

حبيب الله بابايى

نظريه «خون خدا» در عرفان اسلامى

۵۳-۶۴

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

حبيب الله بابایی

چکیده: پرسش اصلی در مقاله پیش رو، معطوف به نحوه تعالی خون انسان کامل و خدایی شدن آن خون (ثارالله) است تا معلوم گردد که آیا ثارالله و انتساب خون به خدا، تعبیری مجازی است یا عبارتی حقیقی است، و اگر انتساب خون به خدا، امری حقیقی و نه از سر مجاز می باشد، آنگاه مفهوم و معنای آن در عرفان اسلامی چه می تواند باشد و چگونه می توان امری مادی و محدود مانند خون را به حقیقتی مطلق و فرامادی (خدا) نسبت داد؟ در مقاله حاضر، نخست، تفسیر مفهوم ثارالله با تأکید بر بحث قرب فرائض و قرب نوافل در عرفان مطرح شده تا با استفاده از قرب فرائض، انتساب خون به خدا به صورت حقیقی بیان شود و این نحوه از انتساب موجب نقص و محدودیت در ناحیه خداوند نباشد. پس از بیان اینکه تعبیر ثارالله متضمن نوعی ارتباط حقیقی (فنا به مثابه شدن) میان انسان کامل و خداوند است، به دو عنصر نهفته دیگر در تعبیر ثارالله اشاره شده و ارتباط حماسه و رثاء با خون مورد بحث قرار می گیرد. نویسنده در خاتمه تلاش می کند به ابعاد عملی و کارکردهای معاصر چنین موضوعی به ظاهر انتزاعی پرداخته و تضاد نظریه خون خدا را با تئوری سکولار مرگ خدا در دنیای امروز گوشزد نماید.

کلیدواژه ها: خون، خون خدا، نظریه خون خدا، عرفان اسلامی، ثارالله، قرب فرائض، قرب نوافل، بعد معنوی، بعد وجودی، بعد اجتماعی، بعد حماسی، بعد رثاء، بعد عزاء، مرگ خدا، تئوری سکولار، فنا، فناشدن، حماسه، خداوند.

The Theory of Gods Blood in Islamic Mysticism
By: Habibollah Bābāie

Abstract: The main question in the following article is about the perfection of human blood and the change of that blood into Good blood (thārallah) to determine whether thārallah and the attribution of blood to God is a virtual interpretation or a literal phrase. Besides, if the attribution of blood to God is true and not a metaphor, then what can it mean in Islamic mysticism and how can one attribute a material and limited matter, such as blood, to an absolute and transcendental truth (God)? In the present article, first of all, the interpretation of the concept of thārallah is presented with an emphasis on Qorb-e Farāez and Qorb-e Nawafel in mysticism; therefore, the attribution of blood to God is expressed in real terms, and this attribution does not indicate any defects in the domain of God. After expressing that the interpretation of thārallah implies a certain real relationship between the perfect man and God, the article refers to two latent elements in the interpretation of thārallah. Finally, the author tries to deal with the practical aspects and contemporary functions of this seemingly abstract issue, and points out the contradiction of the theory of Gods blood to the secular theory of the death of God in today's world.

Key words: Blood, Gods blood, the theory of Gods blood, Islamic mysticism, thārallah, Qorb-e Farāez, Qorb-e Nawafel, spiritual aspect, Existential aspect, Social dimension, Epic dimension, mourning aspect, Death of God, Secular theory, Death, Epic, God.

نظریه ثارالله في العرفان الإسلامي

حبيب الله بابائي

السؤال الأصلي لهذه المقالة هو التساؤل عن كيفية تعالي دم الإنسان الكامل و صيرورته دماً إلهياً (ثأر الله)، كي يتضح لنا هل أن (ثأر الله) وانتساب الدم إلى الله هو تعبير مجازي، أم أن هذه العبارة هي عبارة حقيقتية؟ وإذا كان انتساب الثأر إلى الله أمر حقيقي لا مجازي، فحينئذ ماذا سيكون مفهومه ومعناه في العرفان الإسلامي؟ وكيف يمكن نسبة أمر مادي محدود كالدم إلى حقيقة مطلقة وما فوق المادة (الله)؟

والمقالة الحالية تبدأ بتقديم تفسير لمفهوم ثأر الله من خلال التأكيد على البحث في قرب الفرائض وقرب النوافل في العرفان لتصل من خلال الاستفادة من قرب الفرائض لتبيين انتساب الثأر إلى الله بصورة حقيقتية، وأن هذه الكيفية من الانتساب لا توجب النقص والمحدودية في الساحة الإلهية.

وبعد بيان أن تعبير ثأر الله يتضمن نوعاً من الارتباط الحقيقي (الفناء بمثابة الخلق) بين الإنسان الكامل والله، تأتي الإشارة إلى عنصرين آخرين كامنين في تعبير ثأر الله، وإلى ارتباط الحماسة والرثاء بالدم الذي يجري الحديث عنه.

وقد سعى الكاتب في ختام المقالة إلى الحديث عن الأبعاد العملية والاستخدامات المعاصرة لمثل هذا الموضوع التجريدي في ظاهره، مشيراً إلى تناقض نظرية ثأر الله مع النظرية العلمانية عن موت الله في العالم المعاصر.

المفردات الأساسية: الدم، دم الله، نظرية دم الله، العرفان الإسلامي، ثأر الله، قرب الفرائض، قرب النوافل، البعد المعنوي، البعد الوجودي، البعد الاجتماعي، البعد الحماسي، بعت الرثاء، بعت العزاء، موت الله، النظرية العلمانية، الفناء، الموت، الحماسة، الله.

نظریه «خون خدا» در عرفان اسلامی^۱

حبیب الله بابایی

مقدمه

در میان دماء مقدس شهدا، خون‌هایی که از انبیا و ائمه معصومین (علیهم السلام) بر زمین ریخته، جایگاه معنوی و وجودی متفاوتی از خون دیگر شهدا در تاریخ داشته است و در میان خون انبیا و اولیا نیز خون شهید کربلا حسین بن علی (علیه السلام) به لحاظ وجودی و عرفانی یگانه بوده و پیامدهای فرهنگی، دینی و اخلاقی منحصر به فردی را به وجود آورده است. جایگاه وجودی خون انسان کامل و ویژگی‌های برین و بی مثال آن برآمده از تقریب انسان به خداوند است که موجب می‌شود خون انسان کامل تعالی پیدا کند و بدان سان تغییرات مؤثری را در انسان، جامعه و تاریخ به وجود آورد.

پرسش اصلی در این مقاله نیز معطوف به نحوه تعالی خون انسان کامل و خدایی شدن آن خون (ثارالله) است تا معلوم گردد که آیا «ثارالله» و انتساب خون به خدا تعبیری مجازی است یا عبارتی است حقیقی و اگر انتساب خون به خدا امری حقیقی و نه از سرمجاز است، آن‌گاه مفهوم و معنای آن در عرفان اسلامی چه می‌تواند باشد و چگونه می‌توان امری مادی و محدود مانند «خون» را به حقیقتی مطلق و فرامادی (خدا) نسبت داد؟ آنچه در این نوشتار خواهد آمد، نخست تفسیر مفهوم «ثارالله» با تأکید بر بحث «قرب فرائض» و «قرب نوافل» در عرفان خواهد بود تا با استفاده از «قرب فرائض»، انتساب «خون» را به «خدا» به صورت حقیقی بیان کنیم و این نحوه از انتساب را موجب نقص و محدودیت در ناحیه خداوند ندانیم. پس از بیان اینکه تعبیر «ثارالله» متضمن نوعی ارتباط حقیقی («فنا» به مثابه «شدن») میان انسان کامل و خداوند است، به دو عنصر نهفته دیگر در تعبیر «ثارالله» اشاره‌ای خواهیم کرد و ارتباط «حماسه» و «رثاء» را با «خون» بحث خواهیم کرد. در خاتمه نیز سعی خواهیم کرد که به ابعاد عملی و کارکردهای معاصر چنین موضوعی به ظاهر انتزاعی بپردازیم و تضاد نظریه «خون خدا» را با تئوری سکولار «مرگ خدا» در دنیای امروز گوشزد نماییم.

بُعد معنوی و وجودی «ثارالله»

(قرب فرائض و قرب نوافل)

رمز پاسخ به پرسش از «ثارالله» و حقیقی و یا تشریفی بودن آن را باید در بحث «فنا» و مسئله «قرب نوافل و قرب فرائض» در عرفان جستجو کرد. آنچه در عرفان اسلامی به شکل یک اصل و قاعده وجود دارد این است که آدمی (سالک) هر میزان به خداوند متعال تقرب می‌یابد، قیودات فردی اش در قوس صعود کمتری شود تا آنجا که قید و حدی در وی باقی نمانده و او در خداوند فانی (نه معدوم) می‌گردد،^۲ به گونه‌ای که کرده‌ها و گفته‌هایش به خداوند نسبت داده می‌شود. به بیان دیگر، نوعی وحدت میان فرد تقرب یافته و حقیقت مقرب الیه حاصل می‌شود که احکام آن حقیقت متعالی تمامی ابعاد وجودی فرد تقرب یافته را فراگرفته و تمامی حدود و قیودات آن فرد مقرب به خداوند به مثابه امر مقرب الیه منتسب می‌گردد. نمونه‌های چنین

۱. چارچوب مقاله از دو جلسه درسگفتار استاد پدال الله بزدان پناه در مجمع عالی حکمت اقتباس شده است.

۲. شایان ذکر است که «فنا» صبرورت وجودی و ارتقای وجودی عبد است که موطن وجودی در تعین ثانی و حداکثر تعین اول را در خود پیاده می‌کند. (رک به: محاضرات استاد پدال الله بزدان پناه در درس فصوص الحکم، جلسه ۳۶۲).

قیودات و احکام انسانی را که به خداوند نسبت داده شده، به وفور در قرآن می‌توان مشاهده کرد که در آن، مبارزه و جنگ انسان کامل، مورد بیعت قرارگرفتن انسان کامل یا اذیت و آزاری که برانسان کامل عارض گشته به خود خداوند نسبت داده شده است.

آنچه در این باره اهمیت دارد سطوح و درجات مختلف از تقرب و احکام متفاوت هر یک از این درجات قُربی است. یک سطح و یک درجه از تقرب سالک، نیل به «قرب نوافل» است که در آن حق مستور بوده و خلق ظاهر می‌شود (سیرمُحبتی) و یک درجه دیگر که کامل تراست، نیل به قرب فرائض می‌باشد که در آن خلق مستور گشته و حق ظاهر می‌شود (سیرمحبوبی) و در درجه سوم که جامع‌ترین است مقام جمع بین قُربین است (جمع سیرین)^۳ و در آن حق هم ظاهر و هم مستور می‌گردد، همان‌طور که خلق الله نیز از یک جهت ظاهر و از جهت دیگر مستور می‌شود. به بیان دیگر در مقام جمع بین قُربین، قرب مقید به نوافل و یا فرائض نمی‌شود.^۴ در مقام قرب فرائض و یا مقام جمع بین القربین، «دست» انسان مقرب، یدالله می‌شود، «چشم» او عین الله می‌گردد و «خون» او ثارالله شده و حقیقتاً به خود خدا منتسب می‌شود.

گفتنی است قرب نوافل و فرائض مربوط به مرحله بعد از فناى صفاتی و بعد از مقام حق الیقینی در تعین ثانی است که از سفر دوم که در آن فرد سالک، بالله می‌بیند و بالله عمل می‌کند، آغاز می‌شود. در این مرحله وقتی عبد به قرب نوافل می‌رسد، حق در او مستور گشته و او بالله عمل می‌کند (عبد ظاهر، و حق باطن). در چنین مقام قُربی کسی که می‌شنود یا می‌بیند عبد است، اما عمل شنیدن و دیدن عبد از طریق حق تعالی انجام می‌گیرد و خداوند چشم و گوش آن عبد سالک مقرب می‌شود.^۵ بخش دوم حدیث قدسی‌ای که در کتب روایی شیعه و اهل سنت آمده ناظر به چنین مضمونی است که می‌فرماید:

وما تقرب الی عبد بشيء احب الی مما افترضت علیه وانه لیتقرب الی بالنافله حتى احبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده التی بیطش بها.^۶

بنده‌ای با چیزی محبوب‌تر از آنچه که بر او فرض و واجب کرده‌ام به من نزدیک نمی‌شود. عبد با انجام نوافل پیوسته به سوی من نزدیک می‌شود تا به مرحله‌ای می‌رسد که او را دوست می‌دارم و چون دوستش داشتم، شنوایی او می‌شوم که با آن می‌شنود، بینایی او می‌شوم که با آن می‌بیند، زبان او می‌شوم که با آن سخن می‌گوید، دست او می‌شوم که با آن قدرت خود را نشان می‌دهد.

این حدیث بدان معناست که خداوند جانشین قوای ادراکی و تحریکی و نیز اعضا و جوارح فرد مقرب می‌شود که او (انسان مقرب) از آن طریق می‌تواند درک کرده یا عمل کند. این عربی در بحث وحدت وجود به این روایات استناد کرده و به شرح آن می‌پردازد و می‌گوید:

نزدیک‌ترین قرب‌ها که خداوند از آن خبر داده این است که خدا با هویتش همه قوا و اعضای عبد می‌گردد. نزدیک‌تر از این قرب وجود ندارد؛ زیرا عین عبد را با ارجاع ضمیر «ه» در سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله به عبد، اثبات کرده است و همین‌طور این امر ثابت کرده است که این عین، همان عبد نیست و عبد هویتی جز این قوا ندارد؛ زیرا این قوا جزو حد ذاتی او محسوب می‌شوند، همان‌طور که فرمود:

وما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی.

۳. رک به: سعیدالدین فرغانی، منتهی المدارک و منتهی لب کل کامل و عارف و سالک، شرح تائیه ابن فارض، تحقیق و تصحیح: وسام الخطاوی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶، ص ۳۶-۳۷.

۴. رک به: سعید بن محمد فرغانی، مشارق الدراری: شرح تائیه ابن فارض، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۷۵.

۵. رک به: ابن عربی، فتوحات، ج ۲، بیروت، دارصاد، ص ۱۶۸ و نیز رک به: سعید بن محمد فناری، مشارق الدراری، ص ۴۶.

۶. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، دارالاضواء، بیروت، ج ۲، ص ۳۵۲.

پس صورت و معنی، هر دو از آن خداوند متعال است و او مالک کل است و چون او عین کل است، پس در هستی غیر از او سبحانه، کسی نیست.^۷

اما در مقام قرب فرائض که یک مرتبه بالاتر از قرب نوافل است، عمل دیدن و شنیدن، کار خدا و منتسب به خود خداست. در این مقام، حق ظاهر می‌شود و عبد، مستور. در قرب فرائض، خدا از طریق عبد می‌بیند و می‌شنود. در این مقام، انسان (انسان کامل) به مقام ولایت و خلیفه‌اللهی می‌رسد. در اینجا خلق نیست که صفات حق را می‌پوشاند، بلکه این حق است که با صفات خلق ظاهر می‌گردد.^۸

آنچه در بیان ابن عربی برای قرب فرائض مورد استناد قرار گرفته است، بخش نخست همان حدیث قدسی است که پیش از این ذکر شد:

ما تقرب الی احد باحب الی مما افترضته علیه.

هیچ کسی به چیزی پسندیده‌تر از آنچه بر او فرض کرده‌ام به من نزدیک نمی‌شود.

ابن عربی در شرح این قسمت می‌نویسد:

اگر نتیجه نوافل این باشد [که حق شنوایی عبد شود] پس درباره فرائض چه فکر می‌کنید که عبد شنوایی حق و بینایی او باشد... در اینجا حق با اراده عبد کار می‌کند. این مقام را عرب در حق محمد (ص) بیان کرده است، ولی در نوافل، عبد به اراده حق عمل می‌کند.^۹

نکته مهم اینکه در قرب نوافل و فرائض، بالله بودن (در ظاهر و باطن) شامل همه جهات فرد سالک (جنبه‌های کمال و ضعف فرد سالک) می‌شود، به گونه‌ای که حتی غضب انسان نیز به غضب خدا بدل می‌گردد. نمونه این تبدیل را می‌توان در فرمایش پیامبر (اکرم صلی الله علیه و آله) درباره حضرت فاطمه زهرا (سلام الله علیها) دید که فرمودند: غضب فاطمه، غضب خداست. این جمله بدان معناست که حضرت زهرا (سلام الله علیها) به حدی حقانی گشته است که بعد خلقی او مندرک در حق گردیده است.^{۱۰}

با این همه باید اضافه کرد که اگر گفته می‌شود خداوند کار خود را از طریق عبد انجام می‌دهد و برای دیدن و شنیدن به چنان عبد مقربی نیاز پیدا می‌کند، نه به لحاظ کمال ذاتی حق که در آن خداوند هیچ نیاز به ماورای خود ندارد، بلکه به لحاظ کمال اسمایی حق تعالی است. به بیان دیگر نیاز حق تعالی به اشیا در قرب فرائض (که از طریق آنها فعل خود را ظاهر می‌سازد)، به لحاظ کمال ذاتی نیست که در آن مرحله خداوند مطلقاً نیازی ندارد، بلکه از جهت کمال اسمایی است که مقام کثرت خلقی است و در آن وجود اشیا لازم و ضروری است تا اسماء الهی در آن تجلی پیدا کنند.

همین‌طور نسبت احکام نقصی به خداوند در قرب فرائض، نه در مقام ذات باری تعالی که منزله از آن است، بلکه در جهت خلقی و اسمایی است. نمونه انتساب این احکام نقصی به خداوند را می‌توان در آیات و روایات ذیل نیز ملاحظه کرد:

من ذا الذی یقرض الله قرضاً حسناً فیضاعفه له اضعافاً کثیره. (۲:۲۴۵)

۷. ابن عربی، فتوحات ملکیه، ج ۴، دار صادر، بیروت، ص ۲۷۲.

۸. رک به: ابن عربی، فتوحات، ج ۲، ص ۳۵۴.

۹. ابن عربی، فتوحات، ج ۴، ص ۲۴.

۱۰. رک به: عبدالرحمن بن احمد جامی، نقد النصوص فی شرح الفصوص، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقاتی فرهنگی، ۱۳۷۰، باب رسول الله، ص ۲۷۷؛ محمد بن حمزه بن محمد العثماني (ابن فناری)، مصباح الانس، انتشارات فجر، ۱۳۶۳، ج سنگی، ۳۰۱-۳۰۲ سطر ۲۱-۲۲؛ فتوحات، ج ۴، ص ۴۴۹؛ فتوحات، ج ۲، باب ۸۹ و باب ۹۰، ص ۱۶۶-۱۷۵؛ فتوحات، ج ۲، ص ۵۵۹؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۳۵۲ حدیث ۷، باب من عزی المسلمین و احقرهم؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۸۲، حدیث ۵ باب اداء فرائض.

به خدا (خون خدا) ضرورتاً محدود به یک فرد نیست و قابلیت تحقق و تبلور در افراد متعدد را دارد و بلکه مصادیق آن در میان ائمه معصومین متعدد بوده و در روایات و زیارات شیعی هم عنوان ثارالله علاوه بر امام حسین (علیه السلام) درباره امیرمؤمنان علی (علیه السلام) نیز به کار رفته است.^{۱۲}

اما در پاسخ به اینکه چرا اطلاق «ثارالله» درباره امام حسین (علیه السلام) برجسته تر شده، در حالی که امام علی (علیه السلام) نیز آغشته به خون خدا بوده است، می توان گفت که چون نحوه شهادت امام حسین (علیه السلام) از جهاتی منحصر به فرد بوده و نظیر آن گونه از شهادت در مورد هیچ یک از ائمه شهید تکرار نشده است، تجلی خون خدا در کربلا منحصر به فرد بوده است و از همین رو آثار این خون، در آسمان و زمین کربلا در روز عاشورا هویدا شد^{۱۳} که شبیه آن را در تاریخ دیگر شهدا نمی توان پیدا کرد. اینکه به تواتر گفته شده است که در روز شهادت امام حسین (علیه السلام) باران خون بارید و اینکه در آن روز هر سنگی را که بلند می کردند، خون تازه زیر آن می یافتند و حوادث خارق العاده ای که در طبیعت در آن روز پیدا شد، همه نشان از این دارد که خون خدا (به قرب فرائض) که در صحنه عاشورا تجلی یافت با خون خدایی که در شهادت دیگر ائمه (علیهم السلام) تبلور یافت تفاوت داشته است. بر اساس همین تفاوت هاست که آیه «و فدیناه بذبح عظیم» (۳۷:۱۰۷) در روایات بر امام حسین (علیه السلام) تطبیق گردیده و از شهادت آن امام به ذبح عظیم یاد شده است.^{۱۴}

۱۲. فرازی از زیارت عاشورا که در آن امام حسین (علیه السلام) خود ثارالله و فرزند ثارالله خطاب شده است: «السلام علیک یا ثارالله وابن ثاره».

۱۳. اخبار متواتری در این باره نقل گردیده است که از آن جمله می توان به موارد ذیل اشاره کرد: نقل از برخی از افراد مؤثق: «ما رفعا حجرا ولا مدرا ولا صحرا الا وایننا تحتها دما یغلی واحمرت الحیطان کالعلق و مطرها ثلاثه ایام دما عبیطا». (شیخ محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، دار احیاء التراث العربی، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ هـ ق، ۱۹۸۳ م، ج ۴۵، ص ۲۰۴، روایت ۶) نقل از امام صادق (علیه السلام): «یا زراره ان السماء بکت علی الحسین اربعین صباحا بالدم و ان الارض بکت اربعین صباحا بالسواد و ان الشمس بکت اربعین صباحا بالكسوف و ان الجبال تقطعت و انثرت و ان البحار تفجرت و ان الملائکه بکت اربعین صباحا علی الحسین (علیه السلام)». (ابی القاسم جعفر بن محمد بن قولویه، کامل الزیارات، المطبعه المبارکه المرتضویه فی النجف الاشرف، ۱۳۵۶، باب ۲۶، روایت ۶، ص ۸۱) نقل از امام صادق (علیه السلام): «ان السماء بکت علی الحسین بن علی (علیه السلام) و یحیی بن زکریا و لم یتک علی احد غیرهما. قلت و ما بکاءوها؟ قال: مکنوا اربعین یوما تطلع الشمس بحمره و تغرب بحمره. قلت فذاک بکاءوها؟ قال: نعم». (بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۲۱۰، روایت ۱۸) لما قتل الحسین بن علی (علیه السلام) امطرت السماء ترابا احمر. (کامل الزیارات، ص ۹۰، باب ۲۸، روایات ۱۱) ان السماء لم یتک منذ وضعت الا علی یحیی بن زکریا و الحسین بن علی (علیهما السلام). (کامل الزیارات، ص ۹۰، باب ۲۸، روایت ۱۲)

۱۴. و فی العیون عن الرضا (علیه السلام) قال لما امر الله تعالی ابراهیم (علیه السلام) ان بذبح مکان ابنه اسماعیل (علیه السلام) الکبش الذی انزل علیه تمنی ابراهیم (علیه السلام) ان یكون قد ذبح ابنه اسماعیل علیه السلام بیده و انه لم یؤمر بذبح الكبش مکانه لیرجع الی قلبه ما یرجع الی قلب الوالد الذی یدبح اعز ولده بیده فیستحق بذلک ارفع درجات اهل الثواب علی المصابن فأوحی الله عز و جل الیه یا ابراهیم من احب خلقی الیک قال: یا رب،

ان الذین یوذون الله ورسوله لعنهم الله فی الدنیا و الآخرة و اعدلهم عذابا مهینا. (۳۳:۵۷)

فلما آسفونا انتقمنا منهم. (۴۳:۵۵)

یا روایت قدسی که نقل گردیده است که:

بعیر الله عزوجل عبدا من عباده یوم القیامه: عبدی، ما منعک اذا مرضت أن تعودنی؟ فیقول: سبحانک انت رب العباد لا تألم و لا تمرض! فیقول: مرض أخوک المؤمن فلم تعده و عزتی و جلالی لوعده لوجدتنی عنده.^{۱۱}

خدای عزوجل در روز قیامت بنده ای از بندگان خود را مواخذه کرده و می فرماید: چه چیزی تو را مانع عیادت از من به هنگام بیماری گردید؟ عرض می کند: خدایا، تو منزه ای از اینکه بیمار گردی یا دردی بر تو عارض شود. خداوند می فرماید: برادر مؤمن تو مریض شد و از او عیادت نکردی و به عزت و جلالم سوگند! اگر او را عیادت می کردی مرا پیش او می یافتی.

این حکم لازمه سریان حق است که مختصات را قبول می کند و صفات ذم و نقص را هم در مقام خلقی می پذیرد.

در این مورد این نکته را هم می توان گفت که در مقام قرب نوافل و بعد در قرب فرائض و مقام جمع قرین، اساساً صفات ذم و نقصی در ناحیه فرد مقرب باقی نمی ماند که خداوند آن را قبول بکند. آنچه در حقیقت رخ می دهد صعود و تعالی فرد مقرب است که در قوس صعود، قیوداتش کم شده و ضعف هایش برطرف می شود و همه ابعاد و شئونش در حق تعالی فانی و مُندک می شود و با فنای در حق همه کثرات وجودی اش در حق سکنی می یابد (منعدم نمی شود) و آن گاه همه صفات انسانی (اعم از صفات کمالی و ابعاد نقصی) به خداوند نسبت داده می شود.

اکنون که تأثیر تقرّب در تسری احکام عبد بر حق تعالی معلوم گردید، می توان معنای ثارالله و نحوه انتساب خون انسان کامل به خداوند را درک کرد. روشن است که انتساب خون انسان کامل

۱۱. ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی، الامالی، قم، دارالنفیسه، ۱۴۱۴ هـ ق، ص ۶۲۹؛ و نیز رک به: الشیخ محمد بن الحسن الخراسانی، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام) لإحیاء التراث، ۱۴۰۹ هـ ق، ج ۲، ص ۴۱۷؛ میرزا حسین نوری طبرسی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، ۱۹۸۸ م و ۱۴۰۸ هـ ق، ج ۱۶، ص ۲۵۲؛ محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳ م، ۱۴۰۳ هـ ق، ج ۷، ص ۳۰۴؛ ج ۶۴، ص ۶۹؛ ج ۷۱، ص ۳۶۸؛ ج ۷۸، ص ۲۱۹، ۲۲۰.

این پایه می‌توان انبوهی از تعبیرهایی را که در روایات درباره امام حسین (علیه السلام)، روز عاشورا و زمین کربلا آمده تبیین کرد؛ مانند اینکه به امام حسین (علیه السلام) «سید الشهداء من الاولین والآخرین فی الدنيا والاخره» اطلاق گردیده است^{۱۵} یا اینکه زمین کربلا بالاتراز زمین کعبه دانسته شده است^{۱۶} و اینکه مصیبت امام حسین (علیه السلام) مصیبتی بی نظیر قلمداد شده است.^{۱۷} همه اینها بر جایگاه متفاوت آن حضرت و ارزش خاص کربلا نسبت به دیگر نقاط مقدس روی زمین دلالت می‌کند.^{۱۸}

شایان ذکر است حقیقی بودن ثارالله و اینکه خون حقیقتاً منتسب به خدا باشد، آثار و احکامی دارد از جمله اینکه: ۱. خداوند از این خون حمایت می‌کند و نمی‌گذارد خون منتسب به خودش پامال گردد. ۲. همان‌طور که این خون به موجب انتساب به خدا کل تاریخ را رنگین و متأثر می‌کند، انتقام چنین خون نیز امری تاریخی خواهد بود و تمام تاریخ را از خود متأثر خواهد ساخت.^{۱۹} منتقم

ما خلقت خلقا فواحب الی من حبیبک محمد (صلی الله علیه و آله) فأوحی الله عزوجل الیه یا ابراهیم فواحب الیک او نفسک قال: بل فواحب الی من نفسی قال فولده احب الیک او ولدک قابل بل ولده قال: فذبح ولده ظلما علی ایدیه اعدائه اوجع لقلبک او ذبح ولدک بیدک فی طاعتی قال: یا رب، بل ذبحه علی ایدی اعدائه اوجع لقلبی قال: یا ابراهیم ان طافنه ترعم انها من امه محمد (صلی الله علیه و آله) سنقتل الحسین (علیه السلام) ابنه من بعده ظلما و عدوانا کما ذبح الیکش و یستوجبون بذلک سخطی فجزع ابراهیم (علیه السلام) لذلک فترجم قلبه و اقبل بیک فأوحی الله تعالی الیه یا ابراهیم قد فذبت جزعک علی ابنک اسماعیل (علیه السلام) لودبخته بیدک بجزعک علی الحسین (علیه السلام) وقتله و أوجبت لک ارفع درجات اهل الثواب علی المصائب. کاشانی، فیض، تفسیر صافی، ج دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۲ هـ. ق، ج ۴، ص ۲۷۹.

۱۵. کامل الزیارات، باب ۲۲، ص ۷۰، روایت ۶.
۱۶. امام صادق (علیه السلام): ان ارض الکعبه قالت: من مثلی؟ و قد بنی الله بینه علی ظهیری و بآئینی الناس من کل فج عمیق، و جعلت حرم الله و آمنه، فأوحی الله الیه ان کفی و فقی، فوعزنی و جلالی، ما فضل ما فضل به فیما اعطیت به ارض کربلا الا بمنزله الابره غرست فی البحر، فحملت من ماء البحر. و لولا تره کربلا، ما فضلک؛ و لولا ما تضمته ارض کربلا، لما خلقتک و لا خلقت البیت الذی افتخرت به، فقی و استقری، و کونی دنیا متواضعا ذلیلا مهینا غیر مستنکف و لا مستکبر لارض کربلا، و لا سخت بک، و هویت بک فی نار جهنم. (کامل الزیارات، ص ۲۶۷، باب ۸۸، روایت ۳) عن ابی جعفر (علیه السلام) قال: خلق الله کربلاء قبل ان یخلق الکعبه باربعه و عشرين الف عام و قد سها و بارک علیها، فما زالت قبل ان یخلق الله الخلق مقدسه مبارکه، و لا تزال کذلک، و جعلها الله افضل الارض فی الجنة. ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی، تهذیب الاحکام، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۶ هـ. ق، ۱۹۸۵ م، ص ۷۲ و نیز رک به: شیخ جعفر النستری، الخصائص الحسینیة، الطبعة الحیدریة، نجف الاشرف، ۱۳۷۵ هـ. ق، ۱۹۵۶ م، ص ۲۴۰، کامل الزیارات، باب ۸۸، ص ۲۷۰، روایت ۱۳.

۱۷. و هذه الرزیه التي لا مثلها رزیه. بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۱۴۸.
۱۸. در این باره تعبیرهای دیگری نیز در زیارات مربوط به آن حضرت آمده است که نشان از جایگاه خاص آن حضرت دارد: یا ابا عبدالله، لقد اقتسعت لدمانکم اظله العرش مع اظله الخلائق، و بکتکم السماء و الارض، و سکان الجنان و البر و البحر... انک ثارالله فی الارض... السلام علیک من شهید محتسب (از زیارت مخصوصه امام حسین (علیه السلام) و همین‌طور از زیارت وارث)؛ السلام علیک یا قتیل الله و ابن قتیله، السلام علیک یا ثارالله و ابن ثاره، السلام علیک یا وتر الله الموتر فی السموات و الارض، اشهد ان دمک سکن فی الخلد و اقتسعت له اظله العرض و بکی له جمیع الخلائق، و بکت له السموات السبع و الارضون السبع و ما بینهن و ما بینهن و من یتقلب فی الجنة و النار من خلق ربنا (زیارت مطلقه).
۱۹. الحمد لله الواحد المتوحد بالاهور کلها، ضمن الارض و من علیها دمک و تارک یابن رسول

این خون، انسانی عادی (همچون مختار ثقفی) نخواهد بود، بلکه منتقم اصلی ولی خدا خواهد بود که بتواند دست انتقام الهی را از آستین درآورده و از خون مقدس و نابحق ریخته ثارالله انتقام بگیرد.^{۲۰}

بُعد اجتماعی و حماسی در «ثارالله»

مولفه مهم دیگری که در «ثارالله» وجود دارد، نوعی از اقدام، حرکت و شور در «ثار» است. ثارالله علاوه بر اینکه متضمن حقیقت معنوی و وجودی سیدالشهداء (علیه السلام) است، بیانگر مرتبه ولایت امام حسین (علیه السلام) است که در آن مرتبه، ایشان نه تنها به ساحت قرب الهی نزدیک شده و با آن متحد می‌گردد (به نحو قرب فرائض)، در سایه کمالات معنوی، شأن و منزلت اجتماعی و دنیوی هم پیدا می‌کند (خلافت و شأن حکومتی) که با آن می‌تواند اقدام به مقاتله کند. سر و خاستگاه اقدام به مقاتله در انبیا و در ائمه (علیهم السلام) همان ولایت در مراتب بالاتر است که آن مرتبه در برخی از انبیا و رسل اساساً وجود ندارد. این مرتبه از ولایت که در آن ولایت بر خون و ناموس دیگران وجود دارد، تنها در برخی از رسل اولوالعزم وجود دارد که علاوه بر نبی بودن، رسول هستند و علاوه بر رسول بودن، شأن «ولایت»، «امامت» و «خلافت بالسیف» را دارند. این مقام به لحاظ عرفانی نشان از کمال ولایت دارد؛ یعنی مقام ولایت آن قدر باید بالا باشد که بتوان جان و ناموس مردم را به دست آن سپرد. اساساً خلیفه بالسیف بودن (مانند آنچه در مورد حضرت داوود (علیه السلام) آمده است، آیه ۲۶ از سوره ص) مجوز اقدام و ظهور اجتماعی است. این اقدام اجتماعی از دل امامت و اندیشه تقرب حاصل می‌شود. به دیگر بیان، وقتی تقرب کامل ترمی شود، ساحت‌های اجتماعی نیز از آن تقرب وجود متأثر می‌شوند. در حقیقت امامت در معنای اصلی‌اش که شامل خلافت بالسیف می‌شود، نوعی از بندگی نهایی است و این بندگی وقتی جنبه اجتماعی یافته و به شکل قیام و مبارزه و در نهایت شهادت ظاهر می‌شود، تبدیل به ثارالله می‌شود. این شأن اجتماعی نه یک امر دنیوی، بلکه امری است الهی («منت کبری» در آیه ۲۰-۱۷ و ۲۶ سوره صاد) که انسان در مرحله نهایی از کمال خویش بدان مزین گشته و مظهر اسم جامع الله می‌شود و از ناحیه خداوند خلافت در امور اجتماعی و سیاسی پیدا می‌کند. در این مرحله او می‌تواند علاوه بر شأن رسالت، صاحب اقدام گشته و با آن در امور دنیوی و جان و مال مردم البته به اذن الله و به حکم خدا

۱. (کامل الزیارات، ص ۲۱۶، باب ۷۹، زیارت ۱۳).

۲۰. و اسئله ان یتلغنی المقام المحمود لکم عندالله و ان یرزقنی طلب تارکم مع امام هدی ظاهر ناطق بالحق منکم. (زیارت عاشوراء)

و به طریقه‌ی خدایی تصرف کند.^{۲۱}

آنها (که از شانزده هزار به چهار هزار و بعد به سه هزار تقلیل یافته) هم به لحاظ اینکه آنها ترکیبی از قبائل جنوبی (از یمن) و قبائل شمالی و مرکزی عربستان (از مضر) بودند، هم به لحاظ سن و سال رهبرانشان (سلیمان سرد خزاعی و المسیب بن نجبه الفزاری، عبدالله بن سعد بن نوفل الازدی، عبدالله بن وال التیمی و رفاعة بن شداد البجلی) و هم به جهت خلوص جمعی شان (که اکثر آنان وصیت کردند تا همه دارایی خود را به صورت صدقات در اختیار مسلمین قرار دهند)^{۲۴} در انجام توبه‌ای خونین و شهادت طلبانه بی نظیر بوده است.^{۲۵} چنین حماسه‌ی شورانگیز و معنوی‌ای در انجام توبه‌ای جمعی و تاریخی که در طول تاریخ اسلام امری یگانه بوده و در هیچ یک از مراحل تاریخ اسلام و حوادث بعد از عاشورا ماندنی نداشته است، از پیامدهای ویژه‌ی خون خدا در کربلا بود.

همین حماسه راهم تا حدی می‌توان در قیام مختار به گونه‌ای دیگر مشاهده کرد که در آن اعراب و موالی با شعار «یا لثارات الحسین» شور اجتماعی به وجود آوردند. هر چند مشروعیت و مقبولیت قیام مختار از سوی امام معصوم (امام سجاد علیه السلام) محل اختلاف است، اما بیشتر حامیان مختار از خون امام حسین (علیه السلام) الهام گرفتند تا اختلافات تاریخی عرب و عجم، ایرانی و عربی را در پرتو شعار خونین حسین (علیه السلام) فراموش کرده و برای خون خواهی امام حسین (علیه السلام) قیام کنند و حماسه بسازند.

بُعد رثاء و عزاء در «ثارالله»

اصولاً خون به ویژه آنجایی که به ناحق ریخته شود و به خصوص آنجایی که این خون متعلق به فردی نجیب و عزیز باشد، خود موجب غم و اندوه می‌شود. این غم و اندوه هم در فرد مقرب (انسان کامل) به وجود می‌آید و هم در ناحیه‌ی انسان‌هایی که این حادثه غم بار را یاد کرده و از یاد آن غمگین می‌شوند.^{۲۶} همین غم و اندوه که برخاسته از نوعی از ظلم و تعدی به حریم خدا و مقربان (به قرب فرائض) اوست، هم برای فرد مقربی که خوش بر زمین می‌ریزد کارکرد سلوکی دارد و هم برای کسانی که از یاد آن غمگین می‌شوند اثرات عرفانی داشته، موجب سلوک، معرفت و معنویتشان می‌شود.^{۲۷}

براین اساس، «ثارالله» متضمن چنین مرحله از ولایت به نحو امامت است که امام با برخورداری از آن حماسه می‌سازد و در برابر دشمنان دست به مقاتله می‌زند. این مرحله از ولایت الهی که در آن ولی خدا علاوه بر سلوک معنوی، «ولایت براقدام» در این جهان پیدا می‌کند، قابل تطبیق بر سفر سوم و چهارم از اسفار اربعه سالک است که در سفر سوم، فرد سالک از حق به سوی خلق بازمی‌گردد و سیر در عالم جبروت، ملکوت و ناسوت می‌کند و سپس در سفر چهارم از خلق به خلق و البته در معیت با حق، سیر می‌کند. در این سفر اخیر (چهارم)، سالک آثار و لوازم خلق را مشاهده می‌کند، به سود و زیان دنیوی خلق الله آگاهی پیدا می‌کند و بر اساس سعاد و شقاوت اطلاع می‌یابد، البته اینجا که اقدام به مقاتله از سوی امام، به موجب آنکه به اذن الله و به حکم خداست، متضمن نوعی از رحمت الهی خواهد بود.^{۲۲}

خون خدا آن‌گاه که بر زمین ریخت، به موجب ابعاد حماسی و شورآفرینی‌اش، حماسه‌ساز می‌شود و در قیام‌های بحق اثر می‌گذارد که نمونه‌های این حماسه را می‌توان در قیام‌های بعد از عاشورا مشاهده کرد؛ مانند قیام زید بن علی در سال ۱۲۲، قیام یحیی بن زید در سال ۱۲۵ و بعد قیام محمد نفس زکیه در بغداد در ۱۴۵ هـ و ابراهیم بن عبدالله در شام در ۱۴۵ هـ، قیام حسین بن علی مشهور به «شهید فخر» در سال ۱۶۹ هـ و قیام محمد بن ابراهیم در سال ۱۹۹ و بعد قیام یحیی بن عمر بن الحسین در سال ۲۴۹ هـ که معطوف به حادثه کربلا بودند و گاه از شعارها و شیوه‌های امام در کربلا هم استفاده می‌کردند.

گفتنی است که در میان قیام‌های بعد از عاشورا، دو «قیام توأین» و «قیام مختار» به لحاظ نزدیکی تاریخی آن با قیام امام حسین (علیه السلام) متفاوت از قیام‌های دیگر هستند و حماسه‌ای هم که به وجود آوردند از بقیه متفاوت بودند. حماسه‌ای که توأین به وجود آوردند، حماسه‌ای ایمانی و شهادت طلبانه صد نفر از بزرگان کوفه بود که همه آنها بالاتفاق عرب و بیشتر از شصت سال داشتند. این عامل سنی که دلیلی بر بلوغ فکری و مذهبی و رفتاری آنان است، در شکل‌گیری حماسه خاص توأین بسیار اهمیت دارد.^{۲۳} حماسه و انسجام حاصل از آن میان صد نفر و اصحاب سه هزار نفری

۲۴. رک به: همان، ص ۲۶۳.

۲۵. رک به: تاریخ الطبری، تاریخ الامم و الملوک، ابی جعفر محمد جریر طبری، بیروت، لبنان، ج ۵، ص ۵۸۵-۵۸۸.

۲۶. رک به: محمد حسین طهرانی، روح مجرد، مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۰ هـ ق، ص ۸۴-۸۷.

۲۷. رک به: بابایی، حبیب الله، کارکردهای رهایی بخشی «یاد رنج متعالی» در رویارویی با رنج‌های انسان معاصر، نقد و نظر، سال چهاردهم، ۱۳۸۸، شماره ۵۴.

۲۱. رک به: صدرالدین قنوی، اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن، تحقیق و دراسه بقلم عبدالقادر احمد عطا، ۱۳۸۹/۱۹۷۰ هـ، مطبعه دارالتألیف، ص ۴۳۴.

۲۲. عبدالله جوادی آملی، عرفان و حماسه، بی‌جا، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۵، ص ۱۸۰.

۲۳. رک به: جعفری، سیدحسین محمد، تشیع در مسیر تاریخ، ص ۲۶۲.

این غم و اندوهی که از خون به ناحق ریخته عارض می‌شود، به موجب وجودی و عارفانه‌بودنش، نه تنها ضعف‌آور نیست، بلکه نوعی از شور و شوق روحی و عرفانی به دنبال می‌آورد و با ناراحتی‌های معمولی بسیار فرق می‌کند. در واقع جنبه وجودی و اثباتی که در خون خدا نهفته است، به غم و اندوه حاصل از آن معنا می‌بخشد که به کلی با اندوه‌های انسانی برآمده از نیستی‌ها و نداشتن‌ها بسیار فرق می‌کند.^{۲۸}

گفتنی است که به دلیل ظرفیت روحی و روانی‌ای که در بُعد رثاء در «ثارالله» وجود دارد و به موجب آنکه مردم نوعاً از طریق امور عاطفی، فرهنگی را قبول یا رد می‌کنند، بُعد رثاء و عزاء همواره بیشترین تأثیر را در نهادینه‌کردن اندیشه ولایت، تقرب و شور اجتماعی در فرهنگ عمومی داشته و در فراگیرشدن آن سهم شایانی ایفا کرده است.

نتیجه‌گیری

در نخستین نگاه، تأمل در معنای «ثارالله» و تفسیر عرفانی از آن، تلاشی صرفاً تئوریک به نظر می‌آید، اما در نگاهی دیگر، سخن از نحوه ارتباط میان حق تعالی و انسان کامل در مقام قرب نوافل و فرائض، کاری است معطوف به عمل در همین دنیا و ایجاد ارتباط با خداوند در زندگی اجتماعی و این جهانی. هر چند انسان کامل در مسیر سلوک و تقربش به خداوند، تعالی یافته و به مقام فنا و بقای بعد از فنا دست می‌یابد، این تعالی بدان معنا نیست که او با فانی شدن در خداوند از دسترس مردم و از زندگی دنیوی دور گشته و امکان ارتباط دنیوی با او ناممکن می‌شود، بلکه با فانی و باقی شدن در حق تعالی، زمینه برای ارتباطی نو و البته عمیق با مردم دنیا فراهم می‌گردد. اساساً بدون چنین تقریبی، امکانی برای

۲۸. تفاوت‌های زیادی بین دو نوع ناراحتی یا غم و اندوه قابل ذکر است که با عطف توجه به آن می‌توان تحلیل‌های متفاوتی را از فرهنگ معنوی و البته غم‌بار شرقی و در مقابل فرهنگ شاد سکولار غربی ارائه کرد و نمونه آن را در مقایسه میان حزن معنوی در موسیقی شرقی در مقایسه با شادی و ناراحتی مادی موجود در موسیقی غرب مشاهده کرد. حسین نصر در این باره می‌نویسد: «... فرهنگ سنتی ایرانی کاملاً از این حقیقت آگاه است و مفهوم حزن همچون نگرش معنوی و چنان‌که گذشت، همچون غم غربی نسبت به وطن معنوی مان در کنار فرح حضور دارد. این موضوع در آثار عرفانی و فلسفی ما، در آثاری همچون رساله فی العشق و قصه الغریبه الغریبه سهروردی بسیار شایع است. این آثار برای نکته انگشت می‌گذارد که ما در مقام موجوداتی معنوی با این عالم بیگانه‌ایم. به این دلیل است که هنر ایرانی تا این اندازه باطن‌گراست. هنگامی که به ویژه به موسیقی سنتی ایرانی گوش فرا می‌دهیم، مردمان معمولی که از معنویت بی‌بهره‌اند می‌گویند: «اوه، اون موسیقی را روشن نکن؛ منو یاد بدهی هام میندازه؛ غمگینه و من نمی‌خواهم غمگین باشم». روشن است که هیچ کس خواهان ناراحتی به معنای کلمه نیست؛ بنابراین چرا مردم به این موسیقی گوش می‌دهند؟ چون آثاری که درک می‌کنند در آن حزن، فرح و خلوتی نیز می‌یابند؛ زیرا این موسیقی به معنای اصیل کلمه، نه ناراحتی، بلکه حزنی معنوی است که شادی و فرح را نیز در خود دارد که همین آمیختگی حزن یا غم با فرح یا شادی از مکمل‌های برجسته فرهنگ ایرانی است». (نصر، حسین، در جستجوی امر قدسی، ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵، ص ۲۱۴-۲۱۸)

ارتباطی اصیل و عمیق میان انسان کامل و خداوند و بین خداوند و خلق او وجود ندارد. بدین سان خون خدا و انتساب حقیقی خون به خدا، هرگز به معنای مرگ و حذف خدا از زندگی نیست (آن چنان‌که در تئوری «مرگ خدا» در غرب مطرح است)، بلکه انتساب «ثار» به خداوند در تقرب به قرب فرائض و مقام قربین نوعی از بسط خداوند در زندگی دنیوی و احیای آن در حیات زمینی است. بر خلاف تئوری «مرگ خدا» که در آن خدای متجلی در عیسی مسیح کشته می‌شود و با کشته شدن او خدا از صحنه زندگی منفک می‌گردد (و به اصطلاح نیچه می‌میرد) و در پی مرگ خدا، انسان نیز دچار مرگ و نیستی می‌شود، در اندیشه عرفانی و تئوری «ثارالله»، با مرگ و شهادت کسی مانند حسین بن علی، خدای او به میان مردم بازمی‌گردد، در بین آنها شور ایجاد می‌کند و به جامعه مرده و انسان‌های افسرده، حیات و نشاطی دوباره می‌بخشد.

نکته مهم اینکه کارکردهای حاصل از قرب فرائض به تناسب جوارح مختلف انسان کامل تفاوت پیدا می‌کند. گاه ممکن است این تقرب در «چشم» انسان کامل تبلور یافته و «عین‌الله» گردد. گاه ممکن است این تقرب در «دست» آن ولی خدا ظاهر شده و «یدالله» تجلی یابد و گاهی هم ممکن است خداوند در حالات روحی و روانی انسان کامل، مانند غضب یا خرسندی او ظهور یابد. بی‌شک، عین، ید، غضب و غیره هر کدام در مقام قرب فرائض، آثار حقانی خواهند داشت، اما همه آن آثار و لوازم یکسان نخواهند بود. «عین‌الله» بودن اقتضائاتی دارد که متفاوت است از «یدالله» بودن. همین‌طور «یدالله» بودن لوازمی متفاوت از «غضب‌الله» و یا «رحمت‌الله» دارد. حال، «ثارالله» بودن نیز اقتضائاتی منحصر به فرد دارد که متفاوت است از احکام و لوازم عین‌الله، یدالله و یا غیرت‌الله. در «ثارالله» نوعی از رثاء نهفته است که در «عین‌الله» چنین رثائی وجود ندارد. همین‌طور در «ثارالله» نوعی از شور و شوره وجود دارد که در «یدالله» آن را نمی‌توان یافت. همین جهات خاص در «ثارالله»، خون خدا را به لحاظ فرهنگی و تمدنی اهمیت بیشتری می‌بخشد و نقش اجتماعی آن را در مقایسه با دیگر امور متناسب به خداوند بیشتر می‌کند.

کتابنامه

۱. ابن عربی؛ فتوحات ملکیه؛ ج ۴، دار صادر، بیروت.
۲. ابن قولویه، ابی القاسم جعفر بن محمد؛ کامل الزیارات؛ المطبعه المبارکه المرتضویه فی النجف الاشرف، ۱۳۵۶.
۳. بابایی، حبیب‌الله؛ کارکردهای رهایی‌بخشی «یاد رنج متعالی» در رویارویی

- با رنج‌های انسان معاصر؛ نقد و نظر، سال چهاردهم، ۱۳۸۸، شماره ۵۴.
۴. التستری، شیخ جعفر؛ الخصائص الحسينیه؛ الطبعه الحیدریه، نجف الاشرف، ۱۳۷۵هـ/ ۱۹۵۶م.
۵. جامی، عبدالرحمن بن احمد؛ نقد النصوص فی شرح الفصوص؛ تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقاتی فرهنگی، ۱۳۷۰.
۶. جعفری، سیدحسین محمد؛ تشیع در مسیر تاریخ، تحلیل و بررسی علل پیدایش تشیع و سیر تکوین آن در اسلام؛ ترجمه دکتر سید محمدتقی آیت‌اللهی؛ تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ عرفان و حماسه؛ بی‌جا، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۵.
۸. الحر العاملی، الشیخ محمد بن الحسن؛ وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه؛ قم، مؤسسه آل‌البتیت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ۱۴۰۹هـ.ق.
۹. طبری، ابی جعفر محمد جریر؛ تاریخ الطبری، تاریخ الامم و الملوک؛ بیروت، لبنان، ج ۵.
۱۰. الطوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن؛ الامالی؛ قم، دارالثقافه، ۱۴۱۴هـ.ق.
۱۱. _____؛ تهذیب الاحکام؛ دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۶هـ.ق / ۱۹۸۵م.
۱۲. طهرانی، محمدحسین؛ روح مجرد؛ مشهد، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۲۰هـ.ق.
۱۳. فرغانی، سعیدالدین؛ منتهی المدارک و منتهی لب کل کامل و عارف و سالک، شرح تائیه ابن فارض؛ تحقیق و تصحیح: وسام الخطاوی؛ قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
۱۴. فرغانی، سعید بن محمد؛ مشارق الدراری؛ شرح تائیه ابن فارض؛ قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۵. قونوی، صدرالدین؛ اعجاز البیان فی تأویل ام القرآن؛ تحقیق و دراسه بقلم عبدالقادر احمدعطا؛ مطبعه دارالتألیف، ۱۳۸۹/۱۹۷۰هـ.
۱۶. کاکایی، قاسم؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت؛ تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۲.
۱۷. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب؛ الاصول من الکافی؛ دارالاضواء، بیروت، ج ۲.
۱۸. کاشانی، فیض؛ تفسیر صافی؛ ج دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۲هـ.ج ۴.
۱۹. مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ داراحیاء التراث العربی، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳هـ.ق / ۱۹۸۳م.
۲۰. محمد بن حمزه بن محمد العثماني (ابن فناری)؛ مصباح الانس؛ انتشارات فجر، ۱۳۶۳، چ سنگی.
۲۱. نصر، حسین؛ در جستجوی امر قدسی؛ ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی؛ تهران، نشرنی، ۱۳۸۵.
۲۲. نوری طبرسی، میرزا حسین؛ مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل؛ بیروت، مؤسسه آل‌البتیت لإحياء التراث، ۱۹۸۸م / ۱۴۰۸هـ.ق.
۲۳. یزدان‌پناه، یداله؛ محاضرات فصوص الحکم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی