مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی

شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶



مدیر مسئول :

دکتر خلیل حکیمی‌فر : دانشیار، گروه فلسفه و ادیان، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

سردبیر :

دکترقربان علمی : استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه تهران، تهران، ایران

اعضای هیات تحریریه

دکتر مجتبی زروانی : استاد، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

دکترمحمد امیر مشهدی: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

دکترجهانگیر صفری: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ادبیات و علوم انسانی شهر کرد، شهر کرد، ایران

دکترمحمد امیر مشهدی: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

دکترجهانگیر صفری: استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ادبیات و علوم انسانی شهر کرد، شهر کرد، ایران

دکترامیر حمزه سالارزائی: استاد، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

دکتر منصور معتمدی: دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران

دکتر محمدجواد شمس: دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

دکتر حجت‌الله جوانی: دانشیار، گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه الزهرا (س)، تهران، ایران

دکتر ابراهیم نوری: دانشیار، گروه فلسفه، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

دکتر طاهره حاج ابراهیمی: دانشیار ادیان و عرفان. دانشکده الهیات و حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات ،تهران .ایران

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Belief in divine destiny and its relation to jihad and martyrdom

Yusof Jafarzadeh[1] | Nasrala Amin kalibar [2]

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of of History and Islamic Civilization and Religions, University of , Payam Noor, Tehran, Iran. E-mail: jafarzadeh@pnu.ac.ir
2. Instructor, Department of Law, University of , Payam Noor, Tehran, Iran. E-mail: aminkalaybar@pnu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 14 October 2023
Received in revised form:
1 November 2023
Accepted:16 December 2023
Published online:
6January 20224

Keywords:
Divine Destiny,
Jihad,
Martyrdom,
Trust,
Patience,
Satisfaction

ABSTRACT

One of the basic beliefs in Islam is the belief in divine providence and destiny. According to this belief, God has absolute power and all the affairs of the world are in his hands, and nothing in this world, even a leaf falling from a tree, happens without his permission. The value and size of all things are determined in the eternal tablet and according to this, they happen in the world. With this description, for a believer, this basic question arises, what is the position of human effort in this case? And if everything happens according to divine destiny in this world, then what is the meaning of reward and eagle and what is the meaning of human responsibility? The type of answer to this basic question determines the religious lifestyle of man in this world. In the history of Islamic culture, different answers have been given to this question. In this article, the belief in divine predestination has been explained first by relying on the narration of Ibn Arabi, and then with a general look at some of the answers to the above questions, based on the Quranic verses. The relationship between divine predestination, jihad, trust, patience and satisfaction has been investigated, and the conclusion has been reached that based on the belief in divine predestination, the outcome of affairs has been determined since eternity, and since we are not aware of divine predestination, we must strive, but we must trust. and leave the result to God and be patient in our journey and be satisfied with God's destiny whatever result is achieved, whether defeat or victory. This article will analyze this issue in an analytical way.

Cite this article: Jafarzadeh, y& Kalibar, N.(2023). Belief in divine destiny and its relation to jihad and martyrdom.*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 1-16 DOI: 10.22111/jrm.2024.46761.1142

© The Author(s).
DOI: 10.22111/jrm.2024.46761.1142
Publisher: University of Sistan and Baluche

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

اعتقاد به تقدیر الهی و نسبت آن با جهاد، توکل، صبر و رضا

یوسف جعفرزاده[۱] | نصراله امین کلیبر[۲]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه تاریخ و تمدن اسلامی و ادیان، دانشگاه پیام نور تهران، ایران . رایانامه: jafarzadeh@pnu.ac.ir
۲. مربی، گروه حقوق، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانه : aminkalaybar@pnu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۲۲
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۲/۸/۱۰
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۲/۹/۲۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۲/۱۰/۶

واژه‌های کلیدی:
تقدیر الهی،
جهاد،
شهادت،
توکل، صبر،
رضا.

چکیده

یکی از باورهای اساسی در دین اسلام، اعتقاد به مشیّت و تقدیر الهی است. بر اساس این باور ، خداوند دارای قدرت مطلق است و همه امور عالم به دست اوست و هیچ امری در این عالم حتی افتادن برگی از درخت جز به اذن وی رخ نمی دهد و قدر و اندازه همه امور در لوح ازلی مقدر شده و بر همین اساس در دنیا اتفاق می افتند. با این وصف، برای یک فرد مومن این پرسش اساسی مطرح می شود که در این صورت سعی و کوشش انسان چه جایگاهی پیدا می کند؟ و اگر همه چیز طبق تقدیر الهی در این عالم رخ می دهد پس ثواب و عقاب چه معنایی می تواند داشته باشد و معنای مسئولیت انسان چیست؟ نوع پاسخ به این پرسش اساسی تعیین کننده سبک زندگی دینی انسان در این عالم است. در تاریخ فرهنگ اسلامی پاسخ های متفاوتی به این پرسش داده شده است. در مقاله حاضر ابتدا با تکیه بر روایت ابن عربی، اعتقاد به تقدیر الهی تبیین شده و سپس با نگاهی کلی به برخی پاسخ ها، بر مبنای آیات قرآنی ارتباط میان تقدیر الهی، جهاد، توکل، صبر و رضا در یک شبکه معنایی بررسی شده است و این نتیجه حاصل شده است که بر اساس اعتقاد به تقدیر الهی، هر چند نتیجه امور از ازل رقم خورده ولی چون ما از تقدیر الهی آگاهی نداریم لذا باید جهاد کنیم اما در عین حال باید توکل کرده و نتیجه را به خداوند واگذار کنیم و در مسیر حرکت خود صبر کنیم و هر نتیجه ای که اعم از شکست و پیروزی حاصل شود رضا به تقدیر الهی داشته باشیم. مقاله حاضر به روش تحلیلی به بررسی این موضوع خواهد پرداخت.

استناد: جعفرزاده ، یوسف؛ امین کلیبر، نصراله (۱۴۰۲). اعتقاد به تقدیر الهی و نسبت آن با جهاد، توکل، صبر و رضا. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷ (۲)، ۱۶-۱
DOI: 10.22111/jrm.2024.46761.1142

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

مقدمه

عقیده به تقدیر الهی تفسیرهای مختلفی در میان متفکران مسلمان دارد. در این مقاله، ابتدا عقیده مذکور بر مبنای نظریه وحدت وجود ابن عربی(عارف قرن هفتم هجری)تبیین می شود و بعد بر اساس آیات قرآنی نسبت آن با مفاهیم جهاد، توکل، صبر و رضا مورد بررسی قرار می گیرد و در مجموع سبک زندگی اسلامی در آن مورد توجه قرار می گیرد. نوع این تحقیق بنیادی-کاربردی است و می تواند با روشن نمودن مبانی نظری این بحث در آیات قرآنی، در زمینه سبک زندگی اسلامی کاربرد داشته باشد. نحوه تجزیه و تحلیل این تحقیق به صورت کیفی و با استفاده از روشهای منطقی و تحلیلی می باشد. سوال اصلی این است که مفاهیم جهاد، توکل، صبر و رضا چه ارتباطی با تقدیر الهی دارند؟ و فرضیه این است که بر اساس آیات قرآن، مفاهیم جهاد، توکل، صبر و رضا کاملا در متن اعتقاد به تقدیر الهی معنادار هستند.

پیشینه تحقیق

به لحاظ سوابق با آنکه در مورد تقدیر الهی تحقیقات زیادی انجام شده ولی تا جایی که نگارندگان تفحص کرده اند در مورد ارتباط میان تقدیر الهی و مفاهیم مذکور تحقیق مستقلی انجام نشده است، لذا تحقیق حاضر می تواند در این زمینه تازگی داشته باشد.

خانم شادی محی الدین قمشه ای مقاله ای تحت عنوان«بررسی تطبیقی توجیه مشیت و حکمت الهی در آفرینش جهان از دیدگاه سعدی و الکساندر پوپ» تالیف نموده و کار و کوشش انسان را مغایر با اعتقاد به مشیت الهی ندانسته است. خانم مهدیه معینی زاده و مصطفی سالاری مقاله ای تحت عنوان«جلوه های بصری اراده و مشیت الهی در نسخه های مصور مثنوی و غزلیات شمس» تالیف نموده اند و نحوه تطابق اختیار انسان با مشیت الهی را به این صورت تفسیر کرده اند که در نهایت انسان باید تسلیم مشیت الهی بشود. خانم صدیقه توکلی و آقای حامد ناجی اصفهانی مقاله ای تحت عنوان « مشیت الهی از منظر روایات با تکیه بر کتاب کافی و شارحان آن» تالیف نموده اند و اختیار انسان را تحت سیطره مشیت الهی دانسته اند و نه اختیار و نه جبر را تامّ تلقی نکرده اند. آقای مهدی اکبر نژاد و خانم فرح توحیدی مقاله ای تحت عنوان «واکاوی رابطه مشیت الهی و اراده انسان در تفسیر آیات ۲۳ و ۲۴ سوره کهف» تالیف کرده اند و به این نتیجه رسیده اند که مشیت الهی در تضاد با اراده انسان نمی باشد. خانم مژگان سرشار و زهرا محمدی مقاله ای تحت عنوان

«رابطه مشیت الهی در هدایت و اضلال با مسأله اختیار انسان(مقایسه نظر محمدحسین طباطبایی و محمدباقر بهبودی)» تالیف کرده اند و اعتقاد به مشیت الهی را سبب تقویت اراده انسان دانسته اند. بدین ترتیب با آنکه تالیفات زیادی در خصوص مشیت الهی و اراده انسان وجود دارد لیکن در مقاله حاضر از منظر یک شبکه معنایی به این امر توجه شده است.

معنای اعتقاد به تقدیر الهی در نظریه وحدت وجود ابن عربی

محی الدین ابن عربی(۵۶۰-۶۳۸ ه.ق.) از عارفان بزرگ قرن هفتم هجری است که کتابهای فتوحات مکیه و فصوص الحکم از آثار مهم و تاثیرگذار وی در فرهنگ اسلامی است. وی در کتاب فصوص الحکم نظریه جدیدی در عرفان نظری تحت عنوان «نظریه وحدت وجود» ارائه نموده است. بر مبنای این نظریه، خداوند به عنوان اصل و حقیقت وجود در گوهر و ذات خویش واحد است و در صفات و اسمایش متکثر، و هیچ تعددی در او نیست مگر به اعتبار و نسبت و اضافه(عفیفی،۱۳۸۰،ص. ۳۴). از نظر وی، انسان و کاینات طی دو مرحله از حق متجلّی شده اند: فیض اقدس و فیض مقدس. در مرحله فیض اقدس، صورت «علمی»موجودات در علم خداوند-که همان «اعیان ثابته» است- شکل می گیرند. در این مرحله چون موجودات وجود«عینی» ندارند و فقط وجود«علمی» دارند به «عدم» تشبیه شده اند. اعیان ثابته از لوازم ذات خداوند است و از ازل همراه خداوند بوده و محصول خلق به مفهوم کلامی از «نیستی» نیستند بلکه تجلّی دائم ازلی و ابدی خداوند هستند (ایزوتسو،۱۳۷۹،ص. ۱۷۱).

انگیزه خداوند از خلقت(در مفهوم تجلی)عشق او به دیدن خود در آینه خلق می باشد که در حدیث«کنت کنزا مخفیا فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف»؛ یعنی من گنج مخفی بودم دوست داشتم شناخته بشوم پس خلق را آفریدم تا شناخته بشوم(مجلسی،۱۴۰۴ق،ج۸۴.ص ص.۱۹۹ و۳۴۴) به آن اشاره شده است. محبت و عشق در نظر ابن عربی شبیه رحمت(=اعطای وجود عینی به موجودات)است اما با یک نگاه دیگر؛ از دیدگاه کلامی آن انگیزه خداوند در خلقت بوده و به لحاظ وجودشناسی نیرویی است که موجب تجلی حق می شود.

در نظر ابن عربی، موجودات در اثر عشق و از طریق «نفس رحمانی»پدید می آیند. وی در اینجا از لفظ«کرب»(=پرّی و کمال، نفس حبس شده در سینه)استفاده می کند؛ یعنی اسماء و صفات خداوند از فرط پرّی مثل نفس انسانی در سینه حبس شده، تقاضای خروج به بیرون را

داشتند(ایزوتسو،۱۳۷۹،ص. ۱۴۷). این مرحله در واقع به «تعیّن اول»یا «فیض اقدس» یا«اعیان ثابته»یا «حقیقت محمدیه» و یا «قلم اول» معروف است. در این مرحله موجودات به صورت«علمی»در ذهن خداوند تعیّن می یابند.

در نظر ابن عربی،حقیقت محمدیه اول الفکر و آخرالعمل است؛ یعنی از اول قصد خداوند آفرینش آینه تمام نمای همه اسماء و صفات خود بود، لذا خداوند نورهای خود را به بیرون پرتاب کرد اما با اینکه همه موجودات قبل از انسان آفریده شده بودند هیچ کدام از آنها نتوانستند آن امانت الهی(=جمیع اسماء و صفات خداوند)را حمل کنند، زیرا هر کدام از موجودات فقط مظهر یک اسم و صفت خداوند بودند و به اندازه همان یک اسم و صفت توان انعکاس نور خداوندی را داشتند و به همین دلیل نور را از خود عبور می دادند. خداوند در سوره احزاب آیه ۷۲ می فرمایند: انّا عرضنا الامانه علی السماوات و الارض و الجبال فأبین أن یحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انّه کان ظلوما جهولا؛ یعنی ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم اما آنها از حمل آن امتناع کردند و از آن ترسیدند و انسان آن را بر عهده گرفت همانا او ظلوم و جهول بود. بنابراین در نهایت این قرعه به نام انسان دیوانه زده شد و انسان بود که توانست امانت الهی را تحمل کند، زیرا او عصاره کل کاینات و مجلای جمیع اسماء و صفات خداوندی بود و به همین جهت آینه ای برای انعکاس جمیع اسماء و صفات خداوندی شد. بدین ترتیب، از آن حیث که یک طرف انسان تیره(=ظلوم و جهول) بود آینه ای شد و همه نور خداوندی در آن تابید و منعکس شد و خداوند عکس خود را در آینه انسان دید و خلقت با انسان به پایان رسید(ایزوتسو،۱۳۷۹،ص.۵۷).

از نظر ابن عربی، در مرحله اول آفرینش که فیض اقدس یا تعیّن اول نام دارد موجودات به شکل اعیان ثابته در علم خداوند پدید می آیند، اما در مرحله دوم که فیض مقدس یا تعیّن ثانی نام دارد موجودات از صورت «علمی»به صورت «عینی» و کثرات درمی آیند که هر موجودی به اندازه استعداد و قابلیت عین ثابته اش وجود خاصی می یابد. به نظر وی، خداوند در این مرحله فقط به اندازه استعداد و قابلیت هر موجودی در عین ثابته اش به آن وجود و ظهور می بخشد، زیرا در اعیان ثابته هر موجودی استعداد خاصی دارد که از ازل در علم خداوند بوده و از لوازم ذات خداوندی می باشد و خلق خداوند به مفهوم کلامی از «هیچ» نیست که خداوند در آن دخل و تصرف کند و لذا حتی خداوند هم نمی تواند از عین ثابته تخلف کند(عفیفی،۱۳۸۰،ص.۳۴)، بلکه کاری که خداوند

می کند این است که رحمت خود را به طور یکسان شامل همه موجودات می کند؛ یعنی نور وجود خود را بر اعیان ثابته می افکند و موجودات را به عرصه ظهور می آورد.

ابن عربی در نحوه ظهور موجودات از دو لفظ «قضا» و «قدر» نیز استفاده می کند. از نظر وی، قضا حکم کلی خداوند درباره اعیان به وسیله خود آنهاست که از ازل تا ابد صادر شده و بی زمان است اما قدر تفصیل قضاست؛ بدین معنا که حکم کلی به تدریج در شرایط خاص و در زمان و مکان خاص و البته با توجه به اقتضای ذاتی موجودات به صورت مشخص و جزئی در تاریخ تحقق پیدا می کند. بدین ترتیب، قدر از آن حیث که تعیین کننده قضاست از یک جهت مقدم بر قضاست و کسی که پی به این موضوع ببرد که پدید آمدن موجودات و پیدا کردن صفات خاص از کفر، ایمان، طاعت و عصیان متناسب با استعداد و قابلیت آن موجود در عین ثابته است و عین ثابته مجعول نیست(یعنی ایجاد نمی شود)بلکه از لوازم ذات خداست و به صورت ازلی در علم خداوند بوده و مخلوق نیست به « سرّ سرّ قدر» دست یافته است(عفیفی،۱۳۸۰،ص ص. ۲۲۰-۲۲۱). با وجود این، علم به قدر نیز دارای درجاتی است.کسانی که با « سرّ سرّ قدر» آشنایی بهم می رسانند دیگر ظرفیت خود را شناخته و زبانشان از دعا برای تغییر قدر بسته می ماند. اما گروهی دیگر که مرتبه آنها پایین تر است از خداوند درخواست و دعا می نمایند. از نظر ابن عربی، استجابت دعا بستگی به قدر آن شخص دارد که در نزد خدا معین است؛ اگر دعا با وقت قدر در توافق بود اجابت سریع صورت می گیرد و در غیر این صورت اجابت نمی شود(عفیفی،۱۳۸۰،ص.۷۰).

حال با عنایت به مطالب فوق، سوال اصلی این است اگر دعا در اصل در تغییر عین ثابته انسان تاثیری ندارد پس پیامبران برای چه می آیند؟ ابن عربی در تبیین فلسفه ارسال رسل بر این باور است که پیامبران خادم احوال ممکنات هستند؛ پیامبران به سان طبیبان که خادمان طبیعتند کار اصلی شان خدمت است؛ یعنی کوشیدن برای ظاهر کردن دقیق آنچه ذوات ممکنات به لحاظ اعیان ثابته خود می طلبند. از نظر ابن عربی، رسول تنها خدمتگزار امر الهی است نه خدمتگزار مشیت الهی؛ امر الهی بدون در نظر گرفتن اطاعت یا عصیان صادر می گردد، در حالی که موضوع مشیت الهی حتما واقع می شود؛ در مواردی که میان امر و مشیت الهی اختلاف وجود داشته باشد رسول خدمتگزار امر الهی است نه خدمتگزار مشیت الهی و الاّ اگر رسول خادم مشیت بود باید کمر به خدمت شروران می بست. اما عجیب است که وقوع شر-اگر واقع شود-به سبب مشیت است و کار

بازداشتن از شر هم که کار رسولان است به سبب مشیت است و از طرف دیگر معجزه هر قدر هم زیاد باشد به دلیل ثبوت اعیان تغییری در نتیجه نخواهد داد(ایزوتسو،۱۳۷۹،ص .۱۸۹).

بدین ترتیب، بر مبنای دیدگاه ابن عربی، پیامبر (ص)برای مثال می داند که ابولهب عین ثابته اش ابولهب بودن است و علی(ع) عین ثابته اش علی بودن، اما او نوری است که در اعماق وجود انسانها افکنده می شود و استعداد وجودی آنها را روشن و آشکار می کند و عین ثابته آنها را از مرحله علمی به عینی می رساند. با این وصف، از نظر ابن عربی، بهشت و جهنم به معنای کلامی آن نیست، بلکه عذاب از ریشه «عذب=گوارا» گرفته شده است به طوری که آتش برای نیکوکاران دردناک است زیرا منطبق با عین ثابته آنها نیست، اما برای بدکاران عین طبیعت آنهاست و آتش از سوختن عذاب نمی برد بلکه از آن لذت می برد (عفیفی،۱۳۸۰،ص ص. ۱۷۶ و ۱۸۲). لذا از دیدگاه ابن عربی، به لحاظ حکم بین ثواب و عقاب اختلاف جدی وجود ندارد زیرا در هر دو حالت خداوند مطیعانه بر حسب اقتضای اعیان عمل می کند و عین ثابته اقتضای عمل خاصی از سوی انسان دارد و آن عمل انسان خود ضرورتا ثواب یا عقاب خاصی را از سوی خدا می طلبد؛به طوری که هم خدا از آن راضی است و هم بنده.

ابن عربی در تبیین دو مرحله تجلی آفرینش عنوان می کند که میان این دو مرحله هیچ زمانی قابل تصور نیست. او در این باره به نظریه «خلق مدام» معتقد است. بر اساس این نظریه، در هر لحظه مقدار بی نهایتی از صور و کیفیات پا به صحنه هستی می گذارند و در همان لحظه همه آنها فانی شده و به وسیله مقدار بی نهایتی دیگر از اشیا و کیفیات جایگزین می شوند؛ ما نمی توانیم جهان را در دو لحظه متوالی به یک گونه تجربه کنیم و جهان در هر لحظه از نو آفریده می شود. طبق نظریه خلق مدام، فعل خلق دایم از سوی ذات مطلق- فعل خلّاقی که ابن عربی آن را نفس رحمانی می خواند- بی وقفه به اشیا که در آن هنگام که بر ابطال می شتابند افاضه می شود. در فصل مشترک این دو عامل یعنی امکان ذاتی تمام اشیا و افاضه دائم نفس رحمانی از سوی منبع مطلق ماورا طبیعی است که مفهوم خلق جدید تحقق می یابد. بدین ترتیب، هر موجودی به اقتضای امکان وجودی خویش به محض وجود یافتن، لباس وجود را از خود »خلع»می کند، اما در همان لحظه نفس رحمانی بدان یک لباس وجود جدید افاضه می کند(هم فی لبس من خلق جدید؛ یعنی آنها در خلق جدید تردید دارند-سوره ق،۱۵)، اما به ظاهر اشیا و موجودات ثابت می نمایند در صورتی

که عالم هر لحظه صورت جدید به خود می گیرد و لحظه به لحظه نو می شود (ایزوتسو،۱۳۸۱،ص ص . ۴۱-۴۶).

رویکرد متکلّمان مسلمان به مسئله تقدیر الهی

آیات راجع به تقدیر الهی و نیز اختیار انسان در کنار هم در قرآن کریم از صدر اسلام تاکنون سبب پیدایش اختلاف نظرهایی در خصوص جبر و یا اختیار انسان شده است. برای مثال در سوره حدید آیه۲ خداوند می فرماید: « له ملک السماوات و الارض یحیء و یمیت و هو علی کل شیء قدیر»؛ یعنی ملک آسمانها و زمین از آن خداست، اوست که زنده می کند و می میراند و بر همه چیز قادر است. در کنار این نوع آیات نیز آیات فراوانی وجود دارد که انسان را صاحب اختیار معرفی می کند و او را عامل تغییر سرنوشت خود می داند و به همین جهت برای انسان و اعمالش ثواب و عقاب مقدر شده است. برای مثال خداوند متعال در سوره الرّعد آیه ۱۱ می فرماید: «..انّ الله لا یغیّر ما بقوم حتّی یغیّروا ما بانفسهم..»؛یعنی خداوند قومی را تغییر نمی دهد مگر اینکه خودشان، خودشان را تغییر دهند. در تاریخ کلام اسلامی به طور کلی دو رویکرد کلی درباره مسئله تقدیر الهی و بحث جبر و اختیار مطرح بوده است: دسته اول به جبر انسان باور دارند و بر این باور هستند که تمام امور به ید خداوند است و انسان هیچ اختیاری ندارد. اصحاب حدیث و اشاعره در این دسته قرار دارند. طرفداران جبر اعتقاد به قضا و قدر را مساوی با اعتقاد به جبر دانسته اند (محمدی،۱۳۷۸،ص. ۲۵۱). با وجود این، اشاعره با طرح نظریه «کسب» سعی کرده اند این دیدگاه را تعدیل کنند. بر اساس این نظریه، استطاعت انجام فعل عرض است و عرض در دو زمان باقی نمی ماند لذا همزمان با انجام فعل، استطاعت انجام فعل به انسان داده می شود و انسان می تواند فعل خوب یا بد کسب کند (ولفسن،۱۳۶۸،ص. ۶۷۱). اما دسته دوم به اختیار انسان باور دارند. معتزله و شیعه در این گروه قرار دارند گرچه شیعه با تعدیل این دیدگاه و عقیده به «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» تا حدودی از معتزله فاصله گرفته است (سعیدی،۱۳۷۷، ص.۲۱۹). از نظر معتزله، استطاعت انجام فعل از قبل به انسان تفویض می گردد و انسان دارای یک قوه مستقل به نام «عقل» می باشد و اختیار انجام فعل را دارا می باشد (سعیدی،۱۳۷۷، ص.۲۱۹).

مشکل بحث جبر و اختیار در کلام اسلامی

از ابتدای صدر اسلام تا به حال بحث جبر و اختیار با آنکه در میان متکلّمان مباحثات زیادی برانگیخته است اما در عمل نتوانست راهی به سوی عمل بگشاید و مسیر را برای پیشرفت در تمدن اسلامی هموار کند. به نظر می رسد مشکل اصلی بحث جبر و اختیار در کلام اسلامی به مشکل اصلی علوم انسانی برمی گردد؛ چرا که علوم انسانی در کل نتوانسته است در بحث پیشرفت مادی و معنوی انسان نقش اساسی خود را ایفا نماید؛ علت اساسی این امر آن است که علوم انسانی وقتی می تواند در مسیر تمدن سازی راهگشا باشد که بحث بنیادین«ساختار وجود انسان» را در فلسفه و کلام و عرفان حل نماید؛ تا زمانی که تلقی درستی از وجود انسان نداشته باشیم علومی که در جامعه راجع به انسان داریم با مشکل اساسی مواجه می شود. در فرهنگ اسلامی به تاثیر از فرهنگ یونانی همواره میان ماهیت و وجود خلط شده و این امر به نوبه خود سبب شده جنبه استعلایی و شئون اصلی وجود انسان یعنی عدالت و آزادی مغفول بماند. نگارنده در مقالات دیگری در باب نسبت توحید با عدالت و آزادی بحث کرده است (جعفرزاده،۱۳۹۱،ص ص.۲۵-۴۰). اما در اینجا صرفا از منظر بحث«طبیعت» و «فطرت» به عنوان ماهیت و وجود انسان به این امر اشاره می شود. فطرت با آنکه جدای از طبیعت نیست اما عین آن هم نیست آن در واقع طبیعتی است که به سوی حقیقت تعالی یافته است. برای مثال نفس جزء طبیعت انسان است اما عشق فطرت انسان است؛ عشق همان نفسی است که به سوی حقیقت تعالی یافته است. بنابراین عشق غیر نفس نیست اما عین نفس نیز نیست بلکه نفس استعلایی به سوی حقیقت است. همچنین فکر جزء طبیعت آدمی است اما عقل فطرت آدمی است؛ عقل همان فکری است که به سوی حقیقت تعالی یافته است. در بحث حاضر نیز جبر و اختیار هر دو جزء طبیعت انسان هستند که در وجود هر انسانی تعبیه شده اند، هر انسانی در عین حال که مجبور است مختار هم است، لیکن اگر جهت جبر و اختیار به سوی حقیقت تعالی یابد انسان به فطرت آزادی دست می یابد؛ آزادی همان جبر و اختیار است اما جبر و اختیاری است که به سوی حقیقت تعالی یافته است. مشکل اصلی در کلام اسلامی عدم کشف این جنبه استعلایی بوده است؛ در کلام اسلامی همواره میان طبیعت و فطرت خلط شده و اختیار با آزادی یکسان تلقی شده است و این چنین راه به کشف شئون وجود انسان یعنی عدالت و آزادی مسدود شده است.

ارتباط میان تقدیر الهی و آزادی

در این قسمت با نگاهی جامع به آیات قرآنی و معنای «توحید» به بیان ارتباط میان تقدیر الهی و آزادی انسان می پردازیم. بر اساس نگرش توحیدی، خداوند دارای دو جنبه ذات و صفات است؛ ذات خداوند منزه از همه عالم است اما صفات خداوند متجلّی در همه عالم است. آیات زیادی در قرآن ناظر به تنزه ذاتی خداوند هستند و عبارت «سبحان الله» دلیل بر تنزه ذاتی خداوند از همه عوالم است. از طرف دیگر کل عالم مخلوق خداوند می باشد و در قرآن، سماوات و ارض نور خداوند معرفی شده است. بدین ترتیب، طبق آیات قرآنی نه در علم و نه در عمل راهی به ذات خداوند وجود ندارد و لذا تنها ریسمان انسان جهت حرکت به سوی خداوند، صفات متجلی او در کاینات است. حال از آنجا که صفات خداوند هم در «من»تجلّی کرده و هم در «دیگری» لذا تنها راه حرکت به سوی خداوند تعامل صفاتی میان من و دیگری در یک منطقه سوم اعتباری است که از این ساختار می توان به «عدالت» تعبیر کرد. بر این اساس، عدالت ساختاری اعتباری است که من و دیگری به سوی آن استعلاء می یابند و در معرض تجلی صفات خداوند قرار می گیرند. به لحاظ تصویری، ترازو نمایانگر ساختار عدالت است؛ به طوری که من و دیگری در دو کفه آن قرار می گیرند. بدین ترتیب، عدالت طریق حرکت به سوی خداوند است و تمام سعی پیامبران ایجاد قسط و عدل میان انسانها بوده است (نک: سوره آل عمران، آیه ۲۱؛ سوره یونس، آیه ۴۷؛ سوره الحدید، آیه ۲۵). البته عدالت به عنوان یک منطقه سوم اعتباری، ذو مراتب است و افق آن از مرتبه حقوقی تا مراتب اخلاقی و عرفانی امتداد می یابد. حال وقتی انسان در ساختار عدالت قرار می گیرد و به سوی حقیقت حرکت می کند هر معنایی که بدست می آورد از آنجا که معنای مطلق نزد خداوند و منزه از همه عوالم است لذا دایما رسیدن به معنای نهایی به تعویق می افتد و این یعنی آزادی وجود انسان. به تعبیر دیگر انسان در ساختار عدالت آزادانه به سوی توحید به پرواز در می آید و البته هر چه قدر انسان در طی این مراتب جهاد کند نوری برقلب او می تابد و او را در طی این مراتب ثابت قدم می کند که این نور قلبی همان ایمان است. ایمان امری ذومراتب است و هر چه قدر افزایش یابد شوق و عشق انسان برای پرواز در افق توحیدی بیشتر می شود.

با وصف فوق، گرچه انسان در طرح ماوراء این جهان و تاریخ، مشمول تقدیر الهی است اما جهاد و کوشش او و تعالی او به سوی عدالت و آزادی نیز در داخل این طرح قرار دارد. در طول تاریخ بویژه تاریخ فرهنگ اسلامی مشکل اصلی انسانها این بوده که دو رکن اساسی حقیقت یعنی تنزه ذاتی و تجلی صفاتی مورد غفلت واقع شده و در نتیجه عدالت و آزادی بشر با مشکل مواجه شده است. بحث اصلی این است که اگر تجلی صفاتی حقیقت نبود عدالت نبود و اگر تنزه ذاتی حقیقت نبود آزادی نبود بنابراین با آنکه همه امور این عالم مشمول تقدیر الهی است اما تقدیر چنین بوده که از طریق عدالت و آزادی به سوی حقیقت و سعادت حرکت کنیم.

ارتباط میان تقدیر الهی و مفاهیم جهاد، توکل، صبر و رضا

در قرآن آیاتی نظیر«جهاد فی سبیله»؛ یعنی جهاد در راه خدا (توبه،۲۴)؛ «جاهدوا منکم»؛ یعنی کسانی از شما که جهاد کردند (توبه،۱۶)؛ «و جاهدهم جهادا کبیرا»؛ یعنی با آنها جهاد بزرگی بکنید (فرقان،۵۲)؛ «جهادا فی سبیلی و ابتغاء مرضاتی»؛ یعنی برای جلب خشنودی من در راه من جهاد کردید (ممتحنه،۱)؛ «جاهدوا فی الله حق جهاده»؛ و آن طور که شایسته جهاد است در راه خدا جهاد کنید (حج،۷۸)؛ «و ان لّیس للانسان الّا ما سعی»؛ یعنی برای انسان بهره ای جز سعی و کوشش او نیست (نجم،۳۹) این آیات به صورت مکرر انسان را به سعی و کوشش فرا می خواند حال سوال این است که میان این آیات و آیات ناظر بر تقدیر الهی چه نسبتی می توان برقرار نمود؟ آنچه از آیات قرآن مستفاد می شود این است که هیچ کس جز خداوند از تقدیر الهی آگاهی ندارد و از نتیجه و عاقبت اعمال انسان بی خبر است لذا وظیفه انسان در این میان این نیست که به بهانه تقدیر دست از کوشش و جهاد بردارد بلکه وظیفه انسان این است که در این عالم جهاد و کوشش کند و این جهاد در همه زمینه های زندگی از جمله علم، معیشت، دفاع از وطن، دفاع از دین و غیره است اما چون نتیجه امور به تقدیر الهی بستگی دارد لذا انسان به رغم جهاد باید نتیجه را به تقدیر و مشیت الهی واگذار کند و این همان معنای «توکل» است که در آیات زیادی بر آن تاکید شده است. خداوند در سوره آل عمران آیه ۱۵۹ می فرماید: «فاذا عزمت فتوکّل علی الله ان الله یحب المتوکلین»؛ یعنی هرگاه تصمیم بر کاری گرفتی بر خدا توکل کن که خداوند توکل کنندگان را دوست دارد. همچنین در همان سوره آیه ۱۷۳ می فرماید: «قالوا حسبنا الله و نعم الوکیل»؛ گفتند خداوند برای ما کافی

است و او بهترین وکیل است. بدین ترتیب در قرآن کریم توکل از اوصاف مومنان شمرده شده است. خداوند متعال در سوره انفال آیه ۲ می فرمایند: «انّما المومنون الذین اذا ذکر الله وجلت قلوبهم و اذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایمانا و علی ربهم یتوکّلون»؛ یعنی مومنان کسانی هستند که هر وقت نام خدا برده شود دلهای آنها می لرزد و هنگامی که آیات خدا بر آنها خوانده شود بر ایمانشان افزوده می شود و تنها بر پروردگار خود توکل می کنند.

بدین ترتیب، توکل محصول فهم عمیق هستی است. بر اساس این نگرش، امور هستی فقط با یک اراده انسان به نتیجه نمی رسد بلکه اراده های نامعلوم دیگری خارج از اراده انسان، دست اندرکارند و وقتی انسان اراده امری بکند ممکن است آن اراده های نامعلوم با اراده او همکاری بکنند و ممکن است همکاری نکنند. در عرف عامیانه از این اراده های نامعلوم به شانس و بخت و اقبال تعبیر می شود اما در لسان دینی از آن به مشیت الهی تعبیر می شود. بر این اساس، توکل کاملا در چارچوب تقدیر الهی معنادار است. بر اساس باور به تقدیر الهی، نتیجه تمام امور به ید خداوند است و رسیدن به نتیجه که همان توفیق الهی است دست مشیت الهی است لذا در مسیر حرکت به سوی نتیجه، انسان فقط یک اراده دارد ولی بقیه عوامل لازم برای رسیدن به نتیجه خارج از اراده انسان و دست دیگر چرخ و پر نظام هستی است و به تعبیر دینی دست مشیت الهی است. بنابراین از تلاش انسان «باید»حاصل نمی شود؛ اینکه فردی کوشش و جهاد کند و بعد بگوید من باید به نتیجه مدّ نظر خود برسم، این رویکرد موافق قواعد حاکم بر این عالم نیست. اما متاسفانه مشکل اصلی بشر امروز غربی همین مسئله است؛ بشر امروز به شدت نتیجه گرا است و منظور از نتیجه هدفی است که با عقل ناقص بشری به دنبال آن است. بشر امروز به دلیل فاصله گرفتن از سبک زندگی دینی، بر این باور است که من باید به نتیجه برسم و وقتی به نتیجه مورد نظر خود نمی رسد دچار استرس و اضطراب می شود، به همین دلیل استرس و اضطراب بیماری قرن بشر شده است، اما مسئله اصلی این است که از هست های عالم چنین بایدی استخراج نمی شود.

با وجود این، برخی از عارفان و متکلّمان نظیر امام محمد غزالی، توکل را به معنای ترک تدبیر معنی کرده اند(یوسف پور،۱۳۸۰،ص. ۲۳۹). این رویکرد به توکل، جبرگرایانه است و در آن ایده جهاد کنار گذاشته می شود. این رویکرد با مفاهیم قرآن تناسبی ندارد.

در نگاه دینی، بعد از توکل باید صبر کرد. در قرآن آیات زیادی درباره صبر آمده است. از جمله در آیات زیر بر صبر تاکید شده است: «یا ایها الذین آمنوا استعینوا بالصبر و الصلوه انّ الله مع الصابرین»؛ یعنی ای مومنان از صبر و نماز کمک بگیرید البته خداوند با صبر کنندگان است (بقره،۱۵۳)؛ «قال الذین یظنّون انهم مّلقوا الله کم مّن فئه قلیله غلبت فئه کثیره باذن الله و الله مع الصابرین»؛ یعنی کسانی که به ملاقات پروردگارشان در قیامت یقین داشتند گفتند: چه بسیار اتفاق افتاده که گروه اندکی به خواست خدا بر جمعیت زیادی غلبه کرده است و خداوند با صابران است (بقره،۲۴۹).

حال بعد از جهاد، توکل و صبر هر نتیجه ای که حاصل می شود چون بر مبنای تقدیر الهی رخ می دهد باید به آن رضایت داشت. خداوند متعال در سوره حدید آیه ۲۳ می فرمایند: «لکیلا تأسوا علی فاتکم و لاتفرحوا بما آتاکم و الله لا یحبّ کلّ مختال فخور»؛ یعنی به آنچه از دست می دهید غم نخورید و به آنچه به دست می آورید خوشحال نباشید و خداوند هیچ متکبر خودخواهی را دوست ندارد. بنابراین باید به هر نتیجه ای اعم از شکست و پیروزی رضایت داد چرا که خداوند حکیم و عقل کل است و تقدیر او فراتر از عقل ناقص و محدود بشری است و بر حکمت استوار است و در این مرتبه هم خدا از انسان راضی است و هم انسان از خدا راضی است و این رستگاری و پیروزی بزرگ است. خداوند متعال در سوره توبه آیه ۱۰۰ می فرمایند: «و الذین اتّبعوهم باحسن رضّی الله عنهم و رضوا عنه و اعدّلهم جنّت تجری تحتها الانهار خالدین فیها ابدا ذلک الفوز العظیم»؛ یعنی کسانی که به نیکی از آنها پیروی کردند هم خداوند از آنها راضی است و هم آنها از خداوند راضی هستند و خداوند برای آنها باغهایی در بهشت آماده کرده که از زیر درختانش نهرهایی جاری است و همیشه در آن خواهند ماند و این یک پیروزی بزرگ است. همچنین در سوره فجر آیات ۲۷-۳۰ می فرماید:«یا ایتها النفس المطمئنّه ارجعی الی ربّک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنّتی»؛ یعنی ای روح آرام یافته و مطمئن به سوی پروردگارت بازگرد در حالی که تو از پروردگارت خشنودی و پروردگارت هم از تو خشنود است پس در میان بندگان من داخل شو و در بهشت من درآی. رضا البته ذومراتب است و سالک پس از رسیدن به نهایت آن، چنان خرسندی و آرامشی می یابد که گویی این دنیا بهشت اوست، زیرا هیچ امری خلاف خواسته خداوند در عالم اتفاق نمی افتد و خواست او در خواست حق فانی می شود (یوسف پور،۱۳۸۰،ص. ۲۳۵). نکته مهم در تعالیم اسلامی این است که اگر کسی در راه خداوند جهاد کند و بعد توکل و صبر داشته باشد به توفیق دست می یابد و در

واقع امر توفیق الهی رسیدن به نتیجه مدنظر نیست بلکه رسیدن به مقام رضاست. در عرفان اسلامی رضا از مقامات است و آخرین مقام عارف محسوب می شود. رضا عبارت است از اینکه قلب بنده تحت حکم خداوند ساکن باشد و به تقدیر اذعان کند و معتقد شود که خداوند در قسمت غلط نکرده و هیچ گاه خطائی بر قلم صنع نرفته است (غنی،۱۳۷۵،ص. ۳۱۵). حافظ می فرماید:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد (غزل شماره ۱۰۵)

ذوالنّون مصری گفته است: «رضا شاد بودن دل است در تلخی قضا»، ابوسلیمان دارانی گفته است: «راضی بودن و رضا آن است که از خدا بهشت نخواهی و از دوزخ پناه نطلبی» (غنی،۱۳۷۵،ص. ۳۱۷).

بدین ترتیب، در قرآن اعتقاد به تقدیر الهی، جهاد، توکل، صبر و رضا در یک شبکه معنایی به عنوان سبک زندگی مومنانه معرفی شده است. در سوره مائده آیه ۵۴ می فرماید: «یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومه لائم ذلک فضل الله یوتیه من یشاء والله واسع علیم»؛ یعنی در راه خدا جهاد می کنند و از سرزنش سرزنش کنندگان نمی ترسند این فضل خداست که به هر کس که بخواهد می دهد و خداوند دایره فضل و کرمش وسیع است و آگاه است. البته اوج جهاد در راه خداوند شهادت است و اگر کسی در جهاد فی سبیل الله شهید شد به فوز عظیم دست می یابد و به عالی ترین مقام نزد خداوند دست می یابد. خداوند متعال در سوره آل عمران آیه ۱۶۹ می فرماید: «لا تحسبنّ الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون»؛ یعنی هرگز خیال نکنید آنهایی که در راه خدا کشته می شوند مرده اند بلکه آنها زنده اند و در نزد پروردگارشان روزی داده می شوند.

نتیجه گیری

در مقاله ی حاضر ابتدا اعتقاد به تقدیر الهی بر مبنای نظریه وحدت وجود ابن عربی مورد بحث قرار گرفت. بر اساس این نظریه، قدر و اندازه همه امور در مرحله اول آفرینش یعنی فیض اقدس در ازل الازال در علم الهی و اعیان ثابته رقم خورده و بعد در مرحله دوم آفرینش یعنی فیض مقدس بر اساس استعداد و قابلیت خود در اعیان ثابته و علم الهی در این جهان ظهور و بروز می یابند. بدین ترتیب، همه امور بر اساس تقدیر ازلی الهی در این عالم رخ می دهند و حتی برگی جز به اذن و تقدیر الهی از درخت نمی افتد. حال ما انسانها چون از تقدیر الهی آگاهی نداریم لذا باید در انجام همه امور جهاد و کوشش کنیم تا جایی که اگر در این راه کشته شویم شهید در راه خداوند محسوب می شویم

و در جهان آخرت از عالی ترین درجات نزد خداوند بهره مند می شویم. در نگرش توحیدی با توجه به اینکه خداوند امر مطلق و در همه جا آشکار است لذا در سایه جهاد و کوشش است که معنای زندگی آشکار می شود. زندگی در واقع امر عبارت است از مجاهدت و مکاشفت؛ یعنی به اندازه ای که انسان جهاد می کند پرده های معنا کنار می رود و تجلیات حقیقت بر انسان منکشف می شود. حال با توجه به اینکه بر اساس اعتقاد به تقدیر الهی، نتیجه امور از ازل رقم خورده لذا بعد از جهاد باید توکل کنیم و نتیجه را به خداوند واگذار کنیم و در مسیر حرکت خود صبر کنیم و بعد هر نتیجه ای که اعم از شکست و پیروزی حاصل شود رضا به تقدیر الهی داشته باشیم و این چنین ما انسانها به سبک زندگی مومنانه دست می یابیم و همواره در فراز و نشیب های زندگی آرامش خود را حفظ کرده و با جهاد و توکل و صبر و رضا و شهادت در راه خدا قدم برمی داریم و همواره به دنبال معنای زندگی حرکت می کنیم. بر این اساس، اعتقاد به تقدیر الهی نه فقط یک باور دینی بلکه گونه ای مواجهه واقع گرایانه انسان با هستی است و به شناخت جایگاه و حدود اراده انسان در هستی منجر می شود. البته زیر بنای تمامی این امور، عدالت است؛ بدون حرکت بر پایه عدالت، انسان در صراط مستقیم گام برنخواهد داشت و از تمدن و پیشرفت مادی و معنوی باز خواهد ماند. در نگرش توحیدی عدالت شاهراه است و همه جاده های فرعی به آن منتهی می شود و عدالت قابل فروکاهش به بعد اقتصادی و سیاسی نمی شود بلکه شأن وجود انسان است و تمامی جنبه های زندگی را دربرمی گیرد. متاسفانه تمدن اسلامی در طول تاریخ از عدم تئوری پردازی در باب عدالت و آزادی و نسبت آن با توحید رنج برده و دچار فراز و نشیب های زیادی شده است. دین وقتی از انحراف نجات می یابد که بر پایه عدالت قرار گیرد. عدالت عام ترین، ضروری ترین و کلی ترین موضوع بشری است که در طول تاریخ فلاسفه به انحاء مختلف در باب آن بحث کرده اند .بدین ترتیب،با آنکه جهاد، شهادت، ایمان، توکل، صبر و رضا از مولّفه های سبک زندگی توحیدی می باشند اما زمانی اینها موجب سعادت بشری می شوند که بر پایه عدالت و آزادی قرار بگیرند .

فهرست منابع

قرآن کریم

اکبرنژاد، مهدی و فرح توحیدی. (۱۳۹۶). «واکاوی رابطه مشیت الهی و اراده انسان در تفسیر آیات ۲۳ و ۲۴ سوره کهف»، *مجله پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۱، ص ص. ۱۲۹-۱۴۶.

ایزوتسو، توشیهیکو .(۱۳۷۹). *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه.

توکلی، صدیقه و حامد ناجی اصفهانی. (۱۳۹۸). « مشیت الهی از منظر روایات با تکیه بر کتاب کافی و شارحان آن»، *مجله تحقیقات کلامی*، دوره ۷، شماره ۲۴، ص ص. ۷-۲۴.

جعفرزاده، یوسف. (۱۳۹۱).« بررسی تاثیر متقابل حقوق و اخلاق در ساختار جامعه گرایی توحیدی و نقد آن در اعلامیه حقوق بشر» ،*مجله خدای نامه*، سال اول شماره اول، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهر ری.

سرشار، مژگان و زهرا محمدی. (۱۳۹۴). «رابطه مشیت الهی در هدایت و اضلال با مسأله اختیار انسان(مقایسه نظر محمدحسین طباطبایی و محمدباقر بهبودی)»، *مجله آیین حکمت*، سال هفتم، شماره ۲۴.

سعیدی، گل بابا. (۱۳۷۷). *سیری در عرفان*، تهران، طریق کمال.

عفیفی، ابوالعلاء.(۱۳۸۰).،*شرحی بر فصوص الحکم*، ترجمه نصراله حکمت، تهران، الهام.

غنی، قاسم. (۱۳۷۵). *تاریخ تصوف در اسلام* ،تهران، زوار.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق.). *بحارالانوار*، ج ۸۴ ، بیروت، موسسه الوفاء.

محی الدینی قمشه ای، شادی. (۱۳۸۸). «بررسی تطبیقی توجیه مشیت و حکمت الهی در آفرینش جهان از دیدگاه سعدی و الکساندر پوپ»، *مجله ادبیات تطبیقی*، دوره ۱۱، شماره ۲۱، ص ص. ۲۰۵-۲۲۶.

محمدی، علی. (۱۳۷۸). *شرح کشف المراد*، قم، دارالفکر.

معینی زاده، مهدیه و مصطفی سالاری. (۱۳۹۸). «جلوه های بصری اراده و مشیت الهی در نسخه های مصور مثنوی و غزلیات شمس»، *نشریه مطالعات هنر اسلامی*، دوره ۱۵، شماره ۳۴، ص ص.۲۹۶-۳۱۹.

ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، الهدی.

یوسف پور، محمدکاظم (۱۳۸۰)، *نقد صوفی*، تهران، روزنه.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Comparative recognition of indicative processing of the interpretations of mystics in the interpretation of "Ruh Al-Ma'ani"

Sayedmahdi Rahmati [1] | Fateme Hajiakbari [2] | Fardin Jamshidimehr [3]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, of Theology Department (Quran and Hadith Sciences) University of Gonbad Kavous, Iran. E-mail: rahmati@gonbad.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Kosar University of Bojnord, Bojnord,Iran, E-mail: f.hajiakbari@kub.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Theology Department (Philosophy) University of Gonbad Kavous, Iran, E-mail: f.jamshidi@gonbad.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 22 October 2023
Received in revised form:
1 November 2023
Accepted:16December 2023
Published online:
7 January 2024

Keywords:
Ashari Tafsir,
Irfan, Alosi,
Ruh al-Manani,
mystical Tafsir

ABSTRACT

Understanding the nuances of the meaning of the Holy Quran in all areas of the guidance of the Word of Revelation with the scope of beliefs, rulings, morals and personal and social issues is a comprehensive effort by Muslim scholars. The efforts that are sometimes done independently and under the title of "commentary" and sometimes crystallized in moral and mystical works. The current library research, which is organized in a descriptive-analytical way, by examining the interpretation of "Ruh al-Ma'ani" as one of the valuable interpretations of the later centuries of Islam with a comprehensive approach and significant indicative effects, the subject of how to reflect and explain the interpretations. Arifane is followed by Alousi.The findings of the research indicate that the allusive processing of the interpretation of the mystics in the interpretation of this exegete related to Naqshbandiyya has been done in both explicit and implicit ways. The first form is the report and analysis of the sayings of the elders of Sufism and Islamic mysticism with the focus on "Mohiyeddin Ibn Arabi, Sahl Testari and Abu Bakr al-Shabli" and the use of the key words of mystics such as "love, dignity, inspiration, discovery" and its expression during the interpretation of related verses.The implicit manifestation of processing the spirit of meaning is also devoted to the interpretation of Quranic vocabulary in a signification way, relying on the meanings of "alliance, seat, soul, lordship" and explaining some verses of the Holy Quran with a signification approach.

Cite this article: Rahmati, S.M, Hajiakbari, F, & Jamshidimehr, F. (2023). Comparative recognition of indicative processing of the interpretations of mystics in the interpretation of "Ruh Al-Ma'ani".*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 17-40 DOI: 10.22111/jrm.2024.47473.1154

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: 10.22111/jrm.2024.47473.1154

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

بازشناسی تطبیقی پردازش اشاری تفاسیر عارفان در تفسیر روح المعانی

سید مهدی رحمتی[۱] | فاطمه حاجی اکبری[۲] | فردین جمشیدی مهر[۳]

۱. نویسنده مسئول، استادیار ،گروه الهیات (علوم قرآن و حدیث) دانشگاه گنبد کاووس، ایران. رایانامه: rahmati@gonbad.ac.ir
۲. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد ،ایران. رایانامه : f.hajiakbari@kub.ac.ir
۳. استادیار ،گروه الهیات دانشگاه گنبد کاووس، ایران. رایانامه: f.jamshidi@gonbad.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۳۰
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۲/۸/۱۵
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۲/۹/۲۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۲/۱۰/۱۷

واژه‌های کلیدی:
تفسیر اشاری،
عرفان،
آلوسی،
روح المعانی،
تفسیر عرفانی

چکیده

دریافت لطایف معنایی قرآن کریم در تمام عرصه‌های هدایتی کلام وحی با گستره‌ی اعتقادات، احکام، اخلاق و مسائل فردی و اجتماعی کوششی فراگیر از سوی دانشمندان مسلمان است. تلاش‌هایی که گاه به صورت مستقل و در عنوان تفسیر انجام گشته و گاه در خلال آثار اخلاقی و عرفانی متبلور شده است. تفسیر *روح المعانی* به عنوان یکی از تفاسیر ارزشمند سده‌های متأخر اسلام با رویکرد جامع و جلوه‌های اشاری قابل توجّه است. نسبت صوفیانه به آلوسی، تأثیر باورهای صوفیانه او در تفسیر روح المعانی، جایگاه تفسیر او در میان تفاسیر قرآن، تأثیری که تفاسیر پس از او از روح المعانی پذیرفته‌اند و کاربرد رویکرد صوفیانه در تفسیر او، مطالعه روی این تفسیر با نگاه تأثیرپذیری از رویکرد صوفیانه را ضروری می‌کند. بررسی‌هایی که بر تفاسیر انجام می‌شود در دو قالبِ بررسی پیشاتفسیری و از نوع روش تفسیری، منبع و مبانی در تفسیر و مسائلی از این دست است. گونه دیگر بررسی محتواهای تفسیری است. نوشتار پیش رو که موضوع بازشناسی پردازش اشاری تفاسیر عارفان در تفسیر روح المعانی را دنبال کرده از جنس مطالعه نوع دوم است و قصد دارد تا چگونگی بازتاب و تبیین تفاسیر عارفانه توسط آلوسی را بررسی کند. در راستای این هدف با رویکردی توصیفی تحلیلی ابتدا شیوه‌های بیان اقوال عرفانی در تفسیر روح المعانی را استخراج می‌کنیم. پس از آن مفاهیم و اصطلاحات مهم نزد صوفیه را استخراج و بررسی می‌کنیم که کدام یک در تفسیر آلوسی به کار رفته و در آخر نیز خوانش آلوسی از این گزاره‌ها را بیان خواهیم کرد. در راستای رسیدن به این هدف گزاره‌هایی را توصیف و بخشی را تحلیل می‌کنیم.

استناد: رحمتی ، سید مهدی؛ حاجی اکبری، فاطمه؛ و جمشیدی مهر، فردین (۱۴۰۲). بازشناسی تطبیقی پردازش اشاری تفاسیر عارفان در تفسیر روح المعانی . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷ (۲)، ۴۰-۱۷
DOI: 10.22111/jrm.2024.47473.1154

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

مقدمه

ابو الثناء شهاب الدین محمود بن عبد الله افندی آلوسی بغدادی، از مفسران شافعی مذهب صاحب‌نام قرن سیزدهم هجری (۱۲۱۷ـ۱۲۷۰ق) است (زرکلی، ۲۰۰۲: ج۷،ص.۱۷۶) که در مسائل فراوانی پیرو ابوحنیفه بود و سرانجام روی به اجتهاد آورد. (ذهبی، ۱۳۹۶:ج ۱،ص.۳۵۴) امین و مدرس مدرسه قادریه بغداد که توسط وزیر محمود افندی النقیب به سمت مفتی احناف بغداد برگزیده شد و سرانجام پس از هشت سال (۱۲۵۰ـ۱۲۵۸ق) از سوی وزیر عثمانی محمد نجیب پاشا عزل گردید. تفسیر گراسنگ «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی» حاصل دوران برکناری آلوسی از منصب افتاست. (محسن عبدالحمید، ۱۹۹۲،ص.۲۳) تفسیری که توسط نگارنده بر سلطان عبد الحمید خان عرضه شد، مورد توجّه وی قرار گرفت و زمینه‌ساز ارتباط حداکثری آلوسی با دستگاه عثمانی و تکریم آن‌ها از او گشت. (شیخو، ۱۹۹۱،ص. ۹۰) آثار متعددی از آلوسی برجای مانده که می‌توان آن را در بیست عنوان اصلی جای داد. کتاب‌هایی که گاه خود چندین جلد است و گاه تنها رساله‌ای مختصر به شمار می‌رود. (البیطار، ۱۴۱۳،ص.۱۴۵۴) اما در این میان مهم‌ترین اثر آلوسی که جلوه‌گاه توانمندی علمی و ادبی وی است تفسیر روح المعانی است. تفسیری جامع که نشان‌گر شخصیت علمی آلوسی و توانایی وی در شاخه‌های مختلف ادبی، علوم اسلامی با محوریت فقه و کلام (آلوسی، ۱۴۱۵: ج۱،ص ص. ۴۴۵ـ۵۵۲)، علوم عقلی و گاه دانش فلک و طب است. (آلوسی، ۱۴۱۵:ج ۱۲،ص ص.۱۲ـ۲۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج۱۴،ص ص. ۳۳۷ـ۳۴۱) دائرۀ المعارف قرآنی که پس از تفسیر فخر رازی به شیوه‌ی کهن ظهور یافته و به گزارش اهل تحقیق دربردارنده گزیده دیدگاه‌های مفسران گذشته به همراه بررسی و نقد گسترده، فنی و دقیق آن‌هاست. آلوسی در میان تفاسیر پیش از خود، بیش از همه از تفاسیر مفسران مغرب اسلامی همچون ابن عطیه و ابوحیان و دیگر تفاسیر اسلامی با محوریت تفسیر کشاف، تفسیر ابو السعود، تفسیر ابن کثیر، تفسیر بیضاوی و بیش از همه از تفسیر فخر رازی بهره برده و گاه بخش‌هایی از دیدگاه‌های تفسیر رازی را نقد کرده است. (معرفت، ۱۳۷۹،ص. ۳۰۱) روش آلوسی در کاربست اصول و قواعد تفسیری و طبقه‌بندی و ارائه علمی آموزه‌های تفسیری همان شیوه شناخته شده و علمی رایج میان مفسران اسلامی است. وی در بیان مفاهیم قرآنی از قرآن کریم، روایات اسلامی بهره جسته و نسبت به تبیین مفردات قرآنی و ارائه‌ی نکات بلاغی آیات اهتمام ویژه دارد. (محسن عبدالحمید، ۱۹۹۲،ص ص. ۱۲۱ـ۱۲۵) یکی از نکات منفی تفسیر روح

المعانی، ستیغ تعصب او بر مذهب سلف و تاختن ناروای وی در مواضعی چند بر معتزله و شیعه (آلوسی، ۱۴۱۵: ج۱،ص ص. ۱۳۰ـ۱۳۴؛ ۱۶۰/۱؛ ۹۴/۲۸) با هدف با محکوم نمودن اندیشه آنان است. (ذهبی، ۱۳۹۶: ج۱،ص.۳۵۸)

ویژگی ممتاز این تفسیر که شاید در نگاه نخست با روح سلفی حاکم بر این اثر ناسازگار بنماید تفسیر رمزی و عرفانی آیات قرآن پس از تفسیر ظاهری آن است. موضوعی که افزون بر اشارت دانشیان علوم قرآن (زرقانی، ۱۳۷۲: ج۲،ص ص.۸۲ـ۸۴؛ ذهبی، ۱۳۹۶: ج۱،ص ص.۲۵۶ـ۲۵۷؛ زهد و الطوبی، ص ص. ۲۶۳ـ۲۶۴)، اولین‌بار در مقدمه‌ی این تفسیر نمود یافته است. چه آلوسی در مقدمه‌ی روح المعانی پس از اشاره به روایتی از پیامبر (ص)، بر باطن داشتن آیات قرآن تأکید نموده و بر آن است که بهره‌ای اندک از عقل و ایمان، خواننده قرآن را به این حقیقت رهنمون می‌سازد که کلام وحی افزون بر ظواهر ارزشمند خود، از ابعاد درونی و پنهانی برخوردار است که از سوی منبع فیاض الهی بر بندگان ارزانی می‌شود. آلوسی، ۱۴۱۵: ج۱،ص ص. ۸-۹) او همچنین ابراز شگفتی می‌کند از کسانی که برای دیوان متنبی و ابیات آن باطنی قائل هستند امّا هنگام بهره‌مندی از کلام خدا تنها به ظاهر آن بسنده کرده و خود را معانی محجوب در پس پرده‌ی الفاظ محروم می‌سازند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج۱،ص ص. ۲۰ـ۲۱)

با این وجود برخی سلفیان معاصر با گرایش وهابی، معتقدند که در آمدن آلوسی به طریق نقشبندی و تعظیم بزرگان صوفیه همچون ابن عربی، جیلی، جنید بغدادی و غیره همگی از سر تقیه انجام شده است. چراکه نگارنده روح المعانی به سبب حفظ جان و جایگاه خویش در برابر حاکمان ترک عثمانی که دل در گرو تصوّف داشتند، ناچار بوده است که از بزرگان صوفیه به نیکی یاد کند. (بخاری، ۱۴۲۰،ص ص. ۱۱۸ـ۱۲۸) باوری که گرچه از سوی برخی محققان آثار آلوسی به صورت کامل پذیرفته نشده (جنید، ۱۴۳۲،ص ص. ۲۰۴ـ۲۰۹؛ محسن عبدالحمید، ۱۹۹۲، ص ص. ۳۰۸ـ۳۰۹؛ حمدان، ۲۰۰۶،ص ص. ۸۲ـ۸۷) امّا به صورت تحلیلی و با تکیه بر تحلیل محتوای تفسیر روح المعانی به عنوان مهم‌ترین و جامع‌ترین اثر آلوسی دنبال نشده است.

این درحالی است که گرایش اشاری در این تفسیر بر خواننده پوشیده نیست، او با وجود انتقاد از برخی اهل تصوّف و منحرف خواندن آنان (آلوسی، ۱۴۱۵: ج۷،ص ص. ۴۰۵ـ۴۰۶؛ ج۸،ص ص ۲۴۶ـ۲۴۷؛ج۱۳، ص ۱۶۸) نیکان متصوفّه را بزرگ داشته و به تناسب آیات، مطالبی مرتبط با سلوک

اخلاقی پسندیده از آثار تفسیری و گاه بزرگان و پیشوایان تصوّف نقل کرده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج۱،ص.۶۱؛ ج ۲،ص۱۱۴؛ ج۲،ص.۲۱۲؛ ج۳،ص.۸۸؛ ج۳،ص.۳۴۵؛ ج۴،ص.۱۷۴؛ج۶،ص.۹۹؛ ج۷،ص.۱۳۷؛ ج۸،ص.۳۴۰؛ ج۸،ص.۴۹؛ ج۱۳،ص ص.۶۰ـ۶۱) آلوسی که خود وابسته به طریق نقشبندیه و از شاگردان مبرز ابوالبهاء خالد شهروزی معروف به مولانا نقشبندی است (الخانی، ۱۹۹۷م: ۷۰۹) به دو شیوه‌ی آشکار و ضمنی به پردازش اشاری مصطلحات متصوفه در تفسیر خود پرداخته و این امر را در دو قالب سامان داده است. شیوه‌ی اول، گزارش و تحلیل اقوال بزرگان تصّوف با محوریّت «محیی الدین ابن عربی، سهل تستری و ابوبکر الشبلی» و کاربست واژگان کلیدی صوفیان همچون «محبّت، کرامت، الهام، کشف» و بیان آن به هنگام تفسیر آیات مرتبط می‌باشد. نمود دیگر، پردازش-گری و معناپردازی تلویحی مفردات قرآنی به شیوه‌ی اشاری با تکیه بر تعابیر «انفاق، کرسی، روح، ربوبیت» و تفسیر اشاری آیات در جایگاه‌های متعدد یافته است. پژوهش حاضر با تمرکز بر شیوه‌های دوگانه آلوسی در پردازش اشاری مصطلحات متصوفه، پس از مروری بر پیشینه تحقیق در دو عرصه‌ی تحقیقات انجام یافته درباره آثار آلوسی و رویکرد اشاری در تفسیر قرآن کریم، به بیان مهم‌ترین مفاهیم به کار رفته در این تحقیق می‌پذیرد. در انجام نیز به گزارش نوآوری‌های اشاری این مفسر سلفی و بررسی و ارزیابی آن خواهد پرداخت. تا از یک سو به دنبال پاسخ به سلفیان وهابی معاصری باشد که وقوع تفسیر اشاری در روح المعانی و تعلّق آلوسی به طریق نقشبندی را انکار کرده‌اند. و از سوی دیگر دریچه‌ای نوین را بر پژوهشگران عرصه‌ی عرفان در بازیابی اشارات صوفیانه در متون تفسیری بگشاید.

بیان مسأله

پژوهش‌های شکل گرفته پیرامون رویکرد صوفیانه در تفسیر آلوسی را می‌توان در دو ساحت پی‌جویی‌های پژوهشی در موضوع تفسیر اشاری و برداشت‌های صوفیانه از قرآن و جستارهای سامان یافته در حوزه دستیابی به دیدگاه‌های آلوسی دنبال کرد. در عرصه نخست، می‌توان به آثاری چند اشاره کرد که در آن به چند و چون تفسیر اشاری و تلاش‌های اهل تصوف و عرفان در تفسیر معجره خاتم پرداخته شده است. در این زمینه تلاش‌های مهمی صورت گرفته که با نوشتار پیش رو بیشترین ارتباط را دارند. «نقد و بررسی تفاسیر صوفیانه قرآن» نوشتهٔ موحد از همین دست تلاش‌هاست. محقق در این اثر نخست به معرفی کتاب «تفاسیر صوفیانه قرآن» خانم کریستین سندز پرداخته و

در انجام نقد محتوایی و روش تدوین آن را عرضه کرده است (برای اطلاع بیشتر بنگرید به: موحدی، ۱۴۰۰،ص ص. ۵۱۷-۵۳۲). تحقیق دیگر «بررسی انتقادی دیدگاه آیت الله معرفت پیرامون تفسیر عرفانی» است. پژوهشگر این تحقیق نخست دیدگاه آیت الله معرفت مبنی بر ذوقی بودن تفاسیر اشاری و از مقوله‌ی تفسیر به رأی بودن آنها را گزارش و در ادامه به ارزیابی و نقد آن می‌پردازد. وی بر آن است که بیان حکمی مطلق و فراگیر نسبت به تفاسیر عرفانی سخن ناصوابی است. چه بخشی از تفاسیر عرفا بیان معانی باطنی قرآن با استفاده از روش‌های متداول فهم بوده و تأویل قرآن، لزوماً از باب دلالت التزامی غیر بیّن نیست، بلکه غالباً به معنای باطن کلام وحی و گاهی جری و تطبیق است. اشارات و لطایفی که پس از تلاوت باطنی قرآن بر اهل معرفت وارد شده و در بیشتر موارد، هیچ پیش‌زمینه ذهنی پیرامون آن وجود نداشته تا از باب تداعی معانی به حساب آید (برای اطلاع بیشتر بنگرید به: مزریی، ۱۴۰۰،ص ص. ۲۴۱-۲۶۲). نمونه پایانی این بخش «مبانی و مراحل تفسیر عرفانی قرآن کریم (با رویکردی به آرای علامه جوادی آملی)» است. محقق با تکیه بر آرای مفسر معاصر آیت الله جوادی آملی و کتاب «تفسیر انسان به انسان» به عنوانی اثری شایان توجّه در حوزه‌ی معرفت شناسی انسان، به تبیین مبانی و مراحل تفسیر عرفانی قرآن پرداخته است. وی پس از یادکرد پیش‌فرض‌هایی همچون فهم‌پذیری، تشکیک‌پذیری و اصول و قواعد فهم قرآن، به بیان اهمیّت مبانی وجودشناختی، معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی و غایت‌شناسی پرداخته و در انجام بر روشمندی فرایند تفسیر عرفانی قرآن تأکید نموده است (رودگر، ۱۳۸۹،ص ص. ۴۷-۷۴). آنچه در این آثار و پژوهش‌های مشابه آمده به طور کلی پیرامون تفسیر اشاری و صوفیانه است و به طور اختصاصی به تفسیر روح المعانی پرداخته نشده است.

سوی دیگر سابقه‌ی تحقیق، آلوسی است. مفسری که در جای جای تفسیر روح المعانی در اثبات مذهب فقهی و باور کلامی خویش و مردود نمودن آراء مقابل با مرکزیت شیعه و معتزله کوشیده است (بنگرید به: ذهبی، ۱۳۹۶،ج۱،ص.۳۵۶). از این رو دیگر مفسران و محققان نیز در مواضع متعددی از آثار خود به گزارش و نقد آراء وی پرداخته (معرفت، ۱۳۷۹،ج۲،ص. ۴۹۹) و نگاشته‌های پژوهشی متعددی نیز با رویکرد تطبیقی در بررسی اندیشه تفسیری آلوسی با دیگر مفسران منتشر شده است (برای نمونه بنگرید به: رحمتی و دیگران، ۱۴۰۲). همچنی آثار همچون «سنجش و سازش دیدگاه فخر رازی و آلوسی در مسئله کلام الهی» (نوری و دیگران، ۱۴۰۰)، «بررسی تطبیقی آیه ولایت از

منظر آلوسی و علامه طباطبایی» (طیب حسینی و خادم‌زاده یگانه، ۱۳۹۹)، «ارزیابی ادعای آلوسی در باب نسبت تحریف قرآن به شیعه از منظر آیت‌الله فاضل لنکرانی» (نجارزادگان، ۱۳۹۸)، «تحلیل انتقادی آراء آلوسی در انکار براهین عقلی وجوب عصمت امام» (معارف و همکاران، ۱۳۹۴) از دیگر تلاش‌هایی هستند که نامشان، گویای محتوای متمایز از پژوهه حاضر را دارد.

با این وجود در میان آثار یاد شده آنچه بیش از همه با نوشتار پیش رو ارتباط دارد «رویکرد آلوسی به تفسیر عرفانی» است (قاسمپور، ۱۳۹۴،ص ص. ۲۲۷-۲۴۳). نویسنده در این نوشتار پس از گزارش نشانه‌هایی از وابستگی آلوسی به مشرب عرفانی طریقیت نقشبندی، به بیان مهمترین جلوه‌های رویکرد عرفانی در نگاه آلوسی می‌پردازد. او در این میان با تأکید حداکثری بر جایگاه ابن عربی در عرفان اسلامی به ارزیابی موضع آلوسی در برابر وی می‌پردازد. رویکردی که با وجود تعلّق خاطر به ذوقیات عرفانی، دغدغه‌ی پایبندی به شریعت را داشته و گاه به نقد جدی ابن عربی و دیگر اهل عرفان می‌انجامد. باری بررسی و تحلیل آثار یاد شده نشان از آن دارد که مؤلّفان و محققان این آثار، هر یک با توجّه به رویکرد علمی و پژوهشی خود تنها بر موضوع اختصاصی و موردی تحقیق بسنده کرده و از زاویه‌ی خود به مطالعه و تحقیق پرداخته‌اند. همین امر سبب شده تا هنوز پرسش‌هایی درباره جایگاه تصوف در باورهای آلوسی و میزان تأثیر باورهای صوفیانه در تفسیر روح المعانی مطرح باشد. پرسش‌هایی همچون اینکه آیا می‌توان در تفسیر آلوسی نمودی از تفسیر اشاری و صوفیانه را مشاهده کرد؟ چه میزان تفسیر آلوسی از شیوه تفسیر اشاری صوفیانه تأثیر پذیرفته است؟ آلوسی از چه روش‌هایی برای گزارش دیدگاه‌های صوفیان پیش گرفته است؟ مفاهیم و اصطلاحاتِ صوفیانه که در تفسیر آلوسی به کار رفته کدامند؟ خوانش آلوسی از این مفاهیم کدام است؟ و پرسش‌های دیگری از این دست که قرار است در این نوشتار به آن پاسخ گوییم. برای این منظور ابتدا شیوه‌های بیان اقوال عرفا در تفسیر روح المعانی را استخراج می‌کنیم. پس از آن مفاهیم و اصطلاحات مهم نزد صوفیه را استخراج کرده و بررسی می‌کنیم که کدام یک در آلوسی به کار رفته و در آخر نیز خوانش آلوسی از این گزاره‌ها را بیان خواهیم کرد. در راستای رسیدن به این هدف گزاره‌هایی را توصیف و بخشی را تحلیل می‌کنیم.

۱. مبانی نظری بحث

پیش از آنکه به بحث از پردازش تفاسیر صوفیانه و کاربرد این رویکرد در تفسیر آلوسی بپردازیم لازم تا مشخص کنیم مراد از تفسیر اشاری مورد بحث در این نوشتار و تفسیر روح المعانی چیست؟ و هم اینکه چه ارتباطی میان رویکرد اشاری به کار رفته در تفسیر آلوسی با تفاسیر صوفیانه پیش از خود وجود دارد؟ این مسأله را در دو بخش بررسی خواهیم کرد.

۱-۲. تفسیر اشاری؛ چیستی و چگونگی

قرآن کریم در مسیر هدایت‌بخشی به خلق، در اوج صحّت و استواری و با رساترین تعبیرهای ممکن، مقصود خود را بیان نموده است. با این وجود گرچه متن قرآن کریم در گذر عصرها، از هنگام نزول تا کنون، نزد همه‌ی مسلمانان یکسان بوده و از دستبرد و تحریف مصون مانده امّا فهم و تفسیر قرآن کریم، تاریخ پر فراز و نشیبی را سپری کرده است. (پورت،۱۳۸۲،ص.۱۱۱؛ زرقانی:۱۳۷۲،ج۲،ص ص.۲۳۴ـ۲۳۵) از این رو گستره مفاهیم و ژرفای معارف قرآن کریم و زبان چند سویه‌ی معجزه‌ی ماندگار اسلام، همواره مورد توجّه و پی‌جویی اندیشمندان مسلمان بوده است. مقوله‌ای که در کنار گزاره‌های بیان‌گر ظاهر و باطن قرآن و اهمیت دریافت تنزیل و تأویل در آن، زمینه‌ی پردازش این متن مقدس را پردامنه‌تر نموده و جریان‌های فکری متعددی را به وجود آورده است. امری که گرچه امکان بهره‌مندی هرچه بیشتر از دریای معرفت کلام وحی را فراهم نموده اما نیازمند در نظر داشتن ضوابط علمی و بینش‌های ناب و الهی است (بابایی، ۱۳۸۶،ج۲ ،ص ص.۱۶ـ۲۰) و در صورت رعایت ننمودن اصول و قواعد درک متن گاه منجر به تعطیلی ظواهر و احکام قرآن کریم و درافتادن در معناپردازی‌های ناروا و وادی تفسیر به رأی شده است. (اشعری قمی، ص ص. ۸۳ـ۸۵؛ ابوزهره، ۱۳۸۴،ص.۳۷۰) چنان که به گفته‌ی برخی محققان زبان اشاره‌ی صوفیان، زبانی بی‌بند وبار و نامنسجم نیست. بلکه زبانی است که در مرتبه‌ی بلند رمز و نماد جای گرفته و به همین سبب جنبه ی باطنی یافته است. موضوعی که نشانه‌ی واقع‌نگری اهل تصوّف در بیان دیدگاه‌های خود بوده و توانسته است در زمانی کوتاه، اثری ماندگار از خود در جهان اسلام بر جای بگذارد. (نویا، ۱۳۷۳،ص. ۱۴) باری تفسیر عرفانی و دریافت اشارات معرفتی و هدایتیِ قرآن کریم یکی از پرآوازه‌ترین گونه-های رویکرد باطنی به قرآن کریم است که با تأسی از رویکرد تمثیلی و رمزی قرآن (اسعدی، ۱۳۹۰،ص.۲۵۰) سعی در بیان انفسیِ آیات آفاقی کلام الهی دارد. (آتش، ۱۳۸۱،ص.۳۱۲) اهل

تحقیق، خاستگاه عرفان و تصوف را یک منشأ دانسته و هر دو را حاصل یک واقعیت تلقی نموده‌اند. با این تفاوت که عنوان تصوّف را بیشتر به جنبه‌ی عملی و سلوک این مکتب و عنوان عرفان را به جنبه‌ی نظری آن ناظر دانسته‌اند. گویی در این مکتب، بینش بر دانش مقدم است و درون بر برون و حال بر قال، ترجیح دارد. (معرفت، ۱۳۷۹،ج۲ ،ص.۳۳۴) تجربه‌های درونی برآمده از مراقبات معنوی صوفیان، زمینه‌ساز شکل‌گیری دریافت جدید و فهم و شهودی نو از آیات قرآن و شکل‌گیری تفاسیری از سوی ایشان از سده‌ی چهارم تا نهم هجری شده است. (حاجی اکبری و همکاران، ۱۳۹۷،ص. ۳۱) تلاش‌هایی که بسته به زبان و نوع گفتمان انتخابی اهل اشارت در بیان کشف و شهود قرآن بنیان متفاوت می-باشد. چراکه باوجود مشابهت مبانی هرمنوتیکی صوفیان در فهم قرآن، همچون چند لایه بودن آن، داشتن ظاهر و باطن، امکان کشف از لایه‌های باطنی، زبان و روش‌های تأویلی به کار گرفته شده در آن‌ها متنوع و متفاوت است. (سندز، ۱۳۹۷،ص.۵) آثاری قابل توجّه در میراث مکتوب تفسیر قرآن که با برگزیدن رویکردی تأویلی در تعامل با معجزه‌ی خاتم راهی نو در تعامل با کلام الهی را درنوردیده‌اند. نگرشی متمایز و آمیخته با شهود باطنی و بیان رمزی و اشاری که حتی توجّه مفسّران پایبند به ظواهر قرآنی همچون آلوسی را به خود معطوف داشته است.

۱-۲. تناسب میان تفسیر اشاری آلوسی و تفاسیر صوفیانه پیش از خود

وابستگی به مظاهر دنیوی و در افتادن در روزمرگی‌های کاهنده از جمله مهم‌ترین مسائلی است که جوامع انسانی از آن رنج می‌برند. در این میان برخی عالمان عارف مسلک با ارشاد خلق به جان عالم، و سفارش به عمل‌گراییِ آخرت محور سعی داشته‌اند تا کمی از مرارت و اندوهِ سایه افکنده بر حیات آدمیان را زدوده و دریچه‌ای نوین از زندگی بنیان یافته بر دین حنیف و دوستی و محبت را بر ایشان بگشایند. تلاش‌هایی که گاه در تدوین آثار مستقل با رویکرد عرفانی دنبال شده و گاه در ضمن بیان کلام الهی و آثار تفسیری همچون تفسیر روح المعانی پی‌جویی شده است. آلوسی با وجود خاستگاه سلفی و عنایت ویژه به رعایت ساختمان الفاظ و عبارات قرآن کریم، به استقبال زبان چند لایه‌ای و گفتمان پیچیده‌ی اهل تأویل رفته و از خلال واکاوی تفاسیر آنان به اقتباس انوار برآمده از اشارات قرآنی می‌رود. روشی که در دو ساحت معناپردازی صحیح و سازوار اقوال بزرگان تصوّف با قرآن و تبیین اصطلاحات قرآنی به شیوه‌ی اشاری توسط وی دنبال شده و در ادامه‌ی تحقیق پیش رو مورد ارزیابی و تبیین قرار می‌گیرد. آلوسی در گزارش اقوال و آرای بزرگان تصوف و اشارات تفسیری

آنان از شیوه‌های متعددی استفاده کرده است. او در مواردی چند به یادکرد اَعلام تصوف و گزارش دیدگاه و کلام آنان به تناسب موضوع مطرح شده پرداخته است. در این میان اسامی و سخنان محیی الدین بن عربی، سهل تستری، ابوبکر الشبلی، عبدالوهاب شعرانی، عبد الکریم جیلی و شیخ خالد نقشبندی بیش از همه مشهود است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج۱،ص. ۱۱ و ۶۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج۲،ص ص. ۱۱۴ و ۲۱۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج۸،ص ص. ۴۹و ۳۴۰).

نگارنده روح المعانی گاه بدون تصریح به نام فرد با تعبیر «السادۀ الصوفیه یا بعض الصوفیه» به خاستگاه صوفیانه‌ی گفتار خویش اشاره می‌کند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج۱،ص ص. ۷ـ۹؛ ج۳،ص .۸۸؛ ج۱۱،ص۶۵؛ ج۱۵،ص.۶۱) آلوسی همچنین در مواضعی به ذکر نام تألیفات بزرگان تصوّف و مصدر گفتار آنان اشاره داشته است. آثاری همچون فتوحات مکیه ابن عربی، احیاء علوم الدین غزالی، الدرر المنثوره و الجواهر و الیواقیت شعرانی، رساله قشریه قشیری، الانسان الکبیر جیلی که در شمار منابع شناخته شده‌ی این عرصه می‌باشند. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج۲،ص.۸۵؛ ج۲،ص.۳۷۳؛ ج۴،ص.۱۷۴؛ ج۶،ص.۹۹؛ ج۷،ص. ۱۳۷)

پیش از بیان اقسام پردازش شایان ذکر است که روی آوردن آلوسی به تفسیر اشاری و کلام بزرگان تصوف، به معنای همگامی و همرامی تمام وی با ایشان نیست. چه در مواردی پس از بیان دیدگاه صوفیان، آن را صحیح ندانسته و به ارزیابی و نقد علمی و مستند پرداخته است. امری که از یک‌سو نشان توجّه ویژه‌ی روح المعانی به سخنان اهل سلوک و اشارات تفسیری ایشان دارد امّا از سوی دیگر دلیلی آشکار به استقلال رأی و نوپردازی‌های عرفانی این مفسر در تأویل مبتنی بر پایبندی بر ظواهر قرآنی است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج۷،ص ص.۴۰۵ـ۴۰۶؛ ج۸،ص ص. ۲۴۶ـ۲۴۷ و ۳۱۱) از جمله این موارد می‌توان به تفسیر وی از آیه‌ی {قُلْ ما کُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَ ما أَدْری ما یُفْعَلُ بی وَ لا بِکُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ ما یُوحی إِلَیَّ وَ ما أَنَا إِلاَّ نَذیرٌ مُبینٌ} (احقاف، ۹) اشاره کرد. آلوسی در تفسیر این آیه پس از بیان لغوی واژگان و ساختار نحوی آیه به گزارش روایات پیرامونی آن می‌پردازد. سپس اقوال وارد شده درباره‌ی علم غیب پیامبر (ص) را نقل کرده و با وجود پذیرش علم غیب برای رسول خدا (ص)، این امر را منوط به خواست و افاضه‌ی پروردگار دانسته و در نظر گرفتن تفسیری مستقل برای خوآگاهی پیامبر (ص) را منافی توحید قلمداد می‌کند. او در انجام گفتار خویش می‌افزاید که برخی از مدعیان تصوّف ـ آلوسی با تعبیر «المتشیخین» از آنان یاد می‌کند ـ با هدف جلب مریدان،

ثروت‌اندوزی و دنیاداری مدعّی علمی فراتر از علم غیب نبوی شده‌اند. سخنی گزاف که با آیه‌ی مورد بحث در تضاد بوده و قابل پذیرش نمی‌باشد. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۱۳،ص.۱۶۸)

۲. پردازش صریح اصطلاحات صوفیان

باری پس از دریافت شیوه‌های گزارش دیدگاه‌های اهل تصوّف در تفسیر روح المعانی، یادکرد پردازش‌گری‌های آلوسی از اصطلاحات به کار گرفته شده از سوی بزرگان تصوّف در جای جای این اثر تفسیری مهم می‌نماید. امری که گاه به صورت صریح و با تکیه بر تعابیر مشهور صوفیان و گاه در ضمن بیان آیات قرآن در تفسیر روح المعانی انجام یافته است. در ادامه به تبیین شیوه‌ی نخست این تلاش پرداخته و روش پردازش ضمنی را در عنوان بعد دنبال خواهیم نمود. مهم‌ترین اصطلاحات یاد شده از اهل سلوک و بیان آن از سوی آلوسی در تفسیر روح المعانی به قرار زیر می‌باشد:

۲-۱. محبت

آلوسی همسو با صوفیان و در کاربستی مشابه با ایشان به بیان این اصطلاح شناخته شده پرداخته است. مقامی شامخ که خود غایت دیگر مقامات است. چه در نگاه اهل تصوّف، دیگر مقامات همچون «شوق، انس، رضا» خود میوه و تابع مقام ارزنده‌ی محبت بوده و مقامات پیش از محبت همانند «توبه، صبر و زهد» نیز مقدمه‌ی تحقق محبت به شمار می‌آیند. (غزالی، ۱۳۴۶،ج۳،ص.۲۵۷) آلوسی به هنگام بیان این اصطلاح پس از نقل ابیاتی از رابعه عدویه (عبدالقادر،۱۴۱۳،ص.۲۸۰) یکی از مهمترین زنان صوفی تأثیرگذار در تاریخ تصوف (رادفر، ۱۳۸۲،ص.۳) محبت را بر سه قسم دانسته است. نخست محبت عوام که برآمده از احسانِ منعم است و بسته به نعمت‌بخشی او متغیّر می‌باشد. دوم، محبتی است که زاده‌ی شایستگی و بزرگداشت محبوب است. محبتی بادوام که تا ابد پا برجای می‌باشد. چراکه ریشه در دوام جمال و جلال سرمدی محبوب دارد. اما محبّت سوم، از آن خواص است. جذبه ای الهی که نشان کمال معرفت محب بوده و سرانجام منجر به فنای و حیرت او می‌گردد. (آلوسی، ۱۴۱۵: ج۲،ص.۱۳۶) کاربست تعابیر «جذبه‌ی الهی، فناء، حیرت و سکر» (غزالی، ۱۳۴۶،ج۴،ص.۷۷؛ جرجانی، ۱۲۸۳،ص. ۱۶۹؛ الفاروقی التهانوی، ۱۹۹۶،ج۲،ص.۱۵۴۳) و تقسیم سه‌گانه‌ی محبت همگی نشان از تفکر صوفیانه‌ی آلوسی در تفسیر واژه‌ی قرآنی حبّ در آیه‌ی {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ} (آل عمران، ۳۱) دارد.

۲-۲. کرامت

کرامت، امر خارق عادتی است که در شرع مقدس اسلام از سوی بندگان صالح خداوند صادر شده و همراه با دعوی پیامبری نمی‌باشد. (سفارینی، ۱۴۰۲،ج۲،ص.۳۹۲) صدور کرامات از سوی صالحان مسلمان امری است که مورد باور آلوسی بوده و در موادری به آن اشاره دارد. از جمله‌ی آن اشاره به کرامت طی الارض است. کرامتی که با تعبیر «طی المسافۀ» در گفتار نگارنده روح المعانی این‌گونه بیان شده است: «قطع المسافۀ الطویلۀ فی الزمن القصیر مما یکون کرامۀ للولی، و المشهور تسمیۀ ذلک بطی المسافۀ و هو من أعظم خوارق العادات»؛ پیمودن مسافتی بلند در زمانی کوتاه و کرامتی از آن ولی (خدا) است. (این کرامت) مشهور به طی المسافۀ است و از جمله‌ی بزرگ‌ترین نمونه‌های خرق عادت به شمار می‌آید. آلوسی این کرامت را به معجزه‌ی معراج و اسراء رسول مکرم اسلام (ص) پیوند داده و در جهت اثبات صحت آن به گزارش عباراتی از شیخ اکبر ابن عربی و شیخ عبد الوهاب شعرانی می‌پردازد. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۸ص.۴۸)

وی پس از تأکید بر صادر شدن کرامات و به صورت ویژه طی الارض از جانب نیکانِ باورمند به شریعت خاتم، با تکیه بر موضوع سرعت، باور متکلمانی همچون نظام معتزلی به ناروا بودن کرامت صالحان و استدلال آنان به مسئله‌ی تداخل جوهر (صفدی، ۱۴۲۰: ج۶،ص ص.۱۲ـ۴۱) را به چالش کشانده و آن را نشان جهل ایشان دانسته است. او در فرجام، وجه اشتراک دو مفهوم معجزه و کرامت را مجهول بودن کیفیتشان دانسته و ایمان به صدور آن از جانب بندگان نیک کردار خداوند را لازم و چگونگی تحقق آن را به پروردگار واگذار می‌نماید. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۸۸،ص.۴۹)

۲-۳. الهام

الهام آن چیزی است که در قلب و ظرف وجودی آدمی به طریق فیض القا می‌شود. علمی یقینی که بی‌نیاز از حجّت و استدلال بوده و دعوت‌گر به عمل است. (جرجانی، ۱۲۸۳،ص. ۲۳) آلوسی مفهوم الهام را با تفصیلی بیش‌تر از دو مفهوم پیشینِ محبت و کرامت به هنگام تفسیر آیه‌ی {وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولاً فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکِیم} (شوری، ۵۱) تبیین نموده است. او با استناد به سخنانی چند از اهل عرفان، بر آن است که الهام زمانی رخ می‌دهد که فرد از نواقص بشریت برون رفته و همچون ارواح مجرده شایستگی شنیدن کلام حق را به دست آورد. حالتی اختصاصی به اولیای الهی که دربردارنده‌ی بشارت‌های حق تعالی است.

از این رو الهام تنها به خیر اختصاص یافته و قرابت با وحی دارد. با این تفاوت جوهری که نزول وحی به پایان رسیده و دیگر ملَکی بر غیر نبی نازل نمی‌شود. بنابراین الهام همان ارتباط منقطع ولی با ارواح ملکیه است. از این رو کامل‌ترین درجه‌ی الهام آن است که فرد را به پیروی از شرع و پایبندی به حدود و اوامر الهی وادارد تا آن زمان که از بیش از پیش از نواقص و محدودیت‌های بشری رهایی یافته و خود انعکاس و پژواکی از نفحات خداوندگار شود. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۱۳،ص ص.۶۰ـ۶۱) آلوسی پس از نقل عبارت‌هایی از بزرگان تصوّف، بر این مسئله تأکید می‌نماید که الهام نزد صوفیه حجّت به شمار نیامده و بی‌توجّهی به این نکته زمینه‌ساز گمراهی افراد متعددی شده است. چه الهام هیچ‌گاه حلالی را حرام و یا حرامی را حلال نمی‌کند بلکه همواره در مسیر شریعت گام برداشته و به اندازه دانه‌ی جویی نیز با آن مخالفت نمی‌کند. هر آن‌چه با شریعت مخالفت کند، مردود است و هر حقیقت نمایی که شریعت آن را رد نماید، ره زندقه را پوییده است. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۸ ،ص.۳۴۰)

۲-۴. کشف

کشف، نوری است که برای سالک در مسیر سیر به سوی خداوند حاصل می‌شود. روشنایی که در پرتو آن حجاب‌ها زدوده شده و اسباب مادی کنار می‌رود. (عبدالقادر، ۱۴۱۳: ۲۲۸) حالتی که خود ثمره‌ی مجاهدت، خلوت و ذکر بوده و به بیان اهل تحقیق فراستی را به سالک می‌بخشد که منجر به مکاشفه‌ی یقین و معاینه‌ی غیب می‌شود. (ابوغزاله، ۱۴۱۲،ص ص. ۱۳۴ـ۱۳۵) آلوسی، کشف را یکی از منابع کسب معرفت نزد صوفیه به شمار می‌آورد. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۱،ص.۶۷) به بیان او، کشف مایه ی روشنایی مؤمن به نور الله است و بیشتر آن‌چه از بزرگان تصوّف درباره تفسیر قران نقل می‌شود، زاده‌ی همین کشف است. کشفی که برآمده از کمال ایمان و عرفان محض که منجر به جوششی درونی در وجود سالک شده و اشاراتی دقیق را بر زبان وی جاری می‌سازد. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۱،ص.۸) یکی از جلوه‌های کاربست کشف به عنوان یکی از مصادر معرفتی در تفسیر اشاری قرآن، تفسیر «بَسمَلهٔ» در آیه‌ی نخست سوره‌ی فاتحه است. وی پس از بیان وجوه صرفی، نحوی، بلاغی و بیان واژگان این آیه به گزارش عبارت‌هایی از بزرگان تصوّف و سالکان طریق نقشبندی می‌پردازد. جملاتی در بیان متعلّق محذوف باء جارّه، آن‌گونه که «بسم» خبر است برای مبتدای مقدر «ابتداء العالم و ظهوره»، برداشتی که بیش از آن که ریشه در نکته‌پردازی‌های صرفی و نحوی داشته باشد، بازگشت به کشف می‌کند. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۱.ص.۵۲) او همچنین در بیان واژه‌ی «الله» به گزارش عبارتی از

فتوحات محی الدین بن عربی پرداخته است. عبارتی که فارغ از بیان ریشه‌ی این واژه و اصل لغوی آن، این کلمه را واجد فراز و فرودهایی همچون ظهور و بروز الف، سکون و حرکت دو لام و وجود حرکت و سکون در کلمه دانسته که به بیان ابن عربی و تأکید آلوسی، بیانگر اشاراتی است فراتر از ظاهر و جز کشف اهل عرفان آن را درنمی‌یابند. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۱،ص.۶۱)

۳. پردازش ضمنی مفاهیم قرآنی

پردازش ضمنی آلوسی از مفاهیم قرآنی در دو ساحت انجام یافته است. صورت نخست، تبیین واژگان قرآنی کلیدی یا همان مفردات قرآن با رویکرد اشاری و شیوه‌ی دیگر پردازش اشاری آیه‌ی مورد تفسیر بدون تأکید بر کلمه‌ای خاص است. آن‌طور که نگارنده‌ی روح المعانی گاه بدون تأکید بر واژه‌ای خاص، تنها به ارائه‌ای برداشتی اشاری از مجموعه‌ی عبارات آیه می‌پردازد. در ادامه به منظور تحلیل دقیق‌تر پردازش‌گری اشاری آلوسی به تفکیک صوری این دو نمود پرداخته و تحقیق را به انجام می‌رسانیم.

۳-۱. پردازش اشاری واژگان

بیان اشاری و تأویل مفردات قرآنی پس از یادکرد ریشه‌ی واژگان و کاربست آن در تفسیری ظاهر کلام الله امری رایج در تفسیر روح المعانی است. در این بخش با در نظر داشتن محدودیت کمی نوشتار حاضر بر پنج واژه‌ی کلیدی جهت بیان پردازش اشاری آلوسی اکتفا نموده و همچون عنوان پیشین سعی در آشکارسازی معناپردازی اشاری تفسیر روح المعانی می‌نماییم.

الف) انفاق

ریشه واژه‌ی انفاق «ن ف ق» است و در معانی از میان رفتن، کاستن و پوشاندن به کار رفته است. گویی مال‌بخشی را از ان جهت انفاق نامیده‌اند که در ظاهر به کم شدن و به پایان رسیدن مال می انجامد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴: ۸۱۹) امّا قرآن کریم و به دنبال آن روایات اسلامی انفاق را درباره‌ی اعطای مال یا هر داشته‌ی ارزشمندی به نیّت الهی به نیازمندان به کار برده‌اند و بر ان تأکید کرده‌اند. بخششی که نه تنها منجر به نقصان و کاستی نمی‌شود بلکه زمینه‌ساز رشد روزافزون داشته‌های مؤمن و پیش‌گیری از هلاکت جمعی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲،ج۲،ص ص.۳۷ـ۳۸) آلوسی به هنگام تفسیر آیه‌ی {مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَ اللَّهُ يُضاعِفُ لِمَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَلِيم} (بقره، ۲۶۱) پس از ارائه‌ی تفسیری مفصل از

آیه و گزارش اقوال مفسران، جنبه‌های ادبی و روایات تفسیری با تعبیر «و من باب الإشارة فی الآیات أنها اشتملت علی ثلاثة انفاقات» به بیان اقسام انفاق و دامنه‌ی ظهور و بروز آن می‌پردازد. تقسیمی سه‌گانه و در سه مرتبت برای انفاق که از این قرار است: نخست انفاق در راه خداست. انفاقی رخ نموده در عالم ملک که تجلی افعال الهی و بخشش‌های لایزال پروردگار و این چنین در کلام الهی وصف شده است: {الَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِی سَبِیلِ اللَّهِ کَمَثَلِ حَبَّةٍ} (بقره، ۲۶۱) نوع دوم انفاقی است که حاصل مشاهده‌ی صفات الهی بوده، با هدف کسب رضای خداوند متعال صورت پذیرفته و در آیه‌ی {الَّذِینَ یُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ} (بقره، ۲۶۵) بدان اشاره شده است. اما قسم سوم انفاق بسی والاتر از دو نوع دیگر است. انفاقی که در مقام شهود ذات الهی رخ نموده و مایه‌ی آن انفاق نفس پس از تزکیه‌ی ان است. همان‌طور که قرآن کریم می‌فرماید: {یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَیِّباتِ ما کَسَبْتُمْ} (بقره، ۲۶۱) (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۲،ص.۴۱)

ب) کرسی

آلوسی هنگام تفسیر آیه‌ی {وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْض} (بقره، ۲۵۵) به تبیین معنای واژه‌ی «کرسی» پرداخته است. او ابتدا به گزارش روایت‌هایی از پیامبر اکرم (ص)، اصحاب و تابعان پرداخته و بر این اساس معانی «جسمی در پیشگاه عرش الهی و محیط بر آسمان‌های هفت‌گانه، چیزی وسیع‌تر از آسمان‌ها و زمین‌های هفتگانه، عرش الهی، قدرت الهی، تدبیر خداوند، فرشته‌ای از فرشتگان، مجاز از علم الهی، مُلک الهی» را ذکر می‌کند. آن‌گاه به معناشناخت لغوی این واژه پرداخته و کرسی را چیزی معرفی می‌نماید که بر آن می‌نشینند و بیان می‌دارد که این واژه در کلام الهی بر سبیل استعاره تمثیلی به کار رفته است. روح المعانی پس از یادکرد موارد یاد شده این نکته را بیان می‌کند که پراکندگی معانی یاد شده برای «کرسی» سلف صالح را بر آن داشته که این واژه و آیات پیرامونی آن را از متشابهات بدانند و علم به آن را به خداوند متعال تفویض نمایند. او در انجام بحث خود دیدگاه عارفان را یادآورد می‌شود که براساس باور ایشان، کرسی همان مظهر تمامی صفات فعلیه خداوند است. محل نفوذ امر و نهی و ایجاد و اعدام (قدمین) که از نظر عینی و حکمی تمام آسمان و زمین را فراگرفته است. چراکه وجود تمام ان‌ها مقیّد به آثار صفات فعلیه خداوندگار است که در کرسی تجلّی یافته است. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۲ ،ص.۱۱)

پ) روح

تفسیر روح المعانی ذیل آیه‌ی {وَ يَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا} (اسراء، ۸۵) به بیان واژه‌ی «روح» پرداخته است. او نخست بر اهمیّت پرسش از روح و جاری بودن این سؤال در تاریخ حیات بشر سخن می‌گوید. سپس به گزارش اقوال هفتگانه سلف با محوریت روح بشری، مخلوقی عظیم، برتر از فرشتگان، فرشته‌ی وحی و قرآن در تفسیر این واژه می‌پردازد. آلوسی در ادامه در پی بیان ضمیر در «يَسْئَلُونَکَ» برآمده و تفاسیر مطرح شده درباره پرسش‌گری یهود و مشرکان قریش درباره روح از پیامبر اکرم (ص) و اهمیّت بیان وحی درباره‌ی این مفهوم مهم را بیان کرده است. وی در انجام، اقوال سلف، متکلمان، فلاسفه مسلمان و غیر مسلمان و صوفیه را در شش موضوع اصل کیفیت آفرینش روح، اختلاف در حدوث و قدم روح، اتحاد یا افتراق روح و بدن، مرگ و حیات روح، تمایز ارواح پس از مفارقت از بدن‌ها و جایگاه روح پس از مفارقت از بدن با استناد به آثار بزرگانی همچون افلاطون، ارسطو، ابن سینا، ابن قیم، ابن جوزی، غزالی، راغب اصفهانی، شیخ مفید و معمر بن عباد السلمی معتزلی پی‌جویی کرده است. امّا شاهد رویکرد اشاری و گفتار صوفیانه، سخن آلوسی ذیل بحث سوم و ششم است. در بحث سوم نفس را اصل و اساس انسان قلمداد می کند. وی بر آن است که نفس مراتب چهارگانه‌ی؛ ۱) تهذیب ظاهر با پایبندی به شریعت و انجام نماز و روزه و غیره،دیگر عبادات، ۲) تهذیب باطن از ملکات و اخلاق پست و ناپسند، ۳) آراستگی و تحلّی به صور قدسی و ۴) فنای از خود و ملاحظه‌ی جلال الهی را می‌پیماید. سرانجام پس از طی کردن این مسیر و مراتب و صیقل یافتن با ریاضت، انواع ذکر و فکر، ارتقا یافته و مبدّل به روح و سری از اسرار الهی می‌شود. روحی که به تعبیر برخی محققان صوفیه به آخرت و سعادت جاودان فرامی‌خواند و از دام شهوت‌ها و خواسته‌های دنیوی رسته است. نکته پردازی صوفیانه دیگر آلوسی ذیل بحث ششم و تمایز روح آدمیان با حیوانات است. وی با ذکر دو روایت «إن اللّه تعالی خلق آدم علی صورته» و «من عرف نفسه فقد عرف ربه» از نبی مکرم اسلام (ص)، برداشت و پیوند آن دو از سوی صوفیه را اشارتی شایسته‌ی توجّه و دقت دانسته و با بیان عبارت «فافهم الإشارة و لعمری هی عبارة» با این دقت صوفیان همراه شده و مخاطب را به تمایز آفرینش انسان در میان مخلوقات و نکته‌پردازی مبتنی بر روایت اهل تصوّف توجّه داده است. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۸ ،ص ص.۱۴۶ـ۱۵۶)

ت) ربوبیت

ابوثناء آلوسی در تفسیر آیه‌ی {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِین} (الفاتحه، ۲) به معناشناسی واژه‌ی «ربّ» و بیان جایگاه آن پرداخته است. او عبارت خود را در تفسیر این آیه را نخست با عبارتی از «جنید بغدادی» سرسلسه دار بسیاری از فرق صوفیه و از پیشگامان تصوف عراق (عطار نیشابوری، ۱۳۸۶،ص.۳۶۳) آغاز می‌کند. گفتاری که نشان از اهمیّت ویژه‌ی ستایشگری به وصف ربوبیت الهی در ابتدای مسئلت از درگاه خداوندی دارد. سپس به مفهوم شناخت واژه‌ی «حمد» و وجوه تمایز آن با واژگان متقارب «مدح، ثناء، شکر، تسبیح و تعظیم» و چرایی انجام آن از سوی انسان می‌پردازد. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۱،ص ص.۷۰ـ۷۲) امّا بخش مورد توجّه این نوشتار پردازش اشاری آلوسی از واژه ربّ و مفهوم ربوبیّت است. آلوسی واژه‌ی ربّ را صفت مشبهه از اصل «تربیهٔ» بازگردانده و مصدر تربیت را رسیدن تدریجی هر چیز به کمال خود براساس استعداد ذاتی دانسته است. وی می‌افزاید که کاربست واژه «ربّ» به صورت مطلق اختصاص به باری تعالی داشته و به کارگیری آن در قرآن کریم درباره غیر خدا (یوسف، ۲۳، ۵۰ و ۱۰۰) ویژه‌ی همان دوران است. آلوسی در ادامه به بیان راز آغازگری دعا با ندای «یا ربّ» را بیان کرده و این‌گونه به عرصه‌ی تفسیر اشاری این آیه وارد می‌شود. وی با استفاده از دو تعبیر «أرباب الظاهر» و «سادتنا الصوفیهٔ» به بیان تفسیر و تأویل واژه‌ی «ربّ» می‌پردازد. بر این اساس أرباب ظاهر (مفسران)، دعا را همان درخواست دعاکننده در جهت صلاح و تربیت نفس می‌داند. فرایندی که با درخواست و مسئلت داعی آغاز گشته و در ادامه اجابت مربی و بازشدن ابواب رحمت را به دنبال دارد. امّا در نگاه بزرگان صوفیه، به تناسب مقام و جایگاه ایشان، تعابیر چندی درباره‌ی دعا و رمز و راز استفاده از کلیدواژه‌ی «ربّ» وجود دارد که همگی نوری همسان را به همراه دارد. آن‌گونه که ارواح نخستین چیزی را که با ان عطرآلود شده و به گوش جان سپردند، ندای وصف ربوبیت الهی است که آیه‌ی {وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِی آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلی أَنْفُسِهِمْ أَ لَسْتُ بِرَبِّکُمْ قالُوا بَلی} (اعراف، ۱۷۲) به آن اشارت دارد. و این نخستین نام و عهدی است که بدان اقرار کردند و با آن مأنوس شدند و به گاه سختی‌ها و بن‌بست‌ها متوجّه آن شده و حبیب اوّل خود را یاد می‌کنند. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۱ ،ص ص.۸۰ـ۸۳)

۳-۲. پردازش اشاری آیات

در این بخش از تحقیق به یادکردی مواردی از پردازشگری تفسیر روح المعانی می‌پردازیم که حیثیتی متفاوت از دو قسم پیشین دارد. نخست این‌که همچون بخش اول ـ پردازش صریح ـ آلوسی بر اصطلاح و واژه‌ای خاص از صوفیان تمرکز ننموده است. و دیگر آن‌که همچون قِسم نخست بخش پردازشگری ضمنی، هیچ اشاره‌ای به تقسیم دوگانه‌ی تفسیر ظاهری و باطنی، تفسیر و تأویل و یا ذکر واژگانی همچون «محققی الصوفیة»، «سادتنا الصوفیة» یا نقطه‌ی مقابل «ارباب الظواهر» که نشان‌گر رویکرد اشاری وی باشد وجود ندارد. بلکه به صورت مقطعی و به هنگام بیان برخی آیات، به صورت خودکار و موجز می‌توان اشارت‌هایی را دریافت که بازگشت به خاستگاه تصّوف و تعلّق آلوسی بدان دارد. در ادامه به ارائه‌ی چهار نمونه از موارد پردازشگری ضمنی آیات توسط آلوسی می‌پردازیم. بر محققان گرامی پوشیده نیست که واکاوی تفسیر روح المعانی خوانندگان گرامی این مقاله را به نمونه‌های بیشتری رهنمون خواهد ساخت.

الف) نمونه اول

آلوسی در تفسیر آیه‌ی {وَ اعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا أَنْتَ مَوْلانا فَانْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ} (بقره، ۲۸۶) پس از بیان نکات ادبی، قرائت، روایات و مسائل تفسیری مرتبط با آیه، با مشربی اشاری به بیان فرازهایی از این آیه می‌پردازد. «وَ اعْفُ عَنَّا» پروردگارا از زشتی‌های افعال و صفات ما درگذر، زیرا آن‌ها حجاب و مانعی میان ما و تو می‌شوند. حجابی که خنکای وصال و لذت رضوان تو را بر ما حرام می‌کنند. «وَ اغْفِرْ لَنا» گناهان وجود ما را ببخش که این خودبینی بزرگ‌ترین گناهان است. «وَ ارْحَمْنا» ما را پس از فنا، وجودی شایسته از جانب خود عطا فرما. «أَنْتَ مَوْلانا» تو آقا و متولی کارهای ما هستی، چه ما همگی مظاهر و آثار قدرت تو هستیم. «فَانْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ» ما را در رویایی با قوای نفس‌های امّاره و صفات ناپسند آن و سپاهیان شیاطین اوهام خویش که پرده‌ای کفرآلود و ستم‌بنیان میان ما و تو است، یاری بخش. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۲ ،ص.۶۹)

ب) نمونه دوم

نمونه‌ی دیگر تفسیر اشاری آلوسی، تفسیر آیه‌ی {أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خاوِيَةٌ عَلى عُرُوشِها قالَ أَنَّى يُحْيِي هذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِها فَأَماتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قالَ كَمْ لَبِثْتَ قالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عامٍ فَانْظُرْ إِلى طَعامِكَ وَ شَرابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انْظُرْ إِلى حِمارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً

لِلنَّاسِ وَ انْظُرْ إِلَى الْعِظامِ كَيْفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَكْسُوها لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (بقره، ۲۵۹) است. آیه‌ای پیرامون فردی است الهی که پس از صدسال، دیگر بار برانگیخته و به حیات دنیا بازگشت تا نشانی بر حقانیت معاد و نمادی از رستاخیز سراسری قرار گیرد. آلوسی همچون شیوه‌ی جاری در روح المعانی آیه را از جهات گوناگونِ مفردات، اعراب، سیاق و ارتباط با مقابل، قرائت، روایات و تفاسیر مطرح شده مورد تحلیل قرار می‌دهد. مسائلی پیرامون «الذی» و فرد مورد بعث، «قریهٔ» آبادی که واقعه در آن رخ داده، «اماته» میراندن یا خواباندن فرد که هریک به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است. امّا تفسیر اشاری آلوسی از این آیه با مقابله‌ای همزمان میان ظاهر و باطن الفاظ محوری آیه انجام گرفته است. «الذی» عزیر است و «قریهٔ» همان قلب اوست که بیت المقدس است. خانه‌ای ویران که به تجلی حق تعالی دیگر بار احیا گشت. «فَأَماتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عامٍ» خداوند متعال او را پس از سالیان متمادی باقی ماندن بر جهل که در واقع هشت سال و چهار ماه یا بیست و پنج سال بود، «ثُمَّ بَعَثَهُ» به حیات راستین درآورد. «يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ» زمانی که در مقایسه با حیات ابدی بسیار کوتاه و ناچیز است. سپس طعام و مرکب او را که همان عامل حیات و قالب حامل قلب او بود، مهیا نمود. آن‌طور که «ثُمَّ نَكْسُوها لَحْماً» بر او لباس عرفان پوشاند و از ان به گوشت تعبیر کرد. زیرا هرچه جان با غذاهای شهود سیر و از نوشیدنی‌های وصال سیراب گردد، گوشتش نیز رشد یافته و زیادت یابد. (آلوسی، ۱۴۱۵،ج۲،ص.۲۶)

پ) نمونه سوم

نمود دیگر پردازش اشاری قرآن کریم در تفسیر روح المعانی بیان آیه‌ی {لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقى لا انْفِصامَ لَها وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} (بقره، ۲۵۶) است. آیه‌ی ملحق به آیهٔ الکرسی که همین قرین بودن و ذکر ادله‌ی عقل بنیان و جان پسند توحید در آن بیان‌گر این حقیقت است که اکراه در دین راه ندارد. به گفته ی ابوثناء آلوسی این اکراهی نبودن دین به سبب همراهی‌اش با نور فطرت است، نوری فطرت‌گزین که دستمایه‌ی هدایت است و راه را بر هرگونه اکراه و ناخوشایندی می‌بندد. چراکه راه یکتای رشد با نظر اعتبار و پندآموزی از سرگذشت طاغوت، تبیین گشته و آشکار شده و در فرجام ایمانی حقیقی و شهودی را به بار نشانده که منجر به تمسک و چنگ‌زدن به وحدت ذاتی شده است.

ت) نمونه چهارم

نمونه‌ی پایانی گفتار اشاری آلوسی در تفسیر آیه‌ی {وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلاً} (اسراء، ۸۵) است. آیه‌ای که در کنار احکام متعدد یاد شده در این سوره در راستای پیش‌گیری از آسیب کم‌فروشی نازل شده و از آن تحذیر نموده است. آلوسی پس از بیان ظاهر آیه و اهمیت پیشگیری از کم‌فروشی، به تأویل آیه پرداخته و آن را داخل در رابطه ی مشایخ و سالکان تعبیر نموده است. بیانی لطیف که در عین پایبندی به ظواهر، لطایف و اشارات ارزشمندی را دربردارد. نگارنده روح المعانی بر آن است که «وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ» اشاره‌ای به مشایخ است که به گاه دریافتن سالک مستعد، کم نگذارند و و او را از دریافت فیوضات قلبی محروم ننمایند. همچنین «زِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقِيمِ» نیز اشاره‌ای دیگر بار به راهبران طریق است که اعمال مریدان را بر شریعت که معیاری و میزانی سلیم است عرضه دارند و آنان را از درافتادن در خطر اباحه گیری و شریعت‌گریزی برهانند. (آلوسی، ۱۴۱۵، ج۸ ،ص.۱۱۹)

نتیجه‌گیری

قرآن کریم معجزه جاودان و میراث ماندگار برای سعادتمندی بشریت در دنیا و سرای ماندگار است. گنجینه‌ای بی‌نظیر که به میزان بهره‌مندی از دریای علم و صفای باطن راهگشای مخاطبان خود خواهد بود. پژوهش حاضر به قدر توان و توفیق فرصت پیش آمده، موضوع «بازشناسی پردازش اشاری مصطلحات متصوفه در تفسیر روح المعانی» را کاویده و به نتایج ذیل دست یافته است:

۱. تفسیر «روح المعانی» از تفاسیر گرانسنگ به یادگار مانده در میراث علمی جهان اسلام با رویکرد جامع و رنگ و بوی ادبی و کلامی در دوران متأخر است. منبعی که با وجود نوآوری‌های نگارنده، به سبب فقدان تحلیل صحیح، گاه از سوی برخی، تنها به عنوان اثری گزیده‌انگارانه از منابع تفسیری و ادبی پیش از خود تلقّی شده و جنبه‌های بدیع آن مورد غفلت واقع شده است. بازشناسی پردازش اشاری مصطلحات صوفیه در تفسیر روح المعانی، یکی از زمینه‌های مناسب برای آشکار کردن شایستگی‌های این اثر تفسیری است.

۲. آلوسی گرچه در زوایای متعدی از تفسیر خود باورمند به راه و روش سلف صالح است و از سوی محققان به عنوان مفسری سلفی شناخته شده امّا واکاوی تفسیر روح المعانی نشان از آن دارد که او در مواجهه با صوفیان راهی متمایز را پیموده است. آن طور که با اطلاع از مشرب و ذوق اشاری

سلیم متصوّفه، کشفیات آنان و اشارات تفسیری را که همگام با شریعت و به دور از آفات و اوهام باشد را پذیرفته و بر آن صحّه نهاده است. وی با تمایز نهادن میان صوفیان راستین و اهل علم با متشیخین به صوفیه، میان تفسیر اشاری صحیح و سقیم فرق نهاده و با وجود گزارش و کاربست تفاسیر اشاری سازگار با ظواهر قرآن و سنّت، خوانندگان تفسیر خود را از پی‌جویی ذوقیات و گفتارهای ناصواب پیرامون قرآن تحذیر نموده است.

۳. تفسیر اشاری رخ نموده در روح المعانی و تأویل آیات قرآن در این دائرۀ المعارف تفسیری، همواره پس از بیان ظواهر قرآن و یادکرد عناوین شناخته شده در کتب تفسیری همچون لغت، ادبیات عرب، روایات تفسیری، قرائت و اقوال مفسران صورت پذیرفته است. همچنین سازگاری تأویل و تفسیر در این اثر بیش از همه بر خوانندگان آشکار است. امری که در دو ساحت پردازش ضمنی و صریح در این تحقیق عرضه شده است. آلوسی حتی در مواضعی از تفسیر خود که به تبیین اصطلاحات شناخته شده‌ی صوفیه همچون «محبت، کرامت، الهام، کشف» پرداخته از مأموریت اصلی خویش که رویکرد قرآن‌بنیان به این مفاهیم است غافل نشده و سعی در ارائه‌ی بیانی سازوار می‌نماید.

۴. روح المعانی گرچه در موارد چندی از تفسیر اشاری خود، با کاربست تعبیر «سادتنا الصوفیه» و یا اشاره به اسامی صوفیان شناخته شده، به پردازش اشاری آیات قرآنی پرداخته امّا تلاش خود را محدود به گزارش‌گری تفصیلی ننموده است. بلکه در مواضعی بدون یادکرد نام فرد و یا گروه صوفیان، خود به پردازشگری اشاری کلام وحی پرداخته است. امری که نشان‌گر تعلّق خاطر وی به باطن آیات و استقرار رویکرد تأویل‌گرایانه در روش تفسیری ابوثناء آلوسی داشته و این موضوع به صورت آشکار پاسخگوی مدعیان، پرهیز آلوسی از تفسیر اشاری است. چه وی در این موارد گویی به صورت خودجوش و به دور از هرگونه الزام برونی ناخواسته به تأویل‌گری کلام وحی پرداخته و این مهم را بر خود فرض نموده است.

۵. واکاوی و بازخوانی مجدد آثار تفسیری به عنوان منابع غیر مستقل در حوزه‌ی عرفان اسلامی امری شایسته‌ی تتبع و پی‌جویی برای اهل تحقیق است. از این رو مقاله‌ی حاضر با تلاش در جهت شناسایی ابعاد اشاری تفسیر روح المعانی سعی بر ره‌گشایی این مسیر نموده است. چه با وجود ارزشمندی منابع معرفی کننده روش‌ها و گرایش‌های مفسّران، تقلید از گفته‌های نگارندگان این تألیفات منجر به بسته شدن راه پژوهش و ارزیابی دقیق محتوای تراث تفسیری می‌گردد و تحلیل

محتوای تفسیر روح المعانی و رویکرد اشاری آلوسی در آن، نقطه‌ی آغازی برای این کوشش گسترده است.

منابع

قرآن کریم

آتش، سلیمان.(۱۳۸۱ش). «مکتب تفسیر اشاری»، ترجمه توفیق هـ سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

آلوسی، محمود بن عبد الله. (۱۴۱۵ق). «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی»، بیروت: دار الکتب العلمیۀ.

ابوزهره، محمد .(۱۳۸۴ش). «تاریخ مذاهب اسلامی»، ترجمه علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.

ابوغزالۀ، حازم نایف .(۱۴۱۲ق). «أسئلۀ و أجوبۀ عن التصوف»، عمّان ـ اردن: دار الامام النووی.

اسعدی، محمد. (۱۳۹۰ش). »آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

اشعری قمی، سعد بن عبدالله. (۱۳۶۰ش). «المقالات و الفرق»، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۶ش). «مکاتب تفسیری»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان سمت.

بخاری، عبد الله بن بوشعیب.(۱۴۲۰ق).«جهود ابی الثناء الآلوسی فی الرد علی الرافضۀ»، القاهرۀ: دار ابن عفان.

البیطار، عبد الرزاق. (۱۴۱۳ق). «حلیۀ البشر فی تاریخ القرن الثالث عشر»، بیروت: دار صادر.

پورت، جان دیون .(۱۳۸۲ش). «عذر تقصیر به پیشگاه محمّد و قرآن»، ترجمه سیّد غلامرضا سعیدی، تهران: اطلاعات.

جرجانی، علی بن محمد. (۱۲۸۳ق). «التعریفات»، مصر: المطبعۀ الوهبیۀ.

جنید، عبد الله ربیع .(۱۴۳۲ق). «منهج الشیخ الآلوسی فی تفسیره روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و سبع المثانی»، الجامعۀ الاسلامیۀ غزۀ کلیۀ اصول الدین قسم التفسیر و علوم القرآن، رسالۀ الماجستیر.

حاجی اکبری، فاطمه، مهدوی راد، محمد علی، ستار، حسین.(۱۳۹۷ش). «بررسی اصطلاح تطبیق در تأویلات کاشانی»، مطالعات عرفانی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه کاشان، شماره ۲۷، ص ۳۱ـ۵۴.

حمدان، اکرم علی. (۲۰۰۶). «الجانب الصوفی فی تفسیر روح المعانی»، مجلة الجامعة الإسلامیة (سلسلة الدراسات الإسلامیة)، المجلد الرابع عشر، العدد الثانی، ص ۷۵ـ۱۲۸.

الخانی، عبد المجید بن محمد. (۱۹۹۷م). «الکواکب الدریه علی حدایق الوردیه»، دمشق: دار البیروتی.

الدروبی، ابراهیم عبدالغنی. (۱۹۵۸). «البغدادیون أخبارهم ومجالسهم»، بغداد: مطبعة الرابطة.

الذهبی، محمد حسین. (۱۳۹۶ق). «التفسیر و المفسرون»، بیروت: دار المعرفة.

رادفر، ابوالقاسم. (۱۳۸۲ش). «آن نایب مریم صفیه، آن مقبول رجال، رابعه عدویه»، فصلنامه فرهنگ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شماره ۴۸، ص ۳ـ۲۰.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). «مفردات الفاظ القرآن»، بیروت: دار الشامیة.

رحمتی، سید مهدی، جمشیدی مهر و محبتی. (۱۴۰۲ش). «تحلیل عبارات متضمّن تحقیر در آیات قرآن با تأکید بر آراء ادبی ـ تفسیری آلوسی»، دو فصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، سال هفتم شماره اول، پیاپی دوازدهم.

الزرقانی، محمد عبد العظیم.(۱۳۷۲ق).«مناهل العرفان فی علوم القرآن»، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.

الزرکلی، خیر الدین. (۲۰۰۲). «الأعلام»، بیروت: دار العلم للملایین.

زهد، عصام و جمال الهوبی .(۱۴۱۹ق). «التفسیر و مناهج المفسیرین»، غزه: مطبعة المقداد.

سفارینی، محمد بن احمد .(۱۴۰۲ق). «لوامع الأنوار البهیة و سواطع الأسرار الأثریة لشرح الدرة المضیة فی عقد الفرقة المرضیة:»، دمشق: مؤسسة الخافقین و مکتبتها.

سندوز، کریستین. (۱۳۹۷ش). «تفاسیر صوفیانه قرآن؛ از سده چهارم تا نهم»، ترجمه زهرا پوستین دوز، تهران: حکمت.

شیخو، الاب رزق الله. (۱۹۹۱). «تاریخ الآداب العربیة فی القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرین»، بیروت: دار المشرق.

صفدی، صلاح الدین .(۱۴۲۰ق). «الوافی بالوفیات»، بیروت: دار إحیاء التراث.

عبدالقادر، عیسی. (۱۴۱۳ق). «حقائق عن التصوف»، بغداد: مطبعۀ النواعیر.

عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۶ش).«تذکرۀ الاولیاء»، تهران: زوار.

غزالی، ابوحامد محمد .(۱۳۴۶ق). «احیاء علوم الدین»، بیروت: دارالمعرفۀ.

الفاروقی التهانوی، محمد بن علی.(۱۹۹۶م).«کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم»، بیروت: مکتبۀ لبنان ناشرون.

محسن عبد الحمید.(۱۹۹۲). «الإمام أبو الثناء الآلوسی»، بغداد: دار الشؤون الثقافیۀ.

معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۹ش). «تفسیر و مفسران»، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیۀ.

نویا، پل.(۱۳۷۳ش).«تفسیر قرآنی و زبان عرفانی»، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Investigating the mystical thought of Wilayat and its related concepts from the perspective of Barelvi mystical school

Nasrin Pourmoeini [1] | Ali Fathollahi [2] | Keyumars Cheraghi[3]

1. Ph.D. Candidate, Department of Religions and Mycticism, Iitrature Faculty, Khorramabad unit, Univercity Azad Islamic, Khorramabad. Iran. E-mail: n.pourmoeini@yahoo.com
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religions and Mycticism, Iitrature Faculty, Khorramabad unit, Univercity Azad Islamic,Khorramabad. Iran. E-mail: ali.fathollahi@yahoo.com
3. Assistant Professor, Department of Theology. Faculty of Humanities, Kermanshah unit, Univercity Azad Islamic, Kermanshah.Iran. E-mail: adyanverfan@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:23October 2023
Received in revised form:
16 November 2023
Accepted: 7 December 2023
Published online:
2 January 2024

Keywords:
Barelvi mysticism,
Wilayat,
Caliphate,
Qutb,

ABSTRACT

Barelvi is a Sunni sect with mystical tendencies and follower of Qaderie credo, among the Muslims of Pakistan, India, Bangladesh, Sistan and Baluchistan (especially Chabahar), which has many followers. Wilayat is the central doctrine of esoteric teachings that has created a wide literature of Sufi terms in mystical studies. The topic of Wilayat among Barelvi has been given attention like other Islamic traditions. Therefore, it is not excessive if it is to be said, Wilayat is the axis and the main characteristic of Barelvi mystical school. The current research, with library studies and a descriptive-analytical approach, deals with the subject of Wilayat, its attributes, position and levels and its difference with the caliphate from Barelvi's point of view. Also, it has been analyzed more scrutiny on the spiritual authorities related to this issue such as: Qutb (a holy man), Ghouth (Cry for help), Abdal (pious men), Noqabā (leaders) and how to preserve and protect them of universe in the light of divine inspiration and eternal grace. Based on the speeches of the founder of Barelvi school and its other elders, the findings of this research show the teachings and beliefs of this school such as their emphasis on guardianship of the Twelve Imams and the constant presence of guardianship in the realm of existence as a reflection of the role of Prophet of God, are consistent and closely similar with Shiite attitude. From Barelvi's point of view, Muhammad (pbuh) is the final point and the manifestation of the Seal of the prophets, but the starting prosperity point of an eternal, lasting and inextinguishable truth, called Wilayat, consists of the succession of twelve imams. Wilayat chain is started by Ali (a.s.) and end by the promised Mahdi (a.s.).

Cite this article: Pourmoeini,N, Fathollahi, A.,,& Cheraghi, K, (2023). Investigating the mystical thought of Wilayat and its related concepts from the perspective of Barelvi mystical school .*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 41-67. DOI: 10.22111/jrm.2024.47379.1156

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: 10.22111/jrm.2024.47379.1156

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

بررسی اندیشه عرفانی ولایت و مفاهیم وابسته به آن از دیدگاه مکتب بریلویه

نسرین پور معینی[۱]، علی فتح الهی [۲]، کیومرث چراغی[۳]

۱. دانشجوی دکتری، گروه ادیان و عرفان، واحد خرم آباد ، دانشگاه آزاد اسلامی ،خرم آباد، ایران. رایانامه: n.pourmoeini@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان، واحد خرم آباد ، دانشگاه آزاد اسلامی ،خرم آباد، ایران. رایانامه: ali.fathollahi@yahoo.com

۳. استادیار،گروه الهیات، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران. رایانامه: adyanverfan@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱

تاریخ ویرایش : ۱۴۰۲/۸/۲۵

تاریخ پذیرش : ۱۴۰۲/۹/۲۵

تاریخ انتشار : ۱۴۰۲/۱۰/۱۲

واژه‌های کلیدی:
عرفان بریلویه،
ولایت،
خلافت،
قطب،
غوث، ابدال

چکیده

بریلویه، فرقه ای سنی مسلک با تمایلات عرفانی، و پیرو طریقت قادریه است که در میان مسلمانان پاکستان، هند، بنگلادش و سیستان و بلوچستان (به ویژه چابهار) پیروان بسیاری دارد. ولایت، آموزۀ محوری تعالیم نهان گرایانه است که ادبیات گسترده ای از مصطلاحات صوفیانه را در مطالعات عرفانی پدید آورده است. مبحث ولایت در میان بریلویه مانند سایر نحله‌های اسلامی مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. بدین روی گزافه نیست اگر گفته شود، ولایت محوری شاخصۀ اصلی مکتب عرفانی بریلوی است. پژوهش پیش رو با مطالعات کتابخانه ای و با رویکرد توصیفی- تحلیلی به موضوع ولایت، اوصاف، مقام و مراتب ولایت از نگاه بریلویه می پردازد. تدقیق بیشتر در مقامات معنوی مرتبط با این موضوع مانند: قطب، غوث، ابدال، نقباء و چگونگی حفظ و حراست آنان از عالم هستی، در پرتو الهام الهی و لطف ازلی نیز مورد واکاوی قرار گرفته است. یافته های این پژوهش مبتنی بر تقریرات بنیانگذار مکتب بریلویه و سایر بزرگان قوم نشان می دهد که تعالیم و باورهای این مکتب مانند تأکید آنها بر ولایت ائمه دوازده گانه و حضور همیشگی ولایت در عرصه هستی به عنوان بازتابش نقش نبی خدا، همخوانی و مشابهت های نزدیک با نگرش شیعه دارد. از دیدگاه بریلویه، محمد(ص) نقطه پایانی و مظهر خاتم انبیاء است، اما نقطۀ آغازین سعادت حقیقی جاودانه، ماندگار و خاموش ناپذیر به نام ولایت، متشکل از جانشینی دوازده امام است. سلسله ولایت را علی(ع) آغاز و مهدی(عج) به پایان می رساند.

استناد: پورمعینی ، نسرین؛ فتح الهی، علی؛ چراغی، کیومرث (۱۴۰۲). بررسی اندیشه عرفانی ولایت و مفاهیم وابسته به آن از دیدگاه مکتب بریلویه. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی* ، ۷ (۲)، ۶۷-۴۱.
DOI: 10.22111/jrm.2024.47379.1156

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان.

مقدمه

بریلویه، یکی از مکاتب عرفانی اهل تسنن در مذهب حنفی است که در دوره استعمار بریتانیا در هند به ظهور رسید. بنیانگذار آن احمد رضا خان ملقب به عبدالمصطفی و اعلی حضرت از عرفای معروف شبه قاره، در سال ۱۸۵۶ در اواخر سلطنت گورکانیان و در عهد آخرین فرمانروایای گورکانی؛ بهادر شاه دوم در خانواده ای متصف به علم و تقوا در شهر بریلی دیده به جهان گشود و در سال ۱۹۲۱ در همانجا بدرود حیات گفت. نسب او در اصل به قبیلۀ برهیج می رسد که در شهر قندهار افغانستان می زیست و در عهد حکومت مغول این خاندان به لاهور مهاجرت کرده و در هند سکنی گزیدند(القادری، ۲۰۱۳،ص ص. ۳۰-۳۱).

احمد رضا خان بیش از هزار کتاب و رسالۀ بزرگ و کوچک به زبان اردو، فارسی و عربی دارد. ایشان اجازۀ طریقت قادریه را از شیخ حسین بن صالح در حجاز گرفت(حسنی، ۱۳۸۲،ص. ۱۸۲). و نسب نامه روحانی خود را به معروف کرخی و امام رضا و سپس به امیر مؤمنان و در نهایت به رسول اکرم می رساند(ثبوت،۱۳۷۴، ج۱،ص. ۸۶).

بهترین گواه برای برای گرایشات صوفیانۀ بریلویه، اعتقاد آنها به وحدت وجود و ولایت است. از دیگر باورهای آنها می توان به خلقت نوری، حاضر و ناظر بودن پیامبر و علم غیب پیامبر اشاره نمود. مؤسس بریلوی در زمینه سیاست نیز فعالیت مستمر و مثمر داشت. او که معاصر گاندی مبارز مشهور هند بود علیرغم مخالفت با استعمار و استیلای بریتانیا بر هند، هر گونه اتحاد مسلمانان با هندوها را بر نمی تافت.

یکی از مبانی اساسی و پرکاربرد در مطالعات عرفانیِ بریلوی که متناسب با شأن آن بحث‌ها و تقریرات بسیار صورت گرفته و بسیاری از تألیفات بدان اختصاص یافته موضوع "ولایت" است. وجود ولیّ و مقام و جایگاه او جوهرۀ عرفان بریلوی و نمایانگر تلاشی است برای رساندن انسان به کمال و سیر او در سریر لاهوت؛ بنابراین باید ولایت محوری را به عنوان ویژگی اصلیِ عرفان بریلوی تلقی نموده و آن را راهی برای طی کردن مقامات طریقت به شمار آورد(نعیمی، بی‌تا ،ص.۲۸؛ شاه صاحب،بی تا،ص. ۳۳)؛ زیرا هدف غایی خلقت، ارشاد و هدایت انسان‌ها به سوی کمالاتشان است که در حضرت علمیه خداوند به اقتضای عین ثابت آنها برایشان مقدر شده است. کلمه ولیّ با واژگانی چون: استاد، انسان کامل، پیر، غوث، شیخ، مرشد، قطب و ... هم افق است؛ و دلیل اهمیت یافتن این تعابیر در میان بریلویه، از آن جهت است که بدون هدایت و دستگیری او هیچ رهرویی به حقیقت و

کمال نمی رسد؛ بنابراین مرید تحت ولایت و سرپرستی ولیّ خود قرار می گیرد، همان گونه که مؤمنان تحت قیمومت و سرپرستی خداوند قرار دارند(محمد/۱۱)، تا با مطاوعت و سرسپردگی در برابر فرامین او به کمالات معنوی و معرفت حقیقی برسند؛ از این رو سلوک عرفانی بدون اقتدا به ولایت بی معنا است.

موضوع ولایت همچون سایر مفاهیم عرفانی ریشه در قرآن کریم و کلام معصومین(ع) دارد و شاهد این ادعا بسامد بالای این واژه در کتاب الله است به طوری که ولیّ و مشتقات آن۲۳۳ بار در قرآن به کار رفته است و عمده آن ها متناظر با رابطه مولی و مولی علیه است.

به گزارش هجویری گفتگو در باب ولایت، نخستین بار در یکی از کتب قدیمی به نام ختم اولیاء که مؤلف آن حکیم ترمذی است مطرح شده است(نقل از نیکلسون ، ۱۳۸۲،ص. ۱۷۷). و سپس سایر عرفا بحث را بسط و تفصیل داده اند.

مبنای اعتقاد بریلویان این است که اولیاء الله جانشینان حقیقی و مظهر پیامبر هستند. بر این پایه امامان دوازده‌گانه، به عنوان جانشینان رسول خدا و اولیاء الهی مورد پذیرش و وثوق آنها است و به زبان اهل طریقت ایشان را ولیّ، خلیفه باطنی و قطب می خوانند که کمالی معنوی و روحانی است، در نتیجه وظیفهٔ ایشان تصرف در بواطن و قلوب امت بوده و از این جهت، شأن سیاسی و جایگاه حکومتی برایشان در نظر نمی گیرند. در هر دوره حضور قطب، ولیّ، راهنما یا غوث و امثال آن برای استکمال وجودی و ارتقای معنوی انسان ضرورت دارد در این میان آنچه برجستگی دارد این است که هر ولیّ باواسطه یا بدون واسطه از فیض ولایت علی (ع) بهره‌مند می‌شود(قادری،۲۰۰۵،ص.۱۲).

پژوهش های مستقل و قابل تأمل در خصوص ولایت از دیدگاه بریلویه بسیار اندک است و با این وصف هیچیک از آنها به ابعاد عرفانی این موضوع نپرداخته اند و از این جهت، این مقاله راه جدیدی فرا روی پژوهشگران قرار داده و به گسترش و غنای بحث کمک شایانی می نماید. در اینجا به آثاری که می تواند جنبهٔ پیشینه برای این پژوهش به شمار آید، اشاره می شود:

۱- عبدالهی، محمد اسماعیل و حامد ناجی(۱۳۹۳) در مقاله ای با عنوان: «نگرشی تحلیلی بر مفهوم ولایت در تصوف و عرفان اسلامی» در شماره ۳ سال اول فصلنامه پژوهش های علوم انسانی، نتیجه می گیرد که صوفیان ولایت را همتراز و گاه برتر از نبیّ پنداشته و آن دارای مراتبی می دا نند که عالی ترین مرتبهٔ آن طهارت از هرگونه آلودگی است.

۲- فرمانیان، مهدی و عباس خسروی (۱۳۹۸) در مقاله ای تحت عنوان: «جایگاه امامت باطنی از دیدگاه بریلویه» مجله امامت پژوهی، شماره ۲۶ اشاره دارد که بریلویه برای امامان شیعه قائل به خلافت و ولایت باطنی است. از دیدگاه بریلویه، تعیین امامت و خلافت باطنی، امری انتصابی است و مردم در تعیین امام و خلیفهٔ باطنی، نقشی ندارند و انتخاب ایشان از سوی خداوند متعال است.

۳- علیزاده موسوی، سیدمهدی(۱۴۰۲) در مقالهٔ بررسی و تحلیل نظریه مقامات پیامبر در مکتب بریلویه، پژوهشنامهٔ حج و زیارت، در مورد سه عقیده اساسی بریلویه یعنی خلقت نوری، علم غیب و حاضر و ناظر سخن می گوید.

۴- خسروی، عباس(۱۳۹۸) در کتاب اشتراکات و افتراقات اعتقادی بریلویه با شیعه به دیدگاه های کلامی بریلوی و نکات افتراق ایشان با شیعه پرداخته است.

۵- القادری، محمدطاهر(۲۰۰۵) در کتاب «سیف الجلی علی منکر ولایت علی» ضمن استناد به آیهٔ اکمال و احادیث مربوط به غدیر علی(ع) و ائمهٔ پس از ایشان را اولیاء باطنی نامیده است.

۱- مفهوم ولایت از دیدگاه بریلویه

عرفان اسلامی در درون خود فرهنگ غنی و یکپارچه ای را پیرامون موضوع ولایت پرورانده و گسترش داده است که هویت مشترک و مبنایی تقرب پذیر برای همهٔ نحله های عرفانی اعم از شیعه وسنی گردیده و همهٔ آن ها را به مثابهٔ حقیقت واحد و به هم پیوسته قرار داده است.

ولیّ خدا فردی است کـه نسبت به کمـالِ معرفت حقایق روحانی و علوم الهی، همت استوار یافته و با فنای خواهشات نفسانی خویش در مقابل محبت به خدا و رسولش، سرسپرده و فرمان‌بردار محض آنان شده است(مجلس مدرسه المدینه، ۲۰۱۲، ج ۱،ص.۳۲).

او مرشد ظاهری و باطنی است که با التزام به شریعت و حفظ عبادت و تشرف به سلوک حقیقی نه تنها خود از لغزشها به دور مانده است؛ بلکه مردم نیز برای رفع حجاب‌های روحی و لغزش‌های نفسانی و امراض درونی خود، از شمیم ربّانی او الطاف الهی و انفاس قدسی را دریافت می‌کنند، لذا عبادت خالصانه و سلوک فردی و ریاضت هم گاهی موجب رسیدن به مقام ولایت می‌شود(قادری عطاری، ۲۰۱۳،ص. ۸۳).

از نگاه بزرگان این مکتب ولایت، قرب خاصی است که خداوند با فضل و کرم خویش به بندگان نیک رفتار عطا می‌فرماید و این مقام بدون علم قابل دست یافتن نیست(مجلس مدرسه المدینه، ۲۰۱۲، ج ۳،ص. ۹۲).

بریلویه ولایت را به گونه ای دیگر نیز معنا می کنند: ولایت نامی است برای قرب الهی و مشغولیت دائم به خداوند، و زمانی که بندۀ برگزیده به این مقام نائل شود نه از چیزی هراس خواهد داشت و نه غم از دست دادن خاطرش را مکدر می سازد(قادری رضوی، ۲۰۱۵،ص. ۵).

ولیّ واسطۀ جود رحمانی و محور وجود است و در این صورت وجود وی لطف قلمداد می شود و هیچگاه زمین از وجود ایشان خالی نخواهد بود(نعیمی، بی تا، ج۱۱،ص.۴۰۴). ولایت اصالتاً و ذاتاً برای پروردگار و ولیّ یکی از نامهای خداوند است که هماره ظهور و بروز آن واجب است، از این رو ولیّ همچون سایر اسماء الهی پایدار و ظهورش انقطاع ناپذیر است(ن.ک: کربلایی، بی تا، ج۱،ص. ۱۸). از طرفی ولایت باطن نبوت بوده و ثبوت آن برای ولیّ بالعرض و تبعی به اراده و اذن خداوند است، با این وصف اگر چه نبوت با خاتم آن پایان یافته، اما باطن آن یعنی امر ولایت به پایان نمی رسد؛ زیرا امور روحانی و بنیادهای باطنی بر خلاف امور مادی و دنیوی انقطاع ناپذیرند.

هرچند دامنۀ تعاریف ولیّ گستره ای است که ابعاد عرفان را در بر گرفته، و به طور فزاینده ای محل تضارب آراء گردیده اما مولانا نعیم الدین مراد آبادی در جمع‌بندی تعاریف مختلف برای ولایت تردید نکرده و تمامی آنها را در سازگاری کامل با یکدیگر می داند، بدین ترتیب مراد از ولایت یکی بیش نیست و آن هم تصرف در خلق و قرب به حق است؛ زیرا که هر یک از این تعاریف به صفتی از اوصاف ولیّ اشاره نموده است که در وجود ولیّ مستجمع شده و حقیقتی واحد را بر می شناسد(مراد آبادی، بی تا ،ص.۲۷۹).

از دیدگاه شیعه، پس از رحلت پیامبر(ص) امامان معصوم(ع) متصدی رهبری سیاسی جامعه و عهده دار امور دینی و دنیوی امت و متضمن نگاهداشت شریعت و حفظ آن و اجرای شئونات دینی و دنیوی امت هستند و در حقیقت نقش اصلی ایشان هدایت انسان ها برای رساندنشان به کمال است(حلی، ۱۴۰۹، ج۱،ص. ۴۵؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۷۳،ص.۴۶۱؛ طوسی، ۱۴۱۳،ص. ۸۳؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج۸.ص. ۳۴۴؛ مفید، ۱۴۱۴،ص. ۳۹).

فرهنگ شیعی، برای امام شئونات سه گانه قائل است: دینی و علمی؛ سیاسی و اجتماعی؛ استیلائی و تکوینی. امام انسان کامل و کمال یافته ای است که از رهبری فراگیر و همه جانبهٔ الهی برخوردار بوده و مسئولیت علمی و دینی و زعامت سیاسی و اجتماعی و ولایت تکوینی را عهده دار است، در معنای اخیر ولیّ به اذن الهی قدرت نفوذ و استیلاء بر قلوب و نفوس عبد مختار برای هدایت و تدبیر او در مسیر کمال و صراط الهی، به جهت مصلحت و خیر اندیشی را دارد. شأن اخیر متناظر با مفهوم ولایت باطنی در عرفان بریلوی است؛ زیرا از دیدگاه بریلویه بعد از رحلت پیامبر (ص) دو اصل برای هدایت مردم، قرار داده شده است که تا روز قیامت اطاعت از آن دو لازم است: یکی قرآن و دیگری عترت (ثقلین) که توفیق پیروی از آنها مانع گمراهی و موجب سعادت و قرب الهی است(قادری، ۱۴۲۴،ص. ۵).

نزد بریلویه امامت و ولایت از دو جنبه قابل بررسی است:

الف: بُعد ظاهری؛

ب: بُعد باطنی

کارکرد ولیّ ظاهری یا امام ظاهری در حوزه اجتماع و سیاست است و به همین منظور لزوماً دارای قدرت سیاسی است و زعامت سیاسی، اجتماعی، اداره امور حکومت، اجرای شئونات دینی، اجرای حدود، دادورزی و برپایی قوانین الهی و امور دنیوی را بر عهده دارد و با خلیفه یا حاکم اسلامی همسان می گردد. انتخاب خلیفه یا امام ظاهری بر عهده امت است و اساساً نیازی به معصوم بودن وی نیست زیرا او منبعی برای اخذ دین نمی‌باشد و اطاعت از وی نیز طبق آیه اولی الامر در اموری لازم است که مخالف قرآن و سنت نباشد(قادری، ۱۴۲۴،ص. ۵).).

نزد بریلویه، امام یا ولیِّ باطنی حجت الهی است که شأن عرفانی یافته، ظاهرش به شریعت و باطنش به طریقت آراسته شده است و در اثر ایمان کامل و تبعیت از تعالیم شریعت به مقام ولایت الهیه رسیده است(اشرفی جیلانی، ۲۰۰۵ ،ص.۶).

ولیّ خدا، امام و انسان برگزیده ای است که به میزان قابلیت و استعدادش از نعمت ولایت بهره مند بوده و هدایت امور دینی و معنوی را در دست دارد. او در اثر تشرف به صراط بندگی و تسلیم محض، به مقام قرب الهی مفتخر گشته و به واسطهٔ حضورش در بارگاه حق تعالی، راهبری روحانی و باطنی امت را برای استکمال و اعتلای معنوی نفوس و قلوب برعهده گرفته است. از جانب خداوند

قدرت تصرف در حقیقت خلق و خلقت به او عطا شده و مولی و متصرف در کائنات گشته و از این جهت ملقب به قطب و حجت زمانه گردیده است.

بریلویه مصداق این نوع از ولایت را حضرت علی(ع) و ذریّه مطهر ایشان می دانند، اما نزد ایشان مصادیق ولایت اولیاء از این دوازده تن فراتر می رود زیرا کمال روحانی و تعالی معنوی انسانها تضاد و تزاحمی با یکدیگر ندارد. بر این اساس سایر نفوس پاکی که مقام خلافت الهی یافته و جانشان از پلیدی ها رسته و با گذراندن مقامات و تحمل ریاضات مقرب گردیده و قابلیت هدایت خلق و تصرف بر نفوس و قلب آن ها و بلکه تصرف در طبیعت و کائنات را یافته نیز شایسته مقام ولایت شده اند. انتخاب ولیّ باطنی به مقام ولایت به انتخاب و تأیید خداوند و با توجه به مقامات و ریاضت هایی است که او در طول سلوک معنوی خود می کشد و بدیهی است موضوع مورد بحث در این تحقیق قسم اخیر می باشد.

البته برخی از بریلویه امامت را به دو نوع، امامت صغری (امام نماز جماعت) و امامت کبری (نیابت مطلقه پیامبر صلی‌الله علیه و آله در تمام امور دینی و دنیوی) تقسیم نموده‌اند(قادری عطاری، ۲۰۱۳،ص.۸۱). که به جهت فاصله داشتن از معنای عرفانی ولایت ، این تقسیم در این تحقیق گنجانده نشده است.

۱-۱.مبدأ جعل و منشأ ولایت

شارحان بریلوی، با استناد به کریمۀ 124بقره ابتدا به جعل و نصب الهی مقام ولایت اذعان و سپس به معرفی منشأ و سرآغاز ولایت پرداخته اند و معتقدند ولایت موهبت ساریۀ حضرت الهیه است و سر چشمۀ واحدِ بنیادی آن، اجابت دعایی است که حضرت ابراهیم هنگام بازسازی بنای کعبه از خداوند استدعا کرد، و از درگاه احدیت خواست که امامت و ولایت را در نسل ایشان قرار دهد و بدین ترتیب ولایت با افاضه و ارادۀ الهی در سلالۀ ایشان نهاده شد و پس از رحلت پیامبر خاتم، فیض و رحمت الهی با ازدواج حضرت علی و فاطمه تداوم یافت و ولایت از علی و اولاد ایشان ظهور یافت؛ تا استکمال پیمان ابراهیم و تداوم ولایت محمدی توسط علی مرتضی و حضرت زهرا به اوج اکمال رسد(قادری، ۲۰۰۴،ص. ۲۰).

۲-۱.شناخت ولیّ

زبدهٔ آراء و نظرات بریلویه به پوشیدگی حقیقت باطن ولیّ تعلق می گیرد و به نظر می رسد آنها شناخت اولیاء را دشوارنما تر از شناخت خداوند قلمداد می کنند. به این ترتیب اگررسول خدا (ص) در مورد شناخت خداوند فرمودند: «ما عَرفناک حقَ معرفتک» بدان جهت است که خداوند فراتر از صور و فارغ از ماده، بی کران، لا مکان و لا زمان است و به سبب عدم تناهی برتر از آن است که در حیطه فهم و معرفت ما در آید. در حالی که ولیّ در صورت و افعال و اعمال چون سایر انسان ها است و در میان مردم نشست و برخاست دارد و این اشتراک و حضور در عالم هستی مانع شناخت و ترابط معرفتی می شود؛ زیرا او نیز انسانی است که از جنبه های جسمی خصائص انسانی و از جهات روحی خصلت های مشترک با انسان ها دارد، و در معنای عام و کلی قالب و ویژگی های انسانی خود را حفظ کرده است و این امر فهم بُعد تکوینی اولیاء را بسیار سخت می کند و بدین جهت رسول خدا فرمودند: اولیائی تحتَ قبایی لا یَعرفُهم غیری و این موضوع خود سرّ دیگری را فاش می کند و آن این است که وجود و حضور ولیّ در بین مردم، موجب امتحان و آزمایش بندگان خدا در شناخت و پیروی از او است(اشرفی جیلانی، ۲۰۰۵،ص. ۸).

ولیّ خدا اوصاف حمیده و کمالات پسندیدهٔ بسیار دارد اما ملاک اصلی که رهروان را به شناخت وی نزدیک می کند، طبق قرآن«الذین آمنوا و کانوا یتقون» (یونس/۶۳) دو ویژگی ایمان کامل و تقوای الهی است (مدنی، بی تا،ص. ۴۳).

۳-۱.مقام ولایت

بریلوی ها بر ضرورت مجالست و هم نشینی با انبیاء و اولیاء تأکید بسیار دارند زیرا آفتاب رسالت و نور قدسی ولایت است که بر قلب و روح سالک مجذوب پرتو می افکند و در نتیجه همهٔ تعینات و حجاب های میان او و خدایش فرو افتاده و جانش در ذات الهی مضمحل گردیده و در بقای حضرت دوست باقی می گردد. به همین سبب لازم است برای رسیدن به مقام ولایت، در بارگاه رسالت انبیاء و درگاه ولایت اولیاء حاضر شد. بر این بنیاد توجه به تب و تاب مجالس وعظ و حضور در حلقه های معنوی ذکر حتی برای لحظه ای موجب اتصال به درگاه قدس شده و به مثابهٔ اصلی راهبردی و ارزشی موجبات انجذاب فیض الهی را ممکن می سازد، از این رو افاضهٔ انوار ولایت افزون از کعبه و شب قدر است(سعیدی، بی تا،ص. ۷۰۵).

ولیّ خدا مقصد و غایت نهایی آفرینش است. نمایاندن کمالات اسمایی حق متضمن وجود آینهٔ وجودی است تا این کمالات و صفات در آن منعکس و برای ذات متحقق شود و این موضوع جز با وجود اولیاء میسر نمی شود. خداوند با نام شریف «نور» بر دل های انبیاء و اولیاء تجلی می کند و ایشان تجلی این نور را می پذیرند و بر دل رهروان خویش افاضه می کنند، لذا دو قسم از قدرت به اولیاء عطا گردیده: ۱. قبول اثر ۲. انتقال اثر.

به‌وسیله قبول اثر، ولیّ می‌تواند فیض و تجلی الهی را حاصل نماید و به‌وسیله اثرگذاری آن را به قلوب و ارواح کسانی که با وی تعلقات روحانی دارند، می‌رساند.(اشرفی جیلانی، ۲۰۰۵،ص.۴۱).

۲. اقسام ولایت

قبل از پرداختن به اقسام ولایت، شایسته است گام دیگری جهت تبیین نحوهٔ بهره‌مندی از ولایت برداشته شود و آن این است که آیا ولایت امری قدسی و الوهی و به زبان دیگر عطایی است؟ یا با مجاهده و سیر و سلوک و باطن گروی به دست می‌آید و به عبارت دیگر کسبی است؟ در این زمینه میان نویسندگان بریلویه اختلاف نظر وجود دارد، برخی مثل احمد رضا خان بریلوی معتقد است که ولایت عطایی محض و غیر اکتسابی است و برخی نیز مثل امجد علی اعظمی آن را اکتسابی می‌داند؛ اگرچه او نیز تلویحاً ولایت را عطایی می‌داند، ولی سپس می‌افزاید، با اعمال حسنه هم می‌توان ولایت را کسب کرد-

۲-۱.ولایت کسبی

ولایت کسبی نزد بریلویه، ولایتی است که به وسیله تقوی، عبادات، مجاهدات و مراقبات نفسانی حاصل می شود چنانکه امجد علی اعظمی می‌نویسد: ولایت گرچه امری عطایی است و برای برخی از ابتدا ولایت به دست می‌آید، ولی انسان با اعمال حسنه و نیک نیز می‌تواند آن را کسب کند(اعظمی،۲۰۰۷، ج ۱،ص. ۳۳۰). در حقیقت نزد ایشان به‌طور مشخص دو گونه ولایت عطایی و کسبی وجود دارد، به نحوی که ارباب سلوک و انسان‌های راست‌کردار و نیکو صفت و واصلان فانی در حق می‌توانند ولیّ خدا باشند و از طرفی دسته‌ای از اولیاء به دلیل ظرفیت وجودی از ازل ولی خدا هستند.

احمد یار خان نعیمی از علمای بزرگ بریلویه می‌گوید: بندگان مقبول خداوند را اولیاءالله میگویند که برخی بخاطر تقوی و طهارت پذیرای ولایت کسبی هستند و برخی هم از هنگام تولد، ولیّ هستند

و این ولایت عطایی است. همانند ولایت حضرت آدم، یا ولایت حضرت عیسی بن مریم(نعیمی، بی‌تا: ۳۴۳).

۲-۲.ولایت فطری

ولایت فطری یعنی ولایتی که برخی از اولیاء به صورت فطری دارا هستند همانند حضرت مریم(س) که از دوران کودکی صاحب کرامات بوده است: « وَجَدَ عِنْدَها رِزْقاً»(آل عمران/۳۷) یعنی از عالم غیب برایش طعام نازل می شد؛ یا حضرت آدم (ع) که همان ابتدای خلقت مسجود ملائکه قرار گرفت(قادری، ۲۰۱۶،ص.۲۰۷).

۳-۲.ولایت عطایی

ولایت عطایی از طرف خداوند هدیه و عطایی است که به بندگان صالحش می‌دهد و قابل کسب نیست، یعنی با عبادت و ریاضت به دست نمی‌آید و از جانب خدا به هر که مقرر کند، این نوع ولایت عطا می‌شود (بریلوی، بی‌تا، ج ۲۱: ۶۰۶). بدیهی است در این صورت ولایت، مقامی الهی و حقیقتی غیر اکتسابی است که از مرتبه فیض اقدس برای عین ثابت ولیّ بر اساس ذات فردی و استعداد فطری حاصل می‌شود.

۳.انواع اولیاء

در تقسیم بندی دیگر بریلویه اولیاء را از جهت کیفیت نقش آنها به دو دستهٔ ولیّ تشریعی و ولیّ تکوینی تقسیم کرده اند:

۱-۳.ولیّ تشریعی

منظور از ولیّ تشریعی، ولایت عام ایمان است که همهٔ مؤمنان و تقواپیشگان به وسیلهٔ ملکات ستوده به مقام قرب الهی رسیده و مصداق «إِنْ أَوْلِياؤُهُ إِلّا الْمُتّقُونَ»(انفال/۳۴) شده اند؛ بنابراین هر فرد صالحی که با تصفیهٔ دل و پرهیز از محرمات به درجات والای معنوی رسیده می تواند ولیّ خدا باشد. و هر جا که چهل مومن متقی جمع شده باشند قطعاً از بین آنها یک نفر ولیّ تشریعی خواهد بود، که البته قدرت تصرف در ظاهر و باطن عالم به او تفویض نشده است(نعیمی، بی‌تا،ص. ۳۴۳).

۲-۳. ولیّ تکوینی

ولایت تکوینی، حقیقت کلیّه الهیّه و یکی از شئونات ذات حق و بالاصاله مختص خداوند است. و ولایت تکوینیِ ولیّ مرتبه ای از ولایت حقیقیه الهیه و برای ولیّ و انسان کامل، ظلیّه و تبعی است، که خداوند به ائمه و بندگان خاص خود عطا کرده است. اگر تعاریفی را که بریلویه در حوزه ولایت به دست داده‌اند مورد واکاوی قرار دهیم متوجه می‌شویم در اصل ولایتی که بریلویه بر آن تأکید فراوان داشته و به عنوان عنصر جوهری عرفان بریلوی قلمداد می‌شود، همین قسم از ولایت است. منظور از ولیّ تکوینی آن انسان کامل و به کمال رسیده ای است که در عین ربط و وابستگی به ذات الهی، اختیار تصرف در کون و هستی از ناحیه خداوند به آنها داده شده است و تدبیر امور عالم در اختیار ایشان است بدین جهت رسول اکرم(ص) در مورد آنها فرموده است : «بهم یمطرون» و «بهم یرزقون» به برکت آنها باران و رزق نازل می شود. غوث، قطب، ابدال و غیره دارای همین قسم از ولایت می‌باشند (نعیمی، بی‌تا،ص. ۳۹۵).

۴.راه‌های دست یابی به مقام ولایت(کسبی)

ولایت برحسب ظرفیت وجودی و قابلیت فردی و میزان قرب و بُعد از درگاه قدس الهی دارای درجات و مراتب مختلف است به طوری که خداوند متعال با توجه به اخلاص، اعمال نیک و صالح بندگان و کثرت و مداومت ذکر به آنها درجاتی از مقام ولایت عطا می‌نماید. بریلویه با مطالعهٔ سیرهٔ اولیاء از برخی اوصاف مشترک که در طول زندگانی ایشان یافت شده، سخن گفته اند که به طور خلاصه آورده می شود:

۱-۴. تبعیت از سنت

قرآن با آیهٔ «وَأَنّ هذا صِرَاطِی مُسْتَقِیمًا فَاتّبِعُوهُ وَلَا تَتّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرّقَ بِکُمْ عَنْ سَبِیلِهِ؛ و این است راه راست من، از آن پیروی کنید و از راه‌های دیگر که موجب تفرقه شما از راه اوست متابعت نکنید»(انعام/۱۵۳) به معرفی راه راست پرداخته است. راهی که در آن انحراف و اعواجی نیست و انسان را به نیکوترین وجه به مسیر الهی رهنمون می سازد، گام زدن در این راه بسی دشوار و اشتباه و انحراف از آن به آسانی رخ می دهد، از این رو متابعت از سیرهٔ نبی همپای رشد معنوی و مدد رسان سلوک الی الله و صراط مستقیم معرفی شده است. خداوند در اهمیت لزوم تبعیت از سنت رسول(ص) می‌فرماید: «قُلْ إِنْ کُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونی یُحْبِبْکُمُ اللَّهُ؛ بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید، از من

پیروی کنید! تا خدا (نیز) شما را دوست بدارد»(آل‌عمران/۳۱). رسول اکرم (ص) برای توضیح این آیه با دست مبارک خود خط مستقیمی بر زمین کشیدند و فرمودند: این راه مستقیم است که یکی بیش نیست. سپس خطوطی از راست و چپ آن خط ترسیم کرده و فرمودند: این ها راه هایی است که شیطان به آن دعوت می‌کند. بدین سبب التزام به متابعت از سیره پیامبرموجب طی کردن منازل ولایت می‌شود (عطاری، ۲۰۲۲،ص. ۴).

۲-۴.تقوی

تقوی یکی از مقامات عرفانی و ملاک امتیاز انسان ها از یکدیگر و مهمترین گام در راه رسیدن به ولایت است: «أَلاَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لاَ هُمْ يَحْزَنُونَ-الَّذِينَ آمَنُوا وَ كَانُوا يَتَّقُونَ؛ آگاه باشید (دوستان و) اولیای خدا، نه ترسی دارند و نه غمگین می‌شوند! همانها که ایمان آوردند و (از مخالفت فرمان خدا) پرهیز می‌کردند.»(یونس/۶۲-۶۳).

طبق فرموده قرآن مقرب‌ترین شخص به خدا کسی است که تقوای بیشتری داشته باشد، تقوی به معنای دوری از هر چیزی است که خداوند از آن منع فرموده است. تقوا درجات مختلفی دارد. تقوای عوام این است که از شرک دوری نمایند؛ اما تقوای اولیاء این است که افعال و اعمالشان را وسیله رسیدن به اهداف ننمایند، به همین جهت مقام خائف تنها این نیست که چشمانش گریان باشد بلکه خائف کسی است که هر آنچه را که احتمال عذاب بر آن است ترک نماید(قشیری، ۲۰۰۱،ص. ۲۹۳). اولیاءالله حتی بعد از انجام اعمال نیک و صالح در خوف و هراسند که نکند عملشان مردود شود.

۳-۴.پاک کردن دل از غیر خدا

دل حریم کبریایی خداوند یکتا و تجلیگاه او است؛ چنان که عشق به او اجازه راه یافتن هیچ محبتی را به دل نمی دهد، و الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً لِلَّهِ؛ و آنها که ایمان دارند عشقشان به خداوند شدیدتر است»(بقره/۱۶۵) در حدیث نیز رسول اکرم (ص) این دعا را تعلیم می‌دهد که: «اللَهُمَّ إِنِّی أَسْأَلُکَ إِیمَانًا یبَاشِرُ قَلْبِی حَتَّی أَعْلَمَ أَن لَنْ یُصِیبَنِی إِلَّا مَا کَتَبْتَ لِی و رضا بما قدَّرتَ علیَّ؛ بار خدایا! من از تو مسئلت دارم ایمانی را به من بدهی که به واسطه آن ایمان دلم منزلگاه تو گشته و وجودم در تصرف تو درآید و بدانم که هیچ گزندی و آزاری به من نمی‌رسد مگر آنچه را که تو برای من مقدّر نموده‌ای»(البزار،۲۰۰۹، ج ۱۲،ص. ۱۹).

افرادی که اینگونه دل خود را از غیر خدا پاک نموده‌اند به درجه اولیاء الهی نائل خواهند گشت: «رِجَالٌ لاَ تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لاَ بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ إِقَامِ الصَّلاَةِ وَ إِيتَاءِ الزَّكَاةِ؛ مردانی که نه تجارت و نه معامله‌ای آنان را از یاد خدا و برپاداشتن نماز و ادای زکات غافل نمی‌کند.»(نور/۳۷).

۴-۴.حُسن خُلق

خداوند اسماء حسنی و صفات عدیده ای همچون حلم، صبر، شکور، رحیم، رحمان، غفار، ستار و ... را دارد و اولیای او نیز هر اندازه در صفات وجودی و تخلق به اخلاق الهی به خداوند نزدیکتر باشند صفات ربّانی در وجودشان گسترده تر و برجسته تر شده و مظهریت اسماء و صفات در ایشان تقویت می گردد. در ارتباط با حسن خلق خداوند می‌فرماید: «وَ الْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَ الْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ؛ و خشم خود را فرو می‌برند؛ و از خطای مردم درمی‌گذرند؛ و خدا نیکوکاران را دوست دارد.»(آل‌عمران/۱۳۴) اولیاء اسوه ها و الگوهای اخلاق‌مداری هستند و نه تنها در برابر عامه مردم بلکه در مقابل مخالفان خویش نیز حسن خُلق می‌ورزند.

۴-۵. تواضع

خدا، خود بزرگ بینان و کسانی که خواهان ذلت و حقارت دیگران هستند، دوست نمی‌دارد: «إِنَّ اللّهَ لایُحبُّ کلَّ مختالٍ فَخورٍ!»(لقمان/۱۸) لذا نزد بریلویه، تواضع از راه‌های رسیدن به ولایت خداوند است، رسول اکرم (ص) نیز فرموده‌اند: «ما تَواضَعَ أحَدٌ إلاّ رَفَعَهُ اللّه؛ هیچ کس فروتنی نکرد، مگر اینکه خداوند او را بالا برد.»(نیشابوری، ۱۴۰۹،ص. ۱۰۷۱).

۴-۶.رضایت به رضای الهی

ولیّ حق، هر آنچه را خداوند برایش رقم زده می پسندد و تسلیم مشیّت و ارادهٔ او می شود. لازمهٔ داشتن چنین عطیه ای، قربانی کردن خواهشات نفسانی و خوشی‌های ناپایدار زندگی است: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ؛ خداوند از مؤمنان، جان‌ها و اموالشان را خریداری کرده که (در برابرش) بهشت برای آنان باشد»(توبه/۱۱۱).

۴-۷.دائم‌الذکر بودن

ذکر یاد خداست که به مدد آن ولیّ خدا دل را صفا داده و مهیای پذیرش لمعات ذات الهی می کند، اذکروا اللهَ ذکراً کثیراً. عارف به مدد ذکر به ملکات خود که تابع طبیعت افعال انباشته در روح خود به هنگام زندگی است فعلیت می بخشد(شایگان، ۱۳۸۷،ص. ۱۳۹).عمل بندگان شایسته، همانا

یاد خداوند و ذکر الهی است. چه از طریق زبان و چه از طریق دل یا دیگر اعضاء. در همه اوقات مشغول بودن به ذکر خداوند موجب رسیدن به مقام ولایت است(عطاری، ۲۰۲۲،ص. ۶). «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ؛ پس به یاد من باشید تا به یاد شما باشم»(بقره/۱۵۲).

۵.مقامات عرفانی ولیّ

ولیّ از طریق رسیدن به قرب الهی به برخی از ملکات و مقامات عرفانی نائل می‌شود که عبارت‌اند از:

۵-۱.برکت

کسی که به مقام ولایت و قرب و دوستی الهی رسیده است دارای برکت است، آثار برکت او در اجسام و مکان‌هایی که به وی منسوب هستند دیده می شود، در این مورد می توان به حضرت مریم (س) اشاره کرد، که هرگاه حضرت زکریا (ع) نزد ایشان می‌رفت، طعام تازه‌ای را می‌یافت، هنگامی که از مریم در مورد آن سؤال نمود، جواب داد که این طعام از نزد پروردگارم رسیده است(مجددی، ۲۰۰۱،ص. ۱۵۵).

۵-۲.تصرف

در قرآن مجید آمده است هنگامی‌که حضرت سلیمان (ع) درخواست آوردن تخت ملکه صبا بلقیس را نمود، آصف بن برخیا گفت: قبل از اینکه سلمیان چشم بر هم بزند، تخت را حاضر می‌کنم و این کار را انجام داد(سوره نمل/۴۰). بدین ترتیب کار آصف بن برخیا نوعی تصرف در امور عادی جهان مادی است که به اولیاء الهی بخشیده شده است(مجددی، ۲۰۰۱،ص. ۱۵۷).

۵-۳.وسیله

مشایخ بریلوی، به استمداد و استدعا از اولیاء به اعتبار این که ایشان وسیله و واسطهٔ حق هستند، اعتقاد دارند و در این زمینه به برخی از آیاتی که می تواند در موضوع مورد نظر مورد استناد قرار بگیرد، تمسک می جویند از جمله: «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ؛ آنهایی که کفار را به خدایی می‌خوانند، در صدد آنند که خود به درگاه پروردگارشان وسیله‌ای بیابند و مقرّب‌ترین شوند و به رحمت او امید می‌بندند و از عذاب او می‌ترسند» (اسراء/۵۷). کافران بندگان را عبادت می‌کنند که اینکار قابل مذمت است اما با این حال خود برای رسیدن به بارگاه الهی متوسل به اولیای مقرب خداوند می شوند.

قرآن در تایید دیدگاه وساطت اولیاء می‌فرماید: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ابْتَغُوا إِلَیْهِ الْوَسِیلَهَ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید پرهیزگاری پیشه کنید و وسیله‌ای برای تقرب به خدا انتخاب نمایید» (مائده/۳۵).

مولانا اسماعیل دهلوی می‌نویسد: مراد از «الوسیله» مرشد کامل است(دهلوی،۱۹۹۶،ص. ۱۲۷). احمد رضا خان بریلوی، مؤسس بریلویه نیز در موارد متعدد اولیاء و صالحین را به عنوان وسیلۀ توسل به درگاه خداوند معرفی می کند و عقیده دارد در هر زمان به هنگام رخ دادن مصائب، ائمه و اولیاء مقربان درگاه خدا و آبرومندان نزد آستان او بوده اند(بریلوی،۲۰۰۶،ص.۳۳).

۴-۵.علم ظاهری و باطنی

ولایت، بالاترین مراتب کمالات علمی و عملی است، از این رو یکی دیگر از اموری که اندیشمندان بریلوی آن را برای ولیّ ثابت می دانند احاطۀ ایشان بر علوم ظاهری و باطنی و علم شهودی ایشان به ملکوت اشیاء است. در حقیقت به سبب گستردگی حیطه علم و معرفت در وجود آنها، حضرت حق آنها را مخزن اسرار و غیوب قرار می‌دهد، چنانکه می‌فرماید: «وَفَوْقَ کُلِّ ذِی عِلْمٍ عَلِیمٌ؛ و برتر از هر صاحب دانشی، دانشمندی است.»(یوسف/۷۶) از جمله اشارات قرآن به این مقام، داستان حضرت خضر و موسی است که اشاره دارد بر اینکه اولیاء الهی از طریق فضل و رحمت خداوند اسرار غیب را دانسته و بر علوم باطنی آگاه هستند و بدین سبب است که قادر به حل مشکلات مردم هستند(مجددی، ۲۰۰۱،ص. ۱۶۲).

۵-۵.کرامت

کرامت به معنای گرامیداشت و اعتقاد به کرامت اولیاء الهی یکی از مهمترین مبانی عرفانی بریلوی است. صوفیان بریلوی با تأیید گرفتن از قرآن در موضوع کرامات خضر و موسی، تخت بلقیس و آصف بن برخیا، سخن گفتن عیسی در گهواره، و اطعام مریم در مواطن گوناگون و دیگر موارد به این موضوع عقیده راسخ داشته و آن را گواه صحت ولیّ و حجتی قاطع بر صدق ولایت او می دانند.کرامت نزد بریلویه خرق عادت است که با عنایت الهی از ناحیه ولیّ صادر می شود به طوری که انجام آن با اسباب ظاهری امکان پذیر نیست. بریلویه چنین می گویند که اگر چه در تحلیل موضوع کرامت دیدگاه های مختلفی بیان شده اما در صحت و حقانیت آن از زمان انبیاء تاکنون مورد اختلافی مشاهده نشده است.(مجلس المدینه العلمیه، ۲۰۲۳،ص. ۶).

کرامت رهاوردِ ولایت تکوینی و حاصل دخالت و تصرف در نظام طبیعت است که به سبب داشتن علل فرا طبیعی، نزد عقل ناشناخته و مجهول است. احمد یار خان نعیمی در این ارتباط می‌گوید: هنگامی که «ولیّ» به مقام قرب الهی دست می‌یازد و محبوب و مقرب آستان قدسی می شود، فانی از خود و باقی به خداوند می‌گردد، و اعضاء و جوارح او صاحب قدرتی الهی گشته و اعمالی را انجام می‌دهند که عقل از قدرت تحلیل و فهم آن درمانده است.(نعیمی، بی تا ج ۳،ص.۳۰۹).

۶-۵.شفاعت

شفاعت در لغت همراه شدن و پیوست چیزی به چیز دیگر است و به زبان شریعت آن است که فردی از درگاه شخصیتی رفیع و آبرومند درخواستی کند(قادری،۱۳۹۰،ص. ۷۵). اهتمام بریلویه به عقیده شفاعت برخواسته از آیات و روایات است، از جمله مدعایی که مورد استناد ایشان قرار می گیرد این روایت است: رسول اکرم (ص) فرمودند: ای مردم روز قیامت به بندگان صالح و نیکوکار امر می شود که به بهشت وارد شوید اما به «اویس قرنی» حکم می شود که بماند و مردم را شفاعت کند و سپس خداوند به تعداد افراد قبیله های ربیعه و مضر مردم را به وسیله شفاعت وی مورد مغفرت و رحمت قرار می دهد(یافعی، ۲۰۰۴،ص.۲۱۶). دستیابی به شفاعت از آثار تکوینی مقام ولایت است که به اذن خدا و در اثر شدت ایمان و تسلیم محض و رضای الهی، ولیّ به درجه ای از قرب می رسد که یکی از آثار آن شفاعت و طلب آمرزش و مغفرت برای دیگران است. اما این قدرت معنوی تنها منحصر به روزگار حیات ایشان نیست، بلکه اولیاء همانگونه که در حیات دنیوی از عزت و شوکت برخوردار بودند بعد از وفات نیز مزار آنها محل رفت و آمد، دعا و طلب و تقسیم نذورات مردم می گردد. در روز قیامت خداوند اولیاء خویش را با وصف بندۀ محبوب خود به همه معرفی می کند و اولیاء می توانند شفاعت هر کس را از خدا تقاضا کنند و این تقاضا از سوی خداوند پذیرفته می شود(قادری ، ۲۰۱۶ ،ص. ۲۷۶).

۶. مراتب اولیاء

ولایت همانند وجود حقیقتی مشکک و ذو مراتب است زیرا قابلیت های شخصی انسان ها و میزان بهره مندی آنها از کمالات معنوی متفاوت است و به تبع آن بریلویه برای اولیاء مراتب و درجاتی در نظر گرفته اند و در میان آنها اعتقاد به مراتب و تعین هر مرتبه، عقیدۀ مرسوم و پذیرفته شده ای است. اختلاف اقوال میان مشایخ و بزرگان بریلویه سبب نامگذاری اولیاء الهی شده؛ به گونه ای که با

نام‌های گوناگون از هر یک از مراتب اولیاء یاد نموده‌اند. اسم‌هایی نظیر «صلحا، سالکین، قانتین، واصلین، نجبا، نقبا، ابدال، بدلا، اوتاد، امامین، غوث، صدیق، نبی، رسول (بریلوی، ۲۰۰۶: ۳۵۶). از جمله نام های مختلفی هستند که برای موسوم ساختن مراتب اولیاء از آن استفاده شده است و البته مرزبندی میان آنها و قائل بودن به ویژگی های خاص و تعیین حدود و ثغور برای ایشان بسیار دشوار می‌نماید.

برخی از بزرگان بریلوی، القابی دیگر نظیر «اقطاب، ائمه، اوتاد، ابدال، نقباء، نجباء، رجبی و رجال الغیب را به این فهرست افزوده‌اند(جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۱،ص. ۳۹).

۱-۶.اقطاب

واژه «اَقطاب»، جمع «قُطب»، میله آهنی ثابت در سنگ زیرین آسیاست که سنگ رویی آسیا، به دور آن می‌چرخد و جمع آن، «اَقطاب» است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱،ص. ۶۸۲).

اوج مقام معنوی و بالاترین مرتبه ولایت، اقطاب است. آنها محور عالم امکان می باشند و قوام و برپایی نظام هستی و اداره امور دنیا به وجود اقطاب وابسته می باشد.

بریلویه منکر تعدد قطب هستند و از نظرآنها، قطب در هر زمان جز یک نفر نمی باشد و هر کس فیض را از او می گیرد. وی از مقربان درگاه الهی به شمار رفته و در زمان حیات خویش،هدایت مردم را به عهده دارد(جمعی از نویسندگان،بی تا،ص. ۳۹). این قطب گاه با نام قطب عالم، قطب کبری ، قطب الارشاد، قطب الاقطاب، قطب جهان نیز شناخته می شود و اختیار تنزل یا ترقی دادن اقطاب پایین تر در اختیار او است، عزل ولیّ، سلب مقام ولایت، تعیین ولیّ و ارتقای درجات او نیز از جمله وظایف وی می باشد.

برخی از اقطاب دارای خلافت ظاهری(حکومت سیاسی) و خلافت باطنی(تقرب معنوی) هستند همانند: ابوبکر ، عمر بن خطاب، عثمان، حضرت علی(ع)، امام حسن(ع) و... (همان).

برخی دیگر از آنها تنها خلافت باطنی داشته و خلافت ظاهری ندارند، همانند:احمد بن هارون الرشید سبتی، ابویزید بسطامی و.. البته یادآوری این نکته اهمیت دارد که غالباً قطب ها خلافت ظاهری ندارند.(قادری،۲۰۱۶،ص.۲۱۳).

۲-۶. غوث

غوث به معنای فریادرس و مددکار می باشد و در اصطلاح به کسی اطلاق می گردد که به وسیلهٔ نیروی متعالی و روحانی قادر به تدبیر عالم بوده و می تواند تقدیر هر شخص را مشخص نماید و فیض را از عالم بالا به پایین بیاورد(اویسی،بی تا،ص. ۳۶).

برخی از نویسندگان بریلویه بین غوث و قطب تفاوتی قائل نشده اند اما با بررسی دقیق می توان تفاوت آنها را این گونه بیان کرد که تنها قطب الاقطاب است که غوث می باشد و قطب فردی است که حفاظت و هدایت یک شهر را بر عهده دارد و وظیفه غوث حفاظت از قطب است.

از دیدگاه احمد رضا خان بنیانگذار بریلویه، در هر زمان یک غوث وجود دارد که بدون وی زمین و آسمان قائم نخواهد بود، زیرا او مقوِم جهان هستی است. از طریق مراقبه تمام حالات کائنات و گردش زمین و تقدیر زمان بر وی منکشف می گردد گرچه نیازی هم به مراقبه ندارد زیرا که کائنات همچون آینه ای در برابر چشمانش حاضر می باشند (بریلوی، ۲۰۰۶،ص. ۱۱۴). پیش از ظهور محیی الدین عبد القادر جیلانی منصب غوث، نزد حسن عسکری(ع) بود که بعد از ایشان به غوث اعظم(عبدالقادر جیلانی) رسید و تا ظهور حضرت مهدی این منصب متعلق به روح غوث اعظم می باشد(قادری، ۲۰۱۶،ص. ۲۱۵).

۳-۶. اَمامان

هر غوث دارای دو وزیر است که به آنها اَمامان اطلاق می شود، آن اَمامی که سمت راست غوث می نشیند «عبدالمالک» و آن که سمت چپ غوث قرار می گیرد «عبدالرب» نام دارد (بریلوی، ۲۰۰۶،ص. ۱۱۵).

عبدالملک از غوث فیض می گیرد و بر عالَم علوی افاضه می نماید و عبدالرب نیز از غوث کسب فیض می کند و بر عالَم «سفلی» افاضه می نماید از نظر بزرگان تصوف، مقام اَمام سمت چپ«عبدالرب» از اَمام سمت راست رفیع تر است و در صورت نبودن غوث یا رحلت وی، جانشین غوث می گردد. زیرا که در عالَم سفلی، فساد و شر و نابسامانی به علت خواهشات نفسانی و غیظ و غضب زیاد است و در نتیجه نیازمند برقراری نظم و امنیت می باشد که کار سخت و دشواری است، برخلاف عالَم علوی که در آنجا نفوس اصلاح یافته هستند و با مشکلات کمتری مواجه است. (فرید،۲۰۰۹،ص. ۱۲۹).

همچنان که حضرت علی(ع) غوث بودند و امامین حسن و حسین(ع) وزیر ایشان بودند و بعد از حسن عسکری(ع)، جناب غوث اعظم(عبدالقادر جیلانی) به درجه غوثیت کبری نائل شدند و بعد از ایشان تمام غوث ها به نیابت از وی غوث می باشند تا آمدن امام مهدی که مقام غوثیت اعظم به ایشان اعطا خواهد شد.(بریلوی، ۱۴۰۹،ص.۱۴۲).

لازم به ذکر است که در برخی از کتب بریلویه از امامان به عنوان ائمه یاد شده اند(قادری، ۲۰۱۶،ص. ۲۲۱).

۴-۶.افراد

از دیدگاه احمد رضا خان در مراتب ولایت بعد از مرتبه غوثیت، مرتبه فردیت قرار دارد(بریلوی، ۱۴۰۹:۱۴۳).بعد از رسیدن به مقام فردانیت، «ولی» از تصرفات کناره گیری اختیار می کند. بعضی از «افراد» در مقام «صحو» هستند و برخی در مقام «سکر» و برخی نیز همزمان هر دو مقام را دارند، کمال مرتبه فردانیت، رسیدن به محبوبیت است. که عبدالقادر جیلانی مالک مقام محبوبیت بود(قادری،۲۰۱۶،ص. ۲۲۰).

۵-۶.اوتاد

«اَوتاد» به معنای میخ چوبی است (ابن منظور، ۱۴۱۴،ج۳،ص. ۴۴۴). قرآن مجید، کوهها را به عنوان اوتاد یاد نموده است (نبا/۷).

اوتاد در نزد بریلویه در هر عصر و زمانی چهار نفر هستند و در تعداد آنها کم و بیش نمی شود.(جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۹،ص. ۳۹).

جهان از وجود آنها سامان می یابد و یکی از آنها مشرق را حفظ می کند که نامش«عبدالرحمن» است و دیگر که مغرب را حفظ می نماید نامش«عبد الودود» است و آنکه جنوب را حفظ می نماید «عبدالرحیم» است و «عبدالقدوس» مسئول حفظ شمال می باش. (فرید، ۲۰۰۹،ص. ۱۲۹).

۶-۶.ابدال

مطالعه آثار بریلوی آشکار می سازد، باور به ابدال مبتنی بر تعالیم ابن عربی است. محیی الدین هر یک از ابدال را منسوب به پیامبری می داندکه بهره های معنوی را از مشکات قلب ایشان می گیرد. ابدال از گردش زمین و نظام کواکب هفت گانه آگاهندو اقالیم سبعه تحت توجهات ایشان حفاظت می شود(ابن عربی، ۱۹۴۶، ج۲،ص. ۷).

«اَبدال»، از ریشه «بدل» به معنای جایگزین نمودن چیزی به جای چیزی دیگر و نیز به معنای دگرگون کردن شکلی به شکل دیگر می باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴،ج۱۱ ،ص. ۴۸).

ابدال از نظر بریلویه هفت نفر هستند و وجه تسمیه خواندن ایشان به ابدال این است که هر جا را ترک کنند قائم مقامی(بدل) در آنجا مستقر می شود. ابدال از نظر شکل ظاهری کاملا همانند همدیگر هستند و خداوند به وسیلهٔ ابدال، اقالیم سبعه را حفاظت می نماید زیرا هر بدل مسئول حفاظت از یک اقلیم است که در آن اقلیم ولایت دارد، اقلیم اول توسط بدل ابراهیم خلیل(ع) و به ترتیب اقلیم دوم توسط بدل کلیم(ع) و اقلیم سوم توسط بدل هارون(ع) و اقلیم چهارم توسط بدل ادریس(ع) و اقلیم پنجم توسط بدل یوسف(ع) و اقلیم ششم توسط بدل عیسی(ع) و اقلیم هفتم توسط بدل آدم(ع) حفظ و نگهداری می شود و هر یک بر آنها ولایت دارند (جمعی از نویسندگان،۲۰۰۹،ص. ۴۰).

اسامی این ابدال(هفت نفر فوق) عبارتند از: عبد الحی، عبد العلیم، عبد المرید، عبد القاهر، عبد القادر، عبد السمیع، عبد البصیر (فاروقی،۲۰۰۷،ص. ۴۷).

۶-۷. نقباء

نقباء جمع «نقیب» به معنای رئیس، سالار، پیشوا، سردسته و سرپرست گروه می باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱،ص.۷۷۰).

در هر عصر و دوره ای دوازه نقیب وجود دارد، آسمان دوازده برج دارد که هر یک از نقباء به خصوصیات یکی از این برجها عالم و آگاه می باشند، خداوند علمی به آنها عطا نموده که توسط آن بر غیب نفوس و باطن اشیاء علم دارند و شیطان در مقابل آنها بی پرده آشکار است و آنان بر قوای مخفی وی آگاه هستند اگر رد پا و اثری از شخصی بر روی زمین مشاهده نمایند می توانند از آن به شقاوت و یا سعادت وی پی ببرند (جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۹،ص. ۴۰).

۶- ۸. نجباء

نجباء جمع «نجیب» به معنای مردمان برگزیده و اصیل، بزرگ زاده و گرانمایه می باشد (ابن منظور،۱۴۱۴،ج۱ ،ص. ۷۴۸) و از دیدگاه بریلویه، نجباء هشت نفر هستند که مسئول اصلاح احوال بنی آدم، حمل اثقال و رفع کنندهٔ دلتنگی های مردم و متصرف در حقوق خلق می باشند (مزنگوی، ۱۳۹۶،ص. ۳۸).

۹-۶.حواری

در هر عصر و دوره ای یک حواری بیشتر نیست و در صورت رحلتش، دیگری جانشین وی می شود، در عصر حضور پیامبراکرم(ص)، جناب زبیر بن عوام این مقام را دارا بود، حواری هم با شمشیر و هم با دلیل و برهان از دین دفاع می کند و خداوند بر او علم، عبادت و برهان عطا نموده است و در کنار آن از قدرت، شجاعت و جرأت بهره مند می باشد(قادری، ۲۰۱۶،ص. ۲۲۸).

۱۰-۶.رجبی

در هر دوره ای چهل نفر رجبی هستند، و به افرادی گفته می شود که بر حال روحانی و وجود جسمانی آنها، عظمت الهی طاری و غالب گردیده است و به این دلیل به آنها رجبی گفته می شود که این حس و حال در ابتدای ماه رجب تا انتهایش بر آنها رخ می دهد و سپس این کیفیت و مستی عرفانی و از خود بی خود شدن به اتمام می رسد و در ماه رجب سال بعد دوباره باز می گردد و تکرار می شود.(قادری، ۲۰۱۶،ص ۲۲۸).

۱۱-۶.رجال الغیب

مردان نهان، اولیایی هستند که از چشم ظاهر بین پوشیده و پنهان می باشند و به این دلیل به آنان «مردان غیب» گفته می شود، خداوند به آنها قدرت طیّ الارض عطا کرده است. آنها قادرند در یک لحظه از مکانی به مکان دیگر منتقل شوند به مشکلات مردم رسیدگی نموده، پاسخ سوالات آنها را می دهند و در رفع فساد و شرّ کوشا هستند (فاروقی، ۲۰۰۷،ص. ۴۱).

در میان رجال غیب برخی در عالم حس و ماده به مقاماتی متعین هستند و قادرند به شکل هر انسانی که دوست دارند در آمده و از پرده غیب به مردم خبر می دهند و از امور پنهان آگاه می گردانند؛از دیدگاه اهل نظر حضرت خضر(ع) علاوه بر اینکه جزء اولیای ظواهر است، قائد اولیای مستور یعنی رجال غیب نیز می باشد(قادری،۲۰۱۶ ،ص.۲۳۰).

۱۲-۶.قلندر

قلندر نماد فتوت اجتماعی و مرتبه او نزد صوفیه رفیع و بلند است، قلندر انسانی است که با ترک تعلقات از عالَم، مجرد گشته و خویشتن را فانی می گرداند، زمانی که یک صوفی به منتهای مقصد خود در تصوف دست یابد ، در واقع به مقام قلندری رسیده است، قلندر با هر گونه آداب و عادات ظاهری جهت کسب معارف مخالف است و حتی ظاهر دین و شریعت را قید و بندی در راه تعالی

سالک می داند از این رو دل در گرو صفای باطن دارد و غالباً در حالت سکر و ناهوشیاری است، برخی غالیان با مبالغه و با نا آگاهی، حضرت علی(ع) را قلندر می نامند، در حالی که آنها از نماز، روزه و احکام شریعت اطلاعی ندارند(صدیق فانی،۱۹۹۸،ص.۴۹۲).

۱۳-۶.مجدد

انتهای هر عصری که علمای امت رخت از دنیا بر می بندند، مسائل دینی بار دیگر رنگ می بازد و بدعت ها و سنت شکنی ها و بی دینی جامعه را فرا می گیرد، در این وقت دین به تجدید حیات نیاز دارد که خداوند مسئولیت آن را به یکی از بندگان شایسته اش می دهد تا این وضعیت فساد را اصلاح نموده و دین را تجدید حیات نماید؛ به وی مجدد گفته می شود(قادری، ۲۰۱۶،ص. ۲۳۴).

بریلویه روایت ابو هریره از قول رسول اکرم(ص) را حجت خویش بر وجود مجدد گرفته اند: « إنّ اللّه تعالی یَبعَثُ لهذهِ الاُمّةِ علی رَأسِ کُلِّ مِئةِ سَنةٍ مَن یُجَدّدُ لها دِینَها » به یقین خداوند برای این امت ابتدای هر قرن، شخصی را بر می انگیزد که دین را تجدید نماید.(ابوداود، ۱۴۲۰، ج ۱،ص. ۴۲۹).

شرط نیست در هر قرنی فقط یک مجدد باشد بلکه می تواند چند مجدد در یک قرن حضور داشته باشند. بریلویه برای هر قرن نام مجددی را ذکر کرده اند و بر این اساس مجدد قرن چهاردهم را احمد رضا خان بریلوی(مؤسس بریلویه) می دانند (قادری، ۲۰۱۶ ،ص.۲۳۵).

۷.ویژگی ها و صفات ولی

اولیاء الله متصف به ملکات روحی و فضائل اخلاقی و خصائص کمالی هستند و بزرگان بریلوی برای آنها ویژگی هایی بر شمرده اند که در اینجا به طور خلاصه قسمتی از آنها آورده می شود. یکی از فضائل اولیاء، ایثار و از خود گذشتگی است.در تعریف ایثار گفته شده، شکر به هنگام نداشتن و بخشش در زمان دست یافتن است(قادری، ۲۰۱۶: ۲۴۳؛ بلگرامی، بی تا،ص. ۱۹۵).

ولیّ خدا به هنگام خشم، بردباری پیشه می کندزیرا می داند کنترل خشم به اندازۀ گرفتن روزه و شب زنده داری اجر و پاداش دارد(منذری، ۱۹۹۸، ج۲،ص.۳۲۳). مشکلات دنیوی اولیاء را درگیر می کند، تا وسیله آزمایش او باشد. لازم به ذکر است که به وسیلۀ آزمایش و ابتلائات، گناهان افراد عوام پاک می‌شود اما در مورد اولیاء الهی این ابتلائات برای سنجش میزان محبت آنان به درگاه خداوند است که گاه به شکل بیماری یا تنگدستی یا طعن و کینه مخالفان صورت می‌گیرد و به میزان

موفقیت اولیاء در این امتحانات، درجات آنان در دنیا و آخرت بالا می‌رود(قادری، ۲۰۱۶،ص.۲۴۹؛ نعیمی، بی تا،ص. ۴۱۵).

وارد شدن در ساحت امن الهی، مستلزم انجام عبادات است. در عرفان و تصوف بریلوی رسیدن به اوج معنویت از راه التزام به شریعت و پایبندی به فرائض و مستحبات امکان پذیر است(قادری، ۲۰۱۶،ص. ۲۵۷). از حضرت غوث اعظم نقل شده که: «من چهل سال با وضوی نماز عشاء، نماز صبح را اقامه و هر شب یک ختم قرآن می‌نمودم.»(دهلوی، ۱۹۹۶، ص.۳۳).

اولیاء الهی که بر ذات خداوند توکل می‌نمایند بارها تمام دارایی و ثروت خویش را در راه خدا می بخشند، امام احمدرضا خان در این باره می‌گوید: کسی که صابر و متوکل است می‌تواند تمام اموال و ثروتش را در راه خدا خرج نماید.(بریلوی، ۲۰۰۴، ج ۱۰،ص. ۳۲۴).

از جمله صفات اولیاء محاسبه نفس و بررسی اعمال و عملکرد است. این که بدانی در طول روز چه مقدار نیکی کسب کرده ای و چه مقدار از وقت خویش را به غفلت گذرانده‌ای. نفس لوامه و ملامت گر اولیاء اینگونه است که خود را در معرض همیشگی ملامت قرار می دهد؛ این کار را برای چه کردی؟ آن غذا را برای چه خوردی؟ و... اینگونه به محاسبه نفس خویش می‌پردازند(قادری، ۲۰۱۶،ص. ۲۶۱).

ولیّ مقرب، دنیا را رها می کند زیرا آگاه است که به زودی دنیا را ترک می کند، بنابراین اسیر و شیفته آن نمی شود و در همه حال به یاد احوال قیامت و روز حسابرسی است این رو رسول اکرم فرموده‌اند: «قسم به آنکه جان من در قبضهٔ قدرت او است زمانی که چشمانم را باز می‌کنم گمان می‌کنم که تا بستن پلک موت مرا در بگیرد یا زمانی که پیاله را به دهانم نزدیک می‌کنم، هرگز بر این گمان نیستم که تا بر زمین گذاشتنش زنده باشم»(منذری، ۱۹۸۸، ج ۱،ص.۱۵۱).

نتیجه

این پژوهش افقی از ولایتِ عرفانی نزد بریلویه به نمایش می گذارد، که با خلاصه کردن داده های آن می توان نتیجه گرفت که:

۱-بریلویه در موضوع ولایت مناسبات و مشابهت هایی با عرفان شیعی دارد، به گونه ای که اگر بخواهیم مابه ازاء کلی برای آن در میان تشیع بیابیم آن را با امامت همسان می کنیم.

۲-ولایت از نگاه بریلویه اگر چه آموزه ای نظری و معنوی است، اما راهبرد و کارکردی عملی دارد که التزام به متابعت از آن به مثابهٔ طریقت تلقی می گردد. در تحت لوای او سالک مراحل تصفیه درونی و رشد و نمو روحی و اعتلای معنوی را طی می کند تا به شکوفایی کامل باطنی و تعالی وجودی و مطلوب غایی برسد.

۳- ولایت حامل ارتباطات و الهامات فرا زمینی و الهی است. مقصد اعلای او انتظام هستی و برپایی عمود جهان و راهبری امت برای استکمال روحانی و معنوی است، بدین سبب زمین هیچگاه از وجود او خالی نیست. به این ترتیب نزد بریلویه، ولیّ در حضوری دو وجهی، پدیدار می شود؛ از یک‌سو بدلیل خاستگاه الهی اش واسطهٔ فیض و رحمت الهی است و تمشیت امور به دست او است و از دیگر سو هادی و راهنمای انسان است.

۴- به باور بریلوی ها، زنجیره بی پایان ولایتِ باطنی، منصبی الهی و عطایی است که حلقه اول آن حضرت علی (ع) و آخرین آن مهدی است و تمام حلقه‌های دیگر از امامان و اقطاب و مشایخ و غیره، متصل به اصل ولایت مرتضی علی هستند.

۵- لزوم بازشناخت کارکرد و تمایز گذاری میان جایگاه ولایت از خلافت دیگر دستاورد این تحقیق است، زیرا به باور بریلویه، خلافت منصبی سیاسی و حکومتی است و بدیهی است جایگاه و مرتبهٔ خلیفه زمینی و دنیوی بوده و مقتضای آن حفظ مصالح سیاسی و تکالیف دنیوی و تمشیت امور مادی است. در حالی که ولایت، شأن الهی داشته و دایرهٔ آن تا عرش گسترده است.

۶- چنان که از نظر گذشت، اولیاء الله، دارای ولایت باطنی و معنوی بوده؛ کاملان کمال یافته و واصلان وصال یافته و حاملان معنویِ عطای الهی هستد که با توجه به ابعاد وجودی و استحقاق فردی، مقام ولایت از جانب خداوند به آنها داده شده است.

۷- بریلویه برای اولیاء یک رشته ویژگی ها و محاسن اخلاقی بر می شمارد، که نشان می دهد، جانشان از گناه پالوده است اما این امر مستلزم عصمت برای آنان نیست.

فهرست منابع:

ابن عربی، محیی الدین .(۱۹۴۶). فصوص الحکم، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی

ابن منظور، جمال الدین.(۱۴۱۴). لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دارالصاد

ابوداود، سلیمان بن اشعث.(۱۴۲۰). سنن ابی داود، بیروت، دارالفکر.

اشرفی جیلانی، سید محمد مدنی.(۲۰۰۵م). عرفان اولیاء، حیدر آباد،شیخ الاسلام آکادمی
اعظمی، عبدالمنان.(۲۰۰۷). خلافت عقاید اسلامی کی روشنی میں، لاهور، فرید بیک
اویسی، محمد فیض احمد.(بی تا). سوالات و جوابات، کراچی، بیت الکتبس
بریلوی، احمد رضا خان.(۱۴۰۹ق). ملفوظات، لاهور، مشتاق بوک کارنر
بریلوی، احمد رضا خان.(۲۰۰۴م). احمد، فتاوی رضویه، لاهور، رضا فاوندیشن
بریلوی، احمد .(۲۰۰۶). ملفوظات، لاهور، مشتاق بوک کارنر
بریلوی، احمد رضا خان.(بی تا). الفتاوی الرضویه، کجرات، برکات رضا
ثبوت، اکبر.(۱۳۷۴). مدارس اسلامی در هند در طول تاریخ و جایگاه فرهنگی ایران در آنها، دهلی نو: رایزنی فرهنگی سفارت ایران
البزار، ابوبکر احمد بن عمرو.(۲۰۰۹م). مسند البزار، المدینه المنوره، مکتبه العلوم و الحکم
بلگرامی، میر عبد الواحمد.(بی تا). سبع سنابل، لاهور، فرید بک ستال
جرجانی، علی بن محمد.(۱۳۲۵). المواقف، قم، الشریف الرضی
جمعی از نویسندگان.(۲۰۰۱). فیضان اولیاء، کراچی، مکتبه المدینه، ۲۰۰۱.
جمعی از نویسندگان.(۲۰۰۹م). فیضان مزارات اولیا، کراچی، مکتبه المدینه
جمعی از نویسندگان.(بی تا). زیر نظر الیاس قادری، جامع شرایط پیر، کراچی، المکتبه المدنیه
حسنی، عبدالحی.(۱۳۸۲ق). نزهه الخواطر و بهجه المسامع، حیدرآباد: مطبعه مجلس
حلی، جمال الدین.(۱۴۰۹). الالفین فی امامه امیر المومنین، قم، دارالهجره
دهلوی، عبد الحق محدث.(۱۹۹۶م). اخبارالاخیار، لاهور، ممتاز اکیدمی
سعیدی، غلام رسول.(بی تا). نعم الباری فی شرح صحیح البخاری، کراچی، ضیاء القرآن
شاه صاحب، عبدالغفار.(بی تا). شان اولیاءالله، کراچی، ایجوکیشنل پریس
شایگان، داریوش.(۱۳۸۷). آیین هندو و عرفان اسلامی، تهران، فرزان روز
صدیق فانی، ابوکلیم محمد.(۱۹۹۸م). شاهراه اهلسنت، بجواب شاهراه بهشت، گوجرانواله، اویسی بک ستال.
طوسی، محمد.(۱۴۱۳). الرسائل العشر، قم، جامعه مدرسین
عطاری، مفتی محمدقاسم.(۲۰۲۲م). ولایت کی حصول کا طریقه، ماهنامه فیضان مدینه، نومبر

فاروقی، اقبال احمد.(۲۰۰۷م). رجال ، لاهور، مکتبه نبویه
فرید، مفتی شیخ فرید.(۲۰۰۹م). غوث و قطب القاب کی شرعی حیثیت، لاهور،زاویه پبلیشرز
فیاض لاهیجی، عبدالرزاق.(۱۳۷۳). گوهر مراد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
قادری، احمد رضا خان.(۲۰۱۳). خلقت نوری، تحقیق انوار احمد خان البغدادی، هند: مرکز البحوث الاسلامیه،
قادری، محمد اویس رضا.(۱۴۲۴ق). شیعه کا عقیده امامت، بهاول پور، قطب مدینه پبلشرز
قادری، محمد طاهر.(۱۳۹۰). عقیده شفاعت، ترجمه عبدالحسین رییس السادات، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی
قادری، محمد طاهر.(۲۰۰۴). ذبح عظیم، لاهور، منهاج القرآن پرنترز
قادری، محمد طاهر.(۲۰۰۵). سیف جلی علی منکر ولایت علی، لاهور،منهاج القرآن پرنترز
قادری رضوی، محمد الیاس عطار.(۲۰۱۵م). ولی‌الله کی پهچان، کراچی، مکتبه المدینه مدینه،
قادری عطاری، فضیل رضا.(۲۰۱۳م). بنیادی عقاید اور معمولات اهلسنت و الجماعت، کراچی، مکتبه المدینه فیضان مدینه
قشیری، عبدالریکم بن هوازن.(۲۰۰۱م). رساله قشیریه، اسلام آباد، اداره تحقیقات اسلامی
کربلایی، جواد.(بی تا). الانوار الساطعه فی شرح الزیاره الجامعه، تحقیق محسن اسدی، قم، دارالحدیث
مجددی،غلام مصطفی.(۲۰۰۱). قرآن حکیم کا تصور ولایت و نبوت، لاهور، ضیاء القرآن پبلی کیشنز
مجلس مدرسه المدینه.(۲۰۱۲م). اسلام کی بنیادی باتین، کراچی، مکتبه المدینه
مدنی، عبدالهادی عبدالخالق.(بی تا).کرامات اولیاء، کاشانه خلیق، یوپی، اندیا
مرادآبادی، سید محمدنعیم الدین.(بی تا). خزاین العرفان فی تفسیر القرآن، لاهور، ضیاءالقرآن
مزنگوی، عبدالعزیز.(۱۳۹۶ق). احوال ابدال، لاهور، مکتبه نبویه، چاپ دوم
مفید، محمد.(۱۴۱۴). النکت الاعتقادیه، بیروت، دارالمفید
منذری، عبد العظیم بن عبد القوی.(۱۹۸۸م). الترغیب و الترهیب، لاهور، ضیاء القرآن،
نعیمی، احمد یار خان .(بی تا). مرآت المناجیح، گجرات، کتب خانه
نیشابوری، مسلم بن حجاج.(۱۴۰۹ ق). صحیح مسلمف بیروت، دار ابن حزم
نیکلسون، رینولد ا.(۱۳۸۲). تصوف اسلامی، و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن
یافعی، عبدالله بن اسعد.(۲۰۰۴م). روض الریاحین فی حکایات الصالحین، لاهور، رضا پبلیشرز

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Investigating the influence of pre-Manic religions on Manism

Esmaeil Sepahvand [1]

1. Corresponding Author, Lecturer at Farhangian University of Khorramabad, Iran. E-mail: esy.sepah@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:24 October 2023
Received in revised form:
16 November 2023
Accepted: 7 December 2023
Published online:
3 January 2024

Keywords:
Mani,
Manism,
Iran,
religion.

ABSTRACT

Mani was an ancient prophet in the land of Babylon who lived in the territory of the Parthian and Sassanid Iranian states and was descended from the Parthian kings on his mother's side. He was born at the end of the Parthian dynasty and experienced his childhood until his death in the Sassanid era in this city. Mani was born in a place that had the right conditions and contexts to bring a comprehensive and universal religion, and after his studies and travels to different lands and regions, he claimed that he was inspired and pretended that he was a prophet. The end of time has been chosen. Mani brought a religion that was derived from the religions and sects before him such as Zarvan, Mehr, Zoroastrian, Christ, Buddha, Sabai and some other examples and by examining these religions, this truth is revealed to us that Mani's religion is a religious religion and It is a compilation that the founder of any religion that traveled to the region of its followers such as India, Asia Minor and other places, or his supporters and missionaries stepped into its territory and intended to attract its followers to their religion, the principles or included a subsidiary. The intended research is also based on the existing evidences and similarities of Manoism with religions, religions and monotheistic and non-monotheistic differences before it.

Cite this article: Sepahvand,E.(2023). Investigating the influence of pre-Manic religions on Manism . *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 69-87. DOI: 10.22111/jrm.2024.47004.1145

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: 10.22111/jrm.2024.47004.1145

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

بررسی تأثیر ادیان و مذاهب و فرق پیش از مانی بر مانویت

اسماعیل سپهوند[۱]

۱. نویسنده مسئول، مدرس دانشگاه فرهنگیان خرم آباد ، ایران. رایانامه: esy.sepah@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۲/۸/۲۵
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۲/۹/۱۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۲/۱۰/۱۳

واژه‌های کلیدی:
ادیان، مذاهب، فرق، کیش، آیین، مانی، مانویت، ایران.

چکیده

مانی پیامبری باستانی در سرزمین بابل بود که در قلمرو دولت‌های ایرانیِ اشکانی و ساسانی می زیست و از جانب مادر نسب از پادشاهان اشکانی داشت. وی در اواخر سلطنت اشکانیان متولد شده و دوره کودکی تا مرگ در عصر ساسانیان را در این گیتی تجربه نمود. مانی در مکانی به دنیا آمد که برای آوردن یک دین جامع و جهان شمول شرایط و زمینه های مناسبی داشت و بعد از مطالعات و سفرهایی که به سرزمین ها و مناطق مختلف داشت مدعی شد که به وی الهام شده و چنین وانمود کرد که به عنوان پیامبر آخر الزمان برگزیده شده است. مانی به عنوان یک پیامبر ایرانی دینی آورد که برگرفته از ادیان و مذاهب و فرق قبل از وی مانند زروان، مهر، زرتشت، مسیح، بودا، صابئی و چند نمونه دیگر بود و با بررسی آیین‌ها، ادیان، مذاهب و فرق ذکر شده این حقیقت بر ما آشکار می شود که دین مانی یک دین اتقاطی و تلفیقی است که مؤسس آن در هر دینی که به منطقه پیروان آن مانند هندوستان، آسیای صغیر و سایر نقاط سفر می کرد و یا هواداران و مبلغان او به قلمرو آن قدم می گذاشتند و قصد داشتند تا پیروان آن را به آیین خود جذب کند، اصول یا فروعی را بر می گرفت. تحقیق مورد نظر نیز با تکیه بر شواهد و شباهت های موجود مانویت با آیین ها، مذاهب و فرق توحیدی و غیر توحیدی قبل از خود صورت گرفته است.

استناد: سپهوند، اسماعیل (۱۴۰۲). بررسی تأثیر ادیان و مذاهب و فرق پیش از مانی بر مانویت. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷ (۲)، ۸۷-۶۹.
DOI: 10.22111/jrm.2024.47004.1145

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

مقدمه

مانویت یکی از آیین‌های مهم و تأیرگذار بر زندگی بشر در پهنه وسیعی در آسیا، آفریقا و اروپا بود که از زمان ظهور پیامبر آن یعنی مانی تاکنون هنوز تأثیر آن به مراتب دیده می‌شود. مانی با این ادعا که خاتمیت پیامبران را دارد به‌جز آیین یهود و آن هم به‌دلیل دنیاپرستی‌اش که با زهد و رهبانیت آیین مانویت سر سازش نداشت؛ دین خود را کامل‌ترین دین می‌دانست و از ادیان و مذاهب و فرق مانند آیین های ایران باستان یعنی زروان و زردشت و بودایی و هندی و مسیحیت که در جهان آن روز در ایران و بین‌النهرین و شامات و چین و هند مسلط بودند تأثیر و تأثیراتی گرفته و از برخی اصول و از بعضی فروع آنها را گرفته و در دین خود ادغام کرد. تاکنون تحقیقات بسیار و ارزنده‌ای راجع‌به مانی و مانویت به‌صورت کتاب از جمله «ارزش میراث صوفیه» اثر عبدالحسین زرین کوب (۱۳۴۴)، «ایران در زمان ساسانیان» تألیف آرتور کریستن‌سن، ترجمه غلامحسین رشیدیاسمی (۱۳۴۵)، «اصل و نسب دین‌های ایرانیان باستان» نوشته عبدالعظیم رضایی (۱۳۷۲)،«آیین گنوسی و مانوی» نوشته میرچا الیاده، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور (۱۳۷۳)، «مانی و دین او» اثر حسن تقی‌زاده (۱۳۷۹)، «تاریخ ایران باستان» تألیف اردشیر خدادادیان، ،جلد دوم (۱۳۸۳)، «ادیان آسیایی» نوشته مهرداد بهار (۱۳۸۴)، «زندیق و زنادیق» تألیف سیدسعیدرضا منتظری (۱۳۸۹)، «مانی» نوشته گئو ویدن گرن، ترجمه فیروز فیروزنیا، (بی‌تا) و مقاله مانند«مبانی عقاید گنوسی در مانویت» اثر شکری فومشی (۱۳۸۲)، «یادکردهای دین زرتشت در متون مانوی» نوشته آبراهام ویلیامز جکسون ترجمه داریوش احمدی (۱۳۸۳)،«مانی و سیر گسترش مانویت»، تألیف امیر اکبری (۱۳۸۶)، «زروان‌باوری در کیش مانوی» نوشته اسدی، و دیگران (۱۳۹۹)، «جستاری انتقادی در سرچشمه دین مانی» اثر علی تدین (۱۳۹۳) و ... کار شده است اما هیچ‌کدام از آنها به تمامی آین‌ها و کیش‌ها و مذاهب و فرق پیش از مانی که بر مانویت تأثیر داشته‌اند به‌صورت کامل اشاره نکرده‌اند. هدف از این تحقیق مشخص کردن مواردی است که مانویت از آیین‌ها و مذاهب و فرق پیش از خود گرفته است و ضرورت آن نیز برای آگاهی و شناخت بیشتر دانشجویان و محققان ادیان و مذاهب می‌باشد. این تحقیق که مطالب آن به‌صورت کتابخانه‌ای گردآوری شده است قصد پاسخ‌گویی به سؤال: دین مانی از ادیان و مذاهب و فرق که در نزدیکی خود داشت چه تأثیر یا تأثیراتی گرفت ؟

دارد. به‌نظر می‌رسد بسیاری از اصول و عقاید مانویت از ادیان پیش از خود مانند زروانی، میترائیسم، زرتشتی، مسیحیت و فرق دیگر مانند مرقونیون دیصانیان و غیره گرفته شده است.

دین مانوی

مانی نامی مستعار برای پیامبر مؤسس آیین مانویت بود که همه او را هنرمندی کم‌نظیر از جمله در عرصه نقاشی و تصویرگری دانسته‌اند در عربی او را مانی‌النقاش در فارسی به مانی صورت‌گر و در زبان آلمانی به Mani der Maler و نیز در انگلیسی Mani the painter معروف و شناخته شده است. وی در سال ۲۱۶م در زمان سلطنت اردوان پنجم آخرین شاه اشکانی از پدری ایرانی به‌نام پاتک و از مادری به‌نام مردیم که شاهزاده‌ای اشکانی بود، در روستای مردینو در حومه‌ی بابل متولد شد(خدادادیان، ۱۳۸۳،ج۲،ص ص .۱۶۵۳ و ۱۶۵۵). مانی یک پزشک بود و زمان ظهور او هنگامی بود که ساسانیان سعی در تسخیر پارس داشتند و با پارت‌ها در حال نبرد بودند(دریایی، ، ص. ۶۳؛ ولسکی، ۱۳۸۳، ص ص .۲۱۸-۲۱۷). دین مانی دینی جهانی انگاشته می‌شد و مهر تأیید خود را از پیامبران و آموزگاران پیشین می‌دانست و می‌گفت فقط آمده تا پیام ایشان را تکمیل کند(دریایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۵؛ اسدی و دیگران، ۱۳۹۹،ص. ۱۸۶). دین مانی پس از مرگ او توسط مبلغان مانوی در شرق و غرب گسترش یافت(اکبری، ۱۳۸۶،ص.۶). مانی آیین خویش را این چنین معرفی می‌کند: دینی را که من برگزیده‌ام در پنج چیز بهتر از سایر دین‌های قدیمی است. نخست آنکه مذاهب قدیمی خود را به یک کشور و یک زبان محدود می‌کردند. اما مذهب من در تمام کشورها و به همه زبان‌ها و تا دورترین کشورها آموخته می‌شود. دوم آنکه: تا هنگامی که پیشوایان دین‌های پیشین زنده بودند همه چیز به سامان بود، اما وقتی که پیشوایان مردند دینشان آشفته شد و مردمان در گفتار و کردار سست شدند و بدین طریق ... اما دین من در نتیجه وجود کتاب‌های زنده، آموزگاران، اسقفان، برگزیدگان، نیوشندگان و از طریق خرد و کار تا پایان [جهان] باقی خواهد ماند؛ سوم آنکه: روان های پیشین که کارشان را در دین خود تکمیل نکرده و به پایان نرسانده است، به دین من می‌آیند. درست از اینجاست که دری به سوی رستگاری برای آنان گشوده است؛ چهارم آنکه: دو اصلی که بر من وحی شده است و نوشته‌های زنده و پر شور من، خرد و دانش من بسیار بهتر از دین‌های پیشین است؛ پنجم آنکه: تمام نوشته‌ها، خرد و داستان‌های دین‌های پیشین به دین من افزوده شده‌اند(شاکد، ۱۳۷۷،ص. ۲۵۵). مانی چنین می‌گفت که پیدایش دو عالم از دو

هستی است؛ یکی نور و یکی ظلمت و هریک از دیگری جدا بوده و نور اولین بزرگی است که در شماره نیاید و او خداوند و فرشته جنان‌النور است و پنج عضو دارد: حلم، علم، عقل، غیب و فطنت؛ به ضمیمه پنج عضو دیگر که: محبت، ایمان، وفا، مروت و حکمت است و چنین پندارد که خدا با این صفت‌ها ازلی بوده و دو چیز ازلی دیگر هم با اوست: یکی آسمان، یکی زمین(ابن‌ندیم، ۱۳۴۶،ص. ۵۸۴). مانی بر این باور بود که کیش وی برتر از دین‌های گذشته (بودایی، زردشتی و مسیحی) است، چرا که پیام آن جهانی و فراگیر است و آموزه های وی از ابتدا به همه زبانها (پهلوی، سریانی، لاتینی، قبطی، ترکی، چینی و...) در آمده و قابل درک برای همگان بوده است. مانی عناصر بسیاری را از دین های پیشین به دین خویش را داد تا بدین‌وسیله کیش خود را برای پیروان دین‌های دیگر، جالب و فهم پذیر سازد(احمدی، ۱۳۸۵،ص.۸۸). تعلیم مانی که تلفیقی از مذاهب گنوسی با آیین های هندی و ایرانی بود اعتقاد به ثنویت را شامل روح و جسم و ضرورت سعی در نجات روح می‌کرد.(زرینکوب، ۱۳۷۶،ص. ۱۸۵). دین مانی ترکیبی بود از ادیان مهم آن زمان یعنی بودا و زردشت و آیین مسیح و همچنین عقاید گنوسی و مندایی، او خود فرستاده عیسی نور و فارقلیط موعود عیسی می‌خواند و از بودا و زردشت نیز یاد می‌کرد و آیین خود را مکمل تعالیم آنها می-شمرد(شاه‌حسینی، ۱۳۵۴،ص ص. ۸۷-۸۶). تصور امتزاج میان نور و تاریکی، میان افلاک ادراک و ماده، مسلماً جزیی از میراث ایران قدیم مانویت را می‌سازد(فیروزنیا، بی‌تا،ص. ۲۵). دین مانی ترکیبی است از معتقدات مردم بابل و ایران و اصول بودایی و مسیحی(شاله، ۱۳۵۵،ص. ۲۱۶). چنانچه تأثیر تعالیم عرفانی دوره نفوذ تمدن و فرهنگ یونانی و قرون اولیه عصر مسیحیت از جمله عرفان سریانی را منعکس می‌سازد(دیاکونوف، ۱۳۸۰،ص. ۳۳۶). گئو ویدان گرن درباره مانی نوشته است «دین مانی مخلوطی آگاهانه از مسیحیت و زردشتی‌گری و اعتقادات دیگر ایرانی است بر مبنای معتقدات قدیم ساکنان بین‌النهرین به صورت تحول یافته گنوسی و تعمیدی آن. مسیحیت و اعتقادات ایرانی با معتقدات مذهبی ساکنان بین‌النهرین آمیخته شده بود از این رو مانویت بیش از هر مذهب دیگری امکان این را داشت که دو رقیب بزرگ یعنی مسیحیت و الهیات ایرانی را بهم نزدیک کند و با ادغام این دو به ترکیب بالاتری دست یابد که برای مردم سرزمین بین‌النهرین نیز که با فلسفه عرفانی آشور_بابلی پرورش یافته بودند قابل قبول باشد، این جنبه آینده مهمی را نوید می‌داد(رضایی، ۱۳۷۲،ص.۳۳۰). اگر عنصر یهودی_مسیحی را عامل تعیین‌کننده در شکل بخشیدن بعدی پیامبر

بابی بدانیم سخت در اشتباهیم، همچنین اجزاء ضروری چون محیط دینی و فرهنگ میان دورودان آن زمان را در شرایط مساوی نادیده بگیریم و چنانچه می‌دانیم همین عوامل بودند که جنبش‌های دینی چون؛ آیین مندایی ، که تا امروز در جنوب ایران بازمانده است، با باورهایی درآمیخته که سخت زیر نفوذ آیین گنوسی ایران بودند. نیز نباید از این حقیقت چشم بپوشیم که در ادسا، بخش شمالی سوریه دو آموزگار بزرگ گنوسی به نام مرقیون پونتوس (متوفی حدود ۱۶۰م) و ابن‌دیصان ادسایی (۲۲۲-۱۵۴م) که هردو سخت زیر نفوذ دوگانه‌پرستی ایرانی قرار داشتند از پیش مکاتبی را پی ریختند(الیاده، ۱۳۷۳،ص. ۱۰۹). اگر نسبت به تعلیقات فلسفی دینی مانی قدری جسارت شده در مقابل باید گفته شود که این مؤسس دین، مطالب خوب و عالی هم دارد و مبنای عقاید او فلسفه جدید یونانی و گنوسی و امتزاج آنها با ادیان سامی و به‌ویژه مسیحیت و طریقه های متکلمین مسیحی مخالف اکثریت بوده و درواقع مانند طریقه مرقیون و ابن‌دیصان شکلی از مسیحیت هلنیزم (به‌معنی فلسفه یونانی بهد از اسکندر) بود(تقی‌زاده، ۱۳۳۵،ص.۲۶). درواقع به‌طور کلی می‌توان چنین گفت که آموزه مانی جوهری گنوسی داشت و عناصر سازنده آن از دین ایرانی به‌ویژه از آیین زردشتی و گونه زروانی آن سرچشمه گرفت و از مرقیون پونتسی و آیین گنوسی یهودی_مسیحی ابن دیصان ادسایی نیز متأثر بود، مانویت با آنکه تأثیرات شگرفی از ابن‌دیصان پذیرفته است(الیاده، ۱۳۷۳،ص. ۱۶۳). در زیر به‌معرفی و تأثیر این ادیان و فرق می‌پردازیم:

زروان: کیش زروانی (Zeruanismus) یکی از باستانی‌ترین ادیان ایران است که پس از گذشت هزاران سال دوباره در زمان ساسانیان پایه گرفت و رواج به‌سزایی داشت. پیروان این کیش زروان اکرانه (بیکران) را خدای بزرگ و خالق اهورامزدا و اهریمن می‌دانند. در اوستا چند بار نام زروان در ردیف دیگر ایزدان آمده و از آن به‌عنوان فرشته زمان بیکران یاد شده است. در اغلب نوشته‌ها زروان با صفات اکرانه آمده است(رضایی، ۱۳۷۲،ص.۳۹). زروان نام این کیش مشتق از زروان زمان است که به‌نظر زروانیان وجود غایی است، به‌عقیده آنان زروان منشأ غایی هم خیر و هم شر و پدر و برادر یعنی اورمزد و اهریمن است به اعتقاد زروانیان "وجود مطلق" زروان دو قطب متضاد خیر و شر را در خود دارد(هلینز، ۱۳۷۹،ص ص. ۱۱۲-۱۱۱). مغان می‌گویند پیش از آنکه آفرینش شروع شود و پیش از آنکه آسمان و زمین و هیچ مخلوقی موجود باشد، در بسیط هستی وجود حقیقتی موجود بود که زروان نام داشت. این زروان خداوند فر یا بخت و اقبال و تردید نیز

خوانده می‌شد(رضایی، ۱۳۷۲،ص. ۳۹). ایرانیان به کیش زردشت که او را پیغمبر خود می‌دانند و بر این بودند که روشنی _و آن را زروان می نامند_ قدیم و ازلی است(یعقوبی، ۱۳۸۷، ص. ۲۱۷). باورهای آیین زروانی در قالب آموزه‌های دینی زردشتی، در اغلب نواحی فلات ایران با اقبال در بین مردم مواجهه شده بود. مانی با فراست از این ظرفیت برای باورپذیر کردن آموزه‌های کیش خود استفاده کرد(اسدی و دیگران، ۱۳۹۹،ص. ۱۸۶). گفتنی است که شاکله اصلی دین مانی آیین زروان بود(خدادادیان، ۱۳۸۳،ج۲، ص.۱۶۶۰). در آیین مانی در قلمرو نور، پدر عظمت حکمران است (که معادل زروان زردشتیان است) و گاهی در ایران سروشاو خوانده شده و در قلمرو ظلمت پادشاه تاریکی که معادل اهریمن است یا شیطان در دین مسیح(تقی‌زاده، ۱۳۳۵،ص. ۳۷). خدا که پدر روشنایی انگاشته می‌شد و در برخی از متن ها نام زروان به او داده بودند، هم در آیین مانی و هم در سایر نظام‌های گنوسی، دور از دسترس و دست نایافتنی بود(فولتس، ۱۳۹۰ ،ص. ۱۵۸). در حقیقت چون زروان پدر ادیان ایرانی بود مانی برای آیین خود بدان نیاز داشت تا اصول و مواردی از آن را در دین خود بیاورد.

میترا: آیین مهر یا میثره که خدای روشنایی، حافظ نظم، مدافع حق‌وحقیقت و ضامن عهد و پیمان بود باعنوان میتراییسم شاخه‌ای از طبیعت‌پرستی کهن که در ایران رشد و نما یافت(میرزایی، ۱۳۴۷،ص.۸۹؛ لوکاس، ۱۳۷۲،ج۱، ص.۲۹۰). مهر خدای مهمی در تاریخ بسیاری از کشورهای مختلف در ادوار گوناگون بوده است و این آیین از اندیشه‌های کهن ایرانی از جمله روح نیکی و بدی همچون برادران هم‌شکم یا دو برادر توأم یا پسر زروان یا زمان بی‌نهایت را اخذ کرد و پرستش او در غرب از امپراتوری روم تا شمال انگلستان و در شرق تا هند گسترش داشته است. مهر که نخست هزاران سال پیش پرستیده می‌شد هنوز مورد احترام زردشتیان است(هلینز، ۱۳۷۹،ص. ۱۱۹؛ کالج، ۱۳۸۰،ص.۹۱). پیش از آنکه زردشت ظهور کند، آریاییان در قالب زروانی‌گری، مهرپرستی نیز اختیار کردند. در اوستا مهر از گروه بزرگ‌ترین ایزدان است. کهن‌ترین سند نوشته شده‌ای که نام این خدای کهن بشری در آن ثبت شده است و به‌دست ما رسیده است الواح گلین متعلق به ۱۴۰۰ق.م یافته شده در بغازکوی که در پیمان‌نامه میان هیتی‌ها و میتانی‌ها، از میترا و وارونا دو خدای بزرگ هندی و ایرانی کمک خواسته شده است. در وداها دو بار و آن هم به‌طور کوتاه از میترا به تنهایی یاد شده است اما در اوستا بر خلاف وداها میترا مقام شامخی دارد و در زمان پیش از اوستا و رستاخیز زردشتی،

بزرگ‌ترین خدا به‌حساب می‌آمد(رضایی، ۱۳۷۲،ص. ۵۶). مانی گاهی خود را پیرو میترا (مهر) معرفی می‌کرد و این به‌دلیل احاطه او بر این آیین بود(خدادادیان، ۱۳۸۳،ج۲،ص.۱۶۶۰). میترا که خدای پیمان و روشنایی و خورشید بود مورد توجه مانی قرار گرفته و او پیام خود را در میان ایرانیانی تبلیغ می‌کرد که به خدایی مانند مهر نیز به‌مانند سایر ایزدان معتقد بودند و آیین مهر نقش مهمی در کیش مانی داشت(کالج، ۱۳۸۰،ص. ۸۹؛ دریایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۴). مهر یا میترا ایرانی بود و مانی نیز تفکرات ایرانی را بیشتر در آیین خود اهمیت می‌داد و از طرفی بستن پیمان یعنی راستگویی و صداقت و این چیزی بود که مانویان همیشه به آن پایبند بودند.

زردشت: آیین زرتشتی در محیط دین اصلاح نشده‌ی ایرانی که خدایان بسیار داشت و برای عناصر طبیعت سپاس و احترام داشت چون عاملی در فضای ناساز پدیدار شد(کالج، ۱۳۸۰،ص. ۸۸). در نیمه قرن هفتم قبل از میلاد "آیین زردشتی ظاهر شد" و مردم را به نیکی و صلاح خواند. زردشت اگر چه فکر مبارزه خیر و شر را پذیرفت، ولی در آن تعدیلی پدید آورد و علیه قربانی کردن و خون ریختن برخاست و مردم را به پاکی گفتار و پندار و کردار فرا خواند. کیش زردشت تا حدودی جنبه توحید داشت، به پرستش اهورامزدا دعوت می‌کرد و در عین‌حال به مبارزه با مبدأ شر و از میان بردن آن و مساعدت و یاری به مبدأ خیر دعوت می‌کرد. زردشت می‌گفت برای توفیق در این کار باید به اعمالی پرداخت که نتیجه ان رستگاری و پیروزی و صفای باطن باشد تا موجب وصول به سرمنزل سعادت گردد.(آیتی، ۱۳۵۸،ص.۱۹). به‌عقیده زردشتیان گیتی به‌خودی خود بد نیست اما بهتر است انسان دو دستی به آن نچسبد و خود را از آن محفوظ نگه دارد. انسان با رها کردن گریبان جهان می‌تواند بدون آنکه آن را یکسره رها سازد به‌هدف دیگر خود نیز دست یابد(شاکد، ۱۳۸۱،ص. ۲۹۶). مذهب زردشت دینی است که ظاهراً بر اساس دوگانه پرستی قرار دارد. این دین معتقد بر دو خدای ازلی جاویدی می‌باشد یکی خدای خیر دیگری خدای شر. در چهاچوب این عقیده یک نظم بسیار عمیق فلسفی بنا شده که بر طبق آن خدای خیر ملقب به اهورا مزدا؛ خدای خرد و دانش یا آفریدگار کل است که همواره در پیکار و نزاع با خدای شر که او اهریمن یا انگر نام دارد اولی یعنی هرمزد، پروردگار و سبب همه نیکی‌های عالم هستی است و دومی یعنی اهریمن ناپاک است و زشت که منشأ غم و بدبختی و منبع سراسر دردها و بیماری‌ها و سرانجام باعث نابودی است. این دو نیروی عالم کل هر چند روزگاران با یکدیگر به جنگ و نزاع سر گرم‌اند و هر

یک شکست دیگری و پیروزی خود را می‌طلبد سرانجام این کشمکش به پیروزی اهورامزدا پایان می‌پذیرد(بیات، ۱۳۵۵،ص. ۲۱۵). در این آیین [مانوی] خیر و شرّ و یا نور و ظلمت زردشتی نمایان است. با این اعتقاد که خیر و شرّ با هم در ستیزند و سرانجام خیر بر شرّ یا نور بر ظلمت فائق آمد(بیانی، ۱۳۷۹،ص. ۴۸). چنانچه از آموزه‌های مانوی برمی‌آید تأثیرات گسترده‌ای در انگاره‌های یزدان‌شناسی و کیهان‌شناسی دین مانی بر جای نهاده است(جکسون، ۱۳۸۳،ص. ۱۸۳). چنانچه «ایشان [مانویان] همان گویند که زردشت گفته است که صانع دو است: یکی نور که صانع خیر است و دیگری ظلمت که صانع شر است و هر چه در عالم است از راحت و روشنایی و طاعت و خیر به صانع خیر باز پذیرد و هر چه از شر و فتنه و بیماری و تاریکی است به صانع شر. لیکن هر دو صانع را قدیم گویند»(افشار شیرازی، ۱۳۳۵،ص.۴۹۱). مانی در یزدان‌شناسی خود بسیار وام‌دار دین زردشت است زیرا او معتقد بود که از ازل دو اصل وجود داشته است: یکی «نیکی و روشنی» و دیگری «بدی یا تیرگی» که هر یک قلمرو جداگانه‌ای داشته‌اند. بر قلمرو نیکی یا «بهشت روشنی»، «پدر بزرگی» (زروان یا بهشت روشنی) فرمان می‌راند و بر سرزمین تاریکی، اهریمن (شهریار تاریکی) پادشاهی می‌کرد تا آنکه اهریمن به بهشت روشنایی هجوم آورد و بخش‌هایی از آن را آلوده و اشغال کرد. یزدان شناسی و کیهان شناسی مانی تا اینجا کم و بیش مطابق با آموزه‌های زردشتی است اما پس از این عقاید آن دو از هم جدا می‌شود(احمدی، ۱۳۸۵،ص. ۸۷). به حقیقت مانی اصل ثنویت را از زردشت گرفت زیرا در دین زرتشتی ثنویت نیکی و بدی یا همان ارته و دروج (درستکاری و دروغ) رایج بود. (شاه‌حسینی، ۱۳۵۴،ص. ۸۷؛ کالج، ۱۳۸۰،ص. ۸۸). عقیده اصلی مانویان مانند آیین زردشتی همان عقیده تثنین است. به‌عقیده آنان جهان عرصه مبارزه دو اصل روشنایی و تاریکی است. در جهان خاک عناصر روشنایی و تاریکی با یکدیگر ممزوج و مخلوطند و هدف پیشرفت و موفقیت در این جهان، آزادی و تفکیک عناصر روشن از تاریک است. عقاید و افکار مانویان در بدو امر مربوط به اصول آفرینش جهان و روز جزا و آخرت است که متضمن خصوصیات افسانه‌های زردشتی می‌باشد.(دیاکونوف، ۱۳۸۰،ص. ۳۳۶). در مجموع نظام دینی مانی ثنوی یا دوگانی‌کیشی بود و مبتنی بر دو اصل یا بُن و بنابراین دینی دو بنی بود که نظام آن برای تبلیغ پیام خود از اصطلاحات زرتشتی بهره می‌گرفت و زرتشتیان با آن مأنوس بودند(دریایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۳). تأثیر

آیین زرتشت بر مانویت دیگر بر کسی پوشیده نیست و به‌خوبی این امر مشهود است و نیاز به توضیح بیشتر ندارد.

آیین گنوسی (گنوستیکی): گنوسی در اصل از واژه یونانی غنوسی gnosis به‌معنای دانستن است اصول عقاید گنوسی محققاً قبل از عیسویت وجود داشت و سپس به سختی با عیسویت جنگید. در سده‌های نخستین مسیحی، آیین گنوسی سراسر جهان یونانی_رومی را در پیمود و دین یهود و مسیحیت را به‌خطر انداخت(بهار، ۱۳۸۴،ص ص. ۷۵-۷۴). آیین گنوسی، حد و مرز مشخصی ندارد. بلکه مجموعه‌ای است از مذاهب گوناگون که تنها در برخی چیزها اشتراک دارند ولی همه به جانب یک هدف روانند که از وحی الهی " گنوس" یا معرفت و شهودی به‌وجود آورند که بتواند انسان را با خدا متحد کند(الفاخوری و الجر، ۱۳۵۸،ص. ۷۸). بنا به نوشته‌های مسیحی، اصول عقاید گنوسی-ها چنین است: ۱- ماده دشمن روح است، چنانچه شر دشمن خیر است، بنابراین تن قابل تحقیر است، ۲- تخیلات و تصورات خارق‌العاده در میان پیروان این آیین عمومیت دارد، ۳- آنان عیسی مسیح را بعد از فرشتگان قرار می‌دادند و گاه وجود او را انکار می‌کردند، ۴- این کافران بیشتر از میان یهودان پدید می‌آمدند و خود را استاد قانون (آسمانی) می‌دانستند(بهار، ۱۳۸۴،ص ص. ۷۷-۷۶). برخی گنوسی‌ها را فرقه‌ای از مسیحیت می‌دانند که به شناخت (عرفان) تعالیم ناب حضرت عیسی (ع) اعتقاد داشتند(خدادادیان، ۱۳۸۳،ج۲،ص.۱۶۶۰). به اعتقاد برخی از پژوهشگران برخی موارد از نحله‌های گنوسی شالوده کیش مانوی است(شکری فومشی، ۱۳۸۲،ص. ۳۵). چنانچه در آیین مانوی همانند همه جنبش‌های گنوسی آمده است که دانش به رستگاری منجر خواهد شد و این رستگاری به واسطه پیروزی "نور نیکو" بر "تیرگی شرور" به‌دست می‌آید(الیاده، ۱۳۷۳،ص۱۲۲) . در زمانی‌که مانی نخستین سال‌های زندگی‌اش را با والدینش در بابل می‌گذرانید آیین گنوسی در این شهر نفوذ زیادی داشت(دریایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۳). مانویت چون آیین گنوسی دارای بدبینی عمیق و یکسو نگر نسبت به جهان است چنانچه نیروهای شر از آن آگاهند و آن را زیر سیطره خود گرفته اندو با میل فزاینده‌ای می‌خواهند زنجیرهایی را که در زندان ماده و تن به اصل مینویی و درخشان چسبیده‌اند، در هم شکنند. آگاهی از طریق خاطره‌ای به رستگاری منجر می‌شود که در آن تشرف کننده تشخیص می‌دهد که روحش پاره‌ای از نور و با خداوندگار متعال

هم گوهر است(الیاده، ۱۳۷۳،ص.۱۲۲). چون مانی جوانی خود را در میان طرفداران این کیش بود پس طبیعی بود که از اصول و ارکان آن برداشت‌هایی داشته باشد.

مرقونیان و دیصانیان: درباره ثنویان از مانویان دیصانیان و مرقونیان که نور و ظلمت را قدیم و جهان را آمیخته و مرکب از آن دو و نیکی را از نور و بدی را از تاریکی دانسته‌اند(بغدادی، ۱۳۵۸، ص. ۲۵۸). به این دو اشاره‌ای کوتاه خواهیم داشت: مرقیون که اروپاییان به او مارسیون می‌گویند، مردی بوده است حکیم و از اصحاب معرفت که در آغاز قرن دوم میلادی در شهر سینوپ در آناطولی در کنار دریای سیاه متولد شده است. پدرش اسقف بود و خود نیز این پایه را داشت و چون عقاید خاصی داشت او را تکفیر کردند و می‌خواست توبه کند که عمرش وفا نکرد وی معتقد به تحریف تورات و انجیل بود و عقیده داشت باید تورات و قسمتی از انجیل را تغیر داد. این عقیده وی به سرعت پیشرفت و هواخواهان بسیار یافت و ارتودوکس‌ها با مرقیون مخالفت سخت کردند. با این همه تا قرن دهم میلادی باقی ماندند و در ضمن عقاید ایشان در دین مانی موثر افتاده است(نفیسی، ۱۳۴۶،ص. ۶۸). سده‌ی سوم میلادی در روم، مصر، عربستان، سوریه و حتی ایران گروه‌های بزرگی از پیروان مرقیون وجود داشتند. رهبران گروه‌های نام برده همانند سران مانویان می‌گفتند که جز خدای جهان مادی که پدیدآورنده شر و ناراستی است، خدای بزرگ‌تری هست که خالق خیر و راستی است(لوکونین، ۱۳۷۲،ص.۱۲۰). در اسناد اسلامی درباره دیصانیان نوشته اند که ابن‌دیصان در کنار نهری به نام دیصان به دنیا آمده و پیش از مانی بوده و دین او نزدیک به دین مانی بوده است و تنها اختلاف ایشان درباره آمیختگی نور با ظلمت بوده است، دیصانیان دو گروه بوده‌اند که با هم اختلاف داشته‌اند؛ گروهی عقیده داشتند که نور با اختیار خود با ظلمت در آمیخته است تا آن را اصلاح کند و چون خواست از آن بیرون برود منع کردند، گروهی دیگر معتقدند که نور خواست ظلمت را از خود براند و چون پایداری آن را دید ناچار از این کار دست کشید. ابن‌دیصان معتقد بود که نور جنس واحد و ظلمت جنس واحدیست برخی از دیصانیان عقیده داشتند که ظلمت اصل نور است و نور زنده و حساس و داناست و ظلمت بر خلاف آن حساس و دانا نیست(نفیسی، ۱۳۴۶،ص ص. ۷۰-۶۹). نور و تاریکی از اهم موضوعات اعتقادات مانویت است که دیصانیان و مرقونیان نیز قبل از مانویت به آن قائل بوده‌اند.

مندایی (مانداییی): کلمه مندا به‌معنای علم و عرفان است و مندایی یعنی کسی که منسوب به عرفان می‌باشد و بعضی‌ها گفته‌اند که مندا صورت دیگر واژه مدا یا مذبح است که در آرامی به معنای فرشته یا منجی آمده است و در یونانی به آن گنوسیس گفته می‌شود.(الهامی، ۱۳۷۹،ص. ۸۷). مندابیان یحیای تعمیددهنده را در مقام پیامبر خویش گرامی می‌دارند و عیسی را فقط یکی از حواریون نافرمان یحیی می‌انگارند. دنبال کردن تاریخچه خاص جماعت مندایی کاری است دشوار _در دوره پارتیان در بین النهرین فرقه های گنوسی_ تعمیدگرای متعددی وجود داشتند اما آنها شاید به صابئین مشترک حرّان، که در منابع اسلامی نامشان برده شده است، وابسته باشند. واژه جدید فارسی برای اشاره به مندابیان، یعنی واژه صبّی، از واژه عربی مغتسله [تعمیدیون] سرچشمه می‌گیرد(فولتس، ۱۳۹۰،ص. ۱۵۲). عده‌ای مانی را به فرقه مانداییی متعلق می‌دانند زیرا وی از این دین چنان اطلاع داشت که گویا هم‌کیش مانداییان است(خدادادیان، ۱۳۸۳: ج۲، ص.۱۶۶۰).

صابئین: صابئین ظاهراً عبارت بودند از یک دسته از فرقه‌های متعدد اهل تعمید و در جنوب بین‌النهرین (مشهورترین آنها عبارت بودند از مندائیان که تا امروز باقی مانده‌اند) از جمله پیروان آیین ستاره‌پرستی در حران نیز مثل فرقه‌های تعمیدی به‌نام صابئین خوانده شدند(اشپولر، ۱۳۵۴، ص ص. ۵۷-۵۶). مانویان می‌بایست برای پاک شدن از گناهان همان غسل‌های صابئین را بکنند و پیرو معرفت حقیقی اصحاب عرفان باشند. مانی همه کتاب‌های تورات و عهد عتیق را باطل می-دانست اما انجیل و رسایل پولس را پذیرفته بود و خود را فارقلیط یعنی موعود مسیح می‌دانست و خویشتن را آخرین حواری عیسی (ع) و وسیله انتقال حقایق آسمانی می‌شمرد.(نفیسی، ۱۳۴۶،ص. ۸۳). مانی در کودکی در محیط دینی صابئین مغتسله بزرگ شده بود و اولین وحی خود را نیز در سنین کودکی در آنجا دریافته بود(زرینکوب، ۱۳۷۶،ص. ۱۸۵).

مغتسله: این گروه قائل به شستن هرچیزی هستن و خوراکی های خود را می‌شویند، و رییس خود را حسیس دانند و اوست که پایه‌گذار این ملت بوده و عقیده داشت که این دو عالم مرکب از نرینه و مادینه است، این گروه با مانویان در بودن دو اصل موافقت دارند و پس از این از آنها جدا می‌شوند(ابن‌ندیم، ۱۳۴۶،ص. ۶۰۶). پدر مانی در تیسفون مستقر شده بود لکن بعدها به‌واسطه انقلاب و تحولی که در روح و قلب او پیدا شده و هاتفی هم وی را ندا دَرداد که از شراب و گوشت و مباشرت با زنان بپرهیزد، به جنوب رفته و در ناحیه میسان ساکن شده و به فرقه‌های مذهبی مغتسله

یعنی تعمیدکنندگان که که شاید همان اسلاف مانداییها یا صبه کنونی و صابئین قدیم است که در قرآن نیز مذکور است پیوسته و طریقه آنها را کم‌وبیش با دستورهای هاتف غیبی موافقت داشت پذیرفت. به‌ظن قوی قسمتی از عقاید گنوسی مانی و همچنین اعتقاد مانویان به شیث و اخنوع وبعضی معتقدات دیگر از آن جماعت (مغتسله) اخذ شده است(تقی‌زاده، ۱۳۳۵،ص.۶).

مسیحیت: مسیحیان در آغاز یک فرقه کوچک از یهود بودند و افراد آن عیسی را طبق روایات کتب عهد عتیق و عهد جدید، مسیح موعود می‌دانستند و انتظار داشتند که او حکومت خدا را در روی زمین برقرار کند ولی این مذهب که از طرف عیسی (ع) تبلیغ می‌شد و دستور زندگی خود او بود، وعده نجات و مسأله معاد و محشر تأیید عمیقی در توسعه این مذهب داشت. پس از مسافرت‌های سن پول؛ پیروان زیادی به‌خصوص از میان غلامان و رنجبران، به این مذهب گرویدند(بهمنش، ۱۳۵۸،ص.۲۶۰). عقیده مسیحیت درباره برادری بشر و دستوری که در این مورد رعایت می‌شد "همسایه خود را مانند خود دوست بدار" موجب فعالیتی کلی‌تر از وفاداری نسبت به قبیله یا مدینه و نیرومندتر از فلسفه رواقی‌ها یا قانون رم بود. مذهب جدید مانند ادیان قدیم، مفهوم و معنایی به زندگانی توده‌ها که نمی‌توانستند از منابع امپراتوری و ثمرات علم بهره‌مند شوند، می‌داد و زمانی‌که ضعف و ناتوانی سیستم اقتصادی با بی‌ثباتی آمال دنیوی را آشکار می‌ساخت طبقات متوسط و عالم هم همین عقاید را پذیرفتند(چاید، ۱۳۵۸،ص.۲۶۲). در سال‌های اول زندگی مانی، شهر او یعنی بابل تا حدودی تحتِ‌نفوذ باپتیست‌ها یا تعمیددهندگان بود(دریایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۳). با تردید می‌توان مانویت را گونه‌ای بدعت‌گذاری مسیحی به‌شمار آورد. برای بدعت‌گذار بودن این آیین باید گفت: مانی خود اظهار کرده بود که یکی از حواریون عیسی مسیح (ع) و وارث فارقلیط است(الیاده، ۱۳۷۳،ص. ۱۶۳). درواقع مانویت بیش از آنچه تاکنون معرفی می‌شده است با مسیحیت ارتباط دارد(تدین، ۱۳۹۳،ص. ۱). چنانچه به‌عنوان مثال تثلیث مانویت را که در "پدر عظمت، انسان اول، مادر زندگانی" جلوه‌گر شده است، چون «اب و ابن و روح القدس» متخّذ از مسیحیت می-یابیم(بیانی، ۱۳۷۹،ص. ۴۸). مانی در بیان مطالب خود اصطلاحات هر قوم و ملتی را اقتباس و تعلیمات خود را به قالب معتقدات جماعتی می‌ریخت که در میان آنها دعوت خود را نشر می‌داد بعدها به جنبه عقاید مسیحی در ترکیب مانویت بیشتر اهمیت داده شده و مخصوصاً محقق گردید که مانی از دین عیسوی بیشتر اطلاع داشت تا از ادیان و اعتقادات ایرانی و هندی، مانویت دین یهود

را طرد می‌کرد و موسی (ع) و انبیاء بنی‌اسرائیل را به‌منزله شیطان تلقی می‌کرد. در تشکیلات دین مانی از نقوش کلیسای مسیحی بیشتر موردِاستفاده قرار گرفته و مانند مسیحیان دوازده حواری در رأس آن قرار داشته است(بیات، ۱۳۵۵،ص.۲۲۱؛ خدادادیان، ۱۳۸۳،ج ۲، ص. ۱۶۶۰). مانویت به-مانند مسیحیت شیوه‌ای زندگی بی‌اندازه ساده داشت و با تهیدستان و فرودستان بی‌اندازه حشرونشر می‌کرد(لوکاس، ۱۳۷۲،ج۱ ،ص.۲۹۱).

یهود و مسیح غیرمسیح: مانی رسالت خود را برای تمام جهانیان و خود را آخرین نجات دهنده می‌دانست، به‌زعم او پیامبران پیش از او : بودا، زردشت و عیسی بوده‌اند اما عیسایی را که پیامبر خوانده غیر از عیسی بن مریم است زیرا او عیسی بن مریم را شیطان می‌دانسته است، وی تورات را به‌طورکلی رد کرده و منکر موسی است. با تجزیه و تحلیل عقاید مانویان معلوم می‌شود که او افکاری از مذاهب بومی ایران مانند: زروانی، زردشتی، اساطیر بابلی، عقاید عیسایی و طریقه گنوسی به‌ویژه مرقیون و صابئه را گرفته و یک جا جمع کرده و با اصولی که خود بنیان نهاده در آمیخته و کیشی به‌وجود آورده که بنابر ادعای او جنبه علمی دارد. مبنای دین مانی دوگانه‌پرستی (ثنویت) است(رضایی، ۱۳۷۲،ص. ۳۰۸).

بودا: بودا هفت سال در جست‌وجوی حقیقت بود تا سرانجام روزی در زیز دخت بیداری و روشنایی به‌حقیقت رسید و کلید خرد را یافت و نخستین قانون زندگی خود را پیدا کرد. از نیکی نیکی زاید و از بدی بدی پدید آید. بودا خطاب به پنج مرتاضی که پیوسته با او بودند گفت: زندگی این دنیا لذت و خوشی در بر دارد و غیرحقیقی است و راه ریاضت نیز ناهموار است و غیرحقیقی بودا راه میانه را پذیرفت این راه است که منجر به نیروانا می‌شود؛ ایمان راست، نیت راست، گفتار راست، کردار راست، طریق زیستن راست، پندار راست و توجه و مراقبت راست. آیین بودا ساده و بی‌پیرایه است؛ پوشیدن جامه زرد و تراشیدن موی سر و ریش و تظاهر به دریوزگی و به‌مراقبه و تفکر و تکرار کلمات پرداختن از مراسم آن است(شاه‌حسینی، ۱۳۵۴، ص ص. ۸۱-۸۰). مانی سفری به هندوستان داشت و شاید در این سفر با بوداییان آشنا گشته بود(دریایی، ۱۳۸۳،ص. ۶۶). مانویان الگوی اجتماع‌شان را از بوداییان گرفته بودند اما نمونه مانویان افراطی‌تر بود(فولتس، ۱۳۹۰،ص. ۱۶۱). عقیده مانی این بود که می‌خواست در میان مردم گیتی دوستی همگانی به‌وجود آورد یعنی دین‌های گوناگون را یکی سازد. در دین بودا تحقیقات فراوان کرد و اندیشه پیروزی بر هوا و هوس

را از راه رنج نهادن بر تن، از بودا فراگرفت بدین منظور روش امساک از پاره‌ای از خوردنی‌ها را توصیه کرد و غذای خود را به ماهی و سبزی منحصر کرد(رضایی، ۱۳۸۰،ص ص. ۲۰۶-۲۰۵). در آیین مانی اعتقاد به تناسخ را به‌احتمال‌قریب به‌یقین فرا گرفته از آیین بودا می‌باشد(خدادادیان، ۱۳۸۳،ج۲، ص.۱۶۶۰). این نزدیکی اندیشه سبب شد که کیش مانی بعدها در آسیای مرکزی که از مدت‌ها پیش آیین بودا در آن راه یافته بود، انتشار یابد(بیانی، ۱۳۷۹،ص. ۴۸). بودا به‌صورت راهب دوره‌گردی درآمده بود و در تحمل ریاضات مافوق بشری اهتمام می‌ورزید(شایگان، ۱۳۵۶،ج۱،ص ص.۱۳۶-۱۳۵). چنانچه مانویان نیز به مسافرت دایم علاقه داشتند و دنیا را تحقیر می-نمودند(زرینکوب، ۱۳۸۸،ص. ۱۵).

دیگر فرق: نویسندگان نصرانی قرن سوم میلادی، فرق مختلفی را که در سرزمین بین‌النهرین برشمرده‌اند از جمله آنها: قابیلیان، نیکولاییان، سطحیان و هیپولیت را پیروان حکمت باطل و اباطیل دانسته و گفته‌اند به واسطه توالی شب و روز، تاریکی و روشنایی را خدا می‌دانسته‌اند و در ضمن به اختر شناسی و سحر و جادو معتقد بوده‌اند. از اینجا پیداست که ثنویت و دوگانه‌پرستی که در دین زردشت مظهر آن اورمزد و اهریمن هستند در میان بسیاری از طرق مذهبی بین‌النهرین رواج داشته و دین مانی نیز دنباله کار ایشان را گرفته است(نفیسی، ۱۳۴۶،ص ص. ۸۳-۸۲).

نتیجه‌گیری

هر دین یا آیینی که در یک منطقه ظهور می‌نماید، مؤسس و پیروان و مبلغان آن مجبورند برای جذب پیروان دین قبلی از آنها برداشت‌هایی کرده و یا برخی اصول و فروع آنها را که اساسی و اصولی بود و کلیاتی موردِپسند بود در دین خویش به‌کار برند. دین مانی که با عنوان مانویت آن را می‌شناسند نیز از این امر مستثنی نبود و مانی و پیروانش از ادیان بزرگ آن زمان در پهنه‌ی وسیعی از بین‌النهرین تا هندوستان یعنی زروان، میترا، زردشت، بودا، مسیح و فرقه‌های زیادی که در بین-النهرین بودند برخی از ارکان و عناصر آنها را در اصول و اساس دین و آیین خود به‌کار بستند که امروزه با بررسی مواردی از اصول اساسی و رگه‌هایی از این ادیان و مذاهب و فرق این امر اثبات شده است. همین باعث شده است که از این دین با عنوان یک دین التقاطی یاد نمایند و شباهت‌های فراوانی را در برخی اصول و فروع آن با دیگر ادیان، آیین‌ها و مذاهب و فرق پیش از خود داشته

باشد و محققان و پژوهشگران امروزه با بررسی‌های علمی خویش به درستی شباهت‌هایی در دین مانی با آیین‌ها و کیش‌های قبل از آن بیابند.

منابع

ابن‌ندیم، محمد.(۱۳۴۶). الفهرست، ترجمه م.رضا تجدد، تهران، بانک بازرگانی ایران، چاپ دوم

اسدی، وحید ، روزبه زرین‌کوب ، میرزامحمد حسنی.(بهار و تابستان۱۳۹۹).«زروان‌باوری در کیش مانوی»، پژوهش‌های ادیانی، سال ۸، شماره ۱۵، ص ص ۲۱۰-۱۸۵.

اشپولر، برتولد.(۱۳۵۴). جهان اسلام، ترجمه قمر آریان، تهران، امیرکبیر

افشارشیرازی، احمد(۱۳۳۵). مانی و دین او، تهران، مجلس

الحسینی‌العلوی، ابوالمعانی.(بی تا). بیان‌الادیان، تصحیح عباس اقبال‌آشتیانی، تهران، ابن‌سینا، بی‌تا.

الفاخوری، حنا و خلیل‌الجر.(۱۳۵۸). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، با همکاری سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم

انصاف‌پور، غلامرضا.(۱۳۵۹). روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران، تهران، آموزش انقلاب اسلامی

اکبری، امیر.(۱۳۸۶).«مانی و سیر گسترش مانویت»، تاریخ محلات، سال۲، شماره ۵، ص ص ۲۱-۵.

الهامی، داود.(۱۳۷۹). تحقیقی درباره صابئیان، قم، مکتب اسلام

احمدی، داریوش.(۱۳۸۵). قوم آریا، قم، ادیان

الیاده، میرچا.(۱۳۷۳). آیین گنوسی و مانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، فکرروز

امام، سیدمحمدکاظم.(بی تا). تصوف، تهران، بی‌نا

بدوی، عبدالرحمان.(۱۳۷۵).تاریخ تصوف اسلامی، ترجمه محمود افتخارزاده، قم، نشر معارف اسلامی

بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر.(۱۳۵۸). الفَرق بین‌الفِرق، به‌اهتمام محمدجواد مشکور، تهران، اشراقی،

بهار، مهرداد.(۱۳۸۴). ادیان آسیایی، تهران، چشمه، چاپ پنجم

بیانی، شیرین.(۱۳۷۹). دین و دولت در عهد ساسانی و چند مقاله دیگر، تهران، جامی

بیات، عزیزالله.(۱۳۵۵). کلیات تاریخ و تمدن ایران؛ پیش از اسلام، بی‌جا، دانشگاه ملی ایران

تدین، علی(۱۳۹۳زمستان).«جستاری انتقادی در سرچشمه دین مانی»، مطالعات تاریخ فرهنگی، سال ۶، شماره ۲۲، ص ص ۲۰-۱.

تفضلی، احمد.(۱۳۷۶).تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به‌کوشش ژاله آموزگار تهران، سخن

تقی‌زاده، حسن.(۱۳۷۹). مانی و دین او، به‌کوشش عزیزالله علی‌زاده، تهران، فردوس،
جعفریان، رسول(۱۳۷۷). مقالات تاریخی، قم، الهادی
جکسون، آبراهام ویلیامز.(۱۳۸۳).«یادکردهای دین زرتشت در متون مانوی»، ترجمه داریوش احمدی، هفت آسمان، شماره ۲۴، ص ص ۱۸۸-۱۸۳.
چاید، گوردن.(۱۳۵۸). سیر تاریخ، ترجمه احمد بهمنش، تهران، دانشگاه تهران
حائری، محمدحسن.(۱۳۷۹). راه گنج، تهران، مدینه
حقیقت، عبدالرفیع.(۱۳۸۳). مکتب‌های عرفانی در دوران اسلامی، تهران، کومس
حکمت، علی‌اصغر.(۱۳۷۱). تاریخ ادیان، به‌کوشش پروین و پریچهر حکمت، بی‌جا، بی‌نا
خدادادیان، اردشیر.(۱۳۸۳). تاریخ ایران باستان، جلد دوم، تهران، سخن
دریایی، تورج.(۱۳۸۳). شاهنشاهی ساسانی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس
دیاکونوف، م.م .(۱۳۸۰). تاریخ ایران باستان، ترجمه روحی‌ارباب، تهران، علمی و فرهنگی
راستگو، محمد.(۱۳۸۳). عرفان در غزل فارسی، تهران، علمی و فرهنگی
رضایی، عبدالعظیم.(۱۳۷۲). اصل و نسب دین‌های ایرانیان باستان، تهران، موج
رضایی، عبدالعظیم .(۱۳۸۰). تاریخ ادیان جهان، جلد یکم، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ دوم
رضوانیان، قدسیه.(۱۳۸۹). ساختار داستانی حکایت‌های عرفانی، تهران، سخن
زرینکوب، عبدالحسین.(۱۳۴۴). ارزش میراث صوفیه، تهران، آریا
زرینکوب، عبدالحسین.(۱۳۸۸). جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، چاپ نهم
زرینکوب، عبدالحسین.(فروردین۱۳۵۷).«تصوف و ایران باستانی»، فرهنگ‌وهنر، هنرومردم»، ش۱۸۶، ص ص۳۱-۱۶.
زرینکوب، عبدالحسین.(۱۳۷۶). روزگاران ایران، تهران، سخن، ۱۳۷۶.
شاکد، شائول.(۱۳۸۱). از ایران زردشتی تا اسلام، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس
شاله، فلیسین.(۱۳۵۵). تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمه منوچهر خدایار محبی، تهران، طهوری، چاپ دوم
شایگان، داریوش.(بهار و تابستان ۱۳۵۶). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، جلد یکم، تهران، امیرکبیر، چاپ دوم.

شکری فومشی، محمد.(۱۳۸۲).«مبانی عقاید گنوسی در مانویت»، نامه ایران باستان، سال ۳، شماره ۱، ص ص ۶۶-۳۵.

شووان، فریتیوف.(۱۳۸۱). گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، تهران، سهروردی،

شاه‌حسینی، ناصرالدین.(۱۳۵۴). تمدن‌وفرهنگ ایران از آغاز تا دوره پهلوی، تهران، دانشگاه سپاهیان انقلاب ایران

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم.(۱۳۶۵).الملل و النحل، تحقیق سیدمحمد گیلانی، جلد اول، بیروت، دار صعب

فتح‌الهی، علی و مسعود سپهوند.(۱۳۸۴). سر نهان؛ در مبانی تصوف و عرفان، خرم‌آباد، نویسنده

فرای، ریچارد ن.(۱۳۸۶). میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، علمی فرهنگی، چاپ سوم.

فولتس، ریچارد سی.(۱۳۹۰). گذار معنویت از ایران زمین، اسلام، ترجمه علی شهبازی، قم، ادیان

قربانی، زین‌العابدین.(۱۳۷۰). تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم

قشیری، ابوالقاسم.(۱۳۷۴).ترجمه رساله قشیریه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران، علمی و فرهنگی

کالج، مالکوم.(۱۳۸۰). اشکانیان (پارتیان)، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، هیرمند

کریستن‌سن، آرتور.(۱۳۴۵).ایران در زمان ساسانیان، ترجمه غلامحسین رشیدیاسمی، تهران، گلشن، چاپ سوم.

گیب، همیلتون.(۱۳۸۰). اسلام؛ بررسی تاریخی، ترجمه منوچهر امیری، تهران، علمی فرهنگی

گیرشمن، رومن.(۱۳۷۹). تاریخ ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی

لوکاس، هنری.(۱۳۷۲). تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان.

لوکونین، ولادیمیر گریگورویچ.(۱۳۷۲).تمدن ایران ساسانی، ترجمه عنایت رضا، تهران، علمی فرهنگی

مادلونگ، ویلفرد.(۱۳۷۷). فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، اساطیر

مبلغی‌آبادانی، عبدالله.(۱۳۷۶). تاریخ صوفی و صوفی‌گری، تهران، حر

مدرسی، محمدتقی.(۱۳۹۶). مبانی عرفان اسلامی، ترجمه محمدجعفر صدیقی، تهران، اندیشه‌های اسلامی.
مشکور، محمدجواد.(۱۳۴۳). ایران در عهد باستان، جلد اول، تهران، تربیت معلم و تحقیقات تربیتی
معروف‌الحسنی، هاشم.(۱۳۶۹). بین‌التصوّف و التشیّع، ترجمه سیدمحمدصادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی
منتظری، سیدسعیدرضا.(۱۳۸۹). زندیق و زنادیق، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب.
میرزایی، صدرالدین.(۱۳۴۷). زندگی و تمدن در قرون وسطی، تهران، اقبال
نفیسی، سعید.(۱۳۴۶). سرچشمه تصوف در ایران، تهران، چاپخانه مروی،
نیکلسون، رینولد.ا.(۱۳۸۸). تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
ولسکی، یوزف.(۱۳۸۳). شاهنشاهی اشکانی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس
ویدن گرن، گئو، مانی، ترجمه فیروز فیروزنیا، بی‌جا، دانشگاه آزاد ایران، بی‌تا.
ویسهوفر، یوزف.(۱۳۷۷). ایران باستان، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس
هجویری غزنوی، علی بن عثمان(۱۳۵۸).کشف‌المحجوب، تصحیح و. ژوکوفسکی، تهران، طهوری
هالم، هاینس.(۱۳۸۹). تشیع، ترجمه محمدتقی اکبری، قم، ادیان، چاپ دوم،
هجویری، ابوالحسن.(۱۳۹۰). کشف‌المحجوب، تصحیح و تعلیقات محمد عابدی، تهران، سروش،
هلینز، جان.(۱۳۷۹).شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران، آویشن/چشمه، چاپ ششم،
یثربی، سیدیحیی(۱۳۶۸). سیر تکاملی و اصول مسائل عرفان و تصوف، تبریز، دانشگاه تبریز
عقوبی، احمد(۱۳۸۷). تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، علمی و فرهنگی

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Investigate the of infallible Imam Status on the treating path (Suluk) of the Ḏahabīya order in the Qajar era

Vahid Mahmoudi [1] | Leila Hooshangi [2] | Seyedeh Houra Ghaemi [3]

1. Corresponding Author, Researcher of Islamic mysticism and lecturer at the International University of Islamic Religions, Tehran, Iran. E-mail: V.mahmodi66@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, AlZahra University (S), Tehran, Iran. E-mail: lhoosh@alzahra.ac.ir
3. Master's degree, Department of Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Islamic Studies, AlZahra University (S), Tehran, Iran. E-mail: lhoosh@alzahra.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 28 October 2023
Received in revised form:
21 November 2023
Accepted:7 December 2023
Published online:
4 January 2024

Keywords:
Ḏahabīya,
Wilāyāt,
Imam,
Suluk, Qajar

ABSTRACT

Considering the importance of Ḏahabīya as the first Shiite Sufi order in Iran and the position of the issue of the supervision (Wilāyāt) of infallible Imam, which is the basis of Shiism, it is necessary to investigate this issue with the great mystics of this order in understanding the theoretical issues as well as Shiite treating path. In the 9th century, Ḏahabīya branched off from the Kubrawīya order and gradually the fundamentals of Shiism were strengthened in it, and it included all spiritual aspects, including the treating path of this order. Therefore, the main question of this research is: What is the relationship between Wilāyāt)guardianship(and practical conduct)suluk(in the Dhahabiyyah? This is more apparent in the works of Sheikh Ḏahabīya of the Qajar era. From the point of view of the Elders of this age, accepting the Imam's guardianship is a condition for entering the suluk, and this is effective in all the steps of it, i.e. repentance, manners and principles, reaching higher stages (Maqamat), and even the ends of suluk also end with the truth of Wilāyāt. This particular emphasis on the spiritual and heart connection with the Imam is considered a distinguishing feature of the teachings of Ḏahabīya. The most relevant works with the subject of the research belong to Abu al-Qasim Raz Shirazi and Majd al-Ashraf, therefore, the most references in this research are to the works of these two Ḏahabī's sheikhs. In this article, using the method of content analysis, the treating path reports related to the position of the Imam's supervision in the works of Ḏahabīya elders (Sheykh) of the Qajar era have been investigated.

Cite this article: Mahmoudi, V, Hooshangi,L.& Ghaemi, S.H. (2023). Investigate the of infallible Imam Status on the treating path (Suluk) of the Ḏahabīya order in the Qajar era.*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 89-107. DOI: 10.22111/jrm.2024.46965.1144

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: 10.22111/jrm.2024.46965.1144

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

بررسی تاثیر مقام ولایت امام معصوم در سلوک عملی طریقه ذهبیه عصر قاجار

وحید محمودی [۱] | لیلا هوشنگی [۲] | سیده حورا قائمی [۳]

۱. نویسنده مسئول، پژوهشگر عرفان اسلامی ، مدرس دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی ، تهران، ایران. رایانامه: V.mahmodi66@gmail.com
۲.دانشیار ، گروه ادیان و عرفان ، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران. رایانامه: lhoosh@alzahra.ac.ir
۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته ادیان و عرفان، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه الزهراء (س)، تهران ، ایران. رایانامه: lhoosh@alzahra.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۶
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۲/۸/۲۵
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۲/۹/۱۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۲/۱۰/۱۴

واژه‌های کلیدی:
ذهبیه،
ولایت،
امام، سلوک،
قاجار،
عرفان شیعی

چکیده

با توجه به اهمیت ذهبیه در مقام نخستین طریقه ی صوفی شیعی در ایران و جایگاه مبحث ولایت امام معصوم(ع) که اساس تشیع است، بررسی این مسئله نزد عرفای بزرگ این طریقه در فهم و شناخت مباحث معرفتی و نیز سلوک عرفانی شیعی ضروری می‌نماید. ذهبیه در سده نهم از طریقه کبرویه منشعب شد و بتدریج مبانی تشیع در آن قوت یافت و تمام جنبه‌های معنوی از جمله سلوک این طریقه را دربر گرفت. این امر در آثار شیوخ ذهبیه عصر قاجار نمود بیشتری یافته است. از این رو سوال اصلی این پژوهش عبارت است: ولایت چه تأثیری در سلوک عملی طریقه ذهبیه عصر قاجار دارد؟ از نگاه شیوخ این عصر، پذیرش ولایت امام، شرط ورود به سلوک است و در تمام مراحل سلوکی یعنی توبه، آداب و اصول، دستیابی به مقامات عالیه این امر مؤثر است و حتی نهایات سلوک نیز به حقیقت ولایت ختم می‌شود. این تأکید خاص بر ارتباط معنوی و قلبی با امام وجه ممیزه تعالیم ذهبیه به شمار می‌آید. مرتبط‌ترین آثار با موضوع تحقیق، متعلق به ابوالقاسم راز شیرازی و مجد الاشراف است از این رو بیشترین استنادهای این تحقیق به آثار این دو شیخ ذهبی است. در این مقاله با استفاده از روش تحلیل مضمون گزارش‌های سلوکی مرتبط با مقام ولایت امام در آثار شیوخ ذهبیه عصر قاجار بررسی شده است.

استناد: محمودی، وحید؛ هوشنگی، لیلا؛ و قائمی، سیده حورا (۱۴۰۲). بررسی تاثیر مقام ولایت امام معصوم در سلوک عملی طریقه ذهبیه عصر قاجار. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷ (۲)، ۱۰۷-۸۹.
DOI: 10.22111/jrm.2024.46965.1144

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

مقدمه

یکی از نکات قابل تأمل در تصوف، جایگاه حضرات معصومین (ع) در سلسله ارادتی صوفیان شیعه و سنی است. ائمهٔ اطهار(ع) به‌ویژه از امام رضا(ع) به قبل نزد صوفیه از جایگاه درخوری برخوردارند و از ایشان به ائمه صوفیه یاد می شود به طوری که اغلب طریقت‌های صوفیه سلسلهٔ ارادتی خود را از طریق پیشوایان تصوف همچون معروف کرخی(م.۱۹۴ ق) به امام رضا(ع) و از ایشان به امیرالمؤمنین علی(ع) و در نهایت به رسول اکرم(ص) می‌رسانند. از این سلسلهٔ ارادتی که در نهایت به معصومین(ع) ختم می‌شود، می‌توان به اعتقاد و ایمان بر ولایت معصومین(ع) تعبیر کرد؛ از این منظر شاید بتوان صوفیان را نیز شیعه باطنی یا معنوی خواند. سلسلهٔ ارادت نزد متصوفه به قدری با اهمیت قلمداد می‌شود که طریقه خود را سلسله می‌نامند. صوفیان معتقدند که هر صوفی باید بتواند از عهدهٔ اثبات سلسله برآید؛ یعنی سلسلهٔ خود را بدون انقطاع به ائمه برساند، چون ایشان معتقدند که قطبیت ادامهٔ امامت و یا حداقل نیابت خاص است. (جذبی اصفهانی، هبهٔاله،۱۳۸۲ش، ص.۳۰۷).

با ظهور طریقت‌های شیعی همچون ذهبیه، نعمت‌اللهیه و خاکساریه جایگاه ولایت امامان شیعی در سلوک و کسب معرفت، نمود بارزتری می‌یابد. طریقه ذهبیه به عنوان نخستین طریقه مستقل شیعی در قرن نهم از طریقه کبرویه، منسوب به شیخ نجم‌الدین کبری(م. ۶۱۸ ق)، منشعب شد. باید توجه داشت پیش از این انشعاب بستر آن توسط سایر شیوخ این طریقه فراهم شده بود. هرچند این طریقه، سلسه اراداتی خود را به حضرت علی(ع) می‌رساند و ارادت خاص نجم‌الدین کبری به آن حضرت و گرایشات شیعی نیز در آثارش پیداست، اما صرف ارادت‌ورزی و علاقه را نمی‌توان به عنوان تشیع تلقی کرد.[۱] با این حال گرایش‌های شیعی این طریقه در عصر علاءالدوله سمنانی (م.۷۶۳ ق) پررنگ‌تر می‌شود، به گونه‌ای که او در عین پایبندی به اصول تسنن(شاید به سبب تقیه) در آثارش مودت و ارادت خود را به اهل‌بیت (ع) نشان داده و سخنانش در باب واقعه غدیر خم، تعظیم اهل بیت و محبت در حق ایشان و نیز مهدویت همسو و همسان عقاید شیعه است.[۲] مقام شیخیت این

---

[۱]. در این باره ر.ک: نصیری، محمد؛ رودگر، محمد، *گرایشهای شیعی کبرویه*، پژوهشنامه تاریخ اسلام، س۴، ش۱۳.

[۲]. در این باره ن.ک: قدرت الهی، احسان، درویشی، مرضیه، *گرایشهای شیعی در تصوف علاءالدوله سمنانی*، فصلنامه شیعه شناسی، س۱۴، ش۵۵.

طریقه پس از علاءالدوله از طریق مرید او شیخ محمود مزدقانی(م. ۷۶۱ یا ۷۶۶ق) به میرسیدعلی همدانی (م.۷۸۶ ق) می‌رسد. توجه به اصل ولایت و گرایش‌های شیعی در آثار او آشکارتر می‌شود و به صراحت می‌گوید: «طوالع انوار حقایق هر ولی مقتبس از مشکات ولایت علی است، و با وجود امام هادی، متابعت غیر از احولی است».(۱۳۶۲ش، ص.۵۳)

در اواخر حیات یا مقارن وفات خواجه اسحاق ختلانی(م. ۸۲۶ یا ۸۲۷ ق) (خلیفه میرسیدعلی همدانی) بر سر جانشینی او اختلافی بین پیروان دو تن از مریدان او یعنی سیدعبدالله بُرزِش آبادی (م. ح ۸۹۰ ق) و سیدمحمد نوربخش(م.۸۶۹ ق) روی می‌دهد که سبب می‌شود گروهی از کبرویه به نام ذهبیه و گروهی به نام نوربخشیه منشعب شوند. هرچند نوربخشیه هم با آنکه نوریه و نوربخشیه خوانده می‌شدند، درعین حال همچنان خود را ذهبیه نیز می‌خواندند. مشهورترین قولی که وجه تسمیه این طریقه را تبیین می‌کند، ختم سلسله ارادتی این طریقه از طریق معروف کرخی به امام رضا(ع) است که گفته‌اند همچون طلای ناب از ناخالصی به دور است. (شیروانی، زین العابدین، بی تا، ص ص. ۲۹۲-۲۹۳). پس از این انشقاق است که ذهبیه و نوربخشیه به عنوان طریقت‌های شیعی شناخته می‌شود. از این رو این طریقه استعداد بالقوه پذیرش کامل تشیع و شناخته شدن به عنوان طریقتی شیعی را به فعلیت رسانید.

پس از بُرزِش‌آبادی شیوخ شیعی مذهب طریقه ذهبیه در عصر صفویه، افشار و زندیه عبارتند از: رشیدالدین محمد بیدآبادی(م.۸۷۷ق)، شاه علی اسفراینی(م.۹۰۸ق)، محمد خبوشانی(م.۹۳۸ق)، غلامعلی نیشابوری(م. سده ق۱۰)، تاج‌الدین حسین تَبادَکانی(م. اویل سده ۱۱ق)، محمد کارندهی (پیر پالان‌دوز)(م. ۱۰۳۷ق)، حاتم زَراوَندی خراسانی(م. ۱۰۵۷ق)، محمدعلی مؤذّن خراسانی(م.۱۰۷۸ق)، نجیب‌الدین رضا تبریزی(م. ۱۱۰۸ق)، علی نقی اصطهباناتی (م.۱۱۲۹ق)، سید قطب‌الدین محمد نیریزی(۱۱۷۳ق). در آثار برجامانده از شیوخ این طریقه جایگاه خاص امام در سلوک طریقتی کاملاً مشهود است که این موضوع در شیوخ عصر قاجار به اوج خود می رسد و در اصل سلوک و کسب معرفت تنها با اذن و استمداد حضرات معصومین(ع) میسر دانسته می شود. از این رو در این تحقیق با بررسی آثار شیوخ ذهبیه عصر قاجار، مباحث سلوکی که دلالت بر پیروی آنان از سیره معصومین(ع) داشت، استخراج و تحلیل شد.

در این برهه از تاریخ پنج قطب(اقطاب سی‌وسوم تا سی‌وهفتم طریقه ذهبیه)، یعنی میرزا هاشم ذهبی(م. ۱۱۹۹ ق)، سیدعبدالنبی شیرازی(م. ۱۲۳۱ق)، میرزا ابوالقاسم حسینی شریفی ذهبی شیرازی، مشهور به «میرزا بابا» و متخلص به «راز» (م.۱۲۸۶ق)، سید جلال الدین محمد حسینی شریفی ملقب به «مجد الاشراف» و متخلص به «قدسی» (م.۱۳۳۱ق) و میرزا احمد تبریزی خوشنویس ملقب به وحید الاولیا (م. ۱۳۳۴هـ‌ش) هدایت طریقه ذهبیه را بر عهده داشته‌اند؛ اغلب شیوخ این طریقه، مجتهد دینی بودند و جایگاه اجتماعی درخوری داشتند و حتی تولیت حرم احمد بن موسی(ع)(م. ۲۰۲ هـ‌ق) معروف به شاه چراغ نیز تا همین این اواخر بر عهده ایشان بود.

در این مجال با مطالعه برخی مبانی سلوکی این طریقه، به عنوان یکی از قدیمی‌ترین طریقت‌های شیعی که اهمیت بسزایی در تاریخ تصوف عصر قاجار دارد، جایگاه و کارکرد ولایت امام را در سلوک این طریقه مورد تحلیل و بررسی قرار دادیم.

پیشینه

تاریخ ذهبیه و شرح حال شیوخ این طریقه در پژوهش‌هایی بررسی شده، اما بر اساس جستجوی نویسندگان در پایگاه‌های اطلاعاتی، شاید بتوان با اطمینان اذعان داشت که تا کنون درباره پیوند روش‌های سلوکی این طریقه با ولایت امام در این برهه، پژوهش خاصی انجام نشده است. اما دیوانی و کربلایی در مقاله ضرورت و جایگاه امام معصوم در سلوک عرفانی با تکیه بر کتاب و سنت با استفاده از ادله روایی و عقلی اثبات کرده‌اند در سلوک جایگاه امام همچون جایگاه پیامبر است و شیخ و راهنما فیض را از جانب امام به سالک منتقل می‌کند. در این مقاله اشاره و استناد به آثار طریقتهای شیعی نشده است و تکیه گاه بحث تنها آیات و روایات و ایجاد ارتبط این دست از آیات با امام در سلوک عملی است.

روش پژوهش

در این پژوهش ابتدا آثار پنج شیخ یادشده که حدود ۵۰ اثر ارزشمند است، شناسایی و بررسی شد. اغلب این آثار به صورت دست‌نویس (نسخه خطی) و یا چاپ سنگی در دسترس بود. از این میان بیشترین مطالب مرتبط با موضوع تحقیق حاضر، متعلق به به میرزا هاشم، ابوالقاسم راز شیرازی و مجد الاشراف بود. این دو شیخ اخیر (پدر و پسر) بیشترین آثار را در طریقه ذهبیه به رشته تحریر درآورده‌اند، از این رو از جایگاه درخور و ویژه‌ای برخوردارند و ناگزیر این تحقیق نیز

بیشتر مبتنی بر آثار آن دو است. در این پژوهش کیفی با رویکرد تحلیل محتوا و با استفاده از روش کدگذاری و مقوله‌بندی کلارک و براون به بررسی تأثیر ولایت امام در سلوک طریقه ذهبیه پرداخته شده است.

اصطلاح‌شناسی

ولایت

بیشتر لغویون معنی رایج ولایت را سرپرستی و دوستی دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۵، ص.۴۰۶؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج۱، ص.۴۵۵، زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱۵، ص.۷۰۴) . ولایت، در باور امامیه جنبه الهی اهل عصمت، یعنی امام است و او عبد مطلق خدا و وجود مقدسش فانی در ذات حق‌تعالی است. حقیقت دین، ارتباط و اتصال به ولایت معصومین(ع) است که همان ولایت الله است و وجود چهارده امام، نزدیک‌ترین و گرامی‌ترین آفریدگان به ذات اقدس الهی است و علم الهی در وجود ایشان متبلور شده است (کافی، ۱۴۰۷ق، ج۱،ص ص. ۱۹۲-۱۹۳)؛ عدم اعتقاد به ولایت نیز سبب احباط اعمال خواهد بود. در این باره روایت‌های بسیاری از ائمه نقل شده است، برای نمونه امام سجاد(ع) می‌فرمایند:"با فضیلت‌ترین مکان‌ها بین رکن و مقام[۳] است و اگر کسی عمر نوح داشته باشد و ۹۵۰ سال روزها به روزه‌داری و شب‌ها را به عبادت در این مکان سپری کند و در حالی غیر از ولایت ما خدا را ملاقات کند، هیچ سودی برایش نخواهد داشت" (خالد البرقی، ۱۳۷۱ق، ج۱، ص.۹۱). حتی دستیابی به معرفت و توحید که هدف اصلی سلوک عملی و عرفان است نیز تنها با تبعیت از سیره امامان میسر خواهد بود.[۴] بنابراین، اعتقاد به ولایت ائمه اطهار و اطاعت و مودت ایشان، واجب تلقی می‌شود و این اعتقاد، وسیله‌ای برای قرب الهی و رستگاری خواهد بود.

---

[۳]. هر یک از چهار زاویه کعبه را یک «رکن» می‌نامند. هرگاه واژۀ رکن بدون پسوند به کار رود، مقصود آن رکنی است که حجر الاسود در آن هست و مقصود از مقام نیز در اینجا مقام ابراهیم(ع) است.

[۴]. در روایتی دیگر از امام سجاد(ع) نقل شده است: «بین خدا و حجت او حجابی نیست، ما درهای خدا هستیم و راه راست اوییم. ما ظرف علم او و بازگوکنندۀ وحی و ارکان توحید و جایگاه راز خداوندیم».(ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، ۳۵)

طبق روایات شیعی، شیعه سرشته شده از طینت امام است[۵] و در قوس صعود یا سلوک عملی نیز با نور ولایت و هدایت باطنی امام طی طریق می‌کند و سلوک در اصل، راه شناخت حقیقت امام است. در نهایت نیز پس از نشئه دنیوی در معاد خویش، پس از غربت و دورافتادگی از سرمنشأ، به سرچشمه اصلی خود یعنی امامان معصوم(ع) باز می‌گردد[۶].

از منظر صوفیان، ولایت سرچشمه رسالت و به منزله باطن یعنی وجه درونی نبوت محسوب می‌شود؛ نبوت پایان می‌پذیرد، اما ولایت انقطاع‌پذیر نیست، چرا که ولی اسمی از اسماء الهی است و اسمای الهی انقطاعی ندارند (ابن عربی، ۱۳۷۰ش، ج۱،ص ص. ۶۲؛ ۱۳۵)؛ بنابراین انبیا و اولیای الهی تجلی خاص خداوند و انسان کامل محسوب می‌شوند و حقیقتشان همان حقیقت محمدی(ص) است که در عالم عنصری با نظر به شرایط اجتماعی و جغرافیایی به صورت انبیا و اولیا مختلف ظهور می‌یابد و همگی مظاهر اویند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱ش، ص ص.۶۴۰-۶۴۱). آنان ولی خدا را کسی می دانند که خداوند کارش را به عهده گیرد و از عصیان و سرکشی حفظش کند و او را به نفسش وانگذارد که خوار شود؛ تا در نهایت او را به مرتبه کمال که همانا فنا، قرب و تمکن است، برساند. (کاشانی، ۱۴۲۶ق،ص. ۸۹) از این رو معتقدد چنین شخصی به دلیل صیانت الهی و دوری از نفسانیات شایسته تبعیت است.

به سبب همین شباهت های ولایت در تشیع و تصوف است که عارفانی همچون *سیدحیدر آملی* معتقد است شیعیان حامل احکام و اسرار انبیا و اولیا به حسب ظاهر و شریعت و صوفیان حامل اسرار و حقایق ایشان به حسب باطن و حقیقت اند، از این رو صوفیه در حقیقت همچون شیعیان هستند (۱۳۶۸ش، ص.۶۱۵) که این ادعا برآمده از نقش انکارناپذیر ولایت در تصوف است. به همین دلیل مجدالاشراف در *رساله درة المصطفی* نیز صوفیان را شیعیان خالص الولایی می‌داند که به سبب شرایط سیاسی تشیع خود را تقیه می‌کرده‌اند. (۱۳۱۰، ب ۳)

---

[۵]. به نقل از رسول خدا آمده است که خطاب حضرت علی(ع) فرمود: «شِیعَتُکَ خُلِقُوا مِنْ فاضِلِ طِینَتِنا». فتال نیشابوری، محمد بن احمد، ۱۳۷۵ش، ج۲، ۲۹۶)

[۶]. زیارت جامعه کبیره: «وَ اِیابُ الْخَلْقِ اِلَیکمْ، وَ حِسابُهُمْ عَلَیکمْ».(ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، ج۲، ۶۱۲)

سلوک

سلوک به ضم سین و لام از مصدر فعل سَلَکَ، به معنی داخل شدن در راه و درگذشتن از آن است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ج۲، ص.۲۴۶). در اصطلاح نیز منظور از آن، حرکت به سوی خداوند، حرکتی در جهت تکامل روح و رسیدن به مقامات الهی است.(طوسی، محمد بن الحسن، ۱۳۷۳ش، ص.۵). دستیابی به معرفت و توحید شهودی و در نهایت مقام ولایت، نتیجه سلوک (مرحله پایانی سیر دوم یعنی سیر فی الحق) است و جز با فنا و بقای به حق ممکن نیست (جامی، ۱۳۷۵ش،ص. ۳). سلوک دارای ارکان (پایبندی ظاهری و باطنی به شریعت و احکام؛ ۲. آشنایی با علوم دینی همچون فقه و حدیث؛ (ابونصر سراج، ۱۹۱۴م، ص.۱۰) ۳. ارادت و پیروی خالصانه ظاهری و باطنی از هادی و شیخ؛ ۴. ثبات و دوام بر شرایط و ارکان سلوک (نسفی، ۱۳۸۶ش، ص ص.۱۳۱-۱۳۲)، مقدمات، ابزار(فنون سلوکی)، منازل و مقامات و نهایاتی است که اجزای سلوک عملی را شکل می‌دهند و متصوفه به صورت پراکنده در آثار خود درباره آنها سخن گفته‌اند. در مجموع باید گفت سلوک عبارت است از برگزیدن دوراندیشانه‌ترین، بهترین و کامل‌ترین احکام و تعالیم شرع و اساساً بهترین و کامل‌ترین مسلکی که سالک در گفتار، کردار و حال خود پیش می‌گیرد و می‌پیماید تا به حقیقت یا توحید نایل شود (سیّدحیدر آملی، ۱۳۹۱ش، ص.۲۶۳).

اصول سلوک ذهبیه

در طریقه ذهبیه، آدابی که سالک باید مراعات کند، تعیین شده است که بیشتر آنها در مجموع، با آموزه‌های سلوکی مرسوم صوفیه و سایر طریقتها تفاوت چندانی ندارند. بر اساس تعالیم شیوخ ذهبیهٔ این دوره، اصول سلوک این طریقه به عام و خاص تقسیم می‌شود. این اصول را می‌توان ریاضات شرعیه نامید که عبادتی عملی و برخلاف هوای نفس و نهایت بزرگداشت و تعظیم خداوند متعال است. ریاضت در نزول فیوضات الهی و قرب به حق تعالی اثر دارد.

اصول عام: آموختن آداب شرع مقدس و عمل نمودن به آنها به تبعیت و رای مجتهد جامع الشرایط است؛ مداومت و ممارست بر صُحُف و کتب اولیای الهی؛ مداومت بر اذکار صبح و شام به عنوان مستحبات موکّد که ترک عمدی آنها موجب غسل توبه می‌شود؛ عادت کردن به فعل جمیل روزه‌داری؛ تولّی و تبرّی که از قواعد عظیم این سلسله است که به منزله همه افعال طریقتی محسوب می‌شود؛ اهتمام بر مراقبه حقوق دیگر دوستان و برادران طریقتی ایمانی، همچنین دایم

الوضو بودن و طهارت داشتن و ممارست بر غسل روز جمعه.؛ انجام استشاره و استخاره در همه امور؛ پرداخت صـدقه و زکات فطره و نذورات و خصوصاً اهتمام بر حسابرسی خمس که از حقوق بلاشک آل رسول(ص) و ذریه حضرت زهرا(س) است. در طریقه ذهبیه از پرداخت خمس به عنوان موجبات پاکی اصـلاب و ارحام شـیعه اثنی عشـری نام برده شـده و عمل به آن را بر سالک واجب می‌دانند. (سلماسی، پرویزخان، ۱۳۲۰ق، ص ص. ۳۰-۷۰).

اصــول خاص: ترک دنیا و ترک حب دنیا (راز شـیرازی؛ ۱۳۲۴ق، ص. ۴)؛ صوم یا روزه داری؛ روزه در سه ماه رجب و شعبان و رمضان و دو اربعین حسینی و موسوی که نزد اهل سلوک معرفت، معتبر اسـت و پرهیز داشتن از گوشت و چربی و لبنیات و اجرای اربعینات، لازم است. (راز شیرازی. ۱۳۸۳ش، ص.۱۳۰؛ مجد الاشراف، ۱۳۳۳ق، ص.۱۳۹)؛ عزلت از ما سوای حق، نه دوری از خلق خدا و در کوه و صحرا به سر بردن و دلق ریایی پوشیدن، بلکه عزلت حقیقی در خلق بودن است و با حق بودن اسـت؛ صـمت، قوت باطن سـالک برای بروز صـفت طمانینه نفسـانی نتیجه بسـتن دهان از مزخرفات اسـت که موجب هوشـیاری و بیداری سالک می‌شود؛ سهر به معنی شب زنده‌داری؛ توجه معنوی به شـیخ و اسـتاد؛ تفکر در وجه الله اعظم، اکرم الوجود که حضرات معصومین هستند. تفکر شـرط عظیم ذکر اسـت برای ظهور خاصـیت که تشرف به حضور وجه اعظم الهی است و تا شخص سـالک صـاحب این وجه مبارک نشود که اهل معرفت آن را صورت فکریه می‌نامند، داخل در دایره ثبات و معتبر در سـلوک نمی‌گردد. (مجد الاشراف، ۱۳۲۴ق، ص. ۳)؛ ذکر؛ محاسبه، از دید صوفی، محاسبه یکی از اثربخش‌ترین اسباب در طریقت به شمار می‌رود. توبه صحیح، تنها به محاسبه نفس ممکن است و محاسبه آن است که پیوسته متفقّد و متفحّص افعال و احوال نفس خود باشد. سالک ذهبیه باید به فحوای کلام پیامبر(س) «حاسِبوا قَبلَ اَن تُحاسِبوا» هرروز حوالی غروب و زمان انتهای روز، ساعتی سر تفکر به جیب تعبّد فرو برده و چند دقیقه مراقب حال خود گردد و اعمالی را که در آن ۲۴ سـاعت شـبانه روز از او سـرزده است مد نظر خود آورد و بد و نیک و خیر و شر آن افعال را بسنجد. (سلماسی، پرویزخان، ۱۳۲۰ق، ص.۵۳۱).

ما در این نوشـتار با دسته‌بندی مطالب به این صورت، مطالبی که تأثیر ولایت امام را در آن جز و مرحله از سلوک نشان می‌دهد را نقل و مورد بررسی و تحلیل قرار دادیم.

۱. ارکان سلوک

الف) پایبندی به شریعت

سالک در طریق الی الله نیازمند ضروریات و ارکانی است که از جمله آنها، پایبندی به شریعت است. در این رابطه سیّدحیدر آملی(م. قرن ۸ هـ‌ق) نیز تأکید می‌کند: هرکس حال و طریقتش را با شریعت محافظت نکند، حالش فاسد و طریقتش منتهی به هوی و هوس و وسوسه خواهد شد. (سیّدحیدر آملی، ۱۳۹۱ش، ص.۲۷۰). عارفان برای فهم بهتر این مطلب از تمثیلی بهره برده‌اند و شریعت را به کشتی و طریقت را به دریا و حقیقت را به دُرّ تشبیه کرده‌اند؛ هرکس طالب دُرّ حقیقت باشد به ناچار باید سوار بر کشتیِ شریعت شود و دل به دریای طریقت زند؛ در غیر این صورت صید درّ حقیقت ممکن نخواهد بود و به مقصود نخواهد رسید. (یحیی بن معاذ رازی، ج۱۴۲۳ق، ص.۱۶۸). شیوخ ذهبیه نیز با استناد به آیه شریفه: «یا ایّهاَ الّذینَ آمَنواَاطیعوُا الله واَطیعوُا الرَّسوُل وَ اوُلی الامرَ مِنکُم.»(نسا/۵۹) اطاعت از خدا و پیروی از شریعت محمدی(ص)، از اصولِ آداب طریقه ذهبیه است. از این رو متابعت شریعت مقدس و مداومت بر اعمال شرعی واجب و مستحب به قدر توان و ادای حقوق الهی، خمس امامان، زکات فقرا و مساکین بر سالک ضروری است و این گونه عمل کردن موجب طهارت ظاهری و باطنی است و رجس و نجس دنیا را از باطن سالک می‌زداید. (مجد الاشراف،۱۳۲۰ق، ص.۳).

ب)اعتقاد به ولایت امامان

محوری‌ترین و جامع‌ترین دیدگاهها و اندیشه‌ها درباره ولایت مختص تشیع است. در آثار شیوخ ذهبیه محوری‌ترین موضوع، اصل ولایت است، به گونه‌ای که تعدادی از آنها صرفاً به شرح و بیان این موضوع اختصاص دارد و سایر مطالب نیز به نوعی با این مبحث مرتبط است. در این طریقه، سلوک انفسی که همان طریق عرفانی است، بر مشرب آفاقی که سلوک علمی و عقلی و ایمانی است، برتری دارد و برای رسیدن به درجه کمال ایمانی، سلوک عقلی و عملی تنها با متابعت از سیره اهل بیت میسر است. در این باره میرزا هاشم شیرازی شرط لازم برای مجاهده در مسیر الی الله را فقط ولایت محض می‌داند و معتقد است بدون دخول در باب ولایتِ معصومین که تجلی عرفان حق است، سلوک امکان پذیر نمی‌باشد و سالکین و مجاهدین الی الله چاره‌ای جز توسل و

متابعت ایشان ندارند. ایشان دایره سلوک را فقرِ محمد (ص) که ولایت است توصیف می‌کند و درک حقایق الهیه را به واسطه حقیقت مقدسه محمدیه می‌داند و اکتساب جمیع فیوضات و معارف حقه محمدیه و الهی را به واسطه حقیقت حضرات معصومین بیان می‌کند به طوری که حقیقت خلیفه الهی همان نور محمد و علی است که درهم‌می‌آمیزد.(محمدهاشم،درویش ذهبی،۱۳۰۶ق،ص. ۲۷۱).

از نظر راز شیرازی نور ولایت نخستین تجلی اسم اعظم و حقیقت تجلی ذاتی و صفاتی حق و همان نور حضرت محمد و حضرت علی است. این دو نور بالذات واحدند و از نور عظمت و جلال الهی آفریده شدند و جلوه گاه وحدت ازلیه الهیند. ولایت، اساس و جوهر تمام ادیان الهی است و اهل ایمان می‌توانند با صاحبان ولایت کلیه ارتباط روحانی داشته باشند. او هدف خداوند از ارسال انبیا و نزول شرایع را اظهار سرّ ولایت می‌داند و معتقد است معرفت قلبی و شهودی موقوف به مجاهدت نفسانی و متابعت کامل از امام است. او از ولایت تعبیر به مهاجرت از هوای نفس و بلد امن الهی می‌کند و معتقد است هیچ‌کس به خداوند واصل نخواهد شد، مگر از مسیر ولایت. (راز شیرازی، ۱۳۲۴ق، ص ص. ۴۱۵، ۴۱۷) او همچنین با استناد به عبارتی از زیارت جامعه کبیره «اِنّ اِلَینا اِیابُهُم ثُمّ اِنَّ عَلَینا حِسابُهُم» معتقد است اگر خلائق مشغول به سلوک الی الله شوند صراط مستقیم، همان ولایت معصومین است (راز شیرازی، ۱۳۲۴ق، ص. ۴۱۴) و موجب ظهور سرّ عظیم در عرفان و تجلی آن در انفاس می‌شود و آن سرّ عظیم سرچشمه علوم همه انبیا و مرسلین است. (راز شیرازی،۱۳۱۰ق، ص.۱۷)

حاصل باور به ولایت نیز این است که خدا قلب سالک را خالص و صافی می‌سازد و به سبب کشف قلبی برای فهم آیات انفسی، عین‌الیقین حاصل می‌شود و پس از اینکه مدتی با ریاضات نفسانی و مجاهدات بدنی به سلوک الی‌الله پرداخت، آنگاه روح او روشن می‌شود و به سبب انوار تجلیات ولایت علویه، حامل انوار ولایت و متحمل آن می‌شود و دیگر برای او غفلت رخ نمی‌دهد؛ زیرا او در دریای ولایت مستغرق است و ولایت از ناحیه او بر قلوب طالبین و سالکین سبیل الهی ترشح و افاضه می‌شود. (راز شیرازی، ۱۳۲۴ق، ص.۳۳) در خصوص اهمیت و نقش ولایت در سلوک الی الله، مجد الاشراف، آن را به مثابه اکسیر تعبیر می‌کند که زینت‌بخش باطن سالک است و حکمت محض و اطاعت و بندگی از خواص آن است. (مجد الاشراف، ۱۳۲۰ق، ص ص .۳۰ و ۳۵).

شیوخ ذهبیه، تقسیم‌بندی دوگانه‌ای از ولایت ارائه داده‌اند: ولایت شمسیه و ولایت قمریه یا ولایت کلیه و ولایت جزئیه. آنان با این تقسیم‌بندی ولایت امام و غیر او را معین و نسبت بین آنها را تبیین کرده‌اند: ولایت شمسیه مختص پیامبر و امامان شیعه و ولایت قمریه مخصوص اقطاب و شیوخ صوفیه است؛ همانگونه که ماه، روشنایی خود را از خورشید می‌گیرد، قطب نیز درخشش ولایت خود را وامدار امام دوازدهم(عج) است که همچنان حیّ و ناظر است. (راز شیرازی، ۱۳۲۴ق، ص.۴۱۵، ۴۱۷؛ مجد الاشراف، ۱۳۲۰ق، ص ص. ۳۶-۳۷) آنان مهدی موعود (عج) را مظهر حق و ولایت ایشان را شرط سلوک می‌دانند (مجد الاشراف، ۱۳۳۳ق، ص. ۴۵؛ راز شیرازی، ۱۳۸۳ش، ص. ۱۵۱)

وصول به مقام توحید که نهایت سلوک است نیز بدون اعتقاد به ولایت معصومین میسّر نیست، همانطور که درحدیث سلسله الذهب از امام رضا(ع)، ولایت شرط ورود به پناهگاه توحید و مأمن انسانیت بیان شده است. (راز شیرازی، ۱۳۸۳ش، ص۱۴۷) از آنجا که سلسله ارادتی این طریقه به امام رضا(ع) ختم می شود این امام نقش اساسی در سلوک این طریقه دارد به طوری که شیوخ این طریقه آغاز مسیر سالک را با جذبه معنوی آن حضرت پیوند می‌زنند و سلوک را با زیارت ایشان آغاز می‌کنند (راز شیرازی، ۱۳۱۰ق، ص.۹)

ج) مرشد و شیخ طریق

در آثار این شیوخ تأکید بر ضرورت وجود استاد در طی طریق الی الله بسیار پررنگ است و شیخ و مراد پیوند محکمی با ولایت امام دارد. سالکی که طالب ایمان اکبر است، پس از ادای حقوق تمامی اعضای ظاهری و باطنی خود، از ایمان به عالم مجاهده راه می‌یابد که در آن از مقتضیات وَهم و شهوت و غضب، هجرت می‌کند و در این مرحله باید به احکام طب روحانی و فقه نفس عالم شود و بداند که مصالح و مفاسد و مفاصل و رذایل و نفس کدام است. سالک، همیشه و در همه حال حتی اگر به مراحل نهایی رسیده باشد، نیازمند استاد خاص است. با توجه و عنایت به اندیشه‌های شیعی، استاد بر دو گونه خاص و عام تقسیم شده است: استاد خاص نبی و خلفای او، ائمه اثنی عشری هستند که مخصوص هدایت هستند و استاد عام کسانی هستند که خصوصا مأمور به هدایت نیستند، اما به حکم آیه «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ» (نحل/۴۳) می‌توانند مصداق وجود

شیخ و مراد باشند. از این رو در عرفان شیعی منظور از شیخ و استاد امامان یا کسی است که مأذون از ایشان به ارشاد خلق باشد؛ (آشتیانی، میرزا احمد، ۱۳۸۶ش، ص.۳۴۷)

آغاز سلوک خدمت به یکی از اولیای الهی در ظاهر و در باطن است که در اثر تربیت او، سالک آماده تشرف به محضر حضرت مهدی (عج) می‌شود و از آن ولی کامل و معنوی و طبیب روحانی کسب فیض کند؛ سپس به دعوت سایر طلّاب و سلاّک مشغول می‌گردد. (مجد الاشراف، ۱۳۳۳ق، ص.۳۲).

۲. آغاز سلوک

درباره اینکه آغاز سلوک چگونه است اختلاف نظر وجود دارد برخی یقظه را مقدمه سلوک می‌دانند؛ عده‌ای نیز توبه را مقدم می‌شمرند و برخی دیگر طلب را آغاز و نخستین مرحله از سلوک در نظر می‌گیرند. اما نظر غالب این است که از طریق یقظه شخص طالب شده و روی به توبه می‌آورد؛ ن.ک: سهروردی، عوارف المعارف(ترجمه)،ص۱۸۰؛ عطار نیشابوری، تذکرة الاولیا، ص۴۴؛ مؤیدالدین جندی، نفحة الروح و تحفة الفتوح، ص.۱۳۷). علاوه بر این از یقظه به باب الابواب ورود به قرب الهی نیز یاد کرده‌اند؛ ن.ک: عبدالرزاق کاشانی، لطائف الأعلام، ج۱، ص.۲۲۶.

توبه

سلوک که با یقضه و بیداری از خواب غفلت و به پاخواستن جهت ادای حقوق خداوندی آغاز می‌شود، سالک را به پشیمانی از رذایل و اراده بر ترک آنان که توبه نامیده می‌شود و دارای مراتبی است، سوق می‌دهد. درابتدای مسیر، پشیمانی و بازگشت از گناه و اِنابه و در نهایت آن، توبه راستین است؛ در این باره گفته شده است: هزارویک منزل سالک با غسل توبه پیش از شروع سلوک آغاز می‌شود. با توبه، سالک موت ارادی را اختیار می‌کند و به سوی خدا باز می‌گردد و از هوای نفسانی رویگردان می‌شود که پیامبراکرم (ص) در این باره فرمودند:"« موُتوُا قَبلَ اَن تَموُتوُا وَ حاسَبوُا قَبلَ اَن تُحاسَبوُا وَزِنوا قبلَ اَن توُزِنوا» حاصل این موت ارادی که از خود تهی شدن است آشکار گشتن صورت مبارک علی(ع) بر برای سالک است. استناد این قول به روایت علی(ع) که به حارث همدانی گفت:«مَنْ یَمُتْ یَرَنِی» (راز شیرازی، ۱۳۸۳ش،ص ص. ۱۹۲-۱۹۳؛ مجد الاشراف، ۱۳۳۳ق،ص.۳۰). در نتیجه اِنابه و توبه که از شروط وصل الهی است، تنها با هدایت پیران واصل که امامان می‌باشند

حاصـل می‌شود و پس از این مرحله هزارویک عقبه برای سالک و هزار و یک منزل در پیش روی او خواهد بود. (راز شیرازی، ۱۳۸۳ش،ص ۱۹۳)

پس استمداد از ولایت معصومین و سرسپردگی به شیخ و توبه حقیقی، عبور از اطوار اربعه نفس سالک و رسیدن به وجه الله اعظم آغاز راه سلوک است و سالک بدن را از نجاسات و نفس را از خوی حیوانی و عمل را از شبهات پاکیزه گرداند که لازمهٔ شروع مسیر است.(راز شیرازی،۱۳۸۳ش،ص.۱) منظور از اطوار نفسـانی گذراندن چهار مرحله نفسـانی یعنی امّاره، لوّامه، ملهَمه و مطمئنه اسـت و برای عبور از هریک از این مراحل، سـالک موظف به رعایت آدابی اسـت. (مجدالاشـراف،۱۳۲۰ق، ص .۵۲).

با رعایت این آداب و اصـول، درجه اطمینان را در سـالک تثبیت می‌شـود و سـپس، سـالک صـاحب کسـب الهاماتی می‌شود و یا آنکه با قرارگرفتن در عزلت حقیقی (یعنی با خلق بودن و با حق بودن) و سپس تفکر، موجب تجلی ظهور نور ولایت قرار می‌گیرد و صاحب مقام استغراق دائم در حق می‌گردد و فیوضـات الهی بر او نازل می‌شـود. بعد از این مرحله اطوار هفتگانه قلبی آغاز می‌شـود و سـالک به مقام ولایت، که کاملترین مرتبه عبودیت است، نایل می‌آید (مجد الاشراف، ۱۳۲۴ق، ص. ۵۲)

۳. ابزار سلوک

ذکر

ذکر در طریقه ذهبیه همچون سـایر طریقتها از ابزارها یا فنون سلوکی مهم و ضروری محسوب می‌شود که تأثیرات شگرفی بر تزکیه باطن و تمرکز حواس سالک دارد. تلقین این ذکر لسانی و ذکر خفی از جانب ولی کامل و پیر عشق الهی است. در طریقه ذهبیه یکی از انواع ذکر، ذکر اهل بیت(ع) است در این باره گفته شده است: شایسته است که سالک، شبانه‌روز ذکر گوید. مجلس ذکر، مجلس نقلِ فضائلِ اهل‌بیت، خاصّه حضرت مولای علی(ع) است. مجلسی که ذکر اهل بیت در آن نشود، آن مجلس بر اهلش وبال است و در قیامت آن مجلس، حلقه بر گردن صاحبش می‌گردد (مجدالاشراف، ۱۳۳۳، ص.۳۶). حتی ادعیه‌ای که فضـایل اهل بیت اسـت همچون زیارت جامعه نیز اذکار مجرب محسوب می‌شوند و از اعمال استکمالی توصیه شده است.

در این طرقه نحوه ادای ذکر نیز با امام مرتبط است به طوری که سالک باید به کنجی آرام و خلوت برود و آنجا آکنده از ادب و احترام بسیار رو به قبله دو زانو بنشیند. در این حال، باید چشم دل را متوجه کعبه حقیقی امام زمان غائب که وجه خدا و اسم اعظم خدا است کند. آنگاه آهسته زیر لب شروع به گفتن الفاظ ذکر کند که برای مبتدیان و متوسطان، اذکار فرق می‌کند (مجدالاشراف، ۱۳۳۳، ص ص.۲۰ و۲۲) در طریقه ذهبیه بر تمام سالکان واجب است که ذکر بگویند در این باره که چه ذکری و چه زمانی گفته شود اینگونه آمده است: اذکار ذهبیه در ابتدای سلوک «سبحانَ الله الَعَظیم وَ بحِمَده، استَغفُرِ الله» و صلوات است که موجب اسغفار از گناهان است. در مرحله بعدی که سالک از مرحله مبتدی عبور کرد ذکر تهلیل یعنی عبارت شهادت «لا الِهَ الاّ الله» و سپس ذکر ولایت است که راز شیرازی آن را اسم اعظم خداوند خوانده و متن از این قرار است؛ «نادِعَلیّاً مَظهَرَ العَجائِب، تَجِده ُعَونَاً لَکَ فِی التّوائِب، کُلُّ هَمٍّ و غَمٍّ سَیَنجَلی، بِوِلایَتِکَ یا عَلیُّ یا علیٌّ یا علی» (رازشیرازی، ۱۳۸۳ش، ص.۵۲۶)؛

۴. نهایت سلوک

در سلوک ذهبیه اثربخشی آداب و اعمال سلوکی تنها با عنایت امام میسر می‌شود و این امام است که موجبات گشایش قلب سالک به انوار الهی را فراهم می‌سازد. اتّحاد امام معصوم و ذات حق تعالی محل ظهور جذبات در قلب سالک است و دریافت اسم اعظم به واسطه حبّ و ولایت امیرالمومنین علی(ع) است. بدون ظهور عشق الهی و حبّ ذاتی خداوندی در باطن سالک که ولایت حضرت علی(ع) و ائمه هدی است و همچنین مشاهده صورت کلیه مبارک این بزرگواران، سیر معنوی مورد نظر از برای سالک تمام نخواهد شد و همه مجذوبین و سالکین، بدین صورت حرکت کرده‌اند تا به غایت درجات انسانی برسند و عارف حقیقی گردند. (راز شیرازی، ۱۳۸۳ش، ص ص.۱۳۷؛ ۲۰۶)

همچنین، صورت ولایت کلیه که صور حضرات ائمه هدی است، صورت تجلی ذاتی و نور هویت ذات پاک است که سالک در اعماق قلب خود مشاهده می‌کند (راز شیرازی، ۱۳۸۳ش، ص ۱۵۹) اقتدای به امیرالمؤمنین علی(ع)، همان تبعیت محض و شباهت در رفتار و کردار به ایشان موجب محسوب شدن از زمره امامان است که «مَن تّشَبَّه بَقُومِ فَهُو مِنهُم». کلام امام نور و فعلش حق و عقیده‌اش حجّت است و سالک طالب جاهل، اطلاع از اوامر و نواهی الهی ندارد و حرکات او و امثال

او متابعت از هوی و هوس نفسانی است. از این رو، برای سالک بودن تبعیت از حجت خدا در قول و فعل، لازم و واجب است. (راز شیرازی، ۱۳۸۳ش، ص. ۱۷۸)

در طریقه ذهبیه نهایت سلوک نیز روشن شدن دیده قلب سالک به نور ولایت است، تا حقیقت دین، روشن و حق و باطل معلوم شود و سالک الی الله، از طایفه جهول و ظلوم بر نفس خود، که در راه دین کورند و خود را پیشوای دین خدا بر خلق می‌دانند، نباشد و دیده بصیرت قلب، به نور ولایت، بصیر و اعتقادشان بر این امر عظیم محکم شود. (مجد الاشراف؛ ۱۳۳۳ق، ص.۱۷). از این نهایت سلوک با عنوان حق الیقین و فنا نیز یاد می‌شود. (رازشیرازی، ۱۳۲۰ق، ص ص. ۷ ؛۹).

نتیجه‌گیری

با نظر به مطالب یاد شده در آثار شیوخ ذهبیه عصر قاجار، میزان ارادت و تمسّک آنان به اهل بیت اطهار(ع) در سلوک عملی و مبانی نظری کاملاً مشهود است. در تمامی این آثار مقدمه سلوک الی الله ولایت امام به عنوان مراد و راهبر از ابتدا تا نهایت سلوک تبیین شده است. در نگاه این شیوخ، هیچ یک از اعمال عبادی واجب، بدون ولایت، قبول نخواهد بود و اهل ایمان بر اساس میزان ارتباط قلبی با ولی، صاحب کمال و مراتب عالیه می‌شوند. ارتباط یا مرابطه با معصوم، اصلی‌ترین باب سیر و سلوک است و مخصوصاً در عصر غیبت، اهمیت بسزایی دارد. آنان، امام را حبل المتین الهی و عروه الوثقی برای سالکین الی الله می‌دانند و از اعمال و عقاید خاصی که در طرق دیگر متصوفه رایج است، برائت می‌جویند و معتقدند هر آنچه در مسیر و جریان فکری تشیع نباشد، مسیر غیر حق است و شیعه اهل باطن در اصل، اهل طریقت است و معرفت امام به مثابه راهنمای شخصی، او را به خودشناسی رهنمون می‌کند.

در نهایت می‌توان ادعا کرد، روش سلوکی ایشان با سلوک مرسوم در تصوف تفاوت چندانی ندارد و آنچه در باب ابزارهای سلوک و مقامات، همچون صمت و جوع و شب زنده‌داری و ذکر و ... بیان کرده‌اند، با سایر طریقت ها مشترک است. اما فصل ممیّز سلوک ذهبیه، تأکید بر ارتباط معنوی و قلبی با امام است که در تمامی آثار ایشان مشهود است. حتی سالک در موقع ادای اذکار هم باید تصویر امام معصوم را در نظر داشته باشد و در عین ارتباط باطنی، ارتباط ظاهری نیز ضروری است.

منابع

ابن بابویه، محمد بن علی(۱۴۱۳ق)، *من لا یحضره الفقیه*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.ابن بابویه، محمد بن علی((۱۴۱۳ق)، *معانی الأخبار*، به کوشش علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.

ابن عربی، محی الدین(۱۳۷۰ش)، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلای عفیفی، چ۳، تهران: الزهرا.

ابونصر سراج، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد آلین نیکلسون، لیدن، مطبعهٔ بریل، ۱۹۱۴م.

آشتیانی، میرزا احمد(۱۳۸۶ش)، *سر سلوک*، به کوشش محمدجواد رودگر، قم: آیت اشراق.

بحرالعلوم، سیدمهدی (۱۴۲۸ق). *رساله سیر و سلوک*، مشهد: انتشارات نور ملکوت.

جامی، عبدالرحمن(۱۳۷۵ش)، *نفحات الانس*، به کوشش محمود عابدی، چ۳، تهران: اطلاعات.

جذبی اصفهانی، هبۀاله (۱۳۸۲ ش)، *رساله باب ولایت و راه هدایت*، تهران: حقیقت.

خالد البرقی(۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، به کوشش جلال‌الدین محدث، چ۲، قم: دار الکتب الإسلامیهٔ، ۱۳۷۱ق.

درویش ذهبی، محمدهاشم (۱۳۰۶ق). *کوثرنامه*، تهران: کتابخانه مجلس، شماره ثبت۴۰۵۱۴۷ .

راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۲۴ق) . *ملکوت المعرفه فی شرح خطبه البیان*، تهران: مجلس شورا ملی،شماره ثبت۸۶۹۴۷.

راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۲۳). *آیات الولایه*، تهران: کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار،۵۱۳۰ .

راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۲۴ق). *ملکوت المعرفه فی اسرار الولایه*، تهران: کتابخانه مجلس شورا ملی شماره ثبت۸۶۹۴۷.

راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۱۰ق). *کبریت احمر*، *مجموعه رسائل تشویق السالکین*، ترجمه احمد، خوشنویس، تهران: کتابخانه مجلس شورا ملی، شماره ثبت ۱۳۷۳۷.

راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم (۱۳۸۳). *قوائم الانوار و طوالع الاسرار*، تصحیح خیرالله، محمودی، شیراز: انتشارات دریای نور.

راغب اصفهانی(۱۳۷۴ش)، مفردات الفاظ قرآن، چ۲، تهران: مرتضوی.

سلماسی، پرویزخان(۱۳۲۰ق). جواهر الکلام و مفتاح المرام، دستورات سلوکی ذهبیه، چاپ سنگی، تبریز: مطبعه مشهدی، شماره ثبت ۷۴۷۹.

سهروردی، شهاب‌الدین،(۱۳۷۵ش) *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور اصفهانی، چ۲، تهران: علمی و فرهنگی.

سیّدحیدر آملی (۱۳۹۱ش)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، هرمس.

شیروانی، زین العابدین، (بی‌تا)، بستان السیاحهٔ، تهران: سنایی.

طوسی، محمد بن الحسن(۱۳۷۳ش)، *اوصاف الاشراف*، به کوشش سیدمهدی شمس‌الدین ، چ۳، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

عبدالرزاق کاشانی، (۱۴۲۶ق)، *لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام*، به کوشش احمد عبدالرحیم السایح و دیگران، ج۱-۲، قاهره، مکتبهٔ الثقافهٔ الدینیهٔ.

عزیزالدین نسفی (۱۳۸۶ش)، *کشف الحقایق*، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، چ۴، تهران: علمی و فرهنگی.

طار نیشابوری، (۱۳۸۶ش) *تذکرهٔ الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، چ۱۶، تهران، زوار.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد(۱۳۷۵ش)، *روضهٔ الواعظین و بصیرهٔ المتعظین*، قم: انتشارات رضی.

کاشانی، عبدالرزاق(۱۴۲۶ق)، *اصطلاحات الصوفیهٔ*، به کوشش عاصم ابراهیم الکیالی ، بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.

کربُن، هانری (۱۳۹۰ش). *اسلام در سرزمین ایران*، ترجمه رضا کوهکن، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.

مجد الاشراف(۱۳۲۰ق). *مرآت الکاملین*، تهران:کتابخانه مجلس شورای ملی، شماره ثبت۸۸۸۷۲۰.

مجد الاشراف (۱۳۳۳ق). *مجلل الانوار یا کشکول سلسله الذهب*، تبریز: انتشارات رضایی.

مجد الاشراف (۱۳۱۰ق). *دُرهٔ المُصطَفَی فِی بَیانِ سِرالمرتضی فِی السلوک اِلی الله*، تهران:کتابخانه مجلس شورای ملی، شماره ثبت۱۱۷۸.

همدانی، میرسیدعلی(۱۳۶۲ش)، *مشارق الاذواق*، به کوشش محمد خواجوی، تهران: مولی.

یحیی بن معاذ رازی(۱۴۲۳ق)، جواهر التصوف، به کوشش سعید هارون عاشور، قاهره، مکتبهٔ الآداب.

یزدان‌پناه، یداله(۱۳۹۱ش)، *مبانی عرفان نظری*، چ۳، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

مقالات

نصیری، محمد؛ رودگر، محمد، *گرایش‌های شیعی کبرویه*، پژوهشنامه تاریخ اسلام، س۴، ش۱۳.

قدرت الهی، احسان؛ درویشی، مرضیه، *گرایش‌های شیعی در تصوف علاءالدوله سمنانی*، فصلنامه شیعه‌شناسی، س۱۴، ش۵۵.

دیوانی، امیر، کربلایی نظر، محسن، *ضرورت و جایگاه امام معصوم با تکیه بر کتاب و سنت*، پژوهشنامه مذاهب اسلامی، س۴، ش ۷.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Studying the experiences of meeting mystics with "jinn" and "fairy" in Sufi sources

Masoud Shavarani [1]

1. Corresponding Author, Assistant professor, International University of Islamic Religions, Tehran, Iran. E-mail: shavarani@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:1 November 2023
Received in revised form:
3 December 2023
Accepted:20December 2023
Published online:
15 January 2024

Keywords:
Jinn,
mystic,
mention and communication
.

ABSTRACT

Because of accepting, performing and persisting in the austerities and persevering in the stages of the spiritual journey, the mystics achieve spiritual and spiritual awareness and abilities and various dignities that other people lack. One of these virtues that is mentioned in mystical texts and sources of Sufism about Sufi mystics and sheikhs, and is related to awareness, perception and observation of unseen things, is meeting, communication and familiarity with beings called "jinn" and " "Perry" has been Sometimes this relationship has been continuous and continuous and sometimes it has been occasional and short, sometimes it has been in the world of revelation and sometimes in the real world, sometimes it has been to convey a message and advice, and sometimes it has been to help others. The collection of materials in advanced and late sources and their analysis in this library research shows that this type of experience is for many famous Sheikhs such as: Hassan Basri, Ibrahim Adham, Sari Soqati, Ibrahim Khawas, Sahl Testari, Abu Jaafar Haddad, Abu Saeed Khoraz. , Abu Ali Daqqaq, Abu Saeed Abul Khair, Abdul Qadir Gilani, Molana, Ibn Arabi and...; And also other sheikhs such as: Abu Bakr bin Huwara, Majad Al-Din Qashiri, Abu Al-Fazl Johari and Abu Othman Rajraji etc.

Cite this article: Shavarani, M. (2023). Studying the experiences of meeting mystics with "jinn" and "fairy" in Sufi sources. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 109-134. DOI: 10.22111/jrm.2024.46919.1143

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: 10.22111/jrm.2024.46919.1143

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

بررسی تجربه های آشنائی و دیدار عارفان با «جنّ» و «پری» در منابع صوفیه

مسعود شاورانی [۱]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی،تهران ، ایران. رایانامه: shavarani@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۰
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۲/۹/۱۲
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۲/۱۰/۵
تاریخ انتشار : ۱۴۰۲/۱۰/۲۵

واژه‌های کلیدی:
جنّ،
پری،
تصوف،
ذکر و ارتباط.

چکیده

ادیان مختلف و فرهنگ‌های باستان هر کدام به اندازه‌ای درباره‌ی موجودات غیر مادی به نام کلی «جنّ» و «پری» سخن گفته‌اند. مسأله‌ی این تحقیق پی بردن به این است که آیا صوفیان و عارفان درباره‌ی این موجودات تجربه‌ای داشته‌اند و آن چگونه بوده است؛ زیرا عرفا به دلیل قبول، انجام و مداومت بر ریاضت‌ها و پایداری در مراحل سیر و سلوک معنوی، به آگاهی‌ها و توانائی‌های روحی و معنوی و کرامات مختلفی دست می‌یابند که انسان‌های دیگر فاقد آن هستند. این تحقیق نشان می‌دهد که یکی از قابلیت‌های روحانی و کراماتی که در منابع عرفانی در مورد صوفیان و مشایخ تصوف ذکر شده است، و در پیوند با آگاهی، ادراک و مشاهده‌ی امور غیبی است، دیدار، ارتباط و آشنائی با «جنّ» و «پری» بوده است. این رابطه گاهی به صورت مداوم و پیوسته و گاهی موردی و کوتاه بوده است، گاهی در عالم مکاشفه و گاهی هم در عالم واقع بوده است، گاهی برای انتقال پیام و پندی بوده است و گاهی برای کمک به دیگران بوده است. گردآوری مطالب در منابع متقدّم و متاخّر به روش کتابخانه‌ای و تحلیل کیفی آنها نشان می‌دهد که این نوع تجربه، برای بسیاری از مشایخ مشهور مانند: حسن بصری، ابراهیم ادهم، سرّی سقطی، ابراهیم خواص، سهل تستری، ابوجعفر حداد، ابوسعید خراز، ابو علی دقّاق، ابوسعید ابوالخیر، عبدالقادر گیلانی، مولانا، ابن عربی و ...؛ و همچنین مشایخ دیگر مانند: ابوبکر بن هُوارا، مجدالدین قشیری، ابو الفضل جوهری و ابو عثمان رجراجی و ... واقع شده است.

استناد: شاورانی، مسعود (۱۴۰۲). بررسی تجربه های آشنایی و دیدار عارفان با «جنّ» و «پری» در منابع صوفیه. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷(۲)، ۱۳۴-۱۰۹.
DOI: 10.22111/jrm.2024.46919.1143

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

در فرهنگ‌ها، اساطیر باستان و ادیان مختلف از وجود موجوداتی در جهان به نام «پری[1]» و «جنّ[2]» سخن گفته شده است. واژه «جنّ» در لغت یعنی پوشیده و پنهان از دید و در اصطلاح به موجودات روحانی و نامرئی گفته می‌شود(راغب،۱۴۱۲ق،ص ص. ۲۰۳و۲۰۴). «پری» کلمه فارسی است و در اوستا در هرمزد یشت (بندهای ۶ و ۱۰)، خرداد یشت (بند ۳)، آبان یشت (بندهای ۱۳ و ۲۲ و ۲۶) و تیریشت (بند ۸ و ۳۹و۴۰و۵۱و۵۳) بیان شده است. در عهد عتیق در کتابهای لاویان (۲۰:۲۷ و ۱۹:۳۱)، تثنیه (۱۸:۱۱)، اول سموئیل (۲۸:۳)، دوم پادشاهان (۲۳:۲۴)، اول تواریخ (۱۰:۱۳) و اشعیا (۱۹:۳ و ۲۹:۴) به «جنّ» اشاره شده است. در انجیل گفته می شود که عیسی و حواریون او دیو را از بدن افراد جن زده خارج می کردند. در داستان ها و فرهنگ عامه مناطق مختلف اروپا اشاره به پری یا موجود مونث غیر مادی می‌شود(Newall,vol 5 2951-2954). «شمن ها» که مدعی ارتباط با ارواح گوناگونی در طول زندگی، مخصوصا در خلسه‌های خود هستند، از تجربه آشنایی و دیدار با موجودات غیر مادی سخن گفته‌اند. به طور نمونه ارتباط با زنی غیر عادی و بسیار زیبا و با قامتی کوتاه که به آنها قدرت جادویی می‌داده است(الیاده،۱۳۹۲،ص. ۱۳۸).

پیش از اسلام نیز اعراب به جنّ اعتقاد داشتند و در قرآن کریم هم گفته می‌شود که آنها قبل از انسان خلق شده بودند(حجر/۲۷) و در زمان سلیمان (ع) در تسخیر او بودند(نمل/۳۹) و حتی به نزد پیامبر اسلام (ص) آمدند(جن/۱). در روایات هم به این موجودات اشاره شده است. در روایتی این مسعود بیان می کند در شبی که مشهور به «لَیْلَةُ الْجِنّ» شد، پیامبر (ص) را در میان کوه‌ها و دره‌ها گم کردند و نگران شدند، صبحگاه پیامبر (ص) از جانب کوه حراء آمدند و در پاسخ پرسش و نگرانی آنها، خبر دادند که دعوتگر «جنّ» نزد ایشان آمده و ایشان همراه او رفته و برای آنها قرآن تلاوت کرده است. آنگاه پیامبر آنها را با خود همراه می کند و آثار جن‌ها و آتش آنها را به ایشان نشان می‌دهد «فَلَمَّا أَصْبَحْنَا إِذَا هُوَ جَاءٍ مِنْ قِبَلَ حِرَاءٍ قَالَ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَدْنَاکَ فَطَلَبْنَاکَ فَلَمْ نَجِدْکَ فَبِتْنَا بِشَرِّ لَيْلَةٍ بَاتَ بِهَا قَوْمٌ فَقَالَ أَتَانِی دَاعِی الْجِنِّ فَذَهَبْتُ مَعَهُ فَقَرَأْتُ عَلَيْهِمْ الْقُرْآنَ قَالَ فَانْطَلَقَ بِنَا فَأَرَانَا آثَارَهُمْ وَآثَارَ نِيرَانِهِمْ» (مسلم،ج۱،ص.۳۳۲). با توجه به اشارات فراوان در قرآن کریم و روایات به

---

[1] . Fairy

[2] . Genie

این موجودات، ضروری است در منابع صوفیه نیز این مسأله بررسی شود؛ زیرا عرفا با عالم غیب و جهان غیر مادّی مرتبط بوده‌اند. این تحقیق تلاش دارد که این مسأله را در منابع تصوف اسلامی بررسی نماید که آیا عارفان در تجربیات عرفانی، معنوی و روحانی خود با این موجودات مواجه شده‌اند و این مواجهه چگونه بوده است. پیران طریقت گفته‌اند که مجلس این قوم خالی از جماعت جنّیان نباشد(قشیری،۱۳۷۴،ص ص. ۱۸۶و۲۱۰؛ نسفی،ص. ۱۵۵؛ عطار،۱۹۰۵:ج۲،ص. ۱۸۹) و همچنین یکی از پیران گوید «تنها در بادیه بودم، دلم تنگ شد، گفتم یا آدمیان و یا پریان با من سخن گویید، هاتفی آواز داد چه می‌خواهی؟ گفتم: خدای را، هاتف گفت: با موانست انس و جنّ خدای را جویند؟»(قشیری،ص ص. ۳۰۷و۳۱۰)، و دیگری از مشایخ صوفیه حکایت کند که «وقتی کلام خدای می‌خواندم، هاتفی آواز داد که نرم‌تر خوان که چهار تن از پریان از هیبت این آیت بمرده‌اند» (هجویری،۱۳۷۵،ص .۵۱۳؛ خرکوشی،۱۴۲۷،ص.۳۱۱؛ سراج،۱۹۱۴،ص. ۲۸۲؛ غزالی ،۱۳۸۶ :ج۲، ص.۶۴۳؛ غزالی،ج۶،ص. ۱۸۷). تاکنون هیچ پژوهش و تحقیقی درباره «جنّ» و «پری» در تصوف اسلامی انجام نشده است.

روایات منابع صوفیه

راشد بن سلیمان: از ضحاک بن مزاحم نقل شده است که نیمه شب جمعه‌ای در مسجد جامع کوفه «راشد بن سلیمان» را در حال ذکر، سجود و گریه دید؛ امّا او بعداز سخن کوتاهی ناگهان ناپدید شد. در یکی از سال‌ها که به حجّ رفت، راشد را در حالی که در سایه کعبه بود و چند نفر برای او سوره‌ی انعام را می‌خواندند دید. راشد لبخندی زد و ضحاک را در آغوش گرفت. ضحاک گفت «من را خبر ده از آنچه آن شب دیدم و شنیدم، فریادی بر آورد و پنداشتم که پرده‌ی قلبش پاره شد و بی‌هوش شد و افرادی نیز که بر او قرآن می‌خواندند بی‌هوش شدند، پس وقتی به هوش آمد به او گفتم: آن افرادی که اطراف تو هستند کیستند؟ گفت: آنها گروهی از جنّ هستند که به خاطر همنشینی دیرینه محترمند، آنها بر من قرآن می‌خوانند و هر سال با من حجّ می‌آیند» (یافعی،۲۰۰۴،ص. ۱۲۹).

حسن بصری: بزرگی گوید که سحرگاهی به مسجد حسن بصری برای نماز رفت، ولی در حالی که درب مسجد بسته بود، حسن درون مسجد دعا می‌کرد و گروهی «آمّین» می‌گفتند. وقتی هوا روشن شد و داخل شد؛ حسن تنها بود، پس متحیّر شد. قصّه را به او گفت و وی را به خدا سوگند

داد. حسن گفت: «با کس مگوی. شبهای آدینه پریان نزد من می‌آیند و من به ایشان علم می‌گویم و دعا می‌کنم و ایشان آمّین می‌گویند»(عطار،۱۹۰۵:ج۱،ص. ۳۱). نقل کرده‌اند که «وهب بن منبه» و «حسن بصری» هر سال در زمان مشخصی در مسجد «خیف» یکدیگر را ملاقات می‌کردند، در نیمه‌های شب که کسانی کنارشان نشسته بودند و با آن دو سخن می‌گفتند، ناگهان پرنده‌ای با صدای بال زدن آمد و در کنار وهب در میان حلقه نشست، و سلام کرد و حسن جواب سلامش را داد، و دانست که او از جنّ است. وهب پرسید که این مرد کیست؟ حسن پاسخ داد: او از جنّ‌های مسلمان است، و جنّ گفت «که ما با شما می‌نشینیم و از شما می‌آموزیم، راویان فراوانی در میان ما از شما روایت می‌کنند و ما در بسیاری از امور مانند نماز، جهاد، حج و عمره در میان شما حضور داریم و از شما علم می‌آموزیم. وهب گفت: کدام یک از راویان جنّ نزد شما برتر هستند؟ گفت: راویان شیخ، و اشاره کرد به حسن»(ابن عربی،۱۴۲۲:ج۲،ص.۲۰۲). **عبد العزیز بن سلمان:** از محمد فرزند «عبد العزیز عابد و بَکّاء» نقل شده است که وقتی جنّ پدرش را برای تهجّد بیدار می‌کردند، سر و صدای زیادی را در خانه می‌شنید و همراه او نماز می‌خواندند(اصفهانی،ج۶،ص. ۲۴۵).

ابراهیم ادهم: أبو حفص عمر بن عیسی از پدرش روایت کند که او همراه ابراهیم ادهم و دو نفر از دوستانشان به سوی مکّه رفتند؛ در مدینه در خانه‌ای ساکن شدند. روزی که ابراهیم در خانه نبود ناگهان مردی با پیراهن نو و دستاری بر سر و توشه‌دانی همراهش بر آنان داخل شد و ابراهیم را طلب کرد، رفت و با آنان سخنی نگفت؛ امّا وقتی ابراهیم بازگشت آن مرد با توشه‌دانش همراهش بود، روزهایی در خانه با آنان بود. او هنگام غذا کناره می‌گرفت و به سمت توشه‌اش می‌رفت و به آن مشغول می‌شد و ابراهیم هیچ گاه او را دعوتش نمی‌کرد که همراه آنان غذا بخورد. یکی از آنان سوگند خورد که توشه را باز و داخلش را نگاه می‌کند و چنین کرد، آن مرد آمد و به چهره‌های آنان نگاه کرد و رفت. آنان از ابراهیم پرسیدند که ای ابو اسحاق چقدر کار این مرد عجیب بود، چیزی نمی‌خورد و او را دعوت نمی‌کردی و فلانی به توشه‌دان او نگاه کرد، ولی داخلش استخوان‌هایی بود، پس چهره‌ی ابراهیم دگرگون شد و آن کار را ناپسند دانست و به او گفت: «گمان نمی‌کنم که بعداز این دیگر با من همسفر شوی! چرا در توشه‌دان او را نگاه کردی؟ آن مرد از جنّ بود و در مسیر به سوی خداوند برادر ما است، در هیچ سرزمینی داخل نشدم، مگر آن که در آنجا همراه و همدم من بود و کمکم می‌کرد و سپس باز می‌گشت». آن مردی که به درون توشه‌ی او نگاه کرد در مدینه فوت

نمود(اصفهانی،ج۷،ص. ۳۹۴؛ ابن خمیس موصلی،۱۴۲۷:ج۱،ص ص. ۷۰و۷۱) و در روایت دیگری ابراهیم گوید: «او یکی از جنیانی است که نزد پیامبر (ص) آمدند، آنها هفت جنّ گریزان بودند، و سه نفر از «نصیبین» و چهار نفر از «نینوا» بودند، هیچ کس دیگری از آنها غیر از او باقی نمانده است و او هر سال من را همراهی می‌کند تا وقتی که باز گردم»(اصفهانی،ج۷، ص.۳۹۵).

حسن بن أبی جعفر حفری (جفری): وی مدت مدیدی بود با گروهی از مؤمنان و عابدان جنّ انس داشت. ابو عمران تمّار نقل کند که بامدادی به سوی مسجد حفری رفت در حالی که در مسجد بسته بود و صدای حسن در مسجد شنیده می‌شد که دعا می‌خواند و گروهی بعداز دعای او آمّین می‌گفتند. وی گوید که «من بر در مسجد نشستم تا این که دعا کردن حسن تمام شد و برخاست و اذان گفت و در مسجد را باز کرد و من داخل شدم ولی کسی را آنجا ندیدم. هنگام صبح که مردم از اطراف حسن پراکنده شدند، پس او را از چیزی که دیدم و شنیدم آگاه کردم، وی گفت: آنها جنّیانی از اهل نصیبین بودند که هر شب جمعه می‌آیند و همراه من ختم قرآن می‌کنند و سپس باز می‌گردند»(اصفهانی،ج۱۰،ص ص. ۱۳۹و۱۴۰؛ مناوی،۱۹۹۹:ج۴،ص.۲۶۳).

سرّی سقطی: جنید از سریّ شنید که می‌گفت روزی از روزها در بادیه در حال خوشی بود و وقتی شب فرا رسید و در دل کوه بدون همنشین بود، ناگهان در دل شب ندائی شنید که «دل‌ها در مکان‌های پنهان به حال حقیقی نمی‌رسند، مگر تا زمانی که نفس از ترس از دست رفتن محبوب ذوب شود»، سرّی با تعجب گفت: «انسان هستی یا جنّ؟»، گفت: «من جنّ مؤمن به خداوند هستم و برادرانم همراهم هستند». ناگهان نفر دوم از آنها گفت: «سستی از بدن خارج نمی‌شود، مگر با دوام غربت». سرّی در دل گفت: «کلام آنها چقدر شیوا است». سپس نفر سومشان گفت: «هر کس در تاریکی به خداوند انس پیدا کند، نشانه‌ها فردا برای او آشکار می‌شود». سرّی بی‌هوش شد و با بوی خوشی به هوش آمد و گل نرگسی روی سینه او بود، آن را بو کرد و سر حال شد، و به آنها گفت: «رحمت خداوند بر شما باد من را اندرزی دهید؟» پس همگی گفتند: «خداوند فقط دل‌های پرهیزگاران را زنده می‌گرداند، پس کسی که به غیر او امیدوار باشد، به یقین به چیزی امیدوار شده است که امیدی در آن نباشد، و هر کس از طبیب بیماری پیروی کند، علت بیماری‌اش تداوم یابد و هر کس از راهنمای سرگشته پیروی کند، با حال خستگی باز می‌گردد، خداوند به ما و شما توفیق دهد». سرّی گوید آنان با من خداحافظی کردند و روزها سپری شد و هنوز هم برکت کلامشان را در

ذهنم احساس می‌کنم(ابن خمیس موصلی،۱۴۲۷،ج۱،ص. ۱۶۲). باز جنید گوید که نزدیک سرّی شدم و وی را متغیّر دیدم. پرسیدم که: «چه بوده است؟». گفت: «پریی از پریان بر من آمد و سؤال کرد که: حیا چه باشد؟ جواب دادم. آن پری آب گشت، چنین که می‌بینی»(عطار،۱۹۰۵:ج۱،ص. ۲۷۶).

إبراهیم خواص گوید در راه رفتن به مکه بود که «شخصی را با پیکری بزرگ و ناشناخته دیدم. گفتم: تو کیستی پری هستی یا آدمی؟ پاسخ داد: من پری هستم. گفتم: کجا می‌روی؟ پاسخ داد: به سوی مکه می‌روم. گفتم: بدون زاد و توشه می‌روی؟ و او پاسخ داد که در میان ما نیز کسانی هستند مانند شما که با توکّل سفر می‌کنند، گفتم توکّل چیست؟ گفت: از طرف خدای تعالی فرستادن»(قشیری،۱۳۷۴،ص ص.۲۵۱و۲۶۶؛ خرکوشی،۱۴۲۷،ص.۱۱۸؛ ابن خمیس موصلی، ۱۴۲۷، ج۱، ص.۴۷۰؛ عطار،۱۹۰۵:ج۲،ص.۱۵۲؛ عطار،۱۴۳۰ ،ص.۵۲۰). یک‌بار ابراهیم در سالی حج نمود، ناگهان حالی بر او وارد شد که باعث شد راهی فرعی در پیش گیرد، سه شبانه روز پیاده رفت. ناگهان دشتی سرسبز که میوه‌ها و گل‌های زیبایی داشت و در میانش دریاچه‌ای بود، دید. ناگهان گروهی به سویش آمدند که سیمایشان مانند سیمای آدمیان بود، پوشش آنها از تکه پارچه‌های زیبایی بود و با مهربانی به او سلام کردند. از خاطرش گذشت که آنها از جنّیان هستند و آنجا مکان غریبی بود، پس یکی از آنها گفت: «بین ما مساله‌ای واقع شد و در آن اختلاف پیدا کردیم و ما گروهی از جنّ هستیم که کلام خداوند را سرورمان محمّد در شب جنّ (یا عقبه) شنیدیم، و نغمه کلامش همه امور دنیا را از ما سلب کرد، خداوند برای ما این مکان را در این بیابان مهیا کرد»، ابراهیم پرسید: «چقدر فاصله است بین ما و جایگاهی که همراهانم را ترک کردم؟ بعضی از آنها تبسمی کردند و گفتند: ای ابو اسحاق خداوند أسرار و عجائبی دارد، در این مکان، تاکنون آدمی قبل از تو حاضر نشده است، مگر جوانی از یاران شما که اینجا فوت کرد و آن قبر اوست». به قبر او در کنار دریاچه اشاره کرد که اطرافش باغ و بوستانی بود و تا قبل از آن مانندش را ندیده بود، سپس گفت: «بین تو و گروهی که از آنها جدا شدی، مسافتی سه ماهه است». یکی از آنها گفت: «در حالی که ما بر کنار دریاچه نشسته بودیم و درباره محبت بحث و گفت‌وگو می‌کردیم ناگهان شخصی بر ما وارد شد و به ما سلام نمود، و جواب سلام او را دادیم و به او گفتیم: ای جوان از کجا آمده‌ای؟ گفت: از شهر نیشابور، گفتیم که چه زمانی از آنجا خارج شدی؟ گفت: از هفت روز پیش و گفتیم: چه چیزی تو را بی‌تاب کرد که از آنجا

خارج شوی؟ او گفت: وقتی کلام خداوند را شنیدم: وَ أَنِیبُوا إِلی رَبِّکُمْ وَ أَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَأْتِیَکُمُ الْعَذابُ ثُمَّ لا تُنْصَرُونَ، از او پرسیدیم که معنای «إنابت»، «تسلیم» و «عَذاب» چیست؟ او گفت: انابت یعنی برگشتن به خودت و از خودت به خداوند، و تسلیم آن است که نفست را به او تسلیم کنی و بدانی که او اولی است به تو از خودت، و عذاب فراق است، سپس فریادی کشید و درگذشت، پس او را دفن کردیم، و این قبر اوست». ابراهیم گوید روی قبرش دسته‌ای نرگس بود و بر قبرش نوشته شده بود: این قبر «حبیب قتیل الغیرة» است، و بر ورقی نوشته شده بود: «صفیة الإنابة»، پس آنچه را که روی نرگس نوشته بود خواندم و از من خواستند که برایشان شرح دهم، پس در میانشان سروری ایجاد کرد و هنگامی که هوشیار و آرام شدند گفتند: جواب مسأله‌ی مان را به دست آوردیم. بر من خوابی واقع شد، هنگامی که بیدار شدم نزدیک مسجد عایشه بودم و در حالی که دسته‌ای ریحان همراهم بود که تا یکسال با من بود و تغییری نکرد، ولی بعداز یکسال ناگهان ناپدید شدند(ابن خمیس موصلی،۱۴۲۷:ج۱،ص ص. ۴۷۸و۴۷۹؛ درینی،۱۴۲۴،ص.۲۳۲؛ یافعی،۲۰۰۴،ص. ۱۰۲).

سهل بن عبدالله تستری. سهل معتقد بود که نشانه‌ی انسان صادق این است که جنّی که علاقه‌مند به اوست هنگام وقت نماز، او را آگاه و از خواب بیدار نماید(سراج،۱۹۱۴،ص. ۱۵۲؛ خرکوشی،۱۴۲۷،ص. ۲۰۹)؛ زیرا هر انسانی که نمازش را به طور پسندیده بخواند، همه چیز با او انس می‌گیرد و در حالی که او در خواب است، یکی از برادران جنّ که مأنوس اوست، در زمان‌های نماز او را تکان می‌دهد و او را هوشیار می‌کند و چه بسا هنگامی که به سفر می‌رود همراه او سفر می‌کند، و آنها او را بر خودشان مقدم می‌دارند(تستری،۱۴۲۳،ص. ۱۱۴). گفته‌اند سهل روزی در ناحیه دیار عاد بود که ناگهان شهری کنده‌کاری شده از سنگ را دید. داخل قصری در وسط آن شد و در آنجا شیخی دید که با خلقت عظیمی به سوی کعبه نماز می‌خواند و بر روی او جبه‌ی پشمی تازه‌ای بود. سهل از تازگی جبّه او شگفت زده شد، پس از سلام به سهل گفت: «همانا جسم ها لباس‌ها را نمی‌آفرینند و بوی گناهان و خوردنی‌های حرام، جسم‌ها را می‌آفرینند، و این جبّه بیش از هفتصد سال روی من قرار دارد و در آن مسیح و محمد (ص) را ملاقات کردم و به آنها ایمان آوردم و من همان کسی هستم که درباره من نازل شد: قُلْ أُوحِیَ إِلَیَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِ»(ابن خمیس موصلی،۱۴۲۷:ج۱،ص. ۲۱۶).

أبو جعفر حدّاد: سالی به سوی مکّه در راه بود که ندایی در درونش گفت: «توکل و راه اصلی؟! بنابراین از راه خارج شدم. به زمینی وارد شدم که هرگز تاکنون ندیده بودم، ناگهان صدای پایی از پشت سرم شنیدم، برگشتم و شخصی به من گفت: آیا تو متوکّل هستی؟ پاسخ دادم بله و پرسیدم: آیا تو انسان هستی؟! گفت: نه، بلکه ما جوانانی از مؤمنان و متوکلان جنّ هستیم و از چهارصد سال پیش تاکنون اینجا هستیم، ما غیر از تو انسان دیگری را ندیده‌ایم و آیا تو حاجتی داری؟ گفتم: بله، سیبی نیاز دارم که تا مکّه آن را بو کنم، او به من گفت: توکّل و سیب؟! ما گمان کردیم که تو سنگی می‌خواهی که زیر سرت بگذاری»(ابن خمیس موصلی،۱۴۲۷:ج۲،ص ص.۱۵۲و۱۵۳).

ابوسعید خرّاز: ابوسعید گوید که یازده سال مداوم از مکّه به مدینه و از مدینه به مکّه رفت و آمد می‌نمود و می‌خواست حجّی به جای آورد که نه مکّه را ، بلکه ربّ مکّه را ببیند؛ امّا به مقصود نرسید. هنگامی که یازده سال گذشت و در حالی که از مدینه به مکّه باز می‌گشت، بعضی از جنّ خود را بر او آشکار کردند و به او گفتند: «ای ابو سعید خراز به خداوند سوگند که او تو را مورد رحمت قرار داده است به خاطر این که در این مکان‌ها بسیار رفتی و آمدی، و من را به خاطر تو حاضر کرده است»(ابن خمیس موصلی،۱۴۲۷:ج۱،ص. ۴۲۶؛ ابن ملقن،۱۴۲۷،ص.۶۲).

رابعه شامیه بنت اسماعیل: همسر او احمد بن ابو حواری از رابعه نقل کرد «گاهی اوقات جنّ‌ها را در خانه می‌بینم که می‌روند و می‌آیند و گاهی حوریانی می‌بینم که چهره‌شان را با آستین‌هایشان از من می‌پوشانند»(سلمی،۱۴۲۴،ص.۴۰۰؛ سلمی،۱۳۶۹:ج۳،ص. ۵۰۵؛ یافعی،۲۰۰۴،ص.۱۹۳).

حسین بن منصور حلاج: أبو عباس بن عطاء گوید که جنّی به او خدمت می‌کرد (حلاج،۲۰۰۲، ص.۷۱) .

ابراهیم بن نصر کرمانی: ابو عبدالله احمد بن مالک سجستانی نقل کند که به جبل لبنان رفت و آنجا در غاری شیخ نابینا ابراهیم بن نصر کرمانی را دید و چون شب شد هفت شخص بر او وارد شدند با موها و لباس‌های خاص و چشم‌های شکافته طولی که گردی در آن نبود. ابراهیم به او گفت: نترس، آنها جنّ هستند و برای آنها ابتدا سوره طه و سپس فرقان و بخشی از سوره رحمن را خواند، و سپس رفتند(تادلی،۱۴۲۷،ص.۶۶).

ابوالقاسم [ابوبکر] قصری: شیخ ابوبکر قصری کثیر الاطراق بود یعنی بسیار سر در پیش می‌انداخت، از وی سبب آن را پرسیده شد گفت: «پیش از این در قدیم الایام در هفت شبانه روز یکبار چیزی می‌خوردم، مردی از جنّ می‌آمد و بر من سلام می‌کرد، یک روز وی را گفتم: چرا ظاهر نمی‌شوی؛ ناگاه دیدم که شخصی در بهترین صورت بر من ظاهر شد، گفتم: تو کیستی؟ گفت: من از مؤمنان جنیان هستم، وقتی که امثال شما را می‌بینیم دوست داریم که وی را زیارت کنیم و سلام گوئیم»؛ پس در ادامه به او گفت: «بعداز این در هر وقتی بر من ظاهر شو؛ مرا دوست گرفت و با من أنس تمام پیدا کرد و چیزها به من آموخت، روزی به وی گفتم: بیا تا به مسجد در آئیم و ساعتی بنشینیم؛ گفت: وقتی که بنشینی و سخن گوئی و مردم تو را بینند و مرا نبینند تو را به وسواس نسبت خواهند کرد؛ گفتم: پس بیا تا در آخر مسجد بنشینیم که هر کس ما را نبیند؛ پس در آمدیم و نشستیم»، او پرسید: «این مردمان را چگونه می‌بینی؟ گفتم: بعضی را نیم خواب و بعضی را در خواب و بعضی را آگاه؛ گفت: آنچه بر سرهای ایشان است می‌بینی؟ گفتم: نه؛ چشم‌های مرا بمالید، دیدم که بر هر کسی غرابی نشسته است، بعضی را بال‌ها به چشم فرو گذشته است و بعضی را بر سر نشسته است و گاهی بر بعضی فرود می‌آید و گاهی بالا می‌رود، گفتم: این چیست؟ گفت: مگر نخوانده‌ای که: وَ مَنْ یَعْشُ عَنْ ذِکْرِ الرَّحْمنِ نُقَیِّضْ لَهُ شَیْطاناً، فَهُوَ لَهُ قَرِینٌ (۳۶/ زخرف) اینها شیاطین‌اند که بر سرهای ایشان نشسته‌اند و بر هر یک به قدر غفلت وی استیلا یافته‌اند». آن جنّ به این روش بر او ظاهر می‌شد، «تا روزی سخت گرسنه شدم و نزدم باقیمانده‌ای از نان صدقه بود و تا وقت افطار که عادت داشتم چهار روز مانده بود، پاره‌ای از آن نان گرفتم و خوردم، گرسنگی من ساکن شد، ناگاه آن جنی آمد و بر من سلام کرد اما ظاهر نشد، گفت: ما از بهر این ریاضت و صبر بر آن شما را خواهیم؛ امّا چون تو را امتحان کردیم بر آن صبور نبودی؛ این را گفت و رفت و دیگر نیامد، این سر در پیش انداختن من از آن وقت است»(دیلمی،۱۳۶۳،ص ص.۲۵۰و۲۵۱؛ جامی،۱۸۵۸،ص ص.۲۸۴و۲۸۵).

ابو علی دقّاق: نقل شده است که «یکبار در مرو بیمار شدم و آرزو کردم که بازگردم به نیشابور، در خواب دیدم که گوینده‌ای به من می‌گوید، تو از این شهر نمی‌توانی بیرون بروی؛ زیرا که جماعتی از پریان از سخنان تو خوششان آمده است و در مجلس تو حاضر می‌گردند، بنابراین تو را به خاطر آنان

اینجا نگه داشته‌اند»(قشیری،۱۳۷۴،ص ص. ۱۸۶و۲۱۰؛ نسفی،۱۳۷۸،ص. ۱۵۵؛ عطار،۱۹۰۵:ج۲،ص. ۱۸۹).

ابوسعید ابوالخیر: نقل شده است که وقتی صوفی از یاران شیخ ناخواسته با عصای خود سگی را که راهی را تنگ کرده بود، زد و پایش شکست و سگ برای شکایت به نزد شیخ رفت، آن صوفی سرزنش شد و در پایان گفته می‌شود که آن صوفی که از جنیّان مرید شیخ بوده است و توبه کرد و طلب بخشش نمود(عطار،۱۴۳۰،ص ص. ۷۷۸و۷۷۹). شیخ ابو سعید در مجلس وداع روی به خواجه حمویه کرد و گفت روز آدینه وی را اینجا خواهند آورد و در آن روز زحمت‌ها خواهد بود، هم از جماعتی که ببینند و هم از جماعتی که نبینند. خواجه نجّار گفت: «ای شیخ! جماعتی که نبینند، کدام‌اند؟» شیخ گفت: «یا احمد! بدان که سه کس را از خلفاء رسول (ص) که بر جنّیان خلیفه کرده بودند دیدیم: عمرو و بحر و عقب؛ و عقب را با ما صحبت بود و بر سر خاک ما پس از وفات ما مجاور خواهد بود تا وقت وفات او. جز روز عرفه و عید اضحی غایب نباشد و جمعی بسیار از جنّیان به سخن ما آسایش داشتند چه به نیشابور و چه اینجا، و اُنس ایشان با این انفاس بوده است و در سماع درویشان به خدمت ایستاده بودند و تا درویشان و شما بر سر تربت ما سماع می‌کنید ایشان به خدمت می‌آیند. حق ایشان نگاه دارید به پاکی‌ها و در سراهای خود هر شب سپند سوزید که جنیان کافر از بوی سپند بگریزند و بفرمایید تا نماز دیگر رفت و روی کنند و همه آلایش‌ها به پاکی بدل کنند و در وقت وفات ما اگر آوازی شنوید و کسی نبینید بدانید که ایشانند» (محمدبن منور،۱۸۹۹،ص ص. ۴۳۷و۴۳۸؛ ابو روح،۱۸۹۹،ص ص. ۶۰و۶۱) و همچنین گفت: «همانا گروهی از جنّ به ما و سخنان ما انس پیدا کرده‌اند و بعضی از آنها در نیشابور و بعضی دیگر در آبادی ما ساکن هستند، پس اگر فریاد و گریه‌ای شنیدید بدون آن که شخصی را ببینید، بدانید که آنها حضور دارند»، و بعداز وفات تمام اهل میهنه صدای گریه و زاری بسیاری را شنیدند، ولی کسی را ندیدند، پس دانستند که آنها همان جنیّان هستند، سپس هنگامی که جنازه شیخ را حمل کردند، بین وقت طلوع تا بالا آمدن آفتاب جنازه در هوا متوقف شد، پس دانستند که جنیان آن را متوقف کرده و مانع رفتن آن می‌شوند(عطار،۱۴۳۰،ص. ۸۱۳) و همچنین خروشی از بوستان و میان سرای شیخ برآمد چنانکه به همه میهنه رسید و دانستند که آن جنّیان‌اند و در میان آن آواز این را شنیدند که «دریغا دریغا که رفتی و بردی و هیچ‌چیز خلق را بنگذاشتی!»(محمدبن منور،۱۸۹۹،ص. ۴۴۶). «شیخ مهدی پاروزی»

در زمان «نور الدین منوّر» که خادم بقعه و پیر و پیشوای فرزندان شیخ بود؛ برای زیارت روضه شیخ خواست شب بر سر تربت مقام کند. به وی گفتند که «این معهود نبوده است و بعد از وفات شیخ هیچ‌کس شب اینجا نتوانسته قرار گیرد که شیخ ما اشارت فرمود که روزشمار است و شب جمعی دیگر را، یعنی‌جنّیان را و نیمه‌شب که در مشهد بسته بود و قفل برنهاده هرکه گوش دارد آواز سر سی‌پاره‌دانها- که بر سر تربت نهاده است- شنود و حسّ رفتن و حرکت جمعی دریابد و معلوم گردد که آن اشارت شیخ ما - که شب نوبت جمعی جنیان است که بر سر تربت ما مجاور باشند- حقیقت است و هیچ کس بدین سبب به شب در مشهد قرار نتواند گرفت.» بسیار الحاح کردند و او قبول نکرد، خادم بیرون آمد و روشنایی برگرفت و در را از بیرون بست و قفل نهاد و برفت و جمع صوفیان بر بام شدند که فصل تابستان بود. هنوز در خواب نشده بودند که فریاد شیخ مهدی برخاست. صوفیان از بام فرودویدند. شیخ مهدی را دیدند در کوی بر در حوض‌خانه صوفیان بر کنار جوی نشسته و هر دو پای در آب نهاده. او را برگرفتند و به در مشهد شدند. بنگریستند و در مشهد قفل بود. او را بر بام بردند و سؤال کردند که «این چه حالت بود؟» شیخ مهدی گفت: «چون شمع برگرفتند و در مشهد ببستند و من به نماز مشغول شدم، رکعتی چند نماز بگزاردم و بنشستم و سر به خویشتن فروبردم تا ساعتی تفکری کنم. اندکی از خویشتن بازشدم تریی از آب به پایم رسید چشم باز کردم، خویشتن را در میان کوی یافتم بر کنار جوی نشسته و هر دو پای در آب نهاده چنانک مشاهده کردید». سحرگاه که خادم مشهد در باز کرد و شمع در مشهد برد کفش شیخ مهدی بیرون آورد و پیش وی برد(محمدبن منور،۱۸۹۹،ص ص. ۴۷۱و۴۷۲).

أبوبکر بن هُوارا: از مشایخ عراق و از طایفه‌ی کرد هُواری بود که جنیان بر او عزاداری کردند و **عزاز بن مستودع بطائحی** که جنیّان با او صحبت می‌کردند و از **مجدالدین قشیری** نقل شده است که با جنّیان همنشین بود(گیلانی،۱۴۲۸،ص ص. ۳۰۶و۳۱۰و۳۸۶). **أبو الفضل عبد اللّه بن حسن جوهری،** شیخ ابوبکر که از اخیار است روایت کند که برای زیارت شیخ جوهری به مصر رفت، روز جمعه در مجلس وعظ وقتی که ظاهر و پوشش پر زرق و برق شیخ را دید، در درونش نسبت به تقوا و ایمان شیخ شک و تردید یافت و رفت. در خیابان زنی را دید که با صدای بلند گریه و زاری می‌کرد. نزد آن زن رفت و زن گفت: «امشب تنها دختر من ازدواج کرده است، ولی ناگهان جنّی به او حمله کرده است و عقلش را برده است». پس با او همراه شد تا اینکه به خانه‌ای مرتفع با

ستون‌هایی زیبا رسید. بالا رفت و در مجلس مهیای عروسی در حالی که دختر زیبای جنّ زده را که به سمت چپ و راست نگاه می‌کرد را دید، وقتی ده آیه از قرآن با قرائت‌های هفتگانه را بر او خواند، جنّیان با زبان فصیح به سخن آمدند که از دور و نزدیک آن را می‌شنیدند. گفتند: «ای شیخ ابوبکر افتخار مکن که بر ما روایات هفتگانه را قرائت می‌کنی، ما جزوه هفتاد دسته از جنیانی هستیم که بر دست علی روز «بئر ذات علم» اسلام آوردیم و ما امروز آمده‌ایم که پشت سر شیخ صالح جوهری نماز بخوانیم، کسی که او را خوار شمردی و گمان بد به او نمودی و به خاطر آن غفلت از خداوند طلب ببخش کن، هنگامی که در این روز شریف ما برای اقامه نماز پشت سر شیخ در حال عبور از کنار خانه‌ی این دختر بودیم، بر ما نجاست ریخت، پس یارانم پاک ماندند و نماز خواندند ولی من نجس شدم و از نماز پشت سر شیخ محرومم کرد، به این دلیل با او چنین کردم. به او گفتم به حرمت این شیخ صالح و نماز پشت سرش از او در گذر، به من گفت: سمعا و طاعتا، پس دختر بهبودی یافت، و از روی خجالت و حیا نقاب را بر صورتش انداخت، مادرش بسیار خوشحال شد و دعای خیر کرد. سپس به زیارت شیخ جوهری رفتم، وقتی مرا دید لبخندی زد و گفت: خوشامدی ای شیخ ابوبکری که ما را تصدیق نکردی تا جنّیان تو را آگاه کردند، پس با شنیدن آن بی‌هوش شدم، و سپس مرید او شدم»(یافعی،۲۰۰۴،ص ص. ۴۰۳و ۴۰۴). **أبو یعقوب طبریّ** یکبار در بادیه روزها گذشت چیزی نخورد و از خداوند طلب نان کرد، ناگهان دید که بیابان مملو از خیمه‌های سفیدی شد، مانند لشگر امیران بی‌شمار بودند، در میان آنان کسی از آدمیان ندید و گویا آنها از جنّ بودند، بین خیمه‌ها تپه‌ای از نان بود و سگی بر روی آن بود، متوجه شد که آن نان در میان خیمه‌ها پیامی دارد، «پس منصرف شدم و سر حال گشتم و گرسنگی‌ام تمام شد و به وسیله‌ی این عجایبی که دیدم شب‌ها و روزهائی آرامش یافتم»(ابن خمیس موصلی،۱۴۲۷:ج۲، ص.۲۵۳). **عبدالقادر گیلانی** نقل کرده است که در زمان ریاضت، تنهائی و گوشه‌نشینی در عراق گروه‌هایی از مردان غیب و جنّ به نزد وی می‌رفتند و به آنها راه رسیدن به خداوند را تعلیم می‌داده است(گیلانی،۱۴۱۲،ص. ۱۶)، شیخ ماجد کردی و شیخ مطر بازرانی درباره‌ی شیخ عبدالقادر گفته‌اند که همه‌ی جنّیان صالح به مقام شیخ عبدالقادر خاضع و معترف بودند و گروه‌هایی از صالحین جنّ از نقاط مختلف جهان اسلام نزد او می‌آمدند و به دست او توبه می‌کردند و در پیشگاهش ازدحام می‌کردند(گیلانی،۱۴۲۸،ص. ۲۱۹) و روایت کرده‌اند که فاطمه دختر نوجوان باکره شانزده ساله‌ی أبو سعید عبد اللّه بن أحمد بغدادی در بغداد ناپدید شد،

برای یافتن او نزد شیخ عبدالقادر رفتند، و شیخ به کمک پادشاه جنیان دختر او را پیدا کرد؛ و پادشاه جنّیان گفت: هنگامی که خداوند قطبی را قرار می‌دهد، جنّ و انس از او تمکین می‌کنند (یافعی،۱۴۲۸، ص.۱۹۰؛ یافعی،ج۱،ص. ۵۰).

أبو عثمان سعید بن میمونا سن رجراجی: از اهل مغرب بود و درباره او گفتند که گروهی از یاران او از مومنان جنّ بودند(تادلی،۱۴۲۷،ص.۹۵). **أبو محمد عبد الخالق بن یاسین دغوغی** مرید شیخ گوید که شبی نزد شیخ خوابیدم، شنیدم که گروهی قرآن می‌خواندند و فکر کردم سحر است، صدا قطع شد، دوباره خوابیدم، سپس بعداز آن برخاستم و نماز صبح را خواندم. ابو محمد به من گفت: «دیروز قرائت قرآن کسانی را که شنیدی گروهی از مومنان جنّ بودند، آنها خواستند که برای همراهی در دعا و ذکر نزدم حاضر شوند، و مکانی را با نی برایشان محصور کردم، مبادا نجاستی به آن برسد». دیگران هم گفتند که ابو محمد یارانی از مومنان جنّ داشت و می‌شنیدند که او در خانه‌اش دعا می‌خواند و آنها آمّین می‌گفتند(تادلی،۱۴۲۷،ص ص.۱۸۱و۱۸۲).

أبو زکریاء یحیی دکالی در «سجلماسه» مراکش ساکن بود، مریدان وی گفتند: ابوزکریاء همنشینی از جنّ‌های مومن داشت، وقتی که برای ذکر در شب بر می‌خواست، همراهش نماز می‌خواند(تادلی،۱۴۲۷،ص. ۲۲۲).

أبو عبد اللّه محمد صباغ: اهل فاس بود و در حال خشوع و زاری شبانه‌اش از پشت سرش صدای گریه‌ای می‌شنید، و شبی هاتفی به او گفت: ای أبو عبد اللّه، نترس، ما گروهی از مومنان جن هستیم که پشت سر تو نماز می‌خوانیم، شیفته‌ی صدا و قرائت زیبایت هستیم و از «هند» می‌آئیم. شبی أبو عبد اللّه به او گفت: ممکن است در شکلی که خدا خلقت نموده خود را آشکار کنی! او گفت: چه نیازی به این داری؟ و از آن پرهیز کن، بیمناکم که اتفاقی برای تو بیفتد، بیشتر تدبیر کن. شب‌هایی بر این طریق گذشت، شبی بعداز نماز به او گفت: عزمم را جزم نمودم، بر این که تو را ببینم. گفت: اگر عزمت را جزم نمودی، مکان را برای من خالی و تمییز کن و قرآن را چنین بخوان و وقتی صداهایی شبیه صدای طبل، بوق و تار شنیدی نترس و به ستون خانه در پشت سرت نگاه کن، من را آنجا می‌بینی. شب جمعه همه را انجام داد، پس از شنیدن آن صداها، به او گفت: نترس و اینجا را نگاه کن، ستون خانه را نگاه کرد، و شخصی را دید بلند بالا با صورت‌ها و چشم‌های بسیار که از سلاطین جن بود. ابو عبدالله سه روز در آنجا درنگ کرد و توان هیچ کاری نداشت و وحشت کرده

بود. شب چهارم خواست که ذکرش را برپا دارد، ولی ناتوان بود و جنّ آمد و گفت: ای أبو عبد اللّه، آیا به تو نگفتم: رهایش کن مبادا دچار اتفاقی شوی؟ وی اندکی بعداز آن درگذشت(تادلی،۱۴۲۷،ص. ۲۲۳).

أبو ولجوط تونارت مشنزائی: وی گوید که مردم سرزمینش از بیماری‌های زیاد شکایت کردند. پس گروهی از جنّ را نزد ابو محمد عبدالخالق خواند. وقتی ابو محمد او را دید تبسم نمود و گفت: «بر تو پیشی گرفتند! من سخنان فراوانی شنیدم و گفتم: چگونه با گروهی که نمی‌بینم دشمنی کنم؟ باید یکی از آنها نزد من بیاید و دلیلشان را بازگو کند، پس یکی از آنها بر من ظاهر شد، کوتاه، با چشمان کبود افقی و با پیراهن، قبا و شلوار. به ابو محمد گفتم که این افراد مردم سرزمین ما را بیمار کرده‌اند. او به ابو محمد گفت: ما به کسی آسیبی نزدیم و آنها به دلیل تغییر هوای سرزمینشان بیمار شدند»(تادلی،۱۴۲۷،ص ص. ۲۳۶و۲۳۷).

أبو عمران موسی بن إسحاق وریکی معلم؛ از أهل مراکش بود و «محمد غماد» مرید او گفت: «شبی در مصلای خود در حال ذکر بودم، ناگهان صدایی شنیدم و گفتم: تو کیستی؟ گفت: من از مومنان جنّ هستم، گروهی از شام برای شرکت در تشییع جنازه «ابوعمران معلم» آمدیم». فردا محمد پسرش آمد و گفت: «پدرم دیروز فوت نمود»(تادلی،۱۴۲۷،ص ص. ۲۴۱و۲۴۲).

أبو علی عمر بن علی بن عبد العزیز هزرجی؛ أهل مراکش بود گفته‌اند که أبو علی با جنّ سخن می‌گفت، و امیر جنّ با او عهد بسته بود که اگر او برای هر فرد مصروعی مکتوبی بنویسد، بهبود یابد و محمد بن یحیی گفت که یکبار در حالی که مریض بود به من گفت: «جنّ درباره مسائلی که نمی‌دانم از من سوال کردند»(تادلی،۱۴۲۷،ص. ۲۴۶).

أبو محمد صالح بن وندلوس سوسی، گفته‌اند که وی دوستی از مومنان جنّ داشت و به او قول داده بود که هر روز دو درهم به او بدهد به شرطی که از کس دیگری چیزی نگیرد. پس برای کمک به یتیمی نیازمند شد، مالی گرفت و به یتیم داد. پس از دو ماه غیبت جنّ بازگشت و گفت: «آیا با تو توافق نکردم که از غیر من چیزی نگیری؟»(تادلی،۱۴۲۷،ص ص. ۲۸۴و۲۸۵).

أبو محمد عبد الحق بن أبی طاهر مغیطی (أمسطوط)؛ عیسی بن موسی گوید شبی بارانی در رباط در خانه به شدت تاریکی همراه عبدالحق بود، که او رفت و یک ساعت غائب شد، سپس بر او وارد شد و «گفتم به او: چه خبر؟ گفت: گروهی از مؤمنان جنّ نزد من آمدند و من را آگاه

کردند که در «رابطه تامرنوت» اکنون دو مرد از اولیاء هستند و من خواستم که با آنها نزد آن دو بروم و سپس به آنجا رفتیم و آن دو را دیدیم که نماز می‌خواندند»(تادلی،۱۴۲۷،ص. ۳۶۲).

بزاغو (شیخ بابای مرندی)، جنیّان هر شب به دیدار او می‌رفتند(سپهسالار،۱۳۷۸:ج۱،ص. ۸۴). **مولانا جلال الدین بلخی**، می‌گویند که بر مولانا از پنج سالگی برره جنّ ظاهر می‌شده‌اند(جامی،۱۸۵۸،ص. ۵۳۰؛ افلاکی،۱۹۵۹:ج۱، ص.۷۳) و از کِرا خاتون همسر مولانا نقل کرده‌اند که گفت: «در خانه ما چراغ پایه بود که به طول قدّ آدمی ساخته بودند، همانا که حضرت مولانا از اوّل شب تا طلوع فجر بر سر پای ایستاده معارف حضرت بهاء ولد را مطالعه می‌کرد؛ شبی جماعتی از جنّیان که سکّان بقاع ما بودند، به من شکایت کردند که ما را تاب تابش چراغ نیست و از روشنائی چراغ زحمت عظیم می‌بینیم، مبادا که به مردم خانه از ما المی برسد، کِرا خاتون فرمود که حکایت این شکایت را به حضرت مولانا روایت کردم، تبسّم فرموده تا سه روز هیچ‌گونه جوابی نگفت؛ بعد از آن فرمود که بعد الیوم غم مخور که جنّیان مرید و معتقد ما شدند و به هیچ‌کسی از فرزندان و یاران ما زحمتی نخواهند رسانید» (افلاکی،۱۹۵۹:ج۱،ص ص. ۹۲و۹۳). **ابن فارض حمویّ مصریّ**: شیخ ابراهیم جعبری گفت که در تشییع جنازه‌اش اولیای جنّ بر وی نماز می‌خواندند، «چون آخر روز وی را دفن کردند، به مقتضای وصیّت وی سه روز آنجا اقامت کردم و بسی احوال عجیب و غریب مشاهده افتاد که عقول را طاقت ادراک آن نیست»(جامی، ۱۸۵۸،ص.۶۳۲).

محیّ الدّین ابن عربی، گوید که ویژگی جنّ این است که نمی‌تواند از آهنگ صدای خود جدا شود؛ آنان در آنچه از صورت‌ها که بخواهند ظاهر می‌شوند و آهنگی که همراهشان است، آهنگ مخصوص جنّ است. اقوامی هستند که جنّ، عقل‌هایشان را به بازی می‌گیرد و در دیدگانشان صورت‌های خیالی را می‌آراید، آنها می‌پندارند که جنّ را می‌بینند، در حالی که جنّ نیستند و آن صورت‌ها در آنچه که در خیالشان می‌نماید با آنان سخن می‌گویند، در حالی که صورت‌ها سخن نمی‌گویند. وی در آندلس گروهی از کسانی را دیده است که جنّ را بدون شکل یافتن و بدون تلبیس و پوشیدگی دیده و شناخته‌اند، از جمله‌ی آنان «فاطمه دختر ابن مثنی» از اهل قرطبه بوده است. وی گوید که گروهی را نیز در شهر «فاس» دیده است از کسانی که جنّ بر ایشان صورت‌های خیالی را در دیدگانشان می‌آراست و با آنان در آنچه که می‌خواستند مخاطبه می‌کرد تا ایشان را در آشوب

و فتنه اندازد، آنها نه جنّ بودند و نه به شکل جنّ، از جمله آنها، «ابوالعباس زقاق» در شهر فاس بود و کار بر او پوشیده شد و یقین قطعی داشت که ارواح جنّی او را مورد مخاطبه قرار می‌دهند، و علت آن، ناآگاهی نسبت به آهنگ صدای آنها بود. «هنگامی که نزد من می‌نشست، مبهوت می‌شد و سپس آنچه را که دیده بود توصیف می‌کرد، دانستم که در خیالش آرایش داده می‌شود؛ در آن حال گاهی به حد بازی کردن و مصاحبت و سخن گفتن با یکدیگر می‌رسید. چه بسا که بین او و بین آن که مشاهده‌اش کرده، در اموری دشمنی و انکاری واقع می‌شد، لذا جنّ از راه دیگری به او زیان می‌رساند و می‌پنداشت که آن زیان از آن صورت‌ها صادر شده است و این پندار بر او غلبه داشت و ابوالعباس دهان و تمام یاران ما این حالت را از او مشاهده می‌کردند». وی گوید که هر کس که آهنگ صداها را بشناسد، هیچ صورتی بر او ملتبس و پوشیده نمی‌شود و اندک‌اند کسانی که این را بدانند و دیگران بدانچه از آن صورت‌ها که در اوقات مختلف ظاهر می‌شود فریب می‌خورند. «در میان این نوع ظهور در صور، عجایب بسیاری است که خردها را مبهوت می‌سازد و بزرگترینشان مزاجی را به مزاج دیگر تغییر می‌دهد»(ابن عربی،ج۲،ص ص. ۶۲۱و۶۲۲). ابن عربی گوید که شخصی از یکی از جنّیانی که در صحرای نصیبین بر رسول خدا وارد شده بودند برای او روایت کرد که گفت: «قال رسول الله ص لهؤلاء الوفد من الجن لما کان لهم الظهور فی أی صورة شاءوا فحکم علیهم إنه من تصور فی غیر صورته فقتل فلا عقل فیه و لا قود فإنه من قتل حیة أو عقربا لا یقتل به و لا تؤخذ فیه دیة فمن ظهر فی صورة من هذا حکمه انسحب علیه هذا الحکم»(ابن عربی،ج۲،ص.۴۷۰) و رسول خدا درباره استخوان‌ها فرمود: « إنها زاد إخوانکم من الجن و فی حدیث إن اللّه جاعل لهم فیها رزقا». یکی از اهل کشف برایش حکایت کرد که جنیان را دیده که استخوانها را بو می‌کنند – همانند گوشتخواران و سپس باز می‌گردند. با این بو کردن خوراک و روزیشان را برگرفته‌اند. آن مکاشف گوید آنان محدود در دوازده قبیله‌ی اصلی‌اند و سپس منشعب به قبایل دیگری شده و بینشان جنگ‌های بزرگی واقع می‌شود، و بعضی از تندبادها همان جنگشان می‌باشد؛ زیرا تندباد عبارت از تقابل دو باد که یکی دیگری را از اینکه وی را بشکافد در هم بکوبد مانع می‌گردد، و این مانع گردیدن منتهی به گردبادی می‌شود که در جهان حسّ مشاهده می‌گردد، این گردباد آثار مقابله‌ی دو باد متضاد است، جنگ آنان این‌گونه است، و هر تندبادی جنگ کردن آنان نمی‌باشد، و داستان «عمرو جنّی» که خدا بیامرزدش و کشته شدنش در آن تندبادی که دیده شد مشهور و مروی است، آن تندباد در حالی که وی مشرف

به مرگ بود از او برطرف گشت و مدت زمانی نگذشت که جان سپرد، او بنده‌ای صالح و نیکوکار از جنّیان بود(ابن عربی،ج۱،ص. ۱۳۲). «ابراهیم بن سلیمان» صوفی نابینای خابوری که از خانقاه رمان از اطراف خابور بود، در خانه ابن عربی در حلب ماجرای عجیب مرد هیزم‌فروش مورد اعتمادی را نقل کرده است که وقتی ابراهیم در «ذی نصر» بود، اتفاق افتاده است. هیزم‌فروش روزی به کار رفته بود، ولی ناگهان ناپدید شد و خانواده‌اش اندوهگین شدند، اما پس از گذشت چند روز در حالی که ضعیف، وحشتزده، رنگ پریده، بی‌تاب و افسرده شده بود، به خانه بازگشت، و گفت: «در حالی که من هیزم جمع می‌کردم، ناگهان ماری به من نزدیک شد، پس آن را کشتم و سپس بیهوش شدم و وقتی به هوش آمدم در سرزمینی و میان قومی ناآشنا بودم، گروهی از آنها من را گرفتند و نزد پیرشان بردند، او گفت: ماجرا چیست؟ آنها گفتند: این فرد پسر عموی ما را کشته است، شیخ به من گفت: چه می‌گویی؟ پاسخ دادم: نمی‌دانم آنچه را می‌گویند! من هیزم جمع می‌کنم و ماری به من نزدیک شد پس کشتمش، آنها گفتند: او پسر عموی ما بود، پس آن شیخ گفت: در مورد او خودداری کنید و توصیه خیر را بپذیرید تا به امر شما و او اندیشه نمایم، بعداز آن من را به سوی خودشان بردند، و با غذاهایی برگشتند که جز شیر آنها را نمی‌شناختم، پس در مدت این روزها که غائب بودم فقط به شیر میل می‌کردم و می‌نوشیدم، در همین حال ناگهان آنها من را گرفتند و نزد همان شیخ بردند، دوباره گفتار اولشان را تکرار کردند و شیخ از من سوال کرد، من برای او امر را آن‌چنان که اتفاق افتاد بازگو کردم، شیخ به قوم گفت: شما حقی نسبت به او ندارید؛ زیرا من خود شنیدم از رسول اللّه که فرمود: «من تصوّر فی غیر صورته فقتل، فلا عقل فیه و لا قود»، و پسر عموی شما خود را در صورت ماری نشان داده بود و مار دشمن انسان است. پس راهم را باز کردند، گفتم: ای شیخ، آیا رسول اللّه (ص) را درک کرده‌ای؟ گفت: بله، من در گروه جن نصیبین بودم هنگامی که بر رسول اللّه وارد شدیم و تا امروز غیر از من کسی زنده نمانده است، پس آنها جنیّان قوم ما هستند، برای داوری در امورشان به سوی ما می‌آیند. سپس به ایشان گفت: او را به جایی که گرفته‌اید بازگردانید، سپس چیزی نفهمیدم مگر آن که در همان جای خودم بودم، وسایلم را برداشتم و به خانه آمدم». ابن عربی در ادامه می‌گوید ابراهیم این ماجرا را به همان شکل برای دوستان من «شمس الدین محمد بن برتقش معظمی» و «برهان الدین إسماعیل بن محمد أیدنی» در حلب نیز بیان کرد(ابن عربی،ج۳، ص.۴۹؛ ابن عربی،۱۴۲۲:ج۲،ص ص. ۴۱و۴۲).

ابوالحسن شاذلی در غاری تنها در کوه «زغوان» زمانی طولانی اقامت می‌کرد و از مومنان جنّ همراه او بودند(شاذلی،۱۴۳۱،ص.۲۵۳). **یوسف بن عبد الرحیم بن غزی مغربی،** گفته شده است که جن‌های مؤمن نزد او جمع می‌شدند(ابن الملقن،۱۴۲۷،ص.۳۱۵).

شیخ ابو عبدالله محمد أزهری عجمی، ابوالحسن بن دقاق روایت کند که «شیخ عجمی من را به سیصد و شصت عالم غیر از عالم آسمان‌ها و زمین وارد کرد و یکبار در حالی که به همراه شیخ به سوی امر عجیبی زمین را پیمودیم، در کنار او حالت همیشگی‌ام را از دست دادم و وقتی که از دمشق خارج شد من همراه او بودم به «طبریهٔ» رسیدیم، و بر قبر سلیمان ایستادیم». ابوالحسن گفت: «ای مولای من این قبر سلیمان (ع) است، شیخ گفت: چنین گفته می‌شود». به راه افتادیم تا به بنای خوفناکی رسیدیم، و در این هنگام با گروهی مواجه شدیم که به شیخ سلام کردند، و به او تبرک جستند، سپس جلوی او حرکت کردند، از آنها وحشت کردم، شیخ توجهی به من کرد و گفت: «خودت را نگهدار و به من توجه کن، و به آنچه می‌بینی توجه نکن، آنها جنّ هستند و ما به سوی قبر سلیمان (ع) می‌رویم». هنگامی که به ساختمانی رسیدند گروه دیگری به دیدارش آمدند و شیخ را داخل یک قصر بزرگ کردند. بالاخره در بالای آن مکان مردی با هیبت و نور عظیم ایستاده و عصائی در دستش بود، شیخ گفت این سلیمان است و جلو رفت و دستش را بوسید، و در یکی از انگشتانش خاتم بود، سپس عقب آمد، پس گروهی از جنّ خادم سلیمان (ع) او را به تماشای گنجینه سلیمان و قالی و تخت بلقیس بردند. وقتی شیخ خواست بازگردد، تختی را برای او قرار دادند و شیخ به من اشاره کرد و آنها برای من نیز تخت دیگری گذاشتند، و هنگامی که روی آنها نشستیم، ما را به هوا بلند کردند، نمی‌توانستیم ببینیم که چه کسی آنها را حمل می‌کند، و ما را از هوا بر فراز دریا عبور دادند و هنگامی که به جائی رسیدیم، دو تخت ما را به زمین فرود آوردند، از آن پیاده شدیم، سپس به هوا برخاستند و برگشتند، شیخ راه افتاد و من پشت سرش، تا به همان جای شروع در دمشق رسیدیم(یافعی،۲۰۰۴،ص. ۳۸۷؛ مناوی،۱۹۹۹:ج۴،ص.۱۲۲).

میر سید علی همدانی در سفری در منزلی فرود آمد و گفت: «در این حجره باید گشاده شود، سکّان آن منزل گفتند که هرکه در این حجره شب باشد، بلاشک صباح بر جنازه بود، پس اصرار نمود که در را باید بگشایند، اجابت کردند. و شب در آنجا مقام کردند و چون پاره‌ای از شب گذشت در گشاده شد و کنیزکی درآمد شمعی در دست و در عقب آن کنیزک زنی بسیار زیبا آمد و بنشست و

به تدریج سوی وی آمد تا نزدیکتر شد، از حرکت آن زن غیرتش به جوش آمد و به عزّت و حمیّت به سوی او نظر کرد، پس وجودش منتشر گشت مثل ارزنی که در زمین پاشیده شود به آواز و ناپدید شدند و چون اهل آنجا او را صبح در سلامت دیدند، تعجب نمودند و به واسطه آن به وی اعتقاد یافتند(بدخشی،۱۳۷۴،ص. ۲۴۵).

نور الدین جعفر بدخشی گوید که آن جنّی که نزد پیامبر (ص) رفت و ایمان آورد به نام «عبد الرّحمن» هنوز در حیات می‌باشد. وی نقل کند که اول فصل بهار وقتی از قریه خرّم به سمت بغلان رفت، هنگام عصر در منزلی فرود آمد و پنج تن از خرّمیان آتش افروختند و در وقت طعام خوردن سخنی به غایت عجیب در غایت حزن گفتند: «در این کوه در فصل بهار غول می‌باشد، و مردم را می‌رنجاند. بعداز آن که همراهان به خواب رفتند، این فقیر متوجه به جانب قبله بنشست و حرز یمانی خواندن آغاز کرد و تمام بخواند به تأنی و تأمل». چون چهار دانگ از شب گذشت، بعضی از همراهان فریاد زدند که از جانب ستوران مانند سگ سفیدی در راه پیدا شد. «این فقیر گفت که از این منزل باید ارتحال نمودن و چون اندک مسافتی رفتند این فقیر زمانی توقف نمود، پس آواز دادند که زود باید آمدن تا غول مضرت نرساند و چون به رفقا وصول به حصول پیوست صوتی رفیع شدید و با صدای مهیب شنید و پرسید که این چه صوت است؟ گفتند این صوت غول است و در حال مثل قطعه صخره سفید پدید آمد و بلندی آن بقدر قدی بود و به سوی مردم روان شد و چون نزدیک آمد مثل آدم مضخم میانه بالا نمود و موی‌ها بر بدن او می‌نمود مثل موی بز و این فقیر او را سوگند داد تا برود و نرفت پس «حرز یمانی» خواندن آغاز کرد و بلند بخواند هم نرفت». غول در تاریکی نزدیک می‌آمد در ماهتاب دور می‌شد. نعره می‌زد با هیبت و صدای شدید در راه سنگی پدید آمد و راه را شق کرد دو شخص کارد گرفتند و در پناه آن سنگ قصد غول کرده و غول به سنگ نزدیک آمد و دراز شد مثل خیک و سر خود را از سر سنگ بگذرانید و آن دو شخص را بدید و زود خود را باز کشید و نعره زد بلندتر از نعره‌های سابق و به شکل دلو مثلّث مستطیل که آسیا را باشد، گشت و رقیق مثل کاغذ و طیران نمود بر سر درختی که بر قلّه کوه خوردی بود و چون مردم نزدیک آن درخت رفتند و سنگ انداختند مثل مشکات کاغذی گشت و طیران نمود و بر قلّه کوه بلندی بنشست بر سر درختی و در این حال صبح پدید آمد و مردم از شر او خلاص شدند»(بدخشی،۱۳۷۴،ص ص ص. ۲۴۷و۲۵۰-۲۵۲). در جای دیگر روایت کند «در مسجدی نزول کردیم و اهل آن مسجد نماز

گزارده بودند و نشسته آواز بلند کرد که فلان در جنابت نماز گزارده است و ایشان مسلّم نداشتند و به ایذاء بسیار ما را از مسجد اخراج کردند و در وقت صحبت شیخ محمّد خلوتی با او منازعت کرد و چون شب به حجره خود درآمد جنّیان را به ایذاء او فرستاد و او متغیر اللّون در حجره من درآمد مرا نیز غیرت به جوش آمد و جنّیان از جوش آن غیرت بگریختند»(بدخشی،۱۳۷۴،ص. ۲۵۷).

شیخ سراج کلال پیرمسی، خواجه عبیدالله احرار گفت: هرگاه کسی قصد دیدن شیخ سراج می‌کرد، همان زمان خانه را جاروب کرده یا هنگام رسیدن آن کس هنوز جاروب در دست داشتند، از ایشان سرّ آن پرسیدم گفتند مرا قرینی از جنّ است که هرگاه کسی بخواهد به دیدن من بیاید، او پیش از آمدنش مرا خبر می‌کند(کاشفی،۱۳۵۶:ج۱،ص. ۱۲۸؛ کاشفی،۲۰۰۸،ص. ۱۱۳).

شیخ طنجی، در یکی از سفرهایش دختر جوان مؤمن و روزه‌داری صالح که دختر یکی از پادشاهان جنّ بود همراه او شد، به وی گفت: همنشینی با تو برایم مجاز نیست، مگر به طریق شرعی و به شرطی با او موافقت کرد که قاضی از جنّ عقد نکاح را به طور شرعی بین آنها منعقد کند، در کوه «مقطم» مدتی اقامت داشتند و از برگ درختان تغذیه می‌کردند(ظافر،۱۴۳۰،ص. ۱۰۸). **شمس الدین حنفی،** یکبار که دختر کوچکش از محل بلندی افتاد، شخصی ظاهر شد و دختر را گرفت و گفت که جنّی از یاران شیخ است. ام محاسن دختر شیخ گفت: یک بار گروهی به دیدارش رفتند و رداها و لباس‌های تمیزی بر تن داشتند و با او نماز مغرب را خواندند، سپس وارد رود نیل شدند، پس گفتم مولای من آیا لباس‌های آنها خیس نمی‌شود؟ با تبسم گفت: آنها مسکنشان در نیل است(شعرانی،۱۴۲۶:ج۲، ص.۱۸۴).

شیخ أبو الخیر کلیباتی: اهل مصر بود و سگ‌هایی که با او راه می‌رفتند از جنّ بودند(شعرانی،۱۴۲۶:ج۲،ص. ۲۵۵) و سگ‌ها هرگز از او جدا نمی‌شدند. او را جایی که می‌رفت دنبال می‌کردند و به آنها غذا می‌داد و آنها از جن بودند، برای رفع نیازهای مردم مسخّر او بودند. او به شّیخ أحمد بهلول گفت: ای فرزندم، اینها برادران شما از جنّ هستند و آنها سگ نیستند (مناوی،۱۹۹۹ :ج۳،ص ص. ۳۳۵و ۳۳۶). همچنین گفته‌اند سگ‌های نزد **أبوبکر بن أبو وفاء حلبی** از جنّیان بودند(مناوی،۱۹۹۹:ج۴،ص. ۱۰۵).

شیخ فخر الدین امام جامع ازهر با بعضی جنّیان رابطه داشت و برای خدمت به مردم از آنها کمک می‌گرفت و یکبار تاجر پارچه فروش متقلّبی را به توبه واداشت(شعرانی،۱۴۲۴،ص ص. ۱۴۷و۱۴۸).

عبدالوهاب شعرانی گوید که وقتی ساکن خانه‌ای بود، در آن خانه جنّ بود که شبانه نزد او می‌آمدند و چراغ را خاموش می‌کردند و خانواده‌اش از آنها وحشت داشتند، و این وضعیت بر آنها طولانی شد و شبی یکی از آنها را گرفت و جنّ شروع کرد به فریاد زدن و سپس محو شد و از آن روز به بعد هیچ یک از آنها در خانه ظاهر نشدند(شعرانی،۱۴۲۶،ص. ۲۱۱؛ شعرانی،۲۰۰۵،ص.۱۴۳). یکبار دیگر که در خانه‌اش زنی از جنّ آمد، هنگامی که به او نزدیک شد، خدا را یاد کرد و او دور شد، سپس در تاریکی راهش به سمت مسجد ایستاده بود «از او وحشت نکردم، بلکه به او سلام نمودم، خاطر من هرگز از او نفرت نداشت، اگرچه طبیعت انسان از جنّ متنفر است». بار دیگر «گروهی از جنّ نزد من ساکن شدند، پس به آنها گفتم: به روش پسندیده از نان و غذا بخورید و به برادران مسلمان خود ضرر نزنید و شنیدم که گفتند: سمعا و طاعۀ». «در خانه‌ای در خلیج حاکمی مهمان بودم و شب در اتاق بزرگی به تنهایی خوابیدم، در بسته شد و جماعتی از جنّ داخل شدند و چراغ را خاموش کردند و مانند اسب می‌دویدند و تا صبح پیوسته اطراف من می‌چرخیدند». یکبار دیگر «در شب تاریک زمستانی به وضوخانه مسجد جامع غمری قاهره برای وضو گرفتن وارد شدم و عفریتی مانند گاومیش نری بر من وارد شد و در حوض آب فرو رفت و آب از کناره‌های حوض به اندازه نیم ذراع بالا رفت، به او گفتم از من دور شو تا وضو بگیرم، ولی نپذیرفت، وقتی بر او فرود آمدم، از زیر من رد شد و در حال فرار خارج شد. حوادث زیادی با جنّ برای من اتفاق افتاده است»(شعرانی،۱۴۲۶،ص. ۲۱۱).

نتیجه‌گیری

این تحقیق با جست و جوی کتاب‌های عرفان و تصوف اسلامی، روایت‌های مربوط به ارتباط عرفا و مشایخ با «جنّ» را یافته و به دسته‌بندی و توصیف آنها پرداخته است. در این روایت‌ها که مربوط به عرفای مناطق ایران، عراق، سوریه، مصر، مراکش و آندلس است، بیان می‌شود که این صوفیان در طول سیر و سلوکشان به قدرت معنوی خاصی می‌رسند که توانسته‌اند با «جنّ» ارتباط و آشنائی بگیرند، و کرامات مشایخ در ارتباط و آشنائی گاهی پیوسته و مداوم بوده است و «جنّ» یا «جنّیان» به علت مقام معنوی متعالی آن شیخ همنشین او بوده‌اند و گاهی مانند مریدان انسانی وی، مرید آن

عارف گشته‌اند و حتی برای رفع نیازهای دیگران از شیخ پیروی کرده‌اند. تجربه‌های آشنائی گاهی در بادیه، کوهستان، غارها و راه حجّ و گاهی در مساجد، منازل، مجالس ذکر و عبادت بوده است. گاهی تجربه ارتباط در حالت مکاشفه و موردی و کوتاه بوده است و پیام و پندی در آن انتقال یافته است. البته باید دقت کرد که برخی از روایات ممکن است به هدف برجسته کردن مقام و کرامت شیخی، توسط مریدانش تغییر و تحول یافته باشد.

منابع

قرآن کریم

کتاب مقدس

اوستا، تحقیق جلیل دوستخواه.(۱۳۸۷). انتشارات مروارید.

الیاده، میرچا.(۱۳۹۲). شمنیسم، ترجمه محمد کاظم مهاجری، نشر ادیان.

ابن الملقن، ابوحفص.(۱۴۲۷ق).*طبقات الأولیاء*، محقق مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیۀ.

ابن خمیس الموصلی، حسین بن نصر.(۱۴۲۷ق). *مناقب الأبرار و محاسن الأخیار فی طبقات الصوفیۀ*، محقق سعید عبد الفتاح، بیروت،دارالکتب العلمیۀ.

ابن عربی، محیی الدین.(۱۴۲۲ق). *محاضرۀ الأبرار و مسامرۀ الأخیار* ، محقق محمد عبد الکریم النمری، بیروت، دار الکتب العلمیۀ.

ابن عربی، محیی الدین، *فتوحات المکیۀ(اربع مجلدات)*، بیروت،دارالصادر.

ابوروح لطف الله.(۱۸۹۹م).*حالات و سخنان ابوسعید ابو الخیر*، بطرزبورغ(سن پطرز بورگ)، الیاس میرزا بوراغانسکی.

اصفهانی،ابونعیم، *حلیۀ الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، محقق محمد رضا شفیعی کدکنی، قاهرۀ، دارام القراء للطباعۀ و النشر.

افلاکی،احمد.(۱۹۵۹م).*مناقب العارفین*،آنکارا،ناشر:[بی نا].

بدخشی، نورالدین جعفر.(۱۳۷۴ش).*خلاصۀ المناقب*، محقق سیده اشرف ظفر، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

تادلی(ابن زیات)،ابو یعقوب(۱۴۲۷ق)، *التشوف الی رجال التصوف*، محقق علی عمر، قاهره، مکتبهٔ الثقافهٔ الدینیهٔ.

تستری،سهل بن عبد الله.(۱۴۲۳ق).*تفسیر*، محقق محمد باسل عیون السود، بیروت،دارالکتب العلمیهٔ.

جامی،عبد الرحمن(۱۸۵۸)، *نفحات الأنس*،محقق ولیام ناسولیس و مولوی غلام عیسی و مولوی عبد الحمید،کلکته،مطبعه لیسی.

حلاج،حسین.(۲۰۰۲م). *دیوان*، محقق محمد باسل عیون السود،بیروت،دارالکتب العلمیهٔ.

خرکوشی،ابوسعد.(۱۴۲۷ق). *تهذیب الاسرار فی أصول التصوف*، محقق امام سید محمد علی، بیروت، دارالکتب العلمیهٔ.

درینی،عبدالعزیز.(۱۴۲۴ق). *طهارهٔ القلوب و الخضوع لعلام الغیوب*،محقق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیهٔ.

دیلمی،ابوالحسن.(۱۳۶۳). *سیرت شیخ کبیر ابی عبدالله خفیف*،ترجمه رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح شیمل و طاری، به کوشش توفیق سبحانی،انتشارات بابک.

راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ قرآن، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق

سپهسالار، فریدون.(۱۳۷۸). *زندگینامه مولانا جلال الدین مولوی*،محقق سعید نفیسی،تهران،انتشارات اقبال.

.سراج طوسی،ابو نصر.(۱۹۱۴م). *اللمع فی التصوف*،مصحح رینولد آلین نیکلسون،لیدن،مطبعهٔ بریل.

سلمی،ابوعبدالرحمن(۱۳۶۹)،*مجموعهٔ آثار السلمی*،تهران،مرکز نشر دانشگاهی.

سلمی،ابوعبدالرحمن.(۱۴۲۴ق). *طبقات الصوفیهٔ(سلمی)*،محقق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیهٔ.

شاذلی، عبدالقادر.(۱۴۳۱ق). *الکواکب الزاهرهٔ*، محقق احمد عبدالرحیم السایح و توفیق علی وهبهٔ، قاهره، مکتبهٔ الثقافهٔ الدینیهٔ.

شعرانی،عبدالوهاب.(۱۴۲۴ق). *البحر المورود فی المواثیق و العهود*،قاهرهٔ،مکتبهٔ الثقافهٔ الدینیهٔ.

شعرانی،عبدالوهاب.(۱۴۲۶ق). *الطبقات الکبری*،مصحح احمد عبد الرحیم السایح و توفیق علی وهبهٔ، قاهرهٔ، مکتبهٔ الثقافهٔ الدینیهٔ.

شعرانی،عبدالوهاب(۱۴۲۶ق)،*لواقح الأنوار القدسیۀ فی بیان العهود المحمدیۀ*،محقق محمد عبدالسلام ابراهیم،بیروت،دارالکتب العلمیۀ.

شعرانی،عبدالوهاب.(۲۰۰۵م). *مناقب القطب الربانی للسید الشعرانی*،محقق جودۀ محمد ابو الیزید المهدی و محمد عبد القادر نصار،قاهرۀ،الدار الجودیۀ.

ظافر،صفی الدین محمد.(۱۴۳۰ق). *اخبار الاولیاء*،محقق احمد عبد الرحیم السایح و توفیق علی وهبۀ، قاهره، مکتبۀ الثقافۀ الدینیۀ.

عطار نیشابوری،فرید الدین.(۱۴۳۰ق). *تذکرۀ الأولیاء(وسطانی)*،محقق محمد ادیب الجادر،دمشق،دار المکتبی.

عطار نیشابوری، فرید الدین.(۱۹۰۵). *تذکره الأولیاء*، محقق رینولد نیکلسون،لیدن،مطبعه لیدن.

غزالی،ابوحامد،*إحیاء علوم الدین*.(۱۳۸۶).ترجمه مؤید الدین خوارزمی،محقق حسین خدیو جم،تهران، نشر علمی و فرهنگی.

غزالی،ابوحامد،*إحیاء علوم الدین*، محقق عبد الرحیم بن حسین حافظ،بیروت،دارالکتاب العربی.

قشیری،عبدالکریم.(۱۳۷۴). *الرسالۀ القشیریۀ*،محقق عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف،قم، انتشارات بیدار.

قشیری،عبدالکریم.(۱۳۷۴).*رساله قشیریه(ترجمه)*،مصحح بدیع الزمان فروزانفر،تهران،نشر علمی و فرهنگی.

کاشفی،حسین.(۱۳۵۶ش).*رشحات عین الحیاۀ فی مناقب مشایخ الطریقۀ النقشبندیۀ*،تحقیق علی اصغر معینیان،تهران،بنیادنیکوکاری نوریانی.

کاشفی،حسین.(۲۰۰۸م).*رشحات عین الحیاۀ*،محقق عاصم ابراهیم الکیالی،بیروت،دارالکتب العلمیۀ.

گیلانی،عبدالقادر.(۱۴۱۲ق).*السفینۀ القادریۀ*،محقق محمد سالم بواب،بیروت،دار الالباب.

گیلانی،عبدالقادر.(۱۴۲۸ق). *سر الأسرار و مظهر الأنوار فیما یحتاج إلیه الأبرار*،محقق احمد فرید المزیدی،بیروت،دار الکتب العلمیۀ.

محمد بن منور.(۱۸۹۹م).*أسرار التوحید فی مقامات أبی سعید*،بطرزبورغ(سن پطرز بورگ)،الیاس میرزا بوراغانسکی.

مسلم بن الحجاج، صحیح مسلم، محقق فواد عبدالباقی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

مناوی،محمد.(۱۹۹۹م). *الکواکب الدریۀ فی تراجم السادۀ الصوفیۀ*،محقق محمد ادیب الجادر، بیروت، دار الصادر.

نسفی،عزیز الدین.(۱۳۷۸). *راز ربانی(اسرار الوحی سبحانی)*،محقق حسین معلم،تهران،انتشارات امیر کبیر.

هجویری،ابو الحسن.(۱۳۷۵).*کشف المحجوب*،محقق ژوکوفسکی و آلکسی یریچ، تهران،طهوری.

یافعی،عفیف الدین.(۱۴۲۸ق).*خلاصۀ المفاخر فی مناقب الشیخ عبد القادر*،محقق احمد فرید المزیدی، قاهره،دار الآثار الاسلامیۀ.

یافعی،عفیف الدین.(۲۰۰۴م).*روض الریاحین فی حکایات الصالحین*،قاهرۀ،مکتبه زهران.

یافعی،عفیف الدین، *نشر المحاسن الغالیۀ فی فضائل مشایخ الصوفیۀ أصحاب المقامات العالیۀ*،محقق عبد الناصر سعدی،قاهرۀ،مکتبۀ الثقافۀ الدینیۀ.

References

Newall, Venetia, “Fairy”, Encyclopedia of Religion, Second Edition, Lindsay Jones, Editor in Chief, Thomson & Gale, 2005.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

Investigating the existential truth of human beings regarding "desire for immortality" in Islamic texts (Quran and hadiths) and non-Islamic texts (Old Testament and New Testament).

Shima Matin pour [1] | Elahe Hadian rasanani [2]

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate, of Qur'anic and Hadith sciences at Usul al-Din School, , Tehran, Iran. E-mail: sh.matinp@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Quranic Sciences, University of Quran and Hadith, Tehran, Iran. E-mail: hadian.e@qhu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:22 November 2023
Received in revised form:
11 December 2023
Accepted: 6 January 2024
Published online:
22 January 2024

Keywords:
Qur'an, covenants,
nature, nature,
desire for immortality.

ABSTRACT

The discussion about the existential truth or the nature of man and his special characteristics as the best of creatures has always been the concern of Islamic and non-Islamic thinkers and researchers. The words used about the truth of human existence are different in various texts, for example, the Holy Quran used the word "nature" for the first time and spoke about the creation of man based on pure nature and institution. In Ahadin, there is also talk about nature and institution, with the difference that in Ahadin, two different views about human nature and institution are seen and it challenges the audience's mind, in one place it talks about the sinfulness of human nature and in another place about the pure nature and Malkoti speaks. Also, there are contradictions in the Torah regarding the desire for human immortality.

This research, with direct reference to the Holy Qur'an, the hadiths of the Innocents: and Ahedin, aims to examine the view of the Holy Qur'an and the hadiths on the existential truth of man (nature) and compare it with the Ahedin's view in this regard. In this regard, the lexical and terminological definition of "nature" in Islamic sources and the way Ahdin views this issue as one of the non-Islamic sources have been examined.

Cite this article: Matin pour, Sh., & Hadian rasanani, E. (2023). Investigating the existential truth of human beings regarding "desire for immortality" in Islamic texts(Quran and hadiths) and non-Islamic texts (Old Testament and New Testament) *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 135-158. DOI: 10.22111/jrm.2024.47006.1146

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: 10.22111/jrm.2024.47006.1146

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

بررسی حقیقت وجودی انسان در خصوص «میل به جاودانگی» در متون اسلامی (قرآن و روایات) و متون غیر اسلامی (عهدین)

شیما متین پور [۱] | الهه هادیان رسنانی [۲]

۱. نویسنده مسئول ، دانشجوی دکتری، رشته علوم قرآن و حدیث دانشکده اصول الدین ، تهران، ایران. رایانامه: sh.matinp@gmail.com
۲. ، دانشیار، گروه علوم قرآن، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران. رایانامه: hadian.e@qhu.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۲/۹/۲۰
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۲/۱۰/۱۶
تاریخ انتشار : ۱۴۰۲/۱۱/۲

واژه‌های کلیدی:
قرآن،
عهدین،
سرشت،
فطرت،
میل به جاودانگی

چکیده

بحث درباره حقیقت وجودی یا سرشت انسان و ویژگی‌های خاص او به‌عنوان اشرف مخلوقات همواره مورد توجه و اهتمام اندیشمندان و پژوهشگران اسلامی و غیر اسلامی بوده است. واژه‌هایی که درباره حقیقت وجود انسان به‌کاررفته است در متون گوناگون متفاوت است، برای نمونه قرآن کریم برای نخستین مرتبه، واژه‌ی «فطرت» را به کاربرده و از آفرینش انسان بر سرشت و نهاد پاک سخن گفته شده است. در عهدین نیز سخن از سرشت و نهاد شده با این تفاوت که در عهدین دو دیدگاه متفاوت درباره سرشت و نهاد انسان به چشم می‌خورد و ذهن مخاطب را دچار چالش می‌کند. درجایی صحبت از گناه‌آلود بودن سرشت انسان‌هاست و در جای دیگر از سرشت‌های پاک و ملکوتی سخن می‌گوید. همچنین در موضوع میل به جاودانگی انسان نیز در تورات تناقضاتی به چشم می‌خورد. این پژوهش با مراجعه‌ی مستقیم به قرآن کریم، روایات معصومین و عهدین درصدد بررسی دیدگاه قرآن کریم و روایات به حقیقت وجودی انسان (فطرت) و مقایسه آن با دیدگاه عهدین در این خصوص است. در همین راستا، تعریف لغوی و اصطلاحی «فطرت» در منابع اسلامی و نحوه نگاه عهدین به‌عنوان یکی از منابع غیر اسلامی به این موضوع موردبررسی قرارگرفته است.

استناد: متین پور، شیما؛ و هادیان رسنانی، الهه (۱۴۰۲). بررسی حقیقت وجودی انسان در خصوص «میل به جاودانگی» در متون اسلامی (قرآن و روایات) و متون غیر اسلامی (عهدین) . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷ (۲)، ۱۵۸-۱۳۵. DOI: 10.22111/jrm.2024.47006.1146

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

مقدمه

مباحث انسان‌شناسی از دیرباز در حوزه‌های گوناگون دانش‌های اسلامی و غیر اسلامی مورد توجه اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان قرارگرفته است. یکی از مهم‌ترین موضوعات انسان‌شناسی، بحث از حقیقت وجودی انسان است که در هر حوزه‌ای با اصطلاحی خاص و مبانی متفاوت مطرح‌شده است. به‌عنوان‌مثال قرآن کریم این حقیقت را با واژه‌ی «فطرت» مطرح کرده و به طبع آن روایات از این واژه استعمال کرده‌اند، در ترجمه‌های عهدین واژه‌ی «سرشت و نهاد» به‌کاررفته است. هر حوزه‌ای با توجه به مبانی خود، تعاریفی متفاوت از آن را تبیین کرده و بر اساس این مبانی به وجود انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات نگاه کرده‌اند. بیشتر اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان به این حقیقت که انسان دارای ذات و سرشتی پیچیده و متفاوت از سایر موجودات است، اذعان دارند، اما هیچ‌یک به‌تنهایی و صرفاً با تکیه‌بر منابع و عقول بشری نتوانسته‌اند تعریف جامع و کاملی از حقیقت وجودی انسان و ویژگی‌های آن ارائه دهند. قرآن کریم اولین بار در سوره روم آیه ۳۰ واژه‌ی «فطرت» را در تبیین حقیقت وجودی انسان به‌طور اجمالی مطرح کرد و در روایات به‌صورت تفصیلی به شرح ویژگی‌ها و گرایش‌های فطری پرداخته شد. در حوزه‌هایی که زندگی انسان محدود به حیات دنیوی شده است، حقیقت وجودی او به‌گونه‌ای متفاوت از حوزه‌هایی که حیات انسان را محدود به دنیا نکرده و برای او حیاتی ابدی وزندگی جاودانه قائل هستند، مطرح‌شده است. در تبیین برنامه‌های زندگی بشری نوع نگاه به حیات محدود انسان یا جاودانگی و ابدیت او تأثیر به سزایی دارد و این موضوع با نظر به کیفیت زندگی انسان در غرب با مبنای دنیاگرایی و جوامع اسلامی با مبنای حیات ابدی به‌روشنی قابل‌بررسی است.

انسان هموار به دنبال کشف حقیقت وجودی خود بوده است. ذهن کنجکاو و حقیقت‌جوی او در پی یافتن کیستی و چیستی خود، حیات محدود یا جاودانه، پیوسته در تکاپو به سر برده است. به دلیل وجود میل شدید به جاودانه شدن، متون اسلامی و غیر اسلامی به این مسئله مهم توجه داشته و هرکدام با الفاظ و عباراتی به شرح این میل ذاتی انسان پرداخته‌اند، چراکه هدف اصلی هرکدام از ادیان الهی، هدایت بشر در همه اعصار و زمینه‌ها و رساندن او به سعادت و خوشبختی است. متون اسلامی در معرفی حقیقت وجودی انسان با لفظ «فطرت» و گرایش‌ها و ویژگی‌های فطری ورود کرده و میل به جاودانگی را به عنوان یکی از امیال فطری همه انسان‌ها، برشمرده است. در متون غیر

اسلامی این واژه (البته در ترجمه‌های فارسی) با عنوان سرشت و نهاد بشری مطرح‌شده و میل به جاودانگی به‌صورت کششی ذاتی بیان‌شده است. واکاوی بحث یادشده در این متون و نیز شباهت‌ها و یا تفاوت‌های بحث، هدف اصلی این مقاله است.

در بررسی پیشینه عام این پژوهش، آثاری که به بررسی حقیقت وجود انسان و مسئله فطرت پرداخته‌اند، بسیار زیاد است. از جمله این آثار می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

فطرت و دین (علی ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۸)، فطرت صورت قدسی و حقیقت عرشی آدمی (پژوهشکده باقرالعلوم، ۱۳۹۰)، بررسی حیات پس از مرگ از دیدگاه شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی بر اساس برهان فطرت (معصومه باباجانی، ۱۳۹۴)، تکامل انسان در دنیا و آخرت از دیدگاه حکمت متعالیه (زینب درویشی،۱۳۸۴)، تکامل نفس انسان در دنیا از منظر نهج‌البلاغه (شبنم رجب‌زاده،۱۳۹۲).

موضوع انسان و بحث جاودانگی نیز از جهات گوناگون موردپژوهش محققان قرارگرفته است که ازجمله آن‌ها می‌توان به انسان و میل به جاودانگی (مصباح یزدی، ۱۳۷۵)، حقیقت و ابعاد وجودی انسان از دیدگاه قرآن کریم و نهج‌البلاغه (توکلی، ۱۳۹۹)، معاد جسمانی در قرآن و عهدین (شریفی، خوانین‌زاده، انصاری منش، ۱۳۹۴) اشاره کرد.

در بررسی پیشینه خاص این پژوهش نیز برخی آثار به مطالعه تطبیقی مسائل مربوط به روح و خداگونه بودن انسان پرداخته اند؛ از جمله مقاله «خداگونه بودن انسان؛ روایتی اسرائیلی یا آموزه مشترک ادیان ابراهیمی؟» (شاکر و موسوی حرمی، حدیث پژوهی، ۱۳۹۰)؛ نیز مقاله «روایت شناسی حدیث «إِنَ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ» و چگونگی بازتاب آن در متون منثور سنت اول عرفانی» (صمدانیان و آقادادی، پژوهشنامه عرفان، ش ۲۰).

اما بررسی حقیقت وجودی انسان در خصوص «میل به جاودانگی» به صورت تطبیقی در متون اسلامی قرآن و روایات و متون غیر اسلامی عهدین و بیان اشتراکات و افتراقات مطرح‌شده در آن‌ها، شاخصه و وجه امتیاز پژوهش حاضر نسبت به پژوهش‌های دیگر است.

۱. مفهوم شناسی واژه «فطرت» در لغت و اصطلاح قرآن کریم و روایات

فطرت در لغت، از ریشه «فطر» است و در لغت‌نامه‌های عربی به این معانی آمده است: ابتدا و اختراع، شکافتن از طول، (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۷، ص.۴۱۸؛ جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص.۷۸۱؛ زمخشری، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص.۳۹)، ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص.۶۴۰؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص.۱۲۹)، آفرینش ابداعی و ابتدایی (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۳، ص.۲۲۲)، شکافتن (عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص.۱۲۶. قرشی؛ ۱۳۷۱، ج ۵، ص.۱۹۲)، خلقت (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۷، ص.۴۱۸؛ ابن درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص.۷۵۵؛ جوهری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص.۷۸۱؛ فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص.۴۷۷).

در لغت‌نامه‌های فارسی این واژه به معنای خمیرمایه و سرشت آمده است (معین، ۱۳۸۶، ص.۱۰۸۸؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص.۱۷۱۸۰؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ ق، ج ۵، ص.۷۱۳)؛ بنابراین فطرت به معنای آفرینشی ابتدایی و ابداعی نو اولین بار برای انسان وضع‌شده و به شرح سرشت و درون‌مایه‌ی بعد روحی او پرداخته است و از این لفظ برای بعد جسمانی انسان استفاده‌نشده است. همچنین در کتب لغت این واژه برای موجودات دیگر استعمال نشده است.

در اصطلاح قرآن کریم واژه‌ی «فطرت» تنها یک‌بار به‌کاررفته و به لفظ جلاله «الله» اضافه‌شده است، خداوند می‌فرماید:

«فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا لَا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِکَ الدِّینُ الْقَیمُ وَ لَکِنَّ أَکْثَرَ النَّاسِ لَا یعْلَمُونَ» (روم/۳۰)؛

«پس تو مستقیم روی به‌جانب آیین پاک اسلام آور درحالی‌که از همه کیش‌ها روی به خدا آری و پیوسته از طریقه دین خدا که فطرت خلق را بر آن آفریده است پیروی کن که هیچ تغییری در خلقت خدا نباید داد، این است آیین استوار حق، ولیکن اکثر مردم (از حقیقت آن) آگاه نیستند.» با توجه به این آیه شریفه فطرت به معنای سرشت و آفرینش مخصوص انسان است، یعنی انسان با این آفرینش خاص از سایر موجودات عالم متفاوت شده است که او را به‌سوی راه خاص و هدف معینی هدایت می‌کند. سود و زیان فطرت با ساختمان روح و بدن انسان متناسب است و برای همه‌ی افراد بشر یکی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص. ۱۷۹)؛ بنابراین طرح فطرت مخصوص قرآن کریم بوده و هدف بعثت انبیاء: بیداری و شکوفایی آن است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص. ۴۷). برخی فطرت را حالت اولیه‌ای معرفی می‌کنند که انسان بر آن آفریده‌شده است و خداوند آن را یک توان معرفتی

در وجود او قرار داده تا با آن به تکمیل نواقص و کاستی‌هایش بپردازد و نیازهایش را برطرف کند و عامل تشخیص منافع از مضار در زندگی او باشد (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۳، ص.۴۵۷؛ راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ص.۶۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۷، ص.۱۳۴)، بنابراین شناخت فطرت به‌گونه‌ای است که اگر مستور یا دفن نشود، ایمان، دین و خدا را برمی‌گزینند، به همین دلیل در روایات آمده است که هر کس خودش را بشناسد، خدا را شناخته است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ ق، ج ۵، ص.۷۱۳؛ لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص.۴۳۰).

در اصطلاح روایات معصومین: نیز «فطرت» به توحید، اسلام و عهد و پیمانی که خداوند از انسان‌ها بر این امر گرفته، تفسیر شده است، چنان‌که امام رضاπفرمودند: فطرت به معنای توحید یعنی گفتن شهادتین است (قمی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲، ص.۱۵۵؛ صفار، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص.۷۸؛ استرآبادی، ۱۴۰۹ ق، ص.۴۲۷). در روایتی از امام جعفر صادقπآمده است: فطرت به معنای اسلام است و خداوند از همگان بر توحید، عهد و پیمان گرفته است (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۳، ص.۳۴). امام محمدباقرπفرمودند: منظور این است که خدا مردم را بر توحید آفریده و از آن‌ها بر شناخت ربوبیت خود، پیمان گرفته است، وگرنه نمی‌دانستند که رب و روزی دهنده آن‌ها چه کسی است (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص.۳۳۰). ابن شهرآشوب برای معنا کردن این عبارت، به آیه‌ای از قرآن کریم (بقره/ ۱۳۸) استناد می‌کند و روایتی از پیامبر اکرمμمی‌آورد که هر انسانی با فطرت توحیدی متولد می‌شود تا این‌که والدینش او را یهودی، نصرانی یا مجوسی می‌کنند (ابن‌فهد حلی، ۱۴۰۷ ق، ص.۳۳۲) و «صبغة اللّه» را دین خدا و اسلام معنا می‌کند (ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۳۶۹ ق، ج ۱، ص.۱۵۱). مجلسی معتقد است فطرت، اسلام است و خداوند در وجود همه انسان‌ها نور معرفت خود را قرار داده که همان عقل است و این عقل به‌تدریج تا زمان بلوغ کامل می‌شود، پس زمانی که انسان خود را شناخت، باعقل خدای خود را می‌شناسد، زیرا خداوند دلایل وجود خود را آشکار کرده است (مجلسی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص.۱۱۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵، ص.۳۷۸؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۰، ص.۱۴۸).

۲. جایگاه واژه سرشت و روح در عهدین

در عهدین، واژه‌ی «فطرت» به‌صورت مستقیم و صریح به کار نرفته است؛ بااین‌حال برخی از مفاهیم و اصطلاحات مرتبط مانند «روح» و «صورت و سیرت» در عهدین وجود دارند؛ و از آن جایی که فطرت از خواص روح انسان است، این روح است که ظرف فطرت است و آن را در برمی‌گیرد.

در تورات، مفهوم «صورت» یا «سیرت» و در انجیل، مفهوم «روح» آمده است. در سفر پیدایش عهد عتیق آمده است که خداوند انسان را بر صورت خود آفرید (אלוהים ברא את האדם בצלמו): «خدا فرمود انسان را شبیه خود بسازیم ... پس خدا انسان را شبیه خود» یا در برخی ترجمه‌ها: «به‌صورت خود آفرید، او انسان را زن و مرد خلق کرد و ایشان را برکت داد» (پیدایش، ۱: ۲۶- ۲۸) (متن عبری تورات، انجمن کلیمیان تهران) این عبارت نشان می‌دهد که به اعتقاد تورات، هر انسانی به‌صورت یا سیرت الهی خلق‌شده است، چراکه شباهت به خداوند یعنی داشتن جلوه‌ای الهی در وجود انسان با ویژگی‌هایی الهی. و این آفرینش بر صورت و سیرت خدایی، ویژه حضرت آدم نیست؛ بلکه مربوط به نوع انسان است و مراد از آن نیز صورت مادی نیست؛ و از این روی در تورات، خداگونگی انسان به عنوان عاملی برای تحقق سروری انسان بر همه موجودات یاد شده است (رک پیدایش، ۱: ۲۷) و روشن است که این برتری، برتری و قدرت ظاهری نیست؛ زیرا بسیاری از حیوانات و دیگر موجودات در زمینه قدرت ظاهری، نسبت به انسان برتر هستند. همچنین آمدن واژه بشر در باب اول از سفر پیدایش با واژه عبری (האדם) نشان می دهد که مراد از بشر، نوع انسان است و نه فقط حضرت آدم (جنس مرد). بنابراین موضوع آفرینش انسان بر صورت و سیرت خداوند، آفرینش نوع انسان و بشر (اعم از زن و مرد) بر ذات یا فطرت پاک است. این آموزه که برای نخستین مرتبه در تورات ذکر شده، در متون روایی اسلامی نیز به این صورت وارد شده است که: «أَنَ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج۱، ص.۳۲۸) که درباره آن در بخش بعد سخن خواهیم گفت.

در عهد جدید نیز آمده است: «لکن زبان را کسی از مردمان نمی‌تواند رام کند، شرارتی سرکش و پر از زهر قاتل است، خدا و پدر را به آن متبارک می‌خوانیم و به همان مردمان را که به‌صورت خدا آفریده‌شده‌اند، لعن می‌گوییم»(رساله یعقوب، باب سوم، جمله ۹). این بخش‌های عهدین، همه‌ی انسان‌ها را دارای سرشت پاک می‌داند. این در حالی است که بر اساس بخش‌هایی دیگر از عهدین، تمام انسان‌ها، سرشت گناه‌آلودی دارند و همه بنابر طبیعت خود، گناه‌کارند (رومیان، ۳: ۱۰- ۱۲).

کتاب مقدس می‌گوید نخستین زن و مرد مرتکب گناه شدند (پیدایش ۳: ۱-۶) و از آن زمان تاکنون هر مرد، زن و کودکی مرتکب گناه شده است (رومیان ۳: ۲۳؛ و نیز رک هیل و توسون، ۲۰۰۱ م، ص ۴۱). حتی کودکان در کتاب مقدس گناه‌کار معرفی‌شده‌اند (رومیان: ۳۶۲۳، ۵: ۱۲)، بر اساس سراینده مزمور پنجاه و یکم، وی نه‌تنها در معصیت سرشته شده، بلکه می‌گوید: «مادرم در گناه به من آبستن گردید»، ایوب نیز مطالب مشابهی عنوان می‌نماید (ایوب ۲۵: ۴) و می‌گوید همه‌ی ما و حتی کودکان نوزاد، دارای طبیعتی گناه‌آلود هستیم که گرایش به گریز از خدا دارد. هر انسان نیازمند فیض خدا است تا از گناه نجات یابد (هیل و توسون، ۲۰۰۱ م، ص. ۹۹).

اما به‌رغم گناه‌آلود معرفی شدن سرشت انسان در بخش‌هایی از عهدین، در قسمت‌های دیگر تناقضات متعددی به چشم می‌خورد و در بیان حقیقتِ سرشت انسان، کودکان را این‌گونه باایمان و ستایشگر خداوند معرفی می‌کند: «با کمک و فیض خدا، حتی کودکان نیز می‌توانند به خدا توکل کنند»(مزمور ۲۲: ۱۰-۹). عیسی فرمود: «از دهان کودکان و شیرخوارگان حمد را مهیا ساختی»(متی ۲۱: ۶). عیسی فرمود: «ملکوت خدا از امثال این کودکان است»(مرقس ۱۰: ۱۴). خدا با عطوفت به کودکان می‌نگرد. ملائکه پیوسته در حضور خدا می‌ایستند (متی ۱۸: ۱۰، هیل و توسون، ۲۰۰۱ م، ص ۹۹). فرشته در مورد یحیای تعمیددهنده وعده داد که از شکم مادر خود پر از روح‌القدس خواهد بود (لوقا ۱: ۱۵، ۴۴-۴۱). ای یوسف پسر داود، از گرفتن زن خویش مریم مترس؛ زیرا که آنچه در وی قرارگرفته است، از روح‌القدس است (متی ۱: ۲۰). کسی که گناه می‌کند از ابلیس است زیرا که ابلیس از ابتدا گناهکار بوده است؛ و ازاین‌جهت پسر خدا ظاهر شد تا اعمال ابلیس را باطل سازد. هر که از خدا مولود شده است گناه نمی‌کند زیرا تخم او در وی می‌ماند و او نمی‌تواند گناهکار بوده باشد زیرا که از خدا تولد یافته است (اول یوحنا ۳: ۹-۸). توسط فیض و قدرت خدا، تمامی کودکان (لااقل تمامی کودکان والدین مسیحی) خودبه‌خود به عیسی ایمان‌دارند و از پیش در ملکوت خدا هستند (مرقس ۱۰: ۱۵-۱۴؛ اول قرنیتان ۷: ۱۴).

وجود این تناقضات در عهدین برای مخاطب ایجاد سؤالاتی می‌کند، ازجمله آن‌که چگونه کودکی که سرشتی خدا گریز دارد می‌تواند حمد و ثنای او را بگوید و به او ایمان داشته باشد؟! اگر همه انسان‌ها طبیعت گناه‌آلود دارند پس وعده فرشته در مورد مولودی که دارای روح‌القدس است، چگونه قابل‌درک است؟! ملکوت خدا که پر از ملائکه و پاکان عالم هستی است، چگونه مملو از کودکانی است

که آن‌ها را گناه‌آلود و گناهکار می‌داند؟! وقتی کتاب مقدس همه‌ی انسان‌ها را دارای فطرتی گناه‌آلود می‌داند پس چگونه دسته‌ای را جدا کرده و مولود خدا معرفی می‌کند؟!

۳. مقایسه مفهوم شناسی حقیقت وجود انسان در متون اسلامی و عهدین

نظیر این مطلب عهدین که خدا انسان را شبیه و یا به‌صورت خود آفرید، در منابع روایی اسلامی نیز آمده است، «... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَمَّا يرْوُونَ أَنَ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ هِي صُورَةٌ مُحْدَثَةٌ مَخْلُوقَةٌ وَ اصْطَفَاهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّوَرِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَضَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَضَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَ الرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ بَيتِي وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»(کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج۱، ص.۳۲۸). محمد بن مسلم از امام باقرπدرباره این جمله سؤال کرد که:«خداوند، آدم را بر صورت خود آفرید» یعنی چه؟ امامπفرمودند: آن صورتی است تازه آفریده‌شده که خداوند آن را برگزید و اختیار فرمود آن را بر صورت‌های مختلفه، پس نسبت داد آن را به خودش، چنان‌که کعبه و روح را به خود نسبت داد و فرمود: «خانه من» و «از روح خود در آن دمیدم».

برخی عالمان اسلامی، در شرح و تبیین این حدیث، آفرینش انسان بر صورت خداوند را از باب تشریف دانسته‌اند، یعنی همان‌گونه که خداوند کعبه و روح را از جهت تشریف به خود نسبت داده است (اضافه تشریفیه)، صورت انسان را نیز به جهت شرافت آن به خود نسبت داده است و معتقدند که بر اساس این حدیث، آدم مَثَل اعلای حق و آیت اللّه کبری و مظهر أتمّ و آینه‌ی تجلیات اسماء و صفات الهی است (امام خمینی، ۱۳۸۰ش، ص.۶۳۵؛ نیز همو، بی‌تا ص ص.۱۰۴ و ۱۵۹- ۱۶۰). ملاصدرا بر اساس این حدیث، انسان را مثال خدا می‌داند که مظهر تام خداوند و مثال او در اسماء و صفات است و می‌گوید که میان مِثل و مثال فرق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ ش، ج۲، ص.۱۴). گفتنی است برخی دیگر از عالمان اسلامی، بر اساس حدیثی دیگر، ضمیر «ها» در «صورته» را به شخصی برمی‌گردانند که در جریانی از سوی شخصی دیگر زشت شمرده شد و رسول خداμ که این سخن را شنیدند فرمودند: چنین مکن و این سخن را مگوی که خداوند، آدم را بر صورت او یعنی صورت فرد مورد شماتت قرارگرفته آفریده است (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ ق، ص ص.۱۵۲- ۱۵۳)، یعنی تمام انسان‌ها از یک‌شکل و شمایل برخوردار هستند پس کسی را این‌چنین مورد شماتت قرار ندهید.

درمجموع، با مقایسه میان مفهوم سرشت و فطرت انسان در قرآن و عهدین روشن می‌شود که بر اساس قرآن و روایات اسلامی، فطرت اولین بار برای انسان و مخصوص او خلق‌شده است. درواقع در

کل عالم هستی، انسان اولین موجودی است که با فطرت خلق‌شده و با این سرمایه برای تکامل به عالم دنیا آمده است. فطرت که کاملاً متناسب با ویژگی‌های روح و جسم مادی و جهان پیرامون اوست، هدایتگری انسان را در دنیا برعهده دارد و بشر به میزان معرفت و بهره‌برداری از این سرمایه در عالم دنیا، به تکمیل نواقص خود پرداخته و زندگی ابدی خود را به نحو عالی می‌سازد و لوازم موردنیاز زندگی اخروی خود را فراهم می‌کند و به میزان غفلت و عدم بهره‌مندی از آن، از انسانیت خود فاصله گرفته و دچار خسران و حسرت ابدی می‌شود. این سرمایه گران‌بها مختص گروه خاصی از انسان‌ها نیست و به همگی داده‌شده؛ اما وجه تمایز انسان‌ها باهم به‌اندازه‌ی شناخت و استفاده از فطرتشان است.

اما مفهوم در عهدین به دو صورت بیان‌شده است: بخشی از عهدین ناظر به گناه‌آلود بودن فطری همه انسان‌هاست و در بخش‌های دیگر و در نقل‌قول‌های مستقیمی که از مسیحπگزارش‌شده است، سرشت انسان‌ها پاک و از جنس ملکوت الهی است. همچنین در عهدین، آن‌چنان‌که اسلام به فطرت به‌طور مستقیم پرداخته و پیامبران الهی را مأمور بیداری فطرت‌های خفته کرده است، اهمیت داده نشده است.

گفتنی است گرچه در عهدین تناقضاتی درباره مسئله سرشت انسان دیده می‌شود، ولی حتی بر اساس آموزه‌های عهدین نیز این سرشت پاکِ داده‌شده به انسان مختص گروه خاصی از انسان‌ها نیست و به همگان داده‌شده است.

نکته قابل‌توجه دیگر بر اساس آموزه‌های اسلام و حتی انجیل کنونی آن است که خداوند انسان را با این گوهر گران‌قدر در عالم رها نکرده و پیامبران را برای توجه دادن و زدودن غبار غفلت از فطرت و بیداری عقل‌های خفته و دفن شده فرستاده است. امیرالمؤمنینπدر نهج‌البلاغه، یکی از مهم‌ترین فلسفه بعثت انبیاء را برگرداندن انسان‌ها به فطرت و سرشت انسانیت و بیرون آوردن خِرَدهای دفن‌شده برمی‌شمارد: «یثِیرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُول»(نهج البلاغۀ، خطبه ۱، ص.۴۳). در منابع اسلامی، در روایتی که به حضرت عیسیπمنسوب است آمده است:«لَن یلِجَ مَلکوتَ السَّمواتِ مَن لم یولَد مَرَّتینِ»(صدرالدین شیرازی،۱۳۸۳ ش، ج۱، ص ص.۳۶۱ و ۴۱۷؛ همو، ج ۲، ص.۴۱)، به ملکوت آسمان‌ها دست نیابد مگر آن‌کس که دوباره تولد یابد. این روایت منقول از حضرت عیسیπدر انجیل کنونی نیز موجود است: «شبی یکی از روحانیون بزرگ یهود برای گفت‌وشنود نزد عیسی آمد. نام او

نیقودیموس و از فرقه فریسی ها بود. نیقودیموس به عیسی گفت: استاد، ما روحانیون این شهر، همه می‌دانیم که شما از طرف خدا برای هدایت ما آمده‌اید، دلیلش نیز معجزات شماست. عیسی جواب داد: اگر تولد تازه پیدا نکنی، هرگز نمی‌توانی ملکوت خدا را ببینی. این‌که می‌گویم عین حقیقت است. نیقودیموس با تعجب گفت: منظورتان از تولد تازه چیست؟ چگونه امکان دارد پیرمردی مثل من، به شکم مادرش بازگردد و دوباره متولد شود؟ عیسی جواب داد: آنچه می‌گویم عین حقیقت است. تا کسی از آب و روح تولد نیابد، نمی‌تواند وارد ملکوت خدا شود. زندگی جسمانی را انسان تولید می‌کند، ولی زندگی روحانی را روح خدا از بالا می‌بخشد. پس تعجب نکن که گفتم باید تولد تازه پیدا کنی ...»(یوحنا: ۳: ۱- ۸).

۴. میل به جاودانگی در متون اسلامی

در متون اسلامی بیان می‌شود که فطرت انسان دارای امیال و گرایش‌هایی است که تمایلات آگاهانه و نیمه آگاهانه او هستند و برای تکامل و رسیدن انسان به هدف و مقصد نهایی او آفریده‌شده‌اند تا انسان از آن‌ها برای به فعلیت رسانیدن حقایق فطری‌اش استفاده کند. درواقع می‌توان از گرایش‌های فطری به‌عنوان ابزارهای وجودی انسان یادکرد. یکی از امیال یا گرایش‌های فطری انسان، میل به حیات ابدی است. روح انسان که اصل وجود است از عالم مجردات است (ص/ ۷۲)، خالق و پروردگار این روح، آن را جاودانه آفریده است و قرآن کریم بر این جاودانگی صحه می‌گذارد (الرحمن/ ۲۷-۲۶). پس حقیقت انسان غیرمادی است و حیات او محدود و منحصر به این حیات دنیایی نیست. عدم توجه به این موضوع سبب انحراف فطرت از مسیر کمال و شکوفایی‌اش می‌شود. رسول خدا (ص) می‌فرماید: شما برای فنا و نابودی خلق نشده‌اید، بلکه برای بقا و جاودانگی آفریده‌شده‌اید و فقط از خانه‌ای به خانه دیگر منتقل می‌شوید (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۸، ص.۷۸). به همین دلیل خداوند بدن انسان را که از گل و خاک است، فرع می‌داند و آن را به دنیا نسبت می‌دهد (مؤمنون/ ۱۲) و روح او را اصل و حقیقتش بیان کرده و آن را به خودش نسبت می‌دهد (ص/۷۲)؛ بنابراین روح موجودی ملکوتی و فرازمینی است، پس فطرت انسان که طالب ابدیت است، مطلوب خود را در دنیا که مخصوص جسم و ماده است، نمی‌یابد و مطلوب ابدی خود را در آخرت به دست خواهد آورد. از برخی آیات قرآن کریم و روایات اهل‌بیت؛ شواهد فطری بودن گرایش میل به جاودانگی به دست می‌آید.

۴-۱. فریب حضرت آدمπو حوا با میل به جاودانگی

نکته قابل‌توجه در داستان حضرت آدمπو حوا و گرفتاری‌شان در وسوسه‌ی شیطان این است که شیطان آن دو را با علم به گرایش فطری میل به جاودانگی فریفت و وعده‌ی زندگی جاودان و ریاست بی‌پایان به آن‌ها داد (طه/۱۲۰). درواقع ابلیس از این میل فطری حضرت آدمπو حوا سوءاستفاده کرد و پاسخ به آن گرایش فطری را در خوردن میوه درخت ممنوعه معرفی کرد.

۴-۲. اشاره آیات و روایات به بقای زندگی اخروی

وجود آیاتی در قرآن کریم درباره خلود آخرت و فناپذیری دنیا، خود گواه بر وجود گرایش فطری میل به جاودانگی انسان است و خداوند با شناخت و توجه به این گرایش شدید و این دغدغه اصلی او، بارها در قرآن کریم با این دسته از آیات، به او آرامش داده و او را برای زندگی جاودانه اخروی‌اش راهنمایی و هدایت کرده است (نحل/۹۶). در روایتی از ائمه معصومین: آمده است: «به‌درستی که خردمند، نگاه می‌کند به سوی دنیا و دنیاداران. پس درمی‌یابد که دنیا دریافت نمی‌شود از این دنیاداران، مگر به آزار بسیار؛ و نگاه می‌کند به سوی آخرت. پس درمی‌یابد که آخرت، دریافت نمی‌شود، مگر به آزار بسیار. پس طلب می‌کند به آزار بسیار، آخرت را که پایدارترِ این دو است»(کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۱، ص.۳۷). امام سجادπ بقا و جاودانگی را این‌چنین به‌عنوان نعمت‌های اخروی بیان می‌فرماید: «شخص باید با میانه‌روی و اعتدال در خرج کردن مال خود، مقداری از آن مال و امکانات خود را برای زندگی اخروی خود از پیش بفرستد و هزینه کند که این‌گونه رفتار برای بقای نعمت و افزایش آن از جانب خداوند بهتر و برای عافیت و عاقبت او سودمندتر است»(کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۷، ص.۳۳۸؛ علوی عاملی، ۱۳۹۹ ق، ج ۲، ص.۱۲۶؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۱۴ ق، ج ۷، ص.۳۵۸).

۴-۳. عدم وجود جاودانگی در دنیا

آیات و روایات اسلامی بیان‌گر این هستند که جاودانگی در دنیا قرار داده نشده است. قرآن کریم در مورد عدم جاودانگی انسان در دنیا می‌فرماید: «ما برای هیچ بشری پیش از تو (در دنیا) جاودانگی قرار ندادیم، پس آیا اگر تو بمیری اینان جاودان خواهند ماند؟!»(انبیاء/ ۳۴). در آیه‌ی دیگر در مورد عدم جاودانه کردن اموال و امکانات دنیایی می‌فرماید: کاخ‌های مجلل (و برکه و استخرها) بنا می‌کنید شاید که جاودانه باشید؟!(شعراء/۱۲۹) و می‌پندارد که مالش او را جاودانه خواهد ساخت؟! (همزه/۳). خداوند بابیان این آیات می‌خواهد به انسان بفهماند که تو یک موجود ابدی و جاودانه هستی و ابدیت

و جاودانگی در دنیای فانی نمی‌گنجد و برای رسیدن به جاودانگی که تمایل فطری توست باید از دنیا خارج شوی و به سمت خدا بیایی که تنها آنچه در نزد خداست ابدی و ازلی است؛ پس قرآن کریم جاودانگی را در آنچه نزد خداست می‌داند (نحل/۹۶). عدم جاودانگی دنیا و بی‌اثری عوامل دنیایی در جاودانه کردن انسان توسط پیامبران الهی بارها برای بشر بیان‌شده است و قرآن کریم بر نمونه‌های فراوانی از آن تصریح کرده است، برای نمونه حضرت هودπبه قومش چنین می‌فرماید: آیا شما بر روی هر مکان بلندی به بیهوده‌کاری و بدون نیاز برجی عظیم و برافراشته بنا می‌کنید؟ و قلعه‌ها و کاخ‌های استوار و مجلل برمی‌گیرید، که شاید جاودانه بمانید؟! (شعراء/۱۲۸ و ۱۲۹). حضرت صالحπنیز به قومش می‌فرماید: آیا شمارا در آنچه در این دنیا [از نعمت و رفاه هست] ایمن و آسوده [از تغییر و زوال] رهایتان خواهند کرد؟! در بوستان‌ها و چشمه‌سارها و کشتزارها و درختان خرمایی که شکوفه‌هایشان انبوه و با طراوت و لطیف است؟ و ماهرانه و هنرمندانه از کوه‌ها خانه‌هایی می‌تراشید؟! (شعراء/۱۴۶ -۱۴۹). حضرت موسیπنیز در مورد ناچیز بودن متاع دنیا و جاودانگی اخروی به قومش می‌فرماید: ای قوم، این زندگانی (فانی) دنیا متاع ناچیزی بیش نیست و سرای آخرت منزلگاه ابدی (و حیات جاودانی) است. (غافر/ ۳۹). در روایات متعددی پیامبر اکرمμبر بقای آنچه در نزد خداست تأکید کردند (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸، ص.۲۳۲). بعد از ایشان، ائمه: عهده‌دار بیان فناپذیری دنیا و بقا و جاودانگی آخرت شدند. برای نمونه، امیرالمؤمنین علیπمی‌فرمایند: «ای مردم! بدانید که دنیا سرای فانی و نیستی و آخرت سرای ماندگاری و بقاست، پس از گذرگاه خود، برای اقامتگاه دائمی‌تان توشه برگیرید»(ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص.۲۹۸). امام کاظمπخطاب به یکی از اصحابش می‌فرمایند: «ای هشام رغبت عاقل به آخرت بیشتر است، او می‌داند که دنیا فناپذیر و لهو و لعب است و تنها آنچه در نزد خداست باقی و جاودانه است»(ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق، ص.۳۸۴).

۴-۴. بیان مصادیق اخروی

قرآن کریم درباره جاودانگی نعمت‌های بهشتی می‌فرماید: بگو: آیا این [آتش سوزان] بهتر است یا بهشت جاودانی که به پرهیزکاران وعده داده‌اند که پاداش و بازگشت گاه آنان است؟ در آنجا هر چه بخواهند درحالی‌که جاودانه‌اند برای آنان فراهم است.(فرقان/۱۵ و ۱۶) و درباره جاودانگی عذاب اخروی می‌فرماید: آنگاه به کسانی که ستم کرده‌اند، گفته می‌شود: عذاب جاودانه را بچشید، آیا جز به کیفر آنچه همواره مرتکب می‌شدید، جزا داده می‌شوید؟(یونس/۵۲) و یا (به آن‌ها گوییم) پس

بچشید (عذاب جهنم را) به کیفر آنکه دیدار امروزتان را فراموش کردید، ما نیز شمارا (از رحمت خویش) فراموش کردیم و بچشید عذاب جاودانی را به کیفر آنچه انجام می‌دادید (سجده/۱۴). امام جعفر صادقπمی‌فرمایند: «خداوند جهنم را بر کفار واجب کرده و آن‌ها در آنجا جاودانه در عذاب‌اند»(کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۲، ص.۲۶۲). امام رضاπمی‌فرمایند: «کسی به ولایت الهی نمی‌رسد مگر به اطاعت از او و بندگان به اعمالشان حسابرسی می‌شوند نه به‌حسب و موقعیتشان و آن‌ها که اعمال سبک و مادی دارند، در جهنم جاودانه هستند»(ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص.۲۳۵). امام جعفر صادقπ) می‌فرمایند: «اهل دوزخ در دوزخ جاودان‌اند به خاطر اینکه در دنیا نیت آن‌ها این بوده که اگر همیشه در دنیا باقی بمانند تا ابد خدا را نافرمانی کنند و اهل بهشت در آن جاودان‌اند بدان جهت که قصد و نیت آن‌ها این بوده که اگر همیشه در دنیا باقی باشند تا ابد مطیع و فرمان‌بردار خداوند باشند. پس جاودانگی این دو گروه به خاطر نیت‌های آن‌ها است»(کلینی، ۱۴۲۹ ق، ج ۳، ص.۲۲۰؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص.۳۳۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ ق، ج ۲، ص.۳۱۶؛ ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص.۵۲۳).

۴-۵. جاودانگی اعمال صالح نزد پروردگار عالم

قرآن کریم اعمال صالح را که اجر اخروی دارد نزد خدا برتر از اموال فانی دنیایی می‌داند (مریم/۷۶). امام سجادπمی‌فرمایند: «بندگان صالح وارث بهشت جاودان هستند» (صحیفهٔ سجادیهٔ، ص.۱۹۲؛ ابن حیون، ۱۳۸۵ ق، ج ۱، ص.۲۴۰؛ ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص.۱۹۵).

شناخت صحیح انسان از گرایش فطری میل به جاودانگی و توجه به مصادیق آن در جهت‌دهی زندگی دنیایی و کیفیت حیات اخروی او بسیار حائز اهمیت است و نوع نگرش او به دنیا و عملکردش را تغییر می‌دهد و به سبب قدم برداشتن در مسیر فطرت، انگیزه او در پذیرش دستورات الهی مضاعف می‌گردد، مانند انسان گرسنه‌ای که به لقمه‌ی نان و پنیری رسیده باشد و بداند با صبر کردن غذای لذیذتری به دست می‌آورد، انسان عاقل نیز با صبر کردن بر محسوسات دنیا به لذت‌ها و کمالات بیشتری در آخرت دست پیدا می‌کند، چراکه یقین دارد آنچه نزد خداست بهتر و ماندگارتر است و او فطرتاً به دنبال بقا و ماندگاری ابدی است.

۵. میل به جاودانگی در عهدین

در عهدین نیز بحث گرایش فطری میل به جاودانگی مطرح‌شده است. در انجیل آمده است: «خدا جهان را این‌قدر محبت نمود که پسر یگانه خود را داد تا هر که بر او ایمان آورد، هلاک نگردد بلکه حیات جاودانی یابد»(یوحنا ۳: ۱۶). در تفسیر کاربردی عهد جدید چنین آمده است: «خدا حیات جاودانی را به ما وعده داده است» (هیل و توسون، ۲۰۰۱ م، ص.۴۳). پس عهدین نیز زندگی انسان را محدود به زندگی دنیا نمی‌داند، پولس می‌گوید: «نجات ما نه‌تنها به این جهان، بلکه به جهان آینده نیز مربوط می‌شود»(اول قرنتیان ۱۵: ۱۲-۲۰؛ هیل و توسون، ۲۰۰۱ م، ص.۴۳) بنابراین در یهودیت و مسیحیت هم به این میل فطری انسان توجه شده است؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، این گرایش در تمام اهداف و برنامه‌های زندگی انسان مؤثر است. برخی شواهد فطری بودن گرایش و میل به جاودانگی در عهدین عبارت‌اند از:

۵-۱. سخنان خداوند در تورات

همان گونه که گذشت، در عهد عتیق آمده است: «خدا فرمود: انسان را شبیه به خود بسازیم تا بر حیوانات زمین و ماهیان دریا و پرندگان فرمانروایی کند.»(پیدایش ۱: ۲۶). از این عبارت عهد عتیق روشن می‌شود که چون خدا جاودانه است، پس وقتی انسان را شبیه به خود آفریده است و انسان نیز مانند خالق خود جاودانه خواهد بود. بنابراین گرایش میل به جاودانگی به‌طور فطری در وجود انسان از ابتدای خلقتش وجود داشته است. در عهد جدید نیز چنین آمده است: «به شما می‌گویم که شمارا نمی‌شناسم از کجا هستید، ای همه بدکاران از من دور شوید. در آنجا گره و فشار دندان خواهد بود، چون ابراهیم و اسحاق و یعقوب و جمیع انبیاء را در ملکوت خدا ببینید و خود را بیرون افکنده یابید و از مشرق و مغرب و شمال و جنوب آمده، در ملکوت خواهند نشست»(لوقا ۲۹: ۱۳) نشستن انبیاء کنار هم در ملکوت خدا، نمایانگر حیات جاودان انسان است و تنبه خدا به بدکاران نشان از وجود این گرایش در انسان است. در جای دیگر چنین آمده است: «قوس در ابر خواهد بود و آن را خواهم نگریست تا به یادآورم آن عهد جاودانی را که در میان خدا و همه جانوران است، از هر ذی جسدی که بر زمین است» (پیدایش ۹: ۱۶) ظاهراً بستن عهد جاودانی یعنی قرار دادن آن در فطرت و عمق وجود انسان و آگاهی انسان به وجود آن.

و نیز این عبارت عهد عتیق: «عهد خویش را در میان خود و تو و ذریت بعد از تو، استوار گردانم که نسل بعد نسل عهد جاودانی باشد تا تو را و بعد از تو ذریت تو را خدا باشم»(پیدایش ۱۷: ۷) این سخن خداوند نیز با حضرت نوحπنشان از وجود میل به جاودانگی در سرشت و فطرت انسان است.

۵-۲. تناقض گویی در داستان حضرت آدمπ و حوا در تورات

در نقل تورات از داستان آدم و حوا تناقضی وجود دارد که بابیان فوق در تضاد است، می‌گوید: «سپس خداوند فرمود: حال که آدم مانند ما شد و خوب و بد را می‌شناسد، نباید گذاشت از میوه‌ی درخت حیات نیز بخورد و تا ابد زنده بماند» (پیدایش ۳: ۲۲). وقتی خدا انسان را شبیه به خود خلق کرده است و در همه صفات، ازجمله جاودانگی به او شباهت دارد، چگونه ممکن است که این تناقض‌گویی را از عالم حکیم پذیرفت؟!

۵-۳. سخنان حضرت عیسیπ به‌عنوان نبی خدا (یادآور سرمایه‌های فطری او)

برخی عبارات در عهد جدید شاهد بر گرایش و میل فطری انسان نسبت به جاودانگی و حیات ابدی است. ازجمله این سخنان از زبان حضرت عیسیπ: «هر که از این آب بنوشد باز تشنه گردد، لیکن کسی که از آبی که من به او می‌دهم بنوشد، ابداً تشنه نخواهد شد، بلکه آن آبی که به او می‌دهم در او چشمه آبی گردد که تا حیات جاودانی می‌جوشد»(یوحنا ۴: ۱۳-۱۴)؛ «و اراده‌ی پدری که مرا فرستاد این است که ازآنچه به من عطا کرد، چیزی تلف نکنم بلکه در روز بازپسین او را خواهم برخیزانم و اراده فرستنده من این است که هر که پسر را دید و به او ایمان آورد، حیات جاودانی داشته باشد و من روز بازپسین او را خواهم برخیزانید»(یوحنا ۶: ۴۰-۳۹)؛ «پس شما کامل باشید چنان‌که پدر شما که در آسمان است کامل است» (متی ۵: ۴۸)؛ «و ما را در آزمایش میاور، بلکه از شریر ما را رهایی ده؛ زیرا ملکوت و قوت و جلال تا ابدالآباد از آن تو است» (متی ۶: ۱۳) واژه ابدالآباد اشاره به حیات جاودانه دارد و دعا برای رهایی از شریر برخاسته از تمایل فطری انسان به حیات ابدی است. همچنین در انجیل لوقا از قول حضرت عیسیπآمده است: «عیسی کودکان را خوانده، گفت: بچه‌ها را واگذارید تا نزد من آیند و ایشان را ممانعت مکنید، زیرا ملکوت خدا برای مثل این‌ها است. هرآینه به شما می‌گویم هر که ملکوت خدا را مثل طفل نپذیرد، داخل آن نگردد؛ و یکی از رؤسا از وی سؤال نمود، گفت: ای استاد نیکو چه کنم تا حیات جاودانی را وارث گردم؟ عیسی وی را گفت: ازبهر چه مرا نیکو می‌گویی و حال‌آنکه هیچ‌کس نیکو نیست جز یکی که خدا باشد. احکام را

می‌دانی»(لوقا ۱۸: ۲۰-۱۶) گفتنی است پذیرش ملکوت خدا مانند طفل اشاره به فطرت پاک کودکان دارد و سؤال از نحوه‌ی ارث بردن حیات جاودانه، دلیل بر فطری بودن این گرایش هست.

نمونه دیگر در انجیل متی: «پس هر که مرا پیش مردم انکار نماید، من هم در حضور پدر خود که در آسمان است، او را انکار خواهم نمود»(متی ۱۰: ۳۳) این سخن نیز اشاره به گرایش فطری میل به جاودانگی در وجود انسان است، یعنی انسان برای حیات و زندگی راحت جاودانه بعد از مرگ نیازمند به تأیید اعمالش توسط مسیح، فرستاده و میزان سنجش اعمال قوم در حیات ابدی است.

۵-۴. جاودانگی اعمال صالح نزد خداوند

حضرت عیسیπ می‌گوید:« کسی که به من ایمان آورد، چنانچه کتاب می‌گوید، از بطن او نهرهای آب زنده جاری خواهد شد» (یوحنا ۷: ۳۸) در این بیان ایمان و عمل به آیین‌های بیان‌شده در کتاب مقدس، شرط رسیدن به حیات و خوشبختی جاودانه است و این نکته از «نهرهای آب زنده» برداشت می‌شود، زیرا در کنار نهر، همواره زندگی خرم و شاد و پرنعمت در جریان است.

۵-۵. عدم وجود جاودانگی در دنیا

در بخش‌هایی از انجیل، حضرت عیسیπ با در نظر گرفتن گرایش فطری میل به جاودانگی، پیروان خود را دعوت به گذشتن از تعلقات مادی و دنیایی محسوس برای رسیدن به حیات جاودانه می‌کند: «عیسی می‌گوید: هرآینه به شما می‌گویم کسی نیست که خانه یا برادران یا... را به جهت من و انجیل ترک کند، جز اینکه الحال در این زمان صدچندان یابد از خانه‌ها و برادران و... و در عالم آینده حیات جاودانی را» (مرقس ۱۰: ۳-۲۹). روشن است که انسان فقط با یک یقین قلبی قوی که از فطرتش منشأ گرفته باشد می‌تواند ازآنچه که می‌بیند و حس می‌کند و خوشایند فعلی اوست بگذرد به امید یافتن بهتر از آن‌ها در آینده نامحسوس. در جای دیگر، «عیسی می‌گوید: هر که جان خود را دریابد، آن را هلاک سازد و هر که جان خود را به خاطر من هلاک کرد، آن را خواهد دریافت»(متی ۱۰: ۳۹). «آنگاه عیسی به شاگردان خود گفت: اگر کسی خواهد متابعت من کند، باید خود را انکار کرده و صلیب خود را برداشته، از عقب من آید؛ زیرا هر کس بخواهد جان خود را برهاند، آن را هلاک سازد؛ اما هر که جان خود را به خاطر من هلاک کند، آن را دریابد؛ زیرا شخص را چه سود دارد که تمام دنیا را ببرد و جان خود را ببازد؟ یا اینکه آدمی چه چیز را فدای جان خود خواهد ساخت؟ زیرا که پسر انسان خواهد آمد در جلال پدر خویش به‌اتفاق ملائکه خود و در آن‌وقت هرکسی را موافق

اعمالش جزا خواهد داد»(متی ۱۶: ۲۷-۲۴). «به شما خبر می دهیم از حیات جاودانی که نزد پدر بود و بر ما ظاهر شد»(اول یوحنا ۱: ۲) ظاهر شدن این حیات جاودانه یعنی احساس و درک این میل در فطرت و عمق وجود خود.

۵-۶. بقای زندگی اخروی

از برخی بخش‌های انجیل، از تحذیر حضرت مسیحπ در وصیت خود به شاگردانش، وجود حیات جاودانه برداشت شده و پناه بردن به خداوند به‌جای ترس از مخلوق، نشان از وجود میل فطری به حیات ابدی در نزد پروردگار در صورت کشته شدن جسم توسط قاتلان است؛ برای نمونه: حضرت عیسیπ می‌گوید: «و از قاتلان جسم که قادر بر کشتن روح نی‌اند، بیم مکنید بلکه از او بترسید که قادر است بر هلاک کردن روح و جسم را نیز در جهنم» (متی ۱۰: ۲۸) در جای دیگر از سخنان پولس چنین آمده است: «و چه مقدار است عظمت بی‌نهایت قوت او نسبت به ما مؤمنین برحسب عمل توانایی قوت او که در مسیح عمل کرد چون او را از مردگان برخیزانید و به دست راست خود در جای‌های آسمانی نشانید، بالاتر از هر ریاست و قدرت و قوت و سلطنت و هر نامی که خوانده می‌شود، نه در این عالم فقط بلکه در عالم آینده نیز» (غلاطیان ۱: ۲۱-۱۹)

درست همان‌گونه که نباید در جستجوی افتخار و اکرام در این جهان باشیم، در پی اندوختن گنج نیز نباید باشیم. گنج‌هایی از قبیل دارایی، تحصیلات، فرزندان و...همه مربوط به زندگی دنیوی هستند که به‌زودی ضایع خواهند شد و دوامی نخواهند داشت. عیسی می‌گوید: «کار بکنید نه برای خوراک فانی بلکه برای خوراکی که تا حیات جاودانی باقی است که پسر انسان آن را به شما عطا خواهد کرد.»(یوحنا ۶: ۲۷)، بلکه گنج‌ها به جهت خود در آسمان بیندوزید. (هیل وتورسون،۲۰۰۱ م، ص.۱۹۹).

۵-۷. سخنان یوحنا در انجیل

برخی سخنان یوحنا در انجیل نیز ازجمله شواهد میل به جاودانگی در آموزه‌های مسیحیت است، برای نمونه: «هرگاه کسی از کلام این نبوت چیزی کم کند، خدا نصیب او را از درخت حیات و از شهر مقدس و از چیزهایی که در این کتاب نوشته است، منقطع خواهد کرد»(مکاشفه یوحنا ۲۲: ۱۹)، «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود»(یوحنا ۱:

۲-۱)، «در او حیات بود و حیات نور انسان بود»(یوحنا ۱: ۴)، «و آن شهادت این است که خدا حیات جاودانی به ما داده است و این حیات در پس اوست»(اول یوحنا ۵: ۱۱).

۵- ۸. مصادیق اخروی زندگی جاودانه

برخی گفتگوها در عهدین دلالت بر وجود گرایش و میل به جاودانگی در انسان دارد، برای نمونه گفتگوی پطرس و حضرت عیسیπ در انجیل این‌گونه آمده است: «پطرس گفت: اینک ما همه‌چیزها را ترک کرده، تو را متابعت می‌کنیم. پس ما را چه خواهد بود؟ عیسی ایشان را گفت: هرآینه به شما می‌گویم شما که مرا متابعت نموده‌اید، در معاد وقتی‌که پسر انسان بر کرسی جلال خود نشیند، شما نیز به دوازده کرسی نشسته، بر دوازده سبط اسرائیل داوری خواهید نمود؛ و هر که به خاطر اسم من، خانه‌ها یا برادران یا خواهران یا پدر یا مادر یا زن یا فرزندان یا زمین‌ها را ترک کرد، صدچندان خواهد یافت و وارث حیات جاودانی خواهد گشت» (متی ۱۹: ۲۹-۲۷). از این سؤال و جواب، به وجود گرایش فطری میل به جاودانگی در انسان پی برده می‌شود که انسان به‌شرط وجود آن حاضر به ترک خانواده و به ارث بردن حیات جاودانه و ابدی خواهد شد.

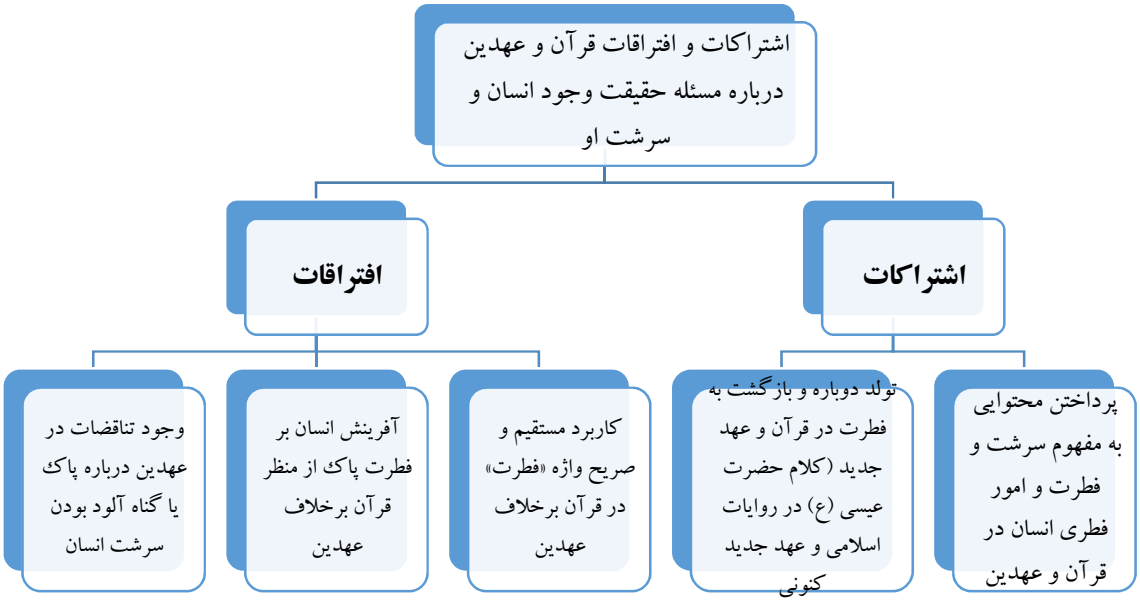
نتیجه‌گیری

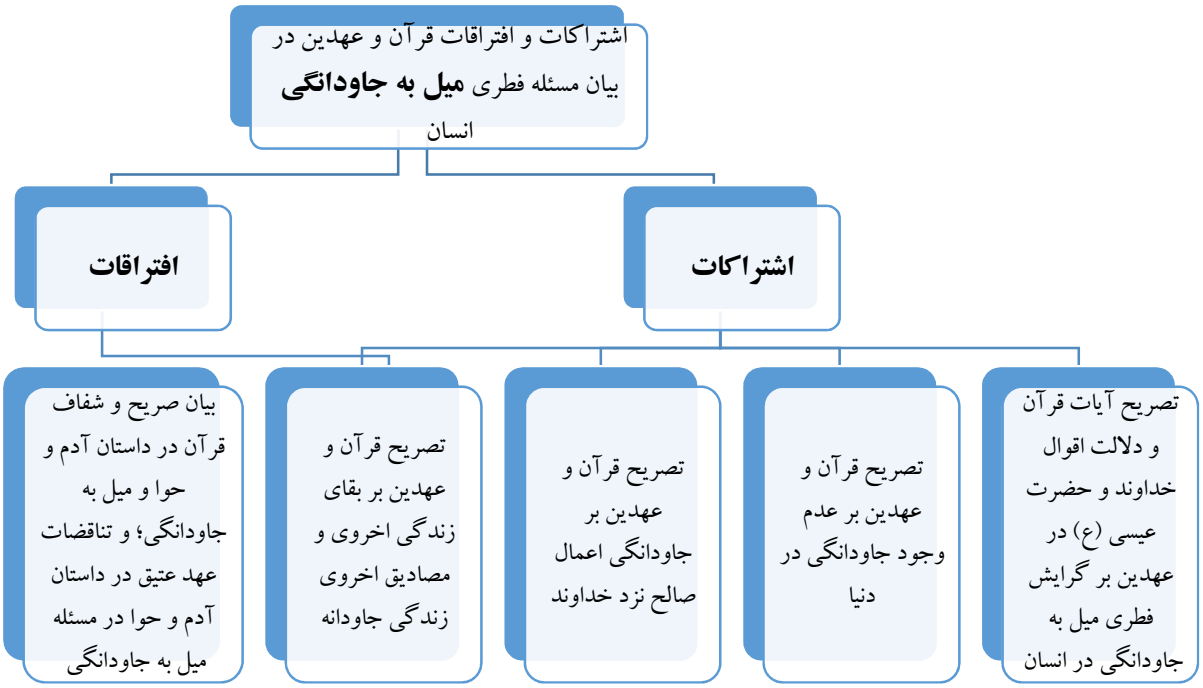
قرآن کریم به عنوان تنها منبع مهم وحیانی که در طی سالیان پس از نزول مصون از تحریف بوده است، درزمینهٔ انسان‌شناسی کامل‌ترین و مورد اعتمادترین منبع اطلاعاتی برای شناخت برنامه حیات بشری از سوی خالق انسان است و به دنبال آن احادیث صادره از ائمه اطهار: به‌عنوان مفسر و مبین تعالیم الهی، جامع‌ترین نوع نگاه نسبت به انسان و حیات دنیوی و ابدی او را به تصویر کشیده است. قرآن کریم در تبیین وجوه مختلف انسان‌شناسی فارغ از تناقض‌گویی است و مخاطب خود را باهدفی مشخص با خود همراه می‌کند؛ با پاسخ به سؤالاتی چون: من کیستم؟ به چه دلیل قدم به دنیا گذاشته‌ام؟ نحوه‌ی تعامل من با دنیای پیرامونم چگونه است؟ حیات من محدود به همین دنیاست و یا حیات دیگری نیز برای من وجود دارد؟ و...

در این راستا، فطرت سرمایه‌ی گران بهایی است که از بدو خلقت در وجود انسان نهادینه‌شده و راهنمای او برای سیر تکاملی در حیات دنیایی در جهت ساختن زندگی جاودانه و ابدی است. طرح مسئله فطرت، ویژه‌ی قرآن کریم است، گرچه هدایت انبیاء؛ در تمامی کتب آسمانی مطابق و هم‌سوی با فطرت است. به‌رغم این موضوع، بحث فطرت و هدایت فطری در سایر ادیان به‌صورت غیرمستقیم

موردتوجه قرارگرفته است. فطرت دارای گرایش‌هایی است که انسان را به‌سوی خیر سوق داده و از شر دور می‌کند. هدف بعثت پیامبران الهی؛ بیداری و شکوفایی این گرایش‌ها بوده است. از میان گرایش‌های فطری انسان، در این مقاله به گرایش و میل به جاودانگی و مقایسه دیدگاه قرآن کریم و عهدین پرداخته‌شده است. در بیشتر موارد در قرآن و عهدین، انسان موجودی جاودانه معرفی‌شده و به زندگی دنیایی او به‌عنوان جایگاهی موقت نگاه شده است. انسان در این فرصت محدود و گذار بر اساس اعمال و انتخاب‌هایش، نوع و نحوه زندگی جاودانه و ابدی خود را رقم می‌زند و به میزان بهره‌مندی و عمل به دستورات فرستادگان الهی، به‌عنوان الگو و پیام‌آوران وحی، کیفیت حیات ابدی خود را ارتقا می‌دهد.در عهدین دو دیدگاه متفاوت درباره سرشت و نهاد انسان به چشم می‌خورد و ذهن مخاطب را دچار چالش می‌کند، درجایی صحبت از گناه‌آلود بودن سرشت انسان‌هاست و در جای دیگر از سرشت‌های پاک و ملکوتی سخن می‌گوید. همچنین در موضوع میل به جاودانگی انسان نیز در تورات تناقضاتی به چشم می‌خورد که به برخی از آن‌ها اشاره شد.

بر اساس آنچه بیان شد، نمودار اشتراکات و افتراقات قرآن و عهدین درباره مسئله حقیقت وجود انسان، سرشت و گرایش فطری میل به جاودانگی در انسان چنین است:





منابع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه، (۱۴۱۴ ق). تحقیق و تصحیح: صالح، صبحی. هجرت، قم.

صحیفه سجادیه، (۱۳۷۶ ش). دفتر نشر الهادی، قم.

ترجمه صحیفه سجادیه، (۱۳۹۳ ش). مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران، تهران.

کتاب مقدس، (۱۳۷۹ ش). کتب العهد العتیق، ترجمه فاضل خان همدانی، ولیم گلن. کتب العهد الجدید، ترجمه هنری مرتن. اساطیر، دو جلد در یک مجلد، تهران.

ابن‌اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷ ش). *النهایة فی غریب الحدیث و الأثر*، محقق: محمود بن محمد طناحی، طاهر احمد زاوی. چاپ چهارم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ ش). *التوحید (للصدوق)*، محقق: هاشم حسینی، جامعه مدرسین، قم.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ ق). *عیون أخبار الرضا علیه‌السلام*، محقق: مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵ ش). *علل الشرائع*، کتاب‌فروشی داوری، تهران.

ابن‌حیون، نعمان بن محمد مغربی. (۱۳۸۵ ق). *دعائم الإسلام*، چاپ دوم، مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام، قم.

ابن‌درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸ م). *جمهرة اللغة*، دارالعلم للملایین، بیروت.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ ق). *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، چاپ دوم، جامعه مدرسین، قم.

ابن شهرآشوب مازندرانی، محمد بن علی. (۱۳۶۹ ق). *متشابه القرآن و مختلفه*، دار بیدار للنشر، قم.

ابن‌فهد حلی، احمد بن محمد. (۱۴۰۷ ق). *عدة الداعی و نجاح الساعی*، محقق: احمد موحدی قمی، دار الکتب الإسلامی، بی‌جا.

ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶ ش). *کامل الزیارات*، محقق: عبدالحسین امینی، دار المرتضویة، نجف اشرف.

ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ ق). *تهذیب اللغة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

استرآبادی، علی. (۱۴۰۹ ق). *تأویل الآیات الظاهرة فی فضائل العترة الطاهرة*، محقق: حسین استاد ولی مؤسسه النشر الإسلامی، قم.

الهی قمشه‌ای، مهدی. (۱۳۸۰ ش). *ترجمه قرآن*، انتشارات فاطمة الزهراء، قم.

برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ ش). *المحاسن*، چاپ دوم، دارالکتب الإسلامیة، قم.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹ ش). *تفسیر موضوعی قرآن کریم فطرت در قرآن*، چاپ هشتم، مرکز نشر اسراء، قم.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ ق). *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة*، محقق: احمد عبد الغفور عطار، چاپ چهارم، دارالعلم للملایین، بیروت.

خمینی، روح‌الله. (بی‌تا). *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس»*، مقدمه نویس: رحیمیان، محمدحسن، نشر پاسدار اسلام، قم.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۰ ش). *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، چاپ بیست و چهارم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، قم.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷ ش). *لغت‌نامه دهخدا*، جلد یازدهم، چاپ دوم، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴ ش). *ترجمه و تحقیق مفردات الالفاظ القرآن*، چاپ دوم، مرتضوی، تهران.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۱۷ ق). *الفائق فی غریب الحدیث*، دارالکتب العلمیة، بیروت.

شاه‌آبادی، محمدعلی. (۱۳۶۰ ش). *رشحات البحار*، نهضت زنان مسلمان، تهران.

شیخ حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ ق). *هدایة الأمة إلی أحکام الأئمة علیهم‌السلام*، آستانة الرضویة المقدسة، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳ ش). *شرح أصول الکافی (صدرا)*، تحقیق و تصحیح: خواجوی، محمد، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ ق). *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی‌الله علیهم*، محقق: محسن بن عباسعلی کوچه‌باغی، مکتبة آیة الله مرعشی النجفی، قم.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.

عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق). *الفروق فی اللغة*، دار الافاق الجدیدة، بیروت.

علوی عاملی، احمد بن زین‌العابدین. (۱۳۹۹ ق). *مناهج الأخیار فی شرح الإستبصار*، مؤسسه اسماعیلیان، قم.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). *تفسیر العیاشی*، محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، المطبعة العلمیة، تهران.

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

فیض الإسلام اصفهانی، علی‌نقی. (۱۳۷۶ ش). *ترجمه و شرح الصحیفة السجادیة*، چاپ دوم، فقیه، تهران.

فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، چاپ دوم، مؤسسه دارالجهرة، قم.

قرشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۱ ش). *قاموس قرآن*، چاپ ششم، دارالکتب الإسلامیة، تهران.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ ق). *تفسیر القمی*، محقق: طیب موسوس جزائری، چاپ سوم، دار الکتاب، قم.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ ق). *کافی*، دارالحدیث، قم.

لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶ ش). *عیون الحکم و المواعظ*، محقق: حسین حسنی بیرجندی، دارالحدیث، قم.

متن عبری تورات، پایگاه انجمن کلیمیان تهران.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ ق). *بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چاپ دوم، دار إحیاء التراث العربی، بیروت.

مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۴۱۴ ق). *لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه*، چاپ دوم، مؤسسه اسماعیلیان، قم.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.

معین، محمد. (۱۳۸۶ ش). *فرهنگ معین*، چاپ سوم، تک، تهران.

منسوب به امام جعفر صادق علیه‌السلام. (۱۳۶۰ ش). *ترجمه مصباح الشریعة*، ترجمه علامه حسن مصطفوی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.

هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۴۲۶ ق). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام*، موسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام، مرکز پژوهش‌های فارسی الغدیر، قم.

هیل، توماس و تورسون، استیفان. (۲۰۰۱ م). *تفسیر کاربردی عهد جدید*، ترجمه آرمان رشدی و فریبرز خندانی، دانمارک

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

The influence of the theory of evolution on liberal theology based on Henry Drummond's opinions"

Yaser Abuzadeh gatabi [1] | Seyyed Ali Hassani amoli [2]

1. Corresponding Author, Ph.D. student, Department of Religions, Imam Khomeini Institute of Education and Research, Qom, Iran. E-mail: y.a.g@chmail.ir

2. Associate Professor, of Imam Khomeini Educational and Research Institute. Qom. Iran. E-mail: seyedali5@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 4 December 2023
Received in revised form:
23 December 2023
Accepted:10 January 2024
Published online:
4 February 2024

Keywords:
Liberal,
Evolution,
Drummond,
Theology,
Science and Religion

ABSTRACT

The presentation of the theory of evolution in the Western world was widely welcomed by Protestant liberals. Henry Dormond, as one of the most important thinkers of this school, while accepting this theory, tried to explain it theologically in the key topics of Christian theology. By stating the close relationship between science and religion, he tried to describe the existence of evolution in the creation system of science as God's art in the material world. Even though in physical terms, man came into being from a material body that was formed through the process of evolution, as a being that is made up of two dimensions, material and spiritual, with the sudden intervention of God, he benefited from the blessing of the divine spirit and The blessing of spiritual life has been provided to him along with material life. This research is based on a descriptive-analytical approach and on the basis of library documents, with reference to Henry Drummond's comments in the works attributed to him, the effects of the theory of evolution on Christian theology - in the subjects of God, man, sin, Christ, life of faith , and examine and analyze the issue of the kingdom. The main results of this research include things like; He pointed out the purposefulness of evolution in order to show divine love, following Jesus Christ in worldly life and the similarity of spiritual life to material life

Cite this article: Abuzadeh gatabi, Y., & Hassani amoli, SA. (2023). The influence of the theory of evolution on liberal theology based on Henry Drummond's opinions.*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 159-183.
DOI: 10.22111/jrm.2024.47303.1151

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: 10.22111/jrm.2024.47303.1151

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

تأثیر نظریه تکامل برالهیات لیبرال براساس آراء هنری دروموند

یاسر ابوزاده گتابی [۱] | سید علی حسنی آملی [۲]

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری، گروه ادیان و عرفان ، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ، قم ، ایران. رایانامه: y.a.g@chmail.ir
۲. دانشیار، گروه ادیان و عرفان ، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) ، قم ، ایران. رایانامه: seyedali5@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۱۳
تاریخ ویرایش : ۱۴۰۲/۱۰/۲
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۲/۱۰/۲۰
تاریخ انتشار : ۱۴۰۲/۱۱/۱۵

واژه‌های کلیدی:
لیبرال،
تکامل،
دروموند،
الهیات،
علم و دین

چکیده

ارائه نظریه تکامل در جهان غرب با استقبال گسترده‌ای از سوی لیبرالهای پروتستان همراه گردید. هنری دورموند به عنوان یکی از مهمترین متفکران این مکتب ضمن پذیرش این نظریه، درصدد تبیین الهیاتی آن در مباحث کلیدی الهیات مسیحیت برآمد. او با بیان وجود ارتباط وثیق میان علم و دین، تلاش نمود تا وجود تکامل در نظام خلقت علم را به عنوان هنر خدا در جهان ماده توصیف کند. انسان نیز گرچه به لحاظ جسمانی، از کالبدی مادی که از طریق پروسه تکامل شکل گرفته، به وجود آمده، به عنوان موجودی که از دو بعد مادی و معنوی تشکیل شده است، با مداخله به یکباره خدا، از نعمت روح خدایی بهره مند شده و نعمت زندگی معنوی در کنار زندگی مادی به او عنایت شده است. این تحقیق بر مبنای رویکردی توصیفی – تحلیلی و بر پایه مستندات کتابخانه ای درصدد است تا با استناد به نظرات هنری دروموند در آثاری که به وی منتسب است، تأثیرات نظریه تکامل بر الهیات مسیحی – در موضوعات خدا، انسان، گناه، مسیح، زندگی ایمانی، و مسئله ملکوت- مورد بررسی قرار داده، تحلیل کند. از عمده نتایج این تحقیق می توان به مواردی همچون؛ هدفمندی تکامل در راستای نشان دادن محبت الهی، تبعیت از حضرت مسیح در زندگی دنیایی و شباهت زندگی معنوی به زندگی مادی اشاره نمود.

استناد: ابوزاده گتابی، یاسر؛ و حسنی آملی، سیدعلی (۱۴۰۲). تأثیرِ نظریه تکامل بر الهیات لیبرال براساس آراء هنری دروموند . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷ (۲)، ۱۸۳-۱۵۹.
DOI: 10.22111/jrm.2024.47303.1151

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.

مقدمه

پس از نهضت اصلاحات دینی و جنبش روشنگری، و تداوم پیشرفت‌های بزرگ علمی که از قرن ۱۸م آغاز شده بود، دانشمندان غربی به مباحث مختلف علوم طبیعی و اجتماعی روی آروده تا جایی که تا قرن نوزدهم شاهدِ رشدِ روزافزون رشته‌های مختلف علمی همچون؛ باستان‌شناسی، زمین‌شناسی و زیست‌شناسی باشد. یکی از مهمترین حوزه‌هایی که پیشرفت علمی در آن به حدی بود که منجر به انقلابی بزرگ در تاریخ بشر گردید و گسترده‌ترین تأثیر را بر اندیشه انسان غربی نهاد، حوزه زیست-شناسی بود. انتشار کتاب «*منشأ انواع*» داروین در ۱۸۵۹م آغاز رسمی شکل‌گیری دیدگاهی جدید در حوزه زیست‌شناسی محسوب می‌شد. داروین در این اثر با استناد به پاره‌ای از شواهد تجربی، اندیشه شکل‌گیری تکاملی موجودات مختلف اعم از گیاهان، جانوارن و در ادامه نسل بشر را مطرح نمود. اندیشه‌ای که بر محور اصل انتخاب طبیعی و بر پایه مفاهیمی همچون؛ تغییرات اتفاقی (Random Variation)، تنازع بقا (Struggle for Existence) و بقای انسب (Survival of the Fittest) شکل گرفت (داروین، ۱۳۸۰، ص.۹۴؛بهزاد، ۱۳۵۳، ص.۶۶). این اندیشه که با استقبال مجامع عملی مواجه، با واکنش‌های مختلفی از سوی مجامع دینی مواجه شد. با توجه به اینکه موطن اصلی این اندیشه اروپای غربی و مرکزی بوده است، تأثیری جدی بر دنیای ادیان و بویژه مسائل مختلف الهیاتی دنیای مسیحیت به همراه داشته و جریانات مختلف مسیحی نیز واکنش‌های خاصی در قبال جریان تکامل‌گرایی ارائه داده‌اند (باربور،۱۳۹۲،ص ص. ۱۴۳-۱۴۴). زیرا پذیرش تکامل، بویژه در قالب مباحث مفصلی که در موضوع نحوه شکل‌گیری موجودات زنده‌ای همچون انسان مطرح می‌شود، شالوده اعتقادات سنتی مسیحیت در رابطه با نحوه خلقت موجودات زنده، گناه ذاتی، فدا، میل به نجات و ... که در کتاب مقدس بیان شده است، را با چالش جدی مواجه می‌سازد. از همین‌رو انتشار این نظریه با واکنش‌هایی از سوی جوامع دینی مسیحی همراه شد. برخی از مسیحیان همچون؛ محافظه‌کاران، انجیلی‌ها و بنیادگرایان، نظریه داروین را به عنوان تهدیدی برای کل نوشته‌های کتاب مقدس، بالاخص بحث خلقت برشمرده و در مقابل آن موضع‌گیری نمودند. برخی دیگر نیز در مقابل آن کرنش نشان داده و به تمامه آنرا پذیرفتند. دسته دیگری نیز همچون لیبرال‌ها با تفسیر به رأیی خاص، شکلی از تکامل را پذیرفتند (باربور،۱۳۶۲، ص.۱۳۰؛ رک؛ باربور،۱۳۹۲، ص ص.۱۵۴-۱۷۰).

با توجه به اینکه عمدتاً نظریه تکامل از سوی لیبرال‌ها مورد پذیرش واقع شده است (رک: هوردن، ۱۳۶۸، ص. ۶۸)، این نوشتار درصدد است تا به بررسی چگونگی تأثیر نظریه تکامل بر الهیات مسیحی- در موضوعات: خدا، گناه، مسیح، زندگی و ملکوت الهی- آنهم بر مبنای نظرات یکی از متفکران مکتب لیبرال، به نام هنری دروموند، بپردازد. از آنجایی که این فرد از شخصیت‌های مهم و تأثیرگزار لیبرالیسم محسوب شده و شخصیت‌های مهمی از الهیدانان لیبرال همچون، لایمن ابوت و جان فیسک، آثار و آرای او را در این زمینه ارزشمند تلقی نموده و در مکتوبات خود از آن‌ها بهره برده‌اند(رک؛ ابوت: ۲۰۰۹، ص. vii)، بررسی آرای الهیاتی او در مواجهه با تکامل‌گرایی درخور توجه خواهد بود.

بر این‌مبنا این نوشتار درصدد است تا بر پایه اسناد کتابخانه‌ای، ضمن معرفی دروموند، در طی چند گام پس از تبیین ارتباط میان علم و دین، با برشمردن ارزش و جایگاه طبیعت، هدف از نظریه تکامل و تأثیر آن بر الهیات مسیحی را از نظر هنری دروموند، مورد کاوش قرار دهد.

هنری دروموند (Henry Drummond) متفکری لیبرال

گرچه تعریف اصطلاحی از مکتب لیبرال به دلیل اتخاذ مواضع مختلف و گاه مخالف از سوی متفکران این مکتب دشوار است (حسنی، ۱۳۹۷، ص.۱۱۷)، لیکن با این وجود *رانهف* در تعریفی معقول، لیبرالیسم را مجموعه‌ای از جنبش‌ها و ایده‌های مختلف فلسفی، الهیاتی و کتاب مقدسی می‌داند که در قرن هجدهم میلادی و در خلال آنچه عصر روشنگری نامیده می‌شود، ظهور یافت (رانهف،۲۰۱۳، ص.۱۱۶۱). یکی از نمایندگان اصلی لیبرالیسم در اواخر قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم، الاهیدان اسکاتلندی، هنری دورموند (۱۸۵۱-۱۸۹۷م) است. گرچه او در دنیای علم فردی معمولی تصور می‌شد، لیکن نظراتی که او درباره ارتباط میان دنیای طبیعی و امور معنوی ارائه نمود، علاوه بر آن‌که منجر به شهرتش شد، عاملی گردید تا ارتباط میان علم و دین از زاویه جدیدی مورد توجه دانشمندان و الاهیدانان قرار گیرد (مورای، ۲۰۰۷، ص.۲۱).

او در سال ۱۸۷۷م به عنوان مدرس علوم طبیعی در کالج کلیسای آزاد، با ارائه سخنرانی‌های متعددش توانست ذهنیت دانشجویان را، در موضوع فعالیت‌ها و نتایج علم که متوقف است بر استقلال در عقیده، بدون پیش داوری و استفاده از سنت، دگرگون نماید (ببینگتون: ۱۹۸۸). او در سخنرانی-هایش در سال ۱۸۹۴م در بوستون، اظهار نمود که ماهیت نظربات علمی، همچون نظریه تکامل، از

سوی دانشمندان معاصرش به درستی فهم نشده است. از اینرو گرچه او طرفدار نظریه تکامل بود (لایتمن: ۲۰۱۰)، لیکن معتقد بود در ارائه این نظریه دقت نظر لحاظ نشده است. از نگاه او باید به دنبال بازسازی تفکر مدرن بر این مبنا که تکامل روش خداوند در خلقت جهان بوده است، گام برداشت. از اینرو اعتقاد داشت که بهترین راه برای نشان دادن معناداری تکامل اینست که آنرا در قالب مسیحیت فهم نمود (دروموند، ۱۸۹۴، ص ص. vi، ۳۳۳).

گرچه خطابه‌های او مخالفانی داشت و منجر به ابراز واکنش‌هایی علیه او شد، و حتی برخی نیز نظریات او را تمسخر نمودند، لیکن با این وجود، حامیانش تلاش‌های او را برای ارزیابی دوباره ارتباط میان تکامل و اخلاقیات با تأکید بر رویکرد مسیحی، می‌ستودند (نواک، ۲۰۱۳، ص. ۸۳). برای مثال؛ جیمز مور، پس از مطالعه استدلالات و آثار دروموند، درباره ارتباط میان امور معنوی و طبیعی، معتقد است که آثار دروموند تلاشی است برای حفظ آموزه‌های سنتی مسیحیت در دنیایی که علم مدرن به دنبال تغییر تئوری‌های متافیزیکی است (مور: ۱۹۸۵؛ رک: اسکات: ۲۰۰۴).

گام اول؛ ارتباط میان علم و دین

تبیین صحیح رابطه میان الهیات و نظریه تکامل، ارتباط تنگاتنگی به تبیین رابطه علم و دین دارد. زیرا موطن اصلی علم مدرن، دنیای مسیحیت است و به تعبیر دقیق‌تر علم مدرن، در دنیای مسیحیت غربی متولد و شکوفا شد (Harrison, 2010: 39-58). لذا از همان ابتدا توجه به نحوه ارتباط میان ایندو یکی از دغدغه‌های اصلی الهیدانان مسیحی و به نحوی عامل اختلاف میان آنان بوده است. زیرا برخی از آنان به تبع فلاسفه سکولار «علم» را به صرفاً معنای علوم طبیعی دانسته (Roelli, 2021: 24)، برخی نیز معنای گسترده‌تری برای علم در نظر گرفته و دایره آن را به مباحث الهیاتی می‌گسترانند. بر این اساس الهیدانان مسیحی رویکردهای مختلفی درباره ارتباط میان علم و دین دارند؛ برخی به مکمل بودن، برخی ادغام، برخی تعارض و دسته‌ای نیز از استقلال کامل علم و دین سخن می‌گویند (Santalia, 2015; 76-93). در این میان دروموند با رد تعارض و استقلال کامل علم و دین بر این باور است که هیچ حقیقت خاصی در علم سبب بدنامی حقیقتی در دین نشده است (دروموند، ۱۸۹۳، ص.۳۰). از اینرو اشتباه است که دین و علم را دارای دو

رویکرد متناقض بدانیم بلکه میان میان ایندو ارتباطی جوهری وجود دارد (ناس، ۱۳۸۱، ص. ۶۹۹).[۱] **از طرفی** بر مبنای نظر دروموند، او به دنبال ترویج علم‌گرایی افراطی نیست.

من هرگز رویکردی که آرزو داشته باشد ایمان به دانش را ترفیع و ترقی دهد، ترویج نکرده‌ام. از نگاه من مسیر علم ... به عنوان نقطه شروعی برای ارتقای دانش من به سوی ایمان است. (ناس، ۱۸۹۳، ص. ۲۸)

لذا او معتقد است که آشکارسازی‌های پی در پی که در قلمرو طبیعت صورت می‌گیرد، بی ارتباط به دین نیست، بلکه تمام این موارد در راستای فهم یکی از کلیدی‌ترین نکات در حوزه دین – و آن‌هم درک والاترین حقائق مسیحیت و دستیابی به زندگی والاتر- است و در تشدید و روشن‌تر شدن ایمان مؤثر است. (ناس، ۱۸۹۳، ص ص. ۳۲، ۲۰۴، ۲۱۷، ۲۷۲).

از طرف دیگر او معتقد است که دین (مسیحیت) همیشه از سوی آن‌هایی که فهم نادرستی از آن داشته‌اند ضربه دیده است نه آن‌هایی که با آن مخالف بوده‌اند (ناس، ۱۸۹۳، ص ۶۷). هیچ کسی محتوای مسیحیت را نمی‌داند. به زعم او کشفیات علم جدید در حال پرده برداری از مسیحیت است، از اینرو مسیحیان نباید در مقابل آن حالت ایستا داشته و بیکار بایستند، بلکه باید برای کشف رازهای مسیحیت از تمامی ابزارهای ممکن بویژه ابزارهایی که علم جدید در اختیارشان قرار می‌دهد استفاده کنند (ناس، ۱۸۹۳، ص ۲۲).

به باور دروموند علم بدون راز غیر قابل شناخت است، دین نیز بدون راز امری پوچ و بی‌معناست. از اینرو با ایمان منطبق بر علم می‌توان، به دنیای امور معنوی و دینی ورود پیدا نمود و از برترین رازهای دینی - خداگونه زندگی نمودن و همانند مسیح شدن- پرده برداشت (ناس، ۱۸۹۳، ص ۲۸، ۹۱، ۸۸؛ ناس، ۱۸۹۱، ص. ۶۲). به زعم او، نباید پنداشت که دین به صورت اتفاقی یا با رمز و راز به ما می‌رسد، بلکه دین از طریق قوانین - طبیعی یا ماوراء طبیعی- به ما می‌رسد، زیرا همه قوانین، در زمره قوانین الهی قرار دارند (ناس، ۱۹۹۹، ص. ۴۶). در نتیجه علم و دین می‌توانند در کنار یکدیگر به کشف حقائق کمک کنند و تناقضی میانشان نیست.

---

[۱]. همانگونه که در بخش‌های متعدد این نوشتار اشاره خواهد شد، مراد دروموند از تعبیر دین، صرفاً مسیحیت است و نه سایر ادیان.

"اگر تطهیر دین از سوی علم باشد، تطهیر علم، در معنایی عمیق، از سوی دین خواهد آمد" (ناس، ۱۸۹۳، ص. ۲۲).

گام دوم؛ ارزش و جایگاه طبیعت از نظر دروموند

از جمله جریاناتی که در جوامع علمی آکادمیک و دانشگاهی مورد پذیرش قرار گرفته، به گونه‌ای که می‌توان از آن به عنوان یکی از عوامل تأثیرگذار بر تغییر رویه سنتی مسیحیت در مسائل الهیاتی نام برد، پذیرش روش طبیعت‌گرایانه در مباحث علمی است. اهمیت این روش در جریانات علمی روز تاحدی است که گفته شده، علوم جدید بدون روش طبیعت‌گرایانه صلاحیت حضور در محیطهای آکادمیک را ندارند (میرباباپور، ۱۳۹۶،ص ص. ۲۱۳-۲۴۲). زیرا به باور این‌دسته از محققان مهمترین ویژگی علم و شرط ضروری آن، اتکا به قوانین و فرآیندهای طبیعی است (O. Ballano, 2021: 41-52; Bradie, 2009; 126-137). هنری دروموند نیز بر این باور است که از طریق طبیعت می‌توان به دانش‌های متعددی دست یافت. "وقتی می خواهم درباره مواد معدنی بدانم به سراغ به مواد معدنی می‌روم. وقتی می‌خواهم درباره گلها بدانم، به سوی گلها می‌روم و آن‌ها با روش خود با من صحبت می‌کنند، هر یک به روش خاص خود ... . بنابراین اگر می‌خواهم در مورد انسان بدانم، به بخش او از طبیعت رفته و با روش خودش به مطالعه انسان می‌پردازم" (ناس، ۱۸۹۳، ص ۲۳۹).

او معتقد است که ارتباط با محیط طبیعی، موجب تعمیق، گسترش و غنای اطلاعات فردی شده، و موجبات پیشرفت را برای فرد فراهم می‌کند (ناس، ۱۸۹۳،ص ۲۴۱). بر همین مبنا او وراثت و محیط زیست را به عنوان مهمترین عوامل تأثیر گذار بر جهان ارگانیک معرفی می‌کند."این دو فاکتور همان چیزی است که ما را به این چیزی که هستیم، تبدیل کرده است"(ناس، ۱۸۹۳،ص ۲۵۵).

آنچه وراثت باید برای ما باید انجام دهد، خارج از خودمان تعیین می‌شود. هیچ انسانی نمی‌تواند والدین خود را انتخاب کند. اما هر فردی تا حدودی می‌تواند محیط خود را انتخاب کند. هرچند رابطه او با محیط، در وهله اول، تا حد زیادی توسط توارث تعیین می‌شود، لیکن این رابطه همیشه در معرض تغییر است. و با کنترل نمودن محیط زیست، می‌تواند آن را به گونه‌ای هدایت کند که تأثیرات ارثی قبلی را در حدود مشخصی خنثی، اصلاح و یا تشدید کند (ناس، ۱۸۹۳، ص.۲۵۷)

البته دروموند متذکر می‌شود که همیشه سرعت تغییرات در جهان طبیعت یکسان نیست. برخی از موجودات دارای رشدی سریع‌اند و برخی دیگر به کندی رشد می‌کنند (ناس،۱۸۹۰، ص.۵۱).

پروسه تکامل موجودات نیز همینگونه است، یک قورباغه به یکباره به این شکل در نیامده، بلکه در طول قرن‌ها و در مجاورت با محیط توانسته است خود را با شرایط مختلف وفق داده و به این شکل درآید (ناس، ۱۸۹۳، ص. ۲۴۴).

فکر نکنید که هیچ اتفاقی نمی‌افتد زیرا خودتان را نمی‌بینید که در حال رشد هستید، همه چیزهای بزرگ بی‌صدا رشد می‌کنند. می‌بینید قارچ در حال رشد است اما هرگز رشد کودک را نمی‌بینید. آقای داروین به ما می‌گوید که تکامل با "اصلاحات متعدد، پی در پی و جزئی" انجام می‌شود (ناس، ۱۸۹۴، ص. ۵۴).

دروموند، در تضاد با داروین، معتقد است که همه اشیا زنده دو کارکرد اساسی دارند: "تغذیه" به عنوان یکی از مهم‌ترین چالش‌های زندگی در طبیعت و "توالد و تناسل" به عنوان نکته‌ای چالشی در ارتباط با دیگران. این متفکر اسکاتلندی جایگاه ایندو چالش برای زندگی را همچون منسوخ نمودن (امور) ناشاسیت و ناقصی می‌دانست که بدون آن، پیشرفت و توسعه ممکن نیست. (ناس، ۱۹۸۹، ص ۱۶؛ رک؛ همتیان، ۱۳۹۲، ص. ۸۶). بنابراین مسیر پیشرفت و مسیر نوعدوستی مشابه هم‌اند و تکامل چیزی نیست مگر تکامل در عشق (دروموند، ۱۸۹۴،ص. ۴۶). از اینرو از نظر او تکامل داستان محبت و عشق است، و نه مبارزه؛ و در واقع تکامل فهمی رو به جلو از ایدئال- نزول محبت- محسوب می‌شود (دروموند، ۱۸۹۳،ص. ۴۳۵). محبت و مهربانی به دیگران موجب می‌شود تا آن‌ها رنج کمتری در زندگی داشته و به خوشبختی نزدیک شوند (ناس، ۱۸۹۳، ص ۱۹۶؛ ناس، ۱۹۹۹، ص. ۶۰) البته این نکته نیز از عشق و محبت خداوند نسبت به بندگانش ناشی می‌شود، اگر دیگران را – حتی دشمنان- مان- دوست داریم به خاطر اینست که او ابتدا ما را دوست داشت (ناس، ۱۹۹۹، ص .۴۶).

دروموند در تبیین محبت می‌گوید: هر کسی ممکن است از خود بپرسد که خیر مطلق چیست؟ آیا تو قبل از بوجود آمدنت زندگی دیگری داشتی؟ تو تنها یکبار می‌توانی زندگی کنی. عموماً این جمله را شنیده ایم که بزرگترین چیز در دنیای مذهبی ایمان است. کلیدی‌ترین کلمه در مسیحیت – در طول قرون متمادی- همین نکته بوده است. در حالی که ما در اشتباهیم. مهمترین چیز عشق و محبت است. این عشق و محبت، نکته‌ای پیش پا افتاده نیست. پولس در اینباره در اول قرنتیان ۱۳: ۲-۴ می‌گوید:

و اگر نبوّت داشته باشم و جمیع اسرار و همه علم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم به‌حدّی که کوه‌ها را نقل کنم و محبّت نداشته باشم، هیچ هستم. و اگر جمیع اموال خود را صدقه دهم و بدن خود را بسپارم تا سوخته شود و محبّت نداشته باشم، هیچ سود نمی‌برم. محبّت حلیم و مهربان است؛ محبّت حسد نمی‌برد؛ محبّت کبر و غرور ندارد؛

بنابراین از نظر او هدف از تکامل همان محبت است. در واقع تکامل، بیان پدیداری از محبت، صحت و صداقت خداوند در طبیعت است (ناس، ۱۸۹۳، ص.۴۰)، و همچون دروازه‌ای است برای اثبات اعتقادات در موضوع ارتباط میان خدا، طبیعت و انسان. به زعم او، شاهکار مسیحیت پذیرش این نکته است.

محبت و عشق موفقیت است، شادکامی است، خداوند محبت است. بنابراین محبت بزرگترین چیز در جهان است. (ناس، ۱۹۹۹، ص ص. ۳، ۱۲- ۱۳؛ ناس، ۱۸۹۰،ص ص. ۳۰، ۴۵-۴۶).

دروموند در آثار خود سعی کرده است تا به صورت گسترده‌ای درباب محبت به بحث بپردازد و از طریق محبت میان تمام زوایای زندگی فردی و اجتماعی بشر، پیوند برقرار سازد. از امور معنوی و روحانی گرفته تا امور مادی و جسمانی؛

آخرین آزمون دین، دیانت نیست، بلکه محبت است. (ناس، ۱۹۹۹، ص. ۱۸)

اگر از هر یک از حیوانات خانگی‌مان غفلت کنیم آن‌ها به سرعت به همان حالت وحشی‌شان بر می‌گردند. دقیقاً چیزی شبیه همین برای ما انسان‌ها نیز ممکن است بوقوع بپیوندد. پس اگر محبت نباشد، چرا انسان باید در قبال قوانین طبیعت استثنا باشد؟ (ناس، ۱۸۹۳، ص. ۹۹)

من معتقدم که یوغ مسیح آسان است. "یوغ" مسیح شیوه زندگی اوست. و من معتقدم که این راه آسان‌تر از هر راه دیگری است. من معتقدم که این روش شادتر از هر روش دیگری است. واضح‌ترین درسی که من از تعلیمات مسیح می‌گیرم اینست که هیچ خوشبختی در داشتن و به دست آوردن وجود ندارد، بلکه فقط در اعطا به دیگران است. (ناس، ۱۹۹۹، ص ص. ۲۹- ۳۰؛ ۵۹-۶۰)

با توجه به جایگاه باارزشی که دورموند برای طبیعت در نظر گرفته است و بر مبنای ارتباط تنگاتنگی که مابین علم و دین مسیحیت قائل است به گونه‌ای که هدف از نظریه علمی همچون تکامل را، محبت، معرفی می‌کند، همان محبتی که - ظاهراً- شاخصه اصلی آیین مسیحیت به شمار

می‌رود، در این قسمت به سراغ الهیات مسیحی رفته و تأثیرات الهیات مسیحی از نظریه تکامل – بر مبنای نظر دروموند- مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

گام چهارم؛ تاثیر تکامل بر الهیات مسیحی

هنری دروموند بر این باور است که در طبیعت علاوه بر ماده عنصر دیگری به نام روح وجود دارد. روح در سراسر جهان خلقت وجود دارد، از اینرو بالضروره در سراسر پروسه تکامل نیز موجود است. او معتقد است که انسان‌ها در طی پروسه تکاملی کیهان بوجود آمده اند (باربور، ۱۹۹۷،ص. ۶۸)، البته به این صورت که، در لحظه‌ای - گرچه به صورت تصادفی- روح زندگی در کالبد انسان دمیده شده است. اما این نکته به این معنا نیست که چون انسان برخلاف سایر موجودات، از موهبتی ویژه به نام روح انسانی برخوردار است پس قوانین ارواح متمایز از قوانین طبیعت است، بلکه بالعکس، قوانین مافوق طبیعی همراه و همگام با قوانین طبیعی است (دروموند، ۱۸۸۸، ص ص.**vi**، ۷۵-۹۴). قانون طبیعی و قانون روحانی مجزا نیستند. حکومت قانون به تدریج در تمام اجزای طبیعت رشد نمود ... این پروسه به جلو پیش می‌رود، و طبیعت به آرامی بر ما به عنوان واحدی بزرگ ظاهر می شود، تا اینکه در نهایت به مرزهای دنیای معنوی نائل آید.(ناس، ۱۸۹۳،ص. ۱۳)

همانند یک اورگانیسم، انسان‌ها در وجودشان از سه چیز برخوردارند: ماده سازنده، ماده تشکیل یافته و اصل شکل گیری یا زندگی. بنابراین انسان از روح، طبیعت قدیمی که همان جسم برآمده از پروسه تکامل است، طبیعت تجدید شده و زندگی دگرگون شده ترکیب یافته است (ناس، ۱۸۹۳، ص. ۳۰۲). مراد از زندگی دگرگون شده همان زندگی معنوی است که به عنوان عطیه روح زنده محسوب می شود. انسان معنوی صرفا مستقل از انسان طبیعی نست. بلکه او خلقتی جدید از سوی خداوند است (ناس، ۱۸۹۳، ص.۶۵)

با توجه به اعتبار نظریه تکامل نزد دروموند او معتقد است که اگر انسان برای مدت چند سال از خود غفلت کند به انسانی بدتر و یا کمتر از انسان بدل می‌شود. از اینرو معتقد است که قانون بازگشت به نوع در همه مخلوقات - بویژه انسان- جریان دارد. بدین صورت که اگر انسان از بدن خود غفلت کند حتی از حیوانات درنده و وحشی نیز بدتر می‌شود .... اگر از ذهن خود غفلت کند، این غفلت منتهی به خرفتی و دیوانگی او می‌شود .... اگر غفلت در آگاهی او باشد، منتهی به بی قانونی و فسق و فجور می‌گردد. و در نهایت اگر روح او دچار بی‌خبری و ناآگاهی شود، به ناچار، به فساد و تباهی، و

محو شدن منجر می‌شود.(ناس،۱۸۹۳،ص. ۹۹). از اینرو تعادل در میان همه اندام‌های زنده بدن لازم است. (ناس، ۱۸۹۳، ص. ۱۰۰)

انسانی که بازوان خود را تمرین ندهد، ماهیچه های او رشد نمی کنند؛ واگر انسانی روحش را تمرین ندهد، هیچ عضله ای در روحش پیدا نخواهد نمود، و شخصیتی قوی نخواهد داشت، توان فیبر اخلاقی را نخواهد داشت، و زیبایی رشد معنوی را درک نخواهد نمود. (ناس، ۱۹۹۹، ص. ۱۳)

بر این مبنا او معتقد است که انسان در قبال قوانین طبیعت، استثنا محسوب نمی‌شود (ناس، ۱۸۹۳، ص. ۹۹). با توجه به این نکات، سؤال مهمی که مطرح می‌شود و نیاز است تا تبیینی دقیق از آن ارائه و ترسیم گردد، چگونگی تبیین آموزه‌هایی همچون خدا، گناه، مسیح، رهایی و نقش آن‌ها زندگی بر مبنای نظر دروموند است که در ادامه مطرح می‌شود.

خدا؛

انتشار آرای تکاملی، الهیدانان را با چالشی جدی در مسئله خلقت و خالق مواجه نمود. زیرا تکامل‌گرایان (الحادی) بر این باور بودند که اصل حیات بر روی زمین به صورتی کاملاً تصادفی و بر مبنای جهش‌های اولیه شکل گرفته و امری ماوراءالطبیعی – همچون خدا- در این روند مداخله نداشته است (Barnes, 2017: 1-10). در مواجهه با این دیدگاه مسیحیان سه دسته شدند؛ آنهایی که اعتقاد به دخالت مسقیم خداوند (خلقت‌گرایی) داشته و اساساً شکل‌گیری حیات به صورت تکاملی را رد می‌کردند (Gunn, 2015: 9). آنهایی که باور داشتند خداوند از طریق قوانین طبیعی – و نه از طریق مداخله مستقیم – پدیده‌ها را بوجود آورده است (Scott, 1999: 16-17) و آنهایی که بر پایه شواهدی علمی ادعا نمودند که برخی از ویژگی‌های جهان و موجودات زنده اثبات کننده علتی هوشمند در طراحی نظام جهان است (Boudry, 2010: 473-482). با این اوصاف خدایی که دروموند ترسیم می‌کند خدایی است که فراتر از جهان طبیعت قرار دارد و شخصی آزاد است که در بندِ قوانینی که بر مبنای آن‌ها به خلقت تکاملی جهان روی آورده است، نیست. همان خدایی که می‌تواند قوانین را بسازد، بازسازی کند و در پاسخ به دعاهای مومنان در امور جهان مداخله کند (دروموند، ۱۸۹۳، ص. ۴۳۹).

دورموند با بیان این نکته که "اذهان محترمی وجود دارند که بطور مداوم زمینه‌های طبیعی را و کتاب‌های تجربی را در جستجوی شکاف‌ها- شکاف‌هایی که با خداوند تکمیل و پر خواهند شد-،

اسکن می‌کنند" به اعتقاد آن دسته از افرادی که معتقدند خداوند، پس از خلق ماده اولیه جهان، صرفاً برای پوشاندن رخنه‌ها و شکاف‌های موجود در جهان دخالت می‌کند، معترض است. در دیدگاه دروموند، رویکرد خدای رخنه پوش، مسئله‌ای غامض و غیرقابل‌قبول است. زیرا:

اولاً- بر طبق این دیدگاه با پیشرفت علم، خدا و الهیات خدامحور مجبور به عقب نشینی است زیرا علم، شکاف‌های موجود در جهان خلقت را پر می‌کند از اینرو دیگر نیازی به خدا نیست.

ثانیاً- این گرایش خدا را به عنوان موجودی جدا، یا بیگانه از جهان، ترسیم می‌کند که با هر بار مداخله در جهان، پیشرفت‌هایی در خود خدا ایجاد می‌شود. در حالی که به زعم او خدا در هر لحظه حاضر است و به صورت فعالانه و صمیمانه در امر خلقتِ رو به جلوی جهان مشارکت می‌کند. از نظر او "ایده خدای در همه جا حاضر، همان خدای تکامل است"، "خدای نامحدودی که باشکوه‌تر از معجزه‌گرِ وابسته به موقعیت است، این خدا خدای الهیات قدیم است" (ناس، ۱۸۹۴، ۳۳۳ص ص.-۳۳۴).

خدای مد نظر دروموند همان صانع جهانِ تکاملی است. اینکه در این جهان همه چیز در حال تغییر است امری قطعی است (ناس، ۱۸۹۳، ص. ۲۳)، همچنین زیبائی و هارمونی موجود در جهان طبیعت، حاکی از وجود طراحی هوشمند و ناظم است که از ورای جهان ماده بر آن نظارت نموده و براساس قانونی دقیق و منظم به اداره آن مشغول است (ناس، ۱۸۹۳،ص ۶؛ ۱۸۹۰، ص ۱۷). این نکته ظریف و البته مهم همان چیزی است که ملحدان از درک آن قاصرند، زیرا آن‌ها نمی‌توانند خدا را ببینند چراکه آن‌ها عاری از چشمی حقیقت‌بین هستند (ناس، ۱۸۹۳، ص. ۱۱۵). تنها افرادی می‌توانند وجود خدا را درک کنند، که با غور و تفکر عمیق به مطالعه جهان طبیعت پرداخته و از طریق قلب باطنی به وجود او پی ببرند (ناس، ۱۸۹۳،ص ص. ۱۱۸- ۱۱۹).

وقتی انسان به چنین خدایی ایمان بیاورد، او را همچون قادری می‌یابد که قدرت بی حد و حصرش بر تمام جهان سایه افکنده (ناس، ۱۸۹۳، ص ۱۶۲)، خدایی که به تمام جهان، نعمتِ حرکت، پویایی و هستی عنایت نموده است (ناس، ۱۸۹۳،ص ۱۶۳). شناخت این خدا نیز در طبیعت صورت می‌گیرد. به تعبیر دروموند؛

فرد مسیحی که خدا را در طبیعت نمی‌شناسد، و به معنای کامل با محیط مطابقت ندارد، مطمئناً تا حدی مرده است (ناس، ۱۸۹۳،ص ۱۶۳).

به باور دروموند کسی که نتواند وجود خدا را در طبیعت درک کند، علاوه بر آنکه دچار مرگ اخلاقی شده است (ناس، ۱۸۹۳،ص ۱۶۷)، بواسطه دور شدن ذهنش از خداوند، مرگ معنوی نیز به سراغ او آمده است (ناس، ۱۸۹۳،ص ۱۶۹).

به نظر می‌رسد که دروموند، در قالب عبارات فوق، درصدد تبیین این نکته است که ارتباط داشتن با خداوند امری ضروری است و از آن با عبارت "ضرورت علمی" یاد می‌کند. زیرا خداوند تنها پناه انسان است (ناس، ۱۸۹۳،ص ۲۶۷). از اینرو اگر ذهن انسان از خدا دور شود، و سودای ارتباط با امور دیگر را در سر بپروراند، به مرور وسوسه‌های نفسانی به سراغ او آمده، دچار خود محوری و نفس پرستی شده – نکته‌ای که دروموند از آن با عنوان "نوعی بت پرستی" یاد می‌کند (ناس، ۱۸۹۳،ص ۱۷۰)-، روح او به خاطر وجود هواهای نفسانی دچار مرگ می‌شود (ناس، ۱۸۹۳،ص ۱۷۱) و در نهایت تفکرات گناه آلود در ذهن او شکل می‌گیرد.

هر محیطی دلیلی محسوب می‌شود. تأثیر آن بر من کاملاً متناسب با نوع ارتباطات من با آن است. اگر با بخشی از آن در ارتباط باشم، بخشی از خودم را تحت تأثیر قرار می‌دهم. اگر بیشتر با آن ارتباط برقرار کنم، بیشتر خودم تحت تأثیر قرار می‌گیرم... اگر با جهان مطابقت داشته باشم، من دنیوی می‌شوم. اگر (از طریق جهان) با خدا ارتباط داشته باشم، الهی می‌شوم (ناس، ۱۸۹۳،ص ۱۷۱، ۲۲۹).

گناه؛

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های الهیاتی مسیحیت آموزه گناه ذاتی است. مسیحیان باور دارند که پس از هبوط آدم و حوا از باغ عدن بواسطه خوردن میوه ممنوعه، آثار گناه آدم و حوا - به عنوان اولین نمایندگان نسل کنونی بشر- به نسل‌های بعدی منتقل شد و قربانی شدن عیسی مسیح تنها راه نجات از آثار زیان‌بار این گناه محسوب می‌شود. ازاین‌رو این آموزه ارتباط تنگاتنگی با دیگر آموزه‌های مهم مسیحیت، همچون آموزه تثلیث، فدا و نجات دارد. چراکه اساساً مبنای عهدجدیدی که خداوند با بشر منعقد نمود و به واسطه آن یگانه پسر خود را برای نجات بشریت، فدا نمود، همین آموزه است. پس از طرحِ آرای تکاملی از سوی تکامل‌گرایان و تبیین این نکته که نسل کنونی بشر از طریق فرآیندهای گوناگون، در طی سالیان متمادی و از نسل دیگر موجودات شکل گرفته است، درک آموزه گناه ذاتی و تبیین آن به یکی از چالش‌های مهم الهیدانان بدل شد (Campos,

2021: 614-640). اندیشه گناه در آثار درومond، تماماً مرتبط است با دوری و بیگانگی از خدا. از اینرو به نظر می‌رسد با توجه به تکاملی بودن خلقت بشر، اندیشه گناه ذاتی از نظر او مردود است. به اعتقاد او اگر فرد مسیحی "بدون خدا زندگی کند"، باید "به گناه بمیرد" و "اگر او گناه را نکشد، گناه ناگزیر او را خواهد کشت"(ناس، ۱۸۹۳، ص ۱۸۲). قدرت گناه می‌تواند تمام زندگی او را تخریب کند (ناس، ۱۸۹۳،ص ۱۰۸). با شناختن این موضوع، او باید از اموری که موجب عقب ماندگی او از ارتباط با خدا می‌شود، دوری گزیند (ناس، ۱۸۹۳،ص ۱۸۲).

علت اصلی این نکته نیز ارتباط مداوم بشر با شرور دنیای ماده است، نکته‌ای که در طبیعت بشری انسان‌ها وجود دارد و با "کور نمودن" قدرت فهم و شناخت بر زندگی افراد تأثیر می‌گزارد (ناس، ۱۸۹۳،ص ۱۸۶). تنها در سایه پرورش و قدرتمند نمودن روح است که درهای رحمت خدا به روی انسان گشوده می‌شود و انسان با دیدن قدرت خداوند در جهان خلقت از گناه دوری می‌گزینند (ناس، ۱۸۹۳،ص ۱۱۸).

اگر روح را به عنوان یک ارگانیسم زنده در بدن تصور کنیم (ناس، ۱۸۹۳،ص ۳۴۵)، گناه همچون یک بیماری است که با از بین بردن وحدت و همبستگیِ عملکردهایِ ارگانیسم معنوی، موجبات ویرانی و مرگ معنوی را فراهم می‌کند (ناس، ۱۸۹۳، ص ۱۸۷). خشم، غضب، بدخواهی و امثالهم که همه از نفس محوری و افراط و تفریط‌های بشر صادر می‌شوند، میکروب‌های گناه محسوب می‌شوند (ناس، ۱۸۹۳،ص ص. ۱۹۲، ۳۴۶).

مسیح؛

پذیرش تکامل و مردود بودن اندیشه گناه ذاتی در نگاه درومond، این سؤال مهم را به ذهن متبادر می‌سازد که با این حال، چگونه می‌توان حضور مسیح را به عنوان منجی بشریت و کسی که فدای گناهان بشر شد، تفسیر نمود. زیرا اعتقاد به الوهیت مسیح و نیز فدا شدن او یکی از اعتقادات راسخ مسیحیان است. درومond برای پاسخ به این مسئله از طبیعت آغاز می‌کند. زندگی و حیات وابسته است به ارتباط با حیات و نمی‌تواند با چیزی که حیات ندارد توسعه یافته، به رشد خود ادامه دهد. مصادیق این نکته در دنیای ماده و در جهان طبیعت به وفور یافت می‌شود. برای مثال؛ هیچ‌گاه بر ساقه یک گیاه خشک شده، جوانه‌ای رشد نمی‌کند. در دنیای معنوی نیز این امر دارای مصداق است. اگر قائل شویم خدا و مسیح در آسمان‌ها هستند و با عالیمان بی‌ارتباطند، در زندگی معنوی و دینی

رشدی صورت نمی‌گیرد. نکته‌ای که هم با تعالیم مسیح و هم با آنالوژی (همگرایی) طبیعت در تناقض است. (ناس، ۱۸۹۳، ص ۸۷).

با توجه به این نکته، مهم‌ترین راز و حقیقت در دین، و همچنین منبع زندگی در دنیای معنوی عیسی مسیح است. او از آن‌جایی که پسر انسان است حیات مادی دارد، و از آن‌جایی که پسر حقیقی خداست، همانند پدر، منبع حیات معنوی است (ناس، ۱۸۹۳،ص ۳۳۵). به تعبیر دروموند: "هر چه از گوشت و پوست خلق شده، گوشت و پوست است، و هر چه که از روح خلق شده، روح است" (ناس، ۱۸۹۳، ص ص. ۷۴، ۸۸).[۲]

این حیات معنوی که توسط خدا علامت گذاری شده است عملاً از لحظه صلیب مسیح شروع می‌شود. در واقع همانگونه که مسیحیان باور دارند، مداخله مستقیم خداوند در راستای سامان‌دهی زندگی معنوی، از لحظه‌ای شروع می‌شود که خدا تنها پسرش را به میان آدمیان فرستاد، در میان آنان زیست و در نهایت به صلیب رفت. اما این رویداد، پایان مداخله خدا قلمداد نمی‌شود، زیرا عهد جدید خدا با بشر از صلیب آغاز می‌شود (رک؛ ناس، ۱۸۹۳،ص. ۱۱۷).

در کنار حیات معنوی، به باور دروموند، حیات مادی ما نیز با عنایت مسیح بوده است. "نیلوفرهای این نشئه دنیایی را در نظر بگیرید که چگونه رشد می‌کنند. مسیح نیلوفرها را بوجود آورده است و البته او مرا نیز بوجود آورده است. هر دو همانند هم. او با اشاره به ایندو پدیده همراه، به ما می‌آموزد که چگونه یک زندگی آزاد و طبیعی داشته باشیم. همانگونه که گل نیلوفر رشد کرده، غنچه‌اش شکفته می‌شود، او مسیر زندگی را برای ما آشکار می‌کند". (ناس، ۱۸۹۳،ص. ۱۲۳).

حضور روحانی مسیح در جای جای زندگی بشر، و تعامل با او، موجب شیرینی زندگی می‌شود. مسیح با ایجاد دگرگونی در مسیر زندگی بشر، همچون تغییری که بواسطه یک آزمایش شیمیائی ایجاد می‌شود در بازسازی ظاهری و باطنی انسان تأثیرگزار است (ناس،۱۹۹۹، ص. ۱۱). باور به امکان ارتباط با مسیح، به عنوان تجسم خدا در زمین، و امکان شناخت او در سطح عقول بشر در درک این تغییر تأثیر گزار است (ناس، ۱۸۹۳، ص ص. ۳۸، ۲۴۰؛ ناس،۱۸۹۴، ص ۴۰). به زعم دروموند، " کار

---

[۲]. البته دروموند از این نکته برای اثبات ملکوت نیز استفاده می‌کند، که در جای خود بدان اشاره خواهد شد.

آغاز شده توسط طبیعت، توسط ماوراء طبیعه به پایان رسیده است ". زیرا همانگونه که اشاره شد، هدف از تکامل محبت است و عالی‌ترین مصداق آن در عیسی مسیح بروز و ظهور نموده است (ناس، ۱۸۹۳، ص. ۳۱۴). از اینرو او اساساً مسیحیت را چیزی غیر از آیین مبتنی بر مسیح نمی‌داند.

... اما بگذارید وقتی از مسیحیت صحبت می‌کنیم، کاملاً مطمئن باشیم که منظور ما مسیحیت مسیح است (ناس، ۱۸۹۰، ص. ۴۷).

او در تعبیری "کسی که پسر خدا را دارد، زندگی دارد، و آن کس که پسر ندارد، زندگی ندارد" با بیان این نکته مهم، باور دارد که سر نخ اصلی زندگی طبیعی و مادی بشر ریشه در امور معنوی "اورگانیسم معنوی" دارد. (ناس، ۱۸۹۳،ص. ۲۲۷). از اینرو او معتقد است که:

این باید در خط مقدم همه آموزه های مسیحی قرار گیرد که مأموریت مسیح بر روی زمین، زندگی به انسان‌ها بود. او گفت: "من آمده‌ام، تا زندگی داشته باشید، و آن را به وفورتر داشته باشید". و این نکته هم مفهوم زندگی مادی تحت اللفظی، و هم زندگی معنوی تحت اللفظی و هم زندگی ابدی را شامل است ، در تمام این موارد هدایتگری او امری واضح و روشن است (ناس، ۱۸۹۳،ص. ۲۳۵).

مطابق آموزه بیو پیدایش، زندگی فقط از زندگی ناشی می‌شود. این ادعای اصلی مسیح بود که عملکرد وی در جهان، اعطای زندگی به انسان‌ها بوده است. "من آمده‌ام تا شما زندگی داشته باشید، و حتی فراتر از آن را به وفور داشته باشید." این نکته صرفاً مربوط به زندگی طبیعی نیست، زیرا انسان‌ها قبلاً چنین چیزی را داشتند. کسی که پسر را دارد زندگی دیگری دارد. "خودتان نمی‌دانید که چگونه عیسی مسیح در شماست." (ناس، ۱۸۹۳،ص. ۳۰۳)

همانگونه که از یک درخت بدون وجود شرایط لازم برای رشد و باردهی همچون وجود هوا، گرما، آفتاب و خاک نمی‌توان انتظار محصول داشت، در زندگی معنوی نیز بدون اعتقاد به مسیح، نمی‌توان رضایتمندی، آرامش، شکوفائی و دستیابی به کمال را انتظار داشت. (ناس، ۱۸۹۳،ص ص. ۲۷۱، ۲۸۰، ۳۱۴؛ ناس، ۱۸۹۴،ص ۲۴؛ ناس، ۱۸۹۰، ص. ۵۴). اعتقاد به مسیح نیز مستلزم درک حضور معنوی (ناس، ۱۸۹۴، ص ص. ۳۸، ۵۲) و تمسک به "یوغ مسیح" در زندگی است. یوغ مسیح شیوه زندگی اوست. " و من معتقدم که این راه آسان‌تر از هر راه دیگر است" (ناس،۱۸۹۰،ص ص. ۳۲، ۴۵؛ناس، ۱۹۹۹، ص .۲۹). از اینرو همانگونه که در جهان ماده، تقلید میکانیکی بازتابی ارگانیک است، باید از

مسیح تقلید و پیروی نمود (ناس،۱۸۹۴، ص ص. ۳۹، ۵۷، ۶۰) و همچون او در اندیشه خوشحال نمودن و خوشبخت کردن دیگران همت گمارد (ناس، ۱۸۹۳،ص۳۰)؛ صداقت و فروتنی در زندگی به همراه تحمل سختی‌ها منتهی به آرامش می‌شود (ناس،۱۸۹۰، ص ص. ۳۲، ۴۴).

زندگی مبتنی بر ایمان؛

پذیرش تکامل آنهم براساس اصولی همچون؛ تغییرات تصادفی، تنازع بقا و بقای انسب، اساس زندگی را تلاش همه جانبه جهت حفظ موجودیت فرد قرار خواهد داد. در واقع توجه صرف به بعد جسمانی و تلاش برای بقای بیشتر تمام هم و غم تکامل‌گرا خواهد بود. در این شرایط کسی که از طرفی باور به تکامل دارد و از طرف دیگر اعتقاد به آیین مسیحیت دارد، باید میان ایندو به گونه‌ای تعادل برقرار سازد تا با ارزشهای اخلاقی و ایمانی که در آیین مسیحیت وجود دارد، تناقض ایجاد نشود. از این‌رو باید به گونه‌ای دیگر به زیستن نگاه اندازد. دروموند نیز از این جرگه خارج نشده و با تنظیم نظام الهیاتی تکامل‌باور خود نحوه نگاه به زندگی را به گونه‌ای معنوی ترسیم نموده است. به باور او با توجه به اینکه هدف از تکامل محبت است و محبت نیز بیانی از صداقت و مکاشفه خدا در طبیعت است، از اینرو انسان باید با توجه به این اصل مهم، و بر محور ایمان به خدا، محیط زندگی خود را به محیطی معنوی بدل سازد. زیرا بدون خدا، هیچ زندگی، اندیشه و انرژی وجود ندارد و بشر بدون ارتباط با خدا قدرتِ تأمین مصالح مادی خود را نیز ندارد (ناس، ۱۸۹۳،ص ۲۶۵؛ xi)

از اینرو لازم است تا روح انسان همیشه مشتاق خدا بوده، و در سختی‌ها با یاد خدا صبوری پیشه سازد. همانگونه که بدن بدون غذا هلاک می‌شود، روح نیز بدون خدا می‌میرد (ناس، ۱۸۹۳، ص ص. ۲۶۶، ۲۶۸).

در زندگی مؤمنانه، دین همانند دوستی صمیمی تشبیه می‌شود. زیرا در قالب دین است که وابستگی به خدا به عنوان والاترین موجود عالم، شکل می‌گیرد (ناس، ۱۸۹۴، ص. ۴۹). از نظر دروموند ترتیبات زندگی معنوی همانند زندگی طبیعی است. هنگامی که فرد به خاطر موانعی همچون ضعف-هایی که خدا در وجود او قرار داده، خالق خود را به چالش می‌کشد، این اعتراض همانند اعتراض به نظم موجود در طبیعت است (ناس، ۱۸۹۳، ص. ۲۶۹). زیرا عامل اصلی دلسردی بشر، عجول بودن و ناتوانی مقطعی اوست (ناس، ۱۸۹۴، ص.۵۶). از اینرو مراجعه به طبیعت و مشاهده تکامل چند هزارساله یک موجود، این نکته به ذهن انسان متبادر می‌شود که همانگونه که زندگی طبیعی مترتب

بر ساز و کاری دقیق و حساب شده است، رضایتمندی در زندگی معنوی نیز مبتنی بر رهیافت‌های جدیدی بر محور خداست (ناس، ۱۸۹۳، ص ص.۲۷۲، ۳۷۴؛ ناس، ۱۹۹۹، ص. ۴۱). آنچه مسلم است توجه به این نکته است که عشق به خدا باید در زندگی بشر سریان داشته باشد (ناس،۱۹۹۹، ص ص. ۵۴، ۵۷-۵۸؛ ناس، ۱۸۹۳، ص. ۳۰۰). در صورتی که زندگی بر مبنای این شرط و بر پایه ایمان تنظیم گردد، روح انسان رشد خواهد نمود (ناس،۱۸۹۰، ص ۵۶) و طبق قانون انطباق با نوع، کمال نهایی او تضمین خواهد شد. با توجه به اینکه روح انسانی از سوی خدا در کالبد بشر دمیده شده است، طبیعت باطنی باید مطابق با نوع آن – خدایی بودن- شکل بگیرد، تا در نهایت به یگانگی با خدا دست یابد (ناس، ۱۸۹۳، ص ۴۰۳).

در کنار این نکات، توجه به مبدأ و مقصد زندگی (ناس، ۱۸۹۳،ص ۲۳۷)، ارتباط با خدا از طریق امور معنوی (ناس، ۱۸۹۳،ص ۲۳۹)، تعمیق، گسترش و غنی سازی پیشرفت‌های مادی به منظور درک تأثیر محیط مادی بر ماهیت امور معنوی (ناس، ۱۸۹۳،ص ۲۴۱-۲۴۲) توجه به یکسانی قوانین طبیعی و معنوی - وجود رمز و راز در زندگی معنوی همچون رازهای موجود در زیست شناسی است- (ناس، ۱۸۹۳،ص ۲۹۴، ۳۰۲) کنترل امور شهوانی و نفسانی همچون جاه طلبی و خودمحوری (ناس، ۱۸۹۰، ص ص. ۲۸-۲۹)، تزیین نفس با "هنرهای زیبا" همچون سجایای اخلاقی (ناس، ۱۸۹۰،ص ۳۱، ۳۵) نیز می‌تواند در تقویت زندگی مبتنی بر ایمان تأثیرگزار باشد.

ملکوت الهی؛

در آیین مسیحیت ملکوت الهی همان پادشاهی جاودانی خداوند است، که با همراهی افراد جدید و نظمی نوین در آخرالزمان شکل می‌گیرد. زندگی در این پادشاهی در انحصار مومنانی خواهد بود که در نشئه دنیایی و در پاسخ به عشق خدا، یوغ مسیح را به گردن انداخته و همچون او زیست نموده‌اند (ناس،۱۸۹۳، ص. ۱۷۷؛ناس، ۱۹۹۹، ص ۸). البته شرط ورود به ملکوت الهی اینست که فرد ایماندار، همانند مسیح، تسلیم مرگ شود (ناس،۱۸۹۳، ص ۳۹۴). برای شناخت حقیقی خدا در ملکوت، مرگ تنها راه است. (ناس، ۱۸۹۳، ص ۲۲۰)

مرگ در صورتی رخ می‌دهد که انسان‌ها به عنوان بخشی از جهان ماده، مکاتباتشان را با عالم ماده قطع کنند. اگرچه این امر ضرری مهلک برای طبیعت مادی بشر محسوب می‌شود، لیکن اهمیت فوق العاده‌ای برای ماهیت معنوی او دارد (ناس، ۱۸۹۳، ص.۲۳۰). همانند تکامل مادی جسم، شرط

تکامل حقیقیِ روحِ انسان، مرگ است. "از اینرو شرط لازم برای تکامل بیشتر اینست که روحانی از طبیعی رها گردد" (ناس، ۱۸۹۳،ص .۲۴۹). موجودی که در سیر تکاملی‌اش از نیستی و عدم به موجودی حی و قادر به زندگی نمودن تبدیل شده است، طبیعی است که برای زندگی ابدی – بازسازی- باید از پل مرگ عبور کند و به اصطلاح دژنراسیون شود (ناس، ۱۸۹۳، ص.۱۸۱). باید از تمام تعلقات فناپذیر جدا شد و این امر صرفاً با یک فاجعه – مرگ- صورت خواهد گرفت (ناس، ۱۸۹۳،ص ۱۸۰).

دروموند معتقد است که حضور در ملکوت به معنای تولد دوباره است و بر این اساس، بر مبنای اطلاعات جنین شناسی، باور دارد که تولد دوم نسبت به تولد اول کمتر گیج کننده است (ناس، ۱۸۹۳،ص ۷۶). لیکن قوانینی که در آن زمان وجود دارد، با قوانین زیست شناختی عالم ماده متفاوت است (ناس، ۱۸۹۳،ص ۳۹۶). به تعبیر دروموند "علم در اینمورد ساکت است. گویی خداوند همه چیز درباره آسمان زمین را در اختیار طبیعت قرار داده است، اما نکات مرتبط با ملکوت را نزد خود محفوظ داشته است" (ناس، ۱۸۹۳،ص ۶۹).

گرچه ممکن است برخی ضرورت تولد دوباره را درک نکنند، لیکن به زعم دروموند، فرد اخلاق مداری که در پروسه تکامل اخلاقی‌اش اهل مداقه بوده است، آنگونه که حق اوست باید وارد ملکوت الهی گردد (ناس، ۱۸۹۳، ص ۸۰).

اما ملکوت الهی،

اولاً؛ در محیطی جدید روی می‌دهد زیرا یک زندگی ابدی نیازمند به یک محیط ابدی است (ناس، ۱۸۹۳، ص ص.۲۴۵، ۳۹۵).

تاکنون دو محیط توسط علم شناخته شده است: معدنی و آلی. زندگی معنوی در ملکوت، متعلق به هیچ کدام یک از ایندو نوع محیط نیست، ... ملکوت الهی در جایی رخ می‌دهد که پادشاهی خدا در آن مستقر می‌شود، جایی که هنوز برای علم ناشناخته است (ناس، ۱۸۹۳، ص ۳۹۷).

ثانیاً؛ در این محیط جدید است که فرد در پروسه صعودی تکامل معنوی‌اش به شناخت خدا و در نهایت مطابقت با خدا نائل می‌آید.

مطابق علم، ارتباط بی وقفه با یک محیط منجر به شناخت می‌شود. در مورد ملکوت نیز اینگونه است. مسیح گفت: "این زندگی ابدی است، تا آن‌ها شما را، خدای یگانه واقعی، و عیسی مسیح را که

شما فرستاده اید، بشناسند." زندگی ابدی شناخت خدا است. دانستن خدا مطابقت با "خدا" است. مطابقت با خدا به معنای مطابقت با یک محیط کامل است. و ارگانیسم که به این امر می‌رسد، در ذات اشیاء، باید برای همیشه زندگی کند. در اینجا "وجود جاودان و دانش ابدی" خواهد بود (ناس، ۱۸۹۳، ص ص.۲۱۵- ۲۱۶).

ثالثاً؛ به زعم دروموند، مسیحیت بهترین نوع آینده را برای بشر ترسیم می‌کند. این نکته مبتنی بر اینست که قوانینی مستمر و دقیق برای آن ترسیم گردد تا در نهایت یک مومن مسیحی به کمال نهایی خود نائل آید. قوانینی که بشر از تدوین آن عاجز است (ناس، ۱۸۹۳،ص ۴۰۴).

رابعاً؛ شرط حضور در ملکوت الهی و بهره‌مندی از نجات اینست که زندگی دنیایی بر محور عشق و محبت بنا شود. چراکه زندگی بدون عشق، سرنوشت خوبی به همراه ندارد و آزمایش نهایی دین در آن روز بزرگ، دینداری نیست، بلکه عشق است (ناس،۱۹۹۹، ص. ۶۲). به تعبیر دروموند؛ "نجات به معنای عشق است؛ کسی که در عشق زندگی می‌کند، در خدا ساکن است. زیرا خدا عشق است" (ناس،۱۹۹۹،ص. ۵۹). اگر زندگی مبتنی بر عشق گردد، عدالت، صلح و شادی – به عنوان مؤلفه‌های پادشاهی خدا- در درون فرد شکل می‌گیرد و آمادگی برای حضور در ملکوت را کسب خواهد نمود (۱۸۹۰ناس، ص. ۳۰؛ ناس،۲۰۱۱، ص. ۱۱)

نتیجه گیری

طلوع نظریات جدید علمی در جهان غرب با فراز و نشیب‌های متعددی همراه بوده است. از جمله این نظریات نظریه تکامل چارلز داروین است که از سوی بسیاری از دانشمندان و الهیدانان مسیحی مورد بحث و بررسی دقیق علمی قرار گرفته است. پیروان لیبرالیسم مسیحی در قرون هجدهم و نوزدهم در ضمن پذیرش این نظریه بر ارتباط میان علم و دین صحه گزاردند. هنری دروموند یکی از پیشگامان لیبرالیسم، برخلاف نظر داروین و همفکرانش، معتقد بود که نظریه تکامل نه تنها با دین مسیحیت در تناقض نیست، بلکه اساساً مسیحیت مؤید تکامل است. به اعتقاد او تکامل روش خداوند در خلقت جهان بوده است. با این توضیح که انسان‌ها از لحاظ جسمی و فیزیکی از نسل میمون هستند، لیکن خداوند در لحظه‌ای از خلقت بشر، روح خود را در او دمید و بشر دارای دو بعد روحانی و جسمانی گردید.

اتخاذ این رویکرد از سوی دروموند با اعتراضاتی از سوی دیگر مسیحیان مواجه شد. چراکه پذیرش این دیدگاه مساوی خواهد بود با رد نمودن و یا توجیه و تفسیر نمودن دیدگاه کتاب مقدس در رابطه با چگونگی خلقت اولین انسان‌های روی زمین یعنی حضرت آدم و حوا. همانگونه که امروزه برخی از متفکران مسیحی این فرازهای کتاب مقدس را نمادین به شمار می‌آورند. جالب آن‌که در آثار خود دروموند نیز، علاوه بر آنکه ارجاعات به کتاب مقدس بسیار اندک است، عموم این ارجاعات نیز حول محور مباحث اخلاقی عهد جدید است.

نکته مهمی که در آثار دروموند به وفور قابل مشاهده است، توجه به این نکته است که نهایت برداشت دروموند از دین، صرفاً آیین مسیحیت است و هیچ گونه اشاره‌ای به سایر ادیان ندارد. کانه فضای حاکم بر جامعه آن زمان در تفکرات این الهیدان تأثیر بسزایی داشته است. البته ظاهراً این نکته نیز طبیعی است زیرا علوم سکولار غربی در جوامعی که موطن مسیحیت بوده شکل گرفته‌اند، و تعابیری که دروموند در نوشته‌هایش استفاده می‌کند، مؤید خوبی بر این نکته است. همانگونه که اشاره شد او برای آنکه ارتباط وثیق میان علم و دین را تبیین کند، به وجود رازهای غیر قابل شناخت در هر دو حوزه اشاره می‌کند. رازهایی همچون تجسد که صرفاً در دنیای مسیحیت وجود دارد و کماکان بدون پاسخ مانده است.

او در گام دوم با برشمردن نکاتی مبنی بر ارزشمندی بسیار زیاد طبیعت و امور طبیعی، برای آنکه تکامل موجود در طبیعت را تأیید کند، با پل زدن میان امور طبیعی و کارکردهای اساسی‌شان – تغذیه و توالد و تناسل- درصدد برآمده که هدف از تکامل را، محبت و عشق معرفی کند. و از طریق آن به دنبال ارتباط برقرار نمودن میان خدا، انسان و طبیعت بوده است. به نظر می‌رسد که تبیین دروموند در این قسمت تبیین تامی نباشد. زیرا او – همانند داروین از منظری دیگر- نزول روح در کالبد انسانی را به صورت تصادفی دانسته است. زیرا نتوانسته است تبیین دقیقی از روح دمیده شده در کلبد انسان ارائه کند. نهایت نکته‌ای که او اشاره می‌کند اینست که غفلت از خود منجر به تنزل اخلاقیات در انسان می‌شود.

نکته مهم دیگری که در اینجا و تقریباً تمام نوشته‌های دروموند بسیار مشاهده می‌شود، استفاده از مثال‌های متعدد برای پل زدن میان اصول حاکم بر طبیعت و موجودات عالم ماده و امور معنوی

است. نکته‌ای که عمده تبیین‌های دروموند را دچار ضعف می‌سازد. کانه هیچ تبیین عقل پسند و دقیق دیگری غیر از استناد به طبیعت وجود ندارد.

دروموند در تبیین خدا، با حمله به رویکرد الهیات پویشی، سعی می‌کند تا تصویری از خدا ارائه دهد که علاوه بر آن‌که فراتر از جهان ماده است، در جای جای جهان نیز حضور دارد و در مواقع خاصی نیز در امور عالم مداخله می‌کند. همچون لحظه‌ای که روح در کالبد انسان دمیده شده و همچنین در موضوع خلقت مسیح علیه السلام. نکته قابل تأمل دیگری که در این بحث وجود دارد، استناد مکرر او به طبیعت و برهان نظم، برای اثبات وجود خداوند است. سؤالی که در اینجا به ذهن خطور می‌کند اینست که اگر خداوند قدرت مداخله در جهان خلقت را داراست، چرا برای اثبات شکل‌گیری اولیه نسل انسان بر روی کره زمین، همانگونه که کتاب مقدس می‌گوید، بالمره ورود نکند و باید حتماً از طریق تکامل تدریجی موجودات به یکباره تصمیم بگیرد روح خود را در کالبد موجودی به نام انسان بدمد؟

ظاهراً دروموند برای آنکه اندیشه‌هایش تباین کلی با نظرات دیگر مسیحیان نداشته باشد، به بحث گناه در آثار خود اشاره نموده است. اندیشه‌ای که صرفاً مبتنی است بر دوری از خداوند و ارتباط با شرور عالم ماده. اندیشه‌ای که با نظرات قاطبه مسیحیان و اعتقادنامه‌های مسیحی در موضوع گناه ذاتی تناقض دارد. در واقع دروموند با نپذیرفتن اندیشه گناه ذاتی، صرفاً به یکسری گناهان اخلاقی اشاره نموده است.

گرچه در آثار دروموند به شخص مسیح اشاره شده است لیکن عملاً هیچ اشاره‌ای به روح‌القدس و عملکرد او در عالم ماده نمی‌شود. کانه او توانایی اثبات امور ماورائی غیر از خداوند را ندارد. در بحث مسیح نیز با بکار بردن تعبیر، یوغ مسیح، و اشاره به تقلید و تأسی از مسیح، هیچ اشاره‌ای به انسان-هایی که ماقبل عصر حضور مسیح می‌زیسته‌اند ندارد و هیچ گونه تبیینی برای رستگاری آنان ارائه نمی‌کند. بعلاوه با توجه به اینکه مسیح را تماماً انسان و تماماً خدا معرفی می‌کند، آیا این نکته به این معناست که کالبد خدا از طریق اجدادش به یک حیوان و همینطور بالاتر به یک تک سلولی برمی‌گردد؟! آیا این نکته به معنای کوچک شمردن شأن خدا محسوب نمی‌شود؟

از تعابیری که دروموند درباره ملکوت الهی ترسیم نموده است، این نکته به نظر می‌رسد که ملکوت صرفاً مربوط به جنبه روحانی بشر است و تولد دوباره بیشتر تولدی روحانی است تا تولدی روحانی –

جسمانی. تصویری هم که دروموند از ملکوت ارائه می‌کند تصویری مبهم است، زیرا از لحاظ علمی غیر قابل شناخت است.

در نتیجه، گرچه دروموند نظریه تکامل را پذیرفته است لیکن تلاش نموده تا در کنار همراهی گام به گام با نظریه تکامل، تبیینی دین مدارانه از آن ارائه دهد. تبیینی که از جهاتی چند با مسیحیت رایج در تناقض است.

فهرست منابع

کتاب مقدس(۲۰۰۷). (ترجمه قدیم)، انتشارات ایلام

باربور، ایان.(۱۳۹۲). *دین و علم*، مترجم: پیروز فتورچی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

باربور، ایان.(۱۳۶۲). *علم و دین*، مترجم: بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

بهزاد، محمود.(۱۳۵۳). *داروینیسم و تکامل*، تهران: کتابهای جیبی، فرانکلین.

حسنی، سید علی.(۱۳۹۷). *بررسی مکاتب جدید الهیات مسیحی*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

داروین، چارلز رابرت .(۱۳۸۰). *منشأ انواع*، مترجم: محمود بهزاد، تهران: زرین، .

میربابابپور، سیدمصطفی.(۱۳۹۶). دانشور نیلو، یوسف، "مفهوم شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به مثابه یک ابرپارادایم برای علم مدرن"، *دوفصلنامه علمی پژوهشی تأملات فلسفی*، ۱۹: ص ص.۲۱۳-۲۴۲

ناس، جان بایر.(۱۳۸۱). *تاریخ جامع ادیان*، مترجم: علی اصغر حکمت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

همتیان، مریم.(۱۳۹۲). *تکامل داروین و مواجهه مسیحیت با آن (تا سده بیستم)*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه سمنان.

هوردن، ویلیام.(۱۳۶۸). *راهنمای الهیات پروتستان*، مترجم: طاطه‌وس میکائیلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

References

Abbott, Lyman.(2009). *The Theology of an Evolutionist*. Cambridge University Press

Barnes, M. Elizabeth, and Sara E. Brownell. (2017). "A call to use cultural competence when teaching evolution to religious college students: introducing religious cultural competence in evolution education (ReCCEE)." *CBE—Life Sciences Education* 16, no. 4: 1-10

Bebbington, David W. (1998). "Henry Drummond, evangelicalism and science." *Records- Scottish Church History Society* 28: 129-148.

Boudry, Maarten, Stefaan Blancke, and Johan Braeckman. (2010). "Irreducible incoherence and intelligent design: A look into the conceptual toolbox of a pseudoscience." *The Quarterly review of biology* 85, no. 4: 473-482

Campos, Marcio Antonio. (2021)."Awareness of papal statements and evolution acceptance among Brazilian catholic seminarians." *Zygon*® 56.3: 614-640

Drummond, Henry.(1893). *Natural law in the spiritual world*. Hodder and Stoughton,.

Drummond, Henry.(1894). *Pax vobiscum*. Hodder and Stoughton, 1890.

Drummond, Henry. *The changed life*. Vol. 19. Philadelphia: H. Altemus Company.

Drummond, Henry.(1999). *The greatest thing in the world*. Bridge Logos Foundation.

Drummond, Henry.(1898). *The Lowell lectures on the ascent of man*. J. Pott & Company.

Drummond, Henry.(1891). *The programme of Christianity*. J. J .Little & Co. Astor Place, New York.

Drummond, Prof Henry. (2011)." First!" A Talk with the Boys' Brigade."

Gunn, Angus M.(2015). *Evolution and Creationism in the Public Schools: A Handbook for Educators, Parents and Community Leaders*. McFarland.

Harrison, Peter, Ed.(2010). *The Cambridge companion to science and religion*. Cambridge University Press.

Henry, John.(2008). *The scientific revolution and the origins of modern science*. Macmillan International Higher Education

Lightman, Bernard. (2010). "Darwin and the popularization of evolution." *Notes and Records of the Royal Society* 64, no. 1: 5-24.

Michael Bradie. (2009). "What's Wrong with Methodological Naturalism?." *Human Affairs* 2: 126-137

Moore, James R.(1985). "Evangelicals and evolution: Henry Drummond, Herbert Spencer, and the naturalization of the spiritual world." *Scottish Journal of Theology* 38, no. 3: 383-418.

Muray, Leslie A.(2007). *Liberal Protestantism and science*. Greenwood Publishing Group.

Nowak, Martin A., ed.(2013). *Evolution, games, and god*. Harvard University Press.

Roelli, Philipp.(2021). *Latin as the Language of Science and Learning*. De Gruyter.

Runehov, Anne LC, Lluis Oviedo, and Nina P. Azari, eds.(2013). *Encyclopedia of sciences and religions*. Springer Netherlands.

Santalia, Indo. (2015)."The Relationship between Religion and Science." *JICSA (Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia)* 4, no. 2; 76-93

Scott, Anne. (2004)."'Visible incarnations of the unseen': Henry Drummond and the practice of typological exegesis." *The British Journal for the History of Science* 37, no. 4: 435-454.

Scott, Eugenie C. (1999). "The creation/evolution continuum." *Reports of the National Center for Science Education* 19, no. 4: 16-17.

Vivencio O. Ballano. (2021). "Science, Theology, Methodological Naturalism, and the Catholic Church's Inculturation." *International Journal of Religion & Spirituality in Society* 11, no. 2: 41-52

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

The philosophy of Ashura revolution in the discourse of the Deobandi school

Abdulwahid Bamri[1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of and Islamic Teaching, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. E-mail: avahedbameri@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:11December 2023
Received in revised form: 4 January 2024
Accepted: 24 January 2024
Published online:
12 February 2024

Keywords:
Deobandi, Ashura Revolution, Imam Hussain (AS), Hanafi religion , religious rituals

ABSTRACT

The great epic of Karbala is one of the spiritual and universal events that is a proof of entitlement in the depth of beliefs. Muslim religion has been flowing, this continuous divine movement can be used as an eternal model of a perfect human beingIt plays a role in all dimensions of life; One of the characteristics of this sad event is that all sects and religionsThey have acknowledged its splendor and greatness. The Deobandiyya school is one of the important currents of the Hanafi school of thoughtIt has played a fundamental role in political and social developments and the education of Sunni religious elements, religious figures This school has made lasting efforts to fight against the western cultural invasion during its lifetime and by reference One of the keywords in the brilliant history of the family can be found in the scientific sources of eobandi thinkersThe holy prophetic face of their efforts has been the bloody event of Hosseini's Ashura.The school has written useful books on its analysis. This article is aimed at the philosophy of Ashura uprisingBased on the attitude of the followers of the Deobandian school, using the descriptive-analytical method and using sourcesCheck out a library.In the present article, the analysis of Ashura saga and its philosophy from the perspective of Deobandi movement is mentioned. From the results of this It can be argued that the Karbala revolution, from the perspective of Deobandi thinkers, played a transformative role in promoting discoursereformism and justice-oriented and the destruction of heresies and deviations in the Islamic world and this wonderful event in education The Qur'an and the Prophetic Atrat and the revival of the Islamic Caliphate and the splendor of the Muhammadan Sharia have an effective role.

Cite this article: Bamri, V. (2023). The philosophy of Ashura revolution in the discourse of the Deobandi school. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 211-228. DOI: 10.22111/jrm.2024.47603.1160

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan and
DOI: 10.22111/jrm.2024.47603.1160

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

فلسفه انقلاب عاشورا در گفتمان مکتب دیوبندی

عبدالواحد بامری [۱]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: avahedbameri@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۰
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۴
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۲/۱۱/۴
تاریخ انتشار : ۱۴۰۲/۱۱/۲۳

واژه‌های کلیدی:
دیوبندی،
انقلاب عاشورا،
مناقب امام حسین (ع)،
مذهب حنفی،
شعائر دینی

چکیده

حماسه عظیم کربلا از رخدادهای معنوی و جهان شمولی است که به عنوان اسوه حق طلبی در عمق باورهای دینی مسلمانان جریان داشته است. این نهضت الهی پیوسته می‌تواند به عنوان الگوی جاودانه یک انسان کامل در تمام ابعاد زندگی نقش آفرین می‌باشد؛ از ویژگی‌های این واقعه غمناک آن است که تمامی فرق و مذاهب بر شکوهمندی و عظمت آن اذعان داشته‌اند. مکتب دیوبندیه از جریان‌های مهم مذهب حنفی است که نقش اساسی در تحولات سیاسی و اجتماعی و تربیت عناصر مذهبی اهل سنت ایفا نموده است، شخصیت‌های دینی این مکتب، تلاش‌های ماندگار جهت مبارزه با تهاجم فرهنگی غرب در زمان حیات خویش داشته‌اند و با مراجعه به منابع علمی اندیشمندان دیوبندی می توان دریافت یکی از کلیدواژه‌هایی که در سیره‌ی درخشان خاندان پاک نبوی وجهه ی همت آنان بوده، رخداد خونرنگ عاشورای حسینی به شمار می رود که بزرگان این مکتب در تحلیل آن کتابهای سودمندی نگاشته‌اند. این مقاله بر این هدف است که فلسفه قیام عاشورا را براساس نگرش پیروان مکتب دیوبندیان با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای بررسی نماید. از نتایج این جستار می‌توان ادعا نمود که انقلاب کربلا از نگاه اندیشمندان دیوبندی، نقش تحول‌ساز در ترویج گفتمان اصلاح‌طلبی و عدالت‌محوری و نابودی بدعت‌ها و انحرافات در جهان اسلام دارد و این واقعه شگرف در معارف قرآن و عترت نبوی و احیای خلافت اسلامی و شکوهمندی شریعت محمدی نقش موثری دارد.

استناد: بامری ، عبدالواحد (۱۴۰۲). فلسفه انقلاب عاشورا درگفتمان مکتب دیوبندی. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷ (۲)، ۲۲۸-۲۱۱.
DOI: 10.22111/jrm.2024.47603.1160

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان.

مقدمه

قیام کربلا از حوادث درخور توجهی است که با تحقق اهداف متعالی آن مانند عدالت‌گستری و آزادی خواهی در پرتو نگاه قدسی و با رهبری امام حسین(ع) شکل گرفته است .ترویج آموزه‌های دینی و گسترش معارف قرآن و عترت در جهان اسلام از دستاوردهای تابناک این قیام به شمار می‌رود .انقلاب کربلا به دلیل خاستگاه معنوی که داشته است به عنوان الگوی تمامی حماسه‌های عزت طلبی و حقیقت‌گرایی محسوب می‌گردد .از شاخص‌های این حماسه معنوی آن است که تشنگان اسلام ناب را از غنای محتوای آن سیراب نموده است و زمینه‌های فلاح و رستگاری تمامی مسلمانان حق طلب را در عالم آفرینش و روز قیامت فراهم کرده است .مکتب دیوبندی از گرایش‌های فکری مذهب حنفی است که برخی از پژوهشگران این مکتب پیرامون سیره درخشان امام حسین (ع) و قیام تاریخی حضرت کتاب‌های متعددی نوشته‌اند شایان توجه است این کتاب‌ها به زبان اردوی است و پاره‌ای از دلایل قیام کربلا اشاره گردیده است .از مباحث درخورتوجهی که عالمان دیوبندی در این عرصه به آن اهمیت داده‌اند موضوع فلسفه انقلاب عاشورا است آنان اقامه دین حق، گسترش فضائل انسانی و مکارم اخلاقی و مبارزه با انحرافات اجتماعی و نجات ستمدیدگان را از ظلم حاکمان جائز از مهم‌ترین اهداف این قیام در کتب خویش ذکر نموده‌اند .نوشتار حاضر با بهره‌مندی از تألیفات اندیشمندان دیوبندی به تحلیل و بررسی قیام حضرت سید الشهدا(ع) پرداخته است .عالمان مکتب دیوبندی از حماسه خونین کربلا به عنوان قیامی سترگ و جهانشمول یاد می‌کنند و از نتایج این قیام الهی، حفظ تعالیم حیات‌بخش اسلام و صیانت سنت رسول خدا (ص) از بدعت‌ها می‌دانند در اندیشه نویسندگان مکتب دیوبندی، نهضت کربلای حسینی، تأثیر گذاری عمیقی در افکار عمومی مسلمانان و عدالت خواهان در برابر ظالمان داشته است.

پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش اصلی است که فلسفه قیام کربلای امام حسین(ع) در اندیشه پیروان مکتب دیوبندی چیست؟ از مطالعه کتاب‌هایی که عالمان دیوبندی در حوزه زندگانی حضرت سیدالشهدا(ع) نگاشته‌اند برمی‌آید که قیام معمار کربلا، هویت تحول‌گرایی در ساحت‌های مختلف زندگی و دستاوردهای نیک و اثرگذاری برای مسلمانان حق‌طلب به ارمغان داشته است.

با عنایت به اینکه اکثریت منابع پژوهش مورد اشاره به زبان اردو می‌باشد و تاکنون در این عرصه کتاب مستقل تدوین نشده است، بر این اساس می‌توان ادعا نمود که تحقیق مذکور به عنوان نخستین

اقدام علمی بدیع و نوآوری در موضوع خود شمرده می‌شود و به اهداف حماسه عظیم کربلا از منظر مکتب دیوبندیان پرداخته است.

پیشینه ی تحقیق

در بررسی‌های به عمل آمده می‌توان ادعا نمود که در عرصه معرفی فضایل و مناقب امام حسین (ع) برخی از عالمان دیوبندی، در این زمینه کتاب‌هایی به زبان اردوی به چاپ رسانده اند .در ارتباط با موضوع این مقاله از نگاه دیوبندیان مقاله یا کتاب خاصی به زبان فارسی یا اردوی وجود ندارد و متون علمی و تخصصی معتبر از منظر آنان اندک است.

محمد شفیع عثمانی از عالمان نامدار دیوبندی است که درکتاب خویش به معرفی اجمالی حماسه کربلا و ابعاد آن پرداخته است .در همین راستای محمد قاسم نانوتوی کتابی تحت عنوان «در تحقیق و اثبات شهادت امام حسین(ع) و کردار یزید» تدوین نموده است وی در این کتاب به سیره‌نامه و شهادت امام حسین (ع) و اثرگذاری قیام حضرت در جهان اسلام اهمیت داده است و در پاسخ به سخنان فردی به نام «عباسی» که درباره قیام امام حسین (ع) انتقاداتی مطرح نموده است این کتاب را نگاشته کرده است .محمد عبدالرشید نعمانی نیز در این زمینه دو تألیف با عناوین(اکابر صحابه اورشهدائی کربلا پر افتراء و حادثه کربلا کاپس منظر) نوشته است.

کتاب «شهید کربلا اور یزید» به قلم محمد طیب قاسمی از چهره‌های معروف دیوبندی است که وی در مقدمه آن بر این عقیده است که تالیف مذکور با هدف معرفی نگرش مکتب دیوبندیان پیرامون شهادت حضرت سیدالشهداء(ع) و عملکرد یزید بن معاویه نگاشته شده است .

کتاب «مکتب دیوبند و جنبش جماعت تبلیغ» به قلم آقای سید مهدی علیزاده موسوی ازکتاب‌هایی است که به معرفی مکتب دیوبندی و تاریخ تطور گرایش‌های آن و عقائد این مکتب پرداخته است . در این کتاب به فلسفه قیام عاشورا اشاره نگردیده است.

مقاله «پیدایش تفکر دیوبندی هندوستان و تأثیر آن بر بلوچستان ایران» که نویسندگان آن محمد پیری و عبدالغفور دوانی می‌باشند از جمله مقالات در معرفی خاستگاه این مکتب است.

مقاله «نقش مدارس مذهبی دیوبندیه» که نویسندگان آن عباس ابو طالبی و ابوالفضل شکوری است در مقاله مذکور به نظام فکری برخی از مدارس مذهبی پرداخته شده است.

بر این اساس می‌توان دریافت که در موضوع مقاله حاضر کتاب یا مقاله‌ای به گونه مستقل چاپ نشده و نگارنده در این مقاله فلسفه انقلاب کربلا از نگاه عالمان دیوبندی را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است .روش پژوهش در جستار حاضر از نوع توصیفی و تحلیلی است که به فلسفه قیام حضرت سید الشهدا(ع) از منظر مکتب دیوبندیان می‌پردازد .شیوه گردآوری محتوایی و اطلاعات مقاله نیز به صورت مطالعه کتابخانه‌ای و ترجمه برخی از منابع اردو به زبان فارسی انجام شده است.

۱- مکتب دیوبندی و بنیادهای فکری آن

خاستگاه تکوین جنبش دیوبندی را میتوان در اندیشه‌های شاه ولی الله دهلوی و احمد سرهندی مورد واکاوی و جستجو قرار داد، واژه دیوبند نام مدرسهای است تحت عنوان» دارالعلوم «که در منطقه دیوبند در سال ۱۲۸۲ هندوستان با اشراف محمد قاسم نانوتوی و رشید احمد کنگوهی بنیان گذاری شده است .برخی از طلاب علوم دینی جهت فراگیری فقه حنفی در این مدرسه به تحصیل اشتغال داشته‌اند که بعد از سالیان متمادی و تلاش‌های عالمان برجسته هندوستان، مکتب دیوبند مشهور گردیده است (طالب الرحمن،۱۴۱۹،ص.۲۱ ؛ سهارنپوری،۱۹۸۳، ج۱،ص.۱۳) .نظام آموزشی دارالعلوم دیوبند، با شکل گیری مدارسی دینی در هند گسترش یافت که در مقابله با نفوذ تفکرات غربی و تهاجم فرهنگی ، این مدارس نقش تاثیرگذاری داشته‌اند .احمد عزیز از نویسندگان در عرصه شبهه قاره هند معتقد است که این مکتب مذهبی با گسترش و تکامل سنتی تحقیقاتی کهن، کانون ممتازی برای مطالعات کلامی گردیده و طلابی که در مدرسه دارالعلوم دیوبند فارغ‌التحصیل شده‌اند برخی از چهره های درخشان علوم اسلامی در هند بودند .محمود حسن از چهره‌های ممتاز و شخصیت سیاسی و کلامی دارای اهمیت اساسی بود که تاسیس یک سلسله از مدارس الهیات را در منطقه سرحدی شمال غربی هند پایه گذاری کرده است (عزیز احمد، ۱۳۶۶،ص.۲۴) .

در شکل‌گیری تفکر دیوبندی، یکی از عالمان دیوبندی بر این باور است که تعدادی از روحانیون مشهور دیگری از اهل سنت مانند محمد یعقوب نانوتوی، ملا محمود دیوبندی، رفیع الدین دیوبندی و فضل الرحمن دیوبنید در رشد و اعتلای این مکتب و مدرسه دارالعلم دیوبند تربیت شاگردان و هم چنین تألیفات در این عرصه نقش کلیدی داشته‌اند (محمد طیب،۱۴۳۰،ص.۴۲)؛ دیوبندیان خود را مسلمانان اهل سنت و جماعت می‌دانند که در فقه حنفی مذهب و در سلوک و مباحث اخلاقی صوفی و در حوزه کلام و اعتقادات از ابو منصور ماتریدی متابعت دارند .از منظر دیوبندیان برخی اصول به

عنوان اصول شاخص فکری آنان در عرصه عقیدتی به شمار می‌رود که مهم ترین اصول مذکور همان تقلید فقهی، پیروی از طریقت یا عرفان، مقابله با گروه های متعصب و ضاله و باورمندی به پیروی از تفکرات ماتریدی و مظهر کامل و جامع دین اسلام در اندیشه دیوبندی ها شیوه علمی اهل سنت و جماعت می باشد(محمد طیب، ۱۴۳۰،ص.۱۶۷).

دیوبندیان توحید را به توحید ذات و صفات تقسیم می‌نمایند و برخی از پیروان مکتب دیوبندی اقسامی دیگر برای توحید ارائه داشته‌اند که توحید خالقیت، ذاتی، ربوبی و عبادی را از مهم‌ترین انواع توحید می‌دانند (دهلوی:۶۱) .علم غیب از باورهایی است که در کیفیت و گستره یا در اصل آن اختلاف نظراتی میان دیوبندیان وجود دارد، دیدگاه های آنان در این عرصه متفاوت است .برخی از پیروان مکتب یاد شده منکر علم غیب برای غیر خداوند می باشند .احمد سرهندی، ابوالحسن ندوی، رشید احمد گنگوهی و اشرف علی تهانوی از جمله عالمان دیوبندی هستند که از طرفداران اندیشه مذکور هستند (ندوی، ۱۳۸۵، ص.۵۸؛ گنگوهی، بی‌تا،ص ۳۷؛ سرهندی،۱۳۲۹ ،ص۸).

برخی بر این باورند که علم غیب به ذاتی و غیر ذاتی تقسیم می‌شود علم غیب ذاتی منحصر به پروردگار متعال است و هیچکس جز خداوند عالم‌الغیب نیست اما ممکن است خداوند از طریق وحی الهی ، الهام و مکاشفه ، فرشتگان و بندگان مقرب خود را نیز از برخی حقایق غیبی آگاه نماید .آنان با رد دیدگاه کسانی که قائل به علم غیب مطلق برای پیامبر(ص) و تفاوت علم پیامبر را با علم خداوند ، تنها در قدم وحدت می‌دانند .با دلائل و شواهد گوناگونی می‌کوشند ثابت کنند که علم پیامبر (ص) محدود است و در نهایت فقط نسبت به آنچه در قران مطرح شده است آگاهی کامل دارد اما اینکه از تمام ماکان و مایکون، همانند خداوند اگاهی داشته باشد به هیچ وجه درست نیست(رفیعی، ۱۳۹۶،ص.۳۳۶ ؛آفندی برزندی، ۲۰۰۴،ص.۳۵)

حیات برزخی از مسائل مورد اختلاف دیوبندیان حیاتی و مماتی است عموم مسلمانان قائل به حیات برزخی و زندگی اموات بویژه اولیای الهی در عالم برزخ می‌باشند که برخلاف دیوبندیان مماتی که به حیات برزخی اعتقادی ندارند، به این جهت است که استغاثه و توسل به اولیای الهی را جایز نمی شمارند و از مظاهر شرک می‌دانند .در صورتی که برخی ازعالمان دیوبندی حیات برزخی را پذیرفته اند .(کشمیری، ۱۴۲۴،ص.۵۹ ؛ طالب الرحمان،۱۴۱۹،ص.۱۹۹ ، کاندهلوی، بی تا، ج۴،ص. ۵۲۹)

دیوبندیان در تصوف از پیروان سلسله‌های صوفیه همچون چشتیه و نقشبندیه می‌باشند .حاج امدادالله روحی از پایه گذاران دارالعلوم دیوبند، از پیروان سلسله چشتیه بود .عالمان دیوبند همواره تزکیه نفس را به عنوان معیار فعالیت های خویش قرار داده و به آن اهمیت می‌دادند .خلیل احمد سهارنپوری در این عرصه معتقد است که از منظر ایشان مستحب است که وقتی انسان از تصحیح عقائد و تصحیح مباحث ضروری شرعی فارغ شد با شیخ طریقتی بیعت کند که در شریعت راسخ العقیده و ننسبت به دنیا بی رغبت بوده و طالب آخرت باشد، گردنه ها و نشیب و فرازهای نفس را سپری نموده و به اعمال صالحه و سعادت آفرین عادت گرفته و از اعمال هلاک کننده اجتناب و هم خودش کامل باشد و در این مورد دیگران را نیز کامل و تطهیر نماید .دست در دست این گونه مرشدی نهاده و نظر خویش را در اندیشه او منحصر و به مشاغل صوفیه یعنی به ذکر و فکر و در آن به فنای تام مشغول شود و مقامی را به دست آورد که نعمت عظمی و غنیمت کبری می باشد و در زبان شریعت از آن به نام احسان یاد شده است (سهارنپوری، ۱۳۷۰،ص.۲۲۵ ؛ دورانی، ۱۳۹۹،ص.۴۴).

دیوبندیان از جهت فکری وعقیدتی به دو گروه ذیل تقسیم می شوند؛

۱ - **دیوبندیه حیاتی :** بیشتر عالمان مکتب دیوبندیه معتقدند که نوعی حیات در قبر برای انبیاء و پیامبر خدا(ص) وجود دارد؛ آنان برای اثبات مدعای مذکور به نماز خواندن حضرت موسی (ع) در قبر استدلال می‌نمایند و بر این باورند که نماز خواندن لازمه حیات جسمانی است (دورانی، ۱۳۹۹،ص۲۴) .درهمین راستای برخی از اندیشمندان دیوبندی مانند رشید احمد گنگوهی در تالیفات خویش به این گونه حیات برای پیامبر اکرم (ص) تصریح کرده است (مدنی۱۹۵۲،ص.۴۵)؛ به این گروه از عالمان دیوبندی که چنین اعتقادی دارند،» دیوبندیه حیاتی «اطلاق می‌شود.

۲ - **دیوبندی مماتی :**اکثر دیوبندی‌های سنتی بر این باورند که با اعتقاد به مرگ واقعی رسول خدا (ص) آن رسول الهی با دنیا قطع ارتباط نموده است و به این گروه دیوبندیه مماتی گفته می‌شود و پیروان این تفکر مردم را از توسل و اسغاثه به غیر از خدا منع می‌نمایند (حسنی طالبی ، بی تا ،ج۸ ص. ۱۲۸) .دیوبندیان در اندیشه سیاسی آنان، مهم‌ترین اصل در این زمینه را، اصل خلافت در نظام سیاسی اسلامی می‌دانند و اصل اعتقاد به جهاد و لزوم دفاع از ارزشهای اسلامی و تشکیل حکومت اسلامی نیز از اصول اندیشه سیاسی آنان به شمار می‌رود .شایان توجه است میان دیوبندی‌ها و پیروان تفکرات وهابیت، اختلافهای فکری و عقیدتی فراوانی مانند؛ زیارت قبور، توسل، مسافرت به قصد

زیارت، شفاعت و حیات برزخی وجود دارد و عالمان برجسته دیوبندی مانند انور شاه کشمیری، سهانپوری، ابن عابدین شامی، شیخ محمد التانوی و کنگوهی در پاسخ به تفکرات وهابیت کتابهای تألیف نموده‌اند(سمعانی،۱۴۰۸،ص.۵۶ ؛ گنگوهی،۱۳۴۲،ص.۲۰۸،).

۲- **مناقب حضرت سید الشهدا** (ع)

نویسندگان دیوبندی مذهب به توصیف واقعه عاشورا و مناقب و شرافتهای حضرت سید الشهدا(ع) در تألیفات خویش اشاره نموده‌اند و بهترین معیار برای شناخت حق از باطل و زندگی مومنانه را پیروی از سیره اهل بیت (ع) ، پیامبر(ص) بویژه عمل به زندگانی امام حسین (ع) می‌دانند .مؤلف کتاب »شهید کربلا و یزید «در مناقب و وصف اخلاقی و معنوی امام حسین(ع) معتقد است که آن حضرت به دلیل صفات برجسته علمی و اخلاقی . سرشت پاک و قلب سلیم مورد احترام و تکریم اهل سنت و جماعت می‌باشد و هم‌چنین پرهیز از گمان منفی به او یک فریضه شرعی است و افرادی که به آن فرزند پیامبر(ص) سخنان ناسزای بگویند فاسق و فاجر محسوب می‌شوند .آنان به شاخص‌های درس آموز سیره حضرت و ابعاد شخصیت آن امام (ع) پرداخته‌اند که در ذیل به پاره‌ای از این ویژگی‌ها اشاره می‌گردد:

الف) عبادت و نیایش

امام حسین (ع) به اعتراف تمامی حق طلبان از عابدترین بندگان مقرب خداوند فیض گستر بوده است وی افزون بر نمازهای پنج گانه به نماز نافله شب اهمیت می‌داد و روزها را روزه می‌گرفت و شبها را به نیایش پروردگار متعال سپری می‌کرد.

محمد بن محمد بصری میگوید؛

حضرت سید الشهدا (ع) در نماز شب این دعا را می‌خواند:

»اللهم انک تری ولا تری وانت بالمنظر الا علی و ان لک الاخره والا ولی و انا تعوذ بک من ان نذل و نخزی«(ابن سعد، ۱۴۱۴،ج۵ ص.۶۹).

در کتاب تاریخ یعقوبی نقل شده است که به امام زین العابدین(ع) گفته‌اند فرزندان پدر بزرگوار شما اندک هستند؟ آن حضرت در پاسخ گفته است:

»انه کان یصلی فی الیوم والیله الف رکعه فمتی کان یضرع النساء «(یعقوبی۱۴۲۰،ج۲،ص. ۲۸۴).

سخاوت و بخشندگی

آن حضرت به یاری نیازمندان و یتیمان اهمیت می‌داد و اموالی که در اختیار داشته است میان افراد نیازمند تقسیم می‌کرد .این ویژگی‌های حضرت به گونه‌ای بوده است که معاویه بن ابی سفیان به سخاوت و بخشندگی آن امام (ع) اعتراف کرده است.

ابوهشام می‌گوید :من از بصره برای حضرت سید الشهدا (ع) مقداری کالا آوردم و هنگامی این اقلام نزد حضرت وصول شد امام حسین(ع) همه این اجناس را به نیازمندان می بخشید(برفی ،۱۳۸۶، ص۱۲۹).

فخر رازی در ذیل آیه» وعلَّم آدمَ الاسما کُلّها «می‌نوسید :

»مردی اعرابی به سوی آن حضرت آمد و بر او سلام و به او نیازمندی خویش را اعلام نموده و عرضه داشت از پدر بزرگوار شما شنیدم که می‌فرمود؛ هرگاه حاجتی خواستید آن را از چهارده نفر بخواهید، امام حسین(ع) به وی گفت :حاجت شما چیست؟ اعرابی آن مکتوب کرد حضرت سید الشهدا (ع) به او فرمود :از پدرم امام علی(ع) شنیدم که می‌فرمود :نیکی به مقدار معرفت افراد ارزشمند است، بنابراین از شما سه موضوع را سوال می‌نمایم، اگر یکی از آنها را پاسخ دادی یک سوم آن چه نزد من است متعلق به شما خواهد بود و اگر هر سه سوال را پاسخ گفته‌اید همه آن چه که در نزد من است به شما اعطای می‌نمایم .حضرت سوالات را مطرح کرد و ایشان پاسخ سوالات را می‌گفت؛ امام حسین(ع) کیسه‌ای از اموال را به وی بخشید (فخر رازی،۱۳۷۸،ج۲،ص.۱۹۸).

ج)شجاعت و صلابت

امام حسین(ع) شجاعت و دلاور مردی را از پدران خویش به ارث داشته است و در پرتو این اصل مهم اخلاقی بالنده و تربیت گشته است آن حضرت سخن حق را با شجاعت ابراز می‌داشت و با صلابت از حق گرایی دفاع می‌کرد و همواره با اعتقاد راسخ و ایمانی که در سیره پرفروغ او سایه افکنده بود در برابر سخت ترین شرایط زندگی، جاودانه و پایدار بر عقیده و آرمان خویش مقاومت و ایستادگی نموده است.

محمد شفیع عثمانی در وصف شجاعت آن حضرت می‌نویسد» :در روز عاشورا وقتی که امام حسین (ع) شهادت اصحاب و فرزندان خویش را مشاهده می‌کند حضرت خطاب به لشکریان مخالف جبهه حق می‌گوید، خداوند این قوم را نابود کند و در همین شرایط بود که حضرت قاسم(ع) به

شهادت نائل گشت آن حضرت فرمود؛ این گروه قوم جاهل و نادانی هستند که تو را شهید کرده‌اند بعد از شما برای من حیات در دنیای فایده‌ای ندارد، سپس پیکر حضرت قاسم(ع) برداشت و به سوی خیمه آمد و بعد عمر بن سعد به حضرت قاسم(ع) حمله کرد و سرش را با شمشیر مجروح کرد که در این شرایط حضرت قاسم(ع) بر زمین افتاد و فریاد او طنین انداز شد و فرمود :یا عما؟ آن وقت امام حسین(ع) با سرعت خود را در اطراف بدن حضرت قاسم(ع) آمد و با شمشیر به سوی عمر بن سعد حمله کرد و دست او را از آرنج قطع کرده است (عثمانی ، ۱۳۷۹ ، ص.۸۷).

۳- فلسفه قیام کربلا

حماسه عاشورا به دلیل اینکه در رشد و تعالی تعالیم حیات بخش دین اسلام نقش کلیدی داشته است همچون نگینی در تاریخ جهان اسلام می‌درخشید .این واقعه عظیم و شگرف درس‌های معنوی و الهام بخش برای پیروان شریعت اسلام به همراه داشته است .امام حسین(ع) با سلاح هنجارهای دینی و اعتلای کلمه حق و اصلاح جامعه اسلامی به وجدان‌های خفته عصر حیات خویش، بصیرت و آگاهی کرامت نموده است .آن پیشوای مسلمانان در سخنان خویش به فلسفه نهضت کربلا در جامعه اسلامی اشاره می‌نماید و گسترش فساد، تعطیل شدن حدود الهی و مهجور ماندن آموزه‌های دینی و انحصار اموال بیت‌المال در اختیار افراد قدرت طلب را از مهم‌ترین عناصر تاثیر گذار در این قیام الهی می‌داند(شریفی، ۱۳۷۴،ص۳۲۱) .اندیشمندان دیوبندی، قیام کربلا را برای تحول‌سازی امت اسلامی و ماهیت این نهضت الهی را اصلاح‌گری در عرصه‌های مختلف حکومتی می‌دانند .آنان بر این عقیده اند که امام حسین(ع) در شرایطی قیام انقلابی داشته است که احکام دین اسلام به فراموشی سپرده شده بود و مسیر هدایت و رستگاری مردم با چالش‌های فکری و اجتماعی مواجه بوده است .آن حضرت در شرایطی حضور داشته است که نجات جامعه از منجلاب فساد و تباهی در سایه قیام معنوی آن پیشوای دینی با هدف احیای کلمۀ الله و نابودی ناهنجارهای اجتماعی انجام گرفته است (ندوی، ۱۳۸۵،ص.۲۰۷؛ عثمانی،۱۳۷۹،ص.۴۵) .

مفتی محمد شفیع از عالمان دیوبندی در شکوه و عظمت واقعه خون‌رنگ عاشورا بر این عقیده است که حادثه کربلا دستاوردهای ارجمندی به ارمغان داشته که احیای معارف قرآن و سنت نبوی و ایجاد نظام حاکمیتی عادلانه و نابودی بدعت‌ها و انحراف‌های اجتماعی از عومل موثر قیام کربلا به شمار می‌رود (محمدشفیع،۱۳۸۳،ص.۵) .ابوحنیفه بر این باور است که خلفای معاصر او اعم از خلفای اموی

و عباسی خلافت را غصب کرده‌اند و در حق اهل بیت(ع) ظلم نموده‌اند؛ بدین جهت وی قیام علیه آنان را جایز می‌داند و از قیام‌های زیدی و شیعی علیه خلفای معاصر حمایت داشته است .بر این اساس ابوحنیفه، قیام امام حسین(ع) بلکه تمام قیام‌های شیعی و علوی علیه خلفای اموی و عباسی را جایز و لازم می‌شمرد و قیام کربلا را به عنوان قیام اصلاح‌گری برای امت اسلامی می‌داند(مسعودی،۱۴۰۹،ج۲،ص.۲۲۴) .

قیام حضرت سیدالشهداء(ع) قیام حق در برابر باطل است و آن حضرت در مسیر احیای حق‌مداری اقداماتی در خور اهمیتی داشته است ولی تسلیم باطل نشده است با آن که یاورانی کمتر از جبهه باطل داشته است .علیه ظلم و اجحاف با تمام قدرت و شهامت، ایستادگی نموده است تا اینکه حضرت و اصحاب مکرمش در عرصه جاودانگی جهاد تبیین و روشنگری مقاومت داشته‌اند و به مقام شامخ شهادت نائل گشته‌اند (شهداد حنفی، ۱۳۶۳، ص .۴۴)

از مطالعه و بررسی کتاب‌های دیوبندیان در حوزه سیره پر فروغ امام حسین(ع) بر می‌آید که در منابع علمی خویش به معرفی واقعه عاشورا حسینی به فلسفه و حکمت این قیام اشاره کرده‌اند و این حماسه معنوی را الگوی تمامی قیام‌های تاریخی در جهت احیای کلمه الله معرفی داشته‌اند؛ به دلیل اهمیت موضوع در ذیل به برخی از اهداف و کارکردهای انقلاب کربلا از منظر مکتب دیوبندی اشاره می‌نماییم.

۱ -۵ احیای دین و حقیقت اسلام

حیات بخشیدن به معارف دین، بُعد دیگری از احیاگری و فلسفه قیام عاشورا است .با مراجعه به سخنان آن حضرت و در زیارت نامه امام حسین(ع) و شهیدان دیگر، تعابیر بلندی مانند اقامه دین، اطاعت خداوند و دعوت به مسیر الهی و امر به معروف و نهی از منکر دیده می‌شود که همه تعابیر نشانگر آن است که حضرت سید الشهدا(ع) تعظیم شعائر الهی و احیای آنان را از اصول بنیادین در قیام خویش می‌داند .در فراز از زیارت نامه آن امام بزرگوار می‌خوانیم:

»أشْهَدُ أَنَّکَ قَدْ أَقَمْتَ الصَّلَاةَ وَ آتَیْتَ الزَّکَاةَ وَ أَمَرْتَ بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَیْتَ عَنِ الْمُنْکَرِ و تلوتَ الکتاب حَّق تلّاوتهِ و جاهدت فِی اللهِ حقَّ جِهادهِ«

یا امام حسین (ع) در نامه‌ای که خطاب به مردم بصره می‌نویسد بر اهداف سرنوشت ساز حماسه کربلا تاکید می‌نماید و می‌فرماید:

»أنَا أدْعُوکُمْ إلی کِتابِ اللّهِ وَ سُنَّةِ نَبِیِّهِ (صلی الله علیه وآله)، فَإنَّ السُّنَّةَ قَدْ أُمیتَتْ، وَ إنَّ الْبِدْعَةَ قَدْ أُحْیِیَتْ، وَ إنْ تَسْمَعُوا قَوْلی وَ تُطیعُوا أمْری اَهْدِکُمْ سَبیلَ الرَّشاد«

من شما را به کتاب خداوسنت پیامبر (ص) فرا می‌خوانم .سنت الهی نابود شده و بدعت ها زنده گردیده است .اگر سخنان مرا بشنوید و فرمان مرا پیروی کنید شما را به طریق نیکو هدایت می‌کنم. یکی از عالمان نامدار دیوبندیه در زمینه قیام کربلا معتقد است که آن حضرت هدف از قیام خویش را احیای دین و حقائق اسلام، حاکمیت قوانین کتاب و سنت در جامعه، اجرای نظام عادلانه اسلامی، احیای خلافت و جانشینی به حق پیامبر (ص) و مبارزه جهت جهت نابودی حکومت پادشاهی می‌داند و در ادامهٔ بر توفیق محبت و مودت کامل از رسول خدا (ص) و اهل بیت (ع) و صاحبه گرام را از درگاه حضرت حق طلب می‌نماید (عثمانی، ۱۳۷۹،ص.۱۵)

جامعه عصر امام حسین(ع) با چالش‌های فکری و بحران‌های ارزشی مواجه بوده است .هنجارهای دینی در جامعه اسلامی به دلایل مختلفی دچار انحراف‌های گوناگون شده بود .مسیر شریعت اسلام و معارف قرآن و عترت به فراموشی سپرده شده و تفکرات قومی و عصبیت‌های جاهلی بر تعالیم حیات بخش دین اسلام تفوق یافته بود .ثروت اندوزی و گرایش به تعلقات دنیوی در جامعه ترویج می‌نمودند و آسیب‌های اجتماعی و اخلاقی متنوعی در متن زندگی امت اسلامی نفوذ گشته است و مردم از دین و شریعت محمدی به عنوان ابزار استفاده می‌کردند .امام حسین در این زمینه می‌فرماید:

»إنَّ النّاسَ عَبیدُ الدُّنیا وَ الدِّینُ لَعْقٌ عَلی اَلْسِنَتِهِمْ یَحوطونَهُ ما دَرَّتْمَعائِشُهُمْ فَإذا مُحِّصوا بِالْبَلاءِ قَلَّ الدَّیّانونَ «(خوارزمی، بی تا ،ص.۲۳۶).

روایات فراوانی در منابع حدیثی دیوبندیان مبنی بر نصیحت به حاکمان و حق‌گرایی در برابر آنان گزارش شده و در همین راستای شخصی خدمت پیامبر اکرم (ص) شرفیاب شد و عرضه داشت کدامین جهاد نزد خداوند دوست داشتنی و مهم می‌باشد .رسول خدا (ص) در پاسخ به او چنین می فرماید: »کَلِمَةُ حَقٍّ عِندَ ذی سُلطانٍ جائرٍ «(ابن ماجه قزوینی، بی‌تا ،ج ۵،ص.۱۴۶)

در همین راستای محمد شفیع عثمانی می‌نویسد :هنگامی که عبدالله بن جعفر هراه با یحیی بن سعید جهت منصرف ساختن امام در مسیر راه آمد و تلاش نمود که امام را از حضور در کوفه منصرف سازند، امام(ع فرمود که به هیچ عنوان از این راه برنمی‌گردم به دلیل اینکه پیامبر (ص) را در خواب دیدم که ایشان دستور به احیای قرآن و حراست از سنت نبوی را داده است و به هیچ عنوان از فرمان

رسول خدا(ص) در احیای حقائق دین منصرف نمی‌شوم .ایشان پرسیدند که خواب را برای من شرح نمایید امام فرمود :این خواب را نخواهم گفت تا با پروردگار خود ملاقات کنم (دیوبندی، ۱۳۷۵،ص.۵۲).

۲-۵- دفاع از مظلومان

دفاع از ستمدیدگان ازآموزه‌های دینی مورد تاکید انبیای الهی و ائمه هدی (ع) است، امنیت یافتن مظلومان و حمایت از حقوق شرعی آنان در شرایط عصر حیات امام حسین(ع) که مردم انحراف‌های عقیدتی و اجتماعی مشاهده می‌کردند از عوامل مهم قیام حضرت به شمار می‌رود .قرآن، دفاع از مظلوم را برای اطرافیان و یا حتی دیگران را امری لازم و ضروری دانسته است .بدین خاطر به رغم نکوهش آشکار ساختن بدی دیگران، این امر را دین اسلام برای مظلوم جایز دانسته است (حج /۴۵۱ ؛ نساء/۱۴۸ ؛ شعراء/۲۲۷ ؛ اسراء/۳۳) .

امام علی(ع) استیفای حق مظلوم از ظالم را به عنوان فلسفه پذیریش حکومت خویش می‌داند و می فرماید:

»به خداوندی که دانه را شکافت و جان را آفرید اگر این بیعت کنندگان نبودند و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند و خداوند علماء را نفرموده بود ستمکار شکم پاره را برنتابند و به یاری گرسنگان بشتابند رشته این کار از دست می‌گذاشتم و خلافت را رها می‌کردم «(نهج البلاغه /۳).

نویسنده کتاب» در تحقیق و اثبات شهادت امام حسین (ع) و کردار یزید «بر این عقیده است که اهل مدینه و مکه بر حکومت افراد ظالمی راضی نبودند و امام حسین) ع (و عبدالله بن عباس و دیگران با حاکم زمان حضرت سید الشهداء بیعت نکرده بودند قیام و خروج حضرت در این شرایط برای دفع تسلط حاکم ستمگر بوده است نه برای رفع تسلط، و آن چه که در احادیث مذموم است آن خروجی است که برای رفع تسلط سلطان جائر باشد (نانوتوی، ۱۳۸۲،ص.۴۵) .محمد ادریس کاندهلوی می گوید :انگیزه قیام حضرت امام حسین(ع) نجات مسلمانان از حکومت ظالمان بوده است ایشان به مبارزه علیه ظالمان اقدام نموده تا حکومت فاسد را نابود و احکام حیات‌بخش دین اسلام را گفتمان سازی نماید (کاندهلوی، بی‌تا،۲۱۵).

یکی از نویسندگان دیوبندی بر این باور است که امام حسین(ع) به مسلمانان درس مقابله با ظلم، استبداد، فسق و تباهی داده است و نباید به دلیل قدرت و تجهیزات ظاهری و سطحی دشمنان اسلام

و امکانات سخت‌افزاری و نرم‌افزاری مسلمانان محدود بوده است از حمایت مظلومان و حق گرایی و خدمت به آنان غافل و مسامحه نمایند و یا راهبردی منافقانه اختیار کنند (سربازی،۱۳۷۲،ص.۱۴).

۳-۵- مبارزه با انحراف‌های فکری و بدعت ستیزی

دین اسلام همواره از جانب مخالفان در معرض تفسیر نادرست و سوء استفاده و بدعت آفرینی بوده است از سوی دیگر رسالت ائمه طاهرین (ع) و علمای دین، صیانت دین و معتقدات اسلامی از تحریف و مقابله با بدعت‌ها است .رسول خدا (ص) فرموده است که هرگاه بدعت‌ها آشکار شود، انسان دانا لازم است که دانش و علم خویش را آشکار کند.

امام حسین(ع) نیز به عنوان مصداقی از عمل به این تکلیف الهی به دفاع از حریم دین پرداخت و از انگیزه‌های خویش، احیای دین و بدعت ستیزی را برشمرد (محدثی، ۱۳۸۷،ص.۵۲) .نویسندگان مکتب دیوبندی یکی از عناصر مهم قیام حضرت سیدالشهداء را مبارزه با انحرافات دینی دستگاه خلافت عصر امام حسین(ع) عنوان کرده‌اند .آنان بر این باورند که بدعت‌های فراوانی در زندگی و جرثومه فساد، در مردم وجود داشته است سالار کربلا برای مبارزه با این فسادها مبادرت به قیام اصلاح گری نموده است.

از نگاه اندیشمندان دیوبندی یکی از اهداف قیام امام حسین(ع) وجود انحراف‌های دینی و اجتماعی در عرصه‌های زندگی مردم بوده است .آن حضرت در همین راستای می‌فرماید:

»کُلّما قُدِّرَ نازلٌ عِندَ الله نَحتَسِبُ أنفُسَنا و فسادَ أمتنا «(ابن اثیر، ۱۴۱۷،ج۳،۱۴۵؛ دیوبندی،۱۳۷۵ ، ص.۴۳). یکی از نویسندگان مذهب حنفی در همین راستای براین باور است در شرایطی که منصب زمامداری و حکومت از مسیر اصلی آن انحراف و کجروی در آن پدید آمده است و نااهلانی زمام حکومت را بر عهده گرفتند حضرت سید الشهداء(ع) با تمام قدرت در برابر آنان ایستادگی نموده است و با تقدیم خون پاکش در این عرصه برای افرادی که انحراف در مبانی دین اسلام ایجاد کرده‌اند رسوایی را تا قیامت ثبت کرده است (سربازی؛ ۱۳۷۲،ص.۳۱) .

محمدشفیع عثمانی بر این عقیده است از عوامل مهم حماسه خونین کربلا مبارزه با بدعت‌ها و معرفی اسلام نبوی و گستراندن نظام عدالت محوری در جامعه اسلامی بوده است (عثمانی، ۱۳۷۹،ص.۱۱۸).

محمد طیب از نویسندگان دیوبندی در این زمینه می‌نویسد:

»حقیقت آن است که قیام حضرت سید الشهدا(ع) در مقابل حکومت ظالم برای ارزیابی ریاست‌طلبی و خلافت نبوده است بلکه هدف اساسی آن حضرت نجات مردم ستمدیده از ظالمان می‌باشد « (طیب،۱۳۵۲،ص.۱۱۴۳۰).

بنابراین در اندیشه عالمان مکتب دیوبندی از مهم‌ترین اهداف حماسه خونین کربلا، نفی بدعت‌ها و اصلاح و ترمیم نظام عدل الهی و حذف تفکرات اموی و انحرافات در جامعه دینی بوده است.

۴-۵- احیای خلافت اسلامی

حاکمیت و زمامداری از نگاه دین مبین اسلام شرایط و مؤلفه‌های لازم دارد حاکم دینی در صورتی می‌تواند نقش تأثیرگذاری داشته باشد که شاخص‌های حاکمیتی را به عنوان اصل ضروری به آن عمل و آن را به عنوان معیار اهداف و برنامه‌های خویش قرار بدهد.

امام حسین(ع) در زمان حیات خویش احساس می‌کرد که مسیر خلافت اسلامی از مسیر اصلی آن فاصله گرفته است و با گذشت زمان ممکن بود معارف دین دستخوش تغییرات و تفسیرهای انحرافی شود بر همین اساس آن حضرت با هدف احیای خلافت اسلامی قیام کرد تا مردم آن زمان متوجه شوند که خلافت طاغوتی برای مسلمانان قابل تحمل نمی‌باشد، و تفکرات مسموم آنان به تدریج در جامعه دینی موجب نفوذ فرصت طلبان و افزون طلبان مادی می‌شود.

نویسندگان اهل سنت اتفاق نظر دارند که قیام و شهادت امام حسین(ع) با هدف احیا خلافت اسلامی بوده و این اقدام حضرت موجب نائل شدن امام(ع) به مقام بلند وشامخ شهادت گردیده است .آن حضرت در پاسخ به سخن فرزدق گفته است که دل‌های مردم با شماست ولی شمشیرهای آنان با بنی امیه و قضا از آسمان نازل می‌شود و خداوند هرچه می‌خواهد انجام می‌دهد و اگر قضای الهی میان خواسته‌های انسان فاصله می‌افکند بنابراین شخصی که قصدش حق است و کردارش بر اساس تقوا می‌باشد به رحمت الهی امیدوار است (بلاذری، ۱۹۹۷،ج۴ ،۳۷۶ ؛ طبری، ۱۹۶۷،ج۵ ،ص.۳۸۶)

امام حسین(ع) با تأسی از پیامبر (ص)، پس از مشاهده ناهنجارهای اجتماعی و دینی که در عصر خلافت یزید، مبادرت به تشکیل حکومت و خلافت اسلامی نمود تا جامعه را از منجلاب ستمکاران و عناصر فاسد آن زمانه نجات بدهد و پرده‌ای از چهره مفسدان بردارد و بسترهای مناسب را جهت زندگی همراه با آرامش و عدالت محور مسلمانان فراهم کند .آن حضرت در همین راستای می‌فرماید:

»فأتينا لنأمر بالعدل و ندعو الى الحكم بكتاب الله اذكنا أهله و لم تزل الخلافة لنا .«هدف از احیای خلافت اسلامی این است که فرمان عدل و دادگستری را ترویج و مردم را به فرامین الهی و آیات قرآن دعوت کنیم و ما شایستگی این مسئله هستیم .خلافت و حکومت همواره برای ما بوده است(خوارزمی،۱۴۰۹،ج۱،ص.۲۰۶)

ندوی از اندیشمندان دیوبندی در همین راستای از کارکردهای قیام امام حسین (ع) احیای خلافت اسلامی و اعلام حق و مخالفت با حکومت‌های باطل می‌داند .وی شرافت و شکوهمندی دین اسلام را در سایه سار صیانت همین انقلاب‌های دینی برمی‌شمارد و مهمترین الگوی درخشان برای اهل ایمان و یقین وجود این گونه قیام‌های معنویت‌ساز و تاریخی را معرفی می‌دارد (ندوی،۱۳۸۵،ص.۳۲۶)

نتیجه گیری

نهضت حماسی کربلا موجب زنده نگه داشتن دین اسلام و گسترش سنت نبوی و فضائل انسانی در زندگی مسلمانان شده و به جهانیان درس عدالت و استکبارستیزی و مقابله با ظلم و استبداد را تعلیم داده است . پرسش اصلی این است که انقلاب حیات‌بخش عاشورا ویژگی‌ها و فلسفه آن چیست؟ نویسنده در جستار حاضر به تحلیل و واکاوای این حماسه و فلسفه آن از منظر عالمان مکتب دیوبندی پرداخته است؛ از نگاه آنان حضرت سیدالشهداء (ع) با این انقلاب مقدس، جوامع انسانی را از اسارت و بندگی نجات داده است و نهضت آزادی‌بخش عاشورا برای تمامی عرصه‌های زندگی می‌تواند اسوه ای جاودانه برای تحقق آرمان‌های انسانی و صف‌آرایی در برابر حاکمان ظلم‌ستیز قرار بگیرد .در اندیشه عالمان دیوبندی فلسفه انقلاب عاشورا، همان احیا آموزه‌های دینی و مبارزه با تفکرات جاهلی و انحرافات اجتماعی و نجات ستمدیدگان از ظلم حاکمان است که عمق تاثیرگذاری این حماسه عظیم، تمامی حق‌طلبان با گرایش‌های مختلف را به تحسین و شگفت آوری واداشته است در همین راستای از دستاوردهای مبارک انقلاب انسان‌ساز کربلا این است که تمامی جنبش‌ها و تحولات اصلاح گرایانه‌ای که در جهان اسلام تحقق یافته است از نهضت معنوی و آزادی بخش امام حسین (ع) الهام گرفته‌اند .بنابراین فلسفه قیام عاشورا از منظر اندیشمندان دیوبندی همان حیات بخشیدن به معارف قرآن و آموزه‌های درس آموز اهل بیت(ع) و دفاع از ستم‌دیدگان و مبارزه با تفکرات انحرافی و ناهنجاری‌های اجتماعی و جلوگیری از انحطاط اخلاقی جامعه اسلامی و احیای حاکمیت و مسیر خلافت دینی بوده است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آفندی برزندی، سید احمد.(۲۰۰۴م). غایة المأمول فی تتمه الوصول فی تحقیق علم الرسول، لاهور، دارالکتاب.

ابن اثیر، علی بن أبی المکرم.(۱۴۱۷).الکامل فی التاریخ، تحقیق :عمر عبدالسلام، بیروت، دارالکتاب العربی

ابن سعد، محمد.(۱۴۱۴ق). الطبقات الکبری، طائف، مکتبة الصدیق

ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید القزوینی.(بی تا).سنن ابن ماجه، تحشی :محمود خلیل، مکتبة أبی المعاطی و الرساله، بیروت.

الرحمن، سید طالب.(۱۴۱۹). الدیوبندیه تعریفها و عقائد ها، ریاض، دارالصمیعی النشر و التوزیع،

برفی، محمد.(۱۳۸۶). سیمای حسنین (ع) از منظر اهل سنت، تهران، انتشارات محراب فکر.

بلاذری، احمد بن یحیی.(۱۹۹۷). فتوح البلدان، دمشق، منشورات وزارة الثقافه،

حسنی طالبی، عبدالحی.(بی تا). الاعلام بمن فی تاریخ الهند من الاعلام المسمی، بیروت، دارابن حزم.

خوارزمی، ابوالمؤید الموفق بن احمد مکی.(۱۴۰۹). مقتل الحسین، تحقیق :محمد سماوی، ج ا، انوار الهدی، قم، ایران

دورانی، عبدالغفور.(۱۳۹۹).ره آورد شرق، تهران، انتشارات پویان فرنگار،

دهیانوی، رشید احمد.(۱۵۴۳). احسن الفتاوای، دیوبند، مطبعه زکریا

دیوبندی، محمد شفیع.(۱۳۷۵ق). اسوه حسنی یعنی شهید کربلا، کراچی، دارلاشاعه.

رفیعی، محمدطاهر.(۱۳۹۶). دیوبندیه و اندیشه های کلامی آن، قم، انتشارات موسسه اموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) .

سربازی، عبدالرحمان.(۱۳۷۲). شهسوار کربلا، زاهدان، انتشارات صدیقی.

سرهندی، شیخ احمد.(۱۳۲۹ق).مکتوبات الامام الربانی، ج ۴، هندوستان، مطبعه مجددی.

سرهندی، احمد.(۱۴۲۲). اثبات النبوه، استانبول، مکتبه الحقیقه.

سمعانی، عبدالکریم. الانساب، تقدیم و تعلیق :عبداله عمر البارودی، بیروت، دارالجنان الصدیق.
سهارنپوری، خلیل احمد.(۱۳۹۸). المهندعلی المفند، لاهور، اداره اسلامیات.
سهارنپوری، خلیل احمد. عقاید اهل سنت و جماعت در رد وهابیت و بدعت، ترجمه عبدالرحمن سربازی چابهاری.(۱۳۷۰).چابهار،مدرسه عربیه اسلامی.
شریفی، محمود.(۱۳۷۴). موسوعه کلمات الامام الحسین (ع)، قم، دارالمعرف.
شهداد، محمد.(۱۳۶۳). سرور شهیدان امام حسین (ع)، چاپ مظاهری.
طبری، محمد بن جریر.(۱۹۶۷). تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دارالتراث.
طیب، محمد .(۱۴۳۰).علماء الدیوبند عقیدۀ و منهاجاً ، دیوبند، الهند.
عثمانی، محمد شفیع.(۱۳۷۹). شهید کربلا، مترجم محمد امین حسین بر، تهران، انشارات مهارت
عزیزاحمد.(۱۳۶۶).تاریخ تفکر اسلامی در هند،تهران،انتشارات علمی و فرهنگی کیهان.
فخررازی، محمد بن عمر.(۱۳۷۸). التفسیر الکبیر، بیروت، مکتب تحقیق دار احیاء التراث العربی،
کاندهلوی،محمدزکریا.(بی تا).صحبتی با اولیاء،کراچی.
کشمیری،انورشاه.(۱۴۲۴).الکفارالملحدین فی ضروریات الدین،پاکستان،المجلس العلمی اداره القرآن و العلوم السلامیه .
گنگوهی، رشید احمد.(۱۳۴۲). فتاوی رشیدیه، کراچی، دارالاشاعه.
محدثی، جواد.(۱۳۸۷). پیام های عاشورا، قم، انتشارات زمزم هدایت.
مدنی، حسین احمد.(۱۹۵۲).مکتوبات شیخ الاسلام، هندوستان، مطبعه معارف.
مسعودی، علی بن حسین.(۱۴۰۹ق). مروج الذهب، دار الهجره.
نانوتوی، محمد قاسم.(۱۹۸۱). اجوبۀ اربعین، لاهور، نعمانی کتب‌خانه.
نانوتوی، محمد قاسم.(۱۹۸۱). تحقیق و اثبات شهادت امام حسین(ع)، لاهور، ناشر خدام اهل سنت.
ندوی، سید ابوالحسن، المرتضی.(۱۳۸۵). مترجم عبدالمجید مراد زهی خاشی، زاهدان، انتشارات فاروق اعظم.
نعمانی، عبدالعزیز.(۱۳۸۸). حماسه کربلا، تربت جام، آوای اسلام.
-یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب.(۱۳۵۸).تاریخ الیعقوبی، بیروت، موسسه الاعلی المطبوعات.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

A comparative study of the theory of perfect man in the theological system of Bonaventure and Mulla Sadra

Mohammad shirvany[1]

1. Corresponding Author, Doctoral student of University, Philosophy, Level 4 of science, Lecturer of the leadership institution at the University of Science and Technology Qom, Iran. E-mail: Mohammad18860@yah00.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received:14December 2023

Received in revised form:

15 January 2024

Accepted: 30 January 2024

Published online:

15 February 2024

Keywords:

The perfect man,
Mulla Sadra,
Bonaventure,
soul and intellect,
Jesus Christ

ABSTRACT

Anthropology is one of the most fundamental theoretical issues in the field of philosophy and mysticism, and religions in turn have expressed different points about this issue, Bonaventure in the theological system of Christianity and the Franciscan order, and Mulla Sadra in the theological system of Islam and the transcendental school, each with a view In particular, they have presented various claims in the field of the perfect human being and its dimensions. Bonaventure's spiritual man is explained very much around the axis of Jesus Christ, while Sadra's perfectionist man is given to every person who has a balanced scientific and practical effort. has to become, while Bonaventure considers this position only for Jesus Christ. Due to his maximum ability and knowledge, the perfect man of Sadra has leadership, therefore he can manage the social system, if such a claim is not seen in the spiritual man of Bonaventure. Bonaventure's spiritual man is very similar to Arshi's identity and Mulla Sadra's perfect man is both Arshi's and carpet's identity. What will be explained and applied in this article through the descriptive and analytical method and the library tool is the comparison of the points of agreement and difference between the opinions of Mulla Sadra and Bonaventure in the field of the perfect human being.

Cite this article: shirvany, M. (2023). A comparative study of the theory of perfect man in the theological system of Bonaventure and Mulla Sadra.*Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 229-253.
DOI: 10.22111/jrm.2024.47136.1149

© The Author(s).

Publisher: University of Sistan a

DOI: 10.22111/jrm.2024.47136.1149

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

مطالعه تطبیقی نظریه انسان کامل در نظام الاهیاتی بوناونتوره و ملاصدرا

محمد شیروانی[۱]

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری، دانشگاه قم رشته فلسفه . سطح ۴ حوزه علیمه . مدرس نهاد رهبری در دانشگاه علم و صنعت، ایران.
رایانامه: Mohammad18860@yah00.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۳
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۲/۱۱/۱۰
تاریخ انتشار : ۱۴۰۲/۱۱/۲۵

واژه‌های کلیدی:
انسان کامل،
ملاصدرا،
بوناونتوره،
نفس و عقل،
عیسی مسیح.

چکیده

انسان شناسی یکی از بنیادی ترین مسائل نظری حوزه فلسفه و عرفان است که ادیان هم به نوبه‌ی خود حول این موضوع، نکات مختلفی را بیان داشته اند، بوناونتوره در نظام الاهیاتی مسیحیت و فرقه فرانسیسکن و ملاصدرا در نظام الاهیاتی اسلام و مکتب متعالیه، هریک با دیدگاه خاصی در حوزه انسان کامل و ابعاد آن مدعیات متنوعی را ارائه کرده‌اند. انسان روحانی شناسی بوناونتوره، بسیار حول محور عیسی مسیح تبیین می‌شود، در حالی که انسان کامل شناسی صدرایی به هر انسانی که کوشش علمی و عملی متعادلی داشته، تعلق می‌گیرد، انسانی که در معماری صدرایی به آن پرداخته می‌شود، توانایی نمود اعظم و مثل اعلی شدن را داراست، در حالی که بوناونتوره این مقام را تنها مخصوص عیسی مسیح می‌داند. انسان کامل صدرایی به سبب توانایی و دانایی حداکثری، شان رهبری دارد، از این رو می‌تواند نظام اجتماعی را مدیریت کند، در صورتی که چنین ادعایی در انسان روحانی بوناونتوره دیده نمی‌شود. انسان روحانی بوناونتوره بسیار هویت عرشی و انسان کامل ملاصدرا هویتی عرشی و فرشی را توامان داراست. آنچه در این نوشتار به روش توصیفی و تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ی مورد تبیین وتطبیق قرار می‌گیرد، بررسی مقایسه‌ی نقاط وفاق و اختلاف بین نظرات ملاصدرا و بوناونتوره در زمینه انسان کامل است.

استناد: شیروانی ، محمد (۱۴۰۲). مطالعه تطبیقی نظریه انسان کامل در نظام الاهیاتی بوناونتوره و ملاصدرا. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷ (۲)، ۲۵۳-۲۲۹. DOI: 10.22111/jrm.2024.47136.1149

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان.
CC BY NC

مقدمه

برجسته سازی و تحلیل نقاط وفاق و خلاف قرائت مسیحیت و اسلام، آن هم با رویکرد حکمی و عرفانی دو حکیم متعالیه، چون صدرای شیرازی و بوناونتوره، نقش بسزایی در تقریب مذاهب و ادیان خواهد داشت، فهم درست هریک از نهادهای الاهیاتی و اندیشمندان دینی از مواضع علمی و دینی طرف مقابل، می‌تواند قضاوت مطابق با واقع تری را عهده‌دار شود. تاب آوری ادیان نسبت به یکدیگر، بسته به طرح واره‌های خودساخته ادیان است. از این رو هرچه اطلاعات تفصیلی‌تری به یکدیگر پیدا شود، ادیان اراده و جریان مشترکِ برتری را به خود خواهند دید و جهان به سوی صلح و توازن و تعادل بیش از پیش، روان خواهد شد. حکایت هم‌سو ادیان ابراهیمی از انسان کامل، مسیر سالم و موثر و فراگیر و ماندگار هنگامه‌ی موعود و نجات بشر از پوچی و ظلم را تحکیم خواهد بخشید.

ادیان ابراهیمی با برقراری جهت واحد متعالی، باید بتوانند در عین اختلاف و چندگانگی به مهارت تنیدگی به یگانگی برسند و رسیدن به این مهم بسته به دانش درست نسبت به مبانی الاهیاتی ست. تصویری که ملاصدرا از انسان کامل ارائه می‌دهد عین تعادل است، تصویری که واجد انحصار نیست و هر انسانی می تواند در آن مسیر گام نهد. از این رو شیوع انسان کامل و فراگیری آن، جهان موزون و مستوی را متحقق می سازد.بدین جهت عنان اندیشه و احساس و رفتار آدمی چون می تواند در دست انسان عالی و کامل قرار گیرد واسپاری آن بدست اندیشه انسان و سافل و عادی غیر معقول است.

شاید بتوان چنین مدعی شد که تنها موجودی ممکنی که می‌تواند بین مدرَک و مدرِک اجتماع برقرار کند، انسان است، اگرچه حکمایی چون صدرالمتالهین برای اتحاد عاقل و معقول و عقل براهینی ارائه کرده اند که مخالفینی هم داشت، اما در هنگامه‌ی شناخت خویشتن، قطعا بین عالم و معلوم، اتحاد و یگانگی قائل شده‌اند، از این رو انسان در موطن خود شناسی، از لحاظی عاقل و از لحاظ دیگر معقول است.

سقراط از تعبیر نفس شناسی استفاده می‌کرد که فرایند شناخت در آن حضوری‌ست چرا که سخن از خود است و نه دیگری، اما ارسطو از آن با عنوان انسان شناسی بهره می‌برد که فرایند شناخت در آن حصولی ست.

یکی از مدعیات محوری خودشناسی، خداشناسی‌ست، به این معنا که چون انسان خود را بشناسد، خدای را هم ضرورتا و به نحو حضوری خواهد شناخت و از آنجایی که شناخت یک امر تشکیکی ست و هر یک از نفوس در درجه خاصی از بساطت و وسعت و طهارت قرار گرفته اند، خداشناسی هر نفسی متفاوت با نفس دیگر خواهد بود، از این رو چون نفس انسان کامل مکمل، در افق و قله‌ی انسانیت متمکن است، نحوه‌ی اتم خداشناسی، از بستر نفس شناسی انسان کامل متحقق خواهد شد.

بدین جهت انسان های بالقوه و مستعد و متوسط، برای نائل شدن به سعادت تام و خداشناسی متعالی، یا باید متن و جدول وجودی خویش را ترفیع دهند، یا باید از خوانش متن وجود انسان کامل به خداشناسی انفسی نائل آیند. پس انسان کامل شناسی به بیان فوق، جزء ضروری خداشناسی ست و با جهل به انسان کامل جهل به خداوند متعال رقم خواهد خورد.

البته چنین به نظر می رسد که انسان در فرایند نفس شناسی، طی یک فرایند ایهام گونه، انسان کامل شناسی برایش متحقق می‌شود و سپس خداشناسی نتیجه می‌دهد، چرا که برای خداشناسی حداکثری، ناچاریم روند شناخت را از معبر انسان کامل عبور دهیم، به این دلیل که نفوس متوسطه، حکایت متوسط از حقیقت و خداوند دارند و حکایت تام یا قریب به تام، نصیب انسانهای رسته از موهوم و بسته به حقیقت است. وچون هرچه شناخت شفاف تر و مطابق با واقع تری نسبت به خداوند برقرارشود، آثار متعادل‌تری تجربه خواهد شد.

در شناسایی انسان در هر دوره‌ای از ادوار تطّور آن، بر روی مفهومی خاص تکیه شده و هر اندیشمند و متفکر و هر مکتب و نظام فکری در شناسایی انسان بر مفهومی ویژه و برداشتی خاص از انسان تکیه دارد، که در واقع تلقّی وی را از انسان نشان می دهد.(زینتی،۱۳۷۹،ص. ۶۳)

آنچه در این نوشتار مورد دقت است(Anthropology)نیست ،چرا که در آنتوروپولوژی جهت اجتماعی انسانی بیشتر از جهات دیگر وی مورد تحلیل است. و همچنین مراد از انسان کامل، لزوما انسانی که به موفقیت‌های اجتماعی و اقتصادی و زیباشناختی و فیزیکی دسترسی پیدا کرده است نیست، بلکه جهت نظر به سوی مولفه های معناگرایانه‌ی ست، که در آن انسان به نهایت ارزش های اخلاقی و معارف، دسترسی پیدا میکند.

معنایی از انسان کامل که در این نوشتار مورد نظر است در بین مکاتب مختلف روانشناسی با روانشناسی کمال همخوانی بیشتری دارد، روان شناسان کمال، تنها به «بهنجار بودن» نمی‌اندیشند،

بلکه می‌گویند باید به سطوح عالی تر کمال انسانی و فراسوی بهنجار دست یافت و تمام استعدادهای بشری را به فعلیّت رساند.

در میان قرائت های متعدد از رواشناسی کمال، قرائت نسخه‌ی ابراهام مزلو(۱۹۷۰ ـ ۱۹۰۷) بسیار با مبانی دینی و عرفانی سنخیت و همخوانی مشاهده می‌شود، وی سرشت انسان را خوب یا خنثی و نه شیطانی ضد اجتماعی می‌داند و انسان را شکوفا و خواستار تحقق می داند.(اکبری، ۱۳۸۷،ص. ۵۶)

در تمام فرهنگ ها و مکاتب فکری و فلسفی و آیین ها و مذاهب و ادیان، ردپایی از انسان کامل را مشاهده می‌کنیم. در این میان می‌توان از یوگا، بودا، کنفوسیوس، ارسطو، زردشت، افلاطون، اپیکور، نیچه، مارکس، سارتر، عرفا، متصّوفه، فلاسفه، و برخی از روان شناسان معاصر نام برد، که از انسان کامل سخن گفته‌اند و هر یک از دیدگاهی خاص و بر اساس جهان بینی حاکم بر اندیشه خویش، انسانی را به عنوان نمونه و برتر معرّفی نمودند و اسمی خاص چون «ارهات»، «کیون تسو»، «انسان آزاده»، «فیلسوف»، «انسان بزرگوار»، «قطب»، «شیخ»، «پیر»، «ابر انسان»، «خلیفۀ اللّه»، «انسان خلاّق»، «انسان خود انگیخته» و «انسان به فعلیّت رسیده» بر آن نهادند و شاید بتوان گفت به عدد انسان شناسان، نمونه هایی از انسان کامل معرفی شده است.(نصری،۱۳۷۱،ص. ۳۲۴)

برخی چون هابز(۱۵۸۸-۱۶۷۹م) با توجه به جنبه های مادی‌گرایانه‌ی انسان را برای انسان چو گرگ و برخی چون اسپینوزا(۱۶۳۲-۱۶۷۷م) انسان را برای انسان چو خداوند و چون سارتر(۱۹۰۵-۱۹۸۰م) انسان را وانهاده معرفی کرده اند.

قرآن کریم واجد آیاتی‌ست که جز بر انسان کامل قابل تطبیق نیست، چرا که یا باید بپذیریم که خطاب قرآن کریم در این دسته از آیات به قوه انسانهاست، به این معنا که همه‌ی انسانها از لحاظ استعداد مخاطب این آیات هستند و یا باید برخی انسان ها هم چون انبیا و اولیایی الهی را مخاطب بالفعل این دست از آیات تلقی کرد،آیاتی چون "و علم الادم الاسماء کلها" و آیه "و نفخت فیه من روحی" و آیه "انا عرضنا الامانه علی السماوات و الارض والجبال فابین ان یحملنها و اشفقن منهاوحملها الانسان"(انبیا/۴۵ و اعراف/۶۱ و نور/۱۱۲)که نمی‌شود بر انسان متوسط و ظالم و فاسق و نابکار حمل شود، بلکه نوع تعابیر اینگونه، بر وجود اتم قابل حمل است.

در این نوشتار با توجه به نظرات بوناونتوره حکیم ایتالیایی که سعی در جمع تفکر آگوستینی و آکویناسی داشت و از سردمداران فرقه فرانسیسکن شد و با توجه به نظام فکری او خصوصا نظراتی

که در کتاب "سفر نفس به سوی خدا" آمده است، سعی براین است تا مقایسه نظرات وی با ملاصدرا حکیم ایرانی که موسس حکمت متعالیه بود و کتابی مبسوط در ابعاد مختلف معرفتی به نام "اسفاراربعه" نگاشت، شناختی تحلیلی تفصیلی از مسئله انسان کامل یا انسان روحانی ارائه شود.

پیشینه تحقیق:

مقاله‌ی" انسان کامل از نگاه ملاصدرا" نوشته اکبر راهنما، با روش توصیفی تحلیلی به واکاوی در نظرگاه صداری شیرازی در خصوص چیستی انسان کامل پرداخته است که با تمام زحماتی که کشیده شده، نگاه تطبیقی و مقایسه‌ی در آن خصوصا با الهیات مسیحیت و فرقه فرانسیسکن همانطور که از عنوان هم انتظار می‌رود مطمح نظر نبوده است.

مقاله‌ی با عنوان" انسان کامل از منظر ملاصدرا با تاکید بر آراء روانشناسی" نوشته جعفر هاشملو، به تبیین ابعاد معرفتی مبحث انسان کامل پرداخته است که در این نوشتار همانطور که توقع می‌رود مقایسه‌ی با الهیات مسیحیت رخ نداده است.

رساله "علم انسان کامل از نگاه ملاصدرا و ابن عربی" نوشته رضا محمدی، به تبیین تنها مباحث شناخت انسان کامل و تنها مقایسه در بستر عرفان اسلامی بخصوص ابن عربی پرداخته است که همانطور که پیداست سخنی از الاهیات مسیحیت و جمیع مسائل انسان کامل در آن مشاهده نمی شود.

کتاب "انسان کامل قونوی و انسان روحانی بونانتوره" نوشته شده از محمد علی دیانی، موضعی تطبیقی را ارائه نموده است که قونوی تنها به عنوان یک عارف مورد نظر بوده است و جنبه های فلسفی و کلامی که در اثار صدرالمتالهین مورد نظر است در این نوشتار مورد تدقیق قرار نگرفته است.

انسان کامل در نظام حکمت صدرایی

انسان کامل در نظرگاه عارفان و حکیمانی چون صدرای شیرازی، بسان خدایی نمودی و تجلی گونه و واجب الوجودی بالغیر است، که در نهایت مشابهت با خداونداست، انسان کامل مجمع اوصاف جمالی و جلالی ست، که مجلای اتم اسماء الله است، که از آن به آیه الله عظمی و مثل اعلی، نام می‌برند، چنین انسانی در نهایت دانایی و توانایی، بین ممکنات است و بین او وخداوند واسطه‌ی نیست، چنین وجودی فراتر از ممکن و فروتر از واجب است، همو که قدرت تصرف در عالم عین را به همراه دارد و

می تواند رهبری و پرستاری معرفتی و اجتماعی مردمان دیگر را تحت حمایت خود قرار دهد. انسانی که تمام قوه های درونی خویش را به فعلیت رسانده و به سبب قرب به حقیقت جنبه رسالت و ولایت و نبوت و امامت پیدا کرده است.

ملاصدرا انسان کامل را نسخه‌ی مختصر از همه هستی می‌داند که با شناخت وی کل هستی و خداوند شناخته می‌شود و در واقع انسان را عالم اصغر مطابق با عالم اکبر می‌داند. صدرای شیرازی در کتاب القران الکریم در تفسیر آیه امانت، قبول عنایت الهی را بدون واسطه بیان می‌دارد و چنین ارتباط و فیض خاص خداوند متعال را تنها مخصوص انسان کامل می‌داند. (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج۱،ص.۶۷)

صدرالمتالهین انسان را مطابق با عالم واجد سه شآن وجودی، مادی/ خیالی و عقلی می‌داند که برخی در مرتبه اول و برخی در مرتبه دوم هستند، اما نبی اکرم‌ص که انسان کامل است، جمع مراتب سه گانه را در خود متحقق ساخته است و چنین انسانی را نمودار کل دنیا و عقبی می‌داند.(ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۲،ص. ۲۱۳)

وی در تفسیر خلافت الهی انسان آن را به خلافت تکوینی و نه اعتباری معنا می‌کند، چرا که خلیفه باید بیشترین سنخیت و مشابهت را با مستخلف عنه داشته باشد و الا خلافت باید به اشرف تعلق گیرد و از آنجایی که تنها خلافت به انسان تعلق گرفته است، لامحاله حکایت شرافت انسان بر مابقی موجودات خواهد کرد و بین انسان ها هم این مقام به انسان موزون و متعالی تطبیق می شود.

از نظر ملا صدرا یکی از نشانه‌های عظمت انسان پذیرش امانت الهی است. همان امانتی که خداوند بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه نمود. اما همه آنها از حمل آن سرباز زدند، جز انسان که آن را پذیرفت.

«إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَينَ أَن يحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولا»؛(سوره ال عمران، ایه ۷۶)

حقیقت امانت که گاه از آن تعبیر به فضل الهی شده، عبارت است از فیض و بخشش تمام و بدون واسطه خداوندی که مقصود از آن فنا از تمام اشیاء و امور، و بقای به حق تعالی است. شکّی نیست که صفت را هیچ موجودی جز انسان ندارد. هیچ موجودی استعداد و پذیرش چنین امری را ندارد، چرا که هر یک از آنها از مرتبه وجودی خاصّی برخوردارند و این تنها انسان است که می‌تواند به مقام فنای فی الله و بقای بالله نائل گردد. تنها انسان، آن هم، انسان کامل است که می‌تواند در طبیعت از

خود فانی شود و به سوی خداوند دگرگونی و تحول پیدا کرده و به او بازگشت نماید و نابود از خود و باقی به بقای الهی شود.

همان گونه که اسم شریف الله در حقیقت و مرتبه بر همه اسماء مقدّم و بر جمیع اسماء تجلّی نموده است، انسان کامل نیز که مظهر این اسم جامع است بر همه مظاهر دیگر الهی مقدّم بوده و می‌تواند به طور کامل آینه حق‌نما باشد.(نسفی، ۱۳۹۴،ص. ۱۴۴)

صدر المتألهین که به حق صدر حکما و شیخ عرفای الهی است، در اسفار می‌گوید: قرآن کریم از جانب حق تعالی با هزار حجاب به سوی خلق نازل شده و اگر به فرض تنها «باء» بسم الله با همان عظمتی که در لوح محفوظ است بر عرش نازل می‌شد، عرش از شدّت نور آن ذوب می‌شد، چه رسد به آسمان دنیا، امّا من می‌گویم: کتاب تکوین الهی و قرآن ناطق با هفتاد هزار حجاب از عالم غیب نازل شده تا قرآن تدوین را با خود حمل کرده و بشر را هدایت کند و اگر این کتاب مقدس تکوین (انسان کامل) با یک اشاره‌ای حجاب نوری از چهره بردارد و بر آسمان و زمین و یا فرشته‌ای مقرّب الهی بتابد، ارکان آسمان و زمین از هم فرو ریخته و هستی ملائکه مقرّب در هم کوبیده می‌شود.(ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص.۵۶۲)

عالم بر صورت انسان کامل (حقیقت محمدی) خلق شده است و در نتیجه حقیقت محمدیه واسطه و برزخ بین حق تعالی و عالَم است، ملا صدرا در اشاره به این حقیقت می‌گوید: لا یتنور من سواه [ای سوی الله تعالی] الا بتوسطه؛ / ما سوای حق تعالی از نور وجود و ظهور، بهره‌ای نمی‌یابد مگر به واسطه حقیقت محمدیه.(ملاصدرا، ۱۳۹۰،ص. ۶۵)

وی در جای دیگر چنین می‌نگارد: فهو الوسط بینهم و بین الحق تعالی؛ حقیقت محمدی واسطه و برزخ حق تعالی و ماسوای اوست.(ملاصدرا، ۱۳۹۰،ص. ۴۵)

انسان کامل موجودی است که به وسیله او سرّ حق به حق ظاهر می‌گردد. مراد از سر حق نیز کمالات ذاتیه خداوند است که تنها انسان قادر است آنها را نشان دهد. چون کمالات ذاتیه خداوند در غیب مطلق بود خداوند خواست تا در عالم شهادت آنها را مشاهده کند لذا انسان کامل را آفرید تا در آیینه وجود او خود را مشاهده نماید: لکونه متصفاً بالوجود و یظهرُ به سره الیه.(ملاصدرا، ۱۳۸۸الف،ج۵ ، ص.۵۶)

علم انسان کامل در نظام صدرایی

انسان کامل در دیدگاه صدرای شیرازی فاتح قله ی آگاهی ست، از آنجایی که وی علم را از سنخ وجود و نه ماهیت می‌داند که دارای تشکیک است و احکام وجود بر علم هم جاری می شود از این رو قابل تعریف نیست چرا که دارای جنس و فصل نیست و از آنجایی که علم در حس و خیال و عقل و قلب با روش های گوناگون مختص به خود پدیدار می شود و در نفس انسان کامل بدرستی فعلیت پیدا می کند.

انسان کامل با بهره‌وری از عقل مستفاد که به عقل فعال متصل گشته از جمیع علوم بدیهی و نظری/سفلی و علوی برخوردار می شود و این مهم بالضروره برای انسان کامل متحقق است.(ملاصدرا،۱۴۰۳، ج۶،ص. ۱۳۴)

در نظرگاه حکمی ملاصدرا نفس نسبت به مادون خود مصدر و نسبت به مافوق مظهر است به تعبیری نفس هم هویت فعال دارد و هو هویت منفعل به این صورت که بوسیله حس یافته های بدیهی را مس تاند و در کارخانه ی ذهن خود بوسیله تجرید و تجزیه و ترکیب که قوه خیال هم نقش محوری در آن دارد محصولات نظری را تولید می کند و در نهایت به خزانه ی علوم تبدیل می شود و اینجاست که مصداق« کل شی فی امام مبین» (انبیا/۹۸)می شود.

صدرا در خصوص روح الهی(قلب) در پیکره وجود آدمی آن را محل دریافت اشراقات قلبی بی‌واسطه و شخصی می داند که به سبب نداشتن واسطه در روند نتیجه، قابل اعتماد و پذیرش است.وی مرتبه دوم وجود انسانی را قلب می نامند و مرتبه اول را عقل می نامند افعال انسان در مقام ظهور از مرتبه عقل به مرتبه قلب نزول پیدا میکنند و فرق آن با عقل در این است که عقل مدرکات را از دور ادراک میکند اما قلب از نزدیک و همچنین عقل بسیاری از حقایق را ادراک نمی کند اما قلب توانایی درک همه معلومات را دارست از این رو چون قلب آدمی از عادات و تعلقات و رزائل تطهیر شد تمامی حقیت در او منعکس می شود و این شناخت شهودی دارای مراتبی ست که مرتبه اعلی آن به سبب طهارت ضمیر انسان موفق تنها نصیب انسان کامل می شود.(ملاصدرا،۱۴۰۴،ج۶،ص.۱۹۰)

در نگرش صدرایی کسی که شهود ندارد اصلا علم ندارد«من لا کشف له لا علم له» و جامع‌ترین و ماندگارترین و شفاف‌ترین علم شهودی و کشفی نصیب انسان کامل است از این رو مدعی شده است که انسان کامل را عبدالله می گویند به سبب آنکه تمام مظاهر امریه و خلقیه را مشاهده می کند.ابن

عربی و غزالی هم جایگاه علم را قلب می دانند.(ابن عربی،۱۴۰۹،ج۸، ص.۲۲-غزالی،۱۴۰۶،ج۲: ص. ۳۲۱)

ملاصدرا با تمام ارزشمندی که برای عقل قائل است آن را برای کشف همه جانبه حقیقت عاجز می داند لذا حکمت متعالیه را محفوف به عقل و قلب کرده است. وی در حوزه ادارکات انسانی، ارزش انسان ها را به اندازه های ادراکاتشان پیوند می زند و این مهم را با استناد به فرمایش مولی الموحدین(ع) «الناس ابناء ما یحسبون» ارائه می کند.(مجلسی،۱۴۰۱م، ۴۵،ص.۲۱۹)

نفس در مرتبه حرکت سلوکی و صعودی خود به انسان کبیر تبدیل می شود که همه موجودات در وی تحقق دارندبه گونه ی که همه اشیاء را به منزله اجزای خود می بیند، تا جایی که به تجرد تام عقلانی می رسد«اذا بلغت النفس فی استکمالاتها الی مقام العقل و تحولت عقلا محضا اتحدت بالعقل الفعال و صارت عقلا فعالا» به این معنا که انسان در وجود خود شناور است و از قوه محض تا فعل محض جاری و ساری ست.(ملاصدرا،۱۴۰۴،ج ۳،ص. ۱۹۲) در نهایت صدرا به سبب مقام خلافت الهی برای انسان کامل او را مانند خداوند بکل شیی علیم می داند که این علم را به صورت وهبی و اشراقی بدست آورده است.

جایگاه وجود انسان کامل در نظام صدرایی

ملاصدرا عرش و کرسی را از مراحلی می‌داند که انسان کامل در مراحل آفرینشش در قوس نزول در آنها وراد می شود به این معنا که انسان کامل ابتدا به تعین خاص خود در علم خداوند متعین می گردد سپس به اراده و ظهور اقدس حق در قلم اعلی که همان عقل اول و مشتمل بر عالم عقول است اختصاص می یابد سپس به مقام لوح نفس وارد می شود و سپس در مرتبه طبیعت به اعتبار ظهور حکمش در اجسام وارد می شود پس از آن در عرش که محل استوای اسم رحمان و تعیین کننده ی جهات است وارد می شود پس از آن در کرسی کریم که محل استوای اسم رحیم است و پس از آن در آسمانهای هفت گانه و پس از آن در صور عناصر تعلق به هیولایی عنصریات وارد می شود این نهایت مراتب از مراتب تدبیر امر است.(ملاصدرا، ۱۴۰۸،ص. ۵۶)

صدرالمتالهین با تکیه بر دو اندیشه نوآورانه‌ی خود یعنی حرکت جوهری و تشکیک وجود، انسان از قوه محض و جوهر جسمانی حرکت استکمالی خود را با حفظ وحدت شخصی آغاز می کند و تا تجرد محض خود را می کشاند،البته از آنجایی که صدرا انسان را با دیدگاه دوگانه‌انگاری معنا می‌کند تعادل

بین تن و من را لازمه تکامل می‌داند چرا که ماده نفس را به سوی خود و معنا نفس را به سوی می کشاند و انسان با توجه به مقام عبودی و خرد و عشق و معنا پس یک رزم همه جانبه خود را به قله‌ی حقیقت خویش که همان ذات ربوبی ست می کشاند.

وی با توجه به غایت انگاری خلقت،انسان کامل را هدف آفرینش معنا می‌کند به این صورت که تمام خلقت در خدمت شکوفایی کمال انسانی ست چرا که انسان کامل را عصاره و چکیده و لب الباب هستی معرفی می‌کند این دیدگاه یکی از مهم ترین مسائل حوزه انسان کامل است که غایت هستی را با انسان کامل توجیه می کند و این مهم باید بدرسی تحلیل شود که در این نوشتار موضوع نظر نظر نیست و بایستی در یک نوشتار منحاز مورد مطالعه قرار گیرد.

ملاصدرا کمال انسان را بسته به تمامیت و تعادل دو قوه نظری و عملی می داند که مراتب عقل نظری را عقل هیولانی و بالملکه وبالفعل و مستفاد و مراحل عقل عملی را تطهیر ظاهر،تهذیب قلب،آراستن نفس ناطقه،فناء نفس ازذات خود معرفی می کند و اینچنین بیان می‌دارد: فهذا حال بعض اولیاء الله لکن الولی الکامل من رجع بالوجود الحقانی الموهوب الی الصحوبعد المحو و عاد الی التفصیل بعد الجمع و وسع صدره لغایۀ الا نشراح للحق و الخلق.(ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج۳،ص. ۵۶)

انسان کامل پس از مرتبه فنا به مقام صحر مراجعه می کند و بعد از مقام جمع به مقام تفصیل شرفیاب می شود و سینه اش به خلق و رب گشاده می شود و این مرتبه همان سفر چهارم از سفرهای روحانی ست،عرفا در تبیین سفرهای چهارگانه سفرها را اینگونه تقسیم کرده اند: عبارتند از: ۱- سفر من الخلق الی الحق یا به اختصار سفر الی الحق، ۲- سفر من الحق الی الحق فی الحق یا به اختصار سفر فی الحق، ۳- سفر من الحق الی الخلق بالحق یا به اختصار سفر الی الخلق، ۴- سفر من الخلق الی الخلق فی الخلق بالحق یا به اختصار سفر فی الخلق،انتهای سفر چهارم لایق و مختص و شان انسان کامل است.(جیلی، ۱۳۷۷،ص. ۶۷)

صدرالمتألهین(رحمه الله) عرض عریضی را برای انسان بیان می دارد که در اعلی علیین آن انسان کامل است که هنر نمایی می کند: از اسفل سافلین تا اعلی علیین درجات و مقامات افراد بشر می باشد: "لهم درجات عند ربهم"(سوره نور،ایه۶۷) و این درجات بعضی را بالقوه و بعضی را بالفعل می باشد و در بعضی مطوی ودر بعضی منشور بود. کس باشد که مقامش "ان الذین یبایعونک انما یبایعون

الله"(سوره انبیاء ایه ۵۴) و "من یطع الرسول فقد اطاع الله"(سوره انفال ایه ۹۴)باشد واین آخر مقامات آدمی است و از این جا گفته است" من رآنی فقد رأی الحق".

رهبری انسان کامل در اندیشه های ملاصدرا

نظام اندیشه‌ی ملاصدرا قابلیت پرداختن به مسئله ی رهبری و خلافت انسان کامل را دارد.با در نظر گرفتن مباحثی همچون دو ساحت دانستن انسان و هم چنین حرکت جوهری نفس از جسمانی بودن تا روحانی شدن، این مسئله نمود بیشتری پیدا می کند. دو عنصر علم و عمل، سازنده ی انسان کامل است:

و اعلم أن النفس ما دام کونه متعلقهٔ بالبدن غیر واصلهٔ إلی النشأهٔ الکاملهٔ العقلیهٔ لا تصرف لها إلا فی القوی الحیوانیهٔ التی علمت أقسامها الثلاثهٔ و ما یتفرع عنها من القوی المبثوثهٔ فی الجسم و أما إذا کملت بالعلم و العمل فیطیعها الأکوان العقلیهٔ و الروحانیهٔ و الحسیهٔ کلها طاعتها لملک الملوک (ملاصدرا ،۱۹۸۱،ج۸،ص. ۱۳۹)

در حکمت متعالیه، انسان تشکیل یافته از دو ساحت بدن و نفس است که اصالت از آن نفس و باشد و بدن در پرتوی نفس اصالت پیدا می کند.علت این برتری، قابلیت ویژه ی نفس است زیرا می تواند با حرکت جوهری رفته رفته به تجرد برسد و متصل به عقل فعال شود.اینجاست که مسئله ی اتحاد عقل و عاقل و معقول در جایگاه خود قرار می گیرد:

ثم إن النفس فی مبادیء تکونها و ظهورها تغلب علیها جهۀ الکثرۀ الجسمانیۀ و یکون وحدتها العقلیۀ بالقوۀ فإذا قویت ذاتها و اشتدت فعلیتها غلبت علیها جهۀ الوحدۀ فصارت عقلا و معقولا بعد ما کانت حسا و محسوسا فللنفس حرکۀ فی ذاتها من هذه النشأۀ إلی نشأۀ الآخرۀ. (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ۱۳۶۰،ص.۲۴۱)

مطابق با مسئله ی تکامل نفس، انسان دیگر نوع برای افراد نخواهد بود بلکه جنسی است که دارای انواع فراوان می باشد: قد سبق أن الإنسان نوع واحد متفق الأفراد فی هذا العالم و أما فی النشأۀ الآخرۀ فأنواعه متکثرۀ کثرۀ لا تحصی لأن صورته النفسانیۀ هی مادۀ قابلۀ لصورۀ أخرویۀ شتی بحسب هیئات و ملکات مکتسبۀ ألبسها الله یوم الآخرۀ بصور تناسبها فیحشر إلیها (ملاصدرا،الاسفار، ۱۹۸۱،ج۹،ص.۲۲۵)

علت گرایش ملاصدرا به طرح این مطلب که البته برگرفته از عرفان است، آن بود که نوع دانستن انسان با تکامل و اشتداد وجودی نفس منافات دارد.

هم چنین توجه ملاصدرا به متون دینی و میراث عرفانی، او را واداشت تا انسان را خلیفه الله بداند البته ملاصدرا تمام انسان ها را دارای این مقام نمی داند زیرا فقط عده ی کمی از انسان ها می توانند با مجاهدات معنوی به این مقام برسند.(ملاصدرا،اسفار،۱۹۸۱،ج۶،ص.۱۰)

از جمله امتیاز های حکمت متعالیه طرح مسئله ی حرکت جوهری است.ملاصدرا با بیان این مطلب که تمام موجودات مادی در حال تکامل و حرکت اند و با در نظر گرفتن این که نفس انسانی در حدوث خود جسمانی است نه روحانی، باید این نتیجه را گرفت که نفس انسانی در سیر تکاملی خود، از ماده تا تجرد پیش می رود تا به عقل فعال برسد: فللنفس جهۀ استمرار و جهۀ تجدد لتعلقها بالطرفین العقل و الهیولی و کل من رجع إلی وجدانه وجد أن هذه الهویۀ الحالیۀ منه غیر الهویۀ الماضیۀ و الآتیۀ لا بمجرد اختلاف العوارض بل اختلاف أطوار لذات واحدۀ.(ملاصدرا،۱۳۶۰،ص.۲۳۰)

به عقیده ی ملاصدرا پس از آن که نفس انسانی به واسطه ی حرکت جوهری به تجرد تام رسید، از عالم ماده کوچ می کند و مرگ حقیقی او همان لحظه است.

با در نظر گرفتن مطالب گذشته، باید گفت که انسان به واسطه ی ریاضت های نفسانی در حیطه ی علم و عمل، و با قرار گرفتن در مسیر حرکت جوهری نفس از ماده تا تجرد، می تواند بر تمامی موجودات برتری و شرافت پیدا کند و این همان مقام خلیفه اللهی اوست. انسان در این مقام، به خاطر برتری وجودی، به صورت تکوینی بر تمامی موجودات احاطه و رهبری دارد و این همان امانت الهی است که تنها انسان آن را پذیرفت:

الإنسان الکامل فإنه فی کل ما له من الکمالات بلغ إلیه ما بین صرافۀ القوۀ و محوضۀ الفعل، کما هو شأن المتحرک بما هو متحرک، أ لا تری أنه ضعیف الجسمیۀ لیس کالجبال و المعادن، و أنه ضعیف النباتیۀ لیس کالأشجار فی قوۀ التغذیۀ و التنمیۀ و التولید، و أنه ناقص الحیوانیۀ لیس کالأسد و الفیل و الحیۀ و الطیر و غیرها من الحیوانات التامۀ فی قوۀالحس و الحرکۀ، و لهذا یحتاج فی بقائه الدنیوی إلی معاونات و معونات خارجیۀ تعاونه و تعینه و تحفظه و تصونه عن الآفات و الأضداد (ملاصدرا،۱۳۶۰،ص.۱۲۴)

ملاصدرا در همان کتاب اسرار الایات مطلب درباره ی خلافت انسان می آورد که خلاصه ی آن این است:

حکمت الهی که جامع جمیع کمالات است، اقتضا می کند که فیض وجود و رحمت او بر همه ی موجودات بسط پیدا کند.کیفیت بسط این کمالات به این است که ممکنات موجود شوند و تدبیر آن ها انجام بگیرد و خداوند با واسطه این امر را انجام می دهد زیرا بین خداوند قدیم و موجودات حادث مناسبتی دور است. پس باید خداوند متعال نائب و خلیفه ای برای تصرف و ولایت و ایجاد و تدبیر ممکنات قرار دهد و آن خلیفه باید از وجهی مرتبط با قدیم باشد و از وجه دیگر، به حوادث عالم مدد رساند بنابراین خداوند خلیفه ای را برای این تصرف ایجاد می کند که آن خلیفه برصورت حق می باشد (خلق الله آدم علی صورته).(ملاصدرا،ج، ۴،ص. ۶۷)

آن خلیفه به جهت مظهریت اسم ظاهر و باطن خداوند، دو حقیقت ظاهر و باطن را داراست.پس مقصود از وجود عالم ایجاد ممکنات آن است که انسانی به وجود آید که خلیفه ی خداوند در عالم باشد و همه ی ممکنات از جماد و نبات و حیوان، در مسیر موجود شدن این انسان هستند.

ملاصدرا در ادامه می گوید: و الإنسان الکبیر خلیفۀ اللّه فی السماء و الأرض، و ماهیتهما واحدۀ، و هذا الإنسان نسخۀ منتسخۀ و نخبۀ منتخبۀ من الإنسان الکبیر بمثابۀ الولد من الوالد، فله أیضا حقیقۀ باطنۀ و صورۀ ظاهرۀ، أما حقیقته الباطنۀ فالروح الجزئی المنفوخ من الروح الأعظم، نسبته إلی ذلک کنسبۀ الشعاع إلی الشمس، فکذلک عقله الجزئی و نفسه الشخصیۀ و الطبیعۀ الشخصیۀ، و أما صورته الظاهرۀ فنسخۀ منتخبۀ من صورۀ العالم الظاهر، فیها من کل جزء من أجزاء العالم، لطیفها و کثیفها قسط و نصیب، فسبحان من صانع جمع العالم فی واحد.

در نهایت ملاصدرا معتقد است که همه ی افراد بشر چه کامل و چه ناقص، نصیبی از خلافت به قدر حصه ی انسانی دارند.(ملاصدرا، اسرار الآیات، ۱۳۶۰،ص. ۱۰۹)

شناخت نامه بوناونتوره

بوناونتوره که در ابتدای حیات خود با اسم تعمیدی یوحنّا شناخته شده بود و به‌احتمال با ورود او به حیات دینی به بوناونتوره تغییر یافت، در سال ۱۲۱۷م (۶۱۳ه.ق) (به احتمال قوی) در باگنوریگو (باگنوریا)، شهر کوچکی در توسکانی ایتالیا به‌دنیا آمد. پدرش یوحنّا فیدنزا و مادرش مریم ریتلّو بوده است. بوناونتوره در عصر نظام جدید «رهبانی فرانسیسی» به اوج کمال خود دست یافت. وی تحصیلات

مقدماتی را در زادگاهش سپری کرد. در سال ۱۲۳۴م به دانشکده فنون دانشگاه پاریس راه یافت و در ۱۲۴۳م به‌درجه استادی رسید و پس‌از آن به‌عضویت فرانسیسیان درآمد. (Kent, Bonnie, 1998 54) او به‌جهت تعلق خاطر بسیار نسبت به شخصیت قدیس فرانسیس (فرانچسکو آسیزی) (۱۱۸۱م تا ۱۲۲۶م) و نیز بهره‌مندی از انفاس معنوی قدیس؛ تا اندازه‌ای که حیات خود را مدیون وی می‌داند؛ و نیز گسترش تلقیات تلقی‌های از الاهیات مسیحی و هم‌چنین پرورش آراء و اندیشه‌های نظام رهبانی او، به‌عنوان بانی دوم مسیحیت و معمار اصلی طریقه فرانسیسی شناخته می‌شود. در سال ۱۲۴۸م به اخذ درجه کارشناسی در متون مقدس نائل شد. از ۱۲۵۰م تا ۱۲۵۲م به تفسیر و سخنرانی *کتاب مقدس* پرداخت. بوناونتوره در آثار خود، قدیس فرانسیس را به‌عنوان انسان روحانی (آرمانی) معرفی کرد. وی در سال ۱۲۵۷م برای این‌که خود را به‌طور کامل، وقف وظایف کشیشی کند، از سمت دانشگاهی خود استعفا کرد و دیگر در دانشگاه سخنرانی نکرد. در ۱۲۵۹م به‌منظور مراقبه، به کوه لاورنا (آلورن) رفت و در آن‌جا به رؤیت فرشتگان شش‌بال در هیأت مصلوب، نائل آمد. در ۱۲۷۳م از طرف پاپ گریگوری دهم به‌عنوان اسقف اعظم آلبانو انتخاب شد. پس‌از آن، پاریس را به قصد دیدار با پاپ، برای آماده‌سازی تمهیدات لازم برای شورای دوم لیون، ترک کرد و به رم رفت. این شورا وظیفه آشتی بین روحانیون سکولار با فرقه مندیکنت‌ها را به‌عهده داشت. سپس به لیون بازگشت و سرانجام بوناونتوره در سال ۱۲۷۴ میلادی (۶۷۳ه.ق) در سن ۵۷ سالگی میلادی (۵۹ سالگی قمری)، پیش‌از اتمام شورای دوم لیون فرانسه، در همان‌جا درگذشت.(محمودیان،۱۳۸۶، ۴۲)

انسان روحانی در نظام فکری بوناونتوره

انسان شناسی در الاهیات مسیحیت دارای گونه های متعددی ست که از انحاء آن که به موضوع انسان کامل می پردازد گونه‌ی انسان شناسی عرفانی و شهودی و همچنین انسان شناسی وحیانی ست.در تفکر سه گانه‌ی ادیان ابراهیمی انسان کامل انسانی ست که واجد جمیع مولفه های متعالی نظری و عملی ست.که در نهایت این سیر معناگرایانه به خداگونگی خواهد رسید و غایتمندی هستی را معنا خواهد بخشید.چنین انسانی نسخه جمعی و بسیطی ست که می‌توان در وی همه‌ی جهان و خداوند را مشاهده کرد.

انسان روحانی یا انسان آرمانی در بینش بوناونتوره تعریفی از انسان است که بسیاربا انسان کامل صداریی هم سویی می کند ،انسانی که با عنایت عیسی مسیح ع نه با اندازه عیسی مسیح البته، می تواند واجد سجایای اخلاقی حداکثری و معارف اشراقی متعالی شود.

آنچه اولا وبالذات در انسان شناسی بوناونتوره و انسان شناسی عرفانی مسیحیت مورد نظر است ایصال به چنین مقامی ست و از آنجایی که رسیدن به چنین حد و حظی از انسانیت متوقف بر شناخت ابعاد و مولفه ها رسیدن به چنین جایگاهی ست در رتبه دوم مطمح نظر بوناونتوره و عرفان مسیحیت قرار گرفته است.

از آنجایی که بوناونتوره هم تدریس در دانشگاه پاریس را بر عهده داشت و هم ریاست فرقه فرانسیسکن را به عهده گرفت، مجبور به جمع بین دو روش خردگرایی و ایمان گرایی شد، به این معناکه چون جلوه تدریس او غلبه می کرد از نظام فکری ارسطویی و توماس آکویناسی بهره می برد و چون جنبه ریاست فرقه غلبه پیدا می کرد به سراغ نظام فکری افلاطونی و آگوستینی می رفت.لذا سعی جمع بین روش عقلانی و وحیانی داشت.

از این رو براهین عقلانی را بی تاثیر نمی دانست اما مکفی هم نمی دانست بلکه نقش تنبه برای آن قائل بود، بنابراین می توان نظام فکری بوناونتوره را یک سنتزی از نظام های دوگانه ی فکری مختلف دانست همان چیزی که در حکمت متعالیه صداریی هم مشاهده می شود.

در نظام فکری بوناونتوره جهان خلق دارای حق پدیداری ست اما با انحاء سه گانه رتبی که هر قسم به یک نحوه و تجلی خداوند متعال را نمایان می سازد وی در یک رویداد تشکیکی و مرتبه مند هستی را به سه نوع سایه و نشانه و مشابه ارائه می کند.

بوناونتوره به دنبال این است تا ضمن شناساندن نفس انسان، مراتب و استعدادهای آن را بر انسان نمایان سازد از دیدگاه وی، انسان باید نفس خود را تطهیرسازد تا بتواند به خداشناسی انفسی و تامه شرف یاب شود. بوناونتوره برای ایصال به این پاکیزگی، معماری عروج نفس را ترسیم می‌کند که به‌موجب این راهواره، سالک به‌واسطه سلوک و راز و نیاز با خالق، می‌تواند زمینه این نورانیت را در خود ایجاد نماید. از دیدگاه وی، اگر کسی توانست نفس خود را به نیکی بشناسد، به‌واقع به‌مرتبه خداشناسی قائل شده است.(کاکایی، ۱۳۸۸، ص.۷۴)

تبیین این معرفت این‌گونه است که نفس، ابتدا باید از موجودات خارج از وجود انسانی که موجوداتی مادی به‌مثابه سایه و نشانه خدا هستند عبور نموده و به دورن خود رجوع کند. در پی این رجوع، ادراک عمیق از تصویر خدا، که همان نفس انسانی است رخ می‌دهد. درنهایت، وقتی نفس به‌واسطه لطف حق به پاکیزگی رسید، پس‌از آن مراتب صعود روحانی را تا وجود ابدی طی کرده و مشابه خدا می‌گردد.

انسان شناسی فلسفی بوناونتوره

از نگاه وی عقل و فلسفه خادم کلام و الاهیات هستند و الاهیات است که تقرب به اله را رقم میزند از این رو در نقطه اولیه حرکت معرفتی به خداوند می بایست مولفه های فلسفی حوزه انسان شناسی را مورد ملاحظه قرار داد.

ایشان نفس انسان را فساد ناپذیر و ماندگار و همچنین مبدا آن تنها ذاتی ست که دور از هر نقصی ست. . نامیرایی نفس آدمی بر ماده‌ای در نفس، دلالت دارد که نمی‌تواند عنصری دارای تغیر جوهری باشد؛ اما فعالیت عوامل مخلوق، به کار بر روی ماده قابل تبدیل، محدود است و ایجاد جوهری دارای ماده‌ای غیرقابل تبدیل، از چنین عواملی برساخته نیست(دیانی،۱۳۸۹،ص. ۴۳۵)

وی همچنین نفس را صورت بدن و بین بدن و نفس ترکیب را قائل است البته وی برای نفس و بدن رابطه ی تنگاتنگی را که ارسطو و پیراوانش قائل بودند را قائل نیست چرا که خود نفس را هم مرکب از ماده و صورت می داند، از دیدگاه وی، نفس انسان، هم‌چون ملائکه، از ترکیب ماده و صورت، صورت گرفته که نتیجه ضروری پذیرش چنین نظریه‌ای، تعدد صُور خواهد بود.

بوناونتوره از تفسیر ابن رشدی ارسطو آگاهی داشته و نظریه فردیت نفس آدمی را نمی‌پذیرفت و به‌طور صریح برخلاف آن، استدلال می‌کند.محتوای معرفت نفس به موجودات محسوس، وابسته به ادراک حسی است و بوناونتوره با ارسطو موافق است که نفس، از ناحیه خود به موجودات محسوس و انواع موجودات محسوس، شناختی ندارد؛ یعنی عقل انسان در حالتی از عریانی خلق شده و به حواس و تخیل وابستگی دارد.خداوند به‌وسیله شباهت مأخوذ از حس ادراک نمی‌شود؛ بلکه به‌واسطه تأمل نفس در خود، پدیدار می‌شود. وی با این مبنا، معرفت انسان نسبت به واقعیات روحانی محض را از راه ادراک حسی،نفی می‌کند.بوناونتوره، حقیقت را مطابقت شیء (عین) با عقل می‌داند که آن،

متضمن شیء شناخته‌شده و عقل شناسنده است. برای این‌که حقیقت به این‌معنا؛ یعنی حقیقت دریافت‌شده، بتواند وجود داشته باشد، فاعل شناسا و موضوع شناسایی، نیازمند شرایطی مانند تغییرناپذیری موضوع شناسایی و لغزش‌ناپذیری فاعل شناسا است.بوناونتوره علاوه‌بر قوای نباتی، حاسه، عقل و اراده، برای نفس، «جوانب» متعدد برحسب اشیایی که توجه عقل و ذهن معطوف آن‌هاست، قائل است.از نظر بوناونتوره، آفرینش، تمثل و اشراق، سه ویژگی اساسی مابعدالطبیعه هستند که از یک نظام واحد، تبعیت می‌کنند و به‌موجب آن، رابطه مخلوقات (آفرینش) با خداوند، از طریق تمثل، تعریف شده و در مرحله اشراق نیز، نفس به‌واسطه تأملاتی، به‌سوی خدا بازمی‌گردد. او در تعریف خود از جایگاه انسان، همواره مراقب این نکته است که بین خدا و انسان خلط جایگاه نشود؛ بدین‌معنا که اتحاد نفس با خالق خویش و یا حتی جسمی که با آن متحد شود را مردود می‌داند.(رحیمیان،۱۳۹۰،ص. ۴۳)

به‌نظر می‌رسد مسئله‌ای انسان‌شناسی عرفانی بوناونتوره باید جزء قدم های ابتدایی و ضروری حوزه معرفتی او مورد بررسی قرار گیرد که در آن، مسئله انسان روحانی جز دیدگاه های متعالی انسان شناسی اوست.از دیدگاه وی، نفس، به‌طور کامل روحانی است که بلافاصله و بلاواسطه توسط خدا خلق شده و به بدن وابستگی پیدا کرده است.

نفس و بدن در اندیشه بوناونتوره

در نگاه اولیه به مدعای وی چنین به نظر می رسدکه درک بوناونتوره از نفس و بدن هویت دوگانگی را عهده دار است، گویی دو موجود جداگانه، توسط استادی هنرمند؛ یعنی خدا، به یک‌دیگر پیوسته‌اند تا فرد انسانی را تشکیل دهند. اما به مداقه عقلی می یابیم که چنین نیست. او ادعا دارد که چون خداوند بدن را خلق کرد، آن را به نفس پیوستگی داد، و این دو را در یک رابطه طبیعی و متقابل، به یکدیگر متصل ومتحد کرد. بدن با اقتدار به دنبال حاکمیت بر نفس تلاش می کند و نفس برای بدست آوردن حشمت و شایستگی و شوکت باید بتواند بدن را در جای خود بنشاند و برآن حکم برآند از سویی دیگر، بدن انسان دارای عجیب ترین و نجیب‌ترین قواعد و قوانین اساسی و ارگانیسم موجودیت که در طبیعت وجود دارد، تنظیم شده است: «داشتن بیش‌ترین تنوع اندام‌هایی که دارای بزرگ‌ترین زیبایی و مهارت و توانایی مدیریتی هستند». در تشریح بدن انسان با شگفتی های مواجه

خواهیم شد که جزء حیرت محصول آن نیست چرا که بدن خود را در شکل های متنوع و منسجمی متجلی می سازد، اما آن‌چه این نظم بدن را حفظ می‌کند، نفس است که بر آن حکم می‌راند.

بوناونتوره نفس را برترین بخش انسان معرفی می کند.چرا که خداوند، نفس را به‌طور مستقیم با اشراق مدیریت می‌کند، در حالی که او بدن را با اختیار آزاد اداره می‌نماید. از این طریق، بدن و تمام عملکردهای آن تابع روح هستند، در حالی که روح، تابع خداست. رابطه‌ای که بوناونتوره بین بدن و نفس توصیف می‌کند، درک او از جهان مادی با قدرت معنوی آن‌را بازگو می‌کند.به تعبیری بدن ارتباط مستقیم با رب متعال ندارد اما نفس در ارتباط بی فاصله با خداوند است.

او می‌نویسد که برای شخص انسان، مانند خود جهان، کمال فقط از طریق اتحاد واقعی ماده و روح به‌وجود می‌آید. در نگاه وی، دنیای مادی قادر به ایجاد هیچ‌گونه ارتباط شخصی با خدا نیست.(رحیمیان، ۱۳۹۰، ص.۲۳۱)

با این تعریف از ربط و نسبت‌ها میان بدن، نفس و روح در بینش بوناونتوره، بستر برای توضیح مسئله انسان روحانی، فراهم‌تر شد. وی در رساله *سیر نفس به‌سوی خدا*، با اشاره به مبحث صعود نفس انسان تا رسیدن به خدا، عوامل و مراتبی را برای سیر صعودی نفس برمی‌شمارد.

انسان روحانی و اقتدا به مسیح (ع)

طبق پاراگراف پیشین ازجمله این عوامل و مراتب می‌توان به این مقوله‌ها اشاره کرد: ۱هم‌ذاتی نفس انسان با کلمه الاهی و ۲رهنمونی انسان به‌سوی خدا از ره‌گذر جهان ماده؛ ۳یاری‌رسانی مسیح (ع) به نفس انسان برای گذر از محسوسات؛ ۴ضرورت شناخت سایه، تصویر و لطف خدا در نفس انسان، که به‌واسطه این شناخت و اهتمام برای رسیدن نفس به مراتب روحانی، نفس به‌واسطه سه فضیلت الاهی که همان تزکیه، اشراق و کمال است و نیز با اتکاء به شناخت از مُثُل ابدی و نکاح عرفانی با عشق مسیحایی، می‌تواند به جذبه‌های عرفانی دست یافته و به صلح روحانی دست یابد که در این‌صورت، چنین انسانی را می‌توان انسان روحانی نامید.

باید بدان توجه داشت که عیسی (ع)، آن‌گاه که در مقام انسان است، می‌توان آن‌را انسان روحانی در نظر گرفت و وقتی که در جایگاه خدای پسر می‌نشیند، او دیگر مسیح (ع) است و مسیح (ع)، خود واسطه فیض الاهی است و نسبت انسان روحانی، برای موجودی که خود، روحانیت انسان‌های برگزیده

را تأمین می‌کند، دقیق نیست؛ چون او در این مقام، یک حقیقت است. حقیقتی مانند حقیقت محمدیه در عرفان اسلامی؛ که در نگاه عرفان مسیحی از آن به کلمه یا لوگوس(Logos)تعبیر می‌شود.[۱]

در نظام فکری بوناونتوره راه انسان روحانی شدن تنها و تنها از اقتدا و تشبه به مسیح می گذرد آنهم با محوریت موضوعیت و نه طریقیت به این معنا که امکان ندارد کسی انسان روحانی شود اما اقتدا به مسیح ع نکند. با تبدیل‌شدن به مانند مسیح (ع)، شخص در رمز و راز پدر، مسیح (ع) را به شهود می‌نشیند.

البته در معماری فکری بوناونتوره تقلید معنای عمیق تری نسبت به برداشت های عرفی آن دارد به این معنا که وی از تقلید، تصویر را انتخاب می کند امری که انتزاعی و ماهوی نیست بلکه تماما وجودی و عینی ست و به یک حالت تشابه تام شباهت دارد .هرگاه کلام، جسم شود، تصویر کامل پدر است که در تاریخ و زمان، بیان شده.

اقتدا و تقلید علت قریب انسان روحانی شدن

تقلید، با تحول در فضل و زندگی جدید در اعمال و کردار شخص، مطابقت دارد. این به‌معنای تقلید تحت اللفظی از اعمال نیست؛ بلکه معنای عمیق‌تر شبیه‌بودن را بیان می‌کند. مفهوم گفته‌شده که جزو الاهیات بوناونتوره است، در کلام خدا ریشه دارد و بشریت مسیح (ع)؛ یعنی جنبه بشری او، قربانی خدا است. در روشی دیگر، با تقلید از مسیح (ع)، شخص از طریق تغییر و تحول در فیض، شباهت مسیحی را نشان می‌دهد و این یعنی این‌که انسان تبدیل به مقدسات خدا می‌شود.(دیانی، ۱۳۹۸،ص. ۶۵)

ممکن است این امر به ذهن متبادر شود که تقلید، یک سفر طولانی‌مدت برای تبدیل‌شدن به یک نماد واقعی از خدا است. به عبارت دیگر، تصویری از خدا که ما نیز این‌چنین خلق شده‌ایم؛ همان‌طور که کلمه از پدر تقلید می‌کند. بنابراین، متناسب با دو اصل کلام و ظرفیت تقلید کلمه تقلیدشده (تصویر) از مسیح مقدس، به‌گونه‌ای که به‌واقع، گویا از طریق زندگی ما در جهان، وجود دارد؛ این واسطه حضور آگاهانه خدا در بین ما قلمداد می‌شود. نکته دیگر این‌که، تقلید نمی‌تواند انتزاعی باشد؛ بلکه هم محتوای تصویر و هم فرم شکل تصویر را دربرمی‌گیرد. بنابراین، تقلید در عمل تجلی می‌یابد. این امر برعکس حالت فردی است که ریشه در خدا دارد و در آرامش داخلی خویش، صلح بیرونی را

از طریق نرم‌خویی، خودکنترلی، صبر و عشق ابراز می‌کند.البته باید توجه داشت تجارب زیادی از زندگی ما نشان می‌دهد که روابط درونی شخص با خدا، اثرهای بیرونی در روابط شخص با دیگران و خلقت دارد.

بوناونتوره اظهار داشت که کلمه بیان‌شده در آفرینش؛ یعنی عیسی‌مسیح (ع)، نمونه الاهی ـ جسمانی است. همان‌طور که نمونه الاهی است، کلام ازلی (مُثُلی) یا الگوی هر چیزی است که وجود دارد؛ به‌عنوان نمونه جسمانی، او آینه همه فیض‌ها و لطف‌ها، فضیلت‌ها و شایستگی‌ها و هرگونه نگرش خالقانه‌ای در برابر خدا است. بوناونتوره بین عملکردهای مسیحی که باید تقلید شود و مواردی که بهتر است از آن‌ها تقلید نشود (مانند قدم‌زدن روی آب!) تمایز قائل است. از طرف دیگر، از دیدگاه وی، هیچ محدودیتی برای تقلید از آن اعمال مسیح (ع) مانند نماز که به‌طور مستقیم مربوط به کمال زندگی در مسیح (ع) است، وجود ندارد. با این‌همه، باید در نظر داشت که بوناونتوره، شکل زندگی مسیح (ع) را در فقر و فروتنی به‌عنوان کامل‌ترین شکل تقلید نگه می‌دارد و تصویر واقعی خدا را در صلیب عیسی‌مسیح (ع) مشخص می‌کند.(Delio, Ilia. O.S.F, 2018)

سفر نفس به سوی خداوند

از اهم مولفه های برجسته‌ی تفکر بوناونتوره مبحث خداشناسی انفسی او یا همان سفر نفس به سوی خداوند است که ماحصل یک دوره ریاضت او بود وی در آن کتاب ین معرفت از نفس به خداوند و معرفت در نفس به خداوند فرق نهاد و معرفت در نفس به خداوند را مختص انسان روحانی دانست به این معنا که انسان روحانی بین خود و خدای خود دوئیتی مشاهده نمی کند که از نفس به دیگری که خداوند باشد برسد بلکه در خود نفس است که خداوند پدیدار است.

وی در فرایند سفر نفس به سوی خداوند مراتب شش گانه ی را بیان می کند که آن را به مثابه شش پله تخت سلیمان تمثیل می کند که بعد طی طریق تمامی پله ها نفس به مبدا آرامش و روحانیت می رسد، نفس در چنین حالتی در یک اورشلیم درونی متمکن می شود البته در پله هفتم یا روز هفتم است که به قرار و سکون مطق می رسد و به تعبیری مانند خداوند به استراحت می پردازد.

بوناونتوره در این اثر، با استفاده از استعاره سفر (به‌معنای دیگر)، نشان می‌دهد که میل انسان به خدا پویا و درحال تغییر است. این خواستی است که فرد را به جست‌وجوی خدا می‌کشاند و این خواسته

را به‌عنوان یک دانه فضل که در درون انسان وجود دارد و عمیق است، می‌کارَد. به‌همین دلیل، فرد انسانی به‌سادگی از کلیت موجودی که وجود دارد خوش‌حال و یا راضی نیست؛ و اشتیاق به چیزهای بیش‌تر و عمیق‌تر و برای خدا پیدا می‌کند و این امر باعث می‌شود فرد به سفر معنوی بپردازد. (Delio, Ibid, Pp.39&40.)

او قدم اول سفر نفس را از بیابان و فقر تفسیر می کند اما نه به معنای مادی آن وی تأکید می‌کند که با فقر، به‌عنوان گام نخستین سفر، به سوی محبوب باید رفت و این سفر، تنها یک سفر درونی و معنایی نیست؛ بلکه نوعی ریاضت برای دلداده‌ی حیران نیز هست. این یک سفر با اندام ظاهری نیست؛ بلکه سفری با تمام وجود و روح است.

وی همچنین مهم ترین مانع این سفر دورنی را خطا و گناه معرفی می کند به این صورت که خطا چون پرده‌ی زخیم بر روی قلب و روح آدمی می نشیند و آدمی را از مشاهده خویش منع می دارد و چون انسان از خود بینی روحانی محروم شد از خداشناسی و انسان روحانی بودن هم فاصله می گیرد.

از دیدگاه بوناونتوره، نماز، مادر منبع سفر به‌سوی خداوند است؛ زیرا نماز، گشودگی و تعمیق زندگی فرد در زندگی خداوند به‌شمار می‌آید. دعا این است که گفتار اولیه در اعماق انسان به زبان می‌آید. کسی که در عشق، بین کلمه (انسان) و کلام خدا گفت‌وگو می‌کند. (Bonaventure,2005, (b), P.15.)

در مسیر انسان روحانی شدن سفر نفس، یکی از مسائلی بسیار حایز اهمیت است عشق و تامل و عنایت ذات ربوبی ست در اینجا هم شش مرحله جزء مراحل محوری هستند:

الف. درجه دل‌نشینی؛ در این مرحله، سالک می‌فهمد که چه‌قدر خداوند دل‌نشین است و از همراهی خداوند لذت می‌برد و از مخلوقات اجتناب می‌کند.

ب. درجه دردناکی؛ در این مرحله، سالک به درک فراق و دوری از خداوند نائل شده و این درک سبب درد و رنج برای او می‌شود.

پ. درجه بیزاری؛ در این مرحله، نفس سالک که به خدا دل‌بسته است، از دیگران بیزار می‌شود. نفس، در این مرحله بین الوهیت و خدا سرگردان است.

ت. درجه مستی؛ در این مرحله است که سالک از رنج و محنت برای رسیدن به خداوند لذت می‌برد. درواقع در این مرحله، عذاب، تسلی می‌شود.

ث. درجه امنیت؛ در این مرحله، سالک به نجات از طرف خداوند اطمینان دارد و هرگز از او جدا نمی‌شود.

ج. درجه آرامش؛ این مرحله، مرحله اتمام فراق و جذبه زندگی در آسمان است. (Bonaventure, Ibid, P.32.)

مقایسه و نتیجه گیری

انسان کامل در دیدگاه هر دو حکیم از مباحث مهم الاهیاتی ست که پرداخت به آن جزء مولفه های بنیادین چیدمان نظام عرفانی ضروری ست چرا که سیر تکامل انسان در حوزه نظر و عمل باید به کمالی ختم گردد که ملاصدرا از آن به انسان کامل و بوناونتوره از آن به انسان روحانی نام می برد.در هر دو بینش فکری عشق و ریاضت و تامل به عنوان لوازم سلوک انسانی مطرح می شود و هریک با بیانی مشابه سه گانه ی فوق را اثاث البیت تکامل قلمداد می کنند.

ملاصدرا با توجه به هویت رهبری برای انسان کامل، جامه‌ی اجتماعی بر تن انسان کامل می‌کند، که باید انسان کامل برای بشر ناقص نقش محوری و امامت را ایفا کند چرا که بشر متوسط برای رهایی از میانه و رسیدن به منتها نیازمند انسان موفقی ست که توانسته باشد با اطمینان این مسیر را طی کند اما در دیدگاه بوناونتوره نقش رهبری اجتماعی و سیاسی مورد نظر نبوده و تنها رهبری معنوی مورد دقت قرار گرفته است.

از مولفه های بنیادین اختلاف اندیشه صداریی و بوناونتوره جنبه اجتماعی و کاربردی انسان کامل است، انسان کاملی که در نظام صدرایی مورد دقت است سرشار از رهبری و حکمرانی و شریعت سازی و تمدن سازی و فرهنگ سازی ست هویتی که کاملا فعال است و این فعالیت را با نظر بر توده و آحاد دنبال می کند اما در چیدمان فکری حکمای مسیحیت خصوصا بوناونتوره خبری از انسان کامل فعال در عرصه اجتماع با دغدغه نظام سازی به چشم نمی خورد، گفتمان تعاملاتی بونانتورا بیشتر جنبه فردی و انزوا و عرفانی دارد تا جنبه جمعی و کنش گر فرهنگی، از این رو انسان کامل در اندیشه بوناونتوره تنها محل مراجعه است تا دوار و سازنده، به این معنا که بیشتر شان ولایی و

دارد تا رسالتی. دقیقا به همین دلیل است که بوناونتوره انسان متعالی را روحانی مطرح می کند چرا که در نگرش وی انسان با حرکت طولی که حتی در خلوت ایجاد میشود کامل می شود خلوتی که رنگ و لعاب تقدس و روحانیت دارد اما انسان کامل صدرایی بین پهنای عرضی و سعی و بلندای عرفانی و نورانی جمع کرده است. انسان کامل صدرایی با سفر سوم که گردش در بین خلق است متحقق میشود و نه سفر دوم . بدین بیان باید اینگونه بیان داشت انسان روحانی بوناونتوره متمکن در سفر دوم است اما انسان کامل صدرایی پس از سفر چهارم حاصل میشود.

ملاصدرا با توجه به تجلی اسماء در مرات خلق انسان کامل را غایت خلقت معرفی می کند و برای انسان کامل شان ازلیت و ابدیت قائل می شود به این معنا که در سیر و قوس نزولی اولین مرتبه از مراتب ظهور مختص به انسان کامل یا همان صادر نخستین و عقل اول و عقل کل خواهد شد و در قوس صعود هم آخرین مرتبه نصیب ولی الله می شود که حوزه غایت انگاری انسان کامل در نگرش بوناونتوره مورد دقت نبوده است.

منابع:

قرآن حکیم و شرح آیات منتخب.(۱۳۸۸ش). ناصر، مکارم شیرازی، انتشارات اسوه، تهران.

ابن عربی، محیی‌الدین.(۱۳۸۹ش(الف)). *فصوص الحکم*، محمدعلی، موحد؛ صمد، موحد، نشر کارنامه، تهران.

انجیل عیسی‌مسیح.(۲۰۰۶م). ترجمه هزاره نو، انتشارات ایلام.

ایلخانی، محمد.(۱۳۹۱ش). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، انتشارات سمت، تهران.

جیلی، عبدالکریم.(۱۳۹۲). الانسان الکامل فی معرفۀ الاواخر و الاوائل، آیت اشراق، ایران، قم.

حبیب‌اللهی، اکبر.(۱۳۸۸ش). *فلسفه بوناونتورا*، انتشارات حکمت، تهران.

رحیمیان، سعید.(۱۳۸۴ش). *مبانی خداشناسی در الاهیات بوناونتوره با تأکید بر راه معرفت آفاقی*، فصل‌نامه علمی ـ پژوهشی دانشگاه قم، قم، سال ۷، شماره ۱، ص ص ۳۴ تا ۵۹.

رحیمیان، سعید.(۱۳۸۹ش). *پیوند خودشناسی و خداشناسی در عرفان ابن‌عربی و بوناونتوره*، *فصل‌نامه علمی ـ پژوهشی قبسات*، قم، سال ۱۵، بهار، ص ۱۴۶.

صدرا شیرازی ، محمد بن ابراهیم .(۱۳۸۸). *مفاتیح الغیب* ،کشور لبنان،استان بیروت، ناشر : دار احیاء التراث.

صدرا شیرازی ، محمد بن ابراهیم .(۱۳۸۹). *رساله مشاعر* ،کشور لبنان ، استان بیروت، ناشر:دار احیاء التراث .

صدرا شیرازی ، محمد بن ابراهیم .(۱۴۰۳م) . *الهدایه اثیریه* ،کشور لبنان ، استان بیروت ، ناشر: دار احیاء التراث .

صدرا شیرازی ، محمد بن ابراهیم .(۱۴۰۸م). شواهد الربوبیه،کشور لبنان ، استان بیروت ، ناشر : دار احیاء التراث .

صدرا شیرازی ، محمد بن ابراهیم .(۱۹۸۱م). *حکمت متعالیه* ،کشور لبنان ، استان بیروت، ناشر: دار احیاء التراث .

صدرا شیرازی ، محمد بن ابراهیم .(۱۹۸۱م). *مبداومعاد* ،کشور لبنان ، استان بیروت، ناشر: دار احیاء التراث .

غزالی طوسی، احمد.(۱۳۸۵ش). *السوانح فی العشق*، ایرج، افشار، انتشارات منوچهری، تهران.

کاپلستون، فردریک چارلز،(۱۳۸۸ش).*تاریخ فلسفه، ابراهیم*، دادجو، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، جلد دوم (از آوگوستینوس تا اسکوتوس)، ص ۳۳۸

کاکایی، قاسم؛ محمودیان، حمید.(۱۳۸۸ش). *الاهیات عرفانی از دیدگاه علاءالدوله سمنانی و بوناونتوره*، فصل‌نامه اندیشه‌دینی دانشگاه شیراز، شیراز، تابستان،ص ۲۳.

کتاب مقدس، ترجمه قدیم.(۲۰۰۷م). انتشارات ایلام.

مازلو،ابرام.(۱۳۸۹). *ادیان و ارزش ها و تجربه های اوج*، ترجمه فاطمه اکبری، نشر کرگدن، ایران، تهران.

نسفی، عزیز الدین. (۱۳۹۴). *انسان کامل*، نشر طهوری، ایران، تهران.

References

Kent, Bonnie.(1998).*Bonaventure, Routledge Encyclopedia of Philosophy* ,Edward Craig(Ed), Vol.1, London, p.828.

Quinn, John F.(1973). *The Historical Constitution Of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute OF Mediaeval Studies , Toronto: Pp.21-30.

Bonaventure.(1946).*Breviloquium*, Translation by: Erwin, Esser Nemers, ST. Louis, Herder.

Bonaventure.(1953).*The Mind's Road to God*, Translated with an Introduction by: G. Boas, Library of Liberal Ars Press, 32, New York.

University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

The ratio of intellect and intuition to gnosis in the opinions of the Masters of Baghdad and Khorasan

Abbas Rajabi gavandareh [1] | Hadi Vakili [2]

1. Corresponding Author, Doctoral student of Islamic mysticism and thoughts of Imam Khomeini, Research Institute of Imam Khomeini and the Islamic Revolution. Tehran, Iran. E-mail: rajabi1383@gmail.com
2. Associate Professor, Contemporary Wisdom Group of Humanities and Cultural Studies Research Institute, Tehran Iran. E-mail: drhvakili@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:9 December 2023
Received in revised form:
13 January 2023
Accepted: 1 February 2024
Published online:
15 February 2024

Keywords:
gnosis,
intellect,
intuition,
Masters of Baghdad and Khorasan

ABSTRACT

In study of the ratio of intellect and intuition with gnosis, many words can be found in the opinions of the Sufi elders, which show the importance of the present issue. To what extent does the mystic need gnosis during the mystical stages, and what kind of knowledge does he need? and what similarities and differences can be seen in the opinions of the Masters of Baghdad and Khorasan about this? these are the questions that this essay seeks to answer. Based on this, in this article, the opinions of the Sufis in the two mentioned schools have been investigated. In the view of the mystics of the Baghdad school, in terms of the time and religious background and the dominance of the formalists, reason and intuition were viewed as twin, and even in the position of defending Sufism and rejecting suspicions of evasion of reason or anti-rationalism, defenses were also written. but in Khorasan, due to the freedoms in the expression of opinions, the masters of Khorasan have confirmed and emphasized the role of intuition in the conduct. At the same time, they did not consider the intellect to be unfamiliar with the world of mysticism and mystical teachings.

Cite this article: Rajabi gavandareh, A, & Vakili , H. (2023). The ratio of intellect and intuition to gnosis in the opinions of the Masters of Baghdad and Khorasan. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (2), 255- 274. DOI: 10.22111/jrm.2024.46018.1132

© The Author(s).
Publisher: University of Sistan a
DOI: 10.22111/jrm.2024.46018.1132

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۲۶۷۶-۵۱۹۵
دانشگاه سیستان و بلوچستان

نسبت عقل و شهود با معرفت در آرای مشایخ بغداد و خراسان

عباس رجبی گاواندره [۱] | هادی وکیلی [۲]

۱. نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری، عرفان اسلامی و اندیشه های امام خمینی(ره)، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی ، تهران، ایران.
رایانامه: rajabi1383@gmail.com

۲. دانشیار، گروه حکمت معاصر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ، تهران ،ایران. رایانامه: drhvakili@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۹/۲۸
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۱
تاریخ پذیرش : ۱۴۰۱/۱۱/۱۲
تاریخ انتشار : ۱۴۰۱/۱۱/۲۵

واژه‌های کلیدی:
معرفت،
عقل،
شهود،
مشایخ بغداد و خراسان

چکیده

در بررسی نسبت عقل و شهود با معرفت در آرای مشایخ صوفیه سخنان فراوانی یافت می‌شود که نشان‌گر اهمیت مسألهٔ حاضر است. این که عارف در طی مقامات عرفانی تا چه اندازه به معرفت نیازمند است و جنس معرفتی که وی بدان محتاج است از چه سنخی است، آیا از نوع معلومات مکتسبهٔ عقل است یا از اموری است که محصول و رهآورد شهود تلقی می‌شود؟ و این که در آرای مشایخ بغداد و خراسان در این باره چه تشابهات و چه تفاوت‌هایی دیده می‌شود؟ سوالاتی است که جستار حاضر در پی پاسخگویی به آنهاست. بر این اساس در مقاله حاضر به بررسی آرای صوفیه در دو مکتب مذکور پرداخته شده است. در نگاه عارفان مکتب بغداد به لحاظ زمانه و زمینهٔ دینی و تسلط اهل ظاهر نسبت به عقل و شهود توأمان نگریسته می‌شده است و حتی در مقام دفاع از تصوف و رد نسبت عقل ستیزی دفاعیه‌هایی نیز به رشتهٔ تحریر در آمد. اما در خراسان به سبب آزادی‌هایی که در بیان عقاید وجود داشته است، مشایخ خراسان بیشتر بر نقش شهود در سلوک تأیید و تأکید داشته‌اند. ضمن آن که عقل را نیز نا آشنای با عالم عرفان و تعالیم عرفانی قلمداد نمی‌کرده‌اند.

استناد: وکیلی، هادی؛ رجبی گوندره ، عباس (۱۴۰۲). نسبت عقل و شهود با معرفت در آرای مشایخ بغداد و خراسان . *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷ (۲)، ۲۷۴-۲۵۵.
DOI: 10.22111/jrm.2024.46018.1132

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان
© نویسندگان.
CC BY NC

مقدمه

جریان تصوف در دنیای اسلام در طول تاریخ خود چندین مرحلهٔ مهم را تجربه کرده است که در طی هر مرحله و گذار، تغییرات و تحولات گسترده‌ای را از سر گذرانده است[۱]. نخستین گام جریان تصوف زهدگرایی است. محور اصلی سخنان صوفیه در سده‌های آغازین تصوف که هنوز صوفیان به شکل فرقه یا گروه خاصی در نیامده بودند، تقوا، زهد و دنیا گریزی بود. هر چند گاه این گوشه‌نشینی‌ها شخص را به درون‌نگری و نوعی شناخت نیز رهنمون می‌شد. شناختی که هدف نهایی آن رسیدن به مقام توحید و خودآگاهی عرفانی بود (ابن‌خلدون،۱۳۸۲،ص ص. ۹۶۸-۹۷۰)؛ اما هنوز سخنی از جنس علم یا معرفت آن‌گونه که در بین متکلمان و فیلسوفان مطرح بود، در میان نبود. با توجه به اوضاع نامناسب زمانه در سده‌های نخستین هجری، جنبه‌های عملی تصوف با سرعت بالایی در حال رشد بود (اسمیت،۱۳۹۰،ص ص. ۲۲۱-۲۲۳). اما با ظهور شخصیت رابعهٔ عدویّه عنصر عشق و محبت و وصال به حق در میان صوفیه رواج یافت. او عقیده داشت که سالک تنها از طریق محبت می‌تواند به کمال برسد (اسمیت،۱۳۹۰،ص ص. ۲۵۷و ۳۰۲). او بر آن بود که: «تصوف گام برداشتن به سوی حق است با پای عشق و محبت» (به نقل از: ستاری، ۱۳۷۴،ص. ۸۵).

در طی قرن سوم تا نیمه قرن چهارم صوفیان علیرغم همهٔ مخالفت‌ها و احترازی که از کتابت و تدوین داشتند، به تألیف و تصنیف تعالیم همت گماشتند. به تعبیری اشارات اهل دل در قالب عبارات گفته آمد. در آغاز تألیفات در قالب دستینه‌ها و رساله‌های عملی بودند که محتوای آنها تعالیم مشایخ در آداب سلوک برای مریدان بود. هدف دیگر این بود که تعالیم و آموزه‌های عرفانی را مستند به کتاب خدا و احادیث و سنت رسول خدا(ص) نموده و حقانیت خود را اثبات کنند و نشان دهند که حقیقت عرفان و تجارب عرفانی چیزی جز تعالیم کتاب خدا و پیامبر اسلام(ص) نیست. بر اثر تلاش‌هایی از این قبیل الهیات نظری با رویکرد عرفانی جهت تبیین معارف عرفانی و دفاع از متصوفه شکل گرفت (غنی، ۱۳۸۳، ص ص. ۴۶۲-۴۶۵).[۲]

با طی این مراحل، تصوف جایگاه فرهنگی و اجتماعی محکم و مهمی در جهان اسلام پیدا کرد. سلسله‌ها و مکاتب بسیاری رشد کردند و آثار فراوانی دربارهٔ عرفان و عرفا به رشتهٔ تحریر در آمد. از مهمترین مسائلی که از سده‌های آغازین در آراء و اقوال مشایخ صوفیه بدان پرداخته می‌شد، مسألهٔ معرفت و راه‌های کسب معرفت بود. سالک آیا باید با استمداد از قوای خود و به خصوص عقل به این

معرفت دست پیدا کند؟ یا نه، او باید با حضور در محضر مشایخ و به طور مستقیم با راهنمایی و ارشاد استاد و پیر، آمادگی لازم برای کسب فیض معرفت شهودی را در خود به وجود آورد؟ معرفت حقیقی ره‌آورد کدام یک از این دو راه است؟ آیا عقل راهزن سلوک است و نباید بدان توجه نمود؟ یا نه عقل نیز از عوامل و ابزارهای معرفت‌زا برای سالک است؟ اینها و سوالاتی از این دست موجب پدید آمدن آثاری از سوی عرفا و متصوفه گشت؛ که در ادامه به آرای مشایخ دو مکتب مذکور که به این مسأله اهتمام داشته‌اند، خواهیم پرداخت.

نکته دیگر آن که، با توجه به گستردگی و پراکندگی عرفا و مشایخ صوفیه، جهت حفظ نظم و انسجام مطالب باید خود را مقید به یک تقسیم‌بندی می‌نمودیم. اما در این که مکاتب عرفانی را به چه صورتی باید تقسیم‌بندی نمود، تقسیم‌بندی‌های متفاوتی از سوی محققان ارائه شده است. مرحوم غنی تصوف را مذهبی لغزنده و متغیر می‌خواند که انواع و اقسام رنگ‌های عقاید گوناگون و مسالک مخصوص فکری و تمایلات را در بر دارد که این امر، کار تقسیم‌بندی را بسیار دشوار می‌کند (غنی، ۱۳۸۳،ص ص. ۱۷۹-۱۸۱). با این حال برخی از مهمترین عوامل تقسیم و تعدد مکاتب عرفانی عبارتند از: تفاوت‌های شخصی عرفا، بوم جغرافیایی، زمان و دوران‌گذاری، شیوه و مشرب خاص سلوکی و زبان و ادبیات صوفیه (ر.ک: مایر، ۱۳۷۸، ۵-۱۵). از میان عوامل مذکور، عامل مکان و بوم جغرافیایی به عنوان یکی از مهمترین عوامل در تقسیم‌بندی، در این تحقیق مد نظر خواهد بود[۳].

پیشینهٔ پژوهش

در بررسی پیشینهٔ پژوهش باید گفت که پیرامون موضوع حاضر چندان کار نشده است. چرا که مسألهٔ معرفت بیشتر در مکتب عرفانی ابن‌عربی و شاگردان او برجسته شده و عمدهٔ تحقیقات پیرامون معرفت در این مکتب مورد کنکاش قرار گرفته است که برای نمونه می‌توان به کتاب طریق عرفانی معرفت ویلیام چیتیک و ماهیت معرفت عرفانی مسعود اسماعیلی اشاره نمود. با این حال، دربارهٔ تحقیقات و مقالاتی که با پژوهش حاضر دارای وجوه مشترکی هستند، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

"دریای معرفت" عنوان کتابی است که نصرالله پورجوادی پیرامون مسأله معرفت نزد مشایخ صوفیه متقدم نگاشته است. همچنان که مولف در پیشگفتار بیان نموده، مباحث کتاب پیرامون تمثیل صوفیان از معرفت به دریا و ساحل و استغراق در دریا که نهایت شناخت عرفا را می‌رساند، دور می‌زند.

در بخش سوم از این کتاب به طور مشخص از مشایخ بغداد (خرّاز، فارس بغدادی، ابن عطا وجنید) و نظر ایشان دربارۀ معرفت و تمیثل دریا است؛ و این چنین نتیجه گیری شده است که در ورای قالب الفاظ و کلماتی متفاوتی که دیده می‌شود، حقیقت سخن همۀ ایشان یکی بیش نیست (برای مثال ر.ک: پورجوادی، ۱۳۹۴،ص ص. ۲۵-۳۳).

کتاب "المعرفۀ عند الحکیم ترمذی" که به قلم عبدالمحسن حسینی به نگارش در آمده است، مسألۀ معرفت، اقسام و مراتب آن و نحوه حصول آن را در آراء و آثار حکیم ترمذی بصورت تفصیلی مورد جستجو و کنکاش قرار داده است. طبق تحقیقات مؤلف، ترمذی عقل، قلب و صدر را به عنوان انواری که از جانب حق بر بنده عطا شده، مشارک و معاون یکدیگر در کسب معرفت می‌داند. البته با توجه این که معرفت ذومراتب است، هر کدام از این سه بر بخشی از معارف آگاهی می‌یابند (ر.ک: حسینی، ۱۹۶۸، ص ص. ۴۲۴-۴۲۷).

در مقاله "جایگاه صحو و سکر در مکاتب عرفانی بغداد و خراسان"، صحو و سکر و تفاوت‌های دو مکتب که همواره محل توجه بوده و یکی از موارد تمایز دو مکتب قلمداد می‌شده، بررسی شده است. نویسندگان مقاله با کنکاش در آراء مشایخ برجسته این دو مکتب که از آنها آثار مکتوبی به جای مانده است، چنین نتیجه گرفته‌اند که در حقیقت میان صحو بغدادیان و سکر اهل خراسان چندان تضاد و تقابلی وجود ندارد؛ و در ورای ظاهر، میان آنها اتحاد معنایی و مفهومی نیز برقرار است (میرباقری فرد و رضایی، ۱۳۸۹،ص. ۳۳۹).

همچنان که آمد، دربارۀ مسألۀ حاضر و مقایسه دو مکتب از حیث معرفتی کار چندانی صورت نگرفته است. از این رو جستار حاضر بر خود فرض دانسته تا این مسألۀ مهم را مورد کنکاش قرار داده و تشابهات و اختلاف‌های این دو مکتب را بازنمایی کند.

زمینه های نسبت شهود و عقل با معرفت

سرچشمه‌های اصلی معرفت، این کلمۀ کلیدی در تصوف را باید در تفسیر منسوب به امام صادق(علیه‌السلام) جستجو کرد. در این تفسیر، معرفت بنیان و قلۀ دین دانسته شده است. آغاز و انجام راهی که به خدا منتهی می‌شود. لفظی چند بُعدی که در سیاق‌های مختلف معانی گوناگونی دارد. نوعی شناخت که در عقل جای داشته و ارزش و اهمیت چندانی هم ندارد. در مقابل معرفتی وجود دارد که جایگاه آن قلب است. با این معرفت حیاۀ بالله در دل رشد می‌کند و چون معروف در

این معرفت را حدی و نهایتی نیست، پس معرفتی این چنینی نیز حدی ندارد (به نقل از: نویا، ۱۳۷۳، ص ص. ۱۴۰-۱۴۲).

از میان عارفانی که در آثار و آرای خود به این تفسیر اهتمام داشته و به لحاظ تاریخی هم جزء طبقهٔ نخست و متقدمین محسوب می‌شود، ذوالنون مصری است که به مسألهٔ معرفت پرداخت و آن را بصورت نظام‌مندی ارائه کرد. وی در این باره منشأ حصول معرفت را متفاوت از علوم رایج کسبی، الطاف غیبی می‌داند (Abrahamof,2014,3؛ زرین‌کوب، ۱۳۸۲،ص. ۵۹). علیرغم اینکه کتابی از او بر جای نمانده و هر چه هست در قالب داستان‌ها یا کلمات قصاری است که در لابه‌لای آثار صوفیان و دیگر منابع مکتوب سده‌های میانه جهان اسلام آمده، ولی در همین اندک اقوال، عمق اندیشهٔ این عارف در توسعهٔ عقاید عرفانی و حکمی تصوف هویداست (ابستین،۱۳۹۷،ص. ۵۸). در نگاه ذوالنون راه‌های کسب معرفت عبارتست از: تأمل در اینکه خداوند چگونه امور را تدبیر، مقدرات را تقدیر و خلایق را خلق می‌کند (اصفهانی، بی‌تا، ج۹:ص. ۳۳۹). در سخن ذوالنون آنچه اهمیت ویژه دارد نه محتوای معرفت، بلکه سرچشمهٔ اصلی و خدایی آن است، که در پرتو آن عارف با اتصال به منبع حقیقی معرفت، شناخت حقیقی نیز برایش فراهم می‌گردد. در بیانی از او نقل شده: «پرسیدند خدا را به چه شناختی؟ گفت خدا را به خدا شناختم که اگر فضل خدا نبود او را هرگز نمی شناختم» (ر.ک: قشیری، ۱۳۷۴ ،ص.۴۴۲) در این بیان، سخن از ارتباط مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق و کسب معرفت از وجود باری تعالی به میان آمده است که در مقایسه با معرفت عادی بشر و راههای کسب آن، کاملا متمایز است. بر اساس چنین اقوالی زرین‌کوب به ارتباط تعالیم ذوالنون با افلوطین دربارهٔ معرفت باور دارد (زرین‌کوب، ۱۳۸۲، ص.۱۴).

مقصود از عقل در مقالهٔ حاضر قوهٔ استدلالی است که در دسترس همه آحاد بشر بوده و با بکاگیری آن به اموری زندگانی خویش سر و سامان می‌دهند و به طور خاص ابزاری است که حکماء و فیلسوفان به وسیلهٔ آن سعی در حل مشکلات و پاسخ به پرسش‌های بنیادین بشری دارند. اگرچه در عالم عرفان عقل با درک نواقص و ضعف خویش در شناخت برخی از امور و قرار گرفتن در محضر ربوبی و انوار حق نورانی گشته و توان شناسایی نامحدودی را پیدا می‌کند. از سوی دیگر در زبان عرفانی از شهود به مثابهٔ طریق اصلی حصول معرفت عرفانی یاد شده است. واقعه‌ای که محصول عطا و بخشش و از باب تنعیم و گسترش لطف از سوی حق بوده که عارف مداخله‌ای- جز تمهید مقدمات و اعداد نفس

از طریق انجام ریاضات و عبادات- در آن ندارد. ابزار شهود و وصول به معارف قلب است. شناختی بدون واسطه و حضوری که در آن حقیقت معلوم با عالم ارتباطی از جنس حضور دارد.

مکتب بغداد

اگرچه سری سقطی و معروف کرخی بنیان گذاران مکتب بغداد هستند، اما اوج شکوه این مکتب با نام جنید پیوند خورده است. ویژگی بارز این مکتب زهد و پایبندی به شریعت و همراهی مباحث مهم معرفت و محبت و توحید در حال صحو بود که با ظهور شخصیت حلاج عنصر شطح گویی و حال سکر نیز بر آن افزوده گشت و البته همین امر عامل افول مکتب بغداد نیز شد. همو که با استناد به ابیاتی منسوب به امام زین العابدین(ع)، خود را صاحب علمی می‌داند که آشکار شدن آن می‌تواند به قیمت جانش تمام شود. علمی که با علوم رسمی عامّهٔ مسلمانان تفاوتها دارد:

یا ربّ جوهر علم لو أبوح به لقیل لی: أنت ممن یعبد الوثنا

و استحلّ رجال مسلمون دمی یرون أقبح ما یأتونه حسنا (الحلاج، ۲۰۰۲، ص.۱۸۷)

استاد بغدادیان، حارث بن اسد محاسبی(۲۴۳ه.ق) و به تعبیری "استاد واقعی تصوف ابتدایی اسلام"، در راه کسب معرفت، اهمیت ویژه‌ای برای عقل قائل است. او عقل را غریزه‌ای می‌داند که به واسطهٔ آن خداوند بندگانش را مورد امتحان و تکلیف قرار می‌دهد و راه شناخت این غریزه، بررسی عملکردش از طریق اعضا و جوارح و قلب است. وی در این باره می‌نویسد: «فالعقل غریزة، جعلها اللّه عزّ و جلّ فی الممتحنین من عباده، أقام به علی البالغین للحلم الحجة، و أنه خاطبهم من جهة عقولهم، و وعد و توعد، و أمر و نهی، و حضّ و ندب. فهو غریزة، لا یعرف إلا بفعاله فی القلب و الجوارح، لایقدر أحد أن یصفه فی نفسه و لا فی غیره بغیر أفعاله. و لا یقدر أن یصفه بجسمیة، و لا بطول و لا بعرض، و لا طعم و لا شم، و لا مجسّة و لا لون، و لا یعرف إلا بأفعاله» (محاسبی، ۱۴۲۱، ص.۱۷۰). در این بیان، عقل مهمترین منبع کسب معرفت و تنها راه نجات بشر دانسته شده که در پرتو آن آدمی می‌تواند به جایگاه اصیل خود دست یابد؛ و قلب یکی از مجاری مهمی است که با آن دستورات عقل آشکار می‌شود. محاسبی معتقد است گوهر وجودی انسان عقل می‌باشد که به واسطهٔ آن انسان مخاطب الهی گردیده و همهٔ اوامر و نواهی رو به سوی عقل دارد. پس همانطور که هر چیزی را جوهری است، عقل جوهر آدمی است و مقام و منزلت عارف در سلوک بسته به عقل اوست و عقل

هرکس نیز به اندازه ایمانش است. محاسبی در ادامه بحث خویش در کتاب العقل به بررسی مسألۀ "العقل عن الله" می‌پردازد. او عاقل عن الله را کسی می‌داند که از پروردگار خویش خائف است و نشانۀ خوف نیز قیام به امر حق و اجتناب از محرمات و مکروهات است. از آنجا که خداوند را نهایت و غایتی نیست، عاقل عن الله را نیز نهایتی نخواهد بود. در این صورت، کمال، از اوصاف عقل عن الله خواهد بود و کاملان عاقل عن الله همان عارفان به اویند که آراسته به همه خوبی‌ها و بری از همۀ آفات و بدی‌ها هستند. در این حال که عقل به مشاهدۀ حق اتصال یافته، شور و شوق فراوانی دارد به گونه‌ای که تنها به حق مشغول گشته و پیوسته رو به سوی او دارد (محاسبی، ۱۴۲۱، ص ص.۱۷۶-۱۷۸). او در بیانی نزدیک به این معنا این علم را علمِ قلب در مقام قرب ربّ می‌نامد که همان نتایج مذکور در فوق را در پی دارد (به‌نقل‌از: الترمذی، ۱۴۲۲، ص ص.۴۵۳-۴۵۴).

محاسبی توجهی به تقابل قلب و عقل و نقش متمایز این دو در کسب معرفت ندارد. زیرا هنوز مباحث نظری در بین عارفان رواج چندانی نداشت. سخن محاسبی دربارۀ تعبیر "العقل عن الله" و رسیدن آن به مقام مشاهده و نفی عقل محض از رسیدن به مقام کمال را باید قوه‌ای فراتر از عقل محسوب کرد که طریق وصول به آن متفاوت از راه و روش معمول در علوم بوده و رهآورد آن کسب معرفت حقیقی است. همچنین استعمال الفاظ عقل و قلب بجای یکدیگر و بی‌اعتنایی به مرزبندی‌هایی که بعدها برای این دو لفظ و دیگر واژگان مرتبط با این دو ایجاد شد، گویای آن است که هنوز تقابل و تفکیک‌ها چندان جدی و ملموس نبودند و سالک اگر در پرتو انوار حق حرکت نماید خواهد توانست حقیقت حق را با عقل خویش شهود نماید. در نگاه محاسبی عقل شهودی قوه‌ایست که با فعال شدن و بکارگیری آن، سالک در طی منازل و مقامات عرفانی ترقی خواهد نمود؛ و نشانۀ وجود این عقل، عملکردی است که از خود در رفتار و کردار سالک نمایان می‌کند.

شیخ الطائفه، جنید بغدادی(۲۹۷ق) معرفت را به دو گونۀ تعرّف و تعریف تقسیم می‌کند. کلابادی در شرح این سخن می‌گوید: تعرّف عبارتست از این که خدای تعالی خودش را به طالبان حق بشناساند؛ که در پرتو آن، حقیقت اشیاء نیز شناخته خواهد شد. در مقابل، تعریف به این معناست که افراد با نگاه به آفرینش و موجودات پی به وجود باری تعالی ببرند. معرفتِ نخست خاص اولیای الهی بوده و معرفت دوم عامه مومنان را در بر می‌گیرد (کلاباذی، ۱۹۳۳،ص ص. ۳۷-۳۸). او چگونگی و مراحل کسب معرفت خویش را چنین بیان می‌دارد که در ابتدا آن را از استاد و دایی‌اش سریّ سقطی و

حارث محاسبی فرا گرفت و با بالا رفتن مدارج و رعایت ادب حضور، خداوند خود معارف و علوم را به او آموخت. به عقیدهٔ او کسی به مرحلهٔ کسب علم اهل تحقیق نمی‌رسد مگر با رعایت ادب در حضور که با ذوق و وجدان همراه خواهد بود (المزیدی، ۱۴۲۷،ص. ۹). در نظر جنید معرفت عامه و خاصه معنایی ندارد، مگر اینکه گفته شود معرفت دارای درجاتی است؛ و اعلی درجهٔ آن نصیب قلبی است که در آن عظمت و جلال پروردگار جای دارد (بغدادی، ۱۴۲۵،ص ص. ۲۰۶-۲۰۷). شیخ در باب نقش شهود در کسب معرفت، برای قلب نقش ویژه‌ای قائل است. وی در توصیف مشاهده می‌گوید: «مشاهده ادراک امور غیبی است به وسیلهٔ انوار اسرار، که نتیجه صفای قلب از ناپاکی‌هاست به گونه‌ای که سالک وجود خودش و ماسوی‌الله را فراموش کند. رسیدن به این مقام یعنی وصول به مقام حق الیقین» (بغدادی، ۱۴۲۵،ص ص. ۱۴۴و ۱۵۴). علیرغم تأکیدی که وی بر مقام و منزلت قلب دارد اما چندان اهمیتی برای عقل قائل نیست و وابستگی به آن در سلوک را از خطرات بزرگ می‌شمارد (بغدادی، ۱۴۲۵، ص. ۱۵۸). در نظر او علمی که توسط عقل بدست می‌آید، علم ظاهری و زبانی است و علمی که در قلب جای دارد، عبارتست از علم باطن و علم ملکوت (بغدادی، ۱۴۲۵،ص ص. ۱۶۱-۱۶۲).

از دیگر عارفان مکتب بغداد که به مسأله علم و معرفت پرداخته، نفرّی (۳۵۴ق) است. پل نویا در بیان اهمیت آثار او می‌نویسد: «با آثار نفری زبان حقیقی تجربهٔ عرفانی زاده می‌شود، زبانی که با آنچه صوفی در آن زیسته است یکی می‌شود، زبانی که در وجدان صوفی به صورت زبانی در عین حال هم زبان خدا و هم زبان انسان بلندی می‌گیرد» (نویا، ۱۳۷۳، ص.۹). نفری در کتاب المواقف به مسألهٔ شناخت، مراتب آن و کیفیت حصول به آن پرداخته است. مهمترین مسأله در المواقف، اصطلاح «وقفه» یا «موقف» است و مفهوم آن اشاره به موضعی است که واقف در معرض شهود خدا و شنیدن خطاب الهی است. مقامی که واقف به فنای در ذات حق می‌رسد و پس از آن در زمان بازگشت عارف کم‌کم آنچه در آن حال دریافته را به خاطر می‌آورد و می‌تواند آن را توصیف کند (نویا، ۱۳۷۳، ص ص.۲۹۲و۳۰۴؛ نیکلسون،۱۳۶۶، ص.۱۳۲). وقفه سرچشمه و مطلع همه علوم و روح معرفت است (نفری، ۱۴۱۷،ص ص. ۱۰و۱۲). از نظر نفری، وقفه بالاتر از معرفت و معرفت بالاتر از علم است. زیرا علم متوجه معلومات و شناختنی‌هاست که شامل ماسوی الله است و پرداختن به کثرت‌ها دوری از خداوند را به دنبال دارد. در معرفت نیز به عنوان آخرین موقف، چون هنوز دوگانگی وجود دارد،

فاصله‌ای میان عبد و رب وجود دارد که عبد باید از آن نیز بگذرد (نفری، ۱۴۱۷،ص ص ۱۳-۱۴). با این اوصاف، علم محصول عقل سلیمی است که به مقام مشاهده و قرب نرسیده است و معرفت محصول مقام قرب و مشاهده است، مشاهده‌ای که هنوز دوئیت در آن موج می‌زند و اگر عارف بتواند از این دوگانگی عبور کند و به فنای در ذات برسد، به اوج کشف و شهود دست یافته است. بنابراین اینها مراحل و مراتبی هستند که عارف حقیقی باید بدون توقف این مراحل را طی نماید تا به مقام حضور برسد؛ مقامی که در آن دوگانگی از بین رفته و عارف یا به عبارت دقیقتر واقف بی واسطه معارف را وجدان می‌کند.

ابونصر سراج (۳۷۸ق) در اللّمع فی‌التّصوف به عنوان جامع تعالیم مشایخ بغداد، معتقد است برای همهٔ علوم حدی وجود دارد به جز علم تصوف، که برای آن حدی متصور نیست. چرا که مقصود علم تصوف، حق‌تعالی است که او را حدی نیست. این علم در جهت فهم کلام و احکام خداوند از جانب او بر قلوب اولیای الهی نازل می‌شود و معدن جمیع علوم و احوال و علم الفتوح است (سراج، ۱۹۱۴، ص ص.۱۸و ۲۰). وی معرفت را تحقیق قلب به اثبات وحدانیت و کمال اسماء و صفات خداوند تعریف می‌کند که خود بخششی است از سوی پروردگار بر عارف و بالاترین سطح آن محصول مشاهده است (سراج، ۱۹۱۴، ص ص.۴۰-۴۱). او در بیان حال مشاهده به قلب، اهمیت و توان شناخت حق توسط آن و شاهد بودن آن پرداخته است. او منظور از شهید بودن قلب را حضور قلب دانسته که بر اثر شهود حق توسط قلب، همهٔ حواس و قوای ادراکی فرد متوجه حق گشته و از غیر او منصرف می‌شود. این مشاهده بواسطهٔ پندگیری از عبرت‌ها و نگاه با چشم اندیشه است. این پایین‌ترین سطح مشاهده است. مرتبهٔ بالاتر از آن، حال شهودی است که بر اثر مشاهده حق در سرّ و وهم سالک چیزی جز حق نماند. اما بالاترین سطح حال مشاهده عبارتست از این که حق را در هر چیز و همه کائنات را با حق ببیند، چنین کسانی حاضران غایب و غایبان حاضراند. این شهود، مرید را به حال یقین به عنوان عالی‌ترین احوالی که سالک می‌تواند به آن دست یابد، می‌رساند (سراج، ۱۹۱۴، ص ص.۶۸-۶۹). سراج فکر و تفکر را در ارتباط با قلب تعریف می‌کند و معتقد است تفکر همان جولان قلب و فکر عبارتست از وقوف قلب بر آنچه که شناخته است (سراج، ۱۹۱۴، ص ص.۲۳۰-۲۳۱). او ضمن بیان اقوالی از عرفای پیشین و با استناد به این سخنان، عقل را در کسب معرفت حق عاجزی می‌شمارد که تنها در پرتو عنایت حق توان شناخت او را خواهد داشت (سراج، ۱۹۱۴، ص.۴۰). بنابراین سراج

نیز اتکای به عقل و توان شناختی آن را خطایی بزرگ می‌داند. اما همین عقل اگر نقص خویش را بپذیرد و خود را محتاج به توفیقات الهی بداند، با تابش انوار الهی به چنان توانایی در شناخت خواهد رسید که دیگر نهایتی برای آن نمی‌توان تصور کرد؛ و پیوسته در حال شهود حق در تمامی ذرات هستی خواهد بود.

ابوطالب مکی(۳۸۶ق) از بزرگان مشایخ بصره و بغداد در قوت القلوب به مسألهٔ علم و معرفت پرداخته و این دو را رهآورد ایمان و یقین دانسته که جایگاه اصلی آنها قلب است. وی در شرح و تصدیق سخن خود، اقوال و آرای بسیاری از متقدمان را ذکر نموده که در نگاه ایشان مقدمهٔ معرفت و حکمت که هبه‌ای از سوی حق‌تعالی بر بنده‌اش است، عمل صالح و رعایت برخی ریاضات همچون خاموشی است. کسی که به یقین از راه مشاهده برسد به بالاترین درجه از سعادت دست یافته که دستگیر او در دو جهان خواهد بود (مکی،۱۴۱۷،ج ۱: ص ص.۲۳۶-۲۴۵). او نوعی از یقین را تقویت شده با استدلال و برهان می‌داند که شامل همهٔ علوم عقلی و نظری می‌شود. با این حال معرفت هر کس به اندازهٔ یقین اوست و یقین افراد نیز به مقدار خلوص‌شان است. بالاترین معرفت نیز محصول و نتیجهٔ مشاهده است که همان مقام عین‌الیقین و خاص مقربان در مقام قربشان است (مکی،۱۴۱۷،ج ۱: ص ، ۲۴۶). وی از این علم با تعابیری چون علم بالله و علم قلوب یاد می‌کند و مدح و ستایشی که در آیات و روایات از علم شده را خاص این علم می‌داند (مکی،۱۴۱۷،ج ۱: ص ۲۵۱). با مقایسهٔ این دو بیان چنین برداشت می‌شود که یقین حاصل از مشاهده بیشتر مقبول است تا علم حاصل از برهان و قیاس و استدلال؛ و آنچه شک و حیرت را از دل سالک می‌زداید، علم بالله می‌باشد. گویا خاموشی‌ای که شیخ بر آن تأکید دارد، نه خاموشی زبان، بلکه خاموشی عقل و ذهن آدمی از پردازش مفاهیم و استدلالاتی است که غرق در آن گشته و آن را اوج کمالات انسان می‌پندارد.

از عارفانی که می‌توان از او به عنوان حلقهٔ واسطهٔ میان عرفای بغداد و خراسان یاد کرد، شیخ ابوعلی دقّاق(۴۰۵ق) است. وی شاگرد ابوالقاسم نصرآبادی از شاگردان شبلی و جنید بوده و از سوی دیگر مشایخ بزرگ خراسان مانند ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قیشری مصاحبت و شاگردی او کرده‌اند. معرفت یکی از ارکان اصلی مواعظ او بود. او در این باره معتقد است که ابتدای معرفت با استدلال است و نهایت آن به ضرورت. هم چنان که علم به طاعت ابتدا مکتسب است و انتها به ضرورت (به نقل از: هجویری، ۱۳۷۵، ص.۳۴۹). مقصود از ضرورت در این سخن آن است که ضرورت حالی است

که عارف مضطر و درمانده از دفع و جلب آن باشد. چرا که واردی است از جانب حق تعالی (به نقل از: هجویری، ۱۳۷۵، ص.۳۶۶). چنین معرفتی که با ضرورت همراه گردد، موجب می‌شود شب عارف را صبح و دریای شناخت او را ساحلی نباشد (سمعانی، ۱۳۸۴، ص.۲۲۱). شیخ ابوعلی معرفت را متفاوت از علم رایج می‌داند و آن را خاص‌تر از علم رسمی و خانقاهی معرفی می‌کند که توأم با هیبت بوده و هیبت علامت چنین معرفتی است (به نقل از: مدنی، ۱۳۹۶،ص. ۱۶۶) او علم رسمی را به باران تابستانی تشبیه می‌کند که نه بیماری را شفا دهد و نه تشنه‌ای را سیراب (انصاری، بی‌تا، ص.۵۳). معرفت به ضرورت که از جهت تنعیم حق بر سالک افاضه می‌شود، همان معرفت شهودی است که فراتر از عقل و قوای عقلانی می‌باشد و عارف در دریافت و درک معارف منفعل و تنها نقش قابلی و پذیرا را دارد.

مکتب خراسان

مکتب خراسان با ابراهیم ادهم آغاز و با ظهور شخصیت‌هایی چون حکیم‌ترمذی، قشیری، بایزید و ابوسعید ابوالخیر توسعهٔ فراوانی یافت و رنگ و شکل متفاوتی از مکتب بغداد به خود گرفت. در خراسان تعالیم صوفیانه در ابعادی وسیعتر و آزادانه‌تر زمینهٔ رشد یافتند. چندان که به سخنان شطح آلود بایزید و اعمال عرف ستیزانهٔ ملامتیان و قلندران به دیده انکار نگاه نشد و برای آنها عظمت و احترامی خاص نهاده می‌شد. بایزید که پیوسته تن در مجاهده و دل در مشاهده داشت، ریاضت و دوری از دنیا را نخستین گام در کسب معرفت می‌دانست، که موجب جلب نظر حق و دریافت بی‌واسطهٔ علوم از او می‌شود(عطار، ۱۳۸۵،ص. ۱۵۲). کلام مشهور او در نقد علماء که آنها را مسکینانی می‌داند که علم‌شان را مرده از مرده می‌گیرند، در حالی که او علم خود را از زندهٔ جاوید می‌گیرد، اشاره‌ای است به نقش و اهمیت شهود و معرفت بی واسطه‌ای که از این طریق حاصل می‌شود (سهلجی، بی‌تا، ص.۱۰۰).

حکیم ترمذی (۲۸۵ق) از عرفای مکتب خراسان که ابن‌عربی از او با تعبیر "صاحب ذوق تام" یاد می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲،ص. ۳۹)، قائل به قرابت یا به تعبیری همانندی و یگانگی دین و معرفت است. زیرا اصول و ارکان دین و معرفت را به صورت یکسانی عبارت از حق، عدل و صدق می‌داند. وی حق را ناظر به اعمال جوارح، عدل را ناظر به قلوب یعنی اخلاق و امور اخلاقی و صدق را ناظر بر عقول یعنی ایمان و اعتقاد می‌داند که در پرتو این سه‌گانه معرفت حاصل می‌شود که در

صورت نبود هر کدام راه به سوی معرفت بسته خواهد بود؛ هم چنان که در صورت عدم تحقق این سه گانه، دین نیز صورت درستی نخواهد بست (الحسینی، ۱۹۶۸،ص ص. ۱۲۸-۹). با این توصیف عقل و قلب به صورت مشترک در کسب معرفت همکاری دارند که در صورت نبود هر یک معرفت حقیقی کسب نخواهد شد. البته باید توجه داشت در این بیان، ترمذی رأی خویش را در باب عقل و قلب از حیث تکلیف هر یک بیان می‌کند و نه از جهت ابزار و وسیلهٔ ادارک (الحسینی، ۱۹۶۸،ص ص. ۱۲۸-۹).

وی معرفت را دارای مراتبی می‌داند که بر اثر آن عارف یک سیر استکمالی را طی می‌کند و هر مرتبه‌ای که بالاتر می‌رود به همان میزان بر مشاهدات و یقین او افزوده می‌شود. در همین راستا ترمذی میان انواع علم و ظاهر و باطن رابطه‌ای برقرار می‌کند و علم ظاهری را علم و علم باطن را حکمت که بالاترین درجه‌اش حکمت علیا یا همان معرفت است، می‌نامد. وی در تقسیم‌بندی دیگری که ریشه در سه گانه‌های پیشین دارد، علم را به سه دستهٔ علم حلال و حرام، حکمت و حکمت علیا یا معرفت تقسیم نموده که موضوع علم نخست علم به اوامر و نواهی حق است که به علما تعلق دارد. علم دوم ناظر به تدبیر یا صفات حق دارد که در اختیار حکماست. موضوع علم سوم علم الله است که مختص به ذات حق است و خاص اولیاء می‌باشد (الحسینی، ۱۹۶۸،ص ص.۱۳۱-۱۳۳).

ترمذی توان عقل را در کسب علم باطن یا معرفت ناچیز می‌داند و معتقد است عقل تنها راه به سوی علم ظاهر دارد و در درک علم باطن متحیر و سرگشته خواهد بود؛ چرا که عقل بر اثر تعلیم و تعلم بر علوم ظاهری آگاهی می‌یابد. در حالی که اطلاع بر علم باطن بخشش و منّتی است از سوی حق بر بنده‌اش. عقل علم را از طریق استدلال و برهان بدست می‌آورد و حکمت و معرفت ارمغان مراتبی از تحدیث نفس مانند رویا، وحی و الهام می‌باشد. پس کسب معرفت تنها با نیروی عقلی یا با استمداد از قوای ماورای انسان نمی‌تواند معرفت کاملی باشد. چون زمانی معرفت کامل حاصل می‌شود که این دو راه به همدیگر بپیوندند و این پیوند در مرحلهٔ حکمت اتفاق می‌افتد که فرد از سویی به عقل خویش و از سویی دیگر به مواهب نظر دارد که در این حال ظاهر و باطن به هم می‌آمیزند و معرفت حقیقی صورت می‌بندد (الحسینی، ۱۹۶۸،ص ص.۱۳۶-۱۴۹).

یکی از آثار مهم و تأثیر گذار مکتب خراسان، کتاب التعرف لمذهب التصوف نوشته ابوبکر محمد کلاباذی (۳۸۰ق) است. مؤلف در چندین موضع به معرفت صوفیانه اشاره کرده و طی دو فصل معرفت

به خداوند و علوم صوفیه به تبیین ماهیت معرفت عرفانی پرداخته است. وی در بیان اختلاف عرفا و مشایخ در باب تفاوت علم و معرفت، با ذکر سخنی از جنید، علم را دانش عامۀ مومنان و معرفت را دانش و شناخت خاص اولیای حق می‌خواند. در مقابل، با ذکر سخنانی از دیگر عرفا علم بالله را بر معرفت بالله برتری داده است. به این دلیل که علم، شناخت نسبت به خود خداوند است پس از یافتن او؛ در حالی که معرفت، شناختی است معطوف به پیش از یافتن حق. به عبارت دیگر، معرفت طریقت و نحوۀ سلوک به سوی خداوند است. از سوی دیگر، در حالی که معرفت شناخت مظاهر و اسمای اشیاء است، اما علم، شناخت و آگاهی بر حقیقت اشیاست (کلاباذی، ۱۹۳۳،ص. ۴۰). وی در بیان علومی که صوفیان بدانها در راه سلوک نیازمندند به صورت مراتبی این چنین بیان می‌کند: نخست علم به احکام شریعت است که از راه تعلیم و اکتساب حاصل می‌شود و سالک تا آنجایی که بتواند باید در فهم آنها بکوشد. پس از این شناخت، نوبت به شناخت نفس، تهذیب اخلاق و آگاهی از آفات و راه‌های دوری از آنهاست که علم حکمت خوانده می‌شود. سپس نوبت به مرتبه‌ای بالاتر از این مرتبه می‌رسد که عبارتست از معرفت؛ مرتبه‌ای که اگر سالک موفق به پیمودن مراحل پیشین شد، خواهد توانست خواطرش را کنترل و باطن خویش را تطهیر کند. اما بالاتر از اینها علوم خواطر و علوم مکاشفات و مشاهدات است که با تعابیر دیگری چون اتصال و یقین از آنها یاد می‌کند (کلاباذی، ۱۹۳۳،ص ص.۵۸-۵۹).

ابوعبدالرحمن سلمی (۴۱۲ق) معرفت را از سویی نخستین امر واجب خداوند بر بندگان و از سوی دیگر موهبتی از سوی حق تعالی می‌داند که بر قلوب بندگان عارفش نازل می‌کند که موضوع آن، علم به خدا، اسماء و صفات اوست (سلمی، ۱۴۱۴،ص ص ص. ۱۷۶-۱۷۷ و ۳۰۶). تفکر نیز نزد او اهمیت بالایی دارد. چون رسیدن به مقام کشف غیوب و افزایش معرفت سالک به نفس خویش و نعمت‌های خداوند از نتایج تفکر است که موجب افزایش شکر و محبت افراد به خدای تعالی خواهد بود (سلمی، ۱۴۱۴،ص.۱۷۲). وی در بیان تفاوت علم الیقین و عین الیقین اظهار می‌دارد که علم‌الیقین دربارۀ ظاهر شرع بوده و اکتسابی است و با استدلال و إخبار حاصل می‌شود. حال آن که عین‌الیقین عبارتست از اخلاص در معامله و موهبتی است که با واسطۀ کشف حاصل می‌شود. سلمی مشاهده را عبارت از مطالعه غیب با بصیرت که چشم دل است، می‌داند که از منازل قرب است و موجب خواهد شد که سالک به جز حق نبیند و جز او هیچ نخواهد (سلمی، ۱۴۱۴،ص.۱۸۰). به طور

کلی طرح سه‌گانه یقین در آرای عارفان و اختصاص مرتبهٔ علم الیقین به عقل و نتایجی که از طریق آن کسب می‌شود، و همچنین به صورت مراتبی دیدن عقل وشهود در سه‌گانه مذکور نشان می‌دهد که عقل در آغازین گام‌های سلوکی می‌تواند از سالک دست‌گیری کند و او را به مراتب بالاتر رهنمون شود.

ابوسعید ابوالخیر(۴۴۰) نیز در بیان شناخت خویشتن و معرفت به حقیقت انسان معتقد است آنچه از معارف برای سالک حاصل می‌شود، جمله توفیقات ربانی است و سالک و ابزارهای شناختی او چندان مدخلیتی در کسب معارف ندارد. او می‌گوید: «این عطای ایزد است تا به کی ارزانی دارد. و این ذوق کی را چشاند. تعلیم حق می‌باید، ذلِکُما مِمَّا عَلَّمَنِی رَبِّی ؛ الرَّحْمنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ. ثمّ قال الشیخ: جذب جذبهٔ من الحق الی معاینهٔ الذّات فحینئذ صار العلم عینا و العین کشفا و الکشف شهودا و الشهود وجودا و صار الکلام خرسا و الحیاهٔ موتا و انقطعت العبارات و انمحت الاشارات و انمحصت الخصومات و تمّ الفناء و صحّ البقا» (منور میهنی، ۱۳۷۸،ص. ۳۵۶). با رسیدن عارف به مقام بقای بعد از فنا میان حق و او هیچ حایل و پرده‌ای وجود نخواهد داشت و شناخت عارف از حق شناختی حضوری و مستقیم خواهد بود که در قالب مفاهیم و عبارات نمی‌توان آن را جای داد. ابوسعید نشان علم را اخلاص و پاکی از آلودگی‌های دنیایی می‌داند و هر آنکه از اخلاص تهی است یقیناً وجودش تهی از دانش است (منور میهنی، ۱۳۷۸،ص. ۳۶۰) او عقل را به سبب حادث بودنش ابزار ادراکی مناسبی برای شناخت وجود حق ندانسته و تنها آن را آلت و ابزار بندگی می‌نامد. البته عقلی که منور به نور الهی شده قابلیت و توانایی شناختی نیز خواهد داشت. عقل شهودی در پرتو انوار حق با یافتن توان ادراکی، آدمی را به آرامش و حیات حقیقی خواهد رساند (منور میهنی، ۱۳۷۸،ص ص. ۳۷۱و۳۷۷).

نتیجه گیری

در جمع بندی و نتیجه گیری آراء و نظرات مشایخ دو مکتب بغداد و خراسان، می‌توان گفت:

در نگاه عارفان مکتب بغداد، نقش شهود در مقایسهٔ با عقل در رسیدن به معرفت حقیقی، جایگاه والاتری داشته و شهود و آگاهی‌ای که در پی آن می‌آید، محصول تنعیم و عطیه‌ای از جانب خداوند است. مهمترین ویژگی معرفت شهودی نیز یقین می‌باشد. اما در عین حال سخن از نقش عقل در مراتب آغازین سلوک و تقویت یقین با برهان نیز شده است. مهمتر آن که محاسبی از تعابیری مانند عقل عن الله و عقل شهودی یاد می‌کند؛ عقلی که به مقام شهود رسیده و لازمهٔ شناخت حق و تکالیف

الهی است. اهتمام محاسبی در تألیف کتاب العقل و پرداختن به عقل و اهمیت آن در سلوک را می‌توان جزء نخستین دفاعیه‌هایی به حساب آورد که در مقام رفع اتهام عقل‌ستیزی از ساحت عرفان و صوفیان بوده است.

مشایخ خراسان نیز برای شهود و معرفت شهودی قدر و منزلت بیشتری قائل هستند و اعلا درجهٔ آگاهی را محصول شهود تلقی کرده‌اند که محصول عنایات خداوندی بر بندگان خویش است. در عین حال، هیچکدام از عرفای خراسان حکم به نفی عقل نداده‌اند؛ بلکه بر نقش و اهمیت آن در سلوک تأکید نیز نموده‌اند. ترمذی معرفت حقیقی را در گرو همکاری و هماهنگی قلب و عقل می‌بیند و ابوسعید ابوالخیر در عین حالی که بر نقش عقل در سلوک عملی تأکید دارد، از عقل نورانی شده به نور الهی سخن می‌گوید که قادر به شناخت تمام حقایق هستی می‌باشد.

بنابراین با بررسی آرای مشایخ بغداد و خراسان با همهٔ اختلاف و تفاوت‌هایی که در دیگر جنبه‌های عملی و نظری، مانند سکر و صحو یا عرف ستیزی، از آنها گزارش شده است، اما در باب مسألهٔ معرفت تقریباً اتفاق نظر دارند. دربارهٔ منشأ معرفت و این که معرفت محصول عقل و برهان است یا وهبی و شهودی است؟ باید گفت ایشان نقش انحصاری عقل و تنها ابزار شناختی بودن آن را نمی‌پذیرند و پیوسته آن را نقد نموده‌اند. با این حال برای عقل در مراحل ابتدایی و آغازین سلوک نقش و جایگاهی قائل بوده‌اند. همچنین عقل در پرتو انوار حق توان دست یابی و شناخت حقیقی را می‌تواند بدست آورد؛ که از آن می‌توان به تعبیر عقل شهودی یاد نمود. بر این اساس در نگاه مشایخ هر دو مکتب، تکیه و تأکید اصلی بر معرفت محصول کشف و شهود است. معرفتی که به موجب آن حجاب‌ها از پیش روی قلب عارف برداشته می‌شود و عارف بی هیچ واسطه‌ای و بصورت حضوری نسبت به امور آگاهی می‌یابد.

نکتهٔ دیگر آن که در آرای عرفای نخستین چندان تفکیکی میان عقل و قلب دیده نمی‌شود، اما هر چه زمان پیش می‌رود این تفکیک و تقابل پر رنگ‌تر می‌شود. قلب و تحصیل معرفت به وسیلهٔ آن؛ به عنوان تنها ابزار اختصاصی معرفت عرفانی تلقی می‌گردد؛ و عقل خودبنیاد که غرق در تعاریف و اصطلاحات گشته، به حاشیه رانده می‌شود و تکیهٔ بر آن در سلوک یکی از خطرات راه و حجاب‌های بزرگ محسوب می‌شود.

پی نوشت‌ها:

۱- درباره گذارهایی که در طول تاریخ عرفان و تصوف روی داده است، چند نظریه وجود دارد: نخستین نظریه که گروهی از متصوفه بدان اعتقاد دارند، سقوط و انحطاط تدریجی و دور شدن از حالت آرمانی است؛ دوران طلایی که در زمان پیامبر(ص)، صحابه ایشان و پس از ایشان در دوران صوفیان نخستین بوده است. قشیری ایشان را خداوندان حقیقت می‌خواند که تنها اثری از ایشان بر جای مانده است (قشیری،۱۳۷۴،ص. ۱۶). از ابوالحسن بوشنجی نقل شده که «*تصوف امروز نامی است بی‌حقیقت و پیش از این حقیقتی بود بی‌نام*» (هجویری، ۱۳۷۵، ص.۴۹). برای این طرز نگاه می‌توان مثال‌های فراوانی از سخنان صوفیه‌ای چون خواجه عبدالله، احمد غزالی و نجم‌الدین کبری و برخی دیگر از مشایخ یافت (ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۸۵، ص ص.۹-۴۹). نگاه دوم درباره این گذارها، تجربهٔ مراحل متعدد از صعود و نزول است. به این معنا که سخن از انحطاط نمی‌تواند چندان سخن دقیق و صحیحی باشد. چرا که در برخی از دوره‌های تاریخی شاهد حضور مشایخ برجسته‌ای هستیم و در برخی دوره‌ها به دلیل نبود مشایخ بزرگ و تاثیرگذار نوعی رکود در رشد تعالیم صوفیانه دیده می‌شود. همچنین می‌توان همهٔ اینها را از زاویهٔ تفاوت‌های فردی عرفا تعریف نمود. نگاه دیگری نیز وجود دارد که معتقد است پس از گذشت هر صد سال، تعالیم اسلام توسط یک مجدد احیا می‌شود. امام‌محمد غزالی و امام‌فخر رازی نمونه‌های بارز این نگاه می‌توانند باشند. نظر سوم، اعتقاد به پیشرفت و تکامل تدریجی است، که ریشه در آموزه‌های اسلام دارد. طبق آموزه‌های اسلام، خداوند با ارسال هر یک از انبیاء وحی و تعالیمی که برای بشر فرستاده، توسعه و تکامل بخشیده تا اینکه در شکل نهایی آن این تعالیم به پیامبر اسلام نازل شده است (برای اطلاع بیشتر ن.ک: مایر،۱۳۸۸، ص ص.۹۵-۱۰۰)

۲- در حالی که در قرن سوم مشایخ بزرگ بغداد مانند جنید و خراز و دیگران تعالیم خود را در قالب رساله‌های کوتاه می‌نوشتند، اما در نیمه قرن چهارم نوع ادبی خاصی در میان صوفیان شکل گرفت که از آن با عنوان "دستینه‌های صوفیانه" یاد می‌شود. دستینه‌ها

کتاب‌های جامعی بودند که در برگیرندهٔ معارف و آموزه‌های ضروری برای تربیت شاگردان بود. در این کتاب‌ها هم مسائل نظری و اعتقادی مطرح می‌شد و هم مسائل عملی تصوف. از دستینه‌های مهم قوت القلوب، اللمع فی التصوف، التعرف لمذهب التصوف و تهذیب الاسرار، شرح التعرف و کشف المحجوب را می‌توان نام برد. (ر.ک: پورجوادی، ۱۳۸۲، ذیل مدخل تصوف).

۳- با این که در تقسیم‌بندی صوفیه به دو مکتب بغداد و خراسان ملاحظاتی وجود دارد و برخی در این تقسیم‌بندی تشکیک روا داشته و آن را نارسا و نامقبول یافته‌اند، اما با این همه، این تقسیم‌بندی بر دیگر اشکال تقسیم‌بندی اولویت دارد. مکتب بغداد رویهٔ به نسبت معتدلی در مواجهه با دیگر گروه‌های مسلمین داشته و همین امر موجب پذیرش تصوف در عداد علوم دیگر چون فقه و کلام می‌گردید. اما مکتب خراسان به دلیل بی‌پروایی بزرگانش در بیان عقایدشان، از نگاه عامه مسلمین پیوسته مورد سوءظن و بی‌مهری واقع می‌شدند. در میان مشایخ بغداد بودند کسانی که آراء و افکاری نظیر مشایخ مکتب خراسان داشتند؛ مانند حلاج و ابوالحسین نوری. در مقابل، در میان عرفای مکتب خراسان نیز عارفانی بودند که اعمال و رفتارشان شبیه بغدادیان بود؛ مانند خواجه عبدالله انصاری، هجویری و شیخ احمد جام (ر.ک: خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰،ص ص. ۲۳-۴۳).

فهرست منابع

ابستین، مایکل، کدخدایی، علیرضا.(۱۳۹۷) .«ذوالنون مصری و عرفان اسلامی نخستین»، *مجله هفت آسمان*، شماره ۷۵ .

ابن‌خلدون، عبدالرحمن.(۱۳۸۲). *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: علمی و فرهنگی.

ابن‌عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیهٔ(۴جلدی)*، بیروت: دارالصادر، بی‌تا

اسمیت، مارگارت،(۱۳۹۰). *مطالعاتی در عرفان اولیه*، ترجمه منصور پیرانی و مریم محمدی نصرآبادی، تهران: مرکز.

اصفهانی، حافظ ابونعیم؛ *حلیهٔ الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، تصحیح محمدرضا شفیعی‌کدکنی، قاهره: دار ام‌القراء للطباعهٔ و النشر، بی‌تا

انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، بی‌تا: بی‌جا.
بغدادی، ابوالقاسم جنید، (۱۴۲۵) . *رسائل الجنید*، تصحیح جمال رجب سیدبی، دمشق: دار اقرأ للطباعه و النشر و التوزیع.
پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۲). «ذیل مدخل تصوف: تصوف از ابتدا تا پایان قرن ششم»، *دانشنامه جهان اسلام (جلد۷)*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، وابسته به بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
پورجوادی، نصرالله. (۱۳۹۴). *دریای معرفت(از بایزید تا نجم دایه)*، تهران: هرمس.
الترمذی، الحکیم(۱۴۲۲). *ختم الاولیاء* بیروت: مهد الآداب الشرقیة.
الحسینی، عبدالمحسن(۱۹۶۸). *المعرفة عند الحکیم الترمذی*، قاهره: دار الکاتب العربی.
الحلاج، حسین بن منصور(۲۰۰۲). *اخبار الحلاج(دیوان الحلاج)*، تصحیح محمد باسل عیون‌السود، بیروت: دارالکتب العلمیة.
خیاطیان، قدرت الله، دلاور، سید حمید.(۱۳۹۰) «تشکیکی در تقسیم بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان»، *مجله تاریخ فلسفه*، شماره ۱.
رئیسی، احسان(۱۳۹۴) . «جایگاه و نحوة تعامل فکر و ذکر در سنت اول عرفانی»، *پژوهشنامه عرفان*، شماره۱۸.
زرین کوب، غلامحسین. (۱۳۸۲) ، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
زرین کوب، غلامحسین. (۱۳۸۵). *دنبالة جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
ستاری، جلال.(۱۳۷۴). *عشق صوفیانه*، تهران: مرکز.
سراج، ابونصر.(۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون؛ لندن: بریل.
سلمی، عبدالرحمن.(۱۴۱۴). *تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد*، تصحیح سلیمان ابراهیم آتش، الناشر للطباعه و النشر و التوزیع و الاعلان.
سمعانی، احمد.(۱۳۸۴). *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
عطار نیشابوری.(۱۳۸۵). فریدالدین، *تذکرة الاولیاء*، تهران: طلوع
غنی، قاسم.(۱۳۸۳). *تاریخ تصوف در اسلام(جلد۲)*، تهران: زوار.
قشیری، ابوالقاسم.(۱۳۷۴). *الرسالة القشیریة*، تصحیح عبدالحلیم محمود، قم: بیدار.

کلاباذی، ابوبکر محمدبن ابراهیم.(۱۹۳۳). *التعرّف لمذهب التصوف*، قاهره: مطبعهٔ السعادهٔ.

مایر، فریتس.(۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر: حقیقت یا افسانه*، ترجمه مهرآفاق ابیوردی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مایر، فریتس.(۱۳۸۸). *سنگ‌بناهای معارف اسلامی*، ترجمه مهرآفاق ابیوردی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

محاسبی، حارث .(۱۴۲۱). *المسائل: کتاب العقل*، تصحیح خلیل عمران المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.

مدنی، امیرحسین.(۱۳۹۶). «اندیشه‌های عرفانی ابوعلی دقّاق نیشابوری با تأکید الشَّواهد و الأمثال»، *مجله مطالعات عرفانی*، شماره۲۵.

المزیدی، احمد فرید.(۱۴۲۷). *الإمام جنید سید الطائفتین*، بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.

مکی، ابوطالب.(۱۴۱۷). *قوت القلوب فی معاملهٔ المحجوب*، تصحیح باسل عیو السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.

منور میهنی، محمد بن ابی سعد.(۱۳۷۸). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح ذبیح الله صفا، تهران: فروس-عطار.

نفری، محمدبن عبدالجبار.(۱۴۱۷). *کتاب المواقف*، تصحیح ارثر یوحنا اربری، بیروت: دارالکتب العلمیهٔ.

نویا، پل.(۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نیکلسون، رینولد.(۱۳۶۶). عرفان *عارفان مسلمان*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی.

هجویری، ابوالحسن علی.(۱۳۷۵). *کشف المحجوب*، تصحیح ژکوفسکی، تهران: طهوری.

References

Abrahamof, Binyamin, 2014, *Ibn al-ʿArabi and the Sufis*, Oxford: Anqa publishing .