



فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الهیات

سال سی‌ام، شماره ۲، ۱۴۰۴

۱۱۸

صاحب امتیاز: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

مدیرمسئول: محمدتقی سبحانی

سر دبیر: محمدتقی سبحانی

مدیر اجرایی: عیسی موسی‌زاده

یادآوری

۱. فصلنامه نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.

۲. به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

فصلنامه نقدونظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پایگاه استنادی سیولیکا (Civilica.com)، پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)، مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID.ir) و پایگاه Google Scholar نمایه و در کتابخوان همراه پژوهان (pajooahaan.ir)، سامانه نشریه (jpt.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (http://journals.dte.ir) بارگذاری می‌شود.

هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات تنها نظر نویسندگان محترم است.

نشانی: قم، پردیسان، انتهای خیابان دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی - اداره نشریات

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ - تلفن: ۳۱۱۵۶۹۱۳ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: jpt.isca.ac.ir

رایانامه naqdvanzar1393@gmail.com

قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سیدرضا اسحاق نیا

(استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار

(استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی

(استاد دانشگاه قم)

حسن رمضانی

(دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن

(استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

احمد واعظی

(استاد دانشگاه باقر العلوم علیه السلام)

داوران این شماره

رحمان احترامی، علی آقایی پور، حبیب اله بابایی، محمد علی پاکدل،
محمد جواد حسین زاده، سید معصوم حسینی، سهراب حقیقت، عظیم
حمزئیان، جواد دانش، مهدی عباس زاده، شهاب الدین علائی نژاد، جعفر
علی نقی، علی محمدی هوشیار، محمود ملکی راد، ذوالفقار ناصری.

فراخوان دعوت به همکاری

فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر با صاحب امتیازی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی) به منظور بهره‌مندی از ظرفیت‌های علمی و فکری مراکز حوزوی و دانشگاهی برای تولید، توسعه و ترویج دانش در قلمرو مسائل فلسفی، کلامی و الهیاتی منتشر می‌شود. انعکاس تحقیقات نوین فلسفی و کلامی با رویکرد انتقادی و نظریه‌پردازانه از وظایف اصلی این فصلنامه به شمار می‌آید.

اهداف فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر

۱. تعمیق و تقویت پژوهش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
۲. شناساندن مسایل جدید در حوزه فلسفه و الهیات فلسفی و دین‌ورزی و ارائه دستاوردها و یافته‌ها و تولیدات فکری اندیشمندان و محققان حوزوی و دانشگاهی؛
۳. ارائه نقدهای عقلی و نقلی عالمانه بر آراء و انظار متفکران در حوزه‌های گوناگون الهیات و فلسفه؛
۴. پاسخ‌یابی برای پرسش‌های فلسفی، کلامی و الهیاتی از منظر دینی؛
۵. عقلانی‌سازی اندیشه دینی و تعمیق آن و تلاش برای وارد کردن دین در عرصه زندگی عملی و واقعی.

اولویت‌های پژوهشی فصلنامه با رویکرد فلسفی، کلامی و الهیاتی

۱. ایده‌پردازی و ارائه نظریات جدید؛
۲. بازخوانی، تحلیل و نقد نظرات؛
۳. روش‌شناسی؛

رویکردهای اساسی فصلنامه

۱. تمرکز محتوایی بر مباحث فلسفی، کلامی و الهیاتی؛
 ۲. رعایت معیارها و ضوابط علمی - پژوهشی به‌ویژه در ابعاد روشی و نظری؛
 ۳. پژوهش محوری با تأکید بر پژوهش‌های تحلیلی و انتقادی؛
 ۴. مسئله‌محوری و ایده‌پردازی.
- از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و انتشار در فصلنامه علمی - پژوهشی نقد و نظر براساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان و رعایت شیوه‌نامه مجله مندرج در بخش راهنمای نویسندگان در سامانه نشریه، به آدرس <http://jpt.isca.ac.ir> ارسال کنند.

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

۱. شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه نقدونظر در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه نقدونظر نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابتهایی می‌شوند، برای تسریع در فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه نقدونظر از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX (با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Times New Roman نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی گردد.

۲. شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر: چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد،

- نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می‌کند:
- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)

✳️ مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می‌باشد.

○ **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)

○ **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)

۳. روند ارسال مقاله به نشریه: نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله

اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.

✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «ارسال مقاله» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.

✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

۴. قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

■ نشریه نقدونظر فقط مقالاتی را که حاصل دستاوردهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می‌پذیرد.

■ نشریه از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

۵. فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

- ✓ فایل اصل مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
- ✓ فرم عدم تعارض منافع
- ✓ فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
- ✓ فایل فرم مشابه‌یاب مقاله
- ✓ فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)

✓ **تذکر:** (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۱. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می باشد.

حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ **کلیدواژه ها:** ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ **چکیده:** ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مسئله یا پرسشی اصلی پژوهش، روش شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید

حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با وی صورت می گیرد.

○ **وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی های ذیل درج شود:**

۱. **اعضای هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست

الکترونیکی سازمانی.

۳. **افراد و محققان آزاد:** مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت،

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. **طلاب:** سطح (۴،۳،۲)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ **ساختار مقاله:** بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. **عنوان؛**

۲. **چکیده فارسی (تبیین موضوع / مسئله / پرسش / هدف / روش / نتایج)؛**

۳. **مقدمه** (شامل تعریف مسئله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل

جدید بودن موضوع مقاله)؛

۴. **بدنه اصلی** (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. **نتیجه گیری** (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. **بخش تقدیر و تشکر:** پیشنهاد می شود از مؤسسه های همکار و تأمین کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده

شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم نمودن امکانات

مورد نیاز تلاش کرده اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده اند، با ذکر

نام، قدردانی و سپاس گزاری شود. کسب مجوز از سازمان ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر

می شوند، الزامی است؛

۷. **منابع** (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و پس از بخش فهرست

منابع، ذیل عنوان **References** درج شوند).

○ **روش استناددهی:** APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می باشد که لینک دانلود

فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می باشد.

فهرست مقالات

- ۷ ارزش معرفتی تجربه فراحسی بر اساس سیره اهل بیت علیهم السلام
محمد حائری شیرازی - سید محمد کاظم طباطبایی - عبدالهادی مسعودی
- تحلیل دیدگاه علامه جعفری درباره مسئله شر
- ۴۲ در مقایسه با تئودیه ایرناوسی و ردیه‌های کلی
حمید حسنی - هنگامه حقی یاسکیابی
- اصول روش‌شناسی مطالعه تمدن
- ۷۲ بر اساس رویکرد اخلاقی مارشال هاجسن
علی مرادی
- بررسی انتقادی مفهوم «قطبیت» و سنجش آن با آموزه «نیابت»
- ۱۰۰ در امامیه با تأکید بر طریقت نعمت‌اللهی گنابادی
محمد شهبازیان
- نگاهی نو به روش‌های تفسیری فریقین در تفسیر آیه ۵۵ سوره مائده
- ۱۲۴ در اثبات ولایت حضرت علی علیه السلام
مرتضی عیدی چاری
- طرح کلی اندیشه اسلامی در کربلا
- ۱۶۴ با محوریت خطبه هشتم ذی‌الحجه امام حسین علیه السلام در مکه
سیدعلی اصغر علوی
- بررسی نظریه «وجود به‌مثابه فعل»
- ۲۰۰ رابطه آن با «ماهیت» در فلسفه توماس آکوئیناس
فاطمه کوه زارع - سهراب حقیقت



نظر
شماره

سال سی‌ام، شماره ۲، ۱۴۰۴

The Epistemic Value of Extrasensory Experience Based on the Tradition of Prophet's Household

Mohammad Haeri Shirazi¹ 

Seyed Mohammad Kazem Tabatabaei² 

Abdolkhadi Masoudi³

Received: 2025/01/30 • Revised: 2025/02/26 • Accepted: 2025/03/02 • Online Publication Date: 2025/07/01



Abstract

Extrasensory experiences refer to the reception and perception of information from the outside world without the use of the five senses. These phenomena have many manifestations, including dreams, spiritual unveilings (mukashafa), inspiration (ilham), communication with spirits, divination, near-death experiences (NDEs), telepathy, and more. Such experiences have always accompanied humanity. During the Age of Occultation (Ghaybah), resorting to these experiences to gain religious knowledge is pursued for various purposes. Examining the epistemic value

1. PhD Candidate, Department of Nahj al-Balagha Sciences and Teachings, University of Quran and Hadith, Qom, Iran (Corresponding Author).

Email: m.haeri@ihu.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Nahj al-Balagha Sciences and Teachings, University of Quran and Hadith, Qom, Iran

Email: tabakazem@gmail.com

3. Professor, Department of Nahj al-Balagha Sciences and Teachings, University of Quran and Hadith, Qom, Iran.

Email: masoudi@qhu.ac.ir

* Haeri Shirazi, Mohammad; Tabatabaei, Seyyed Mohammad Kazem; Masoudi, Abdolkhadi. (2025). "The Epistemic Value of Extrasensory Experience Based on the Tradition of Prophet's Household (AS)". *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(2), pp. 7-41.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70955.2203>

□ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© The Authors



of ESPEs and analyzing them epistemologically becomes crucial due to the diversity of these experiences and the potential for Satanic interference. This article, using an analytical-descriptive method, investigates the arguments for and against the epistemic value of this phenomenon based on the tradition (Sirah) of Prophet's Household (AS). It also specifically analyzes the epistemic value of ESPEs according to Tradition of Prophet's Household, gathering necessary information through library research. The findings indicate that none of the Islamic narrations definitively confirm the epistemic validity of these experiences for non-infallible individuals, especially in the waking state. Furthermore, the likelihood of epistemic error, susceptibility to Satanic influences, and the weak evidentiary basis of many reports make the acceptance of these experiences difficult. Therefore, extrasensory experiences are valid only within the framework of revealed teachings and cannot be used as an independent source for religious knowledge.

Keywords

Extrasensory Experiences, Religious Knowledge, Tradition of Prophet's Household, Epistemic Value, Validity, Dream.



نظر
صدر

سال سی و ششم، شماره ۲، ۱۴۰۴



ارزش معرفتی تجربه فراحسی بر اساس سیره اهل بیت علیهم السلام

محمد حائری شیرازی^۱  سید محمد کاظم طباطبایی^۲  عبدالهادی مسعودی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰

چکیده

تجربه‌های فراحسی به دریافت و ادراک اطلاعات از جهان خارج بدون استفاده از حواس پنج‌گانه اطلاق می‌شود. این پدیده مصادیق بسیاری، از جمله خواب، مکاشفه، الهام، ارتباط با ارواح، کهنات، تجربه نزدیک به مرگ، اندیشه‌خوانی و ... دارد. این تجربه‌ها همواره با بشر بوده است. در عصر غیبت، تمسک به این تجربه‌ها برای رسیدن به معرفت دینی، با اهداف مختلف انجام می‌شود. بررسی ارزش معرفتی تجربه‌های فراحسی و تحلیل معرفتی آنها به دلیل گوناگونی تجربه‌ها و دخالت شیطان در آنها ضرورت می‌یابد. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی افزون بر بررسی ادله اثبات و نفی ارزش معرفتی این پدیده بر اساس سیره اهل بیت علیهم السلام، ارزش معرفتی تجربه‌های فراحسی بر اساس سیره اهل بیت علیهم السلام را نیز بررسی کرده و با روش کتابخانه‌ای، اطلاعات لازم را جمع‌آوری نموده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که هیچ‌یک از روایات اسلامی

۱. دانشجوی دکتری، رشته علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Email: m.haeri@ihu.ac.ir

۲. دانشیار، گروه علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران.

Email: tabakazem@gmail.com

۳. استاد، گروه علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران.

Email: masoudi@qhu.ac.ir

* حائری شیرازی، محمد؛ طباطبایی، سید محمد کاظم؛ مسعودی، عبدالهادی. (۱۴۰۴). ارزش معرفتی تجربه فراحسی بر اساس سیره اهل بیت علیهم السلام. نقد و نظر، ۳۰(۲)، صص ۷-۴۱.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70955.2203>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران © نویسندگان



به‌طور قطعی، اعتبار معرفتی این تجربه‌ها را برای غیرمعصومان، به‌ویژه در بیداری تأیید نمی‌کنند. افزون بر این، احتمال خطای معرفتی، تأثیرپذیری از عوامل شیطانی، و ضعف استنادی بسیاری از گزارش‌ها، پذیرش این تجربه‌ها را دشوار می‌کند. بنابراین تجربه‌های فراحسی فقط در چارچوب آموزه‌های وحیانی معتبرند و نمی‌توان از آنها به‌مثابه منبعی مستقل برای معرفت دینی استفاده کرد.

کلیدواژه‌ها

تجربه‌های فراحسی، معرفت دینی، سیره معصومان، ارزش معرفتی، اعتبار، رؤیا.



نظر
مقدار

سال سی‌ام، شماره ۲، ۱۴۰۴

مقدمه

تجربه‌های فراحسی همواره در نظام‌های معرفتی و الهیاتی جایگاهی ویژه داشته‌اند. برخی آن‌ها را نتیجه سلوک و عبادات می‌دانند و راهی برای رسیدن به حقیقت مطلق می‌شمارند، برخی دیگر این تجربه‌ها را معیار تمییز حق از باطل تلقی می‌کنند. درمقابل گروهی نیز این پدیده‌ها را به‌طور کامل، ذهنی و غیرواقعی می‌دانند و اعتبار معرفتی برای آنها قائل نیستند. از سوی دیگر، سوءاستفاده از این تجربه‌ها در طول تاریخ، آن‌ها را به ابزاری برای اغوای مردم تبدیل کرده است. در چنین شرایطی، بررسی میزان واقع‌نمایی این تجربه‌ها و تحلیل معرفتی آن‌ها از منظر عقل، وحی و سیره معصومان علیهم‌السلام ضرورتی انکارناپذیر دارد. با وجود این اهمیت، مطالعات مستقل و جامعی که این مسئله را بر اساس احادیث اهل بیت علیهم‌السلام بررسی کرده باشند، بسیار محدود است.

این پدیده مصادیق بسیاری، از جمله خواب، مکاشفه، الهام، ارتباط با ارواح، کهنانت، تجربه نزدیک به مرگ، اندیشه‌خوانی، جنبش فراروانی، تجربه ناشی از مصرف مواد روان‌گردان و ... دارد که در این نوشتار، به دلیل اشتراک همه آن‌ها در ارتباط با ماورای ماده و دخالت‌نداشتن حواس پنج‌گانه، زیر عنوان تجربه‌های فراحسی قرار می‌گیرند.

مطالعات موجود نیز به‌طور عمده با پیش‌فرض‌های خاص همراه بوده‌اند که یا تجربه‌های فراحسی را برترین منبع معرفتی دانسته‌اند و حتی بر وحی و عقل مقدم می‌دارند، یا آن‌ها را به‌طور کلی نفی می‌کنند. افزون بر این، بسیاری از این پژوهش‌ها به جای تکیه بر متون اصلی دین، بیشتر بر دیدگاه‌های متفکران مسلمان متمرکز شده‌اند و در برخی موارد، میان تجربه‌های فراحسی معصومان و غیرمعصومان نیز خلط شده است. این مقاله با رویکردی بی‌طرفانه و مستند به روایات، به بررسی ارزش معرفتی تجربه‌های فراحسی بر اساس سیره اهل بیت می‌پردازد. در این راستا، افزون بر تحلیل معیارهای واقع‌نمایی این تجربه‌ها، جایگاه آن‌ها را کنار دیگر منابع معرفتی، مانند عقل و وحی بررسی می‌کند.

تجربه‌های فراحسی به دریافت و ادراک اطلاعات از جهان خارج بدون استفاده از





حواس پنج گانه اطلاق می شود (Rhine, 1934, p. 4). این تجربه ها دربردارنده پدیده هایی، مانند مکاشفه، الهام، خواب های صادقانه، پیشگویی، ادعای ارتباط با عوالم غیبی و مواردی دیگر است که به نحوی با ادراک فراتر از حواس معمولی مرتبط هستند. برخی اندیشمندان این تجربه ها را دارای ویژگی هایی، مانند توصیف ناپذیری، غیرارادی بودن، و معرفت زایی می دانند (محمدرضایی، ۱۳۸۱، ص ۵) و برخی دیگر معتقدند که چنین ویژگی هایی همواره صادق نیستند (فناهی اشکوری، ۱۳۹۷، صص ۱۵۷-۱۸۲) و موارد پرشماری از این تجربه ها وجود دارند که از سویی، رحمانی و الهی، و از سویی دیگر، غیرواقعی، توهمی یا حتی متأثر از عوامل شیطانی هستند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۹۰)؛ از این رو مسئله منشأ و میزان اعتبار معرفتی این تجربه ها همواره اختلاف برانگیز است و به بررسی دقیق از منظر منابع دینی و عقلی نیازمند است.

پژوهش حاضر تلاش می کند با تکیه بر احادیث اهل بیت علیهم السلام، به بررسی بی طرفانه ارزش معرفتی این تجربه ها بپردازد و چارچوبی علمی برای سنجش میزان اعتبار آنها ارائه دهد.

پژوهش های پرشماری در قالب کتاب، پایان نامه و مقاله درباره تجربه های فراحسی و دینی انجام شده است؛ اما پیشینه ای درباره ارزش معرفتی تجربه های فراحسی بر اساس سیره اهل بیت علیهم السلام با تأکید بر نهج البلاغه یافت نشد. در ادامه، برخی کتاب ها و مقاله هایی که بخشی از آنها با بخشی از موضوع مورد نظر هم پوشانی دارد، بیان می شود.

در بخش کتاب، کرولاین فرنکس دیویس (۱۹۸۹م)، اگرچه به تحلیل این تجربه ها پرداخته، ارزش معرفتی آنها را از دیدگاه حدیث بررسی نکرده است. چارلز تارت (۱۹۶۹م) به ارتباط میان تغییرات ذهنی و تجربه های فراحسی پرداخته و از منظر روان شناسی به این موضوع نگرسته است. امیلی کلی و همکاران (۲۰۰۷م) رابطه ذهن و جسم را بررسی کرده و شواهدی برای فراتر بودن ذهن از فرایندهای مادی ارائه داده اند. ایان استیونسون (۱۹۷۴م) با تحلیل شواهد تجربی، به امکان تناسخ پرداخته است. مسعود اسماعیلی (۱۳۹۶) درباره ماهیت این تجربه ها از نگاه اندیشمندان اسلامی،

همچون فارابی، ابوعلی سینا، سهروردی، ملاصدرا، ابن عربی، و متفکران غربی، همچون ویلیام جیمز، استیون کتس پرداخته است؛ اما اشاره‌ای به نگاه قرآن و حدیث درباره ارزش معرفتی این پدیده ندارد. همچنین راسل تارگ (۲۰۱۲م) به ارائه شواهد تجربی و علمی درباره تجربه فراحسی پرداخته است؛ اما رویکرد وی اسلامی و بر اساس سیره اهل بیت علیهم‌السلام نبوده است. گفتنی است آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۹۳)، علی‌فضلی (۱۳۹۶) و علیرضا قائمی‌نیا (۱۳۹۳) در بخشی از کتاب خود، با رویکردی مثبت به ارزش معرفتی این پدیده، موضوعاتی مرتبط با نوشتار حاضر مطرح کرده‌اند؛ اما سیره اهل بیت علیهم‌السلام را در این زمینه، به صورت دقیق و مصداقی بررسی نکرده‌اند.

در بخش پایان‌نامه، برخی تحقیقات، مانند کبری قربانی (۱۳۹۶) و حسن غروی (۱۳۹۲) به‌طور عمده، به تحلیل فلسفی موضوع پرداخته‌اند. همچنین آثاری چون سهیلا رنجبر (۱۳۹۲) نظرات اندیشمندان را بررسی کرده‌اند؛ اما به‌طور مستقیم، به آیات و روایات شیعه استناد نکرده‌اند. محمد حائری شیرازی (۱۳۹۹) در پایان‌نامه خود که اثر نویسنده مسئول این نوشتار است، فقط تجربه عرفانی را بررسی کرده، و به دیگر انواع تجربه‌های فراحسی توجه نموده است.

در بخش مقالات، مهدی افتخار و دیگران (۱۳۹۰) به معیارهای صحت مکاشفه به‌صورت کلی پرداخته و به‌طور مختصر به آیات و روایات اشاره کرده؛ اما ارزش معرفتی آنها را بررسی نکرده‌اند. عبدالرضا عناقه و سید رضا فاطمی (۱۳۹۱) با پیش‌فرض معرفت‌زا بودن تجربه عرفانی، معیارهایی برای تشخیص مکاشفه صحیح از سقیم بر اساس آیات، روایات و متون عرفانی ارائه می‌دهند؛ اما آیات و روایات جمع‌آوری شده، جامع نیست.

محسن جوادی و علیرضا معظمی‌گودرزی (۱۳۸۶) به بررسی ارزش معرفتی تجربه عرفانی پرداخته و با ادعای بیان دیدگاه قرآن و حدیث، دیدگاه عرفای اسلامی را مطرح کرده‌اند. سید اسحاق کوهساری (۱۳۸۹) به بررسی اعتبار کشف و شهود در آیات و روایات پرداخته و مصادیق خوبی را ارائه کرده؛ اما استقرای تام صورت نگرفته است. یحیی کبیر و مرضیه عبدلی‌مسینان (۱۳۹۴) به آرای عرفای برجسته پرداخته؛ اما دیدگاه





حدیث را بررسی نکرده‌اند. سعید رحیمیان (۱۳۸۱) به‌طور کلی به ملاک‌هایی اشاره کرده است که از نگاه حدیث نیستند و استقرای تام ندارند.

لیلا افسری (۱۳۸۹) بیشتر بر آرای عرفا تکیه دارد و در بررسی احادیث، از منابع کهن و معتبر کمتر استفاده کرده است. اگرچه تلاش برای مستندسازی مطالب انجام شده؛ اما استقرای تام صورت نگرفته است. ابراهیم کلانتری (۱۳۸۹) به معرفی برخی تجربه‌های فراحسی پرداخته و تلاش کرده است این موارد را با قرآن تطبیق دهد؛ اما به ارزش معرفتی این تجربه‌ها اشاره‌ای نکرده است. مهدی ایمانی مقدم (۱۳۸۹) به بررسی بعد معرفتی شهود عرفانی پرداخته؛ اما به دیگر تجربه‌های فراحسی و دیدگاه حدیث توجهی نداشته است.

هرچند این آثار از زوایای مختلف به موضوع حاضر پرداخته‌اند، بررسی دقیق و مستقلی از منظر سیره اهل بیت علیهم‌السلام درباره ارزش معرفتی این تجربه‌ها ارائه نکرده‌اند.

موضوع نوشتار حاضر از نوع مسئله‌پژوهی است. هدف این مقاله، هم از نوع بنیادی و نظری - تنها نتایج نظری و علمی دارد - است و هم از نوع کاربردی است. روش پژوهش در این مقاله تحلیلی - توصیفی است و به روش کتابخانه‌ای، اطلاعات جمع‌آوری شده است.

ارزش معرفتی تجربه‌های فراحسی از منظر سیره اهل بیت علیهم‌السلام، ضرورتی انکارناپذیر در پاسخ به پرسش‌های بنیادین معرفت‌شناسی و معنویت است. تجربه‌های فراحسی، مانند کشف و شهود، تله‌پاتی و دیگر ادراکات غیرحسی، همواره در میان جوامع انسانی جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند و تأثیر مهمی بر ساختار اعتقادات و رفتارهای فردی و اجتماعی گذاشته‌اند. از آنجاکه این تجربه‌ها می‌توانند به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، در تصمیم‌گیری‌های معرفتی و دینی اثرگذار باشند، بررسی ارزش معرفتی آنها با استناد به منابع اصیل دینی ضروری است.

از سوی دیگر، توجه به این موضوع در جهان معاصر که در آن گرایش به عرفان‌های نوظهور و ادعاهای مرتبط با تجربه‌های فراحسی افزایش یافته است، ضرورت بیشتری پیدا می‌کند. این پژوهش با استفاده از سیره و کلام اهل بیت علیهم‌السلام تلاش می‌کند تا

چارچوبی مستحکم و مبتنی بر آموزه‌های اسلامی برای ارزش معرفتی این نوع تجربه‌ها ارائه دهد.

۱. تبیین ادله

ارزش معرفتی تجربه‌های فراحسی به منزله معرفت دینی، نیازمند مبانی و معیارهایی است که از سیره اهل بیت علیهم‌السلام استخراج شوند. در ادامه، ابتدا دلیلهایی که امکان اثبات ارزش معرفتی این تجربه‌ها را دارند، سپس ادله‌ای که امکان نفی این ارزش را دارند، نقد و بررسی خواهد شد.

۱-۱. ادله اثبات ارزش معرفتی تجربه فراحسی

برای اثبات این که تجربه فراحسی می‌تواند یک منبع معرفتی معتبر باشد، مکاتب مختلف فکری ادله پرشماری ارائه کرده‌اند. یکی از مهم‌ترین منابع در این زمینه، سنت اهل بیت علیهم‌السلام است که عارفان برای اثبات ارزش معرفتی تجربه فراحسی یا رد دیدگاه‌های مخالف به آن استناد می‌کنند.

بر اساس نص صریح روایات، خداوند دو نوع حجت بر مردم قرار داده است: حجت ظاهر و حجت باطن. امام موسی کاظم علیه‌السلام می‌فرماید: «برای خداوند بر مردم دو حجت وجود دارد: حجت ظاهر، رسولان، انبیا و امامان هستند، و حجت باطن، عقل است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶).

احادیثی که بر وجود این منبع معرفتی و ارزش معرفتی آن دلالت می‌کند، در حد استفاضه است؛ ولی نکته این است که باید به احادیثی استناد شود که این تجربه را برای غیرمعصوم ثابت می‌کند؛ زیرا در میراث حدیثی شیعه، روایات بسیاری دال بر مشاهده معصومان در خواب یا بیداری به وسیله معصومی دیگر گزارش شده است؛ اما این روایات از موضوع پژوهش حاضر خارج است. همچنین احادیثی نیز که حاوی عرضه تجربه فراحسی بر معصوم است، خارج از موضوع این پژوهش است (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳۶؛ مسعودی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۲؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۴۲۴).





اما از سویی دیگر، احادیثی نیز که با موضوع این نوشتار تطابق داشته باشد، موجود است. احادیث زیر نمونه‌هایی است که بیشتر آنها در میراث حدیثی و تاریخی شیعه و برخی از آنها در میراث اهل سنت، موجود است و نسبت به غیر معصوم صدق می‌کند.

۱-۱-۱. تجربه فراحسی مؤمن در آخرالزمان

احادیث پرشماری در منابع اسلامی، به‌ویژه میراث شیعه بر ارزش معرفتی تجربه‌های فراحسی، مانند رؤیا و مکاشفه تأکید دارند؛ از جمله حدیثی از امام صادق (ع) می‌گوید: «رؤیای مؤمن در آخرالزمان بر هفتاد جزء نبوت استوار است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۹۰). علامه مجلسی و ملا صالح مازندرانی این روایت را بیانگر اعطای قدرت تجربه فراحسی و رؤیای صادقه به مؤمنان در دوران غیبت می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۵، ص ۲۰۳). برخی مفسران این تجربه‌ها را به زمان ظهور محدود می‌کنند؛ اما شواهدی برای این محدودیت وجود ندارد (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱۱، ص ۴۴۴). بنابراین این روایت می‌تواند ارزش معرفتی تجربه‌های فراحسی را در دوران غیبت نیز تأیید کند.

این روایت از نظر سندی و محتوایی بررسی شده است. سند آنکه به وسیله ابراهیم بن هاشم نقل شده است، اگرچه به صراحت مورد وثوق نیست، شواهدی، مانند نقل احادیث کوفیان در قم به اعتبار آن اشاره دارد (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۲؛ نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۶). محتوای روایت نیز نشان‌دهنده ارزش معرفتی تجربه‌های فراحسی است؛ اما محدودیت‌هایی، مانند احتمال خطا در رؤیاها یا شرایط خاص رؤیای صادق، مانع از پذیرش آن به منزله جایگزین وحی می‌شود (شاطبی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۱۳). در نتیجه این روایت فقط می‌تواند به‌طور موردی و با درجه‌ای ضعیف، ارزش معرفتی تجربه فراحسی را اثبات کند. اما اینکه هر رؤیایی در زمان غیبت حکم وحی داشته باشد و تبعیت از آن واجب باشد، به دلیل محدودیت‌ها و شرایط خاص رؤیا، پذیرفتنی نیست.

۲-۱-۱. تجربه فراحسی حضرت آمنه (ع)

تجربه فراحسی حضرت آمنه (ع) هنگام بارداری و حمل پیامبر خدا، شامل دریافت

الهام درباره نام گذاری پیامبر ﷺ و مشاهده نوری بود که قصرهای بصری در شام را نمایان ساخت (ابن هشام، ۱۳۷۳، ص ۷۶). این گزارش نشان دهنده امکان وقوع تجربه‌های فراحسی برای غیرانبیا و امامان است. با این حال، از نظر سندی اعتبار محکمی ندارد و مدرک قطعی نیست و نمی‌توان از آن استفاده کرد؛ اما در صورت تأیید ارزش معرفتی این تجربه‌ها از طریق آیات و روایات دیگر می‌تواند مؤید باشد.

۱-۳. دیدار خداوند

موضوع لقای خداوند در آیات و روایات به منزله یک تجربه فراحسی مطرح شده است. امام صادق علیه السلام و امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه ۱۷۲ سوره اعراف، دیدار خداوند را امری فراحسی دانسته‌اند که سبب معرفت به ربوبیت الهی در دل‌های انسان‌ها شده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۸۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۴۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۳). همچنین امام علی علیه السلام در پاسخ به یک عالم یهودی تأکید کردند که دل‌ها با حقیقت ایمان خدا را مشاهده می‌کنند:

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: جَاءَ حَبْرٌ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ حِينَ عَبْدْتَهُ قَالَ فَقَالَ وَيْلَكَ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ قَالَ وَكَيْفَ رَأَيْتَهُ قَالَ وَيْلَكَ لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۸)»

شخصی آمد خدمت امیرالمؤمنین و عرضه داشت: ای امیر مؤمنان! آیا تاکنون پروردگار خود را دیده‌ای؟ حضرت فرمود: وای بر تو! من خدایی را که ندیده باشم نمی‌پرستم. عرض کرد: چگونه او را دیده‌ای، برایمان وصفش کن؟ حضرت فرمود: وای بر تو! چشم‌ها او را با نگاه کردن ندیده‌اند، بلکه دل‌ها از طریق حقایق ایمان (تصدیقات و باورهای عقلی یا انوار عقلی ناشی از ایمان) مشاهده‌اش کرده‌اند.

سند این حدیث مسند است؛ ولی به دلیل وجود ابوالحسن موصلی که توصیفی در کتاب‌های رجالی ندارد، صحیح نیست. این روایات نشان می‌دهند که شهود الهی





به مثابه یک تجربه فراحسی برای افراد دارای ایمان عمیق امکان پذیر است. علامه طباطبایی نیز بیان کرده اند که روایات مرتبط با این موضوع، به حد استفاضه رسیده اند؛ اما نیازمند بررسی دقیق هستند تا میزان اعتبار آنها مشخص شود (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۵۶).

با این حال، روایات لقای خداوند به طور معمول، به روز قیامت و بعث ارجاع داده می شوند؛ اما درباره روایات مربوط به روز میثاق، این تفسیر احتمال اندکی دارد. روایت نخست از نظر سند، ضعیف است؛ زیرا برخی از راویان آن توثیق نشده اند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۷۶). علامه مجلسی این روایت را به مواجهه قلبی با خداوند تفسیر کرده است تا با اصول عقلی، مانند عدم امکان رؤیت الهی با چشم ظاهری، در تعارض نباشد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۲۳). روایت دوم از نظر سند معتبر است؛ اما دلالت آن نیز با محکّمات عقلی شیعه سازگار نیست. این روایت را می توان به معرفت قلبی تأویل کرد؛ به این معنا که انسان با شهود قلبی، به مبدأ اعتقاد پیدا می کند و این تفسیر با جملات بعدی روایت نیز همخوانی دارد.

۱-۴. راهکار برای دیدن پیامبر ﷺ در خواب

برخی روایات شیعی راهکارهایی برای مشاهده پیامبر اکرم ﷺ در خواب ارائه کرده اند. این روایات مطلق است و دربردارنده دوران پس از وفات پیامبر ﷺ و عصر غیبت نیز می شود. سید بن طاووس از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که غسل، نماز و ذکرهای خاصی سبب دیدن پیامبر ﷺ در خواب می شود (حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۸۵). اگر بنا بود که دیدار پیامبر ﷺ در رؤیا بدون ثمره باشد و معرفتی به دنبال نداشته باشد، تجویز این راهکارها برای دیدار ایشان، چه معنایی دارد؟!

همچنین روایتی دیگر از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که جبرئیل دعایی را به پیامبر اکرم ﷺ آموزش می دهد و بیان می کند که خواندن این دعا سبب مشاهده پیامبر ﷺ در خواب خواهد شد (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۱). افزون بر این، امام موسی بن جعفر علیه السلام نیز فرمودند که کسی که از خداوند حاجت دیدار معصومان علیه السلام را بخواهد، با

انجام غسل و مناجات شبانه، آنها را مشاهده خواهد کرد (منسوب به مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۹۰). این روایات نشان می‌دهند که امکان ارتباط در رؤیا با پیامبر ﷺ و معصومان علیهم‌السلام حتی پس از وفات ایشان و در عصر غیبت، همچنان برقرار است.

بررسی سندی این روایات نشان می‌دهد که برخی از آنها دارای اشکالات سندی و منبعی هستند؛ برای مثال روایت سید بن طاووس که از سهل بن صقیر نقل شده است، به دلیل مجهول بودن راوی در منابع رجالی شیعه و عدم وثاقت وی در منابع رجالی اهل سنت، اعتبار چندانی ندارد (عسقلانی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۵۸). همچنین روایت منسوب به امیرالمؤمنین ﷺ از آنجا که مرفوع است و سلسله سند کاملی ندارد، از دیدگاه اصول حدیث‌شناسی ضعیف است. درباره روایت نقل شده در کتاب اختصاص از ابی‌المغرا نیز افزون بر نیاز به بررسی سندی، باید به این نکته توجه کرد که برخی پژوهشگران برای انتساب کتاب اختصاص به شیخ مفید تردید کرده‌اند، و این امر سبب کاهش اعتبار روایت بیان شده می‌شود (نک: شبیری، ۱۳۷۰، صص ۱-۲۲).

افزون بر ضعف سندی برخی از این روایات، اول اینکه، در عصر غیبت ملاکی برای راستی آزمایی چنین خواب‌هایی وجود ندارد. دوم اینکه، شواهدی وجود دارد که احتمال آشفته‌گی یا حتی شیطانی بودن برخی خواب‌ها را مطرح می‌کند؛ از این رو پذیرش قطعی محتوای این روایات دشوار است. با توجه به اینکه این پژوهش بر امکان معرفت دینی بودن تجربه‌های فراحسی متمرکز است نمی‌توان به‌طور قطعی ادعا کرد که رؤیای شخص غیر معصوم، حتی اگر در آن پیامبر اکرم ﷺ دیده شده باشد، مشاهده واقعی پیامبر ﷺ باشد.

۵-۱-۱. راهکاری برای دیدن اموات در خواب

برخی روایات، از جمله روایتی از سید بن طاووس، راهکاری برای دیدار با درگذشتگان در خواب ارائه کرده‌اند. بر اساس این روایت، فرد باید وضو بگیرد، بر پهلوی راست بخوابد، تسبیحات حضرت زهرا ﷺ را بگوید و سپس دعایی را بخواند که در آن از خداوند درخواست مشاهده وضعیت متوفی را دارد. امام معصوم ﷺ تصریح





می‌کنند که در صورت مشیت الهی، فرد می‌تواند در گذشته را در خواب ببیند (حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۸۶). شیخ طوسی نیز در مصباح‌المتعبد روایتی مشابه از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل کرده است که شامل اعمالی، مانند وضو، خوابیدن بر پهلو راست، ذکر و دعا برای دیدن در گذشته در خواب است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۱۲۲).

در بررسی این روایات باید به احتمال غیرمعتبر بودن برخی خواب‌ها به دلیل آشفتگی ذهنی یا تأثیر عوامل شیطانی توجه کرد. بنابراین نمی‌توان با قطعیت صحت این روایات را پذیرفت. همچنین از آنجا که این پژوهش به بررسی امکان معرفت دینی بودن تجربه‌های فراحسی می‌پردازد نمی‌توان با اطمینان گفت هر رؤیایی که در آن فردی در گذشته دیده شود، لزوماً یک مشاهده واقعی است. در ادامه، درباره مشاهده معصوم در خواب، مطالبی بیان خواهد شد.

۱-۱-۶. حقیقی بودن دیدار معصوم علیه السلام در خواب

این دسته روایات که هم در منابع حدیثی شیعه و هم اهل سنت نقل شده‌اند، دلالت بر این دارند که مشاهده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در خواب، رؤیای صادق و حقیقی است و تردیدی در صحت آن وجود ندارد. برخی روایات، مانند موثق ابن فضال از امام رضا علیه السلام تصریح دارند که «مَنْ رَأَى فِي مَنَامِهِ فَقَدْ رَأَى؛ هر کسی که من را در خوابش ببیند، قطعاً من را دیده است» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۸۴؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۶۴) بر قطعی بودن این رؤیا دلالت دارد. در منابع معتبر اهل سنت نیز عبارات مشابهی نقل شده است که بر دیدار پیامبر صلی الله علیه و آله در خواب و حتی امکان مشاهده ایشان در بیداری تأکید می‌کنند (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۹، ص ۳۳؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۳۳۱). از این دسته روایات، سه نکته مهم برداشت می‌شود: اول، شمول زمانی آنها که نه تنها به دوران حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام بلکه به زمان پس از وفات ایشان نیز اشاره دارد. دوم، امکان رؤیت برای نسل‌های بعد که فرصت دیدار حضوری با معصومان علیهم السلام را نداشته‌اند. سوم، تأکید بر حقیقی بودن این دیدارها که نه تنها ممکن بلکه یک واقعیت انکارناپذیر است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۲۳۵).

با این حال، یک پرسش مهم این است که آیا کسی که هرگز پیامبر ﷺ را ندیده است می‌تواند چهره واقعی ایشان را در خواب تشخیص دهد. علامه مجلسی معتقد است که رؤیای صادقه به تطابق ظاهری نیازی ندارد، بلکه شناخت پیامبر ﷺ در خواب یک حقیقت الهی است که بدون واسطه به فرد القا می‌شود. این دیدگاه بر ماهیت ماورایی تجربه‌های فراحسی تأکید دارد (نک: حائری شیرازی، ۱۳۹۹). با این حال، این پرسش همچنان باقی می‌ماند که آیا چنین شناختی که در عالم خواب رخ می‌دهد می‌تواند ملاک مطمئنی برای تشخیص واقعیت باشد.

۷-۱-۱. خدای دیدنی شایسته عبادت

روایتی از امام علی علیه السلام در کتاب کافی نقل شده است که برخی عرفا برای اثبات اعتبار معرفتی تجربه‌های فراحسی به آن استناد می‌کنند. در این روایت، امام علی علیه السلام می‌فرماید: «وای بر تو! من پروردگاری را که ندیده‌ام، نمی‌پرستم» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۸)؛ اما توضیح می‌دهند که این رؤیت با چشم سر ممکن نیست و فقط قلب‌های لبریز از ایمان می‌توانند خداوند را مشاهده کنند. این روایت تأکید دارد که درک خداوند از طریق قلب و حقایق ایمان امکان‌پذیر است. با این حال، این استدلال به معنای تأیید مطلق ارزش معرفتی تجربه‌های فراحسی نیست؛ زیرا در زمان غیبت معصوم علیه السلام، چنین تجربه‌هایی امکان عرضه و ارزیابی ندارند و بنابراین نمی‌توان به صورت قطعی، آنها را دارای حجیت معرفتی دانست.

علامه طباطبایی نیز به کثرت روایات درباره شهود الهی اشاره کرده است؛ اما بر لزوم بررسی دقیق آنها تأکید دارد (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۵۶). نقد این روایت نشان می‌دهد که هرچند امام علی علیه السلام شهود خداوند را ممکن دانسته‌اند، این تجربه فقط برای قلب‌هایی که به کمال ایمان رسیده‌اند، میسر است و نمی‌توان آن را به هر نوع تجربه فراحسی تعمیم داد. همچنین عدم امکان ارزیابی چنین شهودی در عصر غیبت، اعتبار معرفتی آن را محدود می‌کند. در نتیجه این روایت بیشتر بر جایگاه ایمان و عبودیت در شهود الهی تأکید دارد تا اثبات حجیت عمومی تجربه‌های فراحسی.



۸-۱-۱. به آسمان آشناتر از زمین

امام علی علیه السلام در خطبه ۱۸۹ نهج البلاغه می‌فرماید که به راه‌های آسمان داناتر از راه‌های زمین هستند، و این سخن مورد استناد برخی فلاسفه و عرفا قرار گرفته است: «[...] أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَا تَأْخُذُوا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّي بِطُرُقِ الْأَرْضِ؛ ای مردم قبل از آنکه من را از دست بدهید، از من بپرسید؛ زیرا من به راه‌های آسمان داناتر به راه‌های زمین هستم». آنان معتقدند که معرفت شهودی و تجربه فراحسی امام علی علیه السلام به منزله یک انسان کامل، منبعی معتبر برای آگاهی از ملکوت است (قنبری، ۱۳۹۲، صص ۲۰۷-۲۳۵). از این دیدگاه، تجربه‌های فراحسی غیرمعصومان نیز به صورت نسبی می‌توانند مرجع معرفتی باشند؛ زیرا تفاوت میان وحی، الهام، تحدیث معصومان و شهود غیرمعصومان را فقط در رتبه و درجه می‌دانند؛

اما این تفسیر با نقدی اساسی مواجه است؛ زیرا ارتباط معصومان با عالم غیب، برخلاف تجربه‌های فراحسی غیرمعصومان، از اساس متفاوت است. وحی و شهود معصومان به دلیل عصمت آنها، خالی از خطا بوده و تأیید شده‌اند؛ درحالی که تجربه‌های فراحسی غیرمعصومان می‌توانند تحت تأثیر اوهام و وسوسه‌ها باشند. حتی اگر بپذیریم که ماهیت این تجربه‌ها مشابه است، بازهم تجربه‌های معصومان در بالاترین سطح قرار دارند و تأیید قرآنی دارند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸)؛ درحالی که تجربه‌های غیرمعصومان چنین جایگاهی ندارند. بنابراین نمی‌توان از روایاتی که تجربه‌های فراحسی معصومان را گزارش می‌کنند، برای اثبات حجیت معرفتی تجربه‌های غیرمعصومان استفاده کرد.

۹-۱-۱. مشاهده برزخ در این دنیا

امام علی علیه السلام در خطبه ۲۲۲ نهج البلاغه به ویژگی‌های مؤمنانی اشاره می‌کند که از دنیا دل بریده‌اند و گویی در آخرت حضور دارند. ایشان بیان می‌کنند که این افراد، احوال برزخ را مشاهده می‌کنند و گویی آنچه را دیگران نمی‌بینند، می‌بینند:

فَكَأَنَّمَا قَطَعُوا الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ وَ هُمْ فِيهَا فَشَاهَدُوا مَا وَرَاءَ ذَلِكَ فَكَأَنَّمَا أَطْلَعُوا غُيُوبَ أَهْلِ الْبَرْزَخِ فِي طُولِ الْإِقَامَةِ فِيهِ وَ حَقَّقَتِ الْقِيَامَةُ عَلَيْهِمْ عِدَاتِهَا فَكَشَفُوا



غَطَاءَ ذَلِكَ لِأَهْلِ الدُّنْيَا حَتَّى كَأَنَّهُمْ يَرَوْنَ مَا لَا يَرَى النَّاسُ وَ يَسْمَعُونَ مَا لَا يَسْمَعُونَ؛

گویی رابطه خود را با دنیا بریده و در آخرت‌اند و آنچه را بعد از دنیاست، مشاهده می‌کنند، انگار بر احوال پنهان برزخیان که چه مدتی است در برزخ به سر می‌برند آگاه‌اند، و قیامت وعده‌های خود را بر آنان محقق کرده، و اینان برای اهل دنیا پرده از آن برداشته‌اند؛ گویی چنان است که می‌بینند، آنچه را مردم نمی‌بینند، و می‌شنوند، آنچه را مردم نمی‌شنوند.

این توصیف نشان می‌دهد که تجربه‌های فراحسی مختص انبیا و اهل بیت علیهم‌السلام نیست و برخی مؤمنان نیز می‌توانند چنین مشاهداتی داشته باشند. از کلام امام علیه‌السلام می‌توان برداشت کرد که این تجربه‌ها در سه مرحله تلقی، تفسیر، و انتقال، دارای معتبر هستند؛ زیرا با تأیید ایشان همراه شده‌اند.

با این حال، استفاده از واژه «فَكَأَنَّمَا» در سخن امام علیه‌السلام نشان می‌دهد که این توصیف ممکن است تشبیهی باشد، نه بیان یک حقیقت عینی. برخی معتقدند که این سخنان برای تقریب مفهوم به ذهن مخاطب است، نه اینکه مؤمنان درواقع برزخ را مشاهده کنند؛ اما از سوی دیگر، اگر این توصیف تنها جنبه تشبیهی داشت، شاید امام علیه‌السلام نیازی به ذکر آن نداشتند. مشکل دیگر این دیدگاه، تشخیص مؤمنانی است که چنین تجربه‌هایی دارند؛ زیرا در زمان غیبت کبری، دسترسی به امام معصوم علیه‌السلام برای تأیید این جایگاه وجود ندارد و بنابراین نمی‌توان به صحت این مشاهدات اطمینان داشت.

در نهایت هرچند ممکن است برخی با استعانت از اهل بیت علیهم‌السلام به معارف حقیقی دست یابند، تشخیص این افراد فقط از طریق امام معصوم علیه‌السلام ممکن است. امام علی علیه‌السلام تأکید می‌کنند که علوم حقیقی از درب‌های مشخص خود باید دریافت شود (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۲۲) و هرگونه مراجعه به افراد غیر معصوم برای سنجش تجربه‌های فراحسی می‌تواند انحراف‌آمیز باشد. در نتیجه مراجعه به متخصصان برای فهم حدیث، امری لازم است؛ اما این موضوع با مفهوم رجوع به مرشد و قطب که برخی عرفا مطرح می‌کنند، تفاوت دارد.



تا مردم دچار غلو نشوند و ایشان را برتر از پیامبر ﷺ نپندارند. باین حال، این دانش را فقط به افراد خاص و مطمئنی که از خطر کفر و غلو در امان اند، منتقل می کنند:

وَاللّٰهُ لَوْ شِئْتُ اَنْ اُخْبِرَ كُلَّ رَجُلٍ مِنْكُمْ بِمَخْرَجِهِ وَ مَوْلَجِهِ وَ جَمِيعِ شَأْنِهِ لَفَعَلْتُ وَ لَكِنْ اَخَافُ اَنْ تَكْفُرُوا فِي رِسُوْلِ اللّٰهِ ص اَلَا وَ اِنِّيْ مُفْضِيْهِ اِلَى الْخَاصَّةِ مِمَّنْ يُّؤْمِنُ ذَلِكَ مِنْهُ؛ به خدا قسم اگر بخواهم هر کدام از شما را خبر دهم که از کجا آمده و به کجا می رود و تمام امورش چه خواهد شد، خبر می دهم؛ ولی می ترسم درباره ام دچار غلو شوید و مرا بر رسول خدا ﷺ تفضیل داده، در نتیجه کافر گردید. اما بدانید من به خاصان از یاران خود که از خطر کفر و غلو در امانند، این مطالب را خواهم رساند.

برخی این سخن را دلیلی بر اعتبار تجربه های فراحسی دانسته و معتقدند که انسان های کامل، مانند امام علی علیه السلام توانایی دستیابی به چنین آگاهی هایی را دارند و این تجربه ها اختیاری، واقعی و دارای ارزش معرفتی هستند (قنبری، ۱۳۹۲، ص ۲۰۷-۲۳۵).

باین حال، این استدلال افزون بر نقدهای گذشته، از جهتی دیگر نقدپذیر است؛ زیرا امام علی علیه السلام تأکید دارند این دانش را فقط به افراد خاص منتقل می کنند که نشان می دهد چنین آگاهی هایی شرایط و محدودیت هایی دارند و قابل تعمیم به همگان نیستند.

۱-۱۲. شنیدن ناله شیطان

امام علی علیه السلام در خطبه ۱۹۲ نهج البلاغه (خطبه قاصعه) به تجربه ای فراحسی اشاره می کنند که طی آن، نزول وحی را مشاهده کرده و صدای ناله شیطان را شنیده اند. ایشان از پیامبر ﷺ درباره این صدا می پرسند و پیامبر ﷺ تأیید می کنند که این ناله ناشی از ناامیدی شیطان از پرستش شدن است. سپس پیامبر ﷺ خطاب به امام علی علیه السلام می فرمایند که او نیز همانند پیامبر ﷺ قادر به شنیدن و دیدن آنچه ایشان می بیند و می شنود، هست؛ اما پیامبر نیست، بلکه وزیر اوست:

وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَنَّهُ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ ص فَقُلْتُ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ مَا هَذِهِ





الرَّئِئَةُ فَقَالَ هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ آيَسَ مِنْ عِبَادَتِهِ إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا تَرَى مَا أَرَى إِلَّا
 أَنْتَ كُنْتَ بَنِي وَ لَكِنَّكَ لَوَزِيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ؛

هنگامی که بر پیامبر وحی نازل شد، فریاد شیطان را شنیدم. گفتم: ای رسول
 خدا، این چه فریادی است؟ فرمود: این شیطان بود که از عبادت خویش [از
 سوی مردم] نومید شد. همانا آنچه را من می شنوم، تو نیز می شنوی و آنچه را
 من می بینم، تو هم می بینی جز اینکه تو پیامبر نیستی؛ اما البته وزیر [و دستیار]
 هستی. راستی که تو در راه خیر و صلاح هستی.

این ماجرا به نظر برخی، نشانه‌ای از ارزش معرفتی تجربه‌های فراحسی است؛ زیرا
 امام علی علیه السلام در زمانی که هنوز به مقام امامت نرسیده بودند، چنین تجربه‌ای داشته‌اند. بر
 این اساس، برخی این واقعه را دلیلی بر امکان دستیابی به تجربه‌های فراحسی معتبر برای
 افراد غیر معصوم نیز می‌دانند.

اما این استدلال به دقت بیشتری نیازمند است. مهم‌ترین نکته در این واقعه آن است
 که امام علی علیه السلام تجربه فراحسی خود را در حضور پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح کردند و ایشان آن را
 تأیید کردند. بنابراین این روایت نشان می‌دهد که تجربه‌های فراحسی به خودی خود
 حجیت ندارند، مگر آنکه معصوم آن را تأیید کند. از این جهت، این واقعه نه تنها
 دلیلی بر حجیت مطلق تجربه‌های فراحسی نیست، بلکه تأکیدی بر ضرورت عرضه
 این تجربه‌ها به معصوم برای سنجش صحت و اعتبار آنهاست. در نتیجه این روایت بیشتر
 به معیارهای ارزیابی تجربه‌های فراحسی می‌پردازد تا اینکه تأیید کلی آنها برای افراد
 عادی باشد.

۱-۲. ادله نفی ارزش معرفتی تجربه فراحسی

این بخش به دلیل‌هایی روایی می‌پردازد که به‌طور کلی یا ضمنی، ارزش معرفتی
 تجربه فراحسی را نفی می‌کنند. برخی از این ادله به‌طور مستقیم، به تجربه
 فراحسی اشاره دارند و برخی دیگر، با ارائه ملاک‌هایی، باعث تردید در اعتبار این
 تجربه‌ها می‌شوند.

در ابتدا باید به این نکته توجه کرد که پدیده وحی، ماهیتی متفاوت از تجربه‌های فراحسی غیر معصومان دارد. وحی اصطلاحی، نوعی آگاهی خاص است که معارف الهی را از جانب خداوند به انبیا و ائمه منتقل می‌کند؛ از این رو قیاس آن با تجربه‌های فراحسی غیر معصومان، قیاسی مع الفارق است. در این زمینه، بعضی آیات قرآن به صراحت یا ضمنی، ارزش معرفتی این نوع تجربه‌ها را رد می‌کنند و امکان دخالت عوامل شیطانی را در آنها مطرح می‌سازند؛ برای نمونه:

إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيَجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ؛ قطعاً شیاطین [شبهات ناروایی را به ضد احکام خدا] به دوستانشان القا می‌کنند تا با شما [درباره احکام خدا] مجادله و ستیزه کنند، و اگر از آنان پیروی کنید، یقیناً شما هم مشرک‌اید (انعام، ۱۲۱).

آیه بیان شده به مثابه یک دلیل محکم، بر نفی ارزش معرفتی تجربه‌های فراحسی دلالت دارد؛ اما از آنجاکه در این نوشتار بناست ارزش معرفتی تجربه‌های فراحسی بر اساس روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) بررسی شود، به صورت دلیلی مستقل بیان نشده است. اکنون روایاتی که دلالت بر عدم حجیت تجربه‌های فراحسی دارند، بررسی خواهد شد.

۱-۲-۱. تجربه فراحسی یونس بن ظبیان

ماجرای یونس بن ظبیان که در رجال کشی نقل شده است، نشان‌دهنده یکی از تجربه‌های فراحسی است که امام رضا (علیه‌السلام) آن را نقد کرده‌اند. یونس ادعا کرد که هنگام طواف کعبه، ندایی از آسمان شنیده که او را خدا معرفی کرده و به پرستش خود دعوت نموده است. امام رضا (علیه‌السلام) با شنیدن این سخن، به شدت او را نکوهش کردند و این تجربه را ناشی از القائنات شیطانی دانستند، نه یک مکاشفه حقیقی (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۶۳).

سند این روایت صحیح است. این برخورد نشان می‌دهد که تجربه‌های فراحسی، در صورت ناسازگاری با اصول توحیدی و آموزه‌های معصومان، نه تنها ارزش معرفتی ندارند، بلکه می‌توانند زمینه‌ساز گمراهی شوند.

نتیجه‌ای که از این روایت گرفته می‌شود این است که هر تجربه فراحسی باید با





معیارهای دینی و عقلی سنجیده شود. صرف وقوع یک تجربه غیرعادی، دلیل بر صحت و حجیت آن نیست. امام رضا علیه السلام با رد ادعای یونس بن ظبیان تأکید کردند که این گونه مکاشفات اگر بر پایه آموزه‌های وحیانی تأیید نشوند می‌توانند فریب شیطان باشند و افراد را منحرف کنند. بنابراین معیار تشخیص صحت یک تجربه فراحسی، عرضه آن بر قرآن و سنت معصومان علیهم السلام است.

۲-۲-۱. خواب‌دیدن لازمه رسوخ ایمان در قلب

روایتی که از امام موسی کاظم علیه السلام نقل شده است مبنی بر اینکه «هرگاه ایمان مؤمن در قلبش راسخ شود، رؤیا از او برداشته می‌شود» (صفر، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۵۵)، از لحاظ سندی، ضعف‌هایی دارد. دو راوی مجهول در این سلسله سند وجود دارند، و منابع متقدم شیعه، مانند بصائر الدرجات فقط بخشی از این روایت را نقل کرده‌اند. افزون بر این، کلینی در کافی از بیان این بخش خودداری کرده است که می‌تواند نشان‌دهنده نوعی تردید در اعتبار آن باشد. چنین برخوردی از سوی علمای متقدم، بیانگر دقت نظر آنان در بررسی روایات است و اینکه آنها به آسانی احادیثی را که با اصول کلی معارف دینی هماهنگی ندارند، نمی‌پذیرند.

از سوی دیگر، این روایت با نمونه‌های قرآنی، مانند رؤیاهای پیامبران که در قرآن کریم تأیید شده‌اند، در تعارض است. پیامبرانی همچون یوسف علیه السلام (یوسف، ۴ و ۱۳) و ابراهیم علیه السلام (صافات، ۱۰۲) رؤیاهای صادقه داشته‌اند که خود بخشی از هدایت الهی بوده است؛ از این رو پذیرش این روایت دشوارتر می‌شود. بنابراین با توجه به ضعف سندی و ناسازگاری با آموزه‌های قرآنی نمی‌توان این روایت را مبنایی معتبر برای مباحث معرفتی و دینی پذیرفت.

۳-۲-۱. اعتبار عَرَضی تجربه‌های فراحسی

اعتبار معرفتی تجربه‌های فراحسی به دلیل احتمال دخالت عوامل غیرالهی، همچون وسوسه‌های شیطانی، در مرحله دریافت، اثبات‌پذیر نیست. روایت امام باقر علیه السلام درباره

پیامبرانی مانند حضرت ابراهیم علیه السلام نشان می‌دهد تا زمانی که خداوند حقیقت خواب او را آشکار نکرد، وی از حقانیت آن اطمینان نداشت (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۹). این مسئله نشان می‌دهد که افراد غیر معصوم نمی‌توانند بدون تأیید الهی یا معصوم، بر صحت تجربه‌های فراحسی خود اعتماد کنند. از سوی دیگر، قرآن و روایات تأکید دارند که این گونه تجربه‌ها می‌توانند تحت تأثیر شیطان قرار گیرند و فقط زمانی معتبر خواهند بود که با آموزه‌های وحیانی و عقلانی هم‌خوانی داشته باشند (انعام، ۱۲۱). در دوران غیبت، این اعتبارسنجی باید از طریق تطبیق با قرآن، سنت و عقل انجام شود.

شیخ مفید نیز بر این نکته تأکید دارد که رؤیاها و تجربه‌های فراحسی، گرچه می‌توانند در برانگیختن خوف و امید مؤثر باشند، اعتبار معرفتی آنها به دلیل احتمال خطا، محدود است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۳۲). اعتماد مطلق به این تجربه‌ها بدون تطبیق با معیارهای دینی و عقلانی می‌تواند انسان را گمراه کنند. بنابراین تجربه‌های فراحسی به صورت مستقل نمی‌توانند منبع معرفتی معتبر باشند، مگر آنکه با تعالیم وحیانی و عقل سلیم سازگار باشند یا معصوم آنها را تأیید کنند.

۱-۲-۴. اثبات‌نشدن دین خدا با دریافت فراحسی

اثبات دین الهی بر پایه تجربه‌های فراحسی، با چالش‌های معرفتی پرشماری روبه‌رو است. امام صادق علیه السلام در روایتی از کتاب کافی تأکید کردند که دین خداوند از چنان عظمت و قداستی برخوردار است که نمی‌توان آن را از طریق رؤیا یا تجربه‌های فراحسی اثبات کرد. امام علیه السلام در این روایت، ادعای ناصبی‌ها مبنی بر مشروعیت برخی احکام دینی بر اساس خواب یا مشاهدات غیرعادی، رد کرده‌اند و می‌فرمایند: «دین الهی عزیزتر از آن است که در خواب دیده شود» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۸۲). این بیان نشان می‌دهد که اعتبار دینی باید بر اساس منابع وحیانی، عقلانی و شواهد قابل بررسی برای عموم مردم باشد، نه تجربه‌های شخصی که ممکن است تحت تأثیر حالات ذهنی و روانی قرار گیرند. از آنجا که تجربه‌های فراحسی ماهیتی فردی دارند و در معرض





سوء تفسیر هستند نمی توان آنها را مبنایی برای هدایت عمومی در نظر گرفت. چنانچه محتوای تجربه‌ای با تعالیم و حیانی تطابق داشت، می تواند در حکم شاهد و مؤید کاربرد داشته باشد.

نتیجه‌ای که از این روایت و تحلیل‌های معرفتی می توان گرفت این است که دین الهی به دلیل اینکه جهان‌شمول است، باید از طریق راه‌های قابل سنجش و استدلالی به اثبات برسد، نه تجربه‌های فردی که قابلیت تعمیم ندارند. بنابراین تجربه‌های فراحسی نمی توانند معیار تعیین کننده‌ای در کشف یا اثبات آموزه‌های دینی باشند و باید با دیدی انتقادی و مبتنی بر آموزه‌های و حیانی و عقلی به آنها نگریست.

۱-۲-۵. حکم کردن با نظر شخصی

در منابع معتبر حدیثی شیعه، حکم کردن و فتوادادن بر اساس نظر شخصی یا تجربه‌های غیرقطعی، امری نکوهیده و حتی خطرناک است. امام باقر علیه السلام در حدیثی هشدار می دهند کسی که بر اساس رأی شخصی فتوا دهد، در حقیقت با چیزی که نمی داند دیندار شده است و این عمل، معادل مقابله با خداوند است؛ چرا که چنین فردی بدون آگاهی، حکم به حلال و حرام داده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۸). این روایت نشان می دهد که فتوا باید بر پایه علم یقینی باشد، نه بر اساس تجربه‌های فردی که ممکن است خطا پذیر باشند.

در زمینه تجربه‌های فراحسی نیز همین اصل صادق است. فردی که تجربه‌ای فراحسی دارد، ممکن است در لحظه، احساس یقین کند؛ اما این یقین ذهنی، دلیلی بر صحت عینی آن تجربه نیست. تجربه‌های فراحسی می توانند ناشی از عوامل ذهنی، توهم، و حتی نفوذ شیطان باشند. بنابراین اگر کسی تجربه شخصی خود را بدون معیارهای معتبر دینی و علمی، مبنای حکم گذاری یا انتقال به دیگران قرار دهد، نه تنها در معرض خطا قرار دارد، بلکه بر اساس روایت امام باقر علیه السلام، این عمل مخالفتی آشکار با دستور الهی است.

نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تجربه‌های فراحسی، با وجود ایجاد حس معنویت، از اعتبار معرفتی مستقلی برخوردار نیستند و نمی‌توانند مبنای شناخت حقیقت یا صدور احکام دینی قرار گیرند. بررسی روایات مرتبط با این پدیده، حاکی از آن است که هیچ‌یک از آنها به‌طور قطعی، اعتبار تجربه‌های فراحسی برای غیرمعصومان را به‌ویژه در بیداری تأیید نمی‌کنند. روایاتی که رؤیای مؤمن را جزئی از نبوت می‌دانند، فقط ناظر به خواب هستند، و به تجربه‌های فراحسی در بیداری تسری نمی‌یابند. افزون بر این، ضعف سندی برخی گزارش‌های تاریخی، مانند رؤیای حضرت آمنه و ادعای رؤیت پیامبر در خواب، اعتبار این تجربیات را بیش از پیش متزلزل می‌سازد. همچنین امکان خطای معرفتی، تأثیرپذیری از عوامل شیطانی، و ناتوانی افراد عادی در تشخیص صحیح این تجربه‌ها، از جمله چالش‌های اساسی در پذیرش معرفتی آنها هستند.

از منظر متون دینی، تجربه‌های فراحسی فقط در صورتی اطمینان‌آور هستند که با معیارهای قرآنی، روایی و عقلی سازگار باشند. برخی گزارش‌ها نشان می‌دهد که این تجربه‌ها به مثابه بخشی از معرفت انسانی مطرح شده‌اند؛ اما ارزش معرفتی آنها به‌طور مستقل، قطعی نیست و به تأیید معصوم نیازمند است. تفاوت بنیادین میان تجربه‌های فراحسی معصومان و غیرمعصومان در مصونیت معصومان از خطا، و تأثیرپذیری افراد عادی از عوامل بیرونی است. بنابراین پذیرش این تجربه‌ها بدون عرضه بر معیارهای دینی می‌تواند منجر به گمراهی شود؛ از این رو رجوع به معصوم برای تأیید یا تفسیر چنین تجربه‌هایی ضروری است. در نهایت اگرچه تجربه‌های فراحسی پدیده‌ای واقعی و دارای ظرفیت معرفتی هستند، فقط در چارچوب آموزه‌های وحیانی و با نظارت معصومان علیهم‌السلام معتبرند و نمی‌توان به مثابه منبع مستقل معرفت دینی به آنها استناد کرد.



فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (ج ۴، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). الأملی (ج ۱، چاپ ششم). تهران: نشر کتابچی.

ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). عیون أخبار الرضا علیه السلام (ج ۲، چاپ اول). تهران: نشر جهان.

ابن حنبل، احمد. (۱۴۱۶ق). مسند احمد بن حنبل (ج ۵۰، چاپ اول). بیروت: مؤسسة الرسالة.

ابن هشام، عبدالملک. (۱۳۷۳). السيرة النبویة (مترجم: رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی، چاپ اول). تهران: نشر مرکز.

ایمانی مقدم، مهدی. (۱۳۸۹). ملاک های معرفتی شهود عرفانی. فصلنامه پژوهش های اعتقادی کلامی، ۵ (۱۹)، صص ۷-۴۰.

افسری، لیلا. (۱۳۸۹). مکاشفه عرفانی و بررسی اعتبار آن در کلام خدا و ائمه معصومین. فصلنامه عرفان اسلامی، (۲۶)، صص ۳۱-۵۶.

افتخار، مهدی. زمانی، مهدی. علم الهدی، سید علی. اژدر، علیرضا. (۱۳۹۰). معیارهای صحت شهودات عرفانی. دوفصلنامه پژوهش نامه عرفان، ۳ (۵)، صص ۲-۳۰.

اسماعیلی، مسعود. (۱۳۹۶). ماهیت معرفت عرفانی (ج ۱، چاپ اول). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری (چاپ دوم). قاهره: لجنة احیاء کتب السنه.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱). المحاسن (ج ۲، چاپ دوم). قم: دار الکتب الإسلامية.



نظر

سال سی و ششم، شماره ۲، ۱۴۰۴

جوادی، محسن؛ معظمی گودرزی، علیرضا. (۱۳۸۶). شهود عرفانی و ارزش معرفت‌شناختی آن. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، ۷(۲۵)، صص ۹۱-۱۱۶

<https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1294> .

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). معرفت‌شناسی در قرآن (چاپ هشتم). قم: اسراء.
حائری شیرازی، محمد. (۱۳۹۹). ارزش معرفتی تجربه عرفانی از منظر قرآن و حدیث. قم: دانشگاه قرآن و حدیث قم.

حلی، سید ابن طاووس. (۱۴۰۶ق). فلاح‌السائل (ج ۱، چاپ اول). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

حلی، سید ابن طاووس. (۱۴۱۱ق). مهج الدعوات و منهج العبادات (ج ۱، چاپ اول). قم: دارالذخائر.

دیویس، کرولاین فرنکس. (۱۹۸۹م). ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی (مترجمان: علی شیروانی و حسینعلی شیدان شید، چاپ اول). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

رنجبر، سهیلا. (۱۳۹۲). ماهیت و اقسام کشف و شهود از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی. قم: دانشگاه قم.

رحیمیان، سعید. (۱۳۸۱). تجربه عرفانی و ملاک حجیت آن. فصلنامه قیسات، ۷(۲۶)، صص ۴۳-۵۰.

شاطبی، ابواسحاق. (۱۴۲۰ق). الاعتصام (چاپ دوم). بیروت: دارالمعرفة.

شیری، سید محمد جواد. (۱۳۷۰). شیخ مفید و کتاب اختصاص. نور علم، دوره (۴۰)، صص ۶۰-۸۱.
صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ج ۱، چاپ دوم). قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۱). رسالة الولاية (مترجم: صادق حسن زاده، چاپ سوم). قم: نشر بخشایش.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). فهرست کتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول (ج ۱، چاپ اول). قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.





طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد (ج ۱، چاپ اول). بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.

عناقه، عبدالرضا؛ فاطمی، سید رضا. (۱۳۹۱). معیارهای سنجش معرفت شهودی. فصلنامه ذهن، (۴۹)، صص ۳۱-۵۲.

عسقلانی، احمد بن علی. (۱۴۰۶ق). تقریب التهذیب (محقق: محمد عوامه، ج ۱، چاپ اول). حلب: دارالرشید.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی (ج ۲، چاپ اول). تهران: المطبعة العلمية. غروی، حسن. (۱۳۹۲). بررسی ارزش معرفت‌شناختی کشف و شهود از دیدگاه ابن عربی. قم: دانشگاه باقرالعلوم.

فضلی، علی. (۱۳۹۶). معیار سنجش گزاره‌های شهودی وجودی (چاپ دوم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فناپی اشکوری، محمد. (۱۳۹۷). تجربه عرفانی و شهود باطنی. فصلنامه ذهن، ویژه‌نامه فلسفه عرفان، (۷۴)، صص ۱۵۷-۱۸۲.

قائم‌نیا، علیرضا. (۱۳۹۳). قرآن و معرفت‌شناسی (چاپ اول). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

قربانی، کبری. (۱۳۹۶). تحلیل فلسفی مکاشفه و پیامد معرفتی آن. مازندران: دانشگاه مازندران. قنبری، بخشعلی. (۱۳۹۲). معرفت‌کشی در نهج‌البلاغه. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، (۳۳)، صص ۲۰۷-۲۳۵. <https://B2n.ir/hr7195>

قیصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص‌الحکم (چاپ اول). تهران: انتشارات علمی فرهنگی. کبیر، یحیی؛ عبدلی مسینان، مرضیه. (۱۳۹۴). جایگاه کشف و شهود در منظومه معرفت‌دینی و معیار واقع‌نمایی آن از منظر عرفای اسلام. فصلنامه فلسفه دین دانشگاه تهران، ۱۲(۲۲)، صص ۸۷-۱۱۰. <https://doi.org/10.22059/jpht.2015.53964>

کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). رجال الکشی - إختیار معرفة الرجال (ج ۱، چاپ اول). مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

کلاتر، ابراهیم. (۱۳۸۹). ادراکات فراحسی و قرآن. دو فصلنامه پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۳(۲)، صص ۱۳۳-۱۵۲.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۸، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الإسلامية.

کوهساری، سید اسحاق. (۱۳۸۹). کشف و شهود عرفانی. فصلنامه فلسفه دین دانشگاه تهران، ۷(۵)، صص ۱۴۱-۱۷۱.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد. (۱۳۸۲). شرح الکافی - الأصول و الروضة (ج ۱۲، چاپ اول). تهران: المكتبة الإسلامية.

مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ج ۲۶، چاپ دوم). تهران: دارالکتب الإسلامية.

مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۱۱۱، چاپ دوم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محمدرضایی، محمد. (۱۳۸۱). نگاهی به تجربه دینی. فصلنامه قیسات، ۲۶(۲)، صص ۳-۲۲. مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۴). إثبات الوصية للإمام علی بن ابی طالب (چاپ اول). قم: انتشارات انصاریان.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الفصول المختارة (ج ۱، چاپ اول). قم: کنگره شیخ مفید. منسوب به مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص (ج ۱، چاپ اول). قم: المؤتمر العالمي لالفیة الشیخ المفید.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). رجال النجاشی (ج ۱، چاپ ششم). قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين.

Kelly, Emily W, & Kelly, Edward F. Kelly. (Eds.). (2007). *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Rhine, J. B. (1934). *Extra-Sensory Perception*. Boston: Bruce Humphries.

Stevenson, I. (1974). *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*. Charlottesville: University of Virginia Press.



Targ, R. (2012). *The Reality of ESP: A Physicist's Proof of Psychic Abilities*. Chicago: Quest Books.

Tart, Charles T. (1969). *Altered States of Consciousness*. New York: Harper Row.

References

* Holy Quran

** Nahj al-Balaghah

Afsari, L. (2010). Mystical Revelation and the Study of its Validity in the Words of God and the Infallible Imams. *Faslnameh-ye Adyan va Erfan (Quarterly Journal of Religions and Mysticism)*, (26), pp. 31-56. [In Persian]

Asqalani, A. b. A. (1985). *Taqrib al-Tahdhib* (Editor: Muhammad Awamah, Vol. 1, 1st ed.). Aleppo: Dar al-Rashid. [In Arabic]

Attributed to Mufid, M, I, M. (1992). *Al-Ikhtisas* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Al-Mu'tamar al-Alami li Alfiyyah al-Sheikh al-Mufid. [In Arabic]

Ayyashi, M. b. M. (2001). *Tafsir al-Ayyashi* (Vol. 2, 1st ed.). Tehran: Al-Matba'ah al-Ilmiyah. [In Arabic]

Barqi, A. b. M, b. K. (1992). *Al-Mahasin* (Vol. 2, 2nd ed.). Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]

Bukhari, M. b. I. (1989). *Sahih al-Bukhari* (2nd ed.). Cairo: Lajnah Ihya Kutub al-Sunnah. [In Arabic]

Davies, C. F. (1989 CE). *The Epistemic Value of Religious Experience* (Translators: Ali Shirvani and Hossein Ali Sheidan Sheid, 1st ed.). Qom: Research Institute of Hawzah and University. [In Persian]

Eftekhar, M; Zamani, M; Alamolhoda, S, A; Azhdar, A. (2011). Criteria for the Validity of Mystical Intuitions. *Do Faslnameh-ye Pazhooheshnameh-ye Erfan (Bi-annual Journal of Mysticism Research)*, 3(5), pp. 2-30. [In Persian]

Enaghah, A; Fatemi, S. R. (2012). Criteria for Assessing Intuitive Knowledge. *Faslnameh-ye Zehn (Quarterly Journal of Mind)*, 49, pp. 31-52. [In Persian]

Esmaeili, M. (2017). *The Nature of Mystical Knowledge* (Vol. 1, 1st ed.). Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications Organization. [In Persian]



نظر

ارزش معرفتی تجربه فرا حسی بر اساس سیره اهل بیت (ع)

- Fanaei Eshkevari, M. (2018). Mystical Experience and Inner Intuition. *Faslnameh-ye Zehn (Quarterly Journal of Mind)*, Special Issue on Philosophy of Mysticism, Vol. (19), pp. 157-182. [In Persian]
- Fazli, A. (2017). *Criterion for Measuring Existential Intuitive Propositions* (2nd ed.). Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications Organization. [In Persian]
- Ghaemini, A. (2014). *Quran and Epistemology* (1st ed.). Tehran: Islamic Culture and Thought Research Institute Publications Organization. [In Persian]
- Gharavi, H. (2013). *Investigation of the Epistemological Value of Unveiling and direct witnessing from Ibn Arabi's Viewpoint*. Qom: Baqir al-Olum University. [In Persian]
- Haeri Shirazi, M. (2020). *The Epistemic Value of Mystical Experience from the Perspective of the Quran and Hadith*. Qom: University of Quran and Hadith, Qom. [In Persian]
- Helli, S. b. T. (1985). *Falah al-Sail* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. [In Arabic]
- Helli, S. b. T. (1990). *Mahaj al-Da'awat wa Manhaj al-Ibadat* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Dar al-Dhakhair. [In Arabic]
- Ibn Babawayh, M. b. A. (1992). *Man La Yahduruhu al-Faqih* (Vol. 4, 2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers of Qom Seminary. [In Arabic]
- Ibn Babawayh, M. b. A. (1997). *Al-Amali* (Vol. 1, 6th ed.). Tehran: Ketabchi Publishing. [In Arabic]
- Ibn Babawayh, M. b. A. (1997). *Uyun Akhbar al-Ridha* (Vol. 2, 1st ed.). Tehran: Jahan Publishing. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, A. (1995). *Musnad Ahmad ibn Hanbal* (Vol. 50, 1st ed.). Beirut: Al-Resalah Foundation. [In Arabic]

- Ibn Hisham, A. (1994). *Al-Sirah al-Nabawiyyah* (Translator: Rafi' al-Din Ishaq ibn Muhammad Hamadani, 1st ed.). Tehran: Markaz Publishing.[In Persian]
- Imani Moghadam, M. (2010). Epistemological Criteria of Mystical Intuition. *Faslnameh-ye Pazhoohesh-haye Eteghadi Kalmi (Quarterly Journal of Theological and Kalam Research)*, 5(19), pp. 7-40. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2014). *Epistemology in the Quran* (8th ed.). Qom: Esra. [In Arabic]
- Javadi, M; Moazami Goudarzi, A. (2007). Mystical Intuition and its Epistemological Value. *Faslnameh-ye Andisheh-ye Dini-ye Daneshgah-e Shiraz (Quarterly Journal of Religious Thought of Shiraz University)*, 25, pp. [Page numbers missing in original text]. <https://doi.org/10.22099/jrt.2013.1294>. [In Persian]
- Kabir, Y; Abdoli Mesinan, M. (2015). The Place of Revelation and Intuition in the System of Religious Knowledge and its Criterion of Veridicality from the Perspective of Islamic Mystics. *Falsafeh-ye Din-e Daneshgah-e Tehran (Philosophy of Religion of Tehran University)*, Vol. (12), pp. 87-110. <https://doi.org/10.22059/jpht.2015.53964>. [In Persian]
- Kalantar, E. (2010). Extrasensory Perceptions and the Quran. *Pazhoohesh-haye Quran va Hadith (Quran and Hadith Research)*, (43), pp. 133-152. [In Persian]
- Kashshi, M. b. U. (1988). *Rijal al-Kashshi - Ikhtiyar Ma'rifat al-Rijal* (Vol. 1, 1st ed.). Mashhad: University of Mashhad Publishing Institute. [In Arabic]
- Kelly, E, W., & Kelly, E, F. (Eds.). (2007). *Irreducible Mind: Toward a Psychology for the 21st Century*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Kohsari, S. I. (2010). Revelation and Mystical Intuition. *Faslnameh-ye Falsafeh-ye Din-e Daneshgah-e Tehran (Quarterly Journal of Philosophy of Religion of Tehran University)*, (7), pp. 141-171. [In Persian]
- Kulayni, M. b. Y. (1986). *Al-Kafi* (Vol. 8, 4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]
- Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar al-Jami'ah li Durar Akhbar al-A'immah al-Athar* (Vol. 111, 2nd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]



- Majlisi, M. B. (1983). *Mir'at al-Uqul fi Sharh Akhbar Al al-Rasul* (Vol. 26, 2nd ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah. [In Arabic]
- Mas'udi, A. b. H. (2005). *Ithbat al-Wasiyyah li al-Imam Ali ibn Abi Talib* (1st ed.). Qom: Ansariyan Publications. [In Arabic]
- Mazandarani, M. b. A. (2003). *Sharh al-Kafi - al-Usul va al-Rawdah* (Vol. 12, 1st ed.). Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyah. [In Arabic]
- Mohammad, R. M. (2002). A Look at Religious Experience. *Ghabasat (Ghabasat Journal)*, (26), pp. 3-22. [In Persian]
- Mufid, M. b. M. (1992). *Al-Fusul al-Mukhtarah* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Congress of Sheikh Mufid. [In Arabic]
- Najashi, A. b. A. (1986). *Rijal al-Najashi* (Vol. 1, 6th ed.). Qom: Islamic Publishing Institute affiliated with the Society of Teachers. [In Arabic]
- Qanbari, B. (2013). Unveiling Knowledge in Nahj al-Balaghah. *Adabiyat-e Erfani va Ostooreh Shenakhti (Mystical and Mythological Literature)*, 33, pp. 207-235. <https://B2n.ir/hr7195>. [In Persian]
- Qaysari, D. (1996). *Sharh Fusus al-Hikam (A Commentary on The Bezels of Wisdom)* (1st ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Qorbani, K. (2017). *Philosophical Analysis of Revelation and its Epistemic Consequence*. Mazandaran: University of Mazandaran. [In Persian]
- Rahimian, S. (2002). Mystical Experience and its Criterion of Authority. *Ghabasat (Ghabasat Journal)*, (26), pp. 43-50. [In Persian]
- Ranjbar, S. (2013). *The Nature and Types of Unveiling and direct witnessing from the Perspective of Mulla Sadra and Ibn Arabi*. Qom: University of Qom. [In Persian]
- Rhine, J. B. (1934). *Extra-Sensory Perception*. Boston: Bruce Humphries.
- Saffar, M. b. H. (1983). *Basair al-Darajat fi Fadail Al Muhammad* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom: Maktabat Ayatollah al-Marashi Najafi. [In Arabic]
- Shatibi, A. I. (1999). *Al-I'tisam* (2nd ed.). Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Shobeiri, S, M, J. (1991). Sheikh Mufid and the Book Ikhtisas. *Noor-e Elm (Light of Knowledge)*, 40, pp. 60-81. [In Persian]

- Stevenson, I. (1974). *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Tabataba'i, S. M. H. (2002). *Risalat al-Wilayah* (Translator: Sadegh Hassanzadeh, 3rd ed.). Qom: Bakhshayesh Publishing. [In Persian]
- Targ, R. (2012). *The Reality of ESP: A Physicist's Proof of Psychic Abilities*. Chicago: Quest Books.
- Tart, C. T. (1969). *Altered States of Consciousness*. New York: Harper Row.
- Tusi, M. b. H. (1990). *Misbah al-Mutahajjid* (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Mu'assasah Fiqh al-Shi'ah. [In Arabic]
- Tusi, M. b. H. (1999). *Fihrist Kutub al-Shi'ah wa Usulihim wa Asma al-Musannifin wa Ashab al-Usul* (Vol. 1, 1st ed.). Qom: Maktabat al-Muhaqqiq Tabataba'i. [In Arabic]



An Analysis of Allameh Jafari's View on the Problem of Evil Compared to Irenaean Theodicy and Total Refutation

Hamid Hassani¹ 

Hengameh Haqqi Yasakiabi²

Received: 2025/02/04 • Revised: 2025/02/24 • Accepted: 2025/02/24 • Online Publication Date: 2025/07/01



Abstract

The problem of evil is a central challenge in theology and a core topic in the philosophy of religion. It's typically presented through two formulations: the "logical argument" and the "evidential argument," both focusing on the apparent inconsistency of evil with the existence of an all-knowing, all-powerful, and all-benevolent God. John Hick categorizes responses to the problem of evil—based on their acceptance or rejection of evils incompatible with God's existence—into "general defeaters," "defenses," and "theodicies." Allameh Jafari found none of the existing responses to the problem of evil within the Islamic philosophical and theological traditions to be sufficient. He proposed new, overarching principles. Since some of his statements might suggest an inconsistency to the reader, they warrant collection, articulation, and comparison with contemporary

۴۲
نظر
سال سی و ششم، شماره ۲، ۱۴۰۴

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran (Corresponding Author).

Email: hasaniph@gmail.com

2. M. A. Islamic Theology, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran.

Email: hengamehyaskiabi@gmail.com

* Hasani, Hamid; Haqqi Yasakyabi, Hengameh. (2025). "An Analysis of Allameh Jafari's View on the Problem of Evil Compared to Irenaean Theodicy and General Refutation". *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(2), pp. 42-71.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71002.2205>

□ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© The Authors



answers to the problem of evil. A key finding of this research is that Allameh Jafari's views require a two-stage explanation regarding the problem of evil. In the first stage, he considers trials and hardships as prerequisites for perfection or for reaching the "Malakuti Self" (Self of the Divine Realm). This aligns with a type of Irenaean theodicy and is comparable to Hick's soul-making theodicy. In the second stage, Allameh Jafari believes that by transcending the "natural self" and attaining the Malakuti Self, humans achieve a "higher understanding" where they perceive no evil whatsoever. Consequently, there's no need to justify evils. This second stage can be understood as a "general refutation" for the existence of evils.

Keywords

Problem of Evil, Allameh JafariLife, Centrism, Cultivating the Spirit, Total Refutation.





تحلیل دیدگاه علامه جعفری درباره مسئله شر در مقایسه با تئودیسۀ ایرنائوسی و ردیه‌های کلی



هنگامه حقی یاسکیابی^۲

حمید حسنی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰

چکیده

مسئله شر یکی از چالش‌های اصلی الهیات، و نیز یکی از موضوعات محوری فلسفه دین است. این مسئله به طور معمول با دو تقریر «برهان منطقی» و «برهان استقرایی» اقامه می‌شود و بر ناسازگاری شرور با وجود خداوند عالم، قادر و خیرخواه مطلق متمرکز است. تولی پاسخ‌های مسئله شر را بر اساس پذیرش یا عدم پذیرش شرور ناسازگار با وجود خدا، به «ردیه‌های کلی»، «دفاعیه‌ها» و «تئودیسه‌ها» دسته‌بندی می‌کند. علامه جعفری هیچ کدام از پاسخ‌های مطرح در سنت فلسفی و کلامی اسلام به مسئله شر را کافی ندانسته و مبانی جدیدی به صورت کلی مطرح کرده است و از آنجا که مفاد برخی سخنان ایشان شائبۀ ناسازگاری را در ذهن خواننده ایجاد می‌کند، شایسته گردآوری، تقریر و مقایسه با پاسخ‌های جدید به مسئله شر هستند. از نتایج پژوهش حاضر این است که دیدگاه‌های علامه مستلزم بیانی دو مرحله‌ای درباره مسئله شر است. ایشان



نقد و نظر

سال سی‌ام، شماره ۲، ۱۴۰۴

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران (نویسنده مسئول).

Email: hasaniph@gmail.com

۲. کارشناسی ارشد کلام اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

Email: hengamehyaskiabi@gmail.com

* حسنی، حمید؛ حقی یاسکیابی، هنگامه. (۱۴۰۴). تحلیل دیدگاه علامه جعفری درباره مسئله شر در مقایسه با تئودیسۀ ایرنائوسی و ردیه‌های کلی. نقدونظر، ۳۰(۲)، صص ۴۲-۷۱.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71002.2205>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران © نویسندگان

© The Authors



در مرحله نخست، ابتلائات و ناملايمات را همچون شرطی برای استكمال يا رسيدن به «من ملكوتی» می‌داند که نوعی تتودیسۀ ایرنائوسی است، و با تتودیسۀ پرورش روح هیک مقایسه‌پذیر است. ایشان در مرحله دوم، معتقد است انسان با عبور از «خود طبیعی» و رسیدن به من ملکوتی، به نوعی «فهم برین» دست می‌یابد که هیچ‌گونه شری نمی‌بیند؛ از این رو به توجیه شرور نیازی نیست، و این را می‌توان یک «ردیۀ کلی» بر وجود شرور دانست.

کلیدواژه‌ها

مسئله شر، علامه جعفری، حیات‌محوری، پرورش روح، ردیۀ کلی.



از دیرباز تاکنون زندگی انسان آمیخته با درد و رنج بوده است. این دردها و رنج‌ها شروری در نظر گرفته می‌شوند که گاهی آنقدر سهمگین هستند که تا عمیق‌ترین لایه‌های شخصیت انسان نفوذ می‌کنند و باورها و اعتقادات فرد به وجود خدا را به سوی الحاد سوق می‌دهند. جی. اچ. مک کلاسی معتقد است شر برای یک فرد خدا‌باور مسئله است؛ به این معنا که بین واقعیت شرور از یک سو، و باور به خدای قادر مطلق و عالم مطلق از سوی دیگر، تناقض وجود دارد (McCloskey, 1960, p. 97). مسئله شر شکل‌های مختلفی از اعتقاد به ثنویت تا تشکیک در اعتقاد به وجود خدا داشته است. با این وجود، امروزه مسئله شر به مثابه قرینه و دلیلی علیه وجود خدای عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق اقامه می‌شود.

در مواجهه با استدلال مبتنی بر شر، اصل وجود شروری که در ظاهر با وجود خدا ناسازگارند، ممکن است پذیرفته یا انکار شوند. در حالت دوم، مسئله شر اصلاً شروع نمی‌شود. چنین پاسخ‌هایی را به طور معمول «ردیه کلی»^۱ می‌گویند. یک امکان دیگر این است که اصل پیش گفته را بپذیریم و یک تئودیه یا نظریه عدل الهی ارائه دهیم و بگوییم برای هر شر بالفعلی که در عالم یافت می‌شود می‌توان حالات و دلایلی توصیف کرد که وجودشان در ازای شرور موجود در عالم، معقول است. امکان دیگر این است که یک «دفاعیه» ارائه دهیم؛ به این صورت که نشان دهیم هیچ ناسازگاری منطقی بین وجود شرور و خدا در کار نیست، بدون اینکه به دلایل وجود شرور اشاره کنیم (Tooley, 2021).

علامه محمدتقی جعفری، فیلسوف معاصر مسلمان، اگرچه اثری مستقل درباره مسئله جدید شر ندارد، در لابه‌لای دیگر نظریات خویش به طور پراکنده از شرور سخن گفته، و پاسخ‌های رایج در سنت فلسفی و کلامی اسلام به مسئله شر را قانع‌کننده نیافته است. وی کوشیده است با تفکیک مؤلفه‌های حیات و اقسام آن، منشأ احساس وجود شرور در



1. Total Refutations

انسان‌ها را توضیح دهد؛ از جمله می‌توان به حیات معمول، حیات معقول، عینک حیات محوری، فهم برین، خودخواهی و خودمحوری، و از خودیگانگی اشاره کرد (جعفری، ۱۳۷۲، صص ۷۴-۷۶).

در اینجا ما با دو مسئله مواجهیم. مسئله نخست، شائبه وجود تناقض در برخی تعبیرهای علامه جعفری است. ایشان از سویی، دیدگاه فلاسفه پیش از خود به خصوص «عدمی بودن شرور» را رد می‌کند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۵۳) و از سوی دیگر می‌گوید: «گمان نمی‌رود که اگر حیات محوری کنار گذاشته شود، عاقلی بگوید که شری در دنیا وجود دارد» (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۶). در ابتدا می‌خواهیم این دو تعبیر در ظاهر متناقض علامه جعفری را تحلیل کنیم و ببینیم آیا ایراد تناقض وارد است. مسئله دوم ما این است که آرای پراکنده علامه درباره شر را استخراج کنیم و ببینیم آیا قرابتی بین این دیدگاه و پاسخ‌های ناظر به مسئله جدید شر وجود دارد یا نه. در این راستا، دیدگاه‌های علامه جعفری را با تئودیسۀ پرورش روح جان هیک یا همان تئودیسۀ ایرنائوسی و سپس مهم‌ترین ردیه‌های کلی مقایسه می‌کنیم و درباره نقاط اشتراک و افتراق نظریۀ علامه جعفری و این پاسخ‌ها بحث می‌کنیم تا ببینیم آیا در دیدگاه ایشان مزیتی نسبت به تئودیسۀ ایرنائوسی وجود دارد یا نه.

در راستای این هدف، ابتدا پیشنهادی از موضوع مقاله ارائه خواهیم داد. سپس مسئله جدید شر و آخرین و مهم‌ترین استدلال‌های آن را بیان خواهیم کرد. در مرحله بعدی، مؤلفه‌های تعیین‌کننده در دیدگاه علامه جعفری درباره شر را جست‌وجو و بیان خواهیم کرد. در نهایت این دیدگاه‌ها را با تئودیسۀ پرورش روح و اختیار که جزء تشکیل‌دهنده تئودیسۀ ایرنائوسی هستند، و مهم‌ترین ردیه‌های کلی بر مسئله شر مقایسه خواهیم کرد.

درباره دیدگاه علامه جعفری راجع به مسئله شر فقط سه نمونه می‌توان یافت. در این قسمت، هریک از این موارد را به اختصار شرح می‌دهیم و نشان می‌دهیم که در هیچ‌یک از آنها دیدگاه علامه جعفری به مثابۀ یک پاسخ مدون به مسئله جدید شر همچون دیگر پاسخ‌های رایج بررسی نشده است.

نصری (۱۳۸۹) در دومین درس گفتارها در فلسفۀ دین در محل پژوهشگاه علوم





انسانی و مطالعات فرهنگی، دیدگاه علامه جعفری را درباره مسئله شر بررسی کرده‌اند. ایشان در این درس گفتار، به مؤلفه‌های مؤثر در دیدگاه علامه درباره مسئله شر، همچون «حیات»، «شخصیت»، «عدالت» و «تصور انسان از خدا» تأکید کرده‌اند. باوجوداین، وی مشخص نکرده که دیدگاه علامه ذیل کدام یک از پاسخ‌های جدید به مسئله شر یعنی ردیه کلی، دفاعیه و تئودیه قرار گرفته و چه نسبتی میان پاسخ ایشان با تئودیه پرورش روح جان هیگ برقرار است.

خلیلی نوش آبادی (۱۳۹۵) به طور مفصل، به تئودیه پرورش روح پرداخته است و بسیار کوتاه و مختصر به شباهت دیدگاه علامه جعفری با تئودیه پرورش روح جان هیگ پرداخته است. اما در این اثر، تفاوت‌های موجود در دیدگاه علامه جعفری با این تئودیه بررسی نشده است.

دین‌پناه (۱۳۹۷) به تفصیل به موضوع شر از دیدگاه علامه جعفری پرداخته است. از نظر او، بر اساس دیدگاه علامه جعفری برای حل مسئله شرور، تبیین دو موضوع «حیات و فلسفه آن» و «عدالت و حکمت خداوند در جریان خلقت و سرنوشت انسان‌ها» ضروری است. ایشان نیز «حیات محوری» و «حیات معقول» را دو مسئله تعیین کننده در دیدگاه علامه جعفری می‌داند. ولی در این مقاله، پاسخ علامه جعفری به صورت منسجم و مدون نیامده و در قالب پاسخ‌های جدید به مسئله شر ارزیابی نشده است.

۱. مسئله جدید شر: تاریخچه و استدلال‌های اصلی

اگر همچون بیشتر فلاسفه معاصر، «شر» را به معنای اعم، معادل «همه چیزهای بد» در نظر بگیریم - برای مثال رنج‌های جسمانی و ذهنی، کارهای بد عامدانه، خطاها و فقر -، بدیهی است که هر فیلسوف و متفکر دینی غربی و اسلامی، شر را مشکل آفرین یافته و دست کم تا حدی تلاش کرده است منشأ آن و نحوه تفوق بر آن یا اجتناب از آن را تبیین کند. تعجبی ندارد که تأملات فلاسفه غربی درباره مسئله شر، پانویس دیگری بر افلاطون دانسته شده است (Hickson, 2014, p. 4). از این میان، یکی از بخش‌های جمهوری «نخستین بیان مستقل در فلسفه یونان در مورد مسئله شر» دانسته شده است

(Chase Greene, 1944, p. 298). افلاطون در این کتاب می‌نویسد: «از آنجاکه یک خدا خوب است، او - بنا به ادعای بیشتر مردم - علت تنها چیزهای اندکی از حوادثی است که برای انسان اتفاق می‌افتد؛ زیرا در زندگی ما چیزهای خوب کم‌تر از چیزهای بد هستند. او تنها مسئول چیزهای خوب است؛ ولی ما باید علت دیگری برای چیزهای بد پیدا کنیم که [آن علت] خدا نباشد» (Plato, 1997, 350c).

یکی دیگر از مهم‌ترین تقریرهای تاریخی مسئله شر، مربوط به اپیکور، فیلسوف یونانی هم‌عصر ارسطو است که در قرن هجدهم، دیوید هیوم آن را احیا کرد. هیوم پرسش‌های اپیکور درباره خدا را دوباره مطرح می‌کند و می‌گوید: «آیا خدا خواستار جلوگیری از شرور است، اما نمی‌تواند؟ در این صورت ناتوان است. آیا می‌تواند اما نمی‌خواهد؟ در این صورت بدکار است. آیا می‌تواند و می‌خواهد که از شر جلوگیری کند؟ در این صورت شر از کجا آمده؟» (Hume, 1933, p. 100).

اما شکل امروزی استدلال شر بر این واقعیت متمرکز است که به نظر می‌رسد در عالم، حالاتی وجود دارند که بد، یا ناخوشایند یا به گونه‌ای هستند که باید هر آن کس که دستش می‌رسد برای ممانعت از وقوعشان کاری کند، و در ادامه استدلال این پرسش مطرح می‌شود که وجود این حالات چگونه با وجود خدا جمع می‌گردد. این عصاره و چارچوب کلی در دو قالب اصلی تقریر می‌شود: (۱) این استدلال را می‌توان به شیوه‌ای کاملاً قیاسی اقامه کرد؛ به نحوی که نشان دهد شروری وجود دارند که به طور منطقی با وجود خدا ناسازگارند. به این تقریر، استدلال منطقی شر نیز گفته می‌شود. (۲) عصاره اصلی استدلال را می‌توان به صورتی استقرایی، احتمالاتی و قرینه‌ای تقریر کرد؛ به این صورت که شروری داریم که واقعاً موجودند و وجود خدا را نامحتمل - یا شاید بسیار نامحتمل - می‌سازند (Tooley, 2021).

مهم‌ترین تقریر از استدلال شر را می‌توان استدلال قرینه‌ای شر دانست که نسخه اتم آن را ویلیام رو اقامه کرده، و دارای دو تقریر استقرایی و بیزی است. استدلال قرینه‌ای شر را می‌توان چنین تقریر کرد:

۱. مواردی از رنج شدید وجود دارند که یک موجود قادر و عالم مطلق می‌تواند





بدون ازدست‌دادن یک خیر بزرگ‌تر، و نه به قیمت یک شر مساوی یا بزرگ‌تر، از وقوعشان جلوگیری کند.

۲. یک موجود عالم مطلق و خیرخواه مطلق از وقوع هر رنج شدیدی که بتواند، جلوگیری می‌کند، مگر اینکه جلوگیری از وقوع آن مستلزم ازدست‌رفتن یک خیر بزرگ‌تر یا به قیمت یک شر مساوی یا بزرگ‌تر باشد.

۳. هیچ موجود عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق وجود ندارد.

ویلیام رو می‌گوید: «این استدلال معتبر است؛ ازاین‌رو اگر ما زمینه‌های عقلانی برای پذیرش مقدماتش داشته باشیم، به همان میزان، زمینه عقلانی برای پذیرش خدانا‌باوری خواهیم داشت» (Rowe, 1991).

بعدها رو درون‌مایه اصلی این تقریر خویش را چنین بیان می‌کند:

هیچ حالت مشخصاً خوبی وجود ندارد که یک موجود عالم و قادر مطلق را در به‌دست‌آوردن آن حالت خوب به قیمت ارتکاب E1 و E2 موجه سازد (Rowe, 1991, p. 72).

«E1» اشاره به موردی دارد که در آن یک گوزن در اثر آتش‌سوزی جنگل پس از تحمل درد و رنج می‌میرد و «E2» اشاره به دختر جوانی دارد که با خشونت مورد تجاوز و ضرب و شتم قرار گرفته و کشته شده است).

پاسخ‌های پرشماری به تقریرهای مختلف استدلال شر داده شده است. یک طبقه‌بندی مفید از پاسخ‌ها را تولی (1991) ارائه کرده است. وی پاسخ‌های محتمل به مسئله را به شیوه تقسیم‌ثنائی به سه دسته کلی «ردیه‌های کلی»، «دفاعیه‌ها» و «تئودیه‌ها» یا نظریه‌های عدل الهی طبقه‌بندی می‌کند. از نظر تولی، استدلال شر یک ادعای اولیه و تعیین‌کننده دارد. وی مدعی است واقعیاتی در ارتباط با شرور در عالم وجود دارند: اول اینکه، باور به وجود خدا را در بدو امر^۱ نامعقول می‌سازند و دوم اینکه، اگر این واقعیات، مرتبط با حالات به‌ذات نامطلوب همراه با همه چیزهای دیگری که ما به نحو

1. Prima Facie

استنتاجی یا غیراستنتاجی در باور بدان‌ها موجهیم، در نظر گرفته شوند، باز هم اوضاع تفاوتی نخواهد کرد؛ یعنی باور به وجود خدا با در نظر گرفتن همه شواهد موجود، نامعقول است (Tooley, 1991, p. 110).

اکنون در مواجهه با استدلال بالا، فرد خدا باور می‌تواند یکی از دو ادعای اول و دوم را نپذیرد. به این صورت که فرد باورمند دست کم فرض گیرد که واقعیات شرورانه‌ای وجود دارند که در شرایط یکسان، باور به وجود خدا را نامتحمّل می‌سازند؛ اما سپس استدلال کند هنگامی که آن واقعیات شرورانه با مجموع شواهد موجود در نظر گرفته شوند، باور به وجود خدا می‌تواند معقول باشد. احتمال دیگر این است که فرد ادعای بنیادی‌تری کند و بگوید که هیچ واقعیت شرورانه‌ای وجود ندارد که باور به وجود خدا را در بدو امر نامعقول سازد. در این صورت، استدلال شر اصلاً آغاز نمی‌شود؛ از این رو تولی چنین پاسخی را «ردیه کلی» استدلال شر می‌نامد (Tooley, 1991, p. 116).

اما مواجهه نخست، یعنی پذیرش وجود شرور، خود می‌تواند از دو راه متفاوت پیش رود. یک راه این است که یک تئودیه کامل ارائه دهیم؛ یعنی اول اینکه، برای همه شروری که یافت می‌شوند، حالتی را توصیف کنیم که وجودش معقول باشد و به گونه‌ای باشد که با فرض وجودش، یک موجود قادر و عالم مطلق را در تجویز شر مورد بحث، اخلاقاً موجه سازد. و دوم اینکه، اثبات کند که باور به این امر معقول است که همه شرور از این راه مجاز هستند (Tooley, 1991, p. 117). راه دیگر این است که یک دفاعیه ارائه دهیم و دفاعیه از نظر تولی یعنی استدلالی که می‌کوشد نشان دهد که درست است - یا دست کم احتمالاً درست است - که دلایلی وجود دارند که موجود قادر و عالم مطلق را در جلوگیری نکردن از شرور، موجه می‌سازند. تفاوت دفاعیه با تئودیه در این است که دفاعیه می‌کوشد تنها نشان دهد که چنین دلایلی وجود دارند؛ نه اینکه به صورت جزئی آن دلایل را برشمارد (Tooley, 1991, p. 117).

۲. مبانی علامه جعفری درباره شرور

علامه جعفری هنگام ارائه دیدگاه خویش درباره شرور در کتاب تحلیل شخصیت خیام،





این مسئله را از مشکل‌ترین مسائل فلسفه می‌داند و با خیام هم‌نظر است که بیشتر کسانی که به دنبال فهم این مسئله بوده‌اند، دچار حیرت شده‌اند (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۶۷). باوجوداین، وی راه‌حل خیام را نیز قانع‌کننده نمی‌داند. علامه جعفری معتقد است خیام و بیشتر اندیشمندان تلاش کرده‌اند با بازگرداندن شرور به تضاد میان مادیات، اول اینکه، نسبت مستقیم بین شرور و خداوند را نفی کنند و دوم اینکه، نشان دهند که این تضادها شرور قلیل و لازمه خیر کثیر هستند (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۴). از نظر علامه جعفری، خیام و ابن‌سینا شر را به‌درستی تعریف نکرده‌اند، و اینکه شر نه تضاد است، نه امری عدمی (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۵). ایشان همچنین در ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه پاسخ‌هایی همچون اندک‌بودن نقص و شر در جهان در مقابل خیر کثیر، و عدمی‌دانستن شر را مردود دانسته است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۹، ص ۵۳). باوجوداین، در جای دیگر، ادراک شرور را ناشی از عینک «حیات‌محوری» می‌داند و می‌گوید اگر این عینک کنار گذاشته شود، هیچ عاقلی نخواهد گفت که در عالم شر وجود دارد (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۶). با نظر به تعبیرهای بالا چنین می‌نماید که گویا بین تعبیرهای علامه جعفری درباره شرور تناقض وجود دارد؛ ازاین‌رو برای داوری دقیق باید ابتدا مبانی دیدگاه ایشان را دریابیم.

۱-۲. تعریف شرور

علامه جعفری می‌گوید در ذهن افرادی که از مسئله شر سخن می‌گویند، گاهی مقصود از شر «پدیده یا موضوع ناشایستی است که باردار پلیدی و زشتی است»، گاهی نیز مقصود «امری ضد قانون حکمت» است و گاهی «عدم و تضاد ناسازگار با وجود» است (جعفری، ۱۳۷۲، صص ۷۴-۷۵). ایشان درنهایت می‌گوید هیچ عاقلی وجود شر در عالم را نمی‌پذیرد و نیز می‌گوید هر واقعیتی، چه وجودی و چه عدمی، زمانی شر پنداشته می‌شود که «با حیات تراحم داشته باشد»، و به تبع اگر امری با حیات ملائم باشد، خیر پنداشته می‌شود. علامه جعفری معتقد است این تلقی از خیر و شر نیز تلقی و نگاهی سطحی است و باید کنار گذاشته شود (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۶).

علامه جعفری در بیانی مشابه تصریح می‌کند: «هر پدیده‌ای که در ارتباط تأثر و تأثیر

با وجود انسانی مثبت باشد؛ یعنی بتواند نیازی از نیازهای مادی یا معنوی انسان را مرتفع سازد، خیر است، و هر پدیده‌ای که موجب اختلال در تأثیر و تأثر مثبت در ارتباط با وجود انسانی بوده و نقصی در موجودیت یا موقعیت قانونی آدمی وارد آورد، شر نامیده می‌شود» (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۷، ص ۱۳).

۲-۲. ضرورت انسان‌شناسی

در ک مبان‌ی علامه جعفری درباره‌ی شرور بدون توجه به انسان‌شناسی وی ممکن نیست. به طور خاص در دیدگاه ایشان، حیات انسان تعیین‌کننده‌ترین عنصر در مسئله‌ی شر است. علامه جعفری معتقد است هویت انسان را هیچ موجودی جز آفریننده‌ی انسان نمی‌تواند بشناسد و این موجود در گذرگاه «حیات طبیعی» و «تزاحم نابودکننده‌ی هم‌نوعان» تا زمانی که استعدادهای خود را نشناسد نمی‌تواند از آلام و ناگواری‌های پرشماری که پیرامون او را فراگرفته است، نجات یابد (جعفری، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۳۷۳۱).

از نظر علامه جعفری، انسان دارای دو عنصر اساسی «عنصر انطباق با واقعیت‌های جاری طبیعی» و «عنصر آرمانی و اتوپایی» است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۵). ایشان تأکید می‌کند که این دو عنصر را نباید مستقل از یکدیگر دانست، بلکه انسان موجود واحدی است که با مختل شدن یکی از این دو، انسان نخواهد بود. عنصر اول بُعد مادی است و عنصر دوم همان بُعد معنوی است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۸).

۲-۳. حیات معقول

علامه جعفری با توجه به دو بعد بالا، حیات را به جهات مختلف دسته‌بندی می‌کند. وی معتقد است حیات را از یک جهت می‌توان به سه قسم حیات طبیعی محض، حیات مستهلک در خواسته‌های مهارنشده، و حیات معقول طبقه‌بندی کرد. نوع اول حیات در همه‌ی جانداران وجود دارد؛ اما نوع دوم منحصر به انسانی است که امیال مهارنشده، کنترل او را به دست گرفته‌اند؛ اما حیات معقول، نه یک حیات خیالی و اتوپایی دست‌نیافتنی و نه یک تأمل عقلانی صرف است، بلکه حیاتی است که در آن ابعاد اصیل حیات در





مسیر کمال و بارورگشتن آنها تأمین می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۰۷۱).

علامه جعفری در جای دیگر، حیات را به حیات معمول و حیات معقول دسته‌بندی کرده است. منظور از حیات معمول، حیات بیولوژیک است که در همه جانداران مشترک و بر اساس حب ذات است. ویژگی‌های حیات معمول جلب سود و دفع ضرر شخصی، قراردادادن خود در وضع مطلوب، و قراردادادن چیزهای دیگر در خارج از خواسته‌های خود است (جعفری، ۱۳۸۲، ص ۲۲). در مقابل، منظور از حیات معقول این است که زندگی انسان بر محور اصول عقلی ثابتی باشد و وحدتی بین حیات و شخصیت او از نظر سیر به سوی تکامل برقرار باشد. حیات معقول سرشار از اندیشه و اختیار است. حیات معقول دارای ابعاد گوناگون است. اولین بعد مادی آن اقتصاد است. بخش دیگر علوم ذهنی است که هیچ‌گونه واقعییتی جز همان فعالیت ذهنی در بر ندارد؛ یعنی حرکت فعالانه و هدف‌دار ذهن از مقدمات روشن، رو به قضایایی که درک آنها هدف تلقی شده است. در نهایت بخش دیگر در حیات معقول، عمل و گرویدن در مسیر و جهت کمال است (جعفری، ۱۳۸۳، ص ۶۱).

علامه جعفری می‌گوید اگر با ورود در «حیات معقول» که عامل به‌وجودآمدن فهم برین است، به چهره طبیعی عینی و مادی جهان بنگریم، پدیداری بودن آن برای ما به‌خوبی قابل فهم خواهد شد (جعفری، ۱۳۸۷، ص ۱۳۲). فهم برین یعنی برداشت کاملاً صحیح از واقعیات با دید گسترده به آنها، و دریافتن واقعیات، مانند دریافت ذات که فقط در علم حضوری خودآگاه امکان‌پذیر است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۵۸).

۲-۴. اختیار

همچنان که گفته شد، علامه جعفری حیات معقول را «سرشار از اختیار و اندیشه» می‌داند؛ اما تعریف ایشان از اختیار کمی پیچیده است. علامه جعفری اختیار را به معنی ازدست‌دادن توانایی خود طبیعی و منی انسانی به انجام و ترک کار، و تسلیم من انسانی به من ملکوتی یا روح تلقی می‌کند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۴۵۴). به عقیده وی، همه فعالیت‌های ارادی ما برای به‌دست‌آوردن، شدن و تکامل روحی است و هر مرحله‌ای که



در این راه پشت سر می‌گذاریم، به موجود تازه‌تری تبدیل می‌شویم که روح ما اقتضای آن را دارد. از نظر علامه جعفری، این موجودیت جدید که ناشی از وابستگی اختیار ما به امرونی الهی است، نتیجه پایان اختیار روانی است که سبب می‌شود انسان از مرحله «من می‌توانم انجام بدهم و می‌توانم انجام ندهم» صعود کند (جعفری، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۴۵).

علامه جعفری در تبیین مفهوم اختیار می‌گوید در خواستن اختیاری، نظارت و تسلطی از ناحیه «من» وجود دارد که در خواستن صرف ضرورت ندارد که روشن می‌شود «خواستن خالص» یا خواست صرف، یک نوع خواست غیراختیاری است. ریشه اصلی کار غریزه ادامه «من» با زندگی مطلوب است که سبب احساس لذت و الم می‌شود؛ از این رو لذت و الم سبب تقسیم پدیده‌ها به نافع و مضر می‌شود (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۴۱). می‌توان چنین گفت که از نظر علامه جعفری، اختیار دو معنا دارد: اختیاری که در بند غریزه و خواست‌های مادی است، و اختیاری که وابسته به دستورات الهی است؛ به این صورت که انسان هرآنچه خدا انتخاب کرده است، انتخاب می‌کند. از اینجا مفهوم تکلیف در شناخت اختیار و تکامل، ظاهر می‌شود.

۲-۵. تکلیف

علامه جعفری تکلیف را برنامه‌ای تکاملی برای روح از جانب خداوند می‌داند که عامل محرک روح انسان‌ها است. اگر اختیاری در کار نبود، تکلیف هم وجهی نداشت؛ همان‌طور که برای جمادات، گیاهان و حیوانات تکلیفی وجود ندارد (جعفری، ۱۳۷۲، صص ۲۶۸-۲۶۹). طبق نظر ایشان، تکلیف مستلزم اختیار، و اختیار مستلزم تکلیف است.

از نظر علامه جعفری، تکالیف الهی سبب تعدیل غرایز انسانی است. تعدیل غرایز به معنی ممنوع‌شدن فعالیت غرایز نیست. در عین حال که وجود غریزه ضروری است، هیچ کاری از آن برای رفع نقص بر نمی‌آید و فقط انسان، آن‌هم انسان‌های دارای رشد عقلی و قلبی (انسان‌هایی با تکامل روحی) در اجتماع‌اند که عوامل و نتایج سازندگی و اهداف عالی اجتماعی را درک می‌کنند و از عوامل اختلال و نقص در حیات بشری رنج می‌برند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۲۰). شخصیت‌های رشدیافته شخصیت‌هایی هستند که امیال



و خواسته‌های حیوانی خود را با رهبری من یا شخصیت تکاملی روح، کاملاً مهار و تعدیل کرده و طعم کمال انسانی را چشیده‌اند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، صص ۳۳۱-۳۳۲).

۲-۶. شناخت

علامه جعفری برای تبیین نسبت ناملايمات و انسان، موضوع «تکامل» را مطرح می‌کند و تکامل را نیز بسته به شناخت می‌داند. گاهی مراد از شناخت، شناخت نظری به وسیله تعقل است و گاهی شناخت نظری از تجربه فراتر می‌رود و نقش موجود در جهان هستی را بررسی می‌کنند که علامه به آن «نقطه نظر فلسفی» می‌گوید (جعفری، ۱۳۷۲، صص ۲۳-۲۴) و گاهی شناخت از اندیشه و تعقل فلسفی نیز فراتر می‌رود و به مسائل شهودی که نوعی «شکوفایی روحی» یا «گسترش من» است دست می‌یابد. بعد مذهبی بعد دیگری از شناخت است که در آن، همه دریافت‌های علمی، فلسفی، شهودی و اخلاقی را مستند به خواست خداوند می‌کنیم؛ به این صورت که خداوند مقدمات و شرایط کمال و رسیدن به آن را از بندگانش خواسته است و انسان با به‌دست آوردن معرفت‌های گوناگون در مسیر گردیدن شخصیت انسانی خویش می‌تواند بعد مذهبی شخصیت را کامل کند (جعفری، ۱۳۷۵، صص ۲۳-۲۵).

انسان به دنبال این شناخت‌ها، به تعبیر علامه جعفری، دارای یک «انبساط عالی روانی» می‌شود و با این توانایی انسان به یک احساس اشباع‌کننده می‌رسد و شفافیت هستی را از جلوه‌گاه فروغ الهی مورد توجه قرار دهد و اگر این دریافت‌ها را مستند به خواست خداوند کند، شخصیت آدمی کامل می‌شود؛ به این معنی که همه آنها را به مثابه مقدمات و شرایط یا ابعاد کمال که خداوند وصول به آن را از بندگانش خواسته است، در نظر بگیرد و به آنها عمل کند (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۲۵).

۲-۷. عدالت الهی و رنج‌ها

از نظر علامه جعفری، طبیعت انسان‌ها مبتنی بر خودخواهی است. این طبیعت خودخواه نمی‌تواند عدالت را به مثابه ایدئال در حیات انسان بپذیرد؛ از این رو باید گفت



درک مفهوم عدالت الهی بدون بالارفتن از طبیعت معمولی انسان‌ها امکان‌پذیر نیست (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۲۵). از نظر علامه جعفری، این بالارفتن یا صعود به این معنا نیست که بتوان زندگی طبیعی و عوامل و نتایج طبیعی آن را نادیده گرفت. پدیده‌های طبیعی زمانی که انسان تحت رهبری من برتر یا شخصیت قرار دارد، بی‌نقص ارزیابی می‌شوند و هریک به اندازه تأثیر واقعی‌شان در حیات ایدئال مورد استفاده قرار می‌گیرند. پس از آن، پدیده‌های گسیخته زندگی، و عبور زمان طبیعی، تحت تأثیر شخصیت قرار می‌گیرد. این زندگی زمانی که شخصیت انسانی زمام امور را به دست می‌گیرد، شروع می‌شود (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۷۲). در این هنگام پدیده‌های جهان هستی برای اشخاص فوق معمولی دگرگون می‌شود، چه بسا زشتی‌ها که برای او زیبا می‌نماید و چه بسا زیبایی‌ها که برای او زشت و ناهنجار جلوه می‌کند (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۳۷۲). به همین سان، شرور نیز تحت تأثیر شخصیت برای شخص به نحوی دگرگون جلوه گر خواهند شد. ما در ادامه، درباره این نظریه با عنوان یک ردیه کلی بحث خواهیم کرد.

از نظر علامه جعفری، اختیار انسان در مقابل دیگر عوامل بیرونی و درونی محدود است؛ ولی به هر حال، اختیار وجود دارد. به دلیل محدود بودن افکار انسانی، عوامل زیادی در محاسبات انسان دخالت می‌کند و در نتیجه اراده‌های او را بی اثر می‌کند. ایشان دو مفهوم دینی قضا و قدر را در این راستا تفسیر می‌کند؛ بدین صورت که هیچ‌یک از کارهای انسانی ناشی از قدر الهی نیست، بلکه از روی اختیار است (جعفری، ۱۳۷۲، صص ۲۷۵-۲۷۴). بخشی از شرور نتیجه تبهکاری، بطالت و نادانی است که آنها نیز به نوبه خود، معلول سودپرستی انسان است که در جهان هستی بازتاب می‌یابد (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۲۶۹). از نظر ایشان، قضا نیز یعنی سیستماتیک شدن جهان هستی که با اراده خداوند انجام گرفته است و این قضا به کارهای اختیاری انسان‌ها ارتباطی ندارد؛ اگرچه نتایج آنها در مجموعه هماهنگ جهان بازتاب می‌شود (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۲۷۰).

۸-۲. ابتلائات و رؤیت ملکوت

از نظر علامه جعفری، انسان اختیار دارد تا جایی که می‌تواند خود و اجتماعش را



اصلاح کند. ایشان در عین تصدیق به اینکه محاسبه خداوند در همه کارهای جزئی و کلی وجود دارد، اعتقاد به قضا و قدر را سبب این می‌داند که در اثر ناملایماتی که مربوط به مشیت خداست و از حد اختیار ما خارج است، ناامیدی به خود راه ندهیم (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۲۷۷). علامه جعفری معتقد است قرآن عظمت ظرفیت انسان‌ها را برابر رویدادهای سخت روزگار گوشزد می‌کند و اینکه تزکیه و تصفیه و برافروختن نور ربانی درونی انسان منجر به شناخت ملکوت می‌شود. تولد دوم انسان از خودسازی اختیاری ناشی می‌شود. آغاز «من هستم» با وارد شدن به خودسازی اختیاری، انسان را شایسته رویت ملکوت می‌کند. توفیق دیدار ملکوت به کسانی داده می‌شود که از عهده آزمایش‌های زندگی برآمده باشند، مانند حضرت ابراهیم علیه السلام (جعفری، ۱۳۸۲، صص ۸۶-۱۰۲)؛ از این رو علامه جعفری به روشنی مسئله شرور را زیرمجموعه بحث جبر و اختیار می‌داند (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۶۹). ایشان معتقد است همه جانداران، از جمله انسان در حیات خویش با شرور مواجه می‌شوند. ایشان شرور اخلاقی، همچون ظلم، و شرور طبیعی را به حدی برای برخی افراد درک‌نشدنی می‌دانند که این شرور سبب می‌شود آنها وجود خدا را انکار کنند. همان‌طور که گفته شد، علامه جعفری پاسخ‌های رایج به مسئله شر، همچون «بازگشت شرور به تضاد و اعدام ناشی از این تضاد»، و «عدمی بودن شر» را نامفهوم و غیرقانع‌کننده و «کثیربودن خیر یک پدیده در مقایسه با قلیل بودن شر آن» را سطحی تلقی می‌کند (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۲).

علامه جعفری ریشه مشکل را در کاربرد واژه شر در معنایی اشتباه می‌داند و معتقد است باید به جای واژه شر، ناملایمات و ناراحتی بی‌آسایشی به کار ببریم. افزون بر این، وی معتقد است در واژه شر که ضد یا نقیض خیر است، مفهوم ستمگری نیز وجود دارد؛ از این رو به نظر ایشان، اگر بتوانیم اصل دادگری خداوند را اثبات کنیم، خواهیم دانست که ما افراد انسانی دچار ناملایمات هستیم، نه شرور (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۴). همان‌گونه که در بخش بعدی خواهیم گفت، حرکت از بالا یا مبادی خلقت به سوی حل مسئله شر، شبیه به حل مسئله شر با تکیه بر برهان وجودی است (Tooley, 1991)؛ از این رو این تعبیر علامه جعفری را نیز می‌توان - همچون تلاش برای حل مسئله با تکیه بر برهان وجودی

– در زمره «ردیه‌های کلی طبقه‌بندی کرد». علامه جعفری معتقد است نامحدود بودن خواسته‌های ما از یک سو، و قطعی بودن جریان طبیعت از سویی دیگر، سبب رنجش‌های بی‌جای سیاری افراد می‌شود؛ به این صورت که ما می‌خواهیم دنیا ملک طلق ما باشد؛ برای مثال بیمار نشویم؛ ولی، نه وجود خودمان و نه عوامل خارجی و طبیعی در همه موارد با این خواست‌ها سازگاری ندارند. در نتیجه بیشتر این خواست‌ها برآورده نمی‌شوند و ما اینها را به منزله شرور تلقی می‌کنیم (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۴). بنابراین با وجود اینکه علامه جعفری وجود ناملازمات را می‌پذیرد، آنها را به معنای بی‌عدالتی نمی‌داند.

۲-۹. عدالت اخلاقی و عدالت فلسفی

علامه جعفری معتقد است نباید عدالت به معنای اخلاقی آن با عدالت به معنای فلسفی اشتباه شود. عدالت فلسفی این است که هر موضوع و پدیده‌ای جریان مناسب خود را سپری کند. لازمه این معنا از عدالت این است که نظام آفرینش خلاف عدالت نباشد؛ هرچند بعضی جریان‌ات آن برای ما «ناملایم» باشد. لازمه عدالت به معنای اخلاقی این گزاره است که «به دیگری هیچ‌گونه ناملایمی وارد نکن»؛ اما لازمه عدالت فلسفی این است که به بیمار هر قدر هم که ناله کند، داروی تلخ را بدهیم و عمل جراحی را که به صلاح وی است، انجام دهیم (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۴). این تمثیل علامه از «داروی تلخ» و «جراحی دردناک» نیز با نظریه «شر قلیل در برابر خیر کثیر» مقایسه‌پذیر است؛ با این تفاوت که به جای «شر قلیل» علامه از «ناملایمی» برابر «خیر» استفاده می‌کند؛ هرچند در نهایت ممکن است گفته شود رنج‌ها و ناملازمات موجود در عالم رنجی ثانویه همچون تلخی دارو نیست، بلکه رنجی اولیه همچون رنج خود بیماری است.

علامه جعفری معتقد است علم به کم و کیف عوامل درونی و بیرونی مؤثر بر انسان سبب پذیرش این ناملازمات است؛ از این رو شخصیت‌های برجسته تاریخ که با انسان و طبیعت از نزدیک آشنایی داشته، با اینکه با ناملازمات شدید روبه‌رو شده، در عدالت خداوند کوچک‌ترین تردیدی نکرده‌اند. ایشان معتقد است رفتار این افراد نشان می‌دهد





که کمترین شری در دستگاه هستی سراغ نداشته‌اند (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۵). سقراط که سم شوکران را نوشید و زندگی علی بن ابی طالب علیه السلام نمونه بارزی از این دست هستند. از نظر علامه جعفری، این سخن امام علی علیه السلام که «این دنیا بهترین جایگاه است برای کسی که آن را خوب بشناسد» (نهج البلاغه، خطبه ۲۲۳)، دال بر این روحیه پذیرندگی ناملایمات و شر ندانستن آنها در ایشان بوده است (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۶).

۲-۱۰. نقص‌های مادرزادی

درباره نقص‌های مادرزادی نیز علامه جعفری تلاش می‌کند با همان منطق «ناملایمی» به جای شر پاسخ دهد. ایشان می‌گویند رنجی که این افراد متحمل می‌شوند بیشتر از رنج برآورده نشدن خواست‌های افراد سالم نیست. ایشان معتقد است که افراد دارای نقص‌های مادرزادی، اغلب زندگی با شرایط فعلی را به مرگ ترجیح می‌دهند و آن دسته از ایشان که به دلیل شدت نقص، مرگ را ترجیح می‌دهند، بازهم به برآورده نشدن خواست‌های ایشان باز می‌گردد؛ زیرا انسان‌های معمولی نیز گاهی به دلیل محرومیت از برآورده شدن تمایلات اضافی خود، مرگ را بر زندگی ترجیح می‌دهند و به انتحار اقدام می‌کنند. با وجود این، باید توجه داشت از نظر علامه، انتخاب مرگ، چه به سبب شدت نقص و چه به سبب برآورده نشدن خواست‌های افراد عادی، حالتی استثنایی است (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۳۷۵). با این همه، علامه جعفری در جایی دیگر تلاش کرده است مسئله نقص‌های مادرزادی را با بیانی کمی متفاوت‌تر تبیین کند. ایشان تأکید می‌کنند هیچ قانونی علمی وجود ندارد که چیزی را «حد معدل نظم و حکمت هستی» معرفی کند تا کمتر بودن از آن حد معدل، شر باشد و بالاتر از آن حد معدل، کمال باشد. علامه جعفری از ظاهر انسان در این زمینه مثال می‌زند و می‌گویند داشتن دو چشم برای انسان یک قانون معدل ناشی از ضرورت نظم هستی نیست که برای خدا الزام‌آور باشد؛ از این رو فقدان یک چشم برای انسان شر نیست. شر دانستن این امر ناشی از فرض یک «حد میانگین مطلوب و ضروری» است؛ در حالی که تعیین حد میانگین مطلوب و ضروری امکان‌ناپذیر است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۷، ص ۱۷)؛ از این رو علامه جعفری در

نسبی بودن خیر و شر در سطوح طبیعی زندگی و آن قسمت از موجودیت روانی انسان که مجاور جسم است، تردیدی ندارد (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۷، ص ۱۳)؛ برای مثال محروم کردن یک انسان از خوراکی لذیذ در صورتی که از نظر مزاجی مانعی ندارد، شری است؛ اما همین عمل درباره کسی که آن غذای لذیذ از نظر مزاجی برایش مضر است، خیر است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲۷، ص ۱۴).

۳. بحث و مقایسه

با توجه به توضیحات بالا می توان تعبیرها و استدلال های علامه درباره شرور را به دو دسته تقسیم کرد: ۱) تعبیرها و استدلال هایی که دال بر وجود شرور، چه به صورت نامایمات و چه شرور نسبی یا اقلی هستند. ۲) تعبیرها و استدلال هایی که دال بر انکار وجود شرور هستند. ما در ابتدا دسته نخست را بررسی می کنیم و نشان می دهیم که این عبارت ها و استدلال ها با تئودیسۀ ایرنائوسی یا تئودیسۀ پرورش روح مقایسه پذیرند. این عبارت ها می توانند مرحله نخست پاسخ علامه به مسئلۀ شر را تشکیل دهند.

بیان همه ردیه های کلی، دفاعیه ها و تئودیسه ها هدف پژوهش حاضر نیست. ما فقط به بیان یکی از پاسخ های مرتبط با نگاه علامه جعفری می پردازیم که تئودیسۀ ایرنائوسی یا تئودیسۀ «پرورش روح» یا «اکمال نفس» است. این تئودیسۀ را نخستین بار قدیس ایرنائوس تدوین کرد، و بعدها آگوستین نیز آن را مطرح نمود. ایرنائوس معتقد است غایت خداوند ساختن بهشتی نبوده است که ساکنان آن بیشترین لذت را ببرند و کمترین رنج را بکشند که اگر چنین نشود، خیریت خداوند خدشه دار شود؛ زیرا هدف خداوند از اساس چنین چیزی نبوده است، بلکه جهان مکانی برای پرورش روح یا انسان سازی است که در آن انسان های مختار می توانند با عمل به تکلیف های خود، همگام با تعارضات هستی، به مقربان درگاه الهی و به تعبیر ایرنائوس، به فرزندان خدا تبدیل شوند (خلیلی، ۱۳۹۵، ص ۱۴). هیک این ایده را چنین تقریر می کند:

داوری ارزشی موجود در ضمن این استدلال این است که کسی که با مواجهه و نهایتاً تفوق بر وسوسه و سپس با انتخاب های مسئولانه درست در شرایط عینی،





به خیر دست می‌یابد، به معنی غنی‌تر و ارزشمندتری خوب است نسبت به کسی که فطرتاً بی‌گناه یا فضیلت‌مند است. در اولی که مربوط به دست‌آوردهای اخلاقی واقعی بشر است، خوبی فرد در درون خود واجد قدرت غلبه بر وسوسه‌ها است، و ویژگی مثبت و مسئولانه‌ای است که ناشی از سرمایه‌گذاری تلاش پرهزینه فردی است (Hick, 1966, pp. 6-255).

سخن اصلی هیک این است که پرورش روح یک خیر کثیر است که سبب می‌شود ایجاد این عالم سرشار از رنج، برای خدا فعل موجهی باشد، و اینکه جهان ما به‌خوبی در راستای هدف پرورش روح طراحی شده است؛ از این‌رو اگر کسی شرور را مسئله می‌پندارد، به دلیل این است که فکر می‌کند این جهان باید بهشت لذت‌جویان باشد. افزون بر جان هیک، لوئیس و دوئرتی نیز تقریرهای مختص به خودشان از تئودیسۀ ایرنائوسی ارائه داده‌اند و هریک از این تقریرها با اشکالاتی مواجه شده‌اند. ما طرح این اشکالات را به طور خلاصه در انتهای مقاله طرح می‌کنیم تا دیدگاه علامه را نیز در مواجهه با این اشکالات بسنجیم.

علامه جعفری در رویکردی شبیه به تئودیسۀ پرورش روح معتقد است، قرآن عظمت ظرفیت انسان‌ها را برابر رویدادهای سخت روزگار گوشزد می‌کند و تزکیه و تصفیه و برافروختن نور ربانی درونی انسان منجر به شناخت ملکوت می‌شود. وی می‌گوید که تولد دوم انسان از خودسازی اختیاری ناشی می‌شود؛ از این‌رو از نظر ایشان، توفیق دیدار ملکوت به کسانی داده می‌شود که از عهدۀ آزمایش‌های سخت زندگی برآمده باشند، مانند حضرت ابراهیم علیه السلام. بنابراین انسان‌ها با مراتب مختلفی که در رشد و کمال به دست می‌آورند، به لحاظ رؤیت ملکوت الهی در جهان هستی دارای درجات مختلفی هستند (جعفری، ۱۳۹۴، صص ۹۰-۹۲). این تعبیر هم‌راستا با تعبیرهایی از علامه جعفری است که به روشنی وجود شر را - دست‌کم به صورت نسبی - پذیرفته است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۳). ایشان معتقد است محروم کردن یک انسان از خوراکی لذیذ در صورتی که از نظر مزاجی مانعی ندارد، شری است؛ اما همین عمل درباره‌ی کسی که آن غذای لذیذ از نظر مزاجی برایش مضر است، خیر است (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۴).

اگرچه علامه جعفری بیشتر با تأکید بر اینکه «نامالایمی» درست‌تر از «شر» است، تلاش می‌کند شربودن نامالایمی‌ها را انکار نماید. با این همه، ایشان در تبیین چرایی وقوع این نامالایمات، بیانی شبیه به تنودیسۀ پرورش روح جان‌هیک ارائه می‌دهد. پاسخ علامه جعفری به مسئلۀ شر به اینجا پایان نمی‌یابد، بلکه معتقد است به دنبال خودسازی اختیاری، حیات معقول پدید می‌آید. توانایی رؤیت ملکوت از ویژگی‌های افرادی است که به حیات معقول دست یافته‌اند. در پی دستیابی به حیات معقول، عینک حیات‌محوری از چشمان انسان جدا می‌شود و آنچه پیش‌تر شر می‌پنداشت، شر نمی‌بیند. از نظر علامه جعفری، حیات‌محوری یا اصالت حیات فیزیکی سبب می‌شود فرد، نامالایمات را شر تلقی کند؛ اما زمانی که در اثر ابتلائات و با عمل به تکالیف استکمال یافت و به حیات معقول رسید، فهم برین پیدا می‌کند. فهم برین از نظر ایشان، برداشت کاملاً صحیح از واقعیات است. انسان واجد فهم برین، با دید گسترده به واقعیات می‌نگرد و آنها را مانند ذات خود که فقط در علم حضوری خودهشیاری امکان‌پذیر است، درمی‌یابد. ایشان از تعبیر «لمس واقعیات» برای توصیف فهم برین استفاده می‌کند و می‌گوید در پی این لمس است که انتزاعات و استنباطات عقلی تا حدی محقق می‌شود (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۵۸). این تبیین‌هایی علامه جعفری یا تبیین شرور در مرحله حیات معقول به طور کامل در راستای یک ردیۀ کلی است. همان‌طور که گفتیم، در ردیۀ کلی، وجود شروری که برای یک موجود عالم و قادر و خیرخواه مطلق جایز باشد آنها را روا بدارد، به کلی رد می‌شود. تعبیرهایی دیگر از علامه وجود دارد که در راستای ردیۀ کلی هستند. نخستین ردیۀ کلی مطابق با عبارت‌های علامه جعفری، ردیۀ «محدودیت دانش بشری»^۱ است. ایشان درباره فهم برین می‌گوید هنگامی که یک انسان به دریافتی چنین والا نائل شود که ارزش انسان بنا به وابستگی او به مشیت بالغه الهی است، از محدودیت معلومات خویش درباره کیفیت و کمیت‌های ارزش‌های انسانی، احساس رنج و سرگردانی نمی‌کند (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۲۶۰). این ردیه را فیتزپاتریک (۱۹۸۱)، لوئیس (۱۹۸۳) و





وایکسترا (1984) مطرح کردند. تعبیری دیگر از علامه جعفری مطابق با ردیه کلی «توسل به برهان وجودی»^۱ است که می‌گوید اگر بتوانیم اصل دادگری خداوند را اثبات کنیم، خواهیم دانست که ما افراد انسانی به ناملازمات دچار هستیم، نه شرور (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۷۴). درواقع حرکت از بالا یا مبادی خلقت به سوی حل مسئله شر، شبیه به حل مسئله شر با تکیه بر برهان وجودی است (Tooley, 1981). نمونه سوم در دفاع از ردیه کلی بودن دیدگاه علامه جعفری جایی است که ایشان تأکید می‌کند هیچ قانونی علمی وجود ندارد که چیزی را «حد معدل نظم و حکمت هستی» معرفی کند تا کمتربودن از آن حد معدل شر به شمار آید. شر دانستن یک امر، ناشی از فرض یک «حد میانگین مطلوب و ضروری» است؛ درحالی که تعیین حد میانگین مطلوب و ضروری امکان‌ناپذیر است (جعفری، ۱۳۷۸، ج ۲۷، ص ۱۷). جورج شلزینگر^۲ (1964, 1977) و پیتتر فارست^۳ (1981) درباره این ردیه کلی با عنوان «عدم بهترین جهان ممکن»^۴ بحث کرده‌اند. چارچوب اصلی این پاسخ این است که به ازای هر جهان ممکن، هر چقدر هم که خوب باشد، یک جهان ممکن بهتری وجود دارد؛ ازاین‌رو این واقعیت که این جهان می‌توانست بهتر باشد، دلیلی برای این نتیجه‌گیری نیست که اگر یک موجود قادر و عالم مطلق وجود داشته باشد، این موجود نتواند خیرخواه مطلق در نظر گرفته شود (Forrest, 1981, p. 50).

یکی از ایرادات بالقوه دیدگاه علامه جعفری درباره مسئله شر این است که با منتفی دانستن شرور مادی با رسیدن به حیات معقول، اگر قرار باشد رسیدن به حیات معقول دلیل وجود شرور باشد، بسیاری از انسان‌های نابالغ اعم از کودکانی که در کودکی دچار رنج‌هایی شده و هیچ‌وقت به سن بلوغ نرسیده‌اند، مصداق شرور گزافی خواهند بود؛ همچنین حیوانات، هم بنا به فهم شهودی ما و هم به تصریح متون دینی، دارای قدرت ادراک و احساس هستند و می‌توانند رنج‌هایی را که بر آنها وارد می‌شود،

1. Appeal to Ontological Argument

2. George Schlesinger

3. Peter Forrest

4. No Best of All Possible Worlds Response

حس کنند. این رنج‌ها هیچ‌وقت با رسیدن به حیات معقول برای حیوانات از بین نمی‌رود؛ زیرا توانایی تعقل و ادراک عقلی و در نتیجه حیات معقول در حیوانات وجود ندارد. تعبیر صریح علامه جعفری این است که انسان با رسیدن به حیات معقول، مجرد می‌شود و درک مجرد پیدا می‌کند. حیات معقول نیز در پرتو آزمایش‌ها و ابتلائات و عمل به تکالیف دینی به دست می‌آید؛ از این‌رو دربارهٔ کودکان و حیواناتی که دارای ادراکی از رنج هستند، امکان‌پذیر نیست. راه‌حل هیک برای این مسئله، پذیرش نوعی تناسخ و حیات دنیوی دوباره در قالب اجساد حیوانی است که چنین اعتقادی از نظر علامه پذیرفتنی نخواهد بود (هیک، ۱۳۷۶، ص ۷۷).

از نظر علامه جعفری، مشخص نیست هنگام رسیدن به حیات معقول و درک مجرد، آیا شروری مانند رنج‌ها و دردها دیگر حس نمی‌شوند یا اینکه رنج‌ها و دردها همچنان حضور دارند؛ اما انسانی که به درک مجرد و فهم برین رسیده است، آن شرور را دیگر حس نمی‌داند. هریک از این دو معنا، لوازم متفاوتی خواهد داشت. در خود معنای «درک مجرد» نیز مشخص نیست که کدام‌یک از این دو معنا مورد نظر علامه بوده است.

نتیجه‌گیری

مسئلهٔ شر از نگاه علامه، با دو مرحله از حیات یعنی حیات طبیعی و حیات معقول گره خورده است. «شرور» در مرحلهٔ حیات طبیعی، چیزی جز ناملایمات نیستند؛ ناملایماتی که با حیات مادی انسان گره خورده‌اند. این ناملایمات در حقیقت ابتلائاتی هستند که سبب می‌شوند انسان با عمل به تکالیف‌های الهی و با اختیار خویش تکامل یابد و به مرتبهٔ «من انسانی» و «حیات معقول» دست یابد. چنین دیدگاهی می‌تواند نزدیک به تنویدیسهٔ پرورش روح تلقی شود که وجود شرور را - هرچند به طور غیرمستقیم - می‌پذیرد؛ زیرا اگر شری در کار نباشد، به ارائهٔ توجیه هم نیازی نخواهد بود؛ این را می‌توان مرحلهٔ نخست پاسخ ایشان به مسئلهٔ شر دانست که تا مرتبه‌ای از مراتب کمال صدق می‌کند. علامه جعفری بعد از استکمالی که انسان را به حیات معقول می‌رساند، ویژگی «درک مجرد» و «فهم برین» را به مثابهٔ لوازم حیات معقول وارد بحث می‌کند. طبق نظر ایشان،



انسانی که دارای فهم برین است، دیگر شری حس نمی‌کند؛ زیرا این فهم نوعی فهم مجرد و غیرمادی است و در آن، حیات مادی موضوعیت ندارد. علامه جعفری کنار ایده «فهم برین»، سه تعبیر مجزا دارد که هم‌راستا با سه ردیه کلی «محدودیت دانش بشری»، «استدلال با منطق برهان وجودی» و «عدم بهترین جهان ممکن» یا به تعبیر علامه جعفری «فقدان حالت میانگین و معدل» هستند؛ از این رو طبق این بیان دوم از نظر علامه جعفری، استدلال شر اصلاً شروع نمی‌شود؛ زیرا طبق نظر نهایی ایشان، گزاره «شر وجود دارد» کاذب است. این قسمت از تعبیرهای ایشان را می‌توان مکمل تعبیرهای دسته نخست دانست که در مجموع می‌توانند پاسخی دو وجهی به مسئله شر ارائه دهند.



فهرست منابع

* نهج البلاغه

- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۲). تحلیل شخصیت خیام. تهران: انتشارات کیهان.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۶). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه (ج ۱، ۲، ۴، ۷، ۹ و ۲۷، چاپ هفتم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۵). فلسفه دین (چاپ اول). تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۲). قرآن نماد حیات معقول، موسسه نشر آثار علامه، تهران: مرکز.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۷). حیات معقول (ج ۱۲، چاپ اول). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۹۴). جبر و اختیار (چاپ هفتم). تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۶۳). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی (ج ۳، چاپ نهم). تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- خلیلی، اکرم. (۱۳۹۵). خدای عشق و مسئله شر: تنویدیه ایرناؤوسی پرورش روح جان هیک. قم: مؤسسه فرهنگی طاها.
- دین‌پناه، حسن. (۱۳۹۷). توجه همه‌جانبه به حیات معقول. دوفصلنامه معرفت کلامی، ۹ (۲۱)، صص ۲۷-۴۴.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۹). علامه جعفری ساختار شخصیت افراد را در بحث از شرور مؤثر می‌داند. بازیابی شده در ۲۳ تیر ۱۳۸۹، از <http://ehrnews.com/xcw7d>.
- هیک، جان. (۱۳۷۶). فلسفه دین (مترجم: بهزاد سالکی). تهران: انتشارات بین‌المللی المهدی.
- Chase Greene, W. (1944). *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*. New York: Harper Torchbooks.



- Fitzpatrick, F. J. (1981). The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil. *Religious Studies*, 17, pp. 19-38.
<https://doi.org/10.1017/S0034412500012762>
- Forrest, Peter. (1981). The Problem of Evil: Two Neglected Defenses. *Sophia*, 20, pp. 49-54. <https://doi.org/10.1007/BF02782747>
- Hick, John. (1966). *Evil and the God of Love*. New York: Harper & Row.
- Hickson, Michael W. (2014). A Brief History of Problems of Evil. In *The Blackwell Companion to The Problem of Evil* (Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder Eds., pp. 3-18). Wiley.
- Hume, D. (1993). *Dialogues concerning Natural Religion and Natural History of Religion* (J.C.A. Gaskin, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, Delmas. (1983). The Problem with the Problem of Evil. *Sophia*, 22, pp. 26-35. <https://doi.org/10.1007/BF02789819>
- McCloskey, H. J. (1960). God and Evil. *The Philosophical Quarterly*, 10(39), pp. 97-114. <https://doi.org/10.2307/2960059>
- Plato. (1997). *Plato: Complete Works* (John M. Cooper, Ed.). Indianapolis, IN & Cambridge, MA: Hackett Publishing Company.
- Rowe, William L. (1991). Ruminations about Evil. *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 69-88. <https://doi.org/10.2307/2214091>
- Schlesinger, George. (1964). The Problem of Evil and the Problem of Suffering. *American Philosophical Quarterly*, (1), pp. 244-7.
- Schlesinger, George. (1977). *Religion and Scientific Method*. Boston: D. Reidel.
- Tooley, Michael. (1991). The argument from evil. *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 89-134. <https://doi.org/10.2307/2214092>



Tooley, Michael. (2021) The Problem of Evil. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edward N. Zalta, Ed.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil>>.

Wykstra, Stephen J. (1984). The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'. *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, pp. 73-93. Doi: 10.1007/BF00136567



تجلی

تحلیل دیدگاه علامه جعفری درباره مسئله شر در مقایسه با تئودیه ابرناتوسی و ردیه های کلی

References

- Chase, G. W. (1944). *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*. New York: Harper Torchbooks.
- Dinpanah, H. (2018). *Comprehensive Attention to Rational Life*. *Do Fasnameh-ye Ma'refat-e Kalmi (Bi-annual Journal of Kalam Knowledge)*, 9(21), pp. 27-44. [In Persian]
- Fitzpatrick, F. J. (1981). *The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil*. *Religious Studies*, 17, pp. 19-38. <https://doi.org/10.1017/S0034412500012762>
- Forrest, P. (1981). *The Problem of Evil: Two Neglected Defenses*. *Sophia*, 20, pp. 49-54. DOI: 10.1007/BF02782747
- Hick, J. (1966). *Evil and the God of Love*. New York: Harper & Row.
- Hick, J. (1997). *Philosophy of Religion* (Translator: Behzad Saleki). Tehran: Entesharat-e Beynolmelali-ye Al-Mahdi. [In Persian]
- Hickson, M. W. (2014). *A Brief History of Problems of Evil*. In J. P. McBrayer & D. Howard-Snyder (Eds.), *The Blackwell Companion to The Problem of Evil* (pp. 3-18). Wiley.
- Hume, D. (1993). *Dialogues concerning Natural Religion and Natural History of Religion* (J.C.A. Gaskin, Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Jafari, M. T. (1984). *Interpretation, Critique, and Analysis of Masnavi of Jalal al-Din Mohammad Balkhi* (Vol. 3, 9th ed.). Tehran: Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Jafari, M. T. (1993). *Analysis of Khayyam's Personality*. Tehran: Kayhan Publications. [In Persian]
- Jafari, M. T. (1996). *Philosophy of Religion* (1st ed.). Tehran: Mo'asseseh-ye Farhangi-ye Andisheh. [In Persian]
- Jafari, M. T. (1997). *Translation and Interpretation of Nahj al-Balaghah* (Vols. 1, 2, 4, 7, 9 & 27, 7th ed.). Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Jafari, M. T. (2003). *The Quran as a Symbol of Rational Life*. Tehran: Allameh Publications Institute, Markaz. [In Persian]



نظر
مقدّم

سال سی و ششم، شماره ۲، ۱۴۰۴

- Jafari, M. T. (2008). *Rational Life* (1st ed.). Tehran: Mo'asseseh-ye Tadvin va Nashr-e Asar-e Allameh Jafari. [In Persian]
- Jafari, M. T. (2015). *Determinism and Free Will* (7th ed.). Tehran: Mo'asseseh-ye Tadvin va Nashr-e Asar-e Allameh Jafari. [In Persian]
- Khalili, A. (2016). *God of Love and the Problem of Evil: John Hick's Irenaean Soul-Making Theodicy*. Qom: Mo'asseseh-ye Farhangi-ye Taha. [In Persian]
- Lewis, D. (1983). The Problem with the Problem of Evil. *Sophia*, (22), pp. 26-35. <https://doi.org/10.1007/BF02789819>
- McCloskey, H. J. (1960). God and Evil. *The Philosophical Quarterly*, 10(39), pp. 97-114. <https://doi.org/10.2307/2960059>
- Nasri, A. (2010). *Allameh Jafari Considers the Structure of Individuals' Personality Effective in the Discussion of Evils*. Retrieved on July 14, 1389 SH, from <http://ehrnews.com/xcw7d>. [In Persian]
- Plato. (1997). *Plato: Complete Works* (J. M. Cooper, Ed.). Indianapolis, IN & Cambridge, MA: Hackett Publishing Company.
- Rowe, W. L. (1991). Ruminations about Evil. *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 69-88. <https://doi.org/10.2307/2214091>
- Schlesinger, G. (1964). The Problem of Evil and the Problem of Suffering. *American Philosophical Quarterly*, (1), pp. 244-247.
- Schlesinger, G. (1977). *Religion and Scientific Method*. Boston: D. Reidel.
- Tooley, M. (2021). The Problem of Evil. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = [https:// B2n.ir/dw5253](https://B2n.ir/dw5253).
- Tooley, Michael. (1991). The argument from evil. *Philosophical Perspectives*, 5, pp. 89-134. <https://doi.org/10.2307/2214092>
- Wykstra, S. J. (1984). The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'. *International Journal for Philosophy of Religion*, (16), pp. 73-93. <https://doi.org/10.1007/BF00136567>



Marshall Hodgson's Ethical Approach to Civilizational Study: Methodological Principles

Ali Moradi¹ 



Received: 2025/02/03 • Revised: 2025/02/27 • Accepted: 2025/02/28 • Online Publication Date: 2025/07/01

Abstract

A historian's approach to civilizational studies must be grounded in principles that guide their analysis of historical processes. Given that a historian's perspective stems from various factors, their engagement with the phenomenon of civilization and its connection to other civilizational elements will also differ. Marshall Hodgson, a prominent scholar of civilization, adopted an ethical approach to civilizational studies. He viewed civilization, by its very nature, as an endeavor aimed at understanding the true position of various civilizations. This approach is rooted in his compassionate spirit, which sought global peace through empathetic civilizations. Hodgson's primary work focused on Islamic civilization as a model for a global religious civilization. His approach is built upon principles that consider realism a crucial starting point for analysis. Critiquing Western exclusivity, he analyzed how religion functions within civilization. This article utilizes a descriptive-analytical method to explore these principles.

Keywords

Methodology, Marshall Hodgson, Ethical Approach.

1. PhD. History of Islamic culture and civilization, Islamic Azad University, Qom Branch, Faculty of Humanities, Department of Islamic Studies.

Email: f32306230@gmail.com

* Moradi, Ali. (2025). "Marshall Hodgson's Ethical Approach to Civilizational Study: Methodological Principles". *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(2), pp. 72-99.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70976.2204>

□ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© The Authors





اصول روش‌شناسی مطالعه تمدن بر اساس رویکرد اخلاقی مارشال هاجسن

علی مرادی 

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۹ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰

چکیده

رویکرد مورخ در مطالعات تمدنی، باید بر اساس اصولی باشد که به تحلیل او از جریان‌های تاریخی جهت دهد. با توجه به اینکه رویکرد مورخ ریشه در عوامل مختلفی دارد، نوع مواجهه او با پدیده تمدن و پیوند آن با دیگر عناصر تمدنی نیز متفاوت است. مارشال هاجسن تمدن‌پژوهی است که در مطالعات تمدنی، رویکرد اخلاقی را بر اساس ماهیت تمدن تلاشی برای رسیدن به درک جایگاه واقعی تمدن‌ها می‌داند. چنین رویکردی نشست گرفته از روحیه دلسوزانه اوست که صلح جهانی را از گذر تمدن‌های هم‌دل دنبال می‌کند. عمده کار هاجسن بر تمدن اسلامی، به مثابه الگوی جهانی تمدن دینی است. رویکرد او بر اساس اصولی بنا شده است که واقع‌گرایی را به مثابه مبدئی برای شروع تحلیل، اصل مهمی می‌داند و با انتقاد از انحصارگرایی غربی به تحلیل نحوه کنش دین در تمدن می‌پردازد. در این مقاله از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها

روش‌شناسی، مارشال هاجسن، رویکرد اخلاقی.

۱. دکتری تاریخ فرهنگ و تمدن اسلام، گروه معارف، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه معارف، قم، ایران.

Email: f32306230@gmail.com

* مرادی، علی. (۱۴۰۴). اصول روش‌شناسی مطالعه تمدن بر اساس رویکرد اخلاقی مارشال هاجسن. نقدونظر، ۳۰(۲)، صص ۷۲-۹۹.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70976.2204>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران © نویسندگان

© The Authors



چگونگی تحلیل تمدن با توجه به گستره حوادث در آن، همیشه محل اختلاف بوده است؛ از این رو در بررسی تمدن، رویکردهای متفاوتی را مشاهده می‌کنیم. با توجه به اینکه تمدن‌ها ذوابعاد هستند، رویکردهای روش‌شناسی مختلفی با توجه به عوامل درونی و بیرونی برای کشف آن به کار می‌رود. بنابراین روش‌شناسی از مقولاتی است که جهت‌گیری کلی ایده‌مورخ و نوع مواجهه او با پدیده تمدن را مشخص می‌کند. مارشال هاجسن، بنیان‌گذار رشته مطالعات تمدنی در دانشگاه شیکاگو، تحلیل تمدنی را مهم‌ترین سطح تحلیل در هندسه میراثی بشریت می‌داند؛ از این رو در پی روش‌شناسی مبتنی بر رویکردی است که شناخت واقعیت تمدن را میسر کند. با توجه به اینکه رویکردهای مختلف، مبانی تحلیلی متفاوتی را ارائه می‌دهند و بالطبع روش تحلیل داده‌های تاریخی تابع چنین اصولی خواهد بود. از این جهت هاجسن معتقد است شناخت صحیح ماهیت، ابعاد و عناصر تمدن که در سیر تحولات تاریخی قرار گرفته‌اند، جز با رویکرد اخلاقی به تمدن میسر نیست. تعریف او از رویکرد اخلاقی، تعهد به اصول مشترک انسانی است؛ به طوری که منجر به خشونت و تصادم نشود (hodgson, 1974, pp. 539). در این رویکرد، هاجسن معتقد است نگاه عمیق به منشأ میراث بشری، زمینه تقارب تمدن‌ها را به وجود می‌آورد؛ از این رو تحلیل تمدن بر اساس سنت‌های تجمعی یا همان فرهنگ مرکب^۱ را به واقعیت تاریخی نزدیک‌تر می‌داند. هاجسن با داشتن نگاه کلان، پیوند عمیقی با تاریخ جهان برقرار، و بحث خود را با انتقاد از انحصارگرایی غرب شروع می‌کند. در نتیجه تلاش می‌کند با این رویکرد، عناصر موجود در تمدن اسلامی را در فضایی فراتر از تمدن اسلامی ببیند. هاجسن با تأکید بر تمدن اسلامی به مثابه الگوی جهانی تمدن، دین را مقوله‌ای مؤثر و انکارناپذیر در تمدن می‌داند و در پی نحوه کنش این امر معنوی در تمدن است. توجه به دین و ردیابی تأثیر آن در ساختار تمدن، او را بر آن داشت تا مورخ را به مثابه متکلم الهی بداند؛ زیرا با توجه به ماهیت معنوی دین و



1. Compound Culture



تجسم آن در برخی مظاهر مادی، و تبدیل آن به یک پدیده تاریخی، اقتضای شناختی فراتر از اعتقادات صرف و درونی انسان را می‌طلبد؛ از این رو توجه به دین از اصولی است که در رویکرد هاجسن در تحلیل تمدن برجسته است.

با توجه به اجتناب‌ناپذیر بودن جایگاه تمدن‌ها در تحلیل تاریخی، مستشرقان درصدد برآمدند تا با همسوس شدن با سیاست استعماری غرب، اصولی را پی‌ریزی کنند که تعلقات فرهنگی و جهت‌گیری خلاف واقع تمدنی در آنها مشهود است و در پی قرائتی از تمدن بودند که با انقطاع از تاریخ، درصدد نشان‌دادن تمدن غرب به مثابه مبدأ تحولات تمدنی باشد؛ از این رو تاریخ را ابزاری برای انحراف اذهان برای برتری غرب به کار بردند. با توجه به تعلقاتی که مستشرقان به تمدن خود دارند تلاش می‌کنند تمدن غرب را برجسته نمایند و دیگران را تابع بدانند. در نتیجه فضای تقابل بین تمدن‌ها بیش از تعامل است. در چنین فضایی، رویکرد اخلاقی به تمدن تلاش می‌کند همه را در جایگاه شایسته خود ببیند و با تعمق و دوراندیشی، و اجتناب از تعصب، تحلیلی واقع‌بینانه ارائه دهد این رویکرد اهمیت بسزایی پیدا می‌کند.

با توجه به اینکه آثار هاجسن به فارسی ترجمه نشده است و پیشینه مهمی در دسترس نیست، تمرکز اصلی بر کتاب شش جلدی اعجاز اسلام^۱ (۱۹۷۶) بوده است. همچنین نظر به تفکیک‌نشدن تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری در کلام مستشرقان، و صراحت‌نداشتن در مبانی، پس از مطالعه دقیق کتاب و تحلیل و تجزیه مباحث هاجسن، با توجه به غامض بودن نظر هاجسن تلاش شده است از منابع لاتین برای توضیح و تبیین دیدگاه هاجسن استفاده شود.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. رویکرد

رویکرد در لغت، به معنای روی‌نهادن و جهت‌گیری است (دهخدا، ۱۳۴۶، ص ۲۱۰).

1. The Venture of Islam



در اصطلاح نیز شیوه یا ایده کلی است که فرد برای مواجهه با یک وضعیت مهم اتخاذ می‌کند؛ از این رو رویکرد نشان‌دهنده الگوی فکری است که ناشی از اعتقادات شخص است (ساشادینا، ۱۳۹۳، ص ۳۹۲).

۱-۲. اصول

اصل در لغت، به معنای ریشه و شالوده است (معین، ۱۳۸۶، ص ۲۷۳). در اصطلاح نیز به معنای زمینه شناخت تحلیل است که بر اساس آن، مسائل تجزیه و تحلیل می‌شوند (ساشادینا، ۱۳۹۳، ص ۳۵۵).

۱-۳. روش‌شناسی

روش‌شناسی در لغت، به معنای طرز تمایل و سبک است (Harris, 1980, p. 32). در اصطلاح نیز به معنای معرفت و شناختی است که تفسیر پدیده را بر اساس توصیف و تحلیل آن با توجه به داده‌های معتبر مسیر می‌کند (Creswell, 2018, p. 345).

۲. واقع‌گرایی به مثابه اصل اخلاقی در تمدن

هاجسن اگرچه شخصیتی است که در تمدن غرب رشد یافته است، همه واقعیت تاریخ را در تمدن غرب خلاصه نمی‌کند. او رویکردها را وسیله‌ای برای ورود انسان‌ها به تاریخ از زاویه نگاهشان می‌داند که در تصمیم‌های کلان و خرد، اثر خود را نشان می‌دهد (Geyer, 2019, p. 59). با این نگاه، او در پی این است که ریشه تحلیل غلط از تمدن را که منجر به تصادم تمدن‌ها شده است، بفهمد (burke, 1999, p. 42). بنابراین معتقد است که مورخان جایگاه واقعی تمدن‌ها را نشناخته‌اند و مورخ با زاویه ورود اشتباه به تاریخ سبب ایجاد این تنش‌ها شده است. او در نگاه کلان تمدنی، در پی تصحیح رویکردها و روش‌ها و در نتیجه واقع‌گرا کردن جایگاه واقعی تمدن در هندسه فکری مورخ است (Hodgson, 1974, v. 1, pp. 26-28). هاجسن معتقد است رویکرد اخلاقی تنها رویکردی است که ماهیت تمدن را در دوره‌های بلند بررسی می‌کند و تحلیلی در سطح تمدن ارائه می‌دهد (Hodgson, 1974, v. 1, pp. 155-162). او بر این نکته تأکید می‌کند مورخی که در پی



واقع‌گرایی نباشد، وقت خود را صرف حوادثی می‌کند که اتفاقی هستند و ارتباط و پیوستگی به یکدیگر ندارند و چنین اموری را دارای ارزش مطالعاتی نمی‌داند و بر کسانی خرده می‌گیرد که کتاب‌های خود را از این دست حوادث مملو کرده‌اند (Hodgson, 1974, v. 1, pp. 40-45; burke, 1999, pp. 18-22). از پاسخ به پرسش‌هایی است که منتج به نظامی معنادار می‌شود (مرادی و همکاران؛ ۱۴۰۳، ص ۱۲). در چنین فرایندی دو نوع مورخ را مطرح می‌کند: (۱) مورخ نمونه‌ساز؛ (۲) مورخ استثنایی.^۲ او فقط مورخ نمونه‌ساز را در پی یافتن واقعیت تاریخی می‌داند (Hodgson, 1974, p. 26-2) که به دنبال کشف واقعیت و ارائه اصولی برای تحلیل صحیح فرایند تاریخ است. در نتیجه هاجسن شناخت واقعیت تاریخی را از راه اثبات انباشت تمدنی به مثابه اولین اصل اخلاقی شروع می‌کند. (Hodgson, 1974, p. 240) در این رویکرد، تجربه و اندوخته میراث بشری به مثابه معیاری برای ارزش‌گذاری تمدن‌ها مطرح است (Hodgson, 1974, v. 3, p. 8) اما چگونه می‌توان تمدنی را که منشأ آن از حس انسان معاصر فراتر می‌رود، درک کرد و از وجود ممتد آن آگاه شد (Hodgson, 1974, p. 38). او در این رویکرد، بر اساس اصل وصلت رودولف و دیلتای با حوادث تاریخی مواجه می‌شود؛ از این رو خوشه‌های تمدنی را مطرح می‌کند که تمدن‌ها معالیلی هستند که علت و منشأ واحدی دارند. بنابراین هاجسن فقط به درک حسی و مشاهده اکتفا نمی‌کند، و استدلال عقلانی مبتنی بر قیاس و استقراء، به درک او از تمدن کمک می‌کند که نتیجه آن می‌تواند وزن تمدن‌ها را در جایگاه واقعی خود اثبات کند (Hodgson, 1974, v. 2, p. 350). هاجسن پذیرش ارتباط متقابل را دومین اصل اخلاقی مرتبط با هستی‌شناسی تمدن می‌داند. پذیرش وجود انسان‌هایی در این جهان با فرهنگ‌ها و افکار متفاوت، گستره فکر انسان را از

1. Typicalizer

مورخ نمونه‌ساز در پی استنباط قانون عام از حوادث تاریخی و سپس تعمیم آن به دوره‌های مختلف است. این نوع مورخ در پی ربط حداکثری و تأثیر متقابل حوادث بر یکدیگر است که مطابق رویکرد تمدنی است.

2. Exceptionalizer

مورخ استثنایی اگرچه در پی استنباط قانون کلی است، به دنبال تعمیم و ربط حوادث نیست و تمرکز خود را بر مسئله خاص می‌گذارد.



مرزهای فکری محدود فراتر می برد. به عبارت دیگر، هاجسن با رویکرد اخلاقی، درون بینی خود را با برون بینی دیگران همانندسازی می کند (Salvatore, 2010, p. 4). ارتباط مستقیم و بی واسطه با عناصر حیاتی هر فرهنگ از طریق تأثیر آنها می تواند منجر به درک ارتباطات متقابل بشری شود (burke, 1999, p. 2) و شناخت ارتباطات به مثابه شناخت حرکت عمده تمدنی است که فهم را از صعوبت کلان نگری خارج می کند (Admod, 1999, p. 45). اصل اخلاقی سوم توجه به اعتبار اسناد تاریخی برای درک دستاوردهای واقعی در تمدن است که راه رسیدن به دو اصل اول است؛ ازاین رو هاجسن تکیه بر حدس و گمان را نمی پذیرد. از نظر هاجسن، واقعیت معتبر یعنی دلیل بر وجود آثاری که بتوان به آنها استناد کرد. بنابراین او به مطالعه تاریخ اسلام که می رسد اعتراف می کند که گرچه حدس و گمان داریم، می توانیم آن را مبتنی بر اصول عینی بررسی کنیم و حتی می توانیم به متن قرآن به مثابه شاهد مستقیم تکیه کنیم (Hodgson, 1974, v. 1, pp. 155-162). از نظر هاجسن، گرچه در ارجاعات متن قرآن ابهام وجود دارد، برای تفسیر آن می توانیم به گزارش های تاریخی به شرطی که دستخوش تغییر نشده باشند، تکیه کنیم و از مجموع آنها، به یک تصویر مجسمی از پیکره تمدن اسلامی برسیم. اما درباره مطالعات زبان شناختی دوره باستان، به علت دشواری بودن خط آنها، به محدودیت های زبان شناختی اشاره دارد و اعتراف می کند که در این حوزه، احتمال دست کاری وجود دارد (Hodgson, 1974, v. 1, p. 45)؛ زیرا نوع مطالعه باستان به دلیل نداشتن متن مناسب و علمی، کار هاجسن را به جست و جو در آداب و فرهنگ های اجتماعی در بستر تاریخ برده است؛ زیرا هاجسن معتقد است که نگرش عینی یک ملت را باید در فرهنگ آن جست و جو کرد، نه در کتاب هایی که چندان واضح نیستند، و حتی ایده های انتزاعی در ذهن نمی توانند دیدگاه قطعی یک ملت را بازتاب کنند (فریتز مایر، ۱۳۴۲، ص ۷۴). اصل اخلاقی چهارم هاجسن قضاوت مبتنی بر تحلیل واقعی از حوادث تاریخی در دوره بندی بلندمدت است؛ ازاین رو از منابع معتبر با تحلیل کلان آنها برای استنباط اصولی برای مواجهه با سیر تاریخی بهره می برد. او جایگاه منابع تاریخ تحلیلی، مانند تاریخ طبری، تاریخ مسعودی، تاریخ ابن خلدون را برای کشف قانون تاریخی مهم

می‌داند (Hidgson, 1974, p. 4)؛ زیرا چنین منابعی اول اینکه، به مثابه منابع تاریخی، دوره‌ای بلندمدت را با نگاهی تحلیلی بیان کرده‌اند (ابن‌خلدون، ۱۳۸۲، ص ۵۱) و دوم اینکه، قواعد فرا زمانی و مکانی و تحلیل‌های کلان آنها به نوعی ساختار تمدنی فراتر از جامعه خود را نشان می‌دهد. در نتیجه جایگاه عناصر تمدن را از این زاویه بهتر می‌توان درک کرد و تحلیل مورخ را با شواهد بین‌الذهانی تقویت می‌کند (Burke, 1999 p. 15).

۳. انتقاد از انحصارطلبی غرب

هاجسن معتقد است برای دیدن واقعیت تاریخی تمدن باید نگاه کلان و بدون تعصب را حفظ کرد. او تاریخ را ابزاری برای رسیدن به اهداف عالی بشریت می‌داند که نباید به مثابه عاملی محدودکننده برای اندیشه باشد، بلکه باید عاملی برای درک جایگاه انسانی باشد. در مرحله اول، دیدگاه انسان‌گرایانه هاجسن او را ترغیب می‌کند که از ذات‌گرایی تمدن‌گرایان اجتناب نماید (Hodgson, 1974, v. 1, p. 41) و در مرحله دوم، چشم خود را برای دیدن دیگران باز کند. او روش خود را با انتقاد از (خود غربی) شروع می‌کند (burk, 1999, p. 10) و مورخان غربی را به سوءاستفاده از تاریخ به مثابه ابزاری برای تسلط بر شرق، و تحریف تاریخ متهم می‌کند. هاجسن نتیجه چنین رویکردی را نزاع تمدنی می‌داند که در مقابل ایده تاریخ به مثابه ابزاری برای رسیدن به صلح تمدنی است (Dzhedzhoram, 1999, pp. 8-12). از نظر هاجسن، مشکل بسیاری از مورخان غربی این است که از دیدگاه هگلی، شروع به نگارش تاریخ می‌کنند. آنها تاریخ را به مثابه داستان پیشرفت و تکامل مطالعه می‌کنند؛ داستانی که با غرب آغاز می‌شود و به شکل نارسایی، بیانگر تفکر اروپامداری است؛ اروپایی که خود را منشأ تاریخ جهان می‌داند؛ از این رو تمدن را زائیده مغرب زمین می‌پندارند (burk, 1999, p. 43) و تمدن اسلامی را مانند کشتی می‌دانند که در ساحل تمدن غرب به گل نشسته است. در این نگاه، دراصل انسان شرقی نمی‌تواند تمدن داشته باشد (Salvatore, Armando 2010, p. 6). از نظر هاجسن، نتیجه چنین بینش غیرتمدنی‌ای گسترش غیرمتوازن علوم است که منجر به فشار بر منابع طبیعی، و در نتیجه فقر و قحطی شده است و منشأ آن نیز نگاه انحصارگرا و تک‌بُعدی به





زندگی و مهم‌تر از همه، نبودن اخلاق زیست تمدنی است (hodgson, 1974, p. 418). هاجسن در نفی چنین رویکردی، معرفت‌شناسی غرب را ناقص می‌داند و همچنین روش اعتلایی غرب مبتنی بر کمیت‌گرایی ذهنی غیرواقعی را که به تحقیر شرق منجر شده است، زیر سؤال می‌برد (Dzhedzhoram, 1999, p. 11). او با نگاه رئالیستی مشاهده می‌کند که انباشت تمدنی در شرق عالم و به‌خصوص در منطقهٔ ایکومن^۱ (نیل تا سند) اتفاق افتاده است (Tamari, 2015, p. 182). بنابراین هاجسن در پی خدشه به تصویر ساختگی غرب از عالم است. او این روش را برابر روش - کمی - مبتنی بر مشاهدهٔ بصری غربی‌ها مستدل می‌کند؛ برای نمونه در مقابل نقشهٔ مرکاتور، شبه‌جزیرهٔ هند یا آفریقا را برجسته می‌کند یا در نقد اصطلاح خاورمیانه، مسافت بین قارهٔ اروپا و دیگر مناطق ایکومن را محاسبه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که اگر ملاک مکان باشد، اروپا در حاشیهٔ جهان تمدنی قرار دارد (Tamari, 2015, p. 64). نتیجهٔ چنین محاسبه‌ای این است که ایدهٔ تقسیم جهان به دو بخشی که از نظر جغرافیا، فرهنگ، جمعیت و تاریخ برابر نیستند به‌مثابهٔ نیمه‌های تمدن جهانی، اشتباه است. مهم‌تر از همه، اشتباه است که بگوییم اروپا در مرکز تاریخ است؛ زیرا نه تنها بیشتر مردم در شرق سند زندگی می‌کردند، بلکه بیشتر تاریخ جهان در آنجا اتفاق افتاد؛ از این رو منطقی‌تر است که بگوییم اروپا از جریان اصلی تاریخ منزوی بوده است (Wilfred, 1962, p. 7). رویکرد اخلاقی - رئالیستی، هاجسن را به این سو سوق داد که تفکیک جهان به شرق و غرب بخشی از فریب گستردهٔ ذهن غربی است که در همهٔ رشته‌های دانشگاهی و همچنین افکار عمومی، سیاسی و مذهبی، نفوذ، و تاریخ جهان را آلوده کرده، و غرب را در جایگاه برتر قرار داده بود که با واقعیت همخوانی نداشت (Burke, 1999, p. 18). پیامد رویکرد هاجسن منجر به این شده است که قراردادهای معمول تاریخ‌نویسان جهان غرب در گذشته (توینی، اسپنگلر، هگل و مارکس) نه تنها در نگرش شرق‌شناسانه گرفتار شده بودند، بلکه عنصر تعیین‌کننده‌ای یعنی به رسمیت شناختن کرامت تاریخی جوامع مستقل دیگر غیر از غرب را نادیده می‌گرفتند

1. Ikomen

(Gudrun, 2021, p. 118) هاجسن رویکرد اخلاقی را در مقابل رویکرد انحصارگر انسان غربی مطرح می‌کند؛ زیرا آنچه مطلوب انسان غربی است، جدایی و انشقاق بین تمدن‌ها با هدف تسلط و استعمار آنها است؛ در حالی که رویکرد اخلاقی هاجسن اصل را بر باز ارزیابی و احیای دیگران می‌گذارد. در این رویکرد، این احساس وجود دارد که انسان‌ها متعلق به یک ریشه هستند و «غیر» و «دیگری» معنایی ندارد (Burke, 1999, p. 332). هاجسن برای اثبات این نظر، دو روش را انتخاب می‌کند: ۱) ارجاع به ریشه تمدن‌ها که از یک اصل به دست می‌آیند (Hodgson, 1974, v. 1, p. 45). هر تمدن متأخری شکل تکامل یافته تمدن‌های متقدم است (Hodgson, 1974, v. 2, p. 231). هاجسن در تلاش است رویکرد میانه‌ای را اتخاذ کند که دستاوردهای تمدنی را در مقیاس واقعی به نحوی لحاظ کند که منجر به شرق‌شناسی پراگماتیک شود (Salla, 1997, p. 5).

۴. دین یک واقعیت تمدنی

هاجسن معتقد است زمانی که تمدن از نگاه تنگ انحصارگرایان خارج شود، همه ابعاد وجودی انسان ملاحظه خواهد شد. بنابراین با سیر در تاریخ به این نتیجه می‌رسد که تکامل ناقص تمدن غرب از به حاشیه راندن مقوله مهم دین ناشی می‌شود که در عصر حاضر، تمدن غرب را دچار بحران هویتی کرده که از نگاه تک‌بعدی به موضوع تکامل انسان ناشی شده است. او با این نگاه، تمدن اسلامی را الگویی برای تعامل تمدن‌ها معرفی می‌کند و بر نقش دین و سبک زندگی آن در مقابل نگاه مادی‌گرایانه صرف تأکید می‌کند. از نظر هاجسن، برای اینکه به یک رویکرد اخلاقی در تمدن برسیم، باید تحلیل تمدن نیز در سطح ماهیت تمدن باشد؛ از این رو بازنگری در رویکردها و روش‌ها را برای نشان دادن واقعیت ضروری می‌داند (Hodgson, 1974, v. 1, p. 95). هاجسن معتقد است که دین مبتنی بر واقعیتی درونی است که در خارج، خود را در جایگاه فرهنگ نشان داده است (Tamari, 2015, p. 25) و همگام با دیگر عناصر، ماهیت تمدن اسلامی را شکل می‌دهد. در مقام فرایند تاریخی نیز دین به منزله پدیده‌ای است که در سیر تکامل تمدن، محوریت داشته است؛ از این رو برای شناخت تمدن از مطالعه تاریخی دین بی‌نیاز نیستیم





(Geyer, 2019, p. 75)؛ زیرا تشخیص تأثیر آثار سببی در مسیبات، نیاز به لحاظ تطورات تاریخی دارد (فریتزمایر، ۱۳۴۲، ص ۷۴). اما با توجه به ماهیت درونی دین و تأثیر آن، هاجسن را بر آن داشته است که هر «چرایی» را به «چگونگی» بازگرداند. او برای دستیابی به این هدف، از دوگانه صرفاً تاریخی یا صرفاً پدیده‌ای آغاز می‌کند. از نظر او، اگر دین تنها امری تاریخی باشد، ماهیت تمدنی آن بروز نخواهد کرد (Hifdil, 2019, pp. 7-6)؛ زیرا معتقد است اگر سنت‌ها در تاریخ متوقف شوند، از بین خواهند رفت؛ اما در صورتی که دین را تنها پدیده ببینیم، ارتباط آن با دیگر عوامل مشخص نخواهد شد و درواقع امری ذهنی باقی خواهد ماند (Hodgson, 1974, v.1 p. 74). بنابراین هاجسن با تلفیق چرایی و چگونگی فرایند تمدنی معتقد است که دین اسلام به مثابه تنها دین تمدنی در عصر حاضر، هنوز هم بقای تمدنی دارد و از این جهت با دیگر مستشرقانی که تمدن اسلامی را به گذشته مربوط می‌دانند، مخالفت می‌کند؛ با این استدلال که آثار تمدنی دین اگرچه دارای رکود هستند، بنا بر کنش تعاقبی، فرهنگ دینی منتظر فرصت مناسبی برای پیشگامی است (شاخ، 1342، ص ۵۷)؛ از این رو هاجسن پویایی ذاتی دین و کنش تمدنی آن را در بررسی تمدن امری ضروری می‌داند و با شکافتن و تجزیه دین معتقد است که ذوابعادبودن دین از آن جهت که جنبه مادی و معنوی زندگی بشر را لحاظ می‌کند نمی‌تواند محدود به زمان خاصی بماند (Hodgson, 1974, p. 361). در این تحلیل، افزون بر اینکه دین در ساخت معنا دخیل است، هم‌زمان نیز کنش‌گری را در ساختار تمدن ایجاد می‌کند که از ماهیت سیال دین ناشی می‌شود (Hodgson, 1974, v.1 p. 115)؛ از این رو هاجسن در کتاب اعجاز اسلام، دین اسلام را آگاهی جهانی می‌نامد که به مثابه بخشی از جنبه درونی انسان انکارناپذیر است. هاجسن اگرچه معنویت را اعم از دین می‌داند، معتقد است که دین به همه نیازهای انسان پاسخگو است (نصر، ۱۳۸۹، ص ۲۴۳). او از دو جهت ادعای خود را اثبات می‌کند: (۱) دین اسلام به عالم بالا متصل است؛ از این رو می‌تواند خواسته‌های بشر را تا اندازه استعداد او برآورده کند (Hodgson, 1974, v.1 p. 360). (۲) دین اسلام از آن جهت که میراثی مرتبط با انسان است، نسخه تکامل‌یافته‌ای از معنویت است که با مجسم‌شدن در قالب فرهنگ، به آخرین نیازهای انسان پاسخ می‌دهد

(Hodgson, 1974, v.1, p. 75). از نظر هاجسن، برای اثبات دین و تأثیر آن در تمدن، لازم نیست همه مردم در همه چیز اتفاق داشته باشند، بلکه امر مشترک درونی معنوی می تواند نقطه عزیمتی برای همکاری میان انسان ها باشد (Tamari, 2015, p. 25). از نظر هاجسن، تمدن اسلامی از نظام اخلاقی شروع می شود که برای رسیدن به هدف باید در معرض آزمایش وجدان انسان ها قرار گیرد. بنابراین هاجسن از ترکیب دین و فرهنگ به پدیده ای به نام تمدن اسلامیکیت می رسد که نوعی سبک زندگی معنوی مبتنی بر فهم مشترک از هسته ای معنوی دین که از لایه درونی انسان شکوفا شده است، تأکید می کند (Tamari, 2015, p. 350).

از نظر هاجسن، تأثیر دین در نظام های تمدنی مبتنی بر واقعیت خارجی است، نه صرفاً امری ذهنی یا برگرفته از علاقه های شخصی؛ از این رو با انتقاد از کسانی که دین را تنها امری فردی و غیر مؤثر می دانند، اثبات نقش تاریخی دین در تمدن سازی را استدلال متقنی برابر نیهیلیسم و سکولاریسم می داند که توجهی به ابعاد مختلف دین در عرصه تمدن ندارند (Hodgson, 1974, V.1, p. 484). هاجسن تساوی «اخلاقی بودن تمدن» با دین را امری ضروری می داند و با این رویکرد، قصد دارد از تمدن اسلام دفاع کند. او اگرچه خود را مسیحی معتقد معرفی می کند، روحیه کواکری (اخلاق محور)، او را بر آن داشته است که از قرائتی از اسلام که با رویکرد کلان تمدنی مطابق است، دفاع کند (Geyer, 2019, p. 42). بنابراین او با تحقیق در دین به مثابه یک پدیده باطنی معتقد است که وجدان انسان به مثابه عامل اصلی تحول گرا و جویای حقیقت، با درکی عمیق از تحولات تاریخی آمیخته شده است و کنش های درونی انسان با واکنش های بیرونی، فرهنگی همسو با دین را به وجود می آورد (Hodgson, 1974, v. 1 p. 370). این نوع نگاه به دین، بینش معنوی و حرکت مادی تمدن را مکمل یکدیگر می داند؛ به گونه ای که تمدن به مثابه آخرین دستاورد انسان، معنای واقعی خود را می یابد؛ از این رو هاجسن مورخ را متکلم الهی می داند.

هاجسن با بررسی تمدن های دیگر و مقایسه ارکان آنها و نحوه پاسخ هایی که به چالش های مادی داشته اند، معتقد است که اسلام با ساخت فرهنگ تمدنی به مثابه آخرین





تجربه معنوی - نبوی می تواند الگویی برای تمدن های معاصر باشد؛ زیرا جایگاه عناصر مختلف و نسبت آنها با دین تجربه شده است (Burk, 1999, p. 23). دلیل هاجسن نیز آن است که دین هنگامی که به فرهنگ تبدیل می شود، نیازمند تعامل با دیگر فرهنگ هاست، و از این رهگذر، به تجربه ای ارزشمند در زمینه تعامل میان فرهنگ مادی و معنوی در سطح نظام های تمدنی دست می یابد؛ تجربه ای که بر اساس قانون چالش و پاسخ است و با توجه به تجربه تاریخی بشر، دین اسلام به مثابه تنها کنش گر تمدنی با هسته معنوی، با نظام های انسانی ترکیب شده و توانسته است آنها را در شیوه واکنش، تابع خود کند (Hodgson, 1974 v. 1, p. 338). البته هاجسن اصرار ندارد که اثبات کند دین علت مطلق و مؤثر در سیر تکامل تمدن مسلمانان بوده است؛ از این رو مواردی را بیان می کند که دین از دیگر عناصر، متأثر شده است، مانند تمدن پارسی که تأثیر زیادی بر فرهنگ اسلامی داشته است؛ از این رو تحلیل دین در تمدن مبتنی بر واقعیاتی است که از نحوه نفوذ دین در عناصر مادی و معنوی دیگر تمدن ها به دست می آید (Hodgson, 1974 v. 1 p. 336).

هاجسن با بررسی حوزه های مختلف دین اعم از عقاید، اخلاق و احکام در نقاط مختلف تمدن به این نتیجه می رسد که فرهنگ دینی در فضای تمدن اسلامی با توجه به قوت و ضعف فرهنگ ها و استعداد اکولوژی، در همسو کردن فرهنگ دینی با دیگر فرهنگ ها تلاش کرده است و دراصل در فضای فرهنگی، اصراری بر تحمیل از سوی دین نبوده است (Hodgson, 1974 v. 1 p. 90). بنابراین هاجسن در پی یافتن «چرایی عدم تأثیر تام دین» در سطح نظام های تمدنی معتقد است که چسبندگی سنت ها با توجه به نیاز اخلاقی آنها سبب شده است که دین به مثابه امری اخلاقی نتواند آنها را به طور کامل تغییر دهد (Hodgson, 1974 v. 1 p. 74)، بلکه چنین رویکردی مستلزم شناخت متقابل و احترام از سوی سنت بزرگ یعنی دین است. هاجسن برخلاف افرادی، مانند ادوارد سعید که قائل هستند سنت بزرگ به هژمونی تبدیل شده و سنت های دیگر را در خود هضم کرده، معتقد است که سنت بزرگ بدون سنت های کوچک امکان حیات ندارد (شاخت، ۱۳۴۲، ص ۵۷). بنابراین توجه به هر دو سنت در فهم تحولات اجتماعی مهم است و شکل

تمایز میان آنها به تدریج در حال از بین رفتن است (Brown, 1999, p. 8) که به نوعی سبک زندگی مشترک منجر می شود و اسلامیکیت نامیده می شود (Hodgson, 1974, v. 1, p. 95). از منظر هاجسن، اصطلاحات اسلام و اسلامی فقط برای قلمرو دین مناسب هستند؛ اما زمانی که مرجع خود را به دین محدود نکنیم، برای سنت های فرهنگی تمدن به اصطلاحاتی متفاوت، مانند اسلامیکیت (اسلام گونه) نیاز داریم. برخلاف نظر برخی مستشرقان (ساشادینا، ۱۳۹۳، ص ۱۲۲)، آنچه برای هاجسن مهم است، فرهنگ است (Krämer, 2021, p. 6)؛ از این رو هاجسن می خواهد کنش دین را در فرهنگ ها ردیابی کند و معتقد است که نمی توان تمدن را مستقیم از دین استخراج کرد؛ زیرا تمدن از نظام ها و فرهنگ های مختلفی ایجاد می شود که به تعیین در فضای بیرونی نیاز دارد (Hodgson, 1974, p. 370). او برای رسیدن به این هدف، ایده اولیه، گفتمان سازی، تعهد، الگوی جامعه مدنی و در نهایت الگوی ثانویه تمدنی برای ترکیب فرهنگ ها را مرحله می داند که برای رسیدن به سطح تمدنی باید طی شوند (Hodgson, 1974, v.1, p. 88). در این فرایند، هرچه به سوی مراحل پایانی پیش می رویم، دین عینیت فرهنگی بیشتری پیدا می کند.

چنین روشی در تحلیل بسط تمدن سبب می شود دین با حوزه پیرامونی خود ترکیب گردد که به معنای زمینی شدن دین نیست، و نیز تصور نادرست درباره خنثی بودن دین در تمدن را که مبتنی بر این فرض است که دین تنها امری ذهنی و شخصی است، اصلاح کند (Hodgson, 1974, v.1, p. 88-92). دین امری واقعی است که بر اساس نیاز اخلاقی و اجتماعی وارد کنش گری شده است (Geyer, 2019, p. 42). در این سطح، دین در چهار مرحله کنش گری، رسیدن به تجربه درونی مشترک، عینیت یافتن در قالب فرهنگ، و سیالیت، فرایند حضور خود را در تمدن طی می کند (Krämer, 2021, pp. 6-12). تحلیل هاجسن برای رسیدن به سطح کلان تمدن دینی از چند مرحله شکل گرفته است که شامل تبدیل دین به فرهنگ، تعامل دو سوئه فرهنگ ها، تبدیل فرهنگ دینی به بخشی از سطح کلان تمدن بر اساس اصل نقصان فرهنگی، شناسایی عناصر کلیدی در حوزه دین، سطح تأثیر گذاری عناصر دینی در سطح تمدن بر اساس ارزش گذاری است (Asad, 2001, p. 5).





هاجسن با فرهنگی شدن دین، این پرسش را مطرح می‌کند که چرا فرهنگ دینی در تمدن باید پیشرو باشد و دیگر فرهنگ‌ها را متأثر از خود کند. او دین را در مقام ارائه معنا، و فرهنگ را در جایگاه پذیرنده می‌داند (بابایی، ۱۳۹۳، ص ۳۵۶)؛ از این رو کنش‌گری دین از دیگر عناصر، قوت بیشتری دارد. از نظر هاجسن، هر فرهنگی که نگاهی جامع‌تر به ابعاد زندگی بشر داشته باشد می‌تواند فرهنگ‌های دیگر را از خود متأثر کند؛ چنین فرهنگی با توجه به پیوند ابعاد درونی و بیرونی بالضروره باید از دین نشئت بگیرد (Hodgson, 1974, p. 412). از نظر تاریخی نیز انباشت و تراکم محصولات فرهنگی – تمدنی ناشی از ظهور گفتمانی جدید بر اساس دین اسلام بوده است (ordic, 2009, pp. 1-5). به نظر هاجسن، در زمان ظهور اسلام، سنت‌هایی که به دیگر تمدن‌ها متعلق بودند، در رکود به سر می‌بردند و به جرعه‌ای نیاز داشتند که استعداد آنها را تحریک کند؛ چنین جرعه‌ای توجهی به جایگاه واقعی انسان و ارتباط ابعاد مادی و معنوی بشر در جهان تمدنی بود که از آیات قرآن و پیام وحی ناشی می‌شد (Hodgson, 1974, pp. 7-75). با ارزش یافتن علم و تلفیق آن با معنویت، اقتضای دین در ساحت تمدن این بود که همه ارکان قدرت را از گفتمان خود متأثر کند؛ به طوری که در حوزه‌های مختلف، متغیر اصلی دین بود (Hodgson, 1974, v. 2, p. 56)؛ برای نمونه در زمینه سیاست، با اتصال منبع قدرت به عالم بالا، مشروعیت قدرت حاکم یا سلطان از سوی شریعت تأمین می‌شد و دین معین می‌کرد که رابطه عنصر قدرت با عناصر دیگر چگونه باشد (Hodgson, 1974, v. 1, p. 318; Hodgson, 1974, v. 2, pp. 56-70). باین حال از نظر هاجسن، قوت و ضعف تأثیر گذاری فرهنگ متأثر از دین بسته به شرایط بیرونی است و بر چند مقدمه مبتنی است: الف) دین هر چه از مرکز خود دور شود، بیشتر از فرهنگ مبدأ فاصله می‌گیرد (Hodgson, 1974, v. 1, p. 296). ب) تأثیر عوامل یا فرهنگ‌های بیرونی قوت بیشتری می‌یابد. ج) هر چه واسطه بیشتر باشد، دین به انعطاف بیشتری نیاز دارد. د) فرهنگ دینی برای نفوذ خود، نیازمند به رسمیت شناختن هر چه بیشتر فرهنگ‌های محلی است (Hodgson, 1974, v. 1, p. 90). در نتیجه نفوذ در ساختارها به واسطه‌ها بستگی دارد و قوت و ضعف آنها بر دین به مثابه متغیر اصلی در تمدن، تأثیر گذار است؛ از این رو هاجسن



معتقد است که در مناطق شرق آسیا، دین بیشتر از فرهنگ محلی متأثر بوده است (hodgson, 1974, v.2 p. 245). در اصل هرچه واسطه بیشتر می‌شود، بر اساس اصل عدم پیش‌بینی‌پذیری توسعه تمدن، الگوهای نوینی ارائه می‌شود که پاسخ به چالش آنها تنها در اختیار فرهنگ دینی با الگوی اولیه نیست؛ از این رو هاجسن معتقد است که از واسطه دوم به بعد، باید با قرائت صوفیانه وارد فضای تمدنی رقیب شد؛ زیرا منعطف بودن شرط اول تعامل است که با قرائت خشک اولیه از دین سازگاری ندارد (Hodgson, 1974, v.2 p. 383-386). از آن جهت که دین در قالب فرهنگ تعامل می‌کند که آن هم مبتنی بر تأثیرپذیری از فضای پیرامون است که با تغییر فضای بومی بخشی از فهم اولیه تغییر می‌کند، عمل عرفی توان بیشتری نسبت به عمل دینی به مثابه هسته مرکزی فرهنگ متعالی دارد؛ از این رو هاجسن معتقد است هرچه واسطه بیشتر شود، الگوی فرهنگ متعالی مانند الگوی مدینه بیشتر به حاشیه می‌رود (burk, 1993, p. 92) و مناطقی که الگوی سازگارتری با تمدن‌های دوردست ارائه می‌دهند، در ساختار توسعه تمدن، مرکزیت پیدا می‌کنند؛ برای نمونه مدل ایرانی که هاجسن از آن تعبیر به پارسینیت^۱ می‌کند، به سبک تمدنی اسلامیکیت در ساختارها شباهت بیشتری دارد و از سویی، خوانش ایرانی قرابت و جذابیت فرهنگی بیشتری به دلیل ریشه‌های اکولوژی برای فرهنگ‌های تازه‌وارد به تمدن اسلامی دارد (Hodgson, 1974 v.2, p. 154)؛ از این رو خوانش فرهنگی اولیه تبدیل به خوانشی بین تمدنی و مرکب از فرهنگ‌های مختلف می‌شود که انعطاف‌پذیری و تطبیق بر فرهنگ‌های جدید ویژگی اصلی آن است (شهادی، ۱۳۸۴، ص ۶۹). در نتیجه می‌توان رویکرد هاجسن را ترکیبی از جهان تاریخی و فلسفه کواکری به مثابه اصول دیدگاه اسلامیکیت و پارسینیت دانست (Burke Edmund 1999, p. 5).

۵. ترکیب دین و عرف

با توجه به اینکه عرف از اجزای سازنده عمل اسلامی است، هاجسن ترکیب دین و

1. Parsinate



عرف را به مثابه دو رکن اساسی و تکامل حرکت تمدنی، مؤسس نوعی سبک زندگی می‌داند که بر اساس نیاز متقابل سبب شده است که دین در قالب فرهنگ با ویژگی عرف پیرامونی باقی بماند (Hodgson, 1974, p. 242)؛ چنین ترکیبی اقتضای نوعی عینیت‌بخشی به گفتمان دینی را در قالبی اجتماعی طلب می‌کند که در پاسخ به نیازهای جامعه شکل می‌گیرد (Krämer, 2021, pp. 6-12). در چنین ترکیبی، تعامل اجتماعی مسلمانان با سنت‌های دیگر دوگانه است؛ از یک سو، متشرعان در جامعه باید گفتمان واحدی را به مثابه چارچوب فرهنگی داشته باشند و از سویی دیگر، ارتباط غیرمستقیم با اصول اجتماعی و محصولات فرهنگی دیگر جوامع داشته باشند. اساس چنین ترکیبی ایمان درونی و اهداف مشترک اجتماعی است که مسلمانان و غیرمسلمانان را در یک خط قرار داده و آنها را از self به other مرتبط کرده است (Hodgson, 1974, p. 323). هاجسن برای نشان دادن تأثیر دین در فرایند فرهنگ‌سازی، بر دو عنصر ایمانی مشترک و عنصر عرفی تکیه می‌کند (Hodgson, 1974, p. 81). در نتیجه وحدت و یکپارچگی به مثابه عمل اسلامی‌کیت^۱ به دست می‌آید^۲ (Hodgson, 1974, p. 86). در این تحلیل، هاجسن محصول نهایی را ترکیبی از دو گذشته تاریخی می‌داند که با تلفیق، الگویی را ارائه می‌کند که مدل تکامل یافته با فرض نوآوری و تکامل بخشی از عناصر سابق را به مثابه اجزای ماهوی خود حفظ می‌کند (Hodgson, 1974, v. 2, p. 384)؛ چنین روشی لایه‌های اجتماعی را در یک عنصر محدود نمی‌کند، بلکه جامعه را به مثابه موجودی در حال تکامل تاریخی می‌داند و چون تحولات اجتماعی به نحو پروسه است، بالضروره نتیجه نمی‌تواند امری با مزیت کمتر باشد؛ در غیر این صورت اول اینکه، نوآوری وجود نخواهد داشت (Hodgson, 1974, v. 2, p. 539). و دوم اینکه، عمل تلفیقی بر یک عنصر تکیه می‌کند. در نتیجه تمدن نمی‌تواند ماهیت تکاملی داشته باشد؛ از این رو هاجسن دین را یکی از ارکان توسعه اجتماعی می‌داند که در سلسله علل تکوین جامعه قرار دارد (burke, 1999, p. 296).

1. Islamic Practice.

۲. هاجسن برای نشان دادن دو مقوله دین و عرف، اصطلاح اسلامی‌کیت را اختراع کرده است که حاکی از نوعی سبک زندگی تمدنی است.

از آنجا که امر اجتماعی به محرک نیاز دارد، فرهنگ دینی با استخدام سنت‌های بومی سبب بارور شدن آنها در راستای مفاهیم دینی می‌شود (Hodgson, 1974, v. 2, p. 539)، مانند اسطوره‌ها که زمانی نقش مهم اجتماعی داشتند؛ اما دیگر کنش سابق را ندارند (Borjian, 2009, pp. 35-40) و بدون اینکه مصادیق تغییر کند، نگاه به اسطوره‌های باستانی، در نظم تمدنی اسلام، کارکردی اخلاقی - اجتماعی یافت؛ به نحوی که مفاهیم اخلاقی و انسانی در قالب اسطوره‌ها تجلی جدیدی پیدا کرد که با فرهنگ بومی قرابت بیشتری داشت (Hodgson, 1974, v. 2, pp. 154-160). در این فرایند مفاهیم اخلاقی عناصری هستند که از طریق آنها می‌توان به لایه‌های اجتماعی نفوذ کرد. بنابراین هاجسن دوگانگی را در صورتی که با رویکرد اخلاقی دیده شود، سبب تحرک و پیشرفت در سنت‌ها و فرهنگ‌ها می‌داند و تضاد را فرصتی برای خلاقیت اجتماعی تلقی می‌کند؛ از این رو در تحلیل کنش اجتماعی دین، قانون چالش و پاسخ توین بی بسیار مشهود است (Hodgson, 1974, v. 2, p. 238).

۶. سطح‌بندی معرفت در گستره فرهنگ‌ها

رویکرد اخلاقی به تمدن، هاجسن را بر این داشت تا دریابد با چه روشی می‌توان عناصر را به گونه‌ای با یکدیگر مرتبط کرد که وحدت تمدنی در عین کثرت فرهنگی به دست آید. هاجسن از یک سو، تضاد و اختلاف سنت‌ها را سبب حرکت و پویایی می‌داند و از سویی دیگر، خطر تصادم بین آنها وجود دارد. او برای رسیدن به هدف که همان وحدت در عین کثرت است، فهم سنت‌های فرهنگی را سطح‌بندی می‌کند؛ به گونه‌ای که هر کدام در سطح خود مشروعیت داشته باشد. با این روش تلاش می‌کند از نسبی‌گرایی و اقتدارگرایی اجتناب کند (Hodgson, 1974, v. 2, pp. 63-194). با دسته‌بندی منشأ سنت‌ها به محلی، منطقه‌ای و جهانی نیاز اخلاقی در ایجاد آنها مؤثر است (گرونیام، ۱۳۴۲، ص ۳۸). در این دسته‌بندی سنت‌ها، فرهنگ‌ها نیز با ترکیب در یکدیگر تمدن را به وجود می‌آورند. نتیجه چنین روشی این است که کثرت‌ها لایه‌های یک حقیقت هستند (Hodgson, 1974, v.1 p. 403). به عبارت دیگر، هاجسن سنت‌های فرهنگی را مانند کیک‌هایی می‌داند که دستورالعمل واحدی دارند؛ اما شکل آنها متفاوت





است (Hodgson, 1974, v.1 p. 77-75). با این تحلیل، سنت‌ها به مثابه اجزای داخلی تمدن هستند که کنش و واکنش آنها دارای ماهیتی واحد، اما سیال است (پارشاطر، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰). در نگاه صرفاً تاریخی، تطورات تاریخی که بر تمدن عارض می‌شوند باعث می‌گردند که صرفاً تکثرات تاریخی مجزا از یکدیگر دیده شوند. در نتیجه سطح تحلیل تابع معلومات خواهد شد و ماهیت کلان و واحد تمدنی انکار می‌شود (Hodgson, 1974, v. 3, p. 17). هاجسن پیشنهاد می‌دهد که حوادث تاریخی در دوره‌بندی بلندمدت مطالعه شود که منشأ تفاوت‌ها و اشتراک‌ها مشخص گردد و به نوعی ریشه‌یابی حوادث منجر به رسیدن به هویت واحد و اعتباربخشی به عناصر تمدنی در رتبه‌های مختلف شود که هاجسن از آن تعبیر به اصالت در سیر تکامل می‌کند (Salla, 1997, p. 34). هاجسن معتقد است مورخ نوع‌گرا با روشی مرکب از داده‌های تاریخی و استنباط کیفی می‌تواند به درکی جامع از اختلاف سنت‌ها برسد. از نظر او، تحلیل دینی تمدن و اعتقاد به تأثیر امر معنوی از طریق تبدیل آن به فرهنگ، سطح مشروعیت را فراتر از امور متکثر مادی نشان می‌دهد؛ از این رو با قرائت صوفیانه از دین، آن را مقوله‌ای مشترک میان انسان‌ها می‌داند و رویکرد همدلانه تصوف می‌تواند سطح‌بندی معرفتی را بیش از قرائت‌های دیگر از دین تبیین کند. بنابراین در تحلیل مفهوم تمدن، دین با توجه به اینکه لایه‌های درونی و باطنی انسان‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد، حقیقت را در سطوح مختلف با توجه به قابلیت پذیرنده ارائه می‌دهد (burke, 1999, pp. 25-26). یکی دانستن منشأ اعتبار معرفت یعنی «عشق» برای درک سطوح معرفتی، هاجسن را به این سو سوق می‌دهد که نمادهای حقیقت و راستی به سوی رویکرد صوفیه و شهودگرایی گرایش دارند. در این روش تحلیل، مرتبه ظاهری^۱ و مرتبه باطنی^۲ مکمل یکدیگر هستند و همه ابعاد شهودگرایی و مراتب آن در هم تنیده است و همدیگر را تکمیل می‌کنند (Hodgson, 1974 v 2, p. 199)؛ چنین رویکردی دین یا هر مقوله مهم ارزشی را که ریشه در نهاد انسان دارد مانند ساقه‌ای می‌داند که

1. Exoteric

2. Esoteric



شاخه‌های آن به مثابه سطوح معرفتی برای سنت‌های مختلف هستند که در یک نگاه عمیق می‌توان ریشه واحد آنها را مشاهده کرد (hodgson, 1974, v.1 p. 90)؛ برای نمونه هاجسن معتقد است باطن‌گرایی صوفیسم در زندگی مسلمانان و محبوبیت آن را باید در عصر قبل از محوری دنبال کرد. با پایان عصر محوری، نهضت شهودگرایی و باطن‌گرایی در یونان، سانسکریت و حتی چین در ناحیه ایرانی - سامی تأثیرگذار بوده است و به غیر از هند بیشتر آنها از نظر فرهنگ معاصر، در لبه بحرانی قرار گرفته‌اند؛ اما سنت‌هایی که بر اساس آنها شکل گرفته‌اند، مستمر باقی مانده است و تبدیل به فرهنگ انباشته شده‌اند (hodgson, 1974, v.1 p. 103). به تدریج در عصر پسامحوری، شهودگرایی تحول یافت و به مثابه هسته اولیه در ادیان جای گرفت. با چنین نگاهی به عمق جریان‌های معنوی، دیگر مشروعیت و اعتبار سنت‌ها تنها از سوی دین نیست، بلکه دین نیز خود در سلسله معالیل نسبت به منشأ آنها یعنی عشق قرار دارد (hodgson, 1974, v.2 p. 20)؛ از این رو معنویت اعم از ادیان تعریف می‌شود و پیامدهای فرهنگی آن نیز به طبع فراتر از دین خواهد بود.

فرهنگ دین معنویت عشق

دراصل هاجسن با این رویکرد تلاش می‌کند از نسبی‌گرایی معرفتی که بنیان نظم تمدنی را نابود می‌کند، اجتناب کند (burk, 1999, p. 92). هاجسن برای نمونه هنر را از اموری می‌داند که سطوح مختلف معرفتی در آنها بسیار مشهود است؛ زیرا ذائقه‌های متنوع معرفتی، اعم از تجلیات مادی و معنوی در سنت‌های هنری به مثابه آخرین دستاورد بشری ظهور پیدا کرده است (Hodgson, 1974, v.2 pp. 90-488). هاجسن سطح کار هنری را امری تدریجی می‌داند که نمی‌تواند مختص به یک زمان یا مکان باشد. بنابراین ماهیت تلفیقی هنر را باید در لایه‌های نهفته درون انسان جست‌وجو کرد (Hodgson, 1974, v.2 p. 529). از نظر هاجسن، اعطای اعتبار به سنت‌های هنری که مسلمانان در ابتدا حامیان و پس از آن تمرین‌کنندگان آن بودند، سبب شد که بتوان آنها را اسلامی نامید



(Hodgson, 1974 v.2, p. 52). منظور هاجسن از اعتبار، تلفیق معانی هنری با معانی دینی و تبدیل آن به هنر اسلامی است؛ درحالی که هنر نمی تواند از معنا خالی باشد. ابتدا مسلمانان در معابد دینی که در سراسر اسلام دوم پراکنده بود، از الگوهای قدیمی در تعهدات دینی استفاده می کردند و آنها با توجه به آزادی هنرمندان، به راحتی می توانستند در اصول و تکنیک ها و مسائل مربوط به هنر با یکدیگر مشارکت داشته باشند و به یک قالب مشترک برسند (Hodgson, 1974mv.2 p. 336)؛ زیرا نمی توان دین را به مثابه کنش خلاقانه تمدنی از هنر به مثابه واکنش فرهنگی جدا کرد. با توجه به اینکه هنر ماهیتی بدون مرز دارد، برای تحلیل چنین نسبتی، هاجسن در تحلیل سطوح معرفتی در زمینه هنر، بر معناگرایی تکیه می کند و آن را ناشی از انسانی می داند که می خواهد از پوسته ظاهری، خود را رها کند (Hodgson, 1974 v. 2, pp. 90-488). چنین نگاهی مبتنی بر تجربه مشترکی است که انسان ها از عالم معنا دارند؛ از این رو با ماهیت معنوی دین آمیخته شده است. از نظر هاجسن، معانی هنری دارای ماهیتی سیال متناسب با سیالیت فرهنگ دارند؛ از این رو تأکید داشت وحدت هنر و معماری اسلامی باید بر اساس مفاهیم و معانی دینی و فرهنگ ملی طراحی می شد که از قبل به یک وحدت معنایی برسد و سپس در قالب هنر تجلی یابد؛ چنین استنباطی سبب می شود که هنر اسلامی کمتر بر وحدت و ایستایی تأکید کند (Hodgson, 1974, v.2 p. 336)؛ دلیل آن نیز ارائه مفاهیم و معانی نوینی بود که در قالب گفتمانی جهان وطنی بیان می شد که تمایل داشت میراث بشری را در لایه هایی از تجربه انسانی ببیند که به مرور زمان وحدتی را توسط انباشت و تراکم به وجود آورده است. این وحدت زمانی به دست می آمد که هنر اسلامی اولویت را به معنا و مفهوم سازی می داد، نه به نوع طراحی (Hodgson, 1974,v.1 p. 529).

نتیجه گیری

آنچه روش شناسی را از اهمیت دوچندانی برخوردار کرده است، رویکردی است که مورخ به تاریخ و پدیده تمدن دارد. هاجسن با توجه به اینکه تمدن واقعیتی است که خارج از ذهن مورخ شکل گرفته است، در پی رویکردی است که زاویه مناسبی برای

ورود به مطالعه تمدن باشد و نتیجه آن نیز با ماهیت تمدن تطابق داشته باشد. در این راستا، هاجسن رویکرد اخلاقی و روش‌شناسی مناسب آن را تنها گزینه‌ای می‌داند که می‌تواند تحلیل دقیق‌تری از تمدن در فرایند تاریخی آن ارائه دهد. از نظر هاجسن، تمدن اسلامی با توجه به اینکه متصل به شرق و غرب عالم است و توانسته است قرن‌های متمادی استمرار داشته باشد، الگوی مناسبی برای تحلیل روشمند در نظامات تمدنی است. از اصول رویکرد هاجسن می‌توان به انتقاد از روش‌شناسی غرب و تأکید بر عنصر دین در ساخت تمدن اشاره کرد که افزون بر توجه به عناصر مادی، به لایه‌های درونی انسان التفات دارد، و تأثیر رویکرد صوفیانه او در روش تحلیل تمدنی مشهود است. هاجسن چنین رویکردی را تنها راه در مسیر حرکت تکاملی تمدن می‌داند که اگر به‌نحو درستی انجام شود می‌تواند به صلح جهانی منجر شود.



فهرست منابع

بابایی، حبیب اله. (۱۳۹۳). پیوستگی در تمدن اسلامی. قم: فصلنامه علمی و پژوهشی فلسفه والهیات ۱۹(۲).

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۶). فرهنگ لغت (چاپ سوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
ساشادینا، عبدالعزیز. (۱۳۹۳). روش‌شناسی مطالعات اسلامی در غرب. قم: انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

شاخ، جوزف. (۱۳۴۲). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی؛ مجموعه مقالات؛ (مترجم: عباس اریانپور) تبریز: نشر معرفت.

گرونیام. (۱۳۴۲). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی؛ مجموعه مقالات (مترجم: عباس اریانپور). تبریز: نشر معرفت.

فریتز، مایر. (۱۳۴۲). وحدت و تنوع در تمدن اسلامی؛ مجموعه مقالات؛ (مترجم: عباس اریانپور). تبریز: نشر معرفت.

شهدادی، احمد. (۱۳۸۴). زبان معیار- تعریف و نشانه. پژوهش حوزه ۶(۲۳)

معین، محمد. (۱۳۸۶). فرهنگ معین. (چاپ سوم). تهران: انتشارات ثامن.

محمد بن خلدون. (۱۳۸۲). تاریخ ابن خلدون (ج ۱). بیروت: موسسه دار الاحیاء التراث العربی.

مرادی، علی؛ بابایی، حبیب الله؛ میرمحمدی، سیدضیالدین. (۱۴۰۳). نظم اخلاقی پایه در نظم تمدنی. پژوهشنامه متون و برنامه های علوم انسانی. پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی. ۲۴(۱۱۵).

یارشاطر، احسان. (۱۳۸۱). حضور ایرانیان در جهان اسلام (مترجم: فریدون مجلسی). تهران: نشر مروارید.

Asad, Tala. (2001). reading modern classic. The Meaning and End of Religion. In History of Religions University of Chicago.



- Borjian, Habib .Islam and world history. 2009.Persinate societie and the subcontine.Lahore.
- Brown, D. W. (1999). *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge Middle East Studies.
- Brown, Daniel. (1999). *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, London,combrige university.
- Burke Edmund. (1999). *Rethinking world history: Studies in comparative world history*; Articles on Europe Islam and world history. UK: Cambridge University Press.
- Burke, Edmund. (1999). -*Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, by Marshall G.S Hodgson. New York: Cambridge University Press.
- Creswel. (2018). *research design*. university of Michigan. Michigan.
- Dzhedzhoram, Olena. (1999). *Civilization in uroupe and world history*, - University Ukrainian Catholic.
- Geyer, Michael. (2019). *The intervention of world history*,universiry of Chicago.
- Gurdan, kramer.(2021). *religion culture and secular. The case of islam*. Leipzing university.
- Harris, J. W. (1980). *Legal Philosophies*. *Beijing Law Review*, Vol.12
- Hifdil, Muhammad. (2019). *Islam and civilization*,_10.35309/alinsyiroh.v5i1.3395
- Hodgson, Marshall G. S. (1974). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press. <https://www.iranicaonline.org/articles/hodgson-marshall>
- Krämer, Gudrun,Religion. (2021). *Culture, and the Secular -The Case of Islam*. Leipzig University.
- Ordic, Edmicn. (2009). *persinate society and subcontinent*. New Yourk.
- Salla, Michael E . (1997). *Political Islam and the West: a new Cold War or convergence? Third World Quarterly - Journal of Emerging Areas*.



- Salvatore, Armando. (2010). Repositioning 'Islamdom': The Culture—Power Syndrome within a Transcivilizational Ecumene. *European journal of social theory*, 13 (1), pp. 99-115.
- Tamari, Steve. (2015). The venture of marshsl hodgson visionary history of islalm. Southern Illinois University Edwardsville.
- Wilfred smith. (1962). meaning and religion, fortress press, Minneapolis.

References

- Asad, T. (2001). *Reading Modern Classic: The Meaning and End of Religion*. In History of Religions, University of Chicago.
- Babayi, H. (2014). Continuity in Islamic Civilization. Qom: *Faslnameh-ye Elmi va Pazhooheshi Falsafeh va Ilahiyat (Scientific and Research Quarterly of Philosophy and Theology)* 24(115). [In Persian]
- Borjian, H. (2009). *Islam and World History: Persianate Societies and the Subcontinent*. Lahore.
- Brown, D. (1999). *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. London: Cambridge University Press.
- Brown, D. W. (1999). *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*. Cambridge Middle East Studies.
- Burke, E. (1999). *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*, by Marshall G.S. Hodgson. New York: Cambridge University Press.
- Burke, E. (1999). *Rethinking World History: Studies in Comparative World History; Articles on Europe Islam and World History*. UK: Cambridge University Press.
- Creswell, J. W. (2018). *Research Design*. University of Michigan. Michigan.
- Dehkhoda, A. A. (1967). *Farhang-e Loghat (Dictionary)* (3rd ed.). Tehran: University of Tehran Publications. [In Persian]
- Dzhedzhoram, O. (1999). *Civilization in Europe and World History*. Ukrainian Catholic University.
- Geyer, M. (2019). *The Intervention of World History*. University of Chicago.
- Grunebaum, G. E. von. (1963). *Unity and Diversity in Islamic Civilization; Collection of Articles* (Translator: Abbas Aryanpour). Tabriz: Nashr-e Ma'refat.
- Habibollah, B. (2014). *Continuity in Islamic Civilization. Philosophy and Theology*, 19(2). Qom. [In Persian]
- Harris, J. W. (1980). Legal Philosophies. *Beijing Law Review*, Vol. 12.



- Hifdil, Muhammad. (2019). Islam and Civilization. 10.35309/alinsyiroh.v5i1.3395
- Hodgson, M. G., S. (1974). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press. <https://www.iranicaonline.org/articles/hodgson-marshall>
- Ibn Khaldun, M (2003). *Khaldun's History* (Vol. 1). Beirut: Mo'asseseh Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Persian]
- Krämer, G. (2021). *Religion, Culture, and the Secular - The Case of Islam*. Leipzig University.
- Meier, F. (1963). *Unity and Diversity in Islamic Civilization; Collection of Articles* (Translator: Abbas Aryanpour). Tabriz: Nashr-e Ma'refat.
- Moein, M. (2007). *Moein Dictionary* (3rd ed.). Tehran: Thamen Publications. [In Persian]
- Moradi, A; Babaei, H; Mirmohammadi, S, Z. (2024). Ethical Order as the Foundation of Civilizational Order. *Research Journal of Humanities Texts and Programs*, No. 1. Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
- Ordić, E. (2009). *Persianate Society and Subcontinent*. New York.
- Salla, M, E. (1997). Political Islam and the West: A New Cold War or Convergence? *Third World Quarterly - Journal of Emerging Areas*.
- Salvatore, A. (2010). Repositioning 'Islamdom': The Culture—Power Syndrome within a Transcivilizational Ecumene. *European Journal of Social Theory*, 13(1), pp. 99-115.
- Sashadina, A. A. (2014). *Methodology of Islamic Studies in the West*. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Institute Publications. [In Persian]
- Schacht, J. (1963). *Unity and Diversity in Islamic Civilization; Collection of Articles* (Translator: Abbas Aryanpour). Tabriz: Nashr-e Ma'refat.
- Shahdadi, A. (2005). Standard Language - Definition and Sign. *Pazhooresh-e Hawzah (Hawzah Research)* 6(23). [In Persian]
- Smith, W. C. (1962). *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.



Tamari, S. (2015). *The Venture of Marshall Hodgson: Visionary History of Islam*.
Southern Illinois University Edwardsville.

Yarshater, E. (2002). *The Presence of Iranians in the Islamic World* (Translator:
Fereydoun Majlesi). Tehran: Nashr-e Morvarid. [In Persian]



تألیف

اصول روش‌شناسی مطالعه تمدن بر اساس رویکرد اخلاقی مارشال هاجسن

A Critical Examination of the Concept of " Qutbiyyah " and Its Comparison with the Doctrine of " Deputyship " in the Imamiyyah with Emphasis on the Nematollahi Gonabadi order

Mohammad Shahbazian¹ 

Mohammad Reza Layeghi²

Received: 2024/08/16 • Revised: 2025/03/01 • Accepted: 2025/03/03 • Online Publication Date: 2025/07/01



Abstract

The claim of having a direct connection to Imam Mahdi (AS) and acting as his deputy has been a recurring theme among false claimants throughout history. Sheikh Tusi, in his book *Al-Ghaybah*, mentions several individuals who made such assertions, including Muhammad ibn Nusayr Numayri, Ahmad ibn Hilal al-Karkhi, Muhammad ibn Ali ibn Bilal, Husayn ibn Mansur al-Hallaj, Shalamghani, and Abu Dulaf al-Katib. In recent centuries, others have adopted titles like "Guide of the Ummah," "Imam's Deputy," "Intermediate Wali (guardian)," "Fourth Pillar," or "Channel of Grace" to claim a status similar to the special deputies of the Imam. Sufis, with their concept of the Perfect Human and belief in the Qutb (Spiritual

1. Department of Ideological Currents, Mahdism Research Institute, Research Institute of Islamic Culture and Sciences, Qom, Iran (Corresponding Author).

Email: m.shahbazian@isca.ac.ir

2. Assistant professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran.

Email: m.layeghi@basu.ac.ir

* Shahbazian, Mohammad; Layeghi, Mohammad Reza. (2025). "A Critical Examination of the Concept of "Qutbiyyah" and Its Comparison with the Doctrine of "Deputyship" in the Imamiyyah with Emphasis on the Nematollahi Gonabadi order". *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(2), pp. 100-123.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70220.2175>

□ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© The Authors



۱۰۰
 سال سی و دوم، شماره ۲، ۱۴۰۴
 زمستان

leadership), also subscribe to the idea of a central, divine human figure who, at any given time, acts as an intermediary between God and His servants, serving as the channel through which divine grace flows to the Earth. Muhammad Gonabadi (Bichareh), known as Mulla Sultan Gonabadi, is one of the most prominent contemporary Ni'matullahi Sufis who has addressed this issue extensively in his numerous works. In his explanations attempting to justify the position of the Sufi Qutb alongside the Shi'a Imam, he describes them as the deputies of the Imams in spreading the spiritual path (tariqa). He further asserts that a "special wilaya (spiritual guardianship) allegiance" must be paid to them. This article aims to provide a clear picture of the Qutb's position in contemporary Ni'matullahi Sufi thought through a descriptive, analytical, and critical approach. We will then compare this concept with the doctrine of deputyship (ni'abah) in Imamiyyah thought and present the criticisms leveled against it. The findings of this discussion indicate that among Shi'a Sufis, particularly the Gonabadis, the title of Qutb is considered equivalent to the position of the special deputyship in Imamiyyah.

Keywords

Deputyship, Ni'matullahi, Imamiyyah, Mulla Sultan Gonabadi, Qutbiyyah (Spiritual leadership).





بررسی انتقادی مفهوم «قطبیت» و سنجش آن با آموزه «نیابت» در امامیه با تأکید بر طریقت نعمت الهی گنابادی



محمدرضا لایقی^۲

محمد شهبازیان^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۱۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۳ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰

چکیده

ادعای ارتباط با حضرت مهدی عج و وکالت از جانب ایشان، یکی از پررونق‌ترین عنوان‌ها میان مدعیان دروغین است. شیخ طوسی در کتاب الغیبه، مصادیقی از مدعیان را نام می‌برد و به محمد بن نصیر نمیری، احمد بن هلال کرخی، محمد بن علی بن بلال، حسین بن منصور حلاج، شلمغانی و ابودلف کاتب اشاره می‌کند. در چند سده اخیر نیز افرادی با استفاده از عنوان‌های هادی امت، وکیل امام، ولی میانی، رکن رابع و یا واسطه فیض، جایگاه نیابت خاص را برای خود ادعا کرده‌اند. صوفیان نیز با طرح اندیشه انسان کامل و باور به قطب، به فردی محوری و انسانی الهی معتقد شدند که در هر زمان واسطه میان خداوند و بندگان اوست و واسطه فیض خداوند بر زمین است. محمد گنابادی (بیچاره) ملقب به ملاسلطان گنابادی یکی از مهم‌ترین صوفی معاصر نعمت الهی است که در آثار پرشمار خود به این مسئله پرداخته است. وی در تبیینی



نقد و نظر

سال سی‌ام، شماره ۲، ۱۴۰۴

۱. گروه جریان‌شناسی، پژوهشکده مهدویت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Email: m.shahbazian@isca.ac.ir

۲. استادیار گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران.

Email: m.layeghi@basu.ac.ir

* شهبازیان، محمد. (۱۴۰۴). بررسی انتقادی مفهوم «قطبیت» و سنجش آن با آموزه «نیابت» در امامیه با تأکید بر طریقت نعمت الهی گنابادی. نقدونظر، ۳۰(۲)، صص ۱۰۰-۱۲۳.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70220.2175>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران © نویسندگان

© The Authors



که برای توجیه جایگاه قطب صوفی کنار امام شیعی ارائه می‌دهد، آنان را نایبان امامان در نشر طریقت معرفی کرده که لازم است «بیعت خاصه ولویه» با آنان صورت گیرد. در این مقاله برآنیم با رویکردی توصیفی - تحلیلی و انتقادی، افزون بر ارائه تصویری روشن از جایگاه قطب در اندیشه صوفیان نعمت‌اللهی معاصر، آن را با آموزه نیابت در اندیشه امامیه بسنجیم و نقدهای وارد بر آن را بیان کنیم. نتایج به‌دست آمده از این بحث چنین است که در میان صوفیان شیعی، به‌ویژه گنابادیه، عنوان قطب، هم‌رده با جایگاه نیابت خاص نزد امامیه است.

کلیدواژه‌ها

نیابت، نعمت‌اللهیه، امامیه، ملاسلطان گنابادی، قطبیت.



وجود بیش از پانصد گروه در میان صوفیان (نک: سیدین، ۱۳۸۷) و ابهام در زمان و چرایی شکل‌گیری گروهی با این نام، منجر به سردرگمی در تحلیل عبارت «صوفی» و «تصوف» شده است. در تعریف صوفیه نیز شیخ محمدعلی مؤذن خراسانی صوفی (۱۰۷۷ق)، از اقطاب سلسله ذهبیه، بیست‌ودو تعریف برای «تصوف» و شش تعریف برای «صوفی» بیان کرده است (خاوری، ۱۳۶۲، ص ۴۶). صوفیان در تعریف از ماهیت تصوف به تمایز «شریعت» و «طریقت» توجه داشته‌اند و در بیان خود تلاش کردند صوفی را جوینده طریقت و حقیقت دین معرفی کنند. همه فرق صوفیه معتقدند که برای رسیدن به معرفت تام و کامل، گذر از ظاهر دین (شریعت) لازم است و راه آن، توجه به مغز دین (طریقت) و مغز مغز (حقیقت) است (خاوری، ۱۳۶۲، ص ۴۶؛ گنابادی، ۱۳۴۶، ص ۱۶۴). همه صوفیان معتقدند که طی طریقت جز با رهنمایی قطب امکان ندارد و سرسلسله همه اقطاب حضرت علی علیه السلام است (خاوری، ۱۳۶۲، ص ۱۳۵). صوفیان شیعی، به‌ویژه «ذهبیه» و «نعمت‌اللهیه» گمان دارند که هر قطبی از قطب پیشین خود اجازه دستگیری مریدان را دارد (نص دارد) (گنابادی، ۱۳۴۶، ص ۱۵۵) و در نگاه برخی، این اجازه از طریق جنید بغدادی به حضرت مهدی علیه السلام وصل می‌شود و اگر فردی بدون اجازه از قطب پیشین به هدایت‌گری معنوی پردازد، مأذون از امام مهدی علیه السلام نیست و امری حرام و گناهی نابخشوده انجام داده است. از این رهگذر، هریک از سلسله‌های صوفیه، رهبر و قطب خود را فقط از جانب امام مهدی علیه السلام مجاز می‌دانند (نک: خاوری، ۱۳۶۲، ص ۱۵۷) و به تعبیر دیگر، سلسله‌های دیگر را باطل تلقی می‌کنند (گنابادی ۱۳۷۹ «الف»، صص ۱۰۲ - ۱۳۷) اهمیت و ضرورت تحقیق در این موضوع از این روست که صوفیه گنابادیه یکی از گروه‌های پرطرفدار تصوف مدعی تشیع در ایران است و مسیر ورود به این گروه فکری، بیعت با قطب و قبول ولایت وی است. این بیعت نه از جنس تعهد به یک رهبر بلکه تعهد به فردی است که مورد عنایت امام مهدی علیه السلام قرار گرفته و از طریق الهام الهی و با تأیید خدای متعال به کرسی نشسته است. در این مقاله برآنیم با رویکردی توصیفی - تحلیلی



و انتقادی، افزون بر ارائه تصویری روشن از جایگاه قطب در اندیشه صوفیان نعمت‌اللهی معاصر، آن را با آموزه نیابت در اندیشه امامیه بسنجیم و نقدهای وارد بر آن را بیان کنیم. نگارندگان در مسئله مورد نظر و ارتباط معنای قطبیت با آموزه «نیابت خاص» در دوران غیبت، مقاله و نوشتاری را به دست نیاوردند؛ از این رو نمی‌توان پیشینه تحقیقی مرتبطی با عنوان مقاله یافت. اگرچه با توجه به حساسیت معنای «قطبیت» در میان صوفیه و ادعای کرامت و جایگاه ویژه برای آن، منتقدان همیشه این مفهوم را نقد و بررسی کرده‌اند و چه‌بسا نزدیک‌ترین تحقیقات، از جمله شهنشاهی شیرازی با عنوان «بررسی شأن و مقام قطب در اندیشه صوفیه» و فخرائی با عنوان «نقش پیر و ولی در اندیشه اهل تصوف» ارائه شده به همایش ملی تصوف، شاخصه‌ها و نقدها، و کوچکی خیرآبادی (۱۳۹۵) را بتوان برشمرد.

۱. مفهوم نیابت خاص در میان امامیه

نیابت از ریشه «نوب» وام گرفته شده، و معنای آن در لغت، وارد شدن و نزول است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۷۷۴). برخی محققان ریشه آن را به معنای قرار گرفتن با قصد و اختیار دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲، ص ۲۶۹). لغوین به کارگیری این واژه در کارهای یک فرد را به معنای ورود در مقام و جایگاه وی، و قائم مقام شدن برای او بیان کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۸۱) «خاص» بودن این نیابت، قیدی است که در برابر عنوان «عام» و «فراگیر» بودن قرار گرفته است و این قید را نمی‌توان در گفتاری از ائمه اطهار علیهم‌السلام جستجو کرد و درواقع عالمان شیعی آن را در ادبیات مرتبط با آموزه‌های مهدوی وارد کرده‌اند. وجه قراردادن این قید، آن است که عالمان شیعه معتقدند برخی نایبان حضرت مهدی علیه‌السلام با نص و دلیل اشاره‌کننده به نام‌های مشخص ایشان، به مقام ویژه‌ای در دوران غیبت صغری رسیده‌اند (طوسی، بی‌تا، ص ۴۱۴) و در برابر آن از عنوان «نایبان عام» برای هر فقیه‌ای که توانایی استنباط احکام از منابع معتبری، مانند قرآن و روایات را داشته باشد، استفاده کرده‌اند.

عبارت «نیابت خاص» یا «نایب خاص»، در متون قدما بیان نشده است و بیشتر در





معرفی این چهار نفر، عنوان‌های «سفیر» (طوسی، بی‌تا، ص ۳۷۱؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۴۰)، «باب» (السدآبادی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۶؛ طبرسی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۷۹؛ ابن خلکان، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۶)، «وکیل» (طوسی، بی‌تا، ص ۳۷۱) یا به صورت مطلق، «نایب» (طبری (منسوب)، ۱۴۱۳، ص ۵۲۰) استفاده شده است. امروزه نیابت خاص اصطلاحی است که در مباحث مهدوی به کار رفته و مراد از آن اشاره به افرادی است که حضرت مهدی علیه السلام وی را با نص صریح جانشین خود در میان شیعیان مشخص کرده است و او وظیفه دارد تا در دوران غیبت صغری واسطه میان عالمان دینی و مردم با حضرت مهدی علیه السلام باشد و به امور سیاسی، اقتصادی و فرهنگی آنان رسیدگی کند. ارتباط وی با حضرت مهدی علیه السلام از طریق نامه یا دیدار است. شیعیان امامیه چهار نفر را به نام‌های عثمان بن سعید عمری (۲۶۵ق)، محمد بن عثمان (۳۰۵ق)، حسین بن روح نوبختی (۳۲۶ق) و علی بن محمد سمی (صیمری) (۳۲۹ق) نایب خاص دانسته‌اند و معتقدند که این مقام جز برای آنها نیست. (طوسی، بی‌تا، ص ۳۹۳؛ شهبازیان، ۱۴۰۱، ص ۵۷). از جمله ویژگی‌های این دسته از وکلا، تعیین با نص مستقیم امام یا با واسطه نایب خاص قبلی، ارتباط مستقیم با حضرت مهدی علیه السلام برای دریافت پاسخ از ایشان، دریافت دستورات حضرت مهدی علیه السلام به صورت مکتوب و شفاهی، ارائه کرامت برای اثبات حقانیت خود بوده و حفظ و سرپرستی اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی شیعیان را عهده دار بوده‌اند. مکتوب و ارائه کرامت برای اثبات خود و حفظ و سرپرستی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و علمی شیعیان را عهده دار بوده‌اند (صدر، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۶۰۹). عالمان امامیه تصریح کرده‌اند که تعداد نایبان خاص منحصر در چهار نفر است و برای اثبات این مطلب به دلایلی، از جمله توقیع ارسال شده به علی بن محمد سمی تمسک کرده‌اند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۵۱۶). این انحصار مورد تأکید عالمان امامیه و اجماع آنان قرار گرفته است (مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۴۰؛ طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۹۳؛ برای مطالعه بیشتر، نک: شهبازیان، ۱۴۰۱، صص ۵۷ و ۷۱).

۲. مفهوم قطب در تصوف کهن

در اصطلاح عرفان و تصوف، قطب رهبر بزرگ اهل طریقت و حقیقت است (سجادی،

۱۴۰۱، ص ۶۴۱). در این تعریف، قطب از «قطب الریح» یعنی چوب میانی آسیاب که سبب قوام سنگ زیرین و زیرین آسیاب می‌شود، وام گرفته شده است؛ در این تعبیر، قطب را از آن جهت قطب گفته‌اند که مدار جهان وجود بر اوست. در دیدگاه عارفان و صوفیان، قطب از مردان خداست و هدایت خلق به او واگذار شده است و از عرش تا فرش را در تصرف خود دارد. شاه نعمت‌الله ولی گوید:

قطب عالم نقطهٔ پرگار روح شیخ ما سرمایهٔ گنج و فتوح

(نک: سجادی، ۱۴۰۱، ص ۶۴۱)

جرجانی معتقد است که قطب گاهی با نام غوث خوانده می‌شود... و عبارت از فردی است واحد که مورد نظر خدای متعال در تمامی زمان‌هاست. از طرف خدای متعال طلسم اعظم در اختیار اوست. با آن روح حیات را در بالا و پایین هستی جریان می‌دهد (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۷۶). تهانوی نیز قطب را به همین صورت تفسیر کرده و نام‌های قطب‌الاقطاب و القطب‌الاکبر و قطب‌الرشاد و قطب‌المدار را برای وی برگزیده است (تهانوی، ۱۹۹۶م، ص ۱۱۶۷).

۱-۲. جایگاه قطب در اندیشهٔ نعمت‌اللهیان معاصر

تصوفی که شاه نعمت‌الله ولی (۷۳۴-۷۳۵ق) در ایران پایه‌گذاری کرد، فرزندان به هند منتقل نمودند. هند و درباریان بهمنیان دکن، میزبان نعمت‌اللهیان شدند، و در ظاهر این طریقت تا قرن‌ها در آن سرزمین در دادوستد با دیگر فرقه‌ها به حیات خود ادامه داد. اطلاعات ما از این بخش تاریخ نعمت‌اللهی بسیار اندک است و از نام حدود ده نفر که بعدها در اجازه‌نامه‌های نعمت‌اللهیان قاجاری بیان شده است، تجاوز نمی‌کند. در اواخر قرن دوازدهم هجری، تصوف نعمت‌اللهی به فرمان شاه علیرضا دکنی (م. ۱۲۱۴ق) که خود را قطب وقت نعمت‌اللهیان هند می‌دانست، به ایران وارد شد و رفته‌رفته پیروانی یافت و رونق گرفت و در نقاط مختلف ایران منتشر شد. معصوم‌علیشاه دکنی که به دستور رضاعلی‌شاه دکنی به ایران آمده بود، توانست با سفر به شهرهای مختلف ایران، مربدانی را به طریقت نعمت‌اللهی وارد کند. مهم‌ترین این افراد، نورعلیشاه اصفهانی بود





که پس از اعدام معصوم علیشاه در سال ۱۲۱۲ ق به دست آقامحمدعلی کرمانشاهی، مجتهد و عالم کرمانشاه (م. ۱۲۱۶ ق)، درحالی که رضاعلیشاه دکنی قطب وقت نعمت الهیه هنوز زنده بود، علم قطبیت برافراشت و افراد پرشماری را به منزله مشایخ خود منصوب کرد. او از جایگاه قطبیت، برای خود جانشین نیز انتخاب کرد و حسین علیشاه اصفهانی را با عنوان خلیفه‌الخلافا، قطب پس از خود تعیین نمود (نک: نایب‌الصدر شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۳، صص ۱۹۷-۲۰۳).

در میان صوفیه اعتقاد به «قطب» از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و در انشعاب‌های مختلف این جایگاه با تعبیرهای مختلفی خوانده شده است. در میان صوفیه مدعی تشیع، برخی از دراویش، قطب خود را به صراحت نایب خاص امام زمان علیه السلام شمرده‌اند - مقرب علیشاه قطب سلسله ذهبیه معتقد بود که استادش آقا شیخ ابراهیم امام‌زاده زیدی با امام عصر ارتباط داشته و نایب خاص ایشان است - (نک: مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۱، ص ۶۴). برخی دیگر پرده‌پوشی کردند و قطب خود را به صراحت دارای مقام نیابت خاص معرفی نکردند؛ اما در میان عبارت‌ها و در مقام عمل و بر اساس مبانی تعلیمی و اسرار پشت پرده، به لزوم تبعیت بدون چون و چرا از وی، و به تمسک در شریعت و طریقت از او قائل هستند (همدانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۷۰؛ باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۸۲-۹۲؛ الهی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰، گفتار ۱۴؛ نک: گنابادی، ۱۳۸۰، صص ۱۵۰ و ۱۵۶). آنها مجتهدان و فقیهان اصولی را باطل می‌دانند و تبعیت از آنان را جایز نمی‌دانند؛ زیرا فقیهان اصولی اجازه از شارع مقدس ندارند و روش آنها مورد رضایت اهل بیت علیهم السلام نیست (گنابادی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۲). ملاعلی گنابادی ملقب به نورعلیشاه از اقطاب صوفیه گنابادیه، با دسته‌بندی افراد به قطب، ابدال و اوتاد، بیانی مشابه با شیخیه دارد و مقام قطب را همان مقام «ناطق واحد» ترسیم می‌کند و تصریح به وحدت قطب در هر زمانی دارد (گنابادی، ۱۳۴۶، ص ۱۶۲، حقیقت ۲۷۱؛ اصفهانی، ۱۳۷۲، ص ۳۶). به ادعای متون صوفیه گنابادیه، قطب فردی است که مأذون از جانب معصوم علیه السلام است و پس از آنکه امام معصوم علیه السلام اولین قطب را تعیین کردند، هر قطبی جانشین پس از خود را نصب می‌کند (گنابادی، ۱۳۷۹ «الف»، صص ۲۰۹، ۲۴۴ و ۲۴۶). به‌واقع آنان ولایت خود را استمرار ولایت ائمه اطهار علیهم السلام می‌دانند و از این روی برای اثبات

جانشینی خود به آیه «اکمال دین» و روایت‌هایی، مانند «لو بقیت الارض بغير حجة لساخت؛ اگر زمین بدون حجت الهی باشد فرو میریزد.» استناد می‌کنند که شیعیان برای اثبات ولایت ائمه علیهم‌السلام به کار برده‌اند (بیدختی، ۱۳۸۰، ص ۵۰۵؛ جذبی، ۱۳۸۱، لایحه صالح‌علیشاه، ص ۱۶). آنها معتقدند که قطب علم غیب دارد و از اسرار پس پرده مطلع است و با عنایت به شهود و الهام الهی است که قطب بعدی را تعیین می‌کند (بیدختی، ۱۳۸۰، صص ۵۰۸ و ۵۱۱). اجازه او با اجازه اجتهاد عالمان دینی تفاوت دارد؛ زیرا اجازه اجتهاد به منزله گواهی و شهادت یک عالم به علم فرد دیگری است؛ اما اجازه در میان دراویش و صوفیه و اجازه اقطاب، اجازه تصرف در وجود و اجازه فرمانروایانه است و با این اجازه، تصرف تکوینی در قطب بعدی رخ می‌دهد (بیدختی، ۱۳۸۰، صص ۳۰۷-۳۱۰)؛ از این رو ولایت مشایخ را تجلی ولایت معصوم علیه‌السلام می‌دانند (تابنده، ۱۳۸۴، ص ۲۴۳). آنها معتقدند که شناخت اقطاب بنا بر روایت «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة» واجب است (گنابادی، ۱۳۸۰، صص ۴۳ و ۱۳۵) و هر کس از وی سر باز زند، کافر است (گنابادی، ۱۳۸۰، ص ۴۳). صوفیه گویند که لزوم شناخت «قطب» به حدی است که اگر فردی در عدم پذیرش ولایت قطب مقصر باشد، جهنمی است و اگر قاصر باشد، در لحظه مرگ، قطب زمان وی را به او نشان می‌دهند؛ اگر بیعت کند، هدایت می‌شود و اگر انکار کند، جهنمی است (نک: گنابادی، ۱۳۸۰، ص ۴۳ و کیوان قزوینی، بی تا «الف»، ص ۱۶۵). آنها معتقدند که باب کسب علم و یقینیات در دین بسته نیست و در زمان غیبت نباید از طریق مجتهدان و فقهای اصولی به احکام دست یافت، بلکه اقطاب راه رسیدن به علم و یقین هستند (گنابادی، ۱۳۴۶، ص ۱۷۰، حقیقت ۲۸۹) و قطب در زمان ولایت دارای عصمت است (گنابادی، ۱۳۴۶، ص ۱۴۲، حقیقت ۱۷۷) و آنچه می‌گوید یا به «تحدیث ملک یعنی سخن فرشتگان» است یا «به الهام دل» (گنابادی، ۱۳۷۹ «الف»، ص ۱۲۲؛ گنابادی، ۱۳۴۶، ص ۱۶۹، حقیقت ۲۸۸) این چنین است که اگر مرشد از قطب خلاف شرع دید نباید به قطب ذره‌ای شک کند، و عمل خلاف را حمل بر اشتباه خود نماید و از دستور قطب ولو خلاف شرع باشد، تبعیت کند و دستورات او را اجرا نماید (گنابادی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶؛ گنابادی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲). در نهایت ملاسلطان محمد جایگاهی برای بیعت با قطب قائل است که اگر کسی پیوند خود با قطب را نگسلد و تا





آخر عمر بر عهد خود باشد حتی اگر گناه جن و انس را به گردن بکشد، بخشیده می‌شود و همه گناهانش به واسطه بیعت با قطب به حسنات تبدیل می‌گردد (گنابادی، ۱۳۸۰، گنابادی، ۱۳۷۹، صص ۷۴، ۷۵، ۱۰۸ و ۱۲۳).

آنچه گفته شد قسمتی از بیانات صوفیانه در عظمت قطب است و بنا بر نوشته‌های «کیوان قزوینی» که خود از مشایخ صاحب اجازه صوفیه گنابادیه بوده است، اقطاب سخنانی پس پرده‌ای دارند که نوشته‌های آشکارشان جزئی از آن را بیان می‌کند. کیوان قزوینی معتقد است که گنابادی‌ها در ابتدا و برای عوام مریدان اعلام می‌کنند که ما نایب طریقتی امام هستیم؛ اما در میان خواص خود چنین معتقدند که این نایب، خود، امامت زمانه دارد و همه چیز در اختیار اوست (کیوان قزوینی، بی‌تا «ب»، ص ۲۸۴؛ نک: کیوان قزوینی، بی‌تا «الف»، صص ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۱۱، ۳۹۸ و ۴۰۰). وی می‌نویسد که ملاسلطان محمد هیچکس غیر از خودش را قبول نداشت و در پاسخ به پرسش کیوان قزوینی که آیا اگر کسی از فقها تقلید کند و شما را قبول نداشته باشد و یا اینکه از اقطاب دیگر صوفیه تبعیت نماید و شما را هم مرد محترمی بداند، نجات می‌یابد یا اهل جهنم است. می‌گوید:

هر که باشد به هر دین و به هر عمل بدون انحصار ارادت به من روی بهشت نخواهد دید؛ اگر چه به همه انبیا و ائمه معتقد باشد و همه واجبات را ادا کند، خواه به اجتهاد خودش و خواه به تقلید و خواه ازهد زمانه و تارک دنیا باشد (کیوان قزوینی، بی‌تا «الف»، ص ۱۶۴).

همچنین ملاعلی گنابادی خود را مظهر اهل بیت علیهم‌السلام میدان‌د و معتقد است که همگان باید از وی تبعیت کنند و حتی اگر انبیا نیز امروز بیایند، وی وصی دوران است و در صورت عدم تبعیت هلاک می‌شوند (کیوان قزوینی، بی‌تا «الف»، صص ۱۷۳ و ۱۷۴). نکات بیان‌شده از جانب کیوان قزوینی را نویسنده‌ای دیگر در وقایع تاریخ ایران، به نام عبدالحسین خان ملک‌المورخین، متوفای ۱۳۱۲ش تأیید کرده، و چنین می‌نویسد که ملاسلطان علی گنابادی خود را نایب خاص امام عصر علیه‌السلام نامیده است (ملک‌المورخین، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۴۷).

۳. مفهوم «اذن و اجازه» مبنای مشروعیت نیابت در اندیشه ملاسلطان گنابادی

دو مفهوم اذن و اجازه از بنیادی ترین مفاهیم در اندیشه صوفیانه سلطان محمد گنابادی و اتباع اوست و در سراسر آثار آنان مشاهده می شود. ملاسلطان گنابادی و جانشینان وی مشروعیت خود در نیابت برای گرفتن بیعت خاصه و لویه ادعایی و نیابت در نشر امور طریقت را اجازه ای می دانند که به گفته ایشان، به صورت دست به دست (یداً بید) و سینه به سینه (صدراً بصدراً) از امامان معصوم علیهم السلام به آنها رسیده است (گنابادی، ۱۳۴۶، ص ۱۶۳). از نظر ملاسلطان، حقیقت ولایت نیز به مسئله اجازه بازمی گردد و مهم ترین ویژگی امام معصوم علیهم السلام نیز مجاز بودن او از سوی خداوند است. سلطان محمد گنابادی با تشبیه جایگاه مشایخ تصوف به جایگاه امامان معصوم علیهم السلام، بر اهمیت مسئله اجازه تأکید می کند و می نویسد: «و چنانچه معرفت نیابت و نصب نایب نیز ممکن نیست پس میزان معرفت امام علیهم السلام و نایب امام علیهم السلام جز نص سابق و اجازه صاحب اجازه نتواند بود [...]» (گنابادی، ۱۳۷۹ «ب»، ص ۱۰۶). ملاسلطان اهل علم را کسی می داند که به اجازه سابقین دعوت و تعلیم نماید (گنابادی، ۱۳۷۹ «ب»، ص ۵۹). گنابادی روایت مشهور «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة» را بر مسئله اجازه حمل می کند و می نویسد:

و اخباری که دلالت دارد بر اینکه کسی که بمیرد و از برای او امامی نباشد مرده است به نوع مردن زمان جاهلیت یا مرده است بر کفر یا ضلالت، تمام آنها دلالت دارد بر این مطلب که بدون اخذ از صاحب اجازه الهیه مشغول عبادت یا اذکار شدن از طریق شیطان رفتن است (گنابادی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۴).
بنابراین همه مقامات معنوی و دینی و از جمله اثبات نیابت ایشان از ائمه و به طور ویژه امام عصر علیه السلام، در نگاه ملاسلطان و اتباع او ربطی مستقیم به مسئله اجازه دارد.

۴. نقد و بررسی

آنچه از سوی صوفیه گنابادیة نعمت اللهیه بیان شده است، جز ادعا نیست و به مدعای آنان اشکالات مبنایی (کبروی) و مصداقی (صغروی) پرشماری وارد است.





الف) موقعیت ویژه نیابت خاص (شهبازیان، ۱۴۰۱، ص ۵۷) ضرورت وجود نص از جانب معصوم علیه السلام را برای اثبات این مقام دارد (نک: شهبازیان، ۱۴۰۱، ص ۶۷) و شیعیان امامیه چهار نفر را به نام‌های عثمان بن سعید عمری (۲۶۵ق)، محمد بن عثمان (۳۰۵ق)، حسین بن روح نوبختی (۳۲۶ق) و علی بن محمد سمري (صیمري) (۳۲۹ق) مصداق این مقام می‌دانند و معتقدند که بنا بر نصوص، مانند گزارش محمد بن احمد صفوانی (طوسی، بی‌تا، ص ۳۹۴)، غیاث بن اسید (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۳۲)، توقیع شریف (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۵۱۶) و عدم نص از جانب معصوم علیه السلام در معرفی نایی پنجم پس از وفات نایب چهارم (برای مطالعه بیشتر، نک: شهبازیان، ۱۴۰۱، صص ۷۱-۹۵)، مصداقی برای نیابت خاص وجود ندارد و درب آن در دوران غیبت کبری بسته شده است.

ب) ادعای دسته‌بندی نیابت خاص در ساحت طریقتی و فقهی، سخنی بدون پشتوانه علمی است. همه اقطاب صوفیه نمایندگی خود از جانب معصومان علیهم السلام را به وکالت «معروف کرخی» و یا «جنید بغدادی» وابسته دانسته‌اند و اگر اتصال آنها به ائمه علیهم السلام باطل شود، در عمل ادعایی برای اقطاب صوفیه معنا نمی‌یابد و داعیه‌ای بر دستگیری به‌ظاهر معنویان باقی نخواهد ماند؛ از این رو تلاش می‌کنند که به هر روشی، اتصالی میان امام رضا علیه السلام و معروف کرخی، و میان امام مهدی علیه السلام و جنید بغدادی ایجاد کنند. این تلاش در حالی است که نصی از جانب اهل بیت علیهم السلام بر نایب خاص بودن یا صاحب اجازه در دستگیری شیعیان برای «معروف کرخی» وارد نشده (برای مطالعه بیشتر نادرستی سخن صوفیه درباره معروف کرخی، نک: مامقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۸؛ هاشمی، ۱۳۹۱)، و هیچ‌یک از ائمه علیهم السلام را خدمت نکرده، و از یاران امام صادق علیه السلام نبوده است (استخری، بی‌تا، صص ۸۲ و ۸۹؛ خاوری، ۱۳۶۲، ص ۴۱۳) و درباری خانه امام رضا علیه السلام و اینکه از شیعیان خاص شمرده شده نیز محل تأمل است (مامقانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۸). سخنانی که اقطاب صوفیه، به‌ویژه گنابادیان درباره جنید بغدادی و اجازه او از امام هادی علیه السلام، امام حسن عسکری علیه السلام و امام مهدی علیه السلام مطرح کرده‌اند (جنیدی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۰)، خلط مباحث علمی و درک نکردن گزارش‌های تاریخی، و ادعایی بدون دلیل است.

سلطان حسین تائب‌نده (رضاعلیشاه) درباره جنید می‌گوید: «و خود جنید نیز مورد لطف

و عنایت حضرت عسکری علیه السلام بوده، و در کتب رجال در ذکر جنید و فارس بن حاتم بدان تصریح شده است» (تابنده، ۱۳۸۲، ص ۹۵). این سخن ناروا در حالی است که در مقام نخست، هیچ دلیلی بر ارتباط میان «ابوالقاسم جنید بغدادی» با حضرت مهدی علیه السلام در کتاب‌های شیعه و اهل سنت بیان نشده است و مشخص نیست به چه استنادی، وی را نایب امام مهدی علیه السلام و دستور گرفته از ایشان دانسته‌اند. در نقد دیگر، اقطاب صوفیه میان «جنید قاتل فارس بن حاتم» و «ابوالقاسم جنید بغدادی» خلط کرده، و گزارش مرحوم کلینی را به «جنید بغدادی» نسبت داده‌اند. نکته اینکه، در زمان امام هادی علیه السلام فردی غالی به نام «فارس بن حاتم» وجود داشته است که ادعاهای دروغین وی منجر می‌شود امام هادی علیه السلام فتوای قتلش را صادر کند و یکی از اصحاب ایشان به نام «جنید» این امر را به عهده می‌گیرد و حکم شرعی فارس بن حاتم را اجرا می‌کند (طوسی، ۱۳۷۳-۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸-۷). پس از این واقعه، این فرد با عنوان «جنید قاتل فارس» در میان اصحاب شناخته می‌شود، و در ابتدای دوران امامت حضرت مهدی علیه السلام وفات می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۴). اشتباه اقطاب صوفیه این است که «جنید قاتل فارس» را با «جنید بغدادی» متوفای ۲۹۷ق خلط کرده‌اند. افزون بر اینکه، «جنید بغدادی» مذهب امامیه نداشته و به تصریح منابع اولیه تصوف، مشهور به داشتن مذاهب عامه بوده است! بالاتر از آن، برخی صوفیان آن عصر، نظیر حکیم ترمذی که نظریه ولایت را در تصوف ساخته و پرداخته است، به دشمنی با اهل بیت علیهم السلام نیز شهرت دارد (نک: سوری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۲). این نشان می‌دهد که برخلاف ادعای ملاسلطان و اتباع و دیگر هم‌مسلمانان وی، همه مواردی نظیر نیابت از امام معصوم علیه السلام و بیعت خاصه ولویه و مجاز بودن و دیگر مواردی از این دست، بر ساخت‌هایی متأخر، و تنها برای توجیه دستگاه صوفیانه در کنار امامت شیعی است و هیچ مبنای علمی و تاریخی مستندی ندارد.

ج) در توضیح قطب بیان شد که اقطاب صوفیه جایگاه خود را همسان با مقام عصمت و علم متصل به ائمه اطهار علیهم السلام معرفی کرده‌اند که هیچ اشتباهی در آن نیست و دستور آنان عین دستور امام عصر علیه السلام است. این تبعیت تا آن جاست که حتی اگر گمان بر مخالفت دستور قطب با شرع وجود داشته باشد، باید دستور قطب را بدون چون و چرا





پذیرفت. واقعیت آن است مقاماتی که صوفیان نعمت‌اللهی برای قطب برشمرده‌اند، تنه به تنه مقامات امام زده است و بیراه نیست اگر جامعه شیعه تلقی ادعای امامت را درباره این افراد داشته و آنان را در دیدگاه خود طرد کرده است. به جز رفتارهای غلوآمیز عملی مریدان در برابر مشایخ و اقطاب، همانند سجده کردن و بوسیدن پا و دیگر کنش‌های برده‌واری که در میان این گروه‌ها شایع است، در آثار نگاشته‌شده این گروه‌ها، مقامات تحیرانگیزی نیز برای قطب برشمرده شده است. در همین راستا، امام (تنها شخص دارای شئوناتی چون ...) فرد منحصر صاحب ولایت و دارای شئوناتی، چون علم غیب و عصمت نیست. او تنها فردِ عالی این سلسله به شمار می‌رود و در زمان ظهور و غیاب خود دارای نایبانی است که وظایف او را به انجام می‌رسانند. این افراد اگرچه در مرتبه‌ای دون مرتبه امام جای می‌گیرند؛ اما همان وظایف امام را به انجام می‌رسانند و اوصافی، چون علم غیب، عصمت، ارتباط با ملائکه الهی و ... را نیز دارا هستند.

(د) ملاسلطان محمد گنابادی و جانشینان او در این طریقت مدعی آن‌اند که فقط ایشان دارای اجازه‌ای صحیح، متصل و غیرمخدوش به ائمه علیهم‌السلام است و دیگر مدعیان قطبیت، به‌ویژه در میان نعمت‌اللهیه، دارای اغتشاش در سند ارشاد خود هستند و بر همین اساس، قاطعان طریق به شمار می‌روند و از راه هدایت به دورند. درحقیقت دیگر اقطاب نعمت‌اللهی نیز در دو‌یست سال اخیر همین باورند و مدعی آن‌اند که اجازه صحیح غیرمخدوش به طور انحصاری، در اختیار آنهاست و دیگر رقیبان هم مسلک خود را نفی و رد می‌کنند. این مسئله به بروز اختلافات و کشمکش‌های دامنه‌داری میان بزرگان این طریقت و ظهور انشعابات پرشماری در میان منسوبان به این طریقت انجامیده است و هر طریقه می‌کوشد با نگارش ردیه‌هایی به اثبات صحت اجازه خود که در قالب کاغذهای ارشادنامه در میان آنان وجود دارد، و رد اجازات دیگر رقیبان پردازد (برای مطالعه دیدن اختلافات، نک: اصفهانی، ۱۳۷۲؛ همایونی، ۱۳۵۸؛ آزمایش، ۱۳۸۱).

ه) در هیچ‌یک از منابع امامیه، سخنی از گرفتن بیعت، آن‌هم برساختی با عنوان «بیعت خاصه ولویه» برای نایبان خاص در طریقت یا شریعت مطرح نیست؛ چنانکه



سخنی نیز از طرح کردن و رواج دادن مسائل معنوی و عرفانی، از سوی نایبان خاص وجود ندارد. در ظاهر در نگاه نایبان خاص چهارگانه، هیچ تفکیکی میان آموزه‌های دینی و مذهبی وجود نداشته و ایشان بر اساس پرسش‌هایی که برای شیعیان مطرح بوده، پاسخ‌هایی را که از ناحیه مقدس امام زمان (ع) صادر می‌شده، بی‌کم‌وکاست و دست‌بردن، به شیعیان می‌رسانده‌اند. بخش قابل توجهی از این پرسش و پاسخ‌ها درباره مسائل عملی و فقهی است. برخی توقیعات با مضمون رد یا تأیید برخی افراد نیز از سوی امام (ع) و به دست نایبانشان صادر شده است؛ همچنان که گاه دعا یا زیارت یا دستورات اخلاقی و معنوی را که از سوی امام زمان (ع) یا امامان پیش‌تر بدان‌ها رسیده بود، برای شیعیان نقل کرده‌اند؛ برای نمونه دعای سمات، دعای افتتاح و زیارت آل‌یاسین ادعیه‌ای هستند که از طریق محمد بن عثمان، نایب دوم امام زمان (ع)، نقل شده است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۹۸). شیخ طوسی زیارت رجبیه را به گزارش حسین بن روح نوبختی آورده است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۲). همین روش را در آثار عالمان و فقیهان شیعه متقدم نیز می‌توان دید؛ برای نمونه شیخ طوسی کتاب المصباح المتهجد خود را با بحث از اقسام عبادات، احکام طهارت، آداب تخی و وضو و دیگر مسائل فقهی آغاز می‌کند؛ اما در ادامه، ادعیه و اذکار و اعمال استحبابی را که جنبه معنوی و روحانی دارند، بیان می‌کند و تفکیکی میان این موارد نمی‌بیند (نک: طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۲).

از سوی دیگر، مدعیان تصوف نعمت‌اللهیه نیز هیچ‌گاه سندی متقدم که دلالت بر نصب اقطاب نخستین خود از سوی ائمه (ع) به سمتی همچون نیابت داشته باشد، ارائه نداده‌اند و سخنانشان از محدوده ادعا تجاوز نکرده است.

در نهایت افزون بر آنکه دیدیم نیابتی که صوفیان نعمت‌اللهی، به‌ویژه در طریقه منتسب به سلطان محمد گنابادی به هیچ روی انطباق‌پذیر با نیابت در سنت امامیه، چه نیابت خاص و چه نیابت عامه نیست، باید گفت توجه دستگاه قطبیت صوفیانه از طریق چنگ‌زدن به مفاهیم مقدس در سنت امامیه، مانند نهاد نیابت و استنادهای ناصحیح و پذیرفتنی به روایات شیعه، تلاش برای وارد کردن بر ساخت‌های ناموجه و معیوب به دایره فکر شیعی به شمار می‌رود و ضمن آنکه از منظر روشی توان توجیه علمی و

روشمند بر اساس روش‌های پذیرفته‌شده در دانش‌هایی، مانند تفسیر و حدیث و تاریخ و حتی عرفان ندارد، از منظر استنادی نیز پشتوانه‌ای از واقعیات تاریخی و حدیثی ندارد.

نتیجه‌گیری

تصوف نعمت‌اللهی گنابادی از بدو ورود به جامعه شیعه کوشیده است تا بنیان خود را با ادبیات شیعی هماهنگ کند و افزون بر اصل نهادن سنت صوفیانه، توجیه‌هایی از ادبیات امامیه برای خود بیابد. از آنجا که قطبیت در تصوف، همسنگ و هم‌معنای امامت در تشیع ارزشیابی شده است، آنان با استناد به مفهوم نیابت و بر ساخت مناسکی همچون بیعت خاصه ولویه و نیابت از امام در گرفتن آن از شیعیان، کوشیده‌اند کنار امامت به مثابه اصل بنیادین تفکر امامی، جایی نیز برای خود به منزله قطب و با کارکرد نیابت از امام (علیه السلام) در اخذ بیعت خاصه ولویه و نشر و ترویج امور طریقتی تدارک ببینند. اما پس از استخراج و سنجش مفهوم نیابت در اندیشه صوفیان نعمت‌اللهی معاصر، به‌ویژه ملا سلطان گنابادی و اقطاب بعد از او با نیابت خاصه و عامه در سنت و تاریخ امامیه، هیچ تطابقی میان این دو مشاهده نمی‌شود و باید آن را بر ساختی ناموجه دانست که نه از منظر روشی، تمام است و نه استنادی پذیرفتنی به روایات و تاریخ تشیع در خود دارد.



فهرست منابع

آزمایش، سید مصطفی. (۱۳۸۱). درآمدی بر تحولات تاریخی سلسله نعمت‌اللهیه در دوران اخیر. تهران: حقیقت.

الهی، نورعلی. (۱۳۷۳). آثار الحق (چاپ چهارم). تهران: چاپ دیبا.

ابن خلکان، احمد بن محمد. (بی‌تا). وفيات الاعیان. بیروت: دارالفکر.

ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

استخری، احسان‌الله. (بی‌تا). اصول تصوف. تهران: کانون معرفت.

اصفهانى، آقا عبدالغفار. (۱۳۷۲). رساله سعادتیه. تهران: حقیقت.

باخزری، یحیی. (۱۳۸۳). اوراد الاحیاء و فصول الآداب (چاپ دوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

بیدختی، محمدحسن (صالح‌علیشاه). (۱۳۸۰). یادنامه صالح. تهران: حقیقت.

تابنده، سلطان حسین. (۱۳۸۲). رساله رفع شبهات. تهران: حقیقت.

تابنده، سلطان حسین. (۱۳۸۴). نابغه علم و عرفان. تهران: حقیقت.

تهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۹۹۶م). کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، مقدمه عجم رفیق. لبنان: مکتبه ناشرون.

جذبی، سید هبت‌الله. (۱۳۸۱). باب ولایت. مقاله هشتم. تهران: حقیقت.

جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۷۰). التعریفات. تهران: ناصر خسرو.

خاوری، اسدالله، (۱۳۶۲). ذهبیه تصوف علمی - آثار ادبی. تهران: دانشگاه تهران.

سجادی، سید جعفر. (۱۴۰۱). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.

السد آبادی، عبیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۴ق). المقنع فی الامامة. قم: نشر اسلامی.

سوری، محمد. (۱۴۰۰). تصویر امامان شیعه در متون زهد و تصوف نخستین، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.





سیدین، علی. (۱۳۸۷). پشمینه پوشان. تهران: نی.

شهبازیان، محمد. (۱۴۰۱). تحلیلی بر نیابت خاص در غیبت کبری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

صدر، سید محمد. (۱۴۲۱ ق). تاریخ الغیبة الصغری. بیروت: دارالتعارف.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۹۵ ق). کمال الدین و تمام النعمة (مصحح: علی اکبر غفاری، ج ۲، چاپ دوم). تهران: اسلامیة.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۳۸۳ ش). الاحتجاج (محقق: ابراهیم بهادری). قم: اسوه.

طبری (منسوب)، محمد بن جریر. (۱۴۱۳ ق). دلائل الإمامة، بعثت، (چاپ اول)، قم.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳). اختیار معرفة الرجال، رجال. (چاپ سوم). قم: جامعه مدرسین.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). الغیبة. منشورات الفجر للطباعة و النشر و التوزیع (چاپ اول). بیروت.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۱ ق). مصباح المتعبد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ ق). کتاب العین (چاپ دوم). قم: نشر هجرت.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). الکافی (مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم). تهران: دارالکتب الإسلامية.

کیوان قزوینی، عباسعلی. (بی تا «الف»). راز گشا، برگرفته از سایت:

<https://al-mostabserin.com/persian/970>

کیوان قزوینی، عباسعلی. (بی تا «ب»). عرفان نامه، حیج نامه. برگرفته از سایت:

<https://B2n.ir/tn6237>

گنابادی، ملاسلطان محمد (سلطان علیشاه). (۱۳۷۹ «الف»). مجمع السعادات. تهران: حقیقت.

گنابادی، ملاسلطان محمد (سلطان علیشاه). (۱۳۷۹ «ب»). سعادت نامه. تهران: حقیقت.

گنابادی، ملاسلطان محمد (سلطان علیشاه). (۱۳۸۰). ولایت نامه، تهران: حقیقت.

گنابادی، ملاعلی. (۱۳۴۶). صالحیه، تهران: دانشگاه تهران.

مامقانی، عبدالله. (بی تا). تنقیح المقال فی علم الرجال (رحلی). بی نا.

مدرسی چهاردهی، نورالدین. (۱۳۶۱). سیری در تصوف، تهران: اشراقی.

مصطفوی، سید حسن. (۱۳۶۸). التحقيق في كلمات القرآن الكريم (چاپ اول). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.

مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق). الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، کنگره شیخ مفید. اول، قم.

ملک‌المورخین، عبدالحسین خان. (۱۳۸۶). مرآت الوقایع مظفری، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

نایب‌الصدر شیرازی، محمد معصوم بن زین‌العابدین. (۱۳۸۲). طرایق الحقایق (مصحح: محمد جعفر محبوب). تهران: سنایی.

هاشمی، ایوب. (۱۳۹۱). «نقد و بررسی خرقه‌گیری معروف کرخی از امام رضا (علیه‌السلام)»، مجموعه مقالات همایش علمی - پژوهشی امام رضا (علیه‌السلام)، تهران، برگرفته از سایت:

/نقد-و-بررسی-خرقه‌گیری-معروف-کرخی-از-ام-https://tarikhi.com/?p=14880

همایونی، مسعود. (۱۳۵۸). تاریخ سلسله‌های نعمت‌اللهیه در ایران (چاپ دوم). تهران: پنگوئن.

همدانی، عین‌القضات. (۱۳۶۲). نامه‌های عین‌القضات همدانی. تهران: گلشن.



References

- Al-Suddabadi, U. b. A. (1993). *The Convincing in Imamat*. Qom: Nashr Islami. [In Arabic]
- Azmayesh, S. M. (2002). *An Introduction to the Historical Transformations of the Ni'matullahi Order in Recent Times*. Tehran: Haqiqat. [In Arabic]
- Bakharzi, Y. (2004). *Awrad al-Ahbab va Fusul al-Adab (Litanyes of the Beloved and Chapters of Etiquette)* (2nd ed.). Tehran: Tehran University Press. [In Arabic]
- Bidokhti, M. H (Saleh Ali Shah). (2001). *Yadnameh Saleh (Memorial of Saleh)*. Tehran: Haqiqat. [In Persian]
- Estakhri, E. (n.d.). *Usul-e Tasawwuf (Principles of Sufism)*. Tehran: Kanoon-e Ma'rifat. [In Persian]
- Farahidi, K. b. A. (1988). *Kitab al-Ayn* (2nd ed.). Qom: Nashr Hijrat. [In Arabic]
- Gonabadi, M, S. M. (Sultan Ali Shah). (2000 "a"). *Majma' al-Sa'adat (Collection of Felicities)*. Tehran: Haqiqat. [In Arabic]
- Gonabadi, M. A. (1967). *Salihiyah*. Tehran: University of Tehran. [In Arabic]
- Gonabadi, M. S. M (Sultan Ali Shah). (2000 "b"). *Sa'adat Nameh (Book of Felicity)*. Tehran: Haqiqat. [In Arabic]
- Gonabadi, M. S. M (Sultan Ali Shah). (2001). *Book of Wilayah*. Tehran: Haqiqat. [In Arabic]
- Hamadani, A. (1983). *Nameh-hay-e Ayn al-Qudat Hamadani (Letters of Ayn al-Qudat Hamadani)*. [In Persian]
- Hashemi, A. (2012). "Naqd va Barresi-ye Kherqeh Geri-ye Ma'rouf Karkhi az Imam Reza (Critique and Review of Ma'rouf Karkhi's Robe-Wearing from Imam Reza)." In *Majmoo'eh Maqalat Hamayesh Elmi-Pazhooheshi Imam Reza (Collection of Articles from the Scientific-Research Conference on Imam Reza)*. Tehran. Retrieved from <https://tarikhi.com/?p=14880> [In Persian]

- Homayouni, M. (1979). *Tarikh-e Selselaha-ye Ne'matollahiyyeh dar Iran (History of the Ni'matullahi Orders in Iran)* (2nd ed.). Tehran: Penguin. [In Persian]
- Ibn Khallikan, A. b. M. (n.d.). *Obituaries of Eminent Men*. Beirut: Dar al-Fikr.[In Arabic]
- Ibn Manzur, M. b. A. (1414 AH). *Lisan al-Arab (The Tongue of the Arabs)*. Beirut: Dar Sadir. [In Arabic]
- Ilahi, N. A. (1994). *Traces of Truth* (4th ed.). Tehran: Diba Publishing. [In Persian]
- Isfahani, A. Gh. (1993). *Risalah Sa'datiyah (Treatise of Felicity)*. Tehran: Haqiqat. [In Arabic]
- Jazbi, S. H. (2002). *Bab-e Welayat (Chapter of Guardianship)*, Article Eight. Tehran: Haqiqat. [In Persian]
- Jurjani, A. b. M. (1991). *The Definitions*. Tehran: Nasir Khosrow. [In Persian]
- Keyvaghazvini, A. A. (n.d. "a"). *Revealer of Secrets*. Retrieved from <https://al-mostabserin.com/persian/970>[In Persian]
- Keyvaghazvini, A. A. (n.d. "b"). *Book of Mysticism, Book of Hajj*. Retrieved from [https:// B2n.ir/tn6237](https://B2n.ir/tn6237)[In Persian]
- Khavari, A. (1983). *Dhahabiyyah Tasawwuf Ilmi - Asar Adabi (Dhahabiyyah: Scientific Sufism - Literary Works)*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Kulayni, M. b. Y. (1986). *Al-Kafi* .(Edited by Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi, 4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Malik al-Mowarrekhi, A. K. (2007). *Mir'at al-Vaqaye' Mozzafari (Mirror of Mozzafar's Events)*. Tehran: Research Center for Written Heritage. [In Arabic]
- Mamaqani, A. (n.d.). *Tanqih al-Maqal fi Ilm al-Rijal (Refinement of the Discourse in the Science of Men)*. (n.d., n.p.). [In Arabic]
- Modarresi Chahardahi, N. (1982). *A Journey in Sufism*. Tehran: Eshraghi. [In Persian]
- Mostafavi, S. H. (1989). *Investigation into the Words of the Holy Quran* (1st ed.). Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]



- Mufid, M. b. M. (1992). *Guidance on Knowing God's Proofs for His Servants*. Qom: Congress of Sheikh Mufid. [In Arabic]
- Na'ib al-Sadr Shirazi, M. M. b. Z. (2003). *Tarayeq al-Haqayeq (Paths of Truths)* (Edited by Mohammad Ja'far Mahjoub). Tehran: Sana'i. [In Arabic]
- Sadr, S. M. (2000). *History of the Minor Occultation*. Beirut: Dar al-Ta'aruf. [In Arabic]
- Saduq, M. b. A. (2000). *The Perfection of Religion and the Completion of Grace* (Edited by Ali Akbar Ghaffari, Vol. 2, 2nd ed.). Tehran: Islamiyyah. [In Arabic]
- Sajjadi, S. J. (2022). *Dictionary of Mystical Terms and Expressions*. Tehran: Tahouri. [In Persian]
- Sayyedin, A. (2008). *Pashmineh Pooshan (Wool-Clad)*. Tehran: Ney. [In Persian]
- Shahbazian, M. (2021-2022). *Tahlili bar Niyabat-e Khas dar Ghaybat-e Kobra (An Analysis of the Special Deputyship During the Major Occultation)*. Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Souri, M. (2021). *The Image of Shi'a Imams in Early Ascetic and Sufi Texts*. Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
- Tabandeh, S. H. (2005). *Genius of Knowledge and Mysticism*. Tehran: Haqiqat. [In Persian]
- Tabandeh, S. H. (2003). *Risalah Rafe Shobahat (Treatise on Dispelling Doubts)*. Tehran: Haqiqat. [In Persian]
- Tabari, M. b. J. (1992). *Dala'il al-Imamah (Proofs of the Imamate)*. Qom: Bi'that (1st ed.). [In Arabic]
- Tabarsi, A. b. A. (2004). *Al-Ihtijaj (The Protest)* (Researched by Ebrahim Bahadori). Qom: Osveh. [In Arabic]
- Thanawi, M. b.A. (1996 CE). *Dictionary of Technical Terms of the Arts and Sciences*, Introduction by Ajam Rafiq. Lebanon: Maktabat Nashirun. [In Arabic]
- Tusi, M. b. H. (1990). *Misbah al-Mutahajjid*. Beirut: Mu'assasah Fiqh al-Shi'ah. [In Arabic]

Tusi, M. b. H. (1994). *Selection of Knowledge of Men* (3rd ed.). Qom: Jami'ah Modarresin. [In Arabic]

Tusi, M. b. H. (n.d.). *Al-Ghaybah (The Occultation)* (1st ed.). Beirut: Manshurat al-Fajr li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'. [In Arabic]



تجلی

بررسی انتقادی مفهوم «قطبیت» و سنجش آن با آموزه «نبأیت» در امامیه با تأکید بر طریقت....

A New Look at the Exegetical Methods of Both Factions (Sunni and Shia) in Interpreting Verse 55 of Surah Al-Ma'idah to Prove the Guardianship of Imam Ali (AS)



Mortaza Abdi Chari¹ 

Seyedeh Ma'sumeh Ghazi Zadeh²

Received: 2025/04/19 • Revised: 2025/04/25 • Accepted: 2025/04/29 • Online Publication Date: 2025/07/01

Abstract

Verse 55 of Surah Al-Ma'idah is among the most crucial and distinctive verses used to prove the guardianship (Wilayah) of Imam Ali (AS). A proper analysis of this verse can, by itself, refute numerous misconceptions. Unfortunately, many commentators have exerted excessive effort to address doubts concerning this verse, when, in fact, a precise interpretation or hermeneutic understanding of it—using three distinct Quranic methods, plus a semantic exploration of the words within the verse—could eliminate the grounds for such doubts in the first place. Most exegetes, in their interpretation of the verse, have resorted to narratives, including occasions of revelation (sha'n nuzul) and explanatory or



نظر

سال سی و ششم، شماره ۲، ۱۴۰۴

1. Assistant Professor, Department of Mahdism Research, Research Institute of Mahdism and Future Studies, Research Institute of Islamic Culture and Sciences, Qom, Iran (Corresponding Author).
Email: m.abdichari@isca.ac.ir

2. Level 4 student of Comparative Interpretation major at Hazrat Khadija Babol Specialized Center, Babol, Iran.
Email: ghazizadehsm@chmail.ir

* Abdi Chari, Morteza; Ghazi Zadeh, Seyedeh Ma'sumeh. (2025). "A New Look at the Exegetical Methods of Both Factions (Sunni and Shia) in Interpreting Verse 55 of Surah Al-Ma'idah to Prove the guardianship of Imam Ali (AS)". *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(2), pp. 124-163.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71603.2224>

■ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© The Authors



interpretive traditions (riwayat mufasssirah or mu'awwalah). However, the doubts raised by skeptics often stem from a misunderstanding of the semantic meaning of the word "Walī" and other terms in the verse. Therefore, one of the most important focal points for Quranic research is the precise discovery and explanation of the meanings of verses and ambiguous statements using a fresh analytical-descriptive method. Undoubtedly, grasping the meanings of the Quran is impossible without recognizing and understanding the meanings of its words. This has always been a primary concern for religious scholars and exegetes: to delve into the core of divine goals and purposes through a precise and fundamental understanding of the lexicon. One of the most frequently used Quranic terms is "Walī", which has been employed with various meanings. Findings indicate that the word "Walī" in the Quran is used with meanings such as offspring, material and spiritual guardianship/leadership, and friend, and as a divine name and attribute. It is also frequently associated with terms like "Uli al-Amr" (those in authority) and "obedience." Therefore, the word "Walī" is a homonym (mushtarak lafzi). To accurately understand its meaning, attention must be paid to its preceding and succeeding contexts (qara'in), through which, along with its collocates (ham-neshinan) and the verse's overall context (siyaq), the primary meaning of the verse can be discovered. In verse 55 of Surah Al-Ma'idah, the guardianship and Wilayah over the community are presented as being analogous to that of the Prophet of Islam.

Keywords

Imam Ali (AS), Exegetical Method, Semantics, Guardianship, Wali.





نگاهی نو به روش‌های تفسیری فریقین در تفسیر آیه ۵۵

سوره مائده در اثبات ولایت حضرت علی علیه السلام

سیده معصومه قاضی‌زاده^۲

مرتضی عبدی چاری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۳۰ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۰ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰



چکیده

آیه ۵۵ سوره مائده، ازجمله آیات بسیار مهم و ویژه در اثبات ولایت امام علی علیه السلام است. تحلیل درست این آیه خودبه‌خود شبهات زیادی را دفع خواهد کرد. متأسفانه بسیاری از مفسران تلاش زائدالوصفی را در دفع شبهات، ذیل این آیه داشته‌اند، و حال‌اینکه، تفسیر یا تأویل دقیق این آیه، با استفاده از روش‌های سه‌گانه قرآنی به اضافه کشف معنایی لغات در آیه می‌تواند زمینه ایجاد شبهه را برطرف کند. قاطبه مفسران در تفسیر آیه، به روایاتی اعم از شأن نزولی، و روایات مفسره یا مؤوله متوسل شده‌اند؛ درحالی‌که شبهه واردشده از سوی شبهه‌کنندگان، به کشف معنایی لغت «ولی» و کلمات دیگر آیه بازمی‌گردد. ازاین‌رو یکی از مهم‌ترین



نظر

سال سی و ششم، شماره ۲، ۱۴۰۴

۱. استادیار، گروه مهدویت پژوهی، پژوهشکده مهدویت و آینده پژوهی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Email: m.abdichari@isca.ac.ir

۲. طلبه سطح چهار گرایش تفسیر تطبیقی مرکز تخصصی حضرت خدیجه بابل، بابل، ایران.

Email: ghazizadehsm@chmail.ir

* عبدی چاری، مرتضی. (۱۴۰۴). نگاهی نو به روش‌های تفسیری فریقین در تفسیر آیه ۵۵ سوره مائده در اثبات ولایت حضرت علی علیه السلام. نقدونظر، ۳(۲)، صص ۱۲۴-۱۶۳.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71603.2224>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران © نویسندگان

© The Authors



محورهای پژوهش‌های قرآنی، کشف و تبیین دقیق معانی آیات و گزاره‌های متشابه با روشی نو و با نگاه تحلیلی - توصیفی است. بی‌تردید فهم و دریافت معانی قرآن، بدون شناخت و درک معانی واژگان ممکن نیست. این موضوع همواره دغدغه اصلی دین‌پژوهان و مفسران بوده است که با شناختی دقیق و ریشه‌ای از واژگان، به کنه غایات و مقاصد الهی پی ببرند. یکی از پرکاربردترین اصطلاحات قرآنی، واژه «ولی» است که در معانی مختلفی به کار رفته است. یافته‌ها نشان می‌دهد واژه «ولی» در قرآن با معانی فرزند، سرپرستی و رهبری مادی و معنوی، و دوست، و به‌منزله اسم و صفت الهی به کار رفته، و با واژگان اولی‌الامر، اطاعت و ... هم‌نشین است. بنابراین واژه «ولی» مشترک لفظی است که برای فهم دقیق معنای آن، باید به قراین قبل و بعد آن توجه شود که از طریق هم‌نشینان و سیاق آیه، به معنای اصلی آیه پی برده شود. در آیه ۵۵ سورة مائده، سرپرستی امت و ولایت بر آنها همانند نبی اسلام ﷺ آمده است.

کلیدواژه‌ها

امام علی (علیه السلام)، روش تفسیری، معناشناسی، ولایت، ولی.



خداوند متعال آیات قرآن کریم را به دو دسته محکّمات و متشابهات دسته‌بندی کرده است. مراد از محکّمات، آیاتی است که برای عامه جامعه درک‌پذیرند و در آن به صراحت، مسئله یا موضوعی را نفی و یا آن را تأیید می‌کند. اما مراد از متشابهات، آیاتی است که دارای لایه‌های فراوان است و برای درک و فهم آن باید از حدیث، قرآن و عقل کمک گرفت؛ از این‌رو مفسران با عرضه کردن قرآن به هریک از این موارد، روشی را به دست آوردند که مجموع آن، سه روش قرآن به قرآن، قرآن به روایات، و قرآن به عقل است.

عده‌ای از مفسران در تفسیر آیات، فقط یک روش را به کار بسته‌اند که می‌توان به تفاسیری، مانند: بحرانی (۱۴۱۵) مشهدی قمی (۱۳۶۸) عروسی حویزی (۱۴۱۵) قمی (۱۳۸۷) و ... که همگی، صبغه روایی دارند، و توضیحی اضافه‌تر از روایات نداده‌اند. از سوی دیگر، مفسرانی، مانند علامه طباطبایی (۱۳۹۰ق) با استناد به اینکه قرآن «تبیان لکل شیء» (زمر، ۲۳) است، قرآن را به وسیله خود قرآن تفسیر کرده‌اند و برخی دیگر، از طریق تفسیر قرآن به عقل، روشی دیگر به جامعه تفسیری ارائه نموده‌اند؛ اما در این میان، مفسرانی هستند که با تلفیق یک یا دو روش، به تفسیر آیه پرداخته‌اند که همین سبب روشن شدن زوایای پنهان بسیاری از آیات شده است؛ از این‌رو امروزه با پیشرفت روش و گرایش مفسران در تفسیر، شاهد ارتقای علوم تفسیری هستیم؛ همان‌طور که روش تفسیری جامع و معناشناسی روش‌هایی هستند که به آن سه روش اضافه شده‌اند.

در میان آیات قرآن کریم، آیه ۵۵ سوره مائده، از جمله آیات متشابهی است که به نظر می‌رسد نمی‌توان با یک روش، به معنا و مراد آیه پی برد. بخشی از این آیه، به وسیله روایات متواتر که بیانگر شأن نزول آیه است، که این آیه در شأن حضرت علی علیه السلام است، و این مسئله برای همه مفسران فریقین به اثبات رسیده است. بی‌شک در این روایات شواهدی دال بر فرد زکات‌دهنده هنگام رکوع نماز است و بی‌تردید آن شخص امیرالمؤمنین علیه السلام است. اما مسئله کانونی آیه، واژه «ولی» است که مفسران فریقین



بر اساس مبانی خود، در معنای آن تصرفاتی انجام داده‌اند. بیشتر مفسران شیعه در پاسخ به شبهات وارد شده به علم لغت و به کارگیری آن کلمه در غلبه معنایی مورد استناد عرف عرب و ... بهره جسته‌اند.

در این پژوهش، به بررسی و تحلیل روش‌های استفاده‌شده در مهم‌ترین تفاسیر شیعه و اهل سنت پرداخته خواهد شد تا از طریق این بررسی، روش مناسب‌تر در تفسیر این آیه به دست آید.

۱. مفهوم‌شناسی روش‌ها

مفسران در تفسیر قرآن کریم از روش‌های گوناگون بهره جسته‌اند. این روش‌ها به سه روش اساسی و یک روش جدید که زاده چند سده اخیر است، دسته‌بندی می‌شود.

۱-۱. روش قرآن به قرآن

مقصود از این روش، تفسیر قرآن به قرآن است که هر آیه‌ای به کمک و استناد آیات دیگر، اعم از آیات آن سوره و یا آیات دیگر سوره‌ها تفسیر شود؛ زیرا برخی آیات مبین آیات دیگرند و به تفصیل معانی و محتوای دیگر آیات کمک می‌کنند. روش تفسیر قرآن به قرآن چنانکه از توجه معصومان علیهم‌السلام برمی‌آید، اهمیت فراوان دارد و در ردیف نخستین روش‌های تفسیری است. محمدهادی معرفت نیز از مفسران معاصر، تفسیر قرآن به قرآن را متقن‌ترین نوع تفسیر می‌داند و در این خصوص می‌گوید: «لا شکان اتقن مصدر لتبيين القران هو القرآن نفسه لانه ينطق بعضه ببعض و يشهد بعضه على بعض: بدون شک، بهترین منبع برای تبیین قرآن خود قرآن است زیرا برخی آیات آن با هم سخن می‌گویند و بر یکدیگر شهادت می‌دهند» (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۲) ایشان افزون بر تأکید بر اصل روش تفسیر قرآن به قرآن، دو شکل آن را به شرح ذیل دارای اهمیت بیشتری می‌داند: الف) تفسیر برخی آیات با کمک دیگر آیات که در مقام بیان آن است و بین آنها تناسب معنوی یا لفظی وجود دارد، مانند آیات سوره‌های دخان، قدر و بقره درباره نزول قرآن (دخان، ۱۰ق، قدر، ۱ق؛ بقره، ۱۸۵)، و آیات سوره‌های رعد و





مأئده درباره مفهوم ارض (رعد، ۴۱؛ مائده، ۳۳). ب) تفسیر برخی آیات از طریق آیاتی دیگر که بین آنها ارتباط لفظی و معنوی وجود ندارد؛ اما می‌توان در رفع ابهام برخی آیات از آنها کمک گرفت، مانند آیه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده، ۳۸) که در این آیه از نظر موضع قطع دست، ابهام وجود دارد؛ اما این ابهام با کمک آیه «وَأَنَّ الْمَسَاحِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا» (جن، ۱۸) رفع می‌شود، و می‌توان بر اساس این آیه، انگشتان دست را قطع کرد (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، صص ۲۲-۲۵).

۲-۱. روش قرآن به حدیث

مقصود از این روش، تفسیر قرآن با استناد به روایات و سنت معصومین علیهم‌السلام است، خواه آن روایات از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باشد که اهل سنت در تفاسیر روایی خود از آن بهره می‌برند و خواه از ائمه معصومین علیهم‌السلام باشد که شیعه از آنها نیز در تفسیر روایی خود بهره می‌برد. به این روش، «روش تفسیر روایی» نیز گفته می‌شود.

اگر در تفسیر روایی، منبع روایت معتبر و صحیح باشد، تردیدی در اعتبار آن نیست، و چنین تفسیری همان تفسیر قرآن به روایات است که از بهترین تفاسیرها شمرده می‌شود. جمعی از مفسران با نگرشی افراطی معتقدند که تفسیر روایی، مناسب است و گاهی به نظر می‌رسد تنها روش تفسیر قرآن است که با وجود آن، نیازی به روش‌های دیگر برای درک و فهم قرآن نیست؛ زیرا تفسیر روایی اصلی‌ترین نوع تفسیر و سرآغاز آن است. مسلمانان در آغاز اسلام در فهم و تفسیر قرآن، به روایات تفسیری اعتماد و توجه بسیار می‌کردند. بنابراین تفسیر روایی اساسی‌ترین، نزدیک‌ترین، اصلی‌ترین و سالم‌ترین راه فهم قرآن است؛ اما در دوره تابعان و پس از آن، در اثر تحولات فکری، جمعی از تفسیر روایی به تفسیر به رأی و عقلی هدایت شدند؛ ولی تندروی آنان در استفاده از عقل و رأی در تفسیر آیات سبب شد تا مفسران به همان شیوه و اسلوب سلف بازگردند و پس از مدتی، تفسیر روایی دوباره احیا شد و جایگاه واقعی خویش را پیدا کرد (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، صص ۱۷ و ۲۵).

۱-۳. روش قرآن به عقل

مقصود از روش قرآن به عقل یعنی تفسیر قرآن و کشف مراد الهی به کمک عقل و با استناد به استدلال و براهین عقلی معلوم گردد؛ زیرا عقل نیز از مهم‌ترین مستندات تفسیر شمرده می‌شود (خویی، ۱۴۳۰، ص ۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۷؛ معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۴۹) و خداوند در آیات فراوانی از قرآن، بر تعقل درباره‌ی پروردگار، هستی، کلام‌الله، انسان، آیات ربانی، دنیا، دار آخرت و ... با عبارت «تعقلون» و «یتفکرون» و ... تأکید کرده است (بقره، ۴۴، ۷۶ و ۲۴۲؛ انعام، ۳۲ و ۱۵۱؛ اعراف، ۱۶۹؛ قصص، ۶۰؛ حدید، ۱۷؛ بقره، ۱۶۴، ۱۷۰ و ۱۷۱؛ مائده، ۵۸ و ۱۰۳؛ یس، ۶۸؛ بقره، ۲۱۹ و ۲۶۶؛ اعراف، ۱۷۶ و ...).

گاهی در تفسیر آیات، از برهان و قرینه‌های عقلی برای روشن کردن مفاهیم و مقاصد آیات قرآن استفاده‌ی ابزاری می‌شود که در این صورت، عقل ابزار تفسیر قرآن می‌شود و احکام و برهان‌های عقلی قرینه‌ای برای تفسیر آیات قرار می‌گیرد و عقل تنها نقش مصباح را دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۵۸). از این عقل با عنوان عقل اکتسابی و احکام عقلی قطعی یا عقل برهانی یاد می‌شود؛ آن‌چنان‌که برخی محققان می‌گویند: «منظور از تفسیر به عقل آن است که ما از قراین عقلی که مورد پذیرش همه‌ی خردمندان برای فهم معانی الفاظ و جمله‌ها از جمله قرآن و حدیث است، استمداد بجویم»؛ مثل تفسیر «یدالله» به قدرت خداوند که برتر از همه‌ی قدرت‌هاست. و هر جا سخن از تفسیر به عقل در میان آید، منظور این گونه تفسیرهاست، نه مطالب تحمیلی و سلیقه‌های شخصی و افکار علیل و پندارهای بی‌اساس؛ از این رو تفسیر عقلی همان تفسیر اجتهادی است و تفسیر اجتهادی بر عقل و نظر، بیش از نقل و اثر تکیه می‌کند تا معیار نقد و فهم کلمات، دلالت عقل قوی‌تر باشد (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۴۹). بر این اساس، استفاده از نیروی فکر در جمع‌بندی آیات - همراه با توجه به روایات، لغت و ... - و استنباط از آنها برای روشن کردن مفاهیم و مقاصد آیات مهم است و حاصل آن همان تفسیر اجتهادی قرآن است؛ در این صورت، عقل، مصباح و کاشف در فهم آیات قرآن است.



سخن بلکه در هر نظام فکری بار معنایی خاصی پیدا می کند (ایزوتسو، ۱۳۹۳، ص ۲۰). به نظر می رسد روش معناشناسی در تفسیر، و روشن شدن مراد بسیاری از آیات، کمک شایان و مؤثری در تفسیر درست آیات داشته باشد.

مفسران شیعه و اهل سنت در تفسیر آیه ولایت، «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ؛ سرپرست و رهبر شما تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آوردند و نماز برپا می دارند و در حال رکوع زکات می پردازند* و کسانی که ولایت خدا و پیامبر او و افراد با ایمان را بپذیرند (پیروزمندند؛ زیرا) حزب و جمعیت خدا پیروز است» (مائده، ۵۵-۵۶)، از روش های گوناگون بهره برده اند. آنها مهم ترین روشی که در تفسیر این آیه استفاده کرده اند تا بتوانند با آن، ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) را اثبات کنند، روش قرآن به سنت است. در ذیل این آیه از طریق شیعه و اهل سنت روایات زیادی نقل شده که تأویل شأن نزول این آیه در حق امام علی (علیه السلام) است. هرچند روش دیگر تفسیری، مانند روش قرآن به قرآن و قرآن به عقل هم به کمک روش قرآن به حدیث آمده است، بیشتر این روش ها برای پاسخ و رفع شبهه مخالفان به کار برده شده است که خواننده با مطالعه مطالب مفسران به این مسئله دست پیدا می کند. اما نکته مهمی که می تواند بیانگر اثبات آیه به ولایت امام علی (علیه السلام) مانند ولایت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) باشد، این است که از طریق روش معناشناسانه در ذیل آیه امامت به نتایج بهتری دست پیدا خواهیم کرد؛ از این رو این روش نگاهی نو به تفسیر این آیه و ارتباط آن با ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) دارد.

۲. نمایی کلی به آیه ولایت

از محوری ترین آیات قرآن کریم درباره ولایت و امامت اهل بیت (علیهم السلام) که مفسران به آن توجه کرده اند، آیه معروف به ولایت است؛ آنجا که خدای متعال فرموده است: «إِنَّمَا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ* وَ مَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ؛ سرپرست و





رهبر شما تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آوردند و نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌پردازند* و کسانی که ولایت خدا و پیامبر او و افراد با ایمان را بپذیرند (پیروزمندند؛ زیرا) حزب و جمعیت خدا پیروز است» (مانده، ۵۵-۵۶).

آنچه از ظهور کلمات و عبارات آیه شریفه دریافت و برداشت می‌شود آن است که خداوند متعال یک نوع ولایت برای خود، پیامبرش و مؤمنان و وصف شده در این آیه بیان فرموده است. این نوع ولایت اختصاص به افراد نام برده دارد و در انحصار آنان است. بسیاری از محدثان و متکلمان شیعه و اهل سنت در آثار مکتوب و موجودشان، بر پایه اخبار فراوان از راویان، و با اسناد و طرق مختلف روایی، سبب نزول آیه ولایت را ثبت کرده و گزارش داده‌اند. آنان در این نوشته‌ها به اجمال یا به تفصیل آورده‌اند که این سخن خدای متعال بدین جهت بر حضرت رسول ﷺ نازل شد که امام علی (ع) انگشترش را در حال رکوع نماز به مسکینی که درخواست کمک کرده بود، بخشیده است. این ماجرای مهم نزد مسلمانان از چنان اهمیتی برخوردار است که فقیهان اهل سنت در کتاب‌های فقهی درباره موضوع انجام کار اندک یا بیش از حد معمول در نماز، به آیه ولایت استناد جسته و بر جواز «فعل قلیل» در نماز فتوا داده‌اند.^۱ با این وصف، سبب نزول آیه ولایت داستانی است که برجسته‌ترین صحابیان و تابعان رسول خدا ﷺ، مانند ابن عباس، عمار یاسر، ابوذر غفاری، عتبه بن حکیم، عبدالله بن ابی، عبدالله بن غالب، عبدالله بن سلام، جابر بن عبدالله انصاری، سلمه بن کهیل، انس بن مالک^۲ و ... در ۲۴ طریق روایتی و در معتبرترین آثار روایی اهل سنت بازگو کرده‌اند.

ماجرای زکات حضرت علی (ع) هنگام رکوع که مسئله مهم تاریخی است، از زبان امامان معصوم (ع) و با همین بیان از طریق اصحاب آنان، در نوزده حدیث و در مجموعه کتاب‌های معتبر روایی امامیه ثبت شده و به دست ما رسیده است؛^۳ از این رو اغلب

۱. قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۲۲۱؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۰۳.

۲. برای تفصیل بیشتر، نک: بحرانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۴؛ امینی، بی تا، ج ۲، ص ۹۲.

۳. بحرانی در غایة المرام، یک یک احادیث را به تفصیل نقل کرده است (بحرانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۳۶). تقریباً همه کتاب‌های روایی این داستان را با تمام جزئیات نقل کرده‌اند.

نزدیک به اتفاق مفسران شیعه و اهل سنت همانند دانشمندان حدیثی و کلامی هم‌رأی و هم‌داستان‌اند که سبب نزول آیه بیان‌شده در منزلت والای امیر مؤمنان علی علیه السلام است.^۱ بنابراین روایاتی که بیان‌کننده سبب نزول آیه ولایت است، از روایات مشهور و مورد اتفاقی است که در نزد اندیشمندان مسلمان - شیعه امامیه و اهل سنت - بدون هیچ تردیدی پذیرفته شده است و از احادیث متواتر است؛ اما آنچه محل بحث و گریز بعضی مفسران به‌خصوص اهل سنت شده است، واژه «ولی» در آیه بیان‌شده است. برای شیعیان واضح و مبرهن است که مراد از آن، ولایت و سرپرستی امام علی علیه السلام بعد نبی صلی الله علیه و آله است؛ از این رو بهترین روش برای روشن‌شدن معنای حقیقی آیه و اثبات ولایت حضرت علی علیه السلام، بررسی کلمات و ساختار آیه است.

۱-۲. بررسی معنایی واژگان آیه ولایت

برای دستیابی به تفسیر دقیق آیه به کمک روش معناشناسانه، باید نقش و جایگاه بعضی کلمات در آیه مشخص شود؛ زیرا با مشخص‌شدن جایگاه این کلمات، تنها راه

۱. تفاسیر و مفسران اهل سنت که ماجرای نزول آیه در آنها به‌اجمال یا به‌تفصیل آمده است، عبارت‌اند از: طبری، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۲۲۱؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۲۵؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۰۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۴۹؛ شوکانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۳۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۹۳؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۶۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴، صص ۸۰ و ۸۱؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۹۶؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۳۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۳۳۳؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۳۸۲؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۴۲۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۲۳۴؛ خوّی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۴۳۱؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۶۳؛ نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۳۳۷؛ ابن جزّی کلبی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۳۶؛ بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۵۶؛ جصاص، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۴۴۶؛ ماوردی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹؛ سیوطی، بی‌تا، ص ۸۱؛ کیه‌راسی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۸۴؛ واحدی، ۱۴۱۱، ج ۱۳۳؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۵۴۴؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۷۴؛ ابن عطیه، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰۸؛ واحدی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۲۰۱؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۰؛ مظهری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۳۳؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۸؛ نسفی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۲۲۲؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۱۱۶۲؛ مراغی، بی‌تا، ج ۶، ص ۴۴؛ سید قطب، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۰۶؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۴۹. تفاسیر امامیه عبارت‌اند از: بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۱۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۵۸؛ ابن‌طاووس، بی‌تا، ص ۹۶؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۴۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۸۲؛ قمی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۰۷؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۳۶؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۷؛ خزاعی نیشابوری، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۸۵ و دیگر تفاسیر امامیه.





نفوذ مخالفان امام علی (علیه السلام) در رد ادعای شیعه بر اثبات ولایت ایشان بسته خواهد شد. همان طور که بیان شد، در سبب نزول آیه، شواهد و روایات متقن و در حد تواتر وجود دارد که هرگز خدشه برادر نیست؛ اما بعضی مفسران اهل سنت درباره کلمات محوری این آیه مانند واژه «ولی» نکاتی را بیان کرده اند و بر اساس آن، افراد دیگری را نیز به زکات دهندگان هنگام رکوع ملحق کرده اند.

۲-۱-۱. نقش و جایگاه معنایی حرف «إِنَّمَا» در آیه ولایت

«إِنَّمَا» یکی از ابزارهایی برای محصور کردن جمله است، و به اصطلاح نحوی ها، یکی از ادات حصر است. با جستجوی ساده می توان فهمید که بیشتر ادبای شیعه و اهل سنت درباره ادات حصر بودن واژه «إِنَّمَا» اتفاق نظر دارند؛ اما در چگونگی حصر، ادبیات مختلفی بیان کرده اند.

تفتازانی می گوید: «انما بیانگر اثبات عبارت بعد از خود و نفی غیر آن است؛ به طور مثال وقتی گفته شود: «انما زید قائم» این عبارت بیان اثبات قیام زید و نفی قعود او است». یا معنای لفظ «میت» در کلام وحی، آنجا که خدای متعال فرمودند: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ» این است «ما حرم علیکم الا المیتة؛ بر شما جز مردار حرام نشده است» (تفتازانی، بی تا، صص ۲۱۰-۲۱۲ مبحث قصر با تلخیص و تصرف اندک؛ شیرازی، ۱۲۷۱، ج ۱، ص ۴۶).^۱

مرحوم طبرسی درباره معنای «إِنَّمَا» می نویسد: «لفظ إِنَّمَا اختصاص به اثبات مفاد بعد از خود دارد. وقتی گفته شود: «إِنَّمَا لَكَ عِنْدِي دَرَهَمٌ»، معنای آن چنین است که فقط یک درهم از تو نزد من است» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۶۱). علامه طباطبایی اختصاصاً در ذیل آیه، درباره حصر «إِنَّمَا» در تفسیرش می نویسد: «حصر در إِنَّمَا ولیکم الله حصر افراد است؛ بدین معنا که مخاطبان آیه شریفه گمان دارند ولایت برای این افراد جنبه عمومی دارد؛ یعنی شامل این افراد و دیگران می شود؛ اما با لفظ «إِنَّمَا» نشان داده شده است که

۱. لکن فظاهر کلام المفتاح و الايضاح فی باب العطف انه يصلح طريقاً للقصر و لم يذكرها هننا له مثلاً و قد اشرنا الى ذلك فی بحث العطف (و قلباً زید قائم لا قاعد) و نفی القعود ... انما كان انما مفيداً للقصر (لتضمنه معنی ما و الا).

تنها افراد نام برده شده ولایت دارند» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۱۲). بنابر آنچه گفته شد، روشن می شود که واژه «إِنَّمَا» در آغاز آیه، به انحصار ولایت بر افرادی دلالت دارد که در کلام وحی از آنها سخن به میان آمده است و آنان خدای متعال، پیامبر اکرم ﷺ، و مؤمنانی که نماز به پا داشته، و در حال رکوع نمازشان زکات پرداخته اند؛ یعنی حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام هستند. هرچند زمخشری و مفسران اهل سنت در حصر بودن «إِنَّمَا» تردیدی ایجاد نکرده اند، در معنای کلمه «وَلِيٍّ» تشکیک کرده و از معانی وارد شده درباره «وَلِيٍّ» به معنای دوستی اکتفا کرده و گفته اند: «و معنی انما وجوب اختصاصهم بالموالاة؛ معنای انما وجوب مختص بودن دوستی به این افراد است!» (زمخشری ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۶۴۸).

۲-۱-۲. نقش و جایگاه معنایی لفظ «الذین» در آیه ولایت

در ادبیات عرب «الذی» اسم موصول برای یک فرد، و «الذین» جمع آن است. بیشتر موارد استعمال آن نیز افراد انسانی است و این مسئله مورد اتفاق نظر علمای ادب است. بر این اساس، به کاربرد آن در معنای مفرد بدون قرینه و نشانه، خلاف قانون ادبیات زبان عرب است (سیوطی، بی تا، ص ۶۵)؛ اما با این وصف، گاه به دلیل وجود قرینه ای در کلام گوینده یا بیرون از آن، این قانون کلی به گونه ای عوض می شود که از مفهوم «الذین» قصد معنای مفرد می شود؛ از این رو علامه طباطبایی در تفسیر «الذین» در آیه، به طور مستقل، تیری با عنوان «مواردی که جمع بر مفرد اطلاق شده است» آورده که برای اثبات ادعای خود به آیات زیادی استشهاد کرده است^۱ (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۶؛ ج ۳، ص ۲۲۴). آیه ۱۷۴ سوره آل عمران، «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ

۱. و قد كثر في القرآن الحكم أو الوعد والوعيد للجماعة، و مصداقه بحسب شأن النزول واحد كقوله تعالى: «الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ» الآية: المجادلة - ۲، و قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا»: المجادلة - ۳، و قوله تعالى: «لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَ نَحْنُ أَغْنِيَاءُ»: آل عمران - ۱۸۱، و قوله تعالى: «وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ»: البقرة - ۲۱۹، إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة آلتی وردت بلفظ الجمع و مصداقها بحسب شأن النزول مفرد.





فَأَحْسَوْهُمْ فَرَادَهُمْ إِيْمَانًا؛ مؤمنانی که چون مردمی به آنها گفتند: لشکر بسیاری بر علیه شما اتفاق دارند، از آنان در اندیشه و بر حذر باشید، بر ایمان‌شان بیفزود» که مفسران با توجه به شأن نزول آیه، اتفاق نظر دارند این آیه درباره ماجرای جنگ احد و شخصی به نام «نعم بن مسعود» بوده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۷۹).^۱ آیه بعدی آیه ۶۱ سوره توبه، «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ؛ و گروهی از آنان پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند: او آدم خوش‌باوری است» که مفسران با اینکه لفظ «الذين» به صورت جمع آمده است، مخاطب این آیه را یک نفر از منافقان دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۶۸).^۲ همین‌طور آیه ۱۱۸ سوره بقره، «وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يَكْلُمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ؛ و افراد ناآگاه گفتند: چرا خدا با ما سخن نمی‌گوید و یا چرا آیه و نشانه‌ای برای خود ما نمی‌آید»، «الذين» به شکل جمع آمده است؛ ولی برخی مفسران نوشته‌اند که این آیه درباره فردی به نام «رافع بن حریمله» نازل شده است.^۳ (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۶۱) و بسیاری آیات دیگر که مفسران به مثابه تأیید، از آنها استفاده کرده‌اند (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۹۲). بنابراین استعمال الفاظ جمع برای مفرد به قدری زیاد است که مرحوم طبرسی دلیلش را استعمال زیاد بیان کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۲۶).^۴

۱. فقال مجاهد و - مقاتل و - عكرمة و - الكلبي: هو نعم بن مسعود الأشجعي. و - اللفظ عام و - معناه خاص.
۲. روی علی بن ابی طلحة عن ابن عباس فی قوله تعالى: "هُوَ أُذُنٌ" قال: مستمع و - قابل. و - هذه الآية نزلت فی عتاب بن قشير، قال: إنما محمد أذن يقبل كل ما قيل له. و - قيل: هو نبتل بن الحارث، قال ابن إسحاق (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۸، ص ۱۹۲)، و قال محمد بن إسحاق: نزلت فی رجل من المنافقين يقال له نبتل بن الحرث (خازن بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۵۳)، و قيل نزلت فی رجل من المنافقين يقال له نبتل بن الحرث.
۳. قال محمد بن إسحاق: حدثني محمد بن أبي محمد عن عكرمة أو سعيد بن جبیر عن ابن عباس، قال: قال رافع بن حریمله لرسول الله صلى الله عليه و سلم: يا محمد إن كنت رسولا من الله كما تقول، فقل لله فيكلمنا حتى نسمع كلامه؛ فأنزل الله في ذلك من قوله: وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا «الَّذِينَ آمَنُوا» هو على الرواية الواردة من طريق العامة والخاصة بنزول الآية فيه لما تصدق بخاتمته في حال الركوع وقد تقدم ذكرها و أيضا فإن كل من قال أن المراد بلفظة ولي ما يرجع إلى فرض الطاعة و الإمامة ذهب إلى أنه هو المقصود بالآية و المتفرد بمعناها و لا أحد من الأمة يذهب إلى أن هذه اللفظة تقتضي ما ذكرناه و يذهب إلى أن المعنى بها سواه و ليس لأحد أن يقول أن لفظ «الَّذِينَ آمَنُوا» لفظ جمع فلا يجوز أن يتوجه إليه على الانفراد و ذلك أن أهل اللغة قد يعبرون بلفظ الجمع عن الواحد على سبيل التفعيض و التعظيم و ذلك أشهر في كلامهم من أن يحتاج إلى الاستدلال عليه.

اما نکته شایان توجه این است که عرب‌زبانان لفظ جمع برای مفرد را یا به دلیل تعظیم و تکریم فرد، یا زمانی که مخاطب دارای اهمیت و موقعیت و شخصیتی ویژه و اثرگذار باشد، استفاده می‌کنند. از این بیان نتیجه می‌گیریم تعبیر «الذین» در آیه ولایت، یکی از همین نمونه‌های شمرده شده است که بی‌گمان با عطف توجه به اتفاق اصحاب حدیث و ارباب تفسیر در سبب نزول این آیه، درباره امام علی (علیه السلام) است و با اطمینان می‌توان گفت مقصود از لفظ «الذین» معنای مفرد آن است که در اخبار مورد قبول و اتفاق و بلکه متواتر، شخص امام علی (علیه السلام) از آن قصد شده است.

۱-۳. معنایابی لفظ رکوع و نقش جمله «و هم راکعون»

در پایان آیه ولایت جمله «و هم راکعون» به کار رفته است و دقت در نقش این جمله و معنای واژه رکوع در تبیین و تفسیر محتوای کلی این آیه بسیار کمک می‌کند. رکوع از منظر لغت‌شناسان به معنای «پایین آوردن صورت به گونه‌ای که از میان زانوهای زمین دیده شود» یا «پایین آوردن سر به شکلی که با زمین تماس نگیرد» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۰۰؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ص ۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۲؛ فیومی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۳۷؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۸، ص ۱۳۳).

خلیل بن احمد فراهیدی (۱۷۵ق)، از سرشناس‌ترین لغت‌دانان زبان عرب، در این باره نوشته است: «به هر چیزی که صورت به‌سوی آن فرو می‌رود و بین دو زانو نگریسته شود؛ اما سر با آن به زمین برخورد نکند، رکوع گفته می‌شود»^۱ (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۰۰). ابن درید (۳۷۱ق)، دیگر لغت‌شناس زبان عرب نوشته است: «رکوع کننده به کسی گویند که صورتش به طرف زمین می‌رود، و رکوع در نماز به همین معنا است»^۲ (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۷۷۰) و راغب اصفهانی نوشته است: «رکوع عبارت از خم شدن است، گاهی این معنا در هیئت مخصوص در نماز به کار می‌آید و گاه در معنای تواضع و فروتنی»^۳

۱. «کل شیء ینکب لوجه فتمس ركبته الارض او لا یمس بعدان یطاطی رأسه فهو راکع».

۲. «الراکع الذی یکبو علی وجهه و منه الرکوع فی الصلاة».

۳. «الرکوع الانحناء فتارة یستعمل فی الهيئة المخصوصة فی الصلاة کما هی و تارة فی التواضع و التذلل...».





(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۲). این توصیف معنایی در لغت، با آنچه در عرف مشرعیان به کار برده می‌شود - و آن اینکه به هنگام نماز آن حالت مخصوص انجام می‌گیرد - هیچ گونه اختلاف در برداشت و نگرش ندارد. بنابراین تعریف خضوع و خشوع از لفظ رکوع، یک گونه مجازگویی معنایی است که در تشخیص معنای اصلی و حقیقی از آن نیاز به وجود قرینه و شاهد دارد؛ از این رو اراده کردن این معنای مجازی از واژه رکوع مستفاد از عبارت «هم راکعون»، شاهد و قرینه لازم دارد که در اینجا این قرینه وجود ندارد، بلکه عبارت «یقیمون الصلاة» شاهی قوی در به کارگیری این واژه در معنای حقیقی آن است. بنابراین جمله «و هم راکعون» حال از فاعل «یؤتون الزکاة» است^۱ (عکبری، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۳۰). حالیه بودن واو را می‌توان با نگاهی اجمالی به روایاتی که درباره این قضیه وارد شده است، به دست آورد. ابن ابی حاتم در تفسیرش از ابن کھیل نقل می‌کند که علی در حال رکوع صدقه داد و سپس این آیه نازل شد^۲ (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۱۶۲).

در تفسیر الدر المنثور ذیل آیه نیز دو نوع روایت آمده است: در نوع اول که شرح ماوقع را بیان می‌کنند: «پیامبر از فقری که امام انگشترش را به او بخشیده بود، پرسید: در چه حالی انگشتر را به تو داد؟ گفت: در حال رکوع آن را به من داد»^۳ (سیوطی، ۱۴۰۴ق،

۱. راکعون: خبر «هم» مرفوع بالواو لانه. جمع مذكر سالم. و الجملة الاسمية «هم راکعون» فی محل نصب حال ای «یعملون ذلك فی حال الركوع أو تكون الجملة: حالا من «یؤتون» بمعنى «یؤتونها فی حال رکوعهم فی الصلاة؛ و هم راکعون»: حال من الضمیر فی «یؤتون».

۲. عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كَهِيلٍ قَالَ: تَصَدَّقَ عَلَيَّ بِخَاتَمِهِ وَ هُوَ رَاكِعٌ فَتَرَكْتُ.

۳. خرج رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال أعطاك أحد شئاً قال نعم قال من قال ذاك الرجل القائم قال على أي حال أعطاكه قال و هو راکع قال و ذاك على بن أبي طالب فكبر رسول الله ﷺ عند ذلك. در روایت دیگر و أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس قال كان على بن أبي طالب قائماً يصلي فمر سائل و هو راکع فأعطاه خاتمة فنزلت هذه الآية إِنْما وَلِيكُمُ اللَّهُ وَ رَسُوْلُهُ الْآيَةُ. و أخرجه الطبرانی فی الأوسط و ابن مردويه عن عمار بن ياسر قال وقف بعلي سائل و هو راکع فی صلاة تطوع فنزع خاتمه فأعطاه السائل فأتى رسول الله ﷺ فأعلمه ذلك فنزلت على النبي ﷺ هذه الآية إِنْما وَلِيكُمُ اللَّهُ وَ رَسُوْلُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيْمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُم رَاكِعُونَ فقرأها رسول الله ﷺ على أصحابه ثم قال من كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه و أخرجه الخطيب فی المتفق عن ابن عباس قال تصدق على بخاتمه و هو راکع فقال النبي ﷺ للسائل من أعطاك هذا الخاتم قال ذاك الراکع فانزل الله إِنْما وَلِيكُمُ اللَّهُ وَ رَسُوْلُهُ.

ج ۲، ص ۱۲۹۴). و نوع دوم آنکه فقط به حالت صدقه دادن امام علیه السلام از زبان صحابه اشاره دارد^۱ (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۲۹۳). بنابراین «واو» حالیّه است و هیچ جایی برای این اشکال و احتمال باقی نمی ماند.

۲-۱-۴. معنایابی تصدیقی لفظ «ولیّ»

لفظ «ولیّ» و مشتقات آن ۲۲۳ مرتبه در قرآن آمده است. می توان گفت این واژه، پرکاربردترین واژه در قرآن است. برای کلمه ولی و مولی معانی زیادی نقل شده است. فراهیدی، ابن منظور، راغب اصفهانی، زبیدی، جوهری و ابن فارس با هم با حذف اشتراکات، هجده الی نوزده معنای متفاوت بیان کردند^۲ (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۶۵؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۵۲۹؛ فیومی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۶۷۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۴۰۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۳۳). تعدد معانی در واژه «ولیّ» باعث شده است هر مفسری بر اساس مبنای دینی خود از این واژه بهره ببرد و آن معنی را به نفع خود مصادره کند.

واژه «ولی» در آیه ولایت، تنها کلمه ای است که مخالفان امامت و ولایت حضرت علیه السلام توانستند با استفاده نابجا از معانی مختلف آن شبهه ایجاد کنند و مفسران زیادی را در پاسخگویی به آن شبهه درگیر نمایند؛ از این رو همواره بررسی معنایی این لفظ، کانون توجه اندیشمندان علوم مختلف اسلامی، به ویژه دانشوران تفسیر قرآن کریم بوده است. بنابراین توجه به کشف معنای لفظ «ولی» در آیه ولایت، به دلیل اهمیت بحث های پیرامونی آن، دو چندان می نماید؛ از این رو ضرورت دارد تا به بازشناسی این لفظ بر پایه کهن ترین منابع لغت نگاری پردازیم.

جوهری (۳۹۳ق)، از قدیمی ترین لغت نویسان نوشته است: «ولیّ به معنای نزدیکی

۱. و أخرج ابن أبي حاتم و أبو الشيخ و ابن عساکر عن سلمة بن كهيل قال تصدق علی بخاتمة و هو راکع فنزلت إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ الْآيَةُ و در ادامه می نویسد: و أخرج ابن جریر عن مجاهد فی قوله إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ الْآيَةُ نزلت فی علی بن أبی طالب تصدق و هو راکع و أخرج ابن جریر عن السدی و عتبة بن حکیم مثله.
۲. (القُرْب، المحب، الناصر، ابن العَـم، الصهر، الحلیف، المتولی و المالك للامر، الصديق، المعیتق، المعثق، الجار، الْمُتَعَم عليه، الصحاب، ابن الأخت، العَم، الاولى بالشیء، الْمُتَصَرَّف فی الامر، العقید و الرب).





است و ما را سرپرستی کرد؛ یعنی کار ما را او انجام داد، و چیزی را سرپرستی کرد؛ یعنی کار فروختن آن را انجام داد. و مولا به معنای سرپرست، بنده، و پسرعمو، و داماد آمده است. و ولایت به معنای نصرت است. وی به نقل از سیبویه گفته است: ولایت به فتح واو، به معنای نصرت، و به کسر آن، به معنای سلطنت است و به معنای قرابت نیز یاد شده است، و مولا به هم‌پیمان نیز گفته می‌شود، کسی که مسئولیت و سرپرستی کاری را بر عهده گرفت، به وی «ولّی» گویند و ولایت به فتح و کسر واو همانند امارت است؛ زیرا اسم برای کسی است که مسئولیت کاری را پذیرفته و به انجام آن اقدام می‌ورزد»^۱ (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۶، صص ۲۵۲۹-۲۵۳۰). ابن منظور (۷۱۱ق) افزون بر معانی یادشده می‌نویسد: «ولی الشّیء وعلیه ولایة؛ بر آن چیز دست یافت و در آن تصرف کرد» (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۵، ص ۴۰۰). راغب اصفهانی (۵۰۲ق) افزون بر معانی یادشده نوشته است: «ولاء و توالی به این معناست که دو چیز یا بیشتر به هم رسند؛ به گونه‌ای که میان آن دو فاصله نباشد و از هم جدا نشوند. این معنا در تعبیر کنایی به مفهوم نزدیکی مکانی، نسبی، دینی، خویشاوندی، یاوری و اعتقادی به کار برده شده است و ولایت به کسر واو، به معنای نصرت و به فتح آن، به مفهوم سرپرستی و اداره کردن کاری است». ایشان در ادامه نوشته است: «ولایت به فتح و کسر واو همچون دلالت است و معنای حقیقی آن اداره کردن و سرپرستی کار دیگران است و ولّی و مولا در این معنا به کار برده شده‌اند»^۲ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۵). ایشان سپس برای بیانات خود بیش از پنجاه آیه به مثابه تأیید کلامش آورده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، صص ۸۸۵-۸۸۷). فیومی (۷۷۰ق) نیز افزون بر یادآوری معانی یادشده نوشته است: «و فلان اولی بكذا ایّ احق به؛ و فلان

۱. «الولی القرب و الدنو، و ولاء الام ای - عمل کذا و ولاء البیع ای تولى الامر و المولى المعتقد - بالفتح و الکسر - و المولى ابن العم و الصهر و الولاية النصرة... و قال سیبویه الولاية بالفتح النصرة و بالکسر السلطان، و الولاية ای القرابة و المولى الحلیف، و کل من ولی امر واحد فهو ولیه و الولاية بالفتح المصدر و بالکسر الاسم مثل الامارة و النقاية لانه اسم لما توليته و قمت به».

۲. «الولاء و التوالی ان یحصل شیء فصاعدا حصولاً لیس بینهما ما لیس متهما و يستعار ذلك للقرب من حیث المكان و النسبة و الدین و الصداقة و النصرة و الاعتقاد و الولاية - بالکسر - النصرة و بالفتح تولى الامر و قيل الولاية - بالکسر و الفتح - نحو الادلة و حقیقه تولى الامر و الولی و المولى يستعملان فی ذلك».

کس به آن کار شایسته‌تر است، به معنای آن است که آن کار به او واگذار شود» (فیومی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۶). سید مرتضی به نقل از ابوالعباس محمد بن یزید مبرد (۲۸۶ق)، ادیب و لغت‌شناس معروف، در تعریف «ولی» گفته است: «ریشه معنای حقیقی «ولی» آن است به کسی که شایسته‌تر و برتر باشد گویند و مولی همانند معنای ولی می‌باشد»^۱ (سید مرتضی، ۱۴۴۱ق، ج ۵، ص ۴۳۸).

بررسی انجام‌شده در منابع لغت‌شناسان معروف نشان می‌دهد که در معنای ولی، همه آنها معنای سرپرستی و اولی‌بودن شخص نسبت به دیگری را معنای پیش‌فرض لحاظ کرده، و آن را به مثابه معنای تصدیقی پذیرفته، و سپس معانی دیگر را به مثابه استعمالات ولی بیان کرده‌اند.

اکنون از مجموع کاربردهای مختلف واژه «ولی» و دیدگاه لغت‌دانان در این باره می‌توان گفت که ولی و ولایت یک نوع نزدیکی و ارتباط برقرار کردن میان دو چیز با فاصله است که این ارتباط سبب نوعی حق تصرف و مالکیت در تدبیر و اداره کردن کار دیگری است. ارتباط بیان‌شده می‌تواند یا به لحاظ دوستی و محبت یا به جهت اداره و یا به لحاظ تصرف کردن و اداره نمودن کار دیگران پدید آید. به بیان دیگر، هرگاه کسی شایسته‌تر از دیگران در اداره امور زندگی مردم باشد و بتواند به صورت نظام‌مند کار آنها را سرپرستی و رهبری کند، نوعی ولایت برای او تحقق می‌یابد، و درواقع «ولی» و سرپرست آنان گفته می‌شود.

محققان برای تشخیص صحیح معنای لفظ از معانی پرشمار و متفاوت، یکی از این دو راه را پیش‌رو قرار می‌دهند:

الف) گفته شود این لفظ از الفاظ مشترک معنوی است. مرحوم مظفر می‌گوید: «طبق قاعده، واژه «ولی» لفظ مشترک برای معانی متعدد است؛ اما بعید نیست مشترک معنوی هم باشد. ایشان برای به دست آوردن معنای مشترک، این گونه استدلال کردند: وجه مشترک «ولی» کسی است که سلطان بر زیردستان است ولو فی‌الجمله. و این

۱. إن أصل تأویل الولی الذی هو أولى أى أحق ومثله المولی.





سلطنت مشتق از ولایت به معنای سلطان است؛ از این رو ولیّ به معنای «ولی المرأة والصبی والرعیة»، «الولی بمعنی الصدیق والمحبّ»، ناصر، حلیف و جار نسبت به مقابل خود فی الجمله سلطنت دارد. پس امیرالمؤمنین همان قائم به امور مؤمنین، سلطان بر آنها و امام بر آنها است» (مظفر، بی تا، ج ۴، ص ۳۰۰).^۱ عده ای هم قدر جامع را «المتولی للامر» گرفتند و همه آن معانی را که بیان شد، زیر این عنوان قرار دادند.^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۴، ص ۲۵۶؛ الجاف، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۰۷) و در توضیح گفتند: هرگاه گفته شود که «فلان ولی هذه الصغیرة» به این معنی است که فلان کس ولایت دختر بچه را گرفته است؛ یا هرگاه به سلطان گفته می شود که «المتولی للامر»، در تمام این موارد یک معنای جامع می توان پیدا کرد و آن معنا «المتولی للامر» است؛ یعنی کسی که کاری را سرپرستی کند؛ زیرا این معنا معانی دیگر لفظ بیان شده را می تواند زیر پوشش معنایی خود قرار دهد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۴، ص ۲۵۶؛ الجاف، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

ب) گفته شود لفظ «ولیّ» مشترک لفظی است (مظفر، بی تا، ص ۴۴).^۳ در این حالت، برای تعیین و تشخیص معنای مقصود گوینده چاره ای نیست جز آنکه به قراین و

۱. لا یبعد أنّ الولی مشترک معنی، موضوع للقائم بالأمر، أى الذى له سلطان على المولیّ علیه - ولو فى الجملة - فیکون مشتقاً من الولاية، بمعنی السلطان. ومنه: ولی المرأة والصبی والرعیة، أى القائم بأمرهم وله سلطان علیهم فى الجملة. ومنه أيضاً: الولی: بمعنی الصدیق والمحبّ، فإنّ للصدیق ولاية وسلطاناً فى الجملة على صدیقه وقیاماً بأمره. وكذا الناصر بالنسبة إلى المنصور، والحلیف بالنسبة إلى حلیفه، والجار بالنسبة إلى جاره.. إلى غیر ذلك. فیحتمل أن یكون معنى الآية: إنّما القائم بأمرکم هو الله ورسوله وأمیر المؤمنین، ولا شك أنّ ولاية الله تعالى عامة فى ذاتها، مع أنّ الآية مطلقة فتفید العموم بقرینة الحکمة، فكذا ولاية النبى والوصى. فیکون على علیّه هو القائم بأمر المؤمنین، والسلطان علیهم، والإمام لهم.

۲. ومولاهما هو المعتق، والمعتق، وابن العم، والجار، والحلیف، والناصر، والمتولی للامر والمراد ههنا الناصر، أو المتولی للامر، قال النبى ۹ «من كنت مولاه فعلى مولاه» والمولى فى هذا الحدیث یختص بالمعنى الاخير؛ ثمّ إنّ من المعروف عند كلّ أحد، استعمال الولی بمعنی المتولی للأمر أو الأولى بالأمر؛ كما فى قولنا: ولی العهد وولى الأمر وولى الدم وولى المقتول وولى المرأة وولى الطفل، وكلّ ذلك قالوا عنه: إنّهُ بمعنی الأولى بالتصرّف فى ذلك المتعلّق من غیره، ومن ثمّ نصّ ابن الأثیر على صحّة هذا الإطلاق فقال: «وكلّ من ولی أمراً أو قام به فهو مولاه وولیه».

۳. مشترک لفظی عبارت از آن است که یک لفظ دارای چند معنای مصداقی مختلف است، مانند لفظ عین که در لغت عرب دارای چند معنای مختلف است، همچون چشم، اسب پیشانی سفید، چشمه، خورشید و

نشانه‌های موجود در کلام گوینده مراجعه شود. اینک در آیه مورد بحث، برای شناخت معنای لفظ «ولی» می‌توان دو قرینه اساسی به دست آورد که معنای حقیقی آن را روشن کند: (۱) قرینه بیرون از کلام یا قرینه ناپیوسته: قرینه حالیه یا مقامیه که سبب نزول آیه است و همان دقت در مقام و زمانی است که آیه نازل شده است، و با آن قرائن روشن می‌شود که واژه ولایت در معنای اولویت و برتری در سرپرستی امور مسلمانان است (حسینی میلانی، ۱۳۸۶، صص ۴۴-۳۸). قرینه دیگر قرینه سیاق آیات است که علامه طباطبایی می‌فرماید: «کلمه ولایت در این آیات نمی‌شود به معنای نصرت باشد؛ زیرا با سیاق آنها و خصوصیات که در آن آیات است مخصوصاً جمله «بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ» آنها خود اولیای یکدیگرند» و جمله «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» و هر که از شما ولایت آنها را داشته باشد، از آنها خواهد بود» (مائده، ۵۱)، سازگار و مناسب نیست» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۷).^۱ و این قرینه‌ها نشانگر آن است که مقصود گوینده از لفظ «انما ولیکم» ولایتی است که خداوند متعال و پیامبرش از آن برخوردارند و آن ولایت همان سرپرستی، رهبری و تدبیر امور زندگی دنیوی و اخروی مردم است. (۲) قرینه لفظیه که همان عبارت‌های مختلفی است که از زبان مبارک حضرت رسول ﷺ درباره مقام والای امام علی (علیه السلام) بعد از خود اشاره دارد، مانند حدیث منزلت و وزارت که پیش‌تر نقل شد، و گویاتر و رساتر از این دو روایت، حدیث ولایت است که در شمار زیادی از آثار معتبر اسلامی ثبت و ضبط شده است. این روایت به چند طریق روایی و به حکایت راویان مختلف، مانند عمران بن حصین، برید، ابن عباس، وهب بن حمزه، و امام علی (علیه السلام) گزارش شده است (حسینی میلانی، ۱۳۸۶، صص ۴۴-۳۸).

حدیث ولایت به سند ترمذی از عمران بن حصین چنین نقل شده است که عمران گوید: «رسول خدا ﷺ گروهی از مسلمانان را به سرپرستی علی بن ابی طالب برای یکی از سریه‌ها فرستاد. برخی از افراد گروه با علی در مورد موضوعی چالش پیدا کردند که

۱. علی أنک قد عرفت فی البحث عن الآیات السابقة أعنی قوله: «یا أیها الذین آمنوا لا تتخذوا الیهود و النصارى أَوْلِیاء» (الآیات) أن ولایة النصرة لا تلائم سیاقها، و أن خصوصیات الآیات و العقود المأخوذة فیها و خاصة قوله: «بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْضٍ» و قوله: «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» لا تناسبها.





آن موضوع برای این افراد خوشایند نبود. این گروه با هم پیمان بستند وقتی به ملاقات رسول خدا ﷺ رسیدند، آن حضرت را از عملکرد علی (ع) باخبر کنند. آنان بعد از بازگشت از سفر خدمت پیامبر گرامی ﷺ رسیدند و بر وی سلام کردند، سپس یکی از این افراد بلند شد و گفت: ای رسول خدا، آیا تو نمی‌دانی که علی بن ابی طالب در این سفر چه کاری انجام داده است؟ پیامبر گرامی ﷺ از این شخص روی برگرداند و به او توجه نکرد. سه نفر دیگر نیز همان صحبت را بیان کردند و حضرت توجه ننمود تا اینکه رسول خدا در حالی که از چهره‌اش خشم نمایان بود، به این افراد رو کرد و سه مرتبه فرمود: درباره علی چه می‌گویید؟ سپس این عبارت را فرمود: «ان علیا منی و انا منه و هو ولی کل مؤمن بعدی»؛ همانا به راستی و درستی علی از من است و من از علی، و او ولی (سرپرست و پیشوای) هر مؤمنی پس از من است» (ابن حنبل، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳۰ و ج ۴، ص ۴۳۷؛ ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۹۷؛ نیشابوری، ۴۳۵ق، ج ۳، ص ۱۱۰؛ نسائی، ۴۲۴ق، ص ۷۹؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۶۰۴).

مناسب‌ترین معنا که با لفظ «بعدی» در حدیث آمده است، این است که گفته شود مراد از لفظ «ولی» در عبارت حدیث آن است که علی (ع) سرپرست و رهبر مسلمانان و مؤمنان بعد از پیامبر اکرم ﷺ است. بنابراین از این احادیث و احادیث دیگر که از طریق شیعه نقل شده است می‌توان قرینه و نشانه‌ای در فهم و کشف معنای «ولی» در آیه ولایت کمک گرفت و چنین استناد و استدلال کرد که مقصود از واژه «ولی» در عبارت «انما ولیکم ...» همان سرپرستی، پیشوایی و شایستگی افرادی است که اداره نظام زندگی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مردم در دنیا، و رستگاری آنان در آخرت به آنان واگذار شده است.

از مجموعه قرائن یادشده در آیه ولایت می‌توان در فهم درست معنای «ولی» استفاده کرد و با رعایت انصاف گفت که قرینه‌ها و نشانه‌های بیان‌شده دلالت دارد که می‌توان از این لفظ، دو معنا فهمید:

الف) اولی و احق: یعنی هریک از افراد یادشده، در صلاحیت و شایستگی بر عهده گرفتن امور مردم، از دیگران سزاوارتر و شایسته‌تر هستند.

ب) سرپرست: یعنی هریک از آنان به درستی سرپرست مردم اند. بنابراین معانی دیگر این لفظ، مانند ناصر، محب، یاور و دوستدار به دلیل آنکه در درون و بیرون کلام گوینده قرینه‌ای برای تأیید و تثبیت آنها وجود ندارد نمی‌تواند مراد گوینده آیه باشد. سید مرتضی علم‌الهدی باظرافت این معنا را چنین فهم و بیان کرده است:

مراد از ولی در آیه، از دو حالت خارج نیست: یا کسی است که در امور دین مسئولیت و سرپرستی کاری به وی واگذار شده است یا شخصی است که دستورش نافذ و حکمش قابل تنفیذ می‌باشد. معنای نخست نمی‌تواند قصد شده باشد؛ زیرا واگذاری امور دین تنها به حضرت رسول ﷺ اختصاص ندارد، بلکه بر همه مؤمنان واجب است. بر پایه این مطلب، معنای دوم مقصود است. آیا توجه نموده‌ای وقتی گفته می‌شود فلانی ولایت بر آن زن دارد، مراد آن بوده که سرپرستی عقد و ازدواج وی را بر عهده گرفته است و همچنین به سرپرستان مقتول، اولیای دم می‌گویند؛ چون آنان می‌توانند درخواست قصاص و بخشش کنند [و درواقع مسئولیت قصاص یا بخشش قاتل بر عهده اولیای دم است]. و باز به سلطان، سلطان گفته می‌شود؛ زیرا سرپرستی و مسئولیت کار رعیت به او داده شده است [...] (سید مرتضی، ۱۴۴۱ق، ج ۲، ص ۲۱۷).^۱

۳. تحلیل داده‌ها

کلیدی‌ترین آیه در اثبات امامت و ولایت اهل بیت و به صورت خاص امام علی (علیه السلام)، آیه ۵۵ سوره مائده است. هریک از علما و اندیشمندان شیعه و اهل سنت، بر اساس مبنای خود در اثبات ولایت به معنای سرپرستی یا ولایت بر اساس معانی دیگر تلاش کرده‌اند.

۱. «المراد بالولی فی الایة لا یخلو وجهین اما ان یراد من له الولی فی باب الدین او یراد نفاذ الامر و تنفیذ الحکم. لا یجوز ان یراد به الاول لان ذلك لا یختص الرسول لان الواجب تولی کل مؤمن فلا یكون لهذا الاختصاص وجه فلم یبق الا ان المراد، الثانی الاتری انهم یقولون فلان ولی المرثة اذا کان علیک تدبیر نکاحها و العقد علیها و یصفون عصبة المقتول بانهم اولیاء الدم من حیث كانت الیهم المطالبة بالقود و الاعفاء و كذلك یقولون للسلطان انه ولی امر الرعية. و کمیت الشاعر یقول: نعم ولی الامر بعد ولیه و منتجج التقوی و نعم المؤدب انما ارادوا ولی الامر و القائم بتدبیره».





در این آیه، دو نگاه اساسی وجود دارد: در نگاه اول، علمای تفسیری و غیرتفسیری حتی تاریخ‌نگاران، اعم از شیعه و اهل سنت شأن نزول و اسباب نزول آیه را مسئله زکات دادن امیرالمؤمنین علیه السلام دانسته‌اند و در این مسئله هیچ تردیدی وجود ندارد و در حد فوق تواتر است؛ اما مسئله مهم این است که خداوند از کلمه «ولی» چه معنایی اراده کرده است. آیا ولی هم‌معنی ولایت خدا و رسول صلی الله علیه و آله است یا خداوند متعال معانی دیگری از این لفظ اراده کرده است. در نگاه اول، روایات فراوانی از شیعه و اهل سنت وجود دارد که افزون بر نقل شأن نزول آیه، ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام را به همان ولایت رسول اکرم صلی الله علیه و آله تأویل برده‌اند که با یک نگاه سطحی در بین تفاسیر، متواتر بودن روایات در این زمینه در دسترس است. اما در نگاه دوم، فارغ از وجود روایات در این زمینه، معناشناسی واژه «ولی» و بررسی سیاق آیه نیز می‌تواند نقش مؤثری در تفسیر آیه داشته باشد و افزون بر آن، زمینه بسیاری از شبهات را نیز دفع کند؛ زیرا بخش عمده‌ای از اشکالات و نیز پاسخ اندیشمندان شیعه به شبهات، به درک و تبیین درست کلمه «ولی» و نقش و جایگاه آن در آیه بازمی‌گردد. این همان نگاه نویی است که مفسران، در قالب دفع شبهه، نقش و جایگاه کلمه «ولی» را بر اساس آن بیان کرده‌اند؛ در حالی که می‌توانستند آن را به مثابه روشی تفسیری، فارغ از شبهات، در تفسیر خود مطرح کنند.

نتیجه‌گیری

از مطالب بیان‌شده، این نتایج به دست می‌آید:

۱. لفظ «أئمة» در آغاز آیه، حکایت از انحصاری بودن ولایت افراد نام‌برده دارد؛ یعنی فقط خدای متعال و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مؤمنان پرداخت‌کننده زکات در حال رکوع نماز، ولایت دارند. و از سوی دیگر، هم‌ردیف قرار گرفتن این اسامی در آیه، دلیل هم‌معنا بودن ولایت برای همه آنان است؛ یعنی لفظ «ولی» هر معنایی که داشته باشد، همان معنا به طور یکسان بر همه افراد نام‌برده اطلاق می‌شود.
۲. اگر «ولی» مشترک لفظی باشد، نیاز به قرینه دارد. قرینه حالیه و مقالیه، هردو، دلالت بر ولایت به معنای سرپرستی دارد. بر فرض ضعیف، اگر این واژه مشترک

معنوی باشد، قدر جامع معانی «ولی» نیز همان سرپرستی است. پس «ولی» نمی تواند به معنای دوست باشد؛ زیرا در آیه ۳۴ سوره فصلت، «وَلَا تَسْتَوِی الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ اَدْفَعْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِیْ بَیْنَكَ وَ بَیْنَهُ عَدَاوَةٌ کَأَنَّهُ وَلِی حَمِیمٌ؛ نیکی و بدی یکسان نیست. [بدی را] با بهترین شیوه دفع کن [با این برخورد متین و نیک] ناگاه کسی که میان تو و او دشمنی است [چنان شود] که گویی دوستی نزدیک و صمیمی است»، به قرینه واژه «عَدَاوَةٌ»، قبل واژه «ولی» و نیز سیاق آیه، ولی در معنای دوستی اطلاق شده است، برخلاف آیه مورد بحث.

۳. در سوره کهف آیه ۱۷، «وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَوَارُّوْ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْیَمِیْنِ وَ إِذَا غَرَبَتْ تَقَرُّصُهُمْ ذَاتَ الشَّمَالِ وَ هُمْ فِی فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِکَ مِنْ آیَاتِ اللّٰهِ مَنْ یَهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ یَضِلُّ فَلَنْ یَجِدَ لَهُ وَلِیًا مُّرْشِدًا؛ و خورشید را می بینی که وقتی طلوع می کند، از سمت راست غارشان متمایل می شود، و وقتی غروب می کند، سمت چپشان را ترک می کند، و آنان در محل وسیعی از آن غارند [که نسیم مطبوعش آنان را فرا می گیرد]. این از نشانه های [قدرت] خداست. خدا هر که را هدایت کند، راه یافته است و هر که را گمراه نماید، هرگز برای او یاور و دوست هدایت کننده ای نخواهی یافت»، آیه ۱۱۱ سوره اسراء، «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ یَكُنْ لَهُ شَرِیکٌ فِی الْمُلْکِ وَ لَمْ یَكُنْ لَهُ وَلِیٌ مِنَ الدَّلِّ وَ کَبْرُهُ تَکْبِیرًا؛ و بگو: همه ستایش ها ویژه خداست که نه فرزندی گرفته و نه در فرمانروایی شریکی دارد و نه او را به سبب ناتوانی و ذلت یار و یآوری است. و او را بسیار بزرگ شمار»، سوره بقره آیه ۱۰۷، «وَ مَا لَکُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مِنْ وَلِیٍّ وَلَا نَصِیرٍ؛ برای شما به غیر از خدا هیچ ولی و یآوری نیست» و آیه ۲۵۷ همین سوره، «اللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ اِلَی النَّوْرِ وَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا اُولِیَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ یُخْرِجُوْنَهُمْ مِنَ النَّوْرِ اِلَی الظُّلُمَاتِ اُولٰٓئِکَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِیْهَا خَالِدُوْنَ؛ خدا سرپرست و یار کسانی است که ایمان آورده اند. آنان را از تاریکی ها [ی جهل، شرک، فسق و فجور] به سوی نور [ایمان، اخلاق حسنه و تقوا] بیرون می برد. و کسانی که کافر شدند، سرپرستان آنان طغیان گران اند که





آنان را از نور به سوی تاریکی‌ها بیرون می‌برند. آنان اهل آتش‌اند و قطعاً در آنجا جاودانه‌اند»، ولیّ به دلیل سیاق آیات قبل و بعد، به معنای یاور آمده است.

۴. در برخی آیات قرآن، ولیّ اسم و صفت الهی آمده است، مانند «اللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ آمَنُوا یُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ»، «وَاللّٰهُ وَلِیُّ الْمُؤْمِنِیْنَ»، «فَاللّٰهُ هُوَ الْوَلِیُّ» و «وَاللّٰهُ وَلِیُّ الْمُتَّقِیْنَ». اطلاق ولیّ بر خداوند متعال بدین جهت است که مؤمنان را سرپرستی و تدبیر می‌کند؛ این گونه که برای هدایت آنان حجت و برهان اقامه می‌کند و آنان را در مقابله با دشمنان یاری می‌کند و در مقابل اطاعت کردن و انجام‌دادن کارهای نیک به آنان پاداش می‌دهد.

۵. در سورة مريم آیه ۵، «وَإِنِّیْ خِفْتُ الْمَوَالِیَ مِنْ وَرَائِیْ وَكَانَتْ امْرَأَتِیْ عَاقِرًا فَهَبْ لِیْ مِنْ لَّدُنْكَ وَلِیًّا» * یرثنی و یرث من آل یعقوب؛ و همانا من پس از خود از خویشاوندانم بیمناکم، و همسر من [از شروع زندگی] نازا بوده است، پس مرا از سوی خود فرزندی عطا کن * که از من و خاندان یعقوب ارث ببرد»، به قرینه جمله «یرثنی و یرث» در آیه بعد، ولیّ در آیه، به فرزند وارث معنا شده است.

در مجموع بی تردید معنای سرپرستی واژه «ولیّ» در آیه، بر فرض عدم روایات تأویلی، از طریق معناشناسی واژه «ولیّ» در ک و اثبات می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

آلوسی، محمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن اثیر، علی بن محمد (۱۴۰۹ق). أسد الغابة فی معرفة الصحابة (ج ۶). بیروت - لبنان: دار الفکر.
ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۸ق). مسند الامام احمد (مصحح: ابن قطب، حسن بن عباس). قاهره - مصر: مؤسسة قرطبة.

ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (ج ۴). ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.

ابن جزی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). التسهیل لعلوم التنزیل (ج ۱، چاپ اول). بیروت: شرکت دار الأرقم بن أبی الأرقم

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۰۷ق). زادالمسیر (ج ۱). بیروت: دار الکتب العربی.
ابن درید الأزدی، ابوبکر محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار العلم للملایین.

ابن طاووس، علی بن موسی. (بی تا). سعد السعود للنفوس منضود (چاپ اول). قم: دار الذخائر.
ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر (ج ۵، چاپ اول). بیروت: نشر مؤسسة التاريخ.

ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (ج ۳ و ۱، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمدعلی بیضون.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب (ج ۸ و ۱۵، محقق: علی وشیری). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

امینی، عبدالحسین. (بی تا). الغدير (ج ۲). بیروت: دار الکتب العربی.





اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر (ج ۴). بیروت: دارالفکر.

ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۹۳). خدا و انسان در قرآن (مترجم: احمد آرام). تهران: انتشارات شرکت سهامی.

بحرانی، سید هاشم. (۱۴۲۲ق). غایة المرام و حجة الخصام (محقق: سید علی عاشور). بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

بغدادی، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). لباب التأویل فی معانی التنزیل (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.

بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

پالمر، فرانک. (۱۳۷۴). نگاهی تازه به معناشناسی (مترجم: کوروش صفوی). تهران: نشر مرکز.

ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۱۹ق). سنن الترمذی (ج ۵). قم: دار الحدیث.

تفتازانی، مسعود بن عمر. (بی تا). کتاب المطول و بهامشه حاشیة السید میرشریف. قم: مکتبة الداوری.

ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۸ق). تفسیر الثعالبی المسمی بالجواهر الحسان فی تفسیر القرآن (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی (ج ۴، چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

الجاف، عبدالحمید. (۱۴۳۰ق). ثمّ شیعی الألبانی (ج ۱). قم: المطبعة ستارة.

جصاص، احمد بن علی. (۱۴۰۵ق). احکام القرآن (جصاص) (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

جعفری، یعقوب. (۱۳۷۶). تفسیر کوثر (ج ۳، چاپ اول). قم: انتشارات هجرت.

جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۹۱). تسنیم تفسیر قرآن کریم (ج ۱، محقق: محمد فراهانی، چاپ اول). قم: مرکز نشر اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد؛ عطار، احمد عبدالغفور. (۱۴۰۴ق). الصحاح (للجوهری) (ج ۶). بیروت: دار العلم للملایین.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله (۱۴۳۵ق). المستدرک علی الصحیحین (ج ۵). قاهره - مصر: دارالتأسیل.

حسینی میلانی، علی. (۱۳۸۶ش). نگاهی به آیه ولایت. قم: نشر الحقائق.

حسینی بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. قم: بعثت.

حقى بروسوى، اسماعیل. (بی تا). تفسیر روح البیان (ج ۲). بیروت: دارالفکر.

حوّی، سعید. (۱۴۰۹ق). الاساس فی التفسیر (ج ۳). قاهره: دارالسلام.

خزاعی نیشابوری، حسین. (۱۳۷۱). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن (ج ۱، مصحح: محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح). مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). البیان فی تفسیر القرآن (چاپ اول). قم: موسسه آثار الامام الخویی.

رازی، فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالشامیه.

رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار (ج ۶). بیروت: دار المعرفة.

زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج (ج ۶، چاپ دوم). دمشق: دار الفکر المعاصر.

زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۱، چاپ سوم). بیروت: دار الکتب العربی.





سبزواری، محمد. (١٤١٩ق) ارشاد الازدهان الى تفسير القرآن (ج ١، چاپ اول). بيروت: دار التعارف للمطبوعات.

سمرقندی، نصر بن محمد بن ابراهيم. (بی تا). بحر العلوم (ج ١، محقق: محمود مطر ح). بيروت: نشر دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.

سید قطب. (بی تا). فی ظلال القرآن (ج ٢). بيروت: دارالاحیاء لثراث العربی.

سید مرتضی، علی بن حسین. (١٤٤١ق). الشافی فی الإمامة (ج ٥، محقق: محمدحسین درایتی). مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.

سیوطی، جلال الدین. (١٤٠٤ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور (ج ٢). قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).

سیوطی، جلال الدین. (بی تا). البهجة المرضیة علی الفیه ابن مالک. قم: اسماعیلیان.

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر؛ عبدالشافی، احمد. (بی تا). لباب النقول فی أسباب النزول. بيروت: دار الکتب العلمیة.

شوکانی، محمد بن علی. (بی تا). فتح القدر (ج ٢). بيروت: دارالمعرفة.

شیرازی، احمد امین. (١٢٧١). آئین بلاغت شرح مختصر المعانی (ج ١). بی جا: بی نا.

طباطبایی، محمدحسین. (١٣٩٠ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ٣، ٦ و ١٠، چاپ دوم). لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، فضل بن حسن. (١٣٧٢). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ٣، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (١٤١٢ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ٦، چاپ اول). بيروت: دارالمعرفة.

طنطاوی، محمد. (١٩٧٣م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. قاهره: دارالنهضة.

طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ٣). بيروت: دار احیاء التراث العربی.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (١٤١٥ق). تفسیر نورالثقلین (چاپ چهارم). قم: انتشارات اسماعیلیان.

عکبری، عبدالله بن حسین. (۱۴۱۹ق). التبیان فی إعراب القرآن (ج ۱، چاپ اول). ریاض: بیت الافکار الدولیه.

علی بن ابراهیم قمی. (۱۳۸۷ق). تفسیر القمی. نجف: چاپ طیب موسوی جزائری.
عیاشی سمرقندی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر (چاپ اول). تهران: المطبعة العلمیه.

فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۱۲، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین (ج ۱، ۸). قم: نشر هجرت.
فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۹۹ق). تفسیر صافی (ج ۲، چاپ اول). مشهد: دارالمرتضی.
فیومی، احمد بن محمد؛ الشیخ محمد، یوسف. (۱۴۲۸ق). المصباح المنیر (ج ۱ و ۲). لبنان: المكتبة العصرية.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لاحکام القرآن (ج ۴ و ۸). تهران: ناصر خسرو.
کیاهاراسی، علی بن محمد. (۱۴۲۲ق). احکام القرآن (کیاهاراسی) (ج ۳، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
لایتز، جان. (۱۳۸۳). مقدمه‌ای بر معناشناسی زبان شناختی (مترجم: حسین واله). تهران: انتشارات سروش.

ماوردی، علی بن محمد. (بی تا). النکت و العیون تفسیر الماوردی (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). بحار الأنوار (ج ۹۴). قم: مؤسسة الوفاء.
مختار عمر، احمد. (۱۳۸۵). معناشناسی (مترجم: حسین سیدی). مشهد: انتشارات فردوس مشهد.

مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). تفسیر المراغی (ج ۶). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مشهدی قمی، میرزا محمد. (۱۳۶۸). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب (چاپ اول). تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.





مظفر، الشيخ محمد حسن. (بی تا). دلائل الصدق لنهج الحق (ج ۴). قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

مظهری، محمد ثناء الله. (۱۴۱۲ق). التفسير المظهری (ج ۳). پاکستان: مكتبة رشديه.
معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۸ق). التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب (ج ۱ و ۲). مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مغنيه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). تفسير الكاشف (ج ۳، چاپ اول). تهران: دار الكتب الإسلامية.
مكارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان. (۱۳۷۴). تفسير نمونه (ج ۴، چاپ اول). تهران: دار الكتب الإسلامية.

میبدی، احمد بن ابی سعد رشید الدین. (۱۳۷۱). كشف الأسرار و عدة الأبرار (ج ۳، چاپ پنجم). تهران: انتشارات امیر کبیر.

نسائی، احمد بن علی (۱۴۲۴ق). خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام (محقق: آل زهوی، دانی بن منیر). بیروت - لبنان: المكتبة العصرية.

نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶ق). تفسير النسفی مدارك التنزيل و حقایق التاویل (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار النفائس.

نظام الاعرج، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان (ج ۲، چاپ اول). بیروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بیضون.

واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۱ق). اسباب نزول القرآن (واحدی) (ج ۱، چاپ اول). بیروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بیضون.

واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۶ق). الوسيط في تفسير القرآن المجید (ج ۲، چاپ اول). قاهره: جمهورية مصر العربية، وزارة الاوقاف، المجلس الاعلى للشئون الإسلامية، لجنة احياء التراث الاسلامي.

References

* Holy Quran

- Ali ibn Ibrahim, Q. (2008). *Interpretation of al-Qumi*. Najaf: Tayyib Musawi Jazairi Press. [In Arabic]
- Al-Jaf, A. H. (2008). *Thumma Shi'ani al-Albani*. Qom: Al-Matba'ah Sitara. [In Arabic]
- Alusi, M. (1994). *The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Quran* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Amini, A. H. (n.d.). *Al-Ghadir*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Andalusi, A. M. b. Y. (1999). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir (The Encompassing Ocean in Tafsir)*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ansari Qurtubi, M. b. A. (n.d.). *Al-Jami' li Ahkam al-Quran (The Comprehensive for the Rulings of the Quran)*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Arusi Huwayzi, A. A. b. J. (1994). *Tafsir Nur al-Thaqalayn (The Light of the Two Weighty Things)* (4th ed.). Qom: Intisharat-e Isma'iliyan. [In Arabic]
- Ayyashi Samarqandi, M. b. M. (2001). *The Book of Interpretation* (1st ed.). Tehran: Al-Matba'ah al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Baghawi, H. b. M. (1999). *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Quran (Landmarks of Revelation in the Interpretation of the Quran)* (1st ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Baghdadi, A. b. M. (1994). *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil (The Essence of Interpretation in the Meanings of Revelation)* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Bahrani, S. H. (2001). *Ghayat al-Maram wa Hujjat al-Khisam (The Ultimate Goal and the Argument Against Adversaries)* (Editor: Sayyid Ali Ashour). Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi. [In Arabic]
- Baydawi, A. b. U. (1997). *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil (The Lights of Revelation and the Secrets of Interpretation)* (1st ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]



- Fakhr Razi, M. b. U. (1999). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb) (The Grand Interpretation)* (3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Farahidi, K. b. A. (1988). *Kitab al-Ayn*. Qom: Nashr Hijrat. [In Arabic]
- Fayd Kashani, Molla Mohsen. (2020). *Tafsir Safi* (1st ed.). Mashhad: Dar al-Murtada. [In Arabic]
- Fayyumi, A. b. M; Al-Shaykh Muhammad, Yusuf. (2007). *Al-Misbah al-Munir*. Lebanon: Al-Maktabah al-Asriyah. [In Arabic]
- Haqqi Burusawi, I. (n.d.). *Tafsir Ruh al-Bayan (Interpretation of the Spirit of Elucidation)*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Hawwa, S. (1988). *Al-Asas fi al-Tafsir (The Foundation in Interpretation)*. Cairo: Dar al-Salam. [In Arabic]
- Husayni Bahrani, S. H. (1994). *Al-Burhan fi Tafsir al-Quran (The Proof in the Interpretation of the Quran)*. Qom: Bi'that. [In Arabic]
- Husayni Milani, A. (2007). *Negahi be Ayeh Welayat (A Look at the Verse of Wilayah)*. Qom: Nashr al-Haqa'iq. [In Arabic]
- Ibn Abi Hatim, A. R. b. M. (1998). *Interpretation of the Great Quran*. Riyadh: Maktabat Nizar Mustafa al-Baz. [In Arabic]
- Ibn Ashur, M. b. T. (1999). *Al-Tahrir wa al-Tanwir (The Liberation and Enlightenment)* (1st ed.). Beirut: Mu'assasat al-Tarikh. [In Arabic]
- Ibn Athir, A. b. M. (1988). *Usud al-ghaba fi ma'rifat al-sahaba* (Vol. 6). Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Durayd al-Azdi, A. B. M. b. H. (1987 CE). *Jamharat al-Lughah (The Compendium of Language)* (1st ed.). Beirut: Dar al-Ilm lil Malayin. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, A. b. M. (1997). *Musnad al-Imam Ahmad* (H. b. A. Ibn Qutb, Ed.). Cairo, Egypt: Mu'assasat Qurtuba. [In Arabic]
- Ibn Jawzi, A. R b. A. (1986). *Zad al-Masir (Provisions for the Journey)*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Juzayy, M. b. A. (1995). *Facilitation of the Sciences of Revelation* (1st ed.). Beirut: Sharikat Dar al-Arqam ibn Abi al-Arqam. [In Arabic]



- Ibn Kathir Damashqi, I. b. A. (1998). *Tafsir al-Quran al-Azim (Interpretation of the Great Quran)* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Baydun. [In Arabic]
- Ibn Manzur, M. b. M. (1987). *Lisan al-Arab (The Tongue of the Arabs)* (Editor: Ali Washiri). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Tawus, A. b. M. (n.d.). *Sa'd al-Su'ud lil Nufus Manzud (The Fortune of Felicity for Ordered Souls)* (1st ed.). Qom: Dar al-Dhakhair. [In Arabic]
- Izutsu, T. (2014). *Khoda va Ensan dar Quran (God and Man in the Quran)* (Translator: Ahmad Aram). Tehran: Sherkat Sahami Publications. [In Arabic]
- Ja'fari, Y. (1997). *Tafsir Kawthar (Kawthar Interpretation)* (1st ed.). Qom: Intisharat-e Hijrat. [In Arabic]
- Jassas, A. b. A. (1984). *Ahkam al-Quran (Rulings of the Quran)* (1st ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2012). *Tasnīm Tafsīr-e Qur'ān-e Karīm (Tasnīm: Interpretation of the Holy Quran)* (Editor: Muhammad Farahani, 1st ed.). Qom: Markaz Nashr Isra. [In Arabic]
- Jawhari, Ismail b. H.; Attar, A. A. Gh. (1983). *Al-Sihah (lil Jawhari) (The Authentic by al-Jawhari)*. Beirut: Dar al-Ilm lil Malayin. [In Arabic]
- Khoei, S. A. Q. (2008). *Al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Elucidation in the Interpretation of the Quran)* (1st ed.). Qom: Mu'assasat Athar al-Imam al-Khoei. [In Arabic]
- Khuza'i Nishaburi, H. (1992). *Rawd al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Quran (The Gardens of Paradise and the Spirit of Paradise in the Interpretation of the Quran)* (Editors: Muhammad Ja'far Yahaghi and Muhammad Mahdi Naseh). Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi. [In Arabic]
- Kiya Harasi, A. b. M. (2001). *Rulings of the Quran* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Baydun. [In Arabic]
- Lyons, J. (2004). *Moqaddameh-i bar Ma'nashenasi Zaban Shenakhti (An Introduction to Linguistic Semantics)* (Translator: Hossein Valeh). Tehran: Entesharat-e Soroush. [In Arabic]



- Majlisi, M. B. (1982). *Bihar al-Anwar*. Qom: Mu'assasat al-Wafa. [In Arabic]
- Makarim Shirazi, Naser and a group of authors. (1995). *Model Interpretation* (1st ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Maraghi, A. b. M. (n.d.). *Interpretation of al-Maraghi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Ma'rifat, M. H. (1997). *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun fi Thawbihi al-Qashib (Tafsir and the Mufasssirun in its New Garb)*. Mashhad: Daneshgah Oloum Eslami Razavi. [In Arabic]
- Mashhadi Qumi, M. M. (1989). *Tafsir Kanz al-Daqa'iq wa Bahr al-Ghara'ib (Interpretation of the Treasure of Subtleties and the Ocean of Wonders)* (1st ed.). Tehran: Entesharat-e Vezarat Ershad Islami. [In Arabic]
- Mawardi, A. b. M. (n.d.). *The Pithy Remarks and the Sources: Tafsir al-Mawardi* (1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Baydun. [In Arabic]
- Maybudi, A. b. A. S. R. D. (1992). *(The Unveiling of Secrets and the Equipment of the Pious)* (5th ed.). Tehran: Entesharat-e Amirkabir. [In Arabic]
- Mazhari, M. S. (1991). *The Mazhari Interpretation* Pakistan: Maktabat Rushdiyyah. [In Arabic]
- Mokhtar Omar, A. (2006). *Semantics* (Translator: Hossein Seyyedi). Mashhad: Entesharat-e Ferdows Mashhad. [In Arabic]
- Mughniyah, M. J. (2003). *The Revealing Interpretation* (1st ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Muzaffar, A. Sh. M. H. (n.d.). *Proofs of Truth for the Path of Truth*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt (AS) li Ihya al-Turath. [In Arabic]
- Nasafi, A. b. A. (1995). *The Interpretation of Nasafi: The Evidences of Revelation and the Realities of Interpretation* (1st ed.). Beirut: Dar al-Nafa'is. [In Arabic]
- Nasa'i, A. b. A. (2003). *Khasa'is Amir al-Mu'minin Ali ibn Abi Talib* (D. b. M. Al-Zahwi, Ed.). Beirut, Lebanon: al-Maktaba al-'Asriyya. [In Arabic]



۱۶۰

نظر

سال سی و ششم، شماره ۲، ۱۴۰۴

- Nizam al-A'raj, H. b. M. (1995). *Tafsir Ghara'ib al-Quran wa Ragha'ib al-Furqan* (Interpretation of the Wonders of the Quran and the Desires of the Criterion) (1st ed.). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Manshurat Muhammad Ali Baydun. [In Arabic]
- Palmer, F. (1995). *Negahi Tazeh be Ma'nashenasi* (A New Look at Semantics) (Translator: Kourosh Safavi). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Arabic]
- Qurtubi, M. b. A. (1985). *The Comprehensive for the Rulings of the Quran*. Tehran: Nasir Khosrow. [In Arabic]
- Raghib Isfahani, H. b. M. (1991). *Mufradat Alfaz al-Quran* (Vocabulary of the Words of the Quran). Beirut: Dar al-Shamiyyah.
- Razi, F. A. M. b. U. (1999). [In Arabic] *Mafatih al-Ghayb* (Keys to the Unseen) (3rd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Rida, M. R. (1993). *Tafsir al-Quran al-Hakim al-Shahir bi Tafsir al-Manar* (The Interpretation of the Wise Quran Known as Tafsir al-Manar). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Sabzevari, M. (1998). *Irshad al-adhhan ila tafsir al-Qur'an* (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dar al-Ta'aruf lil-Matbu'at. [In Arabic]
- Samarqandi, N. b. M. b. I. (n.d.). *Bahr al-Ulum* (Ocean of Sciences) (Editor: Mahmud Matrahi). Beirut: Nashr Dar al-Fikr lil Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'. [In Arabic]
- Sayyid Murtada, A. b. H. (2019). *Al-Shafi fi al-Imamah* (The Healer in Imamate) (Editor: Muhammad Husayn Dirayati). Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Arabic]
- Sayyid Qutb. (n.d.). *Fi Zilal al-Quran* (In the Shades of the Quran). Beirut: Dar al-Ihya li al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Shawkani, M. b. A. (n.d.). *Fath al-Qadir* (The Opening of the All-Powerful). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]



- Shirazi, A. A. (1892). *The Way of Eloquence: Commentary on Mukhtasar al-Ma'ani*. (n.p., n.d.). [In Arabic]
- Suyuti, A. b. A; Abd al-Shafi, A. (n.d.). *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul (The Essence of Transmissions Regarding the Causes of Revelation)*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. [In Arabic]
- Suyuti, J. (1983). *Al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur (The Scattered Pearls in Interpretation by Narration)*. Qom: Maktabat Ayatollah al-Uzma al-Mar'ashi al-Najafi (RA). [In Arabic]
- Suyuti, J. (n.d.). *Al-Bahjah al-Mardiyyah ala Alfiiyyah Ibn Malik (The Pleasing Joy on Ibn Malik's Alfiiyyah)*. Qom: Isma'iliyan. [In Arabic]
- Tabari, A. M .b. J. (1991). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Comprehensive Elucidation in the Interpretation of the Quran)* (1st ed.). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Tabarsi, F. .b. H. (1993). *The Compendium of Elucidation in the Interpretation of the Quran* (Editors: Fadlullah Yazdi Tabataba'i and Hashem Rasooli, 3rd ed.). Tehran: Nasir Khosrow. [In Arabic]
- Tabataba'i, M. H. (2011). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Balance in the Interpretation of the Quran)* (2nd ed.). Lebanon: Mu'assasat al-A'lami lil Matbu'at. [In Arabic]
- Taftazani, M. b. U. (n.d.). *Kitab al-Mutawwal wa bi Hamishihi Hashiyat al-Sayyid Mir Sharif (The Detailed Book with the Commentary of Sayyid Mir Sharif in its Margin)*. Qom: Maktabat al-Dawuri. [In Arabic]
- Tantawi, M. (1973 CE). *Al-Tafsir al-Wasit lil Quran al-Karim (The Intermediate Interpretation of the Holy Quran)*. Cairo: Dar al-Nahdah. [In Arabic]
- Tha'alibi, A. b. M. (1997). *Tafsir al-Tha'alibi al-Musamma bi al-Jawahir al-Hassan fi Tafsir al-Quran (The Interpretation of Tha'alibi named The Beautiful Jewels in the Interpretation of the Quran)* (1st ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

- Tha'labi, A. b. M. (2001). *Al-Kashf wa al-Bayan al-Ma'ruf Tafsir al-Tha'labi (The Discovery and Elucidation known as Tafsir al-Tha'labi)* (1st ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Tirmidhi, M. b. 'I. (1998). *Sunan al-Tirmidhi* (Vol. 5). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Tusi, M .b. H. (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran (The Elucidation in the Interpretation of the Quran)*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Ukbari, A. b. H. (1998). *The Elucidation in the Grammatical Analysis of the Quran* (1st ed.). Riyadh: Bayt al-Afkar al-Dawliyah. [In Arabic]
- Wahedi, A. b. A. (1990). *Asbab nuzul al-Qur'an (al-Wahidi)* (Vol. 1, 1st ed.). Beirut: Dar al- Kutub al-Ilmiyya, Publications of Muhammad Ali Baydun. [In Arabic]
- Wahidi, A. b. A. (1995). *The Medium in the Interpretation of the Glorious Quran* (1st ed.). Cairo: Jumhuriyyat Misr al-Arabiyyah, Wizarat al-Awqaf, al-Majlis al-A'la lil Shu'un al-Islamiyyah, Lajnat Ihya al-Turath al-Islami. [In Arabic]
- Zamakhshari, M. (1986). *Al-Kashshaf an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil (The Revealer of the Realities of the Ambiguities of Revelation)* (3rd ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Zuhayli, W .b. M. (1997). *Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj (The Illuminating Interpretation in Creed, Law, and Methodology)* (2nd ed.). Damascus: Dar al-Fikr al-Mu'asir. [In Arabic]



۱۶۳

تفسیر

نگاهی نو به روش‌های تفسیری فریقین در تفسیر آیه ۵۵ سوره مائده در اثبات ولایت حضرت ...

The General Outline of Islamic Thought in Karbala, Centered on Imam Husayn's (AS) Eighth of Dhul-Hijjah Sermon in Mecca

Seyed Ali Asghar Alavi¹ 



Received: 2024/12/31 • Revised: 2025/03/18 • Accepted: 2025/03/18 • Online Publication Date: 2025/07/01

Abstract

Presenting religion in a coherent and systematic way, where various religious propositions are meaningfully connected and describe a unified spirit, is a serious need today. Such an outline is more trustworthy if derived from an infallible text. Imam Husayn's (AS) last speech in Mecca possesses precisely this worthy characteristic, from which the general outline of Islamic thought in Karbala can be inferred. In that sermon, Imam Husayn (AS) articulated the fundamental principles of religion and his own movement. This research aims to provide an analysis of this general outline of Islamic thought, using an ijtihadi (analytical-inferential) method, centered on one of Imam Husayn's (AS) key statements. The study utilized a documentary method for data collection. In this research, the main passages of the sermon were identified, and their meanings were explained step by step within a structured, progressive framework. One of the significant outcomes of this research is that it will make the reader's

۱۶۴
نظر
سال
سی ام، شماره ۲، ۱۴۰۴

1. PhD, Quran and Sciences, Major in Management, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
Email: modirekarbala313@chmail.ir

* Alavi, Seyyed Ali Asghar. (2025). "The General Outline of Islamic Thought in Karbala, Centered on Imam Husayn's (AS) Eighth of Dhul-Hijjah Sermon in Mecca". *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(2), pp. 164-199.
<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70647.2195>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© The Authors



engagement with the words of the Infallibles active and problem-oriented, leading to a disciplined, active, and vibrant understanding of crucial concepts such as Tawhid (monotheism), Prophethood, and Ma'ad (resurrection). Furthermore, it will provide a blueprint and plan for a unified and cohesive thought system derived from lofty religious concepts.

Keywords

General Outline of Islamic Thought, Karbala, Imam Husayn (AS), Eighth of Dhul-Hijjah Sermon, Mecca Sermon.



تأليف

طرح کلی

الادبیه اسلامی در کربلا با محوریت خطبه هشتم ذی الحجه امام حسین (ع)
در مکه



طرح کلی اندیشه اسلامی در کربلا با محوریت خطبه هشتم ذی الحجه امام حسین (ع) در مکه



سیدعلی اصغر علوی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰

چکیده

ارائه دین به صورت منسجم و نظام‌مند به گونه‌ای که انواع گزاره‌های دینی در ارتباط معناداری قرار گیرند و روح واحدی را توصیف کنند، از نیازهای جدی امروز است. این طرح کلی اگر از یک متن معصومانه گرفته شود، اطمینان‌آورتر است. آخرین سخنرانی امام حسین (ع) در مکه دارای چنین ویژگی شایسته‌ای است که می‌توان از آن به طرح کلی اندیشه اسلامی در کربلا یاد کرد. امام حسین (ع) در آن خطبه، مبانی اصلی دین و حرکت خویش را بیان می‌کنند. این تحقیق بر آن است که با استفاده از روش اجتهادی (تحلیلی - استنباطی)، با محوریت یکی از بیانات کلیدی امام حسین (ع)، تحلیلی از طرح کلی اندیشه اسلامی ارائه کند. این تحقیق برای جمع‌آوری اطلاعات از روش اسنادی بهره برده است. در این پژوهش، فرازهای اصلی خطبه احصا شده و مرحله به مرحله معارف آن در یک هندسه سیرمند تبیین شده است. ازجمله ره‌آورد های



نقد و نظر

سال سی و ششم، شماره ۲، ۱۴۰۴

۱. دکتری تخصصی، قرآن و علوم، گرایش مدیریت، جامعه المصطفی العالمیه قم، قم، ایران.

Email: modirekarbala313@chmail.ir

* علوی، سیدعلی اصغر. (۱۴۰۴). طرح کلی اندیشه اسلامی در کربلا با محوریت خطبه هشتم ذی الحجه امام حسین (ع) در مکه. نقدونظر، ۳۰ (۲)، صص ۱۶۴-۱۹۹.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.70647.2195>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران © نویسندگان

© The Authors



مهم این پژوهش آن است که نوع مواجهه خواننده را با کلمات معصومین علیهم السلام فعال و مسئله محور خواهد کرد و درکی منضبط، فعال و زنده از مفاهیم مهمی، مانند توحید، نبوت و معاد خواهد داشت؛ همچنین طرح و نقشه‌ای از یک اندیشه متحدالاجزا و متماسک از مفاهیم بلند دینی خواهد گرفت.

کلیدواژه‌ها

طرح کلی اندیشه اسلامی، کربلا، امام حسین علیه السلام، سخنرانی هشتم ذی الحجه، خطبه مکه.



ارائه دین به صورت منسجم و نظام‌مند به گونه‌ای که انواع گزاره‌های دینی در ارتباط معناداری قرار گیرند و روح واحدی را توصیف کنند، از نیازهای جدی امروز است. گذشته از این خلاء، تمرکز بیش از اندازه بر جنبه‌های نظری هم باعث می‌شود از جنبه‌های اجتماعی و عملی دین غفلت شود، و همچنین یک طرح کلی برای مرور اندیشه ناب اسلامی وجود نداشته باشد؛ از این رو طراحی جدیدی از نظام اندیشه اسلامی، به مثابه نیازی جدی احساس می‌شود. از سوی دیگر، برای پاسخگویی به این مسئله، به بستری فراگیر و جذاب برای ارائه آن طرح کلی نیاز است تا بتوان با کمک گرفتن از آمیزه قلب و عقل، بهترین طرح را همراه ضمانت اجرای آن داشت. در اینکه آموزه‌های عاشورا و درس‌های کربلا منبعی سرشارند، و اگر دستگاه فکری جامعه مبتنی بر نظام فکری عاشورایی امام حسین (علیه السلام) و اصحابشان ساخته شود نوید عصر ظهور است، شکی نیست و به این مسئله مهم، چنانکه در ادامه به تفصیل خواهد آمد، در دستگاه معارف کربلا پاسخ داده شده، و در اساس یکی از علل تأکید اولیای دین بر احیای حادثه عاشورای حسینی همین بوده است. دریافت معارف ناب دین از طنین صدای امام مظلوم عاشورا شنیدنی است و این شنیدن، مساوق پذیرش و مقبولیت و تبعیت است. در واقع امام حسین (علیه السلام) به واسطه محبوبیت جهانی خویش، مناسب‌ترین محمل برای بیان دین خداست و کافی است از حنجره او معارف دین را شنید تا به واسطه مختصات بی‌بدیل پدیده‌های عاشورایی‌اش، انسان را چنانکه شایسته است، تربیت کند. گام بعد از آن، ارائه یک نظام فکری است؛ نظامی کامل و به هم پیوسته و منسجم از این معارف تا هر آموزه در جای خود قرار گیرد و به درستی تبیین شود. امروز به این جایابی و جانشانی آموزه‌های عاشورایی به شدت نیاز است.

برای بیان اصول اندیشه‌های امام حسین (علیه السلام)، مدت‌ها مطالعه و تحقیق و مواجهه با انواع دسته‌بندی‌ها و تبویب‌ها و ... نتیجه و دستاوردهای اولیه تحقیق بود. شیوه‌های



مختلفی که می شد بر اساس آن الگو گرفت، دیده شد: از آثار مختلفی، مانند امام خمینی (۱۳۸۹)، حکیمی و دیگران (۱۳۸۳)، مصباح و دیگران (۱۳۹۹)، سرفصل های نظام اندیشه اسلامی بر اساس امام خامنه ای (۱۳۹۲) و

این تحقیق مدت ها در پی یک مبنای محکم و متقن برای بنای خویش بود تا اینکه با خطبه هشتم ذی الحجه امام حسین (ع) در مکه برخورد کرد؛ خطبه ای که به نحوی بیانیۀ ماجرای کربلا و سند بالادستی حماسۀ عاشورا است که حضرت تلاش می کند تا نظام اندیشه خویش را در آن نشان دهند. خطبه هشتم ذی الحجه آخرین خطبه ای بود که امام (ع) در مکه خواندند و فردای آن روز حرکت کردند. این خطبه سخنرانی مهمی بود که امام حسین (ع) در آن به ضرورت باید عمده مطالبی را که مخاطبان درباره این اتفاق بزرگ تاریخ ساز و تمدن آفرین بدانند، بیان کنند. جدا از عصمت و امامت حضرت (ع)، در اساس یک انسان هوشمند و دورنگر در آغاز یک حرکت عظیم، در جمع همراهان خود به تبیین اهداف حرکت خود می پردازد تا مقصد و مسیر را به آنها نشان دهد. این خطبه را از این منظر باید دید که حضرت (ع) در آن به چشم انداز حرکت خود اشاره می کند؛ خطبه ای که فقط یک سند توصیفی نیست، بلکه گزاره های مشهود تجویزی و توصیه ای نیز در آن دیده می شود. حسینی شدن با همه مختصاتش در این خطبه که آمیختگی با اقدامات و تعهدات عملی است، به خوبی ترسیم و تبیین شده است.

آنچه در ادامه تقدیم خواهد شد، تلاشی برای ارائه طرح کلی اندیشه اسلامی است با محوریت خطبه ای که به منزله یک سند بالادستی عقاید می توان از آن نام برد. بازوان اندیشه این سند بالادستی تا انتهای کربلا سایه افکنده است. این خطبه توانست زیرساخت این پژوهش قرار گیرد. این پژوهش به جای آنکه به صورت خودبنیاد، تبویبی ابداع شود و به سوی اندیشه های دیگران بچرخد، به سوی متنی رهنمون شد که حجیت داشت. در نتیجه در گیر ساختارهای این و آن نشد و پایبند متنی شد که یادگار خود امام حسین (ع) بود. این خطبه در عین اختصار، مضامین بسیار بلندی را به صورت





منسجم در خود دارد. سیر الهیات اجتماعی از توحید تا تمدن اسلامی را در این خطبه پرمغز می‌توان دید؛ سیری که با مراتب توحیدی آغاز می‌شود و با نبوت توضیح داده می‌شود، و هر قدر جلوتر می‌رود ولایت در آن پرفروغ‌تر می‌شود و در اوجش با ولایت و معیت امام پایان می‌یابد. این حرکت و معیت در این خطبه با این پیشینه مستحکم توحیدی شایان توجه است: «وَرُوِيَ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِمَ عَلَى الْخُزُوجِ إِلَى الْعِرَاقِ قَامَ خَطِيباً فَقَالَ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۴، ص ۳۶۷)؛ «روایت شده است آن زمانی که حضرت اراده حرکت به سمت عراق را نمود، ایستاد و خطبه‌ای را انشا فرمود»، زیرا یک فرمانده و رهبر در ابتدای حرکت بزرگ خود با ترسیم دقیق نهضت خویش سعی در توجیه بهتر نیروهای خویش و آشنایی بهتر افکار عمومی از آن حرکت دارد. بنابراین آنچه فهمش برای آنان که مایل‌اند با امام همراه شوند ضروری است، لازم است در آن کلام بیان شود تا برای مخاطبان - آنها که آمده و آنها که نیامده‌اند - تاریخش سند قابل احتجاجی باشد.

عامل اصلی برای حرکت و جنبش در هر ملتی، وجود مکتب غنی و مبدأ فکری شایسته‌ای است که با آن، اهداف خود را بسنجند و طبق آن، الگوهای کلان زندگی را تنظیم کنند و در شعاع آن، با کمال اعتماد به رسالتی که دارند، شخصیت روحی بیابند و حرکت کنند (موسوی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۷).

با این توضیحات، ماجرای عاشورا و در مرکزیت آن، خطبه هشتم ذی‌الحجه به منزله یک سند بالادستی مفید برای ارائه آن مکتب، ارزش سرمایه‌گذاری و تأمل را دارد تا بر اساس این متن، اصول و مبانی این مکتب ترسیم شود؛ مکتبی که توانایی نهضت‌سازی خود را در تاریخ اثبات کرده است. همان‌طور که بیان شد، حرکت امام از ابتدا به بیانیه و مرامنامه‌ای نیازمند بود که آفاق فکری خویش را در آن ترسیم کند؛ این خطبه همان نقش را در نهضت عاشورا داراست و بر این مبنای ظرفیت مکتب‌سازی در آن دیده می‌شود.

درباره طرح کلی مفاهیم دینی، تلاش‌های ارزشمند و شایان تقدیری کار شده است که در جدول زیر به آنها اشاره می‌شود:

عنوان پژوهش	نویسندگان	منبع و محل انتشار	خلاصه‌ای از یافته‌ها	سال انتشار
مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه	خمینی، سید روح الله، ترجمه: مستوفی، حسین	تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله علیه	این کتاب مشتمل بر دو مشکات است که در مشکات اول پیرامون اسرار خلافت محمدیه و ولایت علویه در حضرت علمیه بحث می‌شود و در لابلای مباحث برخی از مسائل نبوت نیز مطرح می‌گردد. مطالب مذکور در این مشکات در ضمن پنجاه و شش مصباح بطور جداگانه مطرح گردیده است. در مشکات دوم پیرامون رموز خلافت و ولایت و نبوت در عالم غیب و معنا و ظاهر بحث می‌شود. این مشکات مشتمل بر سه مصباح است. در مصباح اول به بعضی از اسرار عالم امر و معنا در ضمن بیست و یک نور اشاره می‌شود و در مصباح دوم پیرامون آنچه که از سر خلافت و نبوت و ولایت در نشانه غیبی و انوار عقلی الهی منکشف می‌گردد در ضمن	۱۳۸۹



نظر

طرح کلی اندیشه اسلامی در کربلا با محوریت خطبه هشتم ذی‌الحجه امام حسین (ع) در مکه

عنوان پژوهش	نویسندگان	منبع و محل انتشار	خلاصه‌ای از یافته‌ها	سال انتشار
			سیزده مطلع و چهار اصل و یک خاتمه بحث می‌شود. و در مصباح سوم پیرامون اسرار و رموز خلافت و نبوت و ولایت در نشانه ظاهری خلقی و راز بعث پیامبران و مقام و منزلت ایشان نسبت به پیامبر ما صلی الله علیه و آله و سلم در ضمن دوازده و میض (برق و نور) بحث شده است و در پایان خاتمه‌ای در وصیت مؤلف به خوانندگان کتاب نسبت به کتمان اسرار عرفانی از نااهلان و تعلیم آنها به طالبان، بیان شده است.	
طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن	خامنه ای سید علی	تهران، مؤسسه ایمان جهادی صهبا	این کتاب حاصل برگزاری بیست و هشت جلسه متوالی در بیست و هشت روز ماه مبارک رمضان سال ۱۳۵۳ است. بعد از ممانعت ساواک از برگزاری جلسات معظّم‌له در مسجد کرامت مشهد، ایشان تصمیم گرفتند تا جلسات ماه مبارک	۱۳۹۲

عنوان پژوهش	نویسندگان	منبع و محل انتشار	خلاصه‌ای از یافته‌ها	سال انتشار
			رمضان را در مسجد امام حسن مجتبی بر گزار کنند. حضرت آیت الله خامنه‌ای در این جلسات سعی داشتند تا مبانی اندیشه اسلامی را با رویکردی اجتماعی، منسجم و هماهنگ و با محور قرار دادن قرآن کریم تبیین کنند. کتاب طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن مشتمل بر چهار فصل ایمان، توحید، نبوت و ولایت است. ایشان ایمان واقعی را ایمانی می‌دانند که آگاهانه و مسئولیت‌پذیر باشد. با این مقدمه، توحید را معرفی کرده و می‌گویند نمود آن در زندگی فرد موحد این است که زیر بار سلطه خدایان دروغین - اعم از ابلیس و طواغیت و هواهای نفسانی و... - نرود. آن‌گاه برخی از ویژگی‌های یک جامعه موحد را بیان می‌کنند. با همان تعریف از ایمان، پس از تعریف اصل	



عنوان پژوهش	نویسندگان	منبع و محل انتشار	خلاصه‌ای از یافته‌ها	سال انتشار
			نبوت و معرفی دشمنان آن، به تعهداتی که متوجه مسلمانان معتقد به اصل نبوت است، اشاره می‌کنند. در آخر هم با توجه به تاریخ انبیا و آیات قرآن، روشن می‌کنند که فرجام کار انبیا و پیروان انبیا چیزی جز پیروزی نیست. و اما در مبحث ولایت، ابتدا به شرح مفهوم ولایت و ابعاد آن - پیوند درونی جامعه اسلامی، نحوه ارتباط با جوامع غیر مسلمان و پیوند بین امام و امت - اشاره دارند و در ادامه بعضی از زوایای آن را تبیین می‌کنند.	
مجموعه دوازده جلدی «الحیاه»	حکیمی، محمدرضا، حکیمی، محمد، حکیمی، علی، ترجمه الحیاه، دائره المعارف اسلامی،	قم، دلیل ما	این کتاب مجموعه ایست دایرة المعارف گونه، منعکس کننده یک نظام فکری- عملی به دست آمده از متن اسلام، شامل پاسخ به بسیاری از مسائل زندگی متحول انسانی، بر پایه پی ریزی حاکمیتی درست. بنا بر این این کتاب تنها	۱۳۸۳

عنوان پژوهش	نویسندگان	منبع و محل انتشار	خلاصه‌ای از یافته‌ها	سال انتشار
	ترجمه احمد آرام		مجموعه‌ای از آیات و احادیث نیست، بلکه تنظیم جهان‌شناسی و ایدئولوژی اسلامی است با التزام دقیق به اینکه این جهان‌شناسی و ایدئولوژی به دست آمده از قرآن و حدیث و از فهم مجموعی و موضوعی آنها باشد. از این رو «الحیة» عرضه کننده یک نظام مکتبی و یک جریان پیوسته است نه فصل‌هایی پراکنده و موادی گزیده و فاقد ارتباط اندام وار، بلکه بابها و فصل‌های آن یکسر، یک پیکره واحد شناختی و فکری و عملی را ارائه می‌کند و یک جهان‌نگری فراگیر را در پیش دیده‌ها می‌نهد.	



نظر

طرح کلی اندیشه اسلامی در کربلا با محوریت خطبه هشتم ذی‌الحجه امام حسین (ع) در مکه

این پژوهش‌ها مبتنی بر اندیشه و منطقی محکم و متقن است و در ایجاد یک اندیشه عمیق دینی مؤثرند؛ اما در پژوهش حاضر تلاش شده است که این منطق، منطق بر گرمای لحن امام معصوم (ع) باشد و با سیری که ایشان بیان نموده‌اند، تبویب شکل گیرد.



درباره سخنان امام حسین (علیه السلام) نیز پژوهش‌های مختلفی انجام شده است. شریفی و دیگران (۱۳۸۳)، محمدی ری‌شهری (۱۳۸۸) و نجمی (۱۳۸۶) که هر کدام سخنان امام حسین (علیه السلام) را بر اساس تبویبی عمدتاً تاریخی تنظیم کرده‌اند؛ اما برای بیان اصول اندیشه‌های امام حسین (علیه السلام) و تبیین طرح کلی اندیشه ایشان، اثری نظام‌مند به صورت‌بندی که این مقاله دارد، تدوین نشده است.

روش تحقیق این مقاله اجتهادی (تحلیلی - استنباطی) است. این تحقیق برای جمع‌آوری اطلاعات از روش اسنادی - کتابخانه‌ای (یادداشت‌برداری به صورت تحلیلی - توصیفی) با روش اجتهادی بهره برده است. همچنین مقاله حاضر می‌کوشد تا با استفاده از روش «تحلیل محتوا» به پشتوانه بیانات امام حسین (علیه السلام) در خطبه هشتم ذی‌الحجه، طرح کلی اندیشه اسلامی را ارائه و تحلیل کند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. طرح کلی اندیشه

منظور از طرح کلی اندیشه، مطالعه هماهنگ و پیوسته مسائل فکری اسلام به منزله اجزای یک مجموعه واحد، با هدف استنتاج یک ایدئولوژی کامل و متناسب با زندگی چند بُعدی انسان و استنباط اصول اساسی اسلام از مدارک و متون اصلی دین یعنی قرآن، به دور از سلیقه‌ها و نظرهای شخصی است (خامنه‌ای، ۱۳۷۸، صص ۱-۳).

۱-۲. خطبه هشتم ذی‌الحجه

امام حسین (علیه السلام) پیش از خروج از مکه و حرکت به سوی عراق، خطبه‌ای در هشتم ذی‌الحجه خواندند و خروج خود را اعلام کردند (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۸۶؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۹؛ ابن‌نما حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، صص ۳۶۶-۳۶۷؛ ابن‌طاووس، ۱۳۴۸ش، ص ۳۸؛ بحرانی، ۱۳۸۲ش، صص ۲۱۶-۲۱۷). از نظر سند و ارزش تاریخی آن، در منابع اولیه تاریخی بیان نشده، و فقط در منابع متأخر، و در اساس بدون سند نقل شده است. قدیمی‌ترین مصدر این حدیث، حلوانی (قرن پنجم هجری) در نزهة الناظر است و به احتمال قوی

ابن نما حلی در مشیر الاحزان (۶۴۵هـ) و ابن طاووس در لهوف (۶۶۴هـ) و اربلی در کشف الغمة (۶۹۳هـ) از وی گرفته‌اند. چنانچه گذشت، همه منابع، آن را مرسل نقل کرده‌اند و سند خاصی ندارد؛ گرچه همه عالمان، آن را تلقی به قبول کرده‌اند و طبعاً ممتاز به امتیاز «شهرت» روایی جابر ضعف سند» خواهد بود. افزون بر اینکه به دلیل مؤید بودن این مضامین در نصوص معتبر شرعی، اعم از آیات و روایات می‌توان آن را پذیرفت و به منزله سندی برای یک نظام فکری لحاظ کرد.

۳-۱. تجزیه و تحلیل

۱-۳-۱. عزم

«لَمَّا عَزَمَ عَلَى الْخُرُوجِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۳۶۷) تعبیری است که در وصف این خطبه بیان شده است. این مقاله در پی آن است که از کلمات حضرت علیه السلام نظام فکری استنباط کند. این برداشت راوی است که تعبیر به «عزم» کرده است؛ اما اگر به اصل حرکت امام و نیز فراز پایانی این خطبه یعنی «مَنْ كَانَ فِينَا بِإِذِلَّا مُهْجَتَهُ مُوْطِنًا عَلَى لِقَاءِ اللَّهِ نَفْسُهُ فَلْيَزَحَلْ مَعَنَا فَإِنِّي رَاجِلٌ مُضِيحاً إِنْ شَاءَ اللَّهُ» توجه شود («بهوش باشید که هر کدام از شما آماده است تا در راه آرمان بلند ما قطره قطره خون قلبش را ایشار کند و جان خویش را در راه شهادت و دیدار خدا نثار نماید، بر اوست که بار سفر ببندد و همراهی ما را برگزیند؛ چرا که من به خواست خدا و در پرتو مهر و لطف او بامداد فردا حرکت خواهم کرد»)، نوعی عزم را در اندیشه امام علیه السلام می‌توان دید. این تعبیر از جهاتی شایان توجه است:

الف) دلایل خروج حضرت علیه السلام: یک سال قبل از مرگ معاویه، امام حسین علیه السلام همایشی همچون جریان غدیر خم در منی تشکیل داد و بیش از هفتصد نفر را جمع کرد که بیشتر آنان از تابعان و عده‌ای نیز از اصحاب رسول اکرم صلی الله علیه و آله بودند و در آن محفل، بسیاری از مناقب اهل بیت عصمت علیهم السلام را بازگو کردند و آنان اعتراف کردند، و برخی از مفاسد و معایب امویان را بیان کرد و در صدر مقال نافع خود فرمود: «فَأِنِّي أَخَافُ أَنْ





يُنْدَرِسْ هَذَا الْحَقُّ وَ يَذْهَبْ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۹۶) «من می ترسم این دین الهی که حق است، مندرس و فرسوده شود».

ب) عدم اثرپذیری حضرت ﷺ با وجود مشورت‌های بی‌مورد، نشان عزم حقیقی: دعوت قرآن به مشورت در امور است: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...» (آل عمران، ۱۵۹) «و در کارها، با آنان مشورت کن»؛ اما زمانی که کسی به تصمیم رسید، دیگر نوبت عزم است: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران، ۱۵۹) «اما هنگامی که تصمیم گرفتی، (قاطع باش! و) بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد». امام حسین ﷺ در ماجرای عاشورا از فراز «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...» گذشته و وارد «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» شده است؛ از این رو از مشورت‌های بی‌مورد برخی تأثیر نمی‌گیرد. امام ﷺ در ادامه، درباره این عزم بیشتر توضیح می‌فرمایند.

۴-۱. توحید زیربنای نظام فکری سیدالشهدا ﷺ

ضرب آهنگ آغاز خطبه با این ادبیات توحیدی است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ مَا شَاءَ اللَّهُ وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۸۶؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۹؛ ابن‌نما حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۱). معارف دین الهی از چنان گستردگی و جامعیتی برخوردار است که همه ابعاد مختلف انسان را در عرصه‌های فردی و اجتماعی در بر می‌گیرد. مرکزیت توحید در بین معارف دین به گونه‌ای است که همه فروع دین را می‌توان با معیار آن معتبر دانست: «هر جایی شما یک حکمی و یک قانونی و یک دستوری را به نام دین مشاهده کردید که در آن توحید لنگ می‌زند، ضدتوحید در آن وجود دارد و توحید در آن نیست. بدانید که این از اسلام نیست؛ چون توحید مثل روحی در کالبد تمام مقررات اسلامی هست. یک دانه حکم را در اسلام، شما نمی‌توانید پیدا کنید که رنگی و نشانی از توحید در آن نباشد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۱۸۴).

حرکت عاشورا با این خطبه توحیدی آغاز می‌شود و با این مناجات توحیدی در واپسین لحظات حیات امام ﷺ به اوج خود می‌رسد: «اللَّهُمَّ أَنْتَ مُتَعَالِي الْمَكَانِ، عَظِيمُ الْجَبَرُوتِ، شَدِيدُ الْمَحَالِ، غَنِيٌّ عَنِ الْخَلَائِقِ، غَرِيضُ الْكِبَرِيَاءِ، قَادِرٌ عَلَى مَا تَشَاءُ...» (طوسی،

۱۴۱۱ ق، ص ۸۲۷؛ ابن مشهدی، ۱۴۱۹ ق، ص ۳۹۹؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹ ق، ج ۳، ص ۳۰۴؛ کفعمی، ۱۴۰۵ ق، ص ۷۲۰؛ کفعمی، ۱۴۱۸ ق، ص ۱۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰۱، ص ۳۴۸؛ محمدی ری شهری، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۱۷۰). این آخرین دعاهاى امام حسین (علیه السلام) در روز عاشورا بود و راز آن همه استقامت و حماسه آفرینی پشت گرمی به خداوند بود. در کربها و بلاهای زندگی پناه بردن به خدا چاره ساز است. لحظه لحظه حضور امام (علیه السلام) در قتلگاه هم سرشار از توحید است. از آن هنگام که از ناحیه راست با صورت بر زمین خورد و فرمود: «بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ»، سپس برخاست (ابن طاووس، ۱۳۴۸، صص ۱۲۵-۱۲۶) تا آن زمانی که تیری بر گودی گلویش نشست که به زمین افتاد و برخاست و نشست و آن تیر را از گلویش بیرون آورد و دو کف دستش را زیر گلویش نگه می داشت و وقتی که دستش پر از خون می شد، آن را به سر و صورت می مالید و می فرمود: «هَكَذَا أَلْقَى اللَّهُ مُحَضَّباً بِدُمِي مَعْضُوباً عَلَى حَقِّي» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴۵، ص ۵۵) تا «رِضاً بِقَضَائِكَ وَ تَسْلِيماً لِأَمْرِكَ وَ لَا مَعْبُودَ سِوَاكَ يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ» (مقرم، ۱۳۹۹ ق، ص ۲۸۳)، هر لحظه از این ماجرای توحیدی انسان را موحد می کند. بهترین راه برای خدایی شدن، کربلا و انس با معارف آن است. در گودال قتلگاه هم نجوای الهی امام حسین (علیه السلام) انسان را به خدا می رساند. سالار شهیدان (علیه السلام) این امر را در متن نهضت تاریخ ساز خود به خوبی تعبیه کرد؛ چنانکه در همه سخنرانی های آن حضرت (علیه السلام) سخن از «توحید» خداست. ایشان در مهم ترین سخنرانی خود در مکه فرمودند که شرط شرکت در نهضت کربلا «خدایمینی» است. «وطن» جایی است که انسان در آنجا متولد می شود و از آنجا بیرون می رود و دوباره به آنجا بازمی گردد. وطن هیچ کس آب و خاک نیست، بلکه جایی است که از آنجا آمده است. اگر انسان از دیار خدا آمده است «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، وطن او آنجاست و چنانچه کسی شوق وطن دارد، توطین نفس می کند و سالار شهیدان (علیه السلام) در مکه همین مطلب را بیان کرد و در عاشورا نیز یادآور شد. ایشان در مکه فرمودند: «مَنْ كَانَ بَاذِلًا فِينَا مُهَاجَةً وَ مُوْطَنًا عَلَى لِقَاءِ اللَّهِ نَفْسَهُ فَلْيَرْحَلْ مَعَنَا»؛ یعنی هر که خود را در وطن «لقاء الله» جا دهد، می تواند عضو ارتش من باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۲). این توحید، توحیدی منفعل نیست، بلکه در اوج سختی ها، یاری گر امام (علیه السلام) است. در مصیبت حضرت علی اصغر (علیه السلام)





سخن از خداست: «هُوَ عَلَيَّ مَا نَزَلَ بِي أَنَّهُ بَعِثَ اللَّهُ» (ابن طاووس، ۱۳۴۸، ص ۱۱۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۵، ص ۴۶) «آنچه اندوه مصیبت را برایم آسان کند، این است که خداوند می بیند». در سختی مصیبت علی اکبر علیه السلام خطاب با اوست: «اللَّهُمَّ أَشْهَدُ أَنَّهُ قَدْ بَرَزَ إِلَيْهِمْ غُلَامٌ يُشَبِّهُ رَسُولَ اللَّهِ خَلْقًا وَ خُلُقًا وَ مَنْطِقًا» (ابن نماحلی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۸) «خدایا! گواه باش که اینک جوانی به سوی آنان روان است که در سیما و اخلاق و رفتار و سخن و گفتار به پیامبرت می ماند». سند بالادستی آن را نیز امام علیه السلام در دعای عرفه به تفصیل بیان فرموده اند که همه وجودش را به شهادت این توحید فراخواند: «وَأَنَا أَشْهَدُ [أَشْهَدُكَ] يَا إِلَهِي بِحَقِيقَةِ إِيْمَانِي وَ عَقْدِ عَزَمَاتِ يَقِينِي وَ خَالِصِ صَرِيحِ تَوْحِيدِي» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۴۱؛ کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۵۲) «من گواهی می دهم برای خدا از خلوص و حقیقت ایمانم به عهد قلبم که از فرایض مقام یقین من است و توحیدی خالص و پاک از شائبه». این ترجمان عملی «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَ مَسْكِي وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام، ۱۶۲) است: «بگو: «نماز و تمام عبادات من، و زندگی و مرگ من، همه برای خداوند پروردگار جهانیان است».

۱-۴-۱. توحید زیربنای همه طرح ها و برنامه ها و افکار عملی

«[...] اسلام دین توحید است، و تمامی فروع آن به همان اصل واحد برمی گردد، و آن اصل واحد است که در تمامی فروع دین منتشر شده است [...]» (طباطبایی، ۱۳۸۷ «الف»، ص ۱۵۵). «در آیین اسلام ارتباط و اتصال میان اصول و فروع به نحوی است که هر حکم فرعی از هر باب باشد اگر تجزیه و تحلیل شود، به همان کلمه توحید تنها برمی گردد و کلمه توحید نیز با ترکیب همان احکام و مقررات فرعی حاصل می شود [...]» (طباطبایی، ۱۳۸۷ «ب»، ص ۱۵۵). «در جهان بینی (بینش فلسفی و زیربنایی) اسلام، همه پدیده های جهان، وابسته و آفریده و بنده یک قدرت برترند. این قدرت برتر، خداست (الله) و به همه خصیلت های اساسی نیک، همچون علم، قدرت، اراده، حیات و ... آراسته است. از اعماق ذره ناچیز تا اوج افلاک و کهکشان ها و جهان های ناشناخته، یک سره ساخته و پرداخته و تحت اختیار اوست. موجودات جهان - انسان و دیگرها - بندگان مقهور

اویند و در عبودیت او، همگان شریک و همطرازند. و هیچ چیز زیر عنوان فرزندی، همسری، هم‌شانی و ... از دایره عبودیت خدا بیرون نیست. بندگان همه چیز خود را - فکر و هوش و قدرت تصمیم و امکانات مادی و ... - از او دارند و او سرشته‌دار پیدایش و ادامه حیات آنهاست: این بینش، زیربنا و قاعده اساسی تمام طرح‌ها و برنامه‌ها و افکار عملی و زندگی‌ساز (ایدئولوژی) در اسلام است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۳۳).

۱-۴-۲. پایه‌های عمده تفکر انقلابی یک نهضت اسلامی

«توحید یکی از مبانی اصولی نهضت اسلامی است که در نگاه عامیانه عمومی، آن را به معنای «خدا یک است و دو نیست» معنا کرده‌اند. البته معلوم است که خدا یک است و دو نیست؛ اما توحید فقط این نیست، بلکه به معنای یگانگی قدرت حاکم بر زندگی انسان است؛ یعنی نفی همه قدرت‌هایی که بر انسان‌ها تحکم می‌کنند؛ یعنی نفی سلطه و هر حاکمیت ظالمانه؛ نفی همه حکومت‌های کودتایی و موروثنی؛ نفی حکومت همه کسانی که می‌خواهند بر مجموعه‌های انسانی با خود کامگی و تکیه بر احساسات و خواست و منافع شخصی حکومت کنند، خواه این حکومت، حکومت سیاسیون باشد، خواه حکومت اقتصاديون. معنای توحید که یکی از پایه‌های اصلی این نهضت عظیم است، این می‌باشد» (بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار اساتید و دانشجویان بسیجی ۱۳۸۲/۰۳/۱۸).

۱-۴-۳. قلمروهای اعتقاد به توحید

در امتداد این خطبه، قلمروهای مختلف توحید را می‌توان دید؛ چنانکه در ادامه، نگرش‌ها و موضع‌گیری‌هایی از امام علیه السلام را بر این اساس می‌توان دید. توحید یک مبنای فلسفی و یک اندیشه است؛ اما اندیشه و ذهنیتی نیست که امتداد سیاسی و اجتماعی نداشته باشد. «[...] این توحید یک امتداد اجتماعی و سیاسی دارد. «لا إله إلا الله» فقط در تصورات و فروض فلسفی و عقلی، منحصر و زندانی نمی‌ماند؛ وارد جامعه می‌شود و تکلیف حاکم را معین می‌کند؛ تکلیف محکوم را معین می‌کند؛ تکلیف مردم را معین می‌کند» (بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار گروهی از فضلاء حوزه علمیه قم (نخبگان کلام و فلسفه)، ۱۳۸۲/۱۰/۲۹).





بر اساس همین اصل می‌توان حرکت کرد و به پشتوانه آن انقلاب نمود: «انقلاب اسلامی بر مبنای اصل توحید استوار است که محتوای این اصل در همه شئون جامعه سایه می‌افکند [...] در آن صورت همه روابط بین انسان‌ها، چه اقتصادی و یا غیراقتصادی، در داخل چنین جامعه‌ای و در رابطه این جامعه با خارج تغییر می‌کند و ضوابط عوض می‌شود، همه امتیازات لغو می‌شود. فقط تقوا و پاکی ملاک برتری است. زمامدار با پایین‌ترین فرد جامعه برابر است. ضوابط و معیارهای متعالی الهی و انسانی مبنای پیمان‌ها و یا قطع روابط است» (خمینی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۸۱). در کربلا و در جریان فرازها و نشیب‌هایش این حقیقت به‌خوبی فهمیده می‌شود که این باور تنها یک نظریه فلسفی و فکری نیست، بلکه یک روش زندگی برای انسان‌هاست؛ خدا را در زندگی خود حاکم کردن و دست قدرت‌های گوناگون را از زندگی بشر کوتاه نمودن است (بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام در عید مبعث، ۱۳۸۲/۰۷/۰۲).

۱-۵. نبوت و رسالت

پس از مفهوم محوری توحید، بحث نبوت و رسالت در این خطبه بیان شده است و «و صَلَّى اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَ سَلَّمَ» نشان از امتداد توحید در جریان نبوت دارد. از ابتدای حرکت امام حسین (علیه السلام) و تعبیر «أَسِيرٌ بِسِيرَةِ جَدِّي وَ أَبِي عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ» در وصیت‌نامه (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۳۲۹) تا «بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ» در قتلگاه، تبیین و تأکیدی بر راه و روشی است که حرکت امام بر آن استوار است و برای تحققش هر هزینه‌ای که نیاز باشد حتی شهادت خواهد پرداخت؛ برای همین حتی در آخرین لحظه هم سخن از «بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ» است؛ سخن از دین و آیین پیامبر (صلی الله علیه و آله) است.

عمر سعد شعار مقدسی را مطرح کرد: «يَا خَيْلَ اللَّهِ اِزْكِي وَ بِالْجَنَّةِ أَبْشِرِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۴، ص ۳۹۱) «ای لشکر خدا سوار شوید، بشارت بهشت باد شما را!». این شعار پیغمبر (صلی الله علیه و آله) در آغاز جنگ‌ها بود. عمر سعد برای آغاز حمله همان شعاری را به کار برد که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در شروع جنگ به کار می‌گرفت. این شیوه برای فریب ساده‌لوحان



دستاویزی مناسب بود. در جنگ جمل وقتی عایشه مشتی خاک به دست گرفت و به سوی سپاه امیرمؤمنان علی (ع) پرتاب کرد و به شیوه پیامبر (ص) و با استفاده از آیه قرآن گفت: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال، ۱۷) «این تو نبودی (ای پیامبر که خاک و سنگ به صورت آنها) انداخت؛ بلکه خدا انداخت»، بلافاصله امام علی (ع) فرمود: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ رَمَى» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۸؛ ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۵۷). عمر سعد، هم از سرمایه پدر و اعتبار او که فرمانده سپاه اسلام بود و نخستین تیر به سوی سپاه مخالف را او پرت کرده بود، استفاده کرد و هم از اعتبار پیامبر (ص) استفاده از اعتبار بزرگان، محل فریب افراد ظاهربین و ساده اندیش است؛ اما شعار پیامبر (ص) را تکرار کردن کجا و بر مدار و محور پیامبر (ص) و در مسیر او بودن کجا؟! شاید یکی از اسرار خطبه ها و نامه های امام (ع) و توجه ویژه بر سیره پیامبر (ص) که از همان ابتدای راه در سفارش نامه و وصیتی به محمد حنفیه بیان می فرمایند، همین باشد: «[...] من از سر شادی و سرمستی و تباهکاری و ستمگری قیام نکردم، بلکه برای خواستار شدن اصلاح در امت جدم به پا خاستم، و اکنون می خواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم، و بر روش جدم و پدرم علی بن ابی طالب راه بروم [...]».

۱-۶. معاد

بعد از بیان اندیشه توحیدی و امتداد آن در مسیر نبوت و رسالت، به عرصه ای دیگر از اندیشه کلامی اشاره می شود و آن بحث معاد با یک تصویرسازی ویژه است. در خطبه این گونه آمده است: «خُطَّ الْمَوْتُ عَلَى وُلْدِ آدَمَ مَحَطَّ الْقِلَادَةِ عَلَى حَيْدِ الْفَتَاه» (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۸۶؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۹؛ ابن نما حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۱) «مرگ و هجرت از این سرای فناپذیر به سرای ماندگار برای فرزندان انسان بسان گردنبندی است که بر گردن دختران جوان آویخته و آراسته است». این تعبیر در ادامه خطبه به شیوه هایی دیگر دنبال می شود: «وَ خَيْرٌ لِّي مَضْرَعٌ أَنَا لِأَقِيهِ كَأَنِّي بِأَوْصَالِي يَتَقَطَّعُهَا عَسَلَانُ الْفَلَوَاتِ بَيْنَ النَّوَابِيسِ وَ كَرْبَلَاءَ فَيَمْلَأَنَّ مِنِّي أَكْرَاشًا جَوْفًا وَ أَجْرِبَةً سَعْبًا» (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۸۶؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۹؛ ابن نما حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۱) «و برای من شهادتگاهی برگزیده شده است



که سرانجام در آنجا فرود آمده و آن را دیدار می‌کنم و در آنجاست که سر بر بستر شهادت می‌گذارم؛ تو گویی من، هم اکنون پاره‌های پیکر خویش را می‌نگرم که درندگان و گرگان دشت «نواویس» و «کربلا» از پیکرم جدا ساخته و شکمهای گرسنه و انبادهای تهی و خشکیده خود را آکنده می‌سازند.»

۱-۶-۱. علت سخن‌گفتن از مرگ و معاد در اوایل خطبه

کجای مرگ زیباست؟ چرا در این خطبه، بی‌مقدمه سخن از مرگ مطرح می‌شود؟ پاسخ اجمالی آن است که انسان‌ها ترس‌های خیالی از مرگ دارند که اگر کنار برود، افق‌های زیبای مرگ را هم خواهند دید؛ چنانکه امام حسین علیه السلام به آن توجه داشت. برای همین در این خطبه از آن، با ادبیاتی صادقانه و مبتنی بر واقعیت‌ها سخن فرموده است. حقیقت آن است که انسان به همه آرزوهایش نخواهد رسید. این ادبیات سطح توقع انسان را تنظیم می‌کند و توقعات نابجای انسان را تعدیل و کنترل می‌کند؛ از این‌رو در این قسمت از خطبه، سخن از آخرین مرحله حیات دنیا یعنی مرگ است.

۱-۶-۲. هدف امام: شهادت یا حکومت؟

برای امام حسین علیه السلام شهادت و حکومت تفاوتی نداشت. امام علیه السلام هدفی دیگر داشت که به آن اشاره خواهد شد. امام علیه السلام در این خطبه به روشنی از انتهای این مسیر و از گودال قتلگاهش تصویرسازی می‌کند. در بین راه هم در دیدارها، جوانب مختلف این اتفاق را بررسی و تحلیل می‌کنند؛ برای نمونه در منزل عذیب که چهار نفر به حضرت علیه السلام ملحق شدند، فرمودند: «أما والله إنني لأرجو أن يكون خيرا ما أراد الله بنا قتلنا أم ظفرنا» (ابو مخنف کوفی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۴)؛ یعنی فرقی نمی‌کند، چه به پیروزی برسند، چه کشته شوند، تکلیف تکلیف است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص ۱۵۶).

۱-۶-۳. تصویرسازی‌های دقیق و ژرف از مرگ در ارائه جهان‌بینی

تصویرسازی از مرگ در کلام معصومین علیهم السلام، به‌ویژه سیدالشهدا علیه السلام جایگاه

مخصوصی در فهم بهتر این مفهوم برجسته کلامی دارد:

الف) مرگ مثل گردنبد: «حُطَّ الْمَوْتُ عَلَى وَلَدِ آدَمَ مَحَطَّ الْقِلَادَةِ عَلَى حَيْدِ الْفَتَاهِ»

(ابن نما حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۱).

ب) مرگ مثل پل: «صَبْرًا بَنَى الْكَرَامَ فَمَا الْمَوْتُ إِلَّا فَنَطَرَهُ تَغْبِرُ بِكُمْ عَنِ الْبُؤْسِ وَ

الضَّرَاءِ إِلَى الْجَنَانِ الْوَاسِعَةِ وَالنَّعِيمِ الدَّائِمَةِ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۹).

ج) دنیا مثل زندان: «فَأَيُّكُمْ يَكْرَهُ أَنْ يَنْتَقِلَ مِنْ سِجْنٍ إِلَى قَصْرِ وَمَا هُوَ لِأَعْدَائِكُمْ إِلَّا

كَمْ مِنْ يَنْتَقِلُ مِنْ قَصْرِ إِلَى سِجْنٍ وَعَذَابٍ - إِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ

أَنَّ الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ وَجَنَّةُ الْكَافِرِ وَالْمَوْتُ جِسْرٌ هَوْلَاءِ إِلَى جَنَاتِهِمْ وَجِسْرٌ هَوْلَاءِ إِلَى

جَحِيمِهِمْ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۸۹).

د) مرگ مثل آرامش به مادر: «يَسْتَأْنِسُونَ بِالْمَنِيِّ دُونِي اسْتِنَاسَ الطِّفْلِ بِلَبَنِ أُمِّهِ»

(شریفی و دیگران، ۱۳۸۳، صص ۴۰۶-۴۰۸).

ه) دنیا مثل رطوبت ته کاسه: «إِنَّ هَذِهِ الدُّنْيَا قَدْ تَغَيَّرَتْ وَتَنَكَّرَتْ وَ أَذْبَرَ مَعْرُوفَهَا فَلَمْ

يَبْقَ مِنْهَا إِلَّا صُبَابَةٌ كَصُبَابَةِ الْإِنَاءِ وَ حَسْبُ عَيْشٍ كَالْمَرْعَى الْوَيْلِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق،

ص ۲۴۶).

البته تعبیروایی مشابه در بیان معصومان دیگر نیز می توان یافت؛ برای نمونه در بیان

امام علی (علیه السلام) آمده است: «وَ إِنَّ دُنْيَاكُمْ عِنْدِي لِأَهْوَنُ مِنْ وَرَقَةٍ فِي فَمٍ جَرَادَةٍ تَقْصُمُهَا مَا

لِعَلَى وَ لِنَعِيمٍ يَفْنَى وَ لَذَّةٍ لَا تَبْقَى نَعُودُ بِاللَّهِ مِنْ سُبَاتِ الْعَقْلِ وَ فُتُوحِ الرُّزْلِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ»

(نهج البلاغه، خطبه ۴۴)، «وَ اللَّهُ لَدُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَهْوَنُ فِي عَيْنِي مِنْ عِرَاقٍ خَنْزِيرٍ فِي يَدٍ مَجْدُومٍ»

(نهج البلاغه، حکمت ۲۲۸)، «وَ لِأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدُ عِنْدِي مِنْ عَقْطِهِ عَنَزٍ» (نهج البلاغه،

خطبه ۳). در این جهان بینی، مرگ هم زیباست، و زیور انسان است.

در سخنان امیر مؤمنان (علیه السلام) آمده است: اگر شما بدانید بعد از مرگ چه خبر

است، هرگز کنار من جمع نمی شوید و مشتاقانه به سوی مرگ حرکت می کنید،

«والله لا ين أبي طالب أنس بالموت من الطفل بئدي أمه بل اندمجت علي مكنون

علم لو بُحْتُ به لا اضطربتم اضطراب الأرضية في الطوي البعيدة» (نهج البلاغه، خطبه ۵،

بند ۳-۴)؛ ولی نمی دانید برای مردان خدا بعد از مردن چه چیزهایی آماده شده





است. سالار شهیدان (علیه السلام) نیز می‌فرماید مرگ زیور انسان است؛ انسان که از به زیور آراسته شدن نمی‌هراسد [...]؛ یعنی من با دیگران فرق دارم: اولاً مرگ برای همه در حکم گلوبند جوان است که او را آرایش می‌دهد؛ ثانیاً هرکسی اگر با اجدادش محشور شود، من با علی و پیامبر و سلسله انبیای ابراهیمی محشور می‌شوم و همان‌گونه که یعقوب مشتاق دیدار یوسف بود، من هم مشتاق دیدن جدم هستم. پس از مرگ هراسی ندارم. در نتیجه می‌شوم ربانی این امت؛ چون الآن جز با خون با هیچ عامل دیگری نمی‌توان با این تهاجم فرهنگی مبارزه کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «الف»، ص ۱۳۰).

حضرت (علیه السلام) در اینجا حرف‌های آخر را در همین ابتدای خطبه این‌گونه می‌زند: «لَا مَحِيصَ عَنْ يَوْمٍ حُطَّ بِالْقَلَمِ رَضِيَ اللَّهُ رِضَانًا أَهْلَ الْبَيْتِ نَضْبِرُ عَلَى بِلَايَةِ» (حلوانی، ۱۴۰۸ق، ص ۸۶؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۲۹؛ ابن‌نما حلی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۱) «من بر این باورم که هر آنچه و هر رویدادی برای آن روز با قلم تدبیر و تقدیر حکیمانه نوشته شده است ناگزیر تحقق خواهد یافت و از آن گریز و گریز گاهی نیست. خشنودی خدای پر مهر و فرزانه خواست و خشنودی ما خاندان وحی و رسالت است؛ و بر آنچه او خشنود گردد، ما نیز خشنود خواهیم شد، ما بر آزمون و امتحان او شکیبایی می‌ورزیم». خطبه هشتم ذی‌الحجه ترجمان دیگری از «رِضًا بِقَضَائِكَ وَ تَسْلِيمًا لِأَمْرِكَ وَ لَا مَعْبُودَ سِوَاكَ يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ» (مقرم، ۱۳۹۹ق، ص ۲۸۳) در قتلگاه روز عاشوراست و این است که این خطبه را یک سند بالادستی کرده است که تا انتهای کربلا سایه افکننده است. امام (علیه السلام) در این خطبه، به تبیین کلانی از همه اتفاقات مسیر، از جمله گودال قتلگاهش می‌پردازد.

۱-۷. ولایت: رِضَانًا، فِينَا، مَعَنَا

نکته مهم این خطبه و درک تازه‌ای که از مفاهیم دینی در ذهن ایجاد می‌کند، آمیختگی مفهوم ولایت در متن خطبه و تحلیل‌های امام است که در بخش‌های مختلف آن با تعبیرهای «رِضَانًا، فِينَا، مَعَنَا و ...» مشهود است:

- «لَا مَحِيصَ عَنْ يَوْمٍ حُطَّ بِالْقَلَمِ رَضِيَ اللَّهُ رِضَانًا أَهْلَ الْبَيْتِ نَصَبُوا عَلَى بَلَائِهِ وَ يُؤَفِّقُنَا أَجُورَ الصَّابِرِينَ [...]»
- «لَنْ تَشُدَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ لِحِمَّتِهِ وَ هِيَ مَجْمُوعَةٌ لَهُ فِي حَظِيرَةِ الْقُدُسِ تَقَرُّ بِهِمْ عَيْنُهُ وَ تَنَجِّرُ لَهُمْ وَغَدُهُ»
- «مَنْ كَانَ فِيْنَا بِإِذْلٍ مُهْجَتَهُ مُوْطِنًا عَلَى لِقَاءِ اللَّهِ نَفْسُهُ [...]»
- «[...] فَلْيَزَحِلْ مَعَنَا فَإِنِّي رَاحِلٌ مُصْبِحًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ»

تاریخ کربلا نشان داد نظام فکری ناصحیح، قطعه‌قطعه کردن ولی‌الله را در پی دارد. توحید و نبوت و معاد باید ختم به ولایت شود؛ وگرنه حجت خدا به مقتل خواهد رفت. سقوط به درجه حیوانیت با نظام فکری ناصحیحی بود که هرچند در آن توحید هم وجود داشت، چون بدون همراهی مفاهیمی مانند نبوت و ولایت بود، به عاقبت سوئی انجامید.

نکته مهم و کمتر گفته شده اینکه برخلاف باور اولیه این گونه نبود که در مقابل سپاه امام (علیه السلام)، اثری از ذکر نباشد؛ برخی برای فریب دادن و ظاهرسازی، خود را اهل ذکر نشان دادند تا چهره موجهی پیدا کنند.

امویان، نخست از عالم‌نمایی درباری به نام «شریح قاضی» خواستند که در ازای دویست دینار فتوا دهد که کشتن حسین بن علی (علیه السلام) واجب است. او نیز چنین فتوا داد: أَلَا إِنَّ حُسَيْنَ بْنَ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (علیه السلام) قَدْ خَرَجَ عَلَيَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فِدْمَهُ هَدْرًا. سپس عالم‌نمازاده‌ای به نام «عمر سعد» را به فرماندهی سپاهیان خود برگزیدند. او در کربلا، نمازهای پنج نوبت را با جماعت برپا می‌کرد. فتوای عالم‌نمای دینی از یک سو و فرماندهی چهره‌ای مذهبی از سوی دیگر، موجب شد مردم غافل آن روزگار به بهانه خشنودی خدا و رفتن به بهشت، به جنگ با امام حسین (علیه السلام) برخیزند [...] (جوادی آملی، ۱۳۸۸ «ب»، ص ۱۸۶).

و برخی به دلیل فریب خوردن از ظاهرسازان، به قصد قربت به کربلا آمدند. امام سجاد (علیه السلام) فرمودند که عده‌ای برای نزدیک شدن به خدا، امام حسین (علیه السلام) را به شهادت رساندند: «كُلُّ يَتَقَرَّبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِدَمِهِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲،





ص ۲۷۵) «همه می خواستند با ریختن خون حضرت به خدا نزدیک شوند» و همه گمان مسلمانانی داشتند: «از دَلَفَ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ أَلْفَ رَجُلٍ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۲، ص ۲۷۵) «سی هزار نفر علیه او جمع شدند که همه گمان می کردند از این امت هستند»؛ چنانکه عمر سعد در صبح روز عاشورا با شعارِ «يَا خَيْلَ اللَّهِ اِرْكَبِي وَ بِالْجَنَّةِ أُبَشِّرِي؛ ای لشکر خدا، سوار شوید و به بهشت بشارتتان باد». او این جمعیت انبوه نادان و بی خرد را به وادی ظلمت و ضلالت سوق داد و در زیارت عاشورا این گونه از آنها اظهار تنفر شده است: «[...] وَ لَعَنَ اللَّهُ أُمَّةً أَشْرَجَتْ وَ أَلْجَمَتْ وَ تَقَبَّثَتْ وَ تَهَيَّأَتْ لِقِتَالِكَ» (جواد آملی، ۱۳۸۸، «ج»، ص ۱۲۸)؛ به عبارتی، هم مغرضان فریب کار و ظاهر ساز و هم جاهلان فریب خورده هردو اهل ذکر بودند؛ اما نکته آن بود که توحید ناب، توحید از طریق ولایت معصوم است و توحید منهای ولایت، عاقبت به خیر نیست. شعار توحید از هر دو طرف بلند بود، هردو نماز جماعت می خواندند، حتی ابن زیاد هم از خدا و قرآن می گوید (نک: مفید، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۱۶؛ طبرسی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۷۲)؛ اما توحید با ولایت شرط است و این مطلبی است که در اندیشه کلامی شیعه برجسته است: «... وَ لَمْ يَنَادِ بِشَيْءٍ كَمَا تُودِي بِالْوَلَايَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۸). «به هیچ چیز مانند ولایت تأکید نشده است». هنگام شهادت امام حسین (علیه السلام)، شمر تکبیر گفت و سپاه عمر سعد هم سه بار تکبیر گفتند! شاعر در این باب گفته است: «فَتَلُّوكَ عَطَشَانَا وَ لَمْ يَتَرَقَّبُوا / فِي قَتْلِكَ التَّأْوِيلَ وَ التَّنْزِيلَ / وَ يُكَبِّرُونَ بِأَنْ قُتِلَتْ وَ إِنَّمَا / فَتَلُّوا بِكَ التَّكْبِيرَ وَ التَّهْلِيلَ» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۱۷؛ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۹). «با کشتن تو تکبیر گفتند در حالی که با قتل تو تکبیر و تهلیل (لا اله الا الله) را کشتند.» هر کس تلاش کرد با خودش افتخاری از کربلا ببرد. وقتی به کوفه رسیدند، هر کس هر چه از کربلا آورده بود، بالای در خانه اش آویزان کرد و به آن افتخار می کرد. ابی الفتح محمد بن علی کراجکی در رساله ای به نام التعجب، خانواده هایی را در شام نام می برد که به سبب سرقت در کربلا، نام های ویژه ای یافتند. گروهی «بنو السراویل» بودند و آنان کسانی بودند که لباس های امام حسین (علیه السلام) را به سرقت برده بودند. گروهی «بنو السرج» بودند و آنان فرزندان کسانی بودند که با اسب بر پیکر امام (علیه السلام) تاخته بودند و نعل اسب خود را بر سر در خانه خود

می‌زدند و به آن افتخار می‌کردند. «بنواسنان» فرزندان کسانی بودند که حامل نیزه‌ای بودند که سر امام علیه السلام بر آن افراشته شده بود. «بنوالمکبری» فرزندان کسانی بودند که پشت سر نیزه‌دار سر امام حسین علیه السلام، تکبیرگویان حرکت کرده بودند (کراجکی، ۱۴۲۱ق، ص ۱۱۷). آنان که نتوانسته بودند چیزی از کربلا بیاورند، بالای در خانه‌شان نوشته بودند بنی‌المکبری؛ یعنی من تکبیر می‌گفتم.

نتیجه‌گیری

۱. امام حسین علیه السلام در آخرین سخنرانی خود در مکه، مبانی اصلی دین و حرکت خویش را بیان می‌کنند که می‌توان بر اساس آن، تحلیلی از طرح کلی اندیشه اسلامی ارائه کرد. ارائه دین به صورت منسجم و نظام‌مند به گونه‌ای که انواع گزاره‌های دینی در ارتباط معناداری قرار گیرند و روح واحدی را توصیف کنند، از نیازهای جدی امروز است. این طرح کلی اگر از یک متن معصومانه گرفته شود، اطمینان‌آورتر است.

۲. بر این اساس باید نوع مواجهه خواننده با کلمات معصومین علیهم السلام، یک مواجهه فعال و مسئله‌محور باشد. مبتنی بر این خطبه، درکی منضبط، فعال و زنده از مفاهیم مهمی، مانند توحید و نبوت و معاد محقق می‌شود و مخاطب، طرح و نقشه‌ای از یک اندیشه کلامی متحدالاجزاء و متماسک از مفاهیم بلند دینی خواهد گرفت.

۳. ضرب‌آهنگ آغاز خطبه با ادبیات توحیدی است. معارف دین الهی از چنان گستردگی و جامعیتی برخوردار است که همه ابعاد مختلف انسان را در عرصه‌های فردی و اجتماعی در بر می‌گیرد. حرکت عاشورا با این خطبه توحیدی آغاز می‌شود و با مناجاتی توحیدی در واپسین لحظات حیات امام علیه السلام به اوج خود می‌رسد. در همه سخنرانی‌های آن حضرت علیه السلام، سخن از توحید خداست. ایشان در مهم‌ترین سخنرانی خود در مکه فرمودند که شرط شرکت در نهضت کربلا، خدامیه‌نی است.





۴. توحید بیان شده در ادبیات امام، توحیدی منفعل نیست، بلکه در اوج سختی‌ها، یاری گر امام علیه السلام است. در سختی مصیبت حضرت علی اصغر علیه السلام و علی اکبر علیه السلام سخن از خداست و اینها نمودی از این توحید در روز عاشورا است. سند بالادستی آن را نیز امام علیه السلام در دعای عرفه به تفصیل بیان فرمودند که همه وجودش را به شهادت این توحید فراخواند. این ترجمان عملی «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام، ۱۶۲) است.

۵. بعد از مفهوم محوری توحید، بحث نبوت و رسالت در این خطبه بیان شده است که نشان دهنده امتداد توحید در جریان نبوت است. بعد از بیان اندیشه توحیدی و امتداد آن در مسیر نبوت و رسالت، به عرصه دیگری از اندیشه کلامی اشاره می‌شود و آن بحث معاد با یک تصویرسازی ویژه است.

۶. نکته مهم این خطبه و درک تازه‌ای که از مفاهیم دینی در ذهن ایجاد می‌کند، آمیختگی مفهوم ولایت در متن خطبه و تحلیل‌های امام است که در بخش‌های مختلف آن با تعبیرهای «رِضَاَنَا، فِينَا، مَعَنَا و...» مشهود است؛ زیرا تاریخ کربلا نشان داد نظام فکری ناصحیح، قطعه‌قطعه کردن ولی الله را در پی دارد. توحید و نبوت و معاد باید ختم به ولایت شود؛ وگرنه حجت خدا به مقتل خواهد رفت. توحید ناب، توحید از طریق ولایت معصوم است و توحید منهای ولایت، عاقبت به خیر نیست. توحید با ولایت شرط است و این مطلبی است که در اندیشه کلامی شیعه برجسته است.

۷. فارغ از حمد و ثنای الهی و صلوات بر پیامبر صلی الله علیه و آله در ابتدای خطبه، تأکیدهای برجسته‌ای بر مفاهیم نبوت، معاد و ولایت در این خطبه است که در عین فشردگی خطبه، نشان از به هم پیوستگی این مفاهیم والا دارد و از این جهت، این خطبه را ممتاز کرده است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

ابن ابی الحديد، عبد الحميد بن هبه الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه (ج ۱) (محقق و مصحح: محمد ابوالفضل ابراهيم). قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

ابن بابويه، محمد بن علي. (۱۳۷۶ ش). امالي. تهران: كتابچي.

ابن بابويه، محمد بن علي. (۱۴۰۳ ق). معاني الأخبار. (محقق و مصحح: غفاري، علي اكبر). قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

ابن شعبه حراني، حسن بن علي. (۱۴۰۴ ق). تحف العقول. (محقق و مصحح: غفاري، علي اكبر). قم: جامعه مدرسين.

ابن شهر آشوب مازندراني. (۱۳۷۹ ق). محمد بن علي. مناقب آل ابی طالب (ج ۴). قم: علامه. ابن طاووس، علي بن موسى. (۱۴۰۹ ق). إقبال الأعمال (ط - القديمة) (ج ۱ و ۳). تهران: دار الكتب الاسلاميه.

ابن طاووس، علي بن موسى. (۱۳۴۸ ش). اللهوف على قتلى الطفوف. (مترجم: فهری زنجانی، احمد). تهران: جهان.

ابن نما حلي، جعفر بن محمد. (۱۴۰۶ ق). مثير الأحرار. قم: مدرسه امام مهدي.

ابن مشهدي، محمد بن جعفر. (۱۴۱۹ ق). المزار الكبير (لابن المشهدي). (محقق و مصحح: قیومی اصفهانی، جواد). قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

ابو مخنف كوفي، لوط بن يحيى. (۱۴۱۷ ق). وقعة الطف. (محقق و مصحح: يوسفی غروی، محمد هادی). قم: جامعه مدرسين.

اربلي، علي بن عيسى. (۱۳۸۱ ق). كشف الغمة في معرفة الأئمة (ج ۲). (محقق و مصحح: رسولی محلاتي، هاشم). تبريز: بني هاشمي.





بحرانی اصفهانی، عبد الله بن نور الله. (۱۳۸۲ ش). عوالم العلوم و المعارف والأحوال - الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام). (محقق و مصحح: موحد ابطحي اصفهانی، محمد باقر). قم: مؤسسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.

جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ ش، الف). اسلام و روابط بین الملل. قم: نشر اسراء.
جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ ش). بنیان مرصوص امام خمینی. (محقق: شاهجوئی، محمدامین). قم: نشر اسراء.

جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ ش، ب). شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی (محقق: بندعلی، سعید). قم: نشر اسراء.

جوادى آملی، مرتضی. (۱۳۸۸ ش). فلسفه زیارت. قم: نشر اسراء.
حکیمی، محمد رضا؛ حکیمی، محمد؛ حکیمی، علی. (۱۳۸۳ ش). الحیاء، دایره المعارف اسلامی. (مترجم: آرام، احمد). قم: دلیل ما.

حلوانی، حسین بن محمد بن حسن بن نصر. (۱۴۰۸ ق). نزهة الناظر و تنبيه الخاطر. (محقق و مصحح: مدرسة الامام المهدي (عليه السلام)). قم: مدرسة الامام المهدي (عليه السلام).

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۷۸ ش). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

خامنه‌ای سید علی. (۱۳۹۲ ش). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. تهران: مؤسسه ايمان جهادی صها.

خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۰ ش). انسان ۲۵۰ ساله، بیانات مقام معظم رهبری درباره زندگی سیاسی - مبارزاتی ائمه معصومین، آیت الله سید علی خامنه‌ای. تهران: مؤسسه ايمان جهادی (مرکز صها).

بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار اساتید و دانشجویان بسیجی ۱۳۸۲/۰۳/۱۸

<https://B2n.ir/tn5176>

بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار گروهی از فضلاء حوزه علمیه قم (نخبگان کلام و فلسفه)

<https://B2n.ir/ju1727> ۱۳۸۲/ ۱۰/۲۹

بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام در عید مبعث، ۱۳۸۲/۰۷/۰۲

<https://B2n.ir/ym8529>

خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۰ ش). صحیفه امام خمینی (ج ۵). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۹ ش). مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية. (مترجم: مستوفی، حسین) تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی مؤسسه چاپ و نشر عروج.

شریفی، محمود و مؤیدی، علی. (۱۳۸۳ ش). فرهنگ جامع سخنان امام حسین علیه السلام. ترجمه همراه متن عربی موسوعه کلمات الامام الحسین علیه السلام، گروه حدیث پژوهشکده باقر العلوم علیه السلام. (مترجم: مؤیدی، علی). قم: نشر معروف.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷ ش، الف). تعالیم اسلام. (به کوشش خسروشاهی سید هادی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷ ش، ب). شیعه در اسلام. (به کوشش خسروشاهی سید هادی). قم: مؤسسه بوستان کتاب.

طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ ق). الإحتجاج علی أهل اللجاج (للطبرسی) (ج ۲). (محقق و مصحح: خراسان، محمدباقر). مشهد: نشر مرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۷ ق). إعلام الوری بأعلام الهدی (ط - الحديثه) (ج ۱). (محقق و مصحح: مؤسسه آل البيت). قم: آل البيت.

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ ق). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد. بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.

کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۲۱ ق). التعجب من أغلاط العامة في مسألة الإمامة. قم: دارالغدير. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۱۸ ق). البلد الأمين و الدرع الحصین. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی. (۱۴۰۵ ق). المصباح للکفعمی (جنة الأمان الواقية). قم: دار الرضی (زاهدی).





- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۴۰۷ ق). الکافی (ج ۲). (محقق و مصحح: غفاری علی اکبر و آخوندی، محمد). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار (ج ۲۲، ۴۴ و ۴۵). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمّدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۸ ش). دانش نامه امام حسین علیه السلام بر پایه قرآن (ج ۶)، حدیث و تاریخ، با همکاری محمود طباطبایی نژاد، روح الله سیدطباطبایی. (مترجم: عبدالهادی مسعودی، مهدی مهریزی) قم: دارالحديث.
- مصباح، مجتبی، عبودیت، عبدالرسول، الهی راد، صفدر، شبان نیا، قاسم. (۱۳۹۹ ش). سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی (طرح ولایت). قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق، الف). الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد. (محقق و مصحح: مؤسسة آل البيت عليه السلام). قم: کنگره شیخ مفید.
- مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ ق، ب). الجمل و النصرة لسيد العترة في حرب البصرة. (محقق و مصحح: میرشریفی، علی). قم: کنگره شیخ مفید.
- مقرم، سید عبدالرزاق. (۱۳۹۹ ق). مقتل الحسين. بیروت: دارالکتب الاسلامی.
- موسوی، سید مهدی. (۱۳۹۴ ش). الگوهای کلان تولید علوم انسانی اسلامی در بستر انقلاب اسلامی. تهران: آفتاب توسعه.
- نجمی، محمدصادق. (۱۳۸۶ ش). سخنان حسین بن علی علیه السلام. قم: بوستان کتاب.

References

* Holy Quran

** Nahj al-Balaghah

Abu Mikhnaf Kufi, L. b. Y. (1996). *The Event of Karbala* (Editor & Corrector: Yusufi Gharawi, Muhammad Hadi). Qom: Jami'at al-Mudarrisin. [In Arabic]

Arbeli, A. B. I. (1961). *Removal of Grief in Knowing the Imams* (Vol. 2) (Editor & Corrector: Rasooli Mahallati, Hashem). Tabriz: Bani Hashemi. [In Arabic]

Bahrani Isfahani, A. b. N. (2003). *Worlds of Sciences, Knowledge, and States - Imam Ali ibn Abi Talib* (Editor & Corrector: Movahed Abtahi Isfahani, Muhammad Baqir). Qom: Mu'assasat al-Imam al-Mahdi (may Allah hasten his reappearance). [In Arabic]

Hakimi, M. R. & Hakimi, M. & Hakimi, A. (2004). *Al-Hayat, The Islamic Encyclopedia* (Translator: Aram, Ahmad). Qom: Dalil-e Ma. [In Arabic]

Hulwani, H. b. M. b. H. b. N. (1987). *The Spectator's Excursion and the Mind's Alerting* (Editor & Corrector: Madrasat al-Imam al-Mahdi). Qom: Madrasat al-Imam al-Mahdi. [In Arabic]

Ibn Abi al-Hadid, A. b. H. (1983). *Sharh Nahj al-Balaghah (Commentary on Nahj al-Balaghah)* (Vol. 1) (Editor & Corrector: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim). Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashi al-Najafi. [In Arabic]

Ibn Babawayh, M. b. A. (1982). *Meanings of Narrations* (Editor & Corrector: Ghaffari, Ali Akbar). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers of Qom Seminary. [In Arabic]

Ibn Babawayh, M. b. A. (1997). *Amali (Dictations)*. Tehran: Ketabchi. [In Arabic]

Ibn Mashhadi, M. b. J. (1998). *The Grand Shrine* (Editor & Corrector: Qayumi Isfahani, Jawad). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers of Qom Seminary. [In Arabic]



نظر

طرح کلی

ادبیة اسلامی در کربلا با محوریت خطبة هشتم ذی الحجة امام حسین (ع) در مکه

- Ibn Nama Helli, J. b. M. (1985). *Muthir al-Ahzan (Evoker of Sorrows)*. Qom: Madrasat al-Imam Mahdi. [In Arabic]
- Ibn Shahrashub Mazandarani, M. b. A. (1959). *Virtues of the Family of Abu Talib* (Vol. 4). Qom: Allamah. [In Arabic]
- Ibn Shu'bah Harrani, H. b. A. (1983). *Masterpieces of Intellect* (Editor & Corrector: Ghaffari, Ali Akbar). Qom: Jami'at al-Mudarrisin. [In Arabic]
- Ibn Tawus, A. b. M. (1969). *The Sigh for the Martyrs of Karbala* (Translator: Fahri Zanjani, Ahmad). Tehran: Jahan. [In Arabic]
- Ibn Tawus, A. b. M. (1988). *Engagement of Deeds* (old edition) (Vols. 1 & 3). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2005). *Imam Khomeini's Solid Foundation* (Editor: Shahjouei, Mohammad Amin). Qom: Nashr Isra. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2009, a). *Islam and International Relations*. Qom: Nashr Isra. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (2009, b). *Shokoufaei Aql dar Partov-e Nehzat-e Hosseini (Flourishing of Reason in the Light of the Husayni Movement)* (Editor: Bandali, Sa'id). Qom: Nashr Isra. [In Arabic]
- Javadi Amoli, M. (2009, c). *Falsafeh Ziyarat (Philosophy of Pilgrimage)*. Qom: Nashr Isra. [In Arabic]
- Kaf'ami, I. b. A. A. (1984). *Al-Misbah lil Kaf'ami (Jannat al-Aman al-Waqiyah)*. Qom: Dar al-Radi (Zahedi). [In Arabic]
- Kaf'ami, I. b. A. A. (1997). *The Secure Land and the Impenetrable Shield*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil Matbu'at. [In Arabic]
- Karajaki, M. b. A. (2000). *Astonishment at the Errors of the General Public in the Matter of Imamate*. Qom: Dar al-Ghadir. [In Arabic]
- Khamenei, S. A. (1999). *General Outline of Islamic Thought in the Quran*. Tehran: Daftar Nashr Farhang-e Eslami. [In Arabic]

- Khamenei, S. A. (2011). *(The 250-Year-Old Human), Statements of the Supreme Leader on the Political-Struggling Life of the Infallible Imams, Ayatollah Sayyid Ali Khamenei*. Tehran: Mo'asseseh-ye Iman Jahadi (Markaz Sahba). [In Arabic]
- Khamenei, S. A. (2013). *General Outline of Islamic Thought in the Quran*. Tehran: Mo'asseseh-ye Iman Jahadi Sahba. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2010). *Misbah al-Hidayah ila al-Khilafah wa al-Wilayah (The Lamp of Guidance to Caliphate and Guardianship)* (Translator: Mostofi, Hossein). Tehran: Mo'asseseh-ye Tanzim va Nashr-e Asar-e Imam Khomeini, Mo'asseseh-ye Chap va Nashr-e Orouj. [In Arabic]
- Khomeini, S. R. (2011). *Sahifeh Imam Khomeini (Imam Khomeini's Sahifah)* (Vol. 5). Tehran: Mo'asseseh-ye Tanzim va Nashr-e Asar-e Imam Khomeini (RA). [In Arabic]
- Kulayni, M. b. Y. b. I. (1986). *Al-Kafi* (Vol. 2) (Editor & Corrector: Ghaffari, Ali Akbar & Akhundi, Muhammad). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Majlisi, M. B. b. M. T. (1982). *Bihar al-Anwar* (Vols. 22, 44, & 45). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Mesbah, M. & Obudiyat, A. & Elahi Rad, S. & Shaban Nia, Q. (2020). *(Series of Lessons on the Foundations of Islamic Thought (GuardianshipProject))*. Qom: Mo'asseseh Amoozeshi Pazhooheshi Imam Khomeini. [In Arabic]
- Mohammadi Reyshahri, M. (2009). *Encyclopedia of Imam Hossein* (Vol. 6), based on Quran, Hadith, and History, with cooperation of Mahmud Tabataba'inezhad, Ruhollah Seyyed Tabataba'i. (Translators: Abdolhadi Masoudi, Mehdi Mehrizi). Qom: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Moqarram, S. A. (1978). *The Martyrdom of Husayn*. Beirut: Dar al-Kitab al-Islami. [In Arabic]



- Mousavi, S. M. (2015). *Macro Models of Production of Islamic Humanities in the Context of the Islamic Revolution*. Tehran: Aftab Tose'eh. [In Arabic]
- Mufid, M. b. M. (1992, a). *Guidance on Knowing God's Proofs for His Servants* (Editor & Corrector: Mu'assasat Al al-Bayt). Qom: Congress of Sheikh Mufid. [In Arabic]
- Mufid, M. b. M. (1992, b). *Al-Jamal wa al-Nusrah li Sayyid al-Itrah fi Harb al-Basrah* (Editor & Corrector: Mirsharifi, Ali). Qom: Congress of Sheikh Mufid. [In Arabic]
- Najmi, M. S. (2007). *Sayings of Husayn ibn Ali*. Qom: Boostan-e Ketab. [In Arabic]
- Sharifi, M. & Moayyedi, A. (2004). *Comprehensive Dictionary of Imam Hossein's Sayings, Translation with Arabic Text of Mawsu'at Kalimat al-Imam al-Husayn, Hadith Research Group of Baqir al-Ulum Research Institute*. (Translator: Moayyedi, Ali). Qom: Nashr Ma'rouf. [In Arabic]
- Statements of the Supreme Leader in a Meeting with a Group of Scholars from Qom Seminary (Elite in Kalam and Philosophy), 2003/01/19. <https://B2n.ir/ju1727> [In Arabic]
- Statements of the Supreme Leader in a Meeting with Basiji Professors and Students, 2003/06/08. <https://B2n.ir/tn5176> [In Arabic]
- Statements of the Supreme Leader in a Meeting with Officials and Executives of the System on Eid al-Mab'ath, 2003/09/24. <https://B2n.ir/ym8529> [In Arabic]
- Tabarsi, A. b. A. (1982). *The Protest Against the Obstinate (by Tabarsi)* (Vol. 2) (Editor & Corrector: Kharsan, Mohammad Baqir). Mashhad: Nashr Mortada. [In Arabic]
- Tabarsi, F. b. H. (1997). *Informing Humanity about the Signs of Guidance (modern edition)* (Vol. 1) (Editor & Corrector: Mu'assasat Al al-Bayt). Qom: Al al-Bayt. [In Arabic]



نظر
سد

سال سی و ششم، شماره ۲، ۱۴۰۴

Tabataba'i, S. M. H. (2008, a). *Teachings of Islam (Effort by Khosrowshahi, Sayyid Hadi)*. Qom: Mo'asseseh-ye Boostan-e Ketab. [In Arabic]

Tabataba'i, S. M. H. (2008, b). *Shi'ism in Islam (Effort by Khosrowshahi, Sayyid Hadi)*. Qom: Mo'asseseh-ye Boostan-e Ketab. [In Arabic]

Tusi, M. b .H. (1990). *Misbah al-Mutahajjid wa Silah al-Muta'abbid*. Beirut: Mu'assasat Fiqh al-Shi'ah. [In Arabic]



Examining Thomas Aquinas's Theory of "Existence as Act" and its Relationship with "Essence"

Fatemeh KouhZare¹ 

Sohrab Haghighat² 

Received: 2024/08/16 • Revised: 2025/03/01 • Accepted: 2025/03/03 • Online Publication Date: 2025/07/01



Abstract

This article uses a descriptive-analytical approach to explore Thomas Aquinas's scattered writings on existence and its relationship with essence. We'll examine this relationship across three key aspects: composition, distinction, and superaddition. Throughout medieval philosophy, there were many debates about how existence relates to essence. For Aquinas, existence holds a special significance. He saw existence as the actuality of all actualities and the perfection of all perfections. This is why he used the term "existential act" (actus essendi) to highlight the fundamental role of existence in his philosophical system. Influenced by predecessors like Avicenna, Aquinas believed that all created beings are composites of essence and existence, in addition to

1. M.A. in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Tabriz, Tabriz, Iran (Corresponding Author).

Email: f.koohzareh@yahoo.com

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.

Email: ac.haghighat@azaruniv.ac.ir

* Kuhzare, Fatemeh; Haghighat, Sohrab. (2025). "Examining Thomas Aquinas's Theory of "Existence as Act" and its Relationship with "Essence"". *Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection*, 30(2), pp. 200-225.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71679.2228>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© The Authors



other types of compositions. This isn't merely a mental construct; it's a composition of two components that are integral to the metaphysical structure of an actual being. Beyond composition, Aquinas offered numerous arguments to prove the metaphysical distinction between existence and essence. However, he simultaneously rejected the idea that existence is merely superadded to essence. The central question of this article is to differentiate between these three aspects—composition, distinction, and superaddition—and to understand how Aquinas affirmed the composition and distinction of existence and essence while rejecting the superaddition of existence to essence in his philosophy.

Keywords

Existence, Essence, Composition, Distinction, Superaddition, Thomas Aquinas.

۲۰۱



تجزیه و تحلیل

بررسی نظریه «وجود به مثابه فعل» و رابطه آن با «ماهیت» در فلسفه توماس آکوئیناس



بررسی نظریه «وجود به مثابه فعل» و رابطه آن با «ماهیت» در فلسفه توماس آکوئیناس



سهراب حقیقت^۲

فاطمه کوه زارع^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۰۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰

چکیده

در این مقاله، دیدگاه توماس با روش توصیفی - تحلیلی، درباره وجود و رابطه آن با ماهیت که به صورت پراکنده در آثار پرشمارش آمده است، در سه ساحت ترکیب، تمایز و عروض بررسی می شود. در طول فلسفه قرون وسطی، مناقشات فراوانی درباره نحوه ارتباط وجود با ماهیت مطرح شده است. در فلسفه آکوئیناس، وجود^۳ اهمیت ویژه ای دارد. نزد وی وجود فعلیت تمام فعلیت ها و کمال تمام کمالات است؛ از این رو وی اصطلاح فعل وجودی^۴ را برای بیان جایگاه بنیادین وجود، در نظام فلسفی خویش به کار برده است. بر این اساس، آکوئیناس تحت تأثیر اسلافی چون ابن سینا معتقد است که همه مخلوقات کنار انواع ترکیب، از



نقد و نظر

سال سی و ششم، شماره ۲، ۱۴۰۴

۱. کارشناسی ارشد، رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

Email: f.koohzareh@yahoo.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

Email: ac.haghighat@azaruniv.ac.ir

* کوه زارع، فاطمه؛ حقیقت، سهراب. (۱۴۰۴). بررسی نظریه «وجود به مثابه فعل» و رابطه آن با «ماهیت» در فلسفه توماس آکوئیناس. نقد و نظر، ۳۰(۲)، صص ۲۰۰-۲۲۵.

<https://doi.org/10.22081/jpt.2025.71679.2228>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران © نویسندگان

© The Authors



3. Esse

4. actus essendi

وجود و ماهیت نیز مرکب هستند و این ترکیب تنها امر ذهنی نیست، بلکه ترکیب از دو مؤلفه‌ای است که ذاتی ساختار مابعدالطبیعی موجود بالفعل است. آکوئیناس افزون بر ترکیب، برهان‌های پرشماری در اثبات تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت اقامه کرده است؛ اما در عین حال، عروض وجود بر ماهیت را رد کرده است. تمییز میان سه ساحت ترکیب، تمایز و عروض، و چگونگی پذیرش ترکیب، تمایز و رد عروض وجود بر ماهیت در فلسفه توماس آکوئیناس، مسئله این مقاله است.

کلیدواژه‌ها

وجود، ماهیت، ترکیب، تمایز، عروض، توماس آکوئیناس.



آثار فلاسفه مسلمان در اواخر قرن دوازدهم میلادی به زبان لاتین ترجمه، و وارد جهان مسیحیت شد. از جمله مسائلی که فلسفه مسیحی وام‌دار فلاسفه مسلمان است، بحث وجود و ماهیت و نوع رابطه این دو است. می‌توان گفت یکی از مهم‌ترین مسائل تفکر مابعدالطبیعی در اواخر قرن سیزدهم میلادی و چه بسا یکی از پرمناقشه‌ترین مسائل در دهه پایانی این قرن، بحث رابطه وجود و ماهیت بود (wipfel, 1982, pp. 131-164). به نظر تیلور، متخصص فلسفه قرون وسطی، مسئله ارتباط وجود با ماهیت یکی از دشوارترین مسائل فلسفی در قرون میانه و در عین حال، بحث‌برانگیزترین مسئله فلسفی قرن سیزدهم بود که در تطور فلسفه مدرسی به‌خصوص تومایی نقش عمده‌ای داشت (Taylor, 1967, p. 548). توماس آکوئیناس، فیلسوف کاتولیکی قرن سیزدهم (۱۲۲۵-۱۲۷۴م)، از جمله شخصیت‌های برجسته مسیحیت بود که به‌شدت از اندیشه‌های فلاسفه مسلمان، به‌ویژه در مسئله رابطه وجود و ماهیت تأثیر گرفته است. بحث از رابطه وجود و ماهیت در فلسفه آکوئیناس تا آنجا اهمیت دارد که نزد برخی از توماس‌شناسان، تمایز وجود از ماهیت مبنای ضروری و واجب برای کل فلسفه تومایی دارد (Taylor, 1967, p. 549). به نظر دویگ، آکوئیناس از طریق آموزه وجود و تمایز آن از ماهیت، معنی عمیق و باطنی فلسفه را تغییر داد (Doig, 1972, p. 151). آنتونی کنی، فیلسوف معاصر معتقد است این نظریه که وجود و ماهیت در همه مخلوقات، متمایزند، ولی در خداوند یکی هستند، مهم‌ترین نظریه آکوئیناس در باب وجود است (Kenny, 2002, p. 53). آکوئیناس در آثار پرشمار خود، از عروض وجود بر ماهیت، ترکیب ممکنات از وجود و ماهیت، و تمایز وجود و ماهیت در ممکنات به‌صورت جداگانه و در عین حال، در قالب امر واحد یکپارچه بحث کرده است. وی عروض وجود بر ماهیت را رد کرده است؛ اما ترکیب ماهیت و وجود را پذیرفته است و در پی آن تمایز خاص میان ماهیت و وجود را مطرح می‌کند. در این مقاله، با نظر به اهمیت مسئله وجود و ماهیت در فلسفه مسیحیت تلاش می‌شود نظر توماس آکوئیناس در این خصوص مطرح و ارزیابی گردد.

درباره پیشینه تحقیق می‌توان به مقاله و کتاب زیر اشاره کرد:

حقی (۱۳۷۹) بیش از آنکه به ارتباط وجود و ماهیت پردازد به سیر تطور بحث وجود از منظر هایدگر، وجودشناسی آکوئیناس و دیگر مباحث پرداخته است. یزدانی و ملکی (۱۳۹۲) به کلیاتی در این مورد پرداخته‌اند و بیشتر در خداشناسی و دیگر مسائل وجودشناختی متمرکز شده‌اند. در مقایسه با دو منبع بالا باید گفت این مقاله با تمیز بین سه ساحت ترکیب، تمایز و عروض در بین وجود و ماهیت، رابطه آنها را با تکیه بر آثار خود آکوئیناس به صورت تحلیلی بررسی کرده است و به مطلبی که در پیشینه گفته شده، توجه نگردیده است.

۱. جایگاه وجود در نظام فلسفی توماس آکوئیناس

توماس آکوئیناس در چارچوب فلسفه مشایی می‌اندیشید؛ از این رو وجود در فلسفه آکوئیناس، کانون مسائل فلسفی است. ضمن اینکه آکوئیناس تحت تأثیر سنت دینی خود، برای وجود جایگاه ویژه‌ای قائل است؛ زیرا یهوه خود را «من هستم آنکه هستم» (سفر خروج، ۳، ۱۴) معرفی می‌کند. آکوئیناس از این آیه، وجودبودن خدا و فعل وجود را استخراج می‌کند (Aquinas, 1961, I, 22). به همین دلیل، اتین ژیلسون، متخصص فلسفه قرون وسطی، بر این باور است که هرچند سفر خروج درباره مباحث مابعدالطبیعی نیست، می‌توان مبتنی بر سفر خروج، مابعدالطبیعه‌ای تأسیس کرد و از فلسفه سفر خروج صحبت به میان آورد (ژیلسون، ۱۳۷۹، ص ۹۹). بر این اساس، نزد آکوئیناس وجود فعل^۱ است. به این معنا که وجود، فعلیت تمام صور^۲ (Aquinas, 1947, I, 3, 4) و فعلیت تمام اشیا است^۳ (Aquinas, 1947, I, 5, 1). به تعبیر دیگر، فعل وجود فعل تمام فعلیت‌ها و کمال تمام کمالات است (Aquinas, 1956, II, q. 2, a. 3). وجود اکمل اشیا است؛ زیرا به وسیله وجود است که اشیا فعلیت پیدا می‌کنند. هیچ چیزی فعلیت ندارد مگر از آن حیث که

1. Act

2. Esse est Actualitas Omnis Formae

3. Esse Enim est Actualitas Omni rei.





وجود دارد. پس وجود چیزی است که همه اشیا حتی صور آنها را به فعلیت می‌رساند (aquinas, 1956, I,4, 1, ad3). به بیان دیگر، وجود هر شیء فعل تکمیلی یا اضافی به ماهیتش است. وجود فعلیت هر صورت یا ماهیتی است (Aquinas, 1947, I, 3, 4, ad 2). در این نظام، واقعیتی جدا از فعل وجود ندارد. به عبارت دیگر، آنهایی وجود ندارد، بلکه فقط وجود موجود است (Gilson, 1960, p.154). بنابراین فعل وجود اس و اساس تمام تعینات و خصایص موجودات متناهی است و در هسته و بطن موجود یافت می‌شود (Gilson, 1960, p.178). این اصل بنیادی که «هرچیزی که هست از طریق فعل وجود هست»^۱ مبنای فلسفه آکوئیناس را تشکیل می‌دهد (Gilson, 1994, p 91). به نظر ژیلسون، فیلسوفان در مواجهه با رابطه وجود و ماهیت به دو گروه تقسیم می‌شوند، یا وجود را نسبت به ماهیت امر خارجی می‌دانند یا ماهیت را نسبت به وجود امری خارجی تلقی می‌کنند. وی دسته اول را از آن حیث که مبدأ تحلیلشان ماهیت است، وجودشناسان ماهوی می‌نامد، و دسته دوم را که بنیاد تحلیلشان بر وجود است، وجودشناسان وجودی می‌خواند. آکوئیناس از آنجا که از تحلیل وجود، فلسفه خود را شروع کرده، و به خارج بودن ماهیت نسبت به وجود رسیده است، جزء وجودشناسان وجودی است (Gilson, 1952, pp.75-82; Gilson, 1994, p. 34, 38, 368). با توجه به دیدگاه خاص آکوئیناس درباره وجود، مسئله رابطه وجود و ماهیت در فلسفه وی جزء مسائل اختلافی بوده و توماس شناسی، چون ژیلسون از جایگاه متمایز وجود در فلسفه آکوئیناس به تمایز وجود و ماهیت پل زده است و اظهار می‌کند که تمایز وجود و ماهیت در فلسفه آکوئیناس قرن‌ها بیشترین بحث را به خود اختصاص داده؛ ولی کمترین چیز از آن فهمیده شده است (Gilson, 1995, p. 35)؛ از این رو شایسته است که رابطه وجود و ماهیت را در فلسفه آکوئیناس مطرح و بررسی کنیم.

۲. اصطلاحات آکوئیناس درباره وجود و ماهیت

تمیز معانی وجود در فلسفه آکوئیناس از اهمیت بالایی برخوردار است و چه بسا خلط

1. Unum Quod Que est per Suum Esse



این معانی به خبط بزرگی بینجامد؛ طوری که برخی، وجودشناسی وی را دوگانگی وجودشناختی بنیادی^۱ نامیده‌اند (Verse, 1970) به نقل از (Weidemann, 1986, p. 181) و برخی دیگر، همچون منطق دانان و فلاسفه تحلیلی، وجودشناسی سه گانه^۲ نامیده‌اند (Verse, 1970) به نقل از (Weidemann, 1986, p. 181)؛ زیرا آنها به پیروی از منطق فرگه، برای وجود سه معنای موجود، محمول و بیان کننده این همانی قائل هستند و تلاش کردند که بین وجودشناسی دو گانه توماسی و وجودشناسی سه گانه فرگه‌ای ارتباط برقرار کنند (Kenny, 2002, VIII, pp. 195-204). به نظر می‌رسد آکوئیناس در فهم و توضیح معانی وجود از دو منبع یعنی سنت ارسطویی و آموزه‌های کتاب مقدس بهره برده است؛ به این صورت که در چارچوب سنت ارسطویی برای وجود دو معنا قائل است. در این چارچوب، به نظر آکوئیناس، وجود دو معنا دارد: معنای اول به ذات و ماهیت اشیا اشاره دارد که به ده مقوله دسته‌بندی می‌شود، و معنی دوم به صدق یک قضیه که حاصل یک تألیف است، اشاره می‌کند (Kenny, 2002, VIII, pp. 333)؛ اما آنچه در وجودشناسی آکوئیناس مهم است، اصطلاح لاتینی *esse* است که به معنای وجود است و توسط مورر به فعل وجود (Maurer, 1983, p. 11)^۳ و ژیلسون به فعل بودن^۴ (Gilson, 1955, p. 420) ترجمه شده است؛ البته هر دو را می‌توان به فعل وجود ترجمه کرد. وجود به مثابه فعل، برآمده از سنت مسیحیت است، نه سنت ارسطویی. آکوئیناس برای ماهیت، سه اصطلاح به کار برده است: ذات،^۵ ماهیت^۶ و طبیعت^۷ (Aquinas, 1983, p. 29). واژه لاتین *Essentia* از مصدر *Esse* که به معنای بودن است، اشتقاق یافته است. بنابراین ریشه واژه *Essentia* آن را با وجود مرتبط می‌سازد. بنا بر نظر آکوئیناس، ذات همان ماهیت و طبیعت است؛ اما به مثابه نوعی بالقوگی نسبت به وجود تصور شده است؛ این معنا به این دلیل

1. Fundamental Ontological Dichotomy
2. Threefold
3. Act of Existing
4. Act of Being
5. *Essentia*
6. *Quidditas*
7. *Natura*



ذات نامیده می‌شود که به واسطه آن و در آن، یک موجود واقعی صاحب وجود می‌شود (Bobik, 1970, p. 48) یا به تعبیر آکوئیناس به واسطه آن و در آن، آنچه هست دارای وجود می‌شود (Aquinas, 1983, p. 32). از اصطلاحات دیگر که آکوئیناس برای ماهیت استفاده می‌کند Quidditas است که معادل ماهیت بالمعنی الاخص در سنت فیلسوفان مسلمان است. این اصطلاح ترجمه لاتینی ماهیت (ماهویت) از زبان عربی است و آکوئیناس می‌گوید که فیلسوفان آن را به جای *essentia* به کار برده‌اند (Aquinas, 1983, p. 30). وی به پیروی از ارسطو، بیشتر ماهیت را *quod quid erat esse, quod quid est esse* و *quod quid est* (آنچه شیء باید باشد) می‌نامد (Bobik, 1970, p. 47). برداشت او از اصطلاح ماهیت آن چیزی است که به واسطه آن یک شیء در جنس و نوع خاصش قرار گرفته است و بر تعریف آن دلالت دارد و «آنچه شیء است» می‌باشد (Aquinas, 1983, p. 30). این معنا همان ماهیت به معنای اخص یعنی ما یقال فی جواب ما هو است. سخن آکوئیناس ناظر به ارتباط *Esse* با *Essentia* است.

۳. تحلیل ساختار مخلوقات براساس دوگانه وجود و ماهیت

با توجه به آنچه گذشت، باید گفت رابطه ماهیت با وجود در فلسفه آکوئیناس مثل رابطه قوه با فعل است؛ به این صورت که تمام مخلوقات وجودشان را از خدا دریافت می‌کنند، پس نسبت به وجود بالقوه هستند. از سویی دیگر، وجود برای آنها فعلیت‌بخش است؛ یعنی مخلوقات به واسطه وجود از فعلیت برخوردار می‌شوند و به عبارت دیگر، وجود منشأ فعل آنهاست (Aquinas, 1956, III, q, 8, a, 1; Aquinas, 1961, II, p. 53). ترکیب وجود و ماهیت، همه اشیای محدود موجود، یعنی ممکنات را شامل می‌شود، نه فقط موجودات جسمانی که مرکب از ماده و صورت‌اند. هیچ موجود متناهی نداریم که مرکب از وجود و ماهیت نباشد. به همین دلیل، حوزه شمول قوه و فعل وسیع‌تر از ماده و صورت است. بارل در باب تأثیر آکوئیناس از مسلمانان، بر این باور است که رابطه وجود و ماهیت در آکوئیناس، مانند رابطه صورت و ماده در ارسطو است؛ طوری که آکوئیناس در رساله وجود و ماهیت تلاش کرده است از ترکیب ماده و صورت مخلوقات نزد ارسطو به



ترکیب وجود و ماهیت سینوی برسد (Burrell, 1995, p. 62). به نظر وی، اهمیت این تمایز زمانی خود را نشان می‌دهد که آکوئیناس وارد بحث خلقت می‌شود.

آکوئیناس معتقد به تأثیر متقابل وجود و ماهیت است؛ یعنی هم وجود تعیین‌بخش ماهیت است و هم ماهیت تعیین‌بخش وجود. وجود فعلی است که به واسطه آن، ماهیت دارای وجود می‌شود و ماهیت نیز به وجود تعیین می‌بخشد؛ به این صورت که وجود به مثابه یک فعل، به واسطه ماهیت به مثابه امر بالقوه، این یا آن نوع خاصی از ماهیت می‌شود (De pot 7, 2 ad 9). نکته اصلی در آکوئیناس این است که فرض ماهیت به مثابه دریافت‌کننده وجود است، نه به مثابه یک ظرف (Aquinas, 1961, II, p. 55). مادامی که وجودی نیست، دریافت‌کننده‌ای برای دریافت آن و ماهیتی در کار نیست؛ یعنی ماهیت قبل از پذیرش وجود، هیچ وجود و فعلیتی ندارد و به تعبیر دیگر، بالقوه است. وقتی آکوئیناس از وجود موجود دریافت‌شده یا محدودشده به واسطه ماهیت سخن می‌گوید، منظورش این نیست که یک وجود عام/ کلی داریم؛ طوری که میان اشیای فردی تقسیم شده باشد، بلکه مراد از وجود، همیشه وجود یک ماهیت و وجود یک شیء جزئی است، و از آنجا که وجود، وجود یک انسان یا اسب و ... است می‌توان گفت که به واسطه ماهیت محدود می‌شود (Copleston, 1963, p. 97). می‌توان در فلسفه آکوئیناس ویژگی‌های ماهیت را دریافت‌کننده وجود، محدودکننده وجود دانست. اما باین همه، وجود، چیزی جدای از ماهیت نیست و ماهیت یک واقعیت عینی جدا از وجود ندارد.

تلاش آکوئیناس این است که نشان دهد ترکیب وجود و ماهیت، ترکیب دو مفهوم تنها انتزاعی نیست، بلکه ترکیب دو مؤلفه‌ای است که ذاتی ساختار مابعد الطبیعی موجود بالفعل است؛ یعنی وجود و ماهیت هرچند در جهان خارج مصداق و مابازای منحاز و مستقل از یکدیگر ندارند، منشأ انتزاع دارد و صرف امر ذهنی نیست. به نظر آکوئیناس در ممکنات، وجود بر ماهیت تقدم دارد؛ زیرا پرسش از وجود^۱ بر پرسش از ماهیت^۲ تقدم

1. An est?

2. Quid est?



دارد. به دلیل تفاوت بین پرسش از وجود و پرسش از ماهیت،^۱ و با توجه به اینکه هر آنچه خارج از ماهیت شیء است، عرضی است، وجودی که در پاسخ پرسش از وجود (هل بسیطه) می‌آید نیز عرضی است، نه عرض (Aquinas, 1956, q. 2, a. 1). درحقیقت آکوئیناس وجود را در هر دو معنا یعنی هم دال بر ذات شیء و هم دال بر صدق قضیه، عرضی می‌داند. در این بحث، آکوئیناس بین دو معنای وجود یا موجود تمایز قائل می‌شود که با تعبیرهای پرشمار از آنها یاد می‌کند. (۱) دال بر ذات شیء مطابق با دسته‌بندی آن به ده مقوله (Aquinas, 1947, p. 33)، ماهیت شیء یا فعل وجود (De pot, 7, 2 ad 1) یا آنچه خارج از نفس است^۲ که به وسیله ده مقوله تقسیم می‌شود (Aquinas, 1995, p. 321)؛ همه اینها تعبیری دیگر از معنی اول هستند. (۲) در معنای دوم یا کاربرد دوم وجود بر آنچه تنها در ذهن است دلالت می‌کند (Aquinas, 1995, p. 321) یا به معنای صدق یک قضیه است که در یک ترکیب از طریق is تحقق می‌یابد (Aquinas, 1947, p. 333)؛ در این معنا، وجود چیزی است که در پاسخ پرسش از وجود می‌آید.

با توجه به این دو نحوه وجود می‌توان گفت که وجود به دو گونه متفاوت حمل می‌شود. در معنای اول، وجود یک محمول جوهری و مربوط به پرسش از ماهیت شیء است؛ زیرا وجودی که هر شیء در ماهیت خود دارد جوهری است، مثل سقراط هست؛ در اینجا «هست» محمول جوهری است. در معنای دوم، محمول عرضی و مربوط به پرسش از وجود شیء است. معنی دوم، تنها در ذهن است و رابط بین محمول با موضوع است (Aquinas, Sent, II, d. 34 q. 1 a. 1; 1995, p. 323). همان‌طور که گفته شد، نزد آکوئیناس موجودیت موجود به وجود است، نه به ماده یا صورت؛ چون فعل وجود از آن چیزی است که تحقق داشته باشد؛ ولی ماده به تنهایی تحقق ندارد؛ همچنین صورت نیز به تنهایی تحقق ندارد، بلکه فقط مکمل جوهر است؛ از این رو وجود است که باعث تحقق موجود می‌شود (Aquinas, 1961, II, p. 54). ژیلسون از این سخنان به این نتیجه می‌رسد

1. Et Ideo alia Quaestio est "an est" et "Quid est"

2. Extra Animam

که در نظام توماسی، وجود بر ذات اولویت دارد (Gilson, 1995, p. 34)؛ از این رو باید گفت نزد آکوئیناس وجود یک فعل است، نه یک حالت، و این سخن که وجود در مقایسه با یک صورت، مقام یک فعل را دارد، بیانگر اولویت بنیادی وجود بر ذات^۱ است.

۴. تمایز وجود و ماهیت

به نظر آکوئیناس، هر چند مخلوقات مرکب از وجود و ماهیت هستند؛ اما در عین حال، این دو مؤلفه، عین یا جزء یکدیگر نیستند، بلکه متمایز از یکدیگرند. وی در رساله در باب وجود و ماهیت تلاش می‌کند که بر اساس تمایز میان پرسش از وجود یک شیء^۲ و پرسش از ماهیت یک شیء^۳ میان وجود و ماهیت یک شیء تمایز برقرار کند. در عین حال، نزد توماس مراد از esse چیزی غیر از وجودی است که در پاسخ به پرسش از وجود شیء می‌دهیم. به نظر وی آنچه در پاسخ پرسش از وجود می‌آید، بیانگر وجود رابط به معنی صدق قضیه است، نه وجودی که بیانگر فعلیت یک شیء باشد (Aquinas, 1947, p. 333). مادام که انسان فعل محض وجود را تصور می‌کند، جایی برای ماهیت به مثابه امر متمایز از وجود نمی‌ماند؛ اما برعکس به محض اینکه موجود را تصور کند، تصور ماهیت به مثابه امر بهره‌مند از فعل محض وجود، ضروری می‌شود. اولین شرط بهره‌مندی ماهیت از فعل محض وجود، تغایر و تمایز ماهیت از وجود است و این ویژگی اسرارآمیز رابطه وجود با ماهیت است (Gilson, 1960, p. 191). می‌توان از سه نوع تمایز ذهنی، طبیعی و مابعدالطبیعی بین وجود و ماهیت سخن گفت (Haghighat, 2022, pp. 15-19). آکوئیناس در کنار تمایز ذهنی بین وجود و ماهیت، به تمایز مابعدالطبیعی نیز قائل است؛ اما نحوه تبیین این تمایز بدون خلط بین تمایز ذهنی، طبیعی و مابعدالطبیعی کاری بس دشوار است. در تمایز طبیعی، وجود و ماهیت دو شیء^۴

1. Radical Primacy of Existence over Essence
2. An est?
3. Quid est?
4. Rei





هستند؛ به عبارتی دو واقعیت هستند که مستقل از ذهن ما وجود دارند؛ اما در تمایز مابعدالطبیعی، وجود و ماهیت دو اصل و دو حیثیت وجودشناختی هستند؛ طوری که بدون یکدیگر تحقق ندارند. آکوئیناس به تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت قائل است؛ یعنی وجود و ماهیت دو اصل مابعدالطبیعی سازنده هر موجود متناهی هستند. این دیدگاه توماس که امری که وجودش غیر از ماهیت است باید وجودش را از دیگری دریافت کند و فقط خداست که وجودش غیر از ماهیتش نیست، ما را به این می‌رساند که وی به تمایز مابعدالطبیعی و مستقل از ذهن ما میان وجود و ماهیت قائل است (Copleston, 1950, p. 332). به نظر اوئنز در فلسفه آکوئیناس، تمایز مابعدالطبیعی بین وجود و ماهیت که امری استدلالی است، نه شهودی، مبنای تمایز ذهنی و مفهومی است. ماهیت، وجود را به مثابه یک فعل از چیز دیگر دریافت می‌کند و این با تمایز واقعی بین دریافت کننده و دریافت شونده امکان‌پذیر است (Owens, 1995, p. 17). جایی که وجود واقعاً فعل ماهیت باشد، تمایز نیز واقعی است و تمایز مفهومی بین وجود و ماهیت بدون قائل نشدن به تمایز واقعی ممکن نیست؛ زیرا تصور تمایز ذهنی نیازمند این است که وجود از غیر به ماهیت داده شود و این، حکایت از تمایز عینی دارد (Owens, 1995, p. 17). به عبارت دیگر، از تمایز واقعی بین دریافت کننده و دریافت شونده به نظریه تمایز واقعی، و از آن به تمایز ذهنی می‌رسیم. بنا به تمایز مابعدالطبیعی، وجود و ماهیت مبادی و اصول موجودند. از آنجا که شیء موجود بالفعل مرکب است، هریک از این اصول و مبادی به تنهایی نمی‌توانند موجود را تحقق بخشند.

آکوئیناس با چندین برهان، البته به صورت متفرق، در آثار پرشمارش تلاش می‌کند که اثبات کند وجود و ماهیت در مخلوقات متمایز از یکدیگر هستند؛ زیرا وی از این نکته به نحو مطلوبی، در خداشناسی خود، به ویژه در اثبات وجود خدا استفاده می‌کند؛ مطلبی که کاملاً تحت تأثیر فلاسفه مسلمان شکل گرفته است.

در آثار آکوئیناس برای تبیین تمایز مابعدالطبیعی بین وجود و ماهیت، چندین بیان وجود دارد که می‌توان از بین آنها به دو نمونه که متأثر از سنت فلاسفه مشای مسلمانان است، اشاره کرد. از جمله این برهان‌ها، برهانی است که به ققنوس معروف است.



آکوئیناس در کتاب اول شرح الجمل پطروس لمباردوس، به ابن سینا به مثابه منبع این استدلال اشاره می کند (Sent, I, d.8, q, 4, a, 2). وی معتقد است که هر چیزی که متعلق به ماهیت یک موجود نیست، از خارج عارض آن می شود و با ماهیت ترکیب می شود؛ زیرا هیچ ماهیتی نمی تواند بدون اجزایش فهمیده شود. هر ماهیتی را می توان بدون اینکه چیزی درباره وجودش دانست، فهمید. من مثلاً می توانم بدانم که ققنوس چیست و باین همه، ندانم که آیا وجود عینی خارجی دارد یا نه. از اینجا روشن می شود که وجود مغایر با ماهیت است (Aquinas, DEEE, c3; sent, I, d, 8, q, 4, a, 3; sent, II, d, 1, q, 1, a, 1; sent, III, d, 12, q, 1, a, 2; De Veritate, X, 3). آکوئیناس برهان دیگری نیز که به آن برهان جنس گفته می شود و بنا به اظهار خودش، الهام گرفته از ابن سینا است، در اثبات تمایز بین وجود و ماهیت ارائه می دهد (QDV, 27.1ad, 8). آکوئیناس در اثر خود در باب حقیقت می گوید: «هر آنچه تحت مقوله جوهر است، مرکب بوده و ترکیبش واقعی است. چنین چیزی باید قائم به وجود خودش باشد و این وجود باید از خود شیء متفاوت باشد؛ در غیر این صورت چنین چیزی نمی تواند از دیگر افراد تحت همان جنس متفاوت باشد؛ چون هم در وجود و هم در کمیت و ... با هم یکسان خواهند بود. لذا هر آنچه تحت مقوله جوهر باشد مرکب از وجود و ماهیت خواهد بود» (QDV, 27.1ad, 8).

۵. عروض وجود بر ماهیت

همان طور که بیان شد، رابطه وجود با ماهیت در سه بخش مطرح می گردد. تمایز وجود و ماهیت، ترکیب وجود و ماهیت، و عروض وجود بر ماهیت. آکوئیناس ترکیب و تمایز از وجود و ماهیت را در ممکنات می پذیرد؛ ولی عروض وجود بر ماهیت را رد می کند؛ یعنی وجود به مثابه عرض را نمی پذیرد. به همین دلیل، رابطه وجود و ماهیت، و عرضیت وجود نسبت به ماهیت در آکوئیناس، مانند ابن سینا و فارابی نیست (Netton, 1994, p. 114; Copleston, 1963, pp. 334-335). به نظر ژیلسون، هر چند آکوئیناس در رساله در باب وجود و ماهیت از ابن سینا در باب عرض بودن وجود، سخنانی نقل کرده، آنها را برای نقد کردن آورده است (Gilson, 1994, p. 38). سخن آکوئیناس دلالت بر این



نمی‌کند که وجود همچون یک عرض از خارج بر ماهیت عارض می‌شود، بلکه وجود از یک علت فاعلی که متعالی از ماهیت است، می‌آید و این علت که همان خداست، نسبت به ماهیت خارجی است، نه خود وجود؛ یعنی وجود هرچند از امر خارجی آمده، اما درونی‌ترین امر برای ماهیت است و ماهیت، وجود را به مثابه امری درونی و مقوم واجد می‌شود. به عبارت دیگر، علت وجود امر خارجی است، نه خود وجود (Gilson, 1994, p. 447). به نظر آکوئیناس، وجود از خارج آمده و با ماهیت جمع شده است و یک موجود مرکب تشکیل می‌دهد (Aquinas, 1983, p. 5)؛ اما مراد این نیست که وجود از پیش موجود به ماهیت از پیش موجود داده شده باشد که یک بی‌معنایی محض است، بلکه مرادش این است که فعلی که به واسطه آن، ماهیت دارای وجود می‌شود، معلول است و این علت موجود است که نسبت به شیء امر خارجی می‌باشد. آکوئیناس خود اذعان می‌کند که گرچه ما به لحاظ گرامری و دستوری، وجود را بر ماهیت حمل می‌کنیم، اما وجود صفت به معنایی که دیگر صفات هستند، نیست (Copleston, 1950, p. 104).

آکوئیناس در شرح الجمل، کتاب اول در تبیین بیان هیلاریوس که وجود برای خدا عرض نیست،^۱ می‌گوید که وجود حتی در مخلوقات نیز عرض نیست (Sent, I, d.8, q. 3, a, 3). همچنین در جای دیگر می‌گوید که وجود عرض نیست (Sent, I, d, 3, q, 4, a, 2). به نظر وی، وجود یک عرض است؛ اما نه به این معنا که آن نسبت به اشیا عرضی باشد، بلکه به این معنا که آن فعلیت هر ماهیتی است. بنابراین خداوند که فعلیت محض است، وجود محض نیز هست (Quodlib, II, a, 3). او می‌گوید: «گرچه وجود یک شیء غیر از ماهیتش است، این طور فکر نمی‌کنیم که وجود چیزی است که همچون یک عرض به شیء اضافه شده باشد، بلکه آن چیزی است که به وسیله آن، اصول و مبادی ماهیت فعلیت می‌یابد» (Aquinas, 1995, p. 204). درواقع نزد آکوئیناس وجود عرض نیست، بلکه فعلی است که ماهیت به واسطه آن دارای وجود می‌شود. وجود را نمی‌توان کنار دیگر

1. Esse non est Accidens Deo



صفات قرار داد، بلکه آن مبنای تمام صفات است. شاید بیان آکوئیناس طوری باشد که گویی وجود یکی از صفات ماهیت است؛ درحالی که به معنای واقعی، وجود مبنای و بنیاد ماهیت است؛ زیرا اگر وجود نباشد، ماهیت هرگز نمی تواند دارای وجود شود (Copleston, 1963, p. 103). به نظر کاپلستون، فارابی از تمایز میان وجود و ماهیت به یک فلسفه ناخوشایند رسیده است و آن عرض بودن وجود نسبت به ماهیت است که ابن سینا نیز در این امر، دنباله روی فارابی بوده است؛ اما آکوئیناس با وجود تأثیرپذیری از این دو فیلسوف در رساله وجود و ماهیت، بی شک به عرضیت وجود قائل نیست. (Copleston, 1963, p. 334). به همین دلیل، نزد آکوئیناس وجود یکی از حالات ماهیت نیست، بلکه این ماهیت است که یکی از حالات فعلیت است (Copleston, 1963, p. 335). پس برای آکوئیناس وجود یک شیء و یک نوع خاصی ماهیت و عرض مقولی (محمولی) که باید به ماهیت افزوده شود، نیست. وجود هیچ نوع محتوای ماهوی اضافی بر ماهیتی که آن را به فعلیت می رساند، ندارد. گاهی تفسیرهای آکوئیناس این را ابراز می کند که هر موجودی دو مبدأ وجودشناسانه دارد. وجود از حیث فعلیت بخشیدن به هر ذات، مبدأ موجود است و به واسطه ماهیت نیز هر ذاتی، «آنچه آن است» است و از محتوای ماهوی بهره مند می شود؛ اما نه وجود و نه ماهیت نمی توانند مستقل از همدیگر باشند.

البته در نقد این دیدگاه آکوئیناس می توان گفت، وی در رد عرض بودن وجود دچار تناقض شده است. افزون بر این، دچار خلط بین عرض و عرضی شده است. وی از یک سو، بر این باور است که ویژگی وجود عرضی بودن است؛ زیرا خارج از ماهیت شیء است، نه جزء آن، و هم ضروری است؛ چون هیچ چیزی برای شیء بیش از وجود آن شیء، برای آن ضروری و اساسی تر نیست. به عبارت دیگر، هیچ چیزی ذاتی و ماهوی تر از وجود در اشیا نیست (Sent, I, d 8). آیا می توان وجود را هم عرضی و هم ذاتی دانست؟ به همین دلیل، به نظریه آکوئیناس در باب وجود، در زمان حیاتش، به دلیل تناقض آشکار انتقاد شده است. به نظر اوئنز، متون آکوئیناس این تناقض را در خود



دارند (Owens, 1955, p. 1). وقتی که ویژگی‌های ذاتی و عرضی وجود را در آکوئیناس بررسی می‌کنیم، به این تناقض برمی‌خوریم. اوئنز از این تناقض، به مشخصه دوگانه^۱ وجود مخلوق یاد می‌کند. حال اگر نظریه آکوئیناس درباره وجود، متناقض باشد، با توجه به اینکه اولین مفهوم حاصل در عقل مفهوم وجود است، هر نوع ابهام در وجود به ابهام در معرفت‌شناسی انسان منجر می‌شود؛ از آنجا که همه مفاهیم به مفهوم وجود وابسته‌اند. در این صورت، تأسیس چنین نظامی معرفتی، نه ممکن است و نه بدان نیازی است. از سویی دیگر، وجود می‌تواند نسبت به ماهیت عرضی باشد و در عین حال، عرض نباشد. آنچه آکوئیناس می‌تواند رد کند، عرضی بودن وجود نیست، بلکه عرض بودن آن است.

به نظر آکوئیناس «تنها خدا موجود بالذات است»^۲ (SCG, II, 53). لازمه این سخن این است که ماسوی الله موجود بالذات نیستند، بلکه موجود بالعرض‌اند. در عین حال، در کتاب در باب حقیقت می‌گوید: «هر طبیعتی هر چه باشد، ذاتاً موجود است» (De Verit, I, c1). تناقض این است که از یک سو، آکوئیناس فقط خدا را موجود بالذات می‌داند و از سویی دیگر، همه موجودات را موجود بالذات می‌داند. به نظر اوئنز، با توجه به سخنان آکوئیناس باید بگوییم که هر موجود مخلوقی از طریق ماهیتش یک موجود است (Owens, 1995, p. 2). البته اوئنز در نهایت به نتیجه می‌رسد که وجود به معنای واقعی در مخلوقات عرض نیست، بلکه از آن حیث که جزء ذاتی آنها نیست، به آن عرض گفته می‌شود؛ همان‌طور که آکوئیناس، خود، در مقاله پنجم از مسائل بحث شده عام دوازدهم تصریح کرده است «آن چیزی که به آن وجود جوهری گفته می‌شود، عرض نیست، بلکه فعلیت صور موجودات است [...] و همان‌طور که هیلاریوس گفته است، عرض در یک معنی وسیع یعنی غیرذاتی بودن، و وجود مخلوقات در چنین معنایی عرض می‌باشد و تنها در خداست که وجود همان ماهیتش می‌باشد» (Quodlibet XII, q. 5 a. 1). در حقیقت

1. Twofold Character

2. Solus Deus est Essentialiter ens



آکوئیناس با تفکیک بین عرض باب کلیات خمس که غیرذاتی است و عرض باب مقولات که نیاز به موضوع از پیش موجود دارد، بر این باور است که عرضیت وجود در مخلوقات، در معنای کلیات خمس یعنی غیرذاتی است و این همان چیزی است که ابن سینا بر این باور بود؛ اما به دلیل سوءفهم ابن رشد مورد انتقاد افرادی، مثل خود آکوئیناس قرار گرفت. اوئنز در عرضی بودن^۱ وجود نسبت به ماهیت به این نتیجه می‌رسد که علت فاعلی از خارج، این وجود را به ماهیت داده است (Owens, 1965, p. 15)؛ یعنی بین عرضی بودن وجود و معلل بودن وجود، مطابق قاعده کل عرضی معلل، تلازم برقرار است.

به نظر ژیلسون باید تعبیر عرضی را به همان معنی خاصی که خود آکوئیناس به کار برده است، در نظر گرفت. به نظر ژیلسون، ماهیت نزد آکوئیناس، برخلاف دیدگاه ابن سینا، به معنای امری نیست که بتواند مستقل از ارتباط آن با وجود لحاظ شود. تفاوت این دو فیلسوف در این باب، همان تفاوت ضرورت یونانی و اختیار مسیحی است. به عبارت دیگر، ترکیب واقعی وجود و ماهیت مستلزم این نیست که خدا بتواند ماهیاتی را که وجود ندارند، بر پای دارد، یا از موجوداتی که خلق می‌کند، وجودشان را بازگیرد که فقط ماهیت آنها بماند؛ همه این فروض، باطل است، بلکه فقط باید گفت که خدا می‌توانست بدان‌ها افاضه وجود نکند و اینک می‌تواند وجود را از آنها سلب نماید (Gilson, 1952, p. 81). البته گفته شد که در اساس در فهم معنای عروض، چه بسا تحت تأثیر ابن رشد دچار سوء تفاهم شده و در نتیجه با خلط‌هایی مواجه شده است.

۶. منابع آکوئیناس در بحث رابطه وجود و ماهیت

آکوئیناس در تبیین رابطه وجود و ماهیت، از منابع پرشمار بهره برده است. کتاب مقدس، آثار فلاسفه‌ای چون ارسطو، بوئتیوس و ابن سینا، از جمله منابع آکوئیناس در این

1. Accidental



مسئله است. ارسطو در آثار خود، به ویژه در تحلیلات واپسین (برهان) از تمایز منطقی و مفهومی بین وجود و ماهیت سخن گفته است. «کسی که می داند انسان یا هر چیز دیگری چیست، باید بالضروره نیز بداند که آن وجود دارد؛ زیرا در مورد آن چیز که وجود ندارد، هیچ کس نمی داند چیست. وقتی که می خواهیم بدانیم آن (چیز) هست، در حقیقت در جستجوی چستی آن هستیم» (Aristotle, 1993, 89b34-90a15). آکوئیناس در جاهای پرشماری از نوشته هایش درباره این گفته ارسطو صحبت کرده است و پاسخ به پرسش از وجود را در یک دوگانگی وجود یعنی وجود فراذهنی (عینی) و وجود درون ذهنی (ذهنی) مطرح می کند (Aquinas, 1947, pp. 20-21, 332-333; Scg, III, 9; De pot, 7, 2; De ente, c1; sent. I, 19, 5, 1, II, 34, 1, 1; metaph, V, lec 9 ad 1; De malo, 1.1ad, 19; quodlib IX, 2, 2; de ente, c1; sent. I, 19, 5, 1, II, 34, 1, 1; metaph, V, lec 9).

بوئتیوس در رساله هیدومدیوس معروف به سبینه بین «آنچه شیء است» (Id quod est) و «آنچه شیء به واسطه آن هست» یعنی وجود (esse)، تفاوت قائل شده است؛ به این نحو که در ذات بسیط، وجود و آنچه است، عین هم هستند؛ اما در ذات مرکب، این دو از هم متغایرنند. متفکران قرن سیزدهم این جمله ها را نقل کرده اند و باعث اختلاف بین آنها شده است. آکوئیناس در شرحی که بر سبینه نوشته است، اظهار می کند که بوئتیوس در این رساله، از تمایز وجود و ماهیت سخن گفته است. البته در شرح اصل دوم، از تمایز منطقی و ذهنی نزد بوئتیوس صحبت می کند؛ اما در شرح بر اصل هشتم، آن را به مثابه امر حاکی از تمایز واقعی بین وجود و ماهیت تفسیر می کند (DH, II, 22).

درباره ابن سینا باید گفت که نقل قول های مکرر آکوئیناس از وی، حکایت از تأثیر بنیادین ابن سینا بر آکوئیناس در این بحث دارد. ترجمه لاتین آثار ابن سینا، از جمله الهیات شفا در اختیار آکوئیناس بوده است. هر دو برهان پیش گفته در اثبات تمایز وجود و ماهیت در مخلوقات، بنا به اذعان خود آکوئیناس، الهام گرفته از آرای ابن سینا است. بررسی تأثیرپذیری آکوئیناس از ابن سینا به حدی است که خود، به پژوهش و ارائه یک مقاله مستقل نیازمند است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، تلاش بر این بود که دیدگاه توماس آکوئیناس، بزرگ‌ترین فیلسوف مسیحی در قرون وسطی، دربارهٔ رابطهٔ وجود و ماهیت مطرح شود. آکوئیناس در طرح نظریهٔ خود دربارهٔ رابطهٔ وجود و ماهیت، از منابع پرشماری، همچون آثار ارسطو، بوئتیوس، ابن‌سینا و همچنین آموزه‌های کتاب مقدس بهره برده است. البته آکوئیناس بحث نظام‌مند و منسجم در این مورد ندارد و به‌طور پراکنده در آثار گوناگون به نظریهٔ خود دربارهٔ رابطهٔ وجود و ماهیت پرداخته است. نگارنده در این مقاله، برای بیان نظام‌مند نظریهٔ توماس، سه ساحت ترکیب، تمایز و عروض را تفکیک کرده است. فهم نوع خاصی از رابطهٔ وجود و ماهیت در فلسفهٔ آکوئیناس، مبتنی بر فهم و درک نظریهٔ وی دربارهٔ وجود است. وی وجود را به‌مثابهٔ فعل مطرح می‌کند و با تکیه بر همین جایگاه متمایز وجود به تبیین رابطهٔ آن با ماهیت می‌پردازد. در فلسفهٔ آکوئیناس وجود فعلیت‌بخش ماهیت است و از این رهگذر، باعث تحقق ممکنات می‌شود. به باور آکوئیناس، همهٔ مخلوقات مرکب از وجود و ماهیت هستند؛ اما این ترکیب، ترکیب دو مفهوم صرفاً انتزاعی نیست، بلکه ترکیب دو مؤلفه‌ای است که ذاتی ساختار مابعدالطبیعی موجود بالفعل است؛ به‌نحوی که باید گفت وجود مخلوقات بر ماهیت آنها تقدم دارد و همچنین این ترکیب، ترکیب انضمامی نیست، بلکه ترکیب تحلیلی و عقلی است که ملازم با تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت در ممکنات است. آکوئیناس چندین برهان بر تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت در ساحت مخلوقات مطرح کرده است که دست‌کم در دو نمونه از آن برهان‌ها یعنی برهان معروف به ققنوس و برهان مشهور به جنس، بنا به اذعان خود، متأثر از ابن‌سینا بوده است. علم به ماهیت امری، و عدم علم به وجود آن امر، مکانیسمی است که آکوئیناس تحت تأثیر ابن‌سینا، از آن برای اثبات تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت استفاده می‌کند؛ اما آکوئیناس در مسئلهٔ عروض وجود بر ماهیت، با دیدگاه فلاسفه‌ای، چون ابن‌سینا مخالفت می‌کند و با تأکید بر وجود به‌مثابهٔ فعل، عرض‌بودن آن را رد می‌کند. درواقع آکوئیناس تحت تأثیر ابن‌رشد،



انتقاداتی را که او در باب عرض بودن وجود بر ابن سینا مطرح کرده است، تکرار می کند. حال آنکه روشن است آنچه بزرگانی، چون ابن سینا مطرح کرده اند، عرضی بودن وجود نسبت به ماهیت است، نه عرض بودن وجود؛ از این رو باید گفت آکوئیناس در رد خود، بین عرض و عرضی خلط کرده است.



نظر
مقدّم

سال سی و ششم، شماره ۲، ۱۴۰۳

فهرست منابع

حقى، على. (۱۳۷۹). وجود و ماهيت در فلسفه توماس آکوئيناس. نامه مفيد، (۲۲)، صص ۱۴۹-۱۶۲.

ژيلسون، اتين. (۱۳۷۹). روح فلسفه قرون وسطى (مترجم: على مراد داوودى). تهران: انتشارات علمى و فرهنگى.

يزداني، زهرا؛ ملكى، سميه. (۱۳۹۲). مقايسه وجود و ماهيت در تفكر توماس آكوئيناس و ملاصدرا. كرمانشاه: مؤلف.

Aquinas, Thomas. (1947). *Summa Theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). London: Burns Oates and Washbourne.

Aquinas, Thomas. (1961). *Suma Contra Gentils* (Anton C. Pegis: Book One: God and James F. Anderson: Book two: Creation and Vernon J. Bourke: Book Tree: Providence and Charles J. O'Neil: Book Four: Salvation, Trans.). New York: Hanover House.

Aquinas, Thomas. (1995). *Commentary on Aristotle's Metaphysics* (John P. Rowan, Trans.). Indiana: Dumb Ox Books.

Aquinas, Thomas. (1970). *on The Veritate* (Roberto Busa, Trans.).

Aquinas, Thomas. (1983). *On Being and Essence* (Armand Maurer, Trans.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Aquinas, Thomas. (1970). *on Being and Essence* (Joseph Bobik, Trans.). Indiana: university of Notre Dame Press.

Aquinas, Thomas. (1956). *Quaestiones de quolibet*. Textum Taurini editum ac automato translutum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.

Aristotle. (1993). *Posteriori Analytics* (Jonathan Barnes, Trans.). Oxford: Oxford.



- Burrell, D. (1995). Aquinas and Islamic and Jewish thinkers, In *the Cambridge companion to Aquinas* (Norman Kretzmann & Eleonore Stump Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Copleston, F. (1963). *Aquinas*. Maryland: Penguin Books.
- Copleston, F. (1950). *A History of Philosophy, Augustin to Scotus* (Vol. II). London: Newman press.
- Doig, James. C. (1972). *Aquinas on Metaphysics: A Historico-Doctrinal Study of The Commentary on the Metaphysics*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Gilson, Etienne. (1994). *The Christian Philosophy of ST. Thomas Aquinas* (L. K. Shook, Trans.). Indiana: University of Notre Dame Press.
- Gilson, Etienne. (1952). *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Gilson, Etienne. (1955). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London: Sheed and Ward.
- Gilson, Etienne. (1960). *Elements of Christian Philosophy*. New York: Doubleday.
- Haghighat, Sohrab. (2022). The Metaphysical Distinction between Existence and Essence: A Foundation for the Non-Greek Philosophical System. *Theosophia Islamica*, 2(1), pp. 7-35. <https://doi.org/10.22081/jti.2023.66493.1034>
- Kenny, Anthony. (2002). *Aquinas on Being*. Oxford: Clarendon Press.
- Owens, Joseph. (1995). Aristotle and Aquinas. In *the Cambridge companion to Aquinas* (Norman Kretzmann & Eleonore Stump Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, J. C. (1967). Essence and Existence. In *New Catholic Encyclopedia* (Vol. 5, pp. 548-552). Washington: Catholic University of America.
- Taylor, J. C. (1967). Act and Potency. In *New Catholic Encyclopedia* (Vol. 11, pp. 635-637). Washington: Catholic University of America.

Weidemann, Hermann. (1986). The Logic of Being in Thomas Aquinas. In *The Logic of Being: Historical Studies* (Simo Knuuttila & Jaakko Hintikka Eds.). Holland: Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.

Wippel, John. (1982). The Relationship Between Essence and Existence in Late Thirteenth-century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines and James of Viterbo. In *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval* (parviz Morewedge, Ed.). New York: Fordham University Press.

۲۲۳



تجربہ

بررسی نظریه «وجود به مثابه فعل» و رابطه آن با «ماهیت» در فلسفه توماس آکوئیناس

References

- Aquinas, T. (1947). *Summa Theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). London: Burns Oates and Washbourne.
- Aquinas, T. (1956). *Quaestiones de quolibet*. Textum Taurini editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.
- Aquinas, T. (1961). *Summa Contra Gentiles* (Anton C. Pegis: Book One: God and James F. Anderson: Book Two: Creation and Vernon J. Bourke: Book Three: Providence and Charles J. O'Neil: Book Four: Salvation, Trans.). New York: Hanover House.
- Aquinas, T. (1970). *On Being and Essence* (Joseph Bobik, Trans.). Indiana: University of Notre Dame Press.
- Aquinas, T. (1970). *On The Veritate*. (Roberto Busa, Trans.). [Please provide publication location and publisher.]
- Aquinas, T. (1983). *On Being and Essence* (Armand Maurer, Trans.). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Aquinas, T. (1995). *Commentary on Aristotle's Metaphysics* (John P. Rowan, Trans.). Indiana: Dumb Ox Books.
- Aristotle. (1993). *Posteriori Analytics* (Jonathan Barnes, Trans.). Oxford: Oxford.
- Burrell, D. (1995). *Aquinas and Islamic and Jewish Thinkers*. In N. Kretzmann & E. Stump (Eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Copleston, F. (1950). *A History of Philosophy*, Augustine to Scotus (Vol. II). London: Newman Press.
- Copleston, F. (1963). *Aquinas*. Maryland: Penguin Books.
- Doig, J. C. (1972). *Aquinas on Metaphysics: A Historico-Doctrinal Study of The Commentary on the Metaphysics*. Hague: Martinus Nijhoff.
- Gilson, É. (1952). *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.



۲۲۴

نظر
صدر

سال سی و ششم، شماره ۲، ۱۴۰۴

- Gilson, É. (1955). *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. London: Sheed and Ward.
- Gilson, É. (1960). *Elements of Christian Philosophy*. New York: Doubleday.
- Gilson, É. (1994). *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (L. K. Shook, Trans.). Indiana: University of Notre Dame Press.
- Gilson, É. (2000). *The Spirit of Medieval Philosophy* (Translator: Ali Morad Davoudi). Tehran: Entesharat-e Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Haghighat, S. (2022). The Metaphysical Distinction Between Existence and Essence: A Foundation for the Non-Greek Philosophical System. *Theosophia Islamica*, 2(1), pp. 7-35. <https://doi.org/10.22081/jti.2023.66493.1034>
- Haqi, A. (2000). *Existence and Essence in the Philosophy of Thomas Aquinas*. *Nameh-ye Mofid (Mofid Journal)*, (22), pp. 149-162. [In Persian]
- Kenny, A. (2002). *Aquinas on Being*. Oxford: Clarendon Press.
- Owens, J. (1995). *Aristotle and Aquinas*. In N. Kretzmann & E. Stump (Eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, J. C. (1967). *Act and Potency*. In *New Catholic Encyclopedia* (Vol. 11, pp. 635-637). Washington: Catholic University of America.
- Taylor, J. C. (1967). *Essence and Existence*. In *New Catholic Encyclopedia* (Vol. 5, pp. 548-552). Washington: Catholic University of America.
- Weidemann, H. (1986). *The Logic of Being in Thomas Aquinas*. In S. Knuuttila & J. Hintikka (Eds.), *The Logic of Being: Historical Studies*. Holland: Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.
- Wippel, J. (1982). *The Relationship Between Essence and Existence in Late Thirteenth-century Thought: Giles of Rome, Henry of Ghent, Godfrey of Fontaines and James of Viterbo*. In P. Morewedge (Ed.), *Philosophies of Existence: Ancient and Medieval*. New York: Fordham University Press.
- Yazdani, Z. & Maleki, S. (2013). *Comparison of Existence and Essence in the Thought of Thomas Aquinas and Mulla Sadra*. Kermanshah: Author. [In Persian]



The Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Alireza Ale bouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaq nia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkari

Professor of University of Tehran (Farabi Campus)

Mohsen Javadi

Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

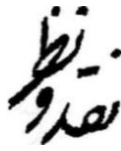
Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Ahmad Vaezi

Professor of Baqir al-'Ulum University

Reviewers of this volume

Mehdi Abbaszadeh, Ali Aghaeipour, Shahabeddin Alainejad, Jafar Ali Naghi, Habibollah Babaei, Javad Danesh, Rahman Ehtahmi, Sohrab Haghighat, Azim Hamzaian, Seyed Masoum Hosseini, Mohammad Javad Hosseinzadeh, Mahmoud Maleki Rad, Ali Mohammadi Hoshyar, Zolfaghar Naseri, Mohammad Ali Pakdel.



Philosophia et Theologia Dialogues in Criticism and Reflection
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 30, No. 2, 2025

118

Islamic Sciences and Culture Academy
www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief:
Mohammad Taqi Sobhani

Executive Director:
Isa Mousazadeh

☎ Tel.: + 98 25 31156913 • ✉ P.O. Box. 37185/36^{^^}

jpt.isca.ac.ir



راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	مطالعات علوم قرآنی	جامعه مهدوی	اخلاق
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام پدر:	نام نهاد:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:	شرکت:
نشانی:	کد پستی:	کد اشتراک قبل:
استان:	کد پستی:	پیش شماره:
شهرستان:	صندوق پستی:	تلفن ثابت:
خیابان:	رایانامه:	تلفن همراه:
کوچه:		
پلاک:		

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۱۱۵۱۱۶۲
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی