فصلنامه تخصصی در مسائل معارف قرآن و عترت (ع)

سال دوم - شماره سوم- بهار ۹۵

صاحب‌امتیاز: دانشگاه معارف قرآن و عترت علیهم‌السلام اصفهان

هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

استاد علی اسماعیلی، دکتر نصیرالدین جوادی، استاد فرشید زالی، استاد حسن حکمیون، دکتر سید عباس خلیقی‌پور، دکتر علی عابدی، دکتر مسعوده فاضل‌یگانه، دکتر حسن مشکاتی، دکتر سید مهدی مرتضوی ، حجت‌الاسلام‌والمسلمین دکتر سید محمود محقق، دکتر علی نجیمی.

صاحب امتیاز: دانشگاه معارف قرآن و عترت (ع) اصفهان

مدیرمسئول: دکتر منصور شاهین‌فر

سردبیر: دکتر تقی اژه ای

جانشین سردبیر: دکتر علی نجیمی

مدیر اجرایی: علی فریدون‌نژاد

صفحه‌آرا و طراح جلد: سید محمد هدایی

آدرس: اصفهان، بزرگراه شهید خرازی، ابتدای خیابان شهیدان غربی دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان

صندوق پستی: ۷۷۹۹۳ - ۸۱۸۷۶

دورنگار: ۰۳۱-۳۳۳۸۴۹۳۹ تلفن: ۰۳۱-۳۳۳۷۲۰۲۰

پست الکترونیکی: majalehelmi@gmail.com

شماره ثبت نشریه: ۹۴/۶۰۸۶

فهرست مطالب

بررسی مدیریت حضرت سلیمان (ع) از دیدگاه قرآن کریم ۵

سید رضا درویشی

جایگاه انسان در عالم هستی در تفسیر عرفانی امام خمینی (س) ۵۱

الهه هادیان رسنانی

اسم مستاثر با نگاهی بر آراء امام خمینی (ره)... ۸۱

منصور شاهین فر

مقایسه حواریون در قرآن و انجیل‌های چهارگانه ۹۷

رحمت شایسته‌فرد

جرح راوی بر اساس مذهب ۱۲۳

علی رضا حیدری نسب

بررسی استدلالات رضوی در رفع اشکالات وارد شده بر عصمت حضرت موسی (ع) ۱۵۵

فرزانه بصیری

۱- مسئولیت صحت مطالب هر مقاله به عهده نویسنده آن است.

۲- نقل و اقتباس از مطالب با ذکر مأخذ آزاد است.

۳- مجله در حک و اصلاح و ویرایش مطالب آزاد است.

بررسی مدیریت حضرت سلیمان (ع) از دیدگاه قرآن کریم

سید رضا درویشی[1]

چکیده:

این نوشته به بررسی برخی نکات مدیریتی که در مضمون داستان حضرت سلیمان(ع) قابل استنتاج است پرداخته. سپس به اهمیت اخلاق مدیریتی، مدیریت اخلاقی و جهت در پذیرش مسئولیت می پردازد و جنبه هائی از اخلاق انبیاء و کارگزاران را بازگو می کند. به اصولی از ارتباط کارگزارالهی با خدا و نیز خلق خدا اشاره دارد و ویژگی هائی از مدیر، بویژه در حوزه تصمیم گیری و مشورت طلبی را مورد بررسی قرار می دهد. این تحقیق بر اساس تأمل و تدبر در آیات قرآن کریم به صورت تحلیلی ، آماری و مراجعه به کتب تفسیری مفسرین معتبر شیعه تدوین گردیده است. قرآن یگانه کتابی است که می‌تواند خواسته های جوامع بشری را در همهٔ ابعاد عبادی، سیاسی، اقتصادی مدیریتی-تربیتی، علمی، اخلاقی، فرهنگی، هنری و نظامی به بهترین شکل برآورده سازد. این مقاله بر اساس تعالیم قرآن و مکتب وحی و بر پایه سؤالاتی بدست آمده است. آیا مدیریت اخلاقی و اخلاق مدیریتی در قرآن تبیین گردیده است؟ الگوهای مدیریتی اخلاق مدار کدامند و اخلاق کارگزاران و مدیران الهی چه جایگاهی نزد خداوند، مردم و جهان هستی دارند؟

موضوع مدیریت و اخلاق مدیران و کارگزاران و نحوهٔ ارتباط آنان با خداوند و مردم به صراحت در قرآن تبیین گردیده و خداوند ترازهای شایستهٔ مدیریتی را در قالب بیان ویژگی های اخلاقی و مدیریتی نبی مکرم اسلام (ص)، انبیاء الهی و خصوصاً حضرت سلیمان (ع) مطرح فرموده وهمه آنان را به عنوان الگوهایی مناسب برای همهٔ اعصار معرفی نموده است.

*کلید واژه ها:*مدیریت-اخلاق مدیریتی-مدیریت اخلاقی- سلیمان (ع).

---

[1] – دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه تهران وعضو هیأت علمی دانشگاه امام علی (ع).

مقدمه و پیشینه نظری:

دردنیای امروز، انگیزه تشکیل سازمانها و پذیرش مسئولیت در آنها نفع و سوددهی است. در تئوری مدیریت علمی، هدف از ایجاد سازمان، به صراحت، عرضه فراوان تر کالا و دریافت سود بیشتر عنوان شده است. در تئوری مدیریت نوین نیز، که به ظاهر بر روابط انسانی تکیه شده است، ملاک درستی یک عمل، نتایج آن است نه شیوه انجام آن. هدف، رسیدن به منافع مادی است و برای رسیدن به این هدف، تمسک به هر وسیله قابل توجیه است. ولیکن از نظر آموزه‌های قرآنی، مدیریت جامعه در همه بخش‌ها از جمله مدیریت اخلاقی و اخلاق مدیریتی از مسائلی است که می‌بایست از سوی همه افراد جامعه مورد اهتمام و توجه خاص قرار گیرد، نقش مدیریت در زندگی بشر بسیار مهم است، هر کسی زندگی خویش را اگر به درستی مدیریت کند می تواند در بهترین شکل و آسانترین آن، از همۀ امکانات برای دستیابی به همه اهداف مقدس بهره گیرد هر چند که مدیریت های کلان نیازمند توانمندی های خاص است، ولی تأثیر آن نیز به همان اندازه شگرف است.

مدیرت یکی از مشتقات واژه عربی «دور» است، «دایره» و «اداره» نیز هم خانواده این واژه عربی است در فرهنگ زبان فارسی مدیریت به معنای مدیر بودن و مدیری است و مدیر به کسی می گویند که امری را اداره کند.[1]

برخی آن را در حوزه روش و تکنیک اداره امور برده و مدیریت را کاربرد های تکنیک های مختلف برای اداره امور یک گروه انسانی و هماهنگ نمودن کلیه فعالیت های یک سازمان برای نیل به هدف معین و مشخصی و راهنمایی و راهبری رهبران سازمان که آن ها را مدیران و سرپرستان می نامند، دانسته اند.[2]

[1] – محمد معین،فرهنگ فارسی معین، ج ۳، ص ۳۹۷۳.

[2] – محمد حسن نبوی، مدیریت اسلامی، صفحه ٤٣، انتشارات دفتر آموزش عمومی– تهران ۱۳۷۹.

خداوند در آیاتی از قرآن، سرپرستی و مدیریت پیامبران بر جامعهٔ مدیریتی را تبیین فرموده و واگذاری بخشی از مدیریت را به برخی از انسان ها مبتنی بر اصلاح امور و دوری از فساد دانسته است، از این رو ولایت و مدیریت کافران را ناحق، باطل، جور و ظلم دانسته و آنان را شایسته این منصب ندانسته است. در گذشته تألیفات زیادی در خصوص مدیریت اسلامی و اخلاق مدیران تهیه و تدوین گردیده ولیکن محوریت خاصی مد نظر نویسندگان نبوده و بعضاً موضوعات گوناگون به صورت کلان بررسی و تبیین گردیده اند.

در این تحقیق خصوصیات و ویژگی های مدیریت اخلاقی و اخلاق مدیریتی پیامبران بزرگ الهی با امعان نظر به آیات قرآن کریم بررسی شده است، این ویژگی ها به طور قطع برای انتصاب مدیران در هر رده و سازمانی می تواند لحاظ گردیده و ملاک موفقیت هر مدیری در عرصه کار و تلاش و مدیریت خود باشد.

بیان مسأله و ضرورت تحقیق:

یکی از ویژگی‌های هزاره سوم اهتمام بیشتر به پویایی و بالندگی جوامع بشری است و غالب دانشمندان تحقق آن را از طریق جامعه دانایی محور و اندیشمند ممکن می دانند، در چنین جامعه ای توجه به کیفیت ظهور و بروز، تداوم و بهره وری سازمان های عظیم و چند ملیتی، یک ضرورت عقلانی محسوب می شود و دستیابی به چنین آرمانی را با بهبود تعالی و نوسازی مدیریت آن سازمان ها امکان پذیر تلقی می کنند، لذا بر آن نیز قابل طرح است.

از موضوعاتی که در حوزه مدیریت جوامع و سازمان ها کمتر مورد امعان نظر قرارگرفته است و تحقیق در خصوص آن ضرورت دارد بررسی جایگاه ارزش های مدیریتی، اخلاق مدیریتی و مدیریت اخلاقی در زندگی و خط مشی پیامبران بزرگ الهی است، زیرا پیامبران مدیران جوامع بشری محسوب می شوند. و قطعاً در شیوه اداره جامعه

خویش متکی به ارزش های والایی بوده اند. این ارزش ها در زمینه های متنوعی از ارتباط با مردم به عنوان بدنه هرم مدیریتی گرفته تا ارتباط با خدا و تأثیر آن در کیفیت اثر بخشی مدیر و نیز ویژگی های اخلاقی و نظارتی و مهارت های ارتباطی دیگر را شامل می شود.

یکی از پیامبران الهی که علاوه بر مقام نبوت از موقعیت سلطنت و حکومت نیز برخوردار بوده، حضرت سلیمان (ع) است که به استناد قرآن کریم از حشمت و منزلتی برخوردار شد که قبل از او بی سابقه بوده است و رمز موفقیت آن حضرت در تدابیر مدیریتی نهفته است. با دقت و تأمل در این داستان می توان اصول حکومت داری و مدیریت بر اساس قوانین الهی، اخلاق و نظم کائنات و خصوصیات مدیر لایق را به خوبی درک کرد.

سؤالات تحقیق:

سؤالات این تحقیق متوجه اصل موضوع پژوهش بوده و حول محور تبیین مدیریت اخلاق محور و چگونگی آن در قرآن کریم به شرح زیر می پردازد. این تحقیق براساس یک سوال اصلی با عنوان موضوع و چند سوال فرعی تدوین گردیده است.

سئوال اصلی: بررسی و تبیین جایگاه مدیر و فرمانده نظامی در قرآن کریم و یافتن الگویی شایسته برای همه اعصار.

سئوالات فرعی:

۱-معنای جامع از مدیریت و فرماندهی نظامی چیست؟

۲-ارائه الگوهای مناسب مدیریتی در راستای سیاست‌گذاری فعالیت‌های مدیریتی و نظامی کدامند؟

۳-شناسایی تراز های مناسب مدیریتی چگونه است؟

٤-آیا فرماندهی ومدیریت امری صرفاً ذاتی یا صرفاً اکتسابی است؟

٥-آیا در قرآن کریم ویژگی های فرمانده و مدیرنظامی لایق تبیین شده است ؟

٦- فرمانده نظامی و کارگزار الهی چه جایگاهی نزد خداوند و مردم دارد؟

٧-الگوی مدیریتی سلیمان نبی(ع) مطابق آیات قرآنی چگونه است؟

٨-آیا سلیمان نبی (ع) می تواند الگوی مدیریتی برای ما مسلمانان باشد؟

٩-آیا الگوی مدیریتی سلیمان نبی(ع) قابلیت اجرا در عصر حاضر را داشته و می‌تواند کاربرد داشته باشد؟

فرضیه تحقیق:

از آنجایی که پژوهش به روش توصیفی انجام می شود لذا بر اهداف تحقیق تأکید شده است زیرا این نوع پژوهش ها و تحقیقات کاربردی که بیشتر برای حل مسئله ها انجام می شوند چندان به فرضیه ها متکی نیستند.[1]

در عین حال فرضیات ذیل می‌تواند به شکلی ما را در رسیدن به شناخت مدیریت و فرماندهی اصلح یاری و کمک نماید.

١- عدم ارائه تعریفی جامع و مانع از مدیریت و فرماندهی نظامی.

٢- عدم دست‌یابی سازمان‌های نظامی به ارائه الگویی شایسته و کارآمد.

٣- موانع انسانی شناسایی ترازهای شایسته مدیریتی.

٤- موانع مدیریتی بر سر راه توسعه فرماندهی و مدیریت الهی.

١- حسین اردستانی، روش تحقیق و متن نویسی، تهران، انتشارات دانشکده فرماندهی و ستاد – ١٣٨١.

۵- بررسی تفاوت‌های مدیریت با بینش توحیدی و غیر توحیدی.

٦- عدم دستیابی جامعه بشری به مستندات الهی به واسطه گرایش به امور مادی.

روش تحقیق:

تحقیق حاضر از نوع تحلیلی و آماری است زیرا در صدد ارائه الگوی مناسب از یک نوع مدیریت عالی و برتر از منظر قرآن کریم می باشیم چرا که خداوند ترازهای شایسته مدیریت را در غالب ویژگی های اخلاقی انبیا به روشنی در قرآن متذکر گردیده است، به عبارت دیگر با تحقیق و تفحص در آیات قرآن و همچنین تجزیه و تحلیل و تطبیق آیات توسط مفسرین بزرگ و عالی قدر شیعه و مراجعه به کتب آنان که به استناد روایات معصومین (ع) تبیین گردیده است، می توانیم استفاده عملی و کاربردی نموده و از همان ابتدا سعی در آموزش و تربیت مدیرانی توحید مدار و اخلاق محور داشته باشیم، به طور قطع برای رسیدن به جامعه آرمانی مدیریتی، تجزیه و تحلیل و تطبیق داده ها که همان آیات قرآن کریم می باشد اجتناب ناپذیر می باشد.

پیشینهٔ پژوهش

یونانی ها سرزمینی را که در جنوب سوریه قرار داشت از قرن نوزدهم پیش از میلاد «فیلیسطین» می نامیدند زیرا مردمی به همین نام در آنجا زندگی می کردند در هزاره دوم پیش از میلاد قبایل عبری که اسرائیل نام داشتند از شمال اردن به سوی فیلیسطین آمدند و نقاط غیر مسکونی را که در کنار کنعانیان بود تصاحب و گروهی را نیز قلع و قمع کرده و به بردگی گرفتند، جنگ با فیلیسطینی ها به وحدت قبایل و تشکیل یک حکومت کمک کرد. نخستین این افراد طالوت بود، پس از او حضرت داود (ع) توانست قبایل اسرائیلی جنوب و مرکز کنعان را در زیر پرچم خویش متحد سازد، سپس فرزندش سلیمان (ع) در دوران خود شکوه و عظمتی یافت که در طول تاریخ هیچ فرمانروایی چنین حشمت و جلالی را به چشم ندیده بود. یهودیان بعد از مرگ حضرت سلیمان (ع) در طول حیات اجتماعی خود اسارت های مرگبار داشته اند. در چنگال ستم آشوریان بودند، بابلیان بر آنان تعدی بسیار روا داشتند، روزگاری را در مصر در اسارت بودند و قرن ها بازیچه دست امپراتوران رم بودند، این شکست ها و اسارت ها در آنان دو چهره به جا گذاشته است ظاهری تسلیم طلب و مظلوم نما و باطنی انتقام جو و کینه خواه و این درنده خویی که امروزه در سرشت دولت صهیونیستی هست نتیجه همان تحقیر ها و اسارت هاست که تحقیر های آلمان هیتلری واپسین آن ها است.۱

خداوند در سوره نمل به بحث درباره داود(ع) و سلیمان(ع) می پردازد که آن دو نیز از پیامبران بنی‌اسرائیل بودند ولی تفاوت تاریخ آنها با پیامبران دیگر در این است که بر

[1]– احمد بان پور، قصه های دلنشین قرآن، ص ۲٤٦، انتشارات استوار، چاپ دقت، تهران ۱۳۸٦.

اثر آمادگی محیط فکری و اجتماعی بنی اسرائیل، آن دو توفیق یافتند دست بـه تأسـیس حکومت عظیمی بزنند و آیین الهی را با استفاده از نیروی حکومت، گسترش دهند.[۱]

سلیمان در قرآن و تورات

سلیمان یا شُلُمُه یک واژه عربی به معنای پر از سلامتی می باشد، سلیمان نبی در حـدود سال ۹۳۲ پیش از میلاد می زیست، او کوچکترین فرزندان داود (ع) بـود، نـام مبـارکش ۱۷ بار در قرآن ذکر شده است.[۲]

جدول سور و آیات قرآن کریم که نام حضرت سلیمان (ع) به همراه موضوعات مـرتبط در آنها آمده است.

شماره سوره – نام سوره – شماره آیات مرتبط

ردیف	شمارهٔ سوره	نام سوره	شمارهٔ آیه	موضوع مرتبط و اشاره شده در قرآن کریم
۱	٦	انعام	٨٤	سلیمان (ع) جزء هدایت شدگان، انبیاء و محسنین است
۲	۲۱	انبیاء	۷۸	قضاوت داود (ع) و سلیمان (ع) در امور مردم
۳	۲۱	انبیاء	۷۹	عطا نمودن حکم نبوت و علم به ایشان توسط خداوند

[۱]– ناصرمکارم شیرازی ،برگزیده تفسیر نمونه– جلد ۳، ص ٤۲۱، چاپ تهران– دارالکتب الاسلامیه ۱۳۸۷

[۲]–احمد بان پور، قصه های دلنشین قرآن، ص ۲٤٥، انتشارات استوار مشهد ۱۳۸٥.

٤	٢١	انبیاء	٨١	مسخر نمودن باد برای آن حضرت
٥	٢٧	نمل	١٥	عطا نمودن علم به سلیمان (ع)، حمد وی از خداوند و فضیلت ایشان بر بسیاری از بندگان مؤمن خداوند
٦	٢٧	نمل	١٦	سلیمان (ع) وارث ملک و پادشاهی پدرش شد
٧	٢٧	نمل	١٧	لشکریان سلیمان (ع) به فرمان خداوند در رکابش حاضر می شدند
٨	٢٧	نمل	١٨	عبورسلیمان نبی به همراه سپاهیانش ازوادی نمل
٩	٢٧	نمل	٣٠	نامه سلیمان (ع) که با عبارت شریف به نام خداوند بخشنده مهربان آغاز شده است
١٠	٢٧	نمل	٣٦	ارسال رشوه به سوی سلیمان (ع) در قالب هدیه
١١	٢٧	نمل	٤٤	تسلیم شدن ملکه سباء به همراه سلیمان (ع) برای خداوند پروردگار جهانیان
١٢	٣٤	سباء	١٢	تسلط سلیمان (ع) بر باد، مس و جنیان

۱۳	۳٤	سباء	۳۰	خداوند سلیمان را به داود بخشید و وی را بنده ای خوب نامید
۱٤	۳٤	سباء	۳٤	آزمون سلیمان (ع) توسط خداوند
۱۵	۲	بقره	۱۰۲	تبعیت یهود از تعالیم شیاطین در ملک سلیمان (ع) از جمله سحر و جادو
۱٦	۲	بقره	۱۰۲	اذعان خداوند به کافر نشدن سلیمان (ع)
۱۷	٤	نساء	۱٦۳	وحی به سلیمان (ع) و تأیید نبوت ایشان توسط خداوند

رویکردها و ویژگی های اخلاق مدیریتی و مدیریت اخلاقی نبی مکرم اسلام(ص)، حضرت سلیمان (ع)وسایر انبیا در قرآن کریم

دلدادگی و آمادگی :

آنچه از فرهنگ قرآنی می توان دریافت آن است که انسان، هم پیش و هم پس از قبول مسئولیت، باید در پرتو دعا و دلدادگی به ساحت ربوبی، آمادگی لازم را کسب کرده و همواره در خود تقویت کند. پیامبر گرامی اسلام(ص) پیش از آنکه در وادی ابلاغ علنی پیام حق در آید باید خود را بسازد، شب را به نماز ایستد و قرآن تلاوت نماید تا بتواند پذیرای رسالت سنگین باشد: « **هان ای جامه به خود پیچیده ، شب را جز اندکی به عبادت بر خیز، نیمی از آن را ، یا اندکی از آن بکاه ، یا برآن نیمه بیفزای و قرآن را شمرده و با تامل بخوان. همانا ما به زودی بر تو گفتاری گران القا خواهیم کرد».(مزمل/۵-۱)**

پس از پذیرش مسئولیت نیز، انسان الهی هیچگاه رابطه خویش را با سرچشمه قـدرت و هدایت قطع نمی کند و برای ایفای وظیفه، همواره او را می خوانـد و از او مـی خواهـد: **«عرضه داشت : بارالها از جانب خود فرزندی پـاک عطـایم کـن کـه تـو شـنوای دعایی».(ال عمران/۳۸)**

«موسی گفت: بارالها مـن و بـرادرم را بیـامرز و مـارا در پنـاه رحمـت خـود در آور».(اعراف/۱۵۱)

« پروردگارا مرا به پا دارنده نماز کن و فرزندان مرا نیز، پروردگاراودعای مراپذیر». (ابراهیم/٤٠)

« پروردگارا علم مرا افزون کن». (طه/١٤)«و بگو پروردگارا از وسوسه های شیاطین به تو پناه میبرم».(مومنون/۹۷)

«سلیمان گفت: پروردگارا مرا بر آن دار تا نعمتی را که به من و پدر و مادرم ارزانی داشته ای شکر کنم و عمل صالحی که می پسندی انجـام دهـم و مـرا بـه رحمـت خویش در جمع بندگان شایسته ات در آور». (نمل/۱۹)

بدین جهت است که انسان تربیت یافته در مکتـب انبیـاء، منصـب و قـدرت را صـرف آزمایش و نوعی تفضل ربوبی برخود می داند و هیچگاه در اوج اقتدار و عظمت مغـرور نمی شود. اوج این اقتدار و شکوه در داستان سلیمان و ملکه سبا تجلی می یابد. آنجا که دامنه سلطنت و حاکمیت سلیمان، عرصه پرندگان و جانوران و جنیان را نیـز دربـر مـی گیرد و بعضی از افراد تحت امر با اشاره او و بـه طرفـه العینـی قـدرت جابجـایی بارگـاه حکومت های مقتدر را از خود نشان مـی دهنـد و سـلیمان ایـن را جـز تفضـل الهـی و آزمایش او و در جهت شکرگزاری نمی داند:« **کسی که نزد او علمی از کتاب بود گفت:**

من آن را پیش از آن که چشم خود بر هم زنی نزد تو می آورم پس چون سلیمان آن تخت را نزد خود حاضر دید گفت : این از فضل پروردگار من است تا مرا بیازماید که آیا سپاس می گزارم یا ناسپاسی میکنم».(نمل/٤٠) این ارتباط که به صورت دو سویه در قالب نماز و دعا برقرار می شود، احساس تعلق آدمی را به مبدا بی نهایت برمی انگیزد و حضور حق را در چشم و دل بیشتر جلوه می دهد. این است که انسان خود را در محضر خدا می بیند و نظارت و حمایت او را لمس می کند. این نظارت و حمایت که در تعبیر لطیف قرآن همراهی (معیت) گفته می شود اضطراب و هراس را از ذهن آدمی می شوید و سکینت را جایگزین می سازد: «**اندوه مدار که خدا با ماست پس خدا آرامش خود را بر او نازل کرد».(توبه/٤٠)** تکرار مناسب ترجیع هایی همچون ان الله مع المتقین و ان الله مع الصابرین تاثیر تربیتی عمیقی بر دل و جان پروایپیشگان و صابران بر جای می گذارد. در ماجرای مقابله حضرت موسی و برادرش هارون با فرعون ستمگر، پس از ابلاغ ماموریت الهی، خداوند متعال در پاسخ نگرانی و اضطراب آنان از سرکشی بیش از حد فرعون، با ندای **قال لاتخافا اننی معکما اسمع و اری ،« خداوند فرمود:نترسید همانا من با شما هستم می شنوم ومیبینم ».(طه/٤٦)** چنان آرامش و پشتوانه ای در دل آنان برقرار می سازد که به عنوان اثربخش ترین توشه راه تا انتهای مبارزه با طاغوت زمان بخوبی از آن بهره میبرند.

آنچه در این میان از اهمیت والایی برخوردار است محافظت از این ارتباط به صورت مداوم است. تعبیر مضارع یحافظون که در سه موضع از قرآن درباره نماز وارد شده: **والذین هم علی صلوتهم یحافظون، «وآنان که بر نمازهایشان محافظت دارند».**

(مومنون/٩)استمرار و دوام این محافظت را از سوی مومنون می رساند. این دو، مستلزم صبر و استقامت است: « **و کسان خودرا به نماز فرمان ده و بر آن پافشاری کن».(طه/١٣٢).**

در معارف اسلامی بر تلازم هدایت به عنوان در مسیر حق قرار گرفتن و بـه راه آمـدن و استقامت به عنوان از مسیر حق منحرف شدن و در راه ماندن بسیار تاکید شده اسـت: و اکرمنا بالهدی و الاستقامه(دعای حضرت مهدی(عج)). در نماز نیز روزانه از خدا مـی خواهیم ما را به راهی هدایت کند که استقامت می طلبد: **«مارا به راه راسـت هـدایت فرما» .(حمد/٦).** استقامت، میزان سنجش هدایت است. هدایت، انقلاب در فکر اسـت و استقامت، انقلاب در عمل. هدایت، اعتقاد فکری است و استقامت التزام عملی.

۲- ارتباط مدیر با خدا و شکر گزاری

در فرهنگ اسلامی، هر انسان مومن باید با خدای خویش ارتباطی مستمر داشـته باشـد. تقویت این احساس که انسان تحت حاکمیت یک عظمت مطلق است کـه او را آفریـده، رشد داده، انواع نعمت های ظاهری و باطنی را به او اعطا کرده و از اعطای هیچ تقضلی در حق او دریغ نورزیده بر هر فرد مومنی لازم و ضروری است. در این میان انسانی که مسئولیت اداره و هدایت و رهبری جمعی از انسان ها را می پذیرد بسیار بیشتر نیازمنـد برقراری و حفظ و تقویت این ارتباط است، چرا که این مسئولیت، بـه نـوعی، آزمـایش الهی است که فرصت انجام وظیفه و تاثیرگذاری را در دایره ای گسـترده بـه فـرد مـی دهد. پیامبران الهی در برابر هر نعمت و عطایی شکر می گزاردند و مراتب سـپاس بجـا می آوردند.

«و براستی به داود و سلیمان دانشی عطا کـردیم، و گفتنـد سـتایش بـرای خداونـد است».(نمل/۱۵)

جالب اینکه قرآن سخن را از مسأله موهبت علم کـه زیربنـای یـک حکومـت صـالح و نیرومند است آغاز می کند روشن است که «علم» در اینجا معنای وسیعی دارد کـه علـم توحید و اعتقادات مذهبی و قوانین دینی و نیز علم قضاوت و سایر عواملی را که بـرای

تشکیل چنان حکومت وسیع و نیرومندی لازم بوده است در بر می گیرد بعد از بیان موهبت علم، سخن از «شکر» به میان آمده تا روشن شود که هر نعمتی را شکری لازم است و حقیقت شکر آن است که از آن نعمت در همان راهی که برای آن آفریده شده استفاده شود، و داود و سلیمان از نعمت علمشان در نظام بخشیدن به یک حکومت الهی، بیشترین بهره را گرفتند.[1]

آنچه از فرهنگ قرآنی می توان دریافت آن است که انسان، هم پیش و هم پس از قبول مسئولیت، باید در پرتو دعا و دلدادگی به ساحت ربوبی، آمادگی لازم را کسب کرده و همواره در خود تقویت کند. پس از پذیرش مسئولیت نیز، انسان الهی هیچگاه رابطه خویش را با سرچشمه قدرت و هدایت قطع نمی کند و برای ایفای وظیفه، همواره خداوند را می خواند.

بدین جهت است که انسان تربیت یافته در مکتب انبیاء، منصب و قدرت را صرف آزمایش و نوعی تفضل ربوبی برخود می داند و هیچگاه در اوج اقتدار و عظمت مغرور نمی شود. اوج این اقتدار و شکوه در داستان سلیمان و ملکه سباء تجلی می یابد. آنجا که دامنه سلطنت و حاکمیت سلیمان، عرصه پرندگان و جانوران و جنیان را نیز دربر می گیرد و بعضی از افراد تحت امر با اشاره او به طُرفه العینی قدرت جابجایی بارگاه حکومت های مقتدر را از خود نشان می دهند و سلیمان این را جز تفضل الهی و آزمایش او در جهت شکرگزاری نمی داند

« سلیمان گفت:این از فضل پروردگار من است تا بیازماید مرا آیا شکر می گذارم یا ناسپاسی می کنم».(نمل/٤٠)

[1]- ناصر مکارم شیرازی- برگزیده تفسیر نمونه ، جلد ۳، ص ٤٢٢.

این ارتباط که به صورت دو سویه در قالب نماز و دعا برقرار می شود، احساس تعلق آدمی را به مبدا بی نهایت برمی انگیزد و حضور حق را در چشم و دل بیشتر جلوه می دهد. این است که انسان خود را در محضر خدا می بیند و نظارت و حمایت او را لمس می کند. این نظارت و حمایت اضطراب و هراس را از ذهن آدمی می شوید و سکینت را جایگزین می سازد.[1]

در نماز نیز روزانه از خدا می خواهیم ما را به راهی هدایت کند که استقامت می طلبد:

« ما را به راه راست هدایت فرما »(حمد/٦)

۳- کسب رضایت الهی

وقتی نیت یک مدیر از پذیرش مسئولیت، الهی شد و قصد خدمت و قربت مورد نظر قرار گرفت، می کوشد در جهت کسب رضایت خداوند، شایسته ترین اعمال را انجام دهد. بدین جهت است که باور پاک و عمل شایسته در سراسر قرآن، همه جا در کنار هم ذکر شده است ایمان و عمل صالح اگر چنین باشد، انسان در جرگه شایسته کاران قرار می گیرد؛ آنانی که خود در ردیف انبیاء و شهداء و مشمول نعمت الهی شمرده شده اند:...

« آن ها با کسانی خواهند بود که خدا موهبتشان داده (که عبارتند از) پیامبران، راستی پیشگان و شاهدان و صالحان». (نساء/٦٩)

و بی دلیل نیست که در قرآن عموما هنگامی که ذکری از انبیاء الهی به میان می آید بر شایسته کاری آنان اشاره و تاکید می شود و خواست آنان نیز همین بوده است خداوند از زبان حضرت سلیمان کسب رضایت الهی را اینگونه مطرح می کند:

[1]- علی رضائیان، اصول مدیریت، انتشارات دانشکده مدیریت، دانشگاه تهران.

«و اینکه عمل صالحی که می پسندی انجام دهم و مرا به رحمت خـویش در جمـع بندگان شایسته ات درآور ».(نمل/۱۹)

یعنی هدف نهایی از بدست گرفتن قدرت، انجـام عمـل صـالح اسـت و عمـل صـالح، مقدمه جلب خشنودی و رضای خداست.

حضرت سلیمان (ع) وقتی سخن مورچه را شنید، از شدت سرور و ابتهاج تبسمی کـرد که خدا تا چه حد به او انعام فرموده و کارش را به کجا کشـانیده، نبـوت و علـم منطـق طیر و سایر حیوانات و ملک سلطنت و لشکریانی از جن و انـس و طیـر بـه او ارزانـی داشته، لذا از خدا درخواست می کندکه شـکر نعمـت هـایش را بـه وی الهـام نمایـد و موفقش کند به کارهایی که مایه ی رضای او باشد و به ایـن حـد اکتفـا نکـرد بلکـه در درخواست خود، شکر نعمت هایی را هم که به پدر و مادرش ارزانی داشته اضافه کرد.[۱]

٤- ارتباط با خلق خدا

انسان موجودی است اجتمـاعی کـه در مجموعـه ای گسـترده و پیچیـده از ارتبـاط بـا دیگران مفهوم می‌یابد. قطع ارتباط با مـردم و تمسـک صـرف بـه ارتبـاط بـا خداونـد، درغلتیدن به تصوفی خشک و بی اثر را بدنبال دارد. از سویی، قطـع ارتبـاط بـا خـدا و توجه صرف به ارتباط با مردم، در افتادن به وادی پوچی و بی اصالتی اسـت. ارتبـاط بـا خلق خدا منافی ارتباط با خدا نیست ، از این روست که در قرآن همواره نماز و زکـات به عنوان نهادهای ارتباط با خدا و خلق خدا در کنار یکـدیگر ذکـر شـده انـد. پـذیرش مسئولیت اداره جمعی از انسان ها مصداق بارز این ارتباط و مشارکت اسـت. بدینگونـه مدیر شایسته با حفظ ارتباط خویش با خداوند و حفظ دائـم آن بایـد نسـبت بـه جمـع

---

[۱]– علامه سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان جلد ۱۵ صفحه ٥٤٦ انتشارات بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی چاپ تهران ۱۳٦۳.

تحت فرمان و مدیریت خویش نیز اصولی را رعایت نماید. رعایت این اصول نوعی جاذبه و دافعه را پدید می آورد که ضامن حفظ مصالح کلیه افراد است.[1]

حضرت سلیمان (ع) دارای لشکریانی از انسان ها، جنّیان و پرندگان بود و ارتباطی تنگاتنگ و مستمر با آنان داشت خداوند در این مورد در قرآن کریم می فرماید:

«و برای سلیمان سپاهش از جنّ و انس و پرندگان گردآوری شدند تا آن ها یک جا جمع شوند». (نمل/۱۷)

معنای آیه به طوری که گفته اند این است که برای سلیمان لشکرش جمع شد، لشکرها که از جن و انس و طیر بودند و از اینکه متفرق شوند یا در هم مخلوط گردند جلوگیری می شدند، بلکه هر یک در جای خود نگهداری می شد، از آیه شریفه بر می آید که گویا سلیمان (ع) لشکرهایی از جن و طیر داشته که مانند لشکریان انسی او با او حرکت می کردند.[2]

از ظاهر آیه این گونه مستفاد می گردد که ترتیب حضور لشکریان ابتدا جنیان که نمادی از نیروهای ناپیدا و اطلاعاتی و بعد لشکریانی از انسان ها که شامل پیاده نظام و سواره نظام و پشت سر این دو گروه، لشکریانی از پرندگان که نمادی از نیروهای هوایی می باشند، بوده است و این سه لشکر عظیم در یکدیگر تداخلی نداشتند و از دیدگاه قرآن، این روش یکی از بهترین روش های هدایت نیروهای نظامی می باشد.

۵- نرم خویی و مهربانی با افراد، نظارت و کنترل بر روند کار و توجه به وضعیت افراد و تفقد آنها با اجرای یک برنامه منظم و مستمر

[1]- علی رضائیان، اصول مدیریت، ص ۱۵۰.

[2]- علامه سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، جلد ۱۵، ص ۵۴۳.

ویژگی های فوق باعث می شود که زیردستان احساس نزدیکی بیشتر به مدیر و مشارکت در تحقق اهداف جمع داشته باشند. این مساله حاکی از مهربانی و دلسوزی نسبت به جمع تحت فرمان است. عظمت و وسعت قلمرو فرمانروایی باعث نمی شد که سلیمان نسبت به تک تک افراد تحت فرمان خود بی اعتنا بماند. اشاره ای که در قرآن کریم به داستان حضرت سلیمان در این زمینه شده است بسیار عجیب و درس آموز است. دامنه سلطنت و سطوت سلیمان از آدمیان فراتر رفته و جن و جانوران را نیز در برگرفته بود. از این رو به مناسبتی سراغ هُدهُد را گرفت و علت غیبت او را جویا شد:

«(سلیمان) در جستجوی پرنده برآمد و گفت: چرا هدهد را نمی بینم یا اینکه او از غایبان است؟». (نمل /۲۰)

قرآن کریم در خلال نقل این ماجرا حتی از نظارت و شفقت رئیس مورچگان نسبت به سایر مورچگان هنگام عبور لشکریان سلیمان از سرزمین مورچگان خبر می دهد:

« مورچه ای گفت: ای مورچگان به خانه هایتان داخل شوید مبادا سلیمان و سپاهش بدون توجه شما را پایمال کنند ».(نمل /۱۸)

نرم خویی و شفقت و رحمت نسبت به افراد را می توان بازرترین خصوصیت آن پیامبر بزرگ الهی دانست، مورچگان و سرزمین آنها می تواند سمبلی از افراد ضعیف باشند که غالباً حقوق آنان نادیده فرض و زیر پا گذاشته می شود و افرادی هستند که قابل ملاحظه نیستند، یک فرمانده یا مدیر شایسته می بایست فردی تیزبین و ریز بین باشد به گونه ای که متوجه احوال ضعیف ترین افراد تحت فرمان خویش باشد.

نرم خویی و شفقت و رحمت نسبت به افراد را می توان بازرترین خصوصیت پیامبر اکرم(ص) دانست، که به تصریح قرآن کریم اگر این چنین نبود مردم از گرد او پراکنده

می‌شدند: «**پس تو به لطف و رحمت الهی با آنان نرم خوی شدی و اگر درشت خوی و سخت دل بودی بی شک از گرد تو پراکنده می شدند**». **(آل عمران/۱۵۹)**دلسوزی و حساسیت پیامبر بزرگوار نسبت به هدایت انسان ها توام با حرص و ولعی بود که گاه پیامبر را به زحمت می افکند. «**شاید تو از اینکه مشرکان ایمان نمی آورند جان خود را هلاک سازی**». **(شعرا/۳)**

و همین موارد است که عظمت اخلاق پیامبر عظیم الشان را به عنوان الگوی رهبری می نمایاند:«**وبه راستی تو بر خلق و خوی بس بزرگی هستی**».**(قلم/٤).** داستان رسالت موسی علیه السلام نیز در این زمینه عبرت آمیز است. قرآن همواره از فرعون به عنوان سمبل طاغوت و نماد انسان هایی یاد می کند که با خروج از مسیر حق، گستاخی را به حدی می رسانند که با ندای اناربکم الاعلی مقدرات همه را در ید قدرت خود می بینند. خداوند متعال برای مقابله با چنین فردی، پیامبر جوانی را که جز تقوی و توکل هیچ در دنیا ندارد برمی انگیزد و به او ندا می دهد که آمادگی برای این مبارزه مستلزم ترک همه چیز است:«**پس هر دو کفش خودرا درآور که اینک تو در وادی مقدس طوی هستی**».**(طه/۱۲)**او نیز از خدای خود در این راه نه امکانات مادی برای مقابله و رقابت، بلکه شرح صدر و بیان رسا و مشاور صالح می طلبد. آنچه خدا نیز در وهله اول از او می خواهد این است که در برخورد اولیه با فرعون، نرم خویی پیشه کند و به لطافت و مهربانی سخن گوید شاید به راه آید و تاثیر پذیرد: «**و با او سخنی نرم گویید ، شاید پند گیرد یا بترسد**».**(طه/٤٤)**

٦- سخت گیری و برخورد با متخلفین، جاذبه و تشویق در امر رهبری و مدیریت

هدایت جمع اگر با دافعه و تنبیه همراه نباشد نتیجه مطلوب بدست نخواهد آمد. اگر در برابر متخلفینی که در یک جمع وجود دارند عکس المعلی صورت نگیرد، هم او در کار خلاف خویش جری می گردد و هم در دل نیک سیرتان تزلزل راه می یابد.

«در آنجا که مدارا کردن بهتر است مدارا کن و در جایی که جز با درشتی کار انجام نگیرد، درشتی کن. پر و بالت را برابر رعیت بگستران، با مردم گشاده و فروتن باش و در نگاه و اشاره چشم، در سلام کردن و اشاره کردن با همگان یکسان باش، تا زورمندان در ستم تو طمع نکنند و ناتوانان از عدالت تو مأیوس نگردند». (نهج البلاغه/نامه ٤٦)

پس از آنکه حضرت سلیمان (ع) احساس کرد غیبت هدهد نوعی سرپیچی از قوانین و نظم موجود است بسیار بر او سخت گرفت:.....

« حتماً او را به عذابی سخت عذاب می کنم یا سرش را می برم ».(نمل /٢١)

یکی از مصادیق بارز تخلف در جمع تحت فرمان، غیبت است که در روایات بشدت مورد حمله قرار گرفته است. ایشان از نبودن هدهد که بدون جهت رفته بود ناراحت شد، از گفتار سلیمان معلوم می سازد که او یک فرمانروای دادگر بوده و به غیبت یک پرنده در میان همه لشکریانش توجه و دقت نظر داشته و همچنین از او درخواست دلیل کرد.

۷- عدم چشمداشت به وضع دیگران

در فرهنگ قرآنی اصولا هر نوع چشمداشت به مال دنیا و امکانات دیگران نفی و قانع بودن به روزی خدا توصیه شده است، خداوند متعال در دو موضع، پیامبر اکرم (ص) را از توجه به تمتع ظاهری متمولین و متمکنین برحذر می دارد : « **وزنهار چشم مدوز به آنچه از زینت زندگی دنیا به گروهی از آنان داده ایم ». (طه/١٢١)** ،«**چشمان خود را به امکاناتی که به گروهی از آن ها داده ایم خیره نکن و برای ایشان اندوه مخور».(حجر/٨٨)** علت آن نیز این است که خوش بودن به لذائذ مادی و امکانات دنیوی و به تعبیر قرآن کریم تمتع ، بسیار کوتاه و دور از شان انسانی است: «**خداوند**

فرمود :اما آن که کافر شوداندکی برخوردارش می کنم ».(بقره/۱۲۶)
« و کسانی که کافرشدند ،چند صباحی بهره می جویند و می خورند همانگونه که چهارپایان می خورند». (محمد/۱۲)

در حالی که منشاء روزی حلال و پایدار خدای متعال است و انسان باید به آن قانع و شاکر باشد:«**و روزی پروردگارت برتر و پایدار تر است».(طه/۱۳۱)**

«پس روزی را نزد خدا بجویید».(عنکبوت/۱۷)

«از روزی های پروردگارتان بخورید و او را شاکر باشید».(سبا /۱۵) و در خصوص حضرت سلیمان (ع) نیز در قرآن کریم می فرماید:

« و چون (فرستاده) نزد سلیمان آمد، گفت: آیا مرا به مال مدد می دهید؟ آنچه خدا به من عطا کرده بهتر است از آنچه به شما داده است بلکه شما هستید که به هدایای خویش خوشحال می‌شوید ».(نمل /۳۶)

برخورد بسیار شدید حضرت سلیمان هنگام فرستادن هدیه برای فریفتن وی از سوی ملکه نمونه ای بارز از رفتار رهبران و مدیران الهی با مظاهر تخلف است. علت آن نیز این است که خوش بودن به لذائذ مادی و امکانات دنیوی و به تعبیر قرآن کریم تمتع، بسیار کوتاه و دور از شان انسانی است در حالی که منشاء روزی حلال و پایدار خدای متعال است و انسان باید به آن قانع و شاکر باشد.

۸- سعه ی صدر

سعه‌ی صدر یکی از مهم ترین ابزارهای مدیریت است. وجود مجموعه ای از انسان ها که هر یک دارای نگرش ها و سلیقه های خاص خود هستند و مسائل و شرائط را گاه

صرفا از دیدگاه خود می نگرند ایجاب می کند که مدیر ظرفیت و توان تحمل عقایـد و افکار مختلف و گاه متضاد را داشته باشد. در مواضع بسیاری در قرآن کـریم، از صـفات زشت و ناپسندی همچون ساحر، شاعر، کذاب و... که به پیامبران داده می شد نـام بـرده شده است. پیامبران و رهبران الهی نیز تقریبا بدون استثناء در معرض چنین تهمت هـا و سخنان ناگواری قرار داشتند اما هیچ یک عنان تحمل از کـف نـداده و آن برخوردهـا و بیانات ناروا را جز در قعر ژرفای سینهٔ دریاوش خود پنهان نساختند. فراخ سینگی یعنـی قدرت تحمـل شـرایط ناهنجـار و شـداید نـاگوار و رخـدادهای غیرمنتظـره و سـخنان نامطلوب دشمنان دانا و دوستان نادان.[1]

و این همان شرح صدری است که از سـوی خداونـد بـه پیـامبر عطـا شـد و در سـوره انشراح به عنوان یکی از نعمات الهی به حضرت بازگو گردیده است

« آیا ما سینه تو را فراخ نکردیم؟ ».(انشراح/۱)

موسی علیه السلام نیز بلافاصله پس از گزینش الهی، در جهت ابلاغ رسالت خداوند بـه طاغوتیان و نجات بنی اسرائیل و اداره امور آنها، درخواسته های خود از خـدا، ابتـدا بـه شرح صدر اشاره می کند: رب اشرح لی صـدری ، «**موسی گفت: پروردگـارا بـه مـن شرح صدر عطا کن**» .**(طه/۲۵)**

خداوند در قرآن کریم می فرماید: « سلیمان در جستجوی آن پرنده برآمد »، ایـن تعبیـر بیانگر این حقیقت است که او به دقت مراقب اوضاع حکومت خود بود و حتـی غیبـت یک مرغ از چشمش پنهان نمی ماند سلیمان برای اینکه حکم غیـابی نکـرده باشـد و در ضمن غیبت هدهد روی بقیه پرندگان اثر نگذارد تا چه رسد به انسان هـایی کـه پسـت های حساسی بر عهده داشتند مدبرانه برخورد نمود، در حقیقت سـلیمان تهدیـد لازم را

[1]- علی رضائیان، اصول مدیریت، ص ۱٦۰.

در صورت ثبوت تخلف کرد و در ضمن نشان داد که او حتی در برابر پرنـده ضـعیفی، تسلیم دلیل است و هرگز تکیه بر قدرت نمی کند.[1]

سور و آیات قرآن کریم که مرتبط با ابعاد مدیریت انبیاء خصوصاً حضرت سـلیمان (ع) می باشند

ردیف	شمارۀ سوره	نام سوره	شمارۀ آیه	ابعاد مختلف مدیریت از منظر آیات قرآن کریم
۱	۲۷	نمل	۱۵	ارتباط مدیر با خداوند و شکرگزاری
۲	۲۷	نمل	۱۹	قبول مسئولیت در پرتو دعا و دلدادگی به ساحت ربوبی
۳	۲۷	نمل	٤۰	مدیریت نوعی مسئولیت با تفضل و آزمایش الهی
٤	۱	حمد	٦	تلازم هدایت (به راه آمدن) و استقامت (در راه ماندن) مدیران
۵	٤	نساء	٦۹	کسب رضایت الهی هدف از مدیریت صالحان
٦	۲۷	نمل	۱۹	به دست گرفتن قدرت برای انجام عمل صالح

[1] - ناصر مکارم شیرازی، برگزیده تفسیر نمونه، جلد ۳، ص ٤۲٤.

				و خشنودی خداوند
۷	۲۷	نمل	۱۷	ارتباط با خلق خدا، جاذبه و دافعه مدیران
۸	۲۷	نمل	۲۰	نرم خویی و مهربانی با افراد، نظارت و کنترل بر روند کار و توجه به وضعیت افراد و تفقد آن ها با اجرای یک برنامه منظم و مستمر
۹	۲۷	نمل	۱۸	نرم خویی و شفقت و مهربانی با افراد تحت امر
۱۰	۲۷	نمل	۲۱	سخت گیری و برخورد با متخلفین، جاذبه و تشویق در امر رهبری و هدایت
۱۱	۲۷	نمل	۳٦	عدم چشم داشت به وضع دیگران
۱۲	۹٤	انشراح	۱	سعه ی صدر خصلتی برجسته برای مدیران و کارگزاران
۱۳	۲۰	طه	۲۵	عدم تصمیم عجولانه و توجه به عذر دیگران با شرح صدر
۱٤	٦۷	ملک	۲۳	شنیدن مؤثر
۱۵	۲۷	نمل	۲۲	تقدم گوش شنوا بر تعقل و تفقه
۱٦	۲۰	طه	۲۷–۲۸	قدرت بیان

۱۷	٦۸	قلم	۱	رعایت اصول مدیریتی در مکاتبات و نامه نگاری ها
۱۸	۲۷	نمل	۱٦	باید دستور مدیران فصل الخطاب باشد
۱۹	۹٦	علق	٤	آموزش زیر مجموعه مدیریتی
۲۰	۲۷	نمل	۳۰-۳۱	رعایت اصول نگارشات توسط مدیران
۲۱	۲۷	نمل	۲۷	آگاهی و درایت
۲۲	۳	آل عمران	۱۵۹	مشورت در امور جنگی
۲۳	٤۲	شوری	۳۸	کارها بر اساس شور و مشورت باشد
۲٤	۲۷	نمل	۳۸	دور اندیشی و اهلیت کارگزاران و نمایندگان
۲۵	۲۷	نمل	۲۸	مدیر تصمیم گیرنده نهایی
۲٦	۲۷	نمل	٤۰	انتخاب جانشین و معاونین شایسته
۲۷	۳۸	ص	۳۲	بازدید از نیروهای رزمی
۲۸	۳٤	سباء	۱٤	مرگ شرافتمندانه
۲۹	۳۸	ص	۳۰	مدیر شایسته در عین حال فرزندی لایق

۳۰	۳۸	ص	۲۲	داوری عادلانه و احقاق حق

صفات شایسته و آرمانی مدیران در قرآن کریم مورد توجه خداوند بوده و همه کارگزاران صالح می بایست در فرآیند زمان متصف به این صفات گردند لذا با توجه به عنوان مقاله تعدادی از این ویژگی ها بیان گردید.

۹- شنیدن موثر

بدون تردید یکی از مهارت های ارتباطی بسیار مهم و دشوار برای مدیران و رهبرانی که با مجموعه ای از انسان ها در تماس هستند شنیدن سخنان و کشف رمز و تعبیر و تفسیر پیام های کلامی آنان است. به دلیل وجود ارتباط موثر با زیردستان است که درصد بسیاری از وقت مدیران صرف این امر می شود. مدیر موظف است علاوه بر صرف شنیدن، با توجه و تامّل در حرفهایی که می شنود اطلاعات دقیق تری را برای تصمیم گیری و حل مسائل و مشکلات جمع آوری کند و در حقیقت فرآیند فعال پردازش شنیده ها را نیز انجام دهد.[1]

در قرآن کریم بر اهمیت و حساسیت شنیدن موثر، یعنی شنیدن همراه با تامل و تفقه و تفکر، بسیار تاکید شده است. از میان ابزارهای شناختی برای انسان، همواره گوش شنوا مقدم ذکر شده است:

«بگو: اوست که شما را آفرید و برای شما شنوایی و دیدگان و دل ها پدید آورد».(ملک /۲۳)

نکته قابل دقت آن است که در قرآن نسبت به تقدم گوش شنوا بر تعقل و تفقه اشارت رفته و این شاید بدان دلیل است که حجم بسیاری از اطلاعات شناختی برای انسان از

[1]- علی رضائیان، اصول مدیریت، ص ۱٦٥.

راه گوش کسب می شود به همین جهت است که اگر انسان گوش شنوا را از دست بدهد دریچه هدایت و فلاح را به روی خود بسته است ولو گوش ظاهری را دارا باشد. در ماجرای عذرآوردن هدهد در برابر سلیمان نیز که در قرآن آمده است، حضرت مهلتی به او داد و سخنان هدهد را با تامّل و دقت شنید:

« پس دیری نپایید که (هدهد) آمد و گفت: به چیزی دست یافته ام که تو به آن دست نیافته ای». (نمل /۲۲)

«و برای آنان شنوایی و دیده ها و دل هایی قرار داده بودیم ».(احقاف/۲۶)
«همانا گوش و چشم و دل ، از همه آنها باز خواست خواهد شد» .(اسراء/۳۶)
«و خداوند برای شما گوش و دیده گان و دلها قرار داد».(نحل/۷۸)
«و مثل کافران مانند مثل کسی است که بر حیوان زبان بسته ای که جز صدا و ندایی نشنود بانگ زند». (بقره/۱۷۱)

«پس آیا دیدی کسی را که هوای خویش را معبود خود قرار داده و خدا او را از روی علم گمراه ساخته و بر گوش و دلش مهر زده و بر دیده اش پرده نهاده است».(جاثیه/۲۳)

«و چون آیات ما بر او تلاوت شود ، با نخوت روی بر می گرداند ، چنان که گویی آن را نشنیده است». (لقمان/۷)

«و گوش هایی دارند که با آن نمی شنوند آنان چون چهارپایان اند». (اعراف/۱۷۹)
«و مانند کسانی نباشید که گفتند شنیدیم ولی نمی شنیدند». (انفال/۲۱)

بی جهت نیست که در تعبیر امام علی (ع) نسبت به یکی از دوستانش، از حرص بر شنیدن نسبت به گفتن، سخن رفته است: و کان علی ما یسمع احرص منه علی ان یتکلم (نهج البلاغه، صبحی الصالح، حکمت ۲۸۹).

پیامبر بزرگوار اسلام به عنوان الگو و اسوه انسانها بقدری در شنیدن سخنان افراد مختلف صبر و تحمل به خرج می دادند که حتی منافقینی که در جهت اذیت و آزار پیامبر برمی آمدند او را به طعنه، گوش می خواندند: «**و منهم الذین یوذون النبی و یقولون هو اذن قل اذن خیرلکم**، «**از منافقین کسانی بودند که پیامبر را اذیت نموده و می گفتند: او گوش است بگو او گوش باشد برای شما بهتر است**» متواتر آن است که امام راحل عظیم الشان نیز به تبعیت از جد بزرگوار خود هفته ها در نجف اشرف به سخنان نماینده اعزامی منافقین که در تفسیر نهج البلاغه و قرآن داد سخن می داد به آرامی و تامل گوش فرا دادند و سپس نظر خود را اعلام نمودند.

۱۰- قدرت بیان

«بیان» یکی از نعمت های بزرگ خداوند رحمن است که به انسان عطا شده است، بیان، ترجمان نیات درونی و حالات روحی است. اگر انسان با استفاده از ابزار بیان بتواند بطور کامل به ارائه و اظهار و انتقال آنچه می داند و می خواهد بپردازد به موفقیت بزرگی نائل شده است. بیان، یکی از مهارت های انسانی است که رهبر یک جمع می تواند با استفاده از آن بطور صحیح و موثر با زیردستان ارتباط برقرار نماید و آنان را در انجام وظایف و مسئولیت ها راهنمایی کند. اگر بیان یک راهبر، رسا و موثر نباشد نفوذ دیگران و تحت تاثیر قراردادن آنها به آسانی بدست نمی آید و چه بسا پیام و اندیشه شخص بطور واضح و کامل و حتی صحیح به جمع منتقل نمی شود.[1]

[1]- علی رضائیان، اصول مدیریت، ص ۱۴۰.

موانع انتقال سخن و به تعبیر قرآن عقده زبان همان چیزی است که درک و فهم سخن را برشنونده می پوشاند. حضرت موسی علیه السلام نیز پس از ابلاغ رسالت الهی، گره گشایی از زبان را از خداوند خواستار می شود:«**وگره از زبانم بگشای تا سخنم را در یابند**». **(طه/۲۷_۲۸)**

ظهور انقلاب شکوهمند اسلامی و ظهور مربی بی بدیل آن، اهمیت و تاثیر این ابزار موثر ارتباطی برای راهنمایی و جهت دهی و تحریض و ترغیب پیروان و نشان دادن سره از ناسره را بخوبی روشن ساخت. در کوران حوادث انقلاب ،که شاید نتوان روزی را سراغ گرفت که به آرامی و بی تلاطم گذشته باشد، این سخنان امام (ره) بود که ساد، بی تکلف، واضح و در عین حال رسا و گویا و کوبنده وقاطع در مدت اندکی چتر آرامش و رضایت را بر سراسر دلهای مخاطبان می گشود. کلام او فصل الخطاب بود.

خداوند در قرآن کریم در فضیلت قدرت نطق و بیان حضرت سلیمان و پدر بزرگوارش می فرماید:

«وگفت:ای مردم مازبان پرندگان راتعلیم یافته ایم» (نمل /١٦)

آن پیامبر بزرگ الهی به عنوان پادشاه و رهبری مورد پسند خداوند دارای منطقی قوی و رسا بود.

مروری بر صحیفه نور امام راحل و بویژه تامل در وصیت نامه و برخی مکتوبات ایشان به مناسبتهای مختلف نظیر بزرگداشت و احترام مقام شهداء، قبول قطعنامه و پیام های حج، تاثیر عمیق قلم این رهبر را روشن می‌سازد. برای نمونه کافی است به جامعیت و اختصار فوق العاده حکم چند سطری ایشان در مورد رشدی و کتاب شیطانی او و اثرات و تبعات شگرف آن توجه شود. رعایت همین مبانی باعث شد که در گذشته ای نه چندان دور، زعیم عالیقدر اسلام نیز در نوشتن حکمی که ملتی را به حرکت درآورد

نهایت صرفه جویی را بعمل آورد(حکم یک سطری تحریم تنباکو چنین است: الیوم استعمال توتون و تنباکو بای نحو کان در حکم محاربه با امام زمان (ع) است). نامه های پیامبر بزرگوار اسلام به سران دولت های وقت برای دعوت به اسلام از همین خصوصیت برخورداراست.

۱۱- رعایت اصول مدیریتی در مکاتبات

ضمن رعایت اصول در مکاتبات، قلم نیز همچون بیان، در کلام الهی به عنوان یک ابزار ارتباطی بسیار مهم و مقدس شمرده شده است، به گونه ای که خدای سبحان به قلم و نوشتار سوگند یاد می کند:

« نون، سوگند به قلم و آنچه می نویسند».(قلم/۱)

در اولین آیاتی که بر پیامبر اکرم (ص) نازل شد بر اهمیت نقش تعلیمی قلم تاکید شده است:....

« همان که به وسیلهٔ قلم آموخت ».(علق /٤)

شاید بتوان گفت نفوذ و تاثیر قرآن مجید بر دلهای شنوندگان، از صدر اسلام تا کنون، نیز از آن روست که محتوایی بس ژرف و هدایتگر و کارا و مقدس در قالب بیانی جذاب، شیوا، رسا و نافذ نگارش یافته و القا شده است. حتی سیاق و لحن آیات عذاب و رحمت متفاوت است و درخور وضعیت روحی گیرنده پیام و شرایط القاء است. قرآن مجید خود به این ابزار موثر در انتقال مطالب اشاره میکند. امام علی (ع) در این مورد می فرماید:

« رَسُولُکَ تَرجُمَانُ عَقلِکَ وَ کِتابُکَ اَبلَغُ مَا یَنطِقُ عَنکَ »

« فرستاده تو بیانگر میزان عقل تو و نامه تو گویاترین سخن گوی توست ».(نهج البلاغه/حکمت ۱۳۱)

کلامی که در قالب قلم رسا جلوه می کند از حشو و زواید به دور است. در عین اختصار، جامع و گویاست. جایگاه واژه ها بدرستی انتخاب شده و ترکیب و تلفیق آنها هماهنگ و یکپارچه است. یک مدیر اگر بتواند در القاء خواسته ها و انتقال نظرات خویش بخوبی از این ابزار بهره گیرد بسیار موفق خواهد بود. به تعبیر امام علی علیه السلام ، کتابت به نوعی ترجمان شخصیت باطنی و معیار فضیلت و نشانگر عقل فرد و حتی رساتر از بیان قلمداد شده است. جامعیت در عین اختصار، در نامه سلیمان علیه السلام به ملکه سبا نیز بخوبی مشاهده می شود:

« آن نامه از طرف سلیمان و (سرآغازش) به نام خداوند هستی بخش مهربان است * (و در آن آمده است) که بر من برتری مجویید و مطیعانه به سوی من آیید».(نمل/ ۳۱-۳۰)

سلیمان نامه ای کوتاه و پرمحتوا نوشت، ملکه سباء نامه را گشود و از مضمون آن آگاهی یافت

«و گفت: ای اشراف، نامه پرارزشی به سوی من افکنده شده». (نمل / ۲۹)

این که ملکه می گوید این نامه کریم و پر ارزش است شاید به خاطر محتوای عمیق آن بود، یا این که با نام خدا آغاز و به مهر و امضای صحیح ختم شده بود، آنچه در نامه سلیمان آمده الگویی است برای طرز نامه نگاری که با نام خداوند رحمان و رحیم شروع شود و با دو جمله حساب شده، جان سخن بیان گردد.[1]

---

[1]- ناصر مکارم شیرازی، برگزیده تفسیر نمونه، ج ۳، ص ٤٢٦.

۱۲- رعایت اصول تصمیم گیری (آگاهی و درایت)

تصمیم گیری اساسی ترین جنبه مدیریت است. شاید بتوان تصمیم گیری و مدیریت را مترادف دانست. در حقیقت مدیر یک تصمیم گیرنده است که باید در شرایط مختلف، با استناد به اطلاعات و آگاهی های لازم و ضمن در اختیار داشتن عقاید و مشارکت دادن افراد، با درایت و منطق، تصمیم نهایی را اتخاذ کند و از شتاب واهی در تصمیم گیری بر حذر باشد. بدیهی است اگر تصمیم مدیر به اطلاعات لازم و کافی متکی نباشد و بدون شناخت دقیق از اطراف قضیه اتخاذ شود تصمیمی نادرست بوده و تبعات مخرب به دنبال خواهد داشت. در چنین حالتی مدیر پشیمان و مجبور به عذرخواهی خواهد شد و چون تصمیم گیری در سطح مدیریت فرآیندی مستمر است، تصمیم گیری اشتباه و عذرخواهی مکرر، صلابت مدیر را خدشه دار می کند و از منزلت او در چشم زیردستان می کاهد. تبیین و تحقیق اخبار و اطلاعات در یک موضوع، اساس تصمیم گیری صواب و پرهیز از در افتادن در وادی پشیمانی است.[۱]

در ماجرای ملکه سبا، پس از آنکه حضرت سلیمان علت غیبت هدهد را جویا شد و به او فرصت پاسخ گویی و بیان وقایع را داد، تشخیص صدق و کذب سخنان او را به تامل و تبیین و تحقیق در آنها موکول کرد:

« سلیمان گفت: خواهیم دید آیا راست گفته ای یا از دروغ گویان بوده ای».(نمل /۲۷)

سلیمان داوری درباره هدهد را محول به آینده کرد و او را بدون تحقیق تصدیق نکرد چون هدهد بر گفته های خود شاهدی نیاورد، تکذیبش هم نکرد چون آن جناب دلیلی

۱- علی رضائیان، اصول مدیریت، ص ۱۳۶.

بر کذب او نداشت لذا وعده داد که به زودی درباره سخنانت تحقیق می کنیم، تا معلـوم شود راست گفته ای یا دروغ.[1]

۱۳ – مشورت در امور

مشورت با دیگران و بویژه صاحبان رای سلیم رکن دیگر اتخاذ تصمیم درسـت اسـت. هنگامی که پیامبر بزرگوار اسلام در جایگاه بزرگترین رهبر الهی مخاطب قرار می گیرد

«وباآنان درکار(جنگ) مشورت کن».(ال عمران /۱۵۹)

مسلم است که جریان امور برای دست یابی به یک تصمیم مناسب، جز با مشـورت بـه سامان نمی آید :

« و کارشان در میانشان (بر پایه ی) مشورت است».(شوری /۳۸)

مشورت در امری با دیگران، خود را در خرد آنان شریک ساختن است و هر کـس ایـن فرصت را در تصمیم گیری از دست بدهد و به رای خود متکـی باشـد جـز هلاکـت و زیان برای خود نخواهد خرید. این همان تعبیری است کـه امـام علـی علیـه السـلام بـه صراحت بدان اشاره دارد:

«مَن اِستَبَدَّ بِرَاَیِهِ هَلَکَ وَ مَن شَاوَرَ الرِّجَالَ شَارَکَهَا فِی عُقُولِهَا»

« هرکس خودرأی شد به هلاکت رسید و هرکس با دیگران مشورت کرد، در عقـل های آنان شریک شد».(نهج البلاغه/حکمت ١٦١)

[1]– علامه محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص ۵۵۳.

استفاده از نظر مشورتی افراد نوعی پشتیبانی از تصمیمی است که اتخاذ می شود. در این میان حتی نظر کمترین افراد زیردست را نیز نباید نادیده گرفت. در ماجرای بسیار تامل انگیز سلیمان و ملکه سبا، حضرت رای و نظر یک پرنده کوچک را که در ملک پر عظمت او به هیچ می مانست با دقت شنید و مورد امعان نظر قرار داد. توجه به عمق این داستان بخوبی نشانگر برخوردها و رفتارهای منطقی و عاقلانه آن رهبر مدبر است که با دوری جستن از برخوردهای نسنجیده و تصمیمات عجولانه، به گونه ای رفتار نمود که نتیجه ای شایسته در برداشت. ایشان اخبار و اقوال را شنیدند و باتبیین و تحقیق در مورد آن، تصمیمی نیکو اتخاذ کردند.

« همان هایی که به سخن گوش فرا می دهند و بهترین آن را پیروی می کنند».(زمر/۱۸)

« سلیمان گفت: ای سرکردگان، کدام یک از شما تخت او را برایم می آورد ... ».(نمل /۳۸)

سلیمان (ع) در این آیه با حضار در جلسه (مشورت نموده) می فرماید: کدامیک از شما تخت ملکه سباء را قبل از اینکه ایشان نزد ما آیند در اینجا حاضر می سازد؟[1]

کسی که نزد او علمی از کتاب بود گفت من آن را نزد تو می آورم (نمل / ۴۰)

[1]- علامه سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، جلد ۱۵، ص ۵۶۲.

۱٤- مدیر تصمیم گیرنده نهایی

« سلیمان گفت: این نامۀ مرا ببر و به طرف آنها بیفکن، آنگاه از آنها دور شو و بنگر چه پاسخ می دهند».(نمل/۲۸)

سلیمان (ع) به هدهد گفت: این نامه مرا به سوی ایشان، یعنی ملکه سباء و مردمش ببر و نزد ایشان بیانداز و خودت را کنار بکش و در محلی قرار گیر که تو آنان را ببینی آنگاه ببین چه عکس العملی از خود نشان می دهند یعنی وقتی بحث در میانه آنان در گیر می شود با هم چه می گویند؟[1]

با عنایت به اینکه نامه آن جناب به مهر و امضای ایشان بود، پس طبعاً مسئولیت نامه به عهده ایشان می باشد لذا مسئولیت هر نامه ای به عهده امضاء کننده آن خواهد بود که تصمیم به نگارش آن نموده است.

۱۵- اهلیت کارگزاران و نمایندگان

ملاک انتخاب کارگزاران صالح، انتصاب مشاوران و نمایندگان و کارگزاران شایسته از سوی یک رهبر یا مدیر، مرحله ای بس حساس در هدایت جمع تحت فرمان بشمار می رود. در فرهنگ اسلامی، ملاک این انتخاب، اهلیت است. اهلیت نوعی سنخیت در عقیده و عمل است، گرچه قرابت خونی و نژادی وجود داشته باشد.

[1]- علامه سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، جلد ۱۵، ص ٥٥٤.

درست به همین دلیل است که یک سیاه حبشی، موذن پیامبر می شود و یک انسان پـاک از خطه فارس، از اهل بیت بشمار می آید. همسر فرعون ، نماد اهـل ایمـان و همسـران نوح و لوط، نماد اهل کفر معرفی می شوند.

« خـدا بـرای کسـانی کـه کـافر شـده انـد ، زن نـوح و زن لـوط را مثـل آورده».(تحریم/۱۰)

بارزترین نمونه ای که بخوبی معنـای اهلیـت را در فرهنـگ قرآنـی روشـن مـی سـازد ماجرای نوح و فرزندش می باشد که به تفصیل در سوره هود آمده است. حضرت نـوح پس از ساختن کشتی به امر الهی و جمـع آوری جفـت هـایی از موجـودات مختلـف، فرزندش را به سوارشدن به کشتی فرا می خواند که او سرباز می زند و سرانجام موجی بین او و فرزند جدایی می افکند. پس از فرو نشستن بـاران، نـوح بـه احسـاس پـدری، نجات فرزندش را از خدا می خواهد، با این استدلال که او از اهل من است و خداونـد در پاسخ ، این اهلیت را نفی می کند و دلیل آن را نیز ناصالح بودن فرزند مـی دانـد: و نوح پروردگار خود را ندا کـرد «**و گفت: پروردگارا پسـرم از خانـدان مـن اسـت.... فرمود:ای نوح در حقیقت او از کسان تو نیست اوفرزندی نا صالح است».(هود/٤٦-٤٥)** در مـاجرای رسـالت حضـرت موسـی نیـز پـس از ابـلاغ فرمـان الهـی، حضـرت خواسته‌هایی را از خداوند در قالب دعا مطرح می سازد و سپس برادرش هـارون را بـه عنوان وزیر درخواست می کند:« **وبرای من دستیاری ازکسانم قرارده،هـارون بـرادرم را».(طه/۳۰-۲۹)**

با توجه به مضامین آیات گذشته خداونـد بـه مـا مـی آمـوزد جانشـین، معـاونین و یـا کارگزاران یک مدیر همانند خود مـدیر مـی بایسـت در درجـه اول اندیشـه توحیـدی-

علمی و عملکردی توحیدی داشته باشند و به قدرت لایزال الهی متصل شده و قطره ای از دریا گردند.

١٦- سلیمان از نیروی رزمی خود سان می بیند

سلیمان برای نبرد با دشمنان، اسب های تندرو پرورش داده بود که قرآن نیز به آن اشاره کرده است. روزی سلیمان به هنگام عصر از اسبان تندرو خود که برای میدان جهاد آماده بودند سان می دید، این توصیف در قرآن بعد از ذکر مقام سلیمان به عنوان یک نمونه از کار او بازگو شده است، سلیمان برای اینکه تصور نشود علاقه او به اسب های پرقدرت جنبه دنیا پرستی دارد گفت: «**من این اسبان را به خاطر پروردگارم دوست دارم**». **(ص / ٣٢)** و می خواهم از آنها در جهاد استفاده کنم.[١]

سلیمان مردی که ایستاده مُرد

مرگ سلیمان مرگی عبرت آموز است و تنها پیامبری است که نحوه مرگ وی در قرآن کریم آمده است. خداوند در این زمینه می فرماید:

« (سلیمان با این قدرت) هنگامی که مرگ را برای او مقرر داشتیم، آن ها را به مرگ او آگاه نساخت مگر موریانه ای که عصای او را خورد ».(سبا/١٤)

هنگامی که زمان مرگ سلیمان فرا رسید ایستاده و بر عصای خود تکیه کرده بود و نظاره گر ساختن یک کاخ بود اما خداوند موریانه را فرستاد تا عصای سلیمان را بخورد

[١]- ناصر مکارم شیرازی، برگزیده تفسیر نمونه، ج ٤، ص ١٨٣.

و با افتادن سلیمان مرگ او معلوم شد، البته گویند مدت ها مرگ او را پنهان داشتند تا مشکلاتی در اداره کشور ایجاد نشود و در این مدت آصف بن برخیا (وصی وی) عهده دار اداره کشور شد.[1]

سلیمان نبی با تمام قدرت و حشمت خدادادی اش ایستاده در محل کار خود هنگام نظارت بر امور کارگزاران و با چشمانی باز جان به جان آفرین تسلیم نمود و مرگی عبرت آموز داشت.

تجزیه و تحلیل محیط تحقیق:

نگارنده در این تحقیق به دنبال تبیین هدف نبوده است با اینکه هدف غایی و نهایی در قرآن کریم ترسیم گردیده لیکن تا شناخت و تبیین هدف راهی بس طولانی در پیش رو داریم، در حال حاضر ما در بحث مدیریتی با مشکلات و معضلاتی در زمینه فردی و هم در زمینه ساختاری مواجه هستیم و سعی گردید با بررسی ویژگی های فردی یکی از انبیاء الهی در قرآن بسیاری از معضلات مدیریت فردی را از پیش رو برداریم و جهت برطرف نمودن ابهامات و مشکلات ساختاری به فرصتی دیگر و پژوهشی دیگر واگذاریم. در این مقاله به تبیین الگوی مدیریت مطلوب بر اساس آیات قرآنی و مصداق سلیمان نبی (ع) برای پاسخ به معضلات مدیریت فرد محور در سازمان‌های مدرن امروزی بررسی گردیده است.

با عنایت به اینکه پژوهش صورت گرفته براساس آیات قرآن کریم تهیه گردیده،لذا مطلب یاد شده مستند، صریح، دارای نظم و ترتیب، اعتبار، مستدل، همه جانبه، دارای نکات حساس و کلیدی می باشد و می توان محیط تحقیق را به شرح زیر مورد تجزیه و تحلیل قرار داد .

۱- مدیریت، عمری به بلندای عمر بشر دارد و بعضی از دانشمندان آن را علمی صرفاً غربی می دانند و به نظر اکثر محققین در حال حاضر تعریفی جامع و کامل که مورد

[1]- احمد بان پور، قصه های دلنشین قرآن، ص ۲۵۷.

اجماع علما باشد از مدیریت به دست نیامده و در گذر زمان این تعاریف نیز دست خوش تغییر شده اند. ولی گروهی از محققین مدیریت را تکنیک اداره امور و کاربردهای تکنیک های مختلف برای اداره ی امور یک گروه انسانی و هماهنگ نمودن کلیه فعالیت های یک سازمان برای نیل به هدف معین و مشخصی و راهنمایی و راهبری رهبران سازمان که آن ها را مدیران و سرپرستان می نامند ، دانسته اند.[1]

۲-هر فرهنگ و تمدنی در نزد خود دارای الگو های مدیریتی و خصوصاً فرماندهی می باشند در نزد مسلمانان رسول اکرم(ص) الگو و اسوه ی حسنه می باشند[2].

در نزد رومیان اسکندر مقدونی ، نزد ایرانیان کوروش هخامنشی و در نزد یهودیان داود نبی (ع) بعضاً الگو می باشند و متأسفانه افرادی همچون چنگیز، ناپلئون، هیتلر که کارنامه ی سیاهی در تاریخ بشریت از خود به جای گذاشته اند برای بعضی از گروه های خشن و خون‌ریز الگو می باشند به عبارتی در سطح جهان و سایر فرهنگ ها و تمدن ها نیز الگوی واحد که مورد پذیرش همه باشد و جود ندارد.

۳-با عنایت به اینکه همه انسان ها براساس یک فطرت ، آن هم فطرت الهی آفریده شده اند ولیکن اختلافات قومی، نژادی، تعصبات، عرفیات و فرهنگ های مختلف، بشر را از شناسایی تراز های مناسب مدیریتی به دور داشته و تاریخ ثابت نموده بعضاً گروهای معاند اقدام به حذف مدیران لایق نموده اند.

٤-در حقیقت دانشمندان تاکنون به نتیجه متقن و استواری که در آن اجماع داشته باشند در خصوص ذاتی یا اکتسابی بودن هنر مدیریت دست نیافته اند و این موضوع نیز جزء موضوعات اختلافی است. ولی براساس تحقیق صورت گرفته و آیات قرآن می‌توان تصریح نمود فرماندهی هنری است درونی و ذاتی در عین حال اکتسابی و این دو نسبت در بعضی موارد مساوی نیستند .(بقره/۲٤۷)

۱- نبوی، محمد حسن، مدیریت اسلامی، ص ٤۳، انتشارات دفتر آموزش عمومی، چاپ ۱۳۷۹.

[2]- سوره احزاب آیه ۲۱

۵-بعضی از دانشمندان مدیریت را علمی کاملاً بشری می دانند مثل سایر اختراعات و دست آوردهای بشری مانند. برق، رایانه، خودرو و... و طبعاً اعتقادی به تبیین آن در کتب آسمانی ندارند شاید یکی از دلایل سوء مدیریت ها همین طرز تفکر باشد ولی به نظر نگارنده و عقیده اکثر علمای دین بحث مدیریت و مدیریت اسلامی از ١٤ قرن پیش تبیین گردیده است و عقلاً محال است انسان کامل یعنی نبی مکرم اسلام(ص) از این علم بی بهره بوده باشند.

٦- در مذهب شیعه که نسبت به سایر مذاهب اسلامی از عقلانیت بیشتری برخوردار است و توجه ویژه و اهتمام خاصی به بهره مندی از عقل و اندیشه دارد مطمئناً علم مدیریت جایگاه ویژه دارد، محققین معتقد به مدیریت علوی هستند که در ادامه و امتداد مدیریت نبوی است، امام علی (ع) در مدیریت خود علاوه بر دستورات قرآن کریم از دیدگاه های پیامبر اسلام (ص) هم بهره می بردند، یکی از منابعی که سرشار از مباحث مدیریتی است نهج البلاغه می باشد که بررسی و مطالعه آن به مدیران توصیه می شود.

٧- سلیمان نبی (ع) پیش از آنکه به مقام نبوت برسد سرباز و فرماندهی سلحشور در میان مؤمنین بود به عبارتی ایشان ابتدا جایگاه ویژه در نزد مردم و مؤمنین یافت سپس به مقام نبوت و پادشاهی که منصبی الهی بود دست یافت.

٨- شاید به جرأت می توان گفت تنها پیامبرانی که خداوند به طور ویژه به ابعاد مدیریتی و نظامی وی در قرآن کریم پرداخته است حضرت داودو سلیمان (ع) می باشد، با اینکه خداوند پیامبر اسلام (ص) را اسوۀ حسنه در تمامی زمینه ها و اعصار معرفی می کند لیکن به دلیل تبیین بسیاری از مسائل حتی مربوط به انبیاء گذشته، داود وسلیمان نبی(ع) را به عنوان دو فرمانده و مدیر نظامی شایسته به مردم معرفی می نماید.

٩- مؤمنان کسانی هستند که به خداوند، همه انبیاء، کتب الهی و فرشتگان ایمان دارند و بر اساس سیرۀ عقلاء ظواهر قرآن و اوامر الهی برای همه مردم حجت است لذا گذشته از بحث ایمان به موارد اشاره شده، عقل به پذیرش اوامر و نواهی الهی حکم می نماید

فصلنامه معارف قرآن و عترت (ع)، بهار ۹۵، شماره ۳

و پذیرش داود نبی به عنوان سربازی شجاع، فرمانـدهی سلحشـور، پادشـاهی مقتـدر و پیامبر صاحب وحی مانعی ندارد.

۱۰- چنانچه بشر صرفاً به تبعیت از اندیشه و عقل خود بپردازد قطعاً به قهقـراء خواهـد رفت همچنان که در سده اخیر بشر دو جنگ جهانی را تجربـه نمـود و در گذشـته نیـز بسیاری از اقوام که نابود شدند همه دارای عقل بودند ولی قطعاً بشر نیازمند اتصـال بـه عقل مطلق (وحی) می باشد و از آنجایی که قرآن کریم وحی الهی است تمـام مفـاد آن برای بشریت حجت اسـت و دارای کـارکرد مـؤثر و راهگشـا در بـه سـعادت رسـاندن جوامع بشری خواهد بود.

بحث و بررسی و نتایج حاصله:

با پیروزی انقلاب اسلامی ایران و حضور یک حکومت مذهبی کـه زمینـه هـای نظـری اداره امور حکومتی، نظامی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و ... بر پایه ی ارزش های دینی و مذهبی استوار می باشد و اعمال حکومت تحت تأثیر نگرش الهی انسـان قـرار گرفتـه است، مدیریت و فرماندهی نظامی نیز به عنوان یکی از وجوه اداره حکومت و فرآیندی که باید تحت تأثیر نگرش تازه و جدید ارزشی حاکم بر کل جامعـه قـرار داشـته باشـد بیش از پیش مورد توجه قرار گرفته اسـت و طبعـاً بـرای دسـتیابی بـه اهـداف مقدسـه تعریف شده نیاز به الگوهای مدیریتی و فرماندهی برای نیروهای مسلح در این مقطـع و زمان لازم و ضروری به نظر می رسد و نگارنده در این تحقیق در حـد بضـاعت سـعی نمود به ارائه الگوی مناسب فرماندهی و مدیریت نظامی با استناد به آیـات قـرآن کـریم بپردازد.

اکنون عصر مدیریت و رهبری است و موفقیت نهادها و سازمان‌هـا تـا حـد زیـادی بـه کارآیی و اثر بخشی مدیریت بسـتگی دارد، اگرچـه مـدیریت هـای مختلـف در اصـول یکسان هستند ولی از جنبه های فنی و علمی با هم تفاوت زیادی دارند مـدیران نظـامی نیز از این قاعده مستثنی نبوده و می بایست از اصولی چـون برنامـه ریـزی، طـرح کـار روزانه، سازماندهی، هدایت و رهبری، نظارت و کنترل و هماهنگی و ارتباطـات پیـروی

نموده و دارای فضایل و صفات اخلاقی همچون حسن خلق، دلسوزی، تقوی، تواضع و فروتنی، امانت داری، بی اعتنایی به مادیات، بصیرت، صبر و شکیبایی، صداقت و شرح صدر باشند. در انتصاب فرماندهان و مدیران نظامی باید فرد افضل و برتر برگزیده شود به این معنا که اگر بین فرماندهان افراد شایسته ی چندی وجود دارند، با برگزاری آزمون ها تلاش شود تا برترین آنان در مدیریت انتخاب شوند، از این رو خداوند در بیان شرایط مدیریتی به مسأله فضایل اکتسابی و اعطایی خداوند توجه داده و خواسته تا در انتخاب و گزینش مدیران به شرط برتری و فضلیت توجه کنند. (سوره نساء آیه ٣٤)

در این مقاله به تبیین الگوی مدیریت سلیمان نبی (ع) پرداختیم و ما به دنبال ارائه یک الگوی مدیریت مطلوب هستیم و سعی گردید پانزده مورد از خصوصیات برجسته مدیریتی آن پیامبر بزرگ الهی در این مقال گنجانده شود، از آنجایی که قرآن برای بشریت در حکم میزان است می توان در تمامی زمینه ها از آیات روشنگر آن بهره برد. از دیدگاه قرآن حضرت سلیمان (ع) یک الگوی مناسب برای فرماندهان و مدیران نظامی، سربازان و برای حاکمان و پادشاهان و همچنین برای قضات در محاکم دادرسی می باشد.

از منظر قرآن و روایات مدیر نظامی یا حتی غیر نظامی باید کسی باشد که از متن جامعه برخاسته و در تمام امور به حقوق و شخصیت دیگران احترام بگذارد و خود عامل دستوراتی باشد که می خواهد به زیر مجموعه خود بگوید، پس یک مدیریت نظامی نمونه با توسعهٔ علمی تعریف می شود آموزش، تربیت و در اختیار گرفتن همه امکانات مادی و معنوی همگی از ارکان این مدیریت و راهبرد های آن به سمت توسعهٔ روز افزون هستند، توسعهٔ روابط سیاسی و نظامی با محوریت گسترش توحید و نه با محوریت منافع مادی از دیگر مؤلفه های آن است، ایجاد ارتباط و دعوت به آیین توحید و نشان دادن قدرت و عظمت حکومت الهی راهبرد های مهم و موفق در شناخت مواضع سیاسی و ارتباط فرهنگی در حکومت الهی و دینی است.

فصلنامه معارف قرآن و عترت (ع)، بهار ۹۵، شماره ۳

پیشنهاد:

به نظر قرآن، قدرت رهبری و فرماندهی امری است خدادادی و درونی و همچنین اکتسابی که به وسیله ایمان، تقوا و آموزش های لازم پرورش می یابد، لذا به سازمانهایی که با پرورش مدیران و فرماندهان سر و کار دارند پیشنهاد می‌شود با سازوکارهای لازم استعداد، توان و قدرت مدیریتی و فرماندهی را در افراد پیدا نموده سپس به پرورش آن بکوشند چرا که مدیریت و فرماندهی هم مانند بسیاری از صفات نفسانی مثل شجاعت، جود، سخاوت و بخشندگی امری ذاتی و درونی است که می بایست تحت آموزش های لازم از قوه به فعل درآمده و شکوفا گردد.

در این مقاله تلاش گردید با توجه به آیات شریفه قرآن کریم خصوصیات مدیریتی حضرت سلیمان (ع) بررسی و سعی گردید ۱۵ مورد از ویژگی های اخلاق مدیریتی آن پیامبر بزرگ الهی در این مقال گنجانده شود، قرآن یگانه سند جاویدان الهی است که می تواند بشر سرگردان را به چشمه زلال فرهنگ الهی رهنمون گرداند انس با قرآن، مقدمات حرکت و هدایت آدمی را در صراط مستقیم، دوری از رذائل و آلودگی ها، شکوفا شدن استعداد های عالیه روحی و ملکوتی و رسیدن به مرحله کمال انسانی را آسان می سازد.

خداوند هیچ گاه قصد داستان سرایی و قصه گویی در قرآن را نداشته است بلکه با معرفی چهره های بزرگی از جمله انبیاء و تعریف و تمجید از آنان الگوهای مناسب مدیریتی و اخلاقی را معرفی نموده و از ما نیز خواسته است همانند آنان گام برداریم، خداوند در قرآن کریم به همه انسان ها خصوصاً مؤمنین و همه مدیران و کارگزاران توحید مدار و اخلاق مدار می آموزد که دعای سلیمان را با آن همه حشمت و جاه و مقامات عظیم معنوی بر لب هایشان جاری سازند و به آن عمل کنند، این دعای مردی

است که به مقام نبوت، پادشاهی و حکومت و قضاوت رسید و طبیعت مسخر وی گردید.

«و سلیمان گفت: پروردگارا مرا بر آن دار تا نعمتی را که به من و پدر و مادرم ارزانی داشته ای شکر کنم و اینکه عمل صالحی که می پسندی انجام دهم و مرا به رحمت خویش در جمع بندگان شایسته ات درآور ».(نمل /۱۹)

از جمله مسائلی که در لابه لای داستان حضرت سلیمان (ع) عینیت یافته این است که داشتن یک حکومت نیرومند با امکانات مادی فراوان و اقتصادی شکوفا و تمدنی درخشان منافاتی با مقامات عالی معنوی، اخلاق محوری و ارزش های الهی و انسانی ندارد.

و با عنایت به مفاد مقاله پیشنهاد می گردد با تکیه بر بعد انسانی از یک سو و با توجه به هدف الهی از سوی دیگر در پی مدیریتی توحیدی و اخلاق محور باشیم و مدیران لایق و شایسته که به دنبال کار کردن با مردم، میان مردم، برای مردم و به خاطر خدا باشند، تربیت نماییم، چرا که هیچ نهاد اجتماعی بدون در نظر گرفتن انسان ها و نیازهای مشروع آن ها پابرجا نمی ماند.

فهرست منابع

۱- قرآن کریم؛ ترجمه بهرام پور؛ ابوالفضل؛ تهران: انتشارات آوای قرآن ۱۳۸٦.

۲- نهج البلاغه؛ ترجمه دشتی؛ محمد؛ قم: انتشارات پارسیان ۱۳۷۹.

۳- طباطبایی؛ علامه سید محمد حسین؛ تفسیر المیزان، ج ۱۵؛ تهران: انتشارات بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی ۱۳٦۳.

٤- مکارم شیرازی؛ ناصر؛ برگزیده تفسیر نمونه، جلد ۱-٤؛ تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیه ۱۳۸۷.

۵- معین؛ محمد؛ فرهنگ فارسی معین جلد ۳؛ تهران: انتشارات دانشکده ادبیات دانشگاه تهران ۱۳۷۰.

٦- رشید زاده؛ فتح الله؛ تبیین اندیشه های نظامی فرماندهی معظم کل قوا؛ فصل نامه مدیریت نظامی؛ تهران: انتشارات دانشگاه امام علی (ع) ۱۳۸۹.

۷- رضائیان؛ علی؛ اصول مدیریت؛ تهران: انتشارات دانشکده مدیریت دانشگاه تهران ۱۳۸۵.

۸- بان پور؛ احمد؛ قصه های دلنشین قرآن؛ تهران: انتشارات استوار ۱۳۸٦.

۹- نبوی؛ محمد حسن؛ مدیریت اسلامی؛ تهران: انتشارات دفتر آموزش عمومی تهران ۱۳۷۹.

۱۰-اردستانی؛ حسین ؛روش تحقیق و متن نویسی؛ تهران ؛ انتشارات دانشکده فرماندهی و ستاد سپاه پاسداران ؛۱۳۸۱.

جایگاه انسان در عالم هستی در تفسیر عرفانی امام خمینی (س)

*الهه هادیان رسنانی**

چکیده

نگاه حضرت امام خمینی (س) به گونه ای است که بر خلاف برخی دیگر از اهل عرفان، در تقسیم بندی اولیّه ی خویش، انسان را به دو قسم انسان کامل و انسان حیوان، تقسیم نمی نمایند؛ بلکه انسان را برخلاف حیوانات، دارای دو مقام دانسته؛ که به جهت داشتن مقام عنداللهی، برای دور شدن از خوی حیوانی، می بایستی سیر استکمالی داشته باشد، چنان که هدف از خلقت نیز چنین بوده است.

از نگاه ایشان، انسان به دلایل متعددی نسبت به دیگر موجودات از کرامت برخوردار است که از جمله این دلایل می توان به موضوع جانشینی و خلافت انسان بر روی زمین و نیز قوس نزول و صعود او و بودن انسان کامل به عنوان وجه باقی خداوند در روی زمین اشاره کرد. انسان دارای مقامات و درجات متعدد و فراوانی می باشد و در سیر تکاملی خویش غیر متناهی است.

واژه های کلیدی: امام خمینی (س)، تفسیر امام خمینی (س)، تفسیر عرفانی، انسان در تفسیر عرفانی

* عضو هیات علمی و استادیار گروه علوم قرآن دانشگاه قرآن و حدیث پردیس تهران

hadian.e@qhu.ac.ir

مقدمه

جهان به مثابه تجلی وجود حق

یکی از اساسی ترین مباحث عرفان نظری در زمینه شناخت جهان، بحث از عوالم، مظاهر و حضرات وجود است؛ چرا که در نگاه عارفان، مقام ذات، غیر قابل شناخت و فراتر از اندیشه و شهود است و نسبتی با ماسوی ندارد؛ نه نسبت وجودی و نه نسبت شهودی.

همان گونه که در مباحث گذشته بیان گردید به تعبیر امام خمینی (س)، آن حقیقت غیبی را نه نظر لطفی به ما سوی است و نه نظر قهری و در هیچ آیینه و صورتی تجلی نمی کند، غیبی است که از ظهور مصون و محفوظ است و از این مقام حتی تعبیری نمی توان کرد. (امام خمینی، ۱۳۸٤، ۱٤)

و باز، ایشان در جایی دیگر از قول شیخ صدرالدین قونوی (در مفتاح الغیب و الشهود)، در خصوص این مقام می فرمایند: « ... و قولنا «وجود» هو للتفهیم ...»

: این که می گوییم «وجود است» فقط برای تفهیم است» (امام خمینی، ۱٤۱٦، ۷۱)

بنابراین از منظر عرفا، حقیقت هستی، عبارت است از وجود حضرت حق که خویش را در مراتب جهان باز می نماید و به تجلی می گذارد.

در عرفان عملی نیز مطلوب سالک، خداست؛ ولی وجود حق تعالی از طریق اسماء الهی در قوس نزول، مایه تجلیاتی است که به ظهور مظاهر و پدیده ها می انجامد؛ و در قوس صعود نیز منشاء اشراقات و تجلیاتی است که بر قلب عارف جلوه گر می شود و او را با باطن حق آشنا می سازد. بدین لحاظ، مراتب و حضرات وجود در عرفان، هم از

جهت وجود شناسی، خداشناسی، جهان شناسی و هم از جهت شناخت شناسی و سلوک، اهمیت اساسی دارد.

حضرت امام خمینی (س)، از جمله در ضمن بحث از مراتب سلوک سالک ذیل برخی از آیات قرآن کریم، به موضوع حضرات خمس در عرفان پرداخته اند از جمله این آیات شریفه عبارت است از:

«یَوْمَ هُمْ بارِزُونَ لا یَخْفی عَلَی اللَّهِ مِنْهُمْ شَیْءٌ لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّار» (غافر ۱۶/)

روزی که همه آنان آشکار شوند، چیزی از آن ها بر خداوند پوشیده نماند. ندا آید فرمانروایی امروز از آن کیست؟ جواب آید از آن خداوند یگانه ی قهار است.

«وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ واسِعٌ عَلیم» (بقره/۱۱۵)

مشرق و مغرب از آن خداست. پس به هر کجا که روی آورید، همان جا سوی خداست. حقا که خدا گشایش بخش و داناست.

انسان، موضوع و کانون نگاه امام (س) در تفسیر عرفانی جهان

درکارگاه هستی وعرصه گاه حیات خانه خلقت ودرمیان موجودات، انسان از موقعیّتی خاص و موقفی کم نظیر برخوردار است. این موقعیّت وموقف به خاطراستعدادهای فراوانی است که برای رسیدن انسان به لقاء حق و به دست آوردن رشد وکمال، در وجود آدمی نهاده شده است. این استعدادها که به صورت علل ظاهری و باطنی در گنجینه وجودانسان است همه وهمه اسباب ظهورکرامت وشرافت انسان نسبت به دیگر موجودات هستی است.

بر این اساس، یکی از مباحث مهم و بسیار اساسی در نگرش عرفانی نسبت بـه جهـان، رابطه جهان تکوین با انسان و به عبارتی عالم کبیر با عالم صغیر است. زیرا همان گونـه که بیان گردید، کانون توجه عرفان اسلامی نسبت به جهان، انسان و مسئله سـعادت او است؛ و چنانچه از این کانون به جهان نگریسته شود، آن چهره ای از جهـان دیـده مـی شود که به نوعی در زندگی و هدایت انسان، نقش ایفا می کند.

در منظر امام خمینی (س) یک موجود متعارف نیست که در عـرض سـایر پدیـده هـا و موجودات باشد و شخصیت آدمی به امور مادی محدود و محصور نشده تـا بـه واسـطه علوم روانی و طبیعی بتوان شخصیتِ وجودی او را مورد بررسی قرار داد، بلکه انسان از دیدگاه ایشان، مظهر تامّ اسمای الهی، آینه تمام نمای ذاتِ حق در نظام هسـتی، برتـرین شاهد و بزرگ ترین حجت بر وجـودِ ذاتِ باریتعـالی، جـامع جمیـع حقـایق هسـتی و صحیفه کامل وجود، نسخه کامل وعصاره نظام تکوین، مصداق تام کلمه آفـاقی و دارای طهارتِ فطری و قداست روحی است.

امام خمینی (س) از جمله عارفانی است که صریح ترین تعـابیر را در ایـن بـاره دارنـد؛ چنان که یکی از مبانی ایشان در خصوص آیات آفاقی قرآن کریم، تفسـیر انفسـی از آن آیات می باشد و ما به این مهم در بخش تفسیر آیات جهـان شناسـی عرفـانی خـواهیم پرداخت.

از جمله تعابیری که عرفا درباره انسان بیان نموده اند: نگین انگشتر آفـرینش، چکیـده و عصاره هستی (از جمله: امام خمینی، ۱۳۷۳، ۲۶۲) است که حکایت از برتری انسـان در میان موجودات جهان دارد.

دلایل کرامت انسان در جهان هستی از نگاه حضرت امام (س)

۱- انسان جانشین خداوند بر روی زمین

قرآن کریم، جانشینی انسان را جعل الهی می داند. (بقره/۳۰)[1] انسان در دیدگاه اسلام، خلیفه و جانشین خداوند بر روی زمین است. نسبت به تمامی «اَسماء» علم و آگاهی دارد و مسجود جمیع فرشتگان و «ملائکةالله» است: «وَ اِذ قالَ رَبُّکَ لِلمَلائِکَةِ اِنّی جاعِلٌ فِی‌الْاَرضِ خَلیفَةً» (بقره / ۳۰-۳٤)

داستان آدم (ع) در قرآن کریم به ویژه در سوره بقره، سرشار از رمز و رازهایی است که گشودن آن رازها در پی ریزی انسان شناسی مبتنی بر قرآن و شناخت کرامت وی سهم بسزایی دارد و با بررسی دقیق آن می توان به پرسش های مهم انسان درباره خویش پاسخ مناسب داد. امام خمینی با عنایت به این مسأله در پی تأویل و تفسیر آیات مربوط به آدم (ع) با روش عرفانی برآمدند. ایشان در خصوص خروج آدم (ع) از بهشت اشاره می کند که خداوند در ازل اراده کرد تا ابواب برکت خود را بر نشأه دنیا و عالم طبیعت

---

[1] - جعل، لفظی است که در پنج وجه به کار می‌رود: ۱- شروع ، مانند : جَعَلَ زَیْدَ یَقُولُ (شروع کرد زید بگوید) ۲- ایجاد شیء (که یک مفعول دارد) مانند : «وَجَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّور»(ظلمات و نور را ایجاد کرد) ۳- ایجاد چیزی از چیز دیگر، مانند : «وَجَعَلَ لَکُمْ مِنَ الْجِبالِ اَکْناناً» ٤- دگرگونی و از حالتی به حالتی درآمدن ، مانند : «جَعَلَ لَکُمْ الْاَرْضَ فِراشاً» ۵ - حکم بر کسی با چیزی. (راغب اصفهانی ، ۱٤۱٦ ، ۱۹٦-۱۹۷) ، تعبیر «انی جاعل» در آیه شریفه ، به معنای جعل و قرارداد اعتباری نیست، بلکه امری تکوینی است، هم چنان که تعلیم الهی درباره آدم به معنای تعلیم و آموزش مفاهیم نیست، بلکه می‌توان از آن به تعلیم ایجادی و یا علم حضوری و شهودی وجودی تعبیر کرد. علامه شهید سید محمّدباقر صدر از خلافت انسان چنین تعبیری دارد: «خداوند سبحان انسان را به خلافت خود بر روی زمین مشرف ساخت. پس انسان از این نظر که خلیفه خدا در زمین است از سایر موجودات جهان متمایز می باشد.» شهیدصدر در ادامه می افزاید: «بر اثر این خلافت است که انسان شایستگی آن را یافت که فرشتگان بر او سجده کنند و همه نیروهای ظاهری و پنهانی جهان از او پیروی نمایند .» (سید محمد باقر صدر ، ۱۳۹۹ ، ۸ ؛ محمد حسین جمشیدی ، ۱۳۷۸ ، ش ۱۱)

بگشاید و این امر تحقق نمی یافت مگر از طریق خروج آدم (ع) از بهشت و ورود به عالم طبیعت. (امام خمینی، ۱۳۸٦ ب، ٤٦-٤٧)

از دیدگاه ایشان، هبوط به زمین و تنزل از مقام قرب از این منظر نه تنها باعث گردید تا انسان در قوس صعود بیفتد و به کمال نائل آید، بلکه سبب ایجاد فیض و رحمت در عالم هستی هم گردید. (امام خمینی، ۱۳۷٦، ۱۲۳)

اساساً آدم (ع) از همان ابتدا برای زندگی در زمین آفریده شده بود و تمامیت یافتن او با هبوط در زمین ممکن می گشت. خوردن از شجره ممنوعه بر اساس این دیدگاه، نه تنها خطا به شمار نمی‌آید، بلکه چون کاری است در جهت تحقق آن برنامه اصلی و از پیش تعیین شده، بایسته است و اولین اقدام آگاهانه اوست برای متکامل ساختن انسانیت‌اش و انجام این کار در نظام اتمّ و احسن هستی کاری لازم و حتمی بوده است.

۲- انسان، آفریدگار انسانیت خویشتن

در انسان شناسی امام خمینی (س) توجه زیادی به مسأله اختیار انسان و آزادی او در به وجود آوردن انسانیت خویش شده است. تنها خود اوست که می‌تواند خود را انسان و انسانی‌تر سازد یا حیوان و یا از حیوان پست‌تر گردد.

امام خمینی در شرح حدیث جنود عقل و جهل معتقدند که صفات کمال یا جنود عقل و رذایل اخلاقی یا جنود جهل، مخمّر در طینت انسان است، اولی به صورت بالذات و دومی به صورت بالعرض. انسان خود کاملاً مختار است که هر کدام را می‌خواهد به فعلیت برساند. (امام خمینی، ۱۳۸۵، ٦۸)

آیه «الَّذی خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیاةَ لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أَحْسَنُ عَمَلا» (ملک / ۲): «آن که خلق کرد مرگ و زندگی را تا بیازماید شما را که کدام‌تان بهتر عمل می‌کنید» به نظر

ایشان از اختیار انسان برای به فعلیت رساندن فطرت خبر می‌دهد. (امام خمینی، ۱۳۷٦، ۳۲۱-۳۲۲)

بنابراین عشق به کمال مطلق در فطرت تمامی انسان‌ها وجود دارد، اما به واسطه احتجاب به طبیعت و دلبستگی‌های ضعیف یا شدید به دنیا، انسان در تشخیص کمال مطلق دچار اشتباه شده و فکر می کند کمال در لذایذ دنیا است و چون جمال دنیا در چشم آنان زینت می‌یابد، به طور فطری متوجه آن می‌شوند؛ اما گروهی نیز کمال را در مقامات و درجات آخرت می‌بینند، بنابراین بین انسان ها اختلاف پدید می آید. (همان، ۱۲۷)

انسان از این نگاه، تنها موجودی است که در فرآیند آفرینش خویش مؤثر است و تنها موجودی است که با اراده آزاد، ماهیت خویش را تعیّن می‌بخشد. به همین دلیل است که امام از زبان برخی مشایخ خود «عزم» را جوهره انسانیت و ویژگی جداکننده انسان از حیوانات و بلکه همه موجودات می‌داند. (همان، ۷) و آگاهی و یقظه را مقدمه ای می‌داند برای اینکه عزم به فعلیت برسد و عمل بر اساس عزم و اراده شکل یابد. (همان، ص ۱۷٤) تعبیری که ایشان از این آگاهی و عزم برای حرکت به سوی مقصد اصلی به کار می‌برد (ولادت ثانویه) است. پس در ولادت اول، حیوان محض متولد می‌شود و در ولادت دوم، انسان:

«میزان در عالم انسانیت و ملکوت، که شیئیت اشیاء به آن است، ولادت ملکوتیه است» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ٦٦؛ امام خمینی، ۱۳۷٦، ۱٦۸-۱٦۹)

یعنی همان ولادت ثانویه. اساس تعبیر ولادت ثانویه حدیثی است از حضرت عیسی (ع) که فرموده است: «لَن یَلِجَ مَلَکُوتَ السَّماءِ مَن لَم یولَد مَرَّتَینِ.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ ج ۱: ۳٦۱ و ٤۱۷)

هدف اصلی امام خمینی (س) از طرح مباحثِ مربوط به نفس، روح، آزادی و اختیار و... تنها نشان دادن حقیقت وجود انسان به اوست تا با رجوع به خویشتن خویش و خودشناسی ژرف بتواند مقصد واقعی خود را بشناسد و از امکانات و بهره‌های خداداد استفاده برد و به سعادت ابدی برسد.

حضرت امام در کتاب آداب الصلوة تصریح می‌کند که راه سعادت را به اکراه و اجبار نمی‌توان پیمود و اگر ممکن بود اکراها مردم را به سعادت برسانند می‌رساندند; اما راه آخرت راهی است که جز با قدم اختیار نمی‌توان آن را پیمود; سعادت با زور حاصل نشود; فضیلت و عمل صالح بدون اختیار فضیلت نیست و عمل صالح نمی‌باشد; و شاید معنی آیه شریفه «لااکراه فی الدین» نیز همین باشد.

البته عبارات بعدی ایشان، این گفته ایشان را بهتر تبیین می نماید که:

«بلی، آنچه در آن، اعمال اکراه و اجبار می‌توان نمود صورت دین الهی است نه حقیقت آن. انبیا (ع) مامور بودند که صورت را با هر طور ممکن است تحمیل مردم کنند تا صورت عالم صورت عدل الهی شود و مردم را ارشاد به باطن نمایند تا مردم به قدم خود آن را بپیمایند و به سعادت برسند.» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ۳۷)

۳- قوس نزول و صعود انسان

یکی از ویژگی های خاص انسان بر سایر موجودات، سیر نزول و صعود اوست. بر اساس آیه شریفه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فی أَحْسَنِ تَقْویمٍ * ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلینَ»

(تین / ٤-٥)، انسان دارای قوس نزول است. این تنزل ابتدا از حضرت احدیت و عین ثابت در علم الهی آغاز می‌شود و انسان به عالم مشیّت تنزل می یابد، سپس از عالم مشیت به عالم عقول و بعد از آن به عالم ملکوت علیا (نفوس کلیه) و از آن به عالم مثال و سپس به عالم طبیعت تنزل پیدا می‌کند.

اگر خداوند انسان را زیان کار معرفی می‌کند «إِنَّ الْإِنْسانَ لَفی خُسْرٍ» (عصر / ۲) به جهت فرو غلتیدن او در این سیر نزولی است. وسیله حرکت در این سیر نزولی همچنان که در مورد سیر صعودی انسان نیز صادق است فطرت می‌باشد، چنان که امام می‌فرماید:

«خسران و حسرت، بلکه تعجب و حیرت است که همان فطرتی که براق سیر اولیاء است به معراج قرب حضرت باری جلّ وعلا و سرمایه وصول آنهاست به کمال مطلق، همان، انسان سر خود را به نهایت شقاوت و بُعد از ساحت قدس کبریا رساند» (امام خمینی، ۱۳۸۵، ص ٨٤-٨٥) و از این جهت می‌توان گفت: «انسان محجوب ترین موجودات ازحق تعالی است» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ۲۸۹)

اما در قوس صعود: بررسی روند تولد ثانویه انسان و عروج و ترقی او به مراتب انسانیت از زبان و کلام امام خمینی (س) رازهای بی‌شماری را از هویت انسان بر ملا می‌سازد و می‌تواند انسان سرگشته، ازخود بیگانه و مضطرب امروز را که در گردابی از بی‌معنایی و بی‌هویتی غرق شده است، به سعادت برساند و انسانیت آنان را شکوفا سازد.

بر اساس دیدگاه ایشان، راه ورود به مسیر انسانیت، به وسیله سالم نگاه داشتن قوای انسانی یعنی شهوت، غضب، واهمه و عقل از تصرفات شیطان میسّر می گردد. به میزان سلامتی به دست آمده از ظلمت نجات می‌یابد و قهراً نور خداوند در قلب او تجلّی می‌کند و این کار تا زمانی ادامه پیدا می‌کند که فرد از تمامی ظلمات طبیعت و سپس ازظلمات عالم کثرت با تمام شؤون آن خالص می‌شود، اینجاست که نور مطلق الهی در قلبش تجلّی می‌کند و به طریق مستقیم انسانیت که از این مرحله یعنی پس از ظلمت‌های عالم کثرت شروع می‌شود، هدایت می‌شود. چنان که حضرت امام (س) در آداب نماز به آن اشاره می‌کنند که اگر از جمیع انواع ظلمات- که اول آن ظلمات عالم طبیعت است و آخر آن ضلالت توجه به کثرت است- به تمام شؤون آن خالص شود، نور مطلق در قلبش تجلی می کند و به طریق مستقیم انسانیت، که در این مقام طریق رب است، انسان را هدایت کند. (إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقیم) (هود / ٥٦؛ امام خمینی، ١٣٧٣، ٢٠٤)

ایشان این سیر صعودی را به گونه‌ای دیگر نیز ترسیم می‌نماید که بر اساس آن انسان از عالم طبیعت به عالم مثال و ملکوت سپس به عالم ارواح مقدسه و بعد از آن به عالم مشیّت مطلقه (امام خمینی، ١٤١٦، ٩٩) سیر می کند و در این عالم همه چیز را در عین مشیّت، مستهلک و فانی می‌بیند. این مرحله در نظر ایشان مقام (تدلّی) است که در آیه (دنی فتدلّی) (نجم / ٨) به آن اشاره شده است. انسانی که به این مقام می‌رسد، نفس خویش را به کلی از دست می‌دهد و دیگر ذاتی وجود ندارد که تدلّی بر آن عارض شود. (امام خمینی، ١٤١٦، ١٧)

تعابیر دیگر این مقام، فقر مطلق، مشیت مطلقه، فیض مقدس، رحمت واسعه، اسم اعظم و ولایت مطلقه محمدیه یا مقام علوی است. (همان، ١٦) در انتهای این طیف انسانیت، شخص، مظهر و مجلی و صورت اسم اعظم الهی می شود و تمام اسماء و صفات الهی در او نمودار می گردد.

٤- انسان کامل، وجه باقی خداوند

شاید بتوان گفت مهمترین دلیل کرامت انسان، وجود انسان کامل است. همه رازهای ملک و ملکوت و اسرار جبروت و لاهوت بر انسان کامل آشکار است چون زبده موجودات و خلاصه هستی است. عرفا هر کدام به مقتضای حال در این باره سخن گفته و یا اشعاری سروده اند. حضرت امام خمینی (س)، حجم زیادی از آثار خود را به تبیین ویژگی ها، جایگاه و مقام انسان کامل از دیدگاه قرآن و روایات، اختصاص می‌دهد. انسان کامل امام از چنان عظمت و رفعتی برخوردار است که وسعت فهم انسان از رسیدن به شاخه‌های آن عاجز است. درک این بزرگی شأن از راه نزدیک شدن به انسان کامل امکان دارد. حضرت امام (س) بحث انسان کامل را همانند عرفای دیگر به دنبال بحث از مراتب و حضرات وجود، مورد بحث قرار می دهند. از دیدگاه حضرت امام (س)، هر موجودی دارای جهت ربوبی است که ظهور حضرت ربوبیت را در او فراهم می سازد و هر اثرگذاری و پدیدآوری در عالم از سوی اوست. پس در عالم، وجود اثر گذاری جز خدا نیست. چشم اندازهای ظهور ربوبیت خدا گوناگونند. در برخی از چشم اندازها، ربوبیت حق بر حسب مراتبش نمود یافته است. (امام خمینی، ١٤١٠، ٣٨)

۵- انسان کامل مجرای تفضّل الهی بر جهان

انسان کامل، به عنوان اصل همه مظاهر، واسطه صدور فیض و رحمت خدا بر جهان است. از این رو، هماهنگی بیرونی عالم بسته به آن است که استعداد و توانایی بالقوه آدمی برای نیل به مقام انسان کامل تحقق یابد. انسان با رسیدن به این مقام، به «مجرای تفضل الهی» بر جهان بدل می شود.

اما به سبب هبوط و گمراهی، اکثر آدمیان، نقش ومنزلت حقیقی خویش را از یاد برده اند. از این روست که جهان پیوسته از خدا «جدا می ماند» و آشفته تر می شود. از این نقش ومنزلت اصلی انسان برای نیل به کمال معنوی و بدل شدن به مجرایی برای صدور فیض الهی بر جهان، در قرآن به «امانت» تعبیر شده است، امانتی که با خلقت انسان بر دوش وی نهاده شد.

٦-انسان، هدف و غایت آفرینش همه کائنات

بر اساس آیات قرآن کریم و همان گونه که بیان گردید، هدف از خلقت جهان هستی، پدید آمدن انسان است.

ملّاصدرا در تفسیر آیه ۲۹ سوره بقره (هوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأرْضِ جَمِیعاً ثُمَّ اسْتَوی إِلَی السَّماءِ فَسَوّاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ وَ هُوَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ) معتقد است که این آیه شریفه، از بزرگ ترین دلایل قرآنی بر شرافت و برتری انسان است و وجه دلالت آیه نیز چنین است که کلمه «لکم» پس از فعل «خلق» اشاره به این است که آفرینش آنچه در زمین و آسمان است (جهان طبیعت)، برای بهره برداری آدمی بوده است، هم برای رفع نیازهای دنیوی و هم برای تفکر و تدبر در آیات زمینی و آسمانی و نیل به کمال معنوی او. (ملا صدرا، ١٣٦٦، ج۲: ۲۷٤)

در ادامه ملّاصدرا با اشاره به آیه شریفه: «سَخَّرَ لَکُمْ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ»(لقمان / ٢٠) در تائید دیگری بر این موضوع و نیز آیات دیگری همچون آیاتی که اشاره به سجده ملائکه (زمینی و آسمانی) در برابر آدم دارد و یا آیه: «سَنُرِیهِمْ آیاتِنا فِی الْآفاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»(فصلت / ٥٣)، انسان را، هدف و ثمره اصلی آفرینش همه کائنات و افلاک آسمانی و ارکان زمینی می داند. موجودی که آغاز سیر نزولی اش از عالم الهی با گذر از همه مراتب و طبقات هستی بوده و سرانجام او در بازگشت و سیر صعودی اش نیز با عبور از همان مراتب و طبقات و وصال به حضرت حق است. (ملا صدرا، ١٣٦٦، ج٢: ٢٨١)

این نکته را بایدافزود که از دیدگاه ملّاصدرا، این اشرفیت انسان، ویژگی تنها انسان های هدایت یافته به نور الهی است (همان، ج ١: ١٠٦)

امام خمینی (س) نیز هم سوی با مکتب ملّاصدرا، با چنین نگرشی، انسان کامل را مخلوق لأجل الله و ساخته شده برای ذات مقدس حق دانسته و با اشاره به آیه شریفه: وَ اصْطَنَعْتُکَ لِنَفْسی (طه / ٤١) بیان می دارند که چون تربیت نظام عالم ملک از فلکیّات و عنصریّات و جوهریّات و عرضیّات آن، مقدمه وجود انسان کامل است و در حقیقت این ولیده، عصاره تحقّق عالمیان است و چون به طریق کلی نظر در جسم کلّ و طبع کلّ و حیوان کلّ و انسان کلّ افکنیم، انسان آخرین ولیده ای است که پس از حرکات ذاتیّه ی جوهریه عالم به وجود آمده و منتهی به او شده، پس دست تربیت حق تعالی در تمام دار تحقق به تربیت انسان پرداخته است «و الأنسان هو الأوّل و الآخِر»؛ و البته این مطلبی که بیان گردید، در افعال جزئیه و با نظر به مراتب وجود است؛ وگرنه به

حسب فعل مطلق حق تعالی، غایتی جز ذات مقدّسش نیست و چون نظر به افعال جزئیه نیز کنیم، غایت خلقت انسان، عالم غیب مطلق است؛ چنانچه در قدسیّات وارد است: «یابنَ آدمَ خَلَقتُ الأشیاءَ لِأجلِکَ وَ خَلَقتُکَ لِأجلی»؛ و در قرآن شریف خطاب به حضرت موسی (ع) می فرماید: «وَ اصْطَنَعْتُکَ لِنَفْسی» و نیز می فرماید: «وَ أَنَا اخْتَرْتُک»(طه / ۱۳). پس انسان مخلوق «لأجل الله» و ساخته شده برای ذات مقدس او است؛ و از میان موجودات، مختار است؛ غایت سیرش وصول به باب الله و فنای فی ذات الله است و معاد او إلی الله و مِن الله و فِی الله و بِالله است و دیگر موجودات به توسط انسان، به حق رجوع می کنند، بلکه مرجع آن ها به انسان است. (امام خمینی، ۱۳۷۳، ۲۶۲ – ۲۶۳)

البته همان گونه که بیان گردید حضرت امام (س) هم سوی با مکتب ملاصدرا معتقد است که همه انسان ها به وسیله تربیت صحیح و بیرونی به وسیله کامل ترین انسان ها، قابل اصلاح بوده و می توانند به سوی کمال بروند. چه آن که از نگاه ملّاصدرا، هر یک از افراد بشر، بهره ای از خلافت را به اندازه استعدادهای گوناگون انسانی خویش برده اند.

جهان، عرصه ظهور و تعالی انسان

در یک نگاه کلی می توان گفت که انسان، ظاهری دارد که جنبه طبیعی و ناسوتی اوست و باطنی که جنبه الهی و ملکوتی او می باشد.

بر این اساس است که، در انسان شناسی امام خمینی، انسان، میدان جنگ دو نیرو است؛ نیروهای رحمانی و عقلانی و نیروهای شیطانی و جهلانی.

نفس انسان از ابتدای ورود در این عالم، زیر سلطه عالم طبیعت قرار مـی‌گیـرد و توجـه آن به نشئه دنیوی بسیار زیاد است. دقیقاً بـه ایـن دلیـل اسـت کـه از منظـر امـام (س): «وجهه نفس رو به فساد و منکوس است» (امام خمینـی، ۱۳۷٦، ۲۰۸) و آیـه بـه همـین حقیقت اشاره دارد: «و ما أبرّئ نفسی إنّ النفس لأمارة بالسوء إلاّ ما رحـم ربّـی إنّ ربّـی غفور رحیم» (یوسف / ۵۳)

من خویشتن را بی‌گناه نمی‌دانم، زیـرا نفـس آدمـی را بـه بـدی فرمـان مـی‌دهـد، مگـر پروردگار من ببخشاید، زیرا پروردگار من آمرزنده و مهربان است.

آن چنان که از سخنان ایشان بر می‌آید نفس انسانی گوهری اسـت واحـد و یگانـه، امـا کارکردهای گوناگونی دارد؛ گاهی «امّـاره بالسـوء»، زمـانی «لوّامـه» و در پـاره‌ای مـوارد «مطمئنّه» است. هر جا سخن از حبّ نفس به عنوان باز دارنـده انسـان از کمـال مطـرح می‌شود و آن را مبدأ همه گرفتاری‌ها می‌دانند، اشاره به همان کارکرد اولیه نفـس اسـت که به دلیل گرفتاری در چنبره حیات مادی و طبیعی از کارکرد حقیقی خویش باز مانـده است. نفسی که مطیع شیطان شده باشد که از آن حالت نفـس تعبیـر بـه «انانیّـت» شـده است؛ و هجرت انسانی در آیه «وَ مَن یَخرُج مِن بَیتِه مُهاجِراً إلی اللهِ و رَسُـولِهِ» (نسـاء / ۱۰۰) ممکن است از بیت نفس خود انسان باشد. (امام خمینی، ۱۳۸٦ الف، ۱۲۱)

از اینجا معلوم می شود که اگر در تعابیر دینی نفی انانیت مورد تأکید قرار گرفتـه اسـت دعوت به رهایی نفس انسان است که به اسارت نیروهای عـالم مـادی در آمـده، نـه آن گونه که برخی دین ستیزان معتقدند دین به دنبال سـتاندن فردیّـت انسـان باشـد. دیـن، قرآن، پیامبران و اساساً تمامی عالم هستی همه برای فردیت بخشیدن بـه انسـان بـوده و

هنگامی دارای ارزش هستند که در تحقق انسانیت انسان تأثیرگذار باشند. امام خمینی (س) در این باره می فرماید:

«قرآن آمده است که انسان را انسان کند و همه اینها وسیله است برای همان یک مطلب. تمام عبادات و تمام ادعیه وسیله است، همه وسیله‌ای برای این است که انسان این لبابش ظاهر بشود انسان بالقوه بشود انسان بالفعل، انسان طبیعی بشود یک انسان الهی که همه چیزش الهی باشد». (همان، ۱۷٤)

در نتیجه انسان تنها از یک راه می‌تواند به نجات برسد. نجاتی که انسان امروز با اضطراب شدید آن را می‌جوید و برای یافتن آن همواره در چنگال اندیشه‌هایی قرار می‌گیرد که خود اسارتی دیگر برای او به ارمغان می‌آورند، تنها از طریق دین میسر است. شروع حرکت به سوی رستگاری و رهایی از اضطراب‌های وجودی انسان تنها به وسیله نفی آن کارکرد نفس است که همه وجهه همّت خود را مصروف عالم طبیعت کرده و از کارکردهای دیگر آن غافل مانده است.

عالم طبیعت (ناسوت)

«فَأَكَلا مِنْها فَبَدَتْ لَهُما سَوْآتُهُما وَ طَفِقا يَخْصِفانِ عَلَيْهِما مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَ عَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى» (طه/۲۱)

عالم طبیعت یا ناسوت که همان عالم اجسام و شهادت و محسوس است، نازل ترین مراتب وجود را تشکیل می دهد.

به اعتقاد حضرت امام (س)، عالم طبیعت همان شجره منهیه است که همه چیز بوده از سیب و گلابی و جو گندم و عسل و روغن و بادام؛ و متوجه شدن به این همه جهات

کثرت، خطیئه آدم است که از آن خطیئه اولی و مقام تعلّم اسماء شروع شد. (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳: ٥٤٤)

حضرت امام در مباحث سیر و سلوکی خود، با استناد به اقوال و احادیث فراوانی، به جنبه های مختلف دنیا می پردازند ایشان گاهی نیز ازدنیا با اصطلاح نشئه نازله و از آخرت با اصطلاح نشئه صاعده تعبیرمی فرمایند: «دنیا گاهی گفته می شود به نشئه نازله وجود که دار تصرّم و تغییر و مجاز است و آخرت به رجوع از این نشئه به ملکوت و باطن خود که دار ثبوت و خلود و قرار است... بالجمله از برای هر موجودی، مقام ظهور و ملک و شهودی است و آن مرتبه نازله دنیویه آن است و مقام بطون و ملکوت و غیبی است و آن نشئه صاعده اخرویه آن است.» (امام خمینی، ١٣٧٦، ١٢٠)

انسان کامل (در قوس صعود)

انسان در منظر حضرت امام (س) یک موجود متعارف نیست که در عرض سایر پدیده ها و موجودات باشد و شخصیت آدمی به امور مادی محدود و محصور نشده تا به واسطه علوم روانی و طبیعی بتوان شخصیتِ وجودی او را مورد بررسی قرار داد، بلکه انسان از دیدگاه ایشان، مظهر تامّ اسمای الهی، آینه تمام نمای ذاتِ حق در نظام هستی، برترین شاهد و بزرگ ترین حجت بر وجودِ ذاتِ باریتعالی، جامع جمیع حقایق هستی و صحیفه کامل وجود، نسخه کامل و عصاره نظام تکوین، مصداق تام کلمه آفاقی و دارای طهارتِ فطری و قداست روحی است.

آدمی برای عالم غیب و شهود است و واجد دو عین بصر و بصیرت برای رؤیت ملک و ملکوت. انسان در دنیا و آخرت، دارای درجات و درکاتی است که با عقیده و عمل خویش یا به سمتِ درجات صعود می کند و یا به طرف درکات در حال نزول است.

برخی ویژگی های انسان کامل از دیدگاه تفسیر عرفانی امام خمینی (س)

۱- انسان کامل، نخستین حقیقتی است که در عالم وجود ظاهر شده است. (امام خمینی، ۱٤۱۰، ۱۳۸)

۲- انسان مظهر جامع جمیع مراتب وجود است (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها) (بقره / ۳۱) و نیز: (قالَ یا إِبْلیسُ ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ) (ص /۷۵)

حضرت امام (س) معتقدند که انسان دربرگیرنده همه مراتب عقلی و مثالی و حسّی است، عوالم غیبی و عوالم شهادت و آن چه در آن است، در او نهفته است، چنان که خداوند متعال می فرماید: (وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها) و امیرالمومنین (ع) می فرماید: أتزعم أنّک جرم صغیر و فیک انطوی العالم الأکبر (دیوان منسوب به امام علی (ع)، ۱۳٤. این شعر از ابیات منسوب به امام علی بن ابیطالب (ع) است. درباره صحت انتساب این اشعاربه امام علی (ع) و مسائلی که در این باره مطرح است رجوع کنید به: دانشنامه امام علی (ع)، ج ۱۲: ۲۲۰)

بر این اساس، به تعبیر حضرت امام (س) انسان با مُلک، مُلک است و با ملکوت، ملکوت و با جبروت، جبروت و ...

انسان جانشین خداوند است بر آفرینش او، بر صورت الهی آفریده شده است، در سرزمین های او تصرّف می کند و به خلعت اسماء و صفات حق مشرّف گشته است،

در گنجینه های ملک و ملکوت او نفوذ دارد، در او روح الهی دمیده شده است، ظاهر او نسخه ملک و ملکوت و باطن او گنجینه زنده ای است که نمی میرد و چون دربردارنده همه صورت های عالم کون و صورت های الهی است، تربیت یافته اسم اعظم است که بر همه اسماء و صفات محیط است (امام خمینی، ۱٤۱٦، ۷۰۹)

امام خمینی (س) همچنین با توجه به آیه شریفه «قالَ یا إِبْلیسُ ما مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ» (ص/۷۵)، انسان را به عنوان خلیفه خداوند و به دلیل نزدیکی اش به عالم وحدت و بساطت، آفریده دو دست لطف و قهر خداوند (بر اساس آیه شریفه) می دانند که دربردارنده صفات متقابل چون جمال و جلال و لطف و قهر است. (امام خمینی، ۱٤۱٦، ۸ و ۲۷)

۳- انسان کامل، صورت حق، مظهر و جلوه تمام اسماء حسنی و صفات الهی است. (امام خمینی، ۱۳۸٤، ۸۲؛ همو، ۱٤۱۰، ۱٦۰)

٤- به وسیله اوست که دایره وجود به آخر می رسد.

انسان کامل به حسب این دو مقام، یعنی مقام شهادت و ظهور به رحمانیت و مقام غیب و ظهور به رحیمیت، تمام دایره وجود است (امام خمینی، ۱۳۸٦ ب، ٤) (ثُمَّ دَنی فَتَدَلّی فَکانَ قابَ قوسَینِ أو أدنی)

۵-روز سلطنت تام هنگام بازگشت، توسط انسان کامل انجام می شود (لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّار) (غافر / ١٦)؛ به تعبیر حضرت امام (س)، خداوند متعال در حضرت غیب با فیض اقدس بر اسماء و صفات الهی و صورت های اسماء، یعنی اعیان ثابته و در حضرت شهادت با فیض مقدس بر ماهیات کلّی و هویت های جزئی سلطنت مطلق

دارد، جز آن که به روز سلطنت تام به هنگام رجوع موجودات به سوی او، توسط انسان کامل و ولی مطلق در قیامت کبری انجام می شود: «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهّار» و ممکنات جهت انتساب به خودشان هیچ گونه سلطنتی در این باره ندارند: «إِنْ هِیَ إِلاّ أَسْماءٌ سَمَّیْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُکُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطان» (نجم / ۲۳) و به اعتبار انتساب به حق از مراتب سلطنت حق شمرده می شوند. (امام خمینی، ۱٤۱٦، ۱۳۷ و ۱۳۹-۱٤۰)

٦- نباء عظیم است. (همان، ٥٦)

۷- نسبت بین عین ثابت انسان کامل و عین ثابت بقیه موجودات، همانند نسبت اسم «الله» است در حضرت واحدیت و بقیه اسماء. بنابراین عین ثابت انسان کامل برسایر اعیان ثابته ممکنات، سیادت دارد؛ و لذا همان گونه که اسم اعظم در هیچ آیینه ای نمی تابد و به هیچ تعینی متعیّن نمی شود؛ بلکه به جهت جلوه در همه مرتبه های اسمائی ظاهر شده و تابش نورش در همه چشم اندازها بازتاب می یابد و جلوه همه اسماء بسته به جلوه آن است، عین ثابت انسان کامل نیز به جهت جامعیت اجمالی، در صور اعیان، ظاهر نمی شود و به این جهت، غیب است و به جهت ظهور در صور اعیان، بر حسب استعداد ظاهر می شود. (امام خمینی، ۱۳۸٤، ۳۳؛ همو، ۱٤۱۰، ۲۹۳)

۸- انسان کامل، مخاطب کلام خداست در مرتبه ی واحدیت.

از دیدگاه حضرت امام (س)، کلام خداوند به مرتبه واحدیت و احدیت تقسیم می شود و هر کدام یک مرتبه ذاتی و یک مرتبه فعلی دارند. مخاطب کلام الهی در مرتبه واحدیت، انسان کامل است. (امام خمینی، ۱٤۱۰، ۲۷٥-۲۷٦)

توضیح آن که: خداوند متعال در مرتبه احدیت، متکلم است و تکلم او همان فیض اقدس و تجلّی اعلای اوست و مخاطب این کلام او اوّلاً اسمای ذاتی و حضرت واحدیت است و ثانیاً اسماء و صفات می باشند. خداوند در مرتبه واحدیت نیز متکلم است که کلام او در این مرتبه، همان تجلّی خداوند به مقام اسم الله تعالی است و مخاطب آن ابتدائاً انسان کامل است و دیگران به تبع او مخاطب چنین کلامی می شوند. (عابدی، ۱۳۷۸، ش ۵۸)

۹- انسان کامل مصداق «صراط مستقیم» است (اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقیم) (فاتحه / ٦)؛ (أ فَمَنْ یَمْشی مُکِبًّا عَلی وَجْهِهِ أَهْدی أَمَّنْ یَمْشی سَوِیًّا عَلی صِراطٍ مُسْتَقیمٍ) (ملک / ٢٢)؛ و نیز: (ما مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِها إِنَّ رَبِّی عَلی صِراطٍ مُسْتَقیم) (هود / ٥٦)

حضرت امام (س) با استناد به روایات، مصداق «صراط مستقیم» در آیات شریفه قرآن را حضرات ائمه معصومین (ع) ذکر می فرمایند. (امام خمینی، ١٣٧٦، ٥٣٠-٥٣٤؛ همو، ١٣٨٥، ٢٦٥-٢٦٦)

۱۰- مقام عبودیت انسان کامل

مرحوم شاه آبادی (ره) معتقد است که حقیقت عبودیت برای حضرت ابراهیم به صورت ذبح فرزند ظاهر شد، ولی حضرت امام (س) معتقد است که:

عبودیت وقتی حاصل می شود که شخص کاملاً از انانیت خارج شده باشد. پس دو چیز داریم: اول خروج از انانیت و فنای آن. دوم، حصول عبودیت؛ و حضرت ابراهیم که ذبح فرزند را در خواب دید این همان امر اول بود نه دوم. (امام خمینی، ١٤١٠، ١٠٦-١٠٧)

قیصری در شرح فصّ آدمی معتقد است که گرچه پیامبر اکرم عبد خداست ولی اسائه ادب است که گفته شود مقصود از عبد، آن حضرت است.

امام خمینی (س) در مقام اعتراض بر قیصری بیان می دارند که خود این کلام قیصری اسائه ادب به خدا و رسول اکرم (ص) است، زیرا عبودیت از بالاترین افتخارات پیامبر اکرم (ص) است (همان، ۵۵) و در توضیح مقام قدسی عبد مطلق بودن چنین تعبیر می فرمایند که از تقدّم مقام عبودیت بر رسالت در تشهد نماز روشن می شود که قدم عبودیت مقدمه همه مقامات سالکین است و رسالت شعبه عبودیت است و چون رسول ختمی عبد حقیقی فانی در حق است، اطاعت او اطاعت حق است و شهادت به رسالت موصول به شهادت وحدانیت است. (امام خمینی، ۱۳۷۳، ۳٦۵)

به تعبیر حضرت امام (س) باید توجه داشت که عبودیت لازم است به تمام اجزاء وجود انسان سرایت کند و همه اعضاء، حظّی و بهره ای از توحید ببرند و به وسیله حقیقت عبودیت به حقیقت ربوبیت برسند و از خود پرستی بیرون آمده تا به الوهیت برسند. هرگاه این کوه انیّت (من بودن) فانی شد، عبودیت روی می آورد.(امام خمینی، ۱٤۱۰، ۱۰۹)

۱۱- انسان مخلوق «لأجل الله» و ساخته شده برای ذات مقدس اوست (وَ أَنَا اخْتَرْتُک) (طه / ۱۳)؛ (وَ اصْطَنَعْتُکَ لِنَفْسی) (طه / ٤۱)، از میان موجودات او مصطفی و مختار است، غایت سیرش وصول به باب الله و فنای فی ذات الله است ومعاد او إلی الله و مِن الله و فی الله و بالله است، چنان که در قرآن کریم می فرماید: «إِنَّ إِلَیْنا إِیابَهُمْ» (غاشیه / ۲۵)

۱۲- انسان کامل، همان گونه که آیینه شهود ذات حق است، آیینه شهود همه اشـیاء نیـز هست (امام خمینی، ۱٤۱۰، ٥۹-٦۰)

لازم به ذکر است که اگر بخواهیم بر اساس بیانات حضرت امام (س)، مصـادیق انسـان کامل را برشماریم، باید به وجود نازنین پیامبر گرامی اسلام (ص) (امام خمینـی، ۱٤۱٦، ۷۷؛ صحیفه امام، ج ۱٦: ۲۳٤؛ و ج ۱۲: ٤۲۱)، وجود مبارک علوی (امام خمینی، ۱۳۷۳، ۲۹۸)، ائمه هدی و امام زمان (ع) (صحیفه امام، ج ۱۲: ٤۲۳)، اشاره کرد.

سیر استکمالی انسان تا رسیدن به مقام انسان کامل

از دیدگاه حضرت امام (س)، انسان به مثابـه یـک موجـود سـیّال اسـت کـه دم بـه دم، درجاتی از وجود رادرمی نوردد و در هیچ مرتبه و مقامی از هسـتی، ایسـتا نیسـت و در هویت خویش، مقام معلومی ندارد و درجه معینی از هستی را به خـود اختصـاص نمـی دهد. او دارای مقامات و درجات متعدد و فراوانی می باشد و در سیر تکـاملی خـویش، حدّ یقف و مقام ثابت ندارد زیرا که انسان از هر جهت غیر متناهی اسـت. از ایـن روی، سیر صعودی انسان به جایی ختم نمی شود و انسان به هیچ مقامی نباید دل ببندد.

حضرت امام (س) با استناد به آیه شریفه «یا أَهْلَ یَثْرِبَ لا مُقامَ لَکُمْ (احـزاب / ۱۳)» در تعلیل این که برای انسان، حد و مقام مشخصی وجود ندارد، می فرمایند:

«اهل یثرب انسانیت هیچ مقام معلومی ندارند؛ زیرا در قوس نزول دارای مرتبه هیـولانی که قابل تجلی رب است، بوده و به حسب قوس صعود دارای افق اعـلا و اسـتهلاک در حضرت احدیت می باشند.» (امام خمینی، ۱٤۱۰، ۷۸)

حضرت امام (س) با استناد به سخن شیخ اشراق که می‌گوید: «نفس انسانی ماهیت ندارد» معتقدند که هیچ ماهیت مشخص و ثابتی برای انسان وجود ندارد و ماهیت خودش را خود می‌سازد. از نظر ایشان انسان، مقام دارد، اما مقام او به معنای منزلت و شأن می‌باشد نه به معنای حد و مرز.

انسان دارای شأن است و شأن او عبارت است از تجاوز ازحدود امکانی و مندک شدن در دریای وجوب وجود، در نتیجه باید گفت: انسان، رقّ منشوری است که از هیولای قابل تجلی گرفته و تا استهلاک در حضرت احدیت گسترده است. (همان، ۷۸ و ۱۲۱-۱۲۲) بر اساس آن چه بیان گردید، روشن می شود که انسان به مقتضای فطرت الهی خویش، عاشق کمال و طالب حقیقت است و این، اصلی ترین نیاز اوست و روح بی نهایت جوی او را مقتضیات جهان مادی نمی تواند ارضاء کند، از این رو پیوسته از اسارت در قفس تن، دردمند است و پرنده روحش آرزومند شکستن این قفس و مشتاق پرواز به سوی کوی دوست و دیار عشق و تشنه لقاء الله می باشد؛ تا در جوار قرب یار به فیض عظمای وصل دلدار نایل آید. بنابراین آدمی از خداست (إِنَّا لِلّهِ) و به سوی او باز خواهد گشت (إِلَیْهِ رَاجِعونَ) (بقره /۱۵٦) از این رو برای او دو حرکت وجود دارد: حرکت نزولی و حرکت صعودی.

از سخنان حضرت امام خمینی (س) در کتاب جنود عقل و جهل چنین برمی آید که سیر صعودی حرکت انسان از عالم ماده و نفسانیت و خروج از انانیت به سوی عالم عقل می باشد. (امام خمینی، ۱۳۸۵، ۱۹٤) بنابراین حرکت در سیر و سلوک، همان حرکت صعودی سالک است که جز در راه، امکان پذیر نیست و با پاک نمودن دل از

تعلقات مادی و پاره نمودن حجاب ها، یکی پس از دیگری، به کمال نهایی خود می رسد؛ و لذا باید در پی شناخت این سیر بود.

شناخت مسیر صحیح و وصول به چنین مطلوبی، از میان راه های بی شماری که مدعی رسانیدن مشتاقان به سرمنزل مقصودند، بالاترین ضرورت است. شناخت مراتب و مقامات این مسیر، وابسته به راه یافتن به بارگاه معنویت کسانی است که خود، حقیقتا به آن وادی رسیده اند؛ چرا که اتصال به شیوه های نادرست و انحرافی، انسان را به سقوط تا دره گمراهی و ضلالت می کشاند؛ و این جاست که شناخت رهبران حقیقی، یکی از اساسی ترین پایه های سلوک می شود و برای مبتدیان و یا آن ها که هنوز قدم در راه ننهاده اند، آراء آنان - با وجود اختلافات - گشاینده بسیاری از گره ها است.

گفتنی است، درباره تعداد و تنوع منازل سیر و سلوک انسان، جای سخن فراوان است و عارفان برای سیر و سلوک عرفانی، منازلی را در کتب خود معرفی کرده اند که از یک منزل گرفته تا هزار منزل و بلکه بیشتر ذکر شده است. به عنوان نمونه خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین و کتاب صد میدان، صد منزل را ذکر کرده و بر این باور است که چون این منازل ترتّبی هستند، باید به ترتیب پیموده شوند.

تقسیم و تنظیم منازل راه عرفان، گذشته از آیات شریف قرآن کریم، تکیه بر تعداد و احصاء اسماء الهی دارد که بزرگان مذهب و معرفت، با توجه به برخی احادیث و اخبار، درباره ی اسماء و صفات الهی داشته اند و گاهی نام های الهی را نامتناهی و زمانی، آن را به تعداد آفریدگان بی شمار و بلکه خود آن آفریدگان را اسماء الهی دانسته اند و گاهی در احصاء این اسماء، تعداد آن را متناسب با کتاب های منزل

آسمانی یعنی تورات و انجیل و زبور و قرآن، چهار هزار اسم و زمانی به مناسبت ذکر هزارگانه ی این اسماء و صفات در آیات قرآن و دعاهایی چون دعای شریف جوشن کبیر، هزار و زمانی با توجه به حدیث مذکور، اسماء حسنای را نودونه و زمانی با توجه به امهات اسماء هفتگانه و یا چهار اسم «اول و آخر و ظاهر و باطن» در آیه شریفه سوره حدید، منازل را بی نهایت و گاهی در صد منزل و گاهی در هفت وادی و زمانی در سفرهای چهار گانه خلاصه کرده اند و آنانی هم که فاصله خلق و خدا رادر یک قدم بیش ندانسته اندوگفته اند این گام برخود نه تا به خدا برسی، به فنای «رسم خود» در «اسم جلاله الله» بسنده کرده اند. بنابراین تعداد و تنوع منازل، متناسب با احصاء اسماء و صفات الهی است. (علی شیخ الاسلامی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۰– ۹)

حضرت امام خمینی (س)، اختلاف در تعداد این منازل را اعتباری می دانند و می‌فرمایند:

«بدان که ... از برای انسان، مقامات و مدارجی است، که به اعتباری او را دارای دو مقام دانند... و به اعتباری دارای سه مقام است ... و به اعتباری دارای چهار مقام تواند بود ... و به اعتباری دارای پنج مقام است ... و به اعتباری دارای هفت مقام است، معروف به هفت شهر عشق و به اعتبار تفصیلی دارای صد منزل یا هزار منزل است ...» (امام خمینی، ۱۳۸٦ ب، ۳-٤)

نتیجه گیری

بر اساس آن چه بیان گردید، می توان گفت حضرت امام (س)، بـه گونـه ای بـه جمـع نظرات عرفا قائل است و چندان مصر نیست که در اعداد بـاقی بمانـد. ایشـان بـه نـوع نگرش و مبنای اعتباری عرفا توجـه دارد و هفـت اقلـیم، هفـت شـهر عشـق، مقامـات چهارگانه یا سه گانه و ... در نظر ایشان نتیجه ای واحد دارد که در گفتار افراد متفـاوت است. نکته مهم این که امام (س)، شرط سیر و سلوک و طی منازل و مقامات رارعایـت دقیق احکام شریعت می داند چنان که می فرمایند:

«و بدان که هیچ راهی در معارف الهیه پیموده نمی شود مگر آن که ابتـدا کنـد انسـان از ظاهر شریعت ...» (امام خمینی، ۱۳۷٦، ۸)

در خاتمه باید گفت انسان کامل، به عنوان اصل همه مظاهر، واسطه صدور فیض و رحمت خدا بر جهان است. از این رو، هماهنگی بیرونی عالم بسته به آن است که استعداد و توانایی بالقوه آدمی برای نیل به مقام انسان کامل تحقق یابد. انسان با رسیدن به این مقام، به «مجرای تفضل الهی» بر جهان بدل می شود.

منابع

- قرآن کریم

-امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۳) آداب الصلوه (آداب نماز)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)

----------. (۱٤۱۰) تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس، مؤسسه پاسدار اسلام

----------. (۱۳۸٦الف) تفسیر سوره حمد، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)

----------. (۱۳۸۱) تقریرات فلسفه امام خمینی (س)، آیت الله سید عبدالغنی اردبیلی ، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)

---------- (۱۳۸٦ب) سرالصلوه معراج السالکین و صلوه العارفین، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)

----------. (۱۳۷٦) شرح چهل حدیث (اربعین حدیث) ، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)

----------. (۱۳۸۵) شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)

----------. (۱٤۱٦) شرح دعاء السحر، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)

----------. (۱۳۸٤) مصباح الهدایه إلی الخلافه و الولایه، با مقدمه: آشتیانی، سید جلال الدین، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)

-جمشیدی، محمد حسین (۱۳۷۸) نظریه خلافت عمومی انسان در اندیشه سیاسی سید محمد باقر صدر (ره)، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱۱

-راغب اصفهانی (۱٤۱٦) مفردات الفاظ القرآن، تحقیق داوودی، صفوان عدنان، دمشق: دارالقلم، بیروت: دارالشامیه

-رشّاد، علی اکبر. (۱۳۸۷) دانشنامه امام علی (ع) پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

-شیخ الاسلامی، علی. (۱۳۸۳) راه و رسم منزل ها شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران

-صحیفه امام مجموعه آثار امام خمینی (س) (بیانات، پیام ها، مصاحبه ها، احکام، اجازات شرعی و نامه ها) (۱۳۷۸)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)

-صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳) شرح أصول الکافی (صدرا)، تصحیح و تحقیق خواجوی، محمد، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

-صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳٦٦) تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار

-صدر، سید محمد باقر. (۱۳۹۹) خلافة الانسان و شهادة الانبیاء، تهران: جهاد البناء

- عابدی، احمد. (۱۳۷۸) انسان کامل از دیدگاه امام خمینی (س)، آئینه پژوهش، ش ۵۸

اسم مستاثر با نگاهی بر آراء امام خمینی (ره)

منصور شاهین فر[1]

الحمدللّه و سبحانک اللهم صل علی محمد و آله مظاهر جمالک و جلالک و خزائن اسرار کتابک الذی تجلی فیه الاحدیه بجمیع اسمائک حتی‌المستاثرمنها الذی لایعلمه غیرک.

چکیده:

از اخبار و ادعیه صادر از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام استفاده می‌شود که خدای متعال اسمائی داردکه آنها را برای خویش برگزیده است و احدی از آنها آگاه نیست. این اسماء به «اسماء مستأثره» معروف شده‌اند. از روایات استفاده می‌شود که اسماء مستأثره از مراتب غیبی اسم اعظم هستند و جهت بطون و غیب اولین اسم الهی می باشند. از اسم مستاثر به اسم «مکنون» و «مخزون» نیز تعبیر شده است همچنین در عرفان اسلامی برخی از مباحث به عنوان مباحث کلیدی و اصلی شناخته می شود که از جمله آنها می‌توان به انسان کامل و اسم اعظم اشاره کرد؛ زیرا انسان کامل کسی است که در سیرصعودی اختیاری خود، مظهر اسم اعظم الهی می‌شود و به عنوان حجت و خلیفه الهی ماموریت های خاصی را برعهده دارد. در این تحقیق سعی در معرفی اسم مستاثر و رابطه آن با انسان کامل با توجه به آرائ امام خمینی (س) مورد پژوهش قرارگرفته است.

کلید واژه : مستاثر –اسم اعظم – انسان کامل – هو

---

۱ . دانشجوی دکتری عرفان اسلامی – مدرس دانشگاه معارف قرآن و عترت (ع)

مقدمه

اسم مستاثر مانند اسم اعظم در قرآن کریم نیامده؛ ولی در ادعیه و روایات از آن سخن بسیار گفته شده است. از این رو این اصطلاح در تفاسیر و کتب عرفانی به تبعیت از روایات و ادعیه ماثور، بسیار به کار رفته است. از جمله ادعیه ماثوری که اسم مستأثر در آن به کار رفته می توان به این دعا اشاره کرد که می فرماید: «باسمک المخزون المکنون الحی القیوم الذی استأثرت به فی علم الغیب عندک» (بحارالانوار، ج۸۲، ص۲۳٤)

در روایتی از امام محمدباقر(ع) آمده است: اسم اعظم خداوند ۷۳ حرف است که آصف بن برخیا یک حرف آن را می دانست و با آن توانست در کمتر از یک چشم برهم زدن، تخت بلقیس را حاضر کند و ما ۷۲ حرف آن را می دانیم؛ ولی یک حرف دیگر آن مستأثر بوده، در علم غیب نزد خدای متعال است (الکافی، ج۱، ص۲۳۰)پس آنچه را که خدای سبحان نگفته و اظهار نکرده جزء اسماء مستاثره است. به این معنا که مقام ذات و هویت، دربردارنده بسیاری از اسماء و صفاتی است که هنوز ظهور و بروز نکرده است و هستی کنونی با همه عظمت آن تنها بخش ظهور یافته آن ذات و هویت است که از آن به نام «الله» یاد می شود. این گونه است که در سوره نور، اسم الله را نور هستی از آسمان و زمین و هرآنچه آفریده شده می داند. بنابراین می توان این احتمال را مطرح کرد که بسیاری از اسماء و صفات می تواند در جهانی دیگر بروز و ظهور کند.

خداوند به سبب آن که موجودی بی نهایت است، دارای اسمایی است که می توان از آن به بی نهایت تعبیر کرد. آن چه از هویت ذات الهی آشکار شده، تنها الله است که خود جامع همه اسما و صفات ظاهر شده الهی می باشد. لذا در سوره توحید، هویت را به الله نسبت می دهد و خداوند در بیان نسبت خود و معرفی خویش نوعی ارتباط هویت میان **هو** از سویی و الله از سوی دیگر ایجاد کرده است. ولی به نظر می رسد که این ارتباط به معنای تطابق کل به کل نیست بلکه جز به کل است. به این معنا که الله، بدون تردید همان هو و ذات می باشد ولی این گونه نیست که ذات، تنها همین الله باشد. بنابراین نسبت میان **هو** و الله از میان نسبت های چهارگانه، نسبت عموم و خصوص مطلق است.

بر این اساس می توان گفت که اسم مستأثر اسم جامع و کاملی است که دلالت بر اسمای بسیاری دارد، چنان که الله خود بیانگر همه صفات و اسمای ظاهری می باشد. این جاست که تعبیر به اسم مستأثر کردن و یا اسمای مستأثر هر دو درست است، الله نیز با آن که یک اسم است، ولی جامع همه اسماء و صفات آشکار خداوندی است. بنابراین انسان کامل، تنها، خلیفه الله است که جامع همه اسمای ظاهری خداوند می باشد و نمی تواند خلیفه ذات و یا **هو** باشد، زیرا بسیاری از اسمای الهی، مستأثر می باشند و هرگز ظهوری نیافته اند تا انسان بدان تعلیم یافته باشد و خلیفه آن ها باشد.

اگر ما اسم مستأثر را اسمای غیب غیرتجلی یافته بدانیم و اسم الله را اسمای تجلی یافته الهی درظرف کنونی هستی تلقی کنیم که همه هستی بازتاب نور همان اسم الله می باشد، باید بپذیریم که همه انسان های کامل مقید درهستی، نمی توانند به اسم مستأثر دسترسی داشته باشند و مظهر آن گردند؛ زیرا خداوند تا خود را به یک شکلی معرفی نکند و تعلیم ندهد، انسان، عاجز از شناخت آن خواهدبود. براین اساس هر خلیفه الهی تنها مظهر اسم الله است؛ زیرا تنها متاله شده است و هیچ بهره ای از اسم مستأثر ندارد.

نظریه ظهور اسماء مستاثره الهی در عالم یکی از آرای عرفانی امام خمینی(ره) است که از برجستگی و درخشش خاصی برخوردار بوده و در جای جای آثار و تالیفات عرفانی ایشان به مناسبتهای مختلف تبیین و تفسیر شده است. عرفای بزرگ کمتر در این مورد سخن گفته اند و چنان که از بعضی بیانات حضرت امام برمی آید، اصل این جهش فکری و عرفانی در ایشان به وسیله استاد عرفان امام، مرحوم شاه آبادی، ایجاد شده و سپس با تامل و شرح و بسط و تبیین ابعاد مختلف آن به صورت یک نظریه متین و قابل دقت درآمده است.

در کتاب مفردات راغب «استیثار»را در لغت به معنی برگزیدن و به خود اختصاص دادن و مستاثره، که از مصدر استیثار گرفته شده، به معنی برگزیده می باشدآمده است.(راغب اصفهانی ص۹)

اسم مستاثر با این واژه همانند اسم اعظم[1] در قرآن کریم نیامده؛ ولی در ادعیه و روایات از آن سخن گفته شده است. از این رو این اصطلاح در تفاسیر و کتب عرفانی به تبعیت از روایات و ادعیه ماثور، بسیار به کار رفته است. از جمله ادعیه ماثوری که اسم مستأثر در آن به کار رفته می توان به این دعا اشاره کرد که می فرماید: «باسمک المخزون المکنون الحی القیوم الذی استأثرت به فی علم الغیب عندک» (بحارالانوار، ج۸۲، ص۲۳٤؛ ج۹۵، ص٦۳، ۸۵۱؛ الدعاء، ص۷۹۳)

فلذا از اخبار و ادعیه صادر از اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) استفاده می شود که خدای متعال اسمائی دارد که آنها را برای خویش برگزیده است و احدی از آنها آگاه نیست. این اسماء به «اسماء مستاثره » معروف شده اند.

برخی ازمفسرین بر این باورند که حروف مقطعه درحقیقت دربردارنده اسم اعظم است و از مجموعه این حروف که درسوره های مختلفی قرارگرفته می توان اسم اعظم را استخراج کرد. درحقیقت اسم اعظم دراین حروف به شکل رمزی، نهان شده است.بسیاری تلاش کردند تا به هرشکلی شده آن را استخراج کرده وبرای تصرف درکائنات استفاده کنند؛ زیرا دانستن آن را عامل جواز تصرف در تکوین می دانستهاند.

امام محمد باقر(ع) می فرمایند: و نحن عندنا من الاسم الاعظم اثنان و سبعون حرفا و حرف واحد عند الله تعالی استاثر به فی علم الغیب عنده. « اسم اعظم خداوند ۷۳ حرف دارد و نزد آصف ابن برخیا حرفی از آن بود که بدان تکلم کرد و تخت بلقیس را در

[1] مواردی که به مساله اسم اعظم در ذیل آن توجه شده می توان به آیات شریفه «و علم آدم الاسماء کلها»(بقره، آیه ۳۱)،«ولله، الاسماء الحسنی فادعوه بها» (اعراف، آیه ۱۸۰)، «قال الذی عنده علم من الکتاب» (نمل، آیه ٤۰)، «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی» (اسراء، آیه ۱۱۰)، «والهکم اله واحد لااله الاهو» (بقره، آیه ۱٦۳) و نیز آیه الکرسی، آیه ملک، داستان بلعم باعورا و پایان سوره حشر اشاره کرد و نیز در کتاب، «حجت»اصول کافی، جلد ۱، ص ۳۳٤، بابی با عنوان «ما اعطی الائمه –ع – من اسم الله الاعظم » باز شده که سه روایت در این باب نقل کرده است و... مفسرین به طور معمول این روایات را در تفسیر آیه کریمه «قال الذی عنده علم من الکتاب »می آورند. در کتاب بحارالانوار، جلد ۲۷، طبع جدید، تحت عنوان «ان عندهم الاسم الاعظم به یظهر منهم الغرایب » مجموع این روایات نقل شده است.

چشم به هم‌زدنی حاضر ساخت و نزد اهل بیت علیهم‌السلام ـ ۷۲ حرف آن هست و حرفی از آن نزد خدا، در علم غیب، مستاثر است.» (الکافی ،ج۱ ص ۲۳۰)

اسم اعظم به حسب مقام الوهیت و واحدیت اسم جامع جمیع اسما است (جامعیت مبدا و اصل اشیا چون دانه برای درخت یا اشتمال کل بر جز چون گروه و فرد)، این اسم حقیقتی به حسب مقام الوهیت و حقیقتی به حسب لفظ و عبارت نیز دارد، اما به حسب حقیقت غیبتش، بی‌استثنا، کسی جز خدا آن را نمی‌داند و این همان حرف مستاثر در علم غیب الهی است.

همچنان اسم اعظم خود حاکم بر تمامی اسماء است و عین ثابته‌اش سیادت بر تمامی اعیان ثابته دارد، وجه غیبی و بطون آن و به عبارتی اسم مستأثر آن نیز بر بطون و اسامی مستأثر دیگر اسماء، سیادت و حکومت دارد.

بر اساس روایات و آنچه که پیش از این آمد، امام خمینی(ره) در مقام بیان مراتب اسم اعظم، اسماء مستاثره را از مراتب غیبی اسم اعظم برشمرده است که کسی از آنها آگاه نیست. بنابراین امام اسم مستاثر را حرف هفتاد و سوم اسم اعظم دانسته و معتقد است که حرف هفتاد و سوم باطن هفتاد و دو حرف دیگر است. **(شرح دعای سحر،ص۱۲۰)**

همچنین اسم اعظم به اعتبار حقایق متفاوت خود و سریانش در عوالم غیبی و عینی، قابل انطباق بر تمام حضرات خمس می‌باشد؛ که هر حضرت از حضرات خمس، مرتبه‌ای و جلوه‌ای از اسم اعظم است.مطلبی که در مورد اسم مستأثر در کلمات امام خمینی(ره) حائز اهمیت است، این است که با عنایت به ظاهر کلمات عرفانی چون شیخ کبیر قونوی و شیخ اکبر، به نظر می‌رسد که ایشان قائل به مظهر، برای اسم مستأثر در خارج نیستند. چنانچه، شیخ کبیر در مفاتیح‌الغیب و الوجود، اسماء ذاتیه را تقسیم می‌کند به اسمایی که برای آنها اثری در خارج هست و اسمایی که برای آنها اثری در خارج نیست و این قسم دوم را اسم مستأثر می‌داند. (نک،تعلیقات،ص ۲۱۹)

از آنجائیکه اسم مستأثر یا اسمای مستأثره، اسمایی است که خدای متعال در علم غیب برای خود برگزیده است. به این معنا که خداوند به سبب آن که موجودی بی نهایت است، دارای اسمایی است که می توان از آن به بی نهایت تعبیر کرد. (خمینی شرح فصوص الحکم، ص٦٤)

پس اسماء الهی تعینات و تجلیات ذات و وسایط فیض حقند و فیض الهی از طریق آنها به عوالم ملک و ملکوت می رسد و در واقع عوالم وجود مظاهر اسماء و صفات حق هستند.

همچنین صدرالدین قونوی در کتاب مفتاح الغیب الجمع و الوجود می‌گوید: اسماء ذاتی حق بر دو قسم است؛ یک قسم از این اسماء، حکم و اثرشان در عالم ظاهر می شود و در عالم مظهر دارند که یا از طریق همین مظاهر و آثار از پشت حجاب برای نیکوکاران شناخته می شوند و یا از طریق کشف و شهود برای اکمل از عرفا و اولیاء معلوم می گردند. قسم دیگر از اسماء ذاتی، اسمائی هستند که اثری از آنها در عالم ظاهر نمی‌شود و به همین جهت برای احدی معلوم نمی گردند. این قسم دوم همان اسماء مستاثره الهی هستند.(قونوی.ص٧٤)

بنابراین عرفا به طور عموم اسماء مستاثره را اسمائی می دانند که به ذاتشان طالب بطون و غیب هستند و اثری از آنها در عالم خلق ظاهر نمی شود و مظهری در عالم ندارند.

این اسماء با اینکه در عالم خلق ظاهر نمی شوند، صورت آنها در مرتبه اعیان ثابته (مرتبه علم الهی) از دیدگاه عارف موجود است. (محمدبن الفناری، مصباح الانس، ص ١٤)

در همین رابطه استاد حسن زاده آملی می فرماید: منظور از اسماء مستاثره یا مقام احدیت ذاتی است که واسطه در ظهور اسماء در مرتبه واحدیت است، چنانچه قبلا اشاره شد، و نظر مشهور عرفا هم بر آن است و یا مقصود مقام غیب ذات است که در قول دوم بیان کردیم و در هر دو صورت این اسماء مظهری در عالم ندارند و برای احدی معلوم نیستند. (شرحی بر مصباح الانس ، ص ١٣)

امام خمینی در فصل الخطاب این بحث در تعلیقه بر مصباح مرقوم می‌دارد که هیچ اسمی از اسماء حق خالی از ظهور و سریان در مظاهر نیست چیزی که هست، مظاهر در احکام تابع اسماء حاکمه اند و از حقیقت و احکام و خصوصیات اسم حاکم، حکایت می نمایند. یکی از احکام اسماء مستاثره خفاء حقیقت آن است و در عالم وجود مظهر این اسم که ساری در جمیع حقایق است مستاثر است.فلذا اسم مستاثر در عالم عین اثر دارد ولی اثر آن اسم نیز مستاثر است.(تعلیقه بر مصباح، صفحه ۲۱۸)

امام خمینی(ره) در ادامه تعلیقه خود بر مصباح اضافه می کند که حقیقت قرآن علم است و علم متحد با ذات مقدس اوست. مرتبه اول قرآن هویت غیبیه و ذات مقدس پروردگار است. بدیهی است که در این مرتبه حق جلّ و علا به تجلی ازلی به اعلی مراتب تجلیات در حضرت ذات برای ذات تجلی فرموده و این تجلی و اظهار مَا فِی مَکنوُن غیبی و مقارعه ذاتیه کلام ذاتی است که به کسانی ذات در حضرت غیب واقع است و اسم مستاثر در این مرتبه موجود است .(همان)

برای تکمیل وتوضیح مطلب فوق اضافه می کنم که همه اسماء حتی اسماء مستاثره، باید در قرآن باشد چون قرآن صورت اسم اعظم است و یکی از دو مقام اسم اعظم استجماع همه اسما است. پس همه‌ی اسماء در قرآن به این اعتبار نیز متجلی هستند و همین کتاب در کسوت عبارت و الفاظ در مرتبه ذات تجلیات ذاتیه است پس در تنزلات قرآنی نیز این اسم باید باشد. با این بیان کنه قرآن بتمامه و کماله جز بر خداوند سبحان معلوم احدی نیست و شاید این یکی از اسرار ثقل اکبر بودن قرآن باشد.

"و من عنده علم الکتاب(رعد/٤٣)**"** مراد از علم کتاب در حدی است که امکان آگاهی به آن برای برترین خلایق و مظاهر ربوبی میسر باشد نه بیش از آن (توجه شود که علم در نظر ما یک حقیقت مجرد است و از سنخ وجود نه مشتی الفاظ اعتباری)، یعنی لازم نیست که برای اهل بیت و شخص پیامبر ـ صلوات الله علیه و آله و سلم ـ که به ۷۲ حرف از ۷۳ حرف اسم اعظم متحقق هستند، بیش از تجلیات ۷۲ حرف معلوم باشد و قرآن که صورت اسم اعظم است در حد همان ۷۲ حرف که اعلی مرتبه علم برای

ممکنات (آنهم برترین ممکنات یعنی ۱٤ معصوم (علیهم السلام) است بر آنان معلوم است و همین حد، علم کتاب است، و علم غیبی و مختص و مستاثر کتاب نزد خداوند متعال است و بس. و شاید یکی از اسرار "اوادنی" همین باشد و هو العالم بحقائق الامور. (تعلیقات، ص ۲۸۹ ـ ۲۹۰)

«او استاثرت به فی علم الغیب عندک »، اگر چه در این موارد چون ارتباط خاص وجودی اشیاء که مظاهر اسماء مستاثره اند با مقام غیب احدی مستقیم و بدون واسطه است، این تعابیر با وجودی که این اسماء در عالم مظهر دارند هم سازگار است. اما اینکه، اسماء الهی قبله حاجاتند و باید در عالم مظهر داشته باشند، نسبت به مرتبه واحدیت و مقام ظهور اسماء درست است، اما همان طور که بیان شد، اسم مستاثر مرتبه احدیت و جهت غیبی مرتبه اسماء است و واسطه در ظهور اسماء از مقام غیب می باشد و همان طور که در ظاهر عبارت «...فاظهر منها ثلاثة اسماء لفاقة الخلق الیها وحجب منها واحدا و هو الاسم المکنون...» روایت باب «حدوث اسماء» اصول کافی هم به دست می آید احتیاج خلایق به اسماء ظاهر در مقام واحدیت است و مرتبه بطون این اسماء که اسم مستاثر الهی است محل حاجت خلایق نیست. (شرح دعای سحر، ص ۱۳۸)

در توضیح سخنان حضرت امام حضرت آیت‌الله محمد محمدی گیلانی در رساله اسم مستأثر می نویسد: پیدایش اسم به اقتضای حاجات ممکنات است و اسماء الهی قبله حاجاتند که آفریدگان، فطرتا به تناسب حاجات به اسماء بدان جا روی می آوردند و جبلهٔ ناله و لابه سر می دهند و به زبان فطرت قضای حاجاتشان را میطلبند. و همین است مدلول آیه «ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها» (اعراف: ۱۸) و آیه: «یسئله من فی السموات والارض» (الرحمن: ۳۹) بلکه این استظهار به مقتضای اصول برهانی و قواعد عرفانی است.... مصادر برکات و خیرات و مراجع حاجات همان اسماء و صفاتند که به تناسب برکات و حاجات مصدریت و مرجعیت دارند و ظهور اسماء و صفات نیز به واسطه فیض اقدس و خلیفه کبری «که همان خلافت محمدیه و اصل و مبدا آن است » تحقق یافت.(محمدی گیلانی، رساله اسم مستاثر ص۳۵)

یکی از حقایقی که عرفا در مقام تبیین چگونگی ارتباط حق تعالی با اشیا، که موضوع عرفان است، بیان کرده اند این است که اشیاء از دو طریق با خدای تعالی مرتبطند:یکی از طریق سلسله علل و معلولاتی که در نظام وجود، در تحقق آنها دخالت دارند و از همین طریق با ارتباط به مبادی عالیه می توان به باطن اشیاء راه یافت و از آن آگاه شد. طریق دوم ارتباط اشیاء با خدای متعال، مستقیم و بدون واسطه و از طریق ارتباط خاص وجودی است که حق تعالی با اشیاء دارد، و به همین لحاظ که این طریق، مستقیم و بلاواسطه است کسی نمی‌تواند از آن آگاه گردد. جهت ارتباط مستقیم اشیاء به حق تعالی که از آن به «سرّ وجودی » یاد می‌شود، مظهر اسماء مستاثره حق می‌باشد؛ یعنی همان طور که سایر اسماء الهی در عالم اثر دارند و دارای مظهر هستند، اسماء مستاثره هم در عالم اثر دارند و دارای مظهر می باشند. اما مظهر این اسماء مثل خود این اسماء برگزیده حق بوده و کسی از آن آگاه نیست. به عبارت دیگر، هیچ اسمی از اسماء الهی بدون مظهر نیست و اسماء مستاثره هم دارای مظهر هستند. مظهر این اسماء جهت ارتباط غیبی اشیاء با حق تعالی است، زیرا مقام احدیت ذاتی حق ارتباط خاصی با هر شی ء دارد که کسی از آن آگاه نیست .بنابراین معنی مستاثر بودن این اسماء این نیست که در عالم مظهر نداشته باشند، بلکه به این معناست که مظهر این اسماء مثل خود این اسماء مستاثره بوده و کسی از آن آگاه نیست. (خمینی، تعلیقه بر شرح فصوص الحکم، ص ٢٦)

اسم مستاثر در حقیقت اسم نیست[1]. چرا که جمیع اسمائ الهیه اعم از ذاتیه و غیر آن مظهری دارند ولی اسم مستاثر ظهور و مظهر ندارد. گرچه اسمای ذاتیه حتی هویت صرفه و غیب احدی ظهور به معنی دیگری دارند و این ظهور غیبی سرّی احدی را جز خدا نمی‌داند، و این همان وجه خاص بلاواسطه اسمی اسماء یا مظهری از مظاهر است

[1] عارف شاه آبادی اسم مستاثر را ذات احدیت مطلقه می‌دانسته و اطلاق اسم بر آن را نحوی از مسامحه می‌شمرده‌اند. چرا که ذات بماهی متعینهٔ منشا ظهور است نه ذات مطلقه بلاتعین (تعلیقات، ص ٢١٨)

که خداوند با موجودات دارد و فرموده است« ما من دابه الا هو آخذ بناصیتها هود ۵۶/» (تعلیقات ص ۲۵۹ ـ ۲۶۰)

ارتباط اسم مستأثر با انسان کامل

تا اینجای بحث برای خوانندگان گرامی اسم مستأثر و نقش آن تا حدودی تبیین گردید. در ادامه‌ی این پژوهش ارتباط اسم مستأثر با انسان کامل و نقش آن ها را در هستی پی می گیریم:

از آنجایی که انسان حد یقف ندارد و به سبب آن آیه شریفه است که می فرماید: «کُلٌ یَعمَلُ عَلی شَاکِلَتِه»، زیرا شاکله الهی بی نهایت است و انسان نیز عمل آن بی نهایت می باشد، بنابراین درمسیری بی نهایت گام برداشته است و این ظرفیت را دارا می باشد که درجهان دیگر، افزون بر اسم الله که در جهان کنونی بدان متصف شده و متاله گشته است می تواند به اسمای مستأثری که در آن جهان ظهور می یابد متصف شود و در یک فرآیند تکاملی در عوالم و جهان های بی نهایت، سیر تکاملی وجودی خود را ادامه دهد. این ها همه به سبب سعه وجودی انسان و مقام بی نهایت الهی است. اولیای حق در سیر به سوی خدای متعال بعد از فنای از خود و خودی و سیر در عوالم نور، اسماء و صفات حق را مشاهده و در اسماء حق سیر می کنند.

پس امام(ره) در مصباح مرقوم می دارد که: مجموعه کمالات حق را که تمام عوالم هستی در کنار هم دارا هستند، انسان کامل یکجا و به تنهایی داراست.بنابراین خداوند در قرآن کریم همه اسمای الهی را به آدم (ع) به عنوان انسان کامل و خلیفه خود تعلیم داده و انسان کامل به عنوان عبدالله، مظهر اسم جامع و کامل خداوندی یعنی الله شده است، درحالی که اسم مستاثر، اسمی است که برای خود برگزیده است. پس راهی برای عموم انسان های کامل و خلفای الهی به سوی اسم مستاثر نیست و اگر کسی متاله شد و اسمای ظهور یافته را در خود فعلیت بخشید و خلیفه الله شد، او آنچه از ذات اقدس الله ظهور کرده و به مرحله امکان رسیده را می داند و می شناسد و به آن رسیده است؛ اما اسمای مستاثر، هم چنان برای وی در پرده غیب است و حتی آگاهی نسبت به آن ندارد؛ زیرا تعلیم ندیده است و خداوند در وی جعلی نسبت به آن نکرده است تا

دارای ظرفیت آن اسماء باشد و بخواهد تجلی و ظهور در خود بدهد.(نک، خمینی،مصباح ص۷۰)

البته بعضی از عارفان و مفسران، اسمای مستأثره را تجلی واحدی می دانند که جامع انواع تجلیات الهیه است. بر این اساس، می توان گفت که انسان کامل می تواند مظهر اسم یا اسمای مستأثر الهی نیز باشد.

این که در برخی از روایات اسم اعظم را همان اسم مستاثر دانسته اند؛ از آن روست که اسم اعظم همان «هو» است که بخشی از آن به صورت الله تجلی یافته است و بخشی هم چنان در کنه غیب ذات، نهان است. کسی که عبد الله شد به اسم اعظم در صورت تجلی یافته اش، دست یافته است و می تواند تنها در کائنات و جهان تکوینی که نورالله است تصرف کرده و مسلط باشد و در بیرون آن یعنی هستی تجلی نیافته که در مقام «هو» و اسمای مستاثر است، هرگز تصرفی نمی تواند بکند.

حضرت محمد مصطفی (ص) به سبب آن که صادر نخستین است و در مقامی است که رابط میان مقام «هو» و «الله» می باشد و خداوند از مجرای وی در کائنات تجلی کرده و به حکم «لولاک لما خلقت الافلاک»، خداوند به واسطه وی در افلاک تجلی کرده است و می توان گفت که او افزون بر عبدالله شدن و متاله به اسم الله گردیدن، از ظرفیتی برخوردار است که می تواند عبده باشد و «متهوه» شود و مظهریت هو را همانند مظهریت الله داشته باشد. بنابر این وی برخی از اسمای مستاثر را دارا می باشد که دیگر انسان های کامل از آن بی بهره هستند. از این رو امام خمینی (ره) پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) را به حکم نورانیت یگانه ایشان، انسان های کاملی می شمارد که دارای اسم مستاثر هستند و حتی می توان از این انسان های کامل مطلق به عنوان خود اسم مستاثر یاد کرد.(شرح دعای سحر،ص۵۲)

غیب ذات حق تعالی، از شدت بطون و غیب، بدون واسطه برای هیچ یک از اسماء و صفات ظاهر نمی شود و برای ظهور اسماء و بروز آنها احتیاج به واسطه ای است که

جانشین ذات در ظهور کمالات ذات در مرائی اسماء و صفات گردد. این واسطه و «خلیفه » در ظهور کمالات ذات در مظاهر اسماء، وجهی به جانب غیب دارد که به این جهت غیب و غیر متعین است و وجهی به جانب اسماء دارد که به این جهت متعین و ظاهر در اسماء است. این واسطه در ظهور اسماء را که امام خمینی(س) «خلیفه الهی » و «اصل خلافت » نام می نهد در صحف عرفانی «وحدت حقیقی » نامیده اند[1]. (خمینی، مصباح الهدایه، ص ١٦-١٧).

بنابراین انسان کامل جامع بین عوالم غیب و شهادت است عالم در حقیقت مظهر عین ثابت انسان کامل و حقیقت محمدیه است. و شاید لیله القدر اشاره باشد به مظهر اسم اعظم یعنی مرآت نام محمدی ـ صلی اللّه علیه و آله ـ و هزار شهر عبارت باشد از مظهر اسمای دیگر، و چون از برای حق تعالی هزار و یک اسم است و یک اسم مستاثر در علم غیب است از این جهت لیله القدر نیز مستاثر است و لیلۀ القدر بنیه محمدی نیز اسم مستاثر است. از این جهت بر اسم مستاثر کسی جز ذات مقدس رسول ختمی ـ صلی اللّه علیه و آله ـ اطلاع پیدا نکند"(پرواز در ملکوت ج٢ ص ٢٣٦)

امام خمینی (ره)در صدر وصیت نامه الهی خویش، قرآن کریم را مظهر و مجلای مقام احدیت با تمام اسماء حتی اسماء مستاثره[2] و پیامبر اکرم(ص) و اهل بیت گرامیش(ع) را مظاهر جمال و جلال حق و خزائن اسرار قرآن بیان می دارند. فلذا اهل بیت که خزاین اسرار این کتابند از این اسم خبر دارندولو اصل آن را ایشان هم نمی‌دانند.تعینی که برای ذات حق تعالی به اعتبار اتصاف به این وحدت حقیقی لازم می آید «تعین اول

---

[1] ان الاسماء و الصفات الالهیه ایضا غیر مرتبطه بهذا المقام الغیبی بحسب کثراتها العلمیه غیر قادره علی اخذ الفیض من حضرته بلاتوسط شی ء... فلابد لظهور الاسماء و بروزها و کشف اسرار کنوزها من خلیفۀ الهیه غیبیه یستخلف عنها فی الظهور فی الاسماء و ینعکس نورها فی تلک المرایا... هذه الخلیفه الالهیه و الحقیقه القدسیه التی هی اصل الظهور لابد ان یکون لهاوجه غیبی الی الهویه الغیبیه ولایظهر بذلک الوجه ابدا، و وجه الی عالم الاسماء والصفات بهذا الوجه یتجلی فیها.

[2] الحمدلله و سبحانک اللهم صل علی محمد و اله مظاهر جمالک و جلالک و خزائن اسرار کتابک الذی تجلی فیه الاحدیه بجمیع اسمائک حتی المستاثر منها الذی لا یعلمه غیرک و اللعن علی ظالمیهم اصل الشجره الخبیثه.

»یا «حقیقت محمدی» نامگذاری شده است اولین تعین الهی که واسطه در ظهور اسماء از مقام غیب می باشد«وحدت مطلقه» و وحدت حقیقی است، که جهت بطون آن را «احدیت » و جهت ظهور آن را مقام «واحدیت » و ظهور اسماء می نامند. مقام احدیت ذاتی که جهت بطون اولین تعین الهی است، همان اسم مستاثر الهی است.(صائن الدین علی الترکه،ص ۷۹.)

امام خمینی(قدس سره) معتقد است که اسم مستاثر از نفایس گوهرهای اسمای الهی است. اما اطلاق صرف و کنز مخفی نیست و از کنز مخفی برتر است.کنز مخفی را مقام واحدیت و اسما و صفات و مقام جمع کنوز و کثرات و علم ذاتی به اسما و صفات و مقام جمع دانسته و مقام اطلاق صرف را جز آن می‌دانند.(نک تعلیقات،ص ۲۲۱).

اگر اسم مستاثر را همان اسم مکنون مخزون بدانیم، مرتبه اسم مستاثر پس از مقام خلیفه کبری است و این نظیر قول به یکی بودن اسم مستاثر با عما که تجلی به فیض اقدس است می‌باشد. چرا که در نظر امام حضرت فیض اقدس و خلیفه کبری یکی است.(مصباح، ص٤٨)

جمع بندی و نتیجه گیری

آنچه را که خدای سبحان نگفته و اظهار نکرده جزء اسماء مستاثره است. به این معنا که مقام ذات و هویت، دربردارنده بسیاری از اسماء و صفاتی است که هنوز ظهور و بروز نکرده است و هستی کنونی با همه عظمت آن تنها بخش ظهور یافته آن ذات و هویت است که از آن به نام «الله» یاد می شود. این گونه است که در سوره نور، اسم الله را نور هستی از آسمان و زمین و هرآنچه آفریده شده می داند. بنابراین می توان این احتمال را مطرح کرد که بسیاری از اسماء و صفات می تواند در جهانی دیگر بروز و ظهور کند.

این که گفته شده انسان حد یقف ندارد، به سبب آن آیه شریفه است که می فرماید: کل یعمل علی شاکلته، زیرا شاکله الهی بی نهایت است و انسان نیز عمل آن بی نهایت می باشد، بنابراین درمسیری بی نهایت گام برداشته است و این ظرفیت را دارا می باشد که

درجهان دیگر، افزون بر اسم الله که در جهان کنونی بدان متصف شده و متاله گشته است می تواند به اسمای مستأثری که در آن جهان ظهور می یابد متصف شود و در یک فرآیند تکاملی در عوالم و جهان های بی نهایت، سیر تکاملی وجودی خود را ادامه دهد. این ها همه به سبب سعه وجودی انسان و مقام بی نهایت الهی است.

البته امام خمینی(ره) در طلیعه وصیتنامه الهی و سیاسی خویش این احتمال را داده اند که اسماء مستأثره، همان انسان کامل است. مراد ایشان از انسان کامل دراینجا همان انوار چهارده گانه معصومان(ع) است که می توان از آنان به انسان کامل مطلق یاد کرد تا از دیگران چون پیامبران و اولیای الهی جدا شود.

اگر ما اسم مستأثر را اسمای غیب غیرتجلی یافته بدانیم و اسم الله را اسمای تجلی یافته الهی درظرف کنونی هستی تلقی کنیم که همه هستی بازتاب نور همان اسم الله می باشد، باید بپذیریم که همه انسان های کامل مقید درهستی، نمی توانند به اسم مستأثر دسترسی داشته باشند و مظهر آن گردند؛ زیرا خداوند تا خود را به یک شکلی معرفی نکند و تعلیم ندهد، انسان، عاجز از شناخت آن خواهدبود. براین اساس هر خلیفه الهی تنها مظهر اسم الله است؛ زیرا تنها متاله شده است و هیچ بهره ای از اسم مستأثر ندارد.

این که در برخی از روایات اسم اعظم را همان اسم مستاثر دانسته اند؛ از آن روست که اسم اعظم همان «هو» است که بخشی از آن به صورت الله تجلی یافته است و بخشی هم چنان در کنه غیب ذات، نهان است. کسی که عبد الله شد به اسم اعظم در صورت تجلی یافته اش، دست یافته است و می تواند تنها در کائنات و جهان تکوینی که نورالله است تصرف کرده و مسلط باشد و در بیرون آن یعنی هستی تجلی نیافته که در مقام «هو» و اسمای مستاثر است، هرگز تصرفی نمی تواند بکند.

بنابر این می توان گفت که از یک چیز، انسان کامل به اسم اعظمی دسترسی دارد که به شکل الله تجلی یافته است و با آن اسم اعظم ظهور یافته، می تواند به عنوان متاله و خلیفه الهی تصرف کند، ولی همین شخص از جنبه ای دیگر نمی تواند به اسم اعظم که هنوز مستاثر است و ظهوری نیافته، دسترسی داشته باشد. از این رو، برای چنین انسان کامل در جهان امکان و هستی کنونی، دسترسی به اسمای مستاثر محال و نشدنی است؛

زیرا اصولا آن اسمای الهی از ذات الهی و مقام غیب «هو» خارج شده است تـا ظهـوری داشته باشد و انسان آن را بفهمد و بشناسد و طالب آن گردد و در خود فعلیت بخشد.
بنابر این راهی برای عموم انسان های کامل و خلفای الهی به سوی اسم مستاثر نیست و اگر کسی متاله شد و اسمای ظهور یافته را در خود فعلیت بخشید و خلیفـه الله شـد، او آنچه از ذات اقدس الله ظهور کرده و به مرحله امکان رسیده را می داند و می شناسـد و به آن رسیده است؛ اما اسمای مستاثر، هم چنان برای وی در پرده غیـب اسـت و حتـی آگاهی نسبت به آن ندارد؛ زیرا تعلیم ندیده است و خداوند در وی جعلی نسبت بـه آن نکرده است تا دارای ظرفیت آن اسما باشد و بخواهد تجلی و ظهور در خود بدهد.
اما حضرت محمد مصطفی (ص) به سبب آن که صادر نخستین است و در مقامی است که رابط میان مقام «هو» و «الله» می باشـد و خداونـد از مجـرای وی در کائنـات تجلـی کرده و به حکم «لولاک لما خلقت الافلاک»، خداوند بـه واسـطه وی در افـلاک تجلـی کرده است و می توان گفت که او افزون بر عبدالله شدن و متاله به اسـم الله گردیـدن، از ظرفیتی برخوردار است که می تواند عبده باشد و «متهوه» شود و مظهریت هو را همانند مظهریت الله داشته باشد. بنابر این وی برخی از اسمای مستاثر را دارا می باشد که دیگـر انسان های کامل از آن بی بهره هستند. از این رو امام خمینی (ره) پیامبر (ص) و امامـان معصوم (ع) را به حکم نورانیت یگانه ایشان، انسان های کـاملی مـی شـمارد کـه دارای اسم مستاثر هستند و حتی می توان از این انسان های کامل مطلق به عنـوان خـود اسـم مستاثر یاد کرد.

منابع

۱. راغب اصفهانی، المفردات فی غرایب القرآن، ص۹- ۱۰، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱٤۰٤ ه. ق
۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ٥، ص۸۸.
۳. کلینی، محمدبن یعقوب، الاصول من الکافی، ج ۱، کتاب «حجت» ص ۲۳۰، باب «ما اعطی الائمه – علیهم السلام«
٤. موسوی خمینی، روح الله، شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، ص ۱۱، تهران:انتشارات اطلاعات، چاپ پنجم، ۱۳۷٤
٥. موسو ی خمینی، روح الله، مصباح الهدایهٔ الی الخلافهٔ و الولایهٔ، ص ۱٦-۱۷، تهران:مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.
٦. موسوی خمینی، روح الله ، تعلیقه بر شرح فصوص الحکم، مؤسسه پاسدار اسلام، چاپ دوم، سال ۱٤۱۰ه .ق، ص ۲٦.
۷. صائن الدین علی الترکه، القواعد، چاپ سنگی، ص ۷۹.
۸. طباطبایی، سید محمد حسین، الرسائل التوحیدیهٔ، ص ٤۷، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب، «رسالهٔ الاسماء».
۹. الفناری محمدبن حمزهٔ ، مصباح الانس، ص ١٤، چاپ سنگی، چاپ دوم، ۱۳٦۳ با همکاری وزارت ارشاد اسلامی، فصل چهارم از فصول فاتحه.
۱۰.القیصری، داود بن محمود، مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم، ص ۱۸-۱۹، چاپ سنگی قدیم.
۱۱.محمدبن حمزهٔ الفناری، مصباح الانس، فصل چهارم از فصول فاتحه، ص ۱٤.
۱۲.محمد محمدی گیلانی، رساله اسم مستاثر در وصیت امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۲، ص۳٥
۱۳.الجیلانی عبدالکریم الانسان الکامل فی معرفه الاواخر والاوائل، ، اول، مصر، المطبعه الازهریه ، ٦۱۳۱ق.، ج۱، ص٦۱.

مقایسه حواریون در قرآن و انجیل‌های چهارگانه

رحمت شایسته‌فرد[1]

چکیده:

بررسی تطبیقی ویژگی‌های حواریون در قرآن و انجیل‌های چهارگانه موضوع مقاله حاضر است.

این مقاله می‌کوشد با بررسی جایگاه و ویژگی‌های حواریون در قرآن کریم و انجیل‌های چهارگانه اصل را بر عدم تحریف بگذارد و به تقریب این ویژگی‌ها در قرآن و انجیل‌ها بپردازد.

از نظر قرآن کریم، «حواریون» یا «رسولان» از جایگاه ممتازی برخوردارند و می‌توان با استفاده از شواهد ذکر شده در آیات، آنان را جزء پیامبران الهی دانست. عبارات زیادی از انجیل‌ها نیز چنین دیدگاهی را تأیید می‌نماید؛ به‌ویژه نقش مبلّغ‌گونه‌ی آنان در انجیل‌ها این مطلب را به‌خوبی اثبات می‌نماید. امّا در مواردی در انجیل‌ها مطالبی به برخی از «رسولان» نسبت داده شده که مورد تأیید قرآن و روایات اسلامی نیست و از شخصیّت و جایگاه حواریون ـ همچون برخی پیامبران دیگر در کتاب مقدّس ـ می‌کاهد که ناگزیر باید این مطالب را جزء تحریفات انجیل‌ها دانست.

کلید واژه‌ها: حواریون، رسولان و شاگردان عیسی(ع)، Apostles، Disciples، ویژگی‌های حواریون در قرآن و انجیل‌ها

---

۱) دانش آموخته مقطع دکتری دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز/ استاد مدعو دانشگاه معارف قرآن و عترت اصفهان

مقدّمه

برای فهم هر متنی باید ابتدا واژگان درون آن فهم را به‌خوبی بررسی و تصوّر درستی از آن ارائه نمود. از این‌رو در ابتدا واژه «حواریون» و معادل‌های آن را در زبان عربی، عبری و انگلیسی مورد کنکاش قرار می‌دهیم. سپس با مقایسه‌ی آیات و روایات با انجیل‌ها سعی در ایجاد هماهنگی بین دو متن داریم. در مواردی به منظور ارائه شواهد بیشتر، به نقل روایات اسلامی نیز پرداخته‌ایم.

ـ کلمه‌ی «حواریون» در لغت

علمای لغت کلمه‌ی حواریون را مشتق از ریشه‌ی «ح، و، ر» می‌دانند. ابن فارس درباره‌ی این ریشه می‌نویسد:

ریشه «ح، و، ر» در سه مورد کاربرد دارد، یکی در رنگ، دیگری در بازگشت و رجوع و سوم اینکه چیزی دور بزنند. پس اوّلی عبارت است از شدّت سفیدی و درخشان بودن چشم در حالی که سیاهی آن زیاد باشد. ابوعمرو می‌گوید: «حَوَر» عبارت است از اینکه تمام چشم سیاه باشد [و سفیدی نداشته باشد] مثل آهو و گاو و در بین انسان‌ها چنین چیزی وجود ندارد. در ادامه می‌گوید: تنها به زنان «حور العین» گفته می‌شود از آن جهت که [چشمِ]شان شبیه به آهو و گاو می‌باشد. و گفته می‌شود «حوّرت الثیاب» یعنی آن را سفید و تمیز کردم. و به یاران عیسی(ع) «حواریون» گفته می‌شود زیرا آنان لباس‌ها را می‌شستند یعنی آن را سفید می‌کردند. این، اصل ریشه است سپس به هر یاریگری «حواری» گفته شده است (ابن فارس، ١٤٠٤، ١١٥/٢-١١٦).

راغب اصفهانی علی رغم آنکه اصل ریشه «ح، و، ر» را به معنای «تردّد» و سرگردانی می‌داند (راغب اصفهانی، ١٤١٢، ریشه ح، و، ر)، ریشه‌ی «ح، ی، ر» را نیز به معنای دو دل شدن و سرگردانی ذکر می‌کند (همو، ریشه ح، ی، ر).

خلیل بن احمد فراهیدی در «العین» نیز ریشه‌های «ح، و، ر» و «ح، ی، ر» را جداگانه ذکر می‌کند و در مورد ریشه «ح، و، ر» می‌نویسد:

«حور» عبارت است از برگشت به چیزی و از چیزی... و [همچنین] حور عبارت است

فصلنامه معارف قرآن و عترت (ع)، بهار ٩٥، شماره ٣

از شدت سفیدی چشم و شدت سیاه بودن آن و حواریون کسانی هستند که همراه عیسی(ع) بودند و او را یاری می‌کردند و شغل آنان گازری و جامه شویی بود. گفته می‌شود حواریون چنین کردند و فلانی را یاری کردند، سپس چون در بین مردم رایج گردید، هر یاریگری «حواری» نامیده شده است (فراهیدی، ١٤١٠، ٢٨٧/٣–٢٨٨).

چنانکه ذکر شد، برخی از فرهنگ‌ها واژه‌ی حواریون را از ریشه‌ی «حور» به معنای سفیدی و طهارت دانسته‌اند که در بین لغویون معنای شایع‌تری است. در روایتی از امام رضا(ع) نیز وجه تسمیه‌ی ایشان به حواریون، همین مطلب ذکر شده است:

علی بن فضال از پدرش نقل می‌کند که به امام رضا(ع) عرض کردم: چرا حواریون به این نام خوانده شدند؟ حضرت فرمود: مردم (اهل سنّت) گمان می‌کنند آنان از این جهت حواریون نامیده شدند که شغل آنان گازری و لباس‌شویی بود، و لباس‌ها را از آلودگی پاک می‌کردند و این کلمه مشتق از لفظ «حواری» در «الخبز الحوار» (نان سفید) گرفته شده و اما از نظر ما (اهل بیت) وجه نامگذاری این بوده که یاران مسیح هم نفس خود را خالص کرده بودند و هم دیگران را با پند واندرز از آلودگی گناهان پاک می‌کردند (صدوق، ١٣٨٦، ٨٠/١–٨١).

در بین اهل لغت نیز این معنا را برای کلمه‌ی «حواری» ذکر کرده‌اند:

«الحَوَارِيُّ النَّاصِحُ، و أصلُه الشيْءُ الخالِصُ، و كُلُّ شَيْءٍ خَلَصَ لَوْنُهُ فهو حَوَارِيٌّ»؛ حواری یعنی دلسوز و خیرخواه و اصل آن، شیء خالص و ناب است و هر چیزی که رنگ آن خالص باشد، حواری است (حسینی زبیدی، ١٤١٤، ٣١٥/٦).

واژه «حواریون» بر اثر کاربرد قرآنی، یک معنای اصطلاحی نیز در روایات پیدا کرده که می‌توان آن را به معنای «انصار و یاران» در نظر گرفت. چنانکه در روایتی جبیر بن مطعم، و یحیی بن أم الطویل، و أبا خالد، و سعید بن المسیب را از حواریون امام زین العابدین(ع) برشمرده‌اند (معرفت، ١٤١٨، ٣٢٩/١) و یا حمران بن اعین شیبانی را از حواریون امام محمد باقر و امام جعفر صادق٭ دانسته‌اند (حلی، ١٤١١، ٦٤).

نیز در روایات اهل سنّت از پیامبر اکرم(ص) نقل شده که فرمودند:

هر پیامبری حواری و انصاری دارد و حواری من زبیر است (سیوطی، ۱٤۰٤، ۳٦/۲).

برخلاف دانشمندان لغت، سیوطی در «الاتقان» واژه‌ی حواریون را جزء واژگان غیرعربی (نبطی) در قرآن و به معنای «شستشو دهندگان» که اصل آن «هواری» می‌باشد، ذکر کرده است (سیوطی، ۱٤۱٦، ۳۹۸/۱)؛ هرچند ممکن است اصل این کلمه یونانی یا حبشی باشد (محمد بیومی، مهران و سیدمحمد راستگو،۱۳۸۳، ۲۵۸)، اوّلا این زبان‌ها دارای نزدیکی‌های فراوانی هستند، ثانیاً در اثر ارتباطهای مختلف، این واژه به مرور زمان برای عرب‌زبانان در آن روزگار کاملاً شناخته شده بوده است.

آرتور جفری در کتاب The foreign vocabulary of the Quran می‌نویسد:

اکثر مفسّران مسلمان آن را یک کلمه‌ی عربی اصیل، یا از «حَوَرَ» به معنای بازگشت و یا از «حَوِرَ» به معنای سفید درخشان می‌دانند. آنان از ریشه‌ی اوّلی معنای «مرید و شاگرد» را استخراج می‌کنند؛ با این توجیه که مرید یعنی کمک کننده، حواری نیز یعنی کسی که انسان برای یاری خواستن به او مراجعه می‌کند. گرچه دیگری، تفسیر فراگیرتری است و شاگردان و مریدان به این نام نامیده شده‌اند زیرا آنان شویندگان و لکه‌گیرانی بودند که شغلشان شستن لباس‌ها بود، یا از آن جهت که لباسهای سفید می‌پوشیدند و یا به خاطر صفای باطنی در زندگیشان به این نام خوانده شده‌اند. احتمالا در ارتباط با این معنا بوده که این تصور پیدا شده است که واژه باید از آرامی گرفته شده باشد، زیرا در آرامی واژه חוד مانند واژه سریانی ܚܘܪ به معنای پاک و سپید شدن است، هم از جهت مادی و هم از جهت معنوی. اما شکی نیست که این کلمه مقروض از زبان حبشی است. کلمه در استعمال رایج حبشی ترجمه ἀπόστολος است. این کلمه برای «رسول» بکار می‌رود که نزدیک به کتیبه Aksum [در اتیوپی] است و از زمان لودلف[1] [یکی از مستشرقان آلمانی] به عنوان اصل و منشأ واژه عربی شناخته شده است. دیوراک[2] گمان می‌کند این کلمه یکی از لغاتی است که محمد از مهاجرانی که از حبشه برگشته بودند، آموخته بود امّا ممکن

[1]) Ludof
[2]) Dvorak

است که این کلمه، قبل از روزگار وی در عربی رایج شده باشد؛ بخاطر وقوع آن در بیتی از «صابی بن حارث» که اشاره به مریدان مسیح دارد (Arthur Jeffery,115-116).

در زبان عبری، واژه השליחים برای حواریون به کار رفته که در فارسی معادل «رسولان» و در انگلیسی معادل واژه Apostles است. اما در ترجمه کتاب مقدّس به زبان انگلیسی از «حواریون» یا همان «شاگردان و مریدان» حضرت عیسی(ع)، با دو عنوان Apostles «رسولان» و Disciples «مریدان» یاد شده است که کلمه‌ی Disciples چندان دقیق نیست. مترادف همین کلمه در زبان انگلیسی، students (دانشجویان یا شاگردان) است که به هیچ وجه نمی‌تواند بار معنایی Apostles که معادل «رسولان» است را داشته باشد. حتی عنوان کتاب «اعمال رسولان» در کتاب مقدّس به زبان انگلیسی عبارت است از:

The Acts of the Apostles (***The American Standard Version of the Holy Bible*** ,1619)

باید دقّت داشت که مفهوم «رسول» در اسلام با مفهوم آن، در انجیل‌ها و کلیسای مسیحیت، مختلف است. رسولان دوازده‌گانه، رسولان و فرستادگان خداوند نیستند، بلکه رسولان مسیح(ع) هستند. علاوه بر این، هیچیک از اینان، کتاب مقدّس نیاورده‌اند، بلکه هر یک، تنها به دین مسیحیت فرا می‌خواندند و حامل خبرهای مسیح بودند. از این رو می‌بینیم که معنای کلمه «رسول» در اسلام با کلمه «اپستلوس»[1] در مسیحیت، متفاوت است. اما اینکه چرا قرآن، بر رسولان دوازده‌گانه حضرت عیسی(ع) نام «رسول» ننهاده و آن‌ها را «حواریون» خوانده است، شاید از آن جهت بوده که نظر به معنای اصیل عبری آن داشته که ریشه «ح، و، ر» در زبان عبری با ریشه חור موجود است (نک: جدول مقایسه‌ی حروف عبری و عربی در قسمت ضمیمه).

1) apostolos

در مجموع به نظر می‌رسد، با توجه به ریشه‌ی اصلی کلمه حواریون در زبان عبری، معنای طهارت و پاکی مناسب‌ترین معنا برای کلمه‌ی حواریون باشد چرا که تا «رسول» خود پاک نباشد، نمی‌تواند مردم را پاک گرداند و از آلودگی‌ها برهاند که این معنا از روایت منقول از حضرت رضا(ع) نیز به خوبی برداشت می‌شود.

حواریون در قرآن کریم

در قرآن کریم، واژه «الحواریون» و «الحواریین» در مجموع چهار بار و در سه سوره ذکر شده است که به جهت اهمیت مطلب، عبارات کامل آیات ذکر می‌شود:

الف) فَلَمّا أحَسَّ عِیسیٰ مِنْهُمُ الْکُفْرَ قَالَ مَنْ أنصَارِی إلَی اللّهِ قَالَ الْحَوَارِیُّونَ نَحْنُ أنصَارُ اللّهِ آمَنَّا بِاللّهِ وَاشْهَدْ بِأنّا مُسْلِمُونَ * رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أنزَلْتَ وَ اتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاکْتُبْنَا مَعَ الشّاهِدِینَ (آل عمران/۵۲–۵۳).

ب) وَ إذْ أوْحَیْتُ إلَی الْحَوارِیِّینَ أنْ آمِنُوا بی وَ بِرَسُولی قالُوا آمَنّا وَ اشْهَدْ بِأنَّنا مُسْلِمُونَ * إذْ قالَ الْحَوارِیُّونَ یا عِیسَی ابْنَ مَرْیَمَ هَلْ یَسْتَطِیعُ رَبُّکَ أنْ یُنَزِّلَ عَلَیْنا مائِدَةً مِنَ السَّماءِ قالَ اتَّقُوا اللّهَ إنْ کُنْتُمْ مُؤْمِنِینَ * قالُوا نُرِیدُ أنْ نَأکُلَ مِنْها وَ تَطْمَئِنَّ قُلُوبُنا وَ نَعْلَمَ أنْ قَدْ صَدَقْتَنا وَ نَکُونَ عَلَیْها مِنَ الشّاهِدِینَ * قالَ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ اللّهُمَّ رَبَّنا أنْزِلْ عَلَیْنا مائِدَةً مِنَ السَّماءِ تَکُونُ لَنا عِیداً لِأوَّلِنا وَ آخِرِنا وَ آیَةً مِنْکَ وَ ارْزُقْنا وَ أنْتَ خَیْرُ الرّازِقِینَ * قالَ اللّهُ إنِّی مُنَزِّلُها عَلَیْکُمْ فَمَنْ یَکْفُرْ بَعْدُ مِنْکُمْ فَإنِّی أُعَذِّبُهُ عَذاباً لا أُعَذِّبُهُ أحَداً مِنَ الْعالَمِینَ (المائده/۱۱۱–۱۱۵).

ج) یا أیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُونُوا أنْصارَ اللّهِ کَما قالَ عیسَی ابْنُ مَرْیَمَ لِلْحَوارِیِّینَ مَنْ أنْصاری إلَی اللّهِ قالَ الْحَوارِیُّونَ نَحْنُ أنْصارُ اللّهِ فَآمَنَتْ طائِفَةٌ مِنْ بَنی إسْرائیلَ وَ کَفَرَتْ طائِفَةٌ فَأیَّدْنَا الَّذینَ آمَنُوا عَلیٰ عَدُوِّهِمْ فَأصْبَحُوا ظاهِرِینَ (الصّفّ/۱۴).

البته ذیل آیه‌ی «وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً أصْحابَ الْقَرْیَةِ إذْ جاءَهَا الْمُرْسَلُونَ * إذْ أرْسَلْنا إلَیْهِمُ اثْنَیْنِ فَکَذَّبُوهُما فَعَزَّزْنا بِثالِثٍ فَقالُوا إنّا إلَیْکُمْ مُرْسَلُونَ» (یس(۳۶)/۱۳–۱۴). نیز روایات متفاوتی نقل شده که آن دو رسول، دو نفر از رسولان حواریون حضرت عیسی(ع) بودند و توسط یکی دیگر از آنان تقویت شد (برای نمونه: طبرسی، ۱۳۷۲،

٦٥٤/٨ ؛ ثعلبی، ١٤٢٢، ١٢٤/٨).

ـ نام حواریون حضرت عیسی(ع)

همانگونه که در سراسر قرآن کریم شاهدیم، قرآن در داستان‌ها و نقل مطالب تاریخی ـ جز به ضرورت و با اهداف تربیتی خاص ـ وارد جزئیات نمی‌شود و برهمین اساس، در مورد حواریون نیز نامی از تک‌تک آنان به میان نمی‌آورد. امّا در انجیل‌ها همچون دأب کلی کتاب مقدّس نام فرد فرد آنان ذکر شده است. در اینجا پس از ذکر نام و خصوصیاتشان آن‌ها در انجیل‌ها، مقایسه‌ای خواهیم داشت بین نگرش قرآنی به حواریون و نگرش عهد جدید به ایشان. نام شاگردان حضرت عیسی(ع) براساس نقل انجیل لوقا عبارتند از (***Holy Bible,*** Matthew 10:2-4):

١ـ شمعون[١] Simon یا پطرس (Peter)

٢ـ اندریاس[٢]، برادر پطرس (Andrew)

٣ـ یعقوب پسر زبدی[٣] (James the son of Zebedee)

٤ـ یوحنّا (John)

٥ـ فیلیپ[٤] (Philip)

---

١) از نخستین و وفادارترین شاگردان عیسی مسیح که به عبری شمعون و به یونانی سیمون نامیده شده است. وی از پیروان یحیی تعمید دهنده بود. وقتی توسط برادرش اندریاس به مسیح معرفی شد، عیسی او را «کیفا» (آرامی) یا پطرس (یونانی) به معنی «صخره» نام نهاد. (***دائرة المعارف کتاب مقدس***، ٦٨٦).

٢) او در ابتدا از پیروان یحیی تعمید دهنده بود و به اشاره‌ی یحیی «این است بره خدا» شاگرد عیسی گردید و همچنین برادر خود پطرس را نزد عیسی آورد. هر دو بعد از یافتن مسیح حرفه‌ی خود ماهیگیری را کنار گذاشتند. پس از به زندان افتادن یحیی، عیسی از هر دوی آنان خواست که وی را پیروی نمایند. (***دائرة المعارف کتاب مقدس***، ٦٧٧.)

٣) یکی از حواریان است که پسر زبدی و سلومه و برادر یوحنّای کاتب انجیل بود. (مستر هاکس، ١٣٨٣، ٩٥٧)

٤) رسول پنجمین از دوازده رسول است که از اهالی بیت صیدا بود و عیسی قبل از آنکه وی را دعوت فرماید، او را شناخت (مستر هاکس، ١٣٨٣، ٦٧٦). او شخصی واقع گرا بود و از عیسی خواست که پدر را به وی

۶ـ برتولما (Bartholomew)

۷ـ توما[1] (Thomas)

۸ـ متی (Matthew)

۹ـ یعقوب پسر حلفی (James the *son* of Alphaeus)

۱۰ـ لبی معروف به تدّی[2] (Thaddaeus)

۱۱ـ شمعون قانوی یا شمعون غیور (Simon the Cananaean) (مستر هاکس، ۱۳۸۳، ۵۳۳)

۱۲ـ یهودا اسخریوطی (Judas Iscariot)

این دوازده تن مأموریت یافتند که تنها در میان بلاد اسرائیلی به تبلیغ بپردازند. مأموریت اصلی آنان در سفرهای تبلیغی، بشارت به نزدیک بودن ملکوت آسمان بود. چنانکه در انجیل متی آمده:

عیسی ایشان را به مأموریت فرستاده، چنین گفت: نزد غیر یهودیان و سامریان نروید، بلکه فقط نزد قوم اسرائیل که گوسفندان گمشده‌ی خدا هستند، بروید. بروید و به ایشان خبر دهید که خداوند ملکوت خود را برقرار می‌سازد (متی(۱۰)/۶–۸).

ویژگی‌های ممتاز حواریون در قرآن، روایات و انجیل‌ها

۱ـ وحی به «حواریون»

همانطور که می‌دانیم، وحی در قرآن به معناهای گوناگونی به کار رفته است که مهمترین آن، وحی به پیامبران است. امّا آیا وحی به حواریون از این سنخ است؟

براساس ظاهر آیه قرآن (المائده/۱۱۱)، خداوند متعال به حواریون وحی نموده که به

نشان دهد. (*دائرة المعارف کتاب مقدس*، ۷۲۶.)

۱) یکی از دوازده شاگرد مسیح. او را توأم به معنی «دوقلو» می‌نامیدند. (*همان*، ۶۹۰) وی شخصی دیرباور بود که تا مطالب را به عینه مشاهده نمی‌کرد، قبول نمی‌نمود چنانکه مشاهده می‌شود که در اوایل قیامت خداوند عیسی مسیح شک داشت. (مستر هاکس، ۱۳۸۳، ۲۷۰.)

۲) منابع مسیحی این دو نام را مربوط به یک شخص می‌دانند. (مستر هاکس، ۱۳۸۳، ۷۶۴.)

من و رسول من ایمان بیاورید. حواریون گفتند ایمان آوردیم و [تو ای عیسی] شهادت بده که ما از تسلیم‌شدگان هستیم. چند نکته مهم در این آیه وجود دارد:

اوّل: وحی به حواریون از جانب خداوند بدون واسطه بوده است (أوحیتُ).

دوم: حواریون در پاسخ وحی خداوند که فرمود ایمان بیاورید، بجای آنکه به عیسی(ع) بگویند: شهادت بده که ما از ایمان آوردگان هستیم، می‌گویند شهادت بده که ما از تسلیم‌شدگان هستیم و مشخّص است که منظور از اسلام در این آیه، اسلام اصطلاحی نیست؛ ناگزیر باید معنای لغوی آن را مدّ نظر قرار داد که عبارت است از مصون بودن از بیماری‌های ظاهری و باطنی (راغب اصفهانی، ۱٤۱۲، ریشه «س، ل، م») و این مطلب اوّلین نکته‌ی برجسته در شخصیت حواریون است.

سوم: ریشه «ن، ص، ر» به خودی خود متعدّی است و در گرفتن مفعول نیازی به حرف «الی» ندارد، امّا در اینجا ملاحظه می‌شود که با حرف الی متعدّی شده است؛ در آیه باید می‌فرمود: «من انصار الله» در حالی که فرموده «من انصاری الی الله». شاید نکته‌اش این باشد که نصرت در این خصوص متضمّن معنای سلوک و رفتن و پیمودن است. پس یاری خدا، رفتن به سوی خداست و رفتن به سوی او، همان یاری دین اوست (طباطبایی، ۱٤۱۷، ۲۰۳/۳).

چهارم: در پاسخ حضرت عیسی(ع) که پرسید: «من انصاری الی الله»، بجای آنکه بگویند: «نحن أنصارک إلی الله» فرمودند: «نحن أنصار الله». گویی می‌خواستند نوعی استقلال در تلقّی وحی و گرفتن مفاهیم اوّلیه‌ی دینی را مستقل از عیسی(ع) به او بفهمانند امّا چون همزمان با پیامبر اولوا العزمی همچون عیسی(ع) هستند، ملزم به تبعیّت و تسلیم در برابر او هستند. همانگونه که لوط(ع) به ابراهیم(ع) ایمان آورد (العنکبوت/۲٦). بنابراین هیچ ایرادی ندارد که حواریون را در زمره‌ی پیامبران و وحی به ایشان را از نوع وحی آنان بدانیم. البته می‌دانیم که درجات پیامبران نیز با یکدیگر متفاوت است؛ برای مثال در روایتی درجات انبیاء و رسولان را به چهار دسته تقسیم کرده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱٤۰٤، ۲۰٦/۲۵).

در برخی از انجیل‌ها نیز عباراتی وجود دارد که حاکی از ارتباط روح القدس با رسولان و حواریون است و براین اساس، وحی به حواریون مورد تأیید هر دو متن می‌باشد. در انجیل لوقا به نقل از مسیح، خطاب به رسولان آمده:

پیش از آنکه این پیغام نجاتبخش را به دیگران اعلام کنید، در اورشلیم بمانید تا روح القدس بیاید و شما را با قدرت الهی از عالم بالا مجهّز کند (لوقا(۲٤)/٤٤-٤٩).

نیز در اعمال رسولان ذکر شده:

«هفته هفته پس از مرگ و زنده شدن مسیح، روز «پنطیکاست» فرا رسید، به این روز، «عید پنجاهم» می‌گفتند، یعنی روز بعد از عید پِسَح. در این روز یهودیان نوبر غله‌ی خود را به خانه‌ی خدا می‌آوردند. آن روز، وقتی ایمانداران دور هم جمع شده بودند، ناگهان صدایی شبیه صدای وزش باد در هوا پیچید و خانه را پر کرد. سپس چیزی شبیه زبانه‌های آتش بر سرشان شعله‌ور شد. آنگاه همه از روح القدس پر شدند و برای اولین بار شروع به سخن گفتن به زبانهایی کردند که با آنها آشنایی نداشتند، زیرا روح پاک خدا این قدرت را به ایشان داد (اعمال رسولان(۲)/۱-٤).

در برخی از روایات اسلامی نیز حواریون را در زمره‌ی مستحفظان شمرده‌اند. خداوند آنان را از آن رو مستحفظ نامیده است که حافظان کتابی بودند که علوم پیامبران و مسائل مربوط به آنان، در آن بود. این کتاب پس از حواریان به جانشینان آنان منتقل شد (کلینی، ۱۳٦٥، ۲۹۳/۱).

از آنچه گذشت، مشخّص شد که حواریون از جایگاه رفیعی برخوردارند و اینکه برخی[1] وحی به حواریون را با وحی اصطلاحی که مخصوص پیامبران است، متفاوت دانسته و وحی آنان را شبیه وحی به مادر موسی(س) (القصص/۷) دانسته‌اند، با سیاق آیات و شواهد روایی ناسازگار است.

تا آنجا که نگارنده جستجو نمود، تنها در روایتی از امام محمد باقر(ع) وحی به حواریون را به «الهام» تفسیر کرده‌اند (عیّاشی، ۱۳۸۰، ۳٥۰/۱)؛ لیکن از آنجا که

۱) برای نمونه ر.ک: زحیلی، ۱٤۱۸، ۱۱۲/۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱٤۲۲، ۱۲٤/٤؛ صادقی تهرانی، ۱۳٦٥، ۲۹۷/۹.

رابطه‌ی «وحی» و «الهام» عموم و خصوص من وجه است، و در لغت نیز الهام از اقسام وحی ذکر شده است (ابن منظور، ١٤١٤، ٣٧٩/١٥)، و با توجّه به شواهد ذکر شده در آیات قرآن به نظر می‌رسد وحی به حواریون شبیه وحی به پیامبران باشد.

درباره‌ی تفاوت «وحی» و «الهام» وحی را مشروط به تبلیغ دانسته‌اند (عسکری، ١٤١٢، ٦٩) و ما در سیره‌ی حواریون، جایگاه تبلیغ را به‌خوبی ملاحظه می‌کنیم.

بنابراین، اگر در برخی انجیل‌ها عباراتی به چشم می‌خورد که بیانگر صدور کارهای خارق العاده و معجزه‌گونه از برخی رسولان یا حواریون است، هیچ بعید نیست که به دلیل برخورداری آنان از مقام نبوّت باشد:

عیسی(ع) علاوه بر آنکه اسرار معرفتی را به رسولان می‌آموخت، آنان را بر ارواح پلید قدرت داده بود تا آنان را بیرون کنند و هربیماری را شفا بخشند (متی(١٠)/١).

در انجیل لوقا به صراحت ذکر شده که آنان شهر به شهر و آبادی به آبادی می‌گشتند و پیغام انجیل را به مردم می‌رساندند و بیماران را شفا می‌بخشیدند (لوقا(٩)/٦) و یا در انجیل مرقس آمده:

پس ایشان رفته، همه‌ی مردم را به توبه از گناهان دعوت کردند. ایشان روح‌های ناپاک زیادی را بیرون کردند و بر سر بیماران بسیاری روغن زیتون مالیدند و آنان را شفا دادند (مرقس(٦)/١٢-١٣).

نکته‌ی قابل توجّه آنکه، گاه مشاهده می‌شود آنان از اجرای معجزات و اعطای سلامت عاجز بودند:

چون از تپه فرود آمدند، با جمعیت بزرگی روبرو شدند که منتظرشان بودند. از آن میان، مردی آمده، در مقابل عیسی زانو زد و گفت: استاد! به پسرم رحم کنید؛ او غشی است و حمله‌های سخت به او دست می‌دهد، به طوری که خود را در آب و آتش می‌اندازد. من او را نزد شاگردان شما آوردم، ولی ایشان نتوانستند او را شفا دهند (متی(١٧)/١٤-١٦).

البته این مطلب در زمان حضور عیسی(ع) اتّفاق افتاده است و از آنجا که آنان پس از

عیسی(ع) جانشین و وصی او بودند، از این جهت اشکالی وارد نیست.

از دیگر مطالبی که به ارتباط حواریون یا رسولان با روح القدس اشاره دارد، انتخاب «متیاس» با کمک روح القدس است. پس از مصلوب شدن عیسی(ع) حواریون یازده‌گانه در جلسه‌ای که به ریاست پطرس برپا شد، برای جانشینی شخصی به جای یهودای خائن به قید قرعه «متیاس» را به عنوان رسول دوازدهم برگزیدند (اعمال رسولان(۱)/۲٦) با وجود این، نیازمند به هدایت روح القدس بودند تا آنان را از خطا محفوظ بدارد:

و چون روز پنطیکاست رسید به یکدل در یکجا بودند که ناگاه آوازی چون صدای وزیدن باد شدید از آسمان آمد و تمام آن خانه را که در آنجا نشسته بودند پر ساخت و زبانه‌های منقسم شده مثل زبانه‌های آتش بدیشان ظاهر گشته، بر هر یکی از ایشان قرار گرفت و همه از روح القدس پر گشته، به زبان‌های مختلف به نوعی که روح به ایشان قدرت تلفظ بخشید، به سخن گفتن شروع کردند (اعمال رسولان(۲)/۱-٤).

۲ـ جایگاه متفاوت حواریون نسبت به یکدیگر

در بین حواریون، شمعون (پطرس) که در روایات به «شمعون بن حمون الصفا» معروف است، از دیگران شاخص‌تر است که وی را وصی عیسی بن مریم معرفی کرده‌اند. در روایتی به نقل از پیامبر اکرم(ص) آمده:

«زمانی که خداوند اراده کرد که عیسی(ع) را به آسمان ببرد، به او وحی کرد که نور الهی و حکمت و دانش کتاب خدا را به شمعون بن حمون الصفا، جانشین خود بر مؤمنان بسپارد و به این ترتیب، شمعون پیوسته به فرمان خداوند گوش فرا می‌داد و به کمک هدایت‌های عیسوی بنی‌اسرائیل را هدایت و با کفار مقابله می‌نمود. هر کس که شمعون را اطاعت کرد و دستوراتش را پاس داشت، در زمره‌ی مؤمنان و هر کس که با او به مخالفت برخاست، در زمره‌ی کفار قرار گرفت» (صدوق، ۱۳۹۵، ۲۲۵/۱).

اگر در قسمتهایی از کتاب مقدّس عباراتی به چشم می‌خورد که نشان از محبت ویژه‌ی عیسی(ع) به پطرس دارد، براین اساس است که او کسی است که قبل از دیگر رسولان

به شاگردی مسیح درآمد (متی(٤)/١٨) و پس از رستاخیز مسیح، قبل از دیگران به زیارت وی نائل شد (لوقا(٢٤)/٣٤) و عیسی(ع) نقشی کلیدی در کلیسای مسیحیت به پطرس می‌سپارد:

ای شمعون، پسر یونا! خوشا به حال تو! زیرا تو این حقیقت را از انسان نیاموختی، بلکه پدر آسمانی من این را بر تو آشکار ساخته است. تو پطرس، یعنی سنگ هستی و من بر روی این صخره، کلیسای خود را بنا می‌کنم، و قدرت‌های جهنم هرگز قادر به نابودی آن نخواهند بود. من کلیدهای ملکوت خدا را در اختیار تو می‌گذارم تا هر دری را بر روی زمین ببندی، در آسمان بسته شود، و هر دری را بگشایی در آسمان نیز گشوده شود (متی(١٦)/١٧-١٩).

بنابراین رسولان عیسی(ع) در نزد وی از اعتبار یکسانی برخوردار نبودند. در میان آنان، پطرس، یوحنا و یعقوب از موقعیت ممتازی برخوردار بودند و به طور ویژه از اموری مطّلع می‌شدند:

شش روز بعد، عیسی(ع)، پطرس، یعقوب و برادر او یوحنا را برداشت و بر فراز تپه بلندی برد. در آنجا ظاهر عیسی در مقابل چشمان ایشان دگرگون شد و چهره‌اش چون خورشید درخشان گردید؛ و لباسش سفید شد که چشم را خیره می‌کرد. ناگاه موسی و الیاس نبی ظاهر شدند و با عیسی به گفتگو پرداختند. پطرس با مشاهده‌ی این صحنه، بی‌اختیار گفت: استاد چه خوب شد که ما اینجا هستیم... (متی(١٧)/١-٤).

و یا در جایی دیگر آمده:

[عیسی] این را گفت و اجازه نداد غیر از پطرس، یعقوب و یوحنا کسی دیگر همراهش به خانه‌ی «یایروس» برود (مرقس(٥)/٣٧).

٣ـ تبعیت از عیسی(ع)

در قرآن کریم به صراحت عبارت «و اتّبعنا الرسول» درباره‌ی حواریون ذکر شده است (آل عمران/٥٣). البته قرآن به صورت مصداقی نامی از حواریون به میان نمی‌آورد. در

حالی که در انجیل‌ها مثل رویه‌ی کلّی کتاب مقدّس که وارد جزئیات داستان‌ها ـ به‌ویژه ذکر نام‌ها ـ می‌شود، نام برخی از رسولان را در این مورد ذکر می‌کند که آنان پس از مشخّص شدن حقیقت، بی‌درنگ به دنبال عیسی(ع) راه می‌افتند و از او پیروی می‌کنند که این مطلب با کلّیت عبارت قرآنی قابل تطبیق است و عبارات زیر که با اختلاف جزیی در انجیل‌ها به چشم می‌خورد، تبعیت آنان از عیسی(ع) را بیان می‌کند:

روزی عیسی در کنار دریاچه جلیل قدم می‌زد که «شمعون پطرس» و برادرش «اندریاس» را دید که سوار بر قایق بودند و تور ماهیگیری را به دریا انداخته بودند، زیرا شغل هر دو ماهیگیری بود. عیسی ایشان را خوانده، گفت: به دنبال من بیایید و من به شما نشان می‌دهم که چگونه جانهای مردم را صید کنید. ایشان بی‌درنگ تورها را به کناری انداخته، به دنبال او رفتند. عیسی از آنجا قدری جلوتر رفت و دو برادر دیگر یعنی یعقوب و یوحنا را دید که با پدرشان در قایق نشسته بودند و تورهای خود را تعمیر می‌کردند. عیسی ایشان را نیز دعوت کرد تا به دنبالش بروند. ایشان بلافاصله قایق و پدر خود را رها کرده، به دنبال عیسی رفتند (متی(٤)/١٨-٢٢).

٤ـ یاریگری دین خدا

از ویژگی‌های دیگر حواریون که قرآن کریم بر آن پافشاری دارد، «یاریگری دین خدا» است که در هر سه آیه‌ی ذکر شده، وجود دارد؛ به ویژه عبارت «انصاری إلی الله» که در قرآن کریم ذکر شده، بیانگر فعّالیت تبلیغی و پیامبرگونه آنان است. در انجیل‌ها عبارات زیر بر نقش تبلیغی و «انصار خداوند» بودنِ آنان دلالت دارد و قابل تطبیق با آیات قرآن است:

در انجیل متی آمده:

پس یازده شاگرد عیسی به جلیل رفتند و بر کوهی که عیسی گفته بود، گرد آمدند. وقتی عیسی را در آنجا دیدند، او را پرستش کردند، ولی بعضی از ایشان شک داشتند که او همان عیسی باشد. آنگاه عیسی جلو آمد و به ایشان فرمود: تمام اختیارات آسمان و زمین به من داده شده است. پس بروید و تمام قومها را شاگرد من سازید و

ایشان را به اسم پدر و پسر و روح القدس غسل تعمید دهید و به ایشان تعلیم دهید که تمام دستوراتی را که به شما داده‌ام، اطاعت کنند (متی(۲۸)/۱۷-۲۰).

همچنین در انجیل مرقس آمده:

سپس به ایشان گفت: حال باید به سراسر دنیا بروید و پیغام انجیل را به مردم برسانید. کسانی که ایمان بیاورند و غسل تعمید بگیرند، نجات می‌یابند، اما کسانی که ایمان نیاورند، داوری خواهند شد (مرقس(۱٦)/۱۵-۱٦).

در پایان همین انجیل به عنوان نتیجه‌ی کار تبلیغی ایشان می‌گوید:

شاگردان به همه جا رفته، پیغام انجیل را به همه رساندند. خداوند نیز با ایشان کار می‌کرد. با معجزاتی که عطا می‌نمود، پیغام ایشان را ثابت می‌کرد (مرقس(۱٦)/۲۰).

۵ـ درخواست مائده‌ی آسمانی از عیسی(ع) جهت اطمینان قلب

درخواست نزول مائده آسمانی، از نکات برجسته‌ی مورد توجّه قرآن کریم است (المائده/۱۱۲). در انجیل‌های چهارگانه‌ی کنونی، سخنی از مائده به شکلی که در قرآن است نمی‌یابیم. امّا در انجیل یوحنا (۵/٦-۱٤)، لوقا (۱۲/۹-۱۷)، متی (۱٦/۱٤-۲۱) و مرقس (۳۸/٦-٤٤) درباره اطعام و پذیرایی اعجازآمیز مسیح از جمعی از مردم با نان و ماهی مطلبی ذکر شده که شاید بتوان آن را اشاره به همان نزول مائده دانست؛ زیرا قطعاً سیر کردن پنج هزار نفر با پنج قرص نان و دو ماهی، از معجزات خداوند است.

از گفتگوی حواریون و حضرت عیسی(ع) در آیات سوره «المائده»، برخی برداشت کرده‌اند که حواریون از ایمان کامل برخوردار نبوده‌اند (برای نمونه ر.ک: طیب، ۱۳۷۸، ٤۹۹/٤) ، چرا که به عیسی(ع) عرض می‌کنند: آیا پروردگار تو می‌تواند مائده‌ای از آسمان برای ما بفرستد؟! (المائده/۱۱۲) که آن حضرت در پاسخ می‌فرماید: اگر ایمان دارید، تقوای الهی پیشه کنید (و چنین سخنانی بر زبان جاری مسازید) (همان).

در آیه‌ی بعد، حواریون با پاسخ خود این شبهه را برطرف می‌نمایند و علّت چنین درخواستی را «اطمینان دل» ذکر می‌کنند (المائده/۱۱۳)؛ مطلبی که از زبان حضرت

ابراهیم(ع) نیز مطرح شده است (البقرة(۲)/۲٦۰). برخی نیز این عبارت را چنین معنا کرده‌اند که منظورشان این بوده که آیا خداوند مصلحت می‌بیند چنین مائده‌ای را بر ما نازل کند؟ همانطور که کسی به دیگری می‌گوید «من نمی‌توانم تمام ثروتم را به‌دست فلان کس بدهم»، یعنی صلاح نمی‌بینم نه اینکه قدرت ندارم (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷٤، ۱۲۹/۵).

نویسنده نسخه خطّی ۸۰٤۹ موزه بریتانیا، که از پیروان مکتب کرامی است، می‌گوید:

این نیز ممکن است که چون عیسی به شاگردان خود خبر داد که خدا آن‌ها را برگزیده و به مقام رسولان فرستاده خود برکشیده است، آن‌ها از او خواستند تا «نشانه»ای از حقیقت سخن خود را به آن‌ها ارائه دهد (پل نویا،۱۳۷۳، ٦۱).

باید توجّه داشت که در این آیه اختلاف قرائت وجود دارد و در بین قرّاء هفتگانه، «کسائی» این آیه را «هل تستطیع ربَّک» (ابن الجزری، ۱٤۲۱، ۳۵۱) قرائت کرده است. همچنین در تفسیر المحرر الوجیز نقل شده:

قرأ علی بن ابیطالب و معاذ بن جبل و ابن عباس و عائشة و سعید بن جبیر «هل تستطیع ربک» بالتاء و نصب الباء من ربک، المعنی هل تستطیع أن تسأل ربک»؟ قالت عائشة رضی الله عنها کان الحواریون أعرف بالله من أن یقولوا هل یستطیع ربک (ابن عطیه آندلسی، ۱٤۲۲، ۲۵۹/۲).

و حاصل معنای آیه این است که حواریون به عیسی(ع) عرض کردند: آیا تو می‌توانی از پروردگارت درخواست کنی تا مائده‌ای آسمانی برای ما نازل فرماید؟

در روایتی از امام صادق(ع) نیز نقل شده که فرمودند: «معنی الآیة: هل تستطیع أن تدعو ربک» (بحرانی، ۱٤۱٦، ۳۸۲/۲).

بنابراین در مجموع این عبارت را نمی‌توان به منزله‌ی نقطه ضعفی برای حواریون تلقّی نمود.

٦ـ درخواست ثبت نام ایشان در زمره‌ی گواهان (شاهدان)

عبارت «ربنا آمنا بما انزلت و اتبعنا الرسول فاکتبنا مع الشاهدین» به نقل از حواریون در

قرآن کریم، بیانگر نهایت اخلاص حواریون است. آنان پس از پذیرش دعوت مسیح و اعلام آمادگی برای همکاری و کمک به او، ایمان خویش را به پیشگاه خداوند عرضه می‌کنند و می‌گویند: پروردگارا! ما به آنچه نازل کرده‌ای، ایمان آوردیم و از فرستاده تو (حضرت عیسی(ع)) پیروی نمودیم، پس ما را در زمره‌ی گواهان بنویس. اما علیرغم تبعیت عملی حواریون از حضرت عیسی(ع) که در گذشته به آن اشاره شد، در انجیل‌ها از این دعا که ما را در زمره‌ی شاهدان بنویس (فاکتبنا مع الشاهدین)، خبری نیست. امّا عبارت دیگری از زبان عیسی(ع) نقل شده که می‌توان آن را در پاسخ دعای حواریون قلمداد کرد:

این است پیغام نجات‌بخشی که باید از اورشلیم به همه‌ی قوم‌ها برسد: همه‌ی کسانی که از گناهانشان توبه کنند و بسوی من بازگردند، آمرزیده خواهند شد. شما دیده‌اید و شاهد هستید که همه‌ی این پیشگویی‌ها واقع شده است (لوقا(٢٤)/٤٧).

نکته‌ی قابل تأمّل در اینجا، عبارت «آمنا بما أنزلت» است که تأکیدی بر ایمان آن‌ها به «ما انزل الله» است که حاکی از اعتقاد کامل به دستوراتی است که توسّط حضرت عیسی(ع) به مردم ابلاغ می‌شده است.

۷ـ روشن کردن ذهن رسولان توسط عیسی(ع)

ممکن است این سؤال مطرح شود که حواریون که قرار بود فعّالیت تبلیغی گسترده‌ای بعد از عیسی(ع) انجام دهند (که در ادامه خواهد آمد)، چگونه به ضعف ایمان می‌توانند متّهم باشند. در پاسخ باید گفت خود عیسی(ع) این مشکل را حل کرده بود. در آخرین ملاقات عیسی(ع) با حواریون به آنان فرمود:

آیا به یاد دارید که پیش از مرگم، وقتی با شما بودم، می‌گفتم که هر چه در تورات موسی و کتاب‌های انبیاء و زبور داوود، درباره من نوشته شده است، همه باید عملی شود؟ حال، با آنچه که برای من اتّفاق افتاد، همه‌ی آن‌ها عملی شد. آنگاه ذهنشان را باز کرد تا همه‌ی پیشگویی‌های کتاب آسمانی را درک کنند. سپس فرمود: بلی، از

زمان‌های دور، در کتاب‌های انبیاء نوشته شده بود که مسیح موعود باید رنج و زحمت ببیند، جانش را فدا کند و روز سوم زنده شود و این است پیغام نجات‌بخشی که باید از اورشلیم به همه‌ی قوم‌ها برسد: همه‌ی کسانی که از گناهانشان توبه کنند و به سوی من باز گردند، آمرزیده خواهند شد. شما دیده‌اید و شاهد هستید که همه‌ی این پیشگویی‌ها واقع شده است. اینک روح القدس را که پدرم به شما وعده داده است، بر شما خواهد فرستاد. از این رو پیش از آنکه این پیغام نجاتبخش را به دیگران اعلام کنید، در اورشلیم بمانید تا روح القدس بیاید و شما را با قدرت الهی از عالم بالا مجهّز کند (لوقا(٢٤)/٤٤-٤٩).

در قرآن کریم، عبارت «ذهنشان را باز کرد تا همه‌ی پیشگویی‌های کتاب آسمانی را درک کنند» به چشم نمی‌خورد، لیکن شاید بتوان آن را به ارتباط با روح القدس و نزول وحی بر حواریون و رسولان حمل نمود، همان‌طور که در داستان حضرت موسی(ع) در قرآن کریم، خداوند به واسطه‌ی دعای موسی(ع) و با شناختی که او از برادر خود داشت، هارون را به عنوان وزیر و جانشین خود معرّفی می‌نماید (طه/٢٩-٣٦).

نقاط افتراق شخصیت حواریون از نظر قرآن و روایات با انجیل‌های چهارگانه

در بین روایات، تنها روایتی که مقداری از جایگاه حواریون در روایات می‌کاهد ـ تا آنجا که نگارنده تفحّص نمود ـ روایتی است که به نقل از امام صادق(ع) ذکر شده که در مقایسه‌ای بین حواریون حضرت عیسی(ع) و شیعیانشان، شیعیان خود را باوفاتر از حواریون حضرت عیسی(ع) دانسته‌اند:

عن أبی عبد الله(ع)، قال: «إن حواریی عیسی(ع) کانوا شیعته، و إن شیعتنا حواریونا و ما کان حواریوعیسی بأطوع له من حوارییناا لنا، و إنما قال عیسی(ع) للحواریین: مَنْ أَنْصارِی إِلَی اللَّهِ قالَ الْحَوارِیُّونَ نَحْنُ أَنْصارُ اللَّهِ، فلا و الله ما نصروه من الیهود و لا قاتلوهم دونه، و شیعتنا و الله لا یزالون منذ قبض الله عز ذکره رسوله(ص) ینصروننا، و یقاتلون دوننا، و یحرقون و یعذبون، و یشردون من البلدان، جزاهم الله عنا خیرا. و قد

قال أمیر المؤمنین(ع): و الله لو ضربت خیشوم محبینا بالسیف ما أبغضونا، و الله لو أدنیت مبغضینا و حثوت لهم من المال ما أحبونا» (کلینی، ۱۳۶۵، ۲۶۸/۸؛ بحرانی، ۱٤۱٦، ۳٦۹/۵؛ فرات بن ابراهیم، ۱٤۱۰، ٤۸۲).

در این روایت علی‌رغم آنکه بر اطاعت حواریون از حضرت عیسی(ع) تأکید شده، عبارت یاری نکردن حضرت عیسی(ع) توسط حواریون در برابر یهود ذکر شده که با توجّه به فحوای کلّ روایت باید آن را به معنای عدم استطاعت ایشان دانست نه اینکه می‌توانستند یاری کنند و یاری نکردند. بنابراین این روایت نیز به نظر نمی‌رسد نکته‌ای منفی از شخصیت حواریون القا نماید.

در مقابل نگاه قرآن و روایات و بخش زیادی از انجیل‌ها که شخصیت ممتازی برای حواریون یا رسولان به تصویر می‌کشد، نقاط ضعفی در برخی از حواریون در انجیل‌ها وجود دارد که باید این مطلب را ناشی از تحریف قسمت‌هایی از انجیل‌ها دانست:

۱ـ انکار حضرت عیسی(ع) توسط پطرس

حضرت عیسی(ع) در آخرین روز حیات خود به پطرس خبر می‌دهد که امشب تا قبل از بانگ زدن خروس سه مرتبه مرا انکار خواهی کرد:

پطرس گفت: اگر همه، شما را تنها بگذارند، من از کنار شما دور نخواهم شد. عیسی به او گفت: باور کن که همین امشب، پیش از آنکه خروس بخواند، تو سه بار مرا انکار کرده، خواهی گفت که مرا نمی‌شناسی (متی(۲٦)/۳۳-۳٤؛ متی(۲٦)/۷۰؛ لوقا(۲۲)/۵۷ - با اندکی اختلاف در عبارات).

۲ـ خطاب صفت شیطان به پطرس از طرف عیسی(ع)

شمعون (پطرس) در بین حواریون از شخصیتی استثنایی برخوردار است. گاه مورد سرزنش سخت عیسی(ع) قرار می‌گیرد و گاه چنان به اوج می‌رسد که به لقب «پطرس» (پطرس (سنگ خارا) به معنای شخصیتی پولادین و با ایمان محکم است)

مفتخر می‌شود. در انجیل متی، عیسی(ع) پطرس را به سبب لغزش خود و کسی که به جای امور الهی در امور انسانی تفکر می‌کند، شیطان می‌خواند:

عیسی برگشت و به پطرس گفت: دور شو از من ای شیطان! تو دام خطرناکی برای من می‌باشی! فکر تو بشری است نه الهی (متی(۱٦)/۲۳).

۳ـ خیانت یهودا اسخریوطی

از میان این دوازده تن، یهودای اسخریوطی خیانت ورزید و در ازای وعده‌ی دریافت سی سکه نقره، عیسی(ع) را به دشمنان تسلیم و پس از اندک زمانی از شدت ناراحتی خودکشی کرد (متی(۲٦)/۱٤–۱٦).

٤ـ دزدی یهودا اسخریوطی!

در انجیل یوحنا چنین می‌خوانیم:

... یهودا اسخریوطی که یکی از شاگردان عیسی بود و بعد به او خیانت کرد، گفت: این عطر گرانبها بود. بهتر بود آن را می‌فروختیم و پولش را به فقرا می‌دادیم. البته او در فکر فقرا نبود بلکه در فکر خودش بود، چون مسؤول دخل و خرج و نگهداری پول شاگردان بود و اغلب از این پول می‌دزدید (یوحنا(۱۲)/٤–٦).

٥ـ ضعف ایمان و بصیرت

با وجود آنکه عیسی(ع) حواریون را برای مأموریتی خطیر انتخاب کرده بود، آثار ضعف بصیرت در آنان هویدا بود. به همین دلیل گاه عیسی(ع) آنان را کوته‌نظر، جاهل، سست‌دل و ضعیف الایمان خوانده است:

اگر ایمانتان به اندازه‌ی دانه ریز خردل می‌بود، می‌توانستید به این درخت توت دستور بدهید که از جایش کنده شده، در دریا کاشته شود، و درخت هم از دستور شما اطاعت میکرد (لوقا(۱۷)/٦).

همچنین در انجیل مرقس آمده:

در آخر عیسی به آن یازده شاگرد، وقتی که شام می‌خوردند، ظاهر شد و ایشان را به خاطر بی‌ایمانیشان سرزنش کرد، زیرا گفته‌های کسانی را که او را بعد از مرگ زنده دیده بودند، باور نکرده بودند (مرقس(١٦)/١٤).

نتایج مقاله

با مروری بر آنچه گذشت و با نگاهی واقع‌بینانه، برداشت می‌شود که رسولان یا شاگردان عیسی(ع) همانند نگاه قرآن و روایات اسلامی از جایگاه بلندی برخوردارند و این جایگاه در موارد زیادی مورد تأیید انجیل‌ها می‌باشد. مواردی همچون «وحی به حواریون»، «تبعیت از عیسی(ع)»، «یاریگری دین خدا» و «درخواست مائده آسمانی» از نکاتی است که می‌توان با کمی تسامح در هر دو متن یافت؛ لیکن نباید تصوّر کرد که این دو نگاه کاملاً مطابق با یکدیگر هستند؛ چرا که اصولاً نوع نگاه مسلمانان ـ به ویژه شیعه ـ به پیامبران و مقوله‌ی وحی با نگاه مسیحیان متفاوت است؛ همانگونه که در مورد خود انبیای عظام نیز این تفاوت نگاه کاملاً مشهود است.

بر همین اساس، در عهد جدید ملاحظه می‌شود که «حواریون» یا همان «رسولان» حضرت عیسی(ع) در نقاط مختلفی دچار لغزش شده و توسط حضرت عیسی(ع) مورد سرزنش و توبیخ قرار می‌گیرند و حتّی یهودا اسخریوطی به آن حضرت خیانت کرده، ایشان را تسلیم یهودیان می‌کند که باید این نگاه را ناشی از تحریف قسمت‌هایی از انجیل‌ها دانست.

کتابشناسی

۱ـ قرآن کریم

۲ـ کتاب مقدس، ترجمه تفسیری شامل عهد عتیق و عهد جدید، [بی‌نا]، [بی‌تا].

۳ـ ابن الجزری، ابوالخیر محمد بن محمد، ***تحبیر التیسیر فی القراءات*** (اردن: دار الفرقان، چاپ اول، ۱۴۲۱ق)

٤ـ ابن عطیه آندلسی، عبدالحق بن غالب، ***المحرر اوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*** (بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اوّل، ۱٤۲۲ق)

٥– ابن فارس، ابوالحسین، ***معجم مقاییس اللغة*** (قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اوّل ۱٤۰٤ق)

٦ـ ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب*** (بیروت: دار صادر، چاپ سوم ۱٤۱٤ق)

۷ـ اعلم، امیر جلال الدین، ***فرهنگ اعلام کتاب مقدس*** (تهران: نیلوفر، ۱۳۸۸ش)

۸– باربور، ایان، ***علم و دین***، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹ش)

۹ـ بحرانی، سیدهاشم، ***البرهان فی تفسیر القرآن*** (تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱٤۱٦ق)

۱۰ـ پل نویا، ***تفسیر قرآنی و زبان عرفانی***، ترجمه اسماعیل سعادت (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اوّل ۱۳۷۳ش)

۱۱ـ ثعلبی، احمد بن ابراهیم، ***الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*** (بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱٤۲۲ق)

۱۲ـ حسینی زبیدی، سیدمحمد مرتضی، ***تاج العروس من جواهر القاموس*** (بیروت: دارالفکر، چاپ اوّل ۱٤۱٤ق)

۱۳ـ حلی، حسن بن یوسف، ***خلاصة الاقوال فی معرفة أحوال الرجال*** (قم: انتشارات دار الذخائر، ۱٤۱۱ق)

١٤ـ ***دائرة المعارف کتاب مقدس***، ویراستار و مسؤول گروه ترجمه: بهرام محمدیان (تهران: سر خدار، چاپ اول، ۱۳۸۱ش)

۱۵ـ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***المفردات فی غریب القرآن***، تحقیق: صفوان عدنان داودی (بیروت: دارالعلم الدارالشامیة، چاپ اول١٤١٢ق)

١٦ـ زحیلی، وهبة بن مصطفی، ***التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*** (بیروت: دارالفکر المعاصر، چاپ دوم ١٤١٨ق)

۱۷ـ سیوطی، جلال الدین، ***الاتقان فی علوم القرآن*** (لبنان: دار الفکر، ١٤١٦ق)

۱۸ـ ______________، ***الدر المنثور فی تفسیر بالمأثور*** (قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٤٠٤ق)

۱۹ـ صادقی تهرانی، محمد، ***الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*** (قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چاپ دوم ۱۳٦۵ش)

۲۰ـ صدوق، محمدبن علی بن حسین بن بابویه، ***علل‌الشرائع*** (نجف: کتابخانه حیدریه، ۱۳۸٦ق)

۲۱ـ ______________________، ***کمال الدین و تمام النعمة*** (قم: دفتر نشر اسلامی، چاپ دوم ۱۳۹۵ق)

۲۲ـ طباطبایی، سیدمحمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم ١٤١٧ق)

۲۳ـ طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان لعلوم القرآن*** (تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم ۱۳۷۲ش)

٢٤ـ طیب، سیدعبدالحسین، ***أطیب البیان فی تفسیر القرآن*** (تهران: انتشارات اسلام، چاپ دوم ۱۳۷۸ش)

۲۵ـ عیّاشی، محمد بن مسعود، ***کتاب التفسیر*** (تهران: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق)

۲٦ـ عسکری، ابوهلال، ***معجم الفروق اللغویة*** (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول ۱٤۱۲ق)

۲۷ـ فرات کوفی، فرات بن ابراهیم، ***تفسیر فرات الکوفی*** (تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اوّل ۱٤۱۰ق)

۲۸ـ فراهیدی، خلیل بن احمد، ***کتاب العین*** (قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم۱٤۱۰ق)

۲۹ـ کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی*** (تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم ۱۳٦٥ش)

۳۰ـ مجلسی، سیدمحمدباقر، ***بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*** (بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱٤۰٤ق)

۳۱ـ محمد بیومی، مهران و سیدمحمد راستگو، ***بررسی تاریخی قصص قرآن*** (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول ۱۳۸۳ش)

۳۲ـ مستر هاکس، ***قاموس کتاب مقدّس*** (تهران: اساطیر، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش)

۳۳ـ معرفت، محمدهادی، ***التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*** (مشهد: جامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة، چاپ اول ۱٤۱۸ق)

۳٤ـ مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ***تفسیر نمونه*** (تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول ۱۳۷٤ش)

35- Arthur Jeffery, ***The foreign vocabulary of the Quran***.

36-***The American Standard Version of the Holy Bible***.

ضمیمه

جدول مقایسه حروف عربی و عبری

The following table is proposed as the Hebrew to Arabic Transliteration for Arabian and Persian speaking people to read Hebrew Bible and other Hebrew resources:

Hebrew		Arabic	
Letter	**Name**	**Letter**	**Name**
Alef	א	ا	Alef
Bet	ב	ب	Beh
Gimel	ג	ج	Jeem
Dalet	ד	د	Dal
He	ה	ه	Heh
Vav	ו	و	Waw
Zayin	ז	ز	Zain
Het	ח	ح	Hah
Tet	ט	ط	Tah
Yod	י	ي	Yeh
Final Kaf	ך	ك	Kaf
Kaf	כ	ك	Kaf
Lamed	ל	ل	Lam
Final Mem	ם	م	Mim
Mem	מ	م	Mim
Final Nun	ן	ن	Noon
Nun	נ	ن	Noon
Samekh	ס	س	Seen
Ayin	ע	ع	Ain
Final Pe	ף	ف	Feh
Pe	פ	ف	Feh
Final Tsadi	ץ	ص	Sad
Tsadi	צ	ص	Sad
Qof	ק	ق	Qaf
Resh	ר	ر	Reh
Shin	ש	ش	Sheen
Tav	ת	ت	Teh

جرح راوی بر اساس مذهب

(اسباب و نتایج)

علی رضا حیدری نسب[1]

چکیده:

رجالیان فریقین برای تحصیل اطمینان به صدور حدیث از معصوم(ع) به داوری در باره شخصیت راویان پرداخته‌اند و بعضی‌شان را جرح کرده‌اند. ایشان برای راوی صفاتی را لازم شمرده‌اند که "عدالت و ضبط" مهم‌ترین آنهاست. برخی از ایشان مذهب راوی را نیز جهت داوری در باره‌اش مهم شمرده‌اند. با این وجود آنچه از رفتار و گفتار برخی رجالیان و محدثان برجسته بر می‌آید و با عقل و نقل هم سازگارتر است آنکه ایشان روایت اهل مذهب دیگر را هم در صورت احراز وثاقت پذیرفته‌اند.

واردساختن عنصر مذهب در جرح، در امر زمامداری امت و اختلاف دیدگاهها در این باره ریشه دارد. در حالی که شیعه به سبب پیشامد انحراف در زمامداری و سوء استفاده زمامداران از جریان حدیث به مذهب راوی توجه کرده است اهل تسنن به دلیل عناصری مانند تقیه و یا پدیده‌ای چون غلو و غالیان به مذهب راوی اهتمام نموده‌اند.

کلیدواژه: جرح راوی، مذهب راوی، تشیع، تسنن

[1]. دکترای علوم قرآن و حدیث و استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان

رایانامه:heydarynasab43@theo.usb.ac.ir شماره تماس: ۰۹۱۵۱۹۴۸۸۴۱ و ۰۵۴۱-۲۴۳۳۴۰۸

مقدمه

یکی از شاخه‌های علوم حدیث علم رجال و محور بحث در این علم معرفی راویان و داوری در باره‌شان می‌باشد تا از طریق داوری در سند یک حدیث اعتبارش معلوم گردد. داوری‌ها در بارهٔ رجال سند که بر اساس شخصیت راویان صورت می‌گیرد گاه مثبت است که بدان "توثیق، تعدیل، مدح و..." گویند و گاه منفی است که اصطلاحاً بدان "جرح، ذمّ و..." اطلاق می‌شود. یکی از جهاتی که احیاناً سبب جرح و داوری‌های مختلف می‌شود اعتقادات مذهبی راوی است. دیدگاه‌های مختلف در باره جرح کدام و اسباب جرح راوی بر اساس مذهب کدام‌اند و چه نتایجی از طریق این نمونه جرح به بار آمده است؟ موضوع بحث این نوشته می‌باشد.

برای یافتن حقیقت امر، بررسی دیدگاه‌ها و زمینه‌های اختلاف آنها ضرورت دارد، که در این مقاله تلاش می‌شود با مراجعه به منابع اصلی تاریخ، حدیث و رجال فریقین مهم‌ترین دیدگاه‌ها در ارتباط با جرح راوی و دخالت مذهب در جرح نقل شود و با استفاده از آیات و روایات و تحلیل و بررسی رفتار و گفتار بزرگان مذاهب رأی غالب و قابل پذیرش در ارتباط با اخبار و اسنادشان معلوم گردد. باشد که کارهایی با این رویکرد در جهت بالابردن روحیه همگرایی در مسیر تحقق وحدت اسلامی که در این دوران سخت مورد نیاز است مفید افتد! ضمناً گرچه ممکن است این نمونه مباحث در برخی کتاب‌ها به صورت پراکنده آمده باشد اما راقم سطور این مطالب را در قالب مقاله نیافته است.

مراد از جرح

جرح که از نظر واژه همانند طعن به معنای أثر سلاح است در علوم حدیث به مفهوم ضربه زدن به سلامت شخصیت راوی است و از جایی که اربابان دانش رجال با داوری‌های خود سلامت شخصیت راوی را مورد نقض و خدشه قرار داده‌اند به این عمل آنان جرح گفته می‌شود.(ابن منظور ١٤٠٥، ج٢ص٤٢٢) و اصطلاحاً آن را عدم پذیرش روایت راوی به سبب وجود عیب در راوی دانسته‌اند.(زقزوق و دیگران١٤٢٤، ص١٩٩)

اهمیت و پیشینه جرح

از جایی که فهم شریعت اغلب از طریق روایت و راویان صورت می‌گیرد شناخت ناقلان و تمییز آنان به هدف شناسایی روایات مقبول از غیر مقبول حایز اهمیت است؛ چرا که تنها آنچه از سوی خدا و رسول(ص) آمده حق و لازم الإتباع است. قرآن می‌فرماید: « وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ... کهف/٢٩ ، فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ(یونس/٣٢) ...وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ...(حشر/٧)

از این‌رو آنچه پذیرفتنی و حجت است کلام خدا و رسول(ص) است که برای اطمینان به صدور آن از معصوم(ع) باید احوال راوی و اسناد روایت بررسی گردد. زیرا خبر افراد نااهل مردود است. قرآن کریم می‌فرماید: يا أيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ(حجرات/٦) و رسول گرامی(ص) نیز در همین جهت احیاناً برخی افراد را جرح و برخی دیگر را مدح

کردند. مثلاً فرمودند: "بئس اخو العشیرة..." (کلینی۱۳۶۳، ج۲ص۳۲۶ و بخاری۱۴۰۱ ، ج۷ص۸۱) و یا "نعم الرجل عبدالله لو کان یصلی من اللیل..."(بخاری۱۴۰۱، ج۲ص۴۲) و یا به طور کلی و مکرر از دروغ بستن بر خود بر حذر داشتند.(همو، ج۱ص۳۵) همچنین حضرت(ص) یک نفر مشرک موثق را برای راهنمایی به طرف مدینه به کار گرفت.(غماری، ۱۴۲۸، ص۲۰۸)

پس از رحلت پیامبر(ص) و در امتداد همین مسیر اهل‌بیت(ع) و اصحاب پارسای آن گرامی(ص) بر اهمیت امر نقل و شناسایی ناقلان تأکید کردند. علی(ع) فرمود: اذا حدثتم بحدیث فاسندوه الی الذی حدثکم فان کان حقا فلکم و ان کان کذباً فعلیه.(همو، ج۱ص۵۲) آن حضرت(ع) در پاسخ به سبب اختلاف در نقل حدیث ضمن تقسیم مردم عصر پیامبر(ص) به چهار گروه صلاحیت برخی آنان برای نقل را زیر سؤال برد.(همو، ج۱ص۶۲ و نهج البلاغه، ج۲ص۱۸۹) دیگر امامان(ع) نیز متناسب با مقتضیات عصر خود بر اهمیت سند تاکید و بعضی راویان را جرح نمودند که از جمله اقداماتشان جرح شدید پاره‌ای منحرفان به‌ویژه سران گروه‌های غالی می‌باشد؛ این نمونه اخبار به‌طور گسترده در رجال کشّی(اختیار معرفة الرجال) آمده است.

از طریق اهل تسنن نیز در ارتباط با اهمیت حدیث به‌ویژه امر اسناد آن، مکرر روایت شده است که حدیث و اسنادش چون دین، مهم به حساب می‌آمده‌اند و از هر کس اخذ نمی‌شده است.(ابن عدی۱۴۰۹، ج۱ص۱۴۸ به بعد)

اسباب جرح و تعدیل راوی

رجالیان برای پذیرش اخبار، وجود پاره‌ای صفات چون اسلام، ایمـان، عقـل، بلـوغ، عدالت و ضـبط را بـرای راوی لازم شـمرده‌انـد.(نک: مامقـانی۱٤۲۸، ج۱ص۳۰۹) ابـن صلاح نوشته است: همه پیشوایان حدیث و فقه اجماع کرده‌اند بر اینکـه روایتـی مـورد احتجاج قرار می‌گیرد که راوی آن عدل و ضابط باشد. یعنی مسلمان، بالغ، عاقـل، سـالم از اسباب فسق و خلاف مروت، هوشیار و... باشد.(نک: ابن صـلاح۱۳۹۷ ، ج۱ص۱۰٤) و با آنکه دانشمندان انحراف و فساد عقیده را سبب قدح و ذم راوی دانسـته‌انـد، لـیکن روایت اصحاب مذاهب مخالف را هم به طور کلی رد نکرده‌اند.

سخن در باره شرایط رد یا قبول روایات در دو محور مطرح می‌شود:

الـف – بعضـی دانشـمندان رجـال و حـدیث شـیعه در بـارۀ شـرایط راوی شـرط ایمان(امامی مذهب بودن) را هم افزوده‌اند و به این صورت مـذهب صـحیح راوی را از لوازم صحت حدیث شمرده‌اند، و یا هنگام پیشامد تعارض، مخالفت یکـی از اخبـار بـا عقایـد عامـه را سـبب تـرجیح آن خبـر دانسـته‌انـد.(کلینی۱۳٦۳، ج۱ص۸ و حـر عاملی،۱٤۰۹، ج۲۷ص۱۱۸ و مامقانی۱٤۲۸، ج۱ص۳۱۸) با این وجود ملاحظه می‌گـردد از گرفتن اخبار اصحاب مـذاهب مخالف(اصـطلاحاً منحرفـان) امتنـاع نکـرده‌انـد،(نک: عسکری۱٤۱۲، ج۳ص۳۳۷) به‌گونه‌ای که صدها حدیث از طریق غیر امامیان در جوامـع حدیث شیعه دیده می‌شود. به عنوان مثال در جامع کافی بنا بـر قـولی ۱۱۱۸ حـدیث از طریـق غیـر امامیـان وارد شـده و اصـطلاحاً موثـق اسـت.(همو، ۱٤۱۲، ج۳ص۳٤۲ و صفری۱۳۷۸، ص۳۳۸) گروهی از این اخبار از محدثان اهـل سـنت چـون حفـص بـن غیاث، غیاث بن کلوب، نوح بن دراج، سکونی، ابن شهاب زهری و ... وارد شده است.

برخی دیگر از طریق شیعیان غیر امامی(فطحی، واقفی، ناووسی و...) مانند عبدالله بن بکیر، سماعهٔ بن مهران، علی بن ابی حمزه بطائنی، عثمان بن عیسی و... همچنین بنو فضال، بنو سماعه و طاطری‌ها روایت گردیده است.(نک: مامقانی۱۴۲۸، ج۱ص۳۱۸)

این دسته از احادیث از عهد علامه حلی به بعد "حدیث موثق" نام گرفت. از این رو در تعریف "موثق" گفته‌اند: حدیث موثق حدیثی است متصل‌السند تا معصوم(ع) که در طریق آن راویان غیر امامی وجود داشته باشد و رجالیان شیعه امامیه به وثاقت ایشان حکم نموده‌اند. خواه ایشان شیعی غیر امامی باشند مانند واقفی‌ها، فطحی‌ها و یا آنکه مانند اهل تسنن اصلاً شیعه نباشند. ضمناً گاهی نیز از این اخبار به قوی یاد شده است.(نک: همو، ۱۴۲۸، ج۱ص۱۳۸ و عسکری۱۴۱۲، ج۳ص۳۴۱)

گفتنی است با آنکه در باره برخی اصحاب مذاهب منحرف از سوی امامان شیعه(ع)احیاناً لعن و نفرین صادر شده است(به عنوان نمونه نک: طوسی۱۴۰۴، ج۲ص۷۷۸ اما برخی از ایشان به سبب صداقت و وثاقت مورد رجوع بوده‌اند. به عنوان نمونه از امام عسکری(ع) در باره بنو فضال رسیده است: "خذوا بما رووا و ذروا مارأوا"(روایاتشان را بگیرید و آرایشان را رها کنید!) (حر عاملی،۱۴۰۹ ، ج۲۷ص۱۰۲) گاهی اعتماد به برخی راویان غیر امامی چنان بالا بوده است که ایشان در شمار راویان برتر(اصطلاحاً اصحاب اجماع) قرار گرفته‌اند مانند آنچه در باره ابان بن عثمان و یا حسن بن علی بن فضال رسیده است. کشی در باره اصحاب امامان صادق، کاظم و رضا(ع) نوشته است:

شیعه امامیه بر تصحیح اخبار و فقاهت شش نفر از یاران امام صادق(ع) از جمله... ابان بن عثمان اجماع نموده است.(طوسی۱۴۰۴، ج۲ص۶۷۳ (شماره ۷۰۵)) همو در جای دیگر از اجماع یاران امامیه بر تصحیح اخبار و فقاهت و علم شش نفر از اصحاب

امامان کاظم و رضا(ع) از جمله حسن بن علی بن فضال یاد کرده است.(نک: همو، ج۲ص ۸۳۰)

به‌طور خلاصه در ارتباط با احتجاج شیعه امامیه به راویان اصحاب مذاهب دیگر باید گفت: برخی از بزرگان امامیه ضمن شرط کردن"ایمان و مذهب" اخذ و عمل به روایت مخالفان را جایز نشمرده‌اند مانند شهید اول و دوم، صاحب معالم، صاحب مدارک و...(مامقانی۱٤۲۸، ج۱ص۳۱۸) و گروهی دیگر اخذ و عمل به اخبار مخالفان را روا دانسته‌اند که اصحاب کتب اربعه و عموم متأخران بر همین باور و رفتار هستند. به عنوان مثال در کتب اربعه حداقل ۲۳ بار ("کافی" ۱٤، "من لا یحضره الفقیه" یک و "تهذیب" ۸ بار) روایت از ابن شهاب زُهری دیده می‌شود.(نک: حیدری نسب۱۳۹۰، ص۳۱۲) و به این ترتیب معلوم می‌شود اکثریت امامیه به‌رغم اعتقاد به انحراف اصحاب مذاهب دیگر به افراد موثق و نقل از طریق آنان احتجاج نموده‌اند.

ب – دانشمندان اهل تسنن نیز هنگام سخن از صفات راوی وجود صفاتی چون اسلام، بلوغ، عقل، عدالت و ضبط را در راوی شرط دانسته‌اند و در باره اسباب قدح و جرح از جمله از انحرافات مذهبی(بدعت) سخن گفته‌اند. ایشان معمولاً تحت عنوان "اصحاب الأهواء و البدع" از اصحاب مذاهب دیگر به منحرف و بدعت‌گزار یاد نموده‌اند و با وجود تخطئه اصحاب مذاهب، روایات همهٔ آنان و یا همهٔ روایاتشان را مردود ندانسته‌اند. به‌طور کلی رجالیان و محدثان اهل تسنن در ارتباط با قبول یا ردّ روایات و راویان مخالف چند دسته‌اند:

دسته‌ای از ایشان مانند مالک، علی بن حرب، ابن سیرین، ابن عیینه، حمیدی و یونس بن ابی اسحاق به‌طور کلی روایت اهل مذاهب دیگر(اصطلاحاً بدعت‌گزاران)

چون خوارج، جهمیه و رافضه را رد کرده‌اند. گروه دیگری از ناقلان و یا اهل کلام مانند ابوحنیفه، ابویوسف، شافعی، یحیی بن سعید، علی بن مدینی و ابن ابی لیلی روایتشان را به‌طور کلی پذیرفته‌اند مگر آنکه دروغ را حلال شمرند. دسته‌ای هم قائل به تفصیل شده و گفته‌اند: اگر بدعت‌گزار دروغ را حلال نشمرد و به دنبال انتشار و تبلیغ بدعت خود نباشد و روایت او هم در جهت تقویت بدعتش نباشد آن روایت پذیرفته است. شافعی(بر اساس برخی نقل‌ها) احمد حنبل، ابن مبارک، ابن مهدی، یحیی بن معین و بلکه اکثر محدثان مانند اصحاب صحاح، سنن و... بر همین رأی می‌باشند.(نک: خطیب بغدادی، بی تا، ج۱ص۱۲۰ به بعد، ابن حجر، نخبة الفکر فی مصطلح اهل الأثر (بی تا) ، ۳۰۵ به بعد، ابن صلاح۱۳۹۷ ، ج۱ص۱۱٤، غماری، ۱٤۲۸، ص۲۱٦، عمری۱٤۲۰ ص۱۰۹ و حدیثی۱٤۲٦، ص۱۲۹)

ذهبی در ارتباط با موضع بخاری در برابر راویان مخالف نوشته که وی از رافضیان بسیار دوری می‌جست زیرا گویی از اعتقادشان به تقیه بیم داشت. او از اهل قدر، خوارج و جهمیه اجتناب نمی‌نمود زیرا ایشان با وجود بدعت‌ورزیدن در دین جانب صدق را رعایت می‌کردند. (ذهبی، میزان الإعتدال، بی تا، ج۳ص۱٦۰)

از میان اصحاب صحیحین مسلم بیشتر از بخاری به راویان مذاهب مخالف و از جمله شیعه احتجاج کرده است، به گونه‌ای که وقتی بعضی محدثان به سبب احتجاج به رجال شیعه مورد سؤال قرار گرفته‌اند در توجیه رفتارشان از احتجاج فراوان مسلم به این رجال سخن به میان آورده و گفته‌اند: کتاب مسلم آکنده از راویان شیعی است.(ذهبی، تاریخ الاسلام۱٤۰۷، ، ج۲۱ص۲٤۰ برای ملاحظه احتجاج شیخین به راویان شیعه از جمله نک: شرف الدین۱٤۱۳، ص۱۰۱(مراجعه۱٦))

آنچه سبب شده است گروه بیشتری از دانشمندان اهل تسنن روایات اصحاب مذاهب دیگر(از جمله شیعه) را بپذیرند تبعات زیانبار ترک آن روایات بوده است. که این مفهوم به روشنی در اظهارات دانشمندان بزرگ ایشان آمده است. ابو جعفر طبری در این زمینه گفته است: "لو کان من ادعی علیه مذهب من المذاهب الردیئة ثبت علیه ما ادعی به سقطت عدالته و بطلت شهادته بذلک للزم ترک اکثر محدثی الأمصار لأنه ما منهم الا و قد نسبه قوم الی غیر ما یرغب به عنه"(عسقلانی، مقدمة فتح الباری۱۴۰۸، ص۴۲۷)[1]

این سخن هوشمندانه طبری در سخنان ذهبی نیز به صورت‌های مختلف آشکار شده است. وی هنگام معرفی "ابان بن تغلب" شیعی در باره بدعت قائل به تفصیل شده و گفته است: بدعت دو نمونه است: بدعت صغری چون گرایش به تشیع، این گرایش در بسیاری از تابعان و اتباع آنان که اهل دین، ورع و صداقت بوده‌اند وجود داشته است و اگر حدیث ایشان رد گردد قطعاً بسیاری از آثار نبوت از دست می‌رود و این هم مفسده و خسارت بزرگی است. دیگر، بدعت کبری است مانند رفض کامل و دعوت به آن گرایش، که این نمونه بدعت‌گزاران کرامت نداشته و مورد احتجاج نیستند ... شعار ایشان دروغ و رفتارشان بر اساس تقیه و نفاق است و کسی که چنان باشد روایتش پذیرفته نیست!((ذهبی، میزان الإعتدال، بی تا، ج۱ص۵)

ابن حجر در این جهات هوشیارانه‌تر سخن گفته است؛ او بدعت را به کفرآور و فسق‌آور تقسیم نموده و با اشاره به وجود اختلاف نظر در پذیرش روایت بدعت‌گزاران

[1]. اگر هر کس که در باره‌اش ادعای مذهب ناصحیح شده است با ثبوت این ادعاها در باره‌اش از عدالت ساقط و شهادتش به این دلیل باطل باشد قطعاً باید بیشتر محدثان آبادی‌ها را ترک نمود، زیرا هیچ محدثی نیست جز اینکه کسانی به ایشان امور غیر قابل پذیرش را نسبت داده اند.

گفته است: "و التحقیق انه لا یرد کل مکفر ببدعۀ لان کل طائفۀ تدعی أن مخالفیها مبتدعۀ و قد تبالغ فتکفّر مخالفیها فلو أخذ ذلک علی الإطلاق لاستلزم تکفیر جمیع الطوائف فالمعتمد ان الذی ترد روایته من انکر امراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدین بالضرورۀ و کذا من اعتقد عکسه فاما من لم یکن بهذه الصفۀ و انضم الی ذلک ضبطه لما یرویه مع ورعه و تقواه فلا مانع من قبوله"[1] (عسقلانی، نخبۀ الفکر فی مصطلح اهل الأثر (بی تا) ص ٣٠٥)

آنچه از ملاحظۀ رفتار اکثریت رجالیان و محدثان فریقین به روشنی برمی‌آید احتجاج ایشان به راویان مذاهب مخالف است؛ هر دسته برای پذیرش روایات گروه دیگر به زبانی سخن گفته‌اند که گرچه شاید در ظاهر مختلف بنماید ولی در واقع به مرجع واحدی برمی‌گردد، و آن اینکه ملاک و معیار اصلی پرهیز از راویان دیگر مذاهب، کذب، فسق و بی‌مبالاتی آنان به روایات و اهمیت این امور است، لذا اگر راویانِ متهم به بدعت و انحراف، اهل صدق، امانت، ضبط و به اصطلاح ثقه باشند روایتشان قابل پذیرش است.(نک: حاکم نیشابوری، معرفۀ علوم الحدیث٢٠٠٣، ص٨٠، ابن صلاح١٣٩٧ ، ص٨٤ و معارف، شناخت حدیث١٣٨٧، ص٣٤٤ به بعد)

از کلام تحقیقی ابن حجر دانسته شد که اثبات نسبت کفر برای راویان مذاهب و رد روایت آنان کار دشواری است. لذا همین که کسی منکر ضروری دین نبوده و اهل ورع

[1] . سخن محققانه آنکه هر فرد تکفیرشده کافر به حساب نمی‌آید، زیرا هر گروهی ادعا می کند که مخالفانش اهل بدعت اند. گاهی مبالغه کرده و به سبب بدعتی مخالفان خود را کافر می شمرد. اگر این سخن به طور مطلق پذیرفته شود لازم می آید همه ی گروهها کافر باشند. بنابراین آنچه مورد قبول است آنکه هر کس امری شرعی و متواتر که به طور بدیهی مشروعیتش معلوم است را انکار کند و یا همچنین به نقطه مقابلش باور داشته باشد روایتش مردود است. اما کسی که چنان نبوده و نسبت به آنچه روایت می کند ضابط و دقیق هم باشد؛ اهل ورع و تقوا هم باشد مانعی ازقبول روایتش نیست.

و تقوا و ضابط باشد مانعی در قبول روایتش وجود ندارد. لذا از او نقل شده است که گفت: با وجود صداقت و ضبط راوی، تضعیف او قبول نیست،(نک: امیر حسنی صنعانی۱۴۱۷، ج۱ص۸۴) و استاد احمد شاکر ضمن تایید پذیرش خبر راویان موثق مذاهب گوید: "العمدة فی الروایة بصدق الراوی و امانته و الثقة بدینه و خلقه و المتتبع لاحوال الرواة یری کثیراً من اهل البدع موضعاً للثقة و الإطمئنان و ان رووا ما یوافق رأیهم و یری کثیراً لا یوثق بشئ یرویه"(نک: حدیثی۱۴۲۶، ص۱۳۲)[1]

اظهارات ابن حجر و احمد شاکر مبنی بر اینکه نسبت تکفیر در باره بدعت‌گزاران به سادگی قابل اثبات نیست و بسیاری از ایشان مورد وثوق و اطمینان هستند گرچه روایاتی موافق با رأی خود نقل کنند، از تعصب و احساس هرچه دورتر و به واقعیت نزدیک‌تر است. این رأی که از آن می‌توان به نظریه‌ای در عرض نظریات سابق یاد کرد به رفتار غالب در میان رجالیان و محدثان شیعه شباهت زیادی دارد. محقق معاصر جعفر سبحانی پس از بررسی پیرامون فرق مختلف شیعه و راویانی از آنان که در اسناد اخبار امامیه قرار دارند در باره غالیان و غلو نوشته است: اثبات عقیده به غلو برای متهمان به سادگی ممکن نیست. در این جهت باید به بررسی احوال متهمان پرداخت و به صرف نسبت بسنده نکرد. وی ضمن استشهاد به شعری از زمخشری مبنی بر اینکه اتهامات متقابل در میان مردم بسیار وجود دارد افزوده است: آنچه از بررسی سخنان دانشمندان دانسته می‌شود آنکه اکثر عالمان رجال یا مشایخ آنان ضابطه مشخص برای تضعیف راوی از جهت عقیده نداشته‌اند. لذا تضعیف راوی به خاطر باورهایش عملی

[1]. آنچه در روایت عمده و مهم است صداقت و امانتداری راوی و اطمینان به دینداری و اخلاق اوست. و کسی که احوال راویان را بررسی کند بسیاری از اهل بدعت را در جایگاه وثاقت و اطمینان می‌یابد، گرچه روایاتی موافق با دیدگاه خود روایت کنند و بسیاری از آنان را هم می‌توان یافت که به هیچ چیز از روایاتشان اطمینان نیست.

نیست مگر با احراز دو امر: اول اینکه ثابت گردد آن باور موجب فسق است. دوم آنکه معلوم شود راوی بدان اعتقاد دارد، و احراز این دو امر کار سادهای نیست.(نک: سبحانی١٤٢٨، ص٤٣٢ تا ٤٣٤)

در همین زمینه یادآوری می‌گردد که ائمه و بزرگان شیعه به‌ویژه با سران جریان غلو برخوردی سخت داشته‌اند؛ آنان را مورد لعن و تکفیر قرار داده و چه‌بسا به تبعید و قتل آنان حکم کرده‌اند. بزرگان شیعه هنگامی که از متهمان رفتار شایسته دیده‌اند تجدید نظر کرده و در صدد جبران برآمده‌اند. به عنوان نمونه حوزۀ قم در ارتباط با انحراف و به ویژه غلو حساسیت زیادی داشته است؛ بزرگان این حوزۀ کهن شیعی رجال منحرف را از این حوزه طرد و تبعید می‌نمودند و گاه به قتل آنان حکم می‌کردند ولی در صورت اثبات سلامت، آنان را می‌پذیرفتند. در بارۀ محمد بن ارومه قمی که متهم به غلو بود، نوشته‌اند: کسی مأمور قتلش شد؛ ملاحظه نمود وی از شب تا صبح مشغول نماز است پس از تصمیم خود منصرف شد.(نجاشی١٤٢٤، ص٣٢٩ و صفری١٣٧٨، ص٣٥٤و٣٥٦)

در تایید این رأی و رفتار و تخطئۀ شتاب در تکفیر و اتهام می‌توان به سخن پیامبر(ص) استشهاد نمود که وقتی شنید اسامه فردی را به قتل رسانده که تکبیر بر زبان داشته است، بر او خرده گرفت و فرمود: آیا از دلش خبر داشتی که ادعا می‌کنی برای حفظ جانش تکبیر بر زبان جاری کرد؟! (نیشابوری١٤٢٥، ص٦٢)[1]

---

[1]. حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِی شَیبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ الْأَحْمَرُ ح و حَدَّثَنَا أَبُو كُرَیبٍ وَإِسْحَقُ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِی مُعَاوِیةَ كِلَاهُمَا عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِی ظِبْیانَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَیدٍ وَهَذَا حَدِیثُ ابْنِ أَبِی شَیبَةَ قَال بَعَثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَیهِ وَسَلَّمَ فِی سَرِیةٍ فَصَبَّحْنَا الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَینَةَ فَأَدْرَكْتُ رَجُلًا فَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَطَعَنْتُهُ فَوَقَعَ فِی نَفْسِی مِنْ ذَلِكَ فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِی صَلَّى اللَّهُ عَلَیهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَیهِ وَسَلَّمَ أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَقَتَلْتَهُ قَالَ قُلْتُ

تحلیل و بررسی آراء و ملاک‌ها

واقعیت آنکه ادعاهای بی‌مبنا و اتهامات متقابل در میان اصحاب مذاهب نسبت به یکدیگر بسیار است و چنانچه عموم اصحاب مذاهب با اصرار بر مواضع مذهبی از راویان مخالف، روایت اخذ نمی‌کرده‌اند بسیاری از آثار نبوت از دست می‌رفته است. همان‌گونه که هم‌اکنون به سبب عدم یا ضعف اعتماد به منقولات اصحاب مذهب دیگر، تفاوت آراء بسیار در میان مسلمانان دیده می‌شود و حجم انبوهی از اخبار، مورد قبول اهل یک مذهب و مورد انکار دیگران است. سایه سنگین بی‌اعتمادی کار را به آنجا کشانده که چه‌بسا احیاناً اهل برخی مذاهب ضمن اعتراف به صحت برخی نقل‌ها و

يا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنْ السِّلَاحِ قَالَ أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا فَمَا زَالَ يكَرِّرُهَا عَلَى حَتَّى تَمَنَّيتُ أَنِّى أَسْلَمْتُ يومَئِذٍ قَالَ فَقَالَ سَعْدٌ وَأَنَا وَاللَّهِ لَا أَقْتُلُ مُسْلِمًا حَتَّى يقْتُلَهُ ذُو الْبُطَينِ يعْنِى أُسَامَةَ قَالَ قَالَ رَجُلٌ أَلَمْ يقُلْ اللَّهُ { وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ } فَقَالَ سَعْدٌ قَدْ قَاتَلْنَا حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَأَنْتَ وَأَصْحَابُکَ تُرِيدُونَ أَنْ تُقَاتِلُوا حَتَّى تَكُونُ فِتْنَةٌ.

حاکم نیز آورده است:

عن أسامة بن زيد رضى الله عنهما قال : بعثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سرية فى أناس من أصحابه ، فاستبقنا أنا ورجل من الأنصار إلى العدو ، فحملت على رجل ، فلما دنوت منه كبر ، فطعنته فقتلته ، ورأيت أنه إنما فعل ذلک ليحرز دمه ، فلما رجعنا سبقنى إلى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا رسول الله ، لا فارس خير من فارسكم ، إنا استلحقنا رجلا فسبقنى إليه ، فكبر ، فلم يمنعه ذلک أن قتله ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم : « يا أسامة ، ما صنعت اليوم ؟ » فقلت : حملت على رجل ، فكبر فرأيت أنه ، إنما فعل ليحرز دمه فقتلته ، فقال : « كيف بعد الله أكبر ، فهلا شققت عن قلبه فقلت ما قال » ، فلم يزل يقول لى يومئذ ، فلا أقاتل رجلا يقول الله أكبر مما نهانى عنه ، حتى ألقاه صلى الله عليه وسلم حدثنا أبو أحمد محمد بن محمد الحافظ ، ثنا أحمد بن جعفر بن نصر ، ثنا هارون بن المغيرة ، ثنا عمرو بن أبى قيس ، عن إبراهيم بن مهاجر ، عن إبراهيم النخعى ، عن أبى الشعثاء ، عن عمه ، عن أسامة بن زيد، فذكر الحديث بنحوه. المستدرک على الصحيحين ١١٦/٣

سنت‌ها به سبب آراء مذهبی و مخالفت با مذهب دیگر بعضی از آن سنت‌ها را ترک کرده‌اند.(نک: امینی۱۳٦٦، ج۱۰ص۲۰۹ به بعد)

از میان ملاک‌هایی که برای جرح راوی ذکر شده است آنکه راویِ بدعت‌گزار دروغ را حلال نشمرد؛ مبلّغِ مذهب خود نباشد و گفته‌اند: روایت موافق با مذهب اهل بدعت پذیرفتنی نیست.

تکیه بر صداقت و وثاقت راوی امری معقول و برگرفته از دستور شرع می‌باشد (نک: آیه ٦ سوره حجرات) و قیدهای وثاقت و ضبط برای راوی کافی و اعتمادآور است، اما قیدهایی مانند اینکه در مذهبش دروغ - جهت کمک به مذهب - حلال نباشد و یا اینکه روایت وی همسو با بدعتش نباشد و گرنه پذیرفته نیست جای مناقشه دارد. زیرا اگر شخصی - اهل هر مذهبی - دروغ را حلال شمرد از خط عدالت و وثاقت منحرف شده است؛ آن وقت نه به روایت موافق با مذهب و بدعتش می‌توان اعتماد کرد و نه به روایات مخالف با آن!((نک: غماری، ۱٤۲۸، ص۲۱٦)

از سوی دیگر باید پرسید اگر وثاقت و صداقت بدعت‌گزار احراز شد چرا اخبار همسو با - به اصطلاح - بدعتش نباید پذیرفته شود؟! و از سویی آیا می‌توان تصور کرد در شرایط مخاطره آمیز - مانند دوره‌های بنی امیه و بنی عباس برای شیعه و پیشوایان آن - که تبلیغ اخبار صحیح هزینه داشته و دارد کسانی جز باورمندان و اهل آن مذهب به تبلیغ آن نمونه اخبار بپردازند؟! اگر از راویان اهل مذهب مخالف و موثق این نمونه روایات شنیده و پذیرفته نشود تکلیف این نمونه اخبار چه خواهد شد؟! اصلاً به نظر می آید اینکه شرط کرده اند روایتی از اهل بدعت پذیرفته می شود که مؤید بدعتش نباشد در واقع از سوی نواصب و به غرض ابطال فضائل علی(ع) قرار داده شده است و علامت بدعت را هم روایت فضل علی(ع) دانسته اند و لذا حتی اگر راوی صدوق هم باشد به این دلیل روایتش را رد کرده اند.(غماری، ۱٤۲۸، ص۲۱۷ و ۲۲۱) به این

جهات باید گفت تنها شرط‌های لازم و تعیین‌کننده در باره صفات راویان اخبار وثاقت و ضبط آنهاست. یعنی همان رأیی که نزد بسیاری از رجالیان و محدثان فریقین در مد نظر بوده و با درجات مختلف در رفتارشان بروز کرده است و ابن حجر نیز در سخن تحقیقی خود بدان پرداخت.

در برخی اظهارات، رجال شیعه به شدت مورد نقد و تخطئه قرار گرفته‌اند؛ از مذهب ایشان به تقیه و نفاق یاد شده است. لذا از بخاری نقل نموده‌اند که بدین جهت از رافضیان به شدت پرهیز می‌نمود. و ذهبی نیز بر همین اساس بسیاری را جرح نموده است. به عنوان نمونه با آنکه یکی از راویان(حسن بن محمد علوی) را مرجع محدثان دانسته است ولی به سبب آنکه وی روایات صریحی در مناقب علی(ع) داشته است او را اهل کذب و رفض شمرده است.(نک: ذهبی، میزان الإعتدال، بی تا، ج۱ص۵۲۱ در همین جهت نک: غماری، ۱۴۲۸، ص۲۲۱) حملات شدید ذهبی بر حاکم نیشابوری در ارتباط با تصحیح احادیثی چون "طیر مشوی" در مستدرک نیز دلیل بر همین تعصب و تلقی اوست. شاید جالب‌تر از همه حمله‌اش بر حافظ ابن خراش باشد که با وجود اعتراف به عظمت شخصیت او انواع اهانت‌ها و نسبت‌ها را در حقش روا می‌دارد زیرا ابن خراش بر خلاف باور عمومی اصحاب مکتب خلافت منکر صحت حدیث "ماترکناه صدقه" شده است! (نک: ذهبی، تذکرة الحفاظ، بی تا، ج۲ص۶۸۵)

در پاسخ به اتهامات واردشده به شیعه باید گفت زشتی دروغ و اهمیت صداقت به اندازه‌ای مورد توجه شیعه(امامیه) بوده است که در راه آن انواع پیامدها چون حبس، تهدید و قتل را به جان خریده‌اند. لذا کارنامه یاران امامان(ع) شاهد صداقت و پاکبازی آنان است، که اگر چون رجال دنیا و دولت با فضای حاکم کنار می‌آمده‌اند و برای

خوشایند حاکمان از مواضع مبتنی بر صداقت و تکلیف خود عدول می‌نمودند متناسب با میزان عدول از صداقت و تقوا به انواع مواهب می‌رسیدند. لذا تشیع راوی نه تنها نباید جرح به حساب آید بلکه به دلیل فداکاری و صداقت بالایشان امتیاز هم محسوب گردد.

در ارتباط با تقیه شیعه نباید فراموش کرد که این عنصر اولاً ریشه در قرآن(نک: آل عمران/۲۸ و نحل/۱۰۶) و باورهای اسلامی دارد، به این صورت که در هنگام ضرورت، مؤمنان برای محفوظ ماندن خود به هدف حفظ باورهای دینی و ضمن رعایت شرایطی باید در ظاهر با دشمن اعلان همراهی نمایند، ولی در باطن اهل ایمان باشند. دیگر آنکه برخلاف دروغ و نفاق که در واقع اِبطان کفر و اظهار ایمان است تقیه، اِبطان ایمان و اظهار کفر است، لذا با نفاق تفاوت اساسی دارد. از سویی با توجه به احتجاج بخاری و مسلم به خوارج باید گفت: کسانی چون خوارج که در انحراف تا آنجا پیش رفته‌اند که بدترین محرمات، قتل نفس را مرتکب می‌شده‌اند چگونه می‌توان پذیرفت که از ارتکاب دروغ خودداری ورزند؟! سوم آنکه تقیه شیعه در واقع در جهت حفظ دین است؛ یعنی حفظ نفس به هدف حفظ و تبلیغ شریعت و در محدوده مشخص، و اگر مورد تقیه امری مهم چون حفظ نفس نباشد و یا با تقیه هدف عالی(حفظ ایمان و عقیده) حاصل نشود در آن صورت تقیه نارواست.(برای تفصیل مطلب در این باره نک: خمینی(امام)۱۳٦۱، ص ٦۹ و۱۵۷، معارف۱۳۷٤، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، ص۲٦٤ به بعد و عمیدی۱٤۲۰، ص۸ به بعد بویژه ص۱۲۸) لذا پیشوایان معصوم(ع) و یا بسیاری از بزرگان شیعه در راه باورهای اصیل خود سلامت و بلکه جان خود را در معرض خطر قرار دادند. که این رفتار به سبب قبح کذب و بیزاری از دروغ و حاکی از سرسختی ایشان در راه عقیده و ایمان بوده است، در حالی

که بسیاری از پیروان مذاهب دیگر - که صحیح الإعتقاد و یا موثق محسوب شده‌اند - مخصوصا هنگام احساس خطر از ابراز حقیقت خودداری نموده‌اند؛ با اربابان قدرت همراه شده و احیاناً مبلغ و پاسدار حرمت و حریم امیران بوده‌اند و چه بسا احکام اسلام را به سود قدرتمندان جا به جا بیان نمودند.

اسباب اختلاف نظر در باره جرح

از سیر اجمالی در رفتار رجالیان و محدثان فریقین معلوم شد که رأی غالب ایشان احتجاج به اصحاب مذاهب مخالف است و ضابطه واقعی برای احتجاج، وثاقت (عدالت و ضبط) می‌باشد، که آن نیز برخاسته از دستور شرع و سیره عقلاست. بنا براین اگر احیانا اختلاف رأیی باشد اصطلاحاً صغروی است. با توجه به وحدت نظر در این باره باید دید که اختلاف نظر در کجاست؛ اسباب آن کدام و چاره‌اش چیست؟!

با اندکی تأمل در مواضع معلوم می‌گردد اگر شیعه برای پذیرش خبر راوی، ایمان(امامی بودن) را شرط کرده و یا یکی از نشانه‌های ترجیح اخبار متعارض را مخالفت با عامه دانسته است(نک: کلینی۱۳۶۳، ج۱ص۸ ، حر عاملی، ۱۴۰۹، ج۲۷ص۱۱۸ و مامقانی۱۴۲۸، ج۱ص۳۱۸) در واقع به سبب رخدادهای سیاسی خاصی بوده که پس از پیامبر(ص) پیش‌آمده است و از دیدگاه ایشان به سلامت جریان روایت و راویان آسیب رسانده است.

ابوالحسن اشعری در ارتباط با اختلافات مسلمانان نوشته است اولین رخدادی که سبب اختلاف امت پس از پیامبر(ص) شد اختلاف در امر پیشوایی امت بود و

شهرستانی از این امر به شکننده‌ترین حادثه در تاریخ اسلام یاد نموده است.(اشعری١٤٢٦، ص٢١ و شهرستانی، ١٤٠٤، ج١ص٢٤)

شیعه(امامیه) بر آن باور شده است که امر پیشوایی امت پس از رسول خدا(ص) بر عهده سرور اهل‌بیت، علی(ع) بوده است ولی خلفا بدون توجه بدان زمام امور را به دست گرفتند و روز به روز در جهت استواری حاکمیت خودگام برداشتند و هرچه زمان گذشت خاندان نبوت(ع) ، وارثان حقیقی میراث و شئون رسول(ص) بیشتر منزوی گشتند و جریان روایات نیز از قدرت و خلافت تأثیر پذیرفت. به نظر اینان گرچه در میان فرق شیعه نیز جریاناتی چون غالیان به وضع و جعل در اخبار پرداختند اما گسترهٔ کار ایشان در قیاس با جریان اخبار در میان اهل تسنن و در مناقب بزرگان مکتب خلافت از سلامت نسبی بیشتری برخوردار بوده است چرا که از سویی امامان(ع) و بزرگان مذهب به‌شدت با جریانات منحرف چون غلات برخورد کردند، و از سوی دیگر زورمندان همیشه و به طور رسمی با شیعه و اهل بیت(ع) مخالفت داشته‌اند و به جبههٔ مقابل(جبهه پیروان خلفا و...) و ترویج اخبارشان اهتمام ورزیدند. ایشان برای باور خود از پاره‌ای شواهد به‌ویژه اقدامات و رخدادهای ایام خلافت اموی و عباسی دلیل آورده‌اند.

تاریخ‌نگاران نوشته‌اند معاویه در مسیر مقابله با اهل‌بیت (ع) از ابزارهای مختلف بهره برد. او والیانی هماهنگ با سیاست‌های خود انتخاب کرد و از آنان در راه پیش‌برد اهدافش سود جست. وی به مغیرهٔ بن شعبه، والی کوفه گفت: قصد داشتم امور بسیاری را به تو سفارش کنم ولی با اعتماد به کاردانی تو بقیه را رها کرده تنها یک چیز را وصیت می‌کنم و آن اینکه بدگویی به علی و عیب‌جویی از یارانش را فرو نگزاری و

خوشامدگویی در باره عثمان و تکریم دوستان او را فراموش نکنی.(ابن أثیر۱۳۸۶، ج۳ص۴۷۲)

او همچنین به عاملانش دستور داد که هیچ شهادتی از یاران و خویشاوندان علی(ع) را نپذیرند و به آنان نوشت:" بنگرید پیروان، دوستداران، علاقمندان به عثمان و کسانی که در بارهٔ فضائل و مناقب او خبری روایت می‌کنند را شناسایی کرده؛ همنشین آنان شده؛ آنها را به خود نزدیک سازید؛ گرامی‌شان دارید و همهٔ آنچه را هر یک روایت می‌کند برایم بنویسید! نام او، پدر و عشیره‌اش را هم یادداشت کنید..." و پس از شیوع فضائل عثمان بخشنامهٔ دیگری صادر کرد و نوشت: "به تحقیق حدیث در مناقب عثمان در هر آبادی و ناحیه‌ای زیاد و منتشر شده پس آن‌گاه که این نامه رسید مردم را برای روایت در فضائل دیگر صحابه و خلفاء پیشین دعوت کنید و هیچ خبری را که مسلمانی در فضل ابوتراب روایت می‌کند رها مکنید مگر آنکه نقیض آن را در بارهٔ صحابهٔ دیگر برایم بیاورید..." (ابن ابی الحدید۱۳۷۸، ج۱۱ص۴۴ به بعد)

معاویه به این اندازه بسنده نکرد. او بخشنامهٔ بعدی را در جهت تعمیم سبّ علی(ع) و برخورد با متخلفان از فرمان صادر نمود. مسلم در باب فضائل علی(ع) در ارتباط با آن دستور معاویه نوشته است: "معاویه به سعدبن ابی‌وقاص گفت: چه چیزی مانع تو از دشنام به ابوتراب شد؟ سعد پاسخ داد: به جهت آن مواردی که پیامبر(ص) به او فرمود هرگز به وی دشنام نخواهم گفت، که اگر یکی از آن فضائل برای من بود آن را از شتران سرخ‌مو و نادر بیشتر دوست می‌داشتم... .(نیشابوری۱۴۲۵، ص۱۰۰۶)

در بارۀ آثار زیانبار و جبران‌ناپذیر این سیاست و گسترش اخبار از ابن عرفه معروف به نفطویه[1] نقل شده است که گفت: اکثر احادیث ساختگی در فضیلت اصحاب در عهد معاویه و برای به خاک‌مالیدن بینی بنی‌هاشم ساخته و پرداخته شده است.(ابن ابی الحدید۱۳۷۸، ج۱۱ص۴۷) این سیاست که توسط دیگر امویان هم پی‌گیری شد(نک: نیشابوری، ص۱۰۰۸) جریان حدیث صحیح را به شدت مخدوش کرد و بسیاری از آثار مربوط به اهل بیت(ع) مخصوصاً علی(ع) و یا صادرشده از ایشان را تحت تأثیر قرار داد. ابن زهره گفت: "قطعاً حکومت اموی در ارتباط با مخفی‌شدن بسیاری از آثار علی(ع) در ابواب قضاء و حکم نقش داشته است زیرا عاقلانه به نظر نمی‌آید که علی(ع) را بر فراز منبرها لعن کنند و به دانشمندان اجازه دهند تا از علم او سخن گویند و فتاوا و اقوالش را بویژه آنچه با مبنای حکومت اسلامی در ارتباط است نقل نمایند."(نک: شهرستانی، علی۱٤۱۸، ص۳۹۵) پس از معاویه هم سیاست دشمنی با اهل‌بیت(ع) و دوستان ایشان تداوم و بلکه گسترش یافت که قتل آنان(ع) و یارانشان در همین جهت قابل ذکر است.

جریان وضع و جعل در جهت اهداف حکومت و منع و محو اخبار و احادیث صحیح در عهد عباسیان هم ادامه یافت و در عهد تدوین و طبقه‌بندی علوم اخبار صحیح و ناصحیح با هم درآمیخته و متداول بود. بر این اساس شیعه امامیه جریان روایات را پس از رحلت پیامبر(ص) متاثر از جریانات سیاسی و معیوب می‌داند و به

[1]. ذهبی وی را چنین معرفی کرده است: "الإمام الحافظ النحوی العلامۀ الأخباری ابوعبدالله ابراهیم بن محمد بن عرفه... المشهور بنفطویه احب التصانیف سکن بغداد و حدث عن اسحاق بن وهب... صار رأسا فی رأی اهل الظاهر و کان ذا سنۀ و دین و فتوۀ و مروۀ و حسن خلق و کیس و له نظم و نثر، صنف غریب القرآن و... تاریخ الخلفاء فی مجلدین و اشیاء مات فی صفر سنۀ ثلاث و عشرین و ثلاثمأۀ". سیر اعلام النبلاء، ج۱۵ص۷۵.

جهت تهذیب و جداسازی صحیح از ناصحیح احیاناً سخن از مذهب راوی آورده است و یا قید مخالفت با جریان عمومی و نقل غالب را نشانگر رجحان خبر دانسته است تا از اخبار همسو با تمایلات حاکمان و فضای حاکم پرهیز داده شود. یعنی این قیدها به هدف خنثی‌سازی اقداماتی مطرح شده است از قبیل آنچه در عصر معاویه و دیگر حاکمان در محو اخبار صحیح و نشر پاره‌ای اخبار مجعول و جهت‌دار طرح و اعمال گردیده است. ضمناً این قیدها ارتباطی به مخالفت با مذاهب اربعه اهل سنت ندارند. زیرا برخی اخبار با قیدهایی چون "ما خالف الناس" (به عنوان نشانهٔ رجحان) در عصری مطرح شده است که این مذاهب و صاحبان آنان یا پیدا نشده و یا از شهرت برخوردار نبودند.

به هر حال ائمه شیعه(ع) و شیعیان در ادوار مختلف در مسیر پایداری بر خط صحیح شریعت همواره مورد تعقیب و تهدید از سوی جریان حاکم قرار داشتند و برای نقل روایات از جان خود مایه گذاشتند و در برخی مقاطع برای حفظ جان خود در جهت پاسداری از شریعت ناچار از تقیه و کتمان شدند. و باید پرسید در شرایطی که اظهار محبت به اهل بیت(ع) جرم و نقل اخبار صحیح در فضل آنان خطرناک بوده است و جز با قصد قربت و ایثار جان میسر نبوده است ساختن اخبار فضل ناصحیح و تبلیغ آن چگونه میسر می‌شده و چه توجیهی داشته است؟!

شیعه امامیه بر آن باور است که به سبب پیشامدهای سیاسی و اقدامات گوناگون زمامداران مناقب و مناصب جابجا شد و افراد نااهل جای فاضلان قرار گرفتند و دین و دنیای مردم را بازیچه اهدافشان قرار دادند. ایشان معتقدند زمامداران برای تخریب چهره شیعه و پیشوایان آنان از هر ابزاری بهره بردند، و جریانی را که با نهایت صداقت

و امانت و با مظلومیت و مجاهدت در راه حفظ شریعت همه چیز خود را فدا نمود از طریق تهمت و نسبت‌های ناروا و چه‌بسا از طریق گروه‌های ناباب (چون غالیان) اهل دروغ و فریب جلوه دادند. از نظر ایشان جریانات افراطی نیز مستقیم یا با واسطه تحت تاثیر سیاست‌های کلی آنان قرار داشتند و کارکردی همسو با اهداف کلی زمامداران ارائه نمودند و به این صورت اگر بخشی از اخبار و فضایل صحیح اهل‌بیت(ع) از طریق محو و کتمان از دست رفت بخشی که از لابه‌لای حوادث عبور نموده بود نیز به سبب اقدامات افراطی و غلوآمیز، مشکوک و بی‌اثر شد. شواهدی که شیعه بر این باورها و تحلیل های خود ارائه می‌کند جز پاکی و پاکبازی امامان(ع)و یاران راستین آنان مبارزه شدید و بی‌امانی است که آن بزرگان بر ضد گروه‌های منحرف راه انداختند. همچنین اخباری که از ایشان نقل شده است شواهد صدق این تحلیل است: از امام باقر(ع) نقل است که ضمن خطبه‌ای طولانی از ظلم قریش به خاندان پیامبر(ص) و ربودن خلافت از وارثان حضرت(ص) سخن گفت. سپس از تشدید دشمنی با علی(ع)، حسن و حسین(ع) و قتل ایشان شکایت نمود و در ادامه از استمرار ظلم، محرومیت و قتل اهل بیت(ع) و یاران خود یاد کرد و افزود: "و وجد الکاذبون الجاحدون لکذبهم و جحودهم موضعاً یتقربون به الی اولیائهم و قضاة السوء و عمال السوء فی کل بلدة فحدثوهم بالأحادیث الموضوعة المکذوبة و رووا عنا ما لم نقله و ما لم نفعله لیبغضونا الی الناس.." پس از آنکه امام(ع) از ستم حجاج یاد کرد، اضافه نمود: "حتی صار الرجل الذی یذکر بالخیر - و لعله یکون ورعاً صدوقاً - یحدث بأحادیث عظیمة عجیبة من تفضیل بعض من قد سلف من الولاة و لم یخلق الله تعالی شیئاً منها و لا کانت و لا وقعت و هو یحسب انها حق لکثرة من قد رواها ممن لم یعرف بکذب و لا بقلة

ورع".(ابــن أبــی الحدیــد۱۳۷۸، ج۱۱ص۴۳ و قنــدوزی۱۴۱۶، ج۳ص۲۷۷)[1] از امــام رضا(ع) نیز مشابه همین نقل وارد شده است که حضرت(ع) وضع اخبار در فضایل اهل بیت(ع) را کار مخالفان، در مسیر پیشبرد اهداف شومشان دانست و فرمود: "ان مخالفینا وضعوا اخباراً فی فضائلنا و جعلوها علی ثلاثة اقسام: احدها الغلو و ثانیهـا التقصـیر فـی امرنا و ثالثها التصریح بمثالب اعدائنا...".(صدوق۱۴۰۴، ج۲ص۲۷۲)[2]

در برابر، اهل تسنن و اکثریت مردم رخدادهای پس از پیامبر(ص) را طبیعی دیدند و اصحاب مذاهب دیگر بویژه پیروان اهل‌بیت(ع) را که همواره معارض زمامداران بودنـد منحرف و بدعت‌گزار خواندند. زیرا به خلفا و حاکمان جامعه اسلامی انتقاد داشته و بـر خلاف حرکت عمومی جامعه(اصطلاحاً اجماع امت) سیر نمودند. از نظر ایشـان عقیـده به وصایت و اولویت علی(ع) به خلافت مستلزم نقد و تخطئهٔ عموم اصـحاب از جملـه خلفاست. پس موجب فسق، قدح و افتادن از صلاحیت برای روایت است. ابن کثیـر در این ارتباط نوشته است: "و اما ما یفتریه کثیر من جهلة الشیعة و القصـاص الأغبیـاء مـن انه اوصی الی علی بالخلافة فکذب و بهت و افتـراء یلـزم منـه خطـأ کبیـر مـن تخـوین الصحابه و ممالاتهم بعده علی ترک انفاذ وصیته... و ما قد یقصـد بعـض القصـاص مـن

[1]. دروغ‌گویان منکر فضل اهل بیت(ع) برای دروغ و انکارشان موقعیتی یافتند تا بدان‌وسیله به پیشوایان خود، قاضیان و کارگزاران نااهل در هر ناحیه تقرب جویند پس این اخبار ساختگی را برایشان نقل کردند و از قول ما مطالبی روایت نمودند که نه گفته و نه هم انجام داده بودیم، تا به این صورت ما را منفور مردم سازند.... تا جایی که افراد مشهور به خیر و صلاح – و شاید اهل ورع و صداقت – به نقل مطالبی بزرگ و شگفت در باره بعضی زمامداران سابق اقدام نمودند که نه خدا آفریده و نه هم آن گونه واقع شده است ولی این راوی گمان برده که آن اخبار حق است. زیرا جمع بسیاری - از کسانی که به کذب و کم‌تقوایی مشهور نیستند – به روایتش اقدام نموده‌اند.

[2]. همانا مخالفان در ارتباط با فضیلت ما اخباری در سه جهت ساختند: یک دسته را در جهت غلو، دوم در جهت پایین آوردن شأن ما و سوم در تصریح به معایب دشمنان ما!

العوام و غيرها فى الأسواق و غيرها من الوصيئة لعلى فى الآداب و الأخلاق... كل ذلك من الهذيانات فلا اصل لشىء منه بل هو اختلاق بعض السفلئة الجهلئة و لايعلو على ذلك و لا يغتر به الا غبى عيى"(ابن کثیر۱۴۰۸، ج۷ص۲۵۲)[1]

این نمونه برخورد در حالی است که روایت وصیت پیامبر(ص) به علی(ع) توسط جمع کثیری از اصحاب چون امامان علی ، حسن و حسین(ع) ، سلمان، ابوذر و... ، تابعانی چون جریر بن عبدالله بجلی و... ، خلفایی چون هارون و مأمون، پیشوایان حدیث چون شافعی، ابن حنبل، طبری، ابن اثیر و... نقل شده است.(همو، ج۱ص۴۲۲ به بعد)

از نظر اهل تسنن هرگونه حدیثی که ترتیب صلاحیت و خلافت را زیر سؤال برد باطل و راوی آن نیز ناصالح و بدعت‌گزار است. در این زمینه چه‌بسا راوی به سرحد کفر می‌رسد. یکی از این نمونه روایات که نه تنها خودش ناصحیح شمرده شده است بلکه راوی و مخرج حدیث نیز از صلاحیت افتاده است حدیث "طیر"می باشد. از انس روایت شده است که گفت: "كنت أخدم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقدم لرسول الله صلى الله عليه وسلم فرخ مشوى ، فقال: «اللهم ائتنى بأحب خلقك إليک يأكل معى من هذا الطير» قال: فقلت: اللهم اجعله رجلا من الأنصار فجاء على رضى الله عنه ، فقلت: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم على حاجئة، ثم جاء ، فقلت: إن رسول الله

[1]. اما آنچه را بسیاری از نادانان شیعه و داستانسرایان نابخرد با افترا ادعا دارند که حضرت(ص) امر جانشینی خود را به علی(ع) سفارش کرد دروغ، بهتان و افتراست، که با پذیرش آن خطای بزرگی لازم می آید. لازم می‌شود پس از پیامبر(ص) صحابه خیانت کرده باشند و بر سر زمین گذاشتن وصیت حضرت(ص) با هم تبانی نموده باشند... و آنچه را احیاناً بعضی داستانسرایان عامی و غیر عامی در بازار و جز آن در نظر می آورند که پیامبر(ص) در ارتباط با آداب و اخلاق به علی(ع) سفارش کرد ... همه شان سخنانی بی‌پایه است. هیچ چیز از آنها اساس ندارد. بلکه ساخته‌ی بعضی افراد پست و نادان است. از آن بیشتر نیست. کسی جز نابخرد پرده پوش به آن فریفته نشود.

صلی الله علیه وسلم علی حاجة ثم جاء، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: «افتح» فدخل، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: «ما حبسک علی» فقال: إن هذه آخر ثلاث کرات یردنی أنس یزعم إنک علی حاجة، فقال: «ما حملک علی ما صنعت ؟» فقلت: یا رسول الله، سمعت دعاءک ، فأحببت أن یکون رجلا من قومی، فقال رسول الله: «إن الرجل قد یحب قومه» «هذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین، و لم یخرجاه» وقد رواه عن أنس جماعة من أصحابه زیادة علی ثلاثین نفسا، ثم صحت الروایة عن علی وأبی سعید الخدری و سفینة ، و فی حدیث ثابت البنانی عن أنس زیادة ألفاظ."(حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، بی تا، ج۳ص۱۳۰)[1]

ابو محمد عبدالله بن محمد واسطی به سبب نقل این روایت جرح شد. او را از مجلس بلند کردند و جایش را هم شستند.(نک: ذهبی، تذکرة الحفاظ بی تا، ج۳ص۹٦٦) و حاکم نیشابوری شافعی که به اعتراف بسیاری از بزرگان اهل تسنن لااقل در برخی مقاطع، یگانه دوران خود بود به سبب آوردن و تصحیح این خبر مورد انواع حملات واقع و رافضی و خبیث خوانده شد.(ذهبی، تاریخ الاسلام۱٤٠۷، ج۲۸ص۱۳۱)

[1] . خادم پیامبر(ص) بودم. برای حضرت(ص) مرغی بریان آوردند، پس فرمود: خدایا محبوب‌ترین مخلوقات خود را برسان تا از این مرغ با من استفاده کند! انس گفت: دعا کردم که خدایا وی مردی انصاری باشد! پس علی(ع) آمد. گفتم پیامبر(ص) گرفتار است. دوباره آمد، گفتم: حضرت(ص) مشغول کاری است. بار دیگر آمد. پیامبر(ص) فرمود: در را باز کن! پس علی(ع) داخل شد. حضرت(ص) از علی(ع) پرسید: چه چیز مانع ورود تو شد؟ علی(ع) گفت: این دفعه‌ی سوم است که انس مرا رد کرد و ادعا نمود که تو سرگرم کاری هستی. پیامبر(ص) از انس پرسید: چه چیز تو را به این رفتار واداشت؟ پاسخ داد: ای رسول خدا دعایت را شنیدم. دوست داشتم آن فرد از کسان من باشد. حضرت(ص) گفت: انس گاهی اوقات خویشاوندانش دوست می‌دارد.

این حدیث مطابق شرط شیخین صحیح است ولی آن را نیاورده‌اند. جماعتی بیش از سی نفر از انس آن را روایت کرده اند. از طریق علی(ع) ، ابو سعید خدری و سفینة هم به صورت صحیح وارد شده است. و در طریق ثابت بنانی از انس الفاظ اضافی وجود دارد.

این در حالی است که باید اعتماد در ارتباط با راوی و ضبطش را از طریق تتبع روایت و مقایسه اش با روایات ثقات و توافق با عقل جستجو و احرازنمود.(نک: غماری، ۱٤۲۸، ص۲۲۳)

همهٔ این نمونه برخوردها در حالی است که برای این حدیث دهها طریق روایی وجود دارد و ابن کثیر آن را از طریق ذهبی و دیگران آورده است و از تألیفات متعدد جداگانه از طبری و دیگران در این ارتباط نیز یاد کرده است ولی در نهایت – و تحت تاثیر تعلقات مذهبی– گفته است: «و بالجملهٔ ففی القلب من صحهٔ هذا الحدیث نظر و ان کثرت طرقه والله اعلم»(ابن کثیر۱٤۰۸، ج۷ص۳۹۰)[1]

[1] . به طور کلی گرچه راه‌های ورودش فراوان است، ولی قلب نسبت به صحت این حدیث تردید دارد. و خدا بهتر می‌داند.

نتایج:

از این سیر و مقایسه اجمالی معلوم شد:

۱ – با وجود اختلاف نظر در میان رجالیان و محدثان فریقین رأی و رفتار غالب بزرگان تشیع و تسنن احتجاج به روایات و راویان مذاهب مخالف است.

۲ – دانشمندان هر یک از مذاهب به زبانی در باره صلاحیت راویان و صفات آنان سخن گفته‌اند که ما حصل و نتیجه نهایی سخن ایشان تکیه خاص بر صفات وثاقت (عدالت و ضبط) در راوی است.

۳ – اختلاف آراء در میان صاحبنظران فریقین در ارتباط با احتجاج به راویان و دخالت دادن مذهب در جرح در حوادث تاریخی صدر اسلام(زمامداری امت اسلام) و نوع نگاه به آن رخدادها ریشه دارد.

٤ – اختلاف نظر در پاره‌ای ابعاد با مطالعه در حوادث صدر اسلام و بازنگری محققانه در باورها و رفتارها و پرهیز از پیش داوری و اعمال تعصب قابل حل است و حل اختلاف سبب همسویی و همدلی مسلمانان می‌گردد.

<u>**منابع**</u>

قرآن کریم.

نهج البلاغه، (۱۳۷۰ هـش) ، تحقیق عبده، شیخ محمد، دار الذخائر، قم، الطبعة الأولی.

ابن أبی الحدید، عزالدین ابوحامد، **شرح نهج البلاغه**،(۱۳۷۸هـق) تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دار إحیاء الکتب العربیة، عیسی البابی الحلبی و شرکاه، الطبعة الأولی.

ابن أثیر، عزالدین علی، **الکامل فی التاریخ**، (۱۳۸٦هـق) ، دار صادر للطباعة و النشر، بیروت.

ابن صلاح، عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوری، **مقدمه ابن صلاح**، (۱۳۹۷ هـق۱۹۷۷م) تحقیق نور الدین عتر، دارالفکر المعاصر، بیروت.

ابن عدی، عبدالله، **الکامل فی ضعفاء الرجال**، (۱٤۰۹هـق) ، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت ، الطبعة الثانیة.

ابن کثیر، اسماعیل، **البدایة و النهایة**، (۱٤۰۸هـق)، دار احیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الأولی.

ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین، **لسان العرب**، (محرم۱٤۰۵هـق) ، نشر ادب الحوزة، قم.

أشعری، ابوالحسن، **مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین**، (۱٤۲٦هـق) ، المکتبة العصریة، بیروت، الطبعة الأولی.

أمیر حسنی صنعانی، محمد بن إسماعیل، **ثمرات النظر فی علم الأثر**، (۱٤۱۷هـــق - ۱۹۹٦م)،تحقیق رائد بن صبری بن أبی علفـة، دار العاصـمة للنشـر والتوزیـع، الریـاض، الطبعة الأولی.

امین، احمد، **ظهرالإسلام**، (۱٤۲٥هـق) ، دارالکتاب العربی، بیروت، الطبعة الأولی.

امینی، عبد الحسین، **الغدیر فی الکتـاب و السـنة و الأدب**، (۱۳٦٦هـش) ، دارالکتـب الإسلامیة، تهران، چاپ دوم.

بخاری، محمد بن اسـماعیل، **صـحیح بخاری(الجـامع الصـحیح)**، (۱٤۰۱هـق) ، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبـدالله، **المستدرک علی الصـحیحین**، (بـی‌تـا) ، تحقیـق یوسف مرعشلی، دارالمعرفة، بیروت.

همو، **معرفة علوم الحدیث**، (۲۰۰۳م) ، شـرح و مراجعـه سـعید محمـد لحـام، دار و مکتبة الهلال، بیروت.

حدیثی، عبدالله حسن، **أثرالحدیث النبوی الشریف فی اختلاف الفقهاء**، (۱٤۲٦هـق)، دارالکتب العلمیه، بیروت، الطبعةالاولی.

حر عاملی، محمد بن حسـن، **تفصیل وسایل الشیعة الی تحصـیل مسـائل الشـریعة**، (۱٤۰۹ هـق) ، موسسة آل البیت(ع) ، قم، الطبعة الأولی.

حیدری نسب، علی رضا، **حاکم نیشابوری و المستدرک علی الصحیحین**(با تاکید بـر اخبار مناقب)(۱۳۹۰هــش) ، انتشارات علمی فرهنگی، تهران، چاپ اول.

خطیب بغدادی، احمد بن علـی، **الکفایه فی علم الروایة**، (بـی‌تـا) ، المکتبـة العلمیـة، المدینة المنورة.

خمینی، روح الله، **ولایت فقیه،** (۱۳۶۱هـش) ، موسسه اهل البیت- بنیاد بعثت، تهران.

ذهبی، شمس الدین محمد، **تاریخ الإسلام،** (۱٤۰۷هـق) ، دار الکتاب العربی، بیروت، الطبعۀ الأولی.

همو، **تذکرۀ الحفاظ،** (بی تا) دار احیاء التراث العربی، بیروت.

همو، **سیر اعلام النبلاء،** (۱٤۱۳هـق) ، مؤسسۀ الرسالۀ، بیروت.

همو، **میزان الإعتدال،** (بی‌تا) ، دار المعرفۀ للطباعۀ و النشر، بیروت.

سبحانی، جعفر، **کلیات فی علم الرجال،** (۱٤۲۸هـق) ، مؤسسۀ النشر الاسلامی، قم، الطبعۀ الثامنۀ.

زقزوق، محمود حمدی و دیگران، **موسوعۀ علوم الحدیث**، وزارۀ الاوقاف، المجلس الأعلی للشئون الإسلامیۀ، القاهرۀ، ۱٤۲٤ هـق-۲۰۰۳م.

شرف الدین، عبدالحسین، **المراجعات،** (۱٤۱۳هـق) ، انتشارات اسوه، الطبعۀ الأولی.

شهرستانی، علی، **منع تدوین الحدیث،** (۱٤۱۸هـق) ، مؤسسۀ الأعلمی للمطبوعات، بیروت، الطبعۀ الأولی.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، **الملل و النحل،** (۱٤۰٤ هـق) ، تحقیق محمد سید الکیلانی، دارالمعرفۀ، بیروت.

صدوق، محمد بن علی، **عیون اخبار الرضا**(ع)، (۱٤۰٤هـق) مؤسسۀ الأعلمی للمطبوعات، بیروت، الطبعۀ الأولی.

صفری فروشانی، نعمت الله، **غالیان،** (۱۳۷۸هـق) ، بنیـاد پژوهشـهای اسـلامی آسـتان قدس رضوی، مشهد، چاپ اول.

طوسی، محمد بن حسن، **اختیار معرفة الرجـال،** (١٤٠٤هـق)، مؤسسـة آل البیـت(ع)، قم

عبدالحمید، صائب، **تاریخ الإسلام الثقافی و السیاسی،** (١٤٢٣هـق)، الغـدیر، بیـروت، الطبعة الثانیة.

عسقلانی، ابن حجر، **مقدمـة فـتح البـاری،** (١٤٠٨هـق) ، دار احیـاء التـراث العربـی، بیروت.

همو، **نخبة الفکر فی مصطلح اهل الأثر**(بی‌تا)، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

عسکری، مرتضی، **معالم المدرستین**، مؤسسة البعثة، تهران،١٤١٢هـق، الطبعة الأولی.

عمری، محمد قاسم، **دراسات فـی مـنهج النقـد عنـد المحـدثین،** (١٤٢٠هـق)، دار النفائس، اردن.

عمیدی، سید ثامر، **التقیة فی الفکر الإسلامی،** (١٤٢٦هـق) ، مرکز الرسالة، قـم، الطبعـة الثانیة.

غماری، احمد بن محمد، **فتح الملک العلی بصحة حدیث باب مدینـة العلـم علـی،** (١٤٢٨ه.ق) دلیل ما، قم، چاپ اول.

قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، **ینابیع المودة لذوی القربی**، (١٤١٦هق) ، دارالأسوة للطباعة و النشر، طهران، الطبعة الأولی.

کلینی، محمد بن یعقوب، **الأصول من الکافی**، (١٣٦٣هش) ، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چاپ پنجم.

مامقانی، عبدالله، **مقباس الهدایة فی علم ادرایة**(١٤٢٨ هق) ، منشورات دلیل ما، قم، الطبعة الأولی.

معارف، مجید، **پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه**، (١٣٧٤هش)، مؤسسه فرهنگی و هنری ضریح، چاپ اول.

همو، **شناخت حدیث**، (١٣٨٧هش) ، مؤسسه فرهنگی نبأ، تهران، چاپ اول.

نجاشی، احمد بن علی، **رجال النجاشی**، (١٤٢٤هق)، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، الطبعة السابعة.

نیشابوری، مسلم بن حجاج، **صحیح مسلم**(الجامع الصحیح) ، (١٤٢٥هق)، دار الکتاب العربی، بیروت، الطبعة الأولی.

بررسی استدلالات رضوی در رفع اشکالات وارد شده بر عصمت حضرت موسی (ع) و استفاده های سید مرتضی از آن در کتاب "تنزیه الانبیاء"

فرزانه بصیری[1]

چکیده

به اقتضای زمان و متناسب با چالش های هر دوره از زندگی آدمیان، همواره نزاع های مختلفی در مقوله ی عصمت انبیاء علیهم السلام مطرح بوده و هست. تفاوت دیدگاه امامیه و دیگر فِرَق کلامی در حدود عصمت، تعاریف مختلفی از آن را رقم زده است که در برخی موارد به طور کلی حقیقت رسالت انبیاء را مورد خدشه قرار داده است. از میان ائمه علیهم السلام، حضرت رضا علیه السلام در چندین مناظره، درباره ی مقوله ی عصمت انبیاء حضور داشته و به این شبهات پاسخ داده اند. پس از ائمه علیهم السلام، سید مرتضی و بسیاری از متکلمین شیعی این مسیر را پیش گرفته و هر یک به نوعی از روش ائمه علیهم السلام برای اثبات عصمت انبیاء یاری جسته اند. این مقاله برآن است تا به بیان استفاده های سید مرتضی از شیوه ی تنزیهی حضرت رضا علیه السلام در عصمت حضرت موسی علیه السلام بر مبنای مناظره ی مأمون بپردازد.

واژگان کلیدی: عصمت، مناظره، حضرت رضا علیه السلام، سید مرتضی، حضرت موسی علیه السلام

۱. دانشجوی کارشناسی علوم قرآن و حدیث دانشگاه معارف قرآن و عترت(ع)

مقدمه

مناظرات مأمون که در بیشتر موارد برای زیر سوال بردن جایگاه حقیقی حضرت رضا علیه السلام برگزار می‌شد، فضای علمی مناسبی را برای علمای مختلف از ادیان متفاوت ایجاد می‌نمود. از طرفی پاسخ های صریح و روشن حضرت رضا علیه السلام، به تنهایی نمایانگر حقیقت هر موضوع بود. مناظراتی که درباره ی عصمت انبیاء انجام می‌گرفت، اصولا به بیان آیاتی می‌پرداخت که هریک به ظاهر مخالفتی با عصمت داشته و آن را زیر سوال می‌برد. از آنجا که سوَر قرآنی فراوان به زندگانی حضرت موسی علیه السلام و ویژگی های خاص بنی اسرائیل پرداخته است، لذا این پیامبر الهی بیش از سایر انبیاء، در مقوله ی عصمت مورد هجمه قرار گرفته است. تا آنجا که بخش اعظمی از مناظره ی حضرت رضا علیه السلام به تنزیه ایشان می‌پردازد. این مقاله، پس از بیان نزاع های مختلف درباره ی حدود عصمت، به معنای عصمت و تعریفِ آن اشاره نموده و سپس نگاهی گذرا بر مناظرات حضرت رضا علیه السلام خواهد داشت. در پایان پس از بررسی روش شناسی حضرت رضا علیه السلام و سید مرتضی به تطبیق مناظره ی امام علیه السلام و کتاب تنزیه الأنبیاء می‌پردازد و استفاده های سید مرتضی را از شیوه ی تنزیهی حضرت رضا علیه السلام مطرح می‌سازد.

عصمت از نگاه فِرَق کلامی

میان امامیه و دیگر فِرَق کلامی، همواره بر سر مسئله ی عصمت نزاع بوده و هست. اعتقاد شیعه در مقوله ی عصمت، تفاوت های فراوانی را در تعریف این مهم به وجود آورده است. اهل سنت نیز به دلائل مختلف از پذیرش این تعریف سرباز زده اند.

فصلنامه معارف قرآن و عترت (ع)، بهار ٩٥، شماره ٣

شیعه ی امامیه هیچ نافرمانی، گناه صغیره یا کبیره ای را، قبل یا پس از نبوت بر پیامبران علیهم السلام روا نمی‌داند. همچنین نه تنها انبیاء، بلکه ائمه علیهم السلام را نیز معصوم می‌شمارد. این درحالیست که در میان اهل سنت تعاریف متعددی درباره ی عصمت به وجود آمده است. اهل حدیث و حشویه، ارتکاب گناهان کبیره را پیش از نبوت و گروهی از آنان پس از نبوت نیز جایز می‌شمرند. البته گناه کبیره ی دروغ را در آنچه مربوط به پیامبریِ پیامبران است، از این امر مستثنی می‌دانند. برخی دیگر این گناه را به شرط عدم تجاهر(پنهانی بودن)، پس از نبوت نیز جایز می‌دانند و حتی گروهی از آنان ارتکاب هرگونه کبیره را بلااشکال می‌دانند.(علم‌الهدی و سلمانی رحیمی ۱۳۷۷، ص ۲۵)

معتزله ارتکاب کبیره و همچنین صغیره ای که شأن پیامبران علیهم السلام را پایین آورد، قبل و بعد از نبوت ممنوع می‌داند. اما انجام گناهان صغیره، مشروط بر اینکه شأن ایشان را نکاهد، قبل و بعد از نبوت جایز است.

اما میان معتزله نیز اختلافاتی وجود دارد. گروهی اقدام به صغیره را، به صورت عمدی و از سوی شخص پیامبر صلی الله علیه و آله جایز شمرده و گروهی دیگر آن را ممنوع دانسته و معتقدند که پیامبران علیهم السلام به گناهی که آن را گناه می‌دانند، جز به تأویل آن اقدام نمی‌کنند.

نظّام و جعفربن مبشّر که هردو از متکلمان معتزلی هستند، درباره ی عصمت معتقدند:" ارتکاب هر گناهی از جانب پیامبران، تنها از سرِ غفلت و خطا می‌باشد و علاوه بر این نزد خداوند مؤاخذه خواهند شد، اگرچه آن گناهان از امت ایشان برداشته شده باشد و به خاطر آن مورد مؤاخذه قرار نگیرند. اما آنان به لحاظ شدّت معرفت و

علوّ مرتبه، مورد مؤاخذه می‌باشند و این گناهان به دلیل معرفتِ آن ها، از قُرب ایشان خواهد کاست." (علم‌الهدی و سلمانی رحیمی ۱۳۷۷، ص ۲۵)

اعتقاد همه ی این فِرَق درباره ی عصمت امامان بدین گونه است که انجام هر کبیره و صغیره ای را بر امام جایز می‌شمارند، اما همگی بر این مسئله متّفقند که ارتکاب کبیره از سوی امام، امامت او را فاسد و زائل کرده، تعیین جانشینی برای او را واجب می‌گرداند.

سید مرتضی متکلم بزرگ شیعی، معتقد است میان شیعه و معتزله در مورد جایز شمردن ارتکاب صغیره بنا به تحقیق، اختلافی اندک وجود دارد. او در کتاب تنزیه الانبیاء خود می‌نویسد:" غالب معتزله، انجام گناهانی را بر ایشان جایز می‌شمارند که سزاوار عقاب نبوده، تنها از ثواب عمل می‌کاهد. ابوعلی جُبّایی از پیشوایان معتزله معتقد است: «صغیره گناهی ست که عقاب و تنبیهی ندارد.» گویی اعتقاد ایشان بر آن است که آنچه سزاوار نکوهش و عقاب باشد از پیامبران واقع نمی‌شود. و این مطابق نظر شیعه است چرا که شیعه تنها ارتکاب تمام معاصی را از پیامبران نفی می‌کند ازین رو که انجام دهنده ی هر معصیتی مستحقّ نکوهش یا عقوبتی ست. زیرا احباط عمل، در نظر ایشان باطل و مردود است و اگر قائل به احباط نباشیم، هیچ معصیتی نخواهد ماند مگر آنکه فاعلِ آن مستحق نکوهش و عقاب خواهد بود و چنانکه استحقاق نکوهش و عقاب از پیامبران علیهم السلام نفی شود، ارتکاب همه ی گناهان از سوی ایشان لزوما منتفی خواهد بود." (علم‌الهدی و سلمانی رحیمی ۱۳۷۷، ص ۲۶)

بنا بر نظر او، اختلاف شیعه و معتزله در مقوله ی عصمت، تنها مربوط به مسأله ی احباط است و اگر احباط باطل و مردود شمرده شود، هر دو بر این رأی متفقند که هیچ

گناهی از پیامبران علیهم السلام سر نخواهد زد، زیرا در این صورت آنان سزاوار نکوهش و عقاب خواهند بود.

معنای عصمت

در قدیمی ترین کتاب لغت عرب، خلیل بن احمد فراهیدی، واژه ی عصمت را اینگونه معنا می‌کند: العِصْمَۀ أن یَعْصِمَک الله من الشر، أی: یدفع عنک (خلیل بن احمد و دیگران بی تا، ج ۱، ص ۳۱۳)؛ عصمت یعنی خداوند تو را از شرّ، مصون بدارد و آن را از تو دفع کند.

واژه ی عصمت به همراه مشتقاتش، سیزده بار در قرآن وارد شده است که از نظر لغوی، "تمسک و نگاه داری" یا "منع و بازداری" معنا شده است. اما امساک و عصمت نیز در معنا تفاوت هایی دارند، چرا که امساک امری درونی ست و شخص، خود موفق به این عمل می‌گردد اما عصمت امری از جانب خداست و هیچگاه تنها با خواست درونی انسان محقّق نخواهد شد.

در برخی موارد عصمت به چیزی که جنبه ی محافظ داشته و آدمی را از حوادث بد بازمی‌دارد، اطلاق می‌شود به همین سبب بلندی های کوه را "عصمت" نامیده اند. همچنین عرب به ریسمانی که بار به وسیله ی آن نگاه داشته می‌شود، "عِصام" می-گوید؛ زیرا بار به وسیله ی آن از افتادن و پراکندگی بازداشته می‌شود.

تعریف عصمت

سید مرتضی ادیب توانمند و متکلم بزرگ شیعی، عصمت را لطف و توفیقی الهی می‌داند که صاحب آن بی آنکه جبری بر خود ببیند به صورت اختیاری از گناه و زشتی پرهیز کند.

اما اینکه حقیقت این لطف چیست در میان امامیه بیشتر بر علم تأکید شده است. آنچه بازدارنده ی شخص معصوم از خطا و معصیت است، دانش وی به آن امور است. همانگونه که شیخ طوسی در تفسیر واژه ی برهان در آیه ی شریفه ی "لَولا أنً رَأی بُرهانَ رَبِّه" (یوسف/٢٤) مطلبی را ذکر کرده که مطلب اخیر را تأیید می‌کند:

«و یحتمل ان یکون البرهان لطفاً لطف اللّه تعالی له فی تلک الحال او قبلها، اختار عنده الامتناع من المعاصی، و هو الذی اقتضی کونه معصوماً و یجوز ان تکون الرؤیة بمعنی العلم» (طوسی، عاملی و آقا بزرگ تهرانی –، ج ٦، ص ١٢٤) محتمل است که مراد از "برهان"، لطف الهی قبل و بعد از آن واقعه باشد و یوسف نیز اجتناب از گناه را اختیار کرد و همین امر است که اقتضای معصوم بودن وی را دارد و جایز است که مراد از "رؤیت" علم باشد. (لشکری ١٣٩١، ص ٢٨)

فاضل مقداد در تعریف عصمت می‌نویسد: «العصمةُ ملکةٌ نفسانیةٌ یمنعُ المُتَصِّفُ بها مِن الفُجور مَعَ قُدرتِه عَلیه» (فاضل مقداد و قاضی طباطبایی ١٣٨٠، ج. ١: ص ١٧٠) ملکه بودن عصمت در این تعریف، بیان کننده ی تثبیت آن در شخص است، به طوریکه إتّصاف به عصمت، عدم موقتی بودن آن را نشان می‌دهد. منع از فجور نیز همان دوری از مطلق گناه است، خواه صغیره باشد یا کبیره که البته با وجود قدرت و اختیار فرد انجام می‌پذیرد.

سید مرتضی، حقیقت عصمت را امری تشکیکی و ذو مراتب می‌داند و برای کسانی جز نبی و امام، مراتبی از عصمت را قائل می‌شود. او معتقد است هرکس گناهی را ترک کند به همان میزان واجد مقام عصمت می گردد:

«قلنا: کل من علم اللّه تعالی أن له لطفاً یختار عنده الامتناع من القبح، فإنه لا بد أن یفعله و ان لم یکن نبیاً و لا إماماً، لأن التکلیف یقتضی فعل اللطف علی ما دل علیه فی مواضع کثیرة.» (علم‌الهدی، رجایی و حسینی اشکوری بی تا، ج ۳، ص ۳۲۶)

او برای تفکیک این سنخ از عصمت با عصمت انبیا و ائمه علیهم السلام، از تعبیر «عصمت مضاف» در مقابل «عصمت مطلق» استفاده کرده است. انبیاء و ائمه علیهم السلام از هرگونه گناه، به نحو مطلق عصمت دارند و عصمت مضاف، پرهیز از گناهان خاص است که دایره ای گسترده تر دارد:

«فان قیل: أ فتقولون فیمن لطف له بما اختار عنده الامتناع من فعل واحد قبیح أنه معصوم. قلنا: نقول ذلک مضافاً و لا نطلقه، فنقول: انه معصوم من کذا و لا نطلق، فیوهم أنه معصوم من جمیع القبائح، و نطلق فی الأنبیاء و الأئمة علیهم السلام العصمة بلا تقیید.» (علم‌الهدی، رجایی و حسینی اشکوری بی تا، ج ۳، ص ۳۲۶)

عصمت در کلام ائمه علیهم السلام نیز امتناع از جمیع محارم الهی است، همانگونه که هشام بن حکم درباره ی معنای آن از امام صادق علیه السلام سوال کرده و حضرت این چنین پاسخ فرموده اند: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنْ ذَلِکَ فَقَالَ الْمَعْصُومُ هُوَ الْمُمْتَنِعُ بِاللَّهِ مِنْ جَمِیعِ مَحَارِمِ اللَّهِ وَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی- وَ مَنْ یَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِیَ إِلی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ (آل عمران/۹۶)»

همچنین از کلام امام سجاد علیه السلام درمی‌یابیم عصمت امری ظاهری نیست، بلکه منصوص از جانب خدا بوده و طبق نقل قرآن، شرط عصمت، چنگ زدن به حبل الله است: «وَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ علیه السلام الْإِمَامُ مِنَّا لَا يَكُونُ إِلَّا مَعْصُوماً، وَ لَيْسَتِ الْعِصْمَةُ فِي ظَاهِرِ الْخِلْقَةِ فَتُعْرَفُ، قِيلَ: فَمَا مَعْنَى الْمَعْصُومِ؟ قَالَ: الْمُعْتَصِمُ بِحَبْلِ اللَّهِ، وَ حَبْلُ اللَّهِ هُوَ الْقُرْآنُ، لَا يَفْتَرِقَانِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ الْإِمَامُ يَهْدِي إِلَى الْقُرْآنِ وَ الْقُرْآنُ يَهْدِي إِلَى الْإِمَامِ، وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ (إسراء/ ۹)»

مناظرات حضرت رضا علیه السلام

به گواه تاریخ در زمان امام رضا علیه السلام، به دلیل شرایط سیاسی و فرهنگی موجود در جامعه، مناظره از ضرورت خاصی برخوردار بوده است. همچنین یکی از روش هایی که امام علیه السلام از آن برای تبلیغ دین و هدایت مردم به راه راست و صراط الهی یاری می‌جستند، مناظره با علما و دانشمندان بزرگ آن زمان بود. محققین شمار مناظرات حضرت را پانزده عدد دانسته اند که هر یک متناسب با موقعیت، مختصر یا مفصل برگزار شده است. مأمون عباسی، طبق نقل تاریخ در بیشتر این مناظرات حضور داشته است. مهمترینِ مناظرات حضرت به شرح زیر است:

مناظره ی حضرت با جاثلیق، عالم بزرگ یهودی و مناظره با رأس الجالوت، پیشوای بزرگ یهودیان در اثبات نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله و موضوع توحید

مناظره با عمران صابی و مناظره با سلیمان مروزی در حوزه ی توحید و یکتاپرستی

مناظره با علی بن محمد جهم و مأمون درباره ی عصمت انبیاء علیهم السلام

اگرچه مأمون با تشکیل این مناظرات در دربار خود، بـه ظـاهر در پـی اثبـات علـم دوستی خود بود، اما هدف اصلی او زیـر سـوال بـردن حضـرت رضـا علیـه السـلام و تخریب وجه ی ایشان در برابر مردم بود. شـیخ صـدوق در اینبـاره مـی‌گویـد: «مـأمون دانشمندان سطح بالای هر فرقه ای را در مقابل امام قرار می‌داد تا حجت آن حضـرت را به وسیله ی آنان از اعتبار بیاندازد و این به جهت حسد او نسبت به امام و منزلت علمی و اجتماعی او بود. اما هیچکس با آن حضرت روبرو نمی‌شد جز آنکه به فضل او اقـرار کرده و به حجتی که از طرف امام علیه او اقامه می‌شد، التزام مـی‌نمـود.» (عیـون اخبـار الرضا، ص۱۵۲)

بررسی روش شناسی حضرت رضا علیه السلام

حضرت در مناظرات خود، با به کارگیری استدلالات عقلی و یقینی، انسان ها را بـه آزاد اندیشی و منطق عقل و تفکّر دعوت می‌نمود. ایشـان بـا محـور قـرار دادن قـرآن و استفاده از تشبیه و تمثیل مسیر مناظرات را همـوار سـاخته و بـا در نظـر گـرفتن سـطح مخاطبین، مناظره را پیش می‌گرفتند. آن جا که رهبر یک مکتب به مناظره برمی‌خاسـت، حضرت با تبحّر خاص خود و با استدلال های مختلف او را به زانـو درمـی‌آورنـد و در جای دیگر که مخاطب حضرت یک شخص عادی و عامی بوده، با چند جمله ی سـاده و تشبیه، حق را برای او آشکار می‌ساختند و در مواردی که خواص اصـحاب، مخاطـب حضرت بودند و گنجایش درک معارف را در سطوح بالا داشتند، جوابی مطابق با عقـل و خرد آن ها ارائه می‌دادند.

حضرت با رعایت اصل ایجاز، انصافِ در مناظرات و تکریم فرد مقابل و نیـز دوری از هرگونه تعصب، مخاطب خود را در موقعیتی واقعی و بی نظیـر بـرای پـذیرش حـق قرار می‌دادند. در مناظراتی که با اهل کتاب رخ می‌داد، ایشان با آگاهی کامـل از کتـب و ادیان آنها، پاسخی قاطعانه و دندان شکن را ارائه می‌نمودند. لذا این مناظرات هریک بـه تنهایی، گروهی از مردمان را با حقیقت دین اسلام آشنا می‌نمـود و راه حـق را بـه آنـان نشان می‌داد. (ضیغم‌زیدی ۱۳۹۰، صص ۱۷–۲۵)

فرآیند مناظراتی حضرت رضا علیه السلام را می‌توان به سـه مرحلـه ی دعـوت بـه پرسش، همگامی با مخاطب منـاظره و هـدایت کـردن او تقسـیم کـرد. امـام همـاره در مناظرات، مخاطب خود را به پرسش دعوت می‌نمود. این شـیوه ی رفتـاری امـام علیـه السلام موجب می‌شد، طرف مقابل بدون هیچ واهمه ای سوال خود را مطرح نماید.

پس از آن همگام شدن امام با مباحثه گر، فضا را برای طرح دیـدگاه هـا و پیشـنهاد های بیشتر باز می‌نمود. به عبارتی همراه شدن امام علیه السلام با فرد مقابل، از مقاومـت او می‌کاست و او را به سمت پذیرش حقیقت رهنمون می‌ساخت. در رفتار ارتباطی امام علیه السلام، مخاطب چاره ای نداشت جز اینکـه قـدم بعـدی را بـا ایشـان بـردارد؛ بـه عبارت دیگر، همگامی و هم آوایی امام علیه السلام، به هدایت طرف مقابل منتهی مـی-شد و این سرانجام هر یک از مناظرات بود. (هاشمی‌اردکـانی و میرشـاه‌جعفـری ۱۳۸۷، صص ۱۵–۱۸)

بررسی روش شناسی سید مرتضی

سید مرتضی در مسیر اثبات عصمت انبیاء و ائمه علیهم السلام، از بـراهین عقلـی و نقلی مختلفی یاری جسته است. یکی از براهین عقلی که او بدان اشـاره نمـوده، برهـان

فصلنامه معارف قرآن و عترت (ع)، بهار ۹۵، شماره ۳

امتناع تسلسل است. سید مرتضی این دلیل را از مهمترین ادله ی عقلی مسئله ی عصمت دانسته و در آثار مختلف خود آن را مطرح ساخته است. مطابق این استدلال، اگر امام دچار خطا شود نیازمند امامی دیگر خواهد بود که او را از خطا باز دارد و اگر آن امام نیز معصوم نباشد، نیازمند امامی دیگر است و این همان تسلسلی ست که منطقا و عقلا باطل است چرا که لازم است مجموعه ی تمامی این امامان غیرمعصوم، به امام معصومی ختم شود. لذا براساس این برهان، امام پس از دریافت مقام امامت، تصحیح کننده ی خلق از خطاهایی ست که به جهت آن واجد مقام امامت شده است.

دلیل عقلی دیگر، برهان حفظ شریعت است. این برهان از کامل ترین براهینی ست که سید مرتضی در آثار خود در اثبات عصمت امامان نقل کرده است. این برهان هم عصمت ظاهری و هم عصمت باطنی امام را ثابت می‌کند و هم معصوم بودن وی را قبل و بعد از انتصاب به مقام امامت مُبرهن می‌سازد. براساس این استدلال امام، ولی خداوند متعال بر خلق اوست و از آنجا که ولی قرار دادن شخصِ معصیت کاری که به واسطه ی انجام معاصی در باطن شایسته ی لعن و برائت است، از حکیم قبیح است، از این رو واجب است که امامِ منصوب از ناحیه ی خداوند، واجد مقام عصمت باشد.

سید مرتضی به براهین مختلف نقلی نیز استدلال کرده است. این براهین که مجموعه ای از آیات و روایات هستند، عمدتا در اثبات عصمت ائمه علیهم السلام به کار رفته اند. (لشکری ۱۳۹۱، ص ۳۰)

معرفی حدیث مناظره ی امام رضا علیه السلام در نزد مأمون

حدیث مناظره ی امام رضا علیه السلام در نزد مأمون، از مهمترین احادیث اعتقادی شیعه است که به اثبات عصمت انبیاء علیهم السلام می‌پردازد. مأمون سخن خود را با این سؤال آغازیده است: «أَ لَيْسَ مِنْ قَوْلِكَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ؟» و امام پس از پاسخ مثبت به این سوال، درباره ی بسیاری از آیات قرآن که به ظاهر مُنافی عصمت انبیاء علیهم السلام هستند، سخن گفته و به تک تک سوالات مأمون در این مناظره پاسخ می-گویند. در این حدیث، امام علیه السلام درباره ی عصمت انبیاء بزرگی چون حضرت آدم، حضرت ابراهیم، حضرت موسی و حضرت یونس علیهم السلام و همچنین پیامبر صلی الله علیه و آله سخن گفته اند.

از میان تُراث حدیث شیعه کتبی چون عیون اخبار الرضا در جلد ۱، صفحه ی ۱۹۵، الإحتجاج در جلد ۲، صفحه ی ٤٢٦ و بحارالانوار(ط - بیروت)، جلد ۱۱، صفحه ی ۷۸(باب عصمة الانبياء و تأويل ما يوهم و خطإهم و سهوهم...) این حدیث را به طور کامل نقل کرده اند. شیخ صدوق به عناوین مختلف در کتاب التوحید خود این حدیث را به صورت تقطیعی نقل کرده است. علامه ی مجلسی نیز در ابواب "ارتكاب ترك الاولى و معناه و كيفيته و كيفية قبول توبة" و باب "نفى الرؤية و تأويل الآيات فيها" این حدیث را مورد کاوش قرار داده است.

این حدیث در تمامی منابع حدیثی بالا، تنها با یک سلسله سند نقل شده است. همچنین تمامی مصادر حدیثی شیعه در نقل این حدیث به کتب شیخ صدوق ارجاع داده اند. راویان این حدیث، با احتساب شخص صدوق علیه الرحمة پنج نفر بوده اند:

حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ تَمِيمٍ الْقُرَشِیُ[1] رَضِیَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنِی أَبِی عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ النَّيْسَابُورِیِّ عَنْ عَلِیِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْجَهْمِ قَال ...

این مقاله تنها به بررسی بخش کوچکی از این حدیثِ بلند پرداخته و عصمت حضرت موسی علیه السلام را مورد واکاوی قرار می‌دهد.

بررسی تطبیقی عصمت حضرت موسی علیه السلام

اگرچه آیات مرتبط با عصمت حضرت موسی علیه السلام در قرآن فراوان دیده می‌شود، لیکن مأمون برای به چالش کشیدن عصمت این نبی بزرگوار، تنها تعدادی از آن آیات را بیان کرده است و حضرت رضا علیه السلام به صورت مُجمل و قاطعانه تمامی آن را پاسخ گفته اند. آنچه در این مقال به بررسی آن خواهیم پرداخت، استفاده های سید مرتضی از استدلالات حضرت رضا علیه السلام است که به کمک آن، به تنزیه انبیاء پرداخته است.

موسی علیه السلام و نسبت ناروای نافرمانی خدا در قتل

مأمون پس از پرسش درباره ی عصمت حضرت آدم و حضرت ابراهیم علیهما السلام، اولین سوال خود را درباره ی عصمت حضرت موسی علیه السلام این چنین آغازیده است: «فَأَخْبِرْنِی عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَ فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَضى عَلَيْهِ قالَ هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ(قصص/۱۵)؛ موسی او را با مشت زد و او مُرد، گفت این از کار شیطان است.» و حضرت رضا علیه السلام در پاسخ به او فرمودند: موسی به یکی از شهرهای

[1] (٤). يوجد فی بعض كتب الرجال« القرشیّ» بفتح القاف و سكون الراء المهملة: قريةٌ من بلد بخارا و هو منسوب إليها، و لكن المشهور عند العلماء بالقرشی بضم القاف و فتح الراء كانه منسوب الى قريش.

فرعون وارد شد در حالیکه بی‌اطّلاع از ورود او بودند و این ورود، بین مغرب و عشاء رخ داد، در آن هنگام دو مرد را دید که با یکدیگر زد و خورد می‌کنند، یکی از گروه موسی و دیگری از دشمنان او بود. آن که هم گروه و هم مسلک موسی بود، از موسی بر علیه دیگری که دشمن بود کمک خواست، موسی علیه السّلام هم به حکم خدا درباره دشمن حکم کرد و با مشت او را زد و او مُرد، و (موسی علیه السلام پس از این کار) گفت: این عمل کار شیطان است و منظورش زد و خوردی بود که بین آن دو مرد رخ داده بود، نه کشتن آن مرد توسّط موسی. او یعنی شیطان، دشمنی است گمراه‌کننده و آشکار. (ابن بابویه و لاجوردی زاده بی تا، ج ۱، صص ۱۹۸–۱۹۹)

در بررسی سخن حضرت رضا علیه السلام می‌توان دریافت، اطلاع از شرایط این زد و خورد و سبب آن که ظاهرا در آیات قرآن بازگو نشده است، خود دلیلی بر تنزیه حضرت موسی علیه السلام است. از نکات مهمی که حضرت به آن اشاره نموده اند آن است که موسی علیه السلام به حکم الهی عمل کرده و دشمن را رانده است و این عملِ نفسانیِ او محسوب نمی‌شود. همچنین ایشان به واژه ی "هذا" اشاره نموده و معتقدند اگرچه ظاهر آیه دلالت بر شخص موسی علیه السلام دارد ولی ایهام موجود در آن، موجب دور شدن از معنای حقیقی که همان شیطانی بودن زد و خورد بوده، شده است. این بیانِ حضرت، مسیر را برای تطهیر حضرت موسی علیه السلام بسیار هموار ساخته است.

شریف مرتضی، علت زد و خورد را همان گونه ای مطرح نموده که حضرت رضا علیه السلام فرموده اند اما از بیان موقعیت و شرایط این اتفاق سخنی به میان نیاورده است. او کلام خود را بر این مطلب متمرکز ساخته است که عمل موسی علیه السلام از لحاظ عقلی قُبحی ندارد و معتقد است هر رنجی که در راه دفاع از مظلوم و راندن ظالم

و به صورت غیرعمد متوجّه ظالم شود، پسندیده است و سزاوار عقوبتی نیست. همچنین به این مطلب اشاره می‌کند که بین دفاع انسانی از خود یا از مظلومی دیگر، به شرط عدم تعمّد در آن، تفاوتی وجود ندارد و چنانچه این دفاع به ضرر یا قتلی منجر شود، قبیح شمرده نمی‌شود.

مأمون اما پس از پاسخگویی حضرت رضا علیه السلام بار دیگر می‌پرسد: « فَمَا مَعْنَى قَوْلِ مُوسَى رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي(قصص/١٦)؛ خداوندا! من به خودم ظلم کردم، مرا بیامرز» حضرت به او فرمودند: منظورش این است که من با وارد شدن به این شهر، خود را در شرایطی قرار دادم که نمی‌بایست در آن شرایط قرار می‌گرفتم، «فَاغْفِرْ لِي[1]» یعنی مرا از دشمنانت بپوشان تا به من دست نیابند و مرا نکشند، خداوند نیز او را آمرزید (و یا طبق آنچه در اینجا آمده، او را پوشانید) زیرا که او سترکننده و (آمرزنده و) مهربان است، موسی علیه السّلام گفت: خداوندا! به شکرانه این نعمت، یعنی بازوئی که به من دادی به گونه‌ای که با یک مشت مردی را از پای در آوردم هرگز کمک کار مجرمین نخواهم بود، بلکه با این نیرو در راه تو مجاهده خواهم کرد تا تو راضی شوی. (ابن بابویه و لاجوردی زاده بی تا، ج ۱، ص ۱۹۹)

اشاره ی حضرت رضا علیه السلام به معنای پوشانندگی واژه ی "إغفر" و شرح منظور حضرت موسی علیه السلام از بیان عبارت "رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي" بسیار دقیق و خردمندانه است؛ آن چنان که معنای این عبارت به طور کلی تغییر کرده است و

[1] (۱)- لازم به تذکّر است که اصل معنی« غفران» عبارتست از« ستر» و« پوشش»، ولی ترکیب« اغفر لی» معنایش این است که« برای من بپوشان» و مفعول در اینجا حذف شده است و معمولا مفعول در این ترکیب،« ذنب» و امثال آن است، و به نظر می‌رسد اگر آنچه در متن به حضرت رضا علیه السّلام نسبت داده شده مراد بود، باید می‌گفت:« اغفرنی» یعنی مرا بپوشان، نه« اغفر لی» و اللّه العالم.(مترجم).

برخلاف ظاهر، حضرت موسی علیه السلام از شرایط پیش آمده برحذر بوده و به دنبال آن است که هرگونه ابهام را برطرف سازد چرا که عمل او، نگاه مردم نسبت به نبی خدا را -هرچند او را نشناسند- تغییر خواهد داد. این در حالیست که هیچ یک از مردم از حقیقت عمل ایشان مطلع نبوده و نیستند.

سید مرتضی در مورد گفته ی آن حضرت که: هَذا مِن عَمَلِ الشَّیطانِ دو وجه را در نظر گرفته است:

«نخست: منظور حضرت موسی علیه السلام آن بوده است که آراستن و زیبا جلوه دادن کارِ کشتن قبطی توسط من و ترک تأخیر در اقدام به کشتن(ترک استحباب) و کمک من به سزاواری او برای جلب ثواب، کارِ شیطان بوده است.

دوم: کارِ مقتول، که مخالفت با فرمان الهی و یافتن استحقاق کشته شدن بوده است، از کارهای شیطان و عمل آن ملعون است. (در این خصوص روایاتی نیز از امامان معصوم علیهم السلام وارد شده است.)» (علم‌الهدی و سلمانی رحیمی ۱۳۷۷، ص ۱۲۳)

او در این باره به استدلال حضرت رضا علیه السلام مبنی بر اینکه زد و خورد میان آن دو مرد از کارهای شیطان بوده است، اشاره نکرده بلکه وجوهی متفاوت را مطرح ساخته است. پس از بیان مطالبی که گذشت، درباره ی این سخن حضرت موسی علیه السلام که "رَبِّ إنّی ظَلَمّتُ نَفسی فَاغفِرلی" ضمن اشاره به کلام حضرت آدم علیه السلام که فرموده اند "رَبَّنا ظَلَمْنا أنْفُسَنا وَ إنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَکُونَنَّ مِنَ الْخاسِرین" دو وجه را در نظر می‌گیرد و این چنین می‌نویسد:

«نخست: این بیان به عنوان یک دعا و در حال تضرع و اعتراف به کوتاهی در شکر نعمت ها بوده و (واقعا) اظهار طلب آمرزش از گناهی نیست.

دوم: این بیان به خاطر محروم کردن خود از یافتن ثوابِ بیشتر ناشیِ از عمل به مستحب، از سوی ایشان صادر شده است.» (علم‌الهدی و سلمانی رحیمی ۱۳۷۷، ص ۱۲۳)

او معنای عبارت "فَاغفِرلی" را نیز پذیرش عبادت و تضرع نزد خداوند متعال می-داند.

در ادامه، درباره ی تعمّدی بودن عملِ حضرت موسی علیه السلام سخن گفته و به این شبهه به دو شکل پاسخ می‌گوید. یکی از وجوهی که سید مرتضی بدان تأکید داشته و در استدلال های آتی خود نیز از آن یاری جسته است، تخییر حضرت موسی علیه السلام در اجرای حکم آن قبطی می‌باشد. او معتقد است خداوند متعال، سزاواری آن قبطی را برای کشته شدن به سبب کفر وی، به موسی علیه السلام فهمانده بود اما آن حضرت را برای به تأخیر انداختن اجرای حکم تا زمان فراهم شدنِ امکان، مخیّر فرمود و هنگامی که حضرت موسی علیه السلام جسارت او را نسبت به یکی از پیروان خود مشاهده کرد، از سرِ عمد قصد کشتن او را نموده و استحباب تأخیر کشتن او را ترک کرد. لذا آن حضرت تنها به مستحبی عمل ننموده است.

سید مرتضی به اقتضای شرایط زمانیِ خود و تشطّط آراء میان امامیه و معتزله، در ادامه درباره ی صغیره بودن عمل حضرت موسی علیه السلام نیز سخن می‌گوید و این چنین استدلال می‌نماید:

«وقوع قتل از چند شکل خارج نیست: نخست اینکه آن حضرت متعمّد و آن قبطی سزاوار کشته شدن بوده است؛ دوم اینکه آن حضرت متعمّد ولی قبطی غیرمستحق بوده و وجه سوم، سهوی بودن قتل و مستحق بودن وی است. با فرض احتمال نخست،

حضرت موسی علیه السلام به طور مطلق نافرمان نبوده است و مرتکب گناهی نشده است. بنا به احتمال دوم نیز، این کار برای پیامبران جایز نیست زیرا اگر قتل عمد و بدون استحقاقِ مقتول صغیره تلقی شود، گناهان بزرگ دیگری مانند زنا را نیز می‌توان صغیره شمرد و چون زنا و مانند آن را عاملِ تنفیر دانسته اند، بی شک این عامل در قتل، بیشتر و قوی تر است و چنانچه کشتن قبطی از سرِ سهو و خطا باشد، با فرضِ استحقاق مقتول، قتل قبیح شمرده نمی‌شود و در این صورت نیازی به ذکر صغیره بودن گناهِ قتل نبوده و این ادعا نادرست و غیرمنطقی محسوب می‌گردد.» (علم‌الهدی و سلمانی رحیمی ۱۳۷۷، ص ۱۲۳)

موسی علیه السلام و اسناد گمراهی به یکی از پیروانش

امام رضا علیه السلام، درباره ی آنچه بر حضرت موسی علیه السلام پس از ماجرای زد و خورد پیش آمده است، اشاره کرده و می‌فرمایند: «فردا صبح، موسی علیه السّلام در شهر ترسان و مراقب بود که دید دوباره همان کسی که دیروز او را به یاری طلبیده بود، بر علیه شخص دیگری، از او کمک می‌خواهد، موسی فرمود: تو جدّا آدم اهل شرّی هستی، دیروز با یکی نزاع می‌کردی و امروز با دیگری! ادبت خواهم کرد، و خواست او را بزند، و همین که خواست آن کسی را که دشمن آن دو بود بزند او- همان که هم گروه و هم مسلک موسی بود- گفت: ای موسی آیا می‌خواهی همان طور که دیروز یک نفر را کشتی، مرا هم بکشی! تو می‌خواهی جبّار باشی و در صدد آن نیستی که جزء مصلحین باشی!» (ابن بابویه و لاجوردی زاده بی تا، ج ۱، ص ۱۹۹)

این سخن حضرت موسی و اسناد گمراهی به یکی از پیروانش، در آیه ی ۱۹ سوره ی قصص مطرح شده است. آنجا که خداوند متعال فرموده است: "فَلَمَّا أَنْ أَرادَ أَنْ

يَبْطِشَ بِالَّذی هُوَ عَدُوٌّ لَهُما قالَ يا مُوسى أَ تُريدُ أَنْ تَقْتُلَنی كَمـا قَتَلْـتَ نَفْسـاً بِالْـأَمْسِ إِنْ تُريدُ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ جَبَّاراً فِی الْأَرْضِ وَ ما تُريدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُصْلِحين"

همانگونه که مشخص است، حضرت رضا علیه السلام، در این باره تنها به موقعیت حضرت موسی علیه السلام در آن زمان اشاره نموده و عصـبانیت ایشـان را در عملکـرد یکی از یاران آن حضرت، مطرح ساخته اند. طبیعی ست که رفتار آن شخص، به چنـین بازخوردی از حضرت موسی علیه السلام منجر شود چرا که ایشان از تصوّر غلط او بـه شدت خشمگین شده اند. همچنین برداشت آن فـرد نـابخرد از یـاری رسـانی حضـرت موسی علیه السلام نیز دلیل دیگری بر این مطلب است که بر عصمت ایشان خدشـه ای وارد نشده و اشاره ی قرآن به دیدگاهِ غلطِ آن فرد نسبت به حضرت موسی علیه السلام بوده است.

سید مرتضی نیز، در استدلال خود به تحجّر و جفاپیشگی قوم حضرت موسی علیـه السلام اشاره می‌کند و آنان را کسانی می‌داند که علی رغم مشاهده ی نشانه ها و معجزه های بسیار، با مشاهده ی تعدادی بت پرست گفتند: "إجْعَـل لَنـا إلَهـا كَمـا لَهُـمْ آلِهَـة". سپس درباره ی گفتار حضرت موسی علیه السلام در آن موقعیت چنین مـی‌نویسـد: «آن حضرت این جمله را هنگامی به آن مرد از پیروان خود گفت که با بیم بر جانِ خـود بـه خاطر کشتنِ قبطی، در حال گریز از شهر بود، پس همان مرد را دیده که با یکـی دیگـر از فرعونیان درگیر بود و او بار دیگر موسی علیه السـلام را بـه یـاری طلبیـد و غـرض ایشان این بوده است که تو در طلب آنچه بدان دست نخـواهی یافـت، نـاموفق بـوده و خود را برای آنچه که از توان تو خارج است، به زحمت مـی‌افکنـی پـس همچـون روز گذشته آهنگِ یاری او را کرد اما او به خاطر کُند ذهنی و کج فهمی خود گمان بـرد کـه

حضرتش قصد کشتن او را دارد و (با صدای بلند) گفت: "أَ تُریدُ أَنْ تَقْتُلَنی کَما قَتَلْتَ نَفْساً بِالْأَمْسِ إِنْ تُریدُ إِلاَّ أَنْ تَکُونَ جَبَّاراً فِی الْأَرْضِ وَ ما تُریدُ أَنْ تَکُونَ مِنَ الْمُصْلِحین" لذا آن حضرت از کشتن قبطی منصرف شد و بدین ترتیب خبر کشته شدن قبطی در روز قبل آشکار (و قاتل شناخته) شد.» (علم‌الهدی و سلمانی رحیمی ۱۳۷۷، ص ۱۲٤)

سید مرتضی، عملِ حضرت موسی علیه السلام را متفاوت گزارش می‌کند. او معتقد است موسی علیه السلام به قصدِ یاری رساندنِ آن مرد، به آن دو نفر نزدیک شده اما او به خاطر کج فهمی، به ایشان گمان غلط برده و تصوّر می‌کند حضرت موسی علیه السلام قصدِ جان او را دارد.

واضح است که بیان حضرت رضا علیه السلام و برداشت سید مرتضی هر دو بر کج فهمی آن پیرو دلالت دارد و این فهم غلط منجر به بیان این جمله شده است و لذا بر عصمت حضرت موسی علیه السلام خدشه ای وارد نمی‌شود.

موسی علیه السلام و اسناد گمراهی به خود

مأمون که از پاسخ گویی حضرت رضا علیه السلام در حیرت است می‌گوید: خداوند از طرف انبیائش، به شما جزای خیر دهد یا ابا الحسن! و سپس معنای این آیه را می‌پرسد: «فَعَلْتُها إِذاً وَ أَنَا مِنَ الضَّالِّینَ؛ [موسی به فرعون گفت:] من که آن کار (یعنی قتل) را مرتکب شدم، در آن موقع ضالّ (گم شده یا گمراه) بودم (شعراء: ۲۰)»

حضرت فرمودند: وقتی موسی [از مدین] نزد فرعون برگشت، فرعون گفت: «وَ فَعَلْتَ فَعْلَتَکَ الَّتِی فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْکافِرِینَ؛ آن کار را مرتکب شدی و نسبت به من و خوبی‌های من ناسپاس بودی (شعراء: ۱۹)» حضرت موسی گفت: من آن کار را در

موقعی انجام دادم که راه را گم کرده و اشتباها به آن شهر در آمده بودم[1] و وقتی از شـما ترسیدم فرار کردم و پروردگارم به من حکمت بخشید و مرا از جمله پیامبران قـرار داد. (ابن بابویه و لاجوردی زاده بی تا، ج ۱، ص ۱۹۹)

مشخص است که حضرت رضا علیه السلام برای شرح آیه ی ۲۰ سوره ی شـعراء، به آیه ی پیشین اشاره نموده و واژه ی "ضالّ" را گم شده ی از راه معنا می‌کنند. ایشـان به بیان این مطلب می‌پردازند که نیل به مقام نبوت حضرت موسی علیه السلام در همین ایام رخ داده است.

حضرت رضا در ادامه می‌فرمایند: خداوند عزّوجلّ بـه حضـرت محمّـد صـلی اللّـه علیه و آله نیز می‌فرماید: «أَ لَمْ یَجِدْکَ یَتِیماً فَآوی؛ آیا تو را یتیم نیافت و برایـت سـرپناه و سرپرست قرار داد. (ضحی:٦)» یعنی تو را تنها نیافت و مردم را بـه سـوی تـو سـوق داد؟ «وَ وَجَدَکَ ضَالًّا؛ و تو را گم شده یافت (ضحی: ۷)» یعنی در نـزد قـوم خـود، گـم شده و ناشناخته بودی، «فهدی؛ و هدایت و راهنمایی کرد» یعنی مردم را به شناخت تو، راهنمایی کرد، «وَ وَجَدَکَ عائِلًا فَأَغْنی؛ و تو را فقیر یافت و غنی نمود (ضحی: ۸)» یعنی دعای تو را مُستجاب کرد و به این وسیله تو را غنی نمود. (ابن بابویه و لاجـوردی زاده بی تا، ج ۱، صص ۱۹۹–۲۰۰)

[1] – واضح است که اگر این جوابها واقعا از امام علیه السّلام باشد اسکاتی است نه حلّی، و ثانیا فرعونیان بدستور فرعون بچّه‌های بنی اسرائیل را می‌کشتند و زنان را اسیر می‌کردند، و آنان(فرعونیان) مفسد فی الارض بودند و کشتن یک مفسد فی الارض، بدون قصد مسأله‌ای نیست که خلاف عصمت باشد و این قدر نیاز به تکلّف داشته باشد(غ)

ایشان با اشاره به بی مهری های مردمان نسبت به حضرت رسول صلی الله علیه و آله، به ترجمه ی واژه ی "ضالّ" پرداخته و معتقدند این ضلالت یعنی ناشناخته بودن در میان قوم و نه اینکه شخص در گمراهی به سر برد.

سید مرتضی نیز در بررسی این دو آیه چنین می‌نویسد: «منظور فرعون از "وَ أنْتَ مِنَ الْکافِرینَ" کافر بودن موسی نسبت به نعمت های او بوده است زیرا وی تا هنگام جوانی و بلوغ، سرپرست موسی علیه السلام بود. فرعون در جایی دیگر نیز می‌گوید: "أ لَمْ نُرَبِّکَ فینا وَلیداً وَ لَبِثْتَ فینا مِنْ عُمُرِکَ سِنین"

درباره ی سخن موسی علیه السلام "فَعَلْتُها إذاً وَ أنَا مِنَ الضَّالِّینَ" نیز مراد حضرت آن است که من از این امر غافل بودم که مشتم موجب قتلی شود یا اینکه دفاع از مظلوم به کشته شدن آن قبطی بیانجامد. همچنین ممکن است غرض آن حضرت، گمراه شدن از انجام یک مستحب، یعنی خودداری از قتل در آن زمان و عدم دستیابی به ثواب آن باشد.» (علم‌الهدی و سلمانی رحیمی ۱۳۷۷، ص ۱۲۵)

موسی علیه السلام و خواهش دیدار پروردگار

مأمون بار دیگر می‌گوید: آفرین بر شما ای فرزند گرامی رسول خدا! اما معنای این آیه چیست؟: «وَ لَمَّا جاءَ مُوسی لِمِیقاتِنا وَ کَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أرِنِی أنْظُرْ إلَیْکَ قالَ لَنْ تَرانِی؛ وقتی موسی در وقت و موعدی که معیّن کرده بودیم آمد و پروردگارش با او سخن گفت، گفت: خدایا، خود را به من نشان بده تا به تو بنگرم(اعراف: ۱۴۲)» چگونه ممکن است موسی کلیم اللّه علیه السّلام نداند که خداوند تبارک و تعالی قابل رؤیت نیست و چنین درخواستی نماید؟

حضرت در پاسخ به او فرمودند: موسی کلیم اللّه علیه السّلام می‌دانست که خداوند برتر از این است که با چشم دیده شود لکن وقتی خداوند با او سخن گفت و او را به

خود نزدیک کرده، با او نجوا کرد، موسی نزد قوم خود برگشت و به آنان اطّلاع داد که خداوند عزّ و جلّ با او سخن گفته و او را به خود نزدیک کرده و با او نجوا نموده است، در این موقع آنان گفتند: «لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ؛ تو را تصدیق نمی‌کنیم(بقره: ۵۵)» مگر اینکه، همان طور که تو صدای خدا را شنیدی، ما هم بتوانیم به آن گوش دهیم، و آن مردم، هفتصد هزار نفر بودند، موسی از بین آنان هفتاد هزار نفر برگزید، سپس از بین این هفتاد هزار، هفت هزار نفر را انتخاب کرد، سپس هفتصد تن و در آخر هفتاد نفر از بین آنان را برای زمان و موعدی که خدا معیّن کرده بود، برگزید و آنان را به کوه سینا آورد و در پائین کوه متوقّف کرد و خود به بالای کوه رفت و از خداوند تبارک و تعالی خواست که با او سخن گوید و سخن خود را به گوش آنان برساند، خداوند متعال هم با او سخن گفت و آنان نیز سخن خدا را از بالا و پائین، چپ و راست، پشت سر و روبرو شنیدند، زیرا خداوند صدا را در درخت آفرید و از آن پراکنده‌اش کرد به گونه‌ای که آنان صدا را از تمام اطراف شنیدند، ولی گفتند: قبول نمی‌کنیم که آنچه شنیدیم کلام خدا باشد مگر اینکه آشکارا خدا را ببینیم، و زمانی که چنین سخن بزرگی بر زبان راندند و تکبّر و سرکشی نمودند، خداوند عزّ و جلّ صاعقه‌ای بر آنان فرستاد و صاعقه آنان را به خاطر ظلمشان از بین برد.

حضرت موسی به خداوند عرضه داشت: خداوندا! اگر وقتی نزد بقیّه بنی اسرائیل برگردم ایشان بگویند آنان را بردی و به کشتن دادی، چون دروغ گفته بودی که خدا به نجوا با تو سخن گفته است، من چه جوابی به آنان بدهم؟

لذا، خداوند آنان را زنده کرد و به همراه موسی علیه السّلام فرستاد، آنان گفتند: اگر درخواست کنی که خدا، خود را به تو نشان دهد، تا تو به او بنگری، خواسته‌ات را اجابت خواهد کرد، آنگاه تو به ما بگو خدا چگونه است، تا ما او را به بهترین وجه بشناسیم، موسی فرمود: ای مردم! خداوند با چشم دیده نمی‌شود و اصلا کیفیّت ندارد، بلکه با آیات و نشانه‌هایش شناخته می‌شود، گفتند: سخن تو را قبول نداریم مگر اینکه از خدا چنین درخواستی کنی.

موسی عرضه داشت: خداوندا! تو خود گفتار بنی اسرائیل را شنیدی و تو صلاح آنان را بهتر می دانی، خداوند متعال به موسی وحی کرد که ای موسی آنچه از تو خواستند، از من بخواه، من تو را به نادانی آنان مؤاخذه نخواهم کرد، در این موقع موسی گفت: «رَبِّ أَرِنِی أَنْظُرْ إِلَیْکَ قالَ لَنْ تَرانِی وَ لکِنِ انْظُرْ إِلَی الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَکانَهُ فَسَوْفَ تَرانِی* فَلَمَّا تَجَلَّی رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَکًّا وَ خَرَّ مُوسی صَعِقاً فَلَمَّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَکَ تُبْتُ إِلَیْکَ؛ خدایا خود را بمن نشان بده تا به تو بنگرم! گفت: هرگز مرا نخواهی دید ولی به کوه بنگر اگر در جای خود قرار گرفت (و موسی در این وقت از کوه بزیر آمده بود) مرا خواهی دید. وقتی خداوند با آیه‌ای از آیات خود بر کوه تجلّی کرد، کوه را خرد نمود و موسی بیهوش بر زمین افتاد، وقتی به هوش آمد گفت: تو منزّهی، توبه می‌کنم و بسوی تو بازمی‌گردم(اعراف: ۱۴۳)» یعنی از جهل قوم خود، به شناخت و معرفتی که نسبت به تو داشتم، برمی‌گردم، و من از بین آنان اوّلین مؤمن هستم به اینکه تو دیده نمی‌شوی. (ابن بابویه و لاجوردی زاده بی تا، ج ۱، صص ۲۰۰–۲۰۱)

حضرت رضا علیه السلام در توضیح این مطلب، به بهانه های قوم بنی اسرائیل اشاره نموده و شرایط سخت حضرت موسی علیه السلام برای دعوت آن مردمان به یکتاپرستی را شرح می‌دهند. آنان که بار دیگر سخن موسی علیه السلام را باور نکرده بودند، از او درخواست می‌کنند تا خدا را به آنان نشان دهد. واضح است که ایشان برای این کار آن افراد را به گونه های مختلف گزینش نموده و سرانجام تنها هفت نفر را برمی‌گزینند. اما آن هفت نفر با وجود اینکه صدای خدای متعال را با تمام وجود حس کرده بودند ولی باز ایمان نمی‌آوردند.

بیم حضرت موسی علیه السلام بر خشم قومش، پس از آنکه عذاب بر آن افراد وارد شد، خود دلیل دیگری بر جهل و سفاهت آن مردمان است. اما آن هفت نفر با وجود زنده شدن پس از مرگ و بازگشت به سوی قوم خود، باز هم سخن موسی علیه السلام را نپذیرفته و بار دیگر او را در شرایطی قرار می‌دهند که درخواستی نابخردانه را از جانب قوم خود به خداوند بیان کند.

اشاره ی حضرت رضا علیه السلام بر دلگرمی خدای متعال به حضرت موسی علیه السلام، دلیل دیگری بر عصمت آن حضرت و دوری از هرگونه خطا و اشتباه در درخواست از خدای بزرگ است. تا آنجا که موسی علیه السلام پس از خرد شدن کوه از عظمت خدای متعال، خود را به عنوان اولین مؤمن به خداوند معرفی می‌کند.

سید مرتضی نیز در تنزیه الانبیاء می‌نویسد: «موسی علیه السلام ملاقات با پروردگار را برای خود نخواست، آن حضرت چنین خواهشی را صرفا به خاطر تقاضای قومش ابراز داشت.

بنا به روایات، پیروان آن حضرت خواستار ملاقات با خداوند متعال شدند و آن حضرت در پاسخشان عدم امکان آن را گوشزد کرد اما آنان لجاجت و پافشاری کرده، از او خواستند تا چنین ملاقاتی را از خداوند بخواهد و حضرتش به گمان آن که اگر این جواب از سوی آن مصدر مقدس صادر شود، شکّ ایشان از بین خواهد رفت(حاضر به ابراز چنین خواهشی شد) و به همین دلیل هفت نفر را که بتوانند در آن میقات (مکان موعود) حاضر شوند، برگزید تا در حضورشان خواهش آنان را اظهار کند و ایشان خود، جواب خداوند متعال را بفهمند. موسی علیه السلام آنچه را که در قرآن از آن سخن گفته شده است، خواست و پاسخ عدم امکانِ دیدن خداوند را (درحضور آنان) شنید.» (علم‌الهدی و سلمانی رحیمی ۱۳۷۷، ص ١٣٤)

او در ادامه، تأییداتی را بر این تأویل بیان می‌کند که به شرح زیر است:

۱.آیه ی شریفه ی یَسْئَلُکَ أَهْلُ الْکِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَیْهِمْ کِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسی أَکْبَرَ مِنْ ذلِکَ فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِم(النساء/۱۵۳)

۲.آیه ی شریفه ی وَ إِذْ قُلْتُمْ یا مُوسی لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّی نَرَی اللَّهَ جَهْـرَةً فَأَخَـذَتْکُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُون(البقرة/۵۵)

۳.آیه ی شریفه ی فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَکْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِیَّـایَ أَ تُهْلِکُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا إِنْ هِیَ إِلاَّ فِتْنَتُک(الأعراف/۱۵۵)

در این بیان، چنین خواهشی به سُفَها نسبت داده شده و نشان می‌دهد که این درخواست به سبب ایشان و مطالبه ی چیزی که ممکن نیست، بوده است.

٤.ذکر (جَهرَة / آشکارا) در تقاضای دیدن است، زیرا از نوع دیدن (دیدنِ آشکار) تنها به دیدن با چشم گفته می‌شود و نمی‌توان از آن، دیدن به معنی علم(دانستن، شناختن) را اراده نمود و این نکته بر این تأکید می‌کند که آن درخواست برای رسیدن به علم ضروری(شناخت و حصول یقین) -بنا به آنچه در جواب بعد ابراز می‌کنیم- نبوده است.

۵.کلام خداوند؛ آنجا که می‌فرماید: أَنْظُر إِلَیْکَ زیرا اگر طلب رؤیت را به ظاهر حمل کنیم که به صورت متکلم وحده آمده است، (أَنْظُر/ تابببینم) نیز درست و مطابق با لفظ گذشته خواهد بود. ولی اگر آن را به علم ضروری حمل و منسوب کنیم، باید قائل به وقوع حذفی در عبارت باشیم و در آن صورت فرض(تقدیر) جمله چنین خواهد شد: "أرِنی أنظُرْ إلی الآیاتِ التی عِندَها أعرِفُکَ ضَرورة" یعنی خود را به من بنما تا نشانه هایت را دیده و به ضرورت تو را بشناسم (بنابراین مراد از "ارائه" شناختن است.)

همچنین در شرح این تأویل و در پاسخ به کسانی که می‌گویند او تقاضای دیدن خداوند را به خاطر قومش ابراز داشت، می‌شود گفت: اگر به اعتقاد شما دیدن واقعی چیزی جز مشاهده با چشم است، چگونه می‌توان أَنْظُر إِلَیْکَ را مشاهده با چشم دانست.(یعنی أَنْظُر إِلَیْکَ هم به معنی شناخت خواهد بود.) (علم‌الهدی و سلمانی رحیمی ۱۳۷۷، ص ۱۳۵)

سید مرتضی در ادامه به وجوه مختلفی که مفسران و متکلمان در شـرح ایـن آیـات بیان داشته اند، اشاره می‌کند و دلائل توبه ی حضرت موسی علیه السلام را نیـز توضـیح می‌دهد که طرحِ این مطالب در این مقال نمی‌گنجد.

به طور خلاصه می‌توان گفت، شیوه ی حضرت رضا علیه السلام در ایـن منـاظره و تطهیر حضرت موسی علیه السلام، چیزی جز بیان ماوَقَع و جزئیات پیش آمده نیسـت و مخاطب تنها با شنیدن این مطالب می‌تواند به حقیقت ماجرا پی برده و آن را بپذیرد. لـذا ایشان آنچنان که سید مرتضی به بیان ادله ی عقلی پرداخته است، مطالب را شرح نـداده اند و تنها با توضیح آنچه که بر حضرت موسی گذشته است و وجوه مختلـف عبـاراتی که این نبی بزرگوار به کار برده است او را از هرگونه گناه، چه صغیره و چه کبیـره مبـرّا ساخته اند.

نتیجه

همواره واکاوی سخنان ائمه ی اطهار علیهم السلام و شناخت مسیر و منش آن ها در برخورد با اغیار، برای آنان که در طریق هدایت قدم گذاشته اند، الهام بخش بوده است. بزرگان دین با تأسّی به این چهارده نور پاک و یاری جستن از شیوه نامه ی عملی آنان که در تراث حدیث شیعه به وفور به چشم می‌خورد، به شبهات و سوالات وارده نسبت به تشیع پاسخ گفته اند. بزرگ مردی چون سید مرتضی نیز در کتاب تنزیه الانبیاء خود، به اقتضای دریافت مردم زمان خود، از کلام معصومین علیهم السلام استفاده کرده تا به تنزیه انبیاء در مقوله ی عصمت بپردازد. او اگرچه در استدلالات خود، عمدتا با منهج عقل به میدان آمده است اما در میان نوشتار خود، فراوان از کلام حضرت رضا علیه السلام یاری جسته است که نمونه های آن به صورت مُجمل در این مقاله بررسی شد.

این خود نمونه ای کوچک از تلاش مردمانی ست که دغدغه ی هدایت و روشن گری دارند. واضح است که بسیاری دیگر از علمای بزرگ شیعه نیز این روش را به کار بسته و سیره ی ائمه علیهم السلام را چراغ راه خود قرار داده اند.

منابع و مآخذ

۱.قرآن کریم

۲.ابن بابویه، محمد بن علی و مهدی لاجوردی زاده. بی تـا. عیـون أخبـار الرضـا علیـه السلام. ج. ۱. از عیون اخبار الرضا (علیه السلام). تهران: جهان.

۳.حیدری‌فطرت، جمال‌الدین. ۱۳۸۷. دیدگاه های سید مرتضی و بررسـی کتـاب «تنزیـه الأنبیاء و الأئمة علیه السلام». حدیث اندیشه ۱ (۳) فروردین: ۹۶–۱۲۵.

٤.———. ۱۳۸۹. کتاب شناسی توصیفی «تنزیه الانبیـا و الائمـة – علـیهم السـلام –. حدیث حوزه ۱ (۱) دی: ۹۹–۱۲۱.

۵.خلیل بن احمد، مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی و محسن آل عصفور. بی تـا. کتـاب العین. ج. ۱. از کتاب العین. قم: نشر هجرت.

٦.ضیغم‌زیدی، سیدعلی. ۱۳۹۰. مناظره و ویژگی های مناظرات امام رضـا علیـه السـلام. پیام مبلغ ۱ (٤) فروردین: ۱۵۹–۱۹۰.

۷.طوسی، محمد بن حسن، احمد حبیب عاملی و محمد محسن آقـا بـزرگ تهرانـی. –. التبیان فی تفسیر القرآن. ج. ٦. از التبیان فی تفسـیر القـرآن. بیـروت: دار احیـاء التراث العربی.

۸.علم‌الهدی، علی بن حسین. –. تنزیه الأنبیاء علیهم السلام. ج. ۱. از تنزیه الأنبیاء علیهم السلام. قم: دار الشریف الرضی.

۹.علم‌الهدی، علی بن حسین، مهدی رجایی و احمد حسینی اشـکوری. بـی تـا. رسـائل الشریف المرتضی. ج. ۳. از رسایل الشریف المرتضی. قم: دار القرآن الکریم.

۱۰.علم‌الهدی، علی بن حسین و امیر سلمانی رحیمـی. ۱۳۷۷. تنزیـه الانبیـاء: پژوهشـی قرآنی درباره عصمت پیامبران و امامان علیهم السلام. تنزیـه الانبیـاء: پژوهشـی قرآنی درباره عصمت پیامبران و امامان علیهم السـلام. مشـهد مقـدس: آسـتان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.

۱۱.فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله و محمدعلی قاضی طباطبایی. ۱۳۸۰. اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه (دفتر تبلیغات). ج. ۱. از اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه (دفتر تبلیغات). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۱۲.لشکری، سارا. ۱۳۹۱. مسئله عصمت به روایت سید مرتضی - عصمت در آثار کلامی سید مرتضی با تمرکز بر کتاب تنزیه الانبیاء و الائمۀ -. کتاب ماه دین ۱ (۱٦) بهمن: ۲۷–۳۲.

۱۳.هاشمی‌اردکانی، سیدحسن و سیدابراهیم میرشاه‌جعفری. ۱۳۸۷. روش مناظره ی علمی در سیره ی آموزشی امامان معصوم (ع) (مطالعه ی موردی: مناظرات علمی امام رضا (ع)). تربیت اسلامی ۱ (۳) مهر: ۷–۲۲.