

نشریه علمی - دینی نو قلم

ویژه حوزه‌های علمی استان اصفهان

سال سوم شماره هجدهم

زیر نظر شورای سردبیری

ویراستار:

محمد کاظمی

همکاران:

مهدی حافظی، علیرضا ناجی، محمد بهارلو و فاطمه رجبی

تهیه و نشر:

مرکز مطالعات اسلامی اصفهان وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمی قم شعبه اصفهان

مرکز مطالعات اسلامی، نشریه الکترونیکی نو قلم

سال سوم / شماره هجدهم

پست الکترونیکی:

noghalam24@yahoo.co

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۵	انسان کامل از دیدگاه مفسران فلسفی مائده زمانی
۳۲	صلح در قرآن و روایات مهنوش نامجو
۴۷	صلح امام حسن علی‌علیه السلام میشم نبوی پور
۶۲	نقش حضور طلاب در جامعه و رابطه آن با تهاجم فرهنگی شیمای طالبی نسب
۷۸	بررسی اوصاف اخلاقی و اجتماعی عبدالرحمن در سوره فرقان فاطمه فرهادیان، نجمه عسگری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

تبیین و ترویج معارف و آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام و تعمیق ایمان و باور دینی در زمره‌ی مهم‌ترین مأموریت‌های نهاد پر برکت دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم بوده است. انجام این مأموریت از یک سو به منابع انسانی خلاق و دانشور متکی است؛ دانشورانی که در بست ر علمی و معنوی حوزه‌های علمیه پرورش یافته و توانمندی‌های لازم برای ارایه‌ی روشمند معارف غنی اسلام را کسب کرده باشند، و از دیگر سو، نیازمند قالب‌ها و بسترها، یا به تعبیر دیگر حامل‌ها و رسانه‌هایی است که نقش واسط را در مخاطبت با علاقه‌مندان این معارف ایفا نمایند و پیام ارایه شده توسط حوزویان و مبلغان را در قالب و شکلی مناسب به دست آنان برسانند.

مرکز مطالعات اسلامی اصفهان در پیشینه‌ی فعالیت‌های خویش به هر دو محور پیش گفته اهتمام ویژه‌ای داشته که انتشار نشریه‌ی الکترونیکی «نوقلم» از آن جمله است.

«نوقلم» یک نشریه تخصصی نیست، بلکه یک حامل فرهنگی است که ضمن توجه به محتوا و مضمون مطالب در راستای تبیین و ترویج معارف اهل بیت علیهم السلام، به ارتقای توانمندی و مهارت طلاب و نویسندگان خود نیز می‌اندیشد و سعی دارد نشریه را به بستری برای کارورزی نوقلمان حوزوی تبدیل نماید. در همین راستا، نوشته‌ها و مطالب دریافتی را به ویرایش محتوایی و ادبی می‌سپارد و نتیجه‌ی اصلاح و ویرایش را نیز در اختیار نویسنده می‌گذارد تا بتواند در یک فرایند تعاملی با متخصصان نقاط قوت و ضعف نوشته‌ی خویش را دریابد و مسیر مهارت‌افزایی را در این میدان خطیر و پراهمیت با اطمینان بیشتری پیماید.

بی‌تردید، حضور این نشریه در فضای نشر الکترونیک فرصتی مغتنم برای ورود طلاب و فضایی علاقه‌مند به حوزه تبلیغ مکتوب است و می‌تواند در تقویت بنیان‌های پژوهشی و توسعه و ارتقای مهارت‌های نوشتاری آنان مؤثر افتد؛ امری که در دروه‌ی نخست انتشار «نوقلم» تحقق یافته و به حضور تعدادی از طلاب حوزه‌ی علمیه‌ی اصفهان در حوزه‌ی نشر و تدوین مقاله و ... انجامیده است.

«نوقلم» با حضور و همراهی همدلانه و عالمانه شما گرامیان چشم‌اندوزی روشن را فراروی خویش می‌بیند.

حسن سراج‌زاده

رئیس مرکز مطالعات اسلامی اصفهان

انسان کامل از دیدگاه مفسران فلسفی

مائده زمانی*

چکیده

همان گونه که خداوند به انسان کرامت داده و او را گرامی دانسته است، در قرآن نیز، انسان از جایگاه رفیعی برخوردار است. علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه کرامت، مراد از کرامت انسان را بهره‌مندی او از نعمت عقل معرفی می‌نماید. در حکمت متعالیه صدرای نیز، اساس کرامت ذاتی انسان، عقل نظری محسوب می‌شود؛ چرا که، بنا بر اتحاد عالم و معلوم، ارزش انسان به آن چیزی است که می‌داند؛ بنابراین، تکامل نفس و حرکت به سمت کمال در گرو بهره‌گیری از این کرامت ذاتی و بسط ادراکات نفسانی در راستای انسانیت تا رسیدن به مقام انسان کامل است. از منظر آیت‌الله جوادی آملی برای نیل به چنین کمالی، هجرت از ترکب به بساطت لازم است و در این مسیر، جهاد اکبر عقل و قلب هر دو باید به کار گرفته شود و نباید عقل مفهوم‌گرا و برهان‌طلب را در پای شهود دلربا تضحیه کرد، بلکه باید آن را تزکیه نمود تا با نیل به عرفان ناب هماهنگ با وحی قرآنی، شکوفا شود و در مسیر سیر الی الله قرار گرفته و راه کمال را طی کند و تا جایی که می‌تواند متصف به صفات الهی شود و خلیفه خدا روی زمین قرار گیرد. از سوی دیگر، خلافت مطلقه الهی فقط به همان مقامی اختصاص دارد که در

* طلبه حوزه علمیه خواجهان اصفهان.

نزد عرفا از آن به «انسان کامل» تعبیر می‌شود. از آنجا که هدف نهایی قرآن، پرورش انسان کامل و تربیت انسان ناب و موحد است، اگر کسی ادعا کند آیات دیگر قرآن شرح آیهٔ خلافت انسان کامل است، گزاف نگفته است. در انسان‌شناسی عرفان اسلامی، انسان کامل چون جامع جمیع صفات و اسماء الهی و مظهر اسم‌الله است، می‌تواند صاحب خلافت کبری حق باشد؛ چرا که، خلیفه باید صفات مستخلف‌عنه را دارا باشد تا در حکم او باشد. این رویکرد عرفانی، در تفاسیر فلسفی آیهٔ خلافت نیز کاملاً نمایان است. چنانکه ملاصدرا، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی هر یک در ذیل تفسیر این آیه به‌نحوی به آن پرداخته‌اند و محور خلافت مصطلح را علم اسماء الهی، یعنی مظهر بودن همهٔ اسماء حسناى خدای سبحان، می‌دانند. مسئلهٔ جامعیت انسان به معنای اشمالش بر تمامی اسماء و صفات الهی چیزی است که اهل معرفت و مفسران حکیم قرآن از دلالت آیهٔ «تعلیم اسماء» برداشت کرده‌اند و از آنجا که علم به اسماء، علم لدنی و بی‌واسطهٔ خداوند است، چنین علمی به موجود کاملی می‌رسد که بین او و خداوند واسطه و حجابی نباشد؛ یعنی، اولین فیض و مخلوق خداوند باشد و چنین موجودی چه از نظر تربیت نظام علی و معلولی حکیمان و چه از نظر تربیت اسماء و صفات و تجلیات عارفان، فقط «انسان کامل» است.

کلیدواژه‌ها

انسان کامل، کرامت انسان، خلافت الهی، اسماء حسنی.

۱. طرح مسئله

«انسان کامل»، به عنوان اندیشه انسان‌شناسانه مستقل، نظریه‌ای است که در جهان، با نام عرفان اسلامی ثبت شده است. هرچند تعبیر انسان کامل به معنای مدنظر عرفا در لسان شرع وارد نشده، در سنت عرفانی ابن عربی و دیگر عرفای مسلمان، درباره ایده انسان کامل با احکام و خصوصیات مواجهیم که در ذیل برخی آیات نورانی قرآن کریم صراحتاً یا به‌طور ضمنی به آن‌ها اشاره شده است. چنانکه، عارفان مسلمان در تبیین‌های خود از انسان کامل و در اثبات جایگاه منحصر به فرد او از این تعبیرات قرآنی بهره گرفته‌اند؛ لذا مفسران بزرگ شیعه از جمله ملاصدرا و شاگردان او، به ترتیب علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی با توجه به گرایششان به عرفان اسلامی، ویژگی‌های اصیلی را که معرف انسان کامل در نزد عرفاست با اوصاف و مقاماتی که قرآن برای انسان‌های برجسته قائل شده، تطبیق داده‌اند و در ذیل تفسیر برخی آیات قرآن آورده‌اند؛ بنابراین، پژوهش حاضر با عنوان «انسان کامل از دیدگاه مفسران فلسفی»، در صدد آن است که برخی از آراء و دیدگاه‌های این سه فیلسوف مفسر قرآن درباره جایگاه انسان در قرآن، خلافت الهی انسان کامل و جامعیت او در خصوص اسماء حسناى الهی که دیدگاه‌هایشان به نحوی مکمل یکدیگر است، تبیین کند.

محققان زیادی، موضوع انسان کامل را از ابعاد مختلفی بررسی کرده‌اند و آثار و مقالات فراوانی در این زمینه به چاپ رسیده است؛ ولی از آنجا که نظریه انسان کامل، ریشه در عرفان اسلامی دارد، در بیشتر آثار موجود، این موضوع از دیدگاه عرفا و بزرگان اهل معرفت بررسی شده است و کمتر اثری به «تطبیق» ویژگی‌های انسان کامل عرفا با ویژگی‌های انسان‌های برجسته در قرآن کریم پرداخته است.

هر چند برخی از مقالات و رسالات از جمله رساله «بررسی جایگاه قرآن و روایات در نظریه انسان کامل» به بیان آیات مورد استناد عرفا درخصوص این نظریه پرداخته‌اند، در این خصوص اثر مستقلی که به بررسی آراء این سه فیلسوف برجسته مفسر قرآن درباره ویژگی‌های انسان کامل در ذیل تفاسیر فلسفی آن‌ها پرداخته باشد، یافت نشد.

۲. ارزش و کرامت انسان از دیدگاه مفسران فلسفی

در مکتب قرآن، انسان نسبت به سایر مخلوقات از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، به گونه‌ای که محوری‌ترین مباحث قرآنی درباره انسان است. از دیدگاه قرآن کریم انسان موجودی است دو بُعدی؛ یعنی فطرت انسانی، دو بُعد مادی و معنوی دارد، به گونه‌ای که هم می‌تواند در مسیری تکاملی سیر صعودی پیدا کند و به مقام قرب الهی نائل آید و هم می‌تواند با تبعیت از نفس اماره به سوی رذائل و زشتی‌ها سوق یابد و به مرتبه اسفل السافلین برود.

انسان در بُعد مثبت طبیعت خویش، گرایش به خدا دارد: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (روم/۳۰). انسان استعداد دارد که به سوی خدا سیر کرده و موجودی متعالی شود و خود را به مقام نفس مطمئنه برساند. خداوند تا جایی برای انسان ارزش قائل است که او را جانشین خود روی زمین معرفی می‌کند: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (بقره/۳۰) که فرشتگان بر او سجده کرده‌اند: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۳۴) و همه آسمان‌ها و زمین مسخر اویند و موجودات جهان آفرینش سر تمکین در برابر او فرود آورده‌اند: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ هُوَ سَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ﴾ (ابراهیم/۳۲). قرآن انسان را همانند مکاتب مادی مطرح نمی‌سازد و او را موجودی در عرض سایر موجودات به‌شمار نمی‌آورد؛ بلکه برای انسان ارزشی والاتر از

همه موجودات قائل است، به گونه‌ای که او را گرامی دانسته و به او استعدادهایی داده که به واسطه آن‌ها بر بسیاری از مخلوقات برتری یابد: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَي كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء / ۷۰).

علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه کرامت می‌فرماید: «مراد از این آیه، بیان حال جنس بشر است، صرف نظر از کرامت‌های خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده‌ای اختصاص داده شده است و مقصود از تکریم، اختصاص دادن به عنایت و شرافت دادن به خصوصیتی است که در دیگران نباشد و آن اعطای نیروی عقل است که در دیگر موجودات نیست. مراد از تفصیل و برتری نیز اعطای خصوصیتی به انسان است که در اصل آن عطیه با دیگران شرکت دارد، ولی انسان به نحو اکمل از آن برخوردار است.

بنابراین می‌توان گفت که انسان در میان سایر موجودات عالم خصوصیتی دارد که در دیگران نیست و به سبب همین خصیصه است که از دیگر موجودات جهان امتیاز یافته است و آن امتیاز، عقلی است که به وسیله آن حق را از باطل و خیر را از شر و نافع را از مضر تمیز می‌دهد؛ البته در غیر عقل نیز در سایر خصوصیات و صفات بر دیگران برتری دارد و هر کمالی که در سایر موجودات هست، حد اعلا‌ی آن در انسان وجود دارد.» (طباطبایی، ج ۱۳، صص ۲۱۵ - ۲۱۴). شاید به همین مناسبت باشد که خداوند بعد از آفرینش انسان، خود را احسن الخالقین خطاب می‌کند.

در حکمت متعالیه صدرای نیز می‌توان عناصری را یافت که اساس کرامت انسان و ارزش ذاتی او محسوب می‌شوند. یکی از این عناصر همین عقلانیت یا خردورزی انسان است. در اندیشه این فیلسوف مسلمان، عقل عالی‌ترین قوه نفس و تربیت عقلانی، بالاترین مرحله شناخت است (محمد پوردهکردی، ص ۱۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ج ۳، صص ۴۱۸ - ۴۲۰). از منظر وی، عقل از هر چیزی مقدس‌تر است و بهترین معیار برای شناخت و

دریافت حقیقت شمرده می‌شود. عقل نظری، مرکز ثقل حکمت صدرایی است و از دیدگاه او، حقیقت انسان علم اوست و شأن و کرامت او به آن چیزی است که می‌داند (محمد پوردهکردی، ص ۱۲).

او علم را از سنخ وجود می‌داند؛ چرا که بنا بر اصالت وجود همه اوصاف و آثار اشیاء ناشی از وجود و ذاتی آن است؛ بنابراین، صفاتی چون علم، قدرت، اراده و ... برخاسته از ذات وجود است و وجود نفس، عین ادراکات و حالات نفسانی است و اتحاد عالم و معلوم به معنای تکامل ذاتی نفس به واسطه اتحاد با صور ادراکیه است. نفس پیش از ادراک چیزی نیست، بلکه این ماده جسمانی است که پس از آنکه دارای وجود نباتی گردید، ادراک در آن حاصل می‌شود و به محض اینکه انفعال احساسی برایش حاصل شد و صورت ادراکی به وجود آمد، نفس تحقق فعلی می‌یابد (خواجوی، صص ۸۶ - ۸۷).

بنابراین، باید گفت که نفس در طلیعه امر، مادی است. سپس از بستر ماده برمی‌خیزد و با حرکت جوهری به صورت نباتی نائل می‌شود و بعد از آنکه توانست کارهای هماهنگ انجام دهد، قدرت ادراک پیدا کرده و به پایین‌ترین مرتبه تجرد که نفس حیوانی است، دست می‌یابد. سپس به حرکت خود ادامه داده به درک کلیات عقلی نائل می‌گردد که این مرحله، مرحله نفس انسانی است. با صعود به این مرتبه، در واقع نفس به مرتبه تجرد عقلی نائل می‌آید و می‌تواند مفاهیم کلی را ادراک کند؛ اما در این مرحله هم متوقف نمی‌ماند و می‌تواند به حرکت خود ادامه داده به تجرد تام عقلی نائل شود.

بنابراین، نفس حقیقتی ذومراتب است که ما از هر مرتبه‌ای از آن نامی انتزاع می‌کنیم و از آنجا که میان این مراتب، گسیختگی و انقطاع وجود ندارد، لذا هر مرتبه به مرتبه دیگر متصل است و یک وجود واحد متصل را تشکیل می‌دهد؛ پس این گونه نیست که نفس دفعتاً مجرد شود، بلکه مراتب گسترده تجرد را یکی پس از دیگری می‌پیماید تا به مرتبه تجرد تام عقلی

می‌رسد. به دیگر بیان، نفس با حرکت جوهری مراتب تشکیکی وجود را طی کرده و ضعف وجودی‌اش به شدت وجود مبدل می‌گردد (عامری، ص ۱۱۷).

در حقیقت، نفس انسانی در حدوث و تصرفش جسمانی و در بقاء و تعقل، روحانی است؛ یعنی تصرفش در اجسام، جسمانی و علم و تعقلش دربارهٔ ذات خود و جاعل خویش، روحانی است. پس در واقع، حرکتی عمومی بین دو نقطهٔ قوه و فعل یا ماده و مجرد واقع می‌شود و جهان ماده به واسطهٔ این حرکت، دائماً اجزای خود را از نقطهٔ قوه و نقص به سرمنزل تجرید حمل می‌کند. این حرکت در حقیقت یک دستگاه تجردسازی است که پس از تجرید کامل از ماده به بقای ابدی‌اش می‌رساند (خواجوی، صص ۸۶ - ۸۷).

در واقع، صدرا با بیان اصل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء»، نفس انسان را در آغاز تکوینش خالی از هر کمال صوری و علم و ادراکی می‌داند؛ یعنی در آغاز حدوث همان بدن مادی است که به تدریج با حرکت جوهری تجرد پیدا می‌کند و پس از مفارقت از بدن به بقای ابدی عند ملیک مقتدر می‌رسد. او نظر آن کس را که می‌پندارد نفس به حسب جوهر و ذاتش از آغاز تعلق به بدن تا پایان بقائش یک چیز است، سست و بی‌ارزش می‌شمارد و می‌گوید نفس در آغاز تکوینش «لاشیء» محض است، چنانچه در کتاب الهی آمده است: «هَلْ أتی عَلَی الْإِنْسَانِ حَیْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ یَكُنْ شَیْئاً مَّدْکُوراً» (انسان / ۱) (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ج ۱، ص ۳۱۸).

بی‌گمان انسان فقط با تقویت بُعد مادی خویش و با صرف پرداختن به قوای جسمانی و شهوانی و مهمل گذاشتن فطرت الهی و بُعد معنوی‌اش، خویشتن را به سوی غفلت، پستی و ضلالت می‌کشاند و نمی‌تواند نفس خود را متکامل کند و به مجرد تام عقلی ارتقاء دهد؛ ولی اگر در کنار بُعد مادی و جسمانی خویش به جنبهٔ روحانی خود نیز توجه کامل کند و با بهره‌گیری از کرامت ذاتی خویش در راستای کمال قرار گیرد و به تصفیه و تهذیب روح بپردازد و با تعقل در حقیقت وجودی خود و بسط ادراکات نفسانی در راستای انسانیت به

سمت تکامل نفس حرکت کند، می تواند مسیر تکاملی خود را تا رسیدن به مقام انسان کامل ببیند و سلطان جهان زمینی و خلیفه الهی روی زمین قرار گیرد. آیت الله جوادی آملی در ذیل شرح حکمت متعالیه ملاصدرا در رحیق مختوم، فقط عبد خالص خدا را که توانسته حُجَب ظلمانی را کنار زده، به حقیقت نائل شود، انسان کامل معرفی می کند و می فرماید:

تنها انسان کامل است که از اسارت نسبت به قوه ای خاص مصون می ماند و خداوند را در همه مجالی و مرئی مشاهده کرده و تنها او را پرستش می کند و به نور الهی هدایت می یابد. او به دلیل اینکه از تعین خود فانی است و به قرب نوافل و فرائض باریافته، از حجاب ها رهیده و به حقیقت رسیده است و عبد خاص و بنده خالص الله شده است و به همین دلیل عبدالله اسمی است که بر اکمل افراد نوع انسان، یعنی بر وجود مبارک پیامبر خاتم (ص) اطلاق می شود؛ چرا که او حق تعالی را در جمیع مظاهر ملکی و ملکوتی مشاهده می کند. در مقابل، نفوس کفار و طغیانگری نیز هست که از پذیرش حق ابا می کنند و شعائر الهی را اعظم نمی شمارند نفوسی که آیات اضلال الهی هستند و فطرتی که خداوند در آفرینش همه انسان ها نهاده است را به سوء اختیار خود کور می کنند. آن ها فطرت الهی را به اسارت می برند و به الهام های الهی پشت می کنند. این گروه نیز به مصداق آیات قرآن کریم، گیره ها و هیزم ها و سنگ ریزه های جهنم هستند: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ (جن / ۱۵).

بنا بر مطالب یادشده، می توان گفت از آنجا که حقیقت انسان، حقیقتی جمعی است، یعنی وحدتش مانند وحدت عالم، وحدتی تألیفی است و صاحب مراتب کثیر و متفاوت در تجرد و تجسم، صفا و کدورت و نور و ظلمت است، اگر انسان قوای خود را در راه شهوت و شیطان صرف کند، از آن ها چیزی جز حسرت و ندامت باقی نمی ماند و اگر آن ها را در راه اطاعت خدا و مجاهده با نفس اماره به کار برد، خداوند آن قوا را تبدیل به قوای روحانی می کند؛ پس چشم و گوش او چشم و گوش روحانی گردد و با آن گوش، کلمات ملائکه را بشنود و با

مرگ آن، سمع و بصر ضعیف نمی‌شود و در قیامت هم به واسطه این سمع و بصر روحانی دارای سمع و بصر است، برخلاف آنان که دارای این گوش نیستند و کور و کر محشور می‌شوند (محدثی، ص ۳۵۲).

قرآن کریم، صراط آدمی در جهت عود و برگشت از نشئه دنیا به سوی خدا را منشعب به دو طریق می‌داند: طریق سعادت و طریق شقاوت. طریق سعادت همان صراط مستقیم است که نزدیک‌ترین راه به سوی حق است و به رفیع‌اعلی منتهی می‌شود و لایزال انسان را به سوی بلندی و رفعت بالا می‌برد تا وی را به پروردگارش رساند، به خلاف طریق شقاوت که آن را راهی دور و منتهی به اسفل‌السافلین معرفی می‌کند (طباطبایی، ج ۱، ص ۱۷۵).

پس انسان می‌تواند با بهره‌گیری از کرامتی که خدای سبحان به او اعطا کرده و او را از سایر مخلوقات ممتاز نموده است، یعنی به واسطه عقلانیت و قدرت تعقل خویش، نفس خود را در مسیر کمال قرار دهد و طریق سعادت چنان متکامل کند که به سر منزل غایت که همان قرب الهی و فنای فی‌الله است، دست یابد و مظهر صفات جلال و جمال الهی گردد و شایسته جانشینی او در زمین شود. از منظر آیت‌الله جوادی آملی برای نیل به چنین خلافتی، هجرت از ترکب به بساطت لازم است و این هجرت کبری با هجرت صغری و وسطی حاصل نمی‌گردد، چنانکه با جهاد اصغر و اوسط پدید نمی‌آید؛ بلکه جهاد اکبر لازم است تا زمینه چنین هجرت کبریایی فراهم گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ص ۹۷). هر چند برخلاف فطرت آدمی که او را به سمت خلافت الهی سوق می‌دهد، طبیعت حس‌گرا و رفاه‌طلب او از سمت خلافت خدا گریزان است و به سمت خلافت شیطان گرایش دارد. حال اگر وسوسه ابلیس او را به باطل و کذب و قبیح آلوده کرد، به پست پست خلافت شیطان مبتلا می‌گردد و در مقابل اگر رهنمود عقل و وحی او را به حق و صدق و حسن آراست، به مقام خلیفه‌اللهی دست می‌یابد (همان، صص ۱۳۱-۱۳۲). پس آن کس که فطرت روح را بر خواسته طبیعت تن که برخاسته

از حس‌گرایی اوست ترجیح دهد و آن را با تعدیل و نه تعطیل در صراط مستقیم انسانیت که همان طریق سعادت به سوی حق است، سوق دهد یا به ورای فطرت نهاده و از عیب و نقص طبیعت رهیده است؛ آن گاه است که نوبت به جهاد اکبر و هجرت کبرای عقل و قلب می‌رسد و در این صحنه نباید عقل مفهوم‌گرا و برهان‌طلب را در پای شهود دل‌با تضحیه کرد؛ بلکه باید آن را شکوفا ساخت تا به همراه دل از مفهوم صادق به عین خارجی که مصداق است، باریابد. سالک شایق خلافت الهی، عقل مفهوم‌گرا را تزکیه می‌کند نه تضحیه؛ چنانکه در حرکت جوهری، قوه به فعل نایل می‌شود و با رسیدن به فعلیت شکوفا می‌گردد، نه آنکه زایل شود؛ عقل برهانی نیز با نیل به عرفان ناب هماهنگ با وحی قرآنی شکوفا می‌گردد نه زایل و ذبیح (همان، ص ۹۷-۹۸).

بنابراین همواره باید توجه داشت که عقل برهان‌طلب انسان شایق و سالک خلافت الهی، توان هضم‌شدن در دل طوفان‌زده غواص بحر معرفت شهودی را دارد و هیچ‌گاه نباید از این کرامت بزرگ الهی و مصباح هدایت به سمت قلّه انسانیت غفلت کرد؛ بلکه باید با ارتقا هرچه بیشتر آن در مسیر تکامل نفس، کمالات بالقوه را به فعلیت رسانید و استعداد خلافت را در خود شکوفا ساخت.

۳. تجلی خلافت الهی در انسان کامل

یکی از مسائل مهمی که درباره جایگاه انسان کامل در نظام هستی مطرح می‌شود، مسئله خلافت الهی اوست. از تحقیق در آثار عرفانی به‌خوبی به‌دست می‌آید که محور بحث درباره انسان کامل، مبحث خلافت و ولایت او است و سایر مسائل به‌نحوی به خلافت الهی او باز می‌گردد. در همین راستا، به آیات و روایات فراوانی استناد شده است که در آن میان، آیه خلافت: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا

وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ (بقره/ ۳۰)

پرکاربردترین آنان بوده و از جایگاه ویژه‌ای نزد عرفا و مفسران قرآنی برخوردار است. در این آیه به مقام رفیع خلیفه‌اللهی اشاره شده و هیچ آیه دیگری در شرح و تفصیل منزلت والای خلافت که نیاز مبرم به شرح بسیط دارد، فرود نیامده است و از آنجا که پیام مشترک و رهنمود بلیغ بیشتر آیات، تعلیم اسمای حسناى الهی و تهذیب نفوس و تزکیه ارواح برای نیل به مقام منبع خلافت الهی است، اگر کسی ادعا کند چون هدف نهایی قرآن پرورش انسان کامل و تربیت انسان ناب و موحد است، آیات دیگر قرآن کریم شرح آیه خلافت انسان کامل است، گزاف نگفته است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ص ۱۴۹).

این آیه دلالت دارد بر اینکه فقط ذات حق جاعل این چنین است؛ یعنی جعل خلیفه فقط در حیطة اوامر اوست. چنانکه آوردن کلمه خلیفه به لفظ واحد، اشاره به وجوب وحدت خلیفه در هر عصر دارد (حسن‌زاده آملی، ص ۵۹). علاوه بر اینها این آیه گواه بر جعل مدام خلیفه نیز هست؛ چرا که در آن لفظ «جاعل» آورده شده و الفاظی مثل «جعلت» یا «اجعل» آورده نشده است تا مقید به شخص یا زمان خاصی باشد؛ بنابراین، بیانگر این است که خدا دائماً در حال جعل خلیفه در زمین است (همان، ص ۷۲). چنانکه آیت‌الله جوادی آملی در بیان ویژگی‌های جعل خلیفه در ذیل تفسیر آیه خلافت می‌فرماید: «اسمیه بودن جمله و صفت مشبیه بودن جاعل» دلیل بر استمرار وجود خلیفه‌الله است، بر خلاف موردی که به صورت جمله فعلیه و در قالب فعل ماضی بیاید. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ص ۳۶).

در این آیه، خداوند انسان را خلیفه خود در زمین معرفی می‌کند. شکی نیست که خلیفه به معنای «مَنْ يَخْلُقُ عَنْ غَيْرِهِ» یعنی کسی است که از غیر خود خلافت و جانشینی می‌نماید، پس هر خلیفه‌ای خلافت از مستخلف عنه را بر عهده دارد (همان، ص ۵۷) و به همین دلیل بعد از مستخلف عنه واقع می‌شود و نایب اوست و این نیابت به جهت استحقاق خلافتی است که

در دیگری یافت نمی‌شود و اگر خلیفه چنین استحقاقی نداشته باشد، وضع شیء در غیر موضعش خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۳۰۰). علامه طباطبایی نیز در ذیل تفسیر این آیه در المیزان می‌فرماید:

مقام خلافت چنان چه از نام آن پیداست، تمام نمی‌شود مگر به اینکه خلیفه نمایشگر مستخلف‌عنه باشد و تمامی شؤون وجودی و آثار و احکام و تدابیر او را حکایت کند؛ البته آن شؤون و آثار و احکام و تدابیری که به خاطر تأمین آن‌ها خلیفه و جانشین برای خود معین کرده است و خدای سبحان که مستخلف‌عنه این خلیفه است در وجودش مسمای به اسماء حسنی و متصف به صفات علیایی از صفات جلال و جمال است و در ذاتش منزله از هر نقصی و در فعلش مقدس از هر شرّ و فساد است (طباطبائی، ج ۱، ص ۱۷۷).

آیت‌الله جوادی آملی نیز محور خلافت مصطلح را علم اسمای الهی، یعنی مظهریت اسمای حسنای الهی می‌داند و در این خصوص می‌فرماید:

محور خلافت مصطلح و مدار خلیفه اصطلاحی همانا علم اسمای الهی است؛ یعنی مظهر همه اسمای حسنای خدای سبحان بودن و نضد و نظم آن‌ها را ملحوظ داشتن ... پس موجودهایی که مظهر بعضی اسمای الهی هستند نه همه آن‌ها، چونان فرشتگان که فقط آیت اسمای تنزیهی خداوند هستند و نظیر حیوانات که فقط مظهر اسمای تشبیهی خداوند، خلیفه خداوند نیستند و انسان امین وارسته که مظهر همه اسمای الهی اعم از تشبیهی و تنزیهی است، خلیفه خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ص ۵۵).

در اینجا سؤالی مطرح می‌شود و آن اینکه خداوند که خود قادر مطلق است و در فعل خود نیازمند غیر نیست و در همه شؤون و امور مبسوط‌الید است و بر همه چیز احاطه دارد و در همه جا حاضر است و غیبتی ندارد تا کسی جای او را در غیابش

پُر کند، چرا باید برای خود خلیفه قرار دهد؟ ملاصدرا در تفسیر آیهٔ خلافت در پاسخ به این پرسش مقدر می‌گوید:

بدان که خداوند در هر عالمی خلفایی دارد و خلفائش نیز خلفایی دارند و سنت او به این ترتیب جاریست؛ نه به این جهت که در فعلش نیازمند کسی است که نیابتش کند که او بزرگ‌تر است از آن که قصور در فعلش داشته باشد؛ چرا که او تمام هر حقیقتی و کمال هر وجودی است، بلکه این نیابت به جهت قصور مستخلف علیه از قبول فیض و دریافت امرش بدون واسطه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۲، صص ۳۰۱-۳۰۰).

بنابراین، جعل خلیفه در عالم از باب احتیاج خداوند و قصور در فعلش نیست؛ چرا که حق تعالی تمام هر حقیقتی و کمال هر موجودی است، بلکه از این جهت است که مستخلف علیه یعنی سایر مخلوقات از قبول بی‌واسطهٔ فیض او قاصر هستند. چنانکه آیت‌الله جوادی آملی نیز در این خصوص می‌فرماید:

نصب خلیفه گاهی بر اثر قصور فاعل است و گاهی بر اثر قصور قابل؛ قسم اول در جایی تصور دارد که مستخلف‌عنه، بر اثر غیبت یا ناتوانی و ضعف نتواند به کارهای خود رسیدگی کند و چنین چیزی نسبت به خداوندی که دائم‌الحضور است و هیچ‌گونه ضعفی دربارهٔ او تصور نمی‌شود، معنا ندارد. پس آنچه در مورد خلافت از خدا متصور است، قسم دوم یعنی قصور قابل است؛ به این بیان که فیض خدای سبحان گرچه نسبت به همهٔ موجودات دائمی است، اما غالب آن‌ها به‌ویژه موجودهای زمینی توان آن را ندارند که بی‌واسطه فیض و احکام و علوم و معارف الهی را دریافت کنند، بلکه نیازمند به واسطه‌ای هستند که با زبان آنان آشنا و برای آنان محسوس و ملموس باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ص ۱۲۹).

از منظر بزرگان اهل معرفت نیز، خلیفهٔ الهی باید به جمیع صفات حق غیر از وجوب ذاتی که در غیر ذات حق تحقق ندارد، متصف باشد تا بتواند واسطهٔ فیض برای مراتب مادون قرار

گیرد و این همان سرّ خلافت انسان کامل است؛ چرا که خلیفه باید صفات مستخلف عنه را دارا باشد تا در حکم او باشد و گرنه خلیفه نیست و چون ذات واجب الوجود مستجمع جمیع اسمای حسنا و صفات علیاست، خلیفه او نیز باید به همه صفات حق غیر از وجوب ذاتی، متصف و تمام کمالات اسمای او را داشته باشد تا بتواند نیازهای وجودی مظاهر اسمای الهی را به آن‌ها افاضه کند و استثنای وجوب ذاتی نیز بدان جهت است که فرقی میان خلیفه و ذات واجب بوده باشد (حسن زاده آملی، ص ۸۹). چنانکه ابن عربی وجه تسمیه انسان کامل به خلیفه الله را همین صورت الهی و جامعیت او به جمیع حقایق اسماء الهی می‌داند و او را به نگین انگشتر عالم که منقوش به اسماء الهی است، تشبیه می‌کند:

انسان صورت ذات خداوندی و عالم آینه‌ای است که این صورت در آن منعکس می‌شود، پس انسان برزخ بین خدا و عالم است و عالم به وجود او باقی است. همانند فص خاتمی می‌باشد؛ یعنی محل نقشی است که سلطان با آن خزائن خود را مهر می‌کند و به همین دلیل مسما به خلیفه است و حفاظت از خلقت الهی به عهده اوست. چون مهر خزانه را در دست دارد؛ پس حافظ خزانه سلطان می‌باشد، هیچ‌کس جز به اذن سلطان جرئت گشودن خزائن را ندارد و این به آن معناست که تا زمانی که انسان کامل در عالم وجود دارد، عالم پایدار است؛ زیرا او خاتم و نشان مهر سلطان است (محمّد الدین ابن عربی، ص ۹۵).

بر این اساس همان‌گونه که نگین انگشتر که محل نگارش نقش و نگارهای انگشتر است و به‌عنوان وسیله‌ای است که پادشاه با آن بر خزانه مملکت خویش مهر می‌زند و به این ترتیب موجب حفظ و نگهداری آن‌ها در غیاب خود می‌شود، به همین صورت انسان کامل نیز که محل جمیع اسمای الهی و حقایقی بوده که او را شایسته مقام خلافت می‌کند، به‌عنوان خلیفه خداوند حافظ خزائن الهی است. به این بیان که خداوند، عالم خلقت را به‌واسطه انسان کامل حفظ می‌نماید و مادامی که

انسان کامل به عنوان جانشین الهی در میان خلایق است، حق تعالی در آئینه دل او تجلی می‌کند و عکس انوار تجلیات از آئینه دل او بر عالم افاضه می‌گردد و جهان هستی به وصول آن فیض، باقی می‌ماند (قیصری رومی، ص ۷۹۰).

ملاصدرا نیز در تفسیر آیه خلافت، لزوم وجود خلیفه را همین امداد و فیض‌رسانی به خلق بیان می‌کند و وجه استحقاق آدم برای خلافت الهی را جامعیت او در خصوص جمیع مظاهر اسمائیه اظهار می‌دارد و از او به گون جامع تعبیر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ج ۲، صص ۳۰۲-۳۰۰) از همین جا عدم صلاحیت ملائکه برای خلافت الهی معلوم می‌گردد؛ چرا که به بیان علامه طباطبایی انسان کمالاتی را از خدای سبحان نشان می‌دهد و اسراری را تحمل می‌کند که در وسع و طاقت ملائکه نیست. این مصلحت به قدری ارزنده و بزرگ است که مفسده فساد و سفک دماء را جبران می‌کند (طباطبائی، ج ۱، ص ۱۷۹).

بنابر آنچه بیان شد معلوم می‌شود که مراد از خلیفه الهی در آیه خلافت همان انسان کامل است و فقط او استحقاق خلافت الهی را دارد؛ چرا که جامع تمام اسماء و صفات حق است و می‌تواند واسطه فیض الهی به مخلوقات باشد.

۴. انسان کامل، مظهر اسمای حسنای الهی

بی تردید، هیچ کمالی وجود ندارد که خداوند متعال فاقد آن باشد و هر صفت کمالی که در معلولی یافت گردد، وجود آن در مبداء فیاض و بخشنده کمال سزاوارتر و شدیدتر است. کمالات اکمل الهی وابسته به غیر نیستند؛ زیرا آن کس که کمال او به ذات خودش است، قطعاً برتر و بالاتر است از آنکه کمالش به واسطه صفتی زائد یا امری زائد باشد؛ چرا که در این صورت در حد ذات خود نیازمند آن چیزی است که بر ذات خود زیاده دارد و هر نیازمندی

که در ذاتش نیاز به غیر خود داشته باشد، ممکن بوده و واجب الوجود به ذات خود نیست. از طرف دیگر، جهان اسماء الهی، جهانی بسیار فراخ است به گونه‌ای که هر آنچه در عالمی از عوالم عقل و مثال و حس موجود است، ریشه و مبداء و اصل و بنیاد آن در جهان اسماء الهی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: صص ۵۹۶ و ۶۰۳).

هریک از مخلوقات، مظهر و جلوه کمال و حُسنی از اسماء و صفات الهی هستند و هر چیز به محدودیت و اندازه خویش آینه‌ای برای نمایش اسماء الهی است و به همان اندازه و به همان مرتبه، جانشین و خلیفه خداست. از میان مخلوقات انسان کامل به جهت مظهریت همه اسمائی که ظهور کرده و از مخزن غیب مطلق بیرون آمده، به عنوان خلیفه تام الهی انتخاب شده و مابقی تحت خلافت و ولایت او قرار دارند. خداوندی که «محیط مطلق»، «علیم بکل شیء»، «قدیر علی کل شیء» و «حی لایموت» است، خلیفه‌اش نیز باید دارای این اوصاف باشد و گرنه در محدوده‌های جهل و ضعف و غیبت به همان نسبت از خلافت الهی خبری نیست. به همین لحاظ، فرشتگان شایسته خلافت خدا نیستند؛ زیرا آن‌ها مظهر بعضی از اسامی الهی اند نه همه آن‌ها. به بیان دیگر، آنان نمی‌توانند خلیفه مطلق و بی‌واسطه خدا باشند، بلکه به مقدار مظهر تیشان نسبت به اسماء، خلیفه محدود و باواسطه خدایند. این بیان درباره سایر انسان‌های متقی که مظهریت بعضی اسماء را یافته‌اند، نیز صادق است؛ یعنی خلافت آن‌ها باواسطه و تحت پوشش خلافت انسان کامل است و همه آن‌ها تحت تسلط و احاطه انسان کامل و میهمان سفره او هستند. همه و همه به یمن برکت انسان کامل روزی می‌خورند و آسمان‌ها و زمین به وجود خلیفه مطلق خداوند ثبات و قرار دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، ص ۲۰۴).

باید توجه داشت مسئله جامعیت انسان کامل به معنای اشتمالش بر تمامی اسماء و صفات الهی چیزی است که اهل معرفت و مفسران حکیم معاصر به فراخور مسئله کیفیت خلقت

انسان و به طور خاص از دلالت آیه «و علم آدم الاسماء کلها» (بقره/۳۱) برداشت کرده‌اند. از منظر عرفا، مراد از تعلیم اسماء، جامعیت انسان کامل نسبت به جمیع اسمای حسنی الهی است، کما اینکه عارف بزرگ عبدالرحمن جامی (از شارحان آثار ابن عربی) در تفسیر این آیه می‌گوید:

یعنی اینکه خدای سبحان همه اسماء را به آدم آموخت، به این معناست که خدا انسان کامل را جامع جمیع اسمای الهی (فعلی و وجوبی) و مشتمل بر جمیع صفات ربوبی قرار داد؛ پس انسان کامل واجب‌الوجود به پروردگار خویش است (جامی، صص ۸۷-۸۶).

و از آنجا که در این آیه کریمه کلمه «الاسماء» جمع محلی به الف و لام بوده که به وسیله کل نیز موکد شده است، می‌توان گفت این جامعیت از ظاهر الفاظ آیه مذکور کاملاً نمایان است (حسن‌زاده آملی، ص ۷۳).

از منظر آیت‌الله جوادی آملی، اسماء به معنای الفاظ موضوعه نیست تا رابطه آن با مسمیات و معانی خود، رابطه وضع و قرارداد و اعتبار باشد، بلکه مراد از اسماء همان حقایق غیبی عالم است که به لحاظ سعه و نشانه خدا بودن، به اسم موسوم شده است؛ حقایقی که باشعور، عاقل و ستور به جهات غیب و مخزون عندالله و در عین حال خزائن اشیای عالمند. موجودات عالی‌ای که از همه حقایق عالم شهود تنزل یافته و رقیقه‌ای از آنان است و همه آنچه در آسمان و زمین مشاهده می‌شود از نور آنها منشعب شده و به خیر و برکت آنها نازل شده است و مقصود از تعلیم آنها به آدم، تعلیم به علم حضوری و بی‌واسطه، یعنی اشهاد حضوری است، به این نحو که موجودات ملکوتی مشهود آدم قرار گرفتند و از آنجا که اسماء، غیب و باطن سایر حقایق نشئه مادی و ملکی است و حقایق طبیعی چیزی جز تنزل یافته آنها نیست، می‌توان گفت: «اسماء در آیه، همه حقایق عالم اعم از غیب و شهود را در بردارد. گویا با نشان دادن آن حقایق به آدم، همه اشیای عالم اعم از غیب و شهود به آدم نشان داده شد و مشهود او قرار گرفته است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، صص ۱۷۰-۱۶۴).

به هر روی، آنچه به آدم تعلیم داده شد و به او ارائه شد، همه حقایق عالم موسوم به «اسماء الله» است. چنانکه ملاصدرا نیز در ذیل تفسیر این آیه می‌فرماید:

همه حقایق عالم از اسماء خدای تعالی هستند، تعلیم اسماء اشیاء به آدم، یعنی خداوند اراده کرد که مخلوقات را بیافریند؛ پس معرفت احوال و لوازم آثار این مخلوقات را به آدم الهام کرد (صدرالدین شیرازی، ج ۲، ص ۳۲۰).

ممکن است گفته شود چرا انسان کامل مظهر همه اسماء و صفات الهی شد و در نتیجه به خلافت مطلق رسید، اما فرشتگان مظهر بعضی از صفات شدند. اگر آن‌ها هم از همان ابتدا مظهر همه صفات آفریده می‌شدند، شایستگی خلافت مطلق می‌یافتند؛ پس چگونه تعلیم اسماء به آدم امتیازی برای او محسوب می‌شود، در حالی که اگر به فرشتگان نیز تعلیم می‌شد آنان نیز همانند آدم از اسماء آگاه می‌شدند؟

برای تبیین بهتر پاسخ به این پرسش لازم است اجمالاً رابطه خالقانه خدای سبحان با مخلوقاتش از دیدگاه حکما و عرفا بررسی شود. نظام جهان، نظام «علت و معلول» در اصطلاح حکیمان و نظام «تجلی اتم و تام» در اصطلاح عارفان است و از آنجا که در حکمت صدرایی، بر هماهنگی عقل و وحی و شهود ادعا شده است، ملاحظه می‌شود که رابطه خداوند با مخلوقات گاهی به شکل علیت و در چارچوب نظریه تشکیک وجود و گاه به صورت تجلی اتم و تام و در قالب نظریه وحدت شخصی وجود که البته نظر عالی و نهایی ملاصدرا است، تبیین می‌شود. بر پایه نظریه وحدت وجود، حقیقت وجود امری واحد و شخصی است. این امر شخصی، همان وجود حق تعالی و به اصطلاح حکما وجود لابشرط مقسمی است. این وجود شریف بی‌نهایت است و هیچ حدی آن را محدود نمی‌کند و به همین جهت، هیچ ساحت وجودی نیست که خداوند آن را پُر نکرده باشد و در آن حضور نداشته باشد؛ زیرا معنای خالی بودن ساحتی از وجود حق تعالی، محدود بودن وجود اوست. ویژگی

عدم تناهی خداوند سبب می‌شود که هیچ موجود مستقلی را نتوان در کنار او فرض کرد، به گونه‌ای که صرف نظر از خدای سبحان بتوان موجودیت را به آن نسبت داد؛ بنابراین، تمام وجودات امکانی عین‌الربط به وجود حق تعالی به‌شمار می‌آیند. البته به رغم انحصار وجود و موجود در یک واحد شخصی و با اینکه ذات و حقیقت هر شیئی به وجود لایشرط مقسمی است، این وجود هرگز عین ذات اشیاء نیست و اشیاء نیز عین ذات او نیستند؛ یعنی خدا خداست و اشیاء اشیاء هستند (رضایی، صص ۱۲ و ۱۸).

لذا ماهیات و ممکنات، آیینه‌های وجود حق تعالی و مجالی حقیقت قدسی او هستند. آیینه در اصطلاح عرفان همان چیزی است که به وسیله آن رؤیت صاحب صورت حاصل می‌شود؛ بنابراین آیینه‌بودن ممکنات به معنای ظهور خداوند و تجلی او در اشیاء جهان و ارائه خداوند به وسیله آن‌هاست، به گونه‌ای که هر شیئی اعم از ظاهر و باطن، اول و آخر خداوند سبحان را ارائه می‌دهد. این آیینه‌ها و مرایا مراتبی دارند و هرچه از وحدت به سمت کثرت و ترکب تنزل می‌یابند، به دلیل کثرت حجاب و تراکم جهات نقص و امکان از حکایتی ضعیف و دور نسبت به خداوند سبحان برخوردارند.

ظهور خداوند در ممکنات دو گونه است: اول، ظهوری است برای ذات خود در مقام ذات که غیب‌الغیوب نامیده می‌شود و دوم، ظهوری است به ذات خود برای فعل و با آن ظهور، آسمان‌های مجرد و اراضی مادی روشن می‌شوند. خداوند به دلیل اینکه فوق تمام است، فیض از او فیضان می‌کند و کمبود و نیاز دیگران را با افاضه برطرف می‌نماید. فیضی که از او ظاهر می‌شود، همان تجلی و ظهور دوم است که برای نفس او در مرتبه فعل واقع می‌شود. ظهور دوم، نزول و افاضه‌ای واجب است که در اصطلاح عرفا، نفس رحمانی و فیض مقدس و در اصطلاح حکما، معلول و اثر نامیده می‌شود. به تعبیر اهل معرفت و به مصداق حدیث قدسی

«کنتُ کنزاً مخفياً فأحببتُ أن أُعرفَ» محبت فعلی خداوند و به بیان دیگر، همان تجلی خداوند بر غیر خود است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۰، صص ۲۵۶-۲۵۴).

ملاصدرا همانند عرفا، نفس رحمانی را نخستین صادر از خدای سبحان می‌داند. نفس رحمانی یا وجود لابشرط قسمی، همان فیض منبسط یا حق مخلوق به است که همه عوالم خلقی، از عقل گرفته تا نفس و ماده را در بر دارد و با حضور در هر چیزی حکم همان چیز را به خود می‌گیرد. واجب تعالی به لحاظ اسم شریف «الله» که متضمن جمیع اسماء است، منشاء ظهور فیض منبسط و وجود مطلق می‌شود و همه کمالات را به تبع داراست و مظهر اسم اعظم «الله» است و به اعتبار اسمای حسنایی که مندرج در اسم اعظم الهی‌اند، در وجودات خاصه که مراتب آن هستند، تأثیر می‌گذارد.

این در حالی است که حکمای مشاء و اشراق با استفاده از قاعده سنخیت به قاعده الواحد می‌رسند و به دنبال آن صادر نخست را عقل اول معرفی می‌کنند و با استفاده از قواعد علیت آن را اثبات می‌کنند. در حالی که علیت حق تعالی در خصوص صادر نخست در عرفان یا حکمت متعالیه، علیت به معنای مصطلح در حکمت مشاء و اشراق نیست؛ زیرا علیت مصطلح بین اهل نظر، مقتضی بینونت و دوگانگی وجودی علت و معلول است و این نوع علیت در جایی متصور است که علت و معلول هر یک تعینی جدا و ممتاز از دیگری داشته باشد؛ بنابراین، بر طبق مبنای خود، به وجودی مغایر با وجود حق تعالی قائل می‌شوند. در مقابل، ملاصدرا که قائل به وحدت شخص وجود است و علیت را به تجلی تحلیل می‌کند، وجود جدایی برای صادر اول در نظر نمی‌گیرد، بلکه صادر نخست را شأن وجود واجب می‌خواند و از آن با عنوان فیض منبسط و نفس رحمانی یاد می‌کند؛ از این روی، در حکمت متعالیه و عرفان نظری صادر نخست همه مراتب آفرینش را شامل می‌شود و در هر مرتبه با تعینی خاص که ماهیت نامیده می‌شود، همراهی می‌کند و عقل اول نخستین تعیین اوست و نفوس و موجودات مثالی و مادی تعینات بعدی آن هستند. (همان، صص ۷۵-۷۲).

از توالی اصول فوق می توان پاسخ پرسش مزبور را این چنین تبیین کرد: از آنجا که علم به اسماء، لدنی و بی واسطه خداوند است، چنین علمی به موجود کاملی می رسد که بین او و خداوند واسطه و حجابی نباشد؛ یعنی اولین فیض و مخلوق خداوند و نخستین مخاطب به خطاب «کُن» باشد و چنین موجودی چه از نظر ترتیب وجود و نظام علی و معلولی که حکیمان می فهمند و چه از نظر ترتیب اسماء و صفات و تجلیات گوناگون که عارفان می بینند، فقط انسان کامل است. عین ثابت انسان کامل به اعتبار اتحاد با اسم اعظم «الله» که جامع جمیع اسماء و صفات الهی است، حکومت بر جمیع مظاهر و تعینات دارد و در واقع، جمیع موجودات از عقل اول تا هیولای اولی تعینات انسان کاملند؛ بنابراین، انسان کامل مجلای اتم و اولین آیینة اسماء و صفات الهی است و فرشتگان دومین آینه برای تابش ﴿نور السماوات و الارض﴾ (نور / ۳۵) هستند.

حاصل آنکه انسان کامل، معلم فرشتگان و خلیفه بلاواسطه خداوند است و فرشتگان، شاگردان انسان کامل و خلیفه باواسطه خداوند هستند، یعنی علوم و معارف حقایق عالم را از واسطه و معلمشان که انسان کامل است، دریافت می کنند و با توجه به اینکه از درجه وجودی پایین تری برخوردارند، امکان ندارد حقایق اسماء را بی واسطه از خداوند دریافت کنند و خلیفه بلافصل خداوند شوند تا اشکال شود که اگر خداوند به آنان نیز می آموخت خلیفه الله می شدند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، صص ۲۴۴-۲۴۳)

ملاصدرا نیز در ذیل تفسیر آیه تعلیم اسماء در بیان معنای این آیه می فرماید: «إِنَّه تعالی حَلَقَ آدَمَ علیه السلام مِنْ اجْزَاءِ مَخْتَلِفَةٍ وَ قَوَى مَتَبَائِنَةَ مُسْتَعْدَاً لِادْرَاكِ انْوَاعِ الْمَدْرَكَاتِ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ وَ الْمَحْسُوسَاتِ وَ الْمُتَخَيَّلَاتِ لِاشْتِمَالِهِ عَلٰی جَمِيعِ النِّشَاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَ الْمُثَالِيَّةِ وَ الْاُخْرَوِيَّةِ وَ اَلْهَمَّهُ مَعْرِفَةَ ذَوَاتِ الْاَشْيَاءِ وَ الْحَقَائِقِ الْكُلِّيَّةِ وَ الْجَزْئِيَّةِ وَ خَوَاصِهَا وَ اَسْمَائِهَا وَ اَصُولِ

العلوم و قوانین الصناعات و كيفية اتخاذ الآلات، حتى صار في نفسه عالماً منفرداً منفصلاً عن العوالم كلها، ذاهية جمعية و نظام وحداني مضاهياً للعوالم الثلاثة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۳۱۹).

بنابراین، مشیت خداوند بر این تعلق گرفته که انسان کامل از حس و خیال و وهم و عقل برخوردار باشد و از همه مظاهر علمی و عملی بهره‌مند گردد تا توان فهم همه اشیاء را داشته باشد و بتواند متعلم بی‌واسطه خدای سبحان قرار گیرد؛ اما فرشتگان نه از لحاظ علمی قوایی در حد توهم و تخیل و احساس دارند و نه از لحاظ عملی از توانایی‌هایی مانند شهوت و غضب برخوردارند. علم و قدرت برای آن، عین یکدیگر و در حد تجرد عقلی بوده، در محدوده بسته‌ای قرار دارد و تنها بخشی از اسرار و اسمای الهی که در جهان آفرینش ظهور کرده، دارا هستند. موجودات زمینی و آسمانی هر یک یا مجرد هستند یا مادی. مجردات کار حسی و مادی ندارند و موجودات مادی کار عقلی و تجردی ندارند. تنها موجودی که هم در نشئه طبیعت حاضر است و کار طبیعی می‌کند و هم در نشئه مثال و برزخ است و کار مثال و برزخ را برعهده می‌گیرد و هم در نشئه عقل حضور دارد و کار موجودات مجرد تام را انجام می‌دهد، انسان کامل است.

انسان تنها موجودی است که در صورت کمال می‌تواند مظهر تمامی اسمای فعلیه خداوند باشد و مظهر تمام آن چیزی باشد که از مقام فعل خدا انتزاع می‌شود از جمله خلق، قبض، بسط، شفا، احیا، اماتة و... که همگی در جهان تکوین ظهور می‌کند و مظهري می‌طلبد که همان خلیفه الله و انسان کامل است. چنین انسان کاملی دو نبش عالم زیر پای اوست؛ یک سمت وی به زمین ﴿انّی خالق بشر من طین﴾ (ص/ ۷۱) و سمت دیگرش به لقای خاص معنون در آیه ﴿یا ایتها النفس المطمئنة﴾

(فجر / ۲۷) بسته است؛ یعنی موجودی است که در عین حال که در جهان ماده حضور دارد با حفظ قوای مربوط به عالم ماده و مهار آن می‌تواند به مرحلهٔ نفس مطمئنه نیز سری بزند و از آنجا نیز بگذرد. تنها انسان کامل است که می‌تواند حامل امانت اسماء حسناى الهی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۳، صص ۲۰۷ - ۲۰۵).

۵. نتیجه گیری

مهم ترین خصیصه انسان که او را از سایر موجودات عالم ممتاز می کند، بهره مندی او از نعمت عقل است که اگر آن را در جهت صحیح به کار نگیرد، ممکن است از حیوان هم پست تر گردد و از آنجا که انسان موجودی است دو بُعدی و بذر تمایلات گوناگون در نهاد او افشاندن شده است، نمی تواند مانند حیوانات با اتکاء بر نیروی غریزه مسیر کمال خود را بیماید؛ بلکه نیرویی درونی لازم است تا راهنمای او در جهت تکامل نفس و قرار گرفتن در مسیر کمال باشد. چنین نیرویی همان قدرت تعقل و خردورزی اوست که می تواند رهنمون او در مسیر کمال باشد و این عقلانیت از منظر مفسران حکیم قرآن، همان معیار ارزش و کرامتی است که خداوند در قرآن برای انسان قائل است.

از سوی دیگر، از آنجا که کمال انسان در نیل به قرب الهی و فنای فی الله است، برای دست یابی به چنین مقامی باید کوشید. با رهنمون عقل و وحی، هر چه بیشتر به صفات الهی متخلق شد تا جایی که مظهر صفات جمال و جلال الهی قرار گیرد. این مقام در نزد عرفا، همان مقام انسان کامل است که از حجب ظلمانی رهیده و به قرب نوافل رسیده و شایستگی خلافت الهی را پیدا کرده است. پس این گونه نیست که رسیدن به مقام عرفانی انسان کامل، تنها از راه کشف و شهود حاصل آید، بلکه عقل برهانی با نیل به عرفان ناب هماهنگ با قرآن باید شکوفا گردد و به کار گرفته شود تا انسان را به اوج مقام انسانیت که برای آن آفریده شده، یعنی مقام انسان کامل برساند.

از منظر فلاسفه مفسر قرآن، مقام خلافت تمام نمی شود مگر اینکه خلیفه نمایشگر مستخلف عنه باشد؛ یعنی مظهر همه اسماء حسناى خداوند سبحان باشد تا بتواند واسطه فیض به مراتب مادون قرار گیرد؛ چرا که مستخلف علیه، از قبول بی واسطه فیضش قاصر است. این همان سیر خلافت انسان کامل از دیدگاه عرفاست که از آن به صورت الهی و آیینۀ تمام نمای

حق تعبیر می‌کنند. از دیدگاه اهل معرفت، هر چیز به اندازه و محدودیت خویش، آئینه‌ای برای نمایش اسماء الهی است و به همان اندازه جانشین و خلیفه خداست؛ اما از میان مخلوقات، انسان کامل به جهت مظهریت همه اسمائی که از مخزن غیب مطلق بیرون آمده است، به‌عنوان خلیفه تام الهی بر دیگر مخلوقات ولایت دارد.

آیه مورد استناد اهل معرفت درباره گون جامع بودن انسان کامل نسبت به تمامی اسماء و صفات الهی، آیه تعلیم اسماء است که مفسران حکیم نیز مراد از اسماء را در این آیه کریمه همه حقایق عالم اعم از غیب و شهود می‌دانند که با نشان دادن آن حقایق به آدم، همه اشیای عالم، مشهود آدم قرار گرفت و معرفت احوال و آثار همه مخلوقات به آدم الهام شد و از آنجا که علم به اسماء، لدنی و بی‌واسطه خداوند است، چنین علمی به موجود کاملی می‌رسد که بین او و خداوند، واسطه و حاجبی نباشد؛ یعنی اولین فیض و مخلوق خداوند باشد و چنین موجودی چه از نظر ترتیب وجود و نظام علی معلولی حکما و چه از نظر ترتیب اسماء و صفات و تجلیت گوناگون عرفا، فقط انسان کامل است که به اعتبار اتحاد با اسم اعظم «الله» که جامع جمیع اسماء و صفات الهی است، حکومت بر جمیع مظاهر و تعیینات دارد؛ از همین رو انسان کامل اولین آئینه اسماء الهی و خلیفه بی‌واسطه خداوند است.

فهرست منابع

* قرآن

۱. اکبریان، رضا و دیگران، ۱۳۸۸، «نسبت میان عقلانیت و کرامت انسان در فلسفه»، معرفت نفسی، شماره چهارم، صص ۳۶-۱۱.
۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، تسنیم، جلد ۳۵، قم: اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، ریحی مختوم، جلد ۱۱، قم: اسراء.
۴. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۵، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، قم: انتشارات سلمان فارسی.
۵. رضایی، مرتضی، ۱۳۹۱، «چیستی آفرینش از نگاه ملاصدرا»، معرفت نفسی، شماره سی و هفتم، صص ۴۰-۱۱.
۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، جلد هفتم، قم: انتشارات بیدار.
۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۹۸۱م، حکمت متعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد نهم، بیروت: انتشارات دارالاحیاء التراث العربی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۷۸، حکمت متعالیه در اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولا.
۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: مولا.
۱۰. طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ۲۰ جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۱. عامری، وحید، ۱۳۸۴، «بررسی تحلیلی تجرد نفس نزد سه فیلسوف بزرگ مسلمان»، فلسفه و کلام اسلامی: حکمت سینوی، شماره بیست و هشتم و بیست و نهم، صص ۱۰۱-۱۲۴.
۱۲. قیصری رومی، محمد داوود، ۱۳۵۷، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. محی‌الدین ابن عربی، اکبر، ۱۳۹۱، شرح و ترجمه فصوص الحکم (براساس متن ابوالعلاء عقیلی ترجمه رالف راستین)، ترجمه حسین مریدی، تهران: انتشارات جامی.

صلح در قرآن و روایات

مهنوش نامجو*

چکیده

صلح یکی از اصول اسلامی است. هر انسانی به دنبال زندگی در شرایط صلح است؛ اما جنگ و تخاصم وضعیتی است ناشی از تهدی، برتری جویی و تمامیت خواهی انسان. در شرایطی که این غرایز تعدیل و کنترل شوند، جامعه با صلح و همزیستی مسالمت آمیز قرین خواهد بود. با توجه به این مطلب، لازم است انسان از کامل ترین دریچه به آن بنگرد و به دنبال تحقق آن باشد. نوشتار حاضر از دریچه دین مبین اسلام به صلح پرداخته است. قرآن در آیات بسیار زیادی به این موضوع پرداخته است و صلح را ارزش و هدف می شناسد؛ زیرا در شرایط صلح، انسان می تواند بهتر مسیر تکامل خود را طی کند؛ اما در هر شرایطی نباید صلح کرد. صلح در جایی ارزش است که برتری از آن اسلام و مسلمانان باشد.

کلیدواژه‌ها

صلح، قرآن، اسلام، روایات

* طلبه حوزه علمیه خواهران اصفهان.

مقدمه

صلح و همزیستی مسالمت آمیز یکی از مسائلی است که بشر از ابتدای خلقت به دنبال آن بوده است. از حضرت آدم تا خاتم همگی در پی برقراری صلح بوده‌اند؛ زیرا از مبانی اصلی زندگی اجتماعی است. در تصویر قرآنی، هر چند زندگی اجتماعی ممکن است آمیخته از جنگ و صلح باشد، در نهایت صلح و همزیستی به عنوان غایت حرکت اجتماعی و هدفی که انبیای الهی برای استقرار آن آمده‌اند، تعبیر می‌شود.

محقق در پی یافتن این پرسش است که صلح در اسلام چگونه است؟ طبق آموزه‌های دینی در اسلام، صلح جایگاه ویژه‌ای دارد. اسلام، استقرار صلح و ثبات اجتماعی را با هدف خلقت و سیر تکوینی نظام آفرینش گره می‌زند. به تعبیر علامه محمدتقی جعفری از نظر عقلی، مبنای صلح برای حیات اجتماعی بشر اثبات‌شدنی است؛ زیرا اندیشه‌ای که برای کمال انسان و سعادت او (در بُعد دینی و اخروی) جهت‌گیری دارد، چگونه می‌تواند محور جنگ باشد و به صلح نیندیشد.

این موضوع در کتب متعددی به رشته تحریر درآمده است از جمله کتاب زیربنای صلح جهانی ترجمه سیدهای خسروشاهی و زین العابدین قربانی که شناختی راجع به صلح و آرامش در جامعه ارائه می‌دهد و ضمانت‌های امنیت و آرامش نتیجه‌شده از صلح را بیان می‌کند. تحقیق پیش رو شامل موضوعات زیر است:

۱. معنای لغوی و اصطلاحی صلح؛ ۲. صلح در قرآن و روایات؛ ۳. صلح در فقه شیعه؛ ۴. هدف صلح در اسلام؛ ۵. مصادیق صلح در اسلام که شامل صلح حدیبیه و صلح امام حسن است.

۱. تعریف لغوی و اصطلاحی صلح

صلح، اسم مصدر از باب مصالحه است و با توجه به ریشه آن، معانی زیر را در برمی‌گیرد: درست، راست، به سامان و شایسته‌کردن و التیام‌دادن، آشتی نمودن، رفع عیب و فساد چیزی،

به صلاح آوردن و نیک و بهتر و استوار کردن، ترک مخالفت و نزاع و درگیری. این واژه، گاه در مقابل صلاح و گاه در مقابل فساد به کار برده می‌شود. (راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن).

۲. صلح در قرآن

آیاتی که موضوع صلح در آن‌ها بیان شده از این قرار است:

۱. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (بقره/ ۲۰۸)

این آیه، همهٔ مومنان جهان را به صلح و آشتی و آرامش دعوت می‌کند و جنگ را جزء خطوات و گام‌های شیطان می‌شمرد و می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، همگی در صلح و آشتی وارد شوید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید که او دشمن آشکار شماست.» این آیه به مؤمنان خطاب شده است و این نشان می‌دهد که صلح و سلام جز در سایهٔ ایمان میسر نیست. وجود واژه «کافه» (همگی) نشان می‌دهد که هیچ‌گونه استثنایی در قانون صلح نیست و جنگ بر خلاف تعلیمات اسلام و قرآن است و جز به شکلی تحمیلی تصور نمی‌شود.

۲. ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (انفال/ ۶۱)

دومین آیه، اشاره به گروه‌هایی می‌کند که در حال پیکار با مسلمانان هستند و می‌فرماید: «اگر آن‌ها تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح وارد شو و بر خدا تکیه کن که او شنوا و داناست.»

نکتهٔ درخور توجه اینکه «جنحوا» از مادهٔ (جناح) به معنای خضوع و تمایل و حرکت به سوی چیزی است و مفهومش این است که حتی از گفت‌وگوهای ابتدایی صلح نیز استقبال

کن. این آیه از آیاتی است که صلح طلبی را به صورت اصل اساسی به حکومت‌های اسلامی توصیه می‌کند.

۳. ﴿فَإِنْ اعْتَرَفُواكُمْ فَلَمْ يَغْتَرِزُواكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾
(نساء/ ۹۰)

این آیه به گروهی از کفار جنگ طلب اشاره کرده است و می‌فرماید: «اگر آن‌ها از شما کناره‌گیری کردند و پیکار ننموده، پیشنهاد صلح کردند، خدا به شما اجازه نمی‌دهد که متعرض آنان شوید.»

عبارت «فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً»؛ خداوند هیچ راهی برای شما بر ضد آن‌ها قرار نداده است، تأکید کامل بر قبول دعوت صلح از سوی دشمن است؛ صلحی که شرافت‌مندانه و راستین باشد، نه ذلیلانه و دروغین.

نکته درخور توجه اینکه در شأن نزول این آیه به طائفه «اشجع» اشاره شده است. گروهی از آنان به رهبری مسعود بن رجیله به نزدیکی مدینه آمدند. پیامبر نمایندگانی نزد آن‌ها فرستاد تا از هدف سفرشان باخبر شود. آن‌ها گفتند: «ما آمده‌ایم پیمان ترک محاصره با محمد ببندیم [و در منازعات شما با دیگران بی‌طرف بمانیم]». پیامبر دستور داد مقدار زیادی خرما به آن‌ها هدیه دهند و پیمان ترک تعرض را با آن‌ها امضاء فرمود.

۴. ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاضْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَضْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (حجرات/ ۹)

در این آیه، سخن از جنگ‌هایی است که احتمالاً در داخل کشور اسلامی میان جناح‌های متخاصم رخ می‌دهد و به اصطلاح، دو طایفه از مؤمنان باهم درگیر می‌شوند. در این آیه به برقراری صلح در میان آن‌ها دستور مؤکد می‌دهد و اگر تمام راه‌ها بسته شد و تنها طریق

ممکن برای برقراری صلح، جنگ با ظالمان می‌بود، آن را واجب می‌شمرد، می‌فرماید: «هرگاه دو گروه از مؤمنان با هم جنگ و نزاع کنند، در میان آن‌ها صلح برقرار سازید.» سپس می‌افزاید: «هرگاه یکی از آن دو به دیگری تجاوز کند، با طایفه ظالم پیکار کنید تا به فرمان خدا بازگردد.»

در پایان، به مسأله صلح باز می‌گردد و می‌افزاید: «هرگاه طایفه ظالم بازگشت کند، در میان آن دو بر طبق عدالت صلح برقرار سازید و دادگری پیشه کنید که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد.»

از ذیل آن نیز به خوبی استفاده می‌شود که صلح باید عادلانه باشد، نه ظالمانه و نه ذلیلانه؛ چرا که چنین صلح‌هایی همیشه متزلزل و ناپایدار است و درون خود نطفه جنگ را می‌پروراند.

۵. ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ (نساء/۱۲۸)

این آیه ناظر به اختلافات شخصی و خصوصی است و دستور می‌دهد که اگر میان زن و مرد در زندگی اختلافی پیدا شد، بین آن‌ها صلح برقرار سازید.

درست است که این جمله در خصوص برقراری صلح در اختلافات خانوادگی است؛ ولی مفهوم این جمله بسیار وسیع و گسترده است که هرگونه صلح و صفا را میان آن دو نفر یا دو گروه یا دو ملت و دو کشور شامل می‌شود. (مکارم شیرازی، صص ۳۶۴ و ۳۶۵)

۳. صلح در روایات

قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): «الا أخبركم بأفضل من درجة الصيام و الصلاة و الصدقة؟ اصلاح ذات البين، فان فساد ذات البين هي الحاقية»؛ پیامبر خدا می‌فرماید: «آیا شما را به

چیزی بافضیلت تر از نماز و روزه و صدقه [زکات] آگاه نکنم؟ آن چیز، اصلاح میان مردم است؛ زیرا تیره شدن رابطه میان مردم، مهلک و دین برانداز است.»

قال الامام صادق علیه السلام:

«صدقه یحبها الله: اصلاح بین الناس اذا تفسدوا، و تقارب بینهم اذا تباعدوا.»؛ امام صادق علیه السلام می فرماید: «اصلاح مردم هرگاه با هم دچار اختلاف و دشمنی شوند و نزدیک کردن آن ها به یکدیگر هرگاه از هم دور گردند، صدقه ای است که خداوند آن را دوست دارد.» (محمدی ری شهری، ج ۷، ص ۳۰۸۶، ح ۱۰۵۱۷)

قال رسول الله صلی الله علیه و آله:

«یا ابا ایوب، الا خبرک و ادلک علی صدقه یحبها الله و رسوله؟ تصلح بین الناس اذا تفسدوا و تباعدوا.»؛ پیامبر خدا: «ای ابا ایوب! آیا تو را به صدقه ای که خدا و رسول او دوست دارند، آگاه و راهنمایی نکنم؟ [آن صدقه این است که] هرگاه مردم با هم بد شدند و از یکدیگر دوری کردند، میان آن ها را اصلاح کنی.» (همان، ح ۱۰۵۲۰)

قال امام علی علیه السلام:

«تأبروا علی صلاح المؤمنین و المتقین.»؛ امام علی علیه السلام می فرماید: «در راه اصلاح میان مؤمنان و پرهیزگاران پایداری کنید.» (همان، ح ۱۰۵۲۱، ص ۳۰۸۷)

قال امام علی علیه السلام:

«من کمال السعاده السعی فی صلاح المجهور.»؛ امام علی علیه السلام می فرماید: «کوشش در راه ایجاد صلح و آشتی میان توده مردم کمال نیک بختی است.» (همان، ح ۱۰۵۲۲)

قال امام علی علیه السلام:

«من استصلح الاضداد بلغ المراد.»؛ امام علی علیه السلام می فرماید: «هرکه صلح و آشتی دشمنان را به دست آورد، به مقصود خود برسد.» (همان، ح ۱۰۵۲۳)

۴. صلح در فقه شیعه

فقها، صلح را در اصطلاح «هدنه» یا «مهادنه» می‌گویند. مهادنه، یعنی مصالحه و هدنه، یعنی صلح. معنی این صلح چیست؟ همان پیمان عدم تعرض، پیمان ن جنگیدن و پیمان - به اصطلاح امروز - هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با یکدیگر.

محقق در شرایع می‌گوید: «المهادنه و هی المعاهده علی ترک الحرب مدة معینه». ایشان می‌گویند: «مهادنه یا صلح عبارت است از پیمان بر ن جنگیدن و با سلم با یکدیگر زیستن؛ اما به شرط اینکه مدتش معین باشد».

در فقه این مسئله مطرح است که اگر طرف فی حد ذاته قابل جنگیدن است، یعنی مشرک است، می‌توان با او پیمان صلح بست؛ ولی نمی‌توان پیمان صلح را برای یک مدت مجهول بست، مدتش باید معین و مشخص باشد، مثلاً برای شش ماه، یک سال، ده سال یا بیشتر. چنانکه پیغمبر اکرم در حدیبیه برای مدت ده سال پیمان صلح بست. وی می‌گوید: «صلح جایز است اگر متضمن مصلحت مسلمانان باشد».

اگر مسلمانان مصلحت ببینند فعلاً صلح بکنند، جایز است و حرام نیست. حال چه طور می‌شود که مصلحت مسلمانان ایجاب کند صلح را؟

می‌گویند: «اما لقلتهم عن المقاومة»؛ [یا به خاطر اینکه] این‌ها کم‌ترند، یعنی قدرتشان کم‌تر است؛ وقتی قدرت ندارند و جنگ‌شان هم برای یک هدف معینی است، پس باید فعلاً صبر کنند تا مدتی که کسب قدرت کنند. «او لما يحصل به الاستظهار» یا ترک مخاصمه می‌کنند برای اینکه در مدت ترک مخاصمه، نیرو کسب کنند؛ یعنی نقشه‌ای است برای جلب یک پشتیبانی.

«او لرجاء الدخول فی الاسلام مع التربص» یا در این صلح، امید این باشد که طرف وارد اسلام شود. این فرض در جایی است که طرف کافر است؛ یعنی ما صلح می‌کنیم و این جور فکر می‌کنیم که در این مدت صلح، طرف را از نظر روحی مغلوب خواهیم کرد.

هر وقت که این جهات منتفی شد، ادامه دادن صلح جایز نیست. با این بیان، صلح به دو معنا ارائه می‌شود: یک وقت می‌گوییم «صلح» و معنایش این است که یک قرارداد صلحی منعقد شود. این، جایی است که دو نیرو در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و حاضر می‌شوند که یک قرارداد صلحی را امضا کنند.

یک وقت می‌گوییم «صلح» و مقصود همان راه نجنبیدن و مسالمت است. گفته‌اند که یک وقت ما می‌بینیم که نمی‌توانیم مقاومت کنیم و خلاصه جنگیدن ما فایده‌ای ندارد، پس نمی‌جنگیم.

صدر اسلام را باید این‌طور توجیه کرد. در صدر اسلام مسلمانان اندک بودند و اگر می‌خواستند آن وقت بجنگند، ریشه‌شان از بیخ کنده می‌شد و اصلاً اثری از خودشان و کارشان باقی نمی‌ماند. (مطهری، مرتضی، سیری در سیره ائمه اطهار، ص ۶۲)

۵. هدف صلح در اسلام

مسئله صلح که در اسلام بر پایه طرز تفکر نخست استوار است، به ما می‌گوید که اسلام همه انسان‌ها را واحد می‌شمارد و دین را نیز دین واحدی می‌داند و همه مؤمنان را هم، ملت و امت واحدی معرفی می‌کند و اسلام را هم آخرین نقطه و نهائی‌ترین مرحله تکامل یافته این دین واحد می‌داند، و روی همین اصل، اسلام ادیان آسمانی گذشته را تصدیق و تأیید نموده و برای اینکه اسلام نهائی‌ترین مرحله آن ادیان است، از آنان نگهداری می‌کند.

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَهُدًى وَإِسْلَامًا عَلَيْهِ فَاخْتَمْتُمْ بَيْنَهُمْ﴾
بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿۴۸﴾؛ (مائده/۴۸) و این کتاب [= قرآن] را به حق بر تو نازل

کردیم، در حالی که کتب پیشین را تصدیق می‌کند، و حافظ و نگاهبان آنهاست؛ پس بر طبق احکامی که خدا نازل کرده، در میان آنها حکم کن! از هوی و هوسهای آنان پیروی نکن! و از احکام الهی، روی مگردان! ما برای هر کدام از شما، آیین و طریقه روشنی قرار دادیم؛ و اگر خدا می‌خواست، همه شما را امت واحدی قرار می‌داد؛ ولی خدا می‌خواهد شما را در آنچه به شما بخشیده بیازماید؛ (و استعدادهای مختلف شما را پرورش دهد). پس در نیکی‌ها بر یکدیگر سبقت جوید! بازگشت همه شما، به سوی خداست؛ سپس از آنچه در آن اختلاف می‌کردید؛ به شما خبر خواهد داد.

آن‌ها وظیفه دارند این صلح کامل و همه‌جانبه را در سراسر روی زمین تحقق بخشیده و اجرا سازند. صلحی که برنامه و روش آن را در مورد درون و وجدان، خانه و اجتماع بیان نموده و اساس و مبادی آن را درباره عدالت، مساوات، آزادی و ضمانت‌های قانونی درباره زندگی و معاش، و بازداشتن ظلم و تجاوز و برطرف ساختن ستم و جور و تحقق بخشیدن به توازن اجتماعی و تعاون و تکامل، و از بین بردن علل و عوامل تفرقه و جدایی، نزاع و جدال بین افراد و بین اجتماعات، و عملی ساختن «سد ذرائع»^۱ که فقدان آن به قیام طبقات و تمیز و مبارزه آن‌ها دعوت می‌کند، شناختیم. (خسرو شاهی، قربانی، زیربنای صلح جهانی، ص ۱۹۴)

۶. مصادیق صلح در اسلام

۶-۱- صلح حدیبیه

پیغمبر اکرم در زمان خودشان صلحی کردند که اسباب تعجب بلکه اسباب ناراحتی اصحابشان شد؛ ولی بعد از یکی دو سال آن‌ها تصدیق کردند که کار پیغمبر درست بود. در سال ششم هجری بعد از آنکه جنگ بدر واقع شد، قریش بزرگ‌ترین کینه‌ها را از پیغمبر به دل گرفت و

۱. مراد از «سد ذرائع» آن است که وسیله کار حرام، حرام و وسیله کار واجب، واجب است.

بعد از آن بود که جنگ احد پیش آمد و قریش تا اندازه‌ای از پیغمبر انتقام گرفت. باز مسلمانان از آن‌ها کینه بسیار زیادی به دل گرفتند و به هر حال از نظر قریش، دشمن‌ترین دشمنان‌شان پیغمبر بود و از نظر مسلمانان هم، دشمن‌ترین دشمنان‌شان قریش بود.

در ماه حرام، سنت جاهلیت نیز این بود که اسلحه بر زمین می‌گذاشتند و نمی‌جنگیدند. پیغمبر خواست از همین سنت جاهلیت استفاده کند و در ماه ذی‌القعدة وارد مکه شود و عمره‌ای به جا آورد و برگردد. هیچ قصدی غیر از این نداشت. اعلام کرد و با هفتصد نفر از اصحابش و عده دیگر حرکت کرد و از همان مدینه محرم شدند؛ چون حج‌شان حج قرآن بود. هفتاد شتر به علامت قربانی در جلوی قافله حرکت دادند که هر کسی از دور می‌بیند بفهمد که آن‌ها حاجی هستند نه افراد جنگی.

از آنجا که کار، مخفیانه نبود و علنی بود، قبلاً خبر به قریش رسیده بود. پیغمبر در نزدیکی‌های مکه اطلاع یافت که قریش، زن و مرد و کوچک و بزرگ، از مکه بیرون آمده و گفته‌اند: «به خدا قسم که ما اجازه نخواهیم داد که محمد وارد مکه شود.» (مطهری، همان، ص ۶۴)

با اینکه ماه حرام بود، این‌ها گفتند ما در این ماه حرام می‌جنگیم. از نظر قانون جاهلیت، کار قریش برخلاف سنت جاهلیت بود. پیغمبر تا نزدیک اردوگاه قریش رفت و در آنجا دستور داد که اصحاب پایین بیایند. مرتب پیام‌رسان‌ها از دو طرف مبادله می‌شدند. ابتدا از طرف قریش چندین نفر آمدند که تو چه می‌خواهی و برای چه آمده‌ای؟

پیغمبر فرمود: «من حاجی هستم و برای حج آمده‌ام، کاری ندارم، حجّم را انجام می‌دهم، برمی‌گردم و می‌روم.» هر کس هم که می‌آمد، وضع این‌ها را می‌دید و می‌رفت به قریش می‌گفت: «مطمئن باشید که پیغمبر قصد جنگ ندارد.» ولی آن‌ها قبول نکردند و مسلمانان (خود پیغمبر اکرم هم) چنین تصمیم گرفتند که ما وارد مکه می‌شویم، ولو اینکه منجر به

جنگیدن شود؛ ما که نمی خواهیم بجنگیم، اگر آن‌ها با ما جنگیدند با آن‌ها می جنگیم. تا اینکه نماینده‌ای از طرف قریش آمد و گفت که ما حاضریم با شما قرارداد ببندیم.

پیغمبر فرمود: «من هم حاضرم.» پیغام‌هایی که پیغمبر می داد، پیغام‌های مسالمت آمیزی بود. به چند نفر از این پیام‌رسان‌ها فرمود: «وای به حال قریش! جنگ این‌ها را تمام کرد. این‌ها از من چه می خواهند؟ مرا وا بگذارند با دیگر مردم؛ یا من از بین می‌روم، در این صورت آنچه آن‌ها می خواهند به دست دیگران انجام شده و یا من بر دیگران پیروز می‌شوم که باز به نفع این‌هاست.»

گفتند: «قرارداد صلح می‌بندیم.» مردی به نام سهیل بن عمر را فرستادند و قرارداد صلح بستند که پیغمبر امسال برگردد و سال آینده حق دارد بیاید اینجا و سه روز در مکه بماند، عمل عمره‌اش را انجام دهد و بازگردد. سایر موادی که در صلح‌نامه آورده‌اند، به ظاهر، همه به ضرر مسلمانان بود، از جمله اینکه بعد از این، اگر یکی از قریش بیاید به مسلمانان ملحق شود، قریش حق داشته باشند بیایند او را ببرند؛ ولی اگر یکی از مسلمانان فرار کند و به قریش ملحق شود، مسلمانان چنین حقی نداشته باشند و بعضی مواد دیگر که مواد بسیار سنگینی بود.

ولی در مقابل، مسلمان‌ها در مکه آزادی داشته باشند و تحت فشار قرار نگیرند. تمام همت پیغمبر متوجه همین یک کلمه بود. همه شرایط سنگین آن‌ها را قبول کرد به خاطر همین یک کلمه. قرارداد را امضا کردند. (مطهری، همان، ص ۶۷)

به هر حال، این قرارداد صلح برای همین خصوصیت بود که زمینه روحی مردم برای عملیات بعدی فراهم تر شود و همین‌طور هم شد. مسلمانان بعد از آن در مکه آزادی پیدا کردند و بعد از این آزادی بود که مردم دسته‌دسته مسلمان می‌شدند و آن ممنوعیت‌ها به کلی از میان برداشته شده بود. (مطهری، همان، ص ۷۰)

۶-۲- صلح امام حسن علیه السلام

پیشوای دوم، هنگامی که بر اثر شرایط نامساعد، جنگ با معاویه را برخلاف مصالح عالی جامعه اسلامی و حفظ موجودیت اسلام تشخیص داد و ناگزیر، صلح و آتش بس را قبول کرد، فوق العاده کوشش نمود تا هدف‌های عالی و مقدس خود را به قدر امکان از رهگذر صلح و به نحو مسالمت آمیز تأمین کند.

از طرف دیگر، چون معاویه به خاطر برقراری صلح و قبضه نمودن قدرت، حاضر به دادن همه گونه امتیاز بود، به طوری که ورقه سفید امضا شده‌ای برای امام فرستاد و نوشت هر چه در آن ورقه بنویسید، مورد قبول وی است، امام از آمادگی او حداکثر بهره برداری را نموده و موضوعات مهم و حساس را که در درجه اول اهمیت قرار داشت و از آرمان‌های بزرگ آن حضرت به شمار می‌رفت، در پیمان صلح گنجانید و از معاویه تعهد گرفت که به مفاد قرارداد عمل کند. متن پیمان صلح را در پنج ماده می‌توان خلاصه کرد:

ماده اول: حسن بن علی علیه السلام حکومت و زمامداری را به معاویه واگذار می‌کند مشروط به آنکه معاویه طبق دستور قرآن و روش پیامبر رفتار کند.

ماده دوم: بعد از معاویه، خلافت از آن حسن بن علی علیه السلام خواهد بود و اگر برای او حادثه‌ای پیش آید، حسن بن علی علیه السلام زمام امور مسلمانان را در دست می‌گیرد. نیز معاویه حق ندارد کسی را به جانشینی خود انتخاب کند.

ماده سوم: بدعت ناسزاگویی و اهانت به امیرالمؤمنین علیه السلام و لعن آن حضرت در حال نماز باید متوقف شود و از علی علیه السلام جز به نیکی نباید یاد شود.

ماده چهارم: مبلغ پنج میلیون درهم که در بیت‌المال کوفه موجود است از موضوع تسلیم حکومت به معاویه مستثنی است و باید زیر نظر امام مجتبی علیه السلام مصرف شود. نیز معاویه باید در تعیین مقرری و بذل مال، بنی‌هاشم را بر بنی‌امیه ترجیح بدهد.

ماده پنجم: معاویه تعهد می‌کند که تمام مردم، اعم از سکنه شام و عراق و حجاز، از هر نژادی که باشند، از تعقیب و آزار وی در امان باشند و از گذشته آن‌ها صرف نظر کند و احدی از آن‌ها را به سبب فعالیت‌های گذشته‌شان بر ضد حکومت معاویه تحت تعقیب قرار ندهد و مخصوصاً اهل عراق را به خاطر کینه‌های گذشته آزار نکند.

نیز نباید هیچ‌گونه خطری از ناحیه معاویه متوجه حسن بن علی علیه السلام و برادرش حسین بن علی علیه السلام و هیچ‌کدام از افراد خاندان پیامبر بشود و نباید در هیچ نقطه‌ای موجبات خوف و ترس آن‌ها را فراهم سازد.

در پایان پیمان، معاویه اکیداً تعهد کرد تمام مواد آن را محترم شمرده، دقیقاً به اجرا بگذارد. او خدا را بر این مسئله گواه گرفت و تمام بزرگان و رجال شام نیز گواهی دادند.

بدین ترتیب پیشگویی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، در هنگامی که حسن بن علی علیه السلام هنوز کودکی بیش نبود، تحقق یافت. پیامبر صلی الله علیه و آله روزی بر فراز منبر، با مشاهده او فرمود: «این فرزند من سرور مسلمانان است و خداوند به وسیله او در میان دو گروه از مسلمانان صلح برقرار خواهد ساخت». (پیشوایی، مهدی، سیره پیشوایان (نگرشی بر زندگانی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی امامان معصوم علیهم السلام)، صص ۱۱۵ و ۱۱۳)

نتیجه گیری

در بیشتر از یک صد آیه از آیات قرآن کریم، واژه اسلام و مشتقات آن ذکر شده است. حال آنکه واژه جنگ و مشتقاتش را فقط در شش آیه مشاهده می‌کنیم. در روند تکامل جنبش‌های صلح‌طلبی، مذهب از نقش قابل توجهی برخوردار بوده است.

از دیدگاه قرآن، صلح، خود ارزش و هدف است. هدف از صلح، مصلحت‌گرایی نیست. خود صلح مصلحت است؛ زیرا با زندگی فطری انسان‌ها سازگارتر است و در شرایط صلح، رشد و تعالی انسان و تفاهم برای رسیدن به توافق‌ها و سرانجام به یگانگی آیین بشری و گرایش انسان‌ها به حق امکان‌پذیر است. قرآن وصول به اهداف خود را از این طریق نزدیک‌تر، سهل‌تر و معقول‌تر می‌داند. صلح‌گرایی اسلام علی‌رغم دستور اکید آیه ۲۰۸ سوره بقره که می‌فرماید: «ای مؤمنان همگی به صلح فرود آیید» مطلق نیست؛ چرا که این عمل، پیامدهای متفاوت در بردارد که در شرایط گوناگون توسل به آن، شرط تدبیر است؛ به همین دلیل است که در آیه ۳۵ سوره محمد آمده است: «شما سستی از خود نشان ندهید که صلح بطلبید که شما برترید و خداوند با شماست.»

فهرست منابع

* قرآن.

۱. پیشوائی، مهدی، سیره پیشوایان (نگرشی بر زندگی اجتماعی، سیاسی، فرهنگی امامان معصوم)، ج ۱۷، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم: ۱۳۸۴.
۲. خسروشاهی، سیدهادی و زین العابدین قربانی، زیربنای صلح جهانی، چاپ اول، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۵.
۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، ذیل واژه صلح، دمشق: دارالعلم الدار الثامیه، ۱۴۱۲.
۴. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، ج ۷، چاپ سوم، قم: دارالحدیث، ۱۳۷۷.
۵. مطهری، مرتضی، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، ج ۳۷، تهران: صدرا، ۱۳۸۷.
۶. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن (حکومت اسلامی در قرآن مجید)، چاپ پنجم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.

صلح امام حسن علیه السلام

میشم نبوی پور*

چکیده

قراردادی میان حسن بن علی بن ابی طالب دومین امام شیعیان و معاویه فرزند ابوسفیان در سال ۴۱ قمری بسته شد. این توافق نامه بعد از جنگی صورت گرفت که بر اثر زیاده‌خواهی معاویه و خودداری او از بیعت با امام حسن به‌عنوان خلیفهٔ مسلمانان روی داد. این جنگ به دلایلی از جمله خیانت برخی سرداران سپاه امام حسن علیه السلام، حفظ مصلحت مسلمانان، حفظ جان شیعیان و خطر خوارج ناتمام ماند. امام حسن مجتبی علیه السلام مجبور به قبول صلح نامه‌ای شد که بر اساس آن، حکومت از امام حسن علیه السلام به معاویه واگذار می‌گشت. صلح چند شرط داشت که مهم‌ترین آن‌ها، عدم نصب جانشین از جانب معاویه، خودداری از توطئه علیه امام حسن علیه السلام و حفظ جان مسلمانان بود. با این حال، معاویه به هیچ‌یک از شرط‌ها عمل نکرد.

کلیدواژه‌ها

امام حسن علیه السلام، معاویه، صلح، علل صلح.

* طلبه پایه دوم حوزه علمیه الهمدی (عج)، شهرستان سراب.

مقدمه

مهم‌ترین و حساس‌ترین بخش زندگانی امام حسن مجتبی‌علیه‌السلام که مورد بحث و گفت‌وگو واقع خواهد شد، ماجرای صلح امام حسن‌علیه‌السلام با معاویه است.

گروهی با مطالعه زندگانی امام حسن‌علیه‌السلام سؤال‌هایی مطرح می‌سازند که چرا امام حسن‌علیه‌السلام با معاویه بیعت کردند؟ مگر بعد حضرت علی‌علیه‌السلام بیرون آن حضرت با امام حسن‌علیه‌السلام بیعت نکرده بودند؟ آیا بهتر نبود امام حسن‌علیه‌السلام نیز همانند امام حسین‌علیه‌السلام قیام می‌کرد و در مقابل معاویه یا به شهادت می‌رسیدند یا به پیروزی.

قبل از بررسی صلح‌نامه مختصری به زندگانی امام حسن‌علیه‌السلام و معاویه می‌پردازیم.

بررسی مختصری از زندگانی امام حسن‌علیه‌السلام

پیشوای دوم جهان تشیع که نخستین میوهٔ پیوند فرخندهٔ حضرت علی‌علیه‌السلام با دختر گرامی پیامبر اسلام ﷺ، حضرت فاطمه زهرا‌علیه‌السلام بود، در نیمهٔ ماه رمضان سال سوم هجرت در شهر مدینه دیده به جهان گشود. (ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۲) پیامبر اسلام ﷺ نام امام دوم شیعیان را حسن گذاشت. لقب ایشان مجتبی و کنیهٔ حضرت ابومحمد است. (زندگی امام حسن‌علیه‌السلام، ص ۲۳) امام حسن‌علیه‌السلام دوران جد بزرگوارش را زیاد درک نکرد؛ زیرا تقریباً هفت‌ساله بود که پیامبر اسلام ﷺ زندگی را بدرود گفت. پس از درگذشت پیامبر اکرم ﷺ امام حسن تقریباً ۳۰ سال در کنار پدرش امیرالمؤمنین حضرت علی‌علیه‌السلام قرار داشت و پس از شهادت حضرت علی‌علیه‌السلام، امام حسن‌علیه‌السلام به امر خدا و طبق وصیت آن حضرت، به امامت رسید و مقام خلافت ظاهری را نیز به دست آورد و نزدیک به شش ماه به ادارهٔ امور مسلمانان پرداخت و در سال ۴۰ هجری به امامت رسید و به مدت ۱۰ سال امامت امت را بر عهده داشت و در سال ۵۰ هجری قمری با توطئهٔ معاویه بر اثر مسمومیت در ۴۸ سالگی به درجهٔ شهادت رسیدند، و در قبرستان بقیع در شهر مدینه دفن شدند.

بررسی حکومت بنی‌امیه و معاویه

معاویه در بیست و پنج محرم سال سی و هفتم عام الفیل برابر با ۶۰۰ (میلادی) و پانزده سال قبل از هجرت در مکه متولد شد. نام پدر وی، ابوسفیان و از سرشناسان قریش بود. مادرش هند دختر عتبه از زنان اهل پرجم^۱ بود. نسب معاویه به حرب بن امیه بن عبد شمس بن عبد مناف قریشی می‌رسد.

معاویه همراه پدرش ابوسفیان در بدر، خندق و چند جنگ دیگر بر ضد پیامبر اسلام جنگید. عتبه بن ربیعہ رهبر گروهی از قریش در جنگ فجار بود. معاویه در زمان عثمان ۲۰ سال فرماندار شام بود و بعد از مرگ عثمان که حضرت علی علیه السلام به خلافت رسید، معاویه در شام بود و به خاطر خون‌خواهی عثمان برخاست تا با حضرت علی بجنگد و جنگ صفین درگرفت. جنگ میان حضرت علی و معاویه به نفع معاویه تمام شد و حضرت علی برگشت تا که نیرو تازه کند و دوباره به جنگ معاویه برود که در مسجد کوفه به دست یکی از خوارج به نام ابن ملجم به شهادت رسیدند. بعد از امام علی علیه السلام طبق وصیت ایشان امام حسن علیه السلام به خلافت رسیدند و چون معاویه از زمان خلافت امام علی علیه السلام به خلافت چشم داشت، موقعیت را خوب دید تا خلافت را به دست بگیرد. معاویه در سال ۴۱ ه.ق به خلافت رسید.

در همان سال، حکومت بنی‌امیه را تشکیل داد و بعد معاویه، پسرش یزید به حکومت رسید و حکومت بنی‌امیه تا سال ۱۳۲ ه.ق ادامه داشت تا اینکه حکومت بنی‌امیه نابود شد و حکومت بنی‌عباس تشکیل شد.

روایرویی امام حسن علیه السلام با معاویه

هنگامی که حادثه وحشتناک ضربت خوردن علی علیه السلام در مسجد کوفه پیش آمد و حضرت علی علیه السلام بیمار شد، به امام حسن دستور داد که امامت مردم در نماز را برعهده بگیرد و در آخرین لحظات زندگی، او را به این سخنان، وصی خود قرار داد: «پسرم پس از من، تو

۱. زنان اهل پرجم، زنانی بودند که به زنا معروف بودند و بالای خانه‌های خود پرچم‌هایی نصب می‌کردند که نشانه خانه زنان بدکار بود.

صاحب مقام و صاحب خون منی» و حسین و محمد و دیگر فرزندان و رؤسای شیعه و بزرگان خاندانش را بر این وصیت گواه ساخت و کتاب و سلاح خود را به او تحویل داد و سپس فرمود: «پسرم! رسول خدا دستور داده است که تو را وصی خود سازم و کتاب و سلاحم را به تو تحویل دهم. همچنانکه آن حضرت مرا وصی خود ساخته و کتاب و سلاحش را به من داده است و مرا مأمور کرده که به تو دستور دهم در آخرین لحظات زندگیت، آن‌ها را به برادرت حسین بدهی.» امام حسن علیه السلام به جمع مسلمانان درآمد و بر فراز منبر پدرش ایستاد. خواست درباره فاجعه بزرگ شهادت پدرش، علی علیه السلام با مردم سخن بگوید. آنگاه پس از حمد و ثنای خداوند متعال و رسول اکرم صلی الله علیه و آله چنین گفت: «همانا در این شب آنچنان کسی وفات یافت که گذشتگان بر او سبقت نگرفته‌اند و آیندگان بدو نخواهند رسید.» و آنگاه درباره شجاعت و جهاد و کوشش‌هایی که علی علیه السلام در راه اسلام انجام داد و پیروزی‌ها که در جنگ‌ها نصیب وی شد، سخن گفت و اشاره کرد که از مال دنیا در زمان مرگ فقط هفتصد درهم داشت از سهمیه‌اش از بیت‌المال که می‌خواست با آن خدمتکاری برای اهل عیال خود تهیه کند.

در این موقع در مسجد جامع که پُر از جمعیت بود، عبیدالله بن عباس بپاخواست و مردم را به بیعت با حسن بن علی تشویق کرد. مردم با شوق و رغبت با امام حسن بیعت کردند و این روز، همان روز وفات پدرش یعنی روز بیست و یکم رمضان سال چهارم از هجرت بود. مردم کوفه و مدائن و عراق و حجاز و یمن همه با میل با حسن بن علی بیعت کردند، جز معاویه که خواست از راهی دیگر برود و با او همان رفتاری پیش گیرد که با پدرش پیش گرفته بود. بعد از اینکه امام حسن به خلافت رسید و معاویه که فهمید مردم حجاز و عراق و یمن و کوفه و مدائن با امام حسن بیعت کردند، معاویه جاسوسی فرستاد تا از اوضاع کوفه و بصره خبری دریافت کند و به معاویه اطلاع دهد. امام حسن علیه السلام به این امر معاویه آگاه شد و جاسوسی که در کوفه از قبیله حمنیر بود، دستگیر و بعد اعدام کرد و بعد به فرماندار بصره نوشت که

جاسوسی از قبیله بنی‌الیقین در بصره هست و جاسوسی معاویه را می‌کند. فوراً او را دستگیر کرده و اعدام کنید. (مقاتل الطالبین، ص ۶۶) و بعد از این ماجراها میان امام و معاویه نامه‌های ردوبدل شد که معاویه نامه‌ای ضمن خوشحالی از شهادت حضرت علی علیه السلام به امام حسن فرستاد و در نامه‌ای دیگر به امام حسن نوشت که بدون زحمت، دشمن من از میان رفت. آخرین نامه امام به معاویه این بود که اگر معاویه تسلیم نشود، به همراه سپاه مسلمانان به سوی او خواهد رفت. پس از اینکه نامه‌نگاری میان امام حسن علیه السلام و معاویه نتیجه‌ای نبخشید، امام به معاویه نوشت: «بین من و تو چیزی جز شمشیر قضاوت نخواهد کرد.»

معاویه همراه سپاه خود تا پل منبج پیش آمد. در این هنگام امام حسن حبر بن عدی را پی مردم فرستاد تا برای جنگ آماده شوند. مردم در کوفه جمع شدند و امام با خواندن (وَ اضْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ) چنین گفت: «شما جز با صبر بر آنچه از آن کراهت دارید به آن چه دوست دارید، نخواهید رسید. به من خبر رسیده معاویه در حرکت به سوی کوفه هست. همگی به سوی نخيله^۱ حرکت کنید.» (مقاتل الطالبین، ص ۶۹) امام از سستی مردم نگران بود. هیچ‌کس سخن نگفت. عدی بن حاتم به سخن درآمد و گفت: «من پسر حاتم هستم، این چه وضعیت زشتی است؟ آیا دعوت امامتان و فرزند پیامبرتان را اجابت نمی‌کنید؟» پس رو به امام کرد و ضمن آمادگی راهی نخيله شد.

در ابتداء لشکر امام حدود ۱۲ هزار در نخيله جمع بودند. امام خود نیز راهی نخيله شد و پس عمره خود مغیره بن نوفل را در کوفه گذاشت تا مردم را برای رفتن به سوی نخيله تشویق کند. تنها اندکی از مردم به امام پیوستند، و امام خود ناچار شد تا بار دیگر به کوفه برگردد و مردم را به جنگ تشویق کند. بعد از این کارها، امام حسن علیه السلام فرماندهی سپاه خود را به عبیدالله بن عباس داد، در عین حال که عبیدالله بن عباس از خاندان خود امام بود، دو نفر دیگر به عنوان معاون برای عبیدالله برگزید، تا اگر عبیدالله بن عباس خیانت

۱. نخيله، مقرر فرماندهی امام حسن علیه السلام بود.

کرد، این دو نفر فرماندهی لشکر را به دست بگیرند. یکی از آن دو نفر، قیس بن سعد و دیگری سعد بن قیس بود.

امام حسن علیه السلام سپاه خود را به فرماندهی عبیدالله بن عباس و به معاونت قیس بن سعد و دیگر به سعد بن قیس راهی مبارزه با دشمنان کرد و خود عازم مدائن شد. پیش از رفتن به مدائن به عبیدالله بن عباس نصیحت‌هایی کرد: «بر خوردت را نرم کن، مردم را زیر چتر خود نگه دار، با این دو نفر (قیس بن سعد - سعد بن قیس) مشورت کن، جنگ را شروع مکن، بگذار اول آنان جنگ را شروع کنند.» بعد از نصیحت، سپاه امام راهی مسکن شده و در برابر معاویه ایستادند و آنگاه همانجا بماند تا امام به لشگریانش رسید و بعد خود عازم مدائن شد. (همان، ص ۷۱)

امام حسن علیه السلام خود راهی ساباط (مدائن) شد. معاویه سپاهی را به فرماندهی عبدالله بن عامر بن کریند به سوی انبار فرستاد تا از آنجا به سوی مدائن پیشروی کند. امام که وضع را چنین دید، خود عازم مدائن شد. (اخبار الطوال، ص ۲۱۶) امام که به مدائن رسید، معاویه مغیره بن شعبه و عبدالله بن عامر را به ساباط فرستاد تا درباره صلح با امام حسن علیه السلام گفت‌وگو کنند. وقتی آنان دست خالی از نزد امام خارج شدند، زیر لب برای تحریک خوارج چنین گفتند: «خدا به وسیله فرزند پیامبر خون مردم را حفظ کرد و فتنه را به وسیله او آرام کرد و صلح را پذیرفت.» سپاه امام که این حرف‌ها را شنیدند، مضطرب شدند و مردم در راستگوی آنان تردید کردند؛ پس از آن بود که بر سر امام شورش کردند و وسایل امام را غارت کردند. (تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۲۱۵) یکی از خوارج به نام جراح بن سنان اسدی در حالی که فریاد می‌کشید که تو همانند پدرت علی کافر شده‌ای، با خنجری به امام حسن علیه السلام حمله کرد و رانش را زخمی کرد که از آن خون بسیاری رفت. و جراح بن سنان توسط یکی از یاران امام حسن علیه السلام کشته شد. امام حسن را به مدائن بردند و در خانه والی آنجا سعد بن مسعود ثقفی (عموی مختار ثقفی) درمان نمودند. بعد از آن، اخبار حمله به امام حسن علیه السلام به طور قصدی و

عمدی از سوی معاویه منتشر شد و لشکریان امام حسن علیه السلام هیجان زده شدند. معاویه تا اخنوخیه پیش روی نمود و در آنجا با لشکریان عبیدالله بن عباس که در آنجا خیمه زده بودند روبه رو شد و معاویه خواست با مذاکرات سپاه امام حسن علیه السلام را فریب دهد که موفق نشد. معاویه، عبدالرحمان بن سمره را نزد عبیدالله بن عباس و لشکر امام حسن فرستاد تا به دروغ به سپاهیان امام بگوید که امام حسن علیه السلام صلح کرده است. معاویه می خواست با این حيله لشکریان امام تسلیم معاویه شوند. وقتی سپاهیان امام چنین چیزهایی را نپذیرفتند، معاویه مخفیانه نامه‌ای به عبیدالله بن عباس نوشت و گفت که حسن درخواست صلح کرده هست، اگر اکنون به من بیبوندی یک میلیون درهم به تو خواهم داد که نیم میلیون را الان خواهم داد و نیم میلیون را وقتی وارد کوفه شدم خواهم داد. عبیدالله بن عباس شبانه به سپاه معاویه پیوست. در حالی که مردم منتظر آمدن او بودند، به مردم خبر رسید که عبیدالله بن عباس شبانه به سپاه معاویه پیوسته، قیس بن سعد با مردم نماز خواند و بعد نماز به بدگوی از عبیدالله بن عباس پرداخت.

بعد از رفتن عبیدالله بن عباس به طرف معاویه حدود ۸ هزار نفر از سپاهیان امام به معاویه پیوستند. (انساب الاشراف، ج ۳، ص ۳۷)

معاویه بعد از فریب دادن عبیدالله بن عباس خواست قیس بن سعد را نیز فریب دهد؛ اما قیس فریب حلیه‌های معاویه را نخورد و نامه‌ای به معاویه نوشت و گفت که در دینش فریب وجود ندارد. معاویه دید قیس فریب نمی خورد؛ به خاطر همین به تحقیر قیس پرداخت. قیس هم در مقابل معاویه سکوت اختیار نکرد، بلکه قیس نیز به تحقیر معاویه پرداخت. بعد از اینکه معاویه فهمید که قیس بن سعد فریب نمی خورد، هیئتی برای صلح به طرف امام حسن علیه السلام فرستاد.

اشراف و بزرگان عراق، وضع را که چنین دیدند (احتمال پیروزی معاویه) مرتب به معاویه ملحق می شدند یا با نامه بیعت می کردند. اولین شخصی که از بزرگان عراق بود و با

معاویه بیعت کرد، خالد بن معمر بود، بیعت خالد بن معمر به معنای این بود که تمام قبیله‌ای ربیعہ بیعت کردند.

در نتیجه، معاویه با شایعاتی که خود آن‌ها را درست کرده بود، توانست مردم و سپاه امام حسن را گول بزند. یکی از شایعاتی که معاویه در میدان جنگ درست کرده بود این بود که امام حسن علیه السلام صلح کرده است و شایعه دیگر معاویه این بود که علاوه بر عبیدالله بن عباس، قیس بن سعد نیز صلح کرده است. معاویه چنان مردم را فریب داده بود که مردم به معاویه نامه نوشته و گفته بودند حاضرند امام حسن علیه السلام را دست‌بسته به معاویه تحویل دهند. بعد از ماجراها قیس بن سعد به امام حسن نامه‌ای فرستاد و در متن نامه چنین نوشت: «اشراف عراق، سپاه عراق با معاویه بیعت کرده‌اند. تکلیف چیست؟»

امام حسن علیه السلام، بزرگان و اشراف عراق را جمع کرد و فرمودند: «من با شما جماعت چه کار کنم؟ این نامه قیس بن سعد است که می‌گوید شما با معاویه بیعت کرده‌اید، به خدا سوگند این کار از شما عجیب نیست. شما در صفین، پدرم را به حکمیت اجبار کردید و زمانی که آن حضرت را پذیرفتید بر او اعتراض کردید و پدرم شما را برای بار دوم به جنگ با معاویه خواست، سستی کردید تا آنکه پدرم به شهادت رسید. بعد از پدرم با من بیعت کردید و من بیعت شما را پذیرفتم و قدم در این راه گذاشتم. خدا آگاه است که من به چه نیت با شما بیعت کردم؛ اما ببینید شما با من چکار کردید. ای مردم عراق همین‌ها برای من کافی است، شما مرا در دینم فریب می‌دهید.» (الفتوح، ج ۴، ص ۱۵۷)

صلح‌نامه و مفاد صلح

با توضیحی که خواهد آمد و با توجه به آنچه گفته شد، برای امام حسن راهی جزء پذیرش صلح و کنارگیری از حکومت باقی نماند. به همین جهت با شرایطی که خواهد آمد، امام حسن علیه السلام پیشنهاد صلح را پذیرفت و برای مدتی محدود حکومت را به معاویه واگذار فرمود.

علت صلح امام حسن علیه السلام

۱. حفظ جان خود و شیعیان

شیعیان خاص امیرالمؤمنین علی علیه السلام اغلب در جنگ جمل، جنگ صفین و جنگ نهروان به شهادت رسیده بودند و گروه اندکی از آنان باقی مانده بودند و اگر جنگی به وقوع می پیوست، با توجه به ضعف مردم عراق، قطعاً امام حسن علیه السلام و شیعیان خسارت‌های جبران ناپذیری را تحمل می کردند؛ زیرا معاویه در این صورت آنان را به شدت سرکوب می کرد. ابی سعید عقیصا می گوید: «به نزد امام حسن علیه السلام رفتم و به آن حضرت عرض کردم: ای فرزند رسول خدا چرا با اینکه می دانستی حق با شماست، با معاویه گمراه و ستمگر صلح کردی؟ امام در پاسخ فرمود: اگر این کار را نمی کردم، احدی از شیعیان ما بر روی زمین باقی نمی ماند و همه را می کشتند.» (صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۲۱۱)

۲. عدم حمایت مردم از امام حسن علیه السلام

امام حسن علیه السلام برای اینکه مردم را برای جنگ با معاویه امتحان کند، فرمود: اگر آماده نبردید، صلح را رد کنیم و با تکیه بر شمشیرمان کار او را به خدا واگذاریم؛ اما اگر ماندن را دوست دارید، صلح او را بپذیریم و برای شما تأمین بگیریم. در این هنگام مردم از هر سوی مسجد به فریاد درآمدند و با ندای «البقیه، البقیه» صلح را امضا کردند. (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۴۰۶) امام حسن علیه السلام در خطبه‌ای به عدم حمایت مردم و نبود اصحاب باوفا چنین اشاره کرده‌اند: «اگر یار و یآوری می یافتم، حکومت را به معاویه واگذار نمی کردم؛ زیرا حکومت بر بنی امیه حرام است.» (راوندی، الخرائج و الجرائح، ج ۲، ص ۵۷۶) همچنین آن حضرت در پاسخ شخصی که به صلح اعتراض کرد، چنین فرمود: «من به این علت حکومت را به معاویه واگذار کردم که یارانی برای جنگ با او نداشتم. اگر یارانی داشتم، شبانه روز با او می جنگیدم تا کار یک سره شود.» (طبرسی، الإحتجاج، ج ۲، ص ۲۹۱)

۳. حفظ دین

یکی از علل مهم صلح امام حسن علیه السلام را می توان حفظ دین بیان کرد؛ زیرا جامعه اسلامی در شرایطی قرار داشت که ممکن بود جنگ با معاویه، اصل دین را از بین ببرد. جنگ با معاویه نه به نفع کوفیان بود و نه به نفع شامیان، بلکه زمینه حمله نظامی رومیان را به جهان اسلام فراهم می کرد. امام حسن علیه السلام می فرماید: «ترسیدم ریشه مسلمانان از زمین گنده شود و کسی از آنان باقی نماند؛ از این رو با مصالحه ای که انجام گرفت، خواستم دین خدا حفظ شود.» (شریف قرشی، حیاة الحسن، ص ۳۵)

۴. احساس خستگی مردم از جنگ

مسلمانان طی چهل سال که از هجرت رسول خدا صلی الله علیه و آله به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی می گذشت، علاوه بر غزوه ها و سریه های زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در عصر خلفای سه گانه نیز جنگ های طولانی مدت با رومیان، ایرانیان و برخی از اقوام و ملت های هم جوار جزیره العرب را پشت سر گذاشته بودند و در عصر خلافت امام علی علیه السلام نیز سه جنگ بزرگ داخلی را تحمل کرده بودند؛ به همین دلیل، روحیه رزمی و جنگی چندانی از آنان مشاهده نمی شد و جز عده ای از شیعیان مخلص و جوانان رزمجو، بقیه در لاک عافیت طلبی فرو رفته و به وضع موجود رضایت داده بودند. به همین لحاظ هنگامی که امام حسن علیه السلام و یاران نزدیکش چون حجر بن عدی و قیس بن سعد انصاری، مردم را به بسیج عمومی و حضور در اردوگاه سپاه دعوت کردند، عده کمی پاسخ مثبت دادند و بقیه رغبتی به آن نشان ندادند. (مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۶) امام حسن علیه السلام در نکوهش سپاهیان فرمود: «شگفت از ملتی که نه حیا دارند و نه هیچ مرتبه ای از مراتب دین را، اگر من امر حکومت را به معاویه تسلیم نمایم، پس به خدا قسم هیچ گاه شما در دولت بنی امیه، گشایشی نخواهید یافت. سوگند به خداوند متعال، با بدترین عذاب و آزار به شما بدی خواهند کرد.» (رواندی، الخرائج و الجرائح، ج ۲، ص ۵۷۶)

۵. خطر خوارج

یکی از علل صلح امام حسن علیه السلام این بود که وی می‌دید خوارج اطرافش را احاطه کرده‌اند و دانست اگر جنگ با معاویه را ادامه دهد و مشغول آن معرکه شود، خوارج بر سرزمین‌های اسلامی دست می‌یازند و بر آن‌ها چیره می‌شوند و اگر وی به جنگ با خوارج بپردازد و مشغول دفع آنان گردد، معاویه بر سرزمین‌های اسلامی و مناطق تحت حکومت وی چیره می‌شود. (ابن عربی، احکام القرآن، ج ۳، ص ۱۵۲)

۶. لشگری ناهماهنگ

در همراهی امام حسن علیه السلام همه‌گونه مردم بودند؛ جمعی شیعیان او و پدرش و جمعی طرفداران حکمیت (خوارج) که به هر حيله‌ای درصدد جنگ با معاویه بودند و گروهی طرفداران هرج و مرج و آشوب و طمع‌کاران غنیمت‌جنگی و برخی شکاک و عده‌ای با تعصب‌های قبیله‌ای که دنباله‌رو سران قبایل بودند و دین، انگیزه آنان نبود. (آل یاسین، صلح امام حسن علیه السلام، ص ۱۷۰)

امام حسن علیه السلام چاره‌ای جز پذیرفتن صلح و واگذار کردن جنگ نداشت؛ زیرا پیروان آن حضرت، مردمانی سست‌عنصر و کم‌عقیده به حضرت بودند و چنان‌که دیده شد، درصدد مخالفت با او برآمدند و بسیاری از آنان، ریختن خون امام را حلال دانستند و می‌خواستند امام را تسلیم دشمن کنند و پسر عمویش (عبیدالله بن عباس) دست از یاری حضرت برداشت و به دشمن پیوست، و به‌طور عموم آن مردم به دنیای زودگذر روی آوردند و از نعمت‌های آخرت چشم پوشیدند. (مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۱۰) در بین لشکر امام حسن علیه السلام که در ظاهر مطیع امام بودند، گروهی از سران قبائل کوفه بودند که پنهانی به معاویه نوشتند: «ما سر به فرمان و گوش به دستور تویم.» و او را به آمدن به سوی خود برانگیختند و بر عهده گرفتند امام حسن علیه السلام را آن‌گاه که معاویه به لشکرش نزدیک شد، تسلیم معاویه کنند یا غافلگیرش کرده و حضرت را بکشند. (مفید، الإرشاد، ج ۲، ص ۹) زید بن وهب جهنی گوید: «هنگامی که امام

حسن را خنجر زدند و آن حضرت در مدائن بستری و دردمند بود، به نزد او رفته، گفتم: چه تصمیمی دارید که مردم متحیر و سرگردان‌اند؟ حضرت در پاسخ من چنین فرمود: من به خدا معاویه را برای خودم بهتر از اینان می‌دانم که خیال می‌کنند شیعه من‌اند و نقشه قتل مرا می‌کشند و اثاثیه مرا غارت کرده، مالم را می‌برند.» (طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۲۹۰)

مفاد صلح‌نامه

۱. حکومت به معاویه واگذار می‌شود، بدین شرط که به کتاب خدا و سنت پیغمبر^۱ و سیره خلفای شایسته عمل کند. (تاریخ الخلفاء سیوطی، ص ۱۹۴، ابن کثیر، ج ۸، ص ۴۱، الاصابه، ج ۲، صص ۱۳-۱۲، ابن قتیبه، ص ۱۵۰).
 ۲. پس از معاویه حکومت متعلق به حسن است (ابن‌المهنا، عمدة الطالب، ص ۵۲) و اگر برای او حادثه‌ای پیش آمد، متعلق است به حسین^۲ و معاویه حق ندارد کسی را به جانشینی خود انتخاب کند.
 ۳. مردم در هر سرزمینی باشند، شام، عراق، حجاز یا یمن، در امان خواهند بود.
 ۴. یاران علی و شیعیان حضرت علی^{علیه‌السلام} هر جا باشند، بر جان و مال و زنان و فرزندان خود ایمن‌اند.
 ۵. هرگز علیه امام حسن و امام حسین^{علیه‌السلام} و هیچ یک از خاندان اهل بیت^{علیهم‌السلام} آشکارا و نهان توطئه‌ای نکند (ستمی و آزاری نرساند) و در هیچ نقطه‌ای از روی زمین برای آنان وحشتی ایجاد نکند.
 ۶. معاویه باید ناسزا به امیرالمؤمنین و لعنت بر او را در نمازها ترک کند (اعیان الشیعه، ج ۴، ص ۴۳) و حضرت علی را جز به نیکی یاد ننماید.^۳
۱. تح الباری (شرح صحیح بخاری)، بنا بر نقل ابن عقیل در النصایح الکافیه و بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۱۱۵.
 ۲. دائنی بنا بر نقل ابن ابی‌الحدید در نهج‌البلاغه (ج ۴، ص ۸)؛ بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۱۱۵.
 ۳. ابوالفرج اصفهانی، مقاتل‌الطالبیین، ص ۲۶؛ شرح نهج‌البلاغه، ج ۴، ص ۱۵. دیگر مورخان گفته‌اند: «حسن از معاویه خواست که علی را دشنام نگوید. معاویه این را نپذیرفت، ولی قبول کرد که وقتی حسن حاضر است و می‌شنود به علی دشنام داده نشود.» ابن‌اثیر می‌گوید: «سپس به همین نیز وفا نکرد.»

۷. از بیت‌المال کوفه که موجودی آن پنج میلیون درهم است مستثنی است و «تسلیم حکومت» شامل آن نمی‌شود و معاویه باید هر سالی دو میلیون درهم برای امام حسن بفرستد و یک میلیون درهم در میان بازماندگان شهدایی که در کنار امیرالمؤمنین در جنگ‌های جنگ جمل و صفین کشته شده‌اند، تقسیم کند و اینها همه باید از محل خراج دارابجرد^۱ تأمین شود. (مرتضی مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار، ص ۹۱-۸۷ و ۹۶-۹۵)

مکان صلح‌نامه

قرارداد صلح در ناحیه مسکن امضا شد و با حضور گروهی عظیم از مردم شام، مقررات صلح اعلام و اجرا شد. (شریف قرشی، حیاة الحسن، ص ۴۷۱)

زمان صلح‌نامه

درباره زمان صلح، اختلاف وجود دارد، چنانکه موقع عقد و اجرای صلح را هم ربیع الاول سال ۴۱ هجری، هم ربیع‌الآخر و هم جمادی‌الاولی ذکر کرده‌اند. (همان، ص ۴۷۱)

عمل معاویه بن ابوسفیان به صلح‌نامه

بعد از صلح، معاویه در مسجد کوفه سخنرانی کرد و اعلام کرد: «هرگونه شرطی را که به حسن متعهد شده‌ام، زیر پا می‌نهم». وی از امام علی علیه السلام با ناسزا یاد کرد و سپس به امام حسن علیه السلام بی‌ادبی نمود. آنگاه امام حسن به پا خاست و خطابه‌ای رسا و طولانی ایراد کرد. (اربلی، کشف الغمه، ج ۲، ص ۳۴۱)

تعطیل کردن حدود الهی، جایز شمردن ربا، اذان در نماز عید، خطبه قبل از نماز عید، زکات بر هدیه‌ها، هرزگی و بی‌شرمی و حدیث‌سازی (شریف قرشی، حیاة الحسن، صص ۴۰۲ تا ۴۱۰)

۱. شهری در فارس و نزدیک به حدود اهواز است.

از بدعت‌ها و کارهای خلاف سنت معاویه بود. معاویه با جانشین کردن پسرش یزید بعد از خود، بند دوم قرارداد را نیز نقض کرد. (آل یاسین، صلح امام حسن، ص ۴۰۹)

معاویه می‌دانست که حکومتش فقط به ناسزاگویی و انتقام‌جویی در خصوص امام علی علیه السلام استوار می‌شود و کارگزاران معاویه به حدی در دشنام به امام علی پافشاری می‌کردند که آن را از اجزای نماز جمعه می‌دانستند و هر کس از این کار خودداری می‌کرد، از مقامش برکنار می‌شد. (شریف قرشی، حیاة الحسن، صص ۵۵۴ و ۵۵۵)

معاویه عهد کرده بود که ساله خراج دارابگرد را به حسن بن علی بدهد که مردم بصره از انتقال خراج دارابگرد نزد امام حسن جلوگیری کردند و گفتند: «این غنیمت به ما تعلق دارد.» (طبری، تاریخ طبری، ص ۱۲۶) و این کار به دستور معاویه بود. (ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۳، ص ۴۰۵)

معاویه اگرچه تعهد کرده بود شیعیان در امان باشند، بخشنامه‌ای به همه کارگزاران و فرماندارانش در شهرهای اسلامی فرستاد و ضمن آن چنین نوشت: «متوجه باشید که هر کس ثابت شد علی علیه السلام را دوست دارد، نامش را از دفتر حقوق‌بگیران حذف و مستمری و روزی او را قطع کنید.» و نامه دیگری به آن بخشنامه پیوست کرد و در آن چنین دستور داد: «هر کس متهم به دوستی این گروه شد، او را به زندان بپفکنید و خانه‌اش را ویران کنید.» (شریف قرشی، حیاة الحسن، ص ۵۶۸)

معاویه چندبار قصد داشت امام حسن را با مسموم کردن به شهادت برساند؛ ولی موفق نمی‌شد. (مفید، الارشاد، ص ۳۵۷) در نهایت با وعده دادن به جعهده همسر امام حسن، او را فریب داد و جعهده امام حسن را مسموم کرد و به شهادت رساند. (مفید، الارشاد، ج ۲، ص ۱۳) و معاویه با شهادت امام حسن علیه السلام تمام شرایطی که با امام بسته بود، زیر پا گذاشت.

فهرست منابع

۱. آل یاسین، راضی، صلح امام حسن علیه السلام، ترجمه سیدعلی خامنه‌ای، ج ۱۳، انتشارات گلشن، ۱۳۷۸ ه.ش.
۲. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۵ ق.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن.
۴. جعفریان، رسول، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم السلام، انتشارات انصاریان، چاپ سوم، زمستان ۱۳۸۹ ه.ش.
۵. محلاتی، سیدهاشم، زندگانی امام حسن مجتبی علیه السلام، قم: بوستان کتاب، انتشارات حوزه علمیه قم ۱۳۸۳ ه.ش.
۶. مطهری، مرتضی، سیری در سیره ائمه اطهار علیهم السلام، تهران: صدرا، ۱۳۸۷ ه.ش.
۷. پیشوایی، مهدی، سیره پیشوایان، چاپ دوازدهم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، تابستان ۱۳۸۰ ه.ش.
۸. راوندی، قطب‌الدین، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسه امام مهدی (عج)، ۱۴۰۹ ق.
۹. شریف قرشی، باقر، الحیاة الحسن، ترجمه فخرالدین حجازی، انتشارات بعثت، ۱۳۷۶ ه.ش.
۱۰. صدوق، محمد بن علی، علل الشرائع، به تحقیق سید محمد صادق بحر العلوم، نجف اشرف: منشورات مکتبه الحیدریه، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶ م.
۱۱. طبرسی، الاحتجاج، انتشارات اسوه، ۱۴۱۳ ق.
۱۲. عاملی، جعفر مرتضی، تحلیلی از زندگی امام حسن مجتبی علیه السلام، ترجمه سپهری، انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۶ ه.ش.
۱۳. مفید، الارشاد، ترجمه خراسانی، انتشارات علمیه اسلامی، ۱۳۸۰ ه.ش.

نقش حضور طلاب در جامعه و رابطه آن با تهاجم فرهنگی

شیمیا طالبی نسب*

چکیده

وظیفه اصلی طلاب در جامعه، تبلیغ دین اسلام و نشان دادن چهره واقعی اسلام به مردم جهان است و در مقابل، کار مهاجمان عرصه فرهنگی، نشان دادن فرهنگ بیگانه به عنوان فرهنگ برتر است. تهاجم فرهنگی به معنی یورش فرهنگی یک یا چند ملت بیگانه همراه با هدف و برنامه‌ریزی برای از بین بردن فرهنگ ملت مقابل است؛ اما باید توجه داشت که تهاجم با تبادل فرهنگی متفاوت است، از جمله این تفاوت‌ها، تفاوت در اهداف آنهاست. در تهاجم، هدف تخریب فرهنگ مقابل است و در تبادل، انتقال و نشر فرهنگ است. چنانکه در تاریخ دیده می‌شود، ملت‌هایی با رفت و آمد با مردم مسلمان، اسلام آورده و راه درست را برگزیدند. وظیفه طلبه‌ها در مقابل تهاجم فرهنگی، شناخت دقیق دین اسلام و انتقال آن به مردم جامعه است و نیز آگاه کردن مردم به ویژه جوانان از خطرات این تهاجم؛ زیرا نزدیکی به خداوند و اهل بیت علیهم‌السلام بهترین سد در مقابل این گونه افکار پلید است. از دیگر راه‌های مقابله با تهاجم فرهنگی می‌توان حفظ فرهنگ خود، امر به معروف و نهی از منکر و وحدت حوزه و دانشگاه را نام برد که هر کدام اگر درست و به جا در جامعه اجرا شود، بسیاری از آسیب‌های تهاجم فرهنگی را سرکوب خواهد کرد.

کلید واژه‌ها

فرهنگ، تهاجم فرهنگی، جامعه، دین، طلاب.

* طلبه حوزه علمیه خواهران اصفهان.

مقدمه

کسی که وارد حوزه علمیه می‌شود و در گروه طلاب علوم دینی قرار می‌گیرد و با آن‌ها مشارکت می‌کند، باید انگیزه او تحصیل علم دین، آن هم برای خدا و در خدمت به قرآن و اهل بیت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ باشد. قرآن کریم دو هدف روشن را برای طالبان علوم دینی بیان فرموده است: یکی تفقه در دین و دیگری ارشاد و انداز مردم، چنانکه می‌فرماید: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾؛ شایسته نیست مؤمنان همگی (بسوی میدان جهاد) کوچ کنند؛ چرا از هر گروهی از آنان، طایفه‌ای کوچ نمی‌کند (و طایفه‌ای در مدینه بماند)، تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود، آن‌ها را بیم دهند؟! شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند، و خودداری کنند! (توبه/۱۲۲)

بس در این آیه دو هدف مشخص شده است: یکی دین‌شناسی و دیگری ارشاد خلق؛ بنابراین، انگیزه‌های دیگر باطل است و امروزه جامعه، تشنه ایفای این نقش از طلبه است. در هر جامعه دینی، «دین» به عنوان جوهره اصلی و مقوم ذاتی جامعه مطرح است؛ لذا با شروع فرآیند «تهاجم فرهنگی»، اولین مؤلفه یا عاملی که مورد هجوم قرار می‌گیرد، دین است و این امر می‌طلبد تا درخصوص «دین» از خود حساسیت بیشتری نشان دهیم.

دین، موضوع تهاجم فرهنگی قرار می‌گیرد؛ ولی تجارب تاریخی به‌خوبی نشان می‌دهند که خود همین عامل به‌عنوان «ابزاری بس کارآمد» در دست مهاجمان قرار گرفته است و از اینجاست که پدیده‌ای تحت عنوان «دین علیه دین» ظهور می‌نماید که معنای آن عملکرد دین به‌عنوان کارگزار فرآیند تهاجم فرهنگی است.

پدیده فوق‌الذکر، ذهن هر فرد پژوهشگری را که در حوزه مسائل اجتماعی فعالیت می‌نماید و درخصوص مسائل دینی حساسیت دارد، بر می‌انگیزد تا از نسبت این دو مقوله

بیرسد و پاسخ آن را چراغ راه دست‌اندرکاران مقابله با تهاجم فرهنگی قرار دهد. باشد تا از این طریق ضمن شناساندن هرچه بهتر «تهاجم فرهنگی»، ابعاد و زوایای مخفی و ناشناخته‌تر آن برای همگان آشکار گردد. (افتخاری، ۱۳۷۷: ۱۳ و ۱۴)

وظیفه اصلی طلاب در جامعه، تبلیغ دین اسلام و نشان‌دادن چهره واقعی اسلام به مردم جهان است و وقتی دشمنان شروع به تبلیغات ضد دین می‌کنند، نقش این افراد در جامعه، پررنگ‌تر خواهد شد. امروزه مهم‌ترین مسئله‌ای که دین را به مخاطره انداخته است، تهاجم فرهنگ غربی است؛ تهاجمی که هدف آن از بین بردن فرهنگ اسلامی - ایرانی است.

تهاجم و هجوم ملتی به ملتی دیگر به صورت‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، نظامی و فرهنگی صورت می‌پذیرد؛ اما تهاجم فرهنگی، خطرناک‌تر از بقیه است؛ چون در تهاجمات نظامی، اقتصادی و سیاسی، ملت موردتهاجم قرار گرفته، از عملکرد دشمن و نیت‌های وی آگاهی دارد؛ اما در تهاجم فرهنگی به دلیل ظرافت‌کاری دشمن، چنین تهاجمی آشکار نبوده و ممکن است ملتی سال‌های خیلی زیادی تحت چنین تهاجمی قرار گرفته باشند، ولی خودشان متوجه تهاجم نبوده و بلکه حتی مظاهر تهاجم دشمن را به‌عنوان مد یا روشنفکری قبول کنند تا حدی که کسی اگر، آگاهی پیدا کرد و خواست با آن مقابله کند با وی به‌عنوان ضد مد یا انسان عصر حجری برخورد می‌کنند (برخوردار، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۲).

اما قبل از پرداختن به اصل مسأله لازم است تعریفی از فرهنگ ارائه کنیم.

تعریف فرهنگ

اصطلاح «فرهنگ» دارای معانی و مفاهیمی متفاوت و متنوع است و در سیر تکوینی خود در تاریخ، معانی گوناگونی داشته است. پاره‌ای از معانی فرهنگ عبارت است از: ادب، تربیت، دانش، معرفت، مجموعه آداب، رسوم و آثار علمی و ادبی یک ملت، کتاب لغت و ...

گستره قلمرو فرهنگ به وسعت حیات اجتماعی انسان است و همه میراث‌های اندیشه و عمل انسان از آغاز تا امروز را شامل می‌شود (شفیعی مطهر، ۱۳۷۹: ۲۳). به همین دلیل، تعاریف مختلفی از نظر سیاسی، اجتماعی و ادبی از آن ارائه شده است؛ اما به‌طور خلاصه و خیلی ساده می‌توان گفت که فرهنگ، اصطلاحاً مایه‌های فکری و ارزشی‌ای است که رفتارهای اختیاری و اجتماعی انسان، تحت تأثیر آن‌ها قرار می‌گیرد و شامل شناخت‌ها و باورهای انسان، ارزش‌ها و گرایش‌ها و رفتارها و کردارها است (سایت رشد، شبکه ملی مدارس، تهاجم فرهنگی www.roshd.ir)

تعریف تهاجم فرهنگی

تهاجم، مصدر باب تفاعل از مصدر ثلاثی مجرد «هجوم» به معنی یورش و حمله گرفته شده است. تهاجم یعنی حمله و یورش متقابل دو گروه یا دو طرف، به یکدیگر حمله‌کردن.

با توجه به معانی جداگانه «تهاجم» و «فرهنگ» اصطلاح تهاجم فرهنگی را می‌توانیم این‌گونه تعریف کنیم: «یورش فرهنگی دو ملت یا دو قوم بر یکدیگر به‌منظور تغییر و تبدیل عناصر و پدیده‌های فرهنگی قوم مقابل» (شفیعی مطهر، ۱۳۷۹: ۳۷).

اما تعریفی که امروزه در جامعه ما از اصطلاح «تهاجم فرهنگی» در ذهن متبادر می‌شود، عبارت است از تلاش برنامه‌ریزی‌شده و سازمان‌یافته تمام یا بخشی از یک یا چند گروه اجتماعی - فرهنگی یا ملت یا جامعه یا تمدن یا دولت بیگانه برای تحمیل مبانی و اصول اجتماعی، باورها، ارزش‌ها، اخلاقیات و رفتارهای مدنظر خویش بر سایر گروه‌ها و جوامع. همچنین ارائه اطلاعات انبوه به ملت‌ها و تغییر در نظام ارزش‌های آن‌ها به‌طوری که تصمیم‌گیری‌ها در کشور مورد تهاجم منجر به تأمین منافع سیاسی، اقتصادی و ... کشورهایی شود که از این حربه استفاده می‌کنند (ولی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱)

ویژگی‌های تهاجم فرهنگی

تهاجم فرهنگی در مقایسه با تهاجم نظامی یا اقتصادی دارای ویژگی‌های منحصربه‌فردی است که عبارتند از: ۱. کاری آرام و بی‌سر و صداست؛ ۲. برای اکثریت مردم، نامرئی و نامحسوس است؛ ۳. با برنامه و ابزارهای گسترده‌ای است (از حرب‌های سیاسی، نظامی، روانی، تبلیغاتی و اقتصادی بهره می‌گیرد)؛ ۴. گسترده و همه‌جانبه و فراگیر است (برخلاف تهاجم نظامی که فقط بخشی از مرزهای مجاور در تیررس دشمن قرار می‌گیرد)؛ ۵. کارساز است و برخلاف تهاجم نظامی حساسیت‌ها را به خواب می‌برد؛ ۶. درازمدت و دیرپاست؛ ۷. ریشه‌ای و عمیق است و ذهن و قلب انسان‌ها را نشانه گرفته و تسخیر می‌کند.

به همین دلیل است که پس از جنگ جهانی دوم، آیزنهاور رئیس‌جمهور وقت آمریکا اعلام کرد که بزرگ‌ترین جنگی که در پیش داریم جنگی است برای تسخیر اذهان انسان‌ها (همان، ص ۲).

تفاوت تبادل فرهنگی و تهاجم فرهنگی

مقام معظم رهبری (مدظله العالی) در این باره می‌فرمایند:

تهاجم فرهنگی با تبادل فرهنگی متفاوت است. تبادل فرهنگی لازم است و هیچ ملتی از اینکه معارفی را در تمام زمینه‌ها از جمله فرهنگ و مسائلی که عنوان فرهنگ به آن اطلاق می‌شود از ملت‌های دیگر بیاموزد، بی‌نیاز نیست. در تاریخ هم همیشه همین‌طور بوده و ملت‌ها در رفت‌وآمدهایشان با یکدیگر، آداب زندگی، خلیقات، نحوه لباس پوشیدن، آداب معاشرت، زبان، معارف و دین را از هم فرا گرفته‌اند. این، مهم‌ترین مبادله ملت‌ها با هم بوده که از تبادل اقتصادی کالا هم مهم‌تر بوده است. بسیار اتفاق افتاده که این تبادل فرهنگی به تغییر مذهب یک کشور، انجامیده است. مثلاً در شرق آسیا، یعنی در ناحیه شرقی منطقه اسلامی، بیشترین چیزی که اسلام را به کشورهای مثل اندونزی، مالزی و حتی قسمت‌های

مهمی از شبه‌قاره برده دعوت مبلغین نبود؛ بلکه رفت‌وآمد آحاد ملت ایران بود. تـجـار و سیاحان ایرانی به این مناطق رفتند و شما می‌بینید در سایهٔ همین رفت‌وآمدها یک ملت بزرگی که امروز شاید بزرگ‌ترین ملت اسلامی در آسیا باشد، یعنی کشور اندونزی، مسلمان شدند. اسلام را برای اولین بار نه مبلغین دینی به آنجا بردند و نه شمشیر و جنگ، بلکه همین رفت‌وآمدها برد. خود ملت ما در طول زمان از ملت‌های دیگر خیلی چیزها آموخته است و این برای تازه‌ماندن معارف و حیات فرهنگی در سرتاسر عالم یک روند ضروری است. این معنی تبادل فرهنگی است که خوب و مطلوب است (خامنه‌ای، ۱۳۷۱: ۳۲ و ۳۳).

با این مقدمه به‌طور خلاصه می‌توان تفاوت تهاجم و تبادل فرهنگی را در موارد ذیل دانست:

۱. در تهاجم، هدف تخریب است؛ اما در تبادل، هدف انتقال و نشر فرهنگ است؛
۲. در تهاجم، مهاجم برای جایگزینی فرهنگ خود، به‌نحوی ظالمانه سعی در ریشه‌کنی فرهنگ مقابل دارد؛ اما در تبادل فرهنگی چنین نیست؛
۳. در تهاجم فرهنگی قصد استیلا و به‌طور کلی غرض سیاسی در نظر است و مهاجم اصولاً بقای فرهنگ مقابل را به هیچ‌عنوان نمی‌پذیرد (ولی‌زاده، ۱۳۸۸: ۲).

هدف غرب از تهاجم فرهنگی

امروزه غرب سعی دارد تا چنین بنماید که اساساً تمدن و فرهنگ غرب، تمدن و فرهنگ منحصر به فرد نوع انسان است و انواع دیگر فرهنگ‌ها و مدنیت‌ها - که بدوی و تاریخی هستند - باید خود را در برابر سلطهٔ جهانی آن، قربانی کنند.

غرب در خود چنین احساسی می‌کند که باید فرهنگ خود را مسلط بر فرهنگ‌های دیگر نماید و فرهنگ‌های دیگر دو راه در برابر خود دارند. یا به باور ایشان، غربی شوند یا

«وحشی» بمانند. این فرهنگ، قصد کرده است تا جهان را در زیر سیطره خود داشته باشد. اروپا (غرب فرهنگی) سعی در ارائه تصویر جهان با مدل خویش و بر طبق مصالح جهان بینی خویش دارد. این تصویر، تصویری آمرانه و «اروپا مرکز» از جهان عرضه می‌دارد.

دشمن مهاجم، می‌داند اگر پایه‌ها و ارکان فرهنگی ما استوار و امنیت و آرامش فرهنگی ما برقرار باشد، مهلک‌ترین ضربات را از فرهنگ ما می‌خورد. قدرت نفوذ او با فرهنگ ما رابطه معکوس دارد. هر قدر فرهنگ در تربیت اجتماعی، سیاسی و اخلاقی افراد بیشتر نفوذ کند و بینش و رشد سیاسی و تفکر و آزاداندیشی و شناخت مردم بیشتر شود، به همان نسبت ریشه‌های قدرت نفوذ او ضعیف‌تر و ناتوان‌تر می‌گردد (شفیعی مطهر، ۱۳۷۹: ۳۹).

قدرت، چه فردی و چه جمعی، وقتی به خود، شکل سازمانی می‌گیرد و به صورت یک دستگاه و منظومه در می‌آید، می‌خواهد هر نوع قدرت دیگری را خرد و منکوب و پاره کند تا خود را به صورت تنها قدرت موجود درآورد.

هدف غرب از تهاجم فرهنگی این است که فرهنگ ملل جهان سوم، فاقد «امنیت و آرامش» به عنوان مایه اصلی و تنظیم‌کننده روابط باشد. انسانی که با فرهنگ استعماری و وارداتی و غرب زدگی تربیت می‌شود، طبعاً انسانی خالی از تمامی مایه‌های تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی انسانی و بومی خود، و نیز انسانی است که باید در ذهن خود به این نکته برسد که هرگز نمی‌تواند انسانی خلق‌کننده ارزش‌ها باشد؛ بلکه او انسانی است مصرف‌کننده ارزش‌های غربی. این چنین فرهنگی باید از کمیت و کیفیت در یک سطح حساب شده باقی بماند (شفیعی مطهر، ۱۳۷۹: ۳۹-۴۱).

حال که مفهوم تهاجم فرهنگی و خصوصیات آن روشن شد، سئوالی که مطرح است این است که طلاب در روشن کردن افکار عمومی جامعه در خصوص تهاجم فرهنگی چه نقشی ایفا می‌کنند؟

در جواب این سؤال می‌توان چنین گفت که طلاب می‌توانند با ارائه راهکارهایی برای مبارزه با تهاجم فرهنگی (با کمک گرفتن از بزرگان دین) و سعی در به ثمر رسیدن این راهکارها در جامعه، نقش مهمی در هدایت افراد جامعه داشته باشند. مهم‌ترین این راهکارها عبارتند از: ۱. کمک به تقویت بینش دینی و سیاسی مردم؛ ۲. حفظ فرهنگ خود؛ ۳. امر به معروف و نهی از منکر؛ ۴. وحدت حوزه و دانشگاه و ...

۱. کمک به تقویت بینش دینی و سیاسی مردم

تقویت باورهای دینی و پی‌ریزی بینشی درست در زمینه تعالیم دینی و سیاسی می‌تواند چون سنگری نفوذناپذیر مردم را در برابر بمباران فرهنگی دشمن محافظت نماید و سودجویان غرب را ناکام و ناامید سازد و مردم را به جهت‌گیری صحیح رفتاری رهنمون شود و از کژروی و ناهنجاری‌ها باز دارد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿...يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ...﴾؛ پروردگارشان به سبب ایمانشان هدایتشان می‌کند» (یونس/۹).

در این آیه، سخن از هدایت انسان در پرتو ایمان به میان آمده است که فرد مؤمن از بسیاری فریبکاری‌ها و لغزش‌ها نجات می‌یابد. البته در کنار پرورش نهال ایمان در دل‌های مؤمنین، آگاه‌ساختن آنان به مسائل سیاسی روز و تبیین هدف شوم دشمن در یورش فرهنگی نیز ضروری است ... (ولی‌زاده، ۱۳۸۸: ۳).

۲. حفظ فرهنگ خود

واقعیت آن است که ما بخشی از فرهنگ جهانی بشر هستیم، نه چیزی جدای از آن و راه اصلی مقابله با هجوم فرهنگی، حفظ سهم خود در فرهنگ جهانی و جذب عناصر مطلوب و طرد عناصر نامطلوب آن است. به‌طور کلی راه حفظ سهم خود در فرهنگ جهانی، نه با شعار

و اعمال شتاب‌زده است، بلکه با گام‌های سنجیده ممکن است و در این راه پژوهش، راهگشای کار است. همواره راهنمای عمل، پژوهش است؛ لذا لازم است که از طریق پژوهش، خواست‌ها و میل‌های جامعه خود را در گروه‌های مختلف سنی بیابیم و راه‌های نفوذ را بشناسیم و نیز راه‌های ارتباط عاطفی بین عناصر هجوم فرهنگی و گروه‌های سنی مختلف را کشف کنیم. در این راه به یک پیمایش سراسری از مردم در گروه‌های مختلف سنی نیازمندیم؛ اما در استفاده از فرهنگ جهانی باید بدانیم که زمانی فرهنگ وجهه مشخصه ملل گوناگون به حساب می‌آید و به تجارت آلوده نشده بود. مبادله بین فرهنگ‌ها، مبادله فرهنگ بوده است؛ یعنی فرهنگ در برابر فرهنگ.

به عبارت دیگر، یک مبادله پایاپای در خدمت غنی‌سازی فرهنگ بشری جریان داشت. تسلط «نظم نوین جهانی»، شکل این مبادله را تغییر داد. فرهنگ تجارت، تجارت فرهنگ را در دستور کار قرار داد؛ لذا هدف فرهنگ جای خود را به هدف اقتصادی داد و فرهنگ به کالا تبدیل شد. به عبارت دیگر اکنون یک نگرش کلی از انسان و فرهنگ یعنی انسان اقتصادی و فرهنگ اقتصادی تبلیغ می‌شود و می‌کوشد فرهنگ جهان سوم را بی‌اعتبار سازد. راه این بی‌اعتبارسازی، ایجاد مجموعه‌های چندمنظوره به‌ویژه در آمریکاست که تولید، توزیع و سرمایه‌گذاری در زمینه‌های فرهنگی را عهده‌دار شده است. هرگونه مخالفت با فرآورده‌های این مجموعه‌های چندمنظوره و بحث در زمینه هویت فرهنگی با سلاح اتهام «کهنه‌پرستی»، «بنیادگرایی» و «ارتجاع» سرکوب می‌شود (گودرزی ملایری، ۱۳۷۴: ۳۳ و ۳۴).

۳. امر به معروف و نهی از منکر

زمانی که اشاعه فحشا و کارهای زشت، رو به فزونی و روی آوردن به کارهای پسندیده و خیر رو به کاهش و سستی نهند، در این مرحله «امر به معروف و نهی از

منکر» که از مهم ترین واجبات و ضروریات دین است، بهترین وسیله برای جلوگیری از تهاجم فرهنگی است؛ زیرا کلمه «معروف» از ماده «عرف» یعنی چیز شناخته شده و مورد توجه مردم است و «منکر» از کلمه انکار و ماده «نکر» چیز ناشناخته شده و مورد انکار نوع مردم است و توده مردم آن را نمی پسندند؛ بنابراین، هر کار زشتی را «منکر» می شمارند.

قرآن کریم هنگامی که امتیازات و ویژگی های گروهی از اهل کتاب (یهود یا نصاری) را یاد آور می شود، می گوید: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران/۱۱۴). پس در سبقت و پیشی گرفتن به این امر مهم می فرماید: ﴿يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ؛ در انجام کارهای نیک [با توجه به سیاق آیات به معنای امر به معروف و نهی از منکر است] از یکدیگر سبقت می گیرند﴾ (آل عمران/۱۱۴).

در خصوص تهاجم فرهنگی و بد جلوه دادن چهره های مثبت و مفید و خوب جلوه دادن چهره های منفی و خطرناک، مناسب است که شأن نزول آیه را بدانیم.

آمده است «هنگامی که عبدالله بن سلام [از دانشمندان یهود]، با جمع دیگری از آن ها اسلام آوردند، یهودیان دیگر، مخصوصاً بزرگان آن ها از این امر سخت ناراحت شدند و در صدد حل آن برآمدند. ناچار آن ها را متهم به شرارت نمودند تا در انتظار یهود پست جلوه کنند و عمل آن ها سر مشقی برای دیگران نشود و لذا علمای یهود این مطلب را در میان آن ها پخش کردند که تنها جمعی از اشرار ما به اسلام گرویده اند! اگر آن ها افراد درستی بودند، آیین نیاکان خود را ترک نمی گفتند و به ملت یهود خیانت نمی کردند که آیه فوق نازل شد و حقیقت حادثه را آشکار کرد.»

قرآن کریم نیز امت پیامبر ﷺ را به سوی امر به معروف و نهی از منکر به صورت الزامی دعوت می کند و می فرماید: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ

يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ؛ و باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی کنند و امر به معروف و نهی از منکر نمایند.» (آل عمران/ ۱۰۴).

ناگفته نماند که از کلمه «منکم امة» بر می آید که همه افراد مورد خطاب، دارای یک هدف نیستند و «امة» بخشی از جمعیت مسلمانان است و بدین ترتیب امر به معروف و نهی از منکر، جنبه عمومی نخواهد داشت، بلکه وظیفه گروه خاصی است، اگرچه انتخاب و تربیت این جمعیت وظیفه همه مردم یا حکومت اسلامی است و به عبارت دیگر این دو وظیفه واجب کفایی است نه عینی.

از آیات دیگر استفاده می شود که این دو وظیفه جنبه عمومی دارد. خداوند می فرماید: «تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ؛ شما بهترین امتی بودید که به سود مردم مبعوث شدید، چه اینکه امر به معروف و نهی از منکر می کنید.» (آل عمران / ۱۱۰).

و نیز در سوره عصر می فرماید: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾؛ همانا تمامی انسان [ها] در زیانند، مگر کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام دادند و توصیه به حق و سفارش به صبر نمودند.» (عصر / ۱ و ۲). آری، توصیه به حق و صبر همان امر به معروف است.

طبق آیات فوق این دو وظیفه، جنبه عمومی دارد و می توان گفت که امر به معروف، واجب عینی است؛ یعنی بر فرد فرد جامعه واجب است نه بر شماری از آنان.

ولی با دقت در آیات درمی یابیم که «امر به معروف» و «نهی از منکر» دو مرحله دارد: «مرحله فردی» که هر کس موظف است به تنهایی ناظر اعمال دیگران باشد و دیگری «مرحله جمعی» که امتی موظفند برای پایان دادن به نابسامانی های اجتماع دست به دست هم بدهند و با یکدیگر تشریک مساعی کنند که این قسمت از وظایف حکومت اسلامی است.

بلی این دو شکل از مبارزه با فساد و دعوت به سوی حق، از شاهکارهای قوانین اسلامی محسوب می‌شود. (حسینی، ۱۳۸۲: ۱۴۳-۱۴۵) البته باید خاطر نشان کرد که در این امر مهم، نقش طلاب بیشتر جلوه می‌کند. طلاب با یادگیری چگونگی امر به معروف و نهی از منکر و با کمک گرفتن از دانسته‌های خود می‌توانند نقش به‌سزایی در جامعه ایفا کنند. طلاب درس دین را می‌آموزند و می‌توانند افراد جامعه به‌ویژه نسل جوان را آگاه کنند و آن‌ها را با دین اسلام که دین جامع و تازه و همیشگی است، آشنا کنند؛ زیرا بیشتر این نافرمانی‌ها و گرایش به فرهنگ غرب از ناآگاهی جوانان از چهره واقعی دین اسلام سرچشمه می‌گیرد.

۴. وحدت حوزه و دانشگاه

بهترین سخن درباره این موضوع، سخن ارزشمند امام خمینی علیه السلام است. ایشان درباره جایگاه حوزه و دانشگاه در جامعه خطاب به دانشجویان فرمودند:

«آنچه که در اسلام مطرح است، اموال نیست، مادیات نیست، معنویات است که باید از دانشگاه به همه اقشار سرایت بکند؛ یعنی، چه دانشگاه شما و چه دانشگاه روحانیون. این دو قشر هستند که تربیت امت به عهده این دو قشر است. این دو قشر از همه قشرها عملشان شریف‌تر و از همه قشرها مسئولیتشان بیشتر است. عمل شریف برای اینکه مرکز انسان درست‌کردن است. دانشگاه باید مرکز درست‌کردن انسان باشد. چه دانشگاه روحانی و چه دانشگاه شما و این یک امری بوده است که انبیا (علیهم السلام) مأمور بر همین امر بوده‌اند که انسان درست کنند. همه کتب آسمانی، برای انسان ساختن آمده است. اگر انسان ساخته بشود، همه چیز به صورت معنویت در می‌آید؛ یعنی مادیات هم به صورت معنویت در می‌آید. به عکس، اگر چنانچه قشرها شیطانی باشند و از دانشگاه ما و شما انسان‌های منحرف بیرون بیایند، معنویات هم به صورت مادیات در می‌آید، فانی در مادیات می‌شود. روحانیون با

دانشگاهی یک مسیر دارند و مسئولیت این دو طایفه از همه طوایف دیگر بیشتر است، چنانچه شغلشان شریف تر است؛ برای اینکه با شغل دانشگاهی و روحانی اگر چنانچه به شرایط عمل بشود، انسان درست می شود. این است که این شغل، شغل انبیا بوده است. تمام انبیا برای آدم درست کردن آمدند و قرآن کتاب آدم سازی است. پس این شغل یک شغل بسیار شریفی است و مسئولیت بسیار زیاد است؛ برای اینکه در این دو دانشگاه، دانشگاه روحانی و دانشگاه آقایان، در این دانشگاه‌هاست که مقدرات کشور، چیزهایی که باید در کشور درست بشود، منشأ آن این دو دانشگاه است.» (امام خمینی، ۱۳۷۸: ج ۷، ص ۴۶۷)

پس می توان در کل نتیجه گرفت که قبول فرهنگ بیگانه ناشی از فاصله گرفتن از خدا و اهل بیت علیهم السلام و دین است و اگر طلاب بتوانند در یک حرکت خودجوش مردم را با این واقعیت آشنا کنند، بسیاری از این غرب زدگی‌ها حل خواهد شد؛ زیرا بیشتر جوانانی که فرهنگ بیگانه را به راحتی می پذیرند ناشی از ناآگاهی آنها از حقیقتی به نام دین است؛ حقیقتی که راه درست زندگی و راه رسیدن به سعادت را به انسان نشان داده است، راهی که در هر عصر و زمانی جوابگوی نیازهای انسان‌هاست و هیچ وقت کهنه و قدیمی نخواهد شد و همیشه پویا و فعال در خدمت انسان و سعادت اوست.

نتیجه گیری

تهاجم فرهنگی در خصوص ارزش‌های پویای ملت‌ها، به‌خصوص در دو‌یست سال اخیر، همواره در رأس برنامه‌های دشمنان قرار داشته است. شاید بتوان اذعان نمود که سرمایه‌گذاری قدرت‌های بزرگ، مخصوصاً آمریکا، در زمینه تکنولوژی و ابزار و برنامه‌های فرهنگی بیش از سرمایه‌گذاری نظامی آنان بوده است.

ارزش‌های اسلام به‌عنوان یک فرهنگ انسان‌ساز و الهی و ظلم‌ستیز و طاغوت‌برانداز بیش از سایر ارزش‌های ملت‌ها مورد تهاجم قرار گرفته است؛ چرا که اولاً، ارزش‌های ملی معمولاً کارآیی و تقدس لازم را برای مردم ندارند و در بسیاری از موارد این ارزش‌ها توسط رهبران رژیم‌های باطل کشورها ایجاد یا تقویت می‌شود و به‌وسیله استکبار جهانی مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد، مثل قومیت‌گرایی، ناسیونالیسم ترکی، عربی و امثال این‌ها.

ثانیاً، حرکت‌های انقلابی سازنده‌ی علما و مراجع و طلاب در مقاطع مختلف تاریخی و بیداری مردم به‌واسطه آنان، نظر استکبار و سیاست‌گذاران آن‌ها را به خود جلب نموده است و لذا با پوشش‌های مختلف سعی در انحراف این حرکت‌ها و جدایی مردم از دین و علما نموده‌اند. جدایی دین از سیاست، دین‌زدایی از آموزش به‌خصوص آموزش عالی و دانشگاه‌ها، مغایر نشان دادن اصول دینی با تمدن و رشد و تعالی مادی جهان معاصر و... از جمله این تلاش‌هاست.

علمای دین، طلاب، مردم و سردمداران حکومت باید مثل قبل با هم متحد شوند تا این تلاش‌های جبهه استکبار در ایران به شکست بیانجامد، همان‌طور که در سال‌های قبل از پیروزی انقلاب اسلامی به‌حول و قوه الهی و همت بلند امام راحل عظیم‌الشأن و ایثار و فداکاری مردم عزیز این تلاش‌های استکبار به شکست انجامید.

فهرست منابع

۱. افتخاری، اصغر، رویکرد دینی در تهاجم فرهنگی، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، گروه انتشارات، ۱۳۷۷.
۲. برخوردار، فرید شاکر، آفات الطلاب، ج ۲، تهران: لاهوت، ۱۳۸۵.
۳. حسینی، مرتضی، راه‌های تهاجم فرهنگی و مبارزه با آن، چاپ دوم، قم: فرهنگی قرآن، ۱۳۸۲.
۴. خمینی، روح‌الله، صحیفه امام مجموعه آثار امام خمینی رحمته الله علیه (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)، جلد ۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۷۸.
۵. خامنه‌ای، سیدعلی، کوثر ولایت (مجموعه سخنرانی‌ها پیرامون تهاجم فرهنگی و امر به معروف و نهی از منکر)، بی‌جا: مؤسسه فرهنگی قدس، ۱۳۷۱.
۵. شفیعی مطهر، علیرضا، خودباوری فرهنگی (برترین پایگاه مقابله با تهاجم فرهنگی)، قم: امام عصر، ۱۳۷۹.
۶. گودرزی ملایری و همکاران، مجموعه مقالات سمینار عوامل روانی - اجتماعی تهاجم فرهنگی و راه‌های مقابله با آن، رودهن: مؤسسه آفرینش، ۱۳۷۴.
۷. مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، حکایت کشف حجاب، تهران: مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، ۱۳۸۰.

مقالات

۱. بی‌نام، سایت رشد، شبکه ملی مدارس، تهاجم فرهنگی، بی تا، www.roshd.ir.
۲. بی‌نام، «تهاجم فرهنگی ابزاری در دست دشمن»، عماریون، پایگاه تحلیلی اطلاع‌رسانی، فروردین ۱۳۹۲.
۳. ولی‌زاده، اسماعیل، «تهاجم فرهنگی و راه‌های مقابله با آن»، مجله معارف، مهر ۱۳۸۸، شماره ۶۹.

بررسی اوصاف اخلاقی و اجتماعی عبادالرحمن در سوره فرقان

فاطمه فرهادیان،* نجمه عسگری**

چکیده

خداوند متعال در سوره فرقان، ویژگی‌های اخلاقی و اجتماعی بندگان ممتاز خود را برشمرده است و در آخر می‌فرماید: «اگر بندگان خدا دارای این ویژگی‌ها باشند، قطعاً هدایت یافته و به پاداش عظیم الهی خواهند رسید.»

در واقع، در پرتو این خصلت‌ها است که معیار برتری را مطرح می‌کند. معیارهایی که هر کدام اساس و کلید شایستگی‌ها و موجب سعادت همه‌جانبه انسان است. این ویژگی‌ها شامل: تواضع، فروتنی و نفی هرگونه کبر و غرور، حلم و بردباری، عبادت خالصانه پروردگار، میانه‌روی در انفاق، توحید خالص، احترام و حفظ حقوق دیگران، پیوسته دعاکردن و صبر و بردباری است.

کلید واژه‌ها

عبادالرحمن، بندگی، کبر، تواضع، حلم.

* کارشناس ارشد اخلاق و تربیت و مدرس حوزه.

** دانش‌پژوه سطح دو حوزه.

مقدمه

در سوره فرقان، ویژگی‌های عباد الرحمن که مجموعه‌ای است از والاترین ارزش‌های انسانی مطرح شده است. صفاتی که با پرداختن به آن می‌توان، الگوی مناسبی برای کمال‌جویان و طالبان هدایت ارائه کرد. عباد الرحمن کسانی هستند که با وجود خدا غیر خدا را نمی‌پرستند. آنان وقتی به قرآن و ادله‌ای که خداوند اقامه کرده است، موعظه شوند، دقت و تأمل می‌کنند. در روبه‌رو شدن با جاهلان مانند آن‌ها رفتار نمی‌کنند. هرگز مرتکب قتل نفس نشده مگر به اذن الهی و در جهاد فی سبیل الله.

در سوره فرقان به ویژگی‌های بندگان خاص خداوند اشاره شده است که در پرتو آن انسان می‌تواند به آنچه خداوند از بندگان انتظار دارد، برسند و در صف بندگان ممتاز و صالح درآیند. هرکس تلاشش را در این جهت قرار داده و رفتار و کردار او دقیقاً بر اساس خواسته‌های پروردگارش باشد، از جمله این بندگان صالح خواهد بود.

در این آیات انسان‌سازی صورت می‌گیرد و در پرتو آن بندگان خاص خداوند مشخص و به‌عنوان رهبر و راهنما معرفی می‌گردند.

کرامت و شرافت انسان به ارزش‌های وجودی او بستگی دارد. در این صورت، سیر این آیات از اثبات به نفی و از نفی به اثبات است و نشان می‌دهد که محور رستگاری انسان در پاکسازی و بهسازی است و باید در هر دو جنبه (نفی ضدارزش‌ها و کسب ارزش‌ها) قوی و توانمند بود.

در این مقاله از کتاب‌های تفسیری و سایر کتاب‌های اخلاقی و از نرم‌افزارها سود جسته‌ایم. با توجه به مطالعات و بررسی‌هایی که انجام شد، این تحقیق شامل معنای لغوی و اصطلاحی عباد الرحمن و اوصاف و ویژگی‌های عباد الرحمن در سوره فرقان است.

۱. ویژگی‌های سوره فرقان

این سوره به حکم آنکه از سوره‌های مکی است، بیشترین تکیه‌اش بر مسائل مربوط به مبدا و معاد و بیان نبوت پیامبر ﷺ و مبارزه با شرك و مشرکان و انذار از عواقب شوم کفر و بت پرستی و گناه است.

این سوره در حقیقت از سه بخش تشکیل می‌شود: بخش اول که آغاز این سوره را تشکیل می‌دهد، منطق مشرکان را شدیداً درهم می‌کوبد و بهانه‌جویی‌های آن‌ها را مطرح کرده و پاسخ می‌گوید و آن‌ها را از عذاب خدا و حساب قیامت و مجازات‌های دردناک دوزخ بیم می‌دهد. به دنبال آن، قسمت‌هایی از سرگذشت اقوام پیشین را که بر اثر مخالفت با دعوت پیامبران گرفتار سخت‌ترین بلاها و کیفرها شدند، به‌عنوان درس عبرت، برای این مشرکان لجوج و حق‌ستیز بازگو می‌کند.

در بخش دوم، برای تکمیل این بحث قسمتی از دلایل توحید و نشانه‌های عظمت خدا را در جهان آفرینش، از روشنایی آفتاب گرفته تا ظلمت و تاریکی شب و وزش بادهای و نزول باران و زنده‌شدن زمین‌های مرده و آفرینش آسمان‌ها و زمین‌ها در شش دوران و آفرینش خورشید و ماه و سیر منظم آن‌ها در بروج آسمانی و مانند آن سخن می‌گوید. در حقیقت بخش اول، مفهوم «لا اله» را مشخص می‌کند و بخش دوم «الا لله» را.

بخش سوم، فشرده بسیار جامع و جالبی از صفات مؤمنان راستین (عبادالرحمن) و بندگان خالص خدا است که در مقایسه با کفار متعصب و بهانه‌گیر و آلوده‌ای که در بخش اول مطرح بودند، موضع هر دو گروه کاملاً مشخص می‌شود و این صفات مجموعه‌ای است از اعتقادات، عمل صالح، مبارزه با شهوات، داشتن آگاهی کافی و تعهد و احساس مسئولیت اجتماعی.

۲. مفهوم شناسی عباد الرحمن

انسان وقتی به مقام عبودیت می‌رسد، جزء خواص و بندگان خدا می‌شود؛ خواصی که خدا آنان را بندگان خود و متصف به صفت خود می‌داند. خدا به آنان شیوه درست و انسانی را می‌آموزد و روشن می‌سازد که او از بندگان جز این شیوه و عملکرد انتظاری ندارد و مؤمنان باید همگی این چنین باشند.

در ابتدا سعی شده است به مفهوم شناسی عباد الرحمن پرداخته شود.

عباد، از واژه عبد برگرفته شده است، به معنای بندگان (عبدالنبی، قیم، ۱۳۹۰: ۴۵۲)، عبادت‌کنندگان، زاهدان، (حسن انوری، ۱۳۸۲: ج ۵، ص ۴۹۶۲)، تذلل‌کنندگان همراه با تقدیس (علی‌اکبر قریشی، ۱۴۱۲ق: ج ۴، ص ۲۷۹).

الرحمن به معنای مهربان (حسن انوری، ۱۳۸۲: ج ۴، ص ۳۵۹۳)، بسیار بخشاینده (مصطفی حسینی دشتی، ۱۳۸۵: ج ۳، ص ۴۴۴) و بسیار رحم‌آورنده است که فقط برای خدا به کار می‌رود و نمی‌توان در مورد دیگران به کار برد (محمد بندرریگی، ۱۳۸۹: ج ۱، ص ۴۵۹) و از نام‌های مخصوص خداوند است. (فواد افرام، ۱۳۷۵: ص ۴۲۶)

عباد الرحمن اضافه‌ی عباد به الرحمن برای تعظیم و تشریف و بزرگداشت بندگان خدای بخشاینده است (عبدالرزاق لاهیجی، ۱۳۶۳: ج ۳، ص ۳۵۰) که آن‌ها را به خودش نسبت می‌دهد و به خودش اضافه کرده است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ج ۳، ص ۳۵۷).

عباد الرحمن در اصطلاح، بندگان خاص خداوندند که با ویژگی‌هایی شایسته‌ی بندگی و عبودیت خداوند رحمان شده‌اند.

۳. ویژگی‌های اجتماعی و اخلاقی عباد الرحمن

آیات انتهایی سوره فرقان به معرفی بندگان خاص خداوند بخشاینده می‌پردازد و صفات و ویژگی‌های آنان را عنوان می‌کند. با شناخت آنان عظمت خدای رحمان را بهتر می‌توان درک کرد.

در این قسمت به ویژگی‌های اخلاقی و اجتماعی عبادالرحمن پرداخته می‌شود:

● تواضع و فروتنی، نفی هرگونه کبر و غرور

﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾؛ بندگان خاص خداوند رحمان کسانی

هستند که با آرامش و بی‌تکبر بر روی زمین راه می‌روند. («فرقان/۶۳»)

کبر، رفتاری است در باطن و نشانه آن اعمالی است که از آن سر می‌زند (مجتهد امین، ۱۳۸۹: ۳۷۳)؛ چرا که گمان می‌کند اعمالش بهترین است. در نتیجه به مردم فخر می‌فروشد و چنان بر روی زمین راه می‌رود که گویی خداوند، تنها او را آفریده است (فاطمه محسنی، ۱۳۸۸: ۱۹۸). کبر، یکی از صفات رذیله بزرگ است و آفت آن بسیار است؛ اما بندگان خداوند رحمان خود را بندگان حقیر خداوند می‌دانند و به کوچکی و ناتوانی خود در مقابل خدا معترفند و در برابر بندگان خدا نیز نه تکبر می‌ورزند و نه فخر فروشی می‌کنند (پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۱۳۸)؛ چون تواضع آنان مصنوعی نیست، واقعاً در اعماق دل، افتادگی و تواضع دارند و چون چنین‌اند ناگزیر، نه نسبت به خدا استکبار می‌ورزند و نه در زندگی می‌خواهند که بر دیگران استعلا جویند و بدون حق، دیگران را پائین‌تر از خود بدانند و هرگز برای به‌دست‌آوردن عزت موهومی که در دشمنان خدا می‌بینند، در برابر آنان خضوع و اظهار ذلت نمی‌کنند؛ پس خضوع و تذللشان در برابر مؤمنان است نه کفار و دشمنان خدا (طباطبایی، ۱۳۸۴: ج ۱۵، ص ۳۳۱).

در واقع، نخستین توصیفی که از «عِبَادُ الرَّحْمَنِ» شده است، نفی کبر و غرور و خودخواهی است که در تمام اعمال انسان و حتی در کیفیت راهرفتن او آشکار می‌شود؛ زیرا ملکات اخلاقی همیشه خود را در لابه‌لای اعمال و گفتار و حرکات انسان نشان می‌دهند تا آنجا که از چگونگی راهرفتن يك انسان می‌توان با دقت و موشکافی به قسمت قابل توجهی از اخلاق

او پی برد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱۵، ص ۱۴۸). آرام راه رفتن از امور و حالات باطنی سرچشمه می گیرند (تحریری، ۱۳۹۰: ۳۶۹).

روح تواضع و فروتنی به طوری در اعماق جان بندگان خدا نفوذ کرده که حتی به حرکات ظاهری آنان نیز رنگ تواضع بخشیده است. (پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۱۳۸).

● حلم و بردباری

﴿وَ إِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (فرقان / ۶۳)

صفت دومی که برای مؤمنان بیان شده این است که زمانی که از جاهلان، حرکات زشتی مشاهده می کنند یا سخنانی زشت و ناشی از جهل می شنوند، پاسخی سالم می دهند و با سخنی سالم و خالی از لغو و گناه جواب می گویند (طباطبایی، ۱۳۸۴: ج ۱۵، ص ۳۳۱). اصولاً حلم در برابر غضب و عصبانیت مطرح می شود و این صفت ارزشمند محصول صبر و تواضع انسان است. صبر از دیدگاه عالمان اخلاق به معنای نگهداری نفس از بی تابی در برابر ناملایمات است (نجارزادگان، ۱۳۸۸: ۱۵۵) و صبر و تحمل حاصل نمی شود مگر در پرتو معرفت صحیح به پروردگار (ارفع، ۱۳۷۶: ج ۲، ص ۱۰۷).

● عبادت خالصانه پروردگار

﴿وَ الَّذِينَ يَبْتَئُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا﴾ (فرقان / ۶۴)

ویژگی سوم عبادالرحمن، عبادت خالصانه پروردگار است. آنان که شب را به روز می آورند برای رضای پروردگار خود (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ج ۹، ص ۳۷۰) و شب بیدارند و در پیشگاه احدیت یا به خاک می افتند یا به نماز قیام می کنند (طیب، ۱۳۷۸: ج ۹، ص ۶۵۲)

بهترین وقت عبادت، شب است و بین شب و نماز و مناجات، رابطه محکمی است؛ زیرا فضای آرام، دوری از ریا، تمرکز فکر از برکات شب است (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۶، ص ۲۸۰). عمل خالص آن است که کاری را انجام دهی نه برای اینکه مورد تحسین کسی واقع شوی، بلکه برای اینکه آن کار مورد قبول و رضایت خداوند واقع شود (محسنی، ۱۳۸۸: ۱۶۴). شب‌زنده‌داری و استمرار و تداوم عبادت، نشانه بندگان خاص خداوند است.

● میان‌روی در انفاق

﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامٌ﴾ (فرقان/۶۷).

ویژگی چهارم که به آن اشاره شده، اعتدال و دوری از هرگونه افراط و تفریط در کارها مخصوصاً در مسأله انفاق است.

انفاق از اوصاف برجسته متقین است و از دیگر اوصاف پرهیزگاران، انفاق در حال توانگری و تنگدستی است. بدون انفاق، انسان به درجه کامل ایمان نمی‌رسد و انفاق از شکوه‌مندترین جلوه‌های بندگی است (ملکوتی فر، ۱۳۸۹: ۱۶).

مؤمنان در هر کاری از افراط و تفریط می‌پرهیزند و همواره حد اعتدال را نگه می‌دارند، حتی در احسان و انفاق در راه خدا، این اصل را رعایت می‌کنند؛ یعنی نه چنان بخیل هستند که نسبت به درماندگان بی تفاوت باشند و در حق آن‌ها انفاق نکنند و نه چندان انفاق می‌کنند که خود و خانواده‌شان را دچار فقر سازند (پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۱۳۹).

● احترام و حفظ حقوق دیگران

﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ (فرقان/۷۲)

پنجمین ویژگی بندگان ممتاز خداوند این است که اهل تزویر نیستند. عبادالرحمن نه شهادت بر باطل می‌دهند و نه باطل را در لباس حق جلوه می‌دهند. آن‌ها به خاطر رضایت خویشان خود شهادت به باطل نمی‌دهند و رضایت مخلوق را بر رضای خالق مقدم نمی‌دارند.

معنای دیگر آن این است که عبادالرحمن در مجالس باطل حاضر نمی‌شوند. هر مجلسی که در آن معصیت و نافرمانی خداوند انجام گیرد، مجلس باطل و زور محسوب می‌شود و عبادالرحمن هرگز وارد چنین مجلسی نمی‌شوند. آن‌ها هرگز به خاطر خوشنودی خویشان خود در مجلس گناه حاضر نمی‌شوند؛ زیرا آنچه آن‌ها در جست‌وجوی آن هستند، رضایت خالق است نه مخلوق (علیان‌نژادی، ۱۳۸۷: ۲۰۹).

● بی‌اعتنایی به مجالس بیهوده

خداوند متعال ویژگی ششم بندگان خاص و ویژه خویش را چنین بیان می‌کند:

﴿وَ إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (فرقان / ۷۲)

و عبادالرحمن هنگامی که به لغو و بیهودگی برخورد کنند، با آقامنشی و بزرگی رفتار می‌نمایند (تفقی تهرانی، ۱۳۸۹: ج ۴، ص ۹۳) و کریم‌وار می‌گذرند (رازی، ۱۴۰۸: ج ۱۴، ص ۲۸۹) به طوری که راضی به گناه نیستند، چه رسد به اینکه مرتکب گناه شوند (سید کریمی حسینی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۳۶۶) یا به قولی اگر بر کسی بگذرند که به آن‌ها سب کند و دشنام دهد از او گذشت می‌کنند (میرزا خسروانی، ۱۳۹۰: ج ۶، ص ۲۴۷) و از توجه به آن‌ها اعراض می‌نمایند (همدانی، بی‌تا: ج ۱۱، ص ۵۰۴).

در کافی از ابی‌صباح روایت کرده که گفته است: «معنای این آیه را از حضرت صادق (علیه‌السلام) سؤال کردم فرمود: زور غنا و موسیقی است. بندگان شایسته خدا هیچ‌وقت در مجالس غنا و خوانندگی و لهو و لعب حاضر نشوند و اگر از مردم نادان و فاسق یا کافران ناسزا و دشنامی بشنوند رو بگردانند (بروجردی، ۱۳۶۶: ج ۵، ص ۵۳).

● توجه به خانواده

هفتمین ویژگی این مؤمنان راستین آن است که توجه خاصی به تربیت فرزند و خانواده خویش دارند و برای خود در برابر آن‌ها مسئولیت فوق‌العاده‌ای قائلند (مکارم شیرازی،

۱۳۷۴: ج ۱۵، ص ۱۶۷) «پروردگارا، زنان و فرزندان به ما ده که به پرستش تو، ما را شاد گردانند، در دنیا اهل صلاح باشند و در آخرت، اهل بهشت.» (طبرسی، ۱۳۶۰: ج ۱۷، ص ۲۳۰). ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ﴾ (فرقان/ ۷۴) و مراد بندگان رحمان، از اینکه در دعای خود درخواست می‌کنند به اینکه همسران و ذریه‌هایشان قره عین ایشان باشند، این است که موفق به طاعت خدا و اجتناب از معصیت او شوند و در نتیجه از عمل صالح آنان، چشم ایشان روشن گردد. این دعا می‌رساند که بندگان رحمان غیر از این، دیگر حاجتی ندارند و نیز می‌رساند که بندگان رحمان اهل حقند و پیروی هوای نفس نمی‌کنند؛ زیرا هر همسر و هر ذریه‌ای را دوست نمی‌دارند، بلکه آن همسر و ذریه را دوست می‌دارند که بنده خدا باشند (طباطبایی، ۱۳۸۴: ج ۱۵، ص ۳۳۹).

● تحقیق این اوصاف در سایه‌سار صبر

﴿أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْعُقَّةَ بِمَا صَبَرُوا﴾ (فرقان / ۷۵)

و خداوند به خاطر لطف و عنایت و فضل و کرمی که نسبت به بندگان خود دارد، در مقابل صبر و تحملی که آن‌ها در صحنه‌های امتحان پروردگارشان از خود نشان می‌دهند، اجر و پاداش عظیم به آن‌ها می‌دهد (ضیاءآبادی، ۱۳۸۹: ۱۸۸).

صبر از دیدگاه عالمان اخلاق به معنای نگاهداری نفس از بی‌تابی در برابر ناملازمات است. این واژه با تعابیر گوناگون بیش از صدبار در قرآن تکرار شده که بیانگر اهمیت والای آن است (نجارزادگان، ۱۳۸۸: ۱۵۵).

پیروی از فرامین حق و حقیقت و تلاش برای موحدزیستن و موحد مُردن و اطاعت بی‌چون و چرا از دستورات الهی در همه شئون زندگی اعم از فردی، خانوادگی و اجتماعی از عرصه‌های صبر و استقامت است که انسان را به سعادت دنیا و آخرت می‌رساند (نیلی‌پور، ۱۳۹۰: ۱۴۵).

نتیجه گیری

کندوکاو در آیات پایانی سوره فرقان، برای تبیین و تشریح صفات عبادالرحمن بسیار ره‌گشا و پرفایده است و سیر این آیات از اثبات به نفی و از نفی به اثبات است. کنار هم گذاردن این آیات به ما نشان می‌دهد که محور رستگاری انسان، در پاکسازی و بهسازی است و باید در هر دو جنبه قوی و توانمند بود.

خداوند در قرآن با توجه به وجه رحمانیت خود از بندگان متاله می‌خواهد تا بیش از آنکه مظهر جلال الهی باشند مظهر رحمت و جمال الهی باشند؛ لذا از آنان می‌خواهد که عبدالرحمن باشند و این وجه را بیش از پیش در حوزه اخلاق و رفتاری به‌ویژه با دیگران بروز دهند. در این صورت انسان کامل، مظهر اسمای جمال و جلال الهی خواهد بود و به همان میزان که مظهر رحمت و مهر الهی است، مظهر خشم الهی در برابر کافران و دشمنان خواهد بود.

از این رو، قرآن در این سوره به‌طور شفاف نشانه‌های بندگان ممتاز خود را بیان می‌کند و با ارائه طریق، پیروان خود را به انسان‌سازی در پرتو این ویژگی‌ها فرا می‌خواند.

این ویژگی‌ها شامل: تواضع و فروتنی و نفی هرگونه کبر و غرور، حلم و بردباری، عبادت خالصانه پروردگار، میانه‌روی در انفاق، احترام و حفظ حقوق دیگران، بی‌اعتنایی به مجالس بیهوده، پیوسته دعاکردن و صبر و بردباری است.

فهرست منابع

* قرآن، ترجمه محمد الهی قمشه‌ای.

۱. ارفع، سید کاظم، (۱۳۷۶) / خلاق در نهج البلاغه، اصفهان: موسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی. ج ۲.
۲. ابوالفتح رازی، حسین، (۱۴۰۸ق) *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ج ۱۴.
۳. امین، اربعین هاشمیه، (۱۳۸۹) *علویه هما یونی*، اصفهان: گلپهار.
۴. انوری، حسن، (۱۳۸۲) *فرهنگ بزرگ سخن*، چاپ دوم، تهران: انتشارات سخن، ج ۵.
۵. بستانی، فؤاد افرام، (۱۳۷۵) *فرهنگ ابجدی*، تهران، چاپ دوم.
۶. بروجردی، محمد ابراهیم، (۱۳۶۶) *تفسیر جامع*، چاپ ششم، تهران: انتشارات صدر، ج ۵.
۷. بندر ریگی، محمد، (۱۳۸۹) *فرهنگ المعجم الوسیط*، چاپ سوم، قم: انتشارات اسلامی، ج ۱.
۸. پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، (۱۳۸۷) *معارف قرآن*، چاپ چهارم، تهران: اداره آموزش عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه، ج ۴.
۹. تحریری، محمود، (۱۳۹۰) *عروج عقل*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. تهرانی، مجتبی، (۱۳۹۲) *بحثی کوتاه پیرامون خطبه فدک*، چاپ نهم، تهران: موسسه فرهنگی پژوهشی مصابیح الهدی.
۱۱. ثقفی تهرانی، محمد، (۱۳۸۹) *تفسیر روان جاوید*، چاپ سوم، تهران: انتشارات برهان، ج ۴.
۱۲. جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۰) *سخن آشنا*، اصفهان: کانون پژوهش، ج ۳.
۱۳. جمعی از شاگردان استاد حسین شفیعی، (۱۳۹۰) *سخن آشنا (شرح عرفانی، اخلاقی نهج البلاغه)*، اصفهان: کانون پژوهش، ج ۳.

۱۴. حسینی دشتی، مصطفی، (۱۳۸۵) معارف و معاریف، تهران: موسسه فرهنگی آرایه، ج ۳.
۱۵. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین، (۱۳۶۳) تفسیر اثناعشری، تهران: انتشارات میقات، ج ۹.
۱۶. حسینی همدانی، محمد، (بی تا) انوار درخشان، تهران: کتابفروشی لطفی، ج ۱۱.
۱۷. رحیم نیا، مصطفی، (۱۳۸۶) ترجمه المنجد، چاپ سوم، تهران: انتشارات صبا، ج ۱.
۱۸. ضیاء آبادی، محمد، (۱۳۸۹) بنای بندگی صفای زندگی، تهران: انتشارات بنیاد خیریه الزهراء علیها السلام.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۴) ترجمه تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۱۵.
۲۰. طیب، عبدالحسین، (۱۳۷۸) اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام، ج ۹.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۶۰) ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات فراهانی، ج ۱۷.
۲۲. علیان نژادی، ابوالقاسم، (۱۳۸۷) والاترین بندگان (شرح و تفسیر آیات عباد الرحمن)، چاپ دوم، قم: نسل جوان.
۲۳. قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۴۱۲ق) قاموس قرآن، تهران: دارالکتب اسلامی، چاپ ششم، ج ۴.
۲۴. _____، (۱۳۷۷) تفسیر احسن الحدیث، چاپ سوم، تهران: بنیاد بعثت، ج ۷.
۲۵. قرائتی، محسن، (۱۳۸۳) تفسیر نور، چاپ یازدهم، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ج ۶.
۲۶. قیم، عبدالنبی، (۱۳۹۰) فرهنگ معاصر عربی فارسی آذرتاش آذرنوش، چاپ دهم، تهران: فرهنگ معاصر.

۲۷. کلانتری، علی اکبر، (۱۳۸۷) / اخلاق زندگی، چاپ دوم، قم: دفتر نشر معارف.
۲۸. کریمی حسینی، عباس، (۱۳۸۲) تفسیر علیین، قم: انتشارات اسوه، ج ۱.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۶۳) تفسیر شریف لاهیجی، تهران: شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران، ج ۳.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴) تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۱۵.
۳۱. ملکوتی فر، ولی الله، (۱۳۸۹) احسان و انفاق در سیمای سالکان حق، مشهد: امید مهر.
۳۲. محسنی، فاطمه، (۱۳۸۸) چهل حدیث، چاپ دوم، اصفهان: نقش نگین.
۳۳. نراقی، احمد، (۱۳۹۲) معراج السعاده، تهران: نورمحبت.
۳۴. نجارزادگان، فتح الله، (۱۳۸۸) رهیافتی به اخلاق و تربیت اسلامی، چاپ سوم، قم: دفتر نشر معارف.
۳۵. میرزا خسروانی، علی رضا، (۱۳۹۰)، تفسیر خسروی، تهران: انتشارات اسلامیه، ج ۶.
۳۶. نیلی یور، مهدی، (۱۳۹۰) مهارت های زندگی، چاپ دوم، اصفهان: مرغ سلیمان.
۳۷. نرم افزار ماهنامه مبلغان.
۳۸. نرم افزار نور.
۳۹. کتابخانه اینترنتی جامع نور.