بسم الله الرحمن الرحیم

راهنمای تهیه و تنظیم مقاله

فصلنامه علمی ـ ترویجی **مشکوة** برای نشر معارف قرآن و حدیث و فرهنگ اسلامی از مقالات استادان و محققان حوزه و دانشگاه با رعایت نکات ذیل استقبال می‌کند.

ویژگی‌های محتوایی

- ✓ نوآوری در مقاله (برخورداری از نظریه یا فرضیه‌ای جدید، مسئله‌ای تازه، روش و ابزاری نو، یا رهیافت و قرائتی جدید).
- ✓ ثمربخشی و کاربردی بودن مقاله (مسئله‌محوری پژوهش و طرح بایسته‌ها و اولویت‌های تحقیق و پرهیز از کارهای موازی).
- ✓ کارایی مقاله (برخورداری از صبغه تحقیقی ـ تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی، با قلمی روان و گویا و اجتناب از کلی‌گویی و نثر خطابی).
- ✓ بهره‌مندی از روش‌ها، ابزارها و روی‌آوردهای متنوع در تحقیق، مانند مطالعات تاریخی، تطبیقی، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی به‌ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای با توجه به چند بُعدی بودن مباحث دینی.
- ✓ برخورداری مقاله از اطلاعات کافی و کامل، صادق، دقیق، واضح و متمایز، روزآمد، مستند و مستدل و جملگی مرتبط با مسئله تحقیق.
- ✓ برخورداری مقاله از هدفی مشخص، مفید، قابل سنجش و دسترسی، متناسب با توان محقق و قابل اجرا.

نحوهٔ تنظیم مقاله

شایسته است مقاله دارای عنوان، مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژگان، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع با ویژگی‌های ذیل باشد:

- ✓ **عنوان**: عنوان مقاله کوتاه، گویا، جامع و مانع، جذاب و ناظر به محتوای مقاله و به دور از القاگری باشد.
- ✓ **مشخصات نویسنده**: شامل نام، نام خانوادگی، رتبه علمی، مدرک تحصیلی، رشته، گروه علمی، مؤسسهٔ وابسته و نشانی الکترونیکی باشد.
- ✓ **چکیده**: دربردارنده مهم‌ترین مطالب مقاله به اختصار می‌باشد. بایسته است حداکثر ۱۵۰ کلمه و شامل بیان مسئله، هدف، ضرورت و قلمرو تحقیق، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم آن باشد. معرفی موضوع و طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها در چکیده، از اشتباهات رایج است.
- ✓ **کلید واژگان**: بایسته است، حداکثر هفت واژهٔ کلیدی با ترکیبی از واژگان عام و خاص،

متناسب با موضوع اصلی مقاله انتخاب شود تا بازیابی مقاله آسان‌تر باشد.

- ✓ **مقدمه**: در مقدمه باید مسئله تحقیق، هدف، ضرورت، پیشینه و روش پژوهش با تفصیل بیشتر بیان شود تا ذهن خواننده را آماده و علاقه‌مند به مطالعه کند.
- ✓ **بدنه اصلی**: در بدنه اصلی مقاله بایسته است اهمیت و ابعاد مسئله و نیز آراء دربارهٔ آن به خوبی بیان و تجزیه و تحلیل شود، و نویسنده پس از ارزیابیِ دیگر نظریات، با تبیین و توجیه کافی، دیدگاهش را ارائه نماید.
- ✓ **نتیجه**: شامل یافته‌های تحقیق، آثار و کاربردهای آن، توصیه به موضوع‌های مرتبط با پژوهش برای کارهای بعدی، یادکرد سؤالات بی‌پاسخ و نکات مبهم قابل پژوهش است. از ذکر ادله، مستندات، مسئله پژوهش و جمع‌بندی مباحث مقدماتی در نتیجه، خودداری شود.
- ✓ CD حاوی مقاله حروفچینی شده در محیط Word با حجم حداکثر ۱۵ صفحه به نشانی دفتر مجله یا فایل آن از طریق پست الکترونیک نشریه ارسال شود.

فهرست منابع در پایان مقاله بر اساس حروف الفبا و ارجاعات در پانوشت به ترتیب ذیل تنظیم شود:

منابع

کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم، مصحح یا محقق، محلّ نشر، ناشر، نوبت چاپ، تاریخ انتشار.

مقاله: نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال / دوره، شماره، زمان انتشار.

ارجاعات

کتاب: نام خانوادگی، نام، نام کتاب، جلد، صفحه.

مقاله: نام خانوادگی، نام «عنوان مقاله»، نام نشریه، سال/دوره، شماره، زمان انتشار، شمارهٔ صفحه.

فرایند ارزیابی مقالات

مقالات ارسالی که با توجه به راهنمای نگارش مجله تدوین شده باشند با گذر از مراحل زیر اجازه نشر می‌یابند:

۱ـ دریافت و اعلام وصول مقاله و ارزیابی اولیه با مقایسه تطبیقی با دیگر مقالات نمایه شده در پایگاه‌های اطلاع‌رسانی و تشکیل پرونده علمی.

۲ـ ارسال برای کارشناسان جهت ارزیابی نهایی و اعمال نظرات اصلاحی توسط نویسنده یا دفتر مجله.

۳ـ طرح در هیئت تحریریه، بررسی و تصویب نهایی مقاله و آماده شدن برای چاپ.

مشکوة

نمایه

شمارهٔ ۱۱۴
بهار ۱۳۹۱

نگاهی به پیام‌های نوروزی مقام معظّم رهبری

◊ **مجلهٔ** مشکوة **۴**

ابعاد مواجههٔ انسان با خود با تکیه بر قرآن و حدیث **۶**

◊ **دکتر محمدتقی سبحانی‌نیا** **۶**

روابط بینامتنی قرآن با نامهٔ سی و یکم نهج البلاغه **۲۷**

◊ **دکتر سید مهدی مسبوق ◊ حسین بیات** **۲۷**

دل در مصباح‌الهدایه (بررسی دل از دیدگاه کاشانی و مقایسهٔ آن با توصیفات قرآنی و احادیث) **۴۴**

◊ **دکتر مهدی ملک ثابت ◊ احمد حیدری** **۴۴**

در اندیشهٔ فرجام حیات **۶۵**

◊ **دکتر محمدمهدی رکنی یزدی** **۶۵**

تاریخ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی تا پایان دورهٔ قاجار با تکیه بر اسناد **۸۶**

◊ **الهه محبوب فریمانی** **۸۶**

کتیبه‌های سنگی موزهٔ آستان قدس رضوی **۱۰۵**

◊ **میثم جلالی** **۱۰۵**

مطالعات اخیر در زمینهٔ قرآن در غرب: جهت‌گیری‌ها و گرایش‌ها؛ گزارشی از سخنرانی پروفسور مظفر اقبال **۱۲۶**

◊ **جواد قاسمی** **۱۲۶**

معرفی معجم أعلام المتکلّمین **۱۳۵**

◊ **محمد قائمی** **۱۳۵**

معرفی غریب الحدیث فی الکتب الأربعة **۱۳۹**

◊ **محمدحسن زبری قاینی** **۱۳۹**

Abstracts **۱-۴**

○ *Ahmad Rezwani*

نگاهی به پیام‌های نوروزی مقام معظّم رهبری

▼ فطرت انسان با غفلت و فراموشی سرشته شده، و این نعمتی است بزرگ که اگر نبود، مصائب و حوادث تلخِ گذشته همواره در پیش چشم انسان حاضر بود، و زندگی را بر او ناممکن می‌کرد؛ زیرا بدبینی و ناامیدی از آیندهٔ بهتر، بر او غلبه می‌کرد و یأس، ادامهٔ حیاتش را به خطر می‌افکند.

از سوی دیگر انسان متعهد آگاه باید همواره به وظایف فردی و اجتماعی خود متوجّه باشد و تکلیفی که از لَحاظ شرعی و اخلاقی بر عهده‌اش می‌باشد انجام دهد. از این نظر به پیروی از رسولان الهی، علمای دینی و مصلحین اجتماعی همیشه به راهنمایی و نصیحت پرداخته‌اند، تا وظایف و تکالیف اشخاص را به آنان گوشزد کنند و از غفلت بیرونشان آورند.

بر این مبنا مقام معظّم رهبری علاوه بر راهنمایی‌های خیرخواهانه و اصلاحی که ـ در حوادث واقعه و مناسبت‌های مختلف ـ می‌فرمایند، هر سال در آغاز سال نو ضمن تبریک به ملّت بزرگ ایران، پیامی راه‌گشا می‌دهند، و برای دولتمردان و مردم خط مشی کلّی امور و مهم‌ترین وظیفه را بیان می‌فرمایند.

این پیام‌ها گرچه در ابتدای هر سال است و توصیه و تأکید بر اجرایی کردن آن حکم حکیمانه در آن سال می‌باشد، ولی چون دستوری مدبّرانه و برای اصلاحات بنیادی است در سال‌های دیگر نیز باید مد نظرِ مجریان قرار گیرد و عمل شود، تا از مشکلات جامعه رفته‌رفته کاسته گردد، نه آنکه با تصمیم‌گیری‌هایی که در راستای آن توصیه‌ها نیست، و گاه از سوءِ تدبیر یا استبداد رأی ناشی می‌شود، ناخواسته وضع مردم بدتر شود.

اینک مناسب است برای دریافت بهتر پیام‌ها نگاهی اجمالی و یکجا به همه آنها داشته باشیم، تا با گذشت زمان غبار فراموشی بر آن ننشیند و در صحنه عمل ما را به کار آید.

حضرت آیت‌الله خامنه‌ای ـ مد ظلّه ـ در پیام‌های نوروزی خود در فاصله سال‌های ۱۳۷۲ تا ۱۳۷۷ بر مباحثی چون عدالت و انضباط اجتماعی، انضباط اقتصادی و مالی، صرفه‌جویی و مقابله با اسراف و تبذیر، تأکید و اهتمام خاص داشته‌اند. در این میان بحث صرفه‌جویی و جلوگیری از ریخت‌وپاش اموال عمومی در بیشتر پیام‌ها آمده که حاکی از دغدغه اصلی ایشان در آن سال‌ها بوده است.

رهبر معظّم انقلاب، سال ۱۳۷۸ را به مناسبت یکصدمین سال تولّد بنیان‌گذار جمهوری اسلامی، سال امام خمینی نامیدند. همچنین سال‌های ۱۳۷۹ و ۱۳۸۰ به نام امام علی علیه‌السلام و ۱۳۸۱ سال عزّت و افتخار حسینی نامیده شد. در روند نام‌گذاری سال‌ها، معظّم له با توجه به مسائل ضروری و کلان کشور و رعایت اولویّت، هر سال را به موضوعی اختصاص دادند و به ترتیب زیر نام‌گذاری کردند:

سال ۱۳۸۲ سال نهضت خدمت‌رسانی؛ ۱۳۸۳ سال پاسخ‌گویی سه قوه به ملّت ایران؛ ۱۳۸۴ سال همبستگی ملّی و مشارکت عمومی؛ ۱۳۸۵ سال پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله؛ ۱۳۸۶ سال اتّحاد ملّی و انسجام اسلامی؛ ۱۳۸۷ سال نوآوری و شکوفایی؛ ۱۳۸۸ سال اصلاح الگوی مصرف؛ ۱۳۸۹ سال همّت مضاعف و کار مضاعف؛ ۱۳۹۰ سال جهاد اقتصادی؛ ۱۳۹۱ سال تولید ملّی و حمایت از کار و سرمایه ایرانی.

در سال‌های اخیر چنان‌که ملاحظه می‌شود، هوشمندانه بر کار و تولید و نوآوری تأکید شده است. اکنون ماییم و دل‌مشغولی و انتظارات آن رهبر دل‌سوز و فداکار برای تعالی و ترقّی ما ـ و بلکه همهٔ مسلمانان ـ و پیشرفت در ابعاد علمی، فرهنگی، اقتصادی و سربلندی در جهان. ▲

مجله مشکوة

ابعاد مواجهۀ انسان با خود با تکیه بر قرآن و حدیث

دکتر محمدتقی سبحانی‌نیا[1]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۱۵

چکیده

یکی از حوزه‌های ارتباطی انسان، رابطۀ او با نفس خویش است. اینکه آدمی چگونه با خود رابطه برقرار کرده و چگونه با خود مواجه می‌شود موضوعی است که در این مقاله بدان پرداخته شده است. به نظر نگارنده هر یک از افراد بشر سه نوع مواجهه با نفس خویش خواهد داشت؛ مواجهۀ شناختی که به عنوان مواجهۀ پایه مطرح است، مواجهۀ احساسی که محصول مواجهۀ نخست به شمار آمده، نقش بسزایی در شکل‌گیری مواجهۀ نوع سوم ایفا می‌کند، و مواجهۀ رفتاری که محصول دو نوع مواجهۀ نخست بوده، در حقیقت نمایان کننده کیفیت دو نوع مواجهه نخست در خارج به شمار می‌رود که رفتار فرد آن‌را متجلی می‌سازد. این مقاله در صدد است ضمن بیان انواع مواجهۀ رفتاری و عرصه‌های آن، اهمیت مواجهۀ شناختی و مواجهۀ احساسی نسبت به فرد را خاطر نشان شود و آن دو مواجهه را به عنوان مواجهه‌های تأثیرگذار در رفتار آدمی و دو رکن مهم برای اصلاح رفتار اخلاقی معرفی کند.

---

۱. استادیار دانشکده علوم حدیث.

کلید واژه‌ها: رابطه انسان با خود، مواجهۀ شناختی، مواجهۀ احساسی، مواجهۀ رفتاری، شناخت خود، رفتار انسان با خود، کنترل نفس.

▼ درآمد

یکی از اموری که در برقراری ارتباط صحیح انسان با خود از اهمیت بالایی برخوردار است این است که او بداند ابعاد مواجهه با خود چگونه است. شناخت ابعاد مواجهه با خود به انسان کمک می‌کند تا رفتار صحیح با خویش را بهتر شناسایی کرده، در تعامل با خویش موفق‌تر از پیش عمل کند. بی‌تردید موفقیت در برقراری ارتباط با خود نقش انکار ناپذیری در اصلاح رفتار انسان در حوزه‌های رفتاری دیگر، یعنی رفتار با خدا، رفتار با همنوعان و رفتار با طبیعت نیز به جای خواهد گذاشت.

برای هر انسانی در کنار انواع تعاملاتش در حوزه‌های رفتاری مختلف، و بلکه یکی از مهم‌ترین نوع تعاملاتش، تعامل با نفس خویش است؛ اما آیا می‌توان برای تعامل او با نفس خویش نیز انواعی متصور بود؟

به نظر می‌رسد مواجهۀ انسان با خویش را می‌توان در سه نوع مواجهه خلاصه کرد. ابعاد سه‌گانه مواجهه با خود عبارت‌اند از:

۱. مواجهۀ شناختی از خود؛ ۲. مواجهۀ احساسی از خود؛ ۳. مواجهۀ رفتاری با خود.

در این مقاله سعی خواهیم کرد به بررسی این سه مواجهه با نفس خویش بپردازیم.

۱. مواجهۀ شناختی

همان‌گونه که اشاره کردیم، نخستین مواجهۀ انسان با خود مواجهۀ شناختی است. این مواجهه از دو نوع مواجهه دیگر از یک منظر مهم‌تر بوده، نقش زیرساخت ایفا می‌کند؛ چرا که اگر «شناخت» را زیربنای هر رفتاری، در هر حوزۀ

رفتاری قرار دهیم، با اطمینان بیشتری می‌توان به درستی و استحکام رفتارهای صادره در آن حوزه دل خوش داشت و آسوده خاطر بود.

از آنجا که درستی رفتار هر کس با نفس خویش از اهمیت زیادی برخوردار است شناخت خود نیز اهمیت وافری خواهد یافت. وجود روایات فراوان در فضیلت، اهمیت و آثار شناخت نفس و زیان‌های ناشی از جهالت نسبت به خویش و منزلت خود شاهدی صادق برای ارزشمندی این نوع مواجهه با خود و تلاش در مسیر ارتقای آن، یعنی «خودشناسی» بهتر خواهد بود. به راستی وقتی راه شناخت خدا از خودشناسی می‌گذرد[1] و با شناخت خود می‌توان به تمام کاستی‌ها و ضعف‌های خود و همچنین توانمندی‌ها و استعدادهای خود واقف شد، در سودمندتر بودن خودشناسی تردیدی نخواهد بود.

بی‌گمان خودشناسی یک فرایند است؛ یعنی انسان برای خودشناسی اقداماتی را انجام می‌دهد و این اقدامات در گستره زمان انجام شده، از تنوع خاصی نیز برخوردار است. گاهی با تفکر، گاهی از طریق آموختن، گاهی با تجربه و یا گاهی از طریق شهود نسبت به خویشتن، آگاهی و شناخت حاصل می‌شود. از این رو در این نوع مواجهۀ با خود، یک اقدام عملی از طرف انسان انجام می‌گیرد که محصول آن شناخت نفس خویش است.

ابعاد شناخت خود

شناخت هر انسانی از خود دو بُعد دارد؛ بُعد نخست آن مربوط است به آنچه میان همۀ افراد نوع آدمی مشترک است. این بُعد از شناخت عمدتاً از ناحیۀ انسان‌شناسی حاصل می‌شود. اموری همچون کمال خواهی، زیبایی دوستی، جاودانگی‌طلبی، میل به آزادی، لذت طلبی و حب ذات، از جمله ویژگی‌های همه

---

۱. «دخل رجل علی رسول الله ﷺ فقال: یا رسول الله کیف الطریق الی **معرفة** الحق؟ فقال: **معرفة** النفس». مجلسی، محمدباقر، ***بحارالانوار***، ج ۷۰، ص ۷۲.

افراد بشر است، و انسان پس از آگاهی به این ویژگی‌ها از طریق گذراندن یک دوره انسان‌شناسی، می‌تواند در درون خود آن ویژگی‌ها را بیابد و شهود کند و یافته‌های فراگرفته شده در انسان شناسی به شناخت او از خودش بینجامد.

بُعد دیگر شناخت خود، اختصاصی است، یا می‌تواند اختصاصی باشد. انواع علایق شخصی، استعدادها، قابلیت‌ها، ناتوانی‌ها و برخی حبّ و بغض‌های شخصی، خود آگاهی‌هایی هستند که میان همهٔ افراد نوع بشر مشترک و یکسان نیست. این شناخت اختصاصی نیز به دو بخش دیگر تقسیم می‌شود: قسم نخست، آن دسته از باورهایی است که به امور اخلاقی مرتبط است؛ و قسم دیگر آن به امور غیر اخلاقی ارتباط دارد؛ برای مثال اینکه فردی دربارهٔ خود آگاه شود که از حافظهٔ قوی برخوردار است یا استعداد بالایی در فهم ریاضی داراست، شناختی است که به اخلاق و موضوع بحث ما ارتباطی ندارد.

آگاهی هر کس نسبت به رفتارهای خویش را نیز می‌توان نوعی شناخت از خود دانست، آن‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید:

﴿بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَ لَوْ أَلْقى مَعاذِيرَهُ﴾ (قیامت/۱۴ و ۱۵).

علامه طباطبایی دربارهٔ این آیه و آگاهی انسان بر خود می‌نویسد:

«کلمه «بصیرت» به معنای رؤیت قلبی و ادراک باطنی است، و اطلاق این بصیرت بر خود انسان یا از باب «زید عدل است» می‌باشد، و یا تقدیر آن «الانسان علی نفسه ذو بصیرة» است.... و معنای آیه این است که انسان صاحب بصیرت بر نفس خویش است، و خود را بهتر از هر کس می‌شناسد، و اگر رباء ذکر عذرها از خود دفاع می‌کند، صرفاً برای این است که

عذاب را از خود برگردانند.»[1]

البته گرچه این آیه مربوط به آگاهی انسان بر نفس خویش در روز حساب به هنگام حاضر شدن در محشر در پیشگاه عدل الهی است، اما به دلیل اطلاق آیه، و نیز روایاتی از معصوم که از آیه مزبور در امور دنیوی استفاده کرده‌اند، استفاده از آیه در موارد مربوط به دنیا توجیه‌پذیر است؛ برای مثال امام صادق در پاسخ به سؤال کسی از کمترین اندازهٔ خواب؛ یعنی «خفقه» که به بطلان وضو می‌انجامد می‌فرماید:

«ما أدري ما الخفقة والخفقتان، إن الله يقول: ﴿بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ إنّ عليًّا كان **يقول: مَن وجد طعمَ النوم قائماً أو قاعداً فقد وجب عليه الوضوء.»**[2]

و نیز می‌فرماید:

«ما يصنع أحدكم أن يظهر حسناً ويستر سيئاً؟ أليس يرجع إلى نفسه فيعلم أن ذلك ليس كذلك؟ والله عز وجل يقول: ﴿بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ **إلّا السريرة إذا صحت قويت العلانية.»**[3]

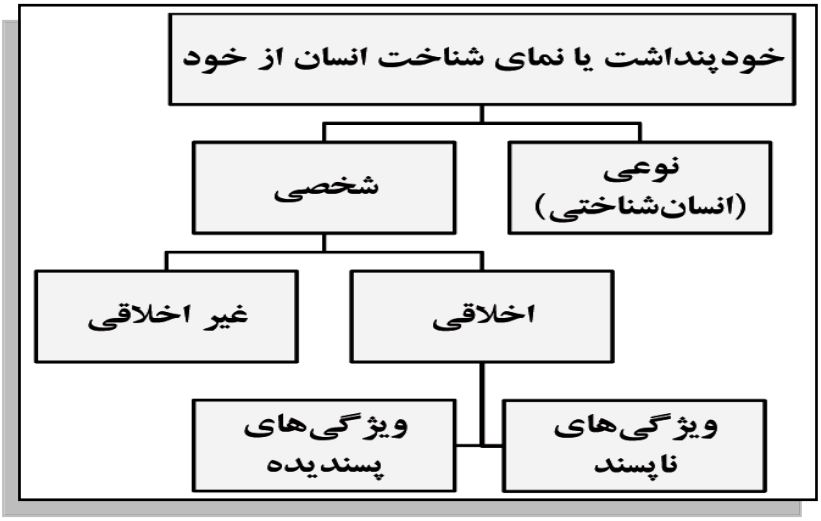
بر این اساس شناخت انسان از خود در امور اخلاقی را نیز می‌توان به دوگونه تقسیم کرد. دسته اوّل مربوط است به ویژگی‌های مطلوب و پسندیده، و دسته دوم صفات زشت و ناپسند. ویژگی خوب این دو دسته این است که در حقیقت در این نوع آگاهی، انسان به قوت و ضعف، و نیز خوبی‌ها و بدی‌های خود واقف شده است و این امکان برای او فراهم می‌شود تا بتواند

---

۱. طباطبایی، محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ج۲۰، ص۱۰۶.
۲. کلینی، محمّد بن یعقوب، *کافی*، ج۳، ص ۳۷، ح۱۵.
۳. همان: ج۲، ص۲۲۳، ح۱۱.

بر خوبی‌های خود بیفزاید و آنها را تقویت کند و بدی‌های خویش را برطرف و جبران نماید. بنابراین شناخت انسان از خود را در شکل ذیل می‌توان خلاصه کرد.

آنچه گذشت، بر این فرض استوار بود که آگاهی با واقع مطابقت داشته باشد. اکنون اگر آنچه در فرایند شناخت حاصل شده است مطابقت با واقع نداشته باشد، نام آن را نمی‌توان شناخت گذاشت، بلکه تصوری باطل از خود خواهد بود که از آن به «شناخت نما» تعبیر می‌کنیم و دقیقاً همان تقسیمات پیش گفته را نیز می‌توان برای آن فرض کرد.



«شناخت نما»ها منشأ بسیاری از رفتارهای نادرست انسان در رابطه با خود و دیگران خواهند بود. از این رو باید تلاش کرد راه‌های صحیح و منتج به شناخت واقعی را شناخت و از آن راه‌ها به آگاهی از خود دست یافت تا با کمک آن آگاهی‌ها رفتارهای درست را برگزید و انجام داد تا کمال خویش و به دنبال آن سعادتمندی را به دست آورد.

انواع شناخت خود

بسیاری از دانشمندان مسلمان با استفاده از معارف اسلامی شناخت انسان و از جمله شناخت «خود» را از یک منظر بـه چهـار نـوع تجربـی، عقلـی، تعبـدی و شهودی تقسیم می‌کنند. ما در این بخش به درستی یـا نادرسـتی ایـن تقسـیم بـا استفاده از متون دینی توجه خواهیم کرد و تـلاش مـی‌کنـیم در ادامـه مسـتندات درستی تقسیم مزبور را از قرآن و حدیث بیان کنیم.

الف ـ شناخت تجربی

یکی از انواع شناخت انسان از راه تجربه حاصل می‌شود. انسان برای شناخت خود نیز گاهی خود را تجربه می‌کند؛ برای مثال کسی که بـه توانمنـدی خـود در برخی امور و ناتوانی خویش در برخی امور دیگر از راه موفقیتش در امور نخست و ضعف و شکستش در امور دوم پی برده اسـت در حقیقـت در ایـن خصـوص خود را از راه تجربه شناخته است. البته مخفی نیست که زیربنای شناخت عقلـی، تجربی و حتی نقلی، عقل است؛ چه اگر توانمندی عقل و خرد انسانی نباشد این قبیل شناخت‌ها برای او هرگز حاصل نخواهد شد. اما این امر موجب نخواهد شد تا همهٔ انواع این شناخت‌ها را شناخت عقلی بدانیم. بنـابراین شـناختی کـه از راه تجربه برای هرکس حاصل می‌شود شناخت تجربی خوانده شده و انسـان گـاهی خود را نیز از راه تجربه می‌شناسد. البته شناختِ تجربیِ نفسِ خویش نمـی‌توانـد همهٔ ابعاد وجودی نفس را در برگیرد.

ب ـ شناخت عقلی

گفتیم که عقل یکی از ابزارهای مهم کسب معرفت اسـت و آیـات و روایـات فراوانی به کارکرد عقل در کسب شناخت تصـریح کـرده اسـت. شـناختی را کـه دست‌مایهٔ اصلی آن عقل است، شناخت عقلی می‌گویند. در شناخت عقلی نقـش

اصلی را در تحصیل شناخت، عقل بر عهده داشته، از مفاهیم انتزاعی (معقولات ثانیه) کمک می‌گیرد.[1] عقل کارش تجزیه و تحلیل داده‌هایی است که از کانال گوش و چشم و دیگرحواس بر او وارد می‌شود، و سپس انتاج و نوآوری می‌کند و علاوه بر معارفی که به صورت خام از داده‌های حواس قابل استفاده است معارف دیگری را نیز به صاحبش عطا می‌کند.

با اینکه بسیاری از حکیمان و اندیشمندان، عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌کنند، اما بنابر دیدگاه مشهور، هر دو قسم عقل، قوای ادراکی انسان بوده و فهم و درک به وسیلهٔ آن صورت می‌گیرد.[2] گرچه تفاوت‌هایی هم میان این دو قسم وجود دارد و برخی اندیشمندان بزرگ همچون ابن سینا و ملا هادی سبزواری[3]، پدیده «شناخت»[4] به مفهوم عام کلمه و «شناخت نفس»[5]را به طور خاص از مهم‌ترین کارکردهای عقل نظری می‌دانند. البته با عنایت به اینکه کارکرد عقل عملی نیز شناخت است بحث پیرامون عقل نظری و عملی را به جای خود محول کرده، در اینجا میان این دو قسم از عقل تفکیکی قائل نمی‌شویم.[6]

ج ـ شناخت نقلی

پیش از ادیان الهی و آسمانی به طور عام و اسلام به طور خاص، دو منبع معرفتی حسی و عقلی شناخته شده بود، لکن حضور وحی و منبع بودن آن برای کسب معرفت، سبب شد تا آیات الهی و روایات انبیاء و اولیاء که به آنها «نقل»

---

۱. بنگرید به: بخش دوم از کتاب ***آموزش فلسفه*** و مقاله «شناخت» از کتاب ***پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک***، و به درس پنجم تا شانزدهم از ***ایدئولوژی تطبیقی***.

۲. امام علی ﷺ: «العقلُ عقلان: عقلُ الطبعِ و عقلُ التجربةِ و کلاهما یُؤدی الی المنفعة». مجلسی، محمدباقر، ***بحار الانوار***، ج۷۵، ص۶ و۵۷.

۳. بنگرید به: معلّمی، حسن، ***مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی***، ص۱۸۲ - ۱۸۹.

۴. کلینی، محمّد بن یعقوب، ***کافی***، ج۱، ص ۲۸. «با عقل کنه حکمت به دست می‌آید.»

۵. آمدی، عبدالواحد، ***غررالحکم***، ج۲، ص۴۴۲، ح۳۲۲۰. «برترین عقل خودشناسی است.»

۶. برنجکار، رضا، «عقل عملی در آثار ابن سینا»، ***نامه مفید***، شماره ۲۵، ص۲۴۰.

گفته می‌شود، به عنوان منبع معرفتی جدید در اختیار انسان به‌ویـژه مؤمنـان قـرار گیرد. متون معرفتی مربوط به نقل را مـی‌تـوان بـه دو دسـته تقسـیم کـرد. دسـتهٔ نخست متون معرفت‌زایی که بر اساس تجربه یا عقل قابل تأیید بوده یا به اثبـات می‌رسد؛ و دستهٔ دوم متونی که تنها تعبداً پذیرفته شده و دست کم تا زمان مـورد استفاده قرار گرفتن آن متن راهی جز تعبد برای پذیرش آنها وجود نـدارد. متـون دستهٔ نخست را می‌توان در زمره معرفت‌های عقلی و تجربی دانست. اما بـه نظـر می‌رسد تعبیر معرفت برای متون دستهٔ دوم مسامحی بوده، در این نـوع شـناخت، اعتقاد به صداقت منبعِ شناخت باعث می‌شود گفته‌های متون دینی تعبداً تصـدیق شود. با این حال نقش معرفت‌زایی متون دینی را نمـی‌تـوان انکـار کـرد، بـه‌ویژه متونی که به صورت علمی و تجربی در زمان‌های بعـد بـه اثبـات رسـیده اسـت. درباره شناخت نقلی توجه به چند نکته بی‌فایده نیست:

۱ـ مقصود از نقل از منظر اندیشمندان مسلمان، مجموعه متون دینی است کـه منشأ حقیقی آن به وحی الهی بازگشت دارد. این مجموعه هم قرآن و هم روایات معتبر پیامبران الهی به‌ویژه احادیث پیامبر خاتم ﷺ و اهل بیـت آن حضـرت را در برمی‌گیرد؛ اما در مورد قرآن کریم، به این دلیل که وحی مستقیم خداسـت؛ و امـا در مورد حدیث پیامبر ﷺ با استناد به آیهٔ ذیل اتصال آن به وحی به اثبات می‌رسد؛ چرا که می‌فرماید:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾.[1]

و بالاخره احادیث اهل بیت پیامبر علیهم صلوات الله که تالی تلو پیامبر بوده و حجیت کلام آنان نیز در جای خود با ادلهٔ عقلی و نقلی به‌ویژه قرآنـی بـه اثبـات رسیده است. به هر حال چون منشأ روایات از قرآن و بازگشت آن نیـز بـه قـرآن کریم است، وحی به مفهـوم عـامش مـی‌توانـد منبـع معرفـت نقلـی و از جملـه

---

۱. نجم/۳ و ۴؛ و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید، سخن او غیر وحی خدا نیست.

خودشناسی به‌شمار آید.

۲ـ پیروان ادیان آسمانی گاهی به مفهوم سخنان پیشوایان دینی اعتقادی به مراتب قوی‌تر از اعتقادات برخاسته از حس و تجربه پیدا می‌کنند و برای آنان اعتباری بسیار بیشتر از اعتبار یک شناخت حسی و تجربی خواهد داشت.

۳ـ باور همهٔ آموزه‌های دینی فقط از نوع شناخت تعبدی نیست؛ زیرا بیشتر آموزه‌های دینی از طریق یکی دیگر از انواع شناخت نیز مورد شناسایی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر اعتقادات دینی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. یک دسته اعتقاداتی که صرفاً با تعبد پذیرفتنی است. دستهٔ دوم اعتقاداتی هستند که علاوه بر تعبد، از طریق یکی دیگر از طرق شناخت نیز مورد شناسایی قرار گرفته و به اثبات رسیده است.

در موضوع خودشناسی همهٔ آیاتی که درباره حقیقت انسان، ویژگی‌ها، تعلقات و هدف غایی وجود او بر روی زمین است؛ و نیز بسیاری دیگر از آیات مربوط به این موضوع برای این است که آدمی بتواند خود را بهتر بشناسد. بی‌شک آن‌که موجودی را آفریده است از هر فرد دیگری به ابعاد وجودی مخلوقش و همه آنچه به عنوان ویژگی‌ها و صفات و حالات آن مخلوق قلمداد می‌شود آشناتر است. پس هیچ منبعی دقیق‌تر و جامع‌تر از کتابی که خالق یک اثر درباره آن اثر به جای می‌گذارد نخواهد بود. به‌ویژه اگر آن خالق، خداوند متعال باشد. قرآن همهٔ اطلاعات مربوط به شخصیت انسان، نفس آدمی و نیز نقاط قوت و ضعف او، و تمام وابستگی‌هایش را که در مسیر سعادت او رهزن است بیان داشته و هشدارهای لازم را به او داده است.

در کنار آیات، روایات فراوانی نیز از معصومان صادر شده است که نقش بسیار مهمی را در خودشناسی ایفا کرده، انسان را در شناختن نفس خویش یاری خواهد کرد.

د ـ شناخت شهودی

معرفت شهودی یکی دیگر از انواع شناخت‌هایی است که برای انسان حاصل

می‌شود. بسیاری از اندیشمندان مرتبه شناخت شهودی را برتر و والاتر از شناخت‌های دیگر می‌دانند. در شناخت شهودی عالِم، شاهد است و معلوم، خودش مشهود عالِم. این نوع معرفت را معرفت حضوری نیز می‌خوانند؛ زیرا در این نوع شناخت خود معلوم نزد عالم حاضر است و واسطه‌ای میان عالم و معلوم وجود نخواهد داشت.[1] برخی دیگر آن را به علمی که شیء بدون صورت برای عالم حاضر می‌شود تعبیر می‌کنند.[2] بنابراین بر اساس عقیدهٔ بیشتر صاحب‌نظران امکان خطا در معرفت شهودی وجود ندارد.[3]

۲. مواجههٔ احساسی

پیش از این، مواجههٔ شناختی را به عنوان نخستین مواجههٔ انسان با خود بررسی کردیم؛ مواجهه‌ای که در پاسخ پرسش «من کیستم؟» مورد تبیین قرار گرفت و نتیجه‌اش تلقی صحیح انسان از خودش بود. اینک پرسش مهم دیگری مطرح است. اینکه «من چه احساسی باید درباره خود داشته باشم؟» این پرسش در واقع ناظر به دومین نوعِ مواجههٔ انسان با نفس خویش خواهد بود.

پرسش یادشده گرچه ناظر به احساسی است که هر انسانی نسبت به خود دارد، اما باید توجه داشت که همواره احساس آدمی نسبت به خود منشأیی شناختی داشته، برخاسته از نوعی شناخت یا شناخت نما «پنداره» از خود است. به عبارت دیگر آدمی تا از خویشتن خویش تصور یا باوری در ذهن نداشته باشد احساسی از خویش در آن باره برایش ایجاد نمی‌شود. پس آن‌گاه که احساسی در درون او شکل گرفت، آن احساس می‌تواند منشأ رفتار باشد یا در چگونگی رفتار فرد تأثیرگذار باشد، آن‌گونه که در شکل ذیل نشان داده شده است:

---

۱. سبزواری، ملا هادی، ***شرح منظومه حکمت***، ص۱۳۷. نیز بنگرید به: مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، ج۱، ص۱۷۲.

۲. قطب‌الدین رازی، محمّد بن محمّد، ***رسالتان فی التصور و التصدیق***، ص۴۶.

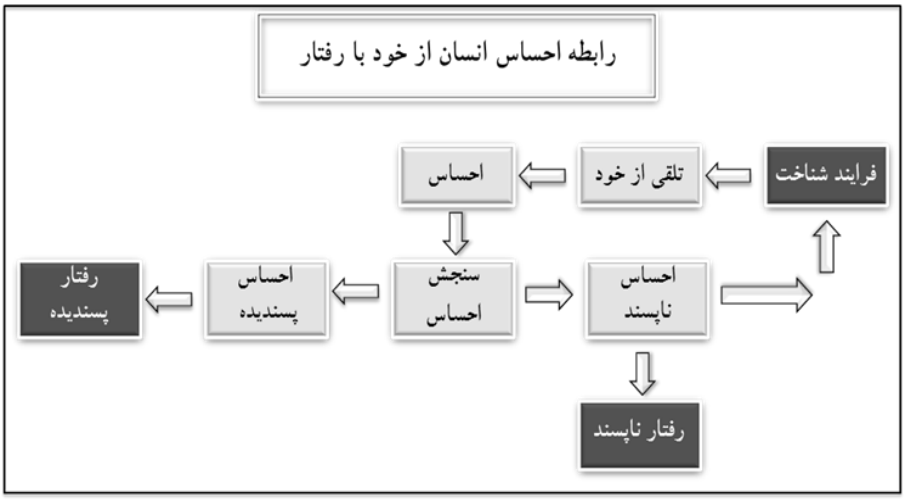
۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ***آموزش فلسفه***، ج۱، ص۱۷۵.

اینکه چرا از احساس انسان در مورد خود سخن می‌گوییم بدین علت است که آنچه آدمی را به سمت رفتاری خاص و متمایز از رفتاری دیگر سوق می‌دهد غالباً احساس است. احساس از باوری شکل می‌گیرد که منشأ آن نوعی شناخت به مفهوم عام کلمه است.[1] از این رو باید تلاش کرد تا احساسی صحیح و متناسب با ارزش‌های انسانی و عقلانی از خود داشت؛ برای مثال چیزی که انسان را وادار می‌کند رفتاری عزتمندانه داشته باشد و از رفتاری که موجب خواری‌اش شود دوری کند، آگاهی نسبت به ارزش خویش نیست، بلکه باور ارزشمندی خویش و احساس خودارزشمندی است، و البته این احساس محصول شناختی است که آدمی از خود دارد.

حال اگر بتوانیم درست و نادرست بودن احساسی را که از خود در ذهن ایجاد شده تشخیص دهیم، امکان اولیه برای کنترل احساس و سپس رفتار فراهم خواهد شد. بنابراین باید کوشید اولاً شناختی صحیح از خود به دست آوریم تا متناسب با آن، احساس خود را دربارهٔ خود شکل داده، رفتاری در جهت همان شناخت و احساس انجام دهیم. ثانیاً بتوانیم درستی و نادرستی احساس خود را تشخیص دهیم تا اگر از نادرست بودن شناخت خود آگاه نبودیم و شناخت نما را شناخت می‌دانستیم، از راه تشخیص احساس ناپسند به شناخت نادرست خود پی برده، درصدد اصلاح آن برآییم. بدین ترتیب رابطهٔ میان شناخت، احساس و رفتار را می‌توان در شکل ذیل مشاهده نمود:

---

۱. مقصود از شناخت به مفهوم عام، شناخت صحیح و ناصحیح است.



اکنون باید دید که احساسات اخلاقی و پسندیده که می‌تواند رفتارهای انسان را به سوی رفتارهای پسندیده هدایت کرده، مانع از صدور رفتارهای ناپسند شود کدام است؟ به نظر می‌رسد از میان احساسات نیک انسان نسبت به خود چهار مورد از مهم‌ترین احساساتی هستند که نقش بسیار سازنده در رفتارهای اخلاقی او ایفا می‌کنند. این چهار احساس عبارت‌اند از: «حس حرمت نفس»، «حس عزت نفس»، «حب ذات» البته هدایت شده و تعدیل شدهٔ آن و «حیای از خود». این چهار احساس درونی در ارتباط با خود محصول شناخت صحیح از خود بوده، رفتار پسندیده را در پی خواهند داشت. بحث دربارهٔ هریک از این احساس‌ها نیازمند پژوهشی مستقل است و در این مقاله مجال پرداختن به آنها نیست.

۳. مواجههٔ رفتاری

مواجههٔ سوم انسان با خود مواجههٔ رفتاری است. این مواجهه در واقع محصول دو مواجههٔ نخست انسان با خویش است. رفتارهای انسان با خود را می‌توان در دو دسته «رفتارهای مربوط به جسم» و «رفتارهای مربوط به روح و

جان» مورد بررسی قرار داد.

الف_ رفتار انسان با جسم خود

جسم انسان به عنوان امانتی از سوی خداوند در اختیار او قرار گرفته، جزئی از وجود او به‌شمار می‌رود. رفتار انسان با جسم خویش، از یک منظر به بهداشت و علوم پزشکی، از منظری دیگر به علم فقه و از منظر سوم به علم اخلاق ارتباط خواهد داشت. از این رو به همان میزان که اصلاح رفتار با جسم خویش و پاسداری از امانت خدادادی می‌تواند رفتار اخلاقی و از زمرهٔ رفتارهای پسندیده و نیکو باشد، به همان میزان سستی و بی‌مبالاتی در تأمین سلامت جسمانی خویش به عنوان یکی از مصادیق خیانت و اهمال در نگهداری امانت الهی به‌شمار می‌آید. بنابراین بحث از آن نیز به علم اخلاق مرتبط و نیز مفید و کارگشاست.

سلامت جسم انسان به عنوان هدف در اخلاق به‌شمار می‌آید، اما نه هدف غایی، بلکه هدفی میانی برای دستیابی به هدف عالی که همانا کمال و سعادت انسان است خواهد بود.

انواع رفتارهای انسان با جسم خود

۱. رفتارهای مربوط به بهداشت و پاکیزگی

بخشی از رفتارهای انسان با جسم خویش به حوزهٔ بهداشت مربوط است. پاکیزگی و نظافت نه تنها مورد توجه پیشوایان، بلکه مورد عنایت فرشتگان الهی نیز بوده است. این امر تا اندازه‌ای مهم و برای برقراری ارتباط با دیگران ضروری و اخلاقاً نیز موجب حفظ حرمت و کرامت نفس خویش و رعایت حقوق افراد پیرامونی می‌شود که پیامبر ﷺ در این خصوص می‌فرماید:

«این بدن‌ها را پاکیزه سازید، خدا شما را پاکیزه گرداند؛ زیرا هیچ بنده‌ای نیست که شب با بدنی پاکیزه بخوابد مگر آنکه فرشته‌ای در کنار او می‌خوابد و

هیچ ساعتی از شب از این پهلو به آن پهلو نمی‌شود مگر آنکه فرشته او را دعا کرده می‌گوید: خدایا بنده‌ات را بیامرز؛ زیرا با بدنی پاکیزه خوابیده است.»[1]

همچنین امام علی﵇ در تبیین اهمیت و لزوم رعایت پاکیزگی و بهداشت می‌فرماید:

«خودتان را به وسیله آب از بوی نامطبوعی که موجب آزار دیگران است پاکیزه سازید و به خود برسید؛ زیرا خداوند از بندگان پلشتی که هر که با او بنشیند از او اذیّت می‌شود بیزار است.»[2]

۲. تغذیه مناسب

بی‌گمان رژیم غذایی تأثیری مستقیم و زود هنگام در تأمین سلامتی جسم و استمرار آن یا ابتلای جسم به بیماری خواهد داشت. در متون دینی دربارهٔ این دو حوزه توصیه‌های بسیاری وارد شده است، که پرداختن تفصیلی به آنها خارج از عهدهٔ این مقاله بوده، باید در کتب طب سنتی یا مباحث مربوط به آداب الاعمال به دنبال آن بود. تنها اشاره‌ای کوتاه به این‌که قرآن کریم که اساس سلامتی بشر را بر تغذیه صحیح و پرهیز از افراط و زیاده‌رَوی می‌داند می‌کنیم:

بخورید و بیاشامید، ولی اسراف نکنید که او اسراف‌کنندگان را دوست ندارد.[3]

امام رضا﵇ در بیانی زیبا در لزوم توجه به اصل تغذیهٔ صحیح، خوردن و آشامیدن طیبات و پرهیز از زیاده‌روی در خوردن و آشامیدن می‌فرماید:

«بدن همانند زمینی مساعد است که اگر در آبادانی و آبیاریِ آن سعی شود، و دقت شود، تا نه بیش از اندازه آبیاری شود که زراعت در آن غرق گردد و از بین برود، و نه کم باشد که خشک شود، همواره آن زمین آباد و شکوه آن بسیار، و

---

۱. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، ***کنز العمال***، ج۹، ص۲۷۷، ح ۲۶۰۰۳.
۲. ابن بابویه، محمّد بن علی (شیخ صدوق)، ***خصال***، ص۶۲۰، ح ۱۰.
۳. اعراف/۳۱ ﴿كُلُوا وَ اشْرَبُوا وَ لا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾.

محصولِ زراعتش پاکیزه خواهد بود. پس اگر به آن غفلت ورزند، زراعتش تباه شده و سبزی در آن نمی‌روید. بَدَن نیز مانند این است و با دقت در نوع و مقدار خوردنی و نوشیدنی، سالم مانده و از دردها و بیماری‌ها (چه روحی و چه جسمی) در امان خواهد بود».[1]

۳. درمان

شاید کمتر کسی یافت شود که به درمان بیماری‌های خود نیندیشد و نسبت به درمان خویش به هنگام بیماری اقدامی نکند. درمان بیماری‌ها یکی از حوزه‌های رفتاری انسان‌ها با جسم خویش است؛ گرچه ممکن است اقدام افراد با یکدیگر متفاوت باشد؛ یعنی برخی با پرهیز، برخی با امساک، و برخی با دارو نسبت به درمان بیماری اقدام می‌کنند. بی‌تردید اگر بیماری نادیده گرفته به حال خود واگذاشته شود اقدامی پسندیده نخواهد بود و فاعل این رفتار مورد نکوهش و سرزنش عقلای قوم قرار خواهد گرفت. آموزه‌های دینی نیز این رفتار را تأیید نمی‌کند و بر ضرورت درمان تأکید کرده است. در حدیث شریفی از امام ششم ﷺ نقل شده است که یکی از پیامبران خدا بیمار شد، با خود گفت: خود را درمان نمی‌کنم تا همو که بیمارم کرده شفایم دهد. خداوند او را مورد خطاب قرار داده فرمود:

«تا خود را درمان نکنی شفایت نمی‌دهم، چون شفا دادن از من است.»[2]

از پیامبر اکرم ﷺ نیز در سفارش به درمان بیماری و بسته نبودن راه درمان

---

۱. «اِنَّ الجَسَدَ بِمَنْزِلَةِ الأَرْضِ الطَّيِّبَةِ، مَتى تُعُوهِدَتْ بِالْعِمَارَةِ وَالسَّقْيِ مِنْ حَيْثُ لا تَزْدادُ فِي الماءِ فَتَغْرَقَ وَلا يَنْقُصُ مِنْهُ فَتَعْطَشَ دامَتْ عِمارَتُها وَكَثُرَ ريعُها وَزَكا زَرْعُها، وإن تُعُوفِلَ عَنْها فَسَدَتْ وَلَمْ يَنْبُتْ فيها العُشْبُ، فَالْجَسَدَ بِهذِهِ الْمَنْزِلَةِ، وَبِالتَّدْبيرِ فِي الأَغْذِيَةِ وَالأَشْرِبَةِ يَصْلُحُ وَيَصِحُّ وَتَزْكُو الْعافِيَةُ فيهِ.» نوری، میرزاحسین، ***مستدرک الوسائل***، ج۱۶، ص۴۵۵، ح ۲۰۵۳۴.

۲. محمدی ری‌شهری، محمّد، ***میزان الحکمه***، ج۴، ص۱۷۸۶، ح۶۱۴۵؛ طبرسی، فضل بن حسن، ***مکارم الاخلاق***، ج۲، ص۱۸۰، ح۲۴۶۵. «لا **أش‌فی‌ك** حتی تتداوی، فإنّ الشفاء منّی.»

روایت شده است:

«ای مردم خود را مداوا کنید؛ زیرا خداوند متعال هیچ دردی را نیافریده است مگر آنکه برای درمان آن دارویی قرار داده مگر مرگ.»[1]

البته در سفارش‌های پیشوایان معصوم به این نکته تصریح شده است که برای درمان بیماری‌ها عجله نشود و تا زمانی که بدن توان مقابله با بیماری و دفع آن را دارد از داروهای بیرونی استفاده نشود و این فرصت به بدن داده شود تا بدون دارو با بیماری مقابله کند.[2]

ب ـ رفتار مربوط به روح و روان

از اصول موضوعهٔ علم اخلاق این است که آدمی از اختیار برخوردار بوده، قابل تغییر است. انسان می‌تواند با رفتار خود سجایای اخلاقی و صفات پسندیده را در خود ایجاد کند و ملکه آن رفتار شایسته را در ضمیر خویش نهادینه سازد و یا صفات رذیله را در نفس خویش پی‌ریزی کرده، به عنوان انسانی برخوردار از ویژگی‌های ناپسند، خود را به جامعه عرضه کند. به عبارت دیگر اهتمام در جهت انجام رفتارهای شایسته و پسندیده نفس آدمی را به خُلقیات نیکو می‌آراید و این همان چیزی است که از مهم‌ترین اهداف ادیان آسمانی و پیامبران الهی بوده است؛ آن‌گونه که پیامبر خاتم در جمله‌ای کوتاه آن را به صراحت بیان داشته و فلسفه بعثت خود را در کامل کردن مکارم و ارزش‌های اخلاقی دانسته است.[3]

---

۱. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، ***کنز العمال***، ج ۱۰، ص۶ و ۷، ح ۲۸۰۹۰؛ نیز بنگرید به: ***سنن*** ابی‌داود، ج۲، جزء ۴، ص۳؛ ***سنن*** ترمذی، ج۴، ص۳۸۳، ح۲۰۳۸. «یا أیها الناس تداووا، فإنّ الله تعالی لم یَخلق داءً الّا خلق له شفاءً الّا السأم؛ والسأم الموت.»

۲. بنگرید به: محمدی ری‌شهری، محمّد، ***میزان الحکمه***، ج ۴، ص۱۷۸۶ روایات عنوان«التسرع فی تناول الدواء».

۳. طبرسی، فضل بن حسن، ***مکارم الاخلاق***، ص۸؛ مجلسی، محمدباقر، ***بحار الانوار***، ج۶۷، ص۳۷۲. «انّی بُعِثتُ لِأُتَمِّمَ مکارمَ الاخلاقِ».

اکنون این پرسش مطرح است که رفتارهای اخلاقی که ممکن است موجب ایجاد مکارم اخلاق در ضمیر انسان شده یا برخاسته از مکارم اخلاقی بوده، موجب تقویت و استحکام آن مکارم اخلاق در ضمیر او می‌شود، کدام است؟

کنترل نفس

خداوند در وجود انسان، غرائز و امیال گوناگونی قرار داده است؛ غرائز و امیالی که همهٔ آنها برای ادامه حیات او ضرورت داشته، در وقت مناسب، کارآمد است. از جمله این تمایلات می‌توان به «خشم»، «محبت به خود»، «دوستی مال و زندگی مادی»، «شهوت جنسی» و برخی دیگر اشاره کرد. این امیال و غرایز به منظور نیل به همان هدف تکاملی بوده است و هر انسانی برای رسیدن به درجات بالاتر کمال همواره به این غرایز و گرایش‌ها نیازمند خواهد بود. اگر انسان را موجودی مرکب از روح و جسم و برخوردار از عقل و نفس بدانیم، در آن صورت تصدیق خواهیم کرد که نیاز انسان به غرایز و تمایلات برای هدف متعالی آفرینش ضروری است. البته همه گرایش‌ها و تمایلات او در غرایز و امیال نفسانی خلاصه نمی‌شود و او در ضمیر خویش تمایلات دیگری چون فطرت خداجوی، میل به عبودیت و بندگی، میل به جاودانگی و بقا و علاقه به ارزش‌های انسانی و اخلاقی نیز احساس می‌کند. بنابراین با کمی تأمل و خودآگاهی بیشتر، به خوبی خواهد دانست که هدف از زندگی انسان بر روی زمین فقط اشباع غرایز و هواهای نفسانی نیست و باید برای نیل به تعالی انسانی خویش در جهت تدبیر همهٔ تمایلاتش گام بردارد و به هریک از آنها به قدر ضرورت و نیاز بها دهد. او برای سعادتمندی خویش هرگز نمی‌تواند و نباید تک بُعدی بوده، تنها به اشباع برخی تمایلاتش فکر کند و از امور دیگر غافل شود. اگر در ضمیر انسان انواع تمایلات، غرایز و قوای مختلف قرار داده شده است به معنای آن است که به همهٔ آن امور در تعالی و کمال نیاز دارد و باید از هریک از آنها در وقت خود و به اندازه‌ای که با هدف نخستین آفرینش او در تعارض نباشد بهره‌برداری کند. این قانون و قاعده‌ای است که در بسیاری از

ساخته‌های بشری نیز از آن تبعیت می‌شود و در ساختمان بیشتر اشیای دست‌ساز بشری نیز به تناسب هدفی که برای کارآمدی آن دستگاه لازم بوده امکانات لازم قرار داده شده است. پس کسانی که از آن دستگاه استفاده می‌کنند باید در مرحلهٔ نخست از آن ابزار شناخت لازم را به دست آورده، سپس متناسب با هدفی که برای آن ایجاد شده، از آن خردمندانه بهره‌برداری کنند.

از آنچه بیان شد آشکار است که مقصود از «نفس» در بحث «کنترل نفس» همان چیزی است که انسان را به سوی لذت‌های مادی و جسمانی می‌کشاند و در ادبیات دینی از آن به «نفس اماره» تعبیر شده است.

مراحل تسلط بر نفس

علمای اخلاق برای تربیت نفس و به کنترل درآوردن آن چهار مرحله را برشمرده‌اند. این چهار مرحله عبارت‌اند از: مراقبه،[1] محاسبه[2]، مشارطه[3] و معاتبه.[4] بنابراین به منظور کنترل بر نفس برخورداری از عزمی راسخ برای پیمودن این چهار مرحله ضروری است و سالک تنها از این طریق می‌تواند از اسارت نفس خویش رها گردد. این امر تنها از عهدهٔ کسی برخواهد آمد که احساس او نسبت به نفس خویش

---

۱. مانند: «ولا ترخصوا لأنفسکم فتدهنوا.» نفس خود را به حال خود وامگذارید؛ زیرا به بیراهه کشانده می‌شوید. کلینی، محمد بن یعقوب، ***کافی***، ج۱، ص ۴۵، ح۶.

۲. مانند: «حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا وبّخوا نفوسکم قبل ان توبّخوا.» به حساب خود برسید قبل از آنکه به حسابتان برسند و خود را بازخواست کنید پیش از آنکه مورد بازخواست قرار بگیرید. نوری، میرزاحسین، ***مستدرک الوسائل***، ج۱۲، ح ۱۳۷۶۰.

۳. مانند: «من لم یتعاهد النقص من نفسه غلب علیه الهوی، و من کان فی نقص فالموت خیر له.» کسی که کاستی‌های خویش را مورد بررسی قرار ندهد، هوای نفس بر او چیره می‌شود و کسی که پیوسته در حال سقوط و نقصان است، مرگ برای او بهتر است. مجلسی، محمدباقر، ***بحار الانوار***، ج۶۷، ص۶۴، ح۳.

۴. مانند «من ذم نفسه اصلحها، من مدح نفسه ذبحها.» آن کس که نفس خویشتن را مذمت (و سرزنش) کند سبب اصلاح آن را فراهم کرده، و آن کس که خویشتن را مدح و ثنا گوید، گویی خود را ذبح کرده است. محمدی ری‌شهری، محمّد، ***میزان الحکمه***، ج۴، ص۳۳۳۳.

بر پایهٔ شناخت صحیح از خود شکل گرفته و از عزت نفس و حرمت نفس بالایی برخوردار بوده، حیای از خود نیز در وجودش شکل گرفته باشد.

نتیجه

بر اساس آنچه یاد شد، به این نتایج می‌توان دست یافت:

۱. انسان سه نوع مواجهه با نفس خویش خواهد داشت و مواجههٔ رفتاری با خود محصول دو مواجههٔ نخست؛ یعنی مواجههٔ شناختی و مواجههٔ احساسی است.

۲. پایه و اساس رفتار انسان، شناختی است که از خود داشته و احساسی است که نسبت به خود دارد. از این رو برای اصلاح رفتار با خود باید نسبت به ارتقا و اصلاح مواجههٔ شناختی با خود و نیز تحصیل مواجههٔ احساسی صحیح از خود که مبتنی بر آموزه‌های اسلامی است کوشید.

۳. انسان در دو عرصه باید به ساماندهی رفتار با خود بپردازد. یکی در عرصه رفتار با جسم خویش؛ و دیگری رفتار با روح و روان خود.

۴. اصلاح رفتار با جسم خود هدف عالی برای انسان مؤمن نیست، بلکه هدفی میانی است که پیامدش پرورش و مراقبت از سلامتی بدن یا باز پروری آن خواهد بود. این پیامد برای نیل به کمال و دستیابی به سعادت حقیقی از طریق مجاهده و تلاش در دنیا ضروری است.

۵. سه سرفصل تغذیه، بهداشت و درمان می‌تواند همهٔ اقدامات لازمی را که انسان برای پرورش، مراقبت از سلامتی یا بازپروری جسم به آن نیازمند است در خود جا دهد.

منابع

۱. *قرآن کریم*

۲. آمدی، عبدالواحد، ***غررالحکم***، دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ش.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ***خصال***، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.

۴.ابی داود، سلیمان بن اشعث، سجستانی، ***سنن***، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۵.الترمذی، محمد بن عیسی، ***سنن***، بیروت، دار ابن کثیر، ۱۴۲۸ق.
۶.حسینی شیرازی، سید محمد، ***تقریب القرآن إلی الأذهان***، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۴ق.
۷.سبزواری، ملا هادی، ***شرح منظومه حکمت***، دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۷۸ش.
۸.طباطبایی، سید محمدحسین، ***تفسیر المیزان***، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.
۹.طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن، ***مکارم الأخلاق***، تحقیق علاء آل‌جعفر، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۴ق.
۱۰. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، ***رسالتان فی التصور و التصدیق***، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۴ش.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ***کافی***، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴ش.
۱۲. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، ***کنز العمال***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۳. مجلسی، محمد باقر، ***بحار الأنوار***، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۲۳ق.
۱۴. مجله نامه مفید، شماره ۲۵.
۱۵. محمدی ری‌شهری، محمد، ***دانشنامه عقاید اسلامی*** (معرفت‌شناسی)، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۵ش.
۱۶. محمدی ری‌شهری، محمد، ***میزان الحکمه***، قم، دار الحدیث، ۱۴۱۶ق.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ***آموزش فلسفه***، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۸ش.
۱۸. معلمی، حسن، ***مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی***، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر، ***الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل***، قم، مدرسه امام علی علیه‌السلام، ۱۴۲۱ق.
۲۰. نوری، میرزا حسین، ***مستدرک الوسایل***، بیروت، مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق. ▲

روابط بینامتنی قرآن با نامهٔ سی و یکم نهج البلاغه

دکتر سید مهدی مسبوق[1] ـ حسین بیات[2]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۲/۲۰

چکیده

ارتباط یک متن با متن‌های دیگر که به نظریه روابط بینامتنی شهرت دارد از موضوعات مهمی است که مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. *نهج‌البلاغه* از جمله متونی است که با مفاهیم قرآن ارتباطی تنگاتنگ دارد به طوری که در بسیاری از موارد فهم و درک دقیق معنای مورد نظر امام جز از طریق آشنایی با متن پنهان و شناخت چگونگی رابطهٔ آنها با یکدیگر میسر نیست. نویسنده در بررسی و تحلیل روابط بینامتنی قرآن با نامهٔ سی و یکم *نهج البلاغه* دریافته است که بیشترین شکل روابط بینامتنی قرآن با این نامه به صورت نفی متوازی است که برای درک متن پنهان به خوانشی آگاهانه و عمیق نیاز است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، نهج‌البلاغه، رابطه بینامتنی قرآن و نامه سی‌ویکم، بلاغت امام علی، قاعدهٔ نفی متوازی.

---

۱. استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا ـ همدان.
۲. مدرّس دانشگاه پیام نور مرکز تویسرکان.

▼ مقدمه

بینامتنی نظریه‌ای است کـه در ابتـدایی‌تـرین شـکل آن، رابطـهٔ دو لفـظ و در پیچیده‌ترین و عمیق‌ترین شکل آن رابطه دو متن بـا یکـدیگر را مـورد بررسـی و تحلیل قرار می‌دهد. تازگی این نظریه تعریف آن را دشوار کـرده، امـا سـاده‌ترین تعریف همان تعریفی است که ژولیا کریستوا ناقـد فرانسـوی بلغـاری تبـار قـرن بیستم ارائه داده است، مبنی بر اینکه هر متنـی برگرفتـه و تحـولی از بسـیاری از متون دیگر است[1]. پژوهشـگران عـرب اصـطلاحات متعـدد و مترادفـی بـرای آن پیشنهاد کرده‌اند که از جمله آنها: التناصیه، النصوصیه، تداخل النصوص، النصوص المتداخله و النص الغائب است که در مقابل آن، النص الـراهن و الـنص الحاضـر و... قرار می‌گیرد[2].

با نگاهی به نامهٔ سی و یکم ***نهج البلاغه*** در مـی‌یـابیم کـه امـام﵇ از الفـاظ و تعابیر و مفاهیم قرآنی به‌طور گسترده‌ای استفاده نموده و این امر باعث جـذابیت، عمق معانی و تأثیرگذاری کلام ایشان شده است. کارکرد آیات قرآنی در این نامه گاه بدون تغییر و گاه با تغییری جزئی یا کلی و اشاره‌ای و بیشتر مضـمونی بـوده که نوشتار حاضر به انواع این رابطـه‌ها و تحلیـل آن بـر اسـاس نظریـهٔ بینـامتنی می‌پردازد.

نظریهٔ بینامتنی

شیوه‌های نوین نقد، که تحت تأثیر زبان‌شناسـی ظهـور کرده‌انـد، غالبـاً «مـتن محور» است. بررسی نظریات نقدی «متن محور» نشان می‌دهد که برخـی مـتن را

---

۱. موسی، خلیل، ***قراءات فی الشعر العربی الحدیث و المعاصر***، ص ۵۱-۵۲.

۲. عطا، احمد محمد، ***التناص القرآنی فی شعر جمال‌الدین بن نباتة المصری***، ص ۱۱.

یک واحد بسته می‌انگارند که تنها به وسیلهٔ خود متن قابل فهم است و برخی دیگر متن را یک واحد باز می‌دانند که با دیگر متون در تعامل است و این همان «تناص» یا «بینامتنی» است. این نظریه را متفکرانی چون میخائیل باختین و ژولیا کریستوا ارائه کردند. آنها معتقد بودند که «هر متنی به منزلهٔ جذب و دگرگون‌سازی متون دیگر است»[1].

این تعریف از بینامتنی که معتقد است هر متنی برگرفته و تحولی از بسیاری از متون دیگر است دو اصطلاح متن حاضر و متن غایب (پنهان) را وارد مباحث بینامتنی کرد. متن موجود را متن حاضر و متونی که با متن کنونی تعامل داشته متن غایب نامیده‌اند[2]. رولان بارت منتقد فرانسوی متن جدید را حاصل اجتماع اجزای متون پیشین می‌داند و آن را برای هر متنی حتمی و اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد. از نظر وی هر متنی بافت جدیدی است که تار و پود آن از نقل‌قول‌ها و سخنان گذشتگان تنیده شده است[3].

محمد بنیس منتقد ادبی معاصر نیز متن حاضر را ساختاری لغوی می‌داند که با متون دیگر در ارتباط است. به اعتقاد او هر متنی چون شبکه و دامی است که در برگیرندهٔ متون دیگری است و این متون چنان با هم در هم تنیده و آمیخته‌اند که تشخیص آن متون از متن حاضر ممکن نیست[4]. ابراهیم رمانی نیز با محمد بنیس در این تعریف هم داستان است. او بینامتنی را مجموعه‌ای از متون پنهان در متن حاضر می‌داند که به صورت پنهانی باعث ایجاد متن حاضر شده‌اند[5].

روابط بینامتنی

---

۱. کریستوا، ژولیا، ***کلام، مکالمه و رمان***، ترجمه پیام یزدانجو، ص۴۴.
۲. موسی، خلیل، ***قراءات فی الشعر العربی الحدیث و المعاصر***، ص۵۲.
۳. بروئل پیرو و همکاران، ***تاریخ ادبیات فرانسه***، ترجمه نسرین خطاط و مهوش قدیمی، ص۳۷۴.
۴. بنیس، محمد، ***ظاهرة الشعر المعاصر فی المغرب...***، ص ۲۵۱.
۵. رمّانی، ابراهیم، ***النص الغائب فی الشعر العربی الحدیث***، ص۴۸.

از مباحثی که گذشت، این نتیجه به دست می‌آید که بینامتنی دارای سه رکن اصلی است: متن پنهان، متن حاضر و روابط بینامتنی. انتقال لفظ یا معنا از متن پنهان به متن حاضر روابط بینامتنی نام دارد که تبیین آن مهم‌ترین بخش نظریه بینامتنی در تفسیر متون است. بازآفرینی متن پنهان یا حضور آن در متن حاضر به سه صورت انجام می‌گیرد که از آن به عنوان قواعد سه‌گانهٔ بینامتنی یاد کرده‌اند: قاعدهٔ نفی جزئی، قاعدهٔ نفی متوازی و قاعدهٔ نفی کلی[1]. این قواعد سه‌گانه، روابط بین متن حاضر و متن غایب را تفسیر می‌کند که در ادامه به توضیح آن می‌پردازیم.

الف- نفی جزئی: در این نوع از روابط بینامتنی، مؤلف جزئی از متن غایب را در متن خود می‌آورد و متن حاضر ادامه متن غایب است و کمتر ابتکار یا نوآوری در آن وجود دارد[2]. و متن برگرفته از متن غایب می‌تواند یک کلمه یا جمله یا یک عبارت باشد.

ب- نفی متوازی: این نوع از روابط بینامتنی از نوع قبلی برتر است. در نفی متوازی متن پنهان پذیرفته شده و به صورتی در متن حاضر به کار رفته که جوهرهٔ آن تغییر نکرده است[3].

ج- نفی کلی: این نوع از روابط بالاترین درجه بینامتنی است و به خوانشی آگاهانه و عمیق نیاز دارد تا بتوان متن پنهان را درک کرد؛ زیرا مؤلف در این نوع از روابط، متن پنهان را بازآفرینی کامل می‌کند، به گونه‌ای که بر خلاف معنای متن پنهان به کار می‌رود و معمولاً این امر ناخودآگاه روی می‌دهد[4]. این سه نوع رابطهٔ بین متن پنهان و متن حاضر، مهم‌ترین بخش بینامتنی است که روابط بینامتنی آن را تبیین می‌کند.

---

۱. موسی، خلیل، ***قراءات فی الشعر العربی الحدیث و المعاصر***، ص۵۲.
۲. عزام،محمد، ***شعریة الخطاب السردی***، ص۱۱۶.
۳. موسی، خلیل، همان، ص۵۵.
۴. وعدالله، لیدیا، ***التناص المعرفی فی شعر عزالدین المناصره***، ص۳۷.

در تبیین روابط بینامتنی قرآن با نامهٔ سی و یکم ***نهج البلاغه***، متن قرآنی، متن غایب و نامهٔ سی و یکم، متن حاضر است. روابط بینامتنی، تعامل این دو متن را روشن می‌کند. فراوانی تعامل کلام امام با قرآن کریم از ویژگی‌های برجستهٔ ***نهج البلاغه*** به شمار می‌رود و این امر نشان‌دهندهٔ این است که امام علی از متن قرآن آگاهانه استفاده کرده تا بتواند مقصود خود را بهتر، جذاب‌تر و تأثیرگذارتر بیان کند.

۴- بینامتنی قرآن در نامهٔ سی و یکم نهج‌البلاغه

نامهٔ سی و یکم ***نهج البلاغه*** به گونه‌های مختلفی با قرآن ارتباط دارد که در ادامه بدان می‌پردازیم:

۱- بینامتنی ترکیبی

در این نوع روابط بینامتنی شاعر یا نویسنده جزئی از آیه یا کل آن را در متن خود می‌آورد و این نوع از بینامتنی خود به دو گونه تقسیم می‌شود:

یکـ در نوع اول عین متن قرآنی بدون هیچ تغییری در متن حاضر آمده و در همان معنای آیه قرآنی به کار رفته که این نوع در نظریهٔ بینامتنی از کمترین ارزش برخوردار بوده و در نامهٔ سی و یکم به کار نرفته است.

دوـ نوع دوم بینامتنی ترکیبی آن است که نویسنده یا گوینده بخشی از آیهٔ قرآنی را با ساختاری تغییر یافته در لایهٔ صرفی یا نحوی در نوشته و گفتهٔ خود به کار گیرد و بدین وسیله می‌تواند به اشکال گوناگون در ساختار دخل و تصرف کند؛ گاه با افزودن و گاه با کاستن، دمی با تغییر و دمی با تأخیر[1]. پاره‌ای از بینامتنی قرآن با نامهٔ سی و یکم از این دست است که حضرت با تغییراتی در ساختارهای قرآنی آنها را به سبک خود در این نامه به کار گرفته‌اند که در ادامه به

---

۱. عباس‌زاده، حمید، ***اقتباس‌های قرآنی در نهج‌البلاغه***، ص۳.

ذکر نمونه‌هایی از آن می‌پردازیم.

متن حاضر:

امام علی ﷺ در وصیت به فرزندش امام حسن ﷺ و سفارش به تقوا می‌فرماید: «فإنّی **أوصیك** بتقوی الله أی بُنَیَّ و... الاعتصامِ بحبلِه و أیّ سببٍ أوثقُ من سببٍ **بینك** و بینَ اللهِ إن أنتَ أخذتَ بهِ»[1]؛ پس ای پسرک من تو را سفارش می‌کنم به پرهیزکاری و ترس از خدا... و به چنگ زدن به ریسمان (طاعت و پیروی) او و کدام سبب و رشته‌ای از سبب و رشتهٔ بین تو و خدا استوارتر می‌باشد اگر به آن دست اندازی؟

متن غایب:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران/۱۰۳)؛ و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید».

رابطهٔ بینامتنی:

امام ﷺ به فرزند گرانقدرش سفارش می‌کند که به حبل الله(قرآن و عترت) تکیه کند و نسبت به آن نه مخالفت کند نه کوتاهی. ایشان متن قرآنی را عیناً در همان معنا در کلام خود به کار گرفته است، با این تفاوت که عبارت «و اعتصمُوا» را از فعل ماضی به مصدر باب افتعال «الاعتصام» تغییر داده و به جای «الله» ضمیر (ه) را که مرجع آن «الله» است آورده؛ لذا رابطهٔ دو متن از نوع نفی متوازی است که در آن جوهرهٔ متن پنهان تغییر نکرده است.

متن حاضر:

امام ﷺ به مسائل تربیتی و اخلاقی توجه خاصی دارند. ایشان در وصیت به فرزند گرانقدرش می‌فرماید: «وَ أَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ»[2]؛ و نیکی کن

---

۱. فیض‌الاسلام، سید علینقی، ***ترجمه و شرح نهج‌البلاغه***، ج۲، ص۹۱۱.

۲. فیض‌الاسلام، سید علینقی، ***ترجمه و شرح نهج‌البلاغه***، ج۲، ص۹۲۲.

چنان‌که دوست داری به تو نیکی شود.

متن غایب:

وصیت امام ﷺ توضیح این آیهٔ قرآن است: ﴿أَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ﴾ (قصص/۷۷)؛ و همان گونه که خدا به تو نیکی کرده نیکی کن».

رابطهٔ بینامتنی:

امام ﷺ واژگان عبارت «و أَحْسِنْ كَمَا تُحِبُّ أَنْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ» را از متن قرآنی الهام گرفته و با اندک تغییری آن را در کلام خود به کار برده و ارتباط دو متن از نوع نفی متوازی است.

۲- بینامتنی واژگانی

الفاظ مادهٔ اولیه‌ای است که هر ادیبی به وسیله آن تصاویر ذهنی خود را ارائه می‌دهد. قرآن منبع و سرچشمه‌ای غنی است که امام علی ﷺ واژگان، تصاویر، معانی و مضامین والای ***نهج‌البلاغه*** را از آن الهام گرفته و علاوه بر آن، دیگر منابع اسلامی چون احادیث نیز نقش مهمی در غنای مضمون ***نهج‌البلاغه*** دارد که به اختصار به نمونه‌هایی از آن می‌پردازیم:

متن حاضر:

امام ﷺ فاصلهٔ میان قبر و قیامت را گردنه‌ای سخت معرفی کرده که هم فاصله‌اش زیاد و هم مسیر آن سنگلاخ است: «وَ اعْلَمْ أَنَّ أَمَامَكَ عَقَبَةً كَؤوداً...»[1]؛ و بدان که در جلو تو گردنهٔ بسیار دشواری است».

متن غایب:

خداوند متعال نیز بندگان ناسپاس را نکوهش می‌کند که چگونه با داشتن وسایل سعادت راه نجات را در پیش نمی‌گیرند: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَ مَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ﴾ (بلد/۱۱ و ۱۲)؛ ولی او از آن گردنه مهم نگذشت. و تو چه می‌دانی

---

۱. فیض‌الاسلام، سید علینقی، همان، ج۲، ص۹۲۳.

آن گردنه چیست؟

رابطهٔ بینامتنی:

امام ﷺ واژهٔ (عقبه: گردنه) را از عبارت قرآنی(فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ) اقتباس نموده و به تبع آن سختی‌ها و دشواری‌های پیش روی گناهکاران در روز قیامت را اراده نموده است و بینامتنی از نوع نفی متوازی ایجاد نموده است.

متن حاضر:

میانه‌روی و اعتدال در هر کاری موجب دوام و حفظ معنویت است و افراط و تفریط به سقوط و تباهی می‌انجامد. از همین رو امام ﷺ در این باره می‌فرماید: «مَنْ تَرَكَ الْقَصْدَ جَارَ»[1]: روی‌گردانی از میانه‌روی موجب ظلم و انحراف است.

متن غایب:

لقمان حکیم در سفارش به فرزندش می‌گوید: ﴿وَ اقْصِدْ فِی مَشْیِكَ﴾ (لقمان/۱۹)؛ و در راه رفتن خود میانه‌رو باش.

رابطهٔ بینامتنی:

با توجه به فرمودهٔ امام ﷺبین متن پنهان و متن حاضر نوعی سازش ایجاد شده است، در هر دو متن اهمیت میانه‌روی در کارها نمایان است، با این تفاوت که ایشان به جای فعل امر(وَاقْصِد)، مصدر ثلاثی مجرد آن (الْقَصْد) را آورده است. بدین سبب ارتباط بین دو متن از نوع نفی متوازی است.

۳- بینامتنی مضمون

در گونه‌های پیشین حضور متن غایب در متن حاضر کم و بیش با محوریت لفظ بود، اما در این گونه از روابط بینامتنی نویسنده یا گوینده با الهام‌گرفتن از آیه‌ای قرآنی و پس از دریافت مضمون، مفهومِ آن را با الفاظ و تعابیر خود بیان می‌کند، به گونه‌ای که خواننده حضور لفظی محسوس یا ذکری صریح از قرآن را

---

۱. *نهج‌البلاغه*، نامه ۳۱.

نمی‌بیند. در ادامه به ذکر مواردی از آن می‌پردازیم.

متن حاضر:

امام ﷺ در مورد لزوم صبر و شکیبایی در برابر مشکلات می‌فرماید: «و عوِّد نفسَكَ التصبّرَ على المكروهِ و نعمَ الخلُقُ التصبُّرُ فى الحقِّ...»[1]؛ و خود را به شکیبایی بر نامطلوب عادت ده و نیک‌خویی است شکیبا بودن در راه حق».

متن غایب:

امام ﷺ توجه به بردباری و صبر در برابر مشکلات را رمز پیروزی امام حسن ﷺ دانسته است. همین نکته مورد سفارش مردان الهی نیز بوده است؛ چنان‌که خدای متعال از زبان لقمان به فرزندش نصیحت کرده، می‌فرماید: ﴿يا بُنَيَّ... وَ اصْبِرْ عَلى ما أَصابَكَ إِنَّ ذلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (لقمان/۱۷)؛ ای پسرم... در برابر مصایبی که به تو می‌رسد شکیبا باش که این از کارهای مهم است».

رابطهٔ بینامتنی:

متن پنهان با اندک تغییری در کلام امام ﷺ به کار رفته، بدین گونه که به جای (وَ اصْبِر) که فاعل آن فرزند لقمان است مصدر باب تفعّل (التَّصَبُّرَ) و به جای (ما أصابک) واژهٔ (المکروه) که همان معنای مشکلات و سختی‌ها را افاده می‌کند به کار رفته است؛ لذا ارتباط بین دو متن از نوع نفی متوازی است.

متن حاضر:

«وَ اعْلَمْ أَنَّ الَّذِى بِيَدِهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ قَدْ أَذِنَ لَكَ فِى الدُّعَاءِ وَ تَكَفَّلَ لَكَ بِالْإِجَابَةِ»[2]؛ و بدان آن خدایی که به دست(قدرت و توانایی) اوست خزانه‌های آسمان‌ها و زمین، دعا و درخواست را به تو اجازه داده و پذیرفتن را ضامن گشته است.

متن غایب:

---

۱. فیض‌الاسلام، سید علینقی، ***ترجمه و شرح نهج‌البلاغه***، ج۲، ص۹۱۲.

۲. فیض‌الاسلام، سید علینقی، ***ترجمه و شرح نهج‌البلاغه***، ج۲، ص۹۲۵.

خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر/۲۱)؛ و خزاین همه چیز تنها نزد ماست، ولی ما جز به اندازه معیّن آن را نازل نمی‌کنیم.»

رابطهٔ بینامتنی:

امام در این بخش از وصیت‌نامه و در توضیح آیهٔ ۲۱ سورهٔ حجر، گنجینه‌های زمین و آسمان را تحت نظر و قدرت خدا می‌داند. ایشان به جای «إن من شیء إلا عندنا خزائنُهُ» عبارت «بیده خزائنُ السماواتِ و الأرضِ» را به کار گرفته که همان مفهوم تسلط خداوند بر همهٔ کائنات را می‌رساند و از این رهگذر تناصی از نوع نفی متوازی را پدید آورده است.

متن حاضر:

امام در باب نشانه‌های رحمت الهی می‌فرماید: «وَ لَمْ يُؤْيِسْكَ مِنَ الرَّحْمَةِ بَلْ جَعَلَ نُزُوعَكَ عَنِ الذَّنْبِ حَسَنَةً وَ حَسَبَ سَيِّئَتَكَ وَاحِدَةً وَ حَسَبَ حَسَنَتَكَ عَشْراً وَ فَتَحَ لَكَ بَابَ الْمَتَابِ»[1]؛ و از رحمت نومیدت نفرمود، بلکه خودداری تو را از گناه حسنه و کار نیک قرار داد و سیّئه و کار بد تو را یک گناه و حسنه و کار نیکویت را ده برابر شمرد و برای تو درِ توبه و بازگشت و خشنود ساختن را گشود».

متن غایب:

اینکه خدای متعال گناهان را به مقدار خود ثبت می‌کند و ثواب را ده برابر قرار می‌دهد نکته‌ای است که در قرآن کریم مورد توجه قرارگرفته است: ﴿مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزى إِلاَّ مِثْلَها وَ هُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾ (انعام/۱۶۰)؛ هرکس کار نیکی به جا آورد، ده برابرآن پاداش دارد و هر کس کار بدی انجام دهد،جز به مانند آن کیفر نخواهد دید و ستمی بر آنها نخواهد شد.

رابطهٔ بینامتنی:

---

۱. فیض‌الاسلام، سید علینقی، ***ترجمه و شرح نهج‌البلاغه***، ج۲، ص۹۲۵.

با دقت در متن حاضر و پنهان و مقایسهٔ آنها در می‌یابیم که امام﵇ مفهوم کلام خود را عیناً از قرآن اقتباس نموده و با به‌کارگیری مضمون و واژگان قرآنی بینامتنی از نوع نفی متوازی ایجاد نموده است.

متن حاضر:

امام علی ﵇در توصیه به امام حسن﵇ و در سفارش به تقوا می‌فرماید: «**فَإِنِّی أُوصِیكَ بِتَقْوَی اللهِ أَیْ بُنَیَّ وَ لُزُومِ أَمْرِهِ وَ عِمَارَةِ قَلْبِكَ بِذِكْرِهِ**»[1]؛ پس ای پسرک من تو را وصیّت و سفارش می‌کنم به پرهیزکاری و ترس از خدا، و به ملازمت امر و فرمان او، و به آباد داشتن دل خود به یاد او، (زیرا یاد خدا کمال نفس است، چنان‌که ساختمان کمال خانه است).

متن غایب:

خداوند متعال در سورهٔ رعد می‌فرماید: ﴿**أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ (رعد/۲۸)؛ آگاه باشید تنها با یاد خدا دل‌ها آرامش می‌یابد».

رابطهٔ بینامتنی:

در واقع امام﵇ در وصیت به فرزندش مفهوم آیهٔ قرآنی را با الفاظی دیگر بیان نموده و فرموده: «**عمارة قلبك** بذکره». مضمون هر دو متن مشترک است و امام﵇ بدین وسیله بین دو متن ارتباط برقرار نموده و خواننده را برای لحظه‌ای به متن قرآن رهنمون می‌کند و از این رهگذر تناصی از نوع نفی متوازی پدید می‌آورد.

متن حاضر:

امام﵇ دربارهٔ عظمت خدا می‌فرماید: «**عَظُمَ عَنْ أَنْ تَثْبُتَ رُبُوبِیَّتُهُ بِإِحَاطَةِ قَلْبٍ أَوْ بَصَرٍ**»[2]؛ بزرگ است از اینکه ربوبیّت و پروردگاری او به سبب احاطهٔ دلی یا چشمی اثبات شود (برتر است از اینکه دل‌ها به علم و دانایی یا چشم‌ها به دیدن، کنه ذات و

---

۱. فیض‌الاسلام، سید علینقی، ***ترجمه و شرح نهج‌البلاغه***، ج۲، ص۹۱۱.

۲. فیض‌الاسلام، سید علینقی، ***ترجمه و شرح نهج‌البلاغه***، ج۲، ص۹۱۹.

صفات او را درک کرده، بشناسند؛ زیرا او هرگز محاط و محدود نگردد.

متن غایب:

خدای عزیز در قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿لا تُدْرِكُهُ الأَبصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (انعام/۱۰۳)؛ چشم‌ها او را نمی‌بینند، ولی او همهٔ چشم‌ها را می‌بیند و او بخشنده وآگاه (از همه چیز) است».

رابطهٔ بینامتنی:

امام ﷺ مفهوم عبارت «عَظُمَ عَنْ أَنْ تَثْبُتَ رُبُوبِيَّتُهُ بِإِحَاطَةِ قَلْبٍ أَوْ بَصَرٍ» را از متن قرآنی الهام گرفته و به جای عبارت «لا تدركُهُ الأبصارُ» و «هو اللطيف»، مضمون آن را در کلام خود به کار برده و از این رهگذر تناصی از نوع نفی جزئی را پدید آورده است.

متن حاضر:

امام ﷺ سفارش می‌کند که هنگام درخواست از خدا با توجه و اخلاص با خدا سخن بگو! زیرا خدا مخلصان را دوست دارد و بخشش و محرومیت در دست اوست: «وَ أَخْلِصْ فِي الْمَسْأَلَةِ لِرَبِّكَ، فَإِنَّ بِيَدِهِ الْعَطَاءَ وَ الْحِرْمَانَ»[1]؛ و در درخواست نمودن فقط از پروردگارت بخواه؛ زیرا بخشیدن و نومیدساختن به دست اوست.

متن غایب:

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل‌عمران/۲۶)؛ بگو بارالها!ای مالک حکومت‌ها! به هرکس بخواهی حکومت می‌بخشی و از هرکس بخواهی حکومت را می‌گیری، هرکس را بخواهی عزت می‌دهی و هر که را بخواهی خوار می‌کنی. همهٔ خوبی‌ها به دست توست، تو بر هر چیزی قادری».

رابطه بینامتنی:

---

۱. فیض‌الاسلام، سید علینقی، ***ترجمه و شرح نهج‌البلاغه***، ج۲، ص۹۱۲.

امام علی مضمون عبارت «فَإِنَّ بِيَدِهِ الْعَطَاءَ وَ الْحِرْمَانَ» را که منظور قدرت و توان خداوند در بخشیدن و محروم کردن است، از عبارت قرآنی «تُؤْتِی الْمُلْكَ مَنْ...» اخذ نموده و آن را در کلام خود به کار گرفته و از این رهگذر بین دو متن ارتباطی محکم و استوار برقرار نموده و تناصی از نوع نفی متوازی پدید آورده است.

متن حاضر:

امام در مورد لزوم توجه به مرگ می‌فرماید: «أَنَّكَ طَرِيدُ الْمَوْتِ الَّذِی لَا يَنْجُو مِنْهُ هَارِبُهُ وَ لَايَفُوتُهُ طَالِبُهُ وَ لَابُدَّ أَنَّهُ مُدْرِكُهُ»[1]؛ و تو راندهٔ مرگی که گریزنده از آن رهایی نمی‌یابد و جوینده آن را از دست نمی‌دهد و ناچار مرگ او را در می‌یابد.

متن غایب:

خدای عزیز در قرآن کریم دربارهٔ مرگ می‌فرماید: ﴿أَيْنَما تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِی بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ...﴾ (نساء/۷۸)؛ هر کجا باشید مرگ گریبان شما را می‌گیرد، هر چند در برج‌های بلند و نیرومند باشید.

رابطهٔ بینامتنی:

در آیهٔ یادشده حتمی الوقوع بودن مرگ در هر جا و هر حال آمده است. امام نیز در این بخش از وصیت‌نامه به مرگ توجه می‌دهد و نکتهٔ حساسی که به آن اشاره می‌کند، این است که چون مرگ حتمی است و گریبان‌گیر همهٔ جانداران می‌شود و قبل از آمدن هم اعلام خطر نمی‌کند باید در هر حال مراقب بود؛ زیرا ممکن است در همان لحظه‌ای که می‌آید انسان مشغول گناه باشد و با همان حال از دنیا برود. با دقت در هر دو متن در می‌یابیم که امام کلام خود را عیناً از متن قرآنی گرفته و رابطهٔ دو متن از نوع نفی متوازی است.

متن حاضر:

---

۱. همان، ص۹۲۷.

در برابر نیکی باید نیکی کرد تا وضع جامعه و اعتبار حفظ گردد، هرگاه به جای نیکی بدی کردیم، در دنیا و آخرت سر به‌زیر خواهیم بود: «وَ لَا تَكُونَنَّ عَلَى الْإِسَاءَةِ أَقْوَى مِنْكَ عَلى الإحسانِ... و لَيْسَ جزاءُ مَنْ سَرَّكَ أَنْ تَسُوءَهُ»[1]؛ به طور قطع بدی کردن تو نباید بر نیک کردنت چیره گردد و افزون باشد... و پاداش کسی که تو را شاد گردانده آن نیست که تو او را اندوهگین سازی.

متن غایب:

خدای عزیز در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿هَلْ جَزاءُ الْإِحسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ﴾ (الرحمن/۶۰)؛ آیا پاداش نیکی غیر از نیکی است؟

رابطهٔ بینامتنی:

امام آیهٔ یادشده را با الفاظی دیگر و به صورت خبری توضیح می‌دهند، با دقت در عبارت امام و مقایسه آن با آیه در می‌یابیم که ارتباط بین متن پنهان و متن حاضر از نوع نفی متوازی است.

متن حاضر:

«وَ الْهَوَى شَرِيكُ الْعَمَى»[2]. امام هوای نفس را در ردیف نابینایی و یاور آن می‌داند؛ زیرا هوای نفس موجب عدم دریافت حقایق می‌شود.

متن غایب:

خداوند متعال در قرآن کریم همین نکته را این گونه بیان نموده است: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَواهُ وَ أَضَلَّهُ اللهُ عَلى عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلى بَصَرِهِ غِشاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾ (جاثیه/۲۳)؛ آیا آن کس را دیدی که هوای نفس خود را خدای خویش قرار داده بود و خدا با اطلاع از وضع او به گمراهی‌اش انداخت، گوش، قلب و چشمش را از درک حقایق بازداشت؟آیا غیر از خدا چه کسی او را هدایت می‌کند؟ آیا پند نمی‌گیرید؟

---

۱. *نهج‌البلاغه*، نامهٔ ۳۱.

۲. همان.

رابطهٔ بینامتنی:

امام﵇ به زیبایی آیهٔ یادشده را در یک جملهٔ کوتاه بیان می‌کنند. وقتی کسی هوای نفسش را خدای خویش قرار داد و خدای متعال گوش، قلب و چشمش را از درک حقایق بازداشت، چنین کسی به فرموده امام﵇ کور است، با دقت در عبارت امام﵇ و آیهٔ قرآن در می‌یابیم که بینامتنی موجود از نوع نفی متوازی است.

متن حاضر:

امام﵇ قطع رابطه با جاهل را هم‌ردیف ارتباط با عاقل می‌داند و این معادله به سبب این است که وقتی انسان از جاهل فاصله گرفت به تدریج به عاقل نزدیک می‌شود و با او ارتباط پیدا می‌کند و در مسیر رشد و کمال قدم بر می‌دارد و از ضرر وجود جاهل در امان می‌ماند: «**وَ قَطِيعَةُ الْجَاهِلِ تَعْدِلُ صِلَةَ الْعَاقِلِ**»[1].

متن غایب:

﴿**خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ**﴾ (اعراف/۱۹۹)؛ عفو را پیشه کن، امر به معروف نما و از نادانان کناره‌گیری کن».

از امام صادق﵇ نقل شده که در قرآن مجید آیه‌ای در موضوعات اخلاقی از این آیه جامع‌تر نیست[2].

رابطهٔ بینامتنی:

قطع رابطه با جاهل از کارهای مهمی است که خداوند متعال و به تبع آن امام﵇ به آن توجه داده است و این آخرین مرحلهٔ نهی از منکر است. اگر نهی از منکر اثر نداشت باید با گناهکار قطع رابطه کرد و چنان‌که پیداست امام﵇ به جای فعل امر «أعرض عن الجاهلین»، عبارت «**قطیعة** الجاهل» را که همان مفهوم دوری گزیدن و بریدن از جاهل را می‌رساند به کار برده است و ارتباط

---

۱. *نهج‌البلاغه*، نامهٔ ۳۱.

۲. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، ج۴، ص۴۱۵.

این دو متن نیز از نوع نفی متوازی است.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این نوشتار ذکر شد نتایج زیر به دست می‌آید:

۱- ارتباط نامهٔ سی و یکم ***نهج البلاغه*** به عنوان متن حاضر با قرآن به عنوان متن غایب یا پنهان بیشتر از نوع نفی متوازی است و امام﵇ به خوبی توانسته میان متن پنهان و متن حاضر سازش ایجاد کرده، از معنای آن دفاع کند.

۲- پر بسامدترین حضور متن قرآنی در نامه ۳۱ به صورت بینامتنی مضمون است و دشوارترین رابطهٔ بین متون از حیث تشخیص بینامتنی مضمون است که خواننده در آن حضور لفظیْ محسوس یا ذکری صریح از قرآن نمی‌بیند و کشف آن نیازمند ژرف‌اندیشی و اشراف به مفاهیم قرآنی است.

۳- اکثر روابط بینامتنی موجود در نامهٔ سی و یکم به‌گونه‌ای است که امام﵇ متن قرآنی را در فضایی جدید و برای مصداق و دلالتی جدید به کار گرفته است.

۴- انگیزهٔ امام﵇ از به‌کارگیری متن قرآنی در کلام خود، استدلال و احتجاج، تفسیر و توضیح، بلاغت افزایی و در نتیجه تأثیرگذاری بیشتر در مخاطب است.

منابع

۱.***قرآن کریم***.

۲.بروئل پیرو و همکاران، ***تاریخ ادبیات فرانسه***، ترجمهٔ نسرین خطاط و مهوش قویمی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۷۱ش.

۳.بنیس، محمد، ***ظاهرة الشعر المعاصر فی المغرب مقاربة بنیویة تکوینیة***، بیروت، دارالعوده، ۱۹۷۹م.

۴.رمّانی، ابراهیم، «النص الغائب فی الشعر العربی الحدیث»، ***مجلة الوحده***، ش۴۸، ۱۹۸۸م.

۵.طبرسی، ابوعلی فضل بن الحسن، ***مجمع البیان لعلوم القرآن***، تهران، مؤسسة

الهدی للنشر و التوزیع، ۱۴۱۷ق.
۶.عباس‌زاده، حمید، «اقتباس‌های قرآنی در نهج البلاغه»، ***فصلنامهٔ مطالعات تفسیری***، سال یکم، شمارهٔ۱، بهار ۱۳۸۹ش.
۷.عزام، محمد، ***شعریة الخطاب السردی***، دمشق، منشورات إتحاد الکتّاب العرب، ۲۰۰۵م.
۸.عطا، احمد محمد، ***التناص القرآنی فی شعر جمال‌الدین بن نُباتة المصری***، المؤتمر الدولی الرابع لكلية الألسن جامعة المنيا، آوریل ۲۰۰۷م.
۹.فیض الاسلام، سید علینقی، ***ترجمه و شرح نهج البلاغه***، تهران، انتشارات فقیه، چاپ پنجم، ۱۳۷۹ش.
۱۰. کریستوا، ژولیا، کلام، مکالمه و رمان، ***ترجمهٔ پیام یزدانجو***، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۱ش.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر، ***تفسیر نمونه***، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهل و دوم، ۱۳۸۱ش.
۱۲. ــــــــــــــ ، ***برگزیدهٔ تفسیر نمونه***، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ سوم، ۱۳۸۶ش.
۱۳. موسی، خلیل، ***قراءات فی الشعر العربی الحدیث و المعاصر***، دمشق، منشورات إتحاد الکتّاب العرب، دمشق، ۲۰۰۰م.
۱۴. وعدالله، لیدیا، ***التناص المعرفی فی شعر عزالدین المناصره***، دار المندلاوی، ۲۰۰۵م. ▲

دل در مصباح‌الهدایه

(بررسی دل از دیدگاه کاشانی و مقایسهٔ آن با توصیفات قرآنی و احادیث)

دکتر مهدی ملک ثابت[1]، احمد حیدری[2]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۱

چکیده

دل، از واژگان پرکاربرد ادبیات عارفانه و عاشقانه است که با مترادفاتی چون قلب، فؤاد و صدر در شصت سوره از قرآن، یکصد و چهل بار تکرار شده است. در این مقاله، به ویژگی‌های دل در کتاب *مصباح‌الهدایه* و مستندات کلام عزّالدین محمود کاشانی از آیات و احادیث پرداخته شده است.

از دیدگاه وی تعریف دل به دلیل تقلّب در احوال گوناگون، دشوار و صفات و تطوّرات آن فراوان است. از دیگر سو دل دارای دو جنبهٔ مادّی و معنوی است که قابلیت پذیرش صفات متضاد روحانی و نفسانی را دارد. همچنین دل، جایگاه تجلّی خداوند، احساس محبت، محلّ عشق، معرفت و حکمت، نور خداوندی، جایگاه ایمان و محلّ علم، توحید و اسرار خداوندی است. دل حاصل ازدواج روح و نفس انسانی و مکان آن عالم علوی است و با عنایت ازلی و برکت نزول وحی و پرتو انوار ولایت به پاکی می‌رسد و با طلب امور دنیایی و احتجاب نور

---

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد.

۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی.

نبوّت منحرف می‌شود. دل جایگاه یک محبوب است و دلی که خود را پذیرای نور محبوب ازلی می‌کند، نمی‌تواند محلّ نفسانیات و امور مادی باشد.

کلیدواژه‌ها: مصباح‌الهدایه، عزالدین‌محمودکاشانی، دل، قلب.

▼ بیان مسئله

دل (= قلب) از واژگان و مضامین کلیدی و پربسامد در قرآن، احادیث، روایات و متون عرفانی و اشعار عارفانه و عاشقانه است، چنان‌که «در شصت سورهٔ قرآن، بیش از یکصد و چهل بار از قلب و مترادفات آن با توصیفات مختلفی چون سلیم، منیب، مخبت، وَجَل، تقی، مهتدی، حیّ، مریض، اعمی، لاهی، آثم، متکبّر، غلیظ، مختوم، قاسی، غافل، مغطی، زائغ، مریب و غیره سخن به میان رفته است»،[1] و کاربرد قلب بر دیگر مترادفات (= صدر و فؤاد) غلبه دارد[2].

مؤلّف ***مصباح‌الهدایه***، یکی از فصول یکصدگانهٔ کتاب خود را به این موضوع اختصاص داده است[3]. علاوه بر این، وی در جای‌جای کتاب از دل و قلب و ویژگی‌های آن بنا به ضرورت نام برده است.

در این مقاله، به بررسی دل از دیدگاه کاشانی در ***مصباح‌الهدایه*** می‌پردازیم. هدف اصلی و نهایی مقاله بررسی میزان انطباق این مفهوم در کتاب ***مصباح الهدایه*** با جایگاه این واژه در قرآن و روایات است.

اشاره

قلب یا دل که در منظومهٔ فکری تصوّف تقریباً همان حیات انسانی است،

---

۱. معروف، یحیی، «قلب در قرآن و ادبیات عرب: حقیقت یا مجاز»، ***مجلّة المجمع العلمی الایرانی للغة العربیة و آدابها***، ش۱۳، ۱۳۸۸ش، ص۱۴۹.

۲. معینی، محسن، «دل»، ***دانشنامهٔ قرآن***، ص۱۰۶۴.

۳. کاشانی، عزّالدین محمود، ***مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه***، ص۹۷-۱۰۱.

ریشه در مفاهیم قرآنی دارد. البته گفتنی است که ردّ پای این مفهوم نه تنها در مزامیر عهد عتیق، بلکه در عهد جدید نیز یافت می‌شود و این نام تقریباً در سراسر همهٔ نوشته‌های مقدس به یک معنا به کار می‌رود[1]. به تبعیّت از قرآن، پرداختن به مفهوم دل در آثار فارسی و عربی بسیاری از عرفای مسلمان دیده می‌شود که به رعایت اختصار از نقل آنها صرف نظر می‌شود و به آنچه در ***مصباح‌الهدایه*** آمده بسنده می‌گردد.

دل در مصباح‌الهدایه

تعریف

عزالدین محمود کاشانی دربارهٔ دل گوید: «دل را صورتی است و حقیقتی،... صورت او آن مضغهٔ صنوبری است که در جانب اَیسر از بدن ودیعت است و حقیقت او آن لطیفهٔ ربّانی...»[2].

این تعریف نشان می‌دهد که وی، به هر دو جنبهٔ مادّی و معنوی دل نظر دارد و این دو جنبه را می‌توان با تأمّل در آیاتی که در آن از قلب سخن به میان آمده است، دریافت. در قرآن کریم بیش از وصف حالات قلب، دربارهٔ ویژگی‌ها و صفات آن سخن گفته شده است، و به همین دلیل، تشخیص اینکه قلبی که در قرآن بارها از آن سخن رفته، عضو عضلانی صنوبری است، یا وجودی معنوی و فوق مادّی و یا مجاز از عقل و فکر و... دشوار است. در بعضی از آیات قرآن، خداوند به طور صریح و روشن مرکز ادراک را قلبی که در سینه نهفته، دانسته است؛ به عنوان مثال در سوره حج، خداوند مکان قلب را به طور دقیق، همان عضو صنوبری نهفته در سینه دانسته است: ﴿أَفَلَم یَسیرُوا فِی الأرضِ فَتَکونَ لَهُم قلوبٌ یعقلونَ بِها أو آذانٌ یسمعُونَ بِها فَإِنَّها لاتَعمَی الأبصارُ ولٰکِن تَعمَی القلوبُ الَّتی

---

۱. زرّین‌کوب، عبدالحسین، ***ارزش میراث صوفیه***، ص۸۶ .

۲. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۹۸.

فی الصّدورِ ﴾ (حج/۴۶). در مقابل، قرار گرفتن واژه قلب در قرآن در کنار سمع و بصر در موارد متعدد، می‌تواند اشاره ظریفی به وجود معنوی قلب باشد: ﴿أُولٰئِكَ الَّذينَ طَبَعَ اللهُ عَلى قُلُوبِهِم و سَمعِهِم و أبصارِهِم﴾[۲] (نحل/۱۰۸ و جاثیه/۲۳)؛ زیرا واضح است که منظور قرآن کر و کور بودن ظاهری این افراد نیست، بلکه چشم و گوش باطن آنهاست که مُهر زده شده است؛ پس به همین نسبت مفهوم قلب نیز همان جنبهٔ معنوی آن می‌باشد.

در آیهٔ ﴿و اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَينَ المَرءِ و قَلبِهِ﴾ (انفال/۲۴) اشارهٔ آیه به قرار گرفتن خدا در میان شخص و قلب او، توجّه به وجود معنوی قلب است، زیرا خداوند در این آیه قلب را چیزی جدای از کلّ وجود و تن آدمی دانسته است. اشاره به جنبهٔ معنوی قلب را با دقّت در این آیه نیز می‌توان فهمید: ﴿إِنَّ فِی ذٰلِكَ لَذِكْرىٰ لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (ق/۳۷). اشارهٔ قرآن به پندپذیری و یادآوری برای کسی که قلب دارد، نشان به جنبهٔ معنوی قلب دارد؛ زیرا می‌دانیم که همگان قلب مادّی یا صنوبری را دارند، ولی اینکه همه پندپذیر باشند، به قلبی معنوی بستگی دارد که بعضی از داشتن آن محروم‌اند.

در مقابل این وصف دوگانه از قلب، پیامبر ﷺ، آنچه را باعث صلاح و فساد تن آدمی است، پارهٔ گوشتی می‌داند که در بدن است: «ألا و إنَّ فِی الجَسَدِ مُضغةً إذا صَلُحَت صَلُحَ الجَسَدُ كُلُّهُ و إذا فَسَدَت فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ ألا و هیَ القلبُ»[۱] همین اشاره به وجود مادّی قلب در روایتی از علی ؑ نیز آمده است: «لَقَد عُلِّقَ بِنياطِ هذَا الإنسانِ بَضعَةٌ هِیَ أعجَبُ ما فيهِ و ذلكَ القلبُ و لَهُ مَوادٌّ مِنَ الحكمة و...»[۲] به رگ‌های دل این آدمی گوشت‌پاره‌ای آویزان است، که شگفت‌تر چیزی که در اوست، آن است و آن دل است؛ زیرا که دل را مادّه‌ها بود از حکمت... .

---

۱. مسلم بن حجاج نیشابوری، ابوالحسن، ***الصحیح***، ج۳، ص۱۲۲۰.
۲. ***نهج‌البلاغه***، ترجمه شهیدی، ص۳۷۸.

کاشانی نیز در ***مصباح‌الهدایه***، نسبت به شناخت دقیق قلب و تعریف آن جانب احتیاط و میانه را در نظر گرفته است و نیز شناخت دل را بـه دلیـل تقلّـب او در اطوار احوال و ترقّی در مدارج کمال، سخت دشوار و رسیدن به کنـه معرفـت آن را غیرممکن می‌داند.[1]

صفات دل

کاشانی دل را دارای صفات متعدّد می‌داند و معتقد است: «لاجرم اوصـاف و احوال او (دل) در حدّ عدّ و عدّ حدّ نگنجد».[2]

همان‌طور که گفته شد، دل در قرآن نیز موصوف به صفات متعددی اسـت. بـا توجّه به آیاتی که در قرآن آمده است، می‌توان این صفات را به دو دسته مثبـت و منفی تقسیم کرد:

الف ـ صفات مثبت: دسته اوّل از صفاتی که برای قلب در قرآن به کار رفتـه، صفاتی چون سلیم، تقی، مهتدی، حیّ، منیب، مخبت و وَجَل است، کـه بـه قلـب پیامبران، اولیاءالله، مؤمنان و پرهیزگاران نسبت داده شده است: ﴿وَ إِنَّ مِن شِيعَتِهِ لَإِبراهِيمَ * إِذ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلبٍ سَلِيم﴾ (صافّات/۸۳-۸۴).

ب ـ صفات منفی:دستهٔ دوم، صفاتی چون مریض،أعمی، لاهی، آثـم، متکبّـر، غلیظ، مختوم، قاسی، غافل، أغلف، مُغطی و زائغ که به ظالمان، مشرکان، کافران و ایادی شیطان نسبت داده شده است: ﴿لِيَجعَلَ مَا يُلقِي‌الشَّيطانُ فِتنَةً لِّلَّذينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَ القَاسيةِ قُلُوبُهُم وَ إِنَّ‌الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (حج/۵۳).

انواع قلب

الف ـ انواع قلب در قرآن

---

۱. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۹۷.
۲. همان.

در قرآن به طور صریح و روشن، دسته‌بندی خاصّی برای قلب و انواع آن انجام نگرفته است، ولی با توجّه به فحوای آیات و با نگاه به دسته‌بندی‌های قلب در کلام معصومین، می‌توان قلب را در قرآن به سه دسته ذیل تقسیم کرد:

۱ـ قلب مؤمن: ﴿وَ مَن یُؤمِن بِاللهِ یَهدِ قَلبَهُ﴾ (تغابن/۱۱).

۲ـ قلب منافق: ﴿قالَتِ الأعرابُ ءامَنّا قُل لَّم تُؤمِنُوا ولکِن قُولُوا أسلَمنا ولَمّا یَدخُلِ الإیمانُ فی قُلوبِکُم﴾ (حجرات/۱۴).

۳ـ قلب کافر: ﴿کذلکَ یَطبعُ اللهُ عَلی قلوبِ الکافرینَ﴾ (اعراف/۱۰۱).

ب ـ انواع قلب در کتب عرفانی

قلب یا دل در منظومهٔ فکری تصوّف، ریشه در مفاهیم قرآنی دارد. برهمین اساس، بسیاری از عرفای اسلامی، با در نظر گرفتن آیات قرآنی و روایات و احادیث، انواع و دسته‌بندی‌هایی را برای دل در نظر گرفته‌اند.

حاتم اصم دل را به پنج نوع دل مرده، دل بیمار، دل غافل، دل متنبّه و دل صحیح تقسیم می‌کند[۱]. و جریر بغدادی دل‌ها را به سه قسم منیب، شهید و سلیم دسته‌بندی می‌کند.[۲]

ج: انواع قلب در مصباح‌الهدایه

در نگاه عزّالدین محمود، قلوب به چهار دستهٔ قلب مؤمن و کافر و منافق و ذووجهین تقسیم می‌شوند و این تقسیم‌بندی همان‌طور که گفته شد، برگرفته از روایتی از پیامبر ﷺ می‌باشد که عزّالدین محمود خود به این اشاره نموده و گفته است: «رسول، علیه الصلاة و السلام، گفته است: دل چهار است: اوّل دل پاک روشن، که در وی چراغی افروخته بود و آن دل مؤمن است. دوم دلی

---

۱. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، *تذکرة الاولیاء*، ص۳۰۱.

۲. میبدی، رشیدالدین ابوالفضل، *کشف الاسرار و عدّة الأبرار*، ج۳، ص۱۲۸.

سیاه سرنگون و آن دل کافر است. سوم دلی معلّق متردّد میان کفر و ایمان و آن دل منافق است. چهارم دلی مصفح ذووجهین، که وجهی از او محلّ ایمان بود و دیگر محلّ نفاق»[1].

در ***تفسیر میبدی***، از قول پیامبر ﷺ چنین آمده است: «**القلوب اربعةٌ: فقلبٌ اجردُ فیهِ مثلُ السراج یزهر، و قلبٌ اغلفٌ مربوطٌ بغلافهِ و قلبٌ منکوسٌ و قلبٌ مصفّحٌ ...**»[2].

در ***اصول کافی***، به روایت از امام محمدباقر ؑ آمده است: «**انَّ القلوبَ أربعة: قلبٌ فیهِ نفاقٌ و ایمانٌ و قلبٌ منکوسٌ و قلبٌ مطبوعٌ، و قلبٌ أَزهَرٌ أَجرَدٌ**»[3]؛ دل‌ها چهار گونه‌اند: دلی که در آن نفاق و ایمان است و دلی که وارونه است و دلی که مُهرخورده است و دلی که تابناک است.

کاشانی در ***مصباح‌الهدایه*** علل تحوّل و تطوّر دل را این می‌داند: «دل نتیجهٔ روح و نفس است و میان روح و نفس تنازع و تجاذب و تطارد واقع است. در این حالت گاه روح غالب است و گاه نفس. اگر سعادت ابدی و عنایت ازلی به روح مدد رساند، و نفس را با لشکرش مغلوب کند، دل نیز از مقام قلبی که تقلّب لازم اوست، به مقام روحی می‌رسد و این دل، دل مؤمن است و اگر برعکس آن شود و آثار سخط الهی دررسد، روح مغلوب و به محلّ قلب نزول کرده و قلب به محلّ نفس نزول می‌کند و این دل دلِ کافر است، و اگر نصرت کلّی از هیچ طرف نباشد، ولکن جانب نفس قوّت داشته باشد، دل، متردّدوار به آن جانب می‌رود و آن دل منافق است و اگر در این حالت، میلِ دل، به روح بیشتر بود، در او هم ایمان باشد و هم کفر، و آن دل مصفّح است»[4].

---

۱. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۹۹.
۲. میبدی، ***کشف الأسرار***، ج۱، ص۶۴.
۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ***اصول کافی***، ترجمه جواد مصطفوی، ج۴، ص۱۵۲.
۴. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۱۰۰.

مقام و جایگاه قلب

قلب در ***مصباح‌الهدایه*** عنصری معنوی است، که مکان اصلی آن عالم علوی است، و آینه‌ای است که قدرت تشخیص خواطر و درک صورت حقایق را دارد، و این مقام و جایگاهی عظیم است، به شرط آنکه، انسان نخست «آیینه دل را از زنگ هوی و هوس و طبع طبع، به مصقلهٔ زهد و تقوا جلا دهد، تا صورت حقایق کماهی در آن مکشوف گردد...»[1].

در مورد جایگاه قلب، خداوند از زبان پیامبرش چنین می‌فرماید: «**لایسعنی سَمائی و لا أرضی و وسَعَنِی قلبُ عبدیَ المؤمن**»[2]؛ من در زمین و آسمان نمی‌گنجم، لیکن در قلب بندهٔ مؤمن می‌گنجم.

در ***مصباح‌الهدایه*** نیز در تشبیهی زیبا می‌خوانیم: «دل در وجود انسان بر مثال عرش رحمان است»[3] این عبارت عزّالدین محمود را می‌توان ترکیبی از آیهٔ ۳ سورهٔ یونس با حدیث قدسی فوق دانست. خداوند در این آیه و چند آیهٔ دیگر[4]، جایگاه و محلّ استوای خود را عرش نامیده است؛ و در حدیث قدسی تنها جایگاهی که خداوند گنجایش آن را دارد، قلب بندهٔ مؤمن است؛ پس قلب بندهٔ مؤمن به مثابه عرش رحمان است. این عرش همان است که خداوند در موردش صفت «عظیم» را به کار برده است: ﴿**اللهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ العَرشِ العَظِیمِ**﴾ (نمل/۲۶) اینها نشان از عظمت قلب و جایگاه و مقام والای آن نزد آفریدگار هستی دارد.

نکتهٔ مهم اینجاست که کدام قلب شایستگی این عظمت و مقام را دارد؟ همان‌طور که به صراحت در احادیث قدسی بیان شده، این قلب مؤمن است که

---

۱. همان، ص۱۰۷.
۲. غزالی، ابوحامد محمد، ***احیاء علوم الدین***، ترجمه محمد خوارزمی، ص۳۲.
۳. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۹۸.
۴. نیز بنگرید به: اعراف/۵۴ و رعد/۲.

شایستگی مقام عرشی بودن و گنجایش الهی را دارد و تنها قلب پیامبران است که می‌تواند جایگاه نزول وحی باشد و فقط و فقط قلب پیامبر اسلام ﷺ است که مقام پذیرش قرآن و نزول آن آیات عظیم و گنجایش آنها را دارد؛ چنان‌که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: ﴿نزلَ بِهِ الرّوحُ الأمينُ * على قلبكَ لتكونَ مِنَ المنذِرينَ﴾ (شعراء/۱۹۳-۱۹۴) یا در آیه ﴿قُل مَن كانَ عَدُوّاً لِّجبريلَ فَإنَّهُ نَزَّلَهُ عَلى قَلبِكَ بِإذنِ اللهِ مصدِّقاً لِما بَينَ يَدَيهِ و هُدًى و بشرى لِلمُؤمِنينَ﴾ (بقره/۹۷)؛ «رسول من گوی که هر که دشمن است جبرئیل را، خداست که فرستاد او را بر دل تو نه خود آمد. به دستوری الله آمد. استوار گیر و گواه، هر کتاب را که پیش او فرود آمد و راهنمونی و شادمانه کردن گرویدگان را»[1].

بر این اساس در نگاه عزّالدّین محمود «منزل قرآن و فرقان و برزخ میان غیب و شهادت... جمله اوصاف او (دل) است»[2]. این قلب،قلب پیامبر اکرم ﷺ است که در بالاترین درجات (نزول وحی و قرآن به آن) قرار دارد. در مقابل، خداوند در قرآن از اجنّه و انسان‌هایی سخن به میان می‌آورد که دل دارند، امّا نمی‌فهمند، و به صراحت بیان می‌دارد که کیفر این افراد، جهنّم است: ﴿وَ لَقَد ذَرَأنَا لِجَهَنَّمَ كَثيراً مِّنَ الجِنِّ والإنسِ لَهُم قُلُوبٌ لّا يفقَهُونَ بِهَا﴾ (اعراف/۱۷۹)؛ «و آفریدیم ما دوزخ را، فراوانی از پریان و آدمیان، ایشان را دل‌هایی است که به آن حق درنیابند»[3].

البته آیهٔ فوق ناظر به نکات ظریف دیگری نیز هست؛ از جمله آنکه قلبی که مورد بحث قرآن است،در بعضی از موجودات از جمله اجنّه نیز وجود دارد، و ثانیاً گناهکاران نیز قلب دارند، منتها در درجه اسفل آن و ثالثاً قلب محلّ فهم است، فقط عده‌ای نمی‌فهمند، یا نمی‌خواهند بفهمند و رابعاً عدم فهم قلب، خود از دلایل جهنّمی شدن است.

---

۱. میبدی، ***کشف الأسرار***، ج۱، ص۲۸۲.
۲. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۹۸.
۳. میبدی، ***کشف الأسرار***، ج۳، ص۷۸۲.

علاوه بر اینها در جای‌جای ***مصباح‌الهدایه***، مؤلّف برای قلب ارزش و جایگاه بالایی چون محلّ ایمان، محلّ سر و راز خداوندی، محلّ شناخت، حکمت و معرفت، محلّ تجلّی نور خداوند، محلّ عشق و محبّت و محلّ علم، قائل است.

دل، محلّ ورود ایمان و توحید

کاشانی در ***مصباح‌الهدایه***، به این مقام دل بدین‌گونه اشاره نموده است: «بدان‌که مقدّمهٔ علم صریح، ایمان صریح است، تا نخست رائد ایمان در منازل قلوب اختیار نزول نکند، قافلهٔ علم‌الیقین در ساحات صدور، رخت اقامت فرو نگیرد»[1] و «همچنین ولایت معنوی مشروط است، به وجود کلمهٔ ایمان و استقرار آن در دل»[2]. «... و در طرف اثبات، وجود قدیم را به عین بقا مشاهده می‌نماید، تا به واسطه ملازمت بر تکرار این کلمه (لا اله الّا الله) صورت توحید در دل جای گیرد و بر مثال شجرهٔ طیّبه اصل آن در زمین دل راسخ و ثابت شود»[3].

در بعضی از آیات به صراحت محلّ ایمان واقعی، دل دانسته شده است: ﴿قالَتِ الأعرابُ آمَنَّا قُل لَم تُؤمِنُوا و لکن قُولُوا أَسلَمنا و لَمّا یَدخُلِ الإیمانُ فی قلوبِکُم﴾ (حجرات/۱۴)؛ «تازیان گفتند: بگرویدیم، گوی نیز نگرویده‌اند، گویید گردن نهادیم، نیز ایمان در دل‌های شما نیست»[4]. این اشاره همچنین در آیهٔ ﴿ولکنَّ اللهَ حَبَّبَ إلیکُمُ الایمانَ و زَیَّنَهُ فی قُلوبِکم﴾ (حجرات/۷)؛ «و لکن الله دوست کرد به شما ایمان را و برآراست آن را در دلهای شما[5]، دیده می‌شود. و البته که خداوند اصالت و درستی ایمان یا همان ایمان حقیقی را، ایمان قلبی می‌داند، هر چند که نیاز به اقرار به زبان نیز در بیان ایمان واجب است: ﴿مَن

---

۱. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۴۸-۴۹.
۲. همان، ص۶۶.
۳. همان، ص۱۶۹.
۴. میبدی، ***کشف الأسرار***، ج۹، ص۲۵۷.
۵. همان، ص۲۴۳.

كَفَرَ باللهِ من بعدِ ايمٰنِهِ إلّا مَن أُكرِهَ و قلبُهُ مطمئنٌّ بـالإيمٰنِ و لكن مَّن شرحَ بـالكفر صدراً فَعلَيهم غَضبٌ مِّنَ اللهِ و لهم عذابٌ عظيمٌ☎(نحل/۱۰۶)؛ «هركه كافر شود به خداى خويش، پس آن‌كه گرويده بود به او، مگر كسى كه بيم او را بر سخن دارد، از زبان بر ناپسند دل، و دل وى آرميده به ايمان، اما هر كه دل فرا داد به كفر، بر ايشان خشمى از الله تعالى، و ايشان راست عذابى بزرگ»[۱].

همين اشاره در سورهٔ بقره نيز به صراحت ديده مى‌شود، آنجا كه مى‌فرمايد: ◐... قالوا سَمعنا و عَصَينا و أُشرِبوا فى قلوبِهِمُ العجلَ بكفرهم...☎ (بقره/۹۳).

در ***نهج البلاغه*** نيز جايگاه ايمان دل دانسته شده است، و اين دل است كه شايستگى ديدار محبوب را دارد: «لَا تَراهُ العيونُ بمشاهَدَةِ العيان، ولكن تُدركُهُ القلوبُ بَحَقائقِ الايمانِ»؛ ديده‌ها او را آشكارا نتواند ديد، اما دل‌ها با ايمان درست بدو خواهد رسيد[۲]. پيامبر ﷺ مى‌فرمايد: «هر كس كلمه «لااللهَ الّا الله» را از قلبش گفت، داخل بهشت مى‌شود»[۳]. ارزش ورود ايمان به قلب، تا آنجاست كه پيامبر ﷺ ورود ذرّه‌اى از آن را در قلب، مانع ورود انسان در جهنم مى‌داند: «لايدخُلُ النارَ احدٌ فى قلبهِ مثقالُ حَبَّةِ خردَلٍ من ايمان»[۴].

دل، محلّ راز

مؤلّف ***مصباح‌الهدايه***، قلب را محلّ تمام رازهاى ازل و ابد مى‌داند[۵] و مى‌نويسد: «بعضى سرّ را تفسيرى ديگر گفته‌اند كه سرّ معنى‌اى لطيف است، مكنون در صميم روح و عقل را تفسير آن متعذّر، يا در سويداى دل»[۶].

---

۱. همان، ج۵، ص۴۵۶.
۲. ***نهج‌البلاغه***، ترجمه شهيدى، ص۱۸۰.
۳. مسلم، ***الصحيح***، ج۱، ص۲۸۹.
۴. ميبدى، ***كشف الأسرار***، ج۱، ص۹۳.
۵. كاشانى، ***مصباح الهدايه***، ص۹۸.
۶. همان، ص۱۰۲.

در حدیث قدسی، قلب جایگاه یکی از رازهای خداوندی است، که آن اخلاص می‌باشد: «اَلإخلاصُ سرٌّ من أسراری، استودعتُهُ قلبَ مَن أحببتُ من عبادی»؛ «اخلاص سرّی از سرهای من است، و من آن را در قلب بندگانی قرار دادم که آنها را دوست می‌داشتم»[1].

مولوی هم در این‌باره می‌گوید:

گورخانهٔ راز تو چون دل شود　　آن مرادت زودتر حاصل شود[2]

که ناظر به عبارت: «صدور الأحرار قبور الأسرار» منسوب به علی ﷺ است[3].

دل، محلّ شناخت، حکمت، علم و تعقل

عزالدّین محمود، دل بندهٔ مؤمن را محلّ تجلّی نور علم و حکمت، مقتبس از **مشکوة** نبوّت می‌داند[4]. و نیز معتقد است: «پس بر همه کس واجب و لازم است به عالم غیب و احوال آخرت.... ایمان داشتن و به عقل ضعیف و فهم رکیک در تأویل و تفسیر آن برای خود شروع ننمودن،... چه احاطت بر علوم ایمانی نه پایهٔ عقل بشری است. انبیاء با کمال نبوّت در آن تصرّف ننموده‌اند. همچنانکه از وحی تلقّی کرده‌اند، بدان از سر یقین ایمان آورده‌اند. و از ایشان به مناسبت طهارت طینت به قلوب امم رسیده»[5] و «معنی اعتقاد، انعقاد صورت علمی است یا ظنّی در دل به وجود مغیّبات و...»[6] و «منبع علم، دل است»[7]. همچنین کاشانی دل را لطیفه‌ای، محلّ معرفت می‌داند[8].

---

۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، ***الجواهر السنیه***، ج۲، ص۳۳۱.
۲. مولوی، جلال‌الدین محمد، ***مثنوی معنوی***، دفتر اول، ص۱۷۵.
۳. فروزانفر، بدیع‌الزمان، ***احادیث و قصص مثنوی***، ص۱۳.
۴. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۵۶.
۵. همان، ص۴۹.
۶. همان، ص۱۴.
۷. همان، ص۶۰.
۸. همان، ص۱۰۱.

قرآن در موارد متعدد قلب را به عنوان جایگاه شناخت، حکمت، علم و تعقّل دانسته است: ﴿أَفَلَم يَسيرُوا فِي الأَرضِ فَتَكُونَ لَهُم قلوبٌ يَعقِلونَ بِهَا﴾ (حج/۴۶)؛ «به نروند در زمین و ایشان را دل‌هایی بودی هشیار که دریافتندی»[۱]. یا در آیهٔ ﴿بَل هوَ آياتٌ بيناتٌ في صُدورِ الّذينَ أوتُوا العلمَ﴾ (عنکبوت/۴۹). نیز در حدیثی قدسی خداوند به وضوح دل را محلّ حکمت دانسته است: ﴿انَّ اللهَ تَعالى قالَ لموسى: عَظِّم الحكمةَ فَإنّي لَم اجعل الحكمةَ في قلب أحدٍ الّا و أردتُ أن أغفرَ لَهُ﴾؛ «خداوند به موسی فرمود: حکمت چیز بزرگی است، زیرا من حکمت را فقط در قلب کسی جا می‌دهم، که می‌خواهم او را ببخشم»[۲].

در متون عرفانی نیز به این ظرفیت قلب به صراحت اشاره شده است. از آن‌جمله در ***احیاءالعلوم*** آمده است: «پیغامبر ﷺ گفت: العلم علمان: علمٌ على اللّسان فذلكَ حجة الله على ابنِ آدَمَ، و علمٌ في القلبِ فذلكَ العلمُ النافع»[۳].

دل، محلّ نور الهی و واردات غیبی

در ***مصباح‌الهدایه***، کاشانی، حال را واردی غیبی می‌داند که از عالم علوی گاه‌گاه به دل سالک فرود می‌آید[۴]. و در جایی دیگر بیان می‌دارد: «جمال و جلال وجه باقی بر او (دل) متجلّی شد»[۵]. و از آنجا که خداوند نور آسمان‌ها و زمین است[۶]، پس دل نیز جایگاه نور خداوندی قرار گرفته است. نقل است که پیامبر ﷺ در سجده نماز چنین می‌فرمود: «اللّهُمَّ اجعَل في قَلبي نورًا»[۷]. مولوی این مفهوم را چنین بیان داشته است:

---

۱. میبدی، ***کشف الأسرار***، ج۶، ص۳۷۵.
۲. حرّ عاملی، ***الجواهر السنیه***، ج۲، ص۱۵۵.
۳. غزالی، ***احیاء علوم الدین***، ج۱، ص۱۳۹.
۴. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۱۲۵.
۵. همان، ص۹۸.
۶. اشاره به آیه ۳۵ سورهٔ نور: ﴿اللهُ نُورُ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ﴾.
۷. سیوطی، جلال‌الدین، ***شرح سنن النسایی***، ج۲، ص۲۱۸.

آن چنان که گفت پیغمبر ز نور | که نشانش آن بود اندر صدور
که تجافی آرد از دارالغرور | هم انابت آرد از دارالسّرور[1]

در حدیثی قدسی نیز آمده است: «... لَم أضع علمی و نوری فی صدورکم الّا وأنَا أُریدُ بِکم خَیرَ الدُّنیا والآخرة»؛ «من علم و نور خودم را در قلب شما برای این قرار دادم، که می‌خواستم، خیر دنیا و آخرت برای شما باشد»[2]. البته در این حدیث قرار گرفتن علم و نور خداوند در کنار هم، می‌تواند دلیل بر این باشد که علم از جنس نور و ودیعه‌ای است الهی که در قلب انسان نهاده می‌شود و نتیجهٔ این علم، خیر دنیا و آخرت برای صاحب آن نور و علم است.

دل، محلّ احساس (عشق و محبت و دوستی)

این ویژگی قلب این‌گونه در ***مصباح الهدایه*** آمده است: «و دلیل آنکه صورت دل، از عین عشق پدید آمد، آن است که هرکجا جمالی بیند، با او در آمیزد و هرکجا حسنی یابد، بدو درآویزد و هرگز بی‌منظوری و محبوبی و دلارایی نباشد»[3]. «و چگونه باشد دلی که در او ایمان و محبّت رسول ﷺ بود و به محبّت اهل بیت او ممتلی و طافح نبود»[4].

مرکزیّت قلب به عنوان محلّ احساس را می‌توان در آیات، احادیث و روایات بسیاری دید؛ از جمله در آیه ذیل، مرکز نرمی و درشت‌خویی قلب پیامبر دانسته شده است: ﴿فَبِما رحمةٍ مِنَ اللهِ لِنتَ لَهُم و لَو کنتَ فظًّا غَلیظَ القلبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَولِكَ﴾ (آل‌عمران/۱۵۹)؛ «به نهمار(= بسیار)، بخشایشی از خدای، چنین نرم بودی و خوشخوی امّت را، و اگر تو درشت بودی، ستبردل بی‌رحمت باز

---

۱. مولوی، ***مثنوی معنوی***، دفتر چهارم، ص ۳۰۸۲-۳۰۸۳.
۲. حرّ عاملی، ***الجواهر السنیه***، ج۲، ص۲۸۸.
۳. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۹۸.
۴. همان، ص۴۶.

پراکندندی از گرد بر گرد تو»[1].

پاکی و حیات دل

عزالدّین محمود سه عامل علم، تقوا و پرتو نور نبوّت را عامل حیات، پاکی دل می‌داند: «علم نافع، مدد حیات دل است و انقطاعش از دل، سبب ممات او»[2] در حدیث زیر دل، محلّ علم دانسته شده است و همین علم باعث احیای دل می‌شود: «تذاکُرِ العلمِ بینَ عبادی ممّا تحیا عَلیهِ القلوبُ المیّتَةِ إذا هم انتهوا فیهِ إلی أمری»؛ «علم را در میان بندگانم رواج دهید؛ چون علم از آن چیزهایی است که دل‌های مرده را زنده می‌کند، و آنها می‌توانند به وسیلهٔ فرا گرفتن علم به سوی من بیایند و احکام مرا بشناسند»[3].

عزّالدّین محمود، صفا و آینگی دل را، بسته به پاک شدن زنگار هوی و هوس از دل می‌داند و این دست نمی‌دهد مگر به مصقلهٔ زهد و تقوا و آن زمان است که «صور حقایق خاطر کماهی در آن مکشوف گردد»[4]. نیز می‌گوید: «و به روزگار صحبت رسول ﷺ به برکت آثار نزول وحی و پرتو انوار نبوّت، نفوس امّت از ظلمت رسوم عادات منخلع گشته بود و قلوب از لوث طبیعت و شایبهٔ هوی طهارت یافته و از دنیا و اَعراض آن اِعراض نموده، روی به آخرت آورده و حق را طالب بوده و به نور ایمان از ورای حجاب مشاهدهٔ صورت غیب کرده»[5]. البتّه کاشانی، خلع بیخ هوی و هوس و عناد از دل را بسته به عنایت ازلی می‌داند[6]، و

---

۱. میبدی، ***کشف الأسرار***، ج۲، ص۳۲۱.
۲. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۵۹.
۳. حرّ عاملی، ***الجواهر السنیه***، ج۲، ص۲۶۰.
۴. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۱۰۷.
۵. همان، ص۱۵.
۶. همان.

این اندیشه، ذهن را به مذهب و شیوهٔ کلامی او نزدیک می‌کند[1]، که بر خلاف نصّ صریح قرآن می‌باشد: «ما بر کسی ستم روا نمی‌داریم، آنها خود بر خویشتن ستم می‌کنند»[2].

علل انحراف و بیماری، آلودگی و مرگ دل‌ها

قلب که لطیفه‌ای غیبی است و در نگاه عرفا مقامی برتر از عرش و فرش دارد، گاه به دلایلی آلوده و منحرف می‌شود و مرگ آن فرا می‌رسد. عزّالدّین محمود، طلب امور دنیایی و وجود تنازع و تمانع مناسب و مطالب دنیاوی را، عامل مریضی دل می‌داند[3]. عامل دیگری که در نگاه عزالدین باعث انحراف دل است، فقدان نور عصمت در میان امت می‌باشد: «و با احتجاب نور عصمت، مزاج قلوب از اعتدال استقامت روی به انحراف نهاد»[4]. البتّه وجود نور عصمت به عنوان دلیلی بر پاکی قلوب و احتجاب آن نور، به عنوان دلیلی بر انحراف قلوب با توجّه به وجود قلب‌های منحرف و آلوده در زمان پیامبر ﷺ و وجود منافقان و کافران و مشرکان که بارها در قرآن به کارشکنی‌ها و دشمنی آنان با رسول، اشاره شده است، قابل پذیرش نمی‌باشد. البته این عقیده شاید ریشه در اعتقادات برخی از عرفا داشته باشد که معتقد بودند هر چه فاصلهٔ زمانی از پیامبر افزون‌تر شود، گناهان نیز افزون‌تر می‌شود[5]. اما مولانا ارتباط با منبع نور ازلی را از طریق انبیاء و

---

۱. کاشانی در مذهب، شافعی و در مسلک، صوفی متشرّع متعبّد است. در اصول عقاید، مانند اکثر شافعیه، پیرو اشعریان است. (نقل از: مقدمه ***مصباح الهدایه***، ص۴۳).

۲. نحل/۱۱۸.

۳. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۱۴.

۴. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۱۵.

۵. از محمد بن‌علی ترمذی روایت کرده‌اند که در پیری یاد ایّام گذشتهٔ خویش می‌کرد، یک‌بار به یاد آورد که چگونه در جوانی به گناهی کشیده شد... اما خویشتن‌داری کرد و با خود گفت: چه می‌شد اگر من آن گناه را مرتکب شده بودم؟... چون این در خاطر خود بدید، رنجور شد... پیغمبر را در خواب دید که فرمود: ای محمّد، رنجور مشو که نه از آن است که در روزگار تو تراجُعی است، ←

اولیاءالله میسّر می‌داند و کسانی را که روحشان از پرتو معرفت حق روشن نیست، مانند مردگان می‌داند؛ پس مهم اتصال بنده به یک منبع نورانی می‌باشد:

خواه از آدم گیر نـورش، خـواه ازو — خواه از خم گیر می، خـواه از کـدو
... گفت طـوبی مـن رآنـی مصـطفا — والـذی یبصـر لمـن وجهـی رأی
چون چراغی نور شـمعی را کشـید — هرکه دید آن را یقین آن شمع دیـد
همچنین تا صد چـراغ ار نقـل شـد — دیـدن آخـر لقـای اصـل شـد
خواه از نور پسین بسـتان بـه جـان — هیچ فرقی نیست خواه از شـمعدان
خـواه بـین نـور از چـراغ آخـرین — خواه بین نـورش ز شـمع عـابرین[1]

همچنین عزالدین محمود تمایل قلب به سوی نفس را، عامل نـزول قلـب بـه مرحلـهٔ «نفـس» می‌دانـد[2]. در قـرآن پیـروی از هـوای نفـس باعـث گمراهـی و افکنده‌شدن مُهر بر قلب و دل انسـانی اسـت: ﴿أفرَءَیت مَن ِاتَّخَذَ إلهَهُ هَواهُ و أضَـلَّهُ اللهُ علـی عِلـمٍ وخَـتَمَ عَلـی سـمعِهِ و قَلبِـهِ و جَعَـلَ عَلـیٰ بَصَـرِهِ غِشٰـوَة﴾ (جاثیه/۲۳)؛ «دیدی آن مرد را که پسند خویش، خدای خـویش گرفـت و گمـراه کرد الله او را که دانست که باید کرد و مُهر بر گوش او نهـاد و مهـر [در نیـافتن] حق به دل او نهاد و پردهٔ حق به ندیدن، بر چشم او اوکنـد»[3]. ایـن دل، دل بیمـار است که صاحب آن لایق دوزخ است، و نیـز علـی ﷺ مـی‌فرمایـد: «... و مَنْ قَلَّ ورعَهُ ماتَ قلبُهُ و مَن ماتَ قلبُهُ دَخَل النّـارَ»؛ هر کس پارسایی‌اش اندک، دلش مرده و آن که دلش مرده، راه به دوزخ برده است[4].

بلکه این خاطر تو را از آن بود که از وفات ما چهل سال دیگر بگذشت و مدّت مـا از دنیـا دورتـر شد و ما نیز دورتر افتادیم. آنچه دیدی از دراز کشیدن مدّت مفارقت ماست». (نیکلسـون، ***تصـوف اسلامی و رابطه انسان و خدا***، ص ۱۱۸).

۱. مولوی، ***مثنوی معنوی***، دفتر اول، بیت ۱۹۴۶-۱۹۵۲.
۲. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۱۰۰. در اطوار سبعه قلب، نفس در مرحلهٔ اسفل از قلب قرار دارد.
۳. میبدی، ***کشف الأسرار***، ج۹، ص۱۲۹.
۴. ***نهج‌البلاغه***، ص۴۲۳.

در ***تذکرة الاولیاء*** آمده است: «مالک دینار گفت: از حسن (بصری) پرسیدم که عقوبت عالِم چه باشد؟ گفت: مردن دل. گفتم: مرگ دل چیست؟ گفت: حبّ دنیا»[1].

یک دل و یک محبوب

عزّالدّین محمود با تکیه بر این نکته که دو محبوب در یک دل گرد نمی‌آیند، تصریح می‌کند: «شاید که محبّت الهی با شفقت بر خلق در یک دل جمع شود و بعضی را آن شفقت، محبّت نماید»[2]؛ یعنی محبوبی که در قلب جای می‌گیرد، فقط خداست و محبّت به دیگران از نوع شفقت به خلق است. وی نشان اینکه مهربانی با خلق از نوع شفقت است، نه از نوع محبّت را در این می‌داند: «اگر صاحب این دو وصف را مخیّر کنند، میان ترک طرفی و ایثار دیگری، طرف خلق، ترک گیرد»[3] این موضوع را وی با ذکر یک روایت تصریح می‌کند: «در اخبار داود است: یا داود انّی حَرَّمتُ عَلَی القلُوبِ أَن یَدخُلَها حُبّی و حُبُّ غیری»[4].

اشاره به این نکته را در قرآن نیز می‌توان یافت: ﴿مَّا جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَینِ فِی جَوفِهِ﴾ (احزاب/۴)؛ «الله هیچ مرد را دو دل نیافرید در اندرون وی»[5]. در این آیه خداوند به صراحت تأکید می‌کند که در دل بنده فقط جایگاه یک محبوب و تکیه‌گاه وجود دارد و انسان دارای دو قلب نیست که خدا و محبوب دیگری را در آن دو جای دهد، بنابراین چنانچه در قلب ما محبوب یا تکیه‌گاهی جز خداوند قرار گرفته، درحقیقت ما خدا را از قلب و دل خود بیرون کرده‌ایم.

---

۱. عطار نیشابوری، ***تذکرة الأولیاء***، ص۳۲.
۲. کاشانی، ***مصباح الهدایه***، ص۴۰۷.
۳. همان.
۴. همان.
۵. میبدی، ***کشف الأسرار***، ج۸، ص۱.

نتیجه

با توجه به مباحثی که در باب دل بیان شد، می‌توان گفت: توجه به دل و ویژگی‌ها، انواع، صفات، حالات و کیفیت آن از مضامین محوری عرفان و کتب عرفانی اعم از نثر و نظم می‌باشد که این محوریّت در کتاب ***مصباح‌الهدایه*** نیز دیده می‌شود. زیربنای تعاریف و مباحث مطرح شده در باب دل، در ***مصباح‌الهدایه***، قرآن، روایات و احادیث می‌باشد.

در واقع آنچه از تأمّل در متن ***مصباح‌الهدایه*** به دست می‌آید، نشان از این دارد که نویسندهٔ کتاب در تعریف دل به جای پرداختن به تعاریف ذوقی یا شطحیات معمول عرفا، از قرآن و احایث نبوی بهره برده است.

بر این اساس، در نگاه عزالدّین محمود، دل دارای دو جنبهٔ مادّی و معنوی یا حقیقی است و حقیقت آن، لطیفه‌ای است ربّانی و شناخت حقیقت دل، به دلیل تقلّب او در اطوار احوال دشوار و رسیدن به کنه معرفت آن غیر ممکن است.

عزالدّین محمود دل را به چهار دسته مؤمن، کافر، منافق و ذووجهین تقسیم می‌کند. وی دلیل این تقلّب دل در احوال مختلف را این می‌داند که: دل نتیجه روح و نفس است و میان روح و نفس تجاذب و تطارد واقع است. در این حالت گاه روح غالب است و گاه نفس. اگر سعادت ابدی و عنایت خداوند به روح مددی رساند و نفس را مغلوب کند،دل نیز به مقام روحی می‌رسد و این دل مؤمن است و اگر برعکس آن شود و روح مغلوب شود، دل به محلّ نفس می‌رسد و این دل، دل کافر است و اگر نصرتی از هیچ طرف نباشد و لکن نفس قوّت داشته باشد، دل با تردید به آن جانب می‌رود که این دل، دل منافق است و اگر در این حالت میل دل به روح بیشتر باشد در او ایمان و کفر با هم دیده می‌شود که این دل، ذووجهین است.

وی علم نافع را مدد حیات دل و انقطاعش را سبب ممات آن می‌داند. همچنین پاکی دل را بسته به پاک شدن زنگار هوس از دل می‌داند که به واسطه زهد و تقوا به دست می‌آید. این دل در نگاه کاشانی محلّ درک صورت حقایق

می‌شود. وی دل مؤمنان عصر پیامبر را به دلیل برکت نزول وحی و پرتو نور نبوّت، از هرگونه آلودگی پاک می‌داند. نیز عنایت ازلی دلیل دیگری در پاکی دل از نگاه کاشانی است. در مقابل، انحراف دل بسته به طلب امور دنیایی است. همچنین فقدان نور عصمت دلیل دیگری بر آلودگی و مرگ دل‌ها می‌باشد.

همچنین در نگاه کاشانی،دل جایگاه احساساتی چون عشق، محبّت، دوستی و محلّ علم، معرفت، شناخت، تعقّل، ایمان و توحید و نیز مرکز تابش انوار الهی و تجلّی نور خداوند است.

درنهایت، جمع دو محبوب (وجود دو قلب در یک سینه) محال است. کاشانی وجود محبوب ازلی در دل و محبّت خلق را از دو نوع «محبّت» و «شفقت» می‌داند.

---------- منابع ----------

(یادآور می‌شود، حدود نیمی از منابع هنگام بازنگری و کوتاه شدن مقاله حذف شده است)

کتاب‌ها

۱.قرآن کریم

۲.حرّ عاملی، محمد بن حسن، ***الجواهر السنّیه***، ترجمهٔ زین‌العابدین کاظمی خلخالی، تهران، دهقان، چاپ دوم، ۱۳۷۸ش.

۳.زرین کوب، عبدالحسین، ***ارزش میراث صوفیه***، تهران، امیرکبیر، چاپ هشتم، ۱۳۸۳ش.

۴.سیوطی، جلال‌الدین، ***شرح سنن‌النسایی***، حاشیة الامام‌السندی، بیروت، لبنان، داراحیاء التراث‌العربی، بی‌تا.

۵.شهیدی، سیدجعفر، ***ترجمه و شرح نهج‌البلاغه***، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ هفدهم، ۱۳۷۹ش.

۶.عطار نیشابوری، فریدالدّین محمد، ***تذکرةالأولیاء***، به تصحیح و تعلیقات استاد علّامه جلال‌الدین همایی، تهران، هما، چاپ نهم، ۱۳۸۸ش.

۷.غزّالی، ابوحامد محمد، ***احیاء علوم‌الدّین***، ترجمهٔ محمد خوارزمی، به کوشش

حسین خدیو جم، تهران، ***علمی و فرهنگی***، چاپ چهارم، ۱۳۷۵ش.
۸.فروزانفر، بدیع‌الزّمان، ***احادیث و قصص مثنوی***، ترجمهٔ کامل و تنظیم مجدد از حسین داودی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۱ش.
۹. کاشانی، عزالدین محمود، ***مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایه***، تصحیح استاد جلال الدین همایی، تهران، هما، چاپ نهم، ۱۳۸۸ش.
۱۰. کلینی رازی، ابی‌جعفر محمد بن یعقوب، ***اصول کافی***، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی، قم، اسلامیه، بی‌تا.
۱۱. مسلم‌بن‌حجاج‌النیسابوری، ابوالحسن، ***الصحیح***، بیروت، دارالآفاق الجدیده، بی‌تا.
۱۲. مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد، ***مثنوی معنوی***، تصحیح رینولد الین نیکلسون، با مقدمه قدمعلی سرامی، تهران، بهزاد، چاپ چهارم، ۱۳۷۲ش.
۱۳. میبدی، رشیدالدین ابوالفضل، ***کشف‌الأسرار وعدّة الأبرار***، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ش.
۱۴. نیکلسون، رینولد الین، ***تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا***، ترجمهٔ دکتر محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران، انتشارات سخن، چاپ دوم، ۱۳۷۴ش.

مقاله‌ها

۱۵. معروف، یحیی، «قلب در قرآن و ادبیات عرب: حقیقت یا مجاز» مندرج در: ***مجلة المجمع العلمی الایرانی للّغة العربیة و آدابها***، ش ۱۳، ۱۳۸۸ش.
۱۶. معینی، محسن، «دل»، مندرج در: ***دانشنامه قرآن***، به سرپرستی بهاءالدین خرمشاهی، تهران، گلشن، ۱۳۷۷ش. ▲

در اندیشهٔ فرجام حیات

دکتر محمدمهدی رکنی یزدی

چکیده

نویسنده در فراغتی که به وی دست داده، به اندیشیدن دربارهٔ فرجام حیات می‌پردازد و تفکر در آن را ضروری و در زندگی نقش‌آفرین می‌شمرد. هرچند نوشتار به شیوهٔ حدیث نفس است، امّا سؤال‌هایی که دربارهٔ مرگ و احوال پس از آن و رستاخیز از خاطرش می‌گذرد پرسش‌هایی همگانی است.

با استدلال بدیهی به این نتیجه می‌رسد که پاسخ‌های صحیح را باید از مکتب وحی گرفت؛ زیرا مردن حادثه‌ای است که برای هرکس یک بار روی می‌دهد و قابل تکرار و آزمون نیست. راجع به هدف زندگی و هدفمندی آفرینش و زنده شدن مردگان با استناد به آیات قرآن ـ که دلیل خردپسند می‌آورد ـ بحث می‌شود. با نگاه به خویشتن از «تن» و «من» که حقیقت آدمیزاد است سخن به میان می‌آید و به روح که منشأ حیات و نامیراست توجه داده می‌شود. نتیجه آنکه مرگ آغاز دگرزیستن و حیات جاودان معرفی می‌شود. مرگ در آینهٔ روایات، شامل احادیثی است که از معصومان دربارهٔ وصف مردن رسیده، و بازتاب آن در شعر، پایان‌بخش مقاله است.

کلید واژه‌ها: فرجام حیات، هدف زندگی، رستاخیز، مرگ در آیات و روایات

▼ خلوت و فراغت فرصتی است تا دربارهٔ زندگی خود و پایان آن بیندیشم، و این اندیشه‌ای است سرنوشت‌ساز، که در رفتار و کردارم اثر می‌گذارد. در این فکرم که سرانجام ما آدمیان چیست و در پایان به کجا خواهیم رفت؟

گرچه در قرآن مجید پاسخ آن پرسش با عبارت ﴿إنّا للهِ وَ إنَّا اِلَیهِ راجِعُونَ﴾ (بقره/۱۵۶) ذکر شده، اما می‌خواهم در این مسئلهٔ مهم دلیل عقلی هم پیدا کنم تا خرد کاوِشگرم را راضی کنم، پس سیر اندیشه را دنبال می‌کنم.

علاوه بر مردم عادی گاه در زندگی بعضی از صاحبان قدرت و ثروت هم تأمل می‌کنم، می‌بینم میانشان نیکوکار و ستمگر، خیررسان به مردم یا ظالم و خائن وجود دارد، و همه حیات خود را با فراز و فرود، خوشی یا گرفتاری سپری می‌کنند، که ناگهان با پیشامدی غیر منتظره رویاروی می‌شوند و ناخواسته تسلیم می‌گردند: مردن و پایان زندگی. آری! از حوادث یقینی و قطعی که هیچ تردید ندارد، و برای همه پیش می‌آید، عبور از چنبر مرگ است و تمام شدن حیات دنیوی.

شگفت‌آور اینکه چنین حادثهٔ مهم و حتمی را از یاد برده‌ایم و کمتر به آن می‌اندیشیم، تا خود را برای آن آماده نماییم. غفلت ـ کمابیش ـ مرا هم فراگرفته بود، اما اکنون به پیرانه‌سر یاد آن کمتر از خاطرم می‌رود.

احوال پس از مرگ

به فکر فرو می‌روم و به پس از مرگ می‌اندیشم. می‌بینم بعد از مرگ، دو حال بیشتر قابل تصور نیست: یا آنچه انبیا و اولیای خدا راجع به حساب‌وکتاب و پاداش اعمال گفته‌اند راست است یا دروغ. اگر دروغ بود که خبری بعد از مردن و به گور رفتن نیست. پس آن‌که ایمان آورده و عمل صالح داشته بازخواست نمی‌شود؛ زیرا فرض این بود که خبری از نکیر و منکر و حسابرسی نیست. اگر حالت دوم راست بود و گفتهٔ خدا و رسولش صحت داشت ـ که همین طور

است ـ مؤمنان نجات پیدا می‌کنند و منکران گرفتار عذاب می‌شوند، و راه بازگشت و جبران گذشته را هم ندارند[1].

بنابراین به حکم عقل که «دفع ضررِ احتمالی واجب است»، اگر احتمال هم بدهیم که اطلاع‌رسانی و پیام رسولان الهی راست باشد، باید بررسی و تحقیق کنیم و تا یقین به نبودن خدا و روز جزا و کذب اخبار انبیا پیدا نکردیم ـ که نمی‌توانیم یقین پیدا کنیم ـ باید مطمئن و آسوده‌خاطر از فرجام حیات خود نباشیم؛ زیرا در پیشامدهایی که سرنوشت ما به آن وابسته است ـ مخصوصاً در اعتقادات ـ لازم است در پیِ تحصیلِ یقین یا اطمینان کامل باشیم، و به حدس و گمان و این بهانه که چه کسی خبر آورده، امور غیبی و اُخروی را منکر نشویم.

این استدلال محکم و روشن مرا به فکر فرو می‌بَرد. دقت می‌کنم و پی می‌برم که با عقل و فهم محصور در مکان و زمان نمی‌توانم از جزئیات وقایع عالَمی دیگر که فراتر از زمان و نهان از دیدگان است باخبر شوم؛ پس راه چاره چیست؟

نیاز به راهنمای الهی

تأمل می‌کنم. به خاطرم می‌رسد که در چنین موضوعات فقط از طریق رسولان پروردگار و وحی الهی می‌توانم از اخبار و رویدادهای بعد از مردن باخبر شوم. بلی اصل رستاخیز و جزای اعمال را ضرورتی عقلی می‌یابم، ولی دربارهٔ ویژگی‌های آن، گمان من یا آراء متفکران و پیش‌بینی نظریه‌پردازان ـ دربارهٔ آنچه پس از این جهان پیش خواهد آمد ـ ارزش علمی ندارد؛ زیرا حادثه‌ای است که برای هرکس یک‌بار بیشتر اتفاق نمی‌افتد و قابل تکرار و آزمون نیست.

اگر دقت کنیم و آزادانه داوری کنیم، می‌پذیریم که در چنین مسائلی ـ که

---

۱. اصل استدلال مذکور، برگرفته از مناظرهٔ امام جعفر صادق‌ؑ با ابن ابی‌العَوجاء در مکه است که منکر مبدأ متعال بود و امام با آن دو جمله، او را وادار به تأمل کردند و نخستین ضربهٔ روحی را به او وارد نمودند. بنگرید به: ***الاصول من الکافی***، کتاب التوحید، ج۱، ص۷۵.

فراتر از جهان مادی است ـ باید به اخبار صحیح مذهبی که در منابع موثق آمده مراجعه کنیم، و قرآن مجید وحی الهی و مطمئن‌ترین مرجع در این‌باره است و دلیل‌های خردپذیر و فطری می‌آورد.

خوشحالم که با کتاب خدا تا حدی آشنایم، و با مراجعه به آن می‌بینم بعد از آیات مربوط به مبدأ متعال، قیامت و جزای اعمال یکی از اصول دعوت آن است، و در آیاتی محکم و مستَدل، آشکار و به تکرار، وقایع مردن و رستاخیز را شرح می‌دهد، و با اِنذار و آگاهی دادن نتیجهٔ تربیتی و اصلاحی می‌گیرد، به صورتی که در اندیشهٔ مسلمان نیروی بازدارنده از گناه و در دلش خوف از عقاب را به وجود می‌آورد، و انسانی پرهیزگار می‌سازد.

هدفمندی آفرینش

غرق در این افکار بودم که آیه‌ای در نظرم آمد: ﴿أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القیامة/۳۶)؛ آیا انسان می‌پندارد که او را واگذاشته و ضایع رها کنند؟

آیه‌ای دیگر از سال‌ها قبل در خاطرم بود، که هدفمند بودن خلقت و بازگشت انسان را به پیشگاه آفریدگار یادآور می‌شود. آن هم با استفهامِ انکاری که بلیغ‌تر و دلنشین‌تر است:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون/۱۱۵)؛ آیا گمان می‌کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم و به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟[1]

پاسخ این پرسش از وجدان انسان این است که بیهوده رها نشده‌ایم، و هدفی برتر از امور گذرا و متغیّر این دنیا باید داشته باشیم، و خدای سبحان از بیهوده‌کاری منزّه و دور است.

آیه‌ای دیگر همان حقیقت را به بیانی دیگر اعلام می‌دارد: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ

---

۱. ترجمهٔ آیات از: *قرآن کریم*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مشهد، چاپخانه آستان قدس رضوی، ۱۳۹۰.

وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً﴾ (ص/۲۷)؛ و ما آسمان و زمین و آنچه را که میان آن دو است بیهوده نیافریده‌ایم.

بنابراین در بینش قرآنی، خلقت کاری غلط، بیهوده و بازیچه نیست، همان‌گونه که اتقان صُنع و علوم زیست‌شناسی همه آن‌را تأیید می‌کند و از مدیر و مدبّر حکیم جهان خبر می‌دهد.

هدف زندگی

در فضای اندیشه و تفکر در مسائل کلّی و حکمی، هر زمان مطلبی به ذهن می‌رسد، و چه بهتر که دربارهٔ چنین مسائلی باشد که مربوط به حیات پایدار ماست.

از بازخوانی و تدبّر در آیات نقل‌شده این پرسش در ذهنم جان می‌گیرد که چه هدفی را باید در زندگی دنبال کنم؟ به بیان دیگر چه کنم که زندگی‌ام بیهوده یا کم فایده نگذرد، و در پایان عمر پشیمان و حسرت‌زده نباشم[1].

سؤال ساده‌ای نیست. به فکر فرو می‌روم. راستی که تفکر چه نعمت بزرگی است. تفاوت و امتیاز مهم انسان بر حیوان هم به داشتن فکر و فهم و خرد است، و آن‌که اهل فکر نیست فاصله‌ای زیاد با حیوان ندارد.

به تعبیر قرآن، در آیات آفاقی که پدیده‌های محسوس است می‌اندیشم. موجودات گوناگون آبزی و هوازی و زمینی را از مد نظر می‌گذرانم. می‌بینم عالی‌ترین و کامل‌ترین مخلوقِ «أحسَنُ الخالقین» آدمیزاد است: موجودی راست‌قامت، زیباصورت، متفکر، خردورز، هوشیار، دانش‌طلب، هنرمند، ابزارساز، مخترع، مکتشف و تسخیرکنندهٔ برّ و بحر و سپهر.

---

۱. آیهٔ ۵۶ سورهٔ زُمر به خاطرم می‌رسد: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ﴾؛ تا مبادا کسی بگوید: دریغا! که چه‌سان جانب خدا را فرو گذاشتم.
از شکنجه‌های روحی قیامت، حسرت و اندوه از اوقات بیهوده گذشته است.

این آفریدهٔ برتر و بهتر باید هدفش در دوران حیات امری مهم‌تر از چیزهای دیگر که فروتر از او هستند باشد؛ یعنی بالاتر و گرانقدرتر از خوردنی و پوشیدنی، مسکن و همسرِ خواستنی، فرزند دلبند و رفاه زندگی، هرچند باید آنها را هم در حد مشروع و معقول، که مانع از پیشرفت معنوی‌اش نگردد داشته باشد، اما هدف اصلی زندگانی و غایت آمالش قرار نگیرد؛ زیرا اینها همه برای بقای حیات اوست، و در طول زندگی‌اش مصرف می‌شود و از بین می‌رود، و از منظر عقل «هرچه نپاید دلبستگی را نشاید».

بدیهی است هدف و مقصد انسان که شریف‌ترین آفریده‌هاست باید امری عالی، ثابت و ماندنی، تعالی‌بخش و واقعی باشد، نه امور اعتباری یا خیالی. چون تأمل می‌کنم و به یکایک اوصافی که برشمردم می‌اندیشم، می‌بینم جز حقّ متعال که هستی‌بخش همگان و مدیر جهان و مربّی جهانیان است هیچ چیز دیگر را نمی‌یابم که آن رفعت و عظمت، عُلوّ و واقعیت را داشته باشد که هدف و مقصود انسان قرار گیرد و مقصدش شود: این از آن روست که خداوند حق است و جز او هرچه خوانند باطل، و خداوند همان والای بزرگ است[1].

برای رسیدن به آن مقصد عالی، راهی جز پرستش و ستایش او که مبدأ و منتهای هستی است نمی‌باشد، و این نکتهٔ مهم در آیهٔ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاریات/۵۶)[2] بیان شده است.

اما عبادت چون با اخلاص و بر طبق دستور شرع انجام گیرد، بر معرفت فطری انسان می‌افزاید و از معرفت محبت پیدا می‌شود. در نتیجه عبادت باشوق و ذوق توأم می‌گردد، و بنده بیش از پیش به معبودِ محبوب تقرب می‌یابد، و از رحمت و عنایت آن بی‌نیازِ بنده‌نواز برخوردار می‌گردد و هوالمطلوب.

---

۱. ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ (الحج/۶۲).

۲. و جنّ و اِنس را تنها برای آن آفریده‌ام که مرا بپرستند.

مناجات کوتاه امیرمؤمنان و سرحلقهٔ عارفان و عدالت‌پیشگان به یـادم می‌آیـد، که ارجمندی و عزتِ عبادت و افتخار به چنـان معبـود متعـال را بـه مـا گوشـزد می‌کند و می‌فرماید:

«اِلهی کَفیٰ بی عِزّاً أن أکونَ لک عبداً. و کفیٰ بی فَخراً أن تکونَ لی ربّاً. أنتَ کَما اُحبّ فَاجعَلنی کما تُحِبّ»[1]؛ خدایا! همین عزت مرا بس کـه بنـدهٔ تـو باشـم؛ و همین افتخار و سربلندی برایم کافی است که تو پروردگـارم باشـی، معبـودا! تـو چنانی که من دوست دارم، پس مرا چنان کن که تو دوست داری [آن‌گونه باشم].

زنده شدن مردگان

در این حال‌وهوای خوشِ روحانی بودم که شبهه‌ای سهمگین راهزن من شد و پرسید: چگونه ممکن است آدم‌هایی که سال‌ها پیش مرده‌انـد و استخوان‌هایشـان هم خاک شده دوباره زنده شوند؟ ﴿ذٰلِكَ رَجعٌ بعید﴾ (ق/۳)؛ این بازگشتی بس دور است.

اندیشه‌های پریشان و شبهات مُظلم مغزم را فرا گرفتـه بـود کـه آذرَخشـی در آسمان افکارم جهید، و آیاتی از کلام الله مجید به یادم آمد؛ آیاتی که نه تعبّـدی و تحکّمی، بلکه عقلی و اسـتدلالی وقـوع قیامـت و زنـده‌شـدن مردگـان را بـرای حسابرسی و اجرای عدالت الهی شرح می‌دهد، و اینک ترجمهٔ آیات:

«آیا آدمی نمی‌بیند که او را از نطفه‌ای آفریده‌ایم؟ حال دشمن آشکار (ما) شده است، و آفریده شدن خود را از یاد برده، و برای ما مَثَلی زده و گفته اسـت: ایـن استخوان‌های پوسیده را چه کس زنده می‌سازد؟

بگو: همان کس که بار اوّل آنها را آفریده زنده‌شان خواهد کـرد، و او بـر هـر آفریدنی داناست. خدایی که در درخت سبز برایتان آتشی نهاد و اکنون شما از آن آتش برمی‌افروزید. آیا آن‌که آسمان‌ها و زمین را آفریده قادر نیست (یک‌بار دیگر)

---

۱. قمی، شیخ عباس، ***مفاتیح الجنان***، باب اوّل، فصل ششم، آخرین مناجات (قبل از اعمال ماه‌ها).

همانند آن را بیافریند؟ البته که هست، و او آفریدگاری داناست. فرمان او چنین است که چون چیزی را اراده کند بدو گوید: باش، و او بی‌درنگ هست می‌شود. پاک است آن خداوندی که فرمانرواییِ همه چیز به دست اوست، و شما به سوی او بازگردانده می‌شوید»[1].

در آیات مذکور خداوند با توجه‌دادن ما به عظمت و شگفتی‌های خلقت، علم و قدرت نامحدودش را نشان می‌دهد، و بازآفرینی نابودشدگان و مردگان را آسان‌تر از خلقت اوّل‌بار آنها معرفی می‌کند، که امری قطعی و بدیهی است.

نگاهی به خویشتن

به مناسبت اشاره‌ای که در آیه به مراحل آفرینش آدمیزاد شده، نگاهی کلی به پیکر خود می‌افکنم، که به قدرت و حکمت خدای متعال، موجود ذره‌بینی اوّلیه بعد از گذر از مراحلی چند، چگونه رشد کرد و بالید و انسانی بلندبالا و دانا و توانا شد، که قادر است با اختیار خود شکرگزار یا عصیانگر باشد، و این ویژگی مخصوص انسان است و سعادت یا شقاوتش را رقم می‌زند.

پیکر این انسان دارای دو جزء متمایز از یکدیگر است: تن و من.

«تن» همین جزءِ محسوس و دیدنی و مادی است. اما «من» جزئی است که هرچند نادیدنی است، ولی اندیشه و عواطف ما ـ مثل غم و شادی، مهر و کین ـ به آن نسبت داده می‌شود، و شخصیت ما وابسته به آن است.

به علاوه هر یک از ما به تجربهٔ شخصی و علم حضوری پی به وجود خود (من) ـ جدای از تن و بدن ـ می‌بَرد، و می‌یابد همان است که سال‌ها پیش بوده است. این ثَبات و وحدتِ «من» در طول عمر، مادی نبودن و استقلال آن را از «تن» می‌رساند[2]. در قرآن مجید از آفرینش روح پس از بدن تعبیر به «آفرینش

---

۱. سوره یسٓ، آیات ۷۷-۸۳.

۲. بنگرید به: سیاسی، دکتر علی‌اکبر، ***مبانی فلسفه***، (بخش فلسفهٔ اُولیٰ)، کتاب‌فروشی ابن سینا، چاپ ←

دیگر»[1] می‌کند، و می‌فهماند روح (من) از جنس تن نیست، بلکه فروغی است آسمانی که منشأ حیات و زندگی و ادراک در انسان می‌شود.

غرض از آنچه گفته شد بیان این نکته است که پس از مرگ، تن که از مواد زمین و گیاهان تغذیه و رشد کرده مجدد به خاک فرو می‌روَد، اما «من» یا روح که حقیقت انسان و شخصیت اوست بر جا می‌ماند و نتیجهٔ رفتار و شیوهٔ زندگی خود را می‌بیند، و در نعمت یا نِقمت است تا در روز رستاخیز با آخرین بدن محشور شود.

اگر کیفیت حشر بدن جسمانی را نتوانیم بفهمیم، با عطف توجه به خلقت اوّلیه‌مان که چیزی نبودیم و هست و بود شدیم استبعاد ما برطرف خواهد شد، و به قدرت نامحدود و علم فراگیر آفریدگار اعتراف می‌نماییم.

قرآن مجید در این‌باره تعبیری آموزنده دارد: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ (ق/۴)؛ بی‌گمان ما از آنچه زمین از (بدن‌های) ایشان می‌کاهد آگاهیم، و کتابی بس حفظ‌کننده نزد ماست (که همهٔ امور در آن ثبت است).

اصولاً قرآن برای اثبات زنده شدن مردگان، ما را به دوام آفرینش و ادامه داشتن خلقت موجودات مختلف توجه و تذکر می‌دهد، مانند این آیه: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق/۱۵)؛ مگر از آفریدن نخستین خسته شده‌ایم؟ که آنان (همچنان) در آفریدن دوباره در شک و تردیدند؟

از تدبّر در آیات و تأمل در استدلال‌هایش، نه‌تنها شبهه‌ای برای من در بازآفرینی مردگان باقی نماند، بلکه مطمئن شدم که منکران دلیلی بر نفی آن ندارند، و تنها آن حادثهٔ مهم را دور از ذهن محدود خود می‌شمرند. در واقع آنان اعتقادشان به آفرینندهٔ علیم و حکیم درست نیست، و باید در آن‌باره مطالعه و

→

دوم، ص۴۵۹.

۱. ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ (المؤمنون/۱۴)؛ سرانجام بدان [جنین] آفرینشی دیگر دادیم.

تحقیق کنند.

شایان ذکر است که به جای بحث و فحص راجع به آنچه مأمور به دانستن آن نیستیم، یعنی کیفیت حشرونشر مردگان، دربارهٔ رفتار و کردار خود دقت کنیم، و به حسابرسی عادلانه‌ای که خواهیم داشت بیندیشیم و تدارک گذشتهٔ از دست‌رفته را بنماییم، که خدای مهربان از تکرار موضوع قیامت و عذاب و عقاب آن، هدف تربیتی و اصلاحی دارد، نه تنها اطلاع‌رسانی.

ترس از مردن

نمی‌دانم چرا خاطرهٔ مردن و فرجام زندگی از مغزم بیرون نمی‌رود. ظاهراً اقتضای کهن‌سالی است. شاید هم به سبب تأمل در ایام گذشته و یاد آشنایان و دوستان درگذشته است، که مانند پردهٔ سینما از برابرم می‌گذرد، و کوتاهی زندگانی دنیا را ـ با همهٔ درازی‌اش ـ در جنب آخرتِ بی‌پایان نشان می‌دهد و بانگ آماده‌باش می‌زند.

سرگرم این افکار بودم که ترس از مردن مرا فرا گرفت. پیشامدهای بعد از مرگ هراسناک است؛ زیرا ورود در محیطی ناآشناست با رویدادهایی که نمی‌توان پیش‌بینی کرد. دقایقی را در خوف و رَجا می‌گذرانم که ناگاه یادم می‌آید مردن نابودی و معدوم شدن نیست. «مرگ آغاز دگرزیستن است». شروع حیاتی دیگر در جهانی دیگر با کیفیتی دیگر است؛ زیرا «من» یا روح که منشأ حیات بود نامیراست[1]، پس بر جا می‌ماند، و تن خاکی ـ که لباس آن بود ـ به تدریج متلاشی و نابود می‌شود. بقیهٔ احوال هم به اعمال و مَلَکات روحی ما بستگی دارد، که باید رفت و دید.

نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که ابزارهای ادراکی ما ـ از چشم و

---

۱. روح که منشأ حیات است تناقض عقلی دارد که فاقد حیات شود.

گوش و هوش ـ برای شناخت آن جهان درست نشده، و نمی‌توانیم چگونگی زیست در آن محیط را کاملاً درک کنیم، همانند جنین در زهدان مادر. با آنکه در دنیاست نمی‌تواند از اوضاع آن باخبر شود، و چنین است حال ما نسبت به احوال و اهوال قبر که در پردهٔ غیب است. خِردم به من هشدار داد که جز آن‌قدر که رسول و پیام‌آور خدا ﷺ از راه وحی خبر داده و پیشوایان معصوم ما بازگو کرده‌اند خبری از آن عالم غیب نداریم و بیشتر از آن هم ضرورت ندارد. آنچه مهم و بایسته است باور به این حقیقت است که خوشی یا گرفتاری در قبر و قیامت را خودِ ما در طول حیات فراهم می‌کنیم، و آنجا نتیجه را می‌بینیم. پس اگر ترس و هراسی هست باید از گناه و ظلم به همنوعان باشد[1]، که باید فوری و پیش از فوت جبران کرد.

میل به نیک‌نامی بعد از مرگ

از اینکه دانستم تدارک خطاهای گذشته را می‌توانم بکنم، و آنچه بیمناک است جزای گناهان است نه مردن، آرامشی به من دست داد. فکر می‌کردم همهٔ سؤال‌هایم دربارهٔ بعد از مرگ پاسخ داده شده، که یک‌باره در خلوت‌خانهٔ ذهنم پرسشی تازه پیدا شد: آیا علاوه بر خبر پیامبر اکرم ما و امامان معصوم و معلومِ پس از او، دلیلی وجدانی هم برای بعد از مردن داریم؟

اتفاقاً جوابش را از سال‌ها قبل به تجربهٔ شخصی یافته بودم و اکنون توضیح می‌دهم: چنان‌که می‌بینیم در جانوران غریزهٔ بقا و همیشه زیستن نیست یا ما نمی‌دانیم. آنچه می‌بینیم فرار از خطر و دشمن برای حفظ حیات حاضر است. امّا

---

۱. ظلم از نظر آمرزش خداوند بر سه نوع است: ظلمی که آمرزیده نمی‌شود و آن ـ به صریح قرآن ـ شرک است. ظلمی که به طور مشروط آمرزیده می‌شود و آن حق‌الناس است، که بعد از جلب رضایت آن شخص، خدای متعال از خطایی که وی کرده درمی‌گذرد. ظلمی که پس از توبه عفو می‌شود و آن دیگر گناهان است. بنگرید به ***نهج‌البلاغه***، خطب الامام علی ؑ، شیخ محمد عبده، دارالمعرفه، بیروت، ۲، ۹۵.

در انسان مخصوصاً افراد فهیم، این تمایل هست که نام نیک آنان بر جا مانَد، و بعد از فوت هم در شعاعی وسیع‌تر به نیکوکاری و دانایی و بزرگواری یاد شوند. نام‌گذاری مؤسّسات خیریه یا بیمارستان‌ها و آموزشگاه‌ها به نام بانیان از همین تمایل سرچشمه می‌گیرد. منشأ وقفیات نیز همین انگیزهٔ فطری است که بعد از مردنِ واقف، از آن خیراتِ جاریه ثوابی به روح او برسد، یعنی «خود» را زنده می‌داند و انتظار دارد بعد از رفتن از دنیا از پاداش کارهای خیرش بهره‌مند شود.

اگر مردن نابودی و نیستی «من» ـ که حقیقت انسان است ـ بود، تمایل به برجا ماندن نام نیک و بهره‌مندی از ثواب اعمال صالحی که در طول زندگی کرده‌ایم معنی نداشت، و برای مردهٔ نابود شده چه فرق که او را به خوبی و دعا یاد کنند یا به بدگویی و نفرین. ولی چنین نیست و در عمق وجودمان باور داریم که:

نام نیکی گر بماند ز آدمی　　بهْ کز او مانَد سرای زرنگار

اگر به روان‌کاوی خویش پردازیم می‌یابیم که میل به نیک‌نامی و حُسن شهرت، ریشه در علاقهٔ دیگری دارد که جاودانه زیستن است، و آن خود از «حُبّ ذات» پدید می‌آید که از نخستین و مهم‌ترین غرایز آدمیزاد است. بنابراین انسان حقیقت خود را که «من» یا روح است معدوم نمی‌داند. این دریافتِ وجدانی و میل همگانی[1] به شکل نیک‌نامی بعد از مرگ بروز می‌کند و منشأ خیرات و مَبرّات می‌شود.

گفتنی است که این میل اختصاص به مسلمانان ندارد و در بین دیگر ملل هم وجود دارد و به صورت اوقاف و بنای بیمارستان‌ها و دانشگاه‌ها دیده می‌شود.

در قرآن مجید دعای حضرت ابراهیم ﷺ که می‌گوید: ﴿وَاجعَل لی لِسانَ صِدقٍ

---

۱. از جمله تمایلات عالی انسان که مایهٔ امتیازش بر حیوان است «عاطفهٔ اخلاقی» یا خیرطلبی است. این میل طبیعی انسان را به جستجوی خیر و اجتناب از شرّ وا می‌دارد. بنگرید به: ***مبانی فلسفه***، بخش روان‌شناسی، ص۱۱۲.

فِی الآخرین☎ (شعراء/۸۴)؛ «و ذکر خیر مرا در میان آیندگان جاری کن»، نیز نشانی دیگر از اهمیت و علاقه به داشتن یاد نیک و بازماندگان شایسته پس از رحلت از دار فانی است، و دلیلی بر باقی ماندن «من» بعد از مفارقت از «تن» می‌باشد.

مرگ در آینهٔ روایات

نعمتی است بزرگ با خود خلوت کردن و دربارهٔ فرجام حیات اندیشیدن به این جهت در آیین اسلام «فکر و ذکر» اهمیت فراوان دارد، و در کتاب خدا بر آن تأکید شده است[۱].

مسرورم که در این خلوت تفکر، حقایقی سرنوشت‌ساز بر من روشن شد و جواب پرسش‌های مهمی را دربارهٔ مردن دانستم و یقین کردم «مرگ آغاز دگر زیستن است» و «جاودان ساختن نیکی‌هاست».

حس کنجکاوی مرا وا می‌دارد راجع به حال موت و بعد از آن آگاهی بیشتر کسب کنم، در صورتی که می‌دانم پیش از رسیدن اجل و رفتن به سرای باقی نمی‌توان آن را تجربه کرد و فهمید. بنابراین می‌خواهم از منظر عالمانِ مکتب وحی ـ که فراماده را چون ماده می‌بینند و می‌دانند ـ به آن بنگرم. به قدیم‌ترین اثر مستقل در این‌باره که کتاب ***الاعتقادات***[۲] است مراجعه می‌کنم. در «بابُ الاعتقاد فِی المَوت» از هریک از امامان معصوم ما روایتی نقل کرده است. گزیده‌ای از آنها

---

۱. آیات دربارهٔ تفکر و یاد خدا در قرآن متعدد است، به نقل ترجمهٔ آیهٔ ۱۹۱ سورهٔ آل عمران بسنده می‌شود:
«همانان که خدا را ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد می‌کنند، و در خلقت آسمان‌ها و زمین اندیشه می‌کنند و می‌گویند: بارخدایا! تو این همه را بیهوده نیافریده‌ای. پاک‌خدایا! ما را از عذاب آتش نگاه دار».

۲. ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه معروف به صدوق (م. ۳۸۱)، ***الاعتقادات***، المؤتمر العالَمی لألفیّة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق، ص ۵۱-۵۷.

با رعایت اختصار، ترجمه و نقل می‌شود:

۱. از امیر مؤمنان علی ؑ سؤال شد: سرانجام ما را پس از مَوت وصف کن. حضرت پاسخ دادند: از باخبری پرسیدید. یکی از این سه امر برای مرده پیش می‌آید: یا بشارت به نعمت‌های ابدی که برای دوست ما و کسی است که پذیرای امر ماست. یا بشارت به عذاب ابدی که برای دشمن و مخالف امر ماست. یا به محزون کردن و ترساندن و امری مبهم است، و آن برای مؤمنی است که [با معصیت] برخود ستم کرده و سرانجام حالش را نمی‌داند. اگر به دوزخ رود پس از سال‌ها [عذاب و پاک شدن از آثار گناه] به شفاعت ما بیرون خواهد آمد. پس نیکوکار باشید و عقوبت را کوچک مشمرید.

۲. چون از امام حسن بن علی ؑ راجع به مرگ سؤال کردند فرمود: بزرگ‌ترین سرور و شادمانی است که بر مؤمنین وارد می‌شود هنگامی که از سرای بی‌خیر و اندک عطا به نعیم ابدی می‌رسند و بزرگ‌ترین هلاکت و عذاب همیشگی برای کافران است آن‌گاه که از بهشت دنیاشان به آتشی که خاموش نمی‌شود وارد می‌گردند.

۳. زمانی که نبرد در روز عاشورا شدت گرفت، امام حسین بن علی ؑ در حالی که چهره‌اش می‌درخشید، و سکون و آرامش روحی‌اش نمایان بود، رو به اصحاب باوفایش کرد و گفت: ای بزرگ‌زادگان! شکیبا و پایدار باشید، که مرگ جز پلی نیست که شما را از نبرد سخت و ضرر و صدمه به بهشت وسیع و نعمت‌های همیشگی‌اش می‌رساند. کیست که نخواهد از زندان به قصر منتقل شود؟! ولی این دشمنانتان مانند کسانی هستند که از کاخ به زندان و شکنجهٔ دردناک منتقل می‌شوند.

پدرم از رسول خدا ﷺ نقل کرد که: دنیا زندان مؤمن است و بهشت کافر، و مردن پل آنان است که بر آن گذشته به بهشت می‌رسند، و پل اینان که به جهنم ختم می‌شود، من دروغ نمی‌گویم و به من نیز دروغ نگفته‌اند.

۴. از امام علی بن حسین بن علی پرسیدند: مرگ چگونه است؟ پاسخ داد: برای مؤمن مانند بیرون آوردن لباس‌های چرکین و بویناک، و گشودن غل‌ها و بندهای سنگین است، و تبدیل آنها به فاخرترین لباس‌های خوش‌بو، و نشستن بر رام‌ترین مرکب‌ها و بهترین منزل‌ها. برای کافر مانند بیرون آوردن لباس‌های فاخر و انتقال از منزل‌هایی که به آن اُنس گرفته است، و پوشیدن چرک‌ترین و خشن‌ترین لباس‌ها و سکونت در منزل‌های وحشت‌آور، و رسیدن به بزرگ‌ترین عذاب.

۵. از امام محمدباقر سؤال شد موت چیست؟ حضرت جواب دادند: مرگ خوابی بس طولانی است که بیداری‌اش در قیامت است. مؤمن در آن خواب‌های خوش می‌بیند که نمی‌توان توصیف کرد؛ و کافر در آن خواب‌های هول‌انگیزی می‌بیند که ترسناکی آن را نمی‌توان وصف کرد. چه قدر فرق دارد حال کسی که در خواب فرحناک است و حال آن‌که بیمناک و ترسان می‌باشد. این‌گونه است مرگ؛ برای آن آماده شوید.

۶. حضرت امام جعفر صادق ضمن حدیثی که راحتی و خوشی مؤمن و درد و ناراحتی کافر را بعد از مردن شرح می‌دهند می‌فرمایند: حال خوشی که مؤمن هنگام مرگ دارد ثواب زودرس او در دنیاست، و سختی و ناراحتی که می‌بیند موجب پاک شدن او از گناه است، تا پاکیزه و نظیف و سزاوار ثواب خدا وارد سرای آخرت شود. آسایش و خوشی که کافر در دنیا دارد، پاداش کارهای نیک او است که در دنیا به طور کامل به او داده می‌شود تا در آخرت جز عذاب نداشته باشد. شدت و سختی که در دنیا می‌بیند آغاز عقاب خداست که بعد از تمام شدن اجر نیکی‌هایش به او می‌رسد. این‌گونه است (پاداش خداوند) به سبب آنکه حکم خدا همه عدل است و ستمی در آن نمی‌رود.

۷. مردی نزد پیامبر اکرم آمد و پرسید: ای رسول خدا! چرا مردن را دوست ندارم؟

رسول خدا ﷺ پرسید: آیا مال و ثروتی داری؟ گفت: بلی.

پیامبر فرمود: آیا چیزی از آن را پیش فرستاده‌ای؟ گفت: نه.

پاسخ شنید: به این جهت مردن را دوست نداری[1].

این حدیث ساده که گفتمان کوتاه برای علت‌یابی از یک رذیلهٔ اخلاقی ـ ایمانی است، به روشنی می‌فهماند باید به مال و کالای این جهان دل‌بسته نباشیم، نه‌تنها ثروت که مقامات سیاسی و اجتماعی و علمی نیز همین حکم را دارد، و نباید دلبر و معشوق ما شود، که دل کندن و صرف نظر کردن از آنها ـ مخصوصاً در پایان عمر ـ بسیار سخت است، و ظاهراً سختی جان دادن در همین است.

البته می‌دانیم دل‌بستگی به چیزی و محبوب قرار گرفتن آن، غیر از داشتن به قدر لازم و کاربرد و استفاده از آن در زندگانی است.

چهرهٔ مرگ

آنچه دربارهٔ مرگ از روایات معصومین خواندم و فهمیدم ـ و تعدادی نقل شد ـ چهرهٔ آن را در نظرم عوض کرد. نخست قیافه‌اش زشت و ترس‌آور به نظرم می‌رسید، و اینک چهره‌ای زیبا و خواستنی می‌بینم.

آیا مرگ دو رو است؟ که هم زشت و خشمگین در نظر آید و هم زیبا و دوست‌داشتنی. تأملی کرده می‌فهمم مرگ پدیده‌ای است که به قدرت و عدالت آفریدگار، ما با عمل خیر یا شرّ خود چهره‌اش را ترسیم می‌کنیم. در واقع، کارنامهٔ خودنوشت هرکس ـ که همراه و همبر اوست ـ چهرهٔ مرگ را به وی زشت یا زیبا نشان می‌دهد، که:

مرگ هرکس ای پسر همرنگ اوست — پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست

ای که می‌ترسی ز مرگ اندر فرار — آن ز خود ترسانی ای جان هوش‌دار

زشت‌روی تُست نی رخسار مرگ — جان تو همچون درخت و مرگ برگ

---

۱. پایان روایات منقول از ***الاعتقادات*** شیخ صدوق.

از تو رُسته است ار نکویی ور بـد اسـت ناخوش و خوش بر ضمیرت از خَود است[1]

فرجام حیات حاصل جمع سال‌های عمر و باورها و کردارهای من است، کـه هنگام کوچ کردن از دنیا آثارش نمایان می‌شود. فضایل یا رذایل اخلاقـی کـه بـر روی هم شخصیت مرا ساخته و بر جان و روانـم نشسـته، هنگـام مـردن مجسّـم می‌شود، زیبایی یا زشتی و دوگونگی چهـرهٔ مـرگ از اینجاسـت نـه از دورویـی فرشتهٔ مرگ که جان‌ستان است.

مرگ از منظری دیگر

از خلوت اندیشه بیرون آمده، برای خبرگیـری از کیفیـت رویـارویی بزرگـان بشری با مرگ به کتاب‌ها مراجعه می‌کنم. به نمونه‌های متعـدد از اشـعار و اخبـار تاریخی برمی‌خورم، و می‌بینم انبیا و اولیای خدا و عارفان راستین، نه‌تنها از مرگ هراسی نداشتند، بلکه از آن استقبال هم می‌کردند. شـواهد زیـادی می‌تـوان نقـل کرد، ولی در ایـن زمـان کـه حوصـله‌ها کاسـتی گرفتـه، کوتـاه گفـتن و نوشـتن مطلوب‌تر است و اینک اندکی از بسیار:

۱. پیامبر اکرم ما، محمد مصطفی ﷺ که برترین آفریدهٔ خدا و پاک‌ترین انسان‌ها بود، چون دانست که ارتحالش از دنیا نزدیک است، دستور داد او را به مسـجد ـ که همسایهٔ خانه‌اش بود ـ ببرند. در اجتماع مسـلمانان از آنـان حِلیّـت طلبیـد، و گفت، اگر کسی بر من حقی دارد در همین دنیا قصاص کند[2].

به سخن دیگر آن معلّم الهی عملاً به ما آموخت در اسلام حق‌النـاس حکمـی بسیار مهم است و توبه‌اش فقط راضی کردن کسی است که حقی دارد.

امّا آخرین کلامش این بود: «بلِ الرفیقُ الأعلی مِـن الجنّة؛ یعنـی جـوار حـق

---

۱. محمد بن محمد مولوی، ***مثنوی معنوی***.

۲. شرح این رویداد مهم را در کتب سیره و تاریخ می‌توان دید، مانند: رسول جعفریان، ***تـاریخ سیاسـی اسلام***، ج ۱؛ ***سیرهٔ رسول خدا*** ﷺ، انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۵، ص ۶۸۰-۶۸۱.

می‌خواهم در بهشت نه زندگانی و عیش دنیا»[1].

۲. در تفسیر **کشفُ الأسرار و عُدَّة الأبرار** می‌خوانیم:

«و جاءَت سَكْرةُ الموتِ بالحق»، هرچند که حالت مرگ به ظاهر صعب می‌نماید، لکن مؤمنان را و دوستان را اندر آن حال در باطن همه عزّ و ناز باشد، و از دوست هر لَمحتی راحتی و در هر ساعتی خلعتی آید. مصطفی ﷺ از اینجا فرمود: «تُحفةُ المؤمن الموت». هیچ صاحب صدق از مرگ نترسد.

«حسین بن علی ؑ پدر را دید که به یک پیراهن حرب می‌کرد. گفت: لیسَ هذا زیُّ المُحاربین. علی ؑ گفت: ما یُبالی **أبوك** أسقَط علَی الموتِ أم سقطَ الموتُ علیه».[2] همین معنی را با تعبیری بلیغ‌تر نیز فرموده: «**والله ابن ابی‌طالب آنَس بالموتِ مِن الطفلِ بثَدیِ أُمِّه**»[3]؛ سوگند به خدا که اُنس فرزند ابوطالب به مرگ بیشتر از اُنس کودک است به پستان مادرش.

۳. و امام حسین بن علی ؑ در سفر به کربلا می‌فرمود: آیا نمی‌بینید که به حق عمل نمی‌شود و از باطل نهی نمی‌شود... راستی که من مرگ را جز سعادت ندانم و زندگی با ستمگران را جز دل‌تنگی[4]، و این‌گونه مرگ در راه احیای دین خدا و زیر بار ظلم نرفتن را بر حیات با ذلت ترجیح می‌داد.

۴. سیدالشهدا ـ صلوات الله علیه ـ پیش از حرکت از مکه به سوی عراق، خطابه‌ای بلیغ برای خاندان بنی‌هاشم و گروهی از شیعیان خواند و هدف خود را از این سفر ذکر کرد، و از جمله گفت:

---

۱. رفیع الدین اسحق بن محمد همدانی، ***سیرت رسول الله*** ﷺ، به تصحیح دکتر اصغر مهدوی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، نیمه دوم، ص۱۱۱۳.

۲. ابوالفضل رشیدالدین میبدی، ***کشف الأسرار وعُدَّةُ الأبرار***، به اهتمام علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۳۹، ج۹، ص۲۹۸.

۳. محمدباقر مجلسی، ***بحارالأنوار***، بیروت، ج۲۹، ص۱۴۱ و ***نهج البلاغه***، ج۱، ص۴۱.

۴. حسن بن علی حرّانی، ***تُحفُ العقول***، تصحیح و ترجمه علی‌اکبر غفاری، کتاب‌فروشی اسلامیه، شعبان ۱۳۸۴، ص۲۴۹.

«خُطَّ الموتُ علیٰ وُلدِ آدمَ مَخطَّ القِلادة علیٰ جیدِ الفَتاة...»[1]؛ مرگ بر گردن آدمیزادگان نقش بسته مانند گردن‌بند بر گردن دوشیزگان. دیدار گذشتگانم بسیار مرا واله کرده، مانند شیفتگی یعقوب به دیدار یوسف. برایم قتلگاهی معین شده که [به زودی] آن را خواهم دید... .

به همین چند نمونهٔ از خودگذشتگی و شیفتگی به مرگ اکتفا می‌کنم، و یادآور می‌شوم که می‌بینیم با تغییر دیدگاه و تصحیح بینش اعتقادی، ترس از مردن بدل به اشتیاق به موت می‌شود، که راه لقای محبوب است.

آری! «آن را که در دل یک نقطهٔ صدق پیدا گردد، حقیقتِ عشق مرگ، از جان وی سر برزند؛ زیرا که وعدهٔ لقا آنجاست آن‌چه جانی بوَد که وعدهٔ لقا فراموش کند؟ یا چه دلی بوَد که ارتیاحی که جز به مشاهدهٔ حق نتواند بود جایی دیگر طلب کند؟ لا راحةَ للمؤمنِ دونَ لقاءِ ربّه»[2].

۵. از حضرت علی بن موسی الرضا ؑ روایت شده: چون علی بن الحسین ؑ به حال احتضار درآمد بیهوش شد. چون به هوش آمد، چشم خود را باز کرد و سورهٔ واقعه و «انّا فتحنا» را قرائت نمود و بعد فرمود:

«الحمد للهِ الَّذی صدَقَنا وَعْده و أورَثَنا الأرض نتَبوَّءُ مِن الجَنَّةِ حیثُ نَشاءُ فَنِعمَ أجرُ العامِلین»[3].

بازتاب مرگ در شعر

در خبر است: انّ مِن الشعر لَحِکمة: بعضی از شعرها حکمت‌آمیز است و حقایق جهان را بیان می‌کند. از جمله آن حقایق مسائل مربوط به زندگی و فرجام

---

۱. ***لهوف***، ص۵۳، به نقل از ***سخنان حسین بن علی ؑ از مدینه تا کربلا***، محمدصادق نجمی، چاپ پنجم، ص۶۳.

۲. تفسیر ***کشف الأسرار***، ج۶، ص۲۵۴.

۳. محمد راجی قمی، ***آخرین گفتارها در پایان زندگی***، سال ۱۳۶۶، ج۴، ص۲۵۵.

آن که مردن است می‌باشد. شاعران متعهد مفاد بعضی روایات مذهبی را در شعر خود آورده‌اند، و بعضی شور و شوق خود را به لقاء الله بیان کرده‌اند، و اینک چند نمونه از این گونه:

حکیم ابوالقاسم فردوسی طوسی گوید:

سرانجام جایِ تو خاک است و خشت — جز از تخم نیکی نبایدت کِشت
همه کارهای جهان را دَر است — مگر مرگ، کان را درِ دیگر است
اگر عمر باشد هزار و دویست — بجز خاکِ تیره تو را جای نیست
سرانجام بستر بود تیره خاک — بپرّد روان سوی یزدان پاک

نظامی گنجوی در مثنوی ***لیلی و مجنون*** دربارهٔ پذیره شدن مرگ چنین گوید:

گر مرگ رسد چرا هراسم — کان راه به تُست می‌شناسم
این مرگ نه باغ و بوستان است — کاو راهِ سرای دوستان است
گر بنگرم آن‌چنان که رای است — این مرگ نه مرگ نقل جای است
از خُردگهی[1] به خوابگاهی[2] — وز خوابگهی به بزم شاهی[3]

و سعدی شیرازی در غزلی عارفانه حال مردن را چنین وصف کرده:

در آن نفَس که بمیرم در آرزوی تو باشم — بدان امید دهم جان که خاک کوی تو باشم
به وقت صبح قیامت که سر ز خاک برآرم — به گفتگوی تو خیزم به جستجوی تو باشم
به مجمعی که درآیند شاهدان دو عالَم — نظر به سوی تو دارم غلام روی تو باشم
حدیث روضه نگویم گل بهشت نبویم — جمال حور نخواهم روان به سوی تو باشم

---

۱. خُردگه، خردگاه: محلّ کوچک، کنایه از دنیا.
۲. خوابگاه: ترجمهٔ مَرقد است.
۳. بزم شاه: پیشگاه خدای سبحان، صحنهٔ رستاخیز یا بهشت.

می بهشت ننوشم ز جام ساقی رضوان　　مرا به باده چه حاجت که مست بوی تو باشم

و جلال الدین محمد مولوی از حقیقت انسان و روح عُلوی او یاد می‌کند که دوباره باید به جهان مینوی بازگردد، و قدرت عشق روحانی و پاک است که این عروج را میسر می‌گرداند، و اینک غزلی از دیوان شمس تبریزی:

هر نفَس آواز عشق می‌رسد از چپ و راست　　ما به فَلک می‌رویم عزم تماشا که راست؟
گوهر پاک از کجا؟ عالَم خاک از کجا؟　　بر چه فرود آمدیم؟ بار کنیم این چه جاست
ما به فلک بوده‌ایم، یارِ مَلک بوده‌ایم　　باز همان‌جا رویم جمله، که آن شهر ماست
خود ز فلک برتریم وز مَلَک افزون‌تریم　　زین دو چرا نگذریم منزل ما کبریاست[1]
بخت جوان یار ما دادن جان کار ما　　قافله سالار ما فخر جهان مصطفاست

در پایان، بازنگری به سیر اندیشه‌ام این نتیجه را می‌دهد که اگر آدمیزاد عقل خود را با رهنمونی رسولان الهی به کار گیرد و خردمندانه بیندیشد و در کلام الله تدبّر کند، می‌یابد که «این مرگ نه مرگ، نَقل جای است» و مردن آغاز زیستی دیگر است، در عالمی ماندگار با ظهور رحمت گستردهٔ آفریدگار.

بنابراین بیم از مرگ برایش تبدیل به انس بدان می‌شود، آن‌گاه مانند اولیاءالله افق روشن حیات مینوی در نظرش نمایان می‌گردد، و مشتاقانه پذیرای آن است، تا در منزل اصلی و جوار رحمت الهی قرار گیرد، در حالی که شفاعت خاتم پیامبران ـ محمد مصطفی ـ و عترتش را (صلوات الله علیهم) انتظار دارد. ▲

---

۱. می‌تواند اشاره به این آیه شریفه باشد: ﴿فِی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ (القمر/۵۵) «نشسته بر مَسند صدق و راستی، در پیشگاه فرمانروایی مقتدر».
مفاد کلّی غزل آیهٔ شریفه ﴿إنّا لله و إنّا اليه راجعون﴾ است که به زبان هنری بیان شده است.

تاریخ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی تا پایان دورهٔ قاجار با تکیه بر اسناد

الهه محبوب فریمانی[1]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۲/۱۷

چکیده

یکی از کتابخانه‌های بزرگ جهان اسلام کتابخانهٔ آستان قدس رضوی است. شیوهٔ اداره و تشکیلات این کتابخانه از زمان تشکیل تا انتهای قاجاریه، مسئلهٔ اصلی مقالهٔ حاضر است. بررسی پیشینهٔ این کتابخانه، در واقع، نشان‌دادن سابقهٔ فرهنگی ایران اسلامی به‌ویژه آستانِ قدس رضوی است و از آنجا که این کتابخانه بر پایهٔ وقف شکل گرفته، نقش وقف در توسعهٔ فرهنگی و اجتماعی جامعه و ماندگاری یک اثر وقفی در این بررسی مشخص می‌شود. در این پژوهش با استفاده از اسناد و نسخ خطی، سازمان اداری کتابخانه آستان قدس رضوی، تعداد و نوع مشاغل، هزینه‌ها و امورمالی، وقف‌نامه‌های مرتبط، شیوهٔ تهیهٔ منابع و نوع فهرست‌نویسی و فهرست‌نگاری آن، چگونگی بازیابی اطلاعات و شیوهٔ امانت‌دهی، ساختمان و فضای کتابخانه در دوره‌های مختلف، به

---

۱. کارشناس ارشد تاریخ و کارشناس پژوهش مدیریت امور اسناد و مطبوعات.

همراه تغییر و تحولات ساختاری آن در ادوار مزبور تعریف شده است.

کلید واژه‌ها: کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، پیشینه، ساختار اداری، مشاغل.

▼ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی از جمله کتابخانه‌های وقفی قدیم است که در کنار بقعهٔ مطهر حضرت رضا﵇ شکل گرفته و تا امروز پابرجا مانده و در حفظ و نگهداری میراث گذشتگان سهم به‌سزایی دارد. بنابراین پرداختن به پیشینهٔ آن با هدف آشنایی با ساختار یکی از کتابخانه‌های وقفی جهان اسلام و شیوهٔ کتابداری قدما و تلاش برای بهینه‌سازی آن حائز اهمیت است. نیز در روشن‌سازی تاریخ فکری و فرهنگی این مرزوبوم مؤثر است. شناخت گذشتهٔ کتابخانه اهمیت حفظ و نگهداری این گنج هزار ساله را بیشتر می‌نماید، تا بتوان با شناسایی هویت آن، چشم‌انداز روشنی برای حال و آینده ترسیم کرد و همان‌گونه که در هر دوره و سده کتابخانه توسعه یافت، در آینده نیز همراه با تحولات روز در عرصه تکنولوژی گسترش یابد.

پیشینهٔ تحقیق

تاکنون مقالات و کتاب‌هایی در مورد پیشینهٔ این کتابخانه به رشته تحریر درآمده است. مقدمهٔ عبدالعلی میرزا اوکتایی رئیس وقت کتابخانه، بر جلد اول فهرست نسخ خطی کتابخانه، نخستین نوشته در معرفی کتابخانهٔ آستان قدس است. این فهرست در سال ۱۳۴۵ق (۱۳۰۵ش) و در زمان نیابت تولیت محمد ولی اسدی با عنوان ***فهرست کتب کتابخانه آستان قدس رضوی*** به چاپ رسید. این مقدمه به صورت مبسوط‌تر، دوباره در جلد چهارم فهرست نسخ خطی(۱۳۲۵ش) و برای بار سوم در قالب مقاله‌ای سه بخشی، در ***نامهٔ آستان***

قدس (شماره‌های چهارم تا ششم) چاپ شد.[1] این مقاله تا زمانی که کتاب ***گنج هزار ساله*** چاپ شد، مهم‌ترین و شاید تنها مقاله یا اثر تحقیقی درباره کتابخانهٔ مذکور بود و دیگر پژوهش‌های مربوط به آستان قدس و کتابخانه به نوعی براساس این مقاله صورت پذیرفته است. ***گنج هزار ساله***[2]، اثر رمضان‌علی شاکری تنها کتاب مستقل دربارهٔ تاریخ کتابخانه است که در سال ۱۳۶۷ش منتشر شده است. نویسنده در این کتاب اختصاصاً به دنبال تحقیق در پیشینهٔ کتابخانه نبوده، به‌طور کلی رویکرد و تأکیدی به زمان حال دارد، اما اثرش دارای فضل تقدم است و مطالب و اسناد آن، به ویژه در زمان چاپ کتاب، که عمدهٔ اسناد در دسترس و قابل استفاده نبوده، قابل توجّه است. اجمالی که در پرداختن به بحث پیشینهٔ کتابخانه در این اثر وجود دارد، برخاسته از هدف مهم مؤلّف در شناساندن مراحل گسترش کتابخانه در دورهٔ جمهوری اسلامی است.

در هر دو اثر به سازمان اداری کتابخانه و زمان تأسیس آن با توجه به اشارات نسخ خطی و منابع اشاره شده است؛ اما به‌طور مبسوط و با استفاده از اسناد، به این مسئله پرداخته نشده است.[3]

---

۱. در همه‌جا این مقاله به نام اوکتایی (رئیس کتابخانه از ۱۳۰۳ تا ۱۳۴۴ش) آمده و علامه قزوینی هم در معرفی فهرست نسخ خطی کتابخانه از اوکتایی به عنوان نویسنده آن نام برده است (بنگرید به: توضیح دکتر اردلان جوان در مقدمهٔ چاپ دوم از جلد اول این فهرست که در سال ۱۳۶۵ در انتشارات کتابخانه چاپ شده است)، اما ظاهراً در نگارش مجدد تاریخ کتابخانه در جلد چهارم فهرست، مهدی ولایی که آن زمان کارمند جوان کتابخانه بوده، نقش مهمی داشته است. به همین دلیل در چاپ مجدد مقاله در مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی، نام مهدی ولایی به عنوان نویسنده یاد شده است. این نکته در مجلدات پنجم، ششم و یازدهم فهرست نسخ خطی نیز به چشم می‌خورد و در سال ۱۳۷۹ در یک جا چاپ شد: مهدی ولایی، «تاریخ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی»، ***مجموعه مقالات کنگرهٔ بین‌المللی کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی*** – دفتر دوم، گردآوری محمد فرحزاد، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۹ش، ص ۶۲۱-۶۴۱.

۲. شاکری، رمضان‌علی، ***گنج هزار ساله***، کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی قبل و بعد از انقلاب اسلامی، مشهد، کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷ش.

۳. در مورد واقفان کتابخانه نیز تاکنون دو کتاب به رشته تحریر درآمده است. رمضان‌علی شاکری در ←

روش پژوهش

مقالهٔ حاضر با استفاده از اسناد موجود در مرکز اسناد آستان قدس رضوی و وقف‌نامه‌های نسخ خطی، تاریخ تشکیلات اداری کتابخانه را تا پایان دورهٔ قاجار بررسی کرده است. تکیه بر اسناد و نسخ خطی سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی ویژگی بارز این پژوهش است. این ویژگی البته معنای دیگری هم دارد و آن محدود بودن بسیاری از مباحث و ناتوانی پژوهش در عمق بخشیدن به برخی مباحث است که برای اولین بار طرح می‌شود؛ چه برای شرح و بسط‌دادن بیشتر به موضوعاتی که اسناد به آن اشاره می‌کنند، شاهد و مدرک دیگری وجود ندارد.

دیدگاه‌ها در مورد پیشینهٔ کتابخانه

در مورد پیشینهٔ کتابخانه چند دیدگاه وجود دارد؛ یکی اینکه سابقهٔ آن را به زمانی منتسب کرده که نخستین قرآن‌ها و جزوات قرآنی از قرن چهارم، وقف روضه منوره شده است.[1] (نخستین قرآن به سال ۳۲۷ق وقف شده است) و در سال‌های بعد وقف این گونه منابع به دلیل نیاز زائران و مجاوران افزایش یافته است، در حالی که در این سال‌ها اثری از نام کتابخانه در منابع یا یادداشت‌های ظهریه کتب وقفی دیده نمی‌شود.

→ کتابی دیگر با نام ***واقفین عمدهٔ کتاب به کتابخانه‌های آستان قدس رضوی***، نام دویست و پنجاه تن از آنان را ازسال ۳۸۳ق تا ۱۳۷۵ش فهرست کرده است. شاکری، رمضان‌علی، ***واقفین عمدهٔ کتاب به کتابخانه‌های آستان قدس رضوی***، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۰ش. نیز کتاب ***واقفان و اهداکنندگان کتاب و مواد غیر کتابی به سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی***، (مشهد، سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ۱۳۸۵، ج۲) اثر عصمت مؤمنی و جعفر ثابت‌قدم، واقفان کتاب را تا سال ۱۳۷۶ فهرست کرده است.

۱. ولایی، مهدی، «تاریخ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی»، ***مجموعه مقالات کنگرهٔ بین‌المللی کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی*** – دفتر دوم، گردآوری محمد فرح‌زاد، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۹ش، ص ۶۲۱–۶۴۱؛ مؤتمن، علی، ***تاریخ آستان قدس***، ص۲۸۶.

تنها محلّ نگهداری آنها روضه منوره و حرم ذکر شده و اینکه کسی حق انتقال و جابه‌جایی آنها را ندارد و این قرآن‌ها تنها برای مطالعهٔ زوار و مجاوران وقف شده است. گروه دیگر سابقهٔ کتابخانه را به قرن نهم و دورهٔ تیموری برمی‌گردانند. آنان به وقف‌نامه موجود در حاشیهٔ کتاب ***تفسیر ابوالفتوح رازی*** که در سال ۸۶۱ ق به همراه چند جلد کتاب دیگرِ وقف‌شده به روضهٔ شریفه استناد می‌کنند و چنین نتیجه می‌گیرند که کتابخانهٔ آستانهٔ مقدسهٔ رضوی در سال ۸۶۱ ق برای استفادهٔ عموم دائر بوده و همه‌گونه از صحایف و کتب تفاسیر و لغات و غیره را داشته است.[1] البته متن مرقوم در حاشیه ***تفسیر ابوالفتوح*** اصلاً به کتابخانه اشاره‌ای ندارد و تنها از حرم یاد کرده است. با این حال محلی برای نگهداری قرآن‌ها و جزوات قرآنی وجود داشته که پایه و اساس تشکیل کتابخانه قرار گرفته، اما تاکنون منبعی به دست نیامده است تا به صراحت دربارهٔ تشکیلات اداری کتابخانهٔ آستان قدس قبل از قرن دهم سخنی گفته باشد.

نخستین منابعی که به نام کتابخانهٔ سرکار فیض‌آثار اشاره کرده‌اند مربوط به دورهٔ صفویه است. در اوایل دورهٔ صفویه (شاه اسماعیل و شاه طهماسب صفوی) برخی کتب و وقف‌نامه‌های مندرج در ظهر کتاب‌ها از کتابخانه و **خزانة** الکتب نام برده‌اند؛[2] اما تقریباً از اواسط صفویه، یعنی زمان شاه عباس اول صفوی اسناد نیز اضافه می‌شوند. این اسناد که مبنای پژوهش حاضر قرار گرفته است مربوط به ساختار و تشکیلات اداری کتابخانه از دورهٔ صفویه تا قاجار است و هر یک برگی هستند برای شناسایی تاریخ این گنجینهٔ بزرگ.

تاریخ کتابخانه در سه دورهٔ صفوی، افشاریه و قاجار

سیاست شاهان صفوی در توجه به بارگاه مقدس رضوی و شهر مشهد باعث

---

۱. شاکری، رمضان‌علی، ***گنج هزار ساله***، ص۳۳.

۲. کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۹۱۸.

توسعهٔ تشکیلات اداری آستان قدس گردید که به نوبهٔ خود در رشد و پویایی کتابخانه مؤثر بود. وقف کتاب به اهتمام شاهان و شاهزادگان صفوی و برخی از علمای بزرگ این دوره از جمله شیخ بهایی و ابن‌خاتون باعث افزایش منابع کتابخانه گردید. در این دوره ضمن تشکیل چارت اداری کتابخانه و مشخص شدن مشاغل مورد نیاز برای ادارهٔ کتابخانه، فهرست‌هایی برای ثبت و بازیابی اطلاعات تهیه و مکانی در حرم برای آن ساخته شد. کتاب‌ها طبق نظر واقفان به امانت داده شد و تدابیری برای حفاظت و مرمت کتاب‌ها اندیشه شد.

در دورهٔ افشاریه کتابخانه با همان سبک و سیاق عصر صفوی به حیات خود ادامه داد. البته فهرست‌های بیشتری از موجودی کتاب‌های کتابخانه تهیه شد. نادرشاه افشار در زمینهٔ وقف کتاب بر اسلاف خویش پیشی گرفت و حدود هفتصد جلد کتاب که از کتابخانهٔ سلطنتی اصفهان آورده شده بود وقف کتابخانه سرکار فیض‌آثار نمود.[1] در طومار علیشاهی که در همین دوره توسط جانشین نادر ـ علی شاه ـ تنظیم شد، نام شماری از کارکنان کتابخانه به عنوان حقوق‌بگیران آستانه مقدسه ذکر شده است.[2]

در دورهٔ قاجار کتابخانهٔ آستان قدس تغییر و تحولات اساسی به خود گرفت. هرچند که تا اواسط دورهٔ قاجار تقریباً همان شیوهٔ سابق برای ادارهٔ کتابخانه به کار می‌رفت؛ اما در دورهٔ ناصرالدین شاه قاجار در ساختار اداری آن تغییراتی پدید آمد و مشاغلی از جمله ریاست برای ادارهٔ آن تعیین گردید و در شرح وظایف مشاغل قدیم آن تغییراتی ایجاد شد. در اواخر این دوره، القاب بسیاری در کتابخانه پدید آمد که برخی از آنها مصدر هیچ‌گونه کاری نبودند و فقط از آستانه حقوق دریافت می‌کردند. در این دوره قرآن‌ها از کتاب‌ها مجزا شد و دو ساختمان به کتابخانه اختصاص یافت. شاهان و متولیان عصر قاجار توجه خاصی

---

۱. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۷۷۲.

۲. طومار علیشاهی، ***بازخوانی و تصحیح مرکز خراسان‌شناسی***، ۱۳۸۰ش.

به کتابخانه مبذول داشتند. ناصرالدین شاه در هر دو سفر خود به مشهد از کتابخانه بازدید داشته، دستوراتی را برای رتق و فتق امور آن صادر کرد.[1] متولیان این دوره هم هریک به نوبهٔ خود از توسعه و تجهیز کتابخانه غفلت نکردند و تلاش‌هایی را برای افزایش موجودی کتابخانه، تجهیزات ساختمانی آن و ... انجام دادند.[2] نابسامانی وضعیت آستانه به لحاظ مالی و اداری در اواخر دورهٔ قاجار بر کتابخانه هم تأثیر گذاشت. بنا به نوشتهٔ کسانی که این زمان از کتابخانه بازدیدی داشتند: «وضع کتابخانه مثل سایر اوضاع حضرتی بدون ترتیب، درهم و برهم، پر از گردوخاک که کثیف‌تر از آن ممکن نمی‌شود» بود.[3]

درسال ۱۳۴۳ق/۱۳۰۳ش کمیسیونی در آستان قدس تشکیل شد که از طرف رئیس الوزرای وقت مأموریت داشت تا اصلاحاتی را در امور مالی و اداری آستانه انجام دهد. این اصلاحات شامل کتابخانه هم شد. در این زمان «کمیسیون عرض» به رهبری فضل‌الله آل داوود[4] تشکیل شد که اعضای آن ضمن شمارش کتاب‌ها و ثبت آنها، نظامنامه‌ای را برای ادارهٔ امور کتابخانه تدوین کردند. پیشنهادهایی که کمیسیون عرض مطرح کرد پایه و اساس تحولات جدی کتابخانه در عصر پهلوی قرار گرفت.[5]

سازمان اداری: مشاغل و مناصب و القاب

---

۱. حکیم الممالک، علی‌نقی، ***روزنامه سفر خراسان***، ص۱۹۴؛ناصرالدین شاه قاجار، ***سفرنامه دوم خراسان***، ص۱۵۳.

۲. از جمله می‌توان به اقدامات میرزا فضل‌الله، وزیر نظام (۱۲۷۰ق)، میرزا محمدحسین عضدالملک (۱۲۷۲ تا ۱۲۷۸ و ۱۲۸۲ تا۱۲۸۳) و میرزا جعفرخان مشیرالدوله اشاره کرد.

۳. عین‌السلطنه، قهرمان میرزا، ***روزنامه خاطرات عین‌السلطنه***، ج۲، ص۱۷۴۵.

۴. آل داوود در سال ۱۳۴۳ق مدیر کتابخانه بود و از طرف کمیسیون اصلاحات آستان قدس مأموریت داشت تا عرض کتابخانه و قرآنخانه را تهیه کند. او ضمن انجام این کار، نظامنامهٔ اداری برای کتابخانه تدوین کرد.

۵. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۶۳۱۹۴.

مشاغل کتابخانه در قالب دو دسته بررسی می‌شود: دستهٔ اول مربوط به مشاغلی است که در هر سه دورهٔ تاریخی در کتابخانه وجود داشته و به امور کتابخانه مشغول بودند؛ ازجمله کتابدار و صحاف. البته عنوان برخی از آنها در دورهٔ قاجار تغییر یافته، اما وظایف یکی بوده است. ضمن اینکه در وظایف برخی از مشاغل نیز در همین دوره تغییراتی ایجاد شد. دستهٔ دوم مشاغلی است که در دورهٔ قاجار به وجود آمده که فهرست‌وار بدان اشاره خواهد شد.

الف- دستهٔ اوّل

کتابدار

نخستین شغلی که در کتابخانه به وجود آمد کتابدار بود. کتابدار تا اواسط دورهٔ قاجار به نوعی رئیس کتابخانه به‌شمار می‌آمد و معمولاً از میان افراد عالم انتخاب می‌شد و در برخی دوره‌ها این شغل به صورت موروثی از پدر به پسر منتقل می‌گردید.[1] از جمله خاندانی که سالیان سال کتابداری کتابخانهٔ آستانهٔ مقدسه را برعهده داشتند، خاندان دانشمند دوست محمد حسینی استرآبادی بودند که در دورهٔ صفوی این مهم را عهده‌دار بودند.[2]

وظیفهٔ کتابدار در این زمان – از ابتدا تا اواسط قاجار– نظارت بر همهٔ امور کتابخانه، اعم از تحویل گرفتن کتاب‌های وقفی و نذری، ثبت و ضبط، صحافی و تحویل گرفتن کتاب‌های صحافی‌شده، امانت کتاب به مراجعان و انجام دیگر کارهای جانبی کتابخانه بود.[3] اما بعد از تأسیس شغل ناظمی و ریاست در دورهٔ قاجار، ابتدا بسیاری از این وظایف توسط ناظم و بعدها توسط رئیس انجام می‌پذیرفت و وظایف کتابدار محدود به امانت‌دادن کتاب به مراجعان و تحویل

---

۱. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۳۳۲۶۲-۳۳۲۳۶.

۲. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۳۱۹۵۸-۳۳۴۶۶.

۳. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۶۲۳۰۲-۳۲۷۸۳-۵۲۷۱۷.

آن با نظارت رئیس گردید.[1]

صحاف

از جمله مشاغلی که در هر کتابخانه به دلیل نیاز کتاب‌ها به مرمت به وجود آمده صحافی است. کتابخانه آستان قدس نیز از این امر مستثنی نبود و از همان دورهٔ صفویه صحافان به کار مرمت، وصالی و تجلید کتاب می‌پرداختند. صحافی به دو شکل صورت می‌پذیرفت؛ یکی اینکه مانند دیگر مشاغل کتابخانه، افرادی به صورت رسمی در کتابخانه کار می‌کردند که امر صحافی توسط آنان انجام می‌شد.[2] دوم اینکه صحافان به صورت مقاطعه‌ای تعدادی از کتاب‌های کتابخانه را صحافی می‌کردند و بابت مواد و مصالح و دستمزد خود هزینه دریافت می‌کردند.[3] در هر دو صورت کار صحاف باید توسط استادان صحاف تأیید و سپس هزینه آن پرداخت می‌شد. وسایل صحافی که در دورهٔ صفویه استفاده می‌کردند شامل خیاطه[4]، تیماج[5]، کاغذ، کاغذ سمرقندی، کاغذ گونی، ابریشم، چسب و سریش،[6] در دورهٔ افشاریه علاوه بر اقلام مزبور؛ طلا، لاجورد برای پوشش [جلد]، کاغذ هندی و مقوا[7]،

---

۱. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۴۲۱۳۸.

۲. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۳۲۷۰۵.

۳. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۳۲۸۵۶.

۴. خیاطه به معنی دوختن و خیط به معنای نخ است. (عبدالله انوار، «***صناعة تسفیر الکتب و حل الذهب*** (فن جلدسازی و طلا اندازی)»، نامه بهارستان، سال چهارم، ش۱و۲، بهار- زمستان ۱۳۸۲ش، ص۲۳).

۵. آن‌گونه که از فهرست‌ها بر می‌آید، بیشتر جلدهای کتاب‌های کتابخانه از نوع تیماج بوده که در مرمت و صحافی نیز این نوع جلد کاربرد داشته؛ تیماج را از پوست بز تهیه می‌کردند که به لحاظ دوام بعد از جلد ساغری قرار می‌گرفته است. (ایرج افشار، ***صحافی سنتی***، ص ۶۲).

۶. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۹۵۸.

۷. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۱۴۳۳۵.

در دورهٔ قاجار چیت برای لفافه،[1] کاغذ و ورق برای کسر و تذهیب و حاشیه دور صفحات،[2] پارچه برای حاشیه، نشاسته برای چسب و لعاب، حنا برای رنگ کاغذ، صابون برای صیقل، تیماج و میشین برای جلد، تخته و گاهی مقوا بوده که توسط صحاف تهیه می‌شد.[3] صحافی در محلی با عنوان صحاف‌خانه سرکار فیض‌آثار انجام می‌شد.[4]

مصحح

مصحح که گاهی اوقات به آن مقابله‌کننده هم می‌گفتند، وظیفه داشت تا غلط‌های املایی و نادرست نسخه‌ها را اصلاح نماید. وی معمولاً در کنار کاتبان به این امر اشتغال داشت.[5] مصححان در کتابخانه غلط‌های املایی کتاب‌ها به‌ویژه قرآن‌ها را تصحیح می‌کردند.[6] دربارهٔ عملکرد واقعی این سمت در دورهٔ صفویه و افشاریه اطلاعات کمی موجود است؛ اما در دورهٔ قاجار مصححان حضور و فعالیت بیشتری داشته‌اند و عمدهٔ کار آنان تصحیح غلط‌های املایی کتاب‌ها به‌ویژه قرآن‌ها بوده است. ابتدا این امر در مورد قرآن‌های حرم به کار می‌رفت.[7] اما بعد شامل همهٔ کتاب‌های وقفی شد. مصححان وظیفه داشتند تا در مراسم تلاوت قرآن حفاظ در ماه مبارک رمضان شرکت جویند و غلط‌های املایی قرآن‌ها را تصحیح نمایند. در این مراسم رئیس و برخی از اعضای کتابخانه نیز

---

۱. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۱۴۹۳۷.
۲. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۱۲۵۸۸.
۳. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۱۲۵۸۸، ۳۲۸۵۶.
۴. وقف‌نامه حاجی مصطفی فرزند کربلایی مرتضی مشهدی به تاریخ ۱۱۳۸ق؛ مستوفی، اسماعیل ابن حبیب‌الله، ***آثار الرضویه***، ۱۳۱۷ش، چاپ سنگی، ص۱۷۵؛ مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۳۳۳۸۹.
۵. هروی، نجیب مایل، ***کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی***، ص۶۲۹.
۶. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۳۴۱۹۱.
۷. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۸۴۶.

حضور داشتند (۱۳۳۳ق).[۱]

عزبان

در دورهٔ صفویه عزبان جزء فراشان دفتر بودند که حفظ و نگهداری دفاتر از وظایف ایشان بود.[۲] در کتابخانه شغلی به نام عزب کتابخانه وجود داشته، ولی در اسناد هیچ اشاره‌ای به وظایف آنها نشده است.[۳] در دورهٔ قاجار نامی از عزبان نیست.

کلیددار

این شغل به نوعی دربانی و نگهبانی از کتابخانه محسوب می‌شد. در دورهٔ صفویه و افشاریه این شغل وجود داشته، اما در دورهٔ قاجار نامی از این شغل دیده نمی‌شود و وظایف کلیددار را دربان کتابخانه انجام می‌داده است.[۴]

ب- دستهٔ دوم

این دسته شامل مشاغلی می‌شود که در دورهٔ قاجار در کتابخانه به وجود آمد. وظایف برخی از آنها به طور دقیق مشخص نیست و گاهی شباهت‌هایی در انجام برخی از وظایف بین این مشاغل دیده می‌شود. بعضی از آنها همچون محرر و طغرانویس به صورت مقطعی با کتابخانه همکاری می‌کرده‌اند؛ اما نام آنها در اسناد پرداخت مواجب کارکنان کتابخانه در همان زمان ذکر شده است. در جدول (۱) وظایف آنها به طور مختصر آمده است.

---

۱. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، بایگانی راکد، سند ۷۳۶۶۵، ۷۳۶۷۲.
۲. میرزا سمیعا، ***تذکرة الملوک***، ص۴۳.
۳. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۳۲۸۲۹.
۴. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۷۴۱.

جدول ۱. اسامی مشاغل و شرح وظایف کارکنان کتابخانه

نام شغل	وظیفه
ناظم[۱]	نظارت بر همهٔ امور کتابخانه
رئیس[۲]	نظارت بر همهٔ امور کتابخانه، مکاتبه با تولیت برای رفع نیازهای کتابخانه و کارکنان آن
معاون[۳]	پرداخت هزینه‌ها و گاهی اوقات امانت کتاب
مدیر سازمان[۴]	نایب رئیس
امین[۵]	امانت دادن، دریافت و تحویل کتاب
مشرف[۶]	وصول و ثبت کتاب‌ها و اسناد
ضابط[۷]	ثبت کتاب‌های وقفی جدید و قبوض کتب امانتی و مطالبه نمودن کتب در موقع انقضای مدت قبض
مدرّس[۸]	تدریس در کتابخانه
فراش[۹]	نظافت و نامه‌بری
دربان[۱۰]	نگهبانی
خادم[۱۱]	انجام امور خدماتی کتابخانه و تهیه لوازم و ملزومات پذیرایی کتابخانه، مثل قند و چای
مذهب[۱۲]	تزئین حواشی و سرفصل‌های کتاب با آب طلا و رنگ‌های دیگر
محرر[۱۳]	همکاری با کتابخانه در هنگام عرض و نوشتن کتابچه
طغرانویس[۱]	نوشتن طغرای[۲] فرامین متولی که در کتابخانه توسط وی صادر می‌شد.

—

۱. شغل ناظمی قبل از سمت ریاست در کتابخانه تشکیل شد و تا حدودی بر امور کتابخانه نظارت داشت؛ اما بعد از تأسیس سمت ریاست، وظایف این شغل بسیار محدود گردید.

۲. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۲۲۷۰۳.

۳. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۹۷۵.

۴. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۳۰۲۱.

۵. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند۵۳۰۷۷.

۶. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۸۲۰.

۷. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۴۴۱۳۸.

۸. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۹۵۶.

۹. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۹۳۱.

۱۰. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۳۰۲۸.

۱۱. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۳۰۶۱.

۱۲. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۳۰۸۳.

۱۳. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۸۸۷.

القاب

غیر از خطاب‌ها و عناوینی که برای هر شخص به کار می‌رفت، تقریباً از اواسط دورهٔ قاجار القاب بسیاری در کتابخانه به وجود می‌آید که مصدر هیچ‌گونه کاری نبودند و تنها حقوق دریافت می‌کردند. این القاب شامل: صدر، اعتماد الکتّاب، **ثقة** الکتّاب، مشیرالکتّاب، قوام الکتّاب و معتمد الکتّاب بود.

خدمات کتابخانه

خدماتی که در این دوره‌ها ارائه می‌شد تقریباً از اصول یکسانی پیروی می‌کرد. امانت کتاب طبق شرایط واقفان که یا در وقف‌نامه جداگانه و یا در یادداشت‌های ظهریه کتاب‌ها به آن اشاره کرده بودند و یا بر پایهٔ اصول مرسوم امانت‌دادن کتاب صورت می‌پذیرفت.[۳] این نوع امانت‌دادن تا اواسط دورهٔ قاجار حفظ گردید. در این دوره به دلیل آسیب‌دیدن قرآن‌های خطی، امانت کتاب‌ها و قرآن‌ها ممنوع شد و به ارائه خدمات در محلّ کتابخانه اکتفا می‌شد.[۴] برای قرآن‌هایی که طبق رسوم در حرم تلاوت می‌شد با جایگزینی آنها با قرآن‌های چاپی مشکل برطرف گردید.[۵]

شیوهٔ تأمین منابع

راه اصلی تأمین منابع همان وقف و نذر بود که در صورت آسیب دیدن کتاب‌ها مرمت می‌شد. در دورهٔ صفویه کاتبانی حضور داشتند که به نوشتن و

---

۱. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۱۶۵۱.

۲. در آستانه به خط خاصی که بالای فرمان‌های صادره از این تشکیلات کشیده می‌شد طغری می‌گفتند و طغری‌نویس نویسندهٔ این خط بود. مؤتمن، علی، ***تاریخ آستان قدس***، ص ۳۶۰.

۳. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۹۹۳.

۴. شاکری، رمضان‌علی، ***گنج هزار ساله***، ص۴۶.

۵. احتشام کاویانیان، محمّد، ***شمس الشموس***، ص۳۳۹.

استنساخ کتب مشغول بودند.[1] در دورهٔ افشاریه شاهدی بر حضور آنها نیست. در دورهٔ قاجار با توجه به ابداع و رونق چاپ سنگی در ایران، یکی از راه‌های تأمین منابع، خرید کتاب‌ها به‌ویژه کتب چاپ سنگی است.[2] از کاتبان نشانی در کتابخانه نیست. در این دوره تلاش‌هایی برای یافتن کتب مفقوده می‌شود که بر موجودی کتاب‌ها می‌افزاید.[3]

نوع منابع

علاوه بر قرآن‌ها و جزوات قرآنی، کتاب‌هایی در موضوع تفسیر، فقه، اصول، اخبار، حدیث، طب، تاریخ، ادبیات، مرقعات، اسناد و وقف‌نامه‌ها نیز در کتابخانه نگهداری می‌شد.[4] در اواخر دورهٔ قاجار روزنامه‌ها و مجلات بر تنوع منابع کتابخانه افزود.[5]

فهرست‌ها

در کتابخانهٔ آستان قدس از همان دورهٔ صفویه فهرست‌ها و سیاهه‌های مختلفی تهیه می‌شد که هریک از آنها کاربردی ویژه داشت. برخی از آنها فهرست کامل موجودی کتابخانه بود و برخی فهرست کتاب‌هایی که در همان سال وقف یا نذر شده بود. نکتهٔ مشترک در همهٔ آنها این است که موجودی کتاب‌ها و اموال کتابخانه را در سال‌های مختلف نشان می‌دهد. راه‌های تأمین کتاب، تعداد و نوع کتب وقفی و مرمتی، محلّ نگهداری کتاب‌ها و وسایلی که ضمیمه کتاب‌ها است، نوع طبقه‌بندی کتاب‌ها و شیوهٔ نسخه‌شناسی، از جمله مواردی است که از فهرست‌های مزبور

---

۱. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند۵۲۷۰۳.
۲. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۹۳۴.
۳. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند۵۲۸۸۲.
۴. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۹۱۷.
۵. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۶۳۱۸۹.

استفاده می‌شود.

هدف از تهیه فهرست‌ها، علاوه بر بازشماری و کنترل نسخه‌ها که در اصطلاح به آن «عرض»[1] تلقی می‌شد، بازیابی اطلاعات هم بود؛ چرا که فهرست‌ها معمولاً با مشخصات کامل نسخه‌شناسی و هر کدام به صورت موضوعی ترتیب می‌یافت. در قبوض امانت همین مشخصات ذکر می‌شد و در چیدمان و طبقه‌بندی به ویژه قرآن‌ها تقریباً ازهمان شیوه فهرست استفاده می‌شد.

تعداد فهرست‌ها هم در دوره‌های مختلف روند صعودی داشته است. در دورهٔ صفویه دو فهرست تهیه می‌شود، در حالی که در دورهٔ افشاریه این تعداد افزایش یافته، در دورهٔ قاجار به شکل کتابچه و در سال‌های مختلفی تهیه می‌گردد. این روند صعودی در خصوص عرض و کنترل کتاب‌ها هم صادق است. در دورهٔ قاجار علاوه بر تهیهٔ فهرست‌ها به صورت کتابچه، برخی از آنها در کتاب‌های این دوره هم چاپ شده است. این نشان می‌دهد که گاهی فهرست‌ها را در اختیار مراجعان قرار می‌دادند.[2]

ساختمان و تجهیزات

ساختمان کتابخانه در دورهٔ صفویه تأسیس و در دورهٔ افشاریه تعمیر شد و در دورهٔ قاجار علاوه بر تعمیر گسترش یافت. در این دوره قرآن‌ها از کتاب‌ها جدا

---

۱. عرض در لغت به معنای پیدا و آشکارگردیدن است و در اصطلاح نسخه‌شناسی آن را چنین تعریف می‌کنند: «بر روی برگ نخستین و یا پایانی بعضی از نسخه‌های خطی یادداشت‌هایی دیده می‌شود که دلالت بر تعلق آن نسخه به یکی از کتابخانه‌های پادشاهی، دستگاهی و یا آستانه‌های خانقاهی یا مذهبی معتبر در زمان نگارش آن یادداشت دارد. مطالب این یادداشت‌ها نشان‌دهنده آن است که در تاریخ نگارش یادداشت، نسخه مذکور مورد تفتیش و بازدید و ثبت و ضبط و تحویل قرار گرفته است». (ایرج افشار، «عرض در نسخه‌های خطی»، ***معارف***، دورهٔ چهاردهم، شمارهٔ دوم، مرداد و آبان ۱۳۷۶ش، ص۱۵۱).

۲. به عنوان نمونه فهرست کتابخانه که در ***فردوس التواریخ*** آمده، توسط مؤلف آن از مشرف و رئیس کتابخانه به امانت گرفته شده است.

گردید و دو محلّ به کتابخانه اختصاص یافت. یکی با عنوان قرآن‌خانه در ایوان طلا و دیگری کتابخانه که در جنب کشیک‌خانه خدام بود.[1] در مورد تجهیزات، ابتدا کتابخانه با فرش،گلیم و جاجیم مفروش می‌شد.[2] در دورهٔ افشاریه چند قفسه کتاب به ملزومات آن اضافه گردید و این امر در دورهٔ قاجار ادامه یافت. علاوه بر قفسه کتاب، تعدادی صندوق و صندوقچه نیز برای نگهداری کتاب‌ها به‌ویژه قرآن‌ها استفاده می‌شد. معمولاً این وسایل با کتاب وقف شده بود.[3]

هزینه‌ها و امور مالی کتابخانه

بودجهٔ کتابخانه از محلّ درآمد موقوفات تأمین می‌شد. در دورهٔ صفویه و افشاریه وقف‌نامه‌ای که مرتبط با کتابخانه باشد موجود نیست و هزینهٔ کتابخانه از موقوفاتی که مصارف عام داشتند تأمین می‌شد. در دورهٔ قاجار دو وقف‌نامه هست که قسمتی از مصارف آن به کتابخانه و آن هم تعمیر کتب اختصاص دارد. یکی وقف‌نامهٔ عبدالمجید خان برای صحافی و نگاهداری کتاب‌های کتابخانه که دو دهم حق‌التولیه را به ملامحمد کتابدار و پس از او به کتابداران دیگر اختصاص داده است. (به تاریخ ۱۲۱۲ق)[4] دوم وقف‌نامهٔ حاجی مهدی قلی‌خان قرایی در سال ۱۲۸۹ق که یکی از مصارف آن را به تعمیر قرآن‌ها و کتب مندرسه در کتابخانه و حرم اختصاص داده است.[5]

هزینه‌های کتابخانه علاوه بر پرداخت حقوق کارکنان، شامل خرید وسایل برای صحافی و مرمت کتب، پرداخت دستمزد به صحافان مقاطعه‌ای و تعمیرات ساختمانی کتابخانه بود. در دورهٔ قاجار هزینهٔ خرید کتاب و هزینه‌های مصرفی

---

۱. صدرالمتألّهین لاهیجانی، محمّد بن محمدعلی، ***تاریخ و جغرافیای شهر مشهد***، ص۵۹.
۲. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۷۰۳.
۳. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۷۷۵.
۴. دانشگاه تهران، نسخهٔ خطی۲۹۸۷، ص۳۹۹.
۵. سازمان اوقاف خراسان، وقف‌نامه شمارهٔ م۵۵.

(خرید قند و چای) به آن اضافه گردید.[1]

سخن پایانی

در مجموع می‌توان گفت که کتابخانهٔ آستان قدس رضوی روند رو به رشدی را از آغاز تا پایان دورهٔ قاجار طی کرده است. در این میان عوامل مختلفی باعث ماندگاری و توسعهٔ آن شده که نخستین آن منتسب بودن کتابخانه به یک مکان مذهبی و مقدس بوده است. معمولاً کتابخانه‌هایی که به بقاع متبرکه یا مساجد وابسته بودند کمتر در معرض غارت قرار می‌گرفتند. ضمن اینکه عامل وقف نیز به این ماندگاری کمک کرده است. وقف کتاب به اهتمام شاهان، امرا، علما و مردم عادی علاوه بر افزایش منابع کتابخانه، در حفظ و توسعه آن مؤثر بوده است. همچنین مباحث یادشده نشان می‌دهد که کتابخانه هم‌زمان با اوضاع داخلی ایران متحول شده است. این تحول در زمینهٔ ساختار اداری، تنوع و انتخاب منابع و تجهیزات و ساختمان آن صورت پذیرفته، به طوری که هرچه به انتهای دورهٔ قاجار نزدیک‌تر می‌شویم، تغییرات آن جدیدتر و با شرایط امروزی همسان‌تر شده است. در ساختار اداری کتابخانه نیز از همان ابتدا مشاغلی تعیین شد که حفظ و نگهداری کتاب‌ها از جمله وظایف نخستین ایشان بود؛ کتابداران با تحویل کتاب‌ها و ثبت و ضبط آن، صحافان با تعمیر و مرمت کتاب‌ها، کاتبان و مصححان با استنساخ و تصحیح کتاب‌ها همگی به حفظ و بقای کتاب‌های کتابخانه آستان کمک می‌نمودند و به طور عموم همگی از میان افراد خبره و اهل فن انتخاب می‌شدند. نخستین فهرست‌های کتابخانه‌ای که تا به امروز باقی مانده در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی تدوین شده که هر یک از آنها برگی هستند در شناخت پیشینهٔ تاریخ فهرست‌نگاری در ایران.

پژوهش در حوزهٔ تاریخ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی با توجه به وجود اسناد ارزشمند، می‌تواند راه را برای تدوین تاریخ دیگر کتابخانه‌ها در ایران

---

۱. مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند ۵۲۸۸۳.

هموار سازد. ضمن اینکه هنوز پژوهش‌های دیگری لازم است تا پیشینهٔ آن را بهتر بشناساند. از آن جمله تاریخچهٔ فهرست‌نویسی کتابخانه و تطبیق فهرست‌های گذشته با امروز و تحولات عرض‌نویسی در این خصوص است؛ زیرا کتابخانه آستان قدس رضوی یکی از پیشگامان این امر بوده است. مقایسه تطبیقی این کتابخانه با دیگر کتابخانه‌ها در ایران و جهان اسلام نیز می‌تواند در آینده مطمح نظر محققان قرار گیرد.

---------- منابع ----------

۱.احتشام کاویانیان، محمد، ***شمس الشموس یا انیس النفوس***، مشهد، ۱۳۵۴ش.

۲.اسناد موجود در مرکز اسناد کتابخانه آستان قدس رضوی.

۳.اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان، ***مطلع الشمس***، مقدمه:تیموربرهان لیمودهی، تهران، فرهنگسرا، ۱۳۶۲ش، ج۱و۲.

۴.افشار، ایرج، صحافی سنتی مجموعه پانزده گفتار و کتاب‌شناسی دربارهٔ وراقی، صحافی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷ش.

۵.بسطامی، نوروزعلی، ***فردوس التواریخ***، چاپ سنگی، ۱۳۱۵ش.

۶.حکیم الممالک، علی‌نقی، ***روزنامه سفر خراسان***، تهران، انتشارات فرهنگ ایران زمین، ۲۵۳۶ش.

۷.شاکری، رمضان‌علی، گنج هزار ساله کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی قبل و بعد از انقلاب، مشهد، کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس، ۱۳۶۷ش.

۸.صدرالمتألهین لاهیجانی، محمدبن محمدعلی، ***تاریخ و جغرافیای شهر مشهد***، تصحیح محمدرضا قصابیان، مشهد، انصار، ۱۳۸۵ش.

۹.*طومار علیشاهی*، بازخوانی و تصحیح، مرکز خراسان‌شناسی، ۱۳۸۰ش.

۱۰. عین‌السلطنه، قهرمان میرزا، ***روزنامه خاطرات عین السلطنه***، به کوشش مسعودمیرزا سالور ـ ایرج افشار، تهران، اساطیر، ۱۳۷۶ش.

۱۱. مؤتمن، علی، ***تاریخ آستان قدس***، چاپ دوم: مشهد، آستان قدس، ۱۳۵۵ش.

۱۲. مایل هروی، نجیب، ***کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی***، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۲ش.

۱۳. مستوفی، اسماعیل بن حبیب‌الله، ***آثار الرضویه***، ۱۳۱۷ش، چاپ سنگی.
۱۴. میرزا سمیعا، محمد سمیع، ***تذکرة الملوک***، به کوشش محمد دبیر سیاقی، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، چاپ سوم: تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸ش.
۱۵. ناصرالدین شاه قاجار، ***سفرنامه دوم خراسان***، تهران، کاوش، ۱۳۶۳ش.
۱۶. نسخهٔ خطی شمارهٔ ۱۸۲۲۴، کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی.
۱۷. نسخهٔ خطی شمارهٔ ۲۶۹۸۴، کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی.
۱۸. نسخهٔ خطی شمارهٔ ۳۷۳۳، دانشگاه تهران.
۱۹. نسخهٔ خطی شمارهٔ ۷۲۷۸، کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی.
۲۰. نیکولای ولادیمیروویچ خانیکوف، ***سفرنامه خانیکوف***، ترجمه اقدس یغمایی و ابوالقاسم بیگناه، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵ش.
۲۱. ***وقف‌نامه‌های آستان قدس***، ش ۵۰، ص۳۹۹، نسخه ش ۲۹۸۷، دانشگاه تهران.
۲۲. ولایی، مهدی، «تاریخ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی»، ***مجموعه مقالات کنگرهٔ بین‌المللی کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی***- دفتر دوم، گردآوری محمد فرح‌زاد، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۹ش. ▲

کتیبه‌های سنگی موزهٔ آستان قدس رضوی

میثم جلالی[1]

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۳/۷

چکیده

این مقاله برگرفته از نتایج پژوهشی میدانی و کتابخانه‌ای در زمینهٔ اشیای سنگی موزه آستان قدس رضوی است و در آن با توجه به شکل و محتوای کتیبه‌های سنگی[2]، به تحلیل اطلاعاتی در زمینهٔ جنس سنگ، نوع خط و شیوه‌های به‌کار رفته در تزیین سنگ‌ها، شناسایی هنرمندان پدیدآورندهٔ کتیبه‌ها و بانیان ابنیهٔ حرم مطهر و بررسی سنگ‌ها به‌لحاظ موضوعی پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها: کتیبه‌های سنگی موزهٔ آستان قدس، محتوای کتیبه‌ها، مدیحه‌سرایان رضوی، کتیبه‌نگاران حرم.

▼ مقدمه

---

۱. دانشجوی دکترای گروه باستان‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران. کارشناس پژوهش موزهٔ آستان قدس رضوی Jalali.meysam@yahoo.com

۲. تعریف کتیبه: در اصطلاح معماری به نوشته یا نقوشی گویند که بر سنگ‌ها و مصالح دیگر از جمله آجر، چوب، کاشی و گچ حک شده باشد. در ***لغت‌نامه دهخدا*** ذیل واژهٔ کتیبه چنین آمده است:... قسمت زبرین دیواری که با آجر یا سنگ یا نقوش زینت شده باشد... (دهخدا، ***لغت‌نامه***، ج ۱۱، ص ۱۶۰۲۶).

تحقیق و پژوهش فی‌نفسه دارای لذتی وصف‌ناپذیر است؛ به‌ویژه آنکه این پژوهش، بر روی اشیائی انجام پذیرفته که دست‌کم پس از جداسازی از پیکرهٔ اصلی بناها و انتقال به موزه، کار مطالعاتی روی آنها صورت نگرفته یا خیلی محدود بوده است. کتیبه‌های سنگی موجود در موزهٔ آستان قدس رضوی به‌لحاظ شکل و محتوا، حاوی اطلاعات ارزشمندی در زمینهٔ چگونگی ساخت و تزیین بناها، جنس سنگ، ابزارهای مورد استفاده، خطوط رایج و آشنایی با هنرمندان، مدیحه‌سرایان و بانیان ابنیهٔ حرم مطهر و مدفونان در حرم است که این اطلاعات می تواند زمینه‌ساز بسیاری از تحقیقات بعدی باشد.

این مقاله دربر دارندهٔ نتایج پژوهشی است که نگارنده در زمینهٔ بررسی، شناسایی، طبقه‌بندی و مستندسازی بخشی از اشیای سنگی موزهٔ آستان قدس رضوی به انجام رسانده است.

روش تحقیق

این پژوهش با دو روش کتابخانه‌ای و میدانی به‌موازات هم انجام پذیرفته است. به طور کلی مراحل اجرای طرح شامل این موارد بوده است: ارزیابی موضوع و نحوهٔ اجرای طرح؛ دعوت از کارشناسان حفاظت آثار برای ارزیابی وضعیت اشیاء؛ غبارروبی اشیاء با توجه به نظر کارشناسان حفاظت آثار؛ بررسی، شناسایی و طبقه‌بندی اشیاء؛ مطالعهٔ میدانی بر روی یکایک اشیاء و ثبت ویژگی‌های هر شیء؛ مطالعه بر روی کتیبه‌های اشیاء و قرائت آنها؛ عکس‌برداری از اشیاء؛ انجام مطالعات تکمیلی کتابخانه‌ای؛ و ارائه گزارش نهایی.

پیشینهٔ تحقیق

در مورد اشیای سنگی، به‌ویژه کتیبه‌ها و سنگ قبرهای دورهٔ اسلامی، تاکنون تحقیقات چندی صورت گرفته که از جمله می‌توان به کتاب ***سنگ قبر***، نوشتهٔ آقای پرویز تناولی، منتشر شده در سال ۱۳۸۸ و نیز کتاب ***کتیبه‌های اسلامی شهر***

یزد، تألیف خانم فاطمه دانش یزدی، نشریافته به سال ۱۳۸۷ اشاره کرد. ضمن آنکه برخی طرح‌های پژوهشی هم در این زمینه صورت پذیرفته که تاکنون منتشر نشده‌اند. اما در مورد اشیای سنگی مرتبط با مجموعهٔ حرم مطهر و آستان قدس رضوی تحقیقات خیلی محدودتر بوده است. از جمله تحقیقات گذشته می‌توان به توصیفات محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه، علی مؤتمن و عزیزالله عطاردی از بناهای حرم و به تبع آن، شرح تعداد زیادی از کتیبه‌های این ابنیه در ***مطلع‌الشمس***، ***راهنما یا تاریخ آستان قدس رضوی و تاریخ آستان قدس رضوی***، و در سال‌های اخیر به مقاله‌های خانم حشمت کفیلی با عنوان «معرفی سنگاب خوارزمشاهی» و «معرفی کتیبهٔ سنگی وقف‌نامه سید میرزا تاجر صراف»، منتشرشده در مجله ***میراث جاویدان*** و نیز تحقیقات آقای لباف خانیکی در مورد سنگ یادبود امام رضا﵇ اشاره کرد که هنوز منتشر نشده است.

مشخصات ظاهری کتیبه‌های سنگی

جنس سنگ‌ها: در آثار مورد بررسی، معمولاً از سنگ مرمر در رنگ‌های مختلف و سنگ سیاه یا همان خارا برای ساخت کتیبه‌های سنگی در ابعاد مختلف استفاده شده است. آن‌گونه که در برخی از متون اشاره شده، یکی از معادن تأمین سنگ سیاه برای انجام کارهای عمرانی در حرم مطهر امام رضا﵇ کوه خلج در جنوب شرقی مشهد امروزی بوده است[۱].

نوع خط و شیوه‌های به‌کار رفته در تزیین سنگ‌ها: در تزیین سنگ‌ها از شیوه‌های کنده‌کاری و قلم‌زنی استفاده شده است. همچنین برای نوشتن کتیبه‌ها بر روی سنگ از خطوط ثلث و نستعلیق بهره برده شده است، به این ترتیب که معمولاً جملات عربی نظیر آیات قرآنی و ادعیه به خط ثلث و اشعار، وقف‌نامه‌ها،

۱. مؤتمن، علی، ***راهنما یا تاریخ آستان قدس***، ص ۱۳۷و ۲۰۴؛ عطاردی، عزیزالله، ***تاریخ آستان قدس رضوی***، ج ۱، ص ۲۰۳.

شرح‌حال‌ها و... به خط نستعلیق نوشته شده است.

دورهٔ تاریخی و محلّ نصب سنگ‌ها

دورهٔ تاریخی: بر اساس بررسی‌ها و مطالعات میدانی صورت گرفته، این اشیای سنگی حدفاصل زمانی اوایل قاجار تا اواخر پهلوی را دربر می‌گیرند. اما نمونه سنگ‌هایی نیز به تعداد محدود وجود دارد که احتمالاً متعلق به دوره‌های افشاریه و زندیه است. تعدادی شیء هم وجود دارد که چون تنها قسمت کمی از آنها باقی مانده قابل تاریخ‌گذاری دقیق نیستند. تاریخ‌گذاری اشیای سنگی مورد مطالعه از چند طریق امکان‌پذیر است: نخست از طریق ارقامی که روی اشیاء حجاری شده است؛ مانند دو مورد از اشعار دکتر قاسم رسا، ملک‌الشعرای آستان قدس، با کتابت محمدحسن رضوان، که در انتهای اشعار، ارقام ۱۳۸۵ و ۱۳۸۶ق درج شده است. دوم، ارقامی که به‌صورت حروف ابجد، معمولاً در مصرع آخر اشعار مستور است و بیشتر اشعار و کتیبه‌های دورهٔ قاجار را دربر می‌گیرد؛ مانند کتیبهٔ شعر دبیرالملک فراهانی بر دور روضهٔ منوره به تاریخ ۱۲۸۷ق[۱]، کتیبهٔ خرم بر بالای ازارهٔ داخل گنبد حاتم‌خانی به تاریخ ۱۲۷۱ق[۲]، شعر قاآنی بر بالای ازارهٔ مسجد پشت سر مبارک به تاریخ ۱۱۵۰ق[۳] و شعر دیگری از وی در دارالحفاظ به تاریخ ۱۲۶۹ق[۴].

شیوهٔ دیگر توجه به نوع سنگ به کار گرفته شده، شیوه‌های سنگ‌تراشی و مقایسهٔ اشیای سنگی فاقد کتیبه با نمونه‌هایی با دورهٔ زمانی مشخص است.

محل نصب اوّلیهٔ سنگ‌ها: از میان اماکن حرم مطهر که تعدادی از این اشیای

---

۱. اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مطلع الشمس*، ج ۱ و ۲، ص ۳۵۳- ۳۵۵.
۲. مؤتمن، علی، *راهنما یا تاریخ آستان قدس*، ص ۱۴۴.
۳. همان، ص ۱۳۴- ۱۳۶.
۴. همان، ص ۱۱۰.

سنگی، به‌ویژه کتیبه‌ها و ازاره‌ها، متعلق به آنجا بوده‌اند و در نهایت به موزهٔ آستان قدس رضوی منتقل شده‌اند، می‌توان به رواق‌های دارالحفاظ، دارالسلام، گنبد حاتم‌خانی، دارالسعاده، و نیز مسجد بالاسر مبارک، مسجد پشت سر مبارک، روضهٔ منوره و حجره‌های صحن کهنه و نو اشاره کرد.

هنرمندان پدیدآورندهٔ آثار

الف) منبت‌کاران: دربارهٔ منبت‌کارانی که در دوره‌های مختلف در مجموعهٔ آستان قدس رضوی مشغول به کار بوده‌اند، اطلاعات چندانی در دست نیست و در متون کمتر به نام و شهرت آنان اشاره شده است. از جملهٔ ایشان، فردی است به نام حسین بن محمدتقی موسوی که نام وی به‌عنوان منبت‌کار آستانه بر روی یکی از کتیبه‌ها آمده است. همچنین در ترنج‌های میان اشعار دبیرالملک فراهانی در روضهٔ منوره نام سیدحبیب و ملاقاسم به عنوان فراشان آستانه و بر روی کتیبه‌ای دیگر نام آنان به همراه اسامی حسن‌خان و غلامحسین به عنوان منبت‌کار آمده است.

ب) کتیبه‌نگاران: از جمله هنرمندانی که در حرم مطهر امام رضا ﷺ به کار کتیبه‌نگاری پرداخته‌اند، می‌توان به افراد ذیل اشاره نمود:

غلام‌حسین کیمیاقلم: نام وی در قالب یک دوبیتی بر روی کتیبه‌ای که در گذشته در ایوان یکی از حجره‌های صحن نو نصب بوده این‌گونه آمده است:[1]

این کتیبه که بود خوب‌تر از زلف نگار　　کیمیا خادم شه برده چنین صنع به‌کار

تا که ارباب هنر بعد مماتش خوانند　　سورهٔ حمد به‌اخلاص و نمایند نثار

کیمیاقلم از کتیبه‌نویسان آستان قدس و به منصب مؤید دفتری مفتخر بود. وی در شمار خوش‌نویسان نستعلیق دورهٔ پهلوی است که آثارش در رواق‌های مبارکه

---

۱. عطاردی، عزیزالله، *تاریخ آستان قدس رضوی*، ج ۱، ص ۲۵۴- ۲۵۵.

به چشم می‌خورد[1]. در اسناد آستان قدس به خادمی کیمیاقلم در کشیک اوّل (سند شمارهٔ ۶۴۲۸۰/۴ مورخ ۱۰ آذر ۱۳۰۴) و واگذاری وظایف میرزامسیح بنان‌التولیه، که به تهران سفر نموده است، به وی (سند شمارهٔ ۱۰۴۳۹۶/۱ مورخ ۱۶ شوال ۱۳۳۴) اشاره شده است.

میرزاآقا خوش‌نویس زنجانی: تاریخ تولد و وفات وی روشن نیست؛ اما بنا بر مدارک موجود، بین سال‌های ۱۲۸۶ تا ۱۳۰۷ش در قید حیات بوده است. میرزاآقا اهل زنجان و ساکن تهران بود. وی در دستگاه میرزا علی‌اصغر امین‌السلطان، به تعلیم فرزند و برادرش، امین‌الملک و دیگر افراد خاندان مشغول بود و اتابک در عماراتی که در آستانه حضرت معصومین در قم و آستانهٔ رضوی ساخت، برای کتابت کتیبه‌ها از او استفاده کرد. میرزاآقا کتابت و مشق را خوش می‌نوشت، ولی در کتیبه‌نگاری مهارت بیشتری داشت. از شاگردان او، فرزندش، میرزاحسین خوش‌نویس‌باشی را می‌توان نام برد.

از جمله کتیبه‌های وی در آستان قدس رضوی عبارت است از: کتیبهٔ سنگ مرمر در دارالحفاظ، شامل اشعار قاآنی به تاریخ ۱۲۹۶ق؛ کتیبهٔ روی در طلا، به تاریخ ۱۲۶۸ق؛ کتیبهٔ دارالسیاده، شامل ۴۸ بیت اشعار صبوری، ملک‌الشعرای آستان قدس به تاریخ ۱۳۰۰ق؛ کتیبهٔ مسجد بالاسر، شامل ۳۷ بیت اشعار سرخوش، به تاریخ ۱۲۷۵ق، کتیبهٔ گنبد راهرو کشیک‌خانه، شامل ۳۶ بیت اشعار صبوری، به تاریخ ۱۳۰۶ق[2].

میرزاحسین خوش‌نویس‌باشی: وی احتمالاً همان میرزاحسین‌قلی خوش‌نویس است که در ***مطلع‌الشمس*** از وی نام برده شده است[3]. متأسفانه در میان اسناد آستان قدس رضوی فردی با این مشخصات یافت نشد. میرزاحسین

---

۱. همان، ج۱، ص ۲۰۹.
۲. بیانی، مهدی، ***احوال و آثار خوش‌نویسان***، ج ۱ و ۲، ص۲-۳.
۳. اعتمادالسلطنه، محمدحسن، ***مطلع الشمس***، ج ۱ و ۲، ص ۳۵۴.

خوش‌نویس‌باشی فرزند میرزاآقا خمسه است که نزد پدر و میرزا غلام‌رضا اصفهانی تعلیم خط گرفته است. وی به دستور ناصرالدین‌شاه، مأمور تعلیم خط ولیعهد مظفرالدین شاه بود. میرزا حسین روزهای جمعه در منزل خود تعلیم خط می‌داد و مردی متدیّن و پاک‌نیّت بود. وی بعد از شصت‌سال خوش‌نویسی و تعلیم در نودسالگی به سال ۱۳۲۸ق درگذشت و در حرم حضرت عبدالعظیم مدفون گردید[۱]. کتیبه‌های دور روضهٔ منوره طبق آنچه در ***مطلع‌الشمس*** به آن اشاره شده کتابت اوست.

محمدحسن رضوان/ بیوکی (مشهد ۱۲۸۸ش - مشهد۱۳۶۳ش)، مشهور به رضوان یکی از پرکارترین کتیبه‌نویسان در مجموعهٔ اماکن متبرکهٔ رضوی بود. وی در هفت‌سالگی پدرش را از دست داد و برادر بزرگ‌ترش، احمد، که معمار آستان قدس بود، کفالت او را به عهده گرفت. رضوان که پیش از ورود به‌خدمت آستان قدس با دو هنرمند دیگر، نگارستانی را دایر کرده بود، پس از مدتی به استخدام آستان قدس درآمد. وی در کنار برادرش بسیاری از کارها را به‌طور عملی آموخت و تا پایان عمر به‌مدت ۴۷ سال در آستان قدس مشغول کار بود. رضوان، افزون بر طراحی کاشی سنتی و نقوش اسلیمی که رشتهٔ اصلی کارش بود، خطوط نستعلیق، کوفی و به‌ویژه ثلث را خوب می‌نوشت. برابر سندی، همهٔ کارهای معرق‌کاری، خطاطی، طراحی و مقرنس‌کاری آستان‌قدس در سال‌های ۱۳۵۳-۱۳۵۴ش به او واگذار شد. مهم‌ترین کتیبه‌ها و کاشی‌کاری‌های او در سقف گنبد الله‌وردی‌خان، سردر غربی ساختمان کتابخانهٔ قدیم و صحن امام خمینی و مسجد بالاسر بوده است. برخی دیگر از کتیبه‌های او در صحن آزادی، در رواق امام خمینی، دارالسیاده، دارالفیض، نقاره‌خانه، دارالذکر، سردر ایوان ساعت و سقف ضریح معروف به شیر و شکر بوده است. از آثار طراحی و کتیبه‌نویسی او در

---

۱. فضائلی، حبیب الله، *اطلس خط*، ص ۵۸۸- ۵۸۹.

خارج از آستان قدس نیز می‌توان به مواردی در شیراز، اصفهان و کربلا اشاره کرد. یکی از کتیبه‌هایی که به نام وی در حال حاضر در انبار موزهٔ آستان قدس موجود است، شامل شعری از قاسم رسا، ملک‌الشعرای آستان قدس است که به‌خط نستعلیق و به تاریخ ۱۳۸۵ و ۱۳۸۶ق بر روی سنگ حکاکی شده است. رضوان در ۱۰ آذر ۱۳۶۳ بر اثر عارضهٔ دیابت در ۷۵ سالگی درگذشت و در صحن آزادی به خاک سپرده شد[۱].

ج) شاعران: از جمله شاعرانی که در مدح امام رضا شعر سروده‌اند و از اشعارشان در کتیبه‌های سنگی و تزیینات بناهای حرم مطهر استفاده شده، می‌توان به این افراد اشاره کرد:

خواجه فخرالدین عصمت‌الله بن خواجه مسعود عصمت بخاری (۸۱۵ش/ ۸۴۰ق)، متخلص به عصمت از دانشمندان و شاعران اوایل عهد تیموری است. نسب وی به جعفر بن ابی‌طالب می‌رسد و اجداد او در بخارا شهرت و حرمت داشتند و مورد توجه ملوک آن دیار بودند[۲]. ظاهراً یکی از اشعار وی در منقبت حضرت رضا قرار بوده به عنوان کتیبه برای تزیین ازارهٔ اماکن مقدسهٔ حرم امام رضا استفاده شود که این کار نیمه‌تمام مانده و اشعار هیچ‌گاه به‌صورت کامل بر روی سنگ کنده‌کاری نشده است؛ هرچند قسمتی از شعر وی به نوشتهٔ عطاردی به خط نستعلیق و بر روی سنگ در رواق دارالحفاظ نصب بوده[۳] که بقایای آن در دو قطعه انبار موزهٔ آستان‌قدس موجود است، مضمون این ابیات و آنچه از آن در موزه باقی است، چنین است:

بیت ۲۸:

---

۱. ***دائرة المعارف آستان قدس رضوی***، ج ۱ [زیر چاپ].
۲. نصیری، محمدرضا، ***اثرآفرینان***، ج۴، ص ۱۸۴.
۳. عطاردی، عزیزالله، ***تاریخ آستان قدس رضوی***، ج۱، ص ۱۶۸.

وز مغفرت به نامهٔ هـرکس رقــ[م][1] ز[ننـد]

[مقبـل کسـی کـه بنـدهٔ اولا]د حیدرسـت

بیت ۴۵:

[طوطی گلشن انا افصح زبان تست] حلال مشکلات سلونی بیان توسـت

بیت ۵۴:

درمانــدگان جــرم و گنــه را تــو داد ده

[اسرار ذکر خود همه‌کـس را بـه یـاد ده]

مطلع و مقطع قصیده:

ای روضه‌ای که دهر ز بویت معطر اسـت آبت ز کوثر و گلت از مشک و عنبرسـت

در هـر دلـی کـه درد تـو نبـود ببـاد ده کانست کـو بـه عـالم تحقیـق رهبرسـت

یادآور می‌شود که بیت ۲۸ روی سنگ حکاکی شده، اما قسمت‌های موجود از بیت ۴۵ و ۵۴ بر روی سنگ صرفاً خوش‌نویسی شده است.

میرزاحبیب‌الله قـاآنی شـیرازی (۱۲۲۲/۱۲۲۳– ۱۲۷۰/۱۲۷۲ق) مـتخلص بـه قاآنی، ملقب به حسان‌العجم و مجتهدالشعراء، فرزند محمدعلی گلشن از شـعرای نامدار عهد قاجار است. در جوانی به خراسان سفر کرد و در مشـهد بـه تحصـیل علوم ادبی و عربی و حکمت الهی و هیئـت و نجـوم و زبـان فرانسـه پرداخـت. سپس به تهران آمد و با آشکار شدن هنر وی در شاعری و سخنوری به دربار راه یافت و از سوی فتحعلی‌شاه قاجار مجتهدالشعراء لقب گرفـت. وی در قصـیده و ترکیب‌بند مهارت داشت[2]. از وی قصیده‌ای روی کتیبهٔ ازارهٔ دیـوار دارالحفـاظ و قصیده‌ای دیگر روی ازارهٔ مسجد پشت سر مبارک حکاکی شـده اسـت. مطلـع و

---

۱. قسمت‌های داخل قلاب به معنی کسری کتیبه است.

۲. نصیری، محمدرضا، *اثرآفرینان*، ج ۴، ص ۳۱۷؛ قضایی، هادی، *زندگینامـه نـام‌آوران فرهنگـی ایـران*، ص ۳۶۶– ۳۶۷.

مقطع این قصیده چنین است:

در زمـــان ناصـــرالدین شـــه شهنشـــاهی کـــه هســـت

نـــه فلـــک در مطـــبخ احســـان او مشـــتی رمـــاد

گفـتمش احسـنت آن مصـراع دلکـش چیسـت گفـت

گـر مریـدی جـوی ازیـن درگـه وزیـن سـلطان‌مـراد

از مصرع آخر شعر به حساب حروف ابجد عدد ۱۲۶۹ به دست مـی‌آیـد کـه مقصود از آن سالی است که سلطان‌مرادمیرزا حسام السلطنه دارالحفاظ را مرمت و آیینه کاری کرد[۱].

از این شعر قسمتی از بیت هشتم و یازدهم به‌صورت کتیبـه سـنگی در مـوزه آستان قدس رضوی به این شرح موجود است:

[نیست ده یک با عیـار سـیم دارالـــ] ضـرب او

[بـــدر را گـــر ناقـــدی بینـــد بچشـــم انتقـــ]اد

صاد مانـد ضـاد [را در شـکل لـیکن در عـدد]

هست چندین صاد پنهـ [ان در بطون حرف ضـاد]

مطلع و مقطع قصیدهٔ دوم چنین است:[۲]

زهی به منزلت از عرش برده فرش تو رونق زمین ز یمن تو محسود هفت کاخ مطبـق

پس از ورود سرود از برای سال طـرازت زهی ز یمن تـو مسـجود نـه رواق معلـق

از این شعر قسمتی از ابیات دوم، هشتم و چهل‌وپنجم به‌صورت کتیبهٔ سـنگی در موزه آستان قدس رضوی به این شرح موجود است:

تویی که خاک تو با آب رحمـت اسـت مخمـر

---

۱. اعتمادالسلطنه، محمدحسن، ***مطلع الشمس***، ج۱ و ۲، ص ۳۸۰- ۳۸۲؛ مؤتمن، علـی، ***راهنمـا یـا تـاریخ آستان قدس***، ص ۱۱۰.

۲. قاآنی شیرازی، میرزا حبیب‌الله، ***دیوان حکیم قاآنی شیرازی***، ص ۴۷۶- ۴۷۹.

[تویی که فـیض تـو بـا فـر سرمدسـت ملفّـق]
ز بس رفیعی و محکم ز بـس [منیعـی و معظـم]
براستی که خموش است در ثنـای تـو [اوفـق]
بــه نیــل و دوده و گلغونــه [و مــداد مــزین]
بزر و نقـره و شنگــ[ر] فـ[و لاجـورد منمقـق]

شایان ذکر است که جنس سنگ و نوع تزیینات و کتیبه‌نگاری سنگی که بیت دوم روی آن نگارش یافته با سنگ دو بیت دیگر کاملاً متفاوت و بـه بیـان دیگـر مربوط به زمان‌های متأخرتر است؛ یعنی در حرم مطهر از یک شعر در دوره‌هـای زمانی متفاوتی به‌صورت تزیین برای پوشش دیوارها استفاده می‌شـده اسـت کـه دلیل آن شاید بازسازی‌ها و مرمت‌های مکـرری بـوده کـه در ایـن مکـان انجـام می‌پذیرفته است.

این شعر حاکی از تعمیر و تزیین و تاریخ تزیین مسجد پشت سـر مبـارک بـه همت شعبان‌علی نام و استادی باقر نام در سال ۱۱۵۰ق است[۱].

میرزا محمدحسین دبیرالملک فراهانی (۱۲۲۵ق ـ تهـران ۱۲۹۷ق)، متـولی آستان قدس (ذیحجه ۱۲۸۵ق- ذیقعـده ۱۲۸۷ق) و از رجـال، وزرا و مسـتوفیان دورهٔ قاجار بود. او در دستگاه ناصرالدین‌شاه به خدمت پرداخت و به‌تدریج ترقی یافت. دبیرالملک که در سال۱۲۸۴ از ملتزمان رکاب ناصـرالدین‌شـاه در سـفر بـه خراسان بود، در ماه ذیحجه سـال ۱۲۸۵ ق بـه جـای میـرزا محمـدخان سـینکی مجدالملک به سمت تولیت آستان قدس رضوی منصوب و به دریافت یک طاقـه عمامه سبز و عصای مرصع مفتخر شد و تا ماه ذیقعـده ۱۲۸۷ ق در ایـن سـمت

۱. اعتمادالسلطنه، محمدحسن، ***مطلع الشمس***، ج۱ و ۲، ص ۳۹۲؛ مؤتمن، علی، ***راهنما یا تاریخ آستان قدس***، ص۱۳۴- ۱۳۶.

باقی بود. وی در اوایل سال ۱۲۹۷ق در ۷۲ سالگی در تهران درگذشت[۱]. قصیده‌ای از اشعار وی در مدح امام رضا(ع) دور روضهٔ مقدسه، روی سنگ، به خط نستعلیق حکاکی شده است. مطلع و مقطع این قصیده بدین شرح است:

تبارک‌الله از این روضه همایون فر که برتر از دو جهان است نزد اهل نظر
نوشت کلک دبیر از برای تاریخش که نصب شد گویی در حریم کعبه حجر

از مصراع آخر به حساب ابجد عدد ۱۲۸۷ به دست می‌آید که مقصود سال نصب کتیبه است[۲].

میرزا محمدکاظم صبوری خراسانی (۱۲۵۹/۱۲۷۰- ۱۳۲۲ق)، در مشهد به دنیا آمد. وی از فرزندزادگان میرزا احمد صبوری کاشانی، برادرزاده فتحعلی‌خان صبا بود. وی قصایدی در مدح ناصرالدین‌شاه قاجار و حکام و رجال خراسان دارد. صبوری در مدح ناصرالدین‌شاه قصیده‌ای سرود و با خلعت به تهران فرستاد و تقاضای لقب کرد و ناصرالدین‌شاه لقب ملک‌الشعرایی آستان قدس با فرمان و حقوق به وی عطا کرد[۳].

ابوالحسن خرم شیرازی (د ۱۳۳۵ق)، متخلص به خرم از شاعران مقیم هند بود. خرم در سفر به عراق، پس از زیارت عتبات، قصیده‌ای در مدح حضرت موسی بن جعفر(ع) سرود و به همین مناسبت از طرف آیت‌الله صدر به صدرالشعراء ملقب شد. وی صاحب تألیفاتی در زمینه‌های ادبی و مناقب اهل‌بیت است[۴]. از این شاعر چند شعر به صورت کتیبهٔ حجاری‌شده بر روی سنگ در اماکن متبرکهٔ حرم مطهر نصب بوده است. از جمله قصیده‌ای که بر کتیبهٔ مرمت

---

۱. بامداد، مهدی، ***شرح حال رجال ایران در قرن دوازدهم و سیزده و چهارده هجری***، ج ۵، ص ۳۸۳-۳۸۴.

۲. مؤتمن، علی، ***راهنما یا تاریخ آستان قدس***، ص ۷۰.

۳. نصیری، محمدرضا، ***اثرآفرینان***، ج ۴، ص۲۷؛ افضل الملک، غلام‌حسین، ***سفرنامه خراسان و کرمان***، ص۶۹.

۴. نصیری، محمدرضا، ***اثرآفرینان***، ج ۲، ص ۳۲۴.

گنبد حاتم‌خانی به دست **محمد علی بک افشار** در زمان ناصرالدین‌شاه قاجار (سال ۱۲۷۱ یا ۱۲۶۸ق) درج بوده که تا سال ۱۳۴۷ش باقی بوده است[۱]. مطلع و مقطع این قصیده به این شرح است:

زهی اساس همایون آسمان‌کردار　　خهی بنای سعادت‌فزای خلدآثار

نوشت خامه خرم برای تاریخش　　ازو همان بماند به‌عالم این آثار

از مصراع آخر به حساب ابجد عدد ۱۲۷۱ به دست می آید[۲].

از این شعر، بیت اوّل و قسمت کمی از بیت ۲۵، به این شرح در موزه آستان قدس رضوی موجود است:

به د[هر] ما[در گیتی نزاد در خوبی

بمجد و جاه محمدعلی بک افشار]

قاسم رسا (۱۲۹۰/۱۲۸۸ تا ۱۳۵۶ش) متخلص به رسا در مشهد متولد شد. تحصیلات خود را تا اخذ دکترای طب در دانشگاه تهران ادامه داد. او پزشکی حاذق و شاعری با استعداد بود و طبعی رسا داشت[۳]. وی به سبب قصیده‌ای که در سال ۱۳۲۵ش، به مناسبت میلاد امام حسین ؑ سرود و در تالار تشریفات آستان قدس رضوی قرائت کرد، به دریافت حکم خدمت افتخاری سرافراز شد. در سال ۱۳۳۰ش، شاعر مخصوص و افتخاری و در ۱۳۳۶ش، رسماً ملک‌الشعرای آستان قدس رضوی گردید. آثار منظوم وی، مشتمل بر قصاید، غزلیات، مثنویات و رباعیات است و قطعات و قصایدش در پند و اندرز و مدح و منقبت اهل حقیقت و به‌ویژه خاندان عصمت و طهارت ؑ است. رسا در ۲۵ آبان ۱۳۵۶ش در ۶۵ سالگی درگذشت و در صحن عتیق به خاک سپرده شد. پس

---

۱. اعتمادالسلطنه، محمدحسن، ***مطلع الشمس***، ج ۱ و ۲، ص ۴۰۱- ۴۰۳؛ عطاردی، عزیزالله، ***تاریخ آستان قدس رضوی***، ج ۱، ص ۱۸۴.

۲. عطاردی، عزیزالله، ***تاریخ آستان قدس رضوی***، ج ۱، ص ۱۸۴.

۳. نصیری، محمدرضا، ***اثرآفرینان***، ج۳، ص ۹۸.

از درگذشت وی دیگر کسی برای ملک‌الشعرایی آستان قدس رضوی انتخاب نگردید[1]. یکی از اشعار وی در سال ۱۳۸۶ق/۱۳۴۵ش در تزیین ازاره اطراف مسجد بالاسر استفاده شده[2]، که دو بیت پایانی آن در حال حاضر در انبار موزه آستان قدس به این شرح موجود است:

هزار و سیصد و هشتاد و پنج از هجرت
نوین کتیبه تاریخ این بنا این‌جاست

شهی که از پی اخلاص و بندگی شب و روز
نهاده جبهه به درگاه او (رسا) این‌جاست

مطلع این قصیده چنین است:

بیا که مظهر آیات کبریا اینجاست
بیا که تربت سلطان دین، رضا اینجاست

تقسیم‌بندی موضوعی کتیبه‌های سنگی به لحاظ محتوایی

این کتیبه‌ها به‌لحاظ موضوع و محتوا به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱- کتیبه‌های سنگی با مضمون قرآنی: از میان ۱۵۰ قطعه سنگ مورد بررسی سه قطعه دارای مضمون قرآنی‌اند. یکی از این سنگ‌ها حاوی جمله مبارکه ﴿انَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً﴾، دیگری آیهٔ ۳۳ سوره احزاب مشهور به آیهٔ تطهیر و دیگری قسمتی از آیه ۳۵ و ۳۶ سورهٔ نور است. هر سه کتیبه به خط ثلث بر روی سنگ مرمر حکاکی گردیده‌اند.

۲- کتیبه‌های سنگی حاوی ادعیه: تعداد قطعات برجای مانده شامل ۱۴ قطعه است که به خط ثلث روی سنگ مرمر حک شده است. مضمون کتیبه حاوی

---

۱. ***دائرة المعارف آستان قدس رضوی***، ج۱ [زیر چاپ].
۲. مؤتمن، علی، ***راهنما یا تاریخ آستان قدس***، ص ۷۴.

دعای جوشن کبیر است. زمینه و اطراف کتیبه با نقوش گیاهی کنده‌کاری شـده و متن کتیبه داخل ترنج‌هایی در میان سنگ حکاکی شده است. روی کلمات با رنگ سیاه رنگ‌آمیزی شده اما نقوش بدون رنگ‌آمیزی است. به نوشتهٔ مـؤتمن، تعـداد دوازده قطعه از این کتیبه در دو ممر دارالسلام و گنبد حاتم‌خانی به‌صورت ابیاتی بالای ازاره نصب بوده است:[1]

یَـا مَـنْ لَـهُ ذِکْـرٌ لا یُنْسَـی یَـا مَـنْ لَـهُ نُـورٌ لا یُطْفَـی
یَـا مَـنْ لَـهُ نِعَـمٌ لا تُعَـدُّ یَا مَـنْ لَـهُ مُلْـکٌ لا یَـزُولُ
یَا مَـنْ لَـهُ ثَنَـاءٌ لا یُحْصَـی یَا مَنْ لَهُ جَـلالٌ لا یُکَیَّـفُ
یـا اَوّلَ کُـلِ شَـیْءٍ وَآخِـرَهُ یا الهَ کُـلِ شَـیْءٍ وَ مَلیکَـهُ
یا رَبَّ کُـلِ شَـیْءٍ وَصـانِعَهُ یا بارِئَ کُلِ شَـیْءٍ وَخالِقَـهُ
یا قابِضَ کُلِ شَیْءٍ وَ باسِطَهُ یا مُبْدِئَ کُلِ شَیْءٍ وَمُعیدَهُ

۳- ذکر: معمولاً در بین کتیبه‌های شعر از اسماء حسنی ماننـد یـا حجةالله، یـا علیم‌الله، یا ستار و.... به‌عنوان تبرک استفاده شده است.

۴- کتیبه‌های سنگی حاوی اشعار:

الف) کتیبه سنگی حاوی قصیدهٔ معروف دبیرالملک فراهانی در مدح امـام رضا(ع) و مرقد مطهر ایشان: یکی از اشعاری که مکرر در حرم مطهر امام رضا(ع) برای حکاکی روی سنگ مورد اسـتفاده قـرار گرفتـه، شـعر معـروف دبیرالملـک فراهانی در مدح امام رضا(ع)، متعلق به ۱۲۸۷ق است که در چهار اندازه مختلـف بر روی سنگ مرمر کنده‌کاری شده است. این کتیبه در روضهٔ منوره، بـالای ازاره و زیر آینه‌کاری دور حرم نصب بوده است. در مجموع ۳۵ قطعه از این کتیبه باقی

۱. مؤتمن، علی، *راهنما یا تاریخ آستان قدس*، ص ۱۶۸.

مانده که مطلع آن چنین است.

تبارک الله از ایـن روضـه همـایون فـر که برتر از دو جهان است نزد اهل نظر

ب) کتیبه ناتمام سنگی حاوی قصیدهٔ معروف دبیرالملک فراهانی در مدح امام رضا﵇ و مرقد مطهر ایشان. تعداد قطعات برجای مانده بیست قطعه است که به خط نستعلیق بر روی سنگ مرمر حک شده است. ظاهراً کار ساخت این کتیبه به اتمام نرسیده؛ زیرا در حالی‌که حکاکی نقوش گیاهی اطراف متن کتیبه به اتمام رسیده، اما خود متن به حالت جوهری باقی مانده و هیچ‌گاه روی سنگ کنده‌کاری نشده است. این مجموعه به روشن شدن نحوهٔ کار بر روی سنگ‌ها کمک می‌کند، اما در عین‌حال آسیب‌پذیر است؛ زیرا با هر غفلت امکان دارد بخشی از متن جوهری روی سنگ پاک شود.

ج) اشعاری نیز در قالب کتیبه از شعرای سده‌های مختلف، مانند عصمت‌الله بخاری شاعر دورهٔ تیموری (چهار قطعه)، میرزاحبیب‌الله قاآنی شیرازی (پنج قطعه)، ابوالحسن خرم شیرازی (دو قطعه) و میرزا محمدکاظم صبوری خراسانی (سه قطعه؟) شعرای دورهٔ قاجار، و قاسم رسا ملک‌الشعرای آستان قدس در دورهٔ پهلوی (سه قطعه) در مدح امام رضا﵇ و تغییر و تحولات و تعمیرات حرم مطهر بر روی سنگ سیاه یا سنگ مرمر برجای مانده است، که در گذشته در مسجد بالاسر، مسجد پشت‌سر، دارالسعاده و دارالحفاظ نصب بوده‌اند.

د) شماری دیگر از کتیبه‌ها حاوی اشعاری هستند که به‌دلایل گوناگون، از جمله ناشناس ماندن شاعر یا به دلیل آنکه تنها بخش کوچکی از کتیبه باقی مانده، تاکنون شناسایی شاعر، صاحب کتیبه یا محلّ نصب کتیبه میسر نشده است؛ مانند این نمونه‌ها:

نمونه ۱:

به عزم اینکه مگر خدمتی کند به بشر به شاه کشور دین پیشوای جن و بشر

نمونه ۲:

ز نور عقل چون دل حکمت پژوه او داند جهـان محـلّ زوال و فنـا بـود

نمونه ۳:

مرقـدی فرخنـده همچـون مرقـد چـرخ اثیـر

مضجعی تابنده همچـون مطلـع شـمس و قمـر

۵- **شرح حال:** کتیبه‌ای با مضمون «... و بدین مقام که سابقاً محلّ و مدرسش بود آورده شد و حسب الوصیه در...» در میان اشیای سنگی موزه وجـود دارد کـه تنها قسمتی از یک کتیبه کامل اسـت. از مضـمون ایـن کتیبـه روشـن اسـت کـه توصیف شرح حال فردی مشهور مدنظر بوده است.

تحلیل محتوایی کتیبه‌های سنگی

مضمونِ اغلب کتیبه‌های سنگی مورد مطالعه قرار گرفتـه، شـعر اسـت کـه در دوره‌های مختلف تاریخی به سفارش برخی شخصیت‌های سیاسی و اجتماعی یـا بنا به ارادت شاعران سروده شده و در اماکن حرم مطهر امام رضا، معمـولاً در بالای ازاره‌ها نصب شده است. قالب اشعار کتیبه‌های سنگی مورد مطالعه، معمولاً قصیده است و موضوع اشعار غالباً به مدح امام رضا اختصاص دارد و در کنار آن به نام بانیان و تاریخ تعمیرات و تزیینـاتی کـه در امـاکن متبرکـه حـرم مطهـر صورت پذیرفته و نام برخی شاهان و حکمرانان محلی در لابـه‌لای ابیـات اشـاره شده است. از میان شاهانی که به‌تناوب بـه نـام وی در میـان اشـعار اشـاره شـده ناصرالدین‌شاه قاجار است. از جمله می‌توان به شعر دبیرالملک فراهانی در روضهٔ منوره[1] اشاره کرد:

به‌عهـد دولـت جـم‌جـاه ناصـرالدین‌شـاه

---

۱. اعتمادالسلطنه، محمدحسن، *مطلع الشمس*، ج۱ و ۲، ص ۳۵۵.

کـه نـام و کنیـت او اصـل نصرتسـت و ظفـر

از دیگر سیاسیون دورهٔ قاجار می‌تـوان بـه محمـدعلی بـک افشـار حکمـران خراسان در دورهٔ ناصرالدین‌شاه اشاره نمود که به نام وی در شعری از ابوالحسـن خرم که به صورت کتیبهٔ بالای ازارهٔ دارالسعاده (محوطـه زیـر گنبـد حاتم‌خـانی) نصب بوده[1] و چند بیتی از این کتیبه در موزهٔ آستان قـدس موجـود اسـت اشـاره کرد:

به د[هر] ما[در گیتی نزاد در خوبی بمجد و جاه محمدعلی بک افشار]

از دیگر اشخاصی که بـه نـام وی در این کتیبـه‌ها اشـاره شـده سـلطان میـرزا حسام‌السلطنه یکی دیگـر از حکمرانـان خراسان در دورهٔ ناصری است که قـاآنی شاعر دورهٔ قاجار از وی به سبب تعمیـر و آینـه‌کاری دارالحفـاظ در ۱۲۶۹ق در شعر خود نام برده است.

از دیگر افرادی که به نام وی در ایـن کتیبه‌ها اشاره شده حاج میرزا موسی‌خان فرهانی مشهور به تبریـزی متـولی‌باشـی آستان قدس است. ایشان در سـال ۱۲۴۶ ق توسـط فتحعلـی‌شـاه بـه ایـن مقـام منصوب شد و در طول خدمت خود بانی خدمات ارزنده‌ای به زائران و مجاوران حرم مطهر امام رضا(ع) گردید که از جمله می‌توان به تأسیس و ایجـاد دارالشـفاء مبارکه برای مریضان بومی و غریب، ایجاد مهمان‌سرا و مطـبخ فـیض آثـار بـرای

---

۱. اعتمادالسلطنه، محمدحسن، ***مطلع الشمس***، ج ۱و۲، ص۴۰۱- ۴۰۳؛ مؤتمن، علـی، ***راهنما یا تاریخ آستان قدس***، ص۱۴۳- ۱۴۴.

اطعام زوّار و غیره، احیای سقاخانه طلای صحن کهنه و تعیین راویه‌کش آب گوارا از قنات سناباد برای آن و تأسیس مکتب‌خانه برای اطفال بی‌بضاعت و یتیم سادات علوی اشاره نمود[1]. ایشان در شب هجدهم ماه ربیع‌الاول ۱۲۶۲ق برابر با ۱۲۲۴ش در ۴۲ سالگی مرحوم شده و در رواق پشت سر مبارک دفن گردید. اما متأسفانه بر اثر تغییراتی که در دورهٔ تیمسار سپهبد امیر عزیزی، نایب التولیهٔ وقت آستان قدس، در رواق پشت سر مبارک داده شد، محلّ تدفین ایشان تخریب گردید[2]. آنچه از کتیبه‌های سر قبر ایشان در حال حاضر در انبار موزهٔ آستان قدس موجود است شامل قطعهٔ سنگی با این مضمون است:

خان والا [رتبه حاجی میرزا موسی انکه جای]

مرغ جانش را [بر اوج سدره و طوبی کند]

نتیجه‌گیری

۱. برای ساخت کتیبه‌های سنگی حرم مطهر امام رضا(ع) از سنگ مرمر در رنگ‌های مختلف و سنگ خارا استفاده شده است.

۲. برای تزیین سنگ‌ها از شیوه‌های کنده‌کاری و قلم‌زنی استفاده شده است.

۳. برای نوشتن کتیبه‌ها از خطوط ثلث و نستعلیق بهره برده شده است؛ به این ترتیب که معمولاً جملات عربی نظیر آیات قرآنی و ادعیه به خط ثلث و اشعار، وقف نامه و ... به خط نستعلیق نوشته شده‌اند.

۴. بر اساس بررسی‌ها و مطالعات میدانی صورت‌گرفته، کتیبه‌های سنگی مورد مطالعه قرارگرفته، حدفاصل زمانی اوایل قاجار تا اواخر پهلوی را دربر می‌گیرند. اما نمونه سنگ‌هایی نیز به تعداد محدود وجود دارد که احتمالاً متعلق به

---

۱. فاضل بسطامی، نوروزعلی، ***فردوس التواریخ*** (نسخه خطی).

۲. احتشام کاویانیان، محمد، ***شمس الشموس***، ص ۹۶- ۱۰۸.

دوره‌های افشاریه و زندیه هستند.

۵. این اشیاء به رواق‌های دارالحفاظ، دارالسلام، گنبد حاتم‌خانی، دارالسعاده و نیز مسجد بالاسر مبارک، مسجد پشت سر مبارک، روضه منوره و حجره‌های صحن کهنه و نو تعلق داشته‌اند.

۶- کتیبه‌های سنگی موجود در انبار موزه آستان قدس رضوی به لحاظ موضوعی شامل آیات قرآنی، ادعیه، اسماء حسنی، اشعار، وقف‌نامه و شرح‌حال‌نویسی هستند که حاوی اطلاعات ارزشمندی درباره فعالیت‌های عمرانی صورت‌گرفته در حرم امام رضا، شاهان، حکمرانان محلی، بانیان و تاریخ ساخت ابنیه و تزیینات آنها، هنرمندان، شاعران و... می‌باشند.

منابع

۱.احتشام کاویانیان، محمد، ***شمس‌الشموس***، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۵۵ش.

۲.اسناد موجود در مرکز اسناد آستان قدس رضوی به شماره‌های ۱۰۴۳۹۶/۱، ۶۴۲۸۰/۴، ۶۴۲۸۵/۸، ۶۶۹۹۶.

۳.اعتمادالسلطنه، محمدحسن، ***مطلع‌الشمس*** (تاریخ ارض اقدس و مشهد مقدس در تاریخ و جغرافیای مشروح بلاد و اماکن خراسان)، با مقدمه و فهارس و اهتمام تیمور برهان لیمودهی، تهران، انتشارات فرهنگ‌سرا، ۱۳۶۲ش.

۴.افضل الملک، غلامحسین، ***سفرنامه خراسان و کرمان***، تصحیح قدرت‌الله روشنی، نشر توس، بی‌تا.

۵.بامداد، مهدی، ***شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری***، کتاب‌فروشی زوار، ۱۳۷۱ش.

۶.بیانی، مهدی، ***احوال و آثار خوش‌نویسان***، نشر علمی، ۱۳۶۳ش.

۷.***دایرة المعارف آستان قدس رضوی***، مشهد: در دست انتشار، مقاله «محمدحسن رضوان»، نوشته جواد رحیمی و مقاله «قاسم رسا»، نوشته اصغر ارشاد سرابی.

۸.دهخدا، علی‌اکبر، ***لغت‌نامه دهخدا***، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سید

جعفر شهیدی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
۹.خرم شیرازی، ابوالحسن، ***دیوان اشعار***، بـه اهتمـام محسـن حـافظی کاشـانی، انتشارات صائب، ۱۳۸۸ش.
۱۰. صبوری، حاج میرزا محمدکاظم، ***دیوان صبوری***، به تصحیح و تحشیه محمد ملک‌زاده، تهران، کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۲ش.
۱۱. عطاردی، عزیزالله، ***تاریخ آستان قدس رضـوی***، سـازمان چـاپ و انتشـارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱ش.
۱۲. غفورزاده، محمدجواد، ***کتیبه خورشید سروده‌هایی بدیع برای کتیبه‌های حـرم***، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ش.
۱۳. فاضل بسطامی، نوروزعلی بن محمدباقر، ***فردوس التواریخ*** (نسـخه خطـی)، تصحیح حسینعلی واعظ، ۱۳۱۵ش.
۱۴. فضائلی، حبیب الله، ***اطلـس خـط*** (تحقیـق در خطـوط اسـلامی)، اصـفهان، انتشارات مشعل با همکاری تهران، انتشارات ارغوان، ۱۳۶۲ش.
۱۵. فیض قمی، عباس، ***بدر فروزان*** (تاریخ آستانه قـدس رضـوی و لـزوم بنـای قبه و بارگاه بر روی قبور انبیاء عظام و اولیاء کرام)، قـم، بنگـاه چـاپ قـم، ۱۳۲۴ش.
۱۶. قاآنی شیرازی، میرزا حبیب‌الله، ***دیوان حکیم قـاآنی شـیرازی***، بـا تصـحیح و مقدمه به قلم محمدجعفر محجوب، امیرکبیر، ۱۳۳۶ش.
۱۷. قضایی، هادی، ***زندگینامه شاعران و نویسندگان از (رودکی تا دولـت‌آبـادی)***، انتشارات بهزاد، ۱۳۸۶ش.
۱۸. مؤتمن، علی، ***راهنما یا تاریخ آستان قدس***، مشـهد، آسـتان قـدس رضـوی، ۱۳۴۸ش.
۱۹. نصیری، محمدرضا، ***اثر آفرینان***: زندگینامه نام آوران فرهنگی ایران (از آغاز تا ۱۳۰۰ شمسی)، زیـر نظـر محمدرضـا نصـیری؛ تهیـه و تـدوین حسـین محدث‌زاده، حبیب‌الله عباسی؛ تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگـی ایـران، ۱۳۸۴ش. ▲

مطالعات اخیر در زمینهٔ قرآن در غرب: جهت‌گیری‌ها و گرایش‌ها

گزارشی از سخنرانی پروفسور مظفر اقبال

جواد قاسمی[1]

▼ «مطالعات اخیر در زمینهٔ قرآن در غرب: جهت‌گیری و گرایش‌ها»، موضوع سخنرانی پروفسور مظفر اقبال است که در جمع محققان بنیاد پژوهشهای اسلامی در تاریخ ۱۳۹۰/۱۰/۱۷ ایراد شده است[2].

آقای مظفر اقبال دانشمند برجستهٔ پاکستانی و رئیس و بنیان‌گذار «مرکز اسلام و علم» در کانادا در سال ۱۹۷۹میلادی زادگاهش لاهور پاکستان را ترک کرد و به کانادا رفت. در سال ۱۹۸۳ دکتری شیمی خود را از دانشگاه ساسکاچوان کانادا گرفت و به فعالیت‌های علمی ـ پژوهشی مشغول شد. اما بعد این رشته را رها کرد و به مطالعه و تحقیق در زمینهٔ قرآن و علم و دین پرداخت. وی در دانشگاه‌های ویسکانسین مدیسن و مک‌گیل کانادا تدریس و با کمیته همکاری‌های علم و فناوری سازمان کنفرانس اسلامی پاکستان و آکادمی علوم

---

۱. بنیاد پژوهشهای اسلامی ـ مدیر گروه ترجمه زبان‌های اروپایی.

۲. بنیاد پژوهشهای اسلامی در راستای ارتباط بیشتر با دیگر مراکز تحقیق و توسعهٔ فرهنگ پژوهش گروهی و همچنین بهره‌مندی از آرای صاحب‌نظران در مسائل مبتلابه جهان اسلام، تاکنون سلسله نشست‌های علمی زیادی از این دست برگزار کرده است.

پاکستان همکاری داشته است. آقای مظفر اقبال حدود بیست‌ویک کتاب ویرایش، گردآوری، ترجمه و حدود یکصد مقاله در موضوعات گوناگون فکری و اعتقادی اسلام منتشر ساخته. مهم‌ترین فعالیت علمی ایشان در زمینه اسلام و علم، اسلام و غرب و تاریخ علم در اسلام است. یکی از آثار وی با عنوان: ***اسلام و علم***، به قلم سرکار خانم فرشته ناصری و آقای علی آخشینی در بنیاد پژوهشهای اسلامی به فارسی ترجمه شده است. اثر دیگرش همکاری در گردآوری و ویرایش مقالات کتاب ارزندهٔ ***فلسفه علم و دین در اسلام و مسیحیت*** است که این کتاب نیز در بنیاد زیر چاپ است. گفتگوهای آقای مظفر اقبال با دکتر سید حسین نصر در اثر دیگری با عنوان ***علم و اسلام*** به چاپ رسیده. وی یکی از بنیان‌گذاران مؤسسه تعلیم و تربیت اسلامی در کاناداست. اما در زمینه علوم قرآنی، یکی از مهم‌ترین آثار آقای اقبال که در آینده‌ای نزدیک منتشر خواهد شد، ***دایرة المعارف جامع قرآن کریم*** به زبان انگلیسی است که کار نظارت، تهیه، تنظیم و گردآوری آن را به عهده دارد. این ***دایرة المعارف*** (Integrated Encyclopedia of the Qur'an) اوّلین کتاب مرجع در زبان انگلیسی است که بر اساس چهارده قرن کار و تحقیقات مسلمانان در زمینه علوم قرآنی صورت گرفته است.

وی در این سخنرانی بیشتر به نقد و بررسی ***دایرة المعارف قرآن*** چاپ بریل (Encyclopedia of the Qur'an) که در شش جلد به زبان انگلیسی منتشر شده می‌پردازد و آن را از دیدگاه یک محقق مسلمان و در مقام کسی که به قرآن به منزلهٔ وحی می‌نگرد مورد بررسی و انتقاد قرار می‌دهد. این سخنرانی حاصل مقالهٔ انتقادی مفصّلی است بر این ***دایرة المعارف*** در سی‌صفحه به زبان انگلیسی، که وی برخی از مطالب آن را در اینجا بیان می‌دارد.

به گفته آقای مظفر اقبال، مطالبی که دربارهٔ قرآن نوشته شده به طورکلی در چهار محور قرار می‌گیرند:

۱. تفسیرهای قرآنی از دیدگاه‌های مختلف، که توسط کسانی نوشته شده

است که به قرآن ایمان دارند.

۲. آثار و نوشته‌های مخالفان با قرآن که در تلاش برآمده‌اند تا به رد آن بپردازند.

۳. آثار شرق‌شناسان، که می‌خواهند نوشته‌های خود را از آثار مخالفان قرآن متمایز سازند.

۴. آثار علمی و دانشگاهی در زمینهٔ قرآن با ادعای بی‌طرفی.

آقای اقبال تحقیقات و نوشته‌های قرآنی را به دو گروه تقسیم می‌کند: نوشته‌های کسانی که به قرآن باور دارند و نوشته‌ها و آثار کسانی که به قرآن باور ندارند. به نظر وی، تحقیقات علمی و دانشگاهی معاصر دربارهٔ قرآن پیشینه و تاریخی دارد که ***دایرة المعارف قرآن*** چاپ بریل نمونه‌ای از آن است. به گفتهٔ ایشان ادعای محققان معاصر غرب این است که این نوشته‌ها بی‌طرفانه، علمی و دقیق‌اند. و از آنجا که هشتاد درصد مسلمانان نمی‌توانند به‌طورمستقیم از قرآن استفاده کنند، این ***دایرة المعارف*** مورد استفادهٔ مسلمانان جهان نیز قرار گرفته است. گروه‌های زیادی از مسلمانان در کشورهای ترکیه، مالزی، اندونزی، هند و پاکستان، از این منبع غربی استفاده می‌کنند. هشتاد درصد نویسندگان این مقالات غیرمسلمان هستند و مقالاتی هم که نوشتن آنها را به مسلمانان سپرده‌اند، از مقالات دست دوم‌اند. به گفته آقای اقبال ادعای دیگر سرویراستار آن این است که این ***دایرة المعارف*** از دیدگاه‌های گوناگونی حکایت دارد، اما بعد از بررسی دقیق متوجه می‌شویم که فقط یک دیدگاه مهم در آن وجود دارد و آن این است که قرآن وحی نیست. اشکال عمدهٔ دیگر ***دایرة المعارف قرآن*** چاپ بریل این است که آنان از منظر کتاب مقدس به قرآن می‌نگرند و معتقدند قرآن از کتاب مقدس گرفته شده؛ مثلاً در مورد روز قیامت و جزا، بر این باورند که این اصل از منابع مسیحی گرفته شده است.

یکی دیگر از اشکال‌های این اثر، به گفتهٔ آقای اقبال، القای شک و تردید است

و این تردید نسبت به قرآن در صورتی است که خود قرآن می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾. یک اشکال دیگر این ***دایرة المعارف*** این است که ادعا می‌کند قرآن سیر تکاملی داشته، یعنی در صدر اسلام نازل شده و بعداً تغییر و تحولاتی در آن صورت گرفته است. آقای مظفر اقبال به یکی از مقالات ***دایرة المعارف*** (ج۲، ص ۳۸۱) استناد می‌کند که دربارهٔ آغاز وحی سخن می‌گوید. به گفته ایشان نویسنده بر این باور است که آغاز وحی، به یک داستان‌سرای اهل مکه به نام عبید بن عمیر منسوب است. لذا اینها می‌خواهند با استفاده از حدیث دربارهٔ آغاز وحی این موضوع را به داستان‌سرایی آغاز وحی در مکه پیوند دهند و بگویند که وحیی در کار نبوده و پیامبر خود این داستان را ساخته است. به گفتهٔ ایشان، یکی از ایرادهای دیگر این اثر درج مفاهیم غیر قرآنی، به ویژه مسیحی است؛ مثلاً مباحثی مانند: احمدیه، نوشته‌های افریقایی، بهائیت و ... در این اثر آمده، اما موضوعاتی چون توحید، زنبور عسل، مورچه و ... از آن حذف شده است. یکی دیگر از جنبه‌های آن این است که این محققان در حد وسیعی از منابع اسلامی استفاده می‌کنند. در قرن‌های گذشته این همه از منابع اسلامی استفاده نمی‌کردند. بنابراین، خواننده عادی وقتی می‌بیند از این منابع استفاده شده، می‌گوید اینها پس باید معتبر باشند. اما جایگاه و درجات این منابع را نمی‌شناسند؛ مثلاً ما در فرهنگ دینی خود یک متن تاریخی را به منزلهٔ منبعی فقهی مورد استفاده قرار نمی‌دهیم. ما علم رجال داریم، سلسله سند روایات را بررسی و صحت و سقم آن را جست‌وجو می‌کنیم. آنها هیچ توجهی به قوت و ضعف روایات ندارند. من (مظفر اقبال) ظرف چندین سال این ***دایرة المعارف*** را مطالعه کرده‌ام و نتیجه‌گیری‌هایم به قرار زیر است: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِم...﴾.

ما باید چه کنیم؟ مسلمانان چه می‌توانند بکنند تا پیام قرآن را در قرن بیست و یکم گسترش دهند؟ ما میراثی بسیار غنی در تفسیر و زبان در اختیار داریم. امروز

بیشتر مردم به این میراث دسترسی ندارند. این یا به سبب مشکل زبانی و یا ناتوانی و ضعف در خواندن و درک این میراث مکتوب است. این حقیقتی است که هم برای مسلمانان و هم غیر مسلمانان وجود دارد. بنابراین ما باید چه روشی را پیش گیریم تا پیام قرآن را به جامعه بشری منتقل سازیم؟ من در اینجا سه پیشنهاد دارم: اول اینکه در اینجا در مشهد پروژه بسیار بزرگی زیر نظر استاد واعظزاده خراسانی در دست انجام است که سال‌های فراوانی را در آن وقت صرف کرده‌اند و من شخصاً آن را مطالعه کرده‌ام و از آن بهره برده‌ام. پیشنهاد من این است که ما مفاهیم اصلی قرآن، مثلاً کلمه «رب» را از این ***معجم*** بگیریم و آن را در یک جا، به صورت بحث زبانی و تفسیری گرد آوریم. و آن را به صورت مجموعه‌ای به زبان انگلیسی ترجمه کنیم، به گونه‌ای که برای خوانندگان عادی نیز قابل دسترسی باشد. به عنوان نمونه در مورد دو کلمه خوف و خشیت، اگر خواننده بخواهد بداند مفهوم و تفاوت بین خوف و خشیت چیست، ما در ***المعجم*** منابع اصیل زیادی در اختیار داریم و می‌توانیم مفاهیم گوناگون آن را به دست آوریم و آن را تقسیم‌بندی کنیم: خشیت از خدا و خشیت از غیر خدا و غیره. ما می‌توانیم همه تحقیقات گسترده و موثق را در یک جا جمع کنیم و آنها را در اختیار دیگران قرار دهیم. دیگر مخاطب مجبور نیست به جاهای دیگری مراجعه کند تا یک مفهوم را در جاهای مختلف ببیند؛ چرا که همه در یک جا جمع است. تصورش را بکنید که اگر ما چنین مجموعه‌ای را بتوانیم در دسترس جهانیان قرار دهیم چقدر سودمند است. در واقع استاد واعظزاده و نویسندگان این اثر چیزی را از خودشان بیان نمی‌کنند. آنها دیدگاه‌های گوناگون را از میراث اسلامی اعم از شیعه و سنی در یک‌جا ارائه می‌دهند. پیشنهاد من این است که ما مفاهیم اساسی و اصلی قرآن را انتخاب کنیم؛ مثلاً مفاهیم مربوط به اخلاق، توحید، رب، اخلاص و...؛ سپس مجموعه‌ای از این مفاهیم را در اختیار خواهیم داشت. بعد از آن این مجموعه را به انگلیسی و زبان‌های اروپایی ترجمه و منتشر کنیم.

پیشنهاد دوم من که در واقع از قبل به مرحلهٔ اجرا درآمده، تهیّهٔ اوّلین ***دایرة المعارف*** جامع قرآنی به همت محققان و نویسندگان مسلمان است. ما اکنون این پروژه را آغاز کرده‌ایم. مرکز ما در کانادا از سال ۲۰۰۸ میلادی این پروژه را آغاز کرده است و از همکاری محققان گوناگون در کانادا و جهان اسلام استفاده می‌کنیم. این اثر قرار است اگر خداوند توفیق دهد در هفت جلد و هر جلد حدود پانصد صفحه منتشر شود. اوّلین جلدش را در ماه مبارک رمضان عرضه خواهیم کرد. جلد اوّل با مدخل (الله) و جلد دوم با مدخل (احمد) بیرون خواهد آمد و بعد به صورت الفبایی ادامه پیدا خواهد کرد. شبکه اینترنتی این پروژه www.iequran.com است. ما در نظر داریم این ***دایرة المعارف*** را به زبان‌های دیگر از جمله فارسی نیز ترجمه کنیم.

سومین پیشنهاد من این است که ما نشریه‌ای بین‌المللی در زمینهٔ مطالعات قرآنی به زبان‌های انگلیسی، عربی و فارسی منتشر سازیم؛ چرا که هیچ جایگزینی برای مطالعات علمی دانشگاهی وجود ندارد. البته دو نشریه به زبان انگلیسی چاپ می‌شود که هر دو مشکلاتی دارند، یکی از آنها سراسر در شرق‌شناسی فرو رفته که متعلق به آقای عبدالحلیم است، و دومی نشریه‌ای است که در عربستان و مدینه چاپ می‌شود، ولی انتشار آن بسیار نامنظم است و هیچ جا غیر از عربستان توزیع نمی‌شود. بنابراین اگر ما نشریه‌ای بین‌المللی چاپ کنیم که به همه جای دنیا فرستاده شود پایگاه تحقیقاتی بسیار خوبی فراهم خواهد شد.

چند نکته

با تشکر از آقای مظفر اقبال که شور ایمان و اعتقاد به کلام خدا، ایشان را به دفاع از حریم قرآن واداشت. زمان پرسش و پاسخ بسیار کوتاه بود و مجال طرح چند سؤال در حضور خود ایشان فراهم نشد. بعضی از انتقادات آقای اقبال از ***دایرة المعارف قرآن*** چاپ بریل سازنده و مفید بود، به‌ویژه آنجا که گفته است: «محقق و نویسنده مباحث قرآنی باید تسلط و اشراف کافی بر متون داشته باشد».

این ویژگی معمولاً در محققان غربی و خاورشناسان وجود ندارد. دیگر اینکه نویسندهٔ مباحث قرآنی باید به قرآن ایمان داشته باشد. با این حال، اشکالات و ضعف‌هایی در نحوهٔ برداشت ایشان از ***دایرة المعارف قرآن*** چاپ بریل وجود دارد که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌کنم:

۱. به کاربردن روش. تردیدی نیست که امروزه در به دست آوردن اطلاعات، به‌ویژه در علوم انسانی و تحقیقات دینی، استفاده از روش، مهم است و بر این اساس، روش به کار رفته در ***دایرة المعارف قرآن*** چاپ بریل، تحقیقی و سودمند است؛ هرچند این بدان معنا نیست که تحلیل‌ها و برداشت‌های نویسندگان آن درست و بدون اشکال باشد.

۲. اطلاعات کلی، مختصر و جامع درباره قرآن را با مشاهدهٔ منابعی بسیار زیاد، می‌توان از آن به دست آورد.

۳. آقای مظفر اقبال تقریباً همهٔ نویسندگان این اثر را به داشتن تمایلات مخالف قرآن یا عدم اعتقاد به آن متهم می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد انتخاب بیشتر نویسندگان ***دایرة المعارف قرآن*** بر اساس دانش و تخصص هر یک از آنها در یکی از علوم اسلامی و قرآنی بوده نه بر اساس دیدگاه‌های شخصی و تمایلات فکری یا مذهبی آنها که برای سرویراستار قابل سنجش هم نیست. برخی از نویسندگان این ***دایرة المعارف*** در زمینه‌های تحقیقاتی خود شهرت جهانی دارند؛ مانند عبدالعزیز ساشادینا، نصر حامد ابوزید، احمد سلیم دلال، مستنصر میر، محمد امیر علی معزی، اندرو ریپین و روی. پ. متحده. البته این بدان معنا نیست که تحقیقات آنان بدون ایراد باشد.

۴. باور به قرآن با تحقیق و پژوهش در یکی از مفاهیم و موضوعات آن تفاوت دارد. محقق بر اساس مطالعات و شواهدی به نتایجی می‌رسد. در عرصهٔ تحقیق باید به صورت علمی به موضوع نگاه کرد، وگرنه چه نیازی به پژوهش وجود دارد؟

۵. این‌که آقای اقبال می‌گویند نویسندهٔ مقالهٔ «حدیث و قرآن» ***دایرة المعارف*** چاپ بریل، آغاز وحی را به یک داستان‌سرا نسبت می‌دهد، برداشت دقیقی از آن نیست. نویسندهٔ این مدخل ***دایرة المعارف*** می‌گوید: «قدیمی‌ترین تعبیر از این داستان در منابع، با احتمال و نه یقین، می‌تواند به داستان‌سرای مکه، عبید ابن عُمیر، نسبت داده شود که رسماً از طرف خلیفه عمر بن خطاب به این مقام منصوب شده بود».

۶. کلی‌گویی‌های فراوانی در سخنرانی و مقالهٔ چاپ‌شدهٔ آقای مظفر اقبال دیده می‌شود، به گونه‌ای که ایشان در هیچ‌جا جز مورد بالا به مصداق‌ها اشاره نمی‌کند. هر مدخلی از ***دایرة المعارف*** چاپ بریل را باید یکی از کارشناسان و محققان رشته‌ای خاص از علوم قرآنی مورد بررسی قرار دهد، چنان که این کار را چند نفر از پژوهشگران علوم قرآنی در تهران و قم آغاز کرده‌اند. به نظر می‌رسد که بعضی از مدخل‌های حساس ***دایرة المعارف*** قرآن چاپ بریل اتفاقاً هیچ مشکلی از نظر اعتقادی ندارد؛ مثل مدخل علی بن ابی طالب ﷺ که یک محقق شیعی آن را نوشته و مطابق با اعتقادات شیعه است.

۷. اینکه آقای مظفر اقبال می‌گوید گروه‌های زیادی از مسلمانان در کشورهای ترکیه، مالزی، اندونزی، هند و پاکستان، از این منبع غربی استفاده می‌کنند، باید گفت که سبک و سیاق متن انگلیسی ***دایرة المعارف قرآن*** چاپ بریل به گونه‌ای نیست که همگان به راحتی بتوانند از آن استفاده کنند، بلکه تنها کسانی می‌توانند مطالب آن را درک کنند که هم دانش زبانی بسیار بالایی داشته باشند و هم با محتوای مباحث فنی، تخصصی و دینی قرآن آشنا باشند. مطالب آن در بیشتر موارد بسیار فشرده و زبان آن برای کسانی قابل درک است که انگلیسی را در سطحی بسیار عالی خوانده باشند. و گرنه باید از مترجم کارشناس در علوم قرآنی و اسلامی استفاده کنند. بنابراین، چنین نیست که حتی در کشورهای انگلیسی‌زبان، عموم مردم بتوانند به راحتی از آن

استفاده کنند.

۸. آقای مظفر اقبال به نشریهٔ ***مجلهٔ مطالعات قرآنی*** که بـه زبـان انگلیسـی منتشـر می‌شود اشاره کرده، سخت بر آن می‌تازد و می‌گوید «سراسر در شرق‌شناسـی فرو رفته»؛ مقصودش این است که شرق‌شناسانی که به قرآن ایمان ندارنـد یـا غرض‌ورزی دارند آن را نوشته‌اند. در اینجا نیز همه را با یک چوب رانده‌اند و محققانِ شناخته‌شده و اگر نه مسلمان و مؤمن به قـرآن، دسـت‌کم بی‌طـرف و بی‌غرض را نیز عناصری ضد قرآن به شمار آورده‌اند، بدون آنکه به نمونه‌هایی از آن اشاره کنند. این نگرش در حوزهٔ پژوهش علمـی، امـری ناپسـند اسـت. اغلب اعضای هیئت تحریریّهٔ این مجله را محققان معروفی تشکیل می‌دهند که آرا و اندیشه‌هایشان شـناخته‌شـده اسـت؛ ماننـد: م.ا.س. عبـدالحلیم، ویلفـرد مادلونگ، مستنصر میر، بهاء الـدین خرمشـاهی، الیـور لـیمن، ریچـارد نتـون، یوسف القرضاوی، جوزف فان اس، ظفر اسحاق انصاری، اکمال الدین احسان اوغلو، احمد علی الامام.

در پایان باید از همهٔ مسئولان محترم بنیاد و دست‌اندرکارانی که زمینـهٔ چنـین نشست‌هایی را فراهم می‌کنند، تشکر کرد. ▲

معرفی و نقد کتاب

معرفی معجم أعلام المتکلّمین

محمد قائمی[1]

▼ فقدان مجموعه‌ای مستند و مدوّن از متکلمان فرق و مذاهب اسلامی و آرای اعتقادی آنان، گروه کلام بنیاد پژوهشهای اسلامی را بر آن داشت تا طرح معجم أعلام المتکلمین را از مدت‌ها پیش در دستور کار خود قرار دهد. اینک پس از تلاش گروهیِ مداوم، جلد اوّل این مجموعه به زیور طبع آراسته شده است. گسترهٔ زمانی و مکانی، گستردگی منابع و در برداشتن جمله متکلمان، از ویژگی‌های طرح مذکور بوده که در این گزارش به آن اشاره شده است.

راه‌ها و چگونگی شناسایی متکلمان

نحوه شناسایی و جست‌وجوی متکلمان از میان خیل انبوه دانشمندان و عالمان حوزه‌های مختلف علوم اسلامی از جمله مشکلات عمده‌ای بود که گروه کلام از همان ابتدای طرح با آن مواجه شد. چنان‌که می‌دانیم بسیاری از متکلمان در بخش کلام شهرت نداشته‌اند، یا در دیگر رشته‌های علوم اسلامی مشهور بوده‌اند و شرح حال آنها در کتب مختلف و مباحث گوناگون پراکنده بوده است، و چه‌بسا بعضی از آنان با اینکه دیدگاه کلامی داشته‌اند، به عنوان متکلّم از ایشان یادی

---

۱. بنیاد پژوهشهای اسلامی ـ معاون گروه کلام و حکمت.

نشده است. از این‌رو، در تدوین این اثر، معیارهایی برای تشخیص متکلّم از غیر آن تعریف شده است که مهم‌ترین آنها بدین قرار می‌باشد:

۱ـ تألیف اثر در علم کلام؛

۲ـ تأسیس فرقه کلامی و اعتقادی، اعم از اصلی یا فرعی؛

۳ـ نقل آراء و نظریات کلامی وی در منابع و مصادر؛

۴ـ ارائه مناظرات و احتجاجات کلامی و اعتقادی؛

۵ـ در مصادر به متکلّم بودن او تصریح شده، یا به عبارات گوناگون متکلّم‌بودن او اثبات شده باشد؛

۶ـ از مجموع اطلاعات رسیده ثابت شود که شخص مورد نظر به علم کلام به گونه‌ای اهتمام داشته است؛

۷ـ اوصافی در کتب تراجم و رجال برای او ذکر شده باشد که نشان می‌دهد او در زمرهٔ متکلمان یا کسانی که به مباحث اعتقادی یا اصول دین اشتغال داشته می‌باشد. این اوصاف مختلف و گوناگون هستند که در اینجا به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم:

اشتغال به فقه و اصلین (اصول فقه و اصول دین)، معرفتی به اصول دین داشته، در هر نوعی از علوم تصنیف داشته، عالم در همه فنون و علوم بوده....

از آنجا که این معیار، احتمال متکلم بودن شخص را می‌رساند، تلاش شده تا منابع تحقیق دربارهٔ این‌گونه اشخاص تکمیل شود، و چه بسا بعد از تهیه فیش‌های مختلف و متعدد، «متکلم نبودن» فرد مورد نظر به اثبات رسیده و از این‌رو در مرحلهٔ تصنیف و تألیف، این‌گونه اشخاص ـ که کم هم نیستند ـ حذف شده‌اند.

توضیح مهمّی که اینجا لازم است یاد شود اینکه: ائمهٔ دوازده‌گانه اهل بیت به ویژه امام علی و امام علی بن موسی الرضا خاستگاه تبیین و شناخت عقاید حقّه الهیّه هستند و شاگردان مبرّزی از محضر آنان در رشته‌های مختلف از

جمله علم کلام اسلامی استفاده کرده‌اند که آنها جزء متکلمان سه قرن نخست قرار داده شده‌اند و گاه به نسبت آنها به امام عصرشان اشاره شده است، ولی خود ائمّهٔ دوازده‌گانه جزء متکلمان نیامده‌اند؛ زیرا مقام آنان برتر از آن است که به علمی خاص محدود گردند. در باور ما، امامان معصوم منبع و منشأ همهٔ علوم هستند و کسی از امّت با آنان مقایسه نمی‌شود.

مراحل و روش تحقیق

- ✓ گردآوری اطلاعات هر متکلم در فیش‌های مخصوص از میان منابع قدیم و جدید.
- ✓ تنظیم فیش‌ها بر اساس سال فوت مأخذی که از آن نقل شده است.
- ✓ تدوین مدخل هر متکلم بر اساس حروف الفبا و قرن حیات وی.
- ✓ تنظیم زمانی طرح در سه دورهٔ کلی پنج قرنی (پانصد ساله) که هر دوره شامل چندین مجلد خواهد بود.
- ✓ گفتنی است در هر مدخل علاوه بر منابعی که در متن وجود دارد، در پایان هر شرح حال، منابع اضافی به ترتیب تاریخ درگذشت مؤلفان آمده است.

امتیازات و ویژگی‌ها

الف ـ گسترهٔ زمانی و مکانی؛ یکی از امتیازات این طرح گستردگی زمانی و مکانی آن است، به گونه‌ای که همهٔ متکلمان جهان اسلام را، از شرق تا نهایت بلاد خراسان و از غرب تا بلاد اندلس، از ابتدای پیدایش عقاید اسلامی تا نهایت قرن پانزدهم هجری دربر می‌گیرد.

ب ـ فراگیری و جامع افراد بودن؛ این طرح همهٔ متکلمان فرق و مذاهب اعم از مشهور و غیر مشهوری را که صاحب رأی و نظر بوده‌اند شامل می‌شود.

پ ـ اشاره به برخی آراء و نظریات کلامی افراد؛ در بسیاری از موارد دیدگاه‌های اعتقادی و مبانی فکری اشخاص بدون نقد و بررسی و با حفظ مأخذ

آمده که یکی دیگر از ویژگی‌های طرح است.

ت ـ گستردگی مصادر و منابع؛ در تألیف این معجم، منابع و مصادر گوناگونی، از قدیم و جدید، مورد استفاده قرار گرفته است. از بارزترین منابعی که در طول سالیان تهیهٔ طرح به آنها مراجعه شده، می‌توان موارد ذیل را یاد کرد:

کتب ویژهٔ علم کلام؛ کتب فرق و مذاهب اسلامی؛ مصادر تاریخی خاص؛ مصادر تاریخی عام؛ کتب تراجم و طبقات، مانند: طبقات المفسرین، طبقات القراء، حفاظ، محدثین، فقهاء، ادباء، فلاسفه، **قضاة**، متکلمین، اطباء، وزراء، شعراء...؛ کتب تفسیر؛ کتب حدیث؛ کتب الجرح و التعدیل؛ کتب انساب؛ کتب امالی؛ فهارس تألیفات؛ **دائرة‌المعارف‌ها** و موسوعه‌های فقهی و حدیثی و ... .

بر خود لازم می‌دانیم از مدیر عامل محترم بنیاد حضرت **حجة** الاسلام والمسلمین حاج آقای الهی خراسانی و معاونین ایشان و همه همکاران واحدهای مختلف بنیاد، از واحد خدمات نشر، حروف‌نگاری، نمونه‌خوانی، به‌خصوص همکاران گروه کلام و حکمت اسلامی، اساتید و حجج اسلام: علی بصری، رضا جعفری، محمد زارعی افین، علی‌اصغر شکوهی، محمد قائمی، رامین گلمکانی، عین‌الله یداللهی، غلامعلی یعقوبی و مرحومان حجج اسلام، حبیب روحانی و عبدالعلی صاحبی تشکر و سپاسگزار باشیم و یادی کرده باشیم. ▲

معرفی غریب الحدیث فی الکتب الأربعة

محمدحسن زبری قاینی[1]

▼ این مجموعه اثری است از گروه حدیث که جلد نخست آن در ۵۶۵ صفحه از سوی بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی در اردیبهشت ۱۳۹۱ نشر یافته است.

غریب الحدیث اصطلاحی است در حوزهٔ دانش حدیث و مؤلّفان کتب غریب الحدیث نوعاً لغت‌شناسان و حدیث‌شناسانی هستند که کلمات سخت‌فهم و دشوار را به لحاظ مفهومی توضیح می‌دهند. این نوع از کلمات را الفاظ خاص می‌نامند؛ چون از نظر معنایی برای همگان قابل فهم نیستند.

توجه به این نکته مهم در میان عالمان اسلامی موجب شد تا دانش غریب الحدیث شکل بگیرد و تألیفات متعددی در تاریخ حدیث‌شناسی به‌وجود آید و آثار ارزشمندی از اهل این فن برجای گذاشته شود؛ امّا یک مسئله نباید فراموش شود که در بیشتر این‌گونه کتب در منابع اهل سنّت به احادیث اهل بیت پرداخته نشده، یا بسیار کم‌رنگ مطرح شده است، حال آنکه طبق حدیث ثقلین، اهل بیت در کنار قرآن، وسیله هدایت امّت هستند؛ گرچه قدرت‌های سیاسی در طول تاریخ نخواستند که این فرهنگ و اندیشه ترویج یابد.

---

۱. بنیاد پژوهشهای اسلامی ـ معاون گروه حدیث.

این کتاب بنا بر ضرورت یادشده و با بهره‌برداری از تجربه گذشتگان تدوین شده است و نویسندگان آن در تلاش بوده و هستند این نقیصه را جبران نمایند.

در ادامه، امتیازات این اثر فهرست‌وار یاد می‌شود:

۱ـ غریب الحدیث فی الکتب الأربعه پژوهشی جدید و ابتکاری در حدیث‌شناسی شیعی است.

۲ـ در این اثر از چهارده منبع مهم و معتبر لغوی برای شرح کلمات غریب احادیث استفاده شده است.

۳ـ در این مجموعه مشکل بی‌توجهی علمای اهل سنّت به روایات اهل بیت و کلمات غریب احادیث آنان مرتفع گردیده است.

۴ـ در شرح کلمات غریب سعی بر آن بوده روایات (حتی‌الامکان) به صورت کامل آورده شود، و در صورت ضرورت تقطیع، انسجام جملات حفظ شده است.

۵ـ در نگارش کتاب از روش الفبایی بهره گرفته شده است.

۶ـ برای تسهیل در استفاده از متن احادیث، واژه‌هایی هم که در حدیث در ردیف الفبایی قرار نمی‌گرفته، به صورت مختصر توضیح داده شده است.

و نکته پایانی: در تهیّه طرح و تدوین این اثر استادان و پژوهشگران متعددی مشارکت داشته‌اند: مرحوم استاد کاظم مدیر شانه‌چی، مرحوم محمدعلی فارابی، آقایان غلام‌حسین عباس‌پور، عبدالحسین بهبهانی، مرتضی چلویی دارابی، استاد علی بصری، استاد محمدحسن ربّانی، استاد جعفر بیاتی، و حجة الاسلام والمسلمین دکتر سید محمود مدنی. پژوهشگران فعلی گروه نیز که از ابتدای کار، طرح را همراهی نموده‌اند آقایان: عبدالحسین انصاری، زین‌العابدین خراسانی و محمدرضا سیبویه می‌باشند. ▲

ABSTRACTS

Dimensions of Man's Self-Encounter According to the Qur'ān and *Ḥadīth*

Dr. Muḥammad Taqī Subḥānī

How does man relate to and encounter with himself? This is the issue dealt with in the present article. According to the author, every human being enjoys three types of self-encounter. Cognitive encounter, which is known as basic encounter; sensational encounter, which is the product of the first type and plays a significant role in the formation of the third type; and the behavioral encounter, which is the outcome of the first two types and actually reveals the quality of the first two encounters in the outer world manifested by the individual's behavior. Stating different types of behavioral encounters and their dimensions, the writer intends to point out the importance of the sensational encounter as well as the cognitive encounter with oneself and to introduce the two encounters as influential in man's behavior and as two significant pivots for improving ethical dimensions of behavior.

Keywords: self relation, cognitive encounter, sensational encounter, behavioral encounter, self-control.

The Intertextual Relations of the Qur'ān and the Letter ۳۱ of *Nahj al-Balāgha*

Sayyid Mahdī Masbūq - Ḥusayn Bayāt

The relation of a text with other texts (which is known as intertextual relation) is among the important topics of interest to researchers. *Nahj al-Balāgha* is one of the texts that have a close

relation to the concepts of the Qur'ān, to the extent that in most cases understanding the precise meaning intended by the Imam (A.S.) is not possible except through familiarity with the "hidden text" and the recognition of the way they are related to one another. Delving into the intertextual relation of the Qur'ān and letter ۳۱ of *Nahj al-Balāgha*, the writer has figured out that the most part of intertextual relations of the Qur'ān with this letter is in the form of parallel negation, and that a thoughtful and profound reading is required to understand the hidden text.

Keywords: the intertextual relations of the Qur'ān with the letter ۳۱ of *Nahj al-Balāgha*, Imam 'Alī's (A.S.) eloquence, the rule of parallel negation.

The Heart in *Miṣbāḥ al-Hidāya*

(With some Descriptions from the Qur'ān and Ḥadīth)

Mahdī Malik Thābit - Aḥmad Ḥaydarī

The heart (*dil*) is one of the most frequently used words in mystical literature, which is repeated one hundred forty times in sixty *sūra*s of the Qur'ān with such equivalents as *qalb*, *fu'ād*, and *ṣadr*. This article addresses the characteristics of the heart in Maḥmūd Kāshānī's *Miṣbāḥ al-Hidāya* and his supporting theological references to traditions and *aḥādīth*.

From Kāshānī's point of view, defining the heart is difficult because of its constant change in various states and its frequent transformation. On the other hand, the heart has two material and spiritual aspects, endowing it with the capacity for accepting contrasting spiritual and sensual characteristics. The heart is born out of the combination of human soul and the self and is located in the celestial world. It may achieve purity by the eternal grace of Allah, the blessings of the Revelation, and in light of the rays of *wilāyat*; however, it can be deviated by seeking after the worldly gains and by being veiled from the light of Prophethood. The heart is the locus of a beloved, and the heart that is receptive of the light of the eternal Beloved cannot be the place for carnalities and material affairs.

Keywords: Sufi prose, *Miṣbāḥ al-Hidāya*, 'Izz al-Dī Maḥmūd Kāshānī, *dil*, *qalb*.

Reflections on the End of Life

Dr. Muḥammad Mahdī Ruknī Yazdī

The questions brought up about death and afterlife are popular among the public. In this writing (as a personal account), with an obvious reasoning, the writer arrives at the conclusion that the true answer is to be obtained through the school of Revelation; because death is an incident that is never repeated nor testable. Purpose of life, purposefulness of creation, the coming to life of the dead, and man's synthetic identity of body and soul are the subjects dealt with in this article. Finally, it is concluded that according to the Qur'ān and the traditions of the Infallible Imams (A.S.), death is the beginning of a new and eternal life.

Keywords: death, eternal life, purposefulness of creation, afterlife states.

History of Astan Quds Razavi Library Up to the End of Qajar Period According to Documents

Ilāha Mahbūb Farīmānī

One of the great libraries in the Muslim world is Astan Quds Razavi Library. The main purpose of the present article is to study the administration procedure and the establishment of this library since its inception up to the end of Qajar period. Using the extant documents and manuscripts, this research is intended to discuss the administration procedure of Astan Quds Razavi Library, including such issues as: the number and types of occupations, expenses and financial affairs, the related endowment deeds, the procedure for procuring sources and the way they are cataloged, the method of retrieving data and the circulation procedure, library construction and space in different periods along with its structural changes and developments.

Keywords: Astan Quds Razavi Library, administrative structure of Astan Quds Razavi Library, occupations in Astan Quds Razavi Library.

Stone Inscriptions of the Astan Quds Razavi Museum

Maytham Jalālī

This article is excerpted from the fieldwork library research outcomes in the field of stone objects of AQR Museum. With respect to the form and content of the stone inscriptions, the article proceeds to analyze the information concerning the material of the stone, type of calligraphy and the style used in ornamenting the stones, identification of the artists who have created these inscriptions, the sponsors of the buildings of the Holy Shrine, and the thematic examination of the stones.

Keywords: stone inscriptions, AQR Museum, content of the inscriptions, eulogizers of the Holy Shrine, the inscription calligraphers of the Holy Shrine.