



کاوش‌ها سر کلامی

سال دوم / شماره چهارم / بهار ۱۳۹۹

فصلنامه (داخلی)

گروه علمی آموزشی کلام اسلامی جامعه الزهراء ع

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

اعظم وفائی

استادیار دانشگاه قم

حسن ترکاشوند

عضو هیئت علمی پژوهشکده حج و زیارت

جابر توحیدی

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه

علی صفرتیموری کیا

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه

غلامرضا رضائی

عضو هیئت علمی پژوهشکده حج و زیارت

مصطفی صدقی

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه و استاد دانشگاه

صاحب امتیاز:

جامعه الزهراء ع

مدیر مسئول:

حجة الاسلام والمسلمین حسن ترکاشوند

سر دبیر:

حجة الاسلام والمسلمین علی صفرتیموری کیا

قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا،

جامعه الزهراء ع

صندوق پستی: ۳۷۱۸۵۳۴۹۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۱۱۲۰۷۴

ایمانامه: kavosh.kalami@jz.ac.ir

راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

الف) شیوه بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید)؛
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم‌افزار Word با قلم IRLotus و سایز ۱۴ باشد؛
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می‌شود و مقاله در مرحله چاپ قرار می‌گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می‌شود که همه مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد؛
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در این فصلنامه لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است؛
۵. هیئت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله ارسالی در صورت تأیید یا رد، بازگردانده نخواهد شد و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیئت تحریریه صورت می‌گیرد؛
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.

ب) شیوه تدوین و تنظیم مقاله

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:
۱. عنوان مقاله؛ ۲. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه علمی (مریی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و رایانامه؛ ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی: آئینه تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسئله، ضرورت، سؤال اصلی،

اهداف، روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد؛

۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)؛ ۵. مقدمه؛ ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت‌گیری تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه‌ای، تطبیقی و استدلالی)؛ ۷. نتیجه‌گیری (بیان‌گریافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)؛ ۸. کتابشناسی؛ ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).

ج) شیوه استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس دهی باید به صورت «درون‌متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲/۱۳۸)؛
۲. در پایان مقاله، ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع براساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:

* کتاب: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر؛

* مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، نام فصلنامه / مجله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه / مجله؛
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آن‌ها نیز افزوده می‌شود؛
۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م ۳۲۹ ق).

فهرست

- راهنمای تدوین و تنظیم مقاله ۲
- سخن سردبیر ۵
- بررسی تطبیقی دیدگاه سلفیه تکفیری و اهل سنت در رابطه با مسألهٔ احتفال مولد نبی ﷺ / اعظم یوزباشی ... ۷
- بررسی رابطه علم کلام و علم تفسیر / فاطمه رؤفی تبار ۲۷
- مراتب انسان از منظر امام خمینی علیه السلام / ابراهیم علی پور؛ زینب خاتون شیرین کار ۴۵
- سیر تطور کلامی سلفیه / رسول رضوی؛ کوثر سادات هاشمی ۷۱
- روش های پاسخگویی به شبهات در تفسیر مخزن العرفان / مرضیه باباخان؛ آمنه عباسعلی زاده ۹۳
- گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه کلام اسلامی (۴) / تنظیم: علی صفر تیموری کیا ۱۰۹



سخن سردبیر

خدا را شاکرو سپاسگزاریم که به ما توفیق داد تا با همیاری اساتید بزرگوار و نیز طلاب محترم و محقق گروه کلام، چهارمین شماره از فصلنامه کاوش های کلامی را منتشر سازیم. یاد آور می شود بنابر مصوبه آموزشی قسمتی از واحد درسی روش تحقیق پیشرفته و نیز واحد درسی کاروزی تحقیق، به ارائه مقاله اختصاص می بابد و طلاب محترم می توانند با راهبری استاد راهنمای مورد تأیید گروه علمی، به تدوین مقاله بپردازند. شایان ذکر است در صورت ارائه مقاله قبل از جلسه دفاعیه پایان نامه، علاوه بر کسب نمره واحد درسی، در صورت احراز شرائط انتشار در نشریه داخلی، در فصلنامه کاوش های کلامی منتشر و نیم نمره برای پایان نامه منظور خواهد گردید. در این باره جهت ارائه یک مقاله علمی طی مراحل ذیل ضروری است:

۱. انتخاب موضوع

الف) موضوع پیشنهادی با حوزه مطالعات و رشته تخصصی تناسب داشته و با توانمندی ها و امکانات لازم از قبیل دسترسی به منابع مورد نیاز سازگار باشد.

ب) موضوع تکراری نباشد.

ت) منبع شناسی اولیه و مطالعه اجمالی در رابطه با موضوع در منابع مختلف، جهت اشراف و تسلط یافتن بر حدود و ابعاد مختلف آن.

۲. ترسیم نقشه و کلیات موضوع

الف) توضیح مساله، تعیین ابعاد و جهات مختلف مسئله مورد پژوهش و بررسی پیشینه آن.

- ب) سازماندهی منطقی جایگاه اجزاء تحقیق و ساختار کلی.
 ۳. نگارش و تنظیم مقاله
 الف). چکیده متناسب با موضوع مقاله.
 ب) مقدمه متناسب با محتوا و مطالب اصلی مقاله.
 ت) محتوای اصلی مقاله.
 ث) نتیجه گیری متناسب از محتوا و مطالب اصلی مقاله.
 ج) منابع مورد استفاده در تحقیق.

این شماره از فصلنامه مشتمل است بر پنج مقاله با عناوین «بررسی تطبیقی دیدگاه سلفیه تکفیری و اهل سنت در رابطه با مسألهٔ احتفال مولد نبی ﷺ»؛ «بررسی رابطه علم کلام و علم تفسیر»؛ «مراتب انسان از منظر امام خمینی ﷺ»؛ «سیر تطور کلامی سلفیه»؛ «روش‌های پاسخگویی به شبهات در تفسیر مخزن العرفان» و گزارشی از جلسه دفاعیه پایان نامه‌ها.



بررسی تطبیقی دیدگاه سلفیه تکفیری و اهل سنت در رابطه با مسألهٔ احتفال مولد نبی ﷺ

اعظم یوزباشی^۱

چکیده

در دین مبین اسلام برای انجام برخی امور و یا ترک امور دیگر دستورات صریحی وجود دارد اما برای برخی امور، نص صریحی وارد نشده است و جواز انجام آن، به حکم عقل و عناوین عام شرعی وابسته است. مسأله ی بزرگداشت میلاد رسول اکرم ﷺ در میان مسلمانان جزء اعمال پسندیده به شمار می رود و هر ساله مسلمانان ایام ۱۲ تا ۱۷ ربیع الاول را به یمن ولادت پیامبر اسلام ﷺ، به جشن و سرور می پردازند. سلفیان که از گروه های نوظهور در میان مسلمانان اند، مراسم احتفال را بدعتی شرعی برمی شمارند. آن ها معتقدند هر فعل محدثی که بر جواز آن آیه ای از قرآن کریم صراحتاً دلالت کند یا در زمان نبی مکرم اسلام انجام شده باشد، انجام آن برای مسلمانان جایز است و گرنه، آن عمل، بدعت شرعی است و هر چه بدعت باشد، حرام است. سردمداران تفکر سلفیه، برگزارکنندگان احتفال را مشرک می دانند و از راه زبان و عمل، مسلمانان را مورد طعن خود قرار می دهند و اگر بتوانند کشتار هم به راه می اندازند که نمونه های متعددی در تاریخ وجود دارد. مثلاً در دوازده آبان ۹۹ تعدادی از جوانان را در دانشگاه کابل به جهت برگزاری جشن میلاد پیامبر ﷺ با حملهٔ مسلحانه به شهادت رساندند. در این نوشتار بعد از بیان ادلهٔ سلفیان بر بدعت بودن عمل احتفال، به نقد ادله آنان با توجه به بیان علمای اهل تسنن می پردازیم. امید که در دنیای اسلام روشنگری مداوم یابد و مسلمانان از کوتاه بینی و تاریک اندیشی و فرقه گرایی محفوظ بمانند.

کلیدواژه: احتفال، بدعت، سنت، سلفیه.

۱. طلبه سطح سه جامعه الزهراء ﷺ.

مقدمه

سلفیان دو مبنای کلی بر بدعت بودن احتفال مولد نبی ص دارند: الف) سنت ترکیه؛ ب) تشبه به کفار و تقلید از روافض. البته ادله دیگری هم مطرح می‌کنند که به تفصیل در ادامه نوشتار آن‌ها را نیز بیان و بررسی می‌کنیم.

سنت ترکیه به امور متروک از سوی رسول اکرم ﷺ و صحابه مربوط می‌شود؛ می‌گویند اگر برگزاری جشن میلاد، امری شایسته و شرعی بود، باید خود پیامبر ﷺ و یا صحابه برانجام آن اهتمام می‌ورزیدند و چون این کار را نکردند، ما نیز اجازه انجام چنین عملی را نداریم. در مورد تشبه به کفار معتقدند چون مسیحیان در روز میلاد حضرت عیسی ﷺ جشن می‌گیرند، اگر ما نیز روز میلاد پیامبرمان را جشن بگیریم، به آن‌ها شباهت پیدا می‌کنیم و تشبه به کفار، امری قبیح و حرام است.

این دو دلیل و دیگر دلائل، با نصوص شرعی و سنت آن حضرت ﷺ در تعارض و تقابل است و به همگی این ادله پاسخ‌هایی از سوی علمای اسلام داده شده است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. بدعت در لغت

بدعت در لغت از ماده (ب د ع) می‌آید و به دو معنا است: الف) ساختن چیزی که مثال و شبیهی ندارد؛ ب) الانقطاع و الکلال (ابن فارس، ۱۹۷۹م: ۱/۲۰۹).

۱-۲. بدعت در اصطلاح

الف) نوآوری در دین و چیزی که جزء دین نیست را جزء آن به حساب آوردن. ب) امر محدثی که به دین اضافه شده ولی این احداث مستند به هیچ امر شرعی به طریق عام یا خاص نیست. (جیزانی، ۱۹۹۸م: ۲۰)

بدعت بردو قسم است: بدعت در امور عادی؛ مثل اختراعات و وسایل جدید که مباح است. و بدعت در دین؛ که امری حرام است.

در کتاب عبدالله العرفج سه دیدگاه در رابطه با اقسام تعریف بدعت ذکر شده است: ۱. آن‌ها که مفهوم بدعت را توسعه دادند و برای آن احکام خمسسه قائل‌اند. این‌ها

بدعت شرعی و لفظی را به یک معنا می‌دانند .

۲. آن‌ها که مفهوم بدعت را ضیق کرده و فقط یک قسم برای آن قائل‌اند و آن بدعت حرام است.

۳. آن‌ها که معتقدند اگر امور محدثه به هر نحوی تحت اصول شرع قرار گیرد اصلاً بدعت نامیده نمی‌شود این گروه «بدعت حسنه» را قبول ندارند زیرا معتقدند بدعت امری است که متعارض با اصول شرع است (العرفج، ۲۰۰۴م: ۶۹-۷۰)

۳-۱. سنت در لغت

سنت در لغت به معنای روش و سیره است و طریقه و شیوه. (المعطوف، ۱۳۸۷ش: ۷۸۰/۱)

۴-۱. سنت در اصطلاح

سنت در اصطلاح همان طریقه پیامبر اکرم ﷺ در قول و فعل و تقریرات و تروک‌شان به نحو عموم است. (الخلیل، ۱۴۳۲ق: ۴۹)

شافعی با طرح این اندیشه که سنت نبوی (نه صحابه و تابعین) مفسر ظواهر کتاب است، مکتبی حدیث‌گرا را به وجود آورد و تعریف سنت را به «قول و فعل و تقریر پیامبر ﷺ» محدود کرد. (فرمانیان، ۱۳۸۹ش: ۳۶)

۵-۱. احتفال در لغت

احتفال در لغت از مادهٔ حفل می‌آید و به معنای اهمیت دادن به امری است، گردآمدن مردمی بسیار. احتفلوا به: برای احترام و بزرگداشت او گرد آمدند. (المعطوف، ۱۳۸۷ش: ۳۰۷/۱)؛ احتفلوا ای اجتمعوا (الجوهری، ۱۹۸۷م: ۴/۱۶۷۰)

۶-۱. احتفال در اصطلاح

احتفال، شامل بازی، سرگرمی، مراسم جشن و عروسی، اعیاد و مناسبات اجتماعی، زیارات موسمی و مسابقات و تولد فرزند و غیره می‌شود. (فاکهی، ۱۴۲۴ق: ۳/۲۱) مراسم جشن و بزرگداشت سابقهٔ بسیار طولانی دارد که هر مردمی با هر فرهنگ و زبان مستقل، در تمامی اعصار تا به امروز، از آن بهره‌مند بوده‌اند. (فاکهی، ۱۴۲۴ق: ۳/۲۳-۲۲)

۷- ۱. سلف در لغت

سلف در لغت به معنی گذشتگان و نیاکان است. (المعطف، ۱۳۸۷ش: ۱/۷۶۵)؛ سلف الرجل: اجداد گذشته و جمع آن «اسلاف» است. (الجوهری، ۱۹۸۷م: ۴/۱۳۷۶)

۸- ۱. سلف در اصطلاح

سلفیه به پیروان خط فکری ابن تیمیه گفته می‌شود. او معتقد بود باید از سلف اصحاب حدیث (صحابه و تابعین تا قرن ۳) پیروی کرد زیرا فهم سلف، بهترین فهم هاست. در واقع، می‌توان سلفیه را حنابله‌ای نامید که از اصحاب حدیث پیروی می‌کردند. (فرمانیان، ۱۳۸۹ش: ۱۵۲)

۲. پیشینه احتفال

مکه و مدینه قبل و بعد از اسلام، از احتفالات متنوعی برخوردار بوده است. (السباعی، ۱۴۱۹ق: ۶۱) اوضاع هنری مکه در عصر جاهلی، شاهد جشن‌های گوناگون و عمومی بسیار بوده که زنان و مردان به صورت مختلط در مراسم حضور پیدا می‌کردند. کیفیت مجالس به گونه‌ای بود که با قرار دادن تخت و صندلی و آراستن مکان و پذیرائی با انواع میوه‌ها، رقص و پای کوبی، نوشیدن شراب و قصه‌گویی، جشن‌ها را اداره می‌کردند و در جشن‌های عروسی، کنیزکان از فرط شادی از سرو کول یکدیگر بالا می‌رفتند و نوازندگان به نواختن دف و تنبور مشغول بودند. (السباعی، ۱۴۱۹ق: ۶۱) در مکه بازاریایی بود که در جهت برگزاری جشن‌های موسمی دائر می‌شد، مانند بازار عکاظ، بازار مجنة و ذی المجاز که در آن برای تفاخر به نَسَب، شرف و خصلت‌های پسندیده مانند جود، کرم، مروت برگزار می‌شد که از جمله شرکت‌کنندگان همیشگی آن، بنی امیه و بنی هاشم بودند. (ازرقی، ۱۴۲۳ق: ۱۷۹-۱۹۰) در جشن‌های قریش که امویان و مخزومیان برگزار می‌کردند، زنانی که متخصص در غنا، لهو و توزیع و تعارف شراب تبخرداشتند را به کار گماشته بودند. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ (لقمان: ۶) اشاره به لهو و بیهودگی رفتاری برخی همچون نصر بن حارث دارد که یکی از اسلوب‌های وی برای دور ساختن افراد از اطراف رسول خدا، فراخواندن اشخاص متمایل به اسلام به خانه و آوازخوانی کنیزان و نوشیدن شراب بود. (بغوی، ۱۴۲۰ق: ۳/۵۸۴؛ ثعلبی، ۲۰۰۲م: ۷/۳۱۰)

با نگاه اجمالی به اوضاع هنری مکه قبل از اسلام، روشن خواهد شد که مردم با برگزاری جشن و شادی مأنوس بوده‌اند.

با ظهور اسلام، بسیاری از سنت‌های مرسوم جاهلی که قابل اصلاح بود، تغییر کرد. (خطراوی، ۱۴۰۴ق: ۴۰-۴۲) آنچه از جشن‌ها که قابل اصلاح بود، تصحیح شد و لهویات آن حذف گردید و آن دسته از مراسمات که قابلیت اصلاح و تغییر نداشت، اسلام انجام آن را تحریم نمود. (طاشکندی، ۱۴۲۹ق: ۸۱) اما از سوی دیگر، با برگزاری و حضور در جشن‌های مباح، به صورت ضابطه‌مند مخالفت نکرد؛ هرچند افرادی مثل ابن تیمیه قائل‌اند که جز عید قربان و عید فطر، عید دیگری جایز نیست، به یمن و برکت اسلام، مسجد الحرام به مکه و مسجد نبوی به مدینه شهرت یافت و این دو شهر علاوه بر دعا، نیایش، نماز به دو مرکز دینی، برای برگزاری احتفالات، اعیاد و مناسبات شهرت گرفت. (خطراوی، ۱۴۰۴ق: ۴۰-۴۲) اولین جشن و احتفال عمومی که بعد از اسلام انجام گرفت، احتفال ورود پیامبر به مدینه بود. (طاشکندی، ۱۴۲۹ق: ۸۲) مردم هرساله، سالروز هجرت و ورود نبی خدا از مکه به مدینه را جشن می‌گرفتند. مردم در این روز به خارج یثرب می‌رفتند و انتظارِ قدوم مبارک رسول خدا را می‌کشیدند. این مراسم با خواندن اشعار مناسب باشخصیت و رسالت پیامبر، نواختن دف، شعرخوانی دسته‌جمعی کودکان و توزیع انواع خوراکی‌ها ادامه می‌یافت به‌گونه‌ای که تمامی راه‌ها و مسیرهای ورودی شهر، مملو از زنان و مردان عاشقِ رسول الله ﷺ می‌شد که به یمن ورود پیامبر به آن شهر، یثرب به مدینه الطیبه تبدیل گشت. (ابن قیم جوزی، ۱۴۱۴ق: ۲/۳۰۹) احتفالات دیگر همچون، عید فطر، عید قربان، عقیقه، ختنه، ولیمه و یوم الجمععه، از دیگر مراسماتی بود که در مکه و مدینه آن روز جشن گرفته می‌شد. (زهرانی، ۱۴۱۹ق: ۲/۳۶۵-۳۶۶)

۳. ادلهٔ سلفیه در احتفال مولد نبی ﷺ

سلفیان، احتفال مولد نبی ﷺ را بدعت دانسته‌اند. آنان علاوه بر نهی از جشن گرفتن، حضور در مجالس جشن را نیز حرام می‌دانند. بدعت‌پنداریِ احتفال، از سوی سلفیان، ماحصل چند دلیل است که در ادامه مطرح خواهند شد.

۳-۱. عدم انجام احتفال توسط پیامبر ﷺ

اولین دلیل سلفیان بریدعت نامیدن بزرگداشت میلاد پیامبر، این است که عدم مطابقت عمل با عرف پیامبر، مساوی با عدم مشروعیت عمل در دیگر اعصار است آنان با استناد به آیه شریفه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي»، (مائده: ۳) بر این باوراند، با نزول آیه اکمال، باید‌ها و نباید‌ها از سوی پیامبر بیان شده است. از سوی دیگر اسلام، تمامی اعیاد قبل از اسلام را حرام، بلکه از بین برده است و فقط ۲ عید را برای مسلمین تشریح نموده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق: ۵۶) از این رو سابقه نداشتن گرامیداشت ایام ربیع‌الاول در عصر حیات فیزیکی رسول الله ﷺ، به معنای عدم جواز آن، پس از رحلت ایشان است.

نقد و بررسی

اولاً: هر عملی که در عرف پیامبر سابقه نداشته، به معنای حرمت عمل در دیگر اعصار نیست. بسیاری از اعمال و مناسک در بین مسلمانان وجود دارد که در عصر پیامبر ﷺ، مرسوم نبوده است. از باب نمونه نماز تراویح به صورت جماعت که اهل تسنن در ماه رمضان اقامه می‌کنند، که بنا بر اعتراف اهل سنت، در عصر رسول الله وجود نداشته است. ثانیاً: بنا بر قواعد علم اصول، اصل اولی در عادات و افعال، حلیت و برائت است، مگر

اینکه مورد نهی قرار گیرد. از جمله دلایلی که اصل اولی حلیت را ثابت می‌کند:

«قُلْ لَا أَحَدٌ فِي مَا أَوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ» (انعام: ۱۴۵)؛ بگوای پیامبر در آنچه به من وحی شده است بر خورنده‌ای که آن را می‌خورد هیچ حرامی نمی‌یابم مگر آنکه مردار یا خون ریخته یا گوشت خوک باشد که این‌ها همه پلیدند یا قربانی‌ای که از روی نافرمانی به هنگام ذبح نام غیر خدا بر آن برده شده باشد.

ثالثاً: مسلمانان در هر عصری، با مسائل مستحدثه و جدیده مواجه هستند که اگرچه در عصر رسول خدا ﷺ آن عمل وجود نداشته، اما اندیشمندان اسلامی و حتی سلفیان و وهابیان، فتوا به جواز آن عمل می‌دهند. وقتی سؤال از چرایی جواز آن مسأله می‌شود، پاسخ داده می‌شود، اگر آن عمل در عصر پیامبر سابقه نداشته، دلیل بر حرمت آن عمل نیست؛

زیرا اسلام عمومات و قواعدی دارد که هر عملی، به آن عمومات و قواعد عرضه می‌شود، در صورت مطابقت آن عمل با عمومات و اصول، جواز آن صادر می‌شود. مسئلهٔ جشن گرفتن سالروز ولادت پیامبر ﷺ، اگرچه در زمان پیامبر ﷺ مرسوم نبوده، لکن دلایل و عموماتی وجود دارد که با عرضهٔ احتفال مولد النبى ﷺ به آن عمومات، مشروعیت و جواز آن را نیز اثبات می‌کند. نظیر آیه شریفه:

﴿وَمَنْ يُعَظِّمْ سَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (حج: ۱۷)؛ و هر کس شعایر خدا را بزرگ دارد

در حقیقت آن حاکی از پاکی دل‌هاست.

رابعاً: بنا بر گزارش‌های تاریخی، جشن گرفتن در زمان خود رسول خدا ﷺ مرسوم بوده است. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، یکی از جشن‌های رسمی در عصر پیامبر، جشن سالروز ورود پیامبر به مدینه بود. مردم یثرب هر ساله سالروز ورود مهاجرین از مکه به مدینه را جشن می‌گرفتند و رسول الله ﷺ هیچ‌گونه مخالفتی از خود در برابر آن اعلام نداشتند. (طاشکندی، ۱۴۲۹ق: ۸۲/۲)، بنابراین وقتی پیامبر ﷺ با جشن ورود خود به مدینه مخالفت نکرده، طبعاً احتفال سالروز تولد سراسر میمنت ایشان که از اهمیت بالاتری برخوردار است، مانعی نخواهد داشت.

۳-۲. عدم انجام احتفال توسط صحابه و تابعین

دومین دلیل سلفیان در بدعت شمردن برگزاری جشن میلاد رسول خدا ﷺ، این مطلب است که عمل (احتفال) با عرف صحابه و تابعین مطابقت ندارد و این مساوی است با عدم مشروعیت عمل در عصر خلف.

تئوریسین جریان سلفیه، ابن تیمیه می‌نویسد:

«فإن هذا لم يفعله السلف، مع قيام المقتضي له وعدم المانع منه لو كان خيراً. ولو كان هذا خيراً

محضاً، أو راجحاً لكان السلف رضي الله عنهم أحق به منا، فإنهم كانوا أشد محبة لرسول الله

صلى الله عليه وسلم وتعظيمًا له منا، وهم على الخير أحرص» (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق: ۱۲۳/۲)

با توجه به این دلیل، جشن گرفتن سالروز ولادت پیامبر، کاری است که سلف (صحابه،

تابعین و اتباع تابعین) و پیشینیان انجام نداده‌اند بآنکه مقتضی آن وجود داشت و مانعی

نیز برانجام آن نبود و اگر این کار خیر محض یا راجح بود، سلف از ما سزاوارتر به انجام آن بودند؛ زیرا آنان محبت بیشتری از ما به رسول خدا ﷺ داشتند و از ما بیشتر پیامبر را تعظیم می نمودند. از این رو برگزاری و حضور در چنین مجالسی قبیح، بدعت و نتیجتاً حرام خواهد بود.

نقد و بررسی

اولاً: عمل گذشتگان نمی تواند مصدري برای تشریح احکام به شمار آید. بنابراین اعتراف ابن تیمیه، مؤمن عالم، نباید عادات و عملکرد دیگران را، نصب العین قرار دهد و ملاک درستی مسائل را در سیره آنان بسنجد. (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق: ۲/ ۸۹)

از این رو سلف که در موضوعات متعدد با یکدیگر اختلاف داشته اند، چگونه کردار ایشان در عدم بزرگداشت سالروز ولادت پیامبر ﷺ، مصدر تشریح قرار داده می شود. به عبارت دیگر، انجام دادن یا انجام ندادن صحابه در مساله ی احتفال و نیز مسائل دیگر، حجت شرعی نیست مادامی که به نبی نسبت داده نشود.

در زمان رسول الله ﷺ آن حضرت برخی محدثات صحابه را که مشروعیت داشت و صدمه ای به نصوص شرعی نمی زد و مترتب بر مفسده نبود را می پذیرفتند و آنچه مغایر با نصوص شرعی بود و مفسده دینی یا دنیوی داشت را رد می کردند. (عبدالله العرفج، ۲۰۱۲م: ۱۳۶)

بعد از رحلت آن حضرت ﷺ، صحابه برخی امور محدثه را انجام دادند و سایرین آن را انکار نکردند مثلاً عبدالله بن عمرو و عبدالله بن مسعود بعضی کلمات را در تشهد نماز زیاد کردند. (العرفج، ۲۰۱۲م: ۱۴۳)

ثانیاً: بسیاری از اعمال و احکام مستحبی در اسلام وجود داشته است که گذشتگان به ویژه سلف آن اعمال مستحبی را انجام نداده اند، مانند نمازهای مستحبی و ادعیه ای که در ایام خاص سفارش شده است.

ثالثاً: بدعت نامیدن احتفال، به صرف انجام ندادن امور مستحدث توسط سلف، مخالفت با آیه شریفه ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ است، زیرا بدعت شمردن هر عملی که سلف به آن عمل نکرده اند، به این معناست که علاوه بر اینکه دین

اسلام برای آیندگان و مسائل مستحدثه برنامه‌ای ندارد، بلکه القاء شبههٔ نقص دین در دیگران است. با اینکه اسلام با تشریح عمومات و اصول و عرضهٔ تمامی مسائل جدید به آن، پاسخگوی هر سؤالی در هر عصری است.

۳-۳. بدعت بودن هر عمل تازه تأسیس

«هرگونه عمل تازه تأسیس، بدعت است و هر بدعتی ضلالت است». تلقی سلفیان از حدیث «فإن كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة» این است که بزرگداشت سالروز ولادت پیامبر ﷺ به خاطر نداشتن هیچ‌گونه سابقهٔ تاریخی، بدعت و ضلالت بوده است. (بن باز، ۱۹۹۹م: ۲۸۹/۴)

نقد و بررسی

در پاسخ به بدعت پنداشتن احتفال، ابتدا بدعت را تعریف کرده سپس احتفال را بر آن عرضه می‌کنیم تا مشخص شود آیا این امر مصداق بدعت است یا خیر؛ همانطور که در مفهوم شناسی به معنای لغوی و اصطلاحی بدعت پرداختیم، بدعت در لغت به معنای کار نو و عمل بی سابقه است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۸/۶) و در اصطلاح، ابن حجر می‌نویسد: «ما أحدث و ليس له أصل في الشرع و ما كان له أصل يدل عليه الشرع فليس ببدعة» (عسقلانی، ۱۳۷۹ش: ۲۵۳/۱۳)؛ بدعت امر حادثی است که دلیلی در شریعت برای او نباشد و اگر دلیلی در شرع برای آن باشد، بدعت نیست.

با توجه به تعریف بدعت، هر عمل تازه‌ای که در شرع برای او دلیلی وجود داشته باشد، اگرچه به جهت لغوی بدعت نامیده می‌شود، اما به لحاظ شرع، بدعت محسوب نمی‌گردد. بنابراین در پاسخ به برداشت نادرست سلفیان اینگونه می‌توان پاسخ داد که:

اولاً: شکی نیست بدعت‌گذاری در دین به اتفاق تمام مذاهب اسلامی حرام است؛ اما آیا احتفال مولد نبی از مصادیق بدعت شرعی است یا خیر؟ واضح است که احتفال مولد نبی در تعریف بدعت شرعی نمی‌گنجد زیرا برای انجام آن در شریعت، دلایل گوناگون وجود دارد و این مخالفت‌های بی اساس، حکایت از بدفهمی سلفی‌ها دارد.

۱. عموماتی در قرآن وجود دارد که احتفال مولد نبی را تأیید می‌کند:

« وَمَنْ يُعْظَمَ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ »؛ (حج: ۱۷)؛ و هر کس شعائر خدا را بزرگ دارد در حقیقت آن حاکی از پاکی دل هاست.

وقتی خداوند در آیه ۱۵ و ۳۳ سوره مریم علیها السلام، تولد حضرت یحیی و حضرت عیسی علیهم السلام را بزرگ داشت و اکرام کرد و بر آن‌ها درود فرستاد، به طریق اولی اکرام و احتفال به مولد نبوی صلی الله علیه و آله جایز است و استحباب دارد و نیز خداوند در آیه ۱۵۸ بقره قربانی کردن در حج و صفا و مروه را از شعائر الهی می‌داند، پس به طریق اولی بزرگداشت میلاد پیامبر صلی الله علیه و آله از مهم‌ترین شعائر الهی است.

۲. عموماتی در روایات صحیح‌ه وجود دارد که احتفال مولد نبی صلی الله علیه و آله را تأیید می‌کند؛ مانند «لا یؤمن احدکم حتی اکون احب الیه من والده وولده والناس اجمعین» (نسائی، ۱۹۸۶: ۶/۵۳۴) کسی از شما ایمان نمی‌آورد مگر اینکه مرا از فرزند و پدرش و تمام مردم بیشتر دوست داشته باشد. این حدیث در کتاب سنن نسائی در ذیل «علامت الایمان» آمده است. در مراسم احتفال با ذکر فضائل پیامبر صلی الله علیه و آله و اطعام فقرا و سایر مسلمین، یاد آن حضرت را زنده نگه می‌دارند و باعث محبت بیشتر مسلمین به آن حضرت می‌شوند زیرا یادآوری فضائل و کرامات، سبب شناختن آن نبی مکرم می‌شود و شناخت سرآغاز محبت است و شادی کردن مسلمین در روز ولادت آن حضرت نشانه محبت آن هاست به رسول اکرم صلی الله علیه و آله.

ثالثاً: در بدعت شمردن هر مسئله‌ای، نیت نقش کاملاً بسزایی دارد، اگر به قصد انتساب عمل به شارع نباشد، هر عمل جدید التأسیسی بدعت اصطلاحی نام نمی‌گیرد. (مشروط بر اینکه به اصول شرعی عام یا خاص مستند باشد) (عبدالله العرفج، ۲۰۱۲: ۳۷۳)

۳- ۴. منحصر بودن اعیاد اسلامی در دو عید

از دیگر ادله مخالفین احتفال این است که اعیاد اسلامی در دو عید فطر و قربان منحصر می‌گردد و به غیر از این دو هر نوع احتفالی بدعت است «اعیاد، از مسائل شرعیه تعبیه به شمار می‌روند و جز دو عید قربان و فطر عید دیگری در اسلام نیست از این رو جایز نیست عید جدیدی احداث شود زیرا خدا و رسول ص هستند که اجازه تشریح دارند و زیاد و کم کردن آن توسط دیگران، بدعت است». (ابن تیمیه، ۱۴۱۹/۵۶)

نقد و بررسی

در نقد ادعای سلفیان ابتدا باید دو پرسش را مطرح کرد:

۱. آیا برگزاری عید به طور مطلق حرام است؟

۲. آیا محتوای مراسم عید محل اشکال است؟

در رابطه با سؤال اول، اگر مراد سلفیه این است که به طور کلی اسلام با برگزاری جشن و بزرگداشت مخالف است، در پاسخ گفته می‌شود بسیاری از جشن‌ها در قبل و آغاز اسلام وجود داشته است که برخی از آن‌ها تصحیح شدند و برخی خیر؛ و همچنین این طور نیست که اعیاد از منظر اهل سنت محصور در عید قربان و فطر باشد؛ بلکه عید جمعه و ایام تشریق نیز از اعیاد اسلامی هستند. (نسائی، ۱۹۸۶م: ۵/۲۵۲)

در مذهب شیعه البته عیاد بیشتری وجود دارد.

در اسلام اعیادی هست که مسلمین در آن به جشن و سرور می‌پردازند و احتفال مولد نبوی هم سابقهٔ برگزاری در اعصار گذشته را داشته است. (زرقانی. شرح مواهب الدین؛ سیوطی. الحاوی لفتاوی؛ ابن کثیر. البدایه و النهایه)

در نتیجه پاسخ سؤال اول منفی است و برگزاری عید فی نفسه اشکالی ندارد بلکه اگر با آداب اسلامی باشد و به دور از هرگناهی عملی مستحب و پسندیده است (سیوطی، ۲۰۰۴م: ۲۲۸) اما در مورد سؤال دوم که آن هم به طور مطلق و همیشه محتوای حرامی ندارد، بلکه در موارد شادی، در برخی احتفال‌ها ممکن است از سوی برخی معاصی‌ای سر بزنند که البته معدود و نادرند و به خاطر موارد جزئی خطا، یک مستحب مؤکد کنار گذاشته نمی‌شود.

۳-۵. تشبه به کفار و تقلید از روافض

عمل احتفال باعث تشبه به کفار می‌شود؛ زیرا نصاری در روز میلاد پیامبرشان، حضرت مسیح چنین مراسمی برگزار می‌کردند و نیز این عمل تا دوره فاطمیان سبقه‌ی تاریخی ندارد؛ احتفال مولد نبی تقلید از شیعیان است. (بن باز، ۱۹۹۹م: ۹/۷۲)

نقد و بررسی

آنچه ریشه در متون دینی دارد، تشبه به کفار محسوب نمی‌شود. تشبه به کفار درجایی است که امری از خصوصیات همان دین باشد؛ مثل صلیب که از نشانه‌های مسیحیت است. ضمناً اگر برگزاری جشن از طرف مسیحیان برای ولادت حضرت عیسی علیه السلام قابل انتقاد است نه از آن جهت است که آنان روز میلاد پیامبرشان را جشن می‌گیرند بلکه به سبب آن است که عده‌ای از آنان با اعتقاد به الوهیت آن حضرت، این مراسم را برگزار می‌کنند ولی مسلمانان در برگزاری جشن میلاد حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله هرگز چنین اعتقادی را ندارند و یکی از عمده انگیزه‌های آنان، شکر خداوند بر این نعمت بزرگ و قصد تقرب به خداوند است نه چیز دیگر.

نکته: گاهی به طعن گفته می‌شود: عمل احتفال بدعتی است از سوی روافض در قرن

۴ و بعد از آن. (بن باز، ۱۹۹۹م: ۴/۲۸۷)

در پاسخ می‌گوییم حتی اگر این فرض درست باشد، به صرف اینکه این عمل از سوی شیعیان انجام گرفته، جواز حرام بودن و بدعت دانستن آن داده نمی‌شود و باید دلیل محکمی از نصوص شرعی بر آن داشته باشیم.

۳-۶. انجام معاصی فراوان در این گونه مراسم‌ها

از دیگر ادله مخالفین احتفال مولد نبی صلی الله علیه و آله این است که برگزاری این مراسم، باعث غلودر مقام آن حضرت است چراکه بسیاری از اشعار که در آن خوانده می‌شود شرک‌آلود است و در آن اشعار، استغاثه به حضرت وجود دارد. البته گناهان دیگری مثل لهو و لعب و غنا نیز در این مراسم به وجود می‌آید. (فوزان، ۲۰۰۳م: ۲/۶۹۲)

نقد و بررسی

این اشکال مربوط به اصل مراسم احتفال نمی‌شود بلکه مشکل به برخی احتفالات میلاد پیامبر صلی الله علیه و آله برمی‌گردد که در آن مفاسدی مثل غنا و سماع و لهو وجود دارد و اگر در مراسم احتفال ذکر خداوند و تکریم مقام حضرت و اطعام مسلمین باشد، هیچ منعی نخواهد

داشت. (سیوطی، ۲۰۰۴م: ۱/۲۳)

- باید دقت داشت که خطای در مصادیق باعث نفی امر کلی نمی‌شود. خطا و گناه یک یا چند مسلمان در برگزاری مراسم احتفال، مشروعیت آن را زیر سؤال نمی‌برد.
- درست است که در برخی از احتفالات، ممکن است گناهایی مثل سماع و لهو و غنا انجام شود اما اکثر مسلمانانی که این مراسم را برگزار می‌کنند، احتفالشان شامل این برنامه‌هاست:
۱. تلاوت قرآن: از جمله عادات مسلمانان نه تنها در جشن میلاد پیامبر اکرم ﷺ بلکه در تمامی مناسبت‌های رسمی، با دعوت از قاریان مطرح و خوش صدا، مجالس را آغاز کرده و پس از آن نیز با تلاوت قرآن به پایان می‌رسانند.
 ۲. سرودن اشعار: در خلال بزرگداشت با سرودن اشعار و مولودی با مضامین عالی، علاوه بر توصیف شخصیت پیامبر، با تبعیت از سلوک نبوی، مستمعین و مدعوین، مورد انذار و ابشار قرار می‌گیرند. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا» (احزاب: ۴۵)؛ ای پیامبر، ما تو را به عنوان گواه و بشارت دهنده و انذارکننده فرستادیم.
 ۳. از دیگر اعمال اطعام شرکت‌کنندگان است که به دلیل عمومی بودن این مراسم فقیر و غنی در کنار هم بر سر یک سفره می‌نشینند و بدون دریافت هیچ‌گونه مبلغی، طعام تناول می‌کنند. «إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لِيُوجِهَ اللَّهُ لَأَنْ تُرِيدُوا مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا» (انسان: ۹)؛ (و می‌گویند) ما شما را برای خدا اطعام می‌کنیم هیچ پاداشی و تشکری از شما نمی‌خواهیم.
 ۴. برخی از مراسم‌های ازدواج به یمن ولادت پیامبر ﷺ در این مجالس برقرار می‌شود و به ترویج و تبلیغ ازدواج آسان پرداخته می‌شود.
 ۵. برخی مناطق علاوه بر موارد فوق، با استفاده از آلات موسیقی مشترک، مانند دف و نی به سرور جلسه می‌افزایند.
- حال از سلفیه جهادی و مخالفین این‌گونه مجالس سؤال می‌شود، کدام یک از موارد مذکور، خلاف کتاب و سنت است؟ محتوای کلی مراسم هیچ‌گونه تعارضی با کتاب و سنت ندارد و اگر در برخی مجالس آن هم به ندرت، غفلت صورت می‌گیرد و از اعمالی که مورد تائید شرع نیست، استفاده می‌شود، طبیعی است که این‌گونه مجالس به حکم عقل و شرع مشروع نیست و حضور در چنین مجالسی حرام است.

۳- ۷. اجتماع دو امر متضاد (عزا و شادی در یک روز)

مخالفین احتفال مولد پیامبر اکرم ﷺ در استدلال دیگری می‌گویند: چطور در روزی که وفات آن حضرت رخ داده برای ولادتشان اظهار سرور و شادمانی جایز است؟ چون بر اساس نظر مشهور اهل سنت، تاریخ شهادت و ولادت حضرت در ۱۲ ربیع‌الاول است (سیوطی، ۲۰۰۴ / ۲۲۶)

نقد و بررسی

در مذهب اهل سنت سالگرد عزاداری وجود ندارد و عزاداری بیش از سه روز نهی شده است ولی در مورد مولید تأکید بیشتری وجود دارد. پس حتی اگر این هم‌زمانی تاریخی ایام وفات و ولادت آن حضرت را بپذیریم، برگزاری احتفال مولد نبی ﷺ بر مراسم عزاداری رجحان خواهد داشت.

۳- ۸. اعتقاد به نقص دین

دلیل دیگر بر بدعی بودن احتفال میلاد پیامبر ﷺ، این است که لازمه پذیرفتن اموری مثل احتفال، منجر به اعتقاد بر نقص دین و اتهام عدم کمال به اسلام است؛ زیرا هر آنچه لازم بوده است برای سعادت مسلمین در زمان حیات آن حضرت بیان شده است و ایشان از آنجا که مبلغ دین خداوند بوده‌اند در بیان احکام و مسائل دین فروگذار نکرده‌اند و سخنی در رابطه با جواز احتفال از جانب ایشان مطرح نشده است. (بن باز، ۱۹۹۹م: ۱۸۵)

نقد و بررسی:

اینکه آن حضرت مسأله جواز احتفال را بیان نکرده‌اند، منافاتی با مبلغ دین بودن ایشان ندارد؛ زیرا ابلاغ همه امور به صورت جزئی از طرف ایشان لازم نبوده است و مادامی که امور محدثه، موجب مفسده نشوند و تعارضی با اصول شرع نداشته باشند، حرام نخواهند بود. چطور می‌شود حکم کرد که جشن گرفتن برای میلاد پیامبر ﷺ با وجود تمام ادله تاریخی و شرعی، روی گرداندن از سنت است ولی احتفال و جشن‌های چندروزه برای محمد بن عبد الوهاب نه بدعت است و نه روی گردانی از سنت؟

۴. اصول استنباط اهل تسنن و اثبات بدعی نبودن احتفال

علاوه بر نقدهایی که به ادله مخالفین احتفال وارد است، بدعی نبودن مسئله احتفال بر اساس اصول استنباط اهل سنت است.

قرآن، سنت حضرت رسول ﷺ، اجماع و قیاسی که مستند به کتاب خدا و سنت رسول ﷺ و یا یکی از این دو باشند، به عنوان اصول استنباط اهل سنت مطرح می‌باشد. که بر اساس هر یک از این اصول، می‌توان مطابق سنت بودن مسئله احتفال را اثبات نمود منتها با توجه به اثبات این مسئله از طریق قرآن و سنت، و از طرفی جدلی بودن اثبات این مسئله از طریق اجماع و قیاس، در این مجال تنها به این دو اصل بسنده می‌شود.

۴-۱. اثبات صحت احتفال از طریق قیاس

قیاس یعنی یک مسأله که حکمش بیان شده به مسأله‌ای که حکمش بیان نشده ملحوق گردد؛ مشروط به اینکه دلیل هر دو، یکی باشد.

ابن عباس نقل می‌کند: وقتی پیامبر ﷺ به مدینه آمدند، دیدند یهودیان در روز عاشورا روزه می‌گیرند، علت را پرسیدند یهودیان گفتند: دهم محرم روزی است که خدا حضرت موسی ﷺ و بنی اسرائیل را بر فرعون پیروز ساخت؛ لذا ما این روز را به جهت تکریم آن حضرت، روزه می‌گیریم. پیامبر فرمودند: ما مسلمانان به موسی ﷺ از شما سزاوارتریم. (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۷۰/۵)

باتوجه به این حدیث، بزرگداشت یک واقعهٔ مهم و پربرکت مورد تأیید است؛ پس بزرگداشت ولادت رسول الله ﷺ در سالروزش ایرادی ندارد. ضمن آنکه بر اساس حدیثی دیگر، آن حضرت دوشنبه‌ها را روزه می‌گرفتند و به این وسیله آن روز را بر دیگر روزهای هفته برتری می‌دادند. وقتی علت روزه از ایشان پرسیده شد، فرمودند این روزی است که من در آن متولد شدم. وقتی خود آن حضرت تمام دوشنبه‌ها را به همین علت تکریم می‌کردند، چه ایرادی دارد که ما یک روز در سال برای ایشان جشن ولادت بگیریم و مقام ایشان را بزرگ بداریم؟ آیا کسی منکر آن است که ولادت ایشان یک نعمت عظیم است؟ ابن حجر عسقلانی به واسطهٔ این حدیث به مشروعیت احتفال مولد نبی ص استناد می‌کنند.

۴-۲. اثبات صحت احتفال از طریق اجماع

از مهم‌ترین مصادر تشریح در نزد اهل سنت، اجماع است. اجماع یعنی حکمی که در نزد تمام علماء مهم اهل سنت، یکسان باشد.

مراسم احتفال مولد نبی طبق اجماع اهل سنت جایز است و هیچ‌یک از علماء آن را تحریم نکرده‌اند. جمیع علماء آن را مستحب و فقط تعداد کمی آن را مکروه می‌دانند. (ابن کثیر، ۲۰۰۲م: ۱۳/۱۵۹؛ سیوطی، ۲۰۰۴م: ۴۷)

برای پرهیز از اطاله کلام در ادامه مطلب به نقل قول چند تن از علماء اهل سنت در تأیید مراسم احتفال، بسنده می‌کنیم:

۱. امام ابن حجر عسقلانی: مراسم میلاد در حقیقت کار جدیدی است که از سلف صالح در سه قرن نخست، نقل نشده است، باین حال باید دانست که این مراسم شامل یک سری محاسن و یک سری مساوی است؛ بنابراین هرکس در این روز به محاسن این مراسم پرداخت و از مسائل ناپسند دوری کرد، عملش بدعت حسنه و نیکو خواهد بود وگرنه خیر (سیوطی، ۲۰۰۴م: ۲۸۲)

۲. ابوشامه مقدسی: یکی از بهترین کارهایی که امروزه انجام می‌گیرد، همین مراسم میلاد است که سالی یک بار مطابق روز میلاد پیغمبر ﷺ برگزار می‌شود و متضمن اطعام مردم و انجام اعمال حسنه و تبرعات و نیز تزیینات و ابراز شادی و سرور میان مسلمین است. این مراسم جدای از آنکه احسان و اطعام به فقراست، نوعی تکریم و گرامیداشت یادبود پیامبر ﷺ و تجدید محبت ایشان در قلوب مردم و شکر خدا بر فرستادن چنین رحمت بی‌کرانی محسوب می‌شود. (مقدسی، ۱۹۷۸م: ۱/۲۳)

۳. ابن حجر هیثمی: بدعت حسنه طبق اجماع علماء مستحب است و مراسم میلاد و اجتماع مردم در آن روز نیز جزو بدعت‌های حسنه است. (سیره حلبیه: ۱/۱۳۷)

شبهه‌ای که ممکن است از سوی برخی سلفیان مطرح شود، این است که مشکلی با اصل احتفال نداریم اما چرا شما آن را که یک امر عام است، مقید کرده‌اید به زمانی خاص؟ اگر مقصود شما از برگزاری احتفال، تکریم و تعظیم پیامبر ﷺ است، این یک امر عام است و اختصاص به زمانی خاص ندارد و هرکه قائل به این تخصیص باشد، اهل بدعت است.

جواب: خداوند برخی زمان‌ها را بر برخی دیگر برتری داده و نیز ماه ربیع را که در آن ولادت آن حضرت قرار گرفته است و تکریم آن حضرت به نحوی خاص تر در این روز، منافاتی ندارد که در همهٔ ایام ایشان را گرامی بداریم.

آقای ابن‌الحاج از علمای بزرگ اهل سنت، چند دلیل برتری این ماه را ذکر کرده‌اند که برخی از آن‌ها به این شرح است:

(الف) ماه ربیع اعدل فصول است و شریعت حضرت محمد ﷺ، اعدل شریعت‌هاست.

(ب) در روایت آمده که خداوند درخت را و بسیاری غذاها و میوه‌ها را در روز دوشنبه (روز ولادت آن حضرت ﷺ) خلق کرد.

(ج) در لفظ ربیع، اشاره و تفرقی حسنه است.

(د) خداوند حکیم اراده کرد که برتری دهد این روز را به واسطه ولادت حضرت

محمد ﷺ در آن. (سیوطی، ۲۰۰۴: ۲۳۰)

پس علاوه بر تکریم و تعظیم حضرت، به صورت عام و در همهٔ اوقات، تعظیم و تکریم مخصوص آن حضرت در روز میلادشان به وسیله مراسمی مثل احتفال، جایز خواهد بود. در حقیقت تکریم نبی ﷺ از اصول ایمانی است. ﴿لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ﴾ (فتح: ۹)، تا شما امت به خدا و رسول ایمان آورده او را یاری و احترام کنید و صبح و شام تسبیحش گویند.

در این باره مفسرین معتقدند: مرجع ضمیر «تعزروه» و «توقروه» به رسول اکرم ﷺ بازمی‌گردد. قرطبی در تفسیرش می‌گوید: هاء در دو فعل «تعزروه» و «توقروه» برای رسول اکرم ﷺ است. و ضمیر «تسبحوا» به «الله» بازمی‌گردد.

ابن کثیر می‌گوید: در روایات ابن عباس و برخی دیگر، «تعزروه» به معنای «تعظموه» آمده و «توقروه» بیان می‌کند احترام و اجلال و اکرام کسی را. و خداوند در فرستادن آن حضرت اجلال و اکرام آن حضرت را مدنظر داشت و شکی نیست که در این احتفالات و صدقاتی که در آن داده می‌شود و عباداتی که در این مراسم‌ها انجام می‌گیرد، تعظیم و بزرگداشت برای آن حضرت است. (عثمان داوود، ۱۴۲۳: ۲۸)

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب مطرح شده پی بردیم که سلفیه برای ادعای خود مبنی بر بدعت بودن احتفال مولد نبی ادله‌ای ذکر می‌کنند که در اینجا به ۸ مورد آن اشاره شد اما عمده دلایلی که در استدلال خود بر آن بسیار تکیه می‌کنند، سنت ترکیه و تشبه به کفار و شیعیان است که در پاسخ هم این دو دلیل و هم ادله دیگرشان مورد مناقشه و نقد قرار گرفت. در مورد سنت ترکیه گفتیم اگر عملی از جانب پیامبر ﷺ و صحابه ترک شده باشد، دلالتی بر حرمت آن در اعصار دیگر نیست؛ چه بسا در زمان حیات آن حضرت، مسلمانان برخی افعال را انجام نمی‌دادند ولی بعد از رحلت ایشان، ضرورت پیدا کرد مانند جمع‌آوری احادیث آن حضرت. ترک فعل نشان از اباحه دارد و در سخت‌گیرانه‌ترین حالت، نشانه کراهت است و مادامی که نص شرعی مبنی بر حرمت فعل متروکی پیدا نشود، نمی‌توان به آن حکم حرمت را داد.

و در مورد اینکه عمل احتفال از طرف مسلمین باعث تشبه به کفار است، بیان شد تا زمانی که امری از مختصات یک دین نباشد، تشبه به آن دین انجام نمی‌پذیرد. ضمن آنکه هیچ مسلمانی احتفال میلاد پیامبر ﷺ را به این نیت که از مسیحیان پیروی کرده باشد، برگزار نمی‌کند؛ بلکه به قصد تقرب به خداوند و بزرگداشت مقام شامخ و ولای آن حضرت این عمل را انجام می‌دهد.

بر صحت احتفال مولد نبی هم نصوص شرعی وجود دارد و هم اجماع علما. این سنت حسنه از طریق قیاس مورد قبول اهل سنت هم قابل اثبات است.

پس احتفال میلاد پیامبر بدعت نیست و حتی اگر بخواهیم نام بدعت را بر آن بگذاریم، بدعتی نیکو و پسندیده است که موجب ترویج و احیای دین می‌شود.

منابع

١. قرآن کریم

٢. ابن تیمیہ، احمد، (١٤١٩ق)، اقتضاء الصراط المستقیم لمخالفة اصحاب الجحیم، چاپ هفتم، تحقیق ناصر عبدالکریم الغقل، دار عالم الکتب، بیروت.
٣. ابن فارس، احمد، (١٩٧٩م)، معجم مقاییس اللغة، عبدالسلام محمد هارون، دارالفکر، بیروت.
٤. ابن قیم جوزی، محمد، (١٤١٤ق)، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، چاپ بیست و هفتم، مکتبه المنار الاسلامیه.
٥. ابن کثیر، اسماعیل، (٢٠٠٣م)، البدایه و النهایه، عبدالله عبدالمحسن التركي، دار هجر للطباعه والنشر.
٦. ابوالعزائم، سید محمد ماضی، (١٩٨٥م)، بشائر الاخیار فی مولد المختار، چاپ چهارم، دار المدینة المنوره، قاهره.
٧. بخاری، محمد بن اسماعیل (١٤٢٢ق)، صحیح بخاری ج ٥، طبعه الاولی محقق: محمد ظهیر بن الناصر، بی نا، دمشق
٨. بن باز، عبدالعزیز، (١٩٩٩م)، مجموع فتاوی، محمد بن سعد شعوبیر، دار القاسم للنشر، مکة.
٩. ثعلبی، (٢٠٠٢م)، تفسیر ثعلبی، الطبعه الاولی، الامام محمد بن عاشور، احیاء التراث. بیروت
١٠. الجوهری، ابونصر، (١٩٨٧م)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، احمد عبدالغفور عطار، چاپ چهارم، دارالعلم للملایین، بیروت.
١١. جیزانی، محمد حسین، (١٩٩٨م)، قواعد معرفه البدع، چاپ اول، دار ابن جوزی للنشر، مملکه السعودیه.
١٢. حنبلی، ابن رجب، (٢٠٠٨م)، جامع العلوم و الحكم فی شرح خمسين حدیثا من جوامع الکلم، چاپ اول، دارالصفوه، قاهره.
١٣. خلیل، ابراهیم، (١٤٠٣ق)، السنه التركیه مفهومها و حجیتها، اثرها الاستله الوارده علیها، مجله البیان، ریاض.
١٤. الزبیدی، مرتضی، (١٩٩٤م)، تاج العروس من جواهر القاموس، دارالفکر، بیروت.
١٥. سیوطی، جلال الدین، (٢٠٠٤م)، الحاوی للفتاوی، عام النشر، دار الفکر للطباعه و النشر، بیروت.

١٦. _____، (١٩٩٢م)، حقيقه السنه والبدعه، چاپ اول، شيخ خليل ابراهيم، دارالفكر اللبناني، بيروت.
١٧. سيوطي، عبدالرحمن، (بي تا)، حسن المقصد في عمل المولد، مصطفى عبدالقادر عطا، دارالكتاب العلميه، بيروت.
١٨. الشيخ، عزالدين حسين، (١٤١٣ق)، الادله الشرعيه في جواز الاحتفال بميلاد خير البريه، بي تا، بي جا.
١٩. عبدالسلام، عزالدين، (١٩٩٤م)، قواعد الاحكام في مصالح الانام، طه عبدالرووف سعد، بي جا، مكتبه الكليات الازهرية، قاهره.
٢٥. العرفج، عبدالله، (٢٥١٢م)، مفهوم البدعه و اثره في اضطراب الفتاوى المعاصره، چاپ دوم، دارالفتح، عمان.
٢١. عسقلاني، احمد بن حجر، (١٣٧٩ق)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دارالمعرفه، بيروت.
٢٢. الفاكهي، محمد، (١٤١٤ق)، اخبار مكه في قديم الدهر و حديثه، عبدالملك دهيش، چاپ دوم، دار خضر، بيروت.
٢٣. فرمانيان، مهدي، (١٣٨٩ش)، آشنایی با فرق تسنن، چاپ دوم، مركز مديريت حوزه علميه قم، قم (ايران).
٢٤. فوزان، صالح، (١٤٥٣ق)، عقیده التوحيد، چاپ اول، دارالمنهاج، عربستان.
٢٥. _____، (٢٥٥٣م)، مجموع الفتاوى، چاپ اول، حمود مطر، دار ابن خزيمه، مملكه السعوديه، الرياض.
٢٦. قسطلاني، احمد بن محمد، (٢٥٥٤م)، المواهب الدينيه بالمنح المحمديه، صالح احمد شامي، چاپ دوم، المكتب الاسلامي، بيروت.
٢٧. معطوف، لؤيس، (١٣٨٧ش)، المنجد، چاپ اول، بندريگي، محمد، انتشارات اسلامي، تهران.
٢٨. مقدسي، ابي شامه، (١٩٧٨م)، الباعث على انكار البدع والحوادث، عثمان احمد عنبر، چاپ اول، دارالهدى، قاهره.
٢٩. نسائي، احمد، (١٩٨٦م)، تفسير نسائي، چاپ دوم، عبدالفتاح ابوغده، مكتبه المطبوعات الاسلاميه، حلب.



بررسی رابطه علم کلام و علم تفسیر

فاطمه رئوفی تبارا

چکیده

بررسی رابطه میان علوم، مبتنی بر دو اصلی شناخت تمایز و تعاون در بین آنها است. عمده‌ترین معیارهای تمایز و تعاون میان دو علم، بررسی روش و غایات آنهاست که بر این اساس، در یکی از نسب منطقی تباین، تساوی، عموم و خصوص مطلق یا من وجه، جای می‌گیرند. اثر پیش رو، با تمرکز بر روی رابطه علم کلام و علم تفسیر، بر آن است تا با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و روش تحلیلی، به بررسی زوایای مختلف رابطه این دو علم از جهت روش و غایت بپردازد. بر اساس این نگاره، کلام به عنوان متکفل اثبات موضوع علم تفسیر شناخته می‌شود؛ زیرا تا وجود و صفات الهی، بعثت و عصمت پیامبران و... اثبات نگردد، موضوع علم تفسیر اثبات نخواهد شد؛ این ارتباط از حیث غایت دو علم است. رابطه مشترک علم کلام و علم تفسیر در بخش اتجاهات و روش‌ها نیز به شاخه‌ای از علم تفسیر موسوم به تفسیر کلامی بازمی‌گردد که مفسّر با هدف تفسیر آیات قرآن و برای دفاع از باورهای دینی و پاسخ به شبهات مخالفان، از استدلال‌های عقلی و دقیق کلامی بهره می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: علم کلام، علم تفسیر، رابطه، غایت، روش.

۱. طلبه سطح ۴ رشته کلام اسلامی جامعه الزهراء علیها السلام و کارشناس ارشد رشته شیعه شناسی گرایش کلام دانشگاه دولتی قم.

مقدمه

میان علم کلام و علم تفسیر، نقاط افتراق و اشتراکی وجود دارد و اساساً آنچه کلام و تفسیر را از هم منفک می‌گرداند و آن‌ها را به عنوان دو علم، مطرح می‌سازد، تمایز میان موضوع، غایت و روش آن‌هاست؛ از این جهت، آنچه بیش از هر چیز دیگر، اهمیت می‌یابد، یافتن جنبه‌های تناسب و تعاون دو علم است.

اهمیت این بحث از آن روست که مسئله ارتباط میان علم کلام و سایر علوم، یکی از حوزه‌های مهم معرفت کلامی است که در جهت شناخت بیشتر متکلم از علم کلام و حدود آن، سودمند خواهد بود. بر این اساس، هدف از نوشتار حاضر، بررسی رابطه علم کلام و علم تفسیر به لحاظ موضوع، روش و غایت است.

آنچه این پژوهش را از سایر تحقیقات مشابه، متمایز می‌سازد، تمرکز و دقت نظر بر مسئله ارتباط میان علم کلام و تفسیر است؛ چراکه از میان مطالعات به عمل آمده در بررسی رابطه میان این دو علم، پژوهش مستقلی به چشم نمی‌خورد؛ اگرچه این بحث در ضمن مباحث کلی‌تری همچون: رابطه علم کلام با سایر علوم دینی مرتبط، به صورت گذرا مطرح گردیده است. مقاله «رابطه کلام با علوم دیگر» اثر علی ربانی گلپایگانی در شماره ۴۹ مجله کیهان اندیشه، نمونه‌ای از این‌گونه نگارش‌هاست که در طی سطور کوتاهی، از نیاز تفسیر به کلام در موضوع خود، یاد می‌کند. کتاب «روش‌ها و گرایش‌های تفسیری» به قلم حسین علوی مهرانیز، نمونه دیگری است که از تفسیر کلامی در ذیل انواع گرایش‌های تفسیری نام می‌برد.

۱. چیستی علم کلام و علم تفسیر

پیش از بررسی رابطه میان علم تفسیر و علم کلام، لازم است چیستی این دو علم تبیین گردد.

۱-۱. علم کلام

متکلمان در کتب خود، تعریف‌های مختلفی از علم کلام ارائه نموده‌اند؛ اما از آنجا که رسالت بحث حاضر به موضوع دیگری، اختصاص دارد، به ذکر نمونه‌هایی از تعریف‌های ارائه شده، اکتفا می‌شود.

فیاض لاهیجی و میرسید شریف، کلام را با موضوع آن، تعریف نموده‌اند: «علم الکلام انما هونفس العلم بالعقائد الدینیة مثل علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر و انه عالم» (فیاض لاهیجی، بی تا، ۵/۱)؛ علم کلام، همان علم به عقاید دینی است مثل علم ما به این که خداوند، واحد، قادر و عالم است. «علم باحث عن أمور یعلم منها المعاد و ما یتعلق به من الجنة و النار و الصراط و المیزان و الثواب و العقاب» (جرجانی، ۱۴۱۲ق: ۸۰)؛ علمی که در آن از اموری بحث می شود که معاد و متعلقات آن؛ یعنی بهشت، جهنم، صراط، میزان، ثواب و عقاب فهمیده می شود.

برخی دیگر، همچون ابن خلدون، کلام را با هدف و رسالت یا روش آن تعریف نموده‌اند: «علم الکلام: هو علم یتضمن الحجاج عن العقائد الإیمانیة بالأدلة العقلیة و الرد علی المبتدعة المنحرفین فی الاعتقادات» (رفیق عجم، ۲۰۰۴م: ۱/۱۹۲)؛ علم کلام، علمی است که احتجاج از اعتقادات ایمانی را به وسیله ادله عقلی در بردارد و مبدعات و عقاید نوظهور منحرفین را رد می کند.

به نظر می رسد جامع ترین تعریف از علم کلام، آن است که موضوع، هدف و روش علم کلام را در برگیرد؛ بنابراین کلام، عبارت است از دانشی که به استنباط، تنظیم و تبیین عقاید پردازد و بر اساس شیوه های مختلف استدلال اعم از برهان، جدل، خطابه و... گزاره های اعتقادی را اثبات و توجیه کند و به اعتراض ها و شبهات مخالفان پاسخ گوید. (خسروپناه، ۱۳۸۳ش: ۴) با این حال، تعریف علم کلام با موضوع، هدف و روش، تنها برای وصول به امتیاز درونی، مفید است؛ اما به خوبی، نمایانگر ماهیت حقیقی این علم نیست؛ بنابراین، برای وصول به این هدف، نوشتار حاضر، تعریف مختار خویش از علم کلام را در منظومه دانش های بشری، بسته ای معرفتی می داند که دارای هویتی دینی در مدار باورهای الهی و با رسالت های متعدد درونی است. قید بسته معرفتی، کلام را از مقوله علم برمی شمارد و با قید هویت دینی، کلام از علوم درون دینی خواهد بود و قید «باورهای الهی»، علم کلام را از فقه و اخلاق، امتیاز می بخشد. (رضایی، ۱۳۹۸ش: ۱۰)

۱-۲. علم تفسیر

بسیاری از مفسران، همچون طبرسی، شیخ طوسی، فخر رازی، زمخشری و شبّر، برای علم تفسیر، تعریفی ارائه نکرده‌اند و گویا آن را به وضوح معنای متبادر عرفی اش واگذاشته‌اند (رک طبرسی، جامع البیان؛ طوسی، تبیان؛ فخر رازی، تفسیر کبیر؛ زمخشری، کشف؛ شبّر، تفسیر القرآن)؛ ولی در عین حال، تعریف‌های مختلفی در مقدمه برخی از تفاسیر و آثار دانشمندان علوم قرآن و کتاب شناسان اسلامی به چشم می‌خورد. تعریف‌های ارائه شده از تفسیر، در دودسته کلی جای می‌گیرد:

دسته اول: تعاریفی که تفسیر را به کاری که مفسّر در مورد کشف معنا و مدلول آیات کریمه انجام می‌دهد، معرفی می‌کنند؛ همچون:

«التفسیر هو بیان معانی الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۴/۱)؛

تفسیر، بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن‌ها است.

دسته دوم: تعاریفی که از تفسیر به عنوان یک علم یاد می‌کنند؛ مانند:

«علم يبحث فيه عن القرآن من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية» (الزرقانی،

بی تا: ۴۷۱/۱)؛ تفسیر، علمی است که در آن به قدر توان بشری از احوال قرآن از آن جهت که بر مراد خداوند متعال دلالت دارد، بحث می‌شود.

۲. رابطه غایی علم تفسیر و علم کلام

یکی از عمده‌ترین معیارهای تمایز و تعاون میان دو علم، بررسی و غایات آن‌هاست:

۲-۱. غایت علم تفسیر

هدف و غایت علم تفسیر، ارتباط مستقیمی با تعریف ارائه شده از آن دارد. بنابراین آنچه در نوشتار حاضر آمد، هدف از علم تفسیر، وصول به فهم معانی کلام خداوند و قرآن کریم و دست‌یابی به حقایق علمی و قوانینی است که حیات ابدی بشر را در دنیا و آخرت تأمین می‌کند؛ چراکه قرآن، منبع کل حکمت، معدن فضیلت، تفصیل همه اشیاء، هدایت، رحمت، شفای قلوب، تذکره، بیان، تبیان و... است. جای تذکره به این نکته نیز باقی است

که شرح و توضیح کلام غیر خداوند یا کلام خداوند در غیر قرآن، قرائت، تجوید، ترجمه و بیان الفاظ روشن قرآن کریم؛ خارج از هدف و غایت علم تفسیر است. (علوی مهر، ۱۳۸۱ ش: ۲۰)

۲-۲. غایت علم کلام

اهداف و غایات علم کلام را از ابعاد مختلفی می‌توان مورد بحث و پژوهش قرارداد:

۲-۲-۱. غایت و هدف علم کلام در ارتباط با متکلم

این هدف، خود، دارای دو جنبه است:

جنبه نظری و علمی که به اعتقاد مرحوم لاهیجی، متکلم را از تعبّد محض به مرحله تحقیق، رشد و ارتقا می‌بخشد و جنبه عملی و تربیتی که به معنی رشد معرفت به خداوند و راسخ‌تر نمودن اعتقاد به او، احکام دینی و دست‌یابی به نیت پاک و خالص است. (لاهیجی، بی‌تا: ۱۲)

۲-۲-۲. غایت و هدف در ارتباط با انسان‌های دیگر

این غایت، به دوروش ارشاد و الزام، تحقق می‌پذیرد. مؤلف مواقف در همین رابطه می‌نویسد: «ارشاد المسترشدين بايضاح المحجه والزام المعاندين باقامه المحجه» (ایجی، ۱۳۲۵ ق: ۱/۵۱)؛ یکی از غایات علم کلام، راهنمایی حقیقت‌جویان با آشکار نمودن راه‌های معرفت خدا و الزام معاندان با اقامه دلایل و براهین است.

۲-۲-۳. غایت مرتبط با عقاید دینی

تبیین، اثبات و دفاع از آموزه‌های شیعی، غایت و هدف دیگر علم کلام در ارتباط با عقاید دینی است. عمده‌ترین انگیزه ظهور علم کلام به عنوان یکی از علوم ویژه اسلامی، دفاع از عقاید دینی و مبارزه با اندیشه‌های الحادی و پاسخگویی به شبهات معترضان بوده است. دفاع از عقاید دینی و پاسداری از سنگرهای اعتقادی و ایدئولوژیکی یکی از اهداف مقدّس و رسالت‌های خطیر پیامبران الهی بوده و از ارزش بسیار والایی برخوردار است. (لاهیجی، بی‌تا: ۱۲)

۲-۲-۴. غایت مربوط به سایر علوم دینی

متکلمان معتقدند که همه علوم دینی در اثبات موضوع خود به علم کلام نیازمند هستند و اساس همه علوم دینی، علم اصول دین است که مسائلی بر محور یقین می‌گردد و بدون آن، ورود در مباحث علوم دینی دیگر، ممکن نیست؛ زیرا ورود در آن‌ها بدون آگاهی بر مسائل مربوط به اصول دین، همچون سقف بدون پایه است. (خواجہ طوسی، ۱۴۰۵: ۱) از این جهت، لازم است موضوع علم کلام و تفسیر نیز مورد بررسی قرار گیرد:

۲-۲-۴-۱. موضوع علم کلام

پیرامون موضوع علم کلام از سوی محققان و صاحب نظران، آراء مختلفی مطرح گردیده است که نمونه‌هایی از آن‌ها مورد نقل و بررسی قرار می‌گیرد:

بنا به نقل از سعد الدین تفتازانی (۷۹۳ق) متکلم اشعری مسلک، گروهی از قدمای متکلمان، موضوع علم کلام را «موجود بماهو موجود» دانسته‌اند:

«و المتقدمون علی أن موضوعه الموجود من حیث هو و یتیمز عن الإلهی بكون البحث فیه

علی قانون الإسلام» (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۱/ ۱۷۶)

در این نگاه، متکلم، اعمّ اشیاء، یعنی موجود بماهو موجود را مورد بحث قرار می‌دهد و آن را به قدیم و حادث تقسیم می‌نماید؛ آنگاه موجود حادث را به جوهر و عرض و هر یک از آن‌ها دورا، به اقسام مختلف تقسیم می‌کند؛ سپس به بحث درباره قدیم می‌پردازد و اثبات می‌کند که کثرت و ترکیب در آن راه ندارد و به واسطه صفات ویژه خود از موجودات حادث، ممتاز می‌گردد. آنگاه از طریق اثبات حادث بودن عالم، وجود مُحدَث (خداوند) را اثبات می‌کند و پس از آن، به بحث درباره نبوت و سایر مباحث عقلی و نقلی علم کلام می‌پردازد. (همان)

طرفداران این قول، برای امتیاز بخشیدن به موضوع علم کلام از فلسفه اولی؛ قید «علی سبیل قانون الاسلام» را به آن افزوده و گفته‌اند اگرچه کلام و فلسفه هر دو، پیرامون موجود بماهو موجود، بحث می‌کنند، اما شیوه بحث آن‌ها، متفاوت است؛ زیرا مباحث علم کلام به شیوه‌ای هماهنگ با عقاید اسلامی که از ظواهر کتاب و سنت به دست می‌آید،

انجام می‌گیرد؛ درحالی‌که بحث‌های فلسفی، به صورت آزاد و برپایه قواعد مسلم عقلی، انجام می‌شود و هرگاه مفاد استدلال عقلی با ظاهر دین، مخالفت داشته باشد، آن ظاهر، به‌گونه‌ای تأویل و توجیه می‌شود. (لاهیجی، بی‌تا: ۸/۱)

بر اساس نقل محقق لاهیجی، عده‌ای معتقدند که موضوع علم کلام؛ ذات خداوند من حیث هی و ذات ممکنات از آن جهت که به خداوند احتیاج دارند، است و جهت وحدت میان آن دو، وجود است. (همان، ۹/۱)

برخی دیگر، کلام را در شمار علوم دانسته است که موضوع آن‌ها را امور متعددی، همچون ذات، صفات، افعال، عدل، نبوت، امامت و... تشکیل می‌دهد. محقق طوسی جامع این موضوعات را انتساب موضوعات متعدد به مبدأ واحد (وجود خدا)، دانسته است. (خواجeh طوسی، ۱۴۳۵ق: ۳۲۶) در این صورت، همه موضوعات علم کلام، سرانجام به وجود خدا منتهی می‌گردند، زیرا بحث‌هایی چون نبوت و معاد نیز در حقیقت مربوط به فعل الهی است که خداوند به مقتضای عدل و حکمت خود، رهبرانی را برای هدایت انسان‌ها مبعوث نموده و آنان را در سرای دیگر، پاداش و کیفر خواهد داد.

۲-۲-۴. موضوع علم تفسیر

موضوع علم تفسیر، از دیدگاه مفسران اسلامی؛ کلام و حیانی خداوند است که در مجموعه قرآن کریم؛ در اختیار بشر نهاده شده است. (علوی مهر، ۱۳۸۱ش: ۲۳) برخلاف متکلمان، در میان مفسران اسلامی بر سر موضوع علم تفسیر، اختلافی به چشم نمی‌خورد و همان‌گونه که در تعریف ارائه شده از آن‌ها ملاحظه گردید، همگی بنای مباحث تفسیری را آیات قرآن و کلام و حیانی می‌دانند.

۲-۲-۴-۳. ارتباط موضوع علم تفسیر و علم کلام

همان‌گونه که گذشت، موضوع علم تفسیر، قرآن و کلام الهی است و مفسران با شیوه‌های مختلف و از جوانب متفاوتی به بحث پیرامون آن می‌پردازند. روشن است که اثبات کلام الهی و معجزه جاوید بودن قرآن، از اموری است که باید با ادله دقیق عقلی، مورد بحث و بررسی قرار گیرد. علمی که تکفل این بحث را بر عهده دارد، کلام است. متکلمان معتقدند

که همه علوم دینی در اثبات موضوع خود به علم کلام نیازمند هستند؛ زیرا تا وجود و صفات الهی، بعثت و عصمت پیامبران و رهبران آسمانی و... اثبات نگردد، موضوع علمی مانند تفسیر، حدیث، فقه و... اثبات نخواهد شد. (لاهیجی، بی تا: ۱۲)

محقق طوسی (م ۶۷۲ ه.ق) در این باره گفته است:

«ان اساس العلوم الدینیة علم اصول الدین الذی یحوم مسائله حول الیقین و لا یتّم بدونه الخوض فی سائرهما کاصول الفقه و فروعہ، فان الشروع فی جمیعها محتاج الی تقدیم شروعه حتی لا یکون الخائض فیها وان کان مقلدا لاصولها، کبان علی غیر اساس» (خواجہ طوسی، ۱۴۰۵ق: ۱)؛ اساس همه علوم دینی، علم اصول دین است که مسائلیش بر محور یقین می‌گردد و بدون آن، ورود در مباحث علوم دینی دیگر، مانند اصول فقه و فروع آن، ممکن نیست؛ زیرا شروع در آن‌ها بدون آگاهی بر مسائل مربوط به اصول دین، مانند سقف بدون پایه است.

۲-۳. نتیجه

از مجموع آنچه در بحث غایات دو علم بحث شد، می‌توان علم تفسیر را از جمله علمی به شمار آورد که در موضوع خود، به علم کلام وابسته است و از این جهت، در غایت مربوط به سایر علوم دینی، به این علم، نیازمند است. دیگر محور ارتباطی در این عنوان، بحث از غایت مربوط به سایر عقاید دینی در علم کلام است. تفسیر در این بعد نیز با علم کلام، رابطه و پیوستگی دارد؛ زیرا همان‌گونه که در بحث روش‌های تفسیر گذشت، از جمله اتجاهات تفسیری، تفسیر کلامی است که بر اساس آن، مفسر به تبیین کلامی آیات اعتقادی و دفاع از اندیشه‌های قرآنی می‌پردازد.

۳. رابطه روش علم کلام و علم تفسیر

از دیگر معیارهای تمایز و تعاون میان دو علم؛ بررسی روش آن‌هاست.

۳-۱. گرایش‌ها و روش‌های کلامی

مکاتب و نحله‌های مختلف کلامی، رویکردها و روش‌های مختلفی در تبیین مسائل کلامی داشته‌اند که به اختصار بدان اشاره می‌گردد:

۳- ۱- ۱. روش کلامی اهل حدیث (نص گرایی)

نص گرایی، یکی از نخستین جریان های فکری در اسلام است و طرفداران این نظریه که غالباً از حنابله و اهل حدیث هستند، می پرسند که بشر، به عنوان موجودی خاکی، چگونه می تواند در ماورای حس و در وادی آسمان سیر کند؟ خبر آسمان را باید از خود آسمان شنید؛ بنابراین، ظواهر گزاره های دین، در اصول و فروع معتبر است و هرگونه بحث و تعمق در غیر ظاهر قرآن و سنت، نارواست. سفیان بن عیینه، یکی از فقهای این جماعت معتقد است که تفسیر توصیف های خداوند از خود، در قرآن، به تلاوت و سکوت درباره آن هاست. (مطهری، ۱۳۸۴: ۶ / ۸۷۸- ۸۸۵)

۳- ۱- ۲. روش کلامی معتزله (عقل گرایی)

عقل گرایی، رویکردی ارائه شده از سوی واصل بن عطاء معتزلی و پیروان اوست که معتقدند، عقل، با صرف نظر از شرع می تواند حسن و قبح امور را درک کند. روش اعتزال، در حقیقت، به کار بردن نوعی منطق و استدلال در فهم و درک اصول دینی است و بدیهی است که اولین شرط در این روش، اعتقاد به حجیت و حریت و استقلال عقل است. (مطهری، ۱۳۸۴: ۳ / ۸۶)

محقق لاهیجی در همین رابطه و پیرامون روش اعتزال می گوید:

«اتباع واصل بن عطا به سبب اعتزال مذکور مسّی به معتزلی شدند و این جماعت ترتیب رأی عقلی نموده، آیات و احادیث که مضمونش به حسب ظاهر موافق آرای عقول نمی نمود و به تأویل آن بر نهج قوانین عقلی مبادرت می نمودند» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۶)

۳- ۱- ۳. روش کلامی اشعری

تفکر اشعری، مخالف تفریط گرایی اهل حدیث در به کارگیری عقل و ارج نهادن افراط گونه به عقل در میان معتزله بود و از همین جهت، به دفاع از چارچوب تفکر حنابله با مبانی عقلی پرداخت. (همان، ۴۷)

۳- ۱- ۰۴. روش کلامی شیعه

شیعه با بهره‌گیری از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام به استدلال، تبیین و احتجاج برپایه عقل و وحی می‌پرداخت. بهره‌گیری شیعه از عقل، همچون معتزله، روش همه عقل‌گرایان و جدلی نبود؛ بلکه عقل‌گرایی معتدل و برهانی، آیین طریقت کلامی شیعی به شمار می‌رفت. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۹/۵) تا قبل از قرن سوم هجری، وجود اهل بیت یا روایات آن‌ها در کنار شیعه، مانع از بروز افراط و تفریط می‌شد؛ اما پس از آن، در قرن ۳ و ۴ هجری، دو جریان عقل‌گرایی و نص‌گرایی رو در روی هم قرار گرفتند. در این میان، بارزترین شخصیت‌های کلامی را در خاندان نوبختی و مهم‌ترین نمایندگان جریان نص‌گرا را در میان محدثان قم و ری می‌توان یافت. (سبحانی، ۱۳۸۴ش: ۲۱۸)

۳- ۲. گرایش‌ها و روش‌های تفسیری

روش تفسیری، طریقه و شیوه‌ای است که هر مفسر برای تفسیر یک یا چند آیه انتخاب می‌کند و غالباً به ابزاری که در تفسیر بکار می‌برد، وابسته است. مفسر، گاهی بر اساس عقل، گاهی بر اساس نقل (روایات) و زمانی به کمک خود قرآن، به تفسیر می‌پردازد. (دانشنامه اسلامی، روش‌های تفسیر قرآن)

مفسران، روش‌های متعددی را برای تفسیر قرآن، بر شمرده‌اند. پرداختن به هر یک از این روش‌ها، موجب اطاله کلام گردیده و از رسالت بحث حاضر، خارج است؛ از این جهت تنها به ذکر نامی از آن‌ها اشاره می‌گردد. اتجاهات و روش‌های تفسیری متداول، صرف نظر از درستی یا نادرستی آن‌ها عبارت‌اند از:

روش تفسیری از جهت شکل، شامل تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی است و از جهت منابع، تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر عقلی، تفسیر روایی (مأثور) را در بر می‌گیرد و از جهت معیار نیز تفسیر اجتهادی، تفسیر فقهی، تفسیر ادبی، تفسیر تربیتی، تفسیر کلامی، تفسیر فلسفی، تفسیر عرفانی، تفسیر علمی - تجربی، تفسیر رمزی، تفسیر به رأی را شامل می‌شود.

۳- ۳. نتیجه

یکی از اتجاهات و گرایش‌های علم تفسیر، تفسیر کلامی از آیات قرآن است. تفسیر

کلامی، از شاخه‌های تفسیر عقلی و اجتهادی قرآن کریم است که مفسر در آن، برای دفاع از باورهای مذهبی یا پاسخ به شبهات مخالفان، از آیات قرآن استفاده می‌کند و در این مسیر، از استدلال‌های عقلی و کلامی بهره می‌گیرد. از آنجاکه بخش مهمی از آیات قرآن، به مسائل اعتقادی اختصاص دارد، توجه ویژه به این آیات، تفسیر کلامی را شکل می‌دهد.

در مجموع می‌توان آیات کلامی قرآن را در دودسته جای داد:

۱. آیاتی که افکار و عقاید غیرمسلمانان را نقل می‌کند و با استدلال به نقد آن‌ها می‌پردازد؛ مانند داستان حضرت ابراهیم علیه السلام، در احتجاج با کسانی که خورشید، ماه و ستارگان را معبود خویش قرار داده بودند.^(۱) (انعام: ۷۶- ۷۸)
۲. آیاتی که بیانگر اصول اعتقادی اسلام، همچون: توحید، نبوت، معاد و دربردارنده مباحثی نظیر جبر و اختیار، قضا و قدر، صفات الهی، رؤیت خدا، عصمت و ایمان است.

تفسیر کلامی، بردسته دوم، تأکید دارد و از این آیات برای اثبات عقاید کلامی استفاده می‌شود. البته باید متذکر شد که در کتب متقدمانی همچون: شیخ طوسی و فخر رازی، به تفسیر کلامی به معنای نخست و دفاع از مبانی دین اسلام در برابر ادیان دیگر به تفصیل بیشتری پرداخته شده است. (رک شیخ طوسی، بی تا: ۴/ ۱۷۸- ۱۸۷ و رازی، بی تا: ۱۳/ ۴۶- ۵۶)

نخستین نشانه‌های مجادلات و گرایش‌های کلامی در تفسیر را می‌توان به طور محدود در عصر تابعین مشاهده کرد؛ چراکه در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله، فهم مسلمانان از قرآن، بسیط و به دور از هرگونه مجادلات عقلی بود و به دلیل عربی بودن زبان قرآن، عمدتاً به فهم شخصی از آیات اکتفا می‌شد. در این میان، تبیین پیامبر صلی الله علیه و آله از آیات و منابع دیگر هم به آن‌ها در فهم آیات، کمک می‌کرد؛ با این حال، برخی از صحابه، فهم عمیق‌تری از آیات داشتند و با رویکردی عقلی و اجتهادی به تفسیر، می‌پرداختند. (ذهبی، ۱۴۰۹ق: ۱/ ۸۹ و معرفت، ۱۳۷۹ش: ۱/ ۳۰۷)

مهم‌ترین مسائل تفسیر کلامی را می‌توان در امور ذیل خلاصه نمود:

۱. خلافت و جانشینی پیامبر

از نخستین و مهم‌ترین محورهای اختلاف‌های کلامی، مسئله خلافت و جانشینی نبی

مکرم اسلام ﷺ بود که مسلمانان را به دو گروه بزرگ شیعه و سنی تقسیم کرد و منشأ اختلافات و نحله‌های دیگری نیز شد. شیعیان با استناد به آیات قرآن^(۳) و روایات پیامبر ﷺ، ولایت را از آن علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام ایشان می‌دانستند و برمنصوص بودن امرامامت تأکید می‌کردند. (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ۳/۱۰۰)

۲. مسئله ایمان و کفر و حکم مرتکب کبیره

پس از رخداد حکمیت در جنگ صفین (۳۷ ق)، خوارج به صورت یک حزب سیاسی ظاهر شدند و رفته‌رفته با استدلال به آیات و احادیث، به اعتقادات خود، رنگ کلامی دادند و به صورت فرقه‌ای مذهبی درآمدند. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱/۱۳۱-۱۶۱ و اشعری، ۱۴۰۰ق: ۸۶-۱۳۱) خوارج برای توجیه عملکرد خویش در جریان حکمیت، مرتکب گناه کبیره در صورت عدم توبه را، کافر می‌دانستند و در این مسیر، به آیات مختلفی از قرآن کریم از جمله، آیه دوم سوره تغابن استناد می‌نمودند:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ﴾ (تغابن: ۲)؛ اوست که شما را آفرید؛

گروهی از شما کافرند و برخی مؤمن و خدا به آنچه انجام می‌دهید، بیناست. با توجه به این آیه، خوارج استدلال کرده‌اند که هرکسی مؤمن نباشد، کافر است و فاسق، مؤمن نیست؛ پس کافر است. (ابن ابی الحدید، بی‌تا: ۸/۱۱۳-۱۱۸) در مقابل دیدگاه افراطی خوارج، فرقه مرجئه پدیدار شد و با رویکرد تساهلی در امر دین، عمل را از ایمان جدا دانست و ایمان را تنها معرفت قلبی یا اقرار زبانی یا آمیزه‌ای از معرفت قلبی و اقرار زبانی معرفی نمود. (مفید، ۱۴۱۳ق: ۴۸) در برابر این دو نظریه نیز، معتزله به پیشوایی واصل بن عطاء (۱۳۱ ق)، راه میانه را برگزیدند و معتقد شدند که مرتکب کبیره، نه مؤمن است و نه کافر، بلکه جایگاه او میان کفر و ایمان است. این نظریه به «منزله بین المنزلتین» شهره شده است. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱/۵۹)

۳. صفات خیریه الهی

متکلمان، از وجود صفاتی در خداوند نام می‌برند که در آیات قرآن کریم و احادیث نبوی وارد شده است و التزام به معنا و مدلول ظاهری آن‌ها، به تشبیه و تجسیم می‌انجامد و از آن،

با عنوان صفات خبریه یاد می‌کنند. (شهرستانی، ۱۳۶۴ ش: ۱/ ۱۲۹ و ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۴ ش:

۱/ ۱۴۷) نمونه‌ای از آیات قرآن که در این تقسیم جای می‌گیرد، به شرح ذیل است:

﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ۵)؛ {خدای} رحمان بر تخت فرمانروایی و تدبیر

امور آفرینش چیره و مسلط است

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح: ۱۰)؛ قدرت خدا بالاتر

از همه قدرت هاست. ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ۲۷)؛ و تنها

ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی می‌ماند.

این آیات که از وجود عرش، وجه، دست و... در مورد خداوند متعال خبر می‌دهد، از

مهم‌ترین محورهای اختلافی میان متکلمان بوده است.

۴. جبر و اختیار

در آیات قرآن کریم، افعال انسان، گاه به بندگان و گاه به خداوند متعال نسبت داده می‌شود

و این، مسئله را، به یکی از محورهای اختلافی میان متکلمان در مسئله جبر و اختیار، بدل

نموده است. نمونه‌ای از این آیات عبارت‌اند از:

﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ۶)؛ هر

کس کار نیکی کند به نفع خود و هر که بد کند بر ضرر خویش کرده است و خدا

هیچ بر بندگان ستم نخواهد کرد.

﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال: ۱۷)؛ [به

کشتن دشمنان بر خود مبالید] شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت.

[ای پیامبر!] هنگامی که به سوی دشمنان تیر پرتاب کردی، تو پرتاب نکردی،

بلکه خدا پرتاب کرد.

﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (فاطر: ۸)؛ پس همانا خدا هر که را بخواهد

[به کیفر تکبرش در برابر حق] گمراه می‌کند و هر که را بخواهد هدایت می‌نماید.

از ابتدای طرح مباحث کلامی، دانشمندان و مفسران اسلامی در صدد تدوین

اندیشه‌ها و تفاسیر خود با رنگ و لعابی کلامی بودند و این شیوه در عهد حسن بن موسی

- نوبختی (م ۳۱۰ ق) به اوج خود رسید. (علوی مهر، ۱۳۸۱ش: ۲۴۸-۲۴۹) مهم‌ترین تفاسیری که از عقاید شیعی دفاع نموده و به تفاسیر کلامی موسوم گشته‌اند، عبارت‌اند از:
- الف) غررالفوائد و دررالقلائد معروف به امالی؛ اثر ابوالقاسم علی بن طاهر، معروف به سید مرتضی (م ۴۳۶ ق).
- ب) التبیان فی تفسیر القرآن؛ اثر ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (م ۴۶۰ ق).
- ج) روض الجنان و روح الجنان (تفسیر ابوالفتوح)؛ اثر حسین بن علی خزاعی معروف به ابوالفتوح رازی (م ۵۵۲ ق)
- د) مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ اثر ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (م ۵۴۸ ق).
- ه) المیزان فی تفسیر القرآن؛ اثر محمدحسین طباطبایی (م ۱۴۰۲ ق).
- و) الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة؛ اثر محمد صادقی تهرانی (ت ۱۳۴۶ ق).
- ز) تفسیر نمونه؛ اثر ناصر مکارم شیرازی و همکاران (ت ۱۳۴۷ ق).

نتیجه‌گیری

- با توجه به آنچه از بررسی رابطه علم کلام و علم تفسیر حاصل شد، به دست می‌آید که:
- علم کلام در منظومه دانش‌های بشری، بسته‌ای معرفتی و دارای هویتی دینی در مدار باورهای الهی و با رسالت‌های متعدد درونی است.
 - علم تفسیر نیز، عهده‌دار بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکار نمودن مراد خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره است.
 - برای شناخت دایره ارتباطی علم کلام و علم تفسیر، لازم است که به دو محور غایت و روش توجه شود. بر این اساس، در بخش رابطه روشی، یکی از اتجاهات و گرایش‌های تفسیری، یعنی تفسیر کلامی از آیات قرآن، محور اتصال دو علم کلام و تفسیر است. تفسیر کلامی، از شاخه‌های تفسیر عقلی و اجتهادی قرآن کریم است که مفسر در آن، از آیات قرآن برای دفاع از باوری مذهبی یا پاسخ به شبهات مخالفان استفاده می‌کند و در این مسیر، از استدلال‌های عقلی و کلامی بهره می‌گیرد.
 - رابطه غایات این دو علم نیز، به رابطه آن‌ها در موضوع و روش، بازگشت دارد؛ چراکه

مراد از غایت در علم کلام، گاه غایتی نسبت به سایر علوم دینی است که علم تفسیر از این جهت، برای اثبات موضوع خویش به کلام نیازمند است و گاه غایتی نسبت به سایر عقاید دینی است که تفسیر کلامی به عنوان گرایشی در علم تفسیر، دو علم را به هم پیوند می‌بخشد.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید، بی تا، شرح نهج البلاغه، چاپ اول، آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم.
۴. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ سوم، فرانس شتاینر، آلمان.
۵. ایجی، میرسید شریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، ج ۱، شریف رضی، قم.
۶. بابایی، علی اکبر و دیگران، (۱۳۸۵ش)، روش شناسی تفسیر قرآن، چاپ دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۷. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، چاپ اول، شریف رضی، قم.
۸. جرجانی، میرسید شریف، (۱۴۱۲ق)، التعریفات، چاپ چهارم، ناصر خسرو، تهران.
۹. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۳ش)، کلام جدید، چاپ سوم، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه قم، قم.
۱۰. خواجه طوسی، ابوجعفر نصیرالدین، (۱۴۳۵ق)، تجرید المنطق، چاپ ششم، بیدار، قم.
۱۱. _____، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، چاپ دوم، دارالاضواء، بیروت.
۱۲. ذهبی، محمد سید حسین، (۱۴۰۹ق)، التفسیر و المفسرون، بی جا، وهبه.
۱۳. رازی، فخرالدین، بی تا، التفسیر الکبیر، بی جا، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۴. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۷۲ش)، رابطه کلام با علوم دیگر، نشریه کیهان اندیشه، ش ۴۹.
۱۵. _____، (۱۳۸۴ش)، عقاید استدلالی، چاپ اول، سنابل، قم.
۱۶. رفیق عجم، ابوزید، (۲۰۰۴م)، موسوعة مصطلحات ابن خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی، چاپ اول، لبنان ناشرون، بیروت.
۱۷. زرقانی، محمد عبد العظیم، بی تا، مناهل العرفان فی علوم القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۸. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۴ش)، الهیات فلسفی بانگاه عقلانی به دین، مجله قیاسات، ش ۳۸، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم.

۱۹. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۶۴ش)، الملل و النحل، چاپ سوم، الشریف الرضی، قم.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، مکتبه النشر الاسلامی، قم.
۲۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، (۱۴۰۸ق)، مجمع البیان، بی‌جا، دارالمعرفه، بیروت.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، تفسیر التبیان، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۳. علوی مهر، حسین، (۱۳۸۱ش)، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، چاپ اول، سازمان اوقاف و امور خیریه، قم.
۲۴. فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، بی‌تا، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، انتشارات مهدوی، اصفهان.
۲۵. _____، (۱۳۸۳ش)، گوهر مراد، چاپ اول، سایه، تهران.
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴ش)، مجموعه آثار، چاپ هفتم، صدرا، تهران.
۲۷. معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۹ش)، تفسیر و مفسران، بی‌جا، موسسه فرهنگی التمهید، قم.
۲۸. مفید، محمد، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، چاپ اول، موتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، قم.
۲۹. منابع اینترنتی و جزوات
۳۰. دانشنامه اسلامی، روش‌های تفسیر قرآن، ویکی‌اهل‌البیت
۳۱. رضایی، حسن، (۱۳۹۸ش)، جزوه مبانی معرفت‌شناسی علم کلام.
۳۲. ویکی‌فقه

ارجاعات

۱. ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْتَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ پس چون [تاریکی] شب او را پوشانید، ستاره ای دید [برای محکوم کردن ستاره پرستان با تظاهر به ستاره پرستی] گفت: این پروردگار من است؛ هنگامی که ستاره غروب کرد، گفت: من غروب کنندگان را دوست ندارم. هنگامی که ماه را در حال طلوع دید [برای محکوم کردن ماه پرستان با تظاهر به ماه پرستی]، گفت: این پروردگار من است؛ چون ماه غروب کرد، گفت: یقیناً اگر پروردگارم مرا هدایت نکند بدون شک از گروه گمراهان خواهم بود. وقتی خورشید را در حال طلوع دید [برای محکوم کردن خورشید پرستان با تظاهر به خورشید پرستی] گفت: این پروردگار من است، این بزرگ تراست؛ و هنگامی که غروب کرد، گفت: ای قوم من! بی تردید من [با همه وجود] از آنچه شریک خدا قرار می‌دهید، بیزارم.
۲. برای نمونه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (سوره مائده: آیه ۳)



مراتب انسان از منظر امام خمینی

ابراهیم علی پور؛ زینب خاتون شیرین کار^۱

چکیده

پیشگیری شناخت انسان موجب شده برخی آن را موجودی ناشناخته یا غیرقابل شناخت توصیف کرده‌اند؛ از این رو، تأمل درباره انسان و بررسی ویژگی‌های آن، پژوهشی به درازای تاریخ تفکر دارد که نتایج متعدد عملی و نظری نیز در بردارد. مراتب انسان از نگاه امام خمینی، جامع اندیشه دینی، حکمی و عرفانی است که با توجه به رویکرد عمل‌گرایانه وی می‌تواند در تبیین انسان متعالی و ارائه الگوی عینی آن مفید باشد. ایشان انسان را وجودی بسیط و لایتناهی در سه نوع متوسط، شرعی و الهی معرفی نمودند که با طی مراتب انسانی، معنوی و عقلانی به بارگاه قدس الهی راه می‌یابد. در انسان‌شناسی امام خمینی نیت و نظر، عمل و عزم، تربیت و فیض الهی از عوامل مهم دستیابی به مراتب انسانی هستند. در نوشتار حاضر مراتب انسان و نیز عوامل دستیابی به آن و رابطه مراتب انسان با توحید بررسی خواهد شد.

واژگان کلیدی: مراتب انسان، انسان متوسط، انسان شرعی، انسان الهی، امام خمینی.

۱. دکترای فلسفه و کلام اسلامی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲. پژوهشگر جامعه الزهراء.

مقدمه

انسان‌شناسی، قدمتی به بلندای تاریخ بشریت دارد و سؤال از خویشتن، همواره یکی از مهم‌ترین پرسش‌های ذهن جستجوگرانسان بوده است؛ سقراط را می‌توان نقطه عطف این تفکر دانست. انسان در فلسفه جدید مدار تفکر قرار گرفت، به‌گونه‌ای که در دوران علمی-فرهنگی پیش‌ازپیش مرکز تمامی موجودات هستی گشت.^(۱) به‌زعم اندیشمندان دوره مدرن، بدون تفسیر صحیح و منطقی از انسان، هرگونه تفسیری نسبت به هستی و خالق آن، مبهم و ناکارآمد است؛ ازاین‌رو، مهم‌ترین مدخل ورود به هستی‌شناسی، شناخت انسان و ابعاد وجودی او است (مارک اوژه، ۱۳۹۳: ش: ۱۳۴-۱۳۲) علی‌رغم اهمیت شناخت انسان، جایگاه تاریخی و علمی او و نیز پیشرفت و توسعه علوم انسانی، هنوز مراتب وی، ناشناخته و مبهم مانده است.

عدم شناخت صحیح انسان، نسبی‌گرایی، پوچ‌گرایی، رکود و بحران در جوامع بشری را موجب می‌شود و نیز سطحی‌نگری و تنزل جایگاه وی را در نظر و عمل فراهم می‌آورد؛ سطحی‌سازی تفکرات انسان‌شناسانه و فروکاستن مقام انسان به جسم و ماده و نیز ارزش‌ها و نیازهای انسان به نیازهای جسمانی، نشانه مهم این غفلت و ناشناخته ماندن جایگاه انسان متعالی است.

بررسی مراتب انسان، گام مهمی در تبیین حکمت عملی-نظری و ترسیم صحیح انسان کامل در حکمت متعالیه است؛ چنانچه این مباحث اضلاع مهم مباحث انسان، در حکمت متعالیه هستند. شناخت مراتب انسانی به‌خصوص در بستر آثار حکمای الهی، علاوه بر ارائه تصویر روزآمد و عقلانی از انسان کامل و مصادیق آن، می‌تواند به شناخت حقیقت وجودی انبیا و ائمه و توسعه انسان‌شناسی الهیاتی مدد رساند. به‌علاوه، شناخت صحیح انسان و ابعاد وجودی او، مبنای تحول علوم انسانی و سایر علوم است. امام خمینی علیه السلام، به‌عنوان حکیمی متأله با استفاده از مبانی کلامی و تفکرات دینی، ضمن بیان دیدگاه بدیع در حوزه شناخت انسان، تصویری روشن از سیرانسان تا تعالی ارائه داده و با ایجاد رابطه میان مراتب انسانیت و توحید، گام بلندی در ارائه انسان‌شناسی

توحیدی و تبیین الگوی عملی آن برداشته‌اند. ایشان با نگاهی جامع به انسان، سعی در ارائه ساختار متعالی انسان موحد و ترسیم عملی آن در بنیان و بنیاد جامعه اسلامی دارد که از آن به ضیافت الهی تعبیر می‌نماید. در این نگاه، آگاهی انسان به مراتب و تلاش و همت وی در وصول به مراتب عالی بسیار مؤثر است (خمینی، ۱۳۸۹ش: ۴۹۱/۱۷؛ ۶۹/۱۵). ایشان معتقدند دین اسلام، نقش اساسی در شناخت این مهم و نیز تربیت انسان کامل ایفا می‌کند که اولین دعوت‌کننده به سوی آن خداوند است (همان: ۲۹۱/۹؛ ۵۳۰/۸؛ خمینی، ۱۳۷۴ش: ۱۷۵). تلفیق نگرش و حیانی در انسان‌شناسی ایشان با تفکر عقلانی و عرفانی، نقطه قوت این اندیشه است (خمینی، ۱۳۸۹ش: ۹/۴)؛ از این رو، در نگاه وی مراتب انسان از فرش تا عرش و از مرحله طبیعی تا الهی گسترده است و انسان یگانه وجودی است که جامعیت مراتب را بالقوه با خود همراه دارد (همان: ۲۳۰/۳؛ خمینی، ۱۳۷۴ش: ۱۹۷ و ۳۴). به علاوه بررسی رویکرد امام خمینی علیه السلام، در موضوع مراتب انسانی، دارای لوازم فلسفی، الهیاتی، کلامی و عرفانی است که نتایج عملی در نظام سازی و تحول ساختار علوم انسانی دارد.

۱. چپستی انسان

انسان در لغت، مشتق از کلمات نسیان و انس است (احمد بن فارس، ۱۴۲۹ق: ۷۶؛ خلیل بن احمد الفراهیدی، ۱۴۱۴ق: ۱۱۳؛ دهخدا، ۱۳۷۲ش: ۳۰۴۷/۲) و در اصطلاح فلسفی تعریف حیوان ناطق از ارسطو تا ملاصدرا اشتهاار داشته است.^(۲) ملاصدرا ماده و صورت را جنس و فصل انسان می‌شمارد و معتقد است که تمام حقیقت انسان به صورت متحد با ماده و فصل اخیر محقق می‌شود؛ فصل اخیر، واجد تمام حقایق مادون خویش و همان نفس ناطقه است. (ملاصدرا، ۱۳۷۹ش: ۱۸۸/۹؛ خمینی، ۱۳۸۰ش: ۳۳۲) نگاه حکمت متعالیه و شارحان آن به انسان، فراتر از تعریف منطقی ارسطوگام می‌نهد^(۳) آن‌ها با مبنا قرار دادن استکمال تدریجی مبتنی بر حرکت جوهری، انسان را جوهر ذوابعاد نامی حساس مدرک کلیات می‌دانند؛ از این رو، حقیقت وجودی انسان یا همان نفس ناطقه، همه معانی را به نحو بسیط و برتر در خود جمع دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش: ۲۲۹).

امام خمینی علیه السلام، با استفاده از تعریف مشهور ارسطویی، وجه امتیاز انسان با بقیه حیوانات را عقلانیت دانسته (خمینی، ۱۳۸۹ ش: ۴/۱۸۶) و چنین تعریفی را حد منطقی انسان می‌نامد (اردبیلی، ۱۳۸۱ ش: ۲/۴۲۴؛ ۳/۳۱۴ و ۳۲۱). ایشان به عنوان یکی از شارحان حکمت متعالیه، در بیان دیگری انسان را «جوهر، جسم، عنصری، نامی، حیوانی، ملکوتی، ناطق» دانستند (همان، ۲۳۱/۱)؛ چنین تعریفی که دلالت بر روند تکاملی تدریجی انسان دارد، تحت تأثیر حکمت متعالیه و آیات و روایات أخذ شده است؛^(۴) از این رو، گرچه تعاریف اصطلاحی و منطقی امام خمینی علیه السلام با تعاریف ملاصدرا تفاوتی ندارد، ولی در بیان ویژگی‌ها و مراتب دارای تفاوت‌ها و تبیین‌های متفاوت می‌شود.

متکلمان در حقیقت و ماهیت انسان که در منابع کلامی ذیل مداخل تکلیف و معاد به تفصیل بحث شده است، اختلاف نظر دارند. برخی ماهیت انسان را بدن جسمانی و اجزاء آن می‌دانند و برخی دیگر از آن، به نفس مجرد و حقیقت روحانی تعبیر می‌کنند^(۵) (سبحانی، ۱۳۹۰ ش: ۱/۵۰۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ ق: ۳۸۶).

امام خمینی علیه السلام، با بهره‌گیری از نصوص دینی، انسان را موضوع بحث انبیا دانسته و با أخذ انسانیت به عنوان محور ویژگی‌های انسان، عبودیت، معنویت، تهذیب و تعالی روح را نقاط اصلی امتیاز بشر از سایر موجودات دانستند. به علاوه، در این نگاه که توصیفات انسان، مبتنی بر ملاک «انسانیت» شکل گرفته (خمینی، ۱۳۸۹ ش: ۵/۲۴۵؛ ۶۷/۱۰ و ۲۴۵)، برای سعادت و کمال روح و نفس انسانی، قلب سلیم و بصیرت کافی، ضروری شمرده شده است. (همان، ۳۰۲؛ همان، ۴۶۲/۸) از این رو، به وضوح می‌توان تأثیر نصوص دینی در اندیشه و نگاه کلامی وی به انسان را در مباحث ایشان مشاهده کرد.

در میان معاصرین می‌توان دیدگاه علامه جوادی آملی را مصداق بارز بیان قرآنی از انسان دانست. در تعریف انسان به «حی متألّه» حی، جنس و جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی و کلمه تأله، فصل اخیر انسان حقیقی است؛ در واقع تأله و خداجویی در وجود همه انسان‌ها مکنون و مفطور می‌باشد. انسان حقیقی، حیات الهی خویش را به فعلیت رسانده و در سیر بی‌نهایت تأله، مراحل تکامل را تا مقام خلیفه‌اللهی پیموده است.

(جوادی آملی، ۱۳۹۴ش: ۱۰۳) ایشان با ذکر اشکال مقدری^(۶) در تکمیل تعریف خویش بیان می‌نمایند که مرگ واقعیتی بی‌نیاز از بیان است و با حقیقت آدمی ارتباط مستقیم دارد؛ زیرا ریشه در حدوث زمانی انسان دارد؛ بنابراین، ظهور خداشناسی در تعریف آدمی به «حی متأله مائت» به معنای زنده خداجوی خداخواه روشن و مبرهن است. انسانی که در عالم از حقیقت خویش جامانده، با موت به اصل خود بازمی‌گردد (همان: ۱۰۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ش: ۲۱۴). امام خمینی علیه السلام، با بهره‌مندی از ذوق سرشار عرفانی، معتقدند «عرفاتنها حیوانیت و ناطقیت را در ذات انسان کافی ندانسته‌اند بلکه مائت را هم لازم دانسته‌اند و انسان را به «حیوان ناطق مائت» تعریف کرده‌اند؛ یعنی باید موت از صورت حیوانیت حاصل شود و سرانجام، موت از حیوانیت و آرایش وجود به صورت انسانیت و ملکاتی که حقیقت انسانیت وابسته به آن‌هاست خواهد بود» (خمینی، ۱۳۸۱ش: ۲/۳۰۸)؛ بنابراین، انسان در اصطلاح عرفانی به موجود سخنگوی میرنده تعریف شده است (سجادی، ۱۳۷۳ش: ۱/۳۱۶). چنین نقدی بر تعریف ارسطو را در بیان ابن عربی نیز می‌توان مشاهده کرد؛ ایشان تمامی موجودات را، به واسطه علم ساری در آن‌ها، جلوه حق تعالی می‌داند و معتقد است همه عالم ناطق‌اند و نطق ممیز انسان نیست (محمی‌الدین عربی، ۱۹۷۲م: ۲/۲۲۸) و حقیقت انسان با پدیده مرگ آشکار می‌شود (اردبیلی، ۱۳۸۱ش: ۱/۲۳۱).

با نگاهی به مباحث فلسفی، کلامی و عرفانی امام خمینی علیه السلام، جامعیت اندیشه انسان شناسانه وی را می‌توان در نقد تعاریف مرسوم و أخذ مراتب و ویژگی‌های متمایز و جامع در تعریف انسان مشاهده نمود. ایشان گرچه به تکمیل تعاریف مرسوم می‌پردازد، اما در افق وسیع وی، حقیقت متعالی انسان از همه جهات «لا حد»، نامحدود و غیرقابل ترسیم و ارائه تعریف حقیقی است.^(۷) (خمینی، ۱۳۸۹ش: ۱۹/۳۷۵؛ ۵/۳۶۸) وی تعاریف منطقی و موجود را حد ناقص و شرح‌الاسم دانستند^(۸) و با استناد به روایت «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲/۳۲)، نفس را یک امر متعالی وجودی معرفی نمودند که امکان شناخت آن برای خود انسان هم امر محالی است. (همان: ۸/۱۴) تعبیر متفاوت ایشان از انسان، حاکی از این است که آدمی، موجودی عجیب، ناشناخته، پیچیده و

غریبی است؛ از این رو، «هیچ‌کس نمی‌تواند تمام حقیقت يك آدم را بشناسد الا آن کسی که عَصَمَهُ اللهُ تَعَالَى». (همان، ۱۴/۸؛ ۳۶۷/۵؛ ۱۴/۱۴۷) مطابق این مبنا، تصور ناقص آدمی از شناخت انسان، به دلیل خلط مفهوم انسان و حیوان است. ^(۹) (همان، ۸/۳۲۹)

در اندیشه وی، رابطه تنگاتنگی میان انسان، تسلیم و اسلام وجود دارد. ایشان که بردرک اسلامی از مفهوم انسان نظر دارد و آدمی را موضوع اصلی و غایت نهایی ارسال رسل و کتب می‌داند (همان: ۵/۲۴۵؛ همان: ۱۰/۶۷)، مقصد اصلی اسلام و صراط مستقیم را «انسانیت» معرفی می‌کند؛ از این رو، انسانیت و حقیقت متعالی انسان در مدار تسلیم، رضا و نگاه دینی شکل می‌گیرد؛ در این اندیشه، «مناط انسانیت و لُبِّ انسان، روح و نفس ناطقه اوست و انسانیت به روح است». (همان، ۶/۲۴۶؛ همان، ۱۲/۴۲۱؛ خمینی، ۱۳۸۰: ش: ۱۰)

بنابراین، گرچه تعریف حقیقی از انسان ممکن نیست، ولی می‌توان با نگاه نظری، منطقی، فلسفی، شهودی و دینی به وی، حقایق و بنیان‌های وجودی او را تفسیر و توصیف نمود؛ به همین دلیل، انسان با تعابیر و تعریف‌های متفاوتی از سوی اندیشمندان معرفی شده است. (سجادی، ۱۳۷۳: ش: ۱/۳۱۷) امام خمینی علیه السلام علاوه بر توصیف منطقی، برهانی و عرفانی از انسان و با نگاهی ویژه به ارتباط انسان و اسلام معتقد است، «اسلام برای انسان‌سازی آمده است. برای این آمده است که انسان‌ها را از ظلمات بیرون کند و به نور الهی برساند؛ به آن نوری که روشن‌کننده همه ابعاد انسان‌هاست». (خمینی، ۱۳۸۹: ش: ۷/۲۹۳)

از این رو، در توصیف حقایق وجودی انسان، توجه به مبانی شریعت، حقیقت و طریقت، هم‌زمان مورد تأکید ایشان است و البته نگاه دینی و کلامی به انسان در صدر اندیشه‌های وی می‌درخشد؛ چه آن‌که نظر و اعتقاد، عمل و حتی نیت انسان، در مدار نگاه شریعت محور وی، ترسیم و توصیف شده است.

۲. مراتب انسان

امام خمینی علیه السلام به انحاء گوناگون مراتب انسان را تبیین نمودند. ایشان بر اساس مبانی کلامی، دینی و فلسفی انسان را دارای مراتب طبیعی، نفسانی، جسمانی و عقلانی می‌داند. (همان: ۸/۲۶۸) در این نگاه، حقیقت نفس ناطقه مانند وجود، در عین وحدت،

کمال و بساطت، سیر تکاملی دائمی دارد و «ذو مراتب بودن نفس، مثل ذو مراتب بودن وجود است». (اردبیلی، ۱۳۸۱ ش: ۱۵۴/۳) حرکت و سیلان دائمی انسان، موجب ایجاد مراتب در نفس وی می شود و به تدریج وجود آدمی از کثرت به وحدت سیر نموده و جامعیت می یابد. (همان: ۵۷۷) ایشان معتقدند «صراط انسان طولانی ترین و ظلمانی ترین صراط هاست»، چه آنکه آدمی به عنوان عصاره همه خلقت و غایت همه کمالات، در انتهای حرکات ذاتی و جوهری عالم قدم به عرصه وجود می نهد؛ (خمینی، ۱۳۹۲ ش: ص ۷۳) از این رو، موجودی چند بعدی و دارای شئون و مراتب مختلف وجودی است.

مراتب نفس ناطقه انسانی به نشئه، منزل، مقام و عالم، نیز تعبیر شده است. ذیلاً دیدگاه های متکثر ایشان در مراتب وجودی انسان به تلخیص ذکر می گردد.

۱. نشئه ملکی، دنیایی، ظاهری یا مقام ملک و عالم شهادت که مظهر آن حواس ظاهری و بدن ملکی است.

۲. نشئه برزخی، متوسط یا عالم بین العالمین و مقام خیال که مظهر آن، حواس باطنی و بدن برزخی و قالب مثالی است.

۳. نشئه غیبی، باطنی، آخرت و عالم غیب و مقام روحانیت و عقل که مظهر آن، قلب و شئون قلبی است. (خمینی، ۱۳۷۰ ش: ۸۵؛ خمینی، ۱۳۸۰ ش: ۳۸۶)

این تقسیم، ملهم عبارات ملاصدرا با استشهاد به فرمایش ارسطو است؛ «هر انسانی سه انسان است: انسان طبیعی که دارای اعضا و بدن شهادتی است، انسان مثالی و انسان عقلی». (۱۰) (ملاصدرا، ۱۳۷۹ ش: ۷۰/۹؛ اردبیلی، ۱۳۸۱ ش: ۳۱۷/۳) به بیان امام خمینی علیه السلام «از نقطه اول طبیعت تا آن آخری که یک موجود الهی می شود مراتب انسان است؛ یعنی یک انسان می تواند سیر بکند از عالم طبیعت تا ماورای طبیعت و از ماورای طبیعت تا مرتبه الوهیت سیر کند»؛ (خمینی، ۱۳۸۹ ش: ۸/۴) از این رو، آدمی حقیقت ذو مراتبی است که به مانند عوالم و نشئات هستی تا همه مراحل طبیعی را طی نکند وارد مراتب بعد نخواهد شد. در نگاه ایشان، مراتب سه گانه انسانی ظهورات و شئونات یک حقیقت واحدند (خمینی، ۱۳۷۷ ش: ۶۹) و بین آن ها ارتباط وثیقی وجود دارد، به نحوی که آثار هر یک به دیگری

سرایت می‌کند. ^(۱۱) (خمینی، ۱۳۸۰ ش: ۳۸۷)

در تقسیم دیگری، انسان را اعمجوبه‌ای دارای دو نشئه و دو عالم دانستند، نشئه ظاهر ملکی دنیایی، که بدن آدمی است و نشئه باطنی، غیبی و ملکوتی که از عالم دیگر است. (همان: ۵) در تعابیر دیگری، دو مقام و منزل حیوانی و انسانی، طبیعت و کثرت و یاروحانیت و وحدت برای انسان قائل‌اند. (خمینی، ۱۳۷۷ ش: ۳۰۹ و ۲۲۴) به علاوه با اشاره به ساحت‌ها و ابعاد وجودی انسان، ساحت مادی و معنوی را نیز اضافه می‌نماید؛ (خمینی، ۱۳۸۹ ش: ۲۲۲/۸) از این رو، ایشان مانند اکثر حکمای اسلامی، دوگانه انگار و ثنویت گراست و انسان را دارای نفس و بدن می‌داند و همچنین در رویکردی دیگر انسان را دارای دو مرتبه ظاهر و باطن، متغیر و ثابت و یا نازل و صاعد معرفی می‌نماید؛ مرتبه سافل آن، دارای خصوصیات تصرف، تغییر و مجاز است و امتیاز مرتبه عالی، ثبوت، خلود و قرار می‌باشد. (خمینی، ۱۳۸۰ ش: ۱۲۰؛ مرتضوی لنگرودی، ۱۳۷۶ ش: ۸۵/۲)

ایشان با ترسیم فرایند تکامل، وصول به مراتب عالی را چنین تبیین می‌نمایند که بشر طبیعی - یا همان حیوان بالفعل - با علم و عقل، به مرتبه تجرد برزخی ^(۱۲) و انسان متوسط - که اقل مراتب وی است - رسیده (اردبیلی، ۱۳۸۱ ش: ۳/۴۷۰) و در این مرتبه نیز با آراسته شدن به ظواهر شرعی و صورت نبی مکرم اسلام می‌تواند به درجه انسان شرعی ارتقا یابد. انسان شرعی با همت در کسب معارف الهی و نظر در آیات و اسما ربوبی به تدریج نور معرفت الهی در قلبش شکفته و با کسب علم باطن و اسرار شریعت، مدرک جمال و جلوه حق و مجردات نوری عالم عقول خواهد شد. (خمینی، ۱۳۸۰ ش: ۷؛ خمینی، ۱۳۸۹ ش: ۹/۱؛ اردبیلی، ۱۳۸۱ ش: ۳/۴۸۱ و ۴۷۰) ثمره وصول آدمی به این مقام عالی عقلانی، انسان الهی ^(۱۳) است. در قوی‌ترین و شدیدترین مرتبه «نفس از حیطة زمان بیرون شده و ماضی، استقبال، حال، امکانه بعید و قریب، انسان طبیعی و مادی و برزخی و عقلانی، در آن تفاوت نمی‌کند؛ همه این‌ها با احاطه نفس و تجرد آن به همان جهت انسانیت ادراک می‌شود». (اردبیلی، ۱۳۸۱ ش: ۳/۴۹۶) گرچه ملاک اولیه انسانیت، در بدو شکل‌گیری، صرفاً با قوه انسان، تحقق پیدا می‌نماید، ولی این قوه، ملاک و منتهای فعلیت انسان را ترسیم نمی‌کند، بلکه

به مقتضای انسانیت، پیشرفت تا آنجا ادامه دارد که هیچ فاصلی میان انسان و خدا، جز ذات باری تعالی نباشد (خمینی، ۱۳۸۰ش: ۱۶۸؛ خمینی، ۱۳۸۶ش: ۶۷؛ خمینی، ۱۴۱۰ق: ۲۸۱). در این نگاه، تفاوت مراتب انسان‌ها، ناشی از تفاوت در بدن‌های مادی نیست بلکه نفس و روح سبب امتیاز انسان‌هاست. ^(۱۴) (خمینی، ۱۳۸۰ش: ۳۳۱).

امام خمینی علیه السلام با نگاه عرفانی و دینی، دیدگاه فلاسفه را در ترسیم مراتب انسانی، گسترش داده و با بزرگداشت نقش عمل جایگاه رفیعی را برای عبودیت و معنویت در سیر تکامل انسان افزوده‌اند، به علاوه تجرد برزخی را مبدأ انسانیت دانسته و به همین دلیل مرتبه متوسط در دیدگاه فلاسفه را پایین‌ترین جایگاه برای انسان معرفی کرده‌اند. نگارنده تعابیر گوناگون ایشان در مراتب انسان را در جدول ذیل عرضه کرده است.

انواع مراتب	انواع انسان	خصوصیت مرتبه
طبیعت و حیوانیت	قوه انسانیت	حیوانیت بالفعل
انسانیت و روحانیت	انسان متوسط	اقل مراتب انسانیت
معنویت	انسان شرعی	التزام به آداب شریعت
عقلانیت	انسان الهی با اعمال الهی	مرتبه عالی

۳. عوامل و اقتضائات طی مراتب انسانی

۱- ۳. نیت و عزم

در نصوص دینی همچون برخی آیات قرآن، ^(۱۵) نیت مدخل عزم و عزم مدخل عمل دانسته شده و حتی بنیاد و بنیان شجره طیبه و رکن تعالی انسان و استکمال وی به شمار آمده است. در کتب روایی نیز باب مستقلی به این موضوع اختصاص یافته به طوری که آن را برتر از عمل معرفی کرده‌اند. ^(۱۶) در اندیشه امام خمینی علیه السلام، نیت نقش مهمی در تعالی و طی مراتب انسان دارد و همه اشکال طبیعت، خیال و عقل را به خدمت تکامل آدمی می‌آورد. تعاریف گوناگون ایشان از نیت ^(۱۷) بیان‌گر این است که نیت انسانی و الهی علاوه بر اینکه مرکب راهوار سیر در مراتب است، موجب تفاوت واقعی نیز بین ارواح می‌باشد. (همان: ۳۲۴؛

خمینی، ۱۳۸۹ش: ۱۳/ ۴۴۹) در بیان امام خمینی علیه السلام «عزم» که به تصمیم بر ترک گناه، انجام واجبات و جبران کاستی‌ها تعریف شده، ثمره نیت به شمار می‌رود (خمینی، ۱۳۸۰ش: ۸) و عامل درونی قوی و مؤثر در ولادت ثانوی انسانی و طی مسیر انسانیت است. به علاوه «جوهره انسانیت، میزان امتیاز و تفاوت درجات انسان، به عزم اوست». (همان، ۱۶۹ و ۷) ثمره عبودیت، عزم قوی و نتیجه آن نیز تسلط بر طبیعت است. ^(۱۸) خداوند متعال نیز یکی از بهترین جایگاه‌ها را مخصوص دارندگان عزم قوی قرار داده است. ^(۱۹) (همان، ۱۲۵)

نیت که شرط لازم هر نوع تعالی و عمل اخلاقی و عبادی است (خمینی، ۱۳۸۹ش: ۸/ ۵۱۹) و از نگاه اولیاء، مشاهده جمال محبوب و عزم بر طاعت اوست، ^(۲۰) مهم‌ترین جایگاه را در تعالی انسان دارد (خمینی، ۱۳۶۹ش: ۷۴) و مدخل هر کمال و عمود انسان الهی است: ^(۲۱) (خمینی، ۱۳۷۰ش: ۵۲) از این رو، مراتب انسان با نیت او گره خورده و ارتباط مستقیم دارد. (خمینی، ۱۳۸۹ش: ۱۹/ ۴۴۷)

با عنایت به درهم‌تنیدگی نیت و عمل، نیت مهم‌ترین وظیفه قلبی و صورت کمالی عبادات به شمار می‌آید؛ به همین دلیل، نسبت آن به صورت اعمال، نسبت باطن به ظاهر، روح به بدن و قلب به قالب است. (خمینی، ۱۳۶۹ش: ۷۵) به علاوه ایشان نیت را «صورت کامله عمل و فصل محصل او» دانستند که «صحت و فساد و کمال و نقص اعمال به آن است»؛ از این رو، همان‌طور که روح برتر از بدن است، نیت - جزء صوری فعل - افضل از عمل - جزء مادی فعل - خواهد بود. بلکه همانند فنای ملک در ملکوت و مظهر در ظاهر، اعمال نیز فانی در نیات هستند و در واقع نیت تمام حقیقت عمل است، ^(۲۲) (خمینی، ۱۳۸۰ش: ۳۳۶- ۳۳۱) به علاوه نیت و انگیزه الهی مهم‌ترین رکن قدرت انسان می‌باشد که تضایف و پاداش آن خارج از تصور بشر و محفوظ نزد پروردگار است. ^(۲۳) (خمینی، ۱۳۸۹ش: ۱۹/ ۴۴۹: ۲۱/ ۱۸)

۲- ۳. نظرو عمل

نظرو عمل که با عناوین مختلفی در فلسفه و اخلاق یاد شده، مهم‌ترین جایگاه و بیشترین تأثیر را در تعالی و تکامل انسان دارند؛ ^(۲۴) به گونه‌ای که می‌توان ادعا نمود رکن تکامل

انسان در حکمت متعالیه است. اشتداد گوهر نفس آدمی و طی مراتب انسانی با گام‌های توأمان علم و عمل امکان‌پذیر می‌باشد. امام خمینی علیه السلام، علم و وجود را مساوق دانسته و به این همانی آن‌ها حکم می‌کند^(۲۵) و معتقد است: «علم يك حقیقت غیرمتناهی، از افضل کمالات، اعظم فضایل، اشرف اسماء الهیّه و از صفات موجود بما هو موجود است».

(خمینی، ۱۳۷۷ش: ۲۵۹؛ خمینی، ۱۳۸۹ش: ۴۹۶/۱۶) مطابق این دیدگاه، علم وجودی ذهنی یا حصول مفاهیم کلی و اصطلاحات علمی نیست، بلکه وجود خارجی و نوری است.^(۲۶) در واقع، علم دو کارکرد متفاوت در طی مراتب کمالی ایفا می‌کند؛ با رفع جهل و گشودن چشم بصیرت، موانع نفس آدمی را برطرف می‌کند، به علاوه، راه معرفت الله را گشوده و چراغ راه هدایت و صراط مستقیم تقرب الهی شده و به لحاظ وجودی، بر کمالات نفس و معارف آن می‌افزاید. در این میان، علوم عقلی و برهانی سنگ زیرین مرتبه علم و باب فهم عمیق و صحیح می‌باشد.^(۲۷) (اردبیلی، ۱۳۸۱ش: ۳/۴۷۲)

ایشان طالبان علوم را به دو گروه^(۲۸) (خمینی، ۱۳۸۰ش: ۳۷۳ و ۳۷۴) و علوم را به سه قسم ذیل تقسیم می‌کند.

الف) علم فقه: از آن به عنوان مقدمه عمل یاد می‌کند؛ چراکه انسان در مرتبه طبیعت با کسب علوم آداب شرعی، به مراتب بالا نزدیک می‌شود.

ب) علم اخلاق: کسب علم تهذیب نفس و اخلاق در مرتبه روحانیت، تهذیب قلب و تقویت عزم و اراده را ثمر خواهد داد.

ج) علم توحید: این علم در مرتبه غیبی نفس یا عقل، وصول و فنا را نتیجه می‌دهد. (خمینی، ۱۳۷۷ش: ۱۰)

در نگاه ایشان، علم به عنوان منزل ابتدایی و اولین مقام انسانی، از اهمیت بسیار والا در سیر مراتب انسانی برخوردار است و از مهم‌ترین عوامل تکامل و اشتداد وجودی نفس به شمار می‌رود؛ با این وجود، علم به مثابه مقدمه و ابزار تلقی شده^(۲۹) تا خود، باب ایمان و عمل باشد و با رهایی از قید و بند مباحث علمی، حقیقت ذلّ عبودیت و عزّ ربوبیت به قلب برسد. (خمینی، ۱۳۷۰ش: ۱۱) چه آنکه اگر قلب - که مرکز حقیقت انسان به شمار می‌رود

و همه مسائل از آن ریشه می‌گیرد - نورانی و الهی شود، سرچشمه نور و هدایت همه اعضای بدن خواهد شد. (خمینی، ۱۳۸۹ ش: ۸/۵۱۹) از اختصاصات فلسفه امام خمینی علیه السلام تأکید مضاعف بر عمل و اولویت بخشیدن آن به نظر می‌باشد؛ از این رو، برای رسیدن به مراتب بالای انسانیت، پس از اقامه براهین بر مبدأ و معاد، فهم توحید فعلی، ذاتی و صفاتی و این‌که در عالم، غنایی، به جز غنای حق و قدرتی، به جز قدرت او نیست و نیز، ثبت این مفاهیم بر صفحه قلب، باید قوه عامله را نیز تقویت کرد؛ چراکه عمل انسان، مظهر کمالات نفس و علت مفیضه آن می‌باشد.

فرایند تکامل و شکل‌دهی ساختار وجودی نفس، به موجب تکرار عمل مطابق دستور عقل و رسوخ آن عمل در نفس، پدید می‌آید؛ از این رو، نفس با افعال خود نیز استکمال می‌یابد و از آنجاکه حرکت نفس آدمی به سمت صورت عمل است، عبادت از صور مقرب انسان به منشأ وجود و موجب استکمال نفس به شمار می‌آید ^(۳۰) (اردبیلی، ۱۳۸۱ ش: ۱/۲۶۷). عبودیت پایین‌ترین مرتبه فنای قوا، در اراده حق است و به تدریج نتایج بزرگ بر این مقام، مترتب می‌شود تا آنجا که انسان طبیعی، الهی گشته و قلب و قوای آن تسلیم حق شوند. این مرتبه، توحید قلبی است و ثمره آن، رضا، تسلیم، اطمینان، آرامش قلبی، توکل و صبر می‌باشد (همان، ج ۳، ص ۴۷۵) که نتیجه عمل صالح خواهد بود؛ از این رو، در حرکت نامحسوس باطنی نفس، نقش عمل، بسیار اساسی و برجسته است؛ چراکه «حقیقت انسان مثل يك آینه در غلاف است که هم صفای آینه لازم دارد و هم خروج از غلاف تا صورت در آن مرآت نقش بندد». (همان، ۴۶۶) علم، آینه دل را صفا داده و عمل، حجاب را از آن برداشته، روح را صفا می‌دهد و در نتیجه، نفس با عبور از بدن مادی، با عقل فعال متصل و زمینه تجرد و ورود به عالم مثال و عقل را پیدا می‌کند.

بنابراین، ایشان مکرر بر اولویت نقش عمل تأکید کرده و علم بدون عمل را حجاب اکبر معرفی می‌کند؛ ^(۳۱) (خمینی، ۱۳۸۹ ش: ۱۸/۴۴۹ و ۴۵۰) به دلیل این‌که تنها با اتکا به عقل، مصالح و مفاصد غیبی اعمال و طریق وصول به سعادت و رهایی از شقاوت شناخته نمی‌شود. همچنین عمل را نسخه اصلاح امراض نفسانیه و ضرورت شریعت می‌داند؛

(خمینی، ۱۳۸۰ش: ۲۰۰) به همین دلیل، در این نگاه، کمال انسان از ناحیه عقل عملی حاصل می‌گردد^(۳۲) (اردبیلی، ۱۳۸۱ش: ۳/۳۵۴) و طی مراتب انسانیت با تلفیق علم و عمل - اولویت عمل - امکان پذیر است؛^(۳۳) عمل جسمانی ثمره علم فقه، عمل نفسانی، نتیجه علم اخلاق و عمل عقلانی، همراه علم توحید حاصل می‌شود^(۳۴) (خمینی، ۱۳۸۹ش: ۸/۲۶۸) و اکتساب فضایل، صرفاً زمینه‌ساز سیر رحمانی نفس است.^(۳۵) (اردبیلی، ۱۳۸۱ش: ۷۷/۳) از این رو، در انسان شناسی امام خمینی علیه السلام گرچه علم، رکن تکامل محسوب می‌شود، ولی اساس ثمره بخشی آن منوط به عمل صالح - عمل بر اساس معارف قرآنی و وحیانی - می‌باشد که نتیجه آن، قرب الهی و سعادت است که ایشان از این مرتبه، به انسان عقلانی و حقیقت ربانی یاد می‌کند.

۳-۳. نقش تربیت در تعالی انسان .

امام خمینی علیه السلام، تربیت را رکن تکامل انسان^(۳۶) (خمینی، ۱۳۸۹ش: ۱۴/۱۵۳) و تربیت پذیری را یکی از مهم‌ترین عوامل تعالی وی دانسته و شکوفایی فطرت انسان را در سایه آن ممکن می‌داند؛ (همان، ۱۴/۳۳) به گونه‌ای که غایت خلقت و نیز اهداف رسل و اولیای الهی مبتنی بر چنین ویژگی مهمی است. به علاوه، مسئولیت اخلاقی، وظیفه‌گرایی و تکلیف‌مداری وابسته به تربیت پذیری انسان می‌باشد؛ از این رو، می‌توان مفهوم رکنیت این ویژگی مهم را در اعتقادیات و اخلاقیات، تبیین و تحلیل نمود. از نگاه امام خمینی علیه السلام، مهم‌ترین زمینه تربیت، ادراک آگاهانه سیرالی الله و بازگشت به مبدأ متعال معرفی شده است.^(۳۷) (همان، ۸/۳۲۵) ویژگی تربیت با اعتقاد به توحید گره خورده و به دوره خاصی از زندگی او محدود نمی‌شود، بلکه همه ادوار زندگی از ملک تا ملکوت را شامل می‌گردد، به طوری که زندگی سعادت‌مندانه درگرو تربیت صحیح شکل می‌گیرد؛ از این رو، تعالی انسان با تربیت پذیری وی ارتباط وثیقی دارد (همان: ۴/۱۷۶ و ۱۷۵).

در سایه تربیت و مربی، لوح وجود انسان نگاشته می‌شود و نفس، تحت تربیت علم و عمل سیر تعالی و ربانی نموده و به فلاح و رستگاری دست می‌یابد؛^(۳۸) از این رو، تربیت، عمود صراط مستقیم و طریق وصول به کمال مطلق می‌باشد. (همان: ۸/۳۲۷ و ۳۲۴؛

همان: ۱۴/۱۵۳ و ۱۵۴) رهایی از اسارت نفس و شیطان و تجلیات دنیا و توجه به مقصد اعلی و تعدیل قوا^(۳۹) ثمره دیگر چنین تربیتی می باشد. (خمینی، ۱۳۷۷ش: ۱۵۳) مطالعه اهداف ارسال رسل، انزال کتب و سنت معصومین،^(۴۰) مؤید تلاش آن حقایق الهی، در تربیت ربانی جان آدمی و تعدیل قوای وی و تأثیر آن، در شکوفایی قابلیت های فطری انسان و وصول به تعالی می باشد. (خمینی، ۱۳۷۰ش: ۲۸۹) از این رو، همان طور که تربیت پذیری یکی از مهم ترین ویژگی های انسانی است، مربی متعالی نیز، رکن دیگر تعالی انسان و تحصیل مراتب عالی می باشد؛ به گونه ای که آدمی، تحت تأثیر مربی غیر الهی، از کمال فطری محروم و ولادت ثانویه وی، هرگز بروز نخواهد کرد. (خمینی، ۱۳۸۰ش: ۱۷۱-۱۶۸)

۴-۳. فیض الهی

فیض الهی، عامل بیرونی مؤثر در ولادت ثانوی انسان است. امام خمینی علیه السلام معتقدند «دست تربیت مقام ربوبیت، انسان را از ضعف، نقص، وحشت و ظلمت نیستی هیولانی، به قوت و کمال و طمأنینه و نورانیت عالم انسانیت آورد». (خمینی، ۱۳۷۰ش: ۲۶۲) به این ترتیب، گذر از منازل جسمی، عنصری، معدنی، نباتی و حیوانی و وصول به منزلگاه انسانیت که اشرف منازل موجودات است، همه، بدون عنایت حضرت باری امکان پذیر نخواهد بود. با آفرینش انسان و تعلیم قرآن به وی، اسباب خروج از قوه به فعل فراهم می گردد؛ بنابراین، قبل از این که انسان خود، عزم بر حرکت به سوی مراتب انسانی کند، دست قدرت الهی مبدأ هر اصلاحی در وجود او است. البته فیض الهی وابسته به علل و عوامل متعددی است که از حوصله این نوشتار بیرون است؛ ولی باید اقتضای فیض، موجود و موانع، مفقود باشد؛ تا فیض الهی ساری و جاری گردد.

بنابراین، امام خمینی علیه السلام انسان را چون میوه ناری دانستند که عمده ترین عوامل تکامل وی، نیت و عزم، علم و عمل، تربیت و فیض الهی می باشد. به علاوه، ایشان معتقدند همه مراتب تکامل در دین اسلام به صورت جامع و کامل متبلور است و اساساً ساختن انسان متعالی و جامع، در سایه اسلام صورت خواهد گرفت. (خمینی، ۱۳۸۹ش: ۹/۴)

همان: ۱۴/۱۵۴

۴. ارتباط مراتب انسان با توحید

انسان در حکمت متعالیه و اندیشه امام خمینی علیه السلام حقیقتی جامع و بسیط است که به حرکت جوهری اشتدادی طی مراتب نموده و به تعالی می‌رسد. مطابق این نظر، آدمی در طی مراتب تعالی حقایق و کمالات مراتب مادون خود را نیز به همراه داشته و هر مرتبه‌ای متمم مرتبه قبلی می‌باشد و براین اساس، نفس متعالی انسان دارای وحدت حقه ظلیه یا شئون و مظاهر مختلف است. به تعبیر دیگر، دارای وحدت در عین کثرت و تمام مراتب تعالی است. حقیقت وجود آدمی، بسان حقیقت الله تبارک و تعالی، بسیط و جامع تمام شئون و قوای خویش است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸ ش: ۶/۳۷۷) با این تبیین، حکیم سبزواری به کزات از مطلق انسان به عنوان حقیقتی بسیط و نمود «توحید» یاد کرده است. ^(۴۴) (سبزواری، ۱۳۸۳ ش: ۳۵) امام خمینی علیه السلام نیز، بدن انسان را یک مجموعه توحیدی می‌داند (خمینی، ۱۳۸۹ ش: ۱۱/۴۷۱ - ۴۶۹) که آدمی با فهم پیوند و هم‌نوایی میان بخش‌های مختلف وجودی خود، توحید حق را درک کرده و با گذر از تمامی مراتب و عوالم، به وحدت و یگانگی رسیده، موحد و اهل توحید می‌گردد. (اردبیلی، ۱۳۸۱ ش: ۳/۳۰۵ - ۳۰۰ و ۴۶۸؛ همان، ۸۳/۱) چنان بحث ارتباط توحید و تعالی و بساطت انسان مهم است که امام خمینی علیه السلام تمام عبادات و تحصیل مراتب انسانی را مقدمه و وصول به توحید می‌داند؛ که انسان با گذر از صور عبادی و طی مراتب در قلب خود جاری می‌سازد. ^(۴۵) (خمینی، ۱۳۷۰ ش: ۱۵۴) حرکت نفس انسان، ^(۴۶) در مرتبه تجلی اسمای الهی در قلب، به سمت وحدت صورت می‌پذیرد؛ بنابراین، «سیرسالك، من الكثرة الى الوحدة می‌باشد»، به این معنا که در انتهای مسیر، حجاب‌های کثرت به ظهور وحدت، منتهی و وحدت حضرت باری درک خواهد شد. همین غایت شرایع و مقصد انبیاست که در انسان کامل و واجد همه مراتب، متجلی می‌شود. (خمینی، ۱۳۹۲ ش: ۵۶) براساس این مقدمات، توحید نفس، نشانه توحید ذاتی حق است؛ چنان‌که افعال نفس، نمونه‌ای از توحید افعالی حق است و هر قدر مراتب انسان توسعه یابد، وی نیز بسیط‌تر و زمینه درک توحید علماً و عملاً فراهم خواهد شد. از این رو، امام خمینی علیه السلام معتقدند انسان کامل، نقطه سرّ توحید است؛ (همان: ۸۳) چراکه حرکت در مسیر انسانی و طی مراتب، حرکت به سمت توحید خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در اندیشه امام خمینی علیه السلام، انسان مانند حقیقت وجود و عوالم و نشئات هستی - در عین وحدت، کمال و بساطت - حقیقتی ذو مراتب است که از عرش تا فرش و از نقطه اول طبیعت تا حقیقت متعالی و الهی جریان و سریان تکاملی دائمی دارد. این حرکت و سیلان دائمی، موجب ایجاد مراتب در نفس وی می‌گردد. با توجه به مبانی فلسفی و کلامی ایشان، حقیقت متعالی انسان از همه جهات «لا حد» و «نامحدود»، غیرقابل ترسیم و تعریف حقیقی است و تعاریف منطقی و موجود نیز، حد ناقص و شرح‌الاسم است؛ از این رو، انسان موجودی چندبعدی و دارای تفاوت در شئون و مراتب وجودی است.

از این پژوهش نتایج ذیل در مراتب انسانی، قابل استنباط است:

۱. از منظر امام خمینی علیه السلام، انسان در سیر مراتب از سه مرتبه انسانیت، معنویت و عقلانیت گذر می‌کند.
 ۲. آدمی در طی مراتب، واجد سه نوع متوسط، شرعی و الهی می‌شود.
 ۳. ایشان از مراتب انسانی به نشئه، منزل، مقام و عالم نیز تعبیر می‌نمایند.
 ۴. تفاوت مراتب انسان‌ها، ناشی از تفاوت در بدن‌های مادی نیست، بلکه مراتب نفس و روح سبب امتیاز انسان‌هاست.
 ۵. مبدأ انسانیت، مجرد برزخی است؛ به همین دلیل، مرتبه متوسط در دیدگاه فلاسفه، پایین‌ترین جایگاه برای انسان از نظر امام خمینی علیه السلام می‌باشد.
- نتایج ذیل در عوامل دستیابی به مراتب انسانی، قابل استنباط است:
۱. از نگاه امام خمینی علیه السلام، عوامل و اقتضائات تأثیرگذار در طی مراتب انسانی؛ نیت و عزم، نظر و عمل، تربیت و فیض الهی است.
 ۲. نیت انسانی مدخل تعالی و سیر در مراتب است، به گونه‌ای که می‌توان آن را چاشنی همه مراتب وجودی و تعالی درجات دانست.
 ۳. علم مؤثر در تعالی انسان نه آن وجود ذهنی یا حصول مفاهیم کلی و اصطلاحات علمی بلکه آن وجود خارجی و حقیقت نوری است و عمل صالح نیز، مهم‌ترین

- عامل قرب الهی و قرب الهی نشانه سعادت و رستگاری است.
۴. تربیت، رکن تکامل انسان و از دیگر ویژگی‌های اساسی آن است و سمت و سوی اعتقادی، اخلاقی و عبادی لوح وجود انسان، در سایه مربی تعیین می‌گردد.
۵. دست قدرت الهی مبدأ هر اصلاحی در وجود انسان است.
۶. حقایق متعالی اسلام، منشأ و مبدأ تعالی انسان در تمام ابعاد و شئون وجودی است و توحید نفس، نشانه توحید ذاتی حق است؛ از این رو، انسان کامل نقطه سر توحید است و ارتباط وثیقی میان تعالی انسان، بساطت وی و توحید باری تعالی می‌باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۲۹ق)، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، دار احیاء التراث العربیه، بیروت.
۳. اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۸۱ق)، تقریرات فلسفه امام خمینی علیه السلام، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۴. ارسطو، (۱۳۶۶ش)، درباره نفس، ترجمه علی مراد داودی، نشر حکمت، تهران.
۵. امام خمینی، روح الله، (۱۳۹۲ش)، تفسیر سوره حمد، چاپ سیزدهم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۶. _____، (۱۳۸۹ش)، صحیفه امام خمینی علیه السلام، چاپ پنجم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۷. _____، (۱۴۱۰ق)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، چاپ دوم، پاسدار اسلام، قم.
۸. _____، (۱۳۷۷ش)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۹. _____، (۱۳۸۰ش)، شرح جهل حدیث، چاپ بیست و چهارم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، قم.
۱۰. _____، (۱۳۷۰ش)، آداب الصلاة، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۱۱. _____، (۱۳۶۹ش)، سر الصلاة، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۱۲. _____، (۱۳۷۴ش)، شرح دعای سحر، چاپ سوم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، تهران.
۱۳. _____، (۱۳۸۶ش)، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، چاپ ششم، مؤسسه عروج، تهران.
۱۴. _____، (۱۳۷۸ش)، جهاد اکبر، چاپ نهم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، قم.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۴ش)، انسان از آغاز تا انجام، چاپ ششم، نشر اسراء، قم.
۱۶. _____، (۱۳۸۶ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، چاپ پنجم، نشر اسراء، قم.
۱۷. حرعالملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، ج ۱، چاپ اول، مؤسسه آل البیت، قم.

۱۸. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۲ش)، لغتنامه، ج ۲، چاپ اول، نشر دانشگاه تهران، تهران.
۱۹. دیرکس، هانس، (۱۳۸۹ش)، انسان شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشنی، چاپ سوم، نشر هرمس، تهران.
۲۰. سبحانی، جعفر، (۱۳۹۰ش)، دانشنامه کلام اسلامی، ج ۱، چاپ دوم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم.
۲۱. سجادی، جعفر، (۱۳۷۳ش)، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۱، چاپ سوم، نشر دانشگاه تهران، تهران.
۲۲. سبزواری، هادی، (۱۳۸۳ش)، اسرارالحکم، چاپ اول، مطبوعات دینی، قم.
۲۳. عربی، محی الدین، (۱۹۷۲م)، فتوحات مکیه، ج ۲، بی چا، المكتبة العربیه، القاهرة.
۲۴. فراهیدی، خلیل، (۱۴۱۴ق)، ترتیب العین، ج ۱، چاپ اول، مؤسسه میلاد، قم.
۲۵. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۰۶ق)، وافی، ج ۱، بی چا، کتابخانه امیرالمؤمنین، اصفهان.
۲۶. مارک اوژه، ژان - پل کولن، (۱۳۹۳ش)، انسان شناسی، ترجمه ناصر فکوهی، چاپ دوم، نشر نی، تهران.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، ج ۶۷، چاپ دوم، دار احیاء التراث، بیروت.
۲۸. مرتضوی لنگرودی، محمدحسن، (۱۳۷۶ش) جواهرالاصول، ج ۲، مؤسسه عروج، تهران، اول.
۲۹. مقداد، فاضل، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، نشر کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، بی چا، ۱۴۰۵.
۳۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۹ش) الحکمه المتعالیه فی الاسفارالاربعه، ج ۹، مکتبه المصطفوی، قم، دوم.
۳۱. _____، (۱۳۶۸ش) الحکمه المتعالیه فی الاسفارالاربعه، ج ۶، مکتبه المصطفوی، قم، دوم.
۳۲. _____، (۱۳۶۰ش) الشواهد الربوبیه، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، دوم.

ارجاعات

۱. رک: هانس دیرکس، انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، نشر هرمس، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۹ ش.
۲. رک: ارسطو، درباره نفس، علی مراد داودی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶ ش، ۴۱۲ الف، ۲۷.
۳. در مباحث پیش رو به تفصیل درباره عدم امکان تعریف حقیقی انسان و ابتکارات جایگزین حکمای صدرایی سخن خواهد رفت.
۴. این روند به این ترتیب از آیات قابل برداشت و تبیین است: خلقت بشر از امر عدمی یا قوه هیولانی است (انسان: ۱) این جماد مرده (بقره: ۲۸) به تدریج نبات نامی (نوح: ۱۷) سپس حیوان (دهر: ۲) سپس بشری شاکریا کفور (دهر: ۳) و دارای نفس ناطقه (مؤمنون: ۱۴) و در ادامه با فیض الهی، جوهری قدسی می‌گردد.
۵. «فی حقیقة الانسان: اختلف الناس في ذلك اختلافا عظيما وتعددت مذاهبهم واضطربت آراؤهم في ذلك وهو مذهبان: الاول: ما ذهب إليه أكثر المتكلمين: من أن الانسان عبارة عن أجزاء أصلية في البدن من أول العمر إلى آخره، لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان؛ والثاني: مذهب الاوائل: وهو أن الانسان عبارة عن جوهر مجرد متعلق بهذا البدن تعلق العاشق بمعشوقه» (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ص ۳۸۶).
۶. حی متأله گرچه مشتمل بر جامعیت افراد است، اما از رکن دوم تعریف و مانعیت اغیار بی بهره است؛ چراکه، فرشتگان نیز حیات متألهانه دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۴ ش: ص ۱۰۹).
۷. انسان که دریای نامتناهی صفات کمالیه و همواره رو به تکامل و صیرورت بوده، تعریف پذیر نیست، چراکه تعاریف، دایرمدار مفاهیم ماهوی شکل می‌گیرند و این حقیقت متعالی، در درجات و وصول به آن‌ها نامحدود است.
۸. چنانچه «محققین از منطقیین هم به این معنی اشاره کرده‌اند که تعریف انسان به حیوان ناطق، تعریف به حد ناقص است» (اردبیلی، ۱۳۸۱ ش: ۳/۳۲۱). از منظر ایشان اگر «عناوین و مفاهیم را در تعریف وجود در مرتبه کمال داخل نماییم، از باب لاعلاجی است و الآفقدانات در حقیقت فعلیه داخل نیست» (همان: ۱/۲۳۰).
۹. «انسان را ما نمی‌شناسیم. آنکه می‌شناسیم همین موجود طبیعی است. این «انسان» نیست... و مقام «حیوانیت» خیلی طولانی است و انسان ممکن است تا آخر عمرش در همین حیوانیت متوقف شده باشد»

۱۰. «فلاسفه برای انسان سه وجود قائل اند: الف) انسان حسی که در معرض فساد و فنا و زوال است. ب) انسان عقلانی که همواره ثابت بوده و حقیقت انسان حسی است. ج) وجود شبحی برزخی که فاصله میان آن دو است که انسان نفسی هم نامیده‌اند. انسان حسی را انسان سفلی هم نامیده‌اند» (سجادی، ۱۳۷۳ش: ۱/ ۳۱۷). مطابق این تقسیم، آدمی از ابتدای کودکی بشری طبیعی است، به تدریج لطافت می‌یابد تا واجد هستی نفسانی شود. این وجود نفسانی اگر به وجود عقلی منتقل شود، انسان عقلی خواهد شد.

۱۱. هر یک از این مراتب سه‌گانه انسانی که ذکر شد به طوری به هم مرتبط‌اند که آثار هر یک به دیگری سرایت می‌کند، هم در جانب کمال و هم طرف نقص (خمینی، ۱۳۸۰ش: ص ۳۸۷) تعبیر به «ارتباط» نیز از ضیق مجال است، باید گفت یک حقیقت دارای مظاهر، کمالات و مجالی است. بلکه نسبت ظهور و بطون شیء واحد است (خمینی، ۱۳۷۷ش: ص ۶۹).

۱۲. تجرد مثالی، نازل‌ترین درجه تجرد است که با حرکت از ماده محض تا عقل محض پدید می‌آید. نفس در مرتبه تجرد مثالی و غیر تام، می‌تواند تصویر خیالی از اشیاء، ترسیم کند. «در حقیقت نفس در این مرتبه، برای درک صور جزئی خلق شده است و نمی‌تواند کلی را درک کند» (اردبیلی، ۱۳۸۱ش: ۳/ ۳۸۸). از آن جا که نفس حیوان نیز واجد این نوع از تجرد می‌باشد، این مرتبه را تجرد حیوانی نیز می‌نامند. اغلب انسان‌ها به واسطه حرکت جوهری، غیر اختیاری و جبری به این مرتبه که عامل بقای موجودات است، رسیده و بعد از مرگ در همین مرحله، جاودانه می‌مانند (همان، ص ۴۳۷؛ خمینی، ۱۳۷۸ش: ۳۰/ ۲۴ و ۲۳۰).

۱۳. «خليفة الله على خلقه، مخلوق على صورته، متصرف في بلاده، مخلع بخلق اسمائه و صفاته، نافذ في خزائن ملكه و ملكوته، منفوخ فيه الروح من الحضرة الالهية، ظاهره نسخة الملك و الملكوت و باطنه خزانه، الحي الذي لا يموت؛ و لما كان جامعاً لجميع الصور الكونية و الالهية، كان مرتباً بالاسم الاعظم المحيط بجميع الاسماء و الصفات، الحاكم على جميع الرسوم و التعينات» (خمینی، ۱۳۷۴ش: ص ۸)

۱۴. آنچه پیغمبر ﷺ را از غیر ممتاز می‌کند، روح بزرگ قوی لطیف آن سرور است، نه جسم مبارک و بدن شریفش (خمینی، ۱۳۸۰ش: ص ۳۳۱).

۱۵. بقره: ۲۰۷؛ بقره: ۲۶۵؛ بقره: ۲۷۲؛ روم: ۳۸؛ بقره: ۱۳۹؛ بقره: ۱۱۲؛ آل عمران: ۱۴۵؛ انعام: ۱۶۲.

۱۶. مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۶۷ / ۲۱۲ و ۱۸۹ و ۲۰۶ و ۱۹۹ و ۲۰۹ و ۲۰۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق: ۱ / ۵۲.

منظور از نیت در این روایات، صورت باطنی نفس - سازنده شاکله انسان - می‌باشد.

۱۷. ایشان نیت را به «تصمیم عزم به اتیان شیء» (خمینی، ۱۳۷۰ش: ص ۱۵۶)، «انبعاث روح» (خمینی، ۱۳۶۹ش: ص ۱۱) «اراده باعثه به عمل» که در هر عمل اختیاری ضرورتاً وجود دارد (خمینی، ۱۳۸۰ش: ص ۳۳۰) یا «صورت باطنی نفس»، تعریف کرده‌اند (همان: ص ۳۲۴؛ خمینی، ۱۳۸۹ش: ۱۳ / ۴۴۹).

۱۸. «مثل ملائکه الله شود که عصیان خدا نکنند، به هر چه آن‌ها را امر فرماید اطاعت کنند و از هر چه نهی فرماید منتهی شوند، بدون آنکه با تکلف و زحمت باشد. قوای ملک انسان هم اگر مسخر روح شد، تکلف و زحمت از میان برخیزد و به راحتی مبدل گردد و اقالیم سبعة ملک تسلیم ملکوت شود و همه قوا عمال آن گردند» (خمینی، ۱۳۸۰ش: ص ۱۲۵).

۱۹. «وقتی در آن مستقر گردند، يك مرقومه از ساحت قدس الهی جلت عظمته صادر گردد برای آن‌ها به این مضمون: «این کتاب از زنده پایدار جاویدان است به سوی زنده پایدار جاویدان. من چنانم که به هر چه بفرمایم بشومی شود، تورا نیز امروز چنان کردم که به هر چه امر کنی بشود می‌شود.» ملاحظه کن این چه مقامی و سلطنتی است و این چه قدرتی است الهی که اراده او مظهر اراده الله شود: معدومات را لباس وجود دهد. از تمام جنات جسمانی این قدرت و نفوذ اراده بهتر و بالاتر است... کسی که اراده‌اش تابع شهوات حیوانی باشد و عزمش مرده و خمود باشد به این مقام نرسد» (همان: ص ۱۲۵).

۲۰. معنی نیت با اختلاف درجات افراد تغییر می‌کند. "نیت عبادت" نزد اذهان عمومی، عزم بر اطاعت از روی طمع یا ترس «يَذْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا» (سجده: ۱۶)؛ نزد اهل معرفت، عزم بر اطاعت از روی هیبت و تعظیم؛ نزد اهل جذبه و محبت، عزم بر اطاعت از روی شوق و حُب و «نزد اولیا علیهم‌السلام عزم بر اطاعت است تبعاً و غیراً، بعد از مشاهده جمال محبوب استقلالاً و ذاتاً و فنای در جناب ربوبیت ذاتاً و صفةً و فعلاً» (خمینی، ۱۳۶۹ش: ص ۷۴).

۲۱. «عزم خود را قوی کن و اراده خویش را محکم نما که اول شرط سلوک عزم است و بدون آن راهی را نتوان پیمود و به کمالی نتوان رسید؛ و شیخ بزرگوار، شاه‌آبادی، روحی فداه آن را مغز انسانیت تعبیر می‌کردند» (خمینی، ۱۳۷۰ش: ص ۵۲).

۲۲. «ظاهر نماز علی بن ابی طالب علیه‌السلام و نماز فلان منافق در اجزاء و شرایط [و] صورت ظاهری عمل هیچ تفاوتی ندارد، لیکن آن یک با آن عمل معراج‌الی الله کند و صورتش ملکوت اعلی است و دیگری با آن عمل به جهنم سقوط کند» (خمینی، ۱۳۸۰ش: ص ۳۳۱). «چند تا قرص نان جورا که

- اهل بیت علیهم السلام به فقیر و اسیر می دهند در قرآن چند آیه برای او می آید» (خمینی، ۱۳۸۹ ش: ۱۸ / ۲۱۰).
۲۳. «آن کارهایی که پیشتر نمی توانستید انجام بدهید با این انگیزه انجام بدهید، با این انگیزه ای که عرض می کنم قدرت به انجام پیدا بکنید. خدا تأیید می کند يك همچو انگیزه ای را، يك همچو کاری را تأیید می کند خدای تبارك و تعالی. چنانچه دیدیم که انبیا با دست خالی می آمدند کارهای بزرگ می کردند» (همان، ۱۹: ص ۴۴۹).
۲۴. «ماهیه الانسان هو العلم» (سجادی، ۱۳۷۳ ش: ۱ / ۳۱۷).
۲۵. «دار وجود، دار علم است و ذره ای از موجودات حتی جمادات و نباتات خالی از علم نیستند» (خمینی، ۱۳۷۷ ش: ص ۲۵۹؛ خمینی، ۱۳۸۹ ش: ۱۶ / ۴۹۶).
۲۶. علم در روایات، نور معرفتی است که با افاضات الهی وارد قلب می شود «فی الحدیث النبوی لَیْسَ الْعِلْمُ بِكَثْرَةِ التَّعَلُّمِ وَ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ۱ / ۱۰).
۲۷. در واقع باید تفکرات عقلی، به سبک برهانی و فلسفی احراز شود؛ در غیر این صورت ممکن است نظام فکری برومیات، مخیلات، مشهورات یا... شکل گیرد. به همین دلیل، ایشان دانستن فلسفه را از ضروریات می شمارد (اردبیلی، ۱۳۸۱ ش: ۳ / ۴۷۲). همچنین ادراک و تعقل وجود، زمانی سعادت است که اشیاء به همان نحو که در نظام وجودند، درک و تعقل شوند (همان: ص ۴۶۴) به عنوان مثال، انسان باید عالم مجردات و عقول را که مستظلاً موجودند و نه مستقلاً، با عقل نظری همین گونه تعقل کند تا به مراتب بالا صعود نماید.
۲۸. دسته ای مقصدشان الهی و دیگری نفسانی است. دسته دوم نهایت مقصدشان جهل است، چه آنکه علم صوری آن ها در واقع جهل مرکب و حجاب ملکوت است (خمینی، ۱۳۸۰ ش: ص ۳۷۳ و ۳۷۴).
۲۹. «هر چه جزاین است، گرچه در عالم ملک و قبل از رفع حجب طبیعت به صورت علوم است و اصحاب آن پیش ارباب محاورات و مجادلات از علما و عرفا و فقها به شمار آیند، ولی پس از رفع حجاب از چشم قلب و برداشته شدن پرده ملکوت و بیدار شدن از خواب سنگین ملک و طبیعت، معلوم شود که غلظت این حجاب از تمام حجاب ها بیشتر بوده و این علوم رسمیه سرتاسر حجب غلیظه ملکوتیه بوده که بین هریک تا دیگری فرسخ ها راه مسافت داشته و ما از آن غافل بودیم» (خمینی، ۱۳۸۰ ش: ص ۳۷۳).
۳۰. «یکی از اسرار عبادات و فواید مهمه، آن است که جمیع مملکت باطن و ظاهر مستخر در تحت

- اراده الله و متحرك به تحريك الله شود و قواى ملكوتيه و ملكيه نفس از جنود الله شوند و همگى نسبت به حق تعالى سمت ملائكة الله را پيدا كنند» (خمینی، ۱۳۷۰ ش: ص ۳۳).
۳۱. «كوشش كن در عمل!»، «در رفع حُجُب كوش نه در جمع كُتُب»، «انباشتن علوم - گرچه علم شرایع و توحید باشد - از حُجُب نمی‌کاهد، بلکه افزایش دهد». «سرگرمی به علوم حتی عرفان و توحید اگر برای انباشتن اصطلاحات و برای خود این علوم است - که هست -، سالک را به مقصد نزدیک نمی‌کند بلکه دور می‌کند؛ العلم هو الحجاب الاكبر». چراکه انسان با همین مفاهیم کلی عقلی، از راه بازمی‌ماند و از آنچه باید باشد، محجوب می‌شود؛ علم با ارمغان خودخواهی، در قلب غیر مهذب، او را به عقب می‌برد (خمینی، ۱۳۹۲ ش: ص ۱۳۸).
۳۲. عقل نظری صرف و اشتغال به اصطلاحات، کمال بخش نیست و چیزی جز مفاهیم عاید انسان نمی‌کند؛ چنانچه علم شیطان نیز مانع سقوطش نشد.
۳۳. «شاید بسیاری از مصیبت‌هایی که بر بشر واقع شده باشد، از علم واقع شده است. تمام این خرابی‌هایی که الآن در دنیا به وجود آمده است، این‌ها برای این است که علمی بوده است که توأم با تهذیب نبوده است؛ علم را دارند، لکن مهذب نیستند. شما اگر بخواهید خدمت بکنید به اسلام، خدمت بکنید به کشور خودتان، استقلال کشور خودتان را حفظ کنید، وابسته به هیچ‌جا نباشید، باید هم رشته علم را تقویت کنید و هم تهذیب اخلاق را و هم عمل را» (خمینی، ۱۳۸۹ ش: ۱۹ / ۳۲۵).
۳۴. «علم به همه شئون و عمل - عمل نفسانی، عمل جسمانی، عمل عقلانی - انسان را به مراتب انسانیت می‌رساند» (همان، ۸: ص ۲۶۸)
۳۵. در غیر این صورت، انسان از افق حیوانیت فراتر نخواهد رفت و مقام حداقلی - تدبیرات عقلی - را درک نخواهد کرد. چنین انسانی به حقیقت حیوان است، گرچه به صورت دنیایی، نمایی از انسان داشته باشد، بلکه گمراه‌تر از سایر حیوانات و یا یکی از آن‌هاست، چراکه اکتساب رذایل زمینه‌ساز سیر شیطانی نفس است (خمینی، ۱۳۷۷ ش: ص ۲۸۷).
۳۶. «اساس عالم بر تربیت انسان است» و «آن قدر که انسان غیر تربیت شده مضراست به جوامع، هیچ شیطانی و هیچ حیوانی و هیچ موجودی آن قدر مضرنیست؛ و آن قدر که انسان تربیت شده مفید است برای جوامع، هیچ ملائکه‌ای و هیچ موجودی آن قدر مفید نیست» (خمینی، ۱۳۸۹ ش: ۱۴ / ۱۵۳).

۳۷. «همه آوازه‌ها از خداست. با اسم رب عالم شروع شده است؛ و با اسم رب ختم می‌شود... ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. از او هستیم و به اوست همه چیز. دیگران نیستند، هیچ‌اند؛ هر چه هست اوست. ما باید ادراک این معنا را بکنیم. انبیا آمدند که ما را هوشیار کنند؛ تربیت کنند» (همان، ۸: ص ۳۲۵).

۳۸. امام خمینی علیه السلام از دوره یاد می‌کند «صراط مستقیم و صراط مفرطین و صراط مفرطین، که «مغضوب علیهم» و «ضالین» می‌باشند» (خمینی، ۱۳۷۰ش: ص ۲۸۹).

۳۹. «طرف افراط و تفریط هر یک، رذیله‌ای است و حد اعتدال در هر یک، فضیلتی از فضایل نفسانیه است» (خمینی، ۱۳۷۷ش: ص ۲۷۷).

۴۰. «تعدیل قوای نفسانیه، که غایت کمال انسانی و منتهای سیر کمالی بسته به آن است بلکه به یک معنی خود آن است، از مهمات امور است که غفلت از آن، خسارت عظیم و خسران و شقاوت غیرقابل جبران است و انسان تا در عالم طبیعت است ممکن است قوای سرکش خود را تعدیل کند و نفس چموش سرکش را در مهار عقل و شرع کشد» (همان: ص ۱۵۳).

۴۱. «چون انسان قابلیت این را دارد که تربیت بشود و آن مراتب مافوق طبیعت را هم پیدا بکند و کسی نیست که این نحو تربیت را از انسان بکند، خدای تبارک و تعالی انبیا را مأمور فرموده است که این‌ها بیابند و تربیت کنند این انسان را که برسد به آن مراتب مافوق طبیعت و هر چیزی که در آن قابلیت هست، فعلیت پیدا بکند و تربیت یک تربیت الهی بشود» (خمینی، ۱۳۸۹ش: ۴ / ۱۷۶).

۴۲. ماندگاری در مسیر اعتدال موجب ظهور و فعلیتِ قابلیت‌های فطری انسان و وصول به «مقام برزخیت کبری» خواهد شد (خمینی، ۱۳۷۰ش: ص ۲۸۹).

۴۳. امام خمینی معتقدند، علوم معنوی و اخلاقی که هدف بعثت انبیاست، از لطیف‌ترین و دقیق‌ترین علوم‌اند و مسیر سعادت و شقاوت مسیری نامتناهی است (خمینی، ۱۳۷۸ش: ص ۲۳-۱۲؛ خمینی، ۱۳۸۰ش: ص ۱۷۱)؛ بنابراین تربیت الهی شدن نیازمند برنامه‌ریزی، استاد و درس اخلاق است و «خودرو نمی‌توان مهذب شد. اگر حوزه‌ها همین‌طور از داشتن مربی اخلاق و جلسات پند و اندرز خالی باشد، محکوم به فنا خواهد بود. چطور شد علم فقه و اصول به مدرّس نیاز دارد، درس و بحث می‌خواهد، برای هر علم و صنعتی در دنیا استاد و مدرّس لازم است، کسی خودرو و خودسر در رشته‌ای متخصص نمی‌گردد، فقیه و عالم نمی‌شود» (خمینی،

- ۱۳۷۸ش: ص ۲۳). در سوره حمد خود خداوند متعال به عنوان مرتبی جهانیان و غایت تربیت، حرکت در صراط مستقیم معرفی شده است «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (حمد: ۱).
۴۴. «انسان، هیکل توحید و وجود جامع است؛ همه اطوار را دارد، از جمادی تا فنا فی الله» (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۵).
۴۵. «سرّ توحید و تجرید در جمیع عبادات قلبیه و قالبیه ساری و جاری است. بلکه شیخ عارف کامل، شاه‌آبادی، روحی فداه می فرمودند: عبادات اجراء توحید است در ملک بدن از باطن قلب» (خمینی، ۱۳۷۰ش: ص ۱۵۳) و در واقع، نتیجه مطلوب از عبادات، تحصیل معارف و تمکین توحید در قلب است.
۴۶. از نشئه ملکی دنیایی تا فنای کلی، مقام حضور نزد خداوند ادامه دارد.



سیر تطور کلامی سلفیه

رسول رضوی^۱؛ کوثر سادات هاشمی^۲

چکیده

سلفیه یا سلفی گری، اندیشه و جریان اجتماعی و مذهبی در بین اهل سنت است که پیروی از شیوه سلف را اساس کار خود قرار می دهد. اندیشه سلفی گری در علوم مختلف اسلامی وارد شده است؛ از جمله در فقه، تفسیر و کلام. سلفیه را می توان از جنبه های مختلف مورد مطالعه قرار داد؛ مانند تاریخ پیدایش آن، آراء سلفیه، آشنایی با بزرگان آنان، ارتباط سلفیه معاصر با استعمارگران. علاوه بر این، می توان سیر تطور سلفیه را از پیدایش تا دوران معاصر بررسی کرد. پژوهش حاضر، تصویری کامل از سیر تطور کلامی در سلفیه را نشان می دهد. آگاهی از این سیر، به شناخت از سلفیه و علل انحراف آن ها از اسلام راستین، کمک می کند. یافته های این پژوهش عبارت است از: روش اثرگرایان و اهل حدیث زمینه ساز ایجاد تفکر سلفی است. روش حدیث گرایی توسط احمد حنبل وارد مباحث کلامی شد. ابن تیمیه در قرن هشتم هجری توانست با تألیفات بسیار، اندیشه های سلفی را تثویز کند و مکتب فکری به نام سلفیه را تأسیس کند. پس از یک دوره رکود، زمان زیادی طی شد تا محمد بن عبدالوهاب سلفیه را وارد شاخه جدیدی به نام وهابیت کرد و جهشی در سلفیه ایجاد نمود. بعد از آن، شاخه های متنوعی، از سلفیه تکثیر یافت که در دوران معاصر در عرصه های مختلف به حیات خود ادامه می دهند. در نوشتار حاضر، اطلاعات به روش کتابخانه ای جمع آوری شده و پژوهش آن به شیوه توصیفی و تحلیلی صورت گرفته است.

واژگان کلیدی: سلفیه، سیر تطور، کلام، ابن تیمیه، وهابیت، اهل حدیث.

۱. استاد حوزه و دانشگاه.

۲. طلبه سطح ۴ رشته کلام اسلامی، جامعه الزهراء علیها السلام.

مقدمه

از سال‌های آغازین اسلام و در زمان حیات رسول اکرم ﷺ اختلافاتی میان مسلمانان ایجاد شد که موجب پیدایش جریان‌های مختلف گردید. این اختلاف در سال‌های بعد نیز ادامه یافت و تحت تأثیر عوامل زیادی قرار گرفت؛ از جمله: پدیده‌های تاریخی، مناسبات فرهنگی و اجتماعی، مسائل سیاسی و آراء حاکمان، مناظره‌های علمی و... هر یک از فرق و مذاهب اسلامی نیز در طول تاریخ با این عوامل در تماس بوده و گاهی به تغییر رویکرد، انحراف از هدف اصلی، جدا شدن گروهی از آن فرق و مذاهب منجر شده است. از این رو لازم است دوره‌های مختلف شکل‌گیری این فرق و مذاهب مورد بررسی قرار گیرد. در این نوشتار، به منظور شناخت بهتر نسبت به سلفیه، عوامل و زمینه‌هایی که باعث پیدایش و ظهور این تفکر شده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ همچنین حوادثی که در دوره‌های تاریخی مختلف بر این مکتب گذشته است، با دقت بیشتری دنبال می‌شود. می‌توان در قالب شش دوره به سیر تطور کلامی سلفیه اشاره داشت: اول؛ پیدایش سلفیه و آشنایی با مؤسس آن، دوم؛ توسعه سلفی‌گری، سوم؛ تضییق، چهارم؛ رکود این تفکر و بررسی عوامل آن، پنجم؛ جهش سلفیه و ظهور وهابیت، ششم؛ تکثیر و ورود اندیشه سلفی به عرصه‌های مختلف در دوران معاصر.

۱. واژه شناسی

تعریف سلفیه

برای اینکه تعریف دقیق‌تری از سلفیه به دست آید، مفهوم آن در لغت و اصطلاح ارائه می‌شود.

در کلام لغت شناسان، سلف به معنای پیشینیان است. (جوهری، ۱۴۰۷: ۴/۱۳۷۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹/۱۵۸) سلفیه در اصطلاح، به گروهی اطلاق می‌شود که ادعای تبعیت از سلف مسلمانان را دارند. البوطی در تعریف سلفیه می‌نویسد:

«در اصطلاح، عبارت است از جماعت صحابه و تابعین و تابعین تابعین، از آن جهت که اجتهاد و آراء‌شان در اصول و فروع، الگوی دیگران است. خروج

از آن جایز نیست و تمسک به آن و دعوت به سوی آن واجب است؛ به این دلیل که مظهر دین حق و عنوان عقیده صحیح است؛ با توجه به آنچه شیخان از عبدالله بن مسعود روایت کردند. «(البوطی، بی تا: ۱۱)

سلفیه در اصطلاح

در اینکه منظور از سلف چه کسانی هستند، اختلافاتی میان سلفیه وجود دارد؛ اما غالباً منظور از سلف صالح را شخصیت‌های سه قرن نخستین اسلامی (پیامبر اسلام ﷺ، صحابه، تابعین و تابعین تابعین) می‌دانند. (علیزاده موسوی، ۱۳۹۳ ش: ۳۲) در این زمینه به حدیثی از پیامبر اسلام ﷺ استناد می‌کنند: «بهترین مردم (مردمان) قرن من هستند، سپس کسانی که در پی ایشان می‌آیند و سپس دیگرانی که در پی آنان می‌آیند.» (بخاری، ۱۴۲۲ق: ۲/۵)

بنابراین، این افراد خود را سلفیه نامیدند از این جهت که خود را پیرو سلف صالح می‌دانستند و در رفتارها و باورهایشان، خود را تابع پیامبر اکرم ﷺ و اصحاب و تابعین معرفی می‌کردند.

۱. پیدایش سلفیه

اولین مرحله در شناخت سیر تطور کلامی در سلفیه، آغاز و پیدایش آن است. اینکه تفکر سلفی از کجا نشأت گرفته و چه کسی اندیشه‌های سلفی را به صورت یک مکتب فکری درآورده است.

۱-۱. زمینه‌های پیدایش تفکر سلفی

به منظور فهم بهتر نسبت به چگونگی پیدایش و گسترش سلفیه، مناسب است در ابتدا عوامل و زمینه‌هایی که باعث ایجاد تفکر سلفی شده است، مورد بررسی قرار گیرد.

۱-۱-۱. پیدایش اصحاب اثر و اصحاب حدیث

اولین گروهی که افکار و روش آن‌ها موجب پیدایش تفکر سلفی شد، مسلمانانی بودند که با نام اصحاب اثر شناخته می‌شوند. اصحاب حدیث بر گروه‌های مختلف اسلامی، با

روش‌های گوناگون اطلاق می‌شود که در یک امر مشترک هستند. آنان در احکام نظری و عملی به منابع نقلی از احادیث و آثار رجوع می‌کنند.

درواقع طیفی از عالمان سنت‌گرا در قرن دوم بودند که به دلیل توجه به تحصیل حدیث و نقل اخبار و دوری از استنباط و رأی، به اصحاب اثر شهرت یافتند. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱/۲۴۳) این علما در تقابل با اصحاب رأی بودند که به قیاس و معنای مستنبط از احکام توجه داشتند و قیاس جلی را بر خبر واحد مقدم می‌کردند. (همان) حیثه اختلاف و تنازع این گروه‌ها، مباحث فقهی بود. علمای سنت‌گرا که در منابع متأخر با عنوان عام «اصحاب حدیث» نام یافته‌اند، به تعبیر عصر خود «اصحاب اثر» یا «اصحاب آثار» خوانده می‌شدند. به تدریج گروه‌های مختلف فکری اصحاب حدیث را عنوانی عام برای سنت‌گرایان تلقی کردند و بدون در نظر گرفتن مراحل تاریخی و تمایزهای فکری، این نام را، هم بر متأخران و هم بر متقدمان اطلاق کردند. (پاکتچی، بی‌تا: ۹/۳۵۹۶)

آنچه موجب می‌شود این افراد سنت‌گرا، به عنوان زمینه‌پدایش اندیشه‌های سلفی معرفی شوند، تکیه آنان بر نقل حدیث و دوری از رأی و استنباط است. به عبارت دیگر، روش سلفیه در مواجهه با متون دینی و آموزه‌های اعتقادی، همان روش اصحاب اثر و اصحاب حدیث است که به ورطه افراط کشیده شد.

۲-۱-۱. احمد بن حنبل و سلفیه

در تاریخ پیدایش و تحولات تفکری گروهی که اکنون سلفیه خوانده می‌شود، ظهور احمد بن حنبل (م ۲۴۷ ق) یکی از نقاط است؛ زیرا اوج شکل‌گیری و نظام‌مند شدن عقاید اصحاب حدیث، در زمان احمد بن حنبل بوده است. در واقع می‌توان گفت احمد بن حنبل کسی بود که روش اصحاب اثر را در مباحث کلامی به کار گرفت. از طرف دیگر، سلفیه نیز عقاید خود را به احمد بن حنبل و اهل حدیث منتسب می‌کنند. از این رو، اشاره به آراء و روش احمد بن حنبل، خالی از وجه نیست.

اندیشه‌های احمد حنبل

مهم‌ترین اموری که احمد به آن‌ها معتقد بود، عبارت‌اند از: قدر یعنی قدرت الهی بر بندگان؛ (احمدی، ۱۴۱۶ق: ۱/ ۱۳۵) جبر و مخلوق بودن افعال بندگان؛ مخلوق نبودن قرآن و معرفی حضرت علی علیه السلام به عنوان خلیفه چهارم، از دیگر عقاید او است. (همان، ۱۴۸- ۳۶۸)

روش احمد حنبل

احمد بن حنبل (م ۲۴۷ ق) معتقد بود که باید در مسائل اعتقادی به روش پیشین اصحاب حدیث؛ مانند: مالک بن انس و مقاتل به سلیمان عمل کرد؛ بنابراین به آنچه در قرآن و سنت وارد شده ایمان آورده، بدون آنکه متعرض تأویل شود. (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱۱۸) احمد در هر مسأله‌ای که از سنت و حدیث مدرکی نمی‌یافت، از اجتهاد پرهیز می‌کرد. اساس کار او روایت از نبی صلی الله علیه و آله و تابعین بود. (ابوزهره، ۱۴۱۸ق: ۷۳) او پیروان خود را در کنار تبعیت از سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به پیروی از اصحاب نبی اکرم و تابعین دعوت می‌کرد. (ابن بدران، ۱۴۰۱ق: ۵۳- ۵۴) اگرچه داشت از اینکه از بیانات خود کتابی تألیف کند و دوست داشت تنها به کتابت حدیث پردازد؛ حتی فقه او مجموعه‌ای از احادیث و روایات است. (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۲۳)

افول احمد حنبل

حمایت‌های متوکل عباسی از احمد حنبل و حدیث‌گرایی، موجب قدرت یافتن اندیشه‌های اهل حدیث در این دوران شد. (ذهبی، ۱۹۹۲م: ۲۵۶؛ امین، ۲۰۱۲م: ۱/ ۴۰-۴۳؛ مسعودی، ۱۴۲۵ق: ۴/ ۲۵۴؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ۱۰/ ۳۳۸)

پس از آن، ظهور ابوالحسن اشعری (م ۳۳۰ ق) به عنوان چهره‌ای اصلاح‌طلب و حد وسط معتزله و اهل حدیث، منجر به افول معتزله و به حاشیه رفتن مذهب احمد حنبل شد. (امین، ۲۰۱۲م: ۴/ ۷۷۷-۷۶۷) او سعی داشت در تبیین عقاید از عقل و نقل استفاده کند. (اشعری، ۱۹۷۱م: ۱/ ۹؛ تفتازانی، ۱۴۰۷ق: ۲۳-۴۳) همین امر، سبب گرایش قاطبه اهل سنت به او شد.

بنابراین، با ظهور اشعری، تفکر ظاهرگرایی و حدیثی در حاشیه قرار گرفت. تا اینکه

در اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم توسط ابن تیمیه و سپس پیروان او، عقاید حنبلی‌ها به گونه‌ای افراطی تراحياء گردید.

۳- ۱- ۱. ابن تیمیه و سلفیه

دومین شخصیت معروف و بارز سلفیه، ابن تیمیه (م ۷۲۸ ق) است. احمد بن عبدالحلیم، معروف به ابن تیمیه، تابع مشرب احمد بن حنبل بود (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ۱۳/۳۴۴) و سعی داشت مذهب سلفیه را به همان صورتی که در زمان احمد بن حنبل رایج بود، احیا کند. در عمل به حدیث هم، همان شیوه را در پیش گرفت. علامه عسگری نیز به همین جهت ابن تیمیه و سلفیه را متفرع از عقاید حنابله معرفی می‌کند. (عسگری، ۱۴۱۲ق: ۳/۳۴۸)

ظاهرگرایی و اعتقاد به پیروی از سلف و صحابه، باورهایی هستند که ابن تیمیه به تبعیت از احمد بن حنبل مطرح کرد. او معتقد است که دلیل گمراهی بسیاری از متأخرین، دور شدن از کتاب خدا، آنچه پیامبر اکرم ﷺ آورده و ترک روش گذشتگان است. (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق: ۱/۲۰۱)

اندیشه های ابن تیمیه

مهم‌ترین عقائد ابن تیمیه که به تبعیت از ظاهرگرایی اهل حدیث قابل طرح است، عبارت‌اند از:

الف) حمل صفات خبری خداوند بر معانی ظاهری

احمد بن تیمیه به تبعیت از اهل حدیث، صفات خبری خداوند؛ مانند قرار داشتن خداوند بر عرش یا دست و صورت داشتن وی را بر معانی لغوی و ظاهری آن حمل کرده و هرگونه تأویل، تعطیل، تبدیل، تشبیه و تمثیل را جایز نمی‌داند. (همان، ۵۱) وی از مؤولیه؛ یعنی کسانی که قائل به تأویل در صفات خداوند هستند، انتقاد کرده است. (ابن تیمیه، ۱۴۲۳ق: ۴/۱۹۲)

ب) امکان رؤیت خدا

در ادامه اعتقاد به ظاهرگرایی، رؤیت خدا در آخرت را امری ممکن می‌داند. (ابن تیمیه،

ج) تفاوت معنا و تأویل

احمد تیمیه معتقد است که توصیفات از خدا؛ مانند استواء بر عرش را باید معنا کرد؛ اما تأویل حقیقت ذات و صفات، مختص خدا است. به عبارتی، کیف آن بر ما مجهول است. (ابن تیمیه، بی تا: ۱/۵۲) البته نظرات او در باب صفات الهی به ورطه تجسیم و تشبیه کشیده شد. (سبکی، تاج‌الدین، ۱۴۱۳ق: ۹/۳۵-۳۷)

د) مکان مند بودن خدا

او دو معنا از مکان مند بودن ارائه می‌دهد و می‌نویسد: اگر مکان داشتن خدا به معنای این است که دیگری او را احاطه کرده و به دیگری نیازمند است، این باطل است؛ زیرا خدا احتیاج به دیگری ندارد. اگر مکان را به معنای مافوق عالم بودن باشد، سخن حق است و کتاب، سنت، سلف مسلمانان و عقل همین معنا را اراده می‌کند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق: ۲/۱۴۵)

ه) مخالفت با فلاسفه

دیدگاه او مبنی بر ظاهرگرایی و مراجعه به منقولات، او را به مخالفی سرسخت با اندیشه‌های فلسفی تبدیل کرد. (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق: ۱/۲۴۱) عصر ابن تیمیه، دوره انحطاط و تنزل تفکر فلسفی و استدلال منطقی و همچنین قرن روی آوردن به ظواهر دین و توجه سطحی به معارف خشک و مذهبی عنوان شده است.

منطقه جغرافیایی

منطقه‌ای که سلفیه در آن ظاهر شد، به تبع شخصیتی است که آن را تأسیس کرد. احمد بن عبدالحلیم مشهور به ابن تیمیه در سال ۶۶۱ ق در منطقه حرّان جایی میان موصل و شام حنابله متولد شد. او در شش سالگی همراه خانواده خود به دمشق مهاجرت کرد. تحصیلات احمد و پس از آن تصدی منصب شیخ الحنابله برای او در دمشق اتفاق افتاد. (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ۱۳/۲۴۱ و ۳۴۳ و ۳۴۴)

بنابراین منطقه‌ای که احمد در آن به تبیین عقاید و اندیشه‌های خود پرداخت، دمشق بود. از این رو، می‌توان گفت سلفیه نیز در این مکان متولد شد و رشد کرد؛ البته احمد مدتی در مصر به سربرد (۷۰۵ ق) و در آنجا نیز به انتشار دیدگاه‌های خود پرداخت. (همان، ۱۴/۳۸)

توسعه

ابن تیمیه علاوه بر اینکه تفکرات سلفی‌گری را تئوریزه کرد، سعی در ترویج تفکرات سلفی نیز داشت. وی از ابزار ارتباطی در آن زمان استفاده می‌کرد؛ یعنی به دست آوردن کرسی تدریس و سخنرانی و تألیف آثار مکتوب.

تدریس و سخنرانی

پدر ابن تیمیه در شهر دمشق رئیس دارالحدیث السکریه و در مسجد جامع این شهر صاحب کرسی بود. پس از فوت پدر در سال ۶۸۲ ق، احمد به تدریس در همان جایگاه مشغول شد. علمای صاحب‌نام نیز در محفل علمی او حاضر می‌شدند؛ همچون: بهاء‌الدین ابن زکی شافعی، تاج‌الدین الفزاری، زین‌الدین بن المنجا الحنبلی. احمد از سن بیست‌سالگی بر منبر می‌رفت و به تفسیر قرآن می‌پرداخت و پس از وفات زین‌الدین ابن المنجا که شیخ الحنابله بود، متصدی تدریس در مدرسه الحنبلیه شد. (همان: ۱۳/۳۰۳ و ۳۴۴)

تألیفات

ابن تیمیه با تألیفات گسترده خود، خدمت بزرگی به تدوین و نشر دعوت سلفی نمود. ابن قیم بیش از چهارصد کتاب و رساله از او نام می‌برد. (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۰۳ق) برخی از تألیفات او عبارت‌اند از:

- کتاب منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة والقدریه؛ در نقد کتاب منهاج الکرامة علامه حلی نوشته شده است.

- الفتوی الحمویة الکبری؛ وی با علم کلام مخالفت کرده و معتقد بوده است علم کلام هم مانند فلسفه ارسطو، به انحراف می‌انجامد. ابن تیمیه در این کتاب بسیاری از عقاید کلامی اشاعره را نقد کرده و آن را ضعیف و سست دانسته است. (ابن تیمیه، ۱۴۲۵ق: ۱/۱۹۰-۱۹۳)

- منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریه؛ در این کتاب به نقد عقاید امامیه می‌پردازد.

- الحسبه فی الاسلام؛ شامل برخی از افکار اقتصادی ابن تیمیه.
- العقیده الواسطیه؛ حاوی مسائل اصول اعتقادات.

۳. تزییق

افکار ابن تیمیه در زمان حیات وی با استقبال زیادی روبرو نشد، تنها افراد محدودی به اندیشه‌های او گرایش پیدا کردند. دو نکته در این بحث قابل توجه است: اول؛ آراء و افکار بدعی که از ابن تیمیه صادر شد. دوم؛ واکنش علمای مذاهب اسلامی به این اظهارات که در مجموع منجر به تضعیف سلفیه و افول آن شد.

۱- ۳. آراء نوظهور ابن تیمیه

ابن تیمیه در تألیفات خود، اظهاراتی جنجالی نیز دارد که در کلام اهل حدیث دیده نمی‌شد و برخی از آن‌ها در هیچ یک از مذاهب اسلامی سابقه‌ای ندارد؛ مانند بدعت بودن سفر به منظور زیارت رسول اکرم ﷺ. (القسطلانی، بی تا: ۳ / ۵۹۰-۵۹۱) برخی از این عقاید عبارت‌اند از:

الف) جایز نبودن توسل

احمد برای توسل سه معنا ذکر می‌کند: (۱) توسل به اطاعت پیامبر ﷺ که آن را کامل‌کننده ایمان می‌داند. (۲) توسل به دعا و شفاعت پیامبر اسلام ﷺ که در زمان حیات ایشان و در روز قیامت امکان پذیر است. (۳) توسل به معنای قسم دادن خداوند و یا چیزی خواستن از خدا به واسطه ذات پیامبر ﷺ. او نوع سوم از توسل را جایز نمی‌داند و معتقد است در سیره صحابه چنین چیزی وجود نداشته است. (ابن تیمیه، ۱۴۲۳ق: ۱ / ۱۴۳)

ب) توسعه در معنای کفر

ابن تیمیه با این عقیده که کفر با انکار یکی از ضروریات دین یا انکار احکام متواتر و یا احکامی که اجماع بر آن است و ... حادث می‌شود، (همان، ۱ / ۱۰۶) افراد، گروه‌ها و مذاهب بسیاری را تکفیر کرده و از دین خارج می‌داند.

ج) بدعت زیارت قبور و مشاهد

او شیعیان را به دلیل ساختن مرقد بر قبور صالحان و احترامی که برای آنان قائل‌اند، نکوهش کرده است. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق: ۸/۲۳۷)

د) انکار فضائل امام علی علیه السلام

ابن تیمیه، از ابن مسعود روایاتی نقل می‌کند که بروجوب محبت نسبت به حضرت علی علیه السلام و اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دلالت دارد. (همان، ۳۸/۵) وی امام علی علیه السلام را زاهد در امر دنیا معرفی می‌کند؛ باین وجود، زهد خلفای سه‌گانه را بالاتر از زهد او می‌داند. او صفات دیگری؛ مانند علم و شجاعت را برای حضرت علی علیه السلام ثابت می‌داند؛ ولی برتر بودن او در این صفات را رد می‌کند و خلفا را افضل از حضرت علی علیه السلام معرفی می‌کند؛ (همان، ۷/۴۸۹-۴۹۲، ۸/۶۴-۷۷) همچنین معتقد است که جنگ‌های حضرت علی علیه السلام مانند جنگ‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نبوده است و مخالف آیات و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عمل کرده است. (همان ۸/۵۰۴-۵۰۵)

مطرح کردن این عقاید، باعث شد که علمای مذاهب اسلامی با او به مخالفت بپردازند. به این ترتیب، ابن تیمیه و اندیشه‌های او با محدودیت‌هایی روبه‌رو شد.

۲-۳. مخالفت علما

فقهای بزرگ اهل سنت صراحتاً با ابن تیمیه مخالفت می‌کردند. این اعتراضات بر افکار عمومی مسلمانان تأثیر زیادی می‌گذاشت. به چند مورد از این اعتراضات اشاره می‌شود: صفی‌الدین هندی (م ۷۱۵ ق) متکلم اشعری، از علمایی است که با ابن تیمیه مخالفت نمود و در جریان مناظره‌ای که میان هندی و ابن تیمیه صورت گرفت، حاکم دستور داد ابن تیمیه را به زندان افکنند. (سبکی، تاج‌الدین، ۱۴۱۳ق: ۹/۱۶۲-۱۶۴)

شهاب‌الدین حلبی (م ۷۳۳ ق) عقاید ابن تیمیه را به گفتار حشویه نزدیک می‌داند و اظهار می‌دارد در مذهب سلف راستین، کسی به تجسیم و تشبیه و امثال آن قائل نبوده است و او نباید خود را پیرو سلف معرفی کند. (همان، ۳۵-۳۷)

علاوه بر این، شواهد تاریخی ای ذکر شده است که نشان می‌دهد در پی اظهار عقایدی از سوی ابن تیمیه، علما به شدت با او مخالفت کرده و به ضرب و شتم با او پرداختند. ابن بطوطه در این باره می‌نویسد: ابن تیمیه بر بالای منبر سخنانی بیان کرد از جمله اینکه می‌گفت:

«خداوند همچنان که من از این پله منبر فرود می‌آیم به آسمان دنیا فرود خواهد آمد» این را گفت و یک پله از منبر پایین آمد. (ابن بطوطه، بی‌تا: ۱/ ۷۲)

خلاصه اینکه در این دوران، علمای شام و مصر بر ضد ابن تیمیه قیام کردند و او در سوریه و مصر زندانی شد و سرانجام در زندان جان سپرد. (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق: ۱۴/ ۱۳۵؛ ابن بطوطه، پیشین: ۱/ ۷۳)

۲. رکود

پس از درگذشت ابن تیمیه، سلفی‌گری وارد دوران خمودی و رکود شد. دو مسأله اساسی را می‌توان به عنوان عامل این رکود ذکر کرد:

۲-۱. مخالفت فقیهان با ابن تیمیه

هجوم فقیهان مذاهب بر ضد ابن تیمیه و بدعت‌هایی که او در دین وارد ساخته بود، پس از فوت احمد ادامه یافت و این مسأله، دعوت به پیروی از اهل حدیث به شیوه سلفی و ظاهرگرایی را بی‌رونی کرد. این امر باعث شد که عموم مسلمانان از تفکرات او دوری کنند. نمونه این اعتراضات، مردود دانستن احمد توسط تقی الدین سبکی (م ۷۵۶ق) است. سبکی که از علماء شافعی در قرن هشتم است، می‌نویسد:

«در زمان حیات او، [اعتقادش به] انکار سفر به قصد زیارت پیامبر ﷺ را مردود دانستم... در تهذیب نفس از استادی بهره‌مند نشده بود و در علوم ممارست نداشت؛ بلکه به دلیل جرأتی که داشت، علوم را با ذهن خودش و خیال پردازی فهم کرده بود و آشنفتگی فراوانی در معلوماتش بود، سپس چیزهایی از رفتارش به من رسید که موجب شد به طور کلی از تأمل در کلامش روی گردان شدم».

(سبکی، تقی الدین، بی‌تا: ۲/ ۲۱۰)

قسطلانی (م ۹۲۳ ق) و ابن حجر هیتمی (م ۹۷۴ ق) علمای دیگری هستند که با احمد بن تیمیه مخالفت کردند. (القسطلانی، پیشین: ۳/۵۹۰-۵۹۱) ابن حجر، ابن تیمیه را ملحد دانسته و درباره او می‌نویسد: «بر حذر باش از اینکه به آنچه در کتب ابن تیمیه و شاگردش، ابن قیم آمده، گرایش یابی. کسانی که از هوای نفسشان پیروی می‌کنند و خداوند آن‌ها را در گمراهی قرار داد و بر گوش و قلب آنان مهر نهاد و بردیدگان نشان پرده افکند و غیر از خدا، چه کسی آن‌ها را هدایت می‌کند؟ چگونه این ملحدان از حدود تجاوز کردند و از رسوم سرپیچی نمودند. گمان نمودند که بر راه هدایت هستند؛ در حالی که چنین نبود؛ بلکه در بدترین گمراهی و زشت‌ترین خصلت‌ها و نهایت خسران و در غگوی و بهتان قرار گرفتند. خداوند پیروانشان را خوار گرداند و زمین را از امثال آنان پاک نماید.» (ابن حجر الهیتمی، بی تا: ۱۴۴-۱۴۵)

۲-۲. شکست سلفی‌گری در شام و مصر

ابن تیمیه و شاگردانش؛ مانند ذهبی (م ۷۴۸ ق)، ابن قیم (م ۷۵۱ ق) و ابن کثیر (م ۷۷۴ ق) نتوانستند سلفی‌گری را به نحو شایسته ترویج و گسترش دهند؛ زیرا آن‌ها این فکر را در شام و مصر مطرح کردند که مرکز علم و دانش و قله فقهات بود. (سبحانی، ۱۳۹۵ش: ۲۶-۲۷) این مسائل باعث شد که سلفی‌گری و اندیشه‌های ابن تیمیه رونق چندانی نداشته باشد و این رکود تا قرن دوازدهم و ظهور محمد بن عبدالوهاب ادامه داشت.

۳. جهش

ظهور محمد عبدالوهاب و اقدامات او سبب شد سلفی‌گری، پس از یک دوره طولانی، احیا شود و از این زمان، سلفیه وارد شاخه‌ای جدید به نام وهابیت شد. محمد بن عبدالوهاب (م ۱۲۰۷ ق) در قرن دوازدهم پا جای پای ابن تیمیه گذاشت و دعوت جدیدی را به سلفیه آغاز کرد. او عواملی که باعث رکود سلفیه در زمان ابن تیمیه شده بود را برطرف کرد. به این صورت که:

۱- ۳. گسترش سلفی‌گری در نجد

محمد در سرزمین نجد که فاقد فرهنگ اسلامی و علمای برجسته بود، تفکرات سلفیه را مطرح کرد و پیروانی زیادی داشت تا آنجا که به صورت يك قوه و قدرت در منطقه درآمد و دولت عثمانی بارها بر قلع و قمع آنان همت گمارد. محیطی که ابن تیمیه افکار خود را عرضه کرد از فرهنگ غنی اسلامی برخوردار بود، عالمان بزرگ از اهل سنت در مصر و شام وجود داشتند که به ردّ نظریات وی پرداختند و اجازه ندادند که اثرگذار باشد؛ در حالی که محیطی که محمد بن عبدالوهاب به نشر افکار وی پرداخت، بیابانی بود و اعراب نجد، فرهنگ اسلامی، پایین‌تری داشتند. (همان)

۲- ۳. به‌کارگیری قدرت نظامی و سیاسی

علاوه بر اینکه نجد به لحاظ علمی و فرهنگی موقعیت مناسبی برای ترویج افکار سلفیه بود، محمد بن عبدالوهاب توانست با تکیه بر قدرت شمشیر و پشتیبانی سیاسی، سلفیه را رشد و توسعه دهد. او در سال ۱۱۶۰ به شهر درعیه از شهرهای مشهور نجد رفت. محمد بن مسعود که بر آن منطقه حاکمیت می‌کرد، عقاید عبدالوهاب را برای تقویت حکومت خویش مناسب دید. محمد بن مسعود با محمد بن عبدالوهاب قرار گذاشت تا نیروی حکومتی خویش را برای تبلیغ و ترویج مذهب او به کار اندازد؛ به شرط آن که محمد بن عبدالوهاب نیز از گذر جایگاه دینی خویش، حکومت را تأیید و تقویت کند. از آن پس، این دو تن به شهرهای بسیاری لشکر کشیدند و هر کس را با عقاید خویش ناسازگار یافتند، کافر خوانده و کشتند. به این ترتیب، روزه‌روز قدرت آل سعود رو به فزونی گذاشت و در سایه آن، آیین وهابی نیز گسترش یافت. (امین، فائزی پور، ۱۳۸۷ ش: ۴۱-۱۰۲)

محمد اندیشه‌های ابن تیمیه را عملی کرد. به این صورت که آنچه ابن تیمیه به مذهب سلف اضافه نموده بود، پذیرفت و در راستای عمل به نظریات ابن تیمیه و گسترش آن، فتاویی صادر کرد. برخی از این اندیشه‌ها عبارت‌اند از:

- سفر زیارتی، تبرک و توسل را در تعارض با توحید عبادی است. (التیمی النجدی، بی تا

- توکل و شفاعت موجب کفر می شود. (التمیمی النجدی، بی تا (ب): ۳۸۵)

- صفات خبری؛ مانند دست و صورت داشتن را با همان معنای لغوی اش به خدا نسبت داد. (سبحانی، بی تا: ۱/ ۳۲۸)

- مخالفان خود را مشرک دانسته و به همین دلیل خون علمای اهل سنت و مسلمان از مذاهب دیگر را مباح می شمرد. (القنوجی، ۱۳۰۷ق: ۳/ ۱۹۸)

همچنین آثار مکتوبی در راستای گسترش عقاید ابن تیمیه و سلفی گری تألیف نمود. این تألیفات به ماندگاری تفکرات سلفی کمک شایانی کرده است. برخی تألیفات او عبارت اند از: التوحید الذی هو حق الله علی العبید، کشف الشبهات، الاصول الثلاثه، مسائل الجاهلیه، اصول الايمان، القواعد الاربع، فضل الاسلام، مفید المستفیذ فی الکفر تارک التوحید.

۴. گسترش و انشعاب

در سلفی گری تضادها و تفاوت های بسیاری دیده می شود و همین امر موجب ایجاد جریان ها و طیف های مختلف درون سلفی شده است.

به اعتبار اینکه تفکر سلفی در عرصه های مختلفی ظهور و بروز یافته، می توان گونه های سلفی گری را به چهار گروه تقسیم کرد که عبارت اند از: سلفی گری تکفیری، جهادی، تبلیغی و سیاسی.

۱- ۴. سلفی گری اعتقادی (تکفیری)

این نوع از سلفیه اهتمام خود را متوجه عقاید دینی می کند و از این جهت که با بهانه های مختلف، سعی در تکفیر مخالفان خود دارند، از آن ها با عنوان «سلفی گری تکفیری» نیز یاد می شود. بر اساس مبنای فکری آنان، میان ایمان و عمل تلازم وجود دارد، به این معنی که اگر کسی ایمان به خدا داشته باشد و مرتکب کبائر شود، از دین خارج شده و کافر شمرده می شود. پیشینه چنین تفکری به عقاید خوارج بازمی گردد. خوارج اولین گروه اسلامی بودند که مرتکب کبیره را کافر دانسته و از ارقه حکم به قتل او می دادند.

(بغدادی، ۱۹۷۷م: ۱/ ۵۶- ۷۰)

دو نمونه از سلفی‌هایی که در این زمینه شناخته شده هستند، وهابیت و شاخه‌هایی از دیوبندیه است:

۱-۱-۴. وهابیت

محمد بن عبدالوهاب از خوارج به نیکی یاد می‌کند و ملاک آن‌ها در توحید و شرک را صحیح می‌داند. (التمیمی النجدی، بی تا (الف): ۶۳) وهابیت تکفیری تمامی مخالفان خود را مشرک معرفی می‌کردند؛ بدون اینکه میان مسلمان و غیرمسلمان تفاوتی قائل شوند و خون آنان را مباح می‌داند. (القنوجی، پیشین: ۱/ ۱۹۸)

۱-۲-۴. دیوبندیه

دیوبندیه دارای شاخه‌های گوناگونی است، برخی از آنان به شدت با وهابیت مخالفت می‌کنند. (ابی اسامه، ۱۴۱۹ق: ۱۵-۱۸) گروه‌های تندروی نیز در ادامه دیوبندیه منشعب شدند که گرایشات سلفی دارند. می‌توان به این موارد اشاره کرد:

گروه‌های وابسته به مکتب سلفی «دیوبندی» در پاکستان به نام «سپاه صحابه»، «لشکر جهنگوی»، «جیش محمد» و «لشکر طیبه» همگی از گروه‌های سلفی وابسته به شاخه افراطی دیوبندی هستند که شیعیان را کافر معرفی کرده و جنایت‌های فجیعی انجام می‌دهند. (علیزاده موسوی، ۱۳۹۴ش: شماره ۱، ص ۲۰-۲۶)

۲-۴. سلفی‌گری جهادی

نظریه پردازی درباره سلفی‌گری جهادی در اندیشه اندیشمندان مصری، خصوصاً سید قطب ریشه دارد. سید قطب در بیانات خود، به عقب ماندگی نسل‌های بعدی نسبت به نسل اول اسلامی توجه می‌دهد و به جامعه جاهلی فعلی اشاره می‌کند. (سید قطب، ۱۳۹۹ق: ۱۷۸) وی درباره جهاد و جایگاه آن در اسلام سخن می‌گوید و بیان می‌دارد که در این شرایط مسلمان وظیفه دارند برای برپایی دین با کفار و با حاکمان دست‌نشانده کشورهای اسلامی جهاد کنند. (همان، ۸۲-۵۵)

شخصیت دیگر سلفی‌گری جهادی، عبدالسلام فرج است که با نگارش کتاب

الفریضه الغائبه، جهاد را به عنوان واجبی که فراموش شده است، مطرح کرد. عبدالسلام در این کتاب، حاکمان سرزمین اسلامی معاصر خود را کافر برمی شمارد. وی در مواضع مختلف به آراء ابن تیمیه استناد می‌کند و معتقد است این حکام از شریعت اسلامی روی گردان شده‌اند و کسی که از بعضی از دین روی گردان شود، کافر است؛ در نتیجه جهاد با او لازم می‌شود. (فرج، بی تا: ۱۱-۱۲)

در دیدگاه سلفی‌گری جهادی، خصوصاً رهبران این‌گونه سلفیت، جهاد متوجه سردمداران بی‌کفایت ممالک اسلامی بود و عامه مردم و علمای مذاهب مختلف از گزند ایشان در امان بودند و این اساسی‌ترین فرق این دو گونه سلفیت است؛ اما این جریان در خدمت اهداف سلفیان تکفیری قرار گرفت و سازمان‌هایی؛ مانند «القاعده» و «حزب التحریر»، به جای مبارزه با کافران، وارد مبارزه‌های عقیدتی درون دینی شدند. (علیزاده موسوی، ۱۳۹۴ ش: شماره ۱، ص ۲۰-۲۶)

۳-۴. سلفی‌گری تبلیغی

سلفی‌گری تبلیغی نوعی از سلفی‌گری است که محور فعالیت‌های خود را تبلیغ اندیشه‌ها و مبانی سلفی‌گری قرار می‌دهد. گروه‌های مختلفی به این شیوه فعالیت دارند. جماعت تبلیغ یکی از شاخه‌های سلفی‌گری تبلیغی است. این شبکه، از فراگیرترین جنبش‌های اسلامی معاصر است که در بیش از صد کشور فعال است. مؤسس این گروه، مولانا محمد الیاس در هند و در مکتب دیوبندیه تربیت یافت و به منظور حفظ جوانان به تبلیغ اسلام پرداخت. او نیز دوری از دین را عامل همه محرومیت‌های مسلمانان می‌دانست و معتقد بود که باید تمام توان را برای تبلیغ دین به کار بست و تا زمانی که دینداری در میان مسلمانان عمومیت پیدا نکند، نباید فعالیت دیگری، از جمله فعالیت سیاسی، صورت گیرد. نفی دخالت در سیاست و نفی اختلاف بین فرق اسلامی از جمله اصول شش‌گانه این گروه است. (سید قنديل عباس، بی تا: ۱/ ۳۲۵۳)

اهل حدیث در شبه قاره هند و اهل قرآن در پاکستان نیز نمونه‌های دیگری از سلفی‌های

تبلیغی هستند. (علیزاده موسوی، ۱۳۹۳ ش: ۱/ ۸۰-۸۸)

۴-۴. سلفی‌گری سیاسی

سلفی‌گری سیاسی، نوعی از سلفی‌گری است که با وجود داشتن اهداف اعتقادی، بیشتر در پی هدف‌های سیاسی و به دست آوردن قدرت سیاسی است.

برای سلفی‌گری سیاسی به این معنی، می‌توان نمونه‌های بسیاری نام برد؛ از جمله: - برخی از جریان‌های سلفی بیش از آن‌که دغدغه دین داشته باشند، بیشتر به دنبال حفظ و کنترل قدرت‌اند؛ مانند جریان وهابیت نوگرا که نمونه این جریان، نظام پادشاهی عربستان است که ارتباط بسیاری با کشورهای غربی دارد و از دین به عنوان ابزاری برای نیل به خواسته‌های خود استفاده می‌کند.

- دسته‌ای دیگر از سلفی‌گری سیاسی، علاوه بر اندیشه‌های سلفی، در پی ایجاد حاکمیت سیاسی نیز می‌باشند؛ مانند اخوان المسلمین در مصر.

- برخی از گروه‌های تندرو که دارای عقاید سلفی و گاه تکفیری هستند، در کنار نگاه فرقه‌گرایانه خود، هدف‌های سیاسی را نیز دنبال می‌کنند؛ مانند «طالبان» یا «داعش» که به دنبال ایجاد حکومت بر مبنای مدل خلافتی هستند. (علیزاده موسوی، پیشین: ۸۰/۱ - ۸۸)

نکته پایانی

همان‌گونه که بیان شد، از زمینه‌های مهم در پیدایش تفکر سلفی، اندیشه‌های احمد حنبل و روش حدیث‌گرایی است؛ اما باید به این نکته توجه داشت که میان تفکر حنبلی و سلفی تفاوت‌های بسیاری وجود دارد. برخی از این تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

- حنبلی‌ها معتقدند کسی که مرتکب گناهی شود، از دین خارج نمی‌شود و کافر نیست؛ مگر در مواردی که روایتی در مورد آن صادر شده باشد. (ابن ابی یعلی، ۱۴۱۷ق: ۲۷/۱) سلفی‌ها عقیده خوارج را در تکفیر پیروی کرده و دایره آن را توسعه می‌دهند. (ابن تیمیه، ۱۴۲۳ق: ۱۰۶/۱؛ التمیمی النجدی، بی تا (الف) ۶۳)

- احمد حنبل فرقه‌های مختلف را نظام بخشید. (جعفریان، ۱۳۷۹ش: شماره ۵، ص ۱۴۶-۱۵) برخلاف سلفیه که عامل اختلاف‌افکنی میان فرقه‌ها و مذاهب اسلامی است.

- احمد اولین کسی است که حضرت علی علیه السلام را به عنوان خلیفه چهارم مسلمانان معرفی می‌کند؛ (ابن ابی یعلی، پیشین: ۳۹۳/۱؛ احمدی، ۱۴۱۶ق: ۱/۳۶۸) نیز احادیث بسیاری در فضیلت حضرت علیه السلام نقل می‌کند؛ همچون: حدیث غدیر، (احمد بن حنبل، ۱۴۰۳ق: ۲/۶۴۳) حدیث منزلت، (همان، ۶۴۲) حدیث ثقلین، (همان، ۷۷۹) مؤاخاة (همان، ۶۳۸) و احادیثی در شأن حسنین علیهم السلام. (همان، ۲/۷۷۸) در مقابل، ابن تیمیه حدیث مؤاخاة را باطل می‌داند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق: ۴/۳۲؛ همان، ۷/۷۱؛ همان، ۷/۱۱۷) و تنقیص شأن اهل بیت علیهم السلام را در عقاید سلف وارد کرد. (سبحانی، بی تا: ۱/۳۲۷)

- ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، اموری را به دین اضافه کردند که در مذاهب اسلامی وجود نداشت؛ نه در میان حنبلی‌ها و نه غیر آنان؛ مانند نهی از توسل و زیارت قبر رسول اکرم صلی الله علیه و آله و... (ابن تیمیه، پیشین: ۸/۲۳۷؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۳ق: ۱/۱۴۳؛ القسطلانی، بی تا: ۳/۵۹۰-۵۹۱)

به نظر می‌رسد، انتساب سلفیه به احمد حنبل از دو جهت قابل بررسی است: اول؛ سلفیان برای مقابله با بحران مشروعیت در جهان اسلام و دوری از این واقعیت که سلفی‌گری به معنی مصطلح آن، پدیده‌ای نوظهور و بدعت آمیز است، خود را پیرو احمد حنبل معرفی نمودند. دوم؛ رهبران سلفیه در روش حدیث تراشی و ظاهرگرایی از احمد حنبل پیروی می‌کردند؛ در نتیجه بعضی اعتقادات آن‌ها با یکدیگر مطابقت دارد و در بعضی عقاید باهم اختلاف دارند.

نتیجه‌گیری

سلفیه جریان اجتماعی و مذهبی در بین اهل سنت است که به پیروی از شیوه سلف اعتقاد دارد. روش مواجهه اهل اثر با نقل، زمینه پیدایش تفکرات سلفی در قرون بعدی را ایجاد کرد. احمد حنبل در رواج ظاهرگرایی در اعتقادات بسیار تأثیرگذار بود، به نحوی که سلفیه، او را به عنوان مرجع در آموزه‌های اعتقادی خود معرفی می‌کنند. پیدایش سلفیه در قرن هشتم و در مصر و شام بود، ابن تیمیه به پیروی از احمد بن حنبل به احیا عقاید اهل حدیث پرداخت. پس از آن توانست با تألیفات بسیار، اندیشه‌های سلفی را پایه‌ریزی

کند و آن را توسعه دهد. پس از اینکه آراء بدعت آمیز خود را مطرح کرد، با مخالفت علما مذاهب اسلامی روبه رو شد و به این ترتیب سلفیه وارد دوران تضییق شد. پس از درگذشت ابن تیمیه، سلفی‌گری افول کرد؛ زیرا ابن تیمیه آراء خود را در سرزمین مصر و شام مطرح کرده بود که از علم و فرهنگ بالایی برخوردار بودند. شاگردان او نیز توانایی مقابله با این مخالفت‌ها را نداشتند و این رکود ادامه داشت تا زمانی که محمد بن عبدالوهاب ظهور کرد و باعث جهش سلفی‌گری شد. در دوران معاصر نیز سلفیه وارد عرصه‌های مختلف اعتقادی، تبلیغی، سیاسی و جهادی شده است.

لازم به ذکر است، سلفیه به دلیل مشروعیت بخشی به خود و فرار از عنوان بدعی و انحرافی بودن، خود را به احمد حنبل و عقاید او منسب می‌کند. همان‌طور که بیان شد، سلفیه از روش ظاهرگرایی و شیوه مواجهه اهل حدیث با منابع نقلی، تبعیت می‌کند. پیشنهاد می‌شود پژوهشگران، نفوذ و گسترش سلفیه را به حسب منطقه جغرافیایی بررسی کنند؛ مانند سیر سلفی‌گری در مصر، پاکستان و ...

منابع

١. ابن ابى يعلى، (١٤١٧ق)، طبقات الحنابلة، چاپ اول، دارالكتب العلميه، بيروت.
٢. ابن بدران، عبدالقادر، (١٤٠١ق)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، چاپ دوم، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٣. ابن بطوطه، (بى تا)، رحله ابن بطوطه، دارالشرق العربى، بيروت.
٤. ابن تيميه، احمد، (بى تا)، الاكليل فى المتشابه والتاويل، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية.
٥. _____، (١٤٢٥ق)، الفتوى الحموية الكبرى، چاپ دوم، دارالصمىعى، رياض.
٦. _____، (١٤٢٣ق)، مجموع الفتاوى، چاپ اول، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، مدينه.
٧. _____، (١٤٠٦ق)، منهج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية، چاپ اول، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٨. ابن حجرالهيتمى، أحمد بن محمد، (بى تا)، الفتاوى الحديثية، دارالفكر، دمشق.
٩. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبى بكر، (١٤٠٣ق)، أسماء مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، چاپ چهارم، دارالكتاب الجديد، بيروت.
١٠. _____، (١٤١١ق)، إعلم الموقعين عن رب العالمين، چاپ اول، دارالكتب العلميه، بيروت.
١١. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (١٤٠٧ق)، البداية والنهاية، دارالفكر، دمشق.
١٢. ابن منظور، (١٤١٤ق)، لسان العرب، دارالفكر- دار صادر، چاپ سوم، بيروت.
١٣. ابوزهره، محمد، (١٤١٨ق)، ابن حنبل حياته و عصره - آراؤه و فقهه، دارالفكر، دمشق.
١٤. ابى اسامه، سيد طالب الرحمن، (١٤١٩ق)، الديوبنديه: تعريفها - عقائدها، دارالصمىعى، رياض.
١٥. احمد بن حنبل، (١٤٠٣ق)، فضائل الصحابة، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٦. احمدى، عبدالله بن سلمان، (١٤١٦ق)، المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل فى العقيدة، چاپ دوم، دار طيبة، رياض.
١٧. اشعري، ابوالحسن، (١٩٧١م)، الابانة عن اصول الديانة، دارالكتب العلميه، بيروت.
١٨. امين، احمد، (٢٠١٢م)، ظهر الاسلام، موسسه هنداوى، مصر.

١٩. امين، محسن، فائزى پور، على اكبر، (١٣٨٧ ش)، تاريخ و نقد وهابيت، چاپ اول، مطبوعات دينى، قم.
٢٠. بخارى، محمد بن اسماعيل، (١٤٢٢ق)، صحيح بخارى، دار طوق النجاة.
٢١. البغدادي، عبد القاهر، (١٩٧٧م)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقه الناجية، چاپ دوم، دارالآفاق، بيروت.
٢٢. البوطى، محمد سعيد رمضان، (بى تا)، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامية، دارالفكر، دمشق.
٢٣. بيضاوى، عبدالله بن عمر، (بى تا)، انوار التنزيل و اسرار التأويل، دارالفكر، بيروت.
٢٤. پاكتنجى و هوشنگى، (١٣٩٣ ش)، بنيادگرایی و سلفيه، دانشگاه امام صادق عليه السلام، تهران.
٢٥. پاكتنجى، احمد، (بى تا)، اصحاب حديث، دائرة المعارف بزرگ اسلامى، بنياد دايرة المعارف اسلامى، تهران.
٢٦. تفتازانى، سعدالدين، (١٤٠٧ق)، شرح العقائد النسفية، چاپ اول، مكتبة الكليات الأزهرية، قاهره.
٢٧. التميمى النجدى، محمد بن عبد الوهاب، (بى تا) (الف) فتاوى و مسائل، جامعة الامام محمد بن سعود، الرياض.
٢٨. ———، (بى تا): مجموعة رسائل فى التوحيد والإيمان، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض.
٢٩. جعفریان، رسول، (١٣٧٩ ش) نقش احمد بن حنبل در تعديل مذهب اهل سنت، هفت آسمان، شماره ٥.
٣٠. جوهرى، اسماعيل بن حماد، (١٤٠٧ق)، صحاح اللغة، چاپ چهارم، دارالعلم للملايين، بيروت.
٣١. ذهبى، شمس الدين محمد، (١٩٩٢م)، سير اعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٣٢. سبحانى، جعفر، (١٣٩٥ ش)، آشنایی با عقايد وهابيان، چاپ اول، توحيد، قم.
٣٣. ———، (بى تا)، بحوث فى الملل و النحل، موسسه نشر اسلامى.
٣٤. سبكى، تاج الدين عبد الوهاب، (١٤١٣ق)، طبقات الشافعية الكبرى، چاپ دوم، هجر للطباعة و النشر و التوزيع.
٣٥. سبكى، تقى الدين على بن عبد الكافى، (بى تا)، فتاوى السبكى، دارالمعارف، قم.

۳۶. سید قطب، (۱۳۹۹ق)، معالم فی الطريق، چاپ ششم، دارالشروق، ریاض.
۳۷. سید قنديل عباس، (بی تا)، تبلیغی جماعت، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، تهران.
۳۸. شهرستانی، محمد، (۱۳۶۴ش)، الملل و النحل، چاپ سوم، الشریف الرضی، قم.
۳۹. عسگری، مرتضی، (۱۴۱۲ق)، معالم المدرستین، چاپ چهارم، مؤسسه البعثة، تهران.
۴۰. علیزاده موسوی، سید مهدی، (۱۳۹۴ش)، جریان شناسی سلفی گری مطالعه تنوع حاکم بر جریان های سلفی و زمینه های شکل دهنده به آن، روابط فرهنگی، سال اول، شماره ۱.
۴۱. _____، (۱۳۹۳ش)، سلفی گری و وهابیت، یاد اندیشه، تهران.
۴۲. فرج، محمد عبدالسلام، الفریضة الغائبة، نسخه الکترونیکی.
۴۳. القسطلانی، احمد بن محمد، (بی تا)، المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة، المكتبة التوفیقیة، القاهرة.
۴۴. القنوجی، صدیق بن حسن، (۱۳۰۷ق)، ابجد العلوم، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۴۵. مسعودی، علی بن حسین، (۱۴۲۵ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، چاپ اول، المكتبة العصرية، بیروت.



روش‌های پاسخگویی به شبهات در تفسیر مخزن العرفان

مرضیه باباخان^۱؛ آمنه عباسعلی زاده^۲

چکیده

عالمان دینی در طول تاریخ سعی در پاسخ‌گویی به شبهات با روش‌های مختلف داشته‌اند. آشنایی با روش‌های پاسخ‌گویی کمک می‌کند تا در مواجهه با انواع شبهات از اصول و مبانی نظام مند بهره‌مند شویم. تفسیر مخزن العرفان اثر بانو نصرت امین، از نوادر دانشمندان زن مسلمان معاصر است. ایشان در این تفسیر که از تفاسیر جامع قرآن کریم است، با گرایش عرفانی و اخلاقی به تفسیر آیات پرداخته‌اند. تفسیر مخزن العرفان از جمله کتبی است که روش‌های مختلفی را در پاسخ‌گویی به شبهات بکار برده است. این روشها مبتنی بر نظام و الگوی خاص و قابل کشف و استخراج است. روش تحقیق در این نوشته کتابخانه‌ای و توصیفی - تحلیلی است. روش‌های پاسخ‌گویی به شبهات در تفسیر مخزن العرفان را می‌توان در روش‌های اقناع مخاطب، اهتمام به هدایت، استحکام و اتقان در عین ساده و روان بودن پاسخ‌ها، با محوریت دلیل و برهان، دسته‌بندی نمود.

کلید واژگان: روش، شبهات، پاسخگویی، مخزن العرفان.

۱ دانش‌آموخته سطح ۳ جامعه الزهراء علیها السلام، دانشجوی دکتری معارف اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام،

مدرس مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی.

۲ طلبه سطح ۳ جامعه الزهراء علیها السلام، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد مطالعات اسلامی به زبان انگلیسی

جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمية، مدرس دانشگاه.

مقدمه

انسان با توجه به قوه عاقله خویش همواره در زندگی به دنبال پاسخ به پرسش ها و سؤالات ذهنی خویش است. پرسشگری انسان از وجوه تمایز وی از حیوان است. لذا در متون دینی به پرسیدن سفارش شده است. در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که انسان را به تعقل و تفکر و پرسیدن دعوت می کند. از جمله «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء: ۷)؛ «ما پیش از تو، جز مردانی که به آنان وحی می کردیم، نفرستادیم! (همه انسان بودند و از جنس بشر!) اگر نمی دانید، از آگاهان پرسید».

در روایتی از پیامبر خدا ﷺ نیز بر پرسیدن تاکید شده است. پیامبر دانش را گنجینه هایی می داند که کلید آنها سؤال است و در این باره می فرماید:

«الْعِلْمُ خَزَائِنٌ وَمَفَاتِيحُهَا السُّؤَالُ، فَسْأَلُوا يَرْحَمَكُمُ اللَّهُ فَإِنَّهُ يُؤَجِّرُ فِيهِ أَرْبَعَةَ السَّائِلِ وَالْمُحِبِّ وَالْمُسْتَمِعِ وَالْمُحِبُّ لَهُ» (حرانی، ۱۴۰۴ق: ۴۱)؛ دانش گنجینه هایی است و کلیدهای آنها پرسش؛ پس رحمت خدا بر شما! پرسید که بر اثر آن چهار نفر پاداش می یابند: پرسنده، جواب دهنده، شنونده و دوستدار پرسش.».

امام صادق ﷺ نیز در ضمن روایتی، نپرسیدن را علت هلاکت مردم می داند و می فرماید:

«إِنَّمَا يَهْلِكُ النَّاسُ لِأَنَّهُمْ لَا يَسْأَلُونَ» (کلینی، ۱۳۶۲ش: ۱/ ۴۰)؛ همانا مردم هلاک می شوند؛ زیرا آنان نمی پرسند.».

از نظر عقلی با توجه به اهمیت پرسشگری، پاسخ دهی نیز مهم، بلکه اهم است. اصولاً پرسش مقدمه پاسخ است. از نظر حضرت علی ﷺ در مکتب اسلام، پرسشگری ایجاد حق می کند و پرسشگری که برای آموختن می پرسد، صاحب حق می شود و لذا باید حق او را پاس داشت. «مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْجَاهِلِينَ أَنْ يَتَعَلَّمُوا حَتَّى أَخَذَ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ يُعَلِّمُوا» (سیدرضی، ۱۳۸۱ق: حکمت ۴۷۸)؛ قبل از آن که خداوند از نادانان برای علم آموزی، پیمان بگیرد، از علماء برای آموختن پیمان گرفته است.».

بنابراین با توجه به مسئله پاسخگوئی، بهره گیری از روش و شیوه های پاسخگویی به سؤالات نیز از اهمیت خاصی برخوردار است. روشمندی پاسخ به سؤالات باعث می شود

که در هر زمانی بتوان به سؤالات با توجه به مبانی و اصول جواب داد. ارائه پاسخ‌های ناکافی یا اشتباه، بد دفاع کردن و بد جواب دادن، از دفاع نکردن و جواب ندادن بسیار بدتر و خطرناک تر است. وقتی کسی سؤالی می‌پرسد، تا شخصی به او پاسخ نداده، انتظار پاسخ مناسب نسبت به سؤالش دارد؛ اما وقتی پاسخ ناکافی و گاه غلط برای پرسشش دریافت می‌کند، نه تنها سؤالش بدون پاسخ می‌ماند، بلکه در مواردی موجب انحراف ذهنی وی شود. کسی که بدون شناخت روش‌ها بخواهد به دنبال پاسخ دهی برود؛ چون با اصول آشنا نیست، در مواردی پاسخ ناصواب است؛ به عنوان نمونه، یکی از اصول پاسخ دهی، توجه به موضوع علمی است که از آن پرسیده شده؛ مثلاً وقتی پرسش از مباحث کلامی است، نمی‌توان با روش فقهی به آن پاسخ داد؛ چنانکه تشخیص سؤال فقهی از کلامی، با توجه به روش‌شناسی امکان دارد.

تفسیر مخزن العرفان نوشته بانوامین از تفاسیر معاصری است که با نگاه ویژه به سؤالات و شبهات به روز پاسخ داده است. لذا بررسی و تبیین شیوه پاسخ‌گویی وی می‌تواند روش‌های خاصی را پیش روی مخاطبین قرار دهد که با استفاده از آن در پاسخ‌گویی به شبهات، کارآمدی خویش را نشان دهد. این نوشته سعی دارد که شیوه پاسخ‌گویی به شبهات در تفسیر مخزن العرفان را استخراج و آن را به صورت منسجم به مخاطبین ارائه دهد.

با بررسی صورت گرفته، نوشته‌ای در این موضوع یافت نشد؛ بنابراین ضروری است که با استخراج شیوه‌های پاسخ‌گویی بانوامین به سؤالات و شبهاتی که وی در قالب اعتراض در متن تفسیر آورده اند، با روش‌های پاسخ‌گویی به سؤالات آشنا شد.

ضرورت سامان‌دهی روش‌ها و قواعد درک و تحلیل و پاسخ دهی به شبهات، را در این باره بدین صورت می‌توان تبیین نمود که عدم توجه به این اصول و قواعد علاوه بر آن که ممکن است پاسخ‌گور را از ارائه پاسخ مناسب محروم کند، به کاهش اعتبار گزاره‌های دینی منجر خواهد شد؛ بنابراین لازمه پاسخ صحیح شبهه، تسلط بر روش‌های پاسخ به شبهات است. لازم به ذکر است که ضرورت شناخت الگوی قرآنی پاسخ به شبهات و شیوه‌های مبتنی بر آن و ایجاد زمینه آموزش این روش‌ها، از دیگر وجوه اهمیت پرداختن به این موضوع است.

این نوشته ابتدا به مفهوم شناسی روش و شبهه و سپس به بیان شیوه‌های پاسخ‌گویی بانو امین در تفسیر مخزن‌العرفان می‌پردازد و در نهایت، با نتیجه‌گیری از مباحث خاتمه می‌یابد.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. روش

روش، در لغت به معنای قاعده، قانون، سبک، طریقه، گونه، سنت، نمط، رسم، آیین، هنجار، شیوه، اسلوب، نسق و منوال آمده است. (دهخدا، بی‌تا، ذیل روش)

روش هرگونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود است. روش ممکن است به مجموعه‌ای از روش‌های که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند، مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش به کار می‌روند و مجموعه ابزار و فنی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند، اطلاق شود. (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۱/ ۲۴) علوم گوناگون، روش‌های گوناگون و ویژه خود را دارند و مقصود از روش پاسخ‌دهی به پرسش‌ها و شبهات، بررسی و ارائه چهارچوب‌هایی است که امکان پاسخ‌های مناسب به سؤالات و شبهات را به ما می‌دهد.

۱-۲. شبهه

شبهه از ریشه «شبه» گرفته شده و به معنی همانند و دو چیز است که مانند یکدیگر باشند، آمده است. (ابن منظور، ۱۴۱۰: ۱۳/ ۵۰۳) ابن فارس می‌گوید: کلمه شبه بر مشابه بودن دو چیز و هم‌شکل بودن دو چیز از نظر رنگ و صفت دلالت می‌کند. همانند شبه و شبه و شبیه. سپس می‌گوید: امر مشتبه شد یعنی کار به مشکل رسید. (ابن فارس، ۱۴۲۰: ۳/ ۲۴۳) و در اصطلاح عبارت است از ارائه استدلال‌ها و توجیهات فاسد برای پوشاندن حق و حق جلوه دادن باطل یا باطل جلوه دادن حق. با توجه به اهمیت تعریف شبهه، مناسب است به کاربرد این کلمه در روایاتی از امام علی علیه السلام اشاره کنیم.

امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید:

«وَأَمَّا سُمِّيَتْ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ فَأَمَّا أَوْلِيَاءُ اللَّهِ فَضِيَاؤُهُمْ فِيهَا الْيَقِينُ وَدَلِيلُهُمْ سَمْتُ الْهُدَى وَ أَمَّا أَعْدَاءُ اللَّهِ فَدَعَاؤُهُمْ فِيهَا الضَّلَالُ وَ دَلِيلُهُمُ الْعَمَى.»
(نهج البلاغه: خطبه ۳۸؛ مجلسی، بی‌تا: ۱۳۰/ ۶۷؛ آمدی، ۱۳۶۶: ۷۳)؛ «شبهه را برای

این شبهه نامیدند که به حق شباهت دارد؛ اما نور [هدایت کننده] دوستان خدا در شبهات، یقین است و راهنمای آنان مسیر هدایت الهی و دعوت کننده دشمنان خدا در شبهات، گمراهی است و راهنمای آنان کوری».

۲. روش بانو امین در پاسخ‌گویی به شبهات

تفسیر فارسی مخزن العرفان که بیان همه سوره‌های قرآن کریم را در بردارد، در ۱۵ مجلد ترتیب یافته است. بانو امین مفسر و نویسنده تفسیر، قرآن کریم را چنین توصیف می‌کند: «باید دانست که قرآن مجید کلام بزرگی است که از معدن الوهیت نازل گردیده و البته مطالب مندرجه در آن از حیطة ذهن کوچک بشر خارج است و مخصوص به کسی است که مخاطب به آن گردیده و پس از آن محول به خلفا و جانشینان آن بزرگوار است و مثل گفتگوها و مکاتبات بشر با یکدیگر نیست. قرآن، معجزه موجز، فصیح و بلیغ است. اختصار قرآن از بلاغت و اعجاز آن است؛ اگر احکام و جزئیات، مقدمات عبادات همه و همه را داشت از حد فصاحت و بلاغت و اعجاز خارج می‌شد و یکی از کتاب‌های مفصل معمولی به شمار می‌رفت. امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند قرآن را تبیان هر چیز قرار داده و چیزی فرو نگذاشته که مردم محتاج به آن باشند مگر آن که در قرآن نازل شده و پیامبر صلی الله علیه و آله بیان فرموده است.» (بانو امین، ۱۳۶۱ ش: ۴/۱)

روح حاکم و جنبه قوی در تفسیر مخزن العرفان بعد اخلاقی، درس سیرو سلوک و تربیت نفوس است که رنگ اخلاقی و تربیتی این تفسیر را از دیگر زمینه‌های آن قوی‌تر ساخته است. اهتمام مفسر در عین تذکر نسبت به وظائف دنیوی، تربیت نفس انسانی و دور کردن آن از ظواهر فریبنده و مادیات و نزدیک کردن به ذات حق تعالی است. با این حال مفسر محترم از سؤالات و شبهاتی که در زمینه‌های مختلف وجود دارد غافل نبوده و در موارد متعدد، ضمن بیان سؤالات، به پاسخ آنان پرداخته است.

در تفسیر مخزن العرفان عناوینی همچون اعتراض و یا سؤال وجود دارد که بانو امین در ذیل این عناوین، به بحث در موضوعات مختلف پرداخته است. روش پاسخگویی بانو

امین به سؤالات و شبهات مختلف است. وی در بعضی موارد، از آیات قرآن کریم استفاده می‌کند و در بعضی موارد، از طریق قواعد فلسفی، به بیان پاسخ می‌پردازد. شناخت روش‌های پاسخ‌گویی به شبهات توسط بانوامین، این امکان را به مخاطب می‌دهد که با اصول و مبانی آن آشنا شده و در موارد مشابه، از آن استفاده کند. با بررسی که در تفسیر مخزن العرفان صورت گرفت، روش‌های ذیل، قابل استنتاج است.

الف) استفاده از قرآن کریم؛

ب) استفاده از مباحث عقلی و فلسفی؛

ج) استفاده از روایت؛

د) استفاده از معلومات مخاطب؛

که در ادامه مباحث به تبیین هریک از این روش‌ها می‌پردازیم.

۱-۲. استفاده از آیات قرآن کریم

در موارد متعدد بانوامین در مقام پاسخگویی از آیات قرآن کریم استفاده کرده است. برای نمونه، به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

«چگونه ممکن است غیر از خدا کسی یا چیزی در عالم مؤثر باشد مگر اینکه ثنویه را تصویب کنیم که قائل به دو مبدأ می‌باشند یکی را فاعل خیرات و او را یزدان نامند و دیگری را فاعل شرور و آن را اهرمن گویند. پس اگر شیاطین دارای چنین آثاری باشند، توهم می‌شود که شیطان که وی را «اهرمن» نامند، فاعل شرور باشد؛ پس به این اعتبار برای عالم دو مبدأ تصور می‌گردد». (بانو

امین، ۱۳۶۱: ۱۸/۲)

بانوامین در ادامه در مقام پاسخگویی این‌گونه جواب می‌دهد:

«برای رفع چنین توهمی فرموده «وَمَا هُمْ بِصَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۱۲)؛

گمان نشود غیر از خدا کسی تواند ضرری یا نفعی به کسی برساند آنچه در عالم

واقع می‌گردد به خواست او و به اذن او انجام می‌گیرد». (همان)

در بیانی دیگر، بانوامین در پاسخ به این شبهه که «آنچه از سماء قدرت و علم ازلی فرود

آید بایستی دارای مصلحت تام و تمام باشد و اگر نسخ شود، آن مصلحت فوت می‌گردد و نمی‌شود مصلحت فوق آن، قائم مقام آن گردد؛ زیرا اگر چنین باشد، معلوم می‌شود آیه اولی مشتمل بر مصلحت تام و تمام نبوده، بلکه نقصی در آن پدید گشته که مقتضی نسخ گردیده؛ باینکه مقام الوهیت، برتر از آن است که چنین نسبتی به آن داده شود؛ زیرا که قانون‌گذاری او مثل قانون‌گذاری بشر نیست که تحت تأثیر طبیعت واقع گردد و هر روزی رأی تازه‌ای پدید آرد و مطلع گردد بر چیزی که نمی‌دانسته و اختلاف رأی، ناشی از نقطه ضعف بشر و جهل وی پدید می‌گردد که احاطه به جهات مصلحت ندارند و نیز بشر چنین قدرت و توانایی که حکمی انشاء کند که تخلف پذیر نباشد». (بانوامین ۱۳۶۱ ش: ۲/ ۲۸)، با بهره‌گیری از آیات قرآن کریم می‌گوید:

«آنجا که فرموده ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره: ۱۰۶) به خوبی جواب این اعتراض داده می‌شود یعنی خداوند عاجز نیست از این‌که به جای آیه اول، آیه دیگری گزیند که از حیث حکمت و مصلحت مثل آن یا بهتر از آن باشد؛ زیرا که جهات مصلحت، محدود به حد معینی نیست و نیز قدرت او غیرمتناهی است.» (همان)

بانوامین در ادامه سؤالی را مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد:

«اگرچه بگوئیم قدرت او سبحانه عموم دارد لکن وقتی چیزی متعلق قدرت گردید و آن شیء موجود شد دیگر از تحت اختیار او بیرون می‌رود مثل اعمال اختیاری بشر که تا مادامی تحت اختیار وی است که صورت عمل خارجی به خود نگرفته وقتی فعل از او صادر گردید دیگر از تحت اختیار وی خارج گردیده پس وقتی حکمی را صادر گردانید یا آیتی نازل نمود دیگر چطور برمی‌گرداند و نسخ می‌نماید؟ پاسخ گوئیم: خداوند از این اعتراض پیش‌بینی کرده باین آیه ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (بقره: ۱۰۷) یعنی ملک آسمان و زمین به دست خداست و در هیچ حالی از تحت اختیار او خارج نمی‌گردد و هرطوری بخواهد در آن تصرف می‌نماید و کسی

مالک چیزی نمی‌شود نه ابتدائاً و نه پس از آن که خداوند وی را مالک گرداند زیرا که مالک گردانیدن او مثل آن نیست که ماها کسی را مالک گردانیم و ملک از تصرف خودمان خارج گردد چگونه ممکن مالک می‌گردد در حالی که فقیر است در صورتی که غنی به نظر می‌آید پس هر حکمی یا آیتی که در عالم آرد از تحت اختیار او خارج نمی‌گردد». (بانوامین، ۱۳۶۱: ش ۲/ ۲۹)

۲-۲. استفاده از روایت

بانوامین یکی از روش‌های پاسخگویی که انتخاب کرده است، استفاده از روایت‌هایی است که علاوه بر ثقه و صحیح بودن آن‌ها، بتوانند برای مخاطب روشن و قابل قبول باشد. بانوامین در پاسخ به این سؤال که آفرینش چگونه است، به روایتی از امام محمد باقر علیه السلام استناد کرده و پاسخ می‌دهد که عمر بن اعین از امام محمد باقر علیه السلام سؤال می‌کند از قول حق تعالی «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۷) پاسخ فرموده خدای عز و جل ابداع نموده «یعنی پدید گردانیده تمام اشیاء را به علم خود بدون مثالی که قبلاً در نظر داشته باشد؛ پس آسمان و زمین را خلقت فرمود در صورتی که پیش از آن، آسمان و زمینی نبوده؛ آیا نشنیده‌ای قول خدای تعالی را که فرموده «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» و در کیفیت ابداع و چگونگی خلقت موجودات، چنین بیان می‌کند «وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (کلینی، ۱۳۶۲: ش ۲۵۶/۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ق ۱/ ۱۱۳)

این حدیث، تأیید می‌نماید قول حکما را که گویند سبب ایجاد مخلوقات همان علم به صلاح است؛ زیرا امام می‌فرماید تمام اشیاء را به علم خود بدون مثال خلق نموده و در کیفیت ابداع و چگونگی خلقت موجودات چنین بیان می‌نماید. (بانوامین، ۱۳۶۱: ش ۲/ ۴۹)

مفسر قرآن کریم در تبیین وجه مشروعیت دعا، از روایات کمک می‌گیرد و می‌گوید:

«دلیل بر مشروعیت دعا از آیات قرآنی و احادیث بسیار است به طوری که از متواترات به شمار می‌رود مثل همین آیه که در مقام توضیح آن هستیم و قوله تعالی «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (مؤمن: ۶۱) «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا» (اسراء: ۱۱۰) «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (اعراف: ۵۵) «قُلْ مَا يَعْبَأُ

بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾ (فرقان: ۷۷) و غیراین‌ها از آیات دیگر که امر می‌نماید به دعا؛ و اخبار در این خصوص از طرف سنی و شیعه بسیار رسیده. در کتاب کافی زراره از امام محمد باقر علیه السلام چنین روایت می‌کند که «آنجایی که خدای عز و جل می‌فرماید ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾؛ (غافر: ۶۰) مقصود از عبادت در اینجا، دعاء است. (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷: ق: ۳۹) و نیز در کافی است که شخصی از امام محمد باقر علیه السلام سؤال می‌کند چه عبادتی بهتر است؟ فرمود «نیست چیزی نزد حق تعالی بهتر از اینکه از او سؤال شود از آنچه نزد اوست و مبعوض‌ترین مردم نزد حق تعالی کسی است که تکبر کند و از خدا چیزی سؤال نکند» و غیراین‌ها از اخبار و احادیث در فضیلت دعا و طلب حوائج از قاضی الحاجات، بسیار است که برای اختصار، به ناچار از تفصیل آن خودداری نمودیم». (بانوامین، ۱۳۶۱: ش: ۲/۲۱۷)

۳-۲. استفاده از مباحث عقلی - فلسفی

بانوامین در موارد متعدد از مباحث فلسفی و عقلی برای پاسخگویی به سؤالات استفاده می‌کند. به جرأت می‌توان گفت که بهره‌گیری ایشان از این روش بیشتر از سایر شیوه‌هاست. وی در پاسخ به این شبهه در باب توحید که:

«فرض می‌کنیم دو مبدأ هر دو قوی و نیرومند در پیدایش عالم شرکت نمایند و رأی و سلیقه آنان در حدوث و ترتیب و نظام عالم یکی گردد و هیچ‌یک از آن‌ها برخلاف صلاح دید دیگری رأی ندهد؛ زیرا که فرض، هر دو حکیم و عالم به نظام عالم‌اند و برخلاف حکمت و نظام عالم، رأی نمی‌دهند تا آن‌که منجز به نزاع گردد و در اثر آن، عالم تباه شود.» (همان: ۵۵/۹)، می‌گویند:

«اولاً بنابراین فرض آن اراده وحدانی که از دو اراده تشکیل یافته، آن، مبدأ و منشأ وجود عالم گردیده؛ نه دو اراده مستقل، برخلاف یکدیگر و بازگشت مطلب به این می‌شود که اله عالم یکی است؛ یعنی آن چیزی که منشأ پیدایش عالم گردیده، یکی است و عالم از یک اراده وحدانی تحقق یافته.

و ثانیاً بنابراین فرض یا گویی اراده هر یک بدون اراده دیگری کافی است و اراده هر یک به تنهایی، می‌تواند سبب پیدایش عالم بشود و محتاج به اراده دیگری نیست؛ یا هر یک از آن دو اله، در خلقت محتاج به آن دیگری است. بنا بر فرض اول که اراده هر یک کافی باشد در پیدایش عالم، به محض اراده یکی از آن‌ها، عالم موجود می‌گردد و دیگر موقعی برای اراده دیگری باقی نمی‌ماند و اراده آن، لغو و بی‌ثمر می‌گردد؛ مگر آن‌که اراده کند ضدّ اراده آن دیگری را؛ یعنی نیستی عالم را و این، اجتماع نقیضین است که از محالات عقلیه بشمار می‌رود؛ زیرا ممکن نیست شیئی واحد در آن واحد، متّصف گردد به وجود و عدم و نتیجه چنین می‌شود که یا اراده یکی نافذ و اراده دیگری، لغو و بی‌ثمر ماند و یا در اثر امتناع اجتماع نقیضین، عالم فاسد و مضمحل گردد.» (همان)

این بانوی مفسّر، در تفاوت میان سحر و جادو با عمل انبیاء نیز، از قواعد فلسفی بهره برده و این‌گونه توضیح می‌دهد که: «عمل ساحر با نوع عمل انبیاء تفاوت بسیار دارد. غالباً عمل ساحر، تصرف در قوه خیال و قوه واهمه است که از طریق حواس ظاهره یا غیر آن، آنچه همت بر آن گماشته، در قوه خیال حاضرین مجسم می‌گرداند؛ نه این‌که واقعاً بتواند تصرف در مواد موجودات کند و حقیقتاً تغییر شکل دهد یا معدوم را موجود یا موجود را معدوم گرداند؛ فقط هستی بخش، خدا است و بس و تمکن پیمبران در مواد و تغییر شکل دادن اشیاء، به قدرت ربانی و خواست الهی انجام می‌گیرد؛ منتهی الامر خداوند برای اثبات رسالت، امور خارق‌العاده‌ای به دست آن‌ها جاری می‌گرداند و اگر فرضاً به ندرت، از ساحرین کسی پیدا شود که بتواند اندک تصرفی در مواد کند، اگر در بدن خود اوست آن از طریق قوت نفسانی و غلبه قوه ارادی وی است که از طریق ریاضات و ترک مشتیهات طبیعی، ممکن است نفس غالب بر طبیعت گردد و در بدن خود، تصرف کند مثل اینکه روی آب راه رود و در هوا بدون وسایل خارجی بپرد و اگر تصرف در بدن غیر، از انسان یا حیوان باشد، شاید آن نیز از راه تصرف در قوه خیال او باشد که به قوت اراده‌ای که در اثر ریاضات وی را پدید گشته، اولاً تصرف در خیال آن شخص می‌نماید و در قوه واهمه وی

آنچه مراد او است القاء می‌گرداند؛ آن وقت از راه وهم، تسلط می‌یابد در بدن وی و او را تحت تسخیر خود درمی‌آورد و امر خارق‌العاده‌ای اظهار می‌نماید.» (همان، ۱۰/۲)

بانوامین در پاسخ به این سؤال که:

«چگونه ممکن است کوه با ثقلت و سنگینی که دارد، در وسط هوا بدون ستون یا چیزی که مٹکی بر آن باشد، افراشته شود و مدتی دوام نماید و این امری است غیرممکن؛ زیرا مکان طبیعی جسم ثقیل، زمین است و اگر به قسرقاسری از مکان طبیعی خارج گردد، فوراً برمی‌گردد به مکان خود»، می‌گوید:

«اسباب معلق بودن جسم ثقیل در وسط هوا، منحصر به اسباب طبیعی نیست؛ همین طوری که اسباب طبیعی مثل حرارت یا دود که ابر را در جو هوا افراشته می‌دارد، یا قوه جاذبه اطراف که زمین را در وسط نگاه داشته، قوت نفسانی نبی یا ولی، وقتی به اراده قوی و عزم ثابت به دستور الهی اراده نماید، اراده او چنان نفوذی دارد که ممکن است عالم را زیرورو کند و همین طوری که هرانسان و حیوانی به اراده نفسانی، بدن ثقیل خود را حرکت می‌دهد و جابجا می‌شود و به اندازه‌ای متصرف در اعضاء خودش است، روح نبی به منزله جان عالم مادیات است و عالم در تحت تصرف اوست و از خصوصیات روح ولایت و مقام نبوت، این است که به اذن خداوند متصرف در عالم ماده است و ماده موجودات در تصرف اویند؛ پس در اینجا به قوت نفسانی الهی، موسی علیه السلام و اراده او بود که کوه با آن عظمت را از زمین کنده و بالای سر آن‌ها برافراشته که هم اظهار معجزه شود و هم تهدید باشد و بزرگی و قدرت و استیلاء خداوندی را نیز مشاهده نمایند و بدانند که ممکن است در اثر نافرمانی مورد غضب خداوندی واقع گردند.» (همان، ۱/۳۵۷)

۴-۲. استفاده از مقبولات مخاطب

از دیگر شیوه‌ها و روش‌های پاسخگویی نویسنده تفسیر مخزن العرفان، توجه به مقبولات مخاطب و استفاده از اشتراکات بین مخاطب است. به عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«اگر گفته شود جنایت و خیانتی که از آباء و اجداد بروز و ظهور می‌نماید، چه ربطی به ذریه و اولادان آن‌ها دارد؟ آن‌هایی که به آیات الهی کافر گشتند و پیمبران را بنا حق کشتند، بنی اسرائیلیان بودند که در زمان حضرت موسی علیه السلام جنایتکار گردیده و خیانت می‌نمودند؛ اینجا، خطاب و اعتراض به بنی اسرائیلیان زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله است؛ اثر جنایت و خطاکاری پدران را تحمیل بر اولادان نمودن خلاف عدل خداوندی است.

در پاسخ‌گوییم اولاً اینجا در مقام تذکر و یادآوری داستان آباء و اجداد آن‌ها است و آن نعمت‌هایی که خداوند به بنی اسرائیلیان کرامت نموده و آنان در عوض شکرگذاری و فرمان‌برداری این‌طور لجاجت ورزیدند و خود را در معرض سخط و غضب پروردگار درآوردند که آن‌ها پند گیرند و ملتفت باشند که اگر آن‌ها نیز اطاعت پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله ننمایند، مشمول غضب الهی گردند.

در ثانی چون علمای یهود داستان حضرت موسی علیه السلام و بنی اسرائیل را کاملاً می‌دانستند و درس نخواندن پیغمبر صلی الله علیه و آله را نیز می‌دانستند، بیان چنین مطالبی بعد از مدت زمانی نسبت به جناب او، اخبار به غیب است که بدانند کلمات قرآنی، تماماً وحی منزل است.

و نیز چه فرق است بین علمای یهودی که در عصر رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌زیستند و علمای عصر حضرت موسی علیه السلام؟ همان‌طوری که آن‌ها منکر آیات الهی و معجزات حضرت موسی علیه السلام شدند و در صدد قتل و ایداء پیمبران برآمدند، اخلاق و افعال بد آن‌ها در اولادان آنان نیز تأثیر داشت که آن‌ها منکر آیات الهی بودند؛ چه در عصر حضرت عیسی علیه السلام و چه در عصر حضرت محمد صلی الله علیه و آله؛ که هم منکر بودند و هم در مقام ایداء پیمبران برمی‌آمدند و از هیچ نوع ایداء و تعدی خودداری نمی‌نمودند. مگر یهودی‌ها نبودند که می‌خواستند حضرت مسیح صلی الله علیه و آله را بدار بزنند؟ که خداوند او را به آسمان برد که از شر آنان محفوظ ماند. چه قدر ظلم و جفا که پیغمبر اسلام صلی الله علیه و آله از یهودی‌ها متحمل گردید.» (همان، ۱/ ۳۵۰)

این بانوی مجتهده در پاسخ به سؤال «علت بیان داستان گاو بنی اسرائیل و حضرت موسی علیه السلام چیست؟» نیز این‌گونه بیان می‌کند که:

«گوییم اولاً در هر يك از آیات قرآنی رموز و اسراری نهفته که عقل کوچک ما نمی‌تواند به آن‌ها احاطه نماید؛ اسرار کلام الله مخصوص به آن کسی است که مخاطب به وی گردیده و پس از آن، محول به خلفاء و کسانی است که تالی تلو او از جانشینان و اولاد آن بزرگوارند.

در ثانی در این حکایت، اسراری به نظر قاصر می‌رسد؛ شاید یکی این باشد که چون این آیات در مقام تعداد نعمت‌هایی است که خداوند به بنی اسرائیل عنایت نموده و یکی از آن‌ها همین است که خداوند به خواهش آن‌ها و به دعای حضرت موسی علیه السلام، کشته را زنده گردانید که هم اعجاز باشد و بریقین آن‌ها افزوده شود و هم، علم شهودی و عیانی پیدا نمایند به این که انسان به مردن فانی نمی‌گردد؛ بلکه در عالم برزخ وجود دارد و نیز، همه بدانند که خداوند قدرت دارد در قیامت روح بشر را برگرداند به جسد آن‌ها؛ چنان چه فرمود **﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾** (بقره: ۷۳)

سرّ دیگری که ممکن است در کار باشد، این است که بین یهودیان در عصر رسول الله صلی الله علیه و آله و دانشمندانی بودند و می‌دانستند که حضرتش امّی و درس نخوانده است و با این حال، تمام وقایع پیمبران گذشته را به طور شایستگی بیان می‌نماید تا بفهمند که علوم آن بزرگوار، از دیگری اخذ نشده؛ بلکه از قلب آفرینش و نهاد ایجاد، اخذ نموده **﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾** (نجم: ۴ و ۳) (همان، ۳۷۲/۱)

نتیجه‌گیری

باتوجه به مطالب این مقاله، می‌توان به این مساله اذعان داشت که بانوامین باتوجه به نوع سؤالات، از شیوه‌های مختلفی همچون بهره‌گیری از آیات، روایات، عقل، مقبولات مخاطب به پاسخگویی اقدام نموده است. نویسنده تفسیر مخزن العرفان به حق از

معدود نویسندگانی است که تا این حد خود را ملزم کرده است که با توجه به درگیری ذهنی مخاطب، این سؤالات را بیان و آن را تبیین نماید و در ادامه در مقام پاسخگویی نیز از بهترین شیوه‌ها سود ببرد. وقتی ذهن مخاطب را درگیر مسائل جهان بینی و فلسفی می‌بیند، سعی می‌کند که در پاسخ نیز از قواعد فلسفی استفاده کرده تا مخاطب اقناع شود و به پاسخ خویش برسد. در موارد متعدد نیز از مباحثی سود می‌جوید که ذهن مخاطب به آن آشنا است و مورد قبول وی است؛ لذا به راحتی از بدیهیات و مقبولات مخاطب استفاده کرده و جواب سؤال ذهنی مخاطب را می‌دهد.

منابع:

۱. قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
۲. نهج البلاغه، ترجمه دشتی، محمد، (۱۳۹۱ش)، امیرالمومنین علیه السلام، قم.
۳. آمدی، عبدالواحد، (۱۳۶۶ش)، تصنیف غررالاحکم و درر الکلم، مکتب الإعلام الإسلامی، قم.
۴. ابن فارس، احمد، (۱۴۲۰ هـ ق - ۱۹۹۹م)، معجم مقاییس اللغة، دارالنشر، بیروت.
۵. ابن فهد حلّی، احمد، (۱۴۰۷ق)، عدة الداعی و نجاح الساعی، دارالکتاب الإسلامی، قم.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۰ق)، لسان العرب، دارصادر، بیروت.
۷. امین، سیده نصرت، (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن کریم، نهضت زنان مسلمان، تهران.
۸. حرانی، ابن شعبه، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، دوم.
۹. دهخدا، علی اکبر، (بی تا) لغت نامه دهخدا، (بی جا).
۱۰. ساروخانی، باقر، (۱۳۷۵ش)، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۱. صفار، محمد، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲ش)، الکافی، اسلامیه، تهران.
۱۳. مجلسی، محمدباقر، (بی تا)، بحارالانوار، داراحیاء تراث العربی، بیروت.



گزارش جلسات دفاعیه پایان نامه های گروه کلام اسلامی (۴)

تنظیم: علی صفرتیموری کیا

عنوان پایان نامه: بازنگاری مباحث امامت کتاب کنز الفوائد و مقایسه آن با کتاب تلخیص الشافی

طلبه: سرکار خانم سمانه اعتمادی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین سلیمانی بهبهانی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین محمد ذوقی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹ / ۸ / ۲۵

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸

چکیده

آنچه در این پایان نامه مورد تحقیق قرار گرفته، بازنگاری مباحث امامت کتاب «کنز الفوائد» علامه کراچکی و مقایسه آراء و اندیشه های مؤلف آن با آراء و دیدگاه های شیخ طوسی در کتاب «تلخیص الشافی» است. کتاب کنز الفوائد مشتمل بر موضوعات مختلف اعتقادی، فقهی، اخلاقی، تاریخی و... است و به لحاظ نظم و ساختار نیز شبیه به کشکول بوده و ترتیب مطالب به حسب موضوع نیست، بلکه موضوعات مختلف، درهم آمیخته است. هرچند این سبک نگارش دارای فوایدی است که بی نیاز از شرح و بیان است، اما برای محققانی که طالب شناخت اندیشه های مؤلف در یک موضوع خاص هستند، دسترسی به این امر، دشوار خواهد بود. براین اساس، بازنگاری مباحث امامت کتاب کنز الفوائد، نقشی همچون احیای میراث کهن را ایفا می کند که موجب تسهیل دسترسی به مطالب

کتاب در باب امامت و به تبع آن، کثرت مراجعه و اقبال بیشتر محققان به کتاب خواهد شد. الگوی این رساله در امر بازنگاری کتاب مذکور، ساختار رایج و متعارف امروزی در مباحث امامت است.

شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) و علامه کراچکی (م ۴۴۹ ق) دارای چند ویژگی مشترک هستند: اول اینکه به لحاظ زمانی معاصر هستند؛ دوم اینکه رشد یافته یک مدرسه کلامی - یعنی مدرسه بغداد - هستند؛ سوم اینکه از اساتید مشترکی، همچون شیخ مفید و سید مرتضی بهره گرفته‌اند؛ چهارم اینکه هر دو از شخصیت‌های برجسته امامیه محسوب می‌شوند؛ پنجم اینکه آثار قلمی آن‌ها نشان می‌دهد که یکی از مشغولیت‌های ذهنی هر دو شخصیت، مسأله امامت بوده است. به دلیل این ویژگی‌ها، بخش دیگر این رساله به مقایسه آرای این دو شخصیت در موضوع امامت با محوریت دو کتاب کنزالفوائد و تلخیص الشافی اختصاص یافته است. این مقایسه می‌تواند از نگاه تاریخ علم، دارای آثار متعددی باشد، آثاری همچون کشف وحدت نظریا تعارض انظار عالمان متقدم امامیه در مسأله محوری امامت و همچنین مقایسه آن با دیدگاه عالمان معاصرو سایر آثاری که بر اهل تحقیق مخفی نیست. دستاورد رساله در این بخش، کشف اشتراک دیدگاه دو شخصیت مذکور در عمده مباحث و تفاوت در اجمال و تفصیل یا تعداد ادله در نفی یا اثبات مدعا است.

عنوان پایان نامه: بررسی سیرتطور ادعاها و انحرافات فرقه‌ها و مدعیان شاخص مهدویت در دو قرن اخیر

طلبه: سرکار خانم سمیه یوسفی

استاد راهنما: حجت الاسلام و المسلمین جواد اسحاقیان

استاد داور: حجت الاسلام و المسلمین محمد شهبازیان

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۱۰/۱

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸

چکیده

اندیشه و فرهنگ مهدویت دارای ابعاد گسترده اعتقادی، سیاسی و اجتماعی بوده و ارتباط تنگاتنگ و وثیقی با مباحث امامت، عدل و توحید دارد. از همین رو برخی از جریان‌ها و مدعیان دروغین به دلایل مختلف در تبیین و تحلیل ابعاد مختلف مهدویت و تناسب آن‌ها، دچار اشتباه شده‌اند و این باعث شده که علاوه بر تحریف مباحث اعتقادی موجود در مهدویت به تدریج به سمت انحرافات بالاتر و ادعاهای عصمت و امامت و مهدویت بروند. این فرقه‌ها و جریان‌های انحرافی که همیشه دامن‌گیر جهان اسلام در دوره‌های مختلف بوده‌اند، عواملی چون جهل و نادانی افراد، ضعف ایمان و مشکلات اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی که جوامع با آن درگیر بوده‌اند، موجب گردیده تا زمینه برای ایجاد و گسترش آن‌ها فراهم شود؛ از طرفی بیگانگان و دشمنان اسلام و اهل بیت علیهم‌السلام نیز همیشه دست مدعیان این فرقه‌ها را به خوبی فشرده‌اند و از حمایت آن‌ها دریغ نکرده‌اند. موضوع فرق انحرافی به‌ویژه مدعیان این جریانات، از زوایای مختلفی قابل بحث و بررسی است که یکی از جنبه‌ها ادعاهای سران این فرق و جریان‌هاست که از زمان تولد یک فرقه تا افول یا گسترش ادعاهای گوناگون و متناقضی داشته‌اند. نوشتار حاضر بر آن است تا با روش توصیفی-تحلیلی با استفاده از منابع مکتوب و رسانه‌ای، به بررسی سیرتطور جریانات انحرافی از آغاز پیدایش تا تکامل و تطور ادعاها و اوج انحرافات فرقه‌ها و جریان‌های دو قرن اخیر (بهائیت، قادیانیه، مهدی‌سودانی، احمد اسماعیل بصری، منصور هاشمی

خراسانی، پردازد. مهم‌ترین نتایج به دست آمده عبارت‌اند از: بابیت و بهائیت و قادیانیه و نیز جریان مهدی‌سودانی در ابتدای ادعاهای خود نوعی ادعای شبه عرفانی، ملاقات و ارتباط با غیب داشتند و در امتداد این فرق ادعای خاص درباره سران و اقطاب خود مطرح کردند و در نهایت این فرقه‌ها ادعای نسخ دین قبلی و تأسیس دین جدید نمودند و نیز در جریان احمد اسماعیل بصری ادعای امامت و مهدویت جدید را شاهد هستیم

عنوان پایان نامه: بررسی پیامدهای نظریه پیدایش کوانتومی جهان در الهیات

طلبه: سرکار خانم محبوبه گلستانی فر

استاد راهنما: حجت الاسلام و المسلمین حمیدرضا شاکرین

استاد مشاور: دکتر میثم توکلی بینا

استاد داور: حجت الاسلام و المسلمین رضا حاجی ابراهیم

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۱۰/۲۰

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹/۵

چکیده

پیدایش جهان و تاریخچه زمان از جمله مسائلی است که از دیرباز توجه فلاسفه، متکلمان و فیزیکدانان را به خود معطوف کرده و به عنوان یک بحث مشترک در حوزه الهیات و علوم تجربی مطرح می‌گردد. هریک از الهی دانان و اندیشمندان در این زمینه، نظریه‌ها و فرضیاتی را ارائه نموده‌اند که پیدایش کوانتومی جهان از هیچ، از جمله فرضیاتی است که توسط برخی فیزیکدانان و کیهان شناسان بیان شده است. حاصل این نظریه در عقیده برخی فیزیکدانان و کیهان شناسان، الحاد و انکار وجود خداوند و امکان عدم نیاز به خالق است. علاوه بر آن به برخی از براهین اثبات وجود خداوند از جمله برهان حدوث و برهان نظم نیز خدشه وارد نموده‌اند. با توجه به اینکه در دوران معاصر و عصر توسعه علم و فناوری، تکیه بر علوم تجربی و علم‌زدگی افراطی، بازتابی چشم‌گیر در رویکردهای الهیاتی اندیشمندان و متفکران و حتی عوام داشته است، بررسی پیامدهای الهیاتی این‌گونه نظریات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌گردد. از این رو در نوشتار حاضر به تبیین این نظریه و پیامدهای آن در الهیات پرداخته شده است. در فصل اول به کلیات بحث پرداخته و از مهم‌ترین و پرکاربردترین اصطلاحاتی که در این نوشتار مورد استفاده قرار گرفته، تعریفی مختصر ارائه گردیده است. در فصل دوم این اهتمام صورت گرفته که تا حد امکان بدون پرداختن به مطالب ریاضی و با زبانی موجز، نظریه کوانتوم تبیین گردد و با آفرینش در نگاه الهیات اسلامی مقایسه شود. فصل سوم به اصل علت در فلسفه و اصل عدم قطعیت

در فیزیک کوانتوم اختصاص یافته و رابطه میان آن دو مورد بررسی قرار گرفته است. در فصل چهارم تقریراتی از برهان حدوث بنا بر نظر متکلمان و فلاسفه ارائه گردیده و با تقریر کوانتومی حدوث جهان سنجیده شده است. فصل پنجم نیز برهان نظم را بر اساس مبانی هر دو حوزه الهیات و علوم تجربی تقریر و ارزیابی نموده است.

عنوان پایان نامه: بررسی و تبیین عوامل سعادت انسان در قرآن با رویکرد پاسخ به شبهات معاصر

طلبه: سرکار خانم منیره سیفی

استاد راهنما: سرکار خانم اعظم وفایی

استاد داور: حجت الاسلام والمسلمین محمد رنجبیر حسینی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۱۰/۲۵

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸/۵

چکیده

سعادت رسیدن انسان به هر نوع کمال ممکن و برخورداری از نعمت‌های جاودانه‌ای است که در اثر حُسن عمل در راه اطاعت خداوند متعال به دست می‌آید. با توجه به اینکه قرآن جامع‌ترین منبع راهنمای بشر در مسیر سعادت است بررسی عوامل سعادت در قرآن اهمیت دوچندانی پیدا می‌کند و از طرفی شبهات متعددی در حیطه فردی و اجتماعی سعادت انسان مطرح است که ضرورت دارد با تکیه بر قرآن پاسخ داده شود. بسترسازی دست‌یابی هویت فردی انسان‌ها به پله‌های کمال و خوشبختی و زمینه‌سازی شکل‌گیری هویت اجتماعی در مسیر خوشبختی و انسجام تشکیلات انسانی در مسیر سعادت دنیوی و اخروی و پاسخ‌گوئی به شبهات وارده بر سعادت انسان در دو حیطه فردی و اجتماعی از اهداف این تحقیق است. از این تحقیق به دست آمد که ابعاد معنوی چون ایمان و عمل صالح و عدالت و تقوا و ابعاد مادی همچون تغذیه و وراثت در حیطه فردی و مؤلفه‌هایی مانند هجرت و جهاد و انفاق در حیطه اجتماعی از عوامل مؤثر بر سعادت فرد و جامعه بشری است.

عنوان پایان‌نامه: الهیات زیست‌محیطی اسلام با تأکید بر دیدگاه علامه جوادی آملی

طلبه: سرکار خانم سمیرا کریم‌نژادی

استاد راهنما: دکتر ابراهیم علی‌پور و حجت‌الاسلام و المسلمین حسن ترکاشوند

استاد داور: حجت‌الاسلام و المسلمین ناصر شهیدی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۱۱/۵

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹/۵

چکیده

نقش الهیات در کنترل بحران فراگیر زیست‌محیطی که از مهم‌ترین دغدغه‌های بشر در دنیای معاصر است، پس مهم و تأثیرگذار است. علامه جوادی آملی با درک روزآمد از مسائل و نیازهای انسان معاصر و با تبیین رابطه انسان و طبیعت، در صدد ارائه راه‌حلی مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی برآمده‌اند. ایشان در تحلیل توحیدی از هستی‌شناسی، "خلقت" را جایگزین "طبیعت" می‌دانند. لوازم خاص دیدگاه مذکور مبتنی بر آن است که انسان در مقام خلیفه‌اللهی، برترین مخلوق هستی و طبیعت مسخر اوست. از طرفی، طبیعت از قداست و هدفمندی برخوردار بوده و آدمی امانت‌دار و مالک آن به نحو مشروط و مأذون از سوی خداوند است. درک صحیح از این جایگاه، به هماهنگی و تعامل مطلوب بشر با زیست‌بوم منجر می‌شود. علامه مهم‌ترین موانع ارتباط صحیح انسان با طبیعت را روحیه سلطه‌جویی و استکبارطلبی بشر امروز، بر مبنای جهان‌بینی مادی‌گرایانه و انسان‌مدارانه و اخلاق سکولار تعبیر می‌کنند که شکل‌گیری ابعاد مختلف روابط و تعاملات بشر مدرن مبتنی بر چنین نگرشی، بر چالش‌های زیست‌محیطی دامن زده است. از نظر ایشان، توجه به آثار و ثمرات مادی و معنوی طبیعت و کارکرد آن در سلامت و رشد معرفتی، عقلانی و روحی انسان و درک تأثیرات متقابل روابط وی با زیست‌بوم بر اساس نگرش توحیدی

به هستی، عملکرد بشر را نسبت به طبیعت اصلاح و تنظیم می‌نماید. به علاوه، درک وظایف و مسئولیت‌های اخلاقی، فقهی و حقوقی آدمی در تعامل با طبیعت و توجه به روابط فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی وابسته به آن بر اساس آموزه‌های وحیانی، راهکار حل بحران‌های زیست‌محیطی خواهد بود که می‌توان با تنظیم و ارائه برنامه‌های توسعه پایدار اسلامی مبتنی بر چنین رویکردی، در جهت آبادانی و تکامل مادی و معنوی محیط زیست گام برداشت.

عنوان پایان‌نامه: خداشناسی و خدا‌گرایی فطری از دیدگاه علامه مصباح یزدی و مقایسه آن با کهن‌الگوی خدا از دیدگاه یونگ

طلبه: سرکار خانم نجمه الهیاری

استاد راهنما: حجت‌الاسلام و المسلمین احمد ابوترابی

استاد مشاور: حجت‌الاسلام و المسلمین محمدناصر سقایی بی‌ریا

استاد داور: حجت‌الاسلام و المسلمین محمدحسن عالم چاهوکی

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۱۱/۸

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۲۰

چکیده

به اعتقاد علامه مصباح علم حضوری به خدا و گرایش به سوی او دو امر فطری به شمار می‌آیند؛ خداوند در ابتدای خلقت، روح انسانی را به چنین علم و میلی، مفطور کرده است؛ تا تمام انسان‌ها دارای چنین علم و میلی به علت هستی‌بخش خود باشند. اما به اعتقاد روانشناس غربی، کارل گوستاو یونگ این امور مربوط به ساختار روانی هرانسانی است؛ و مشترک بودن آن‌ها در تمام انسان‌ها مربوط به حوزه وراثت است. بدین صورت که اجداد انسان‌ها نسبت به خداوند دارای فکر و واکنشی بوده‌اند؛ که قالب این نوع اندیشه و عملکرد، در ناخودآگاه جمعی انسان‌های بعدی به صورت موروثی آمده است؛ این قالب کهن‌الگوی خدا نام دارد. فعال شدن این کهن‌الگو منجر به فعال شدن تمایل به خدا و ایجاد تصوراتی نسبت به خدا می‌گردد؛ و در نهایت باعث می‌شود هرانسانی همانند اجدادش واکنش نشان دهد. از آنجایی که مسئله فطرت در اسلام از اهمیت بسیاری برخوردار است و در این دو دیدگاه نوعی تقابل به نظر می‌رسد؛ پژوهش حاضر با روش تبیینی، تحلیلی، تطبیقی و کتابخانه‌ای به تبیین، مقایسه و ارزیابی جایگاه این دو دیدگاه پرداخته است؛ و در نهایت به این نتیجه دست یافته که مبانی و نظریه یونگ دارای ضعف و نقص‌هایی

از جمله مبانی نادرست؛ عدم ابتناء نظریه او بر واقعیات عینی، نداشتن ادله‌ای یقینی و وجود پیامدهایی سنگین است؛ و دیدگاه علامه به دلیل داشتن مبانی قوی‌تر و واقع‌گرایانه و وجود ادله عقلی و نقلی دارای جایگاه برتری است؛ البته این دو نظریه در عین وجود تقابلاتی با یکدیگر از جهاتی نیز مشابه، مؤید و مکمل یکدیگر هستند.

عنوان پایان نامه: نظریه تمایز علم و دین

طلبه: سرکار خانم محبوبه رنجبرکی

استاد راهنما: حجت الاسلام و المسلمین سید محمدعلی داعی نژاد

استاد داور: حجت الاسلام و المسلمین حسن پناهی آزاد

زمان جلسه دفاعیه: ۹۹/۱۱/۱۹

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۹/۵

چکیده

علم و دین دو مقوله تأثیرگذار در زندگی انسان است. نحوه ارتباط این دو در فلسفه دین، مورد بررسی قرار گرفته است. با توجه به دیدگاه‌های متفاوت اندیشمندان فلسفه دین، رابطه علم و دین به سه صورت سازگاری، تعارض، تمایز تقسیم بندی شده است. این تحقیق درباره نظریه تمایز علم و دین در رشته کلام اسلامی تدوین شده است. روش تحقیق به صورت توصیفی-انتقادی است. جهت جمع‌آوری اطلاعات تحقیق از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است. این تحقیق به بررسی نظریه تمایز علم و دین در چهار حوزه قلمرو، زبان، هدف، روش در جریان‌های فلسفی غرب و همچنین نقدهایی که بر این دیدگاه‌ها وارد است، پرداخته است. در هر بخش متناسب با مطالب تحقیق، نظر برخی از اندیشمندان شیعه درباره رابطه علم و دین آورده شده است.

در این پایان نامه به طور مختصر انواع رابطه علم و دین که عبارت‌اند از تمایز، تعارض، هماهنگی بررسی شده است. سپس به بحث اصلی یعنی نظریه تمایز علم و دین پرداخته شده است.

علم مورد نظر در این بحث، علوم تجربی می‌باشند. تمایز علم تجربی و دین از چهار جهت روش، زبان، قلمرو و هدف تبیین و نقد شده است.

حوزه بررسی این نظریه در جهان غرب است؛ چراکه چنین تمایزی در جهان اسلام

بین علوم تجربی و دین وجود ندارد؛ زیرا اسلام، برای تعلیم و تعلم علوم نافع برای سعادت بشر، جایگاه خاصی قائل است. البته برخی از اندیشمندان متجدد اسلامی نظریاتی درباره تمایز علم و دین مطرح کرده‌اند که در تحقیق به آن‌ها اشاره شده است.

دلایل فراوانی برای رد کردن این نظریه وجود دارد که از مهم‌ترین آن‌ها به بی دلیل بودن این نظریه، خود ستیز بودن مبانی نظریه می توان اشاره کرد.

این نظریه آثار و نتایج زیانباری را در جهان غرب باعث شده است که می توان به پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی، سکولاریسم یا جدایی دین از سیاست، ایمان‌گرایی افراطی، اومانیزم یا انسان‌گرایی، ماتریالیسم یا ماده‌گرایی اشاره کرد.

عنوان پایان‌نامه: بررسی و تبیین جامعیت قرآن کریم با رویکرد پاسخ به شبهات

طلبه: سرکار خانم الهه حسینی یان

استاد راهنما: حجت الاسلام و المسلمین وحید پورعلی

استاد داور: حجت الاسلام و المسلمین قاسم ترخان

زمان جلسه دفاعیه: ۱۳۹۹/ ۱۲/ ۹

نتیجه: رتبه عالی با کسب نمره ۱۸

چکیده

قرآن کریم به عنوان معجزه جاودانی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دارای ویژگی‌های به خصوصی است که آن را از سایر کتب آسمانی متمایز می‌گرداند. از جمله این ویژگی‌ها جامعیت آن است که مورد پذیرش اکثریت علما و دانشمندان است؛ اما در مورد حد و حدود این ویژگی اختلافاتی وجود دارد که حتی با پذیرش این اختلافات، نمی‌توان جامعیت قرآن را کتمان کرد. برخی از مستشرقان درباره جامعیت قرآن شبهاتی را مطرح کرده‌اند که نگارنده در این تحقیق با شیوه تبیینی سعی بر آن داشته که به این شبهات پاسخ‌گو باشد. در واقع؛ تلاش پژوهشگر در این نوشتار بر این بوده که با توجه به سؤال «شبهات پیرامون جامعیت قرآن چیست و پاسخ‌گویی قرآن در مقابله با شبهات با توجه به جامعیت آن چگونه است؟» به این شبهات طبق آیات قرآن و با روش کتابخانه‌ای در سه فصل مجزا پاسخ دهد و جامعیت قرآن را بعد از بررسی و نقد نظریات موجود در این موضوع و شبهات کلامی مربوط به آن، به اثبات برساند.