بسم الله الرحمن الرحیم

دوفصل‌نامه علمی ـ پژوهشی

معرفت کلامی

سال پنجم، شماره اول، پیاپی ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳

اعضای هیئت تحریریه

محمد حسین‌زاده یزدی
استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

عبدالحسین خسروپناه
دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

ابوالفضل ساجدی
دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی
دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علیرضا قائمی‌نیا
دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدحسن قدردان قراملکی
دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمد محمدرضایی
دانشیار دانشگاه تهران، پردیس قم

علی مصباح
دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نمایه در ISC

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

این فصل‌نامه، بر اساس نامه مورخ ۱۳۹۲/۹/۲۰ به شماره ۵۲۸۰۱۹ / ۳/۱۸/ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری)، حائز رتبه «**علمی پژوهشی**» گردید.

مدیر مسئول
محمود فتحعلی

سردبیر
ابوالفضل ساجدی

جانشین سردبیر
محمد جعفری

مدیر اجرایی
محمدصادق ساجدی

صفحه‌آرا
محمد ایلاقی‌حسینی

ناظر چاپ
حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقالات
Nashriyat.ir/SendArticle

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی قدس‌سره ـ طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی
تحریریه ۳۲۱۱۳۴۸۱ مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ (۰۲۵)
پیامک: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۴۷۳
دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)
صندوق پستی ۱۸۶ـ۳۷۱۶۵
www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
فروشگاه اینترنتی
http://eshop.iki.ac.ir

اهداف و رویکرد نشریه

معرفت کلامی فصل‌نامه‌ای علمی ـ پژوهشی در زمینه مطالعات کلامی است. قلمرو مسائل این نشریه، مطالعات کلامی است که حوزه‌های گوناگون زیر را شامل می‌شود:

۱. معرفی و تبیین انواع پژوهش‌های کلامی اعم از کلام قدیم، کلام جدید و فلسفهٔ دین؛
۲. رویکردهای مختلف کلام‌پژوهی(نقلی، عقلی، و. ..)؛
۳. حوزه‌های مختلف کلام‌پژوهی اعم از تاریخ علم کلام، تطور کلام، کلام تطبیقی بین المذاهب و بین الادیان، شبهات کلامی، .. ؛
٤. رابطهٔ کلام و سایر علوم از جمله عرفان، فلسفه، الهیات، اخلاق، معرفت‌شناسی و. ..)؛
۵. جایگاه کلام در دانش‌های تجربی و علوم انسانی؛
٦. شیوه‌های استنباط کلامی از متون اسلامی؛
۷. بررسی و نقد روش‌های موجود در حوزهٔ کلام‌پژوهی

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأمّلات دین پژوهشی، پیشنهادها و انتقادهای شما را درمسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه: http://nashriyat.ir/SendArticle ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۱۰۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ٤۰۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا **۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰** بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی ـ تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه ارسال نمایید: http://nashriyat.ir/SendArticle.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
٤. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
٦. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدّمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادلّه، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدّمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
٤. **بدنهٔ اصلی:** در سامان‌دهی بدنهٔ اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
الف ـ ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
ب ـ ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
ج ـ ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
د ـ ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. **نتیجه گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدّماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
٦. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و ماخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:
نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام‌خانوادگی، سال نشر).

ج). یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از دو ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ وامکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
٤. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

پیش‌نیازهای مفهوم‌شناسانه «نظریهٔ فطرت» / ۷
احمد ابوترابی

بررسی تطبیقی دلالت معجزه بر صدق ادعای نبوت از دیدگاه ابن‌رشد و *علّامه طباطبائی* / ۲۹
وحیده فخار نوغانی / سیدمرتضی حسینی شاهرودی

نقدی بر مهم‌ترین مستمسکات بهاییان در ایراد شبهات کلامی دربارهٔ ختم نبوت پیامبر اسلام ﷺ / ۴۹
حسین رهنمائی

نقش نگاه هستی‌شناختی ابن‌عربی در تبیین چیستی و هستی وحی / ۶۷
سیدمحمد قادری / سیدرضی قادری

جستاری در حیات نوری امامان علیهم‌السلام / ۷۹
محمدحسین فاریاب

ارتباط مفهومِ علم‌الکتاب و ولایت تکوینی اهل‌بیت علیهم‌السلام / ۹۹
سیدمحمدحسن صالح

وجوب بالقیاس معلول با حفظ اختیار / ۱۱۹
عسکری سلیمانی امیری

الملخص / ۱۳۷

Abstracts / ۱۵۰

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــــــــ سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۷ ـ ۲۸

پیش‌نیازهای مفهوم‌شناسانه «نظریهٔ فطرت»

احمد ابوترابی / استادیار گروه فلسفهٔ مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ ahmad.abutorabi@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۳/۶/۱۹ ـ **پذیرش:** ۱۳۹/۱۱/۱۵

چکیده

بحث دربارهٔ امور و علوم فطری به‌رغم اهمیت فراوان و پیشینه درازش، همچنان دچار چالش‌های بسیار، و اختلاف عمیق آرای اندیشمندان به‌ویژه فیلسوفان است. به نظر می‌رسد از عوامل اصلی دوام این تفاوت انظار، این است که مبادی تصوریه و تصدیقیهٔ این موضوع، آنچنان‌که باید، مورد بررسی جدی، دقیق و مستقل قرار نگرفته است. کاستی‌های موجود در مفهوم‌شناسی واژهٔ «فطرت» و «فطری» و بی‌توجهی به تقسیمات فطرت و تفاوت احکام هر قسم و عدم بررسی دقیق عناصر اصلی مفهوم فطری و نارسایی‌های موجود در روش‌شناسی این موضوع، از جمله مهم‌ترین این عوامل است. در این نوشته کوشیده‌ایم با استخراج معانی مختلف فطرت و فطری از منابع دینی، منطقی، فلسفی و عرفانی و تحلیل مفهوم‌شناسانهٔ آنها راه را برای تحریر درست محل نزاع هموار سازیم. در پایان نشان داده‌ایم که دیدگاه رایج دربارهٔ ضرورت دو ویژگی مفهومی «عمومیت» و «زوال‌ناپذیری» برای امور فطری اثبات‌پذیر نیست.

کلیدواژه‌ها: علم فطری، گرایش فطری، فطرت عقل، فطرت وهم، فطری بالقوه، فطری بالفعل، فطریةالقیاس.

۱. ضرورت موضوع

گام نخست برای ورود به هر پژوهش علمی، مشخص ساختن موضوع آن است، و اگر موضوع یک پژوهش، به‌ویژه یک پژوهش عقلی و تحلیلی، واژه‌ای دارای اشتراک لفظی و با معانی مختلف و نزدیک به هم باشد، زمینه خلط وخطاهای منطقی آن پژوهش بسیار خواهد شد. ریشه‌یابی نقد و نظرهای تاریخی درباب «نظریهٔ فطرت» به‌خوبی نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین عوامل علمی دوام چالش‌های موجود دربارهٔ این موضوع، مشخص نبودن دامنه و حدود مفهومی واژهٔ فطرت نزد برخی از حامیان و مخالفان این نظریه است. ازاین‌رو مفهوم‌شناسی واژهٔ فطرت و فطری از پیش‌نیازهای ضروری هر پژوهشی دربارهٔ امور فطری است.

۲. اهمیت نظریهٔ فطرت

مسئله فطریات از چند جهت دارای اهمیت ویژه است:

۱. فطریات از موضوعات مشترک میان رشته‌های بسیاری از علوم انسانی از جمله تفسیر قرآن، علم کلام، فلسفه، روان‌شناسی، علوم تربیتی، اقتصاد و جامعه‌شناسی است؛

۲. برخی آیات قرآن کریم و روایات بر فطری بودن دین و به‌ویژه فطری بودن توحید تأکید کرده‌اند. برای نمونه آیهٔ فطرت «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا...» (روم: ۳۰) از جمله آیاتی است که برخی آن را دلیل بر فطری بودن اساس دین و برخی آن را به معنای فطری بودن همه معارف دینی دانسته‌اند (مصباح، ۱۳۸٦، ص٤١؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص١٤٨ و ١٥٢). به‌علاوه بسیاری از مفسران فطری‌بودن توحید را مفهوم روشن یا از نتایج آیهٔ شریفهٔ ذرّ «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِن بَنِی آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ...» (اعراف: ۱۷۲) به‌شمار آورده‌اند (مصباح، ۱۳۸٦؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص۱۱۹؛ فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۳۷٦)؛

۳. مهم‌تر آنکه طبق برخی از روایات، اگر دین، فطری نبود و یا واقعهٔ «عالم ذر» رخ نمی‌داد هیچ‌کس خدا را نمی‌شناخت (ر.ک: کلینی، ١٤١٣ق، ج۲، ص١٦) و طبق روایاتی، اگر پدران و مادران مشرک فرزندان خود را به سوی شرک نمی‌بردند همهٔ بنی‌آدم بر اساس فطرت خویش، مسلمان می‌بودند؛ چه آنکه رسول خدا می‌فرماید: «کل مولود یولد علی الفطرة حتی یکون ابواه یهودانه او ینصرانه» (مجلسی، ١٤٠٣ق، ج ۳، ص۲۸۱؛ ج۹۷، ص٦٥)؛

٤. کاوش در فطریات دست‌کم پیشینه‌ای به درازای تاریخ مکتوب بشر دارد. درستی این ادعا، شواهد فراوان دارد که از جمله آنها می‌توان به این موارد اشاره کرد:

الف) نظریهٔ مامایی *سقراط*: به گفتهٔ *افلاطون*، *سقراط* بر این باور بود که همهٔ انسان‌ها، همهٔ دانش‌ها را از آغاز در خود دارند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص۱۳۷۳)؛

ب) نظریهٔ استذکار: نظریه استذکار هم که در آثار *افلاطون* از زبان *سقراط* بیان شده، و بر آن استدلال‌هایی آورده شده است (کاپلستون، ۱۹۶۹، ج ۱، ص ۱۷۱) چیزی جز ادعای فطری بودن علوم نیست (افلاطون، ۱۳۸۰، ج۳، ص۸۰ـ۸۶؛ ج۱، ص۳۸۷ـ۳۹۶)؛

ج) قاعدهٔ «من فقد حساً »: در مقابل این دو فیلسوف، *ارسطو* با بیان قاعدهٔ «من فقد حساً فقد علماً» و تأکید بر بازگشت همهٔ علوم به تجربه، در واقع، به مقابله با ادعای فطری بودن علوم برخاسته است (ارسطو، ۱۹۸۰م، ۸۱ الف ـ ۸۱ ب، ج۲، ص۳۸۵؛ همو، ۹۹ ب ـ ۱۰۰ ب، ص۴۸۲–۴۸۳، ۴۸۵؛ همو، ۱۳۶۹، ص۲۴۲ و ۲۰۲)؛

د) فیلسوفان مسلمان نیز با پذیرش قاعدهٔ «من فقد حساً» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص۹۸– ۹۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق، ص۲۲۰؛ طوسی، ۱۳۲۶، ص ۳۷۵) و تصریح به نادرستی نظریهٔ یادآوری (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص۳۷۴؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج۳، ص۴۸۷ و ۴۹۱؛ طباطبائی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۲۶۳) به نحوی بر فطری نبودن علوم پافشاری کرده‌اند؛

۵. اختلاف عمیق برخی از فیلسوفان بزرگ غرب با یکدیگر در موضوع «علوم فطری» نیز از اهمیت بررسی این موضوع حکایت می‌کند. برای نمونه می‌توان به پافشاری بر فطری بودن برخی علوم (دکارت، ۱۹۵۵، بخش سوم، ص ۱۵۷ـ۱۷۱). و مقابلهٔ سرسختانهٔ *جان لاک* با این نظریه اشاره کرد (لاک، ۱۹۷۹، ص ۴۸ـ۱۰۳)؛

۶. اشتراک لفظی مفهوم فطرت و وجود زمینه‌های خلط و خطاهای منطقی در این بحث و عدم تبیین مرز دقیق مفاهیم مرتبط با علوم فطری، دلیل دیگری بر ضرورت بررسی دقیق‌تر این موضوع است (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ص۳۸).

این همه، به‌روشنی نشان می‌دهد که بحث از امور فطری در دانش‌ها و گرایش‌های بشری دارای اهمیتی ویژه است.

۳. نقش «هدف» در مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به این بحث بایسته است اشاره‌ای به نقش تعیین هدف در تبیین واژگان داشته باشیم. واژگان به دو گونه تبیین می‌شوند: الف) گاه یک واقعیت عینی مشخص، برای تعریف و تبیین در نظر

گرفته می‌شود و برای آن لفظی وضع می‌گردد. در این‌گونه موارد، برای تبیین واژه، باید از راه مشاهدهٔ بیرونی یا مواجههٔ درونی، آن امر عینی در ذهن منعکس و سپس ویژگی‌های آن، کشف شود؛ اما گاهی آنچه کانون تحلیل و تعریف قرار می‌گیرد، یک واقعیت عینی مشخص، مستقل و منحاز نیست و اگر هم باشد مرز مفهومی آن با واقعیت‌ها و مفاهیم دیگر، قاطع و مشخص نیست؛ بلکه رفع نیازهای علمی و اجتماعی، بشر را به دسته‌بندی‌ها و تعیین مرزهای مفهومی در واقعیت‌ها، یا مفاهیم وادار می‌سازد.

برای مفهوم‌شناسی این‌گونه واقعیات، نخست باید اهداف و نیازها مشخص شوند و بر اساس آنها، گسترهٔ مفهومی واژگان و مرز قاطع آنها با دیگر واژگان روشن و تعریف شود. برای مثال، اگر بخواهیم «کوه» را تعریف کنیم، نخست با موجود عینی مشخصی روبه‌رو می‌شویم که مردم آن را «کوه» می‌نامند؛ سپس آن را با اشیایی دیگر که ممکن است لفظ کوه بر آنها اطلاق شود مقایسه می‌کنیم؛ مثلاً آن را با تپه‌های بلندی که از سنگ نیستند مقایسه می‌کنیم و همچنین اجسام دیگری را که از سنگ‌اند، اما چندان بلند نیستند (مانند تخته سنگ‌ها و صخره‌ها) در نظر می‌گیریم و سپس به سراغ کاربردهای واژهٔ «کوه» در میان مردم می‌رویم و با بررسی آنها می‌فهمیم که کوه چگونه چیزی است. همچنین ممکن است بگوییم جنس و نوع مادهٔ جمادات در اطلاق لفظ کوه تأثیر ندارد؛ زیرا به نمک‌های انباشته سفت که همین ویژگی‌ها را داشته باشند، کوه نمک می‌گوییم.

این نوع تبیین‌ها از دستهٔ اول‌اند؛ اما اگر بخواهیم به تبیین مفهومی بپردازیم که حاکی از یک واقعیت مشخص و مستقل نیست، جای «قرارداد» و وضع در مفاهیم بیشتر باز می‌شود؛ ولی قراردادها، گزاف و بی‌مبنا نیستند. قراردادها باید پیرو نیازها و اهداف باشند. در این صورت، اگر واژه‌ای دارای معانی مختلفی باشد از میان معانی قراردادی، باید معنایی را برگزید که با اهداف بحث هماهنگ باشد. به نظر می‌رسد واقعیت «امور فطری» که کانون بحث این نوشته است از این دسته است. ازاین‌رو، برای مفهوم‌شناسی فطرت، نخست مفهوم فطرت را در لغت بررسی می‌کنیم و سپس معانی مختلف فطری را روشن، و آن‌گاه هدف بحث را مشخص می‌سازیم و در پایان از میان معانی مختلف، به تحلیل معنایی از فطرت می‌پردازیم که اهداف موردنظر را تأمین می‌کند.

۴. مفهوم‌شناسی فطرت

۱ـ۴. فطرت در لغت

«فطرت» در زبان فارسی و عربی مفهومی یک‌سان دارد و با توجه به ریشه‌ها و اشتقاقات آن در زبان

عربی، می‌توان گفت: کاربرد آن در زبان فارسی نیز از زبان عربی گرفته شده است و در زبان انگلیسی واژهٔ «Innate» معادل درخوری برای آن است.

۱ـ۱ـ۴. مفهوم «فطر»

احمدبن فارس در ***معجم مقاییس اللغة*** می‌گوید: «فطر... اصل صحیح یدل علی فتح شیء وابرازه» (ابن‌فارس، ۱٤۲۹ق، ذیل فطر). معنای این سخن این است که همهٔ معانی و کاربردهای فطرت و مشتقات آن به گونه‌ای به این معنا بازمی‌گردند. *ابن‌منظور* نیز «فطر» را به معنای شکافتن دانسته (همان) که به معنای باز کردن و گشودن بسیار نزدیک است. از جمله معانی برگرفته از مادهٔ «فَطَر»، معنای «خَلَق» است؛ ازاین‌رو، «فَطَرَنی» را در آیهٔ شریفه «الَّذِی فَطَرَنِی فَإِنَّهُ سَیهْدِینِ» (زخرف: ۲۷) به معنای «خلقنی» می‌دانند (ابن‌منظور، ۱٤۱٦ق، ذیل فطر).

برخی از لغت‌نویسان آشکارا گفته‌اند: در معنای «فَطَر» مفهوم «بی‌سابقه بودن» هم به نوعی اشراب شده است. گواه درستی این ادعا را معمولاً سخن *ابن‌عباس* می‌دانند که گفته است: من معنای فاطر را نمی‌دانستم تا اینکه دو عرب بادیه‌نشین مرا به داوری دربارهٔ چاهی فراخواندند. یکی از آنها گفت: أنا فطرتها؛ یعنی اولین بار من آن را کندم (طبرسی، ۱٤۱۷ق، ج٤، ص۱٦).

کاربرد «فُطرة» به معنای «آغوز» (ابن‌منظور، ۱٤۱٦ق، ذیل فطر)، یعنی نخستین شیر حیوانی که زاییده است، نیز شاهدی بر این معناست.

۲ـ۴. معنای لغوی فطرت

«فطرة» مصدر نوعی از مادهٔ «فطر» است. برای همین است که «فطرة» را در آیهٔ شریفهٔ «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا» (روم: ۳۰) به معنای نوعی ویژه از خلقت می‌گیرند (طباطبائی، ۱٤۱۱ق، ج۱٦، ص۱۸۳ـ۱۸٤).

۳ـ۴. معانی اصطلاحی «فطرت» و «فطری»

«فطرت» و فطری به معانی مختلفی به کار رفته است:

۱ـ۳ـ۴. سرشتی

بر اساس معنای لغوی و بر پایهٔ قالب ادبیِ مصدرِ نوعی، واژهٔ «فطری»، به معنای «سرشتی» است. طبق این معنا، فطری بودن «الف» برای «ب»، به معنای همراه بودن خلقت اولیهٔ «الف» با «ب» است. فطریات

در فلسفهٔ *دکارت*، به این معنا به کار رفته است. اینکه او مفهومِ «کامل مطلق» را که همان خداست، فطری می‌نامد مرادش این است که این مفهوم، از آغاز در انسان وجود داشته است(دکارت، ۱۹۵۵، ص ۱٦۱ـ۱٦۷). باور برخی از اندیشمندان مسلمان مبنی بر فطری بودن علم حضوری به خدا (مصباح، ۱۳۸٦، ص٤٦)، نیز به همین معناست.

از مصداق‌های روشن امر فطری به معنای سرشتی، حبّ ذات و گرایش انسان به جلب منفعت برای خود است و به همین معناست که *شیخ اشراق* می‌گوید: «... و هذا امر فطری یعلم کل واحد عن نفسه انه لا یرید ان یفعل فعلاً الّا بناء علی نفع راجع الیه...» (سهروردی، ۱۳۸۸ ب، ص۲٦٦).

۲ـ۳ـ۴. خلقت هماهنگ با دین

یکی از معانی فطرت «سرشت دینی» است. طبق این معنا، خلقت اولیهٔ همهٔ انسان‌ها به گونه‌ای هماهنگ با دین، بوده است و برخی معتقدند باورِ این معنا، باور به این است که اگر انسان، عقیده و عمل خود را با فطرت خود هماهنگ سازد، به سعادت و کمال نهایی دست می‌یابد (طباطبائی، ۱٤۱۱ق، ج ۱٦، ص۱۹۵ـ۱۹۹). آیه شریفهٔ «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا لَا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» (روم: ۳۰) به این معنا از فطرت یعنی «خلقت مطابق با دین حق» اشاره دارد؛ چه آنکه پیش از آن، عبارت «فَأَقِمْ وَجْهَک لِلدِّینِ حَنِیفًا» آمده است و همچنین روایاتی مانند این سخن شریف رسول خداﷺ که می‌فرماید «کل مولود یُولَد علی الفطرة» همین معنا را بیان می‌کنند؛ چه آنکه پس از این عبارت می‌فرماید: «حتی یکون ابواه یهودانه او ینصرانه» (مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج۳، ص۲۸۱).

در معنای عام، هرچند مفهوم «نوع خلقت» وجود دارد، اما مصداقِ نوع خلقت بیان نشده است. با این حال در این معنا، مصداق آن یعنی «دینی بودن» نیز بیان شده است.

فطریات در علم منطق

در علم منطق مسلمانان، واژهٔ «فطری» به سه معنا به کار رفته است:

۳ـ۳ـ۴. بدیهی(معنای عام)

یکی از معانی «فطری» در علم منطق «بدیهی» به معنای اعم آن است. طبق این معنا هر معرفتی که نیاز به واسطه‌ای داشته باشد غیرفطری، و آنچه نیاز به واسطه ندارد فطری است. این اصطلاح را *شیخ اشراق* در آثار خود بسیار به کار برده و آن را چنین توضیح می‌دهد: «معارف الانسان فطریة و

غیرفطریة والمجهول...، لابد له من معلومات... منتهیة فی التبیین الی الفطریات» (سهروردی، ۱۳۸۸ الف، ج۲، ص ۱۸).

عبارات شیخ *اشراق* به‌روشنی نشان می‌دهند که مراد او از معارف، در اینجا اعم از تصورات و تصدیقات است و بنابراین فطری نیز در کلام وی، اعم از بدیهی تصوری و بدیهی تصدیقی است. البته وی گاه فطری را به معنای بدیهی تصدیقی به کار برده است: «فلا یستعمل فی البراهین الّا الیقین سواء کان فطریاً أو یبتنی علی فطری» (همان، ص۴۲).

دربارهٔ این معنا ذکر دو نکته سودمند است:

۱. این اصطلاح در سخن دیگران رواج چندانی ندارد و پس از شیخ *اشراق* کاربرد چندانی پیدا نکرده و به جای آن معمولاً واژهٔ «بدیهی» به کار رفته است؛

۲. واژهٔ بدیهی در منطق، خود به دو معنای عام و خاص به کار رفته است. مراد از معنای عام، اعمّ از اولیات، وجدانیات، حدسیات و... است و مراد از معنای خاص، اولیات در منطق است. مراد از فطری در اینجا معنای عام آن است.

۴ـ۳ـ۴. بدیهی اولی

یکی از دیگر کاربردهای فطری در منطق، «بدیهی اولی» است. مراد از اولیات، قضایایی‌اند که تصور طرفین و نسبت در آنها برای تصدیقشان کافی باشد (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۱۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۱۴). به همین معناست که *قطب شیرازی* می‌گوید: «امکان، سبب نیازمندی به علت است و حاجت ممکن به علت، امری است فطری. در تصدیق فطری ممکن است به سبب عدم تصور اطراف آن خفایی پیدا شود» (قطب شیرازی، ۱۳۶۹، ص۵۹۷ و۲۹۷).

۵ـ۳ـ۴. فطری القیاس (حاضر بودن حد وسط)

واژهٔ فطری و فطریات در علم منطق گاهی به معنای نوع ویژه‌ای از قضیه که تصدیقش نیاز به تأمل و فکر ندارد و به همین دلیل از بدیهیات به‌شمار می‌رود؛ اما در عین حال، نه مانند اولیات است که تصور طرفین قضیه برای تصدیقش کافی باشد و نه حتی در واقع بی‌نیاز از استدلال است. سرّ بداهت این‌گونه قضایا این است که قیاس آنها در ذهن حاضر است و برای استدلال بر آنها نباید به دنبال استدلال رفت؛ و سرّ حضور استدلال آنها در ذهن، حاضر بودن «حد وسط» در ذهن عموم انسان‌هاست. *ابن‌سینا* در تعریف این‌گونه قضایا می‌گوید:

قضایایی که قیاس‌های آنها، همراه آنهاست قضایایی هستند که تصدیق به آنها به سبب حد وسط است، اما حد وسط آنها از ذهن دور نمی‌شود تا ذهن به پی‌جویی آنها نیازی داشته باشد؛ بلکه هر گاه مطلوب به ذهن آید، حد وسط به ذهن خواهد آمد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۱۹).

وی در ***شفا*** حد وسطِ این‌گونه قضایا را فطری می‌نامد (همو، ۱۴۰۵ق، ج۳، ص۶۴). گویا، نخستین بار *ابن‌سینا* این‌گونه قضایا را «فطری القیاس» نامیده است؛ چه آنکه می‌گوید: «فهذا القسم، الأولی به ان یسمی فطریة القیاس» (همان). پس از او، دیگران این‌گونه قضایا را «فطریات» نامیده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۲، ج۱، ص۳۲۵؛ مظفر، ۱۴۲۹ق، ص۳۳۶ ؛ شهابی، ۱۳۳۹، ص۲۶۶؛ طوسی، ۱۳۲۶، ص۳۵۰).

منشأ اطلاق فطری بر این‌گونه قضایا، موجود بودن در ذهن و بی‌نیاز بودن آنها از اکتساب است؛ اما سرّ حضور و بی‌نیازی آنها از کسب یعنی منشأ و علت حضور آنها در ذهن، در کلام بزرگان منطق به‌روشنی بیان نشده است. با این‌همه به‌قطع می‌توان گفت مراد فلاسفهٔ اسلامی از فطری بودن این نیست که حد وسط این‌گونه قضایا، با اصل خلقت انسان، در ذهن انسان نقش بسته است، بلکه به نظر می‌رسد علت آن این است که حد وسط در قضایای «فطریة القیاس» از لوازم بیّن موضوع است.

۶ـ۳ـ۴. جبروت

برخی از عرفا، عالم جبروت را «عالم فطرت» نامیده‌اند. *نَسَفی* سه عالَم را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد: عالم مُلک، عالم ملکوت و عالم جبروت. مراد وی از عالم جبروت، عالم غیبِ غیب و به دیگر سخن، عالم مجردات است. وی می‌گوید عالم جبروت، عالمی است که منشأ و اصل عوالم پایین‌تر از خود است، اما منشأ بالاتر از خود ندارد. او وجه تسمیهٔ عالم جبروت به عالم فطرت را مشابهت آن با «فطیر» می‌داند؛ چه آنکه نان فطیر نانی است که در آن خمیرمایه به کار نرفته و از مایه‌ای قبلی ساخته نشده است (نسفی، ۱۳۵۹، ص۶۰ـ۶۱ و ۱۶۸). این معنا جز در ریشهٔ لغوی، وجه شباهت و اشتراکی با معانی دیگرِ فطرت ندارد.

۷ـ۳ـ۴. ارتکازی

گاهی فطری را به «ارتکازی» تفسیر می‌کنند. مراد از «ارتکازی» مفهومی است که مطابق با برداشت عمومی و همگانی است. قضایای ارتکازی ممکن است نه‌تنها پشتوانهٔ عقلی نداشته باشند، بلکه با استدلال عقلی بتوان در آنها تشکیک کرد. برای نمونه اینکه اجسام در خارج دقیقاً به همان‌گونه‌اند که ما احساس می‌کنیم، هرچند مطابق با «فهم متعارف» و برداشت عمومی است، اثباتش کار آسانی

نیست. البته گاهی ارتکازی به معنای فطری القیاس به کار می‌رود (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۸؛ ج ۱، ص۳۰۲).

۸ـ۳ـ۴. علمِ آگاهانهٔ غیراختیاری و پیشین

برخی از فیلسوفان غرب، علم فطری را به علومی که به صورت آگاهانه، پیشین و ناخواسته در ذهن حاضرند، و به احساس تمایل (گرایش‌های) ذاتی، که می‌توانند ناآگاهانه باشند تفسیر کرده‌اند (دنسی، ۱۹۹۳، ص ۲۱۶). باور به ضرورت این ویژگی‌ها در مفهوم فطری، سابقه‌ای هم در سخنان *جان لاک* دارد. وی در تعریف امور فطری می‌گوید: «مفاهیم و صفات ویژه‌ای که بر ذهن انسان نقش بسته‌اند و روح، در همان نخستین وجود خود آنها را می‌یابد و با آنها به دنیا می‌آید» (لاک، ۱۹۷۹، ص ٤٨).

معانی دیگری نیز برای فطری ذکر شده است که به نظر می‌رسد یا به یکی از همین معانی باز می‌گردند و یا مصداقی از آنها هستند (ر.ک: حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص۲۳٤ـ ۲۳۸).

۴ـ۴. جامع مفهومی معانی فطری

جامع مفهومی و وجه اشتراک معانی مختلف فطرت و فطری، «غیراکتسابی بودن» است. این ویژگی در تبیین و تعریف برخی از معانی فطرت به کار رفته است، و می‌توان آنرا مهم‌ترین و اصیل‌ترین عنصری دانست که در بیان ویژگی‌های امور فطری از آن نام برده می‌شود. غیراکتسابی بودن خود مراتبی دارد و در هریک از معانی فطری، مصداق امر غیراکتسابی و دلیل غیراکتسابی بودن، چنان با معانی دیگر فطری متفاوت است که می‌توان گفت: واژگان «اکتسابی» و «غیراکتسابی» خود مشترک لفظی‌اند. ازاین‌رو، برای شناخت دقیق امور و علوم فطری، نخست باید به بازشناسی معانی گوناگون واژه «اکتسابی» و «غیراکتسابی» و تحلیل هریک از این معانی پرداخت.

۵ـ۴. معانی «غیراکتسابی»

با توجه به سه کاربرد فطری در علم منطق، سه معنا و طبق کاربردهای دیگر نیز سه معنا، ودر مجموع برای «غیراکتسابی» دست‌کم شش معنا وجود دارد:

۱ـ۵ـ۴. بی‌نیازی از کسب استدلال (بدیهیات به معنای عام)

بی‌نیاز بودن تصور یا تصدیق از فکر و تأمل، رایج‌ترین معنای غیراکتسابی در منطق است که در مقایسه با معانی فطری، به معنای «بدیهیات» به معنای عام آن است. مراد از بی‌نیاز بودن تصور از فکر، بی‌نیازی

از تعریف، و مراد از بی‌نیازی تصدیق از فکر، بی‌نیازی از تأمل و تلاش برای یافتن استدلال است. این معنا از اکتساب در تصدیق، اعم از آن است که بی‌نیاز از استدلال باشد یا استدلال آن روشن و بدیهی و حاضر در ذهن باشد؛ چه آنکه به هر حال برای دستیابی به استدلال نباید تلاش کرد و نباید زحمتی را متحمل شد. *ابن‌سینا* «اکتساب» بدین معنا را با چنین عبارتی بیان کرده است:

التصور هو العلم الاول ویکتسب بالحد وما یجری مجراه... والتصدیق انما یکتسب بالقیاس أو ما یجری مجراه... فالحد والقیاس آلتان بهما تکتسب [المطلوبات] التی تکون مجهولة فتصیر معلومة بالروية (ابن‌سینا، ١٣٦٤، ص۷؛ همو، ١٤٠٥ق، ص۵١).

این معنا از غیراکتسابی در برخی از منابع فلسفی غرب نیز به کار رفته است (ر.ک: فولکیه، ۱۳۷۷، ص۱۱۷).

۲ـ۵ـ۴. بی‌نیازی از استدلال (بدیهیات اولیه)

بسنده بودن تصور موضوع و محمول برای تصدیق و بی‌نیازی تصدیق از حد وسط، کاربرد دیگری از «غیراکتسابی» است که در کلام برخی از منطقیان به کار رفته است. این معنا، بر کاربردی دیگر از لفظ «فطری» تطبیق می‌کند. *محقق طوسی* می‌گوید: «وکل حقیقه یتضمن اجزاءها علیة الحکم فهی اولیه فان کانت العلة خارجة... فهی مکتسبة» (طوسی، ١٤٠٨ق، ص۵۳).

۳ـ۵ـ۴. بی‌نیازی از کسب حد وسط (فطریة القیاس)

بی‌نیازی از تلاش برای دستیابی به حد وسط معنای دیگری است که دربارهٔ قضایای فطریة القیاس به کار می‌رود. *ابن‌سینا* در این‌باره می‌گوید: «الواجب قبولها اولیات و... و ما لیس بالاکتساب فهو القضایا التی قیاساتها معها» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص٢١٤).

علّامه حلی دربارهٔ این‌گونه قضایا می‌گوید: «هذه القیاسات سُمّی فطریة القیاس، فان الحکم فیها لا یحتاج الی وسط یستحصل بالنظر بل هو حاصل بالفطرة» (حلی، ۱۳۷۰، ص۳۹۸؛ مظفر، ١٤٢٩ق، ص۳۳۶).

۴ـ۵ـ۴. بی‌نیازی از هر نوع اکتساب (معنای اخص)

طبق این معنا، اکتسابی نبودن بدین معناست که امر غیراکتسابی از راه مراجعه به عقل، تجربه، تعلیم و تعلم، تلقین، القای بیرونی، هر نوع پرورش روح و ایجاد ملکه به‌دست نیامده است؛ بلکه وجود آن ریشه در نحوهٔ آفرینش انسان دارد یا دست‌کم با آفرینش انسان همراه است. این معنا از غیراکتسابی خاص‌ترین معنا به‌شمار می‌آید؛ چه آنکه همهٔ آنچه طبق معانی پیش گفته غیراکتسابی به‌شمار می‌آیند، طبق این معنا اکتسابی‌اند. این معنا از غیراکتسابی، مطابق با «فطری» به معنای «سرشتی» است.

۵ـ۵ـ۴. بی‌نیازی از اکتساب رسمی (اصطلاح عرفانی)

عارفان مسلمان نیز واژگان غیراکتسابی و غیرکسبی را به معنایی ویژه به کار می‌برند. برای نمونه *سیدحیدر آملی* علوم را به «ارثی الهی»، و «رسمی اکتسابی» تقسیم می‌کند (آملی، ۱۳۶۸، ص۴۷۲). مراد او از اکتساب، گرفتن از مخلوق و دستیابی به دانش از راه تأملات عقلانی است (همان، ص۵۰۶) و بر همین اساس وی، دانش‌هایی را که از راه وحی، الهام و کشف به‌دست می‌آیند، غیراکتسابی می‌داند (همان، ص۴۹۲).

از این‌گونه عبارات، که در دیگر آثار عرفانی هم وجود دارند، به‌روشنی می‌توان فهمید که بر پایهٔ این اصطلاح، حتی اولیات نیز اکتسابی‌اند. در تبیین این معنا، توجه به این نکته نیز سودمند است که تقسیم کسبی و غیرکسبی در منطق به علوم حصولی اختصاص دارد، درحالی‌که مَقسم این تقسیم، اعم از علوم حضوری و حصولی است (همان، ص۴۷۲)؛ هرچند شاید بتوان گفت علوم کسبی طبق این مبنا حصولی‌اند، اما علوم غیرکسبی می‌توانند حضوری باشند.

۶ـ۵ـ۴. بی‌نیازی از سیر و سلوک عرفانی

صدرالمتألهین دربارهٔ معرفت خدا می‌گوید: معرفت خدا اگر از راه وحی و رسالت باشد غیرکسبی، و اگر از راه سیر و سلوک به‌دست آید کسبی است. وی راه کسب به این معنا را «راه ولایت» و «راه حکمت» نیز نامیده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ج۷، ص۳۲۶ـ۳۲۷). این اصطلاح نیز کمابیش عرفانی است، ولی در عین حال در برابر معنای رایج‌تر در عرفان قرار دارد؛ یعنی آنچه در معنای پیشین، غیرکسبی نام می‌گرفت، در اینجا کسبی نامیده شده است.

۶ـ۴. مراتب غیراکتسابی

در مقایسهٔ معنای لغوی و معانی اصطلاحی غیراکتسابی می‌توان گفت در همهٔ معانی اصطلاحی، مصداقی از معنای لغوی که عام‌ترین معناست به چشم می‌خورد؛ اما هریک از معانی اصطلاحی مرتبه‌ای از غیراکتسابی بودن را دارا هستند. شاید مراتب مختلف غیراکتسابی را بتوان به ترتیب ذیل بیان کرد:

۱ـ۶ـ۴. مرتبه اول: غیراکتسابی به معنای اخص

غیراکتسابی به معنای اخص به سبب اینکه مربوط به اصل خلقت یا همراه آفرینش است و به

هیچ دریافت و کسی نیازی ندارد، بالاترین مرتبه از صدق مفهوم غیراکتسابی را با خود دارد؛ چه آنکه مصادیق همهٔ معانی دیگر، به این معنا، اکتسابی‌اند. برخی از مصادیق مشهور این معنا عبارت‌اند از:

۱. علم حضوری نفس به خود؛ چه آنکه این علم مربوط به نحوهٔ آفرینش نفس مجرد است و حتی نیاز به القای ربانی ندارد؛

۲. بخشی از علوم انبیا و ائمه؛ زیرا مربوط به پیش از ولادت است و ایشان هنگام ولادت آنها را دارا بودند. البته در این‌باره جای این بحث هست که علوم آنها در شکم مادر یا در هنگام تولد، به چه صورت به آنها داده شده است؛

۳. علم به خدای سبحان، که بر اساس آیهٔ ذرّ و روایات مربوط به آن، با خلقت انسان همراه است و می‌تواند قدر متیقّن دانش فطری نسبت به دین به‌شمار آید.

۲ـ۶ـ۴. مرتبهٔ دوم: بدیهیات اولیه

در مرتبهٔ بعد بدیهیات اولیه قرار دارند که وجود عقل و تصور موضوع و محمول برای فهم آنها کافی است؛ نه به تعلیم و تعلم نیازی دارند و نه به تلاش و مجاهدت بدنی یا نفسانی محتاج‌اند.

۳ـ۶ـ۴. مرتبهٔ سوم: بدیهیات تصوری و تصدیقی

بدیهی به معنای عام، که تنها به معنای بی‌نیازی از زحمت کسب است در مرتبهٔ سوم قرار دارد؛ چه آنکه ممکن است بی‌نیاز از استدلال و حد وسط نباشد.

۴ـ۶ـ۴. مرتبهٔ چهارم: فطریات القیاسات

در مرتبهٔ بعد، فطریات القیاسات‌اند که هرچند نیاز به واسطه دارند، دستیابی به آنها نیاز به هیچ‌گونه اکتسابی ندارد. حدسیات عمومی را که تنها شرایط ذاتی و فطانت درونی نیاز دارند نیز می‌توان از مصادیق این مرتبه به‌شمار آورد. البته اگر حدسیات را یا نوعی از آنها را ناشی از «قوهٔ قدسیه» بدانیم آن نوع از علوم عرفانی خواهند بود.

۵ـ۶ـ۴. مرتبهٔ پنجم: علوم عرفانی

در مرحله بعد علوم غیراکتسابی به معنای عرفانی‌اند و چون در بسیاری از موارد ریاضت‌ها و مجاهدت‌های نفسانی، از اسباب عادی دستیابی به این علوم به‌شمار نمی‌آیند و شاید نتوان پیش‌بینی کرد

که چه ریاضت‌ها و چه مجاهدت‌هایی منشأ چه علومی خواهند شد، می‌توان این علوم را نیز به نحوی غیراکتسابی به‌شمار آورد.

۵. تفاوت فطرت و طبیعت

«طبیعت» نیز به سرشت ترجمه می‌شود، اما مراد از طبیعت، ماهیت به معنای عام آن است؛ خواه مربوط به اصل خلقت باشد، خواه با اکتساب ایجاد شده باشد. به همین سبب، طبیعی اعم از فطری است؛ چه آنکه فطری اغلب در امور ادراکی و ارادی به کار می‌رود و بیشتر به امور انسانی مربوط است؛ درحالی‌که طبیعت دربارهٔ نباتات و جمادات نیز کاربرد دارد.

بعضی هم تعمیمی در معنای فطرت داده و آن را به معنای لغوی (خلقت) نزدیک ساخته‌اند و بر پایهٔ آن، فطرت را به دو معنای عام، که همان طبیعت است، و معنای خاص، که دربارهٔ انسان مجرد به کار می‌رود، تقسیم کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص۲۷).

هم افعال غیرارادی و ناخودآگاه روح و ویژگی‌های نباتی و حیوانی آن مانند تغذیه، رشد، جذب و دفع و توالد و تناسل و هم امور جسمانی مانند آثار ویژهٔ هریک از طبیعت‌های جمادات، امور طبیعی به‌شمار می‌روند. امور طبیعی خود بر دو دسته‌اند: برخی ثابت و ماندگارند و برخی زوال‌پذیر و متغیر؛ درحالی‌که کاربرد واژهٔ «فطری» معمولاً این‌گونه را دربر نمی‌گیرد. بنابراین می‌توان گفت امر طبیعی به لحاظ معنا اعمّ از فطری است اما در کاربرد، بیشتر بر غیر از امور فطری اطلاق می‌شود.

۶. مراد از «فطری» در «نظریهٔ فطرت»

از میان معانی مختلف «فطرت» و «فطری» آنچه بیشتر موردنظر حامیان و مخالفان نظریهٔ فطرت، و موضوع بحث این مقاله است و از این پس بررسی می‌شود، معنای اخص فطرت است. فطری به این معنا را در فارسی «سرشتی» می‌خوانند. این معنا، محدودترین دامنهٔ مفهومی را در میان معانی فطری دارد و هریک از معانی دیگر، به سبب بهره‌ای که از این معنا دارند فطری نامیده شده‌اند. این معنا، تنها با نام «فطری» خوانده می‌شود و از میان معانی مختلف این واژه، «معنای متبادر» نیز همین معناست؛ یعنی اگر بدون قرینه به کار رود باید این معنا را به آن نسبت داد. فطری به این معنا، «امری است که به‌وسیلهٔ آموزش، تلقین، مواجهه با عالم واقع (اعمّ از مادی و غیرمادی)، فعالیت ذهنی و عقلانی (اعمّ از تحلیل، ترکیب، استدلال و تعریف)، مجاهدات نفسانی و اموری مانند اینها به‌دست نیامده است، بلکه امری است که با آفرینش همراه است».

بدین معنا فطری، اختصاص به انسان ندارد و امور غریزی را نیز دربر می‌گیرد؛ اما با توجه به اینکه از سویی، معمولاً بحث امور فطری، در «انسان‌شناسی» انجام می‌شود و کاربرد آن در حوزهٔ امور انسانی، دارای اهمیت و سودمندی بیشتری است و از سوی دیگر، چون واژهٔ «فطرت» معمولاً در امور غیراکتسابیِ مشترک میان انسان و حیوان به کار نمی‌رود (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص۲٤و۲۷) ما نیز «فطری» را از غریزی که اغلب دربارهٔ صفات حیوانی به کار می‌رود جدا می‌کنیم و کاربرد آن را به امور انسانی انسان اختصاص می‌دهیم.

۷. آسیب‌پذیری‌های معناشناسانه

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم یکی از ریشه‌های آسیب‌پذیریِ پژوهش در «امور فطری» تعدد معانی فطری، بی‌توجهی اندیشمندان به ضرورت تعریف واژهٔ فطری و تعیین قلمرو مفهومی آن است. همین بی‌توجهی گاه خلط میان معانی مختلف را درپی داشته است. برای نمونه، *جان لاک* دربارهٔ فطرت چنان سخن گفته که گویا «فطری»، علم حضوری به خدا، علم حضوری به نفس، بدیهیات به صورت عام، بدیهیات اولیه، دانش‌ها و گرایش‌های اخلاقی عمومی، سنت‌ها و باورهای مشهور اقوام و ملل مختلف را دربر می‌گیرد (لاک، ۱۹۷۹، ص ٤۸ـ۱۰۳). و با پیش‌فرض گرفتن معنایی از فطرت، به ستیز با فطرت‌گرایان پرداخته است که هیچ‌کس تاکنون آن را به کار نبرده است. البته ریشهٔ این سوءبرداشت این است که معمولاً فطرت‌گرایان بدون توجه به اینکه فطرت به معانی مختلف به کار رفته و بسیاری از این معانی در علوم رواج دارند، تنها با معنایی که خود با آن آشنا بوده‌اند به این بحث پرداخته‌اند.

۸. ویژگی‌های امور فطری

ویژگی‌های مختلفی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم، به امور فطری نسبت داده شده است. از میان آنها سه ویژگی از امور جدایی‌ناپذیر از هر امر فطری دانسته شده است. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: ۱. غیراکتسابی بودن؛ ۲. عمومیت؛ ۳. تغییرناپذیری (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳٦۸، ص۱٥٤ـ۱٥٥؛ مصباح، ۱۳۷۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص۲٤ـ ۲۸).

۸ـ۱. غیراکتسابی بودن فطریات

همان‌گونه که پیش از این بیان شد غیراکتسابی بودن، خود معانی مختلفی دارد. هریک از معانی مختلف فطری با یکی از معانی غیراکتسابی تطبیق می‌کند. با توجه به معنای منتخب فطری، یعنی معنای اخص،

مراد از غیراکتسابی نیز معنای معنای اخص آن است. مراجعه به پژوهش‌های مربوط به فطرت به‌روشنی نشان می‌دهد که غیراکتسابی بودن، اصلی‌ترین عنصر معنایی امور فطری است؛ به‌گونه‌ای‌که به نظرمی‌رسد دو عنصر دیگر را، تنها به دلیل جدایی‌ناپذیر دانستن آنها از معنای «غیراکتسابی به معنای اخص» به امور فطری نسبت داده باشند (برای نمونه ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص۲٤).

۸ـ۲ عمومیت

همان‌گونه که اشاره شد معمولاً، یکی از ویژگی‌های امر فطری را عمومیت آن نسبت به همهٔ افراد می‌دانند؛ اما دربارهٔ این ویژگی می‌توان پرسید:

۱. مراد از عمومی بودن چیست؛ ۲. منشأ قول به ضرورت عمومیت چیست؟ ۳. آیا مراد از آن، عمومیت نسبت به افراد نوع است یا عمومیت نسبت به انواع جنس، و افراد نوع؟ یعنی آیا ممکن است امری، فطری یک جنس باشد یا اینکه تنها عمومیت، نسبت به نوع قابل اثبات است؟ شاید به پرسش سوم بتوان پاسخ داد که با توجه به اینکه کاربرد رایج‌تر واژهٔ فطرت به انسان اختصاص دارد، مراد از عمومیت آن، تنها نسبت به افراد نوع و آن هم تنها نوع انسان است. البته تعیین این دامنه بدین معنا نیست که این معنا را در جنس و انواع دیگر حیوانات نتوان مطرح ساخت.

گفتنی است که از پیش‌فرض‌های ناگفته ادعای عمومیت، وحدت نوعی همهٔ افراد انسان است که البته نمی‌توان آن را از مسلمات به‌شمار آورد، بلکه مخالفانی جدی دارد (ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰، ص۱۵۷ـ۱۸۰). اگر چنین باشد جای طرح این پرسش هست که آیا اگر انسانیت را طبق برخی از دیدگاه‌ها «جنس» به‌شمار آوریم و به انواعی از انسان قایل شویم باز هم می‌توانیم بر قول به اینکه مراد از عمومیت، عمومیت در نوع است باقی بمانیم یا به‌ناچار باید آن را به جنس نیز تعمیم داده، بلکه باید آن را تنها به «جنس» اختصاص دهیم تا مراد از آن، عمومیت نسبت به همه موجوداتی باشد که انسان نامیده می‌شوند؟

پرسش دیگر این است که آیا مراد از عمومیت نسبت به افراد این است که اگر اثبات شد امری برای یکی از انسان‌ها «غیراکتسابی» و فطری است می‌توان از آن نتیجه گرفت که پس همهٔ انسان‌ها باید آن را داشته باشند؟ و اگر اثبات شد که دیگران آن را ندارند، آیا باید گفت پس برای آن فرد هم «غیراکتسابی» نیست؟ (چنان‌که برخی آنرا پذیرفته‌اند) (موسوی خمینی، ۱۳٦۸، ص ۱۵٤ـ۱۵۵). اگر مراد از عمومیت، چنین ملازمه‌ای باشد پرسش دیگری مطرح خواهد شد که چنین ملازمه‌ای چگونه اثبات شده است؟

یعنی به چه دلیل، اگر امری، در یکی از افراد انسان غیراکتسابی باشد باید در همه وجود داشته باشد؟ برای مثال، آیا حقیقتاً می‌توان پذیرفت که اگر فردی از انسان وجود معرفت فطری بیشتری نسبت به دیگران داشته باشد، نوع این فرد با دیگر افراد متفاوت است؟(ر.ک: فیاضی، ۱۳۹۰). آری، اگر بگوییم ویژگی الف، فطریِ انسان‌هاست، این گفته، در واقع به معنای این است که «فطری همهٔ انسان‌هاست»، اما اگر غیراکتسابی بودن برای یک فرد، مستلزم غیراکتسابی بودن برای نوع نباشد، اثبات فطری بودن یک امر برای نوع، تنها در صورتی ممکن است که نوعیت نوع به آن بستگی داشته باشد یا دلیل نقلی معصومانه‌ای برای شمول آن نسبت به همهٔ انسان‌ها وجود داشته باشد.

ابهامات دیگر

البته مشکلات تعمیم و مصداق‌یابی به این مقدار هم خاتمه نمی‌یابد؛ چه آنکه کاربرد این معنا، و استفاده از آن در مصداق‌شناسی، نیاز به ارائهٔ معیاری برای شناخت افراد نوع دارد. مثلاً اینکه از چه سنی و در چه مرحله‌ای از رشد می‌توان کودکان را از افراد نوع انسان به‌شمار آورد و مورد آزمایش امور فطری قرار داد از جمله مشکلات بحث دربارهٔ عمومیت امور فطری است. این مشکل را می‌توان به انسان‌های بزرگسال نیز تعمیم داد و پرسید: بزرگسالان تا چه حدودی از رشد عقلی و ذهنی مورد نظرند؟ و آیا عقب‌ماندگان ذهنی و انسان‌های تنهاماندهٔ جنگلی که هیچ حدی از مدنیت را تجربه نکرده‌اند، می‌توانند به‌منزلهٔ مصادیقی از انسان و فردی از نوع، مورد آزمایش امور فطری قرار گیرند؟

تعیین این مرزها برای بحث دربارهٔ مصادیق نقضی که برخی از اندیشمندان غربی مثل *لاک* مطرح ساخته‌اند لازم است و دست‌کم، این‌گونه ابهامات، باید در هنگام بررسی موارد نقص، مورد توجه جدی قرار گیرند.

۸ـ۳ تغییرناپذیری

یکی دیگر از ویژگی‌هایی که به امور فطری نسبت داده می‌شود «تغییرناپذیری» و «ثبات» امور فطری است. تغییرناپذیری را می‌توان به معنای «اعم از نابود نشدن و فقدان هرگونه شدت یا ضعف» و به معنای «نابود نشدن» گرفت، اما در امور فطری، تنها به معنای دوم به کارمی‌رود؛ زیرا معمولاً می‌پذیرند که امور فطری ممکن است به سبب موانعی مورد توجه کمتری قرار گیرند یا به دلیلی توجه به آنها تشدید شود (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص۲٤ـ ۲۸). بنابراین این نوع تغییر در امور فطری پذیرفته شده است؛ اما امور فطری از بین‌رفتنی و تبدیل‌پذیر به‌شمار نمی‌آیند.

دربارهٔ این ویژگی نیز می‌توان پرسید: ضرورت این ویژگی برای امور فطری چگونه اثبات شده است؟ چراکه به نظر نمی‌رسد بتوان ملازمه‌ای عقلی را میان غیراکتسابی بودن یک گرایش یا دانش، و تغییرناپذیری آن اثبات کرد.

۸ـ۴ بررسی

دربارهٔ این سه ویژگی می‌توان گفت ویژگی غیراکتسابی بودن، عنصر اصلی مفهومی امر فطری است که بر اساس تعریف و قرارداد، موضوع و مبنای اصلی بحث قرار گرفته و نمی‌توان آن را نادیده گرفت؛ اما ضرورت عمومی بودن امر فطری، نیاز به دلیلی مستقل دارد. چه آنکه غیراکتسابی بودن مستلزم عمومی بودن نیست و معمولاً برای ضرورت داشتن این ویژگی، دلیلی آورده نشده است و اهداف بحث دربارهٔ امور فطری، ما را مُلزم به قرار دادن این ویژگی در تعریف امور فطری نمی‌کند. البته، شاید طرح و پذیرش این ویژگی ریشه در تعریف امر فطری داشته باشد، چه آنکه همراه بودن با خلقت، از عناصر اصلی مفهوم «فطری» است. با این حال به نظر نمی‌رسد همراه بودن امری با خلقت یک شیء، مستلزم ذاتی بودن آن امر برای آن شیء باشد. افزون بر این، بر اساس ادلهٔ نقلی می‌توان گفت که بسیاری از انبیای الهی و امامان معصوم‌ﷺ حتی در شکم مادر و پس از تولد واجد معارفی بوده‌اند؛ معارفی که دیگران حتی با تحمل زحمت نمی‌توانند به آنها دست یابند. بنابراین دلیلی وجود ندارد که بگوییم اگر امری غیراکتسابی باشد، باید نسبت به افراد نوع آن، یا دست‌کم هر کس که انسان نامیده می‌شود، عمومی باشد.

دربارهٔ ویژگی تغییرناپذیری امور فطری هم به نظر می‌رسد دلیلی بر ملازمهٔ عقلی میان غیراکتسابی بودن و تغییرناپذیری امور فطری وجود ندارد. در اینجا نیز گویا اعتقاد به همراه بودن امور فطری با خلقت، منشأ باور به این ویژگی شده باشد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳٦۸، ص۱۵۵)؛ اما همان‌گونه که اشاره کردیم، همراهی امری با خلقت به معنای ذاتی بودن آن امر نیست. به‌علاوه قول به جنس بودن انسانیت برای انسان‌ها، مستلزم امکان نوع بودن تک تک افراد است و اگر قول به حرکت جوهری را هم در اینجا ملاحظه کنیم، پذیرفتن این ویژگی مشکل‌تر خواهد شد.

۹. تقسیمات فطرت

یکی از عوامل تأثیرگذار در مفهوم‌شناسی فطرت، توجه به تقسیمات «فطرت» و «فطری» است. با توجه به اینکه عنصر اساسی در مفهوم «فطری» غیراکتسابی بودن است و غیراکتسابی بودن بدین

معناست که امری با خلقت همراه باشد، به نظر می‌رسد دست‌کم چهار تقسیم را می‌توان برای امور فطری مطرح ساخت:

۱. تقسیم فطرت به «فطرت گرایشی» که آن را «فطرت دل» و «فطرت احساسی» نیز نامیده‌اند و «فطرت بینشی» که آن را «فطرت عقل» و «فطرت ادراکی» نیز خوانده‌اند (مطهری، ۱۳۸۱، ج۳، ص٦۱۲ و ٦۱٤؛ طباطبائی، ۱۳۸۱، ص۹۳٤) و «فطرت ساختاری» (ابوترابی، ۱۳۷٦، ص۱٤۷ـ۱٤۸)؛

۲. تقسیم فطری به «قوهٔ فطری» و «علم فطری» (همان، ص۱٤۵ـ۱٤٦)؛

۳. تقسیم به «فطری بالقوه» و «فطری بالفعل» (همان، ص۱۵۱ـ۱۵۳)؛

٤. تقسیم فطری به «فطرت عقل» و «فطرت وهم» (ابن‌سینا، ۱۳٦٤، ص۱۱٦ـ۱۲۰).

مراد از «فطرت گرایشی»، تمایلات و گرایش‌های فطری و مراد از «فطرت بینشی»، علوم و دانش‌های فطری، و مراد از «فطرت ساختاری»، نحوهٔ ویژه‌ای از خلقت و ساختار وجودی خاصی است که لازمهٔ آن هماهنگی با برخی امور و ناهماهنگی با برخی امور دیگر است. برای مثال، اینکه بدن انسان به گونه‌ای آفریده شده است که تنها با اشیای ویژه‌ای تغذیه می‌شود و رشد می‌کند و اشیای خاصی را نمی‌تواند هضم کند و با آنها رشد نمی‌کند، بلکه خوردن برخی اشیا به مرگ انسان می‌انجامد، مربوط به نحوهٔ خلقت انسان است که البته لازمهٔ ضروری این فطرت، فطری بودن دانش یا گرایش خاصی نیست. حال، اگر بخواهیم برای این نوع فطرت در امور مربوط به روح و جنبه‌های انسانی انسان نمونه‌ای بیاوریم، باید به هماهنگی دستورها و تعالیم الهی با ساختار روحی انسان مثال بزنیم؛ چه آنکه انسان به گونه‌ای آفریده شده است که تنها با ایمان به این تعالیم و عمل به آنها می‌تواند به رشد معنوی و تکامل دست یابد و به کمال حقیقی برسد.

مراد از قوهٔ فطری، توان‌های ذاتی انسان برای انجام افعالی است. برای این نوع فطرت در امور معنوی و روحی می‌توان به توان عقلی و ذهنی انسان مثال زد. مثلاً «توان اندیشیدن» قوه و توان فطری انسان است.

مراد از فطری بالقوه، اموری مانند گرایش‌ها و بینش‌هایی هستند که هرچند مربوط به اصل خلقت‌اند، فعلیت یافتن آنها نیاز به رشد جسمانی یا عقلانی خاص دارد و یا باید زمینه‌هایی برای آن ایجاد شود یا موانعی برای احساس و ادراک آنها برطرف شوند؛ اما این زمینه‌سازی‌ها و رفع موانع، ایجادکنندهٔ آن گرایش‌ها و علوم نیستند، بلکه زمینهٔ وجودی آنها در اصل خلقت انسان موجب بروز آنها در شرایط خاص می‌شود.

مراد *ابن‌سینا* از «وهم» در «فطرت وهم» ادراکاتی از قوهٔ واهمه دربارهٔ امور حسی جزئی است که حتی ممکن است واقعیت نداشته باشند؛ اما واهمهٔ انسان به صورت قاطع به آنها حکم می‌کند؛ برای نمونه حکم وهم به اینکه «یک جسم در یک زمان در دو جا قرار نمی‌گیرد» و حکم وهم به اینکه «هر موجودی نیاز به مکان دارد».

توجه به این تقسیمات و آگاهی به اعم بودن مفهوم فطرت نسبت به این اقسام، راه پژوهش صحیح و دقیق را در علوم فطری فراهم می‌آورد و از خلط‌ها و خطاهای منطقی در اثبات و یا نفی امور فطری پیشگیری می‌کند.

آنچه تاکنون بیان شد، تنها برخی از پیش‌نیازهای لازم جهت ورود به تحقیق در امور و علوم فطری است که آن را «پیش‌نیازهای مفهوم‌شناختی» می‌نامیم. پیش‌نیاز دیگر برای پژوهش در امور فطری، بررسی درستی یا نادرستی شیوه‌های رایج تحقیق در علوم فطری است که مجال اندک این نوشته گنجایش پرداختن به آن را ندارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه آمد، روشن شد که واژهٔ فطرت و فطری دست‌کم هشت معنای مختلف دارد که جامع مفهومی این معانی، مفهوم «غیراکتسابی بودن» است؛ اما چون غیراکتسابی بودن نیز خود دست‌کم شش معنای مختلف دارد، نخست مراتب گوناگون غیراکتسابی بودن را مشخص، و سپس رابطهٔ میان معانی مختلف غیراکتسابی و فطری را بیان کردیم و آن‌گاه بر اساس این دو، معنای متبادر از «فطری» را نیز برگزیدیم. چون از عوامل مهم خلط مباحث در علم فطری بی‌توجهی به احکام متفاوت اقسام فطریات است تقسیمات مختلف فطرت و فطری را نیز بیان کردیم و با توجه به حاصل کلام، دیدگاه رایج دربارهٔ سه ویژگی مهم فطریات (غیراکتسابی بودن، عمومیت و زوال‌ناپذیری) را بررسیدیم و نشان دادیم که از این سه ویژگی، تنها ویژگی اول پذیرفتنی است.

منابع

ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱٤۰۵ق، ***الشفاء، البرهان***، تصدیر و مراجعهٔ ابراهیم مدکور ـ تحقیق ابوالعلاء عفیفی، قم، منشورات مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی.

ـــــ ۱۳٦٤، ***النجاة من الغرق فی بحر الضلالات***، ویرایش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.

ـــــ ۱۳۷۵، ***الاشارات و التنبیهات***، مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی، قم، البلاغة.

ابن‌فارس، احمد ابی‌الحسین‌بن زکریا، ۱٤۲۹ق، ***معجم مقاییس اللغة***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۱٤۱٦ق، ***لسان العرب***، بیروت، دار احیاءالتراث العربی.

ابوترابی، احمد، ۱۳۷٦، ***طریق معرفت به علوم فطری***، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، رشته فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀

ارسطو، ۱۳٦۹، ***درباره نفس***، ترجمه و تحشیه ع م د، چ سوم، تهران، حکمت.

ـــــ ۱۹۸۰م، ***منطق ارسطو***، تصحیح و تقدیم عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم ـ کویت، وکالة المطبوعات.

افلاطون، ۱۳۸۰، ***دوره آثار افلاطون***، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چ سوم، تهران، خوارزمی.

آملی، سید حیدربن علی، ۱۳٦۸، ***جامع الاسرار و منبع الانوار***، به انضمام رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، علی فرهنگی ـ انجمن ایرانشناسی فرانسه.

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، ***فطرت در قرآن***، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی‌پور، قم، اسراء.

حسین‌زاده، محمد، ۱۳۹۰، ***نگاهی معرفت‌شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی و عرفانی و فطرت*** (معرفت‌شناسی دینی۳)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀

حلی، حسن‌بن یوسف‌بن المطهر الاسدی، ۱۳۷۰، ***القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة***، تحقیق فارس حسون تبریزیان، قم، جماعة المدرسین.

سبزواری، ملّا مهدی، ۱۳۷۲، ***شرح المنظومه***، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.

سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۸ الف، ***مجموعه مصنفات***، ج ۲، (حکمة الاشراق)، تصحیح نجفقلی حبیبی، سیدحسین نصر و هانری کربن، چ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ـــــ ۱۳۸۸ ب، ***مجموعه مصنفات، ج ۲ (رسالة فی اعتقاد الحکماء)***، تصحیح نجفقلی حبیبی، سیدحسین نصر و هانری کربن، چ چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شهابی، محمود، ۱۳۳۹، ***رهبر خرد***، تهران، کتابخانه خیام.

صدرالمتألهین، ۱۳٦۰، ***الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة***، تعلیقه ملّاهادی سبزواری و سیدمحمدحسین طباطبائی و علی نوری، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳٦۳، ***نهایةالحکمة***، تعلیقه محمدتقی مصباح، تهران، الزهراء.

ـــــ ۱٤۱۱ق، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

ـــــ ۱۳۸۱، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.

طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱٤۱۷ق، ***مجمع البیان لعلوم القران***، القاهرة ـ طهران، رابطة الثقافة و العلاقات الاسلامیة.

فارابی، محمدبن محمد، ۱٤۰۵ق، ***الجمع بین رأیی الحکیمین***، تهران، الزهراء.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱٤۱۱ق، ***المباحث المشرقیة***، چ دوم، قم، بیدار.

فولیکه، پُل، ۱۳۷۷، ***فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه***، ترجمه یحیی مهدوی، چ سوم، تهران، دانشگاه تهران.

فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۰، ***علم النفس فلسفی (درس‌های استاد غلامرضا فیاضی)***، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀

قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود، ۱۳٦۹، ***درةالتاج***، منطق، به کوشش و تصحیح محمد مشکوة، چ سوم، تهران، حکمت.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱٤۱۳ق، ***اصول الکافی***، تحقیق محمدجواد الفقیه و یوسف البقاعی، بیروت، دارالاضواء.

مجلسی، محمدباقر، ۱٤۰۳ق، ***بحارالانوار***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۹، ***آموزش فلسفه***، چ دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

ـــــ ۱۳۸٦، ***خداشناسی، معارف قرآن (۳ـ۱)***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، ***مجموعه آثار***، تهران، صدرا.

مظفر، محمدرضا، ۱٤۲۹ق، ***المنطق***، تعلیق غلامرضا فیاضی، چ ششم، قم، جامعهٔ مدرسین.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳٦۸، ***چهل حدیث***، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.

نسفی، عزالدین، ۱۳۵۹، ***کتاب الانسان الکامل***، تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، چ دوم، تهران، انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران.

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۲٦، ***اساس الاقتباس***، تهران، دانشگاه تهران.

ـــــ ۱۳۷۵، ***شرح الاشارات و التنبیهات***، در: ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهات، قم، البلاغة. وو/

ـــــ ۱٤۰۸ق، ***تجرید المنطق***، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

Dancy. Jonathan. and Ernest Sosa (ed), 1993, ***A Commpanion to Epistemology***, USA, Blackwell.

Descartes, Rene, 1955, ***The Philosophical Works of Descartes, Renderd into English by Elizabeth S. &...***, USA, Dover Publication.

Copleston, Fredrich S. J, 1969, ***A History of Philosophy***, New York and: An Image Book doubleday.

Lock, John, 1979, ***an Essay Concerning Human understanding***, Edited and Glossary by Peter H. Nidd itch, Great Britain, Oxford at the Clarendon Press.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــــــ سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۲۹ ـ ۴۸

بررسی تطبیقی دلالت معجزه بر صدق ادعای نبوت از دیدگاه ابن‌رشد و علّامه طباطبائی

وحیده فخار نوغانی / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد fakhar@ferdowsi.um.ac.ir
سیدمرتضی حسینی شاهرودی / استاد دانشگاه فردوسی مشهد shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir
دریافت: ۱۳۹۳/۴/۱۰ ـ **پذیرش:** ۱۳۹۳/۱۰/۴

چکیده
پدیدهٔ معجزه امری خارق عادت است که آن را انبیای الهی به‌منزلهٔ دلیلی بر صدق نبوت خود به مخاطبان نشان می‌دهند. یکی از پرسش‌های مهم در این‌باره، نوع دلالت معجزات و رابطهٔ آن با صدق ادعای نبوت است. در میان اندیشمندان اسلامی دیدگاه ابن‌رشد و *علّامه طباطبائی* در این زمینه کاملاً مخالف یکدیگر است. ابن‌رشد با تأکید بر عدم سنخیت میان معجزات فعلی و ادعای نبوت، رابطهٔ منطقی میان معجزات و اثبات نبوت را رد می‌کند و دلالت آن را اقناعی می‌داند، درحالی‌که *علّامه طباطبائی* با استناد به قاعدهٔ حکم الامثال، این دلالت را از نوع دلالت‌های عقلی، و یقین حاصل از آن را یقین منطقی می‌داند. از نظر ابن‌رشد تنها راه اثبات صدق نبوت، تأمل در محتوای وحی الهی و درک تفاوت آن با دیگر معارف بشری است، درحالی‌که از منظر *علّامه طباطبائی* اثبات صدق نبوت انبیای الهی تنها در پرتو تحقق معجزات امکان‌پذیر است.

کلیدواژه‌ها: معجزه، دلالت منطقی، دلالت اقناعی، یقین منطقی، یقین روان‌شناختی، علامه طباطبائی، ابن‌رشد.

۱. مقدمه
در اندیشهٔ دینی پدیدهٔ معجزه و مسائل مربوط به آن از جهات گوناگونی کانون توجه قرار گرفته است. از نظر اندیشمندان اسلامی، معجزه امری خارق عادت است که انبیای الهی آن را به‌منظور اثبات صدق ادعای نبوت خود برای مخاطبان اظهار می‌کنند (طوسی، ۱٤۰٦ق، ص۲۵۰؛ همو، ۱٤۰۷ق، ص ۲۱٤؛ ابن‌رشد، ۱۹۹۸م، ج ۸ ص۲۲۲؛ قاضی عبدالجبار، ۱٤۲۲ق، ص۳۸٤). بر مبنای این دیدگاه، پذیرش پیام الهی توسط مخاطبان منوط به احراز صدق ادعای نبوت است و هریک از پیامبران الهی باید تا پیش از ابلاغ پیام الهی، به مخاطبان اثبات کند که حامل پیام الهی از سوی خدای سبحان است و این اثبات از طریق معجزات صورت می‌پذیرد.

با توجه به اینکه در این دیدگاه معجزات دلیلی بر صدق ادعای نبوت به‌شمار می‌آیند، بررسی وجه دلالت معجزات بر صدق ادعای نبوت بسیار مهم است. در این بررسی پرسش بنیادین این است که دلالت معجزات بر صدق ادعای نبوت چگونه دلالتی است؟ آیا دلالت معجزات بر مدلول آن از نوع دلالت‌های عقلی و منطقی است؟ به بیان دیگر آیا می‌توان معجزات انبیای الهی را دلیل عقلی بر صدق ادعای نبوت به‌شمار آورد؟ آیا میان معجزه و صدق ادعای نبوت رابطهٔ منطقی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای‌که ظهور معجزات عقلاً مستلزم صدق نبی در ادعای نبوتش است و یا اینکه ظهور معجزات تنها یقین روان‌شناختی را به دنبال دارد؟

بررسی این دلالت از آن جهت مهم است که از منظر معرفت‌شناختی، نوع یقین حاصل از مشاهدهٔ معجزات به این رابطه و دلالت بستگی دارد. همچنان‌که گذشت، فلسفهٔ ظهور معجزات، اثبات صدق ادعای نبوت برای مخاطبان است. به عبارت دیگر برای مخاطبان در مواجهه با معجزات نوعی یقین حاصل می‌شود که اظهارکنندهٔ معجزات، با عالم غیب در ارتباط بوده، حامل پیام الهی برای مخاطبان است. حال اگر دلالت معجزات بر مدلول آن دلالتی عقلی و منطقی باشد، یقین حاصل از مشاهدهٔ معجزات نیز از نوع یقین منطقی است و در اصطلاح گذر از معجزه به صدق معجزه‌گر، گذری منطقی است؛ اما اگر رابطهٔ میان معجزه و مدلول آن رابطهٔ منطقی و عقلی نباشد، آن‌گاه دلالت معجزات نیز بر صدق ادعای نبوت دلالتی اقناعی است و برای مخاطب در رویارویی با معجزات تنها مرتبه‌ای از یقین روان‌شناختی حاصل می‌شود و در اصطلاح، گذر از معجزه به صدق معجزه‌گر، گذری روان‌شناختی است.

در میان اندیشمندان اسلامی *علّامه طباطبائی* از نمایندگان گروه اول، و *ابن‌رشد* جزو دستهٔ دوم

است. در این پژوهش می‌کوشیم تا از رهگذر مقایسه‌ای تطبیقی میان دیدگاه *علّامه طباطبائی* و *ابن‌رشد* و مبانی و ادلهٔ آنان، به مواضع خلاف و وفاق حقیقی این دو اندیشمند دربارهٔ این مسئله اشاره کنیم.

۲. اقسام یقین

ازآنجاکه هدف اصلی تحلیل و بررسی نوع دلالت معجزات، بررسی یقین حاصل از مشاهدهٔ معجزات است، لازم بایسته است تا نخست توضیح مختصری دربارهٔ یقین منطقی و روان‌شناختی مطرح شود. به نظر برخی، مرتبهٔ یقین منطقی به آن مرتبه از یقین اطلاق می‌شود که مرکب از دو علم است: نخست علم به ثبوت محمول برای موضوع، و دوم علم به محال بودن عدم ثبوت محمول برای موضوع. به بیان دیگر در مرتبهٔ یقین منطقی، هم علم به صدق قضیه و هم علم به محال بودن کذب قضیه وجود دارد. در مقابل، مرتبهٔ یقین روان‌شناختی به معنای جزم شخص به قضیه‌ای از قضایاست، به‌گونه‌ای‌که شک و تردید در آن راه ندارد. این مرتبه از یقین که از آن به یقین ذاتی نیز تعبیر شده است، محصول وضعیت روانی و درونی شخص است و در افراد گوناگون متفاوت است و در آن بر خلاف یقین منطقی، علم به محال بودن کذب قضیه لازم نیست (صدر، ۱۳۹۵ق، ص ٤١٠).

در تقسیم‌بندی مشابه دیگری، یقین به دو مرتبهٔ معرفت‌شناختی و روان‌شناختی تقسیم شده است. یقین معرفت‌شناختی که از آن به یقین منطقی و یقین گزاره‌ای نیز تعبیر شده است، نیاز به تضمین دارد و این تضمین و یا توجیه با توجه به اموری مانند وثاقت مبانی معرفت، ادلهٔ دستیابی به معرفت و نیز منابع معرفت تبیین می‌شود. این مرتبه از یقین زمانی حاصل می‌شود که فرد برای اعتقاد و باور خود شواهد لازم و کافی را در اختیار داشته باشد؛ به‌گونه‌ای‌که با وجود این شواهد هیچ‌گونه تردیدی نسبت به صدق محتوای گزارهٔ موردنظر وجود نداشته باشد. یقین معرفت‌شناختی بر پایهٔ شواهد و قراینی بنا شده است که در اختیار همگان است و براین‌اساس نمی‌توان انتظار داشت که اختلاف چندانی در حصول و یا عدم حصول این یقین در افراد مختلف وجود داشته باشد. اگر شواهد و ادلهٔ یک ادعا از وثاقت لازم برخوردار باشد، آن‌گاه هیچ دلیلی وجود نخواهد داشت که شخصی نسبت به صدق گزارهٔ موردنظر تردید کند و برعکس، اگر این شواهد و ادله از وثاقت لازم برخوردار نباشند، هرگز برای کسی یقین حاصل نخواهد شد.

در مقابل، مرتبهٔ یقین روان‌شناختی است. یقین روان‌شناختی عبارت است از باور، اعتقاد و یا اطمینانی که شخص نسبت به گزاره‌ای پیدا می‌کند و دربارهٔ صدق محتوای گزاره موردنظر به یک

اطمینان روانی و ذهنی می‌رسد. قراین و شواهد حسی، کشف و شهود و یا حتی امر رازآمیزی که قابل فهم برای عموم مردم نباشد، می‌توانند سبب حصول چنین یقینی نسبت به یک گزاره باشد. به عبارت دیگر، در مرتبهٔ یقین روان‌شناختی چگونگی حصول یقین و راه دستیابی به آن هیچ تفاوتی ندارد و تنها دستیابی به چنین یقینی مهم است. بر این اساس با توجه به اینکه راه‌های رسیدن به یقین در افراد متفاوت است، این احتمال وجود دارد که برای برخی از افراد نسبت به یک قضیه به‌آسانی یقین حاصل شود، درحالی‌که برای افراد دیگر نسبت به همان قضیه دیرتر یقین پدید آید (کین، ۲۰۰۰، ص ٦٢).

با توجه به توضیحی که گذشت، ادلهٔ اقناعی می‌توانند زمینهٔ ایجاد یقین روان‌شناختی را در مخاطب فراهم آورند که البته ظهور این مرتبه از یقین، با توجه به ظرفیت افراد متفاوت است. به عبارت دیگر، به استثنای براهین عقلی که منجر به یقین منطقی می‌شوند، ادلهٔ اقناعی دیگر می‌توانند در ظهور مراتبی از یقین روان‌شناختی در افراد مؤثر باشند و همچنان‌که گذشت، این مرتبه از یقین با توجه به ظرفیت افراد متفاوت است.

۳. دیدگاه ابن‌رشد دربارهٔ رابطه معجزه و صدق ادعای نبوت

ابن‌رشد در عین پذیرش معجزات و امکان وقوع آن، ارتباط منطقی و ضروری میان معجزه و صدق نبوت را انکار می‌کند و آن را از نوع دلالت‌های اقناعی می‌شمارد. وی معتقد است روش متکلمان در اثبات نبوت بر اساس وقوع معجزات، از ایراداتی اساسی برخوردار است و به همین دلیل نمی‌توان معجزات را دلیلی برای اثبات نبوت انبیا به‌شمار آورد. در ادامه این ایرادات را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

۱ـ۳. ایرادات ابن رشد به دیدگاه متکلمان

۱ـ۱ـ۳. عدم سنخیت میان دلیل و مدلول یا ادعا

نخستین و مهم‌ترین ایراد در اثبات نبوت از طریق معجزات، عدم سنخیت میان دلیل و مدعاست. به نظر *ابن‌رشد* میان معجزات و صدق ادعای نبوت هیچ رابطهٔ منطقی‌ای وجود ندارد و به همین جهت، دلالت معجزات فعلی بر صدق نبوت، دلالتی اقناعی است. اثبات صدق ادعای نبوت از راه معجزات همانند این است که شخصی برای اثبات طبابت خود و توانمندی در درمان بیماری‌ها، ادعا کند که قادر است بر روی آب راه برود. بدیهی است که عقل هیچ‌گونه ارتباط منطقی و عقلی میان راه رفتن بر روی آب و درمان بیماری درک نمی‌کند و حتی اگر شخص قادر به راه رفتن بر روی آب باشد، باز هم نمی‌توان آن را دلیلی عقلی دانست و عقل تنها با مشاهدهٔ این عمل به نوعی قانع می‌شود. ادعای طبابت تنها با

«مداوای بیماری» که وظیفهٔ ویژهٔ پزشکی است، از نظر عقلی اثبات‌پذیر است. عقل با مشاهدهٔ مداوای یک بیمار توسط پزشک به‌آسانی حکم به صدق طبابت فرد می‌کند. این مسئله دربارهٔ نبوت نیز صادق است و حکم به صدق نبوت بر اساس وقوع معجزات فعلی تنها نوعی اقناع است. آنچه سبب اقناع عموم انسان‌ها می‌شود این است که کسی که توانایی راه رفتن بر روی آب را (که عملی فراتر از توان عادی بشر است) داشته باشد، به طریق اولی بر درمان بیماران که امری در حوزهٔ قدرت بشر است توانمند خواهد بود. بر همین اساس، گمان عموم مردم با مشاهدهٔ معجزات فعلی این است که کسی که خدای سبحان او را بر انجام فعل خارق عادت توانمند کرده است، بعید نیست که از توانایی دریافت وحی الهی و وضع شریعت بر اساس آن نیز برخوردار باشد (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م، ص۱۸۵).

۲ـ۱ـ۳. تمثیل اقناعی متکلمان

ایراد دیگر *ابن‌رشد* متوجه مثالی است که اغلب متکلمان در تبیین رابطهٔ میان نبوت و معجزات بدان استناد می‌کنند. در مثال یادشده انبیای الهی در حکم فرستاده‌ای از سوی پادشاه هستند که حامل پیام مهمی برای افراد یک قوم است. معجزات انبیای الهی همانند نشانه‌ای است که فرستاده برای اثبات رسالت و مأموریت خود از جانب پادشاه به همراه دارد و مردم با مشاهدهٔ آن نشانه یقین حاصل می‌کنند که این فرد در دعوی خود صادق است (همان، ص۱۷۳). در این مثال بر اساس نشانه‌های نمایان شده از سوی فرستاده، از دو راه می‌توان به صدق ادعای او پی برد. نخست اینکه پادشاه شخصاً به عموم مردم این مطلب را ابلاغ کند که هر گاه شخصی فلان علامت مشخص از علایم ویژهٔ من را به همراه داشت، بدانید که او فرستادهٔ من است؛ دوم اینکه مردم خود کشف کنند که عادت و رویهٔ پادشاه این است که این نوع خاص از علامت و نشانه را تنها در اختیار فرستادگانش می‌گذارد.

اما از نظر *ابن‌رشد* با استناد به چنین تمثیلی نمی‌توان به تبیین عقلی میان رابطهٔ نبوت و معجزات پرداخت؛ چراکه راه‌های حصول یقین در این دو مثال کاملاً متفاوت‌اند. در مثال یادشده از دو راه ابلاغ عمومی پادشاه و کشف عادت پادشاه توسط مردم می‌توان به این یقین رسید که هر گاه کسی علامت ویژه پادشاه را به همراه داشت، او قطعاً فرستادهٔ پادشاه است؛ درحالی‌که رسیدن به چنین یقینی دربارهٔ معجزات از راه‌های یادشده امکان‌پذیر نیست. یقین به این قضیه که «وقوع معجزات به‌دست برخی از انسان‌ها علامت خاص نبوت و رسالت است» از راه ابلاغ عمومی خدای سبحان که همان راه شریعت است، غیرممکن است؛ زیرا فرض بر این است که پیش از ظهور معجزات و در حین وقوع آن هنوز شریعت اثبات نشده است تا با استناد به آن این مبنا را پذیرفت. از راه عقل نیز پذیرش این قضیه

امکان‌پذیر نیست، جز اینکه عقل به دفعات فراوان درک کند که کسانی که رسالتشان تصدیق شده است، چنین علایمی را در دست داشتند و دیگران از این علایم بی‌بهره بوده‌اند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م، ص۱۷٤).

۳ـ۱ـ۳. پیش فرض‌های مسلم انگاشته‌شده در استدلال متکلمان

به نظر *ابن‌رشد* ایراد اساسی متکلمان در اثبات صدق نبوت از راه معجزات، مسلم انگاشتن پیش‌فرض‌هایی است که از نظر عقلی مورد تردید است. استدلال متکلمان از دو مقدمه تشکیل شده است: ۱. این فرد مدعی رسالت، معجزه دارد؛ ۲. هر کس که توان معجزه دارد، فرستادهٔ خدا، و نبی است.

با این حال هر دو مقدمه تا حدی کانون تردیدند.

مقدمهٔ اول. مقدمه‌ای حسی است و پذیرش آن مبتنی بر این است که صدور این افعال بر اساس آگاهی از فنون غریبه یا خاصیت مواد و یا سحر و تأثیر در قوهٔ خیال مخاطب نباشد. پذیرش مقدمهٔ دوم نیز مبتنی بر این است که اولاً بپذیریم که پیامبرانی وجود دارند و ثانیاً اینکه وقوع این معجزات تنها منحصر به پیامبران صادق است. براین‌اساس مقدمهٔ یادشده تنها بر اساس اعتراف به رسالت انبیا و ظهور معجزات، پذیرفتنی است؛ چراکه این مقدمه، قضیه‌ای خبری است و ویژگی قضایای خبری پذیرش وجود موضوع و محمول به طور ضمنی است. برای نمونه قضیهٔ خبری «عالم حادث است» مبتنی است بر دو قضیهٔ «عالم محدث است» و «محدث موجود است» (همان، ص۱۷۵).

به نظر *ابن‌رشد*، هر دو مبنای یادشده، یعنی «اعتراف به وجود انبیا» و «انحصار معجزات به پیامبران صادق» از نظر عقل مورد تردید است.

وی در پاسخ به پرسش مقدری که وقوع رسالت را به دلیل عدم منع عقلی نزد عقل، امری ممکن و جایز می‌داند، بیان می‌کند که جایز بودن بر دو نوع است: گاهی منظور از جواز، جوازی است که برخاسته از طبیعت یک پدیده است و عقل با مشاهده وجود آن پدیده در یک مرتبه و فقدان آن در مرتبهٔ دیگر، حکم به جواز وجود یا عدم وجود آن می‌دهد. برای نمونه عقل پس از مشاهدهٔ پدیدهٔ باران در طبیعت، این‌گونه نتیجه می‌گیرد که باران ممکن است ببارد و ممکن است نبارد. در این نوع از جواز، تردید عقل میان «امکان» و «وجوب»، یک امر است؛ اما گاهی منظور از حکم عقل به جواز یک پدیده، ناشی از جهل عقل نسبت به اصل وقوع آن است و در این حالت تردید عقل میان «امکان» و «امتناع» وقوع یک امر است. در حالت اخیر ازآنجاکه عقل نسبت به اصل وقوع آن هیچ‌گونه آگاهی ندارد، حکم به جواز وقوع آن و یا به تعبیر دیگر امکان آن می‌کند

که این امر با صورت اول متفاوت است. براین‌اساس اگر کسی به وجود نبوت اعتراف کند، حکم به جواز نبوت از نوع اول خواهد بود؛ اما اگر کسی نبوت را انکار کند بر این باور باشد که این امر هنوز اثبات نشده و به مرتبهٔ تأیید حسی نرسیده، حکم به جواز نبوت از نوع دوم است. این تردید دربارهٔ اصل وقوع معجزات نیز وجود دارد (همان، ص۱۷۶).

علاوه بر این حتی با فرض پذیرش اصل وقوع رسالت و معجزه، باز هم جای طرح این پرسش هست که بر اساس چه مبنایی می‌توان گفت که هر کس معجزه داشته باشد پیامبر و فرستادهٔ خداست؟ بدیهی است که پاسخ به این پرسش از راه شرع امکان‌پذیر نیست؛ چراکه اصل شریعت پیش از پذیرش مبنای مزبور، اثبات‌ناپذیر است و حکم به این قضیه بر مبنای شریعت از باب خوداثباتی است. راه تجربه و تکرار نیز نمی‌تواند مفید یقین به این قضیه باشد، مگر اینکه مشاهده شود که معجزه‌ای که به‌دست پیامبران آشکار شده، تنها منحصر به آنهاست و هیچ‌کس جز آنان قادر به انجام آن نیست. تنها در این صورت است که می‌توان پذیرفت که معجزات، علامتی قاطع بر نبوت‌اند و راه دیگری برای این اثبات وجود ندارد.

ابن‌رشد می‌گوید ایراد اساسی متکلمین در تبیین وجه دلالت معجزات این است که امکان وقوع معجزات را (که به معنای جهل به اصل وقوع یا عدم وقوع معجزه است) با معنای اول امکان (که تردید میان وجوب و امکان است) خلط کرده‌اند و بر اساس آن این قضیه را که «هر کس که معجزه داشته باشد، پیامبر است» امری مسلم انگاشته‌اند. قضیهٔ یادشده تنها در صورتی پذیرفتنی است که معجزات بنفسه دلیل قاطعی بر وجود نبوت باشند؛ حال آنکه در خود پدیده‌های عجیب و خارق عادت، چنین دلالتی وجود ندارد و تنها با در نظر گرفتن این پیش‌فرض که کسی که از چنین توانمندی‌ای در انجام امور خارق عادت برخوردار است، انسان فاضلی است که دروغ نمی‌گوید، می‌توان معجزات را دلیلی بر وجود نبوت دانست. به عبارت دیگر، پدیدهٔ خارق عادت تنها با فرض وجود رسالت و انحصار وقوع معجزه به پیامبران، دلالت بر نبوت دارد و بدون در نظر گرفتن پیش‌فرض‌های یادشده، هیچ‌گونه دلالتی در خود معجزات وجود ندارد.

براین‌اساس همچنان‌که مداوای بیماری از افعال خاص پزشکی است و اگر کسی قادر به درمان بیماری باشد عقل حکم به پزشک بودن او می‌کند، دربارهٔ رسالت نیز همین‌گونه است و عقل بدون این پیش‌فرض که «معجزه یکی از افعال نبوت است»، قادر به درک ارتباط عقلی میان معجزه و نبوت نیست (همان، ص۱۷۶).

۴ـ۱ـ۳. برایند ناپذیرفتنی انحصار معجزات به پیامبران

به نظر *ابن‌رشد* لازمهٔ پیش‌فرض «انحصار معجزات به پیامبران» این است که دیگر امور خارق عادتی که توسط اولیای الهی و یا حتی در مراتب پایین‌تر، توسط ساحران و مرتاضان انجام می‌شود، هیچ‌گونه دلالتی بر نبوت نداشته باشند؛ درحالی‌که پذیرش این اصل نیز از هیچ مبنای شرعی و عقلی‌ای برخوردار نیست. به همین سبب متکلمان برای رهایی از محذور یادشده، هم‌زمانی معجزات با ادعای نبوت را از جمله شروط اساسی دلالت معجزات دانسته‌اند. به عبارت دیگر چنانچه یکی از اولیای الهی عمل خارق عادتی را انجام دهد و در حین وقوع این عمل هیچ‌گونه ادعای رسالتی از جانب او مطرح نشده باشد، نمی‌توان وقوع این کار را دلیلی بر نبوت او دانست. شرط یادشده به طور ضمنی گویای این است که وقوع معجزات تنها منحصر به انبیای الهی نیست و لازمهٔ دلالت آن بر نبوت این است که حتماً با ادعای رسالت همراه شود. در نتیجه اعمال خارق عادت به‌تنهایی و بدون در نظر گرفتن شروط یادشده، دلالتی بر نبوت ندارند (همان، ص۱۷۷).

در واقع *ابن‌رشد* درصدد بیان این مطلب است که در بحث اثبات نبوت، دلالت معجزه بر صدق نبوت به‌منزلهٔ یک پیش‌فرض و اصل اساسی پذیرفته شده است، درحالی‌که اصل مزبور هیچ مبنای شرعی و عقلی‌ای ندارد. بر همین اساس نیز دیگر لوازم این پیش‌فرض مانند انحصار معجزات به پیامبران، عدم دلالت دیگر امور خارق عادت بر نبوت و عدم ظهور معجزه به دست غیر نبی را از جمله پیش‌فرض‌های اثبات‌ناپذیر از راه عقل و شرع می‌داند که بیشتر جنبهٔ اقناعی برای مخاطب دارند.

۳ـ۵. شواهد درون‌دینی بر عدم دلالت معجزات بر اثبات نبوت

ابن‌رشد در تأیید دیدگاه خود بر سیرهٔ پیامبر اکرمﷺ تأکید می‌کند. کرامات و معجزات پیامبرﷺ هیچ‌گاه به قصد دعوت به رسالت و جلب ایمان مخاطب نبوده است و این افعال در ضمن سیره و حالات پیامبرﷺ انجام شده‌اند. در تأیید این سخن می‌توان به برخی از آیات قرآن اشاره کرد:

«وَ قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّی تَفْجُرَ لَنا مِنَ الْأَرْضِ یَنْبُوعاً أَوْ تَکُونَ لَکَ جَنَّةٌ مِنْ نَخیلٍ وَ عِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهارَ خِلالَها تَفْجیراً أَوْ تُسْقِطَ السَّماءَ کَما زَعَمْتَ عَلَیْنا کِسَفاً أَوْ تَأْتِیَ بِاللَّهِ وَ الْمَلائِکَةِ قَبیلاً أَوْ یَکُونَ لَکَ بَیْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقی فِی السَّماءِ وَ لَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِیِّکَ حَتَّی تُنَزِّلَ عَلَیْنا کِتاباً نَقْرَؤُهُ قُلْ سُبْحانَ رَبِّی هَلْ کُنْتُ إِلاَّ بَشَراً رَسُولاً» (اسراء: ۹۰ـ۹۳).

این‌گونه آیات به نوعی شاهد این ادعایند که در موارد پرشماری افراد برای ایمان خود، انجام عمل خارق‌العاده‌ای را از پیامبرﷺ تقاضا می‌کردند، اما آن حضرت درخواست آنان را رد می‌کرد (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م، ص۱۷۸).

۲ـ۳. راه اثبات نبوت از دیدگاه ابن‌رشد

ابن‌رشد بر این باور است که راه اثبات نبوت، تنها از طریق انجام فعل خاص نبوت، یعنی همان وضع شریعت بر اساس وحی الهی است. بر همین اساس تنها معجزه‌ای که حقیقتاً بر صدق نبوت پیامبر اکرمﷺ دلالت دارد، قرآن کریم است و آن حضرت نیز تنها با قرآن عموم انسان‌ها را به سوی حق دعوت می‌کرد؛ اما در برابر چنین دیدگاهی این پرسش بنیادین قابل طرح است که راه اثبات معجزه بودن قرآن و چگونگی دلالت آن بر نبوت پیامبرﷺ چیست؟

ابن‌رشد با توجه به این پرسش، دیدگاه خود را دربارهٔ دلیل صدق نبوت به طور عام در ضمن بیان دو اصل مطرح می‌کند:

نخست اینکه وجود انسان‌هایی که فرستادگان الهی‌اند، امری معلوم است و در آن تردیدی نیست. انبیای الهی کسانی هستند که شریعت را بر اساس وحی الهی و نه تعالیم انسانی عرضه می‌کنند. این امر به دلیل تواتر، مورد اتفاق عموم مردم است و همهٔ مردم بجز منکران امور ماوراءالطبیعه بر این امر اتفاق‌نظر دارند که برخی انسان‌ها از طریق وحی انسان‌ها را به اعتقادات و اعمال شایسته‌ای که موجب سعادت و کمال آنان است دعوت می‌کنند و از اعتقادات نادرست و اعمال غیرشایسته پرهیز می‌دهند. همهٔ این اوامر و نواهی بر اساس وحی الهی است و این فعل، ویژهٔ انبیاست که دیگران در آن شریک نیستند (همان، ص ۱۷۹).

بر اساس اصل دوم، با توجه به اینکه وضع شریعت، فعل مخصوص انبیاست، هر کس که بر اساس وحی الهی، شریعتی را وضع کند پیامبر و فرستادهٔ خداست. این اصل مورد قبول فطرت انسان و تردیدناپذیر است؛ زیرا همچنان‌که درمان بیماری فعل مخصوص حرفهٔ پزشکی است و هر کس که بتواند بیماری را رفع کند تردیدی در طبابت او نمی‌توان داشت، دربارهٔ وضع شریعت بر اساس وحی الهی نیز این اصل حاکم است و عقل هیچ‌گونه تردیدی در نبوت چنین فردی نخواهد داشت.

ابن‌رشد در تأیید هریک از دو اصل یادشده به شواهد قرآنی استناد می‌کند. به نظر وی آیات زیر تأییدی بر اصل وجود انبیای الهی‌اند:

«إِنَّا أَوْحَيْنا إِلَيْكَ كَما أَوْحَيْنا إِلى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنا إِلى إِبْراهيمَ وَإِسْماعيلَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَعيسى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهارُونَ وَسُلَيْمانَ وَآتَيْنا داوُدَ زَبُوراً وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْناهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسى تَكْليماً» (نساء: ۱٦٤ـ۱٦۳)؛ «قُلْ ما كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ» (احقاف: ۹)

همچنین آیات زیر تأییدکنندهٔ اصل دوم هستند:

«يا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جاءَكُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبيناً» (نساء: ۱۷٤)؛ «يا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْراً لَكُمْ وَ إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ كانَ اللَّهُ عَليماً حَكيماً» (نساء: ۱۷۰)؛ «لكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ الْمُقيمينَ الصَّلاةَ وَ الْمُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ الْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ أُولئِكَ سَنُؤْتيهِمْ أَجْراً عَظيماً» (نساء: ۱٦۲)؛ «لكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِما أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَ الْمَلائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَ كَفى بِاللَّهِ شَهيداً» (نساء: ۱٦٦) (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م، ص ۱۸۰).

اما باز هم پرسشی بنیادین در برابر این دیدگاه *ابن‌رشد* مطرح است و آن ملاک صدق سخن افراد در دریافت وحی است. به عبارت دیگر، از کجا می‌توان مطمئن بود که ادعای فرد در دریافت وحی الهی، ادعایی صادق است و شریعت او شریعتی مبتنی بر وحی الهی است؟

ابن‌رشد در پاسخ به این پرسش دو معیار را مطرح می‌کند و بر این نظر است که صدق نبوت بر اساس این دو معیار تشخیص‌پذیر است: نخست اینکه انبیای الهی از وجود امور و پدیده‌هایی که هنوز رخ نداده است خبر می‌دهند و این امور در وقت تعیین‌شده با همان ویژگی‌ها در خارج محقق می‌شوند؛ دوم اینکه معارفی که انبیای الهی از آنها خبر می‌دهند و نیز امر و نهی‌های ایشان، از راه آموزش‌ها و تعلیمات بشری به‌دست نیامده‌اند و کاملاً متمایز از علوم و معارف کسب‌شده از راه‌های بشری هستند. در واقع خرق عادتی که بر نبوت دلالت عقلی دارد، تنها از نوع خرق عادت در وضع شریعت بر اساس وحی الهی است و دیگر امور خارق عادت مانند شکافته شدن دریا، تنها نوعی تصرف در طبیعت است و دلالت ضروری بر نبوت ندارد. امور خارق عادتی که از سنخ اخیرند تنها زمانی که به همراه وضع شریعت بر اساس وحی باشند، به‌منزلهٔ شاهد و تأییدی بر نبوت انبیای الهی‌اند و به‌تنهایی و بدون وضع شریعت، دلالتی بر نبوت ندارند.

ابن‌رشد با تحلیل یادشده امور خارق عادت یا معجزات را بر دو قسم علمی و فعلی می‌داند و معتقد است که تنها نوع اول از معجزات بر صدق نبوت دلالت عقلی دارند؛ اما نوع دوم به‌تنهایی دلیل نبوت نیستند و تنها زمانی که با معجزهٔ نوع اول، یعنی وضع شریعت بر اساس وحی الهی قرین شوند، شاهد و تأییدی بر نبوت هستند (همان، ص ۱۸۱).

نقد و بررسی دیدگاه ابن‌رشد

هرچند هدف اصلی این پژوهش بررسی تطبیقی دیدگاه *ابن‌رشد* و *علّامه طباطبائی* دربارهٔ نوع دلالت معجزات است؛ اما مقدم بر این تطبیق، بیان برخی از نکات دربارهٔ دیدگاه *ابن‌رشد* لازم و ضروری است.

۱ـ۴. بررسی اشکال اول

در پاسخ به نخستین ایراد *ابن‌رشد* دربارهٔ عدم سنخیت میان معجزات و ادعای نبوت می‌توان گفت که مقایسه‌ای که بر اساس مثال‌ها بیان شده است، مقایسهٔ صحیحی نیست. اولاً ادعای توانمندی در درمان بیماری‌ها، از جمله اموری است که صدق و کذب آن کاملاً از راه‌های بشری تشخیص‌پذیر است و به همین سبب هیچ‌یک از شواهد یادشده مانند راه رفتن بر روی آب و یا اموری عجیب‌تر و شگفت‌انگیزتر از آن در اثبات صدق دعاوی مطرح‌شده، نمی‌توانند برای مخاطب یقین‌آور باشند. در مثال‌های مزبور با توجه به اینکه اموری مانند درمان بیماری‌ها از جمله پدیده‌هایی‌اند که نحوهٔ حصولشان برای عموم مردم کاملاً شناخته‌شده است و همهٔ انسان‌ها می‌دانند که چگونه می‌توان پزشک شد، عقل هیچ‌گاه با مشاهدهٔ امور شگفت‌انگیزی که مخاطب برای اثبات ادعای خود انجام می‌دهد به یقین نخواهد رسید. به تعبیر دیگر کار پزشک درمان بیماری از راه‌های تجربی است و چون مخاطب می‌تواند از شیوهٔ درمان او از راه تجربی آگاه شود، بنابراین عقل او هیچ‌یک از شواهد یادشده را برای ادعای توانمندی در درمان بیماری نمی‌پذیرد.

این در حالی است که دریافت وحی و کیفیت چگونگی آن اساساً از سطح توان عموم مردم فراتر است و بر همین اساس نیز تنها اموری مانند معجزات، که انجام آنها از سطح توان عموم مردم بالاتر است، می‌توانند مؤید آن باشند و نه صرفاً هر امر شگفت‌انگیز و خارق عادتی که مایهٔ اعجاب همگان باشد. به همین سبب، از جمله ویژگی‌های مهم معجزات، قابل تعلیم و تعلم نبودن و شکست‌ناپذیری آنهاست که هر دوی این ویژگی‌ها، معجزات را از دیگر اموری که اعجاب‌انگیزند، متمایز می‌کنند.

در واقع سنخیت میان دلیل و مدعا در بحث معجزات و نبوت، بر مبنای ویژگی‌های یادشده تبیین‌پذیر است و این دو ویژگی در هیچ‌کدام از مثال‌های یادشده وجود ندارند. راه رفتن بر روی آب و یا هر امر شگفت‌آور دیگر از جمله اموری‌اند که افراد با ریاضت‌های نفسانی و تمرین‌های ویژه می‌توانند آنها را انجام دهند؛ اما معجزات هیچ‌گاه نه با تمرین‌های سخت و دشوار، و نه با تعلیم و تعلم، دست‌یافتنی نیستند.

دربارهٔ سنخیت میان دلیل و مدعا این نکته در نظر *ابن‌رشد* کاملاً به‌درستی بیان شده است که تنها فعل خاص نبوت است که می‌تواند مؤید صدق نبوت باشد؛ اما *ابن‌رشد* در عین حال بدین نکتهٔ مهم توجه کافی نداشته است که معجزه به دلیل ویژگی‌های خاصی مانند قابل تعلیم و تعلم نبودن و فراتر بودن از سطح توان عموم مردم، کاملاً از همهٔ امور خارق عادت دیگر متمایز است و حقیقتاً فعل خاص

نبوت به‌شمار می‌آید. براین‌اساس سنخیت میان دلیل و مدلول در موضوع معجزات و اثبات نبوت، کاملاً تبیین‌پذیر است.

۲ـ۴. بررسی اشکال دوم

ابن‌رشد دربارهٔ اعتراف به وجود انبیا و امکان عقلی وقوع نبوت، موضعی دوگانه دارد. وی در نقد متکلمان، اعتراف به وجود انبیا را از جمله پیش‌فرض‌های اثبات‌نشده‌ای می‌داند که عقل میان امکان و امتناع وقوع آن در تردید است؛ درحالی‌که در بیان دیدگاه خود وجود انبیای الهی را امری معلوم می‌داند که به دلیل تواتر مورد اتفاق عموم مردم است.

ابن‌رشد به‌رغم ایرادات پرشماری که نسبت به دلالت توان معجزه بر نبوت دارد، خود او در بیان دیدگاهش به طور ضمنی به این اصل معترف است. در دیدگاه *ابن‌رشد* ملاک صدق سخن افراد در دریافت وحی الهی، اخبار از غیب است و اخبار از غیب از مصادیق معجزات به‌شمار می‌رود. براین‌اساس هرچند در این دیدگاه تنها معجزات علمی معیار صدق نبوت‌اند، باز هم این قضیه که «هر کس توان معجزه دارد نبی و فرستادهٔ خداست» پذیرفته شده است؛ هرچند که دایره مصادیق معجزه تنها منحصر به نوعی ویژه از معجزات است.

۳ـ۴. بررسی اشکال سوم

در نقد اشکال سوم *ابن‌رشد* توجه به دو نکتهٔ اساسی ضرورت دارد: نخست اینکه حقیقتاً هیچ‌کدام از امور خارق عادتی که توسط اولیای الهی و یا در مراتب پایین‌تر به دست مرتاضان و ساحران انجام می‌شوند، هیچ‌گونه دلالتی بر نبوت ندارند، و این بدان سبب است که امور یادشده در حوزهٔ مقدورات و توانمندی‌های بشری‌اند و همچنان‌که گذشت با ریاضت و تمرین تحقق‌پذیرند. علاوه بر این حتی دربارهٔ اولیای معصوم که انجام معجزات ـ و به تعبیر دقیق‌تر کرامات ـ در حوزهٔ مقدورات آنان است، هیچ‌یک از این امور همراه با تحدی نیستند و این امر مسلمی است که تحدی از مقومات معجزه است.

به عبارت دیگر سایر امور خارق عادت که توسط مرتاضان و ساحران انجام می‌شوند، نمونه‌های مشابه فراوانی دارند و دیگران نیز می‌توانند با ورود به این حوزه، نمونه‌هایی از آن را انجام دهند؛ اما معجزات پیامبران که در عصر خود آنان منحصر به فرد آنان بوده تنها اختصاصی خود آنان است و حتی نزدیک‌ترین افراد به آنان نیز توان انجام آن را ندارند. در واقع هرچند هم معجزات و هم امور خارق

عادت مانند سحر و جادو از حوزهٔ توانایی عموم مردم بیرون هستند، تفاوتی که میان این دو پدیده وجود دارد این است که معجزه نمونهٔ مشابه ندارد و هیچ‌کس جز پیامبر نمی‌تواند آن را انجام دهد؛ اما سحر و جادو یک فن است که با آموزش قابل رواج است.

علاوه بر این همچنان‌که اشاره شد، شکست‌ناپذیری معجزات و غلبه آن بر نمونه‌های مشابهی همچون سحر و جادو می‌تواند برای عموم مردم در این زمینه راه‌گشا باشد. در واقع هرچند عموم مردم هم در برابر معجزات و هم در برابر سحر و جادو دچار اعجاب و شگفتی می‌شوند، غلبهٔ معجزه بر سحر و جادو این ابهام را از ذهن مخاطب برطرف می‌کند. در واقع شکست‌ناپذیری معجزات در برابر سحر و جادو، شاهدی دیگر بر فراتر بودن معجزات از حوزهٔ توانمندی‌های بشری است.

همچنین حتی اگر مخاطبان از راه‌های یادشده توانایی تشخیص معجزات حقیقی را از دیگر امور مشابه مانند سحر و جادو نداشته باشند، باز هم با توجه به حکمت خداوند و محال بودن اغرا به جهل، لطف خداوند اقتضا می‌کند که کذب مدعی دروغین نبوت را بر همگان آشکار سازد. برای نمونه اگر کسی در قلمرو حکومت فردی ادعای نمایندگی حاکم را داشته باشد، سکوت حاکم در برابر این ادعا نشانهٔ صحت این ادعا، و اعتراض حاکم نشانهٔ کذب ادعای اوست.

مطلب دوم اینکه هم‌زمانی وقوع معجزات با ادعای نبوت امری تکوینی است و اساساً معجزات لازمهٔ نبوت‌اند؛ چراکه معجزه الهی از سوی خدای سبحان، تنها به دست پیامبر آشکار می‌شود و لازمهٔ رسیدن به مقام نبوت، قدرت بر انجام معجزه است. ایراد اساسی *ابن‌رشد* عدم توجه به تمایز ماهوی معجزات از دیگر کرامات و امور خارق عادت است و همین امر سبب شده است تا شرط هم‌زمانی از نظر *ابن‌رشد* به‌منزلهٔ امری قراردادی تلقی شود که به‌واسطهٔ آن معجزات دلیلی بر اثبات نبوت به‌شمار می‌آیند؛ درحالی‌که اساساً ماهیت معجزات به‌گونه‌ای است که فی‌نفسه آنها را از امور دیگر متمایز می‌سازد.

البته شناخت این تمایز از دو راه امکان‌پذیر است: نخست از راه نظر در خود معجزات که اغلب برای عموم انسان‌ها میسر نیست و دوم توجه به نشانه‌هایی همچون قابل تعلیم و تعلم نبودن و شکست‌ناپذیری، که این راه اخیر برای عموم انسان‌ها تشخیص‌پذیر است.

۴ـ۴. بررسی اشکال چهارم

ابن‌رشد در مقایسهٔ تطبیقی میان مثال فرستاده و پادشاه با معجزات بر این نظر است که بر خلاف مثال معروف، در مواجهه با معجزات، نه از راه ابلاغ عمومی پروردگار که همان راه شرع است و نه از راه عقل نمی‌توان به این یقین رسید که این فرد فرستادهٔ پروردگار است؛ اما به نظر می‌رسد که

راه سومی نیز در رسیدن به این مرتبه از یقین وجود دارد و آن این است که ماهیت معجزات به گونه‌ای است که فی‌نفسه دلالت بر ارسال از سوی پروردگار دارد. به عبارت دیگر، نفس معجزات و مقایسهٔ آن با دیگر امور مقدور بشر، مخاطب را به این اطمینان و یقین می‌رساند که در تحقق این پدیده، مبدأیی فراتر از توانمندی‌های معمول در میان بشر مؤثر است. البته این امر بدیهی است که امور خارق عادت و فراتر از توان بشر دارای مراتبی متعددند و عالی‌ترین مرتبهٔ آن که فراتر از همهٔ توانمندی‌های بشری است، ویژهٔ انبیای الهی است و چه‌بسا مخاطبان عادی در برخی از موارد نتوانند میان امور خارق عادت مقدور بشر و معجزات تمایزی صحیح قائل شوند؛ اما نکتهٔ مهم این است که مخاطبان در مواجهه با معجزات، بدون نیاز به ابلاغ پیشین پروردگار و یا کشف عادت و رویهٔ خدای سبحان در اختصاص نشانه‌ای خاص به انبیای الهی، بدین مرتبه از یقین می‌رسند که در تحقق این پدیده نیرویی فراتر از توان بشر مؤثر است. براین‌اساس می‌توان گفت که انحصار راه وصول به یقین به دو راه یادشده صحیح نیست.

بر مبنای چنین تحلیلی می‌توان گفت که ایرادات *ابن‌رشد* بر این قضیه که «هر کس که توان معجزه دارد، فرستاده خدا است» وارد نیست و از تأمل در خود پدیده معجزه، می‌توان به صدق این قضیه حکم کرد. به عبارت دیگر صدق این قضیه وابسته به شرع و یا تجربهٔ مکرر این موضوع توسط انسان‌ها نیست و با توجه به تحلیل یادشده، می‌توان این قضیه را در حوزهٔ معرفت‌شناسی دینی از قضایای اولی دانست. وجه تسمیهٔ معجزات به «بینات» در قرآن کریم، به نوعی مؤید این تحلیل است؛ چراکه «بیّن» به امری اطلاق می‌شود که فی‌نفسه روشن و آشکار است (اسراء: ۱۰۱؛ قصص: ۳۶؛ احقاف: ۷).

۵. دیدگاه علّامه طباطبائی دربارهٔ رابطهٔ معجزه و صدق ادعای نبوت

علّامه طباطبائی نیز از جمله اندیشمندانی است که مسئلهٔ ارزش دلالتی اعجاز را بررسی کرده است. به نظر *علّامه* راه اثبات نبوت انبیای الهی منحصر در ظهور معجزات است و پدیدهٔ معجزه تنها دلیلی است که می‌توان با استناد به آن صدق ادعای نبوت را اثبات کرد.

۱ـ۵. دلالت منطقی معجزه بر صدق نبوت

علّامه طباطبائی بر خلاف *ابن‌رشد* بر این عقیده است که معجزه دلیل اقناعی برای عموم مردم نیست، بلکه در واقع دلیل عقلی در اثبات نبوت است که مفید یقین برای هر دو طیف مخاطب عام و خاص به‌شمار می‌آید. به عبارت دیگر معجزه برای عموم انسان‌ها اعم از انسان‌های عادی (که توانایی درک

استدلال‌های پیچیده عقلی و براهین منطقی را ندارند) و نیز مخاطبان خاص (کسانی که از این توانایی برخوردارند) یقین‌آور است.

علّامه طباطبائی در ضمن تفسیر آیات «اسْلُکْ یَدَکَ فِی جَیْبِکَ تخْرُجْ بَیْضَاءَ مِنْ غَیرِ سُوءٍ وَ اضْمُمْ إِلَیْکَ جَنَاحَکَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِکَ بُرْهَانَانِ مِن رَّبِّکَ إِلَی فِرْعَوْنَ وَ مَلَایِهِ إِنَّهُمْ کَانُواْ قَوْمًا فَسِقِینَ» (قصص: ۳۲) (طباطبائی، ۱۳۷٤، ج۸، ص ۲۷۱) و «یا أَیُّهَا النَّاسُ قَدْ جاءَکُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّکُمْ وَأَنْزَلْنا إِلَیْکُمْ نُوراً مُبیناً» (نساء: ۱۷٤)، (همان، ج ۵، ص ۲٤۸)، معجزات را همانند برهان یقین‌آور می‌شمارد. به نظر *علّامه طباطبائی* برهان به معنای سلطان است و به سببی گفته می‌شود که یقین‌آور باشد. برهان بر قلب آدمی تسلط دارد و معجزه نیز از این جهت در قرآن کریم برهان نامیده شده است که یقین‌آور است (همان، ج ۱۱، ص ۱۷۳).

۲ـ۵. تبیین عقلی رابطهٔ دلالت معجزه بر صدق نبوت

علّامه طباطبائی بر خلاف دیدگاه کسانی که منکر دلالت معجزات بر صدق ادعای نبوت هستند، قایل به رابطهٔ منطقی میان معجزات و نبوت است.

به نظر *علّامه طباطبائی*، منکران نبوت در مواجهه با دعوت انبیای الهی دو نوع واکنش نشان دادند: گروهی با تأکید بر بشر بودن انبیای الهی و شباهت آنان با عموم مردم در جنبه‌های بشری، در انکار نبوت انبیا این اشکال را مطرح ساختند که عموم انسان‌ها ارتباط با ماورای طبیعت را در نفس خود نمی‌یابند و با توجه به اینکه انبیا نیز مانند سایر مردم انسان‌هایی عادی و معمولی هستند بنابراین هیچ دلیلی ندارد که از میان عموم مردم تنها افرادی خاص قادر به درک معارف وحیانی از راه ماورای طبیعت باشند. آیات متعددی از قرآن ناظر به این نوع از انکار منکران بر مبنای شباهت انبیای الهی با سایر مردم در جنبه‌های بشری است.

انبیای الهی نیز در پاسخ به این اشکال، ضمن تأکید بر جنبه‌های بشری خود، رسالت را منتی خاص از سوی خدای سبحان معرفی کرده‌اند که اختصاص آن به برخی از انسان‌ها هیچ محذور عقلی‌ای را به دنبال ندارد (طباطبائی، ۱۳۷٤، ج۱، ص ۱۳٤؛ ج ۱۲، ص ٤۲؛ همو، ۱۳٦۲، ص ٤٤).

واکنش دوم مردم در مقابل دعوت انبیای الهی این بود که در برابر ادعای رسالت و نبوت از انبیای الهی طلب شاهد و دلیلی کردند که همان معجزات است. مطابق آیات قرآن ادعای نبوت و رسالت همواره با ادعای وحی و سخن گفتن با خدای سبحان به صورت باواسطه و بی‌واسطه مطرح شده است و ازآنجاکه پدیدهٔ نزول وحی از جمله اموری است که با حواس ظاهری انسان

ادراک‌پذیر نیست و در تجربیات عادی بشر نمی‌گنجد، به همین سبب از دو جهت مورد اشکال عموم مردم واقع می‌شود: نخست اینکه انبیای الهی چه دلیلی بر نزول وحی و مخاطب سخن خدابودن دارند؛ دیگر اینکه نزول وحی و گفت‌وگو با خدا و وضع شریعت، از جمله اموری‌اند که برای بشر ملموس و محسوس نیستند و علاوه بر آن، قوانین شناخته‌شدهٔ جاری علت و معلول نیز آنها را رد می‌کنند. براین‌اساس هر گاه پیامبری ادعای سخن گفتن با خدا را داشته باشد و در دعوی خود نیز صادق باشد، لازمهٔ ادعای او این است که با ماورای طبیعت اتصال و ارتباط داشته باشد و به نیرویی الهی مؤید باشد که به‌واسطهٔ آن می‌تواند خرق عادت کند و بر سخن گفتن با خدای سبحان که امری خارق عادت است، توانا باشد.

با توجه به این امر اگر پیامبری از این نیرو برخوردار باشد، همچنان‌که عمل خارق عادت گفت‌وگو با خدا برای او ممکن و میسر است، انجام دیگر اعمال خارق عادت نیز باید برای او ممکن و میسر باشد؛ چراکه به حکم قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و ما لا یجوز واحد»، هیچ تفاوتی میان امور خارق عادت وجود ندارد. اگر منظور خدای سبحان، هدایت مردم از راه خارق عادت یعنی نزول وحی و سخن گفتن با پیامبران است، باید پدیدهٔ نبوت و وحی نیز با امر خارق عادت دیگری مانند معجزات فعلی تأیید شود تا مردم آن را بپذیرند و هدایت موردنظر خدای سبحان محقق گردد (همو، ۱۳۷٤، ج۱، ص ۱۳٤؛ ج۲، ص ۲۳۱).

به عبارت دیگر آنچه منکران بدان اشکال گرفته‌اند، حقانیت محتوای معارف وحیانی نیست، بلکه اصل پدیدهٔ نزول وحی، به‌منزلهٔ نوعی ارتباط و اتصال با ماورای طبیعت است. پیامبران نیز معجزات را به‌منزلهٔ شاهدی برای اثبات معارف حقهٔ نازل‌شده از راه وحی اظهار نمی‌کردند؛ چراکه بخش مهمی از معارف وحیانی، برهانی و عقلی است و برای اثبات، احتیاجی به معجزات ندارد؛ بلکه معجزات در واقع شاهد و دلیلی بر صدق و راستی گفتار انبیای الهی در ارتباط و اتصال با ماورای طبیعت است (طباطبائی، ۱۳٦۲، ص ٤۲).

۳ـ۵. انحصار اثبات صدق نبوت از راه معجزات

نکتهٔ درخور تأمل این است که از نظر *علّامه طباطبائی* چون معجزات در حقیقت تأییدی بر اصل نبوت است، بنابراین حتی با وجود امکان اثبات عقلانی محتوای وحی و برهانی بودن این معارف، باز اثبات صدق نبوت انبیا تنها در پرتو معجزات امکان‌پذیر است و اثبات عقلی معارف وحیانی هیچ‌گاه نمی‌تواند شاهدی بر صدق نبوت یک پیامبر باشد. به بیان دیگر، اثبات صدق ادعای نبوت دلیلی جدا از اثبات

حقانیت معارف وحیانی می‌طلبد و تنها به صرف اینکه شریعت یک پیامبر عقلانی باشد و بتوان معارف نازل‌شده از راه وحی را با براهین عقلی اثبات کرد، نمی‌توان ادعای او را دربارهٔ ارتباط با مبدأ وحی و مأموریت یافتن از جانب خدای سبحان برای انتقال پیام الهی پذیرفت (همان، ص ٤٣؛ طباطبائی، ١٣٧٨، ص ١٤٥؛ همو، ١٣٧٤، ج١، ص ١٢٩). به عبارت دیگر از نظر *علّامه طباطبائی* اثبات عقلی معارف وحیانی هیچ‌گاه نمی‌تواند شاهدی بر ارتباط‌آورندهٔ وحی با خدای سبحان باشد و این ارتباط تنها با تحقق معجزات فعلی اثبات‌پذیر است. شخصی که ادعا می‌کند از جانب خدای سبحان مبعوث شده است، باید شاهدی بر این ارتباط داشته باشد و تنها شاهد در این زمینه، معجزه‌ای است که خدای سبحان بر دستان او آشکار می‌سازد. اثبات عقلانی محتوای شریعت تنها می‌تواند شاهدی بر وحیانی بودن آن و نه شاهدی بر ارتباط‌آورندهٔ وحی با خدای سبحان باشد.

۶. نقد و بررسی دیدگاه علّامه طباطبائی

می‌بینیم که *علّامه طباطبائی* با استناد به قاعدهٔ عقلی «حکم الامثال فیما یجوز و ما لا یجوز» به تبیین عقلی رابطهٔ خداوند با انبیا می‌پردازد و معجزات را چه از نوع فعلی و چه از نوع معرفتی در حکم مثل می‌شمارد. بر اساس این قاعده، اشیا همانند دارای حکمی واحد هستند و حکم هر شیء، حکم مانند آن نیز هست. اگر موجودی به حکمی از احکام محکوم شود، موجود دیگری که مانند موجود اول است، به همان حکم محکوم خواهد شد (ابراهیمی دینانی، ١٣٨٠، ج١، ص١٧١).

نکتهٔ بسیار مهمی که در استناد به این قاعده باید بدان توجه کرد این است که این حکم دربارهٔ اموری که در ذات خود مانند هم هستند و هیچ‌گونه اختلافی ندارند نیز جاری است. در واقع پدیده‌هایی می‌توانند در حکم مثل باشند که هیچ تفاوتی از لحاظ ذات با هم نداشته باشند؛ ماهیت آنها یکی باشد؛ کمالات ثانوی آنها و شرایطی که در آن هستند نیز یک‌سان باشد و فقط دو فرد از یک ذات باشند. در این صورت اگر یکی از این دو ذات از ویژگی و یا خاصیتی برخوردار باشد، فرد دیگر نیز از همان ویژگی برخوردار خواهد بود و محکوم به همان حکم اولی است (مطهری، ١٣٧٧، ج ١٣، ص ٤١٢).

با توجه به این امر، پرسش مهمی که می‌توان مطرح ساخت این است که آیا معجزات فعلی و پدیدهٔ وحی را می‌توان در حکم دو مثل دانست؟ آیا حقیقتاً معجزات فعلی از نظر ذات و ماهیت با پدیدهٔ وحی یک‌سان‌اند و این دو هیچ تفاوتی از هیچ جهت با یکدیگر ندارند تا با استناد به قاعدهٔ «حکم الامثال» بتوان صدق نبوت را از راه معجزات فعلی اثبات کرد؟ آنچه در بیان *علّامه طباطبائی* آمده، بیانگر

این است که عموم مردم در مواجهه با معجزات فعلی بدین مرتبه از یقین می‌رسند که این عمل از حوزه توان بشری خارج است و آورندهٔ معجزه با ماورای طبیعت در ارتباط است. پس ادعای دیگر او نیز مبنی بر دریافت وحی به‌سبب این توانمندی در معجزات فعلی صادق است؛ چراکه هم وحی و هم معجزات فعلی دو پدیدهٔ مثل هم هستند. با این حال باید توجه کرد که به‌آسانی نمی‌توان اثبات کرد که وحی و معجزات فعلی در حکم امثال هستند و از نظر ذات و ماهیت هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند. تنها وجه اشتراک و همانندی میان این دو پدیده (وحی و دیگر معجزات) این است که هر دو خرق عادت‌اند و به تعبیر دقیق‌تر، از مرتبهٔ توانایی‌های بشری فراترند؛ اما تنها این وجه اشتراک نمی‌تواند مبنایی برای همانندی معجزات فعلی و وحی از همهٔ جهات باشد. به عبارت دیگر هرچند *علّامه طباطبائی* بر اساس قاعده‌ای عقلی به تبیین دلالت عقلی معجزات پرداخته است، نکته‌ای که در این استدلال نیاز به توضیح بیشتر دارد اثبات همانندی و مثلیت معجزات فعلی و پدیدهٔ وحی است. گفتنی است که غرض از بیان این نکته، نه رد نظر *علّامه* در دلالت عقلی معجزات، بلکه تنها یادآوری این نکته است که استدلال مزبور نیاز به تکمیل دارد و چنانچه بتوان همانندی و مثلیت معجزات فعلی و پدیدهٔ وحی را تبیین کرد، این استدلال می‌تواند تبیین‌کنندهٔ دلالت عقلی معجزات باشد.

در پایان باید توجه کرد که انحصار راه اثبات نبوت به معجزات فعلی، مسئله‌ای دیگر است که جدا از نوع دلالت معجزات می‌تواند کانون تأمل قرار گیرد. این مطلب را که آیا تنها از راه معجزات فعلی می‌توان به صدق ادعای نبوت دست یافت، یا اینکه شواهدی مانند امی بودن یک پیامبر، حقانیت محتوای وحی به همراه برخی از ویژگی‌های شخصیتی پیامبران مانند راست‌گویی، امین بودن و بدیع بودن محتوای متعالی وحی در زمان و مکان نزول وحی نیز می‌توانند مؤیداتی بر ارتباط با خدا تلقی شوند، باید در پژوهشی مستقل بررسی کرد.

نتیجه‌گیری

تأمل در دیدگاه *ابن‌رشد* و *علّامه طباطبائی* دربارهٔ نوع دلالت معجزه و رابطهٔ آن با صدق نبوت بیانگر این است که هرچند از نظر این دو اندیشمند دینی، معجزه دلیلی بر صدق ادعای نبوت است، دربارهٔ این موضوع تفاوت‌های جدی و اساسی میان دیدگاه آنان وجود دارد. مهم‌ترین تفاوت میان دیدگاه این دو اندیشمند در نوع دلالت معجزات است. *ابن‌رشد* با تأکید بر عدم سنخیت میان معجزات فعلی و ادعای نبوت و نیز نقد برخی از مبانی مورد پذیرش متکلمان در دلالت معجزات، رابطهٔ منطقی میان

معجزات و صدق نبوت را رد می‌کند و دلالت معجزات را از نوع دلالت‌های اقناعی می‌داند. در مقابل، *علّامه طباطبائی* این دلالت را از نوع دلالت منطقی می‌داند و با استناد به قاعدهٔ حکم الامثال به تبیین این رابطه می‌پردازد.

از نظر *ابن‌رشد* معجزهٔ فعلی متناسب با عامه مردم است که قدرت درک تشخیص حقایق وحیانی از معارف بشری را ندارند و یقین حاصل از مواجهه با معجزات، نوعی از یقین روان‌شناختی است. در مقابل، به نظر *علّامه طباطبائی* مخاطب معجزات، همهٔ انسان‌ها اعم از صاحبان درک عقلی و افراد عادی‌اند و یقینی که از مشاهده معجزات برای مخاطبان حاصل می‌شود، یقین منطقی است.

ابن‌رشد با تأکید بر عدم سنخیت میان معجزات فعلی با ادعای دریافت وحی الهی، تنها معجزهٔ متناسب برای اثبات نبوت را وضع شریعت بر اساس وحی الهی می‌داند. به بیان دیگر تنها از تأمل در محتوای شریعت و درک تفاوت جدی آن با دیگر معارف بشری می‌توان به صدق نبوت انبیای الهی پی برد؛ درحالی‌که به نظر *علّامه طباطبائی* اثبات صدق نبوت انبیا تنها در پرتو تحقق معجزات فعلی امکان‌پذیر است و تنها به صرف اینکه شریعت یک پیامبر عقلانی است و اینکه می‌توان معارف نازل شده از راه وحی را با براهین عقلی بتوان اثبات کرد، نمی‌توان ادعای او را دربارهٔ ارتباط با مبدأ وحی و ماموریت یافتن از جانب خدای سبحان برای انتقال پیام الهی پذیرفت.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، ***قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی***، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ابن‌رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۸م، ***الکشف عن مناهج الادله***، بیروت، مرکز الدراسات الوحدة العربیة.

صدر، سیدمحمدباقر، ۱۳۹۵ق، ***مبانی منطقی استقراء***، ترجمهٔ احمد فهری زنجانی، بی‌جا، اسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳٦۲، ***اعجاز قرآن***، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.

ـــــ ۱۳۷٤، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.

ـــــ ۱۳۷۸، ***شیعه در اسلام***، قم، دفتر نشر اسلامی.

طوسی، خواجه نصیر، ۱٤۰۷ق، ***تجرید الاعتقاد***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

طوسی، محمدبن حسن، ۱٤۰٦ق، ***الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد***، بیروت، دارالاضواء.

قاضی، عبدالجبار بن احمد، ۱٤۲۲ق، ***شرح الاصول الخمسه***، بیروت، دار احیاء التراث.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، ***مجموعه آثار***، تهران، صدرا.

Kein, Certainty, 2000, ***in A Companion to Epistemology***, Ed. Dancy Jonatan and Sosa Ernest, Oxford, Blackwell.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــــــ سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۴۹ ـ ٦٦

نقدی بر مهم‌ترین مستمسکات بهاییان در ایراد شبهات کلامی دربارهٔ ختم نبوت پیامبر اسلامﷺ

حسین رهنمائی / استادیار دانشگاه تهران hedayat110@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۷ ـ **پذیرش:** ۱۳۹۳/۵/۱۵

چکیده

از مهم‌ترین ویژگی‌های دین اسلام جهانی بودن، جاودانگی احکام و خاتمیت آن نسبت به ادیان دیگر است. مدعیانی که پس از اسلام دعوی نبوت و دین جدید داشته‌اند ویژگی سوم را به چالش کشیده‌اند. در میان مدعیانی که در دو قرن اخیر ظهور کردند، میرزاحسینعلی نوری با ارائهٔ آیین بهاییت از اقبال بیشتری بهره‌مند شد. آیین بهاییت خود را تداوم و استمرار دعوت ادیان الهی همچون یهودیت، مسیحیت و اسلام می‌داند. ازاین‌رو بخش مهمی از آثار تبلیغی و آموزشی بهایی به ارائهٔ توجیه و پاسخ و حل ناسازگاری ظهور بهاییت با آموزهٔ خاتمیت اختصاص یافته است. راه‌حل بهاییان در قالب شبهات کلامی، قرآنی، روایی و... ارائه شده است. این شبهات، خود بر مبانی کلامی و اعتقادی‌ای همچون نظریهٔ مظهریت، تجلی، وحدت حقیقت مظاهر امر، زمانمند بودن ادیان و لزوم تجدید شرایع به تناسب مقتضیات زمانه استوار شده است. در این مقاله، مبانی مزبور و شبهات کلامی وابسته بدان را بررسی کرده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: بهاییت، خاتمیت، تجلی، مظهریت، شبهات کلامی، دین.

تبیین موضوع

سه ویژگی مهم اسلام به‌منزلهٔ یک شریعت، جهانی بودن و عدم اختصاص دعوت آن به ملت و قومی خاص از یک‌سو، همیشگی و ابدی بودن تعالیم آن از سوی دیگر و عدم تشریع دین دیگر پس از آن از سوی سوم است که از ویژگی سوم با عنوان خاتمیت یاد می‌شود (سبحانی، ١٤١٢ق، ج٣، ص٤٧١). گسترش دنیای اسلام در اقصانقاط جهان و گرایش اقوام و ملل مختلف به آن، ویژگی اول را به صورت طبیعی محقق ساخت؛ اما ویژگی دوم، موضوعی است اعتقادی که مدعیان جدید دیانت همواره آن را انکار و یا تأویل می‌کنند.

واژهٔ خاتمیت در قرآن کریم به کار نرفته است، اما تعبیر خاتم‌النبیین در آیهٔ ٤٠ سورهٔ احزاب به‌منزلهٔ وصف پیامبر اکرمﷺ به کار رفته است: «ماکانَ محمدٌ أبا أحَدٍ مِنْ رجالِکُمْ وَلکِن رسولَ اللّهِ و خاتمَ النبیینَ» (احزاب: ٤٠)؛ محمد پدر هیچ‌یک از مردان شما نیست، ولی فرستادهٔ خدا و خاتم پیامبران است، و خدا همواره بر هر چیزی داناست.

اثبات ختم نبوت، تنها با استناد به این آیه نیست. تعابیر دیگری در قرآن کریم آمده که صریحاً یا ضمناً بر ختم نبوت رسول گرامی اسلامﷺ دلالت دارند. از جمله آن می‌توان از دو آیهٔ اکمال دین «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِی وَ رَضِیتُ لَکُمُ الْإِسْلامَ دِیناً» (مائده، ٣). و آیهٔ برتری و غلبهٔ اسلام بر همهٔ ادیان «هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ» (توبه: ٣٣) یاد کرد.

در مجامع روایی شیعه و سنی نیز روایات بسیاری با این مضمون می‌توان یافت. حدیث منزلت (بخاری، ١٤٠١ق، ج٣، ص٥٨؛ برقی، ١٣٧١، ج١، ص١٥٩) و احادیث دیگری که در آن عبارت «لا نبی بعدی» آمده (کوفی، ١٣٦١، ص٥٠٥؛ ابن‌حیون، ١٤٠٩ق، ج٢، ص٤٧٦؛ صدوق، ١٣٦١، ج١، ص٣٢٢)، حدیث لبنه (آجر) (بخاری، ١٤٠١ق، ص١٦٢) و احادیثی از شخص پیامبر و یا ائمهٔ معصومین که در آنها از پیامبر اسلام با القابی چون عاقب (بغدادی، ١٩٦٨م، ج١، ص١٠٥)، واپسین پیامبر (متقی هندی، ١٤٠٩ق، ج١١، ص٤٢٥؛ ابن‌حنبل، بی‌تا، ج٣، ص٢٤٧؛ بغدادی، ١٩٦٨م، ج١، ص١٢٨) و عباراتی نظیر آن یاد شده است (صدوق، ١٤١٤ق، ج٤، ص١٦٣؛ طبرسی، ١٣٧١، ج١، ص٢٢٠) از این جمله‌اند.

متکلمان اسلامی، علل و فلسفه‌های گوناگونی برای ختم نبوت و تبیین چرایی آن مطرح ساخته‌اند که مهم‌ترین آنها توانایی جامعهٔ انسانی برای حفظ میراث پیامبر خود، به‌ویژه کتاب و تعالیم اوست؛ عاملی که نبود آن در ادیان پیشین، علت اصلی لزوم تجدید ادیان به‌شمار می‌آمد (مطهری، ١٣٧١، ج٣،

ص۴۲). عدم وقوع تحریف در متن قرآن بر خلاف کتب مقدس پیشین، بهترین شاهد این امر است. دیگر فلسفهٔ ختم نبوت آن است که مقارن با ظهور شریعت اسلام، توانایی دریافت نقشهٔ کلی برای بشر فراهم شده بود. ازاین‌رو برنامهٔ دریافت راهنمایی‌های منزل‌به‌منزل و مرحله‌به‌مرحله متوقف شد (همان). از سوی دیگر، به دلیل پیش‌بینی ابزار لازم جهت تداوم و به‌روزسازی تعالیم و احکام دین به تناسب پیشامدها و مسائل جدید در اسلام، که از آن به اجتهاد یاد می‌شود، قابلیت تطبیق همیشگی اسلام با شرایط و مقتضیات جدید فراهم آمد، و این مسئله تأیید دیگری است بر عدم نیاز به تجدید دین پس از اسلام (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۵۲۰).

از نخستین روزهای پس از رحلت پیامبر اسلامﷺ، مدعیان دروغین نبوت به‌آموزهٔ خاتمیت حمله، و آن را انکار کردند. این مقابله، از ادعای *مسیلمهٔ کذاب* و *سجاح‌بنت حارث* و *طلیحة‌بن خویلد* آغاز شد و در سده‌های اخیر با ادعای افرادی چون *علیمحمد شیرازی* (باب)، *غلام‌احمد قادیانی* و *حسینعلی نوری* (بهاءالله) و... تداوم یافت. به علل گوناگون سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، تأثیر ادعای شخص اخیر در ایران، که در قالب آیین بهاییت صورت گرفت، بیش از دیگران بوده است.

بهاییت و خاتمیت

بخش درخور توجهی از آثار کلامی بهاییان، کتاب‌ها و مقالاتی است که ایشان با هدف رد یا تأویل خاتمیت پیامبر اسلامﷺ نگاشته‌اند. در میان این آثار، کتاب‌هایی چون ***ایقان*** به قلم *میرزاحسینعلی نوری* (بهاء الله)، ***کتاب الفرائد***، نوشتهٔ *ابوالفضل گلپایگانی*، ***استدلالیه*** اثر *میرزانعیم اصفهانی*، ***خاتمیت*** از *روحی روشنی*، و به تازگی ***محمد خاتم انبیا*** از *محمدابراهیم‌خان* به چشم می‌خورند. مقالات پرشماری که در سال‌های اخیر در مجلات خارجی و پایگاه‌های اینترنتی منتشر شده‌اند، در شبهه‌افکنی دست‌کمی از کتاب‌های مزبور نداشته‌اند. از جملهٔ آنها «نگرش بهاییان نسبت به ادعای خاتمیت در اسلام» از *سینا فاضل* و *خاضع فناناپذیر*، «تأملی در آثار اسلامی پیرامون خاتمیت»، «خاتم‌النبیین و حدیث لانبی بعدی» و «خاتمیت وبای عام دینی» (منتشرشده در سایت‌های اینترنتی بهاییان) (Aeenebahai.org/node/275Aeenebahai.org/node/444; Aeenebahai.org/node/442) را می‌توان نام برد.

بهاییان که آیین خود را استمرار سلسلهٔ ادیان الهی می‌دانند، در مقابل آموزهٔ خاتمیت که در قرآن و متون روایی اسلام به شکلی پررنگ و انکارناپذیر مطرح است، باید راه چاره‌ای بیابند. ازاین‌رو می‌کوشند تا وجود چنین مفهومی را انکار و یا آن را به معنایی غیر از آنچه مسلمین بر آن اصرار دارند

تأویل کنند؛ معنایی که با ظهور آیین‌های دیگر پس از اسلام تنافی نداشته باشد. این تلاش در قالب طرح پرسش‌ها و شبهات گوناگون انجام شده که در نگاهی کلی به چهار دسته تقسیم می‌شوند: ۱. شبهات کلامی؛ ۲. شبهات مستند به آیات قران؛ ۳. شبهات مستند به روایات معصومینﷺ؛ ٤. شبهات مستند به گزاره‌های کتب مقدس ادیان. در ادامه با تمرکز بر شبهات کلامی بهاییان، به بیان مهم‌ترین مستمسکاتی که این شبهات بر اساس آنها، شکل گرفته‌اند می‌پردازیم. بدیهی است، نقد مبانی و پیش‌فرض‌ها نقشی مؤثر در پاسخ به شبهات دارد.

مهم‌ترین مستمسکات بهاییان در طرح شبهات کلامی

۱. نظریهٔ تجلی و مظهریت

بهاییان معمولاً از به‌کارگیری لفظ نبی برای رهبر خود استنکاف، و به جای آن بیشتر از اصطلاح «مظهر امر» استفاده می‌کنند. به‌همین‌ترتیب به جای نبوت نیز اغلب از اصطلاح «مظهریت» بهره می‌جویند. بهاءالله رهبر و مؤسس بهاییت از ملقب شدن به لقب نبی ابا داشت (نوری، ۱۹۹۰م، ج۲، ص۱۱۸) و پیروان خود را از یادکرد او با این لقب برحذر می‌داشت (نوری، بی‌تا، ص۱۵۹). این دوگانگی در تعبیر، دست آنان را در بحث با مسلمانان باز می‌گذارد تا هر جا لازم باشد، نبوت رهبر خود را نادیده بگیرند و برای وی مقامی متفاوت قایل شوند و هر جا نیاز به ابراز همسانی با ادیان الهی باشد، بهاءالله را نبی بخوانند و دم از استمرار حرکت انبیا توسط او بزنند.

نظریهٔ مظهریت از ابتکارات *سیدعلیمحمد باب* بود که پس از وی جزو اعتقادات بهاییت قرار گرفت. هرچند رهبران بهایی حقیقت نبوت و مظهریت را یکسان می‌دانند (افندی، ۱۹۰۸م، ص۱۱۵)، دقت بیشتر در معنایی که در ادیان ابراهیمی به‌ویژه اسلام از واژهٔ نبوت مراد است، معلوم می‌سازد که این مفهوم با آنچه مقصود بهاییان است تفاوتی آشکار دارد. فهم این تفاوت موکول به درک نظریهٔ تجلی است.

بر اساس دیدگاه بهاییان، هستی از سه بخش تشکیل شده است: عالم حق، عالم امر و عالم خلق. منظور از عالم حق، ذات الهی است که در مقام غیب مکنون و دور از دسترس فهم و معرفت و وصول و لقای مخلوقات است و به دلیل تنزه و علو رتبه‌ای که دارد، هیچ رابطه‌ای با جهان هستی ندارد. با تجلی حق، عالم امر که بالاترین مرتبهٔ هستی پس از ذات حق است و به دنبال آن عالم خلق پدیدار شد. بر این‌اساس همهٔ کاینات مظهر تجلی خداوند به‌شمار می‌آیند و از این لحاظ در میان آنها فرقی جز

تفاوت در حدود این فیض وجودی یا اختلاف در مراتب این تجلی نیست (داودی، ۱۹۹۶م، ج۲، ص۱۳۱). بالاترین مراتب تجلی مربوط به انسان کامل یعنی پیامبران صاحب شریعت است که محل تجلی اسما و صفات الهی هستند. ازاین‌رو همهٔ تدابیر الهی و افعال ربوبی و به‌طورکلی بروز صفات الهی، از طریق افراد یادشده، که از ایشان به مظهر امر یاد می‌شود، در عالم انجام می‌گردد. در واقع مظهر امر به دلیل برخورداری از کامل‌ترین تجلی اسما و صفات الهی، به جای حق‌تعالی عهده‌دار تدبیر عالم می‌شود. ازهمین‌روست که به اعتقاد بهاییان، شناخت حق و اسما و صفات او به معنای شناخت مظاهر امر و اوصاف ایشان تلقی می‌شود.

> **و ایشان‌اند مظاهر جمیع صفات ازلیه و اسما الهیه و ایشان‌اند مرایایی که تمام حکایت می‌نمایند و جمیع آنچه به ایشان راجع است فی‌الحقیقه به حضرت ظاهر مستور راجع (است) و معرفت مبدأ و وصول به او حاصل نمی‌شود مگر به معرفت و وصول این کینونات مشرقه از شمس حقیقت (نوری، ۱۹۹۸م، ص۹٤).**

از جمله شئون تدبیر عالم، هدایت مخلوقات است و به دلیل ویژگی‌های خاص انسان، این هدایت دربارهٔ او به شکل تشریعی انجام می‌شود. برخلاف ادیان الهی همچون اسلام و یهودیت که در آنها فرشتهٔ وحی پیام‌های الهی را در اختیار نبی قرار می‌دهد، در بهاییت، مظهر امر با تصدی فرایند نزول وحی، معارف و دستورهای الهی را رأساً در اختیار مردم قرار می‌دهد و اسباب هدایت ایشان را فراهم می‌آورد. با این حساب، شخص نبی یا همان مظهر امر، هم نازل‌کنندهٔ وحی است، و هم دریافت‌کننده و منتشرکنندهٔ آن ازاین‌روست که در آثار بهایی، هنگام توصیف نگارش متون دینی توسط بهاءالله اغلب از عبارت «نازل کرد» استفاده می‌شود.

به نظر بهاییان، سلسلهٔ انبیا یا همان مظاهر امر همواره در طول تاریخ یکی پس از دیگری برای هدایت مردم مبعوث شدند و این روند همچنان ادامه داشته و خواهد داشت. آنها معتقدند تا این زمان، *میرزاحسینعلی نوری* واپسین مظهر امر الهی است که در تداوم نهضت الهی مظاهر امر (انبیای پیشین) با ارائهٔ دیانت بهایی به هدایت انسان‌ها اقدام کرد و در ادوار بعدی باز شاهد ظهور مظاهر امر دیگری خواهیم بود؛ البته با فاصلهٔ زمانی دست‌کم پانصد هزار سال (افندی، ۱۳۳۰ق، ج۲، ص۷٦).

۱ـ۱. بررسی نظریهٔ تجلی و مظهریت

نویسندگان بهایی برای اثبات نظریهٔ تجلی، ادلهٔ گوناگونی ارائه کرده‌اند. از جمله ادلهٔ ایشان استناد به آیهٔ شریفهٔ «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ» (حدید:۱) است. مطابق با برداشت ایشان، ظاهر بودن به

این معناست که باید در ظاهر هم بتوان خدا را مشاهده کرد و باید نشانی از خدا در ظاهر هم داشته باشیم و ازآنجاکه خداوند هیچ‌گاه به کینونیت ذاتی خودش ظاهر نمی‌شود، بنابراین تحقق صفت «الظاهر» را نه در ذات مکنون او، بلکه در یکی از مخلوقات باید جست و چه مخلوقی بهتر از انبیای صاحب شریعت یا همان مظاهر امر؟

بهاییان همهٔ مظاهر امر الهی را جلوه‌های یک حقیقت واحد می‌دانند که در طول تاریخ در بدن‌های گوناگون ظهور یافت. آنان با تفکیک میان این حقیقت واحدهٔ مشترک و جنبهٔ مادی و بشری ایشان، حقیقت واحده را تجلی اسم الباطن و جنبه بشری و بدنی آنان را تجلی اسم‌الظاهر خداوند می‌دانند (نوری، ۱۹۹۸م، ص۳۰).

مغالطه‌ای که در این تبیین وجود دارد آن است که حد ظاهر و باطن بودن خدا در دو نوع متفاوت از ممکنات تعریف می‌شود؛ این در حالی است که آیهٔ شریفهٔ مورد نظر و دیگر متون مشابه، به ظهور مطلق خداوند در تمام عرصهٔ وجود اشاره می‌کنند و نمی‌توان بخشی از عرصهٔ هستی را از آن استثنا کرد. به‌همین‌ترتیب اسم باطن خداوند نیز در کل عرصهٔ هستی ساری است و نباید آن را محدود به بخشی از عالم کرد. آنها نظریهٔ خود را موافق با مذاق عرفا می‌دانند؛ درحالی‌که استادان بزرگ عرفان نظیر *محی‌الدین‌بن عربی* و *عبدالرزاق کاشانی* چنین تبعیضی را در نحوهٔ تجلی اسم ظاهر و باطن خداوند نمی‌پذیرند. به عقیدهٔ *کاشانی*، «هوالظاهر والباطن. ..» نه فقط به این معناست که عالم صورت و او باطن آن باشد، بلکه بدین معناست که او ظاهر و باطن عالم است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص۱٦۰). *ابن عربی* نیز کل عالم اعم از غیب و شهادت را محصول تجلی اسم ظاهر خدا می‌داند و معتقد است که اسم باطن خداوند اصولاً تجلی ندارد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱، ص۱٦٦). بنابراین ظاهر و باطن بودن خدا باید به گونه‌ای تعریف شود که هر دو جنبهٔ جسمانی و روحانی پیامبران را دربرگیرد.

نظریهٔ بهاییان که ذات حق را از هر اسم و رسمی بری و از هر صفتی مبرا و مظهر امر را محل تجلی و بروز اسما و صفات الهی می‌دانند، به این نتیجه می‌انجامد که اسما و صفات الهی عین ذات او نبوده، در مرحلهٔ پایین‌تری قرار داشته باشند و در نتیجه ذات حق فاقد هر اسم و صفتی باشد. این طرز تعبیر دربارهٔ ذات الهی به نظریهٔ تعطیل می‌انجامد و توابع فاسد آن را در پی خواهد داشت. برای نمونه منجر به این می‌شود که حق‌تعالی را در مقام ذات، فاقد حیات و علم و قدرت بدانیم؛ زیرا این سه، از صفات و اسمای الهی به‌شمار می‌آیند و قطعاً هیچ خداباوری به این نتیجه رضایت نخواهد داد. اصولاً آیا وجودی را که عاری از حیات و قدرت و علم و دیگر کمالات است می‌توان خدا نامید؟

به‌علاوه، بهاییان قرآن را به‌منزلهٔ متنی الهی و سخنان معصومین به‌ویژه پیامبر اکرمﷺ را به‌منزلهٔ سند معتبر قبول دارند. در جای‌جای قرآن و روایات اسلامی، به معرفت و لقای ذات حق دعوت، و نهایت سیر معنوی انسان، وصول به ذات حق معرفی می‌شود و سخنی از وصول و لقای ولی یا مظهر او در میان نیست؛ درحالی‌که در دیدگاه بهاییان مسائلی همچون فنا و لقاءالله، همگی در مظهر امر محقق می‌شود (نوری، ۱۹۹۸م، ص۲).

بنا به اعتقاد بهاییان، مسئلهٔ نیابت مظهر امر الهی از اوصاف خدا مختص به اوصاف فعلی حق نیست، بلکه جمیع صفات از جمله صفات ذات را نیز شامل می‌شود (همان، ص٦٥) و همان‌گونه که اوصاف فعلیه برای مظهر امر الله ثابت‌اند، صفت لم یلد ولم یولد، سرمدیت، ابدیت، و صفات ذاتی دیگر نیز برای وی ثابت‌اند. به تعبیر *حسینعلی نوری*: «و ایشان‌اند محالّ و مظاهر جمیع صفات ازلیّه و اسمای الهیّه» (همان، ص٩٤).

اشکال آن است که افراد موردنظر (پیامبران صاحب شریعت) که تاریخ تولد و زمان وفات مشخصی داشته و از ویژگی‌های جسمی و مادی برخوردار بوده‌اند چگونه می‌توانند مظهر اوصافی همچون لم یلد ولم یولد، ازلی و ابدی باشند؟ نویسندگان بهایی با تفکیک میان وجه بشری مظاهر امر الهی و دیگر وجوه آنان در پاسخ‌گویی به این اشکال کوشیده‌اند. آنان با تفصیل مقامات مظاهر امر الهی در سه رتبهٔ جسمانیت، انسانیت و مرتبهٔ ظهور الهی، مقام اول را امری حادث و گذرا و مرکب از عناصر دانسته‌اند و دربارهٔ مقام دوم که حقیقت انسانی آنهاست، معتقدند هرچند این مقام ابدی است، سابقهٔ حدوث موجب نقص آن است؛ اما مقام سوم که مقام ظهور الهی و جلوهٔ ربانی است، امری است ازلی و ابدی که نه اول دارد و نه آخر (افندی، ۱۹۰۸م، ص١١٦). در واقع مصداق واقعی این اوصاف، را جنبهٔ ملکوتی و مشترک اولیای الهی و مظاهر امر او می‌دانند، نه جنبهٔ جسمی و فانی آنها.

این سخن بهاییان در حالی بیان می‌شود که تفکیک جنبهٔ امری از بعد جسمانی مظاهر امر و مظهر دانستن جنبهٔ امری برای اوصاف ذات الهی با یک اشکال بزرگ فلسفی روبه‌روست و آن اینکه ذات الهی دارای اوصافی همچون واجب‌الوجود، ازلی و ابدی است و حالاتی چون تغییر، تدریج و محدودیت همگی نشانه‌های حدوث و امکان‌اند و این با وجوب وجود ذات حق در تنافی است. به اعتقاد بهاییان حقیقت واحدهٔ مظاهر امر الهی، زمانی در وجود نوحؑ و زمانی در وجود ابراهیمؑ و وقتی در وجود موسیؑ و هنگامی در وجود عیسیؑ حاضر بوده است. این تعدد و تنوع حضور، مستلزم تغییر و تدرج و محدودیت زمانی و مکانی است و از همه بالاتر اینکه این حقیقت هر چه که

باشد. حدوث ذاتی دارد. لذا چنین موجودی، به فرض وجود، نمی‌تواند مظهر جنبهٔ واجب‌الوجودی حضرت حق، یعنی اسمای ذاتی همچون ازلی، ابدی، صمد، احد و قیوم باشد.

۲. نظریهٔ وحدت مظاهر امر

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، بر اساس اعتقاد بهاییان، مظاهر امر الهی همگی از حقیقتی واحد برخوردارند که در طول زمان در قالب بدن‌های مختلف رخ نموده است. براین‌اساس نوح، ابراهیم، موسی، عیسی پیامبر اسلامﷺ و *علیمحمد باب* و *میرزاحسینعلی نوری* همه مصادیق یک حقیقت واحدند که در زمان‌های گوناگون و در بدن‌های به‌ظاهر متفاوت ظهور یافته است و همگی حکم یک ذات و یک نفر و یک روح و یک جسد و یک امر را دارند (نوری، ۱۹۹۸، ص۱۱۸). بدین‌ترتیب هر پیامبری را که مبعوث شده یا مبعوث خواهد شد می‌توان محمد نامید. (ابراهیم‌خان، بی‌تا، ص۳۰). آنان آیهٔ شریفهٔ «لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ» و نیز پاره‌ای از اشعار عرفا نظیر شعر زیر را به‌منزلهٔ تاییدیه‌ای بر نظر خود ذکر می‌کنند:

آن ترک که آن سال به یغماش بدید — آن است که امسال عرب‌وار برآمد
آن یار همان است اگر جامه دگر شد — آن جامه به در کرد و دگربار برآمد
آن باده همان است اگر شیشه بدل شد — بنگر که چه خوش بر سر خمار برآمد
ای قوم گمان برده که آن مشعله‌ها مرد — آن مشعله زین روزن اسرار برآمد

(مولوی، ۱۳۸۵، ص۲۷۱)

۲ـ۱. نقدی بر نحوهٔ استفادهٔ بهاییان از نظریهٔ وحدت مظاهر امر

نظریه وحدت مظاهر امر از مباحث مهم عرفانی است و رد یا اثبات آن در دستور کار این نوشتار نیست و مجال ویژهٔ خود را می‌طلبد. در اینجا صرفاً به نحوهٔ و کیفیت استفادهٔ بهاییان از این نظریه برای رد یا تأویل خاتمیت پیامبر اسلامﷺ پردازیم. هرچند که رهبران بهایی دست‌کم در ظاهر، جزو منکران نظریهٔ تناسخ‌اند (افندی، ۱۹۰۸م، ص۲۱۳)، باید پذیرفت که بازگشت نظریهٔ وحدت مظاهر امر (دست‌کم آن‌گونه که ایشان در بحث رد خاتمیت از آن استفاده می‌کنند) به عقیدهٔ تناسخ است. برای فهم بهتر این موضوع، نخست ردیه‌ای را که ایشان با تمسک به نظریهٔ وحدت مظاهر امر بر فهم مسلمانان از خاتمیت پیامبر اسلام آورده‌اند مطرح می‌کنیم سپس به نقد آن می‌پردازیم.

۲ـ۱ـ۱. ردیهٔ بهاییان بر فهم مسلمانان از خاتمیت

نویسندگان بهایی با تمسک به نظریهٔ تجلی و وحدت مظاهر امر، معتقدند بر خلاف تصور مسلمانان، خاتمیت پیامبر اسلام منافاتی با بعثت مظاهر بعدی ندارد؛ زیرا مظاهر بعدی در حقیقت با آن حضرت یگانه‌اند و گویی خود آن حضرت دوباره آمده است (سعیدی، بی‌تا، ص۲۷). به نظر ایشان، همهٔ پیامبران صاحب‌شریعت یکی‌اند و بنابراین همگی نخستین و واپسین پیامبرند. این اول و آخر بودن کاری به ظاهر جسمانی و انسانی ندارد و هریک از آنها می‌توانند چنین ادعایی داشته باشند. لذا برداشت مسلمانان از مفهوم خاتمیت اشتباه است. *حسینعلی نوری* در کتاب ***ایقان*** می‌نویسد:

> **این است که نقطهٔ بیان، روح ماسواه فداه، شموس احدیه را به شمس مثال زده‌اند که اگر از اول لا اول الی آخر لا آخر طلوع نماید، همان شمس است که طالع می‌شود. حال اگر گفته شود این شمس همان شمس اولیه است، صحیح است و اگر گفته شود که رجوع آن شمس است ایضاً صحیح است؛ و همچنین از این بیان صادق می‌آید ذکر ختمیت بر طلعت بدأ و بالعکس؛ زیرا که آنچه طلعت ختم بر آن قیام می‌نماید بعینه همان است که جمال بدأ بر آن قیام فرموده (نوری، ۱۹۹۸م، ص۱۷۲).**

۲ـ۱ـ۲. بررسی این ردیه

هرچند رهبران بهایی در ظاهر عقیدهٔ تناسخ را باور ندارند و بر رد آن اقامهٔ دلیل هم کرده‌اند (افندی، ۱۹۰۸م، ص۲۱۳)، دقت در سخن بهاءالله و نیز بیانی که دیگر نویسندگان بهایی در این‌باره داشته‌اند، به‌خوبی نشان می‌دهد که قرائت بهاییان از نظریهٔ وحدت مظاهر امر، دست‌کم در بحث رد خاتمیت چیزی بیش از عقیدهٔ تناسخ نیست، بنابراین همهٔ اشکالاتی که بر نظریهٔ تناسخ وارد می‌شود و خود *عبدالبها* نیز به بخشی از آنها اشاره کرده است (همان)، بر سخن آنان وارد خواهد بود.

آنان با استناد به این نظریه می‌خواهند بگویند *سید باب* همان شخص پیامبر اکرمﷺ است که دوباره در قالب *علیمحمد شیرازی* ظهور کرده است. بنابراین در ظهور جدید، شخص دیگری جز خود آن حضرت در کار نیست تا ختیمت آن حضرت نقض شود، بلکه خود آن حضرت برای چندمین بار آمده است. لذا بدون اینکه به نظریهٔ خاتمیت خدشه‌ای وارد شده باشد، مظهر دیگری با دینی دیگری آمده و باز هم خواهد آمد.

باید پرسید چگونه می‌توان پذیرفت که یک حقیقت و یک شخصیت واحد در دو یا چند بدن با فاصلهٔ زمانی حضور یابد، بدون اینکه تناسخ را پذیرفته باشیم؟ تأکید بهاءالله بر عینیت شخصی و حتی بدنی آنها و اینکه همگی حکم یک ذات و یک نفر و یک روح و یک جسد و یک امر را دارند (نوری، ۱۹۹۸م، ص۱۱۸) ما را به چیزی جز تناسخ نمی‌رساند.

پذیرفتن این ایراد که دیدگاه بهاییان به تناسخ بازمی‌گردد، اشکال دیگری در پی دارد و آن اینکه به گفتهٔ *بهاءالله*، مظهریت شخص مظهر به دلیل عصمت کبرایی که دارد اشتراک‌پذیر نیست. بنابراین در هر زمان امکان وجود فقط یک نفر به‌منزلهٔ مظهر امر وجود دارد (نوری، بی‌تا، ص۴۵). این در حالی است که دست‌کم سی سال از عمر *علیمحمد باب* و *حسینعلی بهاء* هم‌زمان بوده است، و طبق نظر خود ایشان، حقیقت وجودی این دو نفر و بقیهٔ مظاهر امر یکی بوده است و هر دو نفر به‌منزلهٔ مظهر امر الهی شناخته می‌شوند. اینکه گفته شود *بهاءالله* پس از مرگ باب ادعای مظهریت کرد، مسئله را عوض نمی‌کند؛ زیرا اگر *حسینعلی نوری* همان *علیمحمد شیرازی* متناسخ باشد، چگونه این وجود واحد سی سال در دو بدن متفاوت زندگی کرد، حال آنکه اصولاً تناسخ (به فرض صحت) پس از مرگ بدن اول انجام می‌شود.

اشکال دیگری که نظریهٔ وحدت مظاهر امر، آن‌گونه که بهاییان قرائت می‌کنند، با آن روبه‌روست این است که به فرض صحت این دیدگاه، شخص پیامبر اکرمﷺ قطعاً از آن باخبر بوده است. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آن حضرت که از حضور دوبارهٔ خود پس از ۱۲۰۰ سال (زمان ظهور باب) خبر داشته است، با چه منطقی سخن از خاتمیت خود به میان آورد؟! آیا پذیرفتنی است که اعقل عقلای عالم با آگاهی از ظهور دوبارهٔ خود، در مواضع گوناگون سخن از خاتمیت بگوید و مفهوم «لا نبی بعدی» را با عبارت‌های گوناگون به اطرافیان خود یادآور شود؟! وانگهی، پیامبری که با الهام از آیات قرآن، خبر از بشارت انبیای سابق به نبوت خود داد، چرا هیچ سخنی از ظهور پیامبر بعدی و تشریع شریعت دیگری پس از خود نگفت؟ چرا او نیز همچون انبیای پیشین، امت خویش را به آمدن مظهر (پیامبر یا رسول) پس از خود بشارت نداد؟ آیا پذیرفتنی است که خود آن حضرت نسبت به موقعیتش در سلسلهٔ انبیا و مظاهر امر الهی بی‌خبر بوده باشد، و یا به‌رغم آگاهی از این موضوع، تلاشی برای اعلان آن نکرده، و بلکه برعکس، بر نفی و انکار آن سخن‌ها گفته باشد؟!

از سوی دیگر، به فرض صحت دیدگاه ایشان مبنی بر عدم ختمیت دین اسلام و امکان ظهور مظهر یا پیامبر دیگری پس از حضرت محمدﷺ مشکل بزرگی که بهاییت با آن روبه‌روست اثبات مظهر امر بودن شخص *سید باب* و *میرزای بهاء* است. یکی بودن حقیقت این دو نفر با حقیقت انبیای اولوالعزم زمانی میسر است که نبوت و رسالات و به تعبیر خود بهاییان مظهریت این دو نفر ثابت شده باشد؛ حال آنکه نویسندگان بهایی نه‌تنها هیچ معجزه و دلیل محکمه‌پسندی برای اثبات نبوت و مظهریت این دو نفر ارائه نکرده‌اند، بلکه ایشان اصل لزوم معجزه برای اثبات صدق مدعی نبوت را برنمی‌تابند

(گلپایگانی، ۲۰۰۱م، ص ۷۶) و مخاطبان را به صرف شنیدن ادعای مظهریت و ادعای نزول وحی و ارئهٔ متن عقاید (کتاب)، ملزم به پذیرش آن و ایمان به شخص مدعی می‌دانند (داوودی، ۱۹۹۶م، ص۲۶). در واقع بهاییان به فرض اثبات عدم ختم نبوت پیامبر اسلام، نخست باید مصداقیت *بهاءالله* یا *سید باب* را برای مظهریت امر الهی ثابت کنند، و سپس سخن از یکی بودن حقیقت این دو نفر با حقیقت وجودی پیامبر اسلام و انبیای پیشین به میان آورند.

۳. دوبخشی بودن تعالیم ادیان

بنا بر تقسیم‌بندی رهبران بهایی، تعالیم ادیان بر دو بخش است: تعالیم روحانی و تعالیم اجتماعی. بخش اول شامل اصول اعتقادی، مبانی اخلاقی و تربیتی، مانند اخلاق، عفت، یاد خدا، یاد معاد و نبوت است که در همهٔ ادیان یک‌سان است. تفاوت ادیان در بخش دوم است که دربردارندهٔ امور فقهی و آداب و رسوم مذهبی همچون تعطیلی جمعه یا شنبه، حلیت یا حرمت بعضی از خوراکی‌ها، پوشش، ازدواج، طلاق و دفن اموات است (افندی، ۱۳۴۰ق، ج۳، ص۹۶).

۳ـ۱. بررسی نظریهٔ دوبخشی بودن ادیان

تقسیم تعالیم ادیان آسمانی به دو بخش روبنایی و زیربنایی، روحانی و اجتماعی و اصطلاحاتی مانند آن مبتنی بر مبنایی پذیرفتنی نیست و هر کسی می‌تواند با سلیقهٔ خود تعالیم ادیان را تقسیم کند. در تعالیمی که نویسندهٔ بهایی با عنوان بخش روحانی ادیان از آن یاد کرد، شاهد باید و نبایدهای فراوانی هستیم که رفتارهای عملی بندگان را تنظیم می‌کند. متقابلاً در دستورهای فقهی و تشریعی ادیان نیز می‌توان اسرار و رموز فراوان روحی و اخلاقی یافت؛ به گونه‌ای که نمی‌توان میان این دو بخش از ادیان تفکیک و تمایزی جدی، در حدی که نویسندگان بهایی گفته‌اند، قایل شد. در واقع، تشخیص دقیق مصالح الهی و رموز معنوی که پشت دستورهای شرعی نهفته‌اند به‌آسانی ممکن نیست و نمی‌توان با تقسیم‌بندی‌های خودساخته، میان اخلاقیات و شرعیات، یکی را لازم و اصلی و دیگری را غیرلازم و فرعی معرفی کنیم. البته این به معنای نبود رابطهٔ اهم و مهم در میان دستورهای دینی ادیان و یا نبود تفاوت در احکام غیر اصلی و آداب و رسوم مذهبی و یا نحوهٔ اجرای بعضی از عبادات در ادیان الهی نیست. در مقابل این تفاوت‌ها، شاهد اشتراکات تشریعی فراوانی هستیم که در احکام اصلی‌ای همچون حرمت زنا و بی‌بندوباری جنسی، حرمت قتل نفس و ظلم و تعدی به

حقوق دیگران، وجوب عباداتی چون نماز و روزه، و بسیاری از مسائل اخلاقی همچون تواضع و انصاف و توصیه به دعا و مناجات خود را نشان داده است.

۴. زمانمند بودن دین و لزوم تجدید آن بنا به مقتضیات زمان

به نظر بهاییان دین امری تاریخی و زمانمند است. هر آیینی نخست دوران اولیهٔ زایش خود را همراه با نشاط اولیه سپری می‌کند و با تغییر شرایط و مقتضیات تاریخی کم‌کم به نصف‌النهار خود می‌رسد. با بروز تحریفات و خرافات و رواج امور غیرحقیقی، به‌تدریج پردهٔ اوهام و تقالید پیروان روی دین را می‌پوشاند و پندها و تعالیمشان را فراموش می‌کنند و دین به مرحلهٔ کهن‌سالی خود می‌رسد و دیگر توان نورافشانی و هدایتگری خود را از دست می‌دهد (فتح اعظم، ۲۰۰۸م، ص۴۳). از سوی دیگر سنت الهی هدایت مستلزم آن است که با توجه به زوال آیین قبلی و احساس نیاز به هدایت سالم انسان‌ها، به تناسب تغییراتی که در مقتضیات زمانه روی می‌دهد، شرایع جدید ارسال شوند.

۴ـ۱. بررسی

تغییراتی که در مقتضیات زندگی بشری ایجاد می‌شود، لزوماً ما را به ضرورت تغییر و تجدید در شریعت رهنمون نمی‌سازد، بلکه:

اولاً علت تجدید شرایع را باید در عوامل دیگری جست‌وجو کرد. تحریف و از بین رفتن متن اصلی دین از مهم‌ترین این عوامل به‌شمار می‌آید و ازآنجاکه این عامل در خصوص دین اسلام روی نداده است، نیازی به تجدید دین پس از اسلام احساس نمی‌شود (مطهری، ۱۳۷۱، ج۳، ص۴۲). درواقع به مرور زمان توان جامعهٔ بشری بر حفظ متن دین و دستورهای شرعی و قوانین الهی بیشتر، و به موازات آن نیاز به تجدید دین کم شده است؛

ثانیاً دیگرگون شدن زندگی انسان‌ها در طول تاریخ امری نیست که از حیطهٔ علم و حکمت الهی به دور مانده باشد و چنانچه سازوکار استنباط احکام جدید متناسب با نیازهای روز در یک دین پیش‌بینی شده باشد، لزومی به تغییر و تجدید شریعت در میان نخواهد بود و مشکلی از این جهت، جامعهٔ بشری را تهدید نخواهد کرد.

در دوران پیش از اسلام، آماده نبودن مردم برای دریافت این سازوکارها موجب احساس نیاز به تجدید دین می‌شد؛ اما در زمان ظهور اسلام با توجه به وجود چنین آمادگی‌ای در بشریت، این سازوکارها در اختیار انسان‌ها قرار گرفت و بالطبع از این بابت نیز نیاز به تجدید دین دیگر احساس نمی‌شود.

۴ـ۲. شبههٔ بهاییان با استناد به نظریهٔ ضرورت تجدید دین

۴ـ۲ـ۱. شبههٔ اول

جوامع بشری همواره در حال تغییرند و بنابراین احکام، قوانینی و رسومی که بر آنها حاکم بوده‌اند، یعنی همان بخش که به‌منزلهٔ بخش اجتماعی یا تشریعات ادیان شناخته می‌شود، باید تغییر کند؛ یعنی ما همواره نیازمند تجدید شریعت هستیم. پس آموزه‌ای به نام خاتمیت و انقطاع ارسال ادیان جدید پذیرفته نیست (ابراهیم‌خان، بی‌تا، ص۳۰). از سوی دیگر، با توجه به نظریهٔ زمانمند بودن ادیان، هر دینی دوران زایش، جوانی و بالندگی و دورانِ پیری و مرگ دارد. براین‌اساس همواره نیاز به دین تازه مطرح است و لذا هیچ دینی نمی‌تواند ادعای خاتمیت کند (همان، ص۴۵).

۴ـ۲ـ۱ـ۱. بررسی شبهه

این شبهه بر دو مبنای پیش‌گفته یعنی دو بخش بودن تعالیم ادیان و زمانمند بودن آنها استوار است و همانند شبهات پیشین با مردود شدن مبانی، خود شبهه نیز رخت از میان بر می‌بندد. به‌علاوه پیامبر اسلام شریعت خود را به گونه‌ای تدوین کرد که مشکلی از جانب پدیدهٔ زمان و تغییرات و مقتضیات آن متوجه تعالیم دین نشود. در تدوین نبوی، پس از پیامبر، راهنمایی و تفسیر آیات الهی و بیان احکام متناسب با مقتضیات زمان بر عهده امام معصومؑ است. با پایان یافتن دوران امامت امام حاضر، وظیفه تبیین آیات و استنباط دستورهای شرعی متناسب با مقتضیات زمانه بر عهدهٔ فقیه جامع‌الشرایط قرار می‌گیرد. به تصریح خود پیامبرﷺ و نیز به بیان ائمه معصومینؑ آنچه مورد نیاز مردم برای زمان‌های آتی است، در سخنان پیامبر و معصومین ذکر شده و فقیه مسئله‌شناس و زمان‌شناس است که با تطبیق آیات و روایات و تنقیح مناط احکام، نسبت به استخراج حکم موضوعات جدید اقدام می‌کند و بدین‌ترتیب نیازهای تشریعی جامعه را برطرف می‌سازد و دیگر دلیلی بر لزوم تجدید شریعت و به تبع آن انکار خاتمیت در میان نخواهد بود.

تعبیر کودکی، جوانی و پیری دربارهٔ دین و تشبیه دین به یک انسان، هرچند از نظر ادبی جالب توجه باشد، در نگاه واقعی لزوماً نمی‌تواند به معنای دقیق فلسفی و دین‌شناسانه، اصلی کلی برای همهٔ ادیان باشد. تا وقتی احکام دین بتوانند راهگشای زندگی مردمان باشند، نمی‌توان سخن از پیری و کهن‌سالی آن به میان آورد. دین زمانی به کهن‌سالی می‌رسد که متن اولیه و اصلی آن مفقود و یا دچار تحریف شود و یا مبانی عقیدتی آن به مرور زمان دستخوش رسوخ خرافات و اباطیل شده باشند و یا

آنکه احکام و قواعد فقهی آن از حل مسائل جدید زمانه درمانده شوند؛ اما چنانچه وحی الهی و متن اصلی دین بدون تصرف و تغییر در دسترس مانده باشد و به دلیل پیش‌بینی ابزارهای لازم جهت استنباط احکام جدید، همواره امکان همراهی دین با مقتضیات زمانه را فراهم باشد، دیگر دلیلی برای کهن‌سال خواندن دین و انکار خاتمیت آن در میان نخواهد بود. بنابراین با وجود منابع پربهایی همچون کتاب خدا و سنت معصومین و نیز با در اختیار داشتن ابزاری به نام اجتهاد، دیگر نباید از کهنه شدن دین و نیاز به آمدن دین جدید سخن به میان آورد.

افزون بر نکات یادشده، از نویسندگان بهایی که آیین بابیه را ناسخ اسلام و آیین خود را ناسخ بابیه می‌دانند، باید پرسید به فرض صحت فرضیهٔ جوانی و کهن‌سالی ادیان، دین یهودیت و مسیحیت پس از گذشت هفتصد تا هزار سال و اسلام به اعتقاد بهاییان، بعد از هزار و دویست سال به کهن‌سالی رسیدند؛ چگونه است که آیین بابیه پس از گذشت کمتر از بیست سال و پیش از اینکه طرف‌داران آن فرصت کافی برای فهم و تبلیغ تعالیم آن را بیابند به دورهٔ کهن‌سالی خود رسید؟ چگونه می‌توان حکمت و تدبیر الهی در ارسال پیامبران و تشریع ادیان را دربارهٔ دوران کوتاه بابیه تبیین کرد؟ پرسش دیگر آنکه چگونه است که ادیان یادشده پس از گذشت کمتر از دوازده قرن به دوران کهن‌سالی خود رسیدند، اما آیین بهایی به تصریح *عبدالبها* دست‌کم تا پانصد هزار سال دیگر به پایان مسیر خود نخواهد رسید (افندی، ۱۳۳۰ق، ص۷۶)؟ آیا تعبیر پانصد هزار سال برای تداوم آیین بهاییت، تعبیر دیگری از ختمیت دین پس از بهاییت نیست؟ چگونه است که ختمیت دین پس از اسلام خلاف عقل است، اما پس از بهاییت، موافق عقل؟

۴ـ۲ـ۲. شبهه‌ای دیگر

از دیگر شبهات بهاییان برای حل مشکل ختمیت نبوتِ مورد قبول مسلمانان، تقسیم نبوت به دو نوع تشریعی و تبلیغی و تخصیص ختم نبوت موردنظر مسلمین به نوع تبلیغی آن است. انبیای تشریعی به آن دسته از پیامبران گفته می‌شود که حامل دین و شریعت متفاوت و جدیدی باشند و در مقابل، نبی تبلیغی پیامبری است که شریعت جدیدی را بنیان ننهاده بلکه عهده‌دار تبلیغ شریعت پیشین است (مطهری، ۱۳۸۰، ج۳، ص۱۷۳). به گمان ایشان، بعثت پیامبران تشریعی و ظهور ادیان دیگر پس از اسلام امکان‌پذیر خواهد بود، و از همین‌جا ظهور دو آیین بابیت و بهاییت، علی‌رغم ادعای ختم نبوت مسلمین، توجیه‌پذیر می‌شود.

۴ـ۲ـ۲ـ۱. پاسخ این شبهه

همان‌گونه که در مقدمهٔ این مقاله آمد، ختم نبوت از آموزه‌های مشهور و اجماعی مسلمین و برخاسته از آیات الهی و روایات نبوی و احادیث ائمه معصومین‌ﷺ است. بدیهی است که فهم معنای نبوت و تبیین محدوده و شمول آن نیز باید بر اساس اشارات و توضیحاتی که در قرآن و احادیث معصومین آمده است انجام شود. واژهٔ نبی در فرهنگ اسلامی و قرآنی به کسی اطلاق می‌شود که از سوی خداوند اخبار غیبی و معارف الهی را دریافت می‌کند. این معنا هم شامل پیامبران صاحب شریعت (تشریعی) می‌شود و هم شامل دیگر پیامبران (تبلیغی). در هیچ‌یک از آیات و روایاتی که به مضمون ختم نبوت اشاره دارند، تفکیکی میان انبیای تشریعی و تبلیغی صورت نپذیرفته است. به تعبیر اصولی، ختم نبوت آنچنان‌که از آیات قران و روایات اسلامی برمی‌آید، اطلاق و عموم دارد که هر دو قسم را دربرمی‌گیرد و مقید ساختن آن به نبوت تبلیغی، نیازمند دلیل است. ازاین‌رو نمی‌توان تقسیم‌بندی‌هایی را که بعدها در آثار کلامی مطرح شده است، ملاک فهم آیات قرآن قرار داد، مگر آنکه قرینه محکمی بر انصراف معنای واژه و عبارت مزبور به معنای مورد نظر در میان باشد.

در آیات و روایات اسلامی، واژهٔ اولوالعزم وصف گروهی از انبیای الهی است که دارای شریعت مستقل بودند و مصادیق پنج‌گانهٔ آن عبارت‌اند از حضرت نوح‌ﷺ، حضرت ابراهیم‌ﷺ، حضرت موسی‌ﷺ، حضرت عیسی‌ﷺ و رسول گرامی اسلام‌ﷺ (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۱، ص۵۵۷). بنابراین اینان حایز همان ویژگی‌هایی هستند که در ورای اصطلاح انبیای تشریعی موردنظر نویسندگان بهایی نهفته است. با این حساب ختم نبوت در حالت اطلاق، هم شامل انبیای تشریعی یا همان اولوالعزم می‌شود و هم شامل انبیای عادی یا همان تبلیغی. ازاین‌رو تفکیکی که در آثار بهایی دربارهٔ ختم نبوت آمده است، درخور اعتنا نیست.

۴ـ۴ـ۳. شبههٔ دیگر

ختم نبوت مستلزم قطع ارتباط خدا با بشر و محرومیت انسان‌های بی‌شمار در طی قرون و اعصار از هدایت الهی است و این سخن صحیحی نیست (ابراهیم‌خان، بی‌تا، ص۲۲).

۴ـ۴ـ۳ـ۱. پاسخ این شبهه

هدایت انسان‌ها و بلکه همهٔ مخلوقات، از جمله سنن تخلف‌ناپذیر الهی است: «رَبُّنَا الَّذی أَعْطی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدی» (طه: ۵۰)؛ پروردگار ما کسی است که هر چیزی را خلقتی که درخور اوست داده،

سپس آن را هدایت فرموده است. این سنت الهی در خصوص انسان در طول تاریخ به اشکال مختلف تحقق یافته است و از اطلاعات غریزی (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۱۱، ص۳۱۰) گرفته تا بعثت انبیا (انعام: ۸۸)، قرآن (نمل: ۷۷)، خانهٔ کعبه (آل‌عمران: ۹۶) تورات و انجیل (مائده: ٤٦) را دربرمی‌گیرد. هیچ دلیل پذیرفتنی‌ای که هدایت الهی را صرفاً در ارسال شرایع محصور کرده باشد در میان نیست. سنت هدایت الهی همواره برای انسان و دیگر مخلوقات متناسب با کیفیت خلقت آنها جاری و ساری بوده است. نبوت چه ختم شود و چه استمرار یابد، هدایت الهی در شکل‌های متنوع آن مستدام است. دربارهٔ انقطاع هدایت تشریعی به دلیل ختم نبوت نیز همان‌گونه که پیش‌تر آمد، پیش‌بینی ابزاری به‌منزلهٔ اجتهاد برای پاسخ‌دهی مشکلات جدید و ارائهٔ راه‌حل برای مقتضیات زمان، استمرار هدایت تشریعی انبیا را به شکلی در خور تضمین کرده است.

نتیجه‌گیری

نویسندگان بهایی گریزی از وجود مفهوم خاتمیت در تعالیم اسلامی ندارند. ازآنجاکه آنها اسلام را به‌منزلهٔ یکی از ادیان الهی قبول دارند، لاجرم باید مشکل باور مسلمین به ختم نبوت پس از پیامبرشان، حضرت محمدﷺ را حل کنند. مقابلهٔ ایشان با این موضوع در قالب شبهاتی گوناگون صورت پذیرفته که به‌طورکلی به چهار دستهٔ کلامی، قرآنی، روایی و شبهات مستند به متون مقدس قبل از قرآن تقسیم می‌شوند. نقد مبانی‌ای که این شبهات بر آنها استوارند، منطقی‌ترین روش در پاسخ‌دهی به این شبهات است.

اصلی‌ترین پیش‌فرض‌ها و مستمسکاتی که این شبهات بر اساس آنها مطرح شده‌اند، بر نظریاتی چون تجلی و مظهریت، وحدت مظاهر امر، دو بخشی بودن تعالیم ادیان، زمانمندی و ضرورت تجدید ادیان با توجه به مقتضیات زمان استوار است. هریک از این نظریات با اشکالات جدی روبه‌روست؛ تا حدی که ابتنای شبهات بهاییان بر آنها را با دشواری‌های منطقی، فلسفی و عرفانی مواجه می‌سازد. بنابراین بهاییان باید در طرح شبهات کلامی خود در رد خاتمیت پیامبر اسلام بازاندیشی کنند و به دنبال مبانی دیگری برای طرح اشکالات خود باشند.

منابع

ابراهیم‌خان، محمد، بی‌تا، ***محمد خاتم انبیاء***، بی‌جا، بی‌نا.

ابن‌حنبل، احمد، بی‌تا، ***مسند الامام احمدبن حنبل***، بیروت، دارصادر.

ابن‌حیون، نعمان‌بن محمد، ۱٤۰۹ق، ***شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار***، قم، اسلامی.

ابن‌عربی، محی‌الدین، بی‌تا، ***الفتوحات المکیه***، بیروت، دار صادر.

افندی، عباس، ۱۳۳۰ق، ***مکاتیب عبدالبها (ج۲)***، به اهتمام فرج الله زکی، مصر، مطبعه کردستان العلمیه.

ـــــ ، ۱۳٤۰ق، ***مکاتیب عبدالبها (ج۳)***، باهتمام فرج الله زکی، مصر، مطبعه کردستان العلمیه.

ـــــ ، ۱۹۰۸م، ***مفاوضات***، باهتمام کلیفور بارنی، هلند، مطبعه بریل.

بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱٤۰۱ق، ***صحیح البخاری***، استانبول، چاپ محمد ذهنی افندی.

برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱، ***المحاسن***، چ دوم، قم، دارالکتب الاسلامیه.

بغدادی، ابن‌سعد، ۱۹٦۸م، ***الطبقات الکبری***، بیروت، دار صادر.

داودی، علیمراد، ۱۹۹٦م، ***الوهیت و مظهریت***، دانداس، کانادا، مؤسسه معارف بهائی.

سبحانی، جعفر، ۱٤۱۲ق، ***الإلهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل***، چ سوم، قم، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.

سعیدی، نادر، بی‌تا، ***آئین جهانی بهایی***، بی‌جا، بی‌نا.

صدوق، محمدبن علی، ۱٤۱٤ق، ***کتاب مَن لا یَحضره الفقیه***، قم، چاپ علی اکبر غفاری.

ـــــ ، ۱۳٦۱، ***خصال***، قم، اسلامی.

طبرسی فضل‌بن حسن، ۱۳۷۱، ***الاحتجاج علی اهل اللجاج***، تهران، مرتضوی.

فتح اعظم، هوشمند، ۲۰۰۸م، ***در شناسایی بهائیت***، اسپانیا، نحل، اسپانیا.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱٤۲۹ق، ***الکافی***، قم، دارالحدیث.

کوفی، فرات‌بن ابراهیم، ۱۳٦۱، ***تفسیر فرات کوفی***، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، ***شرح فصوص الحکم***، چ چهارم، قم، بیدار.

گلپایگانی، ابوالفضل، ۲۰۰۱م، ***کتاب الفرائد***، آلمان، موسسه ملی مطبوعات امری آلمان.

متقی هندی، حسام الدین، ۱٤۰۹ق، ***کنزالعُمّال فی سنن الاقوال و الافعال***، بیروت، چاپ بکری حیّانی و صفوة سقا.

ـــــ ، ۱۳۷۱، ***مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی (ج۳: وحی و نبوت)***، چ ششم، تهران، صدرا.

مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۸۵، ***کلیات شمس تبریزی***، چ نوزدهم، تهران، امیرکبیر.

نوری، حسینعلی، ۱۹۹۰م، ***لئالی الحکمه***، برزیل، دارالنشر البهائیه فی البرازیل.

ـــــ ، ۱۹۹۸م، ***کتاب ایقان***، آلمان، مؤسّسه ملّی مطبوعات بهائی آلمان.

ـــــ ، بی‌تا، ***کتاب اقدس***، بی‌جا، بی‌نا.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــــ سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۶۷ ـ ۷۸

نقش نگاه هستی‌شناختی ابن‌عربی در تبیین چیستی و هستی وحی

✍ **سیدمحمد قادری** / دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه بین المللی قزوین mohammad.ghadery@yahoo.com
سیدرضی قادری / دانشجوی دکتری فلسفهٔ اخلاق دانشگاه باقرالعلوم
دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۹ ـ **پذیرش:** ۱۳۹۳/۷/۱۳

چکیده

چیستی و هستی وحی در قلمرو اسلامی از مسائل غامضی است که علما و اندیشمندان برای تبیین و تحلیل آن نظریات گوناگونی ارائه کرده‌اند. در این میان تبیین ابن‌عربی از وحی، جایگاهی ویژه یافته و کانون توجه سایر اندیشمندان قرار گرفته است. در این مقاله نخست برخی مباحث پیرامونی وحی از جمله مفهوم‌شناسی وحی، ضرورت وحی، مراتب وحی و رابطهٔ وحی و مکاشفه را بررسی کرده‌ایم و ازآنجاکه تحلیل ابن‌عربی از کیفیت نزول وحی با نگاه هستی‌شناسانهٔ او گره خورده است، با مبنا قرار دادن این نگاه ویژه ابتدا توضیحی مختصر در این‌باره بیان داده‌ایم و سپس با ارائهٔ چهار ویژگی اساسی وحی که آنها را از همان نگاه هستی‌شناختی محی‌الدین برگرفته‌ایم، به تحلیل و تبیین کیفیت نزول وحی و حقیقت آن از دیدگاه ابن‌عربی پرداخته‌ایم.

کلیدواژه‌ها: حقیقت محمدیه، عین ثابت، احدیت، واحدیت، جبرئیل، عنصر مادی، وحی.

۱. مقدمه

تبیین مؤلفه‌های دینی همیشه دغدغهٔ اندیشمندان مسلمان بوده است. در آموزه‌های دینی، از آن جهت که از متن واقع خبر می‌دهند، احتمال هیچ انحراف و نادرستی‌ای وجود ندارد؛ لذا اندیشمندان و علمایی که درصدد فهم واقع برآمده‌اند. همت اصلی‌شان توجیه و تبیین انگاره‌هایی است که نبی خاتم و امامان معصوم در شریعت مقدس اسلام ارائه و طرح‌ریزی کرده‌اند. از سویی فهم بسیاری از آموزه‌های دینی در گرو داشتن صفای باطن و ضمیر صاف و زلال است تا معارف حقهٔ شریعت اسلام بر آن قلب صیقل‌خورده بتابند. بنابراین ادراک شهودی یکی از طُرق گوناگون رسیدن به حقیقت دانسته شده است. از این جهت است که علمای عرفان نظری چون داشته‌های علمی خود را بر پایهٔ عرفان عملی استوار می‌دانند، خود را نسبت به دیگر اندیشمندان در حوزه‌های مختلف فکری، به شریعت اسلام و آموزه‌های معرفتی مطرح‌شده در آن، قرین‌تر و نزدیک‌تر می‌بینند.

ابن عربی که خود صاحب مکاشفات و شهودهایی بوده است، کوشیده تا آن مکاشفات و وجدانیات شهودی را در قالب مطالب نظری و بر پایهٔ استدلاهای برهانی عرضه کند. آرا و نظرات او که پدر عرفان نظری نیز هست، در همهٔ دوره‌های بعدی بر اندیشهٔ عرفای اسلامی حتی فلاسفهٔ تأثیرگذار بوده است. هیچ اندیشمند مطرحی در فلسفه و به‌ویژه در عرفان نبوده است که بتواند خود را از افق اندیشه‌ها و نظرات *ابن‌عربی* جدا سازد. بنابراین تفکر و عمق اندیشهٔ *ابن‌عربی* درخور کنکاش و تحقیق است. از جمله مطالبی که *ابن‌عربی* در بحث‌های خویش بدان پرداخته «تبیین کیفیت نزول وحی و حقیقت آن» است. در این نوشتار به تحلیل و بازخوانی همین مسئله می‌پردازیم. آنچه در آغاز بحث لازم به نظر می‌رسد، توضیح بعضی از مسائل پیرامونی وحی است تا پس از روشن شدن آن، به تبیین نظر *ابن‌عربی* و به تعبیری نظر عرفان اسلامی بپردازیم.

۲. مفهوم‌شناسی وحی

راغب اصفهانی در ***مفردات*** خود وحی را این‌چنین تعریف می‌کند: «وحی اشاره سریع است و به خاطر سرعتی که در واژه وحی نهفته است گاهی به مطالب رمزی تعریض گونه، وحی گفته می‌شود» (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶، ص۵۵۲). صاحب ***لسان العرب*** چنین آورده است:

> **اصل وحی در لغت با تمام مشتقاتش به معنای اعلام در پنهانی است و به همین دلیل الهام نیز وحی نامیده می‌شود... اشاره و ایما و کتابت وحی نامیده می‌شود و لذا وقتی گفته می‌شود دربارهٔ فلان چیز به تو وحی کردم، یعنی دربارهٔ فلان چیز به تو اشاره کردم (ابن‌منظور، ۱۳۶۲، ص۳۸۱).**

علّامه طباطبایی وحی را به معنای «اشارهٔ سریع» گرفته است (طباطبائی، بی‌تا، ج۱، ص۱۰۷؛ ج۱۲، ص ٤٢٣) و در جایی دیگر وحی را چنین تعریف می‌کند: ادراک و تلقی از غیب همان است که در قرآن «وحی» نامیده می‌شود و آن حالتی که انسان از وحی می‌گیرد، نبوت خوانده می‌شود (همان، ج۲، ص۱۷۲).

به طور خلاصه باید گفت که وحی به معانی مختلفی آمده است از جمله: اشارت، کتابت، نوشته، رساله، پیام، سخن پوشیده، اعلام در خفا، شتاب و عجله و هرچه از کلام یا نوشته یا پیغام یا اشاره که به دیگری به دور از توجه دیگری القا و تفهیم شود.

وحی یا هرگونه ارتباط زبانی بر چهار عنصر متکی است: ۱. پیام؛ ۲. فرستنده؛ ۳. گیرنده؛ ٤. ارتباط (اعم از ارتباط مادی و روحی). برای مثال دربارهٔ آیه «نَزّل علیک الکتاب بالحق» (آل‌عمران: ۳) می‌توان گفت پیام همان محتوا و معنای آیه‌ای است که نازل شده؛ و چون این وحی از نوع وحی غیرمستقیم است، فرستندهٔ آن فرشته حامل وحی (جبرئیل) بوده است. در وحی مستقیم، فرستنده خود ذات باری‌تعالی است. گیرنده، نفس مبارک پیامبرﷺ است و تماس هم از نوع تماس روحی است.

۳. اقسام وحی

قران کریم گونه‌های متفاوتی از وحی را بیان می‌کند که ما فهرست‌وار آنها را بیان می‌کنیم.

۱. «وحی الهامی»، که خود بر دو نوع است: الف) «الهام روحانی» چنان‌که قرآن دربارهٔ آگاه ساختن مادر حضرت موسی برای انداختن فرزندش به نیل، تعبیر به وحی کرده است (قصص:۷؛ انفال:۱۲)؛ ب) وسوسه‌های شیطانی (انعام:۱۲۱)؛

۲. اشاره (مریم: ۱۱)؛

۳. هدایت غریزی قرآن از هدایت غریزی زنبور عسل با عنوان وحی یاد می‌کند (نحل: ٦٨ـ٦٩)؛

٤. هدایت تکوینی در نظام آفرینش (فصلت: ۱۲)؛

۵. وحی نبوی، این قسم از وحی خود انواعی دارد: الف) وحی رؤیایی: این نوع از وحی در حالت خواب و رؤیا بر پیامبر نازل می‌شود، مانند وحی بر حضرت ابراهیمؑ برای ذبح فرزندش (صافات: ۲)؛ ب) وحی کتابی و نوشتاری: به صورت نزول کتب آسمانی در قالب نوشته و لوح مانند الواح حضرت موسی (اعراف: ١٤٥–١٥٠–١٥٤)؛ ج) وحی شنیداری: و این خود بر سه قسم است: اول: وحی مستقیم این وحی خاص با سختی و مشقت همراه است که هنگام نزول آن دردی شدید بر پیامبرﷺ عارض می‌شد و رنگ صورت پیامبر تغییر می‌کرد و حالت غش و بیهوشی بر ایشان

مستولی می‌شد (مجلسی، ١٤٠٤ق، ج۱۸، ص٢٦٠)؛ دوم: از ورای حجاب، مانند سخن گفتن خدا با حضرت موسیؑ در کوه طور (طه:۱۳)؛ سوم: از طریق فرشته (شعرا: ۱۹۲ـ۱۹۵). ناگفته پیداست که آنچه مدنظر این مقاله است، وحی شنیداری است.

۴. ضرورت وحی

دربارهٔ ضرورت وحی و نبوت می‌توان با دو رویکرد درون‌دینی و برون‌دینی بحث کرد. در رویکرد برون‌دینی می‌توان از منظر کلامی، فلسفی، عرفانی و جامعه‌شناختی بحث کرد. آنچه مناسب این مقاله است منظر عرفانی است که ما تنها به این رویکرد می‌پردازیم.

حیات انسانی منحصر در حیات مادی و دنیوی نیست، بلکه حیات برتر، عبارت است از حیات عقلی و معنوی؛ یعنی رسیدن به مقام الوهی و نایل شدن به سعادت اخروی. به همین جهت لازم است که خداوند انسان‌هایی را در قالب پیامبران نازل کرده باشد تا بشریت را از توجه تام به این حیات صوری و ظاهری بازدارند و به آن حیات اصیل رهنمون شوند. برای رسیدن به این غایت، پیامبران می‌باید کل مسیر هدایت را که از آن به اسفار اربعه یاد می‌شود پیموده باشند تا بتوانند هدایت و ارشاد مردم را عهده‌دار گردند. *سیدحیدر آملی* ضرورت وحی در نگاه عرفا را آگاهی و خبر دادن از حقایق الهی می‌داند (آملی، ۱۳٦۸، ص۳۷۹). حقایق الهی چیزی جز ذات و اسما و صفات نیستند. پر واضح است که تنها کسی می‌تواند از حقایق الهی خبر دهد که خود به عالم الهی بار یافته باشد.

۵. تفاوت وحی با مکاشفهٔ عرفانی

مکاشفهٔ عرفانی شناخت برخی از حقایق اشیاست که از طریق کشف شهود و بر اثر سیر و سلوک حاصل می‌شود و با وحی تفاوت‌هایی دارد:

۱. وحی همواره به دور از خطاست، ولی در مشهودات عرفانی گاه خطا و اشتباه نیز دیده می‌شود. اینکه *ابن‌عربی* در یکی از شهودهایش شیعه را به صورت خنزیر دیده نمونه‌ای از این مکاشفه است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲، ص۸). به همین دلیل است که *قیصری* در شرح ***فصوص*** خود بیان می‌کند که صحیح‌ترین و بی‌نقص‌ترین مکاشفه‌ها از آن ارواح انبیا و اولیای کامل است؛ کسانی که مزاج آنها به اعتدال تام رسیده است (قیصری، ۱۳۷۵، ص۱۱۱)؛

۲. آنچه از تفاوت اولی به‌دست می‌آید، این است که وحی خود معیار است ولی یافته‌های عرفانی به دلیل داشتن خطای احتمالی نیاز به معیار و میزان دارند تا مشهودات صحیح عرفانی از مشهودات

شیطانی و باطل تمییز داده شوند. به همین دلیل عارفان باید برای اطمینان، شهودات خود را با آیات و رایات محک بزنند تا خللی در مکاشفه‌هایشان نباشد؛

۳. رسیدن به مقام مکاشفه‌های عرفانی اکتسابی است، ولی مقام نبوت و دریافت وحی تفضلی از سوی خداوند است؛ چنان‌که در ***بحارالانوار*** چنین آمده است: «نَظَر اله عزّ وجل الی قلبه فَوَجَدهُ افضل القلوب واَجَلّها واطوعها واخشعها واخضَعَها أذِن لِأبواب السماء فَفُتِحَت». بنابراین خداوند قلب و جان پیامبر را بهترین و پذیراترین قلب‌ها یافت؛ پس آن‌گاه او را برای نبوت برگزید (مجلسی، ۱٤۰٤ق، ج۸، ص۲۰٦).

پس از بحث کوتاه دربارهٔ با مفهوم‌شناسی وحی و مباحث پیرامونی آن، برای آنکه فهم بهتری از تبیین *محی‌الدینی* در کیفیت نزول وحی به دست آید باید ساخت هستی‌شناسی عرفا را که خود *ابن‌عربی* از بنیان‌گذاران این نوع هستی‌شناسی است بررسی کنیم تا جایگاه وحی در کیفیت نزول آن روشن شود. از هستی‌شناسی عرفا می‌توان به «کیفیت صدور کثرت از وحدت» تعبیر کرد.

۶. هستی‌شناسی عرفانی ابن‌عربی

ازآنجاکه هستی‌شناسی *ابن‌عربی* را دیگر عرفا نیز پذیرفتند و به تعبیری هستی‌شناسی سایر عرفا جز در موارد اندک همان هستی‌شناسی *ابن‌عربی* است، ما در این بخش تنها به کتب *ابن‌عربی* بسنده نمی‌کنیم و از دیگر عرفا در طرح این هستی‌شناسی نقل‌قول خواهیم کرد. ناگفته نماند که در دو بخش به توضیح هستی‌شناسی عرفانی *ابن‌عربی* می‌پردازیم: بخش نخست دربارهٔ ذات حق و کثرات اعتباری در آن و اسما و صفات حق است که این بخش نقش بسیار مهم را در وحی‌شناسی *ابن‌عربی* دارد، و بخش دوم دربارهٔ انسان کامل و جایگاه آن در هرم هستی است.

۱ـ۶. بخش اول

مقام ذات حق، مقام اطلاق مقسمی است؛ یعنی هیچ اسم و هیچ صفتی بر اسم و صفت دیگر غلبه ندارد؛ حتی امتیاز نسبی بین خود اسما و بین اسما و ذات نیست با آنکه همهٔ اسما در ذات خداوند وجودند، ذات مطلق در همان حال که عین سریان است فوق آن نیز هست. تعبیر «لا اسم له ولا رسم له» در اشاره به مقام ذات رایج است؛ زیرا حق از جهت اطلاق مقسمی‌ای که دارد پذیرای هیچ وصف، اسم، رسم و حدی نیست (قونوی، ۱۳٦۲، ص۱۰۸).

پس از مقام ذات، نوبت مراتب تجلیات و تعینات حضرت حق در همان موطن ذات می‌رسد که

ابتدا به تعین اول، سپس به تعین ثانی و آن‌گاه به دیگر مراتب تعینی، تجلی خواهد کرد. در این میان تعین اول و تعین ثانی نقش بسیار مهمی در شکل‌دهی به کل ساختار هستی‌شناسی عرفانی دارد و فهم دقیق جایگاه و ویژگی‌های آنها، مبنایی برای فهم دیگر مراتب نیز خواهد بود. ذات مطلق و واحد به وحدت حقیقی را می‌توان بدون در نظر گرفتن احکام و صفات آن همچون علم، قدرت، حیات و غیره و یا با در نظر داشتن آنها لحاظ کرد. اعتبار نخست را لحاظ احدیت و اعتبار دوم را لحاظ واحدیت می‌گویند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص۱۲۲ـ۱۲۳؛ جامی، ۱۳۷۰، ص۳۵).

توضیح بیشتر آنکه عرفا علم حق‌تعالی در مقام ذات را حلقهٔ واسط میان وحدت و کثرت می‌پندارند. علم ذات‌به‌ذات، دو لحاظ احدیت و واحدیت را داراست. پس مقام ذات هم شامل علم ذات به ذات بدون قید، و هم شامل علم ذات‌به‌ذات از حیث وحدت حقیقی می‌شود که خود شامل دو لحاظ وحدت حقیقی، یعنی احدیت و واحدیت است؛ در سیر از مقام ذات به سوی کثرت، حلقهٔ واسط علم ذات‌به‌ذات است و لازمهٔ چنین علمی نیز علم به کثرات است. پس اولاً باید علم ذات‌به‌ذات به‌منزلهٔ مقامی از مقامات و تنزلی از تنزلات موجود باشد که همان تعین اول است؛ ثانیاً لازمهٔ این علم، علم به همهٔ کثرات به نحو تفصیل است که به‌منزلهٔ مقامی متمایز، یعنی تعین ثانی شناخته می‌شود. خلاصه اینکه کثرت به نحو بالفعل از تعین ثانی آغاز، و خود تعین ثانی و مادون آن از تعین اول ناشی می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ص٤۰۲).

سرسلسلهٔ اسما در تعین ثانی اسم جامع الله است. این اسم خود را در همهٔ اسمای جزئی دیگر متجلی می‌سازد. ازاین‌رو تعین ثانی را مرتبهٔ الوهیت نیز خوانده‌اند. علاوه بر این، مسئلهٔ ایجاد تعینات خلقی در تعین ثانی نیز به واسطهٔ اسم جامع الله مطرح می‌شود؛ لذا اسم جامع الله خود را در همه جا جلوه‌گر می‌سازد. پس آنچه در عالم به‌منزلهٔ مفصلات دیده می‌شود، همان تجلیات اسم جامع الله است (فناری، ۱۳۷٤، ص۲۰۳).

مرتبهٔ مهم بعدی، مرتبهٔ اعیان ثابته است. در حقیقت اعیان ثابته صور و مظاهر اسمای الهی‌اند؛ به این معنا که هر اسمی برای خود مظهری ویژه دارد و در شکل مظهری نمود می‌یابد. این مظهر همان عین ثابت یا ماهیت خاص مربوط بدان اسم است. بدین‌ترتیب می‌توان گفت ارتباط اسما با اعیان، ارتباطی از گونهٔ ارتباط ظاهر و مظهر است. بنابراین اصطلاح اعیان ثابته، به ماهیات موجود در تعین ثانی اشاره دارد. *ابن‌عربی* در این‌باره می‌گوید: «الاعیان ما شمت رایحة الوجود»؛ یعنی اعیان ثابته همیشه در ثبوت علمی باقی خواهند ماند و وجود خارجی نمی‌پذیرند (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف، ص ۷٦)؛ هرچند آثار آنها

به صورت اعیان خارجیه در خارج موجود است؛ بنابراین آنچه در این عالم رخ می‌دهد، بنا بر اقتضائاتی است که در اعیان ثابته به طور ازلی ثابت بوده است.

۲ـ۶. بخش دوم

حقیقت انسان کامل، همهٔ حقایق را در خود جمع کرده است. در میان موجودات، تنها انسان است که با اینکه از ماسوی‌الله است می‌تواند همهٔ مراتب تجلی را در خود جمع کند؛ یعنی جامع حقایق خلقی و الهی شود و بتواند به مرحلهٔ تعین اول و ثانی برسد. پس انسان کامل در نگاه *ابن‌عربی*، آینه‌ای است که همهٔ مراتب و تجلیات خلقی و الهی را در خود ظاهر می‌سازد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ الف، ص ۵۵). حقیقت و عین ثابت انسان کامل در میان اعیان ثابته، همان حقیقت و عین ثابت اسم جامع الله است. از این حقیقت به حقیقت محمدی یاد می‌شود؛ زیرا حضرت رسولﷺ تنها کسی است که به این مقام بار یافت. لذا آن حضرت اسم جامع الله را در وجود خود تجلی داده است و این یعنی تمام اسما در وجود او جلوه می‌کنند؛ زیرا هر اسمی شأنی از اسم جامع الله است (همان؛ همو، ۱۳۷۰ب، ص ۳). انسان کامل از آن جهت که به مقام تعین اول و ثانی می‌رسد، دارای سرشت حقی می‌شود و از آن جهت که در دایرهٔ امکانی حضور دارد، دارای سرشت خلقی است. به دلیل همین سرشت دوگانه است که انسان کامل در لسان اهل معرفت خلیفةالله خوانده می‌شود. لذا بنا بر دیدگاه *ابن‌عربی* انسان کامل حقیقتی وحدانی و آینه‌ای است که تمام مراتب و تجلیات از عرش تا فرش را در خود ظاهر می‌سازد و در همهٔ ماسوی‌الله سریان و حضور وجودی دارد که یکی از نتایج این حضور، آگاهی از همهٔ جزئیات در سرتاسر عالم است. لذا کل عالم چیزی جز تفصیل انسان کامل نیست و به عبارتی تمام عالم، صورت و مظهر و شأنی از شئون انسان کامل است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲، ص۶۷).

۷. کیفیت نزول وحی از نگاه ابن‌عربی

حال که از تبیین نگاه هستی‌شناختی *ابن‌عربی* فارغ شدیم اصول مرتبط با وحی را از همان ساخت هستی‌شناسی عرفانی استخراج می‌کنیم و در قالب آن اصول به تحلیل کیفیت نزول وحی از نظرگاه *ابن‌عربی* می‌پردازیم.

۱ـ ۷. وجود پیشینی و بسیط تمام حقایق

همان‌گونه که از هستی‌شناسی عرفانی به‌دست آمد، هر موجود و تعین امکانی‌ای در حقیقت پرتو و مظهری از آن حقیقتی است که در تعین اول و ثانی وجود دارد و آن حقیقت نیز در تنزل بعدی، در مقام

اعیان ثابته ظاهر می‌شود. پس همهٔ حقایق امکانی، وجود بسیط و پیشینی دارند که در عالم الهی است. قرآن نیز به‌منزلهٔ کتابی مقدس و آسمانی از این قاعده مستثنا نیست؛ لذا قرآن کریم دارای حقیقتی بسیط و پیشینی است. این یکی از نتایج مهم هستی‌شناسی *ابن‌عربی* است که قرآن کریم هم بر این امر صحه می‌گذارد. با مراجعه به قرآن کریم آیاتی دال بر وجود بسیط و پیشینی قرآن یافت می‌شود که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌کنیم: «وَ إِنَّهُ فِی أُمِّ الْکِتابِ لَدَیْنا لَعَلِیٌّ حَکِیمٌ» (زخرف: ٤)؛ «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِیدٌ فِی لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» (بروج: ۲۱ـ۲۲)؛ «کِتابٌ أُحْکِمَتْ آیاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ» (هود:۱)؛ «تَنْزِیلٌ مِنْ رَبِّ الْعالَمِینَ» (واقعه: ۸۰)؛ «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَرِیمٌ فِی کِتابٍ مَکْنُونٍ لا یَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۹ـ۷۷).

تعبیرهای «لوح محفوظ»، «لدینا»، «امّ الکتاب»، «کتاب مکنون» و اینکه آیات قرآن از ابتدا تفصیل‌یافته نبوده‌اند بلکه بعداً ما آن را به تفصیل درآوردیم همگی دلالت بر وجود پیشینی قرآن دارند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱، ص۱۱۱).

۲ـ۷. نزول مرتبه‌ای وحی

دانستیم که وحی دارای وجودی پیشینی و بسیط است و برای آنکه قرآن لباس الفاظ و عبارات را بر تن کند لازم است به وجود مادی موجود شود. از طرفی هم دانستیم که باطن وجودی رسول‌الله همان حقیقت محمدیه است و آن حقیقت، تمام مواطن امکانی را پر کرده است. بنابراین قرآن برای آنکه لباس مادی و طبیعی بر تن کند، لازم است این تنزل‌ها در مواطن گوناگون را بپیماید و انسان کامل شامل همهٔ این مراتب و مواطن است. پس به عبارتی می‌توان گفت که قرآن در تنزل‌های خویش از مجاری وجودی نبی عبور می‌کند و در هر مرتبه ظهور و تجلی‌ای از خود نشان می‌دهد و در واقع از باطن رسول‌الله به ظاهر طبیعی و عنصری او تجلی می‌یابد تا در تنزل نهایی به صورت حروف و کلمات و آیات ظاهر شود.

این امر بسیط در ارتباط با نفس نبوی، مراتب خود را می‌پیماید؛ یعنی نفس نبی با قوهٔ عاقلهٔ خود که برترین قوهٔ انسانی است وحی نازله توسط جبرئیل را دریافت می‌کند. این حقیقت در این مقام یعنی در مقام عاقلهٔ نبی امری بسیط است در سیر تنزلی خود به مرتبه خیالی نبی و از آنجا به مجرای حسی نبی می‌رسد تا به صورت الفاظ و عبارات درآید (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲، ص۳۷۶و۷۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص۱۲۹؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ٦١٣ و٦١٤). بنابراین نخستین مخاطب و شنوندهٔ امکانی قرآن، حقیقت رسول الله است

۳ـ۷. فهم اجمالی در عین کشف تفصیلی

از دو اصل پیش‌گفته به‌دست می‌آید که با القای الفاظ وحی، نبی همهٔ سطوح معنایی آن را دریافت می‌کند. همان‌گونه که گفتیم وحی تا به مرحلهٔ الفاظ و عبارات برسد از سطوح و مقاماتی نازل می‌شود که صدر آن در مرتبهٔ احدیت است و از سرچشمه احدیت سرازیر می‌شود تا به مرحلهٔ طبیعی و عنصری خود که به شکل الفاظ و اصوات است برسد. در کل مسیر نزول وحی، حقیقت محمدیه که باطن وجودی عنصری رسول‌الله است نیز حضور دارد. معارف و آموزه‌هایی که در باطن این معنای بسیط وجود دارند، در طی این مسیر قالب‌های پرشمار به خود می‌گیرند؛ زیرا هر موطنی ظرف و وعای ویژهٔ خود را می‌طلبد. بنابراین وقتی در این مقام عنصری و مادی نفس نبی آن حقیقت بسیط در قالب الفاظ و عبارات درمی‌آید، در باطن همین الفاظ و عبارات، پیامبر تمام سطوح معنایی این پیام را دریافت می‌کند. برای مثال در قرآن تنزیلی (قرآن ملفوظ) آمده است «اقیموا الصلاة». این یک حکم کلی است و از جزئیات آن خبر داده نشده است. وقتی این الفاظ بر پیامبر نازل می‌شوند، نفس مبارک نبی در باطن همین الفاظ، آن سطوح معانی را نیز می‌فهمد و با همهٔ ویژگی‌های صلاة آشنا می‌شود. لذا رسول‌الله در تبیین همین آیهٔ قرآن، نمازهای یومیه را بنا می‌گذارد که در قالب هفده رکعت، و دارای سجود، رکوع و... است. این جزئیات در آن وحی نازله نیامده بودند، ولی پیامبر با همین الفاظ تمام اینها را تلقی می‌کند. یا وقتی آیهٔ تطهیر نازل می‌شود، پیامبر مصداق این آیه را در چهارده نفر که حضرات معصومین باشند، معرفی می‌فرماید و اینها همه به سبب همین فهم و دریافت سطوح معانی در باطن الفاظ است. بنابراین مفسر حقیقی قرآن خود نبی اکرم است؛ زیرا اوست که به همهٔ زوایا و بطون قرآن آگاه است. پس نکته‌ای و ظرافتی نیست که پیامبر اسلامﷺ از آن خبر نداشته باشد؛ بلکه همان‌گونه که گفته شد خود حضرت است که سبب نزول فرشتهٔ وحی می‌شود.

۴ـ۷. واسطه‌بودن ملک

وقتی باطن رسول‌الله همان حقیقت محمدیه است و عین ثابت ایشان برترین اعیان ثابته است و خود آن حضرت مظهر اسم جامع الله می‌شود، لاجرم تمام عوالم امکانی پرتو وجودی ایشان خواهند بود و همهٔ موجودات امکانی اشعهٔ آن خورشید عالم‌تاب هستند. به همین جهت است که نزول وحی بر عنصر مادی رسول‌الله گاه بی‌واسطهٔ ملک خواهد بود؛ چنان‌که پیامبر اسلام

می‌فرماید: «لی مع الله وقتٌ لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل» (مجلسی، ۱٤۰٤ق، ج۷۹، ص۲٤۳). بنابراین پیامبر هرآنچه را از وحی الهی به طور مستقیم لازم بوده از حضرت حق دریافت کرده است و در واقع معلم حضرت رسول، خود حضرت حق است؛ لذا ایشان از تعلیم حضرت جبرئیل بی‌نیاز است. با این‌همه در آن هنگام که نزول وحی با وساطت ملک همراه است، نوع تمثل ملک حامل وحی بسته به ارادهٔ نبی خاتم است؛ به این‌گونه که اگر نبی ارادهٔ نزول فرشتهٔ وی را در عالم عقول کند، جبرئیل «تمثل عقلانی» خواهد یافت، و اگر ارادهٔ انزال جبرئیل در عالم مثال و حس را کند حضرت جبرئیل «تمثل مثالی» و «تمثل ناسوتی» خواهد یافت (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱، ص ۲۰٤؛ ج۲، ص۷۱ و ۲٥٤ و ۳۷٦). براین‌اساس می‌توان چنین نتیجه گرفت که جبرئیل که وحی را بر عنصر مادی پیامبر عرضه می‌کند، واسطه‌ای بیش نیست که قرآن را از باطن وجودی رسول‌الله می‌گیرد و به عنصر مادی آن تنزل می‌دهد. با این تبیین می‌توان چنین گفت که پیامبر آنچه را از وحی در باطن وجودی خویش در ملأ اعلا می‌یافت، در این وجود عنصری خود به صورت الفاظ و عبارات می‌شنود. به همین دلیل ظهور قرآن بر پیامبر از باب تذکر و یادآوری است. *محی‌الدین* در این‌باره چنین می‌گوید:

> **ان هو الا ذکر لماشاهده حین جذبناه وغیبناه عنه واحضرناه بنا عندنا ثمّ انزلنا علیه مذکراً یذکره بما شاهد هو ذکر له لذلک وقرآن أی جمع اشیاء کان شاهدها عندنا مبین ظاهر له لعلمه باصل ما شاهده وعاینه فی ذلک التقریب (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱، ص٥٦).**

تمام وحی‌هایی که بر پیامبران نازل می‌شوند، از حقیقت محمدیه هستند. تفاوت پیامبران در مقام نبوت و وحی در میزان اتصال و قرب آنها به این حقیقت و منبع فیض است. هر پیامبری که به این حقیقت نزدیک‌تر شود مقام نبوت او نیز بالاتر است. در میان انبیای الهی پیامبر اسلام چون در جریان قوس نزول حقیقت و باطن آن حضرت حقیقت محمدیه است و در قوس صعود نیز دوباره در طی حرکت استکمالی به همان اصل و حقیقت بازمی‌گردد، لذا نبوت ایشان مقدم بر انبیای دیگر، و ازلی خواهد بود. *قیصری* در این‌باره می‌گوید: «انّ نبیناﷺ نبی ازلا بالنبوة الشریعة و غیره من الانبیاء لا یکون الا عند البعثة» (قیصری، ۱۳۷٥، ص۸٤۳)؛ و *ابن‌عربی* چنین می‌گوید: «کل نبی من لدن آدم الی آخر نبی ما منهم احدٌ یاخذ اِلّا من مشکاة خاتم النبیین و إن تأخر وجود طینته فانّه بحقیقة موجود» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰ ب، ص٦۳). علت این امر همان نظام تکوینی و هستی‌شناسی خاص عرفاست که بحث آن گذشت و همهٔ این برتری‌ها و تمایزها بر اساس نظام حضرت علمیه

و ترتیب اعیان ثابته است. پس در همان عالم، عین ثابت پیامبر اسلامﷺ مقدم و برتر از اعیان ثابتهٔ دیگر انبیاست. بنابراین همهٔ فیوضات و هستی‌بخشی‌هایی که در ذیل حقیقت محمدیه روی می‌دهند، در واقع از باطن وجودی نفس رسول‌الله سرچشمه می‌گیرند. در نتیجه نبوت انبیای دیگر، شعاعی از مقام نبوت خاتم رسل است (همان، ص۳۰۷).

نتیجه‌گیری

مسئلهٔ وحی از مسائل غامضی است که بسیاری از اندیشمندان دربارهٔ آن قلم زده‌اند و همان‌گونه که ملاحظه کردیم، ماهیت وحی دوبعدی است؛ یعنی یک بعد آن مادی و این‌سویی، و یک بعد آن مجرد و آن‌سویی است. تحلیل و تبیین این مسئله بدون داشتن نگاه دقیق و کلان هستی‌شناختی ممکن نیست. آنچه سبب شد که *ابن‌عربی* در تبیین این مسئله خوش بدرخشد، مبانی هستی‌شناختی اوست. چنان‌که ملاحظه شد از مبانی هستی‌شناختی *ابن‌عربی* اصولی را استخراج کردیم که با آنها می‌توان به تبیین ماهیت وحی و کیفیت نزول آن پرداخت.

منابع

آملی، سیدحیدر، ۱۳٦۸، ***جامع‌الأسرار و منبع الأنوار***، تهران، وزرات فرهنگ و آموزش عالی.

ابن‌عربی، محی‌الدین، بی‌تا، ***الفتوحات المکیه*** (٤ جلدی) بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ـــــ ، ۱۳۷۰الف، ***فصوص الحکم***، چ دوم، بی‌جا، الزهراء.

ـــــ ، ۱۳۷۰ب، ***نقش الفصوص***، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ابن‌منظور، محمدبن مکرم، ۱۳٦۲، ***لسان العرب***، بیروت، نشر أدب الحوزه.

راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۳۷٦، ***مفردات الفاظ قرآن***، چ دوم، تهران، مرتضوی.

جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، ***نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص***، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی‌تا، ***المیزان***، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، ***مشارق الدراری***، مقدمه و تعلیقه سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۷٤، ***مصباح الانس***، بی‌جا، مولی.

قونوی، صدرالدین، ۱۳٦۲، ***رساله النصوص***، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

قیصری، داوود، ۱۳۷۵، ***شرح فصوص الحکم***، تهران، علمی و فرهنگی.

مجلسی، محمدباقر، ۱٤۰٤ق، ***بحارالانوار***، بیروت، مؤسسة الوفاء.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۸، ***مبانی و اصول عرفان نظری***، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی﵀.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــــ سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۷۹ ـ ۹۸

جستاری در حیات نوری امامان

محمدحسین فاریاب / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی m.faryab@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۶ ـ **پذیرش:** ۱۳۹۳/۶/۱۱

چکیده

مسئلهٔ آفرینش نوری امامان معصوم از مسائلی است که اگرچه در روایات بازتاب درخور توجهی داشته، در آثار متکلمان و محققان کمتر بدان پرداخته شده است. نگارنده در این نوشتار با روش توصیفی ـ تحلیلی و با استفاده از روایات معتبر به بررسی این مسئله، به‌ویژه شئون امامان در آن عرصه پرداخته است. بر اساس مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش، هرچند برخی متفکران، از اساس منکر وجود ارواح قبل از ابدان هستند، روایات معتبر و متعددی بر حیات نوری و روحی امامان تأکید می‌کند. بر اساس این روایات، ایشان نخستین آفریدگان خداوند؛ در آن عرصه، وجودی حقیقی و نوری داشته‌اند و به تمجید و تقدیس پروردگار مشغول بوده‌اند. بر اساس روایات معتبر، وجود ایشان واسطهٔ فیض برای آفرینش دیگر آفریدگان بوده است.

کلیدواژه‌ها: امام، عالم انوار، حیات نوری، نخستین آفریده، وساطت فیض، تقدیس پروردگار.

مقدمه

نوع نگرش به امامان در میان باورمندان به امامت ایشان همواره مختلف بوده است؛ برخی مقاماتِ فوق بشری بسیاری به امامان داده‌اند و برخی نیز در این جانب احتیاط را رعایت کرده‌اند. در این راستا متهم‌کردن افراد به غلو و تقصیر نیز همواره مطرح بوده است. ازاین‌روست که مراجعه به سخنان امامان برای برون‌رفت از این اتهامات و رسیدن به نگرش مطابق با واقع، یکی از مهم‌ترین راهکارها به‌شمار می‌آید. گاه به مسئلهٔ امامت و شخص اعیان ائمه به‌گونه‌ای نگریسته می‌شود که گویی ایشان تنها برای زندگی در این دنیا و ارتباط با مردم و هدایت ایشان آفریده شده‌اند و جایگاه و شأن دیگری ندارند. این در حالی است که غور در روایات معتبر، از این واقعیت پرده برمی‌دارد که ایشان در عوالم سه‌گانهٔ پیش از نظام ماده، نظام مادی و سرای آخرت، وجودی فعال و شئون و وظایفی خاص دارند که بی‌گمان آگاهی همه‌جانبه از این شئون، نگرشی نوین از مقام رفیع ایشان در اختیار باورمندان به ایشان قرار می‌دهد.

ملاحظهٔ روایات موجود، روشن می‌سازد که امام در نظام تکوین دارای شئون پرشماری است. برخی از آنها مربوط به پیش از آفرینش نظام ماده و برخی دیگر دربارهٔ همین عرصه حیات و بعضی دیگر نیز مربوط به سرای آخرت‌اند. آنچه در این نوشتار مورد تأکید است، نخست بررسی این پرسش است که امام پیش از ورود به عرصهٔ دنیا ـ که آن را عالم انوار یا ارواح می‌نامیم ـ چگونه وجودی داشته است؟ دوم آنکه در عرصهٔ قبل از دنیا، امام چه شئونی داشته است؟

دربارهٔ موضوع این تحقیق، محققان پژوهش‌هایی انجام داده‌اند که اغلب آنها در شروح زیارت جامعهٔ کبیره آمده است؛ اما به نظر می‌رسد جای تحقیقی که به‌طور ویژه و جدی دربارهٔ حیات نوری ایشان انجام شده باشد، خالی است. گفتنی است که نویسنده در این نوشتار از روایات صحیح و معتبر بهره برده و در این راستا از نرم‌افزار درایةالنور بسیار سود جسته؛ اما به دلیل رعایت اختصار، بررسی‌های سندی را (جز در مواردی خاص) در متن مقاله منعکس نکرده است.

۱. ویژگی‌های نور ائمه اطهار

از ظواهر آیات قرآن کریم دربارهٔ این مسئله چیزی به دست نمی‌آید؛ این حال، با مراجعه به متون حدیثی شیعه و اهل‌سنت روشن می‌شود که اصل آفرینش نوری پیامبر خدا و ائمهٔ اطهار آموزه‌ای است که در روایاتی پرشمار نقل شده است و در میان آنها احادیث معتبری نیز به چشم می‌آیند. نور امامان دارای ویژگی‌هایی است که به آنها اشاره می‌کنیم.

۱ـ۱. نخستین آفریده‌ها

در روایات فراوانی آمده است که نور پیامبر اکرمﷺ و ائمهٔ اطهار ﷺ پیش از آفرینش دیگر موجودات، از جمله پیش از آفرینش این نظام مادّی آفریده شده است. در روایتی از امام رضا ﷺ و ایشان از اجداد طاهرینش، از رسول گرامی اسلامﷺ نقل کردند که فرمودند: «... أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْوَاحُنَا. ..» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۲۶۲)؛ نخستین چیزی که خداوند آفرید، ارواح ما بود... ».

در این روایت، روح امامان ﷺ نخستین آفریده‌های خداوند به‌شمار رفته است و چنان‌که خواهد آمد، مقصود از نور در این روایات، همان ارواح مطهر ایشان است.

در زیارت جامعهٔ کبیره نیز چنین آمده است: «خلقکم الله انواراً فجعلکم بعرشه محدقین... بکم فتح الله و بکم یختم» (صدوق، ۱٤۱۳ق، ج۲، ص٦۱۳)؛ شما را به‌صورت نور آفرید... به وسیلهٔ شما گشود [آفرینش را آغاز کرد] و به‌وسیلهٔ شما به پایان می‌رساند. این دو روایت و روایاتی که در ادامه خواهند آمد، به‌روشنی بیان می‌کنند که نور پیامبر اکرمﷺ و امامان معصوم ﷺ نخستین آفریده‌های خداوند هستند.

۱ـ۲. حقیقت نور امامان؛ مادی یا غیرمادی؟

تاکنون اصل وجود نوری و اینکه این نور، نخستین آفریدهٔ خداوند است، اثبات شد؛ اما یکی از محوری‌ترین مسائل در بحث نور امامان ﷺ آن است که حقیقت این نور چیست؟ آیا همان روح است؟ همراه با جسم است یا مجرد محض است؟ اگر همراه با جسم است، آن جسم چه ویژگی‌هایی دارد؟ آیا اساساً آفرینش آنها در آن عرصه یک مرحله داشته یا چند مرحله؟

واقعیت آن است که پاسخ‌گویی دقیق به این پرسش‌ها چندان آسان نیست، اما شاید بتوان برخی از ابهامات را دربارهٔ این مسئله تا حدی برطرف ساخت.

در روایات پرشماری بیان شده که مقصود از نور امامان ﷺ همان روح آنهاست. در روایتی صحیح از امام صادق ﷺ نقل شده است که فرمود: «خداوند تبارک و تعالی فرمود: ای محمد همانا من نور تو و علی را (به‌صورت روح بدون بدن) آفریدم پیش از آنکه آسمان‌ها و زمین و عرش و دریا را بیافرینم» (کلینی، ۱۳٦۲، ج۱، ص٤٤۰). در این روایت، به صراحت بیان شده است که مقصود از نور، همان روح است. در روایت صحیح دیگری از امام صادق ﷺ نقل شده است که پس از اشاره به آفرینش نوری پیامبر خداﷺ و امام علی ﷺ، سخن خداوند به رسولش را چنین نقل فرمود: «... روح تو و علی ﷺ را جمع کرده و آنها را یک روح قرار دادم، پس این روح مرا تمجید و تقدیس و تهلیل می‌کرد» (همان).

در روایتی دیگر از امام رضا ﷺ آمده که ایشان از اجداد طاهرینش و آنان از رسول گرامی اسلامﷺ نقل کردند که: «...أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَرْوَاحُنَا. .. ثُمَّ خَلَقَ الْمَلَائِكَةَ فَلَمَّا شَاهَدُوا أَرْوَاحَنَا نُوراً وَاحِداً اسْتَعْظَمُوا أُمُورَنَا...» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۲٦۲)؛ نخستین چیزی که خداوند آفرید، ارواح ما بود... آن‌گاه ملائکه را آفرید. پس وقتی ارواح ما را به شکل یک نور دیدند از امر ما به عظمت یاد کردند. در این روایت نیز بیان شده که نور امامان ﷺ همان روح آنهاست؛ ضمن آنکه تصریح شده که همین روح، نخستین مخلوق خداوند است.

امام صادق ﷺ در حدیثی می‌فرماید: «إن الله تبارک وتعالی خلق أربعة عشر نورا قبل خلق الخلق بأربعة عشر ألف عام فهی أرواحنا» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۳۳٦)؛ خداوند تبارک و تعالی چهارده هزار سال قبل از آفرینش مخلوقات، چهارده نور آفرید. پس آنها ارواح ما بودند. در این حدیث، افزون بر آنکه تأکید می‌شود نور امامان ﷺ نخستین آفریدگان بوده، تصریح می‌گردد که مقصود از نور، همان روح است.

دو روایت اخیر هرچند دارای اعتبار سندی لازم نیستند، به جهت تکرار مضمون آنها در روایات صحیح، پذیرفتنی‌اند. بنابراین روشن می‌شود که مقصود از نور امامان ﷺ، همان ارواح مطهّر آنهاست. طبیعی است که این روح فی‌نفسه مجرد است و ویژگی‌های مادی ندارد.

۱ـ۳. حقیقت شبح نوری امامان

در برخی روایات، گوشه‌ای دیگر از حقیقت مسئلهٔ وجود نوری امامان ﷺ آشکار می‌شود. توضیح آنکه روح آدمی در این دنیا در قالب بدن اوست، اگرچه قابلیت خروج از آن را دارد. اینک باید دید که روح و نور امامان ﷺ در آن سرا، چگونه بوده است.

ابوحمزهٔ ثمالی در روایتی صحیح از امام سجاد ﷺ چنین نقل می‌کند: «همانا خداوند محمد و علی و یازده فرزندش را از نور عظمت خود آفرید، سپس ایشان را به صورت اشباحی در پرتو نور خود به پاداشت و آنها امامان از فرزندان رسول‌اللهﷺ هستند» (کلینی، ۱۳٦۲، ج۱، ص۵۳۰ و ۵۳۱). در بخش اول این روایت تصریح شده که خداوند این نورها را از نور عظمت خود آفرید. اینکه مقصود از نور عظمت خداوند چیست، روشن نیست، اما به‌وضوح از بزرگی این نوع آفرینش حکایت دارد. در بخش دوم این روایت، تصریح شده که این انوار به صورت اشباح نورانی بوده‌اند. امام علی ﷺ نیز در پاسخ کسی که پرسید قبل از آفرینش حضرت آدم ﷺ شما چه بودید؟ فرمود: «ما اشباحی از نور بودیم» (صدوق، بی‌تا، ج۱، ص۲۳).

این مضمون در روایاتی دیگر نیز نقل شده است (همان، ج۱، ص۲۰۸ و ۲۰۹). البته روایات یادشده، جز روایت نخست، اعتبار سندی لازم را ندارند، اما به دلیل تکثر مضمون آنها، پذیرفتنی هستند.

اینک پرسش آن است که مقصود از اشباح چیست؟ پیش از پاسخ به این پرسش باید گفت که به نظر نمی‌رسد این روایات در پی بیان آن باشند که امامان ﷺ دارای دو مرحله از آفرینش باشند؛ زیرا ممکن است خلقت ایشان از ابتدا به صورت اشباح نورانی باشد و اگر در روایت اول گفته شد نور ایشان از نور عظمت خداوند است، سپس در اشباحی از نور به پا شدند، معنایش دومرحله‌ای بودن آفرینش ایشان نیست؛ بلکه قسمت اول عظمت آن نور را بیان می‌کند، نه لزوماً وجود نور بدون شبح ایشان را.

دربارهٔ شبحی بودن آن انوار، آنچه می‌توان گفت این است که نور امامان ﷺ قالبی به نام شبح داشته است. این قالب به طور قطع، بدن مادی نبوده است؛ زیرا بدن مادی بعدها آفریده شده است و اساساً آن سرا، سرای مادی نبوده است. بنابراین ممکن است شبح یادشده، قالب مثالی ایشان باشد. این احتمالی است که برخی از بزرگان نیز آن را تأیید کرده‌اند (مجلسی، ۱٤۰٤ق ـ الف، ج ٤، ص۲۷۲؛ قاضی سعید قمی، ۱٤۱۵ق، ج۱، ص۳۰۲؛ مروارید، ۱٤۱۸ق، ص۲۱۸)؛ ضمن آنکه براساس تتبع نگارنده، نظریه‌ای مخالف با آن نیز نقل نشده است.

نکتهٔ دیگری نیز که باید بدان پرداخته شود آن است که چنان‌که خواهد آمد، روایات فراوانی دربارهٔ عالم ذر وجود دارد. عالم ذر عالمی است که به عالم اظلّه یا میثاق معروف است و اساساً برخی محدثان، روایات مربوط به عالم ذر را ذیل عنوان «الاظلّه و الذر» جمع‌آوری کرده‌اند (صفار، ۱٤۰٤ق، ص۸۳) و در برخی روایات نیز از اشباح با عنوان «ظلّ النور» یاد شده است (کلینی، ۱۳٦۲، ج۱، ص٤٤۲)؛ چنان‌که در روایات دیگری نیز امامان ﷺ پیش از آفرینش همهٔ موجودات، خود را موجوداتی در اظلّه معرفی کرده‌اند که به تقدیس و تسبیح خداوند مشغول بوده‌اند. (همان، ج۱، ص٤٤۱).

اگرچه دو روایت اخیر، از اعتبار سندی برخوردار نیستند، جمع تمام روایات، این اطمینان را به صدور این مضمون پدید می‌آورد که مقصود از اشباح و اظلّه یک چیز است و چنان‌که گفته شد، مقصود از شبح، همان جسم مثالی است. عالم ذر نیز عالمی بوده که انسان‌ها با بدن ذره‌ای یا مثالی خود در آن حضور داشته‌اند؛ چراکه این عالم نیز عالم اظله و اشباح است.

بنابراین به نظر می‌رسد اشباح و ارواح نورانی امامان ﷺ در عالم ذر نیز به همین سان وجود داشته‌اند و در این عالم، ارواح دیگر انسان‌ها همراه با وجود مثالی آنها حضور داشته و مسائلی از قبیل عرضهٔ ولایت امامان ﷺ بر آنها روی داده است (صفار، ۱٤۰٤ق، ص۸۷ ـ ۹۰). بنا بر آنچه گذشت، روح و بدن مثالی امامان ﷺ، نخستین مخلوقات بوده و پس از آن در مراحل بعدی خلقت، روح و بدن مثالی دیگر انسان‌ها آفریده شده است. با توجه به آنچه گفته شد، تاکنون به سه نتیجه دست یافته‌ایم، نخست آنکه مقصود از نور امامان ﷺ همان روح ایشان است؛ دوم آنکه این روح در آن برهه، با قالب جسم مثالی بوده است که از آن به اشباح نورانی تعبیر می‌شود؛ سوم آنکه این روح و بدن مثالی در عالم ذر نیز وجود داشته است.

در سوی مقابل، روایاتی نیز وجود دارند که ظاهر آنها با دو نتیجهٔ نخست تعارض دارد و باید بررسی شوند. در یکی از این روایات، امام باقر ﷺ خطاب به *جابر* می‌فرماید: «يَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلَقَ مُحَمَّدا ﷺ وَعِتْرَتَهُ الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِينَ فَكَانُوا أَشْبَاحَ نُورٍ بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ قُلْتُ وَ مَا الْأَشْبَاحُ قَالَ ظِلُّ النُّورِ أَبْدَانٌ نُورَانِيَّةٌ بِلَا أَرْوَاحٍ» (کلینی، ۱۳٦۲، ج۱، ص٤٤۲)؛ ای جابر، همانا نخستین چیزی که خداوند آفرید، محمد ﷺ و عترت هدایتگر و هدایت‌شدهٔ او بود. آنها اشباحی نورانی نزد خداوند بودند. گفتم: اشباح چیست؟ فرمود: سایه‌های نور، بدن‌های نورانی بدون روح. بر اساس این روایت، پیامبر و خاندان او در آن برهه، اشباحی از نور و به‌صورت ابدان نورانی بدون روح بوده‌اند، درحالی‌که پیش‌تر نتیجه گرفتیم که نور امامان ﷺ در آن برهه، همان روح آنهاست. با وجود این، روایت *جابر*، به لحاظ سندی فاقد اعتبار است؛ چراکه برای نمونه *محمدبن عبدالله*، از راویان این حدیث، فردی مجهول است. ازاین‌رو قابلیت مقاومت در برابر روایات معتبر پیشین را ندارد. افزون بر آن، با چشم‌پوشی از ضعف سند، چنان‌که برخی گفته‌اند، مقصود از این روح می‌تواند روح حیوانی باشد که یکی از مراتب روح است و امامان ﷺ این مرتبه از روح را در آن سرا نداشته‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج۷، ص۱٤۲ و ۱٤۳).

در روایتی دیگر، رسول خدا ﷺ فرمود که وقتی به معراج رفتند و به سدرةالمنتهی رسیدند، به امر خدا سرِ خود را بالا گرفتند و در آنجا انوار ائمه ﷺ را دیدند (خزاز قمی، ۱٤۰۱ق، ص۱۱۰و۱۱۱؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۵۸و۵۹).

این روایت در نگاه نخست، دو مشکل ایجاد می‌کند: نخست آنکه ما پیش‌تر «انوار» امامان را همان ارواح ایشان دانستیم که با حدوث بدن دنیوی‌شان، روح و بدن به هم ملحق می‌شوند. ظاهر روایتی که

نقل کردیم آن است که انواری که رسول‌الله در معراج دیدند، همان اشباح و صورت‌های آنها و نه ارواح آنها بوده است؛ چراکه دست‌کم روح امام علی در بدن دنیوی ایشان بوده است. بنابراین مقصود از انوار امامان، فقط صورت‌های بدون روح آنهاست؛

دوم آنکه اگر بپذیریم انوار همان ارواح باشند، باز هم ظاهر این روایت به‌گونه‌ای است که گویا آن ارواح در دنیایی دیگر مانند معراج باقی‌مانده‌اند و روح دیگری به بدن امامان ملحق شده است.

در پاسخ می‌توان گفت: اولاً هیچ بعید نیست که ارواح امامان در حصار بدن نبوده، با آن عوالم نیز در ارتباط باشند؛ ثانیاً می‌توان گفت انواری که رسول‌الله دیدند، غیر از انوارِ هنگام آفرینش نخستین باشند؛ چراکه پیامبر خدا انوار امامان را در سدرةالمنتهی دیدند؛ درحالی‌که خداوند انوار امامان را پیش از آفرینش هرگونه آفریده‌ای، از جمله سدرة المنتهی، آفریده است. به دیگر سخن، اشکال یادشده آن‌گاه وارد است که وحدت این انوار با آن انوار نخستین اثبات شود، درحالی‌که دلیلی بر وحدت این انوار در سدرةالمنتهی با آن ارواح نورانی وجود ندارد.

بنابراین با توجه به مجموعهٔ روایات می‌توان به این نتیجه رسید که آفرینش امامان در آن عرصه، به صورت روح و بدون بدن مادّی بوده، هرچند قالبی مثالی داشته است.

۱ـ۴. نور امامان؛ موجوداتی زنده و فعال

یکی از پرسش‌های مطرح در این‌باره آن است که آیا نور امامان در آن عرصه دارای حیات بوده است؟ فعالیتی هم داشته یا خیر؟ برای پاسخ به این پرسش باید به چند نکته اشاره کرد:

اول آنکه در روایاتی که گذشت، تصریح شد که آفرینش نوری امامان به صورت روح همراه با شبح بوده است؛

دوم آنکه روایاتی که از حضور امامان در عالم ذر سخن می‌گویند (کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۲۰۴) تأییدی بر وجود روح امامان هستند؛ زیرا چنان‌که گذشت و خواهد آمد، در آن عرصه نیز ارواح موجود بوده‌اند و بعید به نظر می‌رسد که روح امامان در عالم ذر چیزی غیر از نور آنها هنگام آفرینش باشد؛

سوم آنکه در روایاتی پرشمار به این مطلب اشاره شده که انوار مطهر ائمه در آن برهه، به تمجید و تقدیس خداوند سبحان بوده مشغول بودند. برای نمونه، در روایتی صحیح از امام صادق نقل شده است که خداوند پس از اشاره به آفرینش نوری پیامبر اکرم و امام علی، چنین می‌گوید: «تو همواره

مرا تهلیل و تمجید می‌کردی؛ سپس روح تو و علی را جمع کرده و آنها را یک روح قرار دادم. پس این روح مرا تمجید و تقدیس و تهلیل می‌کرد» (کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۴۴۰).

ابوحمزهٔ ثمالی نیز از امام سجاد نقل می‌کند که ایشان پس از تأکید بر خلقت نوری پیامبر خدا و امامان معصوم فرمود: «پیش از آفرینش آفریدگان، خدا را عبادت می‌کردند؛ او را تسبیح و تقدیس می‌کردند» (همان، ص۵۳۰ و ۵۳۱؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج۱، ص۳۱۸ و ۳۱۹).

روایات دیگری نیز وجود دارند که اگرچه دارای اعتبار سندی لازم نیستند، به‌منزلهٔ مؤید می‌توان از آنها بهره جست. برای نمونه، *سلمان فارسی* نقل می‌کند که پیامبر خدا پس از تصریح به مسئلهٔ آفرینش نوری خود و امامان معصوم، بر اینکه در آنجا مشغول به تسبیح خداوند بودند، تأکید کردند (طبری آملی، ۱۴۱۳ق، ص۴۴۷ و ۴۴۸). *انس‌بن مالک* نیز چنین مضمونی را از رسول گرامی اسلام نقل کرده است (صدوق، بی‌تا، ج۱، ص۲۰۸ و ۲۰۹)؛ چنان‌که در برخی متون اهل‌سنت نیز شبیه همین مضمون آمده است. (ذهبی، ۱۳۸۲، ج۱، ص، ۵۰۷؛ ابن مغازلی شافعی، ۱۴۲۲ق، ص۱۲۰ و ۱۲۱).

البته اینکه این تقدیس و تهلیل چگونه بوده است، باید گفت طبیعی است که این کار مانند تهلیل و تقدیس ما انسان‌ها در این دنیا که با زبان و قلب صورت می‌گیرد نبوده است؛ چراکه نوع آفرینش ایشان متفاوت با آفرینش دنیوی است. با وجود این، حقیقت این نوع تهلیل و تقدیس نیز از اموری است که بر ما پوشیده است.

۱ـ۵. پرسش‌ها و پاسخ‌ها

ثابت شد که انوار امامان، موجوداتی زنده و فعال در آن عرصه بوده‌اند و نور ایشان نیز همان روح آنهاست. اما پرسش‌هایی چند مطرح است:

پرسش یکم: روایاتی که گذشت همگی بیانگر آن‌اند که روح امامان پیش از بدن آنها آفریده شده است. این مسئله با یکی از مسائل بحث‌انگیز فلسفی یعنی زمان پیدایش روح و امکان تقدم روح بر بدن گره خورده است. در این‌باره، این پرسش مطرح است که آیا نفس قدیم است یا حادث؟ اگر حادث است، حدوثش به حدوث بدن است یا آنکه نفس و روح پیش از بدن وجود داشته‌اند؟ (برای آشنایی با این دیدگاه‌ها، ر.ک: فیاضی، ۱۳۸۹، ص۲۹۱ ـ ۲۹۸).

جمعی از حکما بر استحالهٔ وجود ارواح پیش از ابدان پای می‌فشرند و حدوث نفس را همراه حدوث بدن قلمداد می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص۱۹۸) و برخی دیگر نیز حدوث نفس به عین

حدوث بدن دانسته‌اند (ر.ک: صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج٦، ص۱۰۹)؛ درحالی‌که روایات پرشمار بیانگر آفرینش ارواح قبل از اجسادند (کلینی، ١٣٦٢، ج۱، ص٤٣٨؛ صفار، ١٤٠٤ق، ص٨٧ ـ ٩٠). روایات یادشده چنان پرشمارند که برخی فلاسفهٔ محقق نیز با اشاره به فراوانی این روایات، مدعی شده‌اند که آفرینش ارواح قبل از اجساد از ضروریات مذهب شیعه است (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص٢٤٤).

باری، اگر امکان تقدم نفس بر بدن و نیز تحقق این امر تأیید شود، به‌آسانی می‌توان گفت که ارواح همهٔ انسان‌ها از جمله امامان ﷺ قبل از آفرینش اجساد، آفریده شده و ارواح امامان ﷺ به دلیل شرافت ویژه‌ای که دارند، نخستین آفریدگان بوده‌اند. این ارواح پس از آفرینش اجساد، به بدن ملحق شده‌اند؛ اما اگر ثابت شود که تقدم ارواح بر اجساد استحالهٔ عقلی دارد، سخن گفتن از وجود ارواح امامان ﷺ معنا نخواهد داشت و روایات یادشده نیازمند تأویل خواهند. ازهمین‌روست که برخی فلاسفه نیز با اذعان به وجود روایات پرشماری که بیانگر وجود ارواح قبل از ابدان‌اند، به دلیل وجود براهین دال بر استحالهٔ وجود ارواح قبل از ابدان، روایات یادشده را تأویل کرده‌اند. برای نمونه برخی از ایشان مقصود از ارواح را «ارواح کلیه» یا همان عقول دانسته‌اند (سبزواری، ١٣٦٩ــ ١٣٧٩، ج۵، ص١٨٦). برخی دیگر نیز مقصود از «سال» را «سال ربوبی و الوهی»، و «هزار» را نیز به هزار اسم خداوند تأویل کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص۳۵۱ و ۳۵۲).

چنان‌که روشن است، دلیل روی‌گردانی ایشان از ظاهر و بلکه صریح روایات، چیزی جز همان ادلهٔ استحالهٔ وجود ارواح قبل از ابدان نیست؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد این ادله برای اثبات مدعایشان کارایی ندارند. محققان این ادله را به نقد کشیده‌اند (فیاضی، ۱۳۸۹، ص۳۰۹ ـ ۳۵۹)؛ چراکه اغلب این ادله مبتنی بر استحالهٔ تناسخ‌اند که کارآمدی آن ادله نیز به نقد کشیده شده است (همان، ص٤٠٤ ـ ٤٥٤). برای نمونه، یکی از ادله‌ای که برای استحالهٔ تناسخ اقامه شده است، دلیلی است که می‌توان آن را اجتماع دو نفس در یک بدن نامید. تقریر استدلال چنین است:

م۱. اگر نفس پس از مرگ، از بدنی به بدن دیگری وارد شود، اجتماع دو نفس در یک بدن لازم می‌آید؛

م۲. اجتماع دو نفس در یک بدن، باطل است؛

نتیجه: انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر باطل است.

تبیین مقدمهٔ اول چنین است که آنچه موجب حدوث نفس در یک بدن می‌شود، آمادگی آن بدن است. بنابراین آن‌گاه که بدن آمادگی لازم را می‌یابد نفسی که نسبت به همهٔ کمالات علمی و عملی

بالقوه است، حادث می‌شود و به آن بدن تعلق می‌گیرد. اینک اگر نفس دیگری که با مرگ از بدنی دیگر جدا شده، به این بدن تعلق گیرد، لازم می‌آید که دو نفس به یک بدن واحد تعلق گیرند. مقدمهٔ دوم نیز چنین تبیین می‌شود که لازمهٔ اجتماع دو نفس در یک بدن، واحد شدن کثیر است؛ چراکه تشخص انسان به نفس اوست، اگر دو نفس به یک بدن تعلق گیرند، پس دو تشخص برای انسان واحد پدید می‌آید؛ در نتیجه یک موجود، دو وجود خواهد داشت.

با آنکه بسیاری از اندیشمندانی که به انکار تناسخ پرداخته‌اند، از این دلیل استفاده کرده و حتی یکی از بهترین ادلهٔ استحالهٔ تناسخ را همین دلیل دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص۱۰۹؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص١٧٤؛ طباطبائی، ١٤١٧ق، ج۱، ص۲۰۹) این دلیل، تمام نیست. برخی از ایرادات وارد بر آن بدین قرار است:

اولاً اینکه سبب حدوث نفس در بدن، آمادگی بدن باشد، بدین معنا که علت تامهٔ حدوث نفس، همان آمادگی بدن باشد، مدعایی بدون دلیل است، بلکه تنها می‌تواند مقتضی شمرده شود؛ ازاین‌رو می‌شود تصور کرد که بدنی آمادگی لازم را یافته باشد، اما نفس به آن تعلق نگیرد. ازاین‌رو احتمال دارد نفسی که از بدنی جدا می‌شود، وارد آن شود نه آنکه نفسی حادث شود و به آن تعلق گیرد. بنابراین اجتماع دو نفس در یک بدن لازم نمی‌آید؛

ثانیاً این دلیل اخص از مدعاست و همهٔ موارد تناسخ را دربرنمی‌گیرد. برای مثال، اگر نفسی از بدنی جدا شود و دوباره بخواهد به همان بدن تعلق گیرد، این دلیل از ابطال آن ناتوان است، به دیگر سخن، این دلیل تنها در جایی جاری است که نفسی در بدن حادث شود یا آنکه موجود باشد و مانع از تعلق نفس مستنسخه شود؛

ثالثاً دلیل یادشده تنها بر مبنای *صدرالمتألهین* تمام است که معتقد بود روح در این عالم همواره صورت بدن است؛ هرچند گاهی صورتی صرفاً مادی و گاهی صورتی مادی ــ مثالی و گاهی صورتی مادی‌ـمثالی‌ـعقلی است. پس دو نفس در یک بدن وجود ندارد؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد سخن صحیح آن است که نفس را در مرحلهٔ انسانی مجرد بدانیم و بدن را ابزار آن به‌شمار آوریم. در نتیجه می‌توان تصور کرد که دو روح با یک ابزار کار کنند (برای تفصیل بیشتر ر.ک: یوسفی، ۱۳۸۸، ص۱۲۳ و ۱۲٤).

ازاین‌رو می‌توان با استناد به روایات پرشمار، نظریهٔ وجود ارواح قبل از ابدان را برگزید (کلینی، ١٣٦٢، ج۱، ص٤٣٨؛ صفار، ١٤٠٤ق، ص٨٦ــ٨٩؛ مجلسی، ١٤٠٤ق الف، ج۵۸، ص۱۳۱ــ ۱۳۸) که

همان ارواح پس از حدوث بدن، به آن ملحق شده‌اند. بنابراین روح امامان نیز همان روح یا وجود نوری است؛ چنان‌که ظاهر و بلکه صریح روایات نیز گویای همین امر است. برای نمونه، در روایات آمده که فردی خدمت امام علی رسید و مدعی شد که از محبان آن حضرت است. امام سخن وی را تکذیب کرد و فرمود وقتی خداوند ارواح را قبل از ابدان آفرید، ارواحی که ولایت ما را می‌پذیرفتند بر ما عرضه شدند و روح تو را در آنجا ندیدم (صفار، ۱٤۰٤ق، ص۸۷). این روایت نشان از آن دارد که همان روح به این عالم منتقل شده است؛ چراکه داوری و سخن حضرت بر اساس این‌همانی مخاطب در آن دنیا و این دنیاست.

پرسش دوم: بر اساس روایات پیشین گفتیم که انوار رسول‌الله و امامان نخستین آفریدگان هستند. این در حالی است که در تعداد اندکی از روایات تأکید شده که نور پیامبر اکرم نخستین مخلوق بوده است (ابن‌ابی‌جمهور احسایی، ۱٤۰۵ق، ج٤، ص۹۹).

در پاسخ باید گفت که این روایاتِ بسیار اندک (و به حسب تتبع نگارنده، کمتر از انگشتان یک دست) مرسل و نامعتبرند و اعتبار سندی ندارند؛ اگرچه ازآنجاکه افضلیت رسول الله بر همگان امری مورد اجماع میان مسلمانان است، می‌توان تصور کرد و پذیرفت که نور آن پیامبر بزرگ به لحاظ رتبی مقدم بر نور امامان آفریده شده است. از سوی دیگر در منابع مختلفی این روایت دیده می‌شود که نخستین آفریده، عقل است (میرداماد، ۱٤۰۳ق، ص٤۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج۱، ص۲۱٦؛ مجلسی، ۱٤۰٤ق الف، ج۱، ص۹۷). البته گاه از اموری دیگر (مانند قلم) نیز به‌منزلهٔ نخستین آفریده یاد می‌شود (قمی، ۱۳٦۷، ج۲، ص۲۹۸).

جست‌وجو در متون حدیثی شیعی نشان می‌دهد که روایاتی از این دست بسیار محدودند و همواره به طور مرسل و غیرمعتبر نقل شده‌اند؛ تا آنجا که *علّامه مجلسی*، محدث بزرگ شیعه تصریح می‌کند که این روایت را میان اخبار معتبر ندیده و از منابع اهل‌سنت گرفته شده است (مجلسی، ۱٤۰٤ق ـ ب، ج۱، ص۲۸).

با وجود این، برخی بزرگان شیعه گاه با توجه به همین روایات در اثبات این مدعا کوشیده‌اند که نور پیامبر اکرم و عقل مصداقاً یک چیز هستند. بدین بیان که تمام آنچه از ویژگی‌های عقل در حدیث جنود عقل و جهل است، همگی در حضرت رسول اکرم وجود دارد. ازاین‌رو عقل موجود اشرف است، چنان‌که پیامبر نیز موجود اشرف است. پس این دو مصداقاً یک چیزند (ر.ک: میرداماد، ۱٤۰۳ق، ص٤۰؛ صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج۱، ص۲۱۵ـ۲۱۸؛ فیض کاشانی، ۱٤۰٦ق، ج۱، ص٤٦٤).

گفتنی است غالب دانشمندانی که به دنبال وجه جمعی میان روایات یادشده بوده‌اند، تقدم آفرینش عقل بر دیگر موجودات را بر اساس حدیث جنود عقل و جهل پذیرفته‌اند. این در حالی است که حدیث یادشده تصریحی به این معنا ندارد (ر.ک: کلینی، ۱۳٦۲، ج۱، ص۱۰؛ برقی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۱۹۲).

در مجموع به نظر می‌رسد اولاً روایاتی که نخستین مخلوق را عقل می‌دانند، بسیار اندک‌اند و همگی مرسل هستند؛ ثانیاً اگر این مدلول که عقل، نخستین مخلوق است، پذیرفته شود، وجه جمع یادشده با روایاتی که نور پیامبر را نخستین مخلوق می‌دانستند، پذیرفتنی می‌نماید.

پرسش سوم: تاریخ دقیق آفرینش انوار امامان چه زمانی بوده است؟

در پاسخ باید گفت اولاً چون آفرینش نوری امامان در عالمی بدون زمان و مکان بوده است، اساساً تعیین زمان برای آن معنا ندارد؛ با وجود این، در برخی روایات تأکید شده است که آفرینش نوری پیامبر و ائمهٔ اطهار پیش از حضرت آدم بوده است؛ اما دربارهٔ اینکه چه مقدار پیش از آن بوده، مضمون روایات متفاوت است. در برخی روایات گفته شده که این زمان دو هزار سال بوده است (صدوق، بی‌تا، ج۱، ص۱۷۳–۱۷۵). در برخی روایات آمده که آفرینش نوری امامان، هفت هزار سال قبل از آفرینش حضرت آدم بوده است (خزاز قمی، ۱٤۰۱ق، ص٦۹ ـ ۷۳). در بعضی احادیث نیز (از جمله احادیثی در متون اهل‌سنت) تعبیر «چهارده‌هزار سال» آمده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج۱، ص۲۷٤ ـ ۲۷۸؛ احمد حنبل، بی‌تا، ج۲، ص٦٦۲).

چنان‌که روشن است، این روایات با یکدیگر هم‌نوا نیستند. البته هیچ‌یک از این روایات اعتبار سندی لازم را ندارند. فارغ از این مسئله، شاید بتوان این اعداد و ارقام را نشان از کثرت دانست. حاصل آنکه از مجموع آنچه گذشت روشن می‌شود که نور امامان معصوم در عالم انوار بدون بدن و تنها به صورت روح نورانی همراه با جسم مثالی بوده که از آن به «شبح نورانی» تعبیر شده است. این نور نخستین مخلوقات به‌شمار آمده و فعال و زنده بوده است.

۲. شئون وجود نوری امامان نسبت به دیگر آفریده‌ها

روشن است که امر آفرینش به انوار معصومان ختم نشده و پس از ایشان نیز این مسئله ادامه یافته است. ترتیب آفرینش موجودات از جمله مسائلی است که نمی‌توان نظر قطعی دربارهٔ آن داد. با وجود این، از ظواهر آیات قرآن کریم و نیز روایات می‌توان به دیدگاهی اجمالی دست یافت. برای نمونه،

آیات و روایات پرشماری که از وجود ارواح قبل از اجساد حکایت می‌کنند و یا سخن از عالم ذر به میان می‌آورند، نشان می‌دهد که ابتدا ارواح و سپس بدن‌ها آفریده شده‌اند. همچنین اگر حضرت آدم را نخستین انسان آفریده‌شده ـ که مرکب از روح و جسم است ـ بدانیم، به‌روشنی می‌توان وجود فرشتگان و جنیان را پیش از انسان ثابت کرد؛ چنان‌که این مدعا از آیهٔ سی‌ام سورهٔ بقره که گفت‌وگوی میان خداوند با فرشتگان و پس از آن با شیطان است، به‌روشنی اثبات می‌شود.

از سوی دیگر، در روایات متواتری، ائمهٔ اطهار خود را «حجت‌الله» نامیده‌اند که بدون ایشان، خداوند نمی‌تواند در قیامت بر بندگان احتجاج کند؛ چنان‌که *داوود رقّی* در روایتی صحیح از امام کاظم این سخن را نقل می‌کند (کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۱۷۷).

در برخی دیگر از روایات تأکید شده که حجت الهی در عوالم سه‌گانه (پیش از دنیای مادی، دنیای مادی و آخرت) وجود دارد؛ چنان‌که *ابان‌بن تغلب* در روایتی صحیح از امام صادق چنین نقل می‌کند: «الْحُجَّةُ قَبْلَ الْخَلْقِ وَمَعَ الْخَلْقِ وَبَعْدَ الْخَلْقِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۱۷۷). متبادر از حجت در این روایت، همان وجود حجت‌های الهی است که شامل امامان نیز می‌شود و ازآنجاکه پیش از آفرینش این عالم و مخلوقات آن، تنها وجودات نوری امامان وجود داشته‌اند، پس ایشان تنها حجت‌های قبل از خلقت عالم ماده هستند. البته باید در ادامه چگونگی این حجیت بیشتر روشن شود. در اینجا به رابطهٔ امام با دو گروه از موجوداتی که پیش از دنیا وجود داشته‌اند، اشاره می‌کنیم.

۲ـ۱. امام و فرشتگان

تبیین رابطهٔ امام با فرشتگان پژوهشی مستقل می‌طلبد و در اینجا تنها به دنبال بیان شئون امامان در قبال فرشتگان پیش از آغاز آفرینش این دنیا هستیم. دست‌کم در دو روایت آمده که ائمه در آن عوالم، تقدیس و تسبیح خداوند را به ملائکه آموزش دادند و به نوعی مربی ایشان در این مسئله بودند. روایت اول را *شیخ صدوق* به طور مرسل از *حبیب‌بن مظاهر* و او از امام حسین چنین نقل کرده است: «ما اشباحی از نور بودیم که حول عرش خدا می‌چرخیدیم. پس به فرشتگانْ تسبیح و تهلیل و تحمید را آموختیم» (صدوق، بی‌تا، ج۱، ص ۲۳).

روایت دوم را نیز *شیخ صدوق* به طور مسند نقل کرده، اما برخی افراد در سلسلهٔ سند، مانند *عبدالله‌بن عباس* بخاری و *محمدبن‌قاسم‌بن ابراهیم* مجهول‌اند، و همین امر اعتبار سندی آن را تضعیف می‌کند. بر اساس این روایت، آن‌گاه که امام علی از رسول گرامی اسلام دربارهٔ برتری ائمه بر ملائکه پرسید، ایشان برای تبیین برتری امامان بر فرشتگان بر این مسئله تأکید فرمود که فرشتگان با

مشاهدهٔ تسبیح کردن امامان، آموختند که چگونه خدا را تسبیح کنند (صدوق، بی‌تا، ج۱، ص۵ و ۶؛ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۲۶۲ و ۲۶۳).

این روایت به همراه روایت نخست، هر دو بر اینکه پیامبر و امامان معلم ملائکه بوده‌اند، تصریح دارند. با وجود این، به دلیل ضعف سندی هر دو روایت، نمی‌توان مضمون آن را پذیرفت.

۲ـ۲. امام و ارواح انسان‌ها

گذشت که ارواح انسان‌ها پیش از اجساد آنها آفریده شده‌اند. بنابراین در آن عرصه، هم ارواح امامان موجود بوده‌اند و هم ارواح انسان‌ها که از جملهٔ آنها ارواح پیامبران نیز هست. داده‌های ما دربارهٔ اینکه ارواح یادشده در آن دنیا به چه کاری مشغول بودند، اندک است؛ اما در برخی روایات از عرضهٔ ارواح انسان‌ها بر امامان خبر داده شده است. برای نمونه، در روایتی که با سندهایی گوناگون نقل شده، آمده که مردی نزد امیرالمؤمنین آمد و سوگند یاد کرد که ولایت و محبت ایشان را در دل دارد. امام وی را تکذیب کرد و فرمود: «خداوند ارواح انسان‌ها را دو هزار سال پیش از بدن‌های آنها آفرید؛ آن‌گاه ارواح دوست‌داران ما را بر ما عرضه کرد و من روح تو را در آنجا ندیدم» (کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۴۳۸).

مسئلهٔ عالم ذر نیز ارتباط تنگاتنگی با این مسئله دارد، هرچند که وجود عالمی به نام عالم ذر مورد توافق همگان نیست. بااین‌حال با توجه به انبوه روایاتی که دربارهٔ عالم ذر وارد شده‌اند، نمی‌توان اصل وجود این عالم را انکار کرد. برای نمونه، صاحب ***بصائر الدرجات*** بیش از بیست روایت در این‌باره نقل کرده است (صفار، ۱۴۰۴ق، ص۸۳–۹۰). در اغلب این روایات بیان شده که روح امت اسلام بر پیامبر عرضه شد و ایشان برای شیعیان امام علی استغفار کردند که دست‌کم پانزده روایت در این‌باره وجود دارد (همان، ص۸۳ـ۸۶). البته استغفار برای شیعیان در آن عرصه، تنها به پیامبر اکرم نسبت داده شده است و دربارهٔ رابطهٔ امامان با ارواح انسان‌ها، در روایاتی آمده که ولایت امامان بر شیعیان عرضه، و از آنها پیمان گرفته شده است. ازاین‌رو در روایات پرشماری آمده که روح دوست‌داران اهل‌بیت بر امامان عرضه شده و ایشان دوست‌داران خود را می‌شناسند (همان، ص۸۷ ـ ۹۰؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۴۳۸).

به هر حال، با فرض اثبات عالم ذر، نمی‌توان ارواح امامان را در قبال وجود ذره‌ای انسان‌ها بدون شأن دانست؛ هرچند اطلاعات ما در این‌باره چندان نیست که بتواند به تشریح این شئون بپردازد. گفتنی است پیش‌تر بر اساس روایتی صحیح گفته شد که حجت پیش از آفرینش دنیا نیز وجود داشته است؛

ممکن است گفته شود که تبلور حجیت امامان ﷺ در عالم میثاق بوده است (مجلسی، ۱٤۰٤ق ـ ب، ج۲، ص۲۹٤) که ارواح انسان‌ها در قبال ولایت امامان ﷺ تکلیف خود را روشن کرده‌اند.

۲ـ۳. واسطهٔ فیض در آفرینش دیگر آفریدگان

یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها در بحث خلقت نوری پیامبر اکرم ﷺ و امامان ﷺ مسئلهٔ چرایی آفرینش نوری آنها، آن هم به‌منزلهٔ نخستین آفریده‌هاست. با نگاهی به مجموعهٔ روایات معتبر به دست می‌آید که تحلیل این مسئله، چندان در روایات صورت نگرفته است. با وجود این، در بیانی ساده می‌توان گفت حکمت الهی اقتضا می‌کند آن‌گاه که خداوند سبحان بخواهد دست به آفرینش بزند، شبیه‌ترین موجود از به خود را نظر داشتن کمالات بیافریند که دارای بیشترین سنخیت با خود باشد. از سوی دیگر، خداوندی که مجرد و نور محض است، سنخیتی با ماده و امر مادی ندارد؛ ازاین‌رو باید نخستین آفریدهٔ الهی خلقتی نورانی داشته باشد.

قاعدهٔ سنخیت میان علت و معلول یکی از قواعد فلسفی است و اگر پذیرفته شود، می‌توان بر اساس آن، تحلیل یادشده را پذیرفت. این امر به نوعی بیانگر آن است که خداوند سبحان نور پیامبر اکرم ﷺ را به‌منزلهٔ موجودی که شبیه‌ترین آفریده از نظر کمالات به اوست، آفریده و از مجرای او انوار پاک معصومان ﷺ را خلق کرده، و سپس از طریق ایشان، دیگر آفریده‌ها را آفریده است. به دیگر بیان، ایشان در حقیقت سبب و واسطهٔ فیض خداوند در آفرینش دیگر آفریده‌ها هستند. یکی از مواردی که می‌تواند شاهدی بر این معنا باشد، سخن امام عصر ﷺ است که فرمود: «نَحْنُ صَنَائِعُ رَبِّنَا وَالْخَلْقُ بَعْدُ صَنَائِعُنَا» (طوسی، ۱٤۱۱ق، ص۲۸۵).

همنوا با این سخن، سخنی دیگر از امام علی ﷺ است که در یکی از نامه‌های خود، خطاب به *معاویه* می‌نویسد: «فَإِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَالنَّاسُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا» (نهج‌البلاغه، نامهٔ ۲۸؛ طبرسی، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص۱۷۷)؛ همانا ما ساخته‌شدهٔ پروردگارمان و مردم ساخته‌شدهٔ برای ما هستند.

البته سخن حضرت امیر ﷺ صراحتی در مدعا ندارد؛ زیرا از تعبیر «صنائع لنا» استفاده شده که ظهور آن در این معناست که مردم به خاطر امامان ﷺ ساخته شده‌اند، نه آنکه امامان ﷺ علت ایجادی یا واسطه‌ای برای آنها باشند؛ زیرا در آن صورت، تعبیر «صنائع بنا» مناسبت داشت نه «صنائع لنا»؛ اما ظهور اولیهٔ سخن امام عصر ﷺ، فراتر از آن چیزی است که در نامهٔ امام علی ﷺ است؛ زیرا در آن از تعبیر «صنائعنا» استفاده شده است و ظهور اولیهٔ آن مناسب با این معناست که ایشان نقشی ایجادی در خلقت مردم دارند.

البته توقیع یادشده به لحاظ سندی، فاقد اعتبار لازم است؛ زیرا در سلسلهٔ سند آن، افرادی مجهول همچون *حسین‌بن علی قمی*، *محمدبن علی‌بن طلحی آبی*، *علی‌بن محمدبن عبدهٔ نیشابوری* و *علی‌بن ابراهیم رازی* حضور دارند. با این حال می‌توان گفت به دلیل همنوا بودن این روایت با سخن امام علی ﷺ در ***نهج البلاغه***، ضعف سند آن جبران می‌شود.

البته به لحاظ متنی و دلالی نیز به نظر می‌رسد اگر صدر و ذیل توقیع شریف امام ﷺ به دقت نگریسته شود، روشن می‌شود که بحث این توقیع تماماً دربارهٔ نقش هدایتی امام ﷺ است؛ چراکه در آن از فتنه‌ها، گمراهی‌ها، نقش هدایتی انبیا و اولی الامر و... سخن به میان آمده است. ازاین‌رو تعبیر «نَحْنُ صَنَائِعُ رَبِّنَا وَالْخَلْقُ بَعْدُ صَنَائِعُنَا» می‌تواند به این معنا باشد که ما ساخته‌شده و هدایت‌شدهٔ خداوند هستیم و مردم هدایت‌شدهٔ به وسیلهٔ ما هستند. لذا، این توقیع دلالتی بر این معنا که ایشان واسطهٔ آفرینش مخلوقات هستند، ندارد.

روایت دیگری که در این‌باره می‌تواند سودمند باشد، یکی از فقرات زیارت جامعهٔ کبیره است: «خلقکم انواراً... بکم فتح الله وبکم یختم» (صدوق، ۱٤۱۳ق، ج۲، ص٦۱۳)؛ شما را به‌صورت نور آفرید... به وسیلهٔ شما گشود و به وسیلهٔ شما به پایان می‌رساند. این تعبیر در برخی دیگر از زیارت‌نامه‌های ائمهٔ اطهار ﷺ نیز آمده است که مجموعهٔ آنها موجب اطمینان از صدور این مضمون از معصوم ﷺ است. برای نمونه امام صادق ﷺ در روایتی صحیح به شیعیان خود آموزش می‌دهند تا هنگام زیارت امام حسین ﷺ از تعبیر «بکم فتح الله وبکم یختم» استفاده کنند (ابن‌قولویه، ۱۳۵٦ق، ص۱۹۷؛ کلینی، ۱۳٦۲، ج٤، ص۵۷٦). تعبیر «بکم فتح الله» می‌تواند مؤید این معنا باشد که امامان ﷺ واسطه در آفرینش دیگر مخلوقات‌اند؛ بدین بیان که حرف «باء» ظهور در سببیت دارد و دلیلی نیز برای دست برداشتن از این ظهور نیست. این سخن در سیاق عباراتی به کار رفته که بر اساس آنها، به امامان ﷺ نقش واسطه‌ای در فیض می‌دهیم. به این عبارات دقت کنید: «وَبِكُمْ فَتَحَ اللَّهُ وَبِكُمْ يَخْتِمُ اللَّهُ... وَبِكُمْ تُنْبِتُ الْأَرْضُ أَشْجَارَهَا وَبِكُمْ تُخْرِجُ الْأَشْجَارُ أَثْمَارَهَا وَبِكُمْ تُنْزِلُ السَّمَاءُ قَطْرَهَا وَ رِزْقَهَا وَ بِكُمْ يَكْشِفُ اللَّهُ الْكَرْبَ وَ بِكُمْ يُنَزِّلُ اللَّهُ الْغَيْثَ» (کلینی، ۱۳٦۲، ج٤، ص۵۷٦ و ۵۷۷).

البته این سخنان بدان معنا نیست که ایشان خالق و آفریدگار مخلوقات‌اند؛ چراکه بر اساس جهان‌بینی توحیدی دین اسلام، خداوند سبحان تنها آفریدگار است. با وجود این، آفرینش خداوند در حقیقت فیض او نسبت به آفریدگان است و این فیض به واسطهٔ انوار پاک پیامبر و ائمه ﷺ تحقق می‌یابد. این آموزه امری غریب نیست و فیوضات الهی در اغلب موارد با واسطه‌ای همراه‌اند. برای

نمونه، اینکه انسانی خاص در زمانی خاص متولد می‌شود، فیض خداوند به اوست؛ اما این فیض از طریق پدر و مادر او بوده است. اینک می‌توان گفت که امامان ﷺ واسطهٔ فیض خداوند برای آفرینش تمام هستی‌اند. در برخی روایات به گوشه‌هایی از این حقیقت اشاره شده است. برای نمونه، *انس‌بن مالک* از پیامبر خدا ﷺ چنین نقل می‌کند: «خداوند از نور صورت *علی‌بن ابی‌طالب* ﷺ هفتاد هزار فرشته را آفرید که تا روز قیامت برای او و شیعیان و دوستانش استغفار می‌کنند» (ابن‌شاذان قمی، ۱٤۰۷ق، ص٤۲؛ دیلمی، ۱٤۱۲ق، ج۲، ص۲۳٤؛ خوارزمی، ۱٤۱۱ق، ص۷۲). شبیه همین مضمون از عثمان‌بن عفان نقل شده که وی از *عمربن خطاب* و او از رسول گرامی اسلام ﷺ این حدیث را نقل کرده است (ابن‌شاذان قمی، ۱٤۰۷ق، ص۱٤۸؛ خوارزمی، ۱٤۱۱ق، ص ۳۲۹).

در روایتی دیگر از *سلمان فارسی* و *ابن‌عباس* نقل شده که خداوند سبحان به رسولش تأکید کرده که دو کوه را از نور صورت امام علی ﷺ آفریده است (ابن‌شاذان قمی، ۱٤۰۷ق، ص۱٦۸ و ۱٦۹). این روایات که در برخی متون اهل‌سنت نیز نقل شده‌اند، اگرچه دارای اعتبار سندی لازم نیستند، محتوایشان آن به نوعی مؤید تحلیل نگارنده است که امامان ﷺ واسطهٔ آفرینش دیگر مخلوقات‌اند.

در این میان روایاتی دیگر نیز وجود دارند که جزئیات بیشتری را از چگونگی آفرینش آفریده‌ها از مجرای نور وجودی امامان معصوم بیان می‌کنند. برای نمونه، در روایتی آمده که چگونگی آفرینش آفریدگان چنین بوده است: ۱. از شکافته شدن نور پیامبر اکرم ﷺ عرش آفریده شد؛ ۲. از شکافته شدن نور امام علی ﷺ، فرشتگان آفریده شدند؛ ۳. از شکافته شدن نور حضرت زهرا ﷺ آسمان‌ها و زمین آفریده شدند؛ ٤. از شکافته شدن نور امام حسن ﷺ خورشید و ماه آفریده شدند؛ ۵. از شکافته شدن نور امام حسین ﷺ، بهشت و حورالعین آفریده شدند (حسینی استرابادی، ۱٤۰۹ق، ص۱٤۳ و ۱٤٤؛ مجلسی، ۱٤۰٤ق، ج۱۵، ص۱۰ و ۱۱).

بنا بر آنچه گذشت، وجود نوری امامان ﷺ واسطهٔ فیض خداوند در آفرینش دیگر آفریدگان است.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت می‌توان بدین نتایج رسید:

۱. انوار مقدس ائمهٔ اطهار ﷺ نخستین آفریدگان هستی‌اند. آنان در آفرینش اولیه به صورت موجوداتی نورانی و دارای حیات بوده‌اند؛

۲. مقصود از نور، همان روح مطهر امامان ﷺ است که در قالبی مثالی در آن سرا حضور داشته؛ قالبی که از آن به اشباح نورانی تعبیر شده است؛

۳. از جمله شئون و وظایف ایشان در آن برهه، تمجید و تقدیس خداوند سبحان بوده است. بر اساس برخی روایات، آموزش این کار به فرشتگان نیز از جمله کارهای امامان ﷺ بوده است؛

٤. ایشان بر دیگر موجودات در آن عرصه، مانند فرشتگان و نیز ارواح دیگر انسان‌ها حجت بوده‌اند؛

۵. از برخی روایات با کمک برخی تحلیل‌های فلسفی می‌توان یکی از شئون مهم امامان در آن برهه را این دانست که ایشان واسطهٔ فیض خدا در آفرینش دیگر آفریدگان هستند؛ گرچه جزئیات این حقیقت چندان برای ما روشن نیست.

منابع

ابن‌ابی‌الحدید معتزلی، عبدالحمید، ۱٤۰٤ق، ***شرح نهج البلاغة***، قم، کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی.

ابن‌ابی‌جمهور احسائی، محمدبن علی، ۱٤۰۵ق، ***عوالی اللئالی***، قم، سیدالشهداء.

ابن‌حنبل، احمد، بی‌تا، ***فضائل الصحابة***، بیروت، دارالکتب العلمیة.

ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳٦۳، ***المبدأ و المعاد***، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

ـــــ ، ۱٤۰٤ق، ***الشفاء (الالهیات)***، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبهٔ آیت الله مرعشی نجفی.

ابن‌شاذان قمی، محمدبن احمد، ۱٤۰۷ق، ***مأة منقبة***، قم، مدرسهٔ امام مهدی عجل‌الله‌فرجه.

ابن‌قولویه، جعفربن محمد، ۱۳۵٦ق، ***کامل الزیارات***، نجف اشرف، مرتضویة.

ابن‌مغازلی شافعی، علی‌بن محمد، ۱٤۲٤ق، ***مناقب امام علی بن ابیطالب*** ﷺ، بیروت، دار الاضواء.

آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۸۱، ***شرح بر زاد المسافر***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

برقی، احمدبن محمدبن خالد، ۱۳۷۱، ***المحاسن***، قم، دار الکتب الاسلامیة.

حسینی استرابادی، سیدشرف‌الدین، ۱٤۰۹ق، ***تأویل الایات الظاهرة***، قم، جامعهٔ مدرسین.

خزاز قمی، علی‌بن محمد، ۱٤۰۱ق، ***کفایة الاثر***، قم، بیدار.

خوارزمی، موفق‌بن احمد، ۱٤۱۱ق، ***المناقب***، تحقیق مالک محمودی، قم، مؤسسة نشر اسلامی.

دیلمی، حسن‌بن ابی‌الحسن، ۱٤۱۲ق، ***ارشاد القلوب***، بی‌جا، شریف رضی.

ذهبی، محمدبن احمد، ۱۳۸۲، ***میزان الاعتدال***، بیروت، دارالمعرفة.

سبزواری، ملاهادی، ۱۳٦۹ـ۱۳۷۹، ***شرح المنظومه***، تهران، ناب.

ـــــ ، ۱۳۸۳، ***اسرار الحکم***، قم، مطبوعات دینی.

صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ***شرح اصول الکافی***، تحقیق محمد خواجوی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـــــ ، ۱۹۸۱، ***الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۸ق، ***عیون اخبار الرضا*** ﷺ، تهران، جهان.

ـــــ ، ۱۳۹۵ق، ***کمال الدین و تمام النعمة***، قم، دارالکتاب الاسلامیة.

ـــــ ، ۱٤۱۳ق، ***من لا یحضره الفقیه***، قم، جامعه مدرسین.

ـــــ ، بی‌تا، ***علل الشرایع***، قم، داوری.

صفار، محمدبن حسن، ۱٤۰٤ق، ***بصائر الدرجات***، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱٤۱۷ق، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم، جامعه مدرسین.

طبرسی، احمدبن علی، ۱٤۰۳ق، ***الاحتجاج علی اهل اللجاج***، مشهد، نشر مرتضی.

طبری آملی، محمدبن جریربن رستم، ۱٤۱۳ق، ***دلائل الامامة***، قم، مؤسسة البعثة.

طوسی، محمدبن حسن، ۱٤۱۱ق، ***الغیبة***، قم، مؤسسهٔ معارف اسلامی.

فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۹، ***علم النفس فلسفی***، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

فیض کاشانی، ملّامحمدمحسن، ۱٤۰٦ق، ***الوافی***، اصفهان، کتابخانهٔ امام امیرالمومنین ﷺ.

قاضی سعید قمی، محمدسعید، ۱٤۱۵ق، ***شرح توحید صدوق***، تهران، وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱۳٦۷، ***تفسیر القمی***، تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، قم، دار الکتاب.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳٦۲، ***الکافی***، تهران، اسلامیة.

لاهیجی، ملّاعبدالرزاق، ۱۳۸۳، ***گوهر مراد***، مقدمهٔ زین‌العابدین قربانی، تهران، سایه.

مازندرانی، ملاصالح، ۱۳۸۲، ***شرح اصول الکافی***، تحقیق ابوالحسن شعرانی، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

مجلسی، محمدباقر، ۱٤۰٤ق الف، ***بحار الانوار***، بیروت، مؤسسة الوفاء.

ـــــ ، ۱٤۰٤ق ب، ***مرآت العقول***، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دار الکتب الاسلامیة.

مروارید، حسنعلی، ۱٤۱۸ق، ***تنبیهات حول المبدأ و المعاد***، مشهد، آستان قدس رضوی.

میرداماد، محمدباقر بن محمد، ۱٤۰۳ق، ***التعلیقة علی اصول الکافی***، تحقیق مهدی رجایی، قم، خیام.

یوسفی، محمدتقی، ۱۳۸۸، ***تناسخ از دیدگاه عقل و وحی***، قم، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــــ سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۹۹ ـ ۱۱۸

ارتباط مفهومِ علم‌الکتاب و ولایت تکوینی اهل‌بیت

سیدمحمدحسن صالح / دانشجوی دکتری کلام مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی m.hasansaleh2010@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۳/۷/۲۹ ـ **پذیرش:** ۱۳۹۳/۱۲/۱۳

چکیده

مفهوم علم‌الکتاب که در قرآن کریم از آن یاد شده است به‌منزلهٔ یکی از فضایل اهل‌بیت، نقشی اساسی در اثبات ولایت تکوینی اهل‌بیت دارد؛ به‌گونه‌ای‌که در برخی روایات، اهل‌بیت به‌سبب دارا بودن این معرفت خاص قادر بر تصرف تکوینی معرفی شده‌اند. در این مقاله با روش توصیفی .تحلیلی و گردآوری کتابخانه‌ای از یک‌سو فراتر از بحث مصداق‌شناسی، به ارتباط دو مفهوم «علم‌الکتاب» و «علم من الکتاب» و آثار تکوینی مترتب بر این ارتباط پرداخته‌ایم و از سوی دیگر بر عدم تفکیک این علم از اراده و قدرت تأکید ورزیده‌ایم. نتیجه اینکه توجه به این نکات نقشی اساسی در اثبات ولایت تکوینی اهل‌بیت از طریق آیهٔ علم‌الکتاب خواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: علم‌الکتاب، علم من الکتاب، اسم اعظم، ولایت، ولایت تکوینی، اهل‌بیت، تصرف تکوینی.

۱. مقدمه

بر اساس اعتقاد امامیه، اهل‌بیت دارای مقام ولایت‌اند. ازآنجاکه ولایت به دو ساحت تشریعی و تکوینی تقسیم‌پذیر است مصداق‌یابی هر دو قسم دربارهٔ اهل‌بیت همواره موردنظر و اهتمام بوده است. در قسم نخست اهل‌بیت به‌منزلهٔ حجت بالغهٔ الهی از دیدگاه تشریعی ملاحظه می‌شوند. براین‌اساس اهل‌بیت نه‌تنها به اجرا و تبلیغ قانون الهی همت می‌گمارند، بلکه در سیر قانون‌گذاری نقش فعال دارند و خداوند این تشریع را به رسمیت شناخته است. همچنین بنا بر قسم دوم، آنان مبتنی بر رضایت الهی و باورداشت توحید، به تصرفات مختلف تکوینی دست می‌زنند و یا حتی نظام تکوین را رهبری می‌کنند. با این حال می‌توان بر این باور بود که نقش اساسی و مهم اهل‌بیت در تشریع، نتیجه و فرع جایگاه وجودی آنان در عالم وجود است؛ چه اینکه اگر ولایتی در تشریع برای این خاندان لحاظ می‌شود، بیش از آنکه به جنبهٔ معرفت‌شناسانه آن پرداخته شود، باید به مقدمات هستی‌شناسانهٔ آن پرداخت تا روشن شود نقش وجودی اهل‌بیت است که آنان را لایق وساطت در ابلاغ شریعت و یا تشریع کرده است. در بحث ولایت تشریعی اهل‌بیت (دربارهٔ غیرپیامبر) اختلافاتی در میان متکلمان به چشم می‌آید، ولی دربارهٔ شأن تکوینی اهل‌بیت، ذکر اجمالی و یا تفصیلی کرامات و خوارق عادت اهل‌بیت کتب روایی، تاریخی و کلامی نشان از آن دارد که شأن تکوینی اهل‌بیت به‌منزلهٔ یک اصل و امر بدیهی مطرح بوده است. براین‌اساس هر امامی هر وقت که بخواهد به اذن الهی می‌تواند در حوادث جهان تصرف کند و آن را تغییر دهد. او می‌تواند درخت را به حرکت درآورد؛ عصا را به سخن آورد؛ بیمار را شفا دهد و سنگی بی‌مقدار را تبدیل به طلایی باارزش کند. از سوی دیگر در قرآن کریم مفهوم «علم به کتاب» مطرح شده است؛ به‌گونه‌ای که برخی به مقداری از آن و برخی به کل آن آگاهی دارند. همچنین انجام برخی خوارق عادت صریحاً به علم‌الکتاب مستند شده است. دقت و تدبر دربارهٔ دو درجه از این دانایی که با عبارات «علم‌الکتاب» و «علم من الکتاب» مطرح شده، در روایات اهل‌بیت دیده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که میان این دانایی و «توانایی بر تصرف» ارتباط مستقیم برقرار شده است. اگرچه در کتب تفسیری و روایی دربارهٔ مصداق‌شناسی «من عنده علم الکتاب» در روایات اهل‌بیت استقصای کاملی شده، واکاوی ارتباط میان علم‌الکتاب و قدرت بر تصرف تکوینی، فراتر از ظاهر روایات انجام نشده است. پرسش اصلی در این نوشتار آن است که جدا از اصل ارتباط علم به کتاب و تصرف تکوینی در قرآن و روایات، تحلیل این ارتباط با استفاده از خود نقل به چه صورت

است؟ به دیگر سخن آیا صرف تشابه و تکرار علم به کتاب در دو موضع قرآن، نشان از یک‌سانی احکام آنها دارد، به‌گونه‌ای‌که هر دو مفید اثبات شأن تکوینی باشند؟

وظایفی که در این پژوهش پیگیری شده‌اند، بدین‌قرارند: تحلیل مفهوم علم‌الکتاب و علم من الکتاب با استفاده از مقایسه قرآنی و روایات؛ تحلیل همسانی کتاب در علم‌الکتاب و علم من الکتاب؛ تأکید بر قلمروهای مختلف و مرتبط با علم‌الکتاب مانند اراده و الزام؛ تبیین مقدمات لازم در اثبات شأن تکوینی اهل‌بیت و اثبات آنها.

۱. ولایت

واژهٔ ولایت از واژگان رایج و پربسامد در قرآن کریم است که با مشتقاتش بیش از ۲۳۶ بار در این کتاب آسمانی به‌کار رفته است. ریشهٔ این کلمه «ولی» است که به معنای قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر است، به‌گونه‌ای‌که فاصله‌ای در کار نباشد. دربارهٔ معنای لغوی ولایت، سه رویکرد وجود دارد:

۱. مشترک معنوی: به این معنا که لفظ ولایت برای یک معنای اصلی وضع شده است و در معانی دیگری که برای ولی برشمرده می‌شود، در حقیقت این معنای اصلی سریان دارد؛

۲. مشترک لفظی: به این معنا که لفظ ولی برای تمامی معانی ادعایی وضع شده است؛

۳. لفظ متعین: به این معنا که لفظ ولی تنها برای یک معنا وضع شده است و استعمال در بقیهٔ معانی، مجازی است؛

همهٔ اظهارنظرهای اهل لغت را می‌توان در یکی از موارد سه‌گانه جانمایی کرد. البته اجمالاً می‌توان گفت که متکلمان شیعی از حیث لغت متمایل به رویکرد اول و اهل تسنن متمایل به رویکرد دوم‌اند. در ریشه‌یابی این تفاوت می‌توان به رویکردهای متفاوت در تفسیر آیهٔ ولایت «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا...» و نیز حدیث غدیر «من کنت مولاه فهذا علی مولاه» و چگونگی نگاه به دو کلمهٔ «ولیکم» و «مولاه» اشاره کرد. *ابن فارس* می‌گوید:

> **واو، لام و یا «ولی» بر قرب و نزدیکی دلالت می‌کند و واژهٔ ولیّ به معنای قرب و نزدیکی است، و کلمهٔ مولا نیز از همین باب است؛ و بر معتِق، معتَق، صاحب، حلیف، ابن عم، ناصر و جار اطلاق می‌شود که ریشهٔ همهٔ آنها «ولی» به معنای قرب است (ابن‌فارس، ۱٤۱۱ق، ص۱۱۰٤)**

راغب اصفهانی نیز می‌گوید:

> **ولا و توالی آن است که دو یا چند چیز به گونه‌ای باشند که غیر آنها میان آنها فاصله نشود. این معنا برای قرب مکانی است، ولی در قرب معنوی نیز به لحاظ نسبت خانوادگی، یا دین یا دوستی یا یاری و یا**

> **اعتقاد، استعاره آورده می‌شود. ریشهٔ این کلمه «ولی» است که به معنای «قرار گرفتن چیزی در کنار چیز دیگر به نحوی که فاصله‌ای در کار نباشد آمده است» (راغب اصفهانی، ۱٤۱۲ق، ص ۸۸۵).**

مؤلف ***التحقیق فی کلمات القرآن*** که معمولاً به واکاوی ریشهٔ لغوی با استفاده از منظومهٔ مشتقات آن مبادرت می‌ورزد. اصل این ماده را «وقوع شیء وراء شیء مع رابطة بینهما» معرفی می‌کند که بر اساس اینکه این رابطه حسنه باشد یا سئیه و همچنین بر پایهٔ تفاوت وجودی دو شیء مورد بحث معانی متنوعی همچون قرب، نصرت، محبت، تدبیر، هم‌قسم، پسرعمو و همسایه از آن به دست می‌آید (مصطفوی، ۱۳۷۱، ج۱۳، ص۲۰۳–۲۰۸). ولایت در یک تقسیم کلان و از حیث ارزشی به دو قسم ولایت رحمانی (مثبت) و ولایت شیطانی (منفی) تقسیم می‌شود. مراد از ولایت رحمانی ولایتی است که قرآن کریم آن را به رسمیت شناخته است و از مسلمین خواسته است که آن را بپذیرند و از برکات دنیوی و اخروی آن بهره‌مند شوند؛ برخلاف ولایت شیطانی که آن را به رسمیت نشناخته است و از مؤمنان خواسته تا آن را نپذیرند (اعراف: ۲۷؛ بقره: ۲۵۷). ولایت رحمانی بر سه دسته است که هر کدام از آنها نیز دارای درجاتی هستند: ۱. ولایت شرعی؛ ۲. ولایت تشریعی؛ ۳. ولایت تکوینی.

۲. ولایت تکوینی

تکوین در لغت به معنای احداث، گردانیدن، آفریدن، نوپدیدی، ساختن و صورت دادن آمده است (صلیبا، ۱۳٦٦، ص٦۰۳). ولایت تکوینی یعنی سرپرستی موجودات جهان و عالم خارج و تصرف عینی داشتن در آنها (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳). این ولایت در مرحلهٔ اول از آن خداست و در آیات قرآن کریم در مواردی به طور خاص بر این ولایت تأکید شده است؛ مانند آفرینش جهان هستی: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (یونس: ۳)؛ حفظ و نگه‌داری دستگاه عظیم خلقت: «وَ لا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ» (بقره: ۲۵۵)؛ و تدبیر و ادارهٔ امور عالم: «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده: ۵). اگر بخواهیم از ولایت مرکب تعریفی مرکب ارائه کنیم که هم آثار و لوازم و هم علل آن را در نظر داشته باشد، باید بگوییم ولایت تکوینی یعنی اینکه فردی بر اثر پیمودن راه عبودیت آنچنان کمال و قرب معنوی بیابد که به فرمان و اذن الهی بتواند در جهان و انسان تصرف کند. (همتی، ۱۳٦۳، ص۸۲) همچنین *شهید مطهری* در همین راستا مقصود از ولایت تکوینی را این می‌داند که انسان بر اثر پیمودن صراط عبودیت به مقام قرب الهی می‌رسد و به‌واسطهٔ دارا بودن معنویت حاصل از قرب الهی، مسلط بر ضمایر و شاهد بر اعمال و حجت زمان می‌شود (مطهری، ۱۳۸۰، ج۳، ص۲۸۵)

۳. آیهٔ علم‌الکتاب

از مهم‌ترین آیاتی که در تبیین مقام اهل‌بیت به آن استدلال شده است. آیهٔ ٤٣ سوره نمل است که به‌سبب ذکر کلمهٔ علم‌الکتاب در آن بدین نام مشهور شده است: «وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ»؛ و کسانی که کفر ورزیدند، گویند: تو فرستادهٔ خدا نیستی. بگو گواهی خدا و کسی که علم کتاب نزد اوست، میان من و شما کافی است.

از لحاظ ادبی، کلمهٔ علم مصدر است و مصدر مضاف (علم‌الکتاب) مفید عموم است. همچنین مفرد محلی به ال نیز دلالت بر عموم دارد. پس از دو جهت لفظ «علم‌الکتاب» دلالت بر عموم دارد. در نتیجه استفاده می‌شود که جماعتی وجود دارند که از کل کتاب و تفاصیل آن آگاه‌اند.

در این آیهٔ شریفه در برابر انکار رسالت نبی اکرم از سوی کافران، افزون بر خداوند، «من عنده علم‌الکتاب» نیز به‌منزلهٔ شاهد معرفی شده است. علاوه بر این دو در آیات دیگری از قرآن کریم راسخان در علم از اهل کتاب (نساء: ١٦٢) و فرشتگان (نساء: ١٦٦) نیز شاهدان رسالت پیامبر اکرم معرفی شده‌اند. تفاسیر روایی با ذکر روایات پرشمار، مصداق «من عنده علم‌الکتاب» را علی‌بن ابی‌طالب معرفی کرده‌اند (عیاشی، ١٣٨٠ق، ج٢، ص٢٢٠و ٢٢١؛ بحرانی، ١٣٧٤، ج٣، ص٢٧٢ــ٢٧٧). و برخی کتب حدیث باب خاصی را در این باره گشوده‌اند (صفار، ١٤٠٤ق، ج١، ص٢١٢؛ مجلسی، ١٤٠٣ق، ج٣٥، ص٢٤٩). در میان منابع چهارگانهٔ شیعی نیز دو حدیث دربارهٔ مدعای شیعیان در کتاب ***الکافی*** وارد شده است (کلینی، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٢٩، ح٦ و ص٢٥٧، ح٣). همچنین از دیرباز در کتب کلامی (چه با رویکرد حدیثی و چه با رویکرد عقلی و نقلی) این آیه از فضایل امیرالمؤمنین شمرده (اربلی، ١٣٨١ق، ج١، ص٣١٢؛ حلی، ١٩٨٢م، ص١٨٩و٢٠٦). و روایات ذیل آن بازگو شده است. در راستای مصداق‌یابی این آیه به امیرالمؤمنین، موارد دیگری در قرآن کریم نیز مصداق کلمهٔ «شاهد»، حضرت علی معرفی شده است (ر.ک: مجلسی، ١٤٠٣ق، ج٣٥، ص٣٨٦، باب «انه صلوات الله علیه الشهید والشاهد والمشهود». با این‌همه دلالت آیه بر وساطت فاعلی اهل‌بیت، مبتنی بر تبیین و اثبات مقدماتی است که در ادامه بدانها اشاره خواهیم کرد.

۴. اهل‌بیت مصداق قطعی آیه

برای اثبات اینکه مصداق منحصر و یا مصداق بارز «من عنده علم‌الکتاب» علی است، نخستین مقدمه لازم و ضروری است؛ چه اینکه اگر از حیث مصداقی دلیلی بر این امر وجود نداشته باشد، حتی اگر

آیه مفید شأنی تکوینی باشد، این امر دربارهٔ اهل‌بیت مصداق نمی‌یابد. دربارهٔ مصداق «من عنده علم من الکتاب» سه قول نقل شده است:

١. قول کسانی که بر پایهٔ برخی شواهد معتقدند مراد از «من عنده علم‌الکتاب» خود خداوند است؛

٢. بر پایهٔ این قول که در میان اهل تسنن مشهورتر از اقوال دیگر است، مقصود از «من عنده علم‌الکتاب» را مؤمنان مسیحی و یهودی از قبیل *عبدالله سلام* و *سلمان فارسی* است؛

٣. این قول که از آن شیعهٔ امامیه است، امام علی‌بن ابیطالب و پس از آن ائمهٔ اطهار را مصداق این آیه می‌داند (طبرسی، ١٣٧٢، ج٦، ص٤٦٢). تفاسیر شیعی دو قول نخست را به تفصیل نقد کرده و آنها را ناسازگار با ظاهر آیه، مکی بودن سوره و دیگر شواهد برشمرده‌اند (طباطبائی، ١٤١٧ق، ج١١، ص٣٨٥). با توجه به مشهور بودن این مطالب در میان مخاطبان نیازی به تکرار آنها در این مجال نیست و لذا مصداق بودن امیرالمؤمنین در این آیه را امری اثبات‌شده می‌دانیم.

۵. رویکرد تعیینی و تفضیلی در مصداق‌شناسی آیه

روایاتی را که در آنها اهل‌بیت مصداق آیه معرفی شده‌اند، به واسطهٔ تفاوت رویکرد می‌توان به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد:

١. رویکرد تعیینی: در این دسته از روایات صرفاً مصداق‌شناسی شده و توضیح مؤثری نیامده است. در این روایات گاه به شخص امیرالمؤمنین و گاه به مجموع ائمهٔ اطهار اشاره شده است. برای نمونه امام باقر در حدیثی جدشان امیرالمؤمنین را مصداق آیه برشمرده‌اند: «قَالَ هُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ» (صفار، ١٤٠٤ق، ج١، ص٢١٣، ح٤) و در فرمایش دیگری مصادیق آیه را تعمیم داده و کل ائمه را مشمول آن دانسته‌اند: «قَالَ إِيَّانَا عَنَى وَعَلِيٌّ أَوَّلُنَا وَأَفْضَلُنَا وَخَيْرُنَا بَعْدَ النَّبِيِّ» (کلینی، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٢٩، ح٦)؛

٢. رویکرد تفضیلی: این روایات اغلب آیه آخر سورهٔ رعد را در مقایسه با آیهٔ ٤٠ سورهٔ نمل بیان کرده‌اند. به دیگر سخن در مقام بیان افضلیتِ «من عنده علم‌الکتاب» بر «من عنده علم من الکتاب» بوده‌اند. طبق این آیه و در راستای اجابت تقاضای سلیمان مبنی بر احضار تخت بلقیس و پس از اعلام آمادگی عفریت جن، این بار از میان طایفهٔ انس کسی اعلام آمادگی کرد که پیش از چشم بر هم زدنی تخت موردنظر را حاضر می‌کرد. طبق روایات این فرد، شخصی غیر از خود سلیمان، و نامش *آصف‌بن برخیا* بوده است (طبرسی، ١٣٧٢، ج٧، ص٢٢٣). در این آیه منشأ قدرت مشخص

است و خداوند آن را «علم فی الجمله به الکتاب» معرفی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که دارندهٔ آن می‌تواند به جای شنیدن صدا و دیدن تصویر، خود اشیا و موجودات را جابه‌جا کند. در این آیه، *آصف‌بن برخیا* فعل را به خودش مستند کرد (آتیک) و مهم‌تر آنکه فعل ادعایی محقق شد؛ به‌گونه‌ای‌که سلیمان آن تخت را دید «فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِراً عِنْدَهُ»(نمل: ٤١) و شکرگزاری کرد «هذا مِنْ فَضْلِ رَبِّی لِیَبْلُوَنِی أَ أَشْکُرُ أَمْ أَکْفُرُ» (همان). عبارت «هذا من فضل ربی» خود گواه این است که در عین انتساب حقیقی و غیرمجازی فعل به فاعل، این قدرت استقلالی نبوده و به تبع اراده و فضل خدا شکل گرفته و لذا هیچ منافاتی با توحید افعالی ندارد.

در مقایسهٔ این دو آیه در نگاه نخست، به نظر می‌رسد که این افضلیت بیشتر از حیث علمی مدنظر بوده است تا فعلی؛ یعنی در جهت اثبات افضلیت امامان معصوم اعلمیت آنها برجسته و کانون توجه بوده است تا اقدر بودن آنها در تصرف تکوینی. ازهمین‌رو در بیان مصداق «من عنده علم‌الکتاب» تصریح کرده‌اند که «نزلت فی علی بن ابی‌طالب انه عالم هذه الامة بعد رسول الله» (مجلسی، ١٤٠٣ق، ج٣٥، ص٤٣٢، ح١١؛ صفار، ١٤٠٤ق، ج١، ص٢١٦، ح١٧و١٨). همچنین در برخی روایات در میان قلمروهای مختلف دانش، علم غیب ائمه به طور خاص کانون توجه قرار گرفته است. در روایتی *سلیمان‌بن سدیر* نقل می‌کند که امام صادق در مجلسی عمومی فرمودند: «تعجب است از قومی که فکر می‌کنند ما علم غیب می‌دانیم و حال آن که علم غیب را تنها خدا می‌داند. من قصد تنبیه کنیزم را کرده‌ام اما نمی‌دانم کجاست و در کدام یک از اتاق‌های منزل مخفی شده است». *سلیمان* می‌گوید پس از اینکه حضرت از مجلس عمومی خارج، و وارد خانه شدند، به حضرت عرضه داشتم که ما می‌دانیم که شما علم کثیر می‌دانید... حضرت فرمودند: «ای سلیمان! آیا قرآن می‌خوانی؟» عرض کردم: آری، قرائت می‌کنم. فرمودند: «آیا در میان آیاتی که قرائت کرده‌ای آیهٔ «قالَ الَّذِی عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْکِتابِ أَنَا آتِیکَ بِهِ قَبْلَ أَنْ یَرْتَدَّ إِلَیْکَ طَرْفُکَ» را هم خوانده‌ای؟». گفتم: آری خوانده‌ام. فرمودند: «آیا می‌دانی آن مرد که بود و بهره او از علم‌الکتاب چقدر بود؟» حضرت ادامه دادند که مقدار علم او از علم‌الکتاب به اندازهٔ قطره‌ای از در دریای اخضر بوده است. گفتم: چه بسیار کم است این اندازه؟ فرمودند: چه بسیار است که خدای عزوجل او را منسوب به آن علمی کرده است که من به تو خبر می‌دهم؛ ای سدیر آیا در آنچه از قرآن خواندی این آیه را خواندی: «قُلْ کَفی بِاللَّهِ شَهِیداً بَیْنِی وَبَیْنَکُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْکِتابِ کُلُّهُ» گفتم: آن را خوانده‌ام. فرمودند: «کسی که همه علم‌الکتاب را دارد با فهم‌تر است یا کسی که جزئی از آن را دارد؟». گفتم: آنکه علم همهٔ کتاب را دارد بافهم‌تر است. آن‌گاه با دست خود اشاره به سینهٔ

خود کردند و فرمودند: «به خدا علم کتاب نزد ماست، به خدا همه‌اش نزد ماست» (صفار، ١٤٠٤ق، ج١، ص٢١٣، ح٣؛ کلینی، ١٤٠٧ق، ج١، ص٢٥٧، ح٣).

۶. علیت معرفت به علم‌الکتاب در تصرف تکوینی

مقدمهٔ ضروری دیگر آن است که اثبات کنیم تصرف تکوینی حاصل علم به کتاب است. در این میان توجه به روایاتی که با رویکرد تفضیلی و مقایسهٔ آیهٔ علم‌الکتاب با آیهٔ ٤٠ سورهٔ نمل «من عنده علم من الکتاب» صادر شده‌اند، بسیار راه‌گشاست. براین‌اساس مصاحب حضرت سلیمان بهره‌مندی فی‌الجمله از علم‌الکتاب داشت و به واسطهٔ آن، قدرت بر تصرف تکوینی پیدا کرد. پس به طریق اولی امام علی و دیگر اهل‌بیت که مصداقیت آنها پیش‌تر ثابت شد و بالجمله از علم‌الکتاب بهره‌مندند دارای وساطت فاعلی هستند. این حیث اگرچه مراد ما در این قسمت است، خود نیاز به اثبات دو پیش‌فرض دیگر دارد و آن اینکه اولاً مصاحب حضرت سلیمان به‌سبب دارا بودن علم‌الکتاب قدرت تصرف یافته باشد و نه چیز دیگر؛ ثانیاً مراد از کتاب در هر دو جملهٔ «من عنده علم‌الکتاب» و «و من عنده علم‌الکتاب» یک‌سان باشد؛ چه اینکه لفظ کتاب در خود قرآن دارای مصادیق متعددی است و هیچ بعدی ندارد که در این دو آیه به دو معنای متفاوت به کار رفته باشد. دربارهٔ نکته نخست باید گفت ازآنجاکه تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علیت است، لذا می‌توان قدرت مصاحب حضرت سلمیان را مستند به دارا بودن علم به کتاب دانست. یادآوری این نکته ادبی ازاین‌رو، رواست که برخی مانند *برقعی* تشکیک کرده‌اند که این وصف صرفاً برای تفکیک انس از عفریت من الجن است که در آیهٔ قبلش بدان اشاره شده است. به دیگر سخن، خداوند با این وصف می‌خواسته صرفاً بگوید نفر دوم نه جن، بلکه انسان بوده است (برقعی، بی‌تا، ص٩٠). در توضیح این اصطلاح باید گفت: اگر کسی بگوید «به احمد احترام بگذار»، جای این پرسش وجود دارد که چرا احترام کنم؟ اما اگر بگوید: «به عالم احترام بگذار»، دیگر جایی برای چرا باقی نمی‌ماند؛ زیرا معنای این جمله آن است که او را به‌سبب علمش محترم بدار. بنابراین معنای «تعلیق حکم بر وصف» این است که این حکم، با در نظر گرفتن وصف مزبور در کلام صادر شده است و به وجود آن بستگی دارد که اگر آن وصف زایل شود، حکم موردنظر نیز رفع خواهد شد. دربارهٔ پیش‌فرض دوم و اثبات اینکه منظور از کتاب در هر دو آیهٔ «قال الذی عنده علم من الکتاب» و «و من عنده علم‌الکتاب» مشترک و همسان است، باید نخست استعمالات این کلمه را در مصحف شریف رصد کنیم. کلمهٔ «کتاب» در خود قرآن کریم کاربردهای گوناگونی دارد:

الف) مجموعه‌ای که مشتمل بر قوانین و مقررات وحیانی باشد. این مجموعه‌ها را انبیای اولوالعزم و انبیای صاحب شریعت اعم از نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و حضرت محمدﷺ عرضه کرده‌اند: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَينَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ» (بقره: ۲۱۳)؛

ب) جایگاه ثبت عقاید، اخلاق و اعمال انسان‌ها: از مجموع آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که این کتاب بر سه قسم است:

۱. کتاب شخصی افراد «وَ كُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَئرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَئهُ مَنشُوراً» (اسراء: ۱۳)؛

۲. کتابی که کارنامهٔ هر امت را جداگانه ثبت کرده است: «... كلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلىَ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُون» (جاثیه: ۲۸)؛

۳. کارنامهٔ همهٔ مخلوقات: «... وَ يَقُولُونَ يَاوَيْلَتَنَا، لهذا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَئهَا» (کهف: ۴۹). همین کتاب است که گاهی به «کتاب ابرار» و «کتاب فجار» تقسیم می‌شود (مطففین: ۷و۱۸). صاحب ***المیزان*** تصریح می‌کند که ظاهر عبارت «هذا الکتاب» نشان می‌دهد که مراد، یک کتاب است که حساب تمام مخلوقات در آن مکتوب است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱۳، ص۳۲۴)؛

ج) حقیقتی که تفصیل نظام هستی با همهٔ جزئیاتش در آن ثبت است. خداوند پس از بیان علم خویش به همهٔ ذرات وجود از حقیقتی گسترده به نام کتاب مبین خبر می‌دهد: «وَ لَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِين» (انعام: ۵۹)، برخی از مفسران مراد از کتاب مبین در این آیه را همان لوح محفوظ دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۴، ص ۴۸۲).

د) دست‌نوشته‌های بشری مانند قبالهٔ ازدواج و تجارت و نامه: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلىَ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوه» (بقره: ۲۸۲)؛ «قَالَتْ يَأَيهَا الْمَلَؤُاْ إِنىِّ أُلْقِىَ إِلىَّ كِتَابٌ كَرِيم» (نمل: ۲۹).

با توجه به مقام اهل‌بیت می‌توان گفت که هر چهار معنا دربارهٔ اهل‌بیت مصداق دارد:

معنای اول: آگاهی اهل‌بیت بر کتاب تدوین (قرآن و دیگر کتب آسمانی) از اعتقادات تردیدناپذیر است و بلکه طبق حدیث ثقلین؛ اتحاد با قرآن به اثبات رسیده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۴۱۵)؛

معنای دوم: آگاهی ائمهﷺ بر صحیفهٔ اعمال بندگان نیز جزو اعتقادات امامیه است؛ به‌گونه‌ای‌که آنان در دنیا اعمال بندگان را می‌بینند و در محکمهٔ عدل الهی شهادت می‌دهند. برای نمونه امام صادقؑ در تفسیر آیهٔ «وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُون» (توبه: ۱۰۵) فرمودند مراد از

مؤمنون ائمه هستند که اعمال بندگان تا روز قیامت هر روز بر آنها عرضه می‌شود (صفار، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۴۲۷، ح۴)؛

معنای سوم: آگاهی آنان بر کتاب علم الهی در حدی که خدا اجازه دهد از اعتقادات خلل‌ناپذیر و مناقشه‌ناپذیر امامیه است و این همان است که از آن به علم غیب تفسیر می‌شود. در روایتی پیامبر اکرمﷺ مصداق «من ارتضی من رسول» در آیهٔ «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلىَ غَيْبِهِ أَحَدًا*إِلَّا مَنِ ارْتَضىَ مِن رَّسُول» (توبه: ۲۶و۲۷؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۵۶، ح۲) معرفی و در احادیث دیگر ائمهٔ اطهار میراث‌دار علم پیامبر معرفی شده‌اند (صفار، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۳۰۰، ح۴) که طبیعتاً شامل این نوع علم نیز می‌شود؛

معنای چهارم: دست‌نوشته‌های بشری داخل در قسم دوم (صحیفهٔ اعمال بندگان) هستند؛ چراکه همهٔ اعمال انسان اعم از نوشتار و گفتار، جزو اعمال آدمی به‌شمار می‌آیند و مشهود ائمه‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج۲، ص۱۸۵-۱۸۹).

در میان معانی یادشده می‌توان گفت معنای سوم از کتاب در حقیقتی تکوینی به کار رفته است. توضیح آنکه کتاب مبین از قبیل کاغذ و لوح نیست؛ زیرا اوراق مادی، هر قدر هم که بزرگ باشند، گنجایش آن را ندارند که حتی تاریخ ازلی خودشان، درآنها نوشته شود تا چه رسد به اینکه تاریخ ازلی و ابدی موجودی دیگر، و بالاتر از آن، تاریخ ازلی و ابدی همهٔ موجودات و کل رطب و یابس در آنها ضبط شود. از این جهت می‌توان حدس زد که مراد از کتاب مبین، مرتبهٔ واقعی اشیا و تحقق خارجی آنها باشد که پذیرای هیچ‌گونه تغییری نیست (بر خلاف لوح محو و اثبات). با توجه به رویکرد تفضیلی در بهره‌مندی از علم‌الکتاب، جای این پرسش وجود دارد که مصاحب حضرت سلیمان به کدام یک از مصادیق چهارگانهٔ «الکتاب» علم اجمالی داشت تا در مرحلهٔ بعد طبق روایات اهل‌بیت را عالم به کل آن بدانیم. اگرچه در بدو امر امکان علم فی‌جمله به کتاب (به هر چهار معنا) برای مصاحب حضرت سلیمان وجود دارد، باید توجه داشت اولاً کلمهٔ کتاب در معانی سه‌گانه غیرتکوینی صرفاً شامل نامهٔ اعمال فرد و انسان‌ها و یا امور اعتباری است و همهٔ موجودات را دربرنمی‌گیرد. این در حالی است که عمل خارق‌العادهٔ مورد بحث در حیطهٔ غیرانسانی نیز انجام گرفت؛ یعنی تخت بلقیس احضار شد. به دیگر سخن، بین احضار تخت سلیمان و دانستن نامهٔ اعمال فرد یا افرادی از انسان‌ها ارتباط روشن و قابل فهمی وجود ندارد. به بیانی روشن‌تر با توجه به بحث ادبی آیه و مشعر به علیت بودن وصف «علم‌الکتاب»، معلوم (علم به احوال انسانی) هیچ ارتباطی به

امر واقع شده (تصرف تکوینی در غیر انسان) ندارد. ممکن است این پرسش مطرح شود که خداوند در مقام تکریم این علم خاص، یعنی علم به نامهٔ اعمال و یا کتب آسمانی، عالم به آن را مشرف به این فضیلت کرده است؛ اگرچه ارتباط واضحی میان این معلوم و عمل وجود نداشته باشد. در پاسخ می‌گوییم: اگرچه اصل این سخن ممکن به نظر می‌رسد، آیا بالوجدان می‌توان پذیرفت که صرف علم به کتاب آسمانی علت این خرق عادت است؟ پذیرش این امر مستلزم آن است که هر کسی ولو علم اجمالی به یک کتاب آسمانی داشته باشد و مثلاً آن را حفظ باشد و یا اینکه از اسناد بشری مانند قبالهٔ ملکیت و ازدواج آگاه باشد، بتواند این خرق عادت را انجام دهد؛ حال آنکه چنین نیست. با توضیح پیش‌گفته می‌توان گفت که مراد از علم‌الکتاب در کلام مصاحب حضرت سلیمان، آگاهی فی‌الجمله از لوح محفوظ و کتاب تدوین است. حال آیا مراد از علم‌الکتاب در واپسین آیهٔ سورهٔ رعد هم لزوماً همین معناست؟ با توجه به اینکه علم به کتاب به هر چهار معنا برای اهل‌بیت ممکن و صادق بوده، دلالت این عبارت بر امکان علم اهل‌بیت به لوح محفوظ از آیه فهمیده می‌شود؛ لکن تعین و انحصار آن تنها از طریق روایات دانسته می‌شود؛ روایاتی که این آیهٔ را با آیه داستان حضرت سلیمان مقایسه کرده و هر دو را از یک سنخ دانسته‌اند. بر پایهٔ این نتیجه‌گیری، باید گفت که علم به لوح محفوظ، مفهوم تشکیکی است که هر مخلوقی بر اساس مقدار علم به آن قدرت تصرف تکوینی پیدا خواهد کرد. همچنین ازآنجاکه همهٔ تفاصیل موجودات در کتاب مبین ضبط است (انعام: ۵۹؛ یونس:٦١؛ هود: ٦؛ نمل: ۷۵؛ حدید: ۲۲؛ سبا: ۳) قرآن کریم نیز به سبب اینکه آیه و تنزل همان کتاب مبین است، موصوف به وصف «تبیاناً لکل شیء» شده است: «وَ نَزَّلْنا عَلَيْکَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹). همچنین دربارهٔ آن می‌خوانیم «ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام: ۳۸). بنابراین اگر کسی به حقیقت قرآن دست یابد، درحقیقت مجهولی برای او باقی نخواهد ماند. اگرچه ممکن است کلمهٔ شیء در این دو آیه، نه به عموم اشیا، بلکه به آموزه‌ها و نکات مرتبط با هدایت قرآنی تفسیر شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۱۱، ص۳٦۱و۳٦۲)، می‌توان با استناد به روایات این آیات را مطابق ظاهرشان تفسیر کرد. برای نمونه امام صادق با استناد به آیهٔ «وَ نَزَّلْنا عَلَيْکَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ» فرمودند من به آنچه در آسمان‌ها و زمین است و به آنچه در بهشت و جحیم است و به «ما کان و ما یکونی» علم دارم (کلینی، ۱٤۰۷ق، ج۱، ص۲٦۱، ح۲). به دیگر سخن می‌توان گفت مراد از کتاب، حقیقت کتاب آسمانی قرآن نیز می‌تواند باشد که به نوعی بازگشت به همان لوح محفوظ دارد: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ لا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۷۷ـ۷۹). بر همین اساس علم به قرآن

می‌تواند مستلزم قدرت بر تصرف تکوینی باشد. بر اساس روایتی از امام کاظم این تلازم در آیهٔ «وَ لَوْ أَنَّ قُرْءاناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتى» (رعد:۳۱) به تصویر کشیده شده است. به نظر برخی مفسران این آیه در پاسخ جمعی از مشرکان مکه نازل شده است که قدرت پیامبر اسلام در انجام خوارق عادت طبیعی را انکار می‌کردند و با یادآوری معجزات دیگر پیامبران از او می‌خواستند که حضرت هم آنها را انجام بدهد. مشرکان به پیامبر گفتند که اگر دوست داری از تو پیروی کنیم کوه‌های مکه را به عقب ران تا زمین ما گسترده‌تر شود. همچنین زمین را بشکاف و چشمه‌هایی برای ما به وجود آور تا به زراعت مشغول شویم. آنان با مقایسهٔ پیامبر اسلام و حضرت سلیمان گفتند تو ادعا می‌کنی که کمتر از حضرت سلیمان نیستی؛ درحالی‌که خداوند کوه‌ها را مسخر او کرده بود و تو نیز باید چنین قدرتی را به ما اثبات کنی. همچنین گفتند اگر در ادعای خود صادقی و خود را کمتر از سلیمان نمی‌دانی، باد را به خدمت ما درآور تا به وسیلهٔ آن به مناطق دوردست برویم و مایحتاج خود را تهیه کنیم و در کمترین زمان ممکن بازگردیم. آنان به‌علاوه گفتند اگر از عیسی کمتر نیستی، جد خویش (قصی) و یا مردگان دیگر را زنده کن تا از آنان دربارهٔ حقانیت رسالتت پرسش کنیم. در این هنگام آیهٔ مورد بحث نازل شد و به آنها گوشزد کرد که همهٔ آنچه را می‌گویید از سر لجاجت است نه برای ایمان آوردن، وگرنه به اندازهٔ کافی معجزه ارائه شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤، ج۱۰، ص۲۲۰).

دربارهٔ اینکه پاسخ محذوف «لو» در این آیهٔ شریفه چیست، میان مفسران اختلاف است. اگرچه گروهی از مفسران این آیه را تأکیدی بر عظمت مشیت و ارادهٔ الهی، و پاسخ محذوف را «الا ان یشاء الله» می‌دانند، گروهی دیگر معتقدند که پاسخ لو، «کان هذا القرآن» است. و مقصود بیان عظمت شأن قرآن است (طباطبائی، ۱٤۱۷ق، ج۱۱، ص ۳۵۹). به دیگر سخن آیه در پی این نکته است که قرآن در قدرت بیان و نفوذ کلام نهایت درجه را دارد، و این از جهالت کفار است که از قرآن اعراض می‌کنند و پیشنهاد معجزهٔ دیگری می‌دهند. چه معجزه‌ای بالاتر از این قرآن که در رفعت قدر و عظمت به حدی است که می‌توان کوه‌ها را از جای بکند یا زمین را پاره‌پاره کند و یا مردگان را به زبان آورد. بنا بر این معنا، آیهٔ شریفه عبارت اخرای آیهٔ «لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقرآن عَلى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ» (حشر:۲۱) خواهد بود. طبق حدیثی از امام کاظم هر تصرف تکوینی‌ای که انجام می‌شود بسته به مقدار بهرهٔ آدمی از حقیقت قرآن است که در این میان پیامبر خاتم به سبب اینکه بیشترین دارایی را از این حقیقت دارد، افضلِ انبیای گذشته بر تصرف تکوینی است و قدرت بیشتری در وساطت فاعلی

دارد. امام کاظم تصریح می‌کنند که پیامبر اسلام میراث‌دار همه انبیای پیشین است و بیش از آنان علم و آگاهی دارد. راوی، معجزات مهم انبیای گذشته مانند احیای اموات توسط حضرت عیسی و سخن گفتن حضرت سلیمان با پرندگان را یادآوری می‌کند. حضرت ضمن تصدیق این خوارق عادت تصریح می‌کنند که پیامبر اسلام همهٔ این منزلت‌ها را داراست. حضرت ادامه می‌دهند:

حضرت سلیمان به هنگام غیبت هدهد در پی یافتن او بر آمد و گفت: «ما لِیَ لا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كانَ مِنَ الْغائِبِينَ حِينَ فَقَدَهُ فَغَضِبَ عَلَيْهِ فَقالَ لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذاباً شَدِيداً أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطانٍ مُبِينٍ» (نمل:۲۰و۲۱). علت غضب حضرت سلیمان این بود که این پرنده حضرتش را به مناطق دارای آب راهنمایی می‌کرد و این نشان می‌دهد با اینکه بادها و مورچگان و انس و جن و شیاطین مطیع حضرت سلیمان بودند، این پیامبر خدا در این زمینه محتاج هدهد بود. این در حالی است که قرآن کریم می‌فرماید: «وَ لَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتى». همانا ما هستیم که قرآن با این خصوصیات را به ارث برده‌ایم؛ قرآنی که با آن می‌توان کوه‌ها را رام کرد؛ مسافت‌ها را پیمود اموات را زنده کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۲۶، ح۷).

از فرمایش امام کاظم استفاده می‌شود که با علم به حقیقت این کتاب می‌توان در طبیعت تصرف کرد؛ به‌گونه‌ای‌که کوه‌ها را رام کرد، مردگان را زنده ساخت و طی‌الارض کرد. همچنین *عبدالله‌بن ولید* می‌گوید که امام صادق از من پرسیدند که نظر شیعه دربارهٔ نسبت میان حضرت موسی و عیسی با امیرالمؤمنین چیست؟ عرضه داشتم که [برخی] شیعیان معتقدند که عیسی و موسی افضل از امیرالمؤمنین هستند. حضرت فرمودند: «آیا با اینکه معتقدند که علی علم پیامبر را دارد چنین نظری دارند؟» گفتم: آری، شیعیان علم علی را همانند علم پیامبر می‌دانند، ولی با این وجود کسی را بر پیامبران اولوالعزم مقدم نمی‌کنند. حضرت فرمودند: «با استفاده از قرآن با آنان محاجه کن». گفتم: کجای قرآن؟ حضرت فرمودند:

با این آیهٔ قرآن که خداوند دربارهٔ حضرت موسی می‌فرماید: «وَكَتَبْنا لَهُ فِي الْأَلْواحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» (اعراف:۱۴۵) و حال آنکه می‌دانیم خداوند سبحان همه چیز را برای موسی بیان نکرد؛ همچنان‌که دربارهٔ عیسی نیز چنین بود و لذا دربارهٔ او فرمود: «وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ». (زخرف:۶۳). این در حالی است که قرآن کریم دربارهٔ پیامبر خاتم می‌فرماید: «وَجِئْنا بِكَ عَلى هؤُلاءِ شَهِيداً» (نساء:۴۱) و «وَنَزَّلْنا عَلَيْكَ الْكِتابَ تِبْياناً لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل:۸۹)، (صفار، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۲۷، ح۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۳۵، ص۴۳۲ و۴۳۳، ح۱۳).

بر اساس این روایت از یک‌سو کاربرد حرف جارهٔ «من» و نیز کلمهٔ «بعض» که مفید معنای تبعیض است، می‌رساند که تنها مقداری از حقیقت اشیا و بواطن عالم به دو پیامبر خدا (موسی کلیم‌الله و عیسی روح‌الله) اعطا شده است؛ از سوی دیگر خوارق عاداتی قطعی از این دو پیامبر خدا در قرآن کریم به

ثبت رسیده است؛ به‌گونه‌ای‌که دست‌کم نه معجزه به حضرت موسی و معجزاتی مانند احیای اموات و ابرای اکمه و ابرص به حضرت عیسی نسبت داده شده است. لازمهٔ همنشینی این دو مقدمه آن است که اولاً خرق عادت انبیا مانند احیای اموات که توسط حضرت عیسی انجام شد، به سبب علم به او به اشیا بوده است؛ ثانیاً وقتی کسی فراتر از بعض به حقیقت کل اشیا عالم است، به طریق اولی قادر بر انجام خوارق عادت است. مرحوم *محمدتقی مجلسی* در این زمینه تأکید می‌کند:

بنا بر روایات رسیده از پیامبر اکرم و ائمهٔ اطهار ولایت ایشان گسترده‌تر از ولایت تکوینی انبیا و اولیای گذشته است. به عبارت دیگر هر قدرتی که پیامبران گذشته دارند، ایشان بیشتر از آن را دارند و این بدان دلیل است که پیامبر اکرم و ائمهٔ اطهار عالم‌تر از پیامبران گذشته‌اند (مجلسی، ۱۳۹۵ق، ص۶۸).

۷. ارتباط علم به اسم اعظم و علم به الکتاب

به نظر می‌رسد از این حقیقت گسترده و ذومراتب که در هر مرتبه‌ای بهره‌مندانی از آن وجود دارد که با دست یازیدن به آن صاحب قدرت تصرف تکوینی می‌شوند، با عناوین دیگری نیز یاد شده است؛ به‌گونه‌ای‌که در برخی روایات با تعبیر اسم اعظم بدان اشاره شده است. بر اساس روایات اسم اعظم الهی دارای ۷۳ حرف است که یکی از آنها مختص به خداست و در روایات با عنوان اسم مستأثر از آن یاد شده است. ائمه به جز اسم مستأثر به دیگر اسمای اعظم الهی علم دارند. در روایتی امام باقر با تصریح به مطلب پیش‌گفته معتقدند که *آصف‌بن برخیا* تنها به یکی از اسمای الهی آگاه بود و با دانستن یک حرف توانست زمین میان خود و تخت بلقیس را شکافته، در هم فرو برد و تخت را با دست خود بگیرد و سپس زمین را به حالت پیشین بازگرداند. سپس حضرت می‌فرمایند ما اهل‌بیت از همهٔ ۷۲ اسم اعظم و غیرمستأثر الهی آگاهیم (صفار، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۲۰۸، ح۱). همچنین بر اساس روایات تفاوت ائمه با پیامبران در علم به این اسمای موجب درجه‌بندی در قدرت تکوینی شده است و به همین سبب است که اهل‌بیت بر همهٔ معجزات انبیای پیشین قادر بوده‌اند. لذا حضرت عیسی عالم به دو حرف، حضرت موسی عالم به چهار حرف، حضرت ابراهیم عالم به هشت حرف، حضرت نوح عالم به پانزده حرف و حضرت آدم عالم به ۲۵ حرف معرفی شده‌اند. این در حالی است که پیامبر خاتم و اهل‌بیت او از ۷۲ اسم آگاه‌اند. (همان، ج۱، ص۲۰۸، ح۲). علم حضرت عیسی به دو حرف به‌تنهایی موجب شد که او قادر بر احیای اموات و شفای امراض باشد. پس به طریق اولی کسانی که علم بیشتری دارند از قدرت تکوینی والاتری نیز برخوردارند (همان، ح۳). در برخی احادیث دیگر به بیانی متفاوت بر نکتهٔ پیش‌گفته تأکید شده است و می‌توان این نتیجه را به‌دست آورد که اسمای اعظم

نه لفظ صرف، بلکه حقایقی هستند که در صفات و فضایل وجودی مانند علم و عبادت جلوه‌گری می‌کنند و کسی که به این اسما احاطه دارد، همهٔ این فضایل را داراست. ازاین‌رو پیامبرﷺ فرمود: «کسی که می‌خواهد علم آدم، سلم نوح، حلم ابراهیم، زیرکی موسی و زهد داوود را بنگرد به علی‌بن ابی‌طالب نظر کند» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج۱، ص۲۵و۲۶).

بر پایهٔ روایات پیش‌گفته اولاً معجزات و خوارق عادات انبیا معلول ذخیره و سرمایهٔ آنان از اسم اعظم دانسته شده و ثانیاً افضلیت پیامبر خاتمﷺ بر دیگر انبیای الهی به دارایی عظیم حضرتش از این منبع مستند گشته است؛ به‌گونه‌ای‌که از میان ۷۳ حرف، پیامبر اسلام (و اهل‌بیت او) از قسمت اعظم آن، یعنی ۷۲ حرف آگاه‌اند. گرچه دربارهٔ حقیقت اسم اعظم اقوالی چند وجود دارد، می‌توان آنها را در یک تقسیم کلی بر دو دستهٔ دانی و عالی دانست. مرادمان از تفاسیر دانی تفاسیر و اقوالی هستند که اسم اعظم الهی را اسمی لفظی می‌دانند که همانند دیگر الفاظ به کار برده می‌شود. این نظریهٔ عرفی راز تأثیرگذاری اسم اعظم را ترکیب نامتعارف حروف آن (مانند حروف مقطعهٔ قرآن) می‌داند که این غیرعادی بودن موجب پدیدارشدن اثاری غیرعادی می‌شود (محمدی گیلانی، ۱۳۷٦، ص۱۹)؛ این در حالی است که طبق قاعدهٔ علیت باید میان علت و معلول سنخیت وجود داشته باشد و رابطهٔ الفاظ و معانی آنها صرفاً رابطه‌ای اعتباری و قراردادی است. ازاین‌روی باید گفت اسم اعظم مقامی است که شخص با دست یازیدن به آن قدرت تصرف در هستی را می‌یابد. درست به همین سبب است که اسم اعظم گاهی بر اسمای تکوینی خداوند اطلاق می‌شود که در این مقام می‌توان از روایات و ادعیهٔ اهل‌بیت هم مدد گرفت و بدانها استشهاد کرد. در روایات سخن از اسمی است که ارکان هرچیزی را فرا گرفته «وباسمائک التی ملأت ارکان کل شیء» (ابن‌طاووس، ۱۳۳۰ق، ص٥٤٢) و با آن عرش آفریده شده است «وباسمک التی خلقت به عرشک» (طوسی، ۱٤۱۱ق، ج۱، ص۲۹٤) و یا رشته‌کوه‌ها افراشته و یا بهشت و دوزخ آفریده شده است «اسئلک باسمک الذی خلقت به رضوان» (کفعمی، ۱٤۱۸ق، ص٤۱۸). روشن است که در آفرینش زمین و کوه‌ها سخن از لفظ عربی و غیر آن نیست. براین‌اساس اسم اعظم نه یک لفظ و مفهوم، بلکه مقامی است که شخص با وصول به آن حتی اگر لفظی هم به کار نبرد، به صرف اراده می‌تواند در عالم تصرف تکوینی کند. طبق این نگاه، اسم اعظم حقیقتی است که از دیگر حقایق، عظیم‌تر است. وقتی منظور از اسم اعظم نه صرف لفظ بلکه یک واقعیت و حقیقت باشد، طبیعتاً بحث مظهریت هم مطرح می‌شود؛ یعنی با توجه به ذومراتب بودن این مقامات، هر انسانی (ولو غیر معصوم) با سعهٔ وجودی خویش می‌تواند به برخی از آنها دست یابد. با توجه به خواص اسم اعظم

الهی و اینکه انسان کامل مصداق اسم اعظم است می‌توان نتیجه گرفت که محدودهٔ فعالیت انسان کامل به سبب دانستن و متخلق شدن به اسم اعظم از دیگر موجودات بیشتر است و بدین سبب است که ولایت او عمومیت دارد و همهٔ موجودات را دربرمی‌گیرد. برخی مانند *قاضی سعید قمی* معتقدند که پیامبر اسلام و اهل‌بیت حتی به اسم مستأثر خدا نیز رسیده‌اند و آن حضرت در شب معراج به همهٔ مراتب وجودی که تفصیل ظهور این اسم است واصل شده است؛ چنان‌که فرمود: «برایم با خدا وقتی است که هیچ ملک مقرب یا پیامبری با من نیست» (قاضی سعید قمی، ۱٤۱٦ق، ج۲، ص۱۷۱). کوتاه سخن اینکه تعبیر اسم اعظم در ذیل این آیات اشاره به حقیقت معنای کتاب و لوح محفوظ الهی است که هر کس به اندازهٔ وجود سعی خویش به آن دست می‌یابد و قدرت تصرف تکوینی پیدا می‌کند.

۸. ارتباط دو مفهوم علم و قدرت

ارتباط علم به کتاب و قدرت بر تصرف، از چه سنخی است؟ شکی نیست که تقدم دانایی بر توانایی یک اصل پذیرفته‌شدهٔ عرفی و عقلایی است (توانا بود هر که دانا بود)؛ اما این پرسش بسیار مهم است که علمی که در مفهوم علم‌الکتاب از آن سخن به میان می‌آید مفهوم انفعالی و از سنخ علم عادی است و یا مفهومی فعلی و از سنخ علم‌الهی؟ ظاهر آیات قرآنی و روایات معصومین نشان از آن دارد که علم‌الکتاب نوعی دانستن است که نه صرفاً مقدمهٔ قدرت، بلکه عین توانستن است؛ حال آنکه در حالت مادی، عالم بودن اگرچه مقدمهٔ لازم قدرت است، ملازم با آن و علت تامهٔ توانایی نیست و تفکیک میان قدرت و اراده به‌وضوح مشاهده می‌شود. به دیگر سخن، سنخ علم به کتاب با علوم متداول مادی متفاوت است. توضیح آنکه در بحث صفات خداوند سبحان مطرح شده است که علم خداوند برخلاف علم ما بازتاب و تصویری حاصل از پدیده‌های جهان نیست؛ بلکه علم او مبدأ و منشأ پدیده‌های جهان است؛ یعنی علم ما تابع پدیده‌هاست و حال آنکه پیدایش پدیده‌های عالم، تابع علم خداست. به دیگر سخن علم ما در حالت عادی به این صورت است که شیء معلومِ ما به وجود آمده و سپس ما به آن علم می‌یابیم (به واسطهٔ تصویر ذهنی در علم حصولی و یا حضور عند المعلوم در علم حضوری)؛ درحالی‌که در علم الهی، پدیده‌های عالم‌اند که تابع علم خداوندند (یثربی، ۱۳۸۳، ص۲۸٦). با توجه به این واقعیت، یعنی خلق موجودات جهان بر اساس معلومات الهی، فاعلیت خداوند در قالب اصطلاح (فاعل بالعنایه) معرفی می‌شود که بر اساس آن علم خداوند به مخلوقات همانا قدرت خلق و ایجاد آنهاست (صدرالمتألهین، ۱٤۱۰ق، ج٦، ص٦ و ص۱۷٦؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، نمط ۷، فصل ۱۳ و ۱٤ و ۲۲).

از سوی دیگر ازآنجا که امام از نظر درجهٔ وجودی، نزدیک‌ترین وجود عصر خود به حق‌تعالی است، علمش نیز مانند علم خداوند، با قدرت او متحد است (یثربی، ۱۳۸۳، ص۲۸۷). رابطهٔ علم امام با حوادث جهان مانند رابطهٔ احساس شاعر و نقاش با شعر و تابلوی نقاشی است؛ درحالی‌که رابطهٔ علم ما با حوادث جهان مانند رابطهٔ خواننده و تماشاگر با آن شعر و تابلوی نقاشی است. *صدرالمتألهین* در این زمینه می‌گوید:

بدان که علم و قدرت در قلمرو نفس، جدا از یکدیگرند؛ ولی در عالم الهی و قلمرو عقل، علم عین قدرت و قدرت عین علم است؛ یعنی علم آنان عین ایجاد پدیده‌هاست؛ و چون انسان کامل شود و از جهان ماده رها گردد، علم و قدرت او هم، عین یکدیگر شده، فرمانش در ملک و ملکوت جریان یافته و همهٔ مراتب بهشت و ملکوت آسمان‌ها را در بر می‌گیرد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج۲، ص٥٦٦).

تفکیک قدرت از الزام

اگرچه مفهوم «علم‌الکتاب» شریفه، قدرت اهل‌بیت در تکوین را به اثبات می‌رساند، این به معنای مکلف بودن آنان به اعمال این قدرت نیست. ممکن است در برخی موارد شهادت اهل‌بیت به‌وسیلهٔ شمشیر یا سم و عدم واکنش آنان دلیلی بر عدم قدرت آنها اعلام شود؛ حال آنکه میان دو مقام قدرت و تکلیف تفاوت وجود دارد و صرف قدرت داشتن بر امری تکلیف‌آور نیست؛ چه اینکه ممکن است به سبب مصالحی مانند آزمودن مردم، امکان الگوگیری مردم از آنان و اتمام حجت، امام معصوم ملکف به استفاده از قدرت خویش نشود. بر طبق حدیثی یکی از خوارج با دیگری نزاع داشت. به امیرالمؤمنین مراجعه کردند و آن حضرت بر اساس حکم الهی، میان آنها داوری کرد. خارجی در اعتراض به آن حضرت گفت: «عدالت نورزیدی!» حضرت علی فرمودند: «دور شو ای سگ!». ناگهان دیدند آن مرد خارجی به شکل سگ درآمد؛ لباس‌هایش به هوا پرید و همانند سگ دم می‌جنباند و اشک از چشمانش جاری شده است. امیرالمؤمنین در حق وی رقت کرد و با دعا به درگاه الهی، او را به حالت انسانی برگرداند. ناگهان دیدند لباس وی به سوی او برگشت. آن‌گاه امیرالمؤمنین فرمودند: «*آصف* که خداوند دربارهٔ او فرمود قال الذی عنده علم من الکتاب... وصی سلیمان بود. به نظر شما مقام سلیمان نزد خدا بالاتر است یا مقام پیامبر شما؟». در اینجا شخصی پرسید: با این‌همه قدرتی که شما دارید در جنگ با معاویه، چه نیازی به یاری انصار دارید؟ حضرت علی فرمودند: «من تنها برای اتمام حجت آنها را به یاری می‌طلبم، وگرنه اگر اذن دعا به من داده شود و مجاز به استفاده از قدرت غیرعادی خودم باشم، بین

اجابت دعای من و فرا رسیدن اجل معاویه، تأخیر نخواهد افتاد و بدون درنگ نابود خواهد شد» (عروسی حویزی، ۱٤۱٥ق، ج٤، ص۹۱، ح۷۸). همچنین در این زمینه امام سجاد می‌فرمایند:

قریش به پیغمبر اعتراض داشتند و می‌گفتند چگونه در یک شب از مکه به بیت‌المقدس می‌رود و بازمی‌گردد، کسی که نمی‌تواند از مکه تا مدینه را جز دوازده روز برود که موقع مهاجرت او چنین بود. اینها به امر خدا و اولیای خدا نادان‌اند. به راستی مقامات درک نشود جز با تسلیم در برابر امر خداوند و رضا به تدبیر او. اولیای خدا بر محنت‌ها و ناگواری‌هایی صبر کنند که دیگران نتوانند و خدا در عوض همهٔ مطالب آنها را بر آورد و در عین حال جز آنچه خدا خواهد نخواهند (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج٤، ص١٤٧).

نتیجه‌گیری

حاصل آنکه از سویی بر اساس روایات پرشمار اهل‌بیت مصداق عالم به کتاب هستند؛ از سوی دیگر کاربرد قرآنی علم‌الکتاب در داستان حضرت سلیمان نشان از آن دارد که اولاً مصاحب حضرت سلیمان به واسطهٔ دارا بودن این علم دست به یک خرق عادت و تصرف تکوینی زد؛ ثانیاً علم به کتاب عین اراده و قدرت است؛ ثالثاً این علم حقیقتی تشکیکی است که دست یازیدن به مراتب بالای آن موجب قدرت بیشتری بر تصرف تکوینی می‌شود. علم‌الکتاب از سنخ علوم انفعالی و عادی نیست، بلکه علمی خاص است که علم و قدرت در آن تفکیک‌پذیر نیستند. بااین‌حال این قدرت به معنای الزام و مکلف بودن به انجام آن نیست. با توجه به این مقدمات می‌توان گفت شأن تکوینی اهل‌بیت ارتباطی مستقیم با علم آنان به کتاب دارد.

منابع

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۵ق، ***کمال الدین و تمام النعمه***، چ دوم، تهران، اسلامیه.

ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۷۵، ***الاشارات و التنبیهات***، قم، البلاغه.

ابن‌شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، ۱۳۷۹، قم، علامه.

ابن‌طاووس، علی‌بن موسی، ۱۳۳۰ق، ***جمال الاسبوع بکمال العمل المشروع***، قم، دارالرضی.

ابن‌فارس، احمدبن فارس، ۱٤۱۱ق، ***معجم مقاییس اللغه***، بیروت، دارالجبل.

اربلی، علی‌بن عیسی، ۱۳۸۱ق، ***کشف الغمه فی معرفه الائمه***، تبریز، بنی هاشم.

بحرانی، هاشم، ۱۳۷٤، ***البرهان فی تفسیر القرآن***، قم، بعثت.

برقعی، بی‌تا، ***درسی از ولایت***، بی‌جا (نسخه پی دی اف)

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، ***ادب فنای مقربان***، قم، اسراء.

ـــــ ، ۱۳۸۹، ***ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت***، قم، اسراء.

راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱٤۱۲ق، ***مفردات الفاظ القرآن***، بیروت، دارالعلم.

صفار، محمدبن حسن، ۱٤۰٤ق، ***بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد***، چ دوم، قم، مکتبة آیت‌الله مرعشی النجفی.

صلیبا، جمیل، ۱۳٦٦، ***فرهنگ فلسفی***، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱٤۱۷ق، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم، اسلام.

طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، تهران، ناصر خسرو.

طوسی، محمدبن الحسن، ۱٤۱۱ق، ***مصباح المتهجد و سلاح المتعبد***، بیروت، موسسه فقه الشیعه.

عروسی حویزی، عبدعلی‌بن جمعه، ۱٤۱۵ق، ***تفسیر نور الثقلین***، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.

حلی، حسن‌بن یوسف، ۱۹۸۲م، ***نهج الحق و کشف الصدق***، بیروت، دار الکتاب اللبنانی.

مجلسی، محمدباقر، ۱٤۰۳ق، ***بحار الانوار***، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، ***تفسیر العیاشی***، تهران، المکتبة العلمیة.

قاضی سعید قمی، محمد سعیدبن محمد، ۱٤۱٦ق، ***شرح توحید الصدوق***، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

کفعمی، ابراهیم‌بن علی، ۱٤۱۸ق، ***البلد الامین و الدرع الحصین***، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱٤۰۷ق، ***الکافی***، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

محمدی گیلانی، محمد، ۱۳۷٦، ***اسم مستاثر در وصیت امام و زعیم اکبر***، چ پنجم، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ

مصطفوی، حسن، ۱۳۷۱، ***التحقیق فی کلمات القرآن***، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، ***مجموعه آثار***، تهران، صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷٤، ***تفسیر نمونه***، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ***شرح اصول الکافی***، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ـــــ ، ۱٤۱۰ق، ***الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیه الاربعه***، بیروت، دار الاحیاء التراث.

همتی، همایون، ۱۳٦۳، ***ولایت تکوینی***، تهران، امیرکبیر.

یثربی، سیدیحیی، ۱۳۸۳، ***فلسفه امامت***، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مجلسی، محمدتقی، ۱۳۹۵ق، ***ولایه الاولیا***، قم، فیض.

معرفت کلامی ـــــــــــــــــــــ سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۱۹ ـ ۱۳۶

وجوب بالقیاس معلول با حفظ اختیار

عسکری سلیمانی امیری / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ solymaniaskari@mihanmail.ir

دریافت: ۱۳۹۳/۵/۲۰ ـ **پذیرش:** ۱۳۹۳/۱۰/۱۳

چکیده

وجوب بالقیاس یکی از فروع اصل علیت است که از نظر حکما نفی آن مستلزم نفی اصل علیت است. از نظر برخی از متکلمان ضرورت علّی در بحث فاعل‌های مختار و نیز در اینکه عالم حادث است و نیازمند خدای سبحان، مشکل‌ساز می‌شود. ازاین‌رو ایشان اولویت را جایگزین ضرورت علّی کرده‌اند. برخی از اصولیون شیعه ضرورت علّی را در خصوص فاعل‌های مختار مشکل‌ساز می‌دانند. برخی از اندیشمندان معاصر نیز به‌طورکلی ضرورت علّی را چه به صورت ضرورت غیری و چه به صورت ضرورت بالقیاس منکرند و برای نفی این دو نوع ضرورت، ادله‌ای اقامه کرده‌اند. از نظر ایشان با پذیرش ضرورت علّی، فاعل اختیاری معنا نمی‌یابد و همگی فاعل‌ها فاعل موجَب خواهند بود. مطلوب ما در این مقاله بررسی ادلهٔ این ادعا و تثبیت مدعای مشهور میان فیلسوفان است.

کلیدواژه‌ها: علیت، ضرورت علّی، وجوب بالقیاس معلول، اختیار.

مقدمه

فیلسوفان پس از اثبات اصل علیت دو فرع بر آن مترتب کرده‌اند:

۱. هرگاه علت تامهٔ شیء ممکن موجود شود، معلول از ناحیهٔ او ضروری‌الوجود می‌شود. این ضرورت همان ضرورت سابق معلول است که به قاعدهٔ «الشی ما لم یجب لم یوجد» معروف است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ٤٥٨ و ص ۳۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ص۲۲٤؛ طباطبایی، ۱۳٦۲، ص ۵۸)؛ ۲. علت تامه با معلولش معیت دارد. این فرع لازمهٔ ضرورت دیگری است که معلول از ناحیهٔ علت دریافت می‌کند و آن وجوب بالقیاس وجود معلول هنگام تحقق علت تامه است (ابن‌سینا، ۱۳٦۳، ص ۳۹؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۲، ص۲۰۲؛ طباطبائی، ۱۳٦۲، ص۱۵۹). این وجوب غیر از وجوب سابق معلول است؛ زیرا در وجوب سابق، «نسبت به علت تامه» به‌منزلهٔ قیدی برای وجوب معلول مأخوذ نیست، درحالی‌که در وجوب بالقیاس «نسبت به علت» تامه قید وجوب معلول است. البته ضرورت بالقیاس، خود لازمهٔ ضرورت سابق معلول است. بنا بر فرض، هرگاه علت تامه موجود باشد، معلول ضروری‌الوجود است و چون معلول ضروری‌الوجود است، می‌توان همین معلول ضروری را با علت تامه‌اش مقایسه کرد و گفت هرگاه علت تامه محقق است با فرض تحقق علت تامه و در ظرف تحقق آن، وجود معلول نسبت به علت تامه‌اش ضرورت بالقیاس دارد. بنابراین وجوب بالقیاس لازمهٔ وجوب لاحق معلول است.

برهان بر وجوب بالقیاس معلول

برهان اول: از نظر *ابن‌سینا* وجود معلول هم وجوب سابق و هم وجوب بالقیاس نسبت به علت تامهٔ خود دارد؛ زیرا نفی وجوب سابق و وجوب بالقیاس مستلزم نفی علیت است؛ چراکه از نظر او ماهیت معلول که در حد ذاتش در مرز استوای وجود و عدم است و در این حد، هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد، اگر هیچ‌یک از این دو وجوب نداشته باشند، در این صورت معلول در حد استواست و برای تعین وجودش نیازمند شیئی دیگر است و باز ماهیت با آن شیء دیگر وجودش متعین نمی‌شود؛ زیرا فرض بر این است که ماهیت برای موجود شدن لازم نیست واجب شود. ازاین‌رو بی‌نهایت امور دیگر هم ضمیمه شوند، باز وجودش متعین نمی‌شود. پس اگر معلول با فرض عدم وجوب سابقش موجود شود، بدون علت موجود شده است، و این نفی قانون علیت است (ابن‌سینا، ۱۳٦۳، ص۳۹)؛

برهان دوم: *علّامه طباطبائی* استدلالی دیگر برای وجوب بالقیاس معلول اقامه می‌کند. از نظر او اگر وجوب بالقیاس معلول درست نباشد، یا اجتماع نقیضین رخ می‌دهد یا نقض علیت در ممکنات؛ زیرا

ماهیت ممکن در موجود شدن یا معدوم شدن نیازمند علت تامه است. بنابراین اگر فرض کنیم معلول هنگام تحقق علت تامه واجب نباشد، در این صورت عدم معلول جایز است. در این فرض که معلول نیست و درحالی‌که علت تامهٔ وجودش هست، یا علت عدم معلول که طبعاً عدم علت تامه وجودش خواهد بود، موجود است یا علتِ عدمِ معلول هم نیست. در صورت اول اجتماع نقیضین رخ می‌دهد و آن «تحقق علت تامهٔ وجود معلول» و «عدم تحقق علت تامهٔ وجود معلول» است و در صورت دوم نقض در علیت رخ می‌دهد و آن تحقق عدمِ معلول بدون علت است؛ زیرا در این فرض ماهیت معلول معدوم است بدون آنکه این عدم مستند به علتی باشد و این همان نقض علیت است (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص۱۵۸).

نقد استاد فیاضی بر برهان علّامه و پاسخ آن

از نظر *استاد فیاضی* برهان *علّامه* تمام نیست؛ زیرا علت عدم معلول منحصر در عدم علت تامهٔ وجود نیست؛ زیرا خصم معتقد است که فاعل مختار همان‌گونه که با وجودش علت برای وجود معلول است، همچنین علت برای عدم معلول است. در حقیقت این استدلال مصادره است؛ زیرا انحصار علت عدم معلول در عدم علت وجود تمام نیست، مگر پس از اثبات وجوب وجود معلول نزد علت تامه‌اش (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج۳، ص۶۱۵ـ۶۱۶).

نقد *استاد فیاضی* بر برهان *علّامه* وارد نیست؛ زیرا اولاً لازمهٔ اشکال *استاد فیاضی* این است که یک شیء علت برای دو نقیض باشد و این محال است؛ چراکه معنای این سخن آن است که یک شیء بدون هیچ تفاوتی در نهادش هم مقتضی الف و هم مقتضی نقیض الف باشد؛ ثانیاً لازمهٔ آن این است که وجود از آن جهت که وجود است، در نهادش مقتضی عدم از آن جهت که عدم است، باشد و این محال است؛ زیرا هیچ چیزی در نهادش مقتضی نقیض خود نیست؛ درحالی‌که در نقد مزبور، فرض شده که علت تامه که یک حقیقت وجودی است، در نهادش مقتضی عدمش هست و این محال است؛ ثالثاً اینکه فاعل مختار نسبت به فعل و ترک علت تامه باشد، ادعای بدون برهان است. این بحث در ادامه خواهد آمد.

معیت معلول با علت تامه

پذیرش وجوب بالغیر یا وجوب سابق و وجوب بالقیاس، معلول آن است که معلول با علت تامهٔ خود معیت داشته باشد؛ یعنی هرگاه معلول و علت تامه یا برخی از اجزای آن زمانی باشند، در ظرف تحقق علت تامه، معلول موجود و واجب است؛ چنان‌که هرگاه معلول در زمانی موجود باشد، علت آن، خواه تامه و خواه ناقصه، در همان ظرف موجود است.

برخی پنداشته‌اند که ممکن است علتی تامه باشد و مستلزم معلول خودش هم باشد، اما معیت با او نداشته باشد. طبق این فرض می‌توان علت تامه را در ظرف T1 موجود در نظر گرفت، درحالی‌که در آن ظرف معلولش را ایجاد نمی‌کند و سپس در T2 معلول را ایجاد می‌کند. بنا بر این فرض، علت تامه در ظرف T1 با معلول خود معیت ندارد، و نیز ممکن است علت تامه با معلولش اصلاً معیت نداشته باشد؛ مثلاً چه اشکالی دارد که علت تامه در T1 موجود باشد و فعل ایجاد از او سر زند، ولی هنوز معلول ایجاد نشده، علت تامه معدوم شود و معلول او در T2 موجود شود؟ بنابراین فرض علت تامه در ظرفی مستلزم معلول خود در ظرف دیگر است و این دو معیت زمانی ندارند.

این گمان باطل است؛ زیرا توقف وجود معلول بر وجود علت یک رابطهٔ وجودی عینی است که در آن حقیقتِ وجودِ معلول، ربط به علت و قائم به وجود اوست. بنابراین در فرض دوم که ظرف وجود معلول متأخر از ظرف وجود علت است، وجود ربط بدون علت مقوم آن موجود می‌شود، درحالی‌که وجود ربطی بدون وجودِ مستقلِ مقوِّمِ او امکان تحقق ندارد. همچنین در فرض اول که در ظرفی علت تامه محقق است و هنوز معلول محقق نیست، پرسش این است که چرا معلول محقق نیست؟ آیا به این دلیل است که فاعل هنوز وجود ربطی را که همان حقیقت معلول است نخواسته و ایجاد نکرده است؟ در این صورت باید گفت که علت هنوز تامه نیست؛ درحالی‌که مفروض این است که علت تامه است و اگر علت تامه در این ظرف همان‌گونه است که علت تامه در ظرف دوم، پس چرا در ظرف اول معلول موجود نیست و در ظرف دوم موجود است؟ بنابراین لازم می‌آید که علت تامهٔ مستقل، که مقوم بالفعل وجود رابط است، در ظرف اول موجود باشد و رابط آن موجود نباشد و این خلاف فرض است که مقوم چیزی بالفعل موجود باشد و متقوم آن بالفعل موجود نباشد؛ زیرا اگر متقوم و معلول در ظرف دوم به‌خودی‌خود موجود شود و تحقق آن ارتباطی به مقومیت علت نداشته باشد، لازمهٔ آن انکار علیت است؛ و اگر فرض شود که علت تامه در ظرف دوم مقوم می‌شود، درحالی‌که در ظرف اول مقوم نبود، لازمهٔ آن خلاف فرض است؛ زیرا فرض این است که در ظرف اول علت تامه است؛ یعنی بالفعل مقوم معلولش است، و امکان ندارد مقومیت یک مقوم، بالفعل موجود باشد، اما متقوم به آن بالفعل موجود نباشد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص۱۶۰).

ممکن است گفته شود در ظرف اول علت تامه است، ولی اگر فاعل در علت تامه، مختار باشد، خصیصهٔ ذاتی‌اش این است که «ان شاء فعل و ان شاء ترک»؛ بنابراین در ظرف اول عدم معلول مستند به علت تامه است چنان‌که در ظرف دوم، وجود معلولْ مستند به علت تامه است و فاعل مختار به اختیار ذاتی در ظرف اول عدم و در ظرف دوم وجود را خواسته است. بنابراین هم عدم معلول در

ظرف اول متقوم به علت تامه است و هم وجود معلول در ظرف دوم متقوم بـه علـت تامـه. لازمـهٔ ایـن بیان، وجود مستقل مقوم بالفعل و عدم وجود رابط متقوم به آن نیست؛ زیرا در هر دو صـورت علـت بـا معلول خودش هست.

با آنکه در این فرض معیت علت و معلول و ضرورت علّی پذیرفته شده اسـت، اصـل فـرض باطـل است؛ زیرا اولاً لازمهٔ این فرض علیت وجود از آن جهت که وجود و طـارد عـدم اسـت، نسـبت بـه دو نقیضِ وجود معلول و عدم آن است و علیت یک شیء نسبت به دو نقیض به طور بدیهی باطـل اسـت؛ زیرا لازمهٔ آن این است که یک حقیقت، یک حقیقت نباشد؛ چراکه در این صورت، علت تامـه در فاعـل مختار به حیثیت ذاتیه‌اش هم مقتضی وجود است و هم مقتضی عدم است و روشن اسـت کـه مقتضـی وجود و مقتضی عدم، نه یک حیثیت، بلکه دو حیثیت متفاوت است؛ ثانیاً لازمهٔ فرض مزبور نفی علیـت و پذیرش ترجح بلامرجح است و بدین معناست که هر چیزی می‌تواند علـت هـر چیـزی باشـد و هـر چیزی می‌تواند معلول هر چیزی باشد؛ زیرا با تحقق علت تامه نه وجود معلول تـرجیح دارد و نـه عـدم آن. بنابراین تحقق هریک از وجود و عدم، بدین معناست کـه یکـی بـر دیگـری تـرجح بیابـد؛ و تـرجح بلامرجح همان نفی علیت است. وقتی هیچ‌یک از وجـود معلـول و عـدمش نسـبت بـه علـت تـرجیح نداشت، پس چرا وجود شیء، معلولِ علت تامه شد؟ اگر بی‌جهت این شیء، معلول این علت تامه بـوده باشد، می‌توان گفت هر چیزی بی‌جهت معلول هر چیز دیگری است.

اعتراض‌های استاد فیاضی به برهان علّامه

در اینجا *استاد فیاضی* سه اعتراض بر استدلال علّامه و پاسخ وی به شبهه مطرح کرده است:

اولاً اینکه «علت مختار نسبتش به ایجاد معلول و عدمش مساوی است» به این معناست که می‌توانـد ایجادش کند یا ایجادش نکند؛ درحالی‌که بیگانه نسبت به وجود معلول و عدم آن در حد تساوی اسـت؛ بنابراین «ایجاد معلول» را با علت تامه می‌سنجند و «وجود معلـول» را بـا «وجـود بیگانـه»، نـه بـا «ایجـاد بیگانه»؛ زیرا ایجاد معلول و عدم ایجاد آن با بیگانه ارتباطی ندارد. به عبارت دیگر، علت مختار نسبت بـه ایجاد معلول و عدمش امکان بالقیاس دارد، ولی بیگانه نسبت به وجود معلول و عدمش امکـان بالقیـاس دارد، نه نسبت به ایجادش؛

ثانیاً مقوم علیت در علت تامه ایجاب علت تامه نسبت به وجود معلول است؛ زیرا معنای علیت ایـن است که وجود معلول را ایجاب کند و ایجاب هرچند مستلزم وجوب معلول است، این وجـوب بـالغیر

است، نه وجوب بالقیاس. بنابراین منافاتی ندارد که فاعل مختار نسبت به ایجاب فعل و ایجاب تـرک در حد استوا باشد. بنابراین علت مختار، علت ایجاب فعل و ایجاب ترک علی‌البدل است. بنـابراین اسـتوای نسبت علت به وجود معلول و عدمش، مستلزم نفی رابطهٔ علیت میان آن دو نیست؛

ثالثاً رابطهٔ علیت جز این نیست که وجود معلول مستند به علت باشد و بـه واسـطهٔ او موجـود شـده باشد و این میان فاعل مختار و فعلش حاصل است، هرچند نسبت فاعل مختار به فعـل و تـرک مسـاوی باشد؛ به این معنا که برای اوست که فعل را ایجاد کند یا ایجاد نکند. کسی که وجوب بالقیـاس و معیـت علت و معلول را نمی‌پذیرد، رابطهٔ علیت به این معنا را نفی نمی‌کنـد؛ زیـرا او مختـار را فاعـل فعلـش و موجِد آن می‌داند. البته اگر علیت را به ربط ضروری میان علت و معلـول تفسـیر کنـیم، خصـم آن را در فاعلِ مختار نمی‌پذیرد؛ چراکه علیت در نظر او به معنـای ربـط ضـروری نیسـت و لازمـهٔ آن هـم ربـط ضروری نیست؛ زیرا با پذیرش وجوب بالقیاس می‌توان مدعی ربط ضروری بـود کـه خصـم نـافی آن است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج۳، ص۶۲۱-۶۲۲).

پاسخ به اعتراض‌های استاد فیاضی

هیچ‌یک از سه اعتراض وارد نیست:

پاسخ اعتراض اول: اگر شیء الف نسبت به شیء ب در واقع رابطهٔ علیت نداشته باشـد، همـان‌گونـه که طبق رأی *استاد فیاضی* میان وجود الف و وجـود ب امکـان بالقیـاس برقـرار اسـت، همچنـین میـان «وجود الف» و «ایجاد الف ب» را امکان بالقیاس پر اسـت؛ وگرنـه بایـد میـان آن دو امتنـاع بالقیـاس یـا ضرورت بالقیاس بر قرار باشد و این دو ممکن نیست؛ زیرا وقتی میـان علـت و معلـول رابطـهٔ وجـوب بالقیاس برقرار نباشد و نیز میان علت و ایجادش رابطهٔ وجوب بالقیاس نباشد، به طریق اولی بـین وجـود معلول و وجود بیگانه وجوب بالقیاس برقرار نیست و نیز میان وجود بیگانـه و ایجـاد معلـول توسـط او وجوب بالقیاس برقرار نیست؛

پاسخ اعتراض دوم: در فرضی که می‌پذیریم قوام علیت در علت تامه ایجاب علـت تامـه نسـبت بـه وجود معلول است و می‌پذیریم لازمهٔ آن وجوب بالغیر وجود معلـول اسـت، بایـد بپـذیریم کـه وجـود معلول در هنگام وجود علت تامه وجوب بالقیاس دارد؛ زیرا اگر هنگام تحقق علت تامـه وجـود معلـول نباشد، لازم می‌آید مقوم بالفعل موجود باشد و متقوم آن موجـود نباشـد. وجـوب قیاسـی معلـول ماننـد وجوب سابق معلول وجوب بالغیر است، و هر وجوب غیری متفرع بر ایجاب است. بنابراین علت تامـه

نسبت به ایجابش باید وجوب داشته باشد؛ زیرا اگر نسبت به ایجابش ضروری نباشد، معلول وجوب غیری نخواهد یافت، درحالی‌که وجوب غیری مبرهن است. به عبارت دیگر، اگر وجوب غیری معلول را بپذیریم، دیگر نمی‌توانیم از وجوب بالقیاس آن سر باز زنیم؛

پاسخ اعتراض سوم: با توضیحات پیش‌گفته اعتراض سوم نیز پاسخ داده می‌شود. اگر نسبت فاعل به فعل و ترک مساوی باشد، در این صورت چه فعل (در صورتی که فاعل فعل را اختیار کند) و چه ترک (در صورتی که فاعل ترک را اختیار کند) در هریک از این دو مساوی، معلولِ فاعل خواهد بود و اگر دو چیز نسبت به علت در حد تساوی باشند، در این صورت تحقق هر کدام ترجح بلامرجح و نفی علیت است. بنابراین رابطهٔ علیت در این صورت برقرار نیست، هرچند خصم به دلیل عدم توجه به لوازم مدعای خود، مدعی تحقق رابطهٔ علیت است. به عبارت دیگر، اگر کسی مدعی شود که یکی از این دو بدون استناد به علت موجود شده است، درصورتی‌که ضرورت علّی را نپذیریم، نمی‌توان پاسخی قانع‌کننده به او داد. پس اینکه دو طرف مساوی را به یک علت نسبت دهیم، برابر است با اینکه اصلاً آن دو را به علتی نسبت ندهیم.

نسبت علت تامه با فاعل مختار

پیش از ورود به این بحث، باید به نکته‌ای توجه شود و آن این است که ارزیابی یک نظریه در بعد ایجابی، این است که نشان دهیم مقدمات نظریه و ساختار صوری استدلال درست است؛ و اگر در مقام نفی یک نظریه هستیم، می‌توانیم از دو راه استفاده کنیم: یا نشان دهیم خود نظریه مشتمل بر تناقض است و یا نشان دهیم که مقدمات و لوازم نظریه مستلزم تناقض است. عده‌ای در رد نظریهٔ ضرورت بالقیاس معلول از روش اخیر استفاده کرده‌اند. از نظر ایشان لوازم نظریهٔ ضرورت بالقیاس ناپذیرفتنی‌اند و بنابراین منشأ این نظریه باطل است. این عده یک بار به علت تامهٔ امکانی مانند انسان توجه کرده‌اند و لوازم ناپذیرفتنی‌اش را برشمرده‌اند و بار دیگر فاعل مختار وجوبی یعنی خصوص واجب‌الوجود را به‌منزلهٔ علت تامهٔ جهان خلق مورد توجه قرار داده‌اند و لوازم ناپذیرفتنی آن را بررسی کرده‌اند. ما در اینجا نخست اشاره‌ای به فاعل مختار امکانی می‌کنیم و سپس وارد بحث فاعلیت خدای سبحان می‌شویم.

علت تامه با فاعل مختار امکانی

شماری از متکلمان ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس معلول را نسبت به علت تامه انکار کرده‌اند؛ زیرا این دو دربارهٔ فاعل مختار لوازمی ناپذیرفتنی دارند. فاعل مختار آن است که نسبت به فعل و ترک

مساوی است و این دربارهٔ فاعل مختار انسانی واضح است؛ زیرا برای انسان است که هریک از فعل و ترک را خواست بر دیگری ترجیح دهد، بدون آنکه ایجابی در کار باشد؛ چراکه فعل و ترک برای فاعل مختار مساوی است.

اولاً نفی وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس، مستلزم تناقض و نفی علیت است. بنابراین در تعریف فاعل مختار نباید گفت نسبت او به فعل و ترک مساوی است، بلکه در تعریف آن باید گفت که «ان شاء فعل و ان شاء ترک» و این معنا با وجوب بالغیر معلول و وجوب بالقیاس او در تنافی نیست؛

ثانیاً فعلِ فاعل مختار امکانی نسبت به علت تامه، نه نسبت به فاعل، وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس است؛ اما نسبت به فاعل مختار امکانی مانند انسان وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس نیست؛ زیرا در فاعل‌های امکانی علاوه بر فاعل باید امور دیگری محقق شوند تا علت تامه شکل گیرد و فعل واجب بالغیر و واجب بالقیاس گردد. بنابراین فاعل مختار امکانی علت ناقص است. مثلاً برای اینکه فعل انسان مختار واجب شود، علاوه بر وجود انسان، باید او ارادهٔ فعل کرده باشد؛ و او وقتی اراده می‌کند که فعل را تصور، و تصدیق به فایده کرده باشد و تصور و تصدیق نیز به‌تنهایی برای اراده از ناحیهٔ فاعل کافی نیستند؛ زیرا اگر ماده نباشد، او ارادهٔ فعل نخواهد کرد. برای نمونه انسان فعل نوشیدن را در صورتی اراده می‌کند که مادهٔ نوشیدنی باشد. بنابراین اگر تصور نوشیدن و تصدیق به فایدهٔ آن کرده باشد و ماده‌ای که فعل فاعل به آن تعلق می‌گیرد، وجود داشته باشد، ارادهٔ فعل خواهد کرد؛ ولی حتی با تحقق اراده نیز ممکن است فعل از فاعل سر نزند؛ زیرا پس از اراده باید اعضا و جوارح فاعل از دستورهای تکوینی فاعل اطاعت کنند تا فعل واجب گردد؛ زیرا ممکن است فاعل فعلی را اراده کرده باشد و بخواهد تحریک عضلات بدن کند تا فعل از او صادر شود، ولی عضلات بر اثر گرفتگی تمکین نکنند. بنابراین افعال اختیاری انسان مثال نقض مناسبی برای نفی وجوب بالغیر و وجوب القیاس نیستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۲، ص۱۶۰).

فاعلیت خدا به‌منزلهٔ علت تامهٔ عالَم

برخی از متکلمان اشکال و نقض وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس را دربارهٔ فاعلیت خدا مطرح کرده و گفته‌اند درست است که انسان نسبت به فعلش علت تامه نیست، ولی خدا نسبت به فعل خودش یعنی خلق کل عالَم علت تامه است؛ و علت تامه نسبت واجب مختار به فعل و ترک مساوی است. بنابراین وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس در فاعلیت خدای سبحان نقض می‌شود؛ زیرا اولاً اگر فعل خدا یعنی خلق عالَم واجب باشد، در این صورت خدای سبحان فاعل مختار نخواهد بود، بلکه فاعل موجَب بر

فعل است؛ چراکه در صورت وجوب فعل ترک از سوی فاعل امتناع دارد؛ ثانیاً از وجوب فعل لازم می‌آید که عالم حادث زمانی نباشد و قدیم و ازلی باشد؛ درحالی‌که قدیم و ازلی موجودی است که بی‌نیاز از علت است؛ چراکه ملاک نیازمندی معلول به علت حدوث زمانی است؛ زیرا تا شیء معدوم نباشد، و بعد موجود نگردد، نمی‌توان گفت محتاج است. بنابراین در موجود ازلی عدم راه ندارد تا محتاج علت شود (همان).

نفی موجَبیت از فاعلیت خدا با حفظ وجوب بالقیاس معلول

گفتیم که برخی از متکلمان برای حفظ اختیار در فاعلیت خدا وجوب بالقیاس را منکر شده‌اند، درحالی‌که معنای اختیار در خدای سبحان این است که او تحت تأثیر هیچ موجودی قرار نمی‌گیرد، و چون در برابر خدا چیزی نیست که او را بر فعلش اجبار کند، بنابراین همهٔ افعال خدای سبحان اختیاری‌اند؛ زیرا خدا را جباری وادار به فعل نمی‌کند تا او فاعل مجبور باشد؛ همان‌گونه که فعلش او را وادار به آن نمی‌کند تا خدا فاعل موجَب باشد؛ زیرا شیئی که بخواهد در خدا تأثیر کند، یا معلول خداست یا معلول خدا نیست. اگر معلول خدا نباشد، یا واجب دیگری است یا مخلوق واجب دیگر. ادلهٔ توحید این دو فرض را نفی می‌کنند. بنابراین خدا فاعل مجبور نیست و نیز فعلش او را موجَب نمی‌کند؛ زیرا فعل او معلول او و متأخر از او و قائم به اوست و وجودش را از او دریافت کرده است و ممکن نیست شیء متأخر بر فاعل متقدم تأثیر بگذارد. پس خدا به‌منزلهٔ فاعل مختار، با فعل ایجابی‌اش قابل جمع است و ایجاب فعل فاعل را از اختیار نمی‌اندازد (همان). از سوی دیگر، ایجاب فعل در هر فاعلی از ناحیهٔ اوست. بنابراین وجوب سابق فعل و وجوب بالقیاس فعل از ناحیهٔ فاعل است و معنا ندارد فاعل از ناحیهٔ خود موجَب شود. ایجاب از ناحیهٔ علت در فاعل‌های اختیاری، مؤکد اختیار اوست، نه زایل‌کنندهٔ آن.

اشکال: از نظر *استاد فیاضی* اختیاری که با آن متکلم وجوب بالقیاس معلول را در فاعل‌های مختار منکر شده است، در مقابل ایجاب است و این معنای اختیار به این معناست که فاعل چنان است که «ان شاء فعل وإن لم یشأ ترک»؛ نه اختیاری که در مقابل اجبار است؛ زیرا اختیار گاه به معنای قدرت به کار می‌رود و آن اینکه «کون الفاعل بحیث إن شاء فعل وإن لم یشأ لم یفعل» که مقابلش ایجاب است؛ زیرا فاعل را به مختار و موجَب تقسیم می‌کنند و اختیار به این معنا را به استوای نسبت فاعل به فعل و ترک می‌گیرند. سپس *استاد فیاضی* از عبارت *علّامه طباطبائی* در تعلیقه‌اش بر ***کفایة الاصول*** *آخوند خراسانی*، استشهاد می‌کند که «فعل اختیاری فعلی است که شأنش چنین است که ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدمش به فاعل است و لازمهٔ آن این است که فعل نسبت به

فاعل متساوی الطرفین است». *استاد فیاضی* ادامه می‌دهد که این معنای از اختیار صفت ذاتی برای فاعل است که عین وجود مختار است؛ چنان‌که ایجاب در فاعل‌های موجَب عین ذات فاعل است (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج۳، ص٦٢٤).

پاسخ: اولاً چرا اگر فعلِ متأخر واجب بالغیر باشد، فاعل آن فاعل موجَب می‌شود؟ متکلم چاره‌ای ندارد در پاسخ بگوید: وجوب بعدی فعل را از کف فاعل می‌رباید و او را مجبور می‌کند. *علامه* در پاسخ می‌گوید معنا ندارد فعل متأخر در فاعل متقدم تأثیرگذار باشد. فعل از ناحیهٔ خود فاعل وجوب یافته است؛ ازاین‌رو فاعل موجَب فرض معقولی ندارد؛ زیرا موجِب فعل، خودِ فاعل است و معقول نیست، موجِب فعل خود را مجبور بر فعل کند؛ بلکه چنین ضرورتی که از ناحیهٔ فاعل مختار صادر می‌شود، مؤکد اختیار است، نه نافی آن؛

ثانیاً *استاد فیاضی* اختیار به معنای «کون الفاعل إن شاء فعل وإن لم یشأ لم یفعل» را به استوای نسبت فاعل به فعل و ترک معنا کرده و سپس کلام *علّامه طباطبائی* را شاهد مدعای خود دانست؛ درحالی‌که کلام *علّامه* شاهد مدعای او نیست؛ زیرا *علامه* اختیار را به معنای استوای نسبت فاعل به فعل و ترک معنا نکرد، بلکه فعل اختیاری را چنین معنا کرد که ترجیح یکی از دو طرف وجود فعل و عدم آن مستند به فاعل است. روشن است که ترجیح در کلام او ترجیح سابق است، خواه ترجیح ضروری باشد که در علت تامه رخ می‌دهد یا ترجیح غیرضروری که در فاعلی که علت تامه نیست رخ می‌دهد؛ اما *علّامه* پس از اینکه فعل اختیاری را معنا می‌کند به لازم آن هم توجه نشان می‌دهد و لازم آن این است که فعل نسبت به فاعل، نه فاعل نسبت به فعل، متساوی‌الطرفین است. فرق است میان اینکه بگوییم فاعل نسبت به فعل و ترک مساوی است (مدعای متکلم) و اینکه بگوییم فعل و ترک نسبت به فاعل مساوی‌اند (مدعای *علّامه طباطبائی*). آنچه متکلم اراده می‌کند و *استاد فیاضی* تأیید می‌کند و به سود متکلم است، اولی است؛ ولی آنچه *علّامه* بیان کرده و هرگز متکلم از آن طرفی نمی‌بندد، دومی است؛

ثالثاً تفسیر «ان شاء فعل وإن لم یشأ لم یفعل» به استوای نسبت فاعل به فعل و ترک، نادرست است؛ زیرا اختیار در کلام *استاد فیاضی* صفت ذاتی فاعل مختار است و صفت ذاتی هرگز از فاعل سلب‌شدنی نیست؛ درحالی‌که استوای نسبت فاعل به فعل و ترک از فاعل مختار زایل می‌شود؛ زیرا طبق بیان *استاد فیاضی*، نسبت فاعل پیش از فعل امکانی و در مرحلهٔ استوای فعل و ترک است، اما پس از تحقق فعل در حد استوا نیست، بلکه نسبت فاعل به فعل ضروری است و نسبتش به ترک امتناعی است؛ زیرا پس از تحقق فعل، فاعل قدرت ایجاد و یا ترک آن را ندارد. بنابراین همان‌گونه که *علّامه* می‌گوید، نسبت

فاعل به فعل و ترک ترجیحی است؛ ولی نسبت فعل و ترک به فاعل امکانی است و چون نسبت فاعل به فعل یا ترک ترجیحی است، از فاعل زایل‌شدنی نیست. ازاین‌رو فاعل مختار را به صورت شرطی تعریف کرده‌اند و در توجیه آن گفته‌اند که صدق شرطی این نیست که مقدم آن محقق باشد. ازاین‌رو فاعل مختار در هر موقعیتی یکی از دو مقدم شرطی را ضروری می‌کند و فعل یا ترک نسبت به فاعل مختار رجحان می‌یابد و نسبت به علت تامه ضرورت پیدا می‌کند.

نیازمندی عالم به خدا با حفظ وجوب بالقیاس معلول

مشکل دومی که برخی از متکلمان را واداشته تا از وجوب بالقیاس معلول دست بکشند، نیازمندی معلول به علت خود است. از نظر ایشان اگر معلول با وجود علت تامه‌اش وجوب بالقیاس داشته باشد، در این صورت عالم نیازمند واجب‌الوجود نخواهد بود؛ زیرا خدا از ازل موجود است و علت تامه است و بنابراین معلول آن باید از ازل موجود باشد و در این صورت چیزی که از ازل موجود است، نیازمند علت نیست؛ چراکه ملاک نیازمندی به علت این است که در او عدمی تصور شود تا محتاج به علت باشد و او را از کتم عدم پدید آورد. اگر قرار باشد عالم از ازل موجود باشد، عدمی ندارد تا محتاج به علت باشد. بنابراین اگر عالم حادث زمانی باشد، سابقهٔ عدم در او راه می‌یابد و ازاین‌رو محتاج علت است؛ و ازآنجاکه عالم محتاج به علت است، پس حادث زمانی است.

در پاسخ به این اشکال باید معیار نیازمندی معلول به علت بررسی شود. فیلسوفان ملاک نیازمندی معلول به علت را توقف وجودی بر وجود دیگر می‌دانند. از نظر فیلسوفان اگر شیئی نباشد و حادث شود، بی‌شک در وجودش نیازمند علت است؛ زیرا اگر نیازمند نبود، می‌باید وجودش واجب می‌بود و اگر وجودش واجب می‌بود، در برهه‌ای از زمان معدوم نمی‌بود. البته از این تحلیل نباید نتیجه گرفت که هر چیزی که معلول است باید در برهه‌ای از زمان معدوم باشد؛ زیرا لازمهٔ این بیان این است که خود زمان هم نیازمند واجب‌الوجود نباشد؛ زیرا معدوم بودن زمان در پاره‌ای از زمان نامعقول است.

ممکن است گفته شود که زمان یک حقیقت عینی نیست تا واجب‌الوجود باشد، بلکه امری اعتباری و وهمی است که وجود خارجی ندارد و یا آنکه زمان از حیثیت بقای خدای سبحان انتزاع می‌شود؛ ولی اگر زمان اعتباری و وهمی باشد، در این صورت نمی‌توان ادعا کرد عالم حادث زمانی است. در صورتی می‌توان مدعی بود عالم حادث زمانی است که زمان یک امر واقعی باشد، نه امری اعتباری؛ و اگر گفته شود که زمان موهوم نیست، بلکه از حیثیت بقای خدای سبحان انتزاع می‌شود، لازمهٔ آن تغیر

در ذات واجب است؛ زیرا زمان متغیر است و اجزای آن مدام در تغییر و تبدیل‌اند. بنابراین منشأ انتزاع آن نیز باید تغییر داشته باشد، و ازآنجاکه واجب‌الوجود (خدای سبحان) تغییر ندارد، از حیثیت بقای او نمی‌توان زمان را انتزاع کرد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص۱۶۱-۱۶۲).

ممکن است گفته شود که در واقع مقصود متکلم از اینکه عالم حادث زمانی است، این است که اگر بر فرض محال در بستر زمان به قهقرا برگردیم، به لبهٔ پرتگاه نیستی می‌رسیم که در آنجا نه عالمی هست و نه زمانی. بنابراین خدا بود و هیچ نبود و خدا خواست بیافریند؛ با آفرینش خود چرخهٔ زمان را به حرکت درآورد و بدین‌ترتیب پدیده‌ها پدیدار شدند. بنابراین اگر در بستر زمان به عقب بازگردیم و هیچ‌گاه به پرتگاه نیستی نرسیم، در این صورت نمی‌توان گفت عالم نبود و نیستی داشت و موجود شد و نیازمند خدای سبحان گردید. لذا باید برای عالم عدمی تصور کرد تا نیازمند خدا باشد و این فرضی ندارد جز اینکه عالم حادث زمانی به این معنای اخیر باشد، نه به معنای پیشین که مدعی می‌شد زمان موجود بود و عالم در آن نبود و سپس موجود شد.

این نوع تصور از زمان و حدوث عالَم هرچند از تلقی متعارف از حدوث عالم که پیش‌تر بدان اشاره کردیم ظریف‌تر است، باز تصوری نادرست است؛ زیرا اولاً تصور زمانِ محدود، مانند مکانِ محدود ناپذیرفتنی و تناقض‌آمیز است، بلکه زمان و مکان بالضروره باید نامحدود باشند. می‌توان گفت زمانیات و مکانیات محدودند، ولی نمی‌توان گفت زمان و مکان محدودند؛ چراکه در فرض محدودیت مکان، اگر به سوی شرق حرکت کنیم و به مرز آغازین مکان شرقی برسیم آیا به‌راستی می‌توان گفت به مرز شرقی رسیدیم و دیگر مکان در این سو ادامه ندارد؟ حال اگر کسی ادعا کند اکنون که در مرز شرقی ایستاده‌ام، می‌خواهم دستم را به آن سوی مرز شرقی ببرم، آیا به‌راستی در آن سوی مرز مانعی وجود دارد که جلوی دست وی را بگیرد؟ اگر مانع وجود دارد و نمی‌گذارد که دست به سمت شرقی‌تر برود، پس روشن می‌شود که به مرز شرقی نرسیدیم و آن سوی مرز هم هنوز مکان هست و اگر مانعی وجود ندارد، باز به پایانهٔ شرقی نرسیده‌ایم؛ زیرا به درستی دست او به آن‌سوتر می‌رود. مشابه همین پرسش را می‌توان در مرز آغازین زمان مطرح کرد و گفت اکنون که در مرز آغازین زمان حاضر هستم، این پرسش برای من مطرح است که چرا چرخش زمان از اکنون آغاز به حرکت می‌کند و چرا دو ساعت پیش‌تر یا دو میلیارد سال قبل‌تر آغاز نشده است؟ این پرسش‌ها نشان می‌دهند که ما نمی‌توانیم زمان و مکان را در تصور خود محدود بینگاریم؛

ثانیاً ملاک نیازمندی معلول به علت، وابستگی وجودی اوست. بنابراین اگر وجودی به وجود دیگری

وابسته باشد، معلول است؛ خواه آن موجود زمانی باشد یا فرازمانی و از مجردات، و خواه اگر زمانی است، زمانش محدود باشد یا نامحدود. موجودی که به غیر وابسته است، در متن هستی‌اش عدم ملحوظ است؛ زیرا هر وابسته به غیری به‌خودی‌خود هیچ و معدوم است و با تکیه به آن غیر موجود است. ازاین‌رو ملاک نیازمندی معلول به علت، عدم مجامع با وجود است و فیلسوف از آن به حدوث ذاتی تعبیر می‌کند؛ زیرا شیء حادث به موجودی گفته می‌شود که وجودش پس از عدم باشد. بنابراین حادث آن است که عدم، سابق بر وجودش باشد، و موجودی که تکیه به غیر دارد، اگر خودش را صرف‌نظر از غیر در نظر بگیریم، عدم است و با فرض تکیه به غیر است که موجود است. بنابراین عدم ذاتی برای اوست و وجود برای او از ناحیهٔ غیر است. بنابراین وصف ذاتی مقدم بر وصف غیری است. حال اگر چنین موجودی زمانی باشد، گفته می‌شود که عدمی که سابق بر وجودش است به لحاظ زمانی مجامع با وجودش است. پس ازلی بودن یک موجود به معنای بی‌نیازی او از علت نیست؛ زیرا بی‌نیازی به معنای قائم به غیر نبودن است، و اگر موجودی به حسب ذات موجود نباشد و به حسب غیر از ازل موجود باشد، چنین موجودی معلول است و نیاز او به علت بیش از هر موجود دیگری است؛ چراکه از ازل محتاج است.

ترجیح بلامرجح

همان‌گونه که اشاره کردیم، بیان *ابن‌سینا* در وجوب بالغیر و وجوب بالقیاسِ معلول مبتنی بر اصل علیت است و نفی وجوب بالغیر و بالقیاس در واقع نفی علیت است، و نفی علیت در واقع همان ترجیح بلامرجح است. از نظر *استاد فیاضی* ترجیح بلامرجح هفت معنا دارد و استناد به ترجیح بلامرجح برای اثبات وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس الی الغیر خلط برخی از این معانی با برخی دیگر است. ما پیش از آنکه مدعای *استاد فیاضی* را بررسی کنیم، موارد کاربرد ترجیح بلامرجح را از ***تعلیقات نهایة الحکمة*** ایشان ذکر می‌کنیم. سپس به مدعای ایشان و مدعای کسانی که از این قانون استفاده کرده‌اند، می‌پردازیم.

۱. ایجاد ممکن بدون وجود ایجادکننده: لازمهٔ ترجیح بلامرجح به این معنا تحقق معلول بدون علت تامه است. روشن است که این معنا همان نفی علیت است و محال؛ زیرا نیاز ممکن به علت و مرجح تام از ضروریات و بدیهیات اولیهٔ عقل است، و در این حکم، میان حکیم و متکلم نزاعی نیست و این معنای ترجیح بلامرجح مستلزم ترجح بلامرجح است؛ زیرا ترجیح و ترجح حقیقتاً یک چیزند و اختلاف آن دو به اعتبار نسبت به قابل و فاعل است که نسبت به قابل ترجح و نسبت به فاعل ترجیح است؛

۲. اینکه فاعل چیزی را ایجاد کند که غایت ندارد: بنابراین مصداق مرجح در این معنا علت غایی است و ترجیح به این معنا نیز نزد آنان محال است؛

۳. اینکه ممکنی به‌واسطهٔ آنچه در حقیقت علت آن نیست ایجاد شود؛ یعنی ممکن پس از وجود چیزی به وجود آید که آن چیز واقعاً علت وجود ممکن نیست. این معنا در حقیقت به معنای اول بازمی‌گردد؛

٤. فعلی با غایتی محقق شود که غایت در حقیقت غایت آن فعل نیست و به آن ارتباطی ندارد. این معنا در حقیقت به معنای دوم بازگشت می‌کند؛

۵. انتخاب فاعل مختار نسبت به فعل و ترک درحالی‌که فاعل نسبت به آن دو مساوی است و هیچ نسبت ضروری‌ای میان فاعل و فعل یا ترکش نیست. از نظر *استاد فیاضی* این معنای ترجیح بلامرجح محال نیست؛

٦. انتخاب یکی از دو یا چند امر توسط فاعل مختار که برای او هیچ‌یک بر دیگری ترجیح ندارد. به عبارت دیگر، برای فاعل یکی از آنها بر دیگری رجحان ندارد، با آنکه هریک از آنها مشتمل بر مصلحتی است که فاعل را به اتیان آن می‌خواند. از نظر *استاد فیاضی* این معنای ترجیح بلامرجح نیز محال نیست، بلکه امکان و قدرت بر آن را در خودمان می‌یابیم؛ و مباحات و واجب‌های تخییری و تخییر در متعارضان همگی از این قبیل‌اند. بنابراین کسی که در معرض خطر درنده قرار می‌گیرد و بر سر دوراهی است، یکی از آن دو راه را بدون اینکه یکی بر دیگری ترجیح داشته باشد، انتخاب می‌کند و محذور عقلی ندارد؛ زیرا برای فعل، فاعل و غایتی هست و برای فاعل مختار است که هریک از دو فعل متساوی را که هریک از آن دو مشتمل بر غرضش است، اختیار کند؛

۷. حکم به رجحان یکی از دو متساوی بدون آنکه یکی از آن دو ترجیح داشته باشند، و این خود بر دو قسم است: اول اینکه حکم، حکم قلبی باشد و طبق این گاهی مراد به دو متساوی، دو متساوی در اعتقاد حاکم است و گاهی مراد از دو متساوی دو متساوی در واقع است. بی‌شک ترجیح بلامرجح از نوع حکم قلبی محال است؛ و اما دوم اینکه حکم اعتباری باشد، مانند حکم قاضی. بی‌شک ترجیح به این معنا مطلقاً ممکن است، خواه تساوی به نظر حاکم باشد، خواه به حسب واقع (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج۳، ص٦٢٧ـ٦٢٨).

کانون بحث و نزاع میان متکلم و فیلسوف از سویی و میان فیلسوف و برخی از اصولیون و *استاد فیاضی* از سوی دیگر معنای پنجم است. از نظر فیلسوف تا انتخاب یکی از دو راه برای کسی که در معرض خطر درنده قرار گرفته است، ضرورت نیافته باشد، آن راه را انتخاب نخواهد کرد. بنابراین در

فرض مسئله چنین انسانی در جای خود متوقف می‌ماند و امکان ندارد فرار کند؛ زیرا اگر یکی از دو راه را انتخاب کند، در این صورت فعل فرار کردن بدون آنکه راجح و ضروری شده باشد، تحقق یافته و این با اصل علیت ناسازگار است؛ زیرا لازمهٔ آن ترجح بلامرجح است و ترجح بلامرجح محال است؛ چراکه فرار از این راه یا از آن راه برای فاعل مساوی است. بنابراین تحقق یکی از دو مساوی بدون ترجیح داشتن آن همان صدفه و اتفاق است که با اصل علیت ناسازگار است.

اشکال: فاعل یکی از آن دو را انتخاب می‌کند، بنابراین آن راه رجحان و ضرورت می‌یابد و سپس محقق می‌شود.

پاسخ: اولاً در این صورت باید ضرورت سابق را پذیرفته باشید؛ ثانیاً فرض مسئله این است که دو راه برای فاعل مساوی است. بنابراین در اینکه فاعل بخواهد راه اول یا راه دوم را برگزیند، هیچ‌کدام بر دیگری ترجیح ندارد. بنابراین انتخاب یکی از آن دو همان ترجح بلامرجح است که لازمهٔ آن نقض قانون علیت و فرو غلتیدن در دام صدفه و اتفاق است.

اشکال: گرچه فرار برای فاعل از یکی از دو طریق بر فرار از طریق دیگر رجحان ندارد، پس از ارادهٔ یکی از آن دو، همان رجحان می‌یابد و ضروری می‌شود، نه راه دیگر.

پاسخ: بی‌شک اگر فرار از یکی از دو راه را اراده کند، همان راجح می‌شود و ضرورت می‌یابد؛ اما سخن در این است که چرا فاعل راه اول را اراده می‌کند به جای آنکه راه دوم را اراده کند؟ بنابراین تحقق یافتن یکی از دو اراده مساوی بدون راجح شدن آن، ترجح بلامرجح است.

حق آن است که در چنین وضعیتی یکی از دو اراده به عوامل بیرونی رجحان می‌یابد و ضروری می‌شود و با ضروری شدن آن، همان را انتخاب می‌کند و از مهلکه می‌گریزد؛ اما اگر بر فرض هیچ‌یک از دو اراده رجحان نیابد، از سوی فاعل اراده‌ای محقق نمی‌شود تا فرار را بر قرار ترجیح دهد.

پس این بیان *استاد فیاضی* که دلیلی بر استحالهٔ ترجیح بلامرجح به معنای پنجم وجود ندارد، پذیرفتنی نیست و *جناب علّامه طباطبائی* (۱۳۶۲، ص۱۶۲) بیانی را که بدان اشاره کردیم، برهان بر استحالهٔ ترجیح بلامرجح در این معنای پنجم می‌داند.

استاد فیاضی مدعی است که جواز ترجیح بلامرجح به معنای مزبور، امر وجدانی است و ما در خودمان امکان و قدرت بر آن را می‌یابیم (طباطبائی، ۱۳۸۰، ج۳، ص۶۲۸)؛ اما به‌راستی آیا می‌توان گفت ما چنین تجربه‌ای داشته‌ایم؟ آیا در واجب‌های تخییری، برای ما اتفاق افتاده است که خودمان را نسبت به انتخاب یکی از دو واجب در حد مساوی بیابیم و در عین حال یکی را بر دیگری ترجیح داده

باشیم. آیا ارادهٔ ما بدون میل تحقق می‌یابد؟ آیا به‌راستی میل ما به یکی از دو طرف بی‌جهت محقق می‌شود؟ انسان چه بخواهد و چه نخواهد، در معرض اموری قرار دارد و این امور بر انسان تأثیرگذارند و پس از این امور که آگاهانه یا ناآگاهانه بر انسان تأثیر می‌گذارند، او چیزی را که در نظرش رجحان یافته است، اراده می‌کند و با اراده ضروری می‌شود. اگر انسان تنها با ساحت آگاهانه‌اش می‌بود و هیچ ساحت ناآگاهانه‌ای نمی‌داشت و یا اگر در صورت داشتن تحت تأثیر عوامل بیرونی نمی‌بود، در این صورت می‌توانستیم بگوییم که این فعل تخییری را بدون آنکه بر دیگری راجح باشد، رجحان دادم؛ اما واقعاً انسان ساحت‌هایی ناآگاهانه دارد و تحت تأثیر عوامل بیرونی است و آنها موجب میل و رغبت در انسان‌ها می‌شوند. بنابراین ادعای وجدانی بودن ترجیح بلامرجح به معنای مزبور پذیرفتنی نیست.

حتی می‌توان گفت در مواردی که انسان گمان می‌کند ترجیح مرجوح رخ داده است، باز در واقع ترجیح راجح رخ داده است. برای مثال انسانی را در نظر بگیرید که به لحاظ عقلی می‌داند، خوردن مشروبات الکلی برایش زیان دارد. بنابراین در نظر عقلی او نوشیدن آب راجح و نوشیدن مشروب الکلی مرجوح است؛ ولی ممکن است در برخی موارد مرجوح را انجام دهد و این بدین معنا نیست که ترجیح مرجوح واقع می‌شود؛ زیرا در واقع این مرجوح نزد او راجح شده و واجب گشته و به دلیل وجوب سابقش انجام گرفته است؛ چراکه چنین انسانی ازآنجاکه تاکنون مسکر ننوشیده است و از آن تجربه‌ای ندارد، برخی از امیال داخلی او میل به نوشیدن آن می‌کنند و از سویی چنین انسانی چندان تحت تأثیر عوامل بازدارنده قرار نگرفته که این میل‌ها در او ایجاد نشوند، ازاین‌رو چه‌بسا این میل شدت گیرد و تقویت شود و به مرحله‌ای برسد که نزد او قوی‌تر از میل عقلانی شود و وی مسکر بنوشد. بنابراین مرجوح عقلی نزد چنین کسی مرجوح نیست، بلکه راجح است. همچنین ممکن است بر اثر اصرار دوست ناباب، مرجوح نزد او راجح شود و آن را بنوشد.

اشکال: اگر ساحت‌های غیرآگاهانهٔ انسانی بر انسان تأثیرگذارند، بنابراین باید نتیجه گرفت که انسان مجبور است؛ زیرا تحت تأثیر عوامل بیرونی است. وانگهی شما چه دلیلی بر مختار بودن انسان دارید؟ مگر نه این است که انسان بالوجدان می‌یابد که می‌تواند این کار را اختیار کند یا آن کار را اختیار کند، و این یافت وجدانی دلیل بر مختار بودن اوست؟ بنابراین تحت تأثیر عوامل دیگر بودن، نفی اختیاری است که وجدانی است.

پاسخ: در اینکه انسان بالوجدان مختار است، شکی نیست و دلیل بر مختار بودن او نیز همان وجدان یا علم حضوری اوست. اما مختار بودن انسان این نیست که برای اعمال اختیاری تحت تأثیر عوامل بیرونی

قرار نمی‌گیرد. موجود مختار کسی است که فعل را با اختیارش انجام می‌دهد، خواه عوامل بیرونی بر او تأثیرگذار باشند، خواه نباشند. روشن است که تشویق‌ها یا تهدیدها مثلاً از جمله عواملی‌اند که پیش از اراده و فعل بر انسان مؤثرند، و انسان بر اساس آنها و یا دیگر عوامل آشکار و پنهان میل می‌یابد و اراده می‌کند. اگر فعل در نهایت مستند به اراده باشد، فعل برای انسان اختیاری است. فعل اختیاری آن نیست که فاعل تحت تأثیر هیچ عامل بیرونی‌ای نباشد، بلکه فعل اختیاری آن است که از روی اراده و اختیار فاعل سر زند. از جمله عواملی که موجب میل و رغبت در انسان برای انجام فرایض می‌شوند، توفیقاتی‌اند که خدای سبحان بر انسان ارزانی می‌دارد. وجود این توفیقات از سوی خداوند، بدین معنا نیست که فاعل بدون اراده فعل را انجام می‌دهد، بلکه فاعل آن را با اراده انجام می‌دهد. ارادهٔ آزاد در انسان بدین معنا نیست که اراده‌اش تحت تأثیر هیچ عاملی نیست. اساساً اختیار و ارادهٔ آزاد ناب در انسان که تحت تأثیر هیچ عاملی نباشد، امکان‌پذیر نیست. ارادهٔ آزاد به این معنا همان تفویضی است که به معتزله منسوب است. پس ارادهٔ آزاد به معنای واقعی کلمه که هیچ عامل بیرونی‌ای در فاعل مرید مؤثر نبوده باشد و فاعلِ اراده به‌تنهایی علت تامه اراده خود بوده باشد، هرگز در انسان تحقق نخواهد داشت؛ زیرا اراده در انسان حقیقت امکانی است و این حقیقت امکانی موجود نمی‌شود مگر به خواست و اراده خدا. البته در طول خواست و ارادهٔ خدا خود انسان باید باشد و این اراده به او نیز استناد داشته باشد؛ وگرنه ارادهٔ انسان بر فعل نخواهد بود. نه‌تنها خواست و ارادهٔ الهی در طول اراده انسان است، مجموع عوامل بیرونی می‌توانند در تحقق این اراده تأثیرگذار باشند. ارادهٔ آزاد محض و اختیار ناب و خالص که فاعل آن تحت تأثیر هیچ چیزی در طول و عرض نباشد و اراده بالذات به او مستند باشد و لاغیر، تنها در خدای سبحان فرض دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از نظر حکما، یکی از فروع اصل علیت، ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس الی الغیر معلول است و لازمهٔ ضرورت بالقیاس معلول هنگام تحقق علت تامه آن است که معلول با وجود علت تامه‌اش معیت دارد. متکلمان به گمان آنکه لازمهٔ ضرورت بالغیر و بالقیاس، معلول قدیم بودن عالَم و در پی آن بی‌نیاز بودن عالَم است و نیز لازمهٔ آن نفی اختیار در فاعل‌های مختار است، از ضرورت علّی سر باز زدند. برخی از اصولیون شیعه (نائینی، ۱۳۶۸، ج۱، ص۹۱؛ خوئی، ۱٤۱۷ق، ج۲، ص٤۲) و نیز *استاد فیاضی* ضرورت علّی را در فاعل‌های مختار دچار مشکل می‌بینند. از نظر فیلسوفان ضرورت علّی با فاعل

مختار در تنافی نیست؛ زیرا فاعل مختار آن است که هرگاه بخواهد انجام دهد و هرگاه بخواهد ترک کند؛ و این معنا منافات ندارد که فاعل چیزی را بخواهد که بالضروره باید همان را بخواهد. فعل اختیاری آن است که مستند به اراده و اختیار انسان باشد و این بیان منافات ندارد با اینکه نسبت فاعل به فعل ضروری باشد. از نظر *استاد فیاضی*، فاعل مختار آن است که نسبتش به فعل و ترک مساوی است و این امر وجدانی است؛ درحالی‌که آنچه برای ما وجدانی است، اختیار در ماست؛ یعنی اینکه فعل اختیاری ما از ناحیهٔ ما از روی اراده و اختیار انجام می‌پذیرد و این منافات ندارد که فعل قبل از تحقق ضروری شده باشد؛ وگرنه ترجیح بلامرجح لازم می‌آید و ترجیح بلامرجح مستلزم نفی علیت است.

منابع

ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳٦۳، ***الشفاء، الالهیات***، تحقیق الأب قنواتی و سعید زاید، تهران، ناصر خسرو.

خوئی، سیدابوالقاسم، ۱٤۱۷ق، ***محاضرات فی الاصول***، مقرر: فیاض، قم، انصاریان.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳٦۲، ***نهایة الحکمة***، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.

ـــــ ۱۳۸۰، ***نهایة الحکمة***، تعلیقهٔ غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ***الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

نائینی، محمدحسین، ۱۳٦۸، ***أجود التقریرات***، مقرر سیدابوالقاسم خوئی، قم، مصطفوی.

الملخص

المقدّمات الضرورية لمفهومية "نظرية الفطرة"

أحمد أبو ترابی / أستاذ مساعد فی فرع الفلسفة – مؤسّسة الإمام الخمینی للتعلیم والبحوث
ahmad.abutorabi@gmail.com

الوصول: ۱۴ ذی القعده ۱۴۳۵ ـ **القبول:** ۱۳ ربیع الثانی ۱۴۳۶

الملخص

رغم أنّ دراسة وتحليل الشؤون والعلوم الفطرية ذات أهمية ولها خلفية تأريخية طويلة، لكنّها ما زالت تواجه تحدّيات كثيرة وحدث حولها اختلاف شديد بين آراء العلماء، ولا سيّما الفلاسفة. يبدو أنّ أحد العوامل الأساسية لاستمرار هذا الاختلاف هو أنّ المبادئ التصوّرية والتصديقية لهذا الموضوع لم تحظ بدراسة جادّة ودقيقة ومستقلّة كما ينبغی. النواقص الموجودة على صعيد المفهومية لمصطلح "الفطرة" و"الفطری" وعدم الاكتراث بأقسام الفطرة واختلاف أحكام كلّ واحد منها وعدم دراسة العناصر الأصلية للمفهوم الفطری بشكل دقيق، وكذلک النواقص الموجودة فی منهجية هذا الموضوع، تعدّ من أهمّ العوامل المشار إليها. يسعى الباحث فی هذه المقالة إلى استكشاف مختلف معانی "الفطرة" و"الفطری" من المصادر الدينية والمنطقية والفلسفية والعرفانية، ومن ثمّ تحليل مفاهيمها بهدف تمهيد الأرضية لتقرير محلّ النزاع بشكل صحيح. وفی ختام المقالة أثبت أنّه يمكن إثبات الرؤية السائدة حول ضرورة ميزتين مفهومتين هما "العمومية" و"عدم الزوال" للأمور الفطرية.

مفردات البحث: العلم الفطری، النزعة الفطرية، فطرة العقل، فطرة الوهم، الفطری بالقوّة، الفطری بالفعل، الفطری بالقياس

دراسةٌ تطبيقيةٌ حول دلالة المعجزة على صدق ادّعاء النبوّة
من وجهة نظر ابن رشد والعلامة الطباطبائی

وحيده فخار نوغانی / أستاذ مساعد فی جامعة فردوسی مشهد
fakhar@ferdowsi.um.ac.ir

السيّد مرتضی حسينی شاهرودی / أستاذ فی جامعة فردوسی مشهد
shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

الوصول: ۲ رمضان ۱۴۳۵ ـ **القبول:** ۲ ربیع الاول ۱۴۳۶

الملخص

المعجزة هی أمر خارق للعادة ويمكن اعتبارها دليلاً على إثبات صدق النبوّة للمخاطبين من قبل الأنبياء، وأحد الأسئلة الهامّة المطروحة على هذا الصعيد هو نوع دلالتها وعلاقتها بصدق ادّعاء النبوّة. وهناک اختلاف كبير بين رؤية ابن رشد والعلامة الطباطبائی فی هذا المجال مقارنةً مع سائر العلماء المسلمين، فقد أكّد ابن رشد على عدم سنخية المعجزة الفعلية مع ادّعاء النبوّة، لذلک رفض وجود علاقة منطقية بين المعجزات وإثبات النبوّة، واعتبر أنّ دلالتها إقناعية. فی حين أنّ العلامة الطباطبائی استند إلى قاعدة حكم الأمثال واعتبرها بأنّها من صنف الدلالات العقلية وأنّ اليقين المتحصّل منها هو يقين منطقی.

حسب رأی ابن رشد فإنّ السبيل الوحيد لإثبات صدق النبوّة هو التأمّل فی مضمون الوحی وإدراک اختلافه مع سائر المعارف البشرية، لكنّ العلامة الطباطبائی يعتبر إثبات صدق نبوّة الأنبياء لا يمكن أن يتحقّق إلا فی ظلّ المعجزات.

مفردات البحث: المعجزة، الدلالة المنطقية، الدلالة الإقناعية، اليقين المنطقی، اليقين النفسی، العلامة الطباطبائی، ابن رشد

دراسةٌ نقديةٌ حول أهمّ مستمسكات البهائيين
فی إيراد الشبهات الكلامية حول ختم نبوّة الرسول الأكرم (صلّى الله عليه وآله)

حسين رهنمائی / أستاذ مساعد فی جامعة طهران hedayat110@gmail.com
الوصول: ۵ ربيع الثانی ۱۴۳۵ ـ **القبول:** ۹ شوال ۱۴۳۵

الملخص

يختصّ الدين الإسلامی الحنيف بخصائص هامّة تميّزه عن سائر الأديان، منها عالميته وخلود أحكامه وخاتميّته. أمّا بالنسبة إلى الميزة الثالثة فقد أثيرت حولها شبهات من قبل الذين ادّعوا النبوّة والأديان الجديدة التی ظهرت بعد الإسلام، وأكثر شخص استغلّ هذا الأمر من بين أولئک المدّعين، الميرزا حسين بن علی النوری الذی ابتدع البهائية. هذه الديانة المبتدعة تعتبر نفسها استمراراً لدعوة الأديان السماوية، كاليهودية والمسيحية والإسلام، لذا هناک الكثير من الآثار التبليغية والتعليمية للبهائية قد اختصّت بطرح تبريرات وإجابات وحلول لعدم انسجام ظهورها مع مفهوم الخاتمية.

أمّا الحلّ الذی اختاره البهائيون فقد تجسّد فی إطار شبهات كلامية وقرآنية وروائية، وغير ذلک، فهذه الشبهات بدورها تتقوّم علی أساس أصول كلامية واعتقادية، كنظرية المظهرية والتجلّی ووحدة حقيقة مظاهر الأمر وكون الأديان مقترنة بأزمنة محدّدة وضرورة تجديد الشرائع كما يتناسب مع مقتضيات الزمان. قام الباحث فی هذه المقالة بدراسة وتحليل الأصول المذكورة والشبهات الكلامية المرتبطة بها.

مفردات البحث: البهائية، الخاتمية، التجلّی، المظهرية، الشبهات الكلامية، الدين

دور الرؤية الوجودية لابن العربی فی بيان ماهية الوحی ووجوده

السيّد محمّد قادری / طالب دكتوراه فی الفلسفة الإسلامية ـ جامعة قزوين الدولية mohammad.ghadery@yahoo.com

السيّد رضی قادری / طالب دكتوراه فی فلسفة الأخلاق ـ جامعة باقر العلوم
الوصول: ۸ رجب ۱۴۳۵ ـ **القبول:** ۹ ذی الحجه ۱۴۳۵

الملخص

ماهية الوحی ووجوده فی الدين الإسلامی تعتبران من المسائل الغامضة التی طرح العلماء والمفكّرون نظريات عديدة حولها بغية بيانها وتحليلها، وأمّا توضيحات ابن العربی حول الوحی فقد احتلّت مكانةً خاصّةً وحازت علی اهتمام سائر المفكّرين. فی بادئ المقالة قام الباحثان بدراسة وتحليل بعض المواضيع المرتبطة بالوحی، وبما فيها بيان مفهومه وضرورته ومراتبه وارتباطه بالمكاشفة. وبما أنّ تحليل ابن العربی لكيفية نزول الوحی مرتبط برؤيته الوجودية، فقد جعلها الباحثان أصلاً لتوضيح الموضوع بشكل موجز، ومن ثمّ ذكرا أربعة خصائص أساسية للوحی مقتبسة من الرؤية المشار إليها بهذف تحليل وبيان كيفية نزوله وحقيقته حسب رأی ابن العربی.

مفردات البحث: الحقيقة المحمّدية، العين الثابتة، الأحدية، الواحدية، جبرائيل، العنصر المادّی، الوحی

دراسةٌ حول الحياة النورية للأئمّة (عليهم السلام)

محمّد حسين فارياب / أستاذ مساعد فی مؤسّسة الإمام الخمينیؒ للتعليم والبحوث m.faryab@gmail.com
الوصول: ۱۴ جمادی الاول ۱۴۳۵ ـ **القبول:** ۶ ذی القعده ۱۴۳۵

الملخص

مسالة الخلقة النورية للأئمّة المعصومين (عليهم السلام) رغم أنّها من المسائل التی لم تـنعكس فـی الروايـات بشكلٍ ملحوظٍ، لكن قلّما تمّ التطرّق إليها فی آثار علماء الكلام والباحثين. قام الباحث فی هذه المقالة بدراسـة وتحليل الموضوع وسلّط الضوء على شؤون الأئمّة (عليهم السـلام) وفـق مـنهج بحـث تفصـيلی – تحليلـی بالاعتماد على الروايات المعتبرة، وأهمّ النتائج التی توصّل إليها هی وجود الكثير مـن الروايـات المعتبـرة التـی تؤكّد على الحياة النورية والروحية للأئمّة (عليهم السلام) رغم أنّ بعض المفكّرين ينكرون وجود الـروح قبـل البدن. وعلى هذا الأساس فإنّهم أوّل من خلق الله تعالى، حيث كان لهـم وجـود حقيقـی ونـورى علـى هـذا الصعيد وكانوا يمجّدون الله سبحانه ويقدّسونه. وحسب بعض الروايات المعتبرة فـإنّ وجـودهم كـان واسـطة فيضٍ لخلقة سائر الكائنات.

مفردات البحث: الإمام، عالم الأنوار، الحياة النورية، الخلقة الأولى، وساطة الفيض، تقديس الله تعالى

ارتباط مفهوم "علم الكتاب" مع الولاية التكوينية لأهل البيت (عليهم السلام)

السيّدمحمّدحسن صالح / طالب دكتوراه فی علم الكلام – مؤسّسة الإمام الخمينیؒ للتعليم والبحوث m.hasansaleh2010@gmail.com
الوصول: ۲۵ ذی الحجه ۱۴۳۵ ـ **القبول:** ۱۲ جمادی الاول ۱۴۳۶

الملخص

مفهوم "علم الكتاب" الذی ورد فی القرآن الكريم يعدّ واحداً من فضائل أهـل البيـت (علـيهم السـلام)، ولـه ارتباط مباشر ودور أساسی فی إثبات الولاية التكوينية لأهل البيت (علـيهم السـلام) بحيـث وصـفتهم بعـض الروايات بأنّهم قادرون على التصرّف التكوينی نظراً لامتلاكهم هذه المعرفة الخاصّة. تطرّق الباحـث فـی هـذه المقالة إلى دراسة وتحليل الارتباط بين مفهومی "علم الكتاب" و"علمٌ من الكتاب" والآثار التكوينيـة المترتّبـة على ذلک، وأثبت عدم صحّة فصل هذا العلم عن الإرادة والقدرة، وذلک وفق منهج بحث تفصيلی – تحليلـی اعتماداً على جمع المعلومات المكتبية التی هی أوسع نطاقاً من معرفة المصداق. يعتقد الباحث أنّ القول بذلک له دور أساسی فی إثبات الولاية التكوينية لأهل البيت (عليهم السلام) عن طريق آية علم الكتاب.

مفردات البحث: علم الكتاب، علمٌ من الكتاب، الاسم الأعظم، الولاية، الولاية التكوينيـة، أهـل البيـت (علـيهم السلام)، التصرّف التكوينی

The Necessity-in-Relation of Effect through Maintaining Free-will

Asgari Soleimani Amiri / Associate professor of IKI solymaniaskari@mihanmail.ir
Received: 2014/09/10 - **Accepted**: 2015/02/04

Abstract

The necessity-in-relation is one of the branches of the principle of causality, the denial of which, according to philosophers, entails the denial of the principle of causality. According to some theologians, it is naive to suppose that causal necessity consists in free agents and the world is contingent and needs the exalted God. So, they use priority as a substitute for causal necessity. Some Shi'a authorities on Usul (principles of religion) regard causal necessity in relation to free agents to be problematic. Some contemporary thinkers firmly deny necessity of causality, including that of otherness or in relation to something else and presented evidence for negating the existence of these two kinds of necessity. They hold that accepting the idea of causal necessity renders free agents meaningless and all agents active. This paper seeks to investigate the evidence which supports this claim and establish the claim which is common to philosophers.

Key words: causality, causal necessity, necessity-in–relation of effect, free will.

الوجوب المعلول بالقياس مع حفظ الاختيار

عسکری سلیمانی أمیری / أستاذ مشارک فی مؤسّسة الإمام الخمینی‌ؒ للتعلیم والبحوث solymaniaskari@mihanmail.ir
الوصول: ۱۴ شوال ۱۴۳۵ ـ **القبول:** ۱۱ ربیع الاول ۱۴۳۶

الملخص

الوجوب بالقیاس هو أحد فروع أصل العلّیة، وحسب رأی الحکماء فإنّ نفیه یستلزم نفی الأصل المشار إلیه. یری بعض علماء الکلام أنّ الضرورة العلّیة فی الفاعل المختار وکون العالم حادثاً ومحتاجاً إلی الله تعالی، هی أمور تسفر عن حدوث مشاکل، وعلی هذا الأساس جعلوا الأولویة بدیلةً عن الضرورة العلّیة. بعض علماء الأصول الشیعة یعتقدون بأنّ الضرورة العلّیة تسفر عن حدوث مشاکل بشأن الفاعل المختار فقط. وأمّا بعض العلماء المعاصرین فقد أنکروا الضرورة العلّیة جملةً وتفصیلاً، سواءٌ کانت غیریة أو بالقیاس، وساقوا أدلّةً لإثبات نفیهم هذا؛ فحسب اعتقادهم لا یتحقّق معنی للفاعل المخیّر فیما لو قلنا بالضرورة العلّیة، وفی هذه الحالة یصبح جمیع الفواعل فاعلاً موجَباً.

الهدف من تدوین هذه المقالة هو دراسة وتحلیل أدلّة هذا المدّعی وإثبات القول المشهور بین الفلاسفة.

مفردات البحث: العلّة، ضرورة العلّیة، وجوب المعلول بالقیاس، الاختیار

The Relation between “Knowledge of the Book” and Ontological Guardianship of the Household of the Prophet

Sayyed Mohammad Hassan Saleh / PhD. Student of Thoelogy, IKI m.hasansaleh2010@gmail.com
Received: 2014/07/01 - **Accepted**: 2014/12/25

Abstract
The concept of’ knowledge of the Book”, to which the Qur’an refers as one of the exceptional merits of the Household of the Prophet, has a direct relation to and a key role in proving the ontological guardianship of the Household of the Prophet. Some traditions confirm that because the Household this special knowledge, they are introduced as having ontological dominion. Using an analytical-descriptive approach based on a library-based survey, this paper deals with the relation between the two concepts: “knowledge of the Book “and “limited knowledge of the Book “and its ontological effects and emphasizes that this science is inseparable from free-will and and power. The author argues that taking these points into account have a basic role in proving the Household's ontological guardianship and referring to the verse of "knowledge of the Book.
Key words: knowledge of the Book, limited knowledge of the Book, Supreme Name of God, guardianship, genetic guardianship, the Household of the Prophet, ontological dominion.

A Review of into the Luminous Life of the Infallible Imams

Mohammad Hussein Faryab / Assistant Professor of IKI m.faryab@gmail.com
Received: 2014/02/06 - **Accepted**: 2014/08/06

Abstract
The issue of the luminous creation of the infallible Imams is considerably reflected in traditions. However, this issue has not been fairly dealt with in the works of theologians and researchers. Using a descriptive-analytical approach and referring to reliable traditions, the author investigates this subject, especially the state of Imams in this regard. The most important findings of the research show that, although some thinkers strongly deny the existence of souls before bodies, numerous reliable traditions confirm that the infallible Imams have a luminous and spiritual life. Accordingly, they are the first of those whom God has created. In that stage they had luminous real existence and were engaged in praising and glorifying God. According to reliable traditions, their existence has been a means of grace for the creation of other creatures.
Key Words: Imam, the world of lights, luminous life, the first creature, means of grace, glorifying God.

A Critique of the Most Important Pretexts of Baha'is for Casting Theological Doubt on the Belief of the Prophet of Islam's Being the Seal of Prophets

Hossein Rahnamaei / Assistant Professor of Tehran University hedayat110@gmail.com
Received: 2014/03/17 - **Accepted**: 2014/09/02

Abstract

Some of the most important features of Islam are its universality, everlastingness of its precepts and it's being the seal of religions. This last feature has been challenged by some who claim that new prophets with new religions can come after Islam. Among the proponents of this claim who appeared in the last two decades Mirza Hossein Ali Noori, the founder of Baha'ism, achieved great popularity. Baha'ism regards itself as a continuation of other Divine religions like; Judaism, Christianity and Islam. Therefore, an important part of Baha'i educational and propagation works is devoted to justifying and explaining the development of discrepancy between Baha'ism and the teaching of Muhammad's being the seal of prophets.

The solution offered by Baha'is presented in the form of traditional, Qur'anic and theological doubts based on doctrinal and theological foundations, such as the theory of manifestation, theophany, unity of reality, manifestation of command, chronological basis of religions and necessity of renewal of relations, taking into account the requirements of time. This paper expounds the above-mentioned basics and the theological doubts raised in this respect.

Key words: Baha'ism, the state of being the seal of prophets, theophany, manifestation, theological doubts, religion.

The Role of Ontological Viewpoint of Ibne-e-Arabi in Clarifying the Quiddity and Reality of Divine Revelation

✍ **Sayyed Mohammad Ghaderi** / PhD student of Islamic philosophy, international university of Qazvin mohammad.ghadery@yahoo.com
Sayyed Razi Ghaderi / PhD student of Islamic ethics, University of Bagher Al- Olum
Received: 2014/05/09 - **Accepted**: 2014/10/05

Abstract

The reality and quiddity of Divine revelation is among the complicated problems in Islam. Scholars and thinkers have presented different theories in order to clarify and analyze this issue. Ibn-E-Arabi's explanation of revelation is of great importance and has been of special interest to thinkers. This paper first reviews, some issues about revelation, such as the meaning of revelation, necessity of revelation, levels of revelation and the relationship between revelation and mystical intuition. Ibn-Arabi's analysis of the manner of descent of revelation is based on an ontological perspective; so the paper initially explains this issue briefly and then, presenting four basic features of divine revelation which are derived from Ibn -Arabi's ontological view, it analyses and clarifies how the descent of revelation occurs and what according to Ibn-Arabi's view, its reality is.

Key words: Muhammadan reality, eternal haecceity, oneness, uniqueness, Gabriel, material element, divine revelation.

Abstracts

The Prerequisites for Understanding "the Theory of Innate Disposition"

Ahmad Abutorabi / Assistant Professor of Philosophy, IKI ahmad.abutorabi@gmail.com
Received: 2014/11/08 - **Accepted**: 2015/01/03

Abstract
In spite of the great importance and long history of the issue of innate disposition, it still faces numerous challenges and there is a substantial disagreement about it among thinkers, especially philosophers. One of the main factors behind this persistent difference of opinion is that the conceptualization and judgment foundations of this subject have not been independently scrutinized.
The shortcomings in deciphering the meaning of the term Fitra (innate disposition) and Fitri (innate), inattention to the classification of innate disposition and differences in the judgment of each kind, lack of close scrutiny of the main elements of the concept of innate disposition and deficiencies in the methodology of this subject are among the most important factors. Extracting and analyzing the different meanings of innate disposition by referring to religious, logical, philosophical and mystical sources, this paper seeks to define the scope for dispute. It concludes that the common view about the need of innate affairs for two conceptual features; that is," generality" and "permanence" is not tenable.

Key words: innate knowledge, innate disposition, the nature of mind, the nature of illusion, potentially innate, actually innate, nature of analogy innate.

A Comparative Study about Miracle's Demonstration of the Veracity of Assuming Prophethood according to Allame Tabatabai and Ibn-e-Rushd

✍ **Vahideh Fakhar Noghani** / Assistant Professor of Ferdosi University of Mashhad fakhar@ferdowsi.um.ac.ir
Sayed Morteza Hosseini Shahrudi / A Professor of Ferdosi University of Mashhad shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir
Received: 2014/10/21 - **Accepted**: 2015/03/04

Abstract
A miracle is a supernatural act or event intended to demonstrate to people the veracity of prophets' assuming prophethood. The important question which arises here is about the type of evidence miracles have and its relation with the veracity of assuming prophethood. There is a total disagreement over this point between Allame Tabatabai and Ibn-e-Rushd, two Muslim thinkers. Emphasizing the disproportion between current miracles and assuming prophethood, Ibn-e-Roshad rejects the idea that there is a logical relation between miracles and substantiating prophethood and regards the evidence confirming it as persuasive. Allame tabatabai, however, resting on the rule of judgment of patterns, considers these indications as rational and the certainty which they show as logical. In Ibn-e-Rushd's opinion, the only way to prove the veracity of prophethood is to deliberate on the content of divine revelation and understand its difference from the other branches of human knowledge. As for Allame Tabatabai, he holds that the claim of prophethood is rendered acceptable only when miracles occur.
Key words: miracle, logical indication, persuasive indication, logical certainty, psychological certainty, Allame Tabatabai, Ibne-Rushd.

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Kalâmî (Theological Knowledge) Vol.5, No.2
A Semiannual Journal of Theological inquiry Fall & Winter 2014-15

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute*
Editior in Chief: *Mahmum Fathali*
Editor: *Abulfazl Sajedi*
Translation of Abstracts: *Language Department of IKI*
Coordinator: *Mohammad Sadigh Sajedi*
Page Setup: *Mohammad Ilaghi Hoseini*
Publication: *Hamid Khani*

Editorial Board:
- **Mohammad Hoseinzadeh Yazdi:** *Professor, IKI*
- **Abulfazl Sajedi:** *Associate professor, IKI*
- **Ahmadhosein Sharifi:** *Associate Professor, IKI*
- **Ali Reda Ghaeminiya:** *Associate Professor, The Culture and Thought research Center*
- **Abd-Al-Hosein Khosropanh:** *Associate Professor Islamic Research Institute for Culture and Though.*
- **Mohammad Hasan Ghadrdan Gharamaleki:** *Associate Professor, The Culture and Thought research Center*
- **Ali Misbah:** *Associate Professor, IKI*
- **Mohammad Mohammadredaii:** *Associate Professor, Tehran University (Qum Pardis)*

Address:
IKI
Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran
PO Box: 37185-186
Tel: +9825-32113481
Fax: +9825-32934483
http://nashriyat.ir/SendArticle
www.iki.ac.ir & www.kalami.nashriyat.ir
E-mail: M.kalami@qabas.net

Table of Contents

The Prerequisites for Understanding "the Theory of Innate Disposition" / *Ahmad Abutorabi* 7

A Comparative Study about Miracle's Demonstration of the Veracity of Assuming Prophethood according to Allame Tabatabai and Ibn-e-Rushd / *Vahideh Fakhar Noghani / Sayed Morteza Hosseini Shahrudi* 29

A Critique of the Most Important Pretexts of Baha'is for Casting Theological Doubt on the Belief of the Prophet of Islam's Being the Seal of Prophets / *Hossein Rahnamaei* 49

The Role of Ontological Viewpoint of Ibne-e-Arabi in Clarifying the Quiddity and Reality of Divine Revelation / Sayyed Mohammad Ghaderi / *Sayyed Razi Ghaderi* 67

A Review of into the Luminous Life of the Infallible Imams / *Mohammad Hussein Faryab* 79

The Relation between "Knowledge of the Book" and Ontological Guardianship of the Household of the Prophet / *Sayyed Mohammad Hassan Saleh* 99

The Necessity-in-Relation of Effect through Maintaining Free-will / *Asgari Soleimani Amiri* 119