

کلام پژوهی شیعه ۲

صاحب امتیاز:	جامعه الزهراء <small>ع.ا.ع.</small>
مدیر مسئول:	ریحانه حقانی
سرمدبیر:	احمد بهشتی مهر
مدیر داخلی:	مریم صفا - زهرا حیدری
ویراستار:	رقیه چاوشی
طراح گرافیک:	انتشارات جامعه الزهراء <small>ع.ا.ع.</small>

هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

علیرضا آل بویه: استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، گروه فلسفه و کلام
احمد بهشتی مهر: استادیار دانشگاه قم، گروه کلام اسلامی
لطف الله جلالی: پژوهشگر جامعه المصطفی ع.ا.ع. العالمية، دکتری ادیان و عرفان جامعه المصطفی ع.ا.ع. العالمية.
فاطمه رئوفی تبار: پژوهشگر جامعه الزهراء ع.ا.ع.، گروه کلام اسلامی.
زهرا دلاوری پاریزی: استاد و پژوهشگر کلام اسلامی.
محمد حسین فاریاب: دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ع.ا.ع.، گروه کلام اسلامی.
کوثر سادات هاشمی: پژوهشگر جامعه الزهراء ع.ا.ع.، رشته کلام اسلامی.

نشانی: قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا، جامعه الزهراء ع.ا.ع.
تلفن: ۰۲۵ ۳۲۱۱۲۳۴۲
صندوق پستی: ۳۴۹۳ - ۳۷۱۸۵
ایمیل: ned@jz.ac.ir
آیدی اینستاگرام: @nashriyye
شمارگان: ۵۰ نسخه

تهیه و تنظیم: انجمن علمی پژوهشی کلام اسلامی معاونت پژوهش جامعه الزهراء ع.ا.ع.

فهرست

- سخن سردبیر ۷
- نقد و بررسی رجعت از دیدگاه اشعری در مقالات الاسلامیین ۹
احمد بهشتی مهر؛ طوبی حسین زاده
- چیستی، ضرورت و آثار خداجویی از منظر آیت‌الله جوادی آملی ۲۹
مریم بخشی؛ فاطمه شریف فخر
- جاودانگی انسان از منظر امام خمینی علیه السلام ۵۱
ابراهیم علی پور؛ زینب خاتون شیرین‌کار
- مبانی خداشناسی استغفار ۸۱
احمد بهشتی مهر؛ زهرا ملایی جوشانی
- نقد و ارزیابی دیدگاه هاینس هالم در مورد خاستگاه نخستین شیعه ۱۰۵
فاطمه قنبری یکتا
- کاوشی درباره کتاب تبیین براهین اثبات وجود خدا از آیت‌الله جوادی آملی ۱۳۱
فاطمه الیاسری
- اصول چکیده نویسی ۱۳۵
زهرا دلاوری پاریزی

راهنمای تدوین و ارسال مقاله

الف) تدوین مقاله:

مقاله باید به زبان اصلی و رسمی نشریه (فارسی) باشد.

مقاله باید علمی پژوهشی، مستند، دارای نوآوری و حجم آن حداقل ۵۰۰۰ کلمه و حداکثر ۸۰۰۰ کلمه باشد.

عنوان: عنوان مقاله باید دقیق، علمی، متناسب با متن مقاله و با محتوایی رسا و مختصر باشد. مشخصات نویسنده یا نویسندگان: شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، مشخصات تحصیلی حوزوی و دانشگاهی به تفکیک رشته، محل تحصیل، محل خدمت، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی باشد.

چکیده: آییننامه تمام نما و فشرده پژوهش است که باید دربردارنده قلمرو بحث، هدف تحقیق، جامعه و نمونه مطالعه، روش تحقیق و مهم ترین نتایج باشد و ضمن اشاره به نتیجه گیری نهایی در قالب ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه تنظیم گردد. در ادامه فهرستی از واژه های کلیدی، حداقل سه واژه و حداکثر هفت واژه ذکر شود.

مقدمه: شامل خلاصه ای از بیان مسأله، اهمیت و ابعاد موضوع، اهداف پژوهش، سؤال ها و پیشینه پژوهش باشد.

بدنه اصلی مقاله: در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به موارد ذیل پرداخته شود:

توصیف و تحلیل ماهیت ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم بندی مطالب در قالب محورهای مشخص، در صورتی که مطلبی بعینه از منبعی نقل می شود، ابتدا و انتهای آن داخل گیومه «» قرار داده شود. نتیجه گیری: شامل یافته های پژوهش به شیوه ای دقیق و روشن، تبیین میزان ارتباط یافته های با اهداف پژوهش و ارائه راهکارها و پیشنهادات.

ارجاعات: ارجاع به منابع و مآخذ در متن مقاله، به شیوه ای استاندارد (APA) باشد، و در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، به شکل ذیل آورده شود:

منابع فارسی: (نام خانوادگی مؤلف، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مثال: (حسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۳).

منابع لاتین: (صفحه، جلد، سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛ مثال: (planting، ۱۹۹۸، p. ۷۱).

چنانچه از نویسنده ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.

آیات قرآن: (نام سوره: شماره آیه)؛ مثال: (بقره: ۲۵).

چنانچه دواثر با مولفان متفاوت ارجاع داده شده است به این صورت به هر دو اشاره شود:

(نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه / نام خانوادگی، سال انتشار، شماره صفحه)

یادداشت‌ها و پانوشت‌ها: تمام توضیحات ضروری، در پایین هر صفحه آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها، مانند متن مقاله، به روش درون متنی خواهد بود).

ارجاع به سایت‌های معتبر هم چون خبرگزاری‌های رسمی یا سایت‌های موسسات علمی پژوهشی هم چون باقرالعلوم، جامعه الزهرا و... در صورتی که مطلب مورد استفاده مقاله نباشد؛ خبر یا یک یادداشت باشد آدرس دهی به شرح ذیل است:

نام سایت، «عنوان مطلب مورد استفاده»، تاریخ درج مطلب، کدمطلب.

برای مثال: پایگاه اطلاع‌رسانی جامعه الزهرا س، «حضور ۱۱۰ نفر از اساتید و طلاب جامعه الزهرا س در رویداد آموزشی»، ۱۴۰۱/۳/۱۱، کدمطلب: ۱۰۸۷۵

فهرست منابع: در پایان مقاله، فهرست منابع الفبایی به ترتیب منابع فارسی، عربی و لاتین به صورت ذیل ارائه شود:

کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، تاریخ چاپ (ش، ق، م)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا.

مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی و نام نویسنده، (سال نشر)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، از صفحه تا صفحه.

مثال: فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۹۱، «طبقه‌بندی جریان‌های رازی‌شناسی در ایران و غرب»، آینه میراث، ش ۵۰، بهار و تابستان، ص ۲۵۰ - ۲۳۵.

مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها: نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، سال نشر، نام کتاب، نام ویراستار، شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار: نام ناشر.

مثال: قربان‌نیا، ناصر، ۱۳۸۲، «زن و قانون مجازات اسلامی»، مجموعه مقالات زن و خانواده، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نقل قول‌های مستقیم، به صورت جدا از متن، با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از سمت راست درج گردد.

عنوان کتاب در متن مقاله، ایتالیک، و عنوان مقاله در «» قرار گیرد.

در ذکر سایت‌های مورد استفاده تنها به اسم اصلی سایت اکتفا شود برای مثال: www.jz.ac.ir

الگوی قلم مقالات

مقاله در الگوی 4A با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط word، و متن مقاله با قلم B Mitra 14 (لاتین TimesNewRoman10) و یادداشت‌ها و کتابنامه B Mitra 12 (لاتین TimesNewRoman10) حروف چینی شود.

عناوین تیترها: عناوین با روش شماره‌گذاری عددی و ترتیب اعداد در عناوین فرعی، از چپ به راست تنظیم شود و در صورت طولانی شدن تیتربندی فرعی، اعداد فارسی به کار رود.

اشکال، نمودارها و جداول: اصل عکس‌ها و نمودارها، باید همراه با متن مقاله، در محل مناسب علامت‌گذاری شده و دارای زیرنویس باشد.

رعایت آخرین نسخه دستور خط فارسی، مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی در نگارش مقالات الزامی است.

ب) تعهدات

مقاله دستاورد پژوهش علمی شخص نگارنده باشد و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.

مقاله ارسالی در هیچ نشریه داخلی و یا خارجی چاپ نشده باشد. (ارسال مقاله به نشریات دیگر بعد از چاپ در این نشریه بلامانع است).

دوفصلنامه هیچ تعهدی در قبال پذیرش و یا رد مقاله برعهده نخواهد داشت. کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی، یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در متن مقاله، بر عهده نویسنده یا نویسندگان است.

نویسنده پس از ارسال مقاله به ارزیابان حق انصراف ندارد (در موارد خاص در صورت پرداخت هزینه امکان پذیر است).

در صورت چاپ مقاله، یک نسخه الکترونیکی به نویسنده ارسال خواهد شد.

ج) ارسال مقاله:

جهت ارسال مقاله از طریق ایمیل نشریه به آدرس ned@jz.ac.ir با درج نام و نام خانوادگی کامل نویسنده یا نویسندگان، رتبه حوزوی و دانشگاهی یا عنوان علمی، نشانی پستی، شماره تلفن، و نشانی الکترونیکی فایل اثر بارگذاری و ارسال شود.

ارتباط با مدیر داخلی نشریه از طریق تلفن ۰۲۵ - ۳۲۱۱۲۳۴۲ - آیدی @nasriyye، نشانه الکترونیکی دفتر نشریه (ned@jz.ac.ir) امکان پذیر است.

سخن سردبیر

گزارش کتاب به مثابه گامی ابتدایی اما بسیار مهم در فرایند پژوهش) پژوهش نیز مانند مهارت‌های نظری و عملی دیگر، دارای فرایندی است که باید گام به گام و مرحله به مرحله آن را به پیش برد. بنابراین، پژوهش به عنوان یک فرایند نسبتاً پیچیده وقتی به ثمر می‌نشیند و میوه لذیذ و قابل استفاده آن، کام نویسنده و خواننده را شیرین می‌کند که تمامی گام‌های پیشین آن به شایستگی انجام شده باشند. کسانی که در تولید یک اثر پژوهشی موفق نیستند، اغلب به جهت آن است که مقدمات آن را به خوبی نپیموده‌اند و به اصطلاح بنا دارند در یک شب، ره صدساله را بپیمایند و بدون تجربه ترشی غوره، به شیرینی مویز برسند.

یکی از گام‌های ابتدایی برای ورود در عرصه پژوهش، آشنایی با منابع و آثار تولید شده و نیز افکار و اندیشه‌های پیشین در هر حوزه علمی است. همانگونه که یک گوینده خوب باید ابتدا شنونده خوبی بوده باشد، یک نویسنده خوب نیز ابتدا باید خواننده خوبی باشد. بدون مطالعه و اطلاع از آثار پیشین، هرگز نمی‌توان اثری برجسته تولید کرد.

برای مطالعه آثار علمی در هر حوزه از دانش، راهکارهایی عمومی و اختصاصی وجود دارد. یکی از راهکارهای عمومی، اطلاع از آثار پیشین، با مراجعه به کتاب‌ها و مجلات تخصصی هر حوزه از دانش است. در دوران معاصر، یک روش دیگر برای تسهیل این امر، به کمک پژوهش‌گران آمده که بسیار مفید می‌نماید. گزارش کتاب‌ها (Book review) یکی از همان روش‌های جدید است. در این گزارش‌ها تلاش می‌شود بهترین و جدیدترین آثار در هر حوزه معرفی شوند و دسترسی به آن‌ها برای پژوهشگران تسهیل گردد.

متأسفانه در کشور ما به این روش مهم کمتر توجه شده است. انجمن کلام جامعه الزهراء علیه‌السلام برای ترویج و معرفی این نمونه از کار، تلاش دارد در هر شماره، یک گزارش کتاب

منتشر کند که در عین معرفی یک کتاب خوب در حوزه کلام اسلامی، زمینه‌ای برای نگارش یک متن علمی برای دانشجویان و دانش‌پژوهان رشته کلام فراهم آورد. گرچه این نوع از نوشته‌ها را مقاله پژوهشی نمی‌دانند، برای ورود در عرصه پژوهش می‌تواند بسیار کمک کننده باشد. از این رو، از اساتید گرانقدر، پژوهش‌گران توانمند، طلاب و دانشجویان کوشا و مستعد خواهشمندیم در این امر، مجله کلام پژوهی را یاری کنند و در گسترش این فرهنگ عملی در کشور اسلامی سهیم شوند. خداوند متعال به مجموعه دانشمندان و دانش‌پژوهان خدمت‌گزار به جامعه علمی و فرهنگ غنی اسلامی توفیقی روزافزون عنایت فرماید. آمین یا رب العالمین!

احمد بهشتی مهر

نقد و بررسی رجعت از دیدگاه اشعری در مقالات الاسلامیین

احمد بهشتی مهر^۱؛ طوبی حسین زاده^۲

چکیده

رجعت یکی از آموزه‌های کلامی چالش برانگیز مختص شیعه اثنی عشریه است. مطابق گزارش اشعری امامیه قائل به رجعت بوده و بر خلاف آن‌ها گروه دیگری از شیعیان که غلات هستند رجعت را قبول نداشته و قائل به تناسخ می‌باشند. پژوهش فوق با روش توصیفی-تحلیلی سعی در نقد و بررسی دیدگاه اشعری دارد. در واقع پرسش اصلی این است که اشعری عقیده شیعیان را در خصوص رجعت چگونه گزارش کرده و چه نقدهایی بر او وارد است. براساس دیدگاه امامیه رجعت از امور حتمی الوقوع بوده و در جهت اثبات از آیات و روایات فراوانی می‌توان سود جست. احیای عزیر پیامبر و زنده شدن اصحاب کهف از نمونه‌های بارز آن به شمار می‌آید. هرچند دو نوع دلایل نقلی (آیات و روایت) از مستحکم‌ترین دلایل محسوب می‌شود اما چند دلیل عقلی نیز در این مورد ارائه گردیده است که مؤید این مسئله می‌باشد. مفهوم رجعت از نگاه امامیه عبارت است از: بازگشت گروهی از مؤمنان محض و کفار محض به همان صورت‌هایی که بودند پیش از برپایی قیامت و پس از ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه له است تا به این ترتیب مؤمنان از برپایی حکومت عدل الهی مسرور و کفار تحقق وعده الهی را به چشم دیده و عاقبت ظلم و ستم و کرده‌ی خویش محزون گردند. تناسخ در قیاس با رجعت به بازگشت مردگان اشاره ندارد بلکه مراد انتقال روح از کالبدی به کالبد دیگری است و پذیرش این مسئله به معنای رد و انکار رجعت و معاد است.

واژگان کلیدی: شیعه، رجعت، تناسخ، اشعری، مقالات الاسلامیین

۱. استادیار دانشگاه قم.

۲. فارغ التحصیل کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی گرایش کلام اسلامی دانشگاه قم، محقق و پژوهشگر.

مقدمه

یکی از منابع و آثار برجای مانده‌ی مهم و کهن موجود در دانش فرقه‌شناسی، کتاب مقالات‌الاسلامیین و اختلاف‌المصلین به تألیف پیشوای اشاعره، ابوالحسن اشعری (۲۶۰- ۳۲۴ ق) است که علاوه بر شمارش فرقه‌های اسلامی به اندیشه‌های آنان نیز توجه مبرمی کرده و مسائل کلامی را در حوزه‌های خداشناسی، امامت و نبوت و یا در حوزه‌ی معرفت‌شناختی و جهان‌شناختی مطرح کرده است. از جمله مباحثی که اشعری نیز در اثر خود به آن بی‌توجه نبوده است، رجعت می‌باشد. عقیده‌ای که سبب تمایز شیعه از دیگر مذاهب و فرقه‌ها گردیده است. رجعت جلوه‌ی کوچکی از قیامت و رستاخیز بوده و اختصاص به همه مردم ندارد بلکه تنها برخی از صلحا و اشقیا را شامل می‌شود. هم‌چنین آموزه‌ای کلامی چالش‌برانگیز که از دیرباز در میان علما و متکلمان مطرح بوده و هست و می‌توان گفت علت توجه به این مسئله، وجود روایات متعدد، ارتباط بحث با مسئله امامت و تجلی امامت ائمه اطهار، ارتباط با مسئله ثواب و عقاب، زمینه‌ساز بودن رجعت در اعتقاد به معاد و اشراف الساعه بودن آن می‌باشد که موجب گردیده آثار و پژوهش‌های فاخری در این راستا برجای بماند. در مقابل شیعه اهل سنت است که منکر رجعت هستند و قائلان به رجعت را کافر می‌دانند. در حقیقت از نگاه آنان رجعتی که شیعه قبول دارد هم‌ردیف با تناسخ است. از سوی دیگر به معاد جسمانی اعتقاد دارند در حالی که اعتقاد به معاد جسمانی، مستلزم پذیرش رجعت در مرتبه‌ی اولی است. چرا که مسئله رجعت از امتیازات و خصوصیات ویژه مکتب اهل بیت علیهم‌السلام بوده و روایات و آیات قرآن شاهد این مطلب است.

زندگی‌نامه و آثار اشعری

ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری پایه‌گذار مکتبی عقلانی در عقاید اسلامی و وظیفه آن دفاع عقلانی از عقاید اهل سنت و اصحاب حدیث است. این مکتب نقطه مقابل معتزله می‌باشد چراکه عقاید معتزلیان را بدعت در دین تلقی می‌کند و به دلیل قبول عموم اهل تسنن موجب شد که کما بیش ساختار عقاید رسمی آن‌ها را تشکیل بدهد. وی در سال ۲۶۰ هـ. ق در بصره که در آن زمان جزء مراکز مهم دینی - فرهنگی کشور پهناور اسلامی بود، به دنیا آمد. اشعری در این شهر، بزرگ و دوره‌ی تحصیلاتش را در آن جا گذراند و به شهرت رسید و

به نشر آراء خود و نیز رد مخالفانش به مناظره و تألیف کتب پرداخت. در بصره به حلقه‌ی درسی متکلم بزرگ مکتب اعتزال که معتبرترین حوزه‌ی درس کلام به شمار می‌آمد راه پیدا کرد و در آن جا اصول و مبانی اعتزال را آموخت و تا ۴۰ سالگی به اندیشه‌های معتزله اعتقاد داشت. هم‌چنین بر سر درس فقیه شافعی ابواسحاق مروزی (۳۴۰ق) جهت آموزش فقه حضور پیدا می‌کرد هم‌زمان ابواسحاق نیز کلام را از اشعری فرا می‌گرفت. اشعری حدیث را در بصره از محضر اساتیدی هم‌چون ابوخلیفه جمحی، سهل بن نوح بصری، محمد بن یعقوب مقری و عبدالرحمان بن خلف ضبی دریافته است. سرانجام وی پس از برجای گذاشتن آثاری پرشمار، مطابق گزارشات تاریخی، حد واسط سال‌های ۳۲۰ و ۳۳۰ در بغداد درگذشت. از آثار موجود اشعری می‌توان به: الابانة عن اصول الديانة، اللمع فی الرد علی اعل الزیغ و البدع، رساله کتب بها الی اهل الثغر، یا رساله الثغر، رساله الایمان و مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین اشاره کرد.

مفهوم‌شناسی رجعت و تناسخ:

رجعت از ریشه «رَجَعَ» در لغت به معنی: بازگشت (عوده) چنانکه ابن منظور و سایر لغت‌شناسان ذیل آن آورده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۱۴/ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۱۵۱) الفاظی که در قرآن و روایات برای بیان این آموزه و هم ردیف با واژه رجعت استعمال می‌شود عبارتند از: یوم کَرَّة، حشر، اوبه، آیاب، ردّ این مفاهیم معنای بازگشت را می‌دهد. (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۵).

رجعت در اصطلاح کلامی به معنای بازگشت گروهی از مؤمنان محض و کافران محض به همان صورت‌های پیشین خود پس از ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه و پیش از وقوع قیامت است. (مجلسی، بی‌تا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۳۵ و ج ۵۳ ص ۳۹؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۴۶ و ۷۷-۷۸).

متکلمان بنام شیعه هر یک مفهوم و دیدگاهی را در مورد رجعت ارائه کرده‌اند:

شیخ مفید می‌نویسد: «إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ قَوْمًا مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْدَ مَوْتِهِمْ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ هَذَا مَذْهَبٌ يَخْتَصُّ بِهِ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ الْقُرْآنُ شَاهِدٌ بِهِ». خداوند گروهی از امتِ حضرت رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد از مرگشان و قبل از قیامت باز می‌گرداند و این مختص خاندان حضرت محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و قرآن شاهدش می‌باشد. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۳، ص ۱۳۶). ایشان در جای دیگر می‌گوید: «وَأَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَرُدُّ قَوْمًا مِنَ الْأَمْوَاتِ إِلَى الدُّنْيَا فِي صُورِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا فَيُعْزِزُ مِنْهُمْ فَرِيقًا وَيَذِلُّ فَرِيقًا وَيَدِيلُ الْمُحِقِّينَ مِنَ الْمُبْطِلِينَ وَ الْمَظْلُومِينَ مِنْهُمْ مِنَ الظَّالِمِينَ وَ ذَلِكَ عِنْدَ قِيَامِ مَهْدِيِّ آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَقُولُ إِنَّ

الراجعین إلى الدنيا فريقان أحدهما من علت درجته في الإيمان و كثرت أعماله الصالحات». (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۷۷-۷۸). بازگشت گروهی از اموات به دنیا در صورتی که قبلاً بودند پس عزیز می‌دارد عده‌ای را و دلیل می‌گرداند و مُحِقان جایگزین باطل‌کنندگان و مظلومان به جای ظالمان می‌شوند و این در هنگام قیام حضرت مهدی عج است و گفته می‌شود که رجعت‌کنندگان به دنیا هر کدامشان در درجه ایمان و زیادی اعمال نیک فرق دارند.

سید مرتضی در رسائل درباره رجعت می‌گوید: کسانی که شیعه امامیه هستند معتقدند که خداوند زمان ظهور حضرت ولی عصر عج گروهی از شیعیان که مرده‌اند را بر می‌گرداند تا به ثواب نصرت و یاری برسند و دولت حق را مشاهده کنند و نیز دشمنان را برای گرفتن انتقام از آنان و ظهور حق و درجات آن را ببینند. (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۵).

مرحوم علامه مظفر می‌گوید: امامیه آن‌چه که از جانب اهل بیت علیهم السلام آمده مبنی بر این‌که خداوند گروهی از مردگان را به همان صورت‌هایی که بودند باز می‌گرداند، را پذیرفته است، برخی را عزیز و برخی را ذلیل می‌کند و محقان را جایگزین باطل‌کنندگان و مظلومین را به جای ظالمان می‌کند و این در زمان قیام حضرت مهدی عج است. (مظفر، ۱۳۸۷ش، ص ۸۰).
شیخ حر عاملی رجعت را زنده شدن بعد از مرگ قبل از قیامت تعریف می‌کند همانطور که اربابان لغت و علما به آن تصریح کرده‌اند و احادیث و روایات متواتر و نیز آیات الهی هم به آن صحه گذاشته‌اند. این عقیده از آموزه‌های ضروری شیعه امامیه و مورد اجماع عامه آنان است. (عاملی، ۱۳۶۲ش، ص ۲۹).

تناسخ در لغت برگرفته از ریشه‌ی «نسخ» و در علم کلام به معنای تبدیل کردن، انتقال دادن: «و النَّسْخُ: نَقْلُ الشَّيْءِ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ وَ نَسَخَهُ: أَبْطَلَهُ. قَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ: النَّسْخُ تَبْدِيلُ الشَّيْءِ مِنْ الشَّيْءِ». (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۱۹). و نسخ انتقال چیزی از مکانی به مکان دیگر و نَسَخ: باطل کردن است. و ابن اعرابی می‌گوید: نسخ تبدیل کردن چیزی به چیز دیگری است. ابن منظور نیز در لسان العرب قریب به همین معنا را آورده است: «و النَّسْخُ: إِبْطَالُ الشَّيْءِ». نسخ باطل کردن چیزی است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۶۱).

اما معنای اصطلاحی تناسخ، با توجه به تعاریف متفاوتی که متکلمان ارائه کرده‌اند، را می‌توان به طور خلاصه چنین گفت: «انتقال مکرر روح از بدنی به بدن دیگر». (مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹).

ارزیابی دیدگاه اشعری درباره‌ی رجعت

اشعری در مقالات الإسلامیین ذیل بحث رجعت معتقد است که شیعه را در این عقیده می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: امامیه و غلات. وی در گزارش خود از عقاید آن‌ها چنین می‌گوید:

«الفارقة الاولى منهم یزعمون ان الاموات یرجعون الی الدنیا قبل یوم الحساب، و هذا قول الاکثر منهم، و زعموا انه لم یکن فی بنی اسرائیل شیء الا و یكون فی هذه الامة مثله و ان الله سبحانه قد احیی قوما من بنی اسرائیل بعد الموت فکذلك یحیی الاموات [فی هذه الامة] و یردّهم الی الدنیا قبل یوم القیامة و الفارقة الثانية منهم و هم اهل الغلو ینکرون القیامة و الآخرة و یقولون: لیس قیامة و لا آخرة و انما هی ارواح تتناسخ فی الصور فمن کان محسنا جوزی بان ینقل روحه الی جسد لا یلحقه [فیه] ضرر و لا ألم و من کان مسیئا جوزی بأن ینقل روحه الی اجساد یلحق الروح فی کونه فیها الضرر و الألم و لیس شیء غیر ذلك و ان الدنیا لاتزال ابدًا هكذا.» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۴۶). پس فرقه اول کسانی هستند که ادعا می‌کنند که همانا مردگان به دنیا باز می‌گردند قبل از روز جزا، و این سخن اکثریت آن‌ها است، و ادعا می‌کنند که چیزی در بنی اسرائیل نبوده مگر این که در این امت هم مشابه آن وجود دارد و همانا خداوند زنده کرد گروهی از بنی اسرائیل را بعد از مرگشان، پس هم چنین زنده کرد مردگان (در این امت را) و بازگرداند به دنیا قبل از روز قیامت، و فرقه دوم آن‌ها اهل غلو که منکر قیامت و آخرت هستند و می‌گویند: قیامت و آخرتی نیست و روح‌ها به جسم‌ها منتقل می‌شود. پس اگر نیکوکار باشد روح او به کالبدی منتقل می‌شود که به او ضرر و دردی نمی‌رسد و اگر بدکار باشد روح او به بدن‌هایی منتقل می‌شود که در آن عذاب و درد می‌بیند و چیزی غیر از این نیست و هرگز دنیایی به این شکل نیست.

اما در این که آیا گزارش ارائه شده واقعیت دارد یا نه، ابتدا عقیده رجعت نزد متکلمان شیعه سپس ادله‌ای که در جهت اثبات آن ارائه شده است، تفاوتی که میان رجعت و تناسخ وجود دارد و نظر اهل بیت علیهم‌السلام در مورد رجعت و تناسخ بررسی می‌شود و بدینسان صحت و یا عدم صحت این گزارش مورد نقد قرار خواهد گرفت.

عقیده رجعت نزد متکلمان شیعه و اهل بیت علیهم السلام

وجود روایات متواتر از ائمه معصوم علیهم السلام نشان دهنده ارزش والای رجعت است به اندازه‌ای دارای اهمیت است که عدم قبول و انکار این آموزه برابر با گمراهی و خروج از دایره تشیع است. همانند روایات زیر که بیانگر اهمیت رجعت می باشد:

- آمده است که حُمران بن اعین و ابا الخطاب باهم شنیدند که امام صادق علیه السلام می فرمود:

«أَوَّلُ مَنْ تَنْشَقُّ الْأَرْضُ عَنْهُ وَيَرْجِعُ إِلَى الدُّنْيَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ عليه السلام وَإِنَّ الرَّجْعَةَ لَيْسَتْ بِعَامَّةٍ وَهِيَ خَاصَّةٌ لَا يَرْجِعُ إِلَّا مَنْ مَحَضَ الْإِيمَانَ مَحْضًا أَوْ مَحَضَ الشِّرْكَ مَحْضًا»، (مجلسی،

۱۴۰۴ق، ج ۵۳، ص ۳۹) اولین اتفاق شکافته شدن زمین است و حسین بن علی علیه السلام به دنیا باز می گردد و همانا رجعت عمومی نیست و خاص است جز کسانی که مومن محض هستند یا مشرک محض هستند باز نمی گردند.

- امام صادق علیه السلام می فرماید: «لَيْسَ مِمَّنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِكَرْتِنَا...». از ما نیست کسی که به رجعت ایمان ندارد. (همان)

- در روایت دیگری نیز داریم: «مُوسَى الْحَنَاطِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ أَيَّامُ اللَّهِ ثَلَاثَةٌ يَوْمٌ يَقُومُ الْقَائِمُ عليه السلام وَ يَوْمُ الْكُرَّةِ وَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ». (همان، ص ۶۳) موسی حنّاط می گوید شنیدم که امام صادق علیه السلام می فرمود: روزهای خداوند سه تا است روز قیام قائم عليه السلام و روز رجعت و روز قیامت.

- «يَأْتِيهِ عَنِ الصَّادِقِ عليه السلام قَالَ مَنْ أَقْرَبَ بِسَبْعَةِ أَشْيَاءَ فَهُوَ مُؤْمِنٌ وَ ذَكَرَ مِنْهَا الْإِيمَانَ بِالرَّجْعَةِ». به سندی از امام صادق علیه السلام فرمود: هر که به هفت چیز اقرار کند پس او مؤمن است و ذکر کرد یکی از آن ها ایمان به رجعت است. (همان، ص ۱۲۱)

هریک از متکلمان بنام شیعه نیز دیدگاهی را نسبت به رجعت دارند که بیشتر در مفهوم رجعت آورده شد و تقریباً می توان گفت تمامی این نظراتی به یکدیگر شباهت و نزدیکی دارند و بدون شک برگرفته از مکتب اهل بیت علیهم السلام می باشد چرا که همگی معتقدند تمام روایاتی که به دست ما رسیده اند، گویای حقیقت و ماهیت رجعت هستند. از جمله دیدگاه های متکلمان می توان به موارد زیر اشاره کرد:

شیخ مفید در اوائل المقالات معتقد است رجعت از امور قطعی و ضروریات مذهب امامیه

می باشد که براساس ادله و روایات موجود در کتاب و سنت و وقوع آن امری حتمی است و بدون شک رخ خواهد داد و هم چنین مورد اجماع امامیه است. (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹۲).

و یا صاحب مجمع البحرين در اهمیت عقیده رجعت نزد شیعه چنین آورده است:
 «وهي من ضروريات مذهب الإمامية، و عليها من الشواهد القرآنية و أحاديث أهل البيت عليهم السلام ما هو أشهر من أن يذكر،...» (طريحي، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۳۴) و آن (رجعت) از ضروریات مذهب امامیه است و برای آن دلایل قرآنی و روایات اهل بیت عليهم السلام است آن چه که مشهورتر از چیزی است که ذکر شود.

شیخ حر عاملی پس ذکر ادله اثبات رجعت چنین نوشته است که:

«وَمَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ صَحَّةَ الرَّجْعَةِ قَدْ صَارَتْ ضَرُورِيَّةً عِنْدَ كُلِّ مَنْ تَتَّبَعَ الْأَحَادِيثَ، إِنَّكَ لَا تَجِدُ فِي الضَّرُورِيَّاتِ كَوَجُوبِ الصَّلَاةِ وَتَحْرِيمِ الزِّنَا أَكْثَرَ مِنَ الْأَحَادِيثِ الدَّالَّةِ عَلَى صَحَّةِ الرَّجْعَةِ وَ مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ الْعَامَّةَ قَدْ نَقَلُوا فِي كِتَابِهِمْ عَنِ الْإِمَامِيَّةِ أَنَّهُمْ قَائِلُونَ بِالرَّجْعَةِ وَأَنْكَرُوا عَلَيْهِمْ ذَلِكَ، فَهَنَمَ الرَّازِي، وَالنِّيشَابُورِي، وَالزَّمْخَشَرِي، وَالشَّهْرِسْتَانِي، وَابْنُ أَبِي الْحَدِيدِ وَغَيْرِهِمْ، فَقَدْ ذَكَرُوا أَنَّ الشَّيْعَةَ تَعْتَقِدُ صَحَّةَ الرَّجْعَةِ، وَأَنْكَرُوا عَلَيْهِمْ ذَلِكَ، وَهُوَ دَالٌّ عَلَى صَحَّتِهَا وَأَنَّهَا مِنْ خَوَاصِّ الشَّيْعَةِ وَضَرُورِيَّاتِ مَذْهَبِهِمْ» (عاملی، ۱۳۶۲ش، ص ۶۷) و از دلایل دیگر صحت و ضرورت رجعت برای کسانی که از احادیث پیروی می کنند، این است که در هیچ ضروریاتی مثل وجوب نماز و منع فحشا بیشتر از احادیثی که بر رجعت دلالت می کند، وجود ندارد و آن چه که بر آن دلالت می کند، این است که عوام در کتابشان از امامیه نقل کرده اند که آن ها قائل به رجعت هستند و کسانی مانند رازی، نیشابوری، زمخشری، شهرستانی، ابن ابی الحدید و دیگران آن را انکار کرده اند، پس نوشته اند همانا شیعه معتقد به درستی رجعت هستند و خود انکار کرده اند و این دلیلی بر درستی آن است و این از خصوصیات شیعه و ضروریات مذهب آنان است.

رأی سید مرتضی، شیخ صدوق و مرحوم مظفر هم قریب به همین نظرات می باشد. آن ها

نیز معتقدند که رجعت مختص امامیه و از عقاید حق به شمار می رود که از اهل بیت عليهم السلام

بر ما رسیده است و بنا بر روایات منکرین آن از ما نیستند. (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۵؛
 شیخ صدوق، ۱۴۱۴ق، ص ۶۱؛ مظفر، ۱۳۸۷ش، ص ۸۰)

ادله‌ی اثبات رجعت

در اثبات مبحث رجعت، پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام علاوه بر دلائل نقلی (روایات) و عقلی، از قرآن که منبع اصلی و اساسی در اثبات حقائق دینی است، نیز بهره گرفته‌اند که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. در اثبات رجعت از دو جهت می‌توان اثبات کرد: امکان وقوع و ضرورت وقوع رجعت. ضرورت وقوع رجعت تنها از طریق نقل (خصوصاً آیات قرآنی) با توجه به آیات قبل و بعد) قابل اثبات است. اما امکان وقوع را هم به لحاظ عقلی و هم نقلی می‌توان ثابت کرد.

الف) ادله نقلی صحت امکان وقوع رجعت

گفته شد که امکان وقوع رجعت را می‌توان با دلایل عقلی و نقلی (روایی و قرآنی) به مرحله اثبات رساند. شیخ حر عاملی دوازده ادله برای صحت وقوع رجعت ارائه می‌دهد که به طور خلاصه به آن اشاره می‌کنیم:

۱. اولین دلیلی که به وسیله آن بر صحت معاد هم استدلال کرده‌اند وجود پیامبرانی و اوصیایی است که پس از مرگ بازگشته و زنده شده‌اند و این دلیل بیشتر در اثبات رجعت استفاده می‌شود تا معاد چرا که اولاً همگانی است و ثانیاً تا بحال نمونه اتفاق افتاده از معاد گزارش نشده برخلاف رجعت که هم در قرآن و هم در روایات به آن اشاره شده است. دلیل اول جامع و شامل تمام دلایل است. از جمله می‌توان به روایت زیر اشاره کرد:

- «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ رَبِيعِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمِ الْعَامِرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ عليه السلام جَاءَ إِلَى قَبْرِ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا عليه السلام وَكَانَ سَأَلَ رَبَّهُ أَنْ يُحْيِيَهُ لَهُ فَدَعَاهُ فَأَجَابَهُ وَخَرَجَ إِلَيْهِ مِنَ الْقَبْرِ فَقَالَ لَهُ مَا تُرِيدُ مِنِّي فَقَالَ لَهُ أُرِيدُ أَنْ تُؤْنِسَنِي كَمَا كُنْتَ فِي الدُّنْيَا فَقَالَ لَهُ يَا عِيسَى مَا سَكَنْتَ عَنِّي حَرَارَةَ الْمَوْتِ وَأَنْتَ تُرِيدُ أَنْ تُعِيدَنِي إِلَى الدُّنْيَا وَتَعُودَ إِلَيَّ حَرَارَةَ الْمَوْتِ فَتَرْكُهُ فَعَادَ إِلَى قَبْرِ». عبدالله بن سلیم عامری گفت امام صادق فرمود: عیسی بن مریم علیه السلام کنار قبر یحیی بن زکریا علیه السلام آمد و از پروردگار خواست تا او را برایش زنده

کند. پس دعایش مستجاب شد و یحیی علیه السلام از قبر خارج شد و عیسی علیه السلام گفت از من چه میخواهی؟ گفت می‌خواهم همانطور که در دنیا مونس من بودی اکنون نیز مونس من باشی. گفت ای عیسی! هنوز حرارت مرگ در من تسکین نیافته و تو می‌خواهی مرا به دنیا بازگردانی و دوباره حرارت مرگ به سوی من بازگردد؟ پس او را ترک کرد و به سوی قبرش بازگشت. (عاملی، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۱۸۷).

۲. «عُمَرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الثَّقَفِيُّ قَالَ: لَمَّا أُخْرِجَ هِشَامُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام إِلَى الشَّامِ سَأَلَهُ عَالِمُ النَّصْرَانِي عَنْ مَسَائِلَ فَكَانَ فِيمَا سَأَلَهُ أَخْبَرَنِي عَنْ رَجُلٍ دَنَا مِنْ أُمَّرَاتِهِ فَحَمَلَتْ بِابْنَيْنِ جَمِيعاً حَمَلْتَهُمَا فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ وَوَلَدْتُهُمَا فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ وَوَلَدَتْهُمَا فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ وَدُفِنَا فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ فِي قَبْرِ وَاحِدٍ فَعَاشَ أَحَدُهُمَا خَمْسِينَ وَمِائَةَ سَنَةٍ وَعَاشَ الْآخَرُ خَمْسِينَ سَنَةً مَنْ هُمَا فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام هُمَا عَزِيرٌ وَعَزْرَةٌ كَانَ حَمَلُ أُتُمُهُمَا عَلَى مَا وَصَفَتْ وَوَضَعَتْهُمَا عَلَى مَا وَصَفَتْ وَعَاشَ عَزْرَةٌ مَعَ عَزِيرٍ ثَلَاثِينَ سَنَةً ثُمَّ أَمَاتَ اللَّهُ عَزِيرًا مِائَةَ سَنَةٍ وَبَقِيَ عَزْرَةٌ يَحْيَا ثُمَّ بَعَثَ اللَّهُ عَزِيرًا فَعَاشَ مَعَ عَزْرَةٍ عِشْرِينَ سَنَةً الْخَبَرُ». عمر بن عبدالله ثقفی گفت: همانا خارج شد (احضار شد) هشام بن عبدالملک حضرت باقر علیه السلام به شام، عالم نصرانی از او سؤالاتی پرسید پس یکی از سوالات در مورد مردی بود که به همسرش نزدیک شد و او هر دو پسر را باردار شد در یک ساعت نطفه‌ی آن‌ها تشکیل شد، در یک ساعت به دنیا آمدند، در یک ساعت از دنیا رفتند و در یک ساعت و در یک قبر به خاک رفتند پس یکی از آن‌ها صد و پنجاه سال عمر کرد و دیگری پنجاه سال. آنان چه کسانی هستند پس حضرت باقر علیه السلام فرمود: آن‌ها عزیر و عزرة بودند که مادرشان آن‌ها را آبستن به همان شکل که گفتمی و به دنیا آورد به همان نحو که وصف کردی و عزیر با عزرة سی سال زندگی کردند سپس خداوند عزیر را صد سال میراند و عزرة باقی ماند سپس خداوند عزیر را زنده کرد پس عزیر با عزرة بیست سال دیگر زندگی کرد. (عاملی، ۱۴۰۴، ج ۱۴، ص ۳۷۸).

۳. وجود آیاتی که به صراحت یا به کمک تفاسیر معتبر به رجعت اشاره گردیده است از جمله:

- «وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَبِيٌّ خَلَقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ». و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد و گفت

چه کسی این استخوان‌ها را زنده می‌کند در حالی که پوسیده است؟ بگو همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آن را آفرید و او به هر مخلوقی داناست. (یس / ۷۸ و ۷۹).

- «وَأَقْسُمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلِفُونَ فِيهِ». آن‌ها سوگندهای شدید به خدا یاد کردند که هرگز خداوند کسی را که می‌میرد بر نمی‌انگیزد! آری این وعده قطعی خداست ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. برای کسانی که در آن اختلاف داشتند روشن کند. (نحل / ۳۸ و ۳۹).

- «الْم تَرَىٰ إِلَىٰ الْزَيْتِ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ». آیا ندیدی کسانی را که از خانه‌های فرار کردند و آنان هزاران نفر بودند پس خداوند به آنان گفت بمیرید سپس آن‌ها را زنده کرد. (بقره / ۲۴۳).

۴. وجود احادیث متواتر از نبی و ائمه اطهار علیهم‌السلام مانند: «عَنْ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رضی‌الله‌عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌عنه إِذَا أَنَا مِتُّ فَغَسِّلْنِي بِسَبْعِ قَرَبٍ مِنْ بَثْرِ غَرْسٍ غَسِّلْنِي بِثَلَاثِ قَرَبٍ غُسْلًا وَشُنَّ عَلَيَّ أَنْزِعًا شِنًا فَإِذَا غَسَلْتَنِي وَحَطَّطْتَنِي وَكَفَّنْتَنِي فَأَقْعِدْنِي وَصَّغْ يَدَكَ عَلَيَّ فُوَادِي ثُمَّ سَلْنِي أَخْبِرَكَ بِمَا هُوَ كَائِنٌ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ قَالَ فَفَعَلْتُ وَكَانَ عَلَيَّ رضی‌الله‌عنه إِذَا أَخْبَرْنَا بِشَيْءٍ قَالَ هَذَا مِمَّا أَخْبَرَنِي بِهِ النَّبِيُّ صلی‌الله‌عنه بَعْدَ مَوْتِهِ». ^۱ از حضرت علی رضی‌الله‌عنه روایت است که پیامبر فرمودند: هنگامی که من مُردم مرا با هفت مشک از آب چاه غرس غسل کن با سه مشک مرا غسل بده و چهار مشک بر بدنم بریز. پس هنگامی که غسل کردی و کافور زدی و کفن کردی، پس دستت را بر قلب من بگذار سپس بیس خبر میدهم از آن چه در روز قیامت می‌شود. گفت: پس انجام دادم. و هنگامی که حضرت علی رضی‌الله‌عنه از چیزی خبر میداد می‌گفت این از اخباری است که رسول الله بعد از فوتش فرمود. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۲۱۵).

۵. علاوه بر اجماع ائمه اطهار علیهم‌السلام در صحت و ثبوت رجعت، تمام شیعیان اثنی عشری و علما و متکلمان نیز بر این عقیده اجماع داشته و متفق القول هستند و منکر آن نشده‌اند پس رجعت را از ضروریات امامیه می‌دانند.

۱. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴۰، ص ۲۱۵.

۶. رجعت در امت‌های قبل هم چون بنی اسرائیل رخ داده است علاوه بر رجعت اتفاقاتی که پیشتر برای آنان افتاده بدون استثناء برای امت فعلی هم می‌افتد و این به حکم قرآن و سنت و اجماع ثابت شده است. روایاتی که گویای این مطلب هستند مانند:

«عن، عیون أخبار الرضا علیه السلام أبي عن الكُمَيْدَانِي وَ مُحَمَّدِ الْعَطَّارِ عَنِ ابْنِ عَيْسَى عَنِ الْبَزْزُطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ إِنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَتَلَ قَرَابَةَ لَهُ ثُمَّ أَخَذَهُ فَطَرَحَهُ عَلَى طَرِيقِ أَفْضَلِ سَبْطٍ مِنْ أَشْبَاطِ بَنِي إِسْرَائِيلَ ثُمَّ جَاءَ يَطْلُبُ بِدَمِهِ فَقَالُوا لِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ سَبْطَ آلِ فُلَانٍ قَتَلُوا فُلَانًا فَأَخْرَجْنَا مَنْ قَتَلَهُ قَالَ ابْنُ عَمْرٍو بَقَرَةٌ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُرُوقًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ وَ لَوْ أَنَّهُمْ عَمَدُوا إِلَى بَقَرَةٍ أَجْرَائِهِمْ وَ لَكِنْ شَدَّدُوا فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ قَالُوا اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنْ لَنَا ...» در عیون اخبار الرضا علیه السلام ...

از امام رضا علیه السلام شنیدم: مردی از بنی اسرائیل آمد یکی از نزدیکانش را کشت و بر سر راه برترین قبیله بنی اسرائیل انداخت سپس آمد و طلب خون بهای او را کرد. پس به حضرت موسی گفت فلان قبیله فلان کس را کشته‌اند پس خبر داد از قتل. گاو بیارید گفتند: مارا مسخره کرده‌ای؟ گفت به خدا پناه می‌برم اگر از جاهلان باشم اگر بدون ایراد گاو می‌آوردند تقسیم می‌کردند، ولی سخت گرفتند و خداوند هم بر آنان سخت گرفت گفتند بگذار خدایت بر ما نشان دهد... (همان، ج ۱۳، ص ۲۶۲).

۷. و در حدیث دیگر آمده است: «فَقَالَ الرِّضَا علیه السلام إِنَّهَا لِحَقٌّ قَدْ كَانَتْ فِي الْأُمَّمِ السَّالِفَةِ وَ نَطَقَ بِهِ الْقُرْآنُ وَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله يَكُونُ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ كُلِّ مَا كَانَ فِي الْأُمَّمِ السَّالِفَةِ حَذْوًا لِلتَّعَلِّ بِالتَّعَلِّ وَ الْفِدَّةَ بِالْفِدَّةِ». امام رضا علیه السلام می‌فرماید پس این حق است همانا هر چه بر امت ماقبل پیش آمد و قرآن به آن اشاره کرد و همانا پیامبر می‌فرماید در این امت اتفاق می‌افتد هر آن چه که بر امت‌های پیشین رخ داده است. (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ش، ج ۲، ص ۲۰).

ما موظف به اقرار مداوم به رجعت از طریق ادعیه‌ای مانند دعای عهد، دعای دحو الارض و... و زیاراتی چون زیارت جامعه کبیره، زیارت آل یاسین، زیارت اربعین، زیارت قبور ائمه هستیم.

۸. اهل تسنن هیچ یک به رجعت اعتقاد ندارند و آن را از اعتقادات خاص شیعیان می‌دانند. علاوه بر این معتقدند رجعتی که شیعه به آن اعتقاد دارد همان تناسخ است که نزد اهل سنت مردود است.

۹. مستجاب الدعوه بودن ائمه علیهم السلام محال نیست و اگر دعا کند مرده ای زنده خواهد شد و این خود امکان رجعت را اثبات می کند، ضمن آنکه امام عالم به اسم اعظم است. همانطور که خداوند به انبیاء فضیلتی عطا کرده بالطبع نظیر آن و یا بالاتر را به رسول الله صلی الله علیه و آله اعطا کرده است و چون ائمه وارثان علم و فضیلت اویند، از این فضیلت نیز بی بهره نخواهند بود. (عاملی، ۱۳۶۲ ش، صص ۳-۷۲).

ب) ادله ی عقلی

در بحث ادله ی عقلی بسیاری از علمای شیعه در صدد اثبات رجعت به روش عقلی برآمدند و به همین منظور اجماع را مطرح کردند اما اجماع در صورتی دارای حجیت است که روشی عقلی برای اثبات سخن ورأی معصوم باشد. هرچند آیات قرآن و نیز روایات متواتر از ائمه معصومان علیهم السلام خود دلایل محکمی برای وقوع رجعت است و بنا براین دلایل عقلی از اعتبار ساقط است. اما به طور کلی می توان از دو ضابطه و قاعده فلسفی که ما را به احادیث و آیات هدایت می کند استفاده کرد.

۱. قاعده ادلّ الدلیل علی امکان الشیء وقوعه: بر اساس این ضابطه بهترین شاهد و دلیل برای امکان چیزی، وقوع آن است چه در حال (مانند بیدار شدن از خواب، رشد مجدد گیاهان، سرسبزی مجدد درختان) و چه در گذشته. در آیات قرآنی نیز نمونه های بسیاری را می توان پیدا کرد نظیر: زنده شدن اصحاب کهف، زنده شدن فرزندان ایوب، زنده شدن مقتول بنی اسرائیلی یا زنده شدن مردگان به دست حضرت عیسی و امثال این.

۲. قاعده حکم الامثال فی ما یجوز و ما لایجوز واحد: مطابق این اصل وقتی دو یا چند امر در ماهیت دارای شباهت هستند در احکام و جایز و بودن و نبودن هم برابر و یکسان می باشند. آموزه رجعت نیز چنانکه قبلاً گفته شد به لحاظ کیفیت بازگشت با معاد دارای شباهت است بنابراین ادله ای که در اثبات معاد از آن استفاده می شود در اثبات رجعت نیز کاربرد دارد. با تمام این تفاسیر تاکید بر این است که بهترین دلیل در اثبات رجعت همان ادله ی نقلی می باشد چرا که انکار رجعت هیچگونه دلیل عقلی ندارد و دلایل منکران هیچکدام پایه و مبنای استواری ندارند.

رجعت و تناسخ (تفاوت‌ها و شباهت‌ها)

شاید بتوان تنها یک شباهت را از رجعت و تناسخ ارائه کرد که ممکن است علت عمده ایجاد شبهه باشد و آن بازگشت مجدد روح است به بدن مادی اما کیفیت بازگشت در رجعت با کیفیت بازگشت در تناسخ بسیار تفاوت دارد. اما تفاوت‌ها (که برگرفته از آیات، احادیث و تعاریف موجود است) را می‌توان در موارد زیر خلاصه می‌گردد:

الف) کیفیت بازگشت: رجعت بازگشت مردگان است به همان بدن و با همان صورت که به گفته مرحوم مظفر این خود از سنخ معاد جسمانی است درحالی که تناسخ بازگشت به بدن دیگری می‌باشد و مکن است که آن جسم، حیوان باشد. یعنی در تناسخ با مسئله تعدد بدن روبه رو هستیم.

ب) شباهت به معاد جسمانی: در رجعت، بدن همان صورت انسانی پیشین خود را دارد درحال که در تناسخ این بدن می‌تواند صورت حیوانی داشته باشد.

ج) تفاوت در تعداد بازگشت: رجعت یکبار رخ می‌دهد اما تناسخ به دفعات متوالی اتفاق می‌افتد یعنی روح فانی نبوده وازلی می‌باشد. در واقع سیر رخداد تناسخ به صورت نامتناهی است.

د) عام و خاص بودن: رجعت عمومیت نداشته و تنها به دو گروه اختصاص دارد اما تناسخ عمومیت دارد.

ه) غایت بازگشت: هدف و غایت رجعت با هدف تناسخ فرق دارد.

و) نگرش و باور: تناسخ مستلزم انکار معاد است (یعنی قیامت و بهشت و جهنمی در کار نیست و از اساس با معاد ناسازگار است) اما اعتقاد به رجعت بیانگر پذیرش معاد جسمانی و قیامت است.

ز) نحوه بازگشت: در تناسخ بازگشت همراه با کاستی و یا فزونی است اما در رجعت بازگشت به طور کامل انجام می‌گیرد.

ح) زمان: در تناسخ زمان مطرح نیست و سخنی از آن به میان نیامده است اما رجعت مقید به زمان است.

ط) برگشتی که در تناسخ مد نظر است تولد مجدد روح می‌باشد که به تدریج این بازگشت کامل می‌گردد اما رجعت تولد مجدد نیست و بازگشت به طور دفعی است.

ی) شباهت به حیات ما قبل: قائلین به رجعت، پس از بازگشت به صورت‌های پیشین گذشته خود را به یاد می‌آورند در حالی که در تناسخ چنین چیزی وجود ندارد و اشخاص چیزی را از گذشته خویش بخاطر نمی‌آورند. (بهمنی، ۱۳۸۷ش، صص ۳۰۵-۳۰۷).

رد تناسخ توسط اهل بیت علیهم‌السلام

همانطور که متکلمان به دفعات در آثار خود برای رد تناسخ دلایل ارائه کرده‌اند اما وجود کلام اهل بیت علیهم‌السلام برای رد کفایت می‌کند از جمله روایات می‌توان به چند مورد زیر اشاره کرد:

(الف) «... عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجُهْمِ قَالَ: قَالَ الْمُتَمُؤِنُ لِلرِّضَا علیه‌السلام يَا أَبَا الْحَسَنِ مَا تَقُولُ فِي الْقَائِلِينَ بِالتَّنَاسُخِ فَقَالَ الرِّضَا علیه‌السلام مَنْ قَالَ بِالتَّنَاسُخِ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ يُكَدِّبُ بِالْحَنَّةِ وَ النَّارِ...»

از حسن بن جهم می‌گوید: مأمون به امام رضا علیه‌السلام گفت یا ابالحسن به قائلان تناسخ چه می‌گویی؟ پس امام رضا علیه‌السلام فرمود: هرکس که تناسخ را می‌گوید (قائل است) پس او به خداوند بزرگ کافر است و بهشت و جهنم را تکذیب می‌کند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۲۰).

(ب) «... عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ علیه‌السلام مَنْ قَالَ بِالتَّنَاسُخِ فَهُوَ كَافِرٌ...» ... از علی بن معبد از حسین بن خالد می‌گوید: ابالحسن علیه‌السلام فرمود: هرکس تناسخ را می‌گوید (قائل به تناسخ است) پس او کافر است. (همان).

(ج) «عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَأَلَ الزُّنْدِيقَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام فَقَالَ أَخْبِرْنِي عَمَّنْ قَالَ بِتَّنَاسُخِ الْأَرْوَاحِ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ قَالُوا ذَلِكَ وَ بِأَيِّ حُجَّةٍ قَامُوا عَلَى مَذَاهِبِهِمْ قَالَ إِنَّ أَصْحَابَ التَّنَاسُخِ قَدْ خَلَفُوا وَرَاءَهُمْ مِنْهَاجَ الدِّينِ وَ زَيَّنُوا لِأَنْفُسِهِمُ الصَّلَالَاتِ وَ أَمْرَجُوا...» (همان). از هشام بن حکم، همانا زندیقی از امام صادق علیه‌السلام سوال کرد: پس به من خبر دهید از کسانی که سخن از تناسخ روح‌ها در آن چه که هستند می‌گویند و بر استدلال خود بر مذهبشان ایستاده‌اند فرمود همانا اصحاب تناسخ به رویکرد دین پشت کردند و نفسشان را به گمراهی زینت داده و آن را افزایش دادند.

با تمسک به روایات فوق و امثال این روایات می‌توان به این نتیجه رسید که، علما و متکلمان امامیه با پیروی از اهل بیت علیهم‌السلام نه تنها غلات را خارج از دین می‌دانند بلکه عقیده تناسخ را هم مردود اعلام کرده‌اند.

نتیجه‌گیری

۱. رجعت یکی از ضروریات مذهب شیعه می‌باشد که عبارت است از بازگشت گروهی از مؤمنان و کفار در زمان ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه و قبل از قیامت به همان صورت‌هایی که بودند و تناسخ نیز عبارت است از انتقال روح از جسمی به جسم دیگر که ممکن است جسم دوم کالبدی حیوانی باشد.
۲. از روایات چنین بر می‌آید که امامیه این آموزه را از مکتب اهل بیت علیهم السلام دریافت کرده و حتمی الوقوع است و با این‌که از اعتقادات خاص شیعه می‌باشد منکران آن را، به غیر از غلات، کافر می‌داند. اهل تسنن به شدت رجعت را انکار کرده و در مقابل آن ایستاده‌اند و کسانی را که به رجعت اعتقاد دارند را کافر و فاسق دانسته و مستحق عذاب می‌دانند.
۳. از نظر اهل سنت رجعتی که امامیه به آن اعتقاد دارد از نوع تناسخ است که از عقاید غلات است اما قبول تناسخ مستلزم انکار رجعت و قیامت است پس امامیه آنان را شیعه نمی‌داند چنانکه امام صادق علیه السلام می‌فرماید: جوانان خود را، از غلات بر حذر کنید تا آن‌ها را فاسد نکنند. پس غلات از شرورترین مخلوقات خداوند هستند بزرگی خدا را کوچک می‌کنند و ادعای خدایی برای بندگان دارند. به خدا سوگند که غلات از یهود و نصارا و مجوس بدترند و مشرک‌تر. و عقاید غلات را باطل می‌داند.
۴. در اثبات رجعت از دو روش عقلی و نقلی استفاده می‌گردد. در روش عقلی به دو حکم فلسفی ادلّ الدلیل و حکم الامثال استدلال می‌شود اما تأکید بر آن است که از ادله‌ی نقلی (آیات و روایات) که متواتر است، برای اثبات رجعت استفاده شود و در جایی که دلایل نقلی بسیار وجود دارد دلیل عقلی از درجه اعتبار ساقط است. از دلایل نقلی می‌توان به سوره‌ی یس آیات ۷۸-۷۹، سوره نحل آیات ۳۸-۳۹ و سوره بقره آیه ۲۴۳ اشاره کرد.
۵. میان رجعت و تناسخ تفاوت بسیاری وجود دارد و شباهتی که موجب ایجاد شبهه شده بی‌اساس و ادعای شکلی است. چراکه میان این دویه لحاظ ماهوی هیچ تشابهی رانمی‌توان پیدا کرد. از جمله تفاوت‌ها می‌توان به کیفیت، نحوه، زمان، تعداد، هدف و غایت، عام و خاص بودن بازگشت اشاره کرد.

۶. تناسخ که از عقاید غلات می باشد هم از جانب ائمه ی معصوم علیهم السلام و هم از جانب متکلمان شیعه (به پیروی از ائمه) رد شده است. رد این عقیده باطل توسط معصومین خود گواه بی اساس بودن آن است. پس شیعه غلات را از شمار شیعه ندانسته و این عقیده را مردود می خواند.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم

۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، تهران: نشر جهان، چاپ اول (۱۳۷۸).
۲. _____، الاعتقادات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ دوم، (۱۴۱۴).
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر - دار صادر، چاپ سوم، (۱۴۱۴).
۴. اشعری ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، آلمان - ویسبادن: فرانس شتاینر، چاپ سوم، (۱۴۰۰).
۵. بهمنی، اصغر، رجعت از دیدگاه متکلمان برجسته شیعی و رابطہ ی آن با تناسخ، قم: انتشارات زائر، چاپ دوم، (۱۳۸۷).
۶. بیات، محمد حسین و دارابی، فردین، تفاوت های اساسی رجعت و تناسخ با تکیه بر آیات و روایات، فصلنامه ی علمی - ترویجی سراج منیر، سال چهارم، شماره ی سیزدهم، زمستان (۱۳۹۲).
۷. جمعی از نویسندگان، دانشنامه جهان اسلام، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی (نسخه وب).
۸. _____، دانشنامه بزرگ اسلامی، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی (نسخه وب).
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، تهران: انتشارات نوید، (۱۳۶۲).
۱۰. حسینی واسطی زبیدی، سید مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، چاپ اول، (۱۴۱۴).
۱۱. سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی، رسائل الشریف المرتضی، به تحقیق سید مهدی رجائی، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول، (۱۴۰۵).
۱۲. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ اول، (۱۴۱۳).
۱۳. _____، تصحيح اعتقادات الإمامية، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ اول، (۱۴۱۳).
۱۴. شریفی، عنایت الله و خوانین زاده، محمد حسین، رجعت از دیدگاه قرآن، روایات و عقل با تکیه بر آثار علامه طباطبایی علیه السلام، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال پنجم، شماره ی هفدهم، تابستان (۱۳۹۳).

۱۵. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی، چاپ سوم، (۱۴۱۶).
۱۶. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء، چاپ اول، (۱۴۰۴).
۱۷. _____، حق الیقین، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ اول، (بی تا).
۱۸. مظفر، محمد رضا، عقائد الإمامیة، به تحقیق دکتر حامد حنفی، قم: انتشارات انصاریان، چاپ دوازدهم، (۱۳۸۷).
۱۹. موسوی بجنوردی، محمد کاظم، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، بی جا، مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، (۱۳۷۹).
۲۰. نرم افزار کلام اسلامی (مرکز تحقیقات علوم اسلامی نور).
۲۱. نرم افزار جامع الأحادیث (مرکز تحقیقات علوم اسلامی نور)

چیستی، ضرورت و آثار خداجویی از منظر آیت الله جوادی آملی

مریم بخشی؛^۱ فاطمه شریف فخر^۲

چکیده

فطرت، شکل خاص آفرینش انسان و آمیزه‌ای از بینش و گرایش به کمال مطلق است. اعتقاد به خدا و گرایش به سوی او، هم‌زمان با آفرینش انسان و به‌طور فطری در درون او به ودیعه نهاده شده است. بدین ترتیب، هیچ انسانی در هیچ اقلیم، نژاد، قبیله یا برهه تاریخی یافت نمی‌شود که وجودش، با بینش و گرایش به کمال مطلق سرشته نشده باشد، حتی افراد ملحد نیز «کمال مطلق» را جست‌وجو می‌کنند. بنابراین، بحث از خداجویی، امری برون‌دینی و به حکم عقل و فطرت انسان، بسیار ضروری است.

«لزوم جلوگیری از زیان‌های مهم یا همان قاعده دفع ضرر محتمل» و «لزوم شکر منعم» از مهم‌ترین دلایل عقلی این موضوع است و «عشق به کمال مطلق»، «رفع نقص و نیاز»، «حقیقت‌جویی» و «علت‌یابی»، دلایل فطری این بحث خوانده می‌شوند. خداشناسی، خداباوری و خدایابی، مراتب بینش معرفی می‌گردد و خداجویی و خداپرستی، مراتب گرایش به کمال مطلق است. انسان خداجو و خداباور، در زندگی فردی و اجتماعی دچار پوچی، بی‌هدفی و بی‌هویتی نمی‌شود، بلکه تجلی خداجویی و خداباوری در جامعه، نوعی زمینه‌سازی برای ظهور و تحقق حکومت عدل جهانی است. نوشتار حاضر می‌کوشد با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی چیستی، ضرورت و آثار خداجویی با تأکید بر نظر آیت‌الله جوادی آملی بپردازد.

واژگان کلیدی: خداجویی، فطرت، خداجویی فطری، خداشناسی فطری، خدایابی.

۱. دانش آموخته سطح ۳ رشته کلام اسلامی جامعة الزهراء (ع)، طلبه حوزه آزاد جامعة الزهراء (ع)، پژوهشگر و

پاسخگوی بخش معارف واحد پاسخ به سوالات جامعة الزهراء (ع)، mbakshy85@gmail.com

۲. استادیار جامعة المصطفی (ع) العالمیه.

مقدمه

مکاتب الهی هدف خلقت را رسیدن به قرب الهی؛ یعنی کمال مطلق و لذت بی نهایت معرفی می‌کنند. آن‌ها جهت دستیابی به این مقصود والا، پیروان خود را در مسیری قرار می‌دهند که با استفاده از عقل، نقل و شهود، کام تشنگان حقیقت را سیراب و آنان را به هدف آفرینش رهنمون سازند. آغازین گام برای طی مسیر انسانیت و رسیدن به هدف عالی زندگی، ارتباط با حق تعالی است که در دو بعد بینش و گرایش می‌توان بررسی کرد.

بینش و گرایش به حق تعالی یا کمال مطلق، از ابعاد مهم فطرت و شکل خاص آفرینش انسان است. با دقت در انگیزه‌های درونی و گرایش‌های روانی خویش، خواهیم دید که ریشه بسیاری از آن‌ها عشق به کمال مطلق است. به طور کلی، هیچ فردی دوست ندارد نقصی در وجودش باشد و می‌کوشد هرگونه کمبود، نارسایی و عیب را تا سرحد امکان از خویش برطرف سازد تا به کمال مطلوب برسد. این میل در صورتی که در مسیر صحیح فطرت جریان یابد، عامل همه‌گونه رشد مادی و معنوی می‌شود، ولی اگر بر اثر اسباب و شرایطی در مسیر انحرافی بیفتد، موجب بروز صفاتی مانند خودبزرگ بینی، ریاکاری، ستایش طلبی، اضطراب، پوچی و بی‌هویتی می‌گردد.

در حقیقت، گرایش به کمال، یک عامل فطری نیرومند در ژرفای روح انسان است که غالباً به نمونه‌ها و شاخه‌های آن آگاهانه توجه می‌شود، اما با اندکی دقت درمی‌یابیم که ریشه همه آن‌ها کمال مطلق خواهی انسان است و کمال مطلق، در خداوند منحصر می‌شود.

پیشینه خداجویی

گرایش به موجود برین، از موضوعاتی است که در طول تاریخ و از روزگاران قدیم، اقوام و ملل، ادیان آسمانی و نیز اندیشمندان شرق و غرب بدان توجه داشته‌اند. به نظر دانشمندان، مورخان و جامعه‌شناسان، اعتقاد و گرایش به خدا و مذهب، از نخستین دوره‌ها میان همه اقوام و ملل وجود داشته است.

گوردن چایلد (Gorden childe) می‌نویسد: «اساس مذهب، در زندگی مردم عصر قدیم از همان ایام در حال تکوین بود...» (گوردن، ۱۳۸۵، ص ۳۶) ساموئیل کینگ (samuel koening) نیز در این باره چنین می‌نویسد: «کلیه جوامع بشری دارای نوعی مذهب بوده‌اند. نژادشناسان

و جهانگردان و مبلغان اولیه از طوایفی نام می‌برند که کیش و مذهبی نداشتند، اما بعدها معلوم شد که گزارش‌های آنان مبنایی ندارد.» (کینگ، ۱۳۴۳، ص ۱۲۶) جان ر. ایورت (ایورت، جان ر، ۱۳۴۸، صص ۴۱ و ۴۰) و جان ناس (بایر ناس، ۱۳۹۲، صص ۹۰۶) نیز همین عقیده را دارند. در مغرب زمین از گذشته دور اندیشمندانی مانند سقراط و قرن‌ها بعد از او، کالوین، رنه دکارت، کارل گوستاو یونگ، گوردون آلپورت و الوین پلانتینجا هرکدام به نوعی، فطرت کمال مطلق خواهی انسان را پذیرفته‌اند. (ویل دورانت، ۱۳۶۶، ج ۲، صص ۵۸۹ - ۵۹۳؛ شریعتمداری، ۱۳۷۳، صص ۵۴ و ۵۳؛ مجتهدی، ۱۳۷۸، صص ۲۱ - ۲۷؛ امید، مسعود، نظریه فطرت، نشریه معرفت فلسفی، سال ۵، ش ۴)

برخی از دست‌اندرکاران امر تعلیم و تربیت و روان‌شناسی، در دهه‌های اخیر با ابداع نظریه‌هایی مثل توحیددرمانی، دین‌درمانی، دعادرمانی و با کمک اصول دین، عقاید مذهبی، دعا، معنویت و فطرت بشر کوشیده‌اند مشکلات تربیتی و روانی افراد جامعه را حل کنند. (رک: مقالات اینترنتی توحیددرمانی، دین‌درمانی، دعادرمانی و...) ویکتور فرانکل، روان‌شناس مشهور، در روان‌درمانی خود همواره بر «معناجویی» تأکید دارد و می‌گوید رفتن به سمت دین، برخاسته از درون فرد است. (فرانکل، ۱۳۹۳، صص ۱۹ و ۲۲)

اعتراف دانشمندان ملحد در عصر حاضر، ضرورت موضوع خداجویی را بیش از پیش برای همگان آشکار می‌کند. کتاب نظم بزرگ اثر هاوکینگ که در صدر کتاب‌های پرفروش قرار گرفته، اعتراف آشکار او در مورد وجود خدا است. (لنکوس، ۱۳۹۱، مقدمه) موج عظیم علاقه به خدا، این فرضیه را که «دین رو به افول است»، به مبارزه می‌طلبد و پرسش از خدا را به موضوعی مهم‌تر از پیش مبدل ساخته است. با این توضیح، روشن می‌شود که بینش و گرایش به کمال مطلق، امری فطری و درون‌دینی است.

در قرآن کریم، کتاب‌های حدیثی و متون اسلامی، در خصوص خداشناسی و خداجویی فطری، مباحثی مثل تعریف فطرت، مترادفات، ابعاد و صفات آن مطرح شده است. هم‌چنین، با بررسی آثار اندیشمندان و محققان قدیم و جدید مسلمان، مشخص شد تعداد زیادی اثر - اعم از کتاب، مقاله، پایان‌نامه، نرم‌افزار، سایت و... درباره خداشناسی و خداجویی نگاشته شده که نام‌های نمونه‌هایی از آن‌ها در ادامه می‌آید:

آقابزرگ طهرانی در کتاب الذریعه، کتبی را با نام «الفطره» که در قرون نخستین تألیف شده، فهرست کرده و در قرون اخیر، این بحث محل توجه ویژه برخی اندیشمندان مانند ابن طاووس، ملاصدرا و علامه مجلسی قرار گرفته است. از معاصران، مرحوم آیت الله شاه آبادی در بخشی از کتاب رشحات البحار، امام خمینی در کتاب اربعین حدیث و شرح جنود عقل و جهل، علامه طباطبایی در موارد فراوانی از تفسیر المیزان، آیت الله جوادی آملی در کتاب‌هایی مثل فطرت در قرآن، تفسیر انسان به انسان و شهید مطهری در کتاب فطرت به موضوع «فطرت» توجه ویژه داشته‌اند. هم‌چنین در موضوع «فطرت»، پایان‌نامه‌ها و مقاله‌های بسیاری نوشته شده است. (ر.ک: موسوی فراز، ۱۳۸۱، ش ۱۲، ص ۴۷) افزون بر این، طرح موضوع فطرت و خداجویی در سایت‌های مختلف، بیان‌گر گستردگی بحث است، اما باید گفت: هرگونه تعمیق و تحکیم فطریات، اعتقادات و پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات، با مطالعه و پژوهش در موضوعات خاص خداجویی فراهم می‌شود. تجلی خداجویی و خداباوری در جامعه، می‌تواند نوعی زمینه‌سازی برای ظهور و تحقق جامعه مهدوی باشد. هم‌چنین، کم‌رنگ شدن معنویت و خداگرایی، روی آوردن به مکاتب انحرافی و الحادی، بی‌هدفی، ظلم و ... در جهان معاصر، بیش از پیش ضرورت تحقیق در این موضوع را نشان می‌دهد.

این مقاله به خداجویی و تبیین ابعاد فطرت از منظر آیت الله جوادی اختصاص یافته است؛ زیرا در نگاه‌های موجود، خداجویی و خداشناسی مساوی انگاشته شده و حتی گاه این دو اصطلاح با خداباوری و خدایابی مترادف خوانده شده و در واقع، به تفاوت ابعاد فطرت؛ یعنی بینش و گرایش در موضوع خداباوری و خداشناسی توجه لازم نشده است. آیت الله جوادی آملی از معدود افرادی است که در عصر حاضر، موضوع خداجویی و رابطه آن با فطرت را به خوبی تبیین می‌کند. از این رو، نوشتار حاضر قصد دارد با نگاهی کلی و اجمالی، مباحثی چون چیستی خداجویی و تفاوت آن با اصطلاحات مشابه، فطرت و ابعاد آن را بررسی کند و ضرورت و انگیزه‌های خداجویی و نیز آثار خداجویی را با تأکید بر نظر حکیم متأله، استاد جوادی آملی بیان نماید. تبیین و تحلیل بیشتر این مباحث و مقایسه آن با نظرات اندیشمندان دیگر، به تحقیق و بررسی بیشتر نیاز دارد که در نوشتاری جداگانه باید به آن پرداخته شود.

۱. تعریف‌ها

تبیین مفاهیم و دست‌یابی به معانی مختلف یک واژه، شرط اساسی یک پژوهش دقیق و یکی از مهم‌ترین عوامل پیش‌گیری از خلط و خطا است. ابتدا اصطلاحات خداجویی، خداشناسی و خداپرستی تعریف و سپس تفاوت خداجویی با این مفاهیم و رابطه آن با فطرت بیان می‌گردد:

الف) خداجویی

خداجویی، مقوم درونی انسان و از گرایش‌های اصیل و فطری است که درون انسان به صورت «عشق به کمال مطلق» نهادینه شده است و هیچ‌گاه از بین نمی‌رود؛ «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰) (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۳۲۴؛ همان، ۱۳۸۶، ص ۱۵۸) خداخواهی و خداجویی، نوعی جاذبه معنوی است. میان کانون دل و احساسات انسان از یک طرف و کانون هستی، یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق از طرف دیگر. مانند جذب و انجذابی که میان اجرام و اجسام وجود دارد. انسان بدون آنکه خود بداند، تحت تأثیر این نیروی مرموز قرار دارد. (مطهری، ۱۳۶۲ ج ۵، ص ۳۵)

خداجویی از مقوله شناخت نیست، بلکه از مقوله گرایش است. مقصود از خداجویی فطری نیز همان میل و کشش قلبی به سوی خدا است که موجب می‌شود انسان در جست‌وجوی خدا برآید. شاهد وجود چنین گرایشی در انسان، این است که انسان‌ها در طول تاریخ با وجود اختلاف‌های نژادی، جغرافیایی و فرهنگی، همواره در جست‌وجوی خدا بوده‌اند؛ هرچند که این جست‌وجو همیشه با کامیابی همراه نبوده است، بلکه گاهی به دلیل دور شدن از آموزه‌های پیامبران، نتایجی نادرست در پی داشته و به نصب نمادهایی خرافی از خداوند انجامیده است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، درس دوم، ص ۷۶)

ب) خداشناسی

خداشناسی، به معنای شناخت و معرفت خداوند است. (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۶، ذیل معنای خدا، ص ۸۴۰۷) در مورد خدای متعال، دو نوع شناخت تصور می‌شود: یکی شناخت حضوری و دیگری شناخت حصولی. (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، درس دوم، ص ۷۴) منظور از شناخت حضوری نسبت به خدا، این است که انسان بدون وساطت مفاهیم ذهنی، با نوعی شهود درونی و قلبی با خدا

آشنا شود. این نوع شناخت در «نظریه فطرت»، یک بینش فطری خوانده می‌شود؛ یعنی انسان در درون خود واقعاً خدا را می‌یابد و می‌شناسد و به او می‌گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۰؛ فقیهی، ۱۳۸۱، ص ۳۱) بدیهی است، کسی که شهود آگاهانه نسبت به خدای متعال دارد، نیازی به استدلال و برهان عقلی نخواهد داشت.

منظور از شناخت حصولی، این است که انسان به وسیله مفاهیمی کلی هم‌چون «آفریننده، بی‌نیاز، همه‌دان و همه‌توان و...» شناختی ذهنی و به یک معنا «غایبانه» از خدای متعال پیدا کند و همین اندازه معتقد شود که چنین موجودی وجود دارد. سپس شناخت‌های حصولی دیگری را به آن‌ها ضمیمه کند تا به یک نظام اعتقادی هماهنگ (جهان‌بینی) دست یابد. آن‌چه به‌طور مستقیم از کاوش‌های عقلی و براهین فلسفی به دست می‌آید، شناخت حصولی است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۴۴)

ج) خدایابی

خدایابی، یکی از بینش‌های فطری و به معنای تصدیق به وجود خداوند است؛ (سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ص ۳۲) یعنی انسان‌ها در وجود کمال مطلق هیچ شکی ندارند، ولی ممکن است بر اثر عوامل مختلف مثل جهل، آداب و رسوم غلط، شبهه علمی و... در مصداق کمال مطلق دچار انحراف شوند. مرحله پیشرفته خدانشناسی نیز خدایابی است که عارفان سالک در سایه اطاعت و عبادت‌های خالصانه خود به چنین مقامی دست می‌یابند و با چشم دل، خدا را می‌بینند. از امام علی علیه السلام می‌پرسند که خدا را می‌بینی؟ حضرت جواب می‌دهد: «من خدایی را که نبینم، عبادت نمی‌کنم». (کلینی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۴۵؛ ابن بابویه، ۱۳۵۷، ص ۱۰۹)

د) خداپرستی

خداپرستی (حاصل مصدر مرکب)، در لغت به معنای عبادت و پرستش خدا (عمید، ۱۳۸۸) و در اصطلاح، یک گرایش فطری و مرتبه عالی‌تر خداجویی است. در واقع، آدمی بعد از جست‌وجو و طلب خداوند، به خضوع و پرستش ذات باری تعالی نائل می‌گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۷۶)

ه) فطرت

تبیین صحیح خداجویی فطری، مبتنی بر این است که ابتدا واژه «فطرت» تعریف شود و سپس ابعاد، صفات و تفاوت فطرت با غریزه و طبیعت مطرح گردد.

کلمه «فطرت» از ماده «فطر»، بر وزن «فَعَلَه» و به معنای سرشت و شکل خاصی از آفرینش و خلقت است. در قرآن کریم مشتقات کلمه «فطر»، به صورت‌های گوناگون آمده، مثل ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، (انعام: ۱۴؛ یوسف: ۱۱۰؛ ابراهیم: ۱۰) اما کلمه فطرت تنها یک بار به کار رفته است. بنابراین فطرت به معنای سرشت خاص و آفرینش ویژه انسان است و امور فطری، یعنی آن چه نوع خلقت و آفرینش انسان، اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۴) به تعبیر دیگر، فطرت، نحوه خاص هستی انسان و همان بینش و گرایش آگاهانه به کمال مطلق است. (همان، ص ۲۵) قرآن می‌فرماید: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾. (روم: ۳۰)

واژه «فطرت»، نخستین بار در قرآن استفاده شده (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۶۸ و ۶۹؛ مطهری، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۴۵۷) و در کتب کلامی، فلسفی و عرفانی، سخن جدی از آن به میان نیامده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۹)

۱. ابعاد فطرت

بینش و گرایش، دو بعد فطرت هستند که در این جا به صورت مختصر توضیح داده می‌شود:

- بینش فطری: وجود انسان، از نظر معرفت و ساختمان فکری، به گونه‌ای است که برخی معلومات غیراکتسابی و فطری را داراست که از آغاز آفرینش همراه او بوده و برای دانستن آن‌ها به معلم و استدلال احتیاج ندارد. این شناخت‌ها که انسان آن‌ها را درون خود می‌یابد، ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ بینش‌های فطری یا «بدیهی اولی» نام دارند،^۱ (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج ۳ و ۲، ص ۴۱۹؛ جوادی آملی، قرآن در قرآن، ۱۳۸۸، ص ۳۱۹) مثل: شناخت کمال مطلق، هدف‌مندی خلقت، خیر و شر ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس: ۸) قانون علیت و... که به علم حضوری می‌توان دریافت. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۳؛ مطهری، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۴۹۲؛ محمدی ری شهری، ۱۳۷۵، ص ۲۰۷) روایات نیز این فطرت را به معرفت خداوند و توحید تفسیر کرده‌اند. (کلینی، ۱۳۷۱، ج ۲، باب الفطرة علی التوحید، ص ۱۲ و نیز ر.ک: فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۷۰)

- گرایش فطری: تمایلات و خواسته‌هایی که از نهاد و فطرت بشر می‌جوشد، حالت

۱. بدیهیات، به علم حصولی اختصاص ندارد، بلکه علم حضوری نیز به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌شود.

اکتسابی و اختیاری ندارد و بر او تحمیل نشده است، مانند گرایش به کمال مطلق، پرستش، خیر و فضیلت، حقیقت، نوآوری و خلاقیت و زیبایی. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۲، صص ۱۷۶-۱۸۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۸؛ مطهری، ۱۳۹۵، ج ۳، صص ۴۹۲-۴۹۹)

همه گرایش‌های فطری، مبتنی بر بینش هستند. انسان تا چیزی را - اگرچه به اجمال - نشناسد، به آن کشش ندارد. آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد: «گرایش‌های انسان، مسبوق به بینش و گرایش‌های علمی او هستند. انسان به چیزی گرایش دارد که آن را بفهمد؛ یعنی انسان ابتدا آن چیز را درک می‌کند و می‌فهمد و سپس به آن گرایش می‌یابد. گرایش و محبت انسان به چیزی، شبیه جاذبه آهن‌ربا و آهن یا مانند کشش یک گیاه به سمت مواد غذایی مخصوص نیست که مسبوق به علم نباشد». (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۸) بدین ترتیب، خداشناسی، خداباوری و خدایابی، مراتب بینش به کمال مطلق است و خداجویی (خداطلبی - خداخواهی) و خداپرستی، مراتب گرایش به کمال مطلق است که در همه انسان‌ها وجود دارد و قرآن کریم در آیات متعدد، به این بینش و معرفت فطری اشاره کرده است. (ابراهیم: ۱۰؛ لقمان: ۲۵؛ زمر: ۳۸؛ زخرف: ۷۸ و ۷۹؛ عنکبوت: ۶۳ و ۶۱)

الف) برخی صفات فطرت و امور فطری

برای امور فطری، ویژگی‌هایی مطرح شده که برخی از آن‌ها چنین است:

یک - فطرت و امور فطری، نحوه وجود خاص انسانی و عین هویت او است.

دو - فطرت مساوق وجود است. (شاه آبادی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳) بنابراین، امری بالفعل است

و انسان، لوح نانوشته نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲۴،

صص ۴۹۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۹۱)

سه - فراحیوانی و مقدس است. (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۷۱)

چهار - در همه افراد انسان یافت می‌شود، هرچند کیفیت آن‌ها از نظر شدت و ضعف

متفاوت است.

پنج - همواره ثابت است، نه این‌که در برهه‌ای از تاریخ، اقتضای خاصی و گاه دیگر،

اقتضایی دیگر داشته باشد. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۴۰)

شش - از آن حیث که مقتضای آفرینش است، به تعلیم و تعلم نیاز ندارد.

هفت - بدیهی است؛ یعنی انسان آن‌ها را از جایی کسب نکرده است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵۴، ص ۱۹۶؛ سبحانی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۲)

ب) تفاوت غریزه و طبیعت با فطرت

امور مشترک میان جماد، نبات، حیوان و انسان را طبیعت نامیده‌اند، مانند وزن و جسم داشتن. به همین دلیل، لغت «طبیعت» در مورد جماد، نبات، حیوان و حتی انسان نیز به کار می‌رود و کشش‌های مربوط به نیازهای جسمانی و حیاتی، غریزه نامیده شده، مثل خوردن و آشامیدن که در انسان و حیوان مشترک است. (ر.ک: ۱۳۸۶، صص ۲۵ و ۲۴) فطرت، چیزی کاملاً جدای از طبیعت و غریزه نیست، بلکه فطرت، همان وجود شدید است. به عبارت دیگر، ضعیف‌ترین مرحله وجود را «طبیعت» و مرتبه بالاتر آن را «غریزه» و مرحله عالی و شدید وجود را که مخصوص انسان است، «فطرت» گویند. آثار وجود، یعنی علم، قدرت، اراده و ... در جمادات و نباتات، ضعیف است و در حیوان، نسبت به آن دو شدیدتر و در انسان، در حد عالی است. آن‌چه فطرت را از غریزه و طبیعت امتیاز می‌دهد، تعالی و فراحوانی بودن آن است. تفاوت آن با غریزه، در این است که آگاهی غریزی، به صورت حسی، وهمی و جزئی است، ولی آگاهی فطری، به صورت فکری و کلی است و به سبب همین تمایز ادراکی (فکری و عقلی بودن درک فطری)، فطریات از ویژگی تعالی و قداست نیز برخوردار بوده و عینیت بخشیدن به آن‌ها مایه رشد و کمال خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۴۴؛ مطهری، ۱۳۹۵، ج ۳، ص ۵۱۴؛ همان، ج ۴، ص ۵۱۹ و ج ۲۵، ص ۵۳۷)

ج) ضرورت‌ها و انگیزه‌های خداجویی

اهمیت و ضرورت خداجویی، خداشناسی و آثار عمیق آن بر حیات آدمی، به هیچ وجه انکارپذیر نیست، تا آن‌جا که شواهد و قرائن تاریخی نشان می‌دهد، شناسایی مبدأ هستی، همواره یکی از دغدغه‌های اصلی بشر بوده و بخش عمده‌ای از منابع گوناگون دینی، به توصیف مبدأ عالم یا همان «خدا» و بیان رابطه او با انسان و جهان پرداخته است. حضور گسترده و پویای عقاید خداشناسانه در تاریخ اندیشه آدمی، گویای بخشی از اهمیت حیاتی مبدأشناسی است. درباره ضرورت و انگیزه‌های خداجویی در زندگی بشر، دلایل زیادی اقامه گردیده که به دو دسته عقلی و فطری تقسیم می‌شود:

یک - عقلی

مهم‌ترین دلایل عقلی ضرورت خداجویی عبادتند از:

اول - لزوم جلوگیری از زیان‌های مهم

هیچ انسان عاقلی در لزوم جلوگیری از زیان‌های مهم تردید نمی‌کند. اصل «لزوم دفع ضرر محتمل»، یکی از پایدارترین اصول زندگی بشر است. تجربه قرن‌ها زندگی انسان، استواری آن را تأیید می‌کند و عقل ناب به وجوب آن حکم می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب، ج ۴، ص ۱۰۴؛ همان، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۲۰۳) هرگاه ضرر و زیان، اهمیت ویژه داشته باشد، اصل یادشده، قاطع‌تر و نمایان‌تر خواهد بود. در این صورت، احتمال ضرر نیز کافی است تا انسان را به چاره‌اندیشی برای پیش‌گیری از آن اقدام برانگیزد.^۱

از سوی دیگر، در طول تاریخ، افراد برجسته‌ای هم‌چون پیامبران و رهبران الهی ظهور کرده و از وجود خداوند، احکام و قوانین الهی، پاداش‌ها و کیفرهای اخروی سخن گفته‌اند. آن‌ها در عین پای‌بندی سرسختانه به گفتار خویش، بشر را نیز به ایمان و عمل صالح دعوت می‌کردند. بدون شک، اگر از گفتار و رفتار آنان یقین به وجود خداوند، دین و آیین الهی حاصل نشود، دست کم، احتمال وجود او قوت می‌یابد؛ زیرا قرآن و سخن پیامبران، استدلالی‌ترین و شیواترین بیان در پیشبرد اهداف دین است. (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۰۶، ۱۷۶) بدیهی است، اگر چنین احتمالی درست باشد، نادیده گرفتن آن، منشأ زیانی بس بزرگ و اندوه‌بار خواهد بود. بدین جهت، به حکم خرد و قضاوت فطرت، نباید در برابر این احتمال بی‌تفاوت بود، بلکه باید درباره آن تحقیق کرد. براین اساس، بحث و بررسی درباره وجود خداوند و آیین آسمانی، لازم و حتمی است. (ر.ک: همان، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۴۲۱؛ همان، ج ۱، ص ۴۴۶؛ ۱۳۸۹، ص ۱۲۱؛ ۱۳۸۹، ص ۲۱۰؛ سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ص ۲۶)

دوم - لزوم شناخت و شکر منعم

به حکم عقل، شکرگزاری از کسی که به انسان نعمتی می‌بخشد، کاری پسندیده و لازم است

۱. محقق بحرانی می‌نویسد: جلوگیری از ضرر ظنی که به واسطه ناآگاهی از معرفت خداوند وارد می‌شود، به حکم عقل، واجب است و وجوب جلوگیری از این ضرر، مستلزم وجوب شناخت خداوند است. (بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۲۸)

و ترک آن نکوهیده و ناروا. انسان در زندگی دنیوی خود، از نعمت‌های فراوان بهره‌مند است. اگرچه احتمال داده می‌شود که این نعمت‌ها بخشنده‌ای نداشته و منعمی وجود ندارد، وجود بخشنده نعمت‌ها و ولی نعمت نیز بسیار محتمل و معقول است. بنابراین، لازم است این احتمال را جدی گرفت و درباره وجود یا نبود منعم بحث کرد تا اگر وجود دارد، در جست‌وجوی او برآید، او را بشناسد و از او شکرگزاری کند. (ر.ک: همان، ۱۳۸۸ الف، ج ۸، صص ۶۰۸؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ص ۱۴)

دو - فطری

مهم‌ترین انگیزه خداجویی بشر، ندای فطرت او است که به سوی کمال بی‌نهایت میل دارد. از این رو، می‌توان مهم‌ترین دلایل فطری کمال مطلق خواهی او را در موارد زیر خلاصه کرد:

اول - عشق به کمال مطلق

این عشق که مسبوق به شناخت است، به قدری روشن است که خداوند از وجدان انسان می‌پرسد: «أَفِي اللَّهِ سَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». (ابراهیم: ۱۰) (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲، ص ۴۱۶). آیت‌الله شاه‌آبادی، استاد حضرت امام علیه السلام، در کتاب *الانسان و الفطره* چنین می‌گوید: «فطرت، عاشق کمال مطلق است، به گونه‌ای که اگر به همه حقایق کیهانی آگاه شود و احتمال وجود کامل‌تر از آن را بدهد، آن را می‌طلبد». (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، مبحث انسان و فطرت؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ ج ۴، صص ۱۶۱ و ۱۶۲)

امام خمینی علیه السلام نیز می‌نویسد:

یکی از فطرت‌هایی که جمیع سلسله بنی‌الانسان، مخمّر (مفطور) بر آن هستند و يك نفر در تمام عایله بشر پیدا نشود که بر خلاف آن باشد و هیچ يك از عادات، اخلاق، مذاهب، مسالك و ... آن را تغییر ندهد و در آن خلل وارد نیارد، فطرت عشق به کمال است که اگر در تمام دوره‌های زندگانی بشر قدم زنی و هر يك از افراد را استنطاق کنی، این عشق و محبت را در خمیره او می‌یابی و قلب او را متوجه کمال می‌بینی. هر کس به فطرت خود رجوع کند، می‌یابد که قلبش به هر چه متوجه است، اگر مرتبه بالاتری از آن بیابد، فوراً قلب از اوّلی منصرف شود و به دیگری که کامل‌تر است، متوجه گردد و وقتی

که به آن کامل تر رسید، به اکمل از آن متوجه گردد... تمام موجودات و عایله بشری با زبان فصیح، یک دل و یک جهت گویند ما عاشق کمال مطلق هستیم، ما حب به جمال و جلال مطلق داریم، ما طالب قدرت مطلقه و علم مطلق هستیم. (خمینی، ۱۳۹۴، ص ۱۸۵)

بنابراین، همه موجودات، طالب کمال بالذات و در پی کمال مطلق و نامحدود هستند.

(جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۲)

دوم - رفع نقص و نیاز

یکی از ادله اثبات واجب الوجود که به راه‌های پر پیچ و خم تسلسل پای بند نیست، برهان «امت قرآنی» نام دارد. این برهان، شرح آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر: ۱۵) است؛ یعنی همه ذرات عالم ممکنات، لاینقطع مانند نحلة العسل، زمزمه بی بضاعتی و غوغای فقر دارند.

امام خمینی علیه السلام در توضیح این برهان می‌گوید:

آیا همه که فقیرند و بین آن‌ها هیچ فرد غنی و بی‌نیازی نبوده و مجموع هم که چیزی نیست تا بگوییم او غنی است و عطا از او است، چطور می‌شود که وقتی دسته فقرا جمع شوند، پولدار شوند؟ با داستان خالی وارد اتاق شده، دست پُر شوند؟ پس یک غنی بالذات لازم است که به این خالی داستان، وجود، علم، قدرت، اراده، حسن و کمال اعطا نماید و آن‌ها را به زینت وجود، زینت دهد و همه این «لیس» های بالذات، از عکوف خود به درگاه آن توانگر علی‌الاطلاق، بضاعت و سرمایه زندگی و وجود گیرند. این است که قرآن به این لحن به تمام موجودات خطاب فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» آفرین بر این غنا که تمام دست‌ها را پر کرده و همه را به تشریف خلعت وجود، مشرف گردانید. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۰)

آیه کریمه «... لَا أَجِبُ الْأَقْلِينَ...» (انعام: ۷۶) نیز نشان می‌دهد که سراسر وجود انسان از نقص و عیب متنفر است و کمال مطلق را می‌جوید. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۴۱؛

همان، ۱۳۹۲، صص ۱۷۶-۱۷۸)

سوم - حقیقت جویی

انسان، موجودی فطرتاً حقیقت جو است؛ یعنی به گونه ای آفریده شده که از کودکی تا دم مرگ می خواهد راز و رمز هر چیزی را بگشاید و به اسرار جهان هستی پی ببرد و در پرتو آن به علم، صنعت، فلسفه، عرفان، فرهنگ و تمدن دست یابد.

حقیقت جویی و حقیقت طلبی، نیاز فطری انسان است. این گرایش فطری، او را وادار می کند تا درباره مسائل دینی و در رأس آن ها مبدأ آفرینش بیندیشد و در صدد شناخت و یافتن او برآید. (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، ج ۱-۱، ص ۱۳۴؛ قاضیان، ۱۳۹۰، ص ۱۱) البته این شناخت، ابهام و اجمالی ندارد و از هر امر روشنی، بدیهی تر است. به گفته علامه طباطبایی: «ابده البدییهات است»، (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۵، ص ۹۶) «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، (نور: ۳۵) «هو الملك الحق المبین». (نور: ۲۵)

چهارم - علت یابی

بحث و جست و جو از علت حوادث و پدیده های جهان هستی، یکی از گرایش های فطری است. انسان به مقتضای این تمایل، از خود می پرسد: آیا همان گونه که هر یک از رویدادها و پدیده های طبیعی یا غیرطبیعی، دارای علت یا علت هایی است، مجموعه حوادث و پدیده های هستی نیز علت یا علت های ماوراء طبیعی دارند؟ از این جهت بحث از وجود آفریدگار جهان، پاسخ گوی نیاز و احساس فطری آدمی است. (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۶ ب، ج ۳-۱، ص ۱۶۱؛ همان، ج ۲-۲، ص ۳۴۰؛ همان، ۱۳۸۶ الف، ج ۳، ص ۳۳۶)

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این باره چنین گفته است: «اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم (با این که فطری است)، اصل بحث از آفریدگار جهان، فطری است؛ زیرا بشر، جهان را در حال اجتماع و به صورت یک واحد مشاهده می نماید. او می خواهد بفهمد آیا علتی که با گزینه فطری خود در مورد هر پدیده ای از پدیده های جهان اثبات می کند، در مورد مجموعه جهان نیز ثابت است؟» (مطهری، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۴)

د) آثار خداجویی در زندگی فردی و اجتماعی

خداجویی و کمال مطلق خواهی، از تمایلات عالی و فطری انسان است که اگر در جهت صحیح قرار گیرد، آثار و فایده های فراوانی را به دنبال دارد. قرآن کریم، خداجویی و توحیدگرایی

متن آیه نور:
۲۵ غلط است

را مایه تکامل و تعالی فرد و جامعه دانسته است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۶۲) از این رو، مهم‌ترین برکات بینش و گرایش به سوی خدا، در دو بعد فردی و اجتماعی بیان می‌شود:

یک - آثار فردی

شناخت هستی مطلق و کشش به سوی او، آثار فراوانی در زندگی فردی انسان دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

الف) هدف‌مندی

یکی از صفات کامل مطلق، حکمت او است. حکیم بودن حق تعالی اقتضا می‌کند که عبث‌کار نباشد. او در قرآن مجید فرموده است: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾؛ (دخان: ۳۸؛ انبیا: ۱۶) ﴿أَلَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾؛ (قیامت: ۳۶) ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ... بَاطِلًا﴾؛ (ص: ۲۷) ﴿... رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا﴾. (آل عمران: ۱۹۱)

افراد خداجو و معتقد به خدا، زندگی را هدف‌مند و آفرینش را برای رسیدن به هدفی مشخص می‌دانند. کسانی که به دلیل نداشتن هیچ شناختی از خدا، از او دور شده‌اند، به جای آنکه «هدف زندگی» را کشف کنند و فلسفه حیات را بیابند، ناگزیرند هدفی برای آن جعل کنند. روشن است که چنین هدفی نمی‌تواند واقعی بوده و ریشه در نظام هستی داشته باشد. انسان با یافتن خدا، تمام مسیر زندگی‌اش را در جهت قرب به حق تعالی تنظیم می‌کند. تنها در جهان بینی الهی است که هستی، عمق و معنا می‌یابد و پوچ‌گرایی رخت می‌بندد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۳۷۲؛ همو، ۱۳۸۸ ب، ص ۹۳)

ب) محبت و انس با خداوند

مهم‌ترین نقش خداشناسی و خداجویی در زندگی فردی، محبت و انس با خداوند متعال است؛ زیرا انسان، فطرتاً عاشق زیبایی و محبت است و خداوند متعال، جامع همه زیبایی‌ها است. انسان نمی‌تواند خدا را بشناسد، اما او را دوست نداشته باشد و جویای او نباشد. آیات قرآن به این حقیقت اشاره شده است: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره: ۱۶۵) و ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾. (مائده: ۵۴)

امام حسن مجتبی علیه السلام می‌فرماید: «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ أَحَبَّهُ» (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ ق، ج ۱،

ص ۵۲). هر که خدا را بشناسد، دوستش خواهد داشت و هر چه معرفت انسان به آفریدگار جهان بیشتر شود، محبت او در دلش بیشتر می‌گردد تا آن جا که در مرتبه «کاملان در خدادوستی» قرار می‌گیرد. (محمدی ری شهری، ۱۳۹۳، بخش دوم، کاملان در خدادوستی)

قلب انسان خداجو لبریز از محبت خدا است. محبتی که زاییده معرفت باشد، انسان را جویای محبوب می‌کند و او را به همه ارزش‌های اعتقادی، اخلاقی، عملی و ترک ضد ارزش‌ها دعوت می‌نماید. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ج ۲۳، ص ۹۹؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۷۲)

ج) آرامش و نشاط در زندگی

بی‌تردید، امروزه تمدن بشری و جهش‌های زندگی ماشینی، آثار مسمومی نیز در زندگی انسان‌ها گذاشته و اکثر انسان‌ها را به شکلی از پریشانی خاطر و نگرانی دچار کرده است. قرآن کریم و روایات و نیز تجارب و یافته‌های علمی تأکید می‌کنند که جامعه بشری، برای رها شدن از این دغدغه‌ها و نگرانی‌ها، باید ایمانش را قوی‌تر کند؛ زیرا اعتقاد به خدای متعال و رعایت تمامی لوازم و شرایط بندگی، مستحکم‌ترین سنگر معنوی و محافظ بشر در مقابل سختی‌های خردکننده است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»؛ «آن‌ها کسانی هستند که ایمان آورده‌اند و دل‌هایشان به یاد خدا مطمئن است، آگاه باشید، تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد.» (رعد: ۲۸) هم‌چنین، فرموده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَرْتَدُّوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ وَرَلَّهُ جُنُودَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا»؛ «اوست آن‌کس که در دل‌های مؤمنان آرامش را فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزاید... و سپاهیان آسمان و زمین، از آن خدا است و خدا همواره دانای سنجیده‌کار است.» (فتح: ۴) باز می‌خوانیم که آمده است: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا»؛ «به راستی خدا هنگامی که مؤمنان، زیر آن درخت با تو بیعت می‌کردند، از آنان خشنود شد و آن‌چه را در دل‌هایشان بود، بازشناخت و بر آنان آرامش فرو فرستاد و پیروزی نزدیکی به آن‌ها پاداش داد.» (فتح: ۱۸) «... وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ...»؛ «... و هرکس از خدا پروا کند، خدا برای او راه بیرون‌شدنی قرار می‌دهد و از جایی که حسابش را نمی‌کند، به او روزی می‌رساند.» (طلاق: ۲ و ۳) انسان هر چه به خدا بیشتر ایمان بیاورد، عطش و نیازهای کاذبش

کم می‌شود و وقتی قدم در راه ایمان به خدا گذاشت، احساس بی‌نیازی می‌کند و به آرامش مطلق می‌رسد و هرگاه به خدای کاذب (هوای نفس) نزدیک شود، اضطرابش زیاد می‌گردد: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَمِحْشَرَةً﴾ (طه: ۱۲۴) خداجویی و خداشناسی، چون خواسته فطرت انسان است و در عمق دل و جان نش نهفته، با آرامش عمیق و خشنودی همراه است. انسان خداجو، دنیا را ابزار آخرت می‌بیند؛ یعنی تمام امید و آرزویش در دنیا قرار داده نشده تا برای از دست رفتن آن، در اضطراب و تشویش باشد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۷۴)

د) خودشناسی

یکی از راه‌های خداشناسی، خودشناسی است. خودشناسی واقعی، آن است که بداند از کجا آمده، برای چه آمده، به کجا و به سوی چه کسی خواهد رفت. زمانی به پاسخ این پرسش‌ها دست خواهد یافت که خدا، یعنی مبدأ آفرینش و آن را که بازگشت همه به سوی اوست، بشناسد و در طلب او برآید. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، همان، ج ۲، ص ۲۳۵؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵) از منظر قرآن کریم، چنان‌که خودشناسی همان خداشناسی است، به صورت عکس نقیض باید گفت: خدافراموشی نیز همان خودفراموشی است: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾. (حشر: ۱۹)

ه) مسئولیت‌پذیری

انسان خدا باور و خداجو می‌داند که همه کارهای ریز و درشتش در محضر و منظر خدا است. هر قصد و نیتی که او در دل دارد و هر کار نیک و بد که انجام می‌دهد، در دفتر هستی ثبت می‌شود و درباره همه آن‌ها باید در پیشگاه خدا حساب پس دهد. بدیهی است چنین شناخت و برداشتی، احساس مسئولیت را به طرز عمیقی در وجودش برمی‌انگیزاند. هر چه شناخت، ایمان و پیوند قلبی با خدا افزون‌تر باشد، احساس تعهد و مسئولیت وی درقبال نفس خویش و جامعه انسانی، به عنوان فعل و خلق خدا و آیت و اثر تجلی نور معبودش بیشتر می‌شود. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۴۱۲)

دو. آثار اجتماعی

باور به خدا و کشش به سوی او، در تمام ابعاد زندگی بشر، به ویژه بعد اجتماعی آن اثرگذار است. آثار و جلوه‌های این کمال‌خواهی را می‌توان در موارد زیر بیان کرد.

الف) جامعه هدف‌مند

خدانشناسی و خداجویی، چون زیربنای ارزش‌های اعتقادی، اخلاقی و عملی است، به عنوان اصلی‌ترین پایه‌های جامعه نمونه انسانی شناخته می‌شود: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ... لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) ناگفته نماند که بسیاری از جوامع بی‌اعتقاد به خدا، به حکم فطرت کمال‌خواهی خویش، از نقص‌گریزانند و می‌کوشند اخلاق و رفتار خوبی داشته باشند. اعتقاد به خدا و هدف‌داری جهان‌هستی، زمینه‌ساز جامعه برین و تکامل مادی و معنوی انسان است و به فرموده آفریدگار جهان: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»؛ «هر کس پاداش دنیا را بخواهد، پاداش دنیا و آخرت، نزد خداست.» (نساء: ۱۳۴) راه برون‌رفت از پوچ‌گرایی، هدف‌مندی در زندگی است که تنها در سایه خداجویی و کمال مطلق‌خواهی انسان محقق می‌شود. شعار جامعه هدف‌مند و خداجو نیز «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳) است.

ب) پویایی و نشاط

داشتن هدف و انگیزه، موتور محرک جوامع است. به هر اندازه هدف والاتر باشد، رسیدن به آن، به تلاش بیشتری نیاز دارد. لازمه تلاش و حرکت و پویایی، نشاط و سرزندگی است. انسان‌ها با تکیه بر یک عامل نیرومند، می‌توانند با انگیزه و با سرعت، در جهت رسیدن به اهدافشان و نیز پویایی جامعه قدم بردارند. امروزه افسردگی، کم‌رنگ شدن معنویت، پوچی و روی آوردن به جریان‌های انحرافی، اعتیاد و ... دامن‌گیر جوامع و به خصوص نسل جوان گردیده است. راه برون‌رفت از این آسیب‌ها، تزریق روحیه خداجویی و توجه انسان به فطرت کمال‌خواه خویش است. توجه به درون، این باور را در افراد زنده می‌کند که از هر نوع نقوی فرار کند و کمال مطلق را بجوید و راه رسیدن به آن را دل‌بری‌دگی از وابستگی‌های دنیوی و غفلت‌زدایی بداند. جامعه خداجو، حاضر نیست لحظه‌ای توقف و سکون داشته باشد و همیشه می‌کوشد با برنامه‌ریزی منظم و تشکیلات منسجم و نیز نشاط روزافزون به اهداف خود دست یابد. یکی از مصادیق «خسر»، نداشتن پویایی و نشاط است: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ» (عصر: ۳ و ۲)

ج) زمینه سازی ظهور و حکومت واحد جهانی

هر پدیده در جهان، با فراهم آمدن شرایط و زمینه های آن به وجود می آید. براین اساس، هر انقلاب و رویداد اجتماعی نیز به زمینه ها و شرایط آن بستگی دارد. تحقق ظهور حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه و حکومت واحد جهانی هم بدون فراهم آمدن زمینه های آن ممکن نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۴) یکی از مهم ترین عوامل مؤثر در زمینه سازی ظهور، تجلی خداجویی و خداباوری در جامعه است. با فراگیر شدن خداشناسی و خداجویی، ظلم، سلطه جویی، پوچ گرایی، بی هدفی و بی هویتی، از جامعه برجیده می شود و توحید، عدالت، وحدت، مهرورزی و... جایگزین می گردد و نیز شرایط مناسب و شایسته برای تجلی توحید در عصر ظهور و حکومت حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه فراهم می آید: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا...» (قصص: ۵)

نتیجه گیری

«فطرت» نحوه خاص آفرینش و مساوق با وجود او و دارای دو بعد مهم بینش و گرایش است؛ بینش نسبت به هستی محض و کمال نامحدود و گرایش آگاهانه و پرستش خاضعانه در برابر او.

خداجویی، یکی از گرایش های اصلی و فطری انسان است که تنفر از نقص و کمال خواهی، بیان گر این احساس است.

بین خداجویی و خداشناسی و دیگر اصطلاحات مشابه، تفاوت هایی وجود دارد. خداشناسی، خداباوری و خدایابی، مراتب بینش به کمال مطلق است و خداجویی و خداپرستی، مراتب گرایش به کمال مطلق است. جدا نبودن این مفاهیم نیز به علت توجه نداشتن به بحث ابعاد فطرت است.

اعتقاد به خدا و گرایش به سوی او، هم زمان با آفرینش انسان و به طور فطری در نهاد او به ودیعه گذاشته شده است. اگر از وجدان کافران بپرسی: «مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ؟ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»؛ «خواهند گفت خالق آسمان ها و زمین، خداوند است. (لقمان: ۲۵؛ زخرف: ۸۷، ۹)

شک در خالق و فاطر عالم، شکی علمی، معقول و موجه نیست. به همین دلیل، حق تعالی با پرسش از وجدان آدمی و در قالب جمله «استفهام انکاری»، تمام بحث خداشناسی و توحید

را این‌گونه گنجانده است: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؟!» (ابراهیم: ۱۰) (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۲۸۸)

مهم‌ترین عامل سوق‌دهنده انسان به طلب محبوب، همان فطرت حقیقت‌جویی و کمال‌خواهی او است. قاعده عقلی «دفع ضرر محتمل» و «لزوم شکر منعم» نیز از دلایل عقلی بحث خداجویی هستند.

انسان خداجو و خداباور، دچار اضطراب، پوچی، بی‌هدفی، بی‌هویتی و... نمی‌شود. هم‌چنین، جامعه‌ای که خداجویی و خداشناسی از آرمان‌های اصلی آن باشد، پویا، بانشاط، هدفمند و زمینه‌ساز ظهور است.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۵۷؟.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، جلد ۸، چاپ سوم، بیروت - لبنان، دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. ابوترابی، احمد، اصول و مبانی امور فطری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۶.
۴. امید، مسعود، نظریه «فطرت»؛ سیر تاریخی در غرب از یونان تا دوره معاصر، معرفت فلسفی، دوره ۵، شماره ۴، سال ۱۳۸۷.
۵. ایورت، جان، مذهب در آزمایش ها و رویدادهای زندگی، مترجم: مهدی قائنی، قم و تهران، انتشارات دارالفکر با همکاری شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۸.
۶. بحرانی، ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق.
۷. جان بایر ناس، تاریخ جامع ادیان، مترجم: علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، قم، اسراء، ۱۳۹۰.
۹. _____، امام مهدی علیه السلام موجود موعود، قم، اسراء، ۱۳۸۹الف.
۱۰. _____، انتظار بشر از دین، قم، اسراء، ۱۳۸۹ب.
۱۱. _____، بنیان مرصوص امام خمینی علیه السلام، قم، اسراء، ۱۳۸۴.
۱۲. _____، تحریر تمهید القواعد، قم، اسراء، ۱۳۸۶الف.
۱۳. _____، تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۸۸الف.
۱۴. _____، تفسیر انسان به انسان، قم، اسراء، ۱۳۹۲.
۱۵. _____، توحید در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۳.
۱۶. _____، جامعه در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۹ج.
۱۷. _____، رحیق مختوم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ب.
۱۸. _____، سرچشمه اندیشه، قم، اسراء، ۱۳۸۶ج.
۱۹. _____، شمس الوحی تبریزی، قم، اسراء، ۱۳۸۸ب.
۲۰. _____، فطرت در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۶د.

۲۱. _____، فلسفه حقوق بشر، قم، اسراء، ۱۳۸۹.
۲۲. _____، قرآن در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۸. ج.
۲۳. _____، معاد در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۸.
۲۴. _____، ولایت در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۷.
۲۵. حسینی دشتی، سید مصطفی، معارف و معاریف؛ دائرة المعارف جامع اسلامی، جلد ۲، قم، مؤسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۸۵.
۲۶. خمینی، روح الله، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۴.
۲۷. _____، تقریرات فلسفه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۱.
۲۸. دورانت، ویل، تاریخ تمدن، جلد ۲، مترجمان: ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده، ابوالقاسم طاهری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۹. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، جلد ۲ و ۶، ذیل معنای الله، تهران، روزنه، ۱۳۷۳.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ذیل معنای الله، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۹.
۳۱. ربانی گلپایگانی، علی، فطرت و دین، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
۳۲. _____، عقاید استدلالی، قم، نصاب، ۱۳۸۰.
۳۳. سبحانی، جعفر، اندیشه اسلامی ۱، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵.
۳۴. سعیدی مهر، محمد، آموزش کلام اسلامی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۹۳.
۳۵. شاه آبادی، محمد علی، رشحات البحار، تهران، سازمان انتشارات، ۱۳۸۷.
۳۶. شریعتمداری، علی، فلسفه: مسائل فلسفی، مکتبهای فلسفی، مبانی علوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۳۷. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۳.
۳۸. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران، فرهنگ نما، ۱۳۸۸.
۳۹. فرانکل، ویکتور، خدا در ناخودآگاه، مترجم: ابراهیم یزدی، تهران، رسا، ۱۳۹۳.
۴۰. فقیهی، احمد، خدانشناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۱.
۴۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، نوادر الاخبار فیما يتعلق باصول الدین، تهران، مؤسسه

- مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۳.
۴۲. قاضیان، رحمت الله، خداجویی چرا؟، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۰.
۴۳. کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، تهران، اسوه، ۱۳۷۲.
۴۴. کینگ، ساموئل، جامعه شناسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳.
۴۵. گوردن، چایلد، سیر تاریخ، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۸۵.
۴۶. لنکوس، جان کارسون، هاوگینک در محضر خدا: براستی این نظم از آن کیست؟ مترجم: ابوالفضل حقیری قزوینی، تهران، علم، ۱۳۹۱.
۴۷. مجتهدی، کریم، فلسفه نقادی کانت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۴۸. محمدرضائی، محمد، مقاله «خدشناسی از منظر امام علی علیه السلام»، خبرگزاری مهر، گروه دین و اندیشه.
۴۹. محمدی ری شهری، محمد، دوستی در قرآن و حدیث، قم، دارالحدیث، چاپ هفتم، ۱۳۹۳.
۵۰. _____، مبانی شناخت، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۵.
۵۱. مصباح یزدی، محمدتقی، خدشناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن)، چاپ سوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۹۶.
۵۲. _____، آموزش عقاید، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۷.
۵۳. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد ۵، تهران، صدرا، ۱۳۶۲.
۵۴. _____، فطرت، تهران، صدرا، ۱۳۶۲.
۵۵. _____، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۹۵.
۵۶. معین، محمد، فرهنگ معین، جلد ۲، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۲.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳.
۵۸. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر المعروف بمجموعه ورام، قم، مکتبه الفقیه، ۱۴۱۰ ق.

جاودانگی انسان از منظر امام خمینی علیه السلام

ابراهیم علی پورا؛ زینب خاتون شیرین کار^۲

چکیده

مسئله جاودانگی انسان، از دغدغه‌های بنیادینی است که از دیرباز تاکنون ذهن بشر را به خود مشغول ساخته و اندیشمندان به روش‌های گوناگون سعی در شناخت و برهانی کردن این مسئله داشته‌اند. نفس‌شناسی و مباحث آن، مدخل فرجام‌شناسی و رکن جاودانگی در حکمت اسلامی است. این نوشتار، با روش توصیفی - تحلیلی، در پی آن است که بیابد حقیقت جاودانگی انسان را با استفاده از دلایل عقلی و نقلی چگونه می‌توان تبیین کرد و چه عواملی در تکامل نفس و جاودانگی آن نقش دارند. امام خمینی علیه السلام با استناد به مبانی فلسفی، کلامی و عرفانی، جاودانگی را ذیل استکمال نفس در سه مرحله عمومی، خاص و خاص‌الخاص، تبیین می‌کند. تأکید مضاعف بر نقش عمل، در تکامل نفس و جاودانگی آن، از اختصاصات نفس‌شناسی امام خمینی علیه السلام است که با سازوکار فقر وجودی، حرکت جوهری و اتصال به عقل فعال، به صورت منطقی و عقلانی تحلیل می‌شود. وی با الهام از حکمت متعالیه، نفس را امری مادی دانسته که در دامن طبیعت، با حرکت اشتدادی، به‌طور قهری و ذاتی به سمت تجرد و جاودانگی، حرکت می‌کند. ایشان فقدان ماده و فسادناپذیری مجردات را دلیل می‌داند و حرکت جوهری اشتدادی، حرکت حبی، حکمت و عدالت را دلایل ثبوتی بر سلبی فسادناپذیری نفس می‌خواند.

واژگان کلیدی: جاودانگی، تجرد نفس، بقای نفس، استکمال، امام خمینی علیه السلام

۱. دکترای فلسفه و کلام اسلامی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. alipor969@yahoo.com

۲. پژوهشگر جامعه الزهراء علیها السلام. z.kh.shirinkar@gmail.com

مقدمه

رفتار آدمی، به منظور یافتن راهی به سوی بقا و تلاش برای حفظ حیات، نمادی از گرایش بشر به مسئله جاودانگی در طول تاریخ است. کاوش‌های تاریخی و بررسی آثار باستانی، نشان از توجه اقوام ابتدایی به بقای انسان‌ها و حتی الوهیت یافتن آن‌ها دارد، تا آن‌جا که مرگ، بخشی از زندگی و نقطه عطفی در حیات انسان خوانده می‌شده است. سابقه طولانی و کهن این باور، نشان می‌دهد که انسان‌ها، بر مبنای یک گرایش فطری، از نابودی گریزان و مشتاق بقا بوده‌اند. از آن‌جا که این گرایش فطری و احساس درونی، همه عرصه‌های علم را پوشش داده، مسئله جاودانگی همواره جزو مباحث اصلی اندیشمندان علوم گوناگون هم‌چون علوم اجتماعی، روان‌شناسی، الهیات و فلسفه بوده است. با وجود این، هیچ‌گاه بشر به اندازه دوره معاصر، ضرورت ترسیم افقی روشن پیش روی خویش و عملی ساختن آموزه‌های جاودانگی را احساس نکرده است؛ عصری که بحران هویت، نبود معنویت، سلب آسایش و پوچی، رهاورد آن است. در این عصر، عرضه روزآمد آموزه‌های جاودانگی، بشر را به سوی معنا بخشی به زندگی و امید به آینده سوق می‌دهد و بستری مناسب برای حل معضلات جوامع امروزی و پویایی آن‌ها می‌گشاید. بنابراین، از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، باور به جاودانگی، موجب در امان بودن انسان از لغزش‌هاست و تضمین حیات طیبه، رشد و تعالی وی را نیز به دنبال خواهد داشت. (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷)

این مهم در ادیان نیز همواره جزو اصول اعتقادات بوده؛ زیرا مبدأ و معاد، دو حقیقت بنیادین و اصولی همه ادیان هستند، تا آن‌جا که دین اسلام نیز اعتقاد به جاودانگی و معاد را جزو اصول ضروری دین و هم‌چنین از ارکان ایمان و شرط مسلمانی قرار داده است. عملی ساختن آموزه‌های جاودانگی، افزون بر تعمیق رابطه انسان با خدا، مباحث توحیدی را نیز غنی می‌سازد و گام بلندی در راستای تحقق انسان کامل خواهد بود. بسیاری از اصول اعتقادات ادیان، هم‌چون بهشت، جهنم، برزخ، حشر و حساب و نیز عدالت، حکمت و نظام احسن، به عنوان مهم‌ترین دغدغه‌های دین، با جاودانگی معنا پیدا می‌کنند. هم‌چنین، در دفاع از مبانی اعتقادی ادیان، زمینه پاسخ‌گویی به شبهات گذشته و روز را فراهم می‌آورد. بنابراین، بررسی مسئله جاودانگی، تحلیلی متکلمانانه در تبیین، توجیه و دفاع از آموزه‌های دینی است.

امروزه بحث جاودانگی، درکنار کارکرد دینی، کارکردهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نیز می‌تواند داشته باشد. امام خمینی علیه السلام در مقام اندیشمندی جامع‌الاطراف، نگاه ویژه به جاودانگی دارد، به‌گونه‌ای که اندیشه عملی وی، در راستای این هدف پایه‌ریزی شده است. درعین حال، یکی از دغدغه‌های نظری ایشان نیز تبیین و تحلیل بحث جاودانگی در فلسفه و کلام بوده و دارای دیدگاه‌های نو و در افقی برتر در این خصوص است، چنان‌که از آثار فراوان ایشان، دو اثر شایسته، مربوط به نفس و بقای آن است. در این مقاله، آموزه‌های وحیانی و عقلانی سیر نفس به‌سوی جاودانگی، در آثار امام خمینی علیه السلام، بازخوانی و بررسی خواهد شد.

مبانی جاودانگی انسان از منظر امام خمینی علیه السلام

از آن‌جا که شالوده آموزه‌های سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، تربیتی، اقتصادی و فرهنگی امام خمینی علیه السلام مبتنی بر انسان الهی و توحیدی است، انسان‌شناسی، نقطه عطف اندیشه‌های جامع ایشان شناخته می‌شود. پیشینه تئوریک این انسان‌شناسی جامع، اندیشه‌های فلسفی، کلامی و عرفانی وی است. در این اندیشه، انسان، لایتناهی است و ظرفیتی بی‌منتهای و همواره رو به کمال دارد و این ویژگی بی‌نظیر در تمام هستی، مختص انسان است. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۱۸؛ همان، ۴، ص ۸)^۱

یادآوری می‌شود که در آثار امام خمینی علیه السلام، میان مباحث انسان‌شناسی، نفس‌شناسی و فرجام‌شناسی، ارتباط وثیقی وجود دارد و این ارتباط، در حکمت صدرای نیز متبلور است. در آن حکمت متعالی، فرجام‌شناسی آشکارا، با انسان‌شناسی گره خورده و مدخل آن است؛ به این معنا که برای فهم صحیح فرجام انسان، نیاز به انسان‌شناسی، ضروری می‌نماید. اندیشه‌های امام خمینی علیه السلام نیز متأثر از حکمت صدرایی بوده و موضوع جاودانگی در اندیشه ایشان، افزون بر ارتباط با انسان‌شناسی، از مبانی فلسفی، کلامی و عرفانی برخوردار است. تبیین جاودانگی، مبتنی بر سه اصل راهبردی در حکمت متعالیه است.

۱۱. همه موجودات عالم آفرینش از جماد، نبات، حیوان و عقول، دارای مرتبه وجودی خاصی هستند، اما نفس انسانی، مرتبه ثابتی ندارد و همواره در حال تکامل اشتدادی است. به تعبیر ایشان، انسان، عصاره عالم خلقت است.

۱. اصالت و تشکیک وجود

بنیادی‌ترین اصل حکمت متعالیه، اصالت وجود است و می‌توان ادعا کرد تمام آموزه‌های فلسفی حکمت متعالیه بر آن استوار است. از نظر امام خمینی علیه السلام هم این اصل، اساس همه معارف بوده تا آن‌جا که در سایه آن، می‌توان معاد را عقلانی کرد.^۱ (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۵۷) اصالت وجود، در واقع گویای نکات ذیل است:

(الف) حقیقت و واقعیت خارجی، فقط وجود است.

(ب) همه آثار، متعلق به حقیقت وجود است.

(ج) همه موجودات، در حقیقت وجود مشترک هستند و هم‌چنین، ملاک وحدت کثرات و

مقوم آن‌ها وجود است. (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۸۵؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۸۲)

امام خمینی علیه السلام مبتنی بر این اصل، می‌فرماید: «این‌طور نیست که وجود، منشأ خیرات و آثار باشد، بلکه خودش حقیقه الخیرات و حقیقه المبرّات و الآثار است.» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۶) از این‌رو، تحقق، در مرتبه اول و بالذات برای وجود است (همان، ج ۱، ص ۲۰۳) و نفس انسانی، جوهر متحققی است که به تکامل می‌رسد. (همان، ج ۳، ص ۷۵)

تشکیک وجود که از لوازم اصالت آن است، تبیین می‌کند که همه حقایق عینی، متعلق به وجودند و این حقایق، دارای مراتب در شدت، ضعف، تقدم، تأخر، زیادت و نقصان است. به این ترتیب، کثرات وجودهای خارجی، به وحدت بازمی‌گردند. (همان، ج ۲، ص ۱۵۹) مطابق این معنا، نفس یک حقیقت وجودی دارای مراتب است.

۲. حرکت جوهری و اشتداد وجودی

فلاسفه پیش از صدرا، حرکت در اعراض چهارگانه را پذیرفته بودند و حرکت در دیگر اعراض و جوهر را محال می‌دانستند؛ اما ملاصدرا معتقد بود:

(الف) اجزای عالم اعم از جوهر و عرض، همواره در حال حرکت تکوینی و قهری و پیوسته‌اند، به‌گونه‌ای که ثبات در عالم ماده وجود ندارد.

(ب) حرکت، در ذات و جوهر اشیا واقع می‌شود و تحول در اعراض، جلوه‌ای از حرکت در جوهر است.

۱. امام خمینی علیه السلام از این اصل به عنوان اصل شریف و ام‌الاصول در تبیین مباحث مبدأ و معاد یاد می‌کند و ایمان به واجب‌الوجود را از شعب ایمان به اصالت وجود می‌داند.

ج) این نوع از تغییر و تحول، به شکل تدریجی رخ می‌دهد.
 د) تغییر و تحول، در همه اجسام یکسان نیست و از جهت شدت و ضعف متفاوت است.
 ه) نفس در هر مرتبه، با حفظ کمالات موجود، به کمالات دیگری نیز دست می‌یابد.
 (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۰۱)

امام خمینی علیه السلام نیز اصل حرکت جوهری را می‌پذیرد و شکل وجود جوهر را در تجدد و سیلان، رو به تکامل و ارتقا می‌داند.^۱ (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۶۲) حرکت جوهری، یکی از مبانی انسان‌شناسی صدرایی و نیز مبنای تکامل نفس آدمی است. بر اساس این اصل، نفس انسان که از طبیعت برخاسته، در مسیر اشتداد و تکامل، تا سر حد تجرد پیش می‌رود. از این رو، نمی‌توان مرزی میان مراتب قرار داد، بلکه جریان پیوسته و اشتدادی است. بنابر حرکت جوهری و نیز اشتداد وجودی و تکامل نفس، می‌توان تبیینی نظام‌مند از جاودانگی ارائه کرد.

۳. جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس

در مورد مسئله حدوث یا قدم و جسمانی یا روحانی بودن نفس، اختلاف نظر جدی میان اندیشمندان وجود دارد؛ گروهی نفس را حقیقتی مجرد و قدیم می‌دانستند که به بدن تعلق گرفته و عده‌ای نیز آن را مجرد، حادث و مدبر بدن معرفی کرده‌اند. ملاصدرا با تکیه بر مبانی فلسفی خود در حکمت متعالیه، به حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس قائل شد، به این معنا که:

الف) نفس انسان در پیدایش و ظهور در نشئه دنیوی، نیازمند زمینه مادی است. به همین دلیل، از متن ماده و طبیعت رشد می‌کند.
 ب) نفس با حرکت جوهری اشتدادی و طی مراتب مختلف وجود، به تجرد نزدیک می‌شود.
 ج) نفس در بقا مستقل از ماده و شرایط مادی باقی می‌ماند. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۴۷)

۱. به عقیده امام خمینی علیه السلام، جوهر، از مقولات است و حرکت در مقولات، راه ندارد، بلکه نحوه وجودی که ماهیت جوهر از حد آن انتزاع می‌شود، در حرکت است. از آن جا که وجود در ذات خود قابلیت شدت و ضعف دارد و پذیرای تحول ذاتی است، حرکت جوهری همواره در مسیر تکامل و اشتداد وجودی قرار دارد و وجود ضعیف، در بستر این حرکت، به وجود شدید تبدیل می‌شود، حقیقتی که روزی جماد بود و روز دیگر نبات، همان روح و عقل خواهد شد.

امام خمینی علیه السلام هم سو با حکمت متعالیه، معتقد است که نفس، یک وجود واحد متصل می باشد که در ابتدای پیدایش، فاقد هرگونه کمال،^۱ زاییده و ثمره عالم طبیعت، جسمانی و از نهاد جسم است که با حرکت جوهری و پیمودن مراتب گسترده تجرد در سیر صعودی عالم طبیعت، به تدریج بدن را رها می کند و به موجودی روحانی مبدل می گردد و مستقل از ماده، ماندگار می شود. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۰۳)

به عقیده ایشان، نفوس جزئی، مانند نفوس اکثر مردم، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست، اما نفوس کلی مانند نفس پیامبر و امام، روحانیة الحدوث و بقااست. (همان، ص ۴۱۳) با استفاده از این اصل، امام خمینی علیه السلام تحلیلی سازگار با آموزه های وحیانی از جاودانگی ارائه می کند.

۴. مبانی نقلی جاودانگی

امام خمینی علیه السلام علاوه بر مبانی عقلانی، آیات قرآن و روایات را رکن اساسی در اثبات بقای نفس می داند. «آیات و اخبار و احادیث راجع به آخرت، جنت و جهنم، اخباری که انسان را از دنیا اعراض می دهد؛ به یقین يك نشئه دیگری را بیان می کنند.» (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۱۱) هم چنین، آیات رجوع (همان، ص ۵۴۳)، آیات سوره بقره در قضیه حضرت ابراهیم علیه السلام و عزیز، آیات آخر سوره زلزال (همان، ص ۵۹۰) و آیات لقاء الله (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۱) به وضوح بر وجوب تکوینی و طبیعی بقای نفس دلالت دارند.

رابطه نفس و بدن

بر اساس آموزه های حکمت متعالیه، انسان مانند عالم هستی دارای مراتب است: بدن مرتبه نازله؛ نفس، مرتبه متوسط و عقل مرتبه عالیه اوست. از آن جا که این مراتب به هم پیوسته اند، نفس یک واحد دارای درجات است که از یک سو به بدن و از سوی دیگر به عقل منتهی می شود و در این بین، قوای متعدد به شکل پیوسته و متصل قرار دارند. بنابراین، نفس و بدن، مرتبه ای از مراتب وجود انسان اند. (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۶۲) امام خمینی علیه السلام هم چنین، معتقد است نفس، نتیجه استکمال جوهری بدن و مرتبه کمالی آن است که به نحو سیال و با حرکت اشتدادی از مرتبه طبیعت تا عالم عقل در حرکت است (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۳۸۷ و ۴۰۸)

۱. «هَلْ أُنْزِلَ عَلَى الْإِنْسَانِ حَبِئٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» (انسان: ۱)

انسان نیز واجد هویت واحد با شئون و مراتب متعدد است، چنان که همه افعال و ادراکات انسان به نفس نسبت داده می شود. (همان، ص ۲۷۳)

در نگاه امام خمینی علیه السلام، نسبت نفس به بدن، نسبت صورت به ماده است که با هم متحدند؛ نقش صورت را نفس و نقش ماده را بدن ایفا می کند. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۰۰) این نگاه، با آیات قرآنی که خبر از خلق جدیدی بعد از تکمیل بدن می دهد، مطابقت دارد. در لحظه خروج از عالم طبیعت نیز نفس، بدن مناسب خود را انشا می کند و مناسب باطن خود نمود و ظهور می یابد و ظهور شیء، حقیقت همان شیء است. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۶۰۶ و ۹۸) بنابراین، نفس نتیجه تکامل بدن مادی است و با آن ارتباط وجودی، ذاتی و تکوینی دارد.

رابطه تجرد، استکمال و جاودانگی نفس

تجرد نفس، رکن اساسی جاودانگی و از دلایل مهم بقای نفس است. از این رو، اثبات آن، به معنای اثبات جاودانگی نیز است. به عقیده امام خمینی علیه السلام: «مادامی که صورت به حد تجرد نرسد، صلاحیت و قابلیت ثبات و بقا را ندارد و چون مجرد شد، عدم بر آن از هیچ جایی راه ندارد.» (همان، ص ۱۴۵) هم چنین، استکمال نفس، تفسیر سیر نفس از جسمانیة الحدوث به روحانیة البقا و در نتیجه جاودانگی آن است. در نگاه ایشان تجرد نفس، نیازی به برهان ندارد و امری بدیهی است، تا آن جا که ادیان یهود و نصاری نیز این مسئله را از ضروریات دین خود شمردند. هم چنین، «تجرد و بقای نفس نزد فلاسفه نیز بدیهی و مسلم بوده؛ مگر برای کسانی که بخواهند فطرت را نادیده بگیرند.» (همان، ص ۴۵؛ خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۶) در عین حال، ایشان طبق مشرب قوم، براهین فیلسوفان پیشینیان را نقل کرد. به سبب اهمیت این موضوع، به چند دلیل از دلایل تجرد نفس اشاره می شود.

استدلال عقلی بر تجرد نفس

۱. استدلال از طریق تکامل قوه عاقله در کهن سالی

الف) تمام اجزای بدن انسان، پس از میان سالی رو به انحطاط و نقصان می رود.
ب) قوای روحانی و ادراکات عقلی، رشد خود را ادامه می دهند و به سمت تکامل می روند.
بنابراین، قوای ادراکی، مادی نیست و از عالم تجرد و ملکوت است.

ممکن است اشکال شود که در بسیاری موارد، عروض ضعف در بدن، اختلال ادراکات را به دنبال دارد، اما این توهم، به مدعا خللی وارد نمی‌کند؛ چراکه برای اثبات مدعا، یک فرد هم کافی است که قوه عاقله‌اش در کهولت سن، ضعیف نمی‌شود یا در برخی اشخاص، قوی نیز می‌شود و لازم نیست این مطلب در همه افراد صادق باشد. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، صص ۳۵-۴۲)

۲. استدلال از طریق ادراک کلیات

الف) نفس انسان کلیات و مجردات، از وضع و شکل معین را درک می‌کند.
 ب) صورت کلی مجرد، محل جسمانی ندارد.
 بنابراین، نفسی که محل ادراکات انسان است، باید جوهر مجرد باشد. (همان)

۳. استدلال از طریق تحقق نیافتن خواص جسمانی در قوه عاقله

الف) تفکر در معقولات، هم‌زمان سبب قوت در عقل، استکمال نفس و نیز نقصان در بدن است.
 ب) شیء واحد - تفکر - نمی‌تواند سبب دو اثر متضاد باشد.
 بنابراین نفس، تابع خواص بدن نیست و مجرد است. (همان)

استدلال نقلی بر تجرد نفس

۱. روایات

الف) برخی اخبار و احادیث، بر مراد و صحبت انسان با ملائکه دلالت می‌کنند.
 (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص ۳۳)
 ب) ارتباط انسان با ملائکه نمی‌تواند جسمانی و مادی باشد.
 بنابراین، انسان دارای نفس مجرد است. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۴۹؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۴۳)

۲. آیات الهی

امام خمینی علیه السلام، نصوص متعددی در این زمینه بیان کرده که در این جا به بخشی از آن‌ها اشاره می‌شود.

شهود حضرت ابراهیم

۱. مطابق آیه قرآنی (انعام: ۷۵)^۱ برای این که مرتبه ملکوت^۲ به حضرت ابراهیم علیه السلام ارائه شود، باید سنخیتی بین آن مرتبه الهی و حضرت ابراهیم علیه السلام برقرار باشد تا بتواند وجه الله را مشاهده کند.

۲. مقام رؤیت الهی، تحقق آخرین درجه پرواز در عالم امکان و هم‌مرزی با مرتبه واجب‌الوجود است.

۳. حضرت ابراهیم علیه السلام برای رسیدن به این مقام، باید دارای قوه‌ای تجردی باشد تا به واسطه آن، بر عالم ملک احاطه یابد.

بنابراین، ایشان دارای نفس مجرد است. از آن جا که حضرت ابراهیم علیه السلام بشر است و دارای نفس مجرد، بنابر قول به عدم فصل، همه نفوس بشری، مجرد خواهند بود. این استدلال افزون بر اثبات تجرد نفس انسانی، مقام فوق تجرد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ۸، ص ۳۴۳)^۳ را برای حضرت ابراهیم علیه السلام اثبات می‌کند.

علم حضرت آدم به اسماء

۱. مطابق کلام الهی (بقره: ۳۱)^۴ حضرت آدم، مظهر تمام اسمای الهی و بالاتر از تمام ملائکه - حتی تمام موجودات عالم - است.

۲. بدن جسمانی حضرت آدم، مظهر اسم الهی نیست.

بنابراین، نفس فوق تجردی که مظهر اسم جامع «الله» است، باید موجود باشد. این نگاه، بر رویکرد خاص فلسفی و عرفانی امام خمینی علیه السلام مبتنی است. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳۰، صص ۳۵ - ۵۳)

ادله نقلی در اثبات تجرد نفس انسانی^۵ صرفاً نقش تأییدی را در نوشتار حاضر ایفا

۱. «نُورِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ».

۲. ملکوت، مرتبه اسماء و صفات الهی است.

۳. این اصطلاح در بیان امام خمینی علیه السلام مقامی است که نفس در آن فاقد ماهیت بوده و فوق مقوله به حساب می‌آید. «أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية ولا لها درجة معينة في الوجود».

۴. «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ».

۵. بحث از تجرد نفس، امری است که فلاسفه و متکلمین از آن در بحث جاودانگی استفاده کرده‌اند.

می‌کند. با توجه به ادله عقلانی یادشده و مؤیدات نقلی، نفس از نگاه اکثر فلاسفه اسلامی و امام خمینی علیه السلام امری است که در نهایت به مجرد می‌رسد.

استکمال نفس

در اندیشه امام خمینی علیه السلام استکمال نفس، کسب کمالات پی‌درپی با پیمودن مراتب، از مادی محض تا مجرد تام است. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۵۳) از آن‌جا که چنین امری تنها با حرکت جوهری اشتدادی ممکن است، نفس طی این حرکت، مبتنی بر اصل جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا، سیر تکاملی خود را از حقیقتی مادی آغاز می‌کند و پس از پیمودن مراحل عنصری، جمادی، نباتی و حیوانی، به مقامی می‌رسد که افزون بر حقیقت جسمانی، واجد حقیقتی روحانی هم می‌شود. با رسیدن نفس به این مرتبه، انسان دارای صورتی به نام نفس ناطقه و ماده‌ای به نام بدن می‌شود و هر لحظه مراتب وجودی مختلف را سپری می‌کند و در سیری تدریجی و کاملاً قهری، به جسم برزخی^۱ تبدیل می‌گردد. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳۰، ص ۲۳۹)

به بیان دیگر، حرکت تکاملی پیوسته و تدریجی، تا آن‌جا ادامه دارد که نفس از ماده و آثار آن رها شود. این امر موجب لطافت و کمال هویت انسان می‌شود و جسم او را نیز قوی و شدید می‌کند.^۲ (همان، ۲۴۲) هم‌چنین، نفس انسان با رهایی از اشتغالات طبیعی و قطع علاقه از بدن، متعین و قوی‌الاراده می‌شود؛ توانایی ایجاد و تصرف را کسب می‌نماید و در واقع، با تمام حقیقتش ظهور می‌کند که در این مرتبه، عقل نامیده می‌شود. (همان، صص ۶۴ و ۲۴۵) این تغییر و تحولات، لازمه ارتقا به مراتب عالی و نیز لازمه کسب استقلال نفس است که امام خمینی علیه السلام از آن به موت^۳ تعبیر می‌کند (همان، ص ۲۴۴)

نفس ناطقه در مسیر استقلال، رهایی از ماده و رسیدن به مجرد تام، سه مرحله را پشت سر می‌گذارد.

۱. جسمی که در خواب می‌بینیم، جسم برزخی است. به عقیده امام خمینی علیه السلام: «چون این آخرین درجه رجعت الی الله نیست، منافات ندارد که جسم و جسمانیات به صورت جسم برزخی باشد، چنانکه مفاد بعضی از آیات دیگر همین است که آن نشئه، نشئه‌ای جسمانی است.»

۲. به باور امام خمینی علیه السلام، ضعف چشم و گوش و دیگر اعضای انسان در طول زمان، نشانه تبدیل جسم طبیعی به جسم برزخی است.

۳. حیات ثانوی ملکوتی، انتقال از نقص به کمال، استقلال نفس، فطام النفس عن الطبیعه، انتقال از نشئه ظاهره ملکیه به نشئه باطنه ملکوتیه، تعابیر امام خمینی علیه السلام از موت است.

۱. تجرد مثالی، خیالی یا برزخی

تجرد مثالی، پایین‌ترین 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 اشیا ترسیم کند. «در حقیقت، نفس در این مرتبه، برای درک صور جزئی خلق شده است و نمی‌تواند صور کلی را درک کند». (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۸۸)

از آن‌جا که نفس حیوان نیز واجد این نوع از تجرد است، این مرتبه را تجرد حیوانی هم می‌نامند. اغلب انسان‌ها به واسطه حرکت جوهری، غیر اختیاری و جبری، به این مرتبه که عامل بقای موجودات است، می‌رسند و بعد از مرگ، در همین مرحله جاودانه می‌مانند. (همان، ص ۴۳۷؛ خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۳۰ و ۲۳۴) بدین ترتیب، به مرتبه تجرد مثالی، اولین قدم نفس برای بقا، مرحله عمومی جاودانگی می‌گویند.

۲. تجرد عقلی

مرحله ورود نفس به عالم عقول - عالم وصل و اتحاد - تجرد تام عقلانی نام دارد. قوه عاقله نفس، در این مرتبه به فعلیت می‌رسد و عاری از همه شئون ماده، حقیقت‌های عقلی مجرد - و نه صرف مفاهیم عقلی - را درک می‌کند. هم‌چنین، نفس در این مرتبه واجد ماهیتی معین، مشخص و متمایز از دیگر مجردات می‌شود و قدرت خلاقیت و تصویرسازی می‌یابد. از آن‌جا که رسیدن به این مقام، با حرکت جوهری اختیاری همراه است، برخی نفوس، قدرت ادراک صور مجرد عقلی را دارند.^{۲۰} (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۴؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۸۶)

۱. «مرتبه‌ای که نفس در آن یک هویت صرف، خالی از تعدد مراتب و تکرر حیثیات است و فقط با وجود و ماهیت تحلیل می‌شود» و «از این جهت که وجودی بما آنه انسان و صرف الانسانیة و اصل الانسانیة می‌باشد، محیط بر تمام افراد انسانی است و بر تمام وجودات زید و بکر و خالد و عمرو و غیره احاطه دارد و این وجود عقلانی، احاطه قیومی بر افراد طبیعی و برزخیه دارد و ماهیت آن نیز ماهیت کلی قابل صدق بر کثیرین است. نفس، بمرتبتها العقلیه می‌تواند تجزیه بین اصل وجود و ماهیت آن وجود کند و این عمل فقط در مرتبه و نشئه عقلانی امکان دارد».

۲۱. «فعلاً که در نشئه طبیعی هستیم، در نشئه برزخیه هم هستیم و از عالم برزخ هم حظی داریم، منتها کثیری از ما اصلاً به مرتبه عقلانی نمی‌رسیم و آن‌ها که می‌رسند، همین الان رسیده‌اند، ما فعلاً ذو نشأتین هستیم: نشئه طبیعی و نشئه برزخی».

اتحاد و این‌همانی با مدرک خویش می‌یابند. در نتیجه، بعد از مرگ با رشد وجودی و ورود به مرتبه غیرمادی و جاودانه که شامل مرحله مثالی نیز می‌شود، همراه دیگر عقول، جاودانه می‌مانند. (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، صص ۱۲۹ - ۱۳۹؛ خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴۳، ص ۳۱۹)

اتحاد با عقل کلی، کمال ویژه نفس ناطقه است که انسان عالم عقلی، مشابه عالم عینی می‌گردد. (سبزواری، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۱۶۵)

۳. تجرد فوق عقلی (مقام لایقنی نفس)

امام خمینی علیه السلام، افزون بر مقام تجرد، جایگاه والاتری نیز برای نفس اثبات می‌کند. در اندیشه مشهور فلاسفه، فقط واجب الوجود، دارای وجودی صرف و فاقد ماهیت است، اما شارحان حکمت متعالیه معتقدند، نفس تا جایی صعود می‌کند که به جز ماده از ماهیت نیز رها شود و بدون حد و مقام معلوم، وجهه الهی و ملکوتی خدا^۱ را مشاهده کند. از این رو، نفس، به وجودی صرف، گوهری بسیط، فانی در خدا، محو در ذات حق و غیر قابل اشاره عقلی مبدل می‌گردد. این، آخرین مقام تمایز ممکن از واجب است که معدودی از نفوس، مانند نفوس انسان‌های کامل، حد یقف ندارند و با ادامه حرکت اشتدادی، به این مرتبه از تجرد و بقا نائل می‌آیند. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۳۱؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۹۸) به تعبیر حکما انسان در این مقام، وحدت عددی ندارد، بلکه وحدت حقه ظلیه دارد. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۴۹)

از این رو، نفس انسان طی سه مرحله عمومی، خاص و خاص‌الخاص، جاودانه خواهد ماند.

عوامل مؤثر در کسب تجرد و استكمال نفس

۱. ماده و امکان استعدادی

ماده، تنها بستر رشد انسان و راه رسیدن به عالم معنویت و نیز ظرفی برای حرکت و ترقی است و البته حرکت و استكمال بدون ماده، مفهوم خود را از دست می‌دهد. با اینکه ذات ماده، تاریکی محض و فقدان است، پتانسیل رسیدن به مراتب و هر فعلیتی در آن وجود دارد. از این رو، ماده، مدخل حرکت می‌باشد و بدون آن، ترقی محال است. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، صص ۹۷ و ۳۷۰؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۲۶۶ و ۳۰۰)

امام خمینی علیه السلام، افزون بر توجه به نقش برجسته ماده در کمال و استكمال، زلال و شفاف

۱. به این معنا که مشمول تدبیر و مالکیت الهی بودن تمام موجودات عالم را می‌بیند.

بودن آن را نیز برای رسیدن نفس به مراتب بالای تجرد، لازم و ضروری می‌داند. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۱۲۵ و ۳۹۹)

در نگاه ایشان، هنگام رهایی و استقلالِ نفس از ماده، حرکت و استکمال، در آن متوقف می‌شود و نفس با همان مرتبه دنیوی خود جاودانه می‌ماند؛ چراکه «در برزخ، قوه و ماده نیست و آن جا محل توقف جسم طبیعی در جسمیت است.» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۷۰) گرچه استکمال به شکل دیگری ممکن است؛ به این معنا که با برطرف شدن آلودگی‌ها، اوصاف ظلمانی و امور بیگانه با نفس - به واسطه عذاب قبر و فشارهای دیگر - کمالات روحی متجلی می‌شود.^۱ (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۱۷۱؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۰۳)

۲. علم و عمل

علم و عمل، از مهم‌ترین عوامل استکمال نفس آدمی خوانده می‌شوند که به اعتقاد حکمای اسلامی از خواجه تا ملاصدرا، جزو فضایل نفس هستند. فضایل دارای دو قسم عقلانی و اخلاقی‌اند که هر کدام نقش به‌سزایی در کمال و تجرد نفس دارند؛ زیرا انسان در سایه علم و عمل خود، اشتداد وجودی می‌یابد و به مراتب عالی تجرد می‌رسد. نقش علم و عمل، به مثابه تغذیه روان، سرچشمه رشد و کمال آدمی است.^۲ (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، صص ۴۶۶ و ۴۶۹) مدرکات و معقولات انسان، ضمن این‌که نفوس را از قوه به فعل و از نقص به کمال سیر می‌دهند، از مراتب علم شناخت می‌شوند.^۳ (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۳۴۴)

۱. «ترقیات دار الآخرة المعبر عنها بزيادة الدرجات مثلا و كذلك التي وقعت في البرازخ فتكون بالقاء الغرائب و الحجب و الكدورات و الهيئات المظلمة بضغطة القبر و التعذيبات نعوذ بالله منها فتحصل التجليات بعد صفاء المرأة و تقع الشفاعة الكبرى».

۲. «فضایل عقلانی، همان علم است و مقصود از علم، عقل است؛ چراکه علم و عقل، یک قوه‌اند که یکی پذیراست و دیگری دانا؛ همان که پذیرد، داند و همان که داند، پذیرد.» هم‌چنین، عقل که از ساحت‌های نفس آدمی است، به دو مرتبه عقل نظری و عقل عملی - که هر کدام خود از مراتب طولی دیگری برخوردارند - تقسیم می‌شود. ملاصدرا تعقل را به اتحاد عاقل و معقول تعریف می‌کند. این اتحاد (به تعبیر عرفا فنا) به موجب حرکت نفس (به تعبیر عرفا سلوک) حاصل می‌شود. از این رو، استکمال، از طریق این قوه ادراکی که ویژه و خاص انسان است، تحقق می‌یابد.

۳. هم‌چون محسوسات که مرتبه ضعیف علوم‌اند؛ معقولات نیز مرتبه عالی علوم هستند. «گوهر نفس ناطقه به نور علم سعه وجودی پیدا می‌کند؛ چراکه علم وجودی نوری و فعلیتی عاری از ماده است و نفس ناطقه

از منظر امام خمینی علیه السلام، مؤثرترین معرفت‌ها در این جهت، معرفت قلبی به حقایق است که با ورود معقولات به قلب حاصل می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۱۲) نفوس محروم از علم و ادراک و دور از تمدن علمی و عملی، در مرتبه تجرد برزخی حیوانی می‌مانند. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۳۲۳) از این رو، آنچه را با قوت برهان و سلوک علمی ادراک می‌شود، باید با قلم عقل به صفحه قلب نگاشت تا با رهایی از قیدوبند مباحث علمی، حقیقت ذلّ عبودیت و عزّ ربوبیت به قلب برسد. (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۱۱)

عمل انسان، مظهر کمالات نفس و علت مفیضه آن است؛ به دلیل آنکه فرایند تکامل و شکل دهی 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 آن جا که حرکت نفس آدمی به سمت صورت عمل است، عبادت، از صور مقرب انسان به منشأ وجود و موجب استکمال نفس به شمار می‌آید. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۶۷) بنابراین، عمل نقش مهمی در ارتقای نفس به مراتب بالای تجرد دارد و علم مؤثر در استکمال نفس، علمی است که ضمن تبدیل شدن به معرفت قلبی، وارد عرصه عمل شود.

به عقیده امام خمینی علیه السلام، فرایند استکمال نفس انسان، با دو اصل حکمت و حریت محقق می‌شود. حکمت، همان علم و اندیشه در نظام حاکم بر عالم است و حریت، رهایی انسان از بندگی حرص، طمع و حسد و ... که در حیظه عمل است. (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۳۱۹)

بنابر این رویکرد، ایشان نفس را واجد دو قوه متمایز، با کارکردهای متفاوت در حیظه علم و عمل معرفی می‌کند که به کارگیری هر دو قوه با هم انسان را به کمال می‌رساند. (وی از عقل نظری، به قوه هادیه و از عقل عملی، به قوه عامله یاد می‌کند) (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۵۴۱) در رویکردی دیگر، نفس را دارای دو قوه ادراک و تحریک می‌داند؛ قوه ادراک را عقل نظری و عملی و قوه تحریک را شهوت و غضب معرفی کرد. بنابر این تقسیم، عقل نظری و عملی، یک قوه و زیرمجموعه ادراک است. (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۱)

اندیشمندان نسبت به تقدم یا تأخر عقل نظری بر عقل عملی و یا شرافت هر کدام نسبت به دیگری نظرات مختلفی ارائه دادند. برخی از حکما به برتری فضایل عقلانی و علوم

با یافتن فعلیت‌های وجودی نوری، به تدریج از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر که مرتبه مدرک اوست انتقال و استکمال می‌یابد. «از این رو، علم و ادراک منشأ استکمال است.

نظری باور دارند، تا آن جا که از آن به عنوان رأس الفضایل تعبیر می‌کنند. (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۸۹) ملاصدرا در تفسیر آیات تفکر در خلقت آسمان و زمین، بزرگ‌ترین وسیله تقرب به خدا و دستیابی به فوز و سعادت اخروی را علم می‌داند و آن را مقدم بر عمل و طاعت معرفی می‌کند. به عقیده ایشان، علم چنان ثمر و غایت ترقی و کمال است که کمالات علمی برخلاف کمالات اخلاقی، در ضمیر انسان ماندگار و همیشگی اند. ایشان در توجیه دیدگاه خود معتقد است، علم، از مبدأ مافوق اثر می‌پذیرد و موضوعش، معارف قدسی است؛ درحالی‌که عقل عملی و عمل، متوجه عالم طبیعت است و به تنزل نفس می‌انجامد. از این رو، چنان‌که نفس پیشوای بدن است، علم پیشوای عمل قرار می‌گیرد و بیشترین نقش را در استکمال نفس ایفا می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۱۳۹؛ حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۳۰۷)

هم‌چنین، به عقیده امام خمینی رحمته الله علیه: «علم يك حقیقت غیرمتناهی، از افضل کمالات، اعظم فضایل، اشرف اسماء الهیّه و از صفات موجود بما هو موجود است.» حتی ایشان همانند ملاصدرا علم و وجود را مساوق می‌داند و به این‌همانی آن‌ها حکم می‌کند. «دار وجود، دار علم است و ذره‌ای از موجودات حتی جمادات و نباتات، خالی از علم نیستند.» (خمینی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۹؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۴۹۶) هم‌چنین، کسب علم را گام اول، سنگ زیرین و از شروط ضروری سلوک معرفی می‌کند؛ چراکه عقاید حقه را «انوار روشنی بخش روح و قلب و سرمایه نجات و سعادت ابدی و سرچشمه لقای الهی و بذر جوار محبوب» می‌داند. (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۷۳) ایشان ضمن توجه به هم‌زمانی تأثیر علم و عمل در استکمال نفس، معتقدند که هر دو، بالی برای تعالی و تکامل انسان‌اند که به غایت واحدی ختم می‌شوند و موجب تخلق به اخلاق الهی و باقی به بقای الهی می‌گردند. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴)

از آن جا که علم و عمل، به یکدیگر بازگشت دارند و نوعی این‌همانی بین آن‌ها برقرار است،^۱ (همان، ص ۳۴۱) علم به تنهایی انسان را به کمال نمی‌رساند و با عمل، تلازم و تعامل کامل دارد. ایشان به مقدمه بودن علم بر عمل نیز توجه دارد^۲ (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۴۱۴)

۱۱. «عقل نظری هم به عملی برمی‌گردد؛ چون هر چیزی که در هر مرتبه از مراتب وجود واقع شود، به مرتبه دیگر آن سرایت می‌کند.»

۲. «علوم به هر درجه که هستند، چه علم المعارف باشد یا غیر آن، طریق وصول به جنت مناسب با آن است و سالک طریق هر علمی، سالک طریقی از طرق بهشت است. علم مطلقاً طریق به عمل است، حتی علم

و معتقد است مسیری که انسان تا ظهور عمل طی می‌کند، از عقل می‌گذرد. عمل عقلانی شده، با گذر از عالم خیال و برزخ، به روح و جسم انسان می‌رسد و سپس عمل انجام می‌شود. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۲۷)

دیدگاه خاص امام خمینی علیه السلام در موضوع استكمال نفس به واسطه علم و عمل، مواردی چون اصالت، افضلیت و اولویت حکمت عملی است.^۱ (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۵۲۷) نگاه عمل‌گرایانه و اولویت دادن به عمل، به عنوان ثمره نظر و مهم‌ترین طریق، صرفاً نگاهی کاربردی و ابزار انگارانه نبوده، بلکه تأکیدی بر حکمت عملی است. ایشان با رویکردی عرفانی، عقل عملی را برتر از عقل نظری می‌داند؛ زیرا از منظر عرفان، عمل نقش مهمی در غلبه وحدت و فنای در وجود حقیقی دارد. از این رو، بیشترین نقش را در استكمال ایفا می‌کند.^۲ (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۹۳) ابزار و نیروی سلوک و تقرب به خدا عشق است، علم و عقل در تضاد با عشق بوده و از آن بیگانه‌اند؛ چراکه علوم عقلی، علت نگر، وابسته به حس و خیال، کثرت بین، فاقد درک وحدت هستی و متناهی‌اند و با آن نمی‌توان به حقیقت ماوراء راه یافت و سلوک نامتناهی به سوی الله کرد.^۳ (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۵۵)

بنابر این دیدگاه، همه علوم - حتی علوم معارف عملی‌اند^۴ (همان، ص ۹)؛ علم توحید -

المعارف؛ منتها آنکه علم المعارف اعمالی است قلبی و جذباتی است باطنی که نتیجه آن اعمال و جذبات و صور باطنه آن‌ها صورت جنت ذات و بهشت لقااست. پس سلوک طریق علم، سلوک طریق جنت است و طریق طریق نیز طریق است».

۱. «علوم به طور مطلق عملی هستند، حتی علوم معارف که يك نحوه عملی در آن‌ها نیز هست. علم احوال قلوب و کیفیت صحت و مرض و صلاح و فساد آن، از علومی است که صرفاً مقدمه عمل و طریق علاج و اصلاح آن است و ادراک و فهم آن، از کمالات انسانی به شمار نیاید».

۲. «جمیع علوم، عملی است؛ حتی علم توحید. شاید از کلمه «توحید» که «تفعیل» است، عملی بودن آن نیز استفاده شود؛ چراکه به حسب مناسبت اشتقاق، توحید از کثرت رو به وحدت رفتن و جهات کثرت را در عین جمع، مستهلک و مضمحل نمودن است و این معنی با برهان حاصل نیاید، بلکه به ریاضات قلبیه و توجه غریزی به مالک القلوب باید قلب را از آن چه برهان افاده کرده، آگاه نمود تا حقیقت توحید حاصل شود».

۳. «با پای استدلالی چوبی می‌خواهیم این راه پر پیچ و خم و طریق پر خطر را طی کنیم و با این عده و عده به مقصد نمی‌رسیم و از رهروان منزل عشق بازمی‌مانیم».

۴. «نزد علما مشهور است که در يك قسم از علوم، خودش منظور است فی نفسه - که در مقابل علوم عمَلیه است - در نظر قاصر درست نیاید، بلکه جمیع علوم معتبره را بسمت مقدمیت است؛ منتهی هر يك برای

که در شمار اصول اعتقادی قرار می‌گیرد. - از مقدمات عمل و توحید عملی به شمار می‌رود.^۱ (همان) امام خمینی علیه السلام بارها بر اولویت نقش عمل تأکید می‌نماید و علم بدون عمل را حجاب اکبر معرفی می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، صص ۴۴۹ و ۴۵۰) در واقع، با اتکا به عقل، مصالح و مفاسد غیبی اعمال و طریق وصول به سعادت و رهایی از شقاوت شناخته نمی‌شود. ایشان عمل را نسخه اصلاح امراض نفسانیه و ضرورت شریعت می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۰) بنابراین، در نگاه ایشان کمال انسان، از ناحیه عقل عملی حاصل می‌گردد و عقل نظری صرف و اشتغال به اصطلاحات، کمال بخش نیست و چیزی جز مفاهیم عاید انسان نمی‌کند، چنان‌که علم شیطان نیز مانع سقوطش نشد. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴)

دلیل بر اصالت عمل و معرفی علم به عنوان راه رسیدن به مطلوب، ویژگی خاص فعل است که موجب خروج تدریجی نفس از قوه به فعل می‌شود و انسان را صاحب مرتبه‌ای خاص از وجود می‌کند. از نگاه نگارنده، این بیان و تأکید بر عمل، به عنوان فرو کاستن از موضع دیدگاه نیست، بلکه ایشان بیشتر طریق عمل را برجسته می‌کند؛ زیرا عموم مردم با این طریق انس می‌گیرند.^۲ طرح جدید ایشان به منظور تحقق حکمت عملی در راستای تربیت ابعاد وجودی انسان، توانست نظریه‌های فلسفی را در مقام عمل تحقق و عینیت بخشد.

تحلیل عقلانی مکانیسم استكمال نفس

چگونگی تأثیر عوامل فوق بر جاودانگی، نقش اساسی در تبیین حقیقت جاودانگی نفس انسان دارد که با چهار عنوان ذیل بررسی می‌شود.

چیزی و به طوری مقدمه است.»

۱. «پس علم توحید و توحید علمی، مقدمه است برای حصول توحید قلبی، که توحید عملی است... ای عزیز!... علم فقه، مقدمه عمل است... و ما را با توحید و تجرید، که قره العین اولیاء علیهم السلام است، سر و کاری نبوده و نیست و آن شعبه از علم فقه نیز که در سیاست مُدُن و تدبیر منزل و تعمیر بلاد و تنظیم عباد است، مقدمه آن اعمال است که آن‌ها در حصول توحید و معارف، دخالت تام دارند.»

۲. «نمی‌گوییم از علم و عرفان و فلسفه بگریز و با جهل عمر بگذران، که این انحراف است؛ می‌گوییم کوشش و مجاهده کن که انگیزه الهی و برای دوست باشد و اگر عرضه کنی، برای خدا و تربیت بندگان او باشد نه برای ریا و خودنمایی.»

۱. فقر وجودی

بر اساس رابطه علی و معلولی در جهان هستی، علت، امری حقیقی است و معلول، شأن و جهتی از علت. بنابراین، همه موجودات، جهتی و شئونی از حقیقت یگانه عالم هستند.^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۲) وجود انسان، بسان تمامی ممکنات، ممکن الوجودی عین الربط و وابسته محض به غنی مطلق و ذات حق بوده و حقیقتی غیر از علت مفیضه اش ندارد؛ چراکه حقیقت معلول چیزی جز فقر وجودی، احتیاج و وابستگی به علت نیست.

به نظر امام خمینی علیه السلام آیه «خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸) به این مطلب اشاره دارد که انسان بین موجودات هستی، حرکت تکاملی خویش را از پایین ترین و ضعیف ترین مرحله وجود شروع می کند و به همین دلیل، صورت نوعیه انسان بین انواع حیوانات، ضعیف ترین صورت بوده و به لحاظ ابزارهای حسی و حرکتی در حد پایینی قرار دارد و این ضعف و قوه در انسان، منشأ حرکت به سوی کمال و ترقی است. در واقع، برخی نفوس انسانی در مسیر تکامل، عقل بالفعل می شوند و به شریف ترین قوه قدسی و رتبه اعلا از عقول می رسند، درحالی که دیگر حیوانات به طور معمول در همان کمال حیوانی ابتدایی خود متوقف هستند. (مرتضوی لنگرودی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۵)

از این رو، انسان با درک فقر و نیاز وجودی خویش و به دنبال آن طلب خالق و معبود غنی، به مقام فنا - که عین بقاست - می رسد. به همین دلیل، می توان گفت فقر وجودی، امری منفی نیست، بلکه سبب کمال طلبی انسان می شود. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۳۲ و ۴۷ و ۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۱۹۳ و ۱۹۴) از آن جا که این قوه همواره همراه انسان است، سیر کمالی آدمی ابدی می باشد.

۲. حرکت جوهری اشتدادی

حرکت جوهری اشتدادی، به عنوان یکی از ارکان حکمت متعالیه، مهم ترین نقش را در استکمال نفس آدمی دارد؛ زیرا استکمال بدون حرکت که به شکل های گوناگون رخ می دهد،

۱. «معلولیت و صرف ربط و تعلق به مبدأ داشته و به تمام هویت متعلق و مربوط به مبدأ بوده، چنان که مبدأ به تمام هویت متعلق و مربوط علیه است و قیام وجودی او به وجود قیومی مبدأ است، تنها فرق از این جهت است که مرتبه او ناقص و نازل است و آلا او آیت معلولی مبدأ بوده و هر کمالی که در مبدأ به نحو اعلی و فوق التمام و وجوب بالذات وجود دارد.»

ممکن نیست و حرکت استکمالی نفس نیز امر ذاتی و وجودی است و فقط با حرکت جوهری و اشتدادی معنا می‌یابد و محقق می‌شود. بنابراین، حرکت جوهری، بستری برای کمال نفس است که از طریق آن نفس استکمال می‌یابد.

از منظر امام خمینی علیه السلام کل عالم - با حرکت جوهری غیر اختیاری - به سوی کمال رهسپارند. در این میان، نفس نیز به تدریج، ماده را رها می‌کند و «در سیر جوهری قهری طبیعی با فضایل و یا رذایل، به استکمال می‌رسد».^۱ (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۶۶)

در انتهای سیر طبیعی حرکت نفس، نیاز نفس به بدن که مثل نیاز صورت به ماده بود، پایان می‌یابد و بدن به نفس محتاج می‌شود. در این حال نفس، بدن را خلق می‌کند و به این ترتیب، انسان به واسطه حرکت جوهری ذاتی، صاحب بدنی با جسم خالص^۱ می‌شود و به کمال می‌رسد. (همان؛ خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۸۵) در ضمن، علت غایی در خلقت موجودات نیز مبین حرکت نفس و اشتداد آن به سمت بقاست.^۲ (همان، ص ۱۱۱؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۵۱۶)

هر موجودی به جانب غایت طبیعی خویش و ضرورت طبیعت خود، در حرکت است و البته غایت خلقت انسان، عالم غیب مطلق است. آیات و روایاتی هم چون «یا اَبْنَ آدَمَ خَلَقْتُ الْاَشْيَاءَ لِاجْلِكَ، وَ خَلَقْتُكَ لِاجْلِي»؛ (شیخ حر عاملی، ۱۳۸۰، ص ۷۱۰) «وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي» (طه: ۴۱) و «وَأَنَا أَحْتَرْتُكَ» (طه: ۱۳) گویای این مطلب است که انسان به خاطر خدا ساخته و برگزیده شده و به همین دلیل، غایت سیر انسان، وصول به الله و معاد او علیه السلام است و دیگر موجودات، توسط انسان به خدا رجوع می‌کنند، یعنی مرجع آن‌ها انسان است - البته نه هر انسانی، بلکه انسان کامل (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۶۳) و از آن جا که فاعل و غایت نفس، ذات زوال ناپذیر حق است، نفس به بقای ذات واجب الوجود، باقی است.

انسان، تنها موجود مختار هستی، این توانایی را دارد که ضمن سیر جوهری اختیاری، فعلیات عقلیه را کسب کند و ذات خود را مختارانه با درک حقایق عقلی به فعلیت برساند.

۱. «جسم خالص، آن وقت است که این حقیقت بتواند خودش را از مُعَانَقَتِ لا جسم که هیولی است، استخلاص کند و مادام که هیولی هست، حرکت هست و تا حرکت هست، تعیین ندارد و انسانی که فعلاً در طبیعت است و دارد رو به کمال می‌رود، انسان خالص نیست؛ چون در حرکت بین محوَضَةُ الفَعْلِ و صِرَافَةُ القَوِّه است و از هر درجه‌ای که می‌گذرد، نقص آن درجه را به جا می‌گذارد تا روزی برسد که نقص عالم طبیعت را به زمین بگذارد».

۲. هر چند افرادی در حیوانیت به مجرد تام می‌رسند.

از این رو، عمل ارادی و اختیاری، در استکمال عقلانی نفس ضروری است. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳۰، ص ۳۲۷) به همین دلیل، امام خمینی علیه السلام معتقد است که کمالات دنیوی طی دو مرحله غیر اختیاری و اختیاری رخ می دهد.

۳. اتصال به عقل فعال و افاضه فیض

عقل فعال نقش مهمی در استکمال نفس دارد؛ گرچه زمینه اتصال به عقل فعال را علم و عمل و کمالات ایجاد می کنند. علم و عمل، به مانند قوه و ماده و اتصال به عقل فعال صورت و حقیقت استکمال است؛ به این معنا که به واسطه اتصال، مکانیسم اثرگذاری علم و عمل بر استکمال آدمی، به مرحله کارآمدی و اثربخشی می رسد.

عقل فعال، نزدیک ترین عقول به انسان ها، عاقل، معقول، عاری از قوه و ماده و مفیض صور کمالیه است. هم چنین، علت فاعلی حصول صور معقولات در نفس و سبب خروج نفوس انسانی از قوه به فعل است و اتصال نفس به آن، سبب رؤیت حقیقت اشیا و علم نفس به آن ها است و نیز در پرتو اتحاد عالم و معلوم به واسطه عقل فعال، معرفت شهودی - حضوری به وجود حق و اسما و صفات حاصل می شود و کمال رخ خواهد داد. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۵۹)

نفس به دلیل لطافت، به هر چه رو کند، با آن متحد و یگانه می شود و با پذیرش صور ادراکی، عینیت و این همانی بین آن ها برقرار می شود و به همان صورت استکمال می یابد. نداشتن اتحاد، موجب ازهم گسیختگی می گردد و در نتیجه، علمی برای نفس حاصل نمی شود. البته اتصال به عقل فعال، در همه به یک مرتبه صورت نمی گیرد، بلکه به اندازه ظرفیت وجودی انسان این اتحاد رخ می دهد؛ زیرا نفس، همه صور موجود در عقل فعال را درک نمی کند و فقط صور عقلی ویژه استعداد خود را درک می کند. از این رو، اتحاد و اتصال، بلکه فنای نفوس در عقل فعال، دارای مراتب و به اندازه استعداد نفوس است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷؛ اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۹۶) فیض نیز از ناحیه این اتصال و اتحاد رخ می دهد. بنابراین، عقل فعال نسبت به دیگر عوامل نقش مهم تری در استکمال دارد.^۱ (همان، ص ۴۱۹) در نگاه امام خمینی علیه السلام، بدون فیض و موهبت مفیض، همه عوامل بی اثرند.

۱. «عقل فعال، علت وجود و بقای نفس است». عقل فعال، حافظ مدرکات نفس است و هر چه حافظ مدرکات نفس باشد، حافظ خود نفس نیز می باشد؛ بنابراین عقل فعال حافظ نفس است.

(همان، ج ۱، ص ۲۶۷) حرکت جواهر عالم، افاضه به ماده، انشاء خلقتی دیگر و انتقال به نشئه دیگر، همگی بر عهده مبدأ فیاض است. نفس به تنهایی قادر به ادراک عقلانی نیست و امری قدسی و مفارق از ماده و وابستگی‌های آن، نفس را از ماده به سمت تجرد می‌کشاند. از آن امر قدسی به گوهر نوری تعبیر می‌کنند: «گوهر نوری نوربخش و روان بخش و مخرج نفوس از نقص به کمال مثل آفتاب درخشان، همواره اضائه و اناره است و به مستعدین نور می‌دهد و هر قابلی را به فراخور قابلیتش افاده می‌نماید». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۵)

سیراستکمال نفس به دلیل دوام فیض، نامتناهی و دائمی است و به همین دلیل، انسان در نگاه امام خمینی علیه السلام و ملاصدرا، قابل تعریف و تحدید نیست. (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۱۵) مبدأ اعلی، تام‌الفعلیه، دائم‌الفیض و ابدی، باید فیض بر خلق افاضه کند؛ با وجود حادث بودن فیض، تعطیل در فیض محال است. از این رو، نابودی نفس محال بوده و نفس آدمی همواره جاودانه می‌ماند. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۹۴؛ خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۵۹؛ ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۶۵)

۴. فطرت‌گرایی

امام خمینی علیه السلام از فطرت به عنوان طریق تحصیل کمال یاد می‌کند؛ عقل و فطرت را ابزار باطنی و شرع را ابزار ظاهری استکمال می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۵۴) از منظر ایشان، فطرت و استعداد ذاتی بشر برای گرایش به خیر و نیکی، هم از سنخ بینش و معرفت و هم از سنخ گرایش و احساس است. از این رو، فطرت سرچشمه عمل و نظر و نیز بزرگ‌ترین یاور و هادی عقل در کسب کمال است. (همان، صص ۷۷-۸۶) انسان به اموری ذاتی و زوال‌ناپذیر-مانند حیاتی که در آن فنا نباشد- گرایش ذاتی دارد. منشأ این گرایش، فطرت^۱ عشق به کمال و تنفر از نقص است. همین فطرت که در واقع، کمال‌خواهی ذاتی در وجوه متعدد و در همه صفات کمالیه-علم، قدرت، حیات و... است،^۲ مقدمه حرکت انسان را فراهم می‌کند. به نظر امام خمینی علیه السلام، «در تمام عالم حتی یک نفر را نمی‌یابی که به حسب فطرت، عاشق خیر و سعادت و متوجه کمال نباشد». (همان، صص ۷۷ و ۸۰ و ۸۲)

عشق به کمال مطلق، نیازمند عشق به مطلق کمال-آثار کمال مطلق- و حرکت مداوم

۱. «هویت و خلقت خاص»

۲. «عشق سلطنت مطلقه در نهاد انسان است، و از محدودیت متنفر و گریزان است و خود نمی‌داند و در واقع انسان، طالب سلطنت الهیّه و علم و قدرت الهی است.»

به سوی آن است. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۲۱۸) از آن جا که فطرت لازمه وجود است، در آن خطا و غلط راه ندارد و معصوم از خطاست؛ «محبت و اشتیاق و عشق نیز براق معراج و رفرق وصول است». از این رو، انسان به سمت خدا خواهد رفت. (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۷؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳) «کمال مطلق و جمال علی الاطلاق که همه سلسله بشر عاشق و فریفته آن اند، حق تعالی - جلّ جلاله - است؛ زیرا به برهان ثابت است که ذات مقدّس بسیط الحقیقه است و بسیط الحقیقه باید کمال و جمال مطلق باشد و دیگر موجودات جلوه‌ای از جلوات فعل و رشحه‌ای از رشحات فیض مقدّس اویند». (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۹۹) بنابراین، فطرت، عشق به کمال مطلق و کمال خواهی ذاتی، قوّه یا استعدادی است که همه را به سوی استکمال سوق می‌دهد. (امام خمینی، ۱۳۸۰، صص ۱۸۲ و ۱۸۳) «پس انسان به حسب فطرت، مؤمن به نشئه غیبیه و کمال طلب است». (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳؛ همو، ۱۳۶۹، ص ۶۸)

دلایل جاودانگی نفس

دلایل ثبوتی

الف) حرکت جوهری اشتدادی و تجرد نفس

حرکت جوهری، در جاودانگی انسان نقش اساسی و اصلی دارد. به بیان حکیمانه برخی اندیشمندان، از آن جا که حرکت کمالی نفس، جوهری و ذاتی است، حیات آن هم ذاتی و جاودانه خواهد بود. (حسن‌زاده آملی، ج ۲، ۱۳۸۰، ص ۲۰) امام خمینی علیه السلام بقای نفس را بر اساس حرکت ذاتی جوهری، امری وجدانی می‌داند^۱ (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۲) و معتقد است حقیقت وجودی استکمال یافته انسان در سایه حرکت جوهری، بعد از مرگ و قطع ارتباط با عالم ماده و محدودیت‌های آن، به واسطه قوّه خیال، یک بدن مثالی برای خود می‌سازد و هرگز به عدم و نابودی برنمی‌گردد. استدلال ایشان به طور خلاصه این‌گونه است:

یک - سیر انسان به سوی عدم، حرکت از کمال به نقص است.

حرکت از کمال به نقص، مستلزم انقلاب در ذات است و انقلاب در ذات، محال است.

سیر انسان به سوی عدم، محال است. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، صص ۱۱۱ و ۲۱)

دو - انسان به واسطه حرکت جوهری ذاتی و قهری، به تجرد می‌رسد. تجرد، مساوق بقاست.

۱. «کیفیت رسیدن نفس به تجرد که علی عهده الحركة الجوهریه است، باید از ضروریات حساب شود نه این‌که از نظریات باشد».

انسان به واسطه حرکت جوهری، به جاودانگی می‌رسد. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۲۲؛

اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۱۴۵ و ۲۶۰)

در مرتبه تجرد و بقا، تعلق ذاتی بین نفس و بدن و تقوم بدن به آن از بین رفته و نفس رها از جسم مادی با جسمی متناسب با آن نشئه وجودی که در طی حرکت برای خود ساخته، به حیات خویش ادامه می‌دهد.^۱ (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۴۲)

ضعف قوای طبیعی در طول زمان و اضمحلال تدریجی آن و رهایی نفس از عالم طبیعت، نشانگر سیر جسم طبیعی دنیوی به جسم برزخی است. بنابراین، جوهر وجودی انسان، در طی زمان با اشتداد وجودی و حرکت ذاتی، به جوهری مناسب با حیات اخروی تبدیل می‌شود و آن مرتبه کمال است - گرچه انسان این تبدیل را ادراک نکند. انسان در طول حیات خویش، واجد یک جسم، شخصیت و حقیقت واحد است که با پایان یافتن سیر کمالی طبیعی، رهایی از بدن مادی و تبدیل تمام قوای طبیعی به برزخی، به استقلال و جاودانگی می‌رسد. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، صص ۲۶۶ و ۵۰۵؛ همان، ج ۳، ص ۲۰۷) ایشان با توجه به برخی آیات، استدلال قرآنی نیز بر این امر اقامه نمودند.^۲ (همان، ج ۳، صص ۵۱۶ و ۵۱۷)

از این رو، نفس همواره حرکت اشتدادی دارد^۳ و این حرکت، دلیل رسیدن نفس به تجرد و بقا است.

۲. حرکت حَبّی

ذات الهی، در همه اشیا ظهور دارد و «هیچ کمالی و جمال و جمیلی ممکن نیست در غیر حق ظهور کند.» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۴۳۹) و حب الهی به منزله مغناطیسی هر موجودی را

۱. «نحوه وجود طبع کل، وجودی است که به این نحو در حرکت است و از نقص رو به کمال می‌رود و این حرکت ابدی و ازلی است.»

۲. «آیاتی که مربوط به تطورات و ترقیات موجودات، به خصوص انسان است؛ مثل آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيْتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ» که تمام تطورات انسان را ذکر می‌فرماید، این‌گونه استدلال، اسد و اتقن براین است برای اثبات معاد؛ زیرا احکم البراهین، برهان لَمّی است.»

۳. «سیر کمالی «لا بد منه» است. نمی‌شود انسان از کمال به نقص بیاید، بلکه همیشه از نقص به بالا و کمال، حرکت جوهری دارد.»

به قدر بهره‌اش از نور الهی، به سمت محبوب جذب می‌کند. انسان نیز به عنوان پرتوی از آن نور، طالب حب الهی و به سوی نور رهسپار است. تصور کمال مطلق، سبب عشق و موجب طلب و حرکت می‌شود و حرکت، موجبات ایصال به مطلوب را به دنبال دارد و مطلوب جز ذات حق نیست.^۱ (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۸۴)

در نگاه امام خمینی علیه السلام خلقت موجودات، بر اساس حب ذاتی^۲ بوده است. (خمینی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۴؛ شهید ثانی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸) از این رو، خداوند در نهاد انسان‌ها عشق و میلی برای حرکت به سوی خویش قرار داده است.

«در فطرت تمام موجودات، حب ذاتی و عشق جبلی ایداع و ابداع فرموده که به (وسیله) آن جذبه الهیته و آتش عشق ربّانی، متوجه به کمال مطلق و طالب و عاشق جمیل علی الاطلاق هستند و برای هر یک از آن‌ها نوری فطری الهی قرار داده که به آن نور، طریق وصول به مقصد و مقصود را دریابند». (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۸)

همه ممکنات به سان آینه که چیزی جز ظهور مرئی نیست، مظاهر آن حقیقت یگانه‌اند و از این رو، مستقلاً منتسب به وجود نیستند. انسان‌ها نیز که مظهر صفات الهی‌اند، در پرتو عشق به اصل و محبت مبدأ، از پراکندگی‌ها رها و به عالم نور واصل می‌شوند و با بقای حق، باقی می‌مانند.^۳ (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۷؛ همان، ج ۱، ص ۳۳۹)

عالم مادون، تنزل یافته و رقیقه عالم ظهور است و تجلی و ظهور نیز مراتب شدید و ضعیف دارد. به همین دلیل، هر شخصی در مرتبه وجودی خود جاودانه می‌ماند. (همان، ص ۱۱۹)

الف) وجود امیال فطری در انسان

انسان به گونه‌ای آفریده شده که میل به زندگی جاودان و گریز از فنا دارد. دنیا مادی، فسادپذیر و فانی است. از این رو، محل تحقق فطرت جاودانگی نیست و حیات ابدی، ضروری خواهد بود. به باور امام خمینی علیه السلام وجود امیال فطری، دلیلی بر جاودانه ماندن انسان‌هاست و در میان امیال فطری، از دو گرایش گذرگاهی به سوی جاودانگی می‌گشایند.

۱. «تصور الجمال سبب العشق و العشق سبب الطلب و الطلب سبب الحركة الحاصلة منها التشبه به. فیکون ذلك المتشبه به. و المعشوق هو الحق».

۲. «كُنْتُ كُنْزاً مَخْفِيّاً؛ فَاحْبَبْتُ اِنْ اعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ اعْرِفَ».

۳. «وجود آدمی مظهریت اسم اعظم الهی را دارد و اسم اعظم، جامع همه اسماء الهی است».

یک - میل به آسودگی مطلق

این میل بر بقای انسان بعد از موت، جهت دستیابی به راحتی مطلق دلالت دارد. میل به آسودگی مطلق و وجود حیات جاودان، دو واقعیت متضایند که بین آن‌ها ضرورت بالقیاس برقرار است. وجود هر کدام ملازم دیگری است. به بیان دیگر، اگر میل به آسودگی مطلق در نهاد انسان وجود دارد، باید متعلق آن نیز در خارج وجود داشته باشد؛ چراکه غایت مقصد و منتهای آرزو، راحتی مطلق است و راحت و استراحت غیر مختلط به رنج که معشوق گمشده همه است، در تمام عالم ملک یافت نشود. «عشق فطری، بی معشوق فعلی موجود، ممکن نیست. پس بناچار در دار تحقق و عالم وجود، باید عالمی باشد که راحتی بی‌آلایش به درد و زحمت داشته باشد و خوشی خالص میسر باشد و آن دار نعیم حق است». (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۶)

دو - میل به نفوذ اراده و آزادی مطلق

انسان میل به حریت، آزادی مطلق و نفوذ اراده دارد و در این میان، قابلیت نداشتن دنیا و تزاحمات آن، مانع نفوذ اراده انسان می‌شود. مطابق برهان تضایف، وجود این میل، ملازم با وجود متعلق آن است. پس عالم دیگری باید باشد که انسان، فعال مایشاء شود.^۱ (همان، ص ۱۸۷)

امام خمینی علیه السلام این دو میل را به سان دو بال به سوی جاودانگی می‌داند. «جناح عشق به راحت و عشق به حریت، دو جناحی است که به حسب فطره الله غیر متبدله در انسان ودیعه گذاشته شده که با آن‌ها انسان به عالم ملکوت اعلی و قرب الهی طیران کند». (همان)

سه - میل به کمال و عشق به بقا و زندگی ابدی

انسان به طور فطری میل به کمال و عشق به زندگی جاودانه دارد.^۲ البته ممکن است بسیاری از افراد، تصویر صحیحی از چیستی کمال نداشته باشند و هر فردی کمال خود را امری مغایر با کمال اصلی بدانند، اما میل به حیات ابدی، کمال‌گرایی و تنفر از نابودی، بین همه انسان‌ها مسلم است. در دیدگاه امام خمینی علیه السلام، براساس حب به ذات، «امکان ندارد

۱. «چون مواد این عالم و اوضاع این دنیا و مزاحمات آن و تنگی و ضیق آن تعصی دارد از حریت و نفوذ اراده بشر، پس باید عالمی در دار وجود باشد که اراده در آن نافذ باشد و مواد آن عصیان از نفوذ اراده نداشته باشد، و انسان در آن عالم، فعال مایشاء و حاکم ما یبرید باشد، چنان‌که فطرت مقتضی است.»

۲. «انسان به حسب فطرت خدا داد و جبلت اصلی، حب بقا و حیات و تنفر از فنا و ممات دارد و این متعلق است به بقای مطلق و حیات دائمی سرمدی، یعنی بقایی که در آن فنا نباشد و حیاتی که در آن زوال نباشد.»

انسان، به غیر کمال مطلق توجه کند. همه جان‌ها و دل‌ها به سوی اویند و جز او نجویند و نخواهند جست.» از طرفی قوانین حاکم بر طبیعت، نشان از آن دارد که تحقق کمال و جاودانگی، در این عالم ممکن نیست و عالم دیگری باید باشد. (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۴۴۳) به بیان دیگر، عشق فعلی انسان، موهوم و تخیلی نیست و در واقع «صورت‌های خیالیّه، خود، معشوق نفس نتواند بود؛ زیرا آن صورت‌ها همه محدودند و نفس، عاشق غیر محدود است.» از این رو، عشق فعلی، معشوق فعلی می‌خواهد^۱ (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۳) و جز ذات حق، معشوق کامل دیگری نیست که فطرت متوجه او شود. «پس لازمه عشق به کامل مطلق، وجود کامل مطلق است.» (امام خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۴)

«آفرینش انسان بر طلب کمال و جاودانگی، دلیل این است که انسان وجودی فرامادی و باقی دارد؛ بقای نفوس در دنیا محال است و اگر جاودانگی محلی نداشته باشد، خداوند حکیم فطرتی بیهوده در وجود انسان قرار داده؛ لکن حکیم، کار بیهوده نمی‌کند.» (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۱)

عدالت و حکمت الهی

عدالت و حکمت الهی، از دلایل مهم جاودانگی در کلام اسلامی است که امام خمینی علیه السلام نیز از آن بهره جسته است؛ زیرا بدون بقا، مواردی چون عدالت، جزا و ثواب الهی مفهوم خود را از دست خواهند داد. دنیا قابلیت و ظرفیت تحقق عدالت الهی را ندارد. از این رو، ظرف تحقق عدالت حضرت باری، به جاودانگی انسان و وجود عالم آخرت بستگی دارد. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۹) هم‌چنین، مقتضای حکمت حضرت باری، هدفمندی خلقت و غایت‌مندی آفرینش انسان است که در سایه استکمال و جاودانگی به ثمر می‌نشیند. بنابراین، تحقق نظام احسن، وعد و وعید و... بر جاودانگی انسان مبتنی است که در سایه عدالت و حکمت الهی محقق خواهد شد. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۲۹۸ - ۳۰۰)

دلیل سلبی

امام خمینی علیه السلام معتقد است که عدم، از دو جهت بر شیء عارض می‌شود:

۱. «عشق فعلی و عاشق فعلی معشوق فعلی لازم دارد؛ متضایفین، متکافئین در قوه و فعل هستند. پس باید معشوق‌های فطرت بالفعل باشند تا فطرت به آن‌ها متوجه باشد.»

۱. ماده

تغییر، تغیر و استعداد، موجب فساد و زوال است. ماده، متغیر، متحرک و دارای استعداد است و زمانی که از قابلیت بیفتد، صورتش از بین می‌رود و فاسد می‌شود؛ برخلاف مجردات که فاقد استعداد و حرکت‌اند و به همین دلیل جاودانه می‌مانند. از این رو، نفس مجرد و فاقد ماده، جاودانه و همیشگی است.^۱ (همان، ج ۳، ص ۱۴۶)

۲. علت فاعلی

علت فاعلی نقش مهمی در بقا و عدم ایفا می‌کند و از آن جا که نفس مجرد با تمام هویتش متعلق و متقوم به تمام هویت مبدأ واجب و دائمی است، همواره به بقای مبدأ باقی خود، جاودانه و همیشگی می‌ماند.^۲ (همان) آیاتی که برای اثبات معاد، علت فاعلی را حد وسط قرار می‌دهند^۳ و در اثبات موجودیت برای اشیاء، علت فاعلی را کافی می‌دانند، برهان لَمّی و محکم‌ترین دلیل جاودانگی‌اند. (همان، ص ۵۱۶)

نتیجه‌گیری

در اندیشه امام خمینی علیه السلام، جاودانگی انسان همان استمرار وجود است. با توجه به مبانی فلسفی و کلامی ایشان و براساس امیال فطری، حکمت و عدالت الهی و نیز تجرد نفس، در کل هستی، انسان موجودی بی‌ظنیر و دارای ظرفیتی بی‌منتهاست که با حرکت ارادی و غیرارادی به جانب غایت طبیعی خویش، محل تحقق فطرت و عالم غیب مطلق سوق داده می‌شود و همواره در جوار حضرت باری، جاودانه می‌ماند. از این پژوهش نتایج ذیل را می‌توان برداشت کرد:

۱. «فنا و فساد بر صورت جسمیه، محال است و هیچ عیبی ندارد که باقی باشد و هیولای آن باقی نباشد و با عدم بقای هیولی و مفارقت صورت جسمیه از هیولی، صورت جسمیه همان باشد که با هیولی بود؛ چون هیولی در صورت جسمیه جسم دخالت نداشت و با نزع آن از هیولا ابداً در صورت جسمیه اخلاقی حاصل نمی‌شود و بر همان حقیقت و هویت و تشخص خود باقی می‌باشد.» از این رو، در رستاخیز «عین این جسم که این جاست و عین این بدن که این جاست، این خواهد آمد و این محشور در یوم نشور خواهد بود».
۲. «چون مجرد شد، عدم بر آن از هیچ جایی راه ندارد، مگر عدم فاعلی که این مجرد به آن فاعل متقوم است؛ برای این که دیگر ماده‌ای ندارد که از جهت ماده، عدم بر او طاری شود».
۳. «وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ». (روم: ۲۷) و آیاتی که خلقت آسمان، زمین، انسان و دیگر موجودات را بیان کرده است.

میان مبانی دینی، عرفانی و فلسفی امام خمینی علیه السلام، در مبحث جاودانگی، ارتباط وثیقی وجود دارد.

افزون بر مبانی عقلانی، آیات قرآن و روایات، رکن اساسی در اثبات بقای نفس هستند. استکمال نفس، کسب کمالات پی در پی با پیمودن مراتب، از مادی محض تا مجرد تام است. انسان، یک واحد دارای درجات است که از یک سو به بدن و از سوی دیگر به عقل منتهی می‌شود.

عامل بقای موجودات، رسیدن به مرتبه مجرد مثالی - پایین ترین مرتبه مجرد - است همه انسان‌ها به مرتبه مجرد مثالی می‌رسند. از این رو، جاودانه می‌مانند؛ چراکه رسیدن به این مرتبه از مجرد، مساوق بقاست.

انسان در پرتو حرکت ارادی و غیرارادی، به سوی بقا در حرکت است؛ چراکه نحوه خلقت انسان براساس بقاست.

انسان در مرحله غیر اختیاری، صاحب مقام مجرد مثالی و در مرحله ارادی، صاحب مقام مجرد عقلانی و فوق آن می‌شود.

جاودانگی انسان در این اندیشه، امری بدیهی، فطری و ضروری شریعت است. دلایل دینی و عرفانی ایشان در اثبات جاودانگی، با فطرت طلب بقا گره خورده است. محکم ترین برهان قرآن در اثبات جاودانگی، برهان لمی است که گاهی علت فاعلی و گاهی علت غایی و حرکت جوهری نفس، حد وسط قرار می‌گیرند.

با توجه به این که امام خمینی علیه السلام مباحث تفصیلی در حوزه معاد دارد و معاد روحانی را ملحق به بدیهیات و معاد جسمانی را مطابق آیات و روایات ضرورت شریعت می‌داند، (همان، ص ۵۴۲) این پژوهش، به تحقیق دیگر نیاز دارد که در نوشته دیگر به آن پرداخته خواهد شد.

فهرست منابع

*قرآن کریم.

۱. اردبیلی، عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۲. امام خمینی، روح الله، تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سیزدهم، ۱۳۹۲.
۳. _____، صحیفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم، ۱۳۸۹.
۴. _____، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، پاسدار اسلام، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۵. _____، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۶. _____، شرح چهل حدیث، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و چهارم، ۱۳۸۰.
۷. _____، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، اول، ۱۳۷۰.
۸. _____، سر الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۶۹.
۹. _____، شرح دعای سحر، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۷۴.
۱۰. _____، معاد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۱۱. _____، انسان شناسی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، تهران، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۳. _____، عیون مسائل نفس و شرح آن، قم، انتشارات قیام، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۴. _____، اتحاد عاقل و معقول، قم، نشر قیام، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۱۵. خامنه‌ای، سید علی، انسان ۲۵ ساله، قم، مؤسسه ایمان جهادی، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۱۶. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، جلد ۵، تهران، نشر ناب، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
۱۷. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیه، تهران، نشر دهقان، چاپ سوم، ۱۳۸۰.

۱۸. شهید ثانی، زین الدین، شرح مصباح الشریعه، عبدالرزاق گیلانی، تهران، نشر پیام حق، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۱۹. طباطبایی، فاطمه، یک ساغر از هزار، سیری در عرفان امام خمینی علیه السلام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ دوم، ۱۳۸۷.
۲۰. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران، نشر سمت، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۲۱. مرتضوی لنگرودی، محمدحسن، جواهر الاصول، جلد ۱، تهران، مؤسسه عروج، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۲۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، قم، مکتبه المصطفوی، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
۲۳. _____، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد ۹، قم، مکتبه المصطفوی، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
۲۴. _____، مبدأ و معاد، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

مبانی خداشناسی استغفار

احمد بهشتی مهر^۱؛ زهرا ملایی جوشانی^۲

چکیده

باورهای کلامی و اعتقادات مذهبی هر جمعیت، مبانی خاص خود را دارد و مسائل اعتقادی، مبتنی بر این مبانی هستند. موضوع «استغفار»، در علوم گوناگون مثل علم اخلاق، عرفان، حقوق، فقه و... جای بحث دارد، اما پژوهش حاضر می‌کوشد این بحث را در حوزه کلام مطرح کند؛ زیرا توجیه عقلانی یک باور، کاری کلامی و در عین حال توصیه به آن، یک کار اخلاقی است. در مقاله حاضر می‌خواهیم به این پرسش اصلی بپردازیم که مبانی خداشناسی استغفار، در علم کلام چگونه تبیین می‌شود؟ زیرا پرداختن به مباحث استغفار، منهای مبانی کلامی آن ممکن نیست. وقتی مبانی استغفار روشن شود، همه مباحث و مسائل مربوط به آن هم روشن می‌شود و می‌توان از آموزه‌های اعتقادی دفاع عقلانی کرد و اگر شبهه و سؤالی مطرح گردد، با توجه به مبنای کلامی آن، می‌توان به راحتی آن شبهه را جواب داد. مبانی کلامی استغفار، پایه و اساس مسائل استغفار است و با بررسی مبانی کلامی استغفار، مباحث مرتبط با آن سامان و استحکام می‌یابد.

هم‌چنین، نتیجه بررسی‌ها نشان می‌دهد که استغفار، مبانی مختلفی در حوزه خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی دارد که توضیح همه این مبانی، در این مقاله ممکن نیست. در نوشتار پیش رو، سعی شده مهم‌ترین مبانی خداشناسی استغفار با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی بیان شود و این مبانی آن دسته از صفات و ویژگی‌های پروردگار را شامل می‌شود که با بحث استغفار مرتبط است. براساس یافته‌های این مقاله، محبت، رحمت، حلم، عفو و مغفرت الهی، از مهم‌ترین مبانی خداشناسی استغفار است.

واژگان کلیدی: مبانی کلامی استغفار، خداشناسی، محبت، رحمت، حلم، عفو و مغفرت الهی.

۱. استادیار دانشگاه قم.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته شیعه‌شناسی (گرایش کلام) دانشگاه قم. 313mollaei313@gmail.com

مقدمه

از میان همه مخلوقات خداوند، انسان اشرف مخلوقات است. هدف از آفرینش انسان، رسیدن او به کمال و سعادت ابدی و تقرب به خداست. در این میان، بعضی از عوامل مثل شیطان، هوای نفس و... انسان را به انجام کارهایی وامی دارند تا او را از هدف اصلی اش که رسیدن به کمال است، دور کنند.

از آن جا که خداوند علیم است و می داند که عموم انسان ها - به جز معدودی از بندگان خاص الهی - همواره در معرض گناه و عصیان قرار دارند، با رحمت و وسعه خویش دری گشاده برای کمک به انسان در رویارویی با خطاها و گناهان قرار داده و آن «استغفار» است.

در قرآن کریم بارها به توبه و استغفار امر شده و بدون شک در این تکرار، هدفی مدنظر است که این هدف، توجه و تذکر بندگان را به اهمیت توبه نزد خالق متعال نشان می دهد.

بحث استغفار، در علوم گوناگون هم چون علم اخلاق، عرفان، حقوق، فقه و... جای بحث دارد، اما پژوهش حاضر بنا دارد این بحث را در حوزه کلام مطرح کند؛ زیرا توجیه عقلانی یک باور، یک کار کلامی است، اما توصیه به آن، یک کار اخلاقی است.

باورهای کلامی و اعتقادات مذهبی هر جمعیت، مبانی خاص خود را دارد و مسائل اعتقادی، مبتنی بر این مبانی هستند. بی شک، این قاعده و قانون شامل مباحث کلامی مانند استغفار نیز می شود.

وقتی مبانی استغفار روشن شود، همه مباحث و مسائل مربوط به آن هم روشن می گردد و می توان از آموزه های اعتقادی دفاع عقلانی کرد و اگر شبهه و سؤالی مطرح شود، با توجه به مبنای کلامی آن، می توان به راحتی آن شبهه را جواب داد. مبانی کلامی استغفار، اساس توجیه پذیری مسائل استغفار است. با بررسی مبانی کلامی استغفار، مباحث مرتبط با آن سامان و استحکام می یابد و مباحث استغفار با بررسی مبانی آن تکمیل می شود. استغفار، مبانی کلامی فراوانی در حوزه خداشناسی، انسان شناسی و جهان شناسی دارد. مقاله حاضر، با استفاده از اصول کلامی، مبانی خداشناسی استغفار را استخراج و سپس هرکدام از این مبانی را به روش توصیفی - تحلیلی بررسی و ارتباط این مبانی با استغفار را تبیین کرده است.

سؤالات اصلی و فرعی

۱. مبانی خداشناسی استغفار چیست؟
۲. هرکدام از این مبانی دارای چه معنایی هستند؟
۳. هرکدام از این مبانی چه ارتباطی با استغفار دارند؟

مفهوم‌شناسی

مبانی خداشناسی استغفار

مبانی: مبانی جمع مبنا از ریشه «بنی» است به معنای پایه و هرچه که بر آن و با تکیه بر آن، بر روی چیزی اثر می‌گذارند. (راغب، ۱۳۶۹، ص ۷۹)

در اصطلاح، مبانی هر علم باورهای بنیادینی هستند که در قالب مجموعه ای از قضایا بخشی از مبادی تصدیقی آن علم را تشکیل می‌دهند و اصول موضوعه آن علم شناخته می‌شوند و مسائل آن علم بر آن‌ها استوار است. (سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۶۸)

مبانی استغفار: در این مبحث، موضوعاتی قرار دارد که مباحث استغفار به آن مربوط است، یعنی برای اثبات مباحث استغفار، به این مبانی نیاز است و چون مبانی اثبات شود، می‌توان سراغ مسائل رفت. به عبارت دیگر، مبانی، موضوعات پیشینی هستند و قبل از بحث استغفار مطرح می‌شوند، ولی مسائل، بیشتر پسینی و جزو نتایج استغفار هستند و بعد از استغفار می‌آیند. نتیجه بررسی‌ها نشان می‌دهد که استغفار، مبانی مختلفی در حوزه خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی دارد که توضیح همه این مبانی، در مقاله حاضر ممکن نیست. در این نوشتار می‌کوشیم مهم‌ترین مبانی خداشناسی استغفار را توضیح دهیم.

مبانی خداشناسی، شامل آن دسته از صفات و ویژگی‌های خداوند است که با بحث استغفار مرتبط می‌باشد. یکی از این صفات، محبت و رحمت خداوند در حق بندگان یا حلیم بودن خداوند است که موجب تأخیر در عذاب الهی می‌شود تا بندگان مهلت توبه و استغفار پیداکنند و نیز صفت غفار بودن و توبه‌پذیر بودن خداوند و... است.

محبت خداوند با مخلوقات

یکی از مبانی خداشناسی استغفار، صفت محبت خداوند است. البته خداوند به همه

مخلوقات محبت دارد، اما در این مقاله، همه مخلوقات مورد نظر نیست، فقط بخش مربوط به انسان‌ها مورد بحث ماست.

برخی گفته‌اند خداوند محبّ واقع نمی‌شود؛ زیرا محبت، میل قلب است به سوی چیزی که به آن ملایمت داشته باشد و خداوند از انفعال نفسانی و تغییر حالی به حال دیگر که ملازم با حدوث باشد، منزّه است و در خداوند حدوث راه ندارد. (مازندرانی، بی‌تا، ص ۲۷۲)

قرآن کریم به طور صریح، خداوند را «محبّ» معرفی می‌کند، آن‌جا که می‌فرماید: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»؛ «به زودی خدا گروهی را می‌آورد که آنان را دوست می‌دارد و آنان نیز او را دوست دارند». (مائده: ۵۴)

در آیات گوناگون دیگری نیز پاکان، پرهیزکاران، صابران، توبه‌کنندگان و... به عنوان محبوبان خداوند معرفی شده‌اند.

حضرت آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «در این‌که خداوند مثلاً صابران یا متوکلین و یا مقسطین را دوست دارد، این دوست داشتن، درحقیقت بازگشتش به این است که توکل، محبوب خداست و متوکل هم به دلیل این‌که توکل دارد، محبوب خداست». (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۴)

البته ممکن است، انسان اهل توکل یا صبر، اوصاف دیگری داشته باشد که محبوب خدا نباشد، اما توکل و صبر او محبوب خداست. حال اگر انسان به جایی رسید که جز خدا چیزی نخواست و تمام مسیرهای کمال را پیمود، آن وقت ذات این انسان، محبوب خداوند می‌شود و پس از آن، همه اوصاف و افعالش محبوب خدا می‌گردد. (همان، ص ۲۵۶)

روایات و ادعیه هم محبت خداوند به بندگان را مطرح کرده‌اند و برای نمونه، در ادعیه چنین خطاب شده است: «یا محبّ التوابعین». (صحیفه سجاده، دعای ۳۸)

هم‌چنین، در ارشاد القلوب آمده است که خداوند به موسی علیه السلام می‌فرماید: «عبدی انا و حق لک محب فبحق علیک کن لی محبا؛ بنده من! سوگند به حق خودم، دوست دار تو هستم. پس سوگند به حق من بر تو، مرا دوست بدار.» (دیلمی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۱) خداوند طبق این حدیث به بنده‌هایش ابراز محبت می‌کند.

کتاب‌های فلسفی، محبت خداوند را این‌گونه اثبات می‌کنند که محبت خداوند به مخلوقاتش، از محبت خداوند به ذات خودش نشئت گرفته است؛ زیرا خداوند به ذات خودش

محبت دارد و ذاتاً خودش را دوست دارد و از آن جا که مخلوقات، جلوه‌های ذات و آثار او هستند، پس خداوند همه مخلوقاتش را نیز دوست دارد. این در خصوص ما انسان‌ها نیز صدق می‌کند و انسان‌ها هم به آثار خود عشق می‌ورزند. به عبارت دیگر، انسان چون خودش را دوست دارد، اثر خود را هم دوست دارد. برای مثال، نقاشی خود را دوست دارد؛ چون اثر خود اوست.

در نتیجه، خداوند به همه مخلوقات محبت می‌کند و آن‌ها را دوست دارد؛ چون مخلوق او و جلوه‌ای از ذات او هستند.

البته خداوند به انسان‌ها یک نوع محبت دیگر هم دارد. انسان در برابر خداوند، دارای دو مقام و جایگاه است: یکی مقام انسان‌ها در جریان تکوین و آفرینش و دیگری مقام انسان‌ها در سیر رشد از نقص به سوی کمال.

در مورد اول، بین نوع آدمی فرقی وجود ندارد و تمام انسان‌ها مقام بالایی نسبت به دیگر موجودات دارند و به اصطلاح، دارای کرامت ذاتی هستند. این نوع کرامت، حاکی از توجه ویژه پروردگار به آدمی است و به اختیار انسان ربطی ندارد، یعنی انسان‌ها چه بخواهند و چه نخواهند، از این کرامت برخوردار هستند. بدین ترتیب، تمامی انسان‌ها در مقام تکوین، در مقابل خداوند یکسانند، اما از دیگر موجودات بالاترند.

با این حال، در مقام دوم که انسان دارای اختیار است، انسان‌ها به مقدار بهره‌مندی از تقوا دارای ارزش هستند. بر این اساس، در نوع انسان هم هرکس بتواند بیشترین صفات الهی را در خود ایجاد کند و بیشترین سنخیت با خدای تعالی بیابد و خود را پاک نماید، به طور طبیعی بیشتر مشمول توجه و محبت خدای تعالی می‌شود.

پس همه انسان‌ها در وهله اول و بالذات، با قطع نظر از صفات اکتسابی، محبوب خدا هستند و خداوند آفریده‌های خود را دوست دارد؛ با این تفاوت که برخی افراد با پیمودن راه کمال، این محبوبیت را افزایش می‌دهند و مشمول عنایت ویژه خداوند می‌شوند. این یعنی رسیدن به مراحل بالاتر کمال، هم به لحاظ تعداد کمالات و هم به لحاظ عمق؛ زیرا همین که چیزی را بیش از این فهمیده بود، الان بهتر می‌فهمد، نشان‌دهنده بودن در مسیر کمال و رشد است. برخی هم با سوء اختیار، در خود بدی به وجود می‌آورند و نعمت‌ها و کمالات الهی را به نعمت تبدیل می‌کنند و محبت خداوند از آن‌ها سلب می‌شود، مانند: کافران، ظالمان، مفسدان، متجاوزان از حدود الهی و ...

رابطه محبت خداوند با استغفار

محبت خداوند به بندگان، مراتب مختلفی دارد. اولین مرتبه اش خلق موجودات است؛ زیرا خداوند منشأ پیدایش موجودات براساس محبت است و جنبه دیگر محبت خدا این است که وقتی انسان‌ها را آفرید، آن‌ها را هدایت می‌کند و راه درست و نادرست را به او نشان می‌دهد. خداوند می‌توانست آن‌ها را هدایت نکند، اما چون به انسان‌ها محبت دارد، راه درست و نادرست را به آن‌ها نشان می‌دهد. جنبه دیگر محبت خداوند، دادن اختیار به انسان‌هاست، اما گاهی انسان‌ها با اختیار خود راه بد را انتخاب می‌کنند و به وادی گناه می‌افتند و خداوند مهربان و محب، بازهم راه بازگشت را به انسان نشان می‌دهد و به او اجازه بازگشتن می‌دهد و این هم از لطف و محبت خداوند است. زمانی هم که استغفار کرد، باز خداوند از سر محبت و مهربانی، او را می‌بخشد.

با فرض وجود این مبانی و محبت‌هاست که نوبت به استغفار می‌رسد؛ زیرا اگر یکی از این محبت‌ها نباشد، نوبت به استغفار نمی‌رسد. درواقع اگر خداوند محبت نداشت، دیگر هیچ انسانی نبود یا اگر بود، راه خوب و بد را نمی‌دانست و یا اگر می‌دانست و راه بد را انتخاب می‌کرد، راه بازگشتی نبود یا اگر راه بازگشتی هم بود، توفیق بازگشتن پیدا نمی‌کرد و حتی اگر توفیق استغفار می‌یافت، خداوند نمی‌بخشید و دیگر به بحث استغفار مربوط نبود. با این مباحث، اثبات شد که محبت خداوند، یکی از مبانی استغفار است.

خداوند آن قدر مهربان است که اگر کسی توبه کرد، نه تنها زود راضی می‌شود و گناهان او را می‌بخشد و هیچ کینه‌ای از او به دل ندارد، به جای گناهان او ثواب می‌نویسد. در سوره فرقان می‌خوانیم: «و کسی که توبه کند و عمل صالح انجام دهد، خداوند بدی‌های آن‌ها را تبدیل به خوبی می‌کند و خداوند بخشنده و مهربان است». (فرقان: ۷۰ و ۷۱)

بیشترین مهر و محبت خداوند به بنده، زمانی است که بنده استغفار می‌کند و به سوی خداوند باز می‌گردد؛ چراکه خداوند عزوجل به داوود علیه السلام وحی کرد: «ای داوود! این خواست و اراده من است درباره کسانی که از من روی گردان شده‌اند. پس اراده‌ام درباره روی آوردندگان به من چگونه است؟ ای داوود بیشترین نیاز بنده به من، هنگامی است که از من احساس بی‌نیازی کند و بیشترین مهربانی من هنگامی است که از من روی گردان شود و بیشترین ارجمندی بنده نزد من، هنگامی است که به سوی من بازگردد». (نراقی، ۱۳۹۶، صص ۱۳۴ و ۱۳۵)

علامه طباطبایی رحمته ذیل آیه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران: ۳۱) می‌فرماید:

رحمت و اسعه الهیه و فیوضات صوری و معنوی غیرمتناهی که نزد خداست، موقوف بر شخص و یا صنفی معین از بندگانش نیست و هیچ استثنایی نمی‌تواند او را ملزم بر امساک و خودداری از افاضه نماید، مگر این‌که طرف افاضه، استعداد افاضه او را نداشته باشد و یا خودش مانعی را با سوء اختیار خود پدیدآورد و در نتیجه، از فیض او محروم شود. آن مانعی که می‌تواند از فیض الهی جلوگیری کند، گناهان است که نمی‌گذارد بنده از کرامت قرب به خدا و لوازم قرب بهشت و آن‌چه در آن است، برخوردار گردد و ازاله اثر گناه از قلب و آمرزش و بخشیدن آن، تنها کلیدی است که در سعادت را باز می‌کند و آدمی را به دار کرامت وارد می‌سازد.

به همین جهت است که به دنبال جمله «يُحِبُّكُمْ اللَّهُ» فرمود: «وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ»؛ چراکه حب، محبّت را به سوی محبوب جذب می‌کند (و نیز محبوب را به سوی محبّت می‌کشاند). پس همان‌طور که حب بنده موجب قرب او به خدا می‌گردد و او را برای خدا خالص می‌سازد و بندگی‌اش را در خدا منحصر می‌کند، محبت خدا به او نیز موجب نزدیکی خدا به او می‌شود و در نتیجه حجاب‌های بُعد و ابرهای غیبت را از بین می‌برد و حجاب و ابری به جز گناه نیست. پس نزدیکی خدا به بنده، گناهان او را از بین می‌برد و او را می‌آمرزد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۹۸)

از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که استغفار، محبت خداوند را به بندگان افزایش می‌دهد؛ چراکه خداوند عزوجل به داوود علیه السلام وحی کرد: «ای داوود! اگر آنان که از من رویگردان شده‌اند، می‌دانستند که چگونه در انتظارشان هستم و چه مهری به آنان دارم و چقدر مشتاق ترک معصیتشان هستم، از اشتیاق من می‌مردند و در راه محبتم، بند از بندشان جدا می‌شد.» (حرعاملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۰)

بنده عاصی و گناهکار، با توبه، از راه لطف و عنایت پروردگار، به دوست و محبوب خداوند تبدیل می‌شود؛ زیرا این فرد عاصی پیش از این، از محبت خداوند فقط یک وجود داشت، اما اکنون از خداوند یک کمال دیگر هم پیدا کرد، این یعنی به خداوند نزدیک‌تر شده و این فرد با بنده دیگری که هنوز این کمال را ندارد، فرق می‌کند. همین فرد اگر دوباره اشتباهی بکند و بعد بفهمد که این اشتباه بوده، این فهم دوم، باز او را به خداوند نزدیک‌تر

می‌کند و به همین ترتیب، کار به جایی می‌رسد که برای فهم، لازم نیست حتماً اشتباه بکند تا بفهمد.

هم‌چنین، در زمان‌های آزاد خودش فکر می‌کند که وظیفه من در قبال خداوند چیست؟ و پیش از این‌که آن کار را بکند، عقلش به آن می‌رسد. به همین دلیل است که می‌گویند: «تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنه.» این تفکر، قبل از این‌که من گناه بکنم، راه گناه را می‌بندد و عقل به این نتیجه می‌رسد که این کار، بد است و من نباید این کار را بکنم؛ این یعنی تفکر. بنابراین، بنده هر چقدر نکته‌های ناب‌تر بفهمد، به خداوند نزدیک‌تر می‌شود.

رحمت الهی

یکی از بنیادی‌ترین مبانی استغفار، صفت رحمت واسعه خداوند است که در این جا درصدد بررسی صفت رحمت خداوند و ارتباط آن با استغفار هستیم. غالب مفسران با توجه به قرآن کریم که بزرگ‌ترین معرّف ذات فاعلی و فعلی خداوند است، بیان می‌دارند: «خداوند متعال، رحمت خویش را به دو صورت بر مخلوقاتش ارزانی می‌دارد و آن، رحمت عام و رحمت خاص است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۱۵)

۱. رحمت عام

رحمت عام خداوند، فراگیر و شامل همه موجودات است و هر موجودی، از رحمت خداوند بهره‌مند و متنعم است و نصیبی از آن شامل حالش می‌شود. این همان رحمتی است که نیستی، از آن، هستی گرفته است؛ چون هر موجودی یا واجب است و یا ممکن. از طرفی، واجب فقط خداوند سبحان است و ممکن، وجودش فقط از طرف خداوند متعال است و به سبب ایجادکردن اوست که ممکن می‌شود و همین ایجاد کردن یک ممکن، رحمتی است که از ناحیه خداوند به ممکن می‌رسد. (آلوسی، ۱۳۵۰، ص ۳۶)

براساس حکمت متعالیه، موجودات یک خلق ابتدایی دارند، یعنی خداوند یکبار موجودات را خلق می‌کند و فقط تا یک لحظه وجود دارد و در لحظه دوم، دیگر موجودی نیست و خدای متعال باز یک بار دیگر، موجودات را خلق می‌کند و همانگونه که آن لحظه گذشت، آن موجود از بین می‌رود و در لحظه جدید، هر کدام از موجودات، مخلوق جدید خداوند متعال هستند. پس در هر لحظه خداوند به موجودات لطف می‌کند. این‌که رحمت خداوند دائمی است، یعنی

اگر خداوند متعال یک لحظه رحمت و عنایت خودش را از مخلوقات بردارد، هیچ موجودی در عالم، وجود نخواهد داشت. پس معنا ندارد که بگوییم خداوند یک بار موجودات را خلق کرد و دیگر پس از آن، موجودات، از خداوند تعالی خلق می‌شوند، بلکه خداوند متعال، عالم را لحظه به لحظه افاضه می‌کند. برای روشن شدن این مطلب، در قالب مثالی توضیح می‌دهیم: نور چراغ قوه‌ای که به دیوار می‌تابد، باید پیوسته به کانون نور یعنی باتری متصل باشد، فقط کافی است یک لحظه چیزی مانع این اتصال شود یا باتری یک لحظه جدا بشود، دیگر روی دیوار نوری دیده نمی‌شود. پس برای این که نور حدود دو ساعت روی دیوار دیده شود، باید این باتری دو ساعت به چراغ قوه عنایت داشته باشد و اگر عنایتش را قطع کند، دیگر نوری وجود ندارد و همین مثال در مورد موجودات صدق می‌کند که اگر خداوند یک لحظه رحمت و عنایتش را قطع کند، دیگر هیچ موجودی وجود ندارد.

از صفات این رحمت، وسعت آن است که احدی از آن مستثنا نیست. ﴿رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (اعراف: ۱۵۶) اشاره به رحمت عام خداوند است که مؤمن و کافر و باشعور و بدون شعور، به وسیله آن به وجود آمده‌اند و از ابتدای هستی و در مسیر وجودشان، مادامی که وجود دارند، به وسیله آن، روزی می‌خورند. بنابراین، می‌توان گفت که رحمت عام خداوند، از مقتضیات ربوبیت و الوهیت است و قید و شرطی در آن نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، صص ۱۷۵ - ۲۷۴)

براین اساس، اگر رحمت خدا را به عموم نسبت دهیم، منظور از این رحمت، رحمت رحمانیه اوست؛ شامل دادن هستی به خلق و دادن بقا و رزقی که بقای خلق را امتداد می‌دهد و نیز دادن دیگر نعمت‌هایی که به شمارش در نمی‌آیند.

مفسران معتقدند که اسم رحمان خداوند متعال، بر این نوع رحمت که همان رحمت مطلق و فراگیر است، دلالت دارد. «رحمان»، به معنی بزرگ و بخشایشگر است و ریشه‌اش به معنای دلسوزی نمودن، مهربانی کردن و بخشودن است؛ بخششی از سر مهربانی، شفقت، غم‌خواری و عطفوت. (زمانی قمشه‌ای، ۱۳۸۹، ص ۱۰۹)

امام علی علیه السلام می‌فرماید: «الرحمن العاطف علی خلقه بالرزق، لایقطع عنهم موادّ رزقه و ان انقطعوا عن طاعته؛ رحمان کسی است که با دادن روزی به خلائق، بر آن‌ها عطفوت می‌ورزد و اصل روزی آن‌ها را قطع نمی‌کند، هرچند که آن‌ها از اطاعتش سرباز زنند». (مجلسی، ۱۳۵۹، ص ۲۴۸)

در نتیجه، رحمان با خلقت و نظام آفرینش در ارتباط است؛ زیرا خداوند رحمان، خالق تمام هستی است و از نیستی، هستی بخشیده و رحمتش چنان فراگیر و گسترده است که همه از آن برخوردارند.

۲. رحمت خاص

همان‌گونه که بیان شد، رحمت عام، فراگیر است و همه هستی را شامل می‌شود، مانند نعمت حیات و زندگی، رزق و روزی و... که شامل حال همه موجودات می‌شود.

باین‌حال، رحمت خاص الهی، مختص برخی انسان‌هاست که مراحل از کمال را پیموده‌اند؛ زیرا رحمت خداوند نسبت به انسان‌ها خاص‌تر از رحمت او نسبت به دیگر موجودات است و رحمت او نسبت به مؤمنان، خاص‌تر از رحمت او نسبت به همه انسان‌ها است.

براساس حکمت متعالیه، هر موجودی که از وجود، بهره بیشتری ببرد، به رحمت خداوند بیشترین نیاز را دارد که این شامل انسان‌ها می‌شود و هر انسانی که وجودش شدیدتر است، یعنی به خداوند نزدیک‌تر است، به اندازه همان شدتش، به رحمت خداوند بیشتر نیاز دارد.

درواقع نزدیکی به خداوند، به معنای استغنا نیست، بلکه به معنای نیازمندی بیشتر او به رحمت خداوند است که هر چه انسان‌ها درجه ایمانشان بالاتر می‌رود، به خداوند نزدیک‌تر و از رحمت او بیشتر بهره‌مند می‌شوند. این مطلب را نیز در قالب مثالی چنین می‌توان توضیح داد: وقتی می‌خواهیم یک لامپ را به سقف آویزان کنیم، همان سیمی که به لامپ وصل است، برای اتصال به سقف کافی است و این لامپ را نگه می‌دارد، اما گاهی یک لوستر را می‌خواهیم به سقف آویزان کنیم که حدود پانصد لامپ به خود آن وصل است و این لوستر را دیگر نمی‌شود فقط با یک سیم به سقف بست، بلکه باید با یک زنجیر محکم آن را به سقف بست. البته گرچه این لوستر خیلی محکم است، خودش هم مقاومت می‌خواهد. بنابراین، وابستگی این لوستر به سقف، خیلی بیشتر از آن لامپ است، گرچه هر دو آن‌ها با همه وجودشان به آن سقف وابسته‌اند؛ منتها وجود آن لامپ، بیشتر از لوستر نیست. این یعنی خداوند متعال هر موجودی را که می‌آفریند، به اندازه وجود و ظرفیت آن موجود، به آن رحمت عنایت می‌کند.

خداوند برای انسان‌ها افزون بر هدایت عام که شامل همه مخلوقات می‌شود، هدایت

خاصه نیز در نظر گرفته است؛ چون خداوند متعال همه اسباب و علل انسان را جهت رسیدن به کمال انسانیت و معرفت حقایق هستی مهیا کرده است.

علامه طباطبایی رحمته در مورد رحمت خاص خداوند تعالی آورده است: «رحمت خاص، عطیه‌ای است که خدا تنها به کسانی می‌دهد که دارای ایمان و عبودیت باشند، مانند حیات طیبه و زندگی نورانی در دنیا و رضوان و بهشت در آخرت که کفار و مجرمان از آن بهره ندارند و بهره آنان عذاب است. در واقع می‌توان گفت که رحمت خاص، اکتسابی و مشروط است.» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، صص ۱۷۵-۲۷۴)

مفسران، صفت «رحیم» را که از اسمای خداوند عزوجل است، اشاره به رحمت خاص او می‌دانند که مختص به مؤمنان است. ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ (احزاب: ۴۳) «او نسبت به مؤمنان همواره مهربان بوده است»

«رحیم» دربردارنده مهر و محبت همیشگی و خاصی است که سبب کمال معنوی و روح الهی در انسان می‌شود و زمینه هدایت و استغفار را برای انسان فراهم می‌کند که در صورت شایستگی و لیاقت، انسان مشمول آمرزش و مغفرت الهی قرار می‌گیرد و به سعادت دنیا و آخرت می‌رسد.

برخی روایات نیز رحمت رحمانیه و رحیمیه خداوند را توصیف می‌کنند. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «و الله إله كل شيء و الرحمن بجميع خلقه الرحيم بالمومنين خاصة.» (کلینی، ۱۳۶۵، ص ۱۱۴) در این روایت، همه مردم خواه مؤمن و صالح یا کافر و فاسق، مشمول رحمت رحمانیه خداوند شده‌اند؛ زیرا خداوند آنان را آفریده و از نعمت حیات و زندگی بهره‌مندشان می‌کند و به آنان روزی می‌دهد. شمول رحمت رحیمیه ویژه مؤمنان، به این است که در دنیا به آن‌ها توفیق نیکوکاری داد و در آخرت از جانب خداوند تکریم و آمرزیده می‌شوند و وارد بهشت می‌گردند. (طبرسی، ۱۳۶۰، ص ۴۱)

رحمت رحمانی، بستری برای رحمت رحیمی خوانده می‌شود و مسیر وارد شدن در رحمت رحیمی، از جاده رحمت رحمانی پروردگار می‌گذرد؛ زیرا گرچه رحمت رحیمی، خاص است، خداوند با ترسیم برنامه و دعوت همه انسان‌ها به سمت آن و از بستر رحمت رحمانی خویش، این فرصت را برای همه انسان‌ها مهیا کرده تا بتوانند وارد رحمت خاص الهی شوند.

با این حال، میزان موفقیت بندگان، به تلاش برای عروج معنوی خودشان بستگی دارد. در نتیجه، رحمت رحیمی، غایت و هدف نهایی از خلقت انسان است.

رابطه صفت رحمت الهی و استغفار

در مباحث پیشین اثبات شد که رحمت خداوند به انسان‌ها خاص‌تر از رحمت او به دیگر موجودات است و رحمت او نسبت به مؤمنان، خاص‌تر از رحمت او به همه انسان‌ها است. با فرض بر این که رحمت خداوند بسیار گسترده است، در این نوشتار دو خدا را برای شما ترسیم می‌کنیم تا متوجه بشویم کدام خداوند، رحمتش بی‌نهایت است. خدای اول، خدایی است که یک بار می‌آفریند و لایزال نیز همین موجود را ادامه می‌دهد تا زمانی که این موجود در برابر خداوند بایستد و طغیان و سرکشی نماید؛ بعد خداوند متعال به او می‌گوید تو در برابر من می‌ایستی و سرکشی می‌کنی، دور شو از رحمت من! من دیگر رحمتم را از تو قطع می‌کنم. خدای دیگر هم افزون بر این که به موجودات رحمت دارد و مخلوقات را می‌آفریند و همچنان آن را ادامه می‌دهد، گاهی انسان با سوء استفاده از اختیارش، در مقابل خداوند می‌ایستد و طغیان و سرکشی می‌نماید و چون انسان سرکشی کرد، ممکن است خداوند رحمتش را از او کم کند، اما رحمتش را قطع نمی‌کند، یعنی او را نمی‌کشد. اگر بکشد، دیگر تمام می‌شود و اگر چه رحمتش را کم می‌کند، فرصت بازگشت را به او می‌دهد و او را هدایت می‌کند و به او می‌فهماند که ای بنده ناچیز من! جا ندارد تو در مقابل من بایستی و طغیان کنی. اگر من اراده کنم، تو کلاً نیستی، پس سعی کن دوست و دشمنت را بشناسی؛ من دوست تو هستم و این قلدربازی را جای دیگر باید بکنی، نه در مقابل من و اینها را به او می‌فهماند؛ این یعنی هدایت خداوند.

یعنی گاهی انسان با استفاده از سوء اختیارش، راه‌هایی از رحمت خداوند در حق او را می‌بندد، اما خداوند دوباره او را به سمت خود می‌چرخاند و با هدایتش، باز او را در مسیر رحمت خویش قرار می‌دهد. این بنده وقتی فهمید که چه اشتباهی کرده است و نباید در مقابل خداوند این کارها را انجام دهد و اگر جای دیگری مشکلی دارد، باید برای اصلاح آن دست به دامان خدا بشود تا راه را برای او باز کند، به سوی خدا باز می‌گردد و ابراز شرمندگی و پشیمانی می‌کند از خداوند طلب یخشش می‌کند. خداوند به او می‌فهماند که چرا رویت

سیاه! اصلاً در این لحظه من تو را بیشتر دوست دارم؛؛ زیرا تو بنده متواضعی هستی و وقتی فهمیدی که اشتباه کردی، برگشتی. حال که برگشتی، من دو تا دوست داشتن و رحمت در حق تو دارم: یکی این که از اول تو را خلق کردم و دیگر این که به کمال جدیدی رسیدی؛ زیرا همین که چیز جدیدی را فهمیدی، این یعنی کمال و از آن جا که من همه کمال ها را دوست دارم، پس این کمال را هم دوست دارم.

این موارد که توضیح داده شد، در آیات قرآن نیز به آن ها تأکید شده است که با وجود این همه رحمت و محبت خداوند به انسان ها، گاهی انسان ها بر اثر غفلت یا متأثر شدن از غرایز نفسانی و وسوسه های شیطان، مرتکب گناه و دچار انحراف از مسیر مستقیم می شوند. با این حال، خداوند متعال به مقتضای رحمتش، زمینه توبه و استغفار را برای انسان ها فراهم می کند و به انسان ها توفیق بازگشت و استغفار می دهد و اگر از جانب خداوند تعالی توفیق همراه انسان نشود، احدی توانایی استغفار را ندارد؛ زیرا در این مسیر، دشمنانی مانند شیطان و نفس اماره وجود دارد که مانع از بازگشت انسان می شود. این آیه در اشاره به توفیق توبه و استغفار می فرماید: «ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»؛ «سپس خداوند به آنان توفیق توبه داد تا توبه کنند، بی تردید خداوند توبه پذیر و مهربان است». (توبه: ۱۱۸)

خداوند نه تنها توفیق استغفار را به انسان ها می دهد، انسان ها را به استغفار نیز تشویق و ترغیب می نماید: «وَأَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ»؛ «از پروردگار خود آمرزش بطلبید و به سوی او بازگردید که پروردگارم مهربان و دوستدار (بندگان توبه کار) است». (هود: ۹۰)

بعد از این که انسانی استغفار کرد، خداوند از روی رحمت، عفو و مغفرتش را شامل حالش می نماید تا آنکه از او روی برگرداند و از قافله بندگی جا بماند، در این صورت مشمول عفو و مغفرتش قرار گیرد و رستگار شود. این آیه نیز به پذیرش توبه از جانب خداوند متعال اشاره دارد: «فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ»؛ اما آن کسی که پس از ستم کردن، توبه و جبران نماید، خداوند توبه او را می پذیرد». (مائده: ۳۹)

اوج رأفت، عطف و فضل و رحمت خداوند زمانی است که هم بندگان گنهکار خود را می بخشد و از گناهان پیشین آنان می گذرد و هم سیئاتشان را به حسنات مبدل می کند: «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا». (فرقان: ۷۰)

صفت حلم خداوند

مبنای دیگر استغفار، صفت حلیم بودن خداوند است. «حلم» از اسمای حسناى الهی و صیغه مبالغه است و معنای حلم در مورد خداوند این است که عصبان بندگان، او را تحریک نمیکند و به خشم و غضب وانمی‌دارد. خداوند به گناهکاران مهلت می‌دهد و در عذاب آنان عجله نمی‌نماید و مهلت دادن، نوعی بردباری است. (طوسی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۸)

از آن جا که خداوند در عقوبت گناهکاران بسیار صبور و در اوج آن است تا جایی که به کافران و مشرکان و دشمنان و عاصیان فرصت می‌دهد و امهال می‌بخشد تا استغار و توبه کنند، نام «حلیم» به معنای بسیار بردبار بر خدا اطلاق می‌شود.

درواقع اگر خداوند حلیم نبود و در هر گناه و نادانی بنده عجله می‌نمود و او را عذاب می‌کرد، با وجود کثرت گناهان انسان‌ها، در روی زمین جنبنده‌ای زنده نمی‌ماند: «وَلَوْ يُوَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرهَا مِنْ دَابَّةٍ». (فاطر: ۴۵)

از نشانه‌های دیگر حلم، توانایی بر عقوبت و انتقام است و صرفاً واکنشی عاجزانه و انفعالی نیست. از این رو، کسی که به دلیل عجز، از اشتباه دیگران در می‌گذرد، حلیم نامیده نمی‌شود.

مرحوم کفعمی در مصباح در توضیح معنای «حلیم» می‌فرماید:

«الحلیم ذو الحلم و الصفح الذی یشاهد معصیه العصاة ثم لا یسارع الی الانتقام مع غایة قدرته؛ حلیم بردبار، چشم‌پوشانده‌ای است که معصیت گناهکار را می‌بیند و با وجود قدرت‌ش، در انتقام گرفتن از او شتاب نمی‌کند». (کفعمی، ۱۴۱۴، ص ۳۲۳)

در یازده مورد، خدای متعال با عنوان «حلیم» همراه با نام‌های دیگر مانند «علیم»، «غفور»، «غنی» و «شکور» توصیف شده است. برای نمونه: «...وَاللَّهُ عَفُورٌ حَلِيمٌ»؛ «... خداوند، آمرزنده و مهربان است». (بقره: ۲۲۵)

برخی مفسران، حلیم بودن خدا را به تأخیر او در عقوبت گناهکاران تفسیر کرده‌اند که از

روی تفضل و با وجود توانایی بر کیفر ایشان، صورت می‌پذیرد. (طبری، ۱۳۹۰، ص ۲۲۵)

در فرازی از دعای جوشن کبیر می‌خوانیم: «یا من هو بمن عصاه حلیم؛ ای کسی که نسبت به بندگان عاصی و گناهکار، بردبار است و در عذاب آن‌ها عجله نمی‌کند.» معنای مشابه این صفت را در دیگر ادعیه هم داریم؛ در آغاز دعای ابو حمزه ثمالی آمده است: «الهی لا تُؤدِّبْنی بِعُقُوبَتِکَ؛

خدایا! مرا به کیفیت ادب منما.» یا در دعای کمیل چنین عرضه می‌دارد: «و لا تؤاخذنی بالعقوبة علی ما عملت فی خلواتی؛ و در کیفر آن چه در خلوت‌هایم انجام دادم، شتاب نکنی».

رابطه استغفار و صفت حلم خداوند

با فرض بر حلیم بودن خداوند و این‌که صفت حلم، از مبانی کلامی استغفار است، در این نوشتار دو خدا را ترسیم می‌کنیم تا ببینیم خداوندی که صفت حلم در او باشد، امکان استغفار در او وجود دارد یا خداوندی که این صفت را نداشته باشد! به عبارت دیگر خدایی که به محض ارتکاب بنده‌ای به خلاف و گناه، به او خشم بگیرد و او را از رحمت خودش دور کند و به عواقب اعمال بدش برساند یا خدایی که به هنگام دیدن گناهی از بنده‌اش، حلم می‌ورزد و از گناه و عصیان او به خشم و غضب نمی‌آید و به او مهلت می‌دهد تا توبه و استغفار کند. پس معلوم می‌شود خداوندی که صفت حلم دارد، امکان استغفار در او هست و به خاطر داشتن این صفت، انسان‌ها از گناهان استغفار می‌کنند.

حلم و حوصله خداوند بسیار است و در عقوبت مشرکان عجله نمی‌کند، بلکه آنان را مهلت می‌دهد تا هر کس را که توبه کند و به سویش بازگردد، بیامرزد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۴)

مراد از عجله نداشتن و به تأخیر انداختن مجازات گناهکاران، به این معنا نیست که خدا از خطاهای نافرمانان بی‌خبر است، بلکه او بندگان گنهکار را از نعمت و فضل خود محروم نمی‌کند و هم‌چون بندگان مطیع و فرمان‌بردار به آنان روزی می‌دهد و از آفات و بلاهای مصون می‌دارد. (طبرسی، ۱۳۶۰، ص ۶۱)

علامه جوادی آملی می‌نویسد:

خداوند حلیم است؛ یعنی به بندگان مهلت می‌دهد و اجازه نمی‌دهد که به صرف ارتکاب گناه، شیطان شخص گناهکار را به لغزش وادارد، یا اگر لغزید، او را کاملاً تحت ولای خود قرار دهد. هر چند لغزاندن به سبب برخی از گناهان قبلی ممکن است، تصمیم نهایی از خداوند است، چنان‌که با کسانی که در اُحد، پیامبر ﷺ و اصحاب خاص آن حضرت را تنها گذاشتند، با حلم و مدارا رفتار کرد و مهلت داد تا با توبه، زمینه بازگشت آن‌ها فراهم شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۹۲)

خداوند متعال می‌تواند گناهان مردم، عصیان‌ها، ظلم‌ها و ستم‌ها در حق همدیگر و ... را به سرعت مجازات کند، اما با وصف «حلیم» به انسان‌ها مهلت می‌دهد که به خود بیایند،

از خداوند متعال آمرزش بخواهند، از گناهان دوری کنند و روش صحیح زندگی را پیش گیرند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در آغاز یکی از خطبه‌هایش می‌فرماید: «الحمد لله... الذی عظم حلمه فعفا؛ حمد و سپاس، خداوندی را که عظمت حلم او موجب عفو و بخشش او است.» (نهج البلاغه، خطبه ۱)

روایت شده که حضرت ابراهیم علیه السلام مردی را دید که مشغول انجام گناه بود، گفت خدایا او را هلاک کن، پس هلاک شد. سپس فرد دومی را دید و همین‌طور فرد سومی را، پس دعا کرد و هلاک شدند. سپس فرد چهارم را دید، خواست دعا کند، وحی آمد که ای ابراهیم! اگر ما هر بنده‌ای را که گناه می‌کند، هلاک می‌کردیم، جز عده کمی باقی نمی‌ماند، اما وقتی گناه می‌کنند، به آن‌ها مهلت می‌دهیم؛ اگر توبه کردند، می‌پذیریم و اگر اصرار ورزیدند، با تأخیر عقاب می‌کنیم؛ زیرا می‌دانیم که او از مُلک ما خارج نمی‌شود. (جمال زاده بوشهری، ۱۳۴۰، ص ۲۷۹)

عفو و مغفرت خداوند در حق بندگان

یکی دیگر از مبانی استغفار، صفت عفو و مغفرت خداوند است.

به طور کلی، نظام خلقت و آفرینش و به صورت مشخص، نظام تربیتی خداوند حکیم برای بشر، بسیار حکیمانه و سنجیده است. در چنین نظامی، «عفو» و «مغفرت» یکی از راه‌های نجات از پیامدهای اعمال زشت آدمی است، یعنی حال که به هر دلیل انسان مرتکب خلاف شده، برای آنکه بتواند خود را از پیامدهای آن رهایی دهد، خداوند رحیم، «عفو» و «مغفرت» را برای او قرار داده است. در واقع منطق الهی، منطق جذب است و در ارتباط میان خالق و مخلوق، همیشه بخشش و غفران مطرح است، مگر این‌که انسان‌ها مخالف باشند و مانعی پیش بیاورند و نخواهند مسیرشان عوض کنند؛ زیرا خداوند مسیر خود را تغییر نمی‌دهد و همواره رحمت او بر غضبش پیشی دارد.

علامه طباطبایی رحمته الله علیه «عفو» در مورد خداوند را به معنای این می‌داند که خداوند، قصد بنده‌اش را بکند و گناهی را که در او سراغ دارد، از او بگیرد و او را بی‌گناه سازد، اما «مغفرت» - به معنای پوشاندن - از نتایج عفو است که در پی عفو می‌آید؛ زیرا هر چیزی اول باید گرفته شود، بعد پنهان گردد، یعنی خداوند اول گناه بنده‌اش را می‌گیرد و بعد می‌پوشاند و این گناه را نزد دیگران برملا نمی‌سازد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۴)

در این جا تفاوت عفو و مغفرت را با مثالی بیان می‌کنیم: فرض کنید در حق یکی از دوستان خود بدی کرده‌ایم، حال می‌خواهیم از او طلب بخشش کنیم. این بخشش به دو صورت می‌تواند باشد: ۱. می‌گوید تو را می‌بخشم، اما دیگر نمی‌خواهم تو را ببینم و دوستی مان به پایان می‌رسد و به زبان عامیانه «دیگر جلوی چشمم نباش». ۲. می‌گوید تو را می‌بخشم و پس از آن باز محبت می‌کند و لطف و صفای خود را دارد و گویا هیچ اتفاقی نیفتاده است. بدین ترتیب، عفو یعنی بخشش از نوع اول. وقتی از خداوند طلب عفو می‌کنیم، یعنی گناهان ما را می‌بخشد و اگر پذیرفته شود، خدا فقط می‌بخشد و دیگر کاری به ما ندارد و محبت و لطفش را از ما دریغ می‌دارد، ولی اگر پس از بخشش خطا و گناهانمان، لطف و محبتش را شامل حالمان نماید، غفران و مغفرت نام می‌گیرد.

عفو نادیده گرفتن آن جرم‌ها و گناهانی است که در امتداد وجودی انسان است و اگر از وجود انسان جدا نشود، مانع از حرکت انسان است و در آخرت موجب عذاب می‌شود و خداوند در دنیا کمتر به عدل خویش، مردم را بازخواست می‌کند، بلکه با عفو و گذشت با آنان روبرو می‌شود. غفران نیز افاضه رحمتی از جانب خدا است و به کسی می‌رسد که مشمول مغفرت می‌شود.

شهید مطهری، عمومیت مغفرت الهی را ناشی از عمومیت رحمت او می‌داند و در تبیین این حقیقت می‌نویسد:

اصل مغفرت، یک پدیده استثنائی نیست، بلکه یک فرمول کلی است که از غلبه رحمت در نظام هستی به دست آمده است. از این جا دانسته می‌شود که مغفرت الهی، عام است و همه موجودات را - در حدود امکان و قابلیت آن‌ها - فرا می‌گیرد. این اصل در فوز به سعادت و نجات از عذاب، برای همه رستگاران مؤثر است. بنابراین، قرآن کریم می‌فرماید: «من یصرف عنه یومئذ فقد رحمه و ذلك الفوز المبین؛ اگر رحمت نباشد، عذاب از احدی برداشته نمی‌شود. رمز مغفرت خواهی انبیا و ائمه معصوم علیهم‌السلام نیز در عمومیت و شمول اصل مغفرت است و درحقیقت، می‌توان گفت هرکس مقرب‌تر است، از این اصل بیشتر استفاده می‌کند و به طور کلی، هرکس قُربش بیشتر است، از اسمای حسناى الهی، بیشتر از دیگران استضاء می‌نماید.

(شهید مطهری، ۱۳۷۶، ص ۲۵۷)

شهید مطهری علیه السلام با صراحت، صفت عفو و مغفرت الهی را از توابع صفت رحمت الهی می‌داند، اما چون این صفت در بحث استغفار دخالت دارد، ما این صفت را برجسته می‌کنیم. همه صفات خداوند به همدیگر مرتبط هستند؛ بعضی اوصاف کلیدی‌اند و همه اوصاف به آن‌ها بازمی‌گردند، ولی ما در مقام توضیح دادن مبانی استغفار، صفات مرتبط با بحث استغفار را به طور جداگانه برجسته می‌نماییم و رابطه‌شان را هم مطرح می‌کنیم. رحمت به معنای افاضه نعمت و موهبت الهی، متوقف بر این است که موانع از قبل برداشته شود. گناه، از بزرگ‌ترین موانع نجات است. رفع این مانع، به مغفرت خدا نیاز دارد و خود مغفرت نیز از غلبه رحمت خداوند ناشی می‌شود. بنابراین، اگر رحمت خداوند نباشد، عذاب از احدی برداشته نخواهد شد.

لطف و رحمت الهی، دلیل اصلی غفران خواننده می‌شود، درحالی‌که رحمت خدا به بندگان، مسئله‌ای اعطایی است و غفران، مسئله‌ای سلبی، به‌گونه‌ای اگر لطف و رحمت الهی شامل حال بندگان نشود، غفران صورت نمی‌گیرد. غفران، پیراستن از گناهان و آمادگی یافتن برای جلب رحمت الهی و یا نعمت‌ها و کمک‌ها و امدادها و... از جانب خداوند است، چنان‌که بعد از غفران الهی، زمینه جلب رحمت الهی ایجاد می‌شود. به همین جهت، همواره غفران بر رحمت مقدم شده است.

رابطه استغفار و عفو و غفران الهی

نظام تربیت الهی، بر این اساس است که تا حد ممکن، بشر از بدی‌ها دور شود و به خوبی‌ها روی آورد. صفاتی مانند توبه‌پذیری، مغفرت، حلم، عفو و... نیز از صفاتی هستند که انسان را به این سمت سوق می‌دهند و راه سعادت را برای بشر هموار می‌کنند، اما نفس به طور کلی آدمی را به سوی بدی‌ها و زشتی‌ها وامی‌دارد و علت ارتکاب گناه در انسان، جهالت است. کلمه جهالت و جهل، در معنای یکی است که در مقابل علم قرار دارد، اما جهالت، در بسیاری از موارد در معنای دست نیافتن کامل به واقعیت به کار می‌رود، هرچند که شخص به کلی خالی از علم نباشد، مانند کسی که مرتکب محرمات می‌شود، با این‌که می‌داند حرام است، اما هواهای نفسانی بر او غلبه می‌کند و او را به معصیت وامی‌دارد و نمی‌گذارد به این مخالفت و عصیان و پیامدهای وخیم آن بیاندهد. درحقیقت، اگر به او اجازه می‌داد و به طور کامل

بصیرت می‌یافت، هرگز مرتکب آن‌ها نمی‌شد. چنین کسی را نیز جاهل می‌گویند؛ زیرا با این‌که علم به حرام بودن آن کارها دارد، حقیقت امر برایش پنهان است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۵۸۲) این‌گونه افراد پس از آگاهی، به راه حق بازمی‌گردند و خداوند درهای غفران و رحمتش را به روی کسانی که از روی جهالت، عمل بد انجام می‌دهند، سپس توبه و خود را اصلاح می‌کنند، باز می‌کند. مسئله تربیت، ایجاب می‌کند که راه بازگشت، به روی گنهکاران و حتی کافران باز باشد، به خصوص که سرچشمه بسیاری از این موضع‌گیری‌های منفی، جهل و ناآگاهی است و در این‌گونه افراد، باید امید به آموزش افزایش داده شود، شاید به راه آیند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۵۳)؛ زیرا گناهان انسان‌ها نه از روی جسارت، بلکه از روی ضرورت‌های طبع مادی انسان صورت گرفته است.

هنگامی که انسان مرتکب گناه می‌شود، این گناه با تمام آثار دنیوی و اخروی اش برای انسان باقی می‌ماند، مانند آثاری که گناه در دل و جان و قلب آدمی می‌گذارد؛ آثاری که بر اخلاق انسان دارد؛ آثاری که بر سرنوشت انسان و وابستگان او دارد؛ آثاری که در قیامت برای انسان به عنوان عذاب به بار می‌آورد و شخص گناه‌کار هیچ‌گونه حقی برای بخشش ندارد، بلکه باید نتایج و پیامدهای گناه خویش را ببیند، اما از سوی دیگر، دریای بیکران رحمت الهی چنین اقتضا می‌کند که بندگان ضعیف و جاهل خود را که مرتکب معصیت شده‌اند، با شرایط خاصی ببخشاید. روشن است که خداوند متعال در شرایط خاصی بازخواست نمی‌کند؛ یعنی مغفرت الهی نیز مانند بقیه افعال الهی، ضوابط و شرایط خاص خود را دارد و این اقتضای حکمت الهی است. «حکیم» یعنی کسی که کارهایش را محکم انجام می‌دهد. از مصادیق محکم کار کردن، انجام فعل حسن و ترک فعل قبیح است. خداوند اگر ببیند بخشش و سرپوش گذاشتن روی گناهان یک نفر موجب هدایت، امیدواری و باز کردن راه او می‌شود، پس این کار را می‌کند. یعنی اگر کسی کاری کرد و پشیمان شد، حکیم این پشیمانی را می‌پذیرد، نه این‌که لجابت به خرج دهد و او را نیامرزد. بنابراین، انسان باید از خداوند بطلبد که او را دارای شرایطی نماید که «قابلیت و لیاقت» مغفرت الهی را داشته باشد.

یکی از اموری که انسان را مستوجب دریافت مغفرت از سوی خدا می‌کند، توبه کردن از اعمال بد گذشته و استغفار به درگاه خداوند متعال است: «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ... أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ»؛ «و آن‌ها که وقتی مرتکب

عمل زشتی شوند، یا به خود ستم کنند، به یاد خدا می افتند و برای گناهان خود طلب آمرزش می کنند، پاداش آن ها آمرزش پروردگار است». (آل عمران: ۱۳۵)

استغفار از باب استفعال، به معنای طلب مغفرت کردن است. انسان از چه کسی طلب مغفرت می کند؟ از خدای تعالی که صاحب مغفرت است. پس چون خداوند مغفرت دارد، انسان مغفرت را از او می طلبد، یا چون خدا رحمت دارد، انسان رحمت را از او می طلبد و باز چون پروردگار بخشنده است، انسان بخشنده را از او می طلبد. پس آن چه را انسان ها از خدای تعالی می طلبند، درحقیقت در وجود خدای تعالی و در اوصاف او هست و به همین دلیل، انسان ها آن را طلب می کنند. خدای تعالی منشأ صفت عفو و مغفرت الهی است. اگر خداوند غافر است، از او انتظار مغفرت می رود، همان گونه که چون او خالق است، انتظار می رود که خلق کند و اگر خالق خلق نکند که خالق نیست؛ اگر خالق شد، یعنی باید خلق بکند.

استغفار، فعل مکلف است؛ کسی که گناه کرده، طلب مغفرت می کند و مغفرت، فعل کسی است که این تقاضا را می پذیرد. انسان ها چیزی را می طلبند که در ذات خداوند وجود دارد؛ اگر در ذات خداوند وجود نداشت، انسان ها هر قدر هم استغفار کنند، فایده ندارد.

ذاتِ نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

در نتیجه، چون فعل خداوند محل مغفرت است، انسان ها استغفار می کنند و از او بخشش می طلبند، در غیر این صورت اگر انسان ها سراغ کسی بروند که توان مغفرت را ندارد، هر چقدر هم استغفار کنند، فایده ندارد. این صفت، یکی از مبانی استغفار است.

هر گناهی که انسان مرتکب آن شود، پیامدها و آثار بدی در نفس او دارد و در نامه اعمالش نوشته می شود و انسان می تواند به وسیله توبه و استغفار، آن اثر سوء را از بین ببرد و اگر توبه و استغفار نکند، خدا را غفور و رحیم خواهد یافت. اگر خداوند غفار نبود، انسان ناامید می شد و بنابراین، دیگر برایش توبه کردن و جبران اشتباهاتش معنی نداشت. در نتیجه، غفار بودن خداوند سبب می شود انسان، امیدوار باشد و اگر خطا و اشتباهی از او سر بزند و از عملکرد خود پشیمان شد، استغفار نماید و درصدد جبران اشتباه خود برآید. دراصل، «مغفرت» به «استغفار» معنا و فایده می بخشد؛ چون اگر مغفرت الهی نبود، استغفار کردن چه سودی داشت؟ انسان با استغفار کردن می خواهد از گذشته خود به سوی خداوند بازگردد، اما اگر قرار باشد گذشته همچنان باقی باشد، مگر می توان به سوی خداوند حرکت

کرد؟ بنابراین، می‌بینیم همان خدایی که به استغفار امر کرده و انسان را به سوی آن تشویق نموده، «غفور» بودن خود را هم تذکر داده تا انسان بداند با استغفار می‌تواند گناهان خود را پاک کند.

خداوند در آیات بسیاری با کاربرد دو واژه «غفار» و «غفور»، این ویژگی مهم خود را یادآور شده است. این دو واژه در ادبیات عرب، صیغه مبالغه هستند و بر کثرت ویژگی خطاپوشی دلالت دارند. خداوند در خطاب لطیف و شوق‌آفرین فرموده است: «تَبَيَّنَ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْعَفُورُ الرَّحِيمُ»؛ «ای پیامبر! به بندگانم این پیام را برسان که من بسیار آمرزنده و مهربانم.» (حجر: ۴۹) خداوند متعال نه تنها به وجود این ویژگی در خود اشاره کرده، بندگان خود را نیز به استغفار و طلب بخشش فرا می‌خواند، آن‌جا که می‌فرماید: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا» (نوح: ۱۰) و با ذکر دو صفت غفور و رحیم بودن خدا، عواطف آن‌ها را تحریک می‌نماید تا شاید به سوی خدا بازگردند و با آب استغفار، گناهانشان را بشویند و در پرتو توبه، بر کمالات و فضایل انسانی خود بیفزایند. خداوند به قدری از بازگشت بنده خویش خوشحال می‌شود که حد ندارد: «ان الله عَزَّوَجَلَّ - يَفْرَحُ بِتَوْبَتِ عَبْدِهِ الْمُؤْمِنِ إِذَا تَابَ، كَمَا يَفْرَحُ أَحَدُكُمْ بِضَالَّةٍ إِذَا وَجَدَهَا».

این صفت به انسان نوید می‌دهد که هر نوع گناه اعم از این‌که انسان به دیگری برساند یا به خود، به هنگام استغفار یعنی در صورت طلب آمرزش، آمرزیده خواهد بود و خداوند به هنگام استغفار، نه تنها گناهان انسان را می‌پوشاند، انسان را نیز مشمول رحمت خود می‌کند. حضرت آیت‌الله العظمی جوادی آملی رحمته‌معلیهم در کتاب تفسیر خود فرمود:

این طور نیست که در این دنیا هر کس گناه‌کار بود، باید تا آخرش گناه‌کار بماند؛ هر زمان که توبه کند، دیگر گناه‌کار و جهنمی نخواهد بود. وقتی به خلقت تکوینی در زمین نگاه می‌کنید، می‌بینید گاهی بدترین موجود به بهترین موجود تبدیل می‌شود. همین کودهای بدبو هستند که به یاس خوشبو تبدیل می‌شوند. انسان هم همین‌گونه است؛ انسان بد و تبه‌کار هم می‌تواند با وعده الهی، به روح و ریحان تبدیل شود. درحقیقت، غفار بودن خداوند، برای پرورش انسان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۵۲)

در کافی در روایت توبه هست که معاویه بن وهب می‌گوید:

امام صادق علیه‌السلام می‌فرمود: چون بنده توبه واقعی کرد، خدا او را دوست دارد و گناه او را در دنیا و آخرت مستور می‌کند. گفتم چطور مستور می‌کند؟ فرمود: آن‌چه دو ملک نوشته‌اند،

از یادشان می برد و به جوارحش دستور می دهد که گناهان را بیوشاند و به قطعه های زمین وحی می کند که آن چه روی شما عمل کرده، کتمان کنید. پس بنده خدا را درحالی ملاقات می کند که هیچ چیز بر گناه او گواه نیست. درنتیجه، مغفرت - که این از مبانی استغفار است - عامل مهم و مؤثر برای استغفار به سوی خداوند سبحان است. (کلینی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۵)

جمع بندی

این مقاله به مبانی خداشناسی استغفار پرداخته و صفاتی از خداوند - همچون محبت، رحمت، حلم و عفو مغفرت الهی - را که با بحث استغفار مرتبط است، تحلیل و بررسی می کند و اثبات شد که خداوند باید یک سری ویژگی ها و صفات داشته باشد که امکان استغفار برای انسان ها وجود داشته باشد و در صورتی که خداوند این صفات و ویژگی ها را نداشته باشد، اصلاً استغفار بی معناست.

برای نمونه، اگر خداوند به بندگانش محبت و رحمت نداشت، اصلاً آن ها را خلق نمی کرد یا اگر خلق می کرد، ولی در صورت انجام اشتباه راه برگشتی وجود نداشت، دیگر استغفار معنایی نداشت، یا اگر خداوند حلیم نبود، با کوچک ترین اشتباه بنده، او را بازخواست می کرد و دیگر نوبت به استغفار بنده نمی رسید، یا اگر خداوند عفو و مغفرت نداشت، وقتی انسانی مرتکب اشتباهی می شد، حتی اگر استغفار هم می کرد، فایده ای نداشت؛ زیرا خداوند دارای این صفت نبود تا بتواند بندگانش را ببخشد.

درنتیجه، این صفات خداوند از مبانی استغفار خوانده می شود و چون خداوند دارای این صفات است، امکان استغفار وجود دارد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. نهج البلاغه، ترجمه: محمد دشتی، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری قدر ولایت، ۱۳۸۹.
۲. صحیفه سجادیه، ترجمه: حامد رحمت کاشانی، تهران، انتشارات پیام عدالت، ۱۳۹۱.
۳. آلوسی بغدادی، سید محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العالمیه، ۱۳۱۰ق.
۴. شیخ حرعاملی، کلیات احادیث قدسی ترجمه الجواهر السنیه، فی الاحادیث القدسیه، ترجمه: کریم فیضی، انتشارات قائم آل محمد علیهم السلام، ۱۳۸۹.
۵. دیلمی، حسن بن ابی الحسن، ارشاد القلوب الی الصواب، تصحیح: ابوالحسن شعرانی، ترجمه: علی سلگی نهاوندی، قم، انتشارات ناصر، ۱۳۷۹.
۶. زمانی قمشه‌ای، علی، اسما و صفات خداوند در قرآن، قم، مؤسسه امام صادق، انتشارات توحید، ۱۳۸۹.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق، بیروت، دارالقلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۸. جمالزاده بوشهری، عبدالرضا، شرح اسماء الحسنی (مؤلف فخرالدین محمد بن محمد بن عمر الخطیب الرازی)، تهران، میراث فرهیختگان، ۱۳۴۰.
۹. جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، ترجمه: محمدرضا مصطفوی پور، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۹۷.
۱۰. —، تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰.
۱۱. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ترجمه: علی عبدالحمیدی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۰.
۱۲. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل القرآن، تهران، انتشارات خانه کتاب ایران، ۱۳۹۰.
۱۳. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۱۴. محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه: محمداقبر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۷۴.

۱۵. طوسی محمد بن حسن، التبیان، قم، انتشارات آل البيت، ۱۳۸۹.
۱۶. کفعمی، ابراهیم بن علی، المصباح، بیروت، لبنان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۴ق.
۱۷. کلینی، رازی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق: علی اکبر عابدی، تهران، دارالکتب اسلامیه، ۱۳۶۵.
۱۸. گیلانی عبدالرزاق بن محمد هاشم، شرح فارسی مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه، تهران، انتشارات جلال‌الدین محدث ارموی، ۱۳۴۳-۱۳۴۴ق.
۱۹. مازندرانی، محمد صالح، شرح اصول کافی، تعلیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، بیجا، بینا، بیتا.
۲۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تحقیق: یحیی عابدی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربیه، ۱۳۵۹.
۲۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب اسلامیه، تهران، ۱۳۷۴.
۲۳. نراقی، محمد مهدی، جامع السعادات، ترجمه: کریم فیضی، قم، انتشارات قائم آل علی، ۱۳۹۶.

نقد و ارزیابی دیدگاه هاینس هالم در مورد خاستگاه نخستین شیعه

فاطمه قنبری یکتا^۱

چکیده

تعداد زیادی از مستشرقان و اندیشمندان غربی، به مطالعه و بررسی موضوع‌های مربوط به اسلام و تشیع، به ویژه نخستین خاستگاه و تاریخ پیدایش این مذهب و اندیشه شیعی پرداخته و دیدگاه‌های متفاوتی را در این باره ارائه داده‌اند. یکی از برجسته‌ترین این مستشرقان، هاینس هالم است. هدف این مقاله، بررسی و نقد دیدگاه هاینس هالم، در مورد پیدایش شیعه، با توجه به مستندات تاریخی و روایی است. روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است. یافته‌ها نشان از آن دارند که نظریه هالم در خصوص پیدایش شیعه، با این عقیده رایج بین شیعیان که منشأ تشیع را زمان حیات پیامبر ﷺ و بلکه روزهای نخستین دعوت ایشان می‌دانند، سازگار نیست. هالم، تشیع و گروه‌های شیعی را به دوران پس از رسول اکرم ﷺ و رویدادهای گوناگون پس از آن نسبت می‌دهند. در این مقاله، ضمن اثبات این نکته که پیدایش تشیع مربوط به زمان پیامبر بوده، با تکیه بر منابع تاریخی و تحلیل همراه با توصیف، دیدگاه هالم نقد و ارزیابی می‌شود.

بدین ترتیب، با توجه به تاریخ و مستندات و گزارش‌های تاریخی، نتیجه پژوهش حاکی از آن است که اساس تشیع، در عصر نبوی بوده و علم آن به دست مبارک پیامبر اکرم ﷺ برافراشته شده است. بدین سان، همه افراد و مستشرقانی هم‌چون هاینس هالم که دیدگاهی غیر از این دارند، از حقیقت تشیع آگاه نیستند و عمدتاً براساس منابع غیر شیعی به این نتیجه رسیده‌اند. واژگان کلیدی: هاینس هالم، پیدایش شیعه، اندیشه شیعی، شیعیان، تشیع نخستین

۱. کارشناسی ارشد شیعه‌شناسی دانشگاه قم.

مقدمه و بیان مسئله

شرق‌شناسی^۱ در غرب پیشینه طولانی دارد، اما توجه به مذهب تشیع به خصوص تاریخ شیعیان دوازده امامی، با تأخیر آغاز گردید و به یکی از شاخه‌ها و بررسی‌های اسلامی تبدیل شد که در چند دهه اخیر، گروهی از اندیشمندان و پژوهشگران غربی به آن نگاه جدی داشتند. یکی از مسائل مربوط به این مذهب، مسئله «خاستگاه و چگونگی پیدایش تشیع و شیعیان» است که از مدتی پیش در منابع تاریخی و کلامی بر روی آن بحث می‌شود و در دوران معاصر نیز به یکی از موضوع‌های اصلی مستشرقان شیعه‌پژوه تبدیل و نظریه‌های فراوانی در این حوزه ارائه شده است.

البته به این نکته هم باید اشاره کرد که شیعه جدا از تشیع است؛ اگرچه بارها دیده شده که این دو اصطلاح به جای هم به کار برده می‌شود. بنابراین، بحث در مورد خاستگاه تشیع نیز متفاوت از نخستین استفاده از کلمه «شیعه» برای افراد خاص و منشأ و خاستگاه شیعیان است. باید یادآوری کرد که خاورشناسان در ابتدای کار خود، در برخورد با اسلام و تشیع، شیوه و روش یکسانی را دنبال نمی‌کردند و نیز انگیزه‌ها و اهداف یکسان و هم‌سوئی نداشتند، اما با مرور زمان و به تدریج، کار آنان منسجم و علمی‌تر شد و به این ترتیب، در حوزه‌ها و مراکز تخصصی جای گرفت. هم‌چنین، جریان و سیر اسلام‌شناسی و شرق‌شناسی توسط اندیشمندان غربی در دوره‌های مختلف تاریخ، تحولات و ویژگی‌های خاصی داشته است بنابراین، دیدگاه‌ها و نتایج حاصل از پژوهش آنان، در بیشتر موارد با دیدگاه‌ها و نتایج اندیشمندان اسلامی متفاوت بوده است. به طور کلی، دو دیدگاه اصلی در این باره وجود دارد: ۱. دیدگاهی که معتقد است بن‌مایه و اساس تشیع در زمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به وجود آمده

۱. معادل واژه انگلیسی «ORIENTALISM» است و از ریشه orient به معنی «خاور» است. این واژه در منابع لغوی به معنای، شرق‌شناسی، خاورشناسی، تحقیق در ادبیات، علوم و آداب و رسوم شرقی از طرف دانشمندان غرب، (معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج ۱، ص ۲۴۹) و یا به معنی مطالعه غربی‌ها درباره باورها، تاریخ، آداب و رسوم و دیگر امور شرق تعریف شده است. (رضوانی، ابراهیم، اعجاز قرآن در دیدگاه مستشرقان، ص ۲۱) یا هم‌چنین، تعریفی که ادوارد سعید برای این اصطلاح ارائه داده است و می‌نویسد: نوعی تبیین آکادمیک شامل انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ‌شناسی و زبان‌شناسی شرقیان و نیز یک نهاد ثبت شده و سبک غربی برای ایجاد سلطه غرب بر شرق است. (ادوارد سعید، شرق‌شناسی، ترجمه: دکتر عبدالرحمن گواهی، صص ۱۵ و ۱۶)

که مستشرقان کمتر به این دیدگاه توجه کرده‌اند و دیدگاه غالب و مشهور شیعیان است. ۲. دیدگاهی که بیشتر مستشرقان به آن توجه داشته‌اند و بر این مبناست که تشیع به مرور زمان و در نتیجه حوادث و تحولات اجتماعی، فکری و نیز در پی کشمکش‌ها و درگیری برای کسب قدرت به وجود آمده و مبانی کلامی و اعتقادی آن محل توجه نبوده است. البته این گروه بعد از بیان این دیدگاه، در مورد زمان دقیق آن و این که چه رویدادهایی سبب پیدایش تشیع شده، اتفاق نظر ندارند و هر یک به دوره خاصی از اسلام، برای پیدایش تشیع قائل هستند.

یکی از مستشرقان برجسته که در این گروه جای دارد، هایس هالم^۱ است که در این پژوهش، آرا و نظرات وی را توصیف و ارزیابی می‌کنیم تا سرانجام، پاسخ روشنی به پرسش اصلی این مقاله داده شود که «دیدگاه هایس هالم در مورد پیدایش تشیع چیست و چگونه می‌شود ارزیابی کرد!» هم‌چنین، می‌خواهیم دریابیم که آیا وی براساس منابع شیعی و به عبارتی از منظر درون دینی به اظهار نظر در این باره پرداخته است؟ یا دیدگاه‌هایش ناشی از تأملات فکری و انگاره‌های ذهنی و برون دینی و نیز منابع غیر معتبر بوده؟ و چه مقدار از دیدگاه‌های وی را می‌توان ارزیابی کرد و چه مقدار از آن با حقیقت مطابق بوده و منابع تاریخی معتبر و علمای برجسته اسلامی آن را تأیید کرده‌اند؟ در این مقاله برای پاسخ به این پرسش‌ها و بیان حقیقت تشیع، ابتدا به مفهوم شرق‌شناسی و ارائه تعریفی عام از آن می‌پردازیم و سپس دیدگاه وی را توصیف، ارزیابی و تحلیل می‌کنیم.

ضرورت و اهداف بحث

با توجه به این که آرای مستشرقان غرب و آثار و نوشته‌های آنان، کانون مراجعه و توجه بسیاری از علاقه‌مندان و جست‌وجوگران حوزه اسلام‌شناسی و شیعه‌شناسی قرار گرفته است که بیشترشان اساتید و افراد بنام فرهنگی و بین‌المللی هستند و فهم و برداشت‌های (صحیح و مطابق با واقع یا غیر صحیح آنان از آثار و آرای مستشرقان) نقش و تأثیر مهمی در شناخت و معرفی اسلام شیعی به جهانیان دارد، هم‌چنین، وجود شبهات، تحلیل‌ها و تحریف‌های جهت‌دار و بحث‌برانگیزی که دامنه آن‌ها از مراکز و محافل علمی به سطوح عادی و عوام

1. Heinz Halm

جامعه می‌رسد و موجب سردرگمی عده‌ای از باورمندان می‌شود، ضرورت پرداختن به دیدگاه‌های مستشرقان در مورد تشیع و نقد آن‌ها را ایجاب می‌کند. بنابراین، بر ما و جامعه اسلامی و شیعی لازم است، با مطالعه دقیق و جامع و کامل درباره این مسائل و اشراق علمی کامل بر این حوزه، با پالایش اطلاعات از این کج‌فهمی‌ها و تبیین واقعیت‌ها و دادن اطلاعات صحیح و ناب، در مقام پاسخ و نقد و ارزیابی آثار و تصورات اشتباه آنان برآییم تا جلوی نشر این‌گونه داوری‌ها و آثار اشتباه در مورد چنین مسائل مهمی گرفته شود.

مفهوم شناسی

مستشرق

مستشرق یا شرق شناس، معادل orientalist است. در لغت به معنی روشن، تابان، شرق شناس یا خاورشناس است. (دهخدا، ۱۳۹۹) در اصطلاح، «مستشرق» به همه غربی‌هایی گفته می‌شود که در جهت شناسایی و شناساندن کشورها و شرایط جغرافیایی، تاریخ، منابع، معادن، زبان، هنر، آداب و سنن، فرهنگ‌ها، باورها، ادیان، تمدن‌ها و ویژگی‌های مردم کشورهای مشرق زمین از خاور دور تا خاور نزدیک و شرق دریای مدیترانه پژوهش می‌کنند. (ادوارد سعید، ۱۳۷۷، ص ۱۴) البته با توجه به معنی و تعریف موجود از مستشرق و دلالت آن بر تمامی افرادی که در مورد همه مسائل مربوط به شرق پژوهش می‌کنند، منظور ما در این مقاله، مستشرق به معنی عام آن نیست، بلکه هاینس هالم از آن دسته مستشرقانی بوده که به مطالعه و پژوهش در مورد مذهب تشیع یا جوامع شیعی می‌پردازند. در واقع کار و پژوهش وی در حیطه موضوع حاضر بوده است.

دیدگاه‌های کلی و رایج مستشرقان در مورد پیدایش تشیع

هریک از تاریخ‌نویسان و اندیشمندان معاصر، درباره پیدایش تشیع نظریه‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند. در یک نگاه کلی، دو دیدگاه اصلی در این باره وجود دارد:

۱. دیدگاهی که براساس آن، مستشرقان معتقدند زمان شکل‌گیری شیعه و تاریخ نخستین پیدایش این گروه، زمان خود پیامبر اکرم ﷺ بوده است. معمولاً طرفداران این نظریه برای اثبات نظر خود، به متون و روایات تاریخی‌ای استناد می‌کنند که در آن‌ها از چهار تن از صحابه پیامبر ﷺ (هم‌چون ابوذر، سلمان، مقداد و عمار) به

عنوان شیعیان علی علیه السلام یاد شده و هم چنین، روایات و احادیثی که در آن‌ها به واژه شیعه یا مفاهیم و معانی آن اشاره کرده‌اند.

۲. دیدگاه و نظریه‌هایی که معتقدند پیدایش شیعه، به دوره بعد از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله مربوط بوده است. در واقع، پیش فرض همه آنهایی که مذهب شیعه و تشیع را به بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مربوط می‌دانند، شاید این بوده که چون مذهب شیعه به مجرد درگذشت پیامبر صلی الله علیه و آله و در واکنش به رویدادهای متفاوت به وجود آمده، جریانی است که هویت اصیل و معتبری در اسلام ندارد، چنان‌که آن را نیز به شخص افسانه‌ای و ثابت نشده‌ای هم چون عبدالله بن سبأ یهودی... نسبت داده‌اند.

هرکدام از این دو فرض، طرفداران خود را داشتند که به استدلال و زمان و حوادث متفاوت مرتبط با آن معتقد بودند. البته قائلان به این دیدگاه و آن گروه از مستشرقانی که در این دسته جای می‌گیرند، نظریه‌های مختلفی دارند. بدین سان، هریک از آنان پیدایش شیعه را به یک زمان و یا حادثه خاصی مربوط می‌دانند، هم چون: جریان سقیفه و مسئله جانشینی پیامبر، خلافت عثمان و ماجرای قتل او، جنگ جمل، قیام مختار و توأیین، پیوند زدن منشأ و پیدایش آن به ایرانیان و یا شخصی با هویت ناشناس به اسم عبدالله بن سبأ یهودی....

مهم‌ترین و مشهورترین نظریه در بین این دیدگاه‌های مطرح و رایج، همان نظریه شکل‌گیری اولیه و نخستین شیعه به دنبال واقعه سقیفه و پدید آمدن این گروه در آن روز بود که پیروان زیادی در بین مستشرقان و اندیشمندان غربی و اهل سنت دارد.

زندگی و آثار هالم

پیش از پرداختن به دیدگاه هالم و توصیف و تحلیل آن، بهتر است با وی و آثارش برای بررسی هر چه دقیق‌تر دیدگاهش آشنا شویم. در این بخش، به معرفی کوتاه وی و تنها در حد نیاز برای این پژوهش می‌پردازیم. هایس هالم در ۲۱ فوریه ۱۹۴۲ در شهر اندرباخ^۱ آلمان به دنیا آمد. او محقق و اسلام‌شناس آلمانی است که بعد از تحصیل در دانشگاه «بن»^۲ به مطالعه تاریخ و اسلام‌شناسی پرداخت و بعد از دریافت مدرک دکتری فلسفه اسلامی در سال

1. Anderbach

2. university of Bonn

۱۹۶۹، به عنوان استاد این رشته در دانشگاه «توبینگن»^۱ انتخاب شد. محور اصلی تحقیقات و مطالعات ایشان، تاریخ اسلام، شیعه و فرقه اسماعیلیه است و پژوهش‌های زیادی که در مورد شیعه انجام داده، او را به یک چهره منحصر به فرد در آلمان و در این حوزه تبدیل کرده است. وی اهمیت سیاسی شیعیان در تحولات تاریخی ایران را موضوع نگارش اثری تحلیلی به نام تشیع^۲ قرار داده و می‌کوشد افزون بر آشنا کردن مخاطب با مبانی اعتقادی و تاریخی شیعیان، نقش روحانیان شیعه را نیز در تحولات سیاسی ایران پیگیری کند. در ادامه، به نقل و تبیین دیدگاه وی و سپس نقد و تحلیل آن می‌پردازیم.

دیدگاه هالم در باب تاریخ نخستین و چگونگی شکل‌گیری شیعه

هالم در بخش نخست از کتاب خویش، بعد از نقل قولی از یولیوس ولهاوزن در مورد شیعه و منشأ آن، نظر خود را در مورد این موضوع چنین توضیح می‌دهد که برای ذکر منشأ گسترش جداگانه تشیع، بی‌تردید اصطلاح «انشعاب» را می‌توان به کار برد. امت اسلام در اثنای مشاجره‌ای بر سر اقتدار واقعی و تعیین رهبر دینی - سیاسی برحق خویش (امام)، گرفتار انشعاب شد،^۳ (هالم، هاینس، تشیع، ص ۱۶) اما وقتی گروه عقب زده شده، بناچار به موضع مخالف رانده شد، در اندک زمانی ویژگی‌های خاص (فرا تر از علت اصلی این انشعاب) در آن پدید آمد که عبارت بودند از: پیوند و رابطه خاص با اولیا و امامانشان، سنن شرعی آنان که از امامان اقتباس کرده بودند، اعمال عبادی خاص در دین، اعیاد ویژه و زیارتگاه‌هایشان، رسوم مذهبی خاصی که با شور و شوق در راه رسیدن به مقصود متحمل می‌شدند و سرانجام، ظهور روحانیتی که منحصر به شیعه است. (همان، صص ۱۶ و ۱۷)

او معتقد است که تفاوت‌های پدیدآمده میان شیعیان و اکثریت مسلمانان (سنیان)، چندان زیاد و ریشه‌ای نیست که بتوان تشیع (دوازده امامی یا هفت امامی) را دین‌های جداگانه‌ای در نظر گرفت و این تفاوت‌های کلامی و اصول اعتقادی، در تمایز میان تشیع و تسنن، نقش فرعی دارند. بنابراین، تشیع تا آن جایی که پیروانش یک رهبر (امام) معین را می‌پذیرند، یک مذهب خوانده می‌شوند، اما یک عقیده دینی جداگانه نیست. (همان، ص ۱۷)

1. Tübingen

2. Shi'ism

گفتنی است همواره روش غربی‌ها این بوده که کلمه «ارتدکس» یا درست آیینی را برای تسنن به کار ببرند و کلمه بدعت‌گذار را به تشیع نسبت دهند و تشیع را یک حرکت انحرافی از تسنن دانسته‌اند که هالم در این جا به حق بر آن اشکال وارد می‌کند و بعد از نقد و رد این نکته بیان می‌دارد که استفاده از تقسیم دوگانه «درست آیینی و بدعت‌گذاری» برای تسنن و تشیع، تصویری نادرست و کاملاً جدا از حقیقت را از این دو مذهب، پیش روی ما قرار می‌دهد. (همان) علت بروز انشعاب اولیه در اسلام که هنوز هم از میان نرفته، در مخالفت‌ها و تنش‌های اجتماعی ریشه داشت که در همان زمان، در جامعه اسلامی به چشم می‌خورد. این جامعه دینی - سیاسی که پیامبر اسلام ﷺ پایه‌گذار آن بود، از آغاز و بلکه اصولاً در طی گسترش سریع و دامنه‌دارش، ناگزیر بود گروه‌های اجتماعی گوناگونی را که سنت‌ها و علایقی بسیار متفاوت داشتند، جذب کند. این گروه‌ها هیچ‌گاه کاملاً یکپارچه نشدند و از همان آغاز، نشانه‌های گسیختگی در بین آن‌ها به چشم می‌خورد. (همان، ص ۲۲ و ۲۳)

هالم پس از توضیح چگونگی تشکیل امت اولیه اسلام و پیوستن انصار و مهاجران به پیامبر اکرم ﷺ بیان می‌کند که در زمان رحلت پیامبر ﷺ در سال ۱۱ ق/ ۶۳۲ م مشکل جانشینی وی، حتی از طریق نزدیک‌ترین اصحابش می‌توانست به شکلی مسالمت‌آمیز حل شود؛ هرچند پیامبر برای هدایت آینده امت اسلامی، حکمی از خود بر جای نگذاشت. بنابراین، دوره حکومت ناب الهی که در طی آن، خداوند با زبان پیامبر به طور مستقیم با مؤمنان سخن می‌گفت، با رحلت پیامبر اسلام ﷺ به پایان رسید و هیچ‌یک از اصحابش مدعی این نبودند که شرایط جانشینی پیامبر در یافت‌کننده وحی را دارند. (فقط از بین آن دسته از افراد قبایل عربستان که سعی داشتند خود را از قید و بند جامعه مدینه رهایی بخشند، پیامبران کاذب جدیدی با وحی خاص خودشان، به عنوان قهرمانان مبارزه برای استقلال، به صحنه آمدند.) حضرت محمد ﷺ نیز هیچ پسر و وارث خلافتی از خود به جای نگذاشته بود. به هر حال، انتقال قدرت سیاسی از پدر به پسر، هنوز به صورت یک اصل ضروری در جامعه قبیله‌ای عربستان در قرن اول ه. ق/ هفتم م. در نیامده بود. پس مردم مدینه بناچار یکی از مهاجران (ابوبکر) را در مقام خلیفه پیامبر به سرپرستی خود برگزیدند؛ شخصی که به همراه پیامبر از مکه مهاجرت کرده بود.

در این میان، انصار مدینه نتوانستند نامزد خود برای تصدی خلافت را به مهاجران

بقبولانند و در مدت حکومت دو ساله اش، قبایلی را که اطراف پیامبران خود گرد آمده بودند، شکست داد و این گونه به اصل جانشینی جذبه‌ای پیامبری، برای همیشه پایان داد. (همان، صص ۲۴ و ۲۵)

بعد از ابوبکر، خلیفه دوم، عمر که یکی از مهاجران مکی بود، به خلافت رسید و در زمان حکومت او نخستین گسترش اسلام به بیرون از مرزهای عربستان روی داد. خلیفه سوم، عثمان را شورایی شش نفره از اصحاب برجسته پیامبر، هم چون علی (پسرعمو و داماد آن حضرت) در سال ۲۳ هـ. ق / ۶۴۴ م. انتخاب کردند. با قتل او به دست مسلمانان ناراضی در سال ۳۶ هـ. ق / ۶۵۶ م. آتش اختلاف بین امت بر افروخته شد و نتیجه آن، به خلافت رسیدن علی بن ابی طالب شد. به دنبال آن، نخستین فتنه در جامعه اسلامی به وجود آمد و هالم معتقد است که علت پیدایش انشعابات اولیه در اسلام (که هنوز هم از بین نرفته)، در مخالفت‌ها و تنش‌های اجتماعی جامعه پیامبر ریشه دارد. (همان، صص ۲۵ و ۲۷)

هالم در ادامه، بعد از توضیح چگونگی به حکومت رسیدن خلیفه دوم و سوم، بیان می‌کند: به خلافت رسیدن علی علیه السلام به سال ۳۶ هـ. ق / ۶۵۶ م. در مدینه، از نظر شیعیان اجرای بسیار دیر هنگام بود که گفته‌اند پیامبر صلی الله علیه و آله خود بدان تصریح کرده بود. بنابر روایات شیعه، پیامبر در چندین موقعیت پسرعمو و دامادش علی علیه السلام را جانشین خود و امام امت مّیین کرده بود و این گونه نقل شده که پیامبر در بازگشت از حجة الوداع در هجدهم ذی الحجه سال دهم هجری قمری در غدیر خم، در نیمه راه مکه و مدینه، در برابر زائرنانی که توقف کرده بودند، دست علی علیه السلام را بر دست گرفت و چنین گفت: «من کنت مولاً فهذا علی مولاه». شیعیان این کلمات را به معنی نص علی علیه السلام به جانشینی پیامبر تعبیر می‌کنند. گفتار پیامبر در غدیر خم، در احادیث اهل سنت نیز نقل شده، اما آن‌ها به گونه دیگری تعبیر و چنین ادعا می‌کنند که پیامبر با بیان این عبارت، می‌خواسته از قدرت تضعیف شده حضرت علی علیه السلام (که علتش شاید جدی بودن او و در نتیجه از دست دادن وجهه عمومی اش بود)، پشتیبانی کند. (همان، صص ۲۷-۲۹)

هالم در مورد این روز و این واقعه، چنین برداشت و اعتقادی ندارد و او در بیان دیدگاه‌ها و تحقیقاتش، بدون دغدغه یک شیعه و با توجه به پیش فرض‌های ذهن خود و نیز از روی مطالعاتی که از منابع مختلف هم چون منابع سنی به دست آورده، بیان می‌کند که منظور

پیامبر ﷺ از بیان سخنانش در روز واقعه غدیر، هرچه بوده، احتمال دارد چیزی غیر از تعیین جانشین یا انتخاب امام به عنوان جانشین بوده است. (همان، ص ۲۹) هم چنین، اشاره می‌کند که تشیع در محیط لشکرگاه شهر کوفه بر کرانه فرات پدید آمد و گسترش یافت که بیشتر لشکریان آن را افراد قبایل جنوب عربستان تشکیل می‌دادند. (همان، ص ۳۰) در آخر، هالم بعد از نقل چگونگی خلافت علی علیه السلام و بیان وقایع و جنگ‌های آن دوره، دیدگاهش را در این مورد به طور کامل مطرح می‌کند.

ارزیابی و تحلیل دیدگاه هالم

بعد از تبیین دیدگاه هالم درباره موضوع مورد پژوهش، به چند نکته و مؤلفه خاص در تقریر نظریه وی اشاره می‌کنیم، سپس به نقد و ارزیابی دیدگاه ایشان می‌پردازیم.

۱. تعریف شیعه

هالم در تعریف کلمه «شیعه» به پیروی از ولهاوزن، معتقد است که کلمه عربی شیعه، به معنی «حزب» است و «شیعه علی» نامی بود که در کشمکش‌های ایجاد شده بر سر جانشینی عثمان، به افرادی نسبت داده شد که از علی علیه السلام به عنوان پسرعمو و داماد پیامبر ﷺ طرفداری کردند. (همان، ص ۱۶)

۲. پیدایش و انشعاب شیعه به دنبال ادعای جانشینی برحق امام علی علیه السلام

هالم در مورد چگونگی پیدایش شیعه چنین اظهار نظر می‌کند که شیعیان در تلاش برای کسب قدرت سیاسی، به صورت یک حزب ظهور کردند و این جنبه سیاسی خود را تاکنون از دست نداده‌اند.^۱ هالم تأکید دارد که جنبه دینی و سیاسی شیعیان با همدیگر وابستگی زیادی دارد و جنبه جداگانه‌ای را در اذهان مسلمانان شکل نمی‌دهد. شیعیان در تاریخ خود، ناچار به حفظ موضع سیاسی خویش بوده و هرگز از توان خود در به دست گرفتن قدرت غافل نشده‌اند. بدین ترتیب، براساس تحلیل هالم، اگر سعی بر آن باشد که تشیع پدیده‌ای دینی صرف تصور شود، در آن صورت، یافتن تعریفی برای آن دشوار است؛ چراکه تشیع در یک دوره طولانی و به مرور زمان شکل گرفته و گسترش یافته است و در این مدت، ماهیتش چندین بار تغییر کرده است. (همان، صص ۱۵-۱۷)

۳. خلافت علی علیه السلام و اندیشه تشیع در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله

هالم در دیدگاهش در مورد شکل‌گیری شیعه، به خلافت علی علیه السلام و واقعه غدیر و انتصاب امام توسط پیامبر و اعتقاد شیعیان، به این حدیث نیز اشاره می‌کند، اما او از این واقعه، جانشینی امام را نتیجه نگرفته است. او هم‌چنین، دیدگاه «ایرانی بودن و ریشه ایرانی داشتن» مذهب شیعه را رد می‌کند و معتقد است: «شیعه از محافل عربی کوفه سرچشمه می‌گیرد و نمی‌توان آن را تجلی روحیه ایرانی و یا انتقام ایران‌گرایی آریایی از اسلام دانست، بلکه پدیده تشیع، همانند خود اسلام و به اندازه اسلام، دارای ریشه عربی است». (همان، ص ۴۵)

پس با توجه به دیدگاه هالم، می‌توان چنین تحلیل کرد که ایشان نیز از آن دسته مستشرقانی است که خاستگاه شیعه را مربوط به بعد از رحلت پیامبر می‌دانند و نیز آن را حرکتی سیاسی می‌داند، نه اعتقادی و دینی. هم‌چنین، معتقد است که شیعیان در تلاش برای کسب قدرت سیاسی بودند که به صورت یک حزب ظهور کردند و تاکنون این خصوصیت سیاسی را دارند و «شیعه علی» نامی بود که در اختلافات ایجاد شده بر سر جانشینی عثمان، به افرادی داده شد که از پسرعمو و داماد پیامبر صلی الله علیه و آله پیروی کردند. شیعیان امام علی علیه السلام نیز همان پیروان ایشان هستند و شیعه به معنی حزب، از محافل عربی کوفه سرچشمه گرفته است.

تحلیل چند نظریه و فرضیه نادرست از هالم

با تبیین نظریه هالم، در آغار دیدگاه وی، نکات قابل بررسی و ارزیابی در تقریر او از کیفیت ظهور و پیدایش شیعه به چشم می‌آید که در این جا تبیین و تحلیل می‌شوند. هالم معتقد است؛

دوره حکومت الهی و آینده و سرنوشت امت اسلام، با رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله به پایان رسید؛ زیرا: اولاً پیامبر صلی الله علیه و آله هیچ انتخاب و یا حکمی در رابطه با این موضوع، از خود به جای نگذاشت. دوماً هیچ‌کدام از اصحابش مدعی جانشینی وی نبودند.

در نتیجه، این مسائل سبب شد که مردم مدینه بناچار یکی از مهاجران را برای سرپرستی خود برگزینند. در مقام پاسخ به این اعتقاد وی و رد آن، می‌توان هم به دلایل روایی و تاریخی رجوع کرد و هم دلیل عقلی ارائه داد.

مستندات تاریخی، روایی و نظرات علمای شیعه

الف) منابع اسلامی

با مطالعه و آگاهی از متون تاریخی و روایی، می توان دریافت که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله همواره به فکر آینده و سرنوشت امت اسلام و رهبری آن ها بعد از خود بوده و روایات متعددی وجود دارد که وی بارها در موقعیت ها و مناسبت های متفاوت در طول رسالت خود، به این نکته اشاره کرده و هم به صورت مستقیم و هم غیر مستقیم، تمایل خود را برای انتخاب امام علی علیه السلام به جانشینی بعد از خود به عنوان شایسته ترین شخص برای رهبری امت اسلام، ابراز کرده است. متون و روایات معتبری وجود دارد که مؤید این مطلب هستند. برای نمونه، «حدیث انذار»، «حدیث منزلت» و مهم ترین و معتبرترین دلیل ما بر این موضوع، واقعه غدیر خم و «حدیث غدیر» است. هالم به این حدیث نیز توجه داشته و در تبیین دیدگاهش از آن استفاده کرده، اما بعد از بیان دیدگاه شیعه در باب این حدیث، ضمن رد دیدگاه و اعتقاد شیعیان، منکر حادثه غدیر نشده، بلکه در مورد این واقعه، تفسیری نادرست و مخالف با تفسیر شیعیان ارائه داده است. وی چنین استدلال می کند: «منظور پیامبر صلی الله علیه و آله از بیان این حدیث، چیزی غیر از تعیین جانشین بوده است». (همان، ص ۲۹) این یعنی همان تفسیر سنی از این حدیث. بنابراین، درمی یابیم این اعتقاد وی بی طرفانه نبوده و رنگ و بوی جانبداری از منابع خاص و اعتقاد خاصی دارد؛ در صورتی که هر شخص منصف و با دیدگاهی به دور از تعصب و جانبداری از نظری خاص، با مطالعه متون و روایات تاریخی معتبر، درمی یابد که منظور پیامبر صلی الله علیه و آله از سخنان و خطبه هایش در آن روز، چیزی به جز تعیین جانشین نمی توان باشد و همین طور به فرمان الهی و نص خود، باصراحت و به صورت مستقیم به شخص علی علیه السلام اشاره کرده است. در واقع باید گفت که شأن حدیث غدیر و واقعه غدیر، همین امر بوده و تفسیر عالمان شیعی و اعتقاد آن ها در مورد این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله تفسیر و معنای حقیقی بوده است (نه تفسیر سنی).

به موجب این حدیث که در اواخر ذی القعدة سال دهم هجری (سالی که پیامبر صلی الله علیه و آله به همراه اصحاب و اهل بیت علیهم السلام و عده زیادی از افراد دیگر به زیارت خانه کعبه رفته بود) اتفاق افتاد، در مسیر بازگشت، به آبگیری به نام «غدیر خم» رسیدند و تصمیم به استراحت در آن جا گرفتند. در اخبار شیعه و حتی سنی آمده که در این هنگام، این آیه نازل شده است: «ای

پیامبر آن چه از خدا بر تو نازل شد، به خلق برسان که اگر نرسانی، تبلیغ رسالت و ادای وظیفه نکرده‌ای و خدا تو را از شرّ و آزار مردمان محفوظ خواهد داشت. بیم مکن و دل قوی دار که خدا گروه کافران را به هیچ راه موفقیتی راهنمایی نخواهد کرد». (مائده: ۶۷)

آنگاه پیامبر ﷺ بعد از ابلاغ این پیام و آیه «اکمال دین» به همگان، علی ﷺ را به همراه خود به بلندی برد و بعد از خواندن خطبه «حجة الوداع»، دست ایشان را گرفت و فرمود: «آیا من از خود مؤمنان به ایشان سزاوارتر نیستم؟ گفتند: چرا ای پیامبر. سپس پیامبر ﷺ فرمود: فَن كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللهم وال من والاه و عاد من عاداه...». (ابن اسحاق، یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ص ۵۰۸)

امت اسلام و همه عالمان شیعی و سنی بر موثق و متواتر بودن این حدیث اتفاق نظر دارند و در بسیاری از منابع معتبر ذکر شده است، اما در تفسیر آن، سنیان دیدگاهی غیر از دیدگاه شیعیان داشتند که برخی از مستشرقان نیز از آن استفاده کرده‌اند، همچنان که در کتاب معروف الغدير نیز این نکته تأیید شده و آمده است: «داستان غدیرخم، از این جهت که از فرط شهرت، جزو حقایق مسلم و تردیدناپذیر شناخته شده و محلی برای جدل باقی نگذارده، به حد اجماع امت اسلامی از اهل سنت و شیعه رسیده تا آن جا که مورد توجه تابعین و صحابه و محل احتجاج و مبادله سوگند قرار گرفته است». (علامه امینی، ۱۴۱۷ق، ص ۸)

در ادامه همین بحث در این کتاب، بعد از بیان مقدمات این حدیث و سفر پیامبر و نیز حدیث ثقلین بیان شده: ... سپس پیامبر ﷺ دست مبارک علی ﷺ را گرفت و او را بلند نمود و فرمود: ای مردم! کیست که بر اهل ایمان از خود آن‌ها سزاوارتر است؟ گفتند: خدا و رسولش داناترند. فرمود: همانا خدا مولای من است و من مولای مؤمنان هستم و اولی و سزاوارترم بر آن‌ها از خودشان. پس هرکس که من مولای اویم، علی ﷺ مولای او خواهد بود. سپس دست به دعا گشود و فرمود: بار خدایا دوست بدار آن‌که او را دوست می‌دارد و دشمن دار آن‌که او را دشمن دارد. در ادامه نیز آیه اکمال دین خود را ابلاغ می‌کند. (همان، ص ۳۳)

بنابراین، می‌توان ادعا کرد یکی از ادله مهم و صریحی که نص در امامت امیرمؤمنان بوده، همین خبریست که عامه و خاصه و (اعم از شیعه و سنی) آورده و همگی آن را تأیید کرده‌اند. در نتیجه، این حدیث و توجه به معنی و مفهوم آن، به تنهایی دلیلی است بر جانشینی علی ﷺ و همین‌طور برای اثبات این نکته کفایت می‌کند که پیامبر اکرم ﷺ

هیچ وقت امت مسلمان و شیعه را به حال خود رها نکرده و انتخاب جانشین را به عهده آن‌ها نگذاشته است. هم‌چنین، با این صراحت، به شایستگی امام و شخص مورد نظر خود، به فرمان الهی و نص پیامبر ﷺ اشاره داشته است. افزون بر این، وجود روایاتی مبنی بر این‌که انتخاب و تعیین امام به دست مردم نبوده، بلکه ضرورت وجود امام توسط خداوند، از همان آغاز ثابت شده، مؤید این مطلب ما است. یکی از این روایت‌ها که در ضمن آن، امام عصر پاسخ و برهانی بیان می‌کند و در واقع، ضرورت علم و عصمت امام، واجب بودن آن بر خدا و دخیل نبودن انتخاب مردم در آن را اثبات می‌کند، در تفسیر المیزان، از ابن بابویه و به سند خود از سعد بن عبدالله قمی نقل شده است: «خدمت امام قائم عجل الله تعالی فرجه عرض کردم که ای مولای من، مرا خبر ده که چرا مردم از انتخاب امام و زمامدار خود ممنوع شدند؟! فرمود: امام صالح یا مفسد؟ عرض کردم: مصلح. فرمود: آیا با این‌که احدی از مردم از صلاح و فساد درونی اشخاص آگاهی ندارند، ممکن است شخصی را که انتخاب می‌کنند، برخلاف تشخیصشان مفسد باشد؟ عرض کردم: بله، ممکن است. فرمود: علت ممنوعیت مردم همین است که من آن را به صورت برهان ایراد کردم». (طباطبایی، ج ۸، ص ۳۷۲)

امام در ادامه همین روایت، با بیان این نکته که گرچه پیامبران را نیز خدا انتخاب کرده، باز هم گاهی ممکن است که انتخاب افراد صالح توسط پیامبران، فردی ناصالح از کار در بیاید. (اشاره به داستان موسی علیه السلام در انتخاب هفتاد نفر از یاران مخلصش برای رفتن به میقات و به خطا رفتن انتخابش) پس با توجه به خطا رفتن انتخاب انبیا، انتخاب مهاجر و انصار هیچ ارزش و مشروعیتی ندارد. بنابراین، از همین منظر اثبات می‌کند که انتخاب امام و جانشین، فقط کار کسی است که به باطن افراد راه داشته و ضمائر و سیره‌های افراد برایش آشکار باشد. (طباطبایی، ج ۸، ص ۳۷۳) این موضوع را علما و اندیشمندان شیعی نیز تأیید و بارها به آن اشاره کرده‌اند، چنان‌که علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این مورد اشاره می‌کند: «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به موجب چندین روایت مستفیض و متواتر (که سنی و شیعه روایت کرده‌اند)، تصریح فرموده که علی علیه السلام در قول و فعل خود، از خطا و معصیت مصون است؛ هر سخنی که گوید و هر کاری که کند، با دعوت دینی مطابقت کامل دارد و داناترین مردم به معروف و شرایع اسلام است». (طباطبایی، ۱۳۷۸، صص ۱۵ و ۱۶)

هم چنین، سخن مظفر که در این باره می‌گوید: «رسول خدا، پیامبر اسلام ﷺ، خلیفه و پیشوای بعد از خود را به طور مشخص معین کرده است، چنان‌که پسر عموی خود علی بن ابی طالب را در موارد متعدد به عنوان امیر مؤمنان و امین وحی و امام و رهبر مردم معین کرده است. حتی در روز جهانی «غدیر» حضرت رسول ﷺ، علی را به امامت انتخاب کرد و به عنوان امیر مؤمنان، از مردم برای او بیعت گرفت و همان روز فرمود: آگاه باشید هر کس که من مولای اویم، علی نیز مولای اوست...». (مظفر، ویژگی‌های فکری شیعه (ترجمه عقائد الامامیه)، ص ۱۲۶)

در تأیید این نکته و این‌که جانشینی امیرالمؤمنین امری الهی بود که به واسطه پیامبر اکرم ﷺ انجام گردید، در تفسیر المیزان نیز به آن چنین اشاره شده:

پیامبر در این روز و بعد از اقامه نماز و بیان سخنانش در مورد افضل بودن خود و اهل بیت ﷺ، دست علی را گرفت و فرمود: هر کس که من مولای او بودم، علی نیز مولای اوست. بار خدایا دوست بدار هر کس را که با او دوست است و دشمن بدار کسی را که با او دشمنی کند... او از من است و من از او هستم و او نسبت به من، به منزله هارون است نسبت به موسی؛ با این تفاوت که بعد از من، پیغمبری نخواهد بود و این یعنی ولایت علی بن ابی طالب، آخرین فریضه‌ای بود که خدای تعالی بر امت محمد ﷺ واجب کرده و بعد از انجام این رسالت، خداوند آیه شریفه اکمال دین را نازل کرد. (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ص ۳۱۲)

ب) منابع استشراقی

افزون بر این، صحت دلالت حدیث غدیر بر جانشینی امام علی را توسط پیامبر ﷺ را برخی از مستشرقان نیز تأیید کرده‌اند. برای نمونه، اشپولر بیان می‌کند: «شیعیان از همان اول، بر این باور بودند که علی تنها خلیفه برحق است. آن‌ها از قبول سه خلیفه دیگر سر باز زدند و این سه نفر را با سخنان کمابیش صریح به باد انتقاد گرفتند. با این وصف، به عقیده شیعیان، پیامبر ﷺ در آخرین سال زندگی خود (۱۸ ذی‌الحجه سال دهم قمری) در اجتماعی که در کنار غدیر خم بر پا شده بود، علی را به جانشینی خود معرفی کرد». (اشپولر، ۱۳۹۲، ص ۳۲۹)

هم چنین، برخلاف دیدگاه هالم (که معتقد است هیچ‌یک از اصحاب پیامبر ﷺ تمایلی به جانشینی وی نداشتند و هیچ ادعایی نکردند)، باید گفت اگرچه امام هیچ تمایلی به

مقامات و تعلقات دنیایی و مناسبات سیاسی نداشت، با توجه به آگاهی از فرمان الهی و پیامبر ﷺ و هم چنین مصلحت امت مسلمان و مسئولیت پذیری خود، او و اصحاب پیامبر ﷺ با انتخاب ابوبکر و این شکل از انتخاب جانشین برای پیامبر ﷺ معترض بودند. هم چنین، علی علیه السلام عقیده داشت که جانشینی پیامبر ﷺ حق آن هاست و ضمن اعلام این موضوع، ادعای جانشینی را داشت که بعد از بیان نارضایتی و اعتراض های خود و پیروانش به غصب حق جانشینی او توسط ابوبکر، مصلحت دید تنش ها را ادامه ندهد و سکوت کند و پافشاری کردن برای مطالبه حق خود را به نفع وحدت مسلمانان و بنابر مصلحت کنار گذاشت. صحت این نکته را با مطالعه مستندات روایی و حتی تأیید برخی از مستشرقان غربی می توان اثبات کرد، همچنان که در بسیاری از روایات معتبر آمده که شخص امام، گاه با بیان ویژگی های خود، به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم به این امر اشاره کرده است.

برای مثال، در یک روایت خطاب به حارث فرمود: «و ما خاصان و خالصان رسول خداییم ای حارث! و من برادر، همدم و وصی و ولی و رازدار و صاحب اسرار او هستم». (شیخ مفید، ترجمه: استادولی، ۱۳۶۴، ص ۱۷)^۱

این عبارت از امام، به خوبی نشان می دهد که وی نیز با پیامبر ﷺ و دیگر اصحاب هم عقیده بوده و خود را شایسته ترین شخص به عنوان جانشین بعد از پیامبر ﷺ می داند. از دیگر مستنداتی که به معترض بودن امام به انتخاب ابوبکر و مستحق دانستن خود برای امر خلافت اشاره دارد، خطبه آن حضرت معروف به «شفشقیه» است که در آن، ضمن پرداختن به مظلومیت خود و غصب شدن حقش توسط ابوبکر و خلفای بعدی و نیز بیان برتری خود برای این امر، می فرماید:

«ای ابن عباس! آگاه باش که به خداوند قسم، فلانی (ابوبکر) پیراهن خلافت را بر تن کرد؛ با این که می دانست مقام من نسبت به خلافت، به منزله استوانه سنگ آسیاست. علوم و معارف اسلامی از ناحیه من سرازیر می شود و هیچ پروازکننده ای به اوج کمالات من نمی رسد. باین حال، چون از خلافت منع شدم، جامه ای غیر از آن پوشیدم و بر آن اعراض کردم و... دیدم صبر کردن بر این ستم، اولی تر است، بنابراین صبر کردم...» (بحرانی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۰۳)

افزون بر وجود قرائن روایی و تاریخی بر رد این نظر هالم، دیدگاه و عبارت برخی از

۱. «و نَحْنُ خَاصَّةٌ يَا حَارِثُ وَ خَالِصَةٌ، وَ أَنَا صِنْوَةٌ وَ وَصِيَّةٌ وَ وَلِيَّةٌ وَ صَاحِبٌ نَجْوَاهُ سِرٌّ».

اندیشمندان شیعی و مستشرقان نیز گواه بر این مدعی هستند، چنان که آقای جعفریان بعد از بیان مخالفت امام و اصحاب پیامبر ﷺ با انتخاب ابوبکر، اشاره می‌کند:

امیر مؤمنان ﷺ و فاطمه زهرا ﷺ برای بازگرداندن امر خلافت از ابوبکر و بیعت با امام علی ﷺ بسیار تلاش کردند، اما تلاش آنان ثمری نبخشید و در این نکته هیچ جای تردید نیست که به دلیل حق‌کشی‌هایی که در جریان میراث پیامبر ﷺ، مسئله فدک و قضیه امامت انجام شد، فاطمه زهرا ﷺ نسبت به ابوبکر و عمر خشمگین شد و از آنان ناراضی بود. هم‌چنین، بنابر گزارش‌های تاریخی، تا پیش از درگذشت فاطمه ﷺ، نه تنها علی ﷺ، بلکه هیچ‌یک از بنی‌هاشم با ابوبکر بیعت نکردند. سرانجام، امام هم دلیل بیعت خود را حفظ اتحاد امت اسلامی در برابر مرتدین و کفار یاد کرده است. (جعفریان، ۱۳۸۲، صص ۲۶ و ۲۷)

محمد علی امیرمعزی نیز بعد از بیان شایستگی‌ها و ویژگی‌های امام و تأیید این نکته که ایشان نزدیک‌ترین و شایسته‌ترین فرد برای رهبری بودند و ایشان با پیامبر ﷺ نسبت خویشاوندی داشت، اظهار می‌دارد: اهمیت این خویشاوندی، چنان اساسی و اصولی است که هم دربرگیرنده مفهوم سبقت در اسلام است و هم تبیین‌کننده آن، به گونه‌ای که به صورت ضمنی و آشکارا، هم از دید خود حضرت علی ﷺ و هم از منظر طرفدارانش، او را تنها جانشین مشروع پیامبر ﷺ می‌سازد. برای اثبات این مدعی نیز کافی است که به متون تاریخی و بیانات خود امام (به ویژه موارد مربوط به هدایت و راهنمایی امت) مراجعه شود. (امیرمعزی، محمد علی، تشیع (ریشه‌ها و باورهای عرفانی)، ص ۲۹)

مستشرق برجسته‌ای هم چون مادلونگ نیز دیدگاه خود را در این باره چنین بیان می‌کند: امام علی ﷺ بر مشروعیت ادعای خویش که مبتنی بر خویشاوندی نزدیکش با پیامبر، آگاهی‌اش از اسلام، شایستگی در مراقبت از آرمان‌های آن و... بود، یقین کامل داشت و به ابوبکر گفته بود که تأخیرش در بیعت با او در مقام جانشین پیامبر ﷺ، از آن روی بود که به تقدم حق خویش در خلافت باور داشت و هنگامی که سرانجام با آن‌ها بیعت کرد، همچنان بر عقیده‌اش باقی بود. او برای حفظ اتحاد مسلمانان بیعت کرد. (مادلونگ، ۱۳۸۱، ص ۲)

نکته سوم: برخلاف نظر هالم و فرضیه وی، انتخاب ابوبکر به جانشینی پیامبر ﷺ، این‌گونه نبود که مردم و امت مسلمان بناچار و اجبار و یا همگی به طور جمعی به انتخاب وی تصمیم بگیرند، بلکه این انتخاب بر اساس یک توطئه و دسیسه‌ای از قبل برنامه‌ریزی شده

و نیز مشارکت جمعی از مخالفان و موافقان این انتخاب بود. بنابراین، می توان دریافت که تعجیل انصار و عده ای از مهاجر در تشکیل سقیفه، نشان دهنده رقابتی جدی بین مهاجر و انصار بر سر امر خلافت است که زمینه دشمنی و اختلاف های قبلی داشتند. در واقع، بنابر این نظر مؤلف، وی در بیان دیدگاهش، تحت تأثیر منابع اهل سنت بوده؛ چراکه اهل سنت برای مشروعیت بخشی به حاکمیت و خلافت ابوبکر، به اصل اجماع استناد کرده اند، در حالی که با آگاهی از جزئیات این واقعه در منابع تاریخی معتبر و بنابر قول تاریخ نگاران، انتخاب ابوبکر پذیرش عمومی نبود و بعد از پایان سقیفه، امام علی علیه السلام و نیز برخی از اصحاب معروف پیامبر به برگزاری سقیفه و نتیجه آن اعتراض کردند. همان گونه که عالم بزرگ، شیخ صدوق، در این باره معتقد است که دست اندرکاران سقیفه با تحریک و کشاندن مردم کوتاه فکر و اصحاب معاویله به سقیفه بنی ساعده، برای به کرسی نشاندن فکر نادرست، توانستند صاحب حقیقی خلافت، علی علیه السلام را به آن جا بکشانند و ماهرانه حقیقت را غصب نمایند. در نهایت، توانستند با در اختیار خود نگه داشتن مردم عوامی که مستکبران همیشه جهت ادامه سلطه خود به آنان نیاز دارند، مقاصد و توطئه خود را (در آخرین لحظاتی که خورشید حق می رفت تا در آسمان نبوت افول نماید و بامدادان از افق آسمان امامت سر برآورد) اجرا کنند. (صدوق، ۱۳۷۷، صص ۴-۶)

هم چنین، به این سخن از عالم برجسته شیعی، آل کاشف الغطاء می توان استناد کرد که بیان فرمود:

پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله عده ای از صحابه تصمیم گرفتند خلافت را از علی علیه السلام بگردانند که در این موقع، علی علیه السلام از بیعت کردن با خلیفه وقت خودداری نمود و این حقیقتی است که هر دو مذهب (شیعه و سنی) بر آن اتفاق نظر دارند و هنگامی که حضرت ملاحظه فرمود ادامه خودداری او از بیعت، ممکن است موجب شکست جبران ناپذیری برای عالم اسلام گردد، بیعت کرد. (آل کاشف الغطاء، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴)

دیدگاه هالم در مورد کیفیت انتخاب و خلافت عثمان نیز جای تأمل و ارزیابی دارد؛ چراکه وی معتقد است: عثمان را شورایی مرگب از شش تن از اصحاب که یکی از آن ها علی علیه السلام بوده، انتخاب کرده اند، (هالم، تشیع، ص ۲۶) در صورتی که این تصور وی، بنابر متون تاریخی و گزارش های معتبر از این مسئله، تصویری اشتباه و ناصحیح بوده است. همان گونه که طبری

در این باره گزارش می دهد، عثمان (خلیفه سوم) را تمام اعضای شورا انتخاب نکردند، بلکه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام و زبیر که از اعضای همین شورا بودند، با انتخاب او مخالفت داشتند، اما چون حق امضا به عبدالرحمن بن عوف داده شده بود، با موافقت او و دیگر اعضای شورا عثمان انتخاب شد. بنابراین، او منتخب سه نفر بود: ۱. عبدالرحمن بن عوف؛ ۲. طلحه بن عبدالله؛ ۳. سعد بن ابی وقاص. (طبری، ج ۳، صص ۲۹۷-۳۰۲)

دلیل عقلی

هر عقل سلیم، به ضرورت جانشینی امام و شخص معصوم بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله حکم می کند و در واقع، جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله یک ضرورت عقلی و منطقی است که هر شخص عاقل به آن پی می برد. در تأیید این نکته که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز بیش از هر شخص دیگر و قبل از بقیه به این ضرورت رسیده بود و توجه داشت، می توان گفت که وی حتی وقتی مأموریت می یافت برای چند روز به سفر برود، در غیابش در طول آن چند روز نیز جانشینی برای خود انتخاب می کرد. حال چگونه ممکن است عده ای از افراد و مستشرقانی هم چون هالم گمان کنند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به چنین مسئله مهمی پی نبرده و امت اسلام را به حال خود گذاشته باشد، به خصوص که وی به شرایط و وجود تنش ها بین مردم آگاه بود.

به عبارتی، برای تأیید این نکته و ضرورت عقلی وجود امام بعد از پیامبر و آگاهی پیامبر به این امر، می توان به ضرورت عصمت و علم لدنی امام که به دست خداوند بوده (و بنابر اعتقاد خود شیعیان، شخص امام باید دارای عصمت و علم لدنی باشد) اشاره کرد. ضرورت عصمت و علم امام، مؤید این مطلب خواهد بود که مردم نمی توانند هر کسی را جانشین پیامبر بدانند و خود آن ها امام و رهبرشان را انتخاب کنند، بلکه این امر فقط به دست خداوند بوده که ابتدا به دست پیامبر و سپس امامان معین می شود. بنابر این عقل، وجود یک معلم الهی که از جانب خداوند برای تبیین و تفسیر کلامش معین و تأیید شده، ضروری می نماید، چنان که در برخی احادیث و روایات به فرمایش خداوند، مبین قرآن، رسول اکرم صلی الله علیه و آله است و ایشان این علم را به جانشینان خود (امامان دوازده گانه که نخستین آن ها علی علیه السلام و آخرین آن ها امام عصر بوده) داده اند. امام صادق علیه السلام نیز در روایت هایی فرمود: «ای ابا محمد، تعیین امام به اختیار ما نیست؛ این کار تنها به دست خداست که درباره هر یک پس

از دیگری فرو می‌فرستند». (کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۲۵)

«شما گمان می‌کنید هر یک از ما امامان که وصیت می‌کند، به هر کس می‌خواهد وصیت می‌کند؟! نه به خدا چنین نیست، بلکه امر امامت، عهد و فرمانی است از جانب خدا و رسولش ﷺ برای مردی پس از مردی (از خانواده ما) تا به صاحبش برسد (امام دوازدهم)». (همان)

درواقع، از آن جا که مردم برای انجام امور دینی و احکام شرعی خود و حل بسیاری از مسائل به وجود ائمه وابسته هستند، وجود امام و شخصی که هم دارای علم کامل و لدنی و هم امین مردم و معصوم باشد، لازم است. هم چنین، شناخت و تعیین و وجود چنین شخصی، بر خدا واجب و ضروری است تا آن چه را بر بندگان خود مکلف کرده، تحقق یابد. همان گونه که روایات فروانی در مورد ضرورت وجود امام از ائمه علیهم‌السلام داریم.

برای نمونه، امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «همانا زمین در هیچ حالی، از امام خالی نگردد؛ برای آنکه اگر مؤمنان چیزی (از اصول یا فروع دین) افزودند، آن‌ها را برگرداند و اگر چیزی کم کردند، برای آن‌ها تکمیل کند». (همان، ج ۱، ص ۲۵۰)

امام صادق علیه‌السلام فرمود: «اوصیای پیغمبر درهای توجه به سوی خدای عزوجل هستند و اگر ایشان نبودند، مردم خدای عزوجل را نمی‌شناختند و خدای تبارک و تعالی به وسیله ایشان بر خلقش احتجاج کند». (همان، ص ۲۷۴)

پس این ادعای اهل سنت و برخی از مستشرقان، غیر منطقی و به دور از واقعیت‌های اجتماعی است و حتی آشکارا می‌بینیم که پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، ضرورت وجود جانشین را به خوبی و هرچه تمام‌تر درک و جانشین بعد از خود را معین کرده است. در واقع، در قالب یک استدلال عقلی می‌توان چنین گفت:

۱. خداوند آگاه به همه امور است و از وا گذاشتن امور الهی به دست مردم، بری بوده است.
۲. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، فرستاده و رسول خدا برای هدایت مردم بوده و از جانب خدا و به امر الهی، مأمور رهبری و هدایت مردم است.
۳. در نتیجه، از آن جا که دین اسلام آخرین دین الهی و پیامبر اسلام نیز خاتم انبیاست، همین‌طور تنها حافظ و مفسر قرآن و شرع و دستوره‌های الهی، امام معصوم و عالم است، ممکن نیست شخصیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که در پی ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر ارزش‌های انسانی - الهی و مأمور به استقرار و تداوم حکومت الهی بوده، برای استمرار

و گسترش این جامعه و رسالتش، کسی را برای بعد از خود انتخاب نکند و امت اسلام را به حال خود رها سازد! افزون بر این، حتی سیره پیامبر ﷺ بیان کننده این حقیقت بوده که به سرنوشت امت اسلامی اهتمام ویژه داشت، تا جایی که قرآن کریم، ایشان را با این ویژگی معرفی می‌کند: «پیامبری به سوی شما آمد که مشکلات شما بر او گران است و با مؤمنان، صمیمی و مهربان است». (توبه: ۱۲۸)

هم چنین، بنابر ضرورت عصمت و علم لدنی، برای شخص امام به عنوان جانشین پیامبر و رهبر امت در امور شرعی و دینی و نیز سیاسی و ...، تعیین و انتخاب چنین شخصی، تنها به اختیار خداوند عالم و عادل بوده است.

پس این اعتقاد و دیدگاه که پیامبر اسلام ﷺ انتخاب جانشین و امام را به عهده امت واگذار کرده، رد می‌شود و این روش انتخابی، مشروعیت ندارد؛ چراکه اگر انتخاب امام به تعیین مردم واگذار شده باشد، این انتخاب را یا باید همگان تأیید کنند و همه امت بر این انتخاب اتفاق نظر داشته باشند که این فرض، معمولاً دست نیافتنی است یا فقط برخی (چه اکثریت و یا اقلیت) انتخاب و امامت شخصی را معین کنند و بپذیرند که این فرض نیز به بحران مشروعیت و همان نبود مشروعیت می‌انجامد. بنابراین، امامت متکی به رأی و انتخاب مردم و امت، مشروعیت دینی و عمومی ندارد و امری الهی است.

تشیع سیاسی

در مورد هویت و شکل سیاسی آن نیز باید گفت، اگرچه جنبه سیاسی شیعه و تشیع، در زمان عثمان و بعد از قتل او تبلور بیشتری یافت و نیز در جریان سقیفه (که عده بسیاری آن را زمان شکل‌گیری شیعه می‌دانند) هنوز تشیع یک جریان کلامی - اعتقادی مستقل نبود و جنبه سیاسی آن بیشتر نمایان بود، شیعه در ابتدا فقط یک جریان سیاسی نبود که تنها در این قالب هویت پیدا کند و شکل گیرد. در واقع، همواره بین شیعیان و پیروان مکتب تشیع، افرادی نیز وجود داشتند که علاوه بر شایسته دانستن امام در امر حکومت و رهبری، دوستدار قلبی و اعتقادی امام بودند و به برتری او نسبت به دیگر اصحاب اعتقاد داشتند.

در کتاب فرق اسلامی آمده که حزب شیعه نیز به سان هر حزب دیگر بود؛ یعنی هم کسانی که به اصول و مبانی اش اخلاص می‌ورزیدند، به آن پیوستند و هم کسانی که سود

خود را در آن می‌دیدند. از این رو، گروهی از سرایمان به احق بودن علی علیه السلام و فرزندانش برای خلافت، شیعه شدند و گروهی نیز از آن نظر که حکومت اموی و سپس عباسی را خوش نداشتند، تشیع اختیار کردند. (صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، ج ۲، صص ۲۸ و ۲۹)

موقعیت جغرافیایی و محل شکل‌گیری اولیه شیعه

نکته مهم دیگر در تقریر نظریه هالم از شکل‌گیری شیعه، این است که وی شهر کوفه را محل شکل‌گیری و پدید آمدن و گسترش تشیع می‌داند. در مورد این دیدگاه وی می‌توان گفت: قسمت دوم عبارت او را با توجه به قرائن تاریخی می‌شود پذیرفت و این امر که عراق با مرکزیت کوفه، در قرون نخستین، مرکز و کانون اصلی تشیع بوده و تشیع از آن جا به شهرها و مناطق دیگری هم چون بغداد و حله و... رواج پیدا کرد و گسترش یافت، شکی نیست، اما این که عراق و کوفه محل شکل‌گیری تشیع و محل سکونت نخستین گروه به عنوان شیعه بوده، بنابر متون و روایات تاریخی، پذیرفتنی نیست، چنان که آیت‌الله سبحانی در این باره اظهار می‌دارد: «زادگاه و منشأ تشیع نیز همانند اسلام، حجاز بوده است که عرب، در طی مدت طولانی به آن گروید و سپس از آن جا به تدریج میان امت اسلامی گسترش یافت.» (جعفر، سبحانی، سیمای عقاید شیعه، ص ۴۶)

البته این نکته را نیز باید گفت که اگر مراد مؤلف از تشیع، همان تشیع عراقی و سیاسی باشد، این نظر وی را می‌توان پذیرفت و تقویت کرد. با این حال، باید اشاره کرد که در ابتدا مفهوم و تعریف تشیع، غیر از معنای امروزی آن بوده و طیفی از تشیع در قالب تشیع سیاسی، اعتقادی، محبتی و... و تشیع سیاسی یا همان عراقی نیز وجود داشت که مرکز آن و نخستین محل پیدایش آن، همان عراق بوده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی و مطالعات صورت گرفته در زمینه موضوع مورد پژوهش، مشخص شد که در آثار و دیدگاه‌های مستشرقان، درباره پیدایش تشیع و شیعیان دو دیدگاه کلی وجود دارد: الف) دیدگاهی که به وجود تشیع و اندیشه شیعی در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله معتقد بودند، اگرچه این دیدگاه کمتر کانون توجه مستشرقان بوده است. ب) دیدگاهی که تاریخ نخستین تشیع و پیدایش اندیشه شیعی و شیعیان را به زمان بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله و حوادث و

دوره‌های مختلفی پیوند می‌زنند؛ رویدادها و دوره‌هایی هم چون جریان سقیفه و نتیجه آن، خلافت عثمان و ماجرای قتل او، جنگ جمل، قیام مختار و توابین و... این موارد، از دوره‌ها و رویدادهای اثرگذار و مهم در تاریخ تشیع بوده‌اند، ولی قائل شدن به پیدایش تشیع در یکی از این دوره‌ها، درست و مستدل به نظر نمی‌آید، همان‌گونه که هالم نیز به یکی از این دوره‌ها برای پیدایش شیعه قائل شده است. در بررسی کلی دیدگاه وی، روشن شد که او در بیان خیلی از دیدگاه‌هایش، از منظر یک مستشرق بی‌طرف، نظریه‌پردازی نکرده است. در واقع، استفاده وی از منابع اهل سنت، موجب شده که بیشتر از منظر یک اهل سنت به شیعه و مباحث آن بپردازد. هم‌چنین، منابع مورد استفاده وی منابع متقن و معتبری نبوده است. دیدگاه هالم درباره موضوع مورد پژوهش نیز چنین است که هالم در ابتدا تمایز چندانی بین تشیع و تسنن نمی‌بیند و قائل به این است که این تفاوت‌های کلامی - اعتقادی بین آن‌ها، مسئله فرعی است.

وی تشیع را بیشتر از منظر عام آن بررسی کرده است. با بیان و ارزیابی دیدگاه او نیز روشن شد که هالم جزو آن دسته از مستشرقانی است که خاستگاه تشیع و پدید آمدن گروهی به نام «شیعه» را به زمان بعد از پیامبر اکرم ﷺ مربوط می‌داند و در ابتدا برای آن هویت اعتقادی - کلامی قائل نیست و آن را حرکت سیاسی صرف می‌داند که در طول جریان‌های پیش آمده در زمان مطرح شدن مسئله جانشینی عثمان به وجود آمد. این مقاله، به ارزیابی دیدگاه وی، بنابر روایات و مستندات تاریخی معتبر و نیز دیدگاه عالمان شیعی می‌پردازد و نظر وی در مورد پیدایش شیعه رد شد. البته باید اشاره شود که در مقام تحلیل و نقد دیدگاه‌های مستشرقان، شایسته و علمی نیست که از روی غرض‌ورزی و جانبداری از اعتقاد خود، دیدگاه آنان را کاملاً بی‌اساس دانست و رد کرد. در تحلیل دیدگاه‌های مستشرقان در مورد موضوعات متفاوت، نمی‌توان همه دیدگاه‌های آن‌ها را کاملاً رد و یا کاملاً تأیید کرد، بلکه در بیشتر موارد این‌گونه بوده که در آثار آن‌ها و نظرات گسترده و متفاوتشان، هم جای نقد بوده و هم بخشی از دیدگاه‌های آنان پذیرفته شده است. به نظر می‌رسد، مستشرقانی که چنین دیدگاه‌هایی را داشته و مطرح کرده‌اند، از دو جهت در نتایج خود دچار سوء برداشت شده‌اند: از یک سو چون بیشتر به منابع سنی استناد می‌کردند، دچار اشتباه شده‌اند و از سوی دیگر، این نکته که آن‌ها بین پیدایش

تشیع و اندیشه شیعی و تکامل آن، تفاوت قائل نشده‌اند و شکل‌گیری آن را به حوادث و دوره‌های متفاوتی پیونده زده‌اند، موجب شده که به نتایج نادرست و غیرمنطبق با حقیقت تشیع برسند.

در نهایت و براساس یافته‌های این پژوهش، هم‌چنین با نگاه به تاریخ و مستندات و گزارش‌های تاریخی، به این نتیجه رسیدیم که همه فرضیه‌ها و نظریه‌های مربوط به پیدایش شیعه، بعد از پیامبر ﷺ و یا به دست افراد دیگری به جز شخص پیامبر ﷺ اشتباه بوده و رد شد. درواقع، پیدایش و شکل‌گیری شیعه و نیز مذهب تشیع و اندیشه شیعی (در قالب گروه و تفکری دارای اعتقادات کلامی و پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام) به هیچ‌عنوان بعد از پیامبر ﷺ نبوده، بلکه به زمان حیات ایشان مربوط بوده و مکتب و تفکری است که به دستور الهی و سخنان و دستوره‌های پیامبر اکرم ﷺ بنا نهاده شد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. امینی نجفی، عبدالحسین، الغدیر، جلد ۲۲، ترجمه: قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی زاده، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۲. اشیپولر، برتولد، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، جلد ۱ و ۲، ترجمه: مریم میراحمدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۹۲.
۳. آل کاشف الغطاء، محمد حسین، اصل شیعه و اصولها، ترجمه و تحقیق: ناصر مکارم شیرازی، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۴. بحرانی، ابن میثم، شرح نهج البلاغه، ترجمه: قربانعلی محمدی مقدم و علی اصغر نوایی یحیی زاده، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۹۱.
۵. بهشتی مهر، احمد، تشیع امامی در آثار ویلفرد مادلونگ، قم، انتشارات شیعه‌شناسی، ۱۳۹۷.
۶. پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، اسلام در ایران (از هجرت تا پایان قرن نهم هجری)، ترجمه: کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، چاپ هفتم، ۱۳۶۳.
۷. جعفریان، رسول، تاریخ سیاسی اسلام (تاریخ خلفا)، جلد ۲، قم، انتشارات دلیل ما، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۸. دهخدا، علی‌اکبر، لغت نامه دهخدا (نسخه دیجیتالی براساس نسخه فیزیکی سال ۱۳۷۷)، تهران، دانشگاه تهران، مرکز بین‌المللی آموزش زبان فارسی، ۱۳۹۹.
۹. سعید، ادوارد، شرق‌شناسی، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
۱۰. شبیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، جلد ۱، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۸۷.
۱۱. صدر، محمد باقر، تشیع و اسلام، ترجمه: علی حجتی کرمانی، قم، شفق، چاپ دوم، ۱۳۵۴.
۱۲. صدوق، ابن بابویه محمد بن علی، معانی الاخبار، جلد ۲، ترجمه: عبدالعلی محمدی شاهرودی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، شیعه در اسلام، جلد ۱، قم، دفتر نشر اسلامی، چاپ سیزدهم، ۱۳۷۸.

۱۴. موسوی همدانی، محمدباقر، ترجمه تفسیر المیزان، جلد ۲، قم، انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴.
۱۵. طبری، محمدبن جریر، تاریخ طبری، جلد ۲ و ۳، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، نشر الکترونیک، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۱۶. لالانی، ارزینا، نخستین اندیشه‌های شیعی (تعالیم امام محمد باقر)، ترجمه: فریدون بدره‌ای، تهران، نشر و پژوهش فروزان روز، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۱۷. عسکری، مرتضی، سقیفه (بررسی نحوه شکل‌گیری حکومت پس از پیامبر اکرم ﷺ)، تحقیق: مهدی دشتی، تهران، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۲.
۱۸. مفید، محمدبن محمد، امالی، ترجمه: حسین استادولی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۴.
۱۹. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، جلد ۳۷، بیروت، مؤسسه الوفا، ۱۴۰۴ ق.
۲۰. مادلونگ، ویلفرد، فرقه‌ها اسلامی، ترجمه: ابوالقاسم سری، تهران، اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۲۱. _____، جانشینی حضرت محمد (پژوهشی پیرامون خلافت نخستین)، جلد ۲، ترجمه: احمد نمایی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۷.
۲۲. ولهاوزن، بولیوس، تاریخ سیاسی صدر اسلام (شیعه و خوارج)، جلد ۱، ترجمه: محمودرضا افتخارزاده، تهران، بهار، چاپ اول، ۱۳۷۵.

کاوشی درباره کتاب تبیین براهین اثبات وجود خدا از آیت‌الله جوادی آملی

*فاطمه الیاسری^۱

کتاب تبیین براهین اثبات وجود خدا نوشته علامه جوادی آملی، تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا، در انتشارات اسراء در سال ۱۳۹۴ برای دهمین بار به چاپ رسید. از ویژگی‌های بارز این کتاب، می‌توان به جامعیت تمام براهین اثبات خدا اشاره کرد. علامه هر برهان را تبیین، سپس نقاط قوت و ضعف متناسب با هر برهان را بیان می‌کند و اشکالات وارده را پاسخ می‌گوید. این کتاب نه تنها منبعی مناسب برای دانش پژوهان این حوزه است، به رهپویان توحید حقیقی، پاسخی برخاسته از حقیقت آدمی می‌دهد. علامه جوادی آملی با این پیش‌فرض که وجود خداوند برهان‌پذیر است، در قالب ۱۰ برهان فلسفی، بر وجود خداوند استدلال منطقی ارائه داده است.

علامه در مقدمه این کتاب، به ضرورت بحث از توحید اشاره می‌کند و آن را اصلی‌ترین، بلکه تنهاترین اصل اعتقادی ما می‌داند و دیگر اصول اعتقادی یعنی نبوت، معاد و عدل را از تجلیات و اشراقات کامل اصل توحید برمی‌شمارد و شناخت و معرفت خداوند متعال را سرآغاز هر علم و منتهای هر کمالی معرفی می‌کند.

مقدمه این کتاب، یک متن شصت صفحه‌ای است که به توضیح واژگان و مباحث ضروری و پرکاربرد یا مبهم کل براهین موجود در کتاب می‌پردازد. ایشان در فصل اول کتاب، بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تناسب برقرار کرده و ورود به مسائل معرفتی را به واسطه این گزاره‌های هستی‌شناسی که «واقعیتی هست» و «انسان واقعیت دارد»، ممکن دانسته است. هم‌چنین، با بیان اقسام علم، تعریفی جامع از علم حضوری و حصولی ارائه می‌دهد و با بیان تفاوت علم و ایمان، معنای فلسفه و حکمت، حیطة قضایای اولی و غیر بدیهی، مطالب این فصل را پایان می‌برد.

۱. فارغ التحصیل سطح ۳ کلام اسلامی، پژوهشگر و عضو انجمن کلام اسلامی جامعه الزهراء علیها السلام

فصل دوم با طرح پرسش‌های فلسفی و ایمان دینی آغاز می‌گردد و سپس تلازم وجودی علم و ایمان را اثبات می‌کند و بر ضرورت و اهمیت علوم حصولی و عقلی در تثبیت ایمان تأکید می‌ورزد و معتقد است که ریشه برخی شبهات، تفکیک میان علم و ایمان است. ایشان این موضوع را که بسیاری از متکلمین و فیلسوفان غربی و شرقی درباره ذات خداوند، برهان اقامه نکرده‌اند، دلیل بر برهان ناپذیر بودن توحید نمی‌داند، بلکه از نظر وی علت این امر، عیان بودن وجود خداوند به حکم فطرت بر همگان است و در متون دینی، استدلال‌های فراوانی بر ذات الهی ذکر شده است. به عقیده وی، اقامه برهان بر ذات خداوند، برتر از اقامه برهان بر صفات خداوند است.

فصل سوم تا دوازدهم، به ترتیب، براهین امکان و وجوب، حرکت و حدوث، امکان فقری، برهان وجودی، صدیقین، نظم، معجزه، تجربه دینی، برهان اخلاقی و فطرت را تبیین کرده‌اند و اشکالات و نقص‌های وارد بر هر برهان از نظر منتقدان غربی و شرقی را بررسی می‌کند. هم‌چنین، افزوده‌ها و اصلاحات لازم را برای این که بتوان از هر برهان نتیجه یقینی به دست آورد، بیان می‌کنند.

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، براهینی که از مقدمات و واسطه‌های کمتری برخوردارند و وجود صدیقین از متقن‌ترین براهین است. به نظر ایشان، آنچه بوعلی از برهان صدیقین تقریر می‌کند، در حقیقت، صدیقین نیست؛ زیرا از غیر ذات الهی بر ذات خداوند استدلال کرده است. تقریر ملاصدرا نیز فهم مفاهیم فلسفی را نیاز دارد و فقط تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین، بدون واسطه‌ای جز ذات اقدس اله، وجود خداوند را اثبات می‌کند و این، معنای واقعی برهان صدیقین است.

برهان امکان فقری، در درجه بعدی اعتبار قرار می‌گیرد. طبق نظر نویسنده کتاب، این برهان برخلاف برهان ماهوی و حدوث، افزون بر مادیات، مجردات را نیز دربرمی‌گیرد. هم‌چنین، اشکالات وارده در باب استحاله دور و تسلسل، در این برهان جایی ندارد و به صورت مستقیم به اثبات واجب می‌پردازد. برهان امکان فقری که حاصل دقت‌های عقلی حکمای متأله بوده، به مدت چهار قرن در مدار اصلی آموزش‌های فلسفی شیعی قرار می‌گیرد، درحالی که ذهن آشفته

تاریخ‌نگاران فلسفه غرب که با دوری از تفکر عقلی، در اسارت شکاکیت بسیط و مرگب حاکمیت حس‌گرایی قرار گرفته‌اند، از آشنایی با این برهان همچنان محروم مانده‌اند.

به نظر این فیلسوف و حکیم اسلامی، برهان نظم، مانند برهان حدوث و حرکت، ناقص است؛ به این معنا که به خودی خود، توانایی اثبات ذات باری تعالی را ندارد، اما این امر مستلزم نفی ارزش جدلی آن نیست و برای معتقدان توحید ذاتی، می‌توان توحید ربوبی و به دنبال آن، توحید عبادی را ثابت کرد. هم‌چنین، برهان نظم می‌تواند با اثبات وجود نظم و هماهنگی میان افعال، به منظور رسیدن به یک غایت واحد، از اشکال شرور در عالم مصون بماند.

برهان‌های آنسلم، معجزه، اخلاقی و فطرت، برهان‌هایی هستند که از دیدگاه متکلمین غربی نقد و بررسی شده‌اند. برهان آنسلم، در قرن یازدهم، تصویری کامل و عالی از خداوند ارائه می‌دهد که فراتر از آن نمی‌توان تصور کرد. این برهان، افزون بر نقدهای سه‌گانه کانت، از خلط میان مفهوم و مصداق نیز که از اشکالات اساسی برهان است، رنج می‌برد.

برهان معجزه، برهان دیگری است که در غرب برخی متکلمین مسیحی ارائه دادند و آن را مانند برهان نظم، دلیل بر اثبات ذات واجب دانسته‌اند و بیشترین انتقادهای در غرب را متوجه خود ساخته است. برهان معجزه، در واقع بدون پیوست به براهینی هم‌چون امکان و وجوب، اشکالات اساسی دارد. به نظر آیت‌الله جوادی آملی، برهان تجربه دینی در حقیقت برهان نیست، بلکه استدلالی است که صورت فلسفی و برهانی ندارد و بر تجربه‌ها، دریافت‌ها و شهودهای افراد نسبت به واقعیت استوار است و ارزش و قداست عمیق دارد.

عنصر مشترک تمام براهین اخلاقی، احساس ندای وجدان و یا فرمان اخلاقی و به دنبال آن احساس تخلف، شرم، ندامت یا بیم و هراس در هنگام عصیان است و اشکال مشترکی که بر همه آن‌ها وارد است، امکان اثبات وجوب ذاتی یا ازلی برای مبدا یا علت است. حکمای اسلامی در مقابل برهان اخلاقی، برهان فطرت را مطرح می‌کنند. به نظر آنان، برهان اخلاقی، ناکافی و غیر تام و محدود به احکام عقل عملی است و نمی‌توان از آن بر اثبات واجب استفاده کرد. در مقابل، برهان فطرت، متوجه بعد عملی انسان، یعنی متوجه گرایش بالفعلی است که در متن واقعیت آدمی وجود دارد. هم‌چنین، برهان فطرت می‌کوشد با اثبات نظری این گرایش، به اثبات واجب بپردازد. چنین به نظر می‌رسد که براهین مطرح در دنیای غرب،

نسبت به دیگر براهینی که در این کتاب از آن‌ها یاد شد، از درجه اتقان کمتری برخوردارند. چنانچه در یک نگاه، خواستار بیان ارزش والای این کتاب باشیم، باید گفت از دیدگاه ناشران کتاب، متن کتاب با بیانی علمی - تخصصی نه تنها بیان متکلمین و فیلسوفان شرقی را مستدل می‌سازد، استدلال‌های محکمی در نقد براهین پذیرفته نزد غربیان اقامه می‌کند و ذهن پویای هر جوینده علم را به خود جذب می‌نماید.

اصول چکیده نویسی

زهرا دلاوری پاریزی^۱

چکیده مقاله یا پایان نامه، فشرده محتوا بدون هیچ‌گونه تفسیر اضافی و یا فهرستی از محتوای نوشته و واژگان کلیدی است که باید سه اصل اختصار، صحت و تازگی را داشته باشد. چکیده یک متن، مستقل از متن است که برای اطلاع‌رسانی و رعایت حقوق خواننده، در ابتدای مقاله یا قبل از فهرست پایان نامه قرار می‌گیرد تا فرد با مطالعه آن، از خواندن محتوا تا حدی بی‌نیاز شود.

چکیده از نظر شکلی

حجم چکیده، تا حدودی به حجم نوشتار بستگی دارد، اما معمولاً تعداد واژگان چکیده برای مقاله‌های کوتاه را بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ و برای مقاله‌های مفصل بین ۱۵۰ تا ۲۵۰ کلمه ذکر کرده‌اند. چکیده، در چند بند نوشته نمی‌شود. فعل‌های آن، ماضی و بیشتر مجهول، جمله‌هایش کوتاه، ساده و خبری هستند. در چکیده باید از آوردن جمله‌های تعجبی یا پرسشی، وجه وصفی، استدلال و مستندسازی، آوردن توضیح مفهومی، پانویس و ذکر منابع پرهیز کرد. چکیده، در واقع، آخرین متنی است که نوشته می‌شود و نخستین چیزی است که خواننده آن را می‌خواند.

اهداف نگارش چکیده

مهم‌ترین اهداف چکیده‌نویسی، صرفه‌جویی در وقت، آسان کردن انتخاب و یا کنار گذاشتن یک مقاله برای خواندن و نیز بهره‌گیری از همه اطلاعاتی است که به زبان‌های مختلف منتشر می‌شود. در عرف بین‌المللی، چکیده مقاله‌ها بیشتر به زبان انگلیسی است، اگرچه خود

۱. دانش آموخته‌ی سطح ۳ کلام اسلامی جامعة الزهراء (ع)، فارغ‌التحصیل دکتری کلام امامیه از پردیس

فراپی دانشگاه تهران، دبیر انجمن علمی پژوهشی کلام جامعة الزهراء (ع)، zdparizi@yahoo.com

مقاله، به زبان دیگری باشد. تهیه کتاب‌شناسی، نقد و بررسی مقاله‌ها، سهولت جست‌وجوی اطلاعات مهم و اساسی در مقاله و نمایه‌سازی که در واقع، کوچک‌ترین واحد اطلاعاتی در یک مقاله و ناظر به مهم‌ترین مفاهیم است، از اهداف دیگر نوشتن چکیده محسوب می‌شود. نوشتن چکیده، یکی از مؤلفه‌های اخلاق پژوهش است که در اطلاع‌رسانی، کاربرد بسیاری دارد و خواننده را در اولویت‌بندی و برنامه‌ریزی‌های مطالعاتی یاری می‌دهد. برخی نویسندگان مبتدی، نکاتی سربسته و فهرست‌وار را با عنوان چکیده نگاشته‌اند، ولی عناصر لازم را در آن نیاورده‌اند. برخی دیگر، در چکیده از دادن اطلاعات خودداری می‌کنند و می‌خواهند به هر طریقی، خواننده را به خواندن مقاله وادارند. در چکیده، باید دست‌ودلباز بود، دستاوردهای خود را به خواننده تقدیم کرد، به او احترام گذاشت و همه مطالب مهم و اساسی و نتایج کیفی و کمی درج‌شده در پژوهش را به اختصار بازگفت. محققى که همواره در جست‌وجوی منابع است، با مطالعه چکیده، درمی‌یابد که آن اثر تا چه اندازه می‌تواند در پاسخ به پرسش‌های تحقیق، او را یاری دهد.

هدف مهم دیگر از آوردن چکیده در آغاز یک منبع، آشنا کردن خواننده و ایجاد آمادگی در او برای جست‌وجو در همه آن منبع است. چکیده معمولاً به خواننده کمک می‌کند که بتواند با ارزیابی محتوای متن، میزان ارتباط و کارایی آن را در اهداف مطالعاتی و پژوهشی خود دریابد. چکیده، نشان‌دهنده تصور نویسنده از مسئله یا مسائل تحقیق، نظریه‌های گوناگون و ادله و روش تحقیق است. محقق باید در چکیده نویسی دقت کند تا بتواند با آوردن چند سطر فشرده در یک ساختار منسجم، به اهداف چکیده دست یابد و با اطلاع‌رسانی کافی و درست، جامعه علمی را یاری دهد.

چکیده تمام‌نما

چکیده به انواعی مثل تلگرافی، تمام‌نما، توصیفی، راهنما و سوگیرانه تقسیم می‌شود. مراد از چکیده در مقاله پژوهشی، چکیده پدیدآور می‌باشد که توصیفی و بدون سوگیری است و با عنوان چکیده تمام‌نما نگاشته می‌شود که در واقع، ماکتی از طرح است. به‌طورکلی، نباید این حقیقت را از نظر دور داشت که چکیده‌نویس باید تسلط موضوعی بر محتوا داشته باشد تا بتواند سه ویژگی اساسی چکیده را به‌کلی رعایت کند.

محتوای چکیده

سطر اول هر چکیده، به بخش عنوان مسئله اختصاص دارد. در سطور بعدی، پیشینه مسئله، اهمیت، پرسش اصلی، فرضیه، روش تحقیق، نوع منابع، مهم‌ترین نتایج و دستاوردها و نوآوری‌های بحث آورده می‌شود که درحقیقت، یک گزارش کامل از کل تحقیق خوانده می‌شوند. هرگونه حشو و زواید در چکیده، به شدت ممنوع است و هم‌چنین، نباید با شرح معنای لغوی و اصطلاحی و تاریخچه شروع شود.

واژگان کلیدی

در پایان چکیده، در حد یک سطر باید به واژگان کلیدی اشاره کرد که معمولاً بین سه تا ۱۰ واژه هستند. این کلمات نباید ترجمه شوند، بلکه فقط نوشته و بین آن‌ها ویرگول گذاشته می‌شود. این واژگان در واقع، کار فهرست را انجام می‌دهند و به مخاطب اعلام می‌کنند که شالوده بحث، روی چه اصطلاحات و مفاهیم تخصصی تمرکز دارد. واژگان کلیدی، نقش نمایه را در جست‌وجوهای الکترونیکی و اینترنتی دارند و نشانگر مباحث مهم تحقیق هستند. برای یافتن واژگان کلیدی، می‌توان از الفاظ مترادف و متضاد، شخصیت‌ها و اعلام و ترکیب‌های وصفی و اضافی استفاده کرد، اما نمی‌توان واژه‌های عام غیرتخصصی را آورد. این واژگان، در فهم و جهت‌گیری محتوای بحث مفیدند. برای آغاز منبع‌شناسی و منبع‌یابی، باید کلیدواژه‌هایی بسیار مرتبط با بحث خود را حدس زد و چه بسا کار، تنها با یک کلیدواژه آغاز شود و کم‌کم گسترش یابد.

تفاوت مقدمه و چکیده

برخی عناصر چکیده، تا اندازه‌ای با محتوای مقدمه شباهت دارد؛ با این تفاوت که مطالب، در مقدمه، مفصل‌تر می‌آیند. برای نمونه، در مقدمه، مسئله در چند سطر بیان می‌شود و در چکیده، فقط به آن اشاره می‌گردد. بسیاری از نتایج، در چکیده می‌آیند، اما در مقدمه سخنی از نتیجه نمی‌گوییم، بلکه اهداف فرضی را بیان می‌کنیم. در چکیده، از فعل ماضی استفاده می‌شود، اما در مقدمه، این فعل‌ها می‌توانند مستقبل باشند. حجم مجاز چکیده را با تعداد واژه می‌شمارند، اما حجم مقدمه چندان محدودیت و حساسیت ندارد. مقدمه را می‌توان در چند بند بیان کرد، درحالی‌که چکیده در یک بند و بدون زواید نگاشته می‌شود. به نظر می‌رسد، ارزش جمله‌ها و نیز پیوستگی آن‌ها در چکیده، بسیار بیشتر از جمله‌های مقدمه نوشتار است.

تفاوت چکیده و خلاصه

در خلاصه، نظم و ترتیب مطالب، باید دقیقاً مطابق نظم مطالب در مقاله باشد؛ البته به صورتی کوتاه و فشرده، اما در چکیده، رعایت ترتیب این مفاهیم اساسی الزامی نیست؛ زیرا چکیده نویسی یک کار فنی است و چکیده نویس با رعایت امانت و اصالت پیام، با استفاده از اصول علمی و توانایی‌های خود، می‌تواند آن را در قالب کلمات دیگر و یا همان کلمات متن بیان کند. «خلاصه» در پایان مقاله و برای یادآوری مطالب می‌آید و نوعی نتیجه‌گیری است؛ درحالی‌که چکیده باید همواره در آغاز متن مقاله آورده شود تا خواننده قدرت انتخاب یا کنار گذاشتن و ارزیابی مقاله را داشته باشد.

مراحل نگارش چکیده

برای تهیه چکیده، باید سه مرحله اساسی درست خواندن، درست فهمیدن و درست نوشتن را در چند گام طی کرد. بعد از مطالعه دقیق متن، ابتدا باید مرحله یادداشت برداری از نکات مهم و اصلی آن صورت گیرد. نویسنده چکیده، لازم است در صورت لزوم، بیش از یک بار، متن یا نوشته مورد نظر را بخواند و از اهداف و نتیجه‌گیری‌های آن باخبر شود. گام دوم، جداکردن مطالب اصلی و لازم از غیر آن‌هاست. هنگام مطالعه باید مطالب اصلی و لازم، از فرعی مشخص شود و محورهای اصلی بحث شامل عنوان مقاله، ضرورت، اهداف، روش‌ها، نتایج، نظریه‌های جدید و نوآوری‌ها، تأکیدها، اولویت چینش نویسنده، کاربردها و تعیین اصطلاحات و واژگان کلیدی، استخراج شود. گام سوم، یادداشت برداری است که در آن، مطالب غیر اصلی حذف و مطالب اصلی نوشته می‌شوند. در این مرحله، تا حد ممکن باید مطالب متن اصلی را آورد، نه این‌که درباره آن‌ها نوشت. گام چهارم، تهیه پیش نویس چکیده است که در آن، کلمات زائد و عبارات طولانی حذف می‌شود. گام پنجم، شامل کنترل، ویرایش و اصلاح پیش نویس از نظر نقطه‌گذاری، املا، درست کلمات، ضبط صحیح مطالب، حذف مطالب غیر اصلی و رعایت اختصار است. آخرین مرحله، نگارش چکیده است که با نظم مناسبی نوشته می‌شود. بهتر است برای نوشتن چکیده پایان نامه، نخست چکیده هر فصل را تهیه کرد و سپس به کمک آن‌ها چکیده‌ای جامع نوشت.

منابع

۱. استیری، علیرضا، نشریه مصباح، ۱۳۷۱، شماره یک (صفحات ۱۰۰-۱۱۱) و شماره دو (ص ۱۰۵-۱۱۶)
۲. اسلام پور کریمی، حسن، خودآموز مقدمات پژوهش، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۲.
۳. ملک محمدی، مریم، «اصول چکیده نویسی براساس استاندارد بین المللی ایزو در چکیده نویسی»، مجله اطلاعیایی و اطلاع رسانی، ۱۳۸۷، شماره هشت (ص ۶۶-۷۴).