

ویژه نامه

اولین جشنواره علمی- پژوهشی اساتید

و

همایش فرق انحرافی و جریان های انحرافی نو ظهور

موسسه آموزش عالی حوزوی زینبیه

۱۴۰۰-۱۳۹۹

الرحمن الرحيم

فهرست مطالب

- سخنان دبیر جلسه سرکار خانم حاتمی..... ۵
- نشست علمی پژوهشی «عوامل گرایش به فرق انحرافی» حجت الاسلام و المسلمین آقای جبرئیلی..... ۶
- نشست علمی پژوهشی «ارزش علم و عالم» با حضور حجت الاسلام و المسلمین آقای محدر..... ۷
- نشست علمی پژوهشی «جنبش علمی» با حضور سرکار خانم دکتر عبدلی..... ۸
- نشست «مهمترین راهبردهای سیاست ارتقای اساتید» با حضور سرکار خانم نجم الدینی..... ۹
- مقاله فرقه نگارانه اشعری و شیخ مفید با تکیه بر مقالات الاسلامیین و اوائل المقالات..... ۱۰
- مقاله توسعه پذیری استنباط‌های فقهی قصص قرآن با محوریت سوره یوسف..... ۲۶
- مقاله عوامل شکل گیری و گسترش فرقه ی صوفیه و بررسی تطبیقی آن با اسلام و تشیع..... ۴۷
- مقاله ریاضت در تصوف و نقد آن از منظر آیات و روایات..... ۶۸

فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور

فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور

موضوع: طایف و فرقہ گرایے

1. فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
2. ریشه و عوامل و سبب هاے انحراف و ظهور
3. ریشه و عوامل و سبب هاے انحراف و ظهور
4. ریشه و عوامل و سبب هاے انحراف و ظهور

موضوع: طایف و فرقہ گرایے

1. ریشه و عوامل و سبب هاے انحراف و ظهور

موضوع: طایف و فرقہ گرایے

فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور

فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور



فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور

فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور

فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور
فرقہ گرایے و جریان هاے انحرافی و ظهور

آیین مجازی اختتامیه

اختتامیه همایش فرقہ گرایے و جریان هاے
انحرافی و ظهور
اختتامیه اولین جشنواره علمی پژوهشی
اساتید

استاد اراده دهنده

حجت الاسلام والمسلمین جناب آقای

جبرئیل

زمان: چهارشنبه ۱۳۹۹/۰۹/۲۶ ساعت ۱۷:۳۰ الی ۱۹

لینک دسترسی کوثر نت: میز کار فعالیت های پژوهشی در سیما، همایش های علمی پژوهشی
استان البرز، مدرسه آموزش عالی زینبیه



مؤسسه آموزش عالی حوزوی زینبیه کرج

«... يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ...»

خداوند کسانی را که ایمان آورده اند و کسانی را که علم به آنها داده شده درجات عظیمی می بخشد. «سوره مبارکه مجادله، آیه ۱۱»

به حول و قوه الهی جشنواره با استقبال بسیار بالایی روبرو شد و بیش از ۵۱ اثر از اساتید به دبیرخانه جشنواره ارسال شد که در مجموع ۳۱ اثر به مرحله ارزیابی تفصیلی راه پیدا کرد و مورد ارزیابی نهایی قرار گرفت. مهم ترین ملاک های داوری آثار پس از رعایت اصول و قواعد پژوهش خلاقیت و نوآوری و همچنین رویکرد اجتهادی در استخراج مسئله بود. که از این تعداد ۲ اثر حائز رتبه های برتر جشنواره شناخته شد. مقالات به دو گروه تقسیم شدند مقالاتی که از دستاوردهای جدید اساتید بودند و چاپ نشده بودند و مقالاتی که در مجله علمی- پژوهشی به چاپ رسیده که سرکار خانم ابوالقاسمی به عنوان نفر برگزیده جشنواره اساتید در بخش مقالات چاپ نشده با عنوان مقاله «روش شناسی فرقه نگارانه اشعری و شیخ مفید با تکیه بر مقالات الاسلامیین و اوائل المقالات» و سرکار خانم دانشکهن به عنوان نفر برگزیده جشنواره اساتید در بخش مقالات چاپ شده با عنوان «توسعه پذیری استنباط های فقهی قصص قرآن با محوریت سوره یوسف» معرفی شدند.

حاتمی گفت: این جلسه، اختتامیه همایش فرقه گرایی و جریان های انحرافی نوظهور هم هست که سال گذشته فراخوان مقالات همایش را داشتیم که متأسفانه برگزاری اختتامیه همایش بعثت تعطیلی های ناشی از کرونا به تعویق افتاد.

پیش از این در سال گذشته مسئولین موسسه آموزش عالی زینبیه برنامه هایی را در راستای همایش انجام دادند از جمله پیش نشست همایش با عنوان «تحلیل و ارزیابی جریان های انحرافی نوظهور با تأکید بر جریان تفکر نوین» توسط حجت الاسلام آقای حسین عرب، برگزاری کارگاه های مهارت افزایی توسط اساتید محترم حجت الاسلام و الم سلمین جناب آقای دکتر جبرئیلی، حجت الاسلام و المسلمین جناب آقای عزالدین رضانزاد، برگزاری کارگاه مقاله نویسی توسط سرکار خانم دکتر عبدلی، سیر مطالعاتی، ژورنال کلاب و ... برای آشنایی با فرقه های انحرافی و نوظهور داشتیم تا طلاب برای ارائه مقاله در همایش آمادگی بیشتری کسب کنند. بخاطر اهمیت این موضوع و ضرورت پرداختن به آن در استان البرز که از این نظر جزء استان های پر آسیب به شمار می رود موسسه آموزش عالی زینبیه برنامه های پیوسته ای را با هدف توانمندسازی طلاب و مبلغین در این راستا برگزار و پیگیری می نماید.

در ادامه دبیر همایش اشاره داشتند حوزه های علمیه باید به فرقه شناسی در کنار سایر رسالت های علمی- پژوهشی خود، اولویت دهند تا طلاب ضمن کسب شناخت دقیق و روزآمد از گروه های انحرافی، بتوانند با توانمندی به نقد و مقابله با آنها بپردازند و با روشنگری های هوشمندانه، راه گسترش آنها را مسدود نمایند.

با توجه به اهمیت و ضرورت این موضوع از مدیران، معاونان پژوهش و طلاب درخواست گردید که مقالات خود با این موضوع را به این همایش ارسال نمایند که از میان مدارس علمیه استان، ۴۷ اثر را در این همایش شرکت دادند که ۱۰ اثر به مرحله ارزیابی نهایی راه پیدا کرد و از بین آثار دو اثر یکی در مقطع سطح ۳ و دیگری در مقطع سطح ۲ به عنوان برگزیدگان این همایش معرفی شدند و نفر برگزیده همایش فرق انحرافی سرکار خانم فرشته حیدریان طلبه سطح دو مدرسه فاطمه معصومه هشتگرد با عنوان مقاله «ریاضت در تصوف و نقد آن از منظر قرآن و روایات» و سرکار خانم سارا فرخنده «عوامل شکل گیری و گسترش فرقه صوفیه» از موسسه آموزش عالی زینبیه نفر برگزیده طلاب در مقطع سطح سه شناخته شدند.

سخنان دبیر

جلسه اختتامیه

جشنواره علمی-

پژوهشی اساتید و

همایش فرق

انحرافی و جریان

های انحرافی

نوظهور

سرکار خانم

حاتمی

نشست علمی - پژوهشی

دکتر جبرئیلی در آغاز بحث گفتند: اقتضای ویژگی انسان مختار این است که حق انتخاب و آزادی در پذیرش اعتقادات و گرایش های فکری دارد و معرفت امری اکتسابی است. لذا احتمال انحراف در فرد وجود دارد. ایشان اولین عامل انحراف را، عامل روانی و نفسانی دانست و گفت: این عامل در حوزهی مخاطب و جریان های انحرافی می باشد.

در حوزهی انحراف مخاطب بدین صورت است که چون انسان خلأ معنوی دارد و از طرفی معنویت گرا نیز می باشد و نمی داند که از کجا معنویت را بیابد، باعث گرایش او به فرقه می گردد. و همچنین بن بست ها و شکست های زندگی، توقع حل مشکلات از راه های غیر متعارف، احساس ناکارآمدی و شیوه های سنتی از عواملی هستند که در مخاطب تأثیر گذار است و در حوزهی جریان های انحرافی، نو بودن جریان ها، قابلیت جمع داده ها با گرایش به نفسانیات و شهوات مخاطب، موجب گرایش افراد به فرقه می شود. دومین عامل گرایش عامل معرفتی است که در حوزهی مخاطب، تنوع مطالبات و سطحی نگری باعث انحراف می گردد. در حوزهی متولیان، چون کج سلیقی و آشنا نبودن با ضرورت های مخاطب وجود دارد سبب گرایش به فرقه ها می شود.

برگزاری نشست

علمی - پژوهشی با

عنوان «عوامل

گرایش به فرقه

انحرافی» با حضور

حجت الاسلام و

المسلمین جناب

آقای

دکتر جبرئیلی



نشست علمی - پژوهشی

دکتر محدر بیان کردند: یکی از فضائل و ارزش های اخلاقی مهم در نظام اخلاقی اسلام که دارای اهمیت فراوان است فضیلت علم و علم آموزی می باشد. در بیانی پیامبر گرامی اسلام در خطاب به ابوذر فرمود: ساعتی نشستن در جلسه علمی در نزد خداوند متعال از دوازده هزار بار ختم قرآن محبوب تر است. و در روایت دیگر می فرماید: جلسه علمی برتر است از دوازده هزار تشیع جنازه شرکت کردن هست. لذا در بیان علم و عالم جای هیچ شک و شبهه ای وجود ندارد. قرآن می فرماید: در قالب استفاده انکاری که آیا عالم با غیر عالم برابر است؟ پس ارزش علم و عالم با هیچ چیز دیگر قابل مقایسه نیست.

در ادامه بیان کردند: علم و علم آموزی ارزش مطلق ندارد و تنها چیزی که در نظام اخلاقی اسلام دارای ارزش مطلق است ایمان و تقوا هست و مابقی فضایل ارزش نسبی دارند و نسبت به تقوا و ایمان سنجیده می شوند. امام صادق علیه السلام می فرماید: یکی از شرایط فضیلت عالم این است که عالم به زمان باشد، بنابراین کسی که عالم به زمانه باشد مورد هجوم شبهات قرار نمی گیرد. لذا شناخت مسائل جامعه، شناخت مسائل سیاسی، اجتماعی جامعه و شناخت شرایط سیاسی جهان و اوضاع بین الملل یکی از شرایط فضیلت مندی علم و عالم هست این شناخت باعث می گردد تا شرایط سیاسی اجتماعی جامعه را تحلیل کند و دچار اشتباه نشود و هدف طراحان شبهات را بهتر بشناسد. پس عالم به شرطی از فضیلت علم برخوردار است که عالم به زمانه باشد مانند مقام معظم رهبری

مدیریت محترم حوزه علمیه در ادامه افزودند: علم زمانی فضیلت دلرد که بر مبنای تقوا باشد. علم بدون تقوا مضر است. در طول تاریخ بسیار از عالمان بی تقوا ضربه خورده ایم و بزرگترین جنایت را عالمان چه دینی چه غیر دینی در حق بشیریت مرتکب شده اند. بنابراین اگر علم همراه تقوا نباشد ضد ارزش محسوب می شود. اگر عالم با مادیات علم را بسنجد و تابع هوای نفس باشد قطعاً ضرر کرده است. امام حسن عسگری می فرماید: خطر عالم بر این امت از خطر یزید و لشکر یزید بیشتر است. زیرا یزید جسم را می کشد و عالم منحرف و فاسد روح را می کشد. در خاتمه بیان کردند: طبق سخن ملاصدرا جاهل به عاقبت نزدیکتر است تا عالم به دلیل کثرت آفاتی که علم دارد. اگر عالم خود را از آفات علم خلاص کند اجرش از شهید بالاتر هست. بنابراین علم و عالم در نگاه اسلام ارزش والایی دارد اما اگر عالم به زمان نباشد علمش بعث و مفید فایده نخواهد بود و اگر علمش همراه با تقوا نباشد مضر خواهد بود و اگر از این دو آفت مصون بودیم قطعاً روایت هایی که در باب ارزش علم و عالم هست شامل حال ما نیز خواهد بود.

برگزاری نشست

علمی - پژوهشی با

عنوان « ارزش

علم و عالم » با

حضور حجت

الاسلام و

المسلمین جناب

آقای دکتر محدر



نشست علمی - پژوهشی

دکتر عبدلی تصریح کردند: جنبش علمی یکی از منویات مقام معظم رهبری در سال جاری بوده است و فازغ از ضرورت‌هایی که تحول و جنبش علمی برای طلاب دارد، مفهوم جنبش علمی باید تبیین شود. وقتی گفته می‌شود جنبش علمی مقصود از علم قطعاً تک گزاره ای نیست بلکه منظور یک شبکه ای به هم پیوسته از معارف و گزاره های علوم مختلف است و در فرایند تولید علم، گرچه این تک گزاره ها نقش دارند، اما منظور، یک شاخه علمی جدید است که در فرایند تئوری پردازی های علمی ایجاد می‌شود. گمانه زنی های جسورانه و آزاداندیش یک پژوهشگر در مورد عالم هستی، موجودات پیرامون خود و به دنبال آن آوردن ادله و شواهد برای فرضیه ای که می‌سازد سبب تولد یک نظریه و در نهایت تولید علم می‌شود. در حال حاضر شاهد تولید علم در کشور هستیم با این وجود آیا جنبش علمی داریم یا نداریم و آیا این حرکات علمی را می‌توانیم جنبش علمی نامگذاری کنیم یا خیر؟ علی‌رغم کارهایی که در این چند سال انجام شده شاهد رکودی و سکونی بویژه در حوزه علوم انسانی هستیم چرا که بیشتر کارهایی که پژوهشگران انجام می‌دهند ترجمه است یا تأویل و تفسیر منابع ترجمه شده و بعضاً باعث می‌شود کارها تقلیدی شود، البته این موارد لازم است اما در کنارش باید تولید فکر و علم در داخل هم صورت پذیرد و به نظر می‌رسد ترجمه گوی سبقت را از تولید ربوده باشد.

منظور از جنبش تولید علم، هر حرکت علمی نیست بلکه منظورمان یک جریان اجتماعی متحرک و پویایی است که در بستر زمان استمرار دارد. و علاوه بر آن حرکت نوعی، جمعی بودن تحول در آن نهفته است برای مثال اگر یک نفر یا ده نفر یا یک پژوهشگاه یا دو پژوهشگاه حرکت علمی کنند به آن جنبش علمی نمی‌گوئیم چرا که اولاً جنبش یک حرکت جمعی بوده و تبدیل شدن به جریان علم مهم است ثانیاً استمرار و تحول در آن شرط است.

یقیناً تحول در بنیادها، تحول در ساختارهای معیوب، بازسازی مؤلفه ها و مفاهیم، برنامه ریزی طرح های جدید، همه نیازمند اندیشه های نو و نوآوری است که در واقع در بستر آزاداندیشی، فرصت رشد و بالندگی را پیدا می‌کند. تولید علم یک مرحله است و مرحله بعدی کاربردی کردن علم در جامعه و مصرف دانش در متن واقعیت زندگی است و وقتی تولید علم اتفاق افتاد و کاربردی هم شد و در جامعه وارد شد حال می‌توان گفت تبدیل دانش به تمدن اتفاق افتاده است و این همان مولفه مهم و نرم افزاری تمدن است که از منویات مقام معظم رهبری است و جزء سرفصل های گام دوم انقلاب می‌باشد.

خانم عبدلی گفتند: بنظر می‌رسد اگر موانع را از بین ببریم مسیر جنبش علمی حرکت کرده ایموانعی همچون: رویه شدن تقلید، استفاده ی صرف از تولیدات کشورها، فراهم نبودن جرأت علمی در جامعه - ضمانت بخش تولید علمی جسارت و دیگری شجاعت شکستن حصارهاست که از سوی نخبگان جامعه معمولاً این اتفاق می‌افتد - عدم بزرگنمایی اندیشه و صاحبان اندیشه - گاه به حدی بزرگ می‌نمائیم که افراد پژوهشگر این مقام را دست نیافتنی بدانند و القاء ناتوانی می‌شود. در کنار حفظ حرمت و پاسداشت میراث علمی بزرگان باید به این نکات نیز دقت شود - سیاست زدگی پژوهشی - صاحبان سیاست معمولاً گاهی مانع تفکر و اندیشه صحیح می‌شود - جمود و تهجر که مانع نوآوری پژوهش است یا پژوهش های تجویزی که خود پاسخ را از قبل به پژوهشگر تعیین و تجویز می‌کنند. عوامل درونی خود محقق، مانندعوامل اخلاقی، استکبار و غرور که خود مانع آزاداندیشی می‌شود. وقتی یک محقق اندیشه خود را از قید این موانع و ستیزها، رها کرد - و این بسترها برایش فراهم شده، مرزهای مکان و زمان و اندیشه را درمی‌نوردد. افق های جدیدی باز می‌کند، نگاه روزآمد به مسائل خواهد داشت و روش های حل مسئله اش جدید و راه حل هایش تازه و نو می‌شود.

در پایان خانم عبدلی بیان داشتند زمانی که در حرکت جنبش علمی، بستر آزاداندیشی را فراهم و موانع را برطرف کردیم می‌توانیم به رشد و بالندگی پژوهش فکر کنیم و به آن برسیم و امید داشته باشیم که جنبش علمی هم محقق می‌شود.

امید که حوزه های علمیه با نهادینه کردن عنصر خلاقیت و آزاداندیشی در این مسیر حرکت کند و ما شاهد طلاب خواهری باشیم که همه کنش گری فعالانه و خلاقانه دارند و هم واقع گرایند، هم تحول آفرینند و هم راهبر و هم راهگشا هستند. ان شاءالله.

برگزاری نشست
علمی - پژوهشی با
عنوان «جنبش
علمی» با حضور
سرکار خانم دکتر
عبدلی

نشست علمی - پژوهشی

خانم نجم الدینی در ابتدا گفتند: بدون تردید لازم است بینش ها و اندیشه ها تغییر یابد تا باعث رشد و ارتقای جایگاه علمی - پژوهشی حوزه های علمیه خواهران گردد. ایشان مهمترین اهداف در ارتقای جایگاه علمی حوزه های علمیه خواهران را نظریه پردازی دینی، تولید علم و نشریه های تخصصی، ایجاد مراکز پژوهشی، ارائه پژوهش های کاربردی ویژه استان، باز آفرینی آثار بزرگان نام بردند.

استاد نجم الدینی اذعان کردند: راهبرهایی که می توانیم برای ارتقا جایگاه علم و پژوهش تعریف کنیم، افزایش تعداد مقالات، افزایش مجلات علمی تخصص، مجلات علمی ترویجی، طرح ها و پژوهش های بنیادی و راهبردی، بهره برداری از نتایج آنان، مسئله محور کردن تحقیقات پایانی و پایان نامه ها است و همچنین توسعه ارتباط با نهادهای اجتماعی و دولتی و تامین منابع مالی نیز تاثیر گذار است.

در ادامه گفتند: افزایش کیفیت فعالیت های پژوهشی، افزایش میزان ارتباط فعالیت های پژوهشی با نیازهای جامعه در حد استاندارد بین المللی، ارتقا توان و روحیه نوآوری از اهداف ارتقای جایگاه پژوهش می باشد. جهت دهی مقالات درسی به سمت تحقیق های کاربردی و مورد نیاز جامعه، هسته ها و تشکل های پژوهشی، انجمن های پژوهشی، هدفمند سازی تحقیقات گروهی و جهت دهی به سمت کرسی های نظریه پردازی، افزایش منابع مالی می تواند امکاناتی را برای گسترش فعالیت های پژوهشی محیا نماید.

خانم نجم الدینی تاکید کردند: ارزیابی و سازمان دهی مقالات، تشویق و ترغیب اساتید، گسترش تفاهم نامه ها با نهادهای مختلف استانی می تواند تاثیر گذار باشد و مهمترین مواردی که باید انجام شود مجهز نمودن مدارس علمیه به کتابخانه و منابع دست اول، تجهیزات پژوهشی مانند نرم افزارها، اینترنت، سیستم و ... می باشد. ایشان بیان کردند: به طور کلی تمامی برنامه ها در سه بخش خلاصه می شود: ۱- رشد و ارتقای نیروی انسانی اعم از معاونین پژوهش و اساتید پژوهشی؛ ۲- رشد و ارتقای محتوا؛ ۳- تقویت امکانات منابع مالی.

در خاتمه افزودند: طلاب عزیز نسبت به پژوهش، دغدغه مند باشند چرا که اصولاً فهم پدیده ها به کندی صورت می پذیرد و نیازمند تلاش و مجاهدت می باشد و ملاک ارزش گذاری را فقط تکلیف و وظیفه ندانیم و تحقیقات را صرفاً برای رفع تکلیف انجام ندهیم بلکه ملاک ارزش گذاری، فضیلت بعد از وظیفه بدانیم.

برگزاری نشست

علمی - پژوهشی با

عنوان «مهم ترین

راهبردها و

سیاست های

ارتقای اساتید» با

حضور سرکار خانم

نجم الدینی

مقاله

روش شناسی
فرقه نگارانه
اشعری و
شیخ مفید با
تکیه بر
مقالات
الاسلامیین و
اوائل المقالات

لادن ابوالقاسمی

استاد مدرسه علمیه
زینبیه

چکیده

منظور از روش فرقه نگاری، روش‌هایی است که فرقه نگاران در جهت شناخت مکاتب و عقاید آنان، به کار برده‌اند. روش‌های فرقه نگاری از حیث‌های متفاوت قابل دسته‌بندی هستند. از نظر محدوده، گاه جامع نگار و گاه تک نگار هستند. از نظر چینش و گزینش محتوا، مؤلف یا به روش بیان آموزه اعتقادی و کلامی عمل می‌کند یا به روش ذکر نام فرقه و گاه هم تلفیقی از دو روش را در تألیف کتاب خود انتخاب کرده است. از نظر رعایت زمان شکل‌گیری فرقه‌ها نیز، گاهی تقدم و تاخر زمانی را در تألیف اثر رعایت کرده است و گاهی هم بنابر اهمیت فرقه در جامعه آن روز، اثر خود را نگاشته است. اما از نظر اعتقادات، گاهی فقط آن فرقه را توصیف کرده، گاه تحلیل و گاهی هم مورد نقد و بررسی قرار داده است. گاهی نیز در بیان اعتقاد به تطبیق نظرات مکاتب مختلف پرداخته است. از حیث تعداد فرق نیز می‌تواند با تکیه بر حدیث افتراق یا عدم توجه به این حدیث باشد. اشعری و شیخ مفید در کتاب‌های خود از حیث محدوده، هر دو به روش جامع نگاری نوع دوم عمل کرده‌اند. اما از نظر چینش محتوا، اشعری نام فرقه را عنوان کرده است و گاه تلفیقی از نام فرقه و بیان عنوان اعتقادی است. شیخ مفید نیز به روش بیان عنوان اعتقاد کلامی کتاب خود را تألیف کرده است. از نظر زمانی نیز هیچ کدام تقدم و تاخر زمانی را رعایت نکرده‌اند. اما در نحوه بیان اعتقادات فرق، اشعری روش توصیفی غیر محض و گاه انتقادی را انتخاب کرده و شیخ مفید، روش توصیفی و گاه تحلیلی و در غالب موارد نیز تطبیقی را برگزیده است. از حیث تعداد فرق، اشعری به صورت غیر مستقیم به حدیث افتراق استناد کرده است ولی شیخ مفید هیچ توجهی به این حدیث ندارند. به نظر می‌رسد که اشعری از کتاب المقالات ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود کعبی بلخی معتزلی، منابع عالمان دیگر معتزلی و رهبران فرق دیگر مانند خوارج و زیدیه استفاده کرده است. شیخ مفید نیز از منابعی چون قرآن، احادیث معصومین، اجماع و عقل بهره برده است. البته ایشان به منابع نوبختیان نیز دسترسی داشته‌اند. هم‌چنین آشنایی کامل ایشان از عقاید معتزله نیز مؤثر بوده است.

واژگان کلیدی: روش شناسی، فرقه نگاری، فرقه شناسی، ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، شیخ مفید، اوائل المقالات.

بزرگ اشاعره، ابوالحسن اشعری و بزرگ امامیه، شیخ مفید است که هر دو امام المتکلمین فرقه خود هستند.

درباره این دو متکلم، کارهای علمی خوبی صورت گرفته است از جمله مقالاتی که در کنگره شیخ مفید در ابعاد مختلف شخصیت و آثار ایشان ارائه شده است. ولی این دو متکلم جزء دسته افرادی هستند که دارای شخصیت چند بعدی هستند که هنوز نکات قابل توجهی در آن وجود دارد. از جمله این که این دو مؤلف هر دو متکلم بوده‌اند و در عین حال فرقه نگار نیز هستند. عنوان مقالات نیز در نام هر دو کتاب گویای همان معنای لغوی آن است یعنی گفته‌ها و نقل قول‌ها. که هر کدام از این دو مؤلف، روش خاص خود را در تدوین کتاب و بیان نظرات فرق دیگر دارند. و ما می‌خواهیم ببینیم که روش این دو متکلم در نگارش کتاب فرقه شناسی خود چه بوده است و بین روش آنان چه شباهت‌ها و چه تفاوت‌هایی وجود دارد.

هر دو متکلم در بطن مکتب معتزله حضور دارند و با عقاید این مکتب کاملاً آشنا هستند.

هم چنین آشنایی و شناخت ما از مکاتب و عقاید خاص این مکاتب، از طریق کتاب‌های فرقه شناختی صورت می‌پذیرد؛ ضرورت ایجاب می‌کند تا با روش مولفان این دسته از کتب آشنا شویم.

اهمیت دیگر این کتاب‌ها این است که به طور معمول زمان تالیف این کتاب‌ها مقارن با همان مکاتب بوده است و از نزدیک با افکار و عقاید این مکاتب آشنا بودند.

روش کار هر مؤلف گویای مکتب فکری مورد قبول وی است. از این رو شناخت روش نویسنده، مخاطب را یاری می‌کند تا اصول فکری مؤلف و در ادامه، مکتب مورد قبول نویسنده را بشناسد.

مقدمه

روش علمی، یکی از اموری است که در تعیین معرفت دخیل است و در دل شناخت جا دارد. در واقع به عنوان ابزار در خدمت شناخت قرار دارد. علی‌رغم این که هر روش علمی بر مبنای معرفت شناسی و جهان بینی خاص شکل می‌گیرد. اما در هر صورت روش، اساسی‌تر از شناخت است و هر شناختی از روش مناسب خود برای رسیدن به حقیقت بهره می‌گیرد. در واقع هیچ معرفت و شناختی بدون اتکا بر روش و متدلوژی راه به جایی نمی‌برد.

اما روش شناسی، دانشی است که در مورد روش‌های مختلف در شناخت واقعیات کاوش می‌کند و موضوع آن روش است. اما بر کاستی‌ها و کارآمدی‌های روش‌ها آگاهی دارد و تفاوت و ارتباط بین روش‌های مختلف را می‌شناسد. از این روبه محقق نگرشی قوی‌تر و دقیق‌تر اعطا می‌کند و تاثیر بسزایی بر گزینش روش مناسب برای کار علمی می‌نهد.

منظور از روش فرقه نگاری، روش‌هایی است که هر کدام از فرقه نگاران در جهت شناخت مکاتب و عقاید آنان و در ادامه برای معرفی آن فرق به کار می‌گیرند. که ناظر به روش‌هایی است که مولفان در معرفی مکاتب و فرق موجود از آن استفاده می‌کنند.

یکی از راه‌های رسیدن به حقیقت هر مطلبی استفاده از منابع به خصوص متون و منابع مکتوب به یادگار مانده از گذشته است. با توجه به دو فرقه اصلی مکتب اسلام (شیعه و سنی)، آشنایی با روش فکری این دو مذهب ضروری است. اما در هر مکتبی یک نظریه پرداز وجود دارد که عقاید آن مکتب را تبیین می‌کند.

اما این دو شخصیت بزرگ، که هر دو امام المتکلمین مذهب خود هستند از سویی آشنایی با تالیفات این بزرگان اهمیت ویژه ای دارد و از سوی دیگر، روشی که در تالیف این دسته از کتاب ها اتخاذ می کنند نشان از بنیان فکری اصلی مکتب آنان دارد.

با توجه به این که اشعری مدتی معتزلی مذهب بوده و بعد از تاسیس مکتب اشاعره، تمایل شدید به اهل حدیث پیدا می کند؛ از این رو در کتاب ایشان از هر دو روش عقلی و نقلی استفاده شده است و این خود اهمیت ویژه ای دارد.

عدم شناخت روش های فرقه نگاری و روش اتخاذ شده توسط مولف باعث می شود که نقشه کلی کار و مهندسی اثر ناشناخته باقی بماند که در این صورت الگوی مورد قبول مولف و چارچوب کلی فکری آن مکتب مغفول خواهد ماند.

در این نوشتار در پی تحلیل دو کتاب فرقه شناسی از دو مکتب مهم اسلام هستیم تا از این رهگذر بتوانیم روش فرقه نگاری این مولفین آن را از این تحلیل بدست آوریم. زیرا مهم ترین منابع شناخت ما درباره مکاتب و مذاهب، کتاب های فرقه نگاری است. از سوی دیگر، عقاید و اندیشه ها و مسائل مهم نزد مولف در نگارش کتاب بسیار اثر گذار است.

با شناخت روش این مولفان بزرگ، بنیان فکری این نویسندگان و هم چنین معیارهای مورد قضاوت و نگارش کتاب های فرقه شناختی آشکار می شود، و این نتیجه، ما را در شناخت مذاهب اسلامی و سیر تطور این مذاهب یاری می کند.

معمولاً بررسی کتاب های فرقه شناختی از دوره شاگردان این مکاتب آغاز شده است. کتاب هایی که به این موضوع پرداخته اند. عبارتند از:

- بررسی اندیشه های کلامی شیخ مفید نوشته مارتین مکدمورت ترجمه احمد آرام که این نویسنده به بررسی آرای کلامی شیخ پرداخته است ولی از روش فرقه نگاری ایشان بحثی نکرده اند.
- تاریخ علم کلام ایران و جهان نیز نوشته علی اصغر حلبی به سیر تطور علم کلام پرداخته است. در مورد بررسی روش شناسی فرقه نگاری مطلبی مطرح نشده است.
- آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی نوشته رضا برنجکار نیز بسیار محدود به بحث روش شناسی پرداخته است.
- در مقاله ای با عنوان درباره کتاب اوائل المقالات شیخ مفید نوشته نعمت الله پینان که در مجله کتاب ماه دین مرداد ۱۳۹۱، در شماره ۱۷۸ به چاپ رسیده است. نویسنده مقاله به بررسی خود کتاب پرداخته است. که باز هم بحث روش شناسی در آن مطرح نیست.
- مقالات دیگر هم چون تالیفات معروف و موجود شیخ مفید: اوائل المقالات نوشته مهدی صاحبی؛ شیخ مفید در اوائل المقالات نوشته مهدی محقق؛ مصادر آراء المفید فی کتاب أوائل المقالات نوشته ابراهیم انصاری زنجانی خوئینی نیز بحث روش شناسی در آن مطرح نیست.
- منابعی نیز به صورت عام در بحث روش شناسی وجود دارد که به بررسی روش شناسی در علوم دیگر پرداخته اند مانند:
- کتاب روش شناسی اجتماعی از منظر قرآن نوشته فاطمه امین پور چاپ ۱۳۹۰ درباره روش شناسی علوم اجتماعی بحث کرده است.

- حمید پارسانیا نیز مقاله‌ای با عنوان روش-شناسی و اندیشه سیاسی در فصلنامه علوم سیاسی دارد که به بحث روش‌شناسی پرداخته است. که به صورت غیرمستقیم در بررسی روش‌شناسی از این منابع استفاده شده است.

لازم به ذکر است که تمام منابع به بررسی شرح حال رجال علمی، حیات علمی و از اساتید و شاگردان آنان سخن گفته‌اند که تمام آن نوعی کار تاریخی است. اما هیچ کدام از منابع در مورد انواع روش‌شناسی فرقه نگاری و روش‌هایی که مولفان در تألیف کتاب اتخاذ کنند چیزی بیان نشده است. از این رو در این نوشتار سعی شده تا انواع روش‌های فرقه نگاری از کتاب‌های فرقه‌ای استخراج شود و کتاب مقالات الاسلامیین و اوائل المقالات با این روش‌ها ارزیابی شود تا روش انتخابی مؤلف مشخص شود.

مفهوم شناسی

برای شناخت هر علمی دانستن واژه‌های مترادف و معنای لغوی و اصطلاحی آن‌ها لازم و ضروری است.

معنای لغوی روش

واژه روش به معنای طرز، طریقه، قاعده، قانون، راه، هنجار، شیوه، اسلوب، سک، طریق، گونه، سنت، رسم، آیین، ونهج آمده است. (علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۲۳۷۸) در این لغت نامه شیوه نیز به همین معانی آمده است. (علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۴۷۱۹)

در لغت نامه معین برای روش این معنا آورده شده است: (امص) عمل رفتن، خرامش. (ا). معبر، راهرو، خیابان. (محمد معین، فرهنگ فارسی، ۱۳۸۱، ص ۴۹۴)

برای طریق نیز این گونه معنا شده است: راه، سبیل. روش، طریقه، رسم. مسلک، مذهب. حال، حالت، خو.

پیشه، حرفه و کار. (محمد معین، فرهنگ فارسی، ۱۳۸۱، ص ۶۶۳)

الطَّرِيقُ: السَّبِيلُ الَّذِي يُطْرَقُ بِالْأَرْجُلِ، أَيْ يَضْرَبُ. قال تعالى: طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ [طه / ۷۷]، و عنه استعير كلّ مسلک يسلكه الإنسان في فعلٍ، محمودا كان أو مذموما. (راغب اصفهانی، مفردات فی غریب القرآن، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۱۸)

طریقت نیز به همین معنای روش و راه و مسلک و مذهب و شریعت آمده است. (محمد معین، فرهنگ فارسی، ۱۳۸۱، ص ۶۶۳)

برای طریقه (محمد معین، فرهنگ فارسی، ۱۳۸۱، ص ۴۹۴) و مسلک (محمد معین، فرهنگ فارسی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸۸) نیز همین معانی آمده است.

در زبان عربی روش را «منهج» می‌نامند. المنهج به معنای راه روشن و آشکار آمده است و جمع آن مناهج است. (خلیل جر، فرهنگ لاروس، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۹۸۴) المنهج و المنهج (ابراهیم انیس و دیگران، فرهنگ المعجم الوسیط، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۰۴۱) و المنهاج (ابراهیم انیس و دیگران، فرهنگ المعجم الوسیط، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۰۴۱) نیز به معنای راه واضح و آشکار و مشخص است.

آن چه از معنای لغوی این واژه به دست می‌آید این است که به معنای طریق و راه و رسم است.

معنای اصطلاحی روش

اما معنای اصطلاحی روش یا method به معنای «در پیش گرفتن راه» است، چرا که meta یعنی «در طول»، و odos یعنی «راه». «روش» عبارت است از فرآیند عقلانی یا غیرعقلانی ذهن برای دست یابی به شناخت یا توصیف واقعیت. به واسطه روش

می توان از طریق عقل یا غیر آن واقعیت ها را شناخت و مدلل کرد و از لغزش برکنار ماند.

در معنایی کلی تر روش، هرگونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود است. روش ممکن است به مجموعه طرقتی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می کند، مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش به کار می روند و مجموعه ابزار و فنونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می کند اطلاق شود. (باقر ساروخانی، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴)

واژه «روش» از لغت «متد» است که از واژه یونانی «متا» به معنای «در طول» و «اودوس» یعنی «راه»، گرفته شده و مفهوم آن در پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف و مقصودی با نظم و توالی خاص است. (علی اصغر کاظمی، روش و بینش در سیاست، ۱۳۷۴، ص ۲۸-۲۹)

آن چه از معنای اصطلاحی روش به دست می آید این است که معنای اصطلاحی این واژه، برگرفته از همان معنای لغوی است که یک فرآیند عقلانی است برای این که ذهن به حقیقت و مجهولات دست یابد تا با شناخت واقعیت ها و استدلال از لغزش برکنار ماند.

اصطلاح روش، هم به خود راه اشاره دارد و هم به قواعد و ابزارهای رسیدن به آن.

واژگان مترادف

برای کلمه روش در کتب لغوی الفاظ مترادفی چون آیین، ادب، اسلوب، باب، راه، رسم، رفتار، روال، روند، رویه، سبک، سنت، سیاق، سیر، سیرت، سیره، شعار، شیوه، طریق، طریقت، طریقه، طور، عادت، قاعده، قانون، متد، مذهب و مسلک ذکر شده است. (علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۲۳۷۸)

معنای روش شناسی

روش شناسی یا متدولوژی به انگلیسی (Methodology) وسیله شناخت هر علم است. روش شناسی در مفهوم مطلق خود به روش هایی گفته می شود که برای رسیدن به شناخت علمی از آن ها استفاده می شود و روش شناسی هر علم نیز روش های مناسب و پذیرفته آن علم برای شناخت هنجارها و قواعد آن است. (عباس کاکایی، روش شناسی علوم سیاسی، ۱۳۹۰، ص ۵۸)

روش های شناخت را باید از روش ها و فنون اجرای آن ها متمایز دانست، چرا که اجرای هر قاعده پس از شناخت آن قاعده ممکن می گردد. (محمدرضا ضیائی بیگدلی، متدولوژی حقوق بین الملل، مجله پژوهش حقوق و سیاست، شماره ۱۵ و ۱۶، ۱۳۸۴، ص ۹)

فیلیپس شاله در تعریف روش شناسی می گوید: «فلسفه علمی را منطق عملی یا متدولوژی (شناخت روش) نیز می توان نامید. این فلسفه قسمت مهم منطق است که خود، مطالعه حقیقت و علم قوانین استدلال است. متدولوژی، یعنی مطالعه ی نفسانیات عالم با روش صحیح. متدولوژی علمی دستوری است؛ زیرا برای فکر، قواعدی مقرر می دارد و تعیین می کند که انسان چگونه باید حقایق را در علوم جستجو کند». (فیلیپس شاله، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ۱۳۴۶، ص ۶-۲۲)

در جایی دیگر روش شناسی این گونه تعریف می شود: «روش شناسی، دانش روش هاست که هدف از آن تعمق در باب فرایندهای عقلانی یک دانش منتظم است و به تعبیه مفاهیم اساسی و ابزار عقلانی که یک روش برای وصول به هدف باید به کار گیرد، می پردازد. (آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ۱۳۶۶، ص ۲۲۳)

واژه روش‌شناسی گاه نیز به معنی «روش‌مندی» و یا مجموعه‌ای از روش‌ها بکار می‌رود. در علم عربی روش‌شناسی را «منهجه» می‌نامند.

بنابراین روش شناخت از روش و فنون اجرا آن علم جدا است.

انواع روش‌شناسی

۱- روش‌شناسی به عنوان یک علم ضمن آن که از موضوع خود اثر می‌پذیرد، از بنیادهای معرفت شناختی و هستی‌شناختی و هم چنین از مبانی نظری و ساختار معرفتی روش‌شناس و نیز از هدف معرفتی او اثر می‌پذیرد. لازم به ذکر است که روش‌شناسی دانشی درجه دوم است. یک دانش آلی در مقابل دانش اصالی. دانش اصالی دانشی است که به خاطر دانش دیگری مطلوب نیست؛ اما دانش آلی دانشی است که آن را برای دانش دیگری فرا می‌گیرند. (حمید پارسانیا، روش‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، شماره ۲۸، ص ۸)

روش‌شناسی نوع اول

در این نوع از روش‌شناسی، روشی که در تدوین و تبیین علمی مورد استفاده قرار گرفته است مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر روشی که مولف در تبیین یا تدوین آن علم به کار گرفته است مورد نظر است. در این حال خود، موضوع علم دیگری نیست. این نوع اول روش‌شناسی است.

روش‌شناسی نوع دوم

روش‌شناسی به عنوان یک علم می‌تواند به نوبه‌ی خود موضوع دانش دیگری قرار گیرد که به مطالعه‌ی روش‌شناسی‌ها می‌پردازد، یعنی می‌توان روش‌شناسی‌های مختلف را که متأثر از دیدگاه‌های فلسفی و نگرش‌های معرفت‌شناختی مختلف هستند،

موضوع یک روش‌شناسی جدیدی قرار داد که نسبت به روش‌شناسی‌های پیشین یک علم درجه دوم به حساب می‌آید. این نوع از روش‌شناسی را می‌توان روش‌شناسی نوع دوم نامید. (حمید پارسانیا، روش‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، شماره ۲۸، ص ۸)

روش‌شناسی به یک اعتبار محدوده موضوعش نیز تقسیم بندی می‌شود که گاه عام است و گاه خاص.

روش‌شناسی عام

در این روش مولف به موضوعات عام و گسترده می‌پردازد، به شیوه‌های عام معرفت و علم بسنده می‌کند. البته اگر شیوه عام به درستی اصطیاد و به دست آورده باشد در موارد خاص و جزئی نیز صادق هستند. (حمید پارسانیا، روش‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، شماره ۲۸، ص ۹)

روش‌شناسی خاص

از مهم‌ترین عوامل تاثیر گذار در روش و روش‌شناسی موضوعی است که دانش به آن می‌پردازد، (حمید پارسانیا، ۱۳۸۳، ص ۹) در این روش در موضوعی خاص به روش‌شناسی پرداخته می‌شود. هر موضوع خاص نیز روش‌های ویژه خود را می‌طلبد.

اعتبار دیگری نیز که برای تقسیم بندی روش‌شناسی وجود دارد از لحاظ بنیادین است که می‌تواند بنیادین یا کاربردی باشد.

روش‌شناسی بنیادین

این روش‌شناسی ناظر به روشی است، که نظریات علمی در مسیر آن تولید می‌شوند؛ به عبارت دیگر روش‌شناسی بنیادین مقدم بر نظریه است. همان‌طور که از عنوان آن پیداست، بنیاد و اساس نظریات علمی را تشکیل می‌دهد. روش بنیادین، چارچوب علمی یک نظریه را مشخص و روشن می‌سازد تا آن را از انحراف و خطاهای روش

شناختی و عدول از مبادی آن باز دارد. (امین پور، فاطمه، روش‌شناسی اجتماعی از منظر قرآن، ۱۳۹۰، ص ۳۵-۳۶)

روش‌شناسی کاربردی

روش‌شناسی کاربردی، روش کاربرد یک نظریه علمی در حوزه‌های معرفتی مرتبط با نظریه است؛ یعنی روش‌شناسی کاربردی موخر از نظریه است. روش کاربردی متناسب نیز از روش بنیادین استخراج می‌شود. (امین پور، فاطمه، روش‌شناسی اجتماعی از منظر قرآن، ۱۳۹۰، ص ۳۵-۳۶)

روش‌شناسی در کتب فرقه‌نگاری

مولفین کتاب‌های فرقه‌ای که در سده‌های نخست نوشته شده است هر کدام روش خاصی را در نگارش کتاب خود به کار گرفته‌اند. این روش‌ها می‌تواند در موارد ذیل بیان شود:

از نظر محدوده

به طور کلی، کتاب‌هایی که در مورد ملل و نحل نوشته شده‌اند به دو قسم تقسیم می‌شوند: جامع‌نگاری و تک‌نگاری.

جامع‌نگاری

جامع‌نگاری خود بر دو نوع است: نوع اول و نوع دوم.

جامع‌نگاری نوع اول

کتاب‌هایی که در صدد معرفی همه مذاهب و فرقه‌ها موجود اعم از مذاهب اسلامی یا غیر اسلامی هستند. از این دست می‌توان به کتاب‌های الملل و النحل شهرستانی (م. ۴۷۹ق) و الفصل فی الملل و الاهواء و النحل تالیف ابن حزم (م. ۴۵۶ق) اشاره کرد. (رضا برنجکار، آشنایی با فرقه و مذاهب، ۱۳۷۸، ص ۱۳)

جامع‌نگاری نوع دوم

کتاب‌هایی که درباره مذاهب اسلامی نوشته شده‌اند. به عبارت دیگر، تمام مذاهبی که در دایره تفکر اسلامی به وجود آمده‌اند را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند اعم از شیعه و سنی بدون در نظر گرفتن این که آیا این فرقه با اعتقاداتی که دارد جز فرق اسلامی محسوب می‌شود یا از دین خارج شده است. مانند مقالات الاسلامیین اشعری و القرق بین الفرق بغدادی (م. ۴۲۹ق) از این دست می‌باشند. بیشتر کتاب‌های ملل و نحل در این دسته می‌گنجد. (رضا برنجکار، آشنایی با فرقه و مذاهب، ۱۳۷۸، ص ۱۳)

تک‌نگاری

کتاب‌های که به معرفی یکی از مذاهب اسلامی و شاخه‌های فرعی آن پرداخته‌اند. فرق‌الشیعه نویختی و المقالات و الفرق اشعری قمی نمونه‌هایی از این نوع می‌باشند که اختصاص به فرقه‌های شیعی دارد. (رضا برنجکار، آشنایی با فرقه و مذاهب، ۱۳۷۸، ص ۱۳)

از حیث محدوده یک تقسیم‌بندی دیگری نیز می‌توان در نظر گرفت. این که مولف در اثر تالیفی خود، فقط به موضوعات اعتقادی خاص آن گروه پرداخته است یا این که اختصاصات آن فرقه را اعم از اعتقادی و غیر اعتقادی بیان کرده است. مانند اشعری و شیخ مفید که هر دو متکلم در کتاب خود فقط به بیان اعتقادات نپرداخته‌اند بلکه موضوعات فلسفی را مورد توجه قرار داده‌اند حتی شیخ مفید در باب احکام و مسائل اصولی نیز وارد شده است.

از نظر چینش محتوا

گاه مولف اثر خود را از نظر محتوا به گونه‌ای دیگر تالیف می‌کند از جمله:

موضوعی

۱- گاه مولف کتاب فرقه‌نگاری، موضوع اعتقاد مورد قبول خود را بیان می‌کند و بعد نظر فرقه مختلف

اهمیت فرقه

گاهی نیز فرق بر اساس اهمیت فرقه، تعداد پیروانش و رابطه آن مکتب با حکومت وقت و مولفه‌های دیگر مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

از نظر بیان اعتقادات

لازم به ذکر است که روش‌های بیان شده در این قسم، قسم یک دیگر نیستند و مولف می‌تواند گاه از چند روش در اثر خود استفاده کند.

توصیفی

در این روش، مولف در کتاب خود می‌تواند یکی از دو روش ذیل را استفاده کند

توصیفی محض

در این روش، نویسنده کتاب فرقه نگاری فقط به توصیف فرقه مورد نظر می‌پردازد و اعتقاداتی را که در آن مکتب مطرح است بدون پیش قضاوت و یا حذف بعضی از اعتقادات آن گروه که مورد قبول خودش نیست ثبت می‌کند. در این سبک مولف نهایت امانتداری را دارد و اعتقادات خود را در کار علمی‌اش دخالت نمی‌دهد. البته همه فرقه نگاران ادعا دارند که از این روش استفاده می‌کنند ولی اغلب آنان در پاره‌ای از موارد از این روش تخطی می‌کنند و اعتقادات خود را دخالت می‌دهند.

توصیفی غیر محض

در بعضی از موارد، مولف ضمن آن که آموزه‌های پذیرفته شده در یک فرقه را توصیف می‌کند ولی اعتقاداتی که از نظر خودش مورد قبول نیست را به طور کلی مطرح نمی‌کند. مانند اعتقاد به عصمت امام که در مکتب شیعه یک اصل است ولی در برخی کتب فرقه‌نگاری مانند مقالات الاسلامیین اشعری، در بخش

را درباره آن عقیده بیان می‌نماید. مانند کتاب اوائل المقالات شیخ مفید که به این روش عمل کرده است. ۲- گاهی نیز اعتقادات مشترک و اختصاصی مورد قبول را بیان کرده و نظر متکلمین و علمای فرق را درباره آن عقیده بیان می‌کند. شیخ مفید در اثر خود این گونه عمل کرده است.

فرقه‌ای

در برخی موارد نیز مولف بر طبق مکاتب، به بررسی اعتقادات خاص آن مکتب و فرقه‌های منشعب از آن می‌پردازد. اشعری در مقالات الاسلامیین، شهرستانی در الملل و النحل، بغدادی در الفرق بین الفرق این گونه عمل کرده‌اند. این روش این حسن را دارد که نشان می‌دهد در آن زمان، فرقه به همان نام شکل گرفته است. از طرف دیگر، گویای اعتقادات آن فرقه در آن زمان است و تفاوت‌هایی که همان فرقه در این زمان از نظر اعتقادات دارد و سیر تطور فرقه را قابل بررسی می‌کند.

از نظر زمانی

تقدم و تاخر زمانی

در پاره‌ای از موارد نیز مولف، در کتاب خویش فرقه‌ها را بر اساس تقدیم و تاخیر زمان شکل‌گیری آن‌ها بررسی می‌کند، اثر فرق الشیعه نوبختی به این روش گردآوری شده است. فرق الشیعه با پیگیری روندی تاریخی از ظهور آغازین فرقه‌ها، ظهور تشیع و سپس شکل گرفتن فرقه‌های مختلف شیعی و بروز انشعاب‌ها در جامعه در هر یک از مراحل تاریخی نام می‌برد و از این نظر دارای ارزشی تاریخی است.

بررسی عقاید شیعه به این اعتقاد اساسی و بنیادی شیعه اشاره‌ای نشده است.

تحلیلی

در برخی از موارد نیز مولف، ضمن آن که آموزه-های مورد قبول هر فرقه را مطرح می‌کند در کنار این توصیف، به تحلیل آن اعتقاد نیز می‌پردازد. یا آن آموزه را با باور خودش یا فرقه دیگر مقایسه می‌کند.

انتقادی

در این روش نیز نویسندگان بعد از توصیف اعتقادات یک فرقه و مکتب، آن باور را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و درباره آن فرقه و یا درست و نادرست بودن آن آموزه قضاوت می‌کند و حکم صادر می‌کند. مانند بغدادی در کتاب الفرق بین الفرق، بر خلاف سلف خود اشعری که به گونه ای ملایم تر و دورتر از تعصب به مباحث می‌پردازد به سختی گرفتار تعصب است و آن اندازه این تعصب به افراط کشیده شده که، در بسیاری از موارد از جاده تاریخ خارج می‌شود و تنها الزامات را برای ما نقل می‌کند.

یا این که هر نوع اختلاف نظر را به منزله یک اعتقاد تلقی کرده و نظرات مطرح شده را درباره آن عقیده را بیان می‌کند. گاهی نیز برای هر اختلاف نظر، نام یک فرقه بر آن می‌گذارد. این مورد نیز در کتاب مقالات الاسلامیین مشهود است. اشعری در کتاب خود عقاید خاصی به هشام بن حکم استناد داده است و نام فرقه هشامیه را بر آن نهاده است.

از نظر تعداد فرق

هفتاد و سه فرقه‌ای مستقیم

در بعضی از کتب فرقه نگاری، مولف بر اساس حدیث افتراق عمل می‌کند. در این روش فرقه نگار

تلاش می‌کند تا تعداد فرق را به هفتاد و سه فرقه برساند. بعد نیز فرقه ناجیه را معرفی می‌کند که معمولاً همان فرقه مورد قبول خودش می‌باشد. حال گاه مولف این هدف را به صورت صریح اعلام می‌کند مانند بغدادی در کتاب الفرق بین الفرق که فصلی از کتاب خود را به حدیث افتراق اختصاص می‌دهد و در فصل دیگر از این مطلب صحبت می‌کند که چگونه عدد فرق به هفتادوسه برساند. اما با توجه به این که تمام فرقه-های موجود در آن زمان محاسبه شده است و فرقه‌هایی که بعداً به وجود خواهد آمد لحاظ نشده است.

هفتاد و سه فرقه‌ای غیر مستقیم

در برخی دیگر از کتاب‌های فرقه‌نگاری، مولف به صورت مستقیم بر اساس حدیث افتراق عمل نشده است. بلکه در ظاهر تصریحی به حدیث افتراق نشده است ولی مولف به صورت ضمنی سعی کرده است تا تعداد فرقه‌ها را به هفتاد و سه برساند.

غیر هفتاد و سه فرقه‌ای

گاهی نیز مولف هیچ نظری به حدیث افتراق ندارد. تلاشی نیز برای بیان هفتاد و سه فرقه نمی‌کند. بلکه به بررسی فرق موجود در زمان خود می‌پردازد. غالب کتاب‌های فرقه نگاری که ابتدا به بیان یک عقیده می‌پردازد و بعد نظرات مکاتب موجود را بیان می‌کند هیچ توجهی به حدیث افتراق ندارد مانند کتاب اوائل المقالات شیخ مفید.

شرح حال اشعری

ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر اسحاق بن سالم بن عبدالله بن بلال ابن ابی برده بن ابی موسی اشعری.

جمهور مولفان نسب اشعری را به صورت مزبور ثبت کرده‌اند، بدین ترتیب وی را از نسل ابوموسی اشعری (عبدالله بن قیس، م ۴۲ یا ۵۲ ه.ق) صحابی

شناسانده، و کوشیده اند به واسطه این انتساب برای وی فضیلت و شرافتی قائل شوند. اما مخالفانش آن را رد کرده و گفته اند که او از این نسبت سودی نمی برد، زیرا از انبیا و صلحا هم فرزندان کافر و منافق متولد شده اند. (ابن عساکر، تبیین کذب المفتري فیما نسب الی الامام ابی الحسن اشعری، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷۱) ابن عساکر (ابوالقاسم علی بن حسن، ۵۷۱-۴۹۷) که از حامیان اوست از پیامبر اکرم روایات عدیده ای در فضیلت و شرافت اهل یمن، خاصه قبیله اشعری، و بالاحص ابوموسی اشعری نقل می کند تا فضیلت و شرافت ابوالحسن اشعری را به ثبوت برساند. اما گروهی دیگر در صدد خدشه وارد کردن به این شرافت هستند.

روش ابوالحسن اشعری در تالیف کتاب مقالات الاسلامیین

مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، بزرگترین اثر بازمانده اشعری، و کتابی مهم در موضوع فرقه‌های اسلامی و آراء مختلف کلامی است. این اثر را باید کهن‌ترین و معتبرترین منبع موجود در زمینه تاریخ عقاید اسلامی محسوب کرد. از بخش‌های مهم این اثر، بابی است که به آراء متکلمان در مباحث جهان‌شناسانه، نظیر جوهر، جسم، حرکت و ادراک اختصاص یافته است که از آن مباحث به «دقیق الکلام» تعبیر می‌شود. (ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۴۰۰ج، ۱، ص ۳۰۱-۴۸۲) اشعری فصلی را نیز به بیان اجمالی عقاید اصحاب حدیث و اهل سنت اختصاص می‌دهد. (ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۴۰۰ج، ۱، ص ۳۳)

از ویژگی‌های این کتاب که بحث‌هایی را درباره چگونگی تدوین آن برانگیخته است. نداشتن شیوه‌ای واحد، و تشکیل آن از بخش‌های ناهمگون است، چنان که باب دقیق الکلام در اواسط کتاب آمده است. آراء و عقاید نیز در برخی موارد بر حسب فرقه‌ها و در موارد

دیگر بر پایه تقسیم موضوعی طرح شده‌اند. با این‌همه، روایت‌های اشعری (ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ۱۴۰۰ج، ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰) از پاره‌ای منابع فرقه‌شناختی که اکنون در دست نیستند، بر ارزش کتاب افزوده است.

مقالات الاسلامیین به کوشش هلموت ریتز در ۳ جلد در سال‌های ۱۹۲۹-۱۹۳۰م در استانبول، و سپس در ۱۹۶۳ و ۱۹۸۰م در آلمان به چاپ رسیده است. تصحیح دیگری نیز به وسیله محمد محیی‌الدین عبدالحمید در دو جلد در قاهره (۱۹۵۰-۱۹۵۴م) انتشار یافته است. فصل مربوط به خوارج نیز به وسیله رش به آلمانی ترجمه شده است.

مؤلف در مقدمه کتاب خود به این مسئله اشاره دارد، که اگر کسی بخواهد در ادیان پژوهشی نماید، ابتدا باید با عقاید و مذاهب گوناگون آشنا شود. اما از نظر اشعری هر چه کتاب تا زمان وی نوشته شده است بر طریق امانت نبوده و یکی از مشکلات زیر را دارد: یا نویسنده در آن چه حکایت کرده، کوتاهی روا داشته است و در عقایدی که به مخالفان خود نسبت داده، راستگو نبوده است. یا با انگیزه نکوهش آنان بر دروغ اصرار ورزیده است. یا بدون این که در باورهای آنان دقت کند براهینی را که باعث شکست مخالفینشان می شده، بی محابا افزوده است. از این رو مؤلف در صدد این بوده که بدون غرض ورزی عقاید مذاهب گوناگون را بیان نماید.

اما آن چه از این نوشتار مشهود است این که مؤلف هم آن چنان که بیان کرده بی غرض به بررسی مذاهب نپرداخته است، زیرا در بخش اول به بررسی شیعه پرداخته و شیعه را به سه گروه غلات، امامیه و زیدیه تقسیم کرده است و بعد از بررسی غلات، در بخش دوم، امامیه را با عنوان رافضیان معرفی کرده است، در

حالی که در مباحث علمی در بخش های مختلف، باید از عناوینی استفاده شود که ابتدا معرفی شده است.

این مولف، از نظر محدوده از روش جامع نگاری نوع دوم استفاده کرده است یعنی فرقه های اسلامی موجود در زمان خود را، مورد بحث و بررسی قرار داده است. با نظر به عناوین فصولی که برای کتاب خویش انتخاب کرده است که نام فرق استفاده شده است این روش به طور کامل مشخص است.

اما از نظر چینش محتوا، ترکیبی از روش موضوعی و اعتقادی عمل کرده اند. ایشان در فصل اول تا ششم و فصل هشتم نام فرقه ها را بیان می کنند و بعد به بیان اعتقادات آن فرقه می پردازند. ولی در فصل هفتم موضوع اعتقادات را بیان کرده و نظر مکاتب را درباره آن ذکر می کنند.

از نظر زمانی نیز، اثر خود را بر اساس اهمیت فرقه سازماندهی می کنند البته به گونه ای که ابتدا از مکتب شیعه شروع می کنند بعد به گروه رافضیان می پردازند. بعد زیدیه را بررسی می کنند. در بخش چهارم به فرقه خوارج می پردازد. در بخش بعدی فرقه مرجئه بیان می شود. سپس آموزه های معتزله بررسی می شود. در فصل هفتم برخلاف شیوه ای که از ابتدا در پیش گرفته بود آموزه هایی ذکر می شود و نظر فرق را درباره آن بیان می کند. در فصل بعدی به بیان عقیده جهمیه پرداخته می شود و در آخر اصحاب حدیث بررسی می شود. این مطلب آشکارا نشان می دهد که تقدم و تاخر زمانی رعایت نشده است. چون فرقه خوارج قبل از مرجئه شکل گرفت و فرقه جهمیه نیز قبل از معتزله به وجود آمده است.

اما از نظر بیان اعتقادات، این تالیف از روش توصیفی غیر محض استفاده کرده است. به گونه ای که آموزه های پذیرفته شده در فرقه مورد نظر را بیان می کند. ولی نظرات شخصی خود را اعمال می کند و بعضی

از آموزه های اصلی فرقه را بیان نمی کند. مانند اعتقاد به عصمت امام در مکتب شیعه. البته گاه از روش انتقادی نیز استفاده می کند. بیشتر مباحث حول شیعه و معتزله است و مولف کوچک ترین اختلاف را، معیار یک فرقه بیان می کند. این نکته قابل توجه است که مولف، نسبت به هشام بن حکم و هم چنین هشام بن سالم حساسیت بسیار زیادی دارد به گونه ای که در مورد هر عقیده، گروهی را با اعتقاد خاص در مورد آن عقیده، هشامیه معرفی می کند. اما در مورد شیعه، ایشان تعدادی از گروه ها را دوباره در بخش رافضیان ذکر شده اند به گونه ای که مشخص نیست که این فرقه جزء کدام بخش می شود.

از طرفی دیگر از نظر تعداد فرق، ابوالحسن اشعری در مقدمه کتاب اشاره ای به حدیث هفتاد و دو یا سه فرقه نمی کند و در صدد کامل کردن فرقه ها بر این تعداد نیست اما به گونه ای فرقه ناجیه را باور دارد و آن را فرقه اهل حدیث می داند.

از طرف دیگر، نکته دیگر این که در آخر کتاب به بررسی فرقه اهل حدیث پرداخته اند در حالی که در تقسیم بندی کتاب، بخش مستقلی به این فرقه اختصاص نشده است؛ و در آخر بحث، این فرقه را برحق می داند و خود را پیرو این مکتب بیان می کند.

البته از حق نگذریم، مولف کتاب تمام جزئیات نظرات فرقه ها را در مورد مسائل گوناگون بیان کرده است. از طرف دیگر، چون از مولفین سه سده نخست اسلام است از اهمیت ویژه ای برخوردار است و از منابع مهم و دست اول فرق و مذاهب شناخته می شود.

شرح حال شیخ مفید

ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان بن عبدالسلام بن جابر بن نعمان بن سعید بن جبیر، معروف و مشهور به شیخ مفید از بزرگان علمای شیعه است؛ ایشان در یازدهم ذیقعد سال ۳۳۶ هجری قمری (نجاشی، رجال،

ص ۳۱۵) و به روایتی در سال ۳۳۸ (محمد بن حسن طوسی، الفهرست، ۱۹۶۱م، ص ۱۸۶) در حوالی شهر بغداد محلهٔ عکبری، شهری بر کرانه شرقی دجله در نیمه راه میان بغداد و موصل به دنیا آمد از یک خانواده اصیل و مذهبی چشم به جهان گشود، تولد او را ۷ یا ۹ سال بعد از غیبت کبری می‌دانند که در سال ۳۲۹ ه.ق. واقع شده است.

روش شیخ مفید در تألیف کتاب اوائل المقالات

قسمت عمده نوشته‌های شیخ مفید به شکل مجموعه‌هایی از سؤال و جواب است، و در این پرسش و پاسخ‌ها موضوعات فقهی و تاریخی و کلامی بدون نقشه در هم آمیخته شده است. تنها رساله از رساله‌های کلامی ایشان که دارای نظم و ترتیب خاص است، اوائل المقالات است مشتمل بر سه بخش: نخست، نکات اساسی و عمده اختلاف میان امامیه و فرقه‌های دیگر، مخصوصاً معتزله (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۶-۲)؛ دوم، بحث مفصل‌تر درباره توحید و عدل و نبوت و امامت و معاد (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۵۲-۱۷)؛ و بالاخره سرفصل‌های متنوعی که بعضی از آنها نام «نکات لطیف علم کلام» دارد، و بر حسب موضوع گروه‌بندی شده ولی ترتیب آنها مطابق نقشه خاص نیست (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۰۸-۵۳).

هسته مرکزی اعتقاد مفید که همه آموزه‌های دیگر او به آن وابسته است، این است که هر کس باید به حضور یک امام معصوم منزّه از خطا در جهان معتقد باشد. (شیخ مفید، الفصول، ص ۴۰-۲۳۹) در این اعتقاد پای چند مسأله به میان کشیده می‌شود، و سؤالاتی را پیش می‌آورد که خاطر مفید را به خود مشغول داشته بوده است. وی بخش بزرگی از نوشته‌های خود را به دفاع از جانشینی بر حق امامت علی (ع) و یازده فرزند او اختصاص داده است. (مارتین مکدمورت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ۱۳۶۳، ص ۷۰)

شیخ مفید در علم کلام کتابی به نام «اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات» دارد که در آن گفتارها و اعتقادات مذاهب مختلف به ویژه معتزله و اهل حدیث مطرح و اعتقادات شیعه را بیان و مشخص کرده است که در چه مواردی متحد‌الرأی و در چه مسائلی اختلاف نظر دارند و هر جا هم که خودش می‌خواهد داوری کند و نظرش را بگوید تحت عنوان «انا اقول» آن را بیان کرده است. ایشان در این کتاب اصول و روش و منش شیعه در حوزه اعتقادات را ترسیم و تبیین کرده است.

شیخ در کتاب خود اعتقادات مورد قبول خود را بیان کرده و بعد نظر فرق مختلف را درباره آن عقیده بیان می‌نماید. بیشترین فرقه‌ای که مورد نظر شیخ مفید بوده فرقه معتزله است که گاه نظرات علمای مختلف این فرقه را بیان می‌کند.

البته شیخ مفید در این کتاب خود فقط به بیان اعتقادات نپرداخته است بلکه گاه مسائل فقهی و نظرات متفاوت را پیرامون آن موضوع بیان می‌فرماید مانند: و أقول إن الحكم في الدار على الأغلب فيها و كل موضع غلب فيه الكفر فهو دار كفر و كل موضع غلب فيه الإيمان فهو دار إيمان و كل موضع غلب فيه الإسلام دون الإيمان فهو دار إسلام... (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۹۴). و هم چنین در رابطه با امر به معروف و نهی از منکر در جای دیگر از چنین می‌نویسد: و أقول إن الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر باللسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه لقيام الحجة على من لا علم لديه إلا بذكره أو حصول العلم بالمصلحة به أو غلبة الظن بذلك فأما بسط اليد فيه فهو متعلق بالسلطان و إيجابه على من يندبه له و إذنه فيه و لن يجوز تغيير هذا الشرط المذكور... (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۱۹)

البته لازم به ذکر است که شیخ مفید (ره) در کتاب
اوائل المقالات هم به بحث اعتقادات مشترک بین فرقه-
های اسلامی پرداخته اند مانند: توحید (شیخ مفید،
اوائل المقالات، ص ۵۱).

، صفات خداوند (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص
۵۲)، عصمت انبیاء (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص
۶۲)، رویت خداوند (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص
۵۷) و ...

گاهی نیز به مسائل مورد اختلافی بین فرق را بیان
می کنند. از جمله این امور می توان به بحث
شفاعت (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۷) و توسل
اشاره کرد.

در قسمت های دیگر کتاب خویش به اعتقادات
خاص امامیه پرداخته اند. به عنوان مثال می توان به این
امور اشاره کرد. تعریف شیعه (شیخ مفید، اوائل
المقالات، ص ۳۴)، بداء و رجعت (شیخ مفید، اوائل
المقالات، ص ۴۶)، تقیه (شیخ مفید، اوائل المقالات،
ص ۱۱۸)، عصمت امام (شیخ مفید، اوائل المقالات،
ص ۶۵) و ...

این متکلم امامی مذهب، در بخش دیگر این کتاب
درباره موضوعات فلسفی نیز به بیان نظرات خویش و
فرق دیگر پرداخته اند: مانند بحث درباره جواهر (شیخ
مفید، اوائل المقالات، ص ۹۵) و اعراض (شیخ مفید،
اوائل المقالات، ص ۹۶).

البته لازم به ذکر است که شیخ مفید به مباحث علوم
قرآنی نیز پرداخته اند. از جمله: تحریف قرآن (شیخ
مفید، اوائل المقالات، ص ۸۰) ناسخ و منسوخ (شیخ
مفید، اوائل المقالات، ص ۱۲۲) و ...

مطالب علم اصول نیز در این کتاب مورد بحث قرار
گرفته است. مانند حجیت اجماع (شیخ مفید، اوائل

المقالات، ص ۱۲۱)، حجیت خبر واحد (شیخ مفید،
اوائل المقالات، ص ۱۲۲) و ...

این اثر ارزشمند را از نظر محدوده می توان جامع
نگاری نوع دوم دانست زیرا در عین بیان اعتقادات
امامیه، نظر دیگر فرق را پیرامون آن موضوع بیان کرده
است.

اما از نظر چینش محتوا این کتاب به صورت
موضوعی تالیف شده است. از این رو از نظر زمانی
روش خاصی را ندارد.

از حیث بیان اعتقادات نیز شیخ مفید به روش
توصیفی و گاه تحلیلی بحث می کند. به طور کلی
اعتقادات مورد قبول خویش را بیان می کند و در ادامه
نظرات فرق دیگر را پیرامون آن عقیده ذکر می کند. گاه
نیز دلایل قبول یا عدم قبول آن عقیده را بیان می کند.

از نظر تعداد فرق، مولف در این اثر خود به صورت
غیر هفتاد و سه فرقه ای عمل کرده است یعنی هیچ
التفاتی به حدیث افتراق ندارد.

نتیجه گیری

با توجه به این که شناخت روش ها یا به بیان دیگر
روش شناسی از علوم نوع دوم است و از علوم جدید
است، به ما کمک می کند تا برای شناخت روش ها از
یک نگاه جامع تر در علوم استفاده شود.

گاه روش شناسی به صورت عام است و گاه به
صورت خاص. گاهی نیز بنیادی و گاه کاربردی است.

روش فرقه نگاری از نوع خاص و کاربردی است.

با پژوهش انجام شده به این نتیجه رسیدیم که کتاب
فرقه شناسی می تواند از نظر محدوده جامع نگار و یا
تک نگاری باشد که اثر شیخ مفید و اشعری هر دو جامع
نگار نوع دوم است. از نظر چینش محتوا می تواند
موضوعی باشد یا فرقه ای که اشعری از روش فرقه ای

و شیخ مفید از روش موضوعی استفاده کرده‌اند. از نظر زمانی نیز به روش رعایت تقدم و تاخر زمانی و یا اهمیت فرقه عمل می‌کنند. اشعری کتاب خود بر اساس اهمیت فرقه تالیف کرده است. شیخ مفید نیز تقدم و تاخر زمانی را رعایت نکرده است. اما از حیث بیان اعتقادات، روش‌های توصیفی که گاه می‌تواند محض باشد و گاه غیر محض است و روش تحلیلی و انتقادی در کتاب‌های فرقه نگاری استفاده شده است. اشعری در مقالات الاسلامیین از روش توصیفی غیر محض و گاه انتقادی استفاده کرده است. شیخ مفید نیز روش توصیفی غیرمحض و گاه هم تحلیلی بهره برده‌اند. اما از نظر تعداد فرق، با توجه به التفات به حدیث افتراق یا عدم التفات به آن، می‌تواند هفتاد و سه فرقه‌ای مستقیم یا هفتاد و سه فرقه‌ای غیرمستقیم و یا غیر هفتاد و سه فرقه‌ای باشد. اثر اشعری به روش هفتاد و سه فرقه‌ای مستقیم و کتاب شیخ مفید به روش غیر هفتاد و سه فرقه‌ای تالیف شده است.

منابع

- ۱- ابن عساکر، تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری، به کوشش حسام الدین قدسی، دمشق، ۱۳۴۷ق.
- ۲- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰م.
- ۳- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مویدی، امیر کبیر، ۱۳۶۲، چاپ اول.
- ۴- امین پور، فاطمه، روش شناسی اجتماعی از منظر قرآن، تهیه دانشگاه باقر العلوم، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۰.

- ۵- انصاری، حسن، «مقاله مقدمه‌ای برای فهم جایگاه شیخ مفید در تقابل دو مکتب متکلمان و اصحاب حدیث امامی»، مجله مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، شماره ۱.
- ۶- انیس، ابراهیم و دیگران، فرهنگ المعجم الوسیط، مترجم محمد بندر ریگی، تهران، اسلامی، ۱۳۸۲.
- ۷- بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
- ۸- برنجکار، رضا، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸.
- ۹- بیرو، آلن، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
- ۱۰- پارسانیا، حمید، روش‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، ۱۳۸۳، شماره ۲۸.
- ۱۱- جر، خلیل، کتاب المعجم العربی الحدیث (فرهنگ لاروس)، ترجمه حمید طیبیان، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳-۶۵.
- ۱۲- حقیقت، سیدصادق، روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۷.
- ۱۳- حلبی، علی اصغر، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران، اساطیر، ۱۳۷۶.
- ۱۴- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، انتشارات روزنه، چاپ گستر، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- ۱۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات فی غریب القرآن، دار العلم الدار الشامیه، دمشق، ۱۴۱۲، چاپ اول.
- ۱۶- ساروخانی، باقر، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۱۷- شاله، فیلیس، شناخت روش علوم یا فلسفه‌ی علمی، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.

- ۱۸- ضیائی بیگدلی، محمدرضا، *متدولوژی حقوق بین‌الملل*. مجله پژوهش حقوق و سیاست سال هفتم، ش. شماره ۱۵ و ۱۶، ۱۳۸۴.
- ۱۹- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، تحقیق: سید محمد باقر، چاپ ۱۳۸۶ هـ-ق، دارالنعمان للطباعة والنشر- نجف اشرف.
- ۲۰- طوسی، محمد بن حسن، *الاحتجاج*، نجف، ۱۹۶۶م/۱۳۶۷-۶۸هـ.ق.
- ۲۱- طوسی، محمد بن الحسن، *الفهرست*، چاپ محمد صادق آل بحر العلوم، چاپ دوم، نجف، الحیدریه، ۱۹۶۱.
- ۲۲- عمید زنجانی، عباسعلی، *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، تهران، موسسه فرهنگی اندیشه، سال و نوبت چاپ.
- ۲۳- کاکایی، عباس، *روش شناسی علوم سیاسی*، مکتب ماهان، ۱۳۹۰.
- ۲۴- معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، به اهتمام عزیز اله علیزاده، تهران، نشر نداء، ۱۳۸۱.
- ۲۵- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *الفصول المختاره*، تحقیق: سید نورالدین جعفریان اصفهانی، دارالمفید للطباعة والنشر والتوزیع بیروت- لبنان، چاپ دوم ۱۴۱۴.
- ۲۶- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *اوائیل المقالات*، به کوشش مهدی محقق، تهران، دانشگاه مک گیل، ۱۳۷۲.
- ۲۷- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *اوائیل المقالات*، ترجمه تحقیق: سجاد واعظی، چاپ اول، تهران، آذینه گل مهر، ۱۳۸۷.
- ۲۸- مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- ۲۹- موتن، عبدالرشید، *روش‌شناسی اسلامی در علم سیاست*، ترجمه محمد شجاعیان، فصلنامه علوم سیاسی، ۱۳۷۹، شماره ۸.
- ۳۰- موسویان، سید ابوالفضل، «شیخ مفید و نامه مفید»، مجله نامه مفید، بهار ۱۳۷۴، شماره ۱.
- ۳۱- نجاشی، احمد بن علی، *کتاب الرجال*، تهران، مصطفوی، بی‌تا، ص ۳۱۵.

مقاله

توسعه‌پذیری
استنباط‌های
فقهی قصص
قرآن با
محوریت
سوره یوسف

زهره دانش کهن

استاد موسسه آموزش
عالی حوزوی زینبیه

چکیده

قرآن کریم به عنوان نخستین و معتبرترین منبع استخراج احکام شرعی نزد فقهای فریقین به شمار می‌رود. با این حال از ظرفیت فقهی توسعه‌پذیر قرآن به دقت بهره‌گیری نشده است. در این میان، استفاده از آیات غیر فقهی مانند آیات قصص، برای استنباط احکام شرعی کمتر مورد توجه قرآن-پژوهان بوده است. پژوهش حاضر به شیوه تحلیل محتوا، پس از بیان دلایل توسعه‌پذیری آیات احکام، در راستای بهره‌گیری از این ظرفیت، به بررسی و استخراج احکام موجود در سوره یوسف و تطبیق آن با عناوین ابواب فقهی پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان دهنده ظرفیت بالای قصص در استنباط احکام شرعی است؛ به گونه‌ای که می‌توان ذیل سه عنوان عبادات، سیاسات و معاملات، احکامی را از سوره یوسف استخراج کرد، از جمله: وجوب قرائت نماز به زبان عربی؛ جواز شرط‌بندی در سبق و رمایه؛ پذیرش توبه قاتل پس از قتل؛ قبول ولایت از جانب سلطان جائر؛ مشروعیت کفالت و ضمانت.

کلید واژه‌ها: قصص قرآن، سوره یوسف، استنباط احکام، توسعه احکام، تفسیر فقهی.

مقدمه

قصه‌های قرآن کریم از گذشته تا به امروز مورد توجه پژوهشگران بوده است؛ به گونه‌ای که پژوهش‌های متنوعی بسته به علاقه‌های محققان در این زمینه سامان یافته است. مبنای محققان قرآنی پیرامون قصص قرآن در کشاکش دو رویکرد کلی است: یکی روایت‌کننده رخداد‌های واقعی با استخراج مستندات تاریخی و باستان‌شناسی (شوقی، ۱۳۸۸ش: ۸؛ بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۰ش: ۵-۴) و دیگری، روایت‌گر رویدادهای غیر واقعی با بهره‌گیری از عناصر تخیلی و هنری و تأکید بر تلقی‌های اسطوره‌ای و نمادین (احمد خلف الله، ۱۹۹۹م: ۷۳-۸۵). حال آنکه دیدگاه دوم با اوصاف عام قرآن مانند حقانیت و صداقت در تغایر بوده و فراتر از آن، حجیت داستان‌های قرآن و صحت نکات استنباط شده از آن را مورد خدشه قرار می‌دهد.

بسیار روشن است مهم‌ترین اهداف قرآن از بازگو کردن داستان‌ها، بیان الگوهای عملی در عرصه‌های گوناگون فردی و اجتماعی است تا انسان صحیح‌ترین راه کمال انسان را برگزیند. در این میان، داستان‌های قرآن، به‌ویژه قصه حضرت یوسف(ع)، احکام و قوانین زندگی پیامبران را یادآور شده است. این داستان‌ها افزون بر بیان معارف اعتقادی و اخلاقی، دربردارنده ابعاد

اقتصادی، خانودگی، عبادی، اجتماعی، سیاسی، قضایی و قواعد کلی حقوقی است که ضرورت دارد مفسر به آنها توجه کند. چنان‌که مفسران قرآن نیز بر اساس گرایش تفسیری خویش، ذیل آیات قصص به تبیین آنها پرداخته‌اند. در این میان، برخی از مفسران جهت روشن ساختن ابعاد هدایتی، تربیتی و فقهی داستان‌های قرآن از روایات تفسیری و در مواقعی از کتب مقدّس، بهره گرفته‌اند. هر چند استنباط احکام فقهی از آیات قصص کمتر مورد توجه آنها قرار گرفته است.

برخلاف نگرش فقهی سنتی که به آمار پانصدگانه آیات احکام (زرکشی، ۱۴۱۰ق: ۱۳۰/۲؛ جرجانی، ۱۳۶۲ش: ۷/۱) و کمتر از آن مانند ۳۵۰ آیه (سیوری، ۱۴۱۹ق: ۵/۱) باور دارد؛ ارائه آمار قطعی و دقیق امکان‌پذیر نیست. دلیل این امر را می‌توان توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن دانست. از نظر محققان، برخی آیات ظرفیت فقهی خفی دارند و با واسطه می‌توانند در جهت استنباط احکام مورد استفاده واقع شوند. در این میان، با توجه به توسعه علوم و گسترش شیوه‌های فهم متن و با عنایت به بروز نیازها و پرسش‌های جدید، ممکن است هر روز شاهد کشف نکات فقهی جدیدی از قرآن باشیم که شاید تاکنون انتظار آن نمی‌رفت (معرفت و بهجت‌پور، ۱۳۹۴ش: ۱۶).

بنابراین ژرف‌نگری در آیات قصص و روایات تفسیری موجود ذیل آنها، ما را به حوزه وسیع‌تر در تحقیقات فقهی قرآنی سوق می‌دهد. برخی پژوهش‌گران، مطالب سودمندی پیرامون توسعه‌پذیری ظرفیت فقهی قرآن نگاشته‌اند. در این

میان تنها تحقیقی که استنباط‌های فقهی در سوره یوسف را مورد توجه قرار داده است، مقاله «دیدگاه فقه‌گرایانه مفسران در قصه حضرت یوسف (ع)» نوشته محمد امامی و محمد میرزایی است که در شماره ۸۰ مجله پژوهش‌های قرآنی چاپ شده است. نگارندگان مقاله فوق، پس از طرح مفصل دیدگاه اصولیان و مفسران فریقین پیرامون نسخ شرایع، به مهم‌ترین استنباط‌های فقهی مفسران فریقین و برخی فقها از سوره یوسف می‌پردازد. در این میان، تنها به تبیین و تحلیل دیدگاه اندیشمندان درباره سه مسئله متمرکز می‌شوند که عبارتند از: جواز یا عدم جواز همکاری با حکومت‌های باطل، جواز یا عدم جواز عقد ضمان یا کفالت، جواز یا عدم جواز صحنه‌سازی و نسبت دروغ به دیگران. در پایان نیز به دو مطلب اشاره می‌کند: نخست عدم وجود دیدگاه منقح و معینی از اصولیان و مفسران درباره نسخ شرایع پیشین (امامی و میرزایی، ۱۳۹۵: ۱۰۴)؛ دیگری عدم تنقیح کاربرد فقهی آیات داستانی به لحاظ مبانی، گستره و کارایی به خصوص در میان تفاسیر شیعی (همان: ۱۳۰).

با وجود محاسن پژوهش فوق، در مقاله حاضر برآنیم تا با نگاهی منسجم مهم‌ترین دلایل توسعه‌پذیری آیات احکام قرآن را ذکر کرده و به صورت گذار نسخ یا حجیت شرایع پیشین را در قالب توسعه‌پذیری مطرح کنیم. در ادامه برخلاف مقاله فوق که تنها بر سه مسئله متمرکز شده است، به تحلیل دیدگاه فقها به‌ویژه فقهای شیعه پیرامون احکام موجود در سوره یوسف خواهیم پرداخت که شامل هشت مسئله می‌شود. در این میان،

مهم‌ترین احکام عبادی، سیاسات و عقود در این سوره مورد اشاره قرار می‌گیرد.

۱. دلایل توسعه‌پذیری آیات احکام

با مرور تفاسیر روایی متقدم و متأخر امامیه درمی‌یابیم، اهل بیت (ع) احکام فقهی فراوانی را از داستان‌های قرآن استنباط کرده‌اند. با این حال، وجود اسرائیلیات در میان روایات تفسیری فوق سبب شده است تا فقیهان کمتر به ابعاد پویای این‌گونه آیات و روایات توجه کنند. اکنون این نیاز احساس می‌شود که با انجام تحقیقاتی وسیع و متنوع ذیل آیات قصص قرآن به ابعاد فقهی این‌گونه آیات نگاه جامع‌تری شود و در توجه کردن به روایات تفسیری بازنگری صورت گیرد. پیش از پرداختن به احکام فقهی سوره یوسف ضرورت دارد به مهم‌ترین دلایل اندیشمندان اسلامی در توسعه‌پذیری و تحول آیات فقهی قرآن اشاره شود. این دلایل غالباً بر شیوه‌های نوین فهم متن، گشوده شدن ابواب فقهی نو و ظرفیت‌های جدید از آیات احکام تأکید دارند.

۱-۱. حجیت احکام شرایع پیش از اسلام

مسئله حجیت و نسخ شرایع پیشین سبب توسعه کمی و کیفی آیات الاحکام می‌شود. چنان‌که برخی از فقها بر این باورند که با آمدن شریعت اسلام، شرایع گذشته نسخ شده است (مفید، ۱۴۱۰ق: ۳۰؛ طوسی، بی‌تا: ۵۳۴/۲؛ محقق اردبیلی، ۱۴۱۶: ۸۸/۱۴؛ اردبیلی، بی‌تا: ۳۹۹). در مقابل برخی معتقدند شرایع گذشته، شریعت ما نیز هست، مگر نسخ و یا انکار آن ثابت شده باشد (ثلائی، ۱۴۲۳ق:

۱۴۷/۱-۱۴۴؛ عاملی، ۱۴۲۴ق: ۲۳۸/۱۲؛ شیرازی، ۱۴۰۶ق: ۱۸۴).

محققان در پاسخ به عدم حجیت و نسخ شرایع پیشین پاسخ‌های فراوانی داده‌اند که خلاصه همه آنها یک کلام است و آن اینکه اصولاً گفتار و کردار امم سابق، مستند ما نیست، بلکه مستند ما آیات قرآن است که با هدف درس‌آموزی نازل شده است. بنابراین هرگاه قرآن مسئله‌ای را بدون رد کردن بیان کند، خود دلیلی بر مشروعیت آن می‌باشد. از این‌روی حتی اگر به نسخ شرایع سابق قائل باشیم، باز هم می‌توانیم به قصص قرآن تمسک کنیم، زیرا در حقیقت مستند ما قرآن است نه شرایع سابق (معرفت و بهجت‌پور، ۱۳۹۴ش: ۲۲). به بیان دیگر، تا زمانی که نسخ گزاره‌های شرایع پیشین در شریعت اسلام ثابت نشده باشند، در حق مسلمانان حجیت دارد و تبعیت از آنها واجب است. (حکیم، ۱۴۱۸ق: ۳۱۵-۴۲۹)

۱-۲. دلالت روایات جری و تطبیق بر فرازمانی بودن احکام قرآن

قاعده جری و تطبیق یکی از قواعد تفسیری است که موجب توسعه در مصادیق آیات می‌شود. از عالمان پیشین ظاهراً اولین کسی که این اصطلاح را به کار برده، علامه مجلسی در شرح خود بر کتاب کافی است (نصیری، ۱۳۸۰ش: ۷۰). در میان معاصران، علامه طباطبایی به قاعده «جری و تطبیق» توجه ویژه دارد. او بیش از صد بار در المیزان از آن نام می‌برد و در تفسیر آیات و توضیح روایات تفسیری از آن بهره می‌برد. وی این قاعده

را اصطلاحی برگرفته از روایات اهل بیت (ع) می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۴۱/۱) شاخص‌ترین روایت که علامه طباطبایی اصطلاح «جری» را از آن اقتباس کرده، حدیث زیر است که فضیل بن یسار از امام باقر (ع) درباره ظهر و بطن قرآن سؤال می‌کند، حضرت نیز در پاسخ چنین می‌فرماید: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ»: ظاهر قرآن چیزی است که نازل شده و باطن آن تأویل قرآن است. برخی از مطالب قرآن گذشته (و واقع شده) و برخی مطالب آن نیامده است. قرآن همچون خورشید و ماه جریان دارد (صفار، ۱۴۰۴ق: ۱۹۶/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۹۷/۸۹).

علامه طباطبایی پس از اشاره به روایات جری در تعریف این قاعده چنین می‌نویسد: «روش ائمه اهل بیت علیهم السلام بر این بوده است که آیات قرآن را بر مصادیق تطبیق می‌کرده‌اند. هرچند آن مصادیق از دایره مورد نزول خارج بود؛ به این دلیل که هدف کلی نزول محدود به مکان و زمان نیست؛ از همین‌رو لازم است، مضمون آیات به مورد نزول محدود نشود، بلکه بر مصادیق غیر مورد نزول در هر زمان و مکان تطبیق شود. جری مقتضای عمومیت بیانی آیات و اطلاق تعلیل در آنهاست» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۴۱/۱-۴۲).

برخی از محققان معاصر قاعده فوق را چنین تعریف کرده‌اند: «(جری و تطبیق یعنی) انطباق ظاهر قرآن (واژگان یا جمله‌ها) که مفهومی عام، کلی یا مطلق است بر مصادق‌های جدید که در

طول اعصار، نسل‌ها و مکان‌ها پدید می‌آیند» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۶ش: ۵۳).

مهم‌ترین مبنایی که به‌کارگیری قاعده جری بر آن مبتنی است، اعتقاد به جهان‌شمولی و جاودانگی پیام و خطاب قرآن است. زمان‌شمولی و جاودانگی به روشنی در سخنی از امام صادق (ع) گزارش شده است. ایشان در پاسخ به کسی که جویای دلیل طراوت و تازگی قرآن بود، چنین فرمودند: «... لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يُنْزِلْهُ لِرِمَازٍ دُونَ زَمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»: زیرا خداوند آن را برای زمانی خاص و مردمانی خاص فرو نفرستاده است؛ پس قرآن در هر زمانی نو و برای هر قومی تا روز قیامت تازه است (صدوق، ۱۳۷۸ق: ۸۷/۲).

با دقت‌نظر در روایات جری و تطبیق می‌توان دریافت یکی از راهکارهای تدام حیات و جاودانگی قرآن در طول عصرها، تطبیق مفاهیم و مطالب قرآن به موارد مشابه و مصادیق جدید در گستره زمان و مکان است. نگاهی که ما به ظرفیت فقهی قصص قرآن داریم نگاه جری و تطبیق است. از نظر ما، این قصص افسانه نیستند و زمان عمل به احکامی که در آن آمده، به پایان نرسیده است؛ بلکه این داستان‌ها همچنان پویا هستند و احکام آن تا آنجا که دلیلی بر محدودیتش به اقوام گذشته نداریم، همچنان جاری و قابل اجراست. این یکی از اصولی است که تفسیر فقهی آیات قصص قرآن مدّ نظر داریم.

بنابراین، احکام استخراج شده از داستان‌های قرآنی دال بر فرا زمانی بودن احکامی از قرآن است و

مطلق‌گویی و مطلق‌نگری در نظریه زمان‌مند بودن احکام قرآن را ابطال می‌کند، برخی از این احکام مستنبطه از آیات قصصی حدود ۲۰۰ سال با عصر نزول فاصله زمانی دارد و با توجه به حجیت کلام اهل بیت علیهم السلام فرا زمانی بودن این احکام امری آشکار است (فهمی‌تبار، ۱۳۹۱ش: ۵۹).

۳-۱. چند بعدی بودن زبان قرآن

قرآن کریم دارای ویژگی‌های مهم و منحصری است که درک آنها ما را در شناخت زبان این کتاب یاری می‌رساند. خداوند در این کتاب آسمانی با شیوه‌های مختلف و رویکردهای گوناگون به هدایت و تربیت انسان‌ها پرداخته است. در قرآن احکام، قصص و امثال، عقاید و اخلاقیات همه با شیوه‌های بدیع در هم آمیخته شده است. بر این اساس باید زبان قرآن را زبانی ترکیبی و چند بعدی دانست، چرا که زبان این کتاب نه ادبی محض، نه یکسره رمزی، نه علمی و نه عرفی است، بلکه دربردارنده پاره‌ای از برجسته‌ترین ویژگی‌های ادبی، دربرگیرنده اشارات و رموز و همچنین زبان عرفی - عقلایی است.

از نظر زبان‌پژوهان قرآنی، در تمام مضامین مختلف قرآن، شیوه بیان مطالب به شیوه متعارف (دسته-بندی موضوعی و مقدمه‌چینی) نیست. سوره‌ها و بلکه آیات قرآن دارای چند چهره و چند بُعد است که به شیوه مخصوص خود بیان شده است. از این-رو نمی‌توان آیات قرآن را از یک زاویه خاص و معنای معین نگریست (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۷ش: ۷۲-۷۳). در روایات اهل بیت (ع) به این ویژگی ساختاری قرآن با تعبیر «وجوه» اشاره شده است.

چنان‌که در حدیثی از امام صادق (ع) چنین آمده است: «إِنَّ الْآيَةَ لَتَكُونُ أَوَّلَهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَهُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ يُتَصَرَّفُ عَلَى وَجْهِهِ» (عیاشی، ۱۴۱۱ق: ۱/۱؛ مجلسی، ۹۵/۸۹)

روایت فوق، بیانگر آن است که هر یک از بخش‌های یک آیه در عین حال که خود دارای معنای مستقل است، وقتی با بخش دیگر سنجیده شود معنایی جدید می‌آفریند و بدین‌رو هر آیه ظرفیت ارائه معانی مختلف را داراست (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۷ش: ۷۴). در حقیقت تمام گزاره‌های قرآنی متحدند و آیات به گونه‌ای در هم تنیده است که هر یک به دیگری گرایش دارد و زمینه ظهور آن را فراهم می‌کند؛ لذا هم متشابه است و هم مثنای، هیچ‌کدام را جدای از مجموع نمی‌توان مورد تحقیق قرار داد (جوادی آملی، بی‌تا: ۱۵/۱).

بنابراین ممکن است آیه‌ای در یک زمان، دارای دو مفهوم باشد و هر کدام از آن مفاهیم قابل، انطباق با ظاهر آیه باشد و ظاهر آیه آن را انکار نکند. بر این اساس، «با توجه به تناسب معارف الهی با طبایع، استعدادها و شرایط روحی انسان‌ها، زبان قرآن دارای لایه‌های گوناگون معنای (ظاهر و بطن) است و شناخت لایه‌های عمقی آن از فهم معمولی بالاتر است» (شاقرین، ۱۳۹۱ش: ۱۸) با توجه به آنکه قرآن دارای چند لایه و چند سطح است، ضرورت دارد جهت پاسخ به نیازهای فقهی جامعه اسلامی در لایه‌لای مطالب و قصص آن، مطالب فقهی نیز موشکافی و استخراج شود. این قاعده برگرفته از شیوه اهل بیت (ع) در تفسیر قرآن است. چنان‌که «اهل بیت علیهم السلام با استخراج احکام

فقهی از قصص قرآنی نشان داده‌اند قرآن زبانی چند وجهی دارد. به این معنی که نباید داستان‌های قرآنی را صرفاً بیان هنری یک حادثه مستند و واقعی انگاشت و به آن بسنده کرد؛ بلکه از همین رویدادهای مستند می‌توان احکام فقهی مورد نیاز را دریافت نمود» (فهمی‌تبار، ۱۳۹۱ش: ۵۸).

۴-۱. زبان واقع‌گرای قصص قرآن

رویکرد واقع‌گرایانه به قصه‌های قرآن مورد پذیرش غالب اندیشمندان اسلامی بوده است. آیات قصص نیز از این قاعده مستثنا نیست و واقع‌گرا بودن این آیات مبتنی بر اوصاف عام قرآن و کارآمدی آن در تمامی زمان‌هاست. در مقابل، قائلان به زبان تخیلی، تمثیلی و اسطوره‌ای قصص قرآن، ضمن آنکه دلیل محکمی بر ادعایشان ندارند؛ دیدگاه آنان مغایر با صریح آیات قرآن است که به مواردی از آنها اشاره می‌شود:

الف. اگر خداوند از چیزی در قرآن خبر داد، بی‌تردید این خبر وقوعش یقینی است، زیرا خداوند در سخن و گفتارش راستگوترین است: «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا» (نساء/۸۷)؛ «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا» (نساء/۱۲۲) و از صدق خبر به صدق مخبر پی می‌بریم؛ چنان‌که در آیات خطاب به پیامبر (ص) که مقصود اصلی اَمّت بوده، چنین آمده است: اعتراف کن که خدا راستگو است: «قُلْ صَدَقَ اللَّهُ» (آل عمران/۹۵) درباره خدایی که مبرای از خطا و نسیان است: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (مریم/۶۴) پس نه از راه اشتباه و نه از راه تعمّد کذب، هیچ راهی برای احتمال غیر واقعی دانستن گفتارش نیست و از راه برهان عقلی و نقلی اگر

چنین مخبری خبری را داد، خبرش صدق است (جوادی آملی: دروس تفسیر جلسه ۱۸۴). صدق نیز به خبر دادن از چیزی همان گونه که اتفاق افتاده گفته می شود (عسگری، ۱۴۱۲: ۱۹۳/۱).

ب. سخنش صدق است و حق: «وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ» (هود/۱۲۰) و حق همان صدق خبرهاست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۱۳/۵).

ج. قرآن کریم از اخبار پیامبران به «أَنْبَاءِ الرُّسُلِ» تعبیر کرده و «نَبَأاً» خبری است که در آن شأن عظیمی است (طوسی، بی تا: ۸۷/۶).

د. کتابی شکست ناپذیر است که باطل بدان راه ندارد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت/۴۲) بنابراین در اخبارش کذب نیست، در الفاظش تناقض نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۴/۹).

بنابراین خداوند که دارای صفات حکم، صدق، حق است و از کذب گویی منزّه است در گفتارش نیز این چنین است و نمی توان قصص قرآن را به بهانه عدم نقل بعضی از آنها در تاریخ یا تمثیلی و اسطوره ای بودن، غیر واقعی تلقی کرد و به تأویل برد.

۱-۵. برداشت فقهی از جملات خبری قرآن

اشکال مهمی که امکان دارد پیرامون آیات قصص مطرح شود آن است که این آیات در مقام بیان حکم نیستند و به نوعی دلالت بر مدعا ندارند؛ از این رو تمسک به عموم و اطلاق آنها امکان پذیر نیست. بر اساس قواعد اصولی، کلامی تمسک شدنی است که الفاظ آن به صورت انشایی و با

ادوات مخصوص و وضع لغوی معین، بر عموم دلالت داشته باشد یا طبق مقدمات حکمت در مقام بیان باشد. در حالی که قرآن واقعه ای را نقل می کند و در دایره آن حادثه حداکثر توصیف ستایش آمیز یا مذمت گونه از اشخاص یا افعال دارد و از چنین مدلول و پیامی نمی توان به حکمی دست پیدا کرد (ایازی، ۱۳۸۰ش: ۳۸۲). حال آنکه با تأمل در روایات تفسیری مشاهده می کنیم که اهل بیت (ع) از آیات قصص که زبان اخباری دارد برداشت های انشایی ارائه کرده اند.

در توجیه روش اهل بیت (ع) که دقیقاً ناظر به بهره گیری از ظرفیت فقهی آیات قصص است می توان چنین گفت که «دلالت کلام بر حکم، همیشه به صورت صریح نیست، بلکه از مدلولات ضمنی و التزامی و مفهومی آیات نیز می توان احکام فقهی استنباط کرد. از این رو، اگر احکام مستنبط از آیات قصص، از ظاهر کلام یا مفهوم معتبر یا دلالت های معتبر و بر اساس قواعد عربی باشد، قابل استناد است و در حجیت آنها شک و شبهه ای وجود ندارد» (خواجه پساوه ئی، ۱۳۹۳ش: ۲۵۹).

بنابراین با تأسی به روش تفسیری اهل بیت (ع) که مبتنی بر قواعد زبان شناختی و قوانین محاوره عقلایی است، می توان با نگاه فقهی احکام مورد نیاز را از آیات قصص استخراج کرد و یا حداقل، تأییدی برای اوامر و نواهی قرآن و سنت به دست آورد. بسیار روشن است که احکام در قصص قرآن با تعبیر امر و نهی، واجب و حرام نیامده است؛ به همین دلیل لغزندگی و انعطاف کلام در آیات داستانی زیاد می شود و البته کار فقیهان بسی

دشوارتر، ولی با نگاهی فقهی به قصص قرآن منابع فقهی قرآنی توسعه می‌یابد و دست فقها برای پاسخ به نیازهای زمانه بازتر می‌شود (ایازی، ۱۳۸۰: ۳۶). بنابراین فقه‌پژوه مجبور نیست برای یافتن احکام فقط به جستجو در اوامر و نواهی بپردازد و خود را به عبارات انشائی محدود کند. بر این بنیاد است که آیات احکام هم توسعه می‌یابد و هم متحول می‌شود (فهیمی تبار، ۱۳۹۱ش: ۵۹).

۲. احکام فقهی در سوره یوسف

تقسیم‌بندی‌های متفاوتی در تقسیم فروع دین و احکام فقهی و عملی دین در کتاب‌های فقها دیده می‌شود که در این مقاله تقسیم‌بندی شهید ثانی مدنظر است. ایشان می‌فرماید: بنابر نظر مشهور، فروعاً به چهار قسم تقسیم می‌شود: عبادات، معاملات، ایقاعات و سیاسات (شهید ثانی، ۱۴۲۱ق: ۷۶۷/۲). در سوره مبارکه یوسف نیز احکام عبادی، سیاسات و عقود یافت شد که در پژوهش به آنها اشاره می‌شود.

۲-۱. احکام عبادی

احکام عبادی بخشی از احکام است که در آن قصد قربت لحاظ شده است. مانند: طهارت، نماز، روزه، جهاد، حج، اعتکاف، زکات و غیره.

۲-۱-۱. وجوب قرائت نماز به زبان عربی

برخی از فقها به آیات: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف/۲) و «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء/۱۹۵) استدلال کرده‌اند بر اینکه نمازگزار اگر نمازش را به فارسی بخواند، کفایت نمی‌کند. وجه استدلال آنان این گونه است:

۱. صفت «عربی مبین» را برای قرآن قرار داده است.
۲. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ [و قرآن معها]» (ثلائی، ۱۴۲۳ق: ۳۵/۴؛ محدث نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۵۸/۴). حال اگر به فارسی قرائت شود دیگر قرآن نیست.
۳. همچنین فرمود: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» (مجلسی ۱۴۴ق: ۲۷۹/۸۲). همان گونه که می‌بیند که من نماز می‌خوانم نماز بخوانید (ثلائی، ۱۴۲۳ق: ۳۵/۴).

۲-۱-۲. جواز سبق و رمایه

سبق و رمایه یعنی نوعی قرارداد و شرط‌بندی برای مسابقه در اسب دوانی و یا شتردوانی و یا تیراندازی. سبق و رمایه با اینکه نوعی شرط‌بندی است و اسلام شرط بندی‌ها را منع کرده است، نظر به اینکه برای تمرین عملیات سربازی است جایز شمرده شده است. سبق و رمایه از توابع جهاد است (مطهری، بی تا: ۱۰۴/۲۰) و باید توجه داشت که بعضی از مسائل دو جهت دارند، مانند جهاد و امر به معروف و نهی از منکر. پس از جهتی داخل در عبادات است و از جهتی داخل در سیاسات (شهید ثانی، ۱۴۲۱ق: ۷۶۶/۲) که در پژوهش حاضر در مجموعه عبادات قرار گرفته است.

جواز سبق و رمایه در سوره یوسف را می‌توان چنین استخراج کرد که برادران حضرت یوسف دلیل موجهی که برای بردن یوسف علیه السلام همراه خود به صحرا بیان می‌کنند، رفتن به صحراء برای بازی است. آنها به پدرشان می‌گویند: «أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَ يَلْعَبُ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»

(یوسف/۱۲) او کودک است و بازی برای کودکان جایز. بازی کودکان اگر مفسده‌ای نداشته باشد و تشبّه به فسّاق به شمار نیاید اشکالی ندارد. اما بعد از بازگشت از صحرا بهانه آوردند که ما مشغول مسابقه دادن بودیم و یوسف نزد وسایل ما بود که گرگ او را خورد. و در این کلام اشاره‌ای است بر جواز مسابقه برای بزرگسالان و این بازی از قبیل اسب دوانی و تیر اندازی بوده است.

برخی از فقها بر این باورند که بازی بزرگسالان سه قسم است: ۱. بازی قمار که جایز نیست؛ ۲. بازی-ای که قمار نباشد و برای آمادگی برای جهاد باشد، مانند اسب‌سواری و تیر اندازی. همه اتفاق نظر دارند این‌گونه بازی‌ها جایز، بلکه مستحب است؛ ۳. بازی‌ای که در آن جایزه‌ای نیست، مانند کشتی و امثال آن (ثلاثی، ۱۴۲۳ق: ۴/۳۹-۴۱).

بسیار روشن است که بازی بزرگسالان منحصر به موارد فوق نبوده و بر اساس اقتضائات تاریخی می‌توان بازی‌های جدیدی را بر اقسام ذکر شده افزود. با این حال، در جواز مسابقه اسب‌سواری و تیر اندازی که گرو و برد و باخت داشته باشد، میان علما اختلافی نیست؛ ولی در برداشت این حکم از آیات قرآن دو نظر وجود دارد:

الف) برداشت جواز حکم سبق و رمایه از قرآن:
در توضیح مطلب فوق می‌توان چنین استدلال کرد: مسابقه دادن در تیراندازی و اسب‌دوانی یکی از توابع دین و قرض محسوب می‌گردد. در این مسابقه، مصلحت بزرگی نهفته است و آن «تمرین نمودن» جهت آماده شدن به کارزار با کفّار جهت اعزاز کلمه «اسلام» و مسلمین می‌باشد و گر نه

«سبق» و «رمایه» در اصل، برد و باخت و قمار می‌باشد. چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «لَا سَبَقَ إِلَّا فِي نَصْلٍ أَوْ خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۱۳/۳۴۹). در حدیث دیگری نیز آمده است: «فرشتگان از برد و باخت متنفر هستند و صاحب آن را لعن می‌کنند، جز در چند مورد: نصل، ریش، خفّ و حافر» (احسائی، ۱۴۰۵ق: ۲/۱۱۵ ح ۳۱۷؛ نوری، ۱۴۰۸ق: ۱۴/۸۱).

بسیار روشن است که در کلمه «نصل» (تیراندازی) نیزه‌بازی، شمشیربازی و تیراندازی داخل می‌گردد؛ در «خفّ» (اسب دوانی) شترسواری و فیل‌سواری؛ در «حافر» نیز اسب، قاطر و الاغ سواری داخل می‌گردد. در تأیید این مطالب آیاتی وجود دارد:

۱. «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ»؛ (انفال/۶۰) در برابر دشمنان خدا آنچه در توان دارید، از نیروها و اسبان را آماده شده، مهیا سازید. از نظر فقها، مقصود از «قوة» همان تیراندازی است (سیوری، ۱۴۱۹ق: ۱/۳۸۸). همچنین در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چنین نقل: «أَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمْيُ ثَلَاثًا» (قطب راوندی، ۱۴۰۵ق: ۲/۳۷). وجه دلالت آیه و روایت این‌گونه است:

خداوند به آمادگی برای تیر اندازی و اسب سواری در جنگ و رویارویی با دشمن امر کرده است. آمادگی نیز جز با یادگرفتن و مسابقه دادن برای رسیدن به مهارت به دست نمی‌آید. بنابراین در ضمن آیه دلیلی بر جواز آنچه گفتیم وجود دارد (همان).

۲. خداوند متعال از زبان فرزندان حضرت یعقوب(ع) چنین حکایت می‌کند که گفتند: «إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَ تَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا» (یوسف/۱۷) «ما جهت مسابقه رفته بودیم و یوسف را پیش اثاث‌های خود قرار داده بودیم». این کلام سخن فرزندان یعقوب، پیامبر بنی اسرائیل می‌باشد؛ پس به مسابقه خبر دادند (قطب راوندی، ۱۴۰۵ق: ۳۸/۲) افزون بر مطلب فوق، برخی از فقها این‌گونه از آیه کریمه جواز سبق و رمایه را استدلال کرده‌اند:

الف) استناد به روایت امام صادق(ع) که می‌فرماید: به یقین فرشتگان از شرط بندی آزاده می‌شوند و فاعل آن را لعنت می‌کنند، مگر اینکه شرط بندی در سوارکاری و تیراندازی با کمان و نیزه باشد(حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق: ۲۵۱/۱۹).

ب) ادعای اجماع بر جواز مسابقه تیراندازی، سوارکاری با شتر و سایر چهارپایان که مستند به روایت امام صادق(ع) است (حلی، ۱۴۲۰ق: ۱۶۳/۳ و ۱۶۴).

ج) خدای تعالی به جواز سبق و رمایه در این آیه خبر داده و به دنبالش انکار نکرده و این بر مشروعیتش نزد ما دلالت می‌کند (همان: ۳۵۳/۲).

د) بنابر اصالت بقای مشروعیت آنچه در ملتی غیر از ملت اسلام بوده، می‌باشد؛ مگر آنکه نسخ آن

دانسته شود(نجفی، ۱۴۲۶ق: ۲۸/۲۱۲؛ وجدانی فخر، ۱۴۲۶ق: ۱۰/۲۱۵).

ه) آیه فی‌الجمله ظهور در شرعیت مسابقه دارد (حائری، ۱۴۱۸ق: ۱۰/۲۳۴؛ بهبهانی، ۱۴۱۷ق: ۵۳۲).

۳. «فَمَا أُوجِفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ» (حشر/۶) «[شما برای تصاحب غنائم،] اسب یا شتری بر آن نتاختید»؛ یعنی چیزی که براساس آن اجرا نمودید، چون «وجیف» عبارت از سرعت سیر می‌باشد (سیوری، ۱۴۱۹ق: ۱/۲۵۶). بنابراین شتر سواری نیز همچون مسابقه اسب سواری جایز است و بر آن اجماع می‌باشد.(قطب راوندی، ۱۴۰۵ق: ۳۸/۲).

ب) عدم برداشت جواز حکم سبق و رمایه از قرآن:

در توضیح مطلب فوق، بعضی فقها به آیه دوازدهم سوره یوسف استدلال کرده‌اند. از نظر آنها این آیه بر مشروعیت رمایه و آن تیراندازی کردن یا مانند آن با گرو بر وجهی که در شرع مقرر است، اشاره دارد. همچنین این عده از فقها به آیه «وَمَا أَفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أُوجِفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (حشر/۶) نیز استدلال کرده‌اند. آنها بر این باورند که آیه بر مشروعیت سبق و آن به گرو مرکب دوانیدن اشاره دارد؛ چنان‌که در شرع مقرر شده است.

ظاهر آن است که هیچ کدام از این دو آیه بر مدعا دلالت نمی‌کند، زیرا که استباق در لغت عام‌تر است

از آن که به تیر انداختن باشد یا به دویدن و نیز عام‌تر است از آن که به گرو باشد یا بی‌گرو و عام را بر خاص دلالتی نیست. همچنین «ایجاب خیل» و «رکاب» به معنی دوانیدن اسبان و شتران جمازه است مطلقاً. خواه به گرو باشد و خواه بی‌گرو. با آن که ایجاب مذکور به طریق نفی واقع شده نه به طریق اثبات؛ پس اولی آن است که مشروعیت سبق و رمایه را با ادله دیگر اثبات کنند، مثل اجماع و روایاتی که بیان‌ش گذشت (جرجانی، ۱۳۶۲ش: ۱۸۸/۲ و ۱۸۹؛ فاضل جواد، ۱۳۶۵ش: ۹۸/۳). در ردّ این نظریه می‌توان گفت: هر دو آیه شامل سبق و رمایه نیز می‌شود و عام بودن آیه به مدّعی ضرری نمی‌رساند که دلایل استدلال به آیه ذکر شد.

۲-۲. سیاست و احکام

سیاسات شامل: قصاص، حدود، تعزیرات، دیات و دیگر احکام مانند آن می‌باشد. در سوره یوسف برخی از این احکام قابل برداشت است.

۲-۲-۱. مشروعیت تلاش در دفع تهمت

حضرت یوسف علیه السلام هنگام آزادی از زندان از خود رفع تهمت کرد. آنجا که می‌فرماید: «...فَلَمَّا جَاءَهُ الرَّسُولُ قَالَ ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْئَلُهُ مَا بِالْأُنْثَىٰ اللَّاتِي قَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ» (یوسف/ ۵۰) ولی هنگامی که فرستاده پادشاه نزد وی [یوسف] آمد گفت: «به سوی صاحب‌ت بازگرد، و از او بپرس ماجرای زنانی که دستهای خود را بریدند چه بود؟ که خدای من به نیرنگ آنها آگاه است.»

از جمله ثمراتی که از این آیه کریمه می‌توان برداشت کرد این است که تلاش در دفع تهمت مشروع می‌باشد و شرع مؤید حکم عقلی در دفع تهمت است. همان‌گونه که حضرت یوسف فرمود: «فَسْئَلُهُ مَا بِالْأُنْثَىٰ» و این مقدمه‌ای شد تا آنها به پاکی ایشان علم پیدا کنند و با عزّت و آبرو از زندان آزاد شد. نبی اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا يَفْعَنُ مَوَاقِفَ التُّهْمَةِ» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق: ۳۴۰/۸). کسی که به خدا و قیامت ایمان دارد نباید در جایگاه تهمت بایستد (ثلاپی، ۱۴۲۳ق: ۴۸/۴).

۲-۲-۲. جواز پذیرش ولایت از جانب سلطان جائر

یکی از مواردی که تکسّب با آنها حرام است و در قرآن به حرمت آنها اشاره شده است، قبول ولایتی است که از جانب حاکم ظالم پیشنهاد شود. حال آن‌که در سوره یوسف چنین آمده است: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ» (یوسف/ ۵۵)؛ حضرت یوسف گفت: مرا مسئول خزینه‌های کشور مصر منصوب بدار که من نگهدارنده و دانای امور غذایی هستم. هنگامی که پادشاه مصر گفت: «إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أُمِينٌ» (یوسف/ ۵۴) گفت: تو امروز نزد ما جایگاهی والا داری، و مورد اعتماد هستی! و او را با دو صفت «شایسته فرمانداری» و «ولایت» توصیف نمود، یوسف فرصتی پیدا نمود که سؤالی بپرسد. پس از ولایت سؤال نمود و فرمود: من حافظ آن چیزی هستم که تو در استحفاظ و نگهداری آن کوشا

هستی و «علیم»؛ یعنی آشنا و دانا به موارد استحفاظ آن هستم (سیوری، ۱۴۱۹ق: ۱۱/۲).

فقه‌ها، بر اساس آیه فوق به جواز پذیرش ولایت از سوی ظالم و ستمگر قائل شده و گفته‌اند: هنگامی پذیرش ولایت جایز است که این شروط را داشته باشد: ۱. هنگامی که متوکی وضعیّت روحی و معنوی خود را بشناسد؛ ۲. همچنین حال منوب عنه را نیز شناخته باشد که فرصت اجرای عدالت را به او می‌دهد یا خیر؟ ۳. و منوب عنه مخالفتی در اجرای امور و مسائل با او داشته است یا نه؟ همانند یوسف با پادشاه مصر.

آنچه مشخص و روشن است، این است که قدر و مقام پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) بالاتر از آن است که از سوی ظالمی به او نسبت درخواست ولایت داده شود، بلکه مقصود آن بود که «حق را به حق‌دار برساند» چون این امر، وظیفه اوست (همان). بنابراین امر ولایتی که از سوی حاکم ظالم پیشنهاد شده، هنگامی پذیرشش جایز است که آن شخص بتواند حق را به حق‌دار برساند (قطب راوندی، ۱۴۰۵ق: ۲۴/۲).

بسیار روشن است که بر انبیا جایز نیست که به جمع اموال دنیا تمایل پیدا کنند و در این داستان، حضرت یوسف به صفت «حَفِیْظٌ» توصیف شد. یعنی کسی که بتواند مال را از کسانی که مستحقش نیستند بگیرد و به صاحبان اصلی‌اش برگرداند و اگر کسی بداند که نمی‌تواند این مسئولیت را درست انجام دهد نباید ولایت را بپذیرد (همان: ۲۵).

جواز پذیرفتن مسئولیت در نظام‌های سیاسی باطل برپایه معتقدات امامیه همه مراحل و مراتب ولایت از خداوند نشأت می‌گیرد. بنابراین هرگونه تصرف در امور دیگران باید با اجازه و دستور خداوند باشد و فقط امامان معصوم بعد از پیامبر صلی الله علیه و آله مأذون به تصرف در امور مردم از جمله امور سیاسی و اجتماعی آنان هستند (ایجی، ۱۳۲۵ق: ۴۵/۸).

بنابراین، هر نظام سیاسی که در رأس آن امام معصوم و یا مأذون از سوی نباشد طاغوت خوانده می‌شود و شیعیان از همکاری با چنین حکومتی نهی شده‌اند. با این پیش فرض است که برخی پذیرش ولایتعهدی مأمون از سوی حضرت رضا علیه السلام را بر نمی‌تابند و علت اقدام امام را از خود او می‌پرسند امام در مقام پاسخ پذیرش مسئولیت در حکومت مأمون را با استناد به اقدام حضرت یوسف نبی علیه السلام توجیه می‌فرماید و از سؤال‌کننده می‌پرسد: نبی افضل است یا وصی؟ مرد می‌گوید: البته نبی از وصی افضل است. حضرت می‌پرسد آیا مسلمان افضل است یا مشرک؟ مرد در پاسخ می‌گوید: آنگاه البته مسلمان، حضرت به او می‌فرماید:

«عزیز مصر کان مشرکاً و کان یوسف علیه السلام نبیاً و أنّ المأمون مسلم و أنا وصی و یوسف سأل العزیز أنّ یولیه حتی قال استعملنی علی خزائن الأرض إنی حفیظ علیم، و المأمون أجبرنی علی ما أنا فیه، قال و قال فی قوله "حفیظٌ علیم" قال حافظ لما فی یدی "علیم" عالم بکل لسان»: عزیز مصر مشرک و یوسف علیه السلام نبی خدا بود، ولی

مأمون مسلمان است و من وصی هستم. یوسف علیه السلام از عزیز مصرخواست تا او را بر دارایی‌های کشور بگمارد و خود را حفیظ و علیم خواند، ولی مأمون مرا بر این کار (ولایتعهدی) مجبور کرد... (بحرانی، بی‌تا: ۲۵۶/۲/حدیث ۶۶) بدین ترتیب امام رضا علیه السلام جواز پذیرش مسئولیت ولایتعهدی حکومت مأمون را به سخن «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف / ۵۵) مستند می‌کند. در این داستان حضرت یوسف علیه السلام از عزیز مصر می‌خواهند او را مسئول دارایی‌های سرزمین مصر قرار دهد در حالی که عزیز مصر مشرک و حضرت یوسف علیه السلام نبی بود.

۲-۲-۳. عدم دلالت تعبیر «يَلْتَقِطُهُ» بر لقطه

«لقطه» در لغت یعنی پیدا شده و در شرع عبارت است از انسانی یا حیوانی یا مالی که آن را در جای بی‌صاحب و مالک بیابد و گرفتن آن به قصد محافظت آن باشد تا ضایع نشود... (جرجانی، ۱۳۶۲ش: ۱۹۲/۲). برخی از فقها بر مبنای آیه «يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ» (یوسف / ۱۰) دلایلی را برای استدلال به کلمه «يَلْتَقِطُهُ» بر «لقیط» (اشیائی که پیدا می‌شوند و صاحب آنها معلوم نیست)، ذکر کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

الف) این آیه قوی‌ترین شاهد بر صدق عنوان «لقیط» بر حضرت یوسف (ع) است (مازندرانی، ۱۴۱۵ق: ۲۷۱).

ب) اطلاق «لقیط» بر حضرت یوسف (ع) دلالت می‌کند که او ممیز بوده است (عاملی، ۱۴۲۷ق: ۶۵/۸).

ج) رؤیایی که یوسف (ع) برای پدرش قبل از افتادن در چاه حکایت کرد، شاهد بر ممیز بودن او و اطلاق «لقیط» بر اوست، زیرا بی‌نیاز از تعهد و تربیت بود و مانند افراد بالغ می‌توانست از خودش نگه‌داری کند (همان).

برخی از فقه‌پژوهان قرآنی نیز بر این باورند که در قرآن مجید حکایت «لقطه» از زمان‌های گذشته وارد شده است. آنها دو شاهد برای قول خود ذکر می‌کنند: یکی آیه «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا» (قصص / ۸) خاندان فرعون او را از آب گرفتند، تا سرانجام دشمن آنان و مایه اندوهشان گردد! دیگری آیه «يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ» (یوسف / ۱۰) طبق آیه اول آل فرعون، موسی (ع) را از آب گرفتند. بر اساس آیه دوم برخی از عابران یوسف (ع) را از چاه گرفتند. هرچند در ظاهر این دو آیه، چیزی دال بر مشروعیت وجود ندارد، ولی در مضمون آن، تنبیه و اشاره‌ای به این وظیفه متناسب با شفقت و مهربانی خداوند رؤوف دارد (سیوری، ۱۴۱۹ق: ۸۲/۲).

این فقیهان در ادامه چنین نتیجه‌گیری می‌کنند: بدان که «گرفتن انداخته شده» واجب است و گرفتن

چیز افکنده شده به نیت رساندن به صاحبش از مصادیق خیر و نیکواری است؛ ولی وجوب آن «کفایی» می‌باشد، نه عینی؛ چون مقصود با قیام فردی که آن را حضانت می‌نماید، حاصل می‌شود (همان).

۲-۳. معاملات

رسوم شرعی به دو قسم عبادات و معاملات تقسیم می‌گردد. عبادات نیز به شش قسم تقسیم می‌شود: طهارت، صلاه، صوم، حج، اعتکاف، زکات. معاملات نیز به دو گونه عقود و احکام دسته‌بندی می‌شود. عقود شامل نکاح و تبایع آن، تجارت و تبایع آن، اجاره، قسم، نذر، عتق، تدبیر، مکاتبه، رهن، ودیعه، عاریه، مزارعه، مساقات، ضمانت، کفالت، حواله، وکالت، وقف، صدقه، هبه و وصایا می‌شود (دیلمی، ۱۴۰۴ق: ۲۸). در سوره یوسف برخی از احکام عقود قابل برداشت است که به آنها اشاره می‌کنیم.

۲-۳-۱. شروط کفالت

حضرت یعقوب علیه السلام عهد و پیمان از فرزندان گرفت که برادر تنی یوسف را باید نزد من برگردانید. او این تعهد را با قید الهی بودن بست. آنجا که قرآن کریم می‌فرماید: «قَالَ لَنْ أَرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتِنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ» (یوسف/۶۶)؛ [حضرت یعقوب] گفت: «من هرگز او [برادرتان] را با شما نخواهم فرستاد، تا پیمان مؤکد الهی بدهید که او را حتماً نزد من خواهید آورد! مگر اینکه (بر اثر مرگ یا علت دیگر) قدرت از شما سلب گردد و هنگامی

بر خلاف دیدگاه فقهای فوق باید گفت که کاروانیان یوسف را برنداشتند تا به صاحبش برسانند. بلکه او را مظلومانه از صاحبانش خریدند و این همان برده‌داری است که در گذشته رواج داشته است. با این حساب به نظر می‌آید که لفظ «يَلْتَقِطُهُ» گویای معنای لغوی لقطه است یعنی برداشتن چیزی از زمین (ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۳۹۲/۷) کاملاً روشن است که این معنا با مفهوم شرعی لقطه تناسب ندارد. قرآن خبر می‌دهد که آنها یوسف را ارزان فروختند: «وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ» (یوسف/۲۰) گفته شده این فروش حرام بوده، زیرا حضرت یوسف آزاد بوده و ثمن حرّ حرام است. این قول از ضحاک، مقاتل، سدی و أصم است. (ثلاثی، ۱۴۲۳ق: ۴/۴۱ و ۴۱).

صاحب تفسیر الثمرات الیانه می‌نویسد: از این ماجرا دو حکم استفاده می‌شود: ۱. هنگامی که انسان از پیشامد بدتری بترسد، جایز است که از روی انکار سکوت کند، زیرا حضرت یوسف از ترس قتل بر جان‌ش سکوت اختیار کرد؛ ۲. لقیط حرّ و ثمن آن، حرام است.

این مفسر وجه استدلال حکم دوم را این‌گونه بیان کرده است: آنها به ثمن کمی او را فروختند، زیرا او لقیط بود و این استدلال ردّ می‌شود زیرا کار آنها

که آنها پیمان استوار خود را در اختیار او گذاردند، گفت: «خداوند، نسبت به آنچه می‌گوییم، ناظر و نگهبان است!»

معنای آیه این است که: یعقوب (علیه السلام) به فرزندان خود گفت: هرگز برادران را با شما روانه نمی‌کنم تا آنکه میثاقی را از خدا که من به آن وثوق و اعتماد کنم بیاورید و به من بدهید، حال یا عهده ببندید و یا سوگند بخورید که او را برایم می‌آورید و از آنجایی که این پیمان منوط به قدرت فرزندان بوده به ناچار صورت اضطرارشان را استثناء نموده گفت: مگر آنکه از شما سلب قدرت شود. بعد از آنکه میثاق خود را برایش آوردند، یعقوب (علیه السلام) گفت: «اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ»؛ خدا بر آنچه ما می‌گوییم وکیل باشد. یعنی ما همگی قول و قراری بستیم، چیزی من گفتم و چیزی شما گفتید، و هر دو طرف در رسیدن به غرض بر اسباب عادی و معمولی متمسک شدیم، اینک باید هر طرفی به آنچه که ملزم شده عمل کند، (من برادر یوسف را بدهم و شما هم او را به من برگردانید) حال اگر کسی تخلف کرد خدا او را جزا دهد و داد طرف مقابلش را از او بستاند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۱۷/۱۱).

درباره وثیقه احتمالاتی داده شده است: ۱. کفیل تسلیم پدر کنند؛ ۲. به خداوند قسم بخورند؛ ۳. به خاتم النبیین (ص) قسم یاد کنند. این قول از ابن عباس است (ثلاثی، ۱۴۲۳ق: ۵۲/۴).

نتایجی که از آیه شریفه به دست می‌آید عبارت است از: ۱. کفیل گرفتن برای دوری از اسباب تهمت لازم است؛ ۲. کفالت به بدن جایز است؛ ۳.

گفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمودند: «الرَّعِيْمُ غَارِمٌ» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق: ۴۳۵/۱۳). آن کسی که تضمین و تعهد شفاهی داده باید تاوان را بپردازد؛ ۴. شاهد مثالی در دین اسلام است: امیرالمؤمنین علیه السلام به کسی که کفیل مجرم محکوم به زندان شده بود فرمود: رفیقت را حاضر ساز. (و در باره کسی که جرمش حد شرعی داشت) فرمود: در حدود کفالت نیست (صدوق، ۱۴۱۳ق: ۱۲۰/۴)؛ ۵. جواز تأخیر انجام کاری به آینده. مثلاً بدهکار قسم بخورد که در آینده قرضش را پرداخت می‌کند (ثلاثی، ۱۴۲۳ق: ۵۱/۴ و ۵۲).

۲-۳-۲. مشروعیت کفالت و ضمانت

خداوند متعال برای نگه داشتن بنیامین در نزد حضرت یوسف (علیه السلام) تدبیری را به ایشان یاد داد که به گفته قرآن چنین قانونی در آیین پادشاه آن زمان نبوده است، بلکه آن امری الهی بود. آنجا که می‌فرماید: «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (یوسف/۷۶) این گونه راه چاره را به یوسف یاد دادیم! او هرگز نمی‌توانست برادرش را مطابق آیین پادشاه (مصر) بگیرد، مگر آنکه خدا بخواهد!

کارکنان شاه مصر گفتند: «قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعَ الْمَلِكِ وَ لِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» (یوسف/۷۲) پیمانه ملک را نمی‌یابیم، هرکس آن را بیاورد یک بار شتر (غله) به او داده می‌شود و من ضامن این پادشاه هستم.

آیه فوق بر صحت دو عقد و دو حکم از توابع دین دلالت می‌کند: اول) «مشروعیت جعاله» و آن بر هر

عمل محلّل هدف دار تعلّق می گیرد، هر چند مجهول و نامعلوم بوده باشد. چنانکه قول او «وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حَمْلٌ بَعِيرٌ» دال بر آن است.

دوم) «مشروعیت ضمانت آنچه برای جعاله قرار داده شده است». عقد ضمان عقدی است برای متعهد شدن نفسی یا مالی وضع شده است. زیرا که قول او (زعیم) مشتق از زعامت و زعامت به معنی ضمان است و زعیم در آیه کریمه «سَلِّمُوا إِلَيْهِمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ» (قلم/۴۰) به این معناست.

وجه دلالت آیه فوق بر دو عقد مذکور آن است که بر مشروطیت این دو عقد در شرع یوسف علیه السلام دلالت می کند و اصل آن است که منسوخ نشده باشد؛ پس ثابت می شود که در شرع ما نیز صحیح می باشد (جرجانی، ۱۳۶۲ش: ۱۶۷/۲؛ سیوری، ۱۴۱۹ق: ۶۶/۲).

قابل توجه است که کلمات «زعامت»، «کفالت» و «ضمانت» هر سه، مترادف و به یک معنی دلالت دارند. (همان: ۶۵/۲). «ضمان» مصدر و در لغت به معنای «در برداشتن» است؛ زیرا در باب ضمان آنچه در ذمه مدیون است، در ذمه دیگری قرار می گیرد؛ یعنی ذمه ضامن آنچه را که در ذمه مضمون عنه بوده است در بر خواهد گرفت. در اصطلاح حقوقی، «ضمان» دارای دو معنای اعم و اخص است: معنای اعم آن تعهد به مال یا نفس انسان است. طبق این معنا شامل حواله و کفالت نیز می شود و معنای اخص آن تنها تعهد به مالی است که در ذمه دیگری قرار دارد و بدین جهت آن را چنین تعریف کرده اند: «عقد ضمان عبارت

است از اینکه شخصی مالی را که بر ذمه دیگری است به عهده بگیرد...» (طاهری، ۱۴۱۸ق: ۴۲۸/۴). جعاله آن است که انسان قرار بگذارد در مقابل کاری که برای او انجام می دهند، مال معینی بده، مثلاً بگوید: هر کس گمشده مرا پیدا کند، ده هزار تومان به او می دهم. به کسی که این قرار را می گذارد جاعل و به کسی که کار را انجام می دهد عامل می گویند (موسوی خمینی، ۱۴۲۶ق: ۴۵۹).

آیه دیگری که بر کفالت دلالت می کند گفتار یکی از برادران حضرت یوسف به اوست: «فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ» (یوسف/۷۸) (یکی از ما را به جای او بگیر) و این کفالت بدن است. کفالت نیز به نفس و مال در شرع جایز است (قطب راوندی، ۱۴۰۵ق: ۳۸۷/۱).

۲-۳-۳. رابطه احکام ارث با اطلاق «أب» بر «جد»

گاهی در قرآن به جد، لفظ «أب» اطلاق شده است، مانند: «كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ» (یوسف/۶) حضرت ابراهیم و اسحاق علیهما السلام از اجداد حضرت یعقوب علیه السلام هستند که در این آیه کریمه از لفظ «أَبَوَيْكَ» برای ایشان استفاده شده است.

بعضی به این آیه استدلال کرده اند به اینکه جد نیز همانند پدر است در اسقاط إخوة از میراث. [زیرا طبق نص قرآنی] چنانچه پدر زنده باشد برادر میت ارث نمی برد و وجود برادر سبب کسر حق ارث مادر از یک سوّم به یک ششم می شود.

«فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ» (نساء/۱۱) و اگر

فرزندى نداشته باشد، و (تنها) پدر و مادر از او ارث برند، برای مادر او یک سوم است (و بقیه از آن پدر است)؛ و اگر او برادرانى داشته باشد، مادرش یک ششم می برد (و پنج ششم باقیمانده، برای پدر است). [در ردّ این نظریه گفته شده است: این دلیل نمی شود، زیرا اسم آب بر جدّ به طور مجازی اطلاق شده است (ثلاثی، ۱۴۲۳ق: ۳۶/۴).

نتیجه گیری

با بهره گیری از ظرفیت فقهی توسعه پذیر قرآن، می توان به استنباط فقهی از قصص قرآن پرداخت. چنان که از سوره یوسف شاخص ترین ابواب فقهی در زمینه عبادات، سیاسات و عقود قابل برداشت است. از جمله دلایل توسعه پذیری آیات احکام، حجیت احکام شرایع پیش از اسلام، دلالت روایات جری و تطبیق بر فرازمانی بودن احکام قرآن، چند بعدی بودن زبان قرآن، زبان واقع گرای قصص قرآن و برداشت فقهی از جملات خبری قرآن است. با دقت در این سوره درمی یابیم که تطبیق بیشتر مسائل فقهی مطرح در زمان حضرت یوسف، در دین اسلام نیز کارکرد خود را حفظ کرده است. وجوب قرائت نماز به زبان عربی به دلیل تبعیت از سیره نبوی و جواز سبق و رمایه از برجسته ترین احکام عبادی در سوره یوسف محسوب می شوند. شاخص ترین مواردی که در این سوره به سیاسات و احکام اشاره دارند، عبارتند از: احکام لقطه، پذیرش توبه قاتل پس از قتل؛ عدم دلالت گریه شاکي بر صداقت؛ مشروعیت تلاش در دفع تهمت؛

جواز پذیرش ولایت از جانب سلطان جائز. شروط کفالت و مشروعیت کفالت و ضمانت نیز از شاخص ترین احکام عقود هستند که در این سوره می توان برداشت کرد.

منابع

* قرآن کریم.

ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی، (۱۳۷۸ ق). *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان،

_____ (۱۴۱۳ق). *من لا یحضره الفقیه*، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.

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

احسائی، محمد بن ابراهیم، (۱۴۰۵ق). *عوالی اللالی فی الاحادیث الدینیة*، قم: سید الشهداء.

احمد خلف الله، محمد، (۱۹۹۹م). *الفن القصصی فی القرآن الکریم*، قاهره: مؤسسه الانتشار العربی. امامی، محمد و میزایی، محمد، (۱۳۹۵ش). «دیدگاه فقه گرایانه مفسران در قصه حضرت یوسف (ع)»، *فصلنامه پژوهش های قرآنی*، شماره ۸۰، پاییز، صص ۱۰۴-۱۳۳.

اردبیلی، احمد بن محمد، (بی تا). *زبدۀ البیان فی براهین احکام القرآن*، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران: المکتبۀ المرتضویۀ. ایازی، محمدعلی، (۱۳۸۰ش). *فقه پژوهی قرآن*، قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۳۸۰ش). قرآن و فرهنگ زمانه، قم: کتاب مبین.

ایبجی، محمد عبد الرحمان، (۱۳۲۵ق). شرح المواقف، تصحیح محمد بدرالدین، قاهره: مطبعة السعادة.

بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، (۱۴۱۷ق). حاشیه مجمع الفائدة و البرهان، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهانی.

بی آزار شیرازی، عبدالکریم، (۱۳۸۰ش). باستان-شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

ثلائی، یوسف بن احمد، (۱۴۲۳ق). الثمرات الیانه و الاحکام الواضحه القاطعه، یمن - صعده: مكتبة التراث الاسلامی.

جرجانی، ابو الفتح بن مخدوم، (۱۳۶۲ش). تفسیر شاهی أو آیات الاحکام، تهران: نوید.

جوادی آملی، عبدالله، (بی تا). تفسیر موضوعی قرآن، قم: مرکز نشر فرهنگی اسراء.

_____ دروس تفسیر قرآن، سایت بنیاد بین المللی علوم و حیانی اسراء، به آدرس: <http://www.portal.esra.ir>

حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.

حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، (۱۴۲۰ق). تذکره الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت (ع).

حکیم، سید محمد تقی، (۱۴۱۸ق). الأصول العامة فی الفقه المقارن، قم: المجمع العالمی لأهل البيت (ع).

خواجه یساوهئی، جمال الدین، (۱۳۹۳ش). «استنباط احکام فقهی از قصص قرآن از منظر اهل سنت»، فصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی، پاییز و زمستان، صص ۲۴۵-۲۷۵.

دیلمی، حمزه بن عبد العزیز، (۱۴۰۴ق). مراسم العلویة و الاحکام النبویة فی الفقه الامامی، قم: منشورات الحرمین.

رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۶ش). «تجلی جاودانگی قرآن در قاعده جری و تطبیق»، فصلنامه اندیشه دینی شیراز، شماره ۲۵، زمستان، صص ۵۱-۶۶.

زرکشی، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفة.

سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۳۷۸ش). «زبان چند بعدی قرآن»، مجله پژوهش و حوزه، شماره ۳۳، بهار، صص ۴۳-۷۹.

سیوری، مقداد بن عبد الله، (۱۴۱۹ق). کنز العرفان فی فقه القرآن، تحقیق سید محمد قاضی، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.

شاکرین، حمید رضا، (۱۳۹۱ش). «جامعیت چهار وجهی زبان قرآن و برون داد روش شناختی آن»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، بهار، صص ۹-۲۴.

شوقی، ابوخلیل، (۱۳۸۸ش). اطلس قرآن، ترجمه محمد کرمانی، مشهد: آستان قدس رضوی.

شیرازی، ابراهیم بن علی، (۱۴۰۶ق). **اللمع فی أصول الفقه**، بیروت: عالم الکتب.

صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق). **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم**، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

طاهری، حبیب الله (۱۴۱۸ق). **حقوق مدنی (طاهری)**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن، (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عاملی، سید محمد جواد، (۱۴۲۴ق). **مفتاح الکرامه**، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعه لجامعه المدرسین.

عاملی، سید محمد حسین ترحینی، (۱۴۲۷ق). **الزبدۃ الفقهیة فی شرح الروضه البهیة**، قم: دار الفقه للطباعة و النشر.

عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، (۱۴۲۱ق). **رسائل الشہید الثانی**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

عسگری، ابوهلال، (۱۴۱۲ق). **معجم الفروق اللغویه**، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق). **کتاب التفسیر (تفسیر العیاشی)**، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.

فاضل جواد، جواد بن سعید، (۱۳۶۵ش). **مسالك الأفهام ألی آیات الاحکام**، تهران: مرتضوی.

فهیمی تبار، حمیدرضا، (۱۳۹۱ش). «تفسیر فقهی اهل بیت علیهم السلام از قصه های قرآنی و رهیافت های آن»، **دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن**، شماره ۱، پاییز و زمستان، صص ۴۹-۶۶.

قطب راوندی، سعید بن هبه الله، (۱۴۰۵ق). **فقه القرآن (راوندی)**، قم: کتابخانه عمومی آیه الله مرعشی نجفی.

مازندرانی، علی اکبر سیفی، (۱۴۱۵ق). **دلیل تحریر الوسیله - إحياء الموات و اللقطه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۴ق). **بحار الانوار**، بیروت: مؤسسه الوفاء.

محقق اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۱۶ق). **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان**، تحقیق مجتبی عراقی و دیگران، قم: انتشارات اسلامی.

مطهری، مرتضی، (بی تا). **فقه و حقوق (مجموعه آثار)**، تهران: انتشارات صدرا.

معرفت، حامد و بهجت پور، عبدالکریم، (۱۳۹۴ش). «توسعه پذیری ظرفیت فقهی قرآن»، **فصلنامه قرآن، فقه و حقوق اسلامی**، شماره ۲، بهار و تابستان، صص ۷-۳۸.

مفيد، محمد بن نعمان، (١٤١٠ق). المقنعة، قم:
مؤسسة النشر الإسلامي.
موسوى خمينى، سيد روح الله، (١٤٢٦ق). توضيح
المسائل (امام خمينى)، بى جا: بى نا.
نصيرى، على، (١٣٨٠ش). علامه مجلسى و تعامل
با روايات تفسيرى اهل بيت عليهم السلام.
فصلنامه علوم حديث، ش ٢٢، زمستان.
نورى، حسين، (١٤٠٨ق). مستدرک الوسائل و
مستنبط المسائل، قم: مؤسسه آل البيت لاحياء
التراث.

مقاله

عوامل شکل

گیری

وگسترش

فرقه‌ی

صوفیه

سارا فرخنده طلبه

سزح ۳ موسسه

آموزش عالی حوزوی

زینبیه

چکیده

تصوّف، از جمله گرایش‌های درون‌گرا و عرفانی در اسلام است که در ابتدا با سرلوحه قرار دادن زهد و دنیاگریزی سعی بر طهارت جان داشتند و در ادامه با بارورسازی مبانی نظری خود، تزکیه نفسانی را مقدمه‌ای برای شناخت خداوند و فناء در او معرفی کردند. خاستگاه تصوّف و این که این فرقه تا چه حدّ، وامدار اسلام اصیل و سنت نبوی و جانشینان برحقش بوده، پیوسته محل بحث و جدل بوده است. از یک سو خود صوفیان پیشینه خود را به رسول خدا و امامان معصوم (علیهم السلام) می‌رسانند و از سوی دیگر محققین با استناد به شواهد تاریخی و نیز بدعت‌های موجود در این فرقه، آنرا جریانی التقاطی و غیر اصیل می‌دانند. در این نوشتار با بررسی نحوه پیدایش تصوّف، به برخی عواملی که در شکل‌گیری این جریان سهیم بوده‌اند، اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: فرقه، صوفیه، گسترش، فرقه صوفیه.

مقدمه:

مذهب و مسلک تصوف از جمله مذاهب انشعابی است که از اوائل قرن دوم هجری بر اثر یک سلسله عوامل و علل گوناگونی که در طی تحقیق به آن اشاره خواهد شد، در میان مسلمین پیدا شده و تطورات و تحولات بسیار سریع و مختلفی در طی چند دوره به خود دیده است.

تا قبل از این که روش تجزیه و تحلیل در تاریخ معمول شود، معمولاً قضاوت‌ها درباره اساس و ریشه تصوف (در اسلام) بسیار ساده و سطحی بود و اغلب، آن را مانند سایر مذاهب دیگر اسلامی یک طرز فکر خاص و مذهب مخصوص اسلامی می‌پنداشتند و بدون آن که مطالعه دقیق در چگونگی پیدایش این پدیده تاریخی و عوامل دخیل در تحولات آن به عمل آورده و به ریشه‌های تاریخی آن توجهی داشته باشند، تنها به بررسی عقائد و مبانی آن اکتفا کرده‌اند.

از طرف دیگر طرفداران و سران صوفیه نیز بدون کوچکترین توجه و اعتنا به حقایق تاریخی، مسلک تصوف را به عنوان هسته مرکزی و باطن اسلام معرفی می‌نمودند و مدعی بودند، حقیقت روح اسلام همان مذهب تصوف است و بقیه همه ظاهراست.

ولی پس از آن که شیوه تحقیقی تجزیه و تحلیل در تاریخ عمومی و تاریخ علوم و ادیان معمول گردید، بالاخره این طرز مطالعه به مسلک تصوف نیز کشیده شده و کم کم تاریخ تصوف نیز مانند سایر نمودهای اجتماعی و مذهبی تاریخ مورد بررسی و تحقیق قرار گرفت و روشن گردید که این مسلک تنها مولود فکر صد در صد اسلامی نبوده، بلکه یک سلسله عوامل دیگری نیز در تکنون و و سیر تحولی آن سهیم می‌باشند.

با توجه به جایگاه خطیر و مهم تصوف در تشیع و اسلام و رابطه تصوف با آن دو در طول تاریخ، لازم و ضروری است که عناصر و عوامل گوناگون در زمینه پیدایش تصوف و چگونگی شکل‌گیری آن، رابطه تصوف با مسائل اجتماعی و سیاسی، احوال و آراء مشایخ و سیر تألیف متون عرفانی مورد بررسی قرار گیرد. این نوشتار به بررسی خاستگاه تصوف و ریشه‌های اولیه و عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن پرداخته است.

مفهوم شناسی:

کلمه «تصوف» از نظر لغوی مصدر باب تفعّل از ابواب ثلاثی مزید زبان عربی است و از اسم ساخته شده است؛ مثل تَقَمَّص (پیراهن پوشیدن) که از «قمیص» به معنای پیراهن گرفته شده است (۱) در مورد اسمی که تصوف از آن گرفته شده، عقاید و اقوال بسیار است که البته بعضی از لحاظ لغوی و بعضی از لحاظ معنوی تا حدودی با کلمه

تصوف بی ارتباط نیست؛ ولی هیچ یک از اقوال به تنهایی به طور جامع و مانع دلالت تام بر معنای اصطلاحی آن ندارد. ناگزیر در این گفتار، اقوالی را که بزرگان اهل تصوف و معرفت درباره وجه تسمیه آن ذکر کرده‌اند، بررسی می‌کنیم.

قشیری در رساله قشیریه معتقد است که صوفی لقب و اسم علمی است، مانند لقب‌ها و اسامی اعلام دیگر که به طایفه‌ای اطلاق کنند و در زبان عربی وجه اشتقاقی برای آن نمی‌توان یافت (۲)

ابن خلدون اشتقاق کلمه صوفی را از واژه «صوف» به معنای پشم، بر دیگر وجوه ترجیح داده و معتقد است که این طایفه به پشمینه پوشی عادت داشتند. (۳) با این حال ابوالحسن هجویری غزنوی در کتاب کشف المحجوب با تضعیف این قول بیان کرده که بین معنای «صوفی» و «صوف» از نظر معنا همبستگی وجود ندارد (۴) و در اشتقاق شیء از شیئی دیگر، نوعی همبستگی لازم است. آنچه مورد اتفاق نظر اکثر محققان است این است که پشمینه پوشی از دیرباز نشانه زهد، پارسایی و ترک دنیا و حاکی از تواضع و قناعت بوده و صوفیان نیز همین لباس را اختیار کرده‌اند، همچنانکه قشیری گفته است که پشمینه پوشی اختصاصی به فرقه صوفیه ندارد، یعنی قبل از صوفیه، پشمینه پوشی در میان پارسیان و زاهدان رواج داشته است. (۵)

استاد همایی نیز معتقد است پشمینه پوشی قبل از ظهور تصوف و پیدایش کلمه صوفی میان زهاد و دنیاگريزان وجود داشته است و ظاهراً فارسی زبانان کلمه صوفی را ساخته‌اند و در مورد زهاد به کار برده‌اند و این کلمه وجه اشتقاق عربی ندارد و از کلماتی است که از زبان فارسی وارد عربی شده است. (۶)

بنابراین، پشمینه پوشی از خصایص صوفی و به معنای اصطلاحی نیست و پشمینه پوشی و خشن پوشی در زهد گرای، همانند ژنده پوشی در فقر و مسکنت، با هر قوم و ملت و عادت و طبیعتی سازگار است و میان زاهدان مسیحی نیز متداول بوده است.

برخی کلمه «صوفی» را منسوب به صفه و مشتق از آن دانسته‌اند. (۷) اهل صفه در تاریخ صدر اسلام مهاجران فقیری بودند که با خلوص نیت در صفه مسجد پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) اجتماع کرده و آن مکان را به عنوان معبد و خوابگاه و محل سکونت خود برگزیده بودند و حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) ایشان را برای خوردن غذا میان اصحاب خود، که از تمکّن مالی برخوردار بودند، تقسیم می‌فرمود (۸)

صاحب عوارف المعارف تعداد آن‌ها را چهارصد نفر ذکر کرده و حافظ ابونعیم در حلیه الاولیاء تعدادشان را بیش از این گفته است. مشاهیر آن‌ها

عبارت اند از: ابوذر غفاری، سلمان فارسی،
عمار یاسر، بلال و عبد الله بن مسعود (۹)

بعضی معتقدند که صوفی منسوب به «صف» به
معنی راه و دسته است. (۱۰) تأویل این وجه از
نظر نویسندگان کتاب عوارف المعارف این است که
صوفیان به خاطر همت والایشان و تقریبشان به
خدا و خضوع و خشوعشان در پیشگاه الهی و
صفای باطنشان در برابر عظمت حق، در صف
اول اهل توحید و در پیشگاه خداوند جای دارند.
این توجیه نیز از نظر لغوی صحیح نیست؛ زیرا
منسوب به صف، صفی (به فتح صاد) است نه
صوفی، مگر این که در تغییر آن به تکلف سخن
بگوییم.

سهروردی در عوارف المعارف این احتمال را
مطرح کرده که صوفی منسوب به «صوفه» به
معنای پُرز و پاره‌های پشم است که دور می‌ریزند
و گفته است صوفیه این انتساب را نشان خواری
و تواضع برای خود دانسته‌اند. (۱۱) این احتمال از
نظر اشتقاق ظاهری و لغوی بی ارتباط نیست،
ولی از لحاظ معنا نامربوط است.

برخی مانند حافظ ابونعیم گفته‌اند که صوفی
منسوب به «صوفانه» است؛ به معنای گیاه کوتاه و
ناچیز و صوفیه آن را کنایه از فروتنی و خواری
خود دانسته‌اند؛ چون آن‌ها از فراورده‌های طبیعی
مانند گیاهان و برگ درختان تغذیه می‌کنند و از
مصنوعات خلق تا حد امکان احتراز می

نمایند. (۱۲) اما باید گفت کلمه منسوب به صوفانه
بنابر قواعد اشتقاق «صوفانی» می‌شود نه صوفی.

ابوریحان بیرونی (متوفی ۴۴۰ ه.ق) معتقد است
که کلمه صوفی از کلمه یونانی Sophia به معنای
حکمت و دانش گرفته شده است؛ و چون گروهی
در اسلام ظهور کردند که در عقیده مشابه
دانشمندان یونانی یعنی سوفیست‌ها بودند، صوفیه
خوانده شدند و چون منشأ اشتقاق آن را نمی
دانستند، به اشتباه آن را به صوف به معنای پشم
نسبت داده‌اند. (۱۳)

زمینه پیدایش فرقه صوفیه:

پیدایش فرقه صوفیه از اواخر قرن دوم هجری
بوده و سر پیدایش آن را معاشرت مسلمانان با
مسیحیان می‌دانند که چون برخی مسلمان‌های
کم مایه، راهبان و تارکین دنیای مسیحی را
دیدند، مجذوب آن روش شدند و زهد و بی
رغبتی به دنیا را که در اخلاق اسلامی بود، بدان
ضمیمه کرده، رفته رفته به صورت مسلکی در
آمد. به خاطر بدعت‌ها و خرافاتی که از طرف
صوفیان ایجاد شد، از نظر علمای اسلام مردود
شناخته شدند. این مکتب اساساً مربوط به اسلام
و تشیع نیست و همانگونه که برخی سران این
فرقه نیز رسماً اعتراف کرده‌اند، صوفیه اصلاً
ربطی به اسلام ندارد و فرد صوفی، با وجود
ادعاها و اذکار، مسلمان نیست (۱۴)

فرقه‌های صوفیه با استفاده از مکانهای تجمع
خود و نیز اماکن خیریه، کتابخانه‌ها، موسسات

انتشاراتی و محافل خانگی، اقدام به جذب نیرو نموده و پیروان خود را با بدعت ها و اذکار و روش هایی که از طریق پیران خود تعلیم می دهند در اصل از مکتب ناب اهل البیت (ع) دور نموده و البته با ظاهری حق به جانب، خود و نیت پلید و فاسد خود را به نام اسلام و تشیع و عرفان به مریدان قالب می کنند.

مطابق شواهد موجود این فرقه با نفوذ در مراکز مهم حتی در پوشش واعظ و یا مداح نیز به تبلیغ و یارگیری مشغول بوده و در همین راستا متأسفانه رسماً تابلوهایی به نشانه ی عضویت و ارادت به این فرقه را در محل های کار، اطلاعیه های فوت، مقبره های باغ رضوان و... نیز نصب نموده اند. (۱۵) مسلک تصوف در اسلام، با دیانت مسیحی و اعمال رهبانان و افکار هندی و ایرانی و بودائی، مخلوط شده است. و آنچه به تصوف شکل فلسفی داده، آمیزه های فلسفه یونان مخصوصاً فلسفه نوافلاطونیان بوده است. (۱۶)

قول صحیح درباره زمینه پیدایش تصوف:

این جریان را می توان سقیفه بنی ساعده دوم نامید؛ چرا که با تشکیل سقیفه بنی ساعده توانستند ولایت و زعامت را از امام (علیه السلام) بگیرند؛ ولی در مقابل معنویت امام (علیه السلام) ماندند و نتوانستند کاری کنند. از این رو، بهترین کار، ساخت جریان و شخصیت هایی بود که بتوان آن ها را جایگزین ائمه (علیهم السلام) کرد و ولایتی را تعریف کرد که در عین تبعیت مردم از آن، با

حکومت های وقت کاری نداشته باشد؛ یعنی اسلام منهای سیاست.

البته به دلیل آشنایی اسلام با سایر ادیان و فرقه های وقت به دلیل گسترش قلمرو حکومت اسلامی، نقش سایر آیین ها را در تأسیس این مسلک نمی توان نادیده گرفت. «آسین پالاسیوس» از شرق شناسان و عرفان شناسان یونانی، منشأ تصوف را زهد و عرفان مسیحی و فلسفه نوافلاطونی اسکندریه می داند. (۱۸)

اولین صوفی عثمان بن شریک کوفی، مشهور به ابوهاشم کوفی است که بعدها ابوهاشم صوفی هم لقب گرفت. وی در قرن دوم می زیست. امام صادق (علیه السلام) در مورد او فرمودند: «آنه کان فاسد العقیده جداً و هو الذی ابتدع مذهباً یقال له التصوف وجعله مقرأً لعقیده الخبیثه؛ (۱۹) همانا ابوهاشم، از سانی است که جداً عقیده فاسدی دارد و اوست که از روی بدعت مذهبی را بنا نهاد که تصوف نامیده شد و آن را محل فراری برای عقیده فاسد خود قرار داد.

علل پیدایش تصوف در اسلام:

در زمان حیات پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) مسلمانان پیرو طرز فکر و روش علمی معتدل و حد وسط بودند که آن را از کردار و گفتار رهبر عالیقدر اسلام تعلیم می گرفتند و شئون مختلف زندگی خود را با آن تطبیق می دادند و افراط و

تفریط‌هایی که بعضاً از برخی مسلمانان سر می‌زد
مورد انتقاد رسول اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم)
واقع می‌شد و خود آنحضرت از شیوع و ادامه آن
به شدت جلوگیری به عمل می‌آوردند.

تربیت یافتگان این مکتب که شخصیت روحی
آنان با تعلیمات و روحیه دینی شکل گرفته بود،
همواره در فراز و نشیب زندگی پر ماجرای خود
تا آخرین دقائق عمر نسبت به روش اعتدال و
«طریق وسطای» اسلام و پیغمبر اکرم (صلی‌الله
علیه‌وآله‌وسلم) وفادار ماندند و پس از رحلت
آن حضرت نیز علی‌رغم فساد زمان و مقتضیات
روز، اعتدال و میانه‌روی را از کف نداده و به
حقیقت از اسلام پیروی نمودند. (۲۰)

ولی مدتی نگذشت که کم‌کم مسلمانان این رویه
پسندیده اسلام را ترک گفته و راه انحراف پیش
گرفتند و جز عده معدودی در این راه اعتدال ثابت
قدم نماندند و به تدریج انحراف در دو طرف افراط
(جاه طلبی و دنیاپرستی) و تفریط (تزه و اعتدال و
زندگی فردی) پدید آمده و پیدایش تصوّف را نیز
باید از جمله نتایج این شرائط خاص و تحولات
سده‌های اولیه هجری قلمداد کرد. در ادامه به
برخی از عواملی که به نحوی در شکل‌گیری
اندیشه صوفیانه در میان برخی مسلمان دخیل
بودند، اشاره خواهیم کرد:

-افراط در تعالیم اسلام:

بدون تردید زهدی که سابقین و اولین از متصوفه
از آن پیروی می‌کردند، در اصل متخذ از اسلام و
تعلیمات پیغمبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) بود.
اما این عده از حدّ معین و مقرر شده در اسلام
برای زهد تجاوز نموده و آن را به حد افراط
رسانیده بودند. امثال حسن بصری و مالک دینار و
ابوهاشم کوفی و سفیان ثوری، زهدی را که در
اسلام به معنی تهی بودن دل از دلبستگی و محبت
شدید به دنیا بود و امام علی (علیه‌السلام) آن را
عبارت از ملول نشدن به گذشته و خوشحال و
متکی نبودن به آنچه

شخص از دنیا دارد معنا میکرد (۲۱) را به صورت
فرار از دنیا و ترک همه گونه لذائذ مباح و پشت
پا زدن به شئون دنیوی و ریاضت‌کشی و فقر در
آوردند.

البته ذکر این نکته ضروری است که زهد و دیگر
تعلیمات اسلامی آنطوری که در منطق قرآن و
سنت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) تفسیر و
بیان شده بود، به هیچ وجه چنین اقتضایی را
نداشت، بلکه این، انحراف و افراط عده معدودی
بود که با جعل احادیث و یا تأویل آیات و
روایات، مفاد آنها را بر عقاید خود منطبق کرده و
تصرفاتی در تفسیر آنها به عمل می‌آوردند و
متأخرین صوفیه مطابق ذوق و مبانی خود، روایات
را معنی می‌کردند و در معانی آیات بیشتر مرتکب
تأویلات بعیده و تفسیرهای بی مورد شده‌اند.

در هر حال همین مشابهت صوری بین زهد اسلامی و روش صوفیانه نقش موثری در نموّ روح تصوف و پیشرفت آن در میان مسلمین داشته است. ابن جوزی در این باره می نویسد:

علت اقبال مردم به تصوف این است که مدح زهد در اذهان مسلمین از ابتدا نقش بسته است و عموم مسلمین پارسایی را بزرگترین و با ارزش ترین چیزها شمرده اند و از آن جا که صورت ظاهر صوفیان را موافق زهد یافتند و نیز گفتار آنان را لطیف و موافق ذوق دیدند، گروهی به آن ها گرویدند. (۲۲)

—عوامل مساعد اجتماعی و سیاسی:

پس از رحلت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، مسلمانان بر خلاف وصایای پیغمبر و تعلیمات اسلام به استقبال دنیا شتافته و به تجمل پرستی و جاه طلبی آلوده شدند و این آلودگی و انحراف کم کم در اثر توسعه و پیشرفت روز افزون قلمرو حکومت مسلمین و افزایش غنائم و بیت المال بارزتر و بیشتر و شایعتر گردید و از این رو مسلمین زهد و اعتدال اسلامی را از دست داده و مدتی نگذشت که وضع ثروت اندوزی و دنیا طلبی جای آن زندگی ساده و آرام و معتدل را گرفت و فساد سراسر جامعه اسلامی را فرا گرفت. (۲۳)

در تاریخ آمده است که زبیر پس از مرگ، ثروت هنگفتی در حدود ۴۰ میلیون درهم از خود باقی

گذاشت و هم چنین قیمت املاک و مزارع طلحه بن عبد الله در حدود ۳۰ میلیون درهم بر آورده شد به علاوه هنگام مرگ در خزانه اش بالغ بر دو میلیون و دویست هزار درهم نقد موجود بود (۲۴)

عکس العمل این انحراف (جاه طلبی و ثروت اندوزی) این بود که عده ای در مقابل به خیال خود، برای این که خویشتن را از آلودگی ها و فساد و دنیاپرستی و اختلافاتی که دامن گیر اکثریت مسلمانان شده بود حفظ کنند، از اوضاع کناره گرفته و به زهد و ترک دنیا پناه بردن (۲۵) در این هنگام هر چه با تمایل عمومی به دنیا و مظاهر آن تمایل به زهد نیز به طور متقابل در میان عده ای از مسلمانان شدت می گرفت تا آن جا که به تدریج به حد افراط رسید و همان طوری که در بحث سابق اشاره کردیم، به صورت کاملاً مغایر تعالیم و سنت پیغمبر اسلام ظاهر شد و از همین جا شالوده صوفی گری ریخته شده به تدریج رو به نمو نهاد. (۲۶)

ابن جوزی می گوید: «یکی از علل انتشار تصوف آن بود که این فرقه در اول امر از کسانی که سرگرم کارهای دنیا و مصالح مادی می شدند، احتراز می جستند. (۲۷)

بنابراین می توان گفت که عده ای از پیشروان اولیه صوفیه در حقیقت قربانیان اوضاع فاسد و روحیه دنیاپرستی آن عصر بوده و روش آنان یک نوع

مبارزه منفی در برابر رویه افراطی و انحرافی
مسلمین آن روز محسوب می‌شود.

از طرف دیگر در اواخر خلافت عثمان بلواها و آشوب‌های سیاسی در گرفت و طغیان‌ها و فتنه‌ها از طرف عنا صر امتیاز طلب و جاه طلب بر پا شد و کم‌کم دامنه اختلافات وسعت گرفته و بالاخره منجر به جنگ‌های خانمان‌سوز و وحشتناک خونینی گردید که شعله‌های سوزان آن قسمت عمده جامعه مسلمین را فرا گرفت و ده‌ها هزار نفر در این صحنه‌های خونین به قتل رسیدند. (۲۸)

در دوران بنی امیه نیز ایشان ظلم و ستم و فشار و جنایت کاری را درباره مسلمانان از حد گذراندند. به طوری که عمال آن‌ها از هر طرف دست به غارت و چپاول و کشت و کشتار زده، صحنه‌های فجیع و خونینی از کشتارهای دسته جمعی را به وجود آوردند، چنان‌که کشتارهای بسر بن ارطاه و واقعه خونین کربلا و قتل عام مدینه و قتل و غارت و سوزاندن مکه و خونریزی‌های حجاج بن یوسف و نظائر این‌ها نمونه‌هایی از این فجایع و نموداری از وضع اجتماعی و سیاسی قرن اول و اوایل قرن دوم هجری محسوب می‌گردد. (۲۹)

پس از سقوط بنی امیه نیز بنی العباس با هزاران نیرنگ و گشاده بازی بر اریکه خلافت نشستند و برای تحکیم موقعیت و سلطنت خود ابتدا شروع به بذل و بخشش نموده و سپس دست به کشتار

و خونریزی زده و در بیدادگری و جنایت از بنی امیه هم قدمی فراتر نهادند. در تمام این مدت که جامعه مسلمین گرفتار جنگ داخلی و کشمکش‌های سیاسی و خونریزی و ظلم بود، یأس و عدم اعتماد و نفرت و انزجار و بی‌امنی و اضطراب خاطر همه مسلمین را فرا گرفته و آنان را از وضع زندگی موجود متنفر و بیزار نموده و با یک اختناق دست به گریبان نموده بود. (۳۰)

روی این اصل عده‌ای از مسلمانان از وضع زندگی به کلی متنفر و منزجر گشته و اوضاع محیط را قابل تحمل ندیده، به مبارزه منفی پرداختند و همین آشفتگی و تنفر و انزجار که به طور عکس العمل مولود اوضاع اجتماعی و سیاسی بود موجب گردید که عده‌ای همه چیز را رها کرده و به زهد و ترک دنیا و تصوف پناه ببرند.

خلاصه مطلب آن‌که پیدایش زهاد و عباد و سپس فرقه صوفیه در اوایل قرن دوم ارتباط کاملی با اوضاع اجتماعی و سیاسی آن عصر داشت و اصولاً تمایل به زهد و ترک دنیا در آن هنگام بیشتر جنبه اعتراض به حکومت و اوضاع فاسد عصر را به خود گرفته بود. (۳۱)

تأثیر رهبانیت مسیحی در تکوین تصوف: رهبانیت مسیحی را می‌توان اولین مسلکی دانست که قبل از همه چیز در تشکّل تصوف تأثیر بسزایی داشت، بدین ترتیب که روش رهبانیت توجه یک عده از مسلمانان متزهد و متصوّف را

به خود جلب نمود و آداب و رسوم و رویه آن (که مورد تقلید و تبعیت این فرقه واقع شده بود)، رنگ تازه‌ای به زهد و تصوف و طریقه ترک دنیای آن‌ها بخشید. (۳۲)

مسیحیت از جمله ادیان قدیمی اعراب بود و پس از ظهور اسلام و انتشار آن نیز مسلمانان با مسیحیان و رهبانان مناسبات و روابط نزدیکی داشتند و تعداد زیادی از مرتاضین و راهبان مسیحی غیر از آن‌هایی که در دیرها و صومعه‌ها در اغلب نقاط سرزمین‌های اسلامی پراکنده بودند، همواره در میان مسلمین به دوره‌گردی و سیاحت مشغول بودند و با مسلمانان مخصوصاً متصوفه معاشرت و تماس بسیاری داشتند، چنانکه نمونه‌های زیادی از این گفتگوها در تاریخ و هم در کتب تراجم صوفیه نقل شده است. (۳۳)

وجوه تأثیرپذیری تصوف از رهبانیت

مسیحی و هندویسم:

۱- پشمینه پوشی:

پشمینه پوشی یکی از خصوصیات و ممیزات رهبانان مسیحی بود که برای خود لباس زهد و ترک دنیا اتخاذ می نمودند. موضوع پشمینه پوشی چه درباره رهبانان مسیحی و چه درباره صوفیه قابل انکار نیست و حتی در پاره‌ای از اشعار دوره

جاهلیت از راهبان دیرنشین به نام «صوفی» و «صوفیه» یاد شده است. ابن جوزی نقل می‌کند: «شخص پشمینه پوشی نزد حماد (که یکی از معروفین اهل دانش و حدیث به شمار می رفت) آمد و حماد اشاره به لباس او نموده و گفت: «این نصرانیت را از خود دور کن» و نیز ابوالعالیه به شخص پشمینه پوشی گفت: «این که پوشیده‌ای لباس رهبانیت است». (۳۴) مطالعه این جریانات به خوبی حاکی از آن است که پشمینه پوشی که صوفیه آن را برای خود شعار می‌دانستند، ابتدا از خصوصیات و علامات رهبانیت بوده و تقلید برخی صوفیان از آن امر بعیدی نیست.

۲- ترک خوردنی‌های حیوانی:

خودداری از خوردن گوشت نیز از آداب رهبانیت محسوب شده، چنان که وقتی عثمان بن مظعون خواست چنین کند به همین جهت مورد انتقاد قرار گرفت و پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) فرمود: «این مطلب از آئین من نیست و هر کس از سنت من سرپیچی نماید از من محسوب نمی شود. (۳۵)

در صورتی که همین موضوع یکی از ریاضت‌ها و آداب صوفیگری شد و مشایخ صوفیه همواره بدان عمل و توصیه می نمودند. مالک دینار که یکی از زهاد تندرو می باشد و در کتب صوفیه از بزرگان این فرقه به شمار رفته ضمن اعتراض به حدیثی که درباره ترک خوردن گوشت نقل شده

می گوید: «ندانم که آن به چه معنی است، آن سخن را هر که چهل روز گوشت نخورد عقل او نقصان گیرد و من بیست سال است که نخورده‌ام و عقل من هر روز زیادت است» (۳۶)

۳- افراط در توکل:

توکل از جمله مسائلی است که در اندیشه و عمل صوفیان بروز و ظهور فراوانی دارد. متصوفه به قدری در توکل افراط می‌کردند که حتی کارکردن برای کسب روزی و معالجه بیماری را مخالف با توکل می‌شمردند و این گونه کارها را از ضعف ایمان و یقین می‌پنداشتند. (۳۷)

اولین کسی که از مشایخ اولیه صوفیه مسأله توکل را به عنوان یک پایه اساسی برای مسلک تصوف عنوان نمود «حارث محاسبی بود که در کتاب‌های وی گفته‌های انجیل و طرز فکر رهبانیت به خوبی منعکس است. وی به مسأله توکل اهمیت زیادی می‌داد و آن را از جمله حالات سلوک طریقه تصوف به شمار آورده است. حارث محاسبی روی همین اصل در تصوف مکتب خاصی به وجود آورده که پیروان آن به نام محاسبیان نامیده می‌شوند. در هر حال روش افراطی رهبانان از یک طرف و نوشته‌ها و گفته‌های حارث محاسبی از طرف دیگر موجب شد که توکل به این معنا که در میان رهبانان معمول بود، در تصوف رسوخ پیدا کرده و از مبانی آن گردد. (۳۸)

لازم به توضیح نیست که توکل بدین معنا در اسلام، اصل و اساسی ندارد و توکلی که اسلام تعلیم می‌دهد، هیچ گونه منافاتی با کار و کسب و معالجه ندارد و نهایت این که وسایل را باید به دیده واسطه نگریست نه به دیده استقلال. (۳۹)

خداوند در قرآن کریم به پیغمبرش چنین می‌فرماید:

فاذا عزمتم فتوکل علی الله» هنگامی که در کارهایت تصمیم گرفتی و مقدمات اراده تو پایان یافت، آن گاه بر خدا توکل نما. (۴۰)

در صورتی که توکل و رضا و تسلیم به آن معنایی که در گفتار و کردار مشایخ اولیه صوفیه دیده می‌شود، با این اصل و سنت الهی سازگار نبوده و در حقیقت در همه کارها انتظار معجزه داشتن است.

۴- ترک ازدواج و تجردباوری:

در حالی که که زناشویی و ازدواج در آئین اسلام، از جمله سنن لازم الاتباع شمرده شده و در مقابل، غروبت و مجرد زیستن به سختی مورد نکوهش قرار گرفته است، ولی مشایخ اولیه صوفیه رهبانیت در این مورد را نیز پسندیده شمرده و عملاً از سنت پیغمبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) اعراض نمودند و بعد ها این موضوع از جمله آداب صوفیه گردید و اغلب صوفیان به طور مجرد در خانقاه‌ها به سر می‌بردند و عده زیادی از مشایخ صوفیه حتی تا آخر عمر نیز به همان حالت مجرد باقی ماندند. (۴۱)

۵- شعار فقر:

فقرانه زیستن از جمله اموری است که صوفیه به آن اهمیت زیادی می‌دادند و آن را برای خود و مسلک و طریقه خود امتیاز و شعار مقدس می‌دانستند و با توجه به اینکه شعار فقر در تعالیم هندی نقش کلیدی دارد، می‌توان گفت که موضوع فقر در عمل صوفیان اولیه، اقتباسی از فقر هندی بوده است. (۴۲)

۶- ریاضت کشی و خانه بدوشی:

باملاحظه گفتار و رویه صوفیان اولیه معلوم می‌شود که تا چه اندازه به مخالفت با نفس و میراندن منبع شرور و هوا و هوس و شهوات مبالغه و اهتمام به خرج می‌داده‌اند و در این راه از هر نوع ریاضت و سخت‌گیری فروگذاری نمی‌کردند. (۴۳)

۷- درپوزه‌گری:

یکی دیگر از طرق ریاضت و آداب مجاهدت هندی که در تصوف انعکاس یافته است، درپوزه‌گری و گدایی است که به منظور شکستن نفس، مشایخ صوفیه مریدان را بدان دستور می‌دادند. (۴۴)

۸- نیروانا و فناء صوفیه:

نیروانا یکی از تعالیم بودائی و هندی است به معنی استهلاک و فناى شخصیت و اتحاد و اتصال

با روح کلی؛ که طبق تعلیمات هندی می‌توان به وسیله ریاضت‌های شاق و سلوک به آن مرحله عالی رسید. صوفیه از این معنا و مرحله به « فناء فی الله » تعبیر می‌کنند و فناء یکی از ارکان اساسی تصوف محسوب می‌شود. (۴۵).

با مطالعه صوفی‌گری قرن دوم و سوم هجری این مطلب روشن می‌شود که در جنبش‌های اولیه صوفی‌گری در اسلام اثری از این موضوع در میان نبود و صوفی‌گری در چارچوب زهد و تعبد افراطی و ترک دنیا و پاره‌ای از آداب رهبانیت محدود بود، تنها از قرن سوم هجری به بعد یعنی پس از نیم قرن از آغاز پیدایش صوفی‌گری در اسلام بود که بحث فناء فی الله مطرح شد و در این مسلک اهمیت فوق العاده پیدا کرد و سران صوفیه، هر کدام با عبارات مختلف از آن به تفصیل سخن راندند. (۴۶)

در حقیقت باید گفت که با پیدایش عقیده به فناء، اولین تحول اساسی در کادر صوفی‌گری صورت گرفت به طوری که از آن پس سران صوفیه به جای تندرؤی در زهد و ترک دنیا به افکار ذوقی و عرفانی پرداختند، دیگر زهد و ریاضت‌کشی مقصد نهایی و غایت محسوب نمی‌شد و تنها در مراحل ابتدایی سلوک و برای رسیدن به مقام فناء و اتحاد ضرورت داشت.

تصوف به مثابه یک مکتب علمی:

یکی از تحولات مهمی که در جریان تصوف در قرون اولیه شکل گیری آن اتفاق افتاده، تبدیل آن از یک سری رفتارها و اوراد و اذکار فردی به یک مکتب علمی است. مکتب شدن یک پدیده، مستلزم شکل گیری اموری است که برخی آن ها عبارت است از:

انسجام و رشد کمی و کیفی مبانی، رفتارها و افراد: برای تبدیل شدن یک سری رفتارها و اوراد و اذکار فردی به یک مکتب علمی، لازم است از سویی میان خود ذکرگوییان و اذکارشان هماهنگی ایجاد شود و این هماهنگی میسر نمی شود مگر این که افراد و اذکار هر دو به یک منبع متصل باشند. رفتارهای انسانی می توانند، با افکار آن ها سازگار باشند؛ اما این اتفاق در درون یک مکتب نمی تواند توجیه منطقی داشته باشد. اگر یک مکتب بخواهد، شکل بگیرد، باید نظر و عمل در آن به هماهنگی برسند. جریان تصوف، اگر می خواست به یک مکتب علمی تبدیل بشود، باید به درکی از انسان، هستی، دین، کمال و... می رسید که تصویر و تفسیر هر کدام آن ها، تصویر و تفسیر دیگری را پشتیبانی می کرد. چنین درک مشترکی، به رفتارهای مشترکی ختم می شود. (۴۷) برای مثال وجود رفتارهای زهد منزهانه و ناظر به مناسک خاص به گونه ای که هیچ صوفی و یا جریانی از تصوف را نمی توان یافت که بی اعتنا به مسئله

زهد یا فاقد منسک رفتاری باشد نشان از این درک مشترک در تصوف آغازین دارد.

تصوف در تحلیل سیاسی:

"در جهان اسلام، خاستگاه اصلی تصوف را باید در اعتراض گروهی از مؤمنان دل سوخته جست و جو کرد که پس از دوران طلایی صدر اسلام، شاهد گرایش مسلمین به تجمل، دنیاطلبی و آلودگی های ناشی از آن بودند. فتوحات مسلمین که از زمان خلیفه دوم آغاز شده بود، پس از گذشت کم تر از یک سده، سرزمین های وسیعی را به حیطه تصرف اسلام کشانید و به همراه آن، ثروت سرشاری را به خزانه بیت المال سرازیر کرد. (۴۸)

پس از دوران خلفای راشدین، خلافت در دست اولاد ابوسفیان بنی امیه موروثی شد و در واقع به نام خلافت، پایه های سلطنت استحکام یافت. پادشاهان نوکیسه شام، به نام خلیفه رسول الله (ص)، به رغم شعار و تعلیم اسلام که منادی برابری انسانی و برتری انسان به محک و معیار تقوا بود، به تجدید گرایش های قومی و نژادی پیش از اسلام پرداختند و ندای برتری عرب بر غیرعرب عجم را سردادند. (۴۹) با گسترش زندگی اشرافی که از کاخ سبز ریشه گرفته بود و غیر از وابستگان آن دستگاه، رفته رفته دامن سایر مسلمین مرفه را نیز می آلود، دیگر از ساده زیستی

پیامبر اسلام(ص)، صحابه و اصحاب صفه، خاطره ای گنگ اما شیرین باقی مانده بود.

واکنش این رویکرد افسارگسیخته به دنیا، مبارزه منفی کسانی بود که دل در گرو خاطرات خوش صدر اسلام داشتند. بارزترین شکل این واکنش، تزهّد و تقشف، و سخت گیری و سخت زیستی گروهی از مسلمانان معترض و دردمند بود. اینان با تجدید خاطره سخت زیستی و تزهّد اصحاب صفه، و با تکرار و تلقین آیات عذاب که ریشه خوف از آخرت را در دل ها استوار می کرد، جانب تفریط را گرفته، یک سره از دنیا و تعلقات آن روی گردان شدند. پوشش ساده و خشن، روزه بسیار، خوراک اندک و ارزان، نماز و تهجد و در یک کلمه "ریاضت و عبادت"، اساس زندگی این زاهدان را تشکیل می داد. این نهضت که از سوریه و عراق نشأت کرده بود، به زودی به تمام دنیای اسلام سرایت کرد و بیش از همه، در خراسان که در نیمه نخست سده دوم، کانون دسایس و تحریکات ضد امویان بود، با حسن استقبال عامه مواجه شد.(۵۰)

تصوف و سیاست در برخورد با تشیع:

اگرچه تصوف دارای خاستگاه سنی بود و در سراسر عمر تاریخی خود، حداقل از جانب دستگاه سیاسی در برابر خط معنوی اهل بیت عصمت و طهارت (ع) تقویت می شد، جریان تشیع با خودآگاهی تاریخی ویژه ای که کسب

کرده بود، در مقاطعی از تاریخ اسلام توانسته است، از پتانسیل تصوف به نفع خود بهره بگیرد و واقعیت این است که جریان تصوف با همه تقابل هایی که با تشیع داشت، فاقد نقاط مشترک با آن نبود؛ این هر دو جریان، نسبت به دستگاه سیاسی بی اعتماد و از آن روی گردان بود ند، هرچند برخلاف تشیع که روی گردانی آن از دستگاه سیاسی موجب عصبانیت و در نهایت موضع گیری دستگاه سیاسی علیه تشیع می شد، روی گردانی جریان تصوف از آن، نه تنها موجب عصبانیتش نمی شد، بلکه مطلوب آن نیز بود.(۵۱) از سوی دیگر، هر دو جریان برخلاف دستگاه سیاسی، به لایه معنوی و پنهانی تر معارف اسلامی اصالت می دادند، با این تفاوت که جریان تصوف در همان لایه باقی می ماند و نمی توانست میان آن لایه و لایه رویین ارتباط برقرار کند؛ اما جریان تشیع ضمن اصالت دادن به لایه معنوی، از لایه ظاهری غافل نبود و همواره در میانه این دو لایه در تردد بود و به همین علت نیز دستگاه سیاسی از آن عصبانی بود.(۵۲)

اشتراکات میان تشیع و تصوف:

موجب شد تا در مراحل نخستین تعامل میان تشیع و تصوف، این تشیع باشد که خود را به تصوف نزدیک کند؛ هرچند در مراحل بعدی، این تصوف بوده که می کوشید تا خود را به تشیع نزدیک کند. در نخستین قرون تعامل تشیع و تصوف - یعنی قرون سه تا هفت هجری قمری -

دلایلی وجود داشت که تشیع به نزدیکی خود و تصوف بیندیشد. (۵۳) برخی دلایل مهم عبارت است از:

۱- تشیع در این قرون در اقلیت بوده و حاکمیت سیاسی در اختیار رقیب آن بوده است؛ هرچند در همین قرون هم شیعیان آل بویه توانستند، در مناطقی از ایران و عراق نوعی قدرت سیاسی کسب کنند؛ به رغم این، جدای از این که گستره این قدرت همه قلمرو اسلامی را شامل نمی شد، بنا به دلایلی آل بویه، حتی در همان مناطق تحت حکومت خود، با رویکرد تساهل مذهبی که داشتند، نخواستند قدرت سیاسی اهل سنت را به تمامه از میان بردارند. در چنین شرایطی، حداقل در مناطقی که از جانب حاکمیت سیاسی بر تشیع فشار آورده می شد، ائتلاف تشیع و تصوف می توانست، به نفع تشیع باشد. (۵۴)

۲- تصوف نوعی جریان اپوزسیون بود که حاکمیت سیاسی به دلایل پیش گفته، نمی خواست بر آن سخت بگیرد. در این صورت، نزدیکی تشیع با تصوف، این که می توانست از فشار دستگاه سیاسی بر آن بکاهد، موجب می شد تا تشیع فرصت بازسازی و بسط خود را بیابد، به عبارت دیگر، تشیع با خودآگاهی تاریخی که به دست آورده بود به این نتیجه رسیده بود که از پتانسیل تصوف، به مثابه یک دالان و ممر تاریخی به نفع خود سود بجوید. اتخاذ این رویکرد توسط

تشیع، موجب دوام تاریخی آن در روزگار تقیه و خفقان می شد. (۵۵).

۳- مهیا بودن شرایط برای ورود تشیع به تصوف، به تشیع این امکان را می داد که در درازمدت بتواند، از آموزه های مشترک خود و تصوف، تفسیر هماهنگ با خود را ارایه کند؛ به عبارت دیگر، ورود تشیع به تصوف می توانست به معنی آغاز تصرف تشیع در تصوف باشد؛ به ویژه این که درک تشیع از آموزه های مشترک تشیع و تصوف، از جمله مفاهیم زهد و قناعت به دلیل اتصال آن به مکتب غنی اهل بیت عصمت و طهارت (ع) از درک تصوف بود. درک تصوف از این آموزه ها به گونه ای بود که التزام عملی به آن ها می توانست، به معنی نادیده گرفتن یا به حاشیه بردن بسیاری دیگر از آموزه های دینی باشد. این در حالی است که درک شیعی از این مفاهیم، درکی هماهنگ با منظومه معارف اسلامی بود، از این رو، فرصت تعامل تشیع و تصوف می توانست، فرصت تأثیرگذاری تشیع بر تصوف نیز باشد. (۵۶)

۴- ماهیت تصوف به گونه ای بود، که امکان حضور تشیع در آن حتی در لایه های باطنی آن - در حالی مهیا می شد که هم زمان، با التزام عملی به تشیع در آن منافاتی نداشت. این امکان در مقایسه میان فقیه و مراد (صوفی) بهتر فهمیده می شود؛ فقیه اگر بخواهد، فقهاتش را تجلی دهد، باید فتوا دهد و به محض این که فتوا دهد، ماهیت

مذهبی اش آشکار می شود؛ برای مثال، فقهی که به استحباب شهادت ثالثه در اذان یا استفاده از مُهر فتوا می دهد، بسیار روشن است که شیعه است؛ هم چنان که روشن است فقهی که به استحباب تکتف (دست ها را به هنگام قرائت حمد روی هم گذاشتن) یا وجوب غَسَل سر و پا و نه مسح آن ها در وضو فتوا می دهد، سَنّی است. این در حالی است که جنس نسخه هایی که مراد (صوفی) می پیچد - اعم از اذکار (مثل سبحان الله، لا اله الا الله و...) و نمادها (مثل خرقة، ازار و...) و رفتارها (مثل سلوک ویژه فرق فتوت و...) - به گونه ای است که ارتباط مستقیم با ممیزات مذهبی شیعی و سَنّی ندارد و این مسئله موجب می شود، که یک شیعه بتواند در مکتب یک مراد صوفی سَنّی، تا مدت ها به تلمذ بنشیند و ماهیت مذهبی اش آشکار نشود (عکس قضیه نیز درست است). وجود چنین خصلتی در تصوف، به تشیع امکان حضور در تصوف و نیز امکان بقا در تشیع را می داد. (۵۷)

تصرف تشیع در تصوف از طریق وجوه اشتراکی آن دو:

بی شک تصوف به مثابه یک جریان، دارای خاستگاه مذهبی سَنّی است. به رغم این، اشتراکات زیادی به لحاظ محتوا، روش و اهداف میان این دو جریان وجود دارد که خود می توانند زمینه ساز نزدیکی و قرابت شان، بلکه زمینه ساز

تصرف و انحلال یکی در دیگری شوند. برخی از این وجوه اشتراک عبارت است از:

۱- جغرافیای فرهنگی مشترک: هر دو جریان

تشیع و تصوف به رغم همه اختلافاتی که دارند، منتسب به اسلام هستند. انتساب مشترک به اسلام، به معنی اشتراک شان در برخی منابع (قرآن و روایات نبوی)، مناسک (نماز، روزه، حج و...)، اهداف (تحقق برخی منویات اسلامی) و... است. دو جریانی که در منابع، مناسک و اهداف اشتراکاتی داشته باشند، به خودی خود به یک دیگر نزدیک خواهند بود؛ به عبارت دیگر اتمسفر فرهنگی مشترک میان تشیع و تصوف، به طور طبیعی، زمینه تعامل یا تقابل را میان آن دو فراهم می کند. این زمینه ها در مواردی که جغرافیای فرهنگی به جغرافیای طبیعی ضمیمه می شود، مضاعف می شود. (۵۸)

۲- رویکرد مشترک به تفسیر شریعت: هر دو

جریان تشیع و تصوف، به تفسیر فقهی و ظاهری شریعت و دین اکتفا نمی کنند و با استخدام رویکرد "تأویل"، ظاهر برخی آیات و احکام را مناسب با روح دین تفسیر می کنند. در اتخاذ این رویکرد نیز، اختلافات زیادی در تفسیر مصادیق میان تشیع و تصوف دیده می شود، اما در اصل فرا رفتن از ظاهر شریعت مشترک هستند. تشیع به دلیل اتصال به منبع اهل بیت (ع)، رویی به باطن آیات و احکام دین گشوده و تلاش کرده، تا

همواره ظاهر را در نسبت با باطن درک کند. این رویکرد تا آن جا برای تشیع مهم بوده است که به تعبیر هانری کربن "شاید حتی یک بحث باطن اسلامی وجود نداشته باشد که امامان شیعی در محاورات، مواعظ و خطبه های خود به آن اشاره نکرده و بحث را آغاز نکرده باشند". تصوف نیز وجه متمایز و ممتاز خود را نسبت به دیگر فرق اسلامی، همواره در باطن گرایی و فرا روی از ظاهر می جسته است. (۵۹)

۳- تشابه قطب و امام: در هرم مدیریتی هر دو جریان تشیع و تصوف، شخصی به عنوان راهبر وجود دارد که نسبت به همه افراد تحت مجموعه خود ولایت دارد. در اندیشه تشیع از چنین شخصی با عنوان "امام" یاد شده است؛ این در حالی است که در اندیشه تصوف نیز شخصی با عنوان "قطب" باید وجود داشته باشد تا همه صوفیان، از طریق تقرب و توسل به راهنمایی های او بتوانند، طی سلوک کنند. در حقیقت، هر دو جریان تشیع و تصوف قائل به ولایت هستند؛ با این تفاوت که در تشیع، ولایت امام و در تصوف ولایت ولی وجود دارد؛ البته در تشیع، در تداوم و در طول ولایت امام ولایت فقیه وجود دارد و در تصوف، ولایت ولی انحصار در ویژگی هایی مانند عصمت یا فقاقت ندارد. (۶۰).

۴- اعتقاد و التزام به برخی رویکردهای زیستی مشترک: تشیع و تصوف، به دلیل زندگی در

اتمسفر فرهنگی مشترک، دارای آموزه ها و به تبع آن ها، رفتارهای مشترک بسیاری هستند. از جمله این آموزه ها، اعتقاد و التزام (نسبی) به زهد و قناعت است که خود موجب نوعی زیست ساده و بی تکلف در آن ها شده است. اعتقاد و التزام به این آموزه ها و رفتارهای مشترک موجب شده تا در مواردی، افراد هر یک از این دو گروه، به گروه دیگر منتسب شوند؛ برای مثال، برخی نویسندگان، حتی ادعا کرده اند که تشیع، به دلیل گرایشی که به زهد داشته، در تکوین تصوف سهم داشته است. (۶۱)

به دلیل همین اشتراکات میان تصوف و تشیع، پیوند میان این دو محتمل می نمود. چنین پیوندی می تواند، بسیاری مناسبات قدرت سیاسی مذهبی را به نفع تشیع در دل حاکمیت تسنن تغییر دهد. از همین رو، برخی بزرگان اهل سنت که به نتایج این مسئله واقف بودند، متقابلاً سخت می کوشیدند تا در برابر زمینه های پیوند تشیع و تصوف، زمینه های پیوند تصوف و تسنن را تقویت کنند. مشایخ بزرگی چون سهل تستری، جنید بغدادی، ابوبکر طمستانی (متوفی ۳۴۰)، نصرآبادی (متوفی ۳۶۷) و امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) از جمله این افراد هستند. برخی بزرگان اهل سنت نیز علاوه بر تقویت زمینه های پیوند تسنن و تصوف، تلاش می کردند، تا زمینه های پیوند تشیع و تصوف را بگسلند. (۶۲)

به رغم این، با همه پتانسیلی که برای جدایی تشیع و تصوف وجود داشت و نیز با همه تلاش هایی که آگاهانه برای این جدایی صورت گرفت، در شرایط تاریخی ای که تشیع به نزدیکی و تصرف در تصوف را احساس کرد، چنین نتیجه ای حاصل شد؛ یعنی هم قرابت میان تشیع و تصوف و هم تصرف تشیع در تصوف صورت گرفت.

نتیجه:

با توجه به مطالب مطروحه در طی این نوشتار باید اذعان کرد که با بررسی های صورت گرفته و بر خلاف ادعای برخی طرفداران و سران صوفیه که تصوف را به عنوان هسته مرکزی و باطن اسلام معرفی می نمایند و مدعی اند که حقیقت و روح اسلام همان تصوف است، تصوف و لفظ صوفی در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) استعمالی نداشته و کاربرد آن به قرن دوم هجری بر می گردد. همچنین شواهد حاکی از آن است که تصوف در سیر تکامل خود، دچار تحولات و تغییرات بسیاری شده است که همه آن ها صد در صد اسلامی نیستند، بلکه در اندیشه و عمل، تحت تأثیر آداب و شعائر نحله ها و آیین هایی دیگری همچون مسیحیت و هندوئیسم قرار داشته اند.

فهرست منابع:

قران کریم

۱- امدی. عبدالواحد. غررالحکم و دررالحکم. انتشارات دانشگاه تهران. ۱۳۶۶ق

۲- ابن بطوطه. سفرنامه ابن بطوطه. محمدعلی موحد. انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب. تهران ۱۳۵۹ش

۳- ابن جوزی. جمال الدین. ابی الفرج عبدالرحمن. تلخیص ابلیس. انتشارات دار القلم. بیروت. ۱۴۰۳ق

۴- انصاری. هروی. خواجه عبدالله. طبقات الصوفیه. انتشارات توس تهران. ۱۳۶۲ش.

۵- ابونعیم. احمد بن عبدالله. له الولیاء و طبقات الاصفیاء. القاهرة. بی جا. ۱۳۶۷ش

۶- بیرونی. ابوریحان. تحقیق مالهند. اکبردانا سرشت. انتشارات ابن سینا. تهران. ۱۳۵۲ش

۷- جامی. عبدالرحمن. نفحات النس. انتشارات اطلاعات. تهران. ۱۳۷۰ش

۸- خاوری. دکتر اسدالله. ذهبیه. تصوف عملی. انارادبی. انتشارات دانشگاه تهران. تهران. ۱۳۶۲ش

۹- زرین کوب. دکتر عبدالحسین. ارزش میراث صوفیه. انتشارات امیرکبیر. تهران. ۱۳۶۲ش

۱۰- عطار نیشابوری. شیخ فریدالدین. تذکره الولیاء. انتشارات زوار. تهران. ۱۳۶۰ش

۱۱- عمید زنجانی. عباسعلی. تحقیق و بررسی در تاریخ تصوف. انتشارات دارالکتب الامامیه. تهران

۱۳۶۰

- ۱۲- غنی. دکتر قاسم. بحث در تصوف. انتشارات زوار. تهران. ۱۳۱۹ش
- ۱۳- غنی. دکتر قاسم. تاریخ تصوف در اسلام. انتشارات زوار. ۱۳۶۹ش
- ۱۴- قشیری. عبدالکریم بن هوازن. ترجمه رساله قشیریه. ابوعلی بن احمد عثمانی. انتشارات علمی فرهنگی. تهران. ۱۳۶۱ش
- ۱۵- کاشانی. عبدالرزاق. فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف. احمد خواجهی. انتشارات مولی. تهران. ۱۳۷۷ش
- ۱۶- کاشانی. عزالدین محمود بن علی. مصباح اهدایه. مفتاح اکفایه. انتشارات هما. تهران. ۱۳۷۲ش
- ۱۷- کیانی. دکتر محسن. تاریخ خانقاه در ایران. انتشارات کتابخانه طهوری. تهران. ۱۳۶۹ش
- ۱۸- مدرس. محمد علی. ریحانه الادب فی التراجم المعروفین بالکنیه والقباب. انتشارات خیام. تهران. ۱۳۶۷ش
- ۱۹- مهیمنی. محمد بن منور. اسرار التوحید و مقامات الشیخ ابی سعید. انتشارات آگاه. تهران. ۱۳۶۹ش
- ۲۰- مولوی بلخی. جلال الدین محمد. مثنوی نعنوی. انتشارات مولی. تهران. بی تا.
- ۲۱- محقق. کریم. تاریخ بیدایش تصوف و عرفان و سیر تحول و تطور آن. انتشارات ستاربی تا. ۱۳۴۶ش
- ۲۲- هجویری. علی بن عثمان. کشف المحبوب. انتشارات کتابخانه طهوری. تهران. ۱۳۵۶ش
- ۲۳- جامی، عبدالرحمان، لویح، به کوشش محمد حسین تسبیحی، تهران، ۱۳۴۲ش
- ۲۴- جنید بغدادی، رسائل، به کوشش علی حسن عبدالقادر، لندن، ۱۹۷۶م.
- ۲۵- جیلانی، عبدالکریم، الانسان الکامل، قاهره، ۱۳۹۰م.
- ۲۶- حلاج، حسین، الطواسین، به کوشش لویی ماسینیون، پاریس، ۱۹۱۳م.
- ۲۷- خواجه محمد پارسا، قدسیه، به کوشش ملک محمد اقبال، راولپندی، ۱۳۵۴ش.
- ۲۸- روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۴۴ش/ ۱۹۶۶م.
- ۲۹- سهروردی، عمر، عوارف المعارف، بیروت، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.
- ۳۰- شاه نعمت الله ولی، رساله ها، به کوشش جواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۷ش.
- ۳۱- شبستری، محمود، گلشن راز، به کوشش صمد موحد، تهران، ۱۳۶۸ش.
- ۳۲- صاری اوغلی، خلیل ابراهیم، مقدمه بر انیس الطالبین، تهران، ۱۳۷۱ش
- ۳۳- عبدالرزاق کاشی، شرح فصوص الحکم، قم،

۱۳۷۰ش. -

۱۳۹۰ق/۱۹۷۰م

۳۴- عبدالرزاق کاشی، شرح منازل السائرین،

۴۷. مولوی، مثنوی، به کوشش نیکلسن، تهران،

تهران، ۱۳۵۴ش. -

۱۳۶۳ش.

۳۵- عزالدین کاشانی، محمود، مصباح الهدایه، به

۴۸- آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر

کوشش جلال‌الدین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش.

فصوص‌الحکم، تهران، ۱۳۶۵ش.

۳۶- نسفی. عبدالعزیز، کشف الحقایق، به کوشش

۴۹- آملی، حیدر، جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، به

احمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۴۴ش.

کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی،

تهران، ۱۳۴۷ش/۱۹۶۹م.

۳۷- هجویری، علی، کشف‌المحجوب، به کوشش

۵۰- آملی، حیدر، المقدمات من کتاب نص

محمود عابدی، تهران، ۱۳۸۳ش

النصوص، به کوشش هانری کربن و عثمان

۳۸- عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره‌الاولیاء،

اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۵۲ش/۱۹۷۴م.

به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۴ش

۵۱- ابن سبعین، عبدالحق، بُدّ العارف، به کوشش

۳۹- علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، به

جرج کتوره، بیروت، ۱۹۷۸م.

کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۶ش.

۵۲- ابن عربی، محیی‌الدین، التجلیات الالهیه،

۴۰- علاءالدوله سمنانی، العروة لاهل الخلوة و

به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۴۰۸ق.

الجلوة، به کوشش نجیب مایل هروی، ۱۳۶۲ش

۵۳- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه،

۴۱- علاءالدوله سمنانی، مکتوبات، مصنفات

بیروت، ۱۲۷۶ق.

فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران،

۵۴- ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص‌الحکم، به

۱۳۶۹ش

کوشش ابوالعلا عفیفی، تهران، ۱۳۶۶

۴۲- عین‌القضاء همدانی، تمهیدات، به کوشش

۵۵- سهروردی، عمر، عوارف‌المعارف، بیروت،

عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش

۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.

۴۳- غزالی، محمد، روضة‌الطالبین، بیروت، ۱۹۹۶م

۵۶- شاه نعمت‌الله ولی، رساله‌ها، به کوشش جواد

۴۴- فرغانی، محمد، مشارق‌الدراری، به کوشش

نوربخش، تهران، ۱۳۵۷ش.

جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۹۸ق

۵۷- شبستری، محمود، گلشن راز، به کوشش

۴۵- قیصری، داوود، شرح فصوص‌الحکم، تهران،

صمد موحد، تهران، ۱۳۶۸ش.

۱۲۹۹ق.

۵۸- صاری اوغلی، خلیل ابراهیم، مقدمه بر انیس

۴۶- محاسبی، حارث، الرعاية لحقوق الله، به

الطالبین، تهران، ۱۳۷۱ش.

کوشش عبدالحلیم محمود و عبدالقادر احمد عطا،

۵۹- عین القضاء همدانی، تمهیدات، به کوشش

عفیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ش.

۶۰- غزالی، محمد، روضه الطالبین، بیروت،

۱۹۹۶م.

۶۱- فرغانی، محمد، مشارق الدراری، به کوشش

جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۹۸ق.

۶۲- قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم،

تهران، ۱۲۹۹ق.

مقاله

ریاضت در
تصوف و نقد
آن از
منظر آیات و
روایات

فرشته حیدریان

طالیه سطح ۲ مدرسه
فاطمه معصومیه
هشتگرد

چکیده

یکی از بدعت های صوفیه در اسلام، ریاضت های نامشروع و طاقت فرسا جهت نیل به سعادت و حق است. این بدعت بدست برخی از صوفیان با هدف سیر سلوک الی الله آغاز شد اما باز به دلیل انحراف و جذب عده ای از مردم به سمت این مذهب، نیاز است تا پژوهشی اجمالی در زمینه آشنایی با ریاضت های نامشروع صوفیه و نقد آن از منظر آیات و روایات انجام گیرد، تا میزان آگاهی مردم را نسبت به مسلک تصوف و عقاید آنان بالاتر برده و از گرایش به سوی این مسلک جلوگیری شود. نتیجه آن که، ریاضت های افراطی صوفیه یعنی چله گرفتن و ترک لذات حیوانی از جمله خوردن گوشت و کاستن از خواب و خوراک، عزلت نشینی و ... به جهت ایجاد تواضع و مبارزه با نفس حیوانی، رهبانیت که ترک ازدواج یا زن و فرزند و صومعه نشینی و عبادت است؛ از نظر آیات قرآن و روایات معصومین علیهم السلام مورد نقد قرار گرفته و به جای آنها به مواردی از جمله توجه به تغذیه و تفکر و اعتدال در عمل و تشویق به ازدواج اشاره شده است.

کلید واژگان: آیات، تصوف، روایات، ریاضت، زهد، نقد

مقدمه:

ریاضت یکی از آداب مهم صوفیان برای نیل به سعادت و حقیقت است. عزلت نشینی، کمی خوراک و خواب، از جمله اعمال ریاضتی صوفیه است؛ که در باب زندگی متصوفه نقل شده است. از سوی دیگر زهد و ریاضت در مکتب تشیع نیز از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است زندگی ائمه معصومین علیهم السلام مملو از اعمال زاهدانه است آنچه در این تحقیق مورد توجه است، بررسی ریاضت در مذهب تصوف و نقد آن از منظر آیات و روایات است.

ریاضت های نامشروع صوفیان یکی از انحرافات برجسته تصوف است؛ که مسیر نادرستی را جهت سیر و سلوک الی الله فراهم می آورد. امروزه به دلیل تاثیر پذیری برخی عرفان های نوظهور از این بدعت و فعالیت های بی وقفه آنها در راستای جذب پیرو به خصوص از میان جوانان نیاز است تا پژوهشی اجمالی درباره ریاضت صوفیه و نقد آن از منظر آیات و روایات انجام گیرد تا سطح آگاهی و آشنایی مردم بویژه جوانان بالاتر رفته تا فریب آنها را نخورند؛ زیرا نادیده گرفتن این مسئله موجب میشود افراد جامعه برای سیر و سلوک الی

الله وارد مسیر های نادرست شوند و از حقوقی که نسبت به خانواده و جامعه خود دارند سر باز زنند. ریاضت در میان صوفیان، با زهد آغاز شد و در قرن دوم هجری به طور جدی میان عارفان مسلمان مطرح گشت. درباره ریاضت صوفیان آثار گوناگونی در قالب کتاب و مقاله نوشته شده است که عبارتند از:

۱- کتاب ریاضت سالکین اثر محمد بن علی ابن عربی که ترجمه و میزان باب پنجاه و سوم فتوحات مکیه است.

۲- ریاضت و حدود مشروع آن در احتجاجات معصومین از ابولفضل موسوی و محمد فنایی در رابطه با مواجهه معصومین با ریاضات خاص صوفیان است.

۳- زهد و سلوک شیعیان واقعی از علامه محمد تقی مصباح که در رابطه با وظایف مسلمانان و ریاضات مشروع آنها است.

در آثار مذکور هر کدام به طور جداگانه یا به شرح ریاضت های صوفیان و یا به نقد آنها پرداخته اند؛ اما این پژوهش در صدد است، ریاضت نامشروع اهل تصوف را جمع آوری کرده و با آیات قرآن و آراء حضرات معصومین علیهم السلام نقد کند تا بتواند از این طریق انحراف مسلک صوفیه را نشان دهد.

حال سوال اینجاست که ریاضت های صوفیان چه نوع ریاضت هایی هستند و آیات و روایات چگونه این ریاضت ها را نقد می کنند؟

۱- مفهوم شناسی

اولین مبحثی که در این مسئله باید به آن پرداخت مفاهیم مربوط به کلیدواژه های است. مفهوم این واژگان به شرح زیر است:

۱-۱ تعریف ریاضت

به کسر اول در لغت به معنی رنج کشیدن و تحمل شداید و کارهای توان فرسا و در اصطلاح صوفیه به کارهای سخت یا ترک غرایز حیوانی و امثال آن نفس را کشتن است.^۱ و یا به معنای تمرین کردن آمده است.^۲

خود سازی و رام کردن نفس همراه با تعلیم و تربیت و به تعبیر دیگر جهاد و مبارزه با نفس است که مورد تایید اسلام می باشد و در آموزه های اسلامی به آن تاکید بسیار شده است.^۳

۱-۲ تعریف زهد

زهد در اصطلاح عبارت است از؛ ترک و بی اعتنائی بر امور دنیا، در مقابل یک حقیقت دیگر که آن خدا یا شرافت و یا آزادی و یا مساوات و یا

چیز دیگر است و این ترک زندگی نیست، بلکه ترک یک نوع زندگی، یعنی لذت گرایی و انتخاب نوع دیگر از زندگی است.^۴

در تعریف دیگر مرحوم صدرالمتهین در شرح اصول کافی زهد را چنین معنا نموده است: «زهد عبارت است از قطع نمودن علاقه به دنیا از نفس، نه جدا نمودن دنیا یا جدا شدن آن بوسیله مرگ و مانند آن با باقی ماندن علاقه.»^۵

در نتیجه زهد و یک روش اعتدالی در راه رسیدن به حق و میانه روی در نعمات خداست اما ریاضت غیر شرعی از طریق افراطی و انجام اعمال طاقت فرسا بدست می آید.

۲- مبادی بحث

در ابتدا برای آشنایی اجمالی خوانندگان به مباحث مقدماتی ریاضت مانند اغراض و انواع آن، به طور خلاصه پرداخته می شود؛

۲-۱ اغراض ریاضت

غرض از ریاضت سه چیز است: «یکی رفع موانع از وصول به حق و شواغل ظاهره و باطنه است. دوم مطیع گردانیدن حیوانی مر عقل عملی را که باعث باشد بر طلب کمال، سوم ملکه گردانیدن

^۴ اقدامی، علی، بازشناسی زهد در قرآن کریم، ص ۱۲۱.

شماره ۱۰

^۵ همان، ص ۱۲۱

^۱ گوهرین، صادق، شرح اصطلاحات تصوف، ج ۶، ص ۱۴۲

^۲ خسرو پناه دذفولی، عبدالحسین، جستاری در عرفان

نظری و عملی، ص ۲۷۵

^۳ جر، خلیل، مترجم، حمید طبیبیان، فرهنگ لاروس جلد

۱، ذیل واژه ریاضت

نفس انسانی را به آنچه معد او باشد قبول فیض حق تعالی را به کمالی که او را ممکن باشد برسد. او همچنین اهداف ریاضت را سه چیز برشمرده: ۱- یر از حق را از سر راه برداشتن....، رام سازی نفس اماره به نفس مطمئنه، تلطیف باطن؛ برای به دست آوردن توجه و بیداری؛ یعنی اینکه باطن انسان آمادگی دست یافتن به کمالات را داشته باشد؛ زیرا آمادگی باطن برای کسب کمالات و حقایق لطیف جز از راه لطیف ساختن باطن بدست نمی آید.^۲

۲-۲-انواع ریاضت

ریاضت، نمونه ای از نقطه های آغاز سیر و سلوک و تزکیه نفس است. نفس انسانی طبعاً به دنبال آسایش، رفاه و بی قیدی می گردد و در اثر شهوت و خواست حیوانی، در آغاز کار نسبت به انجام فرائض و ادای وظایف، بی اعتنا، سهل انگار و برعکس در ارتکاب گناه و سر پیچی از مقررات، آماده تر است؛ از این رو باید در مبارزه با هوای نفس و کنترل آن، سخت کوشید تا نفس حیوانی را رام کرد تا آماده فرمانبرداری شود.^۳ بنابراین ریاضت، چیزی نیست که در دین از آن نهی شده باشد؛ زیرا ریاضت، مطلقاً ممنوع و ناپسند نیست و به طور کلی بر دو نوع تقسیم می گردد و دو تفاوت اساسی بین آن دو وجود دارد؛ که یکی در

هدف و دیگری در روش است. از نظر هدف، ریاضت شرعی، مخاف با هوا نفس و قرب به خداوند است و در ریاضت غیر شرعی، این هدف منظور نیست. دوم در روش است؛ روش ریاضت شرعی، کاملاً مطابق با اسلام و احکام اسلامی است ولی ریاضت غیر شرعی از هر راهی انجام شدنی است.

۱-۲-۲-ریاضت شرعی

ریاضت های مشروع که از آن به زهد نیز تعبیر می شود از طریق متابعت از قرآن و ائمه، انجام واجبات و مستحبات، ترک محرمات و مکروهات بدست می آید و از جمله اموری است که در تکامل انسان و در نیل به سعادت، نقش چشمگیری دارد. ریاضت در اسلام به معنای دوری از جامعه نیست، زیرا اسلام دین اجتماع است و انسان باید در میان همین اجتماع، ساخته و تربیت شود.

ریاضت شرعی مصادیقی دارد که برخی از آنها به نقل از کتاب گنجینه عرفان عبارتند از:

اخلاق مذمومه مثل کبر و بخل و حسد و نحو آن را از خود سلب کند و به ریاضت و مضادت و اخلاق پسندیده مثل حسن خلق و سخا و صبر و غیر آن برخورد بستن تا ملکه شود.^۴ کم خوردن کم

^۱ گوهرین، صادق، شرح اصطلاحات تصوف، ج ۶، ص ۱۴۹،

به نقل از اوصاف الاشرف، ص ۲۱

^۲ یثربی، یحیی، فریب سراب، ص ۸۹ و ۹۰

^۳ مهدوی کنی، محمد رضا، نقطه های آغاز در اخلاق

عملی، ص ۴۴۵

^۴ حسن زاده، صادق، گنجینه عرفان، ص ۲۴

خفتن و کم گفتن را اشعار خود ساختن که دخل تمام در تنویر قلب دارد.^۱

۲-۲-۲- ریاضت غیر شرعی

ریاضت غیر شرعی، ریاضتی است که از محدوده مشروع، خارج بوده و مستلزم کارهایی است که برخلاف دین اسلام می باشد؛ اکثر ریاضت های صوفیان از این قسم می باشد که از راه مخالفت با شریعت حاصل شده است و بعضی از باورها و ریاضت هایشان را هم از ادیان دیگر از جمله؛ هندو، مسیحیت، بودایی و ... اخذ نموده اند. برای مثال: چله نشینی های طولانی، کمی خواب و خوراک و ... را میتوان نام برد.

۳- انواع ریاضت نامشروع در تصوف

صوفیان جهت نیل به حق و سعادت به ریاضت هایی طاقت فرسا و نامشروعی تمسک می کنند که آن ریاضت ها بدین شرح است:

۱-۳- چله نشینی

چله نشینی، یکی از ریاضت های مورد تایید صوفیه است که به استناد حدیثی از پیامبر صلی الله علیه و آله به تدریج آن می پردازند پیامبر می فرماید: هر که عمل خود را چهل روز برای خدا خالص بنماید چشمه های حکمت در دلش جاری شود و از دلش بر زبانش جاری شود. از جمله

ریاضت هایی که صوفیان در چله نشینی هایشان به نقل از کتب کشف الاشتباه انجام می دهند بدین شرح است: «یکی از ریاضت های فرقه تصوف این است که به مرید می گویند: «اگر میخواهی واصل به حق شوی و صاحب کشف و کرامت گردی و... باید چهل شبانه روز خود را از مردم پنهان کنی و فلان ذکر را به طوری که من می گویم بخوانی و طعام خوردن را ترک بنمایی تا اینکه شبانه روز به یک مغز بادام برسد و با احدی تکلم نکنی و این عوام بیچاره قبول می کنند و وعده های او را تصدیق می نمایند به این ریاضت مشغول می شود تا اینکه مغز سر او خراب می شود و بعد مرشد مقداری بنگ یا ادویه در همدیگر می کند و به خورد آن مرید می دهد. در اثر ذکر هایی که مقتضی کفر و الحاد است شیطان بر او ظاهر می شود و برخی اخبار را به او می گوید.»^۳ برخی اعمالی که فرد هنگام اهتمام به چله نشینی باید رعایت کند، به شرح زیر است:

۱-۳-۱- ترک حیوانی

از جمله ریاضت های صوفیه این است که تا چند اربعین به مقداری که مرشد معین کند باید گوشت خوردن را ترک بنماید، حتی آنکه در دیگی که در او گوشت طبخ شده غذا طبخ نمی نمایند.^۴ صوفیان

^۱ همان، ص ۲۶

^۲ محلاتی، ذبیح الله، کشف الاشتباه، ص ۴۳۶

^۳ همان، ۴۲۹ و ۴۳۰

^۴ همان ص ۴۳۰

اغلب در طول زندگی، از خوردن غذای حیوانی و گوشت امتناع می نمودند یا به خوردن مقداری بسیار اندک از آن بسنده میکردند. عده ای هم در چله ها خود را از خوردن گوشت منع می کردند. « صوفی باید از گوشت بسیار احتراز کند.»^۱ از صوفیان کسی باشد که گوشت نخورد و گوید یک درهم گوشت خوردن چهل روز دل را قساوت بخشد.^۲

در ادامه به نقد کلی از چله نشینی و ترک حیوانی صوفیه جهت نیل به سعادت میپردازیم؛

۱-۱-۳-۱- چله نشینی معتدل

چله نشینی های صوفیان مورد تایید عرفان اسلامی نمی باشد زیرا همراه ریاضت های غیر شرعی است و اسرار و توانایی های که صوفیان معتقد دست یافتن به آن هستند که توسط چله نشینی به دست آمده است اسرار و توانایی هایی است که به کمک شیطان برای چله نشین بدست می آید. اگر حقایق و اسرار هستی و حق بوسیله چله نشینی بدست می آید پس دیگر چه نیازی به نزول پیامبران متعدد و ائمه معصومین و دستور به فراگیری علم و دانش بود؟ و در این صورت پیامبر اکرم ص به جای دستور به آموختن دانش باید به چله نشینی و ریاضت امر می نمود برای مثال

حدیث پیامبر که مردم را به آموختن علم مامور ساخته است: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٌ؛ یادگیری علم و دانش بر هر مرد و زن مسلمانی واجب است.»^۳ و در بعضی مباحث صوفیه برای توجیه چله نشین های خود به چله نشینی حضرت موسی به دستور خداوند در کوه طور برای گرفتن الواح تورات، تمسک می نمایند؛ که در این صورت باید متذکر شد که اگر چله نشینی موجب نیل به سعادت و حقیقت می شد، خداند تعالی بشر را به سوی این عمل فرا می خواند. در رابطه با ریاضت های غیر شرعی صوفیان در چله نشینی که ترک حیوانی نام دارد که در پی آن خواب و خوراک و ... بر آن ها منع می شود، قرآن کریم می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ اللَّهِ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ؛ ای اهل ایمان، حرام نکنید طعام های پاکیزه ای که خدا بر شما حلال نموده و تجاوز نکنید، که خدا تجاوز کنندگان را دوست نمی دارد.»^۴

۲-۱-۳-۲- عزلت نشینی

خلوت و عزلت گزینی متعادل یکی از آداب بسیار مهم سلوک شمرده میشود. عزلت گزینی موجب میشود که انسان از حجاب کثرت رهایی یابد و به

^۳ کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، جلد ۱، ص ۳۵

^۴ مائده، ۸۷

^۱ اسپرهم، داود، رستگار، مرضیه، مقاله نقد آداب طعام در

تصوف، ص ۱۷، شماره ۱۴

^۲ همان به نقل از ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ص ۱۶۳

وحدت برسد.^۱ و عده ایی دیگر از مشایخ صوفیه در رابطه با لزوم عزلت برای نیل به حقیقت تعدادی روایت نقل کرده اند که از جمله این روایات عبارت اند از: ذوالنون گوید: «هیچ ندیدم حاصل کردن اخلاص را بهتر از خلوت.»^۲ در مثنوی مولوی نیز بر این موضوع تاکید شده است؛ از نظر مولوی نه تنها باید از ظلمت خلق دوری گزید بلکه باید وجود خود را نیز پشت سر گذاشت؛

روی در دیوار کن تنها نشین

وز وجود خویش هم خلوت گزین.^۳

و محی الدین عربی عزلت را یکی از پنج چیزی برشمرده است که در مسیر سیر و سلوک به انسان کمک می کند و برای آن مراحل سه گانه قائل شده است: «عزلت در مسائل اخلاقی، عزلت در خطورات قلبی، عزلت در مردم و دوری از آنها سپس درباره عزلت میگوید: بعضی از آنها یا اکثرشان نمی توانند با مردم معاشرت کنند و آنها را از سخنان نامربوط و ناموزون باز دارند و این سبب می شود که عزلت و انقطاع از مردم را برگزینند به خلوت بروند درها را به روی خود ببندند و جمعی نیز از شهرها و آبادی ها جدا شده به کوه ها و دره ها و سواحل خالی از سکنه

روی آورند یا با وحوش بیابان انس بگیرند و بعضی از آنها با جن مجالست پیدا می کنند.»^۴ مطالب دیگری در رابطه با عزلت صوفیه آمده است که بدین شرح است: از استاد ابوعلی شنیدم گفت: «آنچه مردمان می پوشند می پوش و آنچه ایشان میخورند میخور، ولیکن بسر ازیشان جدا می باش.»^۵ و روایتی دیگر از ابوعثمان مغربی که می گوید: «هر که خلوت بر صحبت اختیار کند باید کی از یاد کرد همه چیزها خالی شود مگر یاد کرد خدای، او از همه ارادتها خالی بود از جمیع اسباب. اگر براین صفت نباشد خلوت وی بلا و هلاک بود.»^۶ ابوالعباس دامغانی گوید: «شبلی مرا وصیت کرد و گفت: تنهائی پیش گیر و نام خویش از دیوان قوم بیرون کن و روی فرا دیوار کن تا آنگاه که اجل درآید.»^۷ و مشایخ گفته اند: «اگر خواهی که نفس را ریاضت کنی، شهوات و لذات از او بازگیر و زینت و شادی دنیا از وی بازگیر و وی را به هیچ چیز بدست نتوانی آوردن مگر به خلوت و عزلت؛ زیرا که همه فساد و همه آفات در اختلاط مردم است و در نشست با مردم زیرا همه گناه ها از اجتماع مردم بر میخیزد ربا و زنا و لواطه و غیبت و نیمه و ساحری و طلب ریاست

^۱ دهقانی، ناهید، مقاله مفهوم ریاضت در نهج البلاغه و

بازتاب آن در مثنوی مولوی، ص ۸۵۹، دوره ۸

^۲ هوازن، عبدالکریم، رساله قشیریه، ص ۷۱

^۳ دهقانی، ناهید، مقاله مفهوم ریاضت در نهج البلاغه و

بازتاب آن در مثنوی مولوی، ص ۸۵۹، شماره ۸

^۴ ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، ج ۱، باب ۵۱ فی

معرفة رجال من اهل الورع

^۵ هوازن، عبدالکریم، رساله قشیریه ص ۷۰

^۶ همان

^۷ همان، ص ۷۱

و ریا نمودن و مانند این چون خلوت اختیار کنی
نفس رام شود.^۱

نقد عزلت نشینی صوفیه در مذهب تشیع بدین
شرح است؛

۲-۱-۳-۱- تفکر

چله نشینی و عزلت نشینی از جمله راه هایی برای
سیر و سلوک است که بسیاری از مشایخ صوفیه بر
آن تاکید دارند، ولی این گوشه گیری که صوفیه به
آن اعتقاد دارند گوشه گیری معتدل نیست که
موجب صفای روح و سیر و قرب الی الله شود
بلکه گوشه گیری افراطی است که انسان را از خدا
و خلق خدا دور می کند. عزلت نشینی به خودی
خود در اسلام منع نشده بلکه در زندگی ائمه
معصومین و پیامبران نیز به چشم میخورد مانند:
عزلتی که حضرت موسی علیها السلام طی چهل
شب داشت و یا عزلت های پیامبر اسلام قبل از
بعثت در غار حرا؛ از جمله عزلت های مثبت است؛
اما عزلتی که از حد اعتدال خود خارج شود و
موجب کناره گیری از جامعه و افراد آن شود در
اسلام تحریم شده است. از بسیاری از روایات نیز
میتوان استفاده نمود که عزلت ازدیدگاه اسلام
عملی ناپسند است مگر در مواردی که توسط خدا
و اهل بیت علیهم السلام استثناء شده است برای
مثال: جامعه به قدری کثیف شود که موجب به گناه

انداختن انسان شود؛ بنابراین اگر فرد بتواند در
چنین جامعه ای گوشه گیری کند طوری که از
خانواده و زندگی خود دور نشود و کارهایش به
هم نریزد مانند عزلت اصحاب کهف زیرا جامعه
آنها غرق بت پرستی شده بود و آنان نیز در تنگنا
بودند که به این آیین در آیند. ولی صوفیه عزلت را
به طور افراطی پذیرفته اند و پیروان خود را به آن
سفارش می کنند؛ در صورتی که پیامبر اکرم ص
شدیداً با عزلت نشینی و فاصله گرفتن افراد جامعه
از هم برخورد کرده است و امیر المومنین نیز در
این باره می فرمایند: «همواره با سواد اعظم» شهر
های بزرگ و دارای جمعیت بسیار" باشید که
دست خدا با جماعت است و از پراکندگی
بپرهیزید که انسان تنها، بهره شیطان است، همانطور
که گوسفند تک رو بهره گرگ است.»^۲

درباره آفات عزلت نشینی چندین مورد برشمرده
است که بدین شرح است؛ ۱- لازمه این گونه
ریاضت این است که مساجد و مشاد نظیر آن مدتی
زیاد متروک بمانند و در روایت ثابت شده است که
گروهی از مسلمانان حضور در مسجد را ترک
کردند و در پی آن رسول اکرم دستور به آتش زدن
خانه هایشان داد. ۲- این شیوه سبب دوری جستن
از برادران مسلمان و ترک معاشرت آن ها و
نپذیرفتن دعوت و انجام ندادن حقوق واجب و

^۱ گوهرین، صادق، شرح اصطلاحات تصوف، ج ۶، ص ۱۴۸

^۲ نهج البلاغه، خطبه ۱۲۷

مستحب آنان خواهد شد با این که در احادیث فراوانی به انجام این امور فرمان داده شده و مورد تشویق قرار گرفته و در موارد زیادی ترک آن نهی شده است.^۳ - لازمه این گونه تک زیستی و تنهایی است پس بنابر این، اهل ریاضت مشمول لعن رسول خدا ص می شوند. کلینی و شیخ صدوق و دیگران نقل کرده اند که پیامبر اکرم ص فرمود: «لعن الله آكل زادحده، لعن الله النائم في بيت وحده، لعن الله راكب الفلاة؛ خداوند کسی که زاد و توشه اش را تنها بخورد و کسی که در خانه ای تنها بخوابد و سواره ای را که بیابان تنها راه طی کند؟ مورد لعن خویش قرار دهد.»^۱

اما تفکر و شب زنده داری که بر خلاف عزلت و چله نشینی از حد تعادل نگذشته است بسیار در آیات قرآن و روایات ائمه به چشم میخورد و به آن تایید کرده اند تعدادی از آیات و احادیث بدین شرح است: «و مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا؛ و پاسی از شب را برای برپایی نافله شب برخیز، امید است پروردگارت تو را به مقام محمود برساند.»^۲ رسول اکرم صلی الله و آله می فرمایند: «شب زنده داری درست نیست مگر در سه چیز: طلب علم، تهجد

و قرائت قرآن، بردن عروس به خانه شوهر.»^۳ در روایتی آمده است که وقتی امام صادق علیه السلام نماز عشاء را به جا می آورد و پاسی از شب میگذشت کیسه ای پر از نان و گوشت و پول بر میداشت و آن را بر گردن خود حمل میکرد و بین فقرای مدینه تقسیم میکرد.^۴ در روایتی از امام صادق علیه السلام درباره تفکر آمده است که: «یکساعت اندیشه حتی از هفتاد سال عبادت هم ارزشمند تر است.»^۵

پس میتوان نتیجه گرفت که به جای عزلت نشینی های بی محتوا میتوان به تفکر و شب زنده داری و عبادت های شبانه پرداخت.

۳-۱-۳- جوع و گرسنگی

یکی دیگر از آداب مهم سالکان و بزرگان دین، روزه داری و گرسنگی اختیاری است. زیرا پر خوری موجب محرومیت از فیض الهی و گرسنگی، بهترین راه کنترل امیال شهوانی انسان دانسته شده است. بیشتر مشایخ صوفیه بر لزوم روزه داری و گرسنگی اختیاری، بسیار تاکید کرده اند. و حتی برخی از عرفا گرسنگی اختیاری را پایه و اساس ریاضت دانسته اند.^۶

^۵ مجذوب تبریزی، محمد، هدایا الشیعه ائمه الهدی ج ۱، ص ۲۰۷

^۶ دهقانی، ناهید، مقاله مفهوم ریاضت در نهج البلاغه و بازتاب آن در مثنوی مولوی، ص ۸۶۰ به نقل از سهروردی، عوارف المعارف، ص ۲۴۲، ش ۸

^۱ حرعاملی، نقدی جامع بر تصوف، ص ۱۴۸

^۲ اسراء، ۷۹

^۳ راوندی، فضل الله، نوادر للراوندی، ص ۱۳

^۴ کلینی، یعقوب، اصول کافی، جلد ۴، ص ۸

جوع و گرسنگی یکی از شرایط در آمدن به کسوت مریدی بود. بیشتر مشایخ از هر طریقتی که بودند، مریدان خود را به نیم خوری و گرسنگی توصیه می کردند. همچنین در اعمال عبادی جوع از شروط لازم به حساب می آمد.^۱ بنابراین صوفیان، برای وصول به حق، به نقل از کتب کشف الاشتباه جماعت صوفیه تا یک اربعین به دستور مرشد در یک خانه تاریک بنشیند و ترک خوردن حیوانی بنماید.^۲ در کتب کشف الاشتباه آمده است که، در این چهل روز تا بتواند تقلیل در غذا می نماید و هرچه شارع مقدس حلال فرموده حرام نماید و نهایت ریاضت را عمل کند و گویند برای تحصیل صفای قلب چنین کنم!^۳ به اعتقاد مولوی گرسنگی رزق جان است و سعادت است که تنها؛ نصیب خاصان راه حق میشود:

رنج جوع از رنج ها پاکیزه تر

خاصه در جوع است صد عیب و هنر

جوع خود سلطان داروهاست هین جوع بر جان نه

چنین خوارش مبین

جوع ناخوش از مجاعت خوش شده است جمله خوش ها بی مجاعت ها بدست خود نباشد جوع هر کس را زبون کاین علفزاری است ز اندازه برون جوع مر خاصان حق را داده اند تا شوند از جوع، شیر زورمند^۴

در برخی از منابع تصوف آمده است که، بعضی از مشایخ صوفیه وقتی غذا می خوردند، ضعیف، و زمانی که گرسنه بودند، قوی میشدند! یا اینکه هر هفتاد روز یکبار طعام میخوردند! مرید باید تنها به اندازه ای میخورد که گرسنگی او از بین رود و توان انجام طاعات و عبادات را داشته باشد. مرید را لابد است که طعام اندک خورد تا در طاعات، او را نشاط آرد و کاهلی ببرد.^۵ صوفیان اعتقاد داشتند که شکم سیر آدمی را دچار معصیت می کند، اما گرسنگی توان ارتکاب معاصی را از انسان سلب می نماید.^۶ همانطور که در رساله قشیریه آمده است، جنید در رابطه با گرسنگی گفته است؛ ما تصوف را از قیل و قال نگرفتیم از گرسنگی و دست برداشتن آرزو و بریدن از آنچه دوست داشتیم

^۵ اسپرهم، داود، رستگار، مرضیه، نقد آداب طعام در تصوف

ص ۴ به نقل از ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ۲۰۶، ش ۱۴

^۶ همان ص ۳ به نقل از باخرزی اورادالحباب و فصوص

آداب، ص ۱۹، ۱۳۸۳

^۷ همان

^۱ اسپرهم، داود؛ رستگار، مرضیه، نقد آداب طعام در

تصوف، ص ۳، ش ۱۴

^۲ محلاتی، ذبیح الله، کشف الاشتباه، ص ۴۳۵

^۳ همان

^۴ دهقانی، ناهید، مقاله مفهوم ریاضت در نهج البلاغه و

بازتاب آن در مثنوی مولوی ص ۸۶۱، به نقل از مولوی

دفتر ۵، ص ۲۸۳۷ و ۲۸۳۱ و ۲۸۴۵، شماره ۸

و اندر چشم ما آراسته بود.^۱ در روایتی دیگر از نقل است که گویند سهل بن عبدالله هر پانزده روز یکبار خوردی چون ماه رمضان در آمدی تا ماه ندیدندی طعام نخوردی هر شب روزه به آب تنها گشادی.^۲ مخلد گوید حجاج بن الفرافصه با ما بود بشام به پنجاه شب هیچ آب نخورد و طعام همی خورد.^۳ از استاد ابوعلی رَحِمَهُ اللهُ شنیدم که حکایت کرد از بعضی مشایخ که گفتند اهل دوزخ آنها اند که شهوت ایشان غلبه کرده است بر حِمِّیت ایشان از بهر آن فزایش شدند.^۴

در ادامه به نقد گرسنگی افراطی صوفیه در مذهب تشیع میپردازیم که بدی شرح است؛

۱-۳-۱-۳- توجه به تغذیه

در رابطه با نقد ترک گوشت خوردن صوفیان روایتی از امام علی علیه السلام آمده است که می فرمایند: «اذا ضعف المسلم فليأكل اللبن باللحم؛ هرگاه بر مسلمانی ضعف عارض شد، باید گوشت همراه با شیر تناول کند.»^۵ همچنین در رابطه با مضرات ترک گوشت خوردن از امیر المومنین ع نقل است که: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَقْلَ غِيْظُهُ فَلْيَأْكُلْ لَحْمَ الدَّرَاجِ؛ کسی که خرسند می شود خشمش کاهش

یابد، باید گوشت دراج تناول کند.»^۶ و همچنین از رسول اکرم نقل است: «مَنْ أَتَى عَلَيْهِ أَرْبَعُونَ يَوْمًا وَلَمْ يَأْكُلِ اللَّحْمَ فَالْسَّقَرُضُ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَ لِيَأْكُلَهُ؛ اگر کسی چهل روز گوشت نخورده باشد باید به خاطر خدا عزوجل پول قرض کند و گوشت تهیه کند و تناول نماید.»^۷ همچنین از امام صادق ع روایت است که به حضرت عرض شد: «صوفیان نقل می کنند که ما روایتی از رسول خدا در اختیار داریم که در آن فرموده است: أَنَّ اللَّهَ يَبْغِضُ الْبَتَّ اللَّحْمَ؛ خداوند بر خانه ای که در آن گوشت خورده شود خشمگین است.» امام ع فرمود: کذبوا، اِنَّمَا قَالَ: الْبَتُّ الَّذِي يَغْتَابُونَ فِيهِ النَّاسَ وَ يَأْكُلُونَ لَحْمَهُمْ وَ قَدْ كَانَ أَبِي لَحْمًا وَ لَقَدْ مَاتَ يَوْمَ مَاتَ وَ فِي يَدِ امِّ وَلَدِهِ ثَلَاثُونَ دِرْهَمًا لِلَّحْمِ؛ آنان دروغ می گویند، رسول اکرم فرمود: خداوند بر خانه ای که در آن غیبت مردم می کنند و گوشت آنها را می خورند خشمگین می شود و پدرم خود، گوشت زیاد تناول می کرد و روز رحلتش سی درهم برای خرید گوشت در نزد همسرش وجود داشت.»^۸ همانطور که گذشت اغلب مشایخ صوفی جوع و گرسنگی را شرط و اساس سلوک می دانند

^۴ همان، ص ۹۵

^۵ حرعاملی، نقدی جامع بر تصوف، ص ۱۵۴

^۶ حرعاملی، نقدی جامع بر تصوف، ص ۱۵۳

^۷ همان، ۱۵۱

^۸ همان، ص ۱۵۰

^۱ شهبازی، حسین، معین زاده، علیرضا، نقد و بررسی

بدعت ها و انحرافات صوفیه در رساله قشیریه، ص ۲۱۷،

به نقل از رساله قشیریه ص ۵۱، شماره ۲۷

^۲ هوازن، عبدالکریم، رساله قشیری هوازن بن عبدالکریم،

ص ۹۴

^۳ همان

و بر آن نیز بسیار تاکید کرده اند. اما این گرسنگی که مورد تایید صوفیان در راه سیرو سلوک است گرسنگی است که از اعتدال گذشته است درست است که جوع نزد ائمه و اولیاء الله عمل پسندیده ای بود اما باید به این نکته نیز توجه کرد که منظور از جوع کم خوردن است نه هیچ نخوردن؛ بلکه روایاتی از ائمه وجود دارد که به زدودن گرسنگی اشاره شده است: «لَا تَجْلِسْ عَلَى الطَّعَامِ الْآنَ وَ أَنْتَ جَائِعٌ وَ لَا تَقُمْ عَنِ الطَّعَامِ الْآنَ وَ أَنْتَ تَشْتَهِيهِ؛ بر کنار سفره غذا منشین مگر زمانی که گرسنه باشی و از کنار سفره بر نخیز مگر اینکه هنوز اشتها به غذا داری.»^۱ همانطور که از مطلب می توان فهمید پر خوری عمل ناپسندی است بلکه میتوان به این نکته نیز توجه نمود که کم خوری هم مورد پسند نیست زیرا افراط در گرسنگی نه تنها مورد پسند اسلام نیست بلکه به دلیل زیان هایی که برای سلامتی و ضعف و بیماری هایی که برای انسان دارد حرام است.

با اینکه در روایات ائمه و متون دینی آنها به خاصیت های روزه و حکمت آن اشاره شده است اما هیچگاه کسی را برای چله گرفتن و گرسنگی کشیدن طی روزها و ماهها و ریاضت های طاقت فرسا سفارش نکرده اند و حتی از این عمل منع می کردند. همانطور که امام علی علیها السلام در

فرازی از خطبه خویش زهد حضرت موسی علیه السلام را چنین تعریف نموده است: «به خدا سوگند، موسی جز قرص نانی که گرسنگی را بر طرف سازد چیز دیگری نخواست...»^۲ سنت نبوی و ائمه اطهار در گرایش به کم خوری بنا بر حکمت های ویژه، سب شد تا گرایش افراطی به جوع در امساک متمایل گردد و از مسیر صحیح خود خارج شود و عده ای از صوفیان این مسلک را به شیوه های مختلف در آداب ریاضت های خود قرار دهند. از طرفی هم صوفیه برای تایید این ریاضت به آیه ای از قرآن تمسک نموده اند که بدین شرح است: «و لَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ؛ بی تردید شما را به چیزی از ترس و گرسنگی و ... آزمایش می کنیم.» و در آخر آیه ذکر شده است: «و بشر الصابرين؛ مژده داد ایشان را به ثواب بر صبر و کشیدن گرسنگی.»^۳ اما باید متذکر شد که منظور از صبر و صابرين چیست؟ خداوند در قرآن به مومنان خطاب کمی نماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ؛ ای اهل ایمان! از صبر و نماز یاری بجوید.»^۴ عده ای از مفسران صبر در این آیه را به صوم معنا کرده اند و معنای آیه را به این صورت شرح داده اند که از روزه و نماز یاری بجوید. در تفسیر جامع به نقل از عیاشی به روایت امام صادق علیها السلام صبر را روزه معنا نموده

^۱ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۶۳، ص ۴۱۵

^۲ نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰

^۳ بقره، ۱۵۵

^۴ بقره، ۱۵۳

اند.» البته این بشارت و پاداش برای کسی است که گرسنگی و صوم شرعی را رعایت کرده باشد نه هر گونه جوع و گرسنگی با ریاضت های سخت که مشایخ صوفیه در هر هفت روز یا پانزده روز یا بیست روز یا یک ماه، یک بار افطار می کردند و ..»^۲ در حالی که مشایخ صوفیه خود را از هر گونه نعمت الهی منع کرده اند و برای نیل به سعادت و سیرو سلوک راه افراط و تفریط را در ریاضت های طاقت فرسای خود در پیش گرفته اند خداوند در قرآن کریم می فرماید: «قل من حرم زینة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق؛ بگو چه کسی زینت هایی را که خداوند برای بندگانش آفریده و روزی پاکیزه را بر آنها حرام کرده است.»^۳ و در آیه دیگری نیز می فرماید: «وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المرففين؛ بخورید بیاشامید ولی اسراف نکنید که خداوند مسرفان را دوست ندارد.»^۴ این آیات نشان دهنده این موضوع هستند که از منظر اسلام بین سیروسلوک و استفاده از نعمت های الهی به دور از افراط و تفریط وجود ندارد.

۲-۳- آزار رساندن به بدن

بعضی از عارف نمایان، مانند صوفیان که ادعای فانی شدن در ذات خدا را دارند، راه وصول به حق و کمالات معنوی را در ریاضت های غیر شرعی دیده اند طوری که افراط در پیش گرفته اند و اعمال سخت و غیر عقلانی را در برنامه های ریاضتی خود قرار داده اند. یکی از این ریاضت ها آزار رساندن به جسم خود است؛ که در ادامه مطلب نمونه هایی برای آن ذکر شده است.

نقل است: «شبل سردابه ای داشتی که در آنجا همی شدی و آغوشی چوب با خود بردی و هرگاه غفلتی به دل او در آمدی خویشتن را بدان چوب همی زدی و گاه بودی که همه چوبهای بشکستی دست و پای خود بر دیوار همی زدی.»^۵ و همچنین در حالات شیخ ابو سعید که از صوفیان معروف و به عقیده متصوفه، دارای مقامات بسیار عالی است، چنین می خوانیم: «در جوانی شبها پس از آنکه اهل خانه به خواب می رفتند، آهسته برخاسته به مسجد می آمد. در گوشه مسجد چاه آبی بود، طنابی را به وسط چوبی بسته و سر دیگر طناب را به پای خود می بست و سپس چوب را روی دهانه چاه گذارده و خود را در وسط چاه تا نزدیک طلوع صبح معلق می ساخت و قرآن می

^۴ اعراف، ۳۱

^۵ مکارم شیرازی، ناصر، جلوه حق، ص ۱۷۸، به نقل از کتاب تذکرة الاولیاء، جلد ۱، صفحه ۲۳۵

^۱ بروجردی، ابراهیم، تفسیر جامع، ج ۲، ص ۲۷۳

^۲ باخرزی، یحیی، اوراد الحباب و فصوص الاداب، ج ۲، ص ۳۲۳

^۳ اعراف، ۳۲

خواند آخر شب از چاه بیرون آمده آهسته به خانه
بر می گشت تا پدر و مادرش نفهمند.^۱

و همچنین در رابطه با ریاضاتی که صوفین برای
شکست نفس استفاده می کردند میتوان به مطلبی
که عطار در تذکره الاولیاء نقل کرده است اشاره
کرد: «جنید، شبلی را مامور ساخت که یک سال
کبریت فروشی و دو سال گدایی کند تا او را
معرفت حاصل شود.»^۲ و نیز نقل شده
است: «بایزید زاهدی را که از مریدان او بود
سفارش به ریاضت نمود و گفت این ساعت برو و
موی سر خود را بتراش و برهنه شو و گلیمی را
لنگ خود ساز و بر سر آن محله ای که تو را بهتر
بشناسند بنشین و مقداری گردو جمع کن و بگو
هرکه مرا یک قفا بزند یک گردو بدهم هرکه دو
قفا بزند دو گردو بدهم و در شهر بگرد تا کودکان
سیلی به گردنت بزنند که علاج تو این باشد.»^۳

و مطالب دیگری که در رابطه با ریاضات طاقت
فرسا صوفیه آمده نیز چنین است؛ درباره ابوبکر
شبلی نیز چنین نقل شده است که: «به اول که
مجاهده بر دست گرفت سالهای دراز شب نمک
در چشم کشیدی تا در خواب نشود و گویند که

هفت من نمک در چشم کرده بود.»^۴ باز در حالات
ابوسعید نقل است که: «هفت سال در بیابانی
نزدیکی سرخس به مجاهدت و ریاضت مشغول
بود و معروف است که در این هفت سال خار بیابان
و سرگز میخورد.»^۵ و نیز در احوال دیگر مشایخ
صوفیه از جمله ابوعلی دقاق نقل شده است که: «از
استاد ابوعلی دقاق شنیدم که او چندین من نمک
اندر چشم خویش کرد تا خواب نیاید ویرا.»^۶

در رابطه با ریاضاتی که سید محقق ترمذی مرشد
مولوی جلال الدین دیده بود آورده اند که: «ریاضت
او به غایتی بود که سروپای برهنه دوازده سال در
بیشه ها و کوهستان ها می گشت و انباجه ای
داشت پرآرد جو کرده و در مدت ده روز باری
سه بغراق می ساخت و افطار می کرد. تا به حدی
که از غایت جوع بکلی دندان هایش ریخته بود.»^۷
در ادامه به نقد ریاضت های طاقت فرسا صوفیه
در مذهب تشیع میپردازیم؛

۲-۳-۱- امر به اعتدال در عمل

اعتدال در زندگی انسان یقیناً باعث آرامش
اشخاص است و در دین اسلام نیز باعث دور
نشدن از مسیر درست خواهد شد لذا خداوند دین

^۱ مکارم شیرازی، ناصر، جلوه حق، ص ۱۷۹، به نقل از

اسرار توحید فی مقامات ابی سعید، ص ۲۲

^۲ عطار، فرید الدین، تذکره الاولیاء، ج ۲ صص ۱۶۱ و ۱۶۲

^۳ همان، ص ۲۹۶

^۴ جلوه حق، آیت الله العظمی مکارم شیرازی، ص ۱۸۰، به

نقل از تذکره الاولیاء ج ۲، ص ۱۶۴

^۵ همان به نقل از کتب اسرار توحید، ص ۲۷

^۶ رساله قشیری، هوازن بن عبدالکریم، شرح فارسی ابو

علی حسن بن عثمانی، ص ۲۴۷، باب ۵۴، ذیل آنچه در

خواب بدین قوم نمایند

^۷ گوهرین، صادق، شرح اصطلاحات تصوف، جلد ۶، ص ۱۵۳

به نقل از کتاب مناقب العارفین، ص ۶۱

اسلام را در قرآن کریم بعنوان دین وسط معرفی نموده است که در آن کردار و رفتار اشخاص بر پایه نیازهای دینی آن است. اما صوفیه در زندگی و امور خود دچار افراط و تفریط شده اند و برای رسیدن به حق و کرامات به ریاضت هایی که از حد اعتدال گذشته دست میزنند از جمله این ریاضت ها که در مکتب تصوف معمول بوده روش ملامتی است. این افراد برای اینکه مردم به آنان عقیده پیدا نکنند تظاهر به بدنمایی میکردند. و همچنین می توان درباره تکدی گری و قفا زدن و به صورت معکوس در چاه قرآن خواندن و یا اعمالی که موجب ضرر به جسم و جان و آبرو انسان میگردد گفت که این اعمال به هیچ وجه مورد تایید اسلام نیست زیرا این اصل کلی در اسلام وجود دارد که در چیزی که برای جسم انسان ضرر داشته باشد حرام است و کسی حق ندارد که آبروی خود را که در اسلام به آن اهمیت داده از بین ببرد.^۱ از سویی پیامبر اسلام نیز در نکوهش عده ای از اصحاب خود که در خانه عثمان بن مظعون به توافق رسیدند که روزها را روزه بگیرند و شب ها را بیدار بمانند و هیچ گاه در بستر ن خوابند و گوشت و روغن نخورند، به آنان فرمود: «من بدین کاری که شما انجام داده اید

فرمان داده نشده ام، سپس فرمود: شما خود بر خویشتن حقی دارید، بنابر این روزه بگیرید و افطار نمایید و شب زنده داری کنید و بخوابید، زیرا من نماز به پا می دارم و می خوابم و روزه می گیرم و افطار می کنم و گوشت و روغن تناول می کنم، هرکس از سنت و شیوه من سرپیچی نماید، از من نیست.»^۲ پس صوفیان چگونه می توانند خلاف سنت رسول اکرم را که فرستاده خداوند بر روی زمین است تا بشر را به سعادت برساند عمل کنند؟ مگر راه رسیدن به حق غیر از راهی است که انبیا و ائمه اطهار آن را به بشر عرضه کردند از سویی هم میتوان در رابطه با سختی هایی که صوفیان برای سیروسولوک متحمل می شوند باید یاد آوری کرد که خداوند متعال در قرآن کریم می فرماید: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج؛ خداوند در دین اسلام کار سنگین و سختی برای شما قرار نداد.»^۳ و همچنین پیامبر اسلام می فرماید: «لیس فی امتی رهبانیه و لا سیاحه و لا زم؛ در امت من گوشه نشینی و انزوا گری و دوره گردی و سکوت وجود ندارد.»^۴ لذا صوفیه برای وصول به حقیقت و کشف کرامت دچار افراط و تفریط شده اند و مسیر درست را گم کرده و به بیراهه کشیده شده اند.

۳-۳- رهبانیت

^۳ حر عاملی، محمد بن حسن، نقدی جامع بر تصوف،

ص ۱۴۸

^۴ همان، ص ۱۴۵ و ۱۴۶

^۱ مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۲۶۹

^۲ حر عاملی، محمد بن حسن، ترجمه رساله الانشی عشریه

فی الرد علی صوفیه، مترجم جلالی، ص ۱۴۴

در تعریف رهبانیت گفته اند که شیوه زندگی است توأم با ریاضت و سختی در میان پیروان برخی از ادیان مانند مسیحیان، بودایی و ...^۱ در اصطلاح خواجه عبدالله انصاری گوید: رهبت ترسی است از وجل برتر. رهبت سه صفت دارد: عیش را از مردم ببرد، و از خلق جهان ببرد. و تو را در جهان از جهان جدا کند.^۲ بسیاری از صوفیان برای رسیدن به حق و کرامات، به ریاضت های خاصی، از جمله رهبانیت، دست زده و از ازدواج که امری مهم در دین اسلام قلمداد شده سر باز زده اند. همانطور که در کتاب استوار رازدار کیوان قزوینی نیز نقل شده است: «معنی مفترض الطاعه در امور دینیه است و معنی لازم الخدمت در امور دنیویه و کارهای شخصی قطب است که هر مریدی باید خود را خادم مجانی قطب داند و کار او را بر کار های خود مقدم شمارد. یعنی نگوید چون کار دارم مجال خدمت تو ندارم و نگوید که من گرسنه ام امر معاش از کجا بگذرد که تو را خدمت مجانی کنم بلکه تا جان دارد باید خادم قطب باشد از او حق خدمت نخواهد. تکلیف قطب هم عندالله، آن است که یا خودش قوت لایموت به او بدهد یا اجازه گدایی به او دهد که او روزی دوساعتی گشت و گدایی کند و.... و ترک اولاد و عیال کند، یا از اول

زن نگیرد و اگر هم داشت رها کند و اولاد را سر راه اندازد تا مسلمین کفالت نمایند.»^۳ با وجود نهی تجرد در سنت اسلامی، صوفیان با پافشاری بر آن برای موجه نشان دادن عمل خود به ذکر آفات تاهل پرداخته اند و به آنها تمسک کرده اند از جمله آفات ذکر شده عبارت اند از: شیخ شهاب الدین سهروردی در رابطه با آفات ازدواج می نویسد: «تزویج، بزرگ ترین حجابی است ارباب سلوک را، از بهر آنکه زن خواستن، مایه تفرقه واصل تشویش و ماده شرها و فتنه هاست. ابوسلیمان دارانی گفته است: هر آن کس که وجه تعیش طلب کند، یا زن خواهد، یا به کتاب حدیث مشغول شود، میل به دنیا کرده باشد و سالک را از سیر باز دارد.

همچنین گفت که: هیچ کس از اصحاب ندیدم که چون زن خواست، بر آن مرتبت و منزلت خود بماند.»^۴ و در عوارف المعارف آمده است: از حسن آداب مرید آن است که نفس را متعود طاعات و عبادات کند و ذکر زنان از خاطر دفع کند و هر آنگاه که ذکر ایشان بر خاطر وی بگذرد، پناه به درگاه حق تعالی برد به تضرع و استغاثت تا حق سبحانه و تعالی به برکت صدق و راستی، نفس او را ساکن گرداند و آن مطالب از او زائل گرداند و

^۱ خادمی، سمیه، هوشنگی، لیلا، مقاله عرفای مسلمان و

مسئله تاهل و تجرد سالک، ص ۱۰۵، شماره ۱۴

^۲ انصاری، عبدالله، صد میدان، ص ۷۸

^۳ عباسعلی قزوینی، کیوان، استوار رازدار، ص ۱۶۷ و ۱۶۸

^۴ سهروردی، شهاب الدین، عوارف المعارف، ص ۸۶ و ۸۷

پرتویی از انوار دل بدو رسد و از آفات زن خواستن بر اندیشد و ...»^۱

صوفیان در تایید احوال بعضی مردان و زنان صوفی که همسر اختیار نکرده و تا پایان عمر مجرد زیسته اند به این حدیث از پیامبر استناد می کنند که ایشان در تایید تجرد فرموده اند: بهترین مردمان پس از دویست سال، سبک باری کم علاقه باشد که وی را اهل و فرزندی نبود.^۲

نقد رهبانیت صوفیه در مذهب تشیع بدین شرح است؛

۱-۳-۳- تشویق به ازدواج

از جمله بدعت های صوفیه به تقلید از مسیحیان، رهبانیت یعنی، تحریم ازدواج برای زنان و مردان و به انزوا کشیدن آنان در خانقاه های دور از اجتماع برای عبادت و زندگی است. شیعه معتقد است برخی از صوفیان در پیروی از مسیحیان راه مبالغه پیمودند که برخی از آنها با وجود اینکه بر خلاف تعالیم اسلام بود، از ازدواج سر باز زدند.^۳ زهد صوفیانه یک جنبه ثبوتی دارد و یک جنبه سلب؛ به نظر می رسد جنبه ثبوتی آن در آیات و روایات در حد عدم افراط زهد و بی رغبتی به دنیا ترغیب شده است. اما جنبه سلبی آن یعنی کناره

گیری مطلق از امور اجتماعی و وظایف جمعی قطعاً مردود اسلام است.^۴ در اسلام با رهبانیت مبارزه شده است و بین زهد افراطی صوفیان و اسلام و دستورات و احکام شرعی آن فرق است همانطور که در آیه مذکور این مطلب را میتوان برداشت کرد: «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا؛ ترک دنیایی که از پیش خود در آوردند ما آن را بر ایشان مقرر نکردیم مگر برای آنکه کسب خشنودی خدا کنند، با این حال آن را چنانکه حق رعایت آن بود منظور نداشتند.»^۵ اسلام ازدواج را نیم دیگری از ایمان قرار داده و برای آن ارزش بسیاری قائل شده است و بهر گیری حلال جنسی از جنس مخالف را سنت پیامبر شمرده است. و همچنین میتوان به برخورد پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در صدر اسلام با جریان های زهد افراطی و رهبانیت اشاره نمود برای مثال؛ جریان نهی پیامبر از زهد افراطی عثمان بدین شرح است: «روزی همسر عثمان بن مظعون نزد پیامبر آمد و به عنوان شکایت از شاهر عرض کرد: عثمان روز ها روزه می گیرد و شب ها را به عبادت به سر می برد. رسول اکرم درحالی که آثار خشم در چهره اش دیده می شد نزد عثمان

^۱ همان، ص ۸۷

^۲ خادمی، سمیه، هوشنگی، لیلا، مقاله عرفای مسلمان و مسئله تاهل و تجرد سالک، ص ۱۱۴، شماره ۱۴

^۳ خادمی، سمیه، هوشنگی، لیلا، نقد و بررسی بدعت ها و انحرافات صوفیه در رساله قشیریه و تحلیل و مقابله با

منابع تشیع، ص ۲۱۶، ش ۱۴

^۴ همان

^۵ حدید، ۲۷

رفت و او را در حال نماز دید، به او فرمود: یا عثمان لم يرسلني الله بالرهبانیه ولكن بعثني بالحنيفتيه السمرحیه، أصوم و أصلي و المس اهلی....! ای عثمان خدا مرا بر آیین رهبانیت نفرستاده بلکه مرا برای ترویج یکتا پرستی آسان و طبیعی فرستاده است. روزه می گیرم، نماز می خوانم، با همسر آمیزش می کنم. پس کسی که روش مرا دوست دارد حتما چنین روشی را پیروی می کند.»

درمورد خطرات رهبانیت نیز میتوان به مطالعات جامعه شناسان در این زمینه تمسک نمود؛ یکی از جامعه شناسان می گوید: «مطالعاتی که درباره افراد تارک دنیا و صومعه نشین شده، نشان می دهد که انزوا اثر بدی در روح آنها گذارده و در تولید «افسردگی»، «یأس» و «وهم» نموده و در غالب اوقات تولید «اختلال روانی» می کند.»^۱ و همچنین روایاتی در رابطه با اهمیت ازدواج مطرح شده است که بدین شرح است: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده اند: «درهای رحمت آسمانی در چهار وقت گشوده می شود: ۱ موقع بارش باران ۲ زمانی که فرزندان به چهره مادرش می نگرند ۳ هنگام گشوده شدن در کعبه ۴ هنگام برپایی مراسم عقد و عروسی.»^۲ و همچنین درباره آفت بی همسری

فرموده اند: «بیشتر اهل جهنم انسانهای بی همسر هستند.»^۳

پس میتوان نتیجه گرفت در شریعت اسلام، رهبانیت منع شده است و بعد از منع شرعی، عمل به آن محکوم و مذموم است.

نتیجه گیری

ریاضت های نامشروع و طاقت فرسا یکی از بدعت های تصوف است که جهت نیل به سعادت و سیر و سلوک عرفانی استفاده می شود. این بدعت که در مسلکی به ظاهر عرفانی و اسلامی بروز و ظهور یافت موجب شد تا عده ای از مسلمانان در مسیر نیل به حق و سعادت راه خطا و اشتباه را دنبال کنند و زمانی که جامعه و خانواده هایشان به آنها نیاز دارد از آنها دوری گزینند و هم به جسم و جان خود و هم به جامعه ضرر های جبران ناشدنی وارد کنند. پس لازم است تا پژوهشی در زمینه ریاضت صوفیان و نقد آن از منظر آیات و روایات انجام شود تا مردم با آن آشنا شده و تمایلی برای جذب شدن به اینگونه مذاهب نشان ندهند.

ریاضت به دو نوع مشروع که از انجام مسحبات و واجبات و ترک محرمات و مکروهات بدست می

^۱ محدث عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه

الی تحصیل مسائل الشریعه، جلد ۱۴، ص ۷۴

^۲ کینگ، ساموئل، جامعه شناسی، ص ۴۲۸

^۳ مجلسی، محمدباقر، بحار النوار ج ۱۰۳ ص ۲۲۱

^۴ ابن بابویه، محمد بن علی، مترجم صدر الدین بلاغی، من

لایحضر الفقیه ج ۳، ص ۲۵۱

آید و نامشروع که از محدود شرع خارج است و بر خلاف دین اسلام است و موجب ضرر های جسمی و روحی و ... می شود. هدف صوفیه از انجام اینگونه ریاضت ها آنطور که گفته شده است وصول به حق رام سازی نفس اماره به نفس مطمئنه، تلطیف باطن؛ برای به دست آوردن توجه و بیداری است.

ریاضت های نامشروع صوفیه که از اعتدال به دور است عبارت اند از؛ چله نشینی که خود مشتمل بر ترک گوشت خوردن و کاستن از خواب و خوراک و عزلت نشینی که موجب ترک آداب معاشرت و دوری از بطن جامعه و خانواده می شود، تحمل سختی های طاقت فرسا و آزار های جسمانی که از راه معلق شدن در چاه و نمک در چشم خود کردن و چوب بر بدن خود خرد کردن و ... و بدنامی برای مقابله با نفس حیوانی و ایجاد تواضع از طریق تکدی گری و ... بدست می آید، رهبانیت که عبادت و صومعه نشینی و ترک اذواج و زن و فرزند است زیرا از نظر آنان ازدواج و فرزند آوری موجب باز ماندن فرد از کمالات و سعادت می شود. اما تمامی این موارد از نظر قرآن و روایات معصومین مور نقد قرار گرفته است و عبادت را منحصر بر سر سجاده نمی داند و به جای آنها مواردی مانند توجه کردن به تغذیه و اعتدال در اعمال و تشویق به ازدواج و ورود به بطن جامعه و صله ارحام و .. است که برای هر کدام ارزشی

ویژه قائل شده و ثوابی برای آنها در نظر گرفته است این ثواب برای نشان دادن ارزش اعمال مذکور در نزد خداوند است. زیرا عبادت خداوند چیزی علاوه بر عبادات و نماز و روزه شامل خدمت به خلق خدا و خانواده، تفکر، علم آموزی، رسیدگی به فقرا و ... نیز میشود.

منابع

*قرآن

*نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، مترجم صدر الدین بلاغی، من لایحضر الفقیه، ج ۳، تهران، دار کتب الاسلامی، چاپ ۱، ۱۳۸۵
۲. ابن عربی، محی الدین، فتوحات مکیه، تهران، مولی، چاپ ۱، ۱۳۸۸
۳. اقدامی، علی، بازشناسی زهد در قرآن کریم، پژوهشنامه اخلاق، شماره ۱۰، سال سوم ۱۳۸۹
۴. اسپرهم، داوود، رستگار مرضیه، نقد آداب طعام در تصوف، پژوهش نامه عرفان، شماره ۱۴، ۱۳۹۵
۵. انصاری، عبدالله، صد میدان، تهران، اساطیر، چاپ ۳، ۱۳۹۶

۶. باخرزی، یحیی، اوراد الحباب و فصوص الاداب، به کوشش ایرج افشار، ج ۲، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۳
۷. جر، خلیل، فرهنگ لاروسی، مترجم حمید طبیبیان، جلد ۱، تهران، امیر کبیر، چاپ ۲۰، ۱۳۹۱
۸. بروجردی، سید ابراهیم، تفسیر جامع، تهران، انتشارات صدر، جلد ۲، چاپ ۱، ۱۳۴۱
۹. حر عاملی محمد بن حسن، ترجمه رساله الانثی عشریه فی الرد علی صوفیه، مترجم جلالی، قم، نشر انصاریان ۱۳۸۶
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، نقدی جامع بر تصوف، ترجمه رساله الانثی عشریه الرد علی الصوفیه، مترجم عباس جلالی، قم، انصاریان، چاپ ۱، ۱۳۸۳
۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، جلد ۱۴، چاپ ۱۴۰۹
۱۲. حسن زاده، صادق، گنجینه عرفان، قم، مومنین، چاپ دوم، ۱۳۷۸
۱۳. خادمی، سمیه، هوشنگی، لیلا، مقاله عرفای مسلمان و مسئله تاهل و تجرد سالک، پژوهش نامه عرفان، شماره ۱۴، سال ۷، ۱۳۹۵
۱۴. خسرو پناه دذفولی، عبدالحسین، جستاری در عرفان نظری و عملی، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۶
۱۵. دهقانی، ناهید، مفهوم ریاضت در نهج البلاغه و بازتاب آن در مثنوی مولوی، همایش پژوهش های زبان و ادبیات فارسی، دوره ۸، ۱۳۹۴
۱۶. راوندی، فضل الله، نوادر للراوندی، قم، دارالمتاب، چ اول، بی تا
۱۷. سهروردی، عمر بن محمد، عوارف المعارف، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ ۵، ۱۳۹۳
۱۸. شهبازی، حسین، معین زاده، علیرضا، نقد و بررسی بدعت ها و انحرافات صوفیه در رساله قشیریه، بهارستان سخن، شماره ۲۷، دوره ۱۱، سال ۱۳۹۳
۱۹. عطار، فرید الدین، تذکره الاولیاء، به کوشش نیلکسون، ج ۲، تهران، پیامبر، چاپ دو، ۱۳۹۰
۲۰. قزوینی عباسعلی، کیوان، استوار رازدار، تهران، راه نیکان، ۱۳۸۷
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، محقق و مصحح غفاری و آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷

۲۲. کینگ، ساموئل، جامعه شناسی، مترجم
مشفق همدانی، تهران، امیر کبیر، چاپ
اول، ۱۳۴۶
۲۳. گوهرین، صادق، شرح اصطلاحات
تصوف، تهران، زوار، جلد های ۱ و ۶،
چاپ های دوم و اول، ۱۳۷۶ و ۱۳۸۰
۲۴. مجذوب تبریزی، محمد، هدایا الشیعه
ائمہ الہدی، ج ۱، قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹
۲۵. مجلسی، محمد باقر، بحار النوار، جلد ۶۳
و ۱۰۳، بیروت، موسسه وفا، چاپ ۲،
۱۴۰۳
۲۶. محلاتی، ذبیح الله، کشف الاشتباه، به
کوشش حاج فردوسی، قم، نسیم ظهور،
چاپ اول، ۱۳۹۸
۲۷. مطهری، مرتضی، تعلیم تربیت در اسلام،
تهران، صدرا، چاپ ۲۷، ۱۳۷۵
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، جلوه حق، قم،
مطبوعات هدف، چاپ اول، ۱۳۷۳
۲۹. مهدوی کنی، محمد رضا، نقطه های آغاز
در اخلاق عملی، تهران، نشر فرهنگ
اسلامی، چاپ ۳۳، ۱۳۹۴
۳۰. هوازی قشیری، عبدالکریم، رساله قشیریہ،
شرح فارسی احمد عثمانی، انتشارات
علمی و فرهنگی، چاپ ۱۱، ۱۳۹۳
۳۱. یثربی، یحیی، فریب سراب، قم، فروغ
فردا، چاپ اول، ۱۳۹۷

نشریه الکترونیکی اختتامیه همایش فرق انحرافی و جریان های

انحرافی نو ظهور و جشنواره علمی- پژوهشی اساتید

موسسه آموزش عالی حوزوی زینیه