن (Geo Widengren) و ... نوشته‌اند.

آرا و عقاید گنوسیان

از مسائل مهم آیین گنوسی رسیدن به «معرفت» است. از این‌رو این مکتب را «ادریه»^۱ نامیده‌اند. به عقیده ایلخانی، بیان عقیده‌ای واحد برای مذهب گنوسی مشکل است. زیرا فرق گنوسی متعدد بودند و در سرزمین‌های متعدد و گوناگون می‌زیستند و گاهی عقاید خود را در هاله‌ای از اساطیر قرار می‌دادند و به آن شکلی رمزگونه می‌بخشیدند (همان: ۱۶-۳۱).

گنوستیسیم با پرسش‌های اساسی درباره وجود یا زندگی دنیوی سر و کار دارد: اینکه ما از کجا آمده‌ایم؟ و به کجا می‌رویم؟ (Jonas, 1991: 334). «گنوسیست‌ها از یک گونه ثنویت (دوئالیزم) آغاز سخن کرده و روح را اساساً از جسم جدا دانستند و گفتند عالم ماده آن‌قدر پلید و ناپاک است که شأن خداوند عالم نیست، چنین مخلوق ناپسندی را به وجود آورد» (ناس، ۱۳۹۰: ۶۲۸). این جهان و عالم مادی، در نتیجه خطایی بنیادین در بخشی از فوق کیهان، از موجودی الهی به نام سوفیا به وجود آمده است. طبق اساطیر گنوسی، آفرینش انسان بر روی زمین ناشی از این بود که سوفیا، آرزو کرد استعداد ذاتی خود را برای آفرینش بدون تأیید شریک و همسر الهی خود عملی کند. طبق برخی دیگر از عقاید گنوسی، جهان مادی نه به دست خدای متعال بلکه به دست خدایی پست و شریر به نام دمیورژ (Demiurge)، یعنی همان خدای یهودیان، آفریده شده است. بنا بر عقاید گنوسی، آفرینش جهان نتیجه هبوط و جدایی روح از الوهیت خویش است. برخی حوادث منجر به این می‌شود که انسان از اصل آسمانی

خویش دور افتد و جایگاه اصلی اش را فراموش کند و بازگشت به این اصل آسمانی که گاهی از طریق وحی به او افزوده می‌شود، مهم‌ترین اندیشه گنوسیان است؛ «بارقه‌ای ایزدی که از قلمرو الوهی منشعب شده، در وجود انسان در جهان سرنوشت افتاده و نیاز به آگاهی و هوشیاری دارد که این آگاهی از طریق جفت آسمانی شخص صورت می‌گیرد و سرانجام به رستگاری منتهی می‌شود» (Hanegraaff, 2006: 404).

در نجات‌شناسی گنوسی، افلاک و ستارگان و سیارگان نقش مهمی در نجات روح انسان دارند؛ لذا در ادیان مختلف گنوسی، اساطیر کیهان‌شناسی و خرافات فراوانی یافت می‌شود. به‌علاوه، در اعمال و عبادات دینی پیروان این فرقه‌ها، اوراد و عزایم نقش اساسی دارند. گنوسی‌ها معتقدند با بهره‌گیری از معرفت نظری و انجام دادن مناسک و شعائر سرّی و رازآمیز می‌توان بر فرشتگانی که در خلق جهان هستی با خالق آن همکاری داشته‌اند، دست یافت و از آنان برخی اسرار را آموخت.

بسیاری از پژوهشگران معتقدند کیش گنوسی، آمیخته با بدبینی است و اساطیر سوزناک، پایه و اساس باورهای آن را شکل داده است. اما گرانت (Robert McQueen Grant)^{۱۱} با این نظر مخالف است و آن را برداشتی از بیان آبای کلیسا می‌داند که به هنگام مخالفت با آیین گنوسی آن را همواره مجموعه‌ای از اساطیر نابودگر و دروغین نامیده‌اند. به این ترتیب منظور ایشان از دروغین، لزوماً غم‌انگیز بودن داستان‌های گنوسی نیست، بلکه مانند تراژدی که ممکن است داستانی غیرواقعی باشد، اساطیر گنوسی نیز داستان‌هایی غیرواقعی نامیده شده‌اند (Grant, 1954: 36-45).

اگرچه آیین‌های گنوسی در دامان آیین مسیحیت رشد کردند اما گنوسیان در برخی عقاید جزء مخالفان مسیحیت بودند. از جمله عقایدی که باعث مخالفت آبای کلیسا با کیش گنوسی شد، یکی این بود که گنوسی‌ها عالم را آفریده‌اند، خدای متعال می‌دانستند. آنان یهوه، خدای تورات را موجودی اسفل می‌دانستند که آفریننده جهان مادی است و به تورات ایمان نداشتند. نیز معتقد بودند عیسی در واقع متولد نشد و آلام و دردها را تحمل نکرد و وفات نیافت (ناس، ۱۳۹۰: ۶۲۹).

به عقیده آنان، عیسی، موجودی الاهی و جاوید بود که پیش از پیدایش جهان در میان گروهی از مجردات ازلی مرکب از دو جنس اناث و ذکور زندگی می‌کرد. در آن دوره، ذات مقدس باری‌تعالی از این دنیای مادی پر از شر به‌کلی دور بود، و در درجه

پایین‌تر از او، قوای روحانی ازلی قرار داشتند، از جمله قوه خالق عالم مادی، که در تورات «یهوه» نامیده می‌شود. چون عیسای رؤف و مهربان، مشاهده کرد که در زمین فساد و گمراهی به حد کمال رسیده است، نقابی از جسم و پیکر انسانی بر خود آراست، و به روی زمین آمد و آدمیان را که با عالم ماده و اجسام پدید خود در تنازع بودند تعلیم داد که به وسیله ریاضت و زهد جسم خود را مهار کنند و برای فکر و ضمیر، خردی جاوید حاصل کنند و خود را از بند و زنجیر عالم ماده رها سازند و موجودی علوی و مجرد شوند و به نعمت بقا و ابدیت نائل گردند (همان: ۶۲۸-۶۲۹).

نفوذ اندیشه‌های گنوسی در میان مسلمانان

ظهور و بروز عقاید گنوسی در میان مسلمانان از اواخر قرن اول هجری آغاز شد. احتمالاً یکی از راه‌های نفوذ اندیشه‌های گنوسی در میان مسلمانان، کیش مانویت بوده که از قرن سوم تا نهم میلادی از نواحی چین تا روم نفوذ بسیار گسترده‌ای داشته است. علاوه بر آنان، مندائیان نیز در اشاعه آرای گنوسی و هرمتی در میان مسلمانان نقش مهمی داشتند. آرای گنوسی از طریق سوریه، بین‌النهرین و آسیای صغیر به عرفان ایرانی-اسلامی رسوخ یافت. اسماعیلیه اولین گروه از مسلمانان هستند که در قرن نهم میلادی در پی‌ریزی اندیشه‌های خود از گنوسی‌ها و مانویت تأثیر پذیرفتند. اندیشه‌ها و اسطوره‌های گنوسی به احتمال قوی از طریق موالی که در دوران بنی‌امیه به اسلام گرویده بودند و در کوفه سکونت داشتند به غلات شیعه و اسماعیلیه منتقل شد (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۱: ۳۵).

در اندیشه‌های اخوان‌الصفای می‌توان ذوق گنوسی را مشاهده کرد. در رسائل اخوان‌الصفای تعالیمی وجود دارد که شباهت بسیاری با تعالیم گنوسی دارد؛ از جمله اعتقاد به محبوس بودن روح انسان در عالم جسمانی و ملزم بودن انسان به شکستن این زندان و قیود جسمانی؛ و تشابه بین عالم و انسان از آن جهت که در هر دو نفس واحدی است که قوای آن در تمام اعضا جاری است. رسائل و نوشته‌های اخوان‌الصفای نقش چشمگیری در انتقال میراث گنوسی ایران عهد ساسانی به ایران عهد اسلامی داشته است.

نیکلسون معتقد است با وجود آنکه شواهد چندان روشنی در دست نیست، جایگاه برجسته نظریه معرفت در اندیشه صوفیان اوایل، از تماس آنان با آیین گنوسی حکایت دارد (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۵۲). مراد صوفی از «معرفت» همان «گنوسی» حکمای یونانی است؛ یعنی شناخت بلاواسطه خداوند بر مبنای مکاشفه و اشراق. چنین معرفتی به دنبال فرآیند ذهنی و عقلی حاصل نمی‌شود، بلکه به اراده خداوند وابسته است و فقط به کسانی عطا می‌کند که آنها را مستعد و لایق دریافت معرفت کرده است (جعفری، ۱۳۹۲: ۶۷).

یکی از مسائلی که می‌توان آن را عامل مشترک میان عرفان اسلامی و آیین گنوسی دانست اعتقاد به معرفت نجات‌بخش است. اساس عقاید گنوسی بر معرفت اشراقی و مکاشفه و عقاید ویژه تکوینی بود که انسان‌ها را به رها کردن روح از عالم مادی و رساندن آن به عالم بالا تشویق می‌کرد و لازمه آن را زهد و امساک از نعمت‌های دنیوی می‌دانست. به عقیده گنوسیان، روح انسان عنصری است آسمانی و ازلی که در جسم و دنیای مادی اسیر شده، اما انسان گوهر وجودی خویش را فراموش کرده و اصل الهی خویش را از یاد برده است؛ رسالت انسان در این جهان آزاد کردن این روح است، و فقط به وسیله گنوسی و معرفت می‌تواند به شناخت این گوهر درونی دست یابد و به رستگاری نائل شود.

در تعالیم اهل حق نیز رنگ گنوسی به چشم می‌خورد. «به نظر می‌رسد در فاصله بین عهد آل بویه و مغول، عقاید گنوسی، که بعدها به نام عمومی مذاهب اهل حق خوانده شده‌اند، در نواحی بین دیاله و کرخه و مخصوصاً در بین اکراد گورانی و طوایف لر انتشار قابل ملاحظه‌ای داشته است» (زرین‌کوب، ۱۳۹۰ ب: ۲۰۵). اهل حق، که مسامحتاً علی‌اللهی خوانده می‌شوند در حقیقت فرقه‌ای عرفانی بوده‌اند که غیر از تصوف و حکمت اشراقی، عناصری از عقاید یهود و مجوس و مانویه را با بعضی از اجزای افکار و تعالیم شیعه و غلات به هم آمیخته بوده‌اند و رفته‌رفته صبغه تصوف در آیین آنها قوی‌تر شده است. به عقیده اهل حق، خداوند هفت تجلی دارد، که در هر تجلی وجود او لباس تازه می‌پوشد و چهار ملانکه که یاران چهار ملک خوانده می‌شوند در هر تجلی با او همراه‌اند (همو، ۱۳۸۹ الف: ۹۷).

علی‌نقی منزوی در مقدمه‌ای که بر نامه‌های عین‌القضات نوشته، معتقد است ایرانیان خاور دجله تا سند در دو قرن سکوت با حفظ گنوستیسیزم پدران خود، که الهام‌گرفته

از ودا و اوستا بود، مسلمانی را می‌پذیرفتند و هنگام مسلمان شدن، مذاهب‌های گنوسیستی اسلام، مرجئی، جهمی، قدری، راوندی، معتزلی، شیعی را بر مذهب دولتی سنی ترجیح می‌دادند (مقدمه منزوی بر: عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۴۴).

به اعتقاد مهرداد بهار، آیین گنوسی و عرفان مانوی بر تفکر عارفان روزگار اسلامی تأثیری شایان گذاشته است و پیوندهای عمیقی میان این دو بخش از تاریخ عرفان در آسیای غربی دیده می‌شود. گرایش‌های زروانی، مهری و مانوی شالوده‌های عرفانی داشته‌اند و هر یک تأثیرات ژرفی بر فرهنگ ایرانی گذاشته‌اند (اسماعیل‌پور، ۱۳۷۹).

از آثار گنوسی عصر اسلامی می‌توان از رساله *ام‌الکتاب*^{۱۲} اثر یکی از غلات شیعی کوفی نام برد، که مضمون آن کشف و شهودی عرفانی است. علاوه بر آن، کتاب *الکشف*^{۱۳} یکی از مهم‌ترین آثار اسماعیلیه درباره جهان شناخت و تکوین جهان به روایتی گنوسی است (الباده، ۱۳۷۳: ۶۰). تعلیمات و نوشته‌های عین‌القضات نیز صبغه‌ای گنوسی داشت. در قصیده «عینیه» ابن‌سینا نیز رنگ گنوسی به چشم می‌خورد. این قصیده در حقیقت تعبیری است از غربت و اسارت روح در عالم جسم (نک: رئوفی‌مهر، ۱۳۸۵: ۴۰-۴۱). *قصه الغریبه الغریبه* سهروردی نیز رمزی است از احوال روح و غربت و اسارت آن در شهر بند جسم که مضمونی گنوسی است.^{۱۴}

به عقیده نیکلسون، موضوع اعتقاد به اسم اعظم از عقاید مأخوذ از حکمای گنوسی است. او واژه «صدیق» را که صوفیان پیشین به کاملان روحانی خود اطلاق می‌کردند وام‌گرفته از مانویان می‌داند. نیز اصطلاح «هفتاد هزار حجاب»^{۱۵} را که متأخران صوفیه در کلمات خود آورده‌اند، به روشنی دارای نشانه‌های کیش گنوسی می‌داند (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۵۳). تحقیر نفس و سوءظن به آن و اعتقاد به کثرت شرور در عالم راه، که از اصول عقاید فرقه ملامتیه است، می‌توان متأثر از عقاید گنوسی دانست. از دیدگاه گنوسیان، این جهان سراسر شر و پلیدی است و عموماً اخلاقیات گنوسی در خصومت با جهان است و هر گونه رابطه با دنیا را تحقیر می‌کند.

گنوسی‌ها ارضای نیازهای غریزی و اولیه جسم را که به ازدواج می‌انجامد نکوهیده و ناپسند می‌دانند. زیرا ازدواج موجب تولد انسان‌های دیگر و اسارت بیشتر بارقه‌های الهی در زندان ماده می‌شود و دنیای مادی و حکمرانی شیطان رونق بیشتری می‌گیرد. از این رو کیش‌های گنوسی بر زهد و ریاضت شدید تأکید دارند. اکثر گنوسیان به زهد

و رهبانیت متمایل بودند و عقیده داشتند باید از دنیا و هر چه رنگ و بوی دنیوی دارد، دوری جست.

زهد و ریاضت اساس عملی همه مسالک عرفانی است که به دنبال راهی برای شناخت خداوند و رای راه عقل و علوم دنیوی هستند. نزد گنوسی‌ان، شرط رسیدن به گنوسیس، ترک دنیا و لذات مادی است و فقط زهاد قادر به انجام دادن این کار خواهند بود. علت گرایش به زهد نزد گنوسی‌ها، ثنویت روح و جسم و تقابل این دو با هم در عقاید ایشان است. آنان جسم را آفریده خدای شر و مربوط به دنیای تاریکی می‌دانند که با روح که از عالم نور است، در تضاد و تقابل است. پس با بی‌توجهی به نیازهای جسم و برگزیدن زهد و امساک باید آن را ریاضت داد تا به معرفت حقیقی دست یابیم.

مانی به پیروانش می‌آموخت که راه گریز از ظلمت به روشنایی، حفظ روح از تمام آلودگی‌های جسمانی و اعراض از دنیا است. مانویان می‌گفتند کسی که می‌خواهد به این کیش درآید باید آزمایشی از نفس خود کند، و اگر دید به فرونشاندن شهوات و حرص توانایی دارد، و می‌تواند از خوردن گوشت و شراب و از نکاح با زن و آزار و ... دست بردارد، به این کیش درآید، و اگر چنین توانایی‌ای ندارد از گروهش به آن خودداری کند (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۵۹۲).

عده‌ای از محققان میل به زهد و فقر را در میان متصوفه تقلیدی از زهد مانوی دانسته‌اند. صوفیه نیز علاقه به دنیا را منشأ هر خطیئه می‌دانند و ترک دنیا را سرچشمه هر خیری. زهد به معنای انصراف از خوبی‌ها و خیرات این دنیا در برابر به دست آوردن خوبی‌ها و خیرات آن جهان و رضایت خداوند است. به عقیده عارف، «هر که را بنیاد زهد استوار نباشد دیگر کردارهایش درست نیست، چه دوستی دنیا سرآغاز تمامی خطاها است و دوری از دنیا سرآغاز تمامی نیکی‌ها و طاعت‌ها» (ابونصر سراج، ۱۳۸۲: ۱۰۰). در شرح تعرف آمده:

بدان که زهد اصل همه چیزها است و اصلی است همه احوال‌های پسندیده را، و اول مقامی از مقام‌های مریدان زهد است. هر که این اصل استوار کرده باشد بنای همه کارها بر او درست آید. و هر که اصل زهد استوار نکرده باشد بنای دیگر احوال بر او درست نیاید، از بهر آنکه پیغمبر علیه السلام گفته است: حب الدنيا رأس کل خطیئه. چون دوستی دنیا سرّ جمله گناهان است، ترک دنیا سرّ

جمله طاعت‌ها باشد. و نیز چون دنیا ملعونه حق است، و ملعونه نباشد مگر نفریده و رانده و دورکرده و با دورکرده دوست صحبت‌کردن و درساختن از دوست دوری باز آرد» (مستملی، ۱۳۶۳: ۱۲۱۹).

آیین مانوی نیز در فرهنگ و اعتقادات ایرانیان و جهان اسلام تأثیراتی بر جای نهاده که این تأثیر از اواخر قرن سوم میلادی، یعنی پس از محکومیت و قتل مانی، آغاز شده است. واکنش‌های شدید مسلمانان، به‌ویژه اعراب مسلمان، به اندیشه‌های مسلک مانوی، که آنان را زنادقه می‌نامند، نشان‌دهنده تأثیر شدید تفکرات مانوی در میان مسلمانان در قرون اولیه اسلامی است. ویدنگرن معتقد است تفکر از طریق اعداد، علم نجوم، ادای آداب دینی و همه گونه‌های مختلف علم شبه‌روان‌شناسی از طریق مانویت به اسلام انتقال یافته است (ویدنگرن، بی‌تا: ۱۷۹). عده‌ای، اباحی‌گری را تأثیرپذیرفته از کیش مانوی می‌دانند. عده‌ای نیز معتقدند در طریقه ملامتیه، برخی از عقاید مانوی رخنه کرده است (جلالی، ۱۳۸۴: ۲۷۰).

عده‌ای از محققان معتقدند صوفیه در بسیاری از آرای نظری و سنن عملی از مانویت تأثیر پذیرفته‌اند، که علت آن را می‌توان وجود شباهت و مشترکات فراوان میان آرا و عقاید و آداب عملی این دو دسته دانست؛ از جمله دوره‌گردی و تجرد و علاقه به موسیقی و سماع و اعتقادات مربوط به نور و ظلمت و بدبینی به دنیا و نعمت‌های دنیوی و تقی‌زاده در مطالعات خود در زمینه مانی‌شناسی به این نکته اشاره کرده که بسیاری از تعالیم صوفیه شباهت به آداب مانویان دارد و بعید نیست که یکی از ریشه‌های تصوف طریقه‌های گنوستیک، و از آن جمله آیین مانوی، بوده باشد (تقی‌زاده، ۱۳۸۳: ۳۳۳).

عده‌ای معتقدند اندیشه انسان کامل از معتقدات گنوسی تأثیر پذیرفته است. تور آندره (Tor Andrea) بر این گمان است که تکامل فکر «انسان کامل» در اسلام، به نحوی با نظریه امامت در نزد شیعه مربوط است. به نظر وی، از رهگذر تشیع، اندیشه گنوسی وارد جهان اسلام شده، و با مسئله ولایت و امامت پیوسته، و مفهوم انسان کامل را در عرفان اسلامی تحقق بخشیده است. آندره اعتقاد مردم باستان را به «نبی صادق» پایه و اساس تفکر انسان کامل در اسلام می‌داند. زیرا بر مبنای این اعتقاد، نبی صادق شخصی

بوده است ازلی که روحانیت او در سلسله انبیا به میراث از شخصی به شخص دیگر انتقال می‌یابد (مایل هروی، ۱۳۷۴: ذیل «انسان کامل»). انسان کامل در عقیده صوفیان یادآور عقیده «انسان نخستین» در آیین گنوسی است. انسان نخست، در آیین‌های گنوسی ذاتی پاک و ازلی است که از ذات پروردگار سرچشمه گرفته و از ماده جدا است، و هنوز به واسطه درآمیختن با ماده آلوده نشده و از سوی پروردگار برای نجات سرزمین روشن از پلیدی شر به سرزمین تاریکی وارد می‌شود. به عقیده زرین‌کوب، اعتقاد به سلسله‌مراتب اولیا، که در رأس آنها قطب قرار دارد، به احتمال قوی مأخوذ است از آنچه نزد گنوسی‌های مسیحی سابقه داشته است (زرین‌کوب، ۱۳۸۹ الف: ۹۳).

دیدگاه مخالفان تأثیرپذیری

با وجود تأثیر اعتقادی گنوسیان در میان عقاید عرفای مسلمانان، عده‌ای از محققان با هر گونه تأثیرپذیری عرفان اسلامی از آیین‌ها و عرفان‌های دیگر مخالف‌اند و معتقدند عرفان اسلامی سرچشمه‌ای جز اسلام ندارد و تصوف را لب و عصاره قرآن، اسلام و احادیث پیامبر (ص) می‌دانند، اما عده‌ای دیگر معتقدند هرچند ریشه‌ها و منشأ اصلی تصوف اسلامی در سیره و احادیث پیامبر اسلام (ص) و آیات قرآن است، اما صوفیان مسلمان از آیین زرتشت، مذهب مانی، اندیشه‌های نوافلاطونی، هندی، بودایی، مسیحی و گنوسی نیز نکاتی اقتباس کرده‌اند و مذهب جدیدی ساخته‌اند که ملائم طبع همه انسان‌ها و مخالف تعصبات است. هانری کربن معتقد است: «گنوس شیعی به طور اعم و گنوس اسماعیلی به طور اخص نمی‌تواند تنها تداوم گنوس کهن پنداشته شود، بلکه راهی را طی می‌کند که منحصرأ از آن خود است؛ مضامینی را کنار می‌گذارد و در عین حال مضامین کاملاً شناخته‌شده دیگر را جذب و دگرگون می‌کند» (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۱: ۳۴-۳۵).

منزوی، برخلاف آن دسته از خاورشناسان که گنوستیسیم اسلامی را از گنوستیسیم مسیحی متأثر می‌دانند، معتقد است گنوستیسیم اسلامی بر قوس صعود تکیه دارد؛ یعنی هر انسانی می‌تواند از راه ریاضت و تعلیم، از مادیات بکاهد و به معنویات بیفزاید، تا به مقامی برسد که جز خدا نبیند. اما گنوستیسیم مسیحی مبتنی بر قوس نزول و تجسد

لاهورت در ناسوت است؛ آن هم فقط برای یک تن به نام مسیح. از سوی دیگر، توحید گنوسیست‌های مسلمان اشراقی است، حال آنکه گنوستیسیم مسیحیت به توحید عددی یهودی نزدیک‌تر است (منزوی، در: عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۷: ۱۴۸-۱۴۹).

نتیجه

از آنجایی که عرفان همچون دین ناشی از فطرت آدمی است، وجود تشابهات در عرفان‌های گوناگون اجتناب‌ناپذیر است. برخی از این شباهت‌ها ناشی از توارد اندیشه‌ها است. برخی را هم می‌توان ناشی از تأثیرپذیری آیین‌ها از یکدیگر دانست. مشترکات بسیاری در میان مذاهب عرفانی جهان، از جمله عرفان اسلامی و گنوسی به چشم می‌خورد. با وجود آنکه عده‌ای از محققان، عرفان و تصوف ایرانی-اسلامی را به طور کامل متأثر از عرفان مانوی یا کیش گنوسی یا سایر آیین‌های عرفانی می‌دانند، باید پذیرفت که اندیشه‌های عرفانی اسلامی نشئت گرفته از تعالیم اسلام و قرآن است. با این حال از تأثیر آرا و عقاید ملل دیگر، به‌ویژه آرا و عقاید گنوسی برکنار نبوده است؛ و با بررسی دیدگاه این دو آیین بزرگ می‌توان به مشترکات فراوانی دست یافت.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقصود از هلنیزم فلسفه و تفکرات اشراقی و گنوسی یونانی بعد از اسکندر است (تقی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۴۸).
۲. شمعون مغ در قرن اول میلادی در عهد امپراطوری کلادیوس ظهور کرد. او را پدر کیش گنوسی شمرده‌اند.
۳. بازپدید در قرن دوم در انطاکیه ظهور کرد و همچون سایر گنوسی‌ها با آیین یهود مخالف بود. کتاب عهد قدیم را به کلی رد می‌کرد. در اسکندریه با والتین ملاقات کرد. والتین عقاید او را پذیرفت و با خود به روم برد.
۴. والتین، در حدود ۱۰۰ م. در مصر زاده شد. وی مسیحی بود، اما به دلیل عقاید گنوسی، آبی کلیسا او را بدعت‌گذار قلمداد می‌کردند.
۵. مرقیون (متوفای سال ۱۶۰ م.) اهل سینوپ در آناتولی در کنار دریای سیاه. او ابتدا به آیین مسیحیت گروید اما مدتی بعد با اصول پذیرفته‌شده آیین مسیحیت مخالفت کرد. وی، برخلاف سایر گنوسی‌ها، راه رستگاری را ایمان می‌دانست.
۶. آیین مانوی که مانی آن را در قرن سوم میلادی بنیان نهاد، آیینی است گنوسی که جزء فرقه‌های عرفانی به شمار می‌رود.

۷. صابئین که به نام‌های مختلفی (از جمله: مغتسله، مندائی، نصورایی، صابئة البطایح) خوانده می‌شدند، از اردن به سواحل فرات و دجله و بین‌النهرین، ناحیه‌ای که به میسان معروف است، مهاجرت کردند. آنها یحیای تعمیددهنده را مقتدای خود می‌دانستند. چون یکی از اصول اعتقادی آنان غسل کردن و شست‌وشو در آب جاری بود به این نام مشهور شده‌اند. اما آنان خود را مندایی می‌خوانند؛ «مندا» واژه‌ای است از زبان آرامی شرقی به معنای ادراک، شناخت و عرفان.
۸. پولس از حواریون مسیحی اهل طرسوس (از شهرهای یونان قدیم) است که در سال ۳۷ م. آیین مسیحیت را پذیرفت و به تبلیغ برای آیین مسیحیت پرداخت. مرقیونی‌ها انجیلی ویژه خود داشتند که آن را به پولس منسوب می‌کردند.
۹. نجع حمادی نام شهر و شهرستانی در استان قنا در مصر است. در سال ۱۹۴۵، در نزدیکی این شهر و در زمینی کشاورزی، یکی از روستاییان مصری به نام محمد السمان، کوزه‌ای حاوی ۱۲ طومار کشف کرد که در آن اناجیل و کتب گنوستیک اغلب مربوط به قرن سوم و چهارم میلادی موجود بود.
۱۰. «ادریه» ترجمه تحت‌اللفظی واژه «گنوس» است؛ فلسفه‌ای که پیروان آن مدعی بودند معرفت تام به ذات و صفات الهی دارند (دهخدا، ۱۳۸۹).
۱۱. رابرت گرانت مک‌کوئین، متولد ۱۹۱۷، دین‌پژوه آمریکایی.
۱۲. *ام‌الکتاب* رساله‌ای است که عده‌ای آن را از کتب سرری و مقدس اسماعیلیه می‌دانند (نک: *ام‌الکتاب*، ۱۳۹۲).
۱۳. این کتاب مجموعه‌ای است از شش رساله شامل تأویل باطنی آیاتی از قرآن که آن را به جعفر بن منصور الیمن، از داعیان اسماعیلی اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم، نسبت می‌دهند (نک: جعفر بن منصور الیمن، ۱۴۰۴).
۱۴. در *قصه الغریبة الغریبة* قهرمان داستان از مشرق به مغرب تبعید می‌شود که شهر «قیروان» نمادی از آن است. قهرمان در آن شهر به زنجیر کشیده می‌شود و او را در چاهی می‌افکنند. در آن چاه دچار فراموشی می‌گردد تا آنکه هدهدی از خانواده کودک پیام می‌آورد که باید بی‌درنگ به راه افتد. قهرمان به جست‌وجو می‌پردازد. در جست‌وجوی خاور به کوه قاف می‌رسد و در آنجا با فرشته نجات‌بخش دیدار می‌کند. این داستان تمثیلی است در بیان غفلت و فراموشی روح انسان در جهان مادی که سرانجام دستی غیبی این روح فراموشکار را درمی‌یابد و او را به رستگاری می‌رساند. در آثار گنوسی نیز داستانی وجود دارد با عنوان ترانه مروارید که بیانگر تبعید روح انسان است (برای آشنایی بیشتر با مفاهیم نمادین *قصه الغریبة الغریبة* نک: سه‌روردی، ۱۳۸۰؛ پورنامداریان، ۱۳۹۰).
۱۵. «میان خداوند، حقیقت واحد، و عالم جسم و ماده هفتاد هزار حجاب است. هر نفسی پیش از تولد از درون این هفتاد هزار حجاب می‌گذرد. نیمه درونی حجاب‌ها نور و نیمه برونی ظلمت است. نفس در سیر به سوی وجود از هر حجاب نوری که می‌گذرد یکی از صفات الهی را فرو می‌نهد و از هر حجاب ظلمتی که می‌گذرد به یکی از صفات دنیوی متصف می‌شود. بدین سبب، کودک گریان به دنیا می‌آید، چه نفس به گونه‌ای غریزی و علم فطری از جدایی خود از خداوند آگاه است. کودک در خواب بدان جهت می‌گرید که نفس خاطره‌ای از آنچه را از دست داده به یاد می‌آورد. از سوی دیگر، گذر از حجاب‌ها نسیان می‌آورد و به همین خاطر انسان را انسان می‌نامند. اکنون نفس، چون همیشه، تخته‌بند تن است و با این پرده‌های ضخیم از خداوند دور مانده است» (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۵۳).

منابع

- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱). *الفهرست*، ترجمه: محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر.
- ابو نصر سراج، عبد الله بن علی (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*، تصحیح: رینولد نیکلسون، ترجمه: مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۱). *اسطوره آفرینش در آیین مانوی* (ویراست دوم با گفتاری در عرفان مانوی)، تهران: کاروان.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۷۹/۹/۵). «نگاهی نو به فرهنگ ایرانی: با یادکردی از مهرداد بهار»، در: *نشریه همشهری*.
- ام الکتاب (۱۳۹۲). *ویرایش ولادیمیر ایوانف؛ به کوشش: ب. بی‌نیاز، کلن: پویا*.
- ایلخانی، محمد (۱۳۷۴). «مذهب گنوسی»، در: *معارف*، ش ۳۴ و ۳۵، ص ۱۶-۳۱.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۸). *ادیان آسیایی*، تهران: چشمه، چاپ هشتم.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۰). *عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*، تهران: سخن.
- تقی‌زاده، حسن (۱۳۸۳). *مانی‌شناسی: پژوهش‌ها و ترجمه‌ها*، به کوشش: ایرج افشار، تهران: توس.
- جعفر بن منصور الیمین (۱۴۰۴). *الکشف*، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: دار الاندلس.
- جعفری، فرشته (۱۳۹۲). *بررسی تطبیقی آیین گنوسی و عرفان اسلامی*، پایان‌نامه دکتری، استادان راهنما: علی محمد سجادی، احمد خاتمی، استادان مشاور: محمد غلام‌رضایی، ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی.
- جلالی نایینی، محمدرضا (۱۳۸۴). *ثنویان در عهد باستان*، تهران: طهوری.
- دکره، فرانسوا (۱۳۸۳). *مانی و سنت مانوی*، ترجمه: عباس باقری، تهران: نشر فرزاد، چاپ دوم.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۹). *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.
- رئوفی مهر، محمد (۱۳۸۵). «ترجمه قصیده عینیه ابن‌سینا»، در: *حافظ*، ش ۳۵، ص ۴۰-۴۱.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹ الف). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر، چاپ چهاردهم.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹ ب). *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ هشتم.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰ الف). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، ترجمه: مجدالدین کیوانی، تهران: سخن، چاپ سوم.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰ ب). *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوازدهم.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تحقیق: هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷). *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، تصحیح: علی‌نقی منزوی، تهران: اساطیر، ج ۳.
- کریستین سن، آرتور (۱۳۷۵). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه: رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب، چاپ هشتم.

آیین گنوسی و تأثیرات آن بر عقاید عارفان مسلمان / ۱۵۹

مایل هروی، نجیب (۱۳۷۴). «انسان کامل»، در: *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۰، مقاله شماره ۴۰۵۱، تهران: انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح: محمد روشن، تهران: اساطیر.

معین، محمد (۱۳۳۶). «تأثیر افکار ایرانی در طریقه گنوسی»، در: *یغما*، ش ۱۱۲، ص ۳۴۷-۳۵۴. ناس، جان بایر (۱۳۹۰). *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران: علمی فرهنگی، چاپ بیستم.

نیکلسون، رینولد (۱۳۸۲). *عرفان عارفان مسلمان*، ترجمه: اسدالله آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، چاپ دوم.

ویدنگرن، گئو (بی تا). *مانی و تعلیمات او*، ترجمه: زهت صفای اصفهانی، تهران: چاپ پرچم.

هالروید، استوارت (۱۳۸۷). *ادبیات گنوسی*، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره.

الیاده، میرچا (۱۳۷۳). *آیین گنوسی و مانوی*، ترجمه: ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: فکر روز.

Grant, Robert M. (1954). "Gnosis Revisited, Church History", *Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History*, Vol. 23, No. 1, pp. 36-45.

Hanegraaff, Wouter J. (2006). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, Leiden: Brill.

Jonas, Hans (1991). *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Third edition, Boston.

چکیده‌های انگلیسی

The Influence of Isma'ilism in Kerman, the Seljuk period (442-583 AH)

Ahmed Badkoubeh Hazaveh*

Fatemeh Mosaei**

Pervasive clashes of Seljuk dynasty against Isma'ili militants in famous castles were one of the historical appealing topics that had been discussed in the Seljuk period. Despite predominance of different Sunni schools of thought in the Seljuk era, according to historical evidences, some Shiite sects such as the Isma'ilism, in some parts of the Seljuk's realm had a significant influence. Therefore in order to clarify accurate and definitive dimensions of the eventful history of al-Isma'iliyya especially in Iran, it needs to study its followers' influence in areas been less paid attention. Kerman is one of these areas that during the reign of some of the Seljuk rulers encountered the influence of the Isma'ili and expanding the scope of missionary activities of their da'is. A number of da'is were involved in some political and military activities in the court. Iranshah's conversion to Ismaili faith was a milestone in that period. This paper is to identify the signs of the influence of this current in Kerman's political and cultural scope in the Seljuk period and study some of their major causes

Keywords: Kerman'seljukians, Isma'ilism, Iranshah, Toranshah, al-Isma'iliyya's da'is, Hassan al-Sabbah

* Associate Professor, Faculty of History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran.

** M.A. degree, History of Islam, Islamic Mazaheb University

Theological Methodology of al-Hurr al-Amili

Ommolbanin Khaleghian*
Mohammad Ghafourinejad**

Al-Hurr al-Amili as one of the well-known narrators of the second half of the eleventh century, beyond his narrative figure is a theologian who has reasoned and defended Islam beliefs as a prominent Twelver Shi'a scholar in different ways. The purpose of the "Methodology of Theology" is exploring ways that in science of theology brings us to the purpose and goal i.e. deduction of ideas and their defending. In deduction, the narrator achieves a correct knowledge of the teachings of religion, and in defending, explains and adjusts and proves that knowledge and rejects the ambiguities and opposing beliefs.

Al-Hurr al-Amili has used traditional and rational methods in deducing beliefs. In the traditional method, he only considers evidence-based as well as frequently reported traditions as a proof and does not consider the appearance of Quran and even the appearance of statements of the Prophet (PBUH) unless the interpretation of which is expressed by Imams (AS). In the rational method, he considers the authority of intellect in proving the narrative reason, and has utilized the theoretical, practical and instrumental functions in the service of intellect. Therefore, intellect and tradition are not relevant. He has benefited from theoretical intellect in employing implications and practical intellect in understanding the inherent good and evil of deeds and their derivations and instrumental intellect in adherence to the emergence, spiritual frequency and interpretation.

Key words: Theology, Methodology, Al-Hurr al-Amili, Knowledge, Deduction

* PhD. Shi'a Studies, University of Religions and Denominations

** Associate Professor, Faculty of Shi'a Studies, University Religions and Denominations

Gisouderaz and Criticizing Ibn Arabi's Theory of Unity of Existence

Morteza Karbalaei*

Hamid Naji**

Unity of existence theory is one of the fundamental ideas of Muslim mystics who are referred to the first centuries of the formation of Islamic mysticism in their speeches and writings. With the advent of Ibn Arabi in the seventh century, this theory received more accurate and consistent analysis and explanations and formed the main themes of Sufism. After Ibn Arabi, Qunawi and other commentators of his ideas, addressed establish and rational analysis of the theory of unity of existence. Therefore mystics accepted Ibn Arabi's ideas pervasively. Meantime, Sayyid Mohammad Gisouderaz, one of the significant mystics of Indian subcontinent in the ninth century, seriously opposed Ibn Arabi's the unity of existence.

After narrating a brief biography of him in this paper, it is attempted to study his critics toward Ibn Arabi's unity of existence. Gisouderaz criticized Ibn Arabi's unity of existence through these issues: 1. Dominant purifying atmosphere on his ideas, 2. his view toward separation of beliefs of Islam from Hinduism, 3. Fail to reach Ibn Arabi's viewpoint about the absolute existence of Allah, and 4. Confusion of credits of existence.

Key words: Sayyid Mohammad Gisouderaz, Ibn Arabi, Unity of existence, Islamic mysticism

* PhD student in Sufism, University of Religions and Denominations

** Assistant Professor, Faculty of Philosophy, University of Isfahan

A Critical Study on Ibn Taymiyyah's Approach in Minhaj as-Sunnah about Imam Ali's Scientific Status

Mohammad Reza Baghbanzadeh*

Mohammad Hadi Ghaffari**

Through denying and undermining validity of hadithes or distracting the address of Imam Ali's hadithes and ascribing them to someone else, Ibn Taymiyyah attempts to disparage the opinions of the Shiites about the authority of Imam Ali (AS) in Minhaj as-Sunnah so that he attempts to find Sahabah's scientific status preferable to Imam Ali, relying on fake and unreal traditions. Therefore, in this paper, it is attempted to reject Ibn Taymiyyah's claims and statements, given abundant resources and recording historical events in literature among Sunnis. And prove that he is to what extent malice to Imam Ali (AS), and does his best in order to misrepresent the facts that historians and traditionists have made every endeavour to capture and record them.

Key words: Imam Ali (AS), Ibn Taymiyyah, Minhaj as-Sunnah, Knowledge of imam, Denial

* Assistant Professor, Faculty of Islamic sciences, University of Gilan, (Corresponding Author),
mr.baghbanzadeh@gmail.com

** Lecturer, Faculty of Islamic sciences, University of Gilan, mhghaffari@guilan.ac.ir

An Analysis and Critique on Burqae's Reasons about Authority of just Qur'an in Guidance of Humanity

Fereidoun Mohammadi Fam*

Mahdi Farmanian**

Abulfazl Burqae Qomi is a contemporary Shiite scholar having especial views and some of his late works get close to Sunni and Wahhabism's views. This similarity of their ideas with Burqae is to the extent that Saudi Arabia has published some of his books. Believing in authority of just Qur'an is one of these ideas. It means that the Holy Quran is enough for the guidance of humanity and we can be reached to the right path without hadith and Imams' traditions. This paper tries to analyze and criticize his reason about this subject. He resorts to the Quran, the prophet Mohamamd and Imams' traditions and some sociological reasons for proving his claim. Also he doesn't offer any rational reason for that. "Existence of all laws, teachings and human needs in the Qur'an", "Exclusivity of Guidance of humanity in the Qur'an" and "the authority of Quran in settling the disputes" are some of his most important reasons for the adequacy of the Quran. His claim about authority of just Qur'an is rejected in the paper.

Key words: Authority of just Qur'an, Adequacy of the Quran, Guidance of Humanity, Burqae

* PhD degree, Theology of Islamic Sects, University of Religions and Denominations, hosseinfam110@gmail.com

** Associate Professor, Faculty of Theology of Islamic Sects, University of Religions and Denominations, farmanian@urd.ac.ir

An analysis of Sa'adi's Mystical and Social Approach Works

Iman Amini*

Reza Elahimanesh**

Naeemeh Ebrahimi Alavijeh***

Sa'adi and his thoughts have been in dispute from a long time ago. Whether he is a mystic or not? And when he speaks of Love, does he speak of earthly love or heavenly one? This article consists of two main sections. In the first section, views of critics and advocates of Sa'adi are studied briefly in order that the venerable reader's mind reminds anti-Sa'adi's atmosphere again. The article writers in the second section which is consists of two subsections, to the extent of their own little scientific ability, review and represent Sa'adi's mystical position and type of his special school. The first subsection is focused on the study of historical documents in which Sa'adi's mystical place has been uncovered. The other subsection explores some mystical elements such as the image of love, freedom, Sufi whirling (Sama), amorous worship, Monism of Sa'adi's works and try to clarify his mystical space.

key words: Sa'adi, Love, Social-Mystical Component, Anti-Sa'adism

* PhD student, Sufism, University of Religions and Denominations, (Corresponding Author)
imanamini929@yahoo.com

** Assistant Professor, Faculty of Sufism, University of Religions and Denominations,
elahimanesh@chmail.ir

*** PhD student, Sufism, University of Religions and Denominations, nebrahimi83@gmail.com

Comparative Study of Reasonability about the Rule of Lotf from Molla Ahmad Naraghi and Jafar Sobhani's Point of Views

Hussein Fallahi*

One of the rules that usually be argued in the Islamic theology is the rule of lotf (favor). This rule is a kind of behavior and action that gets the obedient close to obedience and simultaneously takes him far from the disobedience despite of emergency and obligation. The rule of lotf is defined as the eligibility and its necessity and importance for Allah. The importance of this rule is so valuable that after the rule of rational goodness and enormity it is known as the most important kalami rule of Adliyyah.

One of the complicated problems in this subject is the criterion of distinguishing confirmation and its conformity with the rule of Lotf. This subject caused disagreements among scholars. Molla Ahmad Naraghi is one of the most almighty scholars and theologians in Shi'a. He claimed it is impossible that we can distinguish certainly of this rule because of the loss of humane power. Whereas Jafar Sobhani the contemporary scholar and contemporary theologians declares that it is feasible to distinguish because of authority of humane certainty. In this paper, after an exact studying on the rule of Lotf, we study the introductions of argument and conclusions of these two theologians' viewpoints.

Key word: Rule of Lotf, Arguing, Molla Ahmad Naraghi, Jafar Sobhani

Impact of Gnosticism among Muslim Mystics

Freshteh Jafari*

Mohsen Ameri**

Basically, Gnosticism is a mystical religion with a fusion of ideas; furthermore, it enjoys from various sects such as Manichaeism, Mandaeanism, Sabaeans, Simonians and Marcionism. Chronologically, it is believed that manifestation of this religion dating back to the second century BC until the third century AD. The focal point in Gnosticism is that this worldliness traps human soul. Its path of salvation is merely obtained through achievement of Gnosis or saving knowledge. Both divine messengers and holy saviors are considered the source of this saving knowledge. Metaphorically, heart, in its spiritual function, plays an important role in receiving such knowledge. Some scholars believe that Gnosticism has put Islamic mystic culture and thoughts under its influence. This paper attempts to overview not only its history but its fundamental principles in order to study the impact of Gnosticism over culture along with the credo of Muslim mysticism.

Key words: Gnosticism, Islamic mysticism, Manichaeism, Muslim mystics, knowledge

* Assistant Professor, faculty of Persian literature, University of Naraq, Fereshte.jafari7@gmail.com

** Assistant Professor, faculty of the English Language, University of Naraq, mohsenamerishah@yahoo.com

Articles

- 9 The Influence of Isma'ilism in Kerman, the Seljuk period (442-583 AH)**
Ahmed Badkoubeh Hazaveh, Fatemeh Mosaei
- 31 Theological Methodology of al-Hurr al-Amili**
Ommolbanin Khaleghian, Mohammad Ghafourinejad
- 49 Gisouderaz and Criticizing Ibn Arabi's Theory of Unity of Existence**
Morteza Karbalaei, Hamid Naji
- 69 A Critical Study on Ibn Taymiyyah's Approach in Minhaj as-Sunnah about Imam Ali's Scientific Status**
Mohammad Reza Baghbanzadeh, Mohammad Hadi Ghaffari
- 85 An Analysis and Critique on Burqae's Reasons about Authority of just Qur'an in Guidance of Humanity**
Fereidoun Mohammadi Fam, Mahdi Farmanian
- 103 An analysis of Sa'adi's Mystical and Social Approach Works**
Iman Amini, Reza Elahimanesh, Naeemeh Ebrahimi Alavijeh
- 129 Comparative Study of Reasonability about the Rule of Lotf from Molla Ahmad Naraghi and Jafar Sobhani's Point of Views**
Hussein Fallahi
- 143 Impact of Gnosticism among Muslim Mystics**
Freshteh Jafari, Mohsen Ameri

Abstracts

- 161 English Abstracts**
-

In the Name of Allah

Journal of Islamic Denominations

(Pajouheshname-ye-Mazaheb-e-Eslami)

A Biannual Journal of Islamic Denominations

Vol. 3, No. 5, Spring and Summer 2016



Proprietor: University of Religions and Denominations

Director in Charge: Seyyed Abul Hasan Navvab

Editor-in-Chief: Mohammad Taghi Diyari Bidgoli

Deputy Editor-in-Chief: Habib Hatami Kankabud

Executive Manager: Seyed Hosein Chavoshi



Editorial Board

Gholamhossein A'rabi	Associate Professor, University of Qom
Ali Allah-bedashti	Associate Professor, University of Qom
Einollah Khademi	Professor, University of Shahid Rajae
Mohammad-taghi Diyari bidgoli	Professor, University of Qom and University of Religions and Denominations
Ja'far Shanazari	Associate Professor, University of Isfahan
Hassan Taremi-rad	Associate Professor, Encyclopedia Islamica Foundation
Mehdi Farmanian	Associate Professor, University of Religions and Denominations
Hassan Qanbari	Associate Professor, University of Ilam and University of Religions and Denominations
Pierre Lory	Professor, University of Sorbonne
Reza Mokhtari	Lecturer, Islamic Seminary of Qom



Advisory Board

Mohammad Javdan, Mohsen Moravveji Tabasi, Hadi Yaghoobzadeh, Naemeh Pourmohammdi, Nasrin Fattahi, Mohammad Maleki, Ali Aghanouri, Mohammad Mohammadi Mozaffar, Mohammad Seifi, Mohsen Abdolmaleki, Hamid Aleyamin, Ali Allahbedashti, Habib Hatami, Reza Elahimanes, Amir Javanarasteh, Emdad Touran



Copy Editor: Zeinab Salehi

Editor of English Abstracts: M. Mohassel

Cover Designer: Shahram Bordbar

Layout: Seyyed Javad Mirqeisari



Mailing Address: University of Religions and Denominations,
Opposite Imam Sadeq Mosque, Pardisan Township, Qom, Iran, P.O.Box 37185/178



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

Website: Mazaheb.urd.ac.ir, **Email:** MazahebEslami@urd.ac.ir

Price: 70000 Rials