

نقد و بررسی مسئله «اخفای واقع از سوی اولیای دین و تأثیر آن بر واقع‌نمایی گفتار اعتقادی معصومان علیهم‌السلام»

hmoqimi@gmail.com

hasanusofian@gmail.com

ک. حمیدرضا مقیمی اردکانی / دکتری کلام اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام

حسن یوسفیان / دانشیار گروه کلام، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام

دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۵

چکیده

معصومان به اقتضای حکمت و مراعات سطح فهم مخاطب، بعضی از واقعیات را از مخاطبان مخفی می‌کردند. «اخفای واقع» از دو جهت به واقع‌نمایی گفتار معصومان آسیب می‌زند: ۱- اگر «اخفای واقع» حکیمانه است، می‌توان ادعا کرد: واقعیت بالکل با آنچه بیان گردیده، متفاوت است و به خاطر ناتوانی از فهم، ارائه نشده است. برخی از شقوق این فرض مستلزم کذب کلی قرآن و گزاره‌های عقلی است، پس این احتمال مردود است. ۲- احتمال دارد با کنار هم قرار دادن «نگفته‌ها» و «گفته‌ها»، برداشت کنونی ما از واقعیت، کاملاً تغییر کند و گفته‌های معصومان دیگر واقع‌نما نباشد. هرچند برخی برای پاسخ به جهت ۲ با پیش‌فرض اینکه «نگفته‌ها» در طول «گفته‌ها» است، به اصول حکمت متعالیه و عدم بخل خداوند تمسک جستجو می‌کنند، اما اولاً، این پاسخ کامل نیست. ثانیاً، جهت ۲ تنها واقع‌نمایی گفته‌های در هم تنیده معصومان را مخدوش می‌کند، نه همه گفته‌ها را. ثالثاً، حتی در معارف در هم تنیده، با «لابشرط» کردن گزاره‌ها، واقع‌نمایی حداقلی گفته‌ها حفظ می‌شود. رابعاً، مصادیق اخفای واقع غالباً درباره ولایت تکوینی، شئون امام و مانند آن است که کف و سقف آن معین شده است.

کلیدواژه‌ها: اخفای واقع، واقع‌نمایی، گفتار معصومان (متون دینی)، ترکیب واقع، واقعیت طولی، شناخت واقع هدایتی،

آیا معصوم می‌تواند واقعیتی را که مستقیماً مربوط به هدایت است از مردمان مخفی کند؟ آیا این فرض با ضرورت هدایت‌گری گزاره‌های دینی منافاتی ندارد؟ رابطه هدایت‌گری با ارائه واقعیت اعتقادی چیست؟ بر فرض که امکان اخفای واقع هدایتی از سوی معصومان به صورت موجب جزئیة اثبات شود، سؤال‌هایی درباره واقع‌نمایی گزاره‌های ارائه شده توسط معصومان طرح می‌گردد: آیا واقعیتی بکلی متفاوت با آنچه بیان شده است، وجود دارد که معصومان علیهم‌السلام به خاطر مراعات محظوراتی آن را بیان نکرده‌اند؟ اگر بپذیریم که اولاً، واقعیتی که آیات و گفتار معصومان از پی حکایت‌اند، واقعیتی دارای اجزا و مؤلفه‌های متعدد - مرکب و پیچیده - است، و ثانیاً، آگاهی نداشتن از همه واقعیت پیچیده و مرکب، زمینه‌ساز غیرواقع‌نما شدن اطلاعات ناقص است. پس واقع‌نمایی گزاره‌های موجود معصومان زیر سؤال می‌رود.

اگر غیرواقع‌نمایی گفتارهای موجود معصومان را بپذیریم، دیگر نمی‌توانیم به صورت یقینی از علوم انسانی اسلامی سخن بگوییم و تنها می‌توانیم به صورت فرضیه‌هایی هرچند متفاوت، از اسلام سخن برانیم. علاوه بر آن، دیگر نمی‌توانیم گفتار معصومان را ملاک قطعی و یقینی رد و یا اثبات یک گزاره غیر متناقض با گفتار ایشان قرار بدهیم. این تالی فاسدها ضرورت بررسی این شبهه را پررنگ می‌کند.

در میان اندیشمندان مسلمان، می‌توان نمونه‌هایی از اعتقاد به اخفای واقع، و در نتیجه، غیرواقع‌نما دانستن متون دینی را مشاهده کرد:

قاضی سعید قمی، که به الهیات سلبی قایل است، بیان نکردن آن برای مردم را به خاطر رعایت سطح فهم مخاطب دانسته است (قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۰-۷۱). عرفا و باطنیه اسماعیلیه با پیش فرض گرفتن کبرای فوق، به رمزی بودن آیات قرآن معتقد شده و علت آن را تفاوت درک عقول مردم دانسته‌اند (اخوان‌الصفاء، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۴۳). برخی از اندیشمندان علت ذکر نکردن معاد روحانی و بیانات گویای لذات جسمانی را رعایت سطح فهم مخاطب دانسته‌اند (همان، ج ۳، ص ۷۷). غلات در پاسخ به استدلال‌های مخالفان خود، قصور فهم ایشان از معارف ادعایی خود را علت بیان نکردن واقع از ناحیه امامان علیهم‌السلام برای عموم مردم دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۵۱۹، ص ۵۸۳؛ هالم، ۲۰۰۳، ص ۱۴۳). برخی اندیشمندان در مقام پاسخ به مردم که از صفات خبری می‌پرسند، بهترین جواب را به واسطه سطح فهم پایین مردم، پاسخ به «لیس کمله شیء» می‌دانند (ابن‌رشد، بی‌تا، ص ۸۱).

بخشی از مقدمات و پیش‌فرض‌های این مسئله از زمان معصومان علیهم‌السلام و در عصر حضور ایشان مطرح بوده است؛ مثلاً، مجموعه روایات «تقیه و توریه»، «حدیثنا صعب مستصعب»، «کلم الناس علی قدر عقولهم»، «صون سر آل محمد» و مانند آن در زمان معصومان علیهم‌السلام محل توجه ایشان و یارانش بوده است. بعضی از پیش‌فرض‌های این تحقیق به صورت کلی و بدون ذکر لوازم و تأثیرات آن، بر واقع‌نمایی متون دینی در کتب کلامی انعکاس داشته است؛ مباحثی نظیر صدق، عصمت، تقیه، توریه، بطون قرآن، تأویل قرآن و جنبه هدایت‌گری معصوم از این قرار است.

هرچند بخش‌هایی از این تحقیق به صورت اجزای پراکنده در کلمات بزرگان و حتی در عصر معصومان علیهم‌السلام مسبوق به سابقه است، اما طرح بحث به این صورت و این شیوه را در نوشته‌های اندیشمندان سراغ نداریم. تنها آقای

سعید نصیری در دانشگاه «دار الحدیث» قم، عنوان پایان نامه خود را «تأثیر فهم مخاطب در کیفیت صدور احادیث اعتقادی و فرایند فهم آنها» قرار داده است. ایشان در انتهای رساله خود، در میان تأثیرات گوناگون «اخفای واقع» بر واقع‌نمایی، تنها اشکال «واقعی بالکل متفاوت» را - که یکی از اشکال‌های برآمده از اخفای واقع است - مطرح کرده است (نصیری، ۱۳۹۰، ص ۷۰-۷۳). ایشان در مقام پاسخ به این اشکال، راه کار «تشکیل خانواده حدیثی» را لازم، ولی غیرکافی دانسته است (همان، ص ۷۵). در ادامه، به نقل از امام خمینی (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۳۹ و ۱۸۳؛ ج ۳، ص ۳۶۷)، استناد به ادعیه را برای کشف واقع، راه کار مناسبی می‌داند (نصیری، ۱۳۹۰، ص ۷۶). وی در ادامه، برای حل مسئله، کوتاه و گذرا و بدون بیان کیفیت، تمسک به عقل و بررسی عرفانی اعتقادات را راه کار دست‌یابی به «گوهر معنایی» روایات می‌داند. بنابراین، ایشان اولاً، همه جوانب بحث را باز نکرده است. ثانیاً، پاسخ‌های ایشان کافی نیست. همچنین می‌توان به مقاله «بررسی تأثیر رعایت سطح فهم مخاطبان از ناحیه خدا و اولیای دین در واقع‌نمایی متون دینی»، نگاشته دکتر محمود فتحعلی و مقیمی اردکانی اشاره کرد. یکی از بخش‌هایی که در این مقاله به اجمال بررسی شده اخفای واقع و تأثیر آن بر واقع‌نمایی متون دینی است. هیچ یک از دو نوشته فوق به تفصیل و با توجه به ابعاد بحث، به بررسی تفصیلی مسئله نپرداخته است.

۲. مفهوم‌شناسی

لفظ «واقع‌نما»، که مرکب از «واقع» به معنای عالم خارج یا نفس الامر (معین، ۱۳۸۱، ص ۲۰۲۵؛ عمید، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷۹) و «نما» پسوند وصف‌ساز است و معنای وصفی دارد و با افزودن «بی» واژه «واقع‌نمایی» به دست آمده که دارای معنای مصدری «تشانگر نفس الامر بودن» است.

از لحاظ اصطلاحی، لفظ «واقع‌نمایی» مشترک لفظی بین دو معناست:

الف. در مباحث زبان دین، لفظ «واقع‌نمایی» به معنای معرفت‌بخشی است که خود بر معناداری متوقف است (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶). شرط اینکه گزاره‌ای معنادار، معرفت‌بخش هم باشد آن است که متکلم اراده جدی به القای آن معنا داشته باشد.

ب. منظور از واقع‌نمایی در این نوشتار، تقریباً همان معنای لفظی آن است، با این تفاوت که در این نوشته، «واقع‌نما» اولاً، تنها وصف برای گفتار انسان است، و ثانیاً، منظور از «واقع‌نما» ارائه واقع به صورت بالفعل است. بنابر این، واقع‌نمایی در این نوشتار، اخص مطلق از واقع‌نمایی در بحث زبان دین و واقع‌نمایی لغوی است. منظور از «واقع‌نمایی» در این نوشتار، معنایی نزدیک صدق خبری گزاره‌های دینی است (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۱۱؛ اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۳-۴۴). در این مقاله، منظور از «گفتار معصومان» تنها گزاره‌های خبری اعتقادی معصومان علیهم‌السلام است.

در ذیل، به بررسی ادله‌ای می‌پردازیم که اخفای واقع هدایتی در بعضی موارد را اثبات می‌کند:

۳. ادله امکان و ضرورت اخفای واقع

یکی از بخش‌های ادعای فوق این است: نه‌تنها ممکن است که خدا واقع را بر بندگان خود مخفی دارد، بلکه گاهی به‌واسطهٔ مصلحت‌اندیشی، اخفای واقع ضرورت نیز دارد. ادلهٔ متعددی این ادعا را اثبات می‌کند:

الف. هرچند آیاتی از قرآن کریم بر جامعیت قرآن (نحل: ۸۹؛ یوسف: ۱۱۱؛ انعام: ۳۸) و اکمال دین (مائده: ۳) دلالت می‌کند، اما اگر منظور از «قرآن» همین مابین الدفتین باشد، بسیاری از امور در آن ذکر نشده است. از این‌رو، در تفسیر آیه اختلاف شده است. بیشتر نویسندگان از سه دیدگاه «حداکثری» (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۷؛ حسینی هاشمی، بی‌تا، ص ۲۶۹)، «حداقلی» (حائری، بی‌تا؛ عبدالرزاق، ۱۹۶۶؛ حامدنی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۳-۱۶۵؛ سروش، ۱۳۷۴، ش ۲۶؛ همو، ۱۳۷۴، ش ۲۷، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۲۵۲، ۳۵۲، ۶۵۲؛ عزت دروزه، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۹۱؛ حلیم، ۱۹۹۰، ص ۲۵۶؛ پیروزمند، ۱۳۸۹، ص ۱۲۴) و «اعتدالی» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۸۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳؛ رجبی، ۱۳۷۲، ش ۶) یاد کرده‌اند.

ب. در بارهٔ اینکه آیا حضرت رسول ﷺ تمام قرآن را تفسیر کرده‌اند یا خیر، بین مفسران اختلاف است. سیوطی با استناد به برخی روایات، این معنا را انکار کرده است (سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۱۹۶-۲۰۰؛ ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۵۱). *آیت‌الله صدر* نیز قایل است: پیامبر در سطح عمومی، تفسیر همهٔ آیات قرآن را برای مردم بیان نکرده است (صدر، ۱۴۳۴، ص ۳۲۲-۳۳۴). پس می‌توان ادعا کرد: پیامبر حداقل بخشی از واقع هدایتی را از مخاطبان معاصر خود، مخفی داشته است. ج. انتقال همهٔ معارف به همهٔ مخاطبان با توجه به تفاوت فهم مردمان، امکان وقوعی ندارد؛ زیرا فهم بسیاری از معارف متوقف بر فهم بسیاری از مقدمات و معارف دیگر است که به‌صورت عادی، نیاز به‌وقت بسیار دارد و برای همهٔ مخاطبان صرف چنین زمانی برای دریافت همهٔ معارف ممکن نیست. بیان معارفی که مخاطب توان فهم و تصدیق آنها را ندارد، گاهی موجب سردرگمی مخاطب می‌شود و چه بسا این سردرگمی‌ها موجب انکار معارف الهی از ناحیهٔ مخاطبان گردد (نعمانی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۸-۱۸۳؛ حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸۵).

د. اولیای دین معارف را به‌صورت تدریجی برای تربیت جامعه بیان می‌کرده‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۱۵۵-۱۶۴)، که این خود مستلزم عدم بیان همهٔ واقع با تمام ریزه‌کاری‌ها برای همهٔ مردمان است (مسعودی، ۱۳۹۲، ص ۲۴).

هـ. وجود توریه و تقیه یکی از موانع واقع‌نمایی گفتار معصومان علیهم‌السلام است؛ زیرا هم واقع بیان نشده است، هم گاهی مطالب القا شده خلاف واقع است، هم به صورت شک ساری به بقیهٔ روایات کشانده می‌شود، و هم اینکه گاهی باعث به وجود آمدن تعارض بین ادله می‌شود (شاهرودی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۴).

و. گاهی معصوم اصلاً به سؤال سائل پاسخ نمی‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۹۷).

علما نیز از همین شیوه پی‌روی می‌کرده‌اند. شیخ صدوق احادیث رؤیت خدا را نقل نمی‌کند و علت آن را رعایت سطح فهم مردم می‌داند (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۱۱۹-۱۲۰). برخی از نویسندگان بالاینکه حکمت (فلسفه) را جزئی از علوم دین می‌دانند، علت نیامدن آن را در متون دینی قصور فهم مردم ذکر می‌کنند (لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۸۶-۸۷). نویسندهٔ *کلید بهشت*، که قایل به الهیات سلبی است، در پاسخ به این اشکال که چرا پیامبران و حکمای بزرگ اسما

و اوصاف را به خدا نسبت داده‌اند، می‌نویسد:

این امر به سبب رعایت حال عوام مردم بوده است، وگرنه در واقع و نفس الامر، واجب الوجود متصف به وصف نمی‌شود. در واقع، مقصود پیامبران از اتصاف خداوند به این اوصاف این بوده است که واجب تعالی به نقیض آنها متصف نیست. «خداوند عالم است»؛ یعنی جاهل نیست. (قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۰-۷۱).

فیض کاشانی لازمه رعایت سطح فهم مخاطب را اخفای واقع دانسته و آن را واجب شمرده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۹). برخی علما حق متعلم بر عالم را این می‌دانند که مراعات فهم متعلم را بکند و بیش از اندازه فهم او به وی چیزی نگوید (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۶۴-۱۷۶؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹ و ص ۱۸۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۷۳). علامه مجلسی در بیانی جامع می‌نگارد: اخفای علم از کسانی که آن را انکار نمی‌کنند مذموم و در بسیاری از موارد حرام است؛ اما در مقام تقیه، خوف ضرر یا خوف انکار، به واسطه ضعف عقل یا عدم فهم یا حیرت مستمع، اظهار آن جایز نیست، بلکه تنها آنچه عقل مردم آن را طاقت دارد و از پذیرش آن ابایی ندارد گفتنش واجب است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۷۳).

۴. تأثیر اخفای واقع در واقع‌نمایی گفتار معصومان علیهم‌السلام

با توجه به مباحث قبل، که به صورت فی الجمله پذیرفتیم معارفی وجود دارد که برای ما بیان نشده، ممکن است با دو بیان، از واقع‌نمایی گفتار معصومان علیهم‌السلام انتقاد شود:

اول. از کجا معلوم واقعیتی که برای ما بیان نشده، بالکل و یکسره با آنچه بیان شده است متفاوت نباشد؟! در نظر برخی، بیان‌هایی که برای توصیف آخرت ارائه شده همچون توصیف این دنیا برای کودک در رحم مادر است. غلات و باطنیه همواره ادعا داشته‌اند: ایشان از اسراری با خبرند که بالکل با دانسته‌های مردم متفاوت است. ایشان حتی لعن و نفرین‌های معصومان در حق خود (غلات) را از باب خرق سفینه قلمداد می‌کردند (طوسی، ۱۴۰۴ق، بند ۷۷۸، بند ۸۰۴، بند ۸۰۵).

دوم. همان‌گونه که احتمال دارد دیدن بخشی از تصویر، انطباقی با واقع نداشته باشد و با اضافه شدن بخش دیگر، برداشت اولیه ما از اساس تغییر کند، امکان دارد فهم ما از کلمات بیان شده معصومان علیهم‌السلام بدون اطلاع از بخش مخفی مانده نیز واقع‌نما نباشد؛ زیرا واقع یک کل و امری مرکب است، و شناخت کل و امر مرکب متوقف بر شناخت همه اجزا و جایگاه صحیح هر کدام از اجزاست، و حال آنکه در فرض مسئله، ما تنها بخشی از واقع را می‌شناسیم، نه همه آن را.

۴-۱. دفاع از واقع‌نمایی گفتار معصومان علیهم‌السلام

اخفای واقع از ناحیه معصومان می‌توانست به دو صورت، واقع‌نمایی گفتار ایشان را زیر سؤال ببرد. در ذیل، این دو اشکال را بررسی می‌کنیم.

۴-۱-۱. اشکال نخست

مستشکل در اشکال نخست، ادعا کرد: ممکن است واقعیت بالکل با آنچه اولیای دین بیان کرده‌اند، متفاوت باشد و ایشان به واسطه مصلحت سطح فهم یا هر مصلحت دیگری، آن را برای بشر بازگو نکرده باشند.

در این فرض، آن واقعیت ادعایی چند احتمال دارد:

اول. آن واقعیت ادعایی امری ضد عقل باشد.

اگر آن واقعیت ادعایی امری ضد عقل باشد، مردود است، و این احتمال نیازی به بررسی ندارد؛ مثلاً می‌توان به ادعای غلات، که با تأویل آیه «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ» (زخرف: ۸۴) امامان را خدایان زمین معرفی می‌کردند، اشاره کرد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۰۴، ح ۵۴۷؛ مدرسی، ۱۳۸۶، ص ۶۸-۷۰).

دوم. آن واقعیت ادعایی امری عقل‌گریز باشد.

اگر آن واقعیت ادعایی امری عقل‌گریز باشد، مثل اینکه کسی ادعا کند: «واقعیت این است که خداوند همه گنه‌کاران را بدون هیچ نوع عذابی خواهد بخشید»، اشکال می‌شود: شما با استناد به چه منبع معرفتی معتبری مطلبی عقل‌گریز را پذیرفته‌اید؟ علاوه بر آن، لازمه این فرض، انتساب کذب مصلحتی به خداست. آیا کذب مصلحتی برای خداوند جایز است؟ برای محال بودن کذب بر خداوند تبارک و تعالی، سه استدلال عقلی اقامه شده است: الف. برهان «قیح کذب»؛ ب. برهان «قیح نقض غرض از حکیم»؛ ج. برهان «کمال الهی».

همان‌گونه که از عنوان برهان «قیح کذب» روشن است، مناط این برهان «قیح بودن کذب» است، ولی اگر قیح کذب اقتضایی باشد، قابل زوال است؛ و اگر قیح کذب ذاتی باشد، در تعارض با مصلحتی اهم، رعایت آن ضرورت ندارد. برهان «قیح نقض غرض از حکیم» نیز متوقف بر نقض غرض توسط کذب مصلحتی است که خود متوقف بر علم به کذب مصلحتی و معذور ندانستن گوینده در مراعات مصلحت مد نظر است. پس اگر مخاطب اصلاً متوجه کذب نشود، یا اینکه پس از متوجه شدن، گوینده را به واسطه رعایت آن مصلحت اهم معذور بداند، نقض غرضی رخ نخواهد داد. بنابراین، در نظر نویسندگان، از میان این براهین، تنها برهان «کمال الهی» می‌تواند فرض وقوع کذب به علت وجود مصلحت اهم را از اساس رد کند (مقیمی اردکانی، ۱۳۹۵، ص ۸۲-۸۳).

از آن رو که کذب مصلحتی را از طرف خدا محال است، پس نمی‌توان واقع مفروضی در نظر گرفت که خداوند تبارک و تعالی بالصراحه سخنی مصلحتی خلاف آن واقع مفروض بگوید.

سوم. آن واقعیت ادعایی امری عقل‌پذیر باشد.

اگر آن واقعیت ادعایی امری عقل‌پذیر باشد، خود دو احتمال دارد:

الف. انحصار واقعیت در آن واقعیت ادعایی نیز عقلی است؛ مثلاً، زندگی انسان پس از مرگ، که خود با عقل اثبات می‌شود و محال بودن شقوق قسیم آن، نظیر معدوم شدن انسان یا تناسخ (ادامه حیات در همین دنیا) نیز به صورت عقلی اثبات می‌شود.

ب. دلیلی عقلی بر انحصار واقعیت در واقعیت ادعایی وجود ندارد؛ مثلاً، معاد روحانی که اصل آن عقلی است، ولی دلیل عقلی بر انحصار معاد در معاد روحانی در دسترس نیست.

اگر واقعیت ادعایی، واقعیتی انحصاری و عقل‌پذیر باشد، خود دو احتمال دارد:

یک. آن حکم عقلی، حکم بین عقلی باشد، که در این صورت، به عنوان قرینه متصله کلام در نظر گرفته می‌شود و موجب انصراف معنای لفظ از معنای مخالف حکم عقل است و در حقیقت، تخصصاً از محل نزاع (وجود واقعیتی که بالکل متفاوت است از آنچه اولیای دین گفته‌اند) خارج است؛ مثلاً، حکم عقل به جسمانیت نداشتن خدا که حکم بین عقلی است، و قرینه متصله انصراف ظهور ادله نقلی ظاهر (به ظهور بدوی) در جسمانیت است.

دو. آن حکم عقلی حکمی غیر بین و از نظریات باشد، که در این صورت، گفتار اولیای دین با توجه به «وحدت واقع» دو فرض دارد:

الف. خداوند و اولیای دین در آن موضوع، سخنی صریح و غیر قابل تأویل بیان کرده‌اند. لازمه این فرض انتساب کذب مصلحتی به خداست. پس این فرض مردود است.

ب. خداوند و اولیای دین در آن باره به وضوح (بدون در نظر گرفتن بطون قرآن) سخنی صریح و غیر قابل تأویل بیان نکرده‌اند. در این صورت، آن واقعیت ادعایی ثابت خواهد بود و باید از ظهور بدوی ادله نقلی معتبر دست شسته، آن را به تأویل بریم. مثلاً، ادعا این است که انفعالاتی نظیر رضایت، خشم، و تعجب صفت ذات خدا نیست و اینها از مقام فعل خدا انتزاع می‌شود، و حال آنکه ظواهر قرآن خلاف این ادعاست.

اما آنچه جای تأمل و دقت دارد این است که میزان برای قابل تأویل بودن سخن خدا چیست؟ به نظر می‌رسد بتوان گاهی (۱- اعتبار احکام غیر بین عقل در صورت ارجاع نظری به بدیهی؛ ۲- سطح پایین تعقل و فهم عموم انسان‌ها که اولیای دین چاره‌ای جز مراعات آن ندارند. ۳- وجود واقعیاتی و رای سطح عقل عموم انسان‌ها) امکان و ضرورت تأویل متون را - حتی در جایی که تصریحاتی بر خلاف احکام غیر بین عقل دارد - پذیرفت؛ اما اگر آن حکم عقلی ارجاع نظری به بدیهی پیدا نکرد، حق دست شستن از ادله نقلی نداریم.

اما در فرض (سوم - ب) که اصل آن واقعیت ادعایی عقل‌پذیر است ولی انحصار واقعیت در آن واقعیت ادعایی عقلی نیست، دلیلی نداریم بر اینکه دست از ظواهر برداریم، خواه سخنان خداوند صراحت داشته باشد، یا ظهور داشته باشد. ادعای برخی را مبنی بر اینکه «حقیقت معاد، روحانی است» می‌توان در این قسم قرار داد؛ زیرا اصل آن، عقل‌پذیر است؛ اما دلیلی عقلی مبنی بر انحصار معاد در معاد روحانی در دست نداریم.

۴-۱-۲. اشکال دوم

اشکال دوم با پذیرش دو موضوع سامان می‌یافت: ۱- مرکب بودن واقعیت؛ ۲- توقف شناخت کل بر شناخت اجزا. در این صورت، اگر بپذیریم بخشی از واقع بر ما مخفی است، لازمه آن غیرواقع‌نما شدن گزاره‌های موجود است.

موافق با ادعای مستشکل، می‌پذیریم که دین ادعای بیان همه واقع و واقعیات را (در سطح ظواهر دینی) ندارد. محال بودن ذکر وقایع هدایتی از بدو خلقت تا ابد، تعلیم ندادن اجزای بی‌شمار نظام خلقت و قوانین حاکم بر آن، و بیان نکردن تمام احکام با تمام جزئیاتش برای بشر، همه مؤید ادعای فوق است. اولیای دین در زمان

حضور نیز می‌فرمودند: «علینا القاء الاصول الیکم، و علیکم التفرع» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۴۵). اما آیا بیان بعضی واقع با واقع‌نمایی گزاره‌های موجود منافات دارد؟ پاسخ منفی است.

قبل از اینکه به پاسخ بپردازیم، چند تذکر لازم است: اول. همیشه علت کج‌فهمی‌ها از طرف متکلم نیست؛ زیرا جهل به لغت و دستور زبان، جهل به قراین حالیه، مقالیه، متصله و منفصله، عوامل اخلاقی، و کندذهنی، بر اصل، میزان و سمت و سوی فهم تأثیرگذار است. دوم. متون دینی برای تربیت اجتماع و محدودیت‌های دیگر به صورت تدریجی بیان شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۵۵-۱۶۴)، و بدین‌روی دربر دارنده ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و متشابه، مطلق و مقید و مانند آن است. در فهم گفتار و به ویژه متونی که تحصیل آن در یک بازه زمانی به صورت تدریجی رخ می‌دهد، حق دانه‌چینی نداریم، بلکه باید به خوشه‌ای از جملات که در موضوع واحد صادر شده‌اند، توجه کرد و آن دسته را نیز در بستر کل منظومه فکری نویسنده مطالعه نمود.

برای پاسخ به اشکال دوم، در مرحله نخست، باید بین مخاطبانی که تنها از یک جمله یا بخشی از کلمات معصومان اطلاع دارند با کسانی که همه کلمات معصومان را می‌شناسند، تمایز قابل شد. اشکال غیر واقع‌نمایی در اثر ویژگی ترکیبی واقعیت، قطعاً برای دسته اول طرح است؛ زیرا آنها تنها بخشی از گفتار معصومان را می‌شناسند، و گفتار ایشان عام و خاص، مطلق و مقید، مجمل و مبین، و محکم و متشابه دارد، و بدون اطلاع از همه آن بیانات، نمی‌توان واقع را شناخت. ولی به نظر می‌رسد با توجه به مطالبی که از پی می‌آید، امکان دسترسی به واقع از طریق گفتار معصومان علیهم‌السلام برای دسته دوم فراهم است و اخفای بخشی از واقع به واقع‌نمایی گفتار معصومان آسیبی نمی‌زند.

۵. تعیین محدوده اخفای واقع

در گام نخست، می‌توان محدوده اخفای واقع را روشن ساخت، و از این طریق، بخشی از گفتارهای معصومان علیهم‌السلام را از گزند این شبهه مصون داشت. برخی از نویسندگان سعی کرده‌اند موضوع «تقیه» را تحدید کنند:

۱. نویسنده معتقد است: احادیث «صون سر آل محمد» (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۳۳-۳۹؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۲۱-۲۲۶)، و «حدیثنا صعب مستصعب» یا «امرنا صعب مستصعب» (صفا، ۱۴۰۴ق، ج ۱ ص ۲۰-۲۶؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۰۱) همه، یا ناظر به مقامات معنوی معصومان علیهم‌السلام است یا ناظر به حق ولایت و خلافت اهل بیت علیهم‌السلام.

۲. برخی احادیث تقیه‌ای را تنها در مسئله امامت (مسائل حکومتی) و تنها در زمان امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام می‌دانند (جعفری هرندی، ۱۳۹۳، ش ۳۵، ص ۴-۱۱). بعضی دیگر نیز امکان تقیه در تأویل و تفسیر قرآن را رد کرده‌اند (تهرانی، بی‌تا، ص ۲۹). به نظر می‌رسد ضرورت تقیه در برخی مسائل اعتقادی است که موجب تحریک افکار عمومی مخالفان و دستگاه حاکم می‌شده است.

۳. علامه طباطبائی هرچند تدریج در بیان احکام و مسائل تربیتی را جایز می‌شمارد، ولی درباره اعتقادات، تدریج در بیان آنها را جایز نمی‌داند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۱۵۵-۱۶۴). بیان ایشان به صورت موجبه جزئی و فی

الجمله صحیح است؛ اما می‌توان مواردی از امور اعتقادی یا بیان واقعیات هستی را ذکر نمود که تدریج در بیان آنها نیز رعایت شده است؛ از جمله: اعلان مقامات معصومان، نحوه و چگونگی انجام معجزه توسط ایشان، جزئیات و مراحل قیامت. با توجه به این مطالب، کلیت بیان همه واقعیات اعتقادی از ابتدا مقبول ما نیست، بلکه بسیاری از کلیات مسائل اعتقادی از همان آغاز، به صورت کلی و اجمالی مطرح شده است.

۴. دیگر مصلحتی که عامل اخفای واقع هدایتی است، ضرورت مراعات سطح فهم مخاطب است. تحدید این موضوع سخت و شاید گاهی ناممکن باشد؛ زیرا هر کس مدعی است آنچه من می‌فهمم سطح عالی است، و فهم دیگران را سطح نازل می‌داند. بنابراین، تحدید موضوع چندان به ما کمک نمی‌کند.

برای پاسخ به اشکال، ابتدا باید معین کنیم رابطه آنچه مخفی داشته شده با آنچه بیان شده، رابطه‌ای طولی است یا عرضی؟

۶ رابطه طولی یا عرضی؟

نسبت بین آنچه بیان شده با آنچه مخفی داشته شده است به سه صورت قابل فرض است: ۱- رابطه طولی؛ ۲- رابطه عرضی؛ ۳- هم طولی و هم عرضی.

تنها در صورتی که رابطه عرضی باشد، (فرض دو و سه) اشکال دوم (مبتنی بر ویژگی ترکیبی واقعیت) مطرح می‌شود؛ زیرا وقتی رابطه آنچه بیان شده و آنچه مخفی داشته شده رابطه طولی باشد ارتباط آن دو از نوع ارتباط اجزای یک جورچین با یکدیگر نیست. از این رو، ندانستن سطح بالاتر از لحاظ ویژگی ترکیبی واقعیت، به واقع‌نمایی سطح پایین‌تر آسیب نمی‌زند.

از میان اندیشمندان مسلمان، برخی به فرض طولی بودن گرایش دارند. علامه طباطبائی می‌نویسد: «امکان ندارد ورای ظواهر دینی واقعی وجود داشته باشد که ظواهر دینی ما را به آن رهنمون نشود» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۲۸۲). ایشان در رساله *الولایه*، هنگام تفسیر روایت «سخن گفتن انبیا به اندازه عقول مردم» می‌نویسد:

... معارفی را که انبیا علیهم‌السلام بیان کرده‌اند، بیان آنها در حدود مقدار عقل‌ها و ظرفیت افکار و اندیشه‌های امت‌های آنها بوده است؛ چون می‌خواستند از مشکل و صعب، به آسان و سهل تنازل و میل کنند، نه آنکه از معارف کثیره به جهت ارفاق به عقول و اندیشه، به این مقدار مختصر و کم اقتضار کرده باشند، و از مجموع بعضی را آورده باشند؛ اینچنین نیست. به عبارت دیگر، تعبیر رسول الله ناظر است به کیفیت بیان، نه کمیت آن ... (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۷).

اگر این پاسخ را بپذیریم، دیگر در سطحی که توسط معصومان ارائه واقع شده، اخفای واقعی رخ نداده است و از این نظر، اشکال فوق وارد نیست. در ذیل، به نقد و بررسی مبانی و پیش فرض‌های این دیدگاه می‌پردازیم:

۶-۱. مبانی و پیش فرض‌های طولی بودن

برخی از کسانی که به طولی بودن اعتقاد دارند، مانند علامه طباطبائی (حکمت متعالیه) دارای منظومه منسجم فکری هستند؛ اما برخی دیگر تنها از سر یک موضع‌گیری کلامی، اینچنین سخن گفته‌اند:

مبانی وجودشناسانه‌ای که ادعای طولی بودن بر آن مبتنی است عبارت است از: ۱- اصالت وجود؛ ۲- تشکیک در وجود؛ ۳- مراتب وجود؛ ۴- عوالم سه‌گانه (ماده، مثال و عقل) (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۴-۱۸۵)؛ ۵- تناظر عالم معنا با این عوالم؛ ۶- برخورداری انسان از سه قوه حس، خیال و عقل (همان، ص ۱۸۹).

این نظریه در نهایت، با تنزیه و تعالی بخشی معارف در سطح پایین، سعی در دستیابی به واقعیات برتر دارد. سؤال: برخی در بحث تأویل پیشنهاد کرده‌اند: می‌توان قایل شد که «الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند نه برای مصادیق با ویژگی‌های مشخص آنها». بنابراین، دیگر نیاز به تأویل و تنزیه و تعالی بخشی معانی نیست (همان، ص ۱۹۱). آیا این پاسخ، ماهیتاً با بحث تأویل و تنزیه و تعالی بخشی متفاوت است، یا اینکه دو بیان از یک واقعیت است؟ به نظر می‌رسد این دو پاسخ، دو بیان از یک واقعیت است.

با توجه به پیش‌فرض‌های فوق، پس این‌گونه نیست که خداوند تبارک و تعالی بخشی از واقع را به انسان نگفته باشد، بلکه آن واقع را در قوالب حسی، خیالی و عقلی ریخته و به بشر منتقل ساخته است. بنابراین، اگر در جایی بیان اولیای دین ناظر به مراعات سطح فهم مخاطب است باید حمل بر مراعات کیفی شود و نه مراعات کمی. نتیجه این رویکرد آن است که می‌توان با تعالی بخشی و حذف ویژگی‌های جسمانی و مثالی از معانی، به معنای عقلی و تجریدی بیانات اولیای دین دست یافت. این راه تجرید و تنزیه است.

در این نظریه، برای تعالی بخشی معانی حسی بدون اینکه مرتکب مجاز‌گویی شویم از این نظریه که «الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، نه مصادیق» بهره برده‌ایم؛ مثلاً لفظ «قلم» و «لوح» برای قلم و لوح مادی وضع نشده است که به صرف اطلاق قلم و لوح مادی را از آن اراده کنیم، بلکه «قلم» بر هر آنچه با آن نقوشی ثبت شود دلالت می‌کند و «لوح» بر هر آنچه بر آن نقوشی نقش ببندد، خواه آن قلم و لوح مادی باشد یا مثالی یا عقلی (همان، ص ۱۸۹).

۶-۱-۱. نقد طولی بودن

برفرض که مبانی و پیش‌فرض‌های فوق خالی از نقد و اشکال باشد، باز این نظریه به صورت کامل مدعا را اثبات نمی‌کند. در ذیل، به نکاتی می‌پردازیم که ناظر به راه حل مبتنی بر طولی بودن است:

اولاً، زمانی می‌توانیم درباره رابطه طولی و عرضی آنچه مخفی داشته شده با آنچه بیان شده است سخن بگوییم که از آنچه بیان نشده است اطلاع داشته باشیم، و حال آنکه بنابر فرض، آن واقع بیان نشده است. ثانیاً، برفرض آنکه با استفاده از قراین و عموماً توانستیم موضوعات واقعیات مخفی داشته شده را به دست آوریم باز هم نمی‌توان حکم به طولی و عرضی بودن نسبت دانسته‌ها و ندانسته‌ها کرد؛ زیرا هرچند موضوعات را حدس زده‌ایم، اما از خود آن معارف و واقعیات اطلاعی نداریم.

ثالثاً، ضرورتاً رابطه واقعیات مخفی داشته شده با دانسته‌ها رابطه طولی نیست؛ مثلاً در مواردی که اخفای واقع در اثر تقیه است، نسبت آنچه بیان شده با آنچه بیان نشده، تناقض است، نه رابطه طولی؛ در یک بیان، معصوم علم غیب را از خود سلب می‌کند و در بیانی دیگر، خود را عالم به همه علم الکتاب معرفی می‌نماید. گاهی رابطه امر مخفی داشته

شده با آنچه بیان شده است از نوع نسبت «جزء و کل» است؛ مثلاً، در حدیث ذریح محاربی، که امام باطن آیه «ثم ليقضوا فتقهم» را «لقاء الامام» معرفی می‌نماید، نسبت لقاء الامام با گرفتن مو و ناخن از نوع رابطه طولی نیست.

۶-۱-۲. بررسی واقع‌نمایی نظریه «طولی بودن»

در مرحله بعد، بر فرض که رابطه طولی «گفته» و «نگفته» را نیز بپذیریم، از جهات دیگری اشکال باقی است:

۶-۱-۲-۱. اشکال به واقع‌نمایی

به هر شکل U در فرض «طولی» سطوحی از واقعیت را در نظر گرفته‌اید که معصوم آن را در همان سطح به مخاطب خود منتقل نکرده است. «دست ما کوتاه و خرما بر نخیل». در این تقریر، بیان معصوم همه مراتب واقع را منعکس نمی‌کند و اذهان بشر به آن واقع دسترسی ندارد.

۶-۱-۲-۱-۱. دفاع از واقع‌نمایی

ممکن است از ناحیه علامه طباطبائی و فیلسوفان پاسخ بدهیم؛ اولاً، در این فرض، بیان در سطح پایین معصوم، آن سطح از واقع را که ناظر به آن است حکایت می‌کند. ثانیاً، لازمه بیان سطح پایین از معرفت، آن نیست که سطوح بالای واقع از همه انسان‌ها مخفی مانده باشد، بلکه از آن‌رو که انسان‌ها در سطوح متفاوتی، قرار داشته‌اند - برخی مانند سلمان در سطح عالی معرفت بوده و واقع را کماهو دریافت کرده‌اند و برخی در سطوح معرفتی پایین‌تری بوده‌اند که واقع برای ایشان در سطح خودشان بیان شده است - اولیای دین تمام واقع را در همه سطوح آن برای مردم بیان کرده‌اند و همین امر موجب متشابه شدن آیات و روایات شده است.

۶-۱-۲-۲. اشکال به واقع‌نمایی

به بیان‌های فوق، اشکال می‌شود؛ اولاً، برخی از بیان‌های معصومان علیهم‌السلام از آن حکایت دارد که هرگز همه واقعیت، حتی برای افرادی مانند سلمان نیز انعکاس نیافته است:

الف. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «ما کلم رسول الله بکنه عقله قطاً». مفاد ظاهر این روایت آن است که برخی از معارف و واقعیات هرگز برای احدی بیان نشده است. هرچند سند این حدیث در نقل کافی مرسل است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۷۶)، ولی نقل صدوق (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴۱۸) برخلاف نظر علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۵) این ضعف را ندارد.

ب. امیرالمومنین علیه‌السلام از نیافتن حاملانی برای علم خود ابراز اندوه می‌نماید. این حدیث، هم شهرت روایی دارد و هم ضعف سندی ندارد (تقفی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۴۸).

ج. امیرالمومنین علیه‌السلام می‌فرماید: «بعد از من کسی که مانند این احادیث را برای شما بگوید نخواهد یافت» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۰، ص ۱۷۶، ح ۵۷).

د. جابرین یزید جعفی نیز از علوم می گوید که حتی کلمه‌ای از آنها را به احدی نگفته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۳-۱۹۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۶۹ ح ۲۱ و ۲۲؛ ص ۷۰، ح ۲۸)

هـ. امام باقر علیه السلام پس از پرسش مردی فلسطینی درباره معنای «الصمد» همچون جدشان، از نبود حاملان علم شکوه می‌کنند و می‌فرمایند: «اگر حاملانی می‌یافتیم توحید و اسلام و ایمان و دین و شرایع را از واژه «الصمد» نشر می‌دادم (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۹۲).

۱-۲-۲-۱-۶. دفاع از واقع‌نمایی

حتی اگر دسته «ه» را به دسته «ب» ضمیمه کنیم، باز نمی‌تواند دلیلی بر مدعا (اخفای واقع از طرف اهل بیت علیهم السلام) قرار بگیرد؛ زیرا اولاً، تنها تا زمان امام باقر علیه السلام را دربر می‌گیرد؛ و شاید امامان بعدی چنین حاملان علمی یافته باشند. ثانیاً، نحوه بیان امام این است که جامعه چنین آمادگی را ندارد، نه اینکه در میان اصحاب خاص من چنین افرادی یافت نمی‌شوند. ثالثاً، براساس برخی روایات، منظور امیرالمؤمنین از علم تنها شأن نزول آیات قرآن و سرگذشت پیشینیان است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۷۶، ح ۵۷؛ ج ۵۶، ص ۱۰۹).

اما برفرض که تسلیم این ادعا و این برداشت از ظاهر احادیث فوق بشویم، می‌توان از طرف مرحوم علامه و فیلسوفان پاسخ داد که می‌توان با تنزیه و ترفیع احادیث موجود، به واقع دست یافت؛ زیرا لازمه سطوح واقعیت و سطوح معانی، آن است که هر قدر به طرف مبدأ هستی صعود کنیم باید از نقایص و تفرق‌ها کاست و به تعالی و تحرز و دوری از نقایص رسید.

۱-۲-۲-۱-۶. اشکال به دفاع فوق

بر فرض صحت ادعای فوق، اشکال غیر واقع‌نمایی به صورت دیگری مطرح می‌شود؛ و آن اینکه علما برای فهم و دست‌رسی به سطح عالی، طریق تعالی‌بخشی و تنزیه سطح دانی را در پیش گرفته‌اند؛ اما این راه کار به واسطه وجود اختلاف تفاسیر موجود و وجود تناقض میان آنها، راه کار مناسبی نیست؛ مثلاً، در میان اندیشمندان در این باره که نسبت ذات خدا با اوصاف او چیست، اختلاف است. عده‌ای به عینیت صفات با ذات رسیده‌اند و آن را حاق واقع دانسته‌اند، و دیگرانی هم به نفی الصفات (از لحاظ وجودشناسی) و الهیّات سلبی (از لحاظ معناشناسی) و هر دو گروه به کلمات و جملاتی از معصومان علیهم السلام تمسک جسته‌اند، فارغ از اینکه آیا ایشان در روش استظهار خود به صواب رفته‌اند یا به خطا. مهم این است که هر دو گروه آن بیانی از معصومان را که حاکی از مدعای ایشان است سطح عالی معرفت دانسته و دیگر بیانات را توجیه کرده‌اند (هرچند این غیر واقع‌نمایی ارتباطی به غیر واقع‌نمایی آنچه بیان شده است، ندارد).

تعیین سطح عالی و دانی معرفت نیاز به ملاک دارد. به بیان دیگر، ممکن است اینجا ادعای دور شود؛ زیرا فرض این است که شما بیان معصوم را دلیل و راهنما بر سطح عالی می‌دانید، و حال آنکه تعیین اینکه کدام بیان معصوم

ناظر به سطح عالی معرفت است، خود نیازمند دخالت پیش فرض‌های ذهنی مفسر است. نتیجه آنکه هم کسانی که قایل به عینیت صفات با ذات هستند و هم کسانی که قایل به نفی الصفات‌اند با استناد به کلام معصوم، اندیشه خود را حاکی از سطح عالی معرفت می‌دانند و دیگری را تخطئه می‌کنند. مراعات سطح فهم مخاطب سبب اختلاف احادیث و اختلاف بین اصحاب بوده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲-۱۹۳؛ طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۵۶۴؛ ج ۲، ص ۷۸۹-۷۹۰).

۶-۲. بررسی واقع‌نمایی بر اساس نظریه «عرضی بودن»

اگر - بر فرض - به این نتیجه برسیم که ندانسته‌ها در عرض دانسته‌ها هستند (یا به صورت کلی یا جزئی فرض ۳ و ۲) آیا ندانستن بخش عرضی واقع به واقع‌نمایی دانسته‌ها آسیب می‌زند یا خیر؟ در ذیل، این ادعا را اثبات خواهیم نمود که ندانستن بخشی از واقع، حتی در فرض عرضی بودن ندانسته‌ها با دانسته‌ها به واقع‌نمایی بخش دانسته‌ها آسیب نمی‌زند.

۷. نپذیرفتن تأثیر معرفتی ویژگی ترکیبی واقع

بر فرض که اصل وجود ویژگی ترکیبی واقع هدایتی را بپذیریم، لازمه این ویژگی آن نیست که جهل نسبت به یک بخش بر آگاهی نسبت به دیگر اجزای کل تأثیرگذار باشد؛ مثلاً، اگر کلی را مانند انسان در نظر بگیریم، این کل دارای بخش‌های مجزای از هم است که ارتباط مستقیمی بین آنها برقرار نیست؛ مثلاً، انسان دارای سر و پاست و هر کدام از این بخش‌ها خود دارای اجزائی است. برای مثال، ممکن است پای یک نفر شش انگشتی باشد یا ناخن پای شخصی شکسته باشد. آیا آگاهی از این ویژگی‌ها، یا حتی جهل نسبت به پا داشتن یا نداشتن یک انسان بر اطلاعات ما از صورت وی اثرگذار است؟! جواب منفی است.

اینجا مستشکل دچار یک مغالطه شده است. شاید بتوان این مغالطه را از نوع «مغالطه جزء و کل» دانست. مستشکل این‌گونه استدلال می‌کند: شناخت کل متوقف بر شناخت همه اجزا و مکان صحیح هر کدام از آنهاست، پس در صورت ندانستن بخشی از واقع، آگاهی شما بر واقع انطباق ندارد.

پاسخ: درست است که شناخت کل بما هو کل بر شناخت همه اجزا و چینش صحیح آن اجزا متوقف است، به نحوی که اگر حتی یک جزء بسیار کوچک از یک کل تغییر کند، دیگر این کل، کل سابق نیست و غیر آن است؛ اما در صورت تغییر و تعویض دانش نسبت به یک بخش از کل، نمی‌توان نتیجه گرفت آگاهی نسبت به بخش شناخته شده از یک کل دستخوش تغییر می‌شود؛ زیرا نحوه ارتباط اجزای یک کل با هم بسیار متفاوت است؛ برخی از آنها با یکدیگر چندان ارتباط وثیقی دارند که فهم و شناخت یکی وابسته به شناخت دیگری است، اما برخی دیگر از اجزا در عین اینکه در مجموع با هم ارتباط دارند، اما ارتباط آنها ارتباطی غیر مستقیم است، پس شناخت و عدم شناخت هر یک بر شناخت از دیگری استوار نیست.

۸ کنترل تأثیر ویژگی ترکیبی واقع

حتی در جایی که اخفای واقع اتفاق افتاده است و تأثیر فی الجمله آن را بر واقع‌نمایی می‌پذیریم، می‌توان این تأثیر را کنترل کرد. با فرض احراز اینکه آنچه از ناحیه معصوم بیان شده، مصداقی از تقیه و توریه نیست، می‌توان آن گزاره را به سه صورت «بشرط لا»، «بشرط شیء» و «لا بشرط» در نظر گرفت. می‌توان در مثال فیل و توصیف آن توسط افراد نابینا (یوسفیان، ۱۳۹۰، ص ۲۹۵) مطلب را توضیح داد: اگر هریک از نابینایان شناخت بخشی از فیل را «بشرط شیء» یا «بشرط لا» در نظر نمی‌گرفتند (تفسیر نمی‌کردند)، بلکه آن را «لا بشرط» در نظر می‌گرفتند (دارای سطحی صاف؛ دارای جزئی شبیه باد بزن؛ دارای بخشی شبیه ستون؛ و مانند آن) در معرفت خود به خطا نمی‌رفتند. بله، اگر شناخت جزء، نسبت به بقیه اجزاء، که وجود یا عدمشان ثابت نشده است، «بشرط شیء» و یا «بشرط لا» در نظر گرفته شود، ممکن است علم و معرفت نسبت به آن گزاره مشوب به جهل شود. از این رو، پیشنهاد می‌شود مادام که دلیل قطعی در دست نیست، هیچ گزاره‌ای را نمایانگر تمام واقع در نظر نگیریم و از آن رو که حالت «لا بشرط» قابل جمع با حالات گوناگون است، شناخت آن جزء را می‌توان با فروض متعددی در هم آمیخت و به شناخت کل نزدیک‌تر شد. اما معنای این نزدیک‌تر شدن هرگز نسبیّت نیست. در چنین حالتی، اگر اختلاف عرضی بین دو نقل یا دو فهم رخ دهد، چون بخش‌های متفاوت مدّ نظر است، فهم‌ها متعارض و غیرقابل جمع نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸). اما اگر در مقام فهم و سپس بیان، تمامیت‌خواه و مطلق‌گو باشیم به تعارض می‌انجامد. اما این تعارض به سلب کلی یک‌طرف نمی‌انجامد، بلکه با رفع اطلاق و فهم هر مطلب در موقعیت شایسته و بایسته خود، تعارض برطرف می‌شود.

۱-۸. بررسی صغروی اشکال

همان‌گونه که خود معصومان فرموده‌اند: آنچه مخفی مانده تنها تفصیل و بیان مصادیق و جزئیات اموری است که بیان شده: «علینا القاء الاصول الیکم، و علیکم التفرع» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۴۵)؛ مثلاً، یکی از بخش‌های مهمی که احادیث زیادی بر مخفی ماندن واقعیات آن دلالت دارد، احادیث ناظر به مقام‌ها و ویژگی‌های معصومان است؛ اما کف و حداقل اطلاعات لازم از مقامات معصومان علیهم‌السلام برای مسئله هدایت، نظیر علم و عصمت بیان شده است. از سوی دیگر، سقف و نهایت کمالاتی که می‌توان برای معصومان در نظر گرفت نیز بیان شده است: «نزلونا عن الربوبیه و قولوا فی فضلنا ما شئتم» (صفا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳۶، ح ۵؛ ج ۱، ص ۲۴۱؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۴). بدین‌روی تا حدی چارچوب ویژگی‌های ایشان معین شده است. درباره خداوند - تبارک و تعالی - خط قرمز و نهایتی که انسان توان اندیشیدن در خصوص آن را دارد، بیان شده، و آن ذات حق تعالی است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۴۵۴-۴۶۱).

۱. یکی از راه‌های مراعات سطح فهم مخاطب، اخفای واقعیات پیچیده و سطح عالی از اوست.
۲. اخفای واقع، وهم «واقعیتی یکسره دیگر» را در پی دارد.
 - ۱-۲. اگر آن واقعیت ادعایی عقل‌ستیز باشد، مردود است.
 - ۲-۲. اگر آن واقعیت ادعایی و انحصاری بودن آن عقل‌پذیر باشد، به عنوان قرینه قطعی، متون را تأویل می‌برد.
 - ۲-۳. اگر آن واقعیت ادعایی عقلاً ممکن، ولی غیر انحصاری یا عقل‌گریز باشد، مستلزم انتساب کذب مصلحتی به خداست که به سبب برهان کمال الهی مردود است.
۳. اخفای واقع از لحاظ ویژگی ترکیبی واقع و توقف شناخت کل بر شناخت همه اجزا و جای صحیح آن، به واقع‌نمایی گفتار موجود معصومان نیز آسب می‌زند.
۴. اگر رابطه نگفته‌ها با گفته‌ها را طولی بدانیم، می‌توانیم با استعانت از اصول حکمت متعالیه اولاً، واقع‌نمایی گفته‌ها را در سطح بیانی خود حفظ نماییم و ثانیاً، با تعالی و تنزیه‌بخشی معارف موجود، به واقعیات نگفته دست پیدا کنیم.
۵. اگر رابطه نگفته‌ها با گفته‌ها را عرضی بدانیم، اولاً، با نپذیرفتن توقف شناخت کل بر شناخت همه اجزا در همه موارد، و ثانیاً، با «لا بشرط» در نظر گرفتن گفته‌ها می‌توان از واقع‌نمایی گفته‌های معصومان دفاع کرد.
۶. با بررسی صغروی روشن می‌شود بیشتر موضوعات مخفی مانده روشن است و در آن موضوعات کف و سقف آن معارف به صورت اجمالی تبیین شده است. پس چارچوب‌های نظریه‌پردازی معین است.

منابع

- ابن رشد، بی تا، *فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال*، تحقیق محمد عماره، چ دوم، بی جا، دار المعارف.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن محمد، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، تحقیق علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر نشر اسلامی.
- اخوان الصفا، بی تا، *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دار صادر.
- اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۱۸ق، *حاشیه المکاسب*، بی جا، انوار الهدی.
- پیروزمند، علیرضا، ۱۳۸۹، *قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها*، تهران، عابد.
- تهرانی، علی، بی تا، *تقیه در اسلام*، مشهد، فیروزان.
- تقفی، ابراهیم‌بن محمد، ۱۳۹۵ق، *الغارات*، تحقیق و تصحیح جلال‌الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی.
- جعفری هرندی، محمد، ۱۳۹۳، «ملاک و چگونگی به کارگیری تقیه در دوره حضور معصومان»، *پژوهش‌های فقه و حقوق اسلامی*، ش ۳۵، ص ۱۱-۴.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۳، *فربیت در آینه معرفت*، تهران، رجاء.
- حامدنیبا، رسول، ۱۳۸۶، *تقد و بررسی «آخرت و خله هدف بعثت انبیاء»*، قم، دفتر نشر معارف.
- حائری، مهدی، بی تا، *حکمت و حکومت*، بی تا.
- حسینی هاشمی، سیدمرتضی، «بررسی ضرورت نرم‌افزار اسلامی»، *مجموعه مقالات اولین سمینار کامپیوتر علوم اسلامی*، فرهنگستان علوم اسلامی.
- حکیمی، محمدرضا، ۱۳۸۰، *الحیات*، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حلیم، برکات، ۱۹۹۰م، *الاسلام والحائنه (الذین و السلطه)*، بیروت، دار الساقی.
- خوئی، سیدابوالقاسم، بی تا، *مصباح النفاهه*، قم، داوری.
- ذهبی، محمدحسین، ۱۳۹۶ق، *التفسیر و المفسرون*، بی جا، دارالکتب الحدیثه.
- رجبی، محمود، ۱۳۷۲، «منظور از تیبان بودن قرآن»، *معرفت*، ش ۶، ص ۱۱.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۴، «معنا و مبانی سکولاریسم»، *کیان*، ش ۲۶.
- _____، ۱۳۷۴، «خدمات و حسنات دین»، *کیان*، ش ۲۷.
- _____، ۱۳۷۶، *ملارا و مدیریت*، تهران، صراط.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۶ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، تقدیم و تعلیق مصطفی ادیب البغا، بیروت، دار ابن کثیر.
- صدرالمতالیهین، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تحقیق محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۳۴ق، *المدرسه القرآنیة*، قم، دار الصدر.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۶، *الامالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.
- _____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات*، تحقیق محسن بن عباسعلی کوجهباغی، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۲، *رساله الولایة*، (طریق عرفان)، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، بخشایش.
- _____، ۱۳۸۴، *راز دل شرحی بر گلشن راز*، تهران، احیاء کتاب.
- _____، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *اختیار معرفة الرجال*، تصحیح و تعلیق میرداماد استرآبادی، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، بعثت.
- عبدالرازق، علی، ۱۹۶۶م، *الاسلام و اصول الحکم*، بیروت، دار مکتبه الحیاه.
- اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه امام خمینی (شرح منظومه)*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- عزت دروزه، محمد، ۱۳۸۲ق، *تفسیر الحدیث*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.

- عمید، حسن، ۱۳۸۸، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، سکه.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الامام انزالی*، بیروت، دارالفکر.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، چ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
- قمی، قاضی سعید، ۱۳۶۲، *کلید بهشت*، تحقیق محمد مشکات، تهران، الزهراء.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، چ دوم، تهران، اسلامی.
- لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق، ۱۳۷۵، *رسائل فارسی*، تهران، میراث مکتوب.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق - الف، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مسعودی، عبدالهادی، ۱۳۹۲، *آسیب شناسی حدیث*، تهران، سمت.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۳، *رابطه علم و دین*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- معین، محمد، ۱۳۸۱، *فرهنگ معین*، چ سوم، تهران، آدنا(کتاب راه نو).
- مدرسی، سیدحسین، ۱۳۸۶، *مکتب در فرایند تکامل نظری بر تطور میانی فکری تشیع در سه قرن نخستین*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر.
- مقیمی اردکانی، حمیدرضا و محمود فتحعلی، ۱۳۹۵، «بررسی تأثیر رعایت سطح فهم مخاطبان از ناحیه خدا و اولیای دین در واقع‌نمایی متون دینی»، *معرفت کلامی*، سال هفتم، ش ۲، ص ۷۱-۹۴.
- نصیری، سعید، ۱۳۹۰، «تأثیر فهم مخاطب در کیفیت صدور احادیث اعتقادی و فرایند فهم آن‌ها» پایان‌نامه ارشد کارشناسی ارشد، قم، دارالحدیث.
- نعمانی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۹۷ق، *الغیبه*، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران، صدوق.
- هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الأصول*، قم، چ سوم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
- هالم، هاینس، ۲۰۰۳م، *الفتوحیه فی الاسلام*، ترجمه رائد الباش، آلمان، کولونیا، منشورات الجمل.
- یوسفیان، حسن، ۱۳۹۰، *کلام جدید*، چ سوم، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.